

希望のアポロギア

— 新たな信仰理解を求めて —

李 聖 一 著

新 世 社

お読みになる前に

この書物を手になさった方へ

『希望のアポロギア』―新たな信仰理解を求めて―と題してここに一冊にまとめられた本は、一九九二年一月から九四年十二月までの三年間、大阪教区発行の雑誌『声』に、「神学入門」というタイトルで連載された原稿に多少筆を加え、訂正したものです。

本にするにあたって、タイトルを『希望のアポロギア』としました。「アポロギア」とは「弁明」とか「釈明」という意味です。イスラエルの文化圏の中で生まれたキリスト教がギリシア世界と出会ったとき、古代教父たちはギリシア思想の言葉でいかにキリスト教を語るかという大問題に格闘し、彼らは「アポロギア」と題する書物を書きました。今私たちは、現代世界に対してキリスト教をいかに語るかという問題にぶつかっています。今日の神学の課題はまさにこの問題をいかに解決するかにあるのですが、古代教父にならうのもおこがましいと思いつつ、「アポロギア」という言葉をどこかで使いたいと

願っていました。また、神学を定義するさいにいつも、1ペトロ書の「あなたがたの抱いている希望について説明を要求する人には、いつでも弁明できるように備えていなさい」(3章15節)という言葉が引用されるのですが、神学を語るときに、この「希望の弁明」という視点にもこだわって見たかったです。

連載中から、この記事は後で本になるのでしょうね、期待していますという声を何度か耳にしました。その度に、これは本にするようなものではないし、その値打ちもない、すでに神学入門のような、あるいはカトリックの教えを現代的に語り、私の記事以上の内容のものはたくさんあるし、と思っていました。一生涯を生きて、残すべき本は、誰も書かないようなものであるべきだ、という思いもありました。しかし今回、あえて一冊の本として出版することになったのは、私の欲であるかも知れません。それほど大した内容ではないと思いつつも、読者自身のキリスト教信仰を新たに理解し直し、神学に対する興味でも生まれるのではないかと、現代のカトリック神学はこんなふうになっているんだ、古い考え方にとどまっていたはならないですよと、いらぬお節介を焼くようなそんな思いがどこかにあったからです。そして、せっかく書き溜めたものだし、本にしておけば何かの記念にもなるし、とそんな思いもありました。自分が死んだ後でも、私の名前が記されている本がどこかに残されているならば、それもおもしろいという下心もないわけではありません。

出版による宣教活動や信仰理解を深める助けが現代では必要なのですから、是非出版をといってくれる方もありました。このような内容の記事を本にしてくれるような出版社はなかなか見出せないのも実情でした。幸い、新世社の中山訓男氏が出版の労を引き受けてくださるようになりました。私のさま

ざまに入り混じった思いとはべつに、出版を快諾してくださったことに、まず、感謝したいと思います。さて、偶然にもあるいは何かある期待をもって(？)、この本を手にした方々に是非お伝えしておきたいことがあります。

この本は、カトリック信仰のおもな内容についてほとんど触れています。しかし、ある意味では、その内容のさわりの部分しか語っていません。本当はもっと深く追究していくべきなのでしょうが、私にはその能力がありません。もっとしつかりとした神学理論を学びたいという方は、専門的な書物をお読みになるようお勧めします。もっと骨のある本格的な神学の専門書は日本語でも書かれています。

ここに書かれている内容は、そのほとんどが、私自身、上智大学神学部に在籍中、授業を通して、あるいは、自分で興味をもって学んだものです。ある神父さんは、あなたの書いているものを読みながら、ああそう言えば授業で聞いたなあ、そんなこと習ったなあ、思い出していたそうです。神学時代のノートを見ているようだと言う神父さんもいました。

おそらく、読者の方々のなかには、こんな内容のものを神父になる人は学んでいるのか、けしからんという思いを抱く方がおられるかも知れませんが。聖書理解の仕方やキリスト論、マリア論に関する記述にはそういう反応があるでしょう。なるほど、この問題はそういうことなのかと納得していただけるものもあると思います。インカルチュレーションや諸宗教との対話を扱った記事がそうであればいいなあと私自身は願っています。教皇の回勅に批判的であるとは何事かと叱責しっせきされそうなものもあります。私は、現在の教皇庁のある種の保守的な巻き返しの動き(第二バチカン公会議の成果と精神、それに基づく具体的な実践に対する反動的な動き)には批判的です。キリスト教倫理に関する記事はそういう臭い

がするでしょう。

お読みになる方々がどのような反応を示すのか、それを想像するのは私にとって楽しいことです。いろんな反応が起こって、神学論議が身近なところで活発になされるようになるなら、それはこの本が果たしたひとつの役割として評価されることになるかも知れません。それを私としては期待しています。

最後に、この本は最初のページから読み進めていってもいいですし、関心のあるテーマからお読みになっても結構です。神学的な興味を刺激することができれば、これにすぐる喜びはありません。

希望のアポロギア — 新たな信仰理解を求めて —

目次

- 第一回 神学すること 13
 「神学すること／神学する必要性／神学する緊急性／神学するために」
- 第二回 神学という営み 21
 「どこから神学するか／対話の構造から／神学的な営みの展開」
- 第三回 聖書をどう読むか（1） 30
 「聖書を読むにあたって／聖書の記述の背景を知る／神が全能であることを
 すぐに持ち出すな／聖書の性格を知る」
- 第四回 聖書をどう読むか（2） 39
 「聖書を理解するための簡単な文献紹介／救いの歴史という視点から／
 現実化していく神の言葉」
- 第五回 イエスとキリスト（1） 47
 「イエスはキリストである？／イエス・キリストを問う前に／キリストを問う」
- 第六回 イエスとキリスト（2） 56
 「弟子たちのメシア理解／イエスのメシア理解」
- 第七回 イエスとキリスト（3） 64
 「史実から見たイエスの死／イエスの死に対する思い／イエスの復活」

第八回

イエスとキリスト(4) 72

〔復活理解のために／イエスの復活の意味／弟子たちの復活体験／イエスの復活と私たち／

イエスの昇天〕

第九回

父なる神 81

〔父なる神／旧約聖書の神／イエスが示した父なる神／父なる神の変遷〕

第十回

聖霊をめぐる 91

〔聖霊〕の軽視？／聖書における聖霊／聖霊体験をめぐる〕

第十一回

三一神論 101

〔三位一体の教義は神秘である？／三位一体の教義史／三位一体の理解を求めて／

神が三位一体であることの現代的な意義〕

第十二回

教会を考える(1) 110

〔イエスは教会を創設したか／イエスの意図／神の三一性に由来する教会〕

第十三回

教会を考える(2) 119

〔教会の五つのモデル／制度としての教会／神秘体としての教会／秘跡としての教会／

宣教体としての教会／仕える者としての教会〕

第十四回 教会を考える (3) 132

『教会憲章』の教会観／これからの教会を考えるために

第十五回 マリア理解の行方 (1) 138

『マリア崇敬の歴史』／『教会憲章』のマリア論

第十六回 マリア理解の行方 (2) 147

「イエスの出自とマリア／イエスの家族」

第十七回 マリア理解の行方 (3) 157

「マリアの処女性／マリアと聖霊／マリアの奇跡？／マリア信心の行方」

第十八回 聖徒の交わり 168

「諸聖人の通功／聖人崇敬の衰退？／聖なるもの分かち合い／聖徒の交わり」

第十九回 秘跡について (1) 178

「秘跡をめぐる問い／秘義と秘跡／秘跡の本質／神との出会いのしるしとしての秘跡」

第二十回 秘跡について (2) 186

「キリスト者になるための秘跡／入信の秘跡／洗礼／堅信／聖体」

第二十一回 秘跡について (3) 193

「キリスト者であることを深める秘跡／聖体／ゆるし」

第二十二回 秘跡について (4) 202

〔キリスト者としての身分を定める秘跡／婚姻／叙階〕

第二十三回 秘跡について (5) 218

〔キリスト者としての希望を生きる秘跡／病者の塗油／終末に関する事柄〕

第二十四回 キリスト教倫理再考 (1) 229

〔キリスト教倫理の歴史／キリスト教倫理の三つのモデル／守るべき義務を中心とする倫理／

目指すべき目的を中心とする倫理／担うべき責任を中心とする倫理〕

第二十五回 キリスト教倫理再考 (2) 241

〔回勅『真理の輝き』／回勅批判／キリスト教倫理の行方〕

第二十六回 キリスト教倫理再考 (3) 253

〔キリスト者のアイデンティティとの結びつき／キリスト者の特徴／回心する／

聖霊に生きる／識別する〕

第二十七回 教会の社会教説 264

〔政教分離の原則？／社会教説というもの／社会教説の変遷と発展／福音宣教との関わり〕

第二十八回 性の倫理 275

〔性をめぐる現実／性倫理の混乱／キリスト教の性理解／聖書に学ぶ性〕

- 第二十九回 キリスト者の靈性(1) 285
 「靈性」という言葉／信徒の靈性」
- 第三十回 キリスト者の靈性(2) 294
 「祈りという行為／靈の体験／觀想という祈り／靈の識別」
- 第三十一回 インカルチュレーションについて 304
 「インカルチュレーションの問題／文化への受肉を指して」
- 第三十二回 諸宗教との対話をめぐって 315
 「諸宗教との対話／「諸宗教との対話」の背景／諸宗教の神学」
- 第三十三回 エキュメニズムについて 327
 「プロテスタントとカトリック／エキュメニズムへの道」
- 第三十四回 神学展望(1) 337
 「属格の神学／神学の多様性／パラダイムの転換／教科書的な神学の必要性」
- 第三十五回 神学展望(2) 346

神学するということ

「あなたがたの抱いている希望について説明を要求する人には、いつでも弁明できるように備えていなさい。それも、穩やかに、敬意をもって、正しい良心で、弁明するようにしなさい」(1ペトロ書3章15節〜16節)。かつて大学の神学部に在籍して神学なるものの勉強を始めたとき、最初の授業で聞いた言葉が聖書のこの引用箇所でした。その後、キリスト論や教会論、基礎神学といったかなりの程度の専門科目を習うたびに、最初に登場するのが聖書のこの言葉でした。神学とはすなわち、「みずからが有し、確信し、それに生きようとしている信仰の希望に満ちた表明である」ということを知るようになります。確かに、「希望の表明」でない神学は頭の中で空回りするだけの議論にしか過ぎなくなってしまう。

しかし、神学とは「希望の表明」であり、信仰によって獲得された希望を語ることであるとは言っても、神学の勉強はかなりの忍耐と高度な思考力が要求されるものでもありました。語学の習得はもちろんのこと、難解な教義を理解することは時に苦痛であり、時に不毛で空しいものであるとの思いを抱く

こともありました。神学とは何であろうかというもつとも初歩的な問いに悩まされることもしばしばでした。そして今もこの問いは私の頭と心から離れることはありません。

「神学とはみずからが有し、確信し、それに生きようとしている信仰の希望に満ちた表明である」というこの点を見失うことなく、「神学入門」という講座を始めてみたいと思います。読者の多くは、神学という学問にそれほど馴染みがあるわけではないでしょう。「神学」と聞けば、恐れをなすことはいにしても、むずかしい学問だとか、それは司祭になる人が特別に勉強するものであって、一信徒のごとき者が触れるような領域ではない、などという考えを抱く方もおられるでしょう。しかし、「希望の表明」としての神学は、信仰者であるならば誰もが関わらなければならぬ学問です。

そこで今回は、「神学すること」と、「神学する必要性」、「神学する緊急性」、そして「神学するために」何が必要かを述べてみることにします。

1 神学すること

「神学する」という言い方は奇妙に響くかも知れませんが、普通、「学問する」とは言っても、たとえば「哲学する」とか「心理学する」などと言えば、ちょっと洒落た言い回しかも知れませんが、それほど深みがなく、何だかふざけているような感じもしてしまいます。しかし、「神学する」という場合は、まじめに言っています。

「神学の勉強をする」とか「神学の研究をする」と言えば、何かある定まった学問の体系があって、

その知識を一生懸命吸収するという印象を受けます。ところが、神学という学問は、すでに述べたように、みずからの信仰を表明すること、つまり、信仰を自分の言葉で語ることです。信仰を語ることにすなわち神学ですから、「何とかの神学を勉強する」こととは違うわけです。

確かに神学の世界にも、キリスト論とか教会論、三位一体論とか秘跡論のように、キリスト教教義の細目について学ぶものがあります。また、「解放の神学」とか「文化の神学」、「女性の神学」といったある特定のテーマを中心に据えて考察するものもあります。しかし、そのような学問としての神学は、究極的には、信仰を語るひとつの表現なのであって、それらを全部マスターしたところで、「神学した」ことにはなりません。

「今南米では解放の神学が盛んである」、「現代のキリスト論ではキリストの復活についてさまざまな見解がある」といったことを学んだとしても、それが私の信仰の表明に何の関わりもなかったとすれば、それは不毛な議論に巻き込まれたに過ぎません。なぜそのような神学が起こったのか、どうしてそのような議論が生じているのか、そして、それらが私の信仰にどのような波紋を投げかけ、また、私自身の信仰にどのように関わるのか、といったことを問う姿勢がなければ、どんな神学の学びも空しいものになってしまいます。

「神学する」というとき、その主体は私であり、その学びの対象は私の信仰であるということ、これを忘れてはならないと思います。そのような意味で、神学というのは「神学の研究をする」のではなく「神学する」と言われなければならないのです。

2 神学する必要性

「神学する」ということがどのようなことを知れば、その必要性について云々うんねんすることはあまりないと思います。信仰者にとって、その信仰を生き、語ることは当然のこととして受け取ることができません。ただ、私たちが生きている今という時代には、この「神学する」ということが特別に必要なあるという気がします。

というのも、キリスト教信仰を語る言葉が、現在では、すべてのキリスト者に対してそれほど共通のものになっていないからです。一昔、二昔前ならば、「カトリック公教要理」というものがあり、もちろん今でもありますが、そこに記されている要理の説明と表現を用いれば、それで共通の事柄を理解することができました。たとえば、地獄とか天国という表現でもって何が意味されているかは一目瞭然でした。それは同時に、これらの言葉を通してイメージされることがすべてのキリスト者に共通している、ということが前提とされていました。

ところが、今日では、その前提とされる共通理解が崩れてしまっているのです。「最近ミサの説教で煉獄という言葉が司祭は言わなくなりましたが、なくなってしまうのでしょうか」とか、「キリストが死者の中から復活したということは、死人が墓の中からむくむくと起き上がってきたというようなことではないと言う神学者がいますが、本当でしょうか」といった話を聞くことがあります。その他、祈禱書の中から「贖宥しよくゆう」という表現がなくなった、聖母信心が薄れてしまった、ロザリオの祈りをあまり

唱えなくなった、ミサにあずかる時ベールをかぶる女性の姿が少なくなったなど、言葉だけではなく信心生活を通して表現されてきた信仰者の信仰表現がずいぶん変わってきています。目に見える形で信仰を表現してきたその形が変化してきたのです。

こうしたことが、教会内に不必要な摩擦を生み出したり、分裂の裂け目を作ったりしています。信仰表現が、以前のように、すべてのキリスト者に共通しているということがなくなってしまったのが現在の教会の状況です。

なぜそうなったのかに関しては、いずれゆっくり取り上げることにして、ここでは、簡単に述べるだけに留めておきます。理由は第二バチカン公会議にあります。この公会議のことを詳しく説明するまでもなく、私たちが普通に目にするカトリック教会は、この公会議の後、大きく変わりました。たとえば、ミサの捧げ方がまず第一に挙げられます。司祭が祭壇に向かって、信徒を背にして、しかもラテン語で捧げられていたミサが、今では、司祭は信徒と対面し、日本語で捧げられるようになりました。ミサの最中、聖書の朗読はラテン語で司祭だけが静かに読んでいましたが、今では、会衆に向かって日本語で朗読されています。これだけでも大きな変化であったことが実感されますが、その他、取り上げればきりがないほどの変わり様をカトリック信者は経験することになりました。

「教会は変わった」ということを、誰もが感じました。その変化を教会の墮落と嘆く人もいれば、遅すぎたと感じる人もいます。公会議以前の教会の姿をよしとする人々にとっては、この変化が自分の信仰を危機に陥れるものだと映りました。公会議後に教会に関わるようになった人々にしてみれば、まだまだ教会はその姿を充分に実現しているとは言いがたいと感じています。かつての共通した信仰表現は

色あせてしまい、信仰表現の目に見える形も人によって大きな違いを見せるようになりました。そのような状況にあるからこそ、ここで、みずからの信仰を現代という時代にいかにか語るかという課題、すなわち「神学する」ことがきわめて重要になってくるのです。

3 神学する緊急性

神学することの必要性を強調することは、同時にその緊急性をも要請するものです。信仰者にとって第一にそしてすぐに取り組むべきは、この「神学する」ことであるといっても決して言い過ぎではありません。確かに、現代では、信仰者としてもっとも緊急に取り組むべき課題は、神の国の実現のために、この世界に存在する悪や不正義といかに戦うかを考えることであると主張する人がいます。あるいは、もっと身近なところから私の隣人のために何をなすべきかを知らなければならぬ、私自身の信仰や祈りをもっと深めなければならぬなど、人によってさまざまな課題があるに違いありません。

しかし、そうした課題のすべては、みずからの信仰を振り返り、その信仰の内実が何であるかを自分で知り、それを語ることができるようにしておかなければ、ただ単なる反省に終わってしまう危険があります。頭ではしっかり反省しているものの、心で何も感じない、足が動かないということになりかねないので。

「神学する」ということは、信仰しているそのことを生きることがなければ意味のないものです。しかも、ひとりよがりの信仰ではなく、イエス・キリストのメッセージに促され、現代の教会が明らかに

目指そうとしている指針にみずからが同意する信仰に生きなければなりません。それを生きることが「神学する」ことであり、信仰者のすべてをかけた実存的な行為が伴わなければ、信仰は死んだものになり、どんなに熱心な信仰のわざであっても、それは方向性を失い、ついには先細りして枯れてしまう可能性があるのであります。

また、「神学する必要性」とも関わりますが、二十一世紀を迎えようとする現代世界にあって、かつてのカトリック要理の中で説明された信仰表現を振りかざしてみても、現代人にはなかなかピンとくるものはありません。逆に誤解されるイメージを与えてしまうこともあります。今という時代を生きる人々にピンとくる信仰表現によって信仰を語らなければ、信仰者として信仰を表明することには決してなりません。このことが原因となつて、現代世界がキリスト教のメッセージを受けつけないという状況を作つてしまい、さらに、そこから「教会の危機」という言い回しで、教会の生命が枯渇してしまつて、未来への展望が開けないでいるという指摘をしばしば耳にするようになりました。

こうした状況のすべてが、信仰者に対して、まじめに神学することの緊急性を要請しています。この課題に真摯しんしに取り組むことがなければ、この状況を克服することも、教会の生命を豊かに生きることができなくなつてしまいます。

4 神学するために

最後に、「神学する」ために何が必要かを述べておきます。

何よりも「信仰」が必要です。これなしに神学することはできませんし、神学しても意味がありません。次に「聖書」を準備してください。聖書はキリスト教信仰の拠り所ですから、信仰を語るにあたっては聖書をひも解く必要があります。第三に「勇氣」です。

すでに述べたように、神学することは自分勝手な信仰理解に基づいてなされるものではありません。キリストのメッセージが何であるかをしっかりと見極めなければなりません。それによって私たちの今までの信仰の形が変えられてしまうかも知れません。また、現代の教会が何を目指しているのかも知らなければなりません。それを知ることが私たちの信仰のイメージを壊してしまうかも知れません。さらに、私たちの信仰の表現は現代世界に対して行われるものです。それゆえ、現代世界が何を求め、何に悩んでいるかを知らなければなりません。それに気づけば、私の信仰理解では通用しないということを思い知らされるかも知れません。そのようなことに対しては、自分の信仰の形が変わってよい、変わらなければならぬのであれば、喜んで変えていこうとする勇氣が必要になってきます。勇氣なしに神学することは不可能です。

その他、聖書学者や神学者の書物、論文といった文献を参考にしなければならぬこともあるでしょうが、基本的なことはこれから説明していくつもりです。読んでもらいたいと思うような場合は、入手しやすいものを紹介しますが、必ず読まなければならないというものでもありません。

「信仰」と「聖書」と「勇氣」があれば「神学する」ことができます。忍耐をもつてこの講座を読み進んでみてください。神学する喜びを味わってもらえるよう努力してみます。

神学という営み

1 どこから神学するか

「神学」というのは、その言葉からも分かるように、神について考察する学問です。ゆえに、神学するにあたっては、神とは何かという問いから始めるのが当然のことのように思われます。十三世紀を中心とした時代に、ヨーロッパで「スコラ神学」と言われる学問が成立しますが、それを集大成したトマス・アキナスの『神学大全』を見ても、次のようなプロセスで神学がまとめられています。

まず第一部で、神が存在するかどうかを問い、神の存在を証明した後で、神が何であるかを問い、その神が三位一体であることを明らかにしていきます。続いて、第二部で、人間の究極目的が神に至ることであることを明確にしなが、人間そのものが何であるかを考察します。そして最後に、第三部で、人間が神に至るための道としてのキリストのことを考察の対象としています。

かつてのカトリック公教要理と言われるものも、ほぼこのラインが踏襲ふみつらされていて、伝統的にカトリッ

ク教会では、その教義を教えるにあたって、まず神のことを説明し、次に神の被造物としての人間が何であるかを語り、そして、神と人間とを結びつけるイエス・キリストのことを説明する、といった具合に進められています。このように、神学といえば、まず神について考えるということでした。

ところが、今日のカトリック要理書とか、キリスト教入門書の類たぐい、あるいは神学の書物もそうですが、最初に神のことを説明するというアプローチが必ずしも取られているわけではありません。むしろ、人間は神を知りうるのかとか、人間とはそもそも何であるのかとか、人間の側に神学の問いの最初の視点は移されています。

現代という時代は、誰もが感じているように、神という存在に対する感覚がおそろしく欠如している時代です。十九世紀の末にニーチェが「神の死」を宣言しました。これは、それまでの西洋思想が目に見える世界と目に見えない超越的な世界の存在を前提するところに立脚していたものの、近代という時代には人間の理性に絶対的な信頼が置かれるようになり、その理性が超越的な世界の存在自体を抹殺してしまつたと宣言することでした。それによってニーチェは、伝統的な西洋思想の立脚点そのものを否定しようとしたのです。それ以降、二つの大きな世界大戦を経て、サルトルに代表されるような実存主義は、人間存在の根本的な自由性を主張するがゆえに、神は不必要であると説くようになりました。こうした思想の流行が、「神不在の宗教」とか「神の死の神学」といったことをまじめに考えさせるような風潮を生み出します。そしてさらに、「神の死」とか「神の不在」は、思想界のみならず、一般社会に浸透していき、神なき世界としての世俗化を助長させてしまいました。

最近、宗教ブームが再来したとかで、神の復権とか宗教の復活とか言われますが、その内容を見

るとオカルト的な神秘主義か御利益主義ごりやくの域を出るものでもなく、ますます「神不在」の雰囲気は現代社会に蔓延まんえんしています。そんな時代だから、神について語ることを最初は避けて、人間について考えてみようということになったのかも知れません。しかし、そんな時代だからというのではなく、人間をまづ問い、そこから積極的に神学を営む方が、現代人に対してきわめて意味のあることだと考える神学者は少なくありません。

「宗教」という言葉は、ラテン語の “religio” という言葉から派生したヨーロッパの言葉（例えば英語の “religion”）を翻訳したのですが、その語源をさらに遡さかのぼれば、「一説に、「再び・結びつく」という意味から来ていると言われます。神と人間とを「再び結び合わせる」のが「宗教」だということなのでしょう。そうだとすれば、神を問うということの中には人間を問うということも含まれていると言えるのかも知れません。

そうしたことは別にしても、神を知り、語りうるのは人間だけです。人間存在のあり様ようを突きつめていけば、神という存在に出会わざるを得ないと考えることも可能です。事実、「神は愛であり、神はその愛によって人間を救うために神みずから人となられた」という教えを、人間の現実のあり様を何も問うことなく人に語ったところで、どれだけの意味があるでしょうか。人間は何であり、人間が究極的に何を求めるのか、といったことを考慮しなければ、どれほど大事な教えであっても人に響くはずもありません。

神学という営みを、神から始めるのか、あるいは人間から始めるのか、ということとは決して取るに足らない小さな問題ではなく、この出発点の違いは、神学という営みの方向性を根本的に変えていくもの

であり、信仰者ひとりひとりがこの神学という営みに関わらなければならぬことを教えてくれるものでもあります。前回、神学するということは、自分の信仰を表明することだと言いましたが、まさに、人間を問うことから神学する営みが始まると言っていいだろうと思います。

2 対話の構造から

しかし、人間を問うとは言うものの、それでは人間とは何かと直接的に考えてみても、これといった答えはなかなか出てくるものでもありません。あるいは、人の数だけその答えはあって、掘みどころがないといってしまうのかもしれない。私たちが日常生活の中で体験することを掘り下げていきながら、人間とはこんなものではないかと感じるこの方が、手取り早く、また大切であるような気がします。そこで、ひとつの例を挙げて考えてみることにします。誰もが毎日経験している「対話」というものを参考にしてみますが、神学という営みがどんなものかを示すことができます。

AさんとBさんが話をしていきます。話題は、ある商品の値段がこのデパートよりあそこのスーパーの方がいくら安い、といったようなことです。この時、この情報が取るに足りないものであるならば、二人は別にそれほど深刻にもならず、ふんふんと適当にうなづきながら言葉を交わすでしょう。AさんもBさんも互いに心を開いているわけではなく、またその必要もなく、その時が過ぎれば、その話題も過ぎ去ってしまいます。話題が単なる情報交換のようなものであり、その情報が相手の生活にきわめて重大な結

果をもたらすようなものでないかぎり、二人の対話はそれほど重要なものにはなりません。

ところが、話題がAさんにとってかなり深刻なもので、それこそAさん自身の人生を左右するような内容のものであったとすればどうか。おそらく、話し手のAさんの深刻さに応じて、聞き手のBさんの聞く姿勢そのものも深刻になっていかざるを得ないのではないでしょうか。その時、もしBさんがAさんに対して生返事なまを繰り返すばかりで、別段気にもとめないふうに聞き流すだけならば、二人の間に対話は成立しないことになります。もし、真剣にこの会話の中に入るとすれば、心を打ち明けて語るAさんと同じくらいBさんも心を開かなければなりません。Bさんは、ある意味で、Aさんのすべてを受け取らなければならなくなるのです。Aさんが心の底から話しているとすれば、Bさんも心の底から聞かなければなりません。そして、Aさんにしてみれば、Bさんという人が信頼に足る人であり、心を打ち明けてもよいと感じているからそうするのでしようし、BさんもまたAさんを嫌っていないから、Aさんの話に耳を傾けようとするのでしよう。

このように、対話というものは、その内容の深刻さによって、対話する両者の態度をまったく異なつたものにし、真剣な対話になればなるほど、話し手が心を開く程度に、聞き手も同じだけ心を開かなければならないものだということが分かります。

さて、このように、互いが心を開いて語り合わなければならないほどの対話をしているとして、そこにどんなことが起こっているでしょうか。

まず第一に言えることは、AさんとBさんとの間にはパーソナルな（人格的な）関係が成立しているということです。つまり、AさんもBさんも、互いに相手を何らかの利益の対象とか、何かのための手

段とは思っていないのです。損得、利害の関係を越えて二人は相對しているわけです。AさんはBさんを、BさんはAさんを、それぞれかけがえのない、何ものにも代えがたい存在であるという意識がなければ、そのようなパーソナルな関係は結ばれません。

第二に、このようなパーソナルな関係は、二人を決して上下の関係で結びつけはしません。相手に對して尊大な態度を取ったり、卑屈な態度を取らせたりしているわけではありません。つまり、二人は互いに主体的な存在であることを認め合い、対等なレベルに立って、對話をしているということです。そうでなければ、心を打ち明け、それに対して心を開いて受け止めるということはできなくなってしまいます。

第三に、パーソナルな関係の中で、互いを主体的な存在として認め合ったうえで、真剣な對話が成立するためには、両者はまったく自由な存在であることが前提とされているはずで、相手に何かを押し付けるような、あるいはそれを求めるような姿勢があれば、必然的にそれは對話でなくなってしまうでしょう。

このように、對話の内容が深刻なものであり、その對話によって両者が互いに同じ程度に心を開き合わなければならぬとき、人間は、パーソナルな（人格的な）存在であること、主体的な存在であること、そして自由な存在であることを体験していることになるはずで、

以上のような對話関係を、夫と妻、親と子、教師と生徒、友人、恋人などの場合に当てはめてみると、それぞれの本来のあり方が見えてくるように思います。互いを個々の独立した人格として捉え、互いに主体的に関わり、しかも自由な存在として認め合うこと、ここに、人間本来の姿が示されているのでは

ないでしょうか。このような関わりを「愛」という一語でまとめることができると思っています。愛には、夫婦の愛、親子の愛、兄弟愛、師弟愛、友情（友愛）、男女間の愛（恋愛）、その他いろいろありますが、要するに、人格的存在、主体的存在、自由な存在として、他者を認め、受け入れるということなのでしょう。誰かを愛し、誰かに愛されるというとき、本来体験されるのはこのようなことなのだと思います。

3 神学的な営みの展開

このように、私たちが普通に体験する事柄を通して、人間の本来的なあり方を考えてみると、そこからさまざまな神学的考察を展開していくことができます。

たとえば、このような対話関係がいったい人間の現実の中でどこまで可能なのか、と問うことができます。私たちが日常経験する人間関係のどこに、人を人としてかけがえのない存在であると認め合うことのできる場を見出すことができるでしょうか。人間が人間を、何かの役に立つかどうかという面だけで判断するような、そんな人間関係の上に私たちは生きています。また、人間が社会という巨大な機械のひとつの歯車のようなものになってしまい、いつでも誰とでも代替可能な、そんな存在としか見られない現実があります。「人間疎外」という言葉を聞くようになってすでに久しいですが、確かに、私たちは、人が人としてではなく、何かある機械の部品のごとく取り扱われ、主体的な存在というよりは、世に隷属し、不自由な生き方を余儀なくされるような、そんな世界に生きているのでしょうか。

このように、私たちの生きている現実を直視し、この現実が人ひとりの力ではどうしようもないもの

であると知るとき、そこに、悪の力、罪の力を見ることができると思います。また、こうした現実を人間が生み出したのであれば、人間そのものの限界と人間の罪性を謙虚に認めざるを得なくなってきました。そしてさらに、このような現実から解放されて、人間としてのかけがえのなさや主体性、真の自由を求め、本来的な人間でありたいと望むとき、そこに救いを求める声が生まれてくるようになるのではないのでしょうか。

少し視点を変えて、対話の構造を神と人間に当てはめるとどうでしょうか。神と人間との間に真の対話が成立するということは、神が神であり、人が人であり、その間には人格的な関わりと主体的な交わりがあり、そして互いに自由であるということが前提とされるはずで、そうだとすれば、この観点から、神の似姿としての人間の意味を、もっと身近に感じることができないではないでしょうか。

「神は愛である」とヨハネ福音書は伝えます。愛であるならば、当然その愛は誰かに分かち合われるものです。その分かち合う相手として人間が創造されたのであれば、神は「神の似姿」として人間を創造するしかなかったはずで、そして、愛を分かち合うのであれば、それは決して強制されるはずはありません。愛はつねに自由において生まれるからです。このような神と人間の根本的な関わりから、救いの根本構造を考えていくことができるでしょう。また逆に、人間は根本的に自由であるがゆえに、神と愛を分かち合うことを拒否し、神の愛に対して背を向け続けることもできるはずであり、このことから、救いのない状況を思い浮かべることができると思います。

最後にもうひとつ、この対話の構造を神とイエス・キリストとの関係に当てはめるとどうでしょうか。神は人を救いたいという望みを抱き、それをイエスに委ねます。イエスはその生涯のすべてをかけて応

えます。イエスは神との対話の完成、つまり、人間を救うという神の望みを果たすために、十字架の道を歩んだと見ることができるとはいいようか。そこから、イエスの死の意味も、復活の意義をも捉えていくことができるはず。きわめて簡単にしかここでは言及できませんが、これが「キリスト論」として展開されるキリスト教神学のかなめのテーマになるのだと思います。

以上、神学的な営みの展開について述べてみました。他にもまだまだ多くの展開の仕方があると思いますが、読者の皆さんがこれを参考に、神学することそのものを味わってもらえればと思います。

聖書をどう読むか (1)

1 聖書を読むにあたって

「神学する」ために必要なものとして、聖書を準備していただきたいということを、第一回目の話の中でしましたが、今回は、その聖書を「どう読むか」についてお話してみようと思います。

この「聖書をどう読むか」という言い方そのものに、実は、疑問を感じる人がいなくてもありません。というのも、聖書は「神の靈感」によって書かれた書物であり(2テモテ書3章16節参照)、神ご自身の言葉が記されているのであって、そこに誤りはない。聖書に書かれていることはすべて「真理」であって、疑う余地は何もないと思っている人がいるからです。従って、聖書を問題にするときは、どう読むかということではなく、それをどれほど素直に受け入れるかが問題なのであると主張もします。普通、わたしたちが聖書をひも解いてみて感じることは、何を言っているのかよく分からない部分が多いということでしょう。

聖書の記述には、現代人の私たちから見れば、ずいぶんと不思議なものがあります。イスラエルの人々がエジプトから脱出した時に、紅海が二つに分かれて壁のようになり、乾いた土の上を歩いて渡ったという話のもっとも有名なもののひとつでしょう。福音書の中には、イエスが湖の上を歩いたという話があります。

こうした話を、たとえ、神様は何でもおできになる方で、神様に不可能なことは何もないと堅く信じていても、だからと言ってにわかには信じることはできるようなものではありません。私たちが自然現象に対して持っている知識や今日の自然科学的な常識と、聖書の世界のそれとは大きな違いがあるわけで、聖書の中に記されたすべての事柄を、その記述通りに信じることは不可能なことです。もっと言えば、記述通りに信じてはならないとまで言ってしまつてよい部分もあります。

というのも、聖書はひと言で言うならば、「信仰の書物」だからです。これは旧約聖書に関しても新約聖書に関しても言えることです。旧約聖書はその文学的なジャンルから大まかに区分すると、歴史書、文学書、預言書に分けられますが、すべて「信仰」の観点から書かれています。歴史書にしても、これは単にイスラエル民族の歴史を描いているのではなく、イスラエル民族の信仰の変遷を描いているものです。

新約聖書に関して言えば、福音書はイエスの生涯を描いてはいますが、これも、「イエスはメシア（キリスト・救い主）である」という信仰告白の書であつて、イエスという人物の伝記を、歴史的事実に則してそのまま記述したものではありません。ですから、イエスに関して、その歴史的事実を追うといった視点で読んでしまうと、理解不可能な箇所に出会うこととなります。使徒言行録も、初代教会の

歴史が語られています。純粋な歴史的記述というよりは、神のわざとして、キリスト教信仰がいかに異邦人の世界にまで広まっていったかを描いたものです。パウロ書簡や他の書簡に関しては、これらはその当時の教会の状況を反映しているもので、それらの記述から当時の教会の様子は窺えますが、その書簡の中で語られている教えをそのまま現代の状況に当てはめることはできません。ヨハネ黙示録は預言書に分類されますが、その記述通りの事柄がそのまま未来において生じるということを述べたものではありません。

つまり、旧約聖書にしても新約聖書にしても、それは信仰の書物であり、そこから「救いに関するあらゆる真理」(『啓示憲章』7項参照)は汲みえても、歴史的事実を完全に理解できるような書物ではないということです。この点は聖書を読むうえで必ず念頭においておかなければならないことです。

今述べたようなことは、読者の多くの方々にとっては、ごく当たり前のことであって、そんなことはとっくの昔に卒業していて、今さら指摘されるまでもないとお思いでしょう。しかし、そのことを本当に念頭において聖書を読み、「信仰の表明」として神学していこうとするならば、聖書の記述から信仰のメッセージを引き出していくためには、ある作業(解釈)が必要となってくるということにお気づきになるだろうと思います。そして、そのためにはいくつかの基本的なことを避けなければなりません。そのことを指摘しておきましょう。

2 聖書の記述の背景を知る

ひとつは、聖書を読むときには、その言葉を字義通りに理解することを避けるということです。聖書が神の言葉であることを否定しているわけではありません。ただ、神の言葉が具体的な人間の言葉として表現されたのであれば、必ずある時代のある特定の言語によらなければならなかったはず。そうであるならば、当然、その言語を取り巻く歴史的、文化的、社会的背景があったであろうことは、これもまた否定できない事実です。

今わたしたちは、その言語が、新約聖書に関して言えば、今から約二千年前のギリシア語であったことを知っていますから、その言語をめぐって、歴史的、文化的、社会的背景、つまり制約があったということをおぼえてはなりません。ということは、わたしたちが聖書を読んで、そこから何らかのメッセージを汲み取ろうとするならば、少なくとも、その時代の言語が用いられた精神地平というものを知っておく必要があるだろうと思います。また、そこで用いられた言語の意味が、ある程度、私たちが生きている世界に通用するものであったとしても、少しばかりの注意を払う必要はあるでしょう(『啓示憲章』12項参照)。そうしますと、私たちが現代という時代に対して信仰の表明をしようとするとき、聖書の言葉を引用して自分の考えを根拠づけるといふことには慎重でなければならぬということが理解できます。

ある人は、聖書についてよく知っているために、自分の話の中にたくさん聖書を引用し、その話を聖

書に基づくものと主張しようとはしますが、果たしてその人の話の文脈の中でその聖書の引用があたっているのかどうかをチェックしなければなりません。自分の田圃たんぼに水を引くようなやり方で聖書を引用することは、当たっている場合にはいいのですが、当たっていない場合は、ただ聖書を利用しただけであって、聖書を読み、その中から信仰に関するメッセージを汲み取ったとは必ずしも言いがたいようです。

とは言え、これは私自身よくやることで、自分の話を正当化するために、「イエスはこう言っているから」と言うことがあります。その聖書の言葉そのものがその聖書の文脈の中でいったいどのような意味で言われているのかを確認したうえで、話すようにしなければならぬと思います。

3 神が全能であることをすぐに持ち出すな

もうひとつ避けなければならないことは、神は全能であるからして、人間にはできないことであっても、神にはできる、何でもできるという思いを、聖書の記述に持ち込んでしまうことです。イエスに関しても同じで、イエスは神の子であるから何でもできたはずだという人がいます。イエスが神の子であることを否定はしませんが、だからといって何でもできたかどうか。実際、イエスが十字架にかけられたとき、神の子なら十字架から降りてみよと言った、というエピソードがありますが、それと同じことです。また、神が全能だからと言って、では神様は四角い丸を作れるかと言えば、これはどうひっくりかえってもできないことです。

イエスの出来事を記した福音書には、奇跡物語と言われるものがあります。この奇跡に関して、実際

にあったのかどうかを議論する人もいますが、福音書は信仰の書であって、イエスが「メシア」（キリスト・救い主）であることを主張するための書物であるということ念頭におけば、奇跡物語を別の視点から読み取ることも可能になってきます。

私の経験ですが、ある時、イエスが湖の上を歩いたことについて（マルコ6章45節～52節参照）説教したことがあります。私は、このエピソードの全体を紹介しながら、「湖」、「逆風」、「漕ぎ悩む舟」といったことのシンボリックな意味、つまり、「この世界（湖）にあって、教会（舟）が、迫害（逆風）にあって、立ち往生している（漕ぎ悩んでいる）状況の中で、イエスが通り過ぎようとしており（神がその存在を現す時の旧約以来の表現）、イエスへの信仰なしに、教会は立ち往かないことを示している」と言いました。すると、説教の後で、そんなことはない、イエスは神様だから湖の上を歩いたはずだという抗議を受けました。イエスが湖の上を歩いたということが歴史的事実であり、全能ゆえにそうすることができたとして、そのことが私たちの信仰に何かよいことでもあるのだろうかと考えてみました。さて、どうでしょうか。

4 聖書の性格を知る

ところで、聖書を字義通り理解することは避けた方がよいと初めに言いましたが、とは言うものの、そのまま読んだ通りに理解しても決しておかしくない箇所に出会うことがあります。

たとえば、マタイ福音書の「山上の説教」（5章～7章参照）なんかは、そのまま読んでも充分現代

に通じるものですし、むしろそのまま読んで理解することによって、現代という時代に何かを問いかけることができるかも知れません。ここに描かれた生き方の中にこそキリスト教の神髄があり、その生き方を実践してこそこの世に対してキリスト者は何かを語りうるのだと確信することもできます。確かにそうなのですが、この山上の説教についても読み方によってはだいぶんと違った味わいになるものです。

この説教の内容を、これこそ人間の生き方の理想として捉えることはできません。しかし、いざそのまま実践してみよということになると、誰もが体験していることですが、そうはいかないということを知っています。そこで、この説教はすべての人々に向けられているのではなく、そのような生き方ができるように特別に恵まれた人々、あるいはそのような生き方に特別に招かれた人々のためのものである、と解釈する人がいます。つまり、この説教は「福音的な勧め」であって、その勧めを受け入れることができるように恵まれた人々のためだと考えるのです。そうすると、いわゆる凡人にはこの教えに従うことは無理で、できる人に任せようということになってしまいます。

あるいは、山上の説教に示されたような生き方は人間であるかぎり到底実行不可能なのであって、むしろ、このような生き方が人間の力では無理であることを悟らせるためのものである。そして、そこから人間はみずからの限界と罪深さを知るようになる、それでよいと考える人もいます。

しかし、この説教を、実践可能かどうかという問いから離れて、そもそもこれは福音であるという視点から考えてみるとどうでしょうか。福音とは「良き知らせ」という意味ですから、この説教を読んで何が良き知らせであり、喜ばしい便りなのかを探ってみることができます。しかもマタイ福音書は、最近よく言われるのですが、ユダヤ教から改宗したキリスト者を対象にして書かれたものであり、キリス

ト教信仰を得た者の生き方がどのようなものであるかを示そうとしている、というようなことが指摘されています。とすると、この山上の説教はキリスト者となった人々に対して、そのような生き方にあなたがたも招かれている、その生き方にこそ喜びがある、そのように読み取ることができます。

そうすると、この説教の内容は実践可能かどうか、誰にできるか、といったことを問題にしているのではなく、キリスト者であるならば誰もが招かれている生き方として理解することができ、キリスト者ひとりひとりに対して、キリストを信じる者としての生き方、またその生き方を通してキリスト者であることを証するための指針として理解できるようになります。

このように述べてみると、やはり聖書を読むためには専門的な知識が必要で、そんな知識を持ち合わせない者が読んだところで、聖書の専門家にはかなわないと思う方もいらっしゃるかも知れません。しかし、専門家の間にもいろんな意見があって、必ずしもひとつの箇所を同じように解釈しているわけではなく、専門家は専門家で、立場を異にすれば、それこそ人の数だけの解釈が登場します。

また、聖書はやはりその書かれた言語で読まなければ、本当の理解は得られないという人もいますが、私はそうは思いません。確かに、いくつかの基本的な知識は持っていた方がよいに違いありません。しかし、それがなくても初めに指摘しておいたことに注意し、聖書という書物の性格を知り、そして聖書の記述を聖書そのものの文脈の中で、つまり、誰が何をどのような状況の中で誰に対して語っているのか、ということだけでも掴めば、初歩的な解釈は誰にでもできるものだと思います。

そして最後に、聖書を読むさいにもっとも心すべきことは、聖書はいつも「わたし」に向けて語られているということです。聖書を読む「わたし」には、それなりの状況があります。「わたし」が置かれ

ている現実があります。それを無視しては、神の言葉は決して具体的なものにはなりません。「言は肉ことばとなつて、わたしたちの間に宿られた」(ヨハネ福音書1章14節)ということは、まさに、「わたし」が抱えている現実の中で神の言葉は具体的になつたのであつて、その現実が反映されていなければ神の言葉はただの空くうにしか過ぎません。つまり、「わたし」の現実を無視して聖書の言葉を読んでも意味がないということです。その意味では、誰もが聖書の解釈者になりうるし、そうしなければ聖書の言葉を生きることもできなくなつてしまいます。そのようなことを念頭において聖書を読み、そして、そこから理解したことを通して、「わたし」の信仰を希望のうちに表明することができるようにしたいものです。

聖書をどう読むか (2)

前回、聖書をよむうえで避けなければならないことを二つ挙げておきました。そして、聖書という書物の基本的な性格を知っておけば、聖書の言葉を自分なりに解釈することもできるし、新たな視点で読み直すこともできるということを簡単ながら示しておきました。そうした点をもっと詳しく展開してみると読者の皆さんには益するところが多いと思いますが、これらのことに関しては、すでに専門家がいろいろの書物で述べていることですので、そちらを参考にしてもらうことにして、ここでは、どういう書物がよいかを紹介するだけに止めておきます。

1 聖書を理解するための簡単な文献紹介

聖書が書かれた言語の精神地平を知っておくべきだと前回述べましたが、そのためには、E・ローゼ『新約聖書の周辺世界』（日本基督教団出版局）をお勧めします。この本は新約聖書当時の歴史的、文化

的、社会的背景を詳しく説明し、また特に、ユダヤ教の宗教的伝統やその当時の諸教派について解説し、イエスの言葉の背景にある思想を詳しく述べています。聖書の思想を現代において理解しようとするためには、「黙示思想」を無視することができないとよく強調されていますが、それがどのような思想であり、また、「終末」とか「復活」といった概念の背景にある考え方の基本がどのようなものかを理解するには最適の書物と言ってよいと思います。

旧約聖書の全体像を知りたければ、浅見定雄『旧約聖書に強くなる本』（日本基督教団出版局）を勧めます。これは、旧約聖書の全体の構成や、旧約聖書に収められたひとつひとつの書の全体像を掴みやすくするように工夫された図表があって、その書物の内容や性格がひと目で分かるようになっていきます。

福音書に関しては、講談社が数年前に、「福音書のイエス・キリスト」（荒井献監修）というタイトルで福音書別の概説書を出しています（現在は、日本基督教団出版局から再版されています）。これは各福音書の特徴を書名にしており、その福音書の著者問題、執筆年代や場所などの基本的な問題やその福音書の特徴を解説し、また、著者独自のすぐれた見解も披露ひらされていて大変参考になります。小河陽『旧約の完成者イエス』『マタイによる福音書』、川島貞雄『十字架への道イエス』『マルコによる福音書』、三好迪『旅空に歩むイエス』『ルカ福音書』、大貫隆『世の光イエス』『ヨハネによる福音書』です。また、この続きとして第五巻目に、荒井献『隠されたイエス』『トマスによる福音書』があります。「トマスによる福音書」というのは、聖書正典には含まれていないもので、「偽典」に属するゆえに私たちには馴染みがありませんが、歴史的なイエス像を探ったり、初代教会のあり様を研究したりするうえで欠かせない書物と言われています。

パウロに関しては、佐竹明『使徒パウロ』「伝道にかけた生涯」（NHKブックス）を是非お勧めします。私たちは、パウロというと、使徒言行録に描かれているように教会の迫害者から一転して「異邦人の使徒」として召され、キリストの福音を異邦人世界に雄々しく伝えた姿をイメージしがちですが、この本は、パウロの直筆書簡から彼の生涯を再構成し、生身のパウロ像とその教えを描き出そうとしています。パウロに関して、よく知っているようで実はあまり知られていなかった面を味わうことができますでしょう。

聖書を読むうえでおもしろい視点を提供してくれるのは、J・エレミアス『新約聖書の中心的使信』（新教出版社）です。これは薄い本ですが、イエス自身の語った生の言葉を、福音書を綿密に検討しながらできるだけ再現し、当時のユダヤ教思想と対比させて、イエスの語りの真相に迫ろうとするものです。彼のこの基本的な研究方法によって、さらに詳しくイエスの思想を本格的に追求したのが、『イエスの宣教』（新教出版社）です。

その他、聖書に関しては数多くの書物や論文があり、とても読み切れるものではありませんが、以上挙げたものを読めば、だいたい、聖書をどう読むかということは理解できるでしょう。

さて、次に、私はここで、分厚い聖書注解書とか釈義書、難解な解説書が手もとになくとも聖書を解釈する簡単な方法を示してみたいと思います。

2 「救いの歴史」という視点から

その方法とは、旧約聖書と新約聖書を読み比べるといふものです。ただ漠然と読み比べるのではなく、少しむずかしく言うと、「救いの歴史」(救済史観)を視点として読むということです。「救いの歴史」というのはキリスト教独特の歴史観で、人類が歩んでいる歴史というものは救いという最終目標に向かって進んでいるという考え方です。この救いの歴史は、神が人類を含めた世界を創造したことに始まり、罪によって救いの状態を失った世界がイエスの死と復活という出来事によって救いの確証を得、その後、世の終わりに至って救いが完成される、というものです。ですから、イエス・キリストを救いの歴史の中心として、その前の時代はイエスの到来を指し示す時代、イエスの後の時代は、イエスによって示された教えを生きていきながら、救いの完成を世の終わりが到来するまで待ち続ける時代、ということになります。

日曜日のミサに出席しますと、「聖書と典札」というパンフレットを手に入れることができます。ここには、その日のミサの祈りや朗読聖書の箇所が印刷されています。その聖書朗読を何気なく聞き、司祭のその朗読箇所に関する説教を聞く、ということが多くの人々にとっては現実ではないかと思えますが、実は、聖書朗読箇所は見事に定められています。普通、第一朗読では旧約聖書、第二朗読では使徒書(パウロ書簡とかその他の書簡)、そして第三朗読で福音書が読まれます。この三つの朗読箇所は、それぞれが何らの関係もなく定められているのではなく、互いに関係があります。ただ、年間主日は第一

朗読と福音朗読とに関係があり、第二朗読は必ずしも関係はありません。

この朗読配分は教会の長い伝統の中で培つちかわれて生まれたもので、言わば、教会の聖書解釈を示していると言ってもよいと思います。つまり、教会は、キリストの出来事を記した福音書の記述を中心に、その出来事がキリスト以前の時代の旧約聖書の中にすでに前もって示されていた、ということを明らかにするので。このことを「救いの歴史」という視点からみた聖書解釈と言ってもよいかと思えます。たとえば、キリストの死と復活という出来事は救いの歴史の頂点に立つものであり、この出来事を通して人間は神と再び結びつくことが可能となった、つまり、神の生命にあずかることができるようになった、と考えます。

この、イエスの死と復活を前もって示す出来事としては、旧約聖書の中では、まず第一に出エジプトの出来事が考えられます。この出来事は、エジプトにあって奴隷状態であったイスラエルの民がその状態から解放されて、神が約束してくださった地に向かう旅立ちでした。奴隷状態から自由への旅立ちです。この旅立ちに先だって、彼らは苦菜にがなと種なしパンの食事をし、小羊をほふって食べ、その血を家の鴨居かもいに塗りました。神がその血の塗ってある家は「過ぎ越して」行ったからです。このことを記念してイスラエル民族は毎年「逾越祭」を行います。キリスト教にとっては、この出来事こそはイエスの死と復活によって示された救いの出来事の前表と考えるのです。「エジプト」は人間を罪の奴隷状態に縛りつけてしまうことのシンボルであり、出エジプトはその罪に縛られた状態からの解放と捉えるのです。イエスの死と復活の出来事と出エジプトの出来事はすぐにも関連づけられますが、その他、歴史的な事件ではなくても、旧約聖書のある話が福音書に登場してくるある話の前表として受け取れるものは

たくさんあります。そうしたものが日曜日のミサの朗読に用いられています。ですから、ここで見方を
 変えて、その日の朗読箇所を見比べながら今日のミサのテーマは何だろうかと考えることができます。
 あるいは、教会はこの朗読箇所によって旧約聖書をこう理解しようとしているのだとか、福音書のメッ
 セージをこう捉えようとしているということは簡単に見て取れます。

このような「救いの歴史」という視点に立った聖書理解は、聖書の記述の豊かさを限定してしまうと
 して、賛成しない人もいます。しかし、旧約聖書そのものが成立したのは、出エジプトの出来事を中心
 として、イスラエルの歴史の変遷の中で、この出来事を何度も何度も思い起こしては、その時その時の
 事件を解釈していったからです。たとえば、イスラエル王国が亡国の危機に瀕した時とか、バビロンに
 よって捕囚の民となってしまったものの、ついにはエルサレムに帰還してきた時とか、そのような時代
 を迎えた時、預言者たちはいつも出エジプトの出来事をイスラエルの民に思い起こさせて、イスラエル
 の神以外の何者にも頼ってはならないこと、神の救いの力にのみ信頼をおき希望すべきことを叫んだの
 でした（アモス書9章7節〜10節、ホセア書13章1節〜15節、イザヤ書43章1節〜7節、51章10節〜11
 節、詩編66、78、105、106参照）。そのようなして彼らは、神の救いのわざが今実現していること、神の
 言葉が今ここで現実のものとなっていることを信じ、その視点から歴史上の出来事を理解していったの
 です。

こうした旧約聖書の理解の仕方は、新約聖書においても現れます。マタイ福音書は、預言者の言葉を
 引用して、その事が今実現したという表現をよく用いています。ルカ福音書にはエマオの弟子の話の中
 で、『ああ、物分かりが悪く、心が鈍く預言者たちの言ったことすべてを信じられない者たち、メシア

はこういう苦しみを受けて、栄光に入るはずだったのではないか。』そして、モーセとすべての預言者から始めて、聖書全体にわたり、御自分について書かれていることを説明された」(24章25節〜27節)とあります。使徒言行録の中のペトロやパウロの説教も、旧約聖書に語られた神の約束が今やイエスの死と復活において実現したと語ります(2章14節〜42節、13章16節〜41節参照)。「神は、かつて預言者たちによって、多くのかたちで、また、多くのしかたで先祖に語られたが、この終わりの時代には、御子によってわたしたちに語られました」(ヘブライ書1章1節〜2節)という記述は、まさに、旧約聖書と新約聖書の関わりを示す言葉だと言えるでしょう。

3 現実化していく神の言葉

そうしてみますと、次に、神の救いのわざが今生きている私たちの時代にも行われているとすれば、こうした聖書の出来事を参考にしながら、私たちの時代の状況を眺め、そこに神のわざが行われていることを見ようとすることもできます。イエスの死と復活によって救いの歴史は頂点に達しました。そして今は、その救いの歴史は完成へと向かっています。とすれば、どこに、出エジプトの出来事、イエスの死と復活によって示された出来事が実現しているのでしょうか。

このような視点をもつからこそ、実は、南アメリカを中心とした地域で盛んになっている「解放の神学」も主張されうるのです。この神学は、政治的にも経済的にも社会的にも隷属状態に置かれている民衆の立場に立って、民衆を真の自由へと解放することを目指しています。イエスの死と復活の出来事は

人間を罪の状態から解放する出来事であった、この出来事はすでに旧約聖書においても、出エジプトの出来事の中で示されていた、では、この出来事は今の時代にあってはどのような場で実現されなければならないのか、それを彼らは問うのです。

このような視点に立って日曜日ごとの朗読箇所を耳にするとき、旧約と新約が関係している事柄を理解し、それを今生きている私たちの状況の中でどう捉えていくか、ということは問えそうです。これは聖書を通して示された神の言葉が今においても実現しているということを知ることにはほかなりません。ゆえにこの読み方は、旧約から新約を経て、さらに人類の歴史を通して、神の言葉が現実のものとなっていくということを意識した解釈の仕方と行うことができると思います。一度、主日のミサの聖書朗読を味わいながら、どのような解釈が可能かを試してみてはいかががでしょうか。

ここに示した聖書解釈の方法のほかにも、手軽にできる方法があります。しかし、ここで説明するよりは、次回から展開していく予定にしていますが、現代神学上のさまざまな問題を取り扱っていくさいに具体的な形で示していくつもりです。ですから、この神学入門講座をお読みになるときは、いつも聖書を手もとに置いて、聖書箇所をチェックしながら読み進んでいけるとよいかと思えます。

イエスとキリスト (1)

これまでは、神学するための基本的な準備というつもりで、「神学すること」、「神学という営み」、「聖書をどう読むか」というテーマで話をしてきました。今回からもっと具体的なテーマを取り上げてみたいと思います。まず最初に、私たちの信仰の中心であるイエス・キリストについて考えてみましょう。

1 イエスはキリストである？

もう何年も前になりますが、私がキリスト論という科目を勉強したときに使用されたテキストが、W・カスパー『イエズスはキリストである』(大飼政一訳、あかし書房)でした。最初この本を見たとき、不思議なタイトルだなあと思ったことを覚えています。というのも、イエスはキリストであって、なんでもわざわざ、「イエスはキリストである」と言わなければならないのだろうと思ったからです。とこ

ろが、キリスト論を学んでいくうちにこれは大変なことだということを知らるようになりました。そのことを少し説明してみます。

私たちは普段は何の疑問もなく、イエスもキリストも同一人物だと思っています。イエスと言おうがキリストと言おうが、それは福音書に描かれている人物で、キリスト教の創始者であると誰もが知っています。これは、キリスト信者であってもそうでなくても同じです。ある時はイエスと言ひ、ある時はキリストと言っています。そこには何の区別もありません。ところが、神学の世界ではこのことは大問題だということです。というのも、イエスというのは人の名前ですが、キリストというのはある人物に付された尊称だからです。つまり、イエスという名前は、太郎とか次郎とかどこにでもあるような名前のひとつですが、キリストというのは、尊師とか老師とかいうように、ある人物に付された尊称だということです。

キリストとは「油注がれた者」というのがもともとの意味で、「救い主」「メシア」を意味するということは、読者の方々はすでにご存じだろうと思います。しかし、「油注がれた者」としての「キリスト」という意味では、実は、イエス以前にも旧約聖書の中に「キリスト」は登場してきます。サムエルという預言者、サウロやダビデというイスラエルの王がそうです。ある使命を果たすために神から特別に恵みを注がれて任命された者という意味が込められています。ということは、イエス以前にも「キリスト」と称されてよい人物はいたわけです。また、神から特別な恵みを受けて「油注がれた者」ということであるならば、イエス以外にも「キリスト」は存在してもかまわないことになります。

なぜ、イエスがキリストなのでしょう。そして、なぜわざわざ、ナザレのイエスという人物をキリ

ストであると言うのでしょうか。このように問うと、「イエスはキリストである」ということが、大変大きな問題になってくるのが理解できると思います。

2 イエス・キリストを問う前に

もちろん、このように問うこと自体がまったく理解できず、イエスがキリストであること、救い主であること、さらには神の子であることは、信仰においては自明のことであり、そのことを、聖書を読み、教会の伝統的教義に従いながら、信じるのがキリスト教信仰であると主張する人もいます。イエスはなぜキリストであるのか、どうしてキリスト者はイエスが救い主であることを信仰するのかは、イエスが人類の罪のあがないのために十字架上で死んだことによって明らかであり、神の靈感によって記された聖書に書かれているではないか。しかも聖書は神の啓示の書であって、永遠不変の真理が記されているのだから、そしてそれを信じるのが信仰なのだから、いったい何を疑うことがあるのか、疑問に思うことそのものが理解できない、と言うのです。

少し本題から外れるかも知れませんが、このような問題をめぐって、興味深いことがあったので、そのことを紹介しながら、まず、イエス・キリストを問うということそのものの意義から始めてみたいと思います。

百瀬文晃師の『キリストとその教会』（中央出版社）が出版されたとき、この書物に対して、ちょうど相反する二つの反応がカトリック新聞に載せられました。この本には姉妹編として同じ著者による

『キリストを知るために』が先に出版されており、この二巻本によって著者はカトリック要理の新しい解説を試みました。この試みに対して、福田勤師は、書評欄（一九八八年十月九日付）に次のように紹介しています。

前編で、「下からのキリスト論」の方向から、人間イエスの生きざまと福音を通して「神が決定的なしかたで御自分を啓示」してくださったことを解説した著者は、本書で、二千年の伝統を秘めている「教会の教え」と信仰理解を実に親切に噛（か）み砕いて解説している。その説明の方法は、第二バチカン公会議前までの知識的教理内容よりも、よりダイナミックなイエスとの出会いにスポットを当てたもので、現代に生きるキリスト者の指針となっている。たとえば、洗礼の秘跡については、洗礼は自覚なしで神の子としてもらう恵みの自動販売機でも魔術でもなく、「キリストの福音を聞いた人が、その呼びかけに答えて、自分の生き方を根本的に転換しようとする、その新たな出発の行為であり……公に表明する行為です」と説明する。そしてそれは、そのまま実践的な「福音宣教」につながる。公会議後の歴史的現象の常として、日本のカトリック教会にも教理解説についての混乱が見られる今日、しっかりした日本人神学者によるこのような書が出版されたことは非常に喜ばしいことであり、日本のキリスト者、そして特に要理教育に携わる人の座右の書として心からおすすめしたい。

このような書評に対して、志村辰弥師は読者欄に次のような投稿を寄せています（十月三十日付）。

十月九日付本紙『キリストとその教会』の書評を見て驚きにたえず、一言申し述べたい。著者は自ら合理主義と言っている通り(同書379頁)、ブルトマンに追従する進歩派に属する神学者であって、神のみ言葉の超自然性を認めず、教会の伝統を無視するところに大きな誤りがある。同書(下巻)とその前に出版された上巻の中で信仰に反する二、三を拾ってみると、

(一) 奇跡について。上巻113ページ「奇跡は信仰上の観念であって、信者が自分の信仰を語る時の言葉です」は奇跡の客観的存在を否定する。(二) 悪魔と悪霊について。上巻248ページ「私たちの心の中に巣くっている悪、私たちの世界の根底に根づいている隠れた悪です。これこそ聖書が悪魔という言葉を用いて表現しているものに他なりません」は悪魔の実存を否定。(三) 審判について。下巻248ページ以下「人の子が光栄のうちに来て裁きの座につくという描写は、当時の黙示文学に由来するものです。……(永遠の刑罰である地獄は)当時の人々の想像を用いた話しかたであって、その真意は『人間は神に逆らって自分の究極の運命を決定してしまうことがあり得る』ということです。……裁きとか永遠の刑罰の話は、恐ろしい未来のことではなくて、今の私たちの生き方に対する呼びかけです。私たちの人生の完成がどこにあるのか、何を基準にして生きるべきなのか、これが強い訴えかけをもって語られています」は地獄の存在が否定される。以上、わずかの例であるが、著者の説によってカトリックの伝統的な教義が否定あるいは曖昧にされ、大きなつまみづきとなる。

このように述べて志村師はパウロ六世の教書『神の民クレド』の熟読を勧めています。長い引用になりましたが、この二つの反応は、実は、聖書の記述とか教会の伝統的教義と言われるも

のをその文字通りの理解ではなく、聖書であれ伝統的教義であれ、文字によって表現された事柄の意味を引き出し、新たな言葉で表現しようとする試みに対して必ず見られる反応で、日本の教会のみならず全世界の教会で見られるものです。

すでに神学する必要性について述べたときにも触れたことですが、第二バチカン公会議を境にしてカトリック教会は大きな変貌を遂げました。この変化について行けないという人もいれば、遅きに失したと思う人もいるのが現在の教会の実情です。神について、教会について、とりわけ、イエス・キリストについて、現代の聖書学研究成果を取り入れ、新しい学問研究が提供してくれるさまざまな視点からアプローチしていこうとすると、このようなアプローチそのものに合点が行かない人がいます。

どちらの反応が正しいのかを私はここで判断するつもりはありませんが、二つの相反する反応は考え方の立脚点そのものが違っているので、議論をしてもどうどうめぐりになるだけだろうと思います。

ただ、時代や文化が違えば、ものの見方がずいぶん異なるのは確かです。かつて、太陽が地球を回っているのか、地球が太陽を回っているのかを議論した時代がありました。地動説が主張され始めると、その説が人々の心を惑わせ社会を混乱に陥れたことも事実です。自然科学的な立場からすれば、今こそ、地動説に疑いを持つ人はいませんが、その当時としては天動説か地動説かはいへん大きな問題であったでしょう。

しかし、よく考えてみれば、天動説を主張した人が用いた天文研究の方法やそれを可能にした技術と、地動説を主張した人々のそれとは大きな違いがあったはずで、さらに、その人が生きていた時代の時代精神とか文化的背景にも大きな相違がありました。人間は、何か物事を認識するにあたっては、そ

の認識を可能にする基本的な枠組みというものにすでに規定されているところがあります。歴史や文化や時代精神に規定されているのが人間存在なのであって、それらを等閑視した真空のような状態の中で人間は存在できません。もちろん、この限界や枠組みを突き破ることによって、新しい時代が到来してきます。新しい時代の人々はこの時代の枠組みに規定され、そしていつしかまた、この枠組みは乗り越えられて行きます。このようにして人間の歴史は歩んでいくのです。

神の言葉もそうです。神の言葉はこの世界に「受肉」したのであって、その意味で、この世界の限界を受け取ったのです。ゆえに、私たちは、神の言葉が受肉したその時代の背景を調べたり、その言葉が人々にどのように受け入れられたのかを検討したりしながら、神の言葉は現代にどのように受肉しているのか、また、どのように受肉させることができるのかを考えるのです。そうした努力が、現代において神学するということの意味であり、それがそのまま、福音宣教とも深い関わりを持つことなのだ、私は思っています。

3 キリストを問う

さて、本題に戻りましょう。

聖書が信仰告白の書物であることはすでに何度か言及しましたが、福音書は、まさに、ナザレのイエスがキリストであったことを告白し、そのことを証しようとする書物です。マタイもマルコも、ルカもヨハネも、独自の仕方ではイエスがキリストであることを語っているのです。ですから、「キリスト論」

という神学の中でもっとも核心的な部分に触れようとするとき、私たちとしては、なぜイエスはキリストなのだろうか、福音書記者たちは、なぜイエスがキリストであることを証しようとするのか、また、どのようにしてそれをなそうとしているのか、といった素朴な疑問をもって福音書に接しているのだろうと思います。ちょうど、イエスがペトロに質問した場面に自分を置いてみるといいのです。

イエスは、弟子たちとフィリポ・カイザリア地方の方々の村にお出かけになった。その途中、弟子たちに、「人々はわたしのことを何者だと言っているか」と言われた。弟子たちは言った。『洗礼者ヨハネだ』と言っています。ほかに、『エリヤ』だと言う人も、『預言者の一人だ』という人もいます。

そこでイエスがお尋ねになった。「それでは、あなたがたはわたしを何者だと言うのか。」ペトロが答えた。「あなたは、メシアです。」(マルコ福音書8章27節〜29節)

「あなたがたはわたしを何者だと言うのか」というイエスの問いを、そのまま私たちに向けられた問いとして受け取ることによって、キリスト論の考察は始まります。そして、なぜ私はイエスがキリストであると信仰するのだろうかという問いを持つことによって、弟子たちや福音書記者たちと同じ立場に立って、イエス・キリストに向かうことができるのです。また、このように問い、福音書を参考にしながら、私たちの独自の立場からこの問いに答えることによって、私たちのイエス・キリストに対する信仰はより実存的なものになっていくのだと思います。

このように、キリスト論を自分なりに展開するとき、聖書の読み方とも関連することなので、注意

しておかなければならないことをひとつだけ指摘しておきます。

それは、福音書によって、同じ場面を描いた話でも違いがあるということです。先に引用したペトロの信仰告白の場面を例に取りますと、マルコ福音書では、イエスがメシアであるがゆえに受けねばならない迫害のことを語ると、ペトロはイエスをいさめ、そしてイエスはそれを聞くと、ペトロのことを叱りつけたとあります。「サタン引き下がれ。あなたは神のことを思わず、人間のことを思っている」と。さらにイエスは続けて、自分に従うためには各自が自分の十字架を背負って従わねばならないと、弟子としての歩みの覚悟を諭しています。ところが、マタイ福音書では、ペトロの信仰告白のゆえにイエスはペトロを教会の礎いすえにするきと宣言しています。ちなみに、ルカ福音書では、イエスがペトロを叱責したという部分はなく、イエスに従う者の覚悟だけを記しています。このような違いを私たちはどのように理解したらよいのでしょうか。

実は、このような記述や描写の違いから、私たちは、福音書の成立の問題や弟子たちの考え、また、イエス自身の意識を探っていくことができるのですが、このような問題を含めて、次回は、メシア理解をめぐってイエスと弟子たちとの間にあったギャップ、また、イエス自身、自分をどの程度メシアとして意識していたのだろうかという問題を考えてみたいと思います。

イエスとキリスト (2)

イエスがキリストであるということのはどういふことなのでしょう。この問いからキリスト論のテーマを続けます。

1 弟子たちのメシア理解

福音書を最初から読んでいきますと、イエスはその宣教生活の初めに弟子たちと出会っています。そして、自分に従うようにと招きますが、彼らは「すぐにすべてを捨てて」従ったとあります（マルコ福音書1章16節〜20節参照）。しかし、その後の福音書の展開を見てみますと、弟子たちはイエスが何者であるのかを理解するのに、ずいぶんと時間がかかったようです。マルコ福音書は弟子たちがイエスのことを十分に理解していなかったことを何度も語っています（4章40節、6章52節、8章17節、10章14節など参照）。

その弟子たちの無理解の最たるものが「メシア」の意味でした。ある時、ヤコブとヨハネがイエスに「栄光をお受けになるとき、わたしどもの一人をあなたの右に、もう一人を左に座らせてください」と願いますが、それを聞いて他の弟子たちは、「ヤコブとヨハネのことで腹を立て始めた」というエピソードが伝えられています(マルコ福音書10章35節〜45節参照)。これは、イエスがイスラエルの王となつた暁には、自分たちが他の者たちよりも有力者になることを願つたということですから、他の弟子たちにすれば、この二人は抜け駆けをしたということと腹を立てたのです。

弟子たちにとって、イエスがメシアであるということは、旧約聖書の背景からしても、当時の状況からしても、イスラエルという国の王となることを意味していたようです。しかもこの時、イスラエル王国は政治的な意味では存在していません。ローマ帝国の支配下にあつたからです。このような状況下で、他国の支配をいさぎよ潔しとせずイスラエルの先祖からの信仰を純粹に守ろうとする人々にとって、「メシア」はまさに祖国を再興する人物を意味していました。「ゼロータイ」(熱心党)と呼ばれた人物たちは、その祖国再興運動の急先鋒せんぽうを行く人々です。

そこまではいかなくても、政治的な独立を失い経済的に圧迫された状況にあつて、イスラエルの人々の多くが祖国の再興を期待したのは確かです。ローマ帝国は宗教的な自由を認める寛容政策をとっていましたが、彼らが聖書を読んだり、過越の祭りを毎年行つたりするたびに、エジプトからの解放やバビロン捕囚からの解放、マカバイ時代の独立闘争などを思い起こし、それらの出来事を自分たちの今置かれている状況と切り離して理解することはなかつたに違いありません。イエスの弟子たちもある程度はそうした望みを持ち、イエスという人物にそれを期待したからこそイエスに従つたのです。十二人の

弟子たちの中には「熱心党のシモン」という人物もいましたし、多かれ少なかれ、弟子たちは政治的な意味でのメシアを待望していたのでしょう。使徒言行録は、イエスの昇天の間際まで、弟子たちがイスラエル王国の再興を期待していたことを窺わせる話を伝えていきます（1章6節）。

2 イエスのメシア理解

では、イエスはメシアというものをどのように考えていたのでしょうか。そして、自分自身がメシアであることをどの程度意識していたのでしょうか。

この問題を考えるにあたっては、私たちは二つの極端を避けなければなりません。ひとつは、イエスは神の子であるから生まれた時からすでに救い主としての自覚を持っていたとするものです。これは、「神の子」という表現が、果たして、私たちがこの表現からすぐにイメージしがちな親子関係に由来する「子」の意味であるのかどうか吟味することを忘れていません。

もうひとつの極端は、イエスには全然メシアとしての自覚はなかったし、福音書を通しては、この問題に答えを出すことは不可能だとする考え方です。これは、イエスの神性を無視しているというよりも、前者と同じく、イエスの人間性、歴史性を無視しています。

私たちとしては、福音書の記述や当時の状況を斟酌しながら、イエスの意識を推察することしかできませんが、それでも、福音書の記述を通して、イエスの言葉や振る舞いを知ることができ、また、

それらを通して、イエス自身のメシア理解とメシア意識というものを探ることはできると思います。ただ、福音書の記述は、前回でも例として示しましたが、同じ場面を描いた箇所でも違いが見えるので、どちらが本当なのかということに関しては、なかなかこうであるという判定はくだしがたいのが実情です。しかし、福音書の成立の背景とか、イエスをキリストと信じる信仰の成立の根拠とかを考えることはできますし、さらに、メシアをめぐるイエス自身の思いを探ることはできます。

ここでまた寄り道をするようですが、聖書の読み方を知るためにも参考になるし、このような問題を自分なりに考えていくためにもよい例となるので、繰り返しになります。前回の、ペトロの信仰告白の場面をもう一度取り上げてみたいと思います。

マタイ福音書では、ペトロがイエスをメシアであると告白した後、イエスはペトロを教会の礎とするという話になっています(16章13節〜19節参照)。ルカ福音書では、マルコ福音書にあるような、イエスがペトロを叱責するというエピソードには触れず、すぐに、自分に従うための条件を示しています(9章18節〜27節参照)。このように、三つの福音書を比較してみますと、イエスの言葉が同じように語られています。すると、いったいどちらが本当のイエスの言葉なのか、イエスの真意なのかということが簡単には判断できなくなってしまいます。

このあたりのことを注目してみますと、おそらく、それぞれの福音書が書かれ、それを読んだ人々のことを少し推察することができます。

マタイ福音書の背景には、ペトロのメシア理解とイエスのメシア理解がひとつであって、イエスが何者であるかを正しく理解したペトロを後の教会の礎としようとする考えが窺えますし、すでにこの福音

書が成立していた頃には、ペトロが教会の中心人物であることは公に認められていたのでしょう。ルカ福音書は、イエスをメシアと告白する者の生き方が、その信仰ゆえにどのようなものであるべきなのを示すことにのみ関心があったようです。いずれにしても、マルコ福音書が描くような、イエスのメシア理解とペトロのメシア理解とが異なっており、イエスは弟子たちに真のメシアが何であるかを示そうとするのですが、弟子たちがそのことをなかなか理解しないという、イエスと弟子たちとの間の緊張関係を示す意図はなかったようです。

では、どちらがイエスの言葉により近いのかと言えば、これは、歴史学上の常識に従うほかはなく、時代的により早く記された方により信憑性しんぴやうせいがあるとしか言いようがありません。現代の聖書学では、福音書の執筆に関してはマルコ福音書が一番先で（60年前後）、続いて、マタイ福音書とルカ福音書がほぼ同じ頃（70年以降）と言われていますから、マルコ福音書のエピソードが真実に近いのだろうということになります。そして、当時の時代的背景を勘案してみますと、イエスのメシア理解と弟子たちのメシア理解との間に隔たりがあったということを前提としてよさそうです。そして、イエスの死後になります、メシアの理解を深めていった弟子たちが、マルコ福音書のエピソードを、教会の成立とかキリスト者としての生き方のあるべき姿を示す話に発展させていったと考えられます。

さて、イエス自身のメシア意識に関してですが、このことについては、おそらく、イエスの生涯を通して、彼が何を宣教し、どのように振る舞ったかを見ていくことによって多少明らかになってくると思います。

イエスの宣教のメッセージは、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」（マル

コ福音書1章15節)という一語に要約されます。彼はこのメッセージをその生涯を通して語って行きました。そして、神の国がここに来ていふことを、言葉のみならず、その振る舞いを通して人々に示したのです。そのことを端的に示すのが悪霊を払うとか病気を癒すという奇跡行為でした。当時、病気は悪霊の仕業と考えられていました。神の国(正確には神の支配、神の領域という意味)が到来するのであれば、これに反する悪の支配、悪の領域は排除されなければなりません。人々の心や体に巣くう悪霊や病気は取り除かれなければならないのです。イエスはこのような宣教活動を通して、自分が何者であるかを鋭く意識されたに違いありません。神から遣わされた者であるという意識、神の国の到来を宣教する者としての意識です。そして、それは次第に彼自身の生き方の根本的な方向づけになっていったと思います。

洗礼者ヨハネから洗礼を受けたという話は、イエス自身が何に向かって生きていくべきかを根本的に選択したということですし、その生き方を神が認めたということを示しています(マルコ福音書1章9節、11節、およびその並行箇所参照)。受洗に続く荒野での誘惑の話は、自分の生き方の根本的な方向性を確認したということでしょう(マタイ福音書4章1節、11節、およびルカ福音書の並行箇所参照)。それは、神の言葉によって生きること、神を試みないこと、そして、神のみを礼拝するということです。そのような生き方が宣教活動を通して実践されていきました。神に向かって、神の真意に沿って、徹底して生きるということは、当時の宗教的な社会の中にあつては、ユダヤ教の指導者層との間に摩擦を生むであろうことを、イエスは十分に予測できたに違いありません。そして、それが自分に死をもたらすことになるかも知れないということも予測しえたことでしょう。事実、洗礼者ヨハネが、ヘロデ王の

不義の結婚に対して宗教上の掟の観点から激しく糾弾したがために、悲惨な死を遂げたという事件は、イエスにも大きな衝撃を与えたはずです。神の言葉を徹底して誠実に生き、神の義を身をもって生き、証しようとするれば、そのような死に至っても不思議はなかったのです。イエスは次第次第に、自分の生き方と宣教の使命のゆえに、それにとまなう死をも意識し、覚悟することになったのでしょうか。

このように見ていくと、イエスのゲッセマネの園で祈る姿には意味深いものがあると思います。「父よ、できるならば、この杯をわたしから取りのけてください」という祈りは、イエス自身の死を目前にした恐怖心を何の偽りもなく描き出しています。しかしイエスは、「わたしが願うことではなく、御心に適うことが行われますように」という祈りに導かれました（マルコ福音書14章32節〜36節参照）。自分が何者であるかを知るゆえに、そして、神に従うということが彼の根本決断であるゆえに、それを最後まで生き抜こうとする姿勢が、死の恐怖を乗り越えて、「御心のままに」という祈りになったのです。

イエスが、このように、死を覚悟してまでもその生涯をかけて追い求めたものが、みずからの「メシア性」であったと言ってもよいと思います。それは、神の国を宣教する者としての意識でした。そして、イエスにとって神の国とは、その種々の教えからも分かるように、人間を真に解放し、人間に人間らしさを取り戻させ、愛によって互いに仕え合うことのできる、そんな世界を意味していたのです。

ルカ福音書は、イエスの宣教活動の最初の説教の場面で、イエスの使命をイザヤ書を引用しながら次のように述べています。「主の霊がわたしの上におられる。貧しい人に福音を告げ知らせるために、主がわたしに油を注がれたからである。主がわたしを遣わされたのは、捕らわれ人に解放を、目の見えぬ人に視力の回復を告げ、圧迫されている人を自由にし、主の恵みの年を告げるためである」（4章18

節（19節、イザヤ書61章1節（2節参照））。この言葉はイエスがメシアであることの意味をよく表していますし、「この聖書の言葉は、今日、あなたがたが耳にしたとき、実現した」（同21節）という宣言は、イエス自身のメシア意識を明らかにするものだと思います。

さて、このように、イエスがどのようにメシアを理解し、また、自分自身をいかにメシアとして意識していたかということを展開してみると、イエスの死も幾分違った角度から捉えることもできそうです。今回は、このことを踏まえて、イエスの死、そして復活ということを考えてみたいと思っています。

イエスとキリスト (3)

神の国の宣教者としての使命を自覚することが、イエスに死を覚悟させることになったということ。前回述べました。では、イエスはどのような思いでみずからの死の時を迎えたのでしょうか。

1 史実から見たイエスの死

まず、イエスの死の歴史的な事実から考えてみましょう。

イエスは十字架刑によって処刑されました。これはローマ帝国内にあっては極悪な政治犯に適用される処刑方法でした。政治犯というのはローマ帝国の支配を乱す者のことで、福音書では「強盗」という表現を使っていますが、独立闘争運動を武力を用いることも辞さずに展開する者たちのことでした。彼らは「ローマの平和」の敵対者とみなされたのです。

このことからすると、イエスが十字架につけられたのはローマの平和を乱す者だったからということ

になります。その当時のユダヤ人には、ローマ帝国の支配下にあったため公には死刑執行権がありませんでした。つまり、法的な観点から言うと、イエスはローマ帝国の裁きによって処刑されたということになります。ユダヤ人たちは、イエスが自分を神の子と称したとかユダヤ人の王だとか言った、ということ根拠にイエスをピラトに訴えるのですが、これは、ユダヤ人からすれば神を冒瀆したことになるし、ローマ帝国からすれば独立闘争運動を企てたということになります。イエスを政治犯として仕立て上げて処刑すると、ユダヤ人にとってはその宗教を守り、ローマ帝国にとっては平和を乱す不穩な人物を取り除くという、両者のもっとも都合のよい結果になったのです。

イエスの処刑の日に関しては、実は、共観福音書(マタイ、マルコ、ルカの三つの福音書のこと)とヨハネ福音書の記述は一致していません。共観福音書によれば、イエスは最後の晩餐を過越の食事として行っています。ユダヤ教の慣例に従えば、この晩餐が行われるのがニサンの月の十四日で、この晩餐の次の日の昼頃、イエスは十字架につけられ、三時頃に息を引き取りました(マルコ福音書15章33節、34節、およびその並行箇所参照)。ですから、イエスの死はニサンの月の十五日ということになります。この日は過越祭の日です。ところが、ヨハネ福音書の記述によると、過越祭の羊を用意するニサンの月の十四日に処刑され、過越祭までに死体を残しておかないようにするため、イエスは十字架から取り降ろされました(19章31節参照)。つまり、共観福音書の記述とヨハネ福音書の記述を比較すると、イエスの死んだ日に一日のずれが生じることになります。どちらが史実なのでしょう。

おそらく、過越祭の日に死刑を要求するための議会が招集されるとか、祭りの最中に人を処刑するとは考えられにくいので、ヨハネ福音書の記述の方が正しいと言えます。そのためか、ヨハネ福音書は

イエスの最後の晩餐を過越の食事としては描かず、ただ単に、弟子たちと別れの食事をしたことになっています（13章1節参照）。

ここでも福音書の記述には違いが見えるのですが、これは、イエスの死をめぐる福音書によってその見解に違いがあるということを示しています。つまり、共観福音書は、イエスが過越祭の日に死ぬことによって、イエスの死を旧約時代の故事である「過越」という視点から理解しようとし、それゆえ、最後の晩餐は過越の食事としての意味を持つということを示しています。これに対してヨハネ福音書は、イエスの死を過越祭の時に屠^{ほふ}られる羊になぞらえて、神に捧げられる犠牲という視点から捉えようとしていると言えます。「イエスの骨は折られなかった」（19章33節）とあるのは、犠牲にされる小羊の骨は折られることなく祭壇に捧げられるということと無関係ではなく、また、ヨハネ福音書にたびたび登場する「神の小羊」（1章36節）という表現とも関係してきます。

このように、イエスの死をめぐる福音書による見解に特徴があったようで、このことは、福音書が書かれた時期にはすでに、イエスの死に関して、その事実を云々^{うんぬん}するよりはその意味を理解しようとしており、その理解の仕方にもさまざまあったということが分かってきます。

2 イエスの死に対する思い

では、イエスは自分自身の死にさいして、いったい何を思ったのでしょうか。これまた、ひじょうにむずかしい問いですが、福音書の記述を手がかりに推察してみましょう。

前回すでに触れたように、イエスがその生涯の使命を自覚し、徹底してその生涯を生き抜こうとすれば、旧約時代の預言者や洗礼者ヨハネがそうであったように、政治的指導者や宗教的指導者との軋轢は避けられるはずもなく、その結果として無残な死を味わうかも知れないということは、イエス自身予想できたことでしょう。しかし、ゲッセマネの園での祈りを例として引きだすまでもなく、みずからの死を受け入れるのに逡巡する思いがよぎったことも確かです。そしてさらに、死の瞬間に絶望感さえ抱いたということもマルコ福音書には暗示されています。それは、「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになつたのですか」(15章34節)というイエスの最後の叫びです。聖書を読んだことのある方でしたら誰もが疑問に思う言葉のひとつでしょう。なぜこのような絶望の叫びがイエスの口から出てきたのでしょうか。

これに関してはいろんな解釈がありますが、代表的なものは、そして何となく納得してしまうのは、詩編22の引用だとする説です。この詩編は「わたしの神よ、わたしの神よ、なぜわたしをお見捨てになるのか」という言葉が始まりますが、最後は「わたしの魂は必ず命を得、子孫は神に任せ、主のことを来るべき代に語り伝え、成し遂げてくださった恵みの御業を民の末に告げ知らせるでしょう」で結ばれています。ですから、イエスの最後の叫びは、詩編22全体を意味しており、マルコ福音書はその冒頭部分だけを引用したのだと解釈するのです。

この解釈は、これはこれで意味あるものですが、しかし、他の福音書(マタイ福音書を除いて)はなぜこのイエスの最後の叫びを記していないのだろうか、という疑問も起こってきます。ルカ福音書では、イエスは十字架上で罪人をゆるし、そして穏やかに死んでいきます(23章33節、34節、39節、43節、46

節参照)。ヨハネ福音書は、イエスの母と愛された弟子とに遺言を残し、「成し遂げられた」という言葉でもって自分の使命を終えた死として記しています（19章25節〜27節、28節〜30節参照）。どうしてこのような違いがあるのでしょうか。

おそらく、マルコ福音書が記したイエスの最後の叫びは、私たちが疑問に思うのと同じように、当時の人々にも疑問だったのではないのでしょうか。そして、イエスに対する信仰と、イエスがキリストであるということの真の理解が深まってくるにつれて、イエスの死はそれぞれの福音書の主要テーマに沿って描かれていったのだと思います。たとえば、ルカ福音書ではイエスの宣教は罪のゆるしを宣言することでしたし、ヨハネ福音書では神の救いの計画が成就されることでした。

ではイエス自身は自分の死にさいして何を思ったのか、という問いに戻りますが、私は、イエスもっていたメシア意識や、その生涯においてメシアであることを追求する彼の生き方の全体像からして、マルコ福音書の言葉通り、イエスは絶望感のうちにその死を迎えたと言っても決して不思議ではないと思います。パウロの「十字架の言葉は、滅んでいく者にとっては愚かなものですが、わたしたち救われる者には神の力です」（1コリント書1章18節）という言葉に暗示されているように、十字架上の死というものは、普通の目からすれば愚かなことだったのです。しかも、ローマ人は十字架刑をもっとも忌み嫌いかつ恐れたと言われています。イエス自身、自分の宣教活動の結果としてある悲惨な死を予想することができたにしても、その死が現実のものになるとき、ゲッセマネの園での切実な祈りとともに、死の最後の瞬間はある種の絶望感のうちにあったということができるかも知れません。

もちろんイエス自身、この死を何らかの意味をもって受け入れたのでしようし、弟子たちは後に、イ

エスの死の意味を理解しました意味づけていきました。実はここに、キリスト教信仰の成立という重大なテーマがひそんでいるのですが、読者の皆さんも予想される通り、このことはイエスの復活を体験することなしには実現しなかったことです。

3 イエスの復活

十字架上で悲惨な死を遂げたイエス。おそらく無念の思いを抱きながら、「なぜお見捨てになつたのですか」と叫びながら死んでいったイエス。しかし、福音書の記述はこの話で止まらず、「イエスが復活した」ということを伝えていきます。いったい何が起こつたのでしょうか。

「復活」という言葉を聞くと私たちはすぐに、死んだ人間がまた再び生前と同じ姿で生き返つたというふうに想像しがちです。イエスの「復活」もそうだったのでしょいか。

福音書はこの復活のテーマに関して二種類の話を伝えていきます。ひとつはイエスを埋葬した墓が空だつたということ、もうひとつは婦人たちや弟子たちがイエスと出会つたということです。しかし不思議なことに、イエスの復活に関する福音書の記述にはどれひとつとして共通したものがありません。それまでは、多少の違いがあつてもイエスの死に至るまでの道筋はだいたい同じように描かれています。確かに「空の墓」のエピソードはどの福音書にも共通した同じような話ですが、登場する婦人たちの名前が一致していません（マルコ福音書16章1節、マタイ福音書28章1節、ルカ福音書24章1節、ヨハネ福音書20章1節参照）。また、墓にいた天使（白い衣を着た青年）が婦人たちに伝える言葉にも違いがあり

ます（マルコ福音書16章6節〜7節、ルカ福音書24章5節〜7節参照）。婦人たちが墓で不思議な光景にでくわした後の話も、マルコ福音書では彼女たちが恐ろしくて何も伝えなかった（16章8節参照）とあるのに対して、マタイ福音書では大喜びで弟子たちのところに走っていき、その途中でイエスに出会った（28章8節〜10節参照）とあるし、ルカ福音書では弟子たちに告げたものの弟子たちが信じなかった（24章9節〜11節参照）とあります。このような違いも、福音書によってイエスの復活に関する見解が違っていたからだと考えそうです。

この違いよりもっと大きな違いが見出されるのは弟子たちがイエスに出会ったという話です。ルカ福音書のエマオの弟子の話（24章13節〜35節参照）、ヨハネ福音書のマグダラナの MARIA やトマ、また、ペトロや「愛された弟子」の話（20章11節〜18節、24節〜29節、21章全体参照）。どれひとつとっても各福音書に固有の話で、共通したものが何もありません。しかも、復活したイエスの様子は、どうも人間が生きている時間や空間に存在しているようではなく、それでいて、肉や魚を食べたという話もあります（ルカ福音書24章36節〜43節参照）。復活したイエスの話を福音書ことに読み比べてみると、ほんとに何の話なのか頭の中が混乱してしまいます。ちなみに、マルコ福音書には弟子たちとイエスが出会ったという話はありません。

ここで私たちは、いったい当時の人々が「復活」という言葉で何を理解していたのか、ということを知ることが必要なのではないかと思います。つまり、私たちが「復活」という言葉でイメージするような事柄と同じことを彼らも考えていたのかということです。

人間は何かある事柄を理解するときには、その理解に先だってその理解を可能にするものが分かって

いなければなりません。たとえば、ある映画の中にあった話ですが、ある時、ブッシュマンが空から降ってきたコーラの瓶を見つけました。彼は、これは何か不吉なものであるに違いない、それを早く持ち主に返さないと自分に何か悪いことが起こるはずだと思って、持ち主を探します。結局見つからずにその瓶を投げ捨てるという内容でした。空から落ちてきたものがコーラの瓶であることを理解させる前提となるものが彼にはなかったから、そのものを正しく何かとして理解することができなかったのです。神学用語でこのことを「前理解」と言いますが、「復活」という言葉で理解する前提となるものが、いったい何であったかを知ることが、私たちにとって復活を理解するためにきわめて重要なことだと思います。

ここで、「復活」の概念について説明を試み、そこから、イエスの復活について述べてみたいと思います。「イエスがキリストである」ということは、この復活なしにはあり得なかったことです。そして、現在でも、「イエスが復活した」ということを体験することなしに、キリスト者であることを主張することもできないと思います。また、イエスの昇天という出来事も復活に連なる出来事として重要なことです、それをも含めて、次回は、イエスがキリストであると告白する信仰の根拠を探ってみるつもりです。

イエスとキリスト (4)

「復活」という言葉によって何が理解されたのかを前回問いましたが、このことから始めます。

1 復活理解のために

「復活」という思想が聖書の世界に登場するのは、実はそんなに古いことではなく、紀元前二世紀の後半くらいからだと言われています。確かに、ホセア書(6章1節〜2節参照)やイザヤ書(26章19節参照)、エゼキエル書(37章1節〜14節参照)には、「よみがえり」について語っている箇所がありますが、いわゆる「復活」を意味しているのではなく、神への立ち帰りとかイスラエルの復興が暗示されているだけです。「人は死ぬと塵ちりに戻る」というのが旧約聖書のもともとの考え方でした。

生命のよみがえりとしての復活思想が登場するのは、ギリシアのマケドニア王アレキサンダーが東征して大帝国を作り上げ、その結果、ギリシア文化とオリエント文化とが融合するヘレニズムといわれる

時代の文化的影響と政治的背景をイスラエルが背負わねばならない時でした。アレキサンダー大王の死後、この王国は分割統治されて四つの国に分かれますが、イスラエルを支配するようになったのがアンティオコス四世エピファネスという人物です。彼は統治するすべての地域においてギリシア化政策を押し進めたために、その地域の宗教をまったく無視しギリシアの宗教を強要しました。イスラエルにおいても同様で、その伝統的な宗教や習慣を守ること禁じ、エルサレムの神殿をギリシアの神々の神殿にしてしまいました。この政策に対してイスラエルの人々は果敢に抵抗しますが、ここで大きな迫害が起こります。

実は、「復活」という考え方はこの時代に生まれるのです。この時代背景を描くダニエル書やマカバイ書に初めて「生命がよみがえる」という言葉が登場してきます(ダニエル書12章2節、2マカバイ記7章9節、11節参照)。その後、ユダヤ教の中に黙示文学と呼ばれる書物が多く著されるようになります。これは、「世の終わり」を主題としたもので、この世界が滅び去る時が到来し、その時こそ、神がすべてのものを支配する「新しい世」の実現の時であると語りました。それゆえ、今の世がどれほど苦難と惨めさに満ちていようと、「新しい世」が到来する時にはすべてが新たにされ、神の真の支配が完成するのだから、その「終わりの時」の到来に希望を持つ、という考え方も出てきました。そして、その「終わりの時」にはすべての死者は復活して「新しい世」にふさわしく生きるようになる、その生命は永遠のものでありもはや滅びることはない、と語ったのです。

このような思想が他国の過酷な支配のもとに生き、歴史の辛酸をなめつくしたイスラエルの人々に大きな慰めと希望を与えたであろうことは予想にかたくありません。この思想が次第にイスラエルの人々

に浸透していき、なかにはこの世から離れて生活し、世の終わりの時を祈りながら待つ集団も登場しました。エッセネ派と呼ばれる集団はそのひとつです。神の支配の到来を武力で勝ち取るうとする集団もありました。「熱心党」と呼ばれるグループがそうでした。世の終わりを迎え、神の支配の到来を望み、新しい世に永遠に生きる希望をもつ、このような考え方がイエスの時代の雰囲気としてもあったようです。

しかし、死者が復活するかどうかということに関しては、福音書にも見られるように、ユダヤ教内部にも論争がありました。サドカイ派は復活はないと主張し、ファリサイ派は復活はあると主張していました。この論争にイエスも巻き込まれたというエピソードがありますが（マルコ福音書12章18節〜27節参照）、ここでイエスは、サドカイ派もファリサイ派も復活するということがいったい何であるかを正しく理解していないと指摘しています。イエスにとって復活するということは、人間がこの世に生き、存在するような仕方と同じ仕方で蘇生するというようなことではありませんでした。「あなたたちは聖書も神の力も知らないから、そんな思い違いをしているのではないか。死者の中から復活するときには、めとることも嫁ぐこともなく、天使のようになるのだ」とは、「新しい世」にふさわしい存在様式になるということを意味していると考えてよいと思います。

2 イエスの復活の意味

「復活」に関して以上のことを踏まえて、イエスの復活をどう捉えていくかに触れたいと思います。

まず第一に、イエスの復活は「終末論的な」出来事として捉えなければなりません。つまり、この世が終わって新しい世が到来し、その時、すべての死者が復活すると考えられた、その復活をイエスこそがまず最初に成し遂げたということです。言い換えれば、イエスの死が終末において起こるはずの「復活」の「先取り」として理解されたということです。そしてこの「先取り」は、黙示文学の考え方に生きる人々にとっては、新しい世の到来とその世に永遠に生きるという希望を実現した出来事として理解されることとなります。

第二に、神の支配が実現したという見方からすると、神の側からすれば、イエスの復活は、神みずからが望んだ新しい世の到来と神の支配の成就がイエスの生涯とその死を通して成し遂げられたことを保証する出来事という意味になります。つまり、イエスの死は神にとってその意思が成し遂げられたということを意味し、それゆえ、イエスの復活はその死を「よし」とする神の側からの応答として理解できるといふことです。

共観福音書にはイエスがたびたび自分の死と復活を予告するという場面がありますが(マルコ福音書8章31節、10章34節、その並行箇所)、そこでイエスは、「必ず多くの苦しみを受け、……殺され、三日目に復活することになっている」と言います。「必ず……になっている」というのは、ギリシア語の「*δεῖ*」(*deinai*)という言葉が使われていますが、聖書の中では、「神がそうしなければならない」というニュアンスが込められています。また、パウロは、「その御子さえ惜しまずに死に渡された方」という表現で、イエスの死を神が望んだこととして語っています(ローマ書8章31節参照)。神の側からすれば、イエスの死は神の救いの意思のゆえにそうならなければならないことだったのであり、それを成し遂げ

たイエスを神は「復活させる」ことによって「よし」として受け入れられたのです。

第三に、イエスの側からすれば、「復活」とは神から受けた使命を成し遂げるというイエスの根本決断の完成と見ることができません。すでに前回触れたように、イエスは、その使命を徹底して生きようとするれば、その結末として迎えねばならないであろう悲惨な死を覚悟していました。その死が実際に訪れたとき、神によって見捨てられたという思いがイエスによぎったとしても、それでもなお、その生涯の根本決断をまっとうした証としての死を受け入れねばならなかったはずで、死なくしてその生涯は完成されません。イエスの生涯とその生涯を通しての根本決断は死をもって完成をみるのです。その死によって神の望んだ「終わりの時」、「救いの時」が到来するのであれば、その死こそ復活の先取りであり、死者の復活の「初穂」とされたということになります（1コリント書15章20節参照）。

3 弟子たちの復活体験

このように復活という出来事の意味を考えていくと、「イエスが復活した」ということは、客観的な歴史的事実として確認された出来事であるというよりは、弟子たちの信仰に確信を与えてくれる出来事であったということが理解されると思います。もちろん、弟子たちが獲得したこの信仰の確信が何もないところから生まれたわけではありません。イエスを埋葬した墓が空であったということも、弟子たちが復活したイエスに出会ったということも、荒唐無稽こうとうむけいのたわごとであると片づけることはできません。歴史的に何かが起こったのです。しかし、それがいったい何であったのかを私たちは福音書の記述を通

しては知ることができません。イエスがよみがえった様子を目撃した者は誰もいません。墓は空だったと記されているだけです。しかも、墓が空っぽであったことは、意地悪な見方をして、弟子たちがイエスの遺体を盗んだのだと説明することもできたし、実際、そのような噂も流れました(マタイ福音書28章15節参照)。

この空の墓の物語に関しては、最近の聖書学は、福音書が成立する頃には、イエスの墓前で祈る習慣がすでにキリスト者の間で行われており、それが、イエスが復活したことを宣教するメッセージとともに、空の墓の物語として語り継がれるようになったと指摘しています。

また、弟子たちがイエスに出会ったという話も、何らかの出会いがあったことは確かでしょう。しかし、蘇生したイエスに出会ったというよりは、その出現の仕方からして、より正確には「復活したイエス」に出会ったと言った方が適切だと思います。

「イエスを見た」というときの「見た」は、「ホラオー」(*ōraō*)という動詞が用いられており、これは「神を見る」というときに使われる動詞であることも、現代の聖書学がよく指摘するところです。そのことからしても、復活したイエスとの出会いは、単に想像上の出来事とか内面的な出来事としてのみ捉えることはできません。確かに弟子たちにとって、この出会いは現実だったのです。しかも、弟子たちの信仰の根本となるものでした。

イエスが逮捕されたとき、弟子たちはみんなイエスを見捨てて逃げ去り、イエスが処刑された後も、ユダヤ人を恐れて隠れていたのです。その弟子たちの、勇気をもってしかも生命をかけて死をも恐れず、イエスこそ救い主であると宣教し始めた姿に、私たちとしては、彼らを根底から変えてしまった何かが

あったはずだと思わずにはいられません。その契機となったのが復活したイエスとの出会いであったのでしょう。その出会いが現実のものであり、幻想の中のものでも霊的な出会いと言われるものでもないということを示すのが、イエスのからだに触れるとか、イエスが食事をしたとかいう表現につながっていったのだと思われまます。

こうした弟子たちのイエスとの現実的な出会いの体験を復活体験と言ってよいと思いますが、その体験は、黙示思想の影響の中で「復活」という言葉についての前理解が存在し、世の終わりの到来によって神の支配が訪れることを待望した弟子たちに起こった出来事である、という点も見逃してはなりません。イエスとともにその時代を生き、イエスの口からその教えを聞き、イエスの死を味わった者たちが、イエスとの出会いを体験し、その体験を「復活」という言葉で表現したのだということです。

4 イエスの復活と私たち

では、現代に生きる私たちにとって、イエスの復活は何の関係もないことなのでしょうか。

ここでパウロの例を引くまでもなく、生前のイエスを知らなくても、復活したイエスとの出会いは可能であるばかりでなく、キリスト者としての根本的な体験であると言わなければなりません。

確かに私たちは黙示思想が示す世界観に生きています。生前のイエスの姿を見たこととあるわけでもありません。しかし、人間として生きる意味、死への問い、私が私であることの意味を求めるとき、ひとと言で言うなら、私たちが生きる時代にとっての救いの意味と、その救いを希求する

思いが真剣に存在するとき、イエスの復活は新たな現実性を帯びて私たちに迫ってくるはずです。このことは私たちひとりひとりの信仰体験にかかっています。その意味で、イエスの復活は教えとして語られるよりは、私たちひとりひとりが体験する出来事として語られるものであると思います。イエスを救い主と信じる信仰の根本にこの体験はあるはずですし、この体験なしにキリスト者であることも不可能だと言ってしまうと思います。弟子たちの信仰の核心にはこの体験がありました。連綿と続くキリスト者の歴史もまたこの体験の歴史であると私は思っています。

5 イエスの昇天

最後に、イエス・キリストについての考察を終えるにあたって、イエスが昇天したということの意味について簡単に触れておきます。

イエスの昇天を描く使徒言行録の記述を読んでみますと、神の顕現を表すシンボリックな表現が見えます(1章9節〜11節参照)。「雲に覆われて」というのは神の隣在を示すときの表現ですし、「白い服を着た二人の人」もその場が神的なものであることを示すときに登場します。イエスの生涯を時間的、歴史的に描くときに、死・復活・昇天は順序だてて描かれることになりましたが、イエスの生涯はその死において完成し、その死を復活という表現で終末論的な出来事の成就として理解し、さらに、その死が神によってよしとされ、神によって高められたということが「昇天」という表現で示されたのでしょう(フィリピ書2章6節〜11節参照)。

また、イエスがこの世から存在しなくなってしまったときに、弟子たちとしてはこれからどうしたらよいのかという意識もこの昇天の話の中には窺えます。ヨハネ福音書には、イエスが自分がいなくなるのはよいことだ、なぜなら自分がいなくなって初めて聖霊が与えられるからだ、というイエスの言葉があります（15章19節〜30節参照）。ルカ福音書では、イエスが昇天した後、弟子たちはみな喜んで神殿で礼拝を捧げたとあります（24章50節〜53節参照）。イエス不在という現実の中でどう生きるのか、神を賛美し、愛に生き、「道、真理、生命」であるイエスを仰ぎみながら、イエスに従って生きること、そうした信仰の指針を弟子たちが獲得するということが、イエスの昇天の話には含まれているようです。

以上、四回にわたって、イエス・キリストをめぐる話を進めてきました。もっと詳細に語るべきこともあると思いますが、基本的なことには触れてきたつもりです。私にとってイエスは何者なのかを問いつけることがキリスト教信仰を新たにし、信仰表明としての神学の根本であることを忘れないようにしたいものです。

父なる神

「いまだかつて、神を見た者はいない。父のふところにいる独り子である神、この方が神を示されたのである」(ヨハネ福音書1章18節)。この言葉が示すように、イエス・キリストがその生涯を通して示した方こそ神であると信じる信仰をキリスト教信仰と呼んでいます。「わたしを見た者は、父(なる神)を見た」(同14章9節)という言葉も、イエスこそが唯一の神を示すということを主張するものでしょう。私たちはすでにイエス・キリストをめぐって考察を進めてきましたが、そのイエスが示した神とはどのような方なのか、それを今度は考えてみたいと思います。

1 父なる神

十九世紀の中頃、歴史的真理を追求しようとする学問的興味から、福音書に記されたイエスの言葉が果たして本当にイエス自身の言葉であるかどうかをめぐって、さまざまな議論が展開されました。こう

した姿勢が福音書に関する歴史的研究を深めるようになりませんが、現在の研究では、福音書の中でイエスが語っている言葉のほとんどはイエス自身の口にまで遡ることはできないと結論づけられています。

福音書は、イエスに関するさまざまな伝承が福音書を成立させた共同体に伝えられ、それらの伝承をその共同体のその時の状況を反映させながら、また各福音書の独自の神学的な意図を含ませて、イエスの生涯をたどるようにならして編集されていった、と考えられています。つまり、福音書というのは、誰かが書いたのではなく、その共同体の中心的人物を中心にして編集された書物なのだということです。もちろん、伝承の根源にはイエス自身の何らかの言葉があったことは疑いもないことです。

そうした伝承の中でこれだけは確実にイエス自身が語ったに違いないとされる言葉があります。「アッパ」というのがそれです。すでに多くの方がご存じのように、「父よ」という意味ですが、「父」というより子供が父親に対して呼びかける「お父ちゃん」あるいは「パパ」に近い意味があると言われています。なぜこの「アッパ」がイエス自身から発せられた言葉であると確信することができるのかと言うと、イスラエルの人々は神を「アッパ」とは決して呼びかけなかったからです。

2 旧約聖書の神

では、イスラエルの人々にとって、神はどのような方だったのでしょうか。旧約聖書を手がかりに考えてみましょう。

ごく一般的なイメージでは、旧約聖書の神は恐ろしい裁く神、新約聖書の神は慈しみにあふれた愛の

神、と単純に区分する傾向があります。しかし、そうは簡単に言えないようです。

十戒の中には神の名をみだりに唱えてはならない（出エジプト記20章7節参照）というのがあります。この掟のゆえに、ヘブライ語では神を表す文字が発音できないようになっていました。もともとヘブライ語の文字には子音しかなく、その子音に母音記号をふって文字の発音ができるようにしてあります。ところが、神を表す **יְיָ**（ローマ字表記すれば、**YHWH**）には母音記号はふらない習慣でした。この文字をどう発音するのかというところでいろいろ議論もありましたが、最近では「ヤーウェ」に落ちてきたようです。しかし、この文字は発音できないようになっていたのですから、どう発音したのかという議論そのものがおかしいと思います。イスラエルの人々は聖書を読むとき、この文字にでくわすと黙さざるを得なかったわけです。

この、神の名を呼ばないということにはきわめて大切な意味があります。イスラエルの神は、偶像崇拜禁止の掟を見ても分かるように、目に見える形で表わされることを嫌いました。「あなたはいかなる像も造ってはならない。……あなたはそれらに向かってひれ伏したり、それらに仕えたりしてはならない」（出エジプト記20章4節〜5節）とある通りです。人間の目に見える形で神を表すということは、神を限りあるものの中に閉じ込めてしまうことになります。つまり、人間が自分の手で神を造り上げることが可能になってしまうのです。となると、それはもはや神ではないことになります。これは神の名を唱えることにもつながるもので、神の名を呼ぶということは、その名の中に神を限定してしまうことになります。そんなところから神の名をみだりに唱えてはならないという命令が生まれたのでしょうか、偶像崇拜の禁止にもつながったのだらうと思います。

さらに、イスラエルにおいては偶像崇拜はもうひとつの意味を持っていました。それは、イスラエルの神を捨てて異教の神々を礼拝するという意味です。

預言書を読みますと、イスラエルの民の罪を「姦淫を犯した」とか「娼婦となった」という表現で描写しています。これは、神とイスラエルの民との関係が夫婦の契りちぎに譬えられており、その契りに対する背信が、異教の神々を礼拝し偶像崇拜を犯してしまったことを意味しました。夫婦の契りを交わす間柄でありながら、イスラエルの民が神に背いて異教の神々に向かうとき、それは「姦淫を犯した」とか「娼婦になった」という表現でその罪の大きさを示したのです。

こうした表現の背景を考えると、カナンという地にイスラエル民族が移住した時、そこにはすでに先住民が存在し、彼らはイスラエルの神とは異なった神（バアル神）を礼拝していました。イスラエルはそれまでは遊牧生活を送っていましたが、カナンに定着した頃から農耕生活を始めます。その時、カナン先住民の農耕神に心を寄せる者たちもあったことでしょう。また、イスラエル王国が成立した頃、その周囲には強大な国々が存在しており、互いに侵略したりされたりしながら、その国家支配を安定させ拡大していきました。そのためには政治的な駆け引きが行われるわけで、他の国と同盟関係を結んだり、結婚政策を進めたりしなければなりません。当時の政治は宗教的な祭り事とも深く関わっていたので、他国とそうした関係を結ぶときには、異教の神々を礼拝するというようなこともありました（列王記上11章3節〜4節、16章31節〜33節参照）。

このようなときに、預言者たちはイスラエルの神にのみ信頼しその神だけを信じよと叫んだのです。イスラエルの神が要求するのは民の忠実な信仰であり、どんな困難な状況にあってもイスラエルの歴史

を導いた神を信じたことだったのです。異教の神々に走るイスラエルの民に対して預言者は神の嘆きを訴えました。神はイスラエルをエジプトでの奴隷状態から救い出して、乳と蜜の流れる約束の地に導いたではないか。それなのにイスラエルは異教の神々に礼拝を捧げてしまった。神はそのことに腹を立て、嫉妬の心を燃やしているのです。絶えず愛してやまない神ゆえに、イスラエルの幼い頃から手を引いて、歩くことを教えた神ゆえに、その熱情のゆえに、神は異教の神々に走るイスラエルを嫉妬してゆるすわけにはいかないと預言者は叫んだのでした（ホセア書11章1節〜11節参照）。

十戒の中で、神は、神の名をみだりに唱えてはならず、偶像崇拜の禁止を命令しますが、その中で、「わたしは熱情の神である」と言っています。「熱情の神」とは「嫉妬する神」、「ねたむ神」という意味もあります。イスラエルとはもともと深い人格的な関わりをもちながらも、その神から離反するイスラエルに対して、愛してやまないがゆえに、激しい悲痛の叫びとともに「嫉妬する」神の姿を表しているようです。

ゆえに、旧約聖書においては、神は、超然とした存在で何事にも動かされることのない宇宙の主宰者というよりは、イスラエルの民の一挙手一投足に心を配られる方として登場してきます。「アブラハムの神、ヤコブの神、イサクの神」（出エジプト記3章15節）としてご自分を示される神は、イスラエルの父祖の時代からともにその歴史を歩む神であることを示しているのでしょう。「有りて有る者」（同3章14節）という名前も、キリスト教思想の発展の中では形而上学的な存在論の議論の対象となつて、難解な哲学的問題として考えられることが多いのですが、むしろ、民とともに徹底してその存在をとともにする方と理解していいのではないかと思います。

3 イエスが示した父なる神

さて、旧約聖書の中では決して呼ばれなかった「父なる神」という呼び方でもって、イエスはどのような神を示したのでしょうか。

「父なる神」と聞いて、読者の多くの方々がまず第一に思い浮かべるのは、「放蕩息子」の譬えの中に登場する父の姿ではないでしょうか（ルカ福音書15書11節〜32節参照）。この物語に登場する父は、日本の古典的な父のイメージからすると、ちょっと軟弱ではないかと思えるようなところもありますが、イエスが「アッパ」と呼びかける父なる神の代表的な姿といってよいかも知れません。

好き勝手に放蕩のかぎりを尽くし、飢饉に見舞われて惨めになってしまった息子は、都合よく実家のことを思い起こして父のもとに帰ろうとします。しかし、父は何を咎めることもなく、むしろ毎日毎日息子の帰りを待ちわび、帰ってきたときには快くその息子を迎え入れます。この父の姿は、迷った一匹の羊を、残りの九十九匹の羊をそのままにしておいても捜しまわる羊飼（同15章4節〜7節参照）や、「人の子は、失われたものを捜して救うために来た」（同19章10節）と宣言するイエスの姿の中にも共通するものです。「悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」父（マタイ福音書5章45節）、すべての煩いを捨て去り、ただ「父よ」と祈る単純で謙虚な信仰を求める父（同6章9節〜15節）。イエスが父と呼びかける神とはこのような方として福音書の中には描かれています。

4 「父なる神」の変遷

イエスが父と呼びかけた神は、初代教会にも伝えられていきました。パウロは、イエス・キリストに結ばれた者は、神の子供とされ、神を「アッパ」と呼ぶことのできる霊を受けたと言います（ロマ書8章14節〜16節、ガラタ書4章6節参照）。パウロはこのことを神の国を相続するという視点から述べていますが、神を父とし、その父の子となることによって相続人となり、イエス・キリストは最初にその国を相続した者として神の子らの長子ということになります。イエス・キリストに結ばれることによつて、イエスがそう呼んだように、神を「アッパ」と呼ぶことができる、ここにキリスト者の本質があることをパウロは強調しています。パウロはまた、その書簡の冒頭部分の挨拶で、必ず「父なる神」という表現を用いていますが、イエスの教えた神の本質を忠実に伝えていっていると云ってよいと思います。

しかし、時代がくだり、キリスト教がヨーロッパ世界に広く伝わるようになると、「父なる神」という表現によって示される神が、聖書の中に見られる考え方から次第に遠ざかっていくようになりました。その原因は、キリスト教がギリシア思想と出会い、その中でキリスト教信仰の内容を説明したり、弁明したりする必要が生じたからでした。

この兆候はすでにパウロの宣教時代にも見られたことです。パウロがアテネで説教したとき、ギリシア人たちは耳に新しい話を聞いておもしろがりますが、復活の話にはついていけなかったようです。パウロはギリシアの詩人を引用したり哲学者の話を引き合いに出したりしながら、キリスト教の神を説明

します（使徒言行録17章16節～34節参照）。

このような試みが、その後の教父時代やスコラ神学の時代にはもっと本格的に行われました。ギリシア思想との出会いと対決はキリスト教の発展にとってきわめて重要な節目となるのです。ただ、「父なる神」という表現は、どちらかと言えば、哲学的な議論の対象となっていくきます。プラトンのイデア論とかアリストテレスの不動の動者、第一原因といった説を持ち出すまでもなく、ギリシアの思想にあっては、神は現実世界に存在するものの根本原理や根本原因として理解される傾向にあったからでした。

今ここで、プラトンやアリストテレスの哲学を解説しながら、キリスト教的な神理解との関係を論ずるとよいのですが、私にはそうする余裕も、また私自身の能力もありません。ただ、浅学を顧みず大胆に言ってしまうと、たとえばアリストテレスの場合には次のように言えるかも知れません。

アリストテレスは『形而上学』という書物の中で、神について考えることが形而上学のもっとも大切な課題であると述べています。形而上学とはつまり、形あるもの（この世界に存在するもの）の背後に存在するものを考察する学問です。アリストテレスにとって、存在するものの背後にあるものとはそれらを存在せしめている原因・原理を意味し、その中でも第一の原因・原理となるものを「神」としました。ゆえに、この神について考えること（神学）が人間の知的な営みの最高峰に立つものであり、ゆえに、「第一の哲学」とも呼ばれたのです。そして、この知的営みこそが「神を観照する」行為として、人間にとって最高に価値ある行為とされたのでした。

キリスト教がこの思想と出会ったのは十二世紀半ばのことですが、当時のキリスト教世界に学問的な革命といわれるほどの混乱が起きました。この思想と対決しながらキリスト教神学の集大成をなした

のがトマス・アクィナスであったわけですが、彼は、アリストテレスの哲学を背景に聖書や教父の思想をも視野に入れながら、キリスト教思想を体系化していきます。このトマス神学が今日にいたるまで、カトリック教会の教義理解を支える中心的な神学として学ばれていることは、ここで言うまでもないことでしょう。

しかし、ギリシア思想との出会い、対決、そしてキリスト教的な統合に至りながら、キリスト教思想は発展していきませんが、実際には神理解が哲学的な偏りをもち、神を静的な存在として捉えていく傾向が強まったことは否めません。確かに、聖書に登場する創造の神とか、「有りて有る者」としての神を理性的に深く理解することは可能になったものの、人間のごく日常的な信仰生活の中では神は遠い存在になってしまった向きもあります。「父なる神」というとき、イエスが語ったような、幼子が父に単純に信賴することのできるような神、人間に対して憐れみにあふれた神といった面は薄らぎ、次第に、根本原理や第一原因としての神、ゆえに、何事にも動じない父としての冷徹なイメージで神を捉えていくようになります。

そうなると、神は何だか近づきたい方であり、旧約聖書の中の厳しい神のイメージと結びついて、天から人間のすべてを見通される畏怖すべき神というふうに感じられるようになります。だからこの神に祈るためには仲介者が必要になってきます。そこで登場するのは母です。家庭生活の中でごく普通に経験するように、父に何かを頼むためには母を通してということがよくあります。キリスト教においても同様で、父なる神に祈りを捧げるためにまず母を通してということになるのです。ここからマリア心が誕生することになるわけですが、これについては別の機会に述べたいと思います。

さて、「父なる神」という表現を手がかりに神について述べてみましたが、現代では、神を「父」と表現することには抵抗を感じる人もいます。「父なる神」を「父にして母なる神」と言うべきだと主張する人もいます。人それぞれに「父」のイメージがありますから、神を父と表現することにはむずかしい面もありますが、イエスが示した神をしっかりと把握し、その神を体験することが何よりも大切なことだと私は思います。

聖霊をめぐる

「父と子と聖霊のみ名によってアーメン」。言うまでもなく、これはキリスト者が十字を切る時にも唱える祈りです。父とは神のこと、子とはイエス・キリストのこと。では、聖霊とは？となると、多くの方が首をかしげます。聖霊って何ですかという質問を受けることがよくありますが、今回は、聖霊について考えてみたいと思います。

1 「聖霊」の軽視？

「聖霊」というのは、確かに、祈りの言葉によく出てくるのですが、信仰生活の中ではそれほど馴染みのないものであったというが実情でしょう。その理由のひとつに「聖霊」という訳語の問題がありました。ラテン語で、“spiritus sanctus”「聖なる霊」という意味で、他の西洋語でもそのまま「聖なる霊」（たとえば、英語の“holy spirit”）と訳されています。ところが、日本語にそのまま「聖なる

「霊」と訳された場合、「霊」というのが「幽霊」を思い起こさせるがゆえに、「幽霊」イコール「お化け」という連想から、聖霊は聖なるお化け、といった印象を持ってしまいがちです。かつて英語でも、聖霊を“holy ghost”と言っていました（今でもそう言う人はいます）が、「ゴースト」と言えば、「ゴースト・タウン」を連想するように、聖霊と幽霊のイメージは容易に結びついてしまいます。日本のキリスト教用語は中国語から借用したものが多いのですが、中国語では「聖神」と言います。同じ漢字圏に属す韓国語でも「聖神」という漢字が当てられ、これを「ソンシン」と発音しています（最近、典礼用語として「聖霊」を正式に採用するようになりました）。明治期の日本でも最初は「聖神」と言っていた時期があったらしいのですが、今では「聖霊」が一般化しました。

聖霊が信仰生活にそれほど馴染みがなかったもうひとつの理由は、聖霊そのものを、教会がその歴史の中でそれほど重要視してこなかったことです。もちろん、教会が聖霊について何も語ってこなかったということではありません。聖霊降臨の祝日は大きな祝日でしたし、聖霊に対する祈りの中にも美しいものはあります。けれども、聖霊がいったい何であるかを分かりやすく解説するとか、聖霊を信仰生活の中で生き生きと体験するように指導するといったことはあまりなされませんでした。

さらには、聖霊が三位一体の教義の中に取り込まれ、父も子も聖霊も神であると説明されるようになってからは、教会生活における聖霊の重要な役割が忘れ去られてしまったといってしまうと思います。そして、この教義の枠の中で聖霊について学ぶときにも、ニケア公会議（三二五年）から第一コンスタンチノープル公会議（三八一年）に至るまでの教義決定のプロセスや、「聖霊は父と子から發出し」という言葉の部分が細かく詮議されるといった具合で、聖霊とは何かということは長い間等閑視されてきまし

た。

聖霊に対する再認識もまた、第二バチカン公会議を前後する時代に生まれてきましたが、これはマリア信心を現代化する過程の中で意識されてきたものです。このことについては、いずれマリア信心を考察するときに詳しく解説したいと思います。この公会議以降、聖霊運動というものがさまざまな形で展開されるようになりました。「ペンテコステ」とか「聖霊による癒し」といったムーブメントが流行していますが、その集会を端から見ますと、狐につままれたような印象を抱くようなものもあります。聖霊って何だろうかとますます奇異に感じてしまいますが、聖霊をきちんと理解することは、キリスト教的な生活が何であるか、キリスト者とは何者かを理解するうえでも大切なことなので、少し考えてみたいと思います。

2 聖書における聖霊

まず、聖書に登場する聖霊に関してまとめてみましょう。

旧約聖書の中で「霊」という言葉はヘブライ語の「ルアハ」を訳したもので、もともと「息」とか「風」を意味していました。神が人を創造したとき、「その鼻に命の息を吹き入れ」て「人は生きる者となった」（創世記2章7節）とか、「風の吹くころ、主なる神が園の中を歩く音が聞こえてきた」（3章8節）とあるように、人を生きるものにする力とか神の臨在を表すシンボルでした。「風」は激しくなる「嵐」になりますが、ノアの箱舟の物語にあるように、罪に満ちた世界を滅ぼし、新たな世界を始

めるための原動力となります（6章1節〜8章22節参照）。このように、世界や人を創造し、罪深い世界を滅ぼし、新たな世界を始める力が「神の霊」として理解され、また、神そのものの存在を感じさせるのが「ルアハ」でした。

この「ルアハ」は、次第に、神に対して背信の罪を犯したイスラエルを再生する力として理解されたり（エゼキエル書37章1節〜10節参照）、罪深い心を新しい清い心に変え、その人を新しい人間とし、神に向かって生きる者を再創造する力として理解されたりするようになります（詩編52参照）。

新約聖書の中で、「聖霊」が頻繁に登場するのはルカ文書（ルカ福音書と使徒言行録は同一の著者によるものと考えられるので、そう呼ばれる）とヨハネ福音書、そしてパウロ書簡です。

ルカ文書の中では、聖霊は五旬祭の日に弟子たちにくだったとありますが、イエスの生涯の最初から登場してきます。マリアは聖霊によってイエスを身ごもり（ルカ福音書1章35節参照）、マリアの訪問を受けたエリサベトも聖霊に満たされてマリアを祝福しています（41節参照）。ザカリヤも聖霊に満たされて、わが子ヨハネの使命を預言します（67節〜79節参照）。幼子イエスを神殿でみつけたシメオンは、メシアに出会うまで死ぬことはないというお告げを聖霊から受けていました（2章26節参照）。イエスが宣教生活を始めるにあたって洗礼を受けたとき、聖霊はイエスにくんだり（3章22節参照）、その霊がイエスを荒れ野へと導きます。霊の力に満たされたイエスはガリラヤで宣教を始め、ナザレの会堂で最初に行った説教では「主の霊がわたしの上面に下られる」というイザヤ書を朗読し、その言葉が「今日、実現した」と宣言します（4章18節〜21節参照）。イエスの活動は、悪霊を払い病気を癒すことによって神の国の到来を告げることでしたが、神の霊の力によって悪霊を払うことをイエスは力強く宣言

します（11章14節〜20節参照）。そして、弟子たちとともに神の国の到来を示す宣教活動の成果をみて「聖霊によって喜びにあふれ」神を讃えます（10章21節参照）。こうした宣教活動の末、受難と死という結末を迎えたとき、イエスは、「父よ、わたしの霊をみ手に委ねます」という最後の言葉を残して息を引き取りました（23章46節参照）。

このように、ルカ福音書では、イエスの誕生を含めてその生涯の最初から最後まで、すべては神の霊によるわざとして描かれています。神の望まれる救いのわざは、聖霊がイエスという人物を通して成就させていく、ということが強調されるのです。

この聖霊がイエスの昇天の後、弟子たちに与えられ、弟子たちを通してさらに全世界に向けて救いのわざを成し遂げていく、というのが使徒言行録全体の図式となっています。救いのわざは、イスラエルという限られた地域だけでなく、異邦人世界へと拡大されていきますが、それを行うのもすべて聖霊によるのです（使徒言行録11章1節〜18節、13章4節参照）。

ヨハネ福音書の場合はルカ文書とは違って、人が新たに再生されること、そしてイエスを証するということに焦点が当てられています。ニコデモの問いに答えてイエスは「水と霊とによって生まれなければ、神の国に入ることはできない」と言います（3章5節参照）。その霊は風のごとく「思いのままに」吹き、人は「それがどこから来て、どこへ行くかを知らない」のです（8節参照）。それは、アブラハムの子孫であるがゆえにはなく、神の言ことばであるイエスを受け入れることによって、「新たに生まれる」者が神の国を見る、ということと関わりがあるのでしょうか（1章12節〜13節、3章3節参照）。

また、ヨハネ福音書はたびたび「聖霊」を「真理の霊」とか「弁護者の霊」と言っています。イエス

は自分の死を前にして、弟子たちに別れの説教を行います。そこで、「わたしが去っていくのは、あなたがたのためになる。わたしが去って行かなければ、弁護者はあなたがたのところに来ないからである」と言います（16章7節参照）。弁護者とは「真理の霊」であり（14章17節参照）、イエスが弟子たちに語ったすべてのことを思い起こさせるのです（26節参照）。この「弁護者」というのは、「パラクレトス」という言葉を訳したのですが、もともとは法廷用語で、弟子たちが迫害にさらされ、法廷に立たされてイエスのことを証しなければならなくなったときに、弟子たちを勇気づけ、イエスのことをすべて思い起こさせ、力強くイエスを証するための力となることを意味しています。ヨハネ福音書の中では、イエスを証することの大切さが強調されており、イエスを拒否し、受け入れないことが大きな罪なのです（1章11節、5章31節〜40節、16章9節参照）。

この「真理の霊」「弁護者」は、イエスが復活して弟子たちに現れたときに与えられました。ルカ文書とは違って、ヨハネ福音書は、劇的な聖霊の降臨を伝えるような話を残していません。週の初めの日、ユダヤ人を恐れて家に鍵をかけてひそんでいた弟子たちに、イエスは平和があるようにと言い、彼らに派遣を宣言し、息を吹きかけます。「聖霊を受けなさい。誰の罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。だれの罪でも、あなたがたが赦さなければ、赦されなのまま残る」（20章19節〜23節）。イエスを証するという使命を弟子たちは受け、「真理の霊」「弁護者」に満たされ、彼らは恐れの世界から解放されて、イエス・キリストを証する宣教に向かっていくことになったのです。

パウロ書簡に登場する聖霊は、キリスト者の実存に深く関わっているようです。キリストの死と復活にあずかる洗礼を受けることによって、罪の絆（肉の世界）から解放され、古い自分に死んで新たに生

まれ、霊に生きる者となります（ローマ書6章1節〜14節、8章1節〜11節参照）。この霊に生きる者はそのからだに「神の霊」を宿す「聖霊の神殿」となったのです（1コリント書6章19節参照）。ゆえに、この神殿を汚すような行為が罪であり、霊に反する「肉の業」であると規定されます。たとえば、「姦淫、わいせつ、好色、偶像崇拜、魔術、敵意、争い、そねみ、怒り、利己心、不和、仲間争い、ねたみ、泥酔、酒宴、その他このたぐいのもの」であり、逆に、聖霊に生きる実としては、「愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制」が挙げられています（ガラテヤ書5章18節〜25節参照）。

また、パウロは、祈りという行為も神から受けた聖霊によって可能になると言います。祈りは何よりも、イエスが教えたように、神を父と呼ぶことから始まりますが、「アッバ、父よ」と呼ぶことができるのは、この聖霊によるのであり（ローマ書8章15節参照）、どう祈るべきかを知らない人間を助けて、「霊自らが言葉に表せないうめきをもって執り成して」くれるのです（26節参照）。

さらに、各個人には聖霊の賜物が与えられており、それには、使徒や預言者の役割を果たしたり、教師としてキリストの教えを教えたり、奇跡を行うこと、病気の癒し、援助、管理、異語を語ることなど、さまざまなものがあります。しかし、こうした賜物は、ひとつの共同体を作りあげるためのものであり、その共同体こそ「キリストのからだ」といわれる教会なのです（1コリント書12章12節〜31節参照）。

このように、「聖霊」とひと口に言っても、聖書の中ではそれぞれ視点を異にしながら、さまざまな特徴をもったものとして描かれています。要約すると、聖霊とは、すべてを創造する神の力であり、神の救いのわざをその最初から最後まで導いていくものであり、イエスを生かし、イエスの中で働き、そ

の同じ力が弟子たちにも与えられ、イエスによる救いを全世界へと広め、さらに、洗礼によってキリスト者は、イエスを生かしたのと同じ霊を受け、その霊に生きることによって、教会共同体を作りあげていき、イエス・キリストを証していく使命を生きていく、ということになるのでしょう。

3 聖霊体験をめぐって

聖書に見られる聖霊が、このような豊かな視点を提供してくれ、キリスト者の実存を決定づける役割を果たすものであるにもかかわらず、それらのことが教会生活の中で再認識されるようになったのが、第二バチカン公会議を前後した時代からだということのも不思議な感じがします。その理由はすでに最初に述べておきましたが、訳語の問題等々にこだわらず、聖霊が何であるかをしっかり把握しておけば、キリスト者の実存・生活に直接関わる重要なものであることが理解できるでしょう。また、聖霊を体験するということは、使徒言行録が描く聖霊降臨のような劇的な体験をするということだけに限られたものでもありません。

ここで、聖霊の体験ということをめぐる、現代の教会に見られる一連の「聖霊運動」に関して一言だけ述べておきたいと思います。

「聖霊運動」は先の公会議後に各国で盛んになりました。キリスト者の生活における聖霊の重要性を再認識し、祈りが単に抽象的なものにならず、現実の生活の中で聖霊を体験し、聖霊を生きているということがその主眼だと思えます。ただ、その祈りの集会を見ると、普通の目からすれば、奇異に感じるもの

が少なくありません。確かに、聖霊による癒しとか解放とかが、実際に体験できるものでなければ意味はないのですが、ともに集まって異語を語り合う光景などを端から見ていると異様な感じがします。これが聖霊体験なのだろうかとの疑いの気持ちを持つ人も少なくありません。

このような祈りの集いは、日本では一時流行し、その後あまり見られなくなりましたが、「聖霊による刷新」とか「聖霊による癒しのミサ」とかがたまに行われているようです。その効果を否定する気は私には毛頭ありませんし、実際に病気が癒されたとか、まったく新しい信仰に目覚めたとかいう話は聞きます。他の国々では、今でもこうした運動はわりに盛んです。おそらく、その国の精神的土壌によって多少の違いがあるのでしょう。流行する地域とそうでない所があるようです。

一連の聖霊運動が流行するかどうかは別にしても、聖霊を生きる生き方には種々のものがあっていいように思います。ただ、こうした運動は、ある意味で、聖霊をそれほど強調してこなかったこれまでの教会の歴史の反動として登場したという面もあります。初代教会の姿に戻ろうとする姿勢が現代の教会には強くあります。その当時、どのようにして異語を語りあったり病気を癒したりしたのか、今となってはよく分かりませんが、現代という時代にふさわしい形で、聖霊を意識するということは大切なことでしょう。それがどんな形であるかは、私にもはっきりと分かりません。ただ、救いの歴史を導く神の霊が、ひとりひとりのキリスト者に与えられており、その霊の実が、パウロが言うように、愛・喜び・平和・寛容・親切・善意・誠実・柔和・節制であるならば、それらを自分のものにするとき、私たちは聖霊に生きている、といってよいのではないかと思えます。聖霊を生きるということが、現実の生活の中でどのように具体的に表現されていくのか、どのように実際に生きていくのかを、個人的な生活の次

元においても社会的な次元においても示すことが現代の教会の重要な課題であると言ってもよいだろう
と思います。

三一神論

神は唯一であり、かつ「父」「子」「聖霊」の三つの位格（ペルソナ）を有するというのは、伝統的に「三位一体」と呼ばれている教義です。私たちはすでに、イエス・キリスト、父なる神、聖霊について、別々に考察してきましたが、これら三つが唯一の神であると主張する三位一体の教義に関して、それが私たちのキリスト教信仰にとって、どんな意義を持つのか考えてみたいと思います。

1 三位一体の教義は神秘である？

キリスト教を批判しあるいは折伏しやくふくしようとする宗教団体が、その攻撃の矛先ぼくせんに常に向けるものに三位一体の教義があります。この教義は聖書にもないし、この教義そのものが決定されるプロセスには、純粹に宗教的な立場ではなく、政治的な立場が絡んでいた。しかも、三つの神が唯一の神であるというのは、3 || 1であることを主張するものであって、それは理性的に考えても矛盾したことである。ゆえに

キリスト教は邪教である、と結論づけるのです。こうした批判を耳にすると、キリスト者の側にも、三つがひとつであるという理性的にはまったく同意しがたい教えや、聖書には「三位一体」という言葉はないという事実ゆえに、この教義を疑問視し、自分のキリスト教信仰そのものに動揺を覚える、といったことが少なからずあるようです。また、キリスト教要理を教える側にも、三位一体に関しては、どう考えても理解し切れるものではなく、これは神の神秘であるがゆえに、それ以上語り得ないという立場に立って、大した説明もしないままに通過してしまう、といった傾向もあるようです。

三位一体の教義は、結局のところ神秘であり、人間の理性では到底把握し切れるものではないから、そのままにしておくというのは、この教義の豊かさも、キリスト教の根本的な主張をもないがしろにしてしまうような気がします。

2 三位一体の教義史

確かに、神は父と子と聖霊とからなり、その三つがひとつであるという教えは、聖書のどこを探してもみつきりません。ヨハネ福音書の中で、イエスは「わたしと父とは一つである」(8章16節、10章30節参照)と主張していますが、これとても、いわゆる三位一体の教義を明確に語るものではありません。しかし、聖書にはない言葉だからといって、それだけでキリスト教教義と関係がないとは言いきれません。私たちがキリスト教教義として信じていることのなかには、三位一体の教義と同様、聖書にはそのような言葉がないものがあります。たとえば、「秘跡」がそうですし、秘跡の中の「堅信」も

そうです。教義そのものが、キリスト教の歴史的な歩みの中で生まれてきたものであり、聖書に示された神の救いの真理を、その時代の文化的背景や言語背景の中で、さらには、その当時の人々にキリスト教の真理を語る必要性の中で表現されてきたものだから、そうしたものがあっても不思議ではありません。

「三位一体」という言葉は聖書の中に登場はしてきませんが、それを暗示している表現はいくつか見えます。「父と子と聖霊の名によって洗礼を授けなさい」(マタイ福音書28章19節)とか「主イエス・キリストの恵み、神の愛、聖霊の交わりが、あなたがた一同と共にあるように」(2コリント書13章13節)というのがそうですし、「このキリストによってわたしたちの両方が一つの霊に結ばれて、御父に近づくことができるのです」(エフェソ書2章18節)もそうです。

聖書の中のこうした表現を受けて、古代教会には、父なる神もイエス・キリストも聖霊も神であることがキリスト教信仰として成立していきました。そして、二世紀から三世紀に活躍したギリシア教父やラテン教父たちは、この三位を「トリアス」(τριάς) や「トリニタス」(trinitas) という言葉で表現し、特別な尊敬を込めて礼拝の対象としていました。

それから少し時代がくだると、神の三位がいかにしてひとつの神であるかということを説明しなければならなくなります。というのも、キリスト教の教えを理性的に納得できるように人々に語る必要性が生まれたからです。特に、ギリシア哲学の素養をもつ人々に対してはその必要性があり、当時の教会にとっては重要な課題でした。そこで、教父たちはギリシア哲学の用語を駆使しながら、神の三位が唯一の神であることを主張する工夫をしていったのです。

ここで、彼らが用いた三位一体に関する用語を、多少難解になることを覚悟しながら、しかもなるべく簡潔に説明しておきます。

古代教会の教父たちは、当時の哲学用語を借用して、さまざまに苦勞した結果、父なる神、子なるイエス・キリスト、聖霊が同じ神であることを、「ホモウジオス」(同一本質)を有すると言い、同一本質を有しながらも、この三つはそれぞれ独立した存在であることを言うために「ヒュポスタジス」(自立的存在者)という言葉を用いました。

このギリシア語の哲学用語を基本にしてラテン教父たちがラテン語で表現しようとするときには、少し複雑なプロセスを踏まなければなりませんでした。というのも、ラテン語にはギリシア語の哲学用語を完全に翻訳できるほど十分な言葉がなかったからです。たとえば、「ホモウジオス」の「ウジオス」(実体という意味。ホモはひとつという意味)は、ラテン語で「スブスタンチア」(実体)とか「エッセンチア」(本質)、あるいは「ナトゥーラ」(本性)という言葉が当てられるものの、「ヒュポスタジス」にも「スブスタンティア」が当てられることもあり、用語の区別がつかなくなってしまう。結局、ラテン教父たちは、「ホモウジオス」に対しては「スブスタンティア」あるいは「エッセンチア」、「ヒュポスタジス」には「ペルソナ」という言葉を当てました。

しかし、ここでひとつ問題が起りました。それは「ペルソナ」という言葉をめぐってです。この言葉はギリシア語に置き換えると「プロソポーン」という言葉になり、これには「仮面」という意味がありました。ギリシア教父の中にも、ときどき、「自立的存在者」を意味する「ヒュポスタジス」に代わって「プロソポーン」を使う人はいたので、あまり適切でないときされてきたのです。それにもかかわ

らず、ラテン教父たちは、「仮面」の意味をもつ「ペルソナ」に「自立的存在者」の意味を与えて、神の三位を示す言葉として普通に用いるようになり、教義決定にさいしてもこの言葉が採用されました。

ところが、さらに後の時代になると、「ペルソナ」は「人格」とか「性格」という意味になってきます。現代の西洋語でも、「ペルソナ」から派生して、たとえば英語の“person”（人）とか“personality”（人格・性格）という言葉がある通りです。しかしそうになると、神が三位でありかつ唯一であるということ、神には三つの人格あるいは性格があつて、それがひとつなのだけということになってしまいます。ちょうど、三つの顔をもちながらひとつのからだをなしている、という具合です。神が三位一体であるというとき、多くの人はこのようなイメージを持ちがちで、これをうまく説明するためによく用いられるのは「三つ葉のクローバー」です。

ただ、神が三位一体であるというとき、それは三つのものがひとつである、ことごと殊更に主張しようとしたのではないということを私たちは知っておくべきでしょう。

3 三位一体の理解を求めて

三位一体の教義を説明するために、古代教会の時代からさまざまな工夫があつたということを説明しました。次に、中世になりますと、神が三位一体であることをどのように証明するかという努力がなされました。神はどのようにして三位でありながら一体であるのかという問いに答えようとしたのです。

これにはいくつかのアプローチがありました。一般的に言う、人間は神の似姿であるから、人間

のうちに三つのものがひとつであるならば、神にもまた同様のものが存在するであろうという結論に導かれていったようです。アウグスチヌスやトマス・アクィナスの三位一体論はその代表です。彼らは、人間のうちにもっとも神の似姿性を残しているのは精神であるから、この精神のうちに三つのものが独立して存在し、しかもひとつの精神のうちに存在するのであれば、神に関しても類比的に三つのものがひとつのうちに存在すると結論づけたようです。アウグスチヌスの場合は、時に用語の統一を欠いてはいますが、だいたい、「記憶」「知解」「愛」をそれぞれ「父」「子」「聖霊」に当てはめています。

アウグスチヌスやトマス・アクィナスの三位一体論はそれを理解するだけでもむずかしく、なかなか説明することはできませんが、神が三位一体であることを人間の経験から説明しようとしたアプローチもあります。この方が少しは理解しやすいかも知れませんが、少し説明してみましよう。

それは、人間の愛の体験に由来するものです。愛は、言うまでもなく、ひとりの人間のうちに成立しません。愛は必ず他者を必要とし、他者との人格的な交わりがあって愛となります。これを神に当てはめれば、神は愛ゆえに神のうちに二者が存在することになります。さらに、愛がより完全なものになるためには、二者の交わりの中に第三者が入り込めるものでなければなりません。そうでなければ、愛は排他的なものになってしまいます。愛が完全なものになるためには、少なくとも三者が必要になってくるのです。神は愛であり、神のうちに完全な愛があるのであれば、神のうちに三者が存在することになります。この三者を、父、子、聖霊と呼ぶことができます。また、愛は、完全に独立した自由な存在者の交わりでなければなりません。誰かが誰かに従属したり、あるいは優越するという関係の中では愛は成立しないのです。そうすると、神のうちに存在する三者も、独立した自由な、そして対等なものな

ければならない、ということはい理解できません。これがつまり同一の本質を有するというこの意味になるのです。

4 神が三位一体であることの現代的な意義

以上説明したような三位一体論は、神自身が三位一体であることを理解しようとした試みで、それなりに評価できる理論なのですが、どちらかと言えば、神のうちに3 || 1を何とか説明しようとするもので、神を三つに分けてそれでもひとつであることを強調する傾向にあります。しかし、繰り返しになりますが、神が三位一体であるという教義は、神のうちには父と子と聖霊の三位があって、それが唯一の神をなしている、ということを殊更に強調しようとした教えではありません。「三位一体」という言葉を用いた古代教父たちもそのような意向はなかったと思います。

では、三位一体の教義とは何なのでしょう。ここで、現代神学が試みている三位一体論の概略を述べてみますが、基本的には、神の救いの歴史的展開が持っている根本的な構造に着目しています。

聖書に基づいて神の救いの歴史的展開を思い起こすと、次のようなことが言えると思います。神が人間の救いを思い立ったとき、神は人間の現実や歴史に介入しなければなりません。人間は、歴史的な存在であり、その歴史の中でさまざまな現実を背負い、その歴史的な現実の中で救いを希求しているからです。しかし、神は人間とは根本的に隔たった超越的な存在であるがゆえに、神みずからが歴史的な存在となつて人間の現実の中に登場することはできません。そうなると、神に代わって、しかも神と同一

である方がこの歴史に介入することになります。これが神の受肉と呼ばれる出来事になるわけです。神が人間となって、この世界の現実の中に生きることが必要になるのです。それを成し遂げるのがイエス・キリストです。ヨハネ福音書はこのことを「言は肉ことばとなってわたしたちのうちに住んだ」と表現しました（1章14節参照）。

この「肉」というのは、人間のあらゆる現実を背負った存在を意味します。ゆえに、ここで注意しなければならぬのは、イエスがこの世に生まれた瞬間に受肉という出来事が完成したのではないということです。人間であれば、その誕生と生涯のプロセス、そして死によって、人間であることが完成されるのですから、受肉という出来事もまた、イエスの誕生によって始まり、その死によって完成するということになります。

神が人間の歴史に介入し、イエス・キリストを派遣することによって、その救いの意思を伝えたとき、人間はみずからの意志と力によってのみでは、この救いの意思を完全に受け取り、神の救いにあずかることは不可能です。人間の罪深さや弱さのゆえにそうなのですが、もし人間自身の力で救いが可能であるならば、あえて神の救いと言う必要もなくなるからです。人間が神の救いにあずかるためには、イエスを生かし、その救いの使命を成就させる原動力となった神の力、つまり神の霊（聖霊）が人間に与えられなければなりません。聖霊は人間を神へと向かわせる力なのです。

このように、神の救いの意思が人間に伝えられ、人間がその救いに参与するという、神の人間に対する救いの構造を考えたとき、神も、神の受肉であるイエスも、そして聖霊も、同じ神でなければならぬということになるのです。つまり、もっと簡単に言ってしまうえば、神の救いは、父なる神がイエス・

キリストを通して聖霊において成し遂げられるのであり、人間はイエス・キリストを通して聖霊において父なる神の救いにあずかる、ということです。

この、神の救いの意思が歴史的に展開されていく、その根本的な構造を「三位一体」という表現で言い表しているのですが、三位一体というと、どうしても三つがひとつであるというイメージを抱きがちです。そこで、このようなアプローチで三位一体の教義を解説するにあたっては、神の「三一性」とか、救いの「三一的」構造という表現を使うことが多いようです。その方が適切だと私も思います。

神が人間を救いたいと思ひ、その救いのわざをイエス・キリストを通してこの歴史の中で実現させ、その救いに人間を参与させようとする、そのことに神の救いの神祕があるのであって、決して三位一体「論」に神祕があるのではないということも、私たちとしては忘れてはならないことだろうと思ひます。

以上、舌足らずながら、神の三一性について述べてみました。この神の三一性もまた、私たち自身が自分の抱えている現実の中で神の救いを体験し、その救いの体験を内省したときに、父なる神の恵みによって、イエス・キリストを通して、聖霊において、成しえた体験であると知るならば、神の三一性を知りえたということになるでしょう。神が三位一体であることは、神祕で語りえない事柄なのではなく、私たちの信仰体験そのものが、神の三一的な構造なしには成立しえない体験なのということを知れば、「三位一体」の教義も訳の分からない教えなのではなく、きわめて大切な教えであることも理解してもらえないのではないかと思います。

教会を考える (1)

「教会」とはよく耳にする言葉ですが、それが用いられる文脈の中ではいろんな意味になるようです。「今日は私の教会でバザーがあります」と言えば、この場合は、その人が毎週日曜日にミサに通っている自分の所属する小教区を指します。「現代社会の問題に対する教会の立場は……」という言い方をするときには、バチカンを総本山とするカトリック教会全体を意味します。「教会で結婚式をする」と言えば、カトリック教会であれプロテスタント教会であれ、キリスト教信者が集まる建物（教会堂とか聖堂）のことを指すのでしょうか。その他、さまざまなどころで「教会」という言葉は使われますが、教会とはいったい何なのでしょう。今回は「教会」について考えてみたいと思います。

1 イエスは教会を創設したか

教会を考察の対象とするとき、いつも一番最初に問題になるのは、「イエスはその在世中に教会を創

設したか」ということです。「教会」というのは、この場合、カトリック教会、特に、教皇をその最高位として、以下、司教、司祭、信徒というヒエラルキー（位階制度）を有する組織としての教会です。この問いは、カトリック以外のキリスト教とのエキュメニカルな対話が強調される現代にあつては、きわめて大切な場を占めています。

カトリック教会は伝統的に一貫して、イエスが在世中に教会を創設したと主張してきました。その根拠は、「あなたはペトロ。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる。陰府よみの力もこれに対抗できない。わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐことは、天上でもつなされる。あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる」（マタイ福音書16章18節〜19節）というイエスの言葉にありました。この言葉に素直に従うならば、イエスは十二人の弟子の中からペトロを自分の後継者として選び、このペトロが教会の土台となり、さらにペトロの後継者として歴代のローマ教皇が教会を指導していくということになります。ゆえに、カトリック教会こそイエスが在世中に創設した唯一の教会であり、イエスの教えを受け継いだ正統な教会であると主張することができます。

ところが、最近の聖書学研究は、先に引用した言葉が本当にイエスの口から出た真実な言葉であるのかどうかについて、否定的な見解を示す傾向にあります。その理由は、ひとつに、「教会」（ギリシア語では「エクレジア」）という言葉がマタイ福音書にしか出てこないからです。しかも、ペトロを教会の岩とするというその話を他の福音書と比較してみると、明らかに話の展開が違ってきます。

「イエスはキリストである」という信仰告白をめぐって説明したことです（第六回参照）、「わたしを何者だと思ふか」というイエスの問いに対して、マタイ福音書だけが、「キリストです」と答えたべ

トロに「あなたはペトロ。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる」というイエスの宣言を告げているのです。マルコ福音書にもルカ福音書にも、そのような宣言はありません。むしろマルコ福音書では、イエスがキリストであることの理解をめぐって、イエスとペトロとでは見解の相違があり、ペトロは「サタン引き下がれ」と叱責を受けているのです。マタイ福音書でもこの叱責の場面は描かれていますが、「この岩の上に教会を建てる」という宣言から叱責の場面への展開は何だか唐突な感じがします。もうひとつの理由は、新約聖書のどこを見ても、教皇を中心とする教会の制度とか、司教職や司祭職といった職制がキリスト者の共同体のうちに成立していたことを示す根拠が見出せないからです。教皇はペトロの後継者とされますが、その地位が確立するのはレオ一世の頃（在位四四〇年～四六一年）で、教皇職が教会法の中で正式に規定されるのはグレゴリオ七世（在位一〇七三年～一〇八五年）の時です。それまでは、教皇はローマ司教であって、それはローマ帝国内の大都市の司教、たとえば、コンスタンチノープルやアレキサンドリアの司教たちと同じ立場にありました。もちろん、ローマはペトロやパウロの殉教した場所であり、ローマ帝国の首都でもあるところから、ローマ司教は、他の司教たちの中にあって特別な意味で尊敬を受けたでしょうし、事実、レオ一世の頃には、ローマ帝国内の教会の中で指導的な立場を得るようになったのは確かです。司教制度そのものも、ローマ国内にキリスト教が広まるにつれて主要都市に存在した教会の指導者が司教と呼ばれるようになり、ローマ帝国の行政区分に従って司教区が設けられるようになって生まれたものです。

確かに、使徒言行録やパウロ書簡などを読んでみると、「監督」（エписコポス）や「執事」（ディアコノス）、「長老」（プレスビュテロス）という役職が初代教会の中にあっただけが分かります（使徒言

行録20章17節、フィリピ書1章1節、1テモテ書3章1節(13節参照)。これが後に、「司教」(エピスコ波斯)や「司祭」(プレスビュテロス)、「助祭」(ディアコノス)という役職に受け継がれることになるわけですが、イエスが在世中に、そうした職制をもった教会を建てる考えがあったかどうかとなると、その可能性はまったくなかったと言わざるを得ません。

従って、「あなたはペトロ。わたしはこの岩の上に教会を建てる」というイエスの宣言は、マタイ福音書の成立した共同体の中の特殊な状況を勘案しなければならぬようです。

また、「教会」という言葉が何を意味したのだろうかということも考えてみなければなりません。この「教会」は先ほども触れたように、ギリシア語で「エクレジア」というのですが、この言葉は、旧約聖書の中に出てくる「カハル・ヤーウェ」(神の集会)の「カハル」の訳語として用いられていました。この「神の集会」というのは、終末において救われる人々の集まりを特別に意味していたようです。そのような言葉の背景を考えると、イエスが「教会」といった場合、私たちが考えるような教会ではなくて、「神の集会」から発展して、イエスの宣教に依ってイエスに従うようになった者たちの集いというほどの意味であったかも知れません。

2 イエスの意図

マタイ福音書の中の「教会」という言葉をめぐって以上のような考察をしていきますと、教皇や司教、司祭などの職制をもった組織としての教会をイエスが創設したとは言いがたいとの結論を得ます。

では、イエスはいかなる意味においても教会をつくる意図はなかったのかと言えば、決してそうではなかったと思います。旧約聖書以来の「神の集会」という伝統がありましたし、イエス自身、弟子たちを選んでいきます。しかもこの弟子たちは、イエスが「これと思う人々」であり、「彼らを自分のそばに置くため」に集められたのです（マルコ福音書3章13節〜14節参照）。この弟子たちの中でもペトロが中心的な役割を果たしたであろうことはどの福音書を見ても明らかです。女性たちの中にもイエスに従って奉仕する人々がいて、彼女たちがイエスに従う様子は、初代教会が理想とする信者たちの生活をよく反映しています（ルカ福音書8章1節〜3節、使徒言行録2章44節〜47節参照）。このように、イエスの在世中に、イエスに従う者たちの共同体がその宣教活動とともに次第に形成されていったことは確かなことです。

また、福音書の中には教会を示すシンボリックな表現を発見することもできます。そうした表現は、イエス自身の口に遡ることができるのかどうかは別にしても、イエスに従う者たちの意識を反映していることは疑う余地ありませんし、イエス自身の意図に由来するものであることを否定する根拠もないように思います。

この、教会的なシンボルとしてよく指摘されるのは「舟」です。これも、「聖書をどう読むか」（第三回）の中で例として示したのですが、湖を漕ぎ悩む舟が迫害下の教会を示しているという読み方も可能です。さらに、「羊」と関連する言葉（羊飼い、羊の囲い、羊の門など。ヨハネ福音書10章1節〜18節参照）や「ぶどうの木」のたとえ（15章1節〜10節参照）も、イエスに従う者の共同体を指し示すものと考えられます。これらのシンボリックな表現は旧約聖書に由来するもので、神とイスラエルの民と

の関係になぞらえて、イエスとイエスに従う者たちとの関係を語ったものでしょう(エレミヤ書23章1節〜4節、エゼキエル書34章1節〜31節、詩編80、イザヤ書5章1節〜7節参照)。

そして何よりも、イエスに従う者たちの共同体の成立と存続をイエスが意図したであろうことを端的に示すのが、いわゆる「聖体」の制定です。最後の晩餐の席上、イエスはみずからの死を目前にして弟子たちに、パンを自分のからだとして食べ、ぶどう酒を自分の血として飲みなさいと言ひ、これによって神と人間との間に新しい契約を結ぶと宣言します。そして、このパンを食べぶどう酒を飲むことに、イエスによる神の救いのわざを想起せよと命ずるのです(マルコ福音書14章22節〜25節とその並行箇所1コリント書11章23節〜34節参照)。これが後、聖体祭儀として守り続けられ、ミサとして発展していくわけですが、この祭儀は早くから初代教会の中心的な儀式として成立したようです(使徒言行録2章46節参照)。初代教会における聖体祭儀(「コンムニオ」と言われ、「分かち合う」とか「一致」という意味で「愛餐」と訳される)のこのような発展を見ていくと、イエスのことを思い起こし、神の救いにあずかることを目的とした共同体の形成を、イエスが望んだことは確かなこととしなければならないように思います。

3 神の三一性に由来する教会

イエスは教会を創設したかどうかを考察し、福音書に見られる教会のシンボリックな表現をみていくと、結局、教会というものは、イエスのうちにその意図があり、それが歴史的な変遷の中で生まれてき

たものだということになってしまします。しかし、少し視点を変えて考察してみますと、教会の存在が必然性をもったものであるということも指摘できるように思います。そのことを説明してみましよう。

それは、神ご自身が計画された救いの歴史の展開という視点から教会を捉えてみることです。

前回、神の三一性を考察したときにも触れたことなのですが、神はその本質として三一的であり、ゆえに、神の救いも人間の歴史の中で三一的な展開を遂げていきます。神はその救いのわざを、イエス・キリストを通して聖霊において成し遂げたのです。ここで忘れてはならないことは、神の救いは人間に向けられたものであるということです。神のうちに成し遂げられた救いのわざは人間に向けられたものであり、そのために神自身が人間になるという「受肉」のわざが展開されたのです。ということは、人間が神の救いに参与しなければ、神の救いのわざも完全な意味では完成しないこととなります。人間がこの救いにあずかるのもまた、キリストを通して聖霊においてという三一的な構造をもつということも、前回説明した通りです。

とすれば、神の提供した救いに対して人間の側から応答するということが不可欠になってきます。神はご自身を、イエス・キリストを通して聖霊において人間に与え、みずからの永遠の生命に人間を参与させようとなさるのです。このことを「神の自己譲渡」と言いますが、「与える」という行為は、私たちが日常生活の中でも経験しているように、「受け取る」という行為なしには成立しません。神ご自身がみずからを人間に与えられたとき、人間がこれを受け取らなければ、神がご自身を「与える」という行為も成り立たないということです。

この「受け取る」という行為を最初に行ったのが弟子たちでした。弟子たちは、イエス・キリストを

通して聖霊の力を受けて、神ご自身を「受け取り」、神の生命に参与するという行為を成しえたのです。この「受け取った」という行為が弟子たちの「復活体験」によって示されたことです。弟子たちの復活体験の本質はここにあります。復活体験を通して弟子たちは神の救いにあずかり、神がご自身をお与えになるといふ救いのわざも完結したことになります。そして弟子たちは神に向かって生きる者となりました。弟子たちは神の救いのわざに対する応答を、神を礼拝し、賛美し、感謝し、祈りを捧げるという行為を通して行ったのです。この礼拝や賛美が弟子たちの共同体の中で行われ、この共同体が「教会」と呼ばれる基もとになるわけです。

このように考えてみると、教会の存在は、神ご自身の三一性と、救いの歴史の三一的な展開からして、必然的に要求されるものであるということになります。従って、教会の成立は、イエスの生前からではなく、正確に言えば、神の救いのわざの三一的な展開からして、イエスの生と死と復活によって生まれなければならないということになります。つまり、教会の本質は神の三一性に由来するものであり、神の三一性の歴史的な展開からして、教会はイエスの死と復活の後に誕生するはずになります。そして、神の救いのわざに対する応答は、弟子たちからすれば、聖霊なしには成しえないわけですから、聖霊が弟子たちに降臨して初めて教会は誕生するということになります。聖霊降臨の日を教会の誕生日とする最大の理由はここにあるのです。

ただここでも、「教会」が、教皇や司教、司祭といった職制を有する組織としての教会を単に意味しているのではないという点を忘れてはなりません。聖霊において成立する教会は、聖霊降臨後、聖霊に導かれて人間の歴史の中で歩んでいきます。そして、その時その時の時代的状况の中で、聖霊の導きが

具体的にどのような形を取るのかを教会自身が決断していかなければなりません。神の三一性に由来する教会はその本質を、今度は人間が歩む歴史の中で、具体的に目に見える形で示していかなければならないのです。その形成史が教会の歴史をなすのであって、教会史を単なる人間の歴史として見ると、はなはだ不充分であると言わざるを得ません。

では、教会は神に由来するその本質を歴史の中でどのように展開してきたのでしょうか。このことについては次回述べることにいたします。

教会を考える (2)

神の三一性に由来する教会がその本質を歴史の中でどのように具体的な形で実現させていこうとしたのか、今回はこのテーマで話を進めていきます。

1 教会の五つのモデル

とは言うものの、このテーマで話を進めていきますと、膨大な量に及ぶ教会史の資料に言及しなければならず、それは到底、私のないうところではありません。しかし幸いに、このことに関しては、すでに岩島忠彦師が『キリストの教会を問う』（中央出版社）の中で詳しく解説しておられます。また、神の三一性に由来する教会の本質に関しても、これは同書の中心的なテーマですので、もっと詳しく正確なことを知りたければ、是非この書物を参考にして頂きたいと思えます。

私は、読者の方々がこのテーマに興味を持ち、深めていただくための一助となればとの思いから、

「教会の五つのモデル」を紹介します。これは、エイヴリー・ダレスというアメリカの神学者が『教会のモデル』と題した書物を著して以来（一九七四年）、教会論を考察するときに必ずと言ってよいほど引用されるものです。

この「教会のモデル」というのは、さまざまにある教会理解を明確にするための参考として想定されたもので、実際にそのモデル通りの教会が存在したわけではありません。ただ、教会がその歴史の中でそのモデルの側面を示していたことは確かですし、その部分を強調して存在していたことも疑い得ないことです。また、さらに言うならば、教会がこれからどのようにその本質を展開していくのかを考えるうえでも参考になるでしょうし、自分自身の教会理解がどのようなものであるかを内省するうえでも助けになると思います。

「五つのモデル」というのは、以下の通りです。

- ① 制度としての教会
- ② 神秘体としての教会
- ③ 秘跡としての教会
- ④ 宣教体としての教会
- ⑤ 仕える者としての教会

この「五つのモデル」のそれぞれを簡単に紹介しながら、教会の本質の歴史的展開を整理してみましょう。

① 制度としての教会

カトリックの場合、「教会」という言葉でイメージされる代表的なものは、教皇・司教・司祭・信徒によって構成されるピラミッド型の「ヒエラルキー」(位階制度)を有する教会ではないでしょうか。このような制度をもつ教会は、その構成員のために法や規範を定め、統一された教義や儀式、習慣、暦などをもっています。この教会の一員ともなれば、その制度に縛られるのは当然のことですし、そうなの当たり前と考えられます。この教会の一員となるのは、この教会にこそ救いの真理があると信じたいからです。ゆえに、この教会のほかには救いはないし、それ以外のところに救いを求めようとしません。神の救いを唯一仲介できるのはこの教会であるはずだと信じているからです。「制度としての教会」のモデルが示すのはこのような教会理解です。

この教会理解は、聖書の解釈の仕方によってはすでに新約聖書の中に見られます。前回取り上げたペトロを教会の岩とするイエスの宣言はそうですし、パウロ書簡の中で「牧会書簡」と言われるもの(テモテ書、テトス書)のうちにもその根拠を求めることができます。この書簡はパウロ直筆によるものではなく、パウロに続く世代の者たちがパウロの名を借りて書いたと言われます。しかし、パウロ後の世代にはすでに、「監督」「執事」といった教会共同体の世話役が存在していたことは確かです。

キリスト教がローマ帝国内に広まると、ローマ、コンスタンチノーブル、アンチオキア、アレキサンダリアなどの大都市に存在する教会共同体の指導者(「監督」が「司教」と呼ばれるようになった)が必然的に発言力を強めていき、教義上の問題が起こるとその共同体の決定が次第に重みをもってくるようになります。そして、ローマ帝国の首都であるローマの教会の司教がペトロの後継者と目されるよ

うになり、全教会の指導的立場を強化していくようになりました。これが「教皇」となることは前回でも触れたことです。

しかし、実際に「制度としての教会」が強調されるようになるのは宗教改革以降のことです。プロテスタントは、腐敗し切ったカトリック教会を批判し、ゆえに、「目に見えない霊的な教会」こそ真の教会であると主張しました。これに対してカトリックは、「目に見える制度を有した」教会こそイエスの定めた教会であり、ゆえに、神の国の現実を表すものでもあると主張しました。そしてさらに、人間が組織する不完全な国家形態に対しても、この教会だけが完全な組織をもった「完全な霊的社会」であると主張するようになったのです。

反宗教改革的な姿勢に終始したトリエント公会議は、歴史的に培われた教会の伝統や制度を擁護し、その後の教会論は、ほぼこのラインでカトリック教会の正統性を強調しました。

十八世紀以降になりますと、自然科学を初めとする諸科学が盛んになり、人間理性が宗教的な神秘も含めて目に見えない事柄をも解き明かすようになります。そうなると、教会がそれまで教えてきたさまざまな事柄も批判の対象となりました。そのような批判を受けて、進歩的な神学者は教会の教義を再解釈しようとしたが、教会当局は、このような神学者の姿勢を「モデルニスム」(近代主義)として批判し、教会の伝統を固守する姿勢を取り続けました。

今日でも、「制度としての教会」は代表的な教会理解のひとつです。カトリックにとって、教皇・司教・司祭といった聖職者は、その服装だけでも教会を意識させるものです。歴史の中で培われ発展してきた教会の伝統的行事や典礼、信心なども、容易に教会を意識させ、その一員であることを感じさせるもの

でしょう。

それゆえに、この教会理解は聖職者中心の教会となりがちです。信徒は聖職者の言うことに羊のごとく従順であれば足りるということになります。聖職者にはもちろん世俗的な生き方とは根本的に違う生き方が求められるということは言うまでもないことでしょう。

総じて、「制度として教会」は「自己」充足的です。何よりもイエスが定め、神の救いを仲介する制度を備えた教会ですから、他に何も必要とせず、教会のうちにすべての真理があるとす、その主張を譲ることはできないのです。

② 神秘体としての教会

パウロ書簡には、キリスト者共同体が「キリストのからだ」であることを語っている箇所があります。たとえば、「あなたがたはキリストの体であり、また、一人一人はその部分です。神は、教会の中にいろいろな人をお立てになりました。第一に使徒、第二に預言者、第三に教師……」(1コリント書12章27節〜28節参照)という具合で、キリスト者共同体の構成員各人にはそれぞれのカリスマに従って種々の役割があることを述べています。同じような描写はローマ書(12章4節〜8節参照)にもあります。エフェソ書(4章11節〜16節参照)にも、教会がキリストのからだであることが述べられていますが、キリストはそのからだの「頭」であるというところに、若干のニュアンスの違いはあります。

「キリストのからだ」にたとえられる教会は目に見える形で捉えられるわけではありませんが、教会構成員が目に見えない絆で結ばれ、ひとつのからだをなしていることをよく表していると言えるでしょう。

う。これが「神秘体としての教会」のモデルで示される教会理解です。

この教会理解は、ある意味で、固定的で融通のきかない組織や制度、伝統といったものに縛られることなく、教会構成員ひとりひとりのカリスマや自由を大切に、共同体の交わりや一致した姿を強調することができます。また、使徒言行録の中で描写されている初代のキリスト者共同体の姿は、まさにキリスト者相互の交わりと一致を理想的な形で表していると言ってもよいでしょう（2章44節〜47節、4章32節〜37節参照）。

また、「キリストのからだ」としての教会は、エフェソ書で述べられているように、「キリストの満ちあふれる豊かさになるまで成長する」（エフェソ書4章13節参照）のですから、この世界にあって、最終的な完成を目指して歩む教会としてのダイナミズムを持った教会理解と言えるでしょう。

このような教会理解は、教会内に属する人々の交わりを強調する点で、教会の本質の神秘的な一面を表すことはできません。ゆえに、古代教父の時代に、教会の神秘性を語るさいにはよく登場した教会観でした。しかし、中世から近代にかけては、制度としての教会が前面に打ち出されるようになりましたので、しばらくは無視されるようになりました。むしろ、プロテスタントの「目に見えない霊的な教会」という教会観の方が、この教会観には近かったようです。

カトリックの側としては、二十世紀の後半から第二バチカン公会議の頃にかけて、古代教父の教会論を見直すことを通して、再び強調されるようになります。キリストのからだとしての教会、その教会構成員の交わりと一致、キリストの花嫁としての教会の神聖さが強調されるようになったのです。そのような視点から、典礼参加の重要性、しかも一致する秘跡としての聖体の秘跡という面も正しく捉えられ

るようになりました。エキュメニズムという視点からも、キリストのからだはひとつであるというところから、教会一致の重要性は大きな課題として意識されるようにもなりました。

ただ、この教会理解に立ちますと、教会構成員が目に見えない絆で結ばれていることは強調できても、教会に帰属する意識を目にみえる形で提供し、強めるという点では希薄になりがちです。教会が歴史の中で培ってきた伝統や制度というものを簡単に度外視してしまうという一面も持っています。

ここでひとつ注意しなければいけないのは、ピオ十世が出した「神秘体としての教会」という回勅です。これは、題名だけを見ると、キリストの神秘体としての教会観を示すようにも受け取られますが、実際には、制度としての教会こそがキリストのからだであることを強調することに主眼が置かれていて、純粹な意味で、今まで述べてきたような、キリストのからだとしての教会を語ったものではありません。

③ 秘跡としての教会

秘跡とは、伝統的な教義によれば、「キリストによって制定された、目に見えない神の恵みの、目に見える効果的なるし」と定義されます。この意味で、カトリック教会は、「洗礼」「堅信」「聖体」「罪のゆるし」「婚姻」「叙階」「病者の塗油」の七つを秘跡として定めています。「教会が秘跡である」という場合、この七つの秘跡のようなもののひとつとして秘跡であるというわけではありません。しかし、教会そのものが目に見える形で神の救いを仲介するものであると理解しますと、教会こそがすべての秘跡の元になるものと言うことができます。その意味で、「秘跡としての教会」と言われています。

この教会理解は、アウグスチヌスやトマス・アクィナスなどの神学者の見解にすでに登場しています

が、第二バチカン公会議を前にした時代に特に強調され、『教会憲章』にも大きな影響を与えました。どちらかと言えば、バランスのとれた教会観で、制度としての教会とキリストのからだとしての教会を結びつける役割を果たすといつてよいと思います。教会の制度的な面を無視することなく、神の恵みを目に見える形で示すことがこの教会理解の主要なポイントです。しかも、過度に教会の制度的な本質を強調して閉鎖的になることもありません。

ただ残念ながら、この教会理解には聖書的な根拠がそれほどありません。「秘跡」という言葉自体が聖書にないので仕方ありませんが、挙げるとすれば、「あなたがたは地の塩であり、世の光である」(マタイ福音書5章13節〜14節)という言葉を教会に当てはめることぐらいいです。この世界に対して教会は神の恵みを示すものであり、そのしるしです。教会はこの世にあって光り輝き、その光を全世界に示す使命を帯びているのです。しかしこれでは、教会を自己聖化し、自己賛美に終わってしまう傾向もあり、教会という存在の現実を正しく捉えることができないこともあります。

④ 宣教体としての教会

このモデルは、キリストによって成し遂げられた神の救いを宣教する共同体としての教会の姿を前面に打ち出します。

聖霊降臨後に誕生した教会は、まさに宣教を使命としました。弟子たちは、イエス・キリストを救い主としてユダヤ人のみならず異邦人にも伝えていきました。その宣教はローマ帝国全域に広がり、ローマ帝国が衰微してゲルマン民族にとって代わられると、そのゲルマン民族に対しても宣教活動は広げら

れました。こうしてヨーロッパ世界の成立とともにキリスト教世界が実現していきます。十五世紀末から十六世紀にかけて、ヨーロッパ人にとって新しい大陸が発見されると、その世界の人々にも宣教は行われていきました。言うまでもなく、日本にキリスト教が伝わったのもこの頃のことです。現在、キリスト教が伝わっていないところはほとんどどこにもありません。日本の教会に関して言うならば、宣教する教会の使命に基づいて、多くの宣教師によって成立し成長してきたと言ってよいと思います。教会の歴史を見ても、宣教こそは教会が担った最重要の使命であり、それは今後も変わることはないでしょう。

しかし、これまでの宣教観というものは、教会のうちに存在する救いの真理を、それを知らない人々に教え、伝えるという姿勢に偏りすぎたようです。そのために、教会の教えを人々に教えるという「上から」の視点が強調されました。また、キリスト教宣教には、ヨーロッパ文化を伝播するという一面も含まれていましたから、それ以外の文化や宗教を理解するという姿勢に欠けていたことは否めないでしょう。

このことに関して、イエズス会がマテオ・リッチ以来中国で行った宣教活動は、その国の伝統や文化を大事にするという方針をもっていった点で大いに注目されます。しかし、その後、イエズス会の宣教方針は問題にされ、結局、ヨーロッパ文化の中で育った教会の姿をそのまま宣教しなければならないとする当時の教会当局の姿勢に押し切られてしまいました。今日、諸宗教との対話が大事にされ、キリストの福音そのものをイスラエルやヨーロッパの文化とは異なる文化の中でどのように根づかせるかについて考える、いわゆる「インカルチュレーション」の課題を担う教会にとって、宣教の概念そのものが問

われていることは確かなことです。

⑤ 仕える者としての教会

このモデルは、先の四つのモデルとは根本的に異なった教会理解を示しています。それは、教会と教会が存在している世界との関係の捉え方が違うというところにあります。というのも、①から④のモデルで示される教会は、常に世界に対して優位な立場に立つと考えるからです。制度としての教会は、神の恵みを世界に仲介します。神秘体としての教会は、世界に存在するどんな共同体とも性格を異にした理想的な共同体です。秘跡としての教会は、神の恵みを世界に対して目に見える形で示すしるしです。宣教体としての教会は、イエス・キリストによって示された神の福音を世界に告げることが本質としています。つまり、これら四つのモデルによって示される教会は、教会がもっている何かよいものを、まだ持たない、あるいは知っていない世界に対して、それを示し、与えるという構造になっています。ところが、仕える者としての教会は、世界に対して優位に立つ姿勢を持っていません。教会も世界も同じ土俵の上に立って、世界とともに歩み、教会は世界が求めている本来あるべき姿になるために協力していく姿勢を持つ、ということなのです。

この教会理解はきわめて画期的な、あるいは革命的とも言えるほどのものかも知れません。なぜなら、これまでの教会の自己理解によれば、教会にこそ救いの真理を含めたすべての真理が宿っており、その真理を世界に伝えることを教会の使命と自負してきたからです。ゆえに、神学という学問はすべての学問にまさる地位を占め、他の諸学は「神学の婢女はげなめ」として位置づけられてきたのでした。教会の指導者

である教皇の発言は言うに及ばず、聖職者の語ることが何よりも真理とされ、それに従うことが信徒として唯一求められる信仰態度であったわけです。

しかし、こうした教会のイメージは、神学以外の学問が急速に発展し人間の理性的な営みとして正当な評価を受け始めると、次第に影が薄くなっていききました。というよりは、教会当局は諸科学が探究し獲得した真理に対して心を閉ざし、頑なな態度を取り続け、科学的な真理と対決する様相を色濃くすることによって、諸科学の方が教会から離れて独立していったと言った方が適切かも知れません。教会の教えとは無関係に諸科学は発展していったわけです。このことが、現代世界にあって教会に対する無関心を増大させ、教会が語る神を無視する「無神論」も幅をきかせてくるようになる一因となったのでしよう。

こうした状況を受けて、二十世紀の中頃から、教会も徐々に、神学以外の諸学問の成果が尊敬すべきものであり、教会にとっても重要であることを認識するようになりました。のみならず、教会がすべての事柄に対して真理を有しているのではなく、それは「救い」に関わる真理に限定されるということを明言するようになります。こうした姿勢から、今日の教会は、それまでになかった「世界に対して開かれた」態度をもつようになりました。たとえば、カトリック以外のキリスト教との一致を積極的にはかつていくエキュメニズムを押し進めたり、諸宗教との対話を重視したりするようになりました。また、キリストの福音が宣教されるその土地や民族の習慣・文化を大切にし、その中でキリスト教が具体的な形をとるようにするという「インカルチュレーション」の考え方も生まれてきました。さらには、教会は社会的な現実には積極的に目を向けるようにもなりました。神の救いを示すはずの教会が、救いのような

い社会の悲惨な現実を無視してよいはずはありません。ましてや、その悲惨さを生む側に立つ教会であってはならないはずで、「仕える者」と言うとき、それは何よりも、社会的に無力で抑圧された貧しい者に仕える教会であって、その逆ではないという意識が教会内に強く登場してきたのです。

このような、世界に対して「仕える者」であると自覚する教会観は、「人の子は仕えられるためではなく仕えるために来た」（マルコ福音書20章28節）という言葉によって示されるイエス自身の生き方そのものに由来するものと言ってよいでしょう。また、互いに仕え合い、愛し合うことを、その生き方のモットーとするキリスト者の根本的な生き方に由来するものとも言えます。教会が基本的にキリスト者の集まりであるならば、この「仕える」という姿勢は教会そのものの姿勢となるはずで

この教会理解が強く主張されるようになったのは、第二バチカン公会議の会期中のことでした。『教会憲章』（一九六四年）によって、教会が世界に対して排他的な姿勢から開かれた姿勢に転換し、それを受けて教会は世界に対してどのように関わるかを示した『現代世界憲章』が発表される頃（一九六五年）から、この教会観が登場し、公会議以降強く主張されるようになりました。特に、南アメリカの司教会議がメデジン（一九六八年）とプエブラ（一九七二年）で開かれ、そこで教会の基本的な姿勢として「貧しい者を最優先する選択」（the preferential option for the poor）がなされ、教会が貧しい者とともに存在し、貧しい者のために生きることを明らかに自覚して以来、世界中の教会にこの姿勢が大きな影響を与えることになりました。

南アメリカの教会がこのような選択をなしたのは、南アメリカの社会事情が反映されていることも確かです。そこに住む人々のほとんどがキリスト者であり、しかも貧しく抑圧された生活を強いられてい

る中で、教会が一部の富裕な者や権力者の側に立つことは、イエスの福音を告げる教会としては決してなしうる選択ではないからです。

しかし、南アメリカの現実のみならず、世界のさまざまな地域にさまざまな形で存在する非人間的な状況に対して、教会がそれらを作り上げている側に立つことは決してあってはならないことでしょう。社会的に疎外された者や抑圧された状況にある者、人間としてあってはならない状況の中に生きる者の側に立つことこそ、「仕えられるためではなく仕えるために来た」というイエスの生き方に倣う教会の姿であると言ってもよいのだと思います。

ただ、この教会観は、ともすれば人間的な価値観に左右され、世俗的な考え方に迎合（げいごう）してしまふ危険性を孕（はら）んでいることも確かです。教会がその歴史の中で培ってきたものの多くを批判することにもなりかねません。しかし、ある意味で、現代という時代において教会のあり方を根本的に問い、そのあり方を変えていかねばならないという意識があれば、この教会観はまさに、これからの教会の姿を典型的に表すものであると言ってよいと思います。

教会を考える (3)

これまで、教会の五つのモデルを紹介し、本来的には神の三一性に基づく教会の本質が、歴史的にどのような具体的な姿で示されるようになったかを指摘してみました。これらのことを踏まえて、これらの教会がどのような姿になっていくのか、あるいは、なっていくのが望ましいのか、考えてみたいと思います。

1 『教会憲章』の教会観

現代における教会は、五つのモデルによって示された姿をバランスよく保とうとしているといってもいかも知れません。それは同時に、現在の教会の混乱ぶりをも示していると言えます。すでにたびたび触れてきた『教会憲章』は、今日の教会を考えるうえでも、これからの教会の方向性を探るうえでも、重要な公文書です。しかし、この憲章自体が、よく言えばバランスのとれた、悪く言えばさまざまな意

見の妥協の産物とも言えるもので、読み方によっては、伝統的で保守的な見解を支持することもできるし、今日的で斬新な見解をも支持しようという両面を持っています。そこで、私たちとしては、『教会憲章』のみならず、教会の公文書を読むときに一般的に注意しなければならないことなのですが、教会はどのような視野をもって、将来に向けて歩もうとしているか、ということを読み取っていかなくてはなりません。

『教会憲章』の場合、ひとつひとつの文章もさることながら、その憲章全体の構成を知ることが大事だと思います。この憲章は八つの章からなっています。最初に、教会が神の三一的な本質の歴史的展開から生まれたもので、その意味で「秘義」であり、その教会は「キリストの神秘体」であることが述べられます(第一章)。次に、その教会はキリストによって集められ、キリストを信じる者たちが集う「神の民」であり、さらに、カトリックの信仰告白とは異なった信仰をもつキリスト者も、ユダヤ教徒もイスラム教徒も、そして今なおキリストがもたらした福音を知らずとも、自分の良心に従って未知なる神を求める人々も、「神の民」に「秩序づけられている」と述べています(第二章)。そして第三に、伝統的に強調されてきた位階制度を有する制度的な教会の側面が述べられます(第三章)。以下、信徒について(第四章)、教会における聖性への普遍的召命について(第五章)、修道者について(第六章)、旅する教会の終末的性格と天上の教会との一致について(第七章)を述べて、最後に聖母マリアについて触れています(第八章)。

この構成によって、どこが従来の教会観と異なって新しい視点として示され、教会の将来的な方向性を探るうえで参考になるのかというと、まず第一に、制度的な面が退いたということが挙げられます。

このことは、第二バチカン公会議に先立つ第一バチカン公会議（一八六九年）の時の教会観と比べれば明らかです。この時は、教会の制度的な面や法的な面を前面に打ち出し、教皇の権威と不可謬性を強調する姿勢に終始していました。しかし、『教会憲章』では、教会の神的な本質と神の民としての性格を述べ、教皇や司教も司祭も、神の民全体の中で、その存在が位置づけられています。教皇の不可謬性についても、教皇個人に属するというよりは、司教との団体的な一致や教会そのものの本質の中に位置づけられるようになりました（25項参照）。

第二に、信徒の位置づけがきわめて重要視されています。聖職者中心の教会観にあっては、信徒は牧者である聖職者に従順に従う羊のごとき存在でした。しかし、『教会憲章』は、教会に属するすべての者が「神の民」をなし、その中において聖職位階や修道身分を引き受けない者として信徒を位置づけ、「世俗的特性」という召命を生きる者であると定義しています（31項参照）。また、召命という言葉は、聖職者や修道生活を志す者に対して用いられ、彼らだけが聖性を求めて生きる者と考えられがちでしたが、キリスト者のすべてが聖性へと招かれ、その聖性をそれぞれの立場で追求していくことが要請されています（41項参照）。これをみても明らかのように、信徒は信仰の単なる受け手ではなく、積極的な主体性を持つ者であることが強調されています。この信徒の主体性に関しては『信徒使徒職に関する教令』（一九六五年）の中でさらに補完されています。

第三に、教会構成員がカトリック信者だけに限られていないということです。もちろん、厳密な意味で、教会に属する者とはカトリック信者のことを指します。しかし、先ほども触れたように、「神の民」に「秩序づけられる」者として、プロテスタント信者ばかりではなく、ユダヤ教徒もイスラム教徒も、

そしていまだ神を知らない者も含まれています。かつての教会は、「教会の外に救いなし」という排他的な姿勢を明確に持っていました。教会のうちにのみ救いは存在したのです。しかし、『教会憲章』は、そのような排他的な態度から他の宗教との対話を進める姿勢を打ち出しています。

2 これからの教会を考えるために

さて、「教会を考える」というテーマで三回にわたって話を進めてきました。今まで述べたことの中にすでに、今後の教会の方向性、望ましい教会の姿について触れてきたつもりですが、最後に、読者の方々が教会のあり方について論じ、教会の未来像を分かち合うために、簡単に整理しておきたいと思えます。

① 教会の本質は、歴史的な諸条件の中で規定されたものに決して尽きるものではないこと。教会はその本質を歴史の中で展開することによって、さまざまな教会の姿を示し、神学的な主張を持ち、また、伝統や習慣を培ってきました。そのひとつひとつを無視したり、ないがしろにしたりするわけではありませんが、それらに縛られるものでもありません。教会の本質が神に由来するものであり、それを時代的な諸条件の中で展開していくのであるという視点は忘れてはならないと思います。

② 信徒の主体性を大事にすること。教会は長い間、位階制を有する制度的な面を強調してきました。ゆえに、聖職者中心の教会を形成してきたわけですが、信徒の生き方や靈性も含めて、信徒中心の教会

になっていく必要があると思います。ときどき、最近は司祭の召命が減少してきたために、信徒が教会活動にもっと積極的になるべきだとか、信徒の主体性を強調するのだとかの意見を聞くことがあります。しかし、教会はただ単に現実的な要求から教会のあり方を変えていくのではなく、教会の本質に基づいて、それを歴史的諸条件の中で変えていくのです。信徒中心の教会というのは、今まで見過ごされてきた教会の本質を再発見し、そのことを現代の状況の中で展開していこうとしているのです。そのことを忘れて、必要性の中から信徒中心の教会のあり方を求めるとすれば、それは教会の歩みとは言えないと思います。

③ 他宗教との対話を忘れないこと。プロテスタントとの対話という意味での「エキュメニズム」ばかりでなく、歴史も文化も習慣も違う他の宗教との対話をこれからの教会は大切にすべきだと思います。教会は決して排他的な組織ではありません。教会はその歴史をみても、さまざまな文化と出会い対決しながらそれらを通して成長してきました。そのことは今後変わらないと思います。他宗教や異文化との対話を通して、教会はその独自性を失うのではなく、教会そのものを豊かにしていくのだと思います。もちろん、そのさいには、キリスト者としてのアイデンティティーをキリスト者みずからがしっかりと確認していくことは、言うまでもなく大切なことです。

④ 仕える者としての教会の姿勢をもつこと。おそらく、これからの教会が現代社会において存在し、教会の自己実現を現代の歴史の中で果たしていこうとするときに、この姿勢をどこまで持つかがもっとも大きな課題となるだろうと私は思っています。「救いようのない社会的な現実」が、もはや個人的なレベルを越えて社会構造的な不正と悪のレベルで存在する現代にあって、キリスト教信仰も個人的な

「私事」としてではなく、社会的な次元と意識をもたなければならぬことは明白な事実だと思えます。第二バチカン公会議の最後の公文書として発表された『現代世界憲章』に始まり、パウロ六世やヨハネ・パウロ二世が示してきた福音宣教観、南アメリカの司教会議やこの地で生まれた「解放の神学」の主張、アジア司教会議がアジアの教会の課題として捉えた社会的問題に対する意識の高揚も、「仕える者としての教会」から打ち出されたものでした。世界の現実を眺めながら、その世界が神が創造された世界の本来の姿に立ち帰っていくように、教会が世界に仕えていくという姿勢はきわめて大切なことだと思います。

以上、教会について考えてきました。これからの教会の方向性として示してきたいくつかの事柄に関しては、説明不足のところもありますが、それはまたこれから「神学する」テーマとして別個に取り上げていきたいと思っています。

マリア理解の行方 (1)

「現代世界にあつてカトリック教会を刷新するために、もっとも大きな問題となるのはマリア理解の刷新である」という声を聞くことがあります。確かに、第二バチカン公会議はいろいろな面で教会刷新に指針と方向性を与えましたが、充分に議論されなかつた点もいくつかあります。前回も述べた通り、公会議はバランスのとれた教会理解を提示するために妥協もしなければなりませんでした。このことは、特に、マリア理解の刷新に関して言えることです。そのためでしょうか、公会議以降、マリア信心が衰退したと感ぜられることもあり、その反面で、マリアが出現したとかマリア像から涙が流れたといったニュースが世界各地から寄せられています。いったい、マリアに何が起こっているのでしょうか。現代の教会のマリア理解はどうなっているのでしょうか。今回は、聖母マリアをめぐる考察を進めてみたいと思います。

1 マリア崇敬の歴史

カトリック信仰では、聖母マリアに祈ることがごく普通に行われていますが、マリアをなぜ祈りの対象としたり、信仰の対象としたりするようになったのでしょうか。実は、その起源に関しては明確な時期を設定することはできません。「救い主イエスの母」ということで尊敬されるようになったのでしょうか、「いつのまにか」という表現がよければ、それ以上の表現はないように思います。ただ、比較的早い時期に、マリアに対して何か特別な尊敬を込めるとか、あるいは、イエスを生んだ母として神の救いのわざに何らかの形で関わった特別な方であるという認識はあったようで、そのことは福音書の中に見られます。このことに関しては後でもっと詳しく解説してみるつもりです。古代教父の著作の中にもマリアを讃える文章は散見されますし、ローマの迫害に耐えてカタコンブ（地下墳墓）にひそんで信仰を守った時代にも、マリアに祈る習慣はあったようです。ですから、ある意味で、教会が成立した頃から、マリアに対しては何か特別な思いがキリスト者の中にはあったと言っただけでよいと思います。カトリック教義のひとつとしてマリアに関するものが登場するのは五世紀のことです。それはマリアに「神の母」という称号を与えてよいとする教義でした。これはエフェソ公会議（四三一年）の中で決定されたのですが、この称号決定の背後にあった論争を少し述べてみたいと思います。

キリスト教がギリシアやローマの世界に広まるにつれて、ヘブライ文化を土壌にして誕生したキリスト教を、ギリシア・ローマの文化的土壌の中にどのように根づかせるかということが、キリスト教の歴

史の中で最初に直面した大きな問題でした。すでに使徒の時代にその問題は見られます。使徒言行録に見られるパウロのアテネでの説教の場面は、そのあたりのむずかしさをよく描いています（使徒言行録17章16節〜33節参照）。そのような異文化と出会い、それによって引き起こされた困難さを凌駕りょうがしながら、キリスト教は発展していき、また、教義内容も豊かに表現されるようになりました。もともと、キリスト教は明確な教義体系を持たない宗教でした。キリスト教とはすなわち生き方であり、実践であるという意識が強かったのです。ですから、教えの面でさまざまな問題が起こったときに、その点に関して次第に明確な立場を取るようになりました。これがキリスト教教義の発展であり、また、神学という学問の展開でもあったわけです。

さて、古代教会において一番最初に問題とされたのは、イエス・キリストは神であるのか人であるのかということでした。イエスは人間であって神と同等の本質を有するのではなく、神の被造物であるという主張がなされたとき、教会はイエスの神性を強調しました。これについては「三一神論」のところ（第十一回）でも述べたことなので繰り返しません。こうした問題から「三位一体」という表現も登場してきたのです。

実はこのあたりから、マリアについてもイエスの神性を強調することにもなっており、いろいろな問題が生じてきました。五世紀以前にはすでに、イエスは神であるがゆえにイエスの母を「神の母」と呼ぶ習慣が定着していたようです。ところが、コンスタンチノーブルの大司教であったネストリウスは、マリアは神の母ではない、「クリストコス」（「キリストを生みし者」＝「キリストの母」と呼ばなければならぬ）と主張しました。これが、いわゆる「テオトコス論争」（テオトコス＝「神を生みし者」）の始ま

りです。ここで問題になったのは、マリアを「キリストの母」とだけ呼ぶべきであるとする、ではキリストは神ではないのかということになります。イエスが神であるならば、マリアを神の母と呼んでもいいわけで、そう呼ぶことによってイエスの神性を強調し保つことができたわけです。このような問題は、古代教会にあって聖書理解に大きな影響を及ぼした二つの学派、アレキサンドリア学派とアンチオキア学派の、キリストの神性を強調する立場と人間性を強調する立場の見解の相違でもあったのです。結局、エフェソ公会議は、ネストリウスを異端とし、正統教義として、マリアを神の母と宣言することになりました。

ところが、その後の時代は、このような論争の背景がなくなって、「マリアは神の母」であるという部分だけがひとり歩きをするようになり、次第に、マリア崇拜が盛んになっていきました。中世になると、マリアはイエスと同等の位置を占めるようになり、マリアに祈ることが習慣化してきます。このことは、十二世紀を中心とした時代に描かれたマリアを題材にした美術作品に容易に窺うことができます。

実は、エフェソ公会議での宣言以降、マリアに関しては教義的に何も問題は起こっていません。「神の母マリア」として、信者の間にはマリアに対する信心というよりも、信仰に近いものが一般的に流布することになりました。十三世紀に「ロザリオの祈り」が始まったとされますが、この祈りを多くの信者が信仰の拠り所として祈るようにもなりました。そして、マリア信心の最高点とも言うべきものが「マリアの無原罪の御宿り」(一八五四年)と「マリアの被昇天」(一九五〇年)という二つの教義宣言の形で登場してきたのです。

この二つの教義に關してもう少し述べると、その起源はマリアを「神の母」と宣言したことの中にすでに内包されていたものだと言つてよいと思ひます。つまり、キリストの神性を強調するのであれば、その延長としてイエスを生んだ母にもその影響が及んだということです。イエスは罪の他には人間と同じであつたと言ふならば、そのイエスを生んだ母も罪の穢れがなく、その受胎の時から無垢であつたということになりますし、イエスの昇天を、死に打ち勝つて復活し罪の結果である死を受け取らなかつたというように理解すれば、罪の穢れのないマリアが死を被ることはなく、イエスと同じく「死」という表現ではなく、「昇天した」という表現になるのです。このように、マリアに対する理解はすべて、キリスト論の延長として主張されてきたということ、私たちとしては知っておくべきだと思ひます。

2 『教会憲章』のマリア論

このようなマリア理解に対して、第二バチカン公会議が画期的な変化を与えました。この変化は会議が進展していく中で起こつたのですが、そのことを少し詳しく述べてみます。それによつて、マリア理解のみならず公会議の展開に關しても、きわめて興味深い視点を私たちに示してくれると思ひます。

一九六二年に始まつたバチカン公会議の第一会期に、『マリア憲章』草案が提出されました。この草案は一九六〇年から準備されていたもので、「神の母であり人類の母である聖なる処女マリアについて」と題されていきました。しかし、この会期中にはこの草案に關する実質的な審議は行われず第一会期は終了し、第二会期が始まる前にいくつかの点で修正するようにとの提案がなされたものの、「教会の母で

ある聖なる処女マリア」と表題が変更されただけでした。ところが、第二会期が始まって『教会憲章』草案を審議するうちに、『マリア憲章』を『教会憲章』の中に取り入れるべきではないかとの意見が出されました。いろいろな意見が述べられた後、この意見に対して票決が行われ、賛成一一四票、反対一〇七四票という僅差で、この案が可決されました。そして、第三会期において『教会憲章』が成立し、この中の第八番目の章としてマリアに関する部分が入れられたのです。その章は「キリストと教会との秘義の中における神の母処女聖マリアについて」と題されました。

この経緯がいったいどんな意味をもっているのでしょうか。ひとつ指摘できることは、公会議の中に、マリアに関する教えをキリスト論的な枠組みの中で捉えるのではなく、教会論的な枠組みの中で捉えようとする意見が登場したということです。それは、『教会憲章』とは別個に『マリア憲章』を成立させようとし、その憲章に「神の母であり人類の母である聖なる処女マリア」という表題を付したのに対して、「教会の母である聖なる処女マリアについて」と表題を変更しようとし、ついには『教会憲章』の中に取り込まれたことの中に見られます。

この、教会論的な枠組みの中でマリアを理解するということに関しては、先ほどの票決を見ても明らかのように、反対意見も多くありました。このような僅差の票決は、この公会議では後にも先にもなかったことです。こうした意見の対立を背景に、公文書としては妥協せざるを得なかったのでしょうか。『教会憲章』第八章の「キリストと教会との秘義の中における神の母処女聖マリアについて」という表題は、はっきりとそのことを示しています。

マリアをキリスト論的な枠組みの中で「神の母」とするか、教会論的な枠組みの中で「教会の母」と

するかをめぐる意見の対立は、第八章の内容の中でも、特に、マリアに付された称号を扱う問題に見られたことでした。たとえば、「協贖者」とか「仲介者」という称号がそうです。それまでの教会は、こうした称号に対して注意深く定義してきたものの、一般的には、マリアはキリストの贖いのわざに協力した者であり、ゆえにマリアによって救われるという考えを抱かせがちでした。恵みの仲介者という表現によって、マリアによって恵みは与えられると考えられるようにもなります。しかし、こうした考えは、ともすると「神によってキリストを通してなされた救いのわざ」という本質的な事柄を見失わせることにもなりかねませんし、事実、行き過ぎたマリア理解というのもありました。公会議はこのことに深い憂慮の念をもって、こうした事実に対処しようとしたのだと言えます（『教会憲章』67項参照）。

しかし、マリアを教会論的な枠組みの中で捉えなおすということは、それまでの伝統的なマリア理解とそれに基づく信心とを一挙に覆くつがえしてしまふ恐れもあります。あくまで、この公会議は司牧的であろうとしました。ゆえに、それまでの伝統的見解を傷つけることなく、「協贖者」や「仲介者」という称号を排除しないように、しかし、その本来の意味を見失わないように、注意深く表現していったのです（同60項、63項参照）。

ではここで、キリスト論的な枠組みの中で捉えられるマリア理解にどんな問題点があり、教会論的な枠組みの中でマリアを理解するとはどういうことなのか、少し説明しておきたいと思います。

私たちが知るかぎり、聖書と教会の伝統が教える人類の救い主は、唯一キリストだけです。人間を神の永遠の生命に参与させる仲介者は、唯一キリストだけです（1テモテ書2章4節〜5節参照）。人間を神へと向かわせ、人間を神の生命に参与させるのは、キリストが与えてくださった聖霊によってのみ

です。神の救いというものをこの三一論的な構造で捉えるとき、マリアは実はどこにも登場してこないのです。ゆえに、マリアに付されてきた「協贖者」とか「仲介者」という称号は、本来、聖霊に帰せられるはずのものでした。このことはおそらく、教会の歴史の中で、聖霊の神学を十分に発展させてこなかったために、そうした称号がマリアに帰せられたのだろうと推測することはできます。

教会論的な枠組みの中でマリアを理解するとどうなるのでしょうか。教会の本質を論じたときにも述べたことですが、神の救いがキリストの生・死・復活を通して聖霊において実現したとき、その救いを聖霊においてキリストを通して受け取り、神の救いのわざに応答する共同体が必要となります。これが教会の本質であり、この本質を歴史の中で具体的に展開していくのが教会の歴史でした。しかし、歴史の常として、教会の本質の展開には必ず限界があるのも確かですし、だからこそ、歴史的な発展につながっていくわけです。ここで、神の救いを受け取り、神の救いのわざに完全な意味で参与しえた姿を示すものとしてマリアを理解するというのが、教会論的な枠組みの中で捉えられたマリア理解なのです。「マリアは教会の象型である」(同53項、63項参照)というのはその意味です。マリアの姿や生き方、また、マリアが受けたさまざまな恵みは、教会のあるべき姿を示していると理解することができます。さらに、教会がキリストを信じる者たちの集いであり、キリスト者ひとりひとりが教会の構成員であるならば、マリアの姿や生き方はキリスト者の本来あるべき姿を示すもの、つまりマリアはすべてのキリスト者の模範として理解されるようになるのです(同65項参照)。

以上、キリスト論的な枠組みと教会論的な枠組みの中で捉えられるマリア理解の相違を述べてみまし

た。実は、公会議はマリア理解に関するすべての問題を解決しようとはしませんでした（同54項、67項参照）。いろいろ複雑な問題が絡んで（から）いるからでしょうし、まだまだ神学的に検討する余地が残っていたからでしょう。ひとつの新たな視点として、教会論的な枠組みの中で捉える方向性は示されました。しかし、聖霊理解の問題とも絡んで、マリア理解はさらに進展していいように思います。その際、やはり基本となるのは聖書に描かれたマリアをどう理解するかです。次回、聖書に基づくマリア理解を中心にマリア信心のあり方を考えてみる予定です。

マリア理解の行方 (2)

第二バチカン公会議は、マリア理解をキリスト論の延長としてではなく、教会論の枠組みの中で捉えていこうとする方針を打ち出しました。しかし実際には、この二つの立場を折衷する公文書となり、また、公会議以降も教皇が発表したマリアに関する文書は、やはり、どちらか一方の立場に基づくものではなく二つの立場を折衷するものになっています。マリアに関する神学議論も同様で、教会論的な枠組みの中でマリア理解を展開する学者もいれば、キリスト論の延長として捉えようとする学者もいます。そのような状況からマリア理解に関する混乱が生じてくるわけですが、ひとつの試みとして、何よりもまず新約聖書に基づくマリア理解を深めようとする努力がなされるようになりました。この努力は、聖書研究そのものがエキクメニカルな協力によって行われる現代にあっては、そのままエキクメニズム運動を推進する意味でも重要な役割を担うものとなりつつあります。

そこで今回は、最近の聖書研究がマリアに関する聖書の記述をどのように研究しているかについて、限られた範囲ではありますが、要約してみたいと思います。ただ、マリアに関しては、人それぞれに信

心があり、また敬虔な意味での思い入れもありますから、今から述べることの中にあまりに理不尽と思われるようなことがあるかも知れません。しかし、ここでは従来のマリア信心や敬虔な思い入れをなるべくかっこの中に入れて、マリアに関する聖書の記述を客観的に検討してみることから始めてみたいと思います。

1 イエスの出自とマリア

マリアが福音書に最初に登場するのは、イエス誕生の次第を物語る部分においてです。しかし、私たちに伝えられている四つの福音書すべてにイエス誕生の次第が語られているわけではありません。マルコ福音書とヨハネ福音書にはイエスの誕生に関してはまったく何の記述もありません。また、もしヨハネ福音書だけが後世に伝えられていたならば、私たちはイエスの母の名前すら知らないことになってしまったでしょう。幸い、マルコ、マタイ、ルカの三つの福音書はマリアの名前を記していますので、イエスの母がマリアであることを私たちが知ることができるのです。

ところで、このマリアの名前はマルコ福音書にはきわめて不自然な形で出てきます。イエス誕生の次第やその後の幼年物語をいっさい伝えないマルコ福音書では、イエスがカファルナウムで宣教活動を開始した後、初めて故郷に帰った時のエピソードの中でマリアの名前が登場してきます。イエスがナザレに帰りその会堂で教えたとき、人々は「この人は、このようなことをどこから得たのだろう。この人が授かった知恵と、その手で行われるこのような奇跡はいったい何か。この人は、大工ではないか。マリ

アの息子で、ヤコブ、ヨセ、ユダ、シモンの兄弟ではないか。姉妹たちは、我々と一緒に住んでいないか」とつぶやきました。これに対してイエスは、「預言者が敬われないのは、自分の故郷、親戚や家族の間だけである」と嘆き、人々の不信仰に驚きます（6章1節〜6節参照）。

この話の中で興味深いのは、イエスが「マリアの息子」と言われていることです。当時のユダヤ教会の中で、子供が母の名を付されて呼ばれることはなく、本来ならば「ヨセフの息子」と呼ばなければならぬのです。そこである聖書学者は、これによってその頃にはヨセフは亡くなっていたのだろうと推測しますが、たとえ父親が死んでも父親の名を付されて呼ばれるのが普通ですから、イエスを「マリアの息子」とする記述には何か別の意味があるのかも知れません。

これと関連することですが、ヨハネ福音書には、イエスが「不義の子」であることを暗示するような記述があります。ユダヤ人が自分たちのことをアブラハムの子であると主張するのに対して、イエスが、アブラハムの子であるならばアブラハムと同じわざをするはずで、あなたがたはそうはしていないと批判すると、ユダヤ人が「わたしたちは姦淫によって生まれたのではない」と反論する箇所です（8章39節〜41節参照）。ユダヤ人社会にあってはイエスを「不義の子」であるとする噂が存在していたのだと指摘する聖書学者もいます。これはマリアの処女懐胎とも関連することですが、当時のユダヤ人社会にあっては、またもちろん現代社会にあっては、処女が懐胎するわけではないのですから、そのような噂があったとしても不思議ではないと言えるのかも知れません。

マタイ福音書も、イエスをヨセフの子とはしていません。イエスがアブラハムとダビデの系図に属する者であることを述べ、最後にヨセフの名前を挙げつつも、「このマリアからメシアと呼ばれるイエス

がお生まれになった」という、ユダヤ人社会の系図では考えられない記述があるのです（1章17節参照）。この系図には、よく知られているように、マリアの他にもタマル、ラハブ、ルツ、ウリアの妻という四人の女性が登場してきますが、この四人は、本来ならば、家系を継ぐ正嗣を生むはずのない女性でした（創世記38章、ヨシヤ記6章22節〜25節、ルツ記4章、サムエル記下11章参照）。系図に登場するこの四人の女性に関しては、従来から、神の救いがイスラエルの民だけではなく異邦人をも含むということが最初から意図されていたために挙げられているのだ、とする解釈がなされています。そのことを否定することも無視する必要ありませんが、家系を継ぐ子を生むはずのない女性という文脈からマリアとの関連を捉えてみると、ここでマタイ福音書は、マリアがイエスを懐胎したのは聖霊によるものであること、ヨセフが夢に現れた天使の言葉によってマリアを妻として迎え入れること、そして、イエスの誕生が旧約の預言の実現であることを宣言することによって（1章18節〜23節参照）、神みずからがイスラエルを通しての救いの歴史に大きく介入することを述べているとも解釈することができます。

ルカ福音書は、こうした問題にはまったく触れず、直接的にそしてもっと積極的に、マリアが神の恵みを受けた者、イエスを身ごもることが聖霊によるものであり、神の力によるものであることを述べます。そして、不妊の女と言われたエリサベトが子を身ごもったことを例に挙げながら、神に不可能なこととはないという力強い宣言がなされています。また、マリアが天使のお告げを謙虚に受けとめる場面が描かれ、それに続くエリサベト訪問ではマリアは「主の母」と呼ばれます。さらにマリアは、エリサベトがマリアの幸いを讃えたのに対して、みずから神を讃える信仰を告白し、その中で神がいかに貧しい者を顧みられたかを語っています（1章26節〜56節参照）。神が貧しい者を顧みるというのは、世の終

わりにおける希望を語るものですが、マリアの讃歌は、まさに終末論的な希望の実現として語られているのです。

イエスの出自に関しては、その誕生と同様、歴史的なことはほとんど何も分かっていないのが現状です。福音書の記述だけでは何とも言いようがないからです。しかし福音書の記述を見てみると、イエスは「マリアの息子」であると人々から思われており、そのことに関して福音書は、次第にその意味を神との関わりから捉えるようになった、ということはいえそうです。

2 イエスの家族

最初に挙げた、イエスが故郷に帰った時のエピソードにもう一度戻りますが、イエスと家族の関わりについても、マルコ福音書はイエスの家族にまったく関心がなく、むしろ、イエスを信じない者として否定的に評価しているようです。「預言者が敬われないのは、自分の故郷、親戚や家族の間だけである」というイエスの嘆きはそのことを端的に表しています。

また、そのエピソードに先立つ話ですが、イエスが十二人の弟子たちを選んだ直後の話の中で、イエスの身内の者たちがイエスの振る舞いを理解せず、反対に狂気の沙汰と思って家に連れ戻そうとします（3章21節参照）。さらに、イエス自身も自分の家族にはまったく冷たい態度を取っています。イエスの母と兄弟たちが人をやってイエスを呼ばせたとき、イエスは「わたしの母、わたしの兄弟とはだれか」と言い、「神の御心を行う人こそ、わたしの兄弟、姉妹、また母なのだ」と言っています（3章31節）

35節参照)。イエスの自分の家族に対するこの無関心は、自分に従う条件として家族を捨てることを要求したことからすれば（10章29節、31節参照）、イエス自身がその模範を示したという理解も可能かも知れません。しかしもっと根本的には、イエスが宣教した神の国のメッセージとの関連から、イエスの家族に対する無関心は考えられるべきだと思います。イエスは、神の国にあっては、人間的な血のつながりとか結婚による結びつきとかは、何の関わりもないことを強調しているのです（12章18節、27節参照）。

イエスの、身内の者や家族に対する無関心を示すエピソードが十二人の弟子たちを選んだ直後の話であるというのも、「十二」というイスラエルの部族の数を想起させ、神の国における新しいイスラエルの民の形成を思わせるところからも、イエスが血のつながりによる家族ではなく、神の国における家族を優先させる意識を持っていたことを伝えていると言っつてよいと思います。

マルコ福音書の、神の国を中心とした人間関係ゆえに、イエスは自分の家族に対して無関心であったと捉えることはできるのでありますが、マタイ福音書やルカ福音書は、イエスと家族の関係をもう少し穏やかに描いています。イエスの振る舞いを狂気の沙汰としてイエスを連れ戻そうとする話は、マタイやルカには見られません。「神の御心を行う人こそ、わたしの兄弟、姉妹、また母なのだ」という部分は、マタイやルカにも見られません。ただ、マルコ福音書では、イエスの周りに座っている人々に対してそう言われたことが、マタイ福音書では、「弟子たちの方を指して」になり（12章49節参照）、ルカ福音書では、特定の人々を指していないという違いがあります（8章21節参照）。神の国における家族の対象が、マルコ福音書ではより広く民衆に向けられ、マタイ福音書では弟子たちに限定されているという見方がで

きるかも知れません。

また、ルカ福音書ではもう少し別の見方ができるようです。それは、ある女が「何と幸いなことでしょう。あなたを宿した胎と、あなたが吸った乳房とは」と叫ぶと、「むしろ幸いな者は、神の言葉を聞き、それを守る人々である」（11章27節〜28節参照）とイエスが語るエピソッドに関わりがあるように思います。というのも、一見してこの言葉は、イエスの母に対する無関心とも受け取られます。しかし、イエス幼年時代の物語の中で、マリアは、イエスをめぐって生じる出来事にでくわすさいに「心に納めて、思い巡らしていた」（2章19節、51節）と描写されていることからすると、神のことは聞き、それを行う人としてマリアのことがイエスの念頭にあったと考えても不思議はないからです。

この、「心に納めて、思い巡らす」という態度は、神の国が到来するという差し迫った時期に、神の国を求める者としてもっとも望ましい信仰態度と考えられたようです。そのことは、マルタとマリアのエピソードの中で、イエスの足もとに座ってその話に聞き入るマリアの姿こそ、必要なただひとつのこととしてイエスが称賛する言葉にも相通するものがあります（10章38節〜42節参照）。おそらくルカ福音書は、イエスの母マリアを神の国を待ち望む者の姿として、その姿をもっとも典型的に生きた人として描くという意図があったのだらうと思います。そして、その意図は、同じルカによる著作と言われる使徒言行録の最初にも登場してきます。

イエスが天に昇った後、約束された聖霊の降臨を待ち望みながら祈る弟子たちの共同体の中に、マリアがともにいるのです（1章14節参照）。ここでは、神の国を待ち望み、神の国における家族の一員としてマリアも属しているということを示すわけで、マルコ福音書がイエスの家族を消極的に理解したの

に対して、ルカ福音書および使徒言行録では、イエスの母マリアは、神の国における家族の一員として存在し、積極的に評価されているということになります。

この、神の国における新しい家族という視点から、ヨハネ福音書の記述はさらに興味深い視点を提供してくれます。ヨハネ福音書は、マリアという名前に一度も言及しませんが、「イエスの母」は二度登場してきます。最初は、イエスが宣教活動を開始して間もない頃のカナの婚宴でのエピソードです（2章1節〜11節参照）。もうひとつは、十字架での死を目前にしたイエスが「愛する弟子」に母を委ね、母に「愛する弟子」を委ねるといふ場面です（19章25節〜27節参照）。どちらの場面にもマリアという名前は出てきません。イエスは母に向かって「婦人よ」と呼びかけるのですが、これは、イエスの宣教使命の開始と完成の時に登場することからみて、神の救いのわざと何らかの関わりがあると思えます。

ヨハネ福音書は、「初めに言ことばがあった」というプロローグから、旧約の創造のわざを想起させてイエスの使命を語りますが、その観点からすると、イエスによる救いのわざを旧約のアダムとエバに対比させて、エバに代わる新しい婦人の存在を念頭においているのかも知れません。「わたしの時はまだ来ていません」や「最初のしるし」といふ表現は、イエスによる救いのわざと関わるものです。そして、救いのわざの完成である十字架での死、イエスの最後の時、イエスが神から栄光を受ける時に、イエスの母は「婦人よ」の呼びかけで再び登場してきます。

ここでもうひとつ興味深いのは、「愛する弟子」と「イエスの母」の関係です。「愛する弟子」というのはヨハネ福音書に独特の表現です。これを伝統的には「使徒ヨハネ」と同一視してきましたが、現在の聖書研究はもっと深い意味があるだろうと指摘しています。というのも、この弟子は、イエスと最初

に出会った弟子の一人であり（1章35節〜39節参照、ここでは「無名の弟子」）、イエスが死を目前にして弟子たちと最後の食事をする場面ではイエスの胸もとによりかかり（12章23節〜25節参照）、イエスが大祭司の尋問を受けるときにはその場にも居合わせ（18章15節参照）、イエスの死をも目撃し（19章26節〜27節参照）、空の墓の目撃者となり（20章2節〜10節参照）、弟子たちのうちで復活したイエスを最初に発見し（21章7節）、さらには、世の終わりまで生きることがイエスから望まれ（21章20節〜23節参照）、イエスのすべてを証するためにこの書物を書いた人物として登場するからです。このことは、この「愛する弟子」が単に特定の人物としてではなく、イエスと出会い、イエスの受難と死と復活を証する者を指すのであり、その意味では、イエスと出会い、イエスを信じ、イエスを証し、イエスに従って生きるすべての者を指すとも考えられます。つまり、「愛する弟子」とは、イエスによってもたらされた永遠の生命にあずかり、それを証する者たちを意味しているのです。そうすると、十字架の下での「愛する弟子」と「イエスの母」のエピソードは、その者たちとイエスの母とが緊密で家族的な結びつきを持つことを示しているとも理解することができます。

以上、新約聖書に描かれたマリアに関する理解を要約してみました。このように見てくると、マリアを教会論の枠組みの中で捉えようとする第二バチカン公会議の方向性にも納得がいくように思います。新約聖書の関心事が、何よりもイエスによる新しい神の民、神の家族の形成に向けられており、四つの福音書はそれぞれ特徴ある描写によってこのテーマを扱い、イエスの母マリアを位置づけようとしていることが窺えるからです。ただ、最初に述べたように、教会の長い伝統の中では、マリアはキリスト論

の枠組みの中で理解され、キリスト者の素朴な信仰に深く根づいていることは疑いのない事実です。こうした伝統を無視することなく、素朴な信心を否定することなく、また、聖母マリアの尊厳を傷つけることなく、今日のキリスト者はどのような形でマリア信心を大切にし、それによってキリスト教信仰を深めることができるのか、次回、もう一度、マリアに関する考察を試みたいと思います。

マリア理解の行方 (3)

二回にわたって、マリア理解刷新のために手がかりになるようなことを、第二バチカン公会議の『教会憲章』が成立したプロセスから、また、新約聖書に登場するマリアに関する記述から述べてきました。これらのことを念頭におきながらマリア理解の行方を捉え、それに基づくマリア信心のあり方を最後に考えてみたいと思います。

1 マリアの処女性

マリアがキリスト教信仰の中で大切にされたり、信心の対象となったりするのは、ひと言で言えば、神の救いの計画の中で、イエスを産んだ母としてきわめてユニークな仕方でその計画の実現に関わったからです。そして、その枠組みの中でマリアを信仰の諸徳の模範として仰ぐようになったからです。そうした中でも特に、マリアが母でありながらかつ処女性を生きた者として特別な方とするようにもなり

ました。

ところが、今日では、マリアの処女性に關してはさまざまな議論がなされています。まず、このことを取り上げてみましょう。

カトリック教会では一貫してマリアの処女性を主張してきました。しかも、その処女性は生涯にわたるものであったと言います。つまり、イエスを産む以前も、イエスを産む時も、イエスを産んだ後も、そうであったと言うのです。イエスを懐胎する以前にマリアが処女であったことを疑うことはほとんどありません。天使の受胎告知に対して「どうして、そのようなことがありえましょうか。わたしは男の人を知りませんのに」(ルカ福音書1章34節)というマリアの反応だけで充分です。

最初に問題となるのは、マリアが処女でありながらイエスを懐胎したということについてです。マタイ福音書とルカ福音書はマリアの処女懐胎を述べていますが、では、そのことの生物学的根拠や歴史的信憑性を明らかにせよということになると、これはできない相談です。なぜなら、福音書はイエスに關する歴史的事実を証明したり、生物学的な根拠に基づいて処女懐胎を説明したりすることを目的としていないからです。

逆に、マルコ福音書とヨハネ福音書はマリアの処女懐胎に關して何も述べていない、だからマリアは処女のままイエスを懐胎したのではない、と言ったとすれば、ではその歴史的信憑性と生物学的根拠を明らかにせよと言うことができます。つまり、マリアの処女懐胎は、歴史的信憑性とか生物学的根拠といった次元で捉えられるべきものではないということです。

福音書の記述は、どんなものであっても、まず、神がイエスを通して成し遂げようとなさる救いの意

思という視点から理解されるべきであって、そこから離れては何の意味もありません。では、マリアの処女懐胎にはどのような意味が含まれているのでしょうか。

神は人間の救いのために独り子をこの世に遣わしました。この独り子は神からのものでありながら、完全に人間でなければなりません。人間でありながら、神からのものでなければなりません。神がそのようにこの世の人間の歴史に介入するとき、この独り子は単に人間的な手段によって生まれるだけでは不十分なのです。それならば、神の独り子は人間に過ぎないこととなります。神の独り子は神に属するものであり、しかも完全に人間として生まれるためには、人間的な手段によるのでなく、しかも人間から生まれなければなりません。ということは、処女から生まれなければならないということになります。それ以外に方法がないからです。

マリアの処女懐胎に関してはそのような神学的な説明が可能です。が、イエスを産んだ後もマリアは生涯処女であったかに関しては、福音書の記述を見るかぎり微妙になってきます。

問題となるのは「イエスの兄弟」という表現です。実はここで、カトリックの見解とプロテスタントの見解の別れ道になるのですが、カトリック的な解釈ですと「兄弟」というのは「従兄弟」を指す場合もあるので、「イエスの兄弟」は実の兄弟ではなく従兄弟を指すと理解します。プロテスタント的な解釈によると言葉通りそのまま「兄弟」であるとしています。この見解の相違は、マリア理解が根本にあって、マリア信心を有しマリアの処女性を大切にしているカトリックでは「従兄弟」と理解し、マリアの処女性に留意せず、またマリア信心を特に明確に有しているわけではないプロテスタントでは「実の兄弟」と理解するわけです。「従兄弟」と理解すればマリアの処女性を維持される可能性がありますし、「実

の兄弟」と理解すればマリアの処女性を特に主張するわけにはいかなくなります。

残念ながらこの議論は、すでに信仰内容を前提としていて、純粹に学問的に聖書を研究するという視点からすると、不充分と言わざるを得ません。今日のエキュメニカルな聖書研究では、「イエスの兄弟」はイエスの実の兄弟として理解される傾向にはあります。しかしそれでもなお、カトリック教会はマリアの生涯にわたる処女性を主張しています。なぜでしょうか。

確かに、マリアがイエスを産んだ後も処女であったということに関しては、福音書の記述に根拠を求めることはできません。歴史的にみても、マリアの生涯にわたる処女性を主張し始めるのは早くて二世紀の頃からで、しかも、マリアを人間の諸徳の模範として仰ぐようになったからでした。

しかし、マリアの処女性は、処女懐胎の神学的意味づけの延長にあるものとして捉えることはできません。つまり、神がイエスを通してこの世に介入し、人類の救いを意図し、その神の思いを受け入れたマリアが、生涯にわたって神の意思にすべてを捧げた者であることを証したしるしとして理解できるからです。すでに前回、福音書におけるマリアの姿を見ってきましたが、マリアは神のすべてを受け入れ、イエスの出来事を見守り、来るべき神の国の家族を形成する弟子たちの母として敬慕される方でした。そのマリアが、神の救いの計画にきわめてユニークな形で関わり、その生涯のすべてをそのために捧げて生きたのであれば、キリスト教信仰に基づくすべての諸徳の模範とされるのも当然のことと言わなければなりません。まさに、マリアの処女性はその位置づけられるのです。

ともすれば、人間が性的な存在であることに罪悪感や不浄感を重ね合わせ、そこから逆にマリアの純潔や清らかさを強調し、マリアの処女性を理解しようとする傾向がありますが、マリアの処女性を決し

てその観点からのみ捉えられるべきではありません。あくまでも、神との関わりからの視点から捉えられるべきであって、そうでなければ、マリアの処女性の神学的な意味はなくなってしまう。

2 マリアと聖霊

マリア信心のあり方を考えるために、もうひとつ忘れてはならない視点に触れておきたいと思います。それはマリアと聖霊の関係です。マリア信心が、ある意味で、キリスト教信仰の核心から逸脱して、「マリア教」と思えるほどの現象を生み出すことがあります。それは多くの場合、聖霊に対する理解が充分でなかったということに由来します。今日、マリア理解を神学的に深めようとするときも、聖霊との関わりをもっと明確にするようにという要請もあります。

まず、聖霊の役割ですが、これはすでに本書の中でも取り上げましたので、詳しくはそちらを参照していただきたいと思います(第十回参照)。要するに、神が人間を救うというわざがイエス・キリストを通して聖霊において完成されるという、キリスト教信仰の核心の中に聖霊の役割は含まれています。聖霊がたびたび登場するルカ福音書やヨハネ福音書を読めばすぐに分かりますが、神の救いのわざは聖霊によるわざです。イエスを誕生させたのも、イエスをその使命の完成にまで導いたのも聖霊です。イエスがその生涯を終えて後、弟子たちの共同体を導き、宣教へと駆り立てたのも聖霊です。ヨハネ福音書は、イエスのことを証し、弟子たちの助け手となるのは「弁護者」すなわち聖霊であると言っています。パウロはまた、キリスト者が神を父と呼ぶことができ、神への祈りを執り成してくださるのは聖霊

であると明言していません。

これらのことをはっきりさせておけば、従来、マリアに付されてきた神の恵みの「仲介者」とか救いのわざの「協力者」とかいった称号は、本来聖霊に付されるべきものであることが分かります。では、マリアが神の恵みの「仲介者」とか神の救いの「協力者」という称号をもって呼ばれるとき、マリアは聖霊の役割を奪う存在として考えられるのでしょうか。おそらく、マリアをこうした称号でもって呼ぶことにはもっと注意深くあるべきですが、マリアと聖霊とはきわめて密接な関係にあることも指摘しておかなければなりません。

マリアは聖霊を受け、聖霊に満たされた方であり、聖霊によってイエスを身ごもるという告知を天使から受けました。天使はマリアにこう告げます。「聖霊があなたに降り、いと高き方の力があなたを包む」(ルカ福音書1章35節)。この表現は出エジプト記の中で、神の掟を記した石の板を掟の箱に納め、その箱を幕屋に安置して「臨在の幕屋」とし、神がイスラエルの民とともにおられることのシンボルとしたときの表現に由来すると言われています。「雲は臨在の幕屋を覆い、主の栄光が幕屋に満ちた」(40章34節)。

これと関連しておもしろい研究があるので紹介しておきます。それは、聖書の記述の構造を分析することによって、まったく違う物語でありながら類似した内容やメッセージを汲み取ろうとする解釈なのですが、ちょうどマリアと聖霊の関係を理解するうえで助けになると思います。

ダビデが神の箱をエルサレムに運び上げたという話がサムエル記にあります(下6章参照)。神の箱とは先ほどの掟の箱のことです。イスラエルの民はエジプトを脱出し、約束の地に向かうとき、この箱

を幕屋に安置し、神の臨在の象徴としました。しかし、イスラエルが王国建設への道を歩むとき、何度かこの箱は異邦人に奪われることがありました。イスラエルの民がもっとも大切にしていたものであり、彼らの力の源泉であったからです。ダビデはこの神の箱をベリシテ人から奪い返し、それをエルサレムに運んでいきます。

唐突な感じがしますが、この話をマリアがエリサベトを訪問したときのエピソードと比較してみると、おもしろいことが分かります。今詳しく述べる余裕がないので、類似した点を一覧表にすると次のようになります。

神の箱の話（サムエル記下6章）	エリサベト訪問（ルカ1章）
<p>「ダビデとイスラエルの家はこぞって喜びの叫びをあげた」（15節）</p> <p>「どうして主の箱をわたしのもとに迎えることができようか」（9節）</p> <p>「三カ月の間、主の箱はオベド・エドムの家にあつた」（11節）</p> <p>「主のみ前でダビデは力の限り踊った」（14節）</p>	<p>「エリサベトは聖霊に満たされて、声高らかに言った」（41節～42節）</p> <p>「わたしの主のお母さまがわたしのところに来てくださるとは」（43節）</p> <p>「マリアは、三カ月ほど、エリサベトのところに滞在した」（56節）</p> <p>「胎内の子は喜んで踊りました」（44節）</p>

ルカ福音書の著者が意識的にダビデの神の箱のエピソードをモデルにして、マリアのエリサベト訪問の話を記したのかどうかは別にしても、物語の構造を分析しその類似性からあるメッセージを引き出すことができます。この場合、神の箱がイスラエルの民にとって神の臨在のシンボルであり、それを踏まえて、マリアを聖霊によってイエスを宿したがゆえに神の臨在のシンボルとして捉えることができます。聖霊を受けることによって人間が聖霊を宿す神殿となることは、パウロも強調することです（一コリント書6章19節参照）。マリアはまさに、「恵まれた者」であり聖霊が宿る神殿であって、神の臨在のシンボルであると言ってよいのだと思います。

3 マリアの奇跡?

今まで述べてきたことを参考にしますと、最近世界各地で話題になっているマリアの出現とか、マリア像から涙や血が流れる奇跡が起こったとかいうようなことに関しても、一定の距離を置いて考えてみるることができます。

まず第一に指摘できることは、これらの出現や奇跡の話には、キリスト教信仰の核心である、神—キリスト—聖霊の構造が見られません。マリアに対する素朴な信心のみが前面に出てきて、かつての「仲介者」とか「協贖者」と呼ばれたマリアのイメージが強調されており、神—キリスト—マリアの構造になっっています。

第二に、世界各地で起こっているマリア出現の話を全部私が知っているわけではありませんが、総じ

てこの出現や奇跡にともなつて語られるメッセージは、人類の滅びや世の終わりを告知することによって人間に「悔い改め」を呼びかけ反省を迫るというものです。しかし、聖書における終末の教えは、本格的には新しい世の到来を告げる希望に満ちており、ゆえに喜びのメッセージ、つまり「福音」として捉えられます。人の心を不安にさせて悔い改めを迫るとするのは、少なくともキリスト教の福音とは相容れません。

第三に、教会当局は今のところ、世界各地で起っているマリアの出現や奇跡に関して、公には何のコメントもしていません。むしろ、これらの現象を現代のカトリック教会が歩もうとする方向性に沿って、慎重に吟味している段階です。

では、ルルドのマリア出現はどのようなかという問いを抱く人がいるかも知れません。ルルドの泉では確かに奇跡がありましたし、そのことを否定することはできません。聖ベルナデッタ個人にマリアが現れたということも、誰も否定できないことです。ただ、その当時の教会が問題にしたのは、「マリアの無原罪の御宿り」という教義でした。この教義も突然降って沸いたようなものではなく、カトリック教会の歴史の中ですでに長い間語られ信じられてきたことで、これを正式にカトリックの教義にしようとする信徒の側からの要請が高まってきたのです。教皇ピオ九世は神学者の諮問委員会を設置し、慎重に検討したうえで、牧者としての教皇の権威によって、「マリアの無原罪の御宿り」を教義として宣言しました。このコンテキストを無視あるいは切り離して、ルルドにおけるマリアの出現を捉えてはならないことは言うまでもありません。

4 マリア信心の行方

最後に、今日のマリア信心はどうあるべきかを私なりに述べてみたいと思います。

マリア信心の背景には、ヨーロッパ社会における父権性が強く影響したという考え方があります。父親の権威が強大で、その社会に生きる人々は無意識のうちに母親的なやさしさを求めたということです。父的権威は不動のもので厳格です。それが「父なる神」のイメージを作りあげ、権威的な神となり、ゆえに父なる神に至るために、母的な助け手が必要とするようになるわけです。そこで母マリアの登場となるのですが、確かに、ヨーロッパ社会のみならず、多くの人が父親の厳格さと母親のやさしさを経験します。その経験を背景にして、母マリアのやさしさに信頼して祈るということも普通のことかも知れません。

しかしここでも、私たちは神のイメージをあまりに狭くしてしまっただけではないと思います。キリスト教の神は父的な神か母的な神かという議論は、神の存在の豊かさを人間的な思いに限定してしまいません。そんなことをすれば、神は人間の単なる心理的な投影にしかすぎなくなってしまうのです。

マリア信心も単なる人間の心理的な投影から生まれたものであるならば、それは薄っぺらなものになりさがってしまいます。マリア信心にもまた神学的な根拠があります。キリスト論的な延長としてマリアを捉えることから、マリアの尊厳は主張されます。教会論的な枠組みの中でマリアを捉えることによつて、キリスト者はマリアとともに祈り、このマリアを信仰者の模範として仰ぐことができるのです。マ

リア信心がこのような枠組みから逸脱してしまうならば、人間の心理的な問題として片づけられ、しかも危険性があります。そのことを私たちとしてはもっとも避けなければなりません。

以上、マリア理解に関して最近の動向を要約してみました。このテーマを取り上げるさいに最初に述べたことですが、マリア理解の刷新は現代のカトリック教会の刷新にとってきわめて大切なことです。素朴な信心は信仰生活のために尊いことです。しかし、その信心によって信仰生活の方向性が問われます。その方向性は、現代の教会が求め、現代社会が心の奥底で求めてやまない真実と合致するものであるかどうか、それを問うのは信仰者ひとりひとりの課題であると言えます。ゆえに、刷新の鍵は信仰者にあるとも言えるでしょう。

聖徒の交わり

カトリックの「信仰宣言」の中に「聖徒の交わり」というのがあります。おそらく読者の多くの方々にとって、もっとも意味不明の言葉ではないでしょうか。かつては「諸聖人の通功」と言われていたのですが、「聖徒の交わり」という表現に変えられました。なぜでしょうか。このあたりのことを考察していくと、教会の教えの強調点のどこが変化してきたのかということを知ることができます。今回はこのテーマで話を進めてみます。

1 諸聖人の通功

「諸聖人の通功」と言えば、カトリック信者が親しんでいる「聖人崇拜」のことを思い起こすことでしょうか。信者に限りませんが、誰もが親しみを覚える聖人がいて、洗礼を受けるときに洗礼名にその聖人の名前をつけます。その聖人にあやかって、自分の信仰生活のモデルとしたいからです。幼児

洗礼の場合は、親が子供に、誕生日や誕生月にちなんだ聖人の名前をつけ、そんな聖人のように育ててくれればなあと思うのが普通です。ちなみに私の洗礼名は聖ドミニコですが、その聖人に自分の中の何がしかのものが少しでも近づいているかと言えば、どうも自信がありません。聖人は近づきたいものだという印象を私自身は子供の頃から抱いていましたが、確かに、聖人のようには生きるとてもとてもという気がします。

それでもカトリックの世界にはおもしろい信心があつて、「保護の聖人」というのがあります。その聖人に特別な祈りを捧げて、保護してもらおうというものです。たとえば、使徒マタイは銀行の保護者です。彼は徴税人でしたが、お金を集めるというところから銀行の保護者とされました。聖フランシスコ・ザビエルは宣教地の保護者ですし、聖マリア・ヴィアンネーは司祭の保護者です。いずれも、その人の生き方と深く関わっています。変わったところでは、「失せ物の保護者」もいて、その由来は私もよく知りませんが、聖アントニオがそうです。「聖アントニオ、聖アントニオ……」と八回唱えながら失せ物を探すと必ず見つかるそうです。

ある神父がこんな話をしてくれました。ザアカイは聖人かどうかは知らないが、もし彼が聖人であれば「背の低い人の保護者」であるに違いない。彼は背が低かったので木に登り、イエスと出会ったからだ……。

聖人についてこんな話を聞いてみると、遠い存在に思えた聖人も身近に感じられます。「諸聖人の通功」という考え方も、もともとは、聖人に対する身近な思いから生まれたものなのかも知れません。

聖人というのは、教会が権威をもって、確かにこの人は天国に行き、神様のそばにあって、この世に

生きる人間のために祈ってくれている、ということ宣言された人のことです。聖人にも「聖者」と「福者」の区別がありますが、「聖者」は全教会で崇敬され、「福者」はその人物に関わりのある地域教会の中で崇敬の対象とされています。

聖人と認定されるためには、その人の生き方が信仰に満ちたものであることは言うまでもありませんが、さらに、この人物を通して二つの奇跡があったことを証拠として示さなければなりません。この条件だと、聖人になるのはむずかしいと思うかも知れませんが、このような証拠がなくても聖人にはなれます。それは殉教することです。殉教は血によって信仰を証することですから、死をもって信仰を証したことが歴史的に証明されれば聖人に列せられます。列福、列聖された聖人のうち半数以上が殉教者であるというのは、カトリック教会の歴史の特徴を物語るものでしょう。

このような聖人の存在は、キリスト者に何か大きな希望を与えるものだと思います。どのような時代にあっても、どのような状況にあっても、キリスト教信仰をその生涯をかけて徹底して生きた者の姿は、今を生きるキリスト者に信仰を生きる可能性とその大いなる価値を示してくれるからです。

このような思いから、ある具体的な聖人に倣いたいという望みや、この聖人はこんな生き方をしたから、何がしかの保護や執り成しを求めるといふことは、ごく自然のことだったでしょう。聖人の遺物を大事にしたり尊敬したりするのも、その聖人の生きた信仰を目に見える形で留めておき、自分の信仰を鼓舞するためだったのです。このような習慣は、キリスト教がヨーロッパという土壌に根づいていく過程の中で生まれてきたものですが、民衆の素朴な信仰心の表れだと思えます。

そして、永遠の生命を希求し、天国にいたることを何よりも求め、しかもこの天国がこの世ではなく、

死後の世界に求められたことから、神のもとに確かに存在している聖人と、いまだこの世に生きる信仰者との間に、関わりや結びつきがあると考えられたのが「諸聖人の通功」でした。

2 聖人崇敬の衰退？

ところが今日では、「諸聖人の通功」と言われる表現が影をひそめてしまいました。昔に比べれば、個々の聖人に対する信心ミサも激減してしまいました。毎日のように、その日は誰々の聖人の祝日だからということ、その聖人のミサが捧げられていたのです。

また、聖人の祝日の変更されるということもありました。先ほど、私の洗礼名は聖ドミニコだと申しましたが、かつては八月四日が祝日とされていました。それが突然八月八日が変わってしまいました。聖人の生涯に関してより綿密な歴史的検討を加え、それに基づいてその人物が帰天した日を聖人の祝日とするという大原則が、第二バチカン公会議の典礼刷新の一貫として定められました。そのため、何人かの聖人の祝日の変更になったというわけです。

さらに、聖人とされた人の歴史的根拠がはっきりしないということ、聖人の列からはずれてしまったケースもあります。古代教会の時代には、ある人物に関して明確な歴史資料を残すということにそれほど留意しなかったため、単なる言い伝え程度で、その人の信仰を誉め讃えることもあり、そのような証言をもとにして聖人とすることを控えたのです。

このように、最近では聖人という存在を昔ほどには強調しなくなったということは事実です。しかし、

それでもって聖人崇敬の伝統がなくなつたわけではありませんし、聖人に対する信心は、信仰生活を豊かにしてくれるものでもあります。

ただ、聖人に対する崇敬や信心が昔ほどに強くなつた現代の教会の現象の中には、それなりに教会が打ち出す方針があるわけで、そのことを理解する必要は大いにあると思います。そのことを若干説明しておきましょう。

3 聖なるもの分かち合い

「諸聖人の通功」と言われるものは、“*communicatio sanctorum*”の訳です。ところが、“*sanctorum*”は複数属格形ですが、男性名詞 “*sanctus*” の属格形も中性名詞 “*sanctum*” の属格形も、複数属格形が “*sanctorum*” となるところから、もともとの意味が変化してしまいました。男性名詞の属格形とすれば、「聖なる者たちの」ということになり「諸聖人の通功」に通じてきますが、中性名詞とすれば「聖なるもの分かち合い」ということになります。

もともと、“*communicatio sanctorum*” が信仰箇条に加えられたとき、それは早くて二世紀頃ですが、中性名詞の属格形と考えられていました。つまり、「聖なるもの分かち合い」というニュアンスが強かったわけです。「聖なるもの」というのも、教会が有している聖なるもの、教会の遺産という意味でした。その中には、教会が現に有している種々の財産も含まれていましたし、教会が歴史の中で培ってきた信仰の遺産もありました。教会が持っている豊かで聖なるものを教会員が分かち合うという

意味だったので。もちろん、信仰の遺産を分かち合うということの中には、教会が大事にしてきた聖人たちのことも含めて考えてよいわけで、聖人たちの生涯によって示された豊かで聖なる生き方や、その聖人たちが示した諸徳を教会員も分かち合うことができ、それは同時に、神のもとにあって教会員のために執り成してくださいださる聖人たちの祈りの効果というものもありました。次第に、この部分だけが取り出され、強調されるようになり、「諸聖人の通功」という意味に限定されてしまったのです。

「聖なるものの分かち合い」という発想の原点は、使徒言行録に描かれているように、初期の弟子たちの共同体がすべてのものを分かち合い、誰も貧しい者がなかったという理想的な共同体の姿にあることは言うまでもないことでしょう（2章43節〜45節、4章32節〜35節参照）。

この共同体が現実には本当にそのような共同体であったのかどうかに関しては否定的な見解をもつ人もいます。というのも、持ち物を共有し、誰も貧しい者がなかったという理想的な共同体の姿を描いた後で、アナニアとサフィラが土地を売った代金をごまかしてペトロのところにもってきたというエピソードが伝えられているからです（5章1節11節参照）。また、分配されるパンのことで揉めごともあったようです（6章1節参照）。しかし、いずれにしろ、所有する物を分かち合い、誰も貧しい者がいないという理想的な共同体を作り上げることは、キリストを信じる者たちにとってきわめて大切な関心事であつたに違いありません。

またもうひとつ、これは私見ですが、「聖なるものの分かち合い」という発想の原点として、パウロの行動が挙げられると思います。

パウロというと、回心の体験や異邦人世界への宣教活動、激的な信仰を説く書簡にばかり目が向きが

ちですが、実はパウロが宣教にさいしてもっとも心にかけてのは、エルサレム教会と異邦人教会との結びつきでした。

エルサレム教会はキリスト教信仰の土台でした。しかし、「貧しい者」の教会とも言われ、この表現には「神に恵まれた者」という意味もあって、実際に貧しかったのかどうかははっきりしませんが、おそらく、ローマ帝国の主要都市にあった教会とエルサレム教会とでは、経済的な豊かさにおいて大きな格差があっただろうと思います。

パウロは新しく誕生した異邦人の教会が、このエルサレム教会と結ばれることを強く望みました。そこで、その結びつきの証として、異邦人教会から義援金を集め、それをエルサレムに携えていくという使命の重大さを何度も訴えています（ローマ書15章25節〜28節、1コリント書16章1節〜4節参照）。

この使命は、多くの危険をとまなうものであり、殺されるかも知れないという予感もありながら、意を決してパウロはエルサレムを訪問するのです。エフエソ教会の長老との別れの場面はそのことをリアルに伝えていきます（使徒言行録20章17節〜38節参照）。そして実際、パウロはエルサレムで捕らえられ、ローマ送りとなって殉教するのですが、そのような覚悟をしてまでパウロがこだわったのは、エルサレム教会と異邦人教会との結びつきであり、そのことを実質的に示す義援金を異邦人教会に要請し、エルサレム教会に渡すことでした。

ここでも、「分かち合う」ということが強調されています。物質的に豊かな教会は貧しい教会を援助し、それによって貧しい教会が持つ神の豊かさに他の教会が気づかせるのです。こうして互いの教会が霊的に結ばれることをパウロは強く望みました。ただ、パウロの努力は残念ながら水泡に帰してしまいま

す。パウロは捕らえられ、エルサレム教会も義援金を受け取った様子がないからです（使徒言行録21章17節〜26節参照）。

しかし、パウロのこの思いは大事にされなければなりません。歴史や文化を違えても、ものの見方や考え方が異なっても、イエス・キリストへの同じ信仰によって結ばれる者が、そのすべてのものを分かち合い、それによって結ばれることの尊さは、キリスト教信仰を実際に成り立たせる大事な要素だからです。この意味で、*“communicatio sanctorum”* はただ単に、諸聖人との関わり、結びつきだけに限定されてしまってはならないと思います。

4 聖徒の交わり

「聖なるもの」が単に「物」だけを指すのでなく、「者」をも含むとき、「諸聖人の通功」ということも信仰内容に取り入れられるようになります。しかしここでも、教会がある信仰者を「聖人」と認定したその人物だけに「聖なる者」を限定せず、もっと広い意味で捉えようとしたのが「聖徒の交わり」という表現です。

この表現の聖書的な根拠と、その表現が意味するところを理解すれば、私たちはもっと「聖徒の交わり」の重要性を知ることができると思います。

「聖なる者」という表現は、パウロ書簡にたびたび登場してきます。パウロはその書簡の宛て先の教会の人々を必ず「聖なる者」と呼んでいます。「神に愛され、召されて聖なる者となったローマの人た

ち一同へ」(ローマ書1章7節)とか「コリントにある神の教会へ、すなわち、至るところでわたしたちの主イエス・キリストの名を呼び求めているすべての人と共に、キリスト・イエスによって聖なる者とされた人々、召されて聖なる者とされた人々へ」(1コリント書1章2節)といった具合です。

パウロにとって、キリスト者は「洗礼によってキリストと共に葬られ、その死にあずかる者」となり、キリストの復活の姿にあやかって、新しい命を生きる者です(ローマ書6章3節〜11節参照)。罪の束縛から解放されて、神に対して生きる者となり、「イエス・キリストに結ばれている者は、罪に定められることはない」のであり、霊の法則に従って生きる者です。このようなキリスト者はイエス・キリストに結ばれることによって本質的に「聖なる者」と呼ばれるのです。

このようなキリスト者の捉え方はヨハネの書簡にも窺えます。「御子の内にいつもいる人は皆、罪を犯しません。……神から生まれた者は皆、罪を犯しません。神の種がこの人の内にいつもあるからです。この人は神から生まれたので、罪を犯すことができません」(1ヨハネ書3章6節〜9節)と宣言するヨハネにとって、キリスト者とはイエスがメシア(キリスト)であることを認め、それによってイエスを遣わした御父と結ばれる者のことです。そのようなキリスト者は罪の闇を歩むことがないのです。それゆえにキリスト者は神の愛を生きたことが求められ、目に見える兄弟を愛さない者は偽り者と呼ばれるのです。愛を生きたことによってキリスト者は御父と御子との交わりに加えられます。キリスト者が互いに愛をもって交わるのは、御父と御子の愛の交わりに加えられているからなのです(4章7節〜21節参照)。

このように見てくると「聖徒の交わり」の本意は、この世に生きる信仰者が「聖人」と関わりをもつ

ているということばかりでなく、キリストに結ばれた者たちが愛のうちに生き、互いに愛しあうということも示しているわけで、キリスト者の愛の交わりは、父と子と聖霊の交わりにあずかるということなのです。

「聖徒の交わり」というとき、私たちは何よりも、キリスト者相互の愛の交わりを意識するはずで、その愛の交わりはキリスト者相互の生活の分かち合いをも含むものであるということを忘れてはならないような気がします。信仰は私と神との個人的な結びつきだけを言うのではありません。キリスト教信仰は本質的に「交わり」の要素をもっています。神そのものが「父と子と聖霊の交わり」であり、その交わりにキリスト者はあずかるのです。交わりのない信仰は、信仰を私事化する危険があります。そのような信仰はキリスト教信仰としては不十分だと言ってもよいと思います。

「主イエス・キリストの恵み、神の愛、聖霊の交わりが皆さんとともに」という挨拶は、キリスト教信仰の本質を示すものであり、「聖徒の交わり」はそこに位置づけられる大事なもののなのです。

秘跡について (1)

「秘跡」と言えば、誰もが「洗礼・堅信・聖体・告解・婚姻・叙階・終油」の七つ秘跡を思い起こすことでしょう。ところが、第二バチカン公会議以降のことですが、典礼刷新にともなう諸改革に沿って、「告解の秘跡」が「ゆるしの秘跡」とか「和解の秘跡」、「終油の秘跡」が「病者の塗油」といった名称に変わっていきました。また、「入信の秘跡」といった言い方が用いられ、洗礼を受けるにも、「入門式」とか「洗礼志願式」を経て、洗礼を受けるということが普通になりました。さらに、洗礼の後、堅信の秘跡も行われる場合があります、かつては司教のみが施すことのできた堅信を司祭が洗礼のあとすぐに続けて行うということもあります。

このような変化についてなぜ起こったのかが充分に理解されないまま、教会内に定着しつつあるよう
で、「最近では洗礼を受けるにも、いろいろ複雑になりましたねえ」という声を聞くことがあります。今、
秘跡はどうなっているのか、しばらく考えてみることにしたいと思います。

1 「秘跡」をめぐる問い

まず、「秘跡」という言葉について考えてみたいと思います。

「秘跡」は伝統的に次のように定義されてきました。「キリストによって制定された、目に見えない神の恵みの、目に見える効果的なるし」。この定義は、アウグスチヌスからトマス・アクィナスを経て、中世のスコラ神学の中で厳密な思考によって成立したものです。

しかし、聖書の歴史的研究の発展とともに、この定義に基づいた秘跡に関する教義が揺らいでいることも確かです。たとえば、「キリストによって制定された」というものの、「堅信」に関しては福音書のどこにもそれに該当する箇所が見当たりません。「終油」も、聖書の根拠としては「ヤコブの手紙」の「あなたがたの中で病気の人は、教会の長老を招いて、主の名によってオリーブ油を塗り、祈ってもらいなさい」（5章14節）という箇所を挙げることはできませんが、「キリストの制定」とは言いたいようです。その他、「婚姻」にしても「叙階」にしてもキリストの制定らしき言葉を見出すことはできませんが、厳密に「制定」されたかと言うと、少し疑わしくなってきました。「制定した」という意味では、七つのうちわずかに「洗礼」と「聖体」と「罪のゆるし」くらいのものです。

このように、秘跡の定義を根拠にして秘跡を考えると秘跡そのものが疑わしくなってくるということになりかねません。

また、最近では、「教会は秘跡である」とか、「イエス・キリストが原秘跡である」といった言い方を

することがあります。あるいは、先ほども挙げた「入信の秘跡」という言い方をすることもあり、このような「秘跡」という言葉の使い方をすると、伝統的な秘跡の定義とどのような関係にあるのかが問われてきますし、「秘跡」という言葉そのものが、従来とは違った意味合いで用いられていることになります。

「秘跡」という言葉そのものも、実は日本においてはカトリック教会独特の用語です。「秘跡」はラテン語の *sacramentum*（サクラメントゥム）の訳語なのですが、プロテスタントでは普通「礼典」と訳しています。エキュメニカルな集会に出席したり、プロテスタントの立場で書かれた書物を読んだりしてみますと、どうも「サクラメントゥム」の訳語がすっかりこなくて、相手の言うことが充分に理解できないということも少なくありません。「秘跡」という言葉をめぐっては、キリスト教内部でこんな状況ですから、部外者にとっては、「秘跡」というと、その言葉もあるいはその意味も、なかなか把握しにくい面があります。

2 秘義と秘跡

「秘跡」という言葉は、聖書のどこを探してもみつかりません。最初に用いられたのは、聖書がラテン語に訳された頃で、「ミステリオン」（秘密、神秘、秘義）という言葉で「サクラメントゥム」という言葉に置き換えたのでした。

「ミステリオン」といえば、それは神に関わる神秘的な事柄を指しますが、聖書では特別な意味で用

いられています。福音書の中では、ただ一度だけ、「種を蒔く人のたとえ」の中に登場し、「神の国の秘密」と言われます（マルコ福音書4章11節とその並行箇所参照）。また、パウロ書簡にはたびたび出てくる言葉で、「神の秘められた計画」とか「隠された神秘」と訳されています（ローマ書11章25節、1コリント書4章1節、エフェソ書1章9節、コロサイ書1章26節など）。

つまり、「ミステリオン」とは神の救いの計画であり、それがイエス・キリストによって成就されたという福音であり（1コリント書2章7節参照）、その成就をもたらしたイエスの死と復活を意味したのです。

その意味では、聖書における「ミステリオン」は、神の目に見えない救いのわざがイエス・キリストによって目に見える形で示されたことを言うのであって、人間理性では理解不可能な、神秘的な事柄を指すものではありません。

「秘跡」という言葉の原語は「サクラメントゥム」ですが、ラテン語では「聖別されたもの」という意味で使われる言葉でした。これがギリシア語の「ミステリオン」に対応する言葉として用いられました。しかし次第に、神の救いの秘義を指す場合には、ギリシア語の「ミステリオン」をそのままラテン語に音訳して「ミステリウム」(mysterium)を用い、その秘義を目に見えるように示すしるしが強調されるようになると、そのしるしを「サクラメントゥム」と言うようになりました。

こうして、神の救いのわざである「ミステリウム」と、それを目に見えるように示すしるしとしての「サクラメントゥム」は別個のものとして考察されるようになりました。そして、カトリック教会では「サクラメントゥム」は七つのものに限定され、そのひとつひとつがなぜ秘跡であり、それによってど

のような恵みが与えられるのかということ考察の中心としていくようになったのです。

3 秘跡の本質

このようにみてみると、「秘跡」というものももとは、目に見えない神の種々の事柄、特に、救いのわざときわめて深い関わりを持つものであることは理解されます。そのことをしっかりと押さえておけば、秘跡の本質が、目に見えない神の現実を目に見える形で示し、神の救いを人間に仲介するための手段、道具として捉えられるということが分かるだろうと思います。

この、目に見えない神を目に見える形で仲介するということは、実は、キリスト教の根本主張と関わってきます。というのも、キリスト教がキリスト教であるのは、神の救いのわざがイエス・キリストという具体的な目に見える存在を通して成し遂げられたことを主張するからです。

ここで、ヨハネ福音書の言葉を引用するまでもなく、「言は肉ことばとなつて、わたしたちの間に宿られた」(1章14節)のであり、「いまだかつて、神を見た者はいない。父のふところにいる独り子である神、この方が神を示し」(1章18節)、「わたしを見た者は、父を見た」(14章9節)のです。

このように、目に見えない神的現実、とりわけ、神の救いのわざは、イエス・キリストを通して実現し、人間に示されたのだとキリスト教は主張するわけで、その意味では、人間の歴史の中のある具体的な時と場所に現れたイエス・キリストこそ、秘跡そのものであると捉えることができます。このことを「原秘跡」と言いますが、イエス・キリストはまさに秘跡の本質を有する存在として理解されるのです。

さらに、ここで、神の救いの仲介構造という視点からすれば、教会の本質もまた、秘跡的であると言えます。すでに、教会については述べたことがありますが(第十二回、第十三回参照)、教会の本質は神の三一性から生まれたものであり、ゆえに教会は、その本来の姿においては、神ご自身と神が行われた救いのわざを人々に示すことができるしるしなのです。そのような教会は「キリストのからだ」とか「キリストの花嫁」というイメージで捉えられ、キリストと教会とがひとつに結ばれていることを主張するのです。

エフェソ書は、キリストと教会の関係を、夫と妻とが互いに仕え合わなければならないと勧告する文脈の中で、次のように言っています。「教会がキリストに仕えるように、妻もすべての面で夫に仕えるべきです。夫たちよ、キリストが教会を愛し、教会のために御自分をお与えになったように、妻を愛しなさい。キリストがそうなさったのは、言葉を伴う水の洗いによって、教会を清めて聖なるものとし、しみやしわやそのたぐいのものは何一つない、聖なる、汚れのない、栄光に輝く教会を御自分の前に立たせるためでした。そのように夫も、自分の体のように妻を愛さなくてはなりません」(エフェソ書5章25節〜28節)。

また、「キリストのからだ」としての教会については、同じくエフェソ書は次のように述べています。「神はまた、すべてのものをキリストの足もとに従わせ、キリストをすべてのものの上にある頭として教会にお与えになりました。教会はキリストの体であり、すべてにおいてすべてを満たしている方の満ちておられる場です」(2章22節〜23節)。「わたしたちは皆、神の子に対する信仰と知識において一つのものとなり、成熟した人間になり、キリストの満ちあふれる豊かさになるまで成長するのです。こう

して、わたしたちは、もはや未熟な者ではなくなり、人々を誤りに導こうとする悪賢い人間の、風のように変わりやすい教えに、もてあそばれたり、引き回されたりすることなく、むしろ、愛に根ざして真理を語り、あらゆる面で、頭であるキリストに向かって成長していきます」(4章13節〜15節)。

これらのことを自覚する教会は、教会そのものの本質が神の救いを告げ知らせることにあり、イエス・キリストによってもたらされた福音をこの世界に宣べ伝える使命を持っていることをも自覚しています。この自覚が、「教会はキリストにおけるいわば秘跡、すなわち神との親密な交わりと全人類一致のしるしであり道具である」(『教会憲章』1項)という言葉で、教会自身のアイデンティティーを確立しようとしているのです。

この意味で、つまり、教会はイエス・キリストによって成就された神の救いのわざを、世界に対して告げ知らせ、そのわざに参与させる「しるし」であり「道具」であるという意味で、教会もまた「秘跡」なのです。このように、イエス・キリストを「原秘跡」と言うのに対して、教会を「根幹秘跡」(根源的秘跡)と言うようになったのです。

4 神との出会いのしるしとしての秘跡

イエス・キリストを「原秘跡」として捉え、教会を「根幹秘跡」として捉えたと、いわゆる「七つの秘跡」はどのように理解され、また、「原秘跡」や「根幹秘跡」の中でどのように位置づけられるのでしょうか。

まず、秘跡というものが、ただ単に、七つのそれぞれ別個の秘跡を通して、神の恵みが与えられるしるしであるという意味よりも、より根源的には、人間を神の救いのわざに参与させるしるしであるということが理解できます。神の救いの意思とその実現という、神ご自身の救いの営みに人間を参与させるしるしなのです。

従って、秘跡という考え方そのものは、目に見えない神の現実（秘義）に人間を参与させる、救いの根本構造に根ざしたものであることが理解されます。イエス・キリストこそ、目に見えない神を目に見える形で示されたしるしであり、教会もまた、神の救いを人間に仲介し、その救いを人類に示すしるしなのです。そうすると、秘跡とは、本質的に、神が人間と関わり、人間が神と出会い、関わることを可能にするしるしということになります。

秘跡という言葉をそのような意味で理解すると、そこから、七つの秘跡のひとつひとつは、秘跡である限りにおいて、きわめて重要な意味を持つことが理解されるだろうと思います。つまり、洗礼であれ、堅信であれ、目に見えるしるしを通して、その秘跡を受ける人を神に出会わせ、神の救いのわざに参与させることになるのです。

秘跡について (2)

——キリスト者になるための秘跡——

前回、「秘跡」という言葉の由来や現代の教会においてどのように使われているかを説明しました。それを理解しておけば、秘跡を論ずるときに、いわゆる「七つの秘跡」のひとつひとつに関して、それがなぜ秘跡で、その秘跡を通してどのような恵みが与えられるのか、といった視点ではなく、もちろんそうした問いも重要でしょうが、もっと違った視点から、しかも、キリスト者の生き方とそのプロセスそのものに密着した視点から考察することができるようになります。

これから少しそうした点を念頭において秘跡のひとつひとつについて考えてみたいのですが、その際、あまり聞きなれない言い方を試みとして用いようと思います。「キリスト者になるための秘跡」(洗礼、堅信、聖体)、「キリスト者であることを深める秘跡」(聖体、罪のゆるし)、「キリスト者としての身分を定める秘跡」(婚姻、叙階)、「キリスト者としての希望を生きる秘跡」(病者の塗油)という表現です。

1 入信の秘跡

最近よく用いられる言葉ですが、「入信の秘跡」というのがあります。特に成人洗礼の場合に用いられますが、洗礼、堅信、聖体の三つの秘跡を「キリスト者になる」という視点から、ひとまとまりの秘跡として関連づけています。説明するまでもなく、キリスト者となって、キリスト者として生きていくことを公に表明し（洗礼、堅信）、教会の構成員となって教会共同体に組み込まれ、キリストに結ばれ、キリストと一致し、教会員同士がひとつになることを示す（聖体）のです。

このような理解の仕方は、洗礼、堅信、聖体に対する従来の捉え方と大きく異なっていることが窺えます。かつて、洗礼の秘跡の強調点は、原罪の汚れけがから清められ天国に行くために必ず必要な秘跡であるということにありました。堅信に関しては、幼児洗礼の習慣が広まり、幼児が信仰について大人としての判断力を持つようになって、みずからの信仰を確固たるものとして受け入れ、そのために聖霊を受けて、聖霊の七つの賜物によって強められることを意味していました。聖体は、パンの形を留めながらも、実際はキリストそのものであって、それを拝領することによってキリストを自分のうちに迎え、キリストとひとつになることが強調され、さらに、天国への旅路の糧として神にたどりつくための力とするという捉え方が大きかったようです。

こうした理解の違いは、他の秘跡についても言えることで、ひと言で言うならば、現代の秘跡の理解の仕方が、この世界に生きていくという視点を大事にするのに対して、従来の理解の仕方は、いわゆる

終末（世の終わりとその後の人間の問題）の視点を大事にしていたということにあるようです。

ここで私たちが考えなければならないのは、キリスト者の本質がイエス・キリストの生き方に倣い、イエス・キリストに従うことにあるということです。その意味で、キリスト者が秘跡を受けて、秘跡を生きることによって、秘跡を通して、キリスト者はイエス・キリストの生き方に倣うという視点を持つことが大事だと思います。

そうしますと、洗礼も堅信も聖体も、イエスの生き方そのものと関わり、キリスト者もその生き方に倣うという視点から理解することもできるようです。

2 洗礼

まず洗礼ですが、従来から、洗礼の秘跡を理解するとき、イエス自身の洗礼はそれほど問題にされませんでした。なぜなら、イエスの洗礼と私たちの洗礼とは、まったく意味が異なると考えられたからです。しかし、これは私見ですが、洗礼の秘跡は、イエスの洗礼に何よりも根拠をもつものと思います。それは、洗礼によって原罪の汚れけががなくなるというところに重きをおいて考えるのではなく、キリスト者の生き方としての根本決断というところに、洗礼の意味があると考えるからです。

イエスにとって洗礼は、三十年に及ぶナザレでの隠れた生活と訣別し、神のみ旨に従って、自分の使命を生きることを決断するという意味がありました。マルコ福音書によれば、イエスが洗礼を受けるとすぐ、「天が裂け」（1章10節）しました。「天が裂ける」とは神の世界と人間の世界とが通ずることを意

味します。これと同じような表現はイエスの死の瞬間に、「神殿の垂れ幕が上から下まで真つ二つに裂けた」(15章38節) というのに見られます。イエスの死によって神と人間とを隔てていた幕が裂け、神と人間とが互いに通ずることができるとを意味します。つまり、イエスの洗礼は、イエスが神と人とを結ぶために神から遣わされた者であることを示すのです。

また続いて、「^霊が鳩のように御自分に降って」(1章10節) きたとありますが、これはイエス自身が神からの使命を受諾した^{しめたく}こと、さらに、「あなたはわたしの愛する子、わたしの心に適う者」(11節) という天からの声は、イエスがその使命を果たす者として認証されたという意味が込められています。

イエスの洗礼に範をとって、キリスト者の洗礼を考えると、キリスト者になろうとする者がその生涯を根本的に神に向け、イエスを道として生きることを決断するという意味になります。そのことは、「水に浸す」という行為が、「清める」というよりは「死ぬ」ことを意味し、古い自分に死んで新しい人となることを象徴的に示すことにも現れています。

パウロは、「わたしたちは洗礼によってキリストと共に葬られ、その死にあずかるものとなりました。それは、キリストが御父の栄光によって死者の中から復活させられたように、わたしたちも新しい命に生きるためなのです。もし、わたしたちがキリストと一体になってその死の姿にあやかるとなれば、その復活の姿にもあやかれるでしょう」(ローマ書6章4節〜5節) と言っていますが、洗礼とはまさに、イエスの死と復活にあずかり、古い自分に死んで新しい命を生きるものとなり、その生き方を選びとることを表明することなのです。

3 堅 信

洗礼の意味をそのように理解すると、堅信の秘跡はどのように理解されるでしょうか。

実は、堅信の秘跡は諸秘跡の中でも、その扱い方がもっともむずかしいものです。秘跡論としての聖書の根拠も希薄ですし、司牧のうえでも今日においてはそれほどぱっとしないのです。もともと幼児洗礼の延長上にある秘跡でしたし、幼児洗礼そのものが、自由に基づく信仰を強調する今日にあっては、否定的に考えられる向きもあります。洗礼が大人としての自由と決断という視点から捉えられると、堅信が信仰者として大人になるという意味を持つのであれば、洗礼そのものに堅信も含まれてしまうのです。そんなところから、成人洗礼の場合には、続いて堅信の秘跡を授けるといことが一般化してきました。そうなると、堅信はますますその意味がぼやけてきて、あまりぱっとしないということになります。

実際、私自身、幼児洗礼を受けて、中学生の頃、堅信を受けました。実に簡単なもので、司教様が教会に來られ堅信の秘跡を授けてくださるということ、まだ堅信を受けていない者のリストに私の名前が載り、もうそろそろですよということになって、一週間前に堅信についての話を聞き、当日、代父も必要だということで、誰とも知らない人がついでにやってくれた、という記憶があります。おそらくこんな例は多いはずで、どうもぱっとしないのです。

私は、堅信の秘跡を信仰者として大人になるという視点から、また、現在では成人洗礼の場合、司祭

が授けるということもありますが、今日においては司教との具体的なつながりを確かに持つということを示すことから、堅信の秘跡は見直されるべきだと思っています。ただそのことを今十分に論ずるわけにはいきません。ただ、キリスト者として聖霊に生き、信仰者としての成熟を目指すことを意味する秘跡であるということだけは指摘しておきたいと思います。

パウロ書簡の中に、何度か「成熟する」とか「大人になる」といった言葉が登場してきます。これは「完全な」とか「完成された」という意味も含んだ「テレイオス」という言葉です。山上の説教の中で、イエスが「天の父が完全であるように、あなたがたも完全な者となりなさい」というときの「完全な」がちょうどこの言葉です。パウロ書簡では、「大人になる」とか「成熟した」という意味で用いられています。信仰において大人になる、成熟するという意味をもっています。たとえば、ヘブライ書の中に、「だからわたしたちは、死んだ行いの悔い改め、神への信仰、種々の洗礼についての教え、手を置く儀式、死者の復活、永遠の審判などの基本的な教えを学び直すようなことはせず、キリストの教えの初歩を離れて、成熟を目指して進みましょう」(6章1節〜3節)という言葉があります。また、1コリント書においても、「完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう。幼子だったとき、わたしは幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた」(13章10節〜11節)ともあります。信仰という視点から見たとき、子供じみた信仰ではなく、大人として成熟した信仰に成長しなければならぬということが、こうした言葉を通して知ることができます。

堅信の秘跡は、信仰において成熟し、大人になるということの意味するものとして受け取ることが大事だと思えます。信仰者としての主体性を意識しなければならぬということですが、それが聖霊を受

け、聖霊に生きるということを意味しているのではないでしょうか。

4 聖 体

聖体の秘跡は、さまざまな視点から考察されるものですが、「入信の秘跡」のコンテキストから捉えますと、洗礼を受けてキリスト者となり、キリストのからだを受けてキリストに結ばれ、同時に、ともにキリストのからだを受ける他のキリスト者と一致することから、新たにキリスト者となったことを完成させる秘跡といえることができます。キリストとキリスト者相互の交わりと一致がなければ、キリスト教信仰を受けたことにはならないからです。

初代教会において行われた「パン裂き」の集会在、共同体の一致を表現するものであったことをここで私たちは思い起こすべきでしょう。使徒言行録には次のような話があります。「信者たちは皆一つになって、すべての物を共有にし、財産や持ち物を売り、おのおのの必要に応じて、皆がそれを分け合った。そして、毎日ひたすら心一つにして神殿に参り、家ごとに集まってパンを裂き、喜びと真心をもって一緒に食事をし、神を賛美していたので、民衆全体から好意を寄せられた。こうして、主は救われる人々を日々仲間に加え一つにされたのである」(2章44節〜47節)。

洗礼を受け、新たにキリスト者の共同体に加えられた者が、聖体を受けて、その共同体との交わりと一致を味わうことがなければ、入信の秘跡として完全なものではなくなるということなのです。

秘跡について (3)

——キリスト者であることを深める秘跡——

入信の秘跡によってキリスト者としての歩みを始めた者は、日々その信仰を生き続ける者でなければならぬことは言うまでもありません。そのための秘跡として聖体の秘跡とゆるしの秘跡を挙げる事ができると思います。

この二つの秘跡は、他の秘跡が信仰者の生涯にあって一度きりしか受けることができない（病者の塗油は今日では複数回受けることができる。婚姻の秘跡も事情によっては可能）のと異なって、何度でも受けることができます。このことから、キリスト者としての生き方を深める秘跡として、聖体の秘跡とゆるしの秘跡を位置づけることはできると思います。

1 聖体

聖体の秘跡の起源が、イエスの最後の晩餐にあることは言うまでもないことです。初期の弟子たちの共同体は、イエスの言葉に従って、信者の家に集い、パンを裂いてともに食べ、杯を飲むことにイエスの死を告げ知らせたのでした（1コリント書11章23節〜26節参照）。キリスト教がヨーロッパ世界に広がり、信者が増加するにともなって、信者の交わりと一致（コムニオ）を表現してきた「愛餐式」が、次第に祭儀的な性格を強くしていった「聖体祭儀」（ミサ）として定着するようになりました。また、教会堂の建築様式の変化によって、信者の交わりというよりも、聖体のうちに現存するキリストとそれを迎える信者個人の一致ということが強調されるようになってから、聖体の秘跡もずいぶんとその性格を変えていきました。ミサはだんだんと荘厳になっていきましたし、聖体に関する神学的議論も、パンがいかにしてキリストのからだに変化するかということが中心となり、神秘的な形でキリストが現存する聖体を賛美し崇めるという傾向が強くなります。

二十世紀になって、ある意味で、遠くから拝む対象になってしまった聖体をもっと身近なものとし、本来、食されるものであり、食した者たちの一致を表現する聖体祭儀の姿を取り戻そうとする典礼刷新運動によって、ミサの形式も変化してきました。

このような変化に戸惑いを覚える信者も少なくありませんが、パンをイエスのからだとして食べ、ぶどう酒をイエスの血として飲むことによって、イエスの死と復活による救いのわざを思い起こすこと、

そして、イエスのからだを食する者たちとの交わりと一致という聖体の秘跡の根本を表現する形式を、私たちとしてはもっと工夫する必要があると思います。そのことによって、キリスト者はみずからの信仰を深め、キリスト者であることを確認していくのです。

ここで、「キリストのからだ」という表現の豊かさを理解しておくことは大切だと思います。これはパウロが展開する「キリストのからだの神学」とでも言うべきものですが、1コリント書の中で登場してきます。まず第一に、洗礼を受けてキリスト者となった者は聖霊を宿す神殿であり、キリストのからだの一部となったことを強調します。そして、主の晩餐の制定について語り、その晩餐をとむにするときの注意を述べています。晩餐を行うにあたっては、仲間うちでの争いを避け、貧しい人々のことを配慮し、自分勝手に振る舞ってはならないこと、なぜなら、主の晩餐を行うことによって、キリストのからだの一部であるキリスト者は、皆が互いに結ばれ、一致することによってキリストのからだを成しているからです。このキリストのからだは教会であり、キリスト者はそれぞれさまざま役割を持ちながら、互いに協力しつつ、ひとつのからだを構成するのです。そして最後に、イエスが死者の中から復活して栄光のからだとなったように、キリスト者も死者の中から復活して主の栄光の姿にあやかることになります。

このような視点からキリストのからだを考えると、聖体は、厳密な意味では聖別されたパンのことを指しますが、キリストのからだという表現に示された、キリスト者の実存そのものとの関わりに気づくことができ、信仰者としての生を深める表現でもあることを理解できると思います。

2 ゆるし

ゆるしの秘跡に関しても、キリスト者としての生き方を深める秘跡として捉えることができます。

かつて告解の秘跡と言われたときは、洗礼以来犯した罪を告白して赦してもらい、痛悔の心をもって遷善の決心をするということが中心でした。そのためか、この秘跡を神学的に考察するときには、何が罪であるかを規定し、しかも大罪と小罪を区別して、その詳細なリストを作ったり、ある事例に関して、それは赦されるか赦されないかを検討したりすることがもっぱらでした。古代教会の時代にあっては、罪のゆるしを受けるのは生涯においてほんのわずかでしたが、中世になって、アイルランドの修道士の活動によって、たびたび罪のゆるしを受けることが一般化してきました。次第に、罪のゆるしを受けることがひとつの信心のようになり、キリスト者の実存理解から罪を捉え、罪のゆるしの意味を考えていく姿勢は薄らいできました。

ゆるしの秘跡は、復活したイエスが弟子たちに現れ、「だれの罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。だれの罪でも、あなたがたが赦さなければ、赦されなのまま残る」(ヨハネ福音書20章23節)という言葉にその根拠をもっています。また、これはルカ福音書の中で特に強調されることですが、イエスの宣教活動は罪のゆるしを告げることが中心でした(5章17節〜32節、7章36節〜50節、15章1節〜32節、19章1節〜10節、23章34節〜43節、24章47節参照)。

しかし、聖書の中で言われる「罪」はひとりの人間の生き方そのものに関わるものです。「悔い改め」

という言葉がギリシア語の「メタノイア」という原語の意味を汲んで、最近では「回心」と表現されるように、それは生き方そのものの根本的な方向転換を意味します。罪を悔い改め、その罪が赦されるといふことは、古い生き方を捨て新たな人生を生きる決意をすることなのでしょう。その視点からゆるしの秘跡を考えると、洗礼において神に向かって生きる生き方を決断したものの、信仰を生きる現実の中で、最初の決意が揺るがせにされたり薄れたりすることはあります。そのたびに「主に立ち帰り」、神に向かって生きる生き方の決意を新たにすること、それがゆるしの秘跡の根本的な意味だと思います。

ここで、「主に立ち帰る」という言葉に注意したいと思います。この言葉はヘブライ語で「シュブ」と言われますが、預言書の中では、預言者が語る中心的なメッセージとして語られた言葉でした。

預言書の初期のものに、アモス書とホセア書があります。彼らが預言者として登場する時代背景には、アッシリアの台頭によってイスラエル王国が存亡の危機に瀕ひんするということがありました（紀元前八世紀頃）。アモスもホセアも、この危機がイスラエル民族全体の神に対する背信行為によるものであると指摘します。アモスはイスラエルがどれほど近隣諸国に対して社会正義を無視した行為を行ったかを糾弾します（2章4節〜16節参照）。ホセアはイスラエルがその神を捨て他国の神々に走ってしまったことを非難します（2章4節〜15節参照）。彼らにとって、強大な国の登場によって国の存在そのものが窮地に陥ることは、ただ単に政治的、社会的次元の問題ではなく、むしろ、神に対する信仰心の問題であったのです。この危機から救われるためには、何よりも神に立ち帰って、先祖に示された神のわざを思い起こし、かつて今もイスラエルを心にかけてくださる神の忠実さを信じ、最初の信仰に立ち戻ら

なければならぬのです（アモス書9章7節〜15節、ホセア書11章1節〜11節、14章2節〜4節参照）。新バビロニア王国がネブカドネザル王によって強大となり近隣諸国を脅かす時代（紀元前六世紀）には、イザヤやエレミアといった預言者が活躍しました。彼らもまた、イスラエルの亡国の危機を神に対する信仰の問題として捉えます。イスラエルの歴史の中で示された神のわざ、先祖に示された神の憐れみを思い起こし、その神に立ち帰ることこそ、イスラエルが危機から救われる唯一の手段であることを彼らは生命をかけて語ります（エレミヤ書2章1節〜4章31節参照）。しかし、彼らの言葉に耳を傾ける者はおらず、逆に人間的手段に頼り、策を弄して国家存亡の危機を乗り切ろうとするのですが（イザヤ書30章1節〜7節、31章1節〜9節参照）、結局は国の滅びを目の当たりにすることになりました。

イエスが「悔い改め」を語る時、それは預言者のメッセージの中で語られた「神への立ち帰り」を意味しています。イエスは「悔い改め」という行為を、必ず、「神の国が来た。福音を信じなさい」という文脈の中で語ります。人の支配する世ではなく神の力が人のすみずみにまで行き渡る世の到来、ゆえに喜びとしてこのメッセージをすべてをかけて受け取るようにと招く、イエスの宣教はただこの一点に向けられています。「悔い改め」とはまさに、人がその実存のすべてをかけてこのメッセージを受け取る行為なのです。

ゆるしの秘跡が何であるかを考えるとき、私たちとしては、こうした「悔い改め」や「回心」の聖書的な本質を踏まえておく必要があると思います。

そうなると、ゆるしの秘跡の受け方が問題になってきます。というのも、実際的な問題として、ゆるしの秘跡を受けることが多くの場合マンネリ化していたり、ゆるしの秘跡を受けなければならないほど

の罪を犯しているだろうかと考えたり、たびたびゆるしの秘跡を受けることにどれほどの意味があるのか疑問になったり、等々の問題があるからです。なかでも、最近は待降節や四旬節にどここの教会でも「共同回心式」が行われるようになり、その式中に個別のゆるしの秘跡を受けることが勧められているのですが、告解場で何を罪として言わなければならぬかを無理にひねり出したり、いつも同じ罪を繰り返しているようで、それほどゆるしのありがたみを感じなくなったりして、ゆるしの秘跡の受け方に悩んでしまい、結果として、ゆるしの秘跡の大切さが次第に見失われてしまっていることがあります。

私は、ゆるしの秘跡には幾通りかの受け方があるように思います。そしてその受け方は人によってずいぶん違うと思います。なかなか一般化することはできませんが、ゆるしの秘跡の受け方を簡単に紹介しておきます。

まず、「悔い改め」や「回心」の聖書的な意味を踏まえたくて、自分自身が神に対する信仰の根本的な決断とそれゆえに導き出される実際的な生活の仕方の中で、やはりこれはふさわしくないことだったと思われる行為をした場合、それは改めるべきことだと告白しなければなりません。神に対して、人に対して、あるいは自分自身に対して、そうした行為があったかどうかを見つめるべきです。これはゆるしの秘跡の本質的なことでしよう。

次に、信仰の成長という視点から自分の信仰を問い直すということです。私たちの信仰はこれでもう完全であるということはないはずで、もちろん基本的に神を信じてはいるものの、思いにおいても行いにおいても、それで完璧かんぺきということはないだろうと思います。こうありたいと思いつつもそうはならないことは多いわけで、そのようなことを振り返りながら成熟した信仰に至るために、自分の信仰生活

を見直すことはできません。たびたびゆるしの秘跡を受けることの意味も、この視点から捉えなければあまり意味があるようには思えません。

第三は、ある特定の視点から自分の信仰生活を見直してみようということです。たとえば、数年前に第二回目のナイスが行われましたが、家庭がテーマになっていました。信仰者としての家庭という視点から、あるいは家庭を通しての福音宣教という視点から、自分の信仰のあり方を見つめることはできません。また、社会の動きを見つめながら、信仰者としてどんなことができるか、何をすべきかを問うこともできます。信仰は決して個人的な信心のレベルで留まるべきではないことを、以前にも話しましたが、神の国をこの世にあって実際に生きる者として、この社会に対する関わりという視点から自分の信仰を問い直すことも可能でしょう。

最後に、「和解」という視点からゆるしの秘跡を捉えることも大事なことだと思えます。根本的な信仰の決断に対して、それに反することが罪であるならば、神との和解がゆるしの本質的な意味であることと言うまでもないことです。ただ、最近強調されていることは、ゆるしの秘跡を通して、教会と和解することです。このことがあまり理解されていないようで、「教会との和解」という言葉を何度も耳にするけれども、どうもピンとこないという人がいます。教会はその本質として、キリストのからだ、キリストの花嫁であり、それは教会の清さを意味しています。しかし、教会を構成している信仰者が罪を犯したとき、それは清いはずの教会を汚してしまっただけのことにつながるので、ゆるしの秘跡を通してその清さは回復されなければなりません。キリストのからだであり、キリストの花嫁である教会に対する帰属意識（コミットメント）は、具体的には自分自身が属している目に見える教会共同体へ

の帰属意識を通して表現されるわけですから、ゆるしの秘跡を通して教会への帰属意識を持つようになることも大切だと思えます。

もうひとつ、ゆるしの秘跡の受け方について、場所の問題を挙げておきたいと思えます。いわゆる告解場でゆるしの秘跡を受けることにも利点がないわけではありません。司祭に顔を見られることがありませんから、言いにくいことでも言えることがあります。しかし、ゆるしの秘跡をただ単に「罪のゆるし」ということだけでなく、信仰者の信仰やその信仰に基づく生活の仕方、あるいは信仰の成熟といった視点から考えるとき、私は、ある意味で、ゆるしの秘跡には「霊的会話」の場としても活用できるように思えます。ゆるしの秘跡を、信者が罪を告白する、司祭は聞いてゆるしを与えるというパターンではなく、信仰上のことや信仰に基づく生活に関して対話をしながら、神がその人をどこに導こうとしているか、何を求めておられるのか、神の言葉を中心にして、ともに語り、ともに見出していけるようにする。司祭はその手伝いをする、といったゆるしの秘跡のあり方もあっていいように思うのです。ゆるしの秘跡は、どうもその実践の伝統から、また告解場のイメージから、「裁き」というニュアンスが強いようです。そうではなくて、神に向かつて生きる信仰者の信仰が、より成熟した方向に向かうように望む、そのための場とすることもあっていいのではないのでしょうか。

秘跡について (4)

——キリスト者としての身分を定める秘跡——

「婚姻」と「叙階」の秘跡を「キリスト者としての身分を定める秘跡」と表現したのですが、実は、これにはいくつかの問題があります。

キリスト者としての具体的なあるひとつの生き方を選択するというつもりで、こういう表現を試みたのですが、では、「婚姻」や「叙階」以外にはキリスト者としての具体的な生き方はないのかと言えば、そうではないからです。修道者として独身を生きる生き方もあれば、修道者にもならず「叙階」の身分も受けず、純粹に独身を生きる生き方もあります。また、叙階の秘跡が男性だけに限られている現在の状況では、女性からすれば、キリスト者として生きる場合に、結果として、結婚するしかないということにもなってしまいます。

秘跡を信仰者の人生の歩みの中で捉えようとするとき、この二つの秘跡は確かに問題になってしまいます。なぜ修道者の身分は秘跡ではないのか、あるいは純粹に独身を生きようとする決断が秘跡ではな

いのかということにもなります。そうになると、結局、秘跡は「キリストの制定」によるものだと断言して片づけることにもなりかねません。頭の痛い問題に遭遇するわけですが、ここでは一応、教会の伝統が七つの秘跡として定めたことのひとつひとつの意味を新たに問い直すことを意図していますので、「婚姻」と「叙階」の秘跡の意味を考えてみたいと思います。

1 婚姻

婚姻（結婚）がなぜ秘跡なのか、ということになるとさまざまな問題が提起されます。他の諸秘跡がきわめてキリスト教的なものであるのに比べて、結婚はいつの時代にも、どの文化圏でも、ごく普通の人生における出来事だからです。

教会史の中でも、結婚が諸秘跡のひとつとして明確に教義の形で登場するのは十三世紀の頃です。キリスト教がヨーロッパ世界に広まるにつれて、結婚式が教会で行われるようになり、司祭が結婚する者を祝福するようになったのが、諸秘跡の中のひとつとする最初の動機でした。また、「キリストの制定によるしるし」という古典的な秘跡の定義に照らし合わせても、結婚がキリストによって制定されたしるしであるかということに関しては、今日の福音書研究は否定的です。

結婚が秘跡であることを、その定義から確認することには確かにいろいろな問題があります。しかし、なぜ結婚が秘跡とされたのかではなく、少し視点を変えて、秘跡とされた結婚の特徴を考えていくと、キリスト教が捉えた結婚の本質を見直すことができ、こちらの方が興味深い洞察を私たちに与えてくれ

るように思います。

秘跡には、普通、聖職者が授け、信徒が受けるという構造があります。洗礼、堅信、聖体、罪のゆるし、病者の塗油がそうですし、司祭叙階の場合は司教が司祭候補者を、司教叙階は司教が司教候補者をということになります。つまり、教会のヒエラルキーから言えば、上位の者が下位の者に授けるということになっていきます。

ところが、結婚の場合にはその構造が見られません。結婚の秘跡は結婚する当事者同士が授け合うのです。聖職者は結婚の秘跡の場合、結婚の誓約の証人となるだけであって、秘跡そのものを授けるわけではないのです。

また、秘跡が成立する場合、スコラ神学では、「質料」と「形相」が整って初めて成立すると考えます。これは物事が何からなっているかを議論したさいの用語なのですが、「質料」とは材料、「形相」とは形のことです。たとえばある大理石の像の場合、質料は大理石、形相はその像の形ということになります。人間の場合は、肉体が質料、魂が形相と考えられました。

この用語を使って、秘跡の成立を考えるようになったのですが、普通、質料は目に見える何らかのしるし、形相はそのしるしに何の意味があるかを規定する言葉と考えられました。洗礼の場合ですと、水が質料になり、「わたしは父と子と聖霊のみ名によってあなたに洗礼を授けます」という言葉が形相になります。聖体であれば、パンが質料、司祭のそのパンを聖別する言葉が形相ということになります。

このように秘跡を考えると、結婚の場合、いったい何が質料と形相になるのでしょうか。結婚の秘跡が成立するのは、結婚当事者の「性の交わり」が質料となり、この人を夫あるいは妻とするという、当

人同士の「自由意志に基づく同意」が形相となって成立する、とカトリック教会では考えています。

ここから、実は、キリスト教の結婚観の特徴が現れてきます。結婚の秘跡は結婚式の時の誓いの言葉によって成立するのではないのです。カトリック教会が離婚を認めていないことは誰もが知っています。確かに、性の交わりと結婚に対する自由意志に基づいた同意があった場合は、結婚が成立したと考えられ、「神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない」のです。ところが、結婚式で誓いの言葉を述べ合っても、性の交わりがなかったり、自由意志による結婚の同意がなかったりした場合に、これはもともと結婚が成立していないことになるのですから、教会は結婚の不成立を宣言することができます。つまり、この場合、結婚の誓約を解消することができるというわけです。

そうすると、結婚の秘跡の場合、性の交わりと自由意志に基づく同意ということが決定的な要素となるわけですが、ここで、この二つの要素について考えてみたいと思います。

性の交わりは、聖書の中では「知る」という言葉で表現されています。「アダムはその妻エバを知った」という言葉です。この「知る」という言葉は、聖書の中では単に物事を認識するという意味ではなく、知ろうとする物事を深く内的に知り、そのものとひとつになるといったニュアンスを含んでいます。エレミヤ書の中で、神に背くイスラエルに対して、それでも神がイスラエルと新しい契約を結ぶことを宣言するとき、「主を知る」ことになると言っています(31章34節参照)。神はイスラエルの神となり、イスラエルは神の民となる契約が宣言されて、それでもなおイスラエルが異国の神々に走るとき、それは「姦淫の罪」を犯すことと表現されました。このようなイスラエルに対して神は嫉妬の心を燃やすのです。旧約聖書においては「知る」という言葉は、それほどまでの結びつきを示す言葉でありました。

ヨハネ福音書においては、「知る」という言葉はまさに神と、そしてイエスと一致することでした。「永遠の命とは、唯一のまことの神であるあなたと、あなたのお遣わしになったイエス・キリストを知ることです」(17章3節)。羊飼いと羊との関係が「知る」という言葉を中心にして展開されるのも、イエスとイエスを信じる者との一致、自分のすべてをかけてひとつになるうとする関わりを言っているのです(10章7節、18節参照)。

「知る」という言葉を手がかりに「性の交わり」の意味を捉え、そこから結婚の本質を探ってみますと、結婚とは互いを「知り」、ひとつになる行為ということが出来ます。結婚しようとする当事者が、互いに自分のすべてを委ねてひとつになり、互いに深く「知る」、つまり理解し合う関係を作ることです。これはそのまま、「愛」という言葉に置き換えることも可能だと思います。「愛する」ということは、自分自身のすべてが他者に与えられ、その人とひとつになり、自分がその人に「知られ」、自分もその人を「知る」ということだからです。

「性の交わり」は、その結果として子を産むという行為につながっても、本来は、肉体を有する人間が最高度になしうる、みずから与え、伝えるという行為であり、互いが互いを全面的に委ね合う愛の行為である、ということができると思います。

ゆえに、聖書においては、「性の交わり」と「結婚」は、神とイスラエルの契約関係のシンボルとして用いられました。パウロ書簡においては、イエスと教会の関係が夫婦の関係によって示されたのです(エフェソ書5章21節、33節参照)。

このような意味をもつ「性の交わり」は、愛の交わりであるがゆえに、自由意志に基づく同意のもと

に行われるものです。自由意志に基づく同意とは、まず第一に、大人のなしうる決断であり、第二に、何者によっても強制されるものではないということです。聖書が「それゆえ、人は父と母を離れてその妻と結ばれ」（創世記2章25節、マルコ10章7節、エフェソ書5章31節）と言うのは、男と女がもはや子供ではない（父と母を離れ）ということを意味しています。ひとつの独立し、自立した人格として、人間はみずからの自由を行使し、あるひとりの他者に自分の全存在をかけ、委ねることを誓うのです。自由意志に基づかない、何らかの強制や打算に基づく合意では、結婚という誓約を成立させることはできないということです。

このような自由な大人としての、しかも撤回できない決断に基づく合意による誓約は、その人の人生を決定的に方向づけるものだと言えます。その意味で、キリスト者にとって結婚は、みずからが決断し、誓約しようとする相手との合意を得て、自分のキリスト者としての生き方を選びとることなのです。そして、その生き方は、この世にあってさまざまな限界を有する人間が、性の交わりをも含めた愛の交わりを完成させることに向けられ、愛を生きる可能性とその証をこの世に対して示すことなのだとも言えると思います。

以上のように、「知る」ということ、そして自由意志に基づく合意ということを考えれば、結婚はこの世において、ひとりの人物との間に交わされる誓約であるということは容易に理解できると思います。自分の全存在をかけて他者を「知る」という行為は、複数を相手にできることではないからです。また、「知る」という行為は、一回限りのものではありません。それにはプロセスがあり、人生のすべてを貫いた道があります。その意味で、結婚は生涯をかけて成り立たせていくものだとも言えるでしょう。

結婚と言えば、よく、「生めよ増えよ、地に満ちよ」という言葉に基づいて、子供をもうけることがその目的と考えられがちでした。子孫の繁栄は神の恵みのしるしであり、ゆえに、子供を産めない女性は周囲から冷やかな目で見られたのでした。しかし、「性の交わり」と「自由意志に基づく同意」が結婚を成り立たせる根本的な要素だと考えると、結婚の目的は結婚する当事者二人に焦点が合わされます。二人の間に芽生えた人格的な交わりと愛が、深められ、完成されて行くように生きることが何よりも結婚の目指す目的なのです。

以上述べたような結婚観は、実は、『現代世界憲章』が展開した考え方でした(47項〜52項参照)。確かに従来から、結婚の秘跡の成立を考察するうえで、考え方としては、「性の交わり」と「自由意志に基づく同意」の大切さを主張していました。しかし実際に、結婚のイメージとか結婚の現実となると、夫婦間の事柄よりも、子供を産み、育て、子供中心に家庭生活を営んでいくことが先になってしまい、結婚を夫婦間のこととして捉えることがあまりなかったのではないかと思います。もちろん、子供を産み、育て、家庭生活を営むことが無視されているわけではありません。しかし、父となり母となることが結婚に先立つわけではありません。このことは結婚を考えるさいに忘れてはならないことだと思います。また、結婚と性に関しても、教会内で性に関する事柄を語ることはタブーであるといった雰囲気がありましたから、夫婦間の性の交わりとそれに深く関わる愛について、公に語ることもはばかれる傾向がありました。しかし、現在、性についても性と関わる愛についても、キリスト者はその本質と現実をしっかりと見詰め、語らなければならないように思います。そのことについては、いずれ機会を改めて取り上げたいと思います。

2 叙階

「叙階」の秘跡は、厳密には、助祭、司祭、司教の叙階のことを言います。かつてはもっと多くの聖職階級がありました。第二バチカン公会議以降、三つにまとめられました。いずれも位階制度を有する教会の中で、いわゆる聖職者としての身分が授けられる秘跡です。

この三つの奉仕職がどのような歴史の変遷を経て成立するようになったのかを検討すれば、「叙階」の秘跡の本質を捉えることができると思いますので、まずそこから始めてみたいと思います。

現在の「司教」「司祭」「助祭」は、それぞれ「監督」（エピスコポス）、「長老」（プレスビュテロス）、「執事」（ディアコノス）に由来するとされています。これらの職は、パウロが宣教した地で誕生した教会共同体の中の役職でした。テモテ書の中に、「監督」「長老」「執事」のそれぞれの資格について述べられています。この三つがそれぞれどんな役割を果たし、どこに違いがあり、またどのような関係であったのかについては、この書簡を読むかぎり十分に掴みません。教会員の世話や管理、教えの伝授などを行ったことは間違いありません（3章1節～13節、5章17節～25節参照）。

このような役職が次第に各共同体の中で定着するようになりますが、それ以前には、それぞれの共同体の中にもっといろいろな役割を担う人がいました。1コリント書に、「神は、教会の中にいろいろな人をお立てになりました。第一に使徒、第二に預言者、第三に教師、次に奇跡を行う者、その次に病気をいやす賜物を持つ者、援助する者、管理する者、異言を語る者……」（12章27節～31節）という記述が

あるように、多様な役割を担う者たちによって教会は成り立っていたのでしよう。ところが、次第に、預言者とか病気をいやす賜物を持つ者、異言を語る者など、言わばカリスマ的な役割を持つ者は消えていきます。パウロが異言を語る者や預言する者に注意を喚起していることから分かるように、語られた言葉や解釈によって共同体のうちに混乱が起こることがあったからだと思います（1コリント書14章1節〜19節参照）。また、女性が教会内で語ることが次第に禁じられてくるようになるのもこれと関係するのでしょう（同14章33節〜40節参照）。「牧会書簡」（テモテ書、テトス書を指す。今日の聖書研究ではパウロ直筆のものとは認めがたいと言われる。成立年代は二世紀頃）の中では、「監督」「長老」「執事」という役職は登場しますが、もはや、異言を語る者も預言する者も病気をいやす賜物を持つ者も登場してきません。

なぜ、三つの奉仕職だけが教会共同体の中で次第に固定化してきたのかということについては、おそらく、教会共同体の成立と発展にともなって、次第に、「世話をすること」「教えを伝えること」が大切にされてくるようになったからだと思います。そして、その原因は、ひと言で言えば、「世代交代」にあったようです。

「世代交代」という言葉は唐突な感じがするかも知れませんが、まじめな話で、考えてみれば、イエスと直接出会い、イエスの招きを受けてイエスの弟子となった、いわば第一世代の弟子たちがこの世を去り、次に、この弟子たちからイエスに関することを直接伝え聞いた第二世代の者たちが存在し、さらに、第三世代へと引き継がれていったであろうことは容易に想像ができます。そして、この世代交代の中で引き継がなければならないことは、イエスの福音、しかも「正しい教え」であったはずで

パウロの宣教時代からすでに「偽使徒」や「偽の兄弟」が存在し、誤った教えを伝えてパウロの宣教の邪魔をする者たちが存在していたのですから(2コリント書11章12節〜15節、ガラテヤ書2章4節参照)、「正しい福音」を伝えることは最大の急務であったに違いありません。その時、誰が何の権威で、何を基準としてイエスの教えを正しく守り伝えていくのかということも大きな問題となったはずです。

ここで注目すべきは、「使徒性」の問題です。「使徒」の資格としては、イエスといっしょにいた者であり、イエスの復活の証人となりうる人物でなければなりませんでした。この資格に照らし合わせて、マテアがユダの後の十二番目の使徒として選出されます(使徒言行録1章12節〜26節参照)。しかし、この資格の基準からすると、パウロもバルナバも「使徒」の資格をもっておらず、実際、使徒言行録の中でパウロは一度も「使徒」とは呼ばれていません。

ところが、パウロはいろんな教会宛に手紙を書いたとき、必ず自分のことを「使徒」として紹介しました。「キリスト・イエスの僕、神の福音のために選び出され、召されて使徒となったパウロ……」(ローマ書1章1節)、「神の御心によって召されて使徒となったパウロ……」(1コリント書1章1節)、「人々からでもなく、人を通してでもなく、イエス・キリストと、キリストを死者の中から復活させた父である神とによって使徒とされたパウロ……」(ガラテヤ書1章1節)といった具合です。パウロはあえて、「使徒の資格」よりも、直接神とイエス・キリストによって選ばれた使徒であることを強調しているような感じを受けます。

すでに触れたことですが、パウロは宣教の先々で反対者に遭遇しました。パウロが教え伝えたのとは異なる教えを伝える「偽使徒」や「偽の兄弟」がやってきては、その教会を混乱させたのです。パウロ

が涙ながらに手紙を書かなければならなかった理由はそこにありました（2コリント書2章1節〜4節参照）。そして、パウロが攻撃された理由は、パウロの「使徒」としての資格そのものにあつたようです。パウロの弁明は明らかにそのことを物語っています。「わたしは自由な者ではないか。使徒ではないか。わたしたちの主イエスを見たではないか。あなたがたは、主のためにわたしが働いて得た成果ではないか。他の人たちにとってわたしは使徒ではないにしても、少なくともあなたがたにとって使徒なのです。あなたがたは主に結ばれており、わたしが使徒であることの生きた証拠だからです」（1コリント書9章1節〜2節）とか、「あの大使徒たちと比べて、わたしは少しも引けを取らないと思う。たとえ、話し振りは素人でも、知識はそうではない。そして、わたしたちはあらゆる点あらゆる面で、このことをあなたがたに示してきました」（2コリント書11章5節〜6節）、あるいは、「わたしは、たとえ取るに足りない者だとしても、あの大使徒たちに比べて少しも引けは取らなかったからです。わたしは使徒であることを、しるしや、不思議な業や奇跡によって、忍耐強くあなたがたの間で実証しています」（同12章11節〜12節）といった弁明は、パウロの心のうちの苦しさをよく表しているように思います。

おそらくパウロは自分の「使徒性」の問題を、神からの直接の示しと召命によって解決しようとしたようですが、「十二使徒」とのつながりを決していないがしろにしたわけではありませんでした。彼は、「最も大切なこととしてわたしがあなたがたに伝えたのは、わたしも受けたもの」として、福音の説明をしています（1コリント書15章1節〜11節参照）。この福音をパウロは諸地域に伝え、そして、パウロ自身がその地域に教会を打ち建てた後は、この教えを守るために、「監督」あるいは「長老」を任命

したのです。

この時、この役職に任命される人物に「按手」が行われました。「頭に手を置く」というこの行為は、もともと神の祝福を祈るといふ意味がありましたが、モーセがその後継者としてヨシユアを任命するときに「頭に手を置いた」ことが起源となつて（申命記34章9節参照）、ユダヤ教社会の中では、ある人物をある役職に任ずるときに「按手」が行われるようになります。その習慣を初期のキリスト者共同体も受け継いで、「按手」によつて、イエスの福音を正しく伝える者として任命しました。パウロも、異邦人世界への宣教を目指して宣教旅行に出発するとき、バルナバとともに「按手」されています（使徒言行録13章1節〜3節参照）。

「按手」にはそうした意味が込められていて、現代でも「叙階の秘跡」では、受階者の頭の上に手を置くのです。この「按手」によつて、世代を越えて、使徒からの教えを受け継いで、イエスの福音を正しく伝える者とされるわけですが、初代教会の中でそれがどのように意識されていたかについて、ひとつの言葉を手がかりに考えてみたいと思います。その言葉は「委ねる」「委託する」という意味の *παράθηκη*（パラテーケー）という言葉です。

この言葉は、テモテ書の中にだけ出てくる言葉です。テモテはパウロによつて見出され、宣教の協力者となつた人物です（使徒言行録16章1節、1テサロニケ書3章2節参照）。パウロはこのテモテにイエスの福音を「委ね」、そのために彼の頭の上に手を置いたのでした。パウロ自身、イエスからその福音を「委ねられ」、それをまたテモテに「委ねて」いったのです。テモテに要求されたことは、「委ねられた」福音に忠実に生き、それを人々に伝えることでした（2テモテ書1章3節〜14節参照）。

ここで明らかなことは、「按手」という行為によって、福音が「委ねられ」、「按手」を受けた者は「委ねられた」福音を伝える責任を持つということです。そしてそのために、「監督」「長老」「執事」にはそれなりの生活ぶりが求められたのです（1テモテ書3章1節〜13節、5章17節〜25節参照）。単に口だけで福音を伝えても、その生活による証がなければ説得力がなかったからです。

すでに触れたように、「テモテ書」は、パウロの名前が付されていますが、現代の聖書研究ではパウロ直筆のものではないとされています。というのも、パウロが宣教して打ち建てていった教会共同体に果たすすでに「監督」「長老」「執事」といった「職制」が成立していたかどうか、疑問視されるからです。パウロよりも少し時代がくだってから「職制」も確立していったようですし、そうすると、ますます世代交代が進んでいく中で、イエスの福音を「使徒から」受け継いだものとして、「正しく」伝え、「健全な教え」として守ることが大切になってきたのです。このことを忠実に行う者として、「按手」によって、「監督」「長老」「執事」が定められていったわけです。

その後、教会共同体はローマ帝国内の大都市を中心に発展していきますが、その成長にもなっており、次第に、「監督」は「司教」に、「長老」は「司祭」に、「執事」は「助祭」になっていきました。ローマ、コンスタンチノープル、アレキサンドリア、アンチオキアといった大都市の司教の指導力と発言力が重要になり、特にローマは、多くの殉教者を出し、ペトロやパウロも殉教した場所として重大な位置として認められ、その司教が「教皇」となっていくということに関してはずでに述べたところです。

さて、以上のような教会共同体の歴史の変遷と「職制」の発展の中で、叙階の秘跡が定められていきますが、このことを踏まえううえで、現在の叙階の秘跡、特に、司祭の叙階に関して、今日いろいろと

生じている問題を考えていくことができると思います。

今日の問題としてよく話題にのぼるのは、司祭の独身性や女性の司祭叙階に関することです。この問題に関しては、カトリック教会は、教会の中の無視できない長い伝統に基づいて、否定的な見解を示しています。また、イエスは男性であり、独身であったことが、司祭の独身性や女性司祭の存在を否定する根拠として語られることもあります。

しかし、そうした否定的な見解を、聖書的な根拠を問い、神学的に真摯な議論を押し進めて行けば、それほど説得力はないと私自身は思っています。司祭が独身でなければならぬことにも、女性の司祭叙階を禁ずることにも、聖書的な根拠を見出すことは困難です。ただ、キリスト教の教義や習慣といったものは、聖書にのみ根拠を置いているわけではありません。教会がその時代の要求に従って、何事かを決定していき、それが伝統として残ってきたものもあります。あるいは、その時代の信者の素朴な信心から、教会の伝統的な習慣として守り伝えられてきたものもあります。時代の流れとともに変わっていくもの、残っていくものさまざまです。おそらく、司祭の独身性や女性司祭の叙階といった問題も、一挙に解決されるということはないでしょう。そして、それらの問題がどうなるかは、教会共同体のあり方そのものに関わっていると思います。というのも、教会共同体の成立とそれともなう「職制」の発達を考えれば、今日の「司祭の召命」のあり方そのものももっと問われていいと思うからです。今日に限らず、長い間、司祭の召命は、いわば神と個人との直接的な関わりから生まれてきたと言っているでしょう。ある人が司祭としての召命を神のみ旨として感じとり、司祭として召してくださいという祈り、自分の生き方として司祭職を決定していくのです。もちろん、司教がその召命を認め、形式

上は教区民も司祭にふさわしいと認めたくえで、叙階の秘跡は授けられます。しかし、すでに指摘したように、「司教職」にしる「司祭職」や「助祭職」といったものは、本来、福音を正しく、健全に守り伝えるといった必要性から生まれたものです。従って、こうした奉仕職への召命は、神と個人との間の直接的な関わりだけに頼るのではなく、より明確な形で教会共同体との関わりによって、その共同体の中から生まれなくてはならないと思います。

このような視点から奉仕職への召命を考えるならば、たとえその人物が妻帯していようが、女性であるが、それほど問題はないということになります。奉仕職が、正しく健全な福音の教えを守り、伝え、その共同体の世話をする役務であるならば、その役務を忠実にに行いうる人物が、その教会共同体の中から要請され、その人もその役務を神からのものとして受け取ることができれば、それでいいのであって、男性であるか女性であるか、独身であるか妻帯者であるか、ということはそれほど大きな問題ではなくなってくると思います。

私の個人的な見解ですが、司祭になるということがあまりに個人の聖性という面から捉えられてきたような感じがします。独身性もその観点から捉えられるようになりました。もちろん、聖性というものがないままにしまえば、それは困りものですが、現代の教会においては、教会共同体の面から奉仕職のあり方をもっと捉える必要があると思っています。

ただ、教会の長い歴史の中で培われてきた制度や習慣を、十年、二十年で変えるということはできない相談でしょう。だからといって、そのままにしておくこともできません。おそらく、いろんな側面から、司祭の独身性や女性司祭の禁止といったことは、徐々に変わってくるだろうと思います。たとえば、

最近、アングリカン教会の司祭が、カトリックに改宗し、妻帯者としてそのままカトリック教会に司祭として認められた例があります。カトリック教会でも、地域によっては、妻帯者が終身助祭に叙階されています。この終身助祭という制度が次第に定着してくれば、司祭の独身規定も変わってくる可能性はあります。女性叙階の問題も、この助祭職のあたりから変わってくるかも知れません。

いずれにしても、奉仕職本来の役割から新たなイメージが作りだされ、しかも、教会共同体の中から生まれる召命ということがもっと理解されてくれば、叙階の秘跡もずいぶんと違ったものになるだろうとは思いますが。そのためには、信者ひとりひとりの教会との関わり、奉仕職に対するイメージや意識のあり方も重要になってきますが、読者の皆様はどうお考えでしょうか。

秘跡について (5)

——キリスト者としての希望を生きる秘跡——

従来、「終油の秘跡」と言われ、生涯に一度きりしか受けられない秘跡のひとつとされていたものが、今日では「病者の塗油」という言い方に変わり、特に臨終の間際まぎわでなくても、大きな手術の前とか、生涯を終えることが間近に迫っていることが認められる場合でも受けることができ、しかも一度以上受けることができる秘跡になりました。

1 病者の塗油

この秘跡の聖書的な根拠は、ヤコブ書の中の「あなたがたの中で病気の人は、教会の長老を招いて、主の名によってオリーブ油を塗り、祈ってもらいなさい。信仰に基づく祈りは、主がその人を起き上がらせてくださいます。その人が罪を犯したのであれば、主が赦してくださいます」(5章14節～15節)

という言葉にあります。この言葉に従って、「病者の塗油」を行うとき、司祭は聖別されたオリーブ油を病人の額や手、そして場合によっては患部にも塗り、「この聖なる塗油によりいつくしみ深い主・キリストが聖霊の恵みによってあなたを助け、罪から解放してあなたを救い、起き上がらせてくださいますように」という祈りを唱えます。また、この祈りと塗油に先立って、信者はゆるしの秘跡を受けたり、聖体を拝領したりすることもあります。

古代オリエントの世界では、オリーブ油は薬としても用いられたようで、イエスの時代でもそうでした（ルカ福音書10章34節参照）。「病者の塗油」に用いられる油は、緊急の場合は別として、普通には、洗礼や堅信、叙階の時に用いられる油とともに、聖木曜日（聖木曜日）の典礼に先立って行われる「聖香油のミサ」の時に聖別されたものが用いられます。

2 終末に関する事柄

さて、「病者の塗油」の秘跡そのものについては、以上のことを述べるだけで充分だと思えますが、それよりもこの秘跡のもつイメージや、それと関連する老いや死に対する考え方、また、死後の世界に関する理解の仕方などの方がもっと大切な気がします。

これは神学的には「終末論」と言われる分野の問題ですが、この「終末論」に関しては、現代神学の理解と旧来のイメージとの間にはずいぶん違いがあり、また、一風変わった終末論の強調によって、歪んだキリスト教理解も生まれてくる可能性があります。その意味では、「終末論」の問題はきわめて

注意深く考察していかなければなりませんので、これから少しそうした事柄について説明しておきたいと思えます。

「病者の塗油」が「終油の秘跡」と言われた頃は、この秘跡を受けることがむずかしかったために、臨終の前に罪のゆるしを受け、聖体を拝領し、額に油を塗ってもらうことが、信者にとっては最後の恵み、そして生涯を終えるにあたっての最高の恵みと考えられました。なぜむずかしかったかと言えば、死は誰にとってもそうですが、突然訪れるものだからです。ゆえに、ある信者の死が予期され、しかも神父が連絡を受ければ、すぐにでも駆けつけてくれる偶然を手にすることはなかなかできなかったのです。神父の側も、たとえ夜中であっても、連絡があればすぐに駆けつけて終油の秘跡を受ける準備をしていなければなりませんから、容易に教会を留守にすることもできませんでした。

しかも、終油の秘跡と言っても、額に油を塗って祈ることよりも、臨終の間際の罪のゆるしと最後の聖体拝領が強調されました。神のもとに旅立つにあたって、生涯の罪をゆるしていただき、天国への旅路の糧である聖体を受けてこそ、その人はより完全に神のもとに行けると考えられたからです。

このような「天国志向」は、何も終油の秘跡や最後の罪のゆるしと聖体拝領だけにあつたのではなく、総じて、すべての秘跡は何らかの形で「天国志向」を持っていました。たとえば、洗礼は原罪の状態にあつたままでは天国に行けないから受けなければならぬものでした。その発想が幼児洗礼の習慣を生み、また、洗礼を受けずに死ねば天国行きの保証がないので、緊急洗礼とか望みの洗礼とかいった習慣も生まれました。洗礼を受ける機会もなく死んでいった幼児はいったいどうなるのだらうという疑問に對しては、「リンボー」という天国でも地獄でも煉獄でもない場所が考えられました。たとえ洗礼を受

けても、「死に至る罪」(大罪)を犯してしまうようなことがあれば、天国行きは不可能ですから、罪のゆるしを受け、何よりも生涯の最後にこの秘跡を受けることができれば、もう天国行きは大丈夫です。聖体は心の健康を支える糧ですから、これをたびたび拝領し、臨終にさいして聖体を受けることができれば、神のもとへの旅路を力強く歩むことができます。叙階の秘跡ですら、これを受ける者が家族の中にいれば、三代にわたって救いは万全であるといったことも語られることがありました。とにかく、あらゆる秘跡は、そして教会生活のすべては、「天国志向」を持っていたのです。

このような考え方は、キリスト教文化の影響を受けた絵画や文学の中にリアルに表現され、人々の心に深く刻み込まれていきます。代表的なものといえば、ダンテの『神曲』やミケランジェロの「最後の審判」です。これらの作品によって、天国・地獄・煉獄・公審判・私審判といったことがきわめてリアルにイメージされ、そこから「天国志向」を持つ信仰生活のあり方が規定されていくことになったわけです。

そうになると、聖書の中でもとりわけ「世の終わり」や「裁き」、「地獄」に関する話に取り上げられ、世の終わりがいつ来てもよい準備をし、「裁き」の時には潔白であるように心を整え、永遠の地獄の火に投げ込まれることのないように、罪を犯すなという教えが強調されたのも当たり前のことかも知れません。

しかし、このようなキリスト教信仰の表現の仕方に十九世紀の終わり頃から二十世紀の中頃にかけて、疑問が提起されるようになりました。マルクスは「宗教はアヘンである」として、キリスト教が現代社会の悲惨さや問題には何も応えることができず、人間をこの世から逃避させ、天国への郷愁だけで人心

を麻痺させてしまっていると批判しました。ニーチェは、近代人の精神が神を殺し、「神の死」によって到来する「ニヒリズム」を生き抜くためには、人間が何よりも自律した存在にならねばならず、そのために、ただただ駄獣だじゅうのごとく従順を強いてきたキリスト教道徳を奴隷の道徳として強く批判しました。二つの世界大戦は人類に世紀末を予感させ、人間存在のはかなさを強く意識させるようになりませんが、そのような雰囲気の中で「実存主義」が生まれました。これもまた、人間の自律を強く意識し、そのために「神不在」を要請し、「天国」に目を向けることを拒否する思想でした。

このような時代に「天国志向」の信仰理解とその表現はもはや時代遅れなのではないか、という疑問はキリスト者の側にも生じましたし、現代思想と直面しながらキリスト教の信仰理解を新たに表現し直す努力も行われました。

しかし、時代の思潮に乗り遅れまいとし、かつての信仰理解と表現を「時代遅れ」とか「前世紀の遺物」といった言葉で批判することは、それほど感心できるものではありません。その時代を特徴づける思想は時代が変わればそれにもなって変わっていくからです。むしろ、キリスト教信仰の理解とその表現の刷新は、その信仰の出発点となった聖書の思想を新たに発見することから生まれてくると思います。そこから現代にふさわしい信仰理解は育ってきますし、その信仰理解と現代の思想とは同じ土俵の上に立って互いに対話することもできるはずで

現代にふさわしい信仰理解の刷新に端緒を与えてくれたのは、新約聖書の成立に影響を及ぼした「終末論」の再発見でした。

イエスが存在した時代は、文化的にも思想的にも後期ユダヤ教思想の終末論に大きな影響を受けてい

たと言われています。「神の国」や「復活」といった言葉も、「世の終わり」によって示される事柄も、この終末論を背景にしているのです。

しかし、ここで言う終末論は、私たちの時代がイメージするものとはずいぶん違ってきます。後期ユダヤ教思想の終末論は、ひと言で言えば、「希望の終末論」と言えるかも知れません。強力なローマ帝国の政治支配の下にあって、宗教の自由は確保されたものの、イスラエル王国の伝統をもつ民族としては、政治と宗教は切り離せないものでした。イスラエル民族にとっての真の解放と救いは、宗教的な自由のみならず、理想的な国家づくりを必要としたのです。その希望の実現が政治的にきわめて困難な状況下において、彼らは、神によって創造された世界がその完成を目指して「世の終わり」に向かい、その「時」が来れば、世界の崩壊とともに、この世の悪も罪もすべてぬぐいさられ、神の望む「新しい世」が到来し、その世に生きるにふさわしく人間の存在も新たにされることを信じたのでした。

この「終末論的」な視点を念頭におけば、イエスの語った「神の国が近づいた」という教えが希望を基調としたものであり、それはまた「喜びの便り」(福音)として人々の心に響いたであろうことを推測することができます。「悔い改めよ」という呼びかけも「福音を信じなさい」という要請も、喜びのメッセージの一貫として語られたに違いないのです。イエスはそのことを口で語っただけではなく、奇跡行為や罪のゆるしの宣言を通して、喜びの福音がその人のうちに実現していることを示したのです。

しかし、いつしか福音のその根本的な視点は見失われて、キリスト教の歴史は、イエスの教えを新たな律法とし、罪を認識するための基準とし、地獄の恐ろしさや煉獄の苦しみを説き、「天国志向」の信仰理解を中心とするようになってきました。

私としては、その信仰理解がばかげたものであったなどと言うつもりは毛頭なく、その時代その時代の文化的背景やそれに影響されて人間の心が希求してやまなかった救いの表現として、それはそれで大切なものだと思います。しかし、現代世界にあってそうした信仰理解とそれに基づく表現が現代人にふさわしいものかどうかは問われていいのではないのでしょうか。

さて、では、天国や地獄、あるいは煉獄、私審判、公審判といった、かつての「終末」に関する事柄については、「希望の終末論」に基づいてどのように考えることができるのでしょうか。

出発点は人間の死の理解の仕方にあるように思います。以下に説明することは、多分に実存主義思想に影響された捉え方ですが、現代人の関心事にもなっていると思いますので、あまり詳しく述べる自信はありませんが、私が理解しているかぎりのことを述べてみます。

死に対しては長い間、大別して二つの理解の仕方があったように思います。ひとつは、死を不浄のもの、忌避されるべきものとして捉えます。通夜や葬式に参列して帰るとき、家に入る前に塩をまくといった日本の習慣は、端的にそのことを示していますが、それは死者の体からイメージされたものでしょう。そこからまた、死の現実とはかなさとむなしさを思い知らせるものとして捉えられることもありえます。もうひとつは、プラトン主義的な死の理解です。この考え方によれば、人間は魂と肉体からなるが、肉体は魂にとって牢獄であり、この牢獄から解放されることによって魂は真の救いを得る。肉体は死によって滅び魂は解放されるのであるから、死は歓迎されるべきものであり、人間は魂の解放としての死を迎える修練を積むべきであると考えられます。この修練が「愛知」（哲学）の根本的な使命とされました。この考え方が古代キリスト教に大きな影響を与え、世俗の世界を逃れ、砂漠にひそみ孤独の

うちに修行する隠修士を生みますし、死後の世界にこそ真の解放と救いが存在するので、天国志向を強化することにもなるのです。

死そのものを否定的に捉えるにしろ、現実の世界から逃れることへの憧れによって死を肯定的に捉えるにしろ、人間の生と死が互いに対立するものとして捉えられる傾向にあります。そして、この世の生命が死によって滅びるので、死によっても滅びえない永遠の生命を求めていくということになります。

しかし、人間の生は死によって結末を迎えるにしても、生と死とは対立するものでしょうか。命あるものはすべてその限界を有し、死という終極に向かって生きる存在です。しかも、人間は基本的にはその存在の初めから人間ではあっても、同時に人間になっていく存在です。「人間であるとは人間になっていくことである」という言葉もありますが、「人間となる」プロセスを人間は死ぬ瞬間まで生きていくのだと思うのです。

人間がそのように生きていくとすると、人間は自分の生涯をある方向に向けて生き続けるのではないのでしょうか。もちろん子供の頃にそのような方向づけができるわけではありません。しかし、成長していくにつれていろいろなことを学び、自分自身の存在確認をしていきながら、自分の生き方を問い、どう生きていくかに悩み、自分の生涯をどこに向けていくかを問いつつ、実際に具体的な生き方を選択していくのだと思います。その生きていくプロセスの根底には、自分の生涯を決定的に方向づける根本決断というものがあらずで、これなしに自分の生涯を方向づけることも、具体的な生き方の選択もできるものではありません。

人生の具体的な選択の動機となるものの中に神を信じるという根本選択も含まれます。人生のもっとも大事なこととして神を信じるという決断があり、この決断をみずからの人生のあらゆる局面で具体的な選択の根本方針とすることも可能です。何を信じるかによって人の生き方は変えられていきます。また、何を神として信じるかによっても人間の生き方は変わってきます。そのような信仰の決断を人間は「人間となる」プロセスとしての人生を歩むにあたって必要とするでしょうし、その信仰の尊さと大切さはもっと認識されていいように思います。信仰の決断のうちに、人生のプロセスの中である生き方を具体的に選びとっていきながら人間が生きていくとして、死はそのような生き方の最終地点ということになります。つまり死は、信仰の決断に基づいて具体的な選択をし続けてきた生の結末であり、そのプロセスの完成ということになるのです。

この死の瞬間にあたって、人間には、信仰の決断に基づいてどのように生きてきたのが神の前に明らかにされ、そしてその時、神を信じるという決断が本当なのかどうか最後に問われ、「そうです」という応答によって、その人は本当に神を信じる者として、神に受け入れられる者となるのでしょうか。もしこの時、「神を信じません」という最後の応答をするならば、神はもはやこの人に対して何もなしえません。

神が人間に与えた根本的な自由は、神を受け入れることも、逆に神を拒否することもできるのです。人間は決して神の操り人形ではありません。神は人間をみずからの思い通りになるように創造したので、自分の命令通りに動くロボットのような存在として創造したのでもありません。人間を自由な存在として創造した神は、ある意味でもっとも大きな危険を犯したと言っているのかも知れません。しかし

考えてみれば、人間が操り人形のように、またロボットのようには神を愛し、神を信じると言ったところで神に何の喜びがあるでしょうか。人間みずからの自由によって、神を受け入れ、神を愛し、神を信じるといふ応答の方が神にとって喜びは大きいはずで。

この最後の、「神を信じる」といふ人間の応答は、果して、死の瞬間において突然なしうることでしょうか。生きて来ることのなかった「信じます」といふ応答を、突然神の前に行うことができるでしょうか。やはり、生きてきた現実に基づいて人間は最終的な答えを出すと思うのです。そうだとすれば、死は生の結末であり完成だと言えるように思います。

そしてさらに、信じるという決断は希望なしにできることではないと思います。死という結末がその人の人生を完成させ、本来あるべき自分自身となりえたとき、その自分が召されているさらなる新たな生命を期待することができ、その生命を望むこともできるのです。

このように死をめぐる考察をしてみると、天国や地獄、私審判や公審判、煉獄などの、いわゆる「終末論的」な事柄は、新たな視点で捉えることができると思います。要約して言えば、神に受け入れられることが「天国」であり、神を永遠に拒否することが「地獄」です。生きてきた現実に基づいて最終的に神を信じるかどうかを問われるのが「最後の審判」です。「私審判」とは個人的な次元で問われること、「公審判」とは人類のレベルで問われることを言うのでしょうか。「煉獄」は最終的な信仰の決断がなしえない状態を指していると考えることができます。

生きてきた現実を踏まえることなくして、神の前で最終的な信仰の決断をすることができないということになれば、人間は、その生涯を通して常に信仰の招きに応答し続けて生きることが望ましいことに

なります。しかし、人が生き続ける歩みの中には、躓くことも道からそれてしまうこともあるわけで、その意味では、人間は「絶えざる回心」を生きていく存在です。そのような歩みの最後に「病者の塗油」の秘跡を受けることによってキリスト者はその回心の歩みを完成させ、みずからの回心の歩みとともに最終的な信仰の決断をなしうる力を得るように祈り、新しい生命への希望に支えられその生涯を終えることを望むのです。その意味で、「病者の塗油」は「キリスト者としての希望を生きる秘跡」と位置づけることができると思います。

キリスト教倫理再考 (1)

「倫理」や「道徳」という言葉を聞くと、読者の皆様はどんなことを思い浮かべるでしょうか。法や掟で人間を縛りつけるものとか、それを守らなければ罰せられる厳しいものとか、あるいは、学校で勉強した時のことを思い出してなんだか七面倒くさいこと、眠いといった感じを持ってしまうのではないのでしょうか。「キリスト教倫理」とか「キリスト教道徳」とか言うとき、もっと堅苦しさを覚えてしまうことでしょうか。

しかし、人間が人間であるかぎり、その生き方を考えるのはごく当然なことのように思いますし、しかも抽象的で小むずかしい概念を振り回すよりは、人間を取り巻くきわめて現実的な状況の中で、自身の生き方やあり方を考え、実際に生きていくことは、誰にとっても大きな課題だと思います。

「キリスト教倫理」というとき、それは、現実社会の中でキリスト者としてのアイデンティティを認識し、深めながら、それにふさわしい生き方を求めていくことですから、キリスト者にとってはきわめて重要な事柄であると言ってもよいでしょう。そこで、これからしばらくは「キリスト教倫理」の問

題を扱ってみたいと思います。

1 キリスト教倫理の歴史

「倫理」(ethics)あるいは「道德」(moral)という言葉は、「習慣」(ギリシア語の「エートス」"ἦθος"、ラテン語の「モス」"mos")という言葉から生まれたものです。そこから考えると、「倫理」や「道德」は、人間がある社会の中でその一員として生活していくうえで生活習慣とか、最低限守るべき事柄といった意味になります。またさらに、社会の一員として、望ましい人間、あるべき人間となるといこうとから、人間として身につけるべき徳が何であるかを考えたり、良き人間として生きる生き方を学んだりすることが、「倫理」や「道德」という学問を生み出していくようになりました。

「キリスト教倫理」や「キリスト教道德」というとき、その言葉の意味からして、キリスト者としての生活習慣とかキリスト者として生活するさいの規律という意味になり、また、キリスト者として身につけるべき徳とか、あるべきキリスト者としての生き方が何であるかを考えるということになるでしょう。

「キリスト教倫理」や「キリスト教道德」が、そのようなものであるならば、それほどむずかしく考える必要もなく、イエスが語った教えに従って生活すれば事足りることになります。実際、新約聖書の中には、キリスト教倫理に関する考察といったものは見られませんし、古代教会においても、「キリスト教倫理」を学問的に考察することはありませんでした。信仰に基づく生き方を説くだけで充分だった

のです。キリスト教信仰とは、信仰に基づく生活実践そのものを指しており、「キリストに従う」生き方がよく説かれました。ただし、その時代の背景から、異教礼拝や偶像崇拜の禁止、劇場への出入りの制限、殉教精神の奨励、また、祈りの大切さや処女性の価値を積極的に評価するといったことは強調されたようです。

七世紀から十二世紀にかけて、キリスト者の生き方や実践に関して、二つの点で大きな変化が生まれました。ひとつは、それまではきわめて厳格であった罪のゆるし(生涯に一度きりかほんの数回しか受けなかった)に対して、アイルランドの修道士らの伝道によって頻繁ひびんに罪のゆるしを受けることが広まりました。その結果、「罪のゆるしに関する手引き書」が作られ、これがキリスト者の生活を規定していくこととなります。何が罪であるのが明確にされ、また、罪を犯して地獄に落ちることがないようという教訓が流布していくようになるのです。

もう一点は、キリスト教がヨーロッパ社会に広まり、教会自体がヨーロッパ社会と同質のものとなるに従って、教会が悪い意味で世俗化されていったところから生まれたものです。教会の世俗化に対して、教会改革の必要性が叫ばれるようになりますが、この時、教会の選択した道は教会を法的に築き上げていくということでした。教会法が最初にまとめられるのは十二世紀の頃ですが、これは、それまでの教会の慣習や教父の発言、教会会議の決定事項や教皇の宣言などをまとめていったものです。教会が法体系をもつようになると、キリスト者の生活はその法によって規定されるようになるのは当然のことでした。

十三世紀には、キリスト教倫理を学問的に考察する点で大きな発展が見られました。この時期、アリ

ストテレス哲学が紹介されることによって、神学は大きな動揺を経験しますが、トマス・アクィナスは、この哲学とキリスト教を統合し、壮大な神学の体系を作り上げました。この体系の中で、彼は、神の似姿としての人間の目指すべき目的が神との一致（至福直観）にあることを論じ、この目的に従って生きる人間の生き方を明らかにしたのであります。

しかし、トマス神学は次の世紀にはそれほど顧みられず、むしろ、人間の個々の行為の善悪を論じることが一般的となりました。十六世紀になって、トマス神学は復興されますが、同時にこの時代は、宗教改革の嵐が吹き荒れる時代でもあったため、トリエント公会議において、プロテスタントの主張に対抗する形でカトリックの教義が確認されました。その決定に従って、司祭の養成や信者への信仰教育が行われるようになるのですが、この決定事項がより広く簡潔に理解されるようにとの配慮から、「公教要理」が作成されるようになります。これがカトリックの信仰内容と道徳的な教えに関して、大きな権威をもつようになりました。この「公教要理」では、教義的な面と信仰生活の面とが区分され、信仰生活に関しては、十戒や教会の掟、秘跡の受け方などが中心となり、特に、信者の道徳的な生活に関しては、ゆるしの秘跡を受けるために、罪源が何であるかを明確にしたり、大罪や小罪を規定したりするといったことが前面に現れてくるようになりました。

このような時期を経て、十七世紀になってはじめて「倫理神学」という言葉が使われるようになり、キリスト教倫理を神学的に考察することが盛んになります。しかしその実態は、信者のある行為が罪か罪でないかをどのように判断するか、そしてゆるしの秘跡の場でそれをどのように応用するかといったことが中心となり、キリスト者の生活は教会の法や掟、義務を中心とし、それに照らし合わせて、行為

の善悪を判断するための手引き書を作成するといった性格を帯びるようになりました。そうになると、キリスト者の生活は、法と義務による禁止と抑止によって、罪を犯さないように気を配る生き方となり、罪を犯さないように細心の注意を払う者が良きキリスト者であるといった風潮が支配的となっていきました。

こうした風潮に対して、イエスの教えの原点に帰ってキリスト教倫理の刷新の必要性を訴える声もありました。しかし、この刷新の努力は、聖書を自由に解釈したり、人間の自由と自律を強調する近代的な思想に影響を受けて展開されたりするものでありました。そのため、教会の伝統的な教えがないがしろにされると恐れた教会当局は、こうした刷新の努力を「近代主義」(モデルニスム)として断罪してしまいます。

第二バチカン公会議にいたり、ようやく、キリスト教倫理刷新の必要性が緊急性を帯びたものとして認識されるようになります。公会議は教会そのものの刷新を目指したのですが、その「刷新」の方向性は、「源泉に立ち帰ること」と「現代における適応」にありました。「時のしるし」を見分け、現代世界における救いのしるしであることを示す教会は、この世界との積極的な対話と、あるべき世界の実現のために教会が果たすべき使命を探究しようとしたのです。教会の刷新は、何よりも信仰者の生き方の刷新であり、そのためにも、信仰に基づく生き方の今日的な表現が何よりも求められたのです。

しかし、この公会議は、教会生活の種々の分野の刷新に関して、たとえば、典礼とか聖書の読み方、エキメニズムや諸宗教との対話などは、公会議以前にすでに何らかの形で模索され、実践されていたものを公に認めるといった方向で確認されました。また、公会議の会期中に、教会組織のあり方や現代

世界との関わり方が刷新されなければならぬと認識されたものもあります。ところが、キリスト教倫理の刷新だけは、ある意味で暗中模索の状態であり、刷新の必要性は認められるものの、これといった成果を上げることができませんでした。むしろ、公会議以降に、キリスト教倫理の刷新の努力が要請されたのです。

公会議は倫理神学を刷新していく方向性として「キリストの秘義と救いの歴史」に立脚することを挙げました。これは、キリスト者の信仰に基づく実践・行動がキリストを中心にしたものであること、そして、この世の歴史の中で展開される神の救いの歴史を注意深く考察しながら、この世界が本来なるべきものになるようにキリスト者が積極的に関わっていくことを示しています。

このような公会議の動きを受けて、倫理神学者たちは、キリスト教信仰の「原点」に立ち帰り、現代世界への適応を目標としてキリスト教倫理の刷新に努力してきました。同時に、現代世界からのさまざまな複雑な現象に対して、どう応えていくかにも心を砕いてきました。実に現代世界が提示する倫理的問題はきわめて複雑多様であり、広範囲なものでした。たとえば、医療技術の飛躍的な向上から生じた生命倫理の問題、それまでは社会の中で隠れていながら次第に前面に現れるようになったホモ・セクシュアリティの問題や産児制限に関わる避妊の問題に代表されるような性の倫理に関する事柄、経済的な貧困状況や社会的な不正義を生む社会構造、差別や人権侵害を生む社会的・政治的な問題などなど、現代のキリスト教倫理は、教会の法や掟を引き出したところで到底解決を望めるようなものでもない新たなチャレンジを受けるようになったのです。

2 キリスト教倫理の三つのモデル

さて、今まで振り返ってきた、キリスト教倫理に関する簡単な歴史の中から、キリスト教倫理を考察するうえで参考となる三つのモデルを導き出してみたいと思います。そのモデルのひとつつとつを簡単ながらも分析することによって、もう少し詳しく、キリスト教倫理がどのような枠組みの中で展開され、ゆえに、キリスト教信仰そのものをどのように捉えていったかを見ることができます。また、今日のキリスト教倫理を刷新させようとする努力がどのような枠組みの中でなされ、信仰をどう捉えているかを明らかにすることもできると思います。

① 守るべき義務を中心とする倫理

キリスト教倫理を考察する典型的なモデルのひとつは「義務論的なモデル」と言われるものです。これは、キリスト者として守るべき義務や法や掟を中心として展開される倫理です。七世紀の頃、頻繁に告解することが一般的となり、罪を犯さないようにとの指導が強調された頃の倫理がそうでした。また、十七世紀から十八世紀にかけて、「倫理神学」という神学の分野が確立された頃の、キリスト教教義と信仰の実践とが分けて考察され、もっぱら倫理神学が、ある行為の善悪や罪かどうかを判定することに没頭した頃のももそうです。

この枠組みで倫理を考察すると、キリスト者として何をどうすべきかが具体的な形で示されるとい

便利な点があります。しかし同時に、信仰者の生活を生き生きとしたもの、澆刺はらうとしたものであることを殺してしまう危険性があります。常に念頭にあるのは、罪か罪でないかという思いであり、これをすれば罰せられるだろうか、地獄に行ってしまうだろうかという恐れです。あるいは他者の行為を断罪し、悪い意味でのファリサイ主義を生んでしまいます。聖書の読み方も、掟に関することだけが抽出され、聖書の他のところで示されるメッセージの豊かさは見逃されてしまいます。キリスト教に対するイメージも、厳しい掟を課し、その掟を守りうる者だけの厳格な宗教というものになってしまいがちです。

こうした義務論的な倫理の展開は、何よりも、原罪の捉え方と関わっていて、原罪のゆえに人間はみずからの自由意志によっては善をなしえないとする考え方に基づいています。ゆえに、神の恵みの助けがなければ人間は善を行うことができず、人間の意志によって何かをなそうとすることに何も意味はない、といった考え方も生まれてきます。神の恵み一辺倒の考え方に終始してしまい、人間の側の良さが認められないことになってしまふのです。

このような考え方は、今日でも一般的に見られるもので、キリスト教信者は何よりも掟を守り、それを守らなければ罪であり、罪ゆえにミサに参加しても聖体拝領も遠慮するといった光景を目にするようになります。

② 目指すべき目的を中心とする倫理

二つ目のモデルは、人間が人間として存在するかぎりにおいて、人間の目指すべき究極的な目的が何であるかを問い、その目的の実現を目指すことを中心とした倫理です。

このタイプの倫理は、アリストテレス哲学がヨーロッパに紹介され、この哲学とキリスト教との統合を目指したスコラ神学、とりわけ、神学の一大体系をなしたトマス・アクィナスの神学の中で展開されました。

すでに述べたように、彼によれば、人間は神の似姿に創造された存在であるがゆえに、人間の究極目的は神と一致すること(至福直観)にありました。人間のあらゆる行為はこの究極目的に向けられ、その目的に到達するために、人間はみずからを整えなければなりません。この、究極目的を目指し、みずからを整え、その目的に向かっていく「力」が「徳」(virtus: 英語の "virtue" という言葉の原語で、「力」という意味)と定義されました。この「徳」を習慣的なものとして身につけてこそ、その人は「徳のある人」になるわけで、これが「習性」(habitus)として日常的なものとなることが大切にされたのです。

このタイプの倫理ですと、人間存在の目的を明確にし、人間がどこに向かって生きていくべきかを明らかにしますので、わりとはっきりとした倫理規程を把握することができます。しかし他方で、完全主義を生んだり完徳への道が強調されたりして、それをなしうる者は特別な恵みを受けた者だけである、というような変なエリート主義を生むことがあります。崇高な生き方として称賛されますが、そうできなければ落ちこぼれを生むということにもなりかねません。

また、聖書の読み方にしても、崇高な理想や徳を生きる生き方に関する箇所が取り出され、口で語り、心で思うことはりっぱなことであっても、実践がともなわないというジレンマを生み、理想と現実のギャップに悩まされるということになりかねません。さらに、「徳」を語り、それを生きた人々の例が示され

たとしても、果してそれによってどれだけのものを自分自身が身につけたのかということになると、はなはだ自信がないということになってしまっています。

③ 担うべき責任を中心とする倫理

倫理的考察をするうえで、第三のモデルとなるのは、人間の果たすべき責任を中心据えたものです。これは、二十世紀に入って、倫理神学の刷新が叫ばれた頃に、現代哲学の人間論を多分に意識したところから生まれたものです。現代哲学は、人間が根本的に自由な存在であり、その自由の行使によってみずからのあり方を決定しうる存在であることを強調します。人間の生は目に見えない「運命」という操り糸で操作されるようなものではないのです。みずからのあり方をみずからの自由で決定することのできる人間は、その自由の行使によってつくり上げていくみずからのあり方に対して責任を負う存在でもあります。自分自身がどのような存在であり、何に向かって生き、何をなすかということのみずから決定しうる人間は、そのあり方に対しても、行為に対しても責任を負う存在なのだということです。

このような人間論から生まれた倫理は、現代のキリスト教倫理に大きな影響を及ぼしました。キリスト教倫理にとって、まず明らかにしなければならないのは、キリスト者はいかなる存在であるのかということです。そして、その存在ゆえに、何を目指し、何をなすかということを、キリスト者はみずから決定していかなければなりません。もちろんその決定にともなう責任はみずからが負わなければなりません。

このタイプの倫理は、倫理というものが義務や掟で人間を縛るものといったイメージや、徳の高い特

別人の語ることといった、狭い意味での倫理を越えて、人間の生き方そのものに関わるものであることを示してくれます。また、キリスト者の主体性や自律性を強調しますから、悪い意味での「神様まかせ」「他人まかせ」の信仰生活を拒否します。

他方で、この倫理は、義務や目的中心の倫理に明確であった倫理規準がはっきりしなくなり、何が善で何が悪であるのか、何をなすべきで何を避けるべきかといったことが、人の判断によってまちまちになってしまいます。そのため、何がキリスト者としてふさわしい行動なのかということに関して、統一的な見解を示すことがむずかしく、キリスト者としてのアイデンティティーを具体的に表現することも困難となってしまいます。

聖書の読み方に関しては、先の二つのモデルよりも、もっと聖書全体からキリスト者の存在を捉えようとすることができますし、聖書の文字通りの表現や字句にとらわれずに、聖書の記述が本来語ろうとするところを汲み取ることも可能となります。

また、神学の分野だけでキリスト教倫理を考察するのではなく、哲学や心理学など神学以外の諸学問からも多くを学び、その考察を豊かにしていくことができます。実際、現代の教会が世界のうちにさまざまなに起こる倫理的な問題に応答するにあたって、もはや教会内の伝統や法、掟といったものを引き出してただけでは解決の糸口さえ見つかからないのが現状です。義務論的なモデルや目的論的なモデルでは、開かれたキリスト教倫理を展開することはむずかしくなりますが、責任倫理のモデルではより開かれたものとなっていく可能性があると思います。

以上、三つのモデルに基づいて、キリスト教倫理がどのように展開されうるかということを示してみました。現代のキリスト教倫理は責任倫理を中心として展開される傾向にあります。しかし最近、『真理の輝き』という回勅が発表され（一九九四年）、倫理神学のある学説に対して重大な懸念が表明されました。次回、この回勅について述べてキリスト教倫理の根本をもう一度考えてみたいと思います。

キリスト教倫理再考 (2)

前回、キリスト教倫理の歴史を一瞥^{べっ}し、倫理的思考の枠組みを三つのモデルによって簡単に分析してみました。そうすることによって、キリスト教倫理の刷新という第二バチカン公会議以降のカトリック教会の課題がどのような方向でなされてきたかを、多少なりとも理解することができると思っただからです。

公会議が終了して三十年近くたった現在、「倫理神学を完成させるために特別の配慮を用い、その学問的説明のためには、聖書の教えをより豊富に含み、キリストにおける信者の召命の崇高さと、愛をもって世の生命のために実りをもたらすという信者の義務を明らかにしなければならない」(『司祭の養成に関する教令』16項)という指針のもと、キリスト教倫理刷新の努力は積み重ねられてきました。今日、学問的には一応の成果が上がったと思われまます。

しかし、現代世界のきわめて複雑な政治的、経済的、社会的状況や、科学技術の飛躍的な向上によってもたらされた、まさに文字通りの「前代未聞」の諸問題に直面している現代の教会は、そうした問題

に「これ」といった決定的な答えをもちえないというのが現状です。加えて、人間の自由と自律を強調する現代の人間観は、ともすれば神の存在を否定し、宗教の役割を過小評価する傾向にあります。そうした状況の中で、教会は今日の倫理的な問題に対してどのような姿勢をとるべきなのか、大きな混乱が生じているといっても決して言い過ぎではないでしょう。

そのような雰囲気のためでしょうか、最近、教会は大罪や小罪についてはっきり語らなくなったとか、何が罪なのかぼやけてしまったとかの声を聞くことがあります。ゆるしの秘跡を受ける信者の数も少なくなつたし、教会には厳しさがなくなったと嘆く声もありません。

また、第二バチカン公会議以降、急進的な神学者が教会当局から批判され、教授資格を剝奪はくたつされるといふ事件もたびたびありましたが、そのほとんどは倫理的な問題に関する発言なり意見の表明が問題とされています。

以上述べたような現代におけるカトリック教会の状況を踏まえて、最近、『真理の輝き』という回勅が発表されました（一九九四年）。これは、キリスト教倫理に関する事柄に焦点が合わされており、特に、現代の倫理神学のある学説に対して大いなる憂慮が表明されています。教皇としては、倫理に関するカトリック教会の伝統的な教えを今一度確認しておくという決意を示したかたようです。

ところが、この回勅に対しては、欧米のいくつかの新聞雑誌の記事を読むかぎり、批判的な論調が目立ちます。この回勅に先立って「新カテキズム」が発表され各国語に翻訳されていますが、訳業が進められるにつれ、これに対しても批判的な論調が顕著です。教導権の発動に対して、世界各地の教会は敏感に反応し、教会の保守反動化を危惧する声があります。日本の教会には、この二つの文書に対して

表立った反応はありません。私たちとしてはいったい何が問題になっており、教皇側が何を懸念し、世界各地の教会が何を危惧しているのか、それを知っておく必要があると思います。特に、キリスト教倫理に関する事柄が問題の中心となっているので、この機会に多少なりとも解説を試みることは時宜じぎにかなっているでしょう。

1 回勅『真理の輝き』

この回勅は、キリスト教倫理の基本的な立場が何であるかを明確にしようとしていますので、具体的な倫理的問題について、キリスト者としてこうしなければならぬということは何ひとつ述べられておりません。ある極端な倫理学説を取り上げて、教会の伝統的な教えと相容れないことが指摘されているだけです。いったいどんな学説が問題とされているのでしょうか。

まず最初は、人間の自由を過大評価し人間理性の働きの優位性を過度に強調する危険性が指摘されています。

すでに何度か触れてきたことですが、人間の自由を強調し人間理性の自律を尊重する人間観は、現代においては、人格の尊厳を守ることと結びついて登場してきました。ひとりひとりの人間のかけがえのなさが、集団主義や全体主義の中で見失われ、あるいは、産業社会の発達が人間すらも機械の一部と見なしてしまうような状況を二十世紀の人類は体験しました。その体験から人間は、人間の尊厳の回復のために人間が自由な主体的存在であることを強調するようになります。その主張は、人間が古い習慣や

義務、掟によって縛られるのではなく、また、社会的なイデオロギーによって抑圧された存在ではないことを叫ぶものでもありました。人間は根本的に自由であり、みずからのあり方をみずからが決定する主体的な存在であることを取り戻さなければならぬのです。

また、人間は理性的な存在です。理性の働きのうちに人間は人間らしさを発揮することができます。みずからが考え、行動することによってよりよい世界を築いていくことができ、そうすることができます。神の似姿である人間は、神から委ねられた世界を完成させていく使命を担っているはずなのです。

このように、自由と理性なしには、人間は人間であることをやめてしまわなければなりません。自由と理性を抑圧することは人間性を疎外するもつとも危険なことだといってよいでしょう。

ゆえに、第二バチカン公会議も、人間の自由が守られるべきであること、しかも、信仰の自由さえも認めることを宣言しました。考えてみれば、教会の外に救いなしとすることを強く意識していた教会からすると、カトリック以外の信仰の自由を認めるということは、それこそ百八十度の大転回をしたことになります(『信教の自由に関する宣言』1、2項参照)。

理性の働きに関しても、教会は、神が人間を「その分別に任された」(シラ書15章14節)ことを尊重し、人間がみずからの理性を行使することによって幸福を追求することを、人間の尊厳ゆえに当然のことと宣言しました(『現代世界憲章』15項、17項参照)。それゆえに教会は、人間理性が営むさまざまな学問にはそれなりの自律性があることを認めました。振り返ってみれば、教会が唯一の真理を有し、その真理のもとにすべての学問は位置づけられると考えていたかつての教会からすれば、この人間理性の尊厳を認めたことも、教会の側の大きな転回を示すことであつたのです。

ところが、人間の自由と理性を過度に強調することは、伝統的な教会の教えを危機にさらすことにもなりました。特に、人間は何をなすべきかを問う倫理的な問いに関して、大きな問題が生じました。というのも、この人間観を突きつめて考えていけば、倫理的な善悪をも人間はみずからが決定しうるし、そうすることができなければ、人間の主体的な自由と理性の自律は不完全なものとなります。そうなる、何をなすべきかということも、何が善であり何が悪であるかということも、個人的に決定されるということになります。また、個々人の判断を越えたところに存在する客観的な善悪というものはや存在せず、人間は勝手に何が善であり何が悪であるかを決めることになってしまいます。こうした考え方は、容易に神の存在を拒否することにつながりますし、事実、現代社会にはびこる無神論がこのような人間観に基づいていることは言うまでもないことでしょう。

カトリック教会にとって、善悪を定めるのは神以外にはありえません。神が聖書を通して啓示し、すべての人間の心に神が刻み込み、ゆえに時代を越えて、文化を越えて、人間がその本性によって知りうる「自然法」(日本語で自然法と言つと、自然に従うとか自然が教えてくれる法とかいう意味に捉えられがちだが、人間の「本性」(ラテン語で“*natura*”)という言葉に由来する)の定めた善悪の規程が存在する、というのが伝統的な教えであったはずで。

第二に指摘されているのは、人間の自由と神の法の関係についてです。カトリック教会にとって、神の法が存在することは、人間の良心の存在からも明らかなことでした。『現代世界憲章』は、良心の存在から、人間と神とが深く関わりうることを簡潔に次のように述べています。「人間の良心は心の奥底に法を見いだす。この法は人間がみずからに課したのではなく、人間が従わなければならないもので

ある。この法の声は、常に善を愛して行い、悪を避けるよう勧める。「人間は心の中に神から刻まれた法をもっており、それに従うことが人間の尊厳であり、また人間はそれによって裁かれる。良心は人間の最奥であり聖所であって、そこでは人間はただひとり神とともにあり、神の声が人間の深奥で響く。

良心は感嘆すべき方法で、神と隣人に対する愛の中に成就する法をわからせる」(16項)。このように、良心は、ただ単に、倫理的な一般原則を個々の行為にあてはめて、悪を避け善を選びとらせる働きをするのではなく、神との出会いを可能にする神聖な場所として、カトリック教会は理解してきたのです。ところが、最初に指摘されたように、人間の自由と理性の自律の強調は、倫理的な法に関しても人間みずからが決定しようとまで主張するようになり、客観的な倫理原則の存在を否定し、きわめて個人主義的な風潮を生み出してしまいます。そして、良心の存在も、単なる倫理的な意識として捉えられ、しかも、心理学研究は、良心の形成が、幼少期の環境や影響によって大きく左右されるものにし過ぎない、といった見解を示すようになりました。もはや良心は神との出会いの場でも、神の法を響かせる場でもなくなってしまうのです。

第三の指摘は、最近注目されるようになった「根本選択」“fundamental option”の理論に関してです。これは、第一に指摘した人間の自由と主体性を強調する学説と関連があるのですが、人間の根源的な自由は神を受け入れるか、あるいは拒否するかという選択を根本的に行い、決断するものです。この考え方によれば、人間の神に対する信仰は、この根源的な自由によって神を受け入れることを選択するという決断です。そしてこの信仰の決断こそ、人間にとって最も肝要な根本選択なのです。

そうになると、人間の最終的な善悪は神を受け入れるか拒否するかという選択にあり、神を受け入れる

根本選択をするかぎり、根本的な悪を人間は犯すことはないということになります。そこで、日常生活の中で悪をなすということは、みずからの根本選択を揺るがせにするものでない限り、それは大きな罪にはなりえないと考えることもできるようになります。

これに対して、カトリック教会は、人間の日常生活の中で犯してしまう罪の中には「大罪」と呼ばれる「死に至る罪」があり、それほどでもない「小罪」が存在すると教えてきました。その罪の所在を、神が聖書の中で啓示しており、自然法を通して人間は知りうることも教えてきたのです。

第四の指摘は、結果主義あるいは比較主義の危険性についてです。結果主義とは、ある行為の善悪を判断するとき、その行為の結果がある状況の中で良い結果であると判断されるならば、その行為は善であるとする考え方です。比較主義とは、何をなすべきかを判断するとき、この行為とあの行為によって生じるであろう、この行為の結果とあの行為の結果とを比較して、より良いと判断される行為を善とする考え方です。いずれも行為の結果から善悪を判断しようとするものです。

この考え方を突きつめていけば、何が善であり何が悪であるかはまったく明らかになりません。結果さえ良ければ何でも許されるということになります。

これに対してカトリック教会は、行為の善悪は結果によるのではなく、客観的な善悪が存在することを教えてきました。

2 回勅批判

回勅『真理の輝き』が、現代のキリスト教倫理の動向に対して注意を促したポイントは、以上のようにまとめることができると思います。

しかし、この回勅に対しては、すぐに各方面からいろいろな批判がなされました。特に、第二バチカン公会議以降、倫理神学の刷新に貢献してきた倫理神学者からは、回勅の中で取り上げられ、危険とされた学説そのものが不思議なものだという感想をもっているようです。典型的な例は「根本選択」の理論に関してです。

この理論は、人間が根本的に自由な存在であること、そして、そのことから人間と神との根本的な関わりを考察しようとする、きわめて現代的な神学議論から生まれたものです。人間は日常生活の中で、さまざまな選択を行っています。その選択のひとつひとつは決してばらばらなものではなく、何かある根本的な選択との関わりなしにはなしえないものです。人間の自由が個々の具体的な選択を可能にするわけですが、その根本には、人間の根源的な自由に基づく根本選択もありうるはずです。しかし、この「根本選択」は決して人間の意識のうちにも明らかになっているわけではなく、未だ「主題化」されていないもの（未だ理性的な考察の対象として概念化されていないもの）として推察しうるものなのです。ただ、人間が根本的に自由な主体的存在であり、それは神をも拒否しうる自由を含むもので、ゆえに、神を受け入れるという根本選択こそがもっとも望ましい選択であり、この選択を行うことは信仰の決断

によるものであり、それは神の恵みなしには考えられないことなのです。そして、信仰の決断は容易に覆されるものでもなく、それを揺るがせにしようほどの行為を人間は実際にどの程度を行うことができるだろうか、ということももちろん問うことはできません。そのようにして、根本選択の理論は、神と人間との関わりを、人間の自由という視点から根本的に捉えるという性格があるわけで、この理論は、トマス・アクィナスの究極目的に方向づけられた人間的行為に関する考え方を、今日的に表現したものととして、多くの神学者の間で議論されるようになりました。

ところが、回勅では、「根本選択」というものがすでになされた「最終的選択」といった意味で理解されているようです。その選択を行った限り、その選択に反しなければ、いかなる行為も罪とはならないとか、そのような罪は生まれであるとか、根本的な選択に基づく行為と日常の行為とを区別して、人間の行為の善悪を考える傾向にあると、批判しているのです。

倫理神学の刷新にもっとも貢献してきた神学者のひとりとして著名なヨゼフ・フックスは、今回の回勅のアドバイザーであったであろう神学者が、根本選択の理論にそれほど精通していないのではないかと書いています。リチャード・マコーミックも、倫理神学刷新に多大な貢献をした神学者のひとりですが、回勅の中で指摘されている倫理学説を誰も受け入れることはしないし、従うことはないと言いつつ、そのような学説を唱える倫理神学者がどこにいるのだろうかと逆に問い返しています。

総じて、『真理の輝き』の中で批判されている倫理学説は、ある学問的な傾向をきわめて極端な方向で整理して、その危険性を指摘しているといった感じがしないでもありません。教導職としては、危険な傾向をいち早くキャッチして、間違った方向にいかないようにする役割もあるのかもしれない。特

に、今回の回勅が司教に宛ててのみ発表され、司牧者たる司教には、キリスト者の行為に関しても明らかな指導を行う義務があることを明確にしているところからみても、現代のひと筋縄ではない倫理的な諸問題に対してあいまいな態度であってはならず、そのためにも、キリスト教倫理の根本を再確認しておきたいという教皇の思いが強く反映されているように思います。

3 キリスト教倫理の行方

回勅『真理の輝き』について、私なりに解説を試みてみました。おそらく、読者の中で、哲学的、神学的な議論に不慣れな方々にとっては分かりにくいものになったと思います。私自身、かつて学んだ哲学や神学の書物を引っ張りだして、いろんな専門用語を理解し直さなければなりません。問題となっていることをもっと分かりやすくと思ったのですが、かえってむずかしくなったかも知れません。

順番は逆になってしまいましたが、回勅の第一章を簡単に要約して、もう一度、キリスト教倫理の根本を理解する手がかりにしたいと思います。

第一章では、イエスと金持ちの青年との対話が解説されています（マタイ福音書19章16節〜22節参照）。「先生、永遠の命を得るには、どんな善いことをすればよいのでしょうか」という青年の問いに対してイエスは、「善い方はおひとりである。もし命を得たいのなら、掟を守りなさい」と答えます。この話に基づいて回勅は、宗教的な目的である永遠の命と、人間の倫理的な行為との間には不可分の結びつきがあることを指摘します。そして、「善い方」は神おひとりであり、この方が定めた法を守ること、こ

の法は、神が人間の心に刻みつけており、時代を越えて、文化を越えて、普遍的なものでありかつ変わらぬものであること、イエスの福音は決して法を無視するようなものではなく、むしろ「律法の完成」であり、愛の掟や山上の説教に完全な法が記されていること、人間の自由はこの法に従うことによって完成されるのであり、「キリストに従う」というキリスト者の生き方はこの法に従うことによってまっとうされることが指摘されています。

キリスト者として、ここに示された内容に何ら反発することはないと思います。理想的に過ぎるという声もあるかも知れませんが、キリスト者は永遠の命を求め、それが日常における倫理的な行為をも規定することは当然のことでしょう。

ただ、この回勅を読んで、私自身、何となく淋しく感じるのは、「青年はこの言葉を聞き、悲しみながら立ち去った」という部分に関して、何の言及もなされていないからかも知れません。私たちは、この人間の世界にあって、守るべき義務や法があることをよく知っています。ある問題に関して、良心の呵責かしこくを感じることもしばしばです。しかし、確かに、いつの時代でもそうであったでしょうが、今日特に、倫理的なジレンマに陥ることは少なくないと思います。何をどうすべきかが分かっている、もうなしえない状況も存在します。甘い叱られるかも知れませんが、そうした私たち人間に希望をもたらすという一面がイエスの福音にはあるのではないのでしょうか。倫理的な善悪を定め、罪を明らかにすることも大切なことです。しかし、それによって人間を断罪してしまうことは、もっとも危険なことなのではないかと思うのです。金持ちの青年のようにイエスのもとを立ち去ってしまうことがないように、私はそれを願います。

福音に基づく倫理とは何だろうか、救いのメッセージを受けて、希望が与えられて生きる生き方とは何だろうか、回勅を読んで、そんなことをもう一度考えさせられました。キリスト教倫理は、「するな」という禁止命令や「すべき」という義務を中心にするのではなく、福音を受けて、その福音に生かされて、「できる」ようになったことを喜び、それを拠り所として生きることを中心にする、ここに、キリスト教倫理の刷新は方向づけられていたと思うのです。

次回、こうしたことを念頭において、キリスト者のアイデンティティーをもう一度問い、キリスト教倫理の根本を考え直してみたいと思います。

キリスト教倫理再考 (3)

二回にわたって、キリスト教倫理の動向をみてきました。この動向を通して確認されることは、キリスト教倫理が掟や法といったものでキリスト者を拘束するとか裁くという視点から捉えられるのではなく、福音を受けたキリスト者としての生き方そのものを考察しようとする神学的な努力なのだ、ということです。このことを踏まえたくうえで、キリスト教倫理を考察する基本的なポイントを私なりに指摘しておきたいと思えます。

1 キリスト者のアイデンティティーとの結びつき

まず第一に指摘しなければならないことは、キリスト教倫理の考察は、キリスト者とは何かという問いと切り離すことができないということです。というのも、人間の倫理的行為は、アイデンティティー、つまり、私がいったい何者であるのかという認識と深く結びついていると思うからです。

人間は自分が何者であるのかという問いに対していくつかの答えをもっています。たとえば、私自身に関して言うと、私はイエズス会員ですし、カトリックの司祭です。また、中学高校の教員として仕事をしていますから教師でもあります。さらに、野球部の監督もしています。その他いろいろ挙げることはできるでしょうが、「私は何々である」と、私を述語づけている「何々」によって、私という存在は規定されているのです。そして、その規定されたことに基づいて私の行動も定められてきます。してよいことと、してはいけないこととは、「何々」と私を述語づけているものによってある程度決まってくるというわけです。飲酒運転をして警察に捕まることがあるようだと、私の野球チームは出場停止になりますし、そうなると監督をやめさせられることにもなりかねません。従って、飲酒運転は極力慎みまします。教師として生徒の教育に携わっている以上、教育に障害をきたすような言動には注意を払います。司祭としては、信者の躰きになるような振る舞いには慎重です。イエズス会に属する修道者として、その生活様式はイエズス会が要求するものに忠実でなければなりません。もちろん、間違いや失敗をおかす危険はいつもあります。しかし、基本的にはみずからを述語づけている、そのことを生きようとしているのですから、それにふさわしい行動をしようとするでしょう。しかもその述語づけはみずからの自由で望み、選びとったものですから、当然、その生き方と行動に責任をとるはずです。

もちろん、ひとりの人間を規定している述語づけの中には、みずからが望んだものではないものもあります。たとえば、私の場合、在日韓国人であること、男であることなどはそうです。しかし、偶然手にしたこれらの述語づけは、変更が不可能なとき、それを自分のものとしないう限り、自分自身を生きることはきわめてむずかしくなります。なぜなら、変更不可能な述語づけを否定することは自分の存在を

否定することになりかねないからです。

キリスト教倫理という場合、キリスト者であるとの述語づけを自分に対して望み、選びとった者の生き方や生活様式、行動様式が何であるかを考えることとなります。そこで、「キリスト者とは何者か」という問いがキリスト教倫理のもっとも基本的な問いとなるのです。

「キリスト者とはいかなる者か」という問いに対する答えは、いろいろと表現できるようで、その実、それほど簡単ではありません。正面切ってその問いを投げかけられて、どれほどの確に答えられるでしょうか。それでもあえてひと言で言うなら、「ナザレのイエスをキリスト(救い主)であると思ふ者」という言い方ができるでしょうし、日曜日のミサの中で唱える「信仰宣言」を信仰内容として告白する者という言い方も可能であると思います。ただ、問題は、キリスト者をいかに定義しても、定義された表現をどう理解しているかに従って、キリスト教理解そのものがずいぶんと異なってくるということです。すでに本書の中で、現代の神学の成果や教会の動向を踏まえて、キリスト教教義のいくつかを説明してきましたが、読者の方々に多くの戸惑いを感じさせたことだろうと思います。

キリスト者は何者かという理解に従って、その生き方や行動様式は違ってくるでしょうから、キリスト者の倫理を考えるさいには、キリスト教理解をも問わなければならないのは言うまでもないことです。私がかつて、キリスト教の教義の面に焦点を合わせて述べてきたのも、最終的には、今日におけるキリスト者の生き方、行動様式を考えるためであったと言ってもいいだろうと思います。

このように、キリスト教理解と倫理との間には不可分の関係があることが理解できると思うのですが、このことに関して、ひとつの興味深い例を挙げてみたいと思います。それはパウロ書簡の構造です。

パウロ書簡と言われるものは新約聖書の中に十三ありますが、それらの書簡には共通したひとつの特徴的な構造があります。きわめて簡単な構造なのですが、容易に見過されがちです。

どんな構造かと言うと、まず最初に信徒に宛てた挨拶と自己紹介があり、続いて、キリスト教信仰が何であるかを説明します。さらに、この信仰を受けたキリスト者がいかなる者であるかを語り、そのうえで、キリスト者としての望ましい生活の勧めをしています。そして最後の挨拶で締めくくります。キリスト教信仰の説明とキリスト者がいかなる者かを語る部分は「直接法」で書かれており、生活の勧告の部分は「命令法」で書かれています。ときどき、パウロ書簡を引用して、だから「こうせよ」「ああせよ」ということがあります。その引用の仕方は不十分だと言わざるを得ません。パウロの「こうしなさい」という勧めや命令には、必ず、「この信仰を受けて、このような者となった」という確認があります。だからこそ、「こうしなさい」とも言えるのです。

パウロ書簡は典型的な例ですが、福音書にしても他の書簡にしても、根本的には同じことだと思えます。イエスが宣べ伝えた福音があり、その福音を受け、イエスとともに歩む者であるがゆえに、それなりの生き方が要求され、あるいはその生き方に招かれているのだという視点は忘れられてはならないでしょう。

2 キリスト者の特徴

次にキリスト者の特徴づける三つのことを指摘しておきたいと思えます。

① 回心する

まず第一は「回心する」ということです。「回心」という言葉はすでに日本の教会の中で定着してきました。「回心」という漢字を用いて、従来から言われてきた「悔い改め」や「改心」を意味するのだと説明された頃には、何のことか分からなかった人も多くいました。今では、「回心」という言葉によって、いわゆる「悔い改め」が、ただ単に悪いことをしたから反省するということ以上に、人間の生き方そのものが根本的に方向転換することという意味で理解されるようになりました。そして、この根本的な方向転換は、日常生活の中でより明確にされ、より深められていくべきものという意味で、「絶えざる回心」という言葉もよく耳にします。「絶えざる回心」とは、自分の犯した過ちを決して忘れないで、いつまでも覚えておき反省するという意味ではありません。キリスト者は絶えず神と向きあい、神へと向かう生き方を新たに深めていくということです。

「回心」と言うと、パウロやアウグスチヌスの劇的な体験が有名で、ゆえに、人生のある瞬間に突然に生じるものといった印象を与えがちです。しかし、回心は決して何もないところから生じるものではありません。パウロの場合、律法を守ることと救いを得ることとの間にどんな関わりがあるのか大いに悩んでいました。アウグスチヌスにしても、マニ教の善悪二元論との対決があったわけで、彼らにしてみれば、生き方そのものに関わる大問題に直面していたのです。

そうしてみると、回心というものは、誰にとっても、ある瞬間の出来事として起こるといふよりは、その人の人生のプロセスの中で、生き方そのものに関わる問題と直面しながら、その解決をある意味で段階的に獲得し、ある時決定的なものとして悟り、それがその人の生き方を決定的に方向づけるという

ふうに理解していいのではないかと思いません。

キリスト者の場合、イエスが最初に語った「神の国は近づいた。悔い改めて（回心して）福音を信じなさい」というメッセージを受けて、これに応答する姿勢から信仰が生まれ、その信仰を、イエスに従いながら生き続けるのです。

② 聖霊に生きる

キリスト者の特徴づける第二のポイントは、「聖霊に生きる」ということです。パウロがその書簡の中でたびたび強調しているように、「神の霊に導かれる者は皆、神の子なのです。あなたがたは人を奴隷として再び恐れに陥れる霊ではなく、神の子とする霊を受けたのです。この霊によってわたしたちは、『アッバ、父よ』と呼ぶのです」（ローマ書8章14節〜16節）。神の霊を受けた者は、自分のからだに聖霊の宿る神殿であることを知らねばなりません（1コリント書3章16節、6章19節参照）。キリスト者は「霊の法則」に従って生きる者であり、その限りにおいては「罪に定められることはありません」（ローマ書8章1節〜2節参照）。

「聖霊に生きる」というとき、ひとつの疑問としてよく提起されるのは、では実際に具体的にどう生きることが「聖霊に従う」生き方なのか、ということですが、これに対しては答えはひとつしかありません。その人の生き方が聖霊のもたらす実を示しているかということだけです。パウロははっきりとこう言っています。「霊の結ぶ実は愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制です」。そして、聖霊の導きに対立する肉の業として退けるべきは「姦淫、わいせつ、好色、偶像礼拝、魔術、敵

意、争い、そねみ、怒り、利己心、不和、仲間争い、ねたみ、泥酔、酒宴、その他このたぐいのものです」(ガラテヤ書5章18節〜26節)。

聖霊の結ぶ実がこれほどはっきり示されているのですから、私たちの生活を振り返れば、聖霊に従って生きているかどうかは一目瞭然であるはずですが、しかし、私たちのある行為が喜びをもたらさだろうと思っていたのにその逆であったり、親切のつもりが逆の結果を招いたりすることはよくあります。聖霊の結ぶ実がこれほどはっきりとしているのに、私たちを取り巻く日常生活における現実はそれほど明瞭ではありません。ゆえに、聖霊に従って生きるということがどれほど明快であっても釈然としないことがあります。

このような状況が多々あるわけですが、パウロの次の言葉は重要な意味をもっているように思います。それは、「あなたは自分の抱いている確信を、神の御前で心の内にもっていないさい。自分の決心にやましさを感じない人は幸いです。……確信に基づいていないことは、すべて罪なのです」(ローマ書14章22節〜23節)という言葉です。

これは、異教の神々に捧げられた肉を食べることが偶像崇拜につながるのではないかという疑いに対してパウロが答えたものです。ギリシア・ローマの世界では、神殿に捧げられた肉は、その後、市場で売られるのが普通でしたから、キリスト者も肉を食べるさいにその肉を買って食べる可能性があったのです。その肉を食べることに抵抗を感じる人がいたようで、逆に、そんなものは構わないという人もいました。そのような問題に対してパウロは、「確信に基づくこと」を大切にしました。食べてもいいか悪いかという問題ではなく、食べるにしても食べないにしても、それが確信から生まれた判断かどうか

が問われたのです。そして、お互いに批判し合ったり裁いたりすることを禁じています。なぜなら、そこには愛がないからです（ローマ書14章1節〜21節参照）。

私たちの日常生活にも似たような現実がたくさんあります。何をどうすべきかを迷うような局面に立たされることはいくらかもあります。しかし、キリスト者は聖霊に生きる者として、「確信する」ことができます。なぜなら、「霊は一切のことを、神の深みさえも究めます。……自然の人は神の霊に属する事柄を受け入れません。その人にとって、それは愚かなことであり、理解できないのです。霊によって初めて判断できるからです。霊の人は一切を判断しますが、その人自身はだれからも判断されたりし」ないからです（1コリント書2章10節〜15節）。聖霊に生きる者は、その導きに促されて自分のなすべきことを神の前に「判断し」、「確信する」ことができるのです。何かを「確信し」「判断する」勇気をもつことができなければ、聖霊に導かれて生きているとは言えないからです。

③ 識別する

第三のポイントは第二の特徴と関連しますが、「識別する」ということです。聖霊に導かれていることを確信するためには、霊の識別を必要とします。なぜなら、パウロが告白しているように、神の霊に生きるものとなりながら、かつての肉の法則に従って生きる一面もあるからです。「みずから望む善は行わず、望まない悪を行っている」のです。『内なる人』としては神の律法を喜んでいますが、わたしの五体にはもう一つの法則があって心の法則と戦い、わたしを五体の内にある罪の法則のとりこにしていることが分かります（ローマ書7章22節〜23節）。キリスト者はある意味で二律背反を生きています。

神に従う霊とそれに反する霊を意識することができません。ゆえに、ヨハネ書簡が述べるように、「どの霊も信じるのではなく、神から出た霊かどうかを確かめ」なければなりません(1ヨハネ書4章1節)。

しかし、どのようにして霊の識別をすることができるのかという問題が残ります。ヨハネ書簡は、「イエス・キリストが肉となって来られたということ」を公に言い表わす霊は、すべて神から出たものです。……イエスのことを公に言い表さない霊はすべて、神から出ていません。これは反キリストの霊です」(同4章2節〜3節)と書いています。これは、キリスト教信仰とは相容れないグノーシス主義を意識して語られた言葉ですので、今問題にしている、聖霊に導かれていることをどう識別するかという問題の直接的な答えにはならないかも知れません。それでも、キリスト者の信仰の正しさとそれに基づく振る舞いの「キリスト者らしさ」を識別する基準としては基本的なものと考えられます。

歴史的に見てみると、識別の問題はいつも霊性の問題と結びついてきたようです。というのも、霊の識別の重要性は祈りの生活を中心とした霊的生活に関する著作の中で登場するからです。そうした伝統を受けて霊の識別を実践する方法を具体的に記した代表的なものはロヨラのイグナチオの『霊操』です。残念ながら、今ここで、この『霊操』に記された霊の識別の方法を説明する余裕がなく、このことは「キリスト者の霊性」について解説するときに取り上げたいと思っています。ただ、ひとつだけ指摘しておきたいことは、霊の識別には信仰のセンス(感覚)を必要とするということです。

「信仰のセンス(感覚)」というのも実に曖昧な表現ですが、「キリスト者らしさ」を感じるセンスと言い換えることができるかも知れません。もともとは、第二バチカン公会議の中で、信仰の不可謬性に

ついて語ったときに登場した言葉です。「信仰において誤ることができないという」特性は、信者の総体が信仰と道徳の事がらについて全面的に賛同するとき、神の民全体の超自然的な信仰の感覚を通して現れる。事実、真理の霊によって起こされ、支えられているこの信仰の感覚によって、神の民は、ひとたび聖徒たちに伝えられた信仰を傷つけることなく守り、正しい判断によってその信仰をいっそう深く掘りさげ、それを信仰のうちにより完全に具体化していくのである」(『教会憲章』12項)。

何をどうすることが聖霊に導かれた行為であり、キリスト者らしい生き方なのかを識別し、判断することは、最終的には「信仰のセンス(感覚)」にかかっていると思いますし、このセンスを磨く努力が必要なのではないかと感じています。

このことに関連して、ヘブライ書の中に次のような興味深い言葉があります。「実際、あなたがたは今ではもう教師になっているはずなのに、再びだれかに神の言葉の初歩を教えてもらわねばならず、また、固い食物の代わりに、乳を必要とする始末だからです。乳を飲んでいる者はだれでも、幼子ですから、義の言葉を理解できません。固い食物は、善悪を見分ける感覚を経験によって訓練された、一人前の大人のためのものです。だからわたしたちは、死んだ行いの悔い改め、神への信仰、種々の洗礼についての教え、手を置く儀式、死者の復活、永遠の審判などの基礎的な教えを学び直すようなことをせず、キリストの教えの初歩を離れて、成熟を目指して進みましょう」(5章12節〜6章2節)。

成熟した一人前のキリスト者ならば、「善悪を見分ける感覚を訓練された」者であるという言い方は、霊の識別に習熟した者という意味で理解してもよいと思います。霊の識別は信仰生活を通して身につけた信仰のセンスによって可能なのだということなのです。

何となく曖昧あいまいな言い方に終始してしまいましたが、これで一応、キリスト教倫理の基本的な事柄に関しては触れておきました。次回、現代のキリスト者にとって倫理的な問題として緊急に考察しなければならぬテーマをいくつか取り上げてみたいと思います。

教会の社会教説

第二バチカン公会議以降、カトリック教会は積極的に現代社会の諸問題について発言するようになりました。「正義と平和協議会」が各地域の教会に設置され、国内の社会問題のみならず、国際的な結びつきをもって、他国の問題にも関わっていくという姿勢が見られるようになりました。このことについて、教会は政治的、経済的、社会的な問題に首を突っ込むべきではないと考える人がいます。ミサの説教の中で、司祭が社会正義に関する話をすると露骨に嫌悪感を示したり、こんな話を聞くためにミサにきたのではないと不快感を隠しきれなかったりする人もいます。教会が政治団体か何かのようになりさがり、国家の行政を糾弾する集会の一種のような感じがして、教会内で社会問題について何かを話すと、アレルギーを起こす人もいます。もっと素朴に神様の話が聞きたいと願う人も少なくありません。

なぜ、現代の教会が社会的な諸問題に積極的に関わる姿勢を見せ始めたのか、そして、教会と社会との関わりは基本的にどのようなものなのか、今回は、このことについて考えてみたいと思います。

1 政教分離の原則？

教会が政治や社会の問題について語ると、アレルギーを引き起こす人々には、「政教分離の原則」が頭の中にあるからだと思います。

しかし、「政教分離の原則」は古くから言われていたものではなく、その言葉そのものは、十八世紀後半に近代国家が成立する頃に、国家と宗教との関係を明確にするために用いられるようになったのでした。一番最初にこの原則を明記したのはアメリカ合衆国の憲法だと言われています。ここでは、国家は特定の宗教を保護するのではなく、信仰の自由そのものを保証することが言われています。これにならって、他の国々でも同様の原則が明記されるようになりました。

教会の歴史をひも解けば容易に理解できると思いますが、キリスト教がローマ帝国の国教となつて以来、教会の権威と世俗の権威は、その優位性をめぐって争ってきました。特に中世にあっては、教会の権威が世俗の権威を上回った時代がありましたし、国家の側でも教会の権威を無視することは決して得策ではありませんでした。これに対して、近代国家は特定の宗教を国家の宗教とはせず、いずれの宗教に対しても法的に信仰の自由を保証し、そうした状況の中で教会は国家との間に協定を結んで、教会の財産を守ることになったのです。

教会の側でも「政教分離の原則」を受け入れる下地はありました。十六世紀以降に主流となった教会観に、「完全な社会」として教会を捉えるものがありました。これは、人間の本性を霊的な次元と世俗

的な次元とに二分して、教会は靈的生活を営むために必要なものを提供する「完全な社会」であり、世俗的な生活を営むことに関しては国家がこれを保証し、国家はそのための「完全な社会」であると考えたのです。それゆえ、教会は世俗のことには干渉しないし、国家もまた教会のことには干渉しないという関係が明確にされるようになりました。

この教会観にたてば、教会は国家の政治的、経済的、社会的な問題にはタッチしないことが理想とされますから、この頃の教会は世俗の問題には無関心を装うことができました。ただ、隣人愛の教えのゆえに、困っている人、苦しんでいる人には援助の手を差し延べるといふ慈善事業は積極的に行われました。しかし、そうした事業を必要とさせた社会の根本構造を変革する必要があることを訴えるとか、行政上の問題を指摘するといったことには発言することができなかったし、そうする必要も感じなかったわけです。

2 社会教説というもの

ところが、十九世紀の後半に入って初めて、教会は社会的な問題に対して発言するようになりました。一八九一年に発表されたレオ十三世の『レールム・ノバールム』（労働者の境遇）という回勅がその最初のもので、その当時は、産業革命の進展によって前近代的な社会構造が大きく変わり、資本家と労働者という二つの階級を生み出して、前者が後者を搾取し、労働者の人間性が損なわれるという状況を作りだしていました。同時に、社会主義運動が台頭し、個人の私的所有を放棄して、すべてのものを共

有することによって人間の本来あるべき姿を回復しようとする社会主義国家の誕生を迎えるような時代でした。これに対してレオ十三世は、カトリックの伝統的な教えの立場から、人間の尊厳を守り、労働の意義を再確認しながら、行き過ぎた資本主義や、人間の本来的な自由を奪うところに成立する社会主義を批判していったのです。

この頃から、教会が国家や社会の問題に対して発言することが多くなり、キリスト教の教えに照らしてみた社会問題に対する教会の立場を表明したものが「社会教説」と呼ばれるものになったのです。

レオ十三世以降、歴代の教皇は社会問題に関して積極的に発言するようになりました。『レールム・ノバールム』の発表四十周年を記念して出されたピオ十一世の『クアドラジェシモ・アンノ』（一九三一年）、ヨハネ二十三世の『マーテル・エト・マジストラ』（一九六一年）、『パーチェム・イン・テリス』（一九六三年）、第二バチカン公会議の『現代世界憲章』（一九六五年）、パウロ六世の『ポプロールム・プログレッシオ』（一九六七年）、『オクトジェジマ・アドヴェニエンス』（一九七一年）、『エバンジェリイ・ヌンチアンディ』（一九七五年）、シノドス文書『世界の正義』（一九七一年）、ヨハネ・パウロ二世の『レデンプトール・ホミニス』（一九七九年）、『ラポーレム・エクセルチエンス』（一九八一年）、『真の開発とは』（一九八七年）などがその代表的なものです。

こうした「社会教説」の内容をみていきますと、教会は社会的な問題に対して、同じ教えを繰り返してきたではありません。レオ十三世の時に生じた社会問題と、ヨハネ・パウロ二世の時の世界の情勢はまったく異なっているわけですから、発言内容に違いがあるのは当然です。また、科学技術の発展がもたらした影響を積極的に評価することのできた時代と、時代状況の変遷から消極的に評価せざるをえ

ない時代とがありました。このわずか百年ばかりの人類の歴史は、誰もが気づくことですが、その変貌ぶりには驚くばかりです。時代によってその世界に生じた社会問題は多種多様であり、それに対して発言する教会もまた大きく変化してきましたから、教会の公の発言内容に違いが見られるのも当然のことだったのです。

3 社会教説の変遷と発展

では、どういう点が違っているのか、ひとつの例を挙げてみていきたいと思います。そうすることに よって、教会が社会的な問題に対してどのように立場を変えてきたのか、あるいはその発言を通して教会自体がどのように変わってきたのかを理解することができらうと思います。

典型的な例として挙げられるのは、「私的所有」に関する問題です。「私的所有」とは個人が所有することのできる財産のことです。レオ十三世は、『レールム・ノバールム』の中で、その当時台頭しつつあった社会主義的な風潮に対して、特に「私的所有」の面で批判的な意見を展開しました。共産主義は、「私的所有」を全面的に廃止して、それを集団（国家）に委ね、すべての人に平等に分配することによって人間に等しい幸福を享受させることを目指していました。しかし、レオ十三世は、人間が労働によって生活に必要な糧や富を獲得し所有するのは人間の本性上当然のことであり、この「私的所有」によって人間は平和で安定した生活を送ることが可能なのだと説いたのです。

しかし、この考え方は産業革命以前の農村社会の中で生を営むような状況では適合するものの、資本

主義社会の中で、資本家がその「私的所有」の濫用（おんよう）によって労働者階級を圧迫するような状況においてはとても通用するものではありません。資本家の「私的所有」のあり方と労働者の「私的所有」のあり方とは質的に異なっています。共産主義は、資本家に偏ってしまった「私的所有」が労働者を圧迫するようになったことを批判するところから出発していたのです。

『レールム・ノバールム』以降、ピオ十一世を経て、ヨハネ二十三世の頃には、この「私的所有」に関して、個人的な財産を有し、個人とその家族の生活の安定のために必要な権利であるという視点からだけでなく、その権利の用い方が、神が人間に与えた、被造物世界を「治め」「完成させる」という使命の達成のために用いられるべきことを強調するようになりました。また、そのような使命に結びつけられた「私的所有」には絶対的な価値が与えられるようになります。

しかし、『現代世界憲章』以降は、人類が果たすべき被造物世界に対する使命と、個人的な財産の所有の権利とは厳密に区別されるようになります。被造物世界の完成という人類の使命は、私的所有の形態に関わりなく追求されるべきであり、「私的所有」はこの目的に従属すべきことが説かれるようになるのです。

社会主義国家が次々と崩壊していく現在にあっては、「私的所有」が云々（うんげん）されることはそれほどなくなりましたが、同時に、持てる者と持たざる者との差が拡大する一方となりました。ここで強調されるようになったのが「連帯性」です。経済的な富の不均衡、貧困と飢餓にあえぐ人々の増加、社会的不正義のもとで圧迫される人々の困窮に示されるように、持てる者と持たざる者との差が日増しに深まっていく中で、両者が連帯し、互いに分かち合うことの重要性和緊急性が強調されるのは当然のことだと言

わざるをえません。

このように見えますと、社会問題に対する教会の発言は次第に広がりを示すようになったことが分かります。「私的所有」の問題は、個人的な財産の所有の権利という問題だけではなく、人類共同体のレベルで論じられる性質のものになってきたのです。同時に、教会の社会問題に対する姿勢も、これといった解決を与えることはできないけれども、教会そのもののこの世界に対する使命を明確に意識しはじめたことが窺えます。

4 福音宣教との関わり

もうひとつ、社会問題に対する教会の立場の変遷と発展を考えるうえで大切な視点を挙げておきたいと思えます。それは、社会の問題に取り組むことが教会の福音宣教の使命と深くつながったものであると意識されるようになったことです。

福音を宣教することが教会の基本的な使命であることは言うまでもありません。イエス・キリストによってもたらされた救いのよき知らせをすべての人に宣べ伝え、すべての人がその救いにあずかることができるように働きかけるのは教会です。

しかし、現実世界の中で、政治的、経済的、社会的な次元で人間らしさを失い、社会的な不正義が行き、生活に困窮する状況を教会はどのような目で眺めるのでしょうか。

レオ十三世は、労働者の境遇が非人間的な状況に置かれていることに対して、また、共産主義の台頭

と資本主義の行き過ぎが、キリスト教道徳の教えに照らしてみても誤ったところがあるという視点から、教会の教えを示しました。そして、教会が守るべき人間の尊厳は「自然法」の上から要求されるものだとする点を強調していました。このようなポイントは代々の教皇に受け継がれ、キリストの愛の教えのゆえに、キリスト者の社会問題への参与と実践を促したのです。

しかし、『現代世界憲章』では、教会の社会問題に対する関与が、教会が全人類の一致の秘跡であるという本質に由来することを意識し、教会の本来的な使命が宗教的なものであるとは言え、人間のあるべき姿の実現のために、大いに貢献しうることを明言したのです（42項参照）。

社会問題に対する教会の関わり方が、このように、次第に、教会の本質や使命といった視点から捉えられるようになってきたことが理解できますが、第二バチカン公会議後の教会は、この点をさらに押し進めていきました。

一九七一年の司教会議（シノドス）を受けて発表された『世界の正義』では、「正義のための戦いと世界の改革への参加は、福音宣教の構成要素としてわれわれの前に立ちほだかっている。換言すれば、人類の救いと、人々をあらゆる抑圧された状況から解放するための教会の使命を果たすことが、正義を実現し、世界を改革することだと言える」（序文）と述べられています。この文書は、第三世界、特に南アメリカを中心とする国々の司教が提起したように、現実社会の中で抑圧された状況にある人間の救いを「解放」という面から捉え、社会的構造悪や構造的な不正義と闘っていくことが、福音宣教を使命とする教会の「構成的要素」であると捉えようとする動きを反映しています。

ところで、「構成的（constitutive）要素」という言葉に注目する必要があります。この言葉は、実は

他の言葉によっても表現される可能性があります。たとえば、「本質的」(essential)とした方がよいという意見や、「統合的」(integral)という言葉を使った方がよいとする意見です。「本質的」とすれば、福音宣教のすべては人間解放の一点に向けられることとなります。「統合的」とすれば、それがないと不完全であるというニュアンスを含むこととなります。結局、「構成的」という言葉に落ち着いていったようです。人間解放や社会的不正義に対する闘いが福音宣教の一面とし「構成的に」含まれていると言うと、「本質的」や「統合的」といった言葉に比べれば、少し弱い感じを与えるかも知れません。しかし、「構成的」ということは、それなしに完全には「構成されない」という意味にも受け取れますから、私自身は、福音宣教になくしてはならない不可欠な要素という意味で理解してよいと思えます。

社会問題への取り組みが福音宣教にとって「構成的」であると捉えても、このような位置づけに不安を感じる人もいました。本来の宗教的な使命が政治的、経済的、社会的な問題の関与に埋没してしまうという印象をもったからです。こうした雰囲気に対して、パウロ六世の『エバンジェリイ・ヌンチアンディ』は、次のように答えました。「福音宣教が主張し、かつ実行しようと努めていることは人間解放については次のことが言われるべきです。それは、単に、経済的、政治的、社会的、また文化的な生活の領域に限定して考えるべきではありません。真の人間解放は、全人格を直視し、人間が志向する絶対者、すなわち神への関係をも含むものであります。」「しかし、教会が人間解放を説き、そのために働き、苦しむ人々に接するとき、教会はその使命を宗教的な分野にのみ制限し、人々の現世的問題をかえりみないというではありません。でも教会は、その霊的な使命が優先的であることを確認し、神の

国の宣言を単なる人間解放に置き代えることはできません」(33、34項)。

パウロ六世は、人間解放のための闘いと福音宣教の宗教的次元とが同一視されることを避けながらも、深いつながりがあることをバランスを保ちながら発言しているように思えます。ここで言えることは、「あれかこれか」の選択ではなく、教会が社会的な問題への関与を充分に意識し、それなしに、福音宣教を使命とする教会の本質の実現も不十分なものになってしまふということを明確にしているということです。

今日の教会もまた、社会問題を取り上げ、解決していこうとする努力は、福音宣教の視点からも重大であることを引き続き強調する路線に立っています。ヨハネ・パウロ二世の『ラポーレム・エクセルチェンス』では、教会は貧しい者のための教会であり、教会が積極的に弱者の側、抑圧された者の側に立つことを明言しています(8項参照)。

以上、「社会教説」と言われるものの概略を説明してみました。教説のひとつひとつを取り上げて解説することはできませんでしたが、その変遷と発展の大まかな筋は理解していただけたかと思えます。なお、すでに、ネル・ブロイニング(本田純子、田淵文男訳)『カトリック教会の社会教説―教導職諸文書の解説』(女子パウロ会、一九八七年)やM・シュルタイス他共著(イエズス会司牧センター訳)『カトリック社会教説―歴代教皇の教えに見る』(ドン・ボスコ社、一九八九年)などのすぐれた解説書が出版されていますので、詳しくはそちらを参考にしていただければと思います。もちろん、回勅そのものを読むこともお勧めします。

もしお手もとに、地球儀か世界地図でもあれば広げて見てください。世界のあらゆる場所で、さまざまな社会問題が今なお存在することはすぐに理解できることでしよう。日本ももちろん例外ではありません。しかも、問題の広がりには自国内に限られたものではありません。地球の大きさは昔も今も変わらず同じであっても、人や物の動き、そしてさまざまな問題のつながりは、昔とは比較にならないほど時間的にも空間的にも緊密に関わりあっています。キリスト教信仰は決して私ひとりの個人的なものとして心の中にしまっておけばよいというものではなくなっています。キリストによってもたらされた神の救いへの信仰ゆえに、私を取り巻き、私がそこで動き、生きている現実の、悲惨さや苦悩を見過ごすことは、おそらく、できることではないのです。「神の国が来ますように」という祈りは、神が完成してくださいることを待ち望む祈りでありながらも、その国を期待するキリスト者のひとりひとりには、その実現のために、またその実現を証するために、どんな小さなことでも何かができるはずですし、そうすることは信仰のゆえに求められてもいると、私は思うのです。

性の倫理

ここ数年、世界中でエイズに対する関心が高まってきました。エイズという病気に関する医学的な知識に始まって、エイズ患者の人権擁護や社会への受け入れ、共生といった問題まで、さまざまな視点から論じられるようになりました。同時に、エイズ問題をきっかけに、人間の性をどう捉えるかという、性教育や性倫理の問題にまで人々の関心は広がっています。私自身、中学高校の教壇に立っていますので、授業の中でこうした問題に取り組んでみましたが、実際のところ、むずかしさがあります。何をどう教えるかというむずかしさよりも、どういう視点でこのような問題を捉えるかということに、戸惑いがあるからです。性の知識やエイズに関する情報を伝えることは簡単なのですが、これらをどういう視点で論じるか、ということとはそれほど容易ではありません。かつての「純潔教育」路線で、これだけ守っていればエイズにかかる心配はありませんと強調するのも、コンドームの使い方さえしっかり注意すれば大丈夫ですというのも、エイズ問題を根本的に解決することにはならないし、ましてや、人間の性に対する本来の価値観を育てることにはならないと思うのです。

今回、少しばかり、キリスト教倫理の立場から性の問題に触れてみたいと思います。

1 性をめぐる現実

一九六〇年代に欧米を中心に起こった「フリーセックス」(性の解放)の叫びは、その後、さまざまに形を変えて世界中に広がったと言ってもいいと思います。「フリーセックス」とは、誰でも知っていることですが、「自由に誰とでも性的な関わりをもつ」という意味ではなく、男性中心の社会の中で従属的な地位に置かれがちであった女性の立場を視野に入れたもので、女性の主体性の回復と社会進出を押し進めていくという意図がありました。

「性」は今でも多分にそうでしょうが、どちらかと言えば、「秘められたもの」です。ゆえに、「性」をめぐる種々の問題はなかなか公にされない面があり、だからこそ、女性の声は聞き届けられないというところもありました。性というものが出産に結びつけられ、極端な言い方をすれば、「子を産む役割」としてのみ女性を位置づける社会の中では、女性の自由も人権も将来への可能性も限定され無視される傾向にあったことは否定できないでしょう。男性中心の社会の中では、女性は容易に「保護の対象」とされ、それは裏を返せば、男性が女性を支配するということにもなりかねません。そのような状況が歴史の中では長く続いてきたわけで、女性を自立した存在として認め、女性の自由と尊厳を守り、人間としての可能性の追求が男性と同じ立場のものであることを要求するためには、何よりも「性の解放」が実現されなければならなかったのです。

また、「表現の自由」という視点からも、「フリーセックス」の叫びには重要な意味がありました。人間が心に思うこと、自分の考えをもつことは誰によっても抑圧されたり禁止されたりすることはできません。性表現も例外ではありません。秘められたり隠されたりすることの多い性表現は、同時に、支配されたり管理されたりすることがあります。それは突きつめれば、表現の自由を損なうことであり、人間の自由を抑圧することにつながるのです。「性の解放」はそのような人間の根本的な自由のひとつの側面を守ることに関連がありました。

しかし、「フリーセックス」は言葉だけがひとり歩きをし、そして、多分に本来の意図から離れて、「性の開放」を招き、性表現の露骨さと性情報の氾濫をもたらしただのが現実でした。今さら言うまでもありませんが、性犯罪の増加、性産業の膨張、性交体験の低年齢化とそれにとまなう未婚女性の妊娠、離婚の増加、家庭の崩壊などなど、それらすべてが「性の開放」によってもたらされた問題であるとは言いかねませんが、少なくとも深い結びつきがあると言っても過言ではないでしょう。

「性の開放」が問題ばかりをもたらしただけでもありません。さまざまな意味で抑圧されていた性に、人々は臆することなく取り組むことができるようになりました。特に、精神分析や心理学のこの分野における貢献には特筆すべきものがあります。フロイトの「性欲」を基本にした人間精神の成長理論を始めとして、人間の性と精神の関わりは多くの人々に広く理解されるようになりました。精神分析や心理学の考え方が全部正しいとは言えないまでも、少なくとも人々は、性の及ぼす精神への影響と、「性」(心+生)は「心」を「生きる」ことであるといった理解を持ち、ゆえに、性教育や性倫理の大切さを認識するようになったのです。

2 性倫理の混乱

こうした状況の中で、性をめぐる道徳的な教えは大混乱してきたと言えるかも知れません。従来、この国でもそうだったと思うのですが、性の教えは結婚前のものと結婚後のものがあつたように思えます。それをひと口で言うとおかしなことになってしまふでしょうが、あえて言えば、結婚するまでは純潔を守ることが強調され、性的な欲望に関しては、これを我慢し、それを他のものへと「昇華」させることが勧められました。結婚後は、子供を産んで育て、家庭を守ることに力点が置かれていました。

しかし、すでに述べたような状況がこうした教えや常識と思われていたことを覆してしまつたようです。特に、思春期における性の問題を扱うにあつては、そこで生じる葛藤を葛藤として考えるよりは、人間として自然のことであり、性欲の抑圧や禁止を意味のないこととし、言わば「寛容」といったことが普通になってきました。「性欲」は適当に処理されるものといった見方が一般的で、性のエネルギーを何かに向けるとか、節制や禁欲によって何かを成し遂げるといった見方は陳腐ちんぷなものとみなされるようになっていきます。

性道徳を混乱させたもうひとつの大きな理由に、生命医療の進歩を挙げることができます。もともと、不妊治療や避妊のために発達したのですが、次第に、性行為と出産を切り離すことになってしまったような気がします。男性と女性の性の交わりによって生まれるはずの子供の出産は、それなしでも可能になったり、意図的に出産を目指すことのない性行為を可能にしたのです。その結果、性にとまなう心

地よさのみが追求されるという状況を生み出しました。それは、性行為というものを、出産との結びつきからではなく、別の視点からその意味を探り出さなければならなくなり、そのためには、人間の性を根本的に理解し直さなければならぬ状況に、私たちは直面させられていると言ってもよいだろうと思います。

3 キリスト教の性理解

このような現状を踏まえたくうえで、キリスト教は性をどう理解しようとしているかを考えてみたいのですが、その前に、キリスト教は性をどう捉えてきたのかを振り返ってみたいと思います。

私は、キリスト教の性理解にとって最も根本的な点として、次の二つの点が挙げられると思います。

まず第一は、教会の歴史において長い間、そして、現代においても多くのキリスト者に、性の問題理解に大きな影響を与えたと思われる、山上の説教の中の一節、「あなたがたも聞いていますとおり、『姦淫するな』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。みだらな思いで他人の妻を見るとおり、『姦淫も、既に心の中でその女を犯したのである。もし、右の目があなたをつまずかせるなら、えぐり出して捨ててしまいなさい。体の一部がなくなっても、全身が地獄に投げ込まれない方がましである。……』（マタイ福音書5章27節〜29節）というイエスの教えです。マタイ福音書は、イエスを律法の完成者として描き、旧約の律法を徹底させるという意図で、「あなたがたも聞いていますとおり、……。しかし、わたしは言う……」という形でイエスの教えをまとめています。「姦淫してはならない」という十戒の

中の掟を、「みだらな思いで他人の妻を見る」ということにまで徹底させているわけです。

この一節は、厳密に言えば、「他人の妻」に限定されているのですが、一般的には「異性」にまで拡大解釈される傾向がありました。キリスト者の場合、特に、幼児洗礼の者にとっては、異性や性への関心が芽生え、高まってくる思春期に、この一節は心に重くのしかかり、心の中に生じた「みだらな思い」に罪意識を感じてしまうということになりがちです。また、教会内の雰囲気として、心の清さや純潔という徳が性的な思いとの関連で語られることも多いため、異性や性への思いが何であれ、罪意識を生じさせるということになりかねません。

この、思春期における体験は、その時期が過ぎてしまえば終わってしまうということでもなく、その後も何らかの形で尾を引いている場合が多いようです。「みだらな思い」というとき、それは「性的な思い」を指し、その思いも、意図的に持ちしかもそれを楽しんだ場合は「大罪」であり、意図的ではなく自然的に、そしてその思いと闘い、打ち勝てば罪とはならないというように教えられたものでした。

もうひとつは、「産めよ、増えよ、地に満ちよ」（創世記9章1節）という言葉です。これは、神がノアとその息子たちを祝福して言ったものですが、神がイスラエルの先祖に対して、その子孫が数えきれないほどになるという約束とも結びついています。そこで、キリスト教は、人間の性は子孫をもうけることを目的とし、そこに向けられていると考えてきました。従って、子を産むことに結びつかない性的行為は無意味であり、かつ、場合によっては罪とされたのです。

たとえば、同性愛は、パウロ書簡には「神の国を継げない」行為のひとつとして挙げられています（1コリント書6章9節参照）、基本的には、子を産むことのない不毛の行為だからです。マスターベー

ション（自慰行為）も、その行為が子を産むことに向けられないがゆえに、性の本来の目的から逸脱した行為として罪とされたのです。また、今日、教会の強い姿勢に対して、教会の内外で風当たりの強い避妊行為に関しても、同じ理由から認められないとしています。

このように、キリスト教においても、性の理解の基本は、性と出産の枠組みで捉えられていたと思います。この目的や関係と切り離された性は、性の本質から逸脱した行為として受け入れられないとしてきました。この路線は基本的に現代でも変わっていないと言えます。

しかし、先にも見たように、こうした性の捉え方自体が、今日の状況ではそれほど説得力がないと言わざるを得ません。教えそのもの間違いがなくても、それが説得力をもたず、人々に影響を与えないとすれば、私たちとしては新たな視点からこの問題を考える必要があると思います。

4 聖書に学ぶ性

では、どのような考え方が、キリスト教的な性の理解として、人々に訴えかけるものとなるでしょうか。私は聖書的な観点から二つの点を挙げてみたいと思います。

ひとつは、「知る」という言葉です。すでに触れたこともあるのですが、聖書の中でこの「知る」という言葉は、「アダムは妻エバを知った。彼女は身ごもってカインを産み……」（創世記4章1節）とあるように、性の交わりを示す言葉です。聖書の中では、旧約においても新約においても、人格的な深い交わりを意味しています。「我々は主を知ろう。主を知ることを目指せよう」（ホセア書6章3節）、

「わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる。そのとき、人々は隣人どうし、『主を知れ』と言って教えることはない。彼らはすべて、小さい者も大きい者もわたしを知るからである」(エレミヤ書31章31節)、「永遠の命とは、唯一まことの神であられるあなたと、あなたのお遣わしになったイエス・キリストを知ることです」(ヨハネ福音書17章3節)といった章句を引用するまでもなく、神が人間との間に結ばれる契約をも示す言葉です。

旧約聖書の中では、神はみずからを「ねたむ神」として示されますが、イスラエルの民が異国の神々や偶像に走ってしまうとき、イスラエルの神は嫉妬に燃え、その民を「娼婦」「姦淫を犯した」といって厳しく咎め^{とが}ます。このことから、神と人間とが関わり、交わり、契約を結ぶということは、性的なイメージ言語で捉えられていることが分かりますが、その背景には、神が人間を知り、人間が神を知ることが、どれほど深い次元でのものであるかをも示していると言いうことができます。

ひるがえって、今日では、性的な交わりや関わりがその相手とコミュニケーションを行うひとつの手段であると、多くの人々は意識しているようです。それを手軽な手段とするならば、自由奔放なセックス観を持つことになってしまいます。しかし、よくよく考えてみると、性の交わりを通して互いが互いを知り合い、みずからのすべてを伝えるということはおそらく、多くの人々との間に可能なことではないはずです。しかも、一度きりですべてが理解し合えるわけでもありません。性の交わりを通して互いを知ることは、それをもつ二人の間のそれなりのプロセスと、生活そのものの分かち合いがあるはずで、それらを無視して、性の交わりの本来の意味も実現することはないと思うのです。

もうひとつは、いわゆる「心の清さ」の理解の仕方です。「心の清い人々は幸いである。その人たち

は神を見る」とは真福八端のひとつですが、先に触れたように、この「心の清さ」は性的な事柄との関連で捉えられることが多かったようです。すでに引用した「みだらな思いで……」という言葉も、パウロ書簡の中で罪として定められる「情欲」「肉の思い」「みだら」「卑わい」「好色」といったことも、すべて「心の清さ」を損なうものとして断罪される傾向にありました。ゆえに、キリスト者は、性的な思いや事柄に関しては、きわめて慎重深く、注意深くあらねばならず、そのような思いを罪と感じ、ゆるしの秘跡を受けるべき対象としてきたのです。「心の清さ」は守られねばならず、いかなる誘惑にも打ち勝ってこれを得なければならぬとし、その模範として貞潔を生きた修道者の例が引き出されられました。

しかし、「心の清さ」は、性的な思いや事柄のみに限定されて推し量られるものではないと思います。人間は性的な存在であることを、その誕生から死にいたるまでやめてしまうわけにはいきません。人間が男であるか女であるかは、そのアイデンティティーを形成するうえできわめて大切なことであり、性的な存在であるがゆえに人間は人間であるとも言えるのです。その意味では、人間は性的な思いや事柄と切り離されて生きることもできません。

おそらく、私たちは、「心の清さ」ということを、もっとトータルに捉えるべきだろうと思います。性を「心の清さ」を損なう罪という視点ではなく、みずからの生き方の方向性の中に組み入れていくような視点から捉えていくということです。私たちは、みずからの性的な存在を生きるうえでさまざまな選択を行います。多くの場合、結婚生活を選ぶか独身生活を選ぶか、ということになるわけですが、その選択の中で、性を生きる具体的な生き方も選択しなければならないのです。そして、みずからの生き

方を忠実に生きることによって、「心の清さ」は実現されると思うのです。

以上、キリスト教的な性の理解の一端を示してみました。もちろん、これだけで語りつくしたということはありません。もっといろいろと考えてみたいのですが、この場ではこれが精一杯です。現代キリスト教の性倫理に関しては、吉山登師がすでにさまざまな形で発表されていますので、詳しくはそちらを参考にしていただければと思います。

キリスト者の霊性 (1)

「キリスト教倫理再考」をテーマにしたときに、キリスト教倫理とはキリスト者の生き方を問うことであり、キリスト者としてのアイデンティティーを深めながらその特徴を自覚することである、というようなことを述べました。その中で、こうしたテーマは「霊性神学」と関わりのあることなので、この主題を取り上げるときに、改めてキリスト者の生き方を考えてみたいと言いましたが、今回からしばらく「霊性」ということを考えてみたいと思います。

1 「霊性」という言葉

「霊性」という言葉は最近よく聞くようになったものですが、実は、その意味内容に関しては分かったような分からないようなところがあります。修道者の間では、自分の修道会の特徴として「何々会の霊性」と日常的に使ったり、「どこどこ会の霊性は」といって自分のところの霊性と区別したりします。

最近では「信徒の靈性」という言葉を使って、司祭や修道者とは違った信徒独特の生き方やあり方を強調しようとする傾向もあります。とは言っても、「信徒の靈性」そのものがまだ確立されていないという現実もあって、「信徒の靈性」とは何かを模索している段階かも知れません。

「靈性」(spirituality)という言葉は、言葉としては昔からありました。「靈的な」(spiritual)という形容詞の名詞形ですから、何の造作もなく作ることもできたでしょう。鈴木大拙の名著に『日本の靈性』というのがありますが、これを見ても「靈性」という言葉が日本でもかなり以前からあるにはあったと言えます。

しかし、私たちがしばしば耳にするようになった「靈性」という言葉は、「靈的な」という形容詞から派生しただけの意味として使われているように思われません。もっと別のニュアンスがひそんでいくようです。

というのも、「靈的な」というときには、「肉体的な」とか「世俗的な」という言葉が反対語として意識されており、これに対して、「靈的な」方がもっと大事なことで、より尊いものとして受け取られているような感じを受けます。これは、人間存在を靈と肉とに分けて考える発想に原点があって、肉は滅びるが靈は不滅であるという考え方が強く影響しています。

また、「靈的なことがら」としての「靈性」を考える場合に、人間の内面的なことがら、あるいは精神的な働きとして、とくに「祈り」に関するさまざまな教えと結びつけられることが多いようです。そして、「祈り」に関する考察も、どちらかと言えば、「祈りの生活」に生涯を捧げた観想修道会的な修行と、その修行の結果得られた「魂の神との触れ合い」とか「脱魂状態」の体験を語るような神秘主義的

な色合いをもつものに向けられていたようです。

これとよく似たものに「修徳神学」というのがあります。これは、「修徳」(asceticism)という言葉が示しているように、「完徳の道」を段階的に追求し、祈りの生活によって「信・望・愛」という信仰の徳を修め、最終的な段階で、「神と出会う」とか、「キリストと一致する」とかいった表現を用いて、神との交わりの道を探るといふようなことを考察するものです。この「修徳神学」という言葉も、そしてその名称のもとで学ばれる事柄も、今では化石のようなものになってしまいました。

今日では、「靈性神学」と言われるようになりましたが、それでも、伝統的なキリスト教の靈的な修行方法を学ぶものとして、イメージ的には、何らかの神秘的な体験に至る事柄を考察するといったニュアンスが強いようです。そのため、「靈性」と言うと、靈的な特殊な体験をテーマとするものと考えられ、キリスト者の日常経験とはかけ離れたものと捉えられがちでした。

しかし今日、「靈性」というとき、それは、「靈的なことから」や「靈の世界に属すること」ばかりを意味しているわけではありません。むしろ、「靈的生活」という意味も、最近では、内面的な祈りの生活に限定されるのではなく、その祈りによって具体的にされる人間そのものの生活や生き方を示すようになり、もっと幅広く理解されています。

これには、靈肉二元論的な考え方が克服され、人間を肉体と精神の統一体として捉える見方が一般的になったことが大きく影響しています。また、聖靈についての理解が高まり、キリスト者とは聖靈を生きる者であるとの認識が深まるにつれて、では、実際にどのように聖靈を生きるのかを問い、その問いに対して答えられたある具体的な方法や特徴を指して、「靈性」というものを捉えるようになったこと

も、「靈性」という言葉の意味をより広く、そして、より身近なものにしています。

いくつかの例を挙げて、「靈性」というものが決して遠く離れた神秘主義的なものでないことをもう少し示してみたいと思います。

私はイエズス会員ですので、「イエズス会の靈性」を学び、その靈性を生きることが望んでいます。「イエズス会の靈性」と言うときには、同じ修道者の身分を生きながらも、確かにそこには、トラピスト会やフランシスコ会とは違った特徴があります。清貧、貞潔、従順という修道誓願を生きる生き方にも違いがあります。

ときどき冗談のように、そしてまことしやかに、イエズス会員には軍隊的な従順が強いられ、それはあたかも「屍しかばねのごとく」とか「老人の杖のごとく」といった言い方がされます。人間性も人間の良心も無視した非人間的な従順だといって非難されることもあります。この従順ゆえに、イエズス会の統治は民主的なものでもありません。長上に対する絶対服従がイエズス会の従順の特徴だと言われます。兄弟的な愛を大切にするフランシスコ会や、院長を「アッバス」(父)と呼ぶトラピスト会では、もっと家族的な温かみのある従順がおそらく強調されるでしょう。確かに、イエズス会会憲には従順について、「屍のごとく」「老人の杖のごとく」という表現がありますが、このような従順には、それに先立って、長上との間のコミュニケーションの手段として「良心報告」というものがあります。これによって、誰をどこに何のために派遣するかということが識別されるわけですから、会員としては驚くに値しないことなのです。しかし、部外者から見ればとんでもないことになってしまおうでしょう。

このように、それぞれの修道会にはそれぞれの特徴があり、その特徴によって生活様式も行動様式も

規定されてきます。そして、そのような外面的な特徴を生み出した源泉があって、その源泉を知ることが「靈性」を学ぶことの核心になります。イエズス会の場合には、その創立者ロヨラのイグナチオの生涯や彼の体験、そしてその会の創立当初から今日にいたるまでの歴史の中に、イエズス会の靈性は現れてきます。フランシスコ会の場合には、アシジのフランシスコの生涯とその会の歴史ということになり、その他、さまざま修道会も同様です。「修道会の靈性」と言うときには、その修道会の特徴とか、行動様式や生活様式、そしてそれらを生み出した源泉を意味しており、そしてさらに、その靈性を現実に生きようとする者のことを無視してはならないことが理解できると思います。

では、輪を広げて、「キリスト者の靈性」ということになるかどうか。それは言うまでもなく、キリスト者の生き方の特徴ということであり、それを生み出す源泉を知ることになります。イエス・キリストの生涯とその教え、このイエスに従い、その教えに生きた弟子たちの姿、それをさらに生き続けてきた教会の歴史、そうしたものを踏まえて現代という時代にキリスト者の特徴を生きようとすること、それらのすべてが「キリスト者の靈性」を考えることになると思います。

そうしてみると、「キリスト者の靈性」を問うことは、今まで試みてきた「神学の営み」を集約することにつながるも言ってもよいと思います。「希望の弁明」としての「神学の営み」は、「キリスト者の靈性」を問い、それを生きようとすることによって完結するのです。

そこで、今までの「神学の営み」の試みを踏まえたくて、「キリスト者の靈性」を問うことの具体的な問題点をいくつか挙げておき、それに従って、これからの展開をみていきたいと思えます。

まず最初に、「キリスト者の靈性」を「信徒の靈性」という視点から少し考えてみたいと思います。

先にも触れたように、「信徒の靈性」に関しては、いまだ模索の段階にあります。しかし、このテーマを考へることによって「靈性とは何か」ということがもつとはっきりしてくるよう思っています。

次に、「靈性」を深める具体的な手段としてどのようなものがあるのかを紹介してみたいと思っております。それによって、日常の信仰生活の中で「靈性」を深める一助になるかも知れません。

そして最後に、「キリスト者の靈性」と他の宗教や文化的土壌との関わりを取り上げてみたいと思います。これは、現代に生きるキリスト者にとって、自分の属している民族的な土壌や文化とキリスト教の靈性との関わりの問題につながることであり、また、他の宗教やキリスト教的でない文化との対話の問題でもあります。

以上、三つの点を明らかにすることによって、「キリスト者の靈性」を理解し、深めることができると期待しています。

2 信徒の靈性

「信徒の靈性」というものが殊更に強調されるようになった背景には、聖職者中心の教会から信徒中心の教会へ移行していかなければならないという意識があることは言うまでもないことです。すでに、「教会」をテーマにしたときにも触れたのですが（第十四回）、これからの教会の課題として「信徒の主体性」が大事にされなければならないことを述べました。そのためにも、「信徒の靈性」の確立はもつとも急を要するものです。

しかし、残念ながら、現在の教会には「信徒の靈性」を確立するモデルが存在しません。もっと簡単に言えば、信徒の生き方として信徒に提示できるモデル、すなわち、「聖人」がいないのです。聖人伝を読めばすぐに分かりますが、その多くは教皇、司教、司祭、修道者です。私はイエズス会員であり、司祭ですから、自分の生き方のモデルとして、イエズス会の創立者をはじめとして、多くの聖人たちのモデルがあり、また、司祭職をまっとうした聖人のモデルがあります。たとえそのモデルとなる聖人たちの生涯が時代の制約を受けたものではあっても、それを現代において再解釈し、適応させ、自分のものとしたという望みは生まれてきます。

ところが、信徒のモデルとなる聖人はきわめて少ないと言わざるをえません。しかもその聖人たちの多くは殉教者であったり、修道者のような生活を送った人々、また、世俗の生活を送ったのち修道会の創立者になったような人物です。この世界でただ普通の信徒として信仰生活をまっとうした人が聖人になった例を私は知りません。聖人に列するというのは、その人の生涯を聖なる生涯として称賛すると同時に、その聖人を模範として生きるように人々を鼓舞するといった意味もあります。司祭生活や修道生活立志のものならば、そのような生き方に憧れることはあっても、普通に信徒として信仰生活をまっとうしようとする人々にどのような模範やモデルを提示することができるでしょうか。これは大事なポイントだと思っております。

もうひとつ、「信徒の靈性」の確立がいまだ模索される段階に止まっている理由は、今までの教会が長く聖職者中心の教会であったこともありますが、信徒は「牧される」対象として捉えられるからです。「司牧」という言葉が示すように、司祭は信徒を「牧する」ことを使命とし、信徒は「羊のごとく」牧

者である司牧者に従うことをよしとしてきました。信徒が牧者によって牧される「羊」のごとき者であるならば、これといった靈性を求めることもないわけで、牧者に従順でありさえすればよいということになります。そのような受け身の信仰生活に果してどのような靈性が生まれるでしょうか。少なくとも、積極的に何かをなそうとするのであれば、いかにどのようなようにという問いも生まれ、信徒として主体的に生きようとする姿勢も生じ、そこから「靈性」を求めることにもなるのですが、それすらもないとなれば、「信徒の靈性」そのものを云々する必要もなくなってしまう。

以上のような状況が今日の教会を取り巻いているとすれば、「信徒の靈性」はいかに模索され、確立されうるでしょうか。おそらく、「靈性」という言葉に立ち帰って、何かを新たに創造していかなければならないことは理解できます。しかし、そのためにはどうしても、何らかの靈性を参考にしなければなりません。

かつても、そして今でも、多くの場合、いろいろな修道会の靈性を応用することが考えられます。あの修道会の、いわゆる「第三会」の会員（たとえば、同じ創立者に源泉を求めて、男子修道者の会が第一会、女子修道者の会が第二会、そして信徒のためのものが第三会と言われる）となつて、その修道会の靈性を信徒の立場で生きようとするものがあります。しかしこの場合、どうしても修道生活的なものが信徒に要求されるという面がありますから、「信徒の靈性」として一般化することはむずかしいようです。

ある特定の信心とかムーブメントに参加するというのも考えられます。しかしこの場合も、それに参加しうる信徒に限られる傾向にありますので、「信徒の靈性」として一般に理解されるということには

限界があります。では、どのような可能性があるのでしょうか。何度も同じことを繰り返すようですが、やはり、キリスト者のアイデンティティーを確認し深めること、そのための信仰理解（神学研究）の手段と方法を見つけることが最初の一步ということになるのでしょうか。

キリスト者の靈性 (2)

前回、「信徒の靈性」を確立するためには、キリスト者としてのアイデンティティーを確認し深め、そのための手段と方法を見つけることが最初の一步だと述べました。要するに、「信仰のセンス」を磨くということなのですが、今回は、その方法を検討してみたいと思います。

1 祈りという行為

まず何と言っても、靈性を確立し深める方法としては「祈り」を第一に挙げなければなりません。祈りは神と人を結びつける最も基本的な行為だからです。

祈りといってもいろいろ異なる方法があります。子供の頃から慣れ親しみ、口からすらすらと出てくる祈りもあれば、祈禱書を開いてそこに記されている祈りを唱えることもあります。聖書を読んでその言葉を味わう祈りもあれば、一日の生活を振り返って反省する祈りもあります。靈的読書、教会の祈り(聖

務日課）、ロザリオの祈り、十字架の道行などなど、そして一番大切な祈りはミサでしょう。このように、祈りとひと口に言ってもさまざまで、どの祈りをどのように行うことが靈性を深めることになるのか、なかなか簡単には言えないことです。

しかし、一般的に言えば、どのような祈りであっても、それは神に向けられた行為であるという点では共通しています。祈りとは私を神に向けさせる行為であると言うことができます。その意味では、祈りは、私が自発的に行う行為でありながらも、パウロが言う通り、私のうちに住む聖靈の促しによって行われるものです。パウロは、キリストの靈を受けたものは聖靈の神殿となり、この聖靈によって神を「アッバ、父よ」と呼ぶことができ、祈らせるのであると言います（1コリント書6章19節、ローマ書8章15節、26節、27節参照）。

ときどき、最近あまり祈れなくなった、祈りの時に心が散って集中できない、という声を聞くことがあります。よく聞いてみると、どうも、祈りは自分の力でするものだと思っているようです。祈りはあなただけのうちに住む聖靈がするものですよと言うと、それは分かっているのだがそれでもできないというふうで、釈然としない顔をされます。自分のうちに住む聖靈の促しや働きに信頼していないというか妨げているというか、なかなか聖靈の働きというものが理解されていないようです。

祈りが、たとえ自己中心的な「困った時の神頼み」的なものであっても、食前、食後の簡単な祈りであっても、あるいは、神のために私が何をなすべきかを探し求めるとか、結婚すべきか修道者となるべきかを決断するための祈りであっても、祈りの内容の質として大きな違いはありませんが、私自身を神に向けさせるという点では同じです。私と神との結びつきが日常的なものであれば、祈りも日常的に行わ

れるものとなるでしょう。人生における一大決心を行うさいの祈りは、私自身のきわめて深い実存的なレベルで神と結びつくことを求めるだろうと思います。

いずれにしろ、祈りが人間を神へと向かわせる行為であり、根本的には聖霊の促しなしには行いえないものであることを前提とすれば、祈りによって何を得るのかということがきわめて明快になってきます。つまり、祈りによってキリスト者は霊の体験を得るのであり、この体験こそが靈性を深める手段になるということです。

2 霊の体験

「霊の体験」というと、何か特殊な体験という印象を与えるかも知れませんが、祈ったことのある人ならば誰もがしていることです。

たとえばこんなことです。

毎日曜日にミサに参加しています。聖書が朗読されますが、聞き流してしまうことが多いのに、ある言葉が妙に心に引っかかります。いったいどういう意味なのだろうかと気になって仕方ありません。司祭の説教に耳を傾け、なるほどそんな意味だったのかと理解します。そして、その言葉が今の自分に何を訴えようとしているのかをしばらく考えてみます。そうか、イエスは私にこんなことを言いたいのだと気づいたとき、何だかうれしい気持ちになり、その聖書の言葉を自分のものにした感じがします。自分の信仰に何か確信めいたものを感じたり、そのような信仰をもったことに感謝したい気持ちになっ

たり、そんな体験はなかったでしょうか。

また、こんなことはどうでしょうか。いつも聖書を読んで黙想することを日課にしています。聖書の言葉の中にいつも新しさを発見し、聖書に親しむことがうれしくてたまらないほどでした。ところが、ある時からなぜか聖書を読んでも新しさを見出せず、喜びも感じません。ただ何となく眺めているようで、時には眠気さえ起こってきます。次第につまらなくなって聖書を投げ出してしまいたくなります。今までは神様を近くに感じていたのに、何だか遠のいてしまったように思われます。別にさぼっているわけでもありません。いつもと同じように聖書を黙想してきたのです。

こんな例も挙げられます。新聞やテレビの報道で戦争や飢餓で苦しむ人々の姿が映し出されました。何とも悲惨な映像で、思わず目をそむけたくなります。同時に、どうしてそんなに争わなくてはならないのだろうか、なぜあんなに幼い子供たちの目は悲しそうなのだろうかと思えます。そして、それに自分の生活にも不幸な面があったり不満を持ったりしながらも、それでも平和と豊かさを享受している自分の現実を考え合わせます。世界の平和のために、飢えて死んでいく人々のために祈りたくありません。しかし、何もできない自分の無力さを嘆きます。神様は何をしておられるのだろうか、どうしてこんな現実をゆるしておられるのだろうかと怒りと無念さの入り交じった感情を持たずにいられません。イエスの福音が貧しい者に向けられていること、悲惨な現実を抱えている者のために語られているのだと思っても、虚しく心に響くだけです。

いくつも例を挙げることはできるでしょうが、このように、私たちが生きている現実の中で、さまざまに心は動いています。よいものもよくないものも含めて、人との出会いや出来事との出会いを通して、

私たちは心を動かし、その動きによって、喜んだり悲しんだり、幸せな気分を味わったり不幸に沈んだりします。キリスト者としての信仰を持つ者であれば、信仰という視点からそのような心の動きを捉えることができます。思わず祈らざるをえないような気持ちになったり、祈りなんて何の力もないと思ったりします。日々祈っても、うれしい時もあれば虚しい時もあります。集中して祈り、あっという間に時間が過ぎ去っていくことを感じることもあれば、どれだけ祈ってもいららする気持ちだけしか感じないこともあります。

こうした心の動きを私の中で起こる「霊の動き」として捉えることができます。この「霊の動き」がどこから来るのかを知ること、そして、その「動き」によって私自身がどこへ向かうのか、何をなすのか、私の信仰は深まるのか疎^まくなるのか、信仰に基づく愛や希望を力強く感じるのか、それとも弱まってしまうのか、そんなことを把握すること、それを「霊の体験」と言っているのだと思います。

この「霊の体験」なしには、私たちの信仰とそれに基づく生き方としての「霊性」を培うことも深めることもない、と私は思います。

3 観想という祈り

「霊の体験」を培い、深める方法として「観想」という祈りを紹介したいと思います。私たちの「霊」はいろいろな出来事を通して「動く」のですが、その動きを一時的なその場限りのものとしていたのは、「霊の動き」によって自分が何に促されているのかを知ることができません。やはり一定の時間を

かけて、「靈の動き」を考察する必要があります。そのための祈りが「観想」と呼ばれるものです。

一般的に「観想」というと、「観想修道会」からイメージされる祈り、つまり、何か神秘的な祈りの境地に達した祈りとして考えられがちです。しかし、ここで言う「観想」は想像力（イマジネーション）を用いる祈りで、比較的容易にできるものです。

聖書のある場面でも、何かある出来事でも何でもかまいませんが、その場面を思い描きます。イエスの歩いた道はどんな様子であったかとか、イエスはどんな声でどんな調子で弟子たちに語りかけたのかとか、あるいは、ある出来事の場合ですと、平和を享受している姿とか、悲惨な目にあっている状況とかを思い描きます。人々の喜び楽しんでる表情や声を想像し、または、嘆き苦しむ声を聞くのです。そうした場面を想像し、想像の目で見、想像の耳で聞き、その場面の中に私を参入させていきます。そのようなことをしばらく続けていると、私の中でいろいろな思いが起こってきます。喜ぶ者とともに喜び、悲しむ者とともに悲しみ、呻く者とともに呻く、あるいは、なぜ、どうして、という疑問とともに不安や怒りを感じます。また、時には、何の思いもなく、ただ淡々とその場面を想像することもあり、さらには何の感慨もないということもあります。面倒くさい、やめてしまいたい、つまらないといった具合です。このように、ある場面を観想（想像）しながら私の中に起こる思いがどのようなものであるかを知ると、次に、その思いがどこから来たのか、なぜそのような思いにとらわれたのかを考察するようになります。このことを「靈の識別」と言います。この識別を行うためには、識別の標準を知っておく必要があります。どのような思いが私をどこへと導くのかを知っておかなければ、それはただの靈の動きにし過ぎません。その靈の動きが神から来たものなのかどうかを知らなければ、思わぬ落とし穴に落ちて

しまうことがあるのです。

4 霊の識別

では、何が「霊の識別」の規準となるのでしょうか。もっとも基本的なことは、霊がもたらすはずの実が何であるかをよく知り、その実に照らし合わせて判断するということです。イエスも言うように、「茨からぶどうが、あざみからいちじくが採れるだろうか。すべて良い木は良い実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ。良い木が悪い実を結ぶことはなく、また、悪い木が良い実を結ぶこともできない」（マタイ福音書7章17節〜18節）からです。霊の結ぶ実とは、パウロが言うように、「愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制です」（ガラテヤ書5章22節〜23節）。少なくとも、この規準を知っておけば、私のうちに生じる霊の動きが神からのものであるかどうかは分かれます。

このごく基本的な規準以外にも、「霊の識別」の規準に関しては、すでに教会の伝統を通して、多くのことが語られています。幸か不幸か、キリスト教の歴史は異端との戦いの歴史でもありました。キリスト教は、もともと、明確に何が正統信仰なのか、はっきりした規準を持っていませんでした。イスラエルの歴史や文化とは異質の土壌にキリスト教が伝えられるようになってからは、キリスト教はさまざまなかえ方と対決していかなければならず、そうした対決を通して、キリスト教信仰が何であるかを明らかにすることもできたと言えるのです。新約聖書の時代からしてそうだったことは、次の言葉からも想像できます。「どの霊も信じるのではなく、神から出た霊かどうかを確かめなさい。……イエス・キ

リストが肉となって来られたということを公に言い表す靈は、すべて神から出たものです」（1ヨハネの手紙4章1節〜2節）。

靈の識別を磨いてきた教会の伝統の中で、特に、先ほどの想像的な觀想の祈りとの関連で説明された「靈の識別に関する規定」というのがありますので、それを簡単に述べてみたいと思います。イグナチオ・ロヨラの『靈操』という本の中にある規定です。本来ならば、この書物に従って、靈操を行い、その体験の中で語った方がいいのですが、ここではそれも不可能ですから、少しだけ説明してみます。祈りの体験のある方なら、多少は理解していただけるでしょう。

イグナチオは『靈操』の中で、二十二の規定を記しています。そのうち最初の十四の規定は初歩的なもので、罪の考察と觀想をする時にふさわしいものだと言います。残りの八つは、最初のものよりもレベルの高いもので、イエス・キリストの生涯を觀想しながら、自分の歩むべき道を探し求める祈りをする時にふさわしいと言われています。

罪の考察と觀想をする時の規定は、私たちの日常生活の中で経験することにも案外関連があるように思います。たとえばこう記されています。

「第一則 大罪に大罪を重ねる人には、さらにその惡徳と罪を続けさせ、より深くそこに引きこむために、敵は快樂が目につかぶようにさせ、感覺的な樂しみと快樂を想像させるのが常である。同じ人に対して善靈は、全く反対に、彼らを反省させることによって良心を刺し、呵責かしやくを感じさせるのである。」

罪や惡に誘われる状況を思い起こせば理解できることでしょう。しかし、次の規定ではこう言ってい

ます。

「第二則 ひたすら罪滅ぼしに励み、神への奉仕の道においでますます進んでいく人に対して、靈は第一則と正反對の働き方をする。すなわち、その場合、悪靈の特徴は、人をさいなみ、悲しませ、妨げをもうけ、根拠のない理屈をもって心を乱すことであり、これによって靈魂が進歩しないようにするのである。他方、善靈の特徴は人を励まし、力づけ、慰めと涙、光と安らぎを与え、何でも容易にし、あらゆる妨げを取り除くことであり、これによって靈魂が善の道においていっそうの進歩をとげるようにするのである。」

罪を心から悔やみ後悔し、あるいは自責の念に駆られるのは、確かに、良心の責めとして神からの動きとして捉えることができます。しかし、度が過ぎてしまつて、そこから立ち直れなくなり、ただたのみずから責めるだけで、一向に次に進めなくなつてしまつているような場合は案外あるものです。神は必ずゆるしと力を与え、新たに歩む勇氣を授けてくださるといふことなのでしょう。

この二つの規則に続いて、イグナチオは「靈的慰め」と「靈的荒みすま」について述べています。まとめを言えば、祈りを通して信仰、希望、愛が成長し、神のうちにあって平和と安らぎをもつことができる場合を「靈的慰め」と言います。逆に、信仰、希望、愛が薄れ、心が不安になり、ものうく、なまぬるく、悲しみにおぼれ、神から隔たつていられるように感じる場合を「靈的荒み」と言うのです。

「靈的荒み」に陥つた場合の対処の仕方として次のように言っています。

「第五則 荒みのときに、決して決心を変更すべきではない。かえつて、その荒みの前の日の決定と決心、または、その荒みの前にあつた慰めのときの決心を堅くゆるぎなく守らなければならない。

というのは、慰めるときに私たちを指導し、勧めを与えるのはむしろ善靈であるが、荒みになると、悪靈に導かれるからである。その助言を聞き入れると、正しく決定する道が取れなくなるのである。」

何かを始めたものの、自分の思い通りに運ばなかったり最初の考えとは違った現実に出くわしたり、あるいは失敗したり憂鬱になったりすると、すべてを投げ出してやめてしまいたい気持ちになることはよくあります。もしかするとそれは「荒み」の状況の中にあるのかも知れません。その時物事の決定をしてみましょうと、取り返しのつかないことになってしまふことがあります。

「荒み」に陥る原因としてイグナチオは三つ挙げています。ひとつは「怠り」です。一つ目は「試練」として与えられるもので、慰めなしにどこまで確固とした態度をもって神の奉仕と賛美に励むことができるかが試されるのです。三つ目は、靈的慰めが神の側から無償で与えられるものであることを知るためです。高慢や虚栄の心、自負心の入り込む隙すきを与えないようにし、神なしに何もなしえないことを知るのであります。

イグナチオは、さらに続いて、神に反する靈の働き方や特徴を述べ、その後、より微妙な靈の識別の規定を記しています。紹介してもいいのですが、これ以上は、靈操の体験なしには理解しがたく、説明もしにくいので、ここでやめておきます。ただ、今まで紹介したことを参考にすれば、靈の識別は充分に可能だと思えますので、祈りをしたり、何かの出来事にふれたりして、「靈の動き」を察知した時に応用してみてください。

キリスト者の靈性は、まず、靈の体験をすることからその深まりの一步を歩んでいく、ということだけでなく知っていただけだと思います。

インカルチュレーションについて

キリスト者の霊性が何であるかを考えるさいに、最後のポイントとなるのは、キリスト教以外の宗教の霊性との比較です。「霊性」というものを、その宗教の独自性やユニークさから醸^{かも}しだされる特徴、それを単に伝統や教義としてだけではなく、生き方や行動様式も含めた「らしさ」として理解するとき、キリスト者の霊性は、他の宗教の霊性と比較して、どのようなものだと言えるでしょうか。この問いは同時に、キリスト教と諸宗教との対話というきわめて今日的なテーマとつながるものです。そして、特に日本のキリスト者の場合、キリスト者として生きると言いながら、好むと好まざるとにかかわらず、日本の文化や宗教的な土壌によって影響された面をいかに統合していくかという問題にもつながるものです。以下、キリスト教以外の文化的土壌にキリスト教をいかに根づかせるかといういわゆる「インカルチュレーション」の問題や、「諸宗教との対話」ということを視点に入れながら、キリスト者の霊性を考えてみたいと思います。

1 インカルチュレーションの問題

もう二十五年以上も前のことになるでしょうか。遠藤周作氏が『沈黙』という作品を発表して以来、キリスト教の日本における「土着化」という問題が大きな関心を引き起こしました。司祭職を捨てた宣教師フェレイラの口を通して、日本という土壌にはキリスト教の神は根づかないということが語られています。「この国は沼地だ。やがてお前にも分かるだろうな。この国は考えていたより、もっと怖ろしい沼地だった。どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく。我々はこの沼地に基督教という苗を植えてしまった。」「私にはだから、布教の意味はなくなっていた。たずさえてきた苗はこの日本とよぶ沼地でいつの間にか根も腐っていった。」

キリスト教の主張として、聖書を通して示された神の啓示は時代を越え、文化を越えて、永遠の真理であるという考え方がありました。その真理を全世界に伝えるという使命を帯びて、キリスト教は宣教されていったのですが、日本という土壌はこれを受け入れないのだということです。

遠藤氏はその後もいろいろな作品を通して、キリスト教を日本人の心情に訴えかけるにはどうしたらよいのかということテーマにしてこられました。私の印象にしか過ぎませんが、そのおもなポイントのひとつに、ヨーロッパの歴史と文化の中で培われた父性的な神観よりも、母性的な神観を伝えた方がよいというのがあると思います。また、最近では、『深い河』という作品を発表し、ヨーロッパ的なキリスト教にどうしても肌が合わず、インドの民衆の宗教心を通して、キリスト教の枠を越えてもっと奥

深い人間の宗教性に至ろうとする日本人司祭の姿を描いています。ここでの問題提起は、キリスト教の「土着化」を越えて、東洋の文化的、宗教的背景を持つ人間の心の底にひそむ宗教性がいかに具体化されるかという問いが、もはやヨーロッパの土壌を背景に成立してきたキリスト教では担いきれないのだという主張とともに展開されているように思います。

こうした論調を受けて、今までの宣教の方法を問題にし、日本的なキリスト教を育てる努力の足りなさを指摘する意見が出てきました。逆に、キリスト教に日本的もヨーロッパ的もないのであって、普遍的な真理はどこまでも普遍的であり、キリスト教の真理は誰にでも受け入れられるはずである。ゆえに、日本人の宗教心こそ、未だ成熟していないのだという意見もありました。キリスト教は「日本的」になつてはならないのであって、「日本におけるキリスト教」を考えなければならぬということです。

キリスト教は日本に根づくのかどうか、日本的なキリスト教というものがありうるのかどうか、さらには、キリスト教以外の宗教によっても人間は救われるのかという問いは、キリスト者にとってはその存在意義をも根底から問う重大なものとなることは明白です。

実は、遠藤周作氏の提起した問題は、すでに明治期におけるキリスト者にとって根本的な問題であったようです。明治になってキリスト教は再び日本に伝わり、多くの宣教師が派遣されました。プロテスタントの宣教師が中心でしたが、当時の知識人に大きな影響を与えています。この頃すでに、興味深いことに、キリスト教を日本的なものにしようとする努力がありました。同時に、このような努力に対して大きな反対もありました。これは海老名弾正と植村正久の論争として有名です。植村が、キリスト教の伝道とは、キリスト教有史以来の伝統的な教義を信奉し、それを伝えることであると主張するのに

対して、海老名が「三位一体」や「受肉」の教義そのものを問い、その問いに答えるためには、そのような教義が登場してきた時の宗教意識を明らかにし、その上で、みずからの宗教体験を重ね合わせて初めてそうした教義を理解し信ずることができると主張したのです。この論争は当時の正統派と進歩派のどうどう巡りの論争に終始しますが、日本においていかにキリストを神として信じ、それを救いの真理として日本人に宣教しうるのかという、今日においても繰り返される論争の最初のものとして興味深いものがあります。

また、内村鑑三を例に挙げるまでもなく、彼は、「二つのJ」に仕える、つまり、日本（JAPAN）とイエス（JESUS）に仕えることを信念とし、カトリック教会、プロテスタント教会のいずれにも属さない「無教会主義」を貫きますが、それは日本的な教会のひとつの姿であり、いまだに大きな影響を与えています。

少し時代はくだりますが、柳宗悦は「仏教に帰る」というエッセーの中で次のように言っています。多少長くなりますが、その当時の知識人がキリスト教に対してどのような態度をとろうとしていたか、今日にも示唆するところが多いと思いますので、そのまま引用してみます。

「キリスト教は西洋で発達したものであるから、いわば西洋の方が先進国で、そのキリスト教的体験は、西洋の方で熟し深まったものであるから日本人がキリスト教徒となる限り、西洋人の思想、経験などの後を追うことになる。だから今でもそうだが、外国の宣教師のいつも下に在ることになる。そうして常に教わり従ってゆく位置に立つ。日本のクリスチャンが西洋のクリスチャンを導いてゆくというような時はなかなか来ぬ。それで多くは模倣に終始することになる。よい事は真似

てもよいのであるから、別にこれでも差支えないともいえるが、しかし進んで、日本でキリスト教を更に一步進めるのでなければ、使命が果たせぬ。西洋そのままでは不自然な点もあるから、東洋的なキリスト教というものに進展するのが自然だと考えられる。また日本でなければ生れぬキリスト教となるなら更によい。この日本的なキリスト教となって始めて存在理由が現れるのである。(中略) 信仰は自由であるから、何の宗教でもよいわけであるが、いずれも日本的なるものに熟することに於いて、始めて正当な意義をもつのである。そうして進んでそれが世界的な貢献をするようにならねばならない。ただその宗教が西洋的なものである場合、それを日本化するまでには、多くの紆余曲折が要らう。

ところで、キリスト教を日本的なものにするとは何なのか。吾々の血で肉で心でそれを活かすということであろう。この場合、吾々の血、肉、心には自おのずから東洋的色彩があるのであるから、独自の東洋的体験で(即ち西洋的ではないもので)キリスト教を熟させる意味とならう。この場合必然的に東洋的氣質の基礎をなす仏教など無関係ではなくなる。」

このように述べて柳宗悦は、キリスト教が日本の仏教から多くのものを学びうることを指摘し、最後に、「東洋人の心の故郷である東洋の思想、特に仏教に、おのずから帰る時が来たというに尽きる」と結んでいます。彼自身、キリスト教には好意を示しながらも、キリスト教は日本的なものになってこそ本ものであり、しかしながらそうなることのむずかしさも指摘しました。そして結局は、自分の魂のふるさととは仏教にあり、仏教に帰るのだと言うのです(以上、岩波文庫『妙好人抄』「仏教に帰る」参照)。これら日本の知識人たちのキリスト教に対する見方はキリスト者にとってきわめて厳しいものがある

と言ってもよいのではないだろうか。それは今日においてはなおさらです。

キリスト教は、伝えられたその地域の精神性や文化を無視せず、むしろ積極的にその文化に根づくことの必要性を第二バチカン公会議は確認しました。それに基づいて日本でも、ミサ典礼文を日本語に翻訳し、典礼聖歌を創作し、日本的な典礼を作り上げる努力をしてきましたし、今でもその努力は続けられています。しかしまだまだという感じがするのは私ひとりではないと思います。ミサの中で使われる言葉を聞いても、日本人の感性にじっくりこないものはたくさんあります。「主は皆さんとともに」というミサの中の挨拶も、ローマ典礼の「ドミヌス・ボビスクム」(Dominus vobiscum)の訳語として正確ではあっても、日本人の挨拶感覚として考えるとどうでしょうか。「全能の神と兄弟の皆さんに告白します……」「主よ憐れみたまえ」「神に感謝」などなど、言い慣れて何とも思わなくなった人もいます。ですが、日本語感覚としては少し変な感じがします。日本人の心性に響く言葉だとはとても思えません。

もちろん、ミサや他の典礼にも、いろいろな工夫がなされるようになりました。祈りの方法にも、東洋的な伝統を積極的に取り入れたものが紹介され実践されています。そのような努力を積極的に評価したうえで、キリスト教そのものを語る言葉がもっと日本人の言語感覚と宗教的な感性に響くものとなるよう、創意工夫の努力を怠ってはならないと私は思っています。

2 文化への受肉を目指して

しかし、こうした努力に水を差すかのように、ときどきですが、日本的な典礼や祈りの方法に異を唱え、「キリスト教を日本的にする」という理由で過小評価する傾向も一部ではあるようです。かつてのラテン語典礼の方がもっと宗教的だったし、荘厳だったということでもノスタルジアを感じないではないというふうなのです。

キリスト教の歴史を振り返ってみると、キリストの福音を宣教するその最初から、異文化との出会いによる対立は大きな問題だったようです。初代キリスト教の成立過程を見ていけばすぐに分かることですが、キリスト教そのものはユダヤ教を背景として登場してきました。しかも、初期の発展段階で、エルサレムを中心とした共同体とアンチオキアを中心とした共同体との間で対立がありました。ユダヤ教を背景とし、その生活習慣を持っているエルサレムのキリスト者には、「律法」は大事なものでした。

反対に、アンチオキアのキリスト者には、根本的なところでユダヤ教の背景はあっても、その生活空間はヘレニズム世界のものであったがゆえに、ユダヤ教的な生活規範である「律法」に対しては、距離を置くことができました。しかも、異邦人をその共同体に受け入れるようになってからは、「律法」の規定を彼らに課すことは宣教にとって大きな障害となったのです。

パウロがその書簡の中で「律法」を絶対視せず、ヤコブの手紙の中では、パウロの意見に反対するかのように「律法」を大切にせよと述べるのは、こうした背景の違いを考慮しないでは、まったく別の教

えを述べているように受け取られてしまいます。実際、「律法」の規定を異邦人キリスト者に課すかどうかということで、特に、割礼を施す必要があるかどうかの問題をめぐって、使徒会議が開かれたことはよく知られている事実です（使徒言行録15章参照）。

この問題は、ヤコブの次の言葉で決着しました。「神に立ち帰る異邦人を悩ませてはいけません。ただ、偶像に供えて汚れた肉と、みだらな行いと、絞め殺した動物の肉と、血とを避けるようにと、手紙を書くべきです。モーセの律法は、昔からどの町にも告げ知らせる人々がいて、安息日ごとに会堂で読まれているからです」（使徒言行録15章18節〜21節）。一番大きな問題は異邦人にも割礼を施すかどうかの問題だったのですが、その点は妥協し、しかし異邦人にも守れるであろうことは律法通り要求したのです。

「律法」をめぐるこの問題は、キリストの福音が異文化に宣教されるときに、必ず引き起こされることとが予測された最初のものだったように思います。文化が異なれば生活習慣は異なります。エルサレムの使徒会議は、そうした問題を何とか解決し、同時に、異文化を背景とする人々にキリストの福音をいかに伝えるかということを示すモデルともなりました。

パウロが宣教旅行の先々で経験し、そこで語った説教も同じようなモデルとして考えることができます。彼はギリシア文化の中で育った人々に語るときは、彼らが親しんでいた哲学者や詩人の言葉を引用したのでした。有名なアテネでの説教はその一例です。「アテネの皆さん、あらゆる点においてあなたがたが信仰のあつい方であることを、私は認めます。道を歩きながら、あなたがたが拝むいろいろなものを見てみると、『知られざる神に』と刻まれている祭壇を見つけたからです。それであなたがたが知

らずに挿んでいるもの、それをわたしはお知らせしましょう」と言って、パウロは、ギリシアの詩人の言葉を引用します。「……実際、神はわたしたち一人一人から遠く離れてはおられません。皆さんのうちのある詩人たちも、『我らは神の中に生き、動き、存在する』『我らもその子孫である』と、言っている通りです。わたしたちは神の子孫なのですから、神である方を、人間の枝や考えで造った金、銀、石などの像と同じものと考えてはなりません。……」（使徒言行録17章22節〜31節）。ただ、この説教の終わりで、「死者の復活」について言及したとき、アテネの人々の多くはあざ笑ってその場を立ち去っていったことが記されています。

この場面もまた、インカルチュレーションを考えるときにはきわめて大事なことを示唆してくれるように思います。パウロはユダヤ人の会堂で説教するときには必ずイスラエルの歴史を述べ、預言者の語ったことを成就し、イスラエルの民が待望した救い主としてイエスのことを述べますが、ギリシアの人々に対してはまったくそのことには触れません。むしろ、彼らが経験し理解できる地平に立って神について述べるのです。しかもイエスという人物についてもひと言も述べないのです。ただ、救いの出来事の確証として「一人の方」の死者の中からの復活という、パウロにとってもっとも肝心なところの話になると、ギリシア人たちにはたわごとのように思え、パウロから去っていったのです。

このことは日本という歴史や文化を背景にして生きる私たちにも充分に分かるような気がします。イスラエルの歴史を回顧することよりも、日本の歴史や文化の中で生まれてきた神概念や神への感性を取り上げて、「知られざる神」から「本ものの神」へと語ることはできるでしょう。しかし、救いの出来事が成就したことの確証としての「一人の方」の復活という出来事は、どのように理解してもらえるで

しょうか。このところで多くの場合、宣教は躓くのです。

ここで、復活について語ることはしません。すでにこの本の中でも取り上げたからです。ただ、復活は言葉として理解するよりも、パウロがそうだったように、体験として理解するものだということには指摘しておくべきでしょう。それは信仰体験であり、信仰の確証として体験されることです。キリスト教の成立もこの体験を抜きにしてはあり得なかったことでした。そして、異文化にキリスト教が宣教され、その地に根づくということは、根本的には信仰の体験と、その体験によって得た救いの確証を、いかに今日の生活の中で語るかにかかっているということだけは言えると思います。

異文化との出会いという現実をキリスト教はいかに乗り越えていったのか、これに注視することは今日のインカルチュレーションの問題を考えるさいに大きな助けとなるはずです。初代教会のみならず、古代においても中世においても、そして、ヨーロッパに限らずあらゆる地域で、その努力はなされてきました。それによってキリスト教は、頑固な教義体系と古くさい伝統に凝り固まった排他的なものではなく、異質なものを受け入れ、それを自分のものとし、時代の変遷に反応し、きわめて豊かな深い靈性を発展させ、今日まで続いてきたのです。確かに、防衛的になり排他的な姿勢を示す時代もありましたが、それに劣らず、新しい時代から受けるチャレンジに応え、みずからを成長させてきたのです。その姿勢は今日にあっても同じです。

日本という土壌にキリスト教をいかに根づかせるかという問題は、日本の伝統文化を研究することによってだけでは解決できないことです。日本人の宗教性、特に、現代人のその特徴を見極め、その感性に響きうる言葉で語る必要があります。同時に、日本人の宗教性に迎合した形ではなく、人間としての

本来の宗教性に目覚めさせ、それを示しうるものとしてのキリスト教を提示することができなければならぬのでしよう。そのためには、確かに柳宗悦が指摘する通り、日本のキリスト者自身のうちにキリスト教が「肉となり、血となって」生きるということがなければ何にもならないことです。日本の文化にキリスト教がいかに根づくかという問いは、私のうちにキリスト教がいかに「受肉」するかという問いなのであって、その努力は実際にキリスト者を生きる私たちひとりひとりの課題であることは、もはや言うまでもないことでしょう。

諸宗教との対話をめぐって

前回、「インカルチュレーション」の問題を取り上げました。この問題とともに、キリスト者の靈性を考えるさいに、キリスト教以外の諸宗教との対話が、今日、大きな課題として私たちには与えられています。そして、この対話を積極的に押し進め、その神学的な基盤を形成しようとするとき、従来の伝統的な神学では、もはや対応しきれない問題がたくさん出てきます。以下、「諸宗教との対話」をめぐって、キリスト者の靈性そのものにどんな影響を及ぼすのか、考えてみたいと思います。

1 諸宗教との対話

第二バチカン公会議の公文書の中に、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』（以下『宣言』と略記）というのがあります。この公会議中に発表された文書の中でもっとも短いもので、わずか五項しかありません。しかし、文書の長さのいかんにかかわらず、ここで示されたカトリッ

ク教会の姿勢にはきわめて重要なものがあります。ひと言で言えば、カトリック教会はキリスト教以外の諸宗教に対するこれまでの排他的な姿勢を捨てたということです。たとえば、『宣言』の最初の方にヒンズー教や仏教について簡潔に述べたあと、次のように言っています。「カトリック教会は、これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもって考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示すこともまれではない。」「したがって、教会は自分の子らに対して、キリスト教の信仰と生活を証明しながら、他の諸宗教の信奉者との話し合いと協力を通して、かれらのもとに見いだされる精神的、道徳的富および社会的、文化的価値を認め、保存し、さらに促進するよう勧告する」(2項)。

かつて、カトリック教会は、「教会の外に救いなし」という言葉で教会の教えを絶対視していました。トリエント公会議の時代には、「望みの洗礼」という教えを展開して、洗礼を受けずにこの世を去った者の救いの可能性を示しました。しかし、教会を中心にした考え方からの発想であったことは否めません。先に引用した『宣言』も、また、『教会憲章』の中で述べられた「福音をまだ受けなかった人々も、神の民に秩序づけられている」(15項参照)として、他宗教の人々を受け入れることを示した言葉も、まだ教会中心的な考え方は残っているものの、従来の教会の姿勢を一変させています。

他宗教に対するこうした教会の姿勢は、第二バチカン公会議以降、さまざまな諸宗教との対話を促進してきました。この分野で果たすアジアの教会、そして日本の教会の役割も無視することはできません。インドや東南アジア諸国の教会、中国や韓国の教会、そして日本の教会も、この対話には大きな期待を

寄せています。アジア司教協議会（FABC）も、最近、諸宗教との対話がアジアにおける教会の宣教にとってもっとも優先すべき課題のひとつとして取り上げています。

実際、アジアの教会は、諸宗教との対話がなければキリスト教の宣教そのものが困難になってしまいます。インドや東南アジアの国々は、政治的にも社会的にも他宗教との対話なしに、国家の安定すら危惧される状況にあります。また、東アジアの中国、韓国、日本では、その国の深い宗教的土壌や伝統、そして心情を無視して、キリスト教を宣教することは不可能なことです。

このように、諸宗教との対話を進めることは、現代のカトリック教会にとって、特にアジアの教会にとっては、重要な課題と言ってよいものです。しかし、その重要性にもかかわらず、神学的にはきわめて微妙な問題を多く抱えています。それらの問題がいかに解決されるか、そしてこの対話を推進していくうえで、いかなる神学的な立場が必要となるか、これまでのキリスト教信仰の根幹を揺るがすことになるかも知れないほどの大問題がこの「諸宗教との対話」には含まれています。そのことを少し述べてみましょう。

2 「諸宗教との対話」の背景

まず、諸宗教に対するカトリック教会の姿勢の変遷を概略しておきます。

ユダヤ教を背景にして成立したキリスト教がヘレニズム世界に伝わっていくときに生じた問題に関しては、前回触れた通りです。その後、キリスト教がローマ帝国の国教となるに及んで、キリスト教は少

数派ではなくなりました。西ローマ帝国が衰退し、ゲルマン民族によってキリスト教世界もその脅威にさらされる危険が生じたとき、教会は積極的にゲルマン民族への宣教を行い、成功しました。西ローマ帝国が滅んで、ゲルマン民族によってヨーロッパ世界が支配されるようになったときにも、教会は宗教的な権威を保ち続けることができました。その後は、世俗的な権威を凌駕するほどの力をもつにいたります。そして、ヨーロッパは「キリスト教国」としてその支配を他国にまで及ぼそうとするのです。

こうした状況の中で登場するのが「教会の外に救いなし」という言葉であり、これを旗印に教会はその宣教使命を遂行していきました。それはある意味で、乱暴な言い方ですが、「征服主義」的な色彩を持っていました。十字軍の遠征にしろ、十五世紀から十六世紀にかけて、いわゆる「新大陸」が発見されて以来の宣教師の活動にしろ、キリスト教が他国の宗教（あるいは文化）を「征服し」、キリスト教が「勝利する」という形で進められていったのです。

「新大陸発見」の頃の、おもしろいと言っては大変失礼な言い方になりますが、こんなエピソードがあります。新しい世界で発見された「原住民」は果して人間か否かの議論がまことしやかになされたということです。人間であるならば洗礼を授けて救いへと導かなければならない、人間でなければ宣教の必要はないということになります。結論として人間であるとの認識で一致し、では宣教しなければならぬということになりました。現地の人々が聞けばとんでもない話ですが、実際、そういう議論が起こるほどにヨーロッパにはみずから世界の中心とするメンタリティーがあったのです。今日でもこんなジョークがあります。もし宇宙人が発見されたらどうするか。人間かどうかを確かめて、人間であると確認されたら、洗礼を授けるために宣教師が派遣されるだろう。

ヨーロッパのキリスト教を世界の中心として絶対視する教会の姿勢が一変するのは第二バチカン公会議においてでした。その大転換をもたらした根本的な原因は、教会がもはや世界から完全に遊離してしまい、世界に対して福音の真理を語る言葉を持たなくなってしまうという事実を認識したことにあります。近代以降の人間理性への信頼は、さまざまな科学を誕生させ、それまで神秘とか不思議なわざという言葉で片づけられてきた事柄を理解可能な事としてあらわにしてきました。国家は教会から独立し、学問は神学から自立し、教会とは関わりのないところで発展していったのです。当然、教会離れは進み、世俗的な社会が現出してきました。

また、十九世紀になって、キリスト教の宣教は世界的な規模で行われるようになりました。宣教師の派遣されない場所は世界のどこにもないほどでした。しかしその反面、キリスト教の救いの真理を必要としない地域が存在することを教会は目の当たりにするのです。キリスト教は世界の中である意味でマイノリティであり、キリスト教よりも古い伝統を有する宗教や文化と出会うことによって、キリスト教は大きなチャレンジを受けたと言ってしまうと思います。かつて、キリスト教を土壌としたヨーロッパが世界の中心と思い、その中で成長したキリスト教は初めてキリスト教以外の他の文化と接触したと言ってしまうでしょう。そのような世界にキリスト教はみずから語るいかなる言葉をもっているのか、どのように語れば通じるのかという問題は、ヨーロッパ世界にあって停滞気味の教会にとって、きわめて重大な問題であったのです。

3 諸宗教の神学

以上のような背景の中で諸宗教との対話の必要性を認識した教会にとって、しかし、この対話を進めていくうえでの神学的な基盤をどう獲得するかということは、それほど簡単なことではありません。カトリック教会のアイデンティティーそのものを根底から揺るがしてしまうといっても過言ではないのです。他の宗教を排斥するという姿勢に立てば、教会の教えを絶対視すれば事足ります。これこそが真理なのだと言張すればよいのです。しかし、他の宗教の価値を認めるとすれば、教会はその教えをも相対化しなければなりません。そうすると、キリストによる全人類の救いと教会そのものの存在意義はいったいかなる意味を持つのかということになります。

実は、諸宗教の対話を推進していくうえでの神学的な基盤はまだはっきりしていません。神学者の中でも意見の統一はないのです。ゆえに、「諸宗教の神学」といっても、こうですと言えぬものがないので、私自身、語る言葉がありません。そこで、この分野の神学で議論されていることを視点別に紹介し、これまでの教会の伝統的な教えや考え方と、どれほど違いがあるかということを描いてみたいと思います。

教会論

「教会」は神の救いの啓示を、唯一、正しく保持し、伝え、キリストによってもたらされた神の救い

を人間に示す役割を果たす、という考え方が「諸宗教の神学」の中では弱くなります。教会中心主義はもはや考えられなくなり、先ほども触れたように、「教会の外に救いなし」という考え方は、まったく通用しなくなります。他宗教の価値を認め、しかもその中に、「すべての人を照らす真理の光線を示すこともある」と認めた教会が、みずからの教えを絶対視し、高飛車な態度で他宗教を圧倒しようとするところからは、いかなる対話の糸口をも見出すことはできないからです。

以前、「教会の五つのモデル」を紹介しましたが（第十三回参照）、「諸宗教の神学」の中では、「組織としての教会」観は次第に影をひそめてくると思います。「秘跡としての教会」も、「救いのしるしを全世界に輝かす」という意味ではそれほど大きな意味を持たなくなるかも知れません。おそらく、「仕える者としての教会」の姿勢が強まってくると思われます。教会の役割および使命は、「教える」「導く」という面よりも、世界のあらゆる事柄が「より本ものに」「より人間的なもの」になっていくように「奉仕する」ことを目指すのです。

この教会観がもっと確立してくれば、他宗教に対してもその価値を認め、その宗教がより本ものとなり、その宗教を通して真の人間性が獲得されるように、教会は「仕える」立場を取ることができるはずです。ひと言で言えば、教会はもっと謙遜になるということでしょうか。

キリスト論

「神は唯一であり、神と人との間の仲介者も、人であるキリスト・イエスただおひとりなのです」（一テモテ書一章5節）。これはキリスト教信仰の核心をなす言葉です。キリストなしにキリスト教信仰が

成立しないのは当然のことです。ところが、では、人間の救いはキリストによってのみ可能なのか、他宗教によっては人は救われないのかという問い方をし、そうだと答えれば、諸宗教との対話は一步後退してしまいます。

「諸宗教の神学」を模索する神学者の中で、より急進的な立場を取る人は、キリストの役割すらも相対化し、キリストの生と死と復活によって成し遂げられた神の救いも、唯一絶対のものでなく、他のさまざまな方法によって示される神の救いのひとつの道でしかないと思えようとしています。イエス自身が語られた、「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない」(ヨハネ福音書14章6節)という言葉は、神の救いを唯一人間に仲介しうるキリストの使命を語るものであり、これに基づいて、キリスト教信仰はキリスト教信仰たりうるのですが、もしこれも「あるひとつの道」でしかないのであれば、キリスト教信仰にこだわる必要はどこにもなく、宣教の意味もなくなってしまう。イエス・キリスト以外にも、ゴータマ・シッダールタ(釈迦)も、孔子も、マホメットも、チベット仏教のダライ・ラマも、最近話題になっているインドの聖者サイババも、イエスと等しく、救いの仲介者として、同じ役割を担う者として、信仰の対象になってもおかしくないということになります。

ここで、キリスト論は大きなチャレンジを受けます。近年、神学界の中で、「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」ということが話題になっています。「上からのキリスト論」とは、イエス・キリストが天地創造の前から永遠に神の子であり、時満ちて、人間の救いのために受肉し、十字架の上の死と復活によって神の救いのわざを成し遂げた方であることを、神があらかじめ定められていたことと

して語ります。これに対して「下からキリスト論」とは、福音書を中心的な手がかりとして、歴史的な存在としての人間イエスを追い、「私」におけるイエスの意味を問うという仕方です。イエス・キリストが何者であり、「私」にとって、また世界にとって、イエス・キリストは何者なのかを追求します。

この二つのキリスト論をめぐっては、伝統的な教義上の問題や宣教上の問題において、大いに議論されていますが、「諸宗教との対話」を視点においた場合、「下からのキリスト論」でしか対応し切れないのではないかと、私自身は思っています。

神論

人間の救いを成し遂げようとしているのは神ご自身です。この神を中心にして、「神の救済意思」や「神の国」を神学的考察の前面に押し出すことによって、「諸宗教の神学」を構築し、諸宗教との対話を推進していく基盤にしようとする動きがあります。「教会」や「キリスト」を持ち出せば、どうしてもその枠に縛られてしまうので、「神」そのものを中心に据えるわけです。前回でも、パウロのギリシア人世界への宣教方法を指摘したさいに触れたことですが、「知られざる神」をより明らかにすることに、キリスト教は他の宗教に語るものを持ち、他の宗教からも学んで、キリスト教そのものを、そして他の宗教も、互いに豊かにし、「神の救済意思」の実現と「神の国」の建設に向かうというのです。この考え方によって、確かに、「諸宗教との対話」は大きく前進していくと思われます。ただ、「神」をどう捉え理解するかということはおそらく、もっとも大きな難問であって、宗教間の違いも相当なものです。しかも、「神観」から生まれた生活習慣や倫理観にも大きな隔たりがあって、果たして対話

を推進していけるかどうか、これまた大きな疑問でしょう。また、「神の国」という聖書的な概念が他の宗教によって理解されるかどうかも疑問視されます。

「神を問う」ということは、人間にとって根本的なことであり、これを上手に行えば、諸宗教との対話のみならず、神なき時代と言われ、神を必要としない多くの現代人との対話にも益するところは大きいと思います。私自身もこの視点は大切にしていますが、「神を問う」ことほど大きな難問はないことも確かです。

聖霊論

諸宗教との対話を進めるといふことは、宗教の多様性を認めることを出発点としています。では、キリスト教以外の宗教に対して、神はいかなる形で救いの意思を示してきたのかということが問われるのですが、ここで大いに注目されるのが「聖霊」の存在です。聖霊に関しては、本書でも取り上げました（第十回参照）、近年、聖霊論の深まりとともにこの存在に注視して、「諸宗教の神学」の中でも大きな役割を果たすであろうと期待されています。

神の救いの意思が、人類の具体的な歴史の中で展開されるとき、そこには常に聖霊が働いていました。イスラエルの歴史とそこに登場する人物たちを導いたのは聖霊でした。イエスの時代にも、また使徒の時代にも、人々を神へと導くのは聖霊でした。それは今日の時代においても同様です。もし神が、名状しがたい方法で、イエスを知らず、教会も知らない人々を救いへと導くのであれば、それは聖霊の働きによると考えられます。神は救いの意思を具体的なものにするために、たまたまイスラエルの民とその

歴史を選ばれたのであって、他の民族にはその歴史と文化を通して人々を救いへと導かれるのです。他の国々の歴史と文化と宗教を通して聖霊は働き、ゆえに、他宗教も「教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示す」ということになります。

そうだとすれば、ここでも私たちは大きな課題を背負うことになります。というのも、たとえば、日本の歴史の展開の中で、日本の宗教や文化の中で、聖霊の働きをどこに見出すことができるかを、当然問うことができるからです。この視点はきわめて興味深いものがあります。まったく新たな視点から、日本の歴史や文化を問い直すことができると思っております。

旧約聖書の中に『雅歌』というのがあります。宗教的な用語がいっさい出てこない文書として有名ですが、当時のイスラエルの恋愛歌や結婚の祝歌であったものが、神と人間との愛を歌うものとして採用され、聖書正典として取り入れられたという経緯があります。これを応用すれば、日本の歴史や文化の中に、聖霊の働きとして、日本人の心に働きかけた痕跡を探ることは可能かも知れません。神の全人類に対する救済意思が日本の歴史の中で具体的にどのような形で示され、また示され続けているのかを見つめることは、今日この場所で生きている人間の神との関わりを掴む^{つか}うえで、とても大切なことだと思います。そのようにして、初めて、キリスト教は他の宗教に対しても開かれたものとなり、対話の基盤は作られていくのかも知れません。

以上、「諸宗教との対話」をめぐって述べてみました。こんなのだったら、この対話は必要ないと思われたでしょうか。キリスト教信仰が何だかおかしくなってしまふと感じられたでしょうか。私自身、

大きな疑問を抱きつつ、このテーマに触れてきました。私の信仰はどこにいつてしまうのか、不安な気持ちを持ったことも確かです。しかし、私の意図は、キリスト者の靈性を考えることにありました。インカルチュレーションや諸宗教との対話を考えることは、私自身のキリスト者のアイデンティティと、それに基づく生き方としての靈性をみずからのうちに培うことを目的としています。そして、自分の信仰者としてのアイデンティティを他の人々に語りうることをこそ、最大のテーマとしています。その意味では、こうした問題が提起することはキリスト者にとって大きなチャレンジとなり、大きな「揺らぎ」や「危機」を通して、より確固たる信仰の確認へと導く契機となるのだと思います。

エキキュメニズムについて

二回にわたって、キリスト教と文化、キリスト教と諸宗教の対話の問題を扱ってきました。この「対話」という路線は、第二バチカン公会議とその後のカトリック教会をもっとも特徴づけるものと言ってよいと思いますが、なかでも、カトリック教会の対話の相手として忘れてはならないのはプロテスタント教会です。

読者の皆様にも経験があるでしょうが、カトリックとプロテスタントの違いを質問されたり、なぜ同じキリスト教なのに分裂しているのかと詰問されたりしたことがあると思います。また、自分自身が教会の門をたたいたときに、カトリックとプロテスタントの違いに戸惑いを覚えた方もいらっしゃるかも知れません。日本のように、キリスト者の存在がごく小さな群れでしかないのに、キリスト教が二つに分かれているというのも、残念な話です。実際、この分裂が躓きとなることも多く、神の愛を説き、人を愛せよと語るキリスト教が分裂し、時には対立しているという事実は、教えの確かさを揺るがせてしまい、何の証にもなっておらず、大いに反省しなければならないことでしょう。

第二バチカン公会議後、日本でも「教会一致」(エキュメニズム)の雰囲気盛り上がり、いろいろな場所で、そしてさまざまな分野で、「一致」を模索する試みがなされました。ともに祈り賛美の歌を歌う集いといった信徒の間の交流や、聖書の共同訳をつくるという専門家たちの仕事にいたるまで、実に多様な集会が開かれました。私が神学の勉強をしているときにも、「キリスト教一致週間」には、必ず、プロテスタントの神学者や牧師が招かれ講演会が行われていました。今日では、神学を学ぶカリキュラムの中にエキュメニズムは取り入れられていますし、プロテスタントの聖書学者が授業を担当するようにもなっています。

しかし、そのような盛り上がりも、私の個人的な印象にしか過ぎないのですが、少し下火になってきた感じがします。もはや、「教会一致だ」「エキュメニズムの時代だ」といって殊更に言い立てる必要もないほど、この動きが定着したという意味で、下火になったのなら大歓迎で、それなりの成果を上げたことになるのでしようが、どうもそれだけではなさそうです。

たとえば、日曜日にどこかの教会でミサにあずかっていますと、聖体拝領の直前に、「カトリックの洗礼を受けた方で、聖体拝領をなさる方は、祭壇の前にお進みください」というアナウンスを聞くことがあります。エキュメニズムの精神は「主は一人、信仰は一つ、洗礼は一つ、すべてのものの父である神は唯一」(エフェソ書4章5節〜6節)という言葉に代表され、ゆえに、カトリック教会で受けた洗礼もプロテスタント教会で受けた洗礼も同じひとつの洗礼と理解されるのですが、このアナウンスにはその心は生かされていないようです。

聖体拝領に關してもう少し言うと、聖体の秘跡そのものが「一致の秘跡」として位置づけられながら

も、少なくとも同じ信仰をもつキリスト者がこの秘跡から排除されることが往々にしてあります。教会当局はいろいろ細かい規定を設けて、しかも、プロテスタント教会の中でも、言わば、カトリック教会に近い教えをもつプロテスタント教会の信者には特別な場合に聖体の秘跡にあずかってよいとします。しかし、こうした場合を例外的な措置としているようで、「一致」と「交わり」の精神はそれほど生かされていないように思います。

このような現状を見るにつけ、エキュメニズムへの関心と盛り上がりはどこに行ってしまったのだろうかと思うのですが、それにはやはり幾つかの理由があるのでしょう。エキュメニズムがもっと自然なものになるためには、カトリックとプロテスタントの相互理解が何よりも深まっていかなければならず、「他方を認める」姿勢が肝心であることは言うまでもないことです。すでにいろんなところで語り尽くされ、言い古されたことかも知れませんが、ここでプロテスタントを理解するためにいくつかのことを述べてみたいと思います。

1 プロテスタントとカトリック

プロテスタントの特徴を述べると、聖書解釈や教義、教会生活など、たくさんのことを取り上げなければならず、また、私の知識にも限界がありますから、すべてを挙げることはできません。カトリックとの決定的な違いを枚举して、プロテスタントの特徴を述べることができませんが、そうすると、違いばかりが目について、「教会一致」の面が弱くなってしまいます。また、プロテスタント教会もカ

トリック教会も、今日ではずいぶんとその姿を変えていますから、双方の特徴を並べて比較したところで、それは過去のことだと、今では顧慮に値しないこともあります。

そこで、プロテスタントの根本的な特徴と、それを生み出した精神的な土壌を指摘して、それがカトリックにどんな影響を与えたか、今日のカトリックにとってどんな意味があるか、そんな視点から少し述べてみたいと思います。

唐突かも知れませんが、司馬遼太郎氏の『アメリカ素描』（新潮文庫）の中にこんな文章があります。「カトリックの場合いまはかならずしもそうではないが神と人間とのあいだに教会が介在していて、独・占・的・な・お・ろ・し・問・屋になっていた。（中略）これに対して、『神・と・個・人が直取引する』という飛躍から新教ははじまっている。新教においては、個人の信仰のみが決定的な要素であり、そこから個人の尊重や尊厳もうまれる。むろん個人の自律性も要求され、勤勉や作業規律という近代の徳目もうまれてくる」（傍点部は筆者）。

カトリックは「独・占・的・な・お・ろ・し・問・屋」で、プロテスタントは「神・と・個・人が直取引する」というのは、両者の根本的な違いを見事に捉えた、実に、「言い得て妙、なるほど」と思わせる表現です。

キリスト教の歴史的な展開という視点からもう少し述べてみると、いわゆるヨーロッパ近代は、「個の重視」あるいは「個の発見」と言ってもよい精神を生み出す時代です。個人と社会、個人と国家の関係が新たに模索され、契約によって成立する近代社会や近代国家を生み出してきました。民主主義も人権思想もみなこの精神から生まれます。宗教の世界においても同様で、神と人間とが直接に関わることを求めた時代と言ってもよいでしょう。

これに対してカトリックは神と人間との間に「教会」が介在する必要性を強調します。目に見えない神の恵みは目に見えるしるしを通して人間に与えられるという、いわゆる秘跡的な仲介構造が教会の本質として理解されていたからです。

しかし、このように主張するカトリック教会の中にも、プロテスタントが起る十六世紀以前に、神と人間との直接的な関わりや結びつきを強調する靈的な運動は盛んでした。『イミタチオ・クリスティ』（キリストに倣いて）に代表されるデボチオ・モデルナと言われる信心運動は、カトリック教会内にある「靈性改革」の中心的な役割を果たしました。宗教改革を行った人物として必ず世界史の中で登場するマルティン・ルターと同じ時代を生きたイグナチオ・ロヨラの『靈操』という書物も、靈性史の中で見ると、神と人間との直接的な関わりを重視するこの時代の精神から生まれたものだと言えます。

つまり、この当時のカトリックには神と個人の直接的な関わりを重視して、教会改革に向かおうとする動きがあったわけです。ただ、カトリックの側のこの動きとプロテスタントとが決定的な違いを示したのは、神と人間とを仲介する教会の役割や権威に関してでした。カトリックが神と人間との直接的な関わりを深めながらも、目に見える教会の役割と権威を放棄しなかったのに対して、プロテスタントは教会の目に余る腐敗の姿ゆえに、この教会の役割も権威も認めることができなかつたということなのです。ゆえに、プロテスタントは、信仰の唯一の拠り所を聖書に求め、個人的な信仰に重きを置いたのです。「聖書のみ、信仰のみ」というプロテスタントのモットーはそこから生まれたものだと言えます。

これに対して、カトリックはあくまで教会の役割と権威、そして秘跡的な仲介構造を捨てることはなく、さらには、対プロテスタントの姿勢を強めていきましたから、「目に見える」という性格を強調し

ていくこととなります。教会の存在も教皇の権威も、秘跡も、そして信仰のみならず信仰によるわざも大事にしたということなのです。

このように、キリスト教の靈性史の展開という視点から眺めてみると、プロテスタントもカトリックも同時代に、「神と個人の直接的な関わり」を強調するという方向性においては同じ歩みの中にあつたと捉えることはできるのです。

残念ながら、歴史の事実として、二つに分裂してしまつたわけですが、そこには単なる宗教的な理由ばかりでなく、その当時の政治的、社会的状況もあつたことは確かです。これは政治史の問題で、ここであまり詳しく取り上げるわけにはいきませんが、ひとつだけ指摘するとすれば、教会権威の束縛から解放されることによって国家の自立を図ろうとする動きがあつたことです。宗教改革の舞台となつたドイツは、「神聖ローマ帝国」を形成していたものの、各地に領主が存在し、いわゆる「領邦国家」が分立していました。その領主の中でも神聖ローマ皇帝を選挙する資格をもつ「選挙侯」が有力でした。彼らにとつて、神聖ローマ皇帝からもカトリック教会の権威からも自由になれば、国家として自立できます。マルティン・ルターの教会批判を積極的に擁護し、受け入れることは、国家の自立のための最大のチャンスであつたのです。

教会権威の束縛から逃れて国家の自立を図るということでは、イギリスの場合も例外ではありません。ヘンリー八世は、自分の離婚問題を契機にカトリック教会とは絶縁して、イギリス国教会（アングリカン）を誕生させますが、教義的にはカトリック教会とほとんど変わりがありませんでした。

いずれにしても、キリスト教の分裂が宗教的な理由のみならず、政治的、社会的理由によつてもた

らされたものであることを、私たちとしては知っておくべきことでしょう。今日のキリスト教は、かつての国家や政治のしがらみから解放されていますし、純粹に宗教的な立場でキリスト教の再一致を求めることは可能だからです。

2 エキュメニズムへの道

では、どのようにしてキリスト教の再一致は可能になるのでしょうか。実は、この問いに対して、私自身は否定的な見解もっています。「一致」ということが、すべてのプロテスタントがカトリック教会に吸収され、カトリック教会に「戻る」ことを意味すれば、それはもはや不可能なことです。プロテスタントは、その「個」を重視するという性格のゆえに、あまりに多くの宗派を生み出しました。そして、プロテスタントには四百年以上の歴史が存在しています。その中で培われた伝統や生活習慣、雰囲気はもはや消しがたいものとなっています。これらを否定して、カトリック教会に戻ること、キリスト教が再びひとつになることは不可能なことです。第二バチカン公会議以降、エキュメニズムの道を模索し始めたカトリック教会も、このような意味で、キリスト教再一致を望んでいるわけではありません。では、どのような形でキリスト教はひとつになるのでしょうか。

まず第一に挙げられることは、「排斥する」という姿勢をなくさなければならないということです。前回、「諸宗教との対話」の中でも述べたことですが、カトリック教会は異質なものを「排斥する」という姿勢を捨てました。「互いに認め合う」ことから「対話」は始まります。諸宗教と対話するのは

違つて、同じひとりの主イエス・キリストを信仰の基とする者同士ですから、対話を重ねるのに何のむずかしさもないと思います。

第二に、互いに学び合うことです。第二バチカン公会議を評して「カトリックのプロテスタント化」という表現がカトリックの側からありました。もしこの公会議が十六世紀に開かれていたなら、キリスト教の分裂はなかったであろうとの声も聞かれました。プロテスタントが培ってきた「本もの」をカトリック教会は学んだのです。たとえば、聖書を信仰の中心に据えること、教会の本質は位階制度よりも神を信じる者の集い（神の民）にあること、ともすれば信心として行き過ぎる傾向にあったマリアの立場を捉え直したこと、過度な教皇中心主義からその権威が司教の団体性（コレジアリタス）の中で行使されるべきものとして捉えられるようになったこと、などなど、これらはカトリックがプロテスタントから学び、評価し、自分のものとするようになったことの現れです。このように、互いに学び合うことを通して、みずからをより豊かにしていくこと、これも一致のひとつの姿だと思えます。

第三に、偏ったイメージを捨てることです。かつてヨーロッパでは、教皇を悪魔のように描いたり、ルターを誹謗するような文書が出回ったりしていました。プロテスタントとカトリックの争いの中で、それぞれの特徴を肥大化し誇張し、分裂の意識を心の中に植えつけてきました。その影響は今日にいたるまで残っているようですが、幸い日本にはそれほどひどいものはありません。それでも双方に「違和感」はあるようで、互いの教会を訪ねてみれば、教会のもつ雰囲気の違いを感じます。プロテスタントの方から、「なぜカトリックはマリアに祈らなければならないのでしょうか」、「神父はどうして結婚しちゃいけないの」、「女性の牧師はいるのになぜ女性の神父はいないの」といった質問を受けることがあ

ります。カトリックの方からは、「牧師さんて、酒もたばこもだめなんですってね」、「プロテスタントで、どうして罪、罪って言うんでしょね」といった質問を受けます。たわいもない疑問からそれぞれの教会の特徴を鋭くついた質問まで、いろいろありますが、それらの問いから生まれる偏ったイメージがあります。やはり、プロテスタントもカトリックも双方をよく理解していないと、すれ違いを大きくするばかりです。

以上、エキュメニズムについて述べてみました。キリスト教一致、教会一致の具体的な姿がどのようなものかまでは言及できませんでした。正直に言えば、私自身、一致するとうときのイメージが描き切れないからです。ただ、こんなふうになっいたらいいんじゃないかというのがあります。

たとえば、カトリック教会で行われるミサにプロテスタントの方が参加したとき、最初の方で触れたように、「カトリックの洗礼を受けた方で……」とアナウンスするのではなく、「同じイエス・キリストへの信仰を表明し、聖体の秘跡が『一致の秘跡』『交わりの秘跡』であることを理解している方は、ともに主の食卓を囲みましょう」と言えるようになることです。カトリック信者がプロテスタントの礼拝に参加したときでも同じです。聖餐式が行われる場合ならなおさら、違和感なくその式にあずかれるようになることです。

そんなことをすれば、カトリック信者であることの、あるいはプロテスタント信者であることのアイデンティティーが希薄になり、その独自性が失われてしまう、何のためにカトリック教会で、あるいはプロテスタント教会で洗礼を受けたのか分からなくなってしまふ、という意見があるかも知れません。

大胆な言い方かも知れませんが、私はそれでいいと思っています。「分ける」「隔てる」という意識は、少なくともキリスト者の間ではなくなつた方がいいからです。

信仰生活を通してその人に染み込んだカトリック的な感覚、あるいはプロテスタント的な感覚は、そう消えてなくなるものではありません。そうしたものを互いに否定することなく「一致」と「交わり」を培うことの方が、私には大切に思えるのです。聖書研究や神学研究のレベルでは、両者の違いはずいぶんと乗り越えられてきたように思います。あとは「感覚」や「雰囲気」の問題でしょう。私の中で、プロテスタント的な感覚や雰囲気が育つとは思えません。しかし、時に、プロテスタント的な生まじめさや厳格さに憧れることはありますし、カトリック的な「何でもあり」の鷹揚おうようさにほっとすることもあります。大切なことは、学び合い、理解し合いながら、自分の信仰が豊かになることだと思つておす。エキュメニズムの精神はそんなところにあるのではないでしようか。

神学展望（1）

三十三回にわたって展開してきた「希望の弁明」としての神学の営みも、いよいよ大詰めを迎えました。キリスト教信仰に関わるおもな事柄については大方触れてきたつもりです。そこで最後に、今まで述べてきたことを踏まえながら、神学の今後の展望を私なりに語ることを最後のテーマにしたいと思います。

1 属格の神学

現代の神学の状況を簡単に思い描いてみると、体系的な神学というものがなくなってしまうような感じがします。トマス・アクィナスの『神学大全』に代表されるような壮大な体系的な神学は、もはや見られません。二十世紀を代表するカール・ラーナーのような神学者の著作を眺めても、個々の神学的な問題を取り上げることが中心で、体系的とは言えないようです。ラーナーの場合、例外的に『キリス

ト教とは何か』(邦訳は百瀬文晃、中央出版社)が、体系的な著作とえばそう言われるようなものでしょうか。

今日の神学を特徴づけているのは、「体系」よりもむしろ、個々の問題のある特定の視点から捉えて展開するという方法です。たとえば、南アメリカを中心に大きな影響力を与えている「解放の神学」は、南アメリカの政治的状況が出发点となっています。ひと握りの権力者が大多数の民衆を抑圧する社会構造の中で、民衆の政治的な解放を目指し、それがさらには救いの実現となることを主張します。その主張の根拠には、旧約聖書の中の出エジプトの話や貧しい者に向けられたイエスのメッセージがあります。エジプトで奴隷状態に置かれたイスラエルの民の苦しみをつぶさに見、その叫びを聞いた神は、彼らを約束の地へと導きます。抑圧された状態からの解放がメッセージとなっているのです。イエスの貧しい者を解放するというメッセージも同じです。これらを聖書的な根拠として、現実の社会構造の分析を通して、「解放の神学」は民衆の政治的抑圧からの解放を目指すのです。

また、ヨハン・バプティスト・メッツの提唱する「政治神学」は、ヨーロッパの世俗化された社会の中で、信仰が個人のレベルで「私事化」されることの危険を察知し、社会的な関わりを持たないキリスト教信仰の無意味さを強調します。韓国のプロテスタント神学者を中心に展開される「民衆の神学」も、マルコ福音書に登場する「オクロス」(民衆)に着目し、イエスのメッセージが彼らに向けられ、彼らの社会への復帰が目指されているということを根拠に、政治権力者によって抑圧される側にある「民衆」に仕える神学を提唱します。同じような路線で、日本でも、同和問題から出発し、被差別部落の解放を目指す「荊冠けいかんの神学」というのが最近登場してきました。

「解放」という視点からは、北アメリカを中心にして「女性の神学」(フェミニスト神学)が大きく注目されています。男性中心の社会構造のゆえに抑圧されてきた女性の解放を目指す「フェミニズム」がキリスト教にも影響を与え、キリスト教そのものが男性中心の構造の中で発展してきたため、女性の視点からキリスト教を捉え直そうとする試みです。

以上、紹介した神学は、政治的、社会的状況という視点から展開されるものですが、その他にも、文化から出発する「文化の神学」、日本の現状分析から出発する「日本の神学」、諸宗教との対話を目指す「宗教の神学」などなど、個別的な問題に特定の視点から神学的な考察を加えるものを総称して「属格の神学」と呼んでいます。「属格」とは文法用語で所有格を示す「の」のことですが、「の」のつく神学ということでは「属格の神学」と言われているのです。

このように、今日の神学的状況は「属格の神学」という言葉で言い表されるわけですが、そのことをもう少し述べてみると、神学という学問が、単なる理論的なレベルで行われているのではなく、現実的な状況から出発して具体的な実践行動へと向けられていることが分かります。個々の問題状況を考察の出発点とするのですから、当然ながらその考察の帰結はその問題を解決へと導く実践に結びつけられるのです。

かつての神学が理論に偏りがちであったことは否めません。キリスト教信仰の教義を理論づけることが神学だったのです。確かに、「実践神学」と呼ばれる分野もあり、その信仰の実践に関すること、たとえば、信仰行為としての祈りや典礼を扱ったり、キリスト教倫理を主題としたりしました。しかし、決して具体的な実践に向けられていたのではなく、実践についての理論として論じられることが中心で

した。その意味では、私が三十三回にわたって述べてきたこの「神学入門」も、かつての神学の枠内にあり、決して、何らかの具体的な実践に直接結びつくような神学の展開ではありませんでした。「入門」という性格上、持たざるを得ない限界でしたし、このシリーズそのものが何らかの具体的状況から出発して「属格の神学」を展開するという意図を持っていなかったからです。

2 神学の多様性

「属格の神学」という状況を生み出した背景としては、いくつかのことが挙げられると思いますが、一番大きな影響を与えたのは聖書の読み方が多様になったということでしょう。十九世紀に、歴史的な真理を追求しようとする学問研究の姿勢が聖書の世界にも影響を与え、聖書に語られている事柄がどこまで歴史的に真理であるのかを探究しました。それがきっかけで聖書の歴史的批判研究は大いに発達しますが、そのおかげで、聖書そのものの性格が浮かびあがってきました。福音書にしても、四つの福音書にはそれぞれに特徴があり、編集された意図があり、その福音書そのものが読まれたであろう読者の共同体の性格も明らかになってきました。その結果、聖書の言葉を字句通りそのまま神の啓示として受け取るのではなく、その時代の歴史的、社会的、文化的背景を考慮しながら、人々に語られる神のメッセージを探るという作業（解釈）が行われるようになります。そうすると、聖書は決して画一的な真理を述べているのではなく、さまざまに異なった状況の中で異なった人々に対して語られているということになり、聖書の読み方そのものが多様になってきたのです。

もうひとつ、「属格の神学」の状況を生み出した背景として、キリスト教を理解するうえで「教え」よりも「体験」が重視されるようになったことが挙げられます。教会の教えとしてこれを知らなければならぬという姿勢が、福音を体験し生きることが大事にするという姿勢に変わったのです。かつて教会の教えをまとめた「公教要理」というものがあり、今また「新カテキズム」が発表されましたが、あまり大きな関心を呼び起こさないのは、少なくとも私にはそう思われますが、そのようなキリスト教理解が浸透してきたからだと思えます。

聖書の読み方が多様になり、体験を重視するところから、この聖書のメッセージが今ここで生きている私たちに何を求めているのか、どう生きることが福音的であるのかという問いから、ある具体的な状況から出発する個々の「属格の神学」というものが登場するということになるわけです。

さて、ではこの「属格の神学」という状況をどう評価したらよいでしょうか。私としては、「属格の神学」にある種の限界を感じています。その理由は、ある特定の問題状況から出発してキリスト教全体を捉え直すそうとするがゆえに、問題意識を共有できる者にとっては納得が行っても、そうでない者にはただの流行にしか過ぎなくなってしまう危険性があるからです。

また、聖書の中のある部分からインスピレーションを受けるということが「属格の神学」の特徴として挙げられると思いますが、聖書の他のものからそれほどのインパクトを受けないということもありません。なるほど、聖書自体に歴史があり、その聖書を成立させた特徴的な背景があるので、聖書の中のある部分からある問題状況を照らし出すという方法は理解できませんが、聖書全体から受け取るメッセージとなるとどうでしょうか。四つの福音書を比較して、この福音書からは大きなインスピレーションを受

けるが、他の福音書からではそれほどでもなく、かえって逆の主張になってしまおうということになれば、福音書の読み方そのものに疑問が生じてくるということにもなりかねません。

しかしそのような限界を感じながらも、同時に、今日の神学の多様性は聖書そのものに含まれているメッセージの多様性に由来するのだと主張することもできますから、その多様な視点を取り入れることによって、神学自体も信仰自体も豊かになればよいと考えることもできます。それぞれの神学の限界を受け入れ、他から学ぶということも可能なことでしょう。ここ何回か、「対話」ということをテーマにしてきましたが、神学の中でも「対話」の姿勢をもつことが大切なかも知れません。「対話」が今日の神学のキーワードとも言えるのでしょうか。

3 パラダイムの転換

ここで、現代の神学が置かれている状況を少し考えてみたいと思います。

最近、学問の分野に限らず、いろいろなところで「パラダイムの転換」という言葉をよく耳にします。「パラダイム」とは、ギリシア語を語源とし、「範型」とか「範例」を意味していた言葉ですが、現代物理学の分野で「理論的枠組み」と理解されるようになり、その意味でよく用いられています。

「理論的枠組み」とは、ある事柄が認識され、それを理論として登場させるときに、すでにその理論がある一定の知の枠組み、つまり、時代的な状況や文化的な背景というものに限界づけられていることを言っています。人間の知的な営みは、何もなるところからは決して生まれません。必ず何らかの背景

があつて知的な営みは現れてくるのです。そして、それまでになかった何か新しい考え方や理論は、それまでの知的な枠組みを突破して登場するわけですが、その理論も、かつての枠組みにとらわれない新しい枠組みの中で生まれるというのです。古い枠組みから新しい枠組みへの転換を「パラダイムの転換」と言うのですが、新しい考え方を生むためにはパラダイムの転換が必要ということになります。この考え方が物理学の分野のみならず、他のいろいろな分野にも応用され、たとえば企業でも、新しい戦略を考えだすために「企業戦略におけるパラダイムの転換」といったことが言われるようになりました。神学という営みにおいても同じことが言えます。教会の歴史の中で神学という学問も発展してきましたが、あるパラダイムの中である神学理論は生まれ、それが主流となり、そして時代の転換とともに、新たな神学が生まれてきたのです。たとえば、古代教父の時代にはプラトニズムを背景とし、中世スコラ神学の時代にはアリストテレスの思想と対決しつつそれを統合し、近代においては理性主義の影響を受けながら教条主義的（ドグマティック）になっていったのです。

では、現代においてはいかなるパラダイムのもとに神学が営まれているかと言うと、実は、あるパラダイムのもとに神学が営まれているというよりも、パラダイムの転換に揺れているといった方が適切かも知れません。さまざまな学問分野で続々と新たな理論が生まれ、現代社会が多様に変化していくなかで、神学という営み自体がうまくついていけない時代なのではないかと私は感じています。第二バチカン公会議は、現代世界の変化を察知して、新たなパラダイムのもとに、教会の方向性を指し示した画期的な会議であつたことは誰もが認めるところです。そして、この公会議を前後して一時期、新たな神学理論が生まれ、大いなる活況を呈したのですが、新しい神学の営みやそれらを受けての公会議の方向づ

けにもかかわらず、そうしたことを教会全体が充分にみずからのものにしないうままに、新しいものと古いものが混在している状況を生み出しているように思われます。その意味でも、全体を見据えた神学的な営みは今日では不可能で、「属格の神学」が盛んになる状況にもなっていると言えるのではないでしょうか。

4 教科書的な神学の必要性

神学を取り巻く現代の状況がそのようなものだとして、では今何が必要かと問われるならば、私はためらわず「教科書が必要だ」と答えます。第二バチカン公会議をもたらしそれを方向づけた神学的営みが、かつての教会の教えを否定するものではなく、かといって文字通りを繰り返すのでもなく、新しいアプローチによって今日的な表現を獲得したその成果を、より広く理解できるような「教科書」が何よりも必要だと思うのです。

かつて十八世紀に、倫理神学の分野で、司祭の養成のために、倫理神学上の諸問題を理解させ、いかに応答するかを学ばせることを目的として「マニユアル」(手引き書、教科書)が作成されました。具体的事例を挙げて、罪であるかどうかを判断するための規準書としても活用されました。このマニユアルの倫理神学が、後に、倫理神学という学問を狭めてしまい、その刷新のために大きな妨げとなった、と神学史の中では評価されています。この時代に登場したような「教科書」が再び必要とされる、というわけではありません。何度もくだいようですが、第二バチカン公会議を前後した時代に登場し、現代という時代を見据え、しかも過去と断絶しない形で、イエス・キリストの福音を語るための今日的な表現

を獲得しようとした神学の営みとその成果が、よりよく理解されるための「教科書」がどうしても必要です。その「教科書」を作成することによって神学の営みが停滞するのではなく、次の時代に生まれるであろう新たな神学的な営みを準備するためにこそ、「教科書」作りの努力が今の時代には大切だと思うのです。

そんな「教科書」を作ってくれる人がどこかにいないでしょうか。キリスト教書店をめぐり歩いても、そのような本を今のところ私は見つけていません。英語ではいくつかあります。たとえば、リチャード・マックブライアンの『カトリシズム』は、教科書神学の典型的なものとして挙げてよいかも知れません。また、本書でもときどき紹介したエイヴリー・ダレスの本や論文も教科書として最適です。こうした類の本が日本語のもので、しかも読みやすく書かれたものがあれば助かるなあというのが本音です。そうすれば、神学という営みをもっと多くの人々に受け入れられ、信仰生活をもっと生き生きしたものになるんじゃないかと、私は期待しているのですが……。

神学展望 (2)

「神学入門」も今回で最後になりました。最初からつきあってくださった読者の方々には、心からご苦労さまと申し上げたい気持ちです。書く方もそうですが、読む方ももっと忍耐のいることではなかつたかと思うからです。最後の最後に、これからの神学の展望を視野に入れながら、キリスト者ひとりひとりがどのように神学していけばよいかを「あとがき」ふうに述べて終わりにしたいと思います。

この連載中、私の頭の中にずっとあったことは、これからの教会はどうなっていくだろうか、ということでした。冷戦構造は消滅したものの各地で続く悲惨なそして無意味な紛争、経済的富の偏りで拡大するばかりの南北格差、民主主義と人権擁護が一方で叫ばれながら、他方で国家の発展を最優先課題とするために抑圧される民衆の姿、産業の発展にもなって汚染されるばかりの地球環境、西暦二千年には百億を越えるだろうと予想される人口爆発の中でそれだけの人類を養いうる食糧はまかないきれないとする危惧、エイズ危機などなど、さまざまな問題を抱える現代世界に対して、教会はいかにして福音を

告げることができるのか。

その教会もまた、この連載の中で取り上げたすべてのテーマに関していくつもの難題を抱えています。ほんとうにどうなっていくのだろうか、傍観者としての立場に立てばどれほど気楽だろうかという思いを抱きつつ、かと言ってそれもできず、この現代世界の現実と未来をどうしようもなく引き受けていかなざるをえないひとりのキリスト者として、教会の将来と役割と使命を再考せずにはおられませんでした。

そんな状況の中で、いったい何が最優先される課題だろうかと考えたとき、私の中ではすぐに「神学すること」という答えが出てきました。何度も述べてきたことですが、「神学する」とは「希望の表明」です。私たちキリスト者が招かれ、受け入れ、生きることを切望する「福音」を希望をもって語ることです。その語り方を学ぶ最初の一步が「神学入門」という言葉の意味するところでした。キリスト者ひとりひとりが神学するようになる、それによって教会の将来を担い、その役割と使命を引き受けるといふ課題を自分のものにするのができると私は確信しています。

また、キリスト者のひとりひとりが「神学する」ことによって、これからの教会が実現していかなければならない「信徒中心の教会」もその姿を現すようになる、私は考えています。これからの教会は間違いない「信徒中心の教会」になっていくでしょうし、また、そうしていかなければなりません。その理由は、司祭の数が減少してきたからではなく、教会の本来の姿がそうであるからです。さらに言うならば、「信徒中心の教会」とは教会のもっとも成熟した姿だからです。このことは、信徒が主体性を獲得し、その主体性を発揮する教会と言い換えることができるでしょう。長い間、信徒は牧者に導かれる存在として位置づけられていました。その結果、教会は聖職者主導となり、組織化され、その組織は

形骸化し、信徒の現実は無視されないまでも片隅に追いやられてしまいました。神学的な議論は重箱のすみをつつくようなものに成りさがり、現実社会から遊離し、不毛なものになってしまったのです。

「神学する」ことの本来の意味を取り戻し、キリスト者ひとりひとりが「神学する」ことを通して、教会は本来の姿を実現し、その成熟した姿となっていくことができる、私にはそうした思いが強くあります。

そのような意味で「神学する」ということを捉えれば、神学の学びはこれまでのように、聖職者だけが学び、その世界だけに閉じ込められるものではなくなってきました。神学の学びが聖職者になるための学問としてとどまり続ける限り「信徒中心の教会」は実現しないと、私は断言します。「神学する」とが、キリスト者ひとりひとりの課題として受け取られなければならないと、私は痛切に感じます。

幸い今日では、神学を学ぶということが多くの人々の関心を呼び、神学研究も「開放」されてきました。しかし、神学を学ぶということは、教義や聖書の講義を聞いたり神学の専門書を読んだりすることにとどまりません。こうしたことが可能であれば、もちろん結構なことです。しかし、それらはいくまかで自分が神学するために参考とするのであって、神学の学びの本質は自分の信仰を語ることにあるというのを忘れてはなりません。

「語る」のですから、人に分かるように語られるはずですが、理解不可能な言葉で語っても、それでは語ったことになりません。教会の歴史の中で培われてきた教義の表現は表現として存在しても、それがどのような意味であり、今日どのような表現を得て語られると、人は分かるのかという問いをもつことが、神学の学びの最初の一步です。

また、「語る」ということは、□で表現されることだけにとどまりません。「生きる」ことなしには、「語る」ことがどれほど立派であっても、それは死んだ言葉と同じです。神学という学びは、信仰を語り生きるためであると言つてよいと思います。とすれば、神学の学びはキリスト者のひとりひとりにとつて、信仰の死活問題であるということになります。

そんな問題意識が私の中にあつて、この連載を続けてきました。信仰を「語る」とか「生きる」と言つても、やはり最初の手ほどきは必要で、現代の教会が抱えている問題や神学上の論議を知ることが大切です。そのために、きわめて簡単でしたが、整理してみることをこの連載の大きな柱としてきました。神学の専門家から見れば、説明不足もはなはだしく粗雑な展開であるとお叱りを受けそうで、なかには間違っていると指摘されそうなことも多々あったかとは思いますが、私なりに今まで学んできたこと、語ってきたことを、何よりも分かりやすさを念頭において、述べてきたつもりです。

さて、この連載につきあつてくださった読者の方々が、これからどのように神学していけばよいかをいくつか紹介しておきたいと思ひます。

カトリック系のいくつかの大学では、神学講座が開かれています。誰でも参加できるようになっていますから、そのような機会があれば参加してみるといいことが、まずひとつ挙げられます。お金もかかりますが、何よりも時間的な余裕が必要となり、多くの方々にとって不可能に近いことかも知れませんが、チャンスがあれば是非にとお勧めします。やはり、神学の専門家の話を聞くことは大きな助けになりますし、現代神学の動向を知るためにも専門家の話は欠かせません。

また、いろいろな神学雑誌に目を通すことも大切です。日本のカトリック界にも、いくつかよい雑誌はあります。どちらかと言うとカトリックの出版物は、いわゆる「信心書」や「信心雑誌」が多く、神学的な関心を満たしてくれるものがあまりありません。その中であって、『福音宣教』は、現代の教会の諸問題や動向を伝えてくれるものです。聖書関連の記事や神学者の講演内容を掲載することもあるので、神学講座に参加できない人々のためにも大きな助けになると思います。

もうひとつお勧めしたいのは、『神学ダイジェスト』という雑誌です。これはイエズス会神学院が中心となって編集しているものですが、日本で唯一と言ってよいくらい、最近の諸外国の神学論文を日本語に訳して紹介してくれる雑誌です。私もかつて編集スタッフとして加わったこともあるので、手前味噌で恐縮ですが、現代神学の動向を知るうえでもっとも参考になる文献であると言ってよいかと思えます。第一号が一九六五年に発行されていますから、かれこれ三十年以上続いています。発行されたその当時は、ちょうど第二バチカン公会議が終わり、神学界もきわめて活発な時代でした。そのためか、その頃編集された記事には、キリスト教教義の新しい今日的な表現を獲得するために活躍した、当時の錚々たる神学者の論文が掲載されています。今読んでも何かしらある活力を与えてくれ、わくわくするといったらよいのでしょうか、「神学する」ことのおもしろさを味わうことができます。

この『神学ダイジェスト』に掲載された翻訳記事を時代順にテーマ別に並べてみると、現代神学の動向が見えてくるようで、「日本における神学の歩み」といったテーマで研究もできるんじゃないかと私は思っています。一九六〇年代、七〇年代、八〇年代、九〇年代と、十年ごとに区切って眺めてみると、神学が置かれている状況や神学が向かっている関心事も、ずいぶんと変化したなあと感じさせられます。

第二バチカン公会議を前後した時代の混乱期にあって、神学者がキリスト教を現代世界に向かって語ろうと格闘している姿、七〇年代の「解放の神学」を中心に、政治、経済、社会の問題に積極的に発言しているかとする神学者の姿勢、八〇年代に入って科学技術や医療技術の進歩によってもたらされた生命や環境、そして平和をめぐる倫理的な問題に応答しようとする神学者の新たなチャレンジなど。現代世界の動きとともに神学もまた動いているということが、この小さな雑誌からだけでも伝わってきます。

この雑誌を、できれば第一号から現在のものまで全部手もとに置くことができいいのですが、残念ながら第一号から第二十五号までは品切れで、揃えようとすれば第二十六号からということになります。それでも十分に神学的な興味は満たしてくれるでしょう。ただ、やはり神学の専門誌ですから、ひとりで読むのには苦勞するかも知れません。できれば読書会でも開いて何人かでいっしょに読み、さらには、水先案内人のような人がいて、ひとつの論文の内容も含めてその背景など説明してくれるようだとお効果はあると思います。

最後にお勧めしたいのは、「反省する」時間をもつということです。一時期、「神学的反省」とか「神学的考察」(theological reflection) という言葉が流行しました。何のことか、またどういう方法で行うのか十分に理解されないままに廃れてしまったようです。教会が取り組んでいること、あるいはキリスト者が関わっている事柄を神学的な立場で反省し考察を加えるということなのでしょうが、言葉の意味はそのようだとすると、どのように行くかという方法論はそれほど示されませんでした。私はむしろ、

「反省する」とか「考察する」という言葉を避けて、「内省する」というニュアンスで捉えた方がよいと思います。「リフレクション」(reflection)という言葉には「反射させる」とか「照らし出す」という意味がもとともあります。キリスト者ひとりひとりの身の回りから始まって、世界に起こるさまざま出来事を、キリスト教信仰をもつ者の心の中に「反射させ」「照らし出して」、その出来事の意味を掴み、私自身が何をするように促されているかを識別し、具体的な行動に向けられた決断をすること、というふうに理解したいと思っています。そのためには、信仰を見つめ、深めることは言うまでもなく大切で、そのための時間も必要になってきます。その意味で「内省」の時をもつことは、「神学する」ために欠かせないことにはなるのではないのでしょうか。

以上、今後のために述べてみました。何らかの参考になれば幸いです。

あとがき

「神学入門」の最終回が「あとがきふう」だったので、あとがきはいらないうなと思っていました。けれども、本にするにあたって、校正原稿を読み返しているうちに、これで終わったのではなんとなく淋しい、と感じたので少しだけ付け加えます。

原稿を何度も読み返しながら思ったことは、神学っておもしろいなあとということ。聖書の読み方や教義内容の今日的な理解、そして現代のいろんな問題に信仰者としてどう考えどう行動していくかを、頭ばかりでなく、心も働かせ、足をも動かしてみるのには、ほんとに楽しいです。読者の皆さんに是非の楽しさ、おもしろさを伝えたい、原稿校正をしながらそんな望みをもりました。そうなったかどうか、あまり自信はありませんが、私のそんな思いが少しでも伝わったらなあと思います。これからいろいろな興味と問いの意識をもって「神学する」ことを続けてほしいと願っています。

私自身も、もっと勉強する必要があります。神学生のころ、あれほど時間があつたあのころに、もっとまじめにやっておけばなあ、今にして思うのは、神父になった者の常でしょうが、日々の生活

に追われながらも、問いの意識だけはなくさないようにして、神学する努力を怠らないようにしようと心に決めました。

最後に、私にキリスト教信仰を与え、信仰生活が何であるかを、生活と生き方を通して教えてくれた私の両親と、神学の手ほどきをしてくださった上智大学神学部の先生方、ともに神学を学び、時に夜遅くまで激論を闘わせながら語り合い、神学することの喜びと苦しみを分かち合ったイエズス会の仲間たちに、そして、神とは何か、キリストとは何者か、聖書の言葉の意味は何か、今教会はどうなっているのか、などなど、さまざまな質問を通して、私なりの考え方を示す機会を提供してくれた、今まで出会った多くの人々に感謝したいと思います。こうしたことがなければ、この本は、つたなくささやかなものであっても、生まれることはなかったからです。この本をお読みくださった方々とは、どこかでお会いすることがあれば、「顔と顔とを合わせて」、ともに神学することができればと願っています。

一九九七年

すっかり冬枯れた六甲の麓にて

李 聖 一

李 聖 一 (り せいいち)

1955年 島根県に生まれる

1976年 イエズス会入会

1986年 上智大学神学部修士課程終了後

六甲中・高校(神戸)に赴任

現在にいたる

希望のアポロギア — 新たな信仰理解を求めて —

1997年1月31日 第一版 第一刷発行

著 者 李 聖 一

発行者 中 山 訓 男

発行所 新 世 社

〒460 名古屋市中区丸ノ内3丁目6-43

みこころセンター

電話 (052) 971-3556

ISBN4-915623-86-6 C1016

(落丁・乱丁本はお取り替え致します)