

死と復活

ハンス・ユルゲン・マルクス

1. 問題提起

死者の復活に対する希望は、キリスト教信仰の中心となっており、パウロスが言うように「死者の復活がなければ、キリストも復活しなかったはずです。そして、キリストが復活しなかったのなら、わたしたちのしてきた宣教はむだであったし、あなたたちの信仰もむだなことになります」（1コリント15・13～14）。それゆえ、ローマ教理聖省は1979年5月17日公にされた書簡『終末論に関する若干の問題について』の第一命題において、この希望を新たに強調すべく「教会は死者の復活を信じる」とカトリック信者に諭している。¹⁾

この書簡の公表をうながしたのは、最近のカトリック神学内に見られる終末論の再構成のためである。²⁾ そこでは、時間の問題がまったく度外視され、個々人の死、世の終り、死者の復活、公審判などと言った『最期の事柄』は同一の出来事としてとりあつかわれることとなった。たとえば、『新しい信仰の本』の中で、C・シュツは、「死からの個々の復活は死とともに死においておこる」と述べているが、³⁾ 一般向きの概説書の中でさえ、この考えが、あたかも当然であるかのように提唱されている点からしても、個々人の死と死者の復活とを同一の出来事とみなす新説はかなり広がっていることが知れよう。

この説は、すでに第一次世界大戦以後のプロテスタント神学によって提唱されて来たが、⁴⁾ カトリック神学の場合、死と復活の問題が再検討され

るべき契機となったのは、1950年11月1日、教皇ピウス12世によって発布された新しいマリア論の教義であった。⁵⁾ この教義に従えば、聖母は「地上の生活を終えた後、肉体と靈魂とが共に天の栄光に上げられた。」⁶⁾ 当時、K・ラーナーはこの教義の妥当性を懐疑者に対して弁明すべく原稿を作成したが、検閲が通された部分はようやく1958年になって『死の神学について』という題のもとに公にされた。⁷⁾ その中で、ラーナーは物質への精神の指向性についての形而上学的分析に基づいて、個々人の死と世界の完成とを相互に関係づけて、次のような見解を述べている。

「世界の創造された全現実とは、いわば、その『からだ』をなすところの肉体的・精神的諸人格の死を通じて、次第に、自己の決定性に向かって成長する。」⁸⁾

この考えは終末論の新たな理解の出発点となった。O・カレルが、すでに50年において、時間の次元を終末論の問題設定からはずした後、⁹⁾ G・グレンシアケは1969年著した研究の中で、死と復活とを同一の出来事とする新説をはじめ体系的に根拠づけたのである。¹⁰⁾ この研究に刺激されて、G・ローフィンクも、終末論の再考察にとりかかり、1975年グレンシアケと共著で公にした研究の中で、さらに包括的な説を述べた。それに従えば、人類の歴史の場として以外の意味をもたね世界は、個々人の死を媒介にして、終末的完成に与かるものとされる。¹¹⁾

さて、グレンシアケとローフィンクの新説に対する主な反論はJ・ラツィンガーの方から出た。彼は終末論における時間の伝統的な捉え方の妥当性を強調し、¹²⁾ 死と復活、ないしは、終末的完成とはそれぞれ別の出来事であるとす。¹³⁾ 他方、W・プロイニングはグレンシアケとローフィンクの根本主張を受け容れている。¹⁴⁾ さらに、J・フィンケンツェラは世界の完成を個々人の死とは異なる終末的出来事とみなしているが、死と復活とを同一の出来事とする、グレンシアケ自身の本来のテーゼには同意を示す。¹⁵⁾ 同様に、H・フォーグリムラは、このテーゼをラツィンガーに対して弁明

し、グレスアケとローフィンの時間把握に限って、多少の批判を述べている。¹⁶⁾

なお、前述した教理聖省の書簡は七つの命題をもって、教会の伝統的な教えの今日の妥当性を強調する中で、間接的にグレスアケとローフィンの新説を批判する見解をも述べている。¹⁷⁾ それゆえ、ラツィンガーは個々の命題をいとも簡単に「信仰の本質的真理」と決めつけているが、¹⁸⁾ 書簡全体から明らかなおと、教理聖省自身がより慎重な態度をとっている。たとえば、問題の七つの命題を述べた後、教理聖省は次のように締め括りをつけている。

「キリスト信者は、次の本質的な二つの点を堅持する必要がある。すなわち、一方では、聖霊の力によって、キリストにおける現在の生命と未来の生命との間にある根本的連続を信じなければならない（なぜなら、愛が神の国の法であり、そして、地上における私たちの愛が、天における神の栄光への私たちの参加の尺度であるからである）。他方、現在と未来の生命の間の事情は根本的に異なることをはっきり知らねばならない。信仰の秩序に代わって、完全な光明の秩序が続き、私たちはキリストとともにいて、『神を見る』（第一ヨハネ 3・2 参照）からである。このような約束と素晴らしい秘義が私たちの希望の本質的土台である。私たちの想像力は、このような高さに近づくことはできないが、しかし、私たちの心は衝動的に、そして確実にそこに到達する。」¹⁹⁾

以上の二点こそラツィンガーの言う「信仰の本質的真理」を含んでおり、新しい説のさまざまな通俗化された形態はともかくとして、²⁰⁾ 本来の説自体はこの二つの点に矛盾していないと思われる。

以下、まず、新説の解釈学的諸前提を明らかにし、次いで、核心問題となっている時間と永遠の関係に注目したい。

2. 解釈学的諸前提

終末論とはキリスト教的希望についての教義であり、その希望は望みうる未来と、それによって動かされている実存とを含むものである限りにおいて、人間についての教義である。²¹⁾そして、人間が自由な人格であり、そのつど個別的で一回限りの代替不可能な実存である限りにおいて、語られる『個人的な終末論』(eschatologia individualis) もあれば、人間が社会および人類全体に組み込まれた実存である限りにおいて語られる『集合的な終末論』(eschatologia collectiva) もある。しかしいずれの場合も、いつか未来において到来するような事件についての予報が与えられていると言うよりは、むしろ、一つの総体たる人間がおかれている、現在の教済史的状况についての説明がなされており、このことから、K・ラーナーは次のような解釈学的根本原理を帰結する。

「われわれがキリスト教的な終末論に関して知っているのは、われわれが人間の現在の教済史的状态に関して知っている事柄に他ならない。われわれは、未来から何かを現在に投影するのではなく、その逆に、人間が恵みのうちに、キリストにおいて、自分と神に関してなす経験におけるキリスト教的現在を、その未来へと投影するのである。なぜなら、人間は自分の現在を、ひたすら未来に向けての成立、生成、^{ダイナミクス}力動として理解せざるを得ないからである。人間は自分の現在を、一つの未来に向けての準備、未来への開きとして理解する限りにおいてのみ、現在を真に理解するのである。それゆえに、人間は未来学、終末論を思惟せざるを得ないのであるが、人間がこの終末に関して知っていることは、今ここにおける自分に関して、また自分における救いの現在に関して知っている事柄にほかならず、ここから終末を先取りするのである。」²²⁾

以上の解釈学的根本原理が正当であるとすれば、終末論的な表象と、それによって意図されている終末論的な内容とは、明白に区別されねばなら

ない、ということになる。たとえばパウロスが、キリストは大天使のラッパの響きのもとに再臨するであろうと言った時（1テサロニケ4・16～17；1コリント15・52）、あるいは共観福音書が、人間は天使たちによって一所に集められ、悪人と善人、山羊と羊の二組に分けられるであろうと述べた時（マルコス13・24～27；ルカス21・25～28；マタイオス24・29～31；25・31～46）、また、後の伝統が、この出来事をヨシヤパテの谷と結びつけた時、当然のことながら、これらはすべて単に終末論的な表象の素材や絵画的な描写に属するものであって、本来の内容ではないのである。²³⁾

この考えを踏まえた上で、以下終末論的な表象の特殊性を明らかにし、次いで、これらの表象に横たわる、聖書個々の時間把握に焦点を合わせてみたい。

2.1. 終末論的言述の特殊様式

P・リクルの指摘するところによれば、言語分析も解釈学も宗教的信仰を、その言語に基づいて、あるいはもっと正確には、^{ディクス・クル}「言述の特殊様式」として、その本質を解明しようとするが、両者の相違はこの言語のレベルに現われている。たとえば、言語分析は直接に「神は存在する」「神は不変であり、全能である」などといった言表を対象とする。つまり言語分析は、言述の特殊な様式に属する神学命題の第二度の言述を対象とするが、この第二度の言述は、思弁的哲学から借用した概念と合体しなければ理解されないものである。それに対し、解釈学は、信仰共同体の言語の、もともと原初的な様式にできるだけ忠実に近づこうとする。したがって解釈学は、信仰共同体の成員が自分たちの経験を自分自身のために、また他者のために、最初に解釈するのに用いた言語表現を対象としようとするのである。このような言語表現は、少なくともそれを産出した信仰共同体にとっては、道理にかなっている（sensé）のであり、意味（sens）をもっているのである。²⁴⁾

さて、キリスト教の場合、信仰共同体が自己了解をするために、あるいは

は共同体外の聴衆に了解させるために用いた、もっとも原初的で、かつ、もっとも中心的な言語表現は『死者の復活』（1テサロニケ4・13～18；1コリント15等）と『新しい創造』（2コリント5・17；2ペトロス2・13；黙示21・1～5等）についてである。『死者の復活』が語られる場合、そこで考えられているのは、決して死んだ人が再び死すべき生へとまいもどったなどということではない。そうではなくて、『死者の復活』という言語表現で意味されているのは、全く予期していなかったものの登場、絶対的に新しい次元の突発であり、そしてもはや「死への命」ではなく、「死者の中からの命」であるような生の出現なのである。また、『新しい創造』が語られる場合、そこで考えられているのは、決して破滅した旧き世界が再興されるなどということではない。そうではなくて、『新しい創造』という言語表現で意味されているのは、いまだ全然予想されえない新しい存在、すなわち、存在・非存在のいずれにもころびうるという全被存在の両^{アン}極^{ビツアレンツ}性を克服したところの存在の成立なのである。²⁵⁾

さて、以上の言語表現を産出した信仰共同体の証言によると、イエスの復活という、前代未聞の出来事は自分たちの自己了解を特徴づけるものである。ここでは復活信仰の成立にからむ歴史・批判的諸問題を詳述する暇がないが、²⁶⁾ さしあたって、主にJ・モルトマンに従い、復活経験の独自性を指摘するにとどめたい。²⁷⁾

新約聖書の中で伝えられているイエスについての弟子たちの証言は、一見、互いに相容れない二つの経験について語っている。一方では、イエスの十字架上の死による弟子たちの挫折感が伝えられ、彼ら自身がこの神に見捨てられたイエスのもとから逃げて、ガリラヤに帰郷したという事実を指摘することによって、その時の幻滅や挫折感の深度が強調されている。他方では、エルサレムにおける、この同じ弟子たちの宣教活動が伝えられ、その理由として、十字架上で死んだイエスが、神の栄光を帯びて、彼らの前に出現したという弟子たちの証言が挙げられている。ところが、この証言から明らかなおり、十字架上の死と弟子たちへの出現との

間に起こったイエス自身が出来事については、誰もそれを目撃したとは主張していない。起こったことを言い表わすために、弟子たちは当時の黙示文学的言語表現を活用し、「神はイエスを死者の中から復活させた」と宣べ伝えたのである。この言語表現自体は弟子たちの経験を自分自身のために、また他者のために解釈すべき機能を発揮しており、誰も目撃していない出来事に対する出現の経験からの逆推論の結果なのである。とはいえ、この表現は勝手気ままに選ばれたものではなく、内的必然性を蔵している。なぜなら、弟子たちの経験を特徴づける、以下の五点がその中に含まれているからである。第一に、殺された者が、今、生きており、この世の法律によって十字架刑に処せられた者が神ご自身の義へと止揚されたのであり、その名誉を剥奪され、はずかしめられた者のうちに、今、神の栄光が所属している。第二に、イエスは死すべき旧き生へとまいもどったのではなく、この「死への命」を質的に変化させる、全く別次元の生に与っている。第三に、この新しき生への参与は、神の近き臨在を証したイエスの地上的使命の承認を意味し、彼を神の凌駕不可能な啓示者として証明する。第四に、この卑しめられ、はずかしめられた人間のうちに、神の啓示者を認め信ずる者にとっては、神の栄光というものは、権力者の冠にではなく、今ここにおいて卑しめられ、はずかしめられている人の顔に輝いている。第五に、このような信仰の中から「新しい天と新しい地」への希望とこの旧き世界に浸透してゆく愛の奉仕、すなわち、弟子たちの宣教活動が生まれてくる。²⁸⁾

さて、以上、きわめて大ざっぱに概括した、弟子たちの経験のうちに、当時に限らず、多くの人々は自らの希望を再認することができた。新約聖書の言語表現で言えば、この希望は「神の義」の貫徹、あるいは「神の栄光」の最終的出現あるいはまた「死者の復活」や「新しい創造」などといった、全く新しきものの到来に向けられている。J・ホフシタフェルの提唱する解釈学的原理に則って言えば、これらの表現で意味されているのは、「否定的なものの否定」ということである。²⁹⁾ すなわち、信仰共同体が弟

子たちの証言のうちにみてとったのは、究極的かつ普遍的に新しきものの先取り、そしてすでに発効したその約束であるが、この新しきものはさしあたって旧きものの否定としてしか把握されえない。たとえば、復活したイエスのうちに先取りされた生命は、まず、「死の死」であり(1コリント15・26, 54～55; 2ティモテオス1・11; 黙示20・14, 21・4), 彼の復活でもって約束された自由は「すべての支配, すべての権力や勢力の滅び」(1コリント15・24)を意味するのである。³⁰⁾

上述した事柄から終末論的言述の特殊様式が容易に理解されよう。すなわち、信仰共同体の成員が自分たちの希望を自分自身のため、また他者のために解釈するのに用いた言語表現は、概念ではなく、像 (image, Bild) である。³¹⁾ なぜなら、「目がまだ見ず、耳がまだ聞かず、人の心に思い浮かびもしなかったこと」(1コリント2・9)を概念で言い表わすことができないからである。概念は三次元の世界に属する現象から一つの要素を抽象し、それを区画する。このようにして、学問的知識が成立し、その真理は原則的に検証可能である。というのも、ある種の現象はかならず概念に対応するからである。しかし、だからこそ、概念は既存の現実しか把握しえないのである。ギリシヤ思想のもっともすぐれた遺産である「存在」の概念もこの制約を表わしている。パルメニデスが言うように、「唯一の存在するものは決してなかったし、決してないであろう。それは今同時に共に全体としてある (vñv êstai ômoû pân) からである。」³²⁾ ところが、「死者に生命を与え、存在していないものを呼び出して存在させる神」(ローマ4・17)を信ずる者は今同時に共に全体としてあるものの継続性ではなく、いまだ全然ないもの、いやむしろ、そもそも全然ありえないもの(ローマ4・18)の到来を待ち焦がれている。このような希望の言語表現は概念でなく、像である。

像は、物質的な世界から形あるものを選び、それに新しい意味をもたせたいうで、何か名状しがたいものを表現する、そういう一つの言述様式である。たとえば、「涙」というものは生理的な分泌物で化学的に分析で

きるものであるが、文学の世界や日常会話において、この語は「悲しみ」とか「喜び」などといった感情を言い表わすのに用いられる。もちろん、「悲しみ」とか「喜び」について語ろうとする時、概念をもって論ずることも全く不可能だとは言えないが、「涙」という像を設定し、それをさまざまな方法で話すほうがはるかに雄弁であり、事柄それ自体にも、概念で話すより、はるかに適していると言えよう。たとえばプラトーンは像を使う者の好例である。『洞窟の比喻』の中で、プラトーンの言おうとしたところをいくつかの概念的な命題に訳すこともできないわけではないが、人間の条件を言い表わすのにシルエットしか見えない囚人描写のほうが、あらゆる理論よりも強く、印象的な像を惹起する。³³⁾ 同様に、初代キリスト教会の成員も、自分たちの経験を、自分自身のため、また他者のために解釈するのに、当時の黙示文学にみられた、既存の像を継承し、または、新しい像を設定することによって、全く新しきものの到来に対する希望を言い表わしたのである。前述したように、彼らが待ち焦がれていた新しきものは、あらゆる否定的なものの否定としてしか知られていなかったが、このような希望の内容を肯定的に表現するためには、たとえば次の像が用いられた。

「私はまた、新しい天と新しい地を見た。最初の天と最初の地は去って行った。……その時、私は玉座から語りかける大きな声を聞いた。『見よ、神の住まいが人間の間であって、神が人間と共に住み、人間は神の民となる。神は自ら人間と共にいて、その神となり、彼らの目の涙をことごとくぬぐい取って下さる。もはや死はなく、もはや悲しみも嘆きも労苦もない。最初のものは過ぎ去ったからである。』すると、玉座に座っておられる方が、『見よ、私は万物を新しくする。』と言った。」(黙示21・1～5)

もちろん、「天」「地」「玉座」といった表現は時空的現実を連想させがちであるが、その強調点は明らかに希望されたものの全き新しさにおかれ

ている。そして、新しさ自体は「涙」やその原因となっている「悲しみ」「嘆き」「労苦」といった、あらゆる否定的なものの否定から成り立つものであって、それは神と人間との永遠の交わり以外の何物でもない。

さて、この新しさものとは一体いつ到来するだろうか。伝統的終末論に従えば、それは直線をたどる時間の終点に到来するものである。ところが、ここで前提とされている時間把握は、果たして、上のような希望の像を産出した信仰共同体の時間把握と合致するものであろうか。この点について、以下、より詳しく検討する必要がある。

1.2. 聖書における時間の把握

周知のごとく、イスラエル以外の古代文化において、時間は同じものの絶えない反復として捉えられる。M・エリアードによると、この捉え方のうちに、「具体的な時間の撥無」(Vernichtung der konkreten Zeit) が表われてくる。³⁴⁾ すなわち、古代人は過ぎ去る時間の逆転不可能性に耐えかねて、あらゆる出来事を超時間的な太初の原型的しぐさの繰り返しと解し、祭儀において、原型的しぐさが表われたその神話的瞬間を再現することにより、「常にかりそめでない現在に生きる。」³⁵⁾したがって、「時間はただ事物の出現と存在を可能にするのみである。時間はそれ自身常に再生せられるがゆえに、存在に対して最終的な影響をもたない。」³⁶⁾

古代イスラエル人の時間把握はそれとはまったく異なるものである。³⁷⁾ もちろん、彼らも原型的な出来事を想起し、祭儀において再現するが、これらの出来事は神話的・超時間的な太初に属するしぐさではなく、エジプトからの脱出のごとく、具体的な時間のある時点において生起した歴史的出来事なのである。そして、エジプトからの脱出が原型的な意味をもつのは、そこで今もお進しつつある、まったく新しいプロセスが開始したからである。³⁸⁾ それゆえ、過越祭におけるこの出来事の再現は未来に対する緊張した待望を伴っている。つまり、祭りを祝う人々はその夜実際に出発しようとするかのようにふるまう。彼らは、「腰を引きからげ、足に靴をは

き、手に杖をとって、急いで小羊を食べなければならない。」(出12・11)。そして、時間と共に世代が次々に交替し、子はその父に、「この儀式はどんな意味なのですか。」と聞くと、「これは私がエジプトから出る時に、主が私になされたことのためである。」と、父は過去と現在のイスラエル全体を代表して、その子に答えるのである(出13・8)。すなわち、父は自分が救い出されたかのように儀式を挙行し、後の世代も救い出されるだろうと子に諭している。³⁹⁾ なぜなら、過去から現在に至るまでの神の導きを祝う人は未来におけるその同じ神の導きを先取りしているからである。⁴⁰⁾

上述したことからすでに明らかなおと、イスラエル人が他の古代人と違い、具体的な時間を撥無しなかったのは、彼らの信仰がまったく独自の宗教的体験に基づいていたからである。エリアードに言わせるとイスラエル人の体験した神は、「原型的しぐさをなしとげた神聖性ではなく、絶えず歴史に関与し、諸々の出来事を通じて、自己の意志を表明する主体(Person)である。」⁴¹⁾ この神はけっして個人や人類の時間性の上部に浮動しているものではない。彼はいつも全体としての時間に、また個人々人によって遂行される昨日から今日を通して明日に及ぶ時の間に運動し、潜行し、同行し、後続するものである。⁴²⁾ このことは要するに、イスラエル人が、エジプトからの脱出の時に経験したのと同じことなのである。すなわち「主は、彼らの前に行かれ、昼は雲の柱を持って、彼らを導き、夜は火の柱を持って彼らを照らし、昼も夜も、彼らを進み行かせられた」(出13・21)。

M・ブーバーに従えば、上述した信仰に基づく時間把握は、「生成する歴史」(geschehene Geschichte)として特徴づけられる。すなわち、イスラエル人の経験した歴史は、けっして、何らかのあらかじめ調整された計画に従って直線的に進行するものではなく、神とイスラエル人との対話のうちに、あらゆる回り道を上り下りして、次第に生成するものなのである。そこでは一方において、神がエジプトからの脱出、カナアンの土地取得などの歴史的転機を約束することによって、イスラエルの民に絶えず新

しい諸可能性を開き、他方において、イスラエルの民が信仰のうちにこの約束に応答し、その成就への道を歩まなければならないとされる。⁴³⁾ それゆえ、歴史上のあらゆる不幸な経験は約束の無効性の証拠としてではなく、民の不信仰に対する罰とみなされる。しかも、この罰は民を信仰の道へ連れもどすための教育手段として肯定的に評価される。これと関連して、K・レーヴィトは次のように指摘している。

「驚くべきことに、ユダヤ人の歴史を支配する聖慮にたいするこの信仰の力は、あらゆる経験的な事実がこれに反対するときこそ最も烈しく燃え立った。アッシリアの強大な国家権力が、近東の諸民族を攻略したとき、予言者たちは、イスラエルの実質上の没落のなかに、神の無力の証明を見るところか、むしろ神の全能の間接的な告示を見てとった。イザヤにとっては、ユダヤ王国の滅亡のなかで凱歌をあげたのはバールでなくてヤーヴェであった。アッシリア人そのものは、イスラエルの神の手にあやつられる一つの道具にすぎない。したがってそれは、神の目的が達せられるやいなや、神の手で亡ぼされた。ユダヤ人らの民族的歴史の破局は、いよいよもって神の意志の主権性に対する信仰を堅くさせ、拡大させた。懲らしめの裁きをおこなうために、世界的強国をあやつる神は、同様にまた、それらを救済のために利用することもできるだろう。」⁴⁴⁾

T・ボーマンが指摘するように、上のような肯定的歴史観をもつ人間は、時計をもって、時間を量的に計算するというよりは、その内容を把握しようとするものである。すなわち、時間は、なんのためにあるのかという問いが、聖書の時間把握を特徴づけるものである。⁴⁵⁾ 我々現代人も「時間がない」という表現をよく口にするが、この表現で意味されているのは「量的に計算されうる時計の時間が消滅した」ということではなく、「何かをするための時間が今与えられていない」ということである。⁴⁶⁾ C・H・ラチョフによれば、この「何かをするための時」(Zeit für etwas) という時

間把握は、旧約聖書の *Cet* と新約聖書の *καιρος* の中に含まれている。したがって、聖書固有の時間把握は、「カイロスの時間概念」(kairologischer Zeitbegriff) として特徴づけられる、としている。⁴⁷⁾ このカイロスの時間概念は伝導の書の中で次のように表現されている。

「天が下のすべての事には季節があり、すべてのわざは時がある。
生るるに時があり、死ぬるに時があり、植えるに時があり、植えたものを抜くに時があり、
殺すに時があり、いやすに時があり、
こわすに時があり、建てるに時があり、
泣くに時があり、笑うに時があり、
悲しむに時があり、踊るに時があり、
.....
愛するに時があり、憎むに時があり、
戦うに時があり、和らぐに時があり、
働く者はその労することにより、なんの益を得るか」(伝導の書 3・1～11)。

つまりあらゆる否定的なものや肯定的なものがある特殊な時をもつ。それらは皆、始まり、続き、そして終っていく時である。そのいずれの時も、いつまでも続く純粹持続性をもたない。換言すれば時間は過去と未来との間のカイロスの時点において絶ち切れ、その現在において古い時が終わり、かつ新しい時が始まる。そしてこの新しい時こそ、恵みを受けるための時として生きるべきなのである。⁴⁸⁾

さて、これらの「何かをするための時」はそれぞれ異った時であり、それぞれの時は直線上の諸点のごとく互いにつながっているようなものではない。他方、個々の時の間にはいかなる連続もみられないということにもならない。⁴⁹⁾ なぜなら「後ろからも、前からもあなたの手は私を守る。」(詩103・5) と歌われるように、人間のすべての時は神ご自身の時によ

てとり囲まれており、個々の時も全体としての時間も神の手中にあるからである。そして神の時は「永遠」と呼ばれる。というのも、時の主の御手に時の初めとまん中と終わりとが一握のうちに握られているような時が「永遠」に他ならないからである(詩 91・1～4; 93・1～5)。しかし、ラチョフが言うように、「神の永遠性」とはけっして「無時間性」とか、「超時間性」ではなく、「時間に対する支配」であり、この支配は、個々の時及び全体としての時間を貫く約束に対する神の誠実として、まさに、時の間に入り込むものである。⁵⁰⁾

さて、新約聖書の中で、イエスの歴史的登場と共に入来した時は、「満たされた時」と呼ばれている(ガラティア4・4; エフェソス1・10)。マルコス福音書によると、イエス自身「時は満ちた。神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい。」(1・15)と述べ伝え、公生活を開始したのである。このような表現は明らかに、前述したカイロスの時間把握に属している。⁵¹⁾すなわち、イエスと共に入来した時は、「悔い改めて、福音を信じるための時」であり、その現在において、古い時が終り、「最後」(ἐσχάτου)の時が始まる。なぜなら、イエスの言葉と働きを通じて、神の誠実は凌駕不可能な仕方での時間に入り込んで来たからである。そういう意味で、イエスは、当時の黙示終末観を修正し、「私は神の力で悪魔を追い出しているのであり、そうであれば、神の国があなたたちのところに来ている(ἐντός ὑμῶν ἐστί) わけだ」(ルカス11・20)と論している。同様にパウロスも「今こそ神の恵みの時期、今こそ救いの日です」(2コリント6・2)と強調している。つまり山本和が言うとおり、「イエス・キリストの時《満たされた時》と言う場合『新約聖書』はいつでも一つの現在を、言わば上から垂直に入り込んでくる瞬間的時点のことを考えている。」⁵²⁾他方、またG・ローフィンクが強調するように、この現在は「未来を指向する力動的現在」である。すなわち、神の支配はすでに開始しつつではあるが、いまだ完成されてはいない。それはイエスの行うしるしの中にすでに認識されるが、いまだに現われとはなっていない。⁵³⁾ こう

した現在と未来の緊張関係が新約聖書全体を貫いているが、ここではパウロの書簡から一箇所のみを引用するにとどめたい。

「わたしたちは、今は鏡にぼんやり映ったものを見ていますが、そのときには、顔と顔とを合わせて見ることになるでしょう。今は部分的にしかりませんが、そのときには、わたしが神に知られているように、はっきり知ることになるでしょう。それで、信仰、希望、愛のこの三つは、最後まで残ります。この中で最もたいせつなのは、愛です。」(1コリント13・12～13)

つまり、未来を指向する力動的現在⁵⁴⁾は、信仰・希望・愛に生きるための時なのである。それゆえ、この時からの逃亡解脱は救いの道にはなりえない。他方、現在が信仰・希望・愛のカイロスとして特徴づけられているのは、その三つの完成が未来の事柄として期待されるからである。しかし、この未来は何らかの直線をたどる時間の終点ではなく、現在に差し迫まっている、神の栄光の現われなのである。⁵⁴⁾

以上のスケッチをもって、大ざっぱながらも、あえて聖書固有の時間把握の究明に締め括りをつけたい。しかし、スケッチではあるが、前節において紹介した希望の像を産出した信仰共同体の時間把握は、かならずしも現代人の我々のそれと同じものでないことの示唆にはなりえたのではなからうか。事実、我々は時間の流れを直線のように考え、起ったことをすべてその線上に位置づけている。P・ネランが言うように「あらゆる出来事が時間の線に並んでひっかかっているのは、あたかも洗濯ロープに洗濯物が並んでかかっているようなものである。」⁵⁵⁾このようにして、我々は一層の抽象的な時計によって、天文学上の現象から原子物理学上の現象までのすべての自然現象、および、歴史上のあらゆる出来事を時間的に定位している。そして、従来の終末論も、同じ抽象的な時計を想定し、死者の復活、世界の完成などの終末的出来事を直線をたどる時間の終点に位置づけていたのである。

ところが、最近柳瀬睦男が再び指摘したように、常識と思われる我々の時間把握は誤っている場合もあるので、現代の量子論と相対論は新しい時間把握を要求している。そのため柳瀬自身は中世のスコラ学派に立ち返り、そこで論じられている aevum の概念を新しい時間把握のために役立てようとする。⁵⁶⁾ 考えてみれば、この概念は終末論の新たな理解のためにも役立てることができる。なぜなら、それは「時間」か「永遠」かという二者択一しか知らない我々の先入観を破るからである。

3. 時間と永遠の弁証法

本稿の冒頭ですでに指摘したように、終末論の新たな理解への道を開いたのは、第一次世界大戦以後のプロテスタント神学であった。しかし、K・バルトの以下の主張からも解るように、この神学こそ、「時間」か「永遠」かの二者択一しか知らなかった。

「もし私が『方式』なるものをもっているとすれば、それは、私がキェルケゴールのいわゆる時間と永遠との『無限の質的差別』なるものの否定的小よび肯定的意味をあくまで固守した、ということである。」⁵⁷⁾

そして、死者の復活が永遠に属するものであるから、それは当然ながら経験上の時間線の終点に起るはずがない。こういう意味で、E・ブルンナーは、次のように述べている。

「地上では、先・後および幾百年とか幾千年をも含む時間的隔たりが存在する。『向う側』すなわち、復活の世界、永遠においては、この引き延ばされた時間、この過ぎ去る時間は存在しない。死亡の時刻は個人にとっては異なっている。死亡の時刻はこの世に属するからである。我々の復活の日は、すべての人にとって同一である。それにもかかわらず、復活の日はけっして死亡の時刻から幾百年の隔たりをもつものではない。なぜなら、そのような隔たりはここにもみ存在し、あそこには、すなわち『千年が一日のようなものである』神の現在には存在していな

い。」⁵⁸⁾

ところが、このような捉え方は、重要な問題を含んでいる。すなわち、「この世」が「あの世」における終末的完成に与ることができなるとすれば、進化、歴史の進歩、人類の生長、社会の改善、人間の労働などといった地上的な事柄はまったく無価値なものになってしまうのではなからうか。⁵⁹⁾ ラーナーはこの問題の重要性を以下のごとく強調している。

「我々キリスト者は、・・・自分たちの働きに課せられたこの世界といったいどこまで真面目にとり組むのか、というマルクス主義側からの問いを受けとめねばならない。果たして、この世界は我々にとって、自らの徳を磨くところの素材、・・・に過ぎないものであろうか。そうであるならば、この世界自体はどうでもよいようなものになってしまうのではなからうか。なぜなら、反動的に固執された世界の中でさえも、人はその同じ徳を磨くことができるからである。わけてもみすぼらしく、苦悩に満ちた、不正の世界における辛抱という徳を！」⁶⁰⁾

なるほど、「時間」か「永遠」かという二者択一しか認めないような終末論は以上のような問いに答えることができない。したがって、この二者択一を越える時間把握が終末論の中心課題となってくる。そしてローフリンクが示すように、この新しい時間把握への道を開くのが、中世の永在概念にほかならない。⁶¹⁾

3.1. 永遠、永在、時間

中世の思想家たちは、神とその他の靈的存在者の存在次元を区別するために、次のような概念構成を設けた。すなわち、「永遠」(aeternum)には初めも終わりもなく、「永在」(aevum)には初めはあっても終りはなく、「時間」(tempus)には、しかるに初めと終りとがある。したがって、神の存在次元は永遠とみなされるのに対し神から創造された靈的存在者の存在は永在の次元に属すると考えられた。さて、トマス・アキナスは、神

の永遠性について論じる時、この概念構成を批判的に補充し、とりわけ、永遠という概念の形式的な規定を不十分だとする。なぜなら、「初めも終りもない」ような存在を主張するのみでは、神に個有の自己所有を言い尽せないからである。⁶²⁾ それゆえ、トマスは、ポエティウスによって伝承された新プラトン主義の本質的概念規定に立ち返り、⁶³⁾ 永遠を「果てしなき生命の、同時に全体的な、完全な所有である」と定義する。⁶⁴⁾ この定義を根拠づけるべく、トマスはいわゆる「否定の道」(via negativa)をたどって、まず時間の特異性を究明し、次いで、その特異性を永遠から除外するのである。⁶⁵⁾

さて、アリストテレスは時間を「先・後に従っての運動の数」であると定義したが、⁶⁶⁾ トマスはこの定義を受け継いで、次のような説明を加える。

「およそ如何なる運動にあっても、かならず継次 (successio) があり、一つの部分が他の部分に続く。我々は、だから、運動における先と後を数量化することよりして時を捉え、それは『運動における先・後の数』にほかならないとするのである。」⁶⁷⁾

別言すれば、時間は絶えず浮き上ったり、過ぎ去ってしまう無数の「今の流れ」(fluxus ipsius nunc) であり、⁶⁸⁾ 時間的存在者は、自己の過去をもはや所有しておらず、自己の未来をいまだ所有していないものであり、ただ現在という最少の「今」しか所有していないものである。が、この所有もまたすぐに喪失化するものである。なお、時間的存在者に固有である「流れる今」を否定するならば「とどまる今」(nunc stans) に達するが、この「とどまる今」は、永遠に他ならない。

「というのは、あたかも、時の捕捉ということが、『流れる今』を我々が捉えることによって原因されるものであると同じく、永遠の捕捉ということは、我々が「とどまる今」を捉えるかぎりにおいて原因されるものなのだからである。」⁶⁹⁾

神は「とどまる今」において、自己の存在を絶対的な同一性として所有しており、この同一性は、「果てしなき生命の、同時に全体的な、完全な所有である。」

さて、創造された霊的存在者の存在は、永遠でないことは明らかである。なぜなら、彼らの存在には初めがあるからである。それゆえ、霊的存在者の存在は時間と永遠との間に介在する中間者として把握されねばならない。この中間者こそ、永在と呼ばれる。⁷⁰⁾ 時間と永遠との間に介在するこの永在は、これら両者のいずれとも異なるはずである。時間との相違を明らかにすべくトマスはアルベルトゥス・マグヌスとボナヴェントゥラの見解を拒否し、「永在を測る尺度は先・後をもたない」とする。⁷¹⁾ すなわち、時間の「流れる今」は永在には見られない。他方、永在は永遠の「とどまる今」とまったく同一のものでない。なぜなら、永在は少なくとも可能的に「変転性」(transmutabilitas)を伴っているからである。それに反し、永遠は純粋な「恒存性」(permanentia)において存立する。

「永遠は恒存する存在の尺度なるがゆえに、ものが存在の恒存性から離れるに従って、それだけ永遠から離れる。同じく存在の恒存性から離れるとはいっても、然しながら、或るもの場合にあっては、その存在が変転性に従属し及至は専ら変転性において存在するにまでいたるのであり、この種のものは時によって測られる。・・・或るものはまた、これほどにまで存在の恒存性から離れることのないものなのであって、即ち、これらのものの存在は変転性において存立するのでもなければ変転性に従属しているのでもないが、ただ、これらのものは、或いは現実的に或いは可能的に結合された変転性を有している。こうしたことは・・・天使たちの場合にあっても見られるのであって、彼らの有する非変転的な存在は、彼らの本性に属するかぎりにおける、選択に関する変転性を伴い、また知性活動(intelligentiae)や情感(affectiones)やまたその独自の意味での場所についての変転性を伴う。まさしくこうしたこと

のゆえに、この種のもは、永遠と時との中間者たる永在によって測られるのである。これに対して、永遠によって測られるところの存在は可変的ならぬことは勿論、また可変性と結びつくこともない。かくして、時は先・後を有するのに対して、永在はそれ自身としては先・後を有せず、ただし、先・後がこれに結合されることの可能なものたるにほかならない。だが、永遠は先・後を有しないのみならず、またその共存をも全く許さないものである。」⁷²⁾

以上のような考察から明らかとなっており、永遠にはいかなる変化も見られない。それは唯一の「とどまる今」において恒存する神の存在領域だからである。それとは逆に、時間は無類の「流れる今」の間に分散し、変転性に従属している。この二つの間には天使たちの存在領域が介在する。彼らに個有である永在は、それ自身としては「流れる今」の間に分散しているのでもなければ、変転性に従属しているのでもない。ただし、それは変転性に対して開かれており、自己の在り方のうちに変化を受けとめることができる。

なお、トマスは或る箇所において、聖人も永在に与かるという可能性に言及してはいるが、彼自身は、あくまでも中世の天使論、および天体論の領域内にとどまっている。ところが、当時の天使論や天体論の問題性ともかくとして、そこで論じられた永在概念は現代の終末論にとってきわめて有益な示唆を含んでいると思われる。なぜなら、この概念は「永遠」か「時間」かという困難な二者択一を超克できるからである。すなわち、永在として捉えられた場合、終末的完成は時間の単なる終結ではなく、時間の中で、時間それ自身の成熟した実りとして成るものを意味するのである。

3.2. 『変容した時』

日本語には、現代のヨーロッパ語とは違って、時間のことを言い表わす

のに二つの言葉がある。「時」と「時間」がそれである。山本和によると、この区別はちょうど和辻哲郎博士の注意を引いた「人」と「人間」との区別に類似している。⁷³⁾すなわち、「人」は単に個としての人間のみを表示するのに対して、「人間」は人と人との「間柄」においてある人間存在そのものを表示すると共に、世間、仲間などと言った「間柄」においてのみ実存する個としての人間を表示しうる。⁷⁴⁾そのように、「時」は一つの時と他の時との間の不可分なカイロスの時点のみを表示するのに対して、「時間」は一つの時から他の時に向って急進する運動を表示すると共に、こうした運動においてしか与えられていないカイロスの時点をも表示しうる。これと関連して山本和は次のように述べている。

「時は《時間》として一つの時と他の時との間の時であり、過去と未来との間の《中間時》である現在である。われわれが時の中を生きるとは時の間を、中間時を生きていることにほかならない。われわれは一つの時から他の時へと生きる。過去から未来へ、昨日から明日へ踏み入る一歩としての現在に生き、今日を生きている。その現在は過去と未来との間の不可分の時点（瞬間）であろう。」⁷⁵⁾

それでは過去とはどんな時であろうか。それは、我々がそこから出て来て、影のように背負っている時であるが、「もはやない」時である。過去がもはやないというのは二つのことを意味する。一方では、過去はまったく奪い去られた時であり、逆転不可能の時間の流れの中に沈んでしまった時である。山本和はこのことを、過去の『無終極性』と名づけている。⁷⁶⁾他方では、過去は現在をあるいは否定的にあるいは肯定的に制約する時である。というのは、E・プロッホが強調するように、過去もかつて、未来を指向する現在であったし、我々の現在は、今は過ぎ去ってしまったあの時の諸可能性が実現されたり、あるいは喪失されたことの結末だからである。それゆえ、過去を現在化せしめるその方法は、アウグスティヌスのいう記憶ないし想起ではあるが、⁷⁷⁾ 聖書の時間把握にも見られたようにその

記憶ないし想起は、過去において実現されたり、あるいは喪失された未来の諸可能性の批判的な先取りを常に含んでいるものである。⁷⁸⁾

では、未来とはどんな時であろうか。それは、我々がそこに趣く恐怖もしくは希望のうちに先取りしている時であるが、『いまだない』時である。未来がいまだないというのはまた二つのことを意味する。一方では未来は全然ない時、一切皆無でまだ何も無い時である。山本和はこのことを、未来の『無終極性』と名づけている。⁷⁹⁾ 他方では、未来は現在によってあるいは否定的にあるいは肯定的に制約されて来る時である。というのも、未来は現在において実現されたり喪失される諸可能性を踏まえる時だからである。それゆえ、未来を現在化せしめる方法は、期待もしくは予料の形を取る先取りであり、この先取りは現在において実現すべく、未来の諸可能性に対する責任の悟りを含むものである。

ところで、現在とはどんな時であろうか。それはまさに未来の諸可能性に対する責任を果たすための時である。他方、我々がもっともよく知っていると思う現在、あの過去からこの未来に踏み込むまん中の一步である現在こそ山本和のいう時の『無終極性』をいちばん明白に表わしている。「われわれが《今こそ》何々するの時などと大言壮語するその時はもう過去に滑り落ちているか、未だ来たらぬ未来の希望的観測かである。」⁸⁰⁾ この現在を握む唯一の方法は、未来の諸可能性に対する責任の自覚およびその諸可能性の実現に奉仕すべき愛の務めなのである。が、個々人にとっては、未来のもっとも確実な可能性、絶対回避されえない到来事件は死である。

なお、本稿の冒頭で紹介した教理聖省の書簡の中で新たに強調されるように、「教会は死後の霊的要素の持続と存続を断言する。これは、意識と意志を備えているから、人間自我そのものとして存続する。」⁸¹⁾ ここで断言されている人格的アイデンティティの持続と存続とは一体どのように理解されようか。ラーナーによると、「時間が人間の死を越えて継続し、その時間の中でいわゆる『靈魂』が生き続けるように考え、したがって時間が最終的決定性の中に止揚されるのでなく、新しい時間が到来するかのごと

く」考えてはならない。⁸²⁾ 死は徹頭徹尾時間の終結であり、終末である。したがって、死の瞬間において、人間は時の『無終極性』をそのもっとも深いところまで悟る一方、「もはやない」過去が沈む深淵の『無終極性』、および、「いまだない」未来が陥落する深淵の『無終極性』を離れて神より新しく創造された者として果てしなき生命を同時に、全体として完全に所有するに至る。しかし、この所有は神ご自身のそれとは異なるものである。なぜなら、「地上における私たちの愛が、天における神の栄光への私たちの参加の尺度である」という教理聖省の指摘からもわかるように、人間の果てしなき生命は地上的生活に関わり合っているからである。⁸³⁾ このこともまた当然だと思われる。というのも、死の門を通る個々人の人格的アイデンティティは、その人が時の間になした諸々の自由行為の成果であり、かつ、彼が受けた諸々の印象の結果だからである。そういう意味でH・U・フォン・バルタザーは死後の生命を「時間の収穫」と名づけている。⁸⁴⁾ ローフィングが説くように、それは「時間によって構成されている」からである。⁸⁵⁾

そのように考えてみれば、死後の生命に固有の次元は神ご自身の永遠性と経験上の時間性との間に介在する中間者だと言わざるを得ない。そして、この中間次元にはちょうどトマスが永在の特異性として浮き彫りにした「変転性」(transmutabilitas) があてはまる。すなわち、この次元はそれ自身としては先・後を有せず、ただ、先・後がこれに結合されることは可能である。そして、個々人の死を通して、この次元に結合される先・後とは、まず個々人の人格的アイデンティティの中で結晶しているその人自身の人生史であり、次には、その人生史に刻まれた共同体の歴史、ひいては、人類そのものの歴史なのである。かかる意味において、ローフィングはトマスの永在概念に示唆を得て、神ご自身の永遠性と経験上の時間性との間に介在する中間次元を『変容した時』(verklärte Zeit) と名づけている。というのも、時の間に形成してきた個々人の人格的アイデンティティを担い手として、あらゆる時間は果てしなき生命の中へ流れ込み、唯一の

「とどまる今」(nunc stans) となって変容していくからである。ローフ
ィンクがさらに強調するように、この「変容した時」にはもはや力動的生成
(fieri) と静止的成果 (factum esse) との区別はあてはまらない。す
なわち、個々人の死を通してあらゆる時間が変容しつつある、というその
生成過程は同時に、あらゆる時間が変容した、というその成果ないしは結
果なのである。換言すれば、死の門を通る個々人は自分自身の終末的完成
を迎えるのみでなく、同時に、世界および歴史のそれをも目のあたりに見
るということである。ただし、ローフィンクが認めるようにこの弁証法的
同時性についてこれ以上論ずるには、我々の概念構成は不十分である。ラ
ーナーも別の関連においてこの同時性を強調して、次のような逆説命題を
立てる。「永遠とは時間の中で、時間それ自身の成熟した実りとして成る
ものである。」⁸⁶⁾

ところが、教理聖省の指示に従えば、世界および歴史の終末的完成は
「死の直後の人間の状態に対しては、別のもの、延ばされたもの」と考え
るべきである。⁸⁷⁾ もちろん、時の間に生きる我々にとっては、或る人の死
は決して終末的完成と同一の出来事ではあるまい。しかし、『変容した時』
に与かっているその人自身からすれば、それは自分の状態に対しては「別
のもの、延ばされたもの」ではありえない。なぜなら、『変容した時』に
おいては「もはやない」過去も存在しなければ、「いまだない」未来も存
在しないからである。あえて、終末の「時点」について語るならば、それ
は以下ローフィンクが説明している限りにおいてのみ可能であろう。

「人間は死を通して時間を離れるが、そうすることによって彼は、全歴
史も彼と『同時に』その終末を迎える、というその点に到達する。それ
は、たとえ歴史が『その間』、地上の時間の次元において、無限に遠い
道程をたどってきたとしても、である。」⁸⁸⁾

さて、これまで述べたことからすでに明らかなおおり、宇宙もしくは物
質的世界それ自身の終末的完成は終末論の問題とはなりえない。ラーナー

が強調するように、物質的世界は「そもそも精神・人格的な歴史の場として以外の意味」を有しておらず、前奏曲それ自身終楽章とはなりえないのと同様に、「自己のうちに留まるものとして、物質的世界それ自身は完成を持たないのである。」⁸⁹⁾ 他方、物質世界は終末的完成には全然与からないというわけでもない。個々人の人格的アイデンティティを担い手として物質的世界も終末的完成に与かるのである。というのは、グレンシアケが示すように、死後存続する個々人の人格的アイデンティティは非世界的・非肉体的な「靈魂」であるのではなく、深く体に刻まれ、体によって世界の一部を内面化した、その人間自我であり、全人間である。そして、この全人間には、神の恵みによって果てしなき生命が与えられるがゆえに、「死において『体の復活』がおこるのである。」⁹⁰⁾ 一見、かなり冒険的にみられるこのテーゼを正しく理解するためには、その基礎となっている人間学の要点に留意する必要がある。⁹¹⁾

この人間学は伝統的心身二元論を拒否し、肉体と精神とを不可分な統一体として捉えている。そこで肉体はまず精神の自己表現の担い手としてクローズアップされる。精神のもっとも崇高な自己表現でさえも深く肉体に刻まれているということは、とくに言語の一例から明らかである。しかし、笑うことも、泣くことも精神の自己表現でありながら、全く肉体的に媒介された表現である。同じことはまた顔つきや身ぶりについても言える。要するに、肉体によって媒介された自己表現においてのみ、人間は彼自身として実存するわけである。ところが、肉体は精神の自己表現の担い手であるのみならず、精神に対する世界の影響圏でもある。肉体によって人間はまず物質的世界に組み込まれており、極端な場合には、物質的な衝撃によって抹殺されうるほど、この世界に引き渡されている。肉体は物質的世界の一部であり、それは人間自我もこの一部であると言えるほどに人間の主体性を規定している。たとえば、環境もしくは風土はだ外的に人間の生活様式を制約するのみでなく、内的にもその思考法、行動のパターン、宗教心などを規定しているのである。しかし人間はその肉体によって、

物質的世界にのみでなく、同じように人間同志の共同世界に組み込まれたものである。個々人は肉体によって、自分の家族との、自分の民族との、自分の人種との、そして最後に人類全体との血族関係にある。彼はさらにこうした血族関係を越えた社会、国家、宗教団などの一員であり、日常生活において仲間の影響を受け、世間に思いを回らす。結局、共同世界こそ個々人の人格的アイデンティティを構成するもっとも重要な一因である。グレンアケによると、この点はアウグスティヌスに由来する人間学的伝承の中で全く看過されていたものであり、それゆえ西洋思想史にみられる一切の思弁的関心は孤立した個人の自由や自己認識に向けられていた。⁹²⁾ もちろん、各自はあくまで自由に基ついて、自己のアイデンティティを投企し実現するが、各自の自由は、しかし具体的には、他者が彼に自由の場を与え、それを尊重する限りにおいて可能なのである。したがって、具体的な自由は、各自が各自に自由の場を与えるところの連帯的な秩序の範囲のみ可能である。そして、このような連帯的な秩序において各自は他者との関わり合いを通じて、次第に自己のアイデンティティを構成していくのである。⁹³⁾

さて、グレンアケは上述した人間学的考察から以下の二点を帰結する。第一に、死後の果てしなき生命に与かるのは、非肉体的な靈魂ではなく、深く肉体に刻まれた「具体的な主体性」であり、「全人間」である。⁹⁴⁾したがって、死を通して果てしなき生命にはいるというその出来事は復活にほかならない。第二に、死の門を通る「主体の具体的な構造においては『世界の一部』は内面化され、恒久に止揚されている。」⁹⁵⁾したがって、世界の終末的完成は、経験上の時間線に沿って、個々人の死を通して実現される。⁹⁶⁾

4. 結論

以上、最近のカトリック神学内でかなり広がっている終末論の新しい捉え方を体系的視座よりまとめてきたが、それはまだ十分に成熟していない

試みなので、若干の問題が残っている。教理聖省が正しく強調するように、教会の祈り、葬儀、死者のための祭儀は「実質的には神学の知識源である。」⁹⁷⁾ が、この知識源は新しい捉え方の中では十分に組み込まれているとは思われない。教理聖省がさらに強調するように、新しい終末論を組み立てようとする神学者は、至福直観、永劫の罪および有限の清めについての教義を黙殺してはならない。⁹⁸⁾ 確かに、この教義が新しい捉え方にはあまり反映していない、ということは事実であろう。⁹⁹⁾ したがって、この二点については更なる考察が必要だと思われる。その点まで、問題の新説は一つの仮説として慎重に検討されるべきであって、かつ、あくまでも神学者同志の間のみで討議されるべきであろう。なぜなら、説教、要理および一般向きの概説書における教義の断片的な説明の仕方は信者を惑わし、信仰を養うどころか危うくすることに終わってしまうからである。事実、教理聖省の書簡も明らかにそういった司牧的配慮から公表されたわけである。というのは、書簡の末尾では、教理聖省はまず神学者の「方法論が正当に求める範囲の自由」を認め、次いで、信者に対する配慮を要求して、以下のごとく締め括りをつけている。

「神学者が私たちの司牧的配慮に与かるようにし、そのために、彼らの研究および調査が、現在、これまでになく信仰の危険にさらされている信者の間で軽率に発表されないよう配慮する必要がある。」¹⁰⁰⁾

さて、以上指摘した欠点はともかくとして、根本主張においては、問題の新説は教理聖省より回想させられた教会の教えに矛盾していないと思われる。たとえば、死と復活を同一の出来事とするテーゼは、一見、かなり冒険的にみられるが、教理聖省はそれを批判しておらず、「復活が全人間にあてはまる」という指示にとどめている。¹⁰¹⁾ ところが、既記のとおり、全人間が死において、死と共に復活するという主張は新説の要となっている。もちろん、そこではかなり掴み難い時間論が前提とされており、この時間論をさらに明確化することは、大きな研究課題としてなおも残される

であろう。他方、教理聖省自身もこの時間論を直接には問題にしていないということもまた注目に値する。したがって、時間と永遠との新たな関係づけに焦点を合わせて、終末論の再考察を押し進めても差し支えないと思われる。¹⁰²⁾

事実、従来の捉え方では、今日の人間は思惟の上でも、信仰内容の実存の遂行の上でも超克しがたい困難に陥るのである。たとえば、私審判と公審判との間の「中間時」(Zwischenzeit) について聞く人、あるいは、煉獄における「一時的な罰」(poena temporalis) について聞く人は、どうしても、直線的に継続される死後の時間性を想像せざるを得ない。そのような想像の図式はかって、本来意味されている信仰内容を明確化するためには、それ自体無害で、その捉え方は、おそらく有益でさえありえた。しかし、ラーナーも強調するように、「それは、今日の人間には助けとなるよりもむしろ困難を造り出し、また自分が追体験しえぬ想像の図式と共に、本来意味されている内容さえも追体験できず、信憑性のないものとして拒否してしまふ誘惑をもたらすのである。」¹⁰³⁾ こうした状況の下で、本稿において紹介した新しい捉え方は、より明確化された場合には、真の助けとなりえよう。すなわち、『変容した時』における果てしなき生命は、地上的時間の中で、時間それ自身の成熟した実りとして成るものである一方、死において、時間から解き放たれることを通じて、時間を止揚するものである。そこで実現されるものは、かって時間的であったものの、時間から解放された究極性であり、最終的決定性なのである。

そのように考えてみれば、終末的完成に対する神と人間との相互作用も浮き彫りにされてくる。すなわち、『変容した時』は無償の恩恵による神ご自身の『新しい創造』のわざである。しかし、『変容した時』の充滿を測る尺度は時間における世界の完成および人類の向上に尽した愛の務めである。そういう意味でまたグレスiakは言う。

「時間において成されなかったものは、成されなかったものとしてとど

まる。引きはずされ、逸され、失われた機会や諸可能性は、新しい世界においても、恒久に逸されたままであり、欠如したままである。時間において建てられたものは、恒久に建てられたままにとどまる。」¹⁰⁴⁾

もちろん、本稿において述べたことの全体は信仰を前提とする。この信仰はテ・デウムの中で次のようにうたわれる。「主よ、我、おんみによりたのみたり、わが望みはとこしえに空しからじ。」(In te, Domine, speravi. Non confundar in aeternum.) 周知のごとく、ブルックナーの作曲では、この一句だけが作品全体の四分の一を占めている。その内容はそれほど中心的で、かつ言い表わしがたい神秘だからであろう。

(注)

1. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*: AAS 71 (1979), 939-943 (cit. 941). 以下、日本教理司教委員会訳による引用、注解としては、A. SCHMIDT, *Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie*: *Theologie der Gegenwart* 23 (1980), 50-55.
2. 概観としては、G. GRESCHAKE, *Eschatologie. Bemerkungen zu gegenwärtigen theologischen Positionen*: G. BITTER/G. MILLER (edd.), *Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte*, München 1976, 203-212; F.J. NOCKE, *Eschatologie. Fragen nach der Zukunft der Menschheit*: *ibid.* 213-236; U. RUH, *Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie*: *Herkorr* 1979 (33), 249-253.
3. 小林珍雄訳『新しい信仰の本』(エンデルレ書店、1975年) 734頁。
4. 概観としては、J. RATZINGER, *Eschatologie-Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 92-94; A. ZIEGENHAUS, *Auferstehung im Tod: Das geeignetere Denkmodell*: *MThZ* 28 (1977), 112-114, 118-121, 127-129. より徹底した研究としては、A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963, 特に 45-67, 105-112, 129-137.
5. 終末論に対する教義決定の影響については、J. RATZINGER, 上掲書 95-96; H. VORGRIMMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 133-134, 151-152.
6. DS 3903: "...expleto terrestriū vitae cursu, fuisse corpore et anima ad

caelestem gloriam assumptam.*

7. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg-Basel-Wien 1958. 背景については, H. VORGRIMMLER, *Hoffnung*, 上掲書 133-134.
8. K. RAHNER, *Tod*, 上掲書 28.
9. O.KARRER, *Über unsterbliche Seele und Auferstehung: Anima II* (1956), 332-336.
10. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
11. G. GRESHAKE/G. LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1975.
12. J. RATZINGER, 上掲書 14. 95-98. 139. 150-160.
13. *Ibid.* 175-193.
14. W. BREUNING, *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen: Mysal V*, 779-890, 特に 864-890.
15. J. FINKENZELLER, *Was kommt nach dem Tod?*, München 1976, 91-96. 144-147.
16. H. VORGRIMMLER, *Der Tod im Leben und Denken der Christen*, Düsseldorf 1978, 120-126; *Id.*, *Hoffnung*, 上掲書 80-81. 153-155.
17. *Epistola*, 上掲書 941-942.
18. *Int. kath. Zschr.* 9 (1980), 209-223.
19. *Epistola*, 上掲書 942: "Christifideles haec duo essentialia capita firmiter tenere debent: ex una parte credant oportet fundamentalem continuationem quae, virtute Spiritus Sancti, inter praesentem vitam in Christo et futuram vitam intercedit (nam caritas est lex Regni Dei, atque ipsa nostra in terris caritate metienda erit nostra in caelis divinae gloriae participatio); ex altera vero parte probe noscere debent rationes praesentis vitae at futura valde inter se differe, nam oeconomiae fidei succedit oeconomia plenaelucis, ac nos cum Christo erimus et 'Deum videbimus'..."
20. 教理聖省自身も、また新説の通俗化した書物を問題にしていることは、注100に挙げられたテキストから知れよう。
21. J. モルトマン『希望の神学—キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』高尾利数訳 (新教出版社, 7版, 1976年) 4頁を, K・ラーナー『キリスト教とは何か—現代カトリック神学基礎論』百瀬文晃訳 (エンデルレ書店・1981年) 566頁と比較せよ。
22. ラーナー, 上掲書 567-568頁, 更に詳しく K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 401-428.

23. 同書 569頁。
24. P. リタール『解釈の革新』久米博・清水誠・久重忠夫編訳（白水社、1978年）64-83,特に64, 67頁。
25. 神話論的思考法との相違を明確化する研究としては、M. ELIADE, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 204-205. 229-233.
26. この問題をめぐる幾人かの神学者の議論は、TThQ 153 (1973) 201-283頁に掲載されている。論議全体に組織学的視座より興味深い考察を及ぼすものとしては、H. KÜNG, *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung*: TThQ 154 (1974), 103-117. 最良の伝承史的研究としては、K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung der Geschichte Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976.
27. J. モルトマン『希望』, 上掲書 185-231頁,
28. 政治・社会革新的含蓄については、上掲書327-356頁, さらに、J. モルトマン『十字架につけられた神』喜田川信・土屋清・大橋秀夫共訳（新教出版社、1976年）416-443頁, J. モルトマン『十字架と革命』大庭信訳（新教出版社、1974年）259-287頁,
29. J. HOCHSTAPFL, *Negative Theologie*, München 1976, 35-49. 219-223.
30. J. モルトマン『革命』, 上掲書 177-188頁。
31. 以下については、G. GRESHAKE, *Eschatologie*, 上掲書 205-208; Id. *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, 17-22.
32. H. DIEHLS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin⁷ 1954: 8(28), Frag 7. 8.
33. Pol 514 A-518 B. 以下に挙げる黙示録の希望の像については、E. CORSINI, *Apocalissi prima e dopo*, Torino 1980, 515-543 参照。さらに解釈学的考察としては、25-65も参照されたい。
34. M. ELIADE, *Wiederkehr*, 上掲書 125. 邦訳については、堀一郎訳『永遠回帰の神話—祖型と反復』（未来社、第10刷発行、1979年）を参考にした。
35. Ibid. 127.
36. Ibid. 132.
37. H.D. PREUSS, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, 74-80. 主に G. フォン・ラートに反論して、共通点を指摘するものとしては、H. GESE, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*: ZThK 55 (1968), 127-145 を参照されたい。
38. H.D. PREUSS, 上掲書 9-39. 205-210.
39. W. EICHRODT, *Heilserwartung und Zeitverständnis im Alten Testament*: ThZ

- 12 (1956), 103-125.
40. G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 191-193.
41. M. ELIADE, *Wiederkehr*. 上掲書 152.
42. A. VÖGTLÉ, *Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht. Zur Grundlegung des Selbstverständnisses der Kirche in dieser Weltzeit*: J.B. METZ (ed.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 232.
43. M. BUBER, *Werke* II, München-Heidelberg 1964, 1031-1036.
44. K. レーヴィト 『世界史と救済史—歴史哲学の神学的前提』 信太正三・長井和雄・山本新共訳 (創文社, 第2版, 1978年) 250-251頁。
45. Th. BOMANN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen 1965, 118-120.
46. G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 190.
47. G.H. RATSCHOW, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*: ZThK 51 (1954), 360-387, 特に 380.
48. 山本和 『歴史と終末』 (社会思想社, 1974年) 229-231.
49. O. クルマン 『キリストと時』 前田護郎訳 (岩波書店, 1954年) における直線的救済史観を正当に批判する中で, G. ネラン 『キリスト論』 (創文社, 1979年) 359-362頁はこの点を看過していると思われる。
50. C.H. RATSCHOW, 上掲書 366.
51. P. NEUENZEIT, "Als die Fülle der Zeit gekommen war..." (Gal 4, 4). *Gedanken zum biblischen Zeitverständnis*: BuL 4 (1963), 223-239.
52. 山本和, 上掲書 223-224頁。
53. G. LOHFINK/G. GRESHAKE, *Naherwartung*, 上掲書 42.
54. Ibid. 41-50.
55. G. ネラン, 上掲書 362頁。
56. 柳瀬睦男 「時と永遠の間」 『理想』 (489号, 1974年2月号), 同 「量子論と相対論からの衝撃」 田島節夫他編 『講座現代哲学1, 時間・空間』 (弘文堂, 1977年) 87-118, 特に 114-117頁。
57. K. パルト 『ロマ書』 古村善夫訳 (新教出版社, 第4版, 1979年) 12頁。
58. E. BRUNNER, *Das Ewige in Zukunft und Gegenwart*, München 1967, 167.
59. J. モルトマン 『希望』 上掲書 70-73頁に加えて, 特に G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 125-133; G. GRESHAKE/G. LOHFINK, *Naherwartung*, 上掲書 62-64. 111-113 はこの批判的な問いを發する。
60. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 587-588.
61. G. GRESHAKE/G. LOHFINK, *Naherwartung*, 上掲書 64-67.

62. S.T. 1, q. 10. さらに, Sent. 1, d. 37, q. 4, a. 3; Sent. 2, d. 2, q. 1, a. 1-2. 参照。以下, 高田三郎訳『神学大全 I』(創文社, 1960年)による引用。ただし, 柳瀬睦男『量子論』, 上掲書 114-117 頁に従って, *aevum* を「永在」にする。
63. BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae* V, 6=PL 63, 858: "...interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio."
64. S.T. 1, q. 10, a. 1, ad 1. さらに, Sent. 1, d. 8, q. 2, a. 1.
65. Ibid. resp.: "...in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per (cognitionem) tempus."
66. Phys. 219 B; 221 B: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον.
67. S.T. 1, q. 10, a. 1, resp.: "numerus prioris et posterioris in motu."
68. S.T. 1, q. 10, a. 4, ad. 2: "fluxus ipsius nunc...est tempus."
69. S.T. 1, q. 10, a. 2, ad 2.
70. S.T. 1, q. 10, a. 5.
71. Ibid. resp.: "mensura eius non habebit prius et posterius."
72. Ibid.
73. 山本和, 上掲書 215-216頁。
74. 和辻哲郎全集第9巻(岩波書店, 1962年) 13-21頁。
75. 山本和, 上掲書 216頁。
76. 同 219頁。
77. AUGUSTINUS, *Confessiones* X, 8-20. 40. における *memoria* 概念に示唆を得て, J. RATZINGER, 上掲書 150-157 は「物理的時間」(*physische Zeit*) の流れから, 「記憶の時」(*Memoria-Zeit*) の恒存性を区別し, 終末的完成を後者の最終的決定性への到達として捉えている。アウグスティヌス自身の時間把握および西洋史におけるその影響については, F. ペレス「キリスト教の時間と空間概念」『講座』上掲書 262-301頁。
78. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt 1959, 82-84. 121-128. 331-332. 359-360. 1632-1628.
79. 山本和, 上掲書 219頁。
80. 同 217頁。
81. *Epistula*, 上掲書 941: "Ecclesia affirmat continuationem et subsistentiam, post mortem, elementi spiritualis, conscientia et voluntate praediti, ita ut ipsum 'ego humanum'...subsistat."
82. ラーナー『キリスト教』, 上掲書 574頁。
83. 出典注19にある。

84. H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1965, 59.
85. G. GRESHAKE/G. LOHPINK, *Naherwartung*, 上掲書 67. 67-73.
86. K.ラーナー『キリスト教』, 上掲書 574頁。さらに詳しく, K. RAHNER, *Schriften IV*, 上掲書 429-437.
87. *Epistula*, 上掲書 941: "Ecclesia...expectat 'gloriosam manifestationem Domini nostri Jesu Christi' quam tamen distinctam et dilectam credit, respectu habito hominum condicionis statim post mortem" (No. 5).
88. G. GRESHAKE/G. LOHPINK, *Maherwartung*, 上掲書 72.
89. K. RAHNER, *Schriften VIII*, 上掲書 608を『キリスト教』, 上掲書 586頁と比較せよ。
90. G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 385.
91. 以下全体については, G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 360-370; id., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 260-310 のほかに, K. RAHNER, *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1964, 47-60; B. W. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 83-112; F.P. FIORENZA/J.B. METZ, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal II*, 584-636 を参照されたい。
92. G. GRESHAKE, *Gnade*, 上掲書 256-274.
93. Ibid. 287-288. 293. 295-299.
94. Id., *Auferstehung*, 上掲書 385; id., *Tod*, 上掲書 66.
95. G. GRESHAKE/G. LOHPINK, *Naherwartung*, 上掲書 116.
96. 以上の二点については, ibid., 113-120. 143-147; G. GRESHAKE, *Auferstehung*, 上掲書 373-395; id., *Tod*, 上掲書 66-73.
97. *Epistula*, 上掲書 941: "...precatio, funebres ritus, cultus mortuorum: quae omnia, quoad suam substantiam, locos theologicos constituent" (No. 4).
98. Ibid. 941-942: "Ecclesia...credit beatitudinem iustorum...Item ipsa credit poena aeterna plectendum fore peccatorum, qui Dei visione privabitur...Ad electos autem quod attinet, credit etiam haberi posse purificationem visioni Dei praeiviam, quae tamen prorsus diversa est a damnatorum poena. Id Ecclesia intelligit, cum de Inferno ac de Purgatorio loquitur" (No. 7).
99. かなり漠然とした試みは, G. GRESHAKE, *Tod*, 上掲書 76-93にみられる。
100. *Epistola*, 上掲書 943: "Necessarium quoque est operam dare, ut theologi nostrorum pastoralium sollicitudinum participes fiant, hoc quidem proposito, ne eorum studia investigationesque temere proferantur inter fideles, qui, si alias umquam, hodie potissimum fidei periculis sunt obnoxii."

101. Ibid. 941: “Ecclesia hanc resurrectionem ita intellegit, ut ad *totum hominem* referatur...” (No. 2)
102. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975: “Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach ‘Leib’ und ‘Seele’ trete mit dem Tod unmittelbar ein, die ‘Auferstehung des Fleisches’ und das ‘allgemeine Gericht’ ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt ‘entlang’, und beides fiele zusammen mit der Summe der partikularen Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen.”
103. K.ラーナー 『キリスト教』, 上掲書 573頁。
104. A. GRESHAKE, Auferstehung, 上掲書 394-395.

DEATH AND RESURRECTION

Hans-Jürgen MARX

The belief in the resurrection of the dead is certainly one of the most essential tenets of Christian faith. However, in recent eschatological studies by Catholic theologians this tenet has been interpreted in such a way that the resurrection of the dead is seen to coincide with the death of each individual person. Vulgarizations of this new theory have prompted the *Sacred Congregation for the Doctrine of Faith* to publish a letter by which traditional teaching is reaffirmed. The present article attempts to systematically summarize the new theory and to show that its basic affirmation does not contradict the essence of traditional teaching, even though it becomes quite clear that this theory, at the present stage, is still too immature in order to be propagated among the faithful in sermons, catechetical instructions and vulgarized religious writings.

The first chapter provides a rough sketch of the origin and criticism of the theory. The second chapter summarizes its hermeneutical presuppositions by first pointing out that the eschatological discourse of primitive Christianity employs *images* (not concepts!) of *hope* derived from the unique Easter experience of the disciples. What the disciples experienced and subsequently the first believers of their testimony hoped for can be formalized as the eschatological *negation of the negat ve*. This concretely is expressed by the images of the resurrection and the new creation. Secondly, it is shown that these images derive from a concept of time which is quite different from our linear notion. Generally speaking, scripture time is taken to be the kairological present between God's wondrous deeds in the past and His unsurpassable intervention in the future, which puts an end to time as it has been hitherto. However, this end is not understood as being the final point

of a linear movement of time which, in the meantime, might proceed for several milleniums. It thrusts into the present, qualifying it thus as the time for deciding one's final destiny.

The third chapter starts with observing that modern Protestant theology has tried to adopt the biblical notion of time by substituting the future for the eternal, arriving thus at the affirmation of a diametrical opposition between time and eternity. From this affirmation, then, quite naturally follows the identification of individual and collective eschatology. However, this solution entails grave difficulties for a Christian understanding of reality, since all innerworldly activity beyond the realm of the individual moral act becomes devoid of any real bearing on the final shape of the life to come. In order to arrive at a more sophisticated concept of eternal life, the medieval notion of the *aevum* is introduced which, as an intermediate form of existence between time and eternity, originally was meant to apply to created spiritual beings, such as the angels. According to St. Thomas, the *aevum* is distinguished from the eternal, which strictly speaking applies exclusively to God, by the fact that it is open to *transmutabilitas*, thus being able to undergo an accidental change analogous to the movement of time. Secondly it is shown from a phenomenological description of existence in time that the same is true also for the life after death, as expected by Christian believers. The afterlife as such is not anymore subjected to time. Nevertheless, it is constituted by time, insofar as the personal identity of each man, elevated to new life by the creative power of God, is the result of life experience made in time and history. What traditionally has been called eternal life, thus, more adequately could be characterized as *transfigured time*, since through the individual death of each person time is transformed into the dimension of its everlasting finality. Out of this consideration, two conclusions are derived. First, the individual death of each person is identical with the universal eschaton, since beyond death, there is no difference between the *not anymore* and the *not yet* of existence within the linear movement of time. Secondly, death is

identical with the resurrection of the *whole man*, since the personal identity of each man is formed by its bodily existence in space and time.

The fourth chapter provides a critical evaluation of the new theory by pointing out that it is not yet thought through in such a way that it succeeds in integrating some basic aspects of traditional teaching. On the other hand, it is stressed that the new theory is a valid hypothesis to be discussed among the theologians since it points out the direction for solving long standing problems of traditional eschatology.