

J. モルトマンにおける聖霊論の構造(1)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐々木, 勝彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24476

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I)

佐々木 勝彦

われわれは先に「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造」¹⁾について論じたが、本論では1991年に出版された *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser, 1991²⁾ を取りあげ、その内容と構造を明らかにしてみたい。本書は、モルトマンの組織神学論叢の当初の計画にはなかったものである。「神論」、「創造論」、「キリスト論」に続いて「終末論」が書かれるはずであった。このような計画変更の理由として、モルトマンは序言の中で次の二つの事柄をあげている。一つは、彼が「社会的三位一体論」(die soziale Trinitätslehre)を「創造論」の中で展開するうちに、聖霊の新しい位置つまり聖霊の働きの相対的独自性に気づいたことである。さらに、彼の指導を受けた学生たちが、1980年代以降様々な角度から「聖霊論」に関心を示し、議論を深めていった経緯も彼にとって大きな刺激となった。本書執筆のもう一つの動機としてあげられているのは、「生を肯定する経験」である。貧困、戦争、暴力、不法に慣れて、「死」に無関心になってしまった現代に対する終末論的批判である。しかしそれは黙示文学的絶滅のメッセージではなく、生を愛するがゆえの批判である。この二つの動機のうち、モルトマンによれば前者が本来の理由

であり、この意味で本書は三位一体論の新たな展開を強く意識した聖霊論である。ただしわれわれは³⁾、著者自身が言うように第二番目の動機が「外的」なものであるとは考えていない。なぜなら後段で明らかになる通り、本書の半分以上を占める第二部において、この「生を愛する経験」は基本的モチーフとして働いているからである。

では、今日「聖霊論」を展開するにあたり、どのような観点に留意すべきなのであろうか。モルトマンはこの問いに対し、四つの問題領域を提示している。「聖霊の交わりへの、エキュメニカルでペンテコステ的な招き」、「神の啓示と人間の聖霊経験の間の誤った二者択一の克服」、「神の霊の宇宙的広がりへの発見」、「聖霊の人格性に対する問い」がそれである。第一は、二十世紀に入って大きく前進したエキュメニズムとその神学的根拠における聖霊の位置づけの問題である。エキュメニズムは、他教会および他教派をライバルではなく同じ道を歩む仲間とみなすときにのみ可能になる信仰運動である。信仰的には、それは自らの教派に限定されない、より大きな「聖霊の交わり」の経験を前提としていることが多い。ところが神学的にはこの聖霊についての理解が信仰分裂、教派分裂の理由とされてきており、ここに神学的対話の必要性が生じてくる。具体的には filioque の問題と、神の霊のカリスマ的諸経験が個人的・社会的・政治的・自然的生に対して持っている意味が議論の対象となる。第二は、聖霊に関する自由主義的・経験主義的理解と弁証法神学的理解との対立・克服の問題である。これは人間の霊と神の霊の間の連続性・非連続性として論じられてきた事柄であるが、モルトマンによると、これを根本的二者択一の問題とみなしてはならない。「啓示」は「経験」と矛盾するという主張は、すでに近

代の認識論的科学的構想を前提としているからである。「神の啓示は常に他者への神の啓示であり、従ってそれはまた他者によって経験されること (ein Sich-erfahrbar-machen) である。」⁴⁾ K. バルトは啓示と経験を対立させ、神学的内在主義に神学的超越主義を対置したが⁵⁾、「現実の現象は、霊の内在のうちにあるのでも超越のうちにあるのでもない。それはまた連続のうちにあるのでも非連続のうちにあるのでもない。それは人間の経験における神の内在と神における人間の超越のうちにある。」⁶⁾ つまり神の霊が人間のうちにあるがゆえに、人間の霊は自己超越的に神をめざすのである。しかも聖霊はこのように啓示との関連で問題となるだけでなく、生命とその源泉との関連で論じられなければならない。第三に、従来カトリック神学も福音主義神学も聖霊の場を教会に限定し、その働きを救済のうちに見てきた。このように極めて個人主義的な理解が一般化してしまった結果、救済する霊は身体的生 (das leibliche Leben) から自然的生からも切り離されてしまった。モルトマンはこのようになった原因として、キリスト教のプラトン化とフィリオクエの決定をあげている。例えば教会において「靈性 (Spiritualität)」⁷⁾ と言うとき、それはプラトンの内的経験の優先を意味することが多い。またフィリオクエの決定は、聖霊をキリストの霊としてだけ理解する傾向を助長し、結局その霊は創造者ヤーウエの霊と無関係なものにされてしまった。しかし救済がからだの復活 (die Auferstehung des Fleisches) と万物の新たな創造を意味するとすれば、救済するキリストの霊と、創造し生命を与えるヤーウエの霊は全く異質のものではありえない。しかもこの両者の同一性を問う問いは、決して聖霊論に限定されず、創造・救済・万物の聖化におけ

る神の業の統一性を問う問いとなる。第四は、聖霊の人格性に対する問いである。モルトマンによると、これまで三位一体の規定(「ひとつの本質・三つの位格 (una substantia-tres personae)」⁹⁾に従って聖霊の人格性が主張されてきたが、実際には「聖霊」が「父」や「子」のように礼拝や賛美の対象とされることは少なかった。この聖霊の人格性は「聖霊が、父と子とのその関係においてある (ist) ものから、はじめて理解されるようになる。位格としての存在 (Personsein) は常に関係の中にある存在 (Sein-in-Beziehung) だからである。」⁹⁾ われわれが神について経験するものを「神の力」とか「神の霊」と呼ぶとき、それは神の存在の属性以上のもの、つまり「その中に神御自身が、御自身の意志で臨在する現実」¹⁰⁾を指している。それは「神の働きかける現臨の出来事」である。この現臨の様式は「行動における神 (Gott in Aktion)」だけでなく、「受難における神 (Gott in Passion)」をも含んでいる。モルトマンはこの共苦する神の思想を後期ユダヤ教のシェキナの思想と結びつけて、神の内住 (Einwohnungen Gottes) として展開している。この神の内住に固有なことは、隠され秘匿されていること、そしてしかも言葉では言い表わせないほど近くにい給うことである。

I

Der Geist des Lebens は「霊の諸経験」, 「霊における生」, 「霊の交わりと位格」の三部から構成されている。第一部は三章から、第二部は七章から、第三部は二章から、それぞれ構成されている。分量的にはバランスがとれていないが、本論でもこの区分けに従って、その内

容と構造を明らかにしてみたい。

第一部（「霊の諸経験」）は「生の経験——神の経験」, 「霊の歴史的経験」, 「歴史の三位一体的経験」の三章から成り、その第1章（「生の経験——神の経験」）は「経験の諸次元」, 「近代における経験の主観化と方法化：主観における神」, 「内在的超越：万物における神」の三節から構成されている。

モルトマンはまず第一節において、経験とそれをとらえようとする「表象と概念 (Vorstellungen und Begriffe)」の関係を論じている。表象と概念の根底には、その源泉として「原初的経験 (primäre Erfahrungen)」¹¹⁾があり、後者は常に前者を目ざしつつ、前者を凌駕して行く。モルトマンはこの「表象と概念」の代りに、「表現 (Ausdruck)」というより包括的な用語を用いることを提唱している。「生は表現において構成され、展開され、高められ」¹²⁾、その成就是表現のうちにあるからである。われわれの経験は「感覚的知覚 (sinnliche Wahrnehmungen)」に基づいており、この経験を意識や悟性の活動にだけ関連づけてはならない。モルトマンはもちろんこの意識・悟性・思慮分別のある意志の男性的な働きを全く否定しているわけではない。彼は生・愛・死における根本的経験の「受動的 (passiv)」¹³⁾側面を強調しようとしている。原初的経験は「するもの」, 「積みあげるもの」というよりも、「与えられるもの」, 「突然押しよせてくるもの」であり、わたしがこの経験を「する」のではなく、経験がわたしからあるものを作り出し、わたしはその出来事がもたらす変化に気づくのである。幸福感や痛みを伴うこの根本的経験を概念的にとらえることはできない。われわれはそれに表現を与え、その中で自分を表現して行く。圧倒的な悲しみも

喜びも、概念化することはできず、われわれはそれに表現を与えて、その中で、それと共に生きて行く。この経験は、自己の外側からやって来るといふ意味では外部的なものであるが、自己の構造を変革するといふ意味では内部的なものである。経験の知覚はこの両面を含み、両面は相互に深く関連している。しかし二つの知覚は必ずしも同時に起こるとはかぎらない。次にこの経験の構造を社会関係の中で考えてみると、それは他者経験と自己経験の相互不可分離性として存在していることが分る。例えば子供は、両親に受容される（経験される）ように、自己を受容する（経験する）。子供は信頼されることによって自分を信頼することができるようになるが、これと反対に拒絶されることによって自己憎悪の感情を持つようになる。このことは大人の「我—汝」の関係にもあてはまる。この意味で自己信頼と他者信頼は深く結びついており、自己愛と隣人愛は相互の前提になっている。このようにわれわれの自己経験は常に媒介された自己意識である。「自己から出て行く者がはじめて自己自身にたどりつく。」¹⁴⁾人間は神のように「わたしはある。わたしはあるという者だ」(出エジプト 3: 14)とすることはできない。「汝あるゆえに我あり、我あるゆえに汝あり」というのが人間の本来の姿である。われわれは始めから関係存在であり、その主観性は相互主観性(Intersubjektivität)としてのみ成り立つ¹⁵⁾。そしてここに生まれる共通の経験は人と人とを結びつけ、さらにそれが新たにくり返し物語られることによって、それは世代を越えた交わりを形成して行く。しかしこの経験には恐ろしい側面も含まれている。つまり、無意識のうちに自己経験の内容となり、ある社会の集团的行動を制御してしまう「集团的経験 (kollektive Erfahrungen)」¹⁶⁾がそれ

である。では、どのようにしたらこの幻想の恐ろしさから解放されるのだろうか。それはわれわれが、他者によって経験されるわれわれの世界を経験するとき、つまり犠牲者たちの苦悩の眼で自分たちの世界を見ることができるようになるときである。最後にモルトマンはティリヒの「究極的関心」を念頭に置きつつ、経験の究極的次元 (die letzte Dimension)¹⁷⁾ すなわち宗教的次元について語っている。それは、人が人生にかかわりあうときに示す「基本的信頼 (Grundvertrauen)」, 近づいて来る経験に対して自らを開くときに示す「期待」, 他者に対して示す「関心」, あらゆる実現と失望を越えて進もうとするときに示す「あり余る衝動 (Triebüberschuß)」である。

第二節 (「近代における経験の主観化と方法化：主観における神」) は、近代の科学技術文明はその出発点から特異な経験理解に基づいていることを明らかにしている。そこでは、実験を通じて経験を意識的に拡大すること、つまり能動的経験だけが経験とみなされ、歴史的次元が全く排除されている。偶然的で一回限りの、反復・代替不可能な諸経験は完全に否定されている。経験の対象はすべて同質なものとみなされ、人間の支配の対象とされている。この人間の主観は決して受動的経験にさらされることがない。このようにこの主観には、自己を変革する他者の経験の契機が全く存在しなく、この意味で自己愛的である。このような近代的経験理解から見れば、神は経験不可能な対象である。神経験について語ることもできるとしても、それは、客観的理性の対象とはならない人間の自己経験との関連においてだけである。モルトマンはこの近代的経験理解の限界を鋭く指摘し、「内在的超越」(第三節)の観点から経験の諸次元をとらえなおそうとしている。

神の霊が創造の力、生の源泉であるとすれば（ヨブ 33：4, 13ff., 詩 104：29, ソロモンの知覚 1：7），そこには次のような可能性が開かれている。つまり、すべての事物において神を、また神においてすべての事物を認識する可能性が開かれている。「すべての事物において神を経験することは、帰納的に見いだされうる、諸事物に内在する超越を前提としている。」¹⁸⁾ この超越は、有限における無限、時間における永遠に他ならない。「自然」を「神の被造物」と呼ぶとき、われわれはすでにこの内在的超越を前提としている。そのときわれわれは、被造物に対する神の権利と被造物の固有な権利を承認している。そしてさらにわれわれは、「神が自らの方法で—その永遠の愛という仕方—被造物を『感じ』かつ『経験している』ことに気づくのである。」¹⁹⁾ 神はすべての事物においてわれわれを待っておられるのであり、われわれは大胆に世界の経験を神経験のうちに取り入れることができる²⁰⁾。神の霊の経験は人間主観の自己経験であるだけでなく、汝の経験、交わりの経験、自然の経験の「構成的要素 (ein konstitutives Element)」²¹⁾でもある。従って今日の聖霊論は、人間の全体性 (die Ganzheit) と創造の交わりの全体性を念頭に置いた総体的 (ganzheitlich) 聖霊論でなければならない²²⁾。これがモルトマンの主張である。人間の全体性と言うときには、魂と身体、意識と無意識、人格と交わり、交わりと社会的諸制度の間の分裂の克服が、創造の交わりと言うときには、人間と大地（人間以外の被造物）の間の分裂の克服が、それぞれ考えられている。

第2章（「霊の歴史的経験」）は、その表題が示す通り、旧約聖書におけるルーアハ経験の歴史とその意味を論じている。それは「霊——

神の生命力」, 「神の民における神の霊の現在」, 「神の霊とそのシェキナ」, 「霊のメシア的待望」の四節から構成されている。

旧約聖書におけるルーアハの用例を検討してみると(第一節), その多様性にもかかわらず, 次のような特色が浮び上がってくる。① ルーアハは人間存在の深みに達し働きかける「神の臨在」である。神は創造的生命力のうちにルーアハとして臨在している(詩 139)。② ルーアハはヤーウエのルーアハとして超越的であると同時に, すべての生けるものの生命力として内在的である。このルーアハの性質のゆえに, われわれは創造者と被造物の根本的相違を前提としつつ, 神はすべての事物のうちに存在し, すべての事物は神のうちに存在する, と言うことができる。③ ルーアハはさらに, 生けるものがそこにおいて成長して行く「自由の空間 (Raum der Freiheit)」²³⁾として経験されている(詩 31: 9, ヨブ 36: 16)。

第二節は士師, 初期の脱自的預言者, 記述的預言者, 王, 知恵文学におけるルーアハと主の言葉の経験の歴史を取りあげ, 最後に知恵とルーアハの関係に言及している。つまり知恵文学においては, 知恵とルーアハは交換可能になっており, 神の知恵は, ルーアハと同様に超越的であると同時に内在的な仕方存在している。第三節は, シェキナの表象の歴史とその神学的意味を論じている。シェキナの表象は元来祭儀の用語に由来し, 神が民のもとに住んでおられることを意味している。「シェキナは決して神の属性ではなく, 神の臨在(Gegenwart)そのものである。それはしかし神の本質的遍在ではなく, ……特定の場所と時に現臨している (anwesend) 神御自身である。」²⁴⁾従ってこの臨在は神の永遠性とは区別される。このように神と同一でありつつ神

と区別されるシェキナにふさわしい表現は、「神の自己区別」である²⁵⁾。イスラエルの神はイスラエルと共に苦しむ神であり(イザヤ 63: 9, 詩 91: 15)、イスラエルの捕囚はまた神の捕囚でもある。イスラエルの解放は神の自己解放であり、後者はシェキナと永遠なる神が一体化される出来事である。そして「神のシェキナは祈る人において、祈りを通して崇高な神へと戻って行く。」²⁶⁾このようなシェキナに関する理解を霊にあてはめると、次のことが明らかになってくる。つまり① 霊は神の属性以上のものであり、位格における神の現臨である。② 霊は神の共感であり、被造物の苦しみに内住することによって神との一体化と新たな創造における安らぎ (Ruhe) へと向かおうとしている。③ シェキナの表象は霊のケノーシスを指示している²⁷⁾。

第四節(「霊のメシア的待望」)は、第一節、第二節に続き、旧約聖書におけるルーアハの経験の歴史を取りあげている。主に対象となっているのは捕囚以後の預言者の経験である。第二イザヤ、第三イザヤ、エゼキエル、エレミヤ、ヨエル等に見られる、メシア待望と霊の結びつき、霊によるメシアの民の再生の約束に光があてられている。最後にモルトマンはこれらの分析から、霊の到来の待望と結びついた神経験について次のような特色を導き出している。① この神経験は「普遍的に」創造のすべてのものに関係づけられている。② この神経験は「全体的に」人間の心、人間存在の深みに働いている。③ この神経験は「永遠的に」霊の休息 (Ruhen) と住まい (Wohnen) として表象されている。④ この神経験は、神とその栄光を見ることに「直接的に」根拠づけられている。これらの特色を神の側から見るならば、それは「神の永遠の現在・臨在 (die ewige Gegenwart Gottes)」²⁸⁾であると

言うことができる。この神の永遠の現在において、霊の想起と待望は完成され、止揚される。「現在・臨在」はもともと時間的概念ではなかったし、それは本質的に「空間概念」²⁹⁾である。それは「永遠性のカテゴリー」である。永遠的なものには「現在・臨在」があるだけであり、それは瞬間の深みとして体験されるのである。

第3章(「霊の三位一体的経験」)は「霊のキリスト：イエスの霊性」、
「キリストの霊：教会の霊性」、
「霊と神の子の間の三位一体的相互性」、
「希望と嘆きにおける霊の待望」の四節から構成されている。この第3章は、すでに「イエス・キリストの道」(1989)において展開されたキリスト論をその内容としている。

第一節は、共観福音書におけるイエスと霊の関係を論じ、特に受難物語における霊の沈黙の意味について考察している。イエスは、洗礼者ヨハネによる洗礼において特別な霊の経験をし、この経験を通して神からの召しを受けとめたと考えられる。それは、イエスが自らをメシア的「子」として、そしてイスラエルの神を「わたしの愛する父」として知る経験であった。イエスと神のこの特別な関係、および神とイエスのこの特別な関係、この二つの関係の「本来の主体」³⁰⁾は霊である。イエスはこの霊を通して父に従うことを学んで行く(ヘブル5:8)。「霊が……^{くだ}降って来る」(マルコ1:10)という表現は、神のシェキナを指示しており、ラビの表象に従って、これを永遠の霊の自己限定と自己卑下と呼ぶこともできる。イエスに対する霊の賦与(Geistbegabung)と共に、イエス自身において神の国と万物の新たな創造が始まっている。しかし悪魔の誘惑物語は、このメシア的霊の賦与が決して経済的・政治的・宗教的専制政治を伴うものではないこと、従っ

て暴力を甘受し、弱さのうちに死ぬべきことを示唆している。イエスは「霊によって引き回され」(ルカ 4: 1)ながら、この意味内容を学んで行く。霊の側から見ると、それは、霊も巻きぞえにされて、イエスの苦難の同伴者となることに他ならない。だが「霊はイエスと同一となることなく、そのシェキナを通して、イエスの運命に結びついて行く。こうして『神の霊』は決定的に『キリストの霊』となり、これから後、霊はキリストの名と共に命名され、呼びかけられる。』³¹⁾従って神の霊は受難の霊である。モルトマンはこの「十字架の聖霊論 (pneumatologia crucis)」の手がかりをヘブライ人への手紙 (9: 14) (特に当該個所のカルヴァンによる解釈) とマルコによる福音書に求めている。キリストの受難と死において本来問われなければならないのは、ローマ人や死の問題ではなく、「キリストのうちに働いている神の霊の力による (kraft) キリスト御自身である。』³²⁾マルコは、イエスの受難 (これはゲッセマネにおける神の隠れの経験と共に始まり、十字架上での神の見捨ての経験と共に終わっている) を聖霊論的に解釈している。マルコの場合、霊の力によってイエスの洗礼と共に始まったことが、霊の力によってイエスの受難において終っている。「イエスは霊において (in) また霊を通して (durch) 死へと赴いている。』³³⁾イエスは、洗礼において知った自らの召命と派遣の意識、つまりメシア的 神の子の意識をもって死へと赴いた。このメシアとしての神の子の苦難の歴史は、また神の霊の苦難の歴史でもある。しかし霊は神の子と同じ仕方で苦しむのではない。霊はイエスの苦難の力であり、「朽ちることのない命の力」(ヘブル 7: 16) だからである。霊は、ゴルゴタの丘でイエスと共に死ぬことはないが、子の苦難と死を苦しむ。霊はそ

ここでイエスの「息を引き取ること」(マルコ 15: 37)と「犠牲になること」を経験する。イエスはこの「内住し、共苦する神の霊の力によって(kraft), 神に見捨てられた世界を代理しつつ, 神の見捨てに耐え, そうすることによって(dadurch)この世界に, 神の近さ即ち神との和解をもたらす。」³⁴⁾ イエスは父なる神の不在・拒否を経験する中で, 霊の力によってメシアとしての確信を深めて行くのである。

第二節(「キリストの霊: 教会の霊性」)は, 神の霊がキリストの霊となる転換点, 霊の担い手であるイエスが霊の派遣者となる転換点と, その転換を可能にしている神学的構造を明らかにしようとしている。モルトマンによるとその転換点はイエスの十字架上の死にあり, これを内側から支えている根拠は「霊と神の子の間の三位一体的相互性」(第三節)にある。第一節で述べたように, 神の霊は, イエスを十字架の死へと導き, その苦しみにあずかる霊であると共に, イエスを死から導き出す霊でもある。しかもこの霊は, 「最後のアダムは命を与える霊となった」(I コリント 15: 45)と述べられているように, 復活したキリストと同一化されている。ここでは「復活したキリストが永遠の霊に基づいて(aus), 永遠の霊のうちに(in)生きており, 神の命の霊がキリストのうちに, キリストを通して(durch)働きかけている」³⁵⁾と考えられている。これは相互内住の思想, つまりペリコレーシスの思想である。またヨハネ福音書 14, 15 章は, 霊の担い手から霊の派遣者への転換が三位一体的出来事であることを語っている。そこでは, 霊は父のみもとにあること, 霊の到来がキリストによって懇願されること, 霊は父からイエスの名において派遣されることが語られている。「霊の存在の原因は父であり, 霊の到来の動機づけは子にある。」³⁶⁾ 霊

は、第一節で言及したように、父から出て子を規定し、しかもパウロやヨハネの言葉にあるように、子にとどまり、子を通して輝き出す。このような関係を念頭に置いた三位一体論は、キリスト中心主義でも霊中心主義でもなく、神中心的なものとなるはずである³⁷⁾。

第四節（「希望と嘆きにおける霊の待望」）は、「マラナタ、主イエスよ、来たりませ」（黙示録 22：20）との叫びが切り開く、肯定的次元と否定的次元を論じている。個人的なものであれ、交わりにおけるものであれ、霊の経験はそれが深くなればなるほど、その霊の普遍的到来を確信をもって待ち望むようになる。ユダヤ・キリスト教的伝統においては、霊の経験は終末（救済の完成、身体の贖い（die Erlösung des Leibes）と万物の新たな創造）の先取り・始まりの経験に他ならないからである。これは「肯定的なもの」の経験であって、欠乏から生ずる期待ではない。そしてこの経験は「肯定的なもの」の経験であるがゆえに、「否定的なもの」の姿をあらわにし、われわれをそれに対する抵抗へと導く。従ってここでは、救済の将来に対する希望と、救済されていない世界に対する呻きと祈りとが、同時に起こっている。深みから叫びが出てくるところには霊も現臨しており、霊の助けを求める叫びはそれ自体すでに霊の叫びである（ローマ 8：26 参照）。今日起こっている、弾圧された民の叫び、第三世界において死んで行く子供たちの沈黙、人間によって抑圧され搾取された被造物の呻き、これらはすべて霊の呻きである。霊は、ヨハネ黙示録 21：3-5 に描かれた肯定的なものを求めて呻くのであり、この霊は「生命を与える霊」として、すべての被造物とその生活空間に浸透して活性化しようとするのである。

II

第二部(「霊における生」)は、古プロテスタント教義学において「救済の秩序 (ordo salutis)」ないし「救済の道 (der Weg des Heils)」と呼ばれてきた事柄を取りあげている。それは「生の霊」, 「生への解放」, 「生の義認」, 「生への再生」, 「生の聖化」, 「生のカリスマ的諸力」, 「神秘的経験の神学」の七章から構成されている。モルトマンによると、この七つの経験は段階的に秩序づけられるべきものではなく、むしろ「聖霊の賜物の種々のアスペクト」¹⁾としてとらえるべきものである。彼はここで、霊とキリストの「相互的關係」から出発することによって、従来の「キリストと霊の付加的關係」²⁾を克服しようとしている。つまりそれは、救済の客観性と主観的獲得 (Zueignung) といった二元論を克服しようとする試みであり、内容的には「全く生の概念へと方向づけられた『救済の秩序』」³⁾をめざしている。

第4章(「生の霊」)は「霊性か生命力 (Vitalität) か」, 「『霊』と『肉』」の間の葛藤, 「黙示録的葛藤のグノーシス的誤解」, 「新たな生命力: 死に抗う生」の四節から成っている。「霊性 (Spiritualität)」というドイツ語はフランス語の spiritualité の翻訳であり、ドイツ語の「宗教性 (Religiosität)」や「敬虔 (Frömmigkeit)」が意味していることよりも豊かな内容を含んでいる。それは「神の霊における生と、神の霊との生ける交わり (Umgang)」⁴⁾, また「『霊における』新たな生命 (パウロ)」を指している。しかしこれは、例えば山上の説教を文字通りに守ろうとする特定の人々の生き方、従って感性的経験と対立する霊的精神性の主張とは全く異なっている。旧約聖書において神の霊は被造物

の生命力と生活空間を意味し、新約聖書においてそれは復活の生命力 (Lebenskraft der Auferstehung) に他ならないからである。ただし生命力と言うとき、これを「生の哲学」や「活力説(生の自己目的化, 力への意志)」と単純に同一視してはならない。モルトマンはこの危険性を指摘したうえで、「生命力 (Vitalität) を生に対する愛 (Liebe zum Leben)」⁵⁾と呼んでいる。第二節はパウロの人間学における「霊」と「肉 (Fleisch)」の意味を明らかにしようとしている。パウロの人間学を論ずる際、彼が黙示文学的前提から出発していることを忘れてはならない。彼は、到来しつつあるアイオン (生命と義) と過ぎ去りつつあるアイオン (罪と死) の普遍的葛藤から出発しており、霊と肉の葛藤もこの前提から理解する必要がある。肉 (サルクス) の姿をあらわにするのは、「霊における新たな生命」の到来である。死者からのキリストのよみがえり (Auferweckung Christi) と、信仰者たちに対する霊の生命力の注ぎによって、万物の新たな創造が始まったのであり、この「霊における生命」の到来によって「肉における生」の姿が明らかになる。前者が、創造者なる神の生命に基づき、復活 (Auferstehung) に到る真実の生命であるとすれば、後者は、罪を犯し死に到る領域である。ここでは、「肉」は人間の身体の一部ではなく、全体的なあり方を指す用語であり、生命の根源である神にさからう生き方を意味している。第三節は、この黙示文学的葛藤がグノーシス的理解によって誤解され、排除されて行くプロセスを取りあげている。キリスト教がプラトンのグノーシスの救済の宗教と融合してしまったとき、神の将来に代わって神の永遠性 (Ewigkeit) が、到来しつつある御国に代わって天 (Himmel) が、生命の源泉である霊 (Geist) に代わって精神

(Geist) が、肉体の復活 (Auferstehung des Fleisches) に代わって魂 (Seele) の不死性が、この世の変革に代わって別の世界へのおこがれが、それぞれ登場してきた。モルトマンによると、この「プラトンの時間・永遠性の二元論は今日に到るまで黙示文学的過去・将来の葛藤を排除し、麻痺させてしまっている。」⁶⁾ モルトマンが、このようにして形成されてきた西歐的神秘主義と霊性の神学に対して批判的であることは言うまでもない。その内容的批判を企てているのが第四節(「新たな生命力: 死に抗う生」)である。まず問題とされるのが Imago Dei の理解である。神秘主義的伝統においては、神の像は「そこにおいて神が御自身を認識し給う鏡」⁷⁾、また「そこにおいて魂が神を認識しうる鏡」⁷⁾として理解されてきた。それは、神と魂の相互認識が起こる場、つまり神と魂の「神秘的結婚」の生ずる場である。ところが聖書によると、神の像は「性に固有な完全な交わりにおける人間全体」⁸⁾である。従って神経験の場は、孤独な魂ではなく交わりであり、この魂は再び身体化され (verleiblichen)、社会化される必要がある。教父たちはこれを「肉体の復活 (Auferstehung des Fleisches)」の希望として表現した。第二に神秘主義は、魂における神の霊の内在とこれを反映する魂の自己超越を説いているが、新約聖書によるとこの神の霊はキリストの霊であり、死人の復活の霊である。それは万物を新たに創造する霊であり、キリストとの交わりにおいてこれを経験する者は、「身体の変容 (Verklärung des Leibes)」⁹⁾を味わいつつ、生けるものすべての再生を待ち望む。死に到る病いにかかっている現代世界において、真の霊性とは「生に到る愛」を回復することつまり生命力を回復することに他ならない。そしてこの神経験は、生に対する無条件の肯定を呼

び起こし、死の神秘主義に対し否と言わずにはおかないのである¹⁰⁾。

第5章(「生への解放」)は、「解放の経験としての神経験：脱出と復活」,「現代の二者択一：神か自由か」,「生へと解放する霊」,「神経験としての自由の経験：主は霊である」の四節から構成されている。

第一節は、聖書の証言に従って「神経験が自由の経験である」¹¹⁾ことを強調している。神の言葉によって呼び出され、神の霊によってとらえられた人々は、罪責の重荷と死の憂うつから解放され、さらに経済的・政治的・文化的抑圧の崩壊を経験した。イスラエルの経験においても(出エジプト20:2)、キリスト者の経験においても(IIコリント3:17)、神経験と自由の経験は全く融合し、分かちがたく結びついている。イスラエルをエジプトから導き出した神、イエスを貧しい人々・病める人々のもとに導き、そして死者の中からよみがえらせた神は、暴君でも奴隷所有者でもない。それはファラオの暴力から解放し、「乳と蜜の流れる土地」へと導びくお方であり、死から解放して万物の新たな創造へと導くお方である。自由の経験はいつも、解放する言葉と時宜にかなった時(カイロス)の出会いから生ずる。外側からやって来る言葉が、信仰、希望、愛、のエネルギーを解放する。この解放(Freisetzungen)の出来事が聖霊の内的証示である。すなわち神の言葉は、それがわれわれに約束することをわれわれのうちにおいてなしとげる。しかし神の言葉はこのように内部の力を解放するだけでなく、外部の諸可能性をも切り開くことは、聖書の証言が示している通りである。さらにモルトマンは、自由を求めながらも同時に自由から逃走しようとする人間の現実とその危険性に言及している。自立的であるためには、そのことに伴う犠牲を引き受ける覚悟がなければならない。ところが

被護を求める気持が余りに強くなると、権威に対して従順になり、不自由のもたらす危険性を見失ってしまう。それは、あきらめと無関心による自尊心の喪失、無感動と自己軽蔑の危険性である。神経験はこのような人間のうちに生きる希望を点火し、無感動に対して反抗する^{うめ}呻きと叫びを引き起こすのである。

第二節（「現代の二者択一：神か自由か」）は、フランス革命以後の革命的自由の原理、保守的権威の原理、解放の神学における二者択一の問題を取り扱っている。ヨーロッパの解放運動の歴史は、神と自由は両立しえないかのごとき印象を与えてしまった。しかしはたして本当にそうなのだろうか。これがモルトマンの問題意識である。彼によると、人間の自由は聖書的・メシア的希望に支えられてはじめて生き生きしたものとなるのであり、キリスト者は復活の神（Gott der Auferstehung）と自由の霊を思い起こすことによつてのみ現代の不幸な二者択一を克服することができる。ラテンアメリカの解放の神学は、「希望の神学」と同様に世界を解釈しようとするだけでなく世界を変革しようとしている。この神学は歴史を啓示の場としてとらえ、その歴史において神の義が実現されることを待ち望み、実践する。ここでは終末論的救済（総体的救済）と歴史的解放が緊密に結びつけられている。モルトマンはこの解放の神学がさらに発展するためには、「脱出」から「契約」へと移行するプロセスに目を向け、自ら「契約神学（Föderaltheologie）」とならなければならないと考えている。なぜなら「『脱出（Exodus）』が解放の歴史的根拠であるように、『契約（Bund）』は具体的な自由の生活様式だからである。』¹²⁾ 解放の経験を維持し、新たな弾圧の危険を阻止しうるようになるためには、自由な人々の結びつ

き（契約）が必要である。「脱出」が、政治的自由を求める革命の動機となったとすれば、「契約」は政治的民主制の動機となることができる。解放の神学には、それが民主的契約神学とならなければ、エリート集団に仕える単なるイデオロギーに化する危険があるのである。

第三節（「生へと解放する霊」）は、自由の意義を信仰・愛・希望の三つの経験との関連で明らかにしようとしている。それは主体性・交わり・将来としての自由である。

キリスト教信仰から見た自由とは、ギリシア人のようにコスモスに浸透するロゴスと調和して生きることでも、あるいはマルクスが主張したように歴史的必然性を洞察して生きることでもない。さらに現代人のように自己自身と所有物に対する自主的主権的自己決定権を行使することでもない。それは「生の神的エネルギーによってとらえられ、その神的エネルギーにあずかること」¹³⁾である。脱出と復活を可能にする神への信頼の中で、信仰者はこのことを経験し、「信じる者には何でもできる」（マルコ 9：23）と告白する。宗教改革者たちは、解放する福音においてこの信仰の自由を発見し、信仰覚醒運動はこの信仰における自由の個人的次元を強調した。それは宗教改革のキリスト中心主義を聖霊論の面から補う運動であった。それは個人の人格の尊厳と人権を要求した点で大きな貢献をした。今日の課題は、この主体的自由を可能にする社会的自由の次元を形成することにある。政治史の中で主張されてきた自由は、「支配する自由」であり、それは他者を犠牲にし、排除することによってのみ成り立つものであった。他方、社会史は自由を交わり（Gemeinschaft）としてとらえるべきことを示している。それはコミュニケーションの自由であり、人はそこで、他者に

よって尊重され承認されると共に他者を尊重し承認する。それは相互愛あるいは連帯性と呼ぶことができる。愛の中で主体的自由は社会的自由へと開かれて行く。われわれはこの愛の中で、むりやり切り離されていた事物が一体化されていくことを経験する。それは、神・自然・人間の交わりの回復である。支配としての自由が生を破壊するとすれば、交わりとしての自由は見知らぬ人との交わりを可能にする。また信仰が復活への希望であるかぎり、自由は「可能なものに対する創造的情熱」¹⁴⁾となる。この自由は現存するものを越えて、到来する神の将来へ方向づけられている。この自由は、果てしない創造的可能性の御国に方向づけられている。信仰は今や神の創造的行為への参与となり、共通のプロジェクトに対する創造的想像力となる。この自由は、「……からの自由」ではなく、「……への自由」である。否定的なものよりも、それに勝る肯定的なものへと向うとき、人は新たな経験へと導かれるのである。

第四節（「神経験としての自由の経験」）は、II コリント 3: 17（「ここでいう主とは、『霊』のことですが、主の霊のおられるところに自由があります」）を手がかりとして、自由のもつ意味内容を要約している。キリスト者の自由の経験は、主は霊であり、その霊は主の霊であるという二重の経験を含んでいる。解放の経験は、神の霊と神のキリストとの相互作用をあらわにする。モルトマンによると、これはさらに「イエスの信従 (Nachfolge Jesu) と解放する霊」¹⁵⁾との共同作用として理解しなければならない。イエスに信従することを欠くならば、その霊験は心靈主義的で幻想的なものとなり、霊性を欠くならば、その信従は律法主義的なものになってしまうからである。神の支配は、人間

にとって決して隷属ではなく自由を意味する。この自由を通して人間は生と死、現在と将来を越えて神御自身へと高められ、神の創造的自由に参与する。解放し、交わり、到来する神に対応する自由の経験、それは信仰・愛・希望における自由の経験に他ならない。

第6章(「生の義認」)は「罪人の義認：一般的それとも具体的?」、「犠牲者たちのために権利を創造する神の義」、「加害者たちのために義と認める神の義」、「諸構造のために正しくととのえる神の義」、「裁き主としての霊」の五節から構成されている。第一節(「罪人の義認：一般的それとも具体的?」)は、宗教改革の伝統的義認論の問題点を指摘している。この義認論はパウロの義認論に基づいており、罪の普遍性を前提としている。ところがこの罪の普遍性の教理は、個々の具体的罪責(Schuld)に対する責任を自覚させるよりも、むしろその責任回避の口実とされてしまった。その教理は、義認信仰がもたらすはずの恵みの楽観主義から切り離されてしまい、ただ悲観主義に仕えるものとなってしまった。しかし罪の認識はキリストによる救いの普遍性に対する信仰から生じてくるのであり、悲惨の認識と信仰における新たな生命の認識は「治療的循環(der therapeutische Zirkel)」¹⁶⁾の関係にある。この治療的循環の関係を忘れるならば、罪の教理は災いを引き起こすだけである。この循環の中にとどまるとき、共観福音書が「罪人たち」について具体的にしかも社会的に語っている事実は、大きな意味を持ちはじめ。罪は、不義と暴力行為の歴史的現実として具体的にとらえられるようになる。だがもちろん、罪とその赦しをめぐるパウロと共観福音書の解釈を対立させる必要はない。両者はむしろ相互に基礎づけあい、強化しあう関係にある。神はすべての罪人を憐れ

むがゆえに、権利を奪われた者たちに具体的にその権利を回復し、不義なる者を悔い改めへと導く。宗教改革の義認論と今日の解放の神学は決して対立するものではない。両者は相互に修正し、相互に豊かにしあうことができる。「宗教改革の完全な義認論は、公正な社会のための、権利を失った者たちと不義なる者たちの解放の神学である。」¹⁷⁾

福音主義神学は新約聖書と旧約聖書を鋭く区別したために、この「義と認める」神の義と「権利を創造する」神の義との類比に気づかなかつた(第二節)。旧約聖書においては、権利を失った者に権利を与えることが神の憐れみの「総括」である。それは配分的正義(justitia distributiva)ではなく、創造的正義(justitia justificans)である。イザヤ書53章によると、メシア自身がこの世の苦悩を担い、暴力の犠牲となり、われわれとの深い連帯性によって、われわれに癒しを与える。この苦しむ神の僕の姿は、キリスト教のキリスト論(「連帯性のキリスト論」)の基盤となった。キリストの苦難は、イエスが自らの身体と心(Leibe und Seele)において連帯し分かちあう苦難、つまり貧しい者と弱い者の苦難である(ヘブル2: 16-18, 13: 13)。それゆえキリストの苦難は、来たるべき苦しむ者たちに対して開かれている。キリストはその受難によってこの世界の受難史の中に「永遠の神の交わりと、生命を創造する神の義をもたらし、そして神を暴力の犠牲者たちと同一化している。」¹⁸⁾ 今や、地上の呪われた者たちが神の世界審判の主体となるのである。

暴力行為の犠牲者がその苦悩から本当に解放されるためには、加害者もその義に反する行為から解放され、両者の間に開かれた交わりが生じなければならない(第三節)。モルトマンはここで「アウシュヴィ

ツ」を知る一人のドイツ人として、「償い・贖い (Sühne)」の意味、その可能性、その神学を展開しようとしている。イスラエルの儀式(レビ16:20-22)と神学(「苦難の神の僕」のヴィジョン)によると、民における不法行為と契約違反は、民に対する神の愛を傷つける行為である。暴力行為は、神御自身を傷つける行為である。この傷つけられた愛の表われが神の怒りである。しかしそれが、不法と暴力行為を犯す者への愛であるかぎり、神は愛の痛みを耐えていると言うことができる。神がこの痛みを耐えてくださることによって、はじめて人間の罪責は神に担われ、償われる。「贖いは決して人間の可能性ではなく、ただ神の可能性である。」¹⁹⁾ 神は、世界の苦難と不法の歴史に耐えつつ、死に到る生に新たな生命を約束している。キリスト教は、キリストの苦難と十字架の死の中に、人間の罪のための贖いと神との和解を見た。しかしキリストは自分の苦難によって神の怒りをなだめようとしたわけではない。イエス・キリストの父は決して復讐の神でもサディストでもないからである。それは「アバ」と呼ばれるお方である。キリストはこの「アバ」の経験を通して自らの神の子性を知り、苦難を引き受けるに到った。それは、神によって見捨てられる経験であると共に、罪人たちに対する神の愛の痛みを受け入れる経験であった。十字架上のキリストの苦難は、人間の罪が、贖いを実践する神の苦難へと変換される経験であった。ルターの言葉を用いるならば、それは「地獄」の経験であった。キリストの十字架は、地上の不法・暴力行為のための贖いであり、この贖いにおいて神の痛みと神の誠実があらわになっている。つまりこの世の矛盾に耐え、そしてそれを克服する不滅の愛があらわになっている。神は、矛盾の矛盾(裁き)によってでは

なく、むしろ矛盾に耐えることによってこの世との和解を実現する。こうして神は罪人たちの神となられる。神は罪人たちが生きることができると、彼らの死を引き受けられる。贖いは、父の憐れみから、子の受けた神による見捨てを通して、また聖霊の解除する力においてやって来る。それは愛の唯一の運動である——この愛の運動は、父の痛みに由来し、子の苦難においてあらわとなり、そして生の霊において経験される²⁰⁾。

第四節（「諸構造のために正しくととのえる神の義」）は、加害者と犠牲者をうみ出す政治的諸関連と経済的諸構造等の問題を取りあげている。それは「悪循環」と呼ばれているシステムの問題である。このシステムを放置しておくならば、やがてそのシステムそれ自体が死を迎えることになる。それは「構造的罪」の故である。強い者と豊かな者は一時的にその負担を弱い者と貧しい者に押しつけることができても、最後には強い者と豊かな者自身がそのシステムの犠牲者となってしまう。この諸構造は、人間によって作られると同時に人間のあり方を決定する。ただし、この諸構造は人間を強制的に悪へと導くことはあっても、人間を自動的に善良にすることはない。それは悪の独裁制は存在するが、善の独裁制は存在しないのと同様である。政治は神の国をもたらしことはできないが、その比喩となることはできる。政治は神の義に対応するか、それとも反対するかのいずれかである。「構造的罪」（制度化された不法）は神の義に反対するものであり、その例として今日の第三世界の危機をあげることができる。神の義はその犠牲者たちの権利が回復されることを求め、この危機の加害者と受益者には回心を要求する。このように神の義は、権利なき者に権利を与え、不

義なる者に義をもたらす創造的義として経験される。この神の義（憐れみの正義）は、あらゆる法秩序の基礎である。神の霊における神の義は、まず人間の不法なシステムを不安定にし、それが長続きしないように働きかける。そして次に神の霊は、罪人たちの神の霊として、自己破壊的な人間の交わりの生命を保ち、それに癒しを与える。聖霊の交わりの中で人は相互に受容しあい、相互の尊厳と権利を承認するようになる。聖霊において人は生を再び愛することができるようになる。このように聖霊は生を義とする神の憐れみであり、神の愛なのである（第五節）。

第7章（「生への再生」）は、「聖書の解釈」、「組織的・神学的議論」、「再生における自己経験：新生の始まり」、「再生における神経験：生命の母としての霊」の四節から構成されている。モルトマンはここでまず「再生（*παλιγγενεσία*）」の意味内容を明らかにしようとしている。聖書における「再生（Wiedergeburt）」は、古代世界におけるそれと異なり、ユダヤ黙示文学的・終末論的概念に属している。それは「回帰（Wiederkehr）」や「回復（Wiederherstellung）」のように「元に戻る」ことではなく、内容的に「新しい」ものへと変えられて行くことを意味しているからである。それは、ヨハネ3：3-5、マタイ19：28、テトス3：5-7が示しているように、宇宙的黙示文学的「新生の始まり」を指している。この「新生」としての「再生」の永遠の根拠は、イエス・キリストの父なる神の憐れみのうちに、その歴史的根拠は、死者からのキリストの復活のうちにある（ペテロの第一の手紙1：3）。この意味で「再生の神学は復活の神学（Ostertheologie）であり、²¹¹この再生の媒体となるのは、「豊かに」注がれる聖霊である（テトス3：5-7）。

聖霊は、キリストの霊として、神なき者を義とし、神の将来に対する生き生きとした希望を持つ者へと再生させる。再生とは、この死ぬべき生から死ぬことのない永遠の生命に到ることである。

第二節は、第一節において明らかにされた「再生」の観点から、宗教改革の伝統に立つ神学者たちと敬虔主義者たちとの間でなされた議論を批判的に克服しようとしている。従来、ルター派正統主義と敬虔主義の関係は、義認の客観主義に対する主観主義的反動として説明されてきた。義認が「われわれのために死なれたキリスト」を主張するとすれば、再生は「復活し、われわれにおいて生きているキリスト」を強調するのであり、両者は、後者が前者を補完する関係にあるとされてきた。ところがテトス 3: 5-7 によると、まず第一に義認信仰があって、次に再生の経験が続く、とは言われていない。恵みに基づく義認はすでにペンテコステの経験に由来しているからである。霊なき義認は存在しない。義認信仰は、神の愛が「聖霊によって (durch)」(ローマ 5: 5) われわれの心に注がれる経験そのものである。もしそうだとすれば、われわれは次のように問わなければならない。宗教改革の義認論ははたしてこのような霊の経験に対して開かれているのか、と。これがモルトマンの問題意識である。彼によると、われわれは宗教改革の義認論を次の三つの側面から問い直し、さらに拡大する必要がある。

① それは、キリストの死の救済的意義だけでなくキリストの復活の救済的意義をも示しているかどうか。② それは、始めから霊の経験として聖霊論的に表現されているかどうか。③ それは、終末論的に方向づけられているかどうか。K. バルトはこの問題をキリスト論的に考察し、キリストの十字架において人間の再生と回心はすでに起こったと

断言している。従って、聖霊の働きは、人々にこの救済の客観的事実を認識させ承認させることだけである。バルトにとって、全世界とすべての人間の再生はゴルコタの丘の上ですでに起こったことなのである。ところがわれわれの取りあげた聖句においては、終末論的再生は終末論的希望に属する事柄であり、この希望への再生はキリストの復活に基礎づけられている。バルトは将来的終末論を過小評価してしまったために、聖霊論をも過小評過してしまった。これに対しオットー・ウェーバーは再生の終末論的特質を強調している。しかしモルトマンから見ると、その解決法もバルトと同様に「極端」²²⁾である。両者に共通している難点は、聖霊の「経験」についての問いを回避していることにある。バルトの場合、聖霊の経験は全くキリストの認識のうちにあるのに対し、ウェーバーの場合、それは全く将来の待望の中にある。ウェーバーは待望される現実と目前の現実を対立するものとしてとらえている。しかしながら、この待望と経験は「生き生きとした希望」への再生において、対立すると同時にそれを克服するものとして結びついている。終末論的な万物の新たな創造への希望は、われわれの経験を相対化すると共に常に新たな生命の始まりとして存続させる。従って待望が先立ち、経験がその後を追うことができる。キリスト者は、次のようなプロセスの中にいる。それは、死からの霊による (durch) キリストの再生から出発し、霊による (durch) 死すべき人間の再生を経て、霊による (durch) 宇宙の普遍的再生に到る一つのプロセスである。この過程において父なる神は、聖霊を通して (durch) キリストにおいて (an) 行動し、またキリストを通して (durch) 聖霊において (an) 行動する²³⁾。神の働きは、聖霊によって働きかけ

られ、聖霊において(in)現に存在する。キリスト者の再生の出来事(神の子となり、神の国を受け継ぐ者となること)において、キリストの働きと霊の働きは相互に浸透しあっている。このキリストの働きに注目するとき、われわれはそれを「義認」と呼び、この聖霊の働きに注目するとき、それを「再生」と呼ぶ。それゆえ再生の出来事を理解するうえで、われわれは双方の視点を必要としている。両者は、異なる側面から同一の出来事を見ているのである。

第三節は「再生における自己経験：新生の始まり」を取りあげている。再生の経験は多様であり、特定の内的経験を恣意的に規範的なものにまつりあげることは許されないが、新約聖書はいくつかの経験について語っている。第一は、感きわまった喜びの経験である。それは、復活の霊によって暴力行為と罪責から解放され、生を肯定する時に起こる経験である。第二は、平和・平安の経験である。これは旧約のシャロームに通じる経験であり、義を前提としている。そのため、心(すべての内的生の深層)において神の平和を経験する者は、地上の平和を希望し始め、この平和を否定する力に対抗し始める。この二つの経験をモルトマンは「聖霊の経験」²⁴⁾と呼んでいる。それは、汲めども尽きぬ深みから出てくる経験である。それは、われわれの心のうちに超越的深みを発見する経験である。この再生の経験は一回限りの完結したのではなく、神の霊の超越的深みと復活の霊の終末論的広がり(万物の新たな創造)のゆえに、くり返し味わうべきものである。信仰にも霊の新たな生命にも成長があり、その段階とその特徴・危機に留意しなければならない。しかし、この成長・発展・進歩のイメージは元来自然界に由来するものであり、現実の歴史的経験には適合しにくい

ことを忘れてはならない。改革派の神学者たちによると、信仰者がたとえ自己自身を放棄するとしても、神は彼らを見捨てることがない。なぜなら父なる神は誠実であり、子なる神はわれわれのために祈り（ルカ 22：32）、聖霊は永遠の生命の手付金として終りに到るまでわれわれのもとにとどまるからである。

第四節（「再生における神経験：生命の母としての霊」）は、その表題からも分る通り、フェミニズム神学の問題提起を念頭においた議論を展開している。経験の対象となるのは、霊そのものではなく、霊における「新たな生命」である。霊は経験の媒体・空間であり、われわれは霊について (über) 語ることはできなく、ただ霊に基づいて (aus) 語るができるだけである。神の霊はわれわれにとって余りに遠いがゆえにではなく、余りに近いがゆえに、見ることができない。しかし神学的反省は、経験される働きからさかのぼって霊を推論し、霊に関する表象を展開することができる。もしもこれらの経験が「再生」ないし「新たに生まれること」としてとらえられるとすれば、そこには「母親像 (das Bild der Mutter)」²⁵⁾ が浮び上ってくる。霊は神の子らにとって母であり、霊は「慰め主」として母のように慰めるのである。モルトマンはこれに対する初期の証言として、トマス福音書、ヘブル語で書かれた福音書からの引用(ヒエロニムス)、ヘブライ人の福音書、真珠の歌(トマスの黙示的行伝)をあげている。この生命の母としての霊という表象は、キリスト教的グノーシスに対する主流派教会の戦いの中で、つまり父権制を基本とするローマ帝国の歴史の中で失われてしまったものである。ただしシリアの教父たちにおいては事情が少し異なり、彼らはこの母の表象を保持し続けた。アフラハト (Aphra-

hat, Aphraates), エジプトのマカリオス, メソポタミアのシメオン等がその例であり, マカリオスの『50の霊的講解』(十七世紀に Gottfried Arnold によって独訳された)は敬虔主義の人々に愛読された。ツィンツェンドルフ伯は1741年「聖霊の母としての職制 (das Mutteramt des Heiligen Geistes)」を発表し, ヘルンフート兄弟団は1744年にこれを彼らの教義として受け入れた。再生あるいは新生の隠喩は, 産み出す神性を表わしており, ここでは神は「解放する主」としてではなく, 「生命の源泉」として経験されている。霊とその子らとの関係は相互に親密なものであり, これを描写するために, 「産む」, 「育てる」, 「保護する」, 「慰める」, 「愛の感情移入」, 「愛の共感」といった語が用いられている。そしてこのように三位一体が交わりを形成しているとすれば, 男性と女性の関係もそれに対応して真の人間の交わりに変えられて行くはずである。また神の脱父権制化は教会の脱父権制化と脱位階制化を伴うはずである。モルトマンは最後に, 以上のような自分の見解が, 決して単なる母権制の復活を意図しているわけではないことを付言している。神の像は, 父権制からと同様に母権制からも内的に解放されなければならないからである。「元来キリスト教は, イスラエルの預言者たちと同じように, 父権制の根源的力と母権制の根源的力の代りに, 将来の希望の担い手およびその開始として『子供のメシアニズム』を指定したのである」(マタイ 18:3 参照)²⁶⁾。

第8章(「生の聖化」)は, 「ルターとウェスレーにおける義認と聖化」, 「今日における聖化」, 「聖化する神」, 「聖なる生」, 「生命力と生活圏としての聖霊」の五節から構成されている。第一節はジョン・ウェスレーの中心思想とその意味について論じている。ウェスレーは罪を,

償うべき法律違反というよりもむしろ治療すべき病いとしてとらえた。従って彼は罪人の義認を裁きの概念よりもむしろ再生の概念によって理解した。その結果、彼はルターほど「罪人の絶え間ない義認」に関心を示さず、罪人の道徳的・宗教的更新 (Erneuerung) のプロセスを明らかにしようとした。確かにすべてはいつも神の恵みに依拠しているが、この恵みは罪深い意志をとらえて解放し、その中に新たな力を目ざめさせる。ウェスレーはこの生の聖化の中に五つの段階を認めた。その最後の段階が「キリスト者の完全：神化 (theosis)」である。ウェスレーは五つの段階を、到達可能な経験としてではなく目標として理解した。ルターと比較すると、彼はわれわれの生活経験における聖化を義認の必然的結果とみなした。今や信仰者の主体性が明確にされ、信仰経験は日付のついた「心暖まる体験」と解された。ウェスレーは信仰者たちを自発的でしかも規律ある集団に組織化し、各人の生活全体をカバーしようとした。彼の運動は、18世紀の産業社会（機械の下での労働規律）の中で故郷を失い、孤立化していた無産階級に故郷を与え、時代の要求（時計の機械的時間に従った規律）に対応したキリスト教的生活規律を提示する役割を果たした。モルトマンは、このようなキリスト教的生活と時代的コンテクストとの深い結びつきを高く評価している。キリスト者の証しは、救いの証しとして、所与の社会の病気を治療するようなものでなければならないからである。産業社会の終りを経験しつつある今日、われわれは現代文明の病いを癒すことを求められているのである。

第二節はこの「今日の聖化」という課題に四つの側面から光を当てようとしている。① まず第一に「生の聖性」(die Heiligkeit des

Lebens) と神の創造の秘義を再発見し、生の操作と自然破壊に対抗する必要がある。生は神に所属し、大地は神の愛する被造物だからである。② 生は聖であるがゆえに、それは聖化されねばならないとの主張は、A. シュヴァイツァーの「生命への畏敬 (Ehrfrucht vor dem Leben)」の思想を肯定する。この畏敬においては、生に対する宗教的立場と生に対する道徳的尊敬が結びついている。この大地を汝自身のごとく愛せよ、汝自身をこの大地のごとく愛せよ、これが神を愛する者に求められている倫理である。生命への畏敬は、常に、より弱い生、傷つきやすい生命に対する尊敬と共に始まる。このことは人間の世界(貧しい人々、病人たち、無力な人々)と同様に自然の世界(より弱い植物と動物の種)にも当てはまる。この意味で今日の聖化とは、人間の侵略、搾取、破壊に反対して、神の創造を守ろうとすることに他ならない。そしてここには、個人的次元(例:消費とごみの問題)、社会的次元(生命を畏敬する生活様式)、政治的次元(法的整備)の三つの次元がある。③ 生命への畏敬の倫理は、生に対する暴力の放棄を要求する。今日それは、軍備を拒否すること、エネルギー消費を減らすこと、そして体(Körper)に対する知性の暴力的規制を廃棄することを意味する。そしてそのためには自己自身が暴力から解放されていなければならない。自己自身の生命への畏敬に目覚めた生は、道徳的自制を越えた、信仰の新たな自発性をうみ出す。それは、省察や反省の向こう側にある生の新たな自発性である。それは、神への信頼の中で自己を忘れた自己信頼である。アウグスティヌスはこれを、「愛し、そして汝の好きなことをなせ」²⁷⁾と表現した。④ 生命への畏敬の倫理は、生にかかわるあらゆる領域の調和だけでなく、自然のもろさ(Gebre-

chlichkeit)と人間の死滅性の受容をも要求する。死の衝動に反抗することは死を排除・抑圧することではなく、むしろ反対にそれを受け入れて、生の一部とすることに他ならない。「死のように強い」あの愛の中で、死の衝動も消え去って行くのである。

第三節(「聖化する神」)は、聖化の根拠が神の聖性(Heiligkeit)それ自体にあることを語ろうとしている。本質的に聖なのは神のみであり、「聖化(Heiligung)」とは、この神が御自身のためにあるものを選び、御自身の所有とすること、従ってそれを御自身の本質に参与させる神の行為を指す。神に属するものは、神御自身のように聖である。しかし聖化は、人間に対する神の行為として、ある状態それ自体ではなくひとつの関係と所属性を表わしている。神が愛するものは、たとえそれがそれ自体においてどのような性質・状態にあろうとも、聖である。「聖化のこの神学的概念から人間学的概念が出てくる。賜物としての聖化から課題としての聖化が出てくる。」²⁹⁾ 神が聖と宣言されるものは、人間によって聖として尊重されねばならず、安息日、民、被造物がそれである。神がすでに聖化されたものが、われわれによって聖化されるのである。信仰者は、神による聖化の受動的対象であるだけでなく、自らの生の新たな主体となる。信仰者はその社会のエートスのみならず、ますますはっきりと神の国の律法、つまりイエスの山上の説教に従って生きて行く。この意味で聖化はイエスへの信従であり、神の霊において生き生きとすることである。聖化は神に対応して生きることであり、人間の神的似像性を人間の側から回復しようとすることである。

第四節(「聖なる生」)の課題は次のことを明確にすることにある。つ

まり heilig (ドイツ語) と holy (英語) の言語史から見るならば、聖化は、分離されたものの全体性を考慮し、回復することに他ならず、聖書はそれを自然的隠喩を用いて語っている。神が創造し、愛するものは聖である (heilig) とすれば、生それ自体がすでに聖である。そしてこの生を愛と喜びをもって生きることが、生を聖とすることである。われわれはわれわれの存在それ自体によって生を聖とするのであって、われわれの生から作り出すものによってはじめてそうするのではない。愛は、相手の業ではなく人格に目をとめ、「あなたがそこにいることをわたしは喜ぶ」と語る。聖書は霊の働きについて ① 木と実 (ガラテヤ 5: 19-23), ② 泉 (ヨハネ 4: 14, 詩 36: 10), ③ 光と輝き、の隠喩を用いて語っている。これらの自然的隠喩によって、神の力がわれわれの身体と魂 (Leib und Seele) に再び浸透し、その結果われわれが孤独な主体と業の世界を離れて、生の生き生きとした関係に入っていくことが示されている。これらの隠喩は、神から人間へと流れ出るエネルギーの流れを指し示している。神の永遠の生命は聖霊を通していわばあふれて出て行き、そのあふれ出る力とエネルギーが地に満ちるのである。このあふれ出る聖霊の中で経験される生が神の生命であり、永遠の神との交わりにおける生であり、聖なる生である。このような生は、禁欲によっても規律によっても作り出すことはできず、霊の実はいわばひとりでに熟する。それはわれわれの中で熟し、そしてわれわれはその中で成熟して行く。解放された意志の力による生の意識的聖化と同時に、存在による生の無意識的聖化が存在する。さらに「霊における『無意識的生の聖化』」²⁹⁾ も存在する。生の表現は、意識が明らかにしえない深みから出てくる。それゆえあらゆる次元において

大切なのは、聖ではない生を聖化することではなく、聖なる生を聖化することである。神が生を見て愛するように、われわれも生を「善・正義・美」として見て愛することを学ばなければならないのである。

最後に（第五節）にモルトマンは、「生を与える霊（spiritus vivificans）と「聖化する霊（spiritus sanctificans）の区別——創造と救済の区別——を認めながらも、後者において前者を知覚する必要性を説いている。それは、創造を軽視するグノーシス的な見解を避けるためであり、今日地上の生を脅かしている死に抵抗するためである。「キリストの御霊はわれわれの内在的生命力であり、神の御霊はわれわれの超越的生活空間である。」³⁰⁾われわれは神の御霊において神の内にあり、神はわれわれの内にある。自由な永遠の霊という大気の中で新たな生命が展開される。つまりわれわれは、信仰・信頼の中で空間の深みを、愛の中で空間の広がり、希望の中でその開かれた地平を押し量る。神の霊はわれわれの生活空間である。しかしまた霊は、将来によって現在を括弧でくくり、現在において将来を待望させ、現在において将来を約束する。ここで霊において神の愛として経験されるものは、やがて神の栄光として経験されるもののほんの始まりにすぎない。従って聖化は栄光化の初めであり、栄光化は聖化の完成なのである。

第9章（「生のカリスマ的諸力」）は、「新たな生のカリスマ的活力」、「異言」、「カリスマ的諸経験の覚醒」、「病人たちのいやし」、「障害をもつ生のカリスマ」、「各人はその能力に応じて——各人はその必要に応じて」、「エネルギーの源泉と力の場としての聖霊」の七節から構成されている。第一節（「新たな生のカリスマ的活力」）は、コリントの信徒への手紙（I）7章と12章を手がかりとしてパウロのカリスマ論を展

開している。パウロによると、人間の存在とその持っているものは召命 (Berufung) を通してカリスマとなる。なぜならそれは霊によって受け入れられ、神の国に奉仕するものとされるからである。エルンスト・ケーゼマンによると、パウロが、男であり女であることをカリスマとして理解するのは、キリストの支配が世界の世俗性の中に深く浸透しているからである。カリスマの基準は「主において」つまり「解放をもたらすキリストの支配に奉仕すること」である。このカリスマは、課題 (Aufgabe) となる賜物 (Gabe) である³¹⁾。すべてがカリスマとなりうるのであり、この意味でのカリスマをモルトマンは「生かされた生の日常的カリスマ」と呼んでいる。またパウロは、「霊の啓示」の場である信仰共同体 (Gemeinde) の建設との関連ではじめて生ずる「特別なカリスマ」について語っている。これには、ケリュグマのカリスマ、ディアコニーのカリスマ、教会および教区指導の方法に関係する (kybernetische) カリスマがある。しかしこれらは、決して「自然的カリスマ」に対する「超自然的カリスマ」ではない。両者は区別はできても分離できないからである。信仰共同体にとって大切なのは「多様性における一体性」であって「画一性における一体性」ではない。多様性のみが生き生きとした一体性を可能にする。このような信仰共同体は、画一化された社会において癒しの共同体となることができる。ただしモルトマンによると、パウロが当時の時代状況 (キリスト教の熱狂的興隆期) の中で一体性を強調した (I コリント 12: 4) のに対し、今日われわれは逆に多様性を強調する必要がある。つまり相違する賜物を一つに結びつける愛よりも、相違する賜物を解放する自由を強調しなければならない。

第二節は「異言と預言」の問題を取りあげている。モルトマンは、彼自身には異言の経験がないことを断わりながらも、使徒言行録(2章)の記事、歴史上の諸々の信仰覚醒運動、今日のペンテコステ派の運動に見られる「異言」の意義を認めている。異言は、霊によって強烈にとらえられる際の感動の表われであり、信仰経験の新たな個人的表現である。これに対し「預言」も特別なカリスマであるが、それは理解することのできる証しである。このようなカリスマ運動の危険性は、その他のカリスマ運動を無視してしまうこと、つまり非政治的あるいは脱政治的宗教になってしまうことにある。第三節は「カリスマ的諸経験の覚醒」が起こる心理的場面を描写している。われわれのカリスマ的諸可能性は、神への信頼を通して、自己への信頼を通して、また隣人への信頼を通して覚醒される。「神のもとではすべてのことが可能である」(ルカ 1: 38, マルコ 9: 23) と信ずる者も、もちろん挫折を経験する。しかし信仰者はその挫折の後に再び立ち上がる経験をする。このような人は、より多くのことができると考え、他の人々にも可能性をあけておく。「隣人を自分のように愛しなさい」(ルカ 10: 27) との戒めは、決して自分の代りに隣人を愛しなさい、と言っているのではない。隣人愛は自己愛を前提としている。自己なき愛は、主体性を欠くがゆえに愛ではない。自己愛は隣人愛のための力であり、自由な生の根拠である。自己憎悪は地獄の苦しみである。真の自己愛はエゴイズムとは全く無関係である。エゴイズムは、損をするかもしれないという不安から生じてくる。この不安にかられるのは、自己自身を見いだせない者だけである。エゴイズムは結局万人の万人に対する戦いとなる。エゴイズムは自己愛ではなく、自己憎悪の裏面にすぎない。「自

己自身を愛するとは、あらゆる受容不可能性（パウル・ティリヒ）にもかかわらず、神が受け入れてくださったように、自己自身を受け入れることである。』³²⁾ 神への信頼に基づく自己信頼、神の愛に基づく自己愛は、われわれのカリスマ的諸経験を覚醒させる。隣人への信頼と愛において、われわれは互いにわれわれの良き可能性の経験を認めあう。生の不安を払いのけるのは神への信頼であり、死の恐怖を克服するのは復活の希望である。そしてまさにこのところに霊のカリスマが臨在している。事実、原始キリスト教の証言によれば、聖霊降臨運動は復活祭と共に始まったのである。

病人たちの癒し（第四節）は、生の新たな創造と再生のしるしである。それは死者の復活と永遠の生命の前兆である。悪霊は、人格的なイメージでとらえられた破壊的な力である。悪霊は苦しめることを喜びとしている。イエスの場合、病人たちの奇跡的な癒しは神の国の宣教の地平に立っており、イエスは、言葉においてのみならず、癒しにおいても神の国をもたらした。イエスの癒しは「御国の奇跡」（クリストフ・ブルームハルト）である。この終末論的希望の枠組みの中で、つまり万物の新たな創造の始まりの中で見るとすれば、この癒しは決していわゆる奇跡ではなく、全く自然的な出来事である。神の国は、病気の克服という観点からとらえるならば、癒しであり、死の克服という観点からとらえるならば、復活である。しかもこの癒しは、共観福音書によると（マルコ 9: 23, 5: 25 以下、マタイ 15: 21 以下等）、イエスと人間の期待の相互作用の中で起こっている。それは神が意志される時と所においてはじめて起こるのであり、それを引き起こすための一般的な方法などは存在しない。今日、信仰の癒しの経験を理解する

上で、心身医学や全体論的医学の知見は極めて有益である。では、イエスは何によって癒すのであろうか。その癒しの力は病気に対するイエスの優位性のうちにあるのではなく、イエスの苦難の力 (Leidenskraft) のうちにある (マタイ 8: 17)。「イエスのゴルゴタの丘での受難と献身は、病人たちのイエスの癒しの秘義である。」³³⁾ イエスは病人たちを、彼らと神との交わりの回復によって癒すのであり、この神との交わりの回復のために十字架にかかられた。神はイエスにおいて人間となり、死すべき人間存在を受け入れ、御自身の永遠の生命のうちにとり込まれた。神はイエス・キリストの受難において、障害のある人間の生を受け入れ、人間の病気と悲しみを自らの苦しみと悲しみとなし、そのことを通して癒しを与えてくださる。それゆえ十字架にかけられた神こそが癒しの源であり、苦しみにおける慰めなのである。

十字架にかけられたお方は、人間の悲慘のすべてを受け入れられた。それゆえいかなる形の生も、キリストにおいて神によって受け入れられている。この意味で「いかなる障害もひとつの賜物・天分 (Begabung) である」(第五節)³⁴⁾。キリストの力は障害においてこそ十分に発揮される。ひとりの人間であること、そしてその人がもっているものはすべて、召命を通してカリスマとなる。召命によって神の愛の光が当てられるとき、人間の障害も特別な仕方輝き始める。信仰共同体は障害のある弱いメンバーを必要としている。神はむしろこの人々に「栄光と輝き」を与えられる (I コリント 12: 24)。信仰共同体は、十字架にかけられ、復活したキリストの体 (Leib Christi) だからである。障害者のいない信仰共同体は、それ自体が障害のある共同体である。真の信仰共同体においては、障害のある人と障害のない人

の相互承認が起こるのであり、そこではカリスマがディアコニアの業を引き起こすのである。

カリスマ的交わりは、多様性における一体性であり、また一体性における多様性である（第六節）。この一体性をうみ出すのは愛であり、この多様性を可能にするのは自由である。われわれを互いに結びつけるのは愛であり、われわれを個性的な人間にするのは自由である。神の国は万物の新たな創造と生けるものすべての再生であり、カリスマ的経験は、この神の国のために各人に各人のものが与えられ、生かされる経験である。それは、失敗を背負い込んだ人生が再び生き生きとしはじめる経験、永遠性によって若がえる経験である。神の霊は「生気を与えるエネルギー (vitalisierende Energie)」(第七節)として経験される。われわれはこれに発出論的表現(「流れ」, 「注ぎ」, 「輝き」)を与えている。われわれは、聖霊を通して心に「注がれる」神の愛によって、神の内にある経験をする。そこにあるのは神とわれわれの「向い合い (Gegenüber)」ではなく、「相互内在 (Perichoresis)」である³⁵⁾。この相互内在が途方もない力の源泉となるのである。また聖霊は、カリスマによってとらえられた人間の存在を輝かせる。つまりそれは、他の人々をひきつけるカリスマ的な力を与える。しかし当事者自身はこの力を意識していないことが多いのである。

第10章(「神秘的経験の神学」)は、「行動と瞑想 (Aktion und Meditation)」, 「瞑想と黙想 (Kontemplation)」, 「黙想と神秘主義」, 「神秘主義と殉教」, 「神における世界のヴィジョン」の五節から構成されている。ここで「神秘的」という語は、「超自然的」という意味ではなく、信仰における神経験の強烈さ、あるいはあらゆる神経験におけ

る深みの次元を指している。第一節（「行動と瞑想」）は、近代の *vita activa* における認識のあり方と伝統的な *vita contemplativa* における認識方法の相違を明らかにしている。現代科学における認識は、フランシス・ベーコンが「知は力なり」と宣言したように、所有と支配をめざしている。ところがギリシア教父たちは事物を「目によって」理解した。それは、花を観察する者自身が花の一部になってしまうような見方である。観察者はその認識を通じて対象に参与し、またその対象のうちへと移される。認識が認識する者を変革するのであり、ここでは認識が交わりをうみ出す。人は、支配するためではなく、参与するために認識する。この意味で認識は愛の行為である。この瞑想的理解（*die meditative Weise des Verstehens*）においては、対象経験と自己経験が深く結びついている。「自己自身を見いだした人だけが、自ら献身することができる。」³⁶⁾ この自己経験を欠くような社会实践と政治参加は、自らの心の空虚とその結果（自分本位、不安、攻撃、イデオロギー）をまき散らすだけである。疎外、孤独、沈黙、隔離、心の中の空虚、欠乏、貧困、無知、これらはすべて神秘主義者たちにとって決して回避すべきものではなく、神に出会う道だったのである。

次にモルトマンは「瞑想 (Meditation)」と「黙想 (Kontemplation)」を区別し、そのキリスト教的瞑想とキリスト教的黙想の特色をあげている(第二節)。彼の言う瞑想とは、対象を愛し、忍び、対象に関与する認識であるのに対し、黙想とは、この瞑想において自己自身を反省しながら自覚することである。瞑想する者たちは対象に没頭し、対象が彼らの中に沈潜してくるのに対し、彼らは黙想において彼ら自身を再び思い起こしている。彼らは自己自身から出て行った後に、自己自

身へと帰る。キリスト教的瞑想は、対象のない超越的瞑想ではなく、対象のある瞑想である。それはキリストの受難と死の瞑想である。瞑想する者はキリストの中に引き入れられ、受け入れられ、そして神の国のために解放された自分自身を発見する。そこでは瞑想的認識（「われわれの外なるキリスト」、「われわれのためのキリスト」、「十字架のキリスト」）と黙想的知覚（「われわれにおけるキリスト」、「復活のキリスト」）は、互に補完しあって一つの全体を形づくっている。従って、救済の客観主義と主観主義の間の二者択一を迫ることは誤りである。キリストの歴史の認識を通じて、その認識する者に起こるのは、つまり聖霊がキリストとの交わりにおいてもたらすのは、人間の神的似像性の回復、信仰者と神の友好的関係の樹立、神の栄光における神的相似性の確立である。人間はキリストの像となり、そしてこのキリストの像を通じて神の似像となる。それは神秘主義者たちが「魂における神の誕生（Gottesgeburt in der Seele）」と呼んだ事柄である。キリストの歴史は信仰者たちの神的似像性の更新を目ざしている。黙想において自覚されるこの神的似像性は、神を見る（schauen）という人間の規定に他ならず、これは visio beatifica において成就される。神秘的瞬間の経験は、終末論的に直接神を見ることの先取りである。しかし神との神秘的合一（unio mystica）を求める神秘主義者は、あらゆる媒介を越えてさらに直接性へと突き進む。彼らは、古代教会において「神化（theosis）」と呼ばれた、神を神とすることへと向う。それは言葉では言い表わせない「神が全く現臨する」³⁷⁾ 至福に満ちた瞬間である。それは、神を神御自身のために愛する瞬間であり、魂がそれによって神との交わりに入ることができる媒介がすべて止揚される経験でも

ある。そこでは神に対する人間の愛が世界と自己から引き離され、そうすることによって偶像崇拜が終結する。神の愛が世界と自己の過大な要求を終らせ、被造物と自己をそのあるがままのものへと解放する。そして神は、御自身のために享受されるのである(アウグスティヌス)。マイスター・エックハルトは、この神秘に到るために「神のために神を去らせよ」と教えた。神のために神をも引き離すとき、神の愛はその完全性に到達することができるからである。これは「神のための無神論」あるいは「神秘主義的無神論」と呼ぶことができる事態である。

この神秘主義の道の「生活の座」は、決して宗教的なものではなく政治的なものである。この道の経験の場は、牢獄、独房、監獄である(第四節)。それは、あらゆる地上的・身体的なものを剥奪され、最後に「魂の暗黒の夜」に到る道である。義のために迫害される人々(マタイ 5: 10)は、自らの運命においてキリストの運命を経験する。彼らの運命はキリストの運命と一致する。神秘主義者たちはこれを「十字架との一致 (conformitas crucis)」と呼んだ。それは、苦難の交わりが深くなればなるほど、復活のキリストの現臨がますます確かになる経験である。「牢獄は今日、キリスト教的神経験の特別な場所である。」³⁰⁾ 牢獄において魂は神秘的合一 (unio mystica) を見いだす。ここでは神秘主義は決して行為からの疎外ではなく、公的信徒のための準備となっている。信徒たちもまた殉教者たちであった。教会は使徒たちの使信と苦難によって設立された。使徒たちの苦難は単にキリストのための苦難ではなく、キリストと共なる苦難である。修道院の独房において、牢獄の独房のための準備をすることは大変意味のあることである。外界から切り離される前に、復活のキリストの傷の中に沈

潜することが大切である。しかもこのキリストと共なる苦難は、いわゆる神秘主義者や殉教者たちの間だけでなく、われわれの日常生活においてすでにひそやかな形で経験されている。日常的痛みと愛の苦しみにおいて、われわれはキリストの苦難と復活を経験している。愛の経験のあるところには、常に復活の経験がある。「おそらく日常生活の神秘主義が最も深い神秘主義である。……神秘的瞬間は、素朴な生の神秘主義なのである。」³⁹⁾ 霊の歴史は、「神がすべてにおいてすべてとなられる」(I コリント 15: 28) 完成の時——永遠の安息日つまり神の休息 (Ruhe Gottes) と神における休息 (Ruhe in Gott) —— を目指しており、神秘主義者たちはこれを、新プラトン主義的に響く用語(例えば「帰郷」、「内省」、「沈潜」、「分解」等)を用いて表わした。モルトマンによると、この「『神における世界の』汎内神論的 (panentheistisch) ヴィジョン」⁴⁰⁾ の根拠は、キリストの十字架にある。悪と罪と断罪は、キリストの十字架において神によって引き受けられ、克服されているからである。十字架において創造を脅かす虚無は滅ぼされ、生けるものはすべてキリストの愛し(苦しみ、献身する愛)によって生かされている。もしもこのキリストの十字架を欠くならば、この「神における世界」のヴィジョンは、この死の世界において待ちこたえることができず、単なる幻想に終わってしまうであろう。全世界の罪と苦難は、復活されたお方の十字架において克服されるのであり、この十字架のもとで、「万物における神・神における万物」(使徒言行録 17: 28, ローマ 11: 36)のヴィジョンが生じてくる。モルトマンはこれを、死の経験のゆえに生を集中的に深く味わう経験を持ち出して説明している。このヴィジョンは、牢獄において神の臨在に気づく人々、暗黒

の魂の中に神の臨在を見いだす人々によって経験されている。それは素朴な生き方・敬虔の中でひらめく事柄なのである。

I

- 1) 拙論「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)」東北学院大学・キリスト教研究所紀要, 第 12 号, 1994 年。
- 2) 以下 DGdL. と略記する。
- 3) 特に DGdL. の 2, 3, 11, 12 章。
- 4) DGdL. 19.
- 5) モルトマンはここで K. バルトの „Der Heilige Geist und das christliche Leben“ 1929 を取りあげて, 批判している。Cf. DGdL. 19.
- 6) DGdL. 20.
- 7) DGdL. 21.
- 8) DGdL. 24.
- 9) DGdL. 24.
- 10) DGdL. 25.
- 11) DGdL. 32.
- 12) DGdL. 33. モルトマンはここでディルタイの生の哲学に言及している。
- 13) DGdL. 36. Cf. DGdL. 47 「われわれは複数形の、多次的で多中心的な世界に生きており、現実に参加するためには、多次的経験概念を必要としている。」
- 14) DGdL. 38.
- 15) Cf. DGdL. 38.
- 16) DGdL. 39.
- 17) Cf. DGdL. 40.
- 18) DGdL. 49.
- 19) DGdL. 49.
- 20) Cf. DGdL. 50.
- 21) DGdL. 48.
- 22) Cf. DGdL. 51.
- 23) DGdL. 56.
- 24) DGdL. 61.
- 25) モルトマンはこの表現を Franz Rosenzweig から学び, これによって, 共苦する神と同時にそれを越える神を表現することができると考えて

いる。

- 26) DGdL. 63.
- 27) モルトマンはここで、神の「愛の自己放棄」と、被造物がこの神の愛(「共感・内住・臨在・秘義」)に背を向けるときに起こる出来事について語っている (Cf. DGdL. 63f.)。被造物の側に、不安・自己憎悪・攻撃が起こるとすれば、神の側には「神の自己離脱 (Entselbstung)」が生ずる。しかし神のシェキナはどのように場合にもわれわれを見捨てることなく、神との一致を求めつつわれわれに同伴する。神はわれわれの愛と神のシェキナの帰郷を待ち望んでおられるのであり、このことが起こるとき、われわれは喜びを味わい、自分自身に到達する。
- 28) DGdL. 70.
- 29) DGdL. 52.
- 30) DGdL. 74.
- 31) DGdL. 75.
- 32) DGdL. 76.
- 33) DGdL. 77.
- 34) DGdL. 78.
- 35) DGdL. 80.
- 36) DGdL. 83.
- 37) この関連で、モルトマンは「永遠の神にむけられるあらゆる種類の思考と言葉、感覚と行為、苦悩と希望は頌榮的性格 (doxologische Charakter) を持つ」ことを強調し、三位一体論は頌榮的形態を持つとしている (Cf. DGdL. 86).

II

- 1) DGdL. 94.
- 2) DGdL. 94.
- 3) DGdL. 94.
- 4) DGdL. 95.
- 5) DGdL. 98.
- 6) DGdL. 102.
- 7) DGdL. 105.
- 8) DGdL. 106.
- 9) DGdL. 107.

- 10) モルトマンはこの関連で、「生けるものすべてのための安息日の神秘主義 (Sabbatmystik)」(DGdL. 109) に言及している (Cf. DidS. Kap. XI).
- 11) DGdL. 115.
- 12) DGdL. 126.
- 13) DGdL. 128.
- 14) DGdL. 132.
- 15) DGdL. 134.
- 16) DGdL. 141.
- 17) DGdL. 142.
- 18) DGdL. 145.
- 19) DGdL. 147.
- 20) モルトマンはここで、罪からの贖いをもつばらキリストの十字架に基礎づけようとする西方教会の伝統を批判し、ギリシア正教会のようにそれを復活に基礎づけるべきことをも強調している。
- 21) DGdL. 160.
- 22) DGdL. 165.
- 23) Cf. DGdL. 167.
- 24) DGdL. 169.
- 25) DGdL. 171.
- 26) DGdL. 174.
- 27) DGdL. 187.
- 28) DGdL. 189.
- 29) DGdL. 192.
- 30) DGdL. 193.
- 31) Cf. DGdL. 196.
- 32) DGdL. 202.
- 33) DGdL. 205.
- 34) DGdL. 206.
- 35) Cf. DGdL. 209.
- 36) DGdL. 214.
- 37) DGdL. 219.
- 38) DGdL. 222.
- 39) DGdL. 224f.
- 40) DGdL. 226.