

## 三位一体と神の像

芳 賀 力

序

- (1) 閉塞的自己から社会的自己へ
- (2) 現代神学における三位一体論ルネッサンス
- (3) 伝統的な神の像論の再考
  - A 実体としての神の像
  - B 関係としての神の像
- (4) 現代の釈義家によるテキストの吟味
  - A 旧約のテキスト
  - B 新約のテキスト
- (5) 神の像の共同体論的展開

結び

### 序

バルトとブルンナーの間で華々しく繰り広げられた自然神学論争の後、「神の像（イマゴ・デイ）」論はしばらく神学の前景からは遠のいていた感がある。しかし最近の組織神学において、この聖書に基づく古典的な教理の意義に改めて注目する動きが現れるようになった。そのうち、特筆に値するものとして二つの文脈を指摘することができる。一つは、自然科学と神学とを結びつけ、新たに「自然の神学」を構築しようとする文脈であり、もう一つは、人間的自己理解の揺れ動くポストモダンの思想状況の中で、新たに「神学的人間論」を構築しようとする文脈である。前者の「自然の神学」構築の文脈において神の像論の重要な意義に再び注目したのは、T. F. トーランス、A. マクグラス、C. E.

ガントンなどである。自然科学は、自然の注意深い観察に基づいて、そこに規則性と合法則性を見出す。これは人間の知性によってはじめて可能になる世界の秩序ある説明の仕方である。キリスト教的伝統は、この秩序ある世界の創造が神のロゴスに基づくことを主張し続けてきた。そしてこの創造における神的ロゴスは、新約聖書の証言によればイエス・キリストにおいて受肉したのである。この神のロゴスに基づいて創造された人間は、神によって創造された世界の秩序を識別できる存在として、はじめから創造されている。自然自身は語るができない。しかしそれを言葉に出して、全宇宙が神の栄光の劇場であることを物語ることに人間の役割である。人間は科学者として神のロゴスの現れを探求し、頌栄することのできる、「被造物の祭司」(トーランス)なのである。ここに、人間理性によって営まれる自然科学的認識の根拠として、神の像としての人間という聖書的人間論が再注目されるに至る。こうした企てについては(特にトーランスに関して)すでに論及したことがあるので<sup>1)</sup>、今回はもう一つ別の文脈である「神学的人間論」構築の試みを取り上げることにしたい。

本稿では、(1) まず、現代における人間的自己理解の転換について触れ、(2) 次に、その自己理解に神学的光をもたらすものとして、三位一体の教理の再発見について触れる。この三位一体論により、伝統的な神の像論に大きな変革がもたらされることになるのであるが、それに先立って、(3) 教理史上現れた伝統的な神の像論の二つの流れを視野に納め、(4) そのような議論の流れが現代の聖書学による聖書テキストの解釈によってどのように支持されうるかを検討する。(5) そして最後に、神の像の三位一体論的展開を顧みて、この伝統的教理の持つ共同体形成論的射程を明らかにしたい。

## (1) 閉塞的自己から社会的自己へ

キリスト教の伝統的な教理を現代的な文脈において再活性化しようとするスタンリー・グレンツ (Stanley Grenz) は、「我思う、故に我あり」から出発するデカルト的な自己理解では、もはや現代人の感性を把握できなくなっていると見る。自我中心の個人主義は結局、功利主義的な社会の中で規範の喪失をもた

らしてしまふ。彼は共感をもってロバート・ベラー (Robert Bellah) の言葉を引用する。「さて、もし自己が各人の好みによって定義されるようなものだとすれば、しかもその好みがそれぞれ勝手気儘なものとしたら、個人は各々自分だけの道徳的宇宙を持っていることになる。ということは、何がほんとうに良いものなのかについての、対立するさまざまな主張の間に和解の道を探ることは結局できないということである」<sup>2)</sup>。このような、自分だけの価値システムを作って思考し行動する個人という自我像は、すでに限界にきている。そこで新たに注目されてきているのが、社会的自己 (a social self) という概念である。

個人は自分だけで自分を作り上げることはできない。人格的同一性を構成する上で、共同体の役割は不可欠である。人格 (person) とは、これまでのように、他者と無関係に自己を確立することによって得られる名詞 (noun) 的実体ではなく、社会的な他者との関係において、相互交流的な対話的歴史の中で、人格へとたえず成り行く動詞 (verb) 的存在である<sup>3)</sup>。

グレンツによれば、M. ブーバー (Martin Buber) の我と汝の人格主義的哲学、M. ポラニー (Michael Polanyi) の参与 (commitment) の思想、J. マクマリー (John Macmurray) の共同体の哲学の中に、すでにこのような対話的自己の萌芽と展開が見られる。彼らが一致して強調したことは、自己とは単に何 (what) ではなく、誰 (who) であり、その誰とは、閉塞した孤立空間の中に存在するのではなく、常に他の誰か (whos) との共同的关系の中に出現するものだということである<sup>4)</sup>。社会学者の知見もこれを支持する。G. H. ミード (George Herbert Mead) によれば、自己とは、生物学的な有機体が生命的な交流において生を営むように、社会的な交流の中から立ち現れてくる現象である。それは一般化された他者 (the generalized other) という視点を經由してはじめて自己を認識する、本質的に社会的存在なのである。「一般化された他者という形をとってはじめて、社会過程は、そこに参加してそれを遂行している個人の行動に影響を及ぼす。すなわち、共同体がその個人的メンバーの行為に支配力を発揮することになる」<sup>5)</sup>。

グレンツによれば、このような新しい社会的—関係的自己理解は、キリスト教的な伝統、特にその神理解とそこから生じる人間理解にとって、決して無関係なものではなく、それどころかむしろその理論的根拠として積極的に顧慮されるべき良財を提供している。この点で三位一体論と、古典的な教理である神の像論の両者が、改めて脚光を浴びることになる。

聖書の神は孤独な神ではない。ご自身の内に位格 (persona) の区別を持ち、それぞれの位格の固有性と相互の関係性において一つである方である。すなわち三位一体の神はまさに persons-in-relation として、位格の動的な相互関係性 (interrelationality) から神格的自己同一性を得ている。古典的な三位一体論の表現を用いれば、神は、父、子、聖霊の三位格の相互浸透的な一体性 (a perichoretic unity) として、人格的存在である。三位一体の神は「永遠のエゴイスト」ではなく、「永遠のソーシャリスト」である<sup>6)</sup>。それ故、人間はまさにこの神にかたどって造られた存在として、はじめて神と隣人とに相対する社会的—関係的な自己として人格へと成長する存在なのである。

## (2) 現代神学における三位一体論ルネッサンス

この百年の神学の歴史において数ある重要な神学議論の中でも、その筆頭に数えられるものに、三位一体論の再発見が挙げられる。グレンツによれば、三位一体論を神学の拠って立つ大前提として再発見した最初の功労者はカール・バルトである<sup>7)</sup>。この変化は、シュライエルマッハーが三位一体論を『キリスト教信仰論』の終章に置いたのに対して、バルトは『教会教義学』の序章にそれを置いたという客観的事実に典型的に現れている。バルトによれば、それ以前の神学の重大な誤りは、まず神一般が前提として論じられ、その後特にキリスト教的な神理解として三位一体が論じられるという方式にあった。これに対してバルトは、神学プロレゴメナにおいて啓示論を敷設する際にすでに三位一体論に言及する。自己を啓示する神に対応した唯一現実的な神の認識は、はじめから啓示者 (Offenbarer)・啓示 (Offenbarung)・啓示作用 (Offenbarsein) として自己を展開する三位一体の神の認識なのである。神はイエス・キリスト

において客観的に自己を啓示し、聖霊を通して主観的に自己を啓示する。神の啓示の出来事と、啓示における神ご自身とは同一である。「神はご自身を啓示し給う。神はご自身を、自分自身を通して啓示し給う。そして、神が啓示し給うのは自分自身である」<sup>8)</sup>。神が啓示の主体であり、啓示における行為そのものであり、その神が同時に啓示の効果でもある。神について語るとはすなわち、歴史において父、子、聖霊という三重の仕方でも自己を語る神について物語ることなのである。

したがって、神はご自身のうちにすでに我と汝の交わりと関係を内包している。聖霊という愛の絆において父と子が契約的な永遠の関係を築き上げている。神は永遠の昔からご自身のうちで自由において愛する方であり、そのことに基づいて人間との間で、この自由において愛する契約関係を反復してくださる。内に向かったの自由なる愛の交わりが外に向かって繰り返されたということ、それが神の像にかたどって造られた人間の存在である<sup>9)</sup>。神の内での我と汝の交わりと、神と人間との我と汝の交わりが重なるところに、イエス・キリストが立っておられる。

カトリック神学の側でこれに匹敵する三位一体論的神学を展開したのが、カール・ラーナーである。ラーナーは、バルトよりも更に徹底して、内に向かったの神の三位一体的な本質と、外に向かったの神の三位一体的な業との間の同一性を主張した。経綸的三位一体は内在的三位一体であり、内在的三位一体は経綸的三位一体であるということが彼の掲げた命題である。神の歴史における三重の自己展開は、そのまま神の本質の啓示なのである。

こうした動きをさらに推し進めたのが、次の世代の神学者たち、すなわちJ. モルトマンやW. パネンベルクであった。モルトマンは、十字架の出来事を三位一体の神の歴史として解釈すると共に、三位格の交わりに立つ社会的三位一体論を提唱することにより、いち早くそれに対応する共同存在的な人間と社会のあるべき姿を提示した。パネンベルクは、バルトの三位一体論がサベリウス主義的、様態論的な傾向を持つことを批判しつつ、一体性ではなく、むしろ三位格の固有性から出発する三位一体論を展開した。バルトへの細部にわたる批判

はあるにしても、しかし巨視的に見るならば、それは決して三位一体を神の本質と見なしたバルトの出発点を覆して元に戻るというものではなく、むしろそれをさらに徹底して推し進めるものであった。こうした三位一体論の復興は、英語圏においても、T. F. トーランスやC. E. ガントン、R. W. ジェンソン、C. M. ラクーニャ、D. S. カニンガムなどにおいて共通に見られる流れである<sup>10)</sup>。キリスト教の神ははじめから三位一体の神であり、あらゆる神学的言明はもはやこの出発点を無視することができない。もしそうであるなら、この神に対応する人間論にもまた大きな変化が現れざるをえない。それが神の像の三位一体論的展開ということになるのであるが、いきなりそこに飛ぶ前に、まず伝統的な神の像論の流れと、現代における聖書釈義上の知見を顧みて、本稿の議論に不可欠の要点を押さえておくことにする。紙幅の関係上、叙述を最小限に切りつめ、注記を多くして典拠を示すにとどめざるをえない。

### (3) 伝統的な神の像論の再考

伝統的な神の像論を巨視的に眺望した場合、そこには大きく分けて二つの根本的な潮流を指摘することができる。一つは、圧倒的に長い間、西洋の人間理解を支配してきた考え方であるが、神の像を、人間としての存在構造にはじめから実体として賦与されている生来の性質ないし能力と見るものである。ここでは、人間が神にかたどられた彫像 (sculpture) のように考えられている。もう一つは、宗教改革と共に入り込んできた考え方であるが、神の像を、被造物が創造主に対して持つ根源的な関係として捉えるものである。ここでは人間が、神の栄光を映し出す鏡 (mirror) のように考えられている<sup>11)</sup>。

#### A 実体としての神の像

人間を人間たらしめるもの、それは人間に賦与された理性である。この理性が人間を、地上における神の像にしている。この理解はギリシア教父たちに始まる。背景にホモ・サピエンス (知恵ある人間) というギリシア的な人間理解が介在していると見られなくもない。アリストテレスによれば、人間は理性的

動物である<sup>12)</sup>。そしてこの理性と結びついて、同様に神の像の実体として理解されているものが、本能とは区別される人間の自由意志である。すでに殉教者ユスティノスは両者を結びつけて人間の特徴と考えていた<sup>13)</sup>。しかし何と云っても、後々までこのテーマに関して一番大きな影響を及ぼしたと考えられるのは、エイレナイオスである。

エイレナイオスの神の像論には、影響史的に見て重要な三つの含蓄がある。まず第一に、エイレナイオスは創世記1:26に出てくる *imago* と *similitudo* の区別を神学的に行った最初の発案者と目されている。人間は構造的に神の *imago* を実体として持っているが、聖霊によらなければ、類似性 (*similitudo*) を持つことはできない<sup>14)</sup>。人間の理性能力は罪を犯したことによって失われるわけではないが、罪を犯した人間は本当の理性を失っており、それ故神の義に逆らう、非合理的な生き方をしてしまう<sup>15)</sup>。すなわち類似性は失われているのである。この区別は、周知のようにE.ブルンナーによって自説の展開のために援用された。すなわち、実質的な神の像は失われても、形式的な神の像は失われてはいないとする彼の議論の前提を形作っている。第二に、エイレナイオスによれば、まことの神の像はイエス・キリストである。キリストの受肉の目的は、神の像と相似性の成就を人間にもたらすことにある<sup>16)</sup>。第三に、エイレナイオスの理解によれば、神の像と相似性の成就是終末論的なものである。それは、創造者によって意図され、キリストによって啓示され、聖霊によって成就されるものであるが、信仰者はそれへと向かって成長していく旅の途上に置かれている<sup>17)</sup>。

アレクサンドリアのクレメンスもまたエイレナイオスにならって、人間の理性を神の像に結びつけているが、彼もまた神の像と相似性とを区別する。神の像は人類一般に賦与されているが、神の相似性は聖人によってだけ保持されている。ふつうの人間は完成にたどり着いた後に、相似性を受け取るとされる<sup>18)</sup>。

こうした傾向は教父たちに共通に見られるものであり、アタナシオスにおいても事情は変わらない。アタナシオスはアレイオス論争の故に、父の像とは厳密に御子であるという点を強調したが、人間もまた創造のロゴスにあずかって

いる理性的な存在者である。創造主は、被造物によって知覚されることを望まれたので、人間を造られた。創造主のロゴスは御子であるが、このロゴスである方を認識し、このロゴスを通して創造主を知覚して、幸福で祝福された生涯を送るために、人間は神の像にかたどられたのである<sup>19)</sup>。また、ニュッサのグレゴリオスも、人間の人格存在を「理性的動物」として捉えている。人間の魂は知的で合理的な点において完成を見る<sup>20)</sup>。

この流れはやがてラテン教父にも受け継がれる。その集大成となったのがアウグスティヌスである。神は人間を神の像として創造されたのであるが、その意味は、人間に理性と知性を持つ魂を賦与したということである。人間は「理性的精神」を持つという点で動物よりすぐれている<sup>21)</sup>。そこでは魂が、人間に賦与された力であり、神を理解するための人間的な存在の構造と見なされている<sup>22)</sup>。しかし特にアウグスティヌスが強調したことは、神の像としての理性と愛の意志は緊密に結びつくという点である<sup>23)</sup>。そして注目すべきことであるが、この魂のあり方の中にアウグスティヌスは、三位一体の神に対応する人間精神の三位一体的な構造、いわゆる「三位一体の痕跡」を認めているのである。すなわち、魂には、思い起こす記憶、理解する知性、愛する意志の三つの能力が不可分の仕方で賦与されている<sup>24)</sup>。この点で、アウグスティヌスの神の像論には、現代の三位一体論的な理解へと展開しうる余地が潜在していたとも言える。

いずれにしても、神の像理解はその後も、ここに敷設された軌道上を歩み続けることになる。ロンバルドウスもトマス・アキナスもこの伝統を受け継いでいる。その軌道を切り替える転轍機となったものが、宗教改革者たちの神の像理解である。

## B 関係としての神の像

人間に賦与された実体としてではなく、関係として神の像を理解するということは、焦点を名詞から動詞に移行させることを意味する。すなわち、人間は静的に神の像 (the image) であるのではなく、動的に神を映し出している

(images) のである。神の像はその場合、人間がそれを賦与された後、自分の内に所有している能力ではなく、人間がまさにそうしている行為 (act) を意味する。いわば鏡のように、創造主を映し出し、神の栄光をたたえる時に、人間は本来の人間になる<sup>25)</sup>。その時神の像は、神の前における人間の態度に関わる問題となる。

ルターの主張点は、義人は信仰によって生きるということにある。それはすなわち、人間は自分の内にあるものによってではなく、外にあるものによって生きるということの意味する。なぜなら内にあるものは、罪と死の前に完全に無力で腐敗しているからである。外から来る神の義によって、人間の神関係は新たにされ、神の前における (coram Deo) 像としての自己となる。ルターも、理性が神によって最初の人に賦与されたことを否定するわけではない。しかしそれは罪によってまったく損なわれ、失われている<sup>26)</sup>。神の像は、墮罪後のアダムにとっての失われた楽園のように、「失われた宝 (thesaurus perditus)」でしかない<sup>27)</sup>。神の像が、創造者と被造物との間の積極的な関係であるならば、被造物は罪の状態にあって、どんなに内なるものをもってしても、神を映し出すことには失敗しているのである。

しかし、この神の像は墮罪によって終止符を打たれたまま終わるというわけではない。それは、キリストの贖いによって回復され、「御言葉と聖霊によって (per Verbum et Spiritum sanctum)」<sup>28)</sup> 信仰者をたえず新しい神関係に置き、神の前における態度と位置が神を映し出すようにさせる。

D. ホールによれば、神の像を関係論的に理解する道を切り開くことにルター以上に貢献したのは、カルヴァンである<sup>29)</sup>。トーランスが強調するように、カルヴァンは神の像について好んで「鏡」という言葉で考えようとした<sup>30)</sup>。神の創造の意図とは、創造者の栄光が、造られたものを通して輝き、被造世界が神の栄光の舞台ないし劇場となることである。その意味では、神が造られたものはすべて神の栄光を映し出す鏡なのであるが、その中でも特に人間は、もっとも明澄な鏡として創造されたのである。「自然のあらゆる秩序の中には、神の栄光をほめたたえるに十分な材料は揃っているけれども」、神の像として造られた

人間こそ、「われわれが神の栄光をその中に想い見ることのできる明鏡」なのである<sup>31)</sup>。カルヴァンは、神の像をイコール人間の魂と見なすことに反対する。魂は神の本質からの流出ではないし、実体として神と人間の魂の間に質的一致が成立しているわけではない。この点でカルヴァンは、*imago* を魂の実体、*similitudo* をその性質とするような区別を認めていない<sup>32)</sup>。ただ人間は、神の栄光を映し出す行為においてのみ、神の像、すなわち神の鏡なのである。それ故、理性も意志も神の像を実体として構成するものではない。むしろ神を知って服従する行為において、最初の間は神の像として造られている。神との相似性は、人間が主へと関わる関係性の中にある。この意味での神への関係性は、人間が罪を犯すことにおいて、はなはだしく腐敗し、恐ろしいまでに醜悪なものになってしまっている。罪ある人間の取る行為は、神への不信仰、不信頼、不服従である。そこからの回復はキリストにおける神の新しい創造の行為として遂行され、聖霊によって覆いが取り除かれることで、再び明澄な鏡となる（第二コリント 3:18）。回復と言ってもそれは、実体の回復というより、関係の正常化なのである。

いずれにしても、宗教改革者たちによって確認されたことは、第一に、神の像は実体として人間存在の構造の一部に組み入れられた生得的なものではなく、神に関係する態度（ルター）、ないし創造者の栄光を映し反す鏡（カルヴァン）であるということ、第二に、それらは罪によって徹底的に壊滅されており、それ故、第三に、キリストの贖いの業による新しい人間性の創造と、聖霊によるキリストへの参与と同一化により、新たに与えられる終末論的資質だということである。

#### (4) 現代の釈義家によるテキストの吟味

では、こうした教理的解釈史の流れは、現在の聖書釈義の立場からどのように支持されうるであろうか。ここでも簡略な確認作業にとどまらざるをえず、詳細な検討は専門分野に譲りたいが、本稿の議論の土台として不可欠な確認事柄に限って記す。

## A 旧約のテキスト

創世記 1:26 には二つの用語が用いられている（我々にかたどり、我々に似せて）。「我々にかたどり」の方の *šelem* (*imago*) は、旧約聖書に 17 回登場する。5 回は創世記 (1:26-27, 5:1-3, 9:5-6) で、残りの 12 回のうち 10 回は具体的に自然の事物を代理する存在（「模型」サムエル上 6:5 (2 回), 6:11) あるいは異教の神々の代理（「鑄像」民数記 33:52, 「像」列王下 11:18, 歴代下 23:17, 「偶像」アモス 5:26, エゼキエル 7:20, 16:17, 23:14) などの表現に用いられている。残りの 2 回は詩編にあり、人間存在のはかなさを影（詩編 39:7）、夢のようにはかない偶像（詩編 73:20）として表現している。この言葉の基本的な意味として、様々な可能性を検討した上で、C.ヴェスターマンは「代理 (*Stellvertreter*)」, 「代表 (*Repräsentant*)」, W.シュミットは影 (*sel*) との関連から「影像 (*Schatten-bild*)」を挙げている。影が対象を映し出すように、像は見えない対象を見える現象として表すのである。これに対して「我々に似せて」の方の *demut* (*similitudo*) は、旧約に 25 回現れ、多くがエゼキエル書の神顕現的な文脈に見られる（エゼキエル 1:5, 10, 13, 16, 22, 26, 28; 10:1, 10, 21, 22）。超越的存在を直接表現することはできないので、「そのようなもの (*etwas ähnliches, something like*)」として意味を弱めて間接的に表現する用法である<sup>33)</sup>。

現代の釈義家の多くは、この二つの用語の間に、後の教父たちの見出したような神学的な意味の相違を認めることには消極的である。同義語を重ねて強調する慣用表現、あるいは、P 典の語り手が借用したそれ以前の古い資料の名残とも見られる。ただしその場合、異教的語りから同じ用語を受け継ぎつつも、それを通して語り伝えようとした聖書の語り手独自の神学が明らかにされなければならないであろう。たとえばバビロニアの創造神話においては、人間は粘土と神の血から、神の像にかたどって造られたとされている<sup>34)</sup>。それ故人間は地上において神の血を受け継ぐ存在であり、神性の宿る場所である。古代近東の文化にあって、この思想の象徴的存在と見なされたものが、地を支配する王の存在である。王は神の像として、神を代理する存在と見なされたのである。

これは、エジプトにもメソポタミアにも広く見られる王の思想であるが、カナンにもその影響が及んでいたと考えられる。P典の語り手は、このような土着の異教的な王の神話伝承と対峙しつつ、いわば一種の「対抗神話 (countermyth)」として、聖書の創造物語を提示したのである<sup>35)</sup>。そこでは王という支配者の特別な存在だけでなく、人間そのものが神の像として見られている。しかもそれは、神に代わって地を支配するためではなく、神に仕える僕として、全地を神に従わせるためにである。いずれにしても、異教的観念にあるように、創造者と被造物との間があまりにも緊密になりすぎ、あたかも人間は神々の末裔として神の血を直接受け継いでいるかのような錯覚に陥る危険があるので、それを回避するために、いくつかの用語が重ねて用いられたのではないかという推定も成り立つ。たとえば語義的に言えば、*demut* は完全な同一性 (Gleichheit) ではなく、あくまで近似性 (etwas ähnliches) を表現するものである<sup>36)</sup>。

では、旧約聖書が異教的観念に対抗しつつ、神の像と相似性ということでおうとしていることは、何なのであろうか。創世記 5:3 には、順序は逆だが同じ重複表現が用いられている。この箇所から読み取れることは、アダムの存在のあり方がその子セトにも同じように見られるということである。そこから、子が父に似ていると類比的な意味で、人間は神のあり方に似ているという素朴な結論が引き出されるようにも見える。しかし E. カーティスによれば、この箇所においてより根本的なことは、身体的・精神的な相似性 (resemblance) というよりは、むしろ両者の間の関係性 (relationship) である<sup>37)</sup>。換言すれば、神の像が含蓄している内容とは、子が父と人格的關係を持ち、言葉を用いて対話する相手であるように、人間は神と人格的關係を持ち、言葉を用いて対話する相手として造られているということである。すなわち、人間は神に対応し応答する關係的存在であり、H. W. ヴォルフによれば、旧約聖書の人間論にとって、この神の像としての「神との対応關係」こそ人間の自己理解を構成する不可欠の大前提なのである<sup>38)</sup>。人間は神に差し向かいの存在 (das Gegenüber) であり、交わりにおいて対応する者 (der in der Gemeinschaft Entsprechende) である。「神は言われた。『さあ、……創造しよう』。そして神は創造された」。まず言葉によ

る意志の表明があつて、それにもとづいて創造の行為が現実化する。まず神がご自身のうちで熟考し、決断し、それを言葉で表明した後に、人間の創造が起こる。したがって人間の創造は、神ご自身の人格的な関心事に基づいて行われたことである。神は創造者であるご自身と人格的關係を結び、交信することのできる (correspondable) 存在として、人間を創造されたのである。「神關係は、人間存在に付加された何かではなく、むしろ人間はそもそも神との關係の中で人間であるように意図されて、創造されているのである」(ヴェスターマン)<sup>39)</sup>。人間はまさにその存在が神關係であるように造られている。

この点で、神の像にまつわる王的支配という古代近東の表象にも変化が生じてくる。確かに像には、代理し代表するという意味合いがある。人間は地上において神を代理し代表して、支配を行う。そのようなニュアンスは詩編 8:5-9 から窺える。人間は王的「冠」を頭に戴かせられ、「造られたものをすべて治めるように」地上に置かれている。しかし、それはあくまでまことの創造者なる神の意向を受け、それを忠実に実行し、神の栄光に仕えるという意味においてである。そのためにこそ人間は、対話的神關係に置かれている。神の像としての人間は、権力を委譲され、自由気ままにふるまう専制的な王なのではなく、地上において神の御旨を表すように統治する、神の忠実な僕として王なのである。

## B 新約のテキスト

聖書を正典として読む場合に、創世記 1 章は単に創世記の序章でも、また旧約聖書の序章でもなく、全聖書にとっての序章となる。そこで浮かび上がってくるのが、新約聖書における、神の像思想の継承と発展である。

新約聖書にも、神の像としての人間という思想は継承されている(ヤコブ 3:9, 第一コリント 11:7)。しかしそれは主要な線ではない。むしろ新約聖書が最優先的に強調しているのは、イエス・キリストが神の像だということである。こうした言明はキリスト論の文脈に属している(a)。しかし同時に重要なことは、これを単にキリスト論プロパーの問題として考えるのではなく、人間論に

も射程を及ぼすものとして捉え返さなければならないということである。すなわち新約聖書は、この第二のアダムとしてのキリストに、信仰者の共同体が参与することによって、アダムの罪によって失われた神の像が回復されるという救いの道を、終末論的ゴール（b）にして同時に現在のリアリティー（c）として提示しているのである。

#### a キリスト論としての神の像

新約聖書は何よりもまず、イエス・キリストこそ神の像であるということを明確に語る。

##### ① 第二コリント 4：4-6

「神の似姿であるキリストの栄光」。ここにおいてキリストは、神の栄光が現れ出る場所であり、神の輝きを完全に映し出す存在という意味で、神の像とされている。この文脈では、栄光（doxa）と、それを映し出す像（eikon）という関連が重要である。このような「神の像として、キリストは見えざる神ご自身が知られる場所である」<sup>40)</sup>。使徒によれば、キリストはその苦難の生涯と十字架の死、そして死者の中からの復活を通して、見えざる神の栄光を輝かせているのであるが、この世の神が人々の心の目をくらましているのです、それが分からないのである。しかし今や光を創造された神ご自身が、「イエス・キリストの御顔に輝く神の栄光を悟る光」（4：6）をも与えてくださる。

##### ② コロサイ 1：15-20

「御子は見えない神の姿」。この壮大な宇宙論的キリスト讃歌において、御子は満ち溢れる神性を余すところなく宿している存在として、神の像とされている。「キリストが神の像であると言うことは、彼において、神の性質と存在が完全に啓示されているということ、彼の中で見えざる方が見える方になっているということを行っている」<sup>41)</sup>。このキリスト論の背景となった思想として、宇宙的ロゴスというギリシア的観念を指摘する者もいるが、多くの釈義家は今日、

その背景としてユダヤ教的な知恵の伝統を指摘する（詩編 104:24, 箴言 8:5, コヘレト 3:19）。すべてのものが造られる前に最初に生まれた者（prototokos）が、死者のうちより最初に生まれ、新しい創造の初穂となられた。この最初に新たにされた方の中で、神との和解の関係に移された人間の終末論的創造が実現している。それ故、キリストの中で、あの最初の創造における神の像の成就と完成が起こっている。しかもコロサイ書によれば、この頭において起こることは、その体なる教会においても起こる定めなのである。

### ③ ヘブライ 1:1-4

「御子は神の栄光の反映であり、神の本質の完全な現れ」。反映（*apaugasma*）とは、能動形に直せば光の放射・発散であり、したがって受動形は、それを受けて照り返すということである。現れ（*charakter*）とは、刻印、証印、しるし（*imprint*）の意味であり、このしるしと、しるしによって指し示される方とのきわめて緊密な関係が成立している。コインの上に刻まれたしるしは、そのしるしによって指し示された価値を表す。その意味で、イエスは神が誰であるかを表す神の像である。しかしここで重要なことは、ただ存在論的にイエスが神を表しているということなのではない。ヘブライ書の主張点は、このキリストはご自身を完全な犠牲として捧げられた大祭司であるということであり、贖罪者キリスト論がその要にある。したがって、ここでのキリスト論は救済論と結びついている。すなわち、神を完全に表す者だけが、人間を完全に贖うことができる<sup>42)</sup>。

#### b 人間論への展開 (1)：終末論的ゴール

神の像について新約聖書は、ただキリスト論に集中して語るにとどまらず、それがほかならない、新しい人間性のためにこそ起こっているということを物語る。新しい人間性の成就是終末論的なゴールとしてある。

## ④ ローマ 8 : 29

「神は前もって知っておられた者たちを、御子の姿に似たものにしようとあらかじめ定められました」。新約聖書は、キリストが神の像であるという中心的メッセージをもって終わらない。このキリスト論は人間論への展開を持つ。キリストが神の像であるのは、そのことに失われた人間を与らせ、信仰者の新しい人間性を造り出して、最初の創造の時から神の意図を成就するためである。ここでは、人間を御子の姿に似させることが、神の予定論的な意図であることが語られている。ロマ書 8 章のコンテクストから言うと、信仰者をそのようなプロセスに参加させるのは、聖霊の働きである。御子を死者のうちより復活させた同じ聖霊が、執り成しの業を遂行することによって、神の像であるキリストに属する新しい人間が形造られる。それは終末論的なゴールとして設定されたものであり、信仰者はこの終末論的なオリエンテーションの中で、御子と同じ形になる (summorphos) ことへと促される。

しかもそれは単数形の個人において起こることではなく、複数形の「多くの兄弟たち (adelphoi)」の結合において起こる。つまり、神の像において造られた人間は、はじめからキリストを長子とする人類的共同体として神の像になるようにと、あらかじめ定められていたのである<sup>43)</sup>。

## ⑤ 第一コリント 15 : 49

「わたしたちは、土からできたその人の似姿となっているように、天に属するその人の似姿にもなるのです」。ここでは、アダムとキリストを対置させる典型的なアダム—キリスト類型論 (ローマ 5 章) が土台となっている。ユダヤ教の黙示思想において復活は終末論的出来事であり、しかもそれは、神がその民を結集させる集団的な出来事である (エゼキエル 37 章)。アダムとキリストはここで二つの団体的現実を代表する頭的存在と見なされている。一方には「自然の命の体」に属する滅び行く人類、他方には「霊の体」に属する新しい人間の共同体がある。「主に結ばれて」生きる者たちは、自分たちが神の像そのものである方に属していることを知って、最後の敵である死をもはや恐れることな

く、終末論的希望において生きることが許されるのである。

#### ⑥ 第一ヨハネ 3:2

「しかし、御子が現れるとき、御子に似た者になるということを知っています」。ここでは、御子に似た者となるということが、御子の再臨に際しての将来的な事柄として、終末論的なゴールであることが明らかに示されている。「わたしたちは、今既に神の子ですが、自分がどのようになるかは、まだ示されていません」。しかし、そうなるであろうことを確信することができるのは、ヨハネの共同体の上に父なる神の愛があふれるばかりに注がれているからである(第一ヨハネ 3:1)。

#### c 人間論への展開 (2)：現在のリアリティー

キリストにおける新しい人間性への参与はしかし、終末論的ゴールであると同時に、現在のキリスト者の生をも方向づける現実の始まりでもある。

#### ⑦ 第二コリント 3:18

「わたしたちは皆、顔の覆いを除かれて、鏡のように主の栄光を映し出しながら、栄光から栄光へと、主と同じ姿に造りかえられていきます」。終末論的なオリエンテーションは、すでに主の御名によって集められた共同体の中で、現在のリアリティーとして起こっている。覆いを取り除かれて、書かれた文字の中にキリストの御顔に輝く神の栄光を見ることができるようになっているのは、特別の使徒ではなく、「主の方に向き直った」者たちすべてである。「[18節の]主語であるのはもはや使徒たちではなく、共同体である」<sup>44)</sup>。「造りかえられる (metamorphoumetha)」という言葉は、一人称複数受動態である。この言葉は新約聖書ではあまり多用されていないが、その数少ない使用箇所とは、主の山上の変貌の記事 (マルコ 9:2) であり、またロマ書での勧めの箇所 (ローマ 12:2) である。主の霊の働きのもと、終末論的な力の働きが常に共同体の形成と結びついているということは、決して偶然ではない。主と同じ姿に造りかえられ

るという出来事は、共同体的・団体的な (corporate) 性格を持っている。新しい人間性の創造は、「共同体—内—人格の変革 (transformation of persons-in-community)」として起こるのである<sup>45)</sup>。

#### ⑧ コロサイ 3:9-11

「造り主の姿に倣う新しい人を身に着け、日々新たにされて」。使徒的勧告もこの共同体的な慰めと励ましの枠内にある。新約聖書の倫理においては、常に直説法は命令法と結びついている。すでにキリストを通して始まった終末論的な出来事は、新しい創造に与る共同体にとって、もはや後戻りすることのできない恵みの出発点である。共に目覚めて、そこが起点であることを感謝をもって受け止めることが、共同体の倫理である。それ故使徒はコロサイの共同体に対して、「新しい世へと召し出された、一回限りですべてにわたって効力を持つ出来事を、具体的に生きる」<sup>46)</sup> ようにと勧めるのである。この神の出来事への参与を表現しているのが、古い人間性の衣を脱ぎ捨て、神の像としての新しい人間性を着るというメタファーである。

#### ⑨ エフェソ 4:22-24

「心の底から新たにされて、神にかたどって造られた新しい人を身に着け」。コロサイ書に対応するエフェソ書の箇所において、特に顕著であることは、この福音的勧めが、繰り返しキリストに学ぶことからエネルギーを汲み出しているということである。「キリストについて聞き、キリストに結ばれて教えられ、真理がイエスの内にあるとおりに学んだはずです。だから……」(4:21)。この点についてグレンツはこう述べる。「洗礼を通して、エフェソの人たちはイエス・キリストに結びつけられたのであり、その結果、イエスの生涯、死と復活の物語は、彼らの新しいアイデンティティー形成にとって中心的な意義を持つようになっていく。そしてイエスとの連帯とイエス物語は、彼らの人生のなご続く物語に形を与えることになる。このイエス物語が、[エフェソ書の] 著者によれば、古い生活を脱ぎ捨て、新しい生活を着るということを構成しているので

ある」<sup>47)</sup>。

## (5) 神の像の共同体論的展開

以上の教理史上の流れ，ならびに現代の聖書釈義を通して明らかになった事柄の中で，特に以下の五点を改めて強調しておきたい。

第一に，神の像は，人間の存在構造の一部として実体化されたものと考えられるべきではない。それは，人間が神に関わり，神の意向と栄光を映し反す鏡として，地上において神を表す関係的な存在であることを意味している。

第二に，御子であるイエス・キリストが，神の意向と栄光を映し反し，神を表す，まことの神の像である。

第三に，人間において神の像は，罪という神との関係断絶ないし神への反立関係によって，曇らされ，機能不全に陥っている。

第四に，まことの神の像であるイエス・キリストが，人間の，神との関係断絶ないし神への反立関係を取り除き，和解をもたらしてくださったことにより，人間に新しい人間性が取り戻された。

第五に，人間は聖霊の導きのもと，この新しい人間性に参与し，キリストの体なる教会共同体の中で，共に神の像としての新しい関係的人間性を生き始める。神の像の形成は，信仰の共同体にとって終末論的ゴールであると同時に，今ここでの生を方向づける現在のリアリティーである。

この最後の点をさらに展開しているのが，三位一体論的な神の像論である。人間は神を映し反し，神を表す鏡であると言う場合，その神とは，最初からご自身のうちに区別における同一性という三位一体の動的な関係を含んでいる神である。つまり，人間が関係的存在として関わる神ご自身が，そもそも起源的，根源的な意味ですぐれて関係的存在なのである。父が子に，子が父に，聖霊の絆において一致する永遠の聖なる交わり，それが三位一体の教理の指し示す神の本質であり，そのような意味で神は愛であり（第一ヨハネ 4:16），はじめからご自身の中で，それ故にまたご自身の外へと向かって，「自由において愛する

方」(K.バルト)なのである。その時、神の本質を映し反す神の像の内容は、まさにこの自由なる愛の交わりと関係そのものになる。「愛することのない者は神を知りません。神は愛だからです」(第一ヨハネ4:8)。愛さない者は神の像を失っている。交わりと関係が断絶しているからである。しかしイエス・キリストによって神の愛の中へと移し入れられた者は、そこで神の愛を映し反す存在となる。

そしてこの神の愛の反映が起こる場所が、何よりもキリストの体なる教会なのである。もちろん地上の教会は罪人の集団として常に愛の危機の中にあり、聖霊の風が吹いて、キリストの愛の満ち溢れに与ることがなければ、依然として曇った鏡でしかない。それ故教会は、旅人の教会 (*ecclesia viatorum*) として、神の愛を映し反す鏡となることを終末論的ゴールに持ち続ける。しかしその道が、このゴールへと向かって聖化されていく道であることには変わりはない。終末論的ゴールは同時に教会を方向づける現在のリアリティーだからである。

このような愛の交わりの中にいる人間存在のあり方をグレンツは、「教会的自己 (the ecclesial self)」と呼ぶ。これは、カパドキア三教父の三位一体論的神学を *Being as communion* として復興しようとするジジウーラスの言葉「教会的存在 (the ecclesial being)」を少し言い換えたものである。エクレスシアはもともと単なる集会の意味であったとすれば、この表現も「集会(集団)的自己」と訳せるが、わざわざ *communal* ではなく *ecclesial* という特別の用語を用いている以上、教会的という意味合いがより積極的に込められていると判断される。つまりここで新たに定立されようとしているのは、「共同体-内-人格の教会的存在論 (an ecclesial ontology of persons-in-community)」[傍点筆者] である<sup>48)</sup>。それは、単に一般の共同体論から要請される人間理解なのではない。新しい人間性は、三位一体の神との交わりが造り出す共同的自己であり、それ故その共同体はどうしても教会でなければならないのである。別言すれば、この共同体の交わりを支える論理は、人間的なフエローシップではなく、神のアガペーである。神のアガペーが繰り返し語られ、聴かれ、生きられるところで、教会的自己が形成される。三位一体論を神論の出発点として重視する先のガントンも、神の

像の再形成は教会において始まるとして、神の像の神学と教会論を結びつけている。真の教会論は「共同体に新しく向き合うことを経験する場」であり、ここにあって「三位一体の神と関係し、その関係によって隣人である他者と関係する共同体である。神に向かう動きが、それに続く第二の動きの源泉であり目的になる」<sup>49)</sup>。ギリシア正教の神学者ジジウーラスは、このような教会共同体の存在を、三位一体の神のサクラメント的な現れと見なす<sup>50)</sup>。人間はそれに参与することで関係的存在として愛を満たし、神化 (deification, 西方教會的に言えば聖化) されると考えている。

「キリストがあなたがたの内に形づくられるまで、わたしはもう一度あなたがたを産もうと苦しんでいます」(ガラテヤ 4:19) という使徒の苦闘は、まさに神の像としての「教會的自己」を産み出そうとする神の救済の働きへの使徒的参与である。三位一体の神との交わりの中に置かれ、神の栄光をほめたたえる「礼拝する共同体 (worshipping community)」は、神の義と愛を映し反す神の像としての関係的人間のあり方の成就である。その中核には、イエス・キリストの受肉、その生涯、そして十字架の死と復活という出来事においてご自身の本質を語り続ける神のナラティヴがある。その意味で、聖人としてのキリスト者個人ではなく、この神のナラティヴを語り、聴き、生きる使徒的共同体こそが神の像である。それは、そこに来ればキリストの消息が分かる、「読むことのできるキリストの手紙 (a readable epistle of Christ)」<sup>51)</sup> なのである。

## 結 び

1 創世記 1:27 の釈義において、最初に関係的あり方を神の像として定位したのは、D. ボンヘッファーである。彼は、「神にかたどって創造された」ということと、具体的に「男と女に創造された」ということを切り離さず、その緊密な関連の中に深い神学的意味を読み取る。その際、ボンヘッファーの主たる関心事は、人間の性別そのものにあるのではなく、人間がはじめから「他者へと向かって自由な存在である」というところにある。人間は自由であるという点において創造者に似ているのであるが、その自由とは自分のための自由では

なく、「他者のために自由であること (frei-sein-für-den-anderen)」としての自由である。神ご自身がそうであるように、他者に向かって自分を閉ざすのではなく、他者へと向かって自由な存在であることが、神の像としての人間のあり方なのである<sup>52)</sup>。

この見極めを高く評価し、関係的な神の像論を展開したのが、K.バルトである。バルトは、ボンヘッファーと共に、神の像において言われていることは存在の類比 (analogia entis) ではなく、関係の類比 (analogia relationis) だとし、自らのうちに我と汝の関係、区別と一致を含み持った三位一体的な神のあり方が、一番明瞭に紛れもなく現れているものが、男と女に創造された人間の関係的なあり方であるとする。そこに関係存在の類比が成り立っている<sup>53)</sup>。このバルトの見極めは、その後の、神の像の三位一体的、関係的な理解のさきがけとなった。しかし、その場合に、男と女の性的な区別と関係ということが、人間の関係的あり方の原型としてあまりにも全面的に主張されると、人間の関係性が性的関係に矮小化されてしまわないかという危惧が生じてくる。そこからまた、神の本質の中に性別が持ち込まれ、神のジェンダーが詮索され、議論されるというようなことになる。しかし聖書における神表象としてのジェンダー的表現は、あくまでメタファー的に理解すべきである<sup>54)</sup>。確かに具体的な性別は人間の創造に際して重要である。それはJ典において助け手の不可欠な存在として表現されており、結婚の倫理的基盤となっている (創世記2:18-25)。聖書の人間論がプラトニズムやグノーシスとは違い、身体性を高く評価していることは見逃すことのできない特質である。ニュッサのグレゴリオスは、神の像としての人間の普遍的本質はあくまで理性にあり、男女の創造は後からの付加的なものとして、二重の創造を考えたが<sup>55)</sup>、そこまで分離してしまうと、今度は性別や身体性を過小評価することにつながりかねない。とはいえ、あらゆる関係的結合のあり方の原型として、互いに引き合うものとしての性的関係を定位することは、交わりの本質を狭めることになるであろう。性別の創造から関係的存在の特徴をあまりに単線的に引き出す必要はない。グレンツには多少その傾向がある。関係のあり方はもっと豊かな広がりにおいて捉えるべきであ

ろう。

2 冒頭に触れたように、神の像の再考を、自然科学的な文脈から行おうとする試みも存在する。それは世界を創造者の作品と見る信仰的な理性の回復という主張である。一見するとこれは、神の像を理性に見る実体的な見方の復興のようにも思えるが、決してそうではない。世界を創造者の御手の業として認識し頌栄することができるのも、啓示に基づくからであり、そのような信仰的な理性の回復も、信仰的共同体における理性の頌栄的な使用に基づくのである。混沌に抗して世界を創造され、また被造物を虚無の力から贖われる三位一体の神の愛を映し反す共同体において、はじめて世界の美しさが認識され、神の愛に基づく世界への愛において統治する生態論的な倫理が基礎づけられるのである。

3 今日人格や人権を基礎づけるものとして、単に神の像としての理性的、知的人格を言うだけでは、生命倫理の分野において、有効な理論とはなりがたい。むしろ、愛の中を生きる関係的自己という視点から神の像を捉え直し、社会倫理的な射程において人格や人権の新たな基礎づけが試みられるべきであろう<sup>56)</sup>。

4 教会的自己とは、三位一体の交わりに生きる共同体の中での自己ということである。それは、個であることをやめて集団に呑み込まれることではない。むしろその交わりの中で、神と隣人との関係にある自己の個性に目覚め、その個性を他者に向かう自由の中で奉仕的に用いることのできる人間となることである。三位一体論とはまさに、三位格の関係の中で、位格がそれぞれの固有性を失わずに、一つの豊かな交わりを形成することの教えなのである。三位一体の神を礼拝する共同体にあっては、「交わり (communion) は人格的な特性 (personal particularity) を脅かさず、むしろそれを造り上げる (constitutive)」(ジジウーラス)<sup>57)</sup>。そのような視点から、私たちも三位一体の神をより深く知り、この神の本質を映し反す明澄な鏡として贖われた教会共同体の一員であることを、明確に自覚するものでありたい。 (はが・つとむ)

## 注

- 1) 拙論「自然の科学と自然の神学——生態系倫理の基礎論的考察——」(『神学』60号, 1998年)。また一般に分かりやすく論述し直したものとして『大いなる物語の始まり』教文館, 2001年, 52頁以下参照。Cf. Thomas F. Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge. Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise*, Belfast: *Christian Journals*, 1984, p.263f. T. F. トーランス『科学としての神学の基礎』水垣渉・芦名定道訳, 教文館, 1990年。A. E. マクグラス『神の科学——科学的神学入門』稲垣久和・岩田三枝子・小野寺一清訳, 教文館, 2005年, 43, 73, 83-85, 87, 94, 194, 248頁。C. E. ガントン『キリストと創造』須田拓訳, 教文館, 2003年, 147頁など。
- 2) ロバート・ベラー『心の習慣』島藺進・中村圭志訳, みすず書房, 1991年, 90頁。Cf. Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self, A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Westminster/John Knox, 2001, p.2.
- 3) S. J. Grenz, *ibid.*, p.13.
- 4) S. J. Grenz, *ibid.*, p.12. Macmurray の共同体的人格論について詳しくは, 拙著『使徒的共同体』教文館, 2004年, 81-83頁参照。
- 5) G. H. ミード (G. H. Mead)『精神・自我・社会』(現代社会学大系第10巻) 稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳, 青木書店, 1973年, 67頁。
- 6) George A. Gordon, *Ultimate Conceptions of Faith*, Houghton and Mifflin, 1903, p.374.
- 7) S. J. Grenz, *ibid.*, p.4, 36.
- 8) K. Barth, KD I/1, S.312. (吉永正義邦訳版該当書4頁)。
- 9) K. Barth, KDIII/1, S.207. (吉永正義邦訳版該当書336頁)。
- 10) ドイツ語圏での代表的な著作としては, J. モルトマン『三位一体と神の国』土屋清訳, 新教出版社, 1990年 / W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels*, in: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd.2*, Vandenhoeck & Ruprecht 1980. / Heinrich Ott, *Wirklichkeit und Glaube. Zweiter Band: Der persönliche Gott*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. / Christof Theilemann, *Die Frage nach Analogie, Natürlicher Theologie und Personenbegriff in der*

*Trinitätslehre*, De Gruyter, 1995.

英語圏での代表的著作としては、Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, T&T Clark, 1988./ Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, T&T Clark, 1994./ Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, T&T Clark, 1996./ Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, 1991./ Colin E. Gunton, *The One, The Three and The Many. God, Creation and the Culture of Modernity. The Bampton Lectures 1992*, Cambridge University Press, 1993./ Robert W. Jenson, *The Triune Identity. God According to the Gospel*, Fortress Press, 1982./ Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Westminster/John Knox, 1991./ Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, Harper & Collins, 1991./ David S. Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Blackwell, 1998.

- 11) この分け方の先例は、Philip J. Hefner, The Creation, in: *Christian Dogmatics*, ed. C. E. Braaten and R. W. Jenson, 2 vols., Fortress, 1984, 1:331に見られる。D. J. Hall, *Imaging God: Eerdmans*, 1986, p.89をも参照。グレンツは、「構造論的」と「関係論的」としてこの分け方を採用している。Grenz, *ibid.*, p.142. 本稿では、「実体論的」と「関係論的」とした。
- 12) Aristotle, *De anima* 3.3.427a19-427b9. Cf. David Cairns, *The Image of God in Man*, London: SCM, 1953, p.112.
- 13) ユスティノス『第一弁明』（キリスト教教父著作集第1巻，柴田有訳，教文館，1992年）1.10（24頁），1.28（44頁）
- 14) Irenaeus, *Adversus haereses* V.6.1, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 1:532.
- 15) Irenaeus, *Adversus haereses* IV.4.3, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 1:466. この『異端反駁』はIII巻とIV巻のみ邦訳されている。この箇所はエイレナイオス『異端反駁IV』（キリスト教教父著作集第3巻II，小林稔訳，教文館，2000年）では16頁。
- 16) Irenaeus, *Adversus haereses* V.16.2, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 1:544.
- 17) Irenaeus, *Adversus haereses* IV.38.3, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 1:522. 「父がよしとみて命じ，子が奉仕し [実行し]，霊が養い育てる。人は日々進歩して完全性にまでたどりつく。すなわち，生まれざる方に近いものとなるのである」（上記邦訳版158頁）。
- 18) Clemens of Alexandria, *The Stromata* 2.22, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 2:376.

Clemens of Alexandria, *The Clementine Homilies* 11.4, in: *The Ante-Nicene Fathers*, 8:285.

なお『ストロマテイス』は第5巻のみ邦訳されている（『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』秋山学訳，平凡社，1995年）。

- 19) アタナシオス『言の受肉』（『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』小高毅訳，平凡社，1992年），11:3（82頁），12:6（84頁）など。Cf. D. Cairns, *Image of God in Man* (ibid.), p.111.
- 20) Gregory of Nyssa, *Of the Making of Man* 8.5; 8:8, in: *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, 5:394. Ibid., 15.2 (5:403)。この『人間創造論』は1-7章まで邦訳されている（『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』秋山学訳，平凡社，1992年）。
- 21) アウグスティヌス『神の国』12.24（『アウグスティヌス著作集13 神の国（3）』泉治典訳，教文館，1981年，145頁）。『キリスト教の教え』1.22（『アウグスティヌス著作集6』加藤武訳，教文館，1988年，49頁）。
- 22) アウグスティヌス『三位一体』10.13-12.19（『アウグスティヌス著作集28』泉治典訳，教文館，2004年，296-302頁）。Cf. D. Cairns, ibid., p.101.
- 23) John Edward Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, Priority Press, 1963, p.195.
- 24) アウグスティヌス『三位一体』（前掲）14.8-14.11（413頁）。
- 25) Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, Charles Scribner's Sons, 1950, p.255.
- 26) M. Luther, *Disputation de homine*, in: *Dr. Martin Luthers Werke* Bd.39-1, Weimar 1926. S.174-177. M. Luther, *Genesisvorlesung*, in: *Dr. Martin Luthers Werke* Bd.42, Weimar 1911, S.45, 106.
- 27) M. Luther, *Genesisvorlesung* (ibid.), S.80-81.
- 28) M. Luther, *Genesisvorlesung* (ibid.), S.361。原文のラテン語では *Verbum* が大文字であることから，キリストを指していると考えられる。
- 29) D. J. Hall, *Imaging God* (ibid.), p.101.
- 30) T. F. トーランス『カルヴァンの人間論』泉田栄訳，明玄書房，1980年，49頁以下。
- 31) J. カルヴァン『旧約聖書註解 詩篇 I』出村彰訳，新教出版社，1970年，81頁。
- 32) J. カルヴァン『キリスト教綱要』1.15.3，渡辺信夫訳，新教出版社，1962年，218頁。『旧約聖書註解 創世記 I』渡辺信夫訳，新教出版社，1984年，47頁。

- 33) C. Westermann, *Biblischer Kommentar Altes Testament Bd.I/1, Genesis*, Neukirchner Verlag 1974, S.209. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchner Verlag 1964, S.133.
- 34) W. H. Schmidt, *ibid.*, S.137f. D. J. A. Clines, Image of God in Man, in: *Tyndale Bulletin* 19 (1968), p.79-80.
- 35) Phyllis A. Bird, Male and Female He Created Them: Genesis 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in: *Harvard Theological Review* 74 (1981), p.143.
- 36) H. D. Preuss, *damah* in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd.II, Verlag Kohlhammer 1974, S.276.
- 37) E. M. Curtis, Image of God (OT), in: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman et al., Doubleday, 1992, 3:390.
- 38) H. W. ヴォルフ (Hans Walter Wolff) 『旧約聖書の人間論』大串元亮訳, 教団出版局, 1983年, 318頁。
- 39) C. Westermann, *ibid.*, S.217.
- 40) C. K. Barrett, The Second Epistle to the Corinthians, in: *Harper's New Testament Commentaries*, ed. Henry Chadwick, Harper and Row, 1973, p.135.
- 41) F. E. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and the Ephesians, in: *The New International Commentary on the New Testament*, ed. F. E. Bruce, Eerdmans, 1984, p.57-58.
- 42) S. Grenz, *ibid.*, p.222.
- 43) S. Grenz, *ibid.*, p.231.
- 44) W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, 3.Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht 1970, Appendix S.395.
- 45) S. Grenz, *ibid.*, p.250.
- 46) Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Neukirchner Verlag 1976, S.147-148. (EKK新約聖書註解 XII 『コロサイ人への手紙』斎藤忠資訳, 教文館, 1983年, 168頁)。引用は意味を明瞭にするため訳し直している。
- 47) S. Grenz, *ibid.*, p.259.
- 48) S. Grenz, *ibid.*, p.305. Cf. J. D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church, *Contemporary Greek Theologians* 4, Vladimir's Seminary Press, 1985, p.16-17.
- 49) C. E. ガントン 『キリストと創造』(注1の前掲書), 136頁。
- 50) J. D. Zizioulas, *ibid.*, p.60.

- 51) G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, trans. Dirk W. Jellema, Eedmans, 1962, p.112.
- 52) D. ボンヘッファー『創造と墮落』「ボンヘッファー選集 IX 聖書研究」生原優・堀光男・畑祐喜訳，新教出版社，1965年，43頁以下。
- 53) K. Barth, KDIII/1, S.208. (吉永正義邦訳版該当書337頁)。
- 54) Cf. Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress, 1982.
- 55) Gregory of Nyssa, *On the Making of Man* (ibid.), Chap.16.
- 56) 拙論「神学的生命倫理のための覚書」『物語る教会の神学』教文館，1997年，320-323頁参照。
- 57) J. D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in: *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), p.409.