

「キリスト教神学における象徴主義と図像学」——（その5）

B. 関係概念としての愛（No. 3）

杉 瀬 祐

Summary

Christian Symbolism and Its Iconography (5)
B. Love as a Concept of Relationship (No. 3)

Yu Sugise

(This continues my former paper "Christian Symbolism and its Iconography (4): B. Love as a Concept of Relationship (No. 2)", *Kobe College Studies* vol. XXXV, No. 3, March, 1989)

Contents	1. The sacramental
	2. The Passion and the Love
	3. Love and via negativa

Christian church has kept her consistent understanding as a sacramental view concerning love and marriage since her birth. Mustêrion, Gk. word, in the N. T. was translated into mysterium and sacramentum in the Latin Bible, and sacramentum means a dynamic content in which believers commit and then the "mustêrion" will be revealed and realised.

Without the understanding of human existence as the sacramental, "Atonement" or "Reconciliation" would not be able to have any real message for modern people. Sacramentalization of love and existence is not a romantic or Platonic one, but one with via negativa that is Cross and Death, in which historical Jesus will combine with Christ, and there criticizing K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, M. Buber, J. Moltmann and Liberation Theology etc.

本稿は『神戸女学院大学論集』第35巻第3号（通巻第103号）（1989年3月）所載の発表論文に続くものである。

1. サクラメンタルということ

Roland H. Bainton は、1957年に *What Christianity says about Sex, Love and Marriage* (Association Press, New York) を著した。この本は *Sex, Love and Marriage: A Christian Survey* と表題を変えて Fontana Books の中の1冊として1958年再版され、以後毎年のように版を重ねた。

R. Bainton はこの中で、愛についてのキリスト教の基本的な見解には一貫性があることを示し、それはユダヤ教の伝統をうけつぐものであることを語っている。長い歴史の中では当然のことながら多少の曲折は起こる。例えば、初代教会の時代においては、パウロの手紙に見られるような終末近しという立場からの結婚への逡巡や、その後の終末遅延に伴う変化、あるいはグノーシスなどの異端の見解、当時のギリシャ・ローマ世界に流行していた男色（同性愛）に対するキリスト教会の態度など、流石に教会史学の碩学だけあって、豊富な実例を引用しつつ、二千年に及ぶキリスト教界の思潮の流れを克明に説明している。

Bainton は、キリスト教の性・愛・結婚に関する基本的姿勢は sacramental view にあることを示し、夫婦は partnership に立つべきものであり、殊に宗教改革者 M. Luther が夫婦愛の意義を高揚して、家庭がまことのキリスト教的な愛と奉仕と敬虔の場、まことのキリスト教的信仰と人格の養われるべき訓練の場でありうる恵みと義務について語っていることを紹介している。

ローマ・カトリック教会では周知のように、結婚は sacrament の1つとして数えられているのであるから、sacramental view というのは、キリスト教会にとっては伝統的なものと言うことができよう。ローマ・カトリック教会が7つの sacrament（洗礼・堅信・聖餐・告解・終油・叙階・結婚）を定めたのは、古くは Abaelardus (c. 1072-1142) までさかのぼると伝えられるが、具体的には Petrus Lombardus (c. 1100-1160) の命題集に出てくるのが最初であり、正式にはトリエントの総会議 (Council of Trent, Concilium Tridentinum (1545. 12. 13-1563. 12. 4)) で決定されたものである。東方教会も同じくこの7秘蹟を認めている。プロテスタント教会は、洗礼と聖餐のみを sacrament として他を否認するが、その理由は、前述の Luther などの結婚や家庭の重視にもかかわらず、他の儀式は直接キリストに結びつかず、聖書にその起源の根拠をもっていないからである。結婚に関して言えば、Dietrich Bonhoeffer などとも言っているように、結婚（愛の生活）の中には秘義が隠されているが、結婚相手を選ぶのはあくまでも本人たちの意志によるのであって、あなたと結ばれたのは神の導き、神の恵みによるものであった、と文学的に表現することはできても、現実的に結婚を決意し実際に担ってゆくのは肉なる人間であるからである。

7 秘蹟の中に含まれている結婚や臨終などはすべての人類において古来重んじられて来た人間の基本的出来事であって、どのような宗教でも何らかの形で秘蹟化しているということができし、堅信など、成人式的な意味でのイニシエーションは人類共通の現象であるとも言える。

sacramentum ということばは、聖書にはなく、本来の sacramentum の意味は辞書を見ると、 a) money deposited by the parties in a suit, forfeit-money; b) civil suit; dispute; c) military oath of allegiance; d) oath, obligation. などと出ている。この中の軍隊で兵士が服従を誓う意味から転じて、キリストの兵士としての信者の忠誠の誓いの意味で、 sacramentum という語が用いられているが、それは洗礼などには適切だとしても、他にはあまり適切とは言えないであろう。エペソ 5 : 22-33 に、キリストと教会との関係を暗示・象徴するものとして夫と妻の関係が語られ、32節に「この奥儀 (mustērion) は大きい。それは、キリストと教会とをさしている」とあるが、その箇所はラテン語聖書では、 Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. となっている。

新約聖書の中のギリシャ語 mustērion はラテン語訳聖書では sacramentum と mysterium の2語が使い分けられている。

Mtt.	13 : 11	「天国の奥儀」	mysterium
Mk.	4 : 11	「神の国の奥儀」	''
Lk.	8 : 10	「神の国の奥儀」	''
Rom.	11 : 25	「この奥儀を知らないで」	''
	16 : 25; 26	「奥儀の啓示によって」	''
I Cor.	2 : 7	「隠された奥儀としての神の智慧」	''
	4 : 1	「神の奥儀を管理」	''
	13 : 2	「あらゆる奥儀とあらゆる知識」	''
	14 : 2	「霊によって奥儀を語って」	''
	15 : 51	「奥儀を告げよう」	''
Eph.	1 : 9	「御旨の奥儀を」	sacramentum
	3 : 3	「啓示によって奥儀を知らされた」	''
	3 : 4	「キリストの奥儀」	mysterium
	3 : 9	「神の中に世々隠されていた奥儀」	sacramentum
	5 : 32	「この奥儀は大きい」	''
	6 : 19	「大胆に福音の奥儀を」	mysterium
Col.	1 : 26	「その言の奥儀は」	''
	1 : 27	「異邦人の受くべきこの奥儀」	sacramentum
	2 : 2	「神の奥儀なるキリスト」	mysterium
	4 : 3	「キリストの奥儀を」	''
II Thess.	2 : 7	「不法の秘密の力」	''
I Tim.	3 : 7	「信仰の奥儀を保って」	''

Rev.	1 : 20	「七つの金の燭台との奥儀」	sacramentum
	10 : 7	「神の奥儀」	mysterium
	17 : 5	「それは奥儀であって」	”
	17 : 7	「この女の奥儀と…獣の奥儀」	sacramentum

以上の用語例から *mysterium* と *sacramentum* の使い分けの原則を探り出すのはそう容易なことではない。例えば、Eph. 3 : 9 「万物の造り主である神の中に世々隠されていた奥儀 (*sacramentum*) にあずかる務がどんなものであるかを、明らかに示すためである」と Col. 1 : 26 ~ 27 「その言の奥儀 (*mysterium*) は、代々にわたってこの世から隠されていたが、今や神の聖徒たちに明らかにされたのである。神は彼らに、異邦人の受くべきこの奥儀 (*sacramentum*) が、いかに栄光に富んだものであるかを、知らせようとされたのである」とを比較するとき、Eph. と Col. の前半は殆んど同じ趣旨であるにもかかわらず、*sacramentum* と *mysterium* は使い分けられ、Col. の後半には *sacramentum* が使われている。しかしながら、注意深く個々の用例を検討してゆくならば、*mysterium* の一般的な使い方の「秘密」とか「隠された内容」などの意味でラテン語訳聖書の *mysterium* が用いられていることがわかる。客観的と言うと誤解を招く恐れもあるが、既に保有され、自明の、静態的な内容をさして用いられている。共観福音書の並行記事の「神の国 (天国) の奥儀」にしてもパウロ書簡の用法にしても、その他の記事においても、このことは明らかである。それに比して *sacramentum* の用法は、キリスト者が信仰をもって関わってゆくとき、次第に解明され、また自ら体験しうる動態的内容を示しているのである。

Augustinus の有名な「サクラメントは見えない神の恩恵の見えるしるし」という語に示されるように、サクラメントは神の経綸や恩恵とのアナロギア、あるいはパラレリズムにおいてあり、また Luther が主張するように、神の言と結びついて初めて意味をもちうる行為であり、体験である。それは肉にありながら霊を、この世にありながら永遠を味わう体験的契機なのである。

その意味では、洗礼と聖餐は聖書的であり、直接キリストに結合する契機を信徒に与えるものであるが、他の事柄は *sacramental* になりうる契機を可能性として包含している外延にすぎないと言わねばならない。

2. 苦難と愛

キリスト教における救いのアナロギア、ないしはパラレリズムの構造はいかなるものか、と問うとき、問題はそれほど簡単ではない。

イエス・キリストの十字架の死と復活という使信から、罪の赦しと永生 (救い) という図式を取り出すならば、同様の図式は、イシス信仰のように古代エジプト、ギリシャ、ローマ、メソポタミアなど各地に既に存在していたから、それらと類似のものにすぎなくなってしまう。既存のそうした諸宗教や諸思想と根本的に異なる点は何か、ということになると、最初にはイエスの十字架の死の問題が取りあげられねばならない。

イエスの死については、既に数多くの研究がなされている。そこで明らかにされていることは、イエスの十字架処刑がユダヤ教に対する瀆神罪であったのか、ローマ政府に対する謀叛罪であったのか、福音書の記述からだけでは分明ではなく、今日われわれはその問題を詳細に追求するに十分な資料を他には持っていないということである。

またイエスの十字架上の死が贖いのための死であったのか、という点になれば、日本の神道や佛教などで馴染み深い人身御供や詛いの肩替りなどといった諸宗教共通の素朴な呪詛的思想は別としても、キリスト教独自の見解は明確でなければならないのだが、贖罪論史に見られるように、この問題も決して単純明快ではない。贖罪論はキリスト教の最も重要かつ中心的問題であるから、その歴史も長く研究書も多い。しかしながら、Origenes の賠償説、Anselmus の満足説、Abaelardus の道徳感化説、Thomas Aquinas の功績説、Luther や Calvin の刑罰代償説、Grotius の統治説など、そのいづれを採っても障碍が残る。それは神の義と人間の罪・悪とを抽象的・観念的に対比させて、法理論や倫理的感化論で解決しようとするところに帰因すると言える。近代神学における主観主義的解釈の傾向は、19世紀のヒューマンイズムや罪意識の曖昧さの状況を反映したものと言うことが出来よう。宗教改革者たちの強烈な罪の自覚——それは人間の実存のきびしい把握によるものであったが——の上に刑罰代償説的贖罪信仰は支えられて、信仰義認の福音信仰は確立されたが、近代において、その実存が個人主義的に扱えられると前述のように Schleiermacher や Ritschl や Harnack などの見解が生れ、そうした自由主義神学に対する反動として Barth に代表されるような信仰義認・刑罰代償説的贖罪論の主張が現代において再提唱された。しかし実存の問題が個人主義的に理解されたままでは、それはドグマ化・形骸化の危険を胎んでいる。今日では、贖罪論そのものの根底を十分に究明することなく、現実の世界と神の言を短絡的に結びつけて使信を生み出そうとする傾向がある。「希望の神学」、「バルト神学」、「解放の神学」などに対する W. Pannenberg の危惧と批判はその意味でも正しいと思われる (Wolfhart Pannenberg: *Christian Spirituality*. The Westminster Press, 1983, 特に第3章, pp. 50)。

十字架上に罪人として処刑された死者がどのような評価を受けたか、そうした刑死者イエスを救い主として崇めることが当時の社会においていかに大きな躓きであったか、は Martin Hengel らの詳しく記すところである (『十字架——その歴史的探求』ヨルダン社, 1983, その他)。

従って、イエスの死と救いを切り離して考えようという試みも当然起こってくる。仮現説や Sozzini の説などがそうである。しかしながら、聖書はあくまでもイエスの死と救済の結びつきに固執するのであって、パウロの「十字架の躓き」、「十字架の愚かさ」、「木の詛い」などの句は周知のところであり、このことは新約聖書を一貫している使信でもある。

では、イエスの刑死はなぜ贖罪死となりうるのか、どのようにして贖いは実現するのか、贖われた後は具体的にどのように変化するのか、ということが問われるわけだが、その解答は必ずしも明確ではない。

初代教会において、それは教義や神学理論ではなく、啓示であり、体験であり、証しであっ

た。強いて言えば、それは神の「大きなみわざ」であり、神の力が今の世に強く働いている出来事であって、人知で測ることのできない *mustêrion* であったのである。

例えばパウロに始まり (Eph. 1 : 10), バルナバの手紙 (Ep. 5) から Ioustinos を経て Irenaeus において展開されたという *Recapitulatio* の救済論は、初代教会の複合的な視野を示す興味深い救済理解と言うべきではなかろうか。*Recapitulatio* 説は、要するに神の救済史的な再創造の働きを述べているもので、イエス・キリストの出来事をその眺望の中で把えているのである。

「贖い」ということは旧約聖書の中にも頻繁に出てくるわけだが、*kpr, g'l, pdy* などの主要な語が示す内容は「関係の正常化」、「正しい (応答的人格) 関係の樹立」であると言ってよからう。「贖う」*agorázō* は、奴隷などを金を支払って買い取ることが原義であるが、神仏の前に供物を供えたり犠牲を捧げたりして神の怒りを宥め、罪責を免れようとすることは、洋の東西南北を問わず、世界各地に見られることである。新約聖書中にも「贖い」に関連した語は数多く出てくる。Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich 編の『新約聖書神学辞典』(Theological Dictionary of the New Testament, trans. by Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, 1985) によれば、前記の *agorázō* を始め、*exagorágō, lýō, analýō, análýsis, epilýō, epilysis, katalýō, katályma, akatálytos, lýtron, antilyton, lytrōō, lýtrōsis, lytrōlēs, apolytrōsis, hileōs, hiláskomai, hilasmós, hilastêrion* などが挙げられている。「贖い」の状況、行為、代償など、その力点の置かれかたの違いに応じてそれぞれの用語の用法が変化するものの、根本的な問題点は「状況の正常化」、「正しい (本来の) 関係の樹立」にあると言って差支えないであろう。その故に、神学的には「贖罪論」は「和解論」として取りあげられる。「和解論」はより包括的な中心的教義であるから、その歴史にしても研究にしても簡単に取り扱えるテーマではないが、今までの省察から「和解」(関係の正常化)の基本をその手段や効果におくのか、それともその関係性におくのか、が改めて問われねばならないであろう。即ち、従来の贖罪論においてはあまりにも直接的にイエスの死が贖罪に結びつけられて、そのためにその直接的な理由や効果が論議されて紛糾を生んできた。しかし新約聖書の使信が伝えているのは、そうした法理論的な贖罪論ではなく、神の大きな恩恵の始動による新しい時代の到来、関係の再創造・再正常化の使信なのである。

使徒パウロは、イエスの直弟子ではなく、生前のイエスに直接ふれたこともないと思われる。彼自身も「わたしたちは今後、だれをも肉によって知ることはすまい。かつてはキリストを肉によって知っていたとしても、今はもうそのような知り方をすまい」(II Cor. 5 : 16) と語っているが、ある意味では、彼はどの直弟子たちよりも生前のイエスに関心を持ち、彼のことを深く調べ、学んだ人であったと言えるであろう。彼は歴史のイエスを全く無視したのではない。歴史のイエスの受難と十字架上の死に誰よりも注目し、固執しているのである。「わたしがキリストにならう者であるように、あなたがたもわたしにならう者になりなさい」(I Cor. 11 : 1, 4 : 16, Phil. 3 : 17, I Thess. 1 : 6, etc.) や「キリスト・イエスにおけるわたしの生活のしかた」(I Cor. 4 : 17) などは観念ではなくて、歴史のイエスをしっかりと見据えてのこと

ばである。かつて迫害者であったパウロ（サウロ）がキリストの僕（奴隷）となり、福音の使徒となって、宣教のために一切の人間の誇りを捨て、迫害と貧しさと危険に身を曝して、日夜粉骨砕身の努力を死に至るまで続けたのは、^レ律法による自分の義ではなく、キリストを信じる信仰による義、すなわち、信仰に基づく神からの義をうけて、キリストのうちに自分を見いだすようになるためである。すなわち、キリストとその復活の力を知り、その苦難にあずかって、その死のさまとひとしくなり、なんとかして死人のうちからの復活に達したいのである^ル（Phil. 3：9—11）という理由であった。

そのパウロが見据えた歴史のイエスは、愛のゆえに貧しい者や弱者を励まし、罪人たちの友となり、愛のゆえに律法学者やパリサイ人らの偽善と戦い、この世の権力支配を昂然と批判して、究局的には人々に誤解され憎まれて十字架に磔けられたイエスではなかったか。^レキリストを信じる信仰による義^ルはドグマやイデオロギーではなく、歴史のイエスの〈愛のゆえの戦い〉の足跡に倣う実践であり、それを通しての神との関係の正常化である。^レキリストとその復活の力とを知り、その苦難にあずかって、その死のさまとひとしくなり、なんとかして死人のうちからの復活に達したいのである^ルで語られているキリストは歴史のイエスであり、その苦難や死はいわれのない無意味な、あるいは偶然の苦難や死なのではなくして、愛のゆえの苦難や死なのである。そのイエスのまことの（神の）愛はこの世では直接的に受容されるものではなく、誤解され迫害され、遂には死にまで到るところのものである。すなわち、イエスの愛は、^レ苦難と死を通してでなければ成就されえない愛なのである。その逆説的な、この世のものではない愛を理解し、その愛に生きるためにはこの世的なものを一切除去しなければならない。この世において現実的にこの愛を生きるためには、パウロはこの世的な誇りや地位を捨てねばならなかった。sacramentalな生の自覚はパウロのすべての行動の中に働いていたことであろう。些細な事柄に対しても、それらに対する判断においても、パウロの一貫した視座はこの愛の sacramentalism にあったとすることができよう。

ユダヤのドラマトルギーにおいては天上劇と地上劇とが同時進行するという構図がある。それは詩篇やヨブ記などにも見られるところでもあって、旧約聖書の時代から、この世の生を神との対応関係において生き、把握し、 sacramentalなものとして聖別してゆく実存的姿勢は、^レわたしは聖であるから、あなたがたも聖でなければならない^ル（Lev. 19：2, etc.）に代表されるように律法の基底を支えるものであり、既に見たように預言者たちの象徴的行為を生む母胎でもあった。「預言者はたんにしるしを行うのではない。彼はしるしを生きるのである」（M. Buber）。その sacramentalism、実存的な symbolic parallelism を無視して、中心的なイエスの出来事や贖罪論を観念的な法理論などで理解しようとすることは、要諦を逸した議論であると言わねばならないであろう。

『旧約・新約聖書大事典』（教文館、1989）の「ぎせい」の項に^レ——前略——イエス自身の死は、新約聖書では様々な色彩のもとに見られている。共観福音書は、人の子の死を、まず単に「引き渡される」こととして描いている（「三つの受難予告」マタ 16：21, 17：22—23, 20：18—19 並行）。ただ、エルサレム入城直前と最後の晩餐で、イエスは旧約聖書の贖罪の小羊と

神の僕（イザ 53：7，11）の概念の助けを借りて、彼の贖いの業を告知したとしている。共観福音書は、何らの注釈も加えることなく、出来事が受難の神秘によって頂点に達することを示そうとしたのである。これに対し第四福音書は、贖いの小羊の概念をはっきりとイエスの洗礼（ヨハ 1：29，36）と死（19：36）に結び付け、また中間部分にイエスの犠牲の意味についての注釈を加えている（11：50，12：24）。パウロはゴルゴタのドラマを「恵みの座」（レビ 16：15，七十人訳 *hilastērion*），すなわち贖い的手段（ロマ 3：25，口語訳では「あがないの供物」。この箇所解釈についてはロマ書注解該当箇所およびフリートリッヒ『イエスの死』参照），そして更に贖いの血（ロマ 5：9），過越の小羊（I コリ 5：7），代価による請け出し（I コリ 6：20）などの旧約聖書の犠牲概念によって描き出しており、同時にまた特別な表現を用いることなく、キリストの自己献身を想起させてもいる（ガラ 2：20，エペ 5：2，ピリ 2：8）。ユダヤ人キリスト教徒を除くキリスト者の中には、一度限りのキリストの犠牲によって、神殿の犠牲は成就され、取って代わられたという徹底した考えもあった（使 6：14，I コリ 10：18，ヘブ 9：11—14）。そもそもキリスト者にとってのキリスト教的犠牲とは、イエスの例に倣い、神に身を捧げて仕えること（ロマ 12：1，ピリ 2：17，コロ 1：24，II テモ 4：6，I ペテ 2：5）であり、また隣人への愛の、自我を忘れた働きであろう（使 11：29，ロマ 12：13，15：26，エペ 5：2，ピリ 4：18，ヘブ 13：16，ヤコ 2：21）。⁹（p. 356—7，B. Reicke+山我哲雄）と記されている。全般的によく配慮された行き届いた説明ではあるが、「そもそもキリスト者にとってのキリスト教的犠牲とは、——」以下の結論部分はあまりにも唐突であり、これでは贖罪と模範とは結びつかない。1例をあげて問題点となるべきところを出来るだけ簡潔に提示するために、上記の箇所を長々と引用させて頂いたのだが、「救い」や「贖い」や「和解」などキリスト教の福音の根幹に関わることを、この小論で全般的に取りあげることは不可能なことではあるが、筆者がここで指摘しようとする要点は、イエスの出来事を、受難と愛、ないしは苦難を通らざるには実現されえない神の愛の啓示という視点から理解する実存的な sacramental view ということである。個人主義的な実存理解ではなく、sacramental なものとして人間存在を把え直し、キリストの贖罪を上述のような逆説的な救済啓示として見るのでなければ、現代において「贖罪論」や「和解論」を新しく展開させることは不可能であろう。

3. 否定媒介性 (via negativa)

愛の sacramentalism といえ、敬虔と神秘的な感応交流をすぐ連想するかもしれない—それはあたかも M. Buber の〈我一汝〉、〈出合い〉を通してロマンティックな幻想を描くように。しかし、愛の sacramentalism は十字架という否定媒介性をその根幹にもつものである。

その本質を明らかにするために、その逆の事柄を見てみよう。第 1 に sacramental の反対のものは静止的・静態的であることである。第 2 に、対応者をもたない独白的な観念性である。第 3 に、自己完結性である。第 4 に、実存を破り止揚する他者的・否定的契機をもたないことである。

パリサイ人や律法学者の偽善性をイエスは攻撃し、パウロはユダヤ主義者や霊的熱狂主義者

を否定した。それは彼らがこの世に根を下ろし、イデオロギー的に自己を絶対化し、静止した現在の自己の殻の中に閉じ籠っていたからではないか。そこでは隣人は見えてこないし、歴史も、そして歴史における神の啓示も見えてこない。パウロがかつてあれほど熱心な、そして残忍な迫害者でありえた理由はそこにある。その彼が劇的な回心を経験し、誰よりも明確に十字架の福音の本質を把握しえた理由もそこにある。

神に創られ、旅人 (homo viator) として生きる者はこの地上に永遠の住居をもたない。また空中に浮遊して生きるのでもない。実存論的解釈は聖書の使信を現代的に通訳するにしても、聖書の使信は、解釈され、納得され、自己理解となって完了するようなものではなく、人間の実存を変え、否、人間の実存をうち砕き新しく実存とは何かを発見させ、作り変えて生かすめるものである。同様のことは Paul Tillich についても言えるであろう。宗教の意味を現代の世俗文化の中において新しく示し、その原発的な生命力を提示した功績は大きい。が、神一般、宗教一般として文化現象の中に還元されてしまうとき、止揚の原生命は観念の中で失われてしまう。それは新しい偽善、新しいイデオロギーを生み出すものとはならないか。また、Martin Buber の語るハシディズムの敬虔に関しても、そこには homo viator の姿があり、sacramental なまた symbolic な生がある。そして敬虔よりも思慮、さらに善意 (神の意志) を重視する、なぜなら敬虔は信仰の結果にすぎないからである。しかし、彼のエロヒムとヤーウェ、無限定な根源的神性それ自体 (Gottheit) と JHWH として自らを啓示する神 (Gott) の関係についての議論に示されるように、ハシディズムは十字架の否定契機をもたないゆえに神秘主義的な存在論に終わってしまうのではなかろうか。

イエス・キリストの十字架は、言うまでもなく復活の主に出会った者たちの問題であった。十字架は復活の光によって照らし出される。即ち、十字架は復活の主、神の子イエス・キリストが万人に見棄てられ詛われた刑死の姿である。そこではすべての人の神が死んだのであり、祭司もパリサイ人も一般庶民も自ら神を棄てたのである。そしてまさにそのところにおいて、神はイエスの復活を通して、否、十字架そのものにおいて神自らを示した。逆説的に創造主、生命の主であることを示したのである。人間の自己義認の立脚地はすべて砕かれた。そこから福音による信仰義認の新しい地平が拓かれる。

今日改めて、信仰義認の道の衝撃的な深さ、広さに驚かざるを得ないのだが、この出来事は人間の実存を変え、sacramental な実存を開示し、`主の死を示して、その来りたもう時にまで及ぶ` homo viator の実体をわれわれに確認させ、同時に、逆説的ではあるが、真の意味での日常性の深い意味を確認させるのである。パウロが `各人の召されたときのすがた` を重んじ、`今の時` を大切にし、`からだ` (soma, 現実態) を強調するように、日常性は永遠と相即する。それを聖霊の現臨と呼んでもよい。聖霊の賜物は異能でもなければ、熱狂的な非日常性・反日常性なのでもない。パウロは信仰によって義とされても、それは決して完成されたものでも、静息的なのでもないことを知っていたし、キリストの使徒と自認しても、自らを聖者とは思っていないかった。日夜肉の想いと戦い、自らの体をうち叩いてキリストに従おうと努力した。それは決して mystic ではなく、sacrament であったし、より具体的に言えば、キリストの愛 (=

神の国)の現実化(ソーマ化)のための営みであった。なぜなら、自己義認・自己絶対化の人間には他人を真実に認める余地はないし、人間である限り(肉なる存在である限り)、自我と恐れは誰でも持っており、その壁がうち砕かれない限り、真実の愛は存在しえないからである。十字架こそそれをうち砕くものであり、新しい実存的生への出発点であった。神の国の福音は、人の自我と恐れをうち砕いてそのまま空白・真空の状態の人を放置するのではない。受難と復活(われわれにとっては再臨)の主の間にわれわれを置くのである。その状態におかれていることが、聖霊に満たされ、キリストの霊に導かれている姿であると言うことができよう。I Cor. 13の「愛の讃歌」を私は12章以下の結論として捉え、霊の賜物にまさるものとしての愛ではなく、愛こそ最大の(真実の)霊の賜物なのだパウロは主張しているのと理解する。主の前には、異邦人もユダヤ人もないように、地上的な大いなる者と小さい者との差別も消滅する。同様に、霊の賜物の大小・上下も存在しない。自然的と超自然的の差もない。各人がそれぞれの器と場において霊の恵みの賜物を頂いている。愛は、聖霊に導かれている者(即ち sacramental な存在である者)に共通し、その基盤となっているものであり、十字架のキリストなのである。

われわれは肉なる者でありながら、この世の愛を通して、自我否定、隣人の発見、謙遜や祈りなど、いくばくか、この十字架の福音の消息を窺い知る経験をもつことができる。しかしもとより、それは此岸から遠望するようなもので、願望や夢想ではありえても、現実的には肉のもつ自我や欲や恐れによって愛の蜃気楼はもろくも崩れてゆく。われわれは現実に傷害犯や殺人犯ではないにしても、人を愛し善意を抱くことによって、多く人を傷つけ人の運命を狂わせるものである。この破れを経験した者は、パウロと同じく十字架の福音の恵みに目醒め、sacramental な実存の真実に気付く。「愛さない者は神を知らない」(I Jn. 4:8)は、この sacramental な啓示的現実を指しているのである。

(原稿受理 1989年11月27日)