

現代キリスト教思想における終末論の可能性

芦 名 定 道

一 終末論への視点

終末論はキリスト教神学にとつて常にその中心問題であった。しかし、終末論という表題のもとで何をいかなる方法によつて論じるべきかは決して一律に決するものではない。本論では、終末論に関して実に多様な問題連関や方法論が想定可能であることを念頭に置きつつも、現代思想の問題連関に照らしてみたときに終末論はいかなる可能性を有するかに絞つて考察を行いたい。したがつて、本論は終末論についての包括的な論考を目指すというよりも、現代思想の文脈でキリスト教の終末論を論じる際の前提を明らかにすることを意図している。

終末論に限らず、一般に神学思想を論じる場合、次の三つの立場が区別できるように思われる。

①客観主義（素朴实在論や認識の模写説に相当する認識論上の立場を前提とし、表象や思想を外的实在の客観化可能な事態の模写・記述と考える）

客観主義は、例えば聖書に見られる終末に関わる表象について、その实在性や真理性を、その表象を伝承し受容した人間（個人と集団）から分離して客体的に理解しようとする立場であり、この立場からは「終末はいつ、どのよう

に、起きるのか」「獣とはだれを指しているのか」などについて、客観的に答えることが要求される。この立場がキリスト教思想を長い間基本的に規定してきたものであること、こうした問いを問うことがこれまで様々な状況において重要な意義を有していたこと（あるいはいわば自然な教義理解であったこと）、さらに現代の環境危機や核の問題を考えると「終末」の客観的現実性は十分その根拠を有していることなど、本研究もこうした点を否定するものではない。しかし、終末論を含めたキリスト教思想の諸テーマの意味が客観主義の立場から十分に解明できるかは疑問であり、また現代の歴史的思想的状況において、いわば客体化された終末論がそのまま積極的可能性を有するかははなだ疑わしい。これが本論の基本的見解である。

②主観主義（神学思想は人間のイマジネーションの産物であり人間の主観性を離れた実在性や真理性を有するものではないとする立場）

終末論を構築するには、客観主義とはいわば反対に、終末に関わる諸表象は、それを理解し受容し伝承した個人あるいは共同体においてのみ意味を持つとする主観主義も可能である。確かに、終末に関する教説について人間の主観性から独立した客観的意味を論じることは本来主観を媒介して構築された表象を誤って実体化するものである、という批判は説得力がある。現代におけるこの立場の一形態として、脱構築の神学（デリダ・マーク・テイラー）を挙げることができであろう³⁾。脱構築の神学によれば、西洋の哲学的神学的思惟を規定する二項図式と、それに基づく超越的で永遠不変な存在者としての神や、その神のイメージに相関した自己意識を有する個的存在者としての人格的自己のイメージなどは、実はそのイメージを構築する人間の想像力の働きから分離可能な実体的自己同一性を有するものではない、と指摘される。終末論の神話論的表象は、きわめて多様な仕方で作作用しうる構想力の所産であり、その

客観的眞理性に特に固執すべきものではない。しかし、人間の想像力にいつさいを解消するとき、表象や教説の適切性をいかに批判的に論じうるのかといった問いがいわば素通りされてしまうことになる。

③ 批判的実在論

最後の第三の立場は、以上の二つの立場を誤った極論として退ける。神学思想は、単なる客観的実在の記述や模写でも、また単なる主観的構築物（単なる幻想・でっちあげ）でもない。神学思想は、主観の恣意的な操作を超えた仕方の主観に対して顕現した現実（伝統的に啓示と呼ばれる事柄）に基づき、それに対して人間が主体的に参与するところに成立する。この立場に立つた現代神学の試みも少なくない。例えば、マクフエーグの隠喩神学は、神学的言語表現の人間の想像力によつて構成された隠喩的性格に着目しつつ、一方で、神学的言語表現における人間の想像力の寄与を否定する客観主義的立場を退け、また他方で、神学的言語表現を人間の想像力に完全に還元し一切の実在性を奪う主観主義をも退ける。神学的言語表現は、人間の想像力によつて構成されたものである、と同時に、人間にとつて生きた現実性を有する人間的実在世界を再記述するものなのである。したがって、想像力によつて構成されたものはすべて主観的であり、多くの主観的な諸表象の単なる一つにすぎないというのではなく、むしろそれが実在のより良い再記述であるかが問われねばならない。本論は基本的にこの第三の立場に立つものである。この立場に立つとき、終末論の可能性の問いは次のように設定することができる。

「終末の問題はどのような歴史的経過（解釈と伝承のプロセス）を経て、現代の我々に与えられ、また解釈史は問題状況の形成にいかなる寄与をおこなっているのか」

「終末論を歴史の伝承過程から受け取り、それを理解しつつさらに伝承し続けようとする、我々現代人の状況とは

いかなるものか。現代人にとって終末とは何か、何であり得るのか」

この二つを、テイリツヒの「相関の方法」によつて説明するならば、メッセージとしての終末論と終末論に直面している現代人の状況とはメッセージと状況という神学思想の解釈学的場を成立させる両極性のおのにおに対応させることができる。しかし、問題は、この両極の相関の具体的な在り方についての第三の問い（現代人にとってキリスト教的終末論はいかなる意義を有するか）へとさらに展開されねばならない。したがつて、以下、「終末論の可能性」に關して、メッセージ、状況、相関の三つの観点から考察を行うことにしたい。

二 近現代神学における終末論

終末の問題がキリスト教の思想的課題として我々に与えられる際に、その背後にその前提として、旧約聖書にまで遡る歴史のプロセス（伝承史・解釈史）が存在することは周知の事実である。したがつて、「終末の問題はどのような歴史経過を経て、現代人に与えられたのか」という問いに答えるには、聖書学と教会史全体の考察が必要になる。しかし、それは本論の範囲を遙かに超える問題であり、ここでは、最近二〇〇年間の終末論の展開に考察を限定することにしたい。⁷⁾

終末論と言えば、神学体系の最終部分として位置付けられるのが通例であり、そこには、個別的あるいは個人的終末論と言われる個人の死後の諸問題（死後の生命や復活）と、一般的あるいは歴史的終末論と言われる神の國、歴史の終焉、千年王国、キリストの再臨などの共同体的人類史的レベルの諸問題が含まれ、また神と世界・人間の関わり

が、永遠と時間の関係性として、そしてこの関係が審判と祝福（あるいは永遠の生命と永遠の死）という、否定的と肯定的の二重性において論じられる。こうした終末論に含まれる問題や項目については多くの神学者の間で基本的一致が見られる。しかし、ここで注目したいのは、こうした終末論の項目の問題ではない。注目すべきは、終末論とは人類史についてであれ、個人の人生についてであれ、それらの時間的な最終段階に関する問題であるにとどまらないということ、むしろそれは人間存在にとっての究極的な事柄 (die letzten Dinge) に関する問題であるという点である。つまり、終末論とは人間の経験する現実や実在の全体性とそれを規定する究極性の問題であることが確認されねばならない。パネンベルクの説明方法を用いるならば、個々の経験は現実的諸経験の総体性の地平においてはじめて意味ある経験として了解可能なものとなるということであり、終末論はこの経験の意味を規定する経験の総体性と究極性の問題、そしてその先取りの問題なのである。「神の現実性は現実の総体性の主観的な先取りを伴うという仕方においてのみそのつど与えられる。つまり、それはすべての個々の経験の中でそれとともに措定される意味の総体性を企投することにおいてのみ与えられる」(Panenberg [1977] S.312)。全体性の先取り、つまり到来しつつある神の支配（神の未来）の先取りこそが、終末論の事柄なのである。¹⁾

このように考えるならば、終末論とはキリスト教だけの特殊な問題ではないということが明らかになる。なぜなら、究極的な事柄あるいは総体性は、かならずしも、時間的・歴史的なカテゴリーによって表現される必要はないからである。エリアーデが指摘するように、人類は存在の総体に対する究極的なものについて、歴史という観点からだけでなく、コスモスとその反復という観点から考えることもできたのである。²⁾ 経験を了解可能にする究極的な制約性の問題として終末論を立てた上で、この究極的な事柄を時間あるいは歴史という地平からしかも完成・成就に向かうプロ

セスにおいて捉えようとする点にこそ、キリスト教的終末論の特徴が指摘されねばならない。しかし、歴史の観点から究極的な事柄を捉えるとしても、様々な方向性が可能であり、この点から一九世紀以降の終末論の解釈史を類型的に概観するならば、次のようになるであろう。

① 価値的領域の事柄としての終末論（カントあるいはカント主義）

カントは一七九四年の小論「万物の終り」において終末論的表象を、この世界の物理的過程についての思弁の事柄としてではなく、万物の究極目標である最高善の実現を目指す人間の道徳的・宗教的努力の問題と解釈した。

「このような理念は、我々の理解力を絶するものであるが、それにも関わらず実践的見地においては、理性と密接な関係を持つのである。……実に人間は、究極目的がいつかは究極的に達成されることよってのみ、わずかに満足を思い見ることができるのである」(Kant [1794] S.335)。

こうした終末論理解がカントの「単なる理性の限界内の宗教」における実践理性の必要に従った普遍的な真の宗教、あるいは教会的信仰の象徴的意義という議論に基づくことは言うまでもないが、この通常終末論の倫理化と呼ばれる終末論解釈は神学におけるカント主義とも言えるリッチェルの終末論や、哲学の新カント学派に属するヴィンデルバントの価値終末論へと引き継がれて行く。これらの終末論理解の特徴は、終末論における究極性の問いが物理的存在領域である自然とは区別された、人格性・精神・道徳の領域の問題として、しかも歴史過程を超越しつつも歴史の目指すべき目標である価値的な永遠性として、理解されている点にある。¹⁵⁾

② 黙示文学的終末論の再発見（ヴァイス、シュヴァイツァー）

カントあるいはカント主義において近代人に理解しやすいように倫理化された終末論に対して、新約聖書の元々の

終末論を黙示文学的終末論として、近代人の現実意識とはまったく異質な古代の世界観として再発見したのが、ヴァイスやシュヴァイツァーの新約研究である。¹⁾ここでは、これが、歴史的過去の問いとしての終末論へのアプローチであり、古代教会の終末論的リアリティーの再発見を意味する点を指摘するにとどめたいが、ヴァイスとシュヴァイツァーとの次の相違には留意する必要がある。新約聖書の終末論、とくにイエスの終末論をカントーリツチュル的な実践倫理にとつて有意義な理念（近代的に理想化されたイエス像を史的イエスに投影する）としてではなく、それが形成展開された時代の制約性に即して史実的に理解しようとする態度、そしてそこからイエスの神の国が近代主義的倫理的な神の国ではなく、黙示文学的終末論であると結論づける点で、ヴァイスとシュヴァイツァーは一致している。しかし、シュヴァイツァーは、この時代的に制約されたイエスの終末論ははじめから挫折を運命づけられていたのであり、われわれは黙示文学的な終末論の枠組みから取り出された真理（神の国を愛の働きによってこの世に実現させるべく努力する倫理的宗教の精神）に目を向ける必要があると論じている。つまり、シュヴァイツァーの意図はイエスの終末論が近代人の世界観にとつては異質な黙示文学的終末論であることを確認した上で、再度倫理的終末論を導き出すことだったのである。この点から見て次のパネンベルクのコメントは興味深い。「リツチュル神学の意図をヴァイスによるイエスの八神の国V思想の終末論的意味の発見と調和させようとすることは見込みのないことではないかもしれない。なぜなら、神の国と倫理との結合は、イエスにおける神の国思想の終末論的意義にも関わらず、完全に否定されたわけではないからである」(Panenberg [1997] S.135)

③終末論の現在化（弁証法神学）

弁証法神学の特徴は、終末論をキリスト教神学の基本的特性の問題として、神学の構成原理として位置付けた点に

認めることができる。¹²それは、「完全にあますところなく終末論的でないようなキリスト教は、キリストとは完全にあますところなく関わり合いがない」というバルトの主張 (Barth [1922] S.298) に端的に表れている。終末論は倫理的な問題やキリスト教の歴史的過去の問いではなく、キリスト教神学と信仰の現在の問題として理解されねばならない。永遠と時間との質的差異性というバルトの枠組みによれば、信仰における永遠との関わりは、主体の存在形態が永遠に直面して生じる否定的な転換 (危機と回心) としてのみ可能になる。終末論はこの永遠と時間との否定的な関係の論理であり、したがって、終末論はキリスト教神学の基本論理とされねばならない。これは現代において終末論自体の意義を論じる上で決定的なポイントとなる。しかし、これはバルトやブルトマンらの弁証法神学においては、終末論における現在への集中、とくに黙示文学的な未来的次元の過小評価を帰結することになる。ブルトマンの言い方を借りるならば、説教における神の語りかけ (神の言葉の出来事) に直面しそれに聴き従うか否かの決断に立たされた今の瞬間が終末論的今なのであり、終末は黙示文学におけるような未来の事柄ではなく、信仰者のそのつどの今・現在の事柄なのである。

「信仰という概念は終末論的に規定される。すなわち、信仰とは、無時間的で任意であるような人間的態度、人間が自己自身に引きこもるときにはあるいはいつでも取り得るような人間的態度ではない。……啓示者の到来の今にびつたり対応するのは、そのつどの歴史的事実としての言葉の宣教の今であり、機会の今つまり瞬間である。……語りかけがなされるそのつどの今が、この瞬間が、終末論的今なのである」¹³

④ 未来の事柄としての終末

こうした弁証法神学における終末の現在化を批判して提起されたのが、六〇年代以降のモルトマン、パネンベルク

らによる神の未来的到来（神の将来）、そしてこの未来的終末の先取りの強調である。

この六〇年代以降の問題については後に論じることにして、以上の一九世紀から現在にいたる終末論の動向を整理しておきたい。もちろん、以上はあくまで、終末論がキリスト教思想史において展開される際の基本類型を整理するために問題を単純化して行われた議論であり、個々の神学者の終末論は通常もつと複雑である。しかし、終末論は「歴史・時間」のパスベクティブから次のように類型化することは許されるであろう。

1…歴史・時間に対する超時間的永遠性としての終末（歴史過程の超越的価値Ⅱ目標）
2…歴史・時間の特定の諸様態に定位して見られた終末

2-1…過去の問いとして。キリスト教の歴史的過去の思想・世界観としての終末論
2-2…現在の問いとして。信仰者の今の決断・危機として生起する終末

2-3…未来の問いとして。歴史の未来的終局の到来（約束の成就）としての終末

究極的事柄の問いとしての終末論は、それをキリスト教的に時間的歴史的カテゴリーとの関連で捉える場合にも、このように時間の諸様態のいずれに強調点を置くかによつて様々な選択が可能なのである。これは、究極的事柄を歴史・人生との関係で論じる場合に、人間はこうした究極的な事柄や現実の時間的全体を一挙に把握することはできず、常に過去や現在や未来といった特定の時間様態からそれに向かってアプローチするのかわかたということになるが、しかし終末論を具体的に展開する場合、「日常性と究極性」という連関（もちろん、日常性と究極性との連関については、それらの差異性と関係性へ否定と肯定Ⅴが問題となる）を離れていわば「生の究極性そのもの」を論じることができない。したがつ

て、日常性における現実理解（具体的な歴史状況に規定された現実感覚）が終末論を展開する際にまず考慮すべき事柄であり、それに続いて究極的事柄を歴史・時間軸の上で図式化する作業が行われるのである。

三 現代の状況

終末論において問いの対象となる究極的事柄へとアプローチするにも様々な可能性（類型）が存在しているのであるから、我々は終末論を具体的に展開するために自らの視点を選択しなければならない。この視点の選択に関しては、すでに指摘したように終末論を構築しようとする我々現代人の状況に注目する必要がある。

終末論を構築する現代人の置かれた状況を理解するための第一の鍵は、組織神学において終末論が展開される場合の問題設定自体の中に現れている。終末に関わる伝統的な表象や教説は古代の世界観という枠組みの中で形成発展させられたのであるから、それらを後世の者が理解しようとするとき多かれ少なかれ自らの状況との歴史的距離を感じざるを得ない。この歴史的距離の意識はこの数世紀の間急速に広がり深まっており、近現代人はこの歴史的距離を認めた上で、終末論は我々にいかなる意義を有しているのか、あるいは終末論に照らしてみたときに現代はどのような問題を孕んでいるのかと問わざるを得ない。先に見たこの二〇〇年間における終末論の解釈史はまさにこうした問いへの取り組みの歴史として理解されねばならない。それゆえ、この二〇〇年間に、終末論への関心の在り方が劇的に変動したことは決して単なる偶然ではない。この時期が歴史哲学と歴史学の形成・発展期であることから容易に予想できるように、終末論への関心の変動とこの時期に人類が自らの歴史性についての新たな自覚に目覚めたことと

は、密接に関わっている。それは、人間の日常的な現実感覚のレベルにまでも達する實在の歴史性の自覚である。¹⁵終末論が時間的歴史のカテゴリーにおいて自覚的かつ新たな仕方で行われることになった背景として、それに相関した人間社会と人間の現実感覚との歴史化という事態が指摘されねばならない。したがって、終末論の視点として、キリスト教神学の伝統的な歴史的視点を選択することは、西洋近代以降の人間の状況から見てまさに適切なものと言える。

しかし、すでに見たように、歴史的視点と言っても、時間様態のどこに中心を設定すべきであろうか。人間の実践的行為の目標として倫理的な仕方で行われるのも、またキリスト教思想の歴史的起源との関わりで過去の事柄として捉えるのも、さらに現在の決断の事柄として捉えるのも、それぞれ無視できない重要な視点である。しかし、二一世紀を目前にした我々現代人にとって、終末論の可能性はどのような視点から論じられねばならないであろうか。ポイントは、現代を特徴付ける「現実の全体性に関わる経験」がどのようなものであるのか、という点であろう。次に、こうした点から見て注目すべき現代神学の試みを紹介することにした。

過去の伝統的神学とは異なった新しい感受性が現代神学に対して要求されていることを指摘する神学者として、サリー・マクフエーグを挙げる¹⁶ことができる。その際に挙げられる次の三つの感受性は、現代神学が直面する状況理解と解釈することができる。

① 實在の全体論的見方 ② 核の悪夢 ③ 神学的構成

これらの内の三番目のものは先に神学思想を論じる際の第三の立場として述べたものであり、当面の問題に直接関係するのは、はじめの二つである。①は、現代の生命科学や環境論によって要求される現実理解であり、伝統的な実体形而上学の二分法や二元論から全体論への転換として説明される。つまり、「西洋の伝統的な實在観・世界観は、人

間を他の諸存在から分離し、人間以外の一切のものを人間の使用のための物・客体として捉える原子論的で還元主義的な伝統を形成してきた」(↓精神と身体、人間と動物、男と女の対立図式)。これに対して、現代の生命科学や環境論から求められているのは、「生きた有機体が多様な諸レベルを包括する全体システムの部分であり、我々人間がコスモスの進化論的な生態系の一部である」と感じる感受性である。¹⁹⁾人間は生態系に組み込まれたその部分であり、この生態系の全体の中でのみ人間として生存可能であること、しかるにまさにこの生態系がトータルな仕方で今や危機に直面していること、これが現代の状況なのである。この危機の状況を別の仕方で表現したが、第二の「核の悪夢」である。これは、核兵器に端的に見られるように、人類と他の生命形態とを全体として破壊することができる知識と力を現実到我々が獲得してしまったということに他ならない。マクフェーグは現代神学にはこのような生態系の全体性への感受性とその全体的な危機への感受性が不可欠であると指摘しているのである。まさにこうした現代の状況理解は、現代における終末論の可能性を考える上で、決定的な意味を持つように思われる。モルトマンは『到来する神』において、個人的終末論や歴史的終末論と共に宇宙的終末論を論じているが、われわれはこの中に、マクフェーグと同様の状況理解を確認することができるであろう。²⁰⁾終末論を具体化する際に、人間がその中で生存している現実の全体性の危機を参照することが適切であるとするならば、それは次に見るように、近代神学において否定的に評価されることが多かった黙示文学的な終末論の再評価を要求するものとなるのである。

この章の最後に指摘しておきたいことは、こうした生態系の全体論やそのトータルな危機という問題は現代の自然科学や環境論のもたらした新しい実在理解や世界観を前提にしているという点である。ここで詳細を論じることではないが、現代の終末論は自然科学と宗教的伝統との対話を実現するための主要な場の一つとして設定可能なのである。²¹⁾

四 終末論の現代的可能性

キリスト教の終末に関する表象や教説は、現代人の現実経験にとつて有意味でありうるのか。現代の生態系のトータルな危機に対して、キリスト教の終末論は有意義なメッセージであり得るのか。それは現代の状況に向かつていかなる内容のメッセージを有しているのか。次に、終末論の現代的可能性を、とくに黙示文学的終末論を中心に考察してみたい。

黙示文学的終末論といえ、様々な神話論的イメージや表象の組み合わせと宇宙的規模の危機のヴィジョンにその特徴が認められるが、ここでは黙示文学的終末論をいわゆる黙示文学（ダニエル書やヨハネ黙示録）に限定せず、未來的で宇宙的規模のヴィジョン（新しい天と新しい地についてのヴィジョンなど）を伴うより広い聖書の諸文書に拡張して考えることにしたい。具体的には、黙示録二一章、ローマ八章一八節以下、イザヤ一一章六〜九節、四五章八節、第一コリント一五章二〇〜二八節などである。

黙示文学的ヴィジョンの意義を論じるには、まずヴィジョンという表現形態の意味を明確化する必要がある。ヴィジョンとは現実性のない単なる空想の産物であり、思想的には真剣に扱うに値しないと考える人も少なくないであろう（主観主義）。しかし、象徴的イメージや隠喩的な表象によって示されるヴィジョンは究極的な事柄について語る際に不可欠の表現形態であることが確認されねばならない。なぜなら、究極的な事柄は人間の有限で制約的な経験に対して有効な通常の表現形態を超えた事柄であつて、象徴や隠喩はこうした究極的な事柄を具体的に把握する数少ない手段の一つだからである。新しい創造への希望、今の我々の現実世界とは異なつたもう一つの可能な世界の在り方

を表現するにはヴィジョンによる語り方がふさわしい。しかも、それはもう一つの世界を幻想的に描くだけではない。マクフェーグは、生態系の全体性とその危機という視点からキリスト教的聖書的な終末のヴィジョンを見ると、そこには次のような諸特徴を読み取ることができる、と考える。²¹

①新しい世界のヴィジョンはすべての生命の統一性と相互独立性を強調する。生命の諸形態は多様で相互に区別されつつも、一つの生態系というシステムにおいて互いに依存しあっている。

②人間は宇宙の中心ではなく、この小さな地球の中心でさえない。一切のものを所有し自分のために消費しようとする欲望は、生態論的罪であり、人間は地球の中で自らに相応しい場所を探し、他の生命体に生存の場を与え、それらの生命体が存続するのを助けねばならない。

③良き生命とは、身体的必要の充足や身体性の重視を要求し、それは、抑圧された存在者との連帯を伴う。神が愛するこの被造的自然は我々の連帯に値する存在者である。

④人間は生命体の存続や抑圧されたものとの連帯において働く神のパートナーであり、特別な使命を持つ。

このような終末論的ヴィジョンにおいて、一方で人間は生態系的一部分として脱中心化され、また他方では生態系における特別な使命を有する存在者としての存在意義が与えられる。創造論や契約思想に関しても同様の人間や生態系の理解を指摘することができよう。通常契約とは、神とイスラエル（人間）との間の事柄であり、そこには人間以外の生命体は直接関わりを持たないと考えられるかもしれない。しかし、旧約聖書の契約思想には、神と人間の契約を他の生命体まで拡張する可能性が示されている。それは、ノア契約である（創世記九・八以下）。²²一切を飲み込んだ大洪水とほとんどの生命体の滅亡の後に結ばれたノア契約では、「わたしは、あなたたちと、そして後に続く子孫

と、契約を立てる」という神の言葉に続いて、「あなたたちと共にいるすべての生き物、またあなたたちと共にいる鳥や家畜や地のすべての獣など、箱舟から出たすべてのもののみならず、地のすべての獣と契約を立てる」と述べられる。洪水という宇宙論的規模の終末の時に立てられた契約は、もはや人間に限定されるのではなく、すべての生き物を包括する生態系へと拡張されている。マクフェーグは黙示文学的なヴィジョンが以上示したような諸特徴を有する人間や生態系の理解を含蓄するものと解釈し、そこから生態系のトータルな危機という現代の状況に対する有効なメッセージを読み取るうとするのである。

黙示文学的ヴィジョンは人間と生態系の新しい理解を提示するだけではない。ヴィジョンという表現形態の特徴は、それを受容する人間の意識と存在の在り方を変革する力を有する点にある。モルトマンは「創造における神」の付論「世界についての象徴」において、象徴がその多義的意味の働きを通して、我々の経験を解放し、新しい発見へともたらすと述べている。²³この象徴やヴィジョンの解放的で発見的作用の指摘はきわめて重要であり、それは現代の環境論においても意識されるようになってきている。「限界を超えて」においては、生態系のトータルな危機的状況を超越し、持続可能な社会システムに移行するには、生産性の向上や技術革新以上のものが必要であると指摘されている。それは、ヴィジョンを描くこと (Visioning)、ネットワークづくり、真実を語ること、学ぶこと、愛することの五つである。ここで注目したいのは、第一のヴィジョンを描くことの意義である。「ヴィジョンからは、それが広く共有されしつかりと見据えられる場合に、新しいシステムが生まれる」(Meadows [1992] p.224)。生態論的危機を克服するには、自然の支配に関する古い思考方法や大量消費型の文明形態を転換し、質的に新しい思考方法・文明形態に移行する必要がある。それを具体的なイメージにもたらずのが、到来しつつある新しい世界のヴィジョンなのである。

ヴィジョンは、新しい世界を生き生きと描くことによって、単なる理性的理解のレベルでなく、感性のレベルへと訴えかける。²⁸⁾この感性のレベルにおいてこそ新しい世界の夢は多くの人々に共有可能なものとなる。共有された夢は、感性のレベルから人間存在の変革を促すとともに、それに相応しい行動へと人間を駆り立てる。実際、行動を伴わないヴィジョンは無意味である、がしかし、行動の指針そして動機付けとしてのヴィジョンは、新しい世界を構想し、そこに向かって行動する際に欠くことができない。生態系のすべての生命体を自分の欲望によって利用しようとする自己中心性から他の生命体との連帯性へと人間存在と文明の在り方を転換し、それに相応しい行動を生み出すことこそが、聖書における黙示文学的ヴィジョンの現代的意義ではないだろうか。

以上述べたヴィジョンと行動・倫理との関連は、終末論に限らず、現代のキリスト教思想を考える上でのポイントの一つである。これは人間のイマジネーションと倫理との関係という問題に関わっており、それ自体が詳細な議論を要求する問題であるが、次のシユヴァイカーの指摘は重要である。「わたしのテーゼは次のものである。すなわち、ミメシスの再構築は世界とわれわれの時間経験、そして自己の両義性を理解する上でわれわれの助けとなりうる」(Schweitzer [1990] p.35)。ミメシスの基盤としてのイマジネーション・感性のレベルにおいてこそ、人間の両義性を視野に入れた倫理が可能になるのである。

五　むすび

以上の議論に若干の補足を行うことによってむすびとしたい。現代のキリスト教思想において終末論をめぐる問題

状況は大きな変動の中にある。一つは、最近の新約聖書学における終末論的宗教家イエスから知恵の教師イエスのへの強調点の移行であり、イエスが神学全体において占める位置から考えて、この変化は聖書学を超えてキリスト教思想全般に大きな影響を及ぼすことが予想される。本論文はこの現代キリスト教思想の争点である終末論を現代の思想的状况の中に位置づけることによってどんな新しい可能性が見いだせるかを論じてきた。とくに強調したいのは、長い間十分な評価を受けてこなかった黙示文学的終末論が既成秩序（世界と社会の）を相対化し新しい秩序への転換を語る仕方として再評価を受けつつあることである。もちろん、黙示文学的終末論のすべての教説や表象が再評価に値するわけではない。しかし、地球環境が全体として危機に直面し、それに対して既存の思想や世界観が新しい実現すべきヴィジョンを示し得ないときに、黙示文学や霊的熱狂あるいはユートピア運動が有してきた既存の秩序を流動化し別の秩序を構想する能力はその意義を再認識すべき時期にあるのではないだろうか。いずれにせよ、終末の問題はキリスト教思想が現代の状況へと語りかける際の重要なテーマであることは疑い得ないように思われる。

文献

- 本文と註において略記号で引用した文献は次の通りである。
- 片名 [1994]: 『ティリッヒと現代宗教論』(北樹出版)
- Brümmer [1991]: Vincent Brümmer (ed.), *Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion*, Kok Pharos Publishing House 1991
- Eliade [1963]: *Myth and Reality* (tr. by Willard R. Trask), Harper & Row 1963
- Kant [1794]: Das Ende aller Dinge, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VIII, de Gruyter
- Mahlmann [1991]: Theodor Mahlmann, Paul Tillichs Beitrag zur Eschatologie-Debatte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts, Eine Miscelle, in: Gert Hummel (ed.), *New Creation or Eternal*

Now Is there an eschatology in Paul Tillich's Works?, de Gruyter 1991

McFague [1987]: *Saltire McFague, Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press

[1993]: *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press

Meadows [1992]: Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publishing

Moltmann [1995]: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*,

Chr. Kaiser

Pannenberg [1971]: *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloher Verlagshaus

[1977]: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag

[1993]: *Systematische Theologie Bd.3*, Vandenhoeck
Schweiker [1990]: *William Schweiker, Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology, and Ethics*, Fordham University Press

Tillich [1963]: *Systematic Theology vol.3*, The University of Chicago Press

註

(1) 終末論はきわめて多くの関連事項を含んでおり、単独の

研究者がその全体を総括することは不可能である。終末論研究の全体状況については次の事典の項目を参照。

Art. Eschatologie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XI, de Gruyter 1982, S.254-363

また、八〇年代以降の新約聖書学では今世紀を支配してきたイエスの終末論をめぐる合意が破れつつあり、終末論という用語自体の見直しが指摘されるようになってきている。この点については、次のボーンズの文献を参照。

Marcus J. Borg: *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press 1994 pp.47-96

(2) 々の意味における客観主義が聖書テキストを解釈する際に近代（あるいは現代）に至るまで支配的であったことは当然のことと言えよう。確かに、聖書テキスト（旧約テキスト）のアレゴリカルな解釈や聖書テキストの四重の意味の議論に見られるように聖書テキストの意味の多重性の自覚はキリスト教の初期に遡ることができ。しかし、本論で規定した意味での主観主義や批判的実在論には近代以前に見られなかった現実意識の変化が反映していることに注意したい。次のジョンソンの指摘に留意いただきたい。

「教父のそして中世の著述家たちには——宗教改革を通して、さらにはそれ以降の著述家たちでさえも——、彼らが聖書によってイメージ化されたのとは異なった世界に住んでいるという印象はない。聖書によってイメージ化された

ものが彼らの世界だったのである。聖書研究と神学との間には明瞭な溝は存在しない。二つの活動は事実上一つのものであり、それらは次のような同一の目的を持っているのである」

Luke Timothy Johnson, *Imagining the World Scripture imagines*, in: *Modern Theology* 14/2 April 1998, p.168

- (3) テイラーは、テリタラの脱構築の哲学に従って、神、自己、歴史、本という主要概念の相互連関とその二項対立的構造に規定された伝統的な神学の解体を提唱する。それは、「これらの基本的諸概念の固有の不安定なと秘められた自己矛盾を引き出す」という試みである。彼において問題となる「歴史の終焉」とは伝統的な終末論のことではなく、創造から終末という枠組みにおいてロコスによって統一された歴史の全包括的解釈自体の解体が意味されている。

Mark C. Taylor, *ERRING: A Postmodern Atheology*, The University of Chicago Press 1984, pp.13, 53-54, 72

- (4) この議論は、素朴实在論（本論での客観主義）、非实在論（本論での主観主義）に対して批判的实在論（critical realism）の立場をとるパンンの用語法にたがったところ。

John Hick, *Religious Realism and Non-realism*, in: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Macmillan 1993, pp.3-16, 31-40

現代キリスト教思想における終末論の可能性（匿名）

- (5) McFague [1987] pp.21-28
(6) テイリッヒの「相関の方法」に関しては拙書「テイリッヒと弁証神学の挑戦」（創文社）を、マクフェューグとテイリッヒの方法論上の関係については McFague [1987] pp.40-45 を参照。

- (7) 最近の二〇〇年に考察を限定するのは、主として論者の能力と本論に許された枚数制限によるものであるが、それは事柄に即しても理由のないことではない。「一九世紀は終末論の取り扱いにおける移行期である」(Ratschow [FRE. X] S.362)。「近代において精神的な全体状況は変化した。最高の霊的存在者としての神という伝統的な神思想がますますきつぱりとした反論を受けるようになった。この精神的状況に置いて、これまではそれへの動機付けが欠如していたために何の考慮も払われてこなかったイエスの終末論的福音の含意が今や重要になるのである」(Pannenberg [1971] S.13)。

- (8) ハルバタシュは、パンネンベルクの思惟の枠組みについて、拙書 [1994] 181-185 頁を参照。これは、パンネンベルクの終末論の議論 (Pannenberg [1971] S.16-21, 27f., [1993] S.582-588) だけでなく、彼の「科学論の神学」「宗教史の神学」の枠組みでもある。

- (9) エリアーネの有名な「永遠回帰・祖型反復と救済史・歴史主義」の対比にもあるように、聖なるもの（究極的なも

(9) との関わりは、始めと終わりを持つ歴史的時間において捉える(「歴史は聖なる歴史となる」)のとは別の仕方である。あるいはそれよりもより原初的な究極的なものとの関わり合いとして、儀礼・祭りにおける太古の聖なる時の反復として現実化することも可能なのである(Blade [1963] pp.39-74)。

(10) リッチェルの終末論については、次の文献を参照。

Stephan Weyer-Menhoff, *Aufklärung und Offenbarung.*

Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls, Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S.93-114

Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren*

evangelischen Theologie in Deutschland, Vandenhoeck &

Ruprecht 1997, S.124-136

ウマイス、シムヴァイツナーについては本論で引用された

(11) バネンベルクの文献や Moltmann [1995] S.24-27 の他に

次の文献も参照。

武藤一雄『神学と宗教哲学の間』(創文社) 304-326頁

(12) 終末論を神学の構成原理とする場合、ティリッヒの次の

言葉が示すように神学体系を終末論から叙述することも不可

能ではない。「終末論は時間的なものの永遠的なものにと

対する関係を取り扱う。そして、組織神学のすべての部分

も同様なのである。したがって、組織神学を終末論的問

い、すなわちすべての存在するものの内的目的、テロスの

問題から始めることが可能である」(Tillich [1963] p.298)。

(13) バルト、フルトマンらにおける終末論の現在化・垂直化

は、終末論の未来的次元を強調する次の世代の神学者が

共通して批判する問題である。モルトマンはバルト、アル

トハウス、フルトマンにおける「終末論の永遠化 (Die

Verewigung der Eschatologie)」を批判」(Moltmann [1995]

S.30-39) またバネンベルクは「バルトとフルトマンの弁

証法神学における原始キリスト教的終末論の脱時間化

(Entzeitlichung)」という問題点を指摘している」(Pannen-

berg [1993] S.580)。これは、「ティリッヒが歴史終局的で

歴史内的な終末論を退けたことは、バルトハウス、バル

ト、フルトマンの場合と並行している」と言われるように

(Moltmann [1991] S.185)、「ティリッヒについても妥当す

る。

(14) Rudolf Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-*

Evangeliums 1928, in: *Glauben und Verstehen*. Erster Band, J.

C. B. Mohr 1958 (1933) S.143f.

(15) 歴史化 (Historisierung) は、「近代世界を特徴づけるもの

としてトレルチ以降しばしば使用される概念である。ここ

では、近代化に伴う現実意識の流動化という意味でこの概

念を使用した。次の三つの意味における歴史概念を区別

しない場合、議論は混乱したものとならざるを得ない。す

なわち、人間存在の存在構造レベルでの歴史性(ハイデッ

ガーにおけるような)、ギリシアの「コスモス」という実在理解に対して聖書の実在理解を「歴史的」という場合の歴史、そして古代・中世の静的社会構造が近代という歴史時代において流動化するに至ったという意味での歴史化、この三つである。

(16) マクフューグの終末論としては McFague [1993] pp.197-212 を参照。

(17) このマクフューグの意味における「全体論」は、神学において環境を論じる際の有力な立場である。しかし、この全体論を具体的にどのよう展開するかは必ずしも自明ではない。地球全体主義や生命中心主義(人間と自然の対立」という図式)によって人間中心主義を克服しようというタイプ・エコロジーの議論、あるいはこの対立図式に「男性と女性の対立」を素朴に重ね合わせるエコ・フェミニズムの一部の傾向は、ノーシヤル・エコロジーが指摘するように今や再考を必要としているように思われる。この点で、モルトマンの最近のエコロジー論は問題的話々を得ない。

(18) 最近のモルトマンの終末論の特徴として、この「宇宙的終末論」(Kosmische Eschatologie)の議論を挙げることができ (Moltmann [1995] S.285-307)。それは、近代の科学技術文明における環境危機という「状況理解」との相関における終末論の展開であると共に、神学における「空

間」概念の再考とも言える。

(19) 自然科学と終末論との関わりについては、膨大な文献が刊行されており、問題状況を概観することは容易ではない。例えば、Brümmer [1991] を参照。

(20) 現実理解における象徴・隠喩の意義、その経験拡張機能については次の文献を参照。

声名定道「隠喩と神学的実在論」『基督教教学研究』第13号 1992 京都大学基督教学会)

George Lakoff, The contemporary theory of metaphor, in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press 1993, pp.202-251

(21) McFague [1993: 198-202]。

(22) この「ノア契約」の意義については次の文献を参照。

Martin Palmer, The Ecological Crisis and Creation Theology, in: Brümmer [1991] pp.132-146

(23) Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser 1985, S.299-320

(24) これについては、拙論「環境問題とキリスト教思想」『日本の神学』36 1997年 101-108頁)を参照。問題は「ヴィジョンは懐疑主義によってバランスを取る必要がある」(Meadows [1992] p.224) という条件を満たす、神学的なヴィジョン理解の再構築にある。

(25) キリスト教信仰における感性の問題の古典的議論として

は、シュライエルマッハーやオットーを挙げることができ
るが、シュヴァイツァーの「生命への畏敬の神秘主義」は、
感性（共感）と倫理の関係を考察する上で重要である。こ
の点については、拙論「シュヴァイツァーと現代神学の生命
論」(『シュヴァイツァー研究』第22号 1974年)を参照。