

J. モルトマンにおける神論の構造(2)

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/24484

J. モルトマンにおける神論の構造 (II)

佐々木 勝彦

V

第5章(「三位一体の秘義」)は「キリスト教的唯一神論の批判」,「頌栄論的三位一体」,「内在的三位一体」,「聖霊は父「と子から」出てくるのか」,「唯一回性という三位一体的原理」の五節から構成されている。

第一節(「キリスト教的唯一神論の批判」)はさらに「唯一神論と専制君主制(Monarchie)」,「唯一神論的キリスト教:アリウス」,「キリスト教的唯一神論:サベリウス」,「三位一体論の基礎づけ:テルトゥリアヌス」,「三位一体的専制君主制:カール・バルト」,「三重の自己伝達:カール・ラーナー」,「どのような神の統一性(Einheit)なのか」の七項から構成されている。

三位一体論の形成の歴史は、三位一体論が単なる思弁の結果ではなく、諸々の異端との対決の中で生み出された思惟であることを示している。しかもその後の歴史を振り返って見ると、同じような問題が繰り返し提起されており、われわれはこれを類型論的な関心をもって考察することができる。またこの三位一体論は信仰の問題であっただけでなく、政治の問題でもあったことを忘れてはならない。なぜなら三

位一体論は、唯一神論的専制君主制の受容とその克服という課題も引き受けることになったからである。多民族国家であるローマ帝国にとって、帝国を当時の政治的宗教的混乱から救い出す上で、唯一神論的専制君主制は極めて魅力のある政治的宗教的イデオロギーであった。

キリスト教がユダヤ教の一分派としてではなく、世界宗教として認められるためには、この唯一神論的専制君主制を積極的に受容する必要があった。しかし唯一神論的神政政治に近づけば近づくほど、キリストとは誰かということが問題になってくる。論理的には「一者 (das Eine)」は分割することも分与することもできず、キリストは「唯一者なる神 (das Eine Gott)」の預言者あるいはその現れ (Erscheinungen) にすぎなくなってしまうからである。ところが三位一体論によると、神はキリストを抜きにしては理解できず、キリストも神を抜きにしては理解できない。両者は不可分の関係にある。三位一体論は唯一神論的専制君主制そのものの破壊をもたらさずであった。それは、神論、キリスト論、そして政治学を根本的に変革するはずであった。神の支配はもはや、万物を従える「世界専制君主制」としてではなく、自由をもたらす救済の歴史として理解されるはずであった。

唯一者なる神のためにキリストの神性を放棄しようとする立場は、「従属説」と呼ばれた。これをまとめた仕方で展開したのがアリウスである。彼はオリゲネス学派のアンティオキアのルキアヌスの弟子であり、神は単一の最高実体 (die einfach höchste Substanz) であると考えた。この実体は、分割できないがゆえにあらゆる存在の根拠であり、それ自身の原因を持たないような原因である。唯一者なる神は、そ

の定義上分割不可能であり、表現することも伝達することも不可能である。従って神とあらゆる事物との間に関係が成り立つためには、どうしても中間的媒介的存在が必要になってくる。アリウスはこれをキリスト教の伝承に従って「子」と呼び、また哲学概念に従って「ロゴス」と呼んだ。この「子」は唯一者なる神の被造物である。しかしそれは他の被造物の最初の原型的被造物である。アリウスにとってキリストは被造物の長子であって、父のひとり子ではなかった。彼のこの長子キリスト論から出てくる専制君主制は、唯一の神→唯一のロゴス→唯一の世界→唯一の世界専制君主制という序列に従っていた。このようにアリウス主義は、純粹な形での「唯一神論的キリスト教」つまり普遍的「原型キリスト論 (Urbildchristologie)」⁽¹⁾を主張した。周知の通りこのアリウス主義は、325年のニカイア公会議において異端として退けられた。

「様態説」は、しばしば従属説と全く反対の思想であると考えられている。しかし両者は、神の唯一性と、この神が遂行する世界専制君主制を強調している点で同じである。両者の違いは、様態説がキリストを唯一者なる神に従属させるどころか、神に解消してしまうことにある。様態説を神学的に定式化したのはサベリウスである。彼によると唯一者なる神は、その啓示の歴史において三つの形態(Gestalten)をとっている。神は、その父の形態において「創造者」であり、律法の授与者である。神は、その子の形態において「救済者」である。神は、その聖霊の形態において「生命の施与者」である。父と子と聖霊は、唯

⁽¹⁾ TuRG. 144, 邦訳 223.

一者なる神の三つの「現れ方 (Erscheinungsweise)」⁽²⁾であり、この神御自身は、認識することも、名づけることも、そして表現することも不可能である。しかしこの神は、御自身の現れそのものに「内住し (einwohnen)」⁽³⁾、この現れを通して世界に内住する。サベリウスは、唯一者なる神とその内住 (複数形) とを区別している。つまり唯一者なる神は、区別を含まず分与できず認識できないお方であるが、三つの名で呼ばれるあの内住において認識できるようなお方でもある。しかもサベリウスによると、神の統一性は、広がったり収縮したりする。この場合、彼は、神の存在の拡大というよりも、神の意志と働きの広がりの方を考えている。彼は神をモノダの実体としてだけでなく、自己同一的主体としても考えている。モルトマンによると、アリウス主義の要素 (例えば長子の概念) を受け入れながらも、その神論においてこのサベリウス主義を展開したのが「近代プロテスタンティズムの父」シュライアマハーである。彼のキリスト論には従属説の要素が、そして彼の三位一体論には様態説の要素が見られるのである。

従属説と様態説によって引き起こされた諸問題に三位一体論的な解決を与えたのはテルトゥリアヌスである。彼にとって唯一者なる神は、御自身においてすでに「区別されている統一性 (differenzierte Einheit)」⁽³⁾である。彼はキリスト教の神を *una substantia-tres personae* として定義し、従来用いられていた *monas* に代えて *trinitas* という用語を用いた。そして *distincti, non divisi* あるいは *discreti, non separati* という表現によって、「統一性における区別」を明示しようとした。

⁽²⁾ TuRG. 151, 邦訳 226.

⁽³⁾ TuRG. 153, 邦訳 229.

しかしテルトゥリアヌスにおいても、父が専制君主制的に理解されていることは明らかである。子と聖霊は、全体における部分として、その存在を父から受け取るのであり、子と聖霊は父に従属させられているからである。父は父である限りにおいて同時に神的全体体であるのに対し、子は派生体であり、聖霊はその一部にすぎなくなっている。テルトゥリアヌスは、内在的三位一体と経綸的三位一体を区別することによって、この難点を避けようとした。つまり専制君主制が当てはまるのは前者においてのみであり、世界の創造と救済の業においては事情が異なっていると主張した。しかしモルトマンによると、テルトゥリアヌスが三位一体的に考えようとしているのは、神御自身のゆえではなく、神の創造と救済の業のゆえであり、後者の目的が成就されるならば、結局神は普遍的一へと帰って行くはずである。

第五項はカール・バルトの思想を取り上げている。ドイツ観念論以来、神的 *monas* は最高の実体としてではなく、絶対的自己同一的主体として解釈されるようになり、「媒介」に関する従来の表象は、神の自己啓示の思想によって完全に駆逐されてしまった。もはや媒介がありうるとすれば、それは神の自己媒介だけである。古代教会の *una substantia-tres personae* という定式に代わって、*ein göttliches Subjekt in drei verschiedenen Seinswiesen* (「三つの異なる存在の仕方における一つの神的主体」)⁽⁴⁾ という定式が提示されるようになった。この変化は、近代ヨーロッパにおける人間の自己理解の変化に対応していた。今や人間は自然と歴史に対峙する存在になり、主体性の概念および人

⁽⁴⁾ TuRG. 155, 邦訳 232.

格性の概念が強調されるようになった。そしてこの流れを反映しつつ、神学的に主体性を強調することは、サベリウスの様態説に近づくことを意味していた。神を一つの自己同一的主体として理解するならば、あの三つの人格は、どうしてもこの主体の存在の仕方にならざるをえないからである。これは唯一神論へと回帰することを意味していた。三つの人格の「背後に」隠れている一つの神性が主体となるからである。従って神論の課題は、まずある神学体系が次のどちらの道を選ぼうとしているのかを明確にすることにある。つまりそれは、三位一体から出発して、神の支配を父と子と聖霊の支配として理解しようとしているのか、それともその反対に神の支配から出発して、この支配を唯一者なる神の支配として確証するために三位一体を利用しようとしているだけなのか。神論の課題は、このどちらなのかを明らかにすることにある。神の支配から出発する場合には、神が自らの支配の自己同一的主体であることが前提されており、その三位一体論は「キリスト教的唯一神論」となる。

では、バルトの場合はどうであろうか。モルトマンによると、バルトは、神は主であるとの認識から出発することによって、まさに後者の道を選択した(1927年『キリスト教教義学要綱』第九節、1932年『教会教義学』第八節)。それは三位一体的専制君主制へと至る道であった。バルトによれば三位一体論は、「神の厳密にして絶対的な唯一性の思想」(1927)を展開するものであり、論理的には神の支配が三位一体に先行している。そしてこの神の支配こそが神の本質である。このようにバルトは、神の支配における神的主体性の優越性を確かなものとするために、また人間によって神が客体化されてしまう危険性を避ける

ために、三位一体論に言及している。1932年の『教会教義学』第八節においても、バルトは、神の支配の概念を神の本質の概念と等置し、この神の本質の概念を神の神性の概念と同一視している。その結果、三位一体における聖霊の位格の自立性は曖昧になってしまった。アウグスティヌス以来の伝統に従ってバルトは、聖霊を「父と子の間の愛の紐帯 (vinclum amoris)」として理解し、それを観念論的「省察構造 (Reflexionsstruktur)」を用いて説明している。しかしここでは聖霊はもはや主体ではなく、「一つの関係」にすぎなくなっている。それは三位一体というよりも二位一体と呼ぶべきものである⁽⁵⁾。

第六項は、カール・ラーナーの「三重の自己伝達 (dreifaltige Selbstmitteilung)」の思想を取り上げている。ラーナーによると、近代の日常的人格概念に基づいて三位一体を理解しようとする、どうしても三つの主体性が存在するかのようなイメージが生じてくる。そのため彼は、あの *una substantia-tres personae* という定式に代えて、*ein einziges göttliches Subjekt in drei* 《distinkten Subsistenzweisen》という表現を用いることを提唱した⁽⁶⁾。しかしモルトマンによると、ここで前提とされているのは極端な個人主義のイメージである。ラーナーの理解とは異なり、むしろ近代の人格主義哲学の狙いは、まさに

⁽⁵⁾ Cf. TuRG. 160, 邦訳 237. この関連でモルトマンは「自由」の問題に言及し、バルトの初期の著作と後期の著作では強調点が異なっていることを指摘している。つまり「支配とは自由を意味する」、「神性とは、聖書では自由を意味する」(KD. I, 1, 323, 405f.) といった発言において、バルトが念頭においているのは常に「神の自由」であった。人間はこれを「支配」として承認し歓迎しなければならないとされていた。しかし後期になるとバルトは、聖書の契約思想に基づいて「神と自由な人間の間のパートナーシップ、相互関係、友愛関係」(TuRG. 161, 邦訳 238) について語るようになった。

⁽⁶⁾ TuRG. 162, 邦訳 239.

この「所有個人主義」を克服することにあつた。それは、社会性なしには人格性もありえないことを主張しようとしていた。しかもラーナーは、彼の否定した個人主義的表象を神の本質そのものの中に持ち込み、神の唯一の本質は絶対的主体の自己性 (Selbigkeit) にあると考えた。彼は、Dreieinigkeit の代わりに Dreifaltigkeit という用語を用いることによって、われわれに「三重の」関わりをもつ「唯一者なる」神の主体性を強調しようとした。結局彼にとって唯一なる神の主体とは父のことであり、子は神の自己伝達の歴史的手段であり、「われわれの内なる聖霊」は神の自己伝達の場にすぎなくなっている。従つてこの体系において、子の自己伝達と自己献身について、また聖霊の降下について、聖書の証言にふさわしく語ることは極めて難しくなる。しかも神の支配が神の本質であり、この神の本質が自己伝達であるとするれば、神の三位一体的区別は放棄されてしまい、それと共に神と世界の区別も失われてしまう危険性が生じてくる。この危険性は特にその聖霊体験の神秘主義的理解において大きくなる。モルトマンはこの理解を「絶対的主体の『三位一体的』省察構造に関する、観念論的理論の神秘主義的変種」として特徴づけている。この観念論的様態説もキリスト教的唯一神論の主張に他ならず、神の絶対的主体性は、自己自身を超越する人間の神秘主義的主体性の原像になっている。今や、三位一体の神は孤独な神になっている。

では以上のような議論を前提として、われわれは「どのような神の統一性を考えればよいのであろうか？」(第七項)。これが本章の最後の課題である。ニカイア信条は「ホモウーシア」という標語によって父と子と聖霊の実体的統一性を示唆しているのに対し、アタナシウス

信条は「ウヌス デウス」のテーゼによって唯一なる神的主体の自己同一性を主張している。前者の場合には位格の三性 (Dreiheit) が、後者の場合には絶対的主体の統一性 (Einheit) が、それぞれ全面に出てきている。それは、三つの位格から出発してそれらの統一性を問うのか、それとも唯一者なる神から出発してその三位一体的自己区別を問うのかという問題である。聖書の証言にふさわしいのは前者の道である⁽⁷⁾。後者は哲学的論理に基づく道である。しかもモルトマンによると、父と子と聖霊の統一性は神の三位一体的歴史の完成を問う終末論的な問いとなる。従って神の歴史の三つの位格の統一性は伝達可能な開かれた統一性として理解されなければならない。聖書の証言にふさわしいのは、本質の概念でも自己同一的主体の概念でもなく、三つの位格相互の一体性 (Einigkeit) だけである。この概念だけが、伝達可能な開かれた一体性を意味しうるからである。三位一体の一体性は、父と子と聖霊の「交わり (Gemeinschaft)」そのものを通して既に与えられている。父と子と聖霊は、その位格性により、互いに他から区別されるだけでなく、互いに他と共に、また互いに他の中へと一つ (eins) になっている。位格の概念は、それ自身のうちに既に一体性の概念を含んでいる。またこれとちょうど反対に神の一体性の概念は、それ自身のうちに三つの位格の概念を含んでいる。従ってわれわれは、神の統一性の概念を神の諸位格の「Perichorese」⁽⁸⁾の中に見いだすことによって、初めてアリウス主義とサベリウス主義の危険性を回避することができるのである。

⁽⁷⁾ TuRG. 167, 邦訳 247.

⁽⁸⁾ TuRG. 168, 邦訳 248.

第二節の表題は「頌栄論的三位一体」である。モルトマンはここで内在的三位一体論（本質的三位一体論）と経綸的三位一体論（啓示的三位一体論）の区別およびその関係を頌栄論の観点から論じようとしている。その行論は単純明快という訳にはいかないが、その結論は比較的明快である。つまり内在的三位一体についての言説と経綸的三位一体についての言説は矛盾してはならず、この要請は神学の核心に触れる問題だということである。この第二節は「救済の、経綸と頌栄論」、 「救済の歴史的経験」、 「内在的三位一体と経綸的三位一体の関係」の三項から構成されている。

われわれは、そもそもなぜ内在的三位一体論と経綸的三位一体論を区別しようとするのであろうか。その狙いの一つは、神御自身とわれわれにとっての神を区別することによって、神の決断の自由を確保することにある。では、この決断の自由という時の自由は、必然性 (Notwendigkeit) の反対概念としての自由なのであろうか。しかし聖書にあるように「神は愛で『ある』」とすれば、神の自由は、愛するか、それとも愛さないのかを選択するような二者択一的自由ではないはずである。「神の愛はむしろ神の自由であり、神の自由は神の愛である。神が愛するということには、外的必然性も内的必然性もない。愛は神にとって自明なこと (Selbstverständliche) である」⁹⁾。従って、愛することのない自己充足的な内在的三位一体という表象はキリスト教の神概念にふさわしくない。

内在的三位一体についての言説の具体的な生活の座は教会の礼拝に

⁹⁾ TuRG. 168, 邦訳 250.

ある。それは「父と子と聖霊に栄光あれ！」との賛美である。この感謝と賛美と喜びの中で、救いの経験は全き経験へと「解放」される。それは、認識する者が、むしろ認識されるものに参与し、その驚きの認識を通して、認識されるものに変えられて行く経験である。神を認識することは、神の生命の充溢に参与することに他ならず、古代教会はこの頌栄論的神認識を本来の *theologia* と呼び、救済論 (*oeconomia Dei*) から区別した。頌栄論的神学は応答的神学であり、救いの経験から全く切り離された思弁的な神学ではない。従ってわれわれは、神御自身の中に、救済の歴史に矛盾することを仮定してはならず、またその逆に救済の経験の中に、神御自身に基礎づけられないことを仮定してもならない。救済論と頌栄論は互いに矛盾することを主張してはならない。経綸的三位一体についての言説は、内在的三位一体についての言説に対応していなければならない。「神は自分をいつわることができない」(II テモテ 2: 13) のであり、この神の誠実さのゆえにわれわれはこのお方を真の神として信頼することができる。認識の秩序に従えば、確かに経綸的三位一体が内在的三位一体に先行しているが、存在の秩序に従えば、後者が前者に先行しているのである。

第二項は、内在的三位一体へと逆推論する際に、われわれは一体どこから始めればよいのかという問題に焦点を当てている。十九世紀には、しばしば人間の神的似像性こそがその出発点とみなされた。これは、既にアウグスティヌスによって基礎づけられた心理学的三位一体論の根底にあった思想である。十九世紀になると、人々はそれを人格性として解釈するようになった。リヒャルト・ローテは、神とは絶対的人格性であると主張し、その人格性の形而上学に基づいて独特な三

位一体論を展開した。I.A.ドルナー、M.ケーラーも三重の絶対的人格性の思想を展開している。しかしいずれも思弁的な議論であり、結局三位一体は様態論的に絶対的人格へと還元されてしまっている⁽¹⁰⁾。これに対してカール・バルトは、「神の支配」こそが認識の経験的出発点でなければならないと考えた。つまり「神は主である」との告知と信仰をその出発点とみなした。ドルナーの場合と異なり、この神の支配の思想は、キリストにおける自己啓示の思想と緊密に関係づけられているため、地上における神の似像と呼ぶことができるのはキリストだけである。但しこの企てが、三位一体の諸位格を神の「存在の仕方」へと還元する結果になることについては、前述した通りである。

モルトマンは心理学的三位一体論に対し、自らの立場を「救済史的・社会的三位一体論」として規定する。救済史とは、永遠に生ける三位一体の神の歴史であり、この神の三位一体的な交わりとの関係の歴史は三位一体の永遠のペリコレーシスに対応している。この三位一体的歴史は、全被造物を受容し統合しようとして開いている永遠のペリコレーシスに他ならない。救済史は「神の愛の歴史」である。神御自身が愛であり、神はこの愛をもってこの世を愛する。このようなペリコレーシスとしての神にふさわしい人間は、孤独な主体でも、世界を支配しようとする主体でもない。それは、特権を持つことも依存することもなく、人格の交わりに生きる人間である。三位一体の神のペリコ

⁽¹⁰⁾ Cf. TuRG. 172. 邦訳 256. モルトマンはここで、このような企ては個人主義文化を神学的に基礎づける働きをしてることを批判し、創世記 1: 27 に従って神的似像性は「人格の交わり (Personengemeinschaft)」のうちにあることを強調している。この「人格の交わり」が指し示しているのは、天上の絶対的人格性ではなく父と子と聖霊の三位一体性である。

レーシス的一体性 (die perichoretische Einigkeit) に対応しているのは、聖霊の導きによって尊敬と好意と愛を経験し、そして統合されるようなキリスト者の共同体の経験である。われわれは、聖霊における交わりの中で、互いに他の者と共に、他の者のために、他の者において、開かれるようになればなるほど、いっそう子と父と一つになり、また子と父において一つとなる(ヨハネ 17: 21)。われわれは、兄弟姉妹たちの共同体において相互受容と参与を通して愛としての神を経験する。このことは社会秩序にも当てはまる。つまり他者の受容の範囲が広がれば広がるほど、そして他者の生への参与が深まれば深まるほど、支配によって分断されていた人々はますます連帯するようになる。社会において三位一体の神のペリコレシス的一体性に対応しているのは、このような連帯性である。

第三項は「内在的三位一体と経綸的三位一体の関係」を論じている。古代教会においては、プラトンのイデアと現象の相違に基づいてわれわれのテーマを取り扱うことが一般的であった。それは、形而上学的な性質の相違(例えば、永遠と時間の相違)から二つの三位一体の関係を理解しようとする試みであった。しかし神と世界の区別に基づいて三位一体を考えることは誤りである。この試みから出てくるのは、受苦不能であるはずの神が、一体どのようにして十字架上で受苦することができたのか、といった難問だけである。カール・バルトは、一方においてプラトンの二元対応の思想に基づいて二つの三位一体を区別し、上から下へと考えている。しかし他方では、十字架上のキリストの死については全く反対に下から上へと考えている。モルトマンによると、キリストは屠られた小羊であり、しかも世の初めからそうで

ある。十字架につけられたイエスは、見えざる神の似像である。屠られた小羊のいない内在的三位一体や神の栄光を考えることはできない。救いの経験に基づいて語ろうとする頌栄論においては、神とは、永遠から永遠に「十字架につけられた神」に他ならない。その救いは、十字架に至るまで献身されたキリストに基づいているからである。

モルトマンは自らの立場をこう要約している。「私自身は、十字架の神学を三位一体的に考え、三位一体論を十字架の神学にふさわしく理解しようと試みてきた。子の死を神御自身にとってのその意味において把握するために、わたしは内在的三位一体と経綸的三位一体の伝統的な区別を放棄しなければならなかった」⁽¹¹⁾。伝統的な理解によると、十字架は経綸的三位一体の中にのみ立つものであったからである⁽¹²⁾。三位一体の「中心的認識根拠」は十字架である。父は子を、聖霊を通してわれわれのために犠牲として十字架にかけたのであり、十字架と献身が問題にならないような本質的三位一体といったものを考えることはできない。「神は愛である」との聖句も、このゴルゴタの出来事の要約である。しかし内在的三位一体と経綸的三位一体の根本的「同一性」というこの主張は、決して一方を他方に解消しようとするものではない。それはむしろ両者の相互作用を表現しようとしている。われわれのために十字架上でなされた子の献身は、父に影響を与え、無限の痛みを引き起こす。十字架において神は、外に向かって全被造物のために救いを創造すると同時に、内に向かって全世界の災いと不幸を御自身に引き受けている。外に向けられた三位一体の業に対応して

⁽¹¹⁾ TuRG. 176, 邦訳 262.

⁽¹²⁾ モルトマンはここでカール・ラーナーの主張を受け入れ、「経綸的三位一体は内在的三位一体であり、その逆も真である」と述べている (TuRG. 177, 邦訳 262)。

いるのは、世界の創造以来ずっと内に向けられている三位一体の受苦 (passionis trinitatis ad intra) である。この意味でのみ、神は愛なのである。神の世界関係は神の自己関係によって規定されているにもかかわらず、神の世界関係は神の自己関係へと逆に作用する。十字架の痛みは、三位一体の神の内的生命を永遠から永遠へと規定している。そしてこのことが正しいとすれば、聖霊の歴史 (解放されて、神と一つにされた被造物の喜び) も、この内的生命を規定している。経綸的三位一体が内在的三位一体へと完成されるのは、救済の歴史と救済の経験が完成される時である。全てのもものが神の内であり、神が全てにおいて全てである時、経綸的三位一体は内在的三位一体へと高められる (aufgehoben)。そこにあるのは、栄光のうちにある三位一体の神を讃える永遠の讃歌である。

第三節の表題は「内在的三位一体」である。それはさらに「三位一体の構成 (a) 父とは誰なのか (b) 子とは誰なのか (c) 聖霊とは誰なのか」, 「三位一体の生命 (a) 位格と関係 (b) ペリコレーシスと変容」, 「三位一体の統一性」の三項から構成されている。

第一項 (a) は、三位一体を構成している父とはどういうお方であるのかを明らかにしようとしている。父に関しては、これまで使徒信条に従って二つの理解が共存してきた。一方は、「天地の造り主、全能の父なる神」という理解であり、他方は、キリストがその右に座している子の父であるという理解である。前者は唯一神論的「父性宗教」に通じる表現であり、この信仰に対応しているのは家父長的位階秩序である。しかし後者においては神の父性は子との関係によって規定されている。従って父という名称は、宇宙論的あるいは宗教・政治的表象

ではなく、三位一体的概念に属する。神は、その子なるイエス・キリストの父であり、その子のゆえにのみわれわれの父である。ここには、子であるがゆえの自由がある。万物の父とイエス・キリストの父というこの両義性を克服するには、世界の創造と子の産出(Zeugung)⁽¹³⁾をはっきり区別する必要がある。父は、子を通して、聖霊の力において、天と地を創造するのであり、この三位一体的規定が宇宙論的規定に先行している。父という表象は、三位一体論を通して子なるキリストと不可分に結びつけられるとき、初めてキリスト教の名称となる。そしてこのような父のみが、永遠においてその唯一なる子を「産む」のである。このように自らの子を産出し誕生させる(gebären)父は、男性的であると同時に女性的でもある。この父は「母性的父」でもある。比喩的に言うならば、この父は両性的であり、超性的(transgeschlechtlich)である。父は、ひとり(eingeboren)子の母性的父であり、同時に唯一生み出された(einziggezeugt)子の父性的母である⁽¹⁴⁾。神は、唯一神論において父と呼ばれ、汎神論において母と呼ばれてきたが、三位一体論はこの性的表現の限界を克服する端緒を切り開いた。そしてこの神にふさわしい人間の在り方は、男性と女性の交わり・共同性であり、そこには何の特権も抑圧もあってはならないのである。

残された最後の問題は、「三位一体的序列進行(Prozessionen)」⁽¹⁵⁾に見られる父権制的イメージである。それは、父は、子および聖霊と違っ

⁽¹³⁾ TuRG. 180, 邦訳 268.

⁽¹⁴⁾ モルトマンはこの関連で675年のトレド公会議の定義を引用し、それが、常に家父長的にならざるをえない唯一神論を徹底的に拒絶していることを指摘している(TuRG. 181, 邦訳 269-270)。

⁽¹⁵⁾ TuRG. 182, 邦訳 270.

て、他のどの位格からも生じないということをどのように表現するかという問題である。これまで用いられてきた「原理なき原理」ないし「起源なき起源」という表象は、どうしても三位一体内部の「父の専制君主制」をイメージさせる力を持っており、さらにそこから万物の父の世界専制君主制が導き出され、そして正当化されてきたという事実がある。従ってわれわれは、この危険性を知りつつ、「起源」の概念を用いなければならない。モルトマンはこの概念の必要性を認めながらも、それをどこまでも「補助思想」として位置づけるべきことを強調している。

(b) は、三位一体を構成している「子」についての言説を検討している。子は、父の唯一のひとり子なる永遠の子であり、父の本質から生じてくる。産出し誕生させる父は、その父であること以外の全てのことを子に分与する (mitteilen)。子は永遠に父から神性と位格存在を受け取る。従って子自身が神性の「原因」や「源泉」となることはありえない。子の産出と誕生は、父の本質から生じてくるのであって、父の意志から出てくるのではない。つまり父は、本質必然的に子を産み誕生させる。それゆえ子は、父と同様に三位一体なる神の永遠なる構成に属している。父からの子の永遠の誕生は、本質的必然性から生じてくるのに対し、父による子の時間的派遣は、父と子の自由から出てくる。

この点に関連する難問は、永遠なる子が人間となる必然性を、はたして三位一体の構成から説明できるのかという問いである。この思弁的問いに対しモルトマンはこう答えている。「父の、産出し誕生させる愛は、潜在的にも傾向的にも、永遠なる子の、答え服従する愛を越え

出て行く (hinausreichen)』⁽¹⁶⁾ と。子に対する父の愛と、父に対する子の愛は、つりあいの取れた交互関係ではない。父の愛は、産出的父性的愛であり、子の愛は応答的献身的愛である。「それゆえ」この父の愛は、被造物のより広範な応答に対して開かれている——被造物の応答は、子に対応し、子が答える愛に唱和し、そのようにして父の喜びを満たす。「それゆえ」父の愛から、つまり永遠に子を産む父の愛から、創造者の愛が生じてくる。この愛は被造物を生命へと呼び出す——被造物は、子の像に従って創造され、子との交わりにおいて父の愛に答える。創造は、永遠の子に対する父の愛から生じてくる。被造物は、父に対する子の服従と応答的愛に唱和し、そのようにして神を至福に至らせるように規定されているのである。

他方、ゴルゴタにおける子の限りなき愛の犠牲は、永遠から既に、三位一体の神的生命に他ならない本質的愛の交換のうちに含まれている。子が献身することは、永遠なる服従のうちに含まれている、つまり子が父から受け取る霊を通して、父に自らを与える服従のうちに含まれている。そして被造物は、子のこの犠牲において、永遠に救われ、義とされている。

(c) は、三位一体を構成している「聖霊」を取り上げている。聖霊は、父と異なり「起源を持たないもの」ではなく、また子と異なり「産み出されたもの」でもなく、父が発するものである。アウグスティヌス以来西方教会においては、聖霊は父と子の相互的な愛から生ずると主張して、聖霊を「愛の靱帯 (vinculum amoris)」として理解する傾向が強かった。しかしこれでは結局、聖霊は付け足しのようなものになっ

⁽¹⁶⁾ TuRG. 184, 邦訳 273.

てしまい、その位格の独自性が失われてしまう危険性がある。これを回避する可能性はあるのだろうか。そのひとつの可能性として選択されてきたのが、子をロゴスとして理解する方法である。これによると、父は、父の永遠なる言葉を、父の霊の永遠なる息 (Hauch) の中で語る。神のうちには、霊を伴わない言葉は存在せず、言葉を伴わない霊も存在しない。ここでは、言葉を語ることと、霊を生じさせること (Hervorgehen) とが分かちがたく共属しあっている¹⁷⁾。言葉と霊、霊と言葉は共に同時に父から生じてくる。しかし他方で、では言葉と霊の共通の起源をなぜ「父」と呼ぶのか、という新たな問題も出てくる。これは、「父と子の論理」と「言葉と霊の論理」という二つの異なる図式をどのようにして統合するのかという問題である。われわれがこの霊の永遠なる発生と子を結びつけることができるのは、永遠なる父の子が同時に神の永遠の言葉であるときである。われわれは聖霊を経験するとき、神御自身を経験している。つまりわれわれを子と結びつける父の霊と、父が与える子の霊と、われわれを通して子と父の栄光を讃える霊を経験しているのである。

第二項は「三位一体の生命」について論じており、それはさらに二つの項目 ((a) 位格と関係 (b) ペリコレーシスと変容) から構成されている。

(a) ボエティウスは位格について「*persona est rationalis naturae individua substantia* (ペルソナとは、合理的本性をもつ個別的実体である)」と定義し、三位一体の諸位格は、他と交換不可能な仕方で神的本性を持ち、それをそれぞれの独自の仕方で表示すると考えた。し

¹⁷⁾ TuRG. 186, 邦訳 276.

かしこの位格の独自性は、他の位格との関係における独自性であり、その独自性は相互の関係によって規定されていると言うことができる。父は、神的本性との関連において「個別の実体」であるが、子との関連においては父と呼ばれる。この意味で位格存在は「関係の中に現実存在すること (In-Beziehungen-Existieren)」⁽¹⁸⁾を意味する。位格をこのように関係において理解することを強調したのはアウグスティヌスであった。三位一体には三つの関係 (paternitas, filiatio, spiratio) がある。三つの位格は、神的なものとしては独立しているが、位格としては互いに緊密に結びつけられ依存しあっている。この実体としての位格と関係としての位格の関係は、交互的なものであり、両者は相補的關係にある。もしも位格概念を関係概念に還元してしまうならば、そこに表れるのは様態論的な理解だけであろう。実体概念は、共通の神的本性に対する位格の関係を反映し、関係概念は、位格相互の関係を反映している。三位一体の諸位格は共通の神的本性において本質存在し (subsistieren)、相互の関係において現実存在する (existieren)。この点をさらに展開しようとしたのが愛の三位一体論である。これは、アウグスティヌスとサン・ヴィクトールのリシャール以来、十九世紀の観念論的神学に至るまで、西方において練り上げられてきた理論である。リシャールは、位格であることは、関係において本質存在することだけでなく現実存在することを意味しているとして、次のような定義を提案した。つまり「神的位格は、神的本性の交換不可能な現実存在である」⁽¹⁹⁾。モルトマンによると、この定義において神的本性と関係

⁽¹⁸⁾ TuRG. 188, 邦訳 280.

⁽¹⁹⁾ TuRG. 190, 邦訳 282.

づけられている「現実存在」は、さらに他の位格に関係づけられる可能性を示唆しており、事実この現実存在の理解によって関係概念の理解も深められていった。それぞれの神的位格は、それぞれが互いに持っている愛の力によって他の位格のうちに全く現実存在するというのである。それぞれの位格は、他の位格の中に自らの現実存在と喜びを見だし、他の位格から永遠なる生命の充溢を受け取る。ヘーゲルはこの思想を受け継ぎ、そしてさらに深化させた。彼によると、位格（人格）の本質は、自己自身を対向するものに全く捧げ、そしてまさにこの他者において自己を獲得することにある。諸位格は、その関係の中に現実存在するだけでなく、互いに献身する愛の力によって自己を実現するのである。モルトマンによると、われわれは、ヘーゲルによるこの位格の「歴史的理解」によって初めて、三位一体の諸位格における生き生きとした変化、三位一体の神の永遠なる「生き生きとした活動（Lebendigkeit）」を捉えることができるようになった。

(b) 前述の通りわれわれは位格概念を关系的かつ歴史的に理解することができる。この理解によると、諸位格は共通の神的本質のうちに本質存在するだけでなく、他の位格との関係のうちに現実存在しており、しかも互いに他の位格を通して生き生きと活動している。モルトマンによると、この事態を適切に表現することできるのは、ダマスコのヨハネによって展開されたペリコレーシスの理論である。すなわちこの概念によって、われわれは永遠なる神的生命の循環（円環）運動を捉えることができる。三位一体の神の内では、エネルギーの交換によって永遠なる生命の過程が展開されている。父は子の中に、子は父の中に、そして両者は霊の中に、存在している。三者は、永遠なる愛

の力により、このように互いの中に生き、そして互いの中に住むこと
 によって、ひとつになっている。ペリコレーシスにおいて、まさに三
 者を区別するものが、それらを永遠に結合するものになっている。永
 遠なる生命の円環運動は、永遠なる愛における三つの異なる位格の交
 わりと統一を通して完成される。「ペリコレーシスの理論は、天才的な
 仕方です性と一性 (die Dreiheit und die Einheit) を結びつけてい
 る」⁽²⁰⁾。それは三性を一性に還元したり、一性を三性に解消したりしな
 い。三一性の一体性 (Einigkeit der Dreieinigkeit) は諸位格の永遠の
 ペリコレーシスの中にある。諸位格の統一性 (Einheit) は、唯一者な
 る神の支配のうちにはではなく、神的生命の円環運動のうちにある。こ
 のようにペリコレーシスの理論においては、様態説であるとの嫌疑が
 否定されると共に、従属説であるとの嫌疑も退けられる。父が「神性
 の源泉」であることから出てくる父の専制君主制という事態が当ては
 まるのは、三位一体の構成についてだけである。それは、神的生命の
 永遠の円環運動には当てはまらない。従ってそれは、三位一体のペリ
 コレーシス的一体性にも当てはまらない。ここでは三つの位格は互い
 に同等であり、互いに他において、また他を通して、生き、そして出
 現するのである。

最後にモルトマンは、この神的生命の円環運動との類比で、諸位格
 が、その相互の関係を通して神的栄光の中で相互に表示 (Manifesta-
 tion) しあう過程について言及している。神的生命には、その栄光にお
 ける表出 (Darstellung) も属しているからである⁽²¹⁾。三位一体の諸位

⁽²⁰⁾ TuRG. 191, 邦訳 284.

⁽²¹⁾ TuRG. 192, 邦訳 286.

格は、互いに他のうちに生きているだけでなく、神的栄光において相互に表出しあうからである。三位一体の諸位格は、栄光を通して相互に輝かされ、互いに完全な美へと成長する。聖霊は永遠に子を父において輝かせ、父を子において変容させる。聖霊は永遠なる光であり、その光の中で父は子を、子は父を知る。聖霊において、永遠なる神的生命は、自らを、そしてその永遠なる美を意識するようになる。聖霊を通して永遠なる神的生命は、三位一体の聖なる祝祭となるのである。

第三項は改めて「三位一体の統一性」の問題を取り上げ、その統一性を神的実体や主体に求めてはならないことを確認している。三位一体の構成という観点から見ると、父は神性の「起源なき起源」であり、子と霊はその神的本質存在(Hypostase)を父から受け取る。従って神性の構成においては、父は三位一体の「専制君主的」統一性を形成している。

しかし三位一体の内的生命という観点から見ると、三つの位格は、互いの関係によって、またそれらの位格の愛の永遠なるペリコレーシスそのものにおいて、それらの統一性を形成する。この三位一体のペリコレーシス的一体性は、永遠なる子の回りに集中するという仕方によって形成される。

そしてこれと結びついているのは、三位一体が神的生命の永遠なる栄光へと相互に変容され照明されるという事態である。この統合的共同性は聖霊から出てくる。

従って、三位一体の統一性は、父から構成され、子の回りに集められ、聖霊を通して照明されるということが出来る。

但し救済の歴史と経験において最初に捉えられるのは、霊によるこ

の照明であり、次に、ペリコレーシス的一体性が認識され表現される。そして最後に三位一体における父の専制君主制が認識される。なぜなら救済史においては、全てが父から来て、父に向かうからである。創造、和解、栄光化の意味は、神的生命と神的諸関係の円環運動を開示し、人間を全被造物と共に三位一体の神の生命の流れの中に取り込むことにあるのである。

第四節は所謂フィリオクエの問題を扱っている（「聖霊は父『と子から』出てくるのか」）。それはさらに「フィリオクエに関する新たな議論の状況」、「信仰告白の本文と神学的諸解釈」、「子の父からの、霊の発出 (Ausgang)」、「聖霊は子から何を受け取るのか」の四項から構成されている。

モルトマンは、まず 381 年のニカイア・コンスタンティノポリス信条以後のフィリオクエの歴史を整理し、福音主義の神学者たちも聖霊論においてはアウグスティヌスとアンセルムスに従っているにすぎず、「宗教改革とは、1054 年の教会分裂を前提とした西方教会の改革と解される」⁽²²⁾と述べている。彼はまた、その後この問題の克服をはかった注目すべき企てとして、1871 年の第一回バチカン公会議以後ローマから分離した古カトリック派の神学者たちの運動と、ロシアの教会史家ボリス・ボロトフ (Boris Bolotov) の見解 (1898) を挙げている。フィリオクエの問題は、決して単なる教会政治の問題ではなく、信仰告白の本文をどのように解釈するかという問題である。従ってまずこのフィリオクエが後から付加されたものであることを認め、その論議を教会政治的な思惑から切り離す必要がある。霊が父から発出するこ

⁽²²⁾ TuRG. 196, 邦訳 291.

とに子が関与しているのかどうか、子と霊の関係はどうなっているのかといったことについて、信仰告白そのものは何も語っていない。従ってこれらのことについて議論を深めることこそがわれわれの課題である。

第三項においてモルトマンは「子の父からの、霊の発出」について論じている。聖霊は父から発するのであり(ヨハネ 15: 26)、西方教会の神学者たちも、この霊の発出の独自性とその際の父の「唯一原因性」については、決して異論を唱えなかった。フィリオクエは父の専制君主制を非難するものではなかった。しかしこの父から「のみ」という排他的表現は、霊の発出(つまり霊の神的現実存在と本質存在)に関わっているだけであり、霊を吐きかけるものとしての父と霊の関係、さらに父と子に対する霊の関係における霊の内三位一体的形態(Gestalt)には言及していない。前述の通り、三位一体の構成と内的生命は区別して考える必要がある。父なる神が父と呼ばれるのは、万物の唯一の原因だからではなく、常に子の父だからである。従って父からの霊の発出は、永遠における父を通しての子の産出を前提としている。つまり霊の発出は、①子の産出、②子の現実存在(Existenz)、③父と子の相互関係、を前提としている。子は、父からの霊の発出の論理的前提であり、内容的前提である。父からの霊の発出は、父による子の産出から本質的に区別されなければならないが、同時に前者は後者と関係づけられなければならない。それゆえモルトマンは「子の父から発する聖霊」という表現を提案する。

しかし父からの霊の発出に対する子の関係は、父の父性を媒介として語られるような間接的なものにすぎないのだろうか。これが第四項

(「聖霊は子から何を受け取るのだろうか」)の問題である。間接的言説から直接的言説に至る手がかりとなるのは、エピファニウスの、聖霊は父から「発出し」、子から「受容する」との命題である。モルトマンによると、聖霊は、父からその完全な神的現実存在(Existenz, hypostasis, hyparxis)を受け取り、子からその関係的形態(Gestalt, eidos, prosopon)を受け取る。この場合、現実存在(hypostasis)と本質(hyparxis)は存在論的概念に属しており、形態は審美的概念に属している。両者は互いに補い合う関係にある。しかし内容的には、現実存在の発出が形態の受容に先行している。なぜなら論理的には、受容する者の存在が先立つと考えられるからである。発出と受容は同一のことではない。もしも発出ということによって、「神性の源泉」としての父に対する聖霊の無比なる関係を考えているとすれば、われわれは受容ということによって、父と子を念頭に置いた聖霊の形態を表現しようとしている。そしてフィリオクエが聖霊の関係的ペリコレシスの形態を指すとすれば、それは正しいとすることができる。しかし聖霊の発出ということから考えるときには、それは却けられなければならない。従ってわれわれはこう言うべきである。聖霊は「子の父から発し、そして父と子から形態を受け取る」と。

聖霊の神的現実存在の発出は父にのみ帰せられるとしても、聖霊の形態ないし相貌(Gesicht)は父「と子から」受け取るのであり、それゆえに聖霊は子の霊とも呼ばれている。われわれは聖霊の神的本性との関係と、神的生命過程における、聖霊の父と子に対する関係を区別する必要がある。形態がその内的本質の表現であり、また愛を産み出す表現である場合には、純粋な形態は最高の美となる。形態が現れ出

て変容されるのは、それが照明され、光を反射する場合である。パウロの表現に従うならば (II コリ 3: 18, 4: 6, I コリ 13: 12), 変容されるのは顔である。聖霊の形態とは、この聖霊の顔のことである。しかもそれは、聖霊が父と子に向き、父と子が聖霊に向くときに現れる顔、つまり三位一体の中で栄光が顕れる (manifestieren) ときの顔である。

第5章の最後に (第五節「一回性という三位一体の原理」) モルトマンは、三位一体論に「上位概念」を持ち込むことによって生ずる危険性を指摘し、決して包括的上位概念を用いてはならないことを強調している。しかしではなぜ抽象化してはならないのであろうか。それは、内在的三位一体の生命においては全てが「一回的」だからである。神の本質においては全てが一回的であるため、内在的三位一体についての教理は根本的には「物語る」ことができるだけであり、包摂することは許されていない。「人は具体的なものとどまらなければならない」⁽²³⁾。キリスト教神学を中心となるのは、三位一体の神が御自身の中で経験する永遠なる歴史 (Geschichte) である。物語るには時間が必要であり、時間を解消してしまう抽象化よりも、このようなあり方のほうが神の永遠の現在にいつそうふさわしい。具体的な特異性とどまるには、一方を他方の後に物語るという時間をとらなければならない。

論理的にであれ認識論的にであれ、神性の本質についての教説を三位一体論の前に置くことは、様態説に近づくことであり、われわれはこれを避けなければならない。われわれは神の統一性という不可避免的思想を三位一体的に表現する必要がある。この神の統一性は、父と子

⁽²³⁾ TuRG. 204, 邦訳 303.

と聖霊の三位一体の中にあるのであり、前者は後者に先立つものでも後に来るものでもない。また原因の概念や、それに基づく専制君主制の思想を適用する際にも注意しなければならない。それは比喩的な意味においてのみ可能であることを決して忘れてはならないのである。