

今日の宗教的混乱と真の宗教性の回復 教義学の視点からの考察

牧田 吉和

はじめに

W・パネンベルクは『現代キリスト教の霊性』の中で近代文化の世俗性について次のように指摘する。「近代文化の世俗性を条件づけている要素は三つある。すなわち、近代科学と、技術と、社会の組織化及びコントロールである。これらの要素が個人の生活にかなり高度の安全保障を提供してくれるのである。ときおり、第四の要素が付け加えられるが、それは近代文化の人間中心主義的構造ということである。近代西洋文化においては、人間はもはや神のかたち (image) 神の代理者でもなく、神にとって代わった者なのである。近代の人間は、神的摂理の役割を引き受け、世界の社会的秩序、さらには自然的秩序に対する責任さえ負うことによつて、神を創造の世界から追出してしまったのである。」⁽¹⁾ この結果、「神の不在がもたらす暗黒は、人々がそれに気づきさえしないままにそのところで、じつは最も深いのである。現代の文学も芸術もこのことがもたらしたさまざまな結果を描き出している。たとえば、日常

の表情において人が本当の自分というものを表現できなくなってしまうこと、個人のアイデンティティを奪われ人間らしい生活が崩壊してしまったこと、人間同士の、また男女の関係が破壊されてしまったこと、それが孤独感の増大に拍車をかけ、さらに孤独感に過度の自己憐憫が襲いかかってその個人の感情を爆発させ、他人にたいする暴力へと誘い、そしてついには自殺へと追いやってしまつたこと……。」²⁾

一九九六年一月に神戸において第八回日本福音主義神学会全国研究会議が「今日の宗教的混乱と宣教の責務 真の宗教性回復のために」という主題の下で開催された。本誌上にその時になされた講演のいくつかが掲載されている。本稿は、同会議の問題意識を継承し、それをさらに深め、展開することを意図している。

本稿の筆者は、同研究会議の問題意識にある 今日宗教的混乱 を、上記のパネンベルクの引用文、直接的には特に後者の引用文において指摘されている状況に対する、人間存在の根源からの実存的リアクションの結果と見るものである。勿論、近代西洋文化と日本の状況とは異なっている。日本には神を創造の世界から追出すというような意味での無神論的状況が必ずしも現出しているわけではない。しかし、少なくともパネンベルクが指摘する「近代科学と、技術と、社会の組織化及びコントロール」の三要素は日本においても確実に存在する。そうであれば、人間の存在の不安と無意味性とは現実的問題であり、現代日本人の宗教に対する強い関心も たとえそれが混乱したものであろうとも そこから出てきているであろう。

事情が以上のようにだとすれば、このような状況をどのように神学的にさらに深く分析することができるのか、またどのようにその克服の方向を見出すことができるのか。すなわち前記の研究会議の主題の副題に示されているような 真の宗教性の回復 とは、どのような具体的方向において求められるべきなのか。この点を、教義学的視点から、特に筆者の立場である改革派教義学の視点を意識しつつ、明らかにすることに本稿のねらいがある。

1 ローマ書一章一八節以下と人間の宗教性の問題

上記の状況の神学的分析との関係において、ローマ書一章一八節以下、ここでは特に一章二二節で語られている事実に注目したい。二二節には「この節は、彼らは、神を知っていないながら、その神を神とてあがめず、感謝もせず、かえってその思いはむなしくなり、その無知な心は暗くなつたからです。」³⁾とある。古来、「神を知っていないながら」という意味が問われてきた。歴史の中で何度も繰り返して何らかの意味において積極的な神認識の可能性がこの関連で主張されてきた。いわゆる 自然神学 の問題である。しかし、このところの文脈ではどのように解釈したとしても積極的・肯定的神認識の可能性について語る余地はない。

テキストにおいて「神を知っていないながら」といわれている。しかし、その場合の 知り方 が問題である。確かに、「神の、目に見えない本性、すなわち神の永遠の力と神性は、世界の創造された時からこのかた、被造物によって知られ、はっきりと認められる」(ローマ一・二二)。⁴⁾ それは「彼らには弁解の余地がない」ほどののである。しかし、これに対する彼らの応答は、倒錯した、逆立ちした応答である。すなわち、「彼らは、神を知っていないながら、その神を神とてあがめず、感謝もせず、かえってその思いはむなしくなり、偶像崇拜をもつて応答するのである」(ローマ一・二二)。⁵⁾ しかし、重要なことは、たとえ倒錯した応答であらうと、何も知らなければ何の反応もしない。反応し応答するとは、知ればこそ、である。その意味で、それは倒錯した反応なのであり、倒錯した 知り方 なのである。以上のような意味で彼らは確かに 神を知っている のである。

ここにはこのように反応せずにはおれない人間の姿が明らかにされている。つまりここには創造された人間の逆立ちした姿がある。「自分では知者であると言いながら、愚かな者」(ローマ一・二二)になっているのである。すなわち、

墮落した人間は自ら知者と称し、神のようになる。そして今や、神の似姿として創造された人間が、神を崇めるのではなく、逆に「不滅の神のみ栄えを、滅ぶべき人間や、鳥、獣、はづもののかたち似た物と代えてしまつ」(ローマ一・二三)のである。すなわち偶像の神々を作り、それを崇めざるをえない人間の倒錯した宗教性が明らかにされている。これは神の似姿に創造された人間の存在論的構造からくる運命なのである。さらにそれは、宗教的領域だけにとどまらず、人間のおそましく、むなししい姿、倫理的混乱と生きることの虚無をも招来することを聖書は明らかにしている(ローマ一・二四以下)。それはまさに神の怒りの下での神のさばきそのものをも意味している。

パネンベルクは上述の今日の状況の問題性がどこに由来するのかを承知していた。彼が近代の西洋文明の「人間中心主義的構造」を指摘し、「人間はもはや神のかたち(image) 神の代理者でもなく、神にとって代わった者なのである。……神を創造の世界から追出してしまったのである」と言及するとき、ローマ書のこのところで明らかにされているような問題点を認識していたのである。しかし、西洋近代文化が、このような神の不在を経験し、人間存在の不安と無意味性の問題に直面するとき、それでは終了するかと言えば、そうではないであろう。むしろ、その状況の中でほとんど必然的に何らかの宗教性を求めずにはおられなくなるに至るのである。それは、既に指摘したような意味における、聖書自身が示す人間の構造的・根源的宗教性に由来する。カルヴァンの表現を用いるのであれば、いわゆる人間の中にある「宗教の種」(semen religionis)、「神聖感覚」(sensus divinitatis)の問題である。^④ この意味において今日宗教性があらためて問題にされ、あるいは広い意味でのスピリチュアリティが問われているのは当然のことなのである。聖書的な観点からは、今日の宗教性の問題の根源はここにある、といわなければならない。

これは、近代西洋的神不在を知らない日本の場合でさえ、妥当する。既に指摘したようにあの三つの要素があるかぎり、同じように人間は存在の不安と無意味性にさらされ、そこで人間は何らかの宗教性を求めざるを得ないからで

ある。それが日本的宗教の形態をとるごとく、そのような求めはあり続ける。この点が現在直面している問題と考えられる。

II 宗教の復権とその問題性

一、宗教の復権の問題性

以上のような事情で宗教は復権の時を迎えていると言える。しかし、宗教の復権といっても、それは必ずしも肯定的意味において語られるというよりも、逆に宗教的混乱の様相を呈することになり、上述の全国研究会議の副題にあるように、「真の 宗教性の回復」が問題とされることになるのである。

かつてF・フイエルバッハがいわゆる 投影理論 をもって、宗教の本質を人間の幸福願望の投影と見做し、宗教は人間論に帰着すると批判したが、その批判は今日のポスト・モダンの宗教復権の場合にさえ当てはまり得る。というのは、パネンベルクの指摘する近代文化の世俗性とその問題性が結果的には宗教の復権をもたらしたとしてもそれは本来宗教的に規定されている人間の存在論的要請としてもたらされたものであり、その意味では人間の実存的欲求の一つの噴出形態にほかならないからである。このようなフイエルバッハの宗教批判の妥当性は、単に今日の宗教復権の一般的現象にだけではなく、キリスト教にさえ当てはまり得る。^⑤ カール・バルトが宗教としてのキリスト教に対しても、宗教批判を徹底して行おうとしたことは、福音主義神学にとっても決して意味のないことではない。たとえキリスト教という名がそこに冠されていても、キリスト教自体も本質的にはこの種の人間の実存的欲求を

満たすことに終始している場合さえ十分にありうるからである。

以上のような問題点をより具体的に理解するために、F・シュライエルマッハーを取り上げておくことにする。パネンベルクの言葉によって示された今日の状況は、近代の合理主義の結末と言ってよいものであるが、啓蒙主義的合理主義と宗教の問題で恐らく象徴の意味をもつのはシュライエルマッハーである。シュライエルマッハーは、啓蒙主義的合理主義に対して宗教的生命・宗教的実存を強調し、宗教の復権を主張したと言ったことができよう。しかし、その場合、それは 真の 宗教性の復権を意味したのか、という問いが残る。それは啓蒙主義の病いを癒す一種の対症療法、啓蒙主義のもたらす宗教的空虚の補完的役割を果たしたにすぎないのではないか、という問いが残るのである。つまり、シュライエルマッハーの場合には、対症療法あるいは補完的役割としての宗教性の復権というまさにその点において、フォイエルバッハの宗教批判が当たっていると言えるのではないか。ここにシュライエルマッハーの問題性があるのであり、これと本質的に同じ問題性を、ポスト・モダンの今日の宗教の復権の状況において、キリスト教自身も抱え込む危険性に直面しているであろう。

二、真の宗教性としての真の靈性

宗教性をめぐる今日のこのような危険性を考慮するとき、真の 宗教性を問題にするのであれば、宗教性 という言葉自体を再考する方が良くかもしれない。この言葉はかえって、事柄をあいまいにしまつ可能性があるように思われる。むしろ、今日の言葉で言えば、靈性（スピリチュアリティ）の問題と表現する方がより良いのではないだろうか。この場合には、真の宗教性の回復の問題とは、真の靈性の回復の問題として置き換えることができる。そのとき、問題は真の靈性と偽りの靈性の問題として提示し直すことができるようになるはずである。

しかし、さらに問題を突き詰めて考える必要があるであろう。靈性 という言葉でさえも実際には多様な意味を持ち得るものであり、あらためて 靈性 の意味を規定しておく必要が出てくるからである。

靈性 とは、英語で スピリチュアリティ（spirituality）と言う。人間は、もともとスピリチュアルな存在である。なぜならば、人間は神の似姿に創造され、神の靈（スピリット）を吹き込まれた靈的な存在だからである（創世二・七）。その意味で、人間は神を礼拝せざるを得ない靈的な本質を持っており、本性的・根源的に宗教的な存在である。従ってたとえ人間が墮落しても、人間は宗教的・靈的存在であることをやめるわけではない。この点については既に第一章で言及した。ただし、問題は、この場合の靈性が今や倒錯した靈性となり、従って人間の単なる宗教性に立脚した 靈性の神学 は危険であり、そこでは 偽りの靈性の神学 に墮する運命が待っている。ここにシュライエルマッハーの宗教性における問題点が存在したのである。

では、一体 真の靈性 とは何であろうか。真の靈性 とは、大文字の「靈」(Spirit)すなわち「聖霊」が、今や罪と汚れの中にある人間の「靈」(小文字の spirit)を革新し、その革新された人間の靈と共に働いて、そこに生み出されてくるものが真の靈性である。この意味において靈性とは聖霊の実りであり、聖霊の賜物である。すなわち、真の靈性とは、聖霊の働きの道筋を追うことによって正しく追求されるということである。⁹⁾

以上のように靈性という概念によって問題を把握すると、聖霊との関係において真の靈性としての宗教性を追求する道が開けてくる。しかも、宗教性 という概念は絶えず個人的・内面的に理解される傾向をもつが、靈性の問題として理解される時には、宗教性の把握は聖霊論の広がりに応じて拡大された視野においてなされることになる。そして厳密な意味で理解された 聖霊論の広がりに応じて拡大された視野 とは、三位一体の神のリアリティーを全包的に追求する道筋に立つことを意味する。近代世界における宗教の復権に対峙しつつ、同時にそれを根源から克服

し、最も健康にそれに対応する道筋、すなわち真の宗教性の回復の道筋は、この道筋においてしか存在しない。

III 真の宗教性としての真の霊性の追求の道筋

一、真の霊性と 教理と生活 の関係

次に、問題になるのは、ではどのような道筋で真の宗教性としての真の霊性を追求したらよいのか、という点である。この点を考えるにあたって、議論の手掛かりをH・バーフィンクに求めることにする。

バーフィンクは、彼の信仰理解において 生命 (Leben) という概念を重視した。⁹⁾ これは宗教性の問題と言い換えることができる。バーフィンクがこの意味での宗教性を強調するときには、一人の神学者を念頭に置いていた。それはシュライエルマツハーである。バーフィンクは、正統的改革派神学者として当然のことながらシュライエルマツハーを批判したが、単なる批判に終始することはなかったのである。バーフィンクは、宗教的生命を重んじるシュライエルマツハー神学の背後には死せる正統主義神学の問題も横たわっていることを知っていた。従って、批判するだけでは問題は解決できず、現実を経験の領域まで貫徹する真の宗教的生命の回復を積極的に提示するのであればシュライエルマツハーを克服できないことを知っていたのである。つまり、今日でいう真の宗教性の回復の課題である。では、バーフィンクはどのような道筋で 真の宗教的生命 を追求したのか、すなわち聖霊による真の霊性の道をどのように追求したのかを見ておきたい。

シュライエルマツハーの場合は宗教的生命を強調したが、宗教的生命それ自体が出发点としての意味を持ち、聖書も教理もその宗教的生命の表現であり、産物であった。従って、聖書も教理も宗教的生命に対する規範として確固とした位置をもったわけではない。教理との関係で言えば、むしろ非教義的キリスト教の傾向さえ生み出したのである。それに対してバーフィンクは、聖書の絶対的規範性 (norma normans) と共に、聖書のその絶対的規範性に対してはより従属的・相対的規範性 (norma normata) においてではあるが、教理の教會的權威を重んじ、教理の生活化による宗教的生命の現実化への道を追求したのである。シュライエルマツハーにおける 教理よりもむしろ宗教的生命の溢れた生活 への道でも、死せる正統主義における 宗教的生命の欠落した教理の堅持 の道でもなく、純正な教理の生活化 による真の宗教的生命の現実化への道の主張である。これは、正統主義における純正な教理の堅持というそのあり方の中に真理契機を認め、それを前提にした上で、その生活における現実化を求めたことを意味する。すなわち、聖霊論における御言と御霊との関係、さらに言えば、御言の真理としての教理と御霊による生活化の関係を問題にしたのである。真の霊性が聖霊による霊性である以上、これは押さえておかなければならない大切なポイントであろう。このような意味での霊性の追求の道筋は歴史的にも改革派伝統の一つの特色である。¹⁰⁾ しかし、これは福音主義神学における真の霊性、従って真の宗教性をめぐる問題においても忘れてはならない点である。

これはカルヴァンにさかのぼる伝統である。確かにカルヴァンは、ウオーフィールドが名付けた通り「聖霊の神学者」であった。⁹⁾ その端的な例は、カルヴァンにおける 聖霊によるキリストとの結合 の真理の強調である。これはカルヴァン神学の特徴である。¹⁰⁾ しかし、この点に象徴的に見られる聖霊の強調は、カルヴァンの場合には教理の軽視を意味しなかった。カルヴァンにとって 純正な教理 は揺るがすことのできない重要性を持ち続けた。両者は切り離せない関係にあったのである。この点で、カルヴァンが 教理と敬虔 の一体性を絶えず主張した事実を忘れてはならないであろう。

二、真の靈性と 祈禱 との関係

以上のように、真の宗教性としての真の靈性の確立のためには、パーフィンクが主張するとおり、聖書とその教理は生活化されねばならないのである。と同時に、もう一つの単純なことがらもこの際確認しておく必要があるであろう。それは、祈禱 の問題である。よく知られている通り、聖靈によらなければ、アバ父よ と呼ぶことはない(ロマ八・一五)。また聖靈を祈り求めることが主イエスによって求められている(ルカ一・一三)。そのように聖靈と祈禱とは一体的である。靈性は聖靈のもたらす実りであるとすれば、以上の点で明確なように真の靈性を求める道筋においては、祈禱 は必須の要件である。

ここでもカルヴァンを取り上げれば、確かにカルヴァンは聖靈の神学者として聖靈によるキリストとの結合を強調し、教理と敬虔の一体性を主張した。しかし、その同じカルヴァンが祈禱をも極めて重んじた事実を注目しておく必要がある。ウド・シュミットはカルヴァンは祈禱という視点からだけ真に接近できる神学者であると指摘した。⁽¹¹⁾『キリスト教綱要』のあの冒頭の神認識と自己認識の相互関係でさえ祈禱の視点を導入するときはじめて正しく理解出来る主張する人もいる。⁽¹²⁾確かにカルヴァンは祈禱を非常に重んじ、『キリスト教綱要』のIII・20において充実した見事な祈禱論を展開している。これは『キリスト教綱要』の中で最も長い章である。それはカルヴァンがいかに祈禱を重視していたかの証拠である。そしてそこにある文章は本当に祈禱に習熟した人でなければ書けない文章でもある。

三、真の靈性と 聞くこと の意味

この章を閉じるにあたって、聖靈論との関係で今一つの点に触れておきたい。それは聖靈と 聞くこと との関係をめぐる問題である。あるいは 聞くこと の聖靈論的意味と表現することもできる。この点は、真の靈性の追求において今日の意味があると思われるので触れておくことにする。⁽¹³⁾

ヨハネの福音書一六章二三節によれば、「御霊は自分から語るのではなく、聞くまを話し、また、やがて起ころうとしていることをあなたがたに示すからです」とある。これによって聖靈の特質の一つが、聞くこと があることがわかる。聖霊は、キリストの霊として、助け主 キリスト(ヨハ二・一)に代わる もう一人の助け主(ヨハ一四・一六)として、キリストに 聞く のである。聖霊は、自分を誇示し、自分自身の栄誉を求めるのではなく、キリストに聞く慎ましいあり方を示す。われわれが聖霊に導かれることを願うとき、何よりも先ず謙虚にキリストの御言葉に聞くことが要求されるが、そのことの重要性の神学的根拠の一つがここにある。聖霊自身がキリストに聞く というこの点が聖書の中で明確に語られているからである。

この点をさらに三位一体における父子関係にまでさかのぼらせることができるかも知れない。三位一体における父と子との交わり、その語り合いの関係において⁽¹⁴⁾、聖霊は 聞く というあり方によって父と子の 愛の絆 としての御自分の独特のあり方を示しておられるとも言えよう。そうだとすればますます聖霊の導きを求めるとき、聞くこと の重要性が明確になる。また人間相互の交わりにおける 聞く という行為が、愛の行為として聖靈論的意味をもつことも明らかになるであろう。

以上のような意味で、聖霊は 聞き手、根源的聞き手 としての特質をもっていることが判明する。このことは聖霊のもたらす実りとしての靈性の問題を考えるときに、聞く という行為が非常に重要な意味を持つてくることを示唆している。つまり聖靈論的意味における 聞くこと の重要性である。この点で、祈りにおいて静まって御言葉に 聞くこと の深い意味もあらためて発見できるであろう。また最近では、説教作成における黙想の重要性が論

議されているが、そのことの重要性と意味もこの点からよく理解できるはずである。しかし、これは祈禱や説教黙想の問題に限定されるものではない。礼拝をはじめ、伝道や牧会など、おおよそ聖霊の働きが問題になるところでは、その具体的実践においてどのような形であれ 聞くこと の持つている意味を新しく検討し直すことが必要になってくるはずである。

IV 真の宗教性としての真の霊性と教会論的視点の必要性

一、教会の霊性の心臓としての礼拝

真の宗教性としての真の霊性の問題を考えるとき、問題を個人化して把握する危険性がある。歴史を振り返って見ても、いわゆる霊性を強調するグループは度々制度的教会と対立的な姿をとり、K・エクサルトの言葉を用いれば一種の 霊的エクソチズム を求める方向に流れ、反教會的傾向を帯びたのである。⁽¹⁵⁾ これは今日霊性を強調するグループにも一般的に見られる傾向である。この点があつたために、教会にとって霊性の問題と正面きつて取り組むことがかえって難しくなつた面があるかもしれない。

しかし、霊性が聖霊の実りを意味するとすれば、言うまでもなく、聖霊はキリストの霊であり、何よりもキリストの体に働く霊としての特質を持っている。この意味で、霊性の追求においては教会論的視点を強く自覚する必要がある。すなわち、真の宗教性の回復は個人の宗教性の問題にとどまらず、信仰共同体としての教会の宗教性の回復の問題をも視野に入れなければならない、ということである。

教会の霊性という点からすると、言うまでもなく主の日礼拝は決定的重要性をもつことになる。教会の生命が主の日の礼拝にある限り、われわれの霊性の心臓は主の日の礼拝にある。礼拝が礼拝たらしめられ、礼拝の霊的充実と改革なしに教会の霊性の成熟はありえない。そして礼拝が礼拝たらしめられるのは、聖餐の本質が明らかになっているように、聖霊によるキリストの臨在である。従つて、キリストの臨在が差し出されるような説教と聖餐の神学的・実践的探求が、教会の霊性にとつて焦点の課題となる。ここでは、これ以上この問題に深く踏み込むことはしない。事柄の重要性はあらためて説明する必要はないであろう。

礼拝に関する問題は、確かに教会の霊性に直接的に関係するが、ここで問題となつているような今日の宗教的混乱の問題とはあまり関係がないように見えるかもしれない。つまり、それは教会の内側の問題にすぎないかのようには理解されるかもしれない。しかし、決してそうではない。既に論じてきたように、今日の宗教的混乱の背後には、真の宗教性への飢え渇きが潜んでいる。それは、ただ三位一体の神のリアリティーにおいてのみ究極的には満たされ得るものである。そして三位一体の神のリアリティーは、主の日の礼拝において最も鮮やかに示されるのである。それは神の国のリアリティーの核心と表現しても良いであろう。従つて、この点でのリアリティーの現出なしには、いかなる領域的広がりにおいてであろうとまたいかなる意味合いにおいてであろうと、真の宗教性の回復など存在しないし、期待もできないのである。

二、教会の霊性と教会の制度的側面

教会論的視点から霊性についてさらに考えると、特に日本の教会の状況を念頭に置くとき、見逃しやすい一つの盲点があるように思われる。すなわち、霊性の問題を教会の宗教的内面性の側面に限定して考え易いという点である。

しかし、注意すべきことは、聖霊は教会の霊として教会の制度的側面とも深く関係している事実である。聖霊は教会の制度的局面に束縛されないが、聖霊は教会の制度的側面を用い、重んじることを忘れてはならないのである。別の言葉で表現すれば、聖霊の理解においてグノーシス的三元論に陥ってはならないのである。教会の制度的側面である信条や教会政治、礼拝のリタジーなどに至るまで、教会の霊性の成熟という点で十分な関心が払われなければならないであろう。

教会の制度的側面に関連して特にここで言及しておきたいことは、教会と国家の問題についてである。教会と国家の問題が、教会の霊性としてわれわれ一人一人の霊性にとって持っている重要性についてである。これは、日本の教会の場合、とりわけ大切な点である。

オランダにウィルヘルム・ア・ブラッケル (Wilhelms a Brakel, 1635 - 1711) という牧師であり、同時に神学者であった人物がいる。改革派の敬虔主義者として良く知られた人である。この敬虔主義者の場合に、注目すべきことがある。それは、彼がなした 教会の自立性 をめぐる戦いである。ブラッケルは、リースランドでもロッテルダムでも公権力の教会への介入と厳しく対峙したことで有名である。ブラッケルは教会の自立性のために断固として戦ったのであるが、記憶すべきことは彼が敬虔主義者であったという事実である。彼の場合には、敬虔主義者であるにもかかわらず、ではなく、むしろ敬虔主義者であればこそ、霊性の問題として教会の自立性の問題が死活的意味をもったのである。キリストこそが教会の王であり、教会の事柄は教会の事柄として処理できなければ、教会の霊性は根本から傷つけられると考えたのである。これは教会の霊性の問題を扱うときに、また今日宗教性の回復を問題にするときに、案外盲点となりやすい点であり、十分に考慮されなければならないであろう。⁽¹⁶⁾

以上述べてきたところから霊性理解における教会論的視点の重要性が明らかになったはずである。この視点がいまいにされるとき、教会の真の宗教性の回復はないし、勿論個人の真の宗教性の回復もないし、今日の世界の真の宗教性の回復という点でも無力のまままで終わるのである。

V 真の宗教性としての真の霊性と有神論的視点の必要性

真の宗教性としての真の霊性の問題は、個人を越えて教会に及び、さらには被造世界の全領域にまで拡大されて理解される必要がある。この点で、ローマ書一章一八節以下の解釈において倒錯した宗教性を問題にしたとき、そこでは創造された世界がその前提にあつたことを思い起こす必要がある。

創造された世界は、礼拝的世界であり、徹底的に宗教的世界であつた。対神関係だけではなく、対人関係、対世界関係のすべてにおいて、真の意味で宗教的であつた。従って、墮落後の神の救済の業も、これらすべての諸関係における救済を意味し、この救済理解においてのみローマ書八章一八節以下の被造物の贖いの意味も理解可能となる。すなわち、キリストによるそして聖霊における救済の現実には、創造のABCを前提にし、創造のABCの回復であり、その完成を目指しているのである。⁽¹⁷⁾ 聖霊のもたらす美りは、被造的現実性のすべてに及びるのである。

この点は、三位一体論的視点から考えても、容易に理解できることである。三位一体の神の業は、父のキリストを通しての聖霊における業である。その場合、聖霊は父と子の霊として、父と子の業の完成者として働くのである。すなわち、聖霊は創造と再創造の完成者として働くのである。そうであれば聖霊の美りは到底個人だけでとどまらず、教会に及び、更には被造世界の全領域に及びることになる。従って、聖霊による美りとしての霊性の追求の道は、すな

わち真の宗教性の追求の道は、この被造的現実性の全体にまで拡大されて追求されなければならないのである。

以上の点を神の国の概念によっても説明することが可能であろう。すなわち、ここでの主張は、霊性の課題を神の国の広がり全体において追求する道、いわば 神の国的霊性 の追求の道を歩むべきだという主張である。歴史における三位一体の神の業は終末において完成するが、それは神の国の完成であり、そこでこそ霊性の充満が実現する。それは創造の世界、創造の礼拝的・宗教的世界の完成である。それは霊性の完成形態であり、宗教性の完成形態である。従って、真の宗教性の回復は、霊性がこの広がりにおいて追求されるとき、始めてその目標に到達するのである。

もし真の宗教性としての真の霊性がこの広がりまで拡大されて追求されるのでなければ、あの近代文化の世俗性の病いは決して克服されないであろう。このところまで追求されない宗教性は、自ら欲するとか欲しないとかにかかわらず、結局指摘したように近代文化の世俗性の病いの対症療法、宗教的空虚の補完物の役割にとどまることになる。

A・カイパーやH・バーフィングがオランダ・新カルヴィン主義において霊性の問題を追求したのは、この有神論的・宇宙論的広がりにおいてであった。またウォーフィールドは祈祷の姿勢の全領域的・全包括的展開こそがまさにカルヴィニズムそのものだと言張したが、この場合の霊性理解はオランダ・新カルヴィン主義と軌を一にしている。⁽¹⁸⁾

パネンベルクは、カイパーやバーフィングなどの新カルヴィン主義に言及し、「あのカルヴィン主義的霊性の展開」と呼んだ。⁽¹⁹⁾ パネンベルクが、新カルヴィン主義的思想を「霊性の展開」と呼んだのは、まさに正鵠を得ているであろう。確かに、それは 霊性 の展開であったからである。すなわち、新カルヴィン主義の試みは、霊性を有神論的視点から把握し、その意味における「霊性の展開」の一つの試みであったからである。パネンベルク自身は、新カルヴァン主義と政治的千年王国論との親近性を指摘している。⁽²⁰⁾ 今は、これについて論じることはいらないであらう。

ただ明確に言い得ることは、一つ間違えば確かに新カルヴィン主義的思想は一種の世俗化への危険性をはらんでいるが、たとえそうだとしても新カルヴィン主義の霊性の展開の方向をとどめるわけにはゆかない、ということである。なぜなら、既に指摘したとおり、その展開をしなければ霊性は目標に達しないからである。神の国の完成においてこそ霊性の充満が実現するのである。そうであれば、「あのカルヴァン主義的霊性の展開」の方向は聖書的方向であり、従ってとどめることはできないし、とどめてもならないのである。

有神論的霊性の展開は、具体的には社会倫理的諸問題とも深く関係している。教会として、社会倫理的諸問題を霊性の課題として受け止め、教会と国家の問題だけではなく、差別問題や環境問題など様々な社会倫理的諸問題とも積極的に取り組み、この面での課題をも具体的に担う必要がある。この面での取り組みは、福音主義において今日までそして今日も必ずしも十分ではなかったように私は思う。真の宗教性の回復は、この射程の広がりまで及びし、及ばねばならない。

結び

上記の最後の点すなわち有神論的霊性の展開の点に関連して考慮すべき問題を筆者の暫定的試論として提出し、それをもって本稿を閉じることとする。

上記の考慮すべき問題点とは、真の霊性あるいは宗教性の全被造物的現実性における追求を主張するときに、それはいわゆる 一種の抹香臭さ的宗教性 の展開を単純に意味しているわけではない、という点である。真の霊性の追

求の道は、聖霊の美りの追求の道であった。聖霊は、創造と再創造において統合的に働くのであり、従って聖霊の美りとしての霊性の追求は全被造物的現実性において追求することになるのである。けれども、聖霊と被造物との関係においては、聖霊は被造物を被造物性において扱い、被造物をその全き被造物性において光り輝かせるように働くのである。聖霊は被造物を神化させるのではなく、まさに被造物たらしめるのである。

これは、創造された世界を思い起こして見れば容易に理解できるはずである。創造された世界は宗教性の満ち溢れた世界であった。そこでは被造物についての非偶像化の戦いや様々な非神話化の作業など必要ではなかった。そこでは被造物はまさに被造物として場所を得、そして意味をもち、神の被造物として光を放ち、被造物としてさらに栄光化されることを待つていたのである。それは、三位一体の神の現実性が支配する徹底的に宗教的世界であったが、またそうであればこそ、一切の偶像化や神話化からは自由な世界であったのであり、その意味では徹底的に世俗化された世界であった、とさえ表現できるかもしれない。逆説的な表現になるが、ここでは徹底的に宗教的世界が徹底的に世俗的世界として現出していたのである。この現実を「有神論的世俗性」と呼ぶことができるかもしれない。従って、終末的神の国においても、三位一体の神のリアリティが完全に現実化された、最も究極の意味における霊的に宗教的な世界が現出するのであるが、そこでは被造物はまさにその被造物現実性において栄光化されるのである。

以上のように考察を加えてくるとき、この有神論的視点からの霊性の展開の道は、それが聖霊の美りとしての霊性の追求の道であればあるほど、そこでは人間はまさに人間となり、人類共同体は聖書の示す人間性の充ち溢れた人類共同体となり、自然は神に創造された自然としての光を放つに至るような道筋において追求されることになる。つまり、被造物の本来の被造物性の回復と完成への戦いをなすことが霊性の展開と緊密に結び付いている事実を主張したのである。有神論的世俗性は、このような戦いの方向を指し示しているはずである。

このことは、神の民のこの世における関わり方に一定の方向を与えることになる。すなわち、本来の被造物性の回復と完成の方向を促進するような、この世の様々な運動、そこにたとえ神の民との基盤の相違があつたとしても、事実その相違は厳然としてあるのであるが、運動論としてはそれらの連帯の可能性を指示しているであろう。これは、決して世俗主義への埋没を意味せず、むしろ霊性の展開の戦いを意味する。そしてこれが世俗主義への埋没を意味しないために、既に「Ⅲ 真の宗教性としての霊性の追求の道筋」及び「Ⅳ 真の宗教性としての真の霊性と教会論的視点の必要性」において主張した点を堅持することが重要な意味をもつことになるであろう。

本稿では以上のような神学的認識を明らかにすることにとどめ、具体的展開の議論は今後の課題としたい。しかし、このような神学的認識が、福音主義神学に真の宗教性の回復の問題を考える場合の統合的視点を提供することになると筆者は確信する。

注記

* 本稿は、一九九七年四月二日に神戸改革派神学校を会場に行われた福音主義神学会西部会春の研究会議においてなされた神学講演に執筆・修正し、さらに注記を加えたものである。

- (1) W・パネンベルク『現代キリスト教の霊性』(教文館、一九八七年)一〇八頁。
- (2) 前掲書、一一三六頁。
- (3) 本稿においては、聖書引用は、『新改訳聖書』を用いる。
- (4) 「宗教の種」については、『キリスト教綱要』の1・3・1、4・4、5・1など、また「神聖感覚」については1・3・3・1などを参照のこと。
- (5) フォイエルバッハについては、『パネンベルク』組織神学の根本問題(日本基督教団出版部、一九八四年)の二六五頁以下の論述を参照のこと。

- (6) W. Velama, *Nieuw Zicht op Gereformeerde Spiritualiteit* (Kampen, 1990) p.128.
- (7) H. Bavnick, *De Zekerheid des Gebojfs* (4e druk, Kampen, 1932) pp.68f. Cf.H.Bavnick, *Gereformeerde Dogmatiek* (6e druk,Kampen, 1976) vol.I, p.522, J. Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdam, 1968) pp.559ff.
- (8) G. Graafland, "De gereformeerde orthodoxe en het pletisme in nederland" *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (augustus, 1965) pp.466ff. トレーフのインタビューは、この論文の中で改革派敬虔主義の特徴が、他の敬虔主義運動とは異なり、教理を無視したり軽視したりするのではなく、むしろ教理を重視し、その生活化を強調する点に特徴を指摘している。パーファントにおいこまの伝説が明確に機能している事実を読み取るようにがんばる。これはキリスト教が訓練された種だとなされた種ななごじうじう一本空懸垂はるの記聞はる。
- (9) B. B. Warfield, *Calvin and Augustin* (Philadelphia, 1965) pp.484, 486.
- (10) W・ニーゼル 『福音と諸教会 信宗学教本』(改革社 一九七八年)三三三頁以下。
- (11) Hans Scholl, *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin* (Zürich, 1968) S.15, Ann.22.
- (12) Hans Scholl, 徳訳書 S.29.
- (13) この点の議論については、W.Velama:前掲書 一九二頁以下を参照せよ。
- (14) 父の語りのことに関しては、そのものごとな聖書の根拠を挙げられるようにしてほしい。子が父に聞くように聞けば、本文で引用した箇所他にヨハ・二六、四〇、一五、一五など。また、父が子に聞くように聞けばヨハ一・四一、四二などを参照せよ。
- (15) K. Exalto, "Kerk en vroomheid" (Van't Spijker ed., *Spirituelien Kampen* 1993) p.330.
- (16) T. Britten, "Vroomheid volgens het gereformeed pletisme in nederland, met name bij vader en zoon a Braker" (Van't Spijker ed, 徳訳書) pp.205ff.
- (17) K・スキルダー『キリストと文化』(すゑ書房 一九七四年)九四頁以下を参照のじう。
- (18) B. B. Warfield, 前掲書、四九八頁以下。
- (19) パネンベルク, 前掲書、七六頁。
- (20) パネンベルク, 前掲書、七五頁。

(神戸改革派神学校校長)