

終末論

佐々木 徹

Zum dankbaren Andenken an Herrn Dr. AXEL GEYER (1962-†2021)

序

終末論とはもともと近接未来において起こらんとする最後の事ども（新約聖書「ペトロの手紙 一」4章7節）についての記述と論であって、教義学において最後に取り扱う事柄についての考察としての位置を占める場合が多いのであるが、終末論は教義学における単なる付属物ではない¹。終末とは、カトリック教会においては、伝統的に私審判と公審判、およびそれらに関連することである²。即ち、死、審判、天国、地獄、煉獄の炎、死者たちの復活、キリストの再臨、世界審判、末世、世界の新たな創造である³。より積極的に言えば、個々人の終末であれ、歴史、世界の終末であれ、それは神の救いの完成に関する事、我々の希望の根拠にして対象となる事柄である。従って、終末論は到来する救いの主体としての神についての考察をするのである。「終末論 (Eschatologie)」という語の由来は、旧約聖書「シラ書」(七十人訳) 7章36節「自分がやることの全てについて何を思い語るにせよ、汝の最後の事ども (τ α ε σ χ α τ α) に思いをはせよ」⁴であるという。Vulgata訳では、“in omnibus operibus tuis memorare novissima tua” と訳されている⁵。17世紀中ごろに、ルター派正統主義神学者Philipp Heinrich FriedliebとAbraham Calovが“De novissimis”の表題の下に、教義学において終末論を最初に叙述したとされる⁶が、中世の神学においても終末論的考察はなされていた⁷。キリスト教神学（聖なる教え）について聖トマス・アクィナスは次のように言う。「神がこの学問（聖なる教え）の主題的対象である。」(Deus est subiectum huius scientiae (sc. sacrae doctrinae).)⁸さらに聖トマスによれば「しかし聖なる教えにおいては全てが、神という根拠のもとに探究される。即ち神御自身か、又は始原にして目標としての神への関係を所有することどもである。」(Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus;

1 Vgl. Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Band, Herder, Freiburg im Breisgau, 1932.; Hermann Lais, Dogmatik II, Verlag Butzon & Bercker, 1972.; *Mysterium Salutis*, Band V, Benziger Verlag, 1976.

2 『公教要理』公教社, 1952年, 87-96頁; 『カトリック要理』(改定版)中央出版社, 1989年, 113-121頁。

3 Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Verlage der Verlagsgruppe »engagement«, 4. Aufl., 1989, S. 398.

4 Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979, Volumen II, Libri poetici et prophetici, p.390.; Vgl. Karl Barth, «Unterricht in der christlichen Religion» 3. Band, Gesamtausgabe, TVZ, S. 378.

5 Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984, p.1039.; Karl Barth, op. cit., ebd.

6 Ulrich H. J. Körtner, Die letzten Dinge, Neukirchener, 2014, S. 25.

7 Christian Schütz, 6. Kapitel. Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: *Mysterium Salutis*, Band V, 1976, S. 589-606.

8 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* <以下略号ST>, 1.q1a7.Sed Contra.

vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.)⁹ 神が神学の主題的対象であり、この神は被造的世界・全被造物の創造主として始原であり、その救いの完成者として目標 (finis) なのである。この目標はまた、被造的世界の限界でもある。聖トマスは言う。「しかるに自分の志向と行為が目標に向けて秩序づけられていなければならない人間たちには、目標が前もって知得されていなければならない。従って救いに向けて、人間理性を超える或ることどもが、神の啓示によって知られている事が人間には必要である。」(Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierunt quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.)¹⁰人間の目標としての神は、人間を限界づける終局目標であるが故に、人間とその世界(被造的世界)・歴史に先行的に内在しつつも、それを超越する新しい始まりの主体として、救いを望む人間にとっては超越への希望の根拠でもある。この希望において人間は、自らの世界・歴史の中に相対的ではあるが、一定の目標を倫理的課題として積極的に見出すこともできるのである。まさに、終わりの中に始まりがある (*Im Ende-der Anfang*)¹¹。教義学の最後に終末論が位置するのが定石であろうが、到来する神の存在の超越的未来性により¹²、教義学で取り扱われる全ての主要な事柄には終末論的質が、顕在的にせよ潜在的にせよ付帯する(新約聖書「コリントの信徒への手紙 一」2章6-10節参照)。

終末論の初めは、イエス・キリストの復活によって与えられ示される。中世盛期の神学においては、主イエス・キリストの復活がキリスト論の絶頂となり、終末論の出発点となったという¹³。新約聖書「マタイによる福音書」27章45-56節のイエスの十字架上の死の叙述で、地震や多くの聖者のからだの蘇りなどの黙示文学的叙述がイエスの復活と共に記されている¹⁴。K.ラーナーによれば、「最後の事ども (Eschata) をめぐるキリスト者の知は、教義学の間論とキリスト論への追加伝達ではなく、それはまさしく**教義学の間論とキリスト論**の完成 (Vollendung) の様態への転換以外のなにもものでもない。」¹⁵キリストの啓示を受容するキリスト者にとっては、完成とはまさにキリストという完成なのであり¹⁶、ラーナーによれば、神の完璧で乗り越えがたい啓示であるイエス・キリストご自身が、全ての終末論的発言の解釈学的原理である¹⁷。イエス・キリストにおける神の愛 (agape)¹⁸は永遠の完全性 (Vollkommenheit) の出来事である故、それは超越的な完全の成就 (完成)

9 ST, 1.q1a7.Respondeo.

10 ST, 1.q1a1.Respondeo.

11 Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995, S.11.

12 新約聖書「コリントの信徒への手紙 一」2章9節参照。本稿で聖書引用の際、参照する聖書は次のものを用いている。Neue Jerusalem Bibel, Herder, 1985; 『聖書』(新共同訳 旧約聖書統編つき, 1988年, 日本聖書協会); Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 3. verbesserte Aufl., 1987.; Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 26. Aufl., 1983.

13 Christian Schütz, op. cit., S. 605.

14 Vgl. Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium 14.1-28.20*, Herders Theologischer Kommentar zum N.T., Sonderausgabe, 1988, S. 476f.

15 Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie*, Band IV, Benziger Verlag, Einsiedeln Zürich Köln, 1967, S. 401-437, S. 415.

16 Ebd., S. 415.

17 Ebd., S. 425.

18 新約聖書「ヨハネによる福音書」3章16節参照。

として、永続的に常に新たに、人間にとっては課題としての賜物の喜ばしい贈与である。それは現在の事でありつつ、将来の栄光を指し示す¹⁹。イエス・キリストにおいて成就した神の愛は、聖霊の働きとして、常に新たに繰り返すのである。それはさらに教会から世界へと広がっていくであろう。ここに我々の成長と希望の場が開けてくるのである。神の愛は終わることなく²⁰、神の愛によってこそ人間は信仰（信頼）、愛、希望に生きることができるのである。まさに、イエス・キリストの神こそが永遠の愛（agape）だからである²¹。

K.ラーナーは、終末論を現在から将来に向けての陳述（Aus-sage）であるとし、黙示思想（Apokalyptik）を将来から現在への示唆（Ein-sage）であるとして、黙示思想を本来の終末論として認めようとはしない²²。ラーナーにとって、黙示思想とその表現は先取的ルポルタージュのようなもの²³で、終末論は脱黙示思想なのである²⁴。終末論的陳述は人間の本質に属し、神の言葉によって顕わになった現在が問題ならば、それがキリスト教的終末論なのである²⁵、という。他方ラーナーは、R.ブルトマンらによってであろう福音主義神学の側から提唱された非神話化も脱終末論の試みとして退ける²⁶。本稿は、終末論の根拠と方向指示を、イエス・キリストの啓示の内に認めるラーナーに賛同するが、まさにその故に、新約聖書「ヨハネの黙示録」などに記された黙示思想や黙示文学をも終末論に寄与する重要な素材として承認する。本稿の筆者はカトリック教会の一般信者であるが、福音主義神学（プロテスタント神学）における終末論に関する議論は適宜取り上げる。教義学において終末論は、安易な妥協は在り得ぬとしても、自由で公明正大な批判と議論を通して、教会分裂の克服を希望的に展望する場としても重要であると考えられる。終末論においては、個々人にとっての希望が、世界にとっての希望というより大きな地平において存立する故、普遍終末論（die universale Eschatologie）を個人終末論（die individuelle Eschatologie）の前に位置付けることも可能である²⁷が、本稿では通常の順序に従って個人終末論の考察を先にする。さらに現在終末論（die präsentische Eschatologie）は主に個人終末論に、未来終末論（die futurische Eschatologie）は主に普遍終末論に帰属して論じられることにもなる²⁸。覚悟を秘める個々人の現在においてこそ、未来・将来の普遍的な事柄に関して自覚が深められねばならないからである。いずれにせよ、個人終末論と普遍終末論あるいは現在終末論と未来終末論の四者は、相互に深く連関しあうことによってキリスト教的終末論を形成するのである。

19 新約聖書「ローマの信徒への手紙」15章13節、「ヨハネの黙示録」21章1-4節参照。

20 新約聖書「コリントの信徒への手紙 一」13章参照。

21 新約聖書「ヨハネの手紙 一」4章8節。

22 Karl Rahner, op. cit., S. 418f.

23 Ebd., S. 416f. Anm. 12, 410, 414, 423f.

24 Ebd., S. 418.

25 Ebd., S. 418.

26 Ebd., S. 404f.

27 Franz-Josef Nocke, L. Eschatologie, in: Handbuch der Dogmatik, Band 2, Patmos Verlag Düsseldorf, 2. Aufl., 1995, S. 377-478, S. 377.

28 Vgl. Ulrich H.J. Körtner, op. cit., S. 26ff. 新約聖書「ヨハネによる福音書」11章25-27節は現在終末論の表現の典型の一つである。

I. 死と永遠のいのち²⁹

個々人の終末、即ち「私」の死とは、単に人生の終わり、終焉としてのみ理解されてはならないであろう。死という限界そのものが、主なる神の恩恵によって、従ってイエス・キリストの生と死と復活によって限界づけられているからである。死は人間の罪の報酬として、罪の結果であると言えるが³⁰、それは神の恩恵によって変貌を遂げているとも考えられる。神の恩恵のもと、死は一体どのようになっているのだろうか。イエス・キリストにおける神の啓示によって死は限界づけられ、それにより却って、神の恩恵を指し示すこともありうることを我々は知るのである。この事を我々は、哲学者の証言からも伺うことができよう。自らの存在が歴史的である現世の人間の死は、その出生と同じく繰り返しのきかない一回限りの厳粛な事柄である。死についての考察は、人生の意味を探ることでもあろう。古代の哲学者サモスのエピクロスによれば、人間は自らの一回限りの死を、自らの人生の出来事として体験することができない。何故なら、「我々が生きている限り死は存在しないし、そして一たび死が存在するなら、われわれはもはや生きてはいない」³¹から。ここでの「我々」とは個々の「私」であろうが、J.ヒルシュベルガーは、感覚論と唯物論³²を背景としたこのエピクロスの考察に貴重な価値を認め、そこに「人生への喜ばしい肯定(Ja)」³³を指摘している。さらに20世紀の哲学者L.ヴィトゲンシュタインによれば、「死は人生の出来事ではない。死は体験されない。」³⁴ヴィトゲンシュタインのこの言葉からは、人生に対する彼の厳しさも伺えよう。いずれにせよエピクロスとヴィトゲンシュタインは個々人の死というものを、従って自らの死を人生の外側に置き、死を人生から除外する洞察を示している点で共通している。このような死の体験不可能性の洞察は、自らの感覚論的認知も含めた経験によって知られる世界を超越する立場に立つ思索者のものでしかありえないであろう。生きながらにして感覚をもって体験される経験世界を超越し、死を人生から除外する「私」は如何にして可能になっているのだろうか。

人間にとって、死そのものは経験的には体験不可能であり、故に経験不可能である。従って死は人間にとっての秘義である。我々は自らの人生の外側に死を置いて、人生から死を除外して考えることもできるわけであるから、そのように考えるなら、死すべき者あるいは死にゆく者が我々自身であっても、死そのものは死そのもの自身の内に根拠を持つのではなく、自らの外側を根拠としている。死そのものの外側とは、我々自身であるから、このような場合、我々は死を凌駕し死の支配を免れている（これは我々が死ぬことはないということではない）。もちろん死そのものを自己の生の最後究極的可能性と捉え、その先取りとして苦悩や悲しみなどを小さな死と捉えて死を自分の人生の内側に引き入れて考察

29 第I章は拙稿“Eine kleine theologische Meditation über den Tod”（『創造』第33号〔茨城キリスト教大学短期大学部、2004年〕所収）のI、IIを翻訳し、それに大幅な加筆を加えたものである。

30 新約聖書「ローマの信徒への手紙」6章23節参照。

31 Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* Band 1, Sonderausgabe der 14. Aufl., Herder, 1991, S. 287.

32 Ebd., S. 277.

33 Ebd., S. 287.

34 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311, Werkausgabe Band 1, suhrkamp tsachenbuch, 1995, S. 84.

することもできる³⁵。その際も我々は、死に対峙し、己の死に対する態度決定をすることができよう。その際もまた我々は、死を凌駕し死の支配を免れている（これは我々が死ぬことはないということではない）。どのように考察しようと、「私」が、「私」が死ぬことの自由な人格的主体である可能性が与えられているのである。予測可能であれ、突然であれ、誰もがいずれは死ぬのであるから、できれば常日頃から自らの死生観を育み、いずれは死ぬ自分自身を受容しておくことが勧められる。死は我々にとっての秘義であっても、決定的で絶対的な意味を持つ秘義ではなく、相対的で限界づけられたものなのであろう。死の経験不可能性や、死に対する対峙のように、死の相対性・限界づけは、イエス・キリストの福音という究極的・絶対的秘義との関連において理解されねばならない。ならば信仰の有無にかかわらず、上記のエピクロスやヴィトゲンシュタインの意見も、内容的に福音の真理を指し示すものであると考えられる。罪無きイエス・キリストの十字架上の死³⁶は、そこで永遠の神が、我々全てと共に我々の罪の負債を我々に成り代わって自らに引き受けつつ、我々の経験可能性の内になだれ込み現実化して攻撃せんとする死の直接的惨禍から我々を擁護する決定的な出来事なのである。即ち、イエス・キリストの十字架上の死は、御子なる神が我々になり代わって死の攻撃をただ一度決定的に（ $\epsilon\phi\alpha\pi\alpha\xi \cdot \text{ein für allemal}$ ）自らに引き受けた出来事なのである³⁷。この恩恵の出来事の故に、我々は死に支配されないこともできるのである。神はこのような恩恵を被造の世界に贈与したし、贈与せんとし、又贈与し続けんとするのである。イエス・キリストの復活に示される死に勝利するご自身の永遠のいのちを生きておられる神のみが生きていますと、最も本来的に言われえる（“*propriissime solus deus vivere dici potest*”）のなら、死の直接的惨禍を十字架上で引き受けたイエス・キリストの神のみが死んだと、最も本来的に言われえる（“*propriissime solus deus mortuus esse dici potest*”）³⁸。絶対的・決定的な秘義としてのイエス・キリストの十字架上の死の決定的一回性は、個々の人間の現世の死の一回性の全てに及び、これら個々の人間の死の一回性は、その各々の個別の終わり方をもって、イエス・キリストの十字架上の死と復活を指し示す。こうして、救いに伴われた、恩恵による、我々の個々の死に対する超越性とその都度繰り返される。死のもたらす不安には志向する実体がないのだが、まさにその故に我々は死を恐れる必要はない³⁹。敵としての死は、イエス・キリストにおける神の愛（*agape*）によって既に制圧されたものでしかないのである。このようなイエス・キリストの十字架上の死の秘義的な一回限りの決定的な力については、福音主義神学者カール・バルトが主張した、イエス・キリストにおける神の恩寵の選び⁴⁰の教説が、有益な示唆となろう。バルトにとっては「ヨハネの黙示録」に記された「火の池」即ち「第二の死」は、言はば死の内なる死（*der Tod im Tode*）であ

35 Vgl. Karl Rahner, *Proximitas mortis*, in: *Mysterium Salutis*, Band V, Benziger Verlag, 1976, S. 468ff.; M. Heideggerによれば「死はその都度現存在自身が引き受けねばならない存在可能性である。」（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1979<以下略号SuZ>, S. 250.）

36 新約聖書「ヨハネによる福音書」18章38-40節など参照。

37 新約聖書「ローマの信徒への手紙」6章10節、「ヘブライ人への手紙」7章27節、9章23節-10章18節参照。

38 Vgl. Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 3. Aufl., JCB Mohr (Paul Siebeck), 1976, S. 80, Anm.25.

39 非キリスト教的・虚無的立場の哲学者M. ハイデガーによれば「不安の向かう先において、「それが無であり何処にも無い」という事が明らかとなる。」（SuZ, S. 186.）筆者はこの思想を神学的に改竄して用いているのである。

40 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*<以下略号KD>, II.2, S.101ff.

り、バルトは人間の救いを、このような第二の死からの救いとしている⁴¹。イエス・キリストの出現と死と復活は、この第二の死に対する勝利であり⁴²、バルトは第二の死を「明らかな不自然」と呼び⁴³、この不自然な死去（Sterben）からの解放が、人間にとっての永遠のいのちへの解放であり、それは人間の自然的死去（通常死）への解放なのでもある⁴⁴。さて、新約聖書「ヨハネの黙示録」で言う「第二の死」は「火の池（火と硫黄の燃える池）」であって⁴⁵、「その名がいのちの書に記されていない者」が投げ込まれるところであり、地上の人間の一回限りの死も陰府もそこに投げ込まれるという⁴⁶。「ヨハネの黙示録」によれば「その名がいのちの書に記されていない者」とは「おくびょう者、不信仰者、忌み嫌うべき者、殺人者、姦淫者、毒魔術使い、偶像に仕える者、全ての嘘つき」である⁴⁷。確かに迫害下にある信者たちへの、迫害に屈しないようにとの励ましとしては意義深い文言であり得るであろうが⁴⁸、教会で洗礼を授けられた信者であっても、誰が、おくびょうでなかったことがあろうか、嘘つきでなかったことがあろうか？誰が、信仰が薄くなってしまうことがなかったであろうか？誰が、他者を激しく憎まなかったり、神と隣人に対して一瞬たりともいかがわしい人間でなかったことがあろうか？イエス・キリストの生と死と復活における神の絶大な恩恵を真摯に受け止めるなら、第二の死は、我々の地上の生涯の終末としての死に包摂され克服されている、と考えざるを得ないであろう。聖パウロは言っている。「実際、神は全ての者を不従順の中に閉じ込められたが、それは、その全ての者をいつくしみ憐れむためだった。」⁴⁹バルトは聖トマス・アクィナスに関して、「彼は全てを知っていた。人間が盗賊・殺人者（Schächer・悪漢）であることは知らなかったという一事を除いては、確かに全てを知っていた」と述べたという⁵⁰。聖トマスにしてもバルトが言うほど、人間の罪悪に関してお人好しであったわけではなからうが、人間には神が常に共に存在する、という聖トマスの確信は極めて強固であったと理解できる⁵¹。それはともかく、バルトはSchächerという語で、福音書で述べられている、イエスと共に十字架刑に処せられた二人の強盗を示したかったのであろう。死は我々の罪によって我々にもたらされ、誰でも人間はイエスと共に十字架刑で処刑される強盗・犯罪人の同類であるなら、人間は「ヨハネの黙示録」で言う「第二の死」を自らの死として身に引き受けるのが当然の者であり、その意味で神を否定する神無き（gottlos）者なのであ

41 KD III.2, S. 772, 777.

42 Vgl. ebd., S. 777.

43 Ebd. S. 772.

44 Ebd., S. 777, 779.

45 新約聖書「ヨハネの黙示録」21章8節。

46 同上、20章14-15節参照。

47 同上、21章8節参照。

48 佐竹明『ヨハネの黙示録 下巻』新教出版社、1989年、解説747-749頁参照。

49 新約聖書「ローマの信徒への手紙」11章32節。

50 Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, Chr. Kaiser Verlag, 1978, S. 196. 尚、バルトが言うSchächerという語は特に、キリストと共に十字架につけられた二人の犯罪者を意味する（Wahrig Deutsches Wörterbuch, 駿河台出版社、1981年、3187）。

51 確かに聖トマスは罪に関してお人好しではなかった。拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における五つの道」（『茨城キリスト教大学紀要』49（2015年）所収）第Ⅲ章参照。確かに聖トマスは神が常に人間と共に存在していることを確信していた。拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における〈無からの創造〉」（『茨城キリスト教大学紀要』51（2017年）所収）参照。

る⁵²。そのような罪人にも悔い改めの機会を与え救おうとする神の絶大な恩寵を考察する場合、聖パウロにおいても指摘できる万人救済論・万物復興説への傾向が、バルトにおいては、神の世界創造に事柄上先行する「イエス・キリストにおける神の恩寵の選び」の主張によって、かなり強くなっていると理解できよう⁵³。但し、万人救済論・万物復興説に接近するとしても、バルトのように全ての人間が、強盗・殺人者の様な極悪非道の者 (der Gottlose/die Gottlose) であるとする必要はなかろう。確かに、どのような極悪非道の罪人をも救う神にとって、回心して罪の克服に邁進し、善へと向かおうとしている人間を救うことは、よりたやすいことである、と言えるかもしれない。又、聖母マリアは神の恩恵と選びにより、原罪の呪縛や「第二の死」が全く問題にならない方である⁵⁴。全ての人間を第二の死に値する極悪非道の神無き罪人たち (die Gottlosen) とする**必然性は無い**のである。全人類の救い主イエス・キリストの出現と死と復活における、普遍的な神の恵みの効果は、それぞれの個々の人間に相応しく働くのである。善のみ行って罪を犯さないような義人は一人もいない、とする聖句もあるが⁵⁵、ここでは原罪を負っている人間だけではなく、原罪から完全に守られていても、人間的弱さはある程度抱えていた聖母マリアのような方⁵⁶も含むと考えるべきである。又、自らの罪深さに深き自覚を持つとしても、冷静に考えれば、この世界には立派な人もおり、原罪の束縛があるとはいえ他の人たちも皆、自分と同じ罪深さの罪人であると決めつけるわけにはいかないのである。このような決めつけは、場合によっては神への冒瀆なのではあるまいか。イエス・キリストの神は、極悪人であろうと、聖人であろうと、あらゆる人間を救おうと望んでおられるのである (新約聖書「テモテへの手紙 一」2章4-6節)。この神の永遠の愛こそが、我々の永遠のいのちへの希望の根拠である⁵⁷。又、全ての人間、万人の救済は、これを決定事項として受け止めることは、人間には出来ないことで、それは神への畏敬をもって希望されることである。「ルカによる福音書」によれば、イエスと共に十字架刑に処された二人の犯罪人のうち、イエスを自らの罪無き救い主として認めた者は、即座にイエスと共に天国に入ることが確約された。もう一人のイエスを罵った犯罪人については、イエスを救い主と認めた犯罪人から諫められたこと以外語られていない⁵⁸。**全ての人間**が「ヨハネの黙示録」で言われる「第二の死」を自らに相応しい死としており、このような人間を救う神が神であるなら、人間にとって罪の浄化とそれに必要な時間的現実の持続は不必要となるのだろうか。**全ての人間**が、イエスを自らの罪無き救い主と認めた犯罪人のように、自らの地上の生の終末と共に、イエスと共に天国に入ることにもなろう。それとも、イエスを罵って死んだ犯罪人からは、天国に行くための悔い改めと浄化の機会を取り上げられることになるのだろうか？

終末論をめぐる宗教改革者たちの基本的共有事項として、「信仰によってのみの義認の

52 Vgl. KD III.2, S. 772.

53 Vgl. Dorothea Sattler, Gottes Gericht und die geläuterte Selbsterkenntnis des Menschen, in: Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus, QD 257, Herder, 2013, S. 109-130, S. 110.

54 拙稿「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス」(『茨城キリスト教大学紀要』53 (2019年) 所収) 参照。

55 旧約聖書「コヘレトの言葉」7章20節, 新約聖書「ローマの信徒への手紙」3章9-10節。

56 前掲の拙稿「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス」90-91頁参照。

57 新約聖書「ローマの信徒への手紙」15章13節。

58 新約聖書「ルカによる福音書」23章32-43節。

教説」が挙げられる、という。この教説はあらゆる功績思想の徹底的放棄へと導き、終末論の徹底的な変容をもたらしたという。即ち、カトリック側で堅持されている時間的罰と永劫の罰の区別、煉獄の炎の表象、諸聖人の善行によって積まれた天の宝（功德）の教説（諸聖人の通功）、これらの表象に基づく免償（贖宥）制度、死者のためのミサが、福音主義（プロテスタント）諸教派の教会では拒絶されているという⁵⁹。こうして現在終末としての個人の死の後の靈魂（Seele）の存続が否定され、身体と靈魂の全人的な「完全死（Ganztod）」が主張されるに至っている⁶⁰。この主張は、個々人の死と未来の普遍終末（最後の審判）の間の靈魂の中間状態（Zwischenzustand）を否定することになる⁶¹。こうして福音主義神学においてはC.シュタンゲ、E.ブルンナーによって神の無時間性への参入逝去が、O.クールマンによって死の眠りが、あるいはP.アルトハウスによって神の意志における止揚存在が述べられた⁶²。カトリック側においても他教会との対話並びに聖母マリアのからだと靈魂の全人的被昇天（聖母被昇天）の教義化に触発されて、伝承された諸表象に関する新たな議論が、1950年あたりから始まった⁶³。K.ラーナーが、身体から解き放たれた靈魂を問題化し⁶⁴、G.グレスハケとG.ローフィンクが靈魂概念一般の神学的使用可能性と既述の中間状態を疑問視して、それらに代わって「死における復活（die Auferstehung im Tod）」を主張した⁶⁵。このカトリック側の「死における復活」の主張は、煉獄における靈魂の肉体無き中間状態を不必要にするので福音主義神学の側の「完全死」への歩み寄り⁶⁶であるとともに、恩恵論、神学的人間論における双方の相違を示すことにもなっている。福音主義神学の側の「完全死」の主張によって、死後の靈魂の存続の現実が極力否定され、人間の能動的な意志の自由（自由意志の力）が抑え込まれることにもなっているからである。カトリック側の「死における復活」の主張において、人間はその死において永遠のいのちへと甦り復活するのである⁶⁷。このような主張に対し、次の疑問は疑問として有効であろう。死において甦るわけではなく、実際には消滅していくからだ（肉体）についてはどのように言うべきか？復活のからだは、消滅し分解していく肉体とまったく関係がないのであれば、またもや意外にもからだと靈魂の分離という古い考えが導入されることになるのであろうか？⁶⁸「死における復活」の主張において、からだと靈魂を区別しつつもその統一性を尊重する聖書に固執するなら、人間のからだは、人生の終わりとしての死において、即座に「靈魂的（自然生命的）からだ（soma psychikon）」から「靈的生命のからだ（soma pneumatikon）」に変貌することになるはずである。聖パウロは、この事

59 以上、Ulrich H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, op. cit., S. 33.

60 Franz-Josef Nocke, L. *Eschatologie*, in: *Handbuch der Dogmatik Band 2*, op. cit., S. 448.

61 Vgl. Ebd., S. 448, 460.

62 Ebd., S. 448.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 448. G. GreshakeとG. Lohfinkのこの主張をめぐっては、残念ながら二次文献のみからの確認である。Vgl. Wilhelm Breuning, 8. Kapitel: *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, in: *Mysterium Salutis*, Band V, op. cit., S. 881-890.

66 Vgl. Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, op. cit., S. 123f.

67 Peter Neuner, *Aspekt zu einer Theologie des Todes*, in: *Tod—Ende des Lebens!?*, Verlag Karl Alber, 2014, S. 227-254, S. 252.

68 Ebd.

を近未来的普遍終末においてのこととしているのであるが⁶⁹。もとより、「死における復活」の主張は個々人の終末と普遍的・未来的終末とを一致させんとする主張であると言えよう。以上の、靈魂のからだからの二元論的分離を否定しようとする「完全死」と「死における復活」の主張は、現代キリスト教神学における「キリスト教の非プラトン主義化」⁷⁰の一端を示しているとも言えよう。しかしなら福音主義神学においても、今この死すべきからだにおいて生きる《私》と、新しいからだにおいて永遠を生きる人格 (Person) とが同様の人間であるだけでなく、全く同一の人間でなければ復活の使信は意味を持たぬとして、《私》の人格の連続性を重要視し「将来的な死人の復活の聖書的約束は、従って諸靈魂の不死性を前提とする」と主張する場合がある⁷¹。であるならば、又この件に限らず、用い方によってはプラトン哲学はキリスト教神学を豊かにしてきた面はあるので、それは尊重されねばならない。福音主義神学者のカール・バルトはどうであろうか。バルトは、「人間**そのもの**は如何なる彼岸 (Jenseits) も所有しないし、人間はそのようなものを必要ともしない。神が、人間の彼岸だから」と述べている⁷²。人間は彼自身である此岸的な実存のままで、イエス・キリストによって、恵み深い、死からの救済者として真の彼岸である神に所属し、結ばれている⁷³。人間の靈魂とからだとしての全人が、イエス・キリストにおける神の恩寵によってそのまま保たれ、人間は自らの死に際しても、自らの彼岸としてのイエス・キリストによって、自らの此岸的存在の全てが、恵み深く肯定されていることを理解するであろう⁷⁴。そうすると、人間は現世の生死において、イエス・キリストの出現と死と復活の恵みによって支えられた神に対する能動性を確保され、恵み深く肯定された一回限りの人生の重要性を自覚し、現世とそこでの生の限られた期間の限界からの解放と自ら思い描いた彼岸ではなく、永遠の神御自身へと希望を向ける⁷⁵。それは神の戒めの理解とキリスト教倫理学の意味にとって有意義である⁷⁶。完全死を、神の前では無である人間が、その死においてこの無に逆戻りすることであるとするなら⁷⁷、バルトは完全死の主張者とはされえないであろう。上記で示した、C.シュタンゲ、E.プルンナー、O.クールマン、P.アルトハウスの完全死に関する考察は、厳密に言えば、神との関係における人間が地上の人生の終わりとしての死の後どのようなようになるかを述べているのであって、必ずしも「完全死とは何か?」という問いに答えるものでもなかろう。E.ユングエルは、バルトの『教会教義学』第三卷第2分冊770-771頁から引用しつつも⁷⁸、死によって終わりを迎える際の人間の完全なる受動性の主張を正当として、バルトが示した倫理的意義を抑制するため

69 新約聖書「コリントの信徒への手紙 一」15章44節。

70 Eberhard Jüngel, *Tod*, Gütersloh, GTB1295, 4. Aufl., 1990, S. 73f, 143, 161f.

71 Uwe Swarat, *Jenseits des Todes-Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?*, in: *Gemeinsame Hoffnung—über den Tod hinaus*, QD 257, Herder, 2013, S.13-35, S. 18. Uwe Swaratはバプテスト派の神学者である (Ebd., S. 294)。

72 KD III.2, S. 770.

73 Vgl. Ebd., S. 771.

74 Ebd., S. 771, 780.

75 Vgl. Ebd., S. 771f, 509ff.

76 Ebd., S. 771.

77 Vgl. Peter Neuner, *Aspekte zu einer Theologie des Todes*, op. cit., S. 245.

78 Eberhard Jüngel, *Tod*, op. cit., S. 153f.

であろうが、死の何たるかを模索し、「死の本質は関係喪失性である」⁷⁹とした。死を完全死としても定義したことになろうが、この死の定義はsachlichに適切なものとは言えないであろう。もとより死そのものには虚無性が本質的に付帯し、純粋な死それ自体は考察の対象とはなりにくいであろう。死に逝くこと (Sterben) から抽出された死 (Tod) それ自体は事実として在り得ない故、死もまた神との関係においてあり、死者からは神への関係が能動的に結べない場合があっても、神は死者に対して関係を喪失することはなく、又生前の死者と交流のあった人たち、特に遺族、親友などが葬式をし、あるいは恒常的に死者を想起することによって、彼らの死者への関係がある程度、短期であれ長期であれ保たれる⁸⁰。このような死者への関係保持は、イエス・キリストの生と死と復活によって成就した、死に勝利する神の恵みの力によることである。ユンゲルが死を関係喪失性とするなら、結局それはユンゲルの意図を外れて、死が、既に神の恵みによって人間には直接関係しないものになっているということを述べていることになるのではなからうか？このように考えれば、我々にはユンゲルが言うように「死に嘲笑を、神に栄誉を」⁸¹といった態度で、現世を生きることも無意味ではなからう。しかし死は、我々が嘲笑を差し向ける相手なのだろうか。死について考えることによって、人間に知恵がまし加わるのではなからうか⁸²。もとよりユンゲルが問題として探究したのは、罪の結果としての死なのであった⁸³。死そのものとは、神学的には罪の結果としての死である他はなからう。イエス・キリストの死と復活によって克服され、神の恩恵によって変容された現世での死は、アッシジの聖フランチェスコによって「姉妹」とさえ呼ばれるものであったのだから⁸⁴、死の意味についても、復活と永遠のいのちの光に導かれて考察することが、神学において勧められるであろう。

II. 希望の神⁸⁵

イエス・キリストの神は三位一体の神、即ち父・子・聖霊として唯一の神である。イエス・キリストの十字架上の死においては、御子なる神が、聖霊なる神による父なる神との愛の共同において、人間とその世界に対する死の直接的惨禍を、人間になり代わって自らに引き受け、神的に徹底的に死を苦しみぬかれたのである。ここでは古の天父受難説者たちの教説の真理の断片 (particula veri)⁸⁶を承認せねばならない。十字架につけられた者の復活にまで及ぶ真の御托身としての罪無き受肉は、聖書の証言に従うなら、経綸的三位一体

79 Ebd, S. 171, 99, 111, 138, 145, 163, 164, 166, 169.

80 Joachim Burghardt, *Der Tod gehört zum Leben*, Steyler Verlag, 1. Aufl., 1990, S. 16f. において Speyer 司教 Anton Schlembach は「死 (Tod) は最後究極的に可能な自己実現へのチャンスである」と述べ、「生と同じく死去 (Sterben) も、限界なき愛であり死よりも強い御者 (おんもの) である神、即ち、イエスによってお示しになったように、死を通して復活へと導くことができ、又そのことを意志される神と関係するのである」と言う。Vgl. auch Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes*, op. cit., S. 94f.

81 Eberhard Jüngel, *Tod*, op. cit., S. 171.

82 旧約聖書「詩編」90編12節参照。

83 Eberhard Jüngel, *Tod*, op. cit., S. 99, 111, 138.

84 ジャック・ルゴフ『アッシジの聖フランチェスコ』(池上俊一・梶原洋一訳、岩波書店、2010年) 115頁参照。；永井明『アッシジの聖フランシスコ』(中央出版社、グロリア文庫5、1978年) 254-257頁参照。

85 第II章は、前掲の拙稿“Eine kleine theologische Meditation über den Tod”のIIIを翻訳し、それに加筆したものである。

86 Vgl. KD IV.2, S. 399.

における御子なる神の非共通的固有性 (*proprietas incommunicabilis*)⁸⁷でありつつ、聖霊によって御父も関与する事柄なのである。神の死は、まさに被造物の命運である死と滅びが死へともたらされる出来事であるが故に、唯一最高度に真なる死なのである。三位一体論的の神学においては、聖書の証言に従って、イエス・キリストの十字架上の死を、御子なる神の *proprium* に帰属させねばならない。「帰属させることとは、共通のものを固有のものに帰すること以外のなにものでもない」 (*appropriare nihil est aliud quam commue trahere ad proprium*)。⁸⁸ 特に御子に帰する、人間とその世界のための神的な苦しみは、御父と聖霊にも共有されるのである。三位一体の神は永遠の愛 (*agape*) であるが故に、イエス・キリストの十字架上の死においては、三つの神的位格の永遠の起源の諸関係が新たに繰り返されている。この繰り返しにおいて、御子なる神の非共通的固有性である子性 (*filiatio*) がその最も本来的な歴史へと到来したのである。そこで三位一体の神が、自らを完全に能動的に現実化する行為としての歴史が成就していたのである。人間存在に意味があるなら、それはこの三位一体の神の行為に対応する、恩恵のもとでの相対的に能動的な自らの決断の歴史によって獲得されることであろう。そこには個人並びに教会共同体の次元での、現在終末論の意味が現れることにもなる。それは旧きものを超越する新しい出発を意味する場合もあろう。永遠の内在的三位一体の神は、永遠の愛が苦しむことのできる力である。この神が苦しまねばならない必然性は無いが、この神は人間とその世界(被造物)のために無限に苦しむことができるのである。この神の無限の苦悩の力は、我々人間に対する経綸的三位一体として、イエス・キリストの十字架上の死において決定的に現実化したのである。この神が自らの経綸的三位一体において、内在的三位一体として自らの行為の主体であることをやめないで、イエス・キリストの十字架上の死と復活においては、我々のために神的に苦しむ愛 (*agape*) として自らを貫くことによって、この神は死に勝利し、終末を希望の将来に向けて開くのである。神の一回限りの決定的な死によって成就した愛 (*agape*) の絶対性により、死の普遍的な力が限界づけられ、局所化され、無力化されているのである。即ち、地上の生の越えがたい限界としての死は、その絶対的な力を削ぎ取られ、相対的で無力なものとなっているのである。この事によって、却って我々の地上的苦悩は、神の栄光が到来する場ともなっているのである。死に勝利した三位一体の神の永遠の愛 (*agape*) によって、我々の苦しみや否定的な人生の経験も無意味ではなくなり、いかなる人生にも意味が与えられるのである。故にまた、人生を無意味化するような虚無的悪と戦うことは、終末論的倫理の重要な課題となろう。死それ自体は、悪なる無意味性でもある。イエス・キリストの神は、永遠の愛 (*agape*) である自らへと我々人間を招き、人間の新しい出発点を示すのである故、死に対する三位一体の神の勝利(イエスの十字架と復活)には、神の栄光が、我々日常の苦しみに対する意味贈与として包含されている。神について語ることの意義は、ここに基礎づけられている。三位一体の神の栄光は、過酷な死の闇を照らし出し、この闇を消滅させる。イエス・キリストの福音の真理の故に、我々の地上の人生にはいかなる無意味性もあるはずはなく、この事こそ、神の

87 Vgl. KD I.1, S. 380f, 385f.

88 KD I.1, S. 394. Zitiert aus St. Thomas von Aquin, *De veritate*, q7.a3.

愛の全能の証となるのである。この神の愛から、なにものも、死も我々を分かちこととはできない⁸⁹。現世的に見て不幸なことも、神の愛によって終末論的希望を示すものになるのである。むしろ現世的幸福を投げ捨ててこそ、永遠の浄福への真の希望の道を歩める事もあるのではあるまいか。いずれにせよ、どのような状況であろうとも、できれば焦らず常に神を信頼し、日々感謝することは大事である。

Ⅲ. 永遠の幸福と普遍終末の将来

あらゆる個々人の死において、神は永遠のいのちの授与を約束し、完結した生涯であろうと、無念の内に未完結のまま閉じられる生涯であろうと、人間の生涯に意味を与え歴史と自然を統率する救い主として現臨する。人間の生涯の意味は、死を迎える本人によって確認される場合もあれば、残された遺族や友人によって確認される場合もあろう。孤独の内に死を迎える者にも、神は寄り添っておられる。覚悟次第によっては、死は人生の極めて有意義な最終局面ともなろう。この故に、死に向かって準備し、周囲の人々もこの準備のための援助をすることは大事な勤めともなろう。教義学的考察において、イエス・キリストの神、即ち三位一体の神の絶大な恩恵の故に、我々は、万人救済論、万物復興説の真理要求を真剣に受け止めざるを得ない。福音主義神学者J.モルトマンは次のように述べている。「私は、自分のキリスト論を」メシア論的諸次元において「叙述した。そしてバルト（カール・バルト）に対抗して**終末論的キリスト論**を主張した。それによれば、キリストの到来において、到来しつつある救いの完成の始まりが生起したのであって、キリストと共に終末論的将来が既に始まっているのである。故に、キリスト論が終末論の始まりなのである。何故なら、」キリストにおいて、神の全ての約束が然りにしてアーメン（「コリントの信徒への手紙 二」1章20節）「だからである。」⁹⁰このモルトマンの発言だけでは、モルトマンがバルトに対抗していることになるかどうかは定かではないであろうが、神の存在がその到来において在る⁹¹なら、人間とその世界、歴史と自然、全被造物の存在が、神の将来の存在論的優位（*der ontologische Primat der Zukunft Gottes*）⁹²のもとに考察されましよう。それは、人間存在、歴史的自然的全被造物の存在を、神学的倫理学の考察対象として扱うことになる。神の将来の存在論的優位に対応する人間存在、歴史的自然的全被造物の存在は未来（将来）へと向かい、その**あるべき希望の存在様態**を目指すことになるからである。その完成における終局目標は、永遠の三位一体の神における永遠の幸福（浄福）であり、イエス・キリストを通して全人類・全被造物の世界は将来に授けられ給う神に応答しつつこの未来に向かって歩むからである。この神学的倫理学は終末論的倫理学であり希望の倫理学である（万人救済、万物復興は我々人間の側からは確定された決定事項として受け止めることはできないので、**希望の倫理学**が考察されることになるのである）。

89 新約聖書「ローマの信徒への手紙」8章31-39節参照。

90 Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloher Verlagshaus, 2010, S. 56f.

91 Vgl. Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 3. Aufl., op. cit., S. 22. そこでユンゲルが言う、言語（Sprache）への啓示の**到来**とは、啓示における神が啓示として言語へと**到来する**出来事なのではなからうか？神学の思惟に**先行する**神の存在（Ebd., S. 9.）は**到来における**存在である。

92 Wolfhart Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in: *Grundfragen Systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl., 1979, S.387-398, S. 398.

全人類、全被造的世界の完成が約束されている事の希望の内に教会は、神の国 (agapeによる神の支配) の拡大と深化のための倫理的な努力を惜しんではいないであろう。例えば R.ブルトマンにおける終末論では、イエス・キリストへの信仰の決断をもって旧い自己に終末が訪れ、新しいいのちの福音に生きる新しい自己への転換が説かれることになろうが、このような点的な現在終末論⁹³は、全人類の至福のいのちへの復活と全被造物の新たな復興を目指すという、線的、面的、立体的な未来終末論、普遍終末論へと連携せねばならない。終末論的倫理学 (希望の倫理学) にとってもっとも示唆的な指針の一つは「マタイによる福音書」5-7章の山上の説教もしくは「ルカによる福音書」6章17-49節の平地の説教であろう。このような説教は、万人救済、万物復興を決定事項として受け止めることが僭越である故、却って希望の倫理学の路線と方向を示している。そこで説かれている事こそ、キリスト者に、且つ又全人類に示された終末論的な生き方の指針である。「マタイによる福音書」5章3-10節の真福八端の通りに生きることは、いまだ罪なるこの世界にあっては、イエスに従うが故の屈辱、迫害、虚偽の罪惡の擦り付けを受けねばならないが、それこそが幸福なのであるという。神における終末論的な永遠の幸福は、この世にあってはこのように形で現れるのが常なのである。しかし当にこの故に、山上の説教の倫理的勧告は、旧い世界の終焉と、新しい神の国の始まりと進捗を展望する終末論的な希望の倫理なのである。山上の説教のうち、敵への愛 (敵へのagape) の勧告について、モルトマンは次のように言う。「敵への愛 (Feindesliebe) は、私的な生活においては確かに難しい。核の時代においてはいさし、政治的に、敵への愛は唯一理性的なものなのである。何故なら、我々はこんにち我々の平和を・・・ただ、我々が敵対関係を解体し、共同の安全保障と持続的な発展のための責任を引き受けることによってのみ確実にすることができるからである。この初の人類共同の時代における政治は、その都度の他者のために共に思考することを要求し、高度の共感的理解を要望する。」⁹⁴モルトマンによれば、東西ヨーロッパは共同の平和秩序に到達することを目指すべきであって、「我々は公共の意識と政治的考察を非武装化せねばならず、反対者との民主主義的な交渉関係を、「敵」との国際的な交渉関係へと移し置かなければならない。」⁹⁵このことは、東西ヨーロッパだけではなく、極東アジア、アフリカ、南太平洋地域など、地球上のあらゆる国家間の諸関係において求められるところである。「山上の説教に反対しては、核時代における生きのびるためのいかなる政治も無い、と私は主張する。山上の説教を以て「政治をする」ことができるが、それはまさしくただ平和の政治なのである」⁹⁶とモルトマンは述べている。以上のモルトマンの主張は、政治を倫理に結び付け (拘束し)、倫理の内に政治を包摂せんとするもので、キリスト教神学の伝統に則った、神学的に筋の通った主張である⁹⁷。モルトマンは、核兵器の時代 (あるいは核兵器が廃絶されきれない時代) における人類共通の平和構築倫理をキリスト教の

93 R.ブルトマンは次のように言う。「歴史の意味は、その都度、現在において存する。そして現在がキリスト教信仰によって終末論的現在として把握されるなら、歴史の意味が現実化しているのである。」(Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 3. Aufl., S.184.)

94 Jürgen Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, Kaiser · Grünewald, 1989, S. 62.

95 Ebd.

96 Ebd. S. 62. Vgl. ebd. S. 59.

97 拙稿「神学における無あるいは否定及び虚無的なもの」(『茨城キリスト教大学紀要』52 (2018年) 所収) III章 48頁参照。Vgl. Jürgen Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, op. cit., S. 42f.

神学的倫理学の立場から考えようとしているのである。モルトマンによれば「非暴力の行動と善をもって悪に報いることが、メシア的世界の指標である。創造的愛において成立する正義だけが、持続的な平和を世界にもたらす。」⁹⁸「敵への愛は報復するのではなく、創造的愛である。善をもって悪に報いる者はもはや反作用しないで、何か新しいものを創造するのである。敵への愛は、敵に対する大いなる自主独立性 (große Souveränität) を前提する。」⁹⁹このような敵からの作用とそれに対する反作用の次元からの絶対的な超越の自由 (報復の連鎖を超越する自由) は、敵への愛としてのagapeの力である自由であり、単に身体を拘束されない自由を超える魂 ($\psi \upsilon \chi \eta$)¹⁰⁰の自由としか言いようのない大切な自由、人間の尊厳を構成する本質的自由であろう。モルトマンによれば、核兵器などの大量殺戮手段による威嚇とその行使は、あらゆる国家の権限を踏み越えることであり、暴力 (Gewalt) の克服のために、あらゆる権力履行を正当な権限 (権利) に結び付けねばならない¹⁰¹。即ち、暴力の克服のためには、不法、不当、あるいは人権に対するものなどのあらゆる不正な権力行使に対する**抵抗**の義務化が必要となるのである¹⁰²。「平和は暴力の不在ではなく、正義の現存である」とモルトマンは言う¹⁰³。ならば、何らかの暴力の現存は、それが最小限度の平和維持のための暴力であるなら是認できるのだろうか？モルトマンによれば、「暴力の非暴力的克服は可能である。しかしそれはまた**殉教**を要求することもある。我々はガンディーやマルティン・ルーサー・キング・ジュニアのことを思う。誰にもまして、我々はキリスト御自身のことを思う。」¹⁰⁴モルトマンは、全ての人間が所有する人権 (Menschenrecht) として、生命、食料 (生活の糧)、労働、自由への権利を挙げている¹⁰⁵。既述の、敵への愛と一つである《agapeの力である自由》もそこに含まれているとするなら、それはいかなる犠牲と苦しみにおいても、イエス・キリストを通して神によって万人に保障されていると言えよう¹⁰⁶。さて、山上の説教での倫理的勧告を常時、全て完全に遵守して生活できるような完璧な善人はおそらくほとんどいないであろう。しかし我々は、罪悪に深く染まった我々の世界の現実のただ中において、神の国 (神の支配) の拡大と深化にagapeの力によって少しずつでも協力し、メシア的世界を証示することはできるし、せねばならない。そのために神は恩恵をもって我々を導き、援助される。我々が真福八端の全てに同時に従うことが不可能でも、そのうちの幾つかの勧告に従い完遂することはあり得るであろう。正教の信仰とコサックの気高い精神性によって生まれ、広大な大地で麦をはじめとする穀物を収穫し平和を求めて暮らしていた主権国家の人々と大地が、民間人を虐殺し略奪を厭わない野蛮な軍事大国の軍隊によって侵略された場合、人々は武器を取って反撃に出ねばならぬであろう。その際、人々の敵に対する憎悪は増幅せざるを得ない場合もあるであろうが、人々は世界人類の平和の将来のために正義を貫くこと

98 Jürgen Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, op. cit., S. 60.

99 Ebd., S. 61.

100 新約聖書「ペトロの手紙 一」1章9節。

101 Jürgen Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, op. cit., S. 63.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 58.

104 Ebd., S. 64.

105 Ebd., S. 57.

106 新約聖書「ローマの信徒への手紙」2章10-11節, 14-15節。

になる。ウクライナへのロシアの軍事力による侵略については、人類の一員としての我々が、それぞれの歴史的環境の中でどのような態度決定をするのかという、人間としての責任が問われている。キリスト教的に言えば、神に対する責任が問われているのだ。ウクライナの国土からの全ロシア兵の撤退、ロシアの敗北による一刻も早い戦争終結が最も望ましく、ウクライナと常に心をつなぐことが現在の状況下で勧められる。そしてロシアの政治指導者、軍の上層部の戦争責任が法的に厳しく追及されねばならない。敵への憎悪によって、敵への愛はかなりの長期にわたって不可能になるかもしれない。しかしロシアの軍事力による侵略は明白な巨悪であり、この悪に対する人々の憎悪は元から正義と平和への愛を根柢としている。そして敵への愛 (agape) は自由な、超越的・理性的愛であるが故に、憎しみの感情を持ったままで憎しみの感情から自由になってこの感情を制御し、敵への愛を成就することは可能である。又、自らの祖国の野蛮な軍事行動を嫌悪し、己の命と人生を賭けて自国の権力と体制に反抗しているロシア人やベラルーシ人がいることを決して忘れてはならない。これらの人々の心は、ウクライナの人々やウクライナを支援する我々の心と一つである。このような状況下で日本は安易に軍備拡張に向かってはならず、日本国憲法第9条を遵守し、絶対非戦を貫いて、戦争をしない国としての日本の独自の歴史的使命を果たすべく、これまで以上の平和外交の各段の質的向上とその展開にのみ専心すべきである¹⁰⁷。

さて、我々は現在、いまだ救いが完成されておらず、時として希望を見失いがちな罪の世界を生きつつ、それでも神の恩恵に希望を賭けて未来終末での救いの完成を目指していることになる¹⁰⁸。キリストの再臨によって成就する救いの完成、神の国 (神の愛の支配) の完全成就、神が全てにおいて全てとなられる事¹⁰⁹に関して、具体的予測を立てることはもとより困難であるが、モルトマンが述べているシェキーナー (Schechina) をめぐる叙述は示唆的である。シェキーナーとはもともと旧約聖書において、イスラエルにおける神の在在 (die Einwohnung Gottes in Israel) を言う言葉であり¹¹⁰、イエス・キリストによって完成される。モルトマンによれば、「キリスト者たちの神経験は、イエス・キリストのペルソナにおける神の現臨の認識から生じ、従って、我々の将来に向けてのイエス・キリストのいのちの奉獻とよみがえりにおける神の現臨の認識から生じる。このキリストの認識から、信仰者たちと彼らの共同体に在在する神の霊の経験もまた生じる。このキリスト教的神経験は、イスラエルのシェキーナー経験の光の内に存立し、その当初からシェキーナーの諸表象をもって解義されたのである。」¹¹¹ 神の霊は人間をいのちの道に導き、それをもってまた正義の道が思念されるのである。この道は「キリスト者たちの新約

107 以上の、ロシアによるウクライナへの軍事侵略に関しては次を参照。池上彰『独裁者プーチンはなぜ暴挙に走ったか』(文藝春秋, 2022年); 服部倫卓・原田義也編『ウクライナを知るための65章』(明石書店, 2022年); 黒川祐次『物語 ウクライナの歴史』(中公新書, 2022年); ゼレンスキー大統領演説 (要旨)「朝日新聞」2022年3月24日4面; ミハイル・シーシキン「プーチンは皇帝か」(監訳・沼野恭子, 訳・根本晃)「朝日新聞」2022年7月5日11面; 『日本国憲法』(講談社学術文庫, 2002年)。

108 新約聖書「ローマの信徒への手紙」11章33-36節参照。

109 新約聖書「コリントの信徒への手紙 一」15章28節参照。

110 Bernd Janowski, *Der nahe und der ferne Gott*, Neukirchener, 2014, S. 245ff.

111 Jürgen Moltmann, *Schechina: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Judentum und Christentum*, in: *»Sein Name ist Gerechtigkeit«*, Gütersloher Verlagshaus, 1. Aufl., 2008, S. 97-109, S. 105. Cf. Derselbe, *Das Kommen Gottes*, op. cit., S. 335ff.; Derselbe, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, op. cit., S. 50, 90, 109.

聖書において正義と憐れみを結び付ける**愛の道**ともよばれる。この愛は、それが実践においていかに困難であっても、いのちの王道なのである。この愛において、人間における神と、神における人間たちとの相互の**シェキナー**が生起する。「愛の内に留まる者は**神の内に留まり、神は彼の内に留まる**」(「ヨハネの手紙 一」4章16節)。何故なら、「神は愛である」から。¹¹² 未来終末における救いの完成によって、このようなシェキナーの成就として、agapeの喜びと感謝に満ちた清冽な浄福における永遠のいのちの享受が被造的世界に実現するのであろうが、現在の世界は罪と被造物の呻き苦しみに満ちている¹¹³。従って、キリスト教倫理は、旧い世界の終焉と新しい世界の始まりを希望する故に、常に終末論的倫理である。福音書、パウロ書簡のみならず牧会書簡においても明示される倫理的勧告は、終末論的倫理の勧めとしての特質を有するであろう。「ヨハネの黙示録」20章1-6節で述べられる千年王国も、天使が悪魔・サタンを取り押さえ封印している間のこととされるが、そこではキリストと共に浄福に達した聖なる義人たちが統治する¹¹⁴。未来における千年王国の物語によって、現在における終末論的倫理の勧告が意味づけられているのではあるまいか。「マタイによる福音書」27章51-52節で、イエスの十字架上の死とともに、聖者らのからだの復活が述べられるのも、イエスの死が千年王国の始まりとして、強度の倫理的勧告の意味をも持っていることを示していよう。三位一体の神は変わることなく永遠の愛(agape)である故に、この神は、人間とその世界(被造的世界)に必要な恩恵を、被造的世界の状況に応じて贈与し続ける。イエス・キリストの到来と死と復活は、罪というマイナスからの人間世界の解放の出来事として、ゼロからの存在贈与としての無からの創造以上の出来事であり¹¹⁵、未来終末での救いは墮罪前においてすら食するのを禁じられていたであろう命の木の実(「創世記」2章9節、3章3節、3章22節)を食してもよい状態へと人間が変えられる希望¹¹⁶を現在において約束する。愛(agape)である神が永遠に存在するのだから、希望は無くならない。カトリック教会の、聖母無原罪の御宿りと被昇天の教義は、現在のこの世界にあって、神の霊のシェキナーの真理を豊かに示している¹¹⁷。それはまたキリストのからだなる教会における神の霊のシェキナーを示し、個々の信仰者の心における神の霊のシェキナーを示すことになる。このような神の霊のシェキナーによって「イエス・キリストは神の子である」という分析命題で示される事態への、「我々は神の子である」という総合命題で示される事態の対応という事態が生起することになる。それは、教会が神の愛に支えられて終末論的倫理に生き、それを世界に示

112 Jürgen Moltmann, *Schechina*, op. cit., S. 109.

113 新約聖書「ローマの信徒への手紙」8章18-25節参照。

114 新約聖書「ヨハネの黙示録」12章7-8節、20章1-6節。

115 Cf. St. Anselmus Cantuariensis, *Cur deus homo*, I.XX(II.87.19-20), 2.XVI(II.117.11-13); 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』(2013年、サンパウロ) 356、316頁参照。

116 新約聖書「ヨハネの黙示録」2章7節、22章2節参照。

117 J. モルトマンはこの両教義には、反動的な反近代主義との関連を指摘して懐疑的、批判的である。Jürgen Moltmann, *Gibt es eine ökumenische Mariologie?*, in: *Was geht uns Maria an?*, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel, Hans Küng und Jürgen Moltmann, Gütersloh, GTB493, 2. Aufl., 1991, S.14-22, S. 15. しかし、この両教義は聖書の理路を映し神学上の筋を通して、「近代主義と反近代主義」というイデオロギー対立の彼方の真理を示している(前掲の拙稿「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス」参照)。聖アンセルムスから始まるスコラ神学の深く緻密な思弁性は、ひたすら神を希求する修道院的靈性と修道院神学の土壌(成長を促進する善き意味での温床)から生まれ、そこで育まれたが、マリア論の探究もそれと軌を一にしていたのである(上記拙稿97頁以下参照)。

し広めることに他ならない。ここに現在における宗教間対話の意義もあろう¹¹⁸。

結び・『不如帰』の終末思想

『不如帰』は1900年に刊行された徳富蘆花の小説である¹¹⁹。年譜によると蘆花は17歳の時、熊本のリバティ教会で受洗、ロシアの文豪トルストイには敬愛の念を抱き続けたようである¹²⁰。蘆花の『不如帰』の主題を導くのはキリスト教的終末論であろう。この小説の主人公の浪子は重篤の肺結核を患い、当時の封建的な社会の習慣のもと、姑（夫の母）の介入により、海軍軍人の夫・武男と離縁されるに至る。しかし武男と浪子の夫婦愛をなにも断ち切ることはできず、武男は浪子を思い続け、浪子は武男を案じながら病没する。臨終の床、苦しい息の下で浪子は、結婚指輪だけは形見として残さず自分が持って逝く旨述べ、女性として生まれたが故に背負い込んだ悲しみと苦悩を嘆く言葉を述べている¹²¹。後に武男が浪子の墓前で、浪子の遺書を読む場面がある。その遺書の中で浪子は「このままに身は土と朽ち果て候うとも魂（たま）は永く御側（おんそば）に付き添い・・・」と書き記していた¹²²。浪子の墓前で武男は、浪子の実父・片岡陸軍中将と懐かしい再会をする。まるで浪子の霊魂が導いたかのごときでもあるが、武男は海軍軍人であり、死と背中合わせの職業に生きる者である。墓地でこそ浪子の遺書を読み、本来の岳父・片岡中将と再会して戦闘に思いをはせる、というところからは¹²³、封建的な当時の軍国主義日本の社会では、浪子と武男に象徴されるように、死して霊魂とならねば人間には真の幸福は無いのだ、という蘆花の強烈な社会批判の思いを読み取ることができる。個々人の終末が、未来の普遍的な終末における救いの完成という目標に希望を賭けつつ、この目標を目指す社会が自らを変革することが不可能であれば、その社会を捨て去る、という切迫した思いが伝わってくる。武男と浪子の場合、地上の婚姻関係や家制度を超越する自由な終末論的本性、例えば天使のような存在性を獲得することになるのであろう（「マタイによる福音書」22章30節参照）¹²⁴。それでは日清、日露の戦争の頃、日本のプロテスタントの教会の信者の終末信仰はどのようなものであったのだろうか。『不如帰』の中で、自殺しようとした浪子を救った、プロテスタントの信者であろう老婦人が浪子を慰めて次のように語っている。「杖とも思うは実にこの書（聖書）で、一日も傍を放さないでございますよ。霊魂不死という事を信じてからは、死を限りと思った世の中が広くなりまして、天の父を知ってからは親を失ってまた大きな親を得たようで、愛の働（はたらき）を聞いてからは子を失くしてまた大勢の子を持った心地（こころもち）で、望という事を教えられてから、辛抱をするにも楽（たのしみ）がつかましてね・・・」¹²⁵この老婦人の夫は西南戦争で戦死

118 現代における宗教間対話を考察するにあたり、Hans KüngのWeltethosの提唱は重要である。Vgl. Hans Küng・Karl-Josef Kusche (Hg.), Erklärung zum Weltethos, Piper, 1993.

119 以下、徳富蘆花『不如帰』岩波文庫（2021年）＜以下『不如帰』と記す＞参照。

120 年譜は上記註119で示した『不如帰』311-319頁参照。

121 『不如帰』281頁以下。

122 同上、294頁。

123 同上、293-295頁。

124 これは、神の絶対的な永遠に参与する、新しい被造物の相対的な永遠の喜びを得ることになる。この相対的永遠（永世）を言うために、古代教会と中世の神学者たちは、Aion, Aevumという語を用いた、とのことである（Vgl. Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes, op. cit., S. 308.）。

125 同上、255頁。

し、息子は病没している¹²⁶。靈魂不死の信仰は、当時のプロテスタントの信仰者にとっても、大事な終末信仰の一環であったのであろう。この信仰の喜びと幸せを、泥沼からもはや抜け出せないかもしれない世界の現状を見捨てる理由にするのではなく、神に向かって世界が変貌していくことに向けて、神と協力する終末論的倫理の活力に切り替えて行く事こそ、人々に福音の喜びを伝えることになるであろう。

尚、『不如帰』における浪子の生と死、不滅の思いは一曲の中に凝集して、1988年に村上幸子の歌唱で再現された¹²⁷。清冽な美声、滾々と湧き出る泉水のごとき声量、歌詞の正確な理解とそれに基づく納得のいく技巧、そして雪国越後の風土に育まれた深い精神性によって、『不如帰』などの村上幸子の歌唱の数々は、日本の近現代音楽史の高峰として屹立していると言ってよいであろう。演歌に限らず、歌曲というものに命を吹き込むのは歌手である。村上幸子によって、曲『不如帰』（作詩・星野哲郎、作曲・桜田誠一、編曲・斉藤恒夫）は命を得、そして蘆花の小説『不如帰』も復活の命を与えられたのではあるまいか。村上幸子は惜しくも、1990年に31歳で病没した。しかし村上幸子は、雪椿のように咲く彼女の歌唱の中に復活している。音楽に関しては全くの門外漢である筆者ではあるが、村上幸子の歌唱は上記の文言を書かせるほどの感動を筆者に与えたのである。

(2022年9月25日夜脱稿)

126 同上、253頁、308頁。

127 歌手・村上幸子については次を参照。『村上幸子を偲ぶ・・・ | これまでの軌跡を振り返る』の「書籍・新聞・雑誌」[murakamisachiko.com/publication.html\(2022/06/22閲覧\)](http://murakamisachiko.com/publication.html(2022/06/22閲覧))；『永遠の村上幸子～時代を超えて咲いた花～』歌唱・村上幸子、CROWN、CRCN-41341/42、2020年、2CD s。

Eschatologie

Toru Sasaki

Die christliche Eschatologie ist die Lehre von den letzten Dingen, die als die heilsgeschichtliche Vollendung in Leben, Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi gründen. Es ist daher normal, dass die Aussagen der Dogmatik die eschatologische Qualität in sich tragen, indem Gottes Immanenz die Transzendenz seines Seins enthält. Die Eschatologie in der Dogmatik ist als Ort der ökumenischen Auseinandersetzungen zwischen katholischer und evangelischer Theologie von grosser Bedeutung.

Im Ereignis der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus ist die Begründung für das ewige Heil aller zwar noch nicht erlöst, aber zur Vollendung zu bringenden Schöpfung, weil der uns vorausgehende Gott zugleich als der Gekommene der jeweils neu zu uns Kommende, d.h. der Gott der Hoffnung ist. Deshalb ist der Tod durch die Heilstat Gottes insbesondere in Jesus Christus zur heilsamen Gelegenheit für den sterbenden Menschen verändert worden, bei dem Jesus Christus als göttlicher Geist ein für allemal gegenwärtig bleibt, obwohl der Tod selbst als Folge der Erbsünde verstanden werden soll. In diesem Zusammenhang ist empfehlenswert, evangelischen "Ganztod" mit katholischer "Auferstehung im Tod" zu vergleichen und über die Gemeinsamkeit und den Unterschied der beiden zu denken.

Aufgrund des ewigen Seins des dreieinigen Gottes, der die ewig treue Liebe (agape) ist, ist absolut unmöglich, irgendeinem Menschenleben seine Würde und Hoffnung auf seine Zukunft wegzunehmen, was in dieser noch nicht erlöst Welt als die wichtigste Ermahnung für uns bedeutsam bleibt. Die christliche Ethik ist ernstlich als die stets eschatologische Ethik in individueller und universaler Hinsicht. Die Bergpredigt Jesu Christi ist die Manifestation der eschatologischen Ethik, die auf die zukünftige Vollendung seiner Königsherrschaft, d.h. auf die vollkommene Vollendung dessen hofft, dass die ganze Menschheit und ihre Welt mit dem in Jesus Christus mit uns allen lebenden Gott lebendig werden.