「現代における十字架の神学」

　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　橋本 昭夫

　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　（神戸ルーテル神学学校）

Ⅰ．「十字架の神学」――その歴史的背景と神学的核心

　１．「十字架の神学」の歴史的軌跡

　主イエス・キリストの十字架は、キリスト教信仰、そしてキリスト教的実存の枢軸である。これを抜きにしてキリスト教信仰もその実存も語り得ない。以来、「十字架」は歴史を通じ、さまざまな神学を形成してきたしまた近代においては哲学においても大きな触発となっている。しかし、十字架が神学のプロレゴメナ的意義をもったのは、近年、もっぱらマルティン・ルターの名に帰せられる「十字架の神学」（theologia crucis）であろう。以下において詳しく見るように、ルターは、１５１８年、ハイデルベルクで、彼自身が属するアウグスティヌス修道会主催でもたれた討議（「ハイデルベルク討議」）の提題の中で、「神の見えないことがらが、実際に生起することにおいてまるで明白であるかのように考える者たちは神学者と呼ばれるに値しない」と言い、しかし「逆に、神の見える明白なことがらを苦難と十字架において理解しようとする者こそ神学者と呼ばれるに値する」と述べて、神学の主題の理解・認識がどのような性質のものであるかを提議している。そして、さらに１５１９～１５２１年になされた詩篇講義の中で、「十字架のみがわれらの神学である」(Crux sola est nostra theologia) と述べている。

　「古代および中世の教会において、固有の意味をもつ概念構成としての『十字架の神学』の存在を跡づけることはできない」（Michael Korthaus, Kreuzestheologie,2007）言われる。いわゆる術語としての『十字架の神学』は、ルター以前には見られないということである。たしかにルターにおいても、「十字架の神学」という概念はそう多くは出て来ない。しかしその実質はと言えば、深くしかも高度に思索を経て得られた神学についての理解が、すこぶる凝縮された定式で表現されている。それはまた、スコラ的神学体系にたいして神学的パラダイム・シフトととも形容すべき様相、つまり神学概念のまったく異なった方向づけを意味していたのである。それでは、ルターの「十字架の神学」とは、神学というものについてどのような理解を示唆していたというのであろうか。「ルターの『十字架の神学』という定式においては、『神学』というのは、『十字架の』という所有形容詞によってそれの個別性が表現されるという、したがってまた異なる形容概念によって他の神学の可能性を認めるような『隣接的上位概念』（genus proximum）ではない。『十字架の神学』という定式においては、『神学』とは類概念ではなく、むしろ『十字架の』という所有形容詞によって初めて成立する概念である。『栄光の神学』と『十字架の神学』を対置することによって、『神学』という用語がそれ自体固有の意味をもつものとしてではなく、形容する何かによって成立するものとして使われているのである。このような理解からルターは、スコラ神学が神学であることを意義を唱え、スコラ神学者たちは神学者でないとさえ言っているのである。中世において学派間でかまびすしく論議された事柄、つまり神学は思索・瞑想的（speculativ）な学であるか、あるいは実践的・実存的（praktisch）な学であるかが論議されたが、 ルターにとって神学の存立の是非を決することがらであった――『真の神学は実践的・実存的である』（vera thologia est practica...)」（J.Wallmann）。

　このようにルターにおいて「十字架の神学」は、神学理解において根本的なパラダイム・シフトであると評することができるのであるが、厳密な意味においては、彼の弟子であったメランヒトンによっても、またルター的正統主義者であったヨハン・ゲルハルトやゲオルク・カリクストによっても継承されなかったとも言われている。２０世紀になって初めて『十字架の神学』が神学的術語として頻繁に用いられるようになった。１９１１年、マルティン・ケーラー（Martin Kaehler）『キリスト論の基礎と規範としての十字架』という論文を著し、その中で「十字架の意味」、すなわちルターが記した「十字架のみがわれらの神学である」という命題を中心にすえて神学的思索を展開した。ケーラーによれば、キリスト中心の神学は、その認識を方向づけ、深め、確認するために、いつも十字架に赴かねばならない」と論じた。彼はキリスト論の構築にあたっては、パウロに戻り、ルターに帰らねばならないとしたが、彼においても、まだ『十字架の神学』を術語として用いるには至っていない。ケーラーの弟子に、ベルンハルト・シュテッフェンという神学者が、師の神学的強調を継承し、『十字架の教義』と題するモノグラフを著し、そこで彼は「十字架を中心とする神学」（eine staurozentrische Theologie）というを提唱している。シュッテフェンは、みずからの神学を十字架の神学であるというようには形容していないが、しかしルターの神学を言及するにあたっては、当然のこととしてそれを『十字架の神学』というように呼んでいる。

　パウル・アルトハウス（Paul Althaus）――『マルティン・ルターの神学』およびその姉妹版ともいうべき『倫理』の著者として知られる著名なルター学者の一人であるが――は、１９２０年に『キリストの十字架』という小さな書を公にしている。この著においてアルトハウスはルターの十字架の神学を念頭に置きなら、神学を論じている。ルターの神学はこれまで「義認論」を中心に研究されてきたが、十字架のめぐる教理について研究することをこれからのルター研究の課題であるとした。なぜなら、彼によれば、キリストの十字架についての教理と義認の教理は、もっとも密接に繋がっている、いや十字架の神学と義認論はいつも並び立ち、また相互に浸透している、もっと言えば、この二つはその実質において同じことを言っており、「双子の姉妹」に比せられている。アルトハウスは、十字架の神学と義認論をこのように結ぶことによって、教義学的営為全体にたいする十字架の神学のもつ、より包括的・広汎な意味を示唆したと言えようか。つまり、『十字架の神学』が、個別の教理項目なのではなくて、すべての神学的主題の展開方向を決定するプロレゴメナ意義をもつことが示唆されたということである。

　ルターの「十字架の神学」が、２０世紀前半の神学において注目を浴びるようになったという背景には、一方には１９世紀以来の「自由主義神学」あるいは「新プロテスタンティズム」と呼ばれた神学の破綻があげられるであろう。第一次世界大戦勃発は、そこに前提とされていた人間論的楽観主義の浅薄さとその欺瞞を白日のもとにさらすのに十分であった。そこから、カール・バルト、フリードリッヒ・ゴーガルテン、エミール・ブルンナー、ルドルフ・ブルトマンらを中心とする弁証法神学運動が台頭する。そしてもうひとつの流れは、いわゆる「ルター・ルネッサンス」と呼ばれる運動である。ルターにたいする関心は、ルター著作集ワイマール版の出版開始（１８８３～）、ヨハンネス・フィッカーによるルターの『ローマ書講解』の原稿の発見とその校訂本の刊行（１９０８）などによってだんだんとその高まりを見せていたが、１９１７年の宗教改革４００周年のおりになされたカール・ホルの、『ルターの宗教（キリスト教）理解』（Was verstand Luther unter Religion）と題する講演をきっかけに一気に「ルター・ルネッサンス」と呼ばれる運動となっていった。

　そんな流れの中で、今日でもなお『十字架の神学』を論じるとき、古典的著作として言及される、ワルター・フォン・レーヴェニッヒの『ルターの十字架の神学』（Luthers theologia crucis）が世に出ることになる。１９２９年のことである。レーヴェニッヒは、バルト、アルトハウス、エンマヌエル・ヒルシュに学んだルター学者で、エルランゲン大学で教会史を講じた。レーヴェニッヒは教会史家として、ルターの神学的発言を吟味する中で、『十字架の神学』は、使徒パウロについて言われるように、ルター神学の全体にとって原理と目されよう、と述べている。そして彼は弁証法神学の特徴的な視点としてのキリスト啓示の中心性の強調を踏襲して以下のように神学的方法論を提示している――「神学は、それのいかなる発言においても、イエス・キリストにおいて生起した啓示を基礎としてのみなにごとかを語りうる、ということから、けっしてそれることはできない」と。たしかに彼は、新約聖書のメッセージを「十字架の神学」に収斂させるのは、その多様性を恣意的に縮小することになりはしないか、という反論を自覚しながらも、やはりキリストにおいて世紀した啓示こそが神学の唯一の出発点であり、「具体的に言えば、すべての神学のすべてが関連づけられていなければならない『ロゴス』は、『ロゴス・スタウロウ』――十字架の言――である」と述べている。

　レーヴェニッヒは、ルターの「十字架のみがわれらの神学である」という命題を、「十字架の神学」こそが神学の原理となるべきであると一般化したと言えよう。そして彼は、ここにパウロの神学の「復活」を見ている。彼は、パウロの神学的思惟全体が十字架思想の支配のもとにあり、そしてそれは「十字架の学」に他ならないと論じている。「十字架の神学」を、いわば固有名詞的な概念にまで煮つめたのはレーヴェニッヒであり、彼は「十字架の神学」こそ、ただ「十字架の言葉」に依拠したものとしてのパウロ神学の反映であり、ルター神学「そのもの」であるとしたのである。このような「十字架の神学」についてのレーヴェニッヒの貢献を、積極的に踏襲したのは、ハンス・ヨアヒム・イーヴァントである。彼は、同じく「十字架の神学」と題する講演を１９５９年に行っているが、ルターの「十字架の神学」について、三つの理解を展開している。まず、第一に「『十字架の神学』という端的な句は、ひとつの神学的認識論を表現している。ルターは、『ハイデルベルク討議』の中で、じつに見事としかいうほかない文言で、古いスコラ神学、そしてアウグスティヌス的新プラトン主義を克服している」と述べている。さらに「十字架は、人間的知恵、またキリスト教的な、あまりにもキリスト教的な勝利主義のために、神のみ名と神の栄光が絶え間なく倒錯して用いられるのであるが、それに対する不屈かつ頑強な抵抗として存続してきたことを証言している」。そして最後に彼は、この神学の牧会的性格を強調する。それは「現実についての新しい理解をもたらしている」と。

　「十字架の神学」が、キリスト教信仰の特質を端的に表現する術語として用いられるようになるまでのことを、スケッチ的ではあるが歴史的にあとづけた。はげしい祈りと絶え間ない瞑想と霊肉ともの試練の中で、ルターが到達した十字架の神学の系譜を求めるとき、いきおい「西欧」がその文脈とならざるを得ないであろう。しかし、弟子たちや多くの追随者によってメシアと目され、「わざに言葉にも力ある預言者」であったナザレのイエスの「エリ、エリ、ラマ、サバクタニ・・・」の叫びとその最期は、信仰と言わず、神学的思索といわず、現実理解といわず、また敬虔の形成といわず、じつに多岐にわたる想像（イマジネーション）を喚起せずにはおかない。その悲劇的様相が、いずれの人間の現実にあっても、直に実感されるものであればあるほど、普遍的にそれらの想像を喚起するであろう。そしてその様相の壮絶さと凄惨さが、よりビジュアルに提示されるとき想像の喚起に拍車をかけずにはおかないであろう。日本的文脈においてもむろんそれは例外ではない。主イエスの十字架をモティーフにした神学形成をそこに求めるとすれば、まず北森嘉蔵の『神の痛みの神学』（初版刊行は１９４６年）を挙げることができよう。北森は、キリストの十字架について思いをめぐらす中で「神が痛んでおられる！」という神学的洞察を得た。それは神秘的な見神体験に隣接するような印象を与えるほどのもの洞察であった。そこから、神は、その聖さゆえに赦すことあたわざる罪人を、なお赦して「包む」べく、その最愛のみ子を十字架に送ってくださった。それは、まさに神にとって筆舌を絶する「痛み」である。アブラハムのイサク奉献はその雛型である。そしてさらに深い現実は、「怒りの神」と「赦しの神」との戦いに起因する神の痛みである。そのような「痛み」があって初めて罪人の救いが可能となる。罪人を赦す神の愛は、そんな「神の痛みに基礎づけられた愛」である。「神の痛み」こそ神の「本質」であり、そこからすべてが流れていく。そしてキリストの十字架に示されているのは、ほかならない「神の痛み」なのである。そのような「北森神学は『十字架の神学』である」と評される。北森は、日本ルーテル神学校を１９３８年に卒業しているが、その際の卒業論文のタイトルが、「キリストに於ける神の認識」であった。北森が２２才のときの論文である。その論文の「扉」に、マルコ９：１２（「しかし人の子について、彼が多くの苦しみを受けかつ恥ずかしめられる」）にならんで「十字架につけられ給いしキリストの中にこそ真の神学と神認識がある」というルターの言葉が掲げられている（『ハイデベルク討議』の提題・第２０についての「証明」からの引用で、"Ergo in Christo crucifixio est vere theologia et cognitio Dei"）。

　『希望の神学』で知られるユルゲン・モルトマンが、１９７２年に彼のもうひとつの代表作とも言える『十字架につけられた神』をおおやけにしている。ところで、このモルトマンについて次のように言われているのである：「・・・現代の神学界で矢張りルター神学の伝統に立つ［？］モルトマンは、恐らく北森教授の神観に最も近く立つ神学者であろう。彼は最近の著書『十字架につけられた神』で、北森嘉蔵教授の名前を二度あげ、自分の神学に近い思想をもつ神学者として高く評価している、モルトマンは、まるで北森教授が書いた文章ではないかと思ってわれわれが読んでも不思議ではない思想の展開を記している」（野呂芳男）。「北森神学」と酷似するといわれるモルトマンの「十字架につけられた神」というのはいかなる神学的展開であるのか。モルトマンは、北森と同じように、主イエスの十字架を三一論の教理と密接して論じている。その結果、十字架につけられたお方の神性の前面にでる神学展開となっている。「十字架につけられた神」の認識こそが、キリスト教信仰のキリスト教信仰たるゆえんであり、またその現実有効性であると論じている。そこには同時に、人間の一般的な期待に反するかたちで展開される十字架の光景は、神のみずからの目的のために取りこもうとする人間の一切の企てにたいする批判契機もある。モルトマンもまた十字架につけられたお方に神の本質がもっとも明白に示されていて、十字架においてのみ、人間は神を神として認識することができるとする。人間が十字架において神を認識するとき、それはとりもなおさず、人間を神として偶像化することから、逆に自らを神としようとする人間を人間にとどまらせるのである。このように神の十字架は、人間が不断に示している神への反逆的あり方を取りのぞく。と言うのも、人間のこのような反逆の核となっているのは、みずからを完全なものとしようとする願いであり、それによっておのれを神の位置に据えようとすることに他ならいないからである。しかし、神がご自身を人間の不完全さの中に身を投じられたと知るとき（そこにおいて父なる神は、み子を犠牲にする際に愛の痛みを覚える！）、「神のごとくになりたい」という人間の願いは、理不尽そのものとなる（"ad absurdum"）。神の十字架こそ、人間がみずからの罪でもって招来した神と人間の間の「不和」をこぼつ。そして十字架において神のいかなる存在であるかを知るとき、人間は「（みずからと）異なる他者への愛へと解放されるのである」。モルトマンは、その著においておおむね以上のように彼の十字架の神学を展開している。このようなモルトマンの思想について上述の野呂教授は、「これはまったく北森教授の発想と同じであり、モルトマンはもっと明瞭に北森教授への神学的負債を感謝と共に述べるべきではなかったか」と指摘している。

　この関連でひとつ付け加えておきたいのは、寺園喜基が、その『バルト神学の射程』（１９８７年）の中に収められている「十字架の神学としてのバルト神学」という論稿である。そこで展開されている三一論的枠組みについて詳しく見るいとまはないが、北森やモルトマンの神学展開にも見られる線を認めることができる。多少、恣意的引用のそしりをまぬがれないが、若干、それを垣間見ておきたい。「バルトはたしかに父なる神の受難・自己卑下は語らないが、しかし『父もまた、単に高き方ではなく、御子と共に低き方』なのであり、『ご自身の苦しみではなくて、父が御子において引き受けたもう、その被造物・人間としての苦しみ、他者の苦しみ』を、まさにそのような『苦しみを、父は、その御子の卑下において苦しみ給う』と述べるように、『神の父としての共苦』（das vaeterliche Mitleiden Gottes）を語るのである」。さらに「真の神が十字架の低みにまでご自身を卑しめられるという事は、父に対する子の従順という神の内的歴史に対応している。十字架の出来事は、したがって神が神であり給うという神の内的存在の『驚くほど首尾一貫した究極的な継続』として理解されねばならない。このように十字架の出来事と神の内的三位一体的存在とのアナロギアは、バルト神学を『十字架の神学』として明確にきわだたせているのである」と、十字架の神学としてのバルト神学を紹介している。バルトのこのような観点は、その『教会教義学』の「和解論」の始めのほうで展開されているのであるが、およそ１９５０年代前半の初出である。北森の『神の痛みの神学』は、バルト神学への対峙を含んでいるとすれば、このような神学思想の線は、細目はいずれであれ、バルト―北森―モルトマンということになると思われる（北森の神学校卒業論文のタイトル『キリストにおける神の認識』自体、バルトのキリスト中心主義の影響のもとにあると言えよう）。ちなみにであるが、青野太潮の著作に『十字架の神学の成立』（１９８９年）および『「十字架の神学」の展開』」（２００６年）という十字架の神学に関連する二つの著作があるが、それの検討は後日の課題としなければならない。おおまかな印象としては、新約神学と組織神学との厳密な神学的対話という様相を呈しており、今回の私たちのテーマと位相が大きくずれているので割愛した。

　主イエス・キリストの十字架の光景は、それについての思索の深浅、概念が明確の程度のどれほどであるかは別にして、なんらかの形での「十字架の神学」を生みださずはおかないものである。そして「神の痛み」および苦しみについては、遠くにはオリゲネスが言い、日本でも、北森のみならず植村正久が語り、海老名弾正も言及している。さまざまな神学者、神学思想家、あるいはおよそ語ることを得、書くことあたう者は、さまざまな形で、「十字架」に触発された「神学」を表明することもけっしてふしぎなことではない。しかし、いかなる「十字架の神学」が、十字架につけられたお方の福音をこの現代になお福音として提示しうるのか、そのことが吟味されねばならないであろう。そのために、宗教改革の時代のスローガンでもあった「源泉に！」（"ad fontes"）にならい、十字架の神学についての論議の源泉であるルター自身の「十字架の神学」にもどり、それがいかなるものであったかを、再度、検証する必要があろう。むろん、その射程は広遠であるが、以下においてそれを試みたい。そしてさらにその現代的メッセージを、日本の教会の現代的コンテキストにおいて聞いていきたいと願っている。

　２．十字架の神学

　すでに触れたように、１５１８年４月の終わりの頃にもたれたハイデルベルグ討論で、ルターは「十字架の神学」について次のように言っている「神の見えない本質が、造られたものによって理解されると認める者は、神学者と呼ばれるにふさわしくない。だが、神も見える本質と神のうしろ（Posteriora）［出エジプト３３：２３］とが、受難と十字架によって理解されると認める者は、神学者と呼ばれるふさわしい」（提題第１９および２０）。ここに、ルターの「十字架の神学」の古典的表現が述べられているのを見る。ところでここで問題とされているのは何か。それは、つまりは、真の神認識がいかにして可能であるかと言う問題である。むろん神学において神認識というのは、実存との密接な関わりをぬきにしては考えられない。したがってそれは同時に、人間の実存に真に関わる神に認識はいかなる道によるのかということをルターは論じているのである。十字架の神学とは、端的に言えば、キリストの十字架に象徴される苦難と恥、虚無とやみ、およそ人間が価値ありとすることの対極に立つ事柄、したがって、人間的には、それを忌避し、しかも往々にして、神の不在をさえ結論せざるをえない現実の中にこそ、そしてその中にのみ、真の神認識があるとする基本的な信仰的・神学的立場である。それは、人間の理性がよしとするところに逆らい、それにとってやみがたく躓きとならざるをえない逆の現実の中に神ご自身を真の神認識（"vera cognitio Dei"）があるとする神学である。人間の自然的理性による是認に真っ向から対立する神学、神はどのようにご自身を人間に示され、人間がどのように神を神として知ることができるかという関心である。その意味では、ルターの「十字架の神学」が第一の関心とするのは、人間の苦難にたいして神理解がどのように助けとなるのか、ということではない。むしろ、神を神とする、そのような信仰姿勢の中からの神学的問題意識であった。

　そして、ルターが、この「十字架の神学」の対極に立つものとして否定したのが「栄光の神学」（theologia gloria）である。彼は、同じハイデルベルグ提題において「栄光の神学」を上記のように、神を直接的に、しかも人間理性の認識にとってなんらつまずきとなることなく、直線的につながる形で認識できるのだとする立場と対比させているのである。ルター自身の言葉で言えば、神の創造の「みわざ」から、神がいかなる存在であるかを推論しようとする神学をさしているのである。それを、自然神学と言い換えることもできよう。そして自然神学は合理的神学である。ルターがスコラ神学を「栄光の神学」と呼んだのは、スコラ神学の方法論とその神認識めざす方向を端的に表現したのであると理解できよう。

　ルターにとって「栄光の神学」はなぜ問題であり、否定されねばならなかったのか。栄光の神学は、まずなにが神の栄光であり、なにが人間であることの栄光であるのかを前提としている。中世の神学は、おしなべて、その栄光が、じつは罪に堕ちた人間が設定した基準に合致する形で、つまり「成功」という形ですべてを成就する神を求めていた。神の力は誰の目にも明らかな形で示され、その力で悪を制し、よこしまに流れた者をこらしめる、そんな神を描いていたのである。スコラ神学者は、神を――人間的標準で――神の名にふさわしい存在として提示しようとした。それはこの世の王や権力者の、権力をふるいその栄華を誇示する姿と同一線上にあることとして理解していたのである。もちろん彼らとて、神をそのように提示するにあたって聖書を引用することは忘れなかったけれども。さらに中世の神学は人間の理性を高く評価し、神をそれで認識できるとしていたのである。人間理性が、この地上のことはおろか、神の秘義すらも究めることができるのだとしていた。「栄光の神学者は、創造［世界］も歴史も人間の知解に透明［的なもの］で、造られたもの、生起することを通して神の見えざるものを覗き見うるという前提で神学をするものである」（G.Forde）。このような人間のみずからの理性についての思い上がりともいうべき評価に並んで、ルターが中世の神学を問題としたのは、人間のわざに、結局、栄光を帰している、ということであった。たしかに、（中世的神学の意味における）「恩恵」の助力は述べられていた。しかし人間のわざが神によしとされることを可能にするとされていたのである。したがって「栄光の神学」の見るならば、「十字架の神学」はつまずきとならざるを得ない（「キリストの十字架は、人間のいかなる知恵にも哲学にも合致しない。それは愚かさのきわみであり、醜悪である。十字架は鼓舞するものではなく、むしろつまずきである。したがって、真の神学者とは、見えること、明白なことからことを論じる者ではなく、十字架から神の道が隠れていること、ほかならないイエス・キリストにおいて、そのことを学ぶ者である」）。このように「栄光の神学」は、その意図のいかんにかかわらず人間の言葉が神の言葉のなんであるかを決めることになり、神の言葉を人間の論理に閉じこめる方向に行くのである。

　ルターにとって真の神学（つまりは「福音の神学」）が、なぜ十字架の神学でなければならなかったのかについて、少し異なる観点から考えて見たい。それをするにあたり、三つの項目を挙げることができるであろう。その一つは、神の救済のみ心はキリストの十字架において、救われる神と救われる罪人について、もっとも根源的に示されたということ。二つには、救済は、人間がなしうるいかなるものにもよらず、キリストの十字架に啓示された神のかえりみとあわれみを信仰によるほかないこと。そして三つ目は、人間の苦難に満ちた現実の中でこそ、つまり実存の十字架においてのみ神を認めることができるということである。そしてこれらの三項目は実際たがいに密接につながっている。さらには、人間の実存の根本的な事情が、苦難そのものなのだという認識が動かしがたくある。それは、ルター神学によれば、それは神のさばきのもとにあるからに他ならない。

　ここで以下の展開のために、ルターが苦難をどのように理解していたかを一瞥しておく必要がある。ルターは苦難を、信仰的実存にとって宝であり、欠くべからざるものであった（「十字架の神学者は――つまり十字架につけられ、隠された神について語る者は――、罰せられること、さまざまな十字架、そして死さえも、もっとも尊い宝でありもっとも聖なる遺物であると教える。というのもこの神学の主ご自身がそれらを聖別・祝福されたからである。それもご自身の聖なる肉でもってそうされたばかりでなく、いとも高き聖なる神的ご意志でそうなさったからである。そして主がこれらのものを残されたのは、わたしたちがこれに接吻し、尋ね求め、腕に抱くためである」九十五箇条提題の説明から）。なぜか。苦難によって人間は、自己の能力や、自己の価値、自己からの尊厳について、絶望へと導かれ、無にされるからである。人間にとっての根本的問題、病弊とはなにかと言えば、人間の誇りであり、自己是認であり、さらに言うならば自己を神とする「自己神化」にほかならない。まさに「神のごとくになる」（創世記３：５）ということなのだ。だからこそ、人間の真の救済の根本的な前提は、この人間の自己神化を徹底的にくだくことにほかならない。神の恩恵か、人間の誇りか、これは端的な二者択一的なのである。「十字架の神学」においては、神と人間の調和的連続性の主張は、人間の側からの傲慢・僭越として否定される。すでに触れたように、ここにスコラ神学との対比があり、他のすべての栄光の神学との対決がある。神を崇めるといいながら、その実人間自身の自己神化をかくれた形で主張し、神の栄光をのべる賛辞もその内実は人間の自己賛歌にすぎないという人間の根本的倒錯が否定されているのである。その意味で十字架の神学というのは、人間の神関係における根本的倒錯、罪の絶ちがたい現実を認識した神学である。十字架の神学は、神と人間の救済論的連続性も否定する神学であると特徴づけることができよう。そしてこの背後には、ルター独自の神の絶対的超越にたいする感受性があり、神学的洞察がある。このことについては「隠れたる神」を取り扱う次の項でとりあげる。

　「十字架の神学」はこのように啓示論であり、そのもとにある罪悪論、救済論、そして人間の現実とその克服の総合としてとらえることができるであろう。神は、ご自身の栄光を十字架の恥のもとに隠された。そしてその十字架は、決して安易に栄光化されない恥として弱さとして、虚無・無意味としてとどまる実存的リアリティである。「エリ、エリ、ラマ、サバクタニ」の現実である。十字架はたしかに固有の深いやみをもつ。人間は、否応なくその現実の直中にありながら、それを様々に（形而上学的構築物をもって、たとえばプラトン的アイデアリズム！）超越克服しようとはかる。そしてその試みの中で、栄光の光の中に描かれた神を、超越克服の「てこ」として利用しようとする。しかしどのような理論操作をもってしても、現実の十字架の現実は否定されえない。かえって否定すればするだけ、なお否みがたく人間の実存に迫り臨んでくる。なぜならそれは神ご自身のさばきであると理解されているからだ。神のさばきはどうして免れえよう。

　神をも「てこ」としようとする人間の試みを神は、十字架において自己を啓示することによって断とうとされたのである。十字架の愚かさにつまづき、そのつまづきによって人間がおのれの誇りのむなしさを知ること意外には神の救いを得ることができないのである。十字架において、人間の誇りの一切が否定された。そしてこの十字架の根源的なつまずきのゆえに、人間は自己の理性的能力、道徳的・宗教的能力の神の現実の前における無を知り信仰へと促されるのである。信仰とは、ルターの神学において罪の現実の対極にたつ概念である。罪の根本が、人間の自己信頼・自己神化であるならば、信仰こそ人間が自己の可能性に絶望し、神のみがおのれの存在のみなもとであると告白し、神を神とするという人間の神の創造における根本規定に立ち返ることに他ならないからである。ルター神学においては信仰はまず第一次的に「信頼」（fiducia) として理解される。 それは知的なたとえば「知らんがために信じる」と言われる場合の、いわば認識論的なひとつのモードとしての信仰というのではなく、全人的な、あるいは人間の魂そのものの神への帰依の関係をあらわす言葉なのである。そしてこの「信仰によってのみ」人間は救われるのである。

　ルターは十字架の神学こそ、人間の現実をその現実の即して認識する神学であると主張した。その他の方法による神学、それらによって構築された神学は、すべて仮構であり現実の切迫の前では蜃気楼のように実体のないものであると断じた。栄光の神学は、十字架と苦難の外に神のリアリティを見ようとする。しかし十字架の神学は、苦難と十字架の中にのみ真実の神にある信仰的実存があると判断する。それは信仰により苦難のただなかにこそ神にある実存があるという認識である。苦難の除去にではなく苦難を素材として苦難を内から克服し、神を讃美するそんな信仰的実存を真理として主張するのが十字架の神学なのである。「栄光の神学」が思弁的であって形而上学的世界観を試み、それをもって主知主義的に現実を克服しようとするのに対し、十字架の神学は「実践的」であり、実存的である。実存の苦難、そして人間の罪ふかさの謎、神の測りがたい知恵、それについてあえて思弁を試みようとしない。そこに人間の理性、直感、感覚その他の認識能力についての相対性の認識、そして付随する謙遜、それが十字架の神学のプロフィールなのである。それゆえにいわゆる「神義論」的関心はルター神学においては起こってこない。

　十字架の神学は、「現実に打ち勝つ信仰」（"wirklichkeitsfaehig"）であると言われる。実践的なのである。理性が、不条理の現実を前にして途方にくれざるをえない状況の中で、十字架の神学はその不条理の由来を問うのではなく、その不条理をあたえつつもそれを克服する道を備え、ご自身のふしぎな導きを示される神に信頼することを主張する神学なのである。

　３．隠れたる神

　「十字架の神学」と「隠れたる神」（Deus absconditus）は、同じ神学の両面という関係にある。「イスラエルの神、救い主よ。まことにあたなはご自身を隠しておらえる神である」（イザヤ４５：１５）なるみ言葉はルターがラテン語訳から好んで引いた彼の「隠れたる神」の思想の聖書的典拠である。神は逆相のもとにご自身を隠しておられる、それが「隠れたる神」の思想の形を言うのであるが、その実質は十字架の神学と重なりあう。しかし十字架の神学は「隠れたる神」の概念に比較するとより包括的であり、「隠れたる神」はルターの神学において、もっと特定的に神観そのものを表現する概念である。

　ところで、「隠れたる神」の言わんとすることは何か。それは三つの観点から捉えることができるであろう。それは神の絶対的超越を言う。第二に、それは神の絶対的主権を示す。そして第三に、それは、神の一方的な恩恵による救済の絶対的根拠を表現する、つまり救済は、神の理性的に透徹不可能な秘義の中にこそ、その確かな根拠があるということを言わんとする。その意味でルターの「隠れたる神」は、彼の義認論と不可分の関係にあり、すぐれて救済論的な概念であると言える。ルターが「神学の主題とは、断罪された罪人とそしてそれを救い義とする神である」とその『奴隷意志論』で述べているが、「隠れたる神」も、ルター神学のこの救済論的および実存的枠組の外にあるのではない。したがってルター神学における「隠れたる神」は、一般にそう理解されがちなように何か独特の神秘主義的思弁ではなく、徹頭徹尾、福音の神学の至聖所的表明なのである。

　上記三項目について若干の展開を試みてみたい。ひとつその前に確認しておきたいのは、もうすでに明らかなように、神が隠れていたもうというのは人間の理性的認識にたいしてである。しかもその場合の理性と言うのは人間の自己神化のもっとも端的なあらわれとしての「理性」である（ここでルターの理性についての考えを詳述できないが、次のようにだけは言っておくことができるであろう、理性は神が人間に与えられた賜もののなかでも最高・最善のものである、しかし罪の呪いの中にいる人間は神を自分の存在の根拠として否定したからには、自分をそして自分の理性を最終の権威に祭り上げざるをえない、自律的に人間の最終的根拠は己の理性以外にないのである、この自律的人間・自己神化の人間の具体的なあらわれとしての理性、それがルターが攻撃してやまない理性なのである）。

　まず第一に、神の超越の理解を試みたい。ルターの「十字架の神学・隠れたる神」において、彼の神の超越の「体験」は基本的な意味をもつ。終生、彼の神学の基本であった神体験である。「神は神である」（"deum demum esse"）、人間とは質的に相違したもう存在である。人間の一切の認識機能（理性的、宗教的、道徳的）の把握能力を超えておられるお方である。「神が神である」ということは、この神の聖なる超越を表現する。神は、啓示において自己を人間をあらわされるが、その啓示においてご自分を全く人間の認識にまったく委ねられるわけではない。主イエス・キリストのあの十字架における啓示が示しているように、神はその自己啓示においてもなお隠れていたもうのである。そのことは、信仰によらずしては神の認識の可能性は、人間には、原理的・根源的に閉ざされているということを意味する。理性はその十全なのときでさえ――つまり堕罪によってその使用が倒錯していないときでさえ――、たとえば、自己と神との連続性を設定して、自己の内をさぐることによって神に到達できるというようなものとして、人間に与えられてはいないということなのである。人間が罪を犯し、その結果理性が堕落して神を理性で知ることができなくなったというのではない。神認識は、本来的に理性によってなされるのではなく、神の賦与、神の与えるという行為に依存しているのだ。そして、神の啓示に対して信仰が対応する。しかもその信仰は啓示が神の愛、憐れみ、好意の現われであると確信する信頼を核としてもっている、そのような意味での信仰である。このことが現実の信仰的実存においてなにを意味するかと言えば、たとえ神の備え給う現実が人間の最善の判断にとって無意味・虚無、それらが極みの様相を呈するとしても、あるいはアブラハムのイサク燔祭の例のように神の取扱が理不尽の極みの様相を呈するとしても、なお神を神として信頼するということを意味する。望み得ないのになおも望む、という現実の逆相のもとにあっても神の最終的な愛、あわれみのみ心を疑わない信頼である。

　第二のことであるが、「隠れたる神」の思想は神の絶対的主権、絶対的支配を表現する。信仰は、逆相に抗して神を信じるという、そのような信仰理解の背景に、この現実がその明暗の両極において、神はすべてをご自身の支配のもとにおいておられるという神の絶対的支配・絶対主権の理解がある。神はすべてにおいてすべてを働いておられる。悪魔的現実もその例外ではない。人間が経験する悪魔的経験、神の啓示された愛のみ心を真っ向から否定する悪の現実と悲惨、それすらも決して神の支配の埒外にあるのではない。理性的にはその経緯をつまびらかにすることはむろんできない。しかし、すべてにおいてすべてを働いておられる神、それがルターの神観の特徴的なところである。初代教会において異端とされたマルキオンの神観における二元論は、その神観においてルターの神学から遠く離れたものである。そして人間は。この圧倒的な神の前では、なんら抗議する資格をもたない。神は神であって人ではないからだ。不条理も、虚無も、人間は神の支配されるこの世界について神を訴えることはできない。神を告発できないのである。いかなるときにあっても、神への信頼と讃美こそふさわしいこととして求められているのである。（これはなんと苛酷に見える神学であろう。しかし、このルターの神観は決して皮相的に暴君的神観というように理解されてはならない。そこには逆説的ではあるけれども、深いなぐさめに満ちた、虚無・悲惨のなかにあっても人間として生きる可能性が備えられた神についての理解である。それは人間がどのような客観的環境の無意味の中にあっても、なお神のあわれみを信じ、神の愛の中、神のものとして生きる信仰の世界がそこに広がっているからである。むろん、このような神と現実理解の背後には、神の支配になるこの世界は「なぜ？」を問うことによって生きることが出来るのではなく――それは不可能であり不信仰の道である――、そのような中で神のみ名を呼ぶことによって人は生きることができるからである。）　神の絶対的主権の主張このように極めて実存的に慰めとなり力となる含みをもつものである。

　以上において、もうすでに第三の事柄に触れている。「隠れたる神」の思想はきわめて深い救済論的意味をもつ。そして一見理不尽の様相を呈しているがまさにそうであればこそ、救いとなるという経緯があるのだ。それはまた理性の求めるところがいかに皮相的であるか、つまり人間の思惑のいかに無力であるかということを示すのである。隠れたる神の思想の救済論的意味がもっともあきらかになるのは、福音的理解においては、救済は、人間的にはまったく無根拠である。つまり、人間は救いの根拠をいかなる意味においても、自らのうちに持たないということである。救いは、理性的に説明できることではない。救いについての神のみこころは人間の理性には隠れている。まさに「なにゆえ神はかかる身をも」と歌われているとおりである。そしてこの救いが隠れているということが、教理的な面で典型的に見られるのは予定論である。福音としての予定論が言わんとするのは、実は救いは神の選びによるのであり、選びは私の側に何らの根拠もないということである。このことはルターにとって二重の意味で福音的であるということだ。ひとつは、救いの根拠がまったく神の側にのみ置かれるということによって、人間の条件によって揺るがないということだ。もし人間の側に救いの根拠が求められるとすれば、救いの確信は不可能となる。人間は常に罪人でとどまるからである。もう一つの面は、救いの根拠が理性的に洞察可能となるとき、それは常に律法的な救済理解となる。つまり、理性的洞察可能ということは、救済が因果関係で捉えられることを意味する。そしてその因果関係の内実というのは、何らかの意味で人間の側に根拠を求めるというものたらざるをえない。スコラ神学の場合がトマス的な場合もオッカム的な場合も、例外ではない。つまり救済が道徳化されるということである。そしてこの道徳化こそ、律法主義であり、福音の対極に位置するものである。神が隠れていたもうということは、このように福音的救済理解のいわば裏の面であると言うことができる。「自分の理性や能力によっては、私の主イエス・キリストを信じることもみもとに来ることもできないことを、私は信じます。けれども、聖霊は福音をとおして私を召し、その賜物をもって私を照らし、まことの信仰のうちにきよめ支えてくださいました」と小教理問答・使徒信条第３条の解説のところでルターは簡潔に救済の理性を超える旨を述べているが、隠れたる神の思想を背景としているのである。

　隠れたる神の思想においてただ一つ注意しておかねばならないのは、それがすぐれて救済論的意義をもつのは信仰においてのみであるということである。神の超越も絶対的主権も、それ自体において見られるならば、それは焼き尽くす火である。ポイントを明らかにするために、あえて言えば神は御自分の絶対的主権のもとで、私を滅びに定めたもうとも、そこに何の不義もないのだ。神はそれほどまでに徹底して主権者でいたもう。そして実際、信仰によらずしては神は聖なる審判者以外のなにものでもない。もしこの世界が神の支配のもとにあるという立言が事実なら、この理不尽の現実をもたらした神は義なる神でなく、不義なる神にちがいない。少なくとも神義論的に神が義とされずしては、神は神として認められないような現実なのである。神は救いを与えることにおいてもあくまでも主権者でいたもう。まさにこの恐れがあってこそ、人間のいやしがたい自己神化、神をさえ取り込んで自らを神としようとする人間の自己神化を殺すことはできないのである。神は生かす前に実際に殺し給わねばならない。そして信仰がなければ殺されるのみで生かされることがないのである。隠れたる神とは、主権者なる神が救済者であって、しかも救済者でありつつ、生かし殺す最終的主権を常に主張し給う神である。そしてこの主権にこそ、人間が人間にとどまって救われるにいたる救済論的背景がある。

　４．神を神とする神を愛する愛の神学

　「十字架の神学」と言われるものは、その表題からして陰鬱なイメージを喚起する。そしてルターの「十字架の神学」は、とくにそうであると言いうるであろう。すでに言及した彼の苦難についての讚美とさえ思われる評価は、それこそ「栄光の神学」からすれば、異常であり、ときとしては「病的」であるとさえ言われるかも知れない。ルターの「十字架の神学」は、苦難を宗教的価値にひきあげる「苦難の神秘主義」的なものなのであろうか。そのような流れの影響は皆無でないにしても、それがすべてではなく、また積極的にはルタの神学を深まりに貢献したと評価できようか。他方、彼は、彼は神の恩恵、神のあわれみ・かえりみのみならず、肉体の必要のいっさいが満たされていること、家族、よい政府・為政者、順調な天候、よき友人たち、平和、健康、音楽の楽しみ、さまざまな被造物についての喜びなど、さまざまが与えられ、いのちの日々を神に感謝することを知っていた（「小教理問答書」！）。その「十字架の神学」のかもし出す雰囲気にもかかわらず、彼の毎日にはユーモアがあり喜びもあったことを彼の卓上語録などからも垣間見ることができる。

　「十字架の神学」は、恥じ、苦難、困窮、悲惨などを、それら自体として讚美するものではない。ルターは、 誇張法（hyperbole）とも言うべき修辞法をもちいて論点を明らかにしようとするところもあったように思われる。もしそうであるなら、それを割り引いて理解する必要も起ってくる。「十字架の神学」は、恥辱、苦難など、それら自体がことがらの目的ではなく、それのめざすものは、神の主権の回復と人間の神にのみ生きる者としての人間性の回復にあると言ってよいであろう。人間は、その罪ゆえに、神を恐れず、神に信頼せず、おのれを「神」とするものとなり果てている。そしてこの罪は、人間としての根本的倒錯でありながら、深く普遍的であり具体的・日常的である。しかも人間が、目に見える形で成功すればするほど、倒錯の深刻さが増すのである。それを打ち砕くものは、人間が評価する反対の極にあるものである。その意味では、苦難や悲惨は、私たちを人間をご自身のもとへと引き寄せようとされる、神ご自身の「異なるわざ」（"opus alienum"）にほかならない。ところが、その同じ理由でこの罪の現実のもとにあって、信仰にあって、「栄光」と「十字架」の価値が逆転するということである。信仰にあっては、成功が災いであり、失敗が祝福となり、厚遇が災いであり、冷遇されることが幸いとなる、というように価値が逆転するのである。『ハイデルベルク討議』の第２１提題で、ルターは、「栄光の神学者は悪を善と言い、善を悪と言う。十字架の神学者はそれをあるがままの姿で言う」と言っているが、その事情を述べているのである。そして第２２提題のところでは、「神の見えない本質をわざによって理解しうると認めるような知恵は、人間を完全に高慢にし、盲目にし、そしてがんこにする」と続けている。罪の現実のもとにあっては、価値は逆転する。「すべての恵まれて神を忘れるより、多くの試練をいただいて神の近くにおらせていただく方が、何倍も幸いである」というような意味のことをルターが言ったと記憶しているが、その事情を言い表わすものであろう。

　おのれを神の座にまつりあげる人間の罪は、どこどこまでも、と言わねばならないほどの性格のものである。ルターが、"Crux sola est nostra theologia"と言ったと冒頭で紹介したが、「十字架それ自体がわれらの神学である」とも訳することが可能な言葉である。十字架についての神学すらも、人間の知的業績として――つまり、自らが神になろうとする「栄光の神学」的試みとして、十字架において働かれる神にとって変わろうさえする、と言われる。したがって、「十字架の神学」とは、信仰的ないとなみであり、そしてそこにおいて生起するのは神のみわざであって、私たちのわざではないとされる。十字架の神学とは、おのれを救おうとする人間を、その非人間化から救い、神を神として「恐れ、愛し、信頼する」本来の人間へと回復する神の愛の神学であると形容できるであろう。そしてそれは、机上の神学なのではなく、日々、その神学を奉じる神学者によって生きられる神学なのである。