

現代神学と教会

——キリスト論を中心に——

石井裕二

内容

1. はじめに
2. キリスト論の出発点への問い
3. 史的批判とキリスト論
4. 大量虐殺事件後のキリスト論
5. 第三世界のキリスト論
6. 解放の神学のキリスト論（再構成の試み）
7. おわりに

1. はじめに

[1/1：課題の意味]

最初に、「現代神学と教会」を主題に取り上げる意味および意図について考えたことを手短かに述べておきたい。

われわれの教会はおおむね、正統性の高い「伝統的神学」の線に沿って形成され、維持されてきた。この教会の中へ、伝統的神学の枠内に収まらない神学、また伝統的神学を批判し否定しようとする神学が、あいついで現われてきた。問題は、われわれはそれにどう対処すればよいか、である。

しかしここでは、「どう対処するか」の問題にいきなり取りかかるのではなく、それに先立つ課題として、新しい神学を「どう理解するか」に重点をおいて、

本稿は1988年9月6日、同志社神学協議会において行なった講演の草稿をまとめたものである。

一つの試論を述べることにしたい。

視点の中心には「キリスト論」を据えようと思う。その理由は第一に、新しい神学の流れの根底にキリスト論の問題が共通して横たわると見られるからである。第二に、キリスト論の新しい視点が伝統的神学に対して与える刺激・衝撃が、きわめて重大であると思われるからである。

[1/2: 課題の範囲]

「現代神学」の語は、「現代という時代区分の中に存在している神学」という意味の上に、他の時代の神学とは異なる、「現代の特徴を帯びた神学」という意味を重ねて持っている。とくに神学の学問領域では、一貫した教理的伝統を保持する動機と、新しい概念・課題・方法を導入する動機とが、常時絡み合っている。その意味において、たとえば「アウグスティヌスの著書の翻訳」や「ルター著作集の刊行」のようなことも、現代神学の主要な仕事の中に含まれる。

そのため、「現代神学」を話題にするにあたっては、前もって対象を限定しておく必要がある。限定の方法はいくつか考えられる。最も手っとり早いのは、「目あたらしい神学的テーマ」を取り上げ、その理解を試みることである。最も手間のかかるのは、「現存の神学の中から真に現代的な要素」を見分ける作業である。われわれはできる範囲においてその両方に取り組まなければならない。

現代神学の始まりの時期は、神学史的には「ルター=ルネサンスと弁証法神学」、年代的には1910年代としておく。時代史的には「第一次世界大戦とロシア革命」がそれに重なる。それ以降に現われてきた新しいテーマの中からとくに目立つものを関連グループ別に列挙すれば、以下のようになる。

- ① ルター=カルヴァン復興、弁証法神学、近代神学批判
- ② 史的批判の深化、解釈学の進展と実存論的神学
- ③ ナチズムとドイツ教会闘争、戦争・大量虐殺・差別問題とキリスト教倫理
- ④ エキュメニズムと世界的教派主義（ルター派世界連盟、改革派世界連盟等）

- ⑤ 世俗化の神学、福音の土着化（他宗教との対話）、マルクス主義との対話（革命の神学、社会主義圏のキリスト教）
- ⑥ 第三世界の教会の自立、第三世界の神学

上述の各テーマは、多かれ少なかれ在来の神学を批判し変革する意図および性格を含んでいる。しかもそれらのほとんどは、在来の伝統的神学のものとは別の神学体系（後述7/1）を構築する意図を根底に有している。異なる体系間では、摩擦・衝突は免れない。

2. キリスト論の出発点への問い

[2/1：伝統的なキリスト論の課題]

最初に二つの定義を掲げる。

「キリスト論とは、イエスへの信仰を、その根拠および意味に向けて熟考するものである」（Althaus, P., *Die christliche Wahrheit*, 1952, S.423; vgl. Ders., in: RGG I, 3. Aufl., 1957, 1777）。

「キリスト論とは、〈新約聖書がわれわれに証しているナザレのイエスという特定の人物が、旧約聖書がわれわれに約束しているキリストである〉という教理である。〈神から遣わされた者〉として、彼は〈永遠の予言者、大祭司、および神の国の王〉であり、〈神の子および人の子〉として、彼は〈神と人間との間の仲保者〉であり、彼において神の救いの支配がわれわれおよび全世界に対して始まっており、また成就されるのである」（Vogel, H., in: EKL I, 1956; 2. Aufl., 1961, 774）。

以上のアルトハウスおよびフォーゲルの定義はそれぞれ、プロテスタントの伝統的教義学におけるキリスト論の定義として典型的なものである。後者の定義が含めているキリスト論の伝統的な主題にも、注目しておきたい。

現在の日本のキリスト教界、とくにプロテスタントの意識では、一般的に言って上述の二つの定義にほとんど違和感を覚えないのではないかと思う。しかし、一時代前には必ずしもそうではなかった。近代の自由主義的な神学では、上述のようなキリスト論の定義はほとんど考えられなかった¹⁾。

以上のことは、日本における神学の現状は、或る意味では近代以前の状態に戻っていることを意味する。その原因は、今世紀前半に導入されたルター＝カルヴァン復興と、それに伴う近代神学批判とにあった。その結果として、少なくとも教義学・組織神学の領域では、過去に向かって一時代飛び越して、正統主義時代からの伝統的概念が再び支配力を取り戻した状態になっているのである。キリスト論の叙述および理解においても、伝統の路線に沿ったものが今までのところでは標準化されている。その波及効果の一つとして、現代のプロテスタント神学は、カトリック、正教、アングリカンの神学との間に隔たりが減少した。

神学の以上のような全般的状況に向けて、キリスト論の新しい視点が提示され、しかもそれには、伝統への鋭い批判が内包されている。批判の多くはわれわれの神学にも的を中する。

[2/2：キリスト論の新しい動機]

先に引用したキリスト論の定義はどちらも、「信仰に基づいてイエス・キリストの意味を問う」態度をあらわしていた。それがこれまで神学の基本的態度であったし、基本的には今でもそうであることに変わりはない。しかし、たとえば最近米国において刊行された『宗教百科事典 The Encyclopedia of Religion』には、つぎのような記述がある。「キリスト者たちは、彼らの信仰を共にすることが、イエスの人格と業とを十分に理解するために不可欠であるという態度を取ってきている。しかし、時には部外者が、彼が誰であったか、また彼が何を意味したかを鋭く知覚することができる」(Vol. 8, 1987, p.26)。

部外者の実例としては、ユダヤ教徒をはじめとする他宗教者、さらに数人のマルクス主義者の名が挙げられている。この事典は基本的に、神学に対して部外者的な態度を標榜する「宗教学」の視点に立とうとしたものであるから、上述の「非神学的な」見解は、あるいは当然とされるかも知れない。それにしても、現在の神学に「信仰を共にしない人々」の部外者的な視点が少なからず影響を及ぼし始めていることは事実である。この場合、「部外者」としては、上記の事典のように非キリスト者だけを見るのではなく、キリスト教界内部にお

いてこれまで対立してきた諸教会・諸教派をも含めて考えるべきであろう。というのは、最近までは、対立する他教会・他教派の神学は、基本的に否定し、または無視するのが通例であったからである。それらの意味を含めて、現在のキリスト論は、「外から」問われること、また「外からの問い」を受け入れることによって、伝統的神学を継承しているはずでありながら、伝統の路線からはずれて動き始める様相を呈している。そこに現代神学の新しい事態がある。

外からの問いの源泉については、一般的には1/2のリストに示しておいたが、とくにキリスト論に関連が深いものを拾いなおすと以下の5点となる。

- (1) 継続する史的批判
- (2) 他宗教、とくにユダヤ教からの問い
- (3) マルクス主義からの批判
- (4) 他教会・他教派との神学的出会い
- (5) 歴史的事件の衝撃、および第三世界の状況からの問い

それらの中から、以下においては一般性および緊急性を考慮して、とくに(1)および(5)を選び、「史的批判とキリスト論」、「大量虐殺事件後のキリスト論」、「第三世界のキリスト論」の順に主題を設ける。最後の主題に関しては、「解放の神学のキリスト論」の再構成を付加して、既存の神学との比較に備えたい。

[2/3：われわれ自身のキリスト論の視点について]

キリスト論は過去に長大な研究史を持っているため、内容は言うに及ばず、叙述の視点だけでも膨大であり、しかも多岐にわたる。そのため、自分自身の視点を前もって明確にした上で取りかかるとでなければ、その内容が種々雑多な言葉や概念の羅列に終わる危険が大きい。したがってこの段階で、「われわれはキリスト論において何を問うのか」を予備的に述べて、今後の論述を方向づけなければならない。

2/3/1：「現在するキリストへの信仰告白」が出発点であること。

われわれがキリスト論を企てる動機は、「現在のキリスト教会」の中に立って、「イエス・キリストは主である」というわれわれの信仰の意味を明らかにした

いという願いである。したがって、われわれのキリスト論の問いの焦点は、過去の存在でも未来の存在でもなく、「現在のイエス・キリスト」にある。それは、それに向かって「われわれは今、あなたをわれわれの主と信じています」と告白しているところの、「われわれと共に今存在するイエス・キリスト」である。

2/3/2: 「現在するキリストの主体」が問われること。

われわれはそのことからまず、「現在するイエス・キリストは誰であるか」を問わなければならない。たとえば、今われわれと共にあるのは三一論の意味における「神の霊」であるのか（カルヴィニズムその他）、「復活したイエス・キリストの霊的なからだ」であるのか（パネンベルクその他）、「イエス・キリストの肉体的・肉体的なからだ」が現在するのか（カトリック等のミサ論、ルター派の聖餐論等）、それとも「教団において実存するキリスト」であるのか（シュライエルマッハー、ボンヘッファーその他）。

2/3/3: 現在するキリストの「存在の仕方」が問われること。

イエス・キリストが現在するのは、「御霊が与えられている」ことにおいてであるのか、「説教」において、また「礼典」においてであるのか、「愛が行なわれていること」においてであるのか、「苦難」においてであるのか。

2/3/4: 現在するキリストの「結果」が問われること。

イエス・キリストは「現在する」ことによって、何をもたらしたのか。たとえば、それが「和解」であるとすれば、和解は「今どんな現実」となっているのか。それが「贖罪」であり、また「解放」であれば、われわれのもとで贖罪また解放は今どんな現実となって現われているか（以上の三問に関しては、Ritschl, D., in: EKL III, 3. Aufl., 736 に共通の関心が示されている）。

以下の叙述においては、上述の問いを必ずしも常に表面に立てるとは限らない。しかしその場合でも、少なくとも根底には常にその問いを保持していると思なしてほしい。

3. 史的批判とキリスト論

[3/1：概観]

現代神学においてキリスト論は、史的批判の²⁾衝撃・受容・再批判と関連して分裂した。その出発点のところ、近代神学から現代神学に引き継がれた遺産として、少なくともM.ケーラーおよびE.トレルチの場合を見ておかなければならない。さらに、教義学的なキリスト論の領域外ではあるが、A.シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』がキリスト論の発展に与えた神学史的意味を看過することはできない。

現代神学において分裂したキリスト論の両側に立つのは、「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」とである。両側面には多くのキリスト論の企てが属しているが、前者を代表するのはK.バルト、後者はW.パネンベルクである。両側面の間にR.ブルトマンによって代表される実存論的キリスト論があって、少なからぬ影響を現代神学に及ぼしてきた。彼自身は教義学の意味におけるキリスト論を企てたわけではないが、彼のキリスト論的思想の特徴は、形式的には「上から」、内容的には「下から」である。

[3/2：史的批判の回避：M.ケーラー]

今から約100年前が、ケーラーが活躍した時代である。その頃、史的批判に属する研究は一般に、聖書におけるイエスの記述の多くについて史実性を否定し、または非宗教的に再解釈する作業を行っていた。比較的初期の段階（19世紀後半－20世紀初頭）では、この作業が当時「学問的神学」とされた場において行なわれたため、その結果がキリスト論に与えた影響は深刻であった。

史的批判がキリスト論にもたらす破壊的な影響を回避しようとして、それを神学の領域から締め出そうとした最初の企ては、M.ケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト』（Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892）であった。彼がその中で、「ケリュグマの背後に立ち入って史的イエスを知ることはできない」と結論づけ、その方向での企てを退けて聖書的キリストへの視線を確保しようとし

たことは、よく知られている通りである。しかし、彼のこの主張は、史的批判を回避してキリスト論の温存をはかる意図だけのものではなかった。彼は史的批判をたんに回避するのではなく、その中に攻撃に備する要素を見ていたのである。その要素とは、史的批判の学問的風貌のもとに、実際には現代人自身の恣意的な幻想が史的イエスと称して現われ出ている風潮であった。たとえば彼が1898年に記述しているところによれば、「理想のキリストとは、その時々々のキリスト教が幻想形態の中へ投影されたものに過ぎない。また、キリスト像に関する昨今のいわゆる史的な研究によって生ずる大きな危険は、人が聖書的キリストの代わりに、自身の宗教的倫理的思考形式を幻想の姿で投影したものをしていることである。この大きな危険は、この側面に向けての戦いを必要とする」(Kantzenbach, F. W., Programme der Theologie, 1978, S. 120 による)。

彼がここで求めていることは、全聖書を通してのキリストの証言に、先入観を廃して注目することである。「ここで聖書的キリストというのは、聖書から恣意的に取り出された断片によるところの、いわば造り出されるところの原福音書のキリストではなくて、彼について四つの福音書がわれわれに報知し、新約聖書の他の諸文書が彼をわれわれに宣教し、しかも旧約聖書において約束された方として宣教している、聖書的キリストである。それは必然的に、全聖書のキリストである」。彼がとくに疑問としたのは、イエスを自由主義的な改革理念の説教者としたり、社会的予言者として解釈する人々であった (ibid., S. 120f.)。

[3/3：史的批判の受容：E.トレルチ]

史的批判の挑戦を受け、それに対処しながら、キリスト論の可能性を追求した例として、E.トレルチの場合を見ておきたい。彼は問題の状況を以下のよう書き表した。「今日現われている中心問題は、原始教団のキリストおよび救いの信仰が、〈イエスの印象から生じた、そして内的・連続的に彼の人格に結びついた成果〉であるかどうか、あるいはまた、この〈救い主信仰〉および〈救い主なる神の犠牲死への救いの集中〉が、〈一人のユダヤ人ラビに対する、どっちみち取るに足りない思い出〉に対して、キリスト教外部の密儀礼拝が接

き木されたものであるのかどうか、の問いである」(Troeltsch, E., Glaubenslehre, 1925, S. 101)。当時史的批判が見せていた一つの方向は、上述の後者を主張することによって、キリスト論を根底から破壊する道であった。

トレルチ自身は、史的批判を方法として原則的に受け入れながら、上述の後者を根拠のないものとして退け、前者にキリスト論の可能性を託した。「キリスト教の救い主信仰と贖罪死の信仰との生起は、本質において、イエス自身の人格の働きにまで、すなわち、復活信仰にまで、またそこから始まっているメシア的なキリスト礼拝にまで、遡るはずである。復活の諸現象そのものとキリストという高いメシアの肩書の付与とは、彼の人格性の特別な印象にまで遡らなければならない。この人格性において中心をなす諸点、すなわち、心 Seele の価値について、また兄弟愛の神の国についての彼の宗教的・倫理的な説教、特別な使命の意識、および神によって引き起こされるべき世界の革新に向けての緊張は、明白に史的に認識可能である」(ibid., S. 101f)。伝統的なキリスト論の諸概念(三つの職務、神=人の一致)は、彼によれば、このイエスの人格性を宗教的・信仰的に説明する企ての中に含まれる。

以上を要約すれば、キリスト論は「史的イエスの人格の説明」である。現代神学において「史的イエス」への関心に主導されたキリスト理解は、以下に述べる中断の後、基本的にはこのトレルチの延長線上に復帰しているように思われる。

[3/4: 史的追求の一時中断: A. シュヴァイツァー]

A. シュヴァイツァーは、『イエス伝研究史 Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung』(2. Aufl., 1913, 5. Aufl., 1933)において、イエスの史的 연구に全面的な疑問を提示した。彼自身の意図は、「イエスのメシヤ性の秘密」という「より小さな領域」を、より大きな「神の国の秘密」の中に位置づけてとらえなおすことにあった(S. 387f)。しかし、それに関連して彼が従来のイエス伝研究全般に下した結論は、その方向での研究の可能性を否定したものとなり、研究そのものの進展を中断させる事態を招いた。彼自身は教義学の領域に属するキリスト論にはまったく無関心であったから、たとえば上述のM. ケー

ラーの史的イエスに関するきわめて重要と思われる見解についても、同書の中でまったく触れていない。しかし、シュヴァイツァー自身は別として、神学の領域全般におけるイエスへの関心はほんらいキリスト論を中心に生じたものであるから、彼の主張はたんなる歴史学の領域を越えて、むしろ教義学に対してより強力な衝撃を与える結果となった。それによって彼は、教義学がもはや史的批判の成りゆきを顧みないでキリスト論を構築することを側面から援護するという、思いがけない影響をもたらすことになった。

[3/5：上からのキリスト論：K.バルト]

近代神学から引き継いだキリスト論は多様な形態を取っていたが、共通する土台は、イエスをわれわれ自身の人間性との連続性の中で理解しようとする態度であった。史的批判のイエスへの適用は、イエスとの人間的連続性を史的領域において求める方法であった。

それに関して生じた疑いについてはすでに触れておいたが、問題の中心は、人間的な連続性の上にキリスト論を構築することは、イエスからその内容を与えられるよりも、むしろ逆に、われわれの人間性や人間理解を直接・間接にキリスト論に投影することになるのではないかという点にあった。この問い自体は、現代神学の開始期でもあった第一次世界大戦の年代より半世紀以上も前に、フォイエルバハによって提起されていた。それ以来、この問いは神学の領域において常に気にかけていた。とは言え、人間自身とその営みとが楽観的な気分で受け入れられていた間は、その問いをそのままやり過ごしておく態度が通用していた。しかし、第一次大戦をはじめ、重大な歴史的事実を体験する中で、人間存在に対する楽観主義が払拭された人々の間では、人間理解を延長させたキリスト論を維持する動機は放棄された。それを主導したのはK.バルトである。

バルトのキリスト論は、後に「上からのキリスト論」として位置づけられるようになった。その意味は、キリスト論の対象は「イエスにおいて神がご自身を啓示する出来事」であるということである。すべては神から来る。しかし、

だからと言って、われわれは人間イエスから目を離して天空を見上げるのではない。現実には「イエスにおいて」神はわれわれに出会った。それによってわれわれに示されたことは、「神がわれわれと共にある」という事実である（Die kirchliche Dogmatik [=KD] IV/1, 1960, S. 1ff.）。それゆえ、イエス・キリストにおいて、神は歴史と共にある。ただし、われわれの墮落した認識力からは、そのことを知る事ができない。「神自身の自由な行為」により、このわれわれの致命的な障害は乗り越えられ、「神の側から」そのことが示される（KD I/1, 1932, 6. Aufl., 1955, S. 322ff. とくに S. 339 参照）。これが「上からのキリスト論」の主題である。

バルトのキリスト論は、内容からは「教会（教団）的キリスト論」として性格づけられるべきであろう。「神がわれわれと共にある」イエス・キリストは、「教会において」、「教会と共に」、現存する。「教会の存在」はイエス・キリストであり（KD I/1, S. 2ff. ほか）、教会は「イエス・キリスト自身の地上的・歴史的存在形態」である（KD IV/1, S. 738f.）。したがって、新約聖書が証言するイエスは、徹頭徹尾「弟子たちと共にあり、教会と共にあるイエス」である。

バルトはいわゆる「史的イエス」には取り合わない。なぜならそれは、イエスにおいて「神がわれわれと共にある現実」をことさら無視して、イエスの人間性だけを取り出そうとするものと見なされるからである。「弟子たちと共にあり、教会と共にあるイエス」を伝える新約聖書の証言から、「イエス個人」のようなものを切り離して取り出そうと企てるのならば、結果は空しい。

バルト神学についてはすでに多くの人々が論議してきた。その中でここでは、教義学の領域で正面から問題にした例として、E.ブルンナーの名を挙げるだけにとどめたい。彼は初期の『仲保者 Der Mittler』（1927）の段階では「上からのキリスト論」を強調し、バルトに追随していたが、後に「出会い Begegnung」、「結びつきの点 Anknüpfungspunkt」を重視する独自の神学を打ち立てた。

彼によれば、バルトの「上からのキリスト論」は近代神学が犯した多くの誤りをただすためのものであったが、もっぱら「上から」・「神から」を主張することによって、イエス・キリストの啓示が「神と人との出会いの出来事」で

ある事実から離れる結果を招いてしまった。人間の側には墮罪以後にも残された「神に向かって答える」能力がある。人間は「答える能力」を持っていながら、現実には神の呼びかけに答えていない。われわれの神学は、人々の「答える能力」を呼び覚まし、それに向かって福音を説く「宣教の理論」であるはずである。(以上の諸点に関してブルナーは、Natur und Gnade, 1934; Der Mensch im Widerspruch, 1937; Wahrheit als Begegnung, 1938 等において自説を展開した後、Dogmatik, 3 Bde., 1946ff. において総まとめを行なった。)

[3/6: 実存論的キリスト論: R. ブルトマン]

R. ブルトマンのキリスト論的発言は教義学的にまとまったものではないが、後の実存論的キリスト論の発展を創出する強力な源泉となった。彼のキリスト論の中心は「救いの出来事」である。それは、「イエス・キリストのケリュグマ」を通して「神が私に出会う出来事」である。彼にとっては、ケリュグマがいわばすべてである。「史的イエス」は、ケリュグマの源泉として以上には問われない。

彼にとって「救いの出来事」は、もっぱら「聖書のケリュグマから」起こる。その限りにおいて、形式的には一種の「上からの」キリスト論である。しかしケリュグマの理解は、「われわれ自身の実存理解から」発する問いを契機とし、「われわれ自身の実存へ向けて」語り込まれる。その限りにおいて、内容的には「下からの」キリスト論である。(ブルトマンの神学思想は、Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 1925; Das Problem der Hermeneutik, 1950 その他の諸論文において明らかである。)

彼の実存論的キリスト論の神学史的影響は広い範囲に及んでいる。その最も際立った特徴は、批判的研究が投げかけるあらゆる疑問を排除して、聖書のケリュグマの理解にすべてをかける姿勢であろう。彼の方法が多量の共感を得たのは、現代の思想と学問との不確かな状況下において、プロテスタントの信仰、とくにその聖書原理（「聖書のみ」）が、それによって確保され得ると認められたからであろう。

[3/7: 下からのキリスト論: W. パネンベルク]

いわゆる「史的イエス」は、バルトによって教会的宣教から切り離され、ブルトマンによってケリュグマから切り離されたが、その探求は間もなく幅広く復興された。そのきっかけとなったのは、E. ケーゼマンによる「ケリュグマと史的イエスとの連続性」の主張である (Käsemann, E., *Das Problem des historischen Jesus*, 1954)。

教義学の領域では、W. パネンベルクが『キリスト論要綱』(Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, 1964) において、キリスト論を史的イエスの上に基礎づける徹底した企てを行なった。彼の論点の中心は、「イエスの神性」の認識根拠をイエスの復活とし、しかもそれを「史的な出来事 ein historisches Ereignis」とすることにあった (S.95……以下、同書の引用箇所は原典による)。この復活の出来事が「史的である」ということは、その出来事が起こったかどうかの確証をわれわれに与えるのは、「信仰ではなく、史的考証 die historische Forschung だけである」(S.96) ことを意味する。

パネンベルクの主張の根本は、「イエスの復活の史的実事がキリスト信仰の源泉に横たわる」ということである。そのことは必ずしも、史的方法による史実の把握が信仰への道であるという意味ではない。復活顕現は「だれにでも見える出来事」ではなかった (S.90)。その認識はもともと、人間に固有の能力によって実現し得るものではない。ここには、聖霊の働きが述べられなければならない。「[キリスト者を]〈イエスと、またその仕方ですべて啓示する神と〉結びつける御霊によってのみ、キリスト者は神について知る」(S.175)。しかしそのことは、K. バルトのように、「人間の無能にもかかわらずイエスの神性の認識を実現する力としての聖霊」の「付け加え」が必要である、と考えるのではない。パネンベルクによれば、宣教の言葉は「聖霊と共にある」のであって、聖霊の付け加えを必要としない。なぜなら、「イエスの歴史の固有性を指し示すもの、それゆえ、宣教の言葉を通して人々の耳と理解とに達するところの、この特別な歴史の固有性を指し示すものは、まさに御言葉の力である」からである (ibid.)。パネンベルクのキリスト論の基盤が、宣教の言葉によって到達される「イエスの史的現実」であることは明らかである。

パネンベルクのキリスト論は、「復活によって史的事実として確証されたイエスの神性」の説明に取り組むことによって展開される。「イエスの神性」とは「真実の人間イエス」の「神に対する特別な関係」であって、それ自体、史的事実には属する。この神性はイエスの人間存在の無比性を示すが、それがキリスト論の課題となるのは、彼の無比性が「たんなる無比性」ではなく、「われわれを救う、普遍的な力」であるからである (S.193f.)。パネンベルクのキリスト論の史的性格は、「イエスの神との一致は、二つの実体の結合として考えられるべきではなく、この人間としてのイエスが神なのである」という命題によって徹底される (S.291)。その事実、イエスの「父なる神」との「人格的な交わり」において (すなわち、神の国の建設を目指す神の意志への献身を通して示される人格的な交わりにおいて) 明らかになっていたが、そのことを復活が確証したのである (S.335. 346f.)。

パネンベルクは「復活」を史的事実として確認する態度から出発して、彼のキリスト論全体を史的方法によって構成する課題に立ち入る。キリスト論には教理史・神学史を通じて多様な概念が導入されてきたが、彼はそれらの意味を一つ一つ可能な限り「史的に」解明して、取捨選択を企てた。その中でとくに注目される一つは贖罪論の分析であろう。イエスは、「すべての人が受けるべき死」を「すべての人に代わって」受けた。彼の死はその限りにおいて「身代りの刑罰」であった。しかしそれは、アンセルムスの充足説の意味においてはなかった (S.285f.)。

パネンベルクの贖罪理解は以下のように要約される。

① イエスは瀆神者としてユダヤの当局者によって裁かれ、ローマの官憲に引き渡され、処刑されて死んだ。死は生命の源泉である神からの疎外であり、神から捨てられることによって起こる。イエスは瀆神者として、神からまったく捨てられたことによって死んだ。

② イエスの復活によって、事態の真相はまったく逆であることが明らかになった。神との一致において生きたイエスを瀆神者として裁いた人々、ひいては律法の権威のもとにあるすべての人々、それゆえ全人類が瀆神者であること

が証しされた。ユダヤ人をはじめとして全人類が、瀆神者として神に捨てられて死ぬべきだったのである。

③ イエスの死はその意味において全人類の代理として「永劫の罰」を受けたものであった。それゆえ「彼と結びつく者」は、もはや永劫の罰を受けることはない。それでも彼らは死ぬが、その死はもはや神からまったく捨てられた死（イエスが味わった死）ではない。彼らは「イエスにおいてすでに現われた、〈死人からの復活の生命〉への希望」の中で死ぬのである（S.267ff. 270f.参照）。

4. 大量虐殺事件後のキリスト論

[4/1: 概観]

最近出版されたEKL第3版の「キリスト論」の項の中で、D.リッチェルは以下のような指摘を行なった。

プロテスタント神学は以前から、悲劇的なものの概念（たとえば、まったく救いのない状態を想定すること）を「キリストの完全な働きを縮小するもの」として防除してきた。しかし、われわれの時代の政治的・経済的独裁であるアウシュヴィッツ、ドレスデン、およびヴェトナム以後、われわれは現在、あらたな助けなき状態の中で、人間および全民族の取り返しのつかない苦難と滅亡が、キリスト論的にどんな意味を内包しているかについて考えなおしている。ここには「ナザレのイエスにおける神の到来」の存在的効力（認識の問題とは別に、それゆえ認識にまで到達していてもいなくても、存在の事実としてすでに有効に生起しているとされるもの）と歴史的な現実の効力との間の関係に向けられた「キリスト論的な問い」が、聞き流すことができない仕方立てられている（EKL I, 3. Aufl., 1987, 740）。

同じく最近の『宗教百科事典 The Encyclopedia of Religion, Vol. 8, 1987』では、G.オコリンズがキリスト論のこの傾向を「大量虐殺後のキリスト論」として、以下のように特徴を記述している。

モルトマン（“The Crucified God”において）その他の神学者たちは、様々な種類の「大量虐殺後のキリスト論 post-Holocaust Christology」を展開した。その一部は、旧約聖書（たとえば創世記6・6、イザヤ63・10）およびラビ文

献の中に見いだされる「人間の罪に対する神の苦悩と嘆き」の主題を描いている。この迫り方は、19-20世紀初期のイギリスおよびロシアの或る「卑賤のキリスト論 kenotic Christology」によって先取りされていた。それにおいては、神の子の自己放棄（ピリピ2・7）が、この世界の疎外された人々および非人間化された人々とのラディカルな連帯を彼に可能とする。神の理念は「否定的なものの痛み」と「放棄の苦しみ」とを包括するというヘーゲルの思想は、モルトマンその他を力づけて、十字架の三位一体論的神学を発展させた。カルヴァリーの出来事において、神のこの歴史は「捨てられた御子の愛」と、同じく「放棄の苦しみを味わう神の悲嘆」とによって、頂点に達した。しかし「聖霊は、未来を切り開き、解放する生を創造した」（p.24）。

[4/2：モルトマンのキリスト論]

第一次大戦後、プロテスタント神学は厳しい近代批判の上に立つ弁証法神学を創出したが、第二次大戦後は上述のように、大量虐殺の状況を直視することから出発した「大量虐殺事件後の神学」と言うべき潮流が生じた。その代表的な例は、オコリンズが指摘するように、モルトマンの、『十字架につけられた神』（Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*, 1972.……以下、同書の引用は邦訳（1976）による）であった。それによって彼は、「三位一体の神が十字架において苦しむ」という主題を導入し、独特の「十字架の神学」を説いた。その本質は、十字架の神学をキリスト教界の解放闘争の理論とするところにある。

それによれば、在来の「宗教理論化された十字架の神学」は廃棄されなければならない。「宗教心篤いキリスト者よりも非キリスト者や無神論者の方が、キリスト教をよりよく認識するような場合がある。……非キリスト者や無神論者は、十字架をその栄光化されぬ、ありのままの、冷酷で神なき様において見つめる。というのも彼らは、この死の不条理さを意味ありげにしてしまう宗教的解釈を信用していないからである。……受難金曜日を、その冷酷で神なき様そっくりそのままに再現する（ヘーゲル）ためには、キリスト教において通例十字架に関して言われてきたあの伝統的な救済論をまず第一に捨てることが、キリスト教信仰にとって必要である」（p.53）。

神の苦難が人々を救済するという指摘は以前からすでになされている。たとえばボンヘッファーによれば、「キリストは彼の全能によってではなく、彼の弱さ、彼の受難によって助ける。……苦難する神のみが助け得る。……このことは宗教的人間が神に期待する一切のことの転倒である。人間は、神なき世界における神の苦難を共に苦難するよう呼びかけられている」(Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, 1951, S.242. 244)。……同じ頃日本の北森嘉蔵は『神の痛みの神学』の中で、「神の痛みはわれわれの痛みを癒す」とする十字架の神学を展開した (Moltmann, *ibid.*, p.75)。

「自らの苦難と死によって、イエスは自らを、隷従を余儀なくされた者たちと同一化し、彼らの苦しみを自らに担った。そして、イエスが彼の受難において独りでなかったとするなら、彼ら自身もまた自分たちの隷従状態の苦しみのままだに見捨てられていなかったのである。イエスが彼らの側にいた。この事実によつて、今度は彼らの解放への希望、神の自由へのイエスのよみがえりの力による解放への希望が存した」(p.77)。

イエス・キリストの十字架の死が「神の苦難」であることは、そこに「三位一体の神」の苦難が現われていることを意味する。しかし、イエスの苦難をそのまま神の苦難とし、「イエスにおいて父もまた死んだ」とする「父受苦説」に陥ってはならない。「父によって見捨てられた子の苦難と死は、子の死における父の苦難とは別種の苦難である」。「子は死ぬことを受苦し、父は子の死を受苦する」(pp.332f.)。「十字架においては、見捨てられることにおいて父と子とは最も深く分離されており、しかも自己放棄において最も密接に結びついて一つとなっている。この父と子における出来事を「一つのもの」として結ぶのが「聖霊」である。「父と子の間のこの出来事から、聖霊が出て来る」。そして聖霊は、その出来事にわれわれを結びつけ、われわれを包む。「それは神を失った人々を義とし、見捨てられた人々を愛で満たし、死んだ者さえ生き返らせる」(p.334)。

彼は、「十字架の神学」に基づいて、「解放されなければならないキリスト教界」の現状を再認識しようとする。キリスト教界は周辺世界とあまりにも同一

化している。それゆえ、この老化しているキリスト教の若返りは、信仰が神の啓示におけるキリストの十字架の比類なき独自性を知覚し、これに従いつつ、自身の所属するキリスト教的世界において、自分自身が「周辺世界と異質なものの」であることを実現するときに、解放的な現実となる (p.60)。「十字架は、排斥され、神喪失のままに殺されたキリストにおける神の受難そのものである」(p.61)。

この十字架への信仰により、周辺世界から自らを区別することをしないキリスト教界は、自らの同一性を自らを取りまく周辺世界へと喪失しており、社会的に優勢に支配しているもろもろの利害関心、つまり社会の支配者たちの利害関心を宗教的に充足する形態になっている。それに反して、十字架の信仰を自らの固有の根拠とするキリスト教界は、社会的、政治的、心理的に、あるがままの状態であり続けることはできない (p.62f.)。その意味からしても、「十字架の神学は、実践的な闘争理論であり、したがって、当該時代のキリスト教の理論になったり、世界史のキリスト教的理論になったりすることはできない。……それは既存のものを確定するのではなく、人間をその非人間的な状態におき、人間を偶像化して固定することからの解放を目指す」(p.112) のである。

モルトマンは、ミサの奉獻によって代表されるような、「ゴルゴタの十字架において永遠の意味をもつように見えるもの、つまり人間に対する神の関係と神に対する人間の関係とに対し、また恩寵と感謝とに対して、キリストの自己犠牲が持つ神聖な価値」を見る贖罪観を否定する。十字架は祭儀にはなり得ない (p.69f.)

さらにまた、十字架において個人的な受難による栄光化の模範を見る態度は、受難神秘主義または十字架神秘主義として退けられなければならない。「十字架神秘主義は、運命への服従的態度をその徳性として称揚し、しかる後、憂鬱な無気力へと変えられ得るものである。十字架につけられた方と共に苦難することは、自己憐憫にも通じ得る。……この場合、彼を自分自身の苦難の道とって欠くことのできない模範に過ぎないものとして捉え、彼を不遇な運命を自分自身が耐えるための模範的な耐忍者に過ぎないものとして理解している」(p.78) のである。

[4/3:モルトマン等への再批判:オコリンズ]

モルトマンによって代表されるキリスト論は、在来のキリスト論に対する衝撃的な批判を含むものであっただけに、それに対する再批判は各方面から提出された(たとえば、Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott", 1979)。ここではさきに言及したオコリンズの包括的な再批判を一例として論評をぬきにして紹介する。

それによればまず、モルトマン等のキリスト論が訴えているところの聖書テキスト(たとえばマルコ15・34、ロマ8・32、ヨハネ3・16等)の解釈には、広く異論が提出されている。この世の出来事によって苦しんだり変化したりする神の概念は、哲学的にも神学的にも困難を生ずる。モルトマンの「三位一体の神の苦しみの歴史」に反対する立場は、必ずしも「人間の苦痛や悲惨に無関心な、超然とした神」になるわけではない。「むしろそれは、〈人間の歴史の中で、何よりもイエスの苦難と死とにおいて、その無限の愛が自由に現わされるところの、憐れみ深い神〉への信仰であり得る」。オコリンズ自身の見解では、新約聖書における「救い」に対する三つの特徴的なイメージは「解放、贖罪、変革する愛」であるが、最近の神学では「贖罪」のイメージがしばしば疎んじられているか(モルトマン等)、または甚だしく修正されている(The Encyclopedia of Religion, Vol. 8, 1987, p.24)。

オコリンズのモルトマンその他に対する批判は、「伝統的贖罪観を無視し、または逸脱するもの」とする視点にまとめられている。無視の例はモルトマンであるが、逸脱の例は別に挙げられる。

「イエスが人々の罪を代わりにあがない、破壊された道德秩序を修復するために彼の苦難を受け入れることに換えて、贖罪はまだ時々この方法で説明される。彼の父はイエスを罪深い人間の代わりに有罪の代理者として取り扱い、ただたんに死をもってだけでなく、呪われた者の苦痛をもってさえも彼を呪い、罰する。このようにして、怒った神はなだめられ、贖罪が成就する」。この「刑罰の代理」の理論は、部分的にはトマス・アクィナスによって是認されているが、カルヴァン等によって盛んになり、現在もバルト、パネンベルク、ハンス・ウルス・フォン・バルタザールの著書の中で様々な形態において存続してい

る。この理論は新約聖書に訴えているけれども、「放蕩息子の譬え」(ルカ15・11-32)には当てはまらない。この物語では、その父は「怒り」を「恵み深い愛」に変える必要がない。彼はなだめられることを待っているのではなく、彼の息子の帰るのを待っている。「刑罰の代理」の思想は、しばしば「放棄の叫び」(マルコ15・34)を誤用するが、それがおもに訴えているパウロのテキスト(ロマ3・25、8・3；コリント第二5・21；ガラテヤ3・13)の正確な釈義によっても支持されない。さらに新約聖書は、神の「怒り」をイエスの苦難と死とにけっして結びつけていない。むしろその語の使用は、「神」と「来るべき裁きが明らかにするはずの罪」とが、両立不可能であることを表わしている(たとえばロマ1・18：2・5)(*ibid.*)。

5. 第三世界のキリスト論

[5/1：第三世界、とくにアジアとラテン・アメリカ]

第三世界、⁴⁾とくにアジアおよびラテン・アメリカに起こってきた神学は、「地域住民の大多数」を土台とし、彼らの視点から問いを立て、彼らの現実の救いがどうすれば実現するかを答えようとする。住民の大多数を言い表すのに「民衆」の語を用いるとすれば、上述の意味における民衆の神学が両地域において追求されているわけである。ラテン・アメリカにおいては「民衆の神学」の語は用いられず、もっぱら「解放の神学」が企てられているが、この企ては、上述の意味からすれば「民衆の神学」の範疇に含められてよい。ここでことさらに「民衆の」神学が企てられなければならない理由は、在来の神学は民衆の視点に立ったものではないと見なされることにある。在来の欧米神学は、第三世界の民衆の目から見れば、上からの、支配者の視点からの神学である。

この民衆の神学の起こりは、神学の内側から生じたものではなく、神学の外からの刺激または衝撃によるものであった。出発点は、民衆の現状をどう捉えるかという社会的な関心であった。第三世界に共通する民衆の状況として、抑圧と貧困とが挙げられる。民衆は今では、彼らの抑圧・貧困は運命ではなく、社会の構造悪、社会的不正義の結果であることに目覚めている。この社会的構造悪・不正義に対してどう闘い、それをどう克服するかが、民衆自身の現実の

問題である。この現実問題に対して、教会とその神学は何をすることができるかという問いが、神学に対する外からの刺激・衝撃であった。

このように、民衆の神学が必ずしも神学そのものの内的発展ではないということは、同じく外から刺激・衝撃を受けている在来の神学が、自らの立場を防衛する動機を存続させる理由となる場合がある。在来の神学が広義の民衆の神学に対して、しばしば「還元主義」または「利用主義」の疑いを向けてきたのがそれである（ルーベン・アビト他『解放の神学と日本』1985、p.16）。還元主義とは、キリスト教を他の思想（たとえばマルクス主義的イデオロギー）に還元するものを言い、利用主義とは、キリスト教を特定の政治目的等のために部分的に、または歪曲して、利用するものを言う。民衆の神学・解放の神学を企てる人々の中には、還元主義・利用主義の批判を気につけないでわが道を行く態度の人もいるように見える。しかし、解放の神学の本流と見なされる人々（グティエレス等）は還元主義・利用主義を否定し、自分の企てがそれらに陥らないために細心の努力を重ねてきていることに注目したい。

民衆の神学の視点の決定的な特徴は、救いの主体を教会から民衆へ移そうとするとところにある。在来の神学の論理からすれば、抑圧・貧困のもとにある民衆は、教会を通して行なわれる救済事業の対象である。彼らは当面、教会の慈善活動・教育活動等によって苦痛を緩和され、究極的には、福音を信じて未来における救いの完成を待望し、現在の苦しみを耐えることを教えられる。この教えは「既存の教会」を民衆の救いの主体とする視点から成り立っている。民衆はあくまでもその対象である。それに反して、「民衆は自己解放の主体である」という認識が、民衆の神学の出発点である。

以上に述べたことがらに関連して、呉在植（オー・ジェーシク）が同様の視点から行なった指摘は、簡潔であるが注目に値する（アジア・キリスト教協議会農村宣教部編『民衆の神学をめざして』新教出版社1983、p.4 f.）。彼によれば、「教会は愛については語ってきたけれども、力の論理については敬遠してきた。それは愛が最終的には勝利するという終末論的な信仰に基づいている故であると思うが、しかしその信仰が歴史へと受肉する必要性を説いていない」。彼の指摘は当面はそこでとどめられているが、信仰の「歴史への受肉」が必要

であることから、新たな問題意識のもとでキリスト論の見直しが志向されていることが感じ取られる。それはキリスト論の焦点を「歴史を超越した存在、歴史を越えた未来」から「歴史の内側」へ、「受け身の贖罪論」から「能動の受肉論」へと転換しようとする意図を暗示している。この意図はアジアだけでなく、ラテン・アメリカにも共通する神学の新しい動機となって働き始めているように思う。

[5/2: アジアにおける教会の状況と民衆の神学]

アジアにおいては、キリスト者は一部の例外地域を除き、少数者である。したがって「民衆の視点に立つ神学」は、少数者であるキリスト者が自分の思想を「非キリスト者である民衆」に押しつけるものではあり得ない。むしろ神学は従来のあり方をやめ、民衆の視点に向けて自らを変革しなければならない。この問題意識は、韓国のキリスト者有志の宣言では以下のように綱領化されている。

「われわれキリスト者は、……この地上の歴史において貧しい人々が豊かになり、虐げられている人々が保護され、すべての民が平和を享受できるようになるメシアの国」が実現されて行く、まさにそのプロセスを証言して行かねばならない」（「1973年韓国キリスト者宣言」：『民衆の神学をめざして』所収、p.71）。

キリスト者のこの課題は、言葉を換えて言えば、「アジアの民衆が解放と正義と平和とのために労苦している具体的な闘いの中で、キリスト者たちが自己認識を深める」ことである（呉在植「成熟してきた民衆」：前掲書所収、p.165）。これまでアジアの教会は、神学、儀式、制度、社会問題との関わりにおいて、「西欧的組織」として働いてきた。教会は「西欧キリスト教界の宗教的植民地」であり、「アジア史では本質的に傍観者であった」。これまでアジアの神学が原理的に誤りをおかしていたことが認識されなければならない。われわれは「歴史を神の視点で見通すことはできず、歴史の主役である民衆の目で見ただけである」。神がご自身を現わすのは、民衆が神の国をめざして活動する過程においてである（同、pp.165f.）。

以上の韓国における民衆の神学が、民衆を解放運動の主役として認めていることに改めて目を向けたい。そのことから民衆の神学は、「貧困からの解放」だけを面的に追求するのではなく、「より幅の広い人間性の解放」を目指す性格を獲得する。というのは、これまで民衆は経済的にだけでなく、文化的・社会的にも自己確認の道を奪われてきていたからである（同、p.6）。この点は、アジア全域の民衆の神学の多くに共通する性格を表わしている。政治的・経済的目的を先行させる意味での急進主義は、一般的に言って、アジアのキリスト教会の状況には適合しない。

民衆の神学が以上のように幅広さを求めようとすることは、社会変革を目指して政治的行動にたずさわっている人々にとっては、なまぬるい印象を与える場合があるようである。たとえば、「韓国ではキリスト者の数は多いが、解放の神学の実現は伸び悩んでいる」という批判的な論評は、上述の急進主義の立場から、不満または物足りなさを表明したものと思われる（ジョーゼフ・ウィジャトマージャ「世を覆す受肉」：前掲書所収、p.109）。

この論評に関連して、ウィトマージャは一種の「解放の神学」の素描を提示した。その内容は、アジアの民衆の神学としては例外的であり、また神学的にきわめて荒削りであるが、思考の筋道は以下のようなキリスト論的視点によって成り立っている。

イエスの受肉は「変革遂行」という目的を持っていた。神と人との平和は、キリストの来臨によって実現したが、この受肉は律法学者やヘロデを脅かす「転覆的行為」であった。「イエスの使命は世を覆すことにあった」（同、pp.111f.）。彼の教えも行ないも、ラディカルであった。それは常に既存の権威と衝突するものであり、苦難への道となる。彼の十字架の死は挫折であったが、その死を経由して復活と勝利がもたらされた（同、pp.116ff.）。このイエスの死と復活がアジアの民衆の闘いに希望を与える。なぜなら、苦難が続く中であって、「決してあきらめることなく、生涯の終わりまで忠実に闘う精神」が、最後の勝利をもたらすからである（同、p.119）。

[5/3: ラテン・アメリカの状況と解放の神学]

ラテン・アメリカの「解放の神学」を代表する立場にあるのは、G.グティエレス (Gutiérrez, G.) である。彼の *Theología de la Liberación*, 1972 (邦訳『解放の神学』岩波書店) は、この系統の神学においてすでに古典的な位置を占めるに至っている。彼は同書において、現代における人間の最重要問題は、抑圧された人々の解放の闘いであると認識する。「解放」の語の意味については同書の中で検討が加えられるが、概略的に言えば、抑圧のもとにある人々が人間として「尊厳をもって生き、みずからの運命の主人公となることのできる、公正な兄弟愛にみちた社会を建設する闘い」を指している。この闘いは、「発展途上国」と言う場合の「発展」の語によって包括的に捉えることはできないから、「解放」でなければならない。この「解放」は、抑圧された人々が存在するあらゆる場所において、神学の課題として意識されるべきものである。

しかしその中で、ラテン・アメリカには固有の状況がある。それは、同地域では、「搾取される人、抑圧される人」の大部分がキリスト者であり、しかもそのほとんどすべてがカトリックであるという事実である。そのことから、同地域の解放の神学には二つの際立った特徴が現われる。第一に、解放の神学は直接に「キリスト教会の使命とキリスト教自体の意味についての問い」に関わるものとなることである（『解放の神学』1972、pp.ivf.参照……以下同書の参照は邦訳による）。第二に、同地域の解放の神学は、カトリック教会の制度および神学の枠内⁵⁾において展開されることである。

しかし、これらの諸点は、先に述べたアジアの「民衆の神学」の動機と原理において異なる方向に向かうものではない。というのは、「解放が真の、完全なものであるためには、その解放が抑圧される民衆自身の担うものであり、民衆自身の固有の価値観から芽生えたものである必要がある」と認められるからである（同、pp.99f.）。その限りでは、先に見ておいた「民衆の神学」の原理と同じである。ただその場合でも、ラテン・アメリカでは、「民衆自身の固有の価値観」そのものが同地域のカトリック教徒のものである点において、アジアとは状況が異なる。ラテン・アメリカでは初めから終わりまで、教会および神学の自己変革が課題である。そのため教会と神学とに対して正面から取り組

むものとなり、既成制度・既成神学への批判はより急進的となる。

[5/4：解放の神学の内容的特質]

「解放の神学」は「救い」を「解放」の視点において捉え、救いと解放とは同一であると見なすことを根本的な特質とする。その中に含まれた問題は、第一に、「伝統的な救いの概念」は解放の概念に照らしてどう評価されるか、したがってたとえば、在来の神学における救いの概念は現代の状況が要求する解放を包み込むことができるかどうか、の問いである。それと関連して第二に、救いの対象として在来の神学が考えてきた「救われる人々の範囲」が、「解放の対象」と一致するかどうか問われなければならない。

結論を先取りして言うと、第一の救いの概念に関しては、解放がそれによって実現される「現世の変革と完成」が関心の中心となる。この現世の完成は、肉体と精神、個人と社会を包む。また来世に救いの完成を求める救いの思想は、現世の救いの実現と一致し、それを阻害しないように、慎重に位置づけられる。ここに現われているのは、救いを霊的な領域に限定する思想、救いの実現の時を終末論的に限定して考える思想を、ラディカルに修正し、または廃棄する姿勢である。

第二の、救いの対象に関しては、「解放の対象」は普遍的でなければならない。抑圧されている者はすべて解放されなければならないからである。この視点から、救いの対象を限定する従来の思想は根底から修正または廃棄を迫られることになる。たとえば、カトリックの救済論の一つの特徴を表わす「教会の外に救いなし」は、教会が「目に見える教会」だけを指す意図であるならば、もはや維持できないであろう。さらにまた、ラテン・アメリカの解放の神学はカトリックの領域内の神学であるから、プロテスタンティズムを取り上げて問題にする態度はほとんど見られないが、既存のプロテスタンティズムに対しても鋭い批判が暗示されていることに疑いの余地はない。たとえば、プロテスタントが一般に救いの対象を「信仰者」に限定する態度は、たとえば「信仰」の意味を既存の「信仰告白」の明示的な受容とするのであれば、解放の神学はその態度の廃棄を迫るであろう。また、救いの対象をピューリタニズムの意味におけ

る「選ばれた聖徒」に限定するのであれば、論外とするであろう。

[5/5：キリスト論への志向]

「解放の神学」がアジアの「民衆の神学」と方法的に異なる点は、解放の神学がその根拠を主としてキリスト論の再検討に求めるところにある。民衆の神学では、民衆の多くは既存の教会の外部にあるという状況のもとで、民衆自身の自己解放の闘いに連帯することが基本となる。したがってその神学は、自己解放の主体である民衆の理論を引き受けることから再出発しなければならない。それゆえ、キリスト教固有のキリスト論から出発することには、状況から見て困難がある。

それに反して解放の神学では、本質的にはキリスト教的社会であるラテン・アメリカ社会の自己変革が追求される。出発点は民衆の抑圧された状況である。抑圧の状況の把握に関しては、彼らは外部の理論に熱心に耳を傾ける。しかし解放の理論そのものはキリスト教の外部から導入されるのではない。問いは直接にキリスト教そのものの根拠に向かう。それは、形式的には聖書と伝統との捉え直しであり、内容的にはキリスト論の再構築となる⁶⁾。キリスト論は、ラテン・アメリカにおいては、民衆の解放の理論と一致しなければならないのである。

6. 解放の神学のキリスト論（再構成の試み）

[6/1：「解放の神学」のキリスト論について]

解放の神学において再構築されるキリスト論は、上述のように「民衆の解放の理論」との一致において提示される。したがってそれは解放という課題の線に沿って叙述されるのであって、必ずしも「体系的なキリスト論」にはならない。その実例がG.グティエレスの『解放の神学』に見られる。その中には、キリスト論的思考・キリスト論的言明が断片的な形でいたるところに現れ出ている。解放の神学のキリスト論としては、そうならざるを得ないのであると思う。しかし、そのキリスト論が在来のキリスト論とどこまで一致し、どこから異なるかを明確にするためには、断片的な言明を取りまとめて全体像を再構成

し、体系の形に近づけてから照合することが必要となる。⁷⁾

キリスト論の体系化の原理は、これまでも多様であった。それゆえここで試みる再構成のための原理は、目的に応じて、すなわち比較・照合しようとする相手の体系に合わせて、選定されるべきものであろう。われわれの場合には、先に示しておいたわれわれ自身のキリスト論的関心（2/3）が一応の基準となる。以下はそれによって再構成したグティエレスのキリスト論の骨子である。

[6/2：現在するイエス・キリストは誰であるか：神人]

イエス・キリストは「真に神、真に人」として受肉した。彼は死と復活によって救いを普遍的に達成する。すなわち、彼は「その死と復活によって世界を革新し、人を人として完成に至らせる」。この完成は「あらゆる人間の諸側面」、「肉体と精神、個人と社会、人間と宇宙、時間と永遠」を含む（p.155）。

少し先取りして言えば、イエス・キリストは「すべての人における神の存在」の源泉および基盤である。それによってわれわれは「すべての人との出会い」のうちにイエス・キリストを見いだす。同じことは、われわれは「歴史の中で、人となった神の言葉と出会う」とも言い表わされる（p.208）。われわれに出会うのは「神=人」である。

彼は「全人類と結ばれている」。それによって全人類が神聖な場所となった（ibid.）。そのことは、全人類の存在原理が「神=人」となったと理解されてよいであろう。われわれに対して「現在するイエス・キリスト」は、彼から「神=人」の本質を与えられたすべての人々においてわれわれに出会う。その意味において、イエス・キリストはすべての人々と同一化することによって、現在しているのである。

グティエレスのキリスト論が「復活者の人格的な顕現および現在」を主題の中に特定化した形では含めていないことに注目したい。現在するのは、「受肉し、死に、復活した神人」として「歴史的に存在したイエス・キリスト」である。彼の生涯から受難または復活だけを部分的に取り出して強調することは行なわれない。したがってまた、復活後における「栄光化されたからだ」の現在を説く動機も存在しない。

われわれは「神=人」であるイエス・キリストにおいて「神と人に出会う」。彼において「人は神に人間の容貌を与え、神は人に神の容貌を与える」(p.215)。このキリストは「歴史の主」であり、彼において全歴史が神の歴史とされている (p.156)。キリストの事実、すなわち神の救いの業は、「すべての人間の存在の基盤となっている」(p.157)。まとめて言えば、人間のいるところにはいつどこにでもイエス・キリストは彼らの存在の基盤として現在し、彼ら自身に神の容貌を与えている。「神が人となって以来、人類と個々の人間、そして歴史は、生ける神殿である」(p.197)。

[6/3: イエス・キリストはどんな仕方で現在しているか: 物質的普遍的現在と教会の位置]

イエス・キリストは人間すべてにおいて「物質的に」存在している。「物質的」という語は、人間存在の外側・内面を包む意味である。それによって、「現在するキリスト」が人間存在を超越する意味での「霊的存在」であることは否定される (pp.175f. 参照)。

イエス・キリストは、その現在の仕方が物質的であることによって、従来のキリスト教会が理解してきた「説教と礼典」による現在、「愛」の実践による現在を包括するが、それらの範囲を大きく越えて、政治・経済・社会のすべての分野に及ぶ「現在」が確認されなければならない。

ここで際立ってくるのは、教会と世界との関連において、教会に固有なイエス・キリストの現在の仕方である。本質的には、教会と世界との間に違いはない。もともとイエス・キリストは神の神殿であり、彼によって教会も世界も共に神の神殿となっていて、その中に神が住んでいる (pp.195f. 参照)。しかし教会は、そのことをすでに知っているキリスト者が、イエス・キリストを喜びながら、その喜びが普遍化する過程に仕える共同体である。「この共同体は、人類の歴史の大神殿に対比させて、小さな神殿になぞらえられてきた。[その]共同体の支えなしには、新しい霊性(イエス・キリストを知って喜ぶ信仰生活)は、生まれることも存続することもかなわない」(p.216)。

[6/4：現在するイエス・キリストは何をもたらしたか：解放]

イエス・キリストの現在がもたらしたものは、「すべての人を解放するための世界の変革」、「人を人として完成する神の業」を、「実現に向けて動かし始める」ことであった。

その原動力はイエス・キリストによる罪の廃絶である。「罪」とは神および他の人々との友情の断絶であって、人間的・社会的・歴史的現実となっている。「ひとり子は罪の状態から万人を解放するために、世に来られた。罪の奴隷とは、この世の飢え、惨状、抑圧、無知、一言でいえば、人間の利己心に端を発するあらゆる不正と憎しみである」（いわゆるメデジン会議文書、1968より：ibid., pp. 114f. pp186f. による）。罪の状況は根源的解放を必要とする。「根源的解放は、キリストがわれわれに与える賜物である。キリストはその死と復活によって、人間を罪とそのあらゆる結果から救う」（pp.186f.）。

ここで注目しなければならないことは、イエス・キリストの業に対する「贖罪」の視点である。問いは二つある。その一つは創造と贖罪との関係（ロマ8・18-25）、もう一つは贖罪におけるイエス・キリストの死と復活の意味についてである。

両者の関係において、従来は創造と贖罪とが並列的に捉えられ、または贖罪に創造が取り込まれてきた。従来のそれらの視点では一般に、「人間自身の役割」が抜け落ちる結果になっていた。創造と贖罪の関係を正しく十分に理解するためには、「歴史の中での人間の自己創造」を明確に位置づけることが必要である。出エジプトはそれを示唆する出来事であった。そこでは、創造は最初の救いの業、救いは新しい創造の業とみなされていた。政治的な解放の視座に立たなければ、われわれは創造と贖罪の間の隔たりを乗り越えることができない。言い換えれば、われわれの創造と贖罪との信仰は、「人間が尊厳をもって生き、自分自身の運命を引き受けるのを妨げる抑圧的構造」が存在する限り、その構造からの解放の闘いにおいて具体化しなければならないのである（pp.183ff.）。

それに関連して、創造と贖罪の関係が先進諸国においては多くの場合「非政治的に」、信仰と科学のあつれき、また科学の世界の変革等に向けられる（シャルダンその他）。そうなるのは、人間的社会への関心が「開発と進歩」の視点

で捉えられているからである。第三世界における現実が「社会的不正義-正義」をめぐる闘いであり、それゆえ「解放」の課題であることは、それによって看過されている (pp.183f.)。

もう一つの問いは、贖罪におけるイエス・キリスト自身の死と復活の意味に向けられる。イエス・キリストは、「死と復活」によって人間を罪とそのあらゆる結果から救う (pp.185f.)。しかしこの救いの業において、イエス・キリストの「死そのもの」に代理刑罰の意味は強調されない。キリストの十字架の死そのものは、復活の生への不可避の過程であり、「過越」であった。したがって「死そのもの」に独立した固有の意味があったのではない。「死と復活」は、イエス・キリストにおける約束の完成であった (pp.167f.)。

それゆえ、イエス・キリストの死と復活は、われわれの、したがってすべての人々の未来である (p.223)。われわれはイエス・キリストの「死と復活」に合わせられ、「過越」に合わせられることによって、救われるのである。キリスト教において「生」は、「過越、すなわち罪から恵みへ、死から生命へ、不正から正義へ、非人間的なものから人間的なものへと移り行くこと」である (p.186)。

このように「死と復活」は、われわれに対する「闘いから勝利への過越」の約束として理解される。「われわれはこの世の力ある者との闘いを過越し、十字架を過越して生命に入る」。キリスト者たちが今の世で、主の過越を思い起こして祝うのは、そのためである。主を思い起こすことは「信仰」である。その祝いは、キリスト教共同体の「宴」である。それによってキリスト教共同体は、「キリストが歴史の主であり、抑圧された人々の解放者であることを高らかに告白する」 (pp.215f.)。ここでわれわれは、カトリックにおいてはミサ (したがって礼拝) が「祭礼」として表象されることを考慮に入れなければならない (『公会議解説叢書5・新風かおる教会』1969、p.111参照)。祝いと宴は祭礼を構成する。

ここでとくに留意しなければならないことは、イエス・キリストの事実における特殊な状況と普遍的な意味との間の関連、および区別についてである。イ

イエス・キリストの死に歴史的・具体的な状況と意味とがあったことはもちろんである。彼はユダヤ人の抑圧者である政治的権力の手にかかって死んだ（『解放の神学』p.237）。しかし、彼のもたらす解放は、普遍的・全体的なものである。彼にとってユダヤ人の解放は、普遍的・恒久的な革命のたんなる一側面に過ぎなかったことを見誤ってはならない。たとえば、もしもわれわれがイエスのうちに、現代の政治闘争の特徴の一端でも見出そうとするなら、大きな間違いをおかす。それは一方で、現代世界におけるわれわれの政治的役割への理解の欠如をさらけ出し、また一方で、イエスの生とその証しとが持っている、深く、普遍的で、それゆえに現代人に有効で具体的な意味を、自分自身の手から奪い取ってしまう結果となる（p.234）。

以上の思想の根底には、グティエレスによる「キリストのペルソナ」の理解が横たわる。それによれば、キリストのペルソナの独自性によって、彼のうちに「個別なものは超越され、普遍的なものは具体的なものとなる。キリストの受肉において、人格的、内面的なものは、目に見えるものとなり、あらゆる人間にとって真実となる」。歴史に関して言えば、「キリストにおいて神は、特定の場所、特定の人々と結びついた存在から世界のすべての人々に広まって行く存在となると同時に、すべての人間を包み込む存在となる」。その意味において、イエス・キリストは神の存在の普遍化と統合化との収斂点である（p.196）。

このペルソナ理解には、少なくとも表現の仕方においては、伝統的なキリスト論における「神=人」のペルソナに関する思弁の存続が感じ取られる。伝統的な思弁によれば、イエス・キリストのペルソナにおいて個別的なものがいきなり普遍化されることによって、彼の歴史的生の具体的意味が抽象化されてしまう恐れがある。しかし、グティエレス自身は一点において明確にその線を越えた。イエス・キリストは、具体的・個別的なユダヤ人の解放に無関心であったのではけっしてなく、むしろその解放の意味をより深い次元において受けとめることによって、彼の働きの意味を普遍化した、と考えられているのである（p.240）。その意味において、イエスの使信は「万人に向けられたもの」であった（p.235）と理解されなければならない。

解放の神学は終末論的視点を含む。終末論には一般に多様な思想と表象とが付随するものであるが、グティエレスの解放の神学における終末論的特質は「現世的」終末論であって、歴史を超越する意味を含めたものではない。

終末論的視点の出発点は、救いの約束の「特別な未完性・永続性」にある。イエス・キリストの死と復活は、救いの約束の歴史的出来事としてすでに成し遂げられたものであるが、それをもってすべてが完結したのではない。そのことから、救いの約束は「終末論的に」完成されると言われなければならない。

しかし終末論的約束とは、現世的約束と対比される意味における霊的約束ではない。終末論の語を用いて言い表わされるべきことは、イエス・キリストにおける約束は「その普遍性と具体的表現のすべてにおいて、徐々に示されて行く」(pp.167f.)という事実である。約束は「解放をもたらす歴史的事件を通じて部分的に成し遂げられ、さらにそこから全面的な完成への道を示して行く新しい約束へと向かう」(p.175)。約束は歴史においてそれが成就されるごとに、たえず「新しい、より深められた約束」を指し示すのである。それゆえ「終末論的約束は歴史を通じて成就されつつあるが、それはその約束があれこれの社会の現実完全に、明白に一致するということを意味しない」(pp.175f.)と言わなければならない。

グティエレスの解放の神学にとって、終末論が歴史を超越する意味を含まないことは、終末論的事実の表象である「神の国」の概念との関連において一層明確になる。神の国は、解放において「歴史的に生じるプロセス」である。歴史的・政治的解放の出来事が神の国の発展であり、救いの出来事である(p.188)。「恵みと罪の闘い、神の国の到来、キリストの再臨の期待などもまた、歴史的、現世的、地上的、社会的、物質的現実」である(pp.175f.)。

7. おわりに

[7/1: 教会と神学]

「教会と神学」の関連を話題とし、それらを一対のものとして取り扱う場合には、神学が「教会の存在の理論」であることが前提されているであろう。歴

史的に見れば、教会と神学との関わりは、いわゆるセクト類型への志向の強い教会・教派をのぞき、一般的には「全体教会と神学体系との整合」として成り立ってきた。全体教会とは、真の公同性を目指す教会という意味である。ローマ・カトリック教会、東方正教会、ルター派教会等は、その意味で全体教会であることを自認している。日本基督教団の場合には、上に挙げた諸教会とは性格の異なる合同教会であるが、公同性についての「信仰告白」に基づき、全体教会の範疇に含められる。

全体教会の理論である神学は、教会の存在と働き⁸⁾の全領域を包括する総合的な神学、したがって「神学体系」となることを志向していなければならない。ローマ・カトリック教会におけるカトリック神学、ルター派教会における『一致信条』の神学等はその実例である。ここに言う神学体系は「全体教会と整合した包括的な体系」という意味であるが、そのことによって「単一の理論体系による教会全体の統制・統轄」のようなことが想定されるべきではない。全体教会には、多少にかかわらず常に内的緊張が存在する。教会全体も、「からだのあがなわれることを待ち望んでいる」(ローマ人への手紙8・23)身である。その理論である神学においても、緊張を否定し、または無視して、一面的に統制・統轄をはかる態度があってならないことは、当然のことである。

また、神学体系と呼ばれるものには、たとえばシュライエルマッハーの体系、バルトの体系、ティリヒの体系等々がある。しかしそれらは事実的には「神学の個人的総合の企て」であって、それら自体が全体教会の理論であるわけではない。それらの個人的総合は、上述の意味での神学体系を目指し、神学体系の成立に仕えようとする努力であるが、現実の神学体系の成立は、全体教会による「事実上の承認」にかかっているのである。

[7/2：教会における新しい神学の位置と現代神学の課題]

「下からのキリスト論」、「大量虐殺事件後のキリスト論」、「第三世界のキリスト論」等の新しい神学は、既存の教会に少なからぬ刺激・衝撃を与えてきた。しかしそれらはまだ体系化の段階ではない。一部をのぞけば、体系化の前段階である個人的総合の域にも達していない。したがってそれらは、全体教会を全

領域にわたって方向づけるのではなく、教会の部分的な働きに対して刺激・影響を与える段階である。

しかし、新しい神学が成熟してくれば、成熟の度合に応じて、教会のあり方全般をそれによって改革または変革するような神学体系に近づくことであろう。また、もしも仮に、それらがいつまでも体系化され得ない場合には、結局は廃棄されるか、または既存の神学体系の中へ吸収されてしまうことになるであろう。

既存の神学の現在の状況について言えば、新しい神学を敵意をもって黙殺しないまでも、警戒の意図を含めて傍観しているか、さもなくば既存の神学体系の中へ吸収する努力をしている場合が多いように見受けられる。しかし現代の神学、とくに教義学が負う歴史的使命は、現在までの教理の伝統を十分にわきまえながら、新しい神学を理解し、その正当な内容を成熟させることにあるであろう。

註

- 1) たとえば Ritschl, A. によれば、あらゆるキリスト論的言明は、歴史的なイエスの倫理的判断に基礎づけられ、キリスト論の伝統は形而上学的であるとして放棄されていた。Pannenberg, W., in: RGG I, 3. Aufl., 1957, 1776; vgl. Weber, O., Grundlagen der Dogmatik II, 1962, S.169. (なお、引用または参照ページの表記には、独文の場合は S、その他は p をつける。事典類の Sp [arte] は表記しない)
- 2) 「史的批判」の方法そのものについての論評は、ここでは省略する。それに関する私見は、「教義と歴史批評学」(『教義学講座3』日本基督教団出版局、1974、pp.257ff.) にまとめておいた。
- 3) この点については、「神の苦しみ」を否定するのはギリシア的な神概念のキリスト教への影響にはかならないということから、北森のように逆にモルトマンを評価する立場もある。Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott". S.108ff. 参照。
- 4) 第三世界のキリスト論の中に、アメリカ合衆国から南アフリカその他の黒人に波及した「黒いキリスト論」を含める見解がある。Ritschl, D., op. cit., 734. 「黒い神学」を代表するものとしては、Cone, J. H., A Black Theology of Liberation, 1970, 2nd. edition, 1986; God of the Oppressed, 1975 (邦訳『抑圧された者の神』新教出版社) が挙げられる。その内容は解放の神学に属するものであるけれども、ここでは、以下に述べるアジアの民衆の神学、およびラテン・アメリカの解放の

神学とは著しく異なる点があることだけを指摘するにとどめる。

- 5) グティエレスと同様、ラテン・アメリカの解放の神学を代表するソブリノの場合には、カトリック神学特有の規範である「公会議において教会教導職により定められたキリスト論の教理」に従う態度が明示されている。Sobrino, J., *Jesús en América Latina*, 1982; Eng. tr.: *Jesus in Latin America*, 1987, pp.xf. グティエレスの場合にはそれほど意図的ではないが、カトリック神学の系列内における試論であることに変わりない。
- 6) ソブリノは、メデジン会議(1968)以前のラテン・アメリカにおけるキリスト論の状況について、以下のように述べている。「われわれの大陸では、キリストへの信仰は、数世紀にわたってなんら特別な討論なしに保持されてきた。われわれは、キリストの人間性を強調するよりも、彼の神性を強調するような教理を受け入れ、また彼の神性の歴史的、救済的な意味よりも、個別的、超越的な意味を強調するような教理を受け入れてきた。また一方、民衆の信仰心は、キリストの神性を独自のやり方で——民衆の助けなき状態における力として——再解釈し、特に、苦難するキリストの中に、彼の人間性を取り戻す独自の道を探し求めている」
Sobrino, J., *op. cit.*, p. 4.
- 7) 最近になって、ラテン・アメリカにおける解放の神学の系列の中からそのための企てが現れた。ソブリノの前掲書がそれである。同書は、どちらかと言えば、弁証的な性格が強い。それに比べて、グティエレスのキリスト論の性格は鮮烈である。
- 8) この点についての私見は、「からだの奥義——教会論的試論」(『基督教研究』40/1、1976、pp.55ff. とくに pp.69f. に述べておいた。