

A・A・ファン・ルーラーの三位一体神学における キリスト論的視点と聖霊論的視点との関係について

関 口 康

序

- 1 ファン・ルーラーについて
 - 2 三位一体神学について
 - 3 キリスト論的視点と聖霊論的視点との関係について
- 結 歴史的改革派神学の伝統において

序

皆様の貴重なお時間を拝借し、発表させていただきます研究レポートは、20 世紀中盤のオランダで活躍した改革派神学者アルノルド・アルベルト・ファン・ルーラー（1908～1970 年）¹の根本思想に関するものです。わたしは、神戸改革派神学校に在学させていただきましたわずか 1 年 3 ヶ月のあいだに、歴史的改革派神学の基本線を学ぶ傍ら、ファン・ルーラーという日本の教会ではまだほとんど知られていない神学者の研究に没頭し、卒業論文のテーマにもさせていただきました（ただし、この研究レポートは卒業論文ではなく、今回のためにまったく新しく作成したものです）。しかし、わたしがこの神学者の書物を読むために蘭日辞典を買い求めたのが神学校編入時の 1997 年 4 月ですから、まだたった 2 年と少ししか経っておらず、研究が一向にはかどらない焦りを感じ続けてまいりました。そういうわけで、本日も、理解において不十分なまま、皆様の前に立って発表しなければならないことをたいへん恥ずかしく感じております。しかし、この期に及んで、

¹ 正しいつづりは Arnold Albert van Ruler。従来の邦訳表記として、「バン・ルーラー」（岡田稔）、「ヴァン・ルーラー」（加藤常昭）、「ヴァン・リユラー」（近藤勝彦）、「ヴァン・ルーレル」（キリスト教人名辞典）、「ファン・ルーラー」（牧田吉和）などがある。どれでもよいと思うが、ややこしいので、早くいずれかに統一されることを望む。

ただだと言いつを述べている余裕はありませんので、さっそく本題に入らせていただきたいと思います。

1 A・A・ファン・ルーラーについて

まず最初にお話しいたしますことは、いったい、「A・A・ファン・ルーラー」とはどのような人物なのか、という問いへの答えでなければならないと思います。この神学者については、日本において未だ一つの論文さえ全訳されて公表されたことはなく、ここにお集まりの皆さんが、「名前くらいは聞いたことがあるけど…」と感じておられるであろう対象だからです。

しかし、ここでまず、皆様にあらかじめお断りしておきたいことは、このレポートにおいてわたしが申し上げたいことの中には、この神学者の根本思想は、いかなる意味においても、わたしたちの確信している「歴史的改革派神学」というものに矛盾したり、対立したりするものではなく、むしろ積極的かつ建設的な貢献をなしているものである、ということをご理解いただきたい、ということです。「敵か、それとも味方か」というやや物騒な問いを立てて考えるとすれば、明らかに「味方」である、と受けとめていただきたいのです。そのためにも、まずファン・ルーラーの人となりをご紹介することが、理解の早道ではないかと思えます。

誕生から少年時代まで

ファン・ルーラーの人となりについて、ユトレヒト大学のA・ド・フロート教授の「ファン・ルーラー教授略伝」²などを参照しながら紹介していきますと、この先生は、1908年12月10日オランダ王室が置かれているロイヤル・タウンとして有名なアーペルドールンにおいて父ディルク・ファン・ルーラーと母ヤンネツェ・クレイボアの長男として生まれました。ちなみに、彼の生年を他の著名な改革派神学者たちと比較してみますと、たとえば1837年生まれのアブラハム・カイパーより71才年下、1854年生まれのヘルマン・パーフィンクより54才年下、1886年生まれのカール・バルトより22才年下、1895年生まれのコールネリウス・ヴァン・ティルより13才年下、1903年生まれのG・C・ベルカワーより5才年下です。あるいは、1902年生まれの岡田稔先生より6才年下ということで、要するに、日本キリスト改革派教会の創立者たちと同世代の神学者である、と憶えていただければよいか、と思えます。

² Aart de Groot, 'Levensschets van Prof. der. A. A. van Ruler'. in "Inventaris van het archief van prof. dr. Arnold Albert van Ruler", Utrecht Universiteits-bibliotheek, 1997, p. ix ~ xvi.

父ディルクの職業はパン配達人(broodbezorger)でした。自動車に乗って配達していたようです。ド・フロートの表現を借りて言えば、ファン・ルーラーの家庭は、「非常に質素な境遇」にあり、「両親は、彼の子どもが幼い頃から頭脳明晰であるという兆候を示していたので、小学校の続きに進学させることはやめたいと考えていた」とのことです³。

そのような、学業成績が優秀な子どもにとっては厳しく感じられたであろう境遇の中で、ファン・ルーラーは最初、職業学校(hbs)に通うことになりました。しかし彼は1年半のちアーペルドールのギムナジウムに転校しました。転校の理由についてド・フロートは「彼は幼い頃から牧師になりたいという願いを持っていた。当時の職業学校は、大学で学ぶためにふさわしい準備教育をしてくれなかった」と記しています。ギムナジウムに転校したファン・ルーラーは、「古典」に加えて「数学」、とくに「立体幾何学」(stereometrie)に強い関心を示したようです。また彼は、ギムナジウム時代に、パーフィンクやカイパー、またバルトやトゥルナイゼンの神学書を耽読しました。さらに、哲学にも夢中になり、G・ジンメル『哲学の根本問題』やカントの『純粋理性批判』さえ学友と共に研究しました。しかしまた「熱狂的なサッカー選手」(fanatiek voetballer)でもあったようです⁴。

しかし、ファン・ルーラーのギムナジウム時代のエピソードとして特筆すべきことは、何と言っても、彼の信仰上の恩師、テオドール・L・ハイチェマ牧師との出会いです。

オランダ改革派教会

ファン・ルーラーとハイチェマとの最初の出会いの場所は、ファン・ルーラーが両親と共に通っていたアーペルドールのオランダ改革派教会でした。

この教会は、今でもあると思いますが(未確認)、国教会系のオランダ改革派教会(Nederlandse Hervormed Kerk、略称NHK)に所属しています。御承知のとおり、現在のオランダには、日本語で訳すとどれも「オランダ改革派教会」になって区別が付きにくくなる教派が4つあります。創立年の古い順に、「国教会系」のNederlandse Hervormed kerk (NHK)、「総会派系」のGereformeerde kerken in Nederlands (GKN)、「キリスト改革派」と称するChristelijke Gereformeerde kerken in Nederlands (CGKN)、そして「解放派系」のGereformeerde kerken in Nederlands Vrijgemaakt (GKNV)です。そし

³ De Groot, Ibidem, p. ix.

⁴ De Groot, Ibidem.

て、通常、創立順により古いほうが「リベラル派」で、より新しいほうが「保守派」であると理解されていると思います。事実、NHK と GKN は現在ともに「世界改革派教会連盟」(WARC)に属しており、日本キリスト改革派教会により近いとされている CGKN や GKNV とはかなり違った行き方を示していることは、事実です。とりわけ NHK と GKN は、まもなくオランダ福音ルーテル教会との三派合同で新教派「オランダ合同プロテスタント教会」(Verenigde Protestants in Nederlands、略称 V P N)をするための準備を着々と進めています。この合同運動の名称は Samen op de Weg (「共に途上にあること」、略称 SoW)です。

しかし、この NHK という教派は、たとえば日本キリスト教団やカナダ合同教会のようないわゆる無信条・無教派を旨とする United church ではなくあくまでも Reformed church であり、ベルギー信条(オランダ側では「オランダ信条」と呼ばれます)、ハイデルベルク信仰問答、ドルト教理基準というものが思想的外壳としてなお機能している教派である、とわたしは見ています(しかしもし現在進められているオランダ福音ルーテル教会との合同が実現したら、この信条的枠組みは大きく崩れることになります)。

しかも、ファン・ルーラーが出身したアーペルドールン教会を含む地域の NHK 教会は、比較的保守的な伝統を継承しており、歴史的に言えば、17 世紀オランダに起こったとされる「第二次宗教改革」(Nadere Reformatie = Second reformation)の伝統が根強いと言われています。オランダの「第二次宗教改革」については、わたしもまだ十分に調べが付いていないところですが、一説によりますと、「火を見つめつつ、三位一体の秘儀を瞑想しながら、冬の夕べを過ごす人々の伝統」(a tradition in which people would spend winter evenings "staring into the fire and contemplating the mysteries of the Trinity")⁵ という何ともロマンティックなタイプの「伝統」であるようです。特徴として「聖霊のみわざ」と「体験主義」と「宣教活動」などを強調する立場だったらしい、というくらいを、今のところ御記憶いただければよいかと思います。

また現在の NHK には、ファン・ルーラーの神学的後継者たちがその中に多く属していると言われる「改革派同盟」(Gereformeerde bond)という保守的な会派があり、現在進行中の上述の教派合同運動(S o W)に対して反対の立場を取っているようです⁶。

⁵ Christo Lombard, 'The relevance of Van Ruler's theology', "The Relevance of Theology for the 1990s", Human Sciences Research Council, Pretoria, 1994, P. 551.

ハイチェマとの出会い

さて、話をもとに戻しますと、ファン・ルーラーの通っていたアーペルドールンのNHK教会に1918年、つまりファン・ルーラーが10才のとき、テオドール・L・ハイチェマという、彼より20才年上（ハイチェマは1888年生まれですので、当時30才）の牧師が他の教会から転任してきました。ファン・ルーラーは、この若い牧師からカテキズムによる信仰告白教育を受けることになりました。そしてそれ以来、この二人の師弟関係は、とても親密なものとして、非常に長い期間にわたって持続されることになったのです。

ハイチェマ牧師は、1923年にはアーペルドールン教会を辞してフローニンゲン大学の神学部で教鞭をとることになり、とりわけカール・バルトの影響を強く帯びた神学をオランダ改革派神学のなかにもたらすことに一役買った人物です。広く伝えられているエピソードとして、ハイチェマは1926年にバルトが夫人と16人の学生を連れてオランダ旅行をしたさいに同行し、オランダの多くの神学者たちとの出会いを助けています⁷。

他方ファン・ルーラーは、幼い頃からの恩師の後を追うようにして、ギムナジウム卒業後、1927年から1933年までフローニンゲン大学神学部に籍を置き、本格的な神学研究を始めることになりました。そして、この師弟関係は、ファン・ルーラーの大学卒業後も続きます。ファン・ルーラーは卒業後、NHKに所属する2つの教会の牧師として働きながら、『律法の成就』(De vervulling van de wet)⁸と題する神学博士号請求論文を書き続け、1947年にそれをフローニンゲン大学に提出して、同年ユトレヒト大学神学部に就職します。その博士論文の指導教授もハイチェマでした。ですから、この師弟関係は、じつに30年以上にわたるものであった、ということです。

ファン・ルーラーとバルト

この点を知るとき、わたしたちは、ファン・ルーラーが、恩師ハイチェマを介してカール・バルトの影響を強く受けていただろうということを、容易に予測することができます。しかし、実際はどうだったのでしょうか。

たとえば、日本人の書いた神学書（または論文）においてファン・ルーラーの名前が最初に言及されたのは、岡田稔先生の『改革派教理学教本』（1969年）でした。岡田先生は

⁶ 「改革派同盟」のホームページは、<http://www.meetingpoint.org/gb/index.htm>。

⁷ エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯』新教出版社、241～242頁。

⁸ A. A. van Ruler, "De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie". G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, 1947.

ベルカワーが教義学研究シリーズのなかの『キリストのみわざ』でファン・ルーラーの昇天論を批判している箇所を要約的に紹介しておられますが、その部分のしめくくりとして「しかしバン・ルーラーの見解はやはりバルト、クルマン、ドッドらの考えに近いところがある」⁹と書いておられます。岡田先生は、このつながりを（おそらく直感的に）見抜いておられたようです。

また、現在アメリカ・カルヴィン神学校で組織神学正教授を担当しておられるジョン・ボルト先生は、1989年頃のエッセイで、ハイチェマを介してのファン・ルーラーとバルトとの関係について次のように描いておられます。

「ハイチェマは、カイパーの新カルヴァン主義の中に、あまりにも多くの啓蒙主義が含まれていることを確信していたため、初期バルトのアンチ自由主義弁証へと、自然と引き寄せられて行きました。ハイチェマは、オランダの神学者の中では初めて、バルトを真剣に取り上げ、1926年にバルト神学についての1冊の書物を書き上げました。ハイチェマの教え子であったファン・ルーラーもまた、彼の学生時代において、かなりの面でバルトを無批判に受け入れていたことを認めています。『わたしは彼のものを読みはじめ、少しも批判無く賛同する者でした。バルトは *autos epha*（「師の声」という字義どおりの意味で）でした。そして、わたしは、よろしく飼いならされた犬のように、正座して蓄音機に聞き入っていました』〔ファン・ルーラー談〕。さらに別のインタビューでファン・ルーラーは、『純潔のバルティアン』(Resechte Barthiaan = a true-blue Barthian)として出発したことを認めています。ところが、ファン・ルーラーの神政主義的な(theocratic)傾向性は、やがてバルトに対する異議申立てへと向かわせることになりました」¹⁰。

ボルト教授の見方をごく単純に要約するならば、ファン・ルーラーは、神学生時代にはバルトに対する「無批判的受容」(uncritical acceptance)の線に立っていたのであるが、大学を卒業してからあとに「批判的継承」(critical succession)の線に転じた、という理解を示していると言えるものです。

しかしこのような理解の仕方は、最近のファン・ルーラー研究者たちによって少しずつ改められているように、わたしには思われます。

たとえば、南アフリカ・ナミビア大学のクリスト・ロムバルド教授は、現時点で世界中

⁹ 岡田稔『改革派教理学教本』新教出版社、1969年、245頁。

¹⁰ John Bolt, 'The Background and Context of Van Ruler's Theocentric (Theocratic) Vision and its Relevance for North America', "Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics", Toronto Studies in Theology, Volume 38, The Edwin Mellen Press, USA, p. xxxv ~ xxxvi.

で最も新しいファン・ルーラーについての博士論文『アダマ、トラー、ドグマ』(1996年)¹¹を書かれた先生ですが、論文提出より2年前に書かれた「ファン・ルーラー神学の今日性」(1994年)というエッセイに、ファン・ルーラーとバルトとの初めての「直接対決」の場面を紹介しておられます。それによりますと、「バルトがフローニンゲン大学で講義したとき、この大学の若い学生から猛然たる挑戦(be energetically challenged)を受けました。それは、この大学の神学的ディベート・グループ、TAPHの座長になった人〔ファン・ルーラーのこと〕でした」¹²。

また、すでにご紹介した「ファン・ルーラー教授略伝」の著者ユトレヒト大学のA・ド・フロート教授も、ファン・ルーラーの学生時代を紹介している文脈で、この学生にとってバルト神学は「信頼できる実体をあまりにもわずかしか持っていないもの」(te weinig betrouwbare substantie)であり、また「冷たいもの」(ijzig = icy)であった、と記しています¹³。

わたしの推論もまた、ファン・ルーラーはフローニンゲン大学在学中からすでに、バルトに対する強い不満や批判を持っていたのではないかと、ということです。

その証拠、とまで言えるかどうかは分かりませんが、ファン・ルーラーが、卒業論文のために選んだ主題は、バルトでも他の弁証法神学者でもなく、組織神学や教義学でさえなく、ヘーゲル、キルケゴール、トレルチの「歴史哲学」(geschiedenisfilosofie)であったということが、何かを物語っているように、わたしには思えてなりません。彼の専攻分野は「宗教哲学」(godsdienswijsbegeerte)であり、卒業論文の指導教授は教会史家のW・アールダース先生であったことも分かっています¹⁴。

以上、長々ととりとめもなく、彼の誕生から神学生時代までの歩みについて、ご紹介させていただきましたが、「ハイチエマを介してのファン・ルーラーとバルトとの(批判的)関係」というこの点は、この先生を理解するために最も大切な点の一つである、とい

¹¹ Christo Lombard, "Adama, thora en dogma : die samehang van de aarde lewe, skrif en dogma in die teologie van A. A. van Ruler", Bellville, University of the Western Cape, 1996. (未出版)

¹² Christo Lombard, 'The relevance of Van Ruler's theology', p.551. ただし、ロムバルド教授の証言は、E・ブッシュ『カール・バルトの生涯』によっては支持されない。ファン・ルーラーがTAPHの座長であった期間は1930~1931年であるが(De Groot, Ibidem., p. x)、この期間中にバルトがフローニンゲンで講義をしたという記録は、見当たらない。

¹³ De Groot, Ibidem.

¹⁴ Inventaris, p.xi.

うことを憶えていただきたかったからに他なりません。あとで見るように、ファン・ルーラーが主張している「三位一体神学」や「キリスト論的視点と聖霊論的視点の構造的差異」あるいは「相対的に自立した聖霊論」などの主張は、どれもみな、バルト神学の根本的モチーフである「キリスト論的集中の神学」に対する反対論としての意義を持つものであった、と言わなければならないということです。もちろん、ファン・ルーラーが「バルト批判」だけを意図して、全活動を行っていたと考えるならば、それはあまりにも一面的な理解の仕方であり、間違ったとらえ方であるとわたしは思います。けれどもなお、ファン・ルーラーを理解するために彼の「バルト批判」を抜きにして正しくとらえることはできないのだ、という事情をご理解いただきたいのです。

大学卒業後のファン・ルーラーの経歴と事績についてもお話ししたいことがたくさんありますが、またの機会に譲ることにして、とりあえずトピックを略年表的に列記しておきます。

1933年、フリースランド州クバートの教会に就職。

1940年、ヒルフェルムスの教会に就職。

1946～1947年頃、政治団体「プロテスタント同盟」(Protestantse unie)を通して積極的に政治参加。

1947年、『律法の成就』によってフローニンゲン大学より神学博士号授与(7月1日)。

1947年、ユトレヒト大学神学部に就職。

1970年、現職のまま心臓発作で死去(12月15日、62才)。

2 三位一体神学について

さて、次は、ファン・ルーラーの神学思想の特質としての「三位一体神学」(Trinitarische theologie)とは何か、についてお話しいたします。

ファン・ルーラーは1956～1957年、「三位一体神学の必要性」¹⁵と題する講演を、エペルンベルク(1956年4月16日)、ミュンスター(1956年5月26日)、ハンブルク(1956年7月1日)、ゲッティンゲン(1956年7月3日)、オーバーハウゼン(1956年11月19日)、ドライベルゲン(1957年1月19日)で、ドイツ語で行いました。この講演の最初の部分に、わずかながら、「三位一体神学とは何か」という問いに対する序論的考察がなされております。これをご紹介します。これをご紹介します。

三位一体神学は「必要」である

ファン・ルーラーは、この講演の冒頭で、「わたしはこれからお話しすることの中で、三位一体神学というものが『必要であること』(noodzakelijkheid)を証明すること以外の何かをお話しすることは、ほとんどできません。たとえば、実際にわたしはそういう種類の神学を自分で公表したことがあるわけではありません。また、わたしは最近のもろもろの神学思想の中にもそういうものを、ほとんど見たことがありません。じつにわたしは、キリスト教神学のすべての伝統のなかでも、そんなものを見たことがないのです」¹⁶と切り出しております。

そして続けて、「わたしたちは、教会の神学思想の発展の先端に三位一体の教義を見出します。わたしたちは、繰り返しこの最初にして最高の教義のしるしと幅広さとを、すべての神学的思惟あるいは文脈のうちに取り入れるために、一生懸命に努力をしてきたのです。しかし、これらの努力は未だに成功しておらず、少なくとも未だに完成していない、とわたしは考えております。カルヴァンは、この理想に、おそらく最もよく近づいたひとなのです。三位一体神学というものの必要性(noodzakelijkheid)について一瞥を加えること(inzien)は、この企てが可能であること(mogelijkheid)を示すということではありません。

¹⁵ 原題は'Die Noodwendigheid einer trinitarischen Theologie '(Cf. Inventaris, p. 61)である。この講演は、のちに匿名氏によってオランダ語に翻訳され、A. A. van Ruler, Verwachting en Voltooiing. Een bundel theologische opstellen en voordrachten, Callenbach, Nijkerk, 1978. p. 9～28. に収録されている。本レポートにおける以下の引用と頁番号は、オランダ語版による(題名をNTTと略記)。

¹⁶ NTT, p. 9.

どうすれば十分に展開された三位一体神学(een ten volle onwikkelde trinitarische theologie)というものを見通すこと(uitzien)ができるのか、ということです」¹⁷と語っております。

つまり、このファン・ルーラーの見方を、わたしなりのことばで置き換えてみますならば、教会は「三位一体の教義」を持っている。それを何とかしてキリスト教神学全体の中に一貫させるための努力もしてきた。しかし、それは依然として不成功のままであり、少なくとも未完成の状態である。しかし、わたしたちが目指すべき理想は、ファン・ルーラーの表現で言えば、「十分に展開された三位一体神学」というものでなければならない。これまでその理想に最もよく近づいたのはカルヴァンである、という。それならば、わたしたちは、それをどのようにしたら獲得できるのだろうか、ということが問われているのです。

三位一体的思考方法における二重運動としての「関係」と「区別」

しかしながら、このように正面から問われますと、わたしたちは、それでは先生ご自身はどのような答えを考えておられるのですか、と問い返したくなるわけですが、ファン・ルーラーは続けて、「わたしはそれがどんなものなのかを知りませんので、思い切って完璧な答えを出すような冒険はいたしません」といっくらか拍子抜けするようなことばが語られます。しかしこの先生はそのことを断った上で、「ここでわたしはただ、二重運動(twee bewegingen)によって特徴づけられているであろう純粋な三位一体的思考方法というものに注目しつつ、現時点で最も重要であると考えていることをお話しするだけです。この思考方法を特徴づけていることは、第一の側面において、異なる神学的視点を互いに引き寄せ合う(関係づける)運動(beweging van het op-elkaar-betrekken van de verschillende theologische gezichtspunten)です。しかし第二の側面として、それらの視点を互いに引き離し合う(区別する)運動(beweging van het uit-elkaar-houden van deze gezichtspunten)もまた、同じように重要なものです」¹⁸と続けるのです。

内在的三位一体における二重運動

さらに続きを読みますと、「御父と御子と聖なる御霊とは、おひとりにして三つなる神

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

(Deo uno et trino)において、お互いに引き寄せ合っておられます。神は永遠に相互に関係づけられているのです。ここにおいてすでに、互いに引き寄せ合っておられる、というこの相互関係(wederkerigheid = reciprocity)を指摘しておくことが重要です。御父と御霊は御子から区別された御父と御霊である、というだけではなく、ひっくりかえして言えば、御子は御父と御霊とから区別された御子でもある、など。まさに神的位格の交わり(distinctio personarum divinarum)をしっかりと保持することができるためには、神的位格の区別性(distinctio personarum divinarum)をしっかりと保持して行くことが、絶対的に本質的なことなのです。三位一体の内なるみわざは区別されるのです(opera ad intra trinitatis sunt divisa)。それは論理的な区別以上のことであり、まったく存在論的な区別であり、神的存在論的な区別なのです。御父はただ父親であって子どもではない。子どもを産むことは父親の仕事であって子どもの仕事ではない、など。この異なる視点は、たんなる思想的なテクニクにすぎない、というようなものではなく、最も根源的な方法においてお互いに支え合っているのです。三位一体の教義は、この二重の運動というものを鍛接することをとおしてまさに特徴づけられた一つの神学的方法において、わたしたちを訓練してくれるでしょう。二重の運動とは、相互関係的に互いに引き寄せ合う運動(beweging van wederkerig op-elkaar-betrekken)と、根源的に互いに引き離し合う運動(beweging van principieel uit-elkaar-houden)、なのです。以上は内在的三位一体(immanent trinitariteit)に関することです。

ここでファン・ルーラーが語ろうとしていることは、内在的(あるいは本体論的、存在論的)三位一体論における神的三位格の区別と関係とに関して古代教会が出した一つの答えとしての、いわゆるニケア - カルケドンの三位一体論の基本線であるということは、ここにお集まりの皆様にはほとんど説明の必要はないと思います。彼は、この区別と関係とのあいだに起こっている何ものかを「二重の運動」(twee beweging)と名付けているのです。参考まで、このドイツ講演の真っ最中に当たる 1956 年 5 月 26 日に発行された雑誌に掲載された彼のエッセイ¹⁹を見ても、やはりこれと同様の主旨の説明が出てまいります。「とりわけ明らかなことは、三位一体の教説が、わたしたちに、神についてそのように考えさせ、かつ語らせていることとして、わたしたちが覚えておくべきことは、神の中

¹⁹ この「三位一体の教説」(De leer van de drieëenheid)というエッセイは、最初 Elseviers weekblad, 26 mei 1956 に発表されたのち A. A. van Ruler, "Blij zijn als kinderen. Een boek voor volwassenen." J. H. Kok B. V. Kampen 1972, P. 92 ~ 94 に収録されている(Cf. Inventaris, P. 62)。

に運動(beweging)がある、ということです」²⁰。

経綸的三位一体における二重運動

次にファン・ルーラーは、経綸的三位一体(economische triniteit)の中にも、内在的三位一体と同様に、やはり「関係と区別」としての「二重の運動」というものが見出されることを、明らかにしております。

「他方、神の外なるみわざは区別できません(*opera ad extra indivisa sunt*)。しかし、このことは、単一の存在様式(位格)を通して行われる神のみわざ、を意味するのではなく、三つの存在様式においてまったく三位一体的であられる神の存在のみわざ、を意味するのです。ですから、神の外なるみわざは、御父と御子と御霊という三つの異なる視点のもとで見つめられるべきであり、そこでこそ、相互関係的に互いに引き寄せ合う運動と根源的に互いに引き離し合う運動という二重の思考運動が形成されるべきなのです。この最も顕著な例は、和解ないし贖罪の教説における聖霊論的視点というものです。これは、疑いなくキリスト論的視点とは別の視点です。ところが、もしわたしたちが少なくとも三位一体的な思考経路の各部分において熟考していくことを願うならば、この聖霊論的視点はキリスト論的視点と同等に重要な視点なのです。神はキリストにおいて(*in Christo*)、という方であるだけでなく、御霊において(*en Pneumati*)、という方でもあります。両者は根源的に異なる何ものかであられるのであり、少なくとも区別された何ものかであられるのです。いずれにせよ、前者〔キリストにおける神〕は後者〔御霊における神〕なしにはあり得ないし、後者は前者なしにはあり得ません。しかし、「御霊における神」は、「キリストにおける神」とは異なる何ものかであられるのです。神がイエス・キリストにあってわたしたちと共に住んでくださるというだけでなく、わたしたちが「聖霊にあって神のお住まいになる場所」(*エフェソ 2・22*)になるからです」。

ファン・ルーラーは、この続きに、「創造と贖い」、「贖いと終末」、「創造と終末」といういわゆる「三位一体の神の外なるみわざ」(*opera Dei trinitatis ad extra*)の「関係と区別」という二重運動、について取り上げています。

ここでファン・ルーラーが語っていることを、わたしなりのことばで、御説明してみます。わたしたちの通常の理解において、「経綸的三位一体」とは、三位一体の神の外なる

²⁰ Ibidem. p.93.

みわざ(*opera Dei trinitatis ad extra*)、すなわち神が天地万物をお造りになられたという「創造」(*creatio*)のみわざ、その同じ神が墮落し罪に陥った人間と世界とを憐れみと愛の御心にしたがって救いに定め、選び、贖ってくださったという「贖い」(*redemptio*)のみわざ、そして神に贖われた者たちがさらに義とされ、聖とされ、栄光化されていくという「聖化と完成」(*sanctificatio et perfectio*)のみわざ、というそれぞれの神のみわざ(*opera Dei*)は、同じただおひとりの三位一体の神によって計画され、実行され、成就されたものである、ということについての一つの説明の仕方であると思います。その場合わたしたちはさらに「内在的三位一体」と「経綸的三位一体」との関係づけをする必要がありますが、そのことを、しばしば伝統的な三位一体論の準則の一つである「充当」(*appropriatio*、あてがうこと)の教理を持ち出して、「創造のみわざはおもに御父に充当され、贖いのみわざはおもに御子に充当され、聖化と完成のみわざはおもに御霊に充当される」というふうに整理し、図式化していくことになっております。ところが、ここに「三位一体の外なるみわざは区別できない」(*opera Dei trinitatis ad extra sunt indivisa*)という準則もあり、たとえば「創造」は「御父のみのみわざ」ではなく、「贖い」は「御子のみのみわざ」ではなく、「聖化と完成」は「御霊のみのみわざ」ではないのであって、すべての「外なるみわざ」は、あくまでも「御父と御子と御霊との三位一体の神のみわざ」として捉えられなければならないことにもなっているわけです。

以上の三位一体論の基本線が正しく理解されているならば、上の引用文の中でファン・ルーラーが「和解ないし贖罪の教説における聖霊論的視点」を引き合いに出していることの意味はよく分かっていただけたと思います。つまり、「贖い」の問題は、排他的に「御子のみ」に充当されてはならず、「御父」にも「御霊」にも関係づけられる必要があること、そして「贖い」は「御子の視点から」だけではなく、「御父の視点」からも「御霊の視点」からも見つめられ、捉えられる必要がある、ということです。「創造と贖い」「贖いと終末」「創造と終末」の問題においても同様です。

3 キリスト論的視点と聖霊論的視点との関係について

そこでわたしたちは、ファン・ルーラーが主張する「キリスト論的視点と聖霊論的視点との構造的差異」²¹について、ずばり同名の講演がありますので、それを読んで行きたいと思います。この講演は、1961年5月19日（アムステルダム自由大学神学部）1961年9月14日（ベルナルディウム奨学金二百周年祭）で口述されたのち、1964年の論文集『聖霊論』に収録されたものです。これはR・ポーレンの『説教学』において詳細に取り上げられたために、日本でもよく知られるものとなりました²²。長い文章ですので、ところどころ省略していますが、大意は取れるようにしているつもりです。

ファン・ルーラーは、「序」においてまず、次のように語っております。

「わたしたちがキリスト教の救いについて語り、またそこで—キリスト教的で、また救済論的な意味での—神と人間とのあいだの関係について語るときはいつも、キリスト論的視点と聖霊論的視点という二つの視点の下で語るべきです。救いは、充分に残りなく、キリストにおいて無条件に与えられています。しかし、新しい人間は新しい現実であり、第一に彼において救いが仲介され、第二に仲介された救いがそのひとのものとなされ、適用され、そして第三にそのひとの中で救いが現実化されなければなりません。要するに、キリストは宣べ伝えられなければならない、また信じられなければならないのです。わたしたちは、キリストを宣べ伝えること（宣教）と、キリストを信じること（信仰）というこの二つの出来事を、キリスト論的に理解することは、もはやできません。...もちろん、キリスト論的なものは、まさに絶え間なく聖霊論的なものの背景であり続けております。イエス・キリストとそのみわざなしに、聖霊の注ぎと内住はありえないのです。メシアとブネウマは、同じ神の二つの賜物であり、行為なのです。すなわち、キリストにおける神の働きと霊における神の働きのあいだには、常に同じ特質があり、それぞれの出来事において対応関係があります。御父と御子と聖霊は、唯一の真の神であります。御霊はおひとり聖霊なる神ではなく、御父から発出されるのであり、あるいは、御霊は御父からのみ

²¹ Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt, 1961. Theologisch Werk 1, Nijkerk, G. F. Callenbach, 1969. pp.175-190.

²² R・ポーレン『説教学』加藤常昭訳、日本キリスト教団出版局、1977年、120～133頁。

発出されるのではなく、御父と御子から発出されるのです。このことはすべて真実です。しかし、三位一体、すなわち内在的三位一体も救済史的〔経綸的〕三位一体も同様、それらを最終的に絶対的に同じものへともたすために全部を一緒に小さく折り畳んでしまうことは不可能です。三位一体における区別性があるからです。御子は御父ではなく、また御霊は御父でも御子でもありません。贖いと創造とは異なるものであり、聖化と贖いとは異なるものです。聖霊の注ぎは、御言の受肉より新しくかつ異なる神のみわざなのです。そこに構造的差異があります。わたしたちは、聖霊論的教義の構造をキリスト論的教義から何の根拠もなしに引き出すことはできないのです。わたしたちは、四世紀における内在的三位一体的関係についても、その後の通常の救済史的关系についても、安易に引き出してしまいました。しかし「わたしたちにおける神」(God-in-us)の現実と「キリストにおける神」(God-in-Christ)の現実は非常に異なるものであり、内在的三位一体における霊は、例えば霊は御子の兄弟や姉妹ではないように、いかなる意味でも御子と平行的ではありません。聖霊論的教義は、キリスト論的教義との比較において、全く固有の構造を持つのです。…わたしたちは、『キリストのみ』(solo Christo)と語るだけでは不十分です。わたしたちは、最低限でも『聖書のみ』(sola scriptura)と語ります。そしてやはりなお『信仰のみ』(sola fide)と付け加えるのです。ここで三つあることが、すでに緊張を表わしています。さらにわたしたちが、これら三つの定式のあいだに横たわる飛躍に注意を払うとき、三回繰り返される「のみ」(solus)の中で把握しようとするその統一性において、突然途方もない区別性の場所を発見するのです。すなわち、聖書はとりわけキリストについての証言であるために、キリストとは全く一致しません。信仰もまた(わたしを通して、わたしたちを通しての)預言者と使徒が語ったことについての同意であるために、聖書とは一致しないのです。キリスト論的視点と聖霊論的視点とのあいだの主要な構造的差異についてのわたしの記述は、プロテスタント側にもローマ・カトリック側にもある現代のキリスト論的思惟様式における多くの自明性と誤解に対する根本的な疑問符を置くことを意味するのです。」

第一の構造的差異(キリスト論の「位格内」は、聖霊論では不適合である)

「キリスト論の中で事柄の核心にあって形をなしている秘儀としての『位格内』(enhypostasis)の教理は、聖霊論の中では全く通用しません。…キリスト論において、位格的結合(unio personalis または hypostatica)の教理は、決定的な中心部分です。それが

表現しているのは、ロゴスの位格内で神性と人間性、つまり神であることと人間であることが結合しているということです。...ロゴスによって摂取された人間性(natura humana assumpta)とは、ロゴスから区別された固有の位格(ヒュポスターシス)ではなく、固有の「わたし」でもなく、固有の人格(ペルソナ)でもないのであって、それはロゴスそのものの内部で見出される位格(ヒュポスターシス)なのです。いまだかつて「イエス氏」(meneer Jezus)が存在したことはありません。常に「人間の肉体における御子なる神」(God-de-Zoon-in-het-menselijke-vlees)だけが存在したのです。それこそ受肉の秘儀の中心であり、その教理的表現がいかに不適切なものであれ、放棄されてはならないのです。ところが、キリスト論の中では決定的で中心的である事柄を、聖霊論の中で一瞬でも許すと、すべてを破壊することになります。聖霊のみわざにおいて、また聖霊のみわざを通して、わたしが、神の中に、わたしの位格(ヒュポスターシス(ペルソナ))を見出すことになることを意味しているからです！ そうなれば単純に、すべての聖霊論にまさに終止符を打つことになるのです。聖霊論においては、聖霊の内住において一人間であり、一人の人間である—わたし(ik)がわたし自身であり、わたし自身であり続けるのです。御霊は常に、わたしの内に住んでくださるのです！わたしが聖霊において神が住む場所に定められているのです！わたしはこのような仕方で贖われた者になるのです！わたしが神に対峙しているのです。それがわたしの被造性の特徴なのです。またそれは、贖われた状態の特徴でもあります。それはキリスト論的にさえ重要です。仲保者とそのみわざは、すべてこのことが達成されるための手段なのです。...したがって、神と人間の間を、キリスト論的教義の用語によって完全に表現することはできません。なぜならイエス・キリストは全くユニーク(uniek)な方だからです。この方についてのみ、きわめて具体的な意味で、このお方は神であると語られるのです。それは、位格的結合とその中に含まれる人間的本性の「位格内」という眼差しにおいて、この方を地上的現実として語ることです。それゆえマリアは、神の母(theotokos)であると語る事ができる唯一の母なのです。神の子たちを産み出す教会といえども、そのように語る事はできません。聖霊は、そのみわざにおいて実に人間的になられる(worden menselijk)のであって、聖霊が人間になられる(worden mens)わけではありません。 Pneumaにおいて、それ自体が神と人間とのあいだの結合である一つの関係が存在します。これ自体は、救いすなわち贖い(verlossing)において本質的な要素です。しかし、その構造は位格的ではありません。キリスト者や教会について、イエスについてのみ主張できるところの神であると語ることができないのは、

その理由によります。この主張は、靈感された聖書についてさえ語るができないことです。教会も聖書も、まさに神的なもの(goddelijk)であるが、神(God)とは称されないのです。」

第二の構造的差異(キリスト論の焦点は「キリストの人間性」、聖霊論の焦点は「人間そのもの」)

「...キリスト論においては、ロゴスによって摂取され、ロゴスの位格的結合の中に摂取された人間性に焦点があります。受肉におけるロゴスあるいは御子は、すでに存在した人格(ペルソナ)である特定の人間を摂取したのではなく、人間性を摂取したのです。...これと対照的に、聖霊論においては、その焦点は、人間性にあるのではなく、むしろ聖霊が内住される人間の人格にあります。聖霊が内住される人格に、あなたの人格に、多くの人間の人格とその交わりに、焦点があるのです。聖霊はわたしの中に住んでくださり、わたしたちの中に住んでくださるのです。聖霊とわたしは、いかなる点においても同一ではなく、二つの別々の現実なのです。聖霊が中に住んでおられる人格は、はじめに創造されなければならないのではなく、すでに存在していた人格なのです。彼は創造され、誕生しました。しかし、彼は選ばれていると語られます。聖霊の内住が再生と一対で考えられるときさえ、再生は誕生を前提しているのです。...誕生は、再生において無にされたり消されたりはしません。再生とは新創造(nova creatio)ではなく、再創造(recreatio)なのです。...焦点は、贖い主に大きく置かれるものではありません。贖いでさえありません。むしろ贖われた者にあります。そして贖われた者は、贖われているゆえに、というだけではなく、とりわけ彼らがただ存在し、かつ存在する者であるゆえに贖われた者として存在するのです。ですから、信仰の本質とは、自分自身を肯定すること、世を受容すること、そして存在への熱情にあるのです。」

第三の構造的差異(キリスト論の「代理性」と聖霊論の「相互性」との違い)

「キリスト論においては、たとえわたしたちがこのことをどれほど先へと展開するとしても、代理性(plaatsvervanging)の概念が全線にわたって決定的意義を持っています。メシアがすべてを行われるのであり、メシアがすべてであられるのです。メシアのなされること、メシアであられることは、わたしたちの場所においてであり、わたしたちのためなのです。...定義して言えば、仲保者性(het middelaarschap)とは代理性なのです。しかし

聖霊論においてわたしたちは、この考えと共にほとんど何も始めることができません。御霊のみわざにおいて、この方は常に、わたしたちにおいて、わたしたちに対してだけ積極的に働かれる神であるというのではなく、より厳密に言えば、わたしたちと共に(met)—「一緒に」(te zamen met)という意味で—働かれるのです。御霊はわたしたちの霊へと証言してくださいますが、御霊はまたわたしたちの霊と共に証言して下さるのです。御霊は、わたしたちが弱さの中にいるときにただちに助けてくださるのであり、言葉にならないうめきをもってわたしたちを助けてくださるのです。しかし、この一つの筋道において全く同時に、御霊はわたしたちのうめきを解放して下さるのです。わたしたちはまさに次のように正しく語るができるのではないのでしょうか。わたしたちのうちなる御霊は、わたしたちの代わりに祈り、信じ、告白し、よく行うことはできない。御霊はわたしたちを回心させてくださる。しかし、この道筋の上でわたしたちは自分で回心するのだ、と。キリスト論において代理性(plaatsvervanging)を意味することは、聖霊論においては相互性(reciprociteit)を意味します。しかもそれは神律的相互性(theonome reciprociteit)なのです。すべてを行い、すべてを与えるのは御霊です。それは例えば、わたしたちが真の自由意志を獲得するために、わたしたちの意志に自由をおく御霊です。しかしそれは相互性なのです。それは御霊のみわざに特有なことであり、わたしたちを働きにつかしめるのです。相互性の中心は人間と仲保者とのあいだに横たわっており、その場合、仲保者は人間と仲保者との相互性という特質をとりはじめ、御自身の場所においてお立ちになるのです。人間が仲保者を代理的にするのであり、人間がその適切さを承認するのです。このことは、体験主義者が「わたしの救い主」と承認することの意味なのです。この結果わたしたちは、神がわたしたちを義とすること(神の能動的義認 iustificatio Dei activa)を語らなければならないだけでなく、わたしたちが神を義とすること(神の受動的義認 iustificatio Dei passiva)も語らなければならないのです。...こうして、キリスト論において固有な厳しい非寛容性は、聖霊論において無効とされます。説教においてわたしたちは、遂行された神の決定を宣言するだけではありません。決定はキリストにおいて実行されたのです。また神の新しい決定は、要請されることであり、わたしたちの中で実行されることなのです。もしわたしたちが、これらのことを独占的にキリスト論的にのみ考えるならば、わたしたちは結局教会に対する説教において、そして世における宣教において、完全に専制的な立場に到達するでしょう。しかし、わたしたちが聖霊論的に考えるならば、わたしたちは救いのプロセスにおける人間との接触点がそこにあるということを考え始めるのです。

決定はゴルゴタにおいてと同様、人間の心において行われなければなりません。聖霊においてわたしたちは、寛容をもって人間に失われていく自由を認めるのです。

第四の構造的差異（キリスト論の「犠牲」と聖霊論の「犠牲」との違い）

「わたしたちは犠牲的贖罪をその中心におくことなしに、救済について、神と人間のあいだの関係についてキリスト論的に語るができないことは全く明らかです。言うならば、それがわたしたちが仲保者を必要とする理由です。…仲保者は、わたしたちの場所において御自身を犠牲としてささげてくださるのです。…聖霊のみわざにおいて、犠牲の概念は消失するのでしょうか。そのように見えるでしょう。主の晩餐は聖霊のみわざであって、犠牲ということは問題にならないと普通考えられています。…しかしながら、聖化と栄光化において神と人間の実存的・リタージ的・ sacramental 的な供物は和解の犠牲であると語ることはできないのでしょうか。リタージにおいて、キリスト者の生活においてと同様、主の晩餐において何らかの和解が起こっているのではないのでしょうか。…こうして、キリスト論的視点と聖霊論的視点の構造的差異は、犠牲に関して言えば、贖いと感謝のあいだの区別の中で見出されるのではなく、一方の償いとなだめ、他方の和解と聖化と栄光化という両者の区別の中で見出されるのです。」

第五の構造的差異（キリスト論の「一回性」と聖霊論の「一回性」との違い）

「イエス・キリストは歴史における独特な事実であり、ゴルゴタにおけるキリストの贖罪の犠牲は、一回的で全体的に十分なものです。…聖霊論においても、キリスト論と同じように、一回性について語る必要があります。わたしたちが引き合いに出す一回性とは、もちろん、一連の救済史的出来事における救いの歴史における唯一無二の出来事としての聖霊の注ぎのことです。この出来事もまた、受肉やゴルゴタにおける贖罪の犠牲、復活、高挙として、イスラエルにおいて、パレスチナにおいて起こったのです。しかし聖霊の注ぎの一回性は、例えば贖罪の一回性とは全く異なる構造と意義を明らかに示しています。イエス・キリストの場合にある高挙(anabathis)ということが、御霊の注ぎ(katabathis)にはありません。注がれた御霊は、ペンテコステ以来地上に住み続けておられ、とりわけ教会に住み続けておられます。この一回性は、継続性の一回性(de eenmaligheid van de continuïteit)なのです。それゆえそれは、教会における一回性、伝統における一回性、宣教の歴史的プロセスにおける一回性、ということでもあるのです。この洞察ははかりがた

い意義を持っている。それは神的現実としての教会と伝統と歴史的プロセスについてローマ・カトリック教会が持っている関心についてのわたしたちのいささかヒステリックな心配から、わたしたちを解放します。またそれは、そのような関心の中に疑いなく潜在する自己神格化の危険性からも、わたしたちを解放します。もしわたしたちがこれらの現実をキリスト論的に、例えば受肉の継続(*prolongatie van de incarnatie*)というように解釈しようとさえしなければ、これはわたしたちを解放するのです。こういう解釈はローマ教会が常に行っていることです。ローマ教会は、もうそれ以上の切り札を持っていません。ローマ教会は、少しも公同的(*katholiek*)ではなく、すなわち少しも三位一体論的ではなく、とりわけ少しも聖霊論的ではないのです。...神の国は、受肉において急降下し、時間的現実の水面をかすめ、再臨にいたって飛び去り雲間に舞い上がるカモメのようなものではありません。神の国とは現在の現実なのです。神の国はメシアの形態をとるだけでなく、 pneumaの形態をとるのです。そして神の国の目的にとって、pneumaの形態は、メシアの形態よりも目的的です。その焦点は、わたしたちとわたしたちの世にあるのです。その目的は、わたしたち自身が神のかたちとなり、世界を神の国として体験することです。それこそ御霊がわたしたちにしてくださることです。御霊は注がれ、わたしたちと共に、わたしたちの内に住んでくださいます。この一回性は、存在に向かう熱心という形態における確かさをもたらします。わたしたちは世界のための勇気を持つのです。」

第六の構造的差異（キリスト論の「摂取」と聖霊論の「内住」との違い）

「ネストリウス主義との闘いにおいて明らかになったことは、人間イエスにおける神性または神を内住と語るだけでは、キリスト論的カテゴリーとしては決定的に不適切であるということです。位格的結合は、この内住という概念で表現されるよりもさらに深く、より緊密な結合です。そしてこのさらに緊密な結合は、真に御子であられる神が、人間の肉体を摂取して、和解と贖罪のみわざを完遂されるために絶対的に必要とされることなのです。ところが、聖霊論において、この方向に一步でも踏み出すならば、破壊的な結果を招かざるを得ません。御霊なる神、すなわち霊の様態における三位一体の神は、わたしたちに内住され、わたしたちと共におられるのです。もし神と人間のより深く、より緊密な結合を仮定するならば、ただちに不可避免的に被造物の神格化に到達するでしょう。それは起り得る事柄の中で最悪の結末です。被造物は被造物にとどまらなければならないのです。...神の自己性と人間の自己性とがあります。その両者が尊重されるのは、『神は人間にお

いて、人間と共に、住んでくださる』という定式に固く留まる時だけです。…聖霊なる神御自身、すなわち霊の様態における三位一体の神御自身が、わたしたちの内に住んでくださいます。わたしたちは、聖霊なる神の住んでくださる神殿なのです。」

第七の構造的差異（キリスト論の「受肉」と聖霊論の「接触」の違い）

「御霊の内住とは格闘です。御霊と肉の格闘です。その方が御霊であるところの内住する神と、彼の存在自体が肉であるところの人間の格闘です。もちろんわたしたちは別の言葉で表現することもできます。この格闘はレスリングであり、そのレスリングはトーナメントであり、そのトーナメントは親善試合（愛の遊び）であり、その親善試合は対話です。これらの諸側面は、すべて付随しているのです。さらに多くのことが付随しています。そして、格闘、試合(spell)、対話というすべてのことは、果てしなく続いていきます。それらは一人の人間の全生活時間に広がっています。決断は、ただ御霊が事柄を一瞬のうちに貫き通し、全能の力の魔法杖をもって人間と接触する時にだけ起こるのです。…この接触(aanraking)は、本来的に聖霊論的秘儀であり、キリスト論的秘儀である肉の摂取、位格内、位格的結合と同等のものとして近くに立っているものです。…接触とは照明であり、確信であり、解放です。これらすべてのことはすべての人間を貫徹します。それは人間の理解、意志、心、自己性、そして存在に接触するのです。」

第八の構造的差異（キリスト論では妥当しない「混合」は、聖霊論では妥当である）

「…今や、救いと存在との関係は何でしょうか。わたしたちはキリスト教的な生活についてのあらゆる問い、文化論について、教会と国家の関係についてのあらゆる問いに目を留め、聖霊のみわざの構造は「混合」(vermenging)のカテゴリーによって特徴づけられていると語ってはならないのでしょうか。このカテゴリーは、キリスト論的考察においては、断固拒否されたものです。なぜならそれはキリスト単性論〔ネストリウス主義〕に導かれます。それは神の本質と人間の本質との混合になるでしょう。それは直接「位格的結合」(unio personalis)の概念から導かれるからです。ところが、聖霊論では事柄は大きく異なっています。聖霊論では、すべての事柄は「内住」(inhabitatio)の概念を背景として見つめられなければならないからです。もしわたしたちが、聖霊論において「混合」を語るとすれば、それはイエス・キリストにおける神の救いと、創造され堕落している人間の存在との「混合」です。真の意味での「適用」(applicatio)が起こるのです。それは単に

「わたしたちの中へ」(in nos)の適用というだけでなく、「わたしたちの中で」(in nobis)の適用でもあります。キリストはわたしたちの中に形態を獲得するのです。それはまた常に、キリストがわたしたちから、あらゆる種類の人間の中で、すべての国家、すべての文化、すべての時代という仕方異なる形態を獲得するということを意味しています。...このすべては個々のキリスト者、またキリストに適用されるだけでなく、キリスト教化のプロセスにおいて文化と国家にも適用されるのです。...混合の概念は、寛容(de tolerantie)ということに、方法論以上の何かであるところの原理的基礎を与える。寛容とは教会が世の中に立っているということです。」

その他、いくつかの構造的差異が指摘されています。

「完全主義」の問題

「わたしたちは、キリスト論的文脈においては、躊躇なく完全主義的に語らなければなりません。イエスは全く十分に救い主であられます。彼は罪のない新しい人間です。キリストの義の転嫁(imputio)と神秘的結合(unio mystica)によって、わたしたちは新しい人間です。誰でも彼のうちに留まる者は罪を犯すことはありません。しかしながら、聖霊論的に言えば、完全主義は生命を脅かす異端です。聖霊はたしかに少なからざる何かをしてくださることができるし、多くのことさえしてください。キリスト者と教会は神的現実であります。罪とデーモン的なものに激しく直面させられています。しかし、聖霊の内住は、肉との激しい死に物狂いの格闘の中でなされるのです。贖いにおいて、悪は、そのようなものとして除去されるのではなく、むしろ被われているのです。」

「無謬性」の問題

「わたしたちは、無謬性の問題において同じような何かを見出すことができます。キリスト教から無謬性を取り去ることは、それを終わらせることです。しかし、もし誰かが無謬性をキリスト論的なことばでだけ表現するならば、そのひとはキリスト教信仰を崩壊させることになるでしょう。キリスト論的に、わたしたちは無謬性（例えば教会の無謬性、もっと細かく言えば教会職務の無謬性、さらにいっそう細かく言えば わたしたちは次第に分派的方向に近づいているのですが 教皇の無謬性）を、神と共にある方(unio personalis)であるイエスの問題のなさ(Fraglosigkeit)、あるいは完全性の光の中で理解す

ることができるだけです。しかし聖霊論的に言えば、十分に人間性と結びつくことも必要です。それが聖霊のみわざの特徴なのです。しかし、同時に、人間の不完全性や問題性(Fragwürdigheid)に結びつくことも必要なのです。問題性は尊厳でもあるのです。それゆえ、聖霊論的な文脈では、無謬性と可謬性は相互排他的ではないのです。そのため、聖霊の無謬のみわざである公同的伝統において改革の必要性が生じるのです。」

キリスト論の「位格的結合」と聖霊論の「神秘的結合」との違い

「キリストは、わたしたちの場所に立っておられます。またキリストは、わたしたちの中で形態を獲得なさいます。ところが、わたしたちは、聖霊のみわざにおいては、反対の方向に線を引かなければなりません。『わたしたちにおけるキリスト、あるいはわたしたちの場所におけるキリスト』について語るだけではなく、『わたしたちがキリストと共に』とか、さらに『わたしたちがキリストにおいて』と語る必要もあるのです。聖霊がわたしたちに働いてくださるとき、これが起こるのです。接ぎ木(insitio)と挿し木(insertio)が起こり、キリストとの神秘的結合(unio mystica cum Christo)をもたらすのです。このことは、神性と人間性との位格的結合(unio personalis)と同一視されることでもなく、神性と人間性との位格的結合の中に受け入れられることでもありません...」

東方教会の伝統における「神化」のカテゴリーについての評価

「わたしは、聖霊という手段によって、神と共にすべてを知り、意志し、行ないます。神の審きとわたしの審きとのあいだには、神の支配と被造物との同一性が存在するようになります。キリスト論的な言い方において、わたしたちは、「神が人になった」というこの定式において救いを語ることができます。聖霊論的には「人はいわば『神』になりつつある」という定式を使うことができるのです。しかしもしわたしたちがこの定式をこのように語るなら、わたしたちはそれを聖霊論的定式としての内住という視点から全体的に理解するのだ、ということをはっきりさせなければなりません。わたしたちはたしかに、キリスト論的定式として、たとえば位格的結合の視点から、救いを理解してはなりません。この神化は、終末における将来の現実であるというだけでなく、すでに今の現実でもある。この神化という概念は、被造物ないし被造性の存在論的な高挙として理解されてはならないのです。」

そして、ファン・ルーラーが最後に取り上げている構造的差異は彼の神学における最大の難問とされている「メシアの間奏曲」(Messianische Intermezzo)に直接関わるものです。

「最終的な結論として、わたしたちはまた、手段と目的とのあいだに区別があるということを手助けにしながら、また活動と休息とのあいだにある区別を手助けとしながら、キリスト論的視点と聖霊論的視点とのあいだの構造的差異を表現することができます。仲保者の働きは、本質において一つの手段に過ぎません。聖霊の働きは、その深さにおいて一つの目標に過ぎません。キリストにおいて、神性のすべての充満が肉体に住み込んでいます。キリストはわたしたちの義であり、キリストは神の知恵です。けれども、その目標は、聖霊において、神に対する喜ばれる供え物としての今のわたしたち自身が、神の住まいになることなのです。創造において与えられた神の知恵が再び被造物の中に入るために。そのときにのみ、神は、わたしたちの中にある聖霊のみわざによって安息に入られるのです。そのときにのみ、神は、御自身が望まれる場所におられるのです。仲保者の働きにおいて、御自身はまだ途上に過ぎないのです。当然、聖霊のこの働きもまた、暫定的な目標であり、暫定的な安息に過ぎません。聖霊は御自身とその働きを、お片付けになろうとしておられるのです。ついにわたしたちは、わたしたち自身において神の栄光となるのです。これが最後の構造的差異です。キリスト論的視点から言えば、救いの特殊性ということが永遠の価値を持っているように見えます。聖霊論的視点から言えば、実は焦点はわたしたちにあり、純粹にわたしたち自身にあるのです。聖霊の内住の構造は、最終的に御子の受肉は終結するであろうということを明らかにするのです。実際わたしたちは、受肉はすでに聖霊のみわざにおいて解消されはじめている、と語ってはならないかどうかを問わなければなりません。受肉の核心としての代理的犠牲は、いずれにせよ、聖霊のみわざによってさまざまな仕方で変質させられているのです。」

結 歴史的改革派神学の伝統

ファン・ルーラーにおける「三位一体神学」、また「キリスト論的視点と聖霊論的視点との構造的差異」の主張は、彼が用いる表現のあまりの大胆さに異様なものを感じる向きが多いかもしれません。しかし、よくよく考えて行けば、これらのことは、わたしたちの「歴史的改革派神学」の伝統のなかでは、じつはごく当たり前のこととして受け入れられてきたものであることに気づいていただけたらと思います。

たとえば、わたしたちの教会にとってはたいへん親しみ深い教科書として用いられてきたジョン・マーレー先生の『キリスト教救済の論理』²³を見ますと、その第1部のタイトルは「成就された贖い」(Accomplished Redemption)、第2部は「適用された贖い」(Applied Redemption)といういわば二重構造から成っています。神戸改革派神学校では、第1部については「キリスト論」の授業(キリストの祭司職の文脈において)で扱い、第2部については「救済論」(または「聖霊論」)の授業で扱っています。同じ一つの「贖い」は、しかし、「キリスト論」の視点において見つめるときと、「救済論」(聖霊論)の視点において見つめるときとは、取り扱うべき問題も解決の仕方もまったく異なってくるということを「歴史的改革派神学」の立場にある者たちは、伝統的に見て、十分に学んできているのです。

その違いについてより具体的に言えば、こんな感じになります。

「キリスト論」における「成就された贖い」の問いに対する答え方は、まさにあのドルト教理基準が示している「全面的墮落」「無条件的選び」「限定的贖罪」「不可抗の恩恵」「聖徒の堅忍」というこの線に立たなければならないということです。「キリストにおける神」(God-in-Christ)の絶対的で一方的で主権的で恩恵的な選びによってわたしたち人間が救われるのだ、そこには 人間の力やわざの働く場所はない、と説明しなければならないのだと思います。

ところが、「聖霊論」における「適用された贖い」の問いに対する答え方は、これとはちょうど反対の方向を向いています。「聖霊における神」(God-in-Spirit)は、わたしたち人間のなかに注がれ、内住されることを通して、人間を用いてみわざをなしてくださる、と語らなければなりません。もっともジョン・マーレー先生は、たとえば「聖化」につい

²³ ジョン・マーレー『キリスト教救済の論理』小峯書店、1972年。原著は John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, Wm. B. Eerdmans, 1955.

での記述などを見ると、「つまるところ、わたしたちが自己の力によって聖化するのではない。このことをしかと覚えなければならない。きよめてくださるかたは神である。よりの確に申すならば、聖化の行為者は聖霊である」²⁴と書いておられます。しかし、マーレー先生は「わたしたちは、聖霊の超自然的な働きに絶えず依存している者であるが、同時に聖化が、わたしたち信仰者の意識的生活とかかわりをもっている一つの過程であるという事実も熟慮しなければならない。聖化にあずかる者は、この過程において、単に受身であったり、無活動であるのではない」とも書いておられるのです。

このようにして、わたしたち改革派教会は、伝統的に、「成就された贖い」(キリスト論)の文脈においては 人間の力やわざの働く場所はない と語りつつ、「適用された贖い」(救済論ないし聖霊論)の文脈においては ある と語ってきたのだと思います。ですから、上の引用文のなかでファン・ルーラーが語っていることは、わたしたちにとっては、なんら耳新しいものではない、と考えるべきです。

ところが、この点において、ファン・ルーラー自身ならびにわたしたちの理解と一致できない立場のひとつとがいます。それが例のカール・バルトの「キリスト論的集中の神学」に組する人たちである、ということになります。すなわち、少なくとも「贖い」のみわざについては、「御子のみ」(キリストのみ)の視点から、そしてまた「創造」についても「聖化と完成」のみわざについても、一切は「御子のみ」(キリストのみ)の視点から答えを出していこうとする神学、というふうに説明できるものです。ファン・ルーラーは、このような行き方を、一方でローマ・カトリックの神学、他方でカール・バルトの神学の中に見て取り、他の多くのオランダ改革派神学者がバルト神学をそう呼んだように、「キリスト一元主義」(Christmonismus)と呼んで厳しく批判しました。この立場では、何よりもまず神が三位一体である、というわたしたちにとって絶対的に本質的な点が、怪しくされてしまうのです。

ファン・ルーラーにおける「キリスト論」と「聖霊論」の厳密な区別、そして(この研究では触れられませんでした)「相対的に自立した聖霊論」の要請こそ、バルトが残した問題を解決する鍵を提供していると、今のところ、わたしは信じています。

最後に「宣伝」することをお許しください。

²⁴ マーレー、前掲書、135頁。

現在わたしは「ファン・ルーラー研究会」(VANRULER Translation Network Japan)と称する翻訳グループを作って、ファン・ルーラーをオランダ語原典から読む努力を続けています(ただしオランダ語についても、ファン・ルーラーについても、まったくのシロウトの集まりです)。現在メンバーは35名で、日本キリスト改革派教会、日本キリスト教会、日本キリスト教団、日本同盟キリスト教団、日本長老教会の牧師や信徒が加わってくださっています。よかったらお気軽に御参加ください。またホームページもありますので、ご覧ください。<http://homepage1.nifty.com/protestant>

1999年7月7日改革派神学会での研究レポート(2000年7月7日 第2版発行)