

# ジョン・K・ロスの「抗議の神義論」と その妥当性についての考察—マルコ福音書における イエスの十字架の叫びを視野に

本 多 峰 子

## I 序 問題の所在

本論は、米国カリフォルニア州クレアモントのクレアモント・カレッジで教鞭をとる神学者と哲学者5人がシンポジウム式で書いた神義論についての議論『神は悪の問題に答えられるか』<sup>1)</sup>から、ジョン・K・ロスの「抗議の神義論」を取り上げ、その内容を理解するとともに、彼に対する批判をふまえてその妥当性を考察することを目的とする。結論を多少先取りして述べるならば、ロスの抗議の神義論は、新約聖書の福音書の中で、特に、マルコによる福音書の苦難の問題の扱い方とその共通点を見出すことができるように思われるので、そのことを検証し、今日の神義論の中では主流とは言えないこの思想に組織神学のひとつの新たな可能性を確認したい。

神義論とは、もっとも簡潔な形で表現すれば、全能かつ善である神に創られたはずのこの世界になぜ悪があるのか、との問題に答え、悪の全能と善が悪の存在と矛盾しないことを立証する試みである。神が善であれば、悪をなくしたいと望むであろうし、神が全能であればそうできるであろう。しかし、悪は存在する。神は全能か善に欠けるのか？

『神は悪の問題に答えられるか』の編者でもあり著者の一人でもあるスティーヴン・デイヴィスは、この書で論じる神義論の問題を有神論における悪の問題として、そこで前提とされる有神論の概念の5つの重要な点を次のようにあげている。

- (1) 一人の神が存在する。
- (2) 神が世界を創造した。
- (3) 神は全能である。
- (4) その神は、人格神である。
- (5) 神は完全に善である。

そして、これらの命題が

- (6) 悪が存在する。

との命題と矛盾することが、論理的側面での神義論の問題である。しかし、デイヴィスは、今日これが認識論の問題にもなっており、悪の存在は、完全な善で全能の神の存在と論理的に矛盾するといっただけではなく、むしろそのような神の存在を否定する強力な証拠となると、考えられるに至っていると指摘している。特に、20世紀のアウシュヴィッツを見た後では、悪の存在は、完全な善かつ全能の神の存在を真剣に疑う十分な根拠になっている。

そのような共通認識の上に立って、『神は悪の問題に答えられるか』は書かれている。この書の構成は、5章からなる5名の研究者の5種類の神義論と、それに続く他の3名の神学者の後記からな

る。主体となる5章は、各々が3つの部分に分かれ、最初の部分で、1人の寄稿者の神義論が述べられる。各章の第二の部分は、章の主論文に対する他の4人の批判的応答からなり、各章の第三の部分では、出された批判に対して最初の寄稿者が自分の理論を弁護する返答がなされる。5人の神義論の中で、デイヴィスの自由意志神義論と、ジョン・ヒックのエイレナイオス型神義論がおそらく最も伝統的なものである。自由意志神義論は、神は人間に自由意志を与えたが、人間はその自由を濫用して罪を犯し、その結果悪がある、自由意志を与えたからには、神は人間が悪を犯すことを止めることはできない、そのようなことをすれば自由を与えておいて自由を奪うことになり、それは論理矛盾だからである、と論じる。エイレナイオス型神義論は、苦難を成長の糧ととらえる。また、それと並び、最近注目されてきたのはデイヴィット・レイ・グリフィンが提唱するプロセス神学の神義論であり、これは、創世記1章1節の正しい訳が、一般的に広まっている「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であった」ではなく、「神が天地を創造され始めた時、世界は混沌であった」であると論じるところから論を立て、神の創造は無からの創造ではなく、既存の素材を用いてのものであったので、神でさえ、その素材を完全に支配することはできない。それは、神の被造物ではなく、神から自立している素材だったからである、それゆえ、神は被造物に対して完全な強制力は持たず、被造物が悪をなすことについても、そうしないように説得することができるだけで、被造物はその説得に従わないこともできる、と言う。それゆえ、悪が起こることは神の責任ではない、ということである。

これらの神義論は、すべて、この世の悪や苦難の存在に対して、神の義を擁護するものである。しかしそのような試みに、ロスが抗議し、神と悪や苦難の関係は正当化し得ないと言う。われわれはまず、彼の「抗議の神義論」の論点を明確にする必要がある。彼はなぜ、自分の理論を「抗議の神義論」と呼ぶのか。神に抗議をしながら、彼はなお、神議論を捨てていないのであろうか。

## II 抗議の神義論

### 1 反神義論

彼は、自分の「抗議の神義論」は「反神義論」とほとんど同義であると言う (p. 27)。彼は、神義論が、通常悪や苦難の存在を許す神の正義を立証する試みであるという点において、その試み自体に抗議する。神の正義を立証するには、歴史に積み重なる悪はあまりに膨大だと、彼は言う。歴史の中で行なわれてきた集団殺戮、特に20世紀のアウシュヴィッツで失われた人々は、いかにしても取り返しようがない。終末には、何らかの形でこれらの喪失すべてに対して何らかの埋め合わせがあるだろう、との終末論的希望でさえ、抱くことはできない。

終末論的希望はみな、何かしらの形で悪を道具と見なす楽観的思考にかかっています。けれども、どのように悪が善に打ち負かされるかについては、期待は様々です。ほとんどのプロテスタント神義論は、悪に対する勝利は、少なくとも神の視点からは、完全なものになるだろうと主張します。けれども、抗議の神義論は、勝利は、少なくとも人間の視点からは、それほど完全とは見なすわけにいかないと主張するのです。その理由は明らかでしょう——すでに失われたものが、多すぎるのです。(p. 28)

## 2 歴史と創造における神の責任

創世記には、神は創造を良しとされたとあるが、歴史上これほど多くの大量殺人がなされてきたのを見ると、たとえ創造が善であるとしても、神の決断がどれほど＜費用効果的＞になされているか、疑問に思われるとロスが問う（p. 33）。ロスが出した結論は、現実の歴史にあるように物事を無駄に破壊する神を正当化する道は想像もできない、そのような神は、完全に慈悲深い神ではありえない（p. 33）、ということである。創造主である神には、この世の悪にも責任がある。人間が悪を行なうにしても、究極的にはそれは、神の責任なのである。

神にはすべてのことが出来る、と言われ得るならば、その責任は決して小さなものではありません。神の責任は、われわれが生き、動き、存在する領域を定めたのが究極的に神だという点にあるのです。[…]

神の責任とは何を意味するのかを、軽く見てはいけません。これは、「創造のはじめに、アウシュヴィッツがあった」ということなのです。神があのような出来事を予定したとか、じかに引き起こしたということではありません。神義論によっては、そういう予定説をとるものもありますが、私はそういう見方はしません。私は、人間には自由があると考えているからです。けれども、同時に、その自由は——ある思想家たちの望みに反して——神を被告席からおろしはしないのです。（p. 34）

さらにロスの考えでは、神は歴史の歩みをこれほど破壊的ではなくするよういつでも決定的に介入できるのにその力を十分に行使しておらず、そのことが、決定的に、神を有罪とする。神はその主権にもかかわらず、というより、むしろ主権があるからこそ、「永遠に有罪」（p. 46）なのである。

## 3 人間に与えられた自由——自由を弁護に用いる理論に対して

ロスはまた、人間が自由意志を濫用した結果悪が起こった、という神義論も否定する。ロスの要約では、「自由を神の弁護に用いる戦略」（p. 35）は、自由とは善であるという考えから始め、神が無垢な人間に自由を与えたのだと論じ、この贈物は、当然、破壊的可能性も秘めていた、神はそのことを承知し、しかも、この自由が濫用されるであろうこともおそらく知っていてそうしたのだが、それでも神の贈物は正当とされると論じる。人間は、与えられたこの自由があるからこそ、誰でも真に神の子になれるからである。さらに、人間が罪に感染しているところでは、神自身がその自由を行使して慈悲深く赦しと愛を差しだし、人間を解放してもう一度やり直させ、すべての悪を正してくれると論じる。それゆえ、たとえ人間の善意は証明できなくとも、神の慈悲はあらゆる点で証明されていると主張するものである。

しかし、ロスは、この理論が成り立つには自由はあまりに少なすぎ、また、あまりに多すぎもすると、訴える。自由があまりに少なすぎる、ということは、自然悪に対しても、ナチスなどの悪に対しても人間があまりに無力であることに明らかである。あまりに多すぎる、というのは、たとえば人間が自由に自分の体を破壊することが出来ることができ、癌などになって手遅れになるまでその破壊行為を続けることさえできることから言えることである（p. 39）。しかも、人間の自由はそれ自体、現実存在してきた悪を見れば、それほどの値打ちはない。「思い描けるどんな善も、この世のものであれ死後の世界においてのものであれ、これほどの命を破壊してしまうような自由——弱められると同時に強くされた自由——と見合う価値などありはしない」（p. 40）と、ロスは考え

るのである。

特にロスには、自由意志弁護論がその論理の一部として主張する、神は人間に自由を与えたからには、人間が罪を犯すことにも介入できない、という命題に異議を申し立てる。破壊を未然に防ぎきれないならば、それは無力な神に過ぎない。しかし、実際は、キリスト教は、神がイエスを死者から甦らせたと主張するのであり、「もし神にそうすることが出来たのなら、おそらく神は、ホロコーストも、もっとずっと早く阻止する力を持っていただろうと、抗議の神学はまず、考える」(p. 41)と、というのがロスの論点である。

#### 4 絶望

抗議の神義論は二つの点で絶望する、すなわち、希望を捨てていると、ロスと言う。その絶望は、第一に、歴史が神の国のこの世での成就に向かって展開しているという希望に対する絶望である。ただし、それは、進歩の存在を否定することではなく、人間が未来に全く希望を失っていることでもない。逆説的に、ロスは、「絶望がかえって抵抗の精神を生むという広く経験された事実がある限り、未来への期待は高くなる」と言う。

この逆転の論理は、じかに訴える力を持ちます。つまり、われわれは、絶望する理由が実際どれほど強いかをいったん理解すれば、破滅に身を委ねる一歩手前で、これからはもう戦うしかないと考えるのです。そのような反応には、少しもユートピア的幻想はありません。むしろ、こういう確信に立つのです——「不当な破壊は永久になくならないが、破壊にはこれ以上の勝利を受ける値打ちはない」。(pp. 42-43)

第二に、抗議の神義論は、未来の善や幸福が今の苦しみを帳消しにしたり肯定させたりするであろうという希望にも、絶望する。将来の善が「あまりにも大きいので、そこから振り返ってみれば、人間の経験はすべて、尊厳や幸福だけではなく邪悪さや苦難も含めて、受け入れられるだろう」<sup>2)</sup> というような希望はもてないと絶望するのである。また、この世を越えたどこかで、神がそれぞれの人間にすばらしい生を与えることを保証しており、「その生の大きな善は、個々の生涯におけるあらゆる法外な悪を帳消しにするだけでなく、むしろ苦難に積極的な意味を与え、その意味を、少なくともいくらかは当人も理解し感謝するだろう」<sup>3)</sup> というような見通しにも、あまり納得できないと言う。

ロスは、「何があろうとも、神は決して完全に正当化されはしない」(p. 43)と断言する。神はこの窮地を救って自らの正しさを示すことができるのだが、その救いがどのようになされるかを人間が知ることができないだけだなどと考えることはできない。その理由は、過去の歴史である。歴史自体が反証となる、とロスは見るのである。

過去に取り返しようなく破滅させられたものを見れば、神には納得のゆくアリバイなどありません。神は、不正に被害者の記憶を消し去って真理を覆い隠す以外に、分裂した、抗議の、和解不可能な「なぜ？」という声を永遠に静めることは出来ないのです。「なぜ？」という問いが聞こえる限り、人類の経験全体が、受け入れがたいものとなり、法外な悪の「積極的意味」など、よしんばあったとしても、ほんのわずかに過ぎないでしょう。(p. 43)

それでもロスの言う絶望が完全には希望を失っていない絶望であるのは、彼に、人間の将来は

全く希望がないわけではなく、喜びや感謝を持つ理由がないわけではない、そして、人生はこれよりは許容しうるものになりえる、との確信があるからである。その確信の根拠は、人々が時にふれ、愛の行為を行うという事実にある。

そうしたリアリティーは愛が十分ではないと絶望しかけたわれわれに、最終的に絶望に道をゆずることを拒否させ、人生を肯定させます。そうした経験で分かるのは、神は弁解の余地が無いのかという問題が、神が未来に（神の未来にも、われわれの未来にも）何をなすかということにかかっているということでしょう。（p. 44）

異議の申し立ては人生の意味を減じるのではなく、むしろ異議を転じて、人生の最も過酷な現実直面しても誠実さを捨てず、人生からより多くの意味を引き出す宗教的な反応に変えようとしているのである。

## 5 苦難と信頼

絶望からの希望と並び、ロスの神義論にはもうひとつの大きな逆説がある。それは、苦難の責任は神にあるとの認識と、神に対する信頼の共存である。

歴史は、神の摂理の証しというよりもむしろ反証のように見える。メシアを待ち望むユダヤ教やキリスト教の希望は生きているが、それでも、苦難を直視せざるを得ない状況が、ユダヤ教でもキリスト教でも続いている。ユダヤ教の人々が苦難を直視せざるを得ないのは、ひとつに、メシアの到来が遅れているからであり、それゆえ、ロスの言う神への抗議の声は、キリスト教徒だけではなくユダヤ人の声をも反響するものである（p. 27）。

彼らがそうして神とわたり合おうとするのは、神を否定するからではなく、そのような抵抗が絶望から身を守るためにどうしても必要なのだと認識しているからです。ユダヤ人の洞察は、古代も今も、人々に——特に、キリスト教徒に——一種の反神義論である抗議の神義論、を考えるように要求するのです。（p. 27）

また、キリスト教では、メシアが少なくとも一回、ナザレのイエスにおいてこの世に来たと言う。しかし、イエスの生涯と死と復活とが、彼を信じる人にとっての救いをもたらすとしても、やはり、キリスト教徒もまた、苦難を直視せざるを得ない。ロスは言う。「十字架の丘が反ユダヤ主義を解き放ち、アウシュヴィッツの焼却炉をもたらす可能性があったのに、神は本気ですべてを新しくするなどと言っていたのだろうか？」（p. 48）

しかも、もうひとつ、キリスト教の主張の中に、神は人類と共に苦しんだ、という考えがあることにも、ロスは抗議する。神の共苦は救いにはならない。

大量の苦悶はなくともよいはずです。そして、もしも、神がただ苦しむ神だとしても、われわれが本当に必要なのは、われわれを助けてくれる神なのです。苦しむ神という概念自体が、われわれに問わせるのです——「一体何が起きているのだ？」と。（p. 48）

ロスの、抗議の神義論のひとつの原型はヨブ記に見ることができよう。ヨブは義しい人でありな

がら、自分の子どもたちも財産も失い、重い皮膚病に打たれる。友人はそれを何か、罪を犯した罰にちがいないと決めつける。そうした状況で、ヨブはすべてのことは神によると信じ、なぜ神が自分をこのような目に合わせるのか神に問い続け、神に抗議する。ロス自身も、自分とヨブのこの共通点を意識しており、「神は私を殺すかもしれないが、それでも私は神を信頼する」(ヨブ記13:15、欽定訳)との、ヨブの言葉を、現在の抗議の神学において、きわめて重要であると言う (p. 48)。

## 6 希望

抗議の神義論は、神を愛さないわけではなく、神が人間を愛していないと考えていないわけではない。その認識の根拠は、人生が創造主なる神の贈り物であり、基本的に善であり、さらによくなる可能性さえあるというところにある。しかし、それでも、人間が互いに全力で愛し合っていないだけではなく、おそらく神も、全力で愛してくれてはいない、と感じるのである。そこからロスは、エリ・ヴィーゼルが「神に希望を持つと言うことは、神に反して希望を持つことなのだ」<sup>4)</sup>と言ったのは、正しいと言う。

神を肯定しつつけるためには、神に抗しているという感覚を持つことが必要だ、とロスは言うが、それは、われわれが善を行い、困っている人、病んでいる人、飢えている人に助けの手を差し出す時に、そして、暴力を防ぐように命じる「神自身の命令」を実行しようとする時には——「われわれは神が容認しているために世の中に野放しになっている力と戦わなければならない」(p. 51)からである。

人間は、神に抗することによって神に従うことが出来るのであり、その最善の方法は、他の人々に対する親身の思いやりに生きることです。そうすれば、この世でも、またおそらく、この世を超えた世界にも、希望をもつ理由もあるでしょう。(pp. 51-52)

ロスは、「悪の存在を認めることは悪を正当化することではない」(p. 52)と強調する。抗議の神義論は、悪の存在を直視する。そして、神が予測可能な未来にこの世のあり方を変えることを拒んでいるように見えることに対して神を有罪とし、神には弁明の余地はないとさえ主張するのである。ただし、もうひとつロスが強調するのは、そのことは決して、神を責めることを奨励したり、そのことによって、人間は実際大したことは出来ないという印象を与えようとしたりすることではない、ということである。

われわれは、非常なハンディを負っています。それでも、われわれに出来ることはたくさんあります。実際、われわれが行動しなければ、人間のために取られる行為はあまりに少なすぎることになるでしょう。世界は——疑いもなく、あまりにも——われわれの手中にあります。[…]  
「神よ、どうして私をお見捨てになったのですか？」(マタイによる福音書27:46)<sup>5)</sup>。イエスの問いは、現在でも同じに問われます。この問いは、別の問いを引き起こします。われわれは、神を責めずに自分たちの責任をとることが出来るようになるのでしょうか。われわれは同情を深めるために、勇敢に、神に対してもわれわれ自身に対しても誠実になることを学べるのでしょうか。抗議の神学は、これらの問いを自分たちに向けて問い続けなくてはなりません。そして常に、肯定的にこれらに答えられるように努力しなければなりません。(pp. 52-53)

このように、ロスの抗議の神義論、反神義論は、ロス自身の言葉を用いれば、ふたつの「感覚的な要求」から来ている。それは第一に、「人間世界はいかなる合理的思考によってもまったく正当化できないほど悪い状態にあり、われわれの力だけではそれを変えることもできない」という感覚と、第二には、「この感覚が引き起こす絶望に落ち着くことを拒否しようとする強い願望」である（p. 54）。これが論理的な帰結としてではなく、感覚的な欲求からであると認めていることがロスの神義論のひとつの大きな特徴であろう。議論の結びに、彼は、ある絶望的な状況で、家族もすべて失ったユダヤ人の物語から、その主人公が神に問い、語りかける言葉を引いて、次のように結んでいる。

宇宙の支配者よ。私はあなたが何を欲しておられるか知っています——私はあなたが何をなさっているか分かっています。あなたは私が絶望に押しつぶされることを望んでおられる。私があるあなたを信じなくなることを、あなたに祈るのをやめることを、御名を讃え聖別することを、やめるように望んでおられる。でも、私はあなたに言う。否と。千回でも、私は断る。決してあなたの望みどおりに成功させはしません。私にもかかわらず、あなたにもかかわらず、私は信仰の歌、カディッシュを声高く、歌います。あなたのために、あなたに抗して。この歌、「イスラエルの神よ、もう黙ってはいけません」を。（p. 58）<sup>6)</sup>

ロスは、このユダヤ人の物語は、神の創造が危機に瀕している状況を要約していると言う。そして、この物語の次の言葉で、最初に語っているのは、人間のようにも、神のようにも、あるいは両方が同時に語っているようにも聞こえると、示唆するのである。

「あなたはもっとよく出来なかったか？」

「出来たと思う」。

「もっとよく出来たのにそれでは、何をもちもたしているのですか？一分でも無駄にすることはありません。さっさと取り掛かりなさい！」（p. 59）<sup>7)</sup>。

### Ⅲ ロスの神義論（あるいは反神義論）に対する批判

#### 1 スティーブン・T・デイヴィスによる批判

S. T. デイヴィスは、ロスの論にまず、4つの点で賛同する。それは、第一に、この世界は、今までの現実世界よりもずっとよい世界でもあれははずだということ、第二に、神がこのような世界を創造したことに対して正当化されるか否かは、神が将来何をなすかにかかっているということ、第三に、神学的霊的問題にもかかわらず、神を信頼すべきであるということ、そして、第四に、「これからはもう戦うしかない」という道德命令をこの神義論が含んでいることである。

デイヴィスは、自分の論とロスの論との本質的な違いとして、ロスは、人間の歴史に過度の破壊があるということ、それを許したり引き起こしたりする神のいわば悪魔的側面を想定することで説明し、神は完全に善であるという概念を放棄しているように見える、と指摘する（p. 60。ただし、「悪魔的」、と言うのは、デイヴィスの表現であり、ロス自身はこのような文言は用いていない。）しかし、神が完全に善であるという神概念は、「聖書やキリスト教伝統の中心にある宗教の本質的要素」（p. 60）であり、放棄してはならないものなのである。ただし、デイヴィスはこの違い自体につい

ては、ロスに異議を唱えず、ロスの姿勢を、「彼がこの世に見た悪、ことにホロコーストの非道に対する、感情的なレベルの問題であり、情緒的（私は、悪い意味でそういうものではありません）反応」（p. 60）であろうと、評価している。

その上でデイヴィスは、3つの点でロスを批判する。彼によれば、第一に、ロスが「神自身の意志にしか縛られない」と言い、神には「何でもできる」と言いながら、神がすべての悪を贖って完全な善を保つことが出来るという可能性を排除することによって、神の全能を弱めているように見える。しかし、実際には神が全能ならば、神は、いつの日かすべての悪を贖えるし、実際贖うだろうと考える。ロスは過去に無駄に破壊されたものを神がいかにしてすべて贖い得るか理解できない、と言うが、人間が理解できないということは、なんら、神の全能を制約しない。第二に、ロスは希望を捨てていないが、もし、神に本当に悪魔的な面があるとすれば、希望を抱けるどのような根拠もないであろう。第三に、すべてが正される幸福な終末を考えることにロスが異議を唱える理由の一つは、それが「悪を合法化」するからであるが、それよりも大きな理由は、おそらく、そのような終末を信じるのが、犠牲者との連帯を捨てることになると思っていることであろう。しかし、犠牲者との真の連帯は、彼らに真実を告げることであり、真実とは、キリスト教の希望は、すべての人への福音であるということ、「苦しんで不正に死んだ人たちのためにさえあった、あるいはむしろ、とりわけそういう人のためのものであった」（p. 65）ということなのである。

## 2 D・Z・フィリップスによる批判

フィリップスは、ロスの理論には根本的な4つの緊張がある、と批判する。第一に、彼の論には神の計画の費用効果性に対する抗議と苦しみを正当化する試み自体への批判が両方なされ、その二つが混同されている。第二に、ロスは神を拘束するのは神の意志だけだと言うが、神の意志は神の性質にも拘束される。神の最高の力は愛における力なのだが、ロスはそのことを考えていない。第三に、神はできることをしていないわけではない。愛によって、ゴルゴタで十字架にかけられることさえできたのである。第四に、あらゆるものは、神による恵みによって与えられたのであり、それによって悪も可能にされたのであるが、必然とされたのではない。このことは、同情や仲間意識を生むことにつながる。

自然界や他の人たちは、私たちには身に余る程の恵みです。働かずして与えられた贈り物なのです。そして、世界が無垢な人たちを犠牲にする時、私たちは、しばしば恐怖をもって、こうした結果もまた可能なのだと、悟ります——そして、この悟りが、犠牲者に対する同情の中心なのです。私たちも知っているように、私たちは無数の場合に人生の美点を犯す悪に対処することが出来ますが、不可避の悪や苦難も、やはり起こります。そのことを理解した同情の念から仲間意識が生まれることもあります。それは苦しんでいる人たちには受け入れられないこともあります。苦しみが何かのため、神の目的のための手段なのだというようなふりをするには、何も不作法なことはありません。けれども、愛や無垢がただ苦しんでいるような時には、そのような同情は簡単には表せないことがあります。（pp. 68-69）

このように、フィリップスの批判は、主として、神の全能性についてのロスの理解と、愛と同情の働きに対する評価についてむけられている。

### 3 デイヴィット・レイ・グリフィンによる批判

D. R. グリフィンはプロセス神学の立場に立つ視点から批判をなしている。彼は、ロスが、神を拘束するものは神の意思以外に何もなく、歴史のどの時点でも神は介入を行うことができたはずだ、と言う点にまず異論を唱え、神はそのような意味では全能ではなく、介入を行うことはできないと言う。人間は、神にさえも押さえ込むことのできない自由を持っており、ナチスの指導者たちの気持ちも彼らにしか変えることができないものだったのである。それゆえ、神がナチス指導者の気持ちを変えなかったのは、神がわざとそうしたからではなく、できなかったからである。

私の視点から言えば、ロスが拳を振りかざして戦おうとしている神は、単に、人間の想像力の産物に過ぎません。ロスは、力の行使に関して神と口論しようとしています。むしろ、彼が口論すべき相手は、世界の悪に対して神が有罪となるような力が神の属性であるとした神学者たちでしょう。プロセス神学者はこの属性を否定します。なぜロスはそうしないのでしょうか？  
(p. 73)

グリフィンはまた、ロスが、神を有罪としながら、未来に希望を持つことに対し、部分的にも悪の部分をもつ神なら、改悛する理由はないはずだと指摘している。そして又、宇宙の最高の力が完全な善ではないという信念は、結局は道徳的善に対する私たちの関心を根から枯らしてしまうであろうと、神の善性を擁護している。

### 4 ジョン・ヒックによる批判

ヒックは、人間は苦難を経て完成へと導かれるというエイレナイオス型の神義論の立場をとるものであるが、ここではまず、自分にはロスの論文に対して二重の応答があると断り、第一に、ロスが、「人間の人間に対する非人道的行為」や無情な自然の力によって、抑圧され、虐げられ、または残忍に殺されてきた何百万人もの人たちの代弁者としての役割を選んだことに尊敬を感じると賞賛している。

その後、ヒックは批判に進むのであるが、彼は、神がホロコーストのような悪を抑えなかった理由が、神の無能によるのではなく、神はこうした悪を防ぐ力があつたが、介入しなかった、と神の全能を見る点ではロスは正しいが、「思い描けるどんな善も、この世のものであれ死後の世界においてのものであれ、これほどの命を破壊してしまうような自由——弱められると同時に強くされた自由——と見合う価値などありはしない」と信じていることが誤っていると、異論を出している。人のこの世の生はその人の存在全体から見れば、ほんのわずかな部分にすぎないという確信は世界の大宗教すべてに共通するものであり、終末的希望や未来の生の可能性を、ロスは、もっと真剣に考えるべきである、とヒックは論じる。

実際、もしも全能の神が意図的に、この恐怖に満ちた現世が人間存在のすべてであるような状況を作ったのだとしたら、われわれは、神を憎み、神が自分の被造物を無情にないがしろにしているとののしってもよいでしょう。もしわれわれが、世界宗教の終末論的次元を忘れるならば、神に対するロスの抗議は、大胆な反抗というよりは、むしろ弱腰の不十分な反応ということになるでしょう。ロスは、行き過ぎか、あるいは、足りないかどちらかだということになります。(p. 77)

[...] 要点をさらにはっきりさせるために言うと、もし、ロスが、自分で言うとおりのひどい状況を実際に信じているならば、彼がそれでも信じているらしい神は悪魔です！ (p. 77)

ヒックは、最終的にすべての過程を振り返って見れば、すべての悪や苦難が、(キリスト教の言葉を使えば)「神の御国」で「神の子」として、ひたすら喜びに満ちた完全な完成に至る道であったと分かるだろうと、結論できる、と論じる。

私もロスと同様、ホロコーストやその他の恐ろしい歴史が無慈悲な現実であることに気づいています。けれども、そうした恐ろしい歴史を個人的に経験しないでいながら神義論(反神義論も含めて)に携わろうとするわれわれのような者は、感情だけではなく理性も働かせる義務があります。そうすればきっと、われわれは、全能の神の善性を信じ続ける唯一の根拠は、われわれが自分たちの力や自由を正しく用いても過って用いても、神はそこから無限の善をもたらしてくださいという希望に見出されると気づかざるをえないでしょう。論理上、その他の選択肢は、キリスト教の抗議の神学ではなく、無神論でしょう。(p. 79)

#### IV ロスによる返答

ロスは、自分の返答の最初に、「燃やされている子供の前でも信じられることでなければ、神学でも何でも、一切言うてはならない」<sup>8)</sup>とのアーヴィング・グリーンベルクの言葉を置いている。そして、自分は、ヒックが思っているよりは終末論や死後の生を重視していると思っていると断り、自分は未来の生を信じ、復活を肯定していると思っていると断っている。また、自分は決して神を悪魔であるとは考えていないと、デイヴィスの誤解を正し、神は完全に善ではないが、人生はかけがえなく善であり、神の賜物である。それゆえ神は悪魔ではない、と請合っている。

神と人間の記憶が残る限り、不正や、苦難や正当性を欠いた無駄な破壊、そしてそれらが抱かせた答えのない問いの影が現実につきまといまいます。

けれども、だからといって、私の反神義論の神が「悪魔」だという事にはなりません。私の神義論の基礎には、人生はかけがえなく善であり、神の贈り物なのだという確信があります。確かに、この世の人生は最初から欠点があり、その理由は私たちには完全には分かりません。それでも、その善性は、現実の善についても潜在的な善についても見間違えようがなく、すばらしいものです。そして人生の根源も善なのです。さらに、私はキリスト教徒ですから、最後に勝利するのは死や悪ではないという終末的希望をもっています。ですから、私の見解が無神論に向いているということはないのです。それどころか、この見方は、神の實在と釈明義務を主張し、悪による破壊を目にしても神が世界を氣遣っていることを弁護しているのです。さらに、この信念は、知的に弁護の余地のないものでも感傷的でもありません。(p. 82)

[...] 確かに、私の理解するキリスト教は伝統とは非常に違いますが、それは、キリスト教を否定するためではなく、誠実に肯定する道を見出すためなのです。(p. 83)

ロスは、また、グリフィンの、「新しい命に甦らせるのに必要な力は、[ホロコースト]のような悪を防ぐのに必要な力とは種類が異なるのではないか」との批判に対しては、グリフィンの区別は

あまり説得力が感じられないとし、もうひとつのグリフィンの懸念——宇宙の最高の力が完全な善ではないという信念は、結局は道徳的善に対する私たちの関心を根から枯らしてしまうであろう——にむしろ答えて、抗議の神義論は、神を悪とは言っていないと強調している。

抗議の神義論は、神の善性で始まって、その善性を強調することに最後まで固執するのです。＜神に抵抗することで神に向かう＞ことが意味をなすのは、神がすでに成した善やこれから未来に成すかもしれない善に照らしてみた時だけです。（p. 88）

また、もうひとつロスが「返答」の中で明らかにしているのは、「抗議の神義論は、神を礼拝することを不可能にするか？」（p. 91）との問いへの彼の答えである。ロスは、神への礼拝は、神が完全な善でなくては成り立たないわけではないと強調する。彼は、礼拝は、賛美と感謝がなければ生命力を持たないが、誠実さも必要である、との認識を明らかに示し、人は、自分が経験しただけ、そして、将来に期待するだけの神の善性を告白し、賛美することができると同時に、神に対して嘆きをぶつけ、怒り、問いかけをすることもでき、その両方を行なうことが、むしろ、ホロコースト後のキリスト教やユダヤ教の礼拝にはふさわしいとしている。

## V ロスの神義論の特徴についてのまとめの考察

ロスの抗議の神義論の大きな特徴は、第一に、神に対する信頼と真摯な抗議と問いかけの共存である。

彼は、神の全能を信じ、すべてのものは神の恵みによって与えられているという信頼と感謝の気持ちを固持しながら、同時に、現実には神がホロコーストやその他の大量虐殺を防がなかったという事実を見て、そのような形で失われたものは取り戻せないし、神にも過去は変えられない（未来はまだ開かれているが、過去はすでに決定されているからである）ので、その喪失の究極的な責任は神にあり、その責任は、消えることはない、と神に抗議する。未来がいかによくなるうとも、この、過去の失われたものゆえに、神の善は完全になることはありえないし、神の正義が完全になることはない。そして、なぜ神はこの世界をこのように創ったのか、なぜこのような苦しみを許しておいたのか、われわれは問い、抗議すべきなのである。

このような、神に対する信頼と抗議、問いかけとの共存は、彼自身がヨブ記に見た姿勢と共通し、彼が神を礼拝することを何ら妨げず、むしろ彼にとっては、誠実な礼拝の態度としてあるべき姿勢なのである。

また、ロスの神義論のもうひとつの大きな特徴は、絶望と希望の共存である。これは、第一の、信頼と抗議との裏返しかも知れないが、失ったものがあまりに大きすぎ、悪があまりに大きすぎるとの絶望（これは、抗議や問いかけと通じる）に完全に屈する手前で、あるいは、すでに希望を失った状況に至って、その絶望に屈することに抗して、なお未来は今よりは良くなりうるとの希望を持つ、絶望と希望の逆説的共存である。これは、彼がこの世を究極的には善いものと感じ、それを神の恵みによるものとして感謝して受けとめ、この世を創造した神を究極的には善であると信じているところからくる希望である。

そして、彼の神義論の第三の、大きな特徴は、彼がこの世の悪を神の責任にだけ帰すのではなく、人間の責任も認め、神に訴えかけることで神に未来における悪への介入を求めると同時に、人間自

身がこの世をより良くしていくことが必要である（悪を許している神に抗して）と、論じていることである。多くの神義論が思弁的、論理的に神の義を論じることで結論を見出せるとする中で、ロスは、神と人間の共同作業でこの世を改善してゆくことによって、その結果によってのみ、神義論は成り立つと考える。

## VI マルコによる福音書とロスの抗議の神義論

マルコのイエスは、十字架上で、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」（マルコ15:34）との、絶望にも聞こえる神への問いかけを残して息を引き取る。大貫隆は、この最期の叫びを、「文字通り、神への懸命な問いだったのだ。『なぜ自分は「神の国」の実現を見ることなく、かくも残虐な形で殺されなければならないのか』『俺は一体何だったのか』『俺のすべての働きは何のためだったのか』<sup>9)</sup>と理解する。大貫によれば、贖罪信仰による十字架の意味づけは、イエスの死後、残された弟子たちによって出来上がったものであり、イエスにとっては、自分の死の謎は解けないままであった。そして実際、そのような印象さえ与えるほどに、マルコのイエスの最期の問いかけは必死である。

マルコ福音書のイエスの死は、4つの福音書の中で最も孤独であり最も苦痛に満ちている。ゲツセマネの園で、「私は死ぬばかりに悲しい」と言い、「この苦しみの時が自分から過ぎ去るように」（14:34-35）と祈るのはマルコのイエスだけである。マタイとルカは、マルコを参照しながら彼らの福音書を書いたというのが、今日の研究者の定説であるが、マルコでの、「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」（15:34）も、マタイでは「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」（27:46）と、マルコの「エロイ」がアラム語であったのをヘブライ語にして残されているが、ルカやヨハネでは、イエスが神にさえも見捨てられた苦悶の叫びを上げるような、このような言葉は一切見られない。マルコはイエスの受難と死を、十字架という極限的な肉体的苦痛と恥辱の刑死として描くのみではなく、弟子たちにも神にも遺棄された孤独の極みでの苦難として描いている。ドナヒューは、「十字架上のイエスは、誰一人友人もなく、四方八方敵に囲まれた孤独な義人である」とのブラウンの言葉<sup>10)</sup>を、繰り返し引用するに値する真理と言っている<sup>11)</sup>。マルコは、イエスの死を、実際絶望的な状況に描いているのである。

一方、この、絶望の中からの神への呼びかけは詩編22の冒頭からの引用であり、この詩編が神への信頼と賛美に終わることから、しばしばイエスのこの叫びは神への信頼を表すものと解釈される<sup>12)</sup>。実際、マルコの読者が詩編22を熟知していたであろうことを考えると、マルコは十字架上のイエスの叫びに、意識的にそのような意味を含蓄させていると考えられる。しかしそのことは、イエスが十字架上で真に神に見捨てられたとの苦痛を感じていたことをマルコが否定しているということではない<sup>13)</sup>。この叫びは、イエスの祈りの中では唯一、旧約からの引用によってなされており、そのこと自体、彼が神との間に感じるようになった距離感を表すものである。マルコはここで、それまで神を「父」と呼び、自由に語りかけるように祈っていたイエスが、ここでは詩編作者の言葉を借りて、「わが神」と神に呼びかけている変化を描いているのである<sup>14)</sup>。イエスの最期の叫びによってマルコ福音書は、イエスが人にも神にも見捨てられた苦しみと、それでも、その神を「わが神」と呼び、問いかけ続ける信仰—神とのつながりをイエスのほうからは決して手放そうとしない忠誠—の両方を表しているのである<sup>15)</sup>。

マルコは、イエスが自分の受難と復活を予言し、それをすべて神の意図として受け入れているか

のように描く一方で、その態度と矛盾するように、彼が最期にこのような叫びを発する弱さと、見方によっては、彼がこの瞬間、神への信頼を失ったのではないかという印象さえ与えるような絶望感を、そのどちらをも妥協することなく書いているのである。

マルコ福音書では、イエスは復活させられ、それが、罪人として十字架刑を死んだイエスの義と、イエスを死なせた神の義の証をする出来事となる。しかし、われわれにとってここで重要なことは、マルコによる福音書が「神の子」（1:1）と宣言するイエスにさえある、絶望と希望、信頼と問いかけの共存である。マルコは、イエスが完全に信仰を失ったという印象は与えていない。イエスの叫びを、詩編22編を連想させる引用で表したことは、読者に、イエスの絶望の叫びが希望と救いにつながる叫びであったことを思い出させずにいないのである。そして、百人隊長の「この人は本当に神の子だった」（15:39）との告白は、この絶叫と共に死んだイエスを見てなされているのである。この逆説性は、イエスの絶望と抗議、信仰と希望すべてを包含し、あらゆる絶望的な状況で、神に信頼しつつ、なお、神に抗議し、神に訴え続ける姿勢を肯定する。マルコによる福音書のイエスは、マタイやルカのイエスと異なり、聖霊から生まれた「神の子」ではない。「神の子」として神に受け入れられ、宣言された人間である。彼が弟子たちに警告の意味をこめて言った、「心は燃えても、肉体は弱い」（14:38）という言葉は、マルコでは、イエス自身にも当てはまる。イエスは、自分自身、絶望に極限的に近い状態を味わうのである。しかしマルコによる福音書において、その絶望は、信頼と求め（問いかけ）を失っていない絶望である。

ホロコーストを生きのびたユダヤ人エリ・ヴィーゼは、ホロコーストの意味を神に問いつつ、また、神に対して怒りをぶつけ、そしてその理由を「神をあまりにも愛しているから」と答えている<sup>16)</sup>。彼は、ユダヤ人の歴史を神との限りない恋愛、けんかや仲直りを繰り返す恋愛の比喩で理解し、「けんかが多いほど、仲直りも多い、そして、神もユダヤの民も、互いを見限ることはない」<sup>17)</sup>と書いている。「ユダヤ教は人間に、絶望を克服することを命じている」<sup>18)</sup>と、ヴィーゼは言う。信仰と、神に捨てられたとの嘆き、絶望と希望が共存しうるのがユダヤ教の心理の特徴なのである。

また、ロスの抗議の実践的な側面も、マルコのイエスと共通する。イエスは、神に問いかけるだけではなく、絶望的な状況の人々を見て自分のことのように憐れみ、手を差し伸べている。その人々にとっては、それが救いであつたらう。救いは終末には完全になるかもしれないが—マルコのイエスは、人間が「死者の中から復活するときには、めとることも嫁ぐこともなく、天使ようになる」（12:25）と言っている—、マルコによる福音書でむしろ強調されているのはこの世の中への神の国の訪れであり（「時は満ち、神の国は近づいた」（1:15））、その実現をイエス運動が担っているということである。そして、その担い手は、イエスだけではない。マルコのイエスは、貧しい人々5000人に（あるいは、男だけで5000人（6:44）とあるので、それに加えて相当の女性と子どもたちにも）食べ物を与えるに際して、弟子たちに、「あなたがたが彼らに食べ物を与えなさい」と言う（6:37）。弟子たちは、驚いて、「わたしたちが二百デナリオンものパンを買って来て、みんなに食べさせるのですか」（6:37）と聞き返すが、これは、彼らにはとてもそれだけの資力はないとの意味である。しかし、実際にイエスはわずかなパンと魚ですべての人の空腹を満たし、弟子たちにも給食の手伝いをさせている。また、彼は、福音を宣べ伝え、病を癒し悪霊を追い出して歩いたが、弟子たちにも同様のことをさせるために派遣している（6:6-13）。

人間は、この世の悪や苦難に対して、神に祈り、神に問うと同時に、力を尽くして自分たち自身、互いに助け合い、隣人の苦難には手を差し伸べてゆくことを求められているのである。それが、イエスが自身実践したことであり、彼が弟子たちに求めたことでもあった。

## 結論 ロスの抗議の神義論の妥当性についての考察

ロスの抗議の神義論は、彼が神を有罪としているという、イエスの姿勢とは異なる大きな点のぞけば、マルコのイエスの姿勢と非常に近いと考えられる。そして、ロスの、神を有罪とするとの、激しい表現を、神に対するぎりぎりの問いかけ—「なぜ、これほどの苦しみを？」—と受け取るならば、ロスとイエスの姿勢はさらに近いものとなる。特に、神への信頼と神に対する抗議、絶望と希望の共存、実践的な悪との戦いによって世界をより良くしていくことを人間自身の使命と考え、実行する点などは、重要である。これは、おそらくユダヤ的思考そのものとも和合するものである。抗議の神義論は、ヨブ記やヴィーゼルの思想にも共通点を持ち、ユダヤ民族のひとつの特徴的な思考法に根を持つものと考えられるのである。そして、本論で、われわれは、これが、マルコによる福音書のイエスにも見られることを確認した。悪の問題に面しての、抗議と信頼、絶望に限りなく近いところで保持される希望と積極的に悪を克服してゆくことを意志するこの神義論の姿勢は、ユダヤ教の中でのその伝統を保持し、イエスを通じて伝えられているものとして、キリスト教にも引き継がれてしかるべきなのかもしれない。ロスの提示する抗議の神義論は、ユダヤ・キリスト教の神義論のひとつの選択肢として自由意志神義論、成長の糧神義論、プロセス神学の神義論などと並び注目される価値があろう。

### 注

- 1) Stephen T. Davis ed., *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. 2nd ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.) 本論で用いる和訳は、同著の本多峰子訳『神は悪の問題に答えられるか』(東京: 教文館、2002)を用い、必要に応じて多少日本語に手を加えた。本論中の引用の頁は、この邦訳を参照している。
- 2) John Hick, *Evil and the God of Love*, rev. ed. (New York: Harper & Row, 1977), p. 386.
- 3) Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1999), p. 205.
- 4) Elie Wiesel, *The Oath*, trans. Marion Wiesel (New York: Random House, 1973), p. 78.
- 5) 「詩編」22:1も参照。
- 6) Elie Wiesel, *A Jew Today*, trans. Marion Wiesel (New York: Random House, 1978), p. 136.
- 7) Elie Wiesel, *Messengers of God*, trans. Marion Wiesel (New York: Random House, 1976), p. 36. ただし、ロスは多少の解釈を加えている。
- 8) アーヴィング・グリーンベルク「雲のような煙、柱のような火—ホロコースト後のユダヤ教、キリスト教と現代性」より。Greenberg の論文 (John K. Roth and Michael Berenbaum, eds., *Holocaust: Religious and Philosophical Implications* (St. Paul: Paragon House, 1989) 所収) p. 315を参照。
- 9) 大貫隆『イエスという経験』(岩波書店、2003)、p. 215.
- 10) R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave—A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York: Doubleday, 1994), p. 999.
- 11) Donahue, John R. & Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series 2 (Collegeville: The Liturgical Press, 2002), p. 446.
- 12) James Luther Mays ed., *Harper's Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 1007-1008; Gustaf Dalman, *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels* trans. by Paul R. Levertoff (New York & Toronto: Macmillan, 1929), p. 206は、22:2のミドラシュ (詩編ミドラシュ22.6) に、「エステルが3日の断食をした時、1日目に『わが神よ』と祈った。2日目も『わが神よ』と祈った。3日目に彼女は『なぜ私をお見捨てになったのですか?』と祈った。けれども、とうとう彼女が大きな声で『わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか?』と祈った時、彼女の祈りはすぐに聞きとけられた」と書いてあることから、この時のエステルのように、イエスの詩編からの引用も、苦しみのさなかにあつて神の救いを信頼する言葉と考えられると示唆している。また、B. Harvie Branscomb, *The Gospel of Mark*. The Moffatt New Testament Commentary (London: Hodder & Stoughton, 1937), pp. 297-298も

上記Dalman, p. 206を参照して、ユダヤ教の解釈では、「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか？」との詩編の言葉は、絶望の表現ではなく、逆境の極みにいる義人の祈りと理解することが出来ると述べている。ミドラシュのエステルとイエスの類似は興味深い。ただし、ミドラシュは時代的にマルコよりもはるかに後であるので、ここでマルコがエステル記の伝承を意識していたと考えることは困難であろう。

- 13) Joel Marcus, *Mark 1-8*. The Anchor Bible (New York: The Anchor Bible, 1999), pp. 1063-1064; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary vol. 34B) (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), p. 507.
- 14) R. T. France, *The Gospel of Mark*. The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002), p. 652.
- 15) Cf. Eduard Schweizer, *The Good News According to Mark*, trans. Donald H. Madvig (Richmond, VA: J. Knox Press, 1970; London: S.P.C.K., 1971), p. 353.
- 16) エリ・ヴィーゼル『そしてすべての川は海へ』（下）村上光彦訳（東京：朝日新聞社、1995）、p. 440.
- 17) Wiesel, *Jew*, p. 193.
- 18) Wiesel, *Jew*, p. 193.