

## 第5章 苦しみと苦しむ能力についての神学的展開

危機的状況のなかでのケアに成功するには、ケアをする人自身が自分の危機に対処し、その典型的な諸局面(らせん局面)を知り、危機を自覚的に体験し、その中で苦しむ力を新たに身につけることが求められている。このことは被害者にこのころのケアがなされる時、特に必要であることは言うまでもない。教会のスタッフがこのことを十分に知って実行するならば、苦しんでいる被害者にとって、またケアをする人自身にとっても得るものは大きい。わたしたちの共同生活の質はここから改善されていく。

本書にとりあげた例の多くは、ケアを経験する中で、神学的問題がくり返しあらわれていくことを示している。神学的問題に答えることはこの研究が目ざすものではない。しかし、いくらかでも神学的に考察しようとするのは、被害者によりよい精神的な支援と安心をもたらす展望を示すという目的があつてなすのであつて、ここでは問題を出すだけで、答えが用意されているわけでないことをはっきりしておかなければならない。研究の主たる目的からして、神学専門の議論の中にわけ入っていくつもりはないが、かと言ってそれを全面的に避けるわけにもいかない。いくつかの文章は、言っていることがだれに向けて語りかけられているのかを知った上で、その特徴がはっきり理解されるだろう。そして、一般に「神学」とよばれているものがいかに多義的であるのかを知らされるのである。

この最後の章では 補足として 神学者でない著者が、現代のさまざまな神学的アプローチを紹介している。そして、被害者とまた被害にあっていない人たちにも、「何ゆえの苦しみ 何ゆえの危機？」という昔からの問いに対して神学が答えてきたさまざまな解釈を示そうと考えている。広範な読書層を考慮して、体系的な議論はさしひかえる。そのかわりに、人々の関心に沿うために、苦しみについて語っているカトリックと福音主義、プロテスタント「教会の両方の代表的な神学者を取り上げた。カトリックの側から、ハンス・キュンク、神と苦しみ」一九六七年、ギースベルト・グレシャーク「愛の代価」一九七八年が選ばれた。福音主義教会の側から、ドロテー・ゼレ「苦しみ」一九七三年、クラウス・ミュラー「苦しみの意味について」一九七四年が選ばれた。クラウス・ミュラーは神学との対話の中で人生の課題を考えている物理学者である。

神学的論題は「苦しみそのもの」を扱う。それに対して危機対処という考えについては、苦しむ力を実存的にとりあげている。そして、まさにこの苦しむ力において、人の苦しみを分かち合うという問題だけを問うのである。この重要な点を、以下の神学的な考察をする時に考慮してもらいたい。

1 ハンス・キュンク 「神と苦しみ」

二 世紀の偉大な神学者たちの中で、キュンクは人間の苦しみを、広範にかつ組織的に考察することから出発した初めての人である。彼は「苦しみ なぜ、何のために？」という問いに対する答えを壮大な五つのステップに構想している。<sup>73</sup>

第1のステップで、まずキュンクは、読者が一般に神学者に期待している「神の義認」について受け継がれてきた教説を、批判的に考察している<sup>74</sup>。彼は、狭い意味での概念だけでなく、古典的なものとなっている弁神論の議論（一七一一年）を、壮大な宇宙論に発展させたライブニッツから始める。（すでに、その当時、ヴォルテルは「カンディッド」において「諸世界の最善のもの」を批判している）ライブニッツは、悪についての形而上の、物質上の、また道徳上の点から問題を取り上げている。彼は苦しみのない世界の方がより善い世界であるはずであるという想定を否定している<sup>75</sup>。キュンクはライブニッツの「善なる神へのゆるぎなき信仰」を認めていて、その信仰ゆえに「神は絶対的に完全で善なるものと言えるのであって、それと同時に、諸世界は神が造った以上、最善のものであることを弁証しようとしている」と言っている<sup>76</sup>。カントの著作「弁神論の哲学的試みの失敗について」（一七七年）には、すでにこのライブニッツの考えに対する徹底的な批判が見られる。キュンクはさらに次のように言っている。弁神論そのものが考えるに足るものであるならば、その論理は実存的にも当を得たものであり、苦しんでいる人たちを納得させるものであるはずでは

ないか。そして、「苦しみの中で迷っている人たち、苦しみに打ちひしがれている人たちに  
慰めと耐える力を与えることができるはずではないか。あるいは、それは飢え渴いている  
人々に衛生学や生活食品化学の講義をするというような、賢かしそつな知的な議論を提供してい  
るに過ぎないのではないだろうか。」<sup>(17以下)</sup>

第2のステップで、彼は、ドフトエフスキーの小説「カラマーゾフの兄弟」から一例をあ  
げ、いわれのない苦しみがいかに神と教会に対する「反逆」(五巻四章)と恐ろしい告発を招  
くかという問題を取り上げている。

第3のステップで、キュンクは、世界文学の無類の文献であるヨブ記を通して、いわれの  
ない苦しみに直面する「信仰」<sup>(18)</sup>をとりあげている。キュンクの命題は次の通りである。「信  
じている信仰によって、苦しみを『説明』することはできない。けれども信仰によって『苦  
しみに耐える』ことができる。この点が重要なことなのである。」<sup>(25)</sup>キュンクは、「神義論」  
の議論に駆り立てたヨブの友人たちが、苦しみの意味をヨブに理論的に論証していくのであ  
るが、正義の論理がいかに新たな攻撃となり、ヨブを「危険な自己弁護」と怒りの中に一層  
深く巻き込んでいくか、その様子を印象深く記している<sup>(26)</sup>。神はヨブに一つの答えを与え  
た。神は「理論」で答えるのではなく、「主は嵐の中からヨブに答えて仰せになった……」  
(ヨブ三八・一・五)という「啓示」<sup>(27)</sup>によってヨブを圧倒した。キュンクはこの点を重視して  
詳しく取り上げている。

キウンクによると、神は訴えることができるような対等の立場の隣人などではなく、純粹な知恵と善そのものであり、計り知れない主権をもつ創造者として自分をあらわした。<sup>(34)</sup> 活ける神に直接向きあつたヨブの反抗は静まる。

「……どうして反論などできましようか？ わたしはこの口に手を置きます。」(ヨブ四・一・五)。ヨブは神の意志ゆえに、世界を、そのあらゆる謎とあらゆる悪と苦しみと共に肯定する。また彼は自己正当化によつて、神を悪者に仕立てあげ、そつして人間である彼が自分の正しさを証明しようとしていることを思い知つた。<sup>(35)</sup>

キウンクはこの読み方によつて、旧約聖書の解釈の歴史の中でまだ既定のものとなっていないヨブの人物像を解釈している。ヨブの詩は(昔から通俗的に語られてきたものとは違つて)四章一・五節とそれに対応する四二章六節で終つていふと想定するならば、ヨブの沈黙は、暴君的な神と向かいあつた人間の断念と解釈される。そこで人を威圧するような力ある者と争うことはできない、そつていう力ある者との交流を人は断つてしまふのである。すると、この人間からのコミュニケーションの切断は、神を苦しむ者とするのだからか？ トロター・ゼレが「ヨブは神より強いのか？」(一三五以下)と言ふ問題をとりあげる時、彼女はまさにこのような視点から考えているのだから。ヨブは全部で前の百倍のものを受けたといふ、後に加えられた結論は、わたしの考えでは、神の暴君の性質をもつと強めている。神はサタンとの賭けに勝つた。ヨブは勝利金の支払いを受けた。けれども人間の苦しみと人間の生命は、神の前で、あまるほどの償い<sup>な</sup>によつて過去を忘れさせるほど小さいものなのだろうか？<sup>(74)</sup>

わたしたちが義<sup>義</sup>であろうとし、義を保ち、義を求めることは、キウンクによると、間違い

以上に罪である。ヨブはそのような罪をおかしている自分自身を批判せざるをえなくなった。確かに、彼は自分が犯していない個々の罪や間違いに苦しんでいるのではないが、けれども、彼の本末転倒の態度を反省しなければならぬ。「苦しみに関する問題の『答え』は何か？」キユンクは短く答えている。それは苦しみから抜け出そうとする、勝算の立たない信仰の冒險の企てである。「<sup>42</sup>。わたしたちはヨブという人間の中にわたしたち自身を見る。なぜならば、神は、苦しんでいる神の僕であるヨブを通して、彼の苦しみを負う、もう一人の苦しむ神の僕「イエス」の姿をあらわし、そして、世界の苦しみを負って、苦しみと罪と死を最終的に克服したからである<sup>43</sup>。旧約聖書の中に告げられていることは、イエス・キリストにおいて成就しているのである。

今はほとんど忘れられている本「実存主義者ヨブ」、ハイデルベルク（一九五二年）の中で、ハンス・エーレンベルクは「ようやくヨブのことを理解できる時代になった」と言い、ヨブ記を五つの対話篇という形で再現した。<sup>75</sup>「彼はこの対話のなかでヨブの疑問を次のように語らせている。「なぜ、まことの（つまり「全能」や「絶対」ではない）神は、彼の独り子を見捨てたのか？なぜ神は約束の父アブラハムに、ただ一人の約束の子を犠牲にするように命じたのか？もし、実際に、息子を殺していたならば、神は被告人となったであろう。そして、それは成し遂げられたのである。このように証明可能な神を訴えるものはだれもいない。けれども、まことの神は、罪を負う準備をしている。そして彼は罪を負っている。」<sup>16</sup>。あるいは、また「神が自分自身に対する訴えを容認していなければ、ヨブは無神論者、また虚無主義者になっていたのである。」<sup>36</sup>（というような箇所などを讀むと、近年のヨブの解釈がなんら新しいものを打ち出していないことを、また、わたしたちの無知をいいこととして適当に書かれているこ

とが少なくないことを痛感させられる。ハンス・エーレンベルクは一九四五年以降は批判的な視点からであるが、古いの解釈学者等の名前を几帳面に挙げている。エーレンベルク以降のヨブに関する文章の多くは単なる繰り返し過ぎない。エーレンベルクが人間の装い、また苦しみの装いをした「神についての物知り」に対して、赤裸々な信仰の実存を対峙させてしまったので、沈黙せざるを得ない何かが生まれてしまったのだろうか？ ハンス・エーレンベルクはすでに、一九二五年に大学において哲学的理想主義に疑いをいだき、牧師職についていた。彼の神学者としての研究はあまり評価されてはいない。彼は、一九四五年以前は、政治的追放を受けていた。この経験をした後、西ドイツで「神学的実存」を新しく始めた。<sup>76</sup>」

第4のステップでキュンクは、「人間の義認」<sup>74</sup>に関する命題を次のように示す。「神から離れている人を義と認める神自身による神の義認。これが真の神義論である」。この言葉はカール・バルト「教会教義学」一・六一、特に三六四・三八、新教出版社、井上良雄訳」を連想させる。キュンクが、義認について、自己意識と自己依存の人間の誤った神義論が、「神が」無力で罪深い人間を純粹な恵みによって無償で義とし、そうすることによって自分自身を義なる恵み深い神として顕す<sup>75</sup>という、恵み深い神の人間論」を展開するとき、そこに独創的なものは認められない<sup>75</sup>。そこで、わたしは、あらゆる苦しみを超越して、無上の喜びの中で無関心に玉座<sup>76</sup>に着いている神に反抗することができる。けれども、キリストと共に苦しんでいる神に反抗することはできない<sup>75</sup>ということが重要である。キュンクは、ヨブの物語と平行して、ヨブの話が終わるところから、キリストの福音が始まるということ

を強調している。ヨブにとって明らかになったのは、信仰を持って信頼すべき恵み深い神の「不可解さ」だけである。それに対して、わたしたちには、イエス・キリストの内に、また彼の十字架において、あの「恵み深い神の不可解さ」を超えて、「不可解な神の」恵みが示されている。そして、キリストにおいて明らかにされたこの恵みは、苦しみをいのちに変え、たとえこの理解できる信仰が信仰にとどまるものであったとしても、信仰を納得できるものに変えるのである。」<sup>(52)</sup>

最後の5番目のステップで、キUNKは「苦しみの中の自由」という思想を次のように構想する<sup>(58)</sup>。「神の愛はすべての苦しみから守るのではない、神の愛はすべての苦しみの中で守る。」苦しみと死の共同体の中でキリストと共に生きる信仰者たちに、新しい未来が明らかにされることで、苦しみはその刺<sup>トゲ</sup>を失う。「しかし、わたしにとって有利であったこれらのことを、キリストのゆえに損失と見なすようになつたのです。．．わたしは、既にそれを得たというわけではなく、既に完全な者となつてゐるわけでもありません。何とかして捕らえようと努めているのです。自分がキリスト・イエスに捕らえられているからです。」(フィリ。三・七・一四)。「このようにキリスト者は、本質的に「今や すでに」と「まだない」の間にあつて、「苦しみと苦しみからの自由」の弁証法の中を生きる。両者はどちらもキリスト者の実存に属している<sup>(59)</sup>。けれどもこのことに関して、キUNKは「苦しみと痛みは人の生命を脅かすものであるから、キリスト者が、キリストの十字架に倣<sup>なま</sup>う」という解釈



を認めていない。苦しみを負いつつイエスに従うということは、キリストの苦しみを模倣するということではなく、キリストの十字架を体験するということでもない。キリストの受難はキリスト者の実存の理想と言つよつなものであると言つこともできよう。<sup>(60)</sup> 信仰者にとって、新しい生が始まるこの最後の時は十字架につけられた人、また生きつづけている人・キリストと共に、今ここで、すでに始まっている。ここから、信仰者は、すでに今死に向かう現在において、逆説的な言葉を次のように語ることができよう。「生きていますのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。」<sup>(61)</sup> ガラテヤ二・二。(これは、苦しみが変化していくという思想にキュンクを導く。確かに苦しみは悪である。しかし、それは仏教の場合のような、生きよつとする意志を否定することによって止揚<sup>しやう</sup>される絶対的な悪ではない。絶対的な悪は神と神の愛から引き離すものだけである。)<sup>(62)</sup>

キリストの苦しみは、キリスト者の実存の理想というよつなものではない<sup>(60)</sup> というキュンクの文章は、カール・バルトの教会教義学・2、「三九三頁とまた四二二頁」(「十字架の誉れ」井上良雄訳)から理解されよう。キリストの十字架とキリスト者の十字架は、間接的な関係がかなりはつきり見られる。<sup>(61)</sup> 特に三九四から三九八頁、井上良雄訳、同じく三九六頁のガラテヤの信徒への手紙二・二 節の解釈もそのつである。<sup>(62)</sup>

障害を負う人の苦しみから「キリストの苦しみ」への移行は容易ではない。これはまったく信仰のみが可能とすることである。経験と反省の間にある溝は「証人」によって埋められる。この証人とは、彼は神が私たち双方にとって近くもあり、遠くもあるとも言つが、連帯の中で想像も出来ないことを表現し、経験できないことを引き受ける者のことである。被害者をケアする人は愛の証人である。そのほか

に 苦しんでいる当人を除けば 呪われた個々の運命とわたしたちが行った神の処刑との間に橋をかける手立てがあるだろうか？

神学者の多くが、「苦しみ」という言葉を「神から受けたキリストの苦しみ」と同じ意味であらゆる障害について用いていることから生じる意味論上の難しさはそもそも論理的にも厄介なものではあるが、さらにそれは「信仰において」「さえも、現実が存在する悪の問題が（そして、それゆえにわたし自身の病気のことも）」「説明」「されることもなく、また「無意味に」「されるわけでもないことを表している。このレベルで考えると、わたしは神と争わざるを得ない。ここに、社会が障害者を必要とする理由がある。そこで神の義の問いに答えるために彼ら障害者が必要である。すると、わたしたちはみな同じように答えるに違いない。イエスは、わたしたちから、また多くの健康な人たちから、計り知れない苦しみを受けた。これこそ障害者が証言していることである。それはゆるぎない「健康をもっている人」以上のことを可能にするのである。

苦しむことに意味があるか？という最後の問いに、キUNKは次のように答えている。「終りのない苦しみは、それ自身に『意味はない。キリストの死と新しい生において、神はわたしたちに意味を提供している。それは、あらゆる不合理に抗<sup>あらが</sup>って、信頼して身をゆだねようとすることである。』神は闇の中にもいます。苦しみは、神不在のしるしではなく、まさに、その反対であり、十字架として理解されるべきであり、また、神に向かう道である。キUNKは次のように要約する。『ライプニッツが主張し、ドフトエフスキーが予感していたことは、ヨブが確認し、キリストによってパウロが生きたものである。苦しみも、神に包まれており、神によって、捨て去られる。』また苦しみは神に見捨てられたようなすべての場

所を神との出会いの場に「する」。キリスト者は苦しみを終わらせる方法を知らないが、耐え抜く方法を知っている<sup>(68,69)</sup>。

キUNKも苦しみについてそれをイエスの名の下に「美化」したり、単純に正当化したりはしていないのではないだろうか。わたしたちは「隠れています神」への信仰の危険をそう簡単に取り除くことができるのだろうか。苦しんでいる人は創造者である神が悲惨に対してほとんど何も行っていないことを身をもって体験している。どのような励ましの言葉が本当に言えるだろうか？H・ヘリングはA・J・ブッフとH・フリース編集の「人間への問いとしての神への問い」(1981:83)の中で、次のように言っている。「神は暴力の側にはいない。彼は愛の側にいる。彼は苦しんでいる人に誠実である」。「苦しみとの闘いの中で、神は無力だが、最終的な決定権をもっている。」

## 2 ドロテー・ゼレ 「苦しみ」

ドロテー・ゼレ<sup>78</sup>は、神は「生命を愛する者」であるという基本に立つて、苦しみに関する考察をおこない、聖書の使信を解釈している。ゼレは、ナザレのイエスが限らない肯定を生き、軽蔑され排斥された人、また否定された人、また自分を否定するように強いられた人を、肯定し受け入れた点を重視している。彼女は、身体的また心的、個人的、また社会的なすべての苦しみ、それらはいずれも取り除くことを課せられた永遠の課題であるとは言っても、しかしながら、それと同時に一方的に強調されてきたこの苦しみを取り除くという見解が、苦しみによって学ぶといつも一つの同じくらい重要な課題を隠蔽<sup>いんぺい</sup>してしまうもので

あつてはならないと言ひ。

ゼレは、この思想がすでに古代ギリシアに見られるという神学的伝統に立つており、アイスキュロスのアガメムノンの一七六節以下をとりあげている。ゼウスは苦しみ(死)という罰を与えるに際して、そのことについて考えよと命じた。けれども、このような訳についてはH・ナイツェル(Gymnasium 87, 1980, 283-293)によつて異論が出されてゐる。

そのような特定の著者を引くまでもなく、「人は失敗によつて賢くなる」という格言があり、それは多くの文化の中で広く認められてゐる。それを引用する場合は、ことさらに特別な神学的解釈と結びつける必要もないだろう。またこの言葉も他の格言一般と同様に、部分的にしか当てはまらないという特徴がある。つまり、「人を呪わば」かならずしも「穴ふたつ」となるわけではないということである。

キリスト教の伝統の中では苦しみと学びはいつも、自分の(他人<sup>ひと</sup>)ではなく)十字架を負うべきであるという要請によつて一つに結びつけられてゐる。また、このような苦しみを経験し、それを苦しみに対処する能力に変化させることによつて、初めて人生の深い次元を理解できるよつになるのである。それは、人生をその全体において有意義なものとしてとらえ、それを幸福として作り上げてゆくことである。幸せを求める飽<sup>あ</sup>くなき欲求は、苦しみを「封印し」、そして「溶解する」ものであると、ゼレは言つてゐる。

二このような基本的前提の下に、ゼレは二つの問いを立ててゐる。「苦しみについての現代的な、社会批判的な、『外へ』向けられた問い(問題1)はただ、伝統的な、個人に關した、『内』向けられた問い(問題2)が押しつけられないところ、そこでしか意味深く立てら

れることが出来ないのである。問題は「いつだ」苦しみはどのような原因から出て来るのか、そしてどうすればその条件をなくすることができるのか、「この問いが問題②の『苦しみはどんな意味をもつのか、そしてどんな条件のもとでわれわれにとりもつと人間的にすることができると』との問いに引き戻されていくのである。」<sup>〔14〕</sup>

ドロテー・ゼレは、まず苦しみを浄化するという「キリスト教のマゾヒズム」「被虐傾向」を批判している。すなわち、「苦しみは、われわれの高慢を砕き、われわれの無力を証明し、われわれの隷屬性が利用されるため、そのためにあるのである。そこでわれわれが小さくされたので、はじめて偉大となる一つの神にわれわれを引き戻すという意義が、苦しみにある」<sup>〔32〕</sup>と痛烈に批判している。D・ゼレにとって、重要な問題は、「人間がその痛みに与える実存的な意義解明の中によりも、むしろ、まだ枚挙も整理もできていない苦しみに対してなんの顧慮もはらわずに補遺的ほいでてきな神学的体系化をすることの中に多い。」<sup>〔34〕</sup>

一種のマゾヒスティックなアプローチのもたらす結果として、その対極に生じるサディスティック「加虐的」な神の姿を彼女は描き出している。「このような苦しみ理解の仕方は現実に簡単には反論しがたいものである。」

「1 神は全能の世界統治者であって、あらゆる苦悩を定められる。2 神は理由なしにではなく、正しくふるまわれる。」<sup>〔39〕</sup> 3 すべての苦しみは罪に対する懲罰である。<sup>〔40〕</sup>

苦しみを直接的にも間接的にも神によってひき起こされたものとするこの解釈は、神をサ

デイストとみなす危険を伴つものである。ゼレはこの神に対する現代の抗議に永続的権利があるのは、苦しみ、罪のない者の苦しみがあるからである。この場合、人間の苦しみの範囲で計れば、すべての者が『罪がない』と付け加えなければならぬ。』(40・41)

D・ゼレは「キリスト教的マゾヒズムの批判」の章(51・88)を「苦しむ人たちの記録」で始め、まず第1に、キリスト教の説教とトラクトをあげている。(二五六頁の注6と8、それについてK・F・ダイバーの「説教のテーマとしての苦しみ」ミュンヘン、一九七八年) 第2は、現代の十字架の神学を槍玉にあげて徹底的に批判している。ゼレはモルトマンの「十字架につけられた神」一九七九年を、サデイストの神と言う命題を代表するものとして批判している(43・45)。ただし、彼女のモルトマン批判は最近、R・シュトルンクによっていく分か修正されている。D・ゼレは、権威的な父親 像を思い浮かべている点、また多くの点で、対論相手のモルトマンと一致している。さらに神を、あわれみをもつて上から見下ろすようなものとしてではなく、苦しみの中で神を結びつけてとらえるという基本的意図において対論相手と一致している。彼女は時々、モルトマンが言っていないことで、彼に責任を押しつけている。以上のような見解をシュトルンクはユルゲン・モルトマンの本「十字架につけられた神」(München, 1979)について、M・ヴェルカーが編集した福音主義神学、四一、一九八一年、九頁以下[2]の論文の中で述べている。わたしは読者に、このような論争を分かってもらおうと思わない。けれども、神と苦しみの関係について、福音主義神学者たちの間で、どんなに活発に時には好戦的にさえなつて議論されているか、読者に知ってほしいのである。

さらにゼレは、現代世界においてあてはまる、キリスト以後のアパティー「Apathie、無感動・無関心」という批判を取り上げている[5]。彼女の命題は「痛みのない身になりたいという願いは、死にたいと願うことを意味する」というものである[57]。アパティーは苦しみ

の不能性の一形式である。それはある共同体的な状態と解され、その状態の中では苦しみを避けることが目標として支配し、それで関係や接触一般を避けることが目的になるほどののである。苦惱経験、生の『パスイ (pathai)』が退けられるので、生のパトスも生の喜びの強さや張りもまた消える。<sup>〔56〕</sup>

アパティーの語源は苦しまないということであり、「苦しむことができない」ことを意味している。そして、それは苦しみを避けることに努力するあまりに、人間的な関係やふれあいを避けることが目的となるほどに人々を駆り立てる社会的な状況として理解されるに至っている。その結果、苦しみの体験と同時に、人生の「感動」、人生の「パトス」までも追いやられてしまい、喜びの強さや張りも失われるのである。

中世の詩人、ハルトマン・フォン・アウエが歌っているように、愛するがゆえの苦しみを知らないものは愛によって呼び覚まされる愛を知ることにはない。愛と苦しみ、この二つはだれも引き離すことはできない。ゼレはキUNKを引用して次のように言っている。「アパティー原理の損傷についての不安が、福音書的キリスト像の切断についての不安よりも強かったのである。」<sup>〔57〕〔58〕</sup>

確かに、アパティーは真剣に取り上げられるべき問題である。またユンゲルとエーヘリンクも、この問題を神義論の議論の中から発展した神の死の神学の議論の中で取り上げてきた。<sup>81</sup> 苦しまない神は神の資格を失つが、それに対し、情念から解放され、感じられなくなった人はそではない。だから、アパティーは蔓延している。

現代人が痛みを宿命として受けられていることは、人の力では抗い得ない運命観を拒否するキリスト教の苦しみ理解にあきらかに反している、とゼレは言う。「人間が受動性と逃走から受容(Annahme)へと移るような痛みの転化は、苦しむ者にとってはこのような痛みにおいて見出した『強さ』(Stärke)を意味することができよう。しかしながら、こういう神学思想は、それが政治的形態をとった時にのみ、真理となりうるのである。」「<sup>67)</sup>

苦しむことができないという最悪の形は苦しみを避けようとする個人の願望においてではなく、政治的なアパティーにおいてあらわれている。その例としてはベトナムがあげられよう。「ベトナムが問題にならなかつた」ということは、「アウシュビッツがまだ終わっていない」ことを明らかにしている。」「<sup>68・72)</sup>

この批判に関連して、ゼレは「苦しみと言語」の関係を指摘する<sup>69)</sup>。苦しむ人たちが孤立から抜け出す道は、悲嘆によるコミュニケーションを通して、変革していくことを可能とする連帯へと向かっていく。「能動的な行動が単に反動的な行動と代替する、無力の克服は・・・体制をもまた変革することにまで至るのである。」「<sup>107)</sup>。その場合は絶望的な苦しみさえも変革の中に含まれている。絶望的な苦しみも、人々が互いにその人生を、またその苦しみも分かち合うことができさえすれば、痛みを耐えることができる。そこで典礼文は新たな意味をもってくる。その特徴のある表現形式の中で、人は自分の不安や痛みを、また幸せさえも再発見し、それによってアパティーではいられなくなる。<sup>105・108)</sup>。祈りというのは一つ



の全体的な行為であり、それにおいて人間はアパテイ的に甘受されている現実の上にいるもの言わぬ神を乗り越えて、パトス的に(Pathetisch)に痛みと幸いの中で経験される現実における語りかける神へと往くのである。この語りかける神とキリストはゲッセマネで語り合われたのである。「<sup>113</sup>。わたしは現代人にとって、ゲッセマネで抱いたイエスの死の不安こそ、彼の尊厳をあらわしている。というのは、人生を脅かすすべてのものは、まさに神との関係に影響を及ぼし、基本的な信頼を脅かすゆえに、ゲッセマネのイエスの経験は破滅をも超えたものをわたしたちに示しているのである。」「あなたの御心は成りました。」「苦しみの杯は強化の杯になる」<sup>124</sup>同意の経験である。

苦しみがどのようにして耐えられるようになるかということについて、詳しく考察した後、ゼレは「受容の真理」を論じる。「この立場の強みはその現実性に対する、よし悲惨なものでもそれに対する関係にある。苦しみのどのような受容にせよ、在るがままのもの受容である。どんな形の苦しみにせよ、それを拒否することは結果として非現実化になりがちである、そうなれば現実性との接触はだんだん薄くなり、だんだん断片的になる。苦しみをすっかり拒否することはできない、生一般を拒否し、どんな関係にもはいらず自分を傷つきえないものにもしない限りは」<sup>127</sup>。死は「人間の全体的な関係喪失」である<sup>128</sup>「ユンゲル」死」。神は、苦しんでいる人たちを罰そうとしているのか。神は彼らを忘れてしまったのか。苦しんでいるゆえに、神は特別に愛しているというのだろうか。このような古くからある神義論

の問題とは一切かわりがない。わたしのことを好き。」という子ども問いかけではないのである。「どうすれば人間は神への愛を実現できるか」という大人の疑問なのである。<sup>138</sup> そのことについてD・ゼレは、生命を愛し給う者であるその神は、人間の苦しみを欲せず、教育的手段としても欲せず、人間の幸福を欲せられるのである。<sup>156</sup> という最初の基本的想定に戻ってくる。このように、キリスト教が語る苦しみの肯定は大いなる肯定の一部ではあるが、たとえしばしばそのように感じられることがあるとしても、人生の肯定がその背後に消えてしまっただけに唯一で決定的なものではないのである。

「苦しみの受容」は、われわれが変ええないもの、われわれより強いものに身を屈することとはけっして同義ではないということ、ゼレはヨブの例をあげて説明している。受容とはまさに、われわれはそこから強くなって生まれ変わる過程を指し示しているのである。<sup>157</sup> 「苦しみからの出発」は聖書の最も大きなテーマである。ゼレにとっては、ヨブは神より強い<sup>161</sup> ということが重要なことであった。というのは、ヨブは、エジプトでの苦しみから導き出された神を信頼しているにもかかわらず彼が経験した神はもう一人のファラオに過ぎなかったからである。「苦悩を造る者」からではなく、苦しむ者だけに答えを期待するゆえに、ヨブは神よりも強いのである。<sup>170</sup>

「苦しむことと学ぶこと」の中で次のように言われている。「代表的な意味を持つ復活の物語（歴史）がある。人間の復活は、復活者自身にとっての特別な特典ではない。彼がナザレ

のイエスと呼ばれようがどうであらうが、特典ではない。復活は、自らの内に、万人のための、全体のための希望を保っているのである。「わたしは死ぬ、だが生きるであらう。」と言った者がいなかったなら、「わたしと父とは一つである」と言った者がいなかったなら、望みなく黙して苦しんでいる者にとってはなんの希望もないであらう。「ゼレは、アウシュビッツのようなそんなことを、いかな天とても再び良くし直すことはできない。幸いにも、しかし、より高いファラオではないその神は、自ら正しいと(義認)された、共に苦しめることで、十字架に共に死なれることで、そして、神はわれわれの手以外の手をもっていない。」ということをしては強調した<sup>212, 214</sup>。苦しみは、犠牲になった人の数や殺害の種類を問うて比べることはできない。そうでなく、関連させられうる唯一のものは、人間に加えられる苦しみ、彼の学ぶということや彼の変革などに対する人間の関係である。「キリスト教的解釈の正しさは、それがアウシュビッツでの物語が持っているものを支持し、それを明らかにする这一点において、指摘できる」<sup>208</sup>。神は創造を完成するために、人間であるわたしたちを必要としているのである。だから、神は人と共に苦しみ、そして、人の救いは外から、また上からわたしたちに来るのではなく、わたしたちの内に、わたしたちの間において内的プロセスから生じるのである。

最後の章、「奴隷の宗教」の中では、苦しみを自覚的に受けた人たちのことが語られている。苦しんでいても善意があり痛々しげにはならない人々、自由意志で他人のために苦し

みを自ら引き受けたといった人々」のことをわたしたちは知っている<sup>216</sup>。

ゼレはユダヤ人シモーヌ・ヴェイユの生涯をとりあげ、共に苦しむ連帯の道について書いている。シモーヌ・ヴェイユは彼女のこころを埋めつくした悲惨という苦しみの意味について「いったいなぜ？」と問いつづけた。「この「神」不在の間には、愛しうるであるう何ももない。」<sup>(220)</sup>

「パラドックス」、つまり、自然と歴史の中から読み取ることができるとそれに矛盾するものを受け入れることは、キリスト教信仰の思考形式としてどうしても必要なことである。「わたしは不正義を、破滅を、無意味な苦しみを見る。わたしは、正義を、きたるべき解放を、十字架の夜に生ずる愛を信じる。」<sup>224</sup>。十字架と復活は、このパラドックスのプロセスを構成する二つの要素である。

ハンス・アルベルトは、哲学者と神学者の教条主義について論じた「批判的理性についての論文」の中で「パラドックス」という言葉を使うことによってパラドックスの内容を薄めてしまうと非難している。(Tübingen 1968,S.114,Ann.27)けれども、十字架と復活をテーマとして取り上げる限り(D・ゼレはこの表現をいつも厳密に使っているわけではないが)、神学者はこの言葉を利用せざるを得ず、危険を承知でこのような不明瞭な概念を用いざるを得ない。また、それ自身の非科学性を容認しているのである。

ゼレによると、キリスト者はすでにキリストの十字架と復活によって、すでに死を通り抜けた人たちである。「もうだめだ」という関係を絶つてしまう死においては、そこでは無意

味なただの「十字架」とキリストの十字架と わたしたちがアパティーに自然のなりゆきにまかせた死と、「受苦」<sup>パッション</sup>として経験する死の どちらをとるのかという選択が残されているだけである。復活とは、真夜中でも神を信じることをやめない魂の力であり、人生を全面的に肯定することなのである。

ゼレによると、「パラドックス 神は、何も目に見えなくても、そのときでも、われわれを愛しているということ」は将来を主体的に可能化するものなのである。パラドックスがなかったならば、将来はだれにとってもあるのではなく、ただそのときもまだ残っているところの関心のある人間にとってのみあることであろう。「<sup>234</sup>」キリスト教の神は：・中国の小さな幸福神ではない。イエスは、パンを増やし病人を治してすべてこの幸福を持つことも確かにできたであろう。イエスはその代わりに、苦しむ者たちと同一化し、彼らが病気であるから病気になった。彼らが苦しむ者であるから苦しみを負われ、死に勝つためにみんなと同じように死なれることになった。イエスの道に従い行くというのは、パラドックスに堅く立つことをも意味する。もちろんパラドックスは、厳密な意味では個々人に妥当する範疇だということを見なければならぬ。」<sup>235</sup>と言い、ゼレは、ここでのケアの例によって次のように示している。「ある人間が他人のために苦しむことはできようが、他人の代わりに痛みを受けることはできない。彼は共に悲しむことで、他人を助けることはできるが、『自己の痛みをもって神の痛みに奉仕する』という課題を他人のために果たすことはできない。彼は苦

しみをだれか他人のために何かを産み出すようにすることはできない。それは成人した個人に引き渡されたままである。」<sup>235</sup>  
<sup>236</sup>

### 3 A・M・K・ミュラー 「苦しみの意味について」

#### 行為者のドグマの崩壊

ミュラーは苦しみには創造的な力がある、という基本命題<sup>83</sup>をあげる。その前提となっている彼の主張は、変革は常に行動によってこそ可能であり、それに対して苦しみはただ受動的なだけであるという私たちの誤った世界観を打ち壊さなければならないというものである。このような世界観に立つために、わたしたちは苦しみを行動によって取り除くために、そして、苦しみを解釈しなおして消し去るために、苦しみを行為者による申し渡しによって正当なものとするために、罪ある者が苦しむことによって苦しみを軽減するために、全精力を注ぎ込まなければならないと考えているのである。そして、苦しみを自在に利用するという好都合な目的にあわせて苦しみを対象化し、適宜に置き換えが可能なものとすることがあらゆる行動の目標となっているのである。これに対して、ミュラーは新しい可能性を提案している。苦しみを活動的か受身的かという誤った二者択一的な考えから解放することで、行為者のドグマを解体し、非行為者が経験するプロセスを、身をもって引き受けるべきである。「苦しみの意味は、まず、そこで行動し、それによって苦しみに対処するというのでなく、相互

作用として、苦しみをどうにもできないことがより優先される所でのみ明らかになる。「三一頁、ゼレの上掲書一四頁を参照」と考えられる。構造的なものと個人的なものが交じり合う相互作用は、もしそこに「連帯」が生まれているならば、それはあるグループの学習目標(H・E・リヒター参照)となるだけでなく、神を瞑想するとが、自分自身を瞑想するという一人の最小単位の関係においても、非常に生産的なものとなる<sup>(312)</sup>。生きるか死ぬかの瀬戸際の苦しみの意味をミュラーは個々の伝記、社会全体に影響を及ぼす科学の大変革、人類の危機全般という三つのステージで考察している。

第1のステージで、彼は個人の諸伝記に見られる苦しみを、司法と医学の例をあげて説明している。種類と方法は、裁判官が苦しみを取り扱うやり方、医師が苦しむ人を治療するやり方、こつしたものの背後にはすべて特定の思考モデルがある。すなわち、「被害者」(傷ついた人、あるいは病人)は、代替不可能な内的プロセス<sup>(313)</sup>をたどり、それに対して、「行為者」(裁判官あるいは医師)は、代替可能な外的プロセス<sup>(313)</sup>をたどることになるのである。「ゼレの一四頁と二七二―八頁を参照」。ミュラーの命題は、人間の代替不可能な苦しみに対する申立てである。苦しみは苦しむ人自身においてのみ、実り多いものとなる。イエスの山上の説教にあるように、苦しむ人は、自身の苦しみににおいて、新しい認識を得、癒されることを期待できる。そこで、苦しむ人の内的な克服を求める憧憬<sup>(313)</sup>は苦しみの意味を求める問いと密接に結びついている<sup>(313)</sup>。ミュラーはこの内的なプロセスを強調し、その中心に、D・ゼレと同じ

基本的な考えを置いた。そのような内面にかかわる、たとえば、医師と患者の関係における治療のプロセスはひとつの挑戦である。ミュラーはこれまでの行為者にいくらかのことを要求し、「治療にあたる」医師には、彼の「代替可能な」医師の役をしばらくのあいだ放棄して、「代替不可能な」苦しみに満ちた被害者の身になってみることを求めている。医師が、患者の負っている病状を受け入れるならば、患者はその受容を感じることによって、それが患者の自己受容および代替不可能な被害者であるという事実の前提となりうるのである。<sup>(314 315)</sup>

イエスの苦しみは、イエスが苦しみのプロセスを、一貫して「内的関係」としてとらえたゆえに特別であった<sup>(316)</sup>。イエスが明らかにしていることは、苦しみは、創造的に変化していく力となるということである。そこでは苦しみが新たな苦しみを作り出すことなく、被害者の苦しみが代替不可能なままであるために、その人自身の中で変化が生み出されるのである。このことはわたしたちに次の認識を与える。「苦しみを概念的に解釈するのではなく、苦しみを苦しみとして耐え、また、そこでショックを受けとめる人だけが、新しい認識の次元に入る。ここでは新たに与えられた未来において苦しみの無意味さが突然に意味あるものに変化していくことを知る。この経験の生々しさは、もう概念的にその『原因を問う』必要をなくしてしまふ。」<sup>(317)</sup>

この意味で、ソ連の物理学者サハロフは、人間の生命に被害を及ぼす核爆発実験の停止に失敗した後で、「この日、わたしをとらえた無力感と恐怖の気持ちは、わたしの全生涯にわたって記憶に刻み込まれ、それは現在の世界観にいたる道に大きな影響を与



えている」と告白している。<sup>317)</sup>

第2のステージで、ミュラーは、生存の危機の瀬戸際における苦しみの意味を、科学における共同の認識の根本的転換から語っている。ここでも苦しみは危機的なプロセスの形をとってあらわれる<sup>318)</sup>。クーンは、わたしたちが長期間に及ぶ通常の科学」と短期間に起こる「科学革新」の根本的な違いを区別しなければならぬことを、いくつもの事例をあげて示しているが、これに関連して、ミュラーはC・F・フォン・ヴァイツェッカーを次のように引用している。「一般的に科学的な革新の前には支配的な規範の危機が先行している。しかしながら、支配的な規範がその誤りを証明するかに思われる出来事によって崩壊に至ることはない。……規範は新たな規範によって崩壊させられるのである。」<sup>319)</sup>。ミュラーは中心的な出来事は「ここでも危機であることを証明しようとしている。」<sup>319)</sup>。確かにと思われる外部部』は、新しい規範が立ち上がるに先立つ危機の中で、それと同時に、その『内部』でとつともない混乱に巻き込まれ、そこで想像を絶する仕方で変容していくのである。科学の危機においてこのように内部と外部は混じり合ったものであり、そのなかにあって、科学者は翻弄され、無力感にさいなまれることになるのである。けれども、このような局面は『最も本質的な意味において、あらゆる創造的なプロセスの前提条件』であると言えるのかもしい。』<sup>319)</sup>

ミュラーによると、苦しみの意味を見出そうとするならば、このような変革の時期に起こ

るさまざまな危機をチャンスにすることが何よりも必要である<sup>320</sup>。危機は、通常の時期には隠されているもの、つまり、苦しみの意味を明るみにだす。それが苦しみの意味である。危機は「人が不可避的に近づく時から逃げ、(逃げ出そうとする・著者の注)結局、自分の認識を永遠に保とうとし、存在しているものの宿命である時間性を否定しようとする傾向がある」ことを明らかにする。ミュラーは理論形成の動機を「ここに見ている。」理論は時をとらえ、保存し、この凍結行為によって、時をいつまでも保存しようとする。「<sup>321</sup>。それに対して、ミュラーは次のように言っている。不可避的な時間から逃れようとする当事者になって当惑しているということの中には概念的なもの・さらには思考そのもの・の無(不在)が常に含まれている。それゆえに、苦しみは思考の彼岸性を具体的に可能にし、そして、それによってまったく新たな認識の地平での思考を可能にする深淵に人を導くのである。」<sup>321</sup>。このような創造性は、危機にかかわったすべての人たちが、それ以前の思考を十字架にかけることによって可能となる。

最後に第3のステージでは、壊滅的な危機が取り上げられている。ミュラーによると、わたしたちは人類生存の初めての危機に全面的に直面している。即ち、社会的にも本質的にも従来進歩とよばれてきた状況の認識を、今後客観的にどのようにとらえるのが問題である。「<sup>322</sup>。そこに、彼は苦しみのもう一つの意味を重視している。「それは長い歴史的なプロセスのなかで客体化の外部関係への傾向からわたしたちを解放する」というところに苦しみの

意味があるのではないだろうか？」<sup>323</sup>。新しい可能性は、「本質的に権力への意志から」自由になつてゐる人」にのみ約束されている。山上の教えは、こういう人たちを「柔和な人」と呼んでおり、彼らが将来、人間的な関係をつくる可能性は、被害を受けている者であることを認識する道」のなかにある。苦しみの意味は開かれた時間の力と重なつてゐる。しかしながら、「苦しみのない認識」という最後の皆から外に出る」という代価を支払わなければならないものである。

#### 4 ギースベルト・グレシャーク「愛の代価」

苦しみについて考える

愛する人は苦しまなければならない。グレシャークの主題<sup>84</sup>はこの書名の中にすでにつかがわれる。それはまた、愛するものだけが苦しみを理解し、考えることができるということの意味している。著者は序文の中で、神学的な説明がどんなに流暢でくわしくなされても、その価値は、信仰と希望と愛の実践の中でのみ明らかになると言つてゐる。

グレシャークは二つの問題を4つの章で扱つてゐる。第1は、「苦しみと神の問題・時代遅れの問題か？」(1章)という神学的で抽象的な内容である。その問題は、創造と苦しみ(2章)という見出しをつけて答えられてゐる。第2の問題は、実存的で具体的なもので、「代価は高すぎるのか？」(3章)である。その答えが、「苦しみの克服」(4章)である。

「苦しみと神の問題」という設問について、『何ゆえの苦しみか』という人間の根本問題がいつも古い神義論を蒸し返えさせるものであることを認めた上で、グレシャークはキユンクとツァールント<sup>85</sup>に関連して、神義論が今日ではさほど重要な意味をもっていないと言っている。「ここ数十年におけるヨブ記の新しい発見は、この世の苦しみを説明しようとするあらゆる試みを弁護の余地なく批判するものである。ドロテー・ゼレは従来の神義論の議論を徹底的に批判しており、それは、まさに社会学者ペーター・L・ベルガーなどの研究に欠落しているナチス政権の残虐行為に対する神学的応答と言えるものであるとグレシャークはとらえている。<sup>(13)</sup>

「神義論」についての単純な賛成や反対は、あまり推奨できないと思われる。「神は苦しみと悪とどういふ関係があるのか?」という問いを広い意味で考えるならば、この問題についてのゼレの立場は、彼女の反対者と同様のものである。にもかかわらず、この問題は「神が苦しみを引き起こす原因なのか?」と言つ意味だとするならば、神の人格的な言葉（カール・バルト）からでなく、因果率に基づく哲学的議論から始めるならば、それは必ず神学的反論に会つたろう。また神学がどのようなコンテキストに立っているかをはつきりしなければ、「神義論」の是非を論じることは意味がない。

神義論でなければ、何があるだろうか? 神学は、どのような新しい可能性を提供しているだろうか? 今日、あらゆる苦しみを、神の苦しみの中に、イエスの生と死の中に、また「苦しみを考えられないほどの栄光の約束のもとに語るキリスト論が支配的になってきている。しかし、これはほとんど実現するはずのない希望を持たせる一時しのぎの話をくり返してい

るに過ぎないのではなからうか？<sup>(24以下)</sup>。グレシャークは独特なアプローチで昔からなされてきたさまざまな解釈を一つに纏めて<sup>ま</sup>いる。それと同時に「苦しみを受け入れてはならない、苦しみを克服するべきである」<sup>(26)</sup>という今日の人々の基本的な態度に合うようにまとめている。

「苦しみを直接また間接に神から発するものと見ようとするどんな試みも、神をサディストとし考えようとする危険をもっている」<sup>(1)</sup>「ゼレの前掲書四二頁」というような言葉は、グレシャークにとつてまったく無縁であろう。彼はゼレの人格神論への攻撃に対して「貫して反対し」<sup>(13)</sup>、「神義論について否定的な見解」を全体として見て批判する立場である<sup>(14、19)</sup>。グレシャークはいくつかの点で、キユンクと一致している<sup>(16以下)</sup>が、しかしながら、グレシャークは、とりわけ、反省を体験から分離して解釈するところに「いくつかの疑問」を呈している<sup>(20)</sup>。「考える」ことを「体験」から分けない、「体験」を理解から引き離してはならない。こう言うのは確かに正しい。神学的反省こそ信仰に欠かせないものであり、納得できるところを明らかにし、実践的な解決の枠組みを理論としてつくることができる。<sup>(22)</sup>

とはいえ、グレシャークの「創造と苦しみ」という構想には伝統的な要素を含んだ神義論の痕跡を見ることができるといえる。神の全能「神の義」すべての苦しみは罪に対する罰である<sup>(1)</sup>。本<sup>(上掲書)</sup><sup>(35)</sup>という三つの公理に対するゼレの酷評は、彼にもあてはまると言つてよい。彼は基本的に、苦しみの二つの種類を区別する。その第1は、わたしたち人間が、わたしたち自身に、わたしがわたし自身に、わたしが他の人に、他の人がわたしに、加える苦しみである。第2に、現実にある構造、神学的に言えば創造の始めからわたしたちの身に起こる苦しみで

ある<sup>24</sup>。その背後には、ライプニッツがかつて言った悪の三つの種類(形而上の、物質的な、道徳的な種類)を単純にしたものがある。それは苦しみの主観的な場所と客観的な場所を分けるという瑣末な<sup>さまつ</sup>ことが問題にされているように思われる。

第1の苦しみの種類について、人が原因で起こる苦しみは人間自身に責任がある。それはわたしたち自身の罪、わたしたち人間同士の罪、そして人類全体の罪である<sup>25</sup>。人間に自由を与えた全能の創造者である神に、苦しみから守ってくれるように頼むことはできない。これは、神の全能という概念を無限の能力とみなすことであり、それは神がおこなおうとする事をはつきりと知らせようとする神の意志を無視したとらえ方である。グレシャークの批判は、たとえば、神は三角形の円や、木製の鉄、あらゆるものを造ることができるといふ全能の概念規定からすべてのことを要求可能としてきたスコラ学やその後の教義学に向けられている<sup>26</sup>。けれども、実際のところ、神の全能は、古い神学を持ち出すまでもなく、神の全能の限界を無矛盾性ととらえるという点で限りのあるものである。そうであるから、神はその全能の力によって被造物に自由を与え、それと同時に苦しみから守るなどと言つことは無意味である。グレシャークの命題は、神が被造物の自由を望んだのであれば、そこに苦しむ可能性も必然的に与えられているのである<sup>27</sup>。彼は、からだとこころの奥底にまで染み入る痛みという過度の苦しみがあつて初めて、何をもちて罪と呼ぶのか、罪とはどのようなことであるか、そして、どれほどにわたしたちが自分自身や他人を罪に巻き込

んでいるかということを経験することができるという考えは当を得たものではないのではないかと疑念を呈している<sup>38)</sup>。

ここで、カール・バルトの教会教義学第2巻1の説明が神の全能の神学を理解する助けになる。特に、神の全能の限界があっても矛盾ではない神の自由と与える問題について、スコラ学とプロテスタントの昔の教義学者たちを取り上げているところである。「神は、千篇一律的に、何の区別もなしにすべてのことをなし給うことができるのではない。むしろただ、神にとって、それ故にまことに、可能なことをなすことができるのである。それと共に今やまさに、神の全能のいかなる制限も語られているのではなく、むしろまさにそのことでもって神の全能が神の全能として、したがって実在の全能として、言い表されている。まさに次のこと 神が「すべて」をなすことができるのではなく、不可能なものの可能性は、無力さの力は、神にとつて疎遠であり、神の本質と働きから排除されているということ。ここでこそ、神の全能は全能であり、すべてのものに対する、すべてのものの中の、現実の力である」(「教会教義学」一七二頁)。「われわれは事実、断固として次のことを堅くとして離さないでいなければならぬ。神が、ただ神だけが、決定的に(神が神ご自身であるために)、神ご自身にとって、しかしまさにそれと共にまた、そもそも、何が可能であり、何が可能でないかについて、自由に処理し、決定するということの中で、神は全能者であり給う、と。神を確認するところのもの、それは神ご自身にとって可能であり、それはまたそもそも、従ってまた造られた世界の内部でも、可能である」(「教会教義学」同上二七五頁)。

苦しみの第1の種類が、被造物としての存在の裏面に人間の責任としてある一方で、「構造的な苦しみ」という第2の種類は人間の自由と罪からでてくるものではない。なぜならば人間はそれをすでに与えられた世界の中に見出しているからである。それは創造の時点です

でに組み込まれているものである。昔の神学は、このような「肉体の苦しみ」を「倫理的」な問題、つまり、罪に由来するものとみなしており、その結果、あらゆる「客観的な」苦しみ<sup>37</sup>が罪に対する罰ととらえられていた<sup>(38以下)</sup>。このことは、今日のわたしたちには受け入れがたい罪の客体化である。グレシャークにとって問題になっていることは、まさに「構造的な」苦しみを神学的に扱おうとするところにある。また構造的な苦しみについての、純粹に終末論的な答え<sup>39</sup>は、深い意味をもたない哲学的考察<sup>40</sup>として退けており、それに代わって、構造的苦しみを生み出している世界の、「内的意味」を問題としてとりあげている<sup>(39以下)</sup>。また、グレシャークはそこでタイトルハードの考えを次のように取り上げている。苦しみは進化の不可避的な「副産物」であり、人間以外の進化にあってもすでに、太古より自由の代償は支払われてきた。すなわち実験や僥倖<sup>カウチンク</sup>、労働や努力が進化を推し進めてきた。生命自体がいわゆる「トライアル・アンド・エラー」のもとにあり、最終的な成功の影には無数の失敗があるのが常である。進化の始まりは構造上の欠陥や物理的な異常であり、また傷つきやすい肉体の痛みが発生し、さらに、精神の苦しみや悪が生まれるのである。そして、この精神は自ら探求し選択する。「進化のあらゆる段階で、いつでもどこでも、私たちのなかでも、わたしたちのまわりでも、悪が生まれ、悪は絶えることなく、いつも新たに生まれ続けている。」

(45)

そこでグレシャークは次のように言う。「同じ事を具体的に言うならば、進化というものはある意味



で、癪がらのようなものがあるということは進化が自由を前提として起こるものであり、決定的で必然的なもの、固定したのではなく、進化が戯たわぶれであり、可能性の試み、偶然的なものである以上、当然の結果である。「彼は立論の根拠として次のように言っている。「神が、人間の自由を、神とその被造物の間の愛を可能にする条件にするならば、また、人間が彼にふさわしい世界と本質的に結びついているのであれば、そこに同時に自由のためのネガフィルムが付随しているものであり、つまり、構造的な苦しみが必然的に存在するのである。」<sup>(46)</sup>

そのように神は人間の自由を愛の条件と考え、つまり、人間は世界と結びついているので、自由は構造的な苦しみを、必然的にそのネガフィルムとしてもっている<sup>(46)</sup>。苦しみは、善き創造者に対してあれこれ抗議できないのであって、むしろ苦しみは自由の代価であり、愛の代価なのである。苦しみのない愛はありえない。それ自身が矛盾をはらんでいることであって、神が全能の力によって苦しみを防ぐようなことをするならば、愛を無に等しいものにしてしまっただろう。

ここにはまだ過去の神義論の痕跡が多く認められるだろう。グレシャークが声を強めて「否、神は絶対に苦しみを望んでいない」<sup>(47)</sup>と言つのも理解できる。代価は十分すぎるほどではないのか？グレシャークは神学上の先駆者と同じく、ヨブの古典的な例をあげ、同じく、ドフトエフスキーのアリョーシャを取り上げている。またD・ゼレと共にシモーヌ・ヴェイユを反逆者としてとらえている。グレシャークは今日の新しい解釈の中に、世界にあまりかかわらうとしない神、または、神が低次元の事象にかかわれば、創造者は傷つくという、

そういう神概念を想定しているように思われる<sup>(52)</sup>。世界は罪に根ざしている苦しみに対する闘いにおいて、さらに新たな苦しみをもたらす罪深い世界に属している。それに対して、自発的に受け入れる苦しみ、また苦しむ人と共に耐えて連帯するようになった苦しみは、罪と罪にかかわっているものを内的に変容することができるのである。このように苦しみは愛から生まれる苦しみ、神に仕える苦しみへと変わる。グレシャークは、自発的に共に苦しむこと（ヘブライ2・18）において、苦しみの前に道が開かれていくと言つ。「復活は子の十字架に対する父の答えであり、あらゆる苦しみを止揚する出発点である。」このように、神は愛するがゆえに、苦しみに対する「十分な代価」を支払ったのである。それ故に苦しむ人はだれでも神の愛の中に身を寄せることができる。神と共に苦しむことにおいて、人は苦しみと闘う力、苦しみの中で耐える力、またそこに意味を求める力を見出すのである。<sup>(57)</sup>

最後に「苦しみの克服」の章にある「苦しみは最終的には克服される」という文は、終末論的にだけ理解されるのではなく、（最終地点としての）終末にすべてを結びつけるものではない。そうではなく、グレシャークは次のようにも言っている。成就ということは、現在もすでに働いていることであり、一つずつ実現する様子が明らかにされていくことであり、そこに愛が共に苦しむことを可能にしていく小さなそのステップがある。

グレシャークは最後にそのステップをあげる。

「一人の取り組みや社会改善によつて、とりわけ共に苦しむことによつて」<sup>(61)</sup>苦しみを除

いていく一歩である。

耐えられない苦しみの中で、破壊的な攻撃性やあきらめにつながる孤独に対してがまんすること。それによって、苦しみは創造的に変容する可能性をもつ(ミュラーを参照)。

その点に関して、彼はパウロの言葉、コリント4・8とコリント6・9を示している。

避けられない苦しみは人間の生涯において肯定的な位置づけをもつものである。それは苦しみに対して、神への愛の中で、他者の苦しみと連帯することのなかで耐えることである。「痛みを苦しんだことのない人は、人生を生きてきたことにならない。・・・」(キユブラー・ロス)。ある特定の苦しみが簡単に避けられる社会から一体何が生れるだろうか？

(ゼレ<sup>58</sup>)

祈りに対する神の答えは全く隠されていて、祈りの中で、神がいることを、神が働いていることを鋭敏に見る目をもった者だけが、それを見ることができると言える。そこから、あらゆる期待や理想をはるかに超えた奇跡が起るのである。<sup>(68)</sup>

グレシャークの最後の命題は、次の通りである。「神は悪と苦しみ存在を認めている。なぜなら、それらの可能性は被造物の自由と一人ひとりの愛の裏面として必要であるからである。けれどもこのような苦しみの世界の中に神自身が入ってくるのは、人々が自分の手で苦しみを愛によって変容させ、苦しみを止揚するためである。今は部分的であるが、最後に

は完全になる。」(70) 186

## 5 神学を考え問う

ここにあげてきた苦しみについてのさまざまな神学的取り組みのなかに、伝統的な苦しみにについての教えあるいは、それに関連した事柄(との関連が断ち切られていることに困惑を覚えるキリスト者も少なくないだろう。確かにこれまでのべてきた神学的見解の多くは従来神学者たちが語ってきた少なくとも一部分を否定しているかのように感じられる。さらにE・ゲルステンベルクとW・シュラーゲの「苦しみ」(一九七七)などを読みなおしてみると、「神の意志」の章では、新約聖書においてはさほど目立ってはいないが、いずれにしても何事も神の「思考の意志」を中心にして起こっていることとらえられていることが分かる。もし神に責任を負わせるというのであれば、神を「サディスト」、「死刑執行人」とみなすことになる(ゼシ)。ゲルステンベルクとシュラーゲは、この結論を避けようとしている。「苦しみはもともと神の意志によって存在すべきものでなく、どんな苦しみも神の意志に<sup>かな</sup>適ってはいないという知識にたどりつく。」(204, 207) 187

新約聖書は「全体としてとらえると、苦しみを(も)テーマにしてはない」という結論に至る<sup>(20)</sup>。最近のキリスト教教義学の著作を見ても、そこに苦しみというキーワードはさほど見つかからない。わたしたちは、神がキリストの十字架を受け入れたように、一人ひとりが

人間に起因する苦しみに対する神の無力さを受け入れなければならぬ。すなわち、神は人間によって言葉にあらわせない苦しみを受けている。しかしながら、そういう解釈でよいのだろうか。「もし神が苦しむというのであれば、それは神にとって何なのだろう」と多くの人は非難するかもしれない。神はただ超越者としてそつしていただけではないか。神の苦しみは、人々を十分に納得させるものではない。本当は神の力が強ければ強いほど、神が負う苦しみは軽くなるはずではないか。だが、神はもっぱら、あなたやわたしのもつて、人々とその振る舞いによって際限のない苦しみを受けたのだとするならば、信仰とは神を憐れむということになるのだろうか？

苦しみは、今日では、あらゆるかわりを失った絶望、絶対的に逃げ道のない孤立というもう一つの意味を持つとも考えられる。けれども、人が力尽きたところで、人が神と出会うということ、神はキリストにおいて明らかにしている。さらには、絶望さえもが信仰の契機となる。「力は弱さの中でこそ十分に発揮されるのだ。」(「リントー二一九」)。そのようにパウロは自分の苦しみの中でキリストのそばに居ることを感じている。見捨てられた孤独な人たちは信仰によって自分が神のそばに居るということを体験する。さらに不思議なことには、彼らの傍らで共に耐えている人がそばに居ることによつても同様の体験をする。多くの伝記において、神がそばにいて守っていること、また、たとえ十分でなくてもも人のケアが危機において非常に重要な体験であることが記されている。

わたしは平信徒であってここにあげた著者たちのような神学的知識はもっていないが、ここにあげた自身の苦しみや共に苦しんだことを反映した、深く広大なスケールの人間の苦しみについてのとらえ方については感動を覚える。しかしながら、そこに足りないものも感じている。伝記の中で語られている守りとケアが一体となった他に置き換えのきかない体験について言及したものがもっとないものかと今なおさがしている。

そこでいくつかの疑問点が出てくる。

「苦しみの神学」は、人と人との関係の双方の立場を重要な経験として受けとめないままに構想できるだろうか？

神が人間に与えた関係能力は神学の中で十分に考慮されているか？

この能力を押さえ込むためにはどのような二面的な力が人間に常に働いているのかということ、これを神学に反映させることができるだろうか？

キリスト者といえども物質的な価値や仕事、また業績を過大に評価するという時代の傾向から逃れることはできない。そしてさらに、あらゆる科学の根底にある知性の創造的力も人間的な生活の関係能力を脅かしている。

人と人がかかわる特別な関係能力という問題を、科学性を失わないで議論すること  
は諸学のパートナーとしての神学の課題ではないだろうか。

教育においても、わたしたちは科学を過大視して、それが実生活から離れてしまったこと  
に気づき始めている。しかし、そのための取り組みは極めて困難である。科学においてだけ  
ではなく、わたしたちの実生活においても、失われつつある関係能力は、苦しみと、共に苦  
しむという条件の下でのみ成長し強くなるのではないだろうか。わたしたちは伝記類を通し  
て出会った危機に苦しむ人々の中に、他者との生活の密度を感じる。これに対して、わたし  
たちは、「健康」であって、「生活力旺盛な人」には（彼らはまだ自分の抱える問題に気づい  
ていないので）、このような生活の密度を感じることはない。

わたしたちの脅かされた世界を変革しようとする探求において、苦しむ人に対するさまざ  
まな種類のケア、つまり、危機のなかで共に耐え抜くということは、見通しの立てられない  
道であるが、それはまた、マタイ福音書二五章三四・四節に言われている意味で、新しい  
未来を切り開く道でもある。そして、特別に大げさな行動ではなく、むしろ苦しむ人とケア  
をする人の双方が共通する困窮をわきまえてなされる些細な助力がこの変革を惹き起こすの  
である。

ルターの神学に関する（ゲルタ・シャルフェンオルト<sup>88</sup>）の研究は、わたしたちの時代に

において、人と人とのつながりや関係能力の意義を、宗教改革の時点から改めて発見しているものである。

今日、わたしたちにとって切実な問題として浮かび上がっていることは、苦しんでいる人たちが見捨てられていることにより体験する孤独にはそれなりの理由があり、それは神学の喪失と、わたしたちが人間であるための関係能力の重要な意味を見落とし、捨て去ってしまったことに起因するものではないかという疑問である。

わたしたちの人生において学ぶことに終りはなく、たとえ自分の運命を受容するにいたったとしても、さまざまな経験の「らせん」は、外から否認するものとの闘いと、内面から起こる自己破壊的な力に対する闘いに終わりが無いことを示している。このことは苦しむ人たち、また伝記記者に共通する認識である。わたしたちは常にそれらを否定しようとしてしまっているのである。

わたしは平信徒として、どうすればこの認識を苦しみに関する議論に神学的に組み入れることができるだろうかと考えている。

## 要約

この研究は、通例とは異なった視点、「危機 苦しみにあつた人たち」の視点から、信仰とこのころのケアに焦点をあわせ、そして経験上のデータを検証し理論的考察を加えたもので



ある。

第1章では、全部で二千冊を超える伝記に見られる全般的な傾向を紹介しているが、それは被害者の三つの基本的な経験を示している。

第1の経験 被害者はその大部分が、対象と見られ、受身の立場をおしつけられていると感じている。神とのかかわりをもつ主体であり、またこのころのケアにおいて、深刻に受けとめられるべき主体であるという立場が省みられることはほとんどない。

第2の経験 被害者は、説教を彼らの危機的状況が、変わる」という慰めとして聞くが、彼らの危機や苦しみを批判的に解明し、慰め、助けるものとして聞くことはほとんどない。

第3の経験 このころのケアをする人は、人として共に苦しむ人、またパートナーとしてケアをする人というよりも、職務上の務めをおこなう人として現われる。

ここから、研究は第1の命題へと展開する。

・被害者とその関係者は、教会とこのころのケアを否定的に経験しているにもかかわらず、彼らの信仰を肯定的なものとして大事に守っている。

第2章では、危機対処の対応法として人のケアが不可欠であるにもかかわらずその欠けて

いる次元を詳しくのべている。これに関して、「危機対処の学習プロセス」の典型的な型を用いて説明したが、このプロセスを、わたしは八つのらせん局面からなる思考モデルとして展開している。二千冊をこえる伝記の分析結果は、危機に苦しんでいる人たちの三分の一だけが、ケアを受けることができたので、危機と苦しみを受容する目標段階らせんの第6局面)と、社会的統合(らせんの第8局面の連帯)に達していることが示された。それに対して、彼らの三分の一は一人きりで対処せざるを得ず、そのため学習プロセスを、初期または通過段階で中断し、社会的に孤立を余儀なくされている。

危機対処における人のケアの意味と信仰の意味についての考察から第2の命題が出てくる。

・キリスト教信仰は、危機対処の学習プロセスにおいて、カタルシスとして認められる攻撃状態(らせんの第3局面)を神の前での訴えと悲嘆という形で受けとめることができる。

キリスト教信仰は、被害者が彼らの危機と苦しみを、神から課せられたものとして肯定し、「素直に」受けとめるようにする。これは信仰をもった人たちのいわゆる「ナイーブでアパティーな対応」と言えよう。また他方、キリスト教信仰は、被害者たちが彼らの苦しみや危機に対して、攻撃状態(らせんの第3局面)を自由に発露させることができるようにし、ま

たそれに続いて神との対話の中で共に苦しみを耐えることを学ぶための場所を提供して、苦しみを肯定的に受容らせんの第6局面)できるようにする。これが苦しむキリスト者の、批判的で共感的な対応」と言えよう。

この双方の対応について言えることは、キリスト教信仰は攻撃を危機対処の学習プロセスの中で受けいれることができる。信仰をもってしている被害者には、それゆえに危機に陥ってはいても一人だとは感じていない。彼らにはむかい合う人、話しかける人、聞いてくれる人がある。彼ら自身が、まさに攻撃的な訴えかけ(らせんの第3局面)の時点にいる時も、神と取引している時(らせんの第4局面)も、あるいは、うつの闇の(らせんの第5局面)中にいる時も、神に受け入れられた者として、神とのかわりの中に自分を見出している。

第3章は、いくつかの自伝をとりあげ、そこに見られる信仰の意味と人のケアの意味を具体的に描き出している。ここでは、後天的な小児まひ(身体障害)、後天的なうつ(心的障害)、後天的な失明(感覚器官障害)、そして政治的迫害、後天性・先天性脳障害、知的障害)が(ん長期にわたる病气)とそれによる孤独などのさまざまな危機や苦しみ、それと同時にナイーブでアパティーマな対応や批判的で共感的な対応などの異なった信仰に対する姿勢、さらには、さまざまな、職務上のケアをおこなう人が苦しむ人と共に苦しむ適切なケア、あるいは不十分なケアのあり方などを、見ることができ。

この結論は、わたしの研究の結果を改めて確認している。わたしは一九八一年に初めて、伝

記における経験と科学的理論を発表し、その後、「危機管理」第1巻、「危機対処としての生涯教育」、「危機管理」第2巻を出版しているが、本書にまとめた成果も、わたしの研究活動の結果を改めて裏書するものである。(このことに関しては二一九頁と二八頁以下を参照、ビレフェルト、二二 三、文献とDVD付)

・わたしたちの第1の基本的な見解は、直接・間接にかかわらず被害者はだれでも、それは危機の原因とは無関係に、社会的統合に達するために危機対処の学習プロセスのらせん局面を通らなければならないということである。このことはすべての伝記作者が証明している。この研究において、間接的な被害者の例は、パール・S・バック、シルヴィアとアルベルト・ゲレス、そして、知的障害を負う子の母であるルツ・ミュラー・ガルトンである。直接的な被害者はローレル・リー(がん患者・離別)、ルイゼ・ハーベル(身体障害者)、イングリット・ウエーバー・ガスト(精神障害)、そしてジャック・リュセラ(感覚器官障害・政治的迫害)によって例示されている。

・わたしたちの第2の基本的な見解は、キリスト教信仰は攻撃状態(らせんの第3局面)をカタルシスとし、危機の受容(らせんの第6局面)を可能にするものである。この点も、すべての著者が例外なく認めているところである。その場合、二つの異なる信仰への姿勢が見られる。ルツ・ミュラー・ガルトンが示した、神が彼女に負わせた危機と苦しみを

無条件に受容する従順さは、信仰のナイーブでアパティーな対応である。この対応は、そこで生まれる疑問さえも、信仰による自己同一化によって肯定される受苦として止揚しやうすることを可能にする。伝記作者の大部分は、旧約聖書のヨブのように批判的で共感的な対応を示しながら闘いぬいている。その闘い方はさまざまである。ルイゼ・ハーベル、イングリッドとシュテファン・ウーバー・ガスト、ジャック・リュセラン、シルヴィアとアルベルト・ゲレス、そしてローレル・リーはその典型として認められるであろう。

- ・わたしたちの第3の基本的な見解は、攻撃が、危機対処の学習プロセスの中でカタルシスとしての重要な役割をもっていることである。これはルイゼ・ハーベルの母のケースによって改めて確認されている。彼女は、攻撃によってカタルシスを経験しえなかったために、障害を負った子どもとの生活という自身の状況を受容できなかった。彼女は危機対処の学習プロセスを通過段階で中断し、最終的に自殺を選んじまった。それは発現されることのなかった攻撃が内向し、自分自身に向けられたためである(わたしたちの研究結果によると、二千冊を超える諸伝記の三分の二に自殺の試みが見られ、またすべての人が例外なく、死にたいと思う気持ちをあらかわしている)。

- ・わたしたちの第4の基本的な見解は、牧師などの人のケアが足りないか、全く欠けてい

る場合、通過段階において危機対処の学習プロセスが中断し、目標段階の社会的孤立に陥り、受容には至らない。それに対して適切なケアがなされるならばインテグレーション「社会的統合」という目標段階において受容が実現する。このような認識は、赤い糸のように伝記類のすべての記述を貫いている。ルイゼ・ハーベルのケースでは適切な牧師のケアと、傷をひろげるような人のケアとの双方を見ることができ、イングリットとシュテファン・ウエーバー・ガストはパートナーセラピーを経験し、ジャック・リュセランは彼の両親のケアと、その後のブーヘンヴァルト強制収容所での金細工師エレーミーのケアを、苦しみの経験から生まれた「現実受容」としてとらえ、それによって彼自身が多くの仲間たちを助けるケアをするようになった過程を描いている。ローレル・リーは孤独の状況の中でキリスト教信仰の力を告白している。一方、ルツ・ミュラー＝ガルンはシルヴィアとアルベルト・ゲレスと同じく、それぞれに牧師のケアだけでなく、人のケアに欠ける苦しみを経験した。

伝記作者のすべては、多くの場合に、牧師のケアの助けが全く欠けていて、不十分であるにもかかわらず、苦しみの渦中にある人々にとって信仰が彼らの支えとして重要な役割を果たしていることを確認している。しかしながら、そもそも伝記の記録のものを素材として体系的な分類をおこなうことには問題があり、さらには、信仰や牧師のケアという問題設定自

体が確定したりデータとして利用したりするには不適切なものであることに十分注意を払わなければならない。キリスト者として生きることが冒険であり神秘であるのだから。

牧師のケアが不十分であるという観察結果から、第4章においては、ケアをする牧師の人格が問題として提起されている。まず実証的なデータとして、被害者とまだ被害に会っていない人（ベーター）の利用者たちと教会代表、教会会議の代議員、また学生たちとの出会いについての体験記録を取り上げている。被害に会っていない人の中心問題は彼ら自身に関係能力が欠けているために、被害者との適切な関係を結ぶことができないということである。

このことは第3の命題へとわたしたちを導く。

・すでに危機の中にいる被害者がわたしたちの問題であるというよりも、むしろまだ危機にあっていないわたしたちこそが彼らにとっての問題になっている。

そのことについて、シュミットパウアーのヘルパー症候群、プロツヒャーの健康な人の病氣という命題、フィッシャーのまだ危機にあっていない人たちを「お荷物」ととらえる逆転の見解、ホルスト・エバーハルト・リヒターの不安防衛メカニズム、モルトマンの効率化を

もとめるアパルトヘイト社会、そしてC・F・フォン・ヴァイツェッカーの社会の抑圧メカニズムの相対化理論など、さまざまな学問分野の立場の人たちの理論や見解を取り上げている。それによって明らかにされている人間の行動についての別様な解釈を、社会的・人間的な観点、また債務を負うという観点からのべている。

この結果はわたしたちを第4の命題へと導く。

・教会や社会は、すでに危機に苦しんでいる人たちにとっての挑戦課題であり、それは、

また、逆に、彼らはまだ苦しみにあっていない人々の、教会や社会にとっての挑戦課題である。

最後の第5章で、補足として、カトリックとプロテスタントの神学者たちの研究を紹介し、苦しみの原因とその意味についての多様なアプローチを検証している。神学者たちは、「神を信じる途上にある」という時、それは信仰を日々新たにし、挑戦していかなければならない生涯続くプロセスであるという点でみな一致している。しかしながら、キリスト者が生きる現実の解釈においては、意見が異なっている。わたしたちは神学者たちが言う「途上にある」という表現において、神の守りと人のケアの密接な連関、すなわち、関係能力が神からの贈り物として与えられていることへの注意が欠落していることに気づくのである。

ハンス・キュンクは、神から離れている人を義とすることによって神自身を義とする真の



神義論としての人間論を語っている。このような考えを前提とすることにより、人は義認によって、神から離れている「無条件の苦しみ」から、神との親密な関係をもつ「条件付の苦しみ」の中に入ることができるようになる。しかしながらこれは、実際の人生からははなはだしく抽象化された命題である。

ドロテー・ゼレにとつて、弁明<sup>フクレトフ</sup>とは、苦しむことと学ぶことを一体のものとするべきであるというキリスト教における伝統的な要請に基づくものであり、苦しみを言葉にするプロセス、また沈黙から言葉（叫び、訴え）を超えて行動へ向かっていくプロセスとしている。このような視点から、彼女はキリスト以後のアパティーやキリスト教マゾヒズムを徹底的に批判しており、その呼びかけは共に苦しむ人々、つまり共に行動する人々に向けられている。

A・M・Kミュラーは、苦しみを創造的な力とみなし、行為者のドグマの解体を訴えている。それは「追体験」「代替」「不可能な」内的プロセスを通らず、「追体験」「代替」「可能な」外的プロセスを通る苦しみを解体することである。この内的プロセスとは、その中で、苦しみが危機として受容され、被害者が変わっていくものであり、つまり深淵において思考の彼岸性が、認識の新たな地平を開くプロセスである。この点においてミュラーは危機に直面した人類が生きのびる可能性を見ている。

ギーズベルト・グレシャークは、苦しみは自由の代価であり、また愛の代価であると言つ。それを、人間が引き起こした苦しみ」と、構造的な苦しみ」という苦しみの二つの種類から、

人類の進化の副産物として説明している。けれども、このことは結局人間の罪によって起こっていて、そこに根を張っているというところをも意味している。

結論として次のことが確認される。苦しみについて「なぜ、どこから」という問いは、苦しみが因果関係や人のコントロールとは無縁であるので、答えることができないままとなる。けれども、苦しみの中で「何のために、どこへ」という問いは、生涯におよぶ学習の覚悟さえあれば、苦しむ人と神との出会いの中で、多くの場合はケアをする人と共に経験する全体の中で、人生の意義を明らかにするものである。

そこで、ケアをする人たちは苦しみを共に分かち合えるようになり、危機対処の特定の局面においては、特に攻撃や交渉、またつつとという局面で、慰めになる聖書のことばや神学的な知識などのこころの支援の通常の手段の全部または一部を、時には見合わせることできるようになる。このような手続は、この通過段階にあつて、何の役にも立たないばかりか、むしろ邪魔にさえなるものである。他方で、かけがえのないものが明らかにされる。それはケアをする人がそこにいること、身近にいること、自身の無力さや仕事上の役割の放棄に対する後ろめたさをあからさまに示すこと、これらのことが危機や苦しみに会った被害者がまさに必要としていることであり、このような全く無力と感ぜられる状況における無言の連帯によって苦しんでいる人たちに、神は争い戦う人間に耐え、彼を放さないということを伝えるのである。

このようにして、牧師のケアをする人は、それはだれであつてもよいが、被害者を出口のない孤独から連れ出すという連帯の経験をもたらし、そして両者は、人と共に闇を分かち合う神の受容を経験するのである。

こころのケアは、どこまでもケアをする人にとどまり、独走者としてではなく、あくまでも伴走者として、つまり、自発的ではなく助手として完遂かんすいされなければならないために、非常に困難である。

これは次のことを意味する。

- ・ 聞き手として、その人の前や後ろでなく、傍らかたわに立つこと。
- ・ 助力の手段が有効に働いているのか、それが勇気づけているのか、傷つけているのか、ということに敏感に感知すること。
- ・ 打開策が何も無い時、神が介入し助けてくれることを信頼すること。
- ・ 弱さの中で双方の関係者たちが新しい力を受けるように、希望し、信じること。

#### 参考

- ・ 被害にあった人々の伝記については原著一八七ページ以降の文献一覧を参照されたい。
- ・ 二 五年にアテネの第一三回世界伝道会議の本会議で行われたエリカ・シューハート

の講演「治癒と和解」<http://www.prof-schuchardt.de>を参照されたい。