

# 神義論と義認論

## ルターにおける神義論の解体と再建

江口再起

### 一、ガス室とキノコ雲からの問い

アウシュヴィッツ絶滅収容所のガス室の中で、ユダヤ人をはじめ多くの無辜の民が死んでいった。その同時代にヒロシマ・ナガサキの原子爆弾のキノコ雲の下で、子供や女性をはじめ多くの無辜の民がやはり死んでいった。

ガス室の中で恐らく人々は問うた事であろう。なぜ私が苦しむのか、なぜ悪があるのか、神は存在するのか。またキノコ雲の下でも人々は問うたにちがいない。なぜ私が苦しむのか、なぜ悪があるのか、神はほんとうに正しいのか。彼らの声にならない声。それらの声に、答えはあるのだろうか。……なぜ悪があるのか？なぜ善人が苦しむのか？神はほんとうに正義なのか？

この問いかけは、人類の歴史と共に古い。旧約聖書の『ヨブ記』は、周知のようにこの問いかけをテーマに

している。主人公のヨブは、こう語るのである。「町では、死にゆく人々が呻き、刺し貫かれた人々があえいでいるが、神はその惨状に心を留めてくださらない」(二四・一二)。いや、それどころか「神は、無垢な者も逆らう者も、同じように滅ぼし尽くされる」(九・一二)。神にはヨブの叫びが届かないのだろうか。なぜ悪があるのか、なぜ善人が苦しむのか、神はほんとうに正しいのか。

その叫びが届かなかったように見えるアウシュヴィッツの出来事の後で、ユダヤ人哲学者ハンス・ヨナスはこう書いている。「アウシュヴィッツの後、我々は、全能の神が善に満ちあふれてはいない、あるいは全体として理解不能と断言できる」<sup>(1)</sup>。アウシュヴィッツのようなことが起こるのは、神が全能でないか、あるいは善に満ちあふれてはいないかのどちらかであるとヨナスは言つ。しかし、全能でない神、あるいは善ではない神、それは一体何者であろうか。理解不能。一体、神はほんとうに正しいのか。

十七世紀から十八世紀にかけて活躍した哲学者ライプニッツは、こうした問題を「神義論(Theodicee)」と名付けた。それは彼の造語で、ギリシヤ語の「神(theos)」と「正義(dike)」を組み合わせたものである。つまり彼は、神が正義であることを証明し弁護しようと「神義論」という術語をつくつたのである(しばしば「弁護論」とも訳されている)。彼はそのため一七二〇年に一冊の書物を著した。『神の善性・人間の自由・悪の起源と関わる、神の正義(theodicee)についての試論』である。その中でライプニッツは、この地上に悪が存在するにもかかわらず神が正義であることを証明弁護するために、次のように語っている。「少々酸っぱかったり辛かったり苦かったりするほうが砂糖の甘さだけよりもしばしば気に入られる。陰影が彩りを引き立てる。不協和音も然るべく発せられれば音楽的調和を浮彫りにする。……小さな悪が善を一層際立たせ、つまりは一層大きな善をもたらす」ということは、実にたびたび起きていると言わねばなるまい<sup>(2)</sup>」。

つまりライブニッツは、こう語るのである。神は、世界を最善の世界として造つた(最高善)。しかるに世界には悪がある。なぜか。それは確かに悪とは被造界の有限性に根ざす不完全さであるが、しかし、たとえば陰が絵画全体の美に役立つように、個別的な悪がむしろ最善の世界の全体的な完全さの形成に寄与するものなのだ。そして、そのような調和の下に、神は世界を造つたのである。つまり、予定調和なのである。

予定調和の世界。しかし、かかるライブニッツ的樂觀論は、一七五五年のリスボン大地震によつて早くもヒビが入る。カントやヴォルテールら、当時のヨーロッパの知識人たちはリスボン大地震の報に接してライブニッツの神義論だけではやっていけないと感じたのである。まして言わんや、ガス室の中や、キノコ雲の下で死んでいった人々にとつて、こうしたライブニッツの予定調和的な神義論はなんの説得力も持ちえないであろう。

こうした予定調和の神義論に最も鋭く「否」を投げつけたのは、ドストエフスキーが描くところのイヴァン・カラマーゾフである。小説の『カラマーゾフの兄弟』の中で、次男イヴァンは、親から拷問される無垢な子供の涙のゆえに、正義の神が造つたこの予定調和の世界を、きつぱりと否定するのである。イヴァンは、こう叫んだ。「すべての人間が苦しまねばならないのは、苦痛をもつて永久の調和を贖うためだとしても、何のために子供がそこへ引き合いに出されるのだ。……そんな調和はね、あの臭い牢獄の中で小さな拳を固め、われとわが胸を叩きながら贖われることのない涙を流して、『神ちゃま』と祈つた哀れな女の子の、一滴の涙にすら値しない……僕は神様を承認しないのじゃない、ただ『調和』の入場券を謹んでお返しするだけだ」<sup>(3)</sup>。

このイヴァンの叫びに反論することは、かなり難しい。この世界には、ちよつとした悪や不幸があるどころか、とんでもない悪や不幸があるからである。こつしたとんでもない悪や苦しみ<sup>(4)</sup>を直視しなければならぬ。目を逸らすわけにはいかないのだ。そして、この目を逸らすわけにはゆかない「苦難」の問題こそ宗教の存在理

由であると考えたのが、マックス・ヴェーバーであつた。ヴェーバーは『職業としての政治』の中でこう語っている。「この問題、つまりこの世の非合理性の経験が、すべての宗教発展の原動力であつた。インドの『業』の教説・ペルシアの三元論・原罪説・予定説・隠れたる神も、すべてこの経験から出てきた」<sup>(4)</sup>。つまり、なぜ苦難があるのか、という問いに答えるところに宗教があるというのだ。ヴェーバーは、この問題を「苦難の神義論 (Theodizee des Leidens)」と呼ぶ。そして、注目すべきことに、よりはつきりとかかる「苦難の神義論」には三つの類型があることを指摘しているのである。「神義論の」問いに満足のいくような合理的な答えをあたえうる、そうした思想体系「は」……全体としてただ三つの思想体系だけであつた。すなわち、インドの業 (karma) の教説、ゾロアスター教の三元論、および隠れたる神の預定説、この三つであつた」<sup>(5)</sup>『世界宗教の経済倫理 序論』。

なぜ悪があるのか、なぜ苦難があるのか、神の正義はどこにあるのか。再度言えば、こうした神義論の問いに答えるのが宗教であり、それに対して首尾一貫した論理で答え得た思想体系は三つだけだとヴェーバーは言う。第一の類型はインド的カルマン（業）の教説である。それは、靈魂輪廻信仰にあらわれているように、世界は倫理的な応報関係から出来上がっており、悪もそうした応報関係の中に組みこまれているという。第二の類型はマニ的三元論である。それはゾロアスター教やグノーシス思想にみられるように、世界は大いなる善（光）と悪（闇）の対立関係から出来上がっており、もちろん悪や苦難もその対立から説明される。第三の類型が、いふなればセム的一神教である。超越的な全能の神の一元論である。具体的に言えばユダヤ教、キリスト教ということになるが、この超越の神の一元論の中で、悪はどのように説明されるのか。まさに神義論のテーマそのものである。ヴェーバーは、それを説き明かす論理（概念）として「原罪」、「予定説」、「隠れたる神」、

そして、「メシア的終末論」などを指摘する。もつとも当然であるが、彼は宗教社会学の視点から指摘するのであって、神義論そのものの探究をしているわけではない。

ヴェーバーは、第一の類型を「応報の原理」、第二の類型を「平衡の原理」と規定している。<sup>(6)</sup>しかし第三の類型については特に規定していない。そこで、ここで仮に第三の類型を「超越の原理」と呼んでおくが、この第三の類型においてこそ、神義論が最も先鋭に問われていると言えよう。以下、この第三の類型を軸として、すなわちキリスト教思想を軸として、わけてもルターの考察を通して、神義論の問いかける問いを考えていこう。

## 二、ヨブ記と神義論の構造

聖書の中で最も鮮明に神義論を主題としているのは、言うまでもなく『ヨブ記』である。聖書のみならず世界文学という視野からみても、そうである。恐らく紀元前五〜三世紀ごろの、イスラエルの一知識人が、当時、流布していた義人ヨブの伝説を用いて作りあげた物語である。作者については何もわからない。しかし、関根正雄は、「当時の最高の知識人であり、また人生の苦難に打ちひしがれたつらい経験を持った人、深く考え、またなによりも実存的な信仰に生きた人であったことが推量される」と述べている。<sup>(7)</sup>

『ヨブ記』の内容を、そのポイントになるであろうところを五点にまとめて、おおまかにたどっておこう。

- (一) 義人ヨブの不幸。一点の非の打ちどころのなかった幸福な義人ヨブが、突如、不幸になる。財産はなくし、子供は死に家族は壊れ、ヨブ自身も健康を失う。理不尽なことである。「なぜ、わたしは母の胎にいるうちに、死んでしまわなかったのか。せめて、生まれてすぐに息絶えなかったのか」(三・一一)。ヨ

ブの嘆きは深い。

(二) ヨブの三人の友人の、神のための弁護。ヨブを訪れた三人の友人は最初、ヨブの不幸に同情するが、し

かし、やがて不幸の原因はヨブにあり、神が不当なわけではないと、神を弁護する。「考えてみなさい。罪のない人が滅ぼされ、正しい人が絶たれたことがあるかどうか」(四・七)。つまり、この三人は、善人にはよい報いがあり、悪人には悪しき報いがあるという「応報思想」に基づいて、神を弁護したのである。

(三) ヨブの神への抗議。ヨブは自分が不幸になった原因が全く思い当たらない。そこで彼は猛然と神に抗議

する。前に引用したところを含めて、ヨブの言葉をもつ一度 引用しておこう。「町では、死にゆく人々が呻き、刺し貫かれた人々があえいでいるが、神はその惨状に心を留めてくださらない」(二四・一二)。それどころか「神は無垢な者も逆らう者も、同じように滅ぼし尽くされる」(九・一二)。「神よ、わたしはあなたに向かって叫んでいるのに、あなたはお答えにならない。御前に立っているのに、あなたは御覧にならない」(三〇・二〇)。そして、ぼろぼろになったヨブは言う。「このように、人間ともいえないような者だが、わたしはなお、あの方〔神〕に言い返したい。……わたしは正当に扱われていない、と」(九・三一、三三)。

(四) 神の答え。最後に神は嵐の中からヨブに答える。神は、三つの事柄を語る。一つは、ヨブの三人の友人

たちの神のための弁護に対して、驚くべきことに神はそれを否定する。二つ目は、それとは対称的に神に抗議したヨブに対して、神は一定の理解を示す。神は三人の友人の一人に、こう語るのである。「わたしは、お前とお前の二人の友人に対して怒っている。お前たちは、わたしについてわたしの僕ヨブのよ

うに正しく語らなかつたからだ」(四二・七)。とはいえ、神はヨブを全面的に肯定しているのではない。それどころか、第三番目の事柄として指摘すべきは、神は全てを超越した創造者として、ヨブの抗議を厳しく叱責するのである。神はヨブに言つ、「わたくしが大地を捉えたとき、お前はどこにいたのか」(三八・四)。更に神は自らの傑作としてベヘモット(カバ)を指さしつと言つ。「見よ、ベヘモットを。お前を造つたわたしはこの獣をも造つた」(四〇・一五)。

(五)

ヨブの悔い改めと幸福の回復。神の叱責を前にヨブは悔い改める。「あなたは全能であり、御旨の成就を妨げることはできないと悟りました。……それゆえ、わたしは塵と灰の上に伏し、自分を退け、悔い改めます」(四二・二、六)。この後、いささか唐突な感じもするが、ともかくヨブは幸福を回復するのである。

さて、『ヨブ記』をどのように解釈すべきだろうか。カント、そしてルターの『ヨブ記』解釈を考えてみよう。カントは一七九一年に『神義論のあらゆる哲学的試みの失敗』という論文を書いているが、その中でヨブを扱っている。この論文の目的は、あらゆる神義論(弁神論)の試みを否定することにある。それはカントが、人間の理性の力の次元では、神の正義を弁護することも抗議することもできないと考えているからである。つまりカントは、神義論の問題は理論理性の課題ではなくて、それは実践理性の立場で考えねばならぬ、と考えたのである。すなわち、それは宗教・道徳の問題である。したがって、より正確に言えば、カントは全ての神義論を否定したのではなくて、神義論の哲学的試みを否定したのであって、道徳的(宗教的)試みを否定したわけでない。事実、カントはこの論文で神義論を二つに区別して、一方を理論理性に基づく「教条的な神義論

(*doctrinale Theodicee*)」と呼び否定し、もう一つを實踐理性の立場に立つ「真性な（よりどころの確実な）神義論（*authentische Theodicee*）」と呼んで肯定している。

さて、そこで『ヨブ記』であるが、カントはこう書いている。「…神は断罪の判決をヨブの友人たちに下すが、それは彼らが神の僕ヨブほど善くは（良心性に関しては）神について語らなかつたからである。『ヨブと、三人の友人の』両者が主張した理論を考察するならば、ヨブの友人たちのほうがより思弁的理性とより敬虔な謙遜に富んでる外観を伴っているかのようである。…（しかし）知性の優越ではなく、心のまっすぐな点：自己の疑いを隠すことなく告白した正しさ……とりわけ神の前で装うことへの嫌悪、これらの性質こそが、ヨブの人格において、「三人の友人のよつな」宗教的追従者に対する優位を、神の判決において決定したのである」<sup>(8)</sup>。ここでわかる通り、カントは『ヨブ記』における神の答えをとらえている。すなわち、ここでカントは、神の正義を弁護する三人の友人の神義論を否定し、逆に神に抗議したヨブの神義論を肯定しているのである。神の答えもそうであつた。そして、それはカントに言わせれば三人の友人の弁護的神義論が「教条的な神義論」、つまり理論理性に基づくものであり、それに対しヨブの抗議的神義論が「實踐理性の立場からの「真性な神義論」」だからである。カントは『ヨブ記』の神の答えを、ある意味で受けとめていると言えよう。しかし、カントは先の引用に続けて、こう書いている。心のまっすぐな点、神の前で装うことへの嫌悪などに表れている「心術によつてヨブは、彼が道德性を信仰に基づけたのでなく、信仰を道德性に基づけたことを示した」<sup>(9)</sup>。ここでわかるようにカントは、ヨブの「真性な神義論」を他ならぬ道德の立場として把握し肯定しているのである。カントの道德主義である。したがってカントは、ついに神の答えの実もつとも重要な第三番目の事柄、つまり神が超越的な創造者としてヨブの主張を否定したという事柄については、最後まで踏み込みえないのである。カ



ントは、三人の友人やヨブについては言及するが、神については口を閉ざす。これがカント『ヨブ記』解釈であり、神義論解釈である。<sup>(19)</sup>

ルターは『ヨブ記』を、どう解釈しているのであるうか。残念なことに、『ヨブ記』に関してのルターのまとまった著作はない。ただルターは『ヨブ記』をヘブライ語からドイツ語に翻訳し、出版するに際して『ヨブ記』への序文（一五二四年）を書いているし、ルターを含めた翻訳グループの記録やルター自身のメモが残っている。また一五二五年にはヨブ記二十章の講解説教をしており（*Manen*）、卓上語録等にも当然ヨブに関する言及が残されている。<sup>(11)</sup> そうしたわけで、『ヨブ記』に関してルターからあまり多くを期待するわけにはいかなかったが、しかし比較的まとまった『ヨブ記』への序文からルターの基本的視点はつかむことはできる。彼は次のように書いている。「ヨブの友人たちは長々しい饒舌をふるい、神を義としようと言つ。すなわち、神は義人を罰することなどないし、神が罰するとすれば、その人が罪を犯したからなのだと言つ。つまり、友人たちは神と神の義について肉的な思想を持ち、神と人間が同じであるかのように、神の義と人間の義が同じであると考えているのである。……しかし、最後に神が判断なさる。すなわち、ヨブが苦難の中で神に逆らつて語つた時、ヨブは正しくないことを語つたが、友人たちに反対して苦難に対する自らの無実を主張したことは正しかったと」。<sup>(12)</sup>

カントは『ヨブ記』を解釈して、第一にヨブの三人の友人たちの神のための弁護は正しくない、第二にヨブ自身の神への抗議には一定の正当性があることを指摘した。しかし、『ヨブ記』における神の答えの最後の最も肝心な第三番目の点、すなわち、ヨブに一定の正しさがあると言っても、結局、ヨブは創造者たる神の前で正しくはない、という事柄については指摘しなかった。それはカントが神については沈黙を守る道德の立場に立つ

ていたからである。そして、そこにルターの『ヨブ記』解釈との違いが出てくる。ルターもカントと同様、三人の友人の応報主義的な神のための弁護を否定し、ヨブの自らの苦難をめぐる神への抗議に確かに正当性を認める。しかし、ルターは『ヨブ記』には、もう一つの一番肝心なことが言われていると言つ。ヨブが苦難の中とはいえ神に逆らつて語つたとき、彼は正しくなかったという肝心な点である。超越的な創造者としての神の声。「わたしが大地を据えたとき、お前はどこにいたのか」(三八・四)。この超越の声を聞いた時、ヨブは悔い改める他なかった。ここが、やはり『ヨブ記』解釈のポイントなのである。つまり、三人の友人の「神のための弁護」であれ、ヨブの「神への抗議」であれ、それは人間が主語になっている。しかし『ヨブ記』に記されているのは、それだけではない。第三番目の、最も肝心な事柄、すなわち神が主語となる事柄についても、『ヨブ記』には記されているのである。カントが、いわば人間が主語となる事柄のみに目をとめたとすれば、ルターはそれだけでなく神が主語となる事柄にこそ目をとめたと言えるのである。整理して言えば、『ヨブ記』には三つのポイントがあると言えるよう。人間が主語となつて、神を弁護する(ヨブの三人の友人)。人間が主語となつて、神に抗議する(ヨブ)。神が主語となつて、人間にのぞむ。カントは『ヨブ記』を解釈してとを指摘した。それに対しルターはとと、そしてとりわけを指摘したと言えるのである。

さて、次に『ヨブ記』をモデルにして、神の正義を問う「神義論」の全体構造を考えてみたい。神は正義であるのか。この問いが出发点である。『ヨブ記』によれば三つの立場がある。ヨブの三人の友人による「神のための弁護」と、ヨブ自身の「神への抗議」と、そして神の答えとしての「神の超越」である。そして、つまるところこの三者が神義論の全体を構成する。すなわち、神義論はこの三者を柱として次のように構成される。

第一に「神のための弁護」である。これはヨブの三人の友人の立場である。そこではおおむね応報思想が中心

に据えられる。義人にはよい報いがあり、悪人には悪しき報いがある。したがって神はあくまで正義である、と弁護される。結局、ライブニッツの予定調和も大きく言えば、この枠の中に入る。カントはこうしたタイプを「教条的な神義論」と呼び、それは理論理性に基づくという（もちろん、すでに記したようにカント自身は、このタイプを否定する）。ウェーバーの言い方にならえば、「応報の原理」ということになる。第二は「神への抗議」である。これはもちろんヨブ自身の立場である。そこでは、現実に存在する悪や苦難がしっかりと見据えられており、それゆえ、この不条理に対して神への抗議の声が挙がっている。あくまで子供の涙にこだわったイヴァン・カラマゾフが代表者である。カントはこうしたタイプを「真正な神義論」と呼び、カント自身も神に抗議したりはしないが、大きく言えば実践理性（道徳）の立場から、ここに組すると言えよう。ガス室の中の人々やキノコ雲の下の人々の叫びも、ここから響いてくる。世界には善もあるが、悪もそれに劣らずあるのだ。ウェーバー的に言えば「平衡の原理」、あるいはもう少しダイナミックに「対立の原理」と言ってもよい。さて、第三の軸である。それは「神の超越」である。最後にヨブに対して口を開いた神の答えが、それである。そこでは、あくまで神が中心に据えられ、神は超越的な創造者である。神は正義か、という問いに対しても、かえってくる答えは「わたしが大地を据えた」という超越的な創造の声である。したがって、このタイプはもはや神義論と言うよりも、神義論の解体と言ってもよいかもしれない。しかし、まさにこれが神義論なのである。先のウェーバー的な言い方に習って言えば「超越の原理」と言うことになる。

この三つのタイプのうち、と は相対立しているが、しかし両者とも人間が主語であり、人間が神を正義かどうか判断する。つまるところ「人が神を義とする」タイプである。狭義には、この「人が神を義とする」とこそが神義論そのものであるが、ここではこの と をまとめて「神義論A」あるいは「内在的神義論」と

呼んでおきたい。それに対し、はとにそれぞれ別の視点から相対立しているが、とは違って神が主語となっており、いふなれば「神が神を義とする」タイプである。もはや人間が神は正義かと問う神義論そのものの解体のようにも見えるが、それでも神義論である。ここでは、このを「神義論B」あるいは「超越的神義論」と呼んでおこう。そして、かかる「神義論A」と「神義論B」を合わせて神義論の全体が構成されているのである。

### 三、ルターによる神義論の解体

神義論をめぐってキリスト教神学の中には二つの伝統があった、とイギリスの宗教哲学者ジョン・ヒックが指摘している。<sup>(13)</sup> エイレナイオス型とアウグスティヌス型である。エイレナイオス型は、悪を人間が未熟な被造物から霊的存在者へと至るための「教育」の役割を果たしていると考ええる神義論である。この傾向は東方教会の中に流れている。他方、アウグスティヌス型は、悪を善の欠如態であり、それは神に由来するものでなく、むしろ神に与えられた自由を濫用した人間の墮罪によって生じたと考え、つまり悪を人間の「罪」のゆえと考ええる神義論である。この考えがおおむねキリスト教神学の主流を形づくってきたと言える。

ところが、ルターが登場して、こうした神義論の流れを覆したのである。少し強く言えば、神義論の解体である。(もちろん、急いで言えば、それは先に挙げた「神義論A」の解体である)。ルターは、どういうことを考えたのであろうか。そこをたどってみよう。まず神義論は次のように問うのである。神はほんとうに正義なのだろうか、あるいは神がほんとうに正義だとするならば、なぜこの世界に悪があるのだろうか。この神義

論の問いを別の言葉で問えば、こうなる。「どうして神は、アダムが墮落するのを許したのであるのか」。あるいは、より自分にひきつけて、どうして神は、我々人間を罪に汚されたものとして造ったのだらうか」。ルターは一五二五年に『奴隸的意志について』を書いて、その中で、この問いについて次のように答えている。「どうして神はアダムが墮落するのを許したもうたのか。また……どうして私たちすべてを罪に汚されたものとして造りたもうたのであるか、という問いに対しても、同様の答えが与えられよう。神は、彼の意志に対して、「たといえば正義というような」規範あるいは基準として課せられているような、いかなる根拠も理由も、もちたまわなかったである。なぜなら、神の意志にはそれにならぶもの、あるいはそれを超えるものは何もなく、むしろ自身があらゆるものの規範でありたもうたからである。……神が欲したもうたことは、そのように欲すべきであるがゆえに正しかったというのではなく、反対に、神がこのように欲したもうたがゆえに、生じた事柄が正しいことであるべきだったのである」<sup>(4)</sup>。

さてここで、ルターはどう考えているのか。『奴隸的意志について』の中で、ルターは、神はほんとうに正義であるのかという神義論の問いかけに対して微妙な答え方をしている。というよりも、その問い方そのものの前提を逆に問いかえしているのである。というのは、神は正義かという神義論の問いの背後には、神以前にアブリオリに「正義」という規範が前提とされており、かかる規範に「神」が該当するか否かが、問われているからである。しかし、ルターはそうは考えない。ルターは「正義を、神が意志し行つ」のではなくて、「神が意志し行つことが、正義である」と考えているからである。それゆえ、そのように神が意志し行つことが正義であるならば、そもそも神はほんとうに正義なのかと問うこと自体、その発想それ自体が、すでに間違っている。なぜならば、そういう神義論的な発想の背後にあるのは、人間が神を正義か否かと判定している姿だからであ

る。つまり、それは神の行つことが正義であるならば、そもそも神はほんとうに正義なのかと問ふこと自体、その発想それ自体が、すでに間違っている。なぜならば、そういう神義論的な発想の背後にあるのは、人間が神を正義か否かと判定している姿だからである。つまり、人間が主語となつて、その「人間が神を義とする」という姿である。ルターは、そこが間違いだ、という。「人が神を義とする」のではなく、「神が神を義とする」のである。神は人間に判定してもらう必要はないし、人間にそうする力などありはしない。神を義とするのは、神である。神こそが主語とならねばならない。そのように『奴隸的意志について』の中で、ルターは考えているのである。

もう一度、整理して言えば、神義論は、神は正義かと問ふ。そして、神は正義であると神を弁護しようと、あるいは逆に神は正義ではないと神に抗議しようと、しかしいずれにせよ神義論は人間が神を正義か否かと判定するのであり、「人が神を義とする(rechtfertigen)」ことが土台となっている。つまり、神義論とは「人が神を義とすることである。しかし、ルターに言わせれば、まさにそこが間違っている。人間に神を正義か否かを判定する力などないし、もしそれが可能だとすれば、それはもはや人間が相手にしているのは神ではない。したがって、神を判定できるのは人間ではなく、神以外にいない。つまり「神が神を義とする」のである。そして、その神こそが人間を神自らの正義に照らし合わせて判定するのである。つまり人間が神を判定し、正しいと認める(あるいは認めない)のではなく、全く逆に、神こそが人間を判定し、正しいと認める(あるいは認めない)のである。そして、この「神が人を義とする(rechtfertigen)」こと、これが義認である。要するに神と人間との関係は、「人が神を義とする」(神義論)ではなく、逆に「神が人を義とする」(義認論)のである。更に言えば、神は自らを義とする義によって、人を義とするのである。これこそが、ルターの義認論であり、ル

ターの言いたいことである。つまり、義認論ゆえに神義論を否定する、これがルターにおける神義論の解体ということになる。

人が神を義とするのではなく、神が人を義とする。義認論ゆえに神義論を否定する。カール・バルトもルターのこの流れの上には乗っている。バルトは神義論ならぬ「人義論(Anthropodizee)」なる言葉を使っているが、それは要するに人間の正義の自己弁護という意味であろう。そして彼はライプニッツらの神義論を批判して、こう語る。「人義論のために必要とされている神義論」<sup>(15)</sup>。つまり、神義論というのは、一見、神を弁護弁証しているようにみえて、実は人間の自らの正義の自己弁護にすぎない、と言つのである。神と人間との絶対的な非対称性をその神学の中に据えるバルト神学からすれば、当然の結論ということになる。いずれにせよ、ルターから二十世紀のバルトへと、神義論は否定され解体されていったのである。

さて、そして現代である。「正義を、神が行つ」のではなく、「神が行つことが、正義である」とルターは考え、言うなれば神義論的テーマを神学的に解体したのである(もちろん、後で更にふれることになるが、これは先に言及したように厳密に言えば「神義論A」の解体ということであるが)。つまり、ルターの言えば義認論によつて、なぜ悪があるのか、なぜ善人が苦しむのか、神はほんとうに正義か、という神義論的な問いは、神学的には根本において解決しているというわけである。しかし、……本当にそうか。とんでもないことである。二十世紀において、この神義論の問いかけは、以前にも増してますます重大な問いとなつた。象徴的に言えば、アウシュヴィッツそしてヒロシマ・ナガサキの後、神義論こそが解消どころか、人類の究極の問いとして大きく浮上していると言つてよい。それ故、今日、神義論こそが鋭く問われているのである。K・スーリは、現代の神義論をめぐる神学的作業として、二つの流れを指摘している。<sup>(16)</sup>一つは「理論的神義論」として、J・ヒックや



プロセス入神学者たちの議論、そしてもう一つは「実践的神義論」として、いわゆるアウシュヴィッツ以後の神学である。当然、後者の中に北森嘉蔵やJ・モルトマンの「十字架の神学」なども入れて考えることができるであろう。しかし、本論考では、少し視点をかえて、ルターをもう一度熟慮することを通して、神義論に対するルター神学の可能性を探ってみたいのである。

#### 四、義認論にして同時に神義論

神義論の問いかけは、今日、ますます重大なものになっている。われわれは、アウシュヴィッツとヒロシマ・ナガサキの後の世界に生きているからである。さて、そこで、われわれはもう一度、ルターと神義論の関係を問い直したいのであるが、そのためにも、すでに論じてきたところを、次の二点にしばって確認しておく。第一点は、神義論の構造である。神義論とは、神は正義であるかという問いに答えるのであるが、『ヨブ記』に典型的にあらわれているように、その中に三つの軸がある。神の正義に対する人間の「神のための弁護」、神の不正（沈黙）に対する人間の「神への抗議」、そしてそれらへの神の答えである「神の超越」である。そして、この三つの軸を更にまとめれば、人間が主語となっている「神のための弁護」と「神への抗議」（これを「神義論A」と呼ぼう）と、神が主語となる「神の超越」（これを「神義論B」と呼ぼう）とに区別することができる。これが神義論の構造である。第二点は、ルターによる神義論の解体である。ルターは、義認論ゆえに神義論を批判し否定する。神は自らを義とする義で、人間を義とするからである。つまり、「人が神を義とする」（神義論）ではなくて、「神が人を義とする」（義認論）のである。これがルターの神義論否定であっ



た。

しかし、ここでルターの神義論否定に関し、二つのことに注意しておく必要がある。一つはルターが神義論を否定していると言っても、正確に言えば、それは「神義論A」の批判であるという点である。つまり、人間が神の正義を判定することへの批判である。言うことは、むしろ逆に積極的に言えば、ルターは「神義論B」をこそ肯定しているということになる。つまり、正義をめぐる神の働き、すなわち言うなれば「神の超越」にルターの焦点は合わせられているのである。注意すべき二つ目の事柄は、ルターによる神義論の解体と記したわけだが、しかし、そもそもルターの時代には、神義論などという言葉はなかったという点である。「神義論」は十八世紀のライプニッツの造語である。したがって当然にも、神義論を神義論としてテーマ化してルターは論じていないし、論じうるはずもない。ルター以後も同じで、ルター神学研究において、ことさらに神義論はテーマ化されてはこなかった。ところが、ここが大切なところだと私は思うが、内容的にみれば、神義論という言葉は用いられなかったにせよ、実はルターこそ神義論の問いを真正面から問い、そして答えをだそうと神学的努力をしたのではなかったか、と思うのである。以下、ルターが問題にした二つのテーマを取りあげて、ルターと神義論の関わりを探っていきたい。その二つのテーマとは、隠されたる神の問題、信仰の問題である。

まず「隠されたる神(Deus absconditus)」の問題である。さて、今日、ことさらに神義論が問題になるのは、苦しみに直面し神に助けを求めているのに、それなのに神の答えがないという問題である。深い沈黙。ガス室の中で答えは聞こえなかった。キノコ雲の下にも答えはなかった。ヨブも、こっぴどく叫んだ。「行くべき道が隠されている者の前を、神はなお柵でふさがれる」(三・二三)。つまり、答えがない、神は隠れている。しかし、こ

れはこれこそまさに「隠されたる神」の問題であり、ルターのテーマそのものではなからうか。まさに神義論こそ「隠されたる神」を問うたルターのテーマそのものと言えるのである。さて、確かに神は隠されている。答えがない。まさにこの点こそが、神義論的問いが最も問題にするところである。ルターは、『奴隸的意志について』の中で、はっきりこう語る。「神が自らを隠して私たちに知られないでおこうと欲したもう限りでは、神は私たちには関わりがないのである」。同じく、莊嚴さのうちに隠されていたもう神は死を悲しみたまわず、取り去るうともされない<sup>(17)</sup>。驚くべきことである。神はどこまでも隠されつつける。莊嚴なと言すべきか、ゾーとすると言うべきか、ともかく近寄りがたい神の姿。ところが、このように「神そのもの (Deus ipse)」は隠されつつけるが、更に驚くべきは、その神が隠された姿で逆に啓示される、とルターは言うのである。つまり、神は隠された姿、すなわち十字架にかかっているという神らしからぬまさに隠された姿で、啓示されるのである。神は隠れている。にもかかわらず、神は隠されていない。十字架の上にいる。十字架という着物を着て、隠されているどころか、衆人衆知の中でゴルゴタの十字架にかかっている。そして、十字架の上で、神が神に人類のためにとりなしをなし贖罪の死を通して人間を義とするという。これが、義認である。つまり救いである。つまり、神は隠れていない。答えを与えないどころか、神自らを、その命までも人間に与えるのである。それゆえ、ルターは『ハイデルベルク討論』の中で、「それゆえ十字架につけられたもつたキリストの中に、まことの神学と神認識が存する」と記したのである。<sup>(18)</sup>

ルターは、前者のあくまで隠れつつける「神そのもの」を「裸の神 (Deus nudus)」と呼び、後者の十字架において隠された姿で啓示された神を、十字架という「着物をきた神 (Deus indutus)」と呼んでいる。すなわち、ルターのいう「隠されたる神」とは二重の視点から特徴づけられているのである。このことを神義論に関

連づけて言えば、神は隠れているという神義論問題のその中心に、ルターにおいては十字架が立っているということになる。つまり、神義論の只中に義認論が内包されている、と言えよう。要するに、ルターにおいて、義認論のゆえに神義論が解体否定されるのではなくて、むしろ逆に、神義論と義認論とが「十字架」を仲立ちにして結びついているのである。

次に「信仰」についても考えてみよう。義認論とは短く定式化すれば、「神が人を義とする」ことであつた。それに対し「人が神を義とする」ことが神義論である。そして、ルターが神義論的発想を批判する理由も、「人が神を義とする」ところにあつた。なぜなら、人間にはそもそも神が正義か否かを判定する力などないし、まして言わんや、人間が神に義を与えることなどできないはずもないからである。ところが、ルターは『ロマ書』を研究する課程で、「人が神を義とする」ことを別の文脈で、すなわち「信仰」という意味で考えてもいる。ルターは一五一五年から一六年にかけて『ロマ書講義』をしているが、その三章四節の解釈のところである。この三章四節のところで、パウロは、詩篇五一・六（「あなたが言葉を述べるときは、義とせられる」）を引用しているが、それは神が言葉を発するとき、人々はその神の言葉を義しいと考えるということとを述べているのである。ここを解釈する中で、ルターは次のように言つ、「神を義とすること（Deum iustificare）と、神への信頼とは同じことである」<sup>(19)</sup>。つまり「人が神を義とすること」と「信仰」とは同一のことだと言つのである。そして、かかる「信仰」を仲立ちにして、神義論と義認論とが結びつくと言ふ。ルターは、こゝで語る。「神がわれわれによつて義とされるという神の受動的な義認は、神によるわれわれへの能動的な義認そのものである」<sup>(20)</sup>。あるいは、同じことだがこゝも言つ、「神は、義とされることによつて義とし、義とすることによつて義とされるのである」<sup>(21)</sup>。すなわち、神は、人間に義とされることによつて人間を義とし、人間を義とすることによつて人間に

義とされるのである。ここでは、もはや「神による人間の義認」と「人間による神の義認」が相補的に同じ事柄として扱えられている。H・J・イーヴァントは、「ここを解説して次のように言つ。「神がわれわれの内で真理となることを、ルターは、神を義とすること（Deum iustificare）と呼ぶ」<sup>(22)</sup>。そして更に「われわれが宗教改革的義認論と呼んでいるものにおいては、単に人間が神の前に義認されるばかりでなく、同時にまた必ず、神が人間の内で義認されることが重要である」<sup>(23)</sup>。ここに我々は、ルターにおいて、神義論と義認論とが「信仰」を仲立ちにして結びついていることをみることができるのである。

さて、ルターを義認論ゆえの神義論否定とみるところから出発したが、しかし、そうではないことが明らかになってきた。ルターにおいては、むしろ神義論と義認論とが「十字架」を仲立ちにして、あるいは「信仰」を仲立ちにして結びついているのである。つまり、ルターは神義論の解体（義認論ゆえの神義論否定）どころか、ルターの言い回しを使えば、「義認論にして同時に神義論」なのである。もちろん、ある意味においてルターは義認論のみ（*so*）である。しかし同時にまた、義認論にして同時に（*sim*）神義論なのである。これが常に *so* と *sim* によって構成されるルターの思想構造なのである。そして、「義認論にして同時に神義論」ということは、実際ルターの『ヨフ記』の解釈にみられるように、神義論 A を否定し、神義論 B を肯定することに符号している。なぜなら、神義論 B とは神を主語とする神の超越的な働きのことであって、『ヨフ記』ではいさか一方的に「創造の秩序」のみが強調されてはいたが、本来はむしろ神の「救済の秩序」、すなわち神の義認の働きをこそ中心としているものだからである。したがって、ルター的に考えれば当然、「義認論にして同時に神義論」なのである。ちなみにスコットランドの神学者 P・T・フォーサイスも、「究極的な神義論とは、成就された贖罪である」と言つ<sup>(24)</sup>。

要するにルターについて語るべきは神義論の解体ではなく、逆にむしろ神義論の再建である。「義認論にして同時に神義論」。ルターは「義認論の神学者」であるばかりでなく、同時に「神義論の神学者」でもあるのだ。したがって、ルターは、なぜ悪があるのか、なぜ善人が苦しむのか、神はほんとうに正義か、と問うアウシュヴィッツとヒロシマ・ナガサキの犠牲者の声に正面から答える。では、ルターはどのように答えるのだろうか。アウシュヴィッツ、あるいはヒロシマ・ナガサキの提起する神義論的問いとは、答えがないのはなぜか、という問いである。なぜ神はガス室の中やキノコ雲の下で沈黙していたのか、という問いである。人を困惑に追い込むこの問いかけに対して、かろうじて人々に答えの糸口を与えたのが、アウシュヴィッツを生き残ったエリ・ヴィーゼルの小説『夜』の、あのあまりに古典的な一面面である。すでに有名すぎて引用するのも気がひけるが、しかし、やはり引用しておかねばならない。「収容所の広場で、一人のユダヤ人の少年が、絞首刑になっている」三十分あまりというもの、彼は私たちの目のもとで臨終の苦しみが続けながら、そのようにして生と死とのあいだで闘っていたのである。そして私たちは、彼をまっとうからみつめねばならなかった。……私のうしろで、さつきと同じ男が尋ねるのが聞こえた。『いたい、神はどこにおられるのだ』。そして私は、私の心のなかで、ある声がその男にこう答えているのを感じた。『どこだって。ここにおられる。ここに、この絞首刑に吊るされておられる……』。その晩、スープは屍体の味がした<sup>(25)</sup>。アウシュヴィッツの後、神学者たちはこの小説『夜』の一面面に、ゴルゴタでの叫び「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」を重ね合わせることで、なんとか神の真意を理解しようと努力してきた。なぜ神は答えないので、なぜ黙っているのか。それは他でもなく神自身があの時、十字架にかかり、ガス室で息をつまらせ、キノコ雲の下で放射能の熱風で溶解しつつあったからである。答えることができない、と言うより神は共に苦しんでいたのである。そして、この十字架の上

で苦しむ神こそ、ルターの「十字架の神学」の根本モティーフであった。「十字架につけられたもうたキリストの中に、まことの神認識が存する」(『ハイデルベルク討論』)。したがって北森嘉蔵や「モルトマンらを含めた広い意味での」「アウシュヴィッツとヒロシマ・ナガサキ以後の神学」者たちは、それらの犠牲者たちの問いへの答えを探するとき、ルターの「十字架の神学」を思い出したのである。ともあれ、アウシュヴィッツそしてヒロシマ・ナガサキの声に対して、ルターは十字架のキリストを指さしつつ、答えるだろう。神自身があなたと共に苦しんでいる、と。共苦の神である。ルターにおいて、義認論と神義論とが「十字架」を仲立ちにして結びついているということの、一つの帰結は、神は「共苦の神」であるということである。

ルターは、アウシュヴィッツそしてヒロシマ・ナガサキの犠牲者に、「共苦の神」をしめす。しかし、それだけではない。ルターにおいて、義認論と神義論とは「十字架」を仲立ちに結びつくのみならず、更に「信仰」においても結びつく。ルターの言葉を再度引用すれば、こうである。「神は、(人に)義とされることによって(人を)義とし、(人を)義とすることによって(人に)義とされる」<sup>(26)</sup>。神は人間を義とし救済する、そして人間は神を義として信仰する。義認と信仰が相補的に同じ事柄として扱えられているのである。これは、あえて少し強調して言えば、神と人間とがあい共に義認しあい、信じあうということである。つまり、共に信じる。つまり、ルターにおいて、義認論と神義論とが「信仰」を仲立ちにして結びついているということの一つの帰結は、神は「共信の神」であるということになる。

さて、そこで問題は、アウシュヴィッツあるいはヒロシマ・ナガサキの人々にとって、神は「共信の神」たりうるのだろうか、ということである。これは、かなり微妙である。なぜなら、ガス室で、あるいはキノコ雲の下で、神は沈黙していたように見えるからだ。しかし、少なくとも次のことは言えるだろう。ゴルゴタの十字

架の上で神自身があることか「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」と叫んだとき、アウシュヴィッツのガス室でユダヤ人が息をつまらせたとき、あるいはヒロシマ・ナガサキのキノコ雲の下放射能の熱風で日本人が溶解したとき、彼らは「同じかたち」になっていたのである。そして、ルター的に言えば、信仰とは同じかたちになるということである。ルターの「キリストとの同形(*conformatas christi*)」論である。彼はこう言っている。「み言葉(神)と信じる者との内には、同じかたちが存する」<sup>(27)</sup>。コルゴタのキリストと、アウシュヴィッツのユダヤ人と、ヒロシマ・ナガサキの日本人は、同じかたちとなった。そうであるなら、ルターはガス室とキノコ雲の下の人々に「共信の神」をしめすであろう。

ルターは、「共苦の神」、「共信の神」と答える。神と人間とが、共に苦しみ共に信じあふ。しかし、これでこの答えがほんとうにアウシュヴィッツ、あるいはヒロシマ・ナガサキの人々に届くのだろうか。マレー・ハーが「アウシュヴィッツ以後のヨブ」という論文を書いている。ホロコーストの後、「ヨブ記」を読むとは、あるいはもっと広く『聖書』を読むとはどういうことか、と厳しく問うている。いや、更に厳しく神を信じるとは、いや、そもそも神が存在するとはどういうことか、と問うている。そして言う。「聖書のすべてのテキストはアウシュヴィッツの門をくぐらなければならぬ」<sup>(28)</sup>。ハーは、創造の荘厳さを語るだけの神やその神の前に悔い改め幸福になるヨブは、アウシュヴィッツの門をくぐっていないと言つ。こう書いてある。「アウシュヴィッツは神を天上から引き下ろし、神とヨブに……虐殺された子どもたちの墓に彼らを歩ませるのである。……これらの犠牲者たちの前に、神も人間も完全に無罪無欠ではありえない」。そして言う。「神と人間は共に歩み、共に泣き、共に混沌から秩序を創り出すべく努力し、そして、何よりもまず、悪の狂気と闘わなければならない。神とヨブは、今や、悪に対する共働の抵抗者なのである」<sup>(29)</sup>神と人間とは、共に闘わなければならないのである。神



と人間とが共闘する。神とは、したがって「共闘の神」である。アウシュヴィッツやヒロシマ・ナガサキほどのことが起こった後の世界では、神は人間と共に苦しみ、共に信じあうばかりでなく、共に闘わねばならぬのである。

しかし、問題がある。アウシュヴィッツの人々は、そしてヒロシマ・ナガサキの人々は死んでしまっている。しかし、だからこそ神は今、生きている人間とだけ共闘するのではなく、むしろまず死んだ人々と共闘しなければならぬ。つまり、キリストは死者の国へまで行つて共闘する、いや共闘しなければならないのである。そこでルターであるが、もちろん、彼は神と人間との共苦や共信までは考えていたであろうが、共闘イメージを持っていたかどうか、よくわからない。ましてや、死者との共闘についてはわからない。しかし、キリストは陰府に下つたのである（第一ペトロ三・一九、四・六、また「使徒信条」）。そして、その死者の国、陰府に下つたキリストについて、ルターは一五三三年のトルガウでの説教の中でこう語っている。「キリストは陰府に下り、勝ち誇る英雄となつて旗を掲げ、門を押し開き、悪魔たちをひつかき回した。そのために悪魔らは、つぎつぎと穴に突き落とされたのである」神は闘う、とルターは語っている。<sup>(30)</sup>そして、その闘う神は、人間と共に苦しみ、共に信じあうのであるから、期待を込めて言えば、当然、ルターにおいて闘う神とは人間と共闘する神であらう。

神は、「共苦の神」であり、「共信の神」であり、そして「共闘の神」である。これがアウシュヴィッツの人々の、またヒロシマ・ナガサキの人々の神義論的問いへの、ルターの答えである。なぜ悪があるのか、なぜ善人が苦しむのか、神はほんとうに正義なのか。ルターは答える。神と人間とは、共に苦しみ、共に信じあい、そして共に闘うのだと。そして、この答えが、ルターにおける神義論の再建であり、「義認論にして同時に神義論」



であるということの、実践的な結論なのである。

## 注

- (1) Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Suhrkamp Taschenbuch, 1987, s.39
- (2) ライブニッツ『弁神論』(『ライブニッツ著作集』六卷所収)、佐々木能章訳、工作社、一九九一年、一三〇頁。
- (3) ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟(二)』、米川正夫訳、岩波文庫、一九二八年、五四、七丁七四頁。
- (4) マックス・ヴェーバー『職業としての政治』、脇圭平訳、岩波文庫、一九八〇年、九四頁。
- (5) マックス・ヴェーバー『世界宗教の経済倫理序論』(『宗教社会学論選』所収)、大塚・生松訳、みすず書房、一九七二年、四八 四九頁。なお、神義論の三類型に関しては、更にヴェーバー『宗教社会学 経済と社会第二章』、武藤・園田訳、創文社、一九七六年、一七七頁以下参照。
- (6) マックス・ヴェーバー『職業としての政治』、前掲書、九三頁。
- (7) 関根正雄『ヨブ記註解』、教文館、一九七〇年、八頁。
- (8) イ・カント『弁神論の哲学的試みの失敗』(『カント全集』一三巻所収)、福谷茂訳、岩波書店、二〇〇二年、一八九頁。但し訳語一部変更。
- (9) イ・カント『弁神論の哲学的試みの失敗』、前掲書、一九〇頁。
- (10) カントの『ヨブ記』解釈及び「神義論」については、以下参照。宮地たか『倫理と宗教の間 カントとキエルケゴールに関連して』、溪水社、二〇〇二年、とくに一一三頁以下。小阪国繼『善人がなぜ苦しむのか 倫理と宗教』、勁草書房、一九九九年、とくに九九頁以下。
- (11) 北尾二郎ルターにおけるヨブ記解釈の概要、「神学季刊」、日本ルーテル神学校、一九六三年、九二頁以下。

- (12) WA DB, 10/1, s.4.
- (13) John Hick, *Evil and the God of Love*, 1966. また、S・T・デイヴィス編『神は悪の問題に答えられるか 神義論をめぐる五つの答え』、本多峰子訳、教文館、二〇〇二年、とくに九八頁以下参照。
- (14) WA18, s.712. (邦訳 山内宣訳、『ルター著作集』第一集七巻、聖文舎、一九六六年、三二六頁)
- (15) バルト『十九世紀のプロテスタント神学』(『カール・バルト著作集』十一巻所収)、佐藤敏夫他訳、新教出版社、一九七一年、七四頁。但し訳語変更。なお、並木浩一「神義論とヨブ記」(関根・鈴木・並木『旧約聖書と現代』、教文館、二〇〇〇年)、九四頁参照。
- (16) ケネス・スーリ「悪の問題」(マクグラス編『現代キリスト教神学思想事典』所収)、新教出版社、二〇〇一年、四頁以下参照。
- (17) WA18, s.685. (邦訳 前掲書、二六六頁及び二六八頁)。
- (18) WA1, s.362. (邦訳 久米芳也訳、『ルター著作集』第一集一卷、聖文舎、一九六四年、一一八頁)。
- (19) WA56, s.226. (邦訳 徳善義和訳、『ルター著作集』第二集八巻、聖文舎、一九九二年、三二六頁。但し訳語一部変更)。
- (20) WA56, s.226. (邦訳 前掲書、三二七頁)。
- (21) WA56, s.227. (邦訳 前掲書、三二八頁)。
- (22) H・J・イーヴァント『ルターの信仰論』、竹原創一訳、日本基督教団出版局、一九八二年、二四頁。
- (23) H・J・イーヴァント『ルターの信仰論』、前掲書、二三頁。
- (24) P.T.Forsyth, *The Justification of God*, 1948, s.21<sup>10</sup>。なお芳賀力も「義認論と神義論の内的連関」を指摘し、次のように言う。「神御自身による神義論は、イエス・キリストにおける罪人の義認として遂行される。それ故、神義論は義認論をその中核・内包として持たざるをえない」(『自然・歴史そして神義論 カール・バルトを巡って』、日本基督教団出版局、一九九一年、二六五頁)。
- (25) エリ・ヴィーゼル『夜・夜明け・昼』、村上光彦訳、みすず書房、一九八四年、一一〇頁。
- (26) 注(21)と同じ。

- (27) WAs6, s.227226 「邦訳、前掲書、三一八頁。但し訳文変更」。
- (28) マレー・ハー「アウシュヴィッツ以後のヨブ」(『インタープリテーション』五五号、二〇〇〇年一月)、月本昭男訳、九四頁。
- (29) マレー・ハー「アウシュヴィッツ以後のヨブ」、前掲書、九八頁。
- (30) WAs7, s.66。なお宮田光雄「地獄の征服 《キリストの陰府下り》」(『宮田光雄集 聖書の信仰』六巻、岩波書店、一九九六年)参照。