

ティリッヒ『組織神学』における 聖霊キリスト論の位置づけ

鬼 頭 葉 子

序

ティリッヒの神学体系における聖霊論への傾倒については、多くの論者が指摘するところである⁽¹⁾。またティリッヒが自らの神学体系全体を聖霊論から書き直したいという希望をもっていたことも知られている⁽²⁾。ダンツは、ティリッヒが1913年に発表した『組織神学』の草稿において、伝統的な教会論の枠組みの中で聖霊について論じており、その聖霊論がティリッヒの神学の方法論的基礎をなし、以降の著作にもその影響が続いていることを指摘する⁽³⁾。しかし、言うまでもなくティリッヒの聖霊論が最も精緻に展開されたのは『組織神学』第三巻（1963年）においてである。この聖霊論へのコミットメントの結果、『組織神学』第三巻にはティリッヒ独自の概念である「聖霊キリスト論（Spirit-Christology）」なる語も登場する。聖霊キリスト論とは、イエスをキリストたらしめるものは聖霊であるとして、キリスト論を聖霊の観点から捉える議論である。この聖霊キリスト論は、イエスの人性と神性の関係について、またイエスの「養子説」に関してなど、さまざまな議論を呼ぶものである。キリスト論そのものは『組織神学』第二巻（1957年）で中心的に取り上げられるが、この第二巻において、聖霊のはたらきについてはほとんど論じられていない。「聖霊キリスト論」は第三巻においてはじめて登場する。周知のように、ティリッヒの『組織神学』は、第一巻の神論、第二巻のキリスト論に続く形で、第三巻では生の問いと霊の答えが示され、聖霊論を中心とする論述がなされる。

ティリッヒの聖霊論については近年、ティリッヒ研究者の関心が高まっており、多くの研究成果が発表されている⁽⁴⁾。しかし聖霊キリスト論の構造と意義についてある程度集中的に論じた研究は、チャンやライなど数えるほどしかない。ライは早い段階(1994年)でティリッヒの聖霊論の重要性を指摘していたが、第二巻のキリスト論と第三巻の聖霊キリスト論が、前者から後者に移行しているとして、その一貫性に疑問を持つ見解を表明している⁽⁵⁾。しかし管見ではむしろキリスト論と聖霊キリスト論は一貫しており、聖霊キリスト論によってキリスト論が補完され、従来は存在論的と評されることの多かったティリッヒのキリスト論のイメージを刷新することに成功していると言える。そこで本稿では、ティリッヒの聖霊キリスト論について、その構造およびティリッヒの組織神学における位置づけを明らかにし、ティリッヒ神学における聖霊キリスト論の意義を検討する。

1章 神の霊とキリストとしてのイエス

ティリッヒがいう次の一節は、聖霊キリスト論を端的に説明している。「神の霊は、キリストとしてのイエスにおいて歪みなく現臨した(ST3, p. 144)」。ティリッヒによれば、イエスをキリストとしたのは、イエスのうちにある神の霊である。ティリッヒにとってイエスはキリストとされた人間である。第二巻のキリスト論では、イエスをキリストとするものについて述べられていないが、聖霊キリスト論では、それが霊であることが明確に主張される。イエスをキリストとしたこの神の霊は、人間が受ける霊でもある。イエスをキリストとした霊は、霊的現臨によって捉えられたすべての人においてははたっていたからである(ST3, p. 147)。神の霊は人間にも注がれるが、人間は神の霊が十分に注ぎ込まれる器ではない。一方イエスは無限に霊の担い手となるといわれる(ST3, p. 145)。だからイエスはキリストとされるのである。その点でイエスと我々とは異なるが、注がれる霊は同じ神の霊である。この聖霊キリスト論は、『組織神学』第二巻で展開したキリスト論と比べ、イエスがキリストとされたという点では同じだが、前者の場合は神の霊によってイエ

スがキリストとされたと説明されている一方、後者の場合はイエスが新しい存在であるという存在論的観点から説明される。

靈的現臨の二つの顕現は信仰と愛である (ST3, p. 145ff.)。信仰と愛は「超越的統合 (transcendent union)」を顕しており、人間の精神のうちに、靈的現臨によって創造される (ST3, p. 145)。信仰とは「靈的現臨によって捉えられ、両義的でない生の超越的統合へと開かれた存在の状態」である (ST3, p. 131)。あるいは「キリストとしてのイエスにおいて顕現した新しい存在によって捉えられた存在の状態」である (ST3, p. 131)。ティリッヒにとって信仰とは、「にもかかわらず」という要素を持っている。すなわち義でない者がそれにもかかわらず義とされること、ティリッヒの言葉で言えば、受容されえない者が受容されていることを肯定することが信仰である。またティリッヒが述べるように、人間の信仰は信仰なき者が信じようとするという懐疑を含んだ行為である⁽⁶⁾。とはいえ「私と父は一つである」⁽⁷⁾と語るイエス自身には「にもかかわらず」という要素はあてはまらない。つまり、「キリストの信仰」とは「にもかかわらず」の要素を含まないはずであって、人間の信仰とキリストの信仰とは異なる。「キリストの信仰は靈的現臨によって非両義的に捉えられた存在の状態」(ST3, p. 146)なのである。しかし、ティリッヒにおいてイエスが完全な人間であり、また完全な神であるという二性は維持されている。いわゆる単性説、人性が神性に吸収されるという立場をティリッヒはとらない。ティリッヒは両義的でない生の超越的統合における信仰と愛の統一がキリストにみられることについて、それは断片的であるが両義的でないと述べる (ST3, p. 146)。「断片的」ということは、有限性の諸条件のもとに(すなわち人間という制約条件下で)現れるが、疎外と両義性とを克服していることを意味する (ST3, p. 150)。したがって、キリストの信仰はイエスという有限性を持った人間において現れた点で断片的ではあるが、それは決して両義的ではない。信仰は靈的現臨の顕現であり、イエスにおいて神の靈が十分に注がれ受け入れられたがゆえに、両義的ではない信仰がキリストにおいて顕れた。そして、その信仰は二性が完全に維持されているが、生の超越的統合ゆえに両義的ではなく断片的なのである。

このように聖霊キリスト論においては、イエスをキリストたらしめるものは聖霊であるが、第二巻のキリスト論においては、なぜイエスがキリストであるのかについては、聖霊キリスト論とは別の仕方でも語られている。ティリッヒは第二巻において、イエスの呼び名について「キリストとしてのイエス」「キリストと呼ばれるイエス」「キリストであるイエス」「イエスまさにキリスト (Jesus the Christ)」などの呼称を挙げ、これらは解釈的名称 (interpretative phrase) として扱われるべきであると主張する (ST2, p. 98)。ただしティリッヒはこれらの名称の使い分けについては、前後の文脈によるとのみ述べるにとどめ、その意味の詳細については論じてはいない。ティリッヒにとってイエスはまったく完全な人間である。イエスは完全な人性を持ちつつ、「キリストとしてのイエス」なのである。イエスをキリストと受け取ることの妥当性や理由、あるいはイエスをキリストとするものについては、次のようにいわれる。イエスをキリストたらしめるものは、彼の存在 (being) である。というのは、彼の存在は本質的存在と実存的存在との分裂を超える新しい存在の性質を持っているからである (ST2, p. 121)。このように、キリストを表す「新しい存在」の語は「実存の諸制約下における本質的存在であって、本質と実存との分裂が克服されている」ことと定義されている (ST2, pp. 118-119)。「新しい」とは、本質的存在が単なる可能的な性質に留まっていないという点において「新しい」ということであり、また実存的存在の疎外された性質が克服されるという点において「新しい」という意味をもっている。新しい存在は歴史的事実において、すなわち時間と空間の内における一人格のうちに、イエスにおいてキリストとして現れた (ST2, p. 120)。そして、キリストと呼ばれたイエスが事物の新しい状態および新しい存在をもたらすことを主張するのがキリスト教である (ST2, p. 97)。

キリストとしてのイエスの新しい存在を表現するものは、第一に言葉 (すなわち、イエスの語った言葉 (words) とイエス自身を指すロゴスとしての言葉 (the Word) (ST2, p. 121)) であり、第二にイエスの行為であり、第三にイエスの受苦である。新しい存在の第三の表現である受苦は、「実存の疎外の力と、実存を克服する力の担い手との間の不可避の衝突の結果 (ST2, p.

123)」といわれる。キリストとしてのイエスは、受苦と死によって、完全に実存に参与し、「神との一体性を破壊する疎外の力をすべて克服する」ことができた (ST2, p. 123)。第二巻における「新しい存在」についての記述の特徴は、キリストとしてのイエスの性質としての「新しい存在」について述べられるが、それがなぜイエスにおいて生じるのかが述べられていない点である。

聖霊キリスト論においては、新しい存在について、異なった側面からの記述がなされている。まず新しい存在を成立させるものが霊的現臨であることが明確となる点である。先述のように、第二巻におけるキリスト論では、キリストの存在が新しい存在の性質を持っていることが述べられているが、その由来について、なぜキリストは新しい存在なのか、何が新しい存在を作りだしているのかについては論じられていない。一方、聖霊キリスト論では、霊的現臨は新しい存在を「創造する」ものとみなされている (ST3, p. 138)。新しい存在を歴史の中に実現するのが神の霊のはたらきなのである (ST2, p. 180)⁽⁸⁾。チャンが指摘するように、聖霊キリスト論は、第二巻で答えられなかった「どのようにという問い (how-question)」に答えるものと言えるだろう⁽⁹⁾。すなわち、なぜイエスはキリストなのか、なぜ新しい存在であるのかといった問いに答えるのが聖霊キリスト論なのである。

続いてティリッヒがいうキリスト論について、もう少しその内容を掘り下げておこう。ティリッヒによれば、キリスト教神学において、キリスト論は二つの形態をとる (HCT, p. 80)。ひとつはキリスト養子論である。養子論においては、イエスは単なる人間であったが、聖霊によって神の子とされたという理解をとる。ティリッヒの言によれば、養子論とは、神がナザレの人イエスを用い、イエスに霊を与え、養子としたのであり (HCT, p. 80)、また神が「神の霊を通じて人間イエスをメシアとして養子とした (ST2, p. 149)」とされる。他方の形態として、神的本質 (ロゴスあるいは永遠の御子) が、変容によって人間になったとする説 (変化のキリスト論 [transformation Christology]) がある。ティリッヒによればこの変化の理論は、オリゲネスにおいて発見することができる。この理論では、ロゴスがイエスの肉体を借りて歴史的存在へと変化するとみなされることからわかるように、ロゴ

ス・キリスト論をとっている。

ティリッヒによれば、「神が人となる」という言明は無意味である。その代わりにティリッヒは「ロゴスが肉となった」という言い方を用いるべきだという (ST2, pp. 94-95)。歴史的事実となったロゴスという教義は、「受肉 (Incarnation)」と呼びならわされてきたものを指し示す (ST2, p. 149)。ティリッヒは、養子論的キリスト論を説明するためには受肉的キリスト論が要求され、また受肉的キリスト論を貫徹するためには養子論的なキリスト論が必要であると主張する。受肉的キリスト論について、ティリッヒは以下のように説明している。キリスト教が「受肉」の語を用いるとき、「宇宙を超越する神が宇宙の中、そして宇宙の諸条件下に現れたとのパラドクスを表現しようとする。この意味においてすべてのキリスト論は受肉的キリスト論である (ST2, p. 149)」。そしてティリッヒによれば、「ロゴスの受肉は変質 (metamorphosis) ではなく、人格的生におけるロゴスの全的な顕現である (ST2, p. 149)」。

ティリッヒは『組織神学』第三巻の聖霊キリスト論に対し、第一巻、第二巻ではロゴス・キリスト論をとっている⁽¹⁰⁾。それが聖霊キリスト論においては、「霊がイエスをキリストとした」と主張されるようになる。このようなティリッヒのキリスト論については、先行研究において、彼のキリスト論が養子論であるか否かの議論が分かれるが、筆者自身はティリッヒのキリスト論がいわゆる完全な形での「養子論」であるとは考えない⁽¹¹⁾。養子論においては、神が人間を「養子」にするとの理解において、人間から神への時間的変化が想定される。ティリッヒの議論は、養子論的ではあるが、時間的変化を前提としない点において、完全な養子論とはいえない。ティリッヒは、新しい存在は神と人との一体性の回復であり、「永遠の神人一体 (eternal God-man-unity) (ST2, p. 148)」であることを主張している。「永遠の」と強調された神人一体において、人間イエスが「養子」になったのがクロノス的な意味でいつかということが問われているわけではないのである。

2章 歴史の中心としてのキリスト

ティリッヒによれば、共観福音書（およびパウロ）におけるキリスト論とは聖霊キリスト論であり、そこには二つの神学的意味が内包されている。その意味とはすなわち、靈的現臨によって人間イエスがキリストとされたということと、「イエスマさにキリスト (Jesus, the Christ)」が「歴史における靈的顕現というアーチの要石 (keystone)」であるということである (ST3, p. 147)。ティリッヒはこのアーチのイメージをうまく活用する。まず「アーチの要石」という比喩によって指示されるイエスとはどのような存在なのだろうか。アーチの建築には、予め組まれた支保工に沿って両側からアーチ石を組み、最後に要石が置かれる。要石がなければアーチは完成せず、アーチから要石を抜けばアーチは形態を保つことはできない。しかしアーチの要石は、逆に輪石によって支持されているともいうことができる。要石は輪石がなければその場所を確定することはできないからである。だからこそキリストなるイエスは「孤立した出来事」ではなく、「天から落ちてきた何か」でもないのである (ST3, p. 147)。ティリッヒが考える「イエスマさにキリスト」を中心とした要石の左右に広がる輪石とは、イエスの出現を中心とした過去と未来である。つまりイエスの出現は、過去からだけでなく、時間の流れとは逆に未来からも支えられているのである。ティリッヒはこれを「イエスの出現と、過去と未来との有機的な関係」あるいは「イエスの出現の以前と以後における啓示と救済の全歴史」と言う (ST3, p. 147)。ティリッヒがここでいう啓示の歴史・救済の歴史は、一般的な神学的語法とは異なり、キリストであるところのイエスの出現を一種の分水嶺とする。

ティリッヒが「アーチ」という比喩で指示するものは、歴史における靈的現臨が作り出す「時」の連続であり、靈的現臨の出来事の連鎖である。靈的現臨は歴史そのものと同義ではない。靈的現臨は歴史のあらゆる時点、あらゆる瞬間において人類に働きかけるものであり、歴史的カイロイとして歴史内の集団で特殊なしるしをもって顕れる (ST3, p. 140)。ゆえにこのアーチの

両端は、片や「無限の過去」「歴史の始め」であり、片や「無限の未来」「歴史の終わり」なのである (ST3, p. 147)。

ティリッヒは「アーチの要石」という比喻によって、キリストを歴史の中心、「無限の過去から無限の未来へと進むプロセスにおける質的中心」(ST3, p. 147)、歴史的カイロイの中のカイロスであることを改めて強調する。ティリッヒはキリスト論を聖霊という観点から論じることによって、キリストを歴史の中心に位置づける根拠を聖霊に置き、そしてキリストをイエス出現以降だけでなく出現以前の歴史とも結びつけたのである⁽¹²⁾。それはダンツが正しく指摘するように、ティリッヒが聖霊論を歴史における宗教の現実化の神学と位置づけているからこそ成立する⁽¹³⁾。そして「歴史の中心としてのキリストにおける霊的現臨は、歴史における霊の顕現のより完全な理解を可能にする」(ST3, p. 147) ののである。聖霊キリスト論は、歴史へ突入するという霊の性質 (霊的現臨) をキリストに付与することで、キリストとしてのイエスと歴史との関係の必然性を説明することに成功している。このことは『組織神学』第二巻における歴史とキリストとの関わりについての記述と比較することで、より明らかとなる。

『組織神学』第二巻においてティリッヒは、実存の普遍的な性格としての人間の疎外について論じている (ST2, p. 74)。この疎外は歴史において悪を限りなく生み出し、個人の実存は不安に満ち無意味性に脅かされている (ST2, p. 25)。しかし自己の疎外的実存の力の中で疎外を克服しようとしても失敗に終わる。疎外を克服するためには神との再結合、本質と実存の再統合が必要とされるが、それを可能ならしめるのが「新しい存在」である (ST2, p. 80)。人間の疎外が普遍的であるゆえ、新しい存在を探求すること、すなわち救済を探求することも、人間にとって普遍的である。このような探求のあらわれが宗教である (ST2, p. 86)。ここでティリッヒは、新しい存在の探求の仕方を二つの類型に区別する。すなわち一方は新しい存在が歴史の上に (above) 求められる非歴史的類型 (非歴史性が支配的な類型) であり、もう一方は、新しい存在が歴史の目的とされる歴史的類型 (歴史性が支配的な類型) である (ST2, p. 87)。言うまでもなくティリッヒはキリスト教を歴史的類型と見

る。というのもキリスト教はキリストの出来事を歴史の中心点において決定的事件として(すなわちキリストを歴史の中心として)措定するからであり、キリストを新しい存在の最終的発現としたからである(ST2, p. 88)。

またティリッヒは、「キリスト」あるいは「メシア」という語が王に由来しつつ王の存在を超える象徴であることに注目する。「キリスト」あるいは「メシア」の語は歴史(歴史的集団とその過去、未来)に関連づけられており、歴史の実存を改変するものを指し示していると理解する。しかし、キリスト教は、新しい存在への探求がイエスとしてのキリストにおいて充たされたこと、すなわち普遍的啓示(universal salvation)の結果としての新しい存在への探究の普遍性を示そうとした結果、歴史的類型の内に非歴史性、すなわち救済者としてのキリストが歴史を超えた普遍的存在であることを内包させたのである(ST2, p. 89)。新しい存在の待望が元来持っていた水平的方向(ヘブライズム)が、垂直的方向(ヘレニズム)に接続されたことは、終末意識の後退による個人救済の強調やグノーシスといったキリスト教そのものの危機をも招くことになった。しかしそれでもキリスト教会は、旧約聖書を保持することによって新しい存在の待望の歴史的類型を留めたとティリッヒは指摘する(ST2, pp. 89-90)。

この普遍性は「歴史の支配者としてのキリスト」という象徴へと結実する。すなわち、歴史は各瞬間における新しいものの創造であり、歴史は窮極的な新しいもの(すなわち新しい存在)、歴史の究極的目的としての終末へと進んでいく(ST2, p. 162)。そしてティリッヒは、終末におけるキリストの「来臨(parousia)」の象徴によって、キリストを超える「新しい存在」の可能性が排除され、キリストは歴史の中心となることを主張する(ST2, p. 163)。同時にキリストは、疎外の中に生きる実存の終わりであり、キリストとしてのイエスにおいて歴史は既に終わりに達している。キリストという歴史の中心の出現において、歴史は質的に終局に達しているが、量的に十分なほどには新しい存在の現実化はなされていない。この「すでに」と「いまだ」の間(すなわち中間時)、キリストの初臨と再臨という二つの象徴の間とは、歴史におけるある種の「緊張」を生み、この緊張がキリスト者の実存に離れることなく

属しているとティリッヒは言う (ST2, p. 120)⁽¹⁴⁾。歴史は各瞬間において新しいものを創造し、歴史の内に終局を内包しつつ歴史そのものが終わる。この一切が歴史の中心としてのキリストにかかっており、人間の実存とかかわっているという点において、キリストは歴史の支配者なのである。

ここまで、『組織神学』における「歴史の中心としてのキリスト」について、第三巻における聖霊キリスト論の文脈における議論と、第二巻におけるキリスト論の文脈における議論を確認した。第三巻においてキリストは、靈的現臨によって生まれる歴史的カイロイを支持し、歴史的カイロイによって支持されるゆえに歴史の中心と位置づけられた。また、キリストは霊を無限に受ける器であるゆえに、靈的現臨によって形成される歴史的カイロイの中心ともいえる。一方第二巻において、キリスト教はイエスを決定的な新しい存在として歴史の中心に据え、歴史性と非歴史性、水平線と垂直線、ヘブライズムとヘレニズムを結びつけることによって普遍性を獲得したとみなされている。すなわち、決定的な新しい存在と終末 (すなわち「すでに」と「いまだ」を形成すること) という象徴から、キリストは歴史の中心と位置づけられているのである⁽¹⁵⁾。

第二巻では、キリストがなぜ歴史の中心であるのかは、ほぼ説明されない。ただキリスト教がキリストとしてのイエスを歴史の中心に据えたという事実のみが語られる。一方、第三巻ではイエスを取り囲む歴史により、あるいは靈的現臨によって作り出される歴史の中のカイロイによって、イエスは歴史の中心へ押し込まれるのである。このように、キリストが歴史の中心であるその理由を説明する理論が聖霊キリスト論なのである。

3章 実存と出会うキリスト

ここまで、『組織神学』第二巻及び第三巻の記述から、キリストが創造から終末へと向かう歴史の中心であることを確認した。では聖霊キリスト論の文脈において歴史の中心としてのキリストと人間の実存とはどのように関わるのだろうか。『組織神学』第三巻でティリッヒは「歴史の中心との出会い (the

encounter with the center of history)」あるいは「イエスにおける新しい存在との出会い (the encounter with the New Being in him)」という言葉を用いて次のように説明する。霊は、過去においても現在においても、人類をイエスにおける新しい存在と出会わせるために準備し続けている。この霊は、イエスの中にキリストを創造した霊と同じ霊である (ST3, p. 147)。そして顕現した神もまた (その自己顕現がどこで起ころうとも)、キリストにおいて決定的かつ究極的に現れた神と同じ神である。だから神の顕現は、歴史の中心であるキリストとの実存的な出会いと一致して (consonant with) いなければならぬとティリッヒは言う (ST3, p. 147)。このことから、「イエスはキリストである」という主張は、霊 (すなわちイエスをキリストにした霊であり、イエスの霊となった霊である) が、霊的現臨によって捉えられたすべての人々の内に働いていたし、いまも働いているということを示している。そしてこの霊のはたらきは、イエスが歴史的な出来事として出会われる前、つまりイエスがこの世界に現れた紀元 30 年よりも前においても起こり得るという (ST3, p. 147)。

一方、「霊はそれ自身で啓示するものを創出しない。霊的現臨のあらゆる新しい顕現はキリストとしてのイエスにおける霊の顕現の基準の下に立つ (ST3, p. 148)」。そのため、「霊は子に続くが、本質においては、子は霊である (Ibid. 強調原著者)」のである。これは聖霊キリスト論が、第二コリント 3 : 17 におけるパウロの言明と同様、仮現説ではなく聖霊とキリストとの関係の本質を言い表していることを示している。すなわち、霊がイエスの時代以降にのみ働いたということではない (つまりイエスの時代以前にも働いた) にもかかわらず、霊がキリストとしてのイエスの顕現の基準に立つならば、本質においてキリストが霊であるという構造を取らざるをえないからである。またそれと同時に、キリストが時代と場所を超えてそれぞれの実存と出会うためにも、キリストが霊であることが必要である。そこで聖霊キリスト論では、「歴史の中心との出会い」あるいは「キリストとしてのイエスとの実存的出会い」「イエスにおける新しい存在との出会い」という「出会い (the encounter)」の要素が強調されることになる。ここで留意したいのは、「出会い」

とは語義的には他者との不確実な遭遇であるという点だ。つまり「新しい存在」との出会いは実存にとっては予期していなかったものであるということである⁽¹⁶⁾。

一方、先に述べた『組織神学』第二巻における実存の新しい存在への求め(ST2, pp. 86-87)と、第三巻における実存の新しい存在との偶発的出会いとの関係についてどのように理解したらよいのだろうか。

たしかに第二巻においては「参与する (participate)」という形で、実存と新しい存在との双方向性が述べられている。キリストとしてのイエスは実存的疎外の諸制約下に現れた「神と人との本質的一体性 (the essential unity between God and man)」(ST2, p. 122)の代表である。古来、キリスト教会が求めてきた、「キリストの形」を身に着けること、「キリストらしくあること」、「キリストの模倣 (Imitatio christi)」をすることとは、すなわち実存がその具体性のなかで新しい存在に参与し、それによって実存自身が変わえられることが求められていることなのだと言いつつは言う (ST2, pp. 122-123)。そして、実存の新しい存在への参与とは霊的現臨によって把握されている状態であり、新しい存在の経験 (再生、義認、聖化) として論述可能である⁽¹⁷⁾。一方、「新しい存在は実存に対して新しいのみならず、またそれは本質 — 本質は単なる可能性にとどまっているが — に対して新しい (中略)。新しい存在は実存に参与し、実存を克服する (ST2, p. 150)」。ただしこの新しい存在の実存への参与とは、実存の新しい存在への参与と逆向きの動きと解することは適切ではない。「実存に対してのキリストの第一の関係は、実存に対する彼の服従であり、実存に対しての第二の関係は、彼の実存の克服である (ST2, p. 152)」とあるように、新しい存在の実存への参与とは「キリストの十字架」という象徴で表現されるもの、すなわち自らの身を死と疎外に置くことであり、新しい存在の実存の克服とは「キリストの復活」という象徴で表現されるもの、すなわち死と疎外という実存的窮境の克服であった。つまり、『組織神学』第二巻において、われわれ実存は新しい存在としてのキリストに参与するが、新しい存在としてのキリストはイエスという実存に参与する。なぜならば、キリストとしてのイエスは実存的疎外の諸制約下に現れた神と

人との本質的一体性であるからである。ここで注目したいのは、新しい存在がわれわれ実存に直接的に参加するとは言われていないことである⁽¹⁸⁾。

新しい存在への参加は、新しい存在への求め、すなわち救済への探求の結果である。この救済への探求は、人間が実存的疎外の条件下にあることから説明される。しかし新しい存在への求めは自明ではない。それは新しい存在がわれわれ実存へと参加することが自明でないことの対としても説明しうる。救済を求めることさえ為しえない人間が、いかにして新しい存在へ参加するに至るのだろうか。ここでティリッヒは、救済への探求とはすでに救済が断片的ながらも働き始めている場合にのみ為しうるもの、すなわち「新しい存在の現前」を前提とするものであると主張する (ST2, p. 80)。ここでいう救済の断片的な働きの始まりこそが、新しい存在との「出会い」、偶発的な出会いなのである。すなわち、ティリッヒは聖霊キリスト論により、歴史を超えて霊的現臨によって実存を捉え、実存を歴史の中心としてのキリスト、すなわちイエスにおける新しい存在と出会わせることを可能ならしめたのである。そしてティリッヒは明言していないが、この出会いは、実存の側からは偶発的であるが、新しい存在の側からは予定されたものなのではないだろうか。

キリストとしてのイエスにおいてあらわれた新しい存在は、われわれ実存に参加する (participate) のではなく、実存を捉える (grasp) (ST3, p. 131)。この「捉える」という働きは、霊的現臨の働きそのものであり、両義的でない生の超越的統合へと開かれた存在の状態を生み出す。このような「精神の次元における人間の生の葛藤や両義性に対する霊的現臨の侵入」によって生み出される存在の状態をティリッヒは「信仰」と定義する (ST3, p. 131)。この信仰には三つの要素があり、霊的現臨によって開かれ、神の霊と人間の霊との間における無限の隔たりにもかかわらずそれを受け入れ、両義的でない生の超越的統合における究極的な参加を (すなわち神の霊の創造性の成就) を期待するという (ST3, p. 133)。

また、実存は霊的現臨により両義的でない生の超越的統合へと取り込まれる。このような存在の状態をティリッヒは「愛」と定義する (ST3, p. 134)。

愛は分離されているものの再結合への衝動であり、存在論的かつ普遍的に真理であるが、愛そのものは両義的でもありうる。しかし両義的ではない愛もある。それこそがアガペーである。アガペーは靈的現臨の脱自的顕現であり、人間の靈それ自身によっては不可能であるが、信仰と結びつくときはじめて可能となる (ST3, p. 135)。

靈的現臨は実存を捉え、両義的でない生の超越的統一へと実存を開き、実存を取り込む。すなわち信仰と愛は靈的現臨の顕現なのである (ST3, p. 145)。ティリッヒの定義を考慮すれば、論理的には信仰は愛に先行する (ST3, p. 129) が、「愛のない信仰は疎外の連続であり、宗教的自己超越の両義的な行為である。そして信仰のない愛は、分離したものの両義的な再結合であるが、基準もなく、超越的統合の力もない (ST3, p. 129)」。両義的でない生の超越的統合において、信仰と愛は統一されるのである (ST3, p. 145)。靈的現臨のすべての新しい顕現はキリストとしてのイエスの顕現の基準の下に立つが、実存に対する靈的現臨の結果として生み出される存在の状態である信仰と愛もまた、聖霊キリストによって条件づけられる。それは、キリストの信仰が靈によって支えられており、アガペーとしての愛がキリスト、すなわち神の靈が歪曲されることなく現臨した存在において具現されたことと離れがたく結びついていることから確認できるのである。

聖霊キリスト論におけるキリストは、生の窮境にある実存と出会い、実存を捉え、実存をして信仰と愛という存在の状態を生み出し、新しい存在を探求する存在となさしめるのである⁽¹⁹⁾。

結論

ここまでティリッヒの『組織神学』における聖霊キリスト論の意味するところを確認してきた。ティリッヒは共観福音書およびパウロ書簡におけるキリストの聖霊論的特徴を、第四福音書におけるロゴス・キリスト論と対置させる形で聖霊キリスト論として定立した。それは養子論的ではあるが養子論とは異なり神性と人性を完全な形で維持するものであった。また、聖霊キリ

スト論はティリッヒが『組織神学』全般にわたって用いてきた「キリストとしてのイエス」等の言葉の意味を明確にする意味もあっただろう。

さらに聖霊キリスト論は、『組織神学』第二巻におけるキリスト論における議論を補完する役割も果たしている。第二巻においてキリストは新しい存在であり歴史の中心であった。しかしその位置づけは説明されるものの、なぜキリストがその位置を占めるのかという理由について十分な説明は与えられない。またキリストと実存との関係性の根拠についても同様である。しかしこれらについてティリッヒは聖霊論、すなわち聖霊キリスト論の立場から明確な説明を加える。つまりティリッヒのキリスト論は『組織神学』第二巻で完結するものではなく、第三巻における聖霊論および聖霊キリスト論において補完され、重層的に論じられることによって完結するのである。この点、ライが言うように、ティリッヒが『組織神学』第三巻において完全に聖霊の神学に移行しており、第二巻と第三巻で整合しないという主張には賛同できない。これはチャンが指摘するように、ティリッヒが聖霊論によってキリスト論を主な根拠とする神学的円環という方法論に新たな基盤と正統性を与えようとしたと理解すべきだろう⁽²⁰⁾。また芦名が指摘するように、ティリッヒの神学がキリスト論中心性から聖霊中心性へに移行したというより、「組織神学の体系のそれぞれのトポスにおけるテーマの違い」と捉える方がよりの確であろう⁽²¹⁾。

また聖霊キリスト論の注目すべき点は実存との関わりと時間理解である。第二巻のキリスト論においてティリッヒは終末について論じているが、その理解はドッドのような実現された終末論と、黙示終末論の両側面を有する。ここには中間時の緊張の根源としてのキリストが描かれる。第三巻においてもこれらの終末イメージを継承しつつ、聖霊キリスト論との関わりにおいてさらに異なる時間理解が表明されている。すなわちキリストとの出会いという時間である。聖霊キリスト論は、キリストの先在性が前提されるフィリオクエの議論とも相呼応して、イエス以前の時代におけるキリストとの出会いの可能性すら示唆する。これは中間時に生きる実存といった第二巻までの時間理解を超え出てゆくものである。

ティリッヒのキリスト論は、聖霊キリスト論を加えたことで、単なる形而上学でもなく、またそのキリストという基準ゆえに単なる敬虔主義的なものでもなくなる。それはシュライアマハーが選んだような道、すなわち、人間の自律性を強調した形而上学でも道徳でもない仕方で、神的なものに対する人間の受動性として宗教を語ることと共通する試みである。それはキリスト教思想史、あるいは神学史の観点からも独自の地位を占めており、ティリッヒ自身の神学体系においても晩年になって登場した新たな展開である。先述のようにティリッヒは晩年、自身の組織神学を聖霊論の立場から書き直したいと語ったことが伝えられる。またティリッヒは、『組織神学』第三巻自体が、内容的な不十分さを抱えていることを告白しつつ、これが出発点であるとも記している (ST3, preface)。第三巻の聖霊キリスト論は、第二巻のキリスト論を聖霊論の立場から語り直し、また新たな議論を加えることで、キリスト論に説得力ある根拠を示すことに成功しているのである。

文献表

- ST1: Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, The University of Chicago Press, 1951.
ST2: Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, The University of Chicago Press, 1957.
ST3: Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3, The University of Chicago Press, 1963.
HCT: Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, in: *A History of Christian Thought* (Ed. By Carl E. Braaten), Simon and Schuster, 1972.

註

- (1) Sturm Wittschier, *Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch*, Glock und Lutz, 1975, S. 105. Pan Chu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos Publishing House, 1994, p. 115. Frank D. Macchia, "Spiritual Presence: The Role of Pneumatology in Paul Tillich's Theology", in: Nimi Wariboko and Amos Yong eds., *Paul Tillich and Pentecostal Theology*, Indiana University Press, 2015, p. 84. Keith Ka-fu Chan, *Life as Spirit: a Study of Paul Tillich's Ecological Pneumatology*, Walter de Gruyter, 2018, p. 41.

- (2) Nels F. S. Ferré, "Tillich and the Nature of Transcendence" in: *Paul Tillich Retrospect and Future*, Abingdon Press, 1966, p. 16; Macchia, op. cit., p. 86.
- (3) Christian Danz, "Spirit and the Ambiguities of Life: Reflections on Paul Tillich's Pneumatology", pp. 359-360, in: Marc Dumas, Jean Richard and Bryan Wagoner eds., *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich; Travaux issus du XXIe Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française*, Walter de Gruyter, 2017.
- (4) ティリッヒの聖霊論を中心にした論考としては、上記文献の他に、パウロ神学のティリッヒの聖霊論への影響について論じた John Charles Cooper, *The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich: Tillich's Use of St. Paul*, 1997, Mercer University Press などがある。また本邦においても、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』創文社、1994年、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、茂洋『ティリッヒ神学における存在と生の理解』新教出版社、2005年、石浜弘道『靈性の宗教——パウル・ティリッヒ晩年の思想——』北樹出版、拙論「パウル・ティリッヒの聖霊理解——霊の普遍性・創造性について——」『基督教学研究』第26号、2004年、143-156頁、拙著『時間と空間の相克——後期ティリッヒ思想再考——』ナカニシヤ出版、2018年などがある。
- (5) Lai, op. cit., p. 110.
- (6) ティリッヒはここで「マルコによる福音書」9章24節をひいている。
「その子の父親はすぐに叫んだ。『信じます。信仰のないわたしをお助けください。』」
- (7) 「ヨハネによる福音書」10章30節。
- (8) さらに新しい存在が、さまざまに訪れる霊的現臨の基準として想定される点も、聖霊キリスト論の特徴である。「イエスにおいて新しい存在が、過去と未来におけるあらゆる霊的経験の基準として現れた (ST3, p. 144)」。
- (9) Keith Ka-fu Chan, *Life as Spirit: A Study of Paul Tillich's Ecological Pneumatology*, Walter de Gruyter, 2018, p. 54.
- (10) Pan Chu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos Publishing House, 1994, p. 131; Chan, op. cit., p. 54. たとえば第一巻では「ロゴス、すなわち神のあらゆる顕現の原理が実存の条件下、歴史における存在となる (ST1, p. 158)」との記述がある。
- (11) このようなティリッヒのキリスト論解釈について、各論者の見解を見ておこう。ライはティリッヒが第三巻で聖霊キリスト論を支持することを表明した点において、ティリッヒの立ち位置は一方的な養子論になっていると批判する (Lai, op. cit., p. 136)。一方、ティリッヒの立場は養子論的キリスト論ではないという見解もある。マチアによれば、ティリッヒは自らの説を養子論から区別している (Macchia, op. cit., p. 88)。

ティリッヒも指摘するように、養子論においては、なぜその「養子」が他にもなくイエスであるのかという問いが生じる (ST2, p. 149)。マチアの議論では、ティリッヒにとって、キリストの中には、神と人間の間の途切れることのない一体性があり、それがキリストを唯一無二の存在として際立たせていることになる。

またクーパーは、ティリッヒのキリスト論は、イエスの生涯のすべてが「新しい存在」を表現しているため、養子論的ではないと主張する (John Charles Cooper, *The Spiritual Presence in the Theology of Paul Tillich*, p. 218)。イエスは「新しい存在」を獲得したのではなく、それを現したのである。チャンの見解によれば、第一巻から第二巻にかけて、ティリッヒのキリスト論は、ロゴス・キリスト論の強調から、キリスト論の受肉的側面と養子論的側面の間にある緊張関係のバランスを取ろうとして、「永遠の神人一致」へと変化していったとされる。特にチャンは、聖霊・キリスト論の理解は、ティリッヒのいう「生の多次元統一一」に根ざしていることを指摘している (Chan, *op. cit.*, p. 55)。人間の生の多次元性は、神の力とイエスの人間の霊との間の相互作用を考えたとき、よりダイナミックなメカニズムを生み出すからである。聖霊はイエスの真の人間性の深みとして完全に存在し、イエス・キリストの人格の各次元に参与していると考えられている。この生の多次元統一一という考え方のもとで、ティリッヒは受肉主義と養子主義のキリスト教の二項対立を克服することができたとチャンは結論づける。

- (12) ティリッヒは教会史、神学史において、キリストを「預言と成就 (prophecy and fulfilment)」という図式、すなわち歴史の上でイエスが出現した時までの預言が、イエス・キリストによって成就したという図式によって説明されてきたことで、キリストとしてのイエスと歴史の関係理解を誤らせてきたと指摘する (ST3, pp. 147-148)。
- (13) ダンツは、ティリッヒの象徴による霊の自己開示や霊の存在に関する記述は、宗教史に依拠するものであると指摘する。Christian Danz, "Spirit and the Ambiguities of Life: Reflections on Paul Tillich's Pneumatology", pp. 359-366, in: Marc Dumas, Jean Richard and Bryan Wagoner eds., *Les ambiguïtés de la vie selon Paul Tillich; Travaux issus du XX^e Colloque international de l'Association Paul Tillich d'expression française*, Walter de Gruyter, 2017.
- (14) 第二巻における終末理解は、主として疎外と窮境の中に生きる実存との関係から理解されており、C. H. ドッドの「実現した終末論」に代表される中間時におけるキリスト者の実存が強調される。一方、第三巻末尾で語られる「歴史の終わり」は、生の両義性の最終的な克服を伴う終末である。
- (15) ライは、『組織神学』第三巻における聖霊中心のアプローチ (霊の自由と普遍性の強調) が、第二巻におけるキリスト中心のアプローチと衝突するものであり、結果としてティリッヒの神学体系や相関の方法を揺るがすことになるかと主張する。そしてティリッヒの聖霊論が、キリスト教以外の宗教に対してより積極的で開かれた態度へとつ

ながっているが、キリストの中心性を肯定することが困難となっていると指摘する(Lai, op. cit., p. 146)。しかしティリッヒの主張するキリストの中心性(特に歴史におけるキリストの中心性)は、キリスト教以外の宗教に対する絶対的な中心性を主張してはいないという点で一貫しており、ライの指摘は当たらない。むしろティリッヒの聖霊論は霊的現臨と歴史との関係からキリストの中心性を説明することに成功している。

- (16) 「出会い」というものの不確実性については『組織神学』第二巻において次のように語られる。「現実とのあらゆる出会い、諸状況・諸集団・諸個人であろうと、あらゆる出会いはすべて実践的で理論的な不確実性(uncertainty)を負っている。この不確実性は単に個人の有限性に起因するのみならず、また人が出会うものの両義性にも起因する」(ST2, p. 132)。ここからも、ティリッヒが「出会い(encounter)」という言葉に不確実性、偶発性を含意していたことが見て取れる。ただし、「新しい存在」との出会いの不確実性は、新しい存在の両義性が原因ではなく、ひとえに実存の側の有限性に起因する。
- (17) ST3, p. 221ff. また ST2, p. 176ff. も参照。ティリッヒは第二巻では新しい存在とそこに参与する人間との関係を客観的に述べ、第三巻では新しい存在への参与によって引き起こされる心理的・霊的な動きを述べるとしている(ST2, p. 176)。
- (18) マチアは第二巻を引用しつつ、聖霊キリスト論におけるキリストが有限な疎外(すなわち我々人間の疎外)に参与する(すなわち参与は双方向的である)と論じている(Macchia, op. cit., p. 89)が、筆者はこのような立場をとらない。第二巻のキリスト論において、新しい存在はイエスの疎外には参与するが、人間一般に対して直接的に参与するとは書かれていない。しかしこのことは、新しい存在が実存と関わらないということの意味してはいない。第三巻の聖霊キリスト論では、霊は実存を捉える(grasp)。ここでティリッヒは、双方向的参与といういわば神と人との同一性を避けつつ、人間を捉える(grasp)という人間とは異なる霊の働きと人間の受動性を認めたと考えられる。参与については第二巻における贖罪論も参照(ST2, p. 173-176)。神はキリストの十字架において、イエスの実存的疎外に参与するのである。
- (19) 『組織神学』第二巻でティリッヒは、神の霊の働きが信仰に先行することを、メランヒトンの主張に反対しつつ控えめに述べている(ST2, p. 178)。
- (20) Chan, op. cit., pp. 42-43.
- (21) 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、325頁。