J. モルトマンにおける聖霊論の構造(2)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 東北学院大学学術研究会 公開日: 2021-02-10 キーワード: 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/24477

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II)

佐々木　勝　彦

III

第三部(「霊の交わりと位格 (Person)」) は，その表題の通り「霊の交わり」(第 11 章) と「霊の人格性 (Personalität)」(第 12 章) の二章から構成されている。

第 11 章はさらに「霊の経験 —— 交わりの経験」,「霊の交わりの中にあるキリスト教」,「社会的神経験の神学」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，交わりの概念には「三位一体的なもの」と「ユニテリアン的なもの」があることを述べている。新約聖書によると，聖霊の交わりは，聖霊によって聖霊それ自身と共に開かれた交わりであると同時に，人間が働きかける聖霊との交わりでもある。この聖霊の交わりは決して人間本性と神的本質の単なる外的結びつきではなく，三位一体の神の内的交わりから出てくる開かれた交わりである。それは，人間とその他の被造物が永遠の生命にあずかることをめざしている。この聖霊の交わりはさらに被造物相互の交わりを生み出す。生はすべてこの相互関係と相互交換の中ではじめて生でありうるのであり，この意味で生は交わりによって成り立つ。生はどこにおいても共生であり，それをさらに生き生きとした豊かな内容

にすることが神の霊の目標である。被造物はこの聖霊の交わりを「結びつける愛」[1]として経験すると共に，自らの個性へと導く「自由」として経験する。愛は共通するものをつくり出し，自由は個性の空間を開く。霊の交わりについて語る場合，われわれはこの両面に留意しなければならない。自由なき愛は，個別的なものの多様性を押しつぶしてしまい，愛なき自由は，共通なものや結びつけるものを破壊してしまう。従って，統合すると同時に差異化する(differenzieren)交わり，つまり多様性における一体性を作り出すと同時に一体性における多様性を切り開く交わりのみが，生にふさわしい交わりである。神経験は自己経験であると共に社会経験であり，さらにそれは自然経験でもある。自己経験における神経験と社会経験における神経験は対立しない。それらは同じ生の両面である。それゆえこれらを分離して個別的に評価することは，生命の霊を傷つけてしまうことである。自然経験についても同じことがあてはまる。霊は万物の創造者，しかも万物の新たな創造者だからである。

次に，モルトマンはシュライアマハーの『信仰論』に見られる聖霊論(「共同精神（Gemeingeist)」としての聖霊）を取りあげ，それは結局ユニテリアン的交わりの概念である，と批判している。つまりシュライアマハーは聖霊の交わりを多様性としてとらえることができなかった。そこで強調されているのは，結びつける愛だけである。区別する自由を見落してしまった。確かにシュライアマハーの主張の背景には，当時生まれつつあったブルジョア産業社会に対する彼の批判がある。彼は，故郷を離れ，労働者および消費者にすぎなくなってしまった人々，バラバラに切り離されてしまった人々に「共同精神」による

癒しを与えようとした。しかしモルトマンによると，ユニテリアン的な交わりの概念は近代世界の個人主義に対する救済策となるどころか，かえって逆効果であった。個人と交わりのバランスのとれた関係へと導くのは，三位一体的交わりの概念だけである。この相互内在的三位一体の模像となるのは，教会の統一である。その真の統一は，個性を抑圧する集団意識とは異なると共に，共同性を無視する個人的意識とも異なる。教会の真の統一においては，個人は自らを表現することによって交わりを表現し，交わりはそれ自身を表現することによって個人を表現する。両者は相補的関係にあるのであって，そのどちらかに優先権を認めることはできない。

交わりの形成が，単一化ではなくより豊かな多様性を意味するとすれば，われわれはこの概念をさらに進化の現象にもあてはめることができる。すべての被造物は交わりをめざして創造されており，交わりの形成は被造物の「生の原理 (das Lebensprinzip)」[2] である。進化のプロセスは交わりの形成，つまりより豊かなコミニュケーションの能力をもつ，より開かれた自由な生のシステムをめざしている。この交わりを形成する力が神の創造的霊である。神は創造者であるがゆえに，神の創造的霊は宇宙の力動性 (die Dynamik) であり，交わりを形成する力である。神の霊の超越と内在の働きは決して矛盾しない。両者は，神の霊の力動性の二つの相補的局面である。人間の意識はこの創造的霊それ自体ではなく「反省し，反省された霊 (reflektierender und reflektierter Geist)」[3] である。意識にはあらかじめ霊の広範な領域が与えられており，意識は反省によってこの領域に入って行き，そして把握する。この事実は人間による生の支配を正当化するどころか，反

対に否定する。反省し・反省された霊としての意識は人間を新たな交わりへと導くからである。生を創造する霊は交わりの霊であり，人間の意識は，生に奉仕し，生を強めることを求められているのである。

第二節はキリスト者の様々な具体的交わりの経験を取りあげている。教会は聖霊を独占することはできず，絶えず聖霊の降臨を呼び求める祈り（epiklesis）をささげる終末論的・宇宙論的信仰共同体である。聖霊に対するこの開かれた関心のゆえに，キリスト者は教会の内でも外でも聖霊の働きに敏感に反応する。これは決して教会が自らを放棄してしまうことではない。キリスト教信仰共同体（Christengemeinde）の特異性は，社会の模範になることにあるというよりも，むしろ神の交わり（Gottesgemeinschaft : sacramentum）の確かさ，つまりキリストとの交わりがもたらす救済経験と，聖霊がもたらす解放経験にある。この神の交わりから出てくる衝動（Impulse）が社会に影響を及ぼすのである。教会の教派的分裂に関しては，特に宗教改革の教会理解（御言葉の被造物としてのキリスト教会）とギリシア正教の教会理解（聖霊への呼びかけと到来としての教会）の相補性を再認識する必要がある。御言葉のあるところには霊もあるからである。霊は御言葉から光り輝き，そして信仰の理解を照明する。キリストの到来の目標は，「すべての肉（Fleisch）への霊の注ぎ」にある。それは，永遠の生命との交わりを通して，すべての死すべき存在を生かし，永遠の光の中で変容し，神の包括的愛をもって（mit）浸すことである。霊の歴史の目標は万物の終末論的回復と万物の新たな創造にある。三位一体の神は，御自身と万物との交わりおよび万物相互の交わりを創造し，発展させる。従って三位一体の神の本質である交わりは，創造

の起源であると共にその目標でもある。この点からもう一度，教会と，キリスト者の生きている社会との関係をふりかえって見るならば，社会は教会へと招集されている（sammeln）のに対し，教会は社会へと派遣されていることが分かる。招集と派遣は相互に不可分に結びついているのである。

モルトマンは以上のような「霊と言葉」に関する議論を前提として，さらに具体的なキリスト者の経験に言及している。「世代間の交わり」，「女性と男性の交わり」，「市民運動グループ」，「自助・互助グループ」についての経験がそれである。これは単に現代における重要な倫理問題であるというだけでなく，いずれも教会の霊の経験としてとらえられ，深められているところに意味がある。例えば，女性と男性の交わりに関して，教会は次のように述べることができる。女性であることはひとつのカリスマであり，男性であることもひとつのカリスマであり，異なるカリスマは生の再生のために共に働くことができる，と。この変革の要求はもちろん社会にあてはまるだけでなく，教会自身にもあてはまる。なぜならこの指摘は，神の国の万物の新たな創造へと方向づけられた教会論から出て来ているからである。

第三節（「社会的神経験の神学」）は，神経験と愛の経験の深い関連性について論じている。モルトマンはまず「友情」の重要性に言及している。「友情」は自由な出会いから生まれる関係であり，この開かれた友情の中で世界は故郷となる。友情において，相手に対する「尊敬」は相手に対する「好意（Zuneigung）」と結びつく。この好意は相手の存在に関係し，尊敬は相手の自由に関係する。つまり友情はあるがままの相手との間にうまれる信頼関係である。それは独占や所有欲と反

対のものである。この友情の中で人は，近代人特有の虚像(「自我の狂気」や「自己解体」から生ずる像）から解放される。ここでは自己演出も自己非難も不用である。この好意の感情は決して一時的なものではなく，特続的なものであり，この意味で「誠実さ（Treue)」と結びついている。「友情は『自由』から生じ，自由において存在し，相互的自由を保持する。」[4] このように友情は，相互に拘束することも強制することもないがゆえに，長続きする。それは，家庭や社会における「役割」を超えて持続する。新約聖書の記事によると，この友情は決して同じような人々の間にだけ見られる排他的関係ではない。それは，外部への敵意をかかえこんだ関係ではなく，それを克服した開かれた関係である。イエスは，神の国への喜びのゆえに「好ましくない仲間」とつきあい，他の人々から「徴税人や罪人の仲間」(ルカ 7： 34) と呼ばれた。パウロも「神の栄光のためにキリストがあなたがたを受け入れてくださったように，あなたがたも互いに相手を受け入れよ」(ローマ 15： 7) と勧めた。キリスト者に求められているのは「差異性における『他者の受容』(die Annahme der Anderen in ihrer Andersartigkeit)」[5] である。開かれた友情というキリスト教の概念を特徴づけているのは，イエスの場合に見られるように神による好意と尊重である。ヨハネ 15： 13 — 15 では，イエスの死への献身が友人たちへの愛として表現されている。「イエスの献身において神が『人間の友』となられるように，イエスを通して信仰者たちは『神の友』となる。」[6] 神の友とは，義と認められたすべての信仰者たちのことである (ヤコブ 2： 23)。

友情以上に親密で強力な関係が「愛」である。ではこの人間の愛の

経験は,「神は愛である」(Ⅰヨハネ4：16) と語るキリスト教の神経験とどのような関係にあるのだろうか。この二つの経験の混同をさけるために，われわれはエロースとアガペー，感性的愛と精神的愛のような神学的区別を持ち出すべきなのであろうか。しかしヨハネ第一の手紙によると，神と隣人について経験される愛はひとつである。例えば，ソロモンの雅歌をアレゴリカルに解釈して，超越的神の愛を引き出そうとしてはならない。「神 — 生かす霊 — は，人間の愛の経験の中で経験される」[7] からである。しかし愛の経験のうちに神経験を見いだすことは，決してこの愛の経験を神格化することではない。一方のうちに他方を知覚することは，むしろ結びつけると同時に区別することができることを意味している。二つの経験は互いに深めあうことができる(Ⅰヨハネ4：16)。モルトマンはこの一つの愛を表わす用語として「エロース」を用いている。[8]「アガペー」や「カリタス」には，精神的な意味だけが強調されてきた歴史的経緯があるからである。愛の交わりは本質的にエロース的交わり (erotische Gemeinschaft) である。神と被造物の愛の交わりもエロース的である。すべての被造物を区別すると共に結びつける力はエロース的である。愛しあう者同士の歓喜もまたエロース的である。「神の創造的霊はそれ自体がエロースである。」[9] なぜなら神の美は，神の被造物から，また神の被造物において輝き出し，そしてエロースを再び呼び覚ますからである。エロースは，創造された生を愛し肯定することによって，この被造物を聖化する。道徳的善と美学的美を分離して，前者の優位を主張することはできない。道徳と美学はひとつだからである。

では,「求める (begehren)」というエロース本来の性質，一体化・

結合を求める性質はどのように考えたら良いのだろうか。モルトマンによると，エロース的愛は，所有し支配するために求めるのではなく，他者の生に参与し，自分の生を伝達するために求める。エロースについてのギリシア的概念は，元来，自己愛や征服とは関係がなかった。それは美への情熱的参与を意味していた。それは，男性中心的概念でも人間中心的概念でもなかった。それは，世界の神的秘義のための宇宙的表現であった。従って，エロースの力にとらえられた人は，幸せの余り世界を抱擁するであろう。ここにあるのは宇宙的エロースである。またエロース的愛は，「求める」と同時に，物質的な意味でも人格的な意味でも「物惜みをせず・気前がよい（freigebig)。」エロース的愛は，他者を他者自身のために愛する。それは他者の自由，つまりその人に与えられている豊かさと美の中でその人自身を完全に展開させる自由を愛する。愛の経験の中で，求めることと解放することとが同時に起こる。その中で，愛する者たちは互いに「向いあうこと(Gegenüber)」と「回りにいあわせる現在（umgebende Gegenwart)」を交互に味わう。[10] そしてこの相互交代のゆえに，他者の対象化も阻止される。「あなたはいかなる像も似像も作ってはならない」との戒めは，神経験のみならず愛の経験にもあてはまる。

怒りとは，相手をその過去に縛りつけ，時と機会を与えないことである。これに対し愛とは，相手をその将来と共に認知し，待つことである。モルトマンは最後に，この愛の経験は他の経験と同様に必らず表現を伴うこと，しかもあらゆる感覚を包括した身振り言語(Körpersprache)による表現を伴うことを強調している。われわれは神経験を表現するために，生のあらゆる表現形式を用いることができる。従っ

て,「祝禱の際の挙手」,「握手」,「抱擁」,「跪拝」,「洗足」,「聖なる口づけ」,「親睦の口づけ」,「神秘の口づけ」,「聖晩餐の交わり」,「愛餐」等の歴史を批判的に再検討する必要があるのである。

第12章(「霊の人格性」)は「霊の経験のための隠喩」,「神の御霊の流れ出る人格性」,「聖霊の三位一体的人格性」の三節から構成されている。モルトマンは本章において,ペルソナ概念を前提とせずに聖霊の人格性に接近しようとしている。そのための第一の道が,聖霊の経験を描写するために用いられている隠喩を検討することである。モルトマンは,聖書に出てくる隠喩を次の四つのグループに分けて論じている。① 人物的隠喩:主 — 母 — 審判者。パウロによると,「主」という名の背後には自由の概念がある (II コリント3: 17)。その場合,霊は今ここですでに信仰者をとらえている霊,罪の束縛と死の力から解放する復活の霊である。そして霊が主と呼ばれるとき,キリスト教的霊の経験はイスラエルのヤーウェ経験と重ねあわされ,イスラエルの主は霊として理解されている。一方ヨハネは,罪と死の克服を「生の再生」としてとらえている。助け主である聖霊は,母親が子供を慰めるように信仰者を慰めることによって,新しく生まれさせる (ヨハネ3: 3—6)。聖霊は生の源泉であり,生を与える母である。またこのような霊による解放と再生の経験には,必ず神の義の経験が伴っている。「正義の創造 (das Recht-Schaffen) と整えること (das Zurechtbringen)」[11] は審判者の業であり,しかもこの審判者が助け主・救済者であるかぎり,神の義は救済する義である。ただし,これら三つの人物的隠喩を理解する際に,それらが一つの全体に属していることを忘れてはならない。相互に関連し,補いあっていることを無

視するならば,その理解はどうしても一面的になってしまうであろう。② 構成的隠喩：エネルギー — 場所・空間（Raum）— かたち（Gestalt)。これらの隠喩も，相互に関連させつつ理解する必要があるが，これらは①の場合のように主体とその行為に関する隠喩ではなく，自然においても観察されるような影響力の強い諸力についての隠喩である。生命力（Lebenskraft）とエネルギーとしての神の霊の経験は，ヘブライ的ルーアハの表象にさかのぼる。生けるものが多様であるように，生命力の経験は多様である。しかし，生けるものすべてを大きな生の交わりへと導き，そしてこの大きな生の交わりにおいて保持するのは，やはり一つの生命力である。この宇宙における生けるものすべての多様性と統一性の模像となるのが，キリスト教会である。復活のキリストの近さ（Nähe）が信じられ，感じられるとき，復活の力は身体（Leib）と魂（Seele）を高揚させる。神秘主義者たちはこの神の近さをエネルギーとして表現した。この神のエネルギーはあふれ出てきて身体と魂をとり囲み，そしてそのうちに浸透して行く。すると身体と魂は生き生きとしたものとなり，「その人の内から生きた水が川となって流れ出る」（ヨハネ 7： 38)。霊によってとらえられた人は，その生のエネルギーを直接的な仕方であるいは間接的な仕方で他の人々に伝えようとする。このエネルギーはそれにふさわしい生活空間の中で多様な生のかたちをうみ出す。神の霊は解放する主として経験され,もはや苦しみのない自由な空間として経験される(詩 31： 9,139： 5, 創 26： 22)。この自由な空間の中で多様な生のかたちがうまれ，それらは互いに交わり，成長して行く。人間の場合，このキリスト経験は具体的な人生行路の中でキリストに似たものとされて行くことを意

味する。つまり，キリストの十字架と復活を生きる者に変えられて行くのである。③ 運動の隠喩：嵐 — 火 — 愛。聖霊降臨の記事によると，不安のうちに生きていたイエスの弟子たちは霊の経験によって，深い感動を与えられ，脱自的になり，そしてキリストの証人になって行く。それは，生を肯定し・生を与える神の愛の経験であった。嵐のイメージはヤーウェのルーアハの原初的意味を思い起こさせる。神の霊は，人間と動物を生かす神の生命の息であり，その経験は風や水の鳴り響く音によって表現されている（詩 104：4，エゼキエル 43：2)。火についてのイメージは神の栄光の超自然的ヴィジョンと結びつき，聖なる神の臨在（出エジプト 3：2，民数記 9：15）と神の本質を表現（申命記 4：24，詩 79：5）している。神の怒りの「炎」は，神の愛が傷つけられながらも，愛であり続けることから「燃えさかる」(詩 18：9) 炎である。この神の怒りには，耐えぬかれた神の愛が隠されている。神の怒りには神の恵みが隠されている。嵐と火災についての像は，生を創造し，そして生を内側から刺激し，そのようにして生かす永遠の愛の経験の像でもある。人間の愛と神の愛は決して同一ではないが，一方は他方において出来事となりうるのであり，それゆえ人間の愛は永遠の愛のためのリアルな象徴となりうるのである。④ 神秘的隠喩：光 — 水 — 豊穣。これらのイメージは，太陽の光と大地の水によって豊かに成長する植物のように，相互に緊密に関連している。光は神の存在を表わすためによく用いられる隠喩である（詩 27：1，Ⅰヨハネ 1：5，ヤコブ 1：17)。神は光源であり，われわれはこの神の光の中で被造物とは何であるかを知る。神の霊の光はわれわれにこのような合理的認識を与えてくれる。世界の現実性は神の理性（Ratio）に

よって創造されており，その中には神の霊が働いている。従ってそれは有限な人間の合理性にとって常に超越的な深みをもっている。このように霊の光は冷い光であると同時に愛の暖かい光である。この事態をよりよく表現するには，永遠と時間の区別を強調する概念よりも，発出概念（Emanationsbegriff）の方が適している。[12] ギリシア正教の神学が強調しているように，被造物は「神化」され，神は被造物において賛美される。[13] 光は霊の働きを「上から」描くのに対し，水の隠喩（エレミヤ 2： 13，詩 36： 10）はそれを「下から」表現している。この生命の水は「価なしに」「すべての」渇いている者に与えられる（イザヤ 55： 1 以下，黙示録 21： 6)。光と水の隠喩が結びつくとき，そこに豊穣の隠喩がうまれる（ホセア 14： 9，箴言 3： 18，ヨハネ 15： 5，ガラテヤ 5： 22)。ビンゲンのヒルデガルト（Hildegard von Bingen）はこの万物の新たな創造とすべての生の再生の経験を，緑と春のイメージで表現した。人は霊の経験の中で神の創造的息を感じとり，春の自然のように目覚める。永遠の生命においては，若くあり続けることと存在することとは一つに結びついている（マイスター・エックハルト)。このように神性と人間性は有機的関連にあり，両者は相互内在的に（perichoretisch）浸透しあっている。[14] 神性の臨在の中で人性は豊かな実を結ぶのであり，この関係は，発出概念によって示唆されているよりもいっそう緊密なものである。

では，以上のような隠喩からどのような霊の人格性を推論しうるのであろうか。これが第二節（「神の御霊の流れ出る人格性」）の問題意識である。この霊の人格性についての理解が神の理解にとって極めて重要であることは言うまでもない。人物的隠喩（主 — 母 — 審判者）

は，行為の主体が外から介入してきて救うこと（例：出エジプトの出来事），痛みと喜びをもちながら極めて密接に参与して生を与えること，相手の不法行為に自ら苦しみながら新たな生の交わりを与えることを表わしている。構成的隠喩（エネルギー — 場所・空間 — かたち）と神秘的隠喩（光 — 水 — 豊穣）は，霊の経験を発出と相互内在の表象によって書き換えている。これらの隠喩は，そこにおいて神との向かい合い（対向）がまだ認識されていない，あるいはもはや認識されないような神の臨在を表わしている。それは，霊がわれわれの内にあると共にわれわれをとりかこんでいる経験である。このような状況において，霊である神を対象として認識することができるのは，「あなたの光によって，われわれは光を見る」（詩 36：9）という仕方においてである。モルトマンはこの経験の人間的類比として，母親と子供の関係，子供の誕生と成長過程における両者の経験をあげている。[15] それは，対向と共存の流動的関係の中で，透過性のある境界をもつ人格が生まれ，開化して行く経験である。この類比を神経験の理解にあてはめることがゆるされるとすれば，われわれは神の霊の人格性を，霊の臨在と霊の対向の間の流動性（Fließen），霊のエネルギーと霊の本性の間の流動性の中で知覚することができる。「人は霊の臨在の中に入るならば，霊の光において，光の源泉である神を知覚するようになる。」[16] 霊は，すべての肉に生と義だけでなく神認識をももたらす。キリスト教会は聖霊に対する祈りの中でこのことを経験してきた。聖霊降臨を求める祈り（Epiklesis）がそれである。キリスト者はこの祈りを通して，この霊への呼びかけそのものがすでに霊の呻きであり，霊がその呻きによって自分たちを執りなしてくれていることを経験して

きた。従って，聖霊の人格性について次のような特徴をあげることができる。(1) 聖霊の人格性は不可分なものではなく，自己自身を伝達するものである。(2) 聖霊の人格性は，あらゆる関係から切り離された「実体（substantia）」ではなく，豊かな関係をもちうる「交わりの存在（Gemeinschaftswesen）」である。(3) 聖霊の人格性は，理性的自然だけでなく神の永遠の生命をも，すべての被造物の生の源泉として呈示する。最後にモルトマンはこの三つの特徴をまとめて，次のように定義している。「聖霊なる神の人格性とは，愛し，自己を伝達し，扇状に拡がり（auffächern），そして注ぎかける，三位一体の神の永遠なる神的生命の臨在である。」[17]

第三節（「聖霊の三位一体的人格性」）において，モルトマンは第二節のように聖霊の働きから聖霊の本性（das Wesen）を逆推論するのではなく，聖霊の構成的（konstitutiv）諸関係から聖霊の本性に近づこうとしている。この聖霊の本質は，聖霊と三位一体の他のペルソナ——聖霊と同じ本質を有するペルソナ——との諸関係の中ではじめて知覚される。聖霊の主体性は，三位一体的相互主体性の中で明らかになる。モルトマンは，この聖霊の「内三位一体的人格性（die innertrinitarische Personalität）」に近づく方法として，これまでの西方教会の三位一体論と東方教会の三位一体論を取りあげ，それらを三位一体の「モナルキア（単一支配）的構想」，「歴史的構想」，「聖餐的構想」として分析・批判し，最後に「三位一体的頌栄」を論じている。

三位一体の「モナルキア的構想」は，西方教会において形成されたモデルであり，これは唯一の神の自己啓示（K.バルト）あるいは自己伝達（K.ラーナー）から出発する。ここでは「神の一体性（Einheit）

が三位一体性 (Dreieinigkeit) に先行している。」[18] 父はいつも子を通して (durch) 霊において (in) 行動する。父は子を通して，霊の力において，世界を創造し和解し救済する。すべての活動は父から出るのであり，子はいつも仲保者であり，聖霊は仲保・伝達 (Vermittlung) である。父は啓示者であり，子は啓示であり，聖霊は神の啓示存在 (Offenbarsein) である。ここでは霊は父と子の働き以外の何ものでもなく，霊は賜物 (Gabe) である。しかし霊は，決して賜物を賦与するお方 (Geber) ではない。従って聖霊は，父あるいは子に対して独立した人格性をもっていないことになる。またこのモデルによると，神は「誠実なお方 (der Treue)」(II テモテ 2： 13) であるという理由で，「内在的三位一体」は常に「経綸的三位一体」と関係づけられており，前者は「救済史の超越的根源」にすぎなくなっている。つまりここに見られるのは，啓示・救済から逆推論された三位一体だけであり，モルトマンはこれを「起源的三位一体 (die Ursprüngstrinität)」[19] と呼んでいる。われわれがこのような仕方で知るのは「われわれにとっての神」だけであり，「神御自身」ではない。従ってこのモデルは機能的三位一体論のモデルである。ニケア信条にフィリオクエが挿入れされたのは，三位一体のモナルキア的構想があったからである。そこでは，霊の派遣 (missio) から霊の発出 (processio) が推論されている。モルトマンはここでただちにこの三位一体的逆推論そのものを退けることはせずに，まずこれを受け入れながら，フィリオクエによってかえって救済史の理解が不十分になってしまうことを指摘している。

フィリオクエの秩序 (聖霊が御子に従属する秩序) があてはまるのは，復活に基づくキリストによる霊の派遣の場面である。だがそれは

キリストの歴史にはあてはまらない。つまりキリストが霊によって受けとめられ，洗礼を授けられ，エネルギーを与えられた事実にはあてはまらない。ここではむしろ「キリストは霊を前提としており，霊がキリストに先行している。」[20] これが共観福音書の御霊キリスト論 (Geistchristologie) の真理である。[21] イスラエルも霊の働き —— 解放し導く働き —— によって神の長子となっている。神の言葉があるところには，その中で神の言葉が語られる神の息がある。神の息が被造物を生命へと呼び出すところには，その名を呼ぶ言葉もある。神は万物をその生の息を通してその創造の言葉において創造した。神は霊の暴風によってイスラエルのために海の道を切り開いた。このように霊と言葉，霊と子の間に相互的共同作業があることを認めるとき，フィリオクエの追加は余りに一面的であることが分ってくる。むしろ起源的三位一体は，霊からの子の発出についても語る可能性をもたなければならないのである。

ではこのモナルキア的構想は全く否定されるべきものなのであろうか。この視点から検討してみると，モルトマンの論述は大変分りにくい。その理由の一つは，上述のように本節の展開がモナルキア的構想の限界を指摘することから始まっていることにある。つまりモナルキア的構想では霊の独立した人格性が認められないこと，それは経綸的三位一体を基本とした逆推論であるために本来の「内在的三位一体」ではないこと，を明らかにしている。モルトマンは，このモナルキア的構想の帰結がフィリオクエの挿入であり，フィリオクエは共観福音書の御霊キリスト論に適合しないことを強調している。さらにモルトマンは，このフィリオクエの挿入の背後に「教権主義」の存在を見て

いる。つまり教権主義の下では，教会員は固有の主体となることができず，教会によって仲介された霊の賜物の受取人の立場にとどまらざるをえない。この教権主義の帰結が，聖霊の独立した人格性を認めないフィリオクエの挿入だと言うのである。以上のような論述に従うかぎり，モナルキア的構想が否定されているような印象を受けるのは当然である。ところが本節の最後の部分では，明らかに否定的評価から肯定的評価への転換が起こっている。その意図は後節に到って明らかになるのだが，ここでは少なくとも肯定的評価と見られる論述があることを確認しておきたい。それは「起源における三位一体は，永遠性から開かれた三位一体である」[22] という文章で始まる段落である。この三位一体は，「その固有な派遣」に対して開かれている。即ち，それは神の「御自身から出て行かれる愛」を啓示している。モルトマンは，この「御自身を開き，御自身から出て行かれる三位一体」を「三位一体性(Dreifaltigkeit)」と呼んでいる。この三位一体性の神は，人間と，世界と，時代に対して開かれている。つまり神の開放性は，神が愛するお方であると共に，世界と歴史の経験に対しても開かれていることを意味する。神は世界に働きかけるだけでなく，被造物によって働きかけられるお方である。このようにして神はその被造物を「経験する。」これは存在の欠如から起こる出来事ではなく，あふれるばかりの神の存在の充溢から起こる出来事なのである。

この関連で，「同一性のモデル (das Identitätsmodell)」[23] という表現にもふれておきたい。この表現も，否定的意味と同時に肯定的意味を担っているからである。これが，先に述べた「三位一体的逆推論」を指し，「内在的三位一体」と「経綸的三位一体」の同一化を意味する

ときには，それは否定的評価につながって行く。ところがそれが，神の自己啓示との関連で神の主権性を意味するときには，肯定的に評価されていることは確かである。特にこの同一性が創造論との関連で主張されるときには，肯定的に用いられている可能性が大きい。従ってわれわれはここでもこの表現が用いられている文脈に留意しなければならない。

次に取りあげられているのは，ヨアヒム・フォン・フィオーレに代表されるような三位一体の歴史的構想である。モナルキア的構想が垂直的構造であるとすれば，歴史的構想は水平的構想である。ここでは，創造の業は父に，世界の和解の業は子に，世界の聖化の業は聖霊に，それぞれ帰され，しかも全体としてこの救済の歴史は三位一体の神の栄光の国へと方向づけられている。三つの時代はそのつど予型論的にそれ自身を超えたものを指し示しているとされ，究極的成就は霊の国において見いだされる。この歴史的構想は，三位一体を歴史に解消するかのごとくに見えるが，モルトマンによれば，救済史における主体の交代は三位一体の内における交代であり，歴史的構想は，モナルキア的構想が共時的に記述しようとしている事柄を，通時的に記述している。歴史は創造と共に始まり，世界の変容と共に終る。歴史は父において始まり，聖霊において完成されるのである。モルトマンはここでこの歴史的構想の位置づけについて特に何も語っていないが，彼の神学的思惟からするならば余りに当然なので，簡潔な記述で済ませたものと思われる。

第三の構想は「聖餐的構想」である。この構想の生活の座は，その名称が示す通り「聖餐式」の遂行と，恵みへの感謝と喜びにみちた生

にある —— これに対しモナルキア的構想の生活の座は，福音宣教のための「派遣」にあった。聖餐的構想においては，すべての活動は「内住する霊」から出て来ており，すべての仲保は子を通して起こり，父は全くの受取り手 —— 被造物の感謝の祈りと賛歌(Lobgesänge)の受取り手 —— である。霊は子を賛美し (verherrlichen)，そして子を通して父を賛美する。霊は子と一体化し，子を通して父と一体化する。ここでは，われわれが語り，神が聴いてくださること，つまり神がわれわれを経験してくださることが期待されている。このように聖餐的構想においては，神の統一的運動は，「霊→子→父」という方向性をもっている。これはモナルキア的構想の場合と全く反対の方向性である。既述の通りモルトマンは「父→子→霊」の運動を「三位一体性 (Dreifaltigkeit : the threefold God)」と呼んだが，この「霊→子→父」の運動は「三位一体 (Dreieinigkeit : triunity)」と呼ばれている。

ではモナルキア的構想と聖餐的構想はどのような関係にあるのであろうか。モルトマンはこれらを神の救済意志の目標という視点から，前者は後者に先行すると共に，前者は後者を目ざす，と考えている。神の創造の業は，喜びと感謝と讃美を目覚めさせることを目ざしているからである。創世記一章において，創造の業の完成・目標が創造の安息日と神の安らぎ (Ruhe) にあるように，救済史における神の業の終りは「栄光の御国における永遠の安息日」・「終りなき祝祭」(アタナシオス) にあり，聖餐はこの祝祭の喜びを先取りしている。派遣における三位一体は，それが探し求め続ける愛であるかぎり，痛みを受けるものであり，キリストの受難は神の情熱的愛の苦しみに他ならない。この受難の歴史は，人間とすべての被造物が神の御国に帰ることを目

ざしている。「霊の聖餐」において始まっているのは，この「帰郷(Heimkehr)」[24]であり，「神の喜び」(ルカ 15：7, 10, マタイ 25：21)である。アタナシオスはこの事態を，「神は人間となられた，それは人間が神とされる(vergöttlicht)ためであった」という命題によって表現している。それは神の降下（katabasis）と人間の上昇（anabasis）について語っている。前者はモナルキア的派遣の三位一体を，後者は聖餐的賛美の三位一体をそれぞれ表わしている。

最後にモルトマンは，以上のような聖餐的賛美の三位一体の中に「差異性の経験」[25]があることを強調し，神学の相対性について語っている。つまり聖餐的構想は終末論的希望と結びついており，ここから見るならば，神学は信仰の神学ではありうるが，まだ「見ること(Schauen)」の神学ではありえない。それは十字架の神学ではありうるが，まだ栄光の神学ではありえない。それは旅人の神学ではありうるが，まだ故郷の神学ではありえない。このように神の栄光の将来に対し，開かれた姿勢を保持し続けること，これがイスラエルの偶像禁止が意図したことであった。従って宗教的経験から形成される宗教的象徴と隠喩も，それを固定化してはならない。超越の真の象徴は，超越することへとゆり動かすものである。神学的構想と概念も，終末論によって相対化されることによっていわゆる相対主義に陥るどころか，かえって神の将来へと向う勇気を与えるものとなる。ユダヤ教のメシア的伝統によれば，メシアが来られるときには偶像と悪霊は姿を消し，神の栄光が表われるときには「比喩なき世界」が生まれるが，われわれはまだその手前にいるのである。

三位一体のモナルキア的構想，歴史的構想，聖餐的構想は，モルト

マンによれば,「三位一体的頌栄 (die trinitarische Doxologie)」においてその頂点(「完成」) に達する。これは「経綸的モチーフ」から解き放たれた三位一体論について語る場であり,ここでは三位一体の神が,神御自身のために賛美され崇拝される (angebetet and verehrt)。内在的三位一体の構想はこの三位一体的頌栄から生ずる。モルトマンはこの内在的三位一体の構想が生ずる過程を,神秘主義の「愛の諸段階(段梯子)」の比喩を用いて説明している。つまり愛されている者は,愛の賜物を受取り,それに感謝する。しかしその人はその賜物だけでなく,それを差し出す愛の手にも感謝する。さらにその人は,自分の方に向けられている愛するお方の顔を見て,自分の心の鼓動を感じ,今や自分に関するすべてのことを忘れて,相手をその人自身のために賛嘆しはじめる。このように人間のエロースは,恵みの賜物からその起源の中へ引き入れられ,その起源を賛嘆しはじめる。するとそこでは自己愛がやみ,その人はすべてを忘れて起源を見ることに沈潜して行く。その人はそこにおいてあるがままの起源を見る。このところで,聖餐的三位一体は三位一体的頌栄に変る。感謝は賛美に変わり,信仰は見ることに変わる。自分に関わることはすべて消滅し,感嘆の声だけが響く ―― 「永遠から永遠に,父と子と聖霊に栄光あれ」と。

救済史の目標は,神の栄光を見ること (愛の完成) にあり,三位一体的頌栄はこの目標を「救済史のただ中においてすでに先取りしている。」[26] 頌栄は感覚を「永遠の現在」―― その中でわれわれはもはや過去を想起することも,さらに別の将来を待ち望むこともない ―― へと向けさせる。「永遠から永遠へと」存在する神の前で,われわれの心にかかることは小さくなって行く。神御自身の業と救済史でさえも,神

の永遠の存在の背後に退いて行く。われわれの生の中でこの三位一体的頌栄に対応するのは，「永遠的瞬間の知覚」[27] である。これは，余りに集中的なために，時間の流れを中断し，過去を止揚するような現在を知覚することに他ならない。このような瞬間 —— 生が極めて集中的に経験される瞬間 —— は「法悦 (Ekstase)」と呼ばれている。それは永遠性の瞬間的知覚であり，感覚的知覚を越えている。それは，法悦が超感覚的であるからではなく，法悦が余りに集中的なために，その法悦を認識するための距離がわれわれから取り去られてしまい，われわれ自身が完全に生の法悦の内にあり，全く生きたもの (lebendig) となっているためである。三位一体的頌栄においてわれわれは神を神御自身のために賛美し崇拝する。この神は相互内在的交わりのうちにおられるお方であり，その運動は，モナルキア的運動とも聖餐的運動とも異なり，循環的になる。それは自己循環し自己の内に休息する相互内在的運動である —— この循環運動という象徴は，生を再生させる自然的循環のイメージから出て来ている。この内在的三位一体は，すべての表象と概念を越えている（秘義である）にもかかわらず，頌栄において「顔と顔とをあわせて見ること」が始まっている。三位一体の栄光が輝き始めると，その光の中で人間は自分自身と他者を相互によく理解するようになる (einsichtig)。そして神と人間の間においても同じように互いに見ること (向かいあうこと：Gegenüber) ができるようになる。ここに起こる「賛美と崇拝（Anbetung und Verehrung）は，被造物が神の永遠の生命と永遠の喜びに参与し，そして神関係の循環の中へと引き入れられる在り方（Weisen）である。」[28]

モルトマンが最後に取りあげているのは，すでに何度も言及された

「フィリオクエ」の問題である。彼はここで，第一部の終りにあたる第3章第三節「霊と神の子の間の三位一体的相互性」において遂行された「思考過程」をさらに展開しようとしている。モルトマンによるとギリシア正教会の神学者たちは，子は霊を通して生まれ，霊は子を通して出てくるという具合に相互的「随伴関係 (Begleitung)」について語っている。その際，三位一体のための比喩として，語るお方 (父)，言葉 (子)，息 (霊) の隠喩が用いられており，これによって，言葉と息が神から同時に発生し，霊が言葉に，そして言葉が霊に伴う (begleiten) ことがただちに明らかになる。モルトマンは，この随伴関係を説明するためにさらにギリシア正教の「顕現 (Manifestation)」の思想を取り入れることを提案している —— この思想はダマスコのヨハンネスとナジアンゾスのグレゴリオスに由来する。この思想によると，父から子が永遠に生まれることに聖霊が随伴することは，子を通して聖霊が顕現することでもある。子の誕生には，父からの霊の発出が必ず伴うので，子は父から霊を通して生まれる，と言わなければならない。子なしに霊について考えることができないように，霊なしに子について考えることはできない。父からの子の誕生と同時に発出する霊は，子において休息する (ruhen)。「子は霊の受取り手であり，霊の永遠の休息の場所である。」[29] 子は霊の住まい (Wohnung) として父から生まれ，霊は子のうちに永遠に住むために父から発出してくる。霊は父から発出し，子において休息する。子において休息し内往するこの霊は，子から (aus) そして子を通して (durch) 輝き出す (erstrahlen)。霊は，子から (aus) の永遠の光を，父と子の間の相互関係の上に放射し (strahlen)，神の永遠の光を，神の永遠の存在と神の永遠の愛の内

へともたらす。この永遠の光が永遠の喜びを，神の存在と神の愛の内へともたらす。これが，霊から発出する内三位一体的(innertrinitarisch)変容である。神の栄光は外に向けられたエネルギーであると共に内三位一体的エネルギーである。内三位一体的エネルギーは神の本性を神の永遠の光によって照らし出す。霊もまた，霊がそこに休む子を通して輝き出す。つまり霊もまた啓示において輝き出し，そして啓示にとらわれた人々を「光の子」(エペソ 5：8 ff)とする。モルトマンによると，「子の随伴と，子における休息と，子から (von) の霊の放射についてのこの表象は」フィリオクエの表象よりも，「新約聖書が語っているキリストの霊の物語と霊のキリストの物語にずっとよりよく対応しているのである。」[30]

三位一体について語る場合，その起源的関係に関する言説と栄光の交わりに関する言説は，明確に区別しなければならない。栄光の交わりにおいては，父 —— 救済史におけるすべてがこの父の栄光のために起こる —— も，もはや最初のお方ではなく，他のものの中のひとりのお方である。そこにあるのは「永遠の (ewig)相互内在性」と「永遠の (ewig) 同時性」である。そこにおいて三位一体の一体性 (Einheit) を形づくっているのは「共在性 (Zusammensein)」である。起源的位格の差異は，永遠のペリコレーシスにおいて「完成され」，そのペリコレーシスは三位一体的頌栄においてほめたたえられる。われわれは救済史の「超越的起源」のうちに，「自らを開く起源的三位一体」を見いだしたのに対し，「その終末論的完成」のうちには，「栄光のうちに休息する三位一体」を見いだすのである。このように，モナルキア的三位一体においては，「神の支配」の一体的運動を通して三つのペルソナの一

体性が生じ，歴史的三位一体においては，「将来」への方向づけを通して一体性が生じ，聖餐的三位一体においては「感謝の祈り」の一体的運動を通して神のペルソナの統一が生じている。そしてわれわれは三位一体的頌栄を通してはじめて，自らのうちに休み，循環する内在的三位一体を知覚する —— この内在的三位一体の統一は，神のペルソナの永遠の「交わり」のうちにあるのである。

この三位一体的頌栄には三位一体の神の「社会機類比」が見られる。つまり，神のペルソナ —— 共に，互いのために，互いの内に脱出して存在している (ek-sistieren) ペルソナ —— の相互内在的一体性には，次のような真の人間的交わりが対応している。それはわれわれが，愛の中で，友情の中で，神によって満たされた教会の中で，正しい社会の中で経験するような交わりである。それらは，自らのうちに休息し，循環する三位一体的神の魅力を通してうみ出される。父と子と共にあがめられる霊は，人々を集めるエネルギーの源泉でもあり，このエネルギーによって人々は，集まり，互いに喜び，交わりの神をほめたたえるのである。

IV

以上が『生命・生活の御霊』の概要である。序論においてモルトマンは本書の中で取りあげるべき四つの問題領域を提示している。第一の課題は，エキュメニズムを積極的に推進することができるような聖霊論を展開することである。内容的には，エキュメニカルな対話を阻害してきたフィリオクエの問題を再検討することである。この関心の強さは，本書の最終章最終節が「ニケア信条におけるフィリオクエの

追加は必要か，それとも不必要か？」というテーマで終っていることにもはっきり表われている。第二の問題領域は，神の霊と人間の霊の関係である。これは「啓示と経験」として論じられてきた事柄であり，モルトマンは新たな「経験」概念の必要性を強く意識している。第三の課題は，霊の個人主義的理解を克服することである。これは，神の霊と身体，自然，宇宙の関係を創造，救済，万物の聖化との関連で問い直す作業である。第四は，礼拝や賛美の対象となるような「聖霊の人格性」についての問いである。これは，フィリオクエの問題であると同時に三位一体の問題である。モルトマン自身が述べているように，本書の「聖霊論」は最終的にこの新たな三位一体論の展開を目ざしていることは確かである。

第一部においては，「経験」をめぐる諸問題が取りあげられている。モルトマンはまず第1章において，経験と「表象や概念」の関係，原初的経験あるいは根本的経験と呼ばれる経験の受動的性質，近代における能動的経験の偏重，歴史的経験の排除等について論じ，最後に「内在的超越(Immanente Transzendenz)」の思想の重要性を説いている。この思想は，経験とは本来「開かれた」ものであること，つまり根本的経験は相互主体的であることを説いている。第2章は，旧約聖書におけるルーアハ経験の歴史をたどりながら，ルーアハの超越的であると同時に内在的である性格を明らかにしている。この性格はさらに「シェキナの表象」に明確に表われている。シェキナは，特定の場所と時における神御自身の現臨である。モルトマンはこのシェキナの表象を霊にあてはめて，そこから霊の位格としての特徴を明らかにしようとしている。それは，働きかける神御自身の臨在であり，神の共感

(Empathie)である。それは内在し共苦することを通して，神との合一(Einung)を求めてため息をつく。それは愛のゆえに起こる神の神性放棄であり，神の受苦 (Theopathie) である。このような霊の特徴をメシア待望との関連で見るならば，神御自身の永遠の臨在の中で起こっているのは，霊の想起と待望の完成である。それは本質的に時間的な出来事ではなく，空間に属する出来事である。第3章はキリスト教における霊の経験の歴史を取り扱っている。神の霊がキリストの霊となる転換点，イエスが霊の担い手から派遣者となる転換点は，イエスの十字架上の死にある。従って，まず受難物語にいたる霊の働きが考察の対象となる。「イエスは霊において，また霊を通して死へと赴いて行った。」この霊は，十字架上のイエスの苦難を共に苦しむ霊であると同時に，イエスを死から導き出す霊である。ヨハネ福音書およびパウロ書簡によると，この霊と復活したキリストは同一の存在であり，復活したキリストは霊の派遣者となっている。このことを可能にしているのが三位一体の「相互内住 (ペリコレーシス)」の論理である。

以上のように第一部(「霊の経験」)は，「根源的経験の構造」(第1章)→「旧約聖書における霊の経験」(第2章)→「新約聖書における霊の経験」(「第3章」)という構成になっており，それぞれの内容は「超越的内在」(第1章)→「シェキナ」(第2章)→「ペリコレーシス」(第3章) という語によって要約される。これらの用語それ自体の言語史的・影響史的考察はわれわれの課題を超えている。しかしモルトマンがこれらの用語を用いて表現しようとしている事柄は明らかである。それは，霊の関係的独立性を明確にし，フィリオクエを必要としない三位一体的聖霊論を展開することである。従ってわれわれはこれらの

用語を解釈するとき，常にこの最終目標を念頭に置いておかなければならない。

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」ないし「救済の道」と呼ばれてきた事柄を取りあげている。モルトマンによると，ここで扱われている七つの経験は「聖霊の贈物の種々のアスペクト」として理解すべきものであって，それらを段階的に秩序づける必要はない。われわれは，ここでもモルトマンが従来のキリスト論と聖霊論の関係を克服しようとしていることを忘れてはならない。それは，キリストは十字架において救済（das Heil）を成就したが（vollbracht）が，それを授けた（ausgeteilt）わけではないとするキリスト論と，その救済は，聖霊の業においてはじめて言葉とサクラメントを通して授けられるとする聖霊論の関係である。このキリスト論の客観化と聖霊論の主観化の関係，救済の客観性と主観的取得（Zueignung）という付加的関係（Additionsverhäiltnis）を克服すること，これがモルトマンの狙いである。このためにモルトマンが選んだ道は，キリストと霊の「相互関係」から出発する方法（第3章）である。そしてここでは，霊の経験はキリストの霊の経験であるのみならず，父の霊（創造の霊）の経験でもある。

第4章は，「神に基づく（aus）創造的生の生命力」が，「神において（in）精神化された（vergeistigt）生の霊性」に変質してしまった歴史的経緯を分析している。元来パウロの人間学（霊と肉の理解）の背後には，黙示文学的世界観（二つのアイオーンの普遍的葛藤）があった。ところが，キリスト教がプラトン的グノーシス的救済理解を受容するにつれて，その黙示文学的世界観は時間と永遠の二元論に変質してし

まった。西欧の「魂の神秘主義 (Mystik der Seele)」[31] は，からだ (Körper) を排除し，自然を人間の精神の支配下に閉じこめてしまった。従ってわれわれは，終末論的希望（新たな創造）の視点から魂を再び身体化 (verleiblichen) し，社会化しなければならない。創造論的に見るならば，からだの霊性と地の霊性について語る聖書的基盤は，週ごとの安息日と安息年にある。聖なる神の現臨は，聖別された場所にあるのでも魂の内側にあるのでもなく，安息日の時のリズムの中にある。安息日において起こっているのは，神の民に内住しているシェキナと永遠なる神の再統合の出来事である。この時は被造物すべてのための時であり，安息日においてすべての自然は神に向って休息し，自らの被造物としての尊厳を取り戻す。からだと大地の反抗に代表されるような自然の反乱は，「死に到る病」，「死の本能」との戦いを表わしている。今日求められているのは，生けるものに対する無条件の肯定であり，「生命力の回復」である。このように神の霊の最初の経験は，生に対するこの無条件の愛である。真の霊性とは，この愛の回復に他ならない。

第5章は，神経験が解放・自由の経験であることをいくつかの局面から明らかにしようとしている。出エジプトとイエスの復活の出来事が語っている通り，聖書の神は解放する神である。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。しかしこれは，キリスト教がメシア的希望の次元を抑圧してしまった結果でもある。今日求められているのは，ラテンアメリカの解放の神学が企てたように，終末論的救済と歴史的解放を緊密に結びつけることである。ただしモルトマンによると，解放の神学が持続的

な影響を行使しうるためには，自ら「契約神学」とならなければならない。また自由は，それを「信仰・愛・希望」の経験から見るならば，主体的自由，交わりの自由，創造的可能性に向かう自由として表わすことができる。第6章は，義認の経験を取りあげている。義認に関する議論において大切なのは，罪と救いの「治療的循環」の関係をしっかりととらえておくことである。これを忘れると，罪の教理は災いを引き起こすだけだからである。宗教改革の義認論と解放の神学は互いに対立するどころか，互いに修正し互いに豊かにしあうことができる。キリストはその受難によって，この世の受難史が神御自身の歴史であることをあらわにした。暴力行為は神御自身を傷つける行為であり，この暴力行為の中で神は愛の痛みに耐えている。ここに贖いの神的根拠がある。神は，矛盾に耐えることによってこの世との和解を実現しようとしておられる。神の義は，権利を奪われた人々に具体的にその権利を回復し，加害者たちをその行為から解放し，悔い改めへと導く。聖霊は，生を義とする神の憐れみであり，人はこの聖霊の交わりの中ではじめて相互に受容し，権利を承認することができるようになる。

第7章は再生の経験に光をあて，それが終末論的概念であることを明らかにしている。従来，再生は義認に続くものとされてきたが，そもそも霊なき義認は存在しない。宗教改革の義認論もこの点から拡充する必要がある。再生の出来事をキリストの働きからとらえるとき，それは義認論となり，再生の出来事を聖霊の働きからとらえるとき，それは再生論になる。再生の経験（自己経験）には，汲めども尽きぬ深みから生じてくる「生を肯定する喜び」と「平和・平安」の経験が伴う。この再生の経験は決して一回限りの出来事ではなく，くり返し

味わうべきものである。またこの再生の経験を神経験としてとらえなおしてみると，そこには新たな誕生を可能にする母のイメージのあることが分る。この生命の母としての霊という表象は，さらに「産み出す神性」の存在を示唆している。モルトマンは，ここから，神と教会の脱父権制化の必要性を説いている。しかしこれは勿論母権制の復活の要求ではない。なぜなら聖書のメシアニズムは「子供のメシアニズム」を志向しているからである。第8章は「聖化」論の歴史とその今日的意義を論じている。今日的課題としてモルトマンは次の四つの問題を提起している。① 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可能性。② A．シュヴァイツァーの「生命への畏敬」の倫理を受け入れ，それを個人的次元のみならず社会的次元と政治的次元において発展させる可能性。③ 生に対する暴力を放棄する可能性。このためには，自己自身の行為ではなくその存在の聖化という視点が必要になる。④ 生の一致と調和を志向する可能性。このためには自然のもろさと人間の死滅性を受容することが求められる。次にモルトマンは，聖化を神経験としてとらえなおし，本質的には神のみが聖であること，そしてこの聖なる神が被造物を御自身の聖にあずからせようとしておられることを明らかにしている。この賜物としての聖化から，われわれの課題としての聖化が生じてくる。人間は神による聖化の受動的対象であると共に，自ら聖化の主体となるのである。すでに聖である生を，愛と喜びをもって生きること，これが生を聖とすることである。

第9章は，カリスマ論である。パウロによると，人間存在にかかわるすべてのものが召命を通してカリスマとなる。それらは霊によって

受け入れられ，神の国に奉仕するものとされる。例えばイエスによる病人の癒しは，生の新たな創造と再生のしるしであり，神の国の前兆である。その癒しの力はイエスの受難と献身のうちにある。つまり，イエスの受難と献身が，われわれと神との交わりを回復するためのものであったとすれば，イエスは，病人と神との交わりを回復することによって癒したのである。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おり，この意味でいかなる障害もひとつのカリスマである。カリスマ的交わりは，多様性における一体性であると共に，一体性における多様性である。この一体性をうみ出すのが愛であり，この多様性を可能にするのが自由である。ただしモルトマンによると，今日一層強く求められているのは，パウロの時代とは異なり「多様性」である。カリスマ的経験は，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。カリスマの強力なエネルギーの源泉となっているのは，霊における「神とわれわれの相互内在」である。第10章は，「神秘的経験の神学」を論じている。認識には，所有と支配をめざすものだけでなく，参与し交わりをうみ出すものがある。後者にあっては，対象経験と自己経験が深く結びついている。モルトマンはさらに，対象に没頭し，いわば対象が認識する者のうちに沈潜してくる経験を「瞑想」と呼び，これを「黙想」と区別している。黙想は，認識する者が自分自身を省察している状態である。キリスト教的瞑想は対象をもつ瞑想であり，その対象となっているのがキリストの受難と死である。キリストの十字架を瞑想する者は，キリストのうちに引き入れられ，さらに神の国のために解放された自分を発見する(黙想的認識)。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。黙想的認識の中で起こるのは，人間の神的似像性 —— 神を見ること —— の回復である。神秘的瞬間の経験とは，この終末論的経験 —— 直接神を見ること —— の先取りに他ならず，それはさらにあらゆる媒介が止揚された事態，つまり神御自身のためにのみ神を愛することへと向かおうとする。神秘主義の「生活の座」は，宗教的なものというよりも政治的なもの，そして日常的なものである。苦難の中でこそ人は復活のキリストに出会うからでる。

以上が第二部を構成している各章の内容であり，それらはモルトマン自身が述べているように，階段的に秩序づけられてはいない。そのため，一見バラバラに見えるが決してそうではない。それらはすべてLeben（生・生命・生活）と霊の関係を取り扱っており，例えば義認と再生の関係に見られるように，内容的には重なる面も出てくる。どちらを主にして論ずるかの違いがあるだけだと言うこともできる。これは三位一体の一つのペルソナを論ずる際に，どうしても残りの二つのペルソナにも言及せざるをえない事態と類比的である。あるいは，創造論を論ずる際に，キリスト論や終末論に言及せざるをえないことと類比的である。従って第二部の構成は，神学の方法論にも関係している。また各章の構成を見てみると，まず人間の側からの霊経験が論じられ，次に神の側からの霊の性格づけがなされている。この両者の関係を支えているのは，第一部で展開された「開かれた経験」という概念であり，この概念のおかげでいわゆる「投影論」に陥らずに済んでいる。人間の事柄と神の事柄が「循環関係」としてとらえられている。第4章と第10章にはさまれた各章の最終節の表題を抜き出してみると，「神経験としての自由の経験：主は霊である」，「裁き主としての

霊」,「再生における神経験：生命の母としての霊」,「生命力と生活圏としての聖霊」,「エネルギーの源泉と力の場としての聖霊」となっている。ここに見られるのは，聖霊に関する伝統的議論と現代的関心の緊張関係，およびその克服への道である。聖霊の働きの豊かさを明らかにするために多様なアスペクトが示されている。しかしでは，ここに明らかになった多様性はどのような統一性をもつのだろうか。モルトマンが主張しているように「秩序」あるいは「階段」といったものは考えないとしても，何らかの統一性を問う問いが出てくることは避けられない。たとえばここに発達段階とは異なった意味で,「成長」の概念あるいは「目標」の概念を適用することは許されるのだろうか。(32) 先に取りあげた *Der Weg Jesu Christi* は，まさに「目標にむかうキリスト論」を展開していた。また第三部にもはっきりと表れている「終末論的思考」の枠組から考えてみると，やはりある統一性が予想されていると思われる。ただそれを明言していないだけであろう。モルトマンの思惟構造を離れ，われわれの信仰体験ないし聖霊体験から見ても,「終末論的成熟」の概念をあてはめて考える方が理解しやすい。さもなければ,多様性の豊かさはかえって分裂の原因になるからである。そしてここでも，究極的には差異性と同一性の同時存在が問題になるとすれば，モルトマンがその解決の糸口として採用している「ペリコレーシス」の思想との関係も，さらに問う価値のある問題となるであろう。

次に，第三部の内容と構成をもう一度見ておきたい。「霊の交わりと位格」という表題が示す通り，まず第 11 章で「霊の交わり」が，そして次に第 12 章で「霊の人格性」が論じられている。霊の内的本質は交

わりの力にあり，従って霊の経験は交わりの経験に他ならない。問題はこの交わりの性格である。モルトマンによるとこれには二つのタイプがある。つまり「三位一体的交わり」と「ユニテリアン的交わり」がそれである。後者の例として彼はシュライアマハーの『信仰論』をあげている。「ユニテリアン的」とは，「位格的差異 (die personale Differenzen)」を廃棄しようとする傾向を指している。聖霊の交わりが被造物相互の交わりをうみ出すとすれば，ユニテリアン的概念のもたらす帰結は，被造物における交わりの多様性の否定である。モルトマンはこの多様性と一体性の問題をさらに「自由」と「愛」の問題としてとらえなおし，両者が同時に成り立つ地平を「三位一体的交わり」の中に見ている。ただし彼は，この三位一体的交わりの概念それ自体については第 11 章の冒頭で言及しているだけである。残りの大部分は，交わりの広がりが「生」全体に及んでいることを確認し，それらを終末論的地平(「万物の新たな交わりの創造」)から，極めて具体的に論じている。第二節「霊の交わりの中にあるキリスト教」は，教会と世界における様々な交わりの経験を取りあげている。内容的には，これを教会論と見ることも可能である。それは，教会内の交わりのみならず，世代間の交わり，女性と男性の交わり，ボランティアグループ(平和，環境保護，第三世界等のための運動)，互助グループ(障害者，HIV 感染者，アルコール依存者，飢えている人々，ストリート・チュルドレン等のための運動) にみられる交わりの終末論的意義を明らかにしようとしている。第三節「社会的神経験の神学」は，現代社会を脅かしている「自我の狂気と自己解体」を前提としながら，「愛」の概念について論じている。モルトマンは，中世の「自然的構想(physische

Konzeption)」[33]——自己愛と神の愛の同一性から出発し，この同一性を魂の根底に内往する「神の像」のうちに見る構想——および「法悦的構想（ekstatische Konzeption）」——自己自身と世界から離れれば離れるほど，その愛は完全になるとみなす構想——と聖書の理解の相違を強調している。後者は，受動的経験から始まり能動的経験に到るような愛である。モルトマンはこれをまず「開かれた友情」の中に，そして次に独自な意味での「エロース」の中に見ている。このエロース的愛は，他者の生に参与し自己の生を伝えるために求める愛である。それは，他者の服従と所有ではなく他者の自由をめざしている。この自由は気まぐれや恣意ではなく，その人に与えられている豊かさと美の中でその人自身を完全に展開させようとする自由である。

第12章は旧新約聖書における「霊の経験のための隠喩」をまず整理・分類し，次にそこから聖霊の人格性を定義しようとしている。モルトマンのこの努力を支えているのは，固定化されたペルソナ概念を前提とせずに聖霊の人格性に接近し，さらにそのことによってフィリオクエの問題を克服しようとするモチーフである。彼はこの隠喩を① 人物的隠喩（主・母・審判者）② 構成的隠喩（エネルギー・場・かたち）③ 運動的隠喩（嵐・火・愛）④ 神秘的隠喩（光・水・豊穣）に整理・分類し，ここから次のような定義を導き出している。聖霊なる神の人格性とは，愛し，自己を伝達し，扇状に拡がり，そして注ぎかける，三位一体の神の永遠なる神的生命の臨在である。

ここで第三節「聖霊の三位一体的人格性」の内容に入る前に，第二部と第11章および第12章の第一節，第二節の関係を見ておきたい。というのは，後者は，第三部の導入部となっているだけでなく，内容

的には第二部と重なっているからである。特に第12章の第一節，第二節などは，第二部の前に読んでおく方が良いかもしれない。モルトマン自身が第4章および第5章との関連を示唆しているからである。[34] このような構成の背後には，やはり神学の方法論に関するモルトマンの考え方があるように思われる。それは一方で極端に，一つのテーマを「体系 (Systematik)」[35]化することを拒否しながら，他方で同一テーマをできるだけ多くの角度から論じようとする姿勢である。その結果，繰り返しているという印象は避けられないが，それは全くの反復ではない。このような方法を採用する理由は，神学が観念化して，現実を批判的かつ治療的（救済的）にとらえられなくなってしまうことを恐れるからであろう。繰り返しのようでありながら前進して行くイメージ，これを図式化すれば，やはりそれは螺線形になる。K.バルトの場合と明らかに違った仕方ではあるが，螺線形のイメージをいだかせる点では重なっており，それは説教を積み重ねて行くイメージとも似ている。

最後に，第三節の内容に言及して本論を終えたいと思う。モルトマンはここで，三位一体における聖霊の独立した人格性を明らかにするために，従ってフィリオクエの思想の誤りを明らかにするために，西方教会の伝統に対する批判的考察から始めている。それは「モナルキア的構想」と呼ぶべきものであり，そこでは一体性が常に優先しており，そこで考えられている内在的三位一体は，救済史から逆推論された超越的根源にすぎない。モルトマンはこれを「起源的三位一体」と呼び，フィリオクエの思想の背後にはモナルキア的構想があったと考えている。ただし，この構想が神の自己開示と，そのことによる神の

歴史経験の可能性を指す場合には，それは「三位一体性」と呼ばれ，肯定的に評価されている。それは派遣における三位一体でもある。第二の構想としてヨアヒム・フォン・フィオーレに代表される「歴史的構想」が取りあげられている。モルトマンは，そこに見られる「三位へのそれぞれの属性の帰属論」にいくつかの留保を加えるならば，この構想は決して三位一体を歴史に解消するものではないと考えている。第三の構想は「聖餐的構想」である。ここではすべての活動が「内住する霊」から出ており，その運動はモナルキア的構想（父→子→霊）の場合とは反対に「霊→子→父」という方向性を示している。前者が「三位一体性（Dreifaltigkeit）」と呼ばれたのに対し，後者は「三位一体（Dreieinigkeit）」と呼ばれている。神の創造の業が「終りなき祝祭」と神の安らぎを目ざしているとすれば，聖餐はこの祝祭の喜びを先取りしている。そしてこの先取りの構造が，神学的相対主義を要請することは言うまでもない，最後の段階にあたるのが「三位一体的頌栄」であり，これこそが本来の「内在的三位一体」である。それは，神が神御自身のために賛美され崇拝される場面である。そこにおいて感謝は賛美に変わり，信仰は見ることに変わる。われわれはこれを「永遠の現在」の中で，「法悦」の中で先取りすることが許されている。神は相互内在的交わりのうちにおられ，その相互内在的運動は今や循環的なものとなっている。被造物は，賛美と崇拝の中でこの循環の中へと引き入れられて行くのである。

以上のような論議に続いて，モルトマンはなおフィリオクエに対する批判を展開している。ここでは，霊と子の「相互随伴関係」をギリシア正教の「顕現」の思想を用いて説明する試みがなされている。子

は霊の受取り手であり，霊の永遠の休息の場所である。子のうちに休息し内住する霊は，子から (aus) また子を通して輝き出す。霊は，子からの永遠の光を，父と子の間の相互関係の上に放射し，神の永遠の光を，神の永遠の存在と神の永遠の愛の内へともたらす。この永遠の光が永遠の喜びを，神の存在と神の愛の内へともたらす。これが，霊から発する内三位一体的変容である。しかも霊は，子を通して輝き出すと共に，それと出会う者を「光の子」に変えて行く。モルトマンによると，このような，子の随伴と，子における休息と，子からの放射の表象の方が，フィリオクエの表象よりも新約聖書の内容にはるかによく対応している。フィリオクエの表象の背後にあったモナルキア的三位一体の構想は，今や歴史的構想と聖餐的構想を通して，頌栄的三位一体の構想と結びつけられる。それぞれの構想において，三つのペルソナの一体性を保っているのは，「神の支配」→「将来」→「感謝の祈り」→「永遠の交わり」である。このようなモルトマンの議論を貫いているのは，フィリオクエをいかにして解決するかという問題意識であり，それは聖霊の独立した人格性の発見によって，従って新たな三位一体論の展開によって可能になる。本書はそのための企てであり，モルトマンによれば，これによってはじめてエキュメニカルな対話が真に可能になるのである。

III

1) DGdL. 233.
2) DGdL. 238.
3) DGdL. 241.
4) DGdL. 268.

5) DGdL. 270.
6) DGdL. 270.
7) DGdL. 272.
8) モルトマンはここでギリシア教父の思想を念頭に置いている。Cf., DGdL. 273.
9) DGdL. 273.
10) モルトマンはこの関係を,「全く別種のもの」(s.275) ではあるがと断わりながら,母親と子供の関係の比喩を用いながら説明している。
11) DGdL. 285.
12) Cf., DGdL. 296.
13) モルトマンはここでギリシア正教会の伝統を考えている。
14) Cf., DGdL. 298.
15) Cf., DGdL. 300.
16) DGdL. 301.
17) DGdL. 302.
18) DGdL. 304.
19) DGdL. 306.
20) DGdL. 307.
21) この御霊キリスト論が,パウロやヨハネの「キリスト論的聖霊論」と異なることについては,DWJC. 92ff. を参照。
22) DGdL. 308.
23) DGdL. 306.
24) DGdL. 313.
25) DGdL. 314. これに対し,モナルキア的派遣の三位一体には,同一性の経験(啓示のうちに神御自身が臨在されるという経験)があるとされている。
26) DGdL. 317
27) DGdL. 317.
28) DGdL. 320.
29) DGdL. 322.
30) DGdL. 322.

IV

31) DGdL. 106.
32) 「確かに信仰における成長があり,また人間がそれへと再生させられる,霊

の新たな生命における成長がある。……年齢の様々な段階をその諸特性と危機によってはっきりと理解することが大切である」(DGdL. 169)。

33) DGdL. 261.

34) DGdL. 282.

35) DGdL. 283.