

死の教義学的考察

近 藤 勝 彦

1. 死と教義学

宗教学者岸本英夫が、癌を告知され、最初の手術を受けたのは、50歳の時であったと言われる。それからのほぼ10年間、彼は、壮絶とも言える死との葛藤を経験し、「死をみつめる心」を書き綴った¹⁾。それは、近代科学によって養われ、既成宗教から離れた日本の知性が、死に直面して「借物でない死生観」を求めた精神的格闘を示すものとして、貴重な記録の一つになっている。その中で彼は言う。「生命飢餓状態におかれた人間が、ワナワナしそうな膝がしらを抑えて、一生懸命に頑張りながら、観念的な生死観に求めるものは何であるか。何か、この直接的なはげしい死の脅威の攻勢に対して、抵抗するための力になるようなものがありはしないかということである。それに役立たないような考え方や観念の組立ては、すべて、無用の長物である」²⁾。こうして「借物でない」「力になる」死生観として、彼がついに到達し得た立場は、死を「別れのとき」として理解する立場であり、「宇宙の霊」にかえり、「宇宙の生命力」³⁾の中にとけ込むという立場であった。そこに彼はある安心を見出したかに見える。彼の死をみつめる葛藤のプロセスはまことに激烈であったと思われる。しかしその到達したところは、結論においては意外に素朴な疑似宗教的観念の世界であったと言わなければならないであろう。彼に身近な研究者の間にも、その結論は「陳腐」⁴⁾であったとの批評を産んでいる。彼の激しい経験の意味は、死に直面しての「借物でない死生観」の必要性を自覚させた点にある

とともに、死の理解と死への対応のためにはどうしても宗教的なものが不可避であることを、その意図に反して示し、また合わせて一個の人間の自作の疑似宗教的立場がいかに陳腐なものに止まらざるを得ないかをも結果的に示したところにあったと言ってよいであろう。

ところで、キリスト者が信仰によって生き、礼拝と献身の生活を一筋に歩んでいくとき、その生き方と思想が「借物の観念」であるはずはない。また真の神を真に神とし、その神の御計画の中に自らの生を込めて献身するとき、死の問題は、なお依然として多くの「謎」を残しながらも、すでにその骨子において解決されていると言ってよい。その意味で、「身体の甦りと永遠の命」を信じ、すでに「永遠の安息日を始めている」(ハイデルベルク信仰問答第103問)キリスト者の、礼拝と献身の生活は、それ自体のうちにキリスト教的サナトロジーをすでに含蓄している。問題は、それをどれだけ概念や表象によって自覚と理解にもたらすことができるかという点である。三位一体なる神への信仰とキリストと聖霊によるその礼拝の生活においてすでに与えられている死の問題の解決を、学的にパラフレイズすることは、教義学の課題に属する。教義学は、この課題を、キリスト教的伝統の死生観の動揺や崩壊に直面しつつ(そこには、たとえば魂の不死の観念、死後の生の観念の解消、罪と死の共属関係の曖昧化などがある)、また近代的な死の理解や無理解に抗して(そこには生の此岸性の感覚、自殺の頻発、生の技術的取り扱いなどがある)、さらには日本のような異質な宗教的死の観念に抗して(生と死の連続感、祖先崇拜、生成流転や転生の観念などがある)、遂行しなければならない。そうすることによって、教義学は、信仰者としてのアイデンティティの確保の中で死との実存的対面に備えをなすことにもなるであろう。

死の神学的考察は、もちろん教義学的考察によって尽きるものではない。今日、高度技術が医療に与えたさまざまな可能性から、死をめぐる種々の倫理問題(脳死、臓器提供、安楽死、尊厳死の問題など)が出現しており、臨終における新たな牧会問題(ターミナル・ケア)をも生じさせている。死の神学的考察は、そうした死の倫理学や臨終の牧会学としても企てられなければならない

い。しかし、ここでの主題は、特にその教義学的考察であり、死の意味の教義学的理解である。死の教義学的理解は、死の倫理学や臨終の牧会学にとってもその神学的基盤を形成することになろう。ところで、死の教義学的考察に限定するにしても、なおそれは多岐に渡っている。教義学上のロキから言っても、死は、創造論、人間論、キリスト論、聖霊論、サクラメント論、終末論などに関係する。つまりは死の問題は教義学の全体に関わる。ここでそのすべてを尽くすことはできない。われわれは当然その内のいくつかの点に問題を限定しなければならないであろう。

2. 「罪の結果」としての死

われわれは、まず「死の本質」をどう理解するかという問題から始めたい。使徒パウロは、死を「罪の報酬」(ロマ6・23)と言い、「最後の敵」(一コリ15・26)と語った。このパウロの死の理解は、死と罪とを関連させて理解している点と、死を克服されるべき事態として理解している点に特徴がある。「罪」との関連づけによる「死」の理解は、旧約聖書から一貫している。「死」と「罪」との関連は、両者がともに神からの「分離」を意味していることに明らかであろう。罪は神からの分離であるが、神は生命の源泉である。それゆえ、神からの分離はまた死であるということになる。「主を賛美するのは、死者ではない」(詩編115・17、イザヤ38・18)と言われているゆえんである。こうしてより厳密に言うと、神からの分離である罪の「結果」として、死があるということになる。ユンゲルは死を「関係喪失」(Verhältnislosigkeit)⁹⁾と規定するが、それはまず第一義的には生命の源である神との関係喪失として理解されなければならない。

ところで、上記のように罪との関連において死を理解する場合にも、なお詳しくは二つの可能性があると思われる。それは、「罪の報酬」を罪の本質上の「結果」として理解するか、それとも罪に対する「刑罰」として理解するかの二つである。「裁き」として「呪い」としての死というとき、「神との分離」「関係喪失」そのものがすでに裁きとして「死」とであると理解するか、それと

もそうした罪の結果に対し、神からの外的な処置が「死」としてなされると考えるかの違いである。そこでティーリケは「裁きの死」と言い、アルトハウスは「裁きの行為」と言い、ブルンナーは「神の怒りの反作用」と言う⁶⁾。他方パネンベルクはただ「罪の本質的結果」としての「神からの分離」を言う⁷⁾。ユンゲルは死の定義として、「死とは生の関係が完全に破壊された関係喪失の出来事である」⁸⁾と語る。ただしユンゲルはこれを「罪による神関係の喪失」としてでなく、「人間の生の有限性の表現」として理解している。これはまた、次に論ずべきもう一つの問題と関連する。われわれはここでは、むしろ「関係喪失」という用語を「神からの分離」として、さらにそこから当然の結果として自己関係の喪失、他者ならびに共同体との関係喪失をも意味するものとして使用することができると思う。神とその生命からの分離は、「人間の生の多次元的統合」⁹⁾の観点から言って、神関係の喪失に止まらず、神関係の喪失はまた同時に全体的な出来事として包括的な分離となり、包括的な関係喪失となるからである。

ところで、神からの分離である罪の結果として、死があるというこの理解は、当然、生命が神からきているという神学的生命理解を前提にしている。生命は神のものであり、神は「生けるものの神」である。この関連において、聖霊は「命の霊」¹⁰⁾であることにも注目する必要があるであろう。三位一体の神は、「生ける神」であり、「生命の源」であり、「生命の主なる神」である。

3. 神の創造に死はあるか

われわれは、以上、「罪の本質的結果」としての「神からの分離」、従って生命からの分離、しかも全体的分離、全体的関係喪失としての死であるという理解を語った。これに対して、死にはもう一つの理解がなされる場合がある。それは、死を「創造の秩序」に適ったものと見、あるいは「自然的な死」を語る行き方である。こうした傾向は、特に18世紀以後の神学に顕著に見られるようになってきた。シュライエルマッハーは、「罪のないところにも死……が見られる」ゆえに、死と「罪との関連はただ間接的な関連にすぎない」と述べてい

る¹¹⁾。このように、罪との関連を別にしたもう一つの死の理解を主張する場合、死は「人間の被造性」に根拠を持つとされる。そこで、この見方をする神学者は、大体、死の二つの意味を主張することになる。つまり、「罪の結果としての死」と「人間の被造性としての死」の二義である。

このようにして、教義学的な死の理解に二つの類型が区別されることになる。一方は「罪の結果としての死」のみを言う立場（ティーリケ、パネンベルク）と、他方「死の二義」を主張し、「人間の被造性」にも死を見る立場である。後者には、バルト、ブルンナー、アルトハウス、ユンゲルなどがいる。もっともシュマーレンベルクは、死の理解の教義学的な類型をさらに三つに分け、「裁きとしての死」（ティーリケ）、「自然的死への解放としての死」（バルト、ティリッヒ、ユンゲル）に対し、第三の調停的な類型として「裁き、解放、ならびに自然としての死」（アルトハウス）を配置している¹²⁾。しかし、アルトハウスの主著 *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, 1947 によれば、彼が「二つの死」の立場に立っていたことは明らかである。なぜなら彼は、「創造者の恵みの秩序としての死と、裁きの行為としての死、この両者が同時に堅持されなければならない」¹³⁾と語っているからである。ブルンナーもまた「二つの死」の主張者である。そのことは彼の主著 *Dogmatik III*, 1960 に明らかである。なぜならブルンナーも「創造された身体性の自然の結果」としての死と「人間の罪に対する神の反作用」としての死とを見ているからである¹⁴⁾。

この「死の二義」の理解、特にその一面である「人間の被造性」の中に死を見る見方の代表は、なんといってもK. バルトである。バルトによれば、まず、「われわれ人間に事実出会う死は、われわれに対する神の裁きのしるしである」(725)¹⁵⁾と言う。そこで、人間の有限性についても、「人間の現存在の有限性は事実としてその罪性の影の中にある」(739)と言われる。しかしバルトは、「人間の生の有限性は、彼がなんら罪人でなく罪過の人でなかったとき、始めからそれ自体としてあの影にあったのではない」(766)とも言う。そこで、二つの死の概念が区別される。罪の影の中にある事実上の死と、有限性そ

れ自体における死である。この二つは区別されなくてはならないと、バルトは言う。「終わりと呪い、死ぬことと刑罰、死と死の裁き、これらそれぞれの区別はただ可能なのではなく、必然であり、ただ単に許されているのではなく、命じられている」(769) と。つまり、バルトによれば、死が「神の裁きのしるし」であるのは、ただ事実としてそうなのであって、それ自体としてそうなのではない。「本来的にして真の形態においては、死は、人間の本性 (Natur) に属している」(770) と言うのである。ここで「人間の本性」とは「時間の中における人間的存在の有限性」(773) のことである。こうして、キリストの十字架の死によってもたらされた救済は、「不自然な死からの解放」であり、「永遠の生への解放」であるが、「それはまた自然的な死への人間の解放でもある」(777) とも言われることになる。「人間の死はそれ自体として創造者の秩序に従ってその被造物の生に属し、それゆえ被造物にとって必然的である」(779) からである。

この主張についてわれわれはどう考えるべきであろうか。一体、人間の有限性は本来死ぬことを意味しているのでであろうか。神は、人間を有限な被造物として創造することによって、始めからその創造行為の中で死を創造されたのであろうか。この立場はいくつかの点で疑問を引き起こさずにはおかない。まず第一の問題点は、なんといってもこの見解は聖書的典拠に乏しいという点である。バルトもその自説において明確な聖書の箇所を挙げることができていないように見える。彼が挙げる箇所は、一つは、「わたしは正しい人が死ぬように死に、わたしの終わりは彼らと同じようでありたい」という箇所(民23・10)であり、もう一つは、アブラハムとイサクが「長寿を全うして息を引き取り、満ち足りて死んだ」という箇所(創25・8, 同35・29)である。しかし後者の箇所については、パネンベルクの以下のような反論がある。「社会的な生連関に対して人間の自己理解が個別化してくると共に巨大な歴史的転換が生じたが、(それらの箇所は) その転換以前の時代に属する死への姿勢を表現している」¹⁶⁾ものだと言うのである。いずれにせよ、それらの聖書のテキストが、「神の創造の秩序による人間の有限性における死」を語っていると読むには、不十

分な箇所だと言うほかはないであろう。アルトハウスはさらにコリント第一第15章45節や創世記第3章19節を挙げて「創造の恵みの秩序としての死」を語ろうとする。しかし、これも不適切と言わなければならないであろう。最初の人アダムは「命のある生き物となった」という言葉からアダムは「神によって死すべきものとして造られた」¹⁷⁾という理解を引き出すことは、理解に苦しむ。また創世記第3章19節は、まさに死と罪との関連を語った箇所であって、「創造の恵みの秩序」としての死を語った箇所ではない。

この立場のもう一つの問題点は、「キリストの復活」の理解と矛盾を生じさせる点にある。「復活したキリスト」は、当然、死を克服した存在である。しかし、そのことによってキリストは「マコト二人」、すなわち神との区別をもった、その意味で有限性における人であることを止めてはいない。死が人間の本性であるとしたら、復活者キリストは人性を放棄したことにならざるを得ないであろう。

これにはさらに同様に第三の問題点が付け加わる。キリストにある者たちには「復活」の希望がある。しかし「自然的な死への解放」には、「本質的な死」に対する肯定が意味されてしまい、その死の克服としての復活を語ることができなくなるのではないか。この行き方は、復活を「死の別面」として解釈しなおすことに帰着し、それは身体性をもった復活の希望とは両立しないであろう。

この立場は、第四に、「神の国における人間」の理解と矛盾する。神の国において人間は死を克服している。そこにもはや死はない。しかしそこにおいても人間は被造物であり、有限でありつづける。神の国において、人間は被造物として有限性にあるが、しかし死はない。つまり人間の本質において、有限性と死とは区別されなければならないであろう。

「人間の有限性としての死」という見解に対して断然批判的なのがパネンベルクである。パネンベルクによれば、有限性ゆえの自然的な死を本質的な死とし、他方罪人に対する神の怒りの表現としての死を想定することは、「ただ信仰者だけが、怒る神に気づく」ゆえに、「罪の意識を含む信仰意識にとっての

み、死は罪に対する神の裁きとして現われる」(307)¹⁸⁾ことになるという。そして、「もはや死の客観的な事実ではなく、ただその経験の主観的形式だけが罪の結果として理解される」(306) ことになる主張する。バルトの言う「事実としての裁きの死」も「死の経験の単なる主観的形式の事実性」ではないかとパネンベルクは疑うわけである。

それでは、パネンベルクは「創造における死」を全く語らないかという、必ずしもそうではない。彼の言い方で言うと、「被造的現存在の有限性とは区別され、ただ罪との結合において、死は神の創造の構成部分である」。「ソロモンの知恵」には包み隠しなく、「神は死を創造されなかった」(1・13) とあるが、これを引用しながら、パネンベルクは言う。「しかし神学は、人間の死と類比的なある事態を生けるものの全領域において、つまり過渡性の重荷の下に呻いている生けるものの全領域において承認しなければならない」(313) と。こうして人間の罪において、また人間に対する罪や死の支配において最も顕著に現われる「罪と死の関連」が、生命の進化の人間以前の段階にその前史を持っているという「デモーニクな動態」(313) を指摘する。しかしこの場合もパネンベルクは一貫して「罪と死の関連」を考えていることに注目する必要があるであろう¹⁹⁾。それは、既述のように被造物の有限性そのものに所属するものではない。そこで、パネンベルクは「有限性」に換えて、「独立化」(Verselbständigkeit) を死の人間学的な場所として理解する。「神に対する人間の生の遂行の独立化は、人間の罪の特徴である」²⁰⁾ と言う。しかもこれは、人間以外の生の過渡性にも対応すると考えられる。つまり、人間の墮罪の結果として全被造物に死が入ってきたと考えるのではなく、「人間外の自然、特に生物における独立化の諸傾向と、人間の罪の間には、構造的な類比の兆候」があると見る。この「類比」という捉え方で、パネンベルクは一方では人間の場合には他の被造物と異なり死に対する人間の「責任」を問い、かつ他方で、人間の死と全自然における過渡性との共属性を指摘することで、「死は罪の結果である」というパウロ的な思想と矛盾しないように気を配っている。

しかしそれにしてもこのパネンベルクの思想にも、まだ不明瞭な点が残され

ているように思われる。人間以外の被造物における「独立化の諸傾向」は神の創造による。従って「罪と死の関連」の「前史」は神の創造によることになるであろう。それでは人間の場合、人間は「独立化」において創造されたのであろうか。それとも、「独立化」はすでに人間の責任によるのであろうか。あるいは、人間は「独立化の諸傾向」において創造され、「独立化」へと墮罪したことになるのであろうか。パネンベルクは、和解において独立化は受容され、終末においてそれは完成すると見ている。しかしそれでは、墮罪が受容され、また完成されることにならないであろうか。

神の創造の働きと死の関係について、われわれは、今日依然としてアウグスティヌスの次の見解を、熟考するに値すると考える。アウグスティヌスは、神の創造の世界には「死の可能性」はあるが、その「事実性」はないと考えた²¹⁾。エラートが“Potentialis”（可能法）としての死について語っているのは、この流れにあることを意味している²²⁾。しかしそれは、それに陥らないことにより、それが克服されることによって一層ゆたかに神を賛美することのできる「可能性」であろう。この「可能性」によって、神は人間を始めから死すべきものとして創造されたのではない。生命へと創造された。そして神の国において「復活」による「永遠の生命」の成就によって、この「可能性」が克服されるとき、それは、創造の破壊ではなく、創造の成就となる。死の可能性をもって造られた人間が、その可能性を克服されることによって、人間存在として成就されるのである。これに対して、「死すべき人間」を「創造の恵みの秩序」と考え、死を人間の本質の定義に含ませて考えることは、それを神の最初の意志とし、死のない人間の完成を神の最後の意志とすることになり、神の中に意志の分裂、あるいは正反対の意志の転換を持ち込むことになる²³⁾。しかし、それで神を真に神として理解することになるであろうか。これに対し、創造の世界に「死の可能性」はあるが「事実性」はないとし、神の創造の意志は生命の成就に向かっているとの理解により、創造と神の国の本質的な関連を理解し、同時に事実死す人間もまた、神の側からは創造の御手の関連に置かれ続けることを表現することができると思われる。死の事実性は神の創造によるも

のではない。しかし、それもまた神の創造的な意志から離れることはできない。われわれは、神の創造と、キリストの死と復活に示された神の救済と、そして神の国の完成の歩みの中に、三位一体なる神の意志の三位一体的遂行を見て賛美するのであり、そこに意志の分裂や正反対の転換などを指摘するものではない。

4. キリストにある死

イエス・キリストの死と復活の出来事は、死の意味と現実とに決定的な変化をもたらした。死の教義学的考察は、この変化を把握しなくてはならない。キリストは「すべての人のため」(二コリ 5・14)「わたしたちのために」(一テサ 5・10) 死なれた。それゆえ、「敵であったときでさえ、御子の死によって神と和解させていただいたのであれば、和解させていただいた今は、御子の命によって救われるのはなおさらです」(ロマ 5・10) と言われる。今や「キリストと共に」(ロマ 6・8, コロ 2・20)「キリストのために」(ロマ 14・8)「キリストのものとして」(ロマ 14・8) 死ぬことが許される。そこで、パウロは「わたしにとって生きることはキリストであり、死ぬことは利益なのです」(フィリ 1・21) と言い、黙示録には「今から後、主に結ばれて死ぬ人は幸いである」(14・13) と言われる。死は今や、「この世を去って、キリストと共にいる」(フィリ 1・23) こととなった。「キリストと共に」によって神からの分離、関係喪失が克服される。死はもはや「キリスト・イエスにおける神の愛からわたしたちを引き離すことはできない」(ロマ 8・39)。キリストにあって死はもはやその支配力、破壊力を失っている。それは、死の死たるゆえんである「分離」の力、「関係喪失」の力を神に対して喪失している。神に対して死の死たるゆえんの分離の力を喪失しているということは、さらに他の人間や世界との「分離」や「関係喪失」にもある変化を引き起こさないわけにはいかない。こうして、死は、なおどんなに恐怖を伴っているとしても、キリストの死と復活のゆえに「軽い死」²⁴⁾となった。従って、しばしば、死は人生の最大問題であると言われるが、教義学的考察にとっては、死はもはや人生の最大問題

ではない。父、子、聖霊なる三位一体の神とその救済の御業、御国の完成こそが最大の問題である。

しかし、それでは「キリストと共に」によって、なぜ神からの分離は克服されたのであろうか。この点をさらに厳密に理解することが可能であり、また必要でもある。その道は、一つは「キリストの死と復活」における「神と死の関係」を明らかにする道である。そこで「キリストの死と復活」における死に対する神の勝利、つまり死による神からの分離に対する神による一致と関係による勝利が明らかにされる。キリストの死において神からの分離は、神の一致、ないし神からの関係によって克服された。神の生と愛が、死の分離に勝利した。その際、「キリストの死」を「御子における神の死」として理解するか（バルト）、それとも「神によって復活させられた方の死」として理解するか（パネンベルク）の違いがある。前者では、死は三位一体なる神の中に取り込まれ、死の分離の力は三一論的な神の内的関係の中で克服される。御父と御子の一体性が、死の分離を内に含みつつ克服する。それに対し後者では神はどこまでも死の外に留まる。パネンベルクの言葉を引用してみよう。「神は死なない。しかし神は、彼と結合した人間を死なしめた。そして、死そのもののの中でその人間を捉えて離さない。それによって逆に、その生が死の手に帰すあらゆる人間に対して、死にもかかわらず、また苦悩と死にゆくただ中であって、神との交わりが開かれる」²⁵⁾。パネンベルクによれば、「パウロは繰り返し神の御子の死について語ってはいるが、キリストの死における神御自身の死を言う思想は新約聖書にとって異質である。……神の御子はその人間的本性に従って、十字架に死なれた」²⁶⁾という。

ここには、御子なる神の犠牲における死に対する勝利を、三一論的な神の内的交わりによる死の克服として語るか、それとも神にとって外的な人間との神の交わりによる死の克服として語るかの違いがある。キリスト以外の人間の死の場合の神と人間との交わりは、言うまでもなく、後者の意味での交わりである。しかし問題は、それを可能とする根拠たるキリストの死についても、それと同一の事態として考えてよいかである。同一事態が、他の同一事態の根拠と

なり得るであろうか。それは、もう一つの例を増やすことになるだけではないだろうか。パネンベルクの言う「人間性に従って死んだ」というだけでは、「キリストの死」のエファパックスが十分適切に表現されていないのではないかと疑われる。パネンベルクにも確かにキリストの死のエファパックスはある。しかし、それはもっぱらキリストにおいて起こった復活によるものであって、御子なる神の死としてのエファパックスではない。それは、万人の復活が起こる以前でのエファパックスであって、永遠のエファパックスではない。われわれは、むしろ「御子における神の十字架上での犠牲」を独一的に語り、父と子と聖霊の交わりによるキリストの死の受け止め、そしてその克服を語るべきだと思う。死は神からの分離であるが、御子における神は御父との分離をその極みにまで担った。極みにまで担う仕方御子は死の猛威を受け、それを担い、神はその三位一体の交わりの中に死を受け止め、その猛威としての分離の力を三位一体の一致によって克服したのである。それゆえこのキリストの死に基づいて「キリストにある者の死」が、もはや猛威ある死ではなくなったのである。「キリストの復活」ゆえに死はその猛威を失ったと言ってもよい。しかし「御子にいます神の死」のゆえに死はその猛威を失ったとも言うべきだと思う。

「キリストと共に」なぜ神との分離の克服があるか、もう一つの解明の道は聖霊に注目することである。聖霊は命の霊であり、愛の霊である。それは、御子の死による分離の力を克服する。それはまた、信仰の霊であり、 sacrament の霊である。「キリストと共に」は聖霊によって信仰者に現実化する。聖霊は「命の霊」であって、かつ信仰と sacrament の霊である。再生や栄化と、生命とは同一の霊の働きである。

ところで、「キリストにある者の死」は、また「キリストのための死」でもある。これは、キリストに担われつつ、キリストを証し、キリストを指差す死である。それがキリストのものとされたキリスト者の死である。これははたして「自然死」というべきものであろうか。パネンベルクは、18世紀以降に現われた「自然死」の主張の意味を「罪との関連における死」の「心理学化」に見た。しかしもう一つ、近代における「殉教死」「証人死」の価値評価の低下と

関連していることにも注意すべきであろう。近代以降、人類の死の経験の中に、「自殺」の問題が大きく入り込んできた。これもまた「殉教死」「証人の死」の喪失と関連している²⁷⁾。バルトは「自然死」を主張しつつ「殉教死」を評価しなかった²⁸⁾。しかし、現代の死の問題は、「自然死」を追い求めることによって取り組むことができるであろうか。たとえば近年の自殺の急増に対して「自然死」を待つことによって答えることができるであろうか。そうではなくむしろ、何のため、誰のために生き、それゆえ何のため、誰のために死ぬかという「意味のある死」，「証言死」「殉教死」の理解によってはじめてそれに答えることができるであろう²⁹⁾。また、高齢化社会の死の問題や今日の医療と死の倫理学、臨終の牧会学を「自然死」の追求によって解決することはできないであろう。「自然死」の追求ではなく、「キリストに結びついてその死の様にひとしくなる」(ローマ6・5)，あるいは「キリストと共に死ぬ」という仕方によってそれらの解決は示されるであろう。キリストの死との「類似性」やキリストの死との「結合」が重大である。「キリストの死との結合」や「キリストの死との類似性」は、「証言死」である。カルヴァンの言い方で言えば、世界とともにキリスト者の生と死も「神の栄光の劇場」としての「証言の生と死」になる。「生きるにも死ぬにも、わたしの身によってキリストがあがめられる」(フィリ1・20) ためであるとパウロは言う。「生における証言」があるように、「死における証言」もあるわけである。キリスト証言は、生を貫くように、また死をも貫いている。

バルトはやがて後年、「証人としてのキリスト者」について語り、その関連で特に「困窮の中にあるキリスト者」について語るようになる。そこでは、キリスト者における「キリストの死の比喻」³⁰⁾についても積極的に語られている。「キリストの死の比喻としての死」は、もはや「自然死」と言うべきではないであろう。そこでは、「キリストの死による自然死への解放」ではなく、キリストの死にあずかって、その比喻として死ぬ「証言死」が言われているからである。それは、本来の姿における「殉教死」と言ってもよいものである。「殉教」という言葉もその本来のキリスト証言のあり方で理解すれば、「敬虔なキ

リスト者は誰でも、その日その日に不可視的な殉教を経験している」とも言い得るからである³¹⁾。

5. 死後の生命について語るができるか

キリスト教神学は、伝統的に「魂の不死」について語り、「死後の生命」について語ってきた。もちろん「魂の不死」は元来、聖書的な表象ではなく、プラトンに典型的に見られるようにギリシャ哲学の表象である。プラトンによれば、人間の魂は神的なロゴスに参与することによってその不死性にあずかっている。この神的永遠性への参与による人間の魂の不死性は、キリスト教神学に取り入れられることになった。ただし、今日、この不死の理解には疑問が提出されている。一つにはそこに前提されている心身分離の人間観が聖書的でないことが指摘される。そのことは、「身体の復活」こそが聖書的な表象であることによって根拠づけられる。そして他方、死の全体性、全的人間の死(Ganztod)の思想がある。死は魂と区別された身体という人間の部分の死ではなく、人間全体の死として理解される。人間の魂もまた死ぬ。しかしそれでは、死は人間存在の最後であって、「死後の生命」について語ることはできないのであろうか。

キリストの死と復活の出来事を通して、神からの分離、関係喪失としての死が、キリストにある者をなお神の愛から引き離せず、その者が神関係の中に入れられているとすると、キリスト教神学は「死によって破られない神関係」を語り、さらにそれに基づいて「死の彼方の生」について語ることになるであろう。それは、「魂の不死」によってではなく、死んで復活したキリストと共に神との交わりの中に入れられていることによる「死後の生」である。人間は身体によっても、魂によっても、死を越えた存在の原理を自己の内に所有してはいない。死においては、人間の全体が死ぬ。しかし、その死のただ中で、死を越えて、その人間に対する神の関係は存続する。人間は内的にも主体的にも、死を越えた存在の原理、存在の力を保持してはいないが、関係を造り続ける神の愛の力の中に捉えられ続ける。「あなたがたの生命はキリストと共に神のう

ちに隠されている」(コロ3・3)と言われる通りである。自己における存在の全的死にもかかわらず、キリストにおける存在、キリストと共に神のうちに存在は存続する。神に知られたる自己が存続する。こうして、魂と身体の分離の意味での魂の不死について語ることはできないが、人格存在の死にもかかわらず、神の永遠の生命による捕捉の力、神の愛の創造的な力によって、人格はその根本的受動性にあって不滅であると言うことができる。この意味では教義学は、「死後の生命」を語ることはできる。死はこうして、「全的な死」でありながら、キリストの死と復活による神関係のゆえに「通過点」³²⁾になるとも言い得る。人間は、存在の主体としては死に、神関係における神の創造的な御業のうちに、その関係の中の根本的受動態として存続し続ける。

ただし、ここでの存在の原理が、神による神関係であり、神の捕捉であるということは、ティリッヒのように「永遠の生命への参与」³³⁾と呼ぶことが正確かどうかは問題になろう。人間は、死において永遠の生命に自らの力で参与することはできない。人間はあくまでも受け身であって、神の愛の捕捉に委ねられる。とすると、ブルンナーの言う「通過点」もより厳密には説明を必要とする。死を挟んで、その前後に変わらない人間存在が存続するという意味で、死は「通過点」なのではない。人間の「全的死」を挟んでいる。従って踏み越えることのできない「中断」がそこにはある。人間としてはその向こうに越えることのできないこの「終わり」を、もっぱら神の関係的な愛の創造的な力が越えるゆえに、死は「通過点」とされるのである。ここでは参与や通過の主体的存在として人間について語ることはできない。とすると、死後の生は、神関係の中で全く受け身に神の創造的な愛の力に委ねられている。人格存在としてのまったき完成は、他者との交わりの再建も含めて、さらに「復活」の表象によって希望されている将来の出来事に待たなければならない。

「全的死」が「通過点」であるということは、「全的死」それ自体が、人間の生の「完結」を意味してはいないということでもある。死は全体的な死であるが、それ自体が人間の生を全体性へともたらし、完結へともたらすのではない。死による完成の思想を聖書的と言うことはできないであろう。この点にお

いて、われわれはハイデガーによる死の理解に対するカール・ラーナーの批判を受け入れることができる。人間的生をその全体性にもたらし、完結へともたらずのは、死ではなく神であり、人間の死や死への行為そのものではなく、神の創造的な行為である³⁴⁾。ペールマンは「死は福音であり、救済である」と語り、「死はキリストとの破れざる交わりを開く」³⁵⁾と言う。しかし、「キリストとの破れざる交わり」を開くのは、死それ自体ではなく、また人間が死ぬことそれ自体でもない。そうではなく、それは、キリスト御自身であり、また聖霊の働きである。人間は、神の働きに身を委ねる機会として、死を根本的受動性にあって過ごすのみである。人生の完結や完成は、終わりの復活に希望される。この主張をもってわれわれは、一種の「中間状態」の主張に接近している。死と完成を区別するからである。しかし、この場合にもカトリック的「煉獄」の思想は問題にならない。死における根本的受動性を言うということは、死後の生における人間主体の働きによる歴史や漸進的成熟については語らないということの意味するからである。

6. 復活と神の国

死の教義学的考察は、キリスト論的な死の考察とともに、「死の終末論」を含む。パウロによれば、「この朽ちるものは必ず朽ちないものを着、この死ぬものは必ず死なないものを着る」(一コリ15・53)。そして「最後の敵として滅ぼされるのが、死である」(15・26)という。「死の終末論」とは、「死人の復活」による「死の滅び」である。

ところで、教義学における死の終末論と終末における復活をめぐる考察の中で問われる問題の一つは、「この世を去って、キリストと共にいる」ことは、すなわち直ちに「復活」を意味するのかという問題である。この問題はさらに言い直せば、「神のうちに自己」、詳細には「神関係の愛の創造的な力によって捕捉された自己」の存続を死を越えた彼方に理解することは、「復活」と同一のことなのか、それとも「死」と「復活」の間に、なんらかの「中間状態」を想定するのかという問題である。キリスト論的救済における死の理解は、そ

のまま直ちに終末論的完成の死人の復活であろうか。この問題は、近年、ローマ・カトリック神学においても論じられているが³⁶⁾、プロテスタント神学の中では、バルトに対するクルマンの批判を思い起こさせる。その後のことを言えば、ユンゲルはバルトに連なり、パネンベルクは角度は異なるが、クルマンと同様「中間状態」を想定していると思われる。

バルトが表明し、ユンゲルが継承した「復活」の理解は、「永遠化」(Verewigung) という概念によって特徴づけられている。バルトの言葉を引用してみよう。「何らかの仕方で際限のない将来へと生が継続され、その将来において何らかの仕方で生が変化させられるということが、新約聖書的な希望が人間の死の彼方に期待していることではない。そうではなく、まさにこのわれわれの終わる生が永遠化されることである」³⁷⁾。この「永遠化」の概念を受けてユンゲルも言う。「死人の復活は、生きてきた生の集合、永遠化、そして啓示である」³⁸⁾。「有限な生は、有限なものとして永遠化される」³⁹⁾とも言われる。これは、生きられた生そのものが救済されることを意味し、この生から救済されることを言うのではない。

クルマンによれば、バルトの見解の問題性は、「すべての人にとってからだが変わえられるのは、その死の直後である」ことを意味してしまうところにある。それは、死人はもはや「時」の中に存在しないかのようにだとクルマンは言う⁴⁰⁾。つまり、クルマンは「死者の時間性」を問題にする。死人も「時」の中であって、主の来臨や体の復活を待っているのだという。そこで、死と復活の間の「中間状態」の問題がでてくる。クルマンによれば、「世を去って、キリストと共にいる」(フィリ 1・23) というテキストやそれと類似の箇所は、「終わりの日の復活」を意味しているのではなく、「中間状態」を意味している。この「中間状態」においてもキリストの復活は、終末の先取りとして力強く働き、死者はキリストと共にいるのである。しかし「中間状態」としてキリストと共にいるのであって、復活はなお残されている。こうした「中間状態」とその「時間概念」には批判もあるであろう。たとえば、ティリッヒは、「復活」を「本質化」として捉えて、ある意味でバルトの「永遠化」と類似の立場に立

つが、あの中間状態とその時間論には次のような批判を述べている。「からだのない中間状態の観念は、生の多次元的統一の真理に矛盾し、死後の生に計量することのできる時間の非神話的適用を含蓄している」⁴¹⁾と。

ところで、パネンベルクもまたバルトの「永遠化」の思想に反対する。彼の批判の第一は、復活は「神の新しい生へと入ることであって、われわれの地上の生の単なる永遠化ではない。それは、神の栄光の光の中でのわれわれのこの生の栄化、変貌を意味する」⁴²⁾という。しかしこの点の批判はバルト批判としてどこまで適確かなお疑問がある。というのは、バルトにおいても「死人の復活」は、「移行と変化」の出来事であって、「その生の時にキリストにおいてあったその人間の生の開示と栄化」⁴³⁾であるとされているからである。「栄化と変貌」の観点だけではパネンベルクのバルト批判はまだ不明瞭、あるいは不十分なままである。パネンベルクは明らかにバルトの「死人の復活」の理解の背後には、「キリストの復活」についてのバルトの理解の問題性があると読み取っている。それは、バルトの「キリストの復活」の理解は、十字架の意味の「啓示」としての復活という理解になっているという問題である。そこで「永遠化」の思想の中にも、それまでに生きられた人生の「啓示」として復活を理解するという復活理解があると見ているのである。しかし、これまで生きられた人生がキリストにあった人生であったことの啓示は、バルトによれば同時に「栄化」でもある。この点でのパネンベルクのバルト批判は不十分に終わっていると言わなければならない⁴⁴⁾。しかしこのバルト批判のほぼ20年後、パネンベルクは再び「死人の復活」についてその『組織神学』第三巻において論じている。ここでは表面バルトに触れてはいないが、彼はあの「中間状態」について論じる。それは、バルトの復活理解に対するもう一つの批判として受け取ることができる。そこでパネンベルクは「死後直ちにの復活」の主張を「死の中の復活」のテーゼと述べ、既述の「中間状態」に対するティリッヒの批判とは逆に、そこでは「復活の身体性」が欠如していることを指摘している⁴⁵⁾。パネンベルクは、さらに、「死後直ちにの復活」では個人的復活と人類的、普遍的復活との結合が欠如していることも問題にする。パネンベルクの言葉を引用し

てみよう。「もし復活の出来事が、根本的に個人の死の時点に起き、キリストの来臨との結びつきで始めて起きるのでなく理解されるならば、この出来事の身体性を思い描くことは不可能であろう。また個人の救済の完成は、人類の完成との関係から乖離され、独立化させられてしまう。しかしまさに個人の救済の完成と人類の救済の完成の関連こそが、聖書的な将来の希望の本質的な契機なのである」⁴⁶⁾。この個人と人類の関連は、より一般的に言えば「復活と神の国」の関連である。神の国との関連なき復活や、逆に復活なき神の国を考えることは、聖書的でないと言わなければならないであろう。

われわれは新約聖書のテキストの多様性についてなお検討を加える必要があり、死や復活をめぐる時間概念についても、考察すべき課題を残している。しかし復活の身体性やそれと神の国との関連を考えることは、復活にとってその事柄上本質的なことと思われる。死が全体死であるとすれば、「復活」はさらに多次元的な生の統合的復活を意味し、「全体的復活」と言わなければならない。それはただ、「心身統一」だけの問題ではないであろう。そこには、人格的生の社会的次元も含まれるはずである。復活は、人格的生の全的復活として、神の国における神の民の交わりという新しい関係の再建でもある。

この点で興味深いのは、ティリッヒの指摘である。ティリッヒは「復活」について次のように述べている。「復活が主として言っていることは、神の国は存在のすべての次元を包括しているということである。全人格は永遠の生命に参加している。もしわれわれが「本質化」という言葉を用いるならば、われわれは人間の心理学的・精神的・社会的存在が彼の身体的存在に含蓄されている。しかもそれは、存在性をもつあらゆる他のものの本質との一致においてである、とすることができる」と⁴⁷⁾。ティリッヒの「本質化」は、既述のようにバルトの「永遠化」と類似の概念とも取れるが、あきらかに身体性を含んでいるという。そこには、「中心化され自意識をもった自己」⁴⁸⁾が想定され、また復活の永遠の生命には「時間と変化が共存する永遠」⁴⁹⁾が構想されている。彼によれば、死後ただちに起こる復活は「身体性」欠如ではないかとの批判は、当たらないことになる。しかしその場合、さらに、死後ただちに起きる各人の復

活が同時に終わりの日の復活であり、キリストの来臨と神の国の完成であるという独自の時間論を展開しなければならないであろう。

7. 死者のために祈ることは可能か

最後に死者のために祈ることは可能かという問題を取り上げてみたい。このことは、特に、親しい者がキリストを知らず、またはキリストと真実に出会うことなしに死ぬという経験の中で、切実なものになる。日本のキリスト者にとって、この問題はほとんど不可避的な問題である。死者のための祈りは、特にキリストとの交わりなしに死んだ人間の運命をめぐって、「執り成し」が可能かどうかという問題になる。愛が「執り成し」の祈りに至ることはごく当然のことであろう⁵⁰⁾。これに対し、生前のキリストとの信仰と sacrament による交わりを欠如していても、死者はキリストの救済に普遍主義的に入れられるとの信念を固定化させていけば、この問いは不要となる。しかし、それはそれで、その信念は地上の人生の信仰的応答の真剣さ、さらには伝道の不可欠性を阻害するという別の問題を引き起こすことになるであろう。

「死者のための執り成し」は、キリストによる救済は、それを受け入れずに死んだ者にも関わりを持つという信仰においてなされる。しかしそれは、同時に少なくともキリストを受け入れずに死んだ者にとって、運命の最終的決定はなお残されていることに基づく。つまり、「中間状態」が前提されている。そうでなければ、「執り成しの祈り」は成立の場を持たない。それだけにティリッヒが、一方で「中間状態」を否定しつつ、他方「死者についての執り成しの祈り」に真理契機を認めていることは、彼の立場の曖昧さを示していることになる⁵¹⁾。しかしまた「全的死」から言えば、死の中の、あるいは死の彼方の人間の応答的主体を想定することはできない。中間状態の中で死んだ人間の主体的応答やその人間の歴史的変化を考えることはできない。その意味でカトリック的「煉獄」思想との違いについてはすでに言及した⁵²⁾。彼らは「眠っている」(一コリ15・6他)。従って、結論としては、死者に関する「執り成しの祈り」は可能であるが、生きている人間に関するように、継続的、反復的、具体

的にそれをなし続けることには意味がない。それは、御自身の御旨をなすことによって最善をなしたもう神に信頼し委ねる祈りに終結する。そしてまた、キリストのゆえに神に対する全幅の信頼を懸けたこの祈りが、地上の生におけるキリストに対する応答の真剣さを曖昧にするはずがなく、従って伝道が無意味とするはずはないであろう。

注

- 1) 岸本英夫『死をみつめる心』（昭和39年，講談社）。
- 2) 岸本英夫集第六巻『生と死』（1976年，溪声社）207頁。
- 3) 前掲書215頁他。
- 4) 脇本平也「死の比較宗教学」（岩波講座『宗教と科学』第七巻所収）285頁。
- 5) E. Juengel, Tod, Stuttgart 1971, S.145; Derselbe, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, München 1980, S. 340.
- 6) P. Althaus, Die Christliche Wahrheit, Gütersloh 1947, 1952³, S.415; E. Brunner, Dogmatik III, Zürich 1960, S.433.
- 7) W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, S. 303ff.
- 8) E. Juengel, Tod, S. 145（蓮見訳『死』，新教出版社，195頁）。
- 9) P. Tillich, Systematic Theology, Vol.3, Chicago 1963, p. 445.
- 10) P. Tillich, ibid., p. 11ff.; パネンベルク『信仰と現実』（佐々木訳，日本基督教団出版局，1990年）39頁以下；J. Moltmann, Der Geist des Lebens, München 1991；佐藤敏夫『キリスト教神学概論』（新教，1994年）261頁以下を参照。
- 11) F. Schleiermacher, Der Christliche Glaube, 1. Bd. (herg. von M. Redeker), Berlin 1960, S. 415.（この箇所は，パネンベルクの書物から示唆をあたえられた。）
- 12) E. Schmalenberg, Der Sinn des Todes, in: NZSTh, 14, 1972, 233ff.
- 13) P. Althaus, a.a.O., S.415.
- 14) E. Brunner, a.a.O., S.431ff.
- 15) K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3. Bd. 2. Teil, Zürich 1948, S.725. 以下本文の引用後の数字は，この巻の頁数である。
- 16) W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, S.152.
- 17) P. Althaus, a.a.O., S.415f.
- 18) W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II, S.307. 以下の本文の引用後の数字は，この巻の頁数を示す。
- 19) モルトマンは，パネンベルクの言う「デモーニックな動態」と対応して，し

- かし「罪との関連」を拭い去って、すべて生けるものの運命としての死を「創造における悲劇のしるし」として語っている。それは、「罪の結果としての死」とも、また「自然死」とも異なるという。J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989, S.191.
- 20) W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1993, S.604.
 - 21) アウグスティヌス『神の国 (三)』(服部訳, 岩波文庫) 162頁(「神の国」第12巻第22章), 177頁(第13巻第1章)を参照。
 - 22) W. Elert, *Der Christliche Glaube. Grundlinien der Lutherischen Dogmatik*, 5. Aufl., Hamburg 1960, S.503.
 - 23) P. Altuhaus, a.a.O., S.419.
 - 24) E. Brunner, a.a.O., S.434.
 - 25) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 2, S.157.
 - 26) Derselbe, *Systematische Theologie*, Bd. II, S.481. 強調は筆者による。
 - 27) 「現代思想が始まるまでは人びとは死にたいと思う人間と戦う必要は決してなかったのである」というチェスタトンの言葉はこの点を突いている。G・K・チェスタトン『著作集6・久遠の聖者』(生地訳, 春秋社) 284頁。
 - 28) K. Barth, a.a.O., S.779. この点で大木教授は、バルトと熊野義孝を比較し、バルトに対して批判的である。大木英夫「バルト神学と熊野神学」(竹森監修『熊野義孝の神学—記念論文集—』新教, 1986年に所収) 134頁以下を参照。
 - 29) G・K・チェスタトン『著作集1・正統とは何か』(福田・安西訳, 春秋社) 124頁以下, A・ヘッセル『人間とは誰か』(中村訳, 日本基督教団出版局) 156頁を参照。また拙著『教会と伝道のために』(教文館, 1992年) 237頁以下を参照。
 - 30) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 4. Bd. 3. Teil, Zürich 1959, S.732.
 - 31) H. F. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, 1964, S.174.
 - 32) E. Brunner, a.a.O., S. 435.
 - 33) P. Tillich, a.a.O., p.433ff. ティリッヒは、有限な人間が永遠にして無限なるものの中に「取り入れられる」(take into) (p.438) と語るが、またそれを、「参与」(participation) (p.436), 「高揚」(elevation) (ibid.), 「本質化」(essentialization) (ibid.) と語る。
 - 34) K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, S. 36ff. ラーナーの「死の神学」については、高柳俊一『カール・ラーナー研究』(南窓社, 1993年) 146頁以下を参照。ただしラーナーのハイデガー批判は扱われていない。ラーナーのハイデガー批判については, Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. III, S.600f. を参照。
 - 35) H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh 1973, 1980³, S.332.

- 36) Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. III, S.622.
- 37) K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3.Bd. 2. Teil, S.759f.
- 38) Juengel, Tod, S.153.
- 39) ibid., S. 152.
- 40) O.Cullmann, Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament, London 1958, p.49. (岸・間垣訳, 聖文社, 58頁)
- 41) Tillich, a.a.O., S.445. (土居訳, 新教, 525頁)
- 42) W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, S.156.
- 43) K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3.Bd. 2. Teil, S.760.
- 44) パネンベルクのバルト批判については, 拙著『歴史の神学の行方』(教文館, 1993年) 169頁で言及した。
- 45) ユンゲルにおいても「死」と「復活」は表裏の関係において理解されている。そのため彼は, 「生きられた生の永遠化」としてある箇所では「復活」を理解しているが, 他の箇所ではそれによって「死」を理解している。例えば, Juengel, Tod, S.145 を参照。
- 46) Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. III, S. 623.
- 47) Tillich, a.a.O., S. 440 (土居訳, 新教, 519頁)
- 48) ibid., p.441 (土居訳, 521頁)
- 49) ibid., p.446 (土居訳, 526頁) 永遠への有限なるものの「取り入れ」の中で, 有限なるものの「中心化され自意識をもった自己」としての存在や「時間と変化」が言われている点にティリッヒとトレルチの「死の終末論」の相違がある。トレルチでは有限な生の神的生への没入, 消滅, それによる神的生の増大の思想がある。E. Troeltsch, Eschatologie, in: RGG, Bd. II¹, 1910, Sp. 630 u a.
- 50) この問題の論述は, P. Althaus, a.a.O., S.673 に見られる。
- 51) Tillich, a.a.O., S.446. (土居訳, 新教, 526頁)
- 52) 現代のローマ・カトリック神学における「煉獄」思想の転釈の試みをわれわれは, 例えば K. Rahner, Das Leben der Toten, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Zürich Köeln 1960, S.429ff. に見ることができる。