

多元化社会における神学と教会¹

Theology and Church in Pluralistic Society

橋本 滋男
Shigeo Hashimoto

はじめに

1. ここに掲げられた講演題は、はなはだ大風呂敷に思われることであろう。なぜなら今日、教会が直面しているどんな問題もここに含まれると言えるからである。これは本年（2004年）3月29日に第1回神学協議会実行委員会において主題について検討し合ったとき、出席された委員の方々からキーワードの形で出された、今日の神学と教会に関する様々な問題点をほぼすべて包括するものとなっている。そのような問題意識の提示には、今日の価値観の多様化、相対化が一層進んでいるという現状認識がある。別の面から言えば、現代では価値基準がぼやけてきたこと、その有効範囲が縮小し個人化が進んでいること、さらに社会全体に共通する価値が変動しているのみならず、科学技術のスピードに応じるかのように価値の変化が早いこと、そうした状況の中で宣教についての教会の戸惑いと不安が大きいこと、である。それは基督教の絶対性の主張を揺るがし、教会の宣教の根底を揺るがしている。

基督教の絶対性に対する疑問が学問的に提起されたのは、すでに20世紀の初めころに遡り得るであろう（E. Troeltsch, 1902）²。これに匹敵し得る大きな準拠枠の転換の指摘としては、聖書学の領域に直接関わるものとして、R. Bultmannの解釈学上の「非神話化」の主張を思い出すことができる。それは20世紀の半ばのことであった³。彼はこれに先立ってまず様式史研究を提唱し、福音書の記事の背後に伝承があること、伝承は変化、発展していったのであって、福音書の記事はそのまま事実ではないことを明らかにした。その上で、古代の思考枠（世界観）としての神話論は新約聖書の使信にとって必要不可欠と言えないこと、さらに史的イエスはキリス

ト教信仰にとって不必要である、とまで述べたのであった。それは聖書の前提となっている世界観が転換してしまったという事態の学的認識であった。

2. 今日、キリスト教徒は實際上、教会の内と外で二重の価値基準を持たざるを得ない状況になっている。いわば二重国籍者の生活である。一方で教会内で用いられる言葉とそれを支える世界観があり、他方、教会外での言葉とその背景の世界観、価値観に我々は板ばさみになっている。我々はどちらの国籍により忠実であるか、どちらに従うのか、これは自分のキリスト教徒としてのアイデンティティに関わる問題として我々に精神的に重くかぶさっている。多元化社会を考えるとというとき、このディレンマをまずきちんと見つめることから始めるべきであろう。ここではできるだけ聖書学での知見を用いて、アプローチしてみたい。

1. キリスト教の基本構造

新約聖書におけるイエスに関する記述を、イエス伝承とキリスト・ケーリュグマに分けることができる。「ケーリュグマ」とはギリシア語で「宣教」を意味するが、これは Bultmann とその学派において「イエスにおける神の救いの行為を語ること」を指す術語として用いられるようになった。イエス伝承とキリスト・ケーリュグマとの対置は、20世紀の聖書学の歩みから生み出された区分法であって、これによって新約聖書の基本的な構造を観察する視点が提供される。前者（イエス伝承）はイエスが主語ないし主体になる諸伝承であり、後者はイエスを通して神が何を語ったか、何を行ったかを述べるものである。ケーリュグマは、典型的にはコリント1・15.3-7の伝承にあるように、天上に神の子としてのキリストが先在し、降下して地上の生を送り、死と復活の後に天に上げられるという、降下と上昇のコースをたどり、神の救いを実現したというものである。それはフィリピ2.6以下の伝承が述べるとおりである。その図式に従えば、我々は今、キリストの再臨までの限られた時間を宣教の務めを担って送っているということになる。

さてイエス伝承とキリスト・ケーリュグマは一見したところ不可分のように見えるが、しかしパウロがイエス伝承を語らないでキリストとその救いを宣教し得たことを考えると、またそれらの伝承の成立過程から見て、二つを分けて考えることが初期教会の動きに即していて、妥当である。パウロが諸教会に対する信仰指導においてイエス伝承にほとんど依拠していないことは、驚くべき事実である（コリント2・5.16参照）。どうしてそれが可能であったのか。いわゆる「史的イエス」が過去の人物、史的存在であるのに対して、後者の描く「キリスト」は信仰者の祈りと生活に現臨するものと

して、救済的な意義をもつものである。それは同時に、神話論的形姿であることに注意しておきたい。そこでこの二つに沿う区分法に立つとき、以下の二つを挙げることができよう。

1. イエスの教え（思想）。

これはイエス自身の言葉と行動に表現されたもの、さらにその根底にあるもの、と言える。つまりイエスが発言と行動の主体である場合の思想的な特色である。

ところでイエスはすでに過去の存在である以上、我々はこれを直接に観察することはできない。それを記した資料に依拠せざるを得ない。そこでイエスの言葉と行動の二つについて、史実性の確認が必要作業となる⁴。

次に、さしあたりの研究対象として、新約聖書に収められた4福音書のほかトマス福音書があげられる。この場合、研究においては文書の正典性という観念から離れて考察を進めることになる。つまり研究者は福音書やその他の文書を資料として扱うのであって、正典的価値に拘束されない。資料という点では、旧約・新約の外典諸文書も貴重であり、これらを含めて入手し得る多くの古代文献、ユダヤ教文献が参照され、さらに考古学的情報も援用されることになる。この場合、研究者の信仰はいわばカッコに入れておくことになる。研究者の信仰を問うとなれば、何が正統な信仰か、誰がそれを判定し得るのか、本筋から離れた議論に陥っていくからである。

研究方法としては一般的に様式史、編集史、社会思想史など通史的方法が主流であるが、80年代からは物語批評なども提唱されている。これらの方法論に立ち、資料分析を進めるのであるが、目標は史的な確実性を求めることであって、そのためには真正性判断の基準（Criteria of Authenticity）が確保されていなければならない。これまでの研究作業ではおもにイエスの言葉を対象にしてきたが、行動（物語伝承）も真正性批判の視点から考察すべきである。イエスの行動については、とくに奇跡伝承が問題となる。奇跡伝承は治癒奇跡と自然奇跡に大別されるが、いわゆる自然奇跡については一般に史実性が疑わしいと考えられている。福音書中にはイエスの活動を要約した「まとめの記事」（マルコ1.32-34、3.10-12など、これらは記者による編集文である）がいくつか見出されるが、まとめの記事には自然奇跡が言及されていない。これは福音書記者にとってもこれが疑問だったことを示唆すると言えよう。

ここで余談になるが、富永仲基（1715～1746）による大乘非仏説を考えるのも無駄ではないであろう⁵。

さてイエスは「神の国」を語った。これはユダヤ教黙示思想を基盤としてのみ理解可能な概念であり、しかもイエスはそれを「たとえ」で語ることが多く、具体的論理

的には詳説していない。その要点をごく簡単に述べれば、

1. 現在の支配的な価値や秩序は破綻に近づいており、その転換の時は切迫している。
2. この緊迫した危機状況は、神とサタンとの対決が最終場面に入ったという二元論的世界観を基盤にしている。
3. イエスの行なう治癒奇跡は悪霊追放として神の国の接近の徴である（ルカ 11.20 など）。

2. イエスについての教え。

上記の「1. イエスの教え」との差異に注意していただきたい。こちらは初期教会によるイエス理解であり、イエスは教えの主体ではなく、対象となっている。またこれはイエスの自己理解に関する考察でもない。イエスは自らについて詳しくは語らなかった。彼は「メシア」だという自己理解はもっていなかったと思われる。ヨハネ福音書では彼は自らを「キリスト」と称するが（ヨハネ 17.3、4.25-26 参照）、こうした事例は共観福音書には見出されない。ルカ 7.26 で、イエスは洗礼者ヨハネを「預言者以上の者」と言って高く評価する一方で、来るべき神の国ではヨハネは最も小さい者だと言う。ここには言外に神の国における自分とヨハネの立場が示唆されているようであるが、しかしイエスの自己理解が明言されているのではなく、Qにおけるイエス理解の影響も考えられるであろう。

イエスは自身を宣べ伝えず、神の国を語った。語る者の資格や権威について、あるときファリサイ派が尋ねたが、その質問に対してイエスは正面から答えていない（マルコ 11.27 以下）。この場面で彼は洗礼者ヨハネに対するファリサイ派たちの評価を求め、彼らが答えに窮するのを見て、結局最初の質問への返答を避けてしまっている。彼にとっては彼の宣教の内容とそれに対する人々の応答が第一であり、語る者が誰であるか、どのような資格で語るのかは問題でなかった。この文脈で、彼が弟子たちに洗礼を求めなかったことも思い起こすべきことであろう。そうした儀式においては、執行する者の資格が儀式の有効性と絡んで問題とされるからである（コリント 1・1.13 参照）。

さらに重要なこととして、とくにイエスは自らの死（これはキリスト教の成立にとって決定的な重要性をもつ事件である）の必然性（なぜ）⁶、その意義（何のために）、結果（それ以後の人々にどのような効果を与えるのか）を語らなかったことに注目しなければならない。マルコ 10.45 は「多くの人の身代金として自分の命を献げる」と述べるが、これがイエス自身の発言に遡り得るか、疑問とされている⁷。晩餐伝承におけるマルコ 14.22-24 については、年代的にはより古いパウロ系の晩餐伝承（コリント 1・11.23-27）を視野に入れたさらなる積義的考察が必要であり、そのまま真正の発言と断

じるにはなお疑問の残る箇所である。

もちろんイエスは自らの死を予想したであろう。洗礼者ヨハネの死は（マタイ 14.12）イエスに報告される（マルコでは報告はない）。ヨハネの処刑は王ヘロデ・アンティパスへの批判がきっかけになってはいるが、権力側との対立状況から見て、イエスもまた危険が迫ることを十分に感じていたと思われる。ルカ 12.49//マタイ 10.34（Q）では、火のイメージで彼の受けるべき苦難を予告的に語っていることが注目されるが、しかしここでも死の理由には言及されていない。

しかし弟子たちはイエスの死後に、イエスの死の必然性と意義を語り始めた。そこで重要な役割を果たしたのは旧約聖書であって、彼の死は旧約から証明され、その成就と解釈された。コリント 1・15.3 以下の伝承において「聖書にあるとおり」が2回見られるが、それが旧約のどの箇所か不明のままである（イザヤ 53 章、ホセア 6.6 などが考えられる。マルコ 14.21 でも同様の用法）。それは旧約の権威がいかに大きかったかを示しているが、いずれにせよこうして救済史という視点からの解釈が成立したのであって、特別な歴史観を裏づけにしている。

イエスの死という大きな謎の事件は、「人々の罪のため」という意義づけを得、贖罪論が生れたのであった。それはさらに「救い」を与えるという結果を含意しているのであるから、救済論、和解論の成立へ至る。このような解釈はこれを生み出した人々にとっては切実な実感であり、これによってイエスの死という不条理を克服し得たのであった。イエスは愛を語ったのに、自らは愛されなかったという不条理、イエスの愛の思想に思わぬ欠陥があったのかという深刻な疑問は、こうして克服された。

さらに、神と人との基本的な関係にこのような重大な変化をもたらした人物とは何者か、という問題について、当然に思い巡らせた結果、イエスは通常の人ではなく神から特別の使命を与えられて到来したという考えに至ったと思われる。こうして

1. 一方でキリスト論が成立した。その死はすべての人のためであり（ローマ 5.15）、この効果をもたらしたイエスは無原罪であり、アダムに対応し得る新しい人間の代表とされる。こうして救済者(キリスト)としてのイエスが生じる。それはイエス神格化の始まりであった。
2. また彼らは復活者としてのイエスと共なる生を体験し得たのであった。その背景として、
 - i. 十字架刑の残虐性⁸。
 - ii. イエスの思想と十字架刑という結果の極端な不均衡。彼の愛の教えはなぜそのままに影響を拡大し得なかったのか。
 - iii. 神義論的な整合性の必要。イエスは神義論的な発想を乗り越えたのであったが（マタイ 5.45）、この深刻な事態に直面した弟子たちに「無為なる神」は受

け入れられるはずもなく、神はイエスを見殺しにしないという確信は否定できることではなかった。

iv、イエスを知る者たちに幻視体験（幻覚現象）が生じた。それは連鎖反応を起こし、「イエスはなお共にいる」という共感となった。イエスは過去の人ではないという実感である。

この体験は「過去のイエス」と「今なお共にいるキリスト」との同一視を生み出したであろう。つまり今日の伝承分析の術語を用いれば、イエス伝承のイエスとケーリュグマのキリストとの同一視と言えよう⁹。

2. キリスト教の成立要因

さてすべての出来事は歴史の中で起こる。歴史の外に何かが存在すると想定することはできようが、その想定自体が実は歴史内での事柄であり、そのように想定する人の考え方にすぎない。たとえその想定がその世代の共通理解であり常識であっても、その想定を超歴史性を保証するものはない。我々は歴史的文化的限界から免れ得る存在ではなく、歴史を超えて、それを外側から眺める普遍的立場は人間にはない。

第2に、出来事には必ず原因、結果が伴う。これらは連鎖的現象であって、連鎖から外れてそれだけで自立した現象はあり得ない。したがってすべての出来事は相対的であり、これに対する史学的研究も事柄の性質上、相対的蓋然的である。もちろん史的現象に対しては様々な解釈があり得るし、またその結果は資料と方法論に制限されていることを認めても、史的判断の性質についてのこの特性は否定できない。これを簡単に図示すれば、以下のようになる。

出来事 → 資料 → 解釈者 (← その背後の社会、歴史、共通の世界観)

他方、宗教が成立するには、何らかの絶対化（神的な出来事として権威をもつもの、「神聖なもの」）が必要である。そこから、ある史的現象を神格化し、啓示として受け取ることになる。キリスト教の場合、神という他者からの働きかけがなされ、それは人間にとっての決定的な救済であると信じる、という構造をもつ。とくにキリスト教においてはある出来事が救済的な絶対性をもつと信じるのであって、こうしてキリスト教の歴史的性格が打ち出される。ある出来事が絶対性をもつという主張は、それが規範性、排他性をもつことを意味する。その場合、他にそれに匹敵し得る救済的な等価現象はあり得ないことになり、あるとしても、せいぜい自分には不必要、ということになる。

3. キリスト教における神聖なもの

キリスト教はその歴史において、初期の段階で三つのもを「神聖視」ないし絶対視した。それらはイエス、聖書、教会、である。

1. イエスをキリストとして受け入れる信仰

イエスとは、言うまでもなく史的人物であり、時代的制約の中にある存在である。たとえば、イエスはユダヤ教に対して批判的であったとしても、なおユダヤ教の枠内に生きた人であり、明らかにユダヤ教徒である。少なくともキリスト教徒ではない。彼はキリスト教信仰の対象ではあるが、その担い手ではない。また彼の思想には成長段階や人との出会いに応じて、変化や発展があったであろうが、マルコ福音書は彼の少年時代を記述せず、そこでは最初から救済者として登場する。しばしばマルコ福音書は人間イエスを描くと言われているが、実は「神の子」こそがこの作品の一貫する中心モチーフであって（たとえばマルコ 1.9-11 と 15.38-39 の対応関係）、イエスの未完成の時期は全く無視されている。ルカ福音書に記された唯一の少年時代の物語（ルカ 2.41-52）は伝説と言うべきものであり、まして誕生物語に史実を求めるのは困難である。

イエスは洗礼者ヨハネの弟子となってその教えを受けた時期がある。これはイエスの生涯での数少ない事実の一つと言える。しかしイエスがヨハネから洗礼を受けたのは初期キリスト教にとって神学的に厄介な問題となって残り、そのためイエスの受洗の伝承は、マタイ、ヨハネで大きく改変されている。マタイではイエスの申し出を洗礼者ヨハネが断ることになり、ヨハネでは受洗の場面を記述しない。

さて上述のように、初期教会において実在したイエスと神話論的形姿であるキリストとは教会の信仰において同一視された。それはイエスが言おうとしたこととイエス自身を同一視したとも言える。それは「人の子」の用法の拡大においても類似現象が見られる。図示すれば、

イエス → 発言の記事 → その史実性の確認 → イエスが言おうとしたことの解明

イエスとキリストの同一視に対して、我々はこれらを区別して認識することが必要である。

イエスが神格化された原因をあげれば、

1. まずイエスの意義を旧約から解釈したことが指摘できる。旧約に基づく論証は上述のようにコリント 1・15.3 以下の伝承にも見られるが、想定される旧約がどの箇所か伝承文でははっきりしていない。それだけ旧約に権威があったということであろうが、こうしてイエスは神の歴史に主人公として登場することになった。

2. さらに旧約句の「主」がイエスに転用されたことは重大な結果をもたらした。たとえばマルコ1.3にマラキ3.1とイザヤ40.3の複合引用によって「主の道」を備える使命を果たす者の出現が語られている。もとの旧約の文ではこの「主」とは神ヤハウェを指すが、マルコの引用ではイエスに転用されているのである。ここにはヘブライ語の神を指す神聖四文字が70人訳において「主」（キュリオス）と訳されたことが関与している。したがって福音書における「主」は原語の誤用とも言える。あるいは「主」の用法について、混乱の例も見られる。マルコ12.36に引用される詩110.1での「主」とは、もとはマカバイの王シモンを指す即位（前142年）の祝い歌であったが、新約時代にはダビデによるメシア預言と解されて、ダビデがイエスを主と呼ぶ歌となっている。神を含意する「主」をイエスに用いたため、信仰告白の基本形（ローマ10.9-10/11-12）での「主」が定着していったと考えられるのである。

3. その背景として以下のような当時の神観の多様性をあげ得る。

i、当時のユダヤ教は厳格な一神教ではなかった。すなわち神は時に応じて様々な形姿で自らを現すのであり、知恵（箴言8）、ロゴス（律法、理性）、人の子（ダニエル7）などが見られる。

ii、さらに敗北を通して神の支配が表れるという考え方も大きな作用を及ぼしたであろう。前568年のエルサレム陥落と捕囚において、神は敗北したのであり最早消滅すべき神であった。しかし預言者たちはイスラエルを罰する神の観念でこの危機的な思想状況を逆転させることができたのであった。地上での敗北は逆に神の力を示すという思想である。そしてこの考え方は、たとえばコリント1・1.18-23にある「十字架につけられたキリストこそが神の力」であるというパウロの主張に新しい現れを見せている。ここで神は弱い者、敗北者に自己同一化するものであり、十字架のイエスはかえって神の姿となる。

4. 他方、イエス神格化に対する福音書での抑制も指摘しておこう。福音書ではイエスが自己を神格化したとする箇所はない。W. Wredeがマルコ福音書の編集的アイディアとして発見したいわゆる「メシアの秘密」は、自己神格化を避けつつイエスの生涯を語るための工夫であると言える。もちろんそれが破られる場面もあり、たとえばマルコ8.22-26の山上の変容ではイエスの神性を告げる声は天（神）から直接に弟子たちに与えられ、3人称でイエスを述べる。しかもそれは復活まで語ってはならない秘密である（9.9）。イエスの神性について人による告白が初めてなされるのは彼の死の場面である（15.39、百人隊長の告白）。こうしてマルコには生前のイエスは人間による神格化を退けるという叙述が見られる。

2. 新約諸文書の集合体を正典として絶対視する動き

新約聖書の著者たちは自らの著作が正典化されて旧約聖書に匹敵する権威をもつようになるとは考えなかった。例外的にヨハネ黙示録22.18-19があげられる。この著者は冒頭において自らの作品を「イエス・キリストの黙示」と定義するが、黙示とは啓示にほかならず、こうしてその著作が絶対性をもつと主張する。これを受けて、22.18では確定された文書として以後の写字生に対して、神の権威に基づいて付加、削除、変更の禁止を命じている。テモテ2・3.16「聖書はすべて神の霊の導きの下に書かれ」はいわゆる聖書靈感説の根拠としてあげられるが、この文脈での「聖書」とは旧約文書のことであり、これをテモテ2書自身を含めた新約全書に適用させるのは、記述の時点での理解を超えた拡大解釈である。この箇所は正典論でよく持ち出されるが、注意すべき点である。

過去（イエス）の出来事が神の働きであったとすれば、それに参与するにはそれについての証言（記録文書）に依拠せざるを得ない。こうして証言としての文書の権威は高められ、出来事自体に匹敵するものとされる。ここで正典化の歩みを概観すると、以下のような主要ポイントを指摘し得る。

1. マルキオン（Marcion、?-160頃）は初めて新約聖書を編纂した人物である。それはルカ福音書と10のパウロ書簡（牧会書簡を含まない）のみからなる文書集であった。その編纂方針は極度のパウロ主義と反ユダヤ主義（反旧約）であり、ローマ教会に強い衝撃を与え、ローマ教会に正統的な立場から聖書を編纂する機運を促すことになった。彼は144年にローマ教会から追放された。
2. 2世紀初期から半ばにかけて、規範性をもつ文書として福音書の言葉が旧約と同じように「聖書」として引用されるようになる。その例は、クレメンスⅡ 2.4、バルナバ書4.14に見られる。ここでは引用する文書と引用される文書の価値的差異が意識されている。
3. 使徒に起源する文書としての権威が認められるようになる。ペトロ2書は新約中の最後の作品（年代的に正典化へ最も近い）であるが、これには福音書、パウロの書簡、共同書簡が前提されている。関連箇所としてペトロ2・1.16 ← マタイ17章、山上での変容物語。1.15 ← マルコとの関係、が推測される。3.16 ← パウロ書簡集を前提。3.16 ← ヨハネ黙示録21.1（?）、をあげておく。
4. 靈感説が提出される。ペトロ2・1.20。
5. 最終的には397年のカルタゴ会議において新約正典目録が発表された。しかしこれに至るまでには新約の文書の範囲について様々な試行錯誤があったことは、たとえば2世紀末のローマ教会に由来するムラトリ断片からも推測される¹⁰。

教会が正典をもつ場合の問題を考えるに先立ち、正典の機能を明らかにしておく必

要がある。そこで正典は以下の役割をもつものである。

1. 正典とは、対内的にはそれが信仰と教義の基準となること。
2. 他方、対外的には正典文書は正統か異端かの判定者となること。

つまり正典とは審判となる文書に他ならない。教会がこうした機能をもつ文書を確定する場合、それは歴史的な必要性に応じてのことであっても、以下のような神学的に厄介な問題が生じる。

1. 証言者が裁判官となる。それはあまりフェアなこととは言い難い。
2. 諸文書を一括して正典と認定するのであるから、そこでの相互矛盾を無視した判断であり、と言って価値的な優劣を置くことも無理であって、解決困難な問題を残す。
3. 文書成立における資料、それが必要とされた社会情勢、著者の意図は必ずしも正當に評価されない。
4. 外典などを評価しない。これは歴史資料として貴重な証言を含むこともある。また正典はすでに閉鎖されているので、他の文書（新しい発見も）の価値を排除する。
5. 諸文書において、どこまでが聖書か必ずしも明確でない。文字、綴りのレベルで確定しようとするれば、本文批評学の成果を無視できない。たとえばマルコ 16.9 以下は正典と判断すべきか、ヨハネ 7.53-8.11 は正典的価値を主張し得るのか、などの問題が生じる。
6. そこで聖書の矛盾や誤謬について、無謬説 (infallibility、教義的な面) から無誤説 (inerrancy、歴史的な面) まで幅を広げて論じることになるが、一方で、なぜ神（あるいは聖霊）はそのような誤謬を許したのか、新たな問題を生み出してしまう。

聖書を一括して正典とする場合の価値的な無理に対する批判の動きとしては、M. Luther のヤコブ書批判が有名である。彼はパウロの信仰義認を新約聖書の中心とし、それに反するヤコブ書を「わらの書簡」として退けたのであった。彼は他にヘブライ書、ユダ書、ヨハネ黙示録も付録として新約の巻末に置くことを試みている。しかしその後のプロテスタント教会はその歴史を通して正典性を強く主張し続けてきたのであった。(諸信条について、参考資料を参照のこと)

3. 宗教共同体としての「教会」が唯一の救済機関とされる

教会は信仰を養うための、単なる同信の者の集いではない。「正しい」キリスト教会とは何か問われ、同時に教会は神意に基づく機関であり、真理を委託された共同体と認識される。こうした教会観をキャッチフレーズで表現したものとして、キ

プリアヌス (Cyprianus、200 ? ~ 258) の「教会の外に救いなし」*Salus extra ecclesiam non est.* (書簡 73.21.) が有名である。彼はカルタゴの司教としてデキウス帝の迫害時代に教会を指導し、背教の司祭が行う典礼は有効かどうかを論じて、上記の言葉を残し、これにより異端による洗礼は無効としたのであった。これは教会を救いの独占者と認めるのであるが、しかし理念的にはこの考え方はヨハネ 14.6 に通じる思想である。

同様の教会観はピウス 9 世 (Pius 9、1846 ~ 78) の言葉 *Extra ecclesiam nulla salus.* にも見出され、キプリアヌスとほぼ同じである。彼は第 1 ヴァチカン公会議を指導した教皇であり、この言葉は教皇不可謬説との関連での言葉であった。

教会がこのような権威をもつとされる根拠として、以下の点があげられる。

1. 教会はキリストの体 (コリント 1・12 章) であり、イエスは復活して教会となったという思想。
2. サクラメントの独占。救い (洗礼) と恵み (聖餐) は教会においてのみ可能であり、有効である。
3. 教階制度による信仰者の序列構成、聖職者と一般信徒の区別、聖職者として任職されるための儀式はサクラメントとされる。

このように考えを進めてみると、今日、聖餐式をオープンにする傾向に対して、執行者までオープンにできるかどうか、あらためて問われることになるだろう。その場合、人効論 (*ex opere operantis*) に立つのか事効論 (*ex opera operato*) に立つのか¹¹、古くて新しい問題の再現となるだろう。

またイエスは洗礼を授けなかったが、教会はごく初期からこれを採用した (使徒 2.38、コリント 1・1.13-14) ことも再検討されるべきかもしれない。

さて以上に論じた三つの神聖なもの、絶対的なもの (イエス、聖書、教会) は、今やいずれも批判にさらされている。実はこれらは古代教会時代から、さらに宗教改革期においても厳しく批判されたのであった。現代においてそれらはさらに絶対性、神聖性を低減し、権威を失いつつある。教会の神聖性については、宗教改革において教会の分裂を経験し、大きな打撃が加えられた。プロテスタント教会は福音に忠実な教会の発足を目指してカトリック教会を批判したが、事態としては教会の相対化を招いたのである。聖書についてはすでにルターの聖書観において、新約文書中の価値の差異が認められている。それはいわゆる「正典の中の正典」*Kanon in Kanon* の観念を生んでいる。さらに近代から現代の聖書学の進歩が著しい。古代教会における福音書選択の基準は、4 書がイエスの弟子あるいはその継承者による作品という判断 (つまり使徒性) であった。しかし今日、この基準は維持できない。イエスについては、20 世紀後半、北米を中心にして、いわゆる史的イエス探究の作業

が続いている。そこではキリスト論的呼称は実体的認識でなく、信仰告白の言葉であることが共通理解となる。つまりキリスト論的呼称はイエスの意義についての古代世界における神話論的言語による解釈であり、しかもそこに多様性が認められる。

さて、これら3者（イエス、聖書、教会）を絶対視、神聖視することによって、これまでのキリスト教は自らの拠って立つ基盤を確保してきたのであるが、今日その再検討を迫られている。

1. これは今日の宗教多元化の時代に適合し得るであろうか。キリスト教はその独自性を失ってはならないが、しかし諸宗教の相互理解、共存がますます必要となっている時代に、救済の独占的な主張は容認されるだろうか。
2. 合理主義の流れを逆行させることはできない。現代の科学技術のもたらす合理主義の問題性や非人間性については、たしかに無視してよいものではないが、それは別の視点から検討し解決すべきものであろう。我々は今や古い神話論的な世界観に戻ることはできない。
3. 「史的イエス」研究の進歩と成果について。これはイエスをキリスト教から解放するのであって、これによりイエスの新しい側面を発見することが可能となる。
4. イエスは当時の絶対的権威をもつ神聖なもの（律法、神殿）を批判したことがあらためて思い起こされる。

i、安息日における治癒活動は、生の喜びを安息日にも与えるものであった。

ii、彼は、誰と何を食べるべきかを厳めしく定めた当時の食物規定を破った。食事とは神の与える恵みを感謝しつつ摂るものであって、いわば一種の礼拝行為としての性格をもつ行為であった。しかしイエスはこれにまつわる律法を破り、徴税人や罪人と食事した（マルコ2.15）。

iii、清浄規定について、イエスはその根底にあるレビ19.2の規定「あなたたちは聖なる者となりなさい。あなたたちの神、主であるわたしは聖なるものである」を大胆に改め、これに対して「あなたがたの父が憐れみ深いように、あなたがたも憐れみ深い者となりなさい」（ルカ6.36）と教える。これは新しい神観の導入である¹²。

iv、神殿に関して福音書に言及箇所は少ないが、イエスはこれに対して批判的であったと言えよう。マルコ11.15-18での神殿を清める行動は神殿の存在を認めたとその浄化を求めるものというより、むしろ神を特別の場所に閉じ込めないという、神殿自体の否定ではないだろうか。そうであれば、イエスは犠牲を捧げて祭司から罪の赦しの宣告を受けるといった救済システムを否定したことになる¹³。11.17「すべての国民の祈りの家」（イザヤ56.7からの引用）は、イエスが預言者の思想に深く共鳴していたことを示唆する。さらにマルコ14.58ではイエスが

神殿の倒壊を預言した、とされている。

v、イスラエルに対して、その救済上の特権的地位（選びの約束）を否定したと思われる。これは洗礼者ヨハネの思想を継承したのであろう（ルカ 3.8）。イエスはそれにまして、もう間もなく異邦人がイスラエルと並んで神の国に入ることを期待している（ルカ 7.9//マタイ 8.11（Q））¹⁴。

これらの根底にあるものとして、すべての人に対する神の無条件の愛をあげることができる。

結び

上記三つの神聖なものの権威回復は、今後はおそらく不可能であろう。可能だとしてもそれは小さい集団の内部での論理にとどまらざるを得ないであろう。

ではイエスの思想と行動に基づいて「キリスト教」を再構築することは可能であろうか。これについては、イエスの思想と行動をめぐって真正性判断基準になお不確かな部分があること、それに伴って研究結果が研究者によって多様であって必ずしも一致しないこと、などの問題があり、さらにイエスと初期教会の準拠枠としての神話論的世界観をどう見るかが問題となり、共通理解を得ることは容易ではない。さらにイエスはキリスト教の創出を意図しなかったことに留意する必要がある。イエス自身の思想とその結果としてのキリスト教の間にあるずれやずれを生じさせた要因について、深く考察する必要がある。

ここで初期教会においてキリスト・ケーリュグマよりもイエスの言葉伝承により忠実であった人々の例として、Qグループをあげることができるが、

1. 彼らはイエスの幼少時代に関心がない。
2. 受難物語を採用しなかった。つまりイエスの死について贖罪論的解釈をもたなかったが、しかしその一方で殉教者としてのイエスを描いている（ルカ 11.49-51）。
3. そのイエス像は神に近い存在とされており（ルカ 10.22、12.8-9で「審判者」）、人格化されている。
4. Qには律法批判が乏しい。Qが物語伝承を避けたのは、そこに見出される安息日問題に消極的であったことを示唆する。
5. さらにイスラエルの救いのためにその悔い改めを求める民族主義がある。
6. 彼らは独立した群れとしては存続できなかった。彼らの蒐集した伝承はマタイとルカに採用されたあと、自立文書としては消滅した。つまりイエスの言葉に立脚する最初の宗団は2世紀の初めころに消滅したのであった。これが示唆すること

を十分に考慮すべきであろう。

私見によれば、今日、キリスト・ケーリュグマのそのままの復権は難しいとしても、我々にとってイエスとケーリュグマのキリストの双方がこれからもなお必要である。その理由として次の諸点を指摘しておきたい。

1. イエスとキリスト・ケーリュグマは相互批判、相互補完の関係にあり、一方をもって他方を不必要とすることはできない。
2. キリスト・ケーリュグマの意義は「罪の贖い」であり、これはいつの時代にもなくてはならないものである。なぜならわれわれは自らの罪の贖いを十全に果すことのできない存在であり、エゴイズムの克服にも抑制にもほど遠いからである。しかしイエス自身にその根拠を求めることはできない¹⁵、ケーリュグマは神話論的な枠組みの中で機能するという面をもつことに注意しておきたい。
3. かつてイェール大学の N. A. Dahl が言ったように、歴史を作り人々を動かしてきたのはイエスではなくキリストである、ということも真実である。
4. イエスは真に人を生かす力たりえるであろうか。彼の思想には、神への絶対的な信頼に基づく純粹さが見られるが、それは時として家族への配慮（ルカ 9.60、Q）や社会的なあり方（たとえば誓約の禁止、マタイ 5.34）を無視した自爆的な危うさをも秘めている。

人は自らの生の意味（救済）を求める存在であり、また社会に正義の実現を求めて生きていく。その限りで、ある程度の普遍性をもつ価値基準が必要であり、その価値基準は超越的なものとの関係において正当化され、その機能を果たす。すなわち何らかの超越的な準拠枠が必要であり、宗教の役割はこれからも続くことは間違いない（P. Berger）。また神話の復権を求める動きは社会の様々な分野で見出されるであろう。その関連では、宗教学の領域で M. Eliade の名が、深層心理学の世界では C. G. Jung の名が思い出される。他方、政治の領域でも国家や民族の基盤を神話に結びつける動きにも注意が必要である¹⁶。

日本の教会と神学において、問題はますます複雑化し不透明さを深めている。他の準拠枠との相克も深刻化することが予想される。はじめに我々の「二重国籍的なあり方」について触れたが、それは終末までなお続くであろう（ヘブライ 11.16、フィリピ 3.20 参照）。

以上述べたことについて、これでは提起された問題に対する答えになっていない、という批判が出されるであろう。しかし問題は答えより大切であること、問題を簡単に放棄しないで持ち続ける勇気と他からの批判に耳を傾ける寛容さが必要であること、それが現代における誠実さであることを訴えて、終わりにしたい。ご静聴に感謝します。

参考資料

福音主義教会の信条における聖書の位置づけ¹⁷

第一スイス信条 (1536)

1. 聖書について

神の言葉なる聖にして神的なる聖書は、聖霊の感動によって成り、預言者らと使徒らとによって世界に与えられたもので、すべてのもののうち最も古い、最も完全な、最も高貴な教理であり、実に神の真の認識と愛と栄光と、正しい真の敬虔と、敬虔にして尊敬すべき信仰深い人生の営みとに役立つ、すべてのものを包含しているのである。

2. 聖書の解釈について

この聖にして神的なる聖書は、まさにそれ自身からのみ、信仰と愛との基準によって、解釈され説明されるべきものである。

スコットランド信条 (1560)

19. 聖書の権威について

われらは神の聖書が、十分に人々に神の知識を与えることを信じ告白するように、聖書の権威はただ神より来るものであって、人や天使によるものではないとわれらは確信する。それゆえ聖書は教会から受け入れたものの他のいかなる権威をも持たないとするのは、神を汚すものであり、真の教会を害するものであると確信する。真の教会は常に教会の夫、また牧者であるキリストの声に聞き従う者であり、それに対して自ら主となることをしないものである。

フランス信条 (1559)

4. 信仰の基準なる聖書

われらはこれらの書が正典であって、われらの信仰の确实なる基準であることを認める。それは教会の共通の一致と承認によるばかりでなく、聖霊の内なる証明と啓発による。聖霊は、われらに有益であるが、信条の基礎とすることのできない教会の他の書物とそれらを区別する。

5. 聖書の権威

われらはこれらの諸書の中に含まれるみ言葉は、神から発したもので、権威をただ神から受け、それを人から受けていないことを信じる。それはすべての真理の基準であって、また神への奉仕とわれらの救いに必要なすべてのものを含む。ゆえにそれに追加し除いたり変更したりすることは、人にもみ使いにも許されない。その結果、古さ、ならわし、多数、人間の知恵、審判、判決、勅令、布告、会議、まぼろし、奇跡もこの聖書に反することはできない。かえってすべてのものは聖書によって検討、調整または改良されなければならない。それゆえにわれらは三つの信条、すなわち使徒信条、ニカイア信条、アタナシオス信条、を承認する。それらは

神の言葉に一致するからである。

ベルギー信条 (1561)

第3章「聖書について」

第4章「旧約および新約聖書の正典性について」

第5章「聖書の権威について」

第6章「正典書と外典書の区別について」

第7章「聖書の完全なることについて」

第二スイス信条 (1566)

第1章「聖書、真の神の言葉について」

第2章「聖書の解釈、教父、会議、伝承について」

ウェストミンスター信仰告白 (1647)

第1章「聖書について」

日本基督教団 信仰告白 (1954、第8回教団総会制定)

「我らは信じ、かつ告白す。

旧新約聖書は、神の靈感によりて成り、キリストを証し、福音の真理を示し、教会の拠るべき唯一の正典なり。されば聖書は聖霊によりて、神につき、救いにつきて、全き知識を我らに与ふる神の言にして、信仰と生活との誤りなき規範なり。・・・」

注

- 1 本論は2004年8月30日に開催された同志社神学協議会での主題講演に加筆したものである。
- 2 E. Troeltsch (1865-1923)、*Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*、1902。彼は歴史学的批判的方法をキリスト教に適用し、キリスト教の普遍妥当性を問題とした。彼によれば、たとえば初期のプロテスタンティズム (Altprotestantismus) と、啓蒙期を経て新しい装いをもつプロテスタンティズム (Neoprotestantismus) はその本質において区別されるべきものである。
- 3 R. Bultmann (1884-1976)、*Neues Testament und Mythologie*、1948。
- 4 例えば、ルカ 4.1-11 (Q に由来) に記された「荒野の誘惑物語」には登場人物はイエス、悪魔、天使の3者であるが、このうち史的に実在すると言えるのはイエスのみである。これは史実の記録とは言えない。あるいはマルコ 14.32-42 「ゲツセマネの祈り」において、イエスの悲痛な祈りを誰が聞いていたのだろうか。

- 5 彼は大阪の醤油を商う家に生まれ育ったが、病弱のため家業を継ぐことなくもっぱら文献研究に集中し、31歳で没した。彼の特筆すべき業績は死の前年（1745）に公刊した「出定後語」で、これによって、大乘仏教は釈尊の直説であり大乘は小乗にまさるといふ当時の通説に対して、大乘仏教経典は釈尊の教えそのままではないことを論証した。資料や方法論がなお不十分であった時代に、これは驚くべき業績である。なおこれに対する反論としては、「応病与薬」の考え方や「釈尊」を史的人物に固定しない説が提示されたという。
- 6 最近ではユダヤ教ラビとイエスとの間に思想的には本質的な差異はないとする見解が出されているが、そうであれば、イエスの死の理由はイエスの思想に基づくのではなく、政治的な誤解によることになり、史的には不幸な行き違いとなる。
- 7 45節の「人の子は…のために来た」という文体は、イエスの生涯の意義をまとめて提示するものであって、イエス以後の時点での総括的な言葉であること（拙論「共観福音書におけるイエスの〈到来〉」『基督教研究』46巻2号、1985）、身代金としてのイエスの死は救済的に独自でありかつ唯一のことであって、弟子たちの将来的な模範ではないはずであるが、その点で44節と文脈上のずれを生じていること、などがあげられる。
- 8 イエスの最後の絶叫には2つの伝承があり（マルコ15.34、ここには詩22.2が引用されている、他方、15.37「大声を出して」とある）、対立し合っているように見える。いずれが史実か確定し難いが、それだけで終わるのか、弟子たちにとって疑問は残ったであろう。
- 9 ガラテヤ2.20でパウロは自らの内なる「キリスト」について語る。それはパウロとは別の存在である。これに注目すれば、イエスの内なる「キリスト」も考えられるのであって、イエス自身がそれについて自覚的であったかはともあれ、ここに弟子たちが容易にイエスとキリストを同一視した事情を見ることが出来る。
- 10 ムラトリ断片は1740年にミラノのアンブロシウス図書館で発見された。現存のラテン語写本は8世紀に筆写されたものであるが、2世紀末のローマ教会の様子を示している。ここにはヘブライ書、ヤコブ書、ペトロ1、ペトロ2を含まず、他方ペトロ黙示録、ソロモンの知恵が含まれている。
- 11 人功論とは「なす者の業によって」の意味で、 sacramentの有効性は執行者の資格（功德）によるという考え。他方、事功論は「なされた業によって」の意味で、執行者の言葉と行為が正しければ有効であり、執行者の資格とは無関係とする考えである。
- 12 マタイにおける並行句では「あなたがたの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」（5.48）とあり、「完全」の概念を持ち込んでいるが、マタイにおける「完全」はその用例を釈義的につなぎ合わせてみると、「愛」を意味することが理解される。マタイ19.21、22.34-40（←7.12）。
- 13 これに対して、マルコ1.44でのイエスの命令は神殿の権威を認めているように読める。しかし病人に触れた（マルコ1.41）イエス自身の清めのために神殿に赴く必要までは認めていない。あるいは、神殿に対するイエスの評価は、その活動の初期と最終段階では変化したことも考えられよう。
- 14 この問題はのちにパウロにとっても論じるべき課題となっている（ローマ9-11章）。

- 15 罪の贖いが成立するのはイエスの死においてであるが、イエスの思想は自らの死を必要条件としていない。またマルコ8.33などの受難予告を含めてイエスが死に言及する箇所の史的真正性はきわめて疑わしい。
- 16 2000年4月、森喜朗前首相は「日本は天皇を中心とした神の国」と公言し、小泉純一郎首相は首相として靖国神社参拝を繰返している。
- 17 『信条集』キリスト教古典叢書、前編（1955）、後編（1957）等より抜粋。