

(特別寄稿)

クリスチャンの霊性とアイデンティティの探求
——キリストにある生き方の霊的・神学的理解に向けて¹

スタンレー J. グレンツ
翻訳：渡辺 聡

私たちは「霊的」時代に生きている。モダン末期における先例のない状況の中、今日のアメリカの人々は生活における霊的な側面に許容的になっているようだ。² それゆえ、これまで「霊性」という語は科学的世界に生きる人々の語彙としては禁じられてきたかのように見えるのだが、今日にあっては普通に人々の口にのぼる言葉であるというだけでなく、ファッショナブルであるとされている。これは組織化された宗教を避けるような人々にあっても言えることである。実際、北アメリカでは、霊性は宗教の信奉者や宗教活動にかかわっている人だけに必要とされているのではないと考える人の数は増えている。今日多くの人々は Peter Van Hess の「霊的であるということは世界をどのように経験するかとか、人生をどのように生きるかというやり方のひとつの特徴である」という言葉に同意するだろう。³ 最近のいくつかの世論調

¹ (編集者注) この講演は、2004年4月27日、福音主義神学会の招きにより東部部会で発表されたものである。同講演はグレンツ氏を日本に招かれた西南学院大学においてもなされた。なお、この論文は筆者の *Asbury Theological Journal* 54/2 (Fall 1999) に所収されている“Belonging to God: The Quest for a Communal Spirituality in the Postmodern World” と *What Christians Really Believe and Why* (Louisville: Westminster John Knox, 1998) のセクションから改訂増補されたものである。

² 例として、John Naisbitt and Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990's* (New York: Morrow, 1990).

³ Peter H. Van Ness, “Introduction: Spirituality and the Secular Quest,” in

査がそれを証明している。アメリカ人で「人は聖なるものを経験するために神を信じる必要がある」と考えているのは60%にすぎない。⁴ サンフランシスコ大学のある教授の宗教のクラスを履修する学生の80%は、自分が「霊的」であると考えているにもかかわらず、同じく80%は自分が「宗教的ではない」と主張している。⁵

教会にいつも行っているカナダの成人は25%以下であるにもかかわらず、82%が自分自身を「幾分か」あるいは「大変霊的である」と考えている。そして約半数は、自分の生活が、この数年の間に、さらに霊的になってきているとしている。⁶ 今日の人々が、一般のまたとりわけキリスト教における宗教活動からの霊性の分離をたやすく受け入れているので、多くの人々は非宗教活動のうちに霊的意味を見い出していると主張している。「世俗的霊性」⁷と言われるこうした視点の提唱者たちはキリスト教の伝統に密接に結びついていた言葉を(例えば霊)を、それがかつて持っていた神学的な意味と切り離しながら日常的に用いているのである。⁸

最近「世俗的霊性」と呼ばれるような霊性への興味が増大しているということは、教会にとっても油断ならぬチャレンジとなっている。何にもまして、これはクリスチャンにとって「霊性とは何か」という問いを新たに引き起こしているからだ。⁹

Spirituality and the Secular Quest, ed. Peter H. Van Ness, volume 22 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1996), 2.

⁴ “The Search of the Sacred: America’s Quest for Spiritual Meaning,” *Newsweek*, 28 November 1994, 56.

⁵ Martin Wroe, “American Pie in the Sky,” *Third Way* 18/7 (September 1995): 13.

⁶ Sharon Doyle Driedger, “On a Higher Plane,” *Maclean’s* (Dec. 25, 1995-Jan. 1, 1996): 23.

⁷ 起源についての解釈の多様性と世俗的霊性の現代の表現の多様性については *Spirituality and the Secular Quest*.

⁸ 例として、Thomas Moore, *Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life* (New York: HarperCollins, 1992).

⁹ この言葉の今日用いられているような無定形な性格の叙述、ならびにこの言葉

福音派は一般的に言って靈性を、とりわけ改革派的な態度によって回心と共に始まり終末的栄化において絶頂に至るような、単なる弟子訓練¹⁰とか聖化と同義に理解してきた。¹¹ 弟子訓練と「靈的成長」に関する伝統的福音的関心は正当化されようが、靈性はそのどちらにも還元されてしまうものではない。反対に、現代における靈性への関心によって、突きつけられたチャレンジは、靈的な存在が正しく明らかにされうる知的枠組みを探究することを要求するのである。あるいは、神学の観点から言えば、靈性はそれが神学的枠組みの中で考察される時にのみ、真実に、また十分に、理解されるのである。神学の視野の中にそれを置くことが、靈性の一つの理解へと導くのである。その靈性の理解というのは、弟子訓練か、それとも靈的成長か、といったたぐいの「実用的なキリスト教」の狭い議論よりも、広くまた深いものである。これと同様に重要なことは、簡潔に言えば現代的な靈性の探究という一般現象は靈性についての新しい神学の必要性を引き起こすのだ。その神学というのは、人生の充実を求めている人たちに、キリスト教信仰が与えることの出来るユニークな視座についての豊かな理解を与えることになろう。

この講義の意図するところは、この急迫した議論に関わることである。それゆえ、これから述べることは、靈的な神学の実践であろう。私のゴールは、今日の人々の中に明らかに見られる靈的探究に対して、その意味と *telos* (目的) を与えることが出来るようなキリスト教神学の知識の二つの中心的側面を明らかに説明することである。¹²

の語源の短い説明については Kenneth J. Collins, "Introduction," *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, ed. Kenneth J. Collins (Grand Rapids, MI: Baker, 2000), 10.

¹⁰ Donald F. Durnbaugh, *The Believers' Church: The History and Character of Radical Protestantism* (New York: Macmillan, 1968), 210–12.

¹¹ この観点についてのバプテストの言及の例として Bruce Milne, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief*, second edition (Leicester, England: InterVarsity, 1998), 240–43.

¹² キリスト教の靈性に於ける神学的テーマの多様性の有用なリストとして John R. Tyson, "Introduction," in *Invitation to Christian Spirituality: An Ecumenical Anthology*, ed. John R. Tyson (New York: Oxford University Press, 1999), 4–45.

1. 人間学のキリスト教的靈性との関連

もし、靈性に関してキリスト教思想家の間に全員が同意する一致した見解に近いものがあるとしたら、それは一般的に「クリスチャン生活」と呼ばれるものについての別の表現であろう。福音主義神学者たちも、この見解に関しては例外ではない。一例を挙げると、Millard Erickson の代表作、1998 年出版の『キリスト教神学』第 2 版の中でさえ、靈性そのものについて書かれた部分はなく、「クリスチャン・ライフ」というトピックについては長々と取上げられていた。¹³ Dallas M. Roark はさらに典型的な例である。バプテストの神学教育者である Roark は『クリスチャンの信仰』という著作の一つの章全部を「クリスチャン生活」にあてており、その中で伝統的な、回心、聖化、および栄化を取り扱っている。¹⁴

このように広く共有されている見解では、クリスチャンの靈性を構成するクリスチャン生活とは、「キリストにある生活」つまり「キリストが住まわれる状態」¹⁵ あるいは、もっとすすめて言えば、聖霊にある生活あるいは聖霊が内住してくださる状態なのである。それゆえ、Gordon S. Wakefield は、「異なる形をとり、異なるテクノロジー（技術）とかかわる」ようなクリスチャンの靈性の様々な多様性というものは全て「パウロが言うところの『キリストにある生活』あるいは聖霊というものの中に理解されうる」かもしれないと述べている。¹⁶ 同様に Jordan Aumann はクリスチャンの靈性の定義を、「恵みの内にある生活を通じてキリストの神秘（奥義）に参与すること」

¹³ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, second edition (Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 986–95.

¹⁴ Dallas M. Roark, *The Christian Faith* (Nashville: Broadman, 1969), 228–50.

¹⁵ この見解が改革派の歴史の中で靈性の核心であったことを示唆するものとして Howard L. Rice, *Reformed Spirituality: An Introduction for Believers* (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1991), 27.

¹⁶ Gordon S. Wakefield, "spirituality, forms of," in *The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Alistair Mason and Hugh Pyper (Oxford: Oxford University Press, 2000), 685.

であるとする。彼はそれをさらに伝統的なローマカトリックの思想と似た考え方で、クリスチャンの徳によってもたらされる物として考える。¹⁷ 反対に Michael Downey は妥協は一切許さず「クリスチャンの霊性は単なるクリスチャン生活の一つの次元というようなものではなく」、むしろそれは「聖霊の存在と力の中にある、またはそれらを通じて生かされるクリスチャン生活そのものである」と主張する。¹⁸ 同様の言及はクリスチャンの霊性の特徴の理解を大いに助ける定義の一つである次のことばにも見られる。John Tyson はこの用語が、「神の恵みを受けることによって、またすすんで罪から離れることと……『聖霊に従って歩むこと』によってクリスチャンが経験する神との関係と結合と調和を形容している」と結論づける。¹⁹

ここでもまた、福音主義神学者たちは同じ様に議論に参加している。20世紀初頭に E. Y. Mullins は、彼の説教集『キリストにある生活』というタイトルの選択によっても明白のように、このテーマについて同様な発言をしている。²⁰ August Hopkins Strong²¹ やその他の多くの同時代の思想家と同様に、Mullins はキリストとの結合の聖書的概念に焦点を合わせたのだが、彼はそれを「キリストにある」存在についてパウロがイメージした同様な概念と密接に関係したものとして理解したのである。²²

キリストにある生(キリストと結合するという考えと共に)としてクリスチャンの生涯を描写することは、クリスチャンの霊性という中心的な神学のテーマに的をしばって、それを正しく言い表している。しかし、「キリストにあ

る生」という概念はその意味を導き出してきた神学的枠組みの中に据えられた時にのみ正しく理解される。この枠組みの1つの決定的な側面は人間の本質の特定の理解であり、それは人間学の中でもある特定の学問領域のことである。

2. 自我の探究

クリスチャンの霊性に関する神学の人間学的な構成要素は、現代社会の中に非常にはっきりと現れている霊的なものへの探究と関連性がある。それは具体的には真の人間性の探求におけるクリスチャンの霊性の理解と関連している。

真の人間性というのは、もちろんのことクリスチャンにとって重要な関心事である。Lawrence O. Richards はクリスチャンの霊性を「神との結合の内にこの世において生きる人間の生」とまで定義する。²³ この真の人間性の探究はもちろんキリスト教だけのものではない。むしろ、それは数多くの他宗教的伝統やなかには宗教の伝統を持たない支持者たちによっても共有されているものである。「霊性の人間的核心理心」という実に適切な題をつけた本の中で、心理学者 Daniel Helminiak は人の霊性の理解と人間性の本質についての見解との間の関連について指摘して「霊性はもっとも深い人間性の意味に関係していると考えられている。霊性について考えるということは実際には、いかに人間とは何かという問いに答えるかということにかかわっているのだ」と言っている。²⁴ それゆえ今日、多くの人々は、根本的に霊性とは「もっとも豊かな意味で人間となる」ということをもたらすものであると言う John Macquarrie に同意するであろう。²⁵

もっとも豊かな意味で人間となるとはどういうことだろうか？ 現代のさまざまな提案の中でも再三現れるテーマは、霊性を人格統合への探究と見な

²³ Lawrence O. Richards, *A Practical Theology of Spirituality* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987), 50.

²⁴ Daniel A. Helminiak, *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1996), 5.

²⁵ John Macquarrie, *Paths in Spirituality* (New York: Harper and Row, 1972), 40.

¹⁷ Jordan Aumann, *Spiritual Theology* (London: Sheed and Ward, 1980), 18.

¹⁸ Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality* (Mahwah, NJ: Paulist, 1997), 45.

¹⁹ Tyson, "Introduction," 1.

²⁰ Edgar Young Mullins, *The Life in Christ* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1917).

²¹ Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, three volumes (Philadelphia: Griffith and Rowland, 1909), 3:795–97.

²² Edgar Young Mullins, *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression* (Philadelphia: Roger Williams Press, 1917), 409–10.

す。Helminiak は人間性の豊かな実現を体、精神、そして霊における個人的統合と結びつける。²⁶ この関連を考え出すことにおいて Helminiak は例外的存在ではない。Sandra Schneiders は霊性への多様な道筋に関する彼女の研究上の根拠から、この概念に関する多様な定義の全ては「個人を超えた何かとに関連して生を統一することと、何か関係がある」ことを示唆していると結論付けている。このゆえに、最も広い意味で、霊性とは「孤立と自己陶醉に関してではなく、人が知覚する究極の価値へ向けて、意識的に人生を統合するために励むことの経験」のことである。²⁷ 同様に、Downey は、霊性への多様な現代のアプローチのすべてに共通している中心的で継続的になされているひとつのことは、「断片化と非人格化の諸力に直面する中で的人格の統合への探究」なのだという認識を示している。²⁸

これらの研究は真の人間性の現代的理解がいかに個人のアイデンティティと自我とに密接な関連をもっているかという事を示している。実際、現在見られる霊性への関心は、少なくとも部分的には自我の探求なのだとすることが出来るであろう。霊的なものの探究は、個性の統一された感覚と個人のアイデンティティの間にある類似性を見つけるいくつかの試みの中から生まれた。この観点から問題を概観することによって、なぜ霊性がそんなに容易にポストモダンの状況に於ける標語となりうるのかということが示唆される。なぜならポストモダンの状況のひとつの決定的な特徴は中心的な自我の喪失だからである。

自我の興隆と終焉の詳細を十分に語ることはこのエッセイの範囲を超えているが、²⁹ ここで簡単なスケッチをしておいてもよいだろう。古代世界においては、自我の感覚あるいは個性は宇宙の中にある人間の場所と密接に結

びついていた。このように、宇宙の広大さと威厳を熟考する時、ヘブルの詩篇の著者は驚嘆を持って「そのあなたが御心に留めてくださるとは人間は何ものなのでしょう。人の子は何ものなのでしょう、あなたが顧みてくださるとは」（詩篇 8:5）と宣言したのである。詩篇の著者はこうして人間を創造のコンテキストに据えることによって、また他の被造物のうえに支配を振るうという人間の召しについて語ることによって、この質問に答えたのである。しかしながら現代においては、人間は、今では単なる「自然」現象として理解されるようになった、あの創造から切り離された存在となってしまった。創造の秩序内に安心していられる存在としての人間を考えた詩篇の著者とは対照的に、現代に於ける真の人間性の理解の探究への応答として、またひいては個人のアイデンティティの探究への応答として、それは自我の構築という形をとったのである。このような展開のきっかけはアウグスティヌスの内面への転向、つまり、彼による神の探究が内面的領域の奥まり（内省）のうちにあるということのなかに見られる。しかし、個の感覚を通じたアイデンティティの構築のための衝動は、啓蒙主義の目覚めの中に始まった。つまり、哲学者が人間であることの意味が何であるかという問いの中心に横たわっているのは、理性あるいは合理性であると宣言した時である。それらは今日においては自然環境と社会のコンテキストから離れることの出来る人間の能力として理解されている。つまり世界を客観化することが出来る人間の能力として理解されている。

客観化された世界からの離脱は、自然や社会の影響から離れ、自分自身の内にある目的を選ぶ自由という感覚、すなわち個の自律という近代主義者が理想とするものの基礎を形成した。³⁰ 個の自律が高められることは、反対に、社会が個別の要素で成り立っているという理解へと導いた。社会は自分たちが個人的に選んだ目的を追求する、自律し独立した自我の集合体として見なされるようになった。これは結果的に自己創作的、自己充足的で、高度に中心化され、時を通じて持続し、日々の生活の特徴付けるところの移り変

³⁰ Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 4.

²⁶ Helminiak, *Human Core of Spirituality*, 24, 201–22.

²⁷ Sandra M. Schneiders, “Theology and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners,” *Horizons* 13/2 (1986): 266. CHECK [Downey 15]

²⁸ Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 14.

²⁹ この発展についての筆者のより深い取り扱いについては Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Anthropology of the Imago Dei* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002), 58–137.

わる関係性を超越するような「真の内面化された人格」としての、近代的な自我を構築する。この自我は、たとえ周りの世界が崩壊するようなことがあっても、統一性を保つ事が出来る中心となりうると考えられていた。³¹

しかし今、思想家たちはこのような中心化された自我という観念を根拠のない空想にすぎないとして否定する。それは啓蒙思想の精神の幻影以上の何ものでもないとして捨て去られたのだ。今日の共同体主義者達は、人間の自我とは、社会の構築に先立って存在し、従って純粋に契約社会の秩序を形づくるところの客体化され、孤立した観察者よりもむしろある意味で社会関係によって作り出されるものだと断定する。ポストモダン思想家たちは、社会的に作り出された自我や、広大な網目の中の位置、連鎖、交差の一点、変動する関係と瞬間的な選択の束などを繰り返し描き出す。しかしこれは自我がもはや生活上の変動から離れては成り立たないということを意味している。さらに、私たちが今生きているめまぐるしく変化する世界は、自我の流動性を悪化させているのだ。フランスの哲学者 Jean-Francois Lyotard が言うように、「めいめいは今までになかったような、より複雑で移動性のある関係の構造の中に存在する」ことになる。³² その結果は非永久的なだけでなく高度に不安定な自我である。それゆえポストモダンの状況は、モダンな世界の理想であった自我を特徴付ける安定と統合を、あたかも Fredric Jameson が、「精神の断片化」³³と名づけた複数の主観性のなかに自我が裂片となっていくような状態へと、変えてしまうことを必然的に伴うのだ。カナダがその国家のモットーを「多くの多様な者が1つの中に」というものに変えてしまったことをさして、Michael Adams が「(このモットーは)単に私たちの社会を描いているだけでなく、その中に住む私たち3000万人のそれぞれ個人のま

³¹ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper and Row, 1966), 5.

³² Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 15.

³³ Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1995), 90.

すます多様で複雑なマルチプル・パーソナリティ (多重人格性) を指しているのだ」と皮肉を言うのは何の不思議もない。³⁴

3. 物語的自己 (ナラティブ・セルフ) の到来

ポストモダンの特徴を示すアイデンティティの混沌という状況によって、Downey と他の研究者たちが観察し指摘してきた人格の統合の探究を生じさせることになった。このため、現代の (世俗的) 霊的探究は、自律の喪失や自己断定、近代的自己中心性から生まれでて、関係性の中に自分を見出し存在の移り変わる「今」を越えるアイデンティティらしきものを捜している混沌とした自我と見なされうるかもしれない。しかし、ポストモダンの理論家たちはアイデンティティの形成に関してさらに深く踏み込んでいる。すなわち合理性に基づいたポストモダンのアイデンティティを物語的な (ナラティブ) 性格を持つものとして理解する。

現代の理論家たちによると、アイデンティティとは、個人の物語を語ることによって生じる。そうすることで生活の様々な側面を整理して、一つの意味のある全体性を見出すのである。生活の中でバラバラに孤立して起きた出来事を、ある特定の筋書きというまとまりのある個人的物語としてまとめることにより、その人にとっての自分の生きた歴史という一つの歴史となすのである。しかしそれは個人の創作というよりも、人が人生のまとまった筋書きのある物語を語るということ、その筋書きはむしろ借用されたものとなる。つまり社会のグループ、その人の一次的な準拠コミュニティから借りたものなのだ。³⁵ リオタールが言うように「人は生まれる以前から、もし与えられた名のゆえによってだけだとしても、人間の子はすでに周りにいる人々による物語の中の人物として、必然的にその進路を決定するものとの関連の内条件付けられている。」³⁶ このことは、自分とは誰かという私の自覚

³⁴ Michael Adams, "Looking for Leadership," *Maclean's* 112/4 (January 25, 1999): 53.

³⁵ 例えば Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, second edition (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 221.

³⁶ Lyotard, *Postmodern Condition*, 15.

は、私が一員であるところのグループによってかなりの範囲で決定されていることを意味する。³⁷ さらに、私がこの特定の筋書きを、または共同体のナラティブを使用することは、私がおの中に参加していることを記し、そしてこの特定の共同体のメンバーであるという個人のアイデンティティの感覚の基礎をも形成するのだ。さらに言えば、私にとっては、少なくとももつかの間の「故郷」の感覚を与えることになるのだ。

宗教はコミュニティを基礎としたアイデンティティの形成の過程に決定的な役割を果たす。宗教からのインプットは時に極めて直接的である。社会学者 Tomas O'Dea は宗教的信奉が演ずるこの直接的な役割を「個人は自分が受け入れた宗教にかかわる価値と人間性と人間の運命についての信念を受け入れることによって、自己理解と自己の定義にかかわる重要な側面を育成するのだ」と説明する。³⁸ 同様に、Kingsley Davis は宗教的コミュニティは、個人と何か超越した存在とを結びつけることによって、アイデンティティの形成を促進するということを理論付けている。すなわち、「宗教は個人に遠い過去と無限の未来の知覚と共に、(自分が何者であるかという)アイデンティティの感覚を与える。それはその人の霊が宇宙にとって意義深いものとなり、宇宙がその人にとって意義深いものとなることによって、その人の自我を拡大することになる。」³⁹

その他の社会学者たち、例えば Peter Berger は、この点をさらに強調する。Berger によれば、ある社会が公然と宗教的かどうかにかかわらず、超越的存在のイメージは全ての人間のコミュニティの基礎にあり、そしてそうした全てのイメージはそれゆえある意味で宗教的なのだ。⁴⁰ Berger のこうした知見は、なぜ今日人々がアイデンティティの探究を霊的探究として正しく理解

しているのかということについての洞察を備えている。たとえ彼らが組織化された宗教を避けているとしても、彼ら自身のはかない自我を超えて、人生の意味を見つけることができるようなよりどころを求めている事において、彼らは「宗教的」なのだ。

4. 関わりの中にある霊性のテロス

上述のように人間学的アプローチへの回り道をすることによって分かったのは、現代の「世俗的な霊性」は必ずしも宗教的側面を伴ってはいないが、正確には霊的探究と見なされるだろうという考え方である。この形式の霊性は混沌とした自我であると言えるかもしれない。この自我は他者との関係の中にアイデンティティを見出そうとしている。その他者との関係は、社会集団、それも模範的であり、また超越した存在、すなわち基本的には宗教的ナラティブ(物語り)に参加することを通して築いていくのである。こうした人類学的な面からの結論は、ポストモダンの人々によく見られる個人のアイデンティティへの渴望と、霊性の本質についてのキリスト教特有の見方とを結びつける掛け橋となる。これはナラティブ的自己の到来によって出来た掛け橋である。しかし示されなければならないのは、この掛け橋の実際の性格である。すなわち、キリスト教の霊性と、それに対応すると思われる世俗的な霊性とが対話するとすれば、その中心を形作るのは何であるか、をはっきりと示さねばならないのである。

この答えを見つけるためには、現代の霊性の数々の特性によって証明される、顕著な欠点を表面化させなくてはならない。現代の霊性の特徴を単に示すことだけでは、霊的探究の目的を簡潔に示すことは出来ない。その顕著な例がカナダの哲学者 Donald Evans による描写である。彼によると、「霊性は主として基本的な変形(変化による形成)のプロセスをたどる。そのプロセスの中でわれわれは自分のナルシズムを見つけ出して解き放ち、あらゆるものを生じさせる神秘に屈するのだ。私たちがその神秘に屈している限りにおいて、その神秘は私たちの抵抗を受けることなく私たちとして生きるの

³⁷ 例えば Robert N. Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), 81.

³⁸ Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), 15.

³⁹ Kingsley Davis, *Human Society* (New York: Macmillan, 1948), 531, 532-33.

⁴⁰ E.g., Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books edition (Garden City, NY: Anchor Books, 1969), 3-51.

であって、私たちは人間の形をとった神秘となるのである。」⁴¹ Evans は靈性についての彼の見方の根幹をなす神秘について何度も述べているにもかかわらず、では私たちが実際に何に屈すればいいのか、その神秘の実態そのものについてはなにも洞察を示していない。

Evans をはじめ一般的な靈性に関する認識において必然的にあいまいなままの事柄は、クリスチャンの信仰においては正確に明らかにされている。全ての人が求めている目標は、クリスチャン共同体という規範的な物語の中心におられる方、すなわちイエス・キリストにある生活である、と明らかにクリスチャンは示している。しかし、「キリストにある生活」が、ポストモダンの靈性への回答であるというとき、それは何を意味しているのだろうか。

4. 神のいのちへの参与としてのキリストにある生

アウグスティヌスは、自らの靈的遍歴を通して、以下の結論に達した。「あなたは私をあなたご自身のために造られた。それゆえ主よ、私たちの心はあなたの中に憩いを見出すまでは落ち着くことがない。」⁴² このことばをとおしてアウグスティヌスは、神が人間の探究の *telos* (目的) なのだというクリスチャンの信仰の根本を表現している。それゆえ現代の靈性の探究が、関係性においての範囲内で個人のアイデンティティを求めることであるということをかんがみると、この探究は、キリスト教神学の見地からは、究極的には神の探究である。人々が求めるアイデンティティは、神のみが成就できる関係性を通して、神のみが与えられるものである。靈的探究の目的は、「回帰」(ホームカミング) と言ってよいかもしれない。すなわち、神のもとへの「回帰」で、そこ(神のみもと)にこそ、われわれの真のアイデンティティや自己、したがって真の人間性があるのである。

「キリストにある」という言葉がわれわれの神のもとへの「回帰」を指して

いる限りにおいて、この「回帰」という認識からは「キリストにある生き方」という考え方の内容的意味(コンテキスト)への理解が導かれる。同様に、このキリスト者の靈性の中心となるテーマへの理解を明らかにしていくことは、靈性の神学にとってなすべき課題である。この課題は、キリスト者の思想家の多くが今日では同意しているように、キリストにある生活に関する三位一体の神学を相互に関連づけることを要する。この難題を成し遂げるために必要なのは、三位一体の教義が、単に思索的ではなく実際的に、どういう性格を持っているのかを再発見する必要がある。そうして導きだされた結論は、Downey の言葉を借りれば、三位一体は「キリスト者の靈性の真髄を構成する」である。⁴³

三位一体の神に焦点をあてることは、聖書の中の物語(ナラティブ)から直接的に始まったものである。聖書の物語(ナラティブ)では、三位一体のそれぞれの主体が人間の救いにきわめて重要な役割を果たしている。聖書の中の救いのドラマにおいて、個人のアイデンティティを授与する側面で中心的な存在は聖霊である。聖霊はわれわれの中に新たな、靈的な命を構築し、イエスキリストを通してイエスが「御父」と呼ばれる方との関係へと導かれる(ヨハネ 14:16-23)。聖霊に導かれたこうしたプロセスを、新約聖書の著者たちは「新しく生まれたもの」、あるいは「生まれ変わった者」(ヨハネ 3:1-16) という意味を表す言葉として、「新生」(テトス 3:5) と呼ぶ。聖霊は靈的な誕生の仲介者として、われわれが神との靈的關係を持てるように仲立ち人となってくれる。聖霊を通してわれわれは神の靈的の子孫、神の子になるのである(ヨハネ 1:12-13)。この新しい身分によってわれわれは神と可能な限り最も親密な関係をもつことが許されている。実際パウロによれば、内に住む聖霊が、我々に神に向かってイエスご自身が呼ばれたと同じ親愛をこめた名前「アバ」と呼ばせてくださるのである(ローマ 8:15、ガラテヤ 4:6)。結果的に、われわれを神の家族としての誕生に導いた聖霊によって、われわれはイエスが天の御父と持っておられる交わりに加わることが出来る。

⁴³ Downey, *Understanding Christian Spirituality*, 44.

⁴¹ Donald Evans, *Spirituality and Human Nature* (Albany: State University of New York Press, 1993), 4.

⁴² Augustine, *Confessions* 1.1, trans. Vernon J. Bourke, volume 21 of *The Fathers of the Church*, ed. Roy Joseph Deferrari, eighty-one volumes (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1953), 4.

すなわち、聖霊を通してわれわれもイエスご自身の持つておられた父に対する子の関係に参画するのである。なぜならわれわれはキリストと共同の相続人だからである（ローマ 8：17）。

聖書の物語（ナラティブ）の中に三位一体の神が存在することによって、「キリストにある生」という究極のコンテクストは神のいのちの永遠のダイナミックの中にあるのだと考えられる。物語の中の神から永遠の神へという神学のムーブメント（変革の動き）の基礎は、Karl Rahner によって唱えられ多くの支持を得た考え方から生まれた。Rahner's Rule（ラーナーの法則）⁴⁴ と呼ばれる「経綸的」な三位一体は「内在」の三位一体であり、「内在」の三位一体は「経綸的」な三位一体であるという原理⁴⁵からは、救いの物語の中で三位一体を構成している三人は神にある永遠のいのちを垣間見せる窓口である、という結論が導き出される。Rahner's Rule を救いの物語に当てはめると、私たちの救いにおいて明白な、そしてイエスの天の御父との関係に私たちが加わることとして理解されているダイナミックの基礎は、この一時的な具体化によって明らかにされた永遠の関係性においてのみ見出すことが出来る。さらに具体化させるなら、私たちの救いとはこの三位一体であるお方の永遠の相互内在的な (*perichoretic*) 関わりの産物である。三位一体の霊性の神学に課せられた使命は、キリストにある生活という認識の重大な神学的枠組みについて、詳しく説明することである。

教父時代以来神学者たちは、永遠の神のダイナミックの根幹にあるのは三位一体の第一番目と第二番目の主体の間関係であると教えてきた。すべての時に渡って御父は御子を愛し、御子は御父の愛に答えてきた。実際、これこそが「御父」と「御子」という言葉の神学的な意味である。なぜなら古代の文化において子は相続人であり、その父は家族のすべての富を子に与えたの

である。

天地創造の物語全体も同様に、御父が御子に分かち合う永遠の関係から流れ出た、あるいは溢れ出たものである。つまり、イエスのいわゆる「大祭司としての祈り」の中で言及されているように、神が世界を創造された目的は、「天地創造の前からわたしを愛して、与えてくださったわたしの栄光」（ヨハネ 17：24）を彼らが見る（言い換えれば体験的に知る）ようにという、御子の望みから起こって来たものである。御子の望みは、御父は彼に永遠に与えられた富を共に分かち合える共同相続人が大勢いることである。これは、なぜ新生によって私たちが神の愛の関係に御子という身分で加えられるのかという事へのヒントを与えてくれる。御父の愛を永遠に受けつづける御子のように、私たちもまた御父なる神の限りない愛を受け取るのである。その結果、今度は私たちが、御子が御父の愛に応えたパターンに倣って神を愛することができるようになる。使徒ヨハネは、これをうまく表している。「私たちが愛するのは、神がまず私たちを愛してくださったからです。」（Iヨハネ 4：19）。

それだけで解釈すると、御父と御子の間の愛としての心的生活に関する教父の描写には、まだ「キリストにある生」という霊的神学の中での聖霊は含まれていない。したがって、神の愛のダイナミックの中で聖霊がどこに位置するのかへの理解が深められなければならない。しかしこれを進めることは、分裂のもととなるフィリオクエ論争を引き起こす。ここで弁護することは出来ないが、アウグスティヌス派の神のいのちに対するひとつの洞察は、信じる者を「キリストにある者」へと形作っていく際の、聖霊の持つ役割を理解する助けとなる視座を提供してくれる。アウグスティヌスが指摘するように、御父が御子に与える愛は聖霊において、すなわち三位一体の中の第三の人格であり、御父と御子から永遠に「生まれつづけている」、あるいは御父から御子を介して生じるといった方が良くかもしれないが、そのような聖霊において具体化される。愛が御父と御子とを永遠に結び付け、今度は聖霊が神のご計画を成就するために世に送り出される。聖霊の目的は私たちに導いて御子が御父と持った交わりに私たちが与るようにさせることである。この目的のために、聖霊は私たちが「キリストにある」状態におくのである（例ローマ 8：1、Iコリント 1：2、1：30、IIコリント 1：21、5：17-19、12：19、エ

⁴⁴ この名称については Ted Peters, "Trinity Talk," *Dialog* 26/1 (Winter 1987): 44-48 and 26/2 (Spring 1988): 133-38. Peters はこの名称を Roger E. Olson に帰している。 Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in the Divine Life* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 213, nt. 33.

⁴⁵ Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (New York: Seabury Press, 1970, 1997), 22.

ペソ 1:13)。「キリストにある」(したがって御子にある)者として、私たちは御父が御子にあって私たちに意図された神のいのちへと「回帰」する。それはキリストにあって私たちは御父が御子に注がれた永遠の愛を受け取る者となるからである。端的に言えば、聖霊は神が働いている姿であり、御父が御子にあって自由に私たちに分け与える神のいのちの中にある私たちの魂のふるさとへと導くのである。

内に宿る聖霊は御子が御父と持った永遠の関係に加わることを可能にさせる。なぜならこの関係こそが聖霊が実際にはどのようなお方であることを示す本質だからである。聖霊は、御父が御子に注ぎ御子が御父に応えた愛が、人格を持って具体化されたものである。こういうわけで、聖霊が私たちの内に宿る時、または私たちが「霊に結ばれている」時、私たちは聖霊を通して御子が御父との間で味わった関係において、御子との共同相続人として御父の御子への愛を共に受け継ぐのである。聖霊はまさに永遠の御子のおられる同じ場所において、我々を神のいのちに引き入れて下さるのである。すなわち御子「キリストにある」者たちとして、我々は真に我々の天の御父の愛された子供達となれるのである。神に愛された子達であり、神によって名を与えられた者(黙示録 2:17、3:12)であるという、神が自由に聖霊によって御子のうちに我々に授けたこのアイデンティティは、我々の自我と個性に対する待望の成就であり、そして結果的には人間の「故郷」を求める探究の *telos* (目的)を構成している。

5. コミュニティ参加としてのキリストにある生

神学者 Philip Sheldrake は、「三位一体の神の信仰において知らされた霊性は、いかなるキリスト教の生活をも孤独な霊的探究や、個人的な倫理的行動へと減じてしまう傾向に対して反対する」と、正しく述べている。⁴⁶ Sheldrake の所見によれば、「キリストにある生活」の理解のための枠組みの三一つの特質は自然にもう 1 つのもの、すなわち教会論的なものと一致する。神

は個人的なアイデンティティと個性の探究の *telos* (目的)であるが、私たちはたった一人で神に回帰するのではない。むしろこの原動力はコミュニティ参加に、より具体的にはキリストの弟子たちの交わり、つまり教会に密接に関連づけられているのだ。

霊性は共同体的な事業なのだという主張は、初期の多くの福音派の伝道者を生み出した改革派を含むほとんど全てのキリスト教の伝統に特有のものである。Howard Rice は、権威ある改革派に忠実な者は必然的に信仰のコミュニティ全体を真剣に取扱うのだ、なぜなら「われわれは単に孤独な個人としてではなく、コミュニティとして贖われるからである」と宣言する。⁴⁷

「キリストにある生」の霊的神学に教会論を導入することは、人間社会の本質の個人主義的描写の発達と平行して現れた教会について広く行き渡っている誤認によって困難なものになっている。多くの教会員を含む多数の人々は教会を市民団体やカントリークラブのような人が随意に参加できる組織と誤解している。こうした現代の認識はこの論文の最初のセクションで言及した人間社会の理解と一致して教会を論じているのだ。他の様々な社会組織と同様に、教会は自己完結した個人の単なる集合体にまで還元されてしまう。すなわち、教会は近代的な自我の集まりであると見なされるようになったのである。

福音派の神学者たちは、この啓蒙思想後の哲学的見解の猛攻撃に抗するというよりはむしろ、しばしばこの教会論に反対する議論を普及させる当事者の一部となってきた。福音主義者達は彼らが人間の福音への応答の個人的な本質と歴史的に純粋な教会の理想として知られてきたものを強調する時、現代的個人主義のこうした侵入に影響されやすかった。バプテストの神学者 W. T. Conner は「教会のメンバーシップはいつも任意的な事柄である」と断定的に主張する時、また「ある家族や国家の中に生まれることによって」人が教会の一部になるというような考え方を正しく避ける時、この典型的な福音派の姿勢を代表する。彼は、「すべての人は聞き、悔い改め、信じ、バプテスマを受け、そして教会に加わるのだ。クリスチャンになるということは個人的な

⁴⁶ Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (Maryknoll, NY: Orbis, 1999), 82.

⁴⁷ Rice, *Reformed Spirituality*, 53.

選択の事柄であり、それは一人一人のクリスチャンの責任なのだ」と言う。⁴⁸

もちろん、Conner のこの宣言は道理にかなっている。にもかかわらず、キリストにある生活の霊的神学は、私たちがしばしば福音派の教会論を支配してしまうこの個人主義的な思い込みにうっかり捉えられてしまわないように注意深くあることを求めている。そんな救済論的個人主義から離れることは、たとえそれが休眠状態であったとしても、Bruce Milne の「クリスチャン生活は不可避免的に共同的である」というような組織神学の表明の中に福音主義者たちが繰り返し述べてきたような、より古い強調点の発見を必然的に伴うのである。⁴⁹

再びここで、我々の注意を向けている理解はまったく福音主義的な感覚と無関係ではないが、物語の自己（ナラティブ・セルフ）についてのポストモダンの概念はさらに私たちの議論を進めるべき道を示すことになる。個人のアイデンティティの形成の物語的な特徴は、信仰共同体、単なる任意参加社会へと還元することを拒否するような教会の理解へと議論を導く。こうした教会論は、教会をわれわれの個人のアイデンティティと個性の探究の達成において重要な役割を果たす、明確なクリスチャンの準拠共同体 (community of reference) として見なす。

物語の視座は、「キリストに」あるということが、キリストの共同体から起こってくる物語の筋書に従って我々が個人の物語を再解釈する過程との関連において考えられるべきだという事を示唆する。一人一人のクリスチャンごとに細かいところは異なるにしても、全てのクリスチャンの物語の基本的な筋書きは同じである。我々の物語は過去の失敗とイエス・キリストによる神の恵みの救いを受けることについて語る。このような仕方では我々の物語を語り直すことによって、パウロの「だから、キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた」（Ⅱコリント 5:17）という言葉と一致して「古いもの」と「新しいもの」についての聖書的な言葉から結論を導き出すのだ。この特別な物語の筋書きの

⁴⁸ W. T. Conner, *Christian Doctrine* (Nashville: Broadman, 1937), 262.

⁴⁹ Milne, *Know the Truth*, 242.

重要性は、なぜ一般のまたとりわけ福音主義のクリスチャンが、あのあまりにも有名な John Newton の賛美歌「アメージンググレイス」の歌詞にそれほど共鳴するかということを理解させるのだ。「私は一度は失われていたが今は見出されている。盲目であったが今は見えるようになっている」という歌詞は、福音主義者たちが福音主義の典型的なエートスを構成する、少なくとも 18 世紀の大覚醒運動以来広め続けてきた救いの経験の真髄を具体化している。

それゆえ、先にヨハネの言葉「新しく生まれること」を用いて述べた霊的変容の中に、新しい観点、すなわち、キリストにある神の恵みの聖書的な物語の観点から、そしてキリストの共同体への参加者として我々が共有する観点から、我々は自分自身を見るのである。このような仕方での我々の物語の再解釈のためには、我々がクリスチャンの交わりの物語を受容する事が必要なのである。結果として、我々は実際この特別な人々の一部となってきたのである。

この過程において、教会は私たちの「準拠集団」として機能する。その福音のメッセージは我々がそれを通して自分自身と世界を見る新しい枠組みを備えてくれる。加えて、キリスト教のメッセージは一揃いの価値、とりわけイエスが例示して下さった、私たちが態度と行動において全うしたいと願う価値（平和、正義、忍耐、そして全てにまさる愛）を具体化するのである。この目的は我々一人一人をイエスの弟子として示すだけでなく、福音の物語そのものの中に深く刻まれた価値に従って生きる望みを分かち合う弟子たちの共同体として、我々をお互いに結びつけるのである。

究極的に我々を関係性の中にある人々へと変えるのは聖霊の行為である。先に述べたように、聖霊はキリストを通じて我々の天の父としての神との関係の中に我々を連れて行く方である。この関係は私的な事柄ではない。それは何か我々が孤立した個人として所有している物ではない。代わりに、聖霊を通じて我々一人一人は神の子であるがゆえに、我々はお互いに関係をもつのである。我々は兄弟姉妹であり、家族であり、関係にある人々である。さらに我々が神の家に行くことの過程において、聖霊は我々を疎外から神との和解された関係へと引き入れて下さる。しかし聖書の著者たちははっきりと

我々の罪による神からの離反が人間のレベルの関係も同様にだめにしているということを見せている。神との和解はそれゆえ、これらの人間レベルの関係の癒しをもたらし聖霊の働きを開始させるのである。この過程の中で、聖霊は私たちを単なるバラバラな個人の集合体から、ひとつの人々あるいは共同体的なアイデンティティに言及する時のパウロのお気に入りの言葉を使うなら「1つの体」へと変えて下さるのである。この故に、教会は「救われた」個人の集合体をはるかに超えたものである。むしろそれは統合する絆（エペソ4:3）である聖霊によって結ばれた人々である。

さらに述べるべきことは、私がこの小論の中で述べてきた信仰共同体と我々のアイデンティティの間関係を理解するための中心的な神学の基礎である。三位一体であるが故に、神は愛である。我々のための神の目的は我々が神の像となることである。すなわち我々は神の本質（愛）を映すのである。新約聖書によれば、この像（神のイメージ）を身につけているという機能の焦点は関係の中にある人間である。もっと具体的に言うと、新しい人間性の前触れとしての教会である。神は教会が現在の墮落の只中において神がどのようなお方を示す人々となることを欲している。神はお互いの関係の中に我々が神ご自身の性格を映し、そして *imago dei*（神の像）として輝くことを望んでおられる。われわれのなかに *imago dei* を成し遂げて下さるのが聖霊の働きである。

このダイナミックを理解するための試みは、我々を「キリストにある生」の三位一体の枠組みについての先の議論へと引き戻させる。私はその脈絡の中において、聖霊が我々を神の子として御子が御父を喜ぶような関係を分かち合うようにして下さると述べたのである。このようにして、我々は三一の神の心の中にある愛に参加する。しかし神の永遠の愛への参加は、孤立した個人として所有するものではなく、我々が人々と共に分かち合うべき特権なのだ。実際的には、聖霊の目的は一緒になって神の愛に参加し、我々の愛の関係によって神の偉大な愛をすべての人に示すような1つの民へと我々を形作ることだ。他の何にもまして、教会は共に聖霊に参加するが故に、共に御子と御父の永遠の霊的親交を分かち合う究極の信者の共同体なのである。究極的には、これはなぜ神がお互いに深く関わりあう民となるように我々に呼びか

けているかということである。我々は神の愛の共同体、神の聖霊を通して我々の間に存在する愛によって共に結び付けられた民となるべきなのだ。

この観点から見れば、John Fawcett の古い賛美歌はクリスチャンが共に喜ぶ共同体的な霊性を良く表現しているといえよう。

祝福あれこのつなぎに、われらは主にあるきょうだいなり⁵⁰（聖歌 316）

三位一体のいのちのダイナミックから現れるこの共同体的な霊性は、「キリストにあって生きる」ことが究極的にもたらすものである。そして、われわれの三一の神の原動力への参加と関連付けて理解される「キリストにある生」はポストモダンのアイデンティティと個性の探究によって引き起こされた「真の霊性とは何か？」という質問への最終的なクリスチャンの応答を形成する。

（カーレーイ神学校

ブリティッシュコロンビア州バンクーバー）

⁵⁰ John Fawcett, "Blest Be the Tie that Binds."