

「障害者イエス」と「十字架の神学」

青野太潮

本稿は、2004年3月23日に西南学院大学において開催された「卒業生のための神学部シンポジウム」における私の発題を拡大したものである。このシンポジウムは、教授会における片山寛教授の提案を受けるかたちで、神学部主催で開催された。片山氏は、氏が西南学院大学神学部の学生だったころに、とくに寺園喜基氏と私青野との間でなされた「論争」によって大いに刺激を受けたとのことであるが、そのような「論争」は神学の学びにとって基本的・本質的なものなので、ぜひ今の学生にも、とくに卒業を目前にしている学生たちにも聞かせたい、と提案された。私自身は、もはや寺園氏や私などが出る時代ではなく、他ならぬ片山氏たちの世代の人たちこそが「論争」を展開したらよいのではないかと、辞退したのだが、どうしても、ということで、発題を引き受けざるをえなかった。シンポジウムのテーマとしては、寺園氏が「障害者イエス」という論文を『ひびきあういのち』¹⁾に発表しておられたので、それを取上げて議論しよう、ということと、神学部を卒業していく神学生の一人、水野英尚氏が、氏の長女で重度の障害を与えられているひかりさんのバプテスマの問題との関連で貴重な提案をしており、かつその問題を彼の卒論においても展開したということがあったので、彼をもパネリストに加えて、重症心身障害者にとってのバプテスマの問題を視野に入れながら、「障害」の問題について話し合おう、ということが決められた。そして寺園氏には、上述の「障害者イエス」における内容をさらに展開する形で話していただく、ということになった。私にはもう寺園氏と「論争」することへの意欲はあまりなく、これまでの「論争」を振り返ってみても、自らの若気の至り

1) 久山療育園・寺園喜基編、新教出版社、2003年、229-245頁。

と思われる部分が多くあるので、その誤りは再び犯すまいと思っただけなのに、結局以下の文章が示しているように、やはりかなり激しい内容になってしまった。とくに教義学的思考に安らぎを覚えておられる向きには、不快に思われるところが多いだろうとは思いますが、どうもこのスタイルから私は抜け出すことができないようである。しかし、上述したように、まさにそのスタイルを貫くようにとの要請を片山氏などから受けたという事情もあったので、読者のご寛恕を乞う次第である。以下に記す寺園氏の論文の頁の指示は、他の指示がない限り、すべて上掲の「障害者イエス」のそれを指している。

I

かつて私は、拙稿『『十字架の神学』の射程』²⁾において以下のように書いたのだが、まずその文章を取上げることから、議論を始めたい。

〈私は拙著（『『十字架の神学』の成立』、ヨルダン社、1989年）における八木誠一氏との対論の中で、エゴイズムの克服を最重要視する氏に対して、それももちろん重要だが、しかしそれがなされているか否かにかかわらず、人間に対して無条件に神の「しかり」が宣言されているのであり、それなくしては目指すところのエゴイズムの克服もまたなされ得ないだろう、と主張した……。そして私は、そのことが最も典型的に明らかになるのは、重度の心身障害者においてであり、また植物状態患者と呼ばれる人たちにおいてである、と主張した。私の理解では、このように神を捉えない限り、世の不条理に立ち向かっていく力は与えられないと思う。〉（11-12頁）

このような捉え方は、寺園氏が批判する「存在の大いなる肯定」を語る熊澤義宣氏のそれに近いと言えるかもしれない。寺園氏は熊澤氏の主張を次の

ように要約する。

〈熊澤義宣は障害者には健常者とは異なる独自の積極的な意味があると述べ、それは「能力」としての人間ではなく、「存在としての人間」という視点であると主張する。すなわち障害者は自分からは何も積極的な能力は発揮できないが、何も出来ないというそのこと、無能力なものとしてただ存在しているのであるという事実に意味があると言う。それは能力主義への批判を意味し、同時に他者と共に存在しているという共存のあり方の重要性を示していると言う。熊澤は、「障害者の存在は…競争社会の基礎となる能力主義に、最も明確な姿でその反対の極みを示すというその存在において、競争社会を問題視しまた阻止し共存社会を指し示す契機になる、という点において特別な役割を担っている」と述べる。「共存社会への道をたえず指し示して行く障害者の存在」、すなわち障害者が障害者としているという存在そのものが、すでに障害者の使命であると言うのである。ここでは能力に対する存在、競争に対する共存、存在の大いなる肯定が積極的に語られており、障害者の持つプラスの意味が語られている。〉（242頁）

寺園氏はそれに続けて、「この熊澤義宣の意図自体は高く評価されなくてはならないことである」と述べるが、しかし直ちに、「しかし熊澤義宣のように、『障害者神学』を『存在の神学』として理解することは不十分であると思う」と述べて、以下のように反論する。

〈彼（注、すなわち熊澤）はベーテルの「丸太のようなもの」（注、この表現の不適切さについては以下に述べる）として横たわっていることしか出来ない重症の障害者について語る。熊澤は横たわることしか出来ない障害者のあり方について、存在という言葉を使っている。そしてこの存在という言葉で示す以外に無い障害者が「ベーテルの宝」だと言うのである。これはたしかに賛成できる主張である。しかし、そうだからこそ、ここにおける「存在の神学」という言葉は無規定的であり、もう少し踏み込む必要があるのでは

2) 『聖書と教会』（日本キリスト教団出版局）、1991年3月号、8-13頁。

はなかろうか、と筆者は思う。〉(242—243頁)

では、その「無規定的」でなく、「もう少し踏み込む」ことをした寺園氏の展開内容はどのようなものなのか。寺園氏が直ちに続ける文章は以下のとおりである。

〈たとえ自分からは積極的に何かをすることは出来ず、ただ存在しているのみであるとは言え、障害者は決して一般的な存在ではない。石や切り株が存在しているというように、存在しているのではない。障害者は物ではなく、人格を持った人間である。人間として存在しているのである。障害者の義が帰せられねばならない。障害者は人間として尊厳を持っており、尊厳にふさわしい処遇を受ける権利を持つ。また社会を構成するメンバーであり、社会のあらゆる分野に参加し活動する主体である。そして障害者は人間として人間らしい交わりと対話の内に生きるのであり、「わたしとあなた」という人格存在の根源的あり方が当てはまるのである。〉(243頁)

しかし、「障害者は物ではなく、人格を持った人間である」以下の寺園氏の文章を、今は亡き熊澤義宣氏にもしも見せたとしたら、それはあまりにも当たり前なことであって、何が「無規定的」から「規定的」になり、何が「もう少し踏み込む」ことをした結果としての内容になっているのか、と熊澤氏は訝しく思うことだろう。こういう論文の書き方をされると、あたかも熊澤義宣氏はこんな当たり前のことをも抑えていないかのごとき印象を読者に与える結果になる。そうした議論の仕方は、以下にも見るように寺園氏に散見するが、これは好ましいことではない。

もしかしたら寺園氏はここで、上に私が引用した氏のすべての文章に先立って、ひとつの脚注で氏が述べている次のような内容を念頭においているのかも知れない。つまり、論文としては決して好ましい展開の仕方ではないのだが、本文において熊澤義宣氏に言及するよりも以前に、寺園氏は脚注29で、こう述べているのである。

〈熊澤義宣は障害者神学の確立を目指しているが、その神学的方法論としては創造論的であり、存在論的である。あるいは創造論的・存在論的に三一論的であると筆者には思われる。しかしこれをキリスト論的に突破できないものか、というのが本拙論の目論見である。〉(241頁)

そして、この脚注が付されている寺園氏の本文は、次のようなものである。

〈神を創造主として語り、創造主との関連で障害者を語るのは第二のことなのであり、しかも限界があることなのであって、神をイエス・キリストにおける主なる神として語り、そのようにして神の存在と働き及び神認識を語り、キリスト論からしかも十字架のキリスト論から障害者について語るこそが、第一の根源的なことなのである。〉(241頁)

寺園氏が主張する観点から、「存在の神学」を「無規定的」でなくするためにも、また「もう少し踏み込む」ためにも、人はそれを、まさにキリスト論から「規定」する形で「踏み込む」ことをしなくてはならないのだ、と寺園氏は言いたいのだろうか。多分そうなのだろうと思われる。しかしそれならそうと、脚注においてではなく、はっきりと本文の中で熊澤氏の捉え方にまずふれ、そののちにそれへの批判を展開しなくては、論文としての体を成しているとは言い難い。

いずれにしても、ここには寺園氏に典型的な「キリスト論的集中」がまた顔を出している。しかし、イエス・キリストは「創造主」なる神ではない以上、「創造主」なる神があってはじめてイエス・キリストも「存在」する。つまり、「キリスト論」の前に「創造主」についての「存在論」がなくてはならないはずである。たしかに認識論的には、「神」を「神」のままに認識することは誰にもできない以上、「イエス・キリストにおける神」を「神」とするとしか、キリスト教信仰は言うことができない。しかし、「イエス・キリストにおける神」を語りたのであれば、まずはそのイエス自身が、「神」を、しかも「創造主」なる「神」を、どう語り、また、その「神」によって

自分がどう生かされていると語ったのか、を問わなければならないはずである。「十字架のキリスト論」の前に、生前のイエスが語り、そしてそのイエス自らがその方によって生かされた、そのような「神」が、まず「存在」しているはずなのである。つまり、存在論的には、「キリスト」が「神」に先行しているわけでは決してないのである。

さらに「十字架のキリスト論から」まず論ずると言うのなら、その「十字架」が、生前のイエスが語り示してくれた「神」とどう関係づけられるのが、まずは語られなくてはならないはずである。寺園氏自身も、「イエスの視点に学び、倣うこと」(234頁)の必要性に言及しているのではないか(後述参照)。しかし、ここにおける寺園氏においては、イエス自身が「神」をどのように語ったのか、という問いはまったくなく、むしろそのイエスはキリストなのであり、「三一論的」に「神」そのものなのであり、したがってその「イエス・キリストにおける神」がすべてに優先する、つまり第一のことからであり、「神を創造主として語る」ことすら、「第二のこと」なのであり「しかも限界があること」なのである、ということが大前提となってしまう。しかし、熊澤氏のように、まず「創造主」としての「神」を語り、そしてそこから氏の「存在の神学」を語ることは、私の意見ではまったく正当なことであり、何ら問題はないことである。

本稿の中心的なテーマとの関連で寺園氏においてさらに問題なのは、まずは「キリスト論から」、「しかも十字架のキリスト論から障害者について語る」ことこそが、第一の根源的なことなのである」と寺園氏が言う際の、その「キリスト論」を、「障害者イエス」という視点から展開するのが果たして妥当なのか否か、ということである。

それについては以下に述べるが、しかしその前に、「障害者は……石や切り株が存在しているというように、存在しているのではない」という、上述した寺園氏の発言に対する批判を述べておかなければならない。「障害者は……人格を持った人間である」との指摘はあまりにも当たり前のことだ、と私は上で書いたが、しかし、それに先行する、障害者は「石」や「切り株」でないことの指摘には問題がある。なぜならば、そのような結論に至るまで

には、「私は虫けらであって人ではない」という、詩篇22・6におけるような発言が視野の中に収められなくてはならないからである。この詩篇22篇は、周知のように、「わが神、わが神、なにゆえわたしを捨てられるのですか。なにゆえ遠く離れてわたしを助けず、わたしの嘆きの言葉を聞かれないのですか」で始まる詩篇であって、ほぼ確実に、あの十字架上のイエスの最後の言葉に反映されている詩篇である。その詩篇で詩人は、自分は「虫けらであって人ではない」という悲痛な叫びを上げているのである。イエスがこの詩篇22篇の全体をここで考えていた、つまり、最後には神への讃美に変わっていくこの詩篇の全体を考えていた、という仮説³⁾は成立しがたいが、しかしイエスが、「私は虫けらであって人ではない」という詩人のこの言葉をも、あの十字架上で考えていたという可能性は、それがこの詩篇の冒頭の言葉と内容的に深く連結していることからして、十分にあると思う。それは、ここでの寺園氏のもの言いと言うならば、「私は石であって、あるいは切り株であって、人ではない」という発言と同じことになる。

ここでわれわれはさらに、パウロの言う「被造物は虚無に服している」(ローマ8・20)という苛酷な現実をも視野に入れなくてはならないであろう⁴⁾。人間は「虫けら」ではないし、生きるということは「虚無」ではないのだ、という結論に、最終的にはわれわれは到達できるであろう。しかしそこで、人は「虫けら」だ、そして人生は「虚無」だ、という苛酷な現実を凝視した上で、逆説的に肯定的な結論に最終的に到達していくのと、はじめから、ただただ人は決して「虫けら」でもないし、「石ころ」でもないし、「切り株」でもないのだ、人間としての「尊厳」を与えられているのだ、人生は「虚無」などではないのだ、とだけ言い切るのとでは、その結論のもつ重みは決定的に異なってくる。そして以下にも見るように、「十字架の神学」に

3) E・シュタウファー『イエス・その人と歴史』(高柳伊三郎訳)、日本キリスト教団出版局、1962年、187-8、193-4頁。遠藤周作『イエスの生涯』、新潮社、1973年、213頁(現在は、新潮文庫、1982年、181頁以下)は、シュタウファーの名前を挙げることにし同様のことを主張する。

4) 拙論「苦難と救済」『現代聖書講座・第三巻』(木田献一・荒井献編)、日本キリスト教団出版局、1996年、234-254頁、とくに252-3頁を参照。

言及する寺園氏の中には、本来の「十字架の神学」がもっているはずの「苛酷」な内容は、まったく抜け落ちてしまっているのである。氏の「十字架の神学」についての展開が、ここでの、極めて非逆説的で、敢えてそう言わせていただくが、平板な展開と、見事なまでに合致していることについては、以下に述べる。

障害者がそのままで「存在の大いなる肯定」を与えられているのだ、との理解に不満を述べる寺園氏の神理解は、「神は人間の本質を取った」という神理解であり、そして、「この本質には障害者としての本質も含まれている」（傍点青野）（240頁）とされる。しかしこれは、上述した私自身の引用文において明らかにしたような、「人間に対して無条件に神の『しかり』が宣言されている」ことが「最も典型的に明らかになるのは、重度の心身障害者においてであり、また植物状態患者と呼ばれる人たちにおいてである」との私の捉え方とは、対立している。なぜならば、私は、人間の本質とは障害者の本質そのものなのだ、と考えているからである。そして、極限状況にある「重度の障害者」においてまず第一に成立しえないような「神理解」は、キリスト教の「神理解」とは関係がない、と私は考えているからである。しかし寺園氏における神は、障害者の本質をも含む人間の本質を自らのものとしている、と考えられている。これはやはり、いわゆる「健常者」本位の考え方だろう。なぜならば、神は人間の本質を自らのものとしたのだが、その本質の中には障害者の本質もまた包含されている、という思考の順序が、この考え方の基礎になっているからである。

まったく同じことは、「多くの人のために」の「多くの人」や、「われわれのために」の「われわれ」の中に、「まさしく障害者をも含めることを可能にする」（傍点青野）（237頁）という寺園氏の言い方の中にも、見出される。しかし事實はそうではなく、まさにその逆なのであって、まさに障害者において成立している神の「しかり」こそが、「われわれ」においてもまた成立しているのだ、と捉えられなくてはならないのである。

いわゆる「健常者」本位の考え方は、寺園氏の「交流波」（244頁）に関する発言にも見出される。氏はこのように言う。

〈たとえ交流能力すらいっさい断たれて、まさに「丸太のようなもの」として横たわっている重症児者であっても、この重症児者の生命は「交流波」（これは筆者の造語）のようなものを発信しているのではないだろうか。ただこちら側に受領能力がない、ということではないだろうか。〉（244頁）

この「交流波」という捉え方は興味深いし、類似の体験は私にもあることはある。かつて私の恩師のご夫人が脳腫瘍の手術を何度もなさり、亡くなる直前には七度目の手術をされたのだが、危篤状態になられた彼女の、割られてしまった頭蓋骨をただそっとかぶせてあるだけというような凄絶な姿を、普通だったら他人の目に晒したくはないと考えても不思議ではない状態のなかで、「どうぞ彼女に会ってあげてください」と淡々と恩師から言われてお会いしたとき、彼女はまったく何の反応をも示されなかったのだが、しかしただじっとこちらを見つめておられる彼女の目は、確かにすべてのことをわかっている人の目だ、という揺るぎない感覚をそのときに私は与えられたのである。あるいは、上で私は「植物状態患者」という言い方をしたが、「植物」もまた、人間の呼びかけに対して確かな反応を示すということは、多くの人が体験しているところである。ある音楽の専門家が、バッハの音楽だけを聴かせた植物と、ジャズ音楽だけを聴かせた植物の成長を比較したところ、前者がずっと素直にまっすぐに伸びたのに対して、後者はかなりの曲線を描く伸び方をした、という報告をしているのを読んだことがある。もちろん、単純に前者がよくて後者がわるい、というわけではないだろう。曲線を描く成長こそが、生の実相を映し出しているのかもしれないからである。しかし、ともかく「植物」でさえも（「植物」の場合には、私は敢えて「でさえも」と言うが）、このように、寺園流に言えば「交流波」を発しているとしか考えられないような事態のあることを、示しているのである。しかしそれでもなお、この「交流波」というような捉え方は、やはりいわゆる「健常者」本位の考え方だろうと思う。なぜならば、そのようなものがまったくなくても、事実何の反応をも示すことができなくても、神は「重度の障害者」を、そのまま、無条件に、徹底的に、肯定しておられるのだ、ということ

にこそわれわれは注目していかななくてはならないのだ、と私は考えているからである。

寺園氏の文章に散見する「苦しむ能力」という表現⁵⁾の中にも、私は類似の危惧を感じている。そのような表現は、今回の論文でも、「障害がカリスマであるということは、障害という苦悩を苦しむ能力のことを指している、とも言えるのではないだろうか」(239頁)という箇所に見出される。しかし、「苦しむ」ということの極限は、そうすることができる、つまりそうする「能力」がある、などというような類いのことがらではまったくなくて、ただただその「苦しみ」を、呻きながらでもそのままに受容していく以外には方法のないような性格のものだ、と思うからである。「苦難」の問題は、そうした「苛酷さ」を常に帯びているのであって、その「受容」を「能力」などと表現してしまった瞬間に、その「苦難」が本来的にもっている重みをすでに掴み損なってしまっているように私には思われるのである。人間の「苦難」の問題は、それを「苦しむ能力」があるかどうか、などというような、やはり「能力主義」に毒されたとしか評し得ないような表現では、到底言い表わし得ない重みをもっているのである。

そのこととの関連で、上述の寺園氏の「丸太のようなもの」という表現のもつ危うさにも、ふれないわけにはいかない。氏は、その表現は熊澤氏の文章のなかにあったものであって、自分はそれを批判的に用いている、と卒論発表会における水野英尚氏の発表のあとの質疑の中で私の質問に対して答えていた。しかし、この論文を読む限り、つまりこの表現が使われている上に引用した二箇所を読む限り、この表現に対する寺園氏の「批判」はまったく感じられない。「まさに『丸太のようなもの』として横たわっている重症児者であっても」と寺園氏は言っているのだからである。「丸太」云々は差別的発言である。熊澤氏の表現を「批判」していると言うのなら、もっと明確にそれとわかるような書き方をすべきだろう。

いずれにしても、「交流波」があろうとなかろうと、「重度の障害者」はそ

5) たとえば、寺園喜基『バルト神学の射程』、ヨルダン社、1987年、292頁以下。

のままに、無条件に、徹底的に、神によって肯定されているのである。そこからして、重症心身障害児者のバプテスマに対しても、無条件に「しかり」が言われなくてはならない、と私は考えている。口で告白することのもつ重要性を少しも否定するつもりはないが、そしてまたバプテスマのように主として信仰共同体の問題として捉えられるべきことがらのもつ「共同体」的な側面のもつ重要性をも少しも否定するつもりはないが、しかし神の前では、そのような重要性をも飛び越えてしまうような「真実」があるのだと思う。1913年に白人以外で最初のノーベル賞を受賞したインド人の詩人タゴール(Rabindranath Tagore, 1861-1941)は、キリスト教徒以上にキリスト教的だと言われた詩人であるが、彼が詩集『迷える鳥』の中で書いている次の文章は、そのような事態を的確に言い当てているように私には思われる。

〈小さな真実は明晰な言葉をもつが、大いなる真実は大いなる沈黙をもっている。〉⁶⁾

II

この沈黙を、人はまさにイエスの十字架を前にしても、もたざるを得ない。なぜならば、「イエスの十字架は、われわれが自由に処理することのできないもの、把握することのできないもの、すなわち、その前では人がただ沈黙するほかないものがもつ、棘をもっている」⁷⁾からである。

しかしその十字架上で、イエスはほんとうに「最も重症の、最大の障害者」(237頁)であったのだろうか。最後の瞬間にイエスが「障害者」と同じ苦難を担われたということは、たしかにそのとおりであろうと思う。しかし、「障

6) 『新編タゴール詩集』(山室静編)、彌生書房、1966年、79頁。

7) U. Luz, *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament*, *EvTh* 34, 1974, 116-141, hier 119.

害者」とは、そのような「苦難」をもちながら生き続ける者を指しているからには、そしてそうだからこそ「障害者」に固有の痛みが問題となるからには⁸⁾、イエスを「障害者」と呼ぶことは適切ではないであろう。誰もが「死」の瞬間には「障害者」と同質の者になるが、それでもって「その人は障害者であった」などとは誰も言わないであろうからである。

むしろ、「障害者イエス」ということを言いたいのなら（もちろん私はそれに同意しようとは思わないが）、復活のイエス・キリストをこそそのように呼ばよいであろう。なぜならば、「復活のキリスト」とは、パウロによれば「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」（ガラテア 3・1の文語訳）であられ、その「十字架」を今もなお担い続けておられるのだからである。寺園氏は、238頁注18で、「十字架につけられてしまっているキリスト」という訳出が、私青野の岩波書店訳からの引用であることを断った後に、「現在完了形分詞をさらに強調して訳すなら、『十字架につけられてしまったままにキリスト』とも言えるであろう」と記している。しかしそのことは、まさに私があちこちで書いたり言ったりしていることそのものであって、これではまるで青野がそのことにはまったく気づいていないかのような印象を読者に与えることになる。これは、シンポジウムの席上で寺園氏が私に対して言った「それは被害妄想だ」などという類いの問題ではなく、すでに熊澤氏に対する寺園氏の批判においてもそうであると上で指摘したように、論敵を事実そうであるより以上に（あるいは以下に）矮小化しつつ自らをそれよりも大いなる者とするような論文の書き方をしてはいけない、という、物書きの倫理の問題である。

寺園氏はまた、そのようなパウロの理解にただちに続けて、「復活のキリストは手に釘跡を、わき腹に槍の傷跡を触れさせる」（238頁）と記している。ここには脚注はないが、これは明らかにヨハネ福音書の捉え方（ヨハネ20・27参照）に沿った言い方であるが、しかしパウロとヨハネをごちゃ混ぜにし

8) 寺園、233頁は、「いわゆる『障害者問題』という表現がある。障害者がこの社会において『問題』であって、これをいかにして解決すべきであるかというのである」と述べて、「問題」に注目することと「問題視」することとを同一に扱っているが、それはあまりにも短絡した議論である。

てはならない。なぜならば、パウロは復活のキリストを、決してヨハネのように描くことはしないからである。ヨハネの描写は、まさにイエスの復活を、なまの形で、目に見え、手で触ることのできるものとして描いている（Iヨハネ1・1参照）。それに対してパウロの描写は、Iコリント15章における「霊のからだ」への言及にしても、決してそのようなものではない。復活のイエス・キリストとの出会いの経験の描写にしても同様である（ガラテア1・16参照）。パウロの場合には、ギリシア語の「十字架につけられた」を意味する分詞が現在完了形の分詞であること、さらにIIコリント12・9の「主が言われた」が現在完了形となっていること、などに注目してはじめて「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」について明確に言えるのであって⁹⁾、それはただちにヨハネの捉え方と同一視されてはならないものである。パウロの理解はむしろ、マルコ福音書における、復活のイエスを目に見える形ではまったく描かないという仕方描くという、極めて逆説的な捉え方¹⁰⁾に深く通じているものであって、ただちにそれをヨハネの捉え方と接続させたのでは、聖書学的な基本がまったく抑えられていないということになる。そのようにして聖書学的な基本が寺園氏においてしばしば無視されていることについては、さらに後述する。

さらに「障害者イエス」と「復活」との関係についての寺園氏の捉え方において著しく問題なのは、寺園氏の次の文章である。

〈障害者イエスにとって復活の出来事とは……障害の棘の除去である。障害からその棘が除去されるなら、どのような障害者の生も一つのカリスマ（神の賜物）である。〉（238頁）

9) 『新版・総説新約聖書』（大貫隆・山内真監修、日本キリスト教団出版局、2003年、におけるIコリント書、およびIIコリント書についての私の解説のうち、235頁以下、および254頁以下を、さらに拙著『十字架につけられ給ひしまなるキリスト』（説教・講演集、コイノニア社、2004年、191頁以下を、それぞれ参照されたい。

10) 拙著『どう読むか、聖書』（朝日選書）、朝日新聞社、1994年、72頁以下、および拙論「イエスが死から『復活』したのは本当か』『新約聖書がわかる。』（アエラムック）、朝日新聞社、1998年、98-101頁を参照。

しかし、まさにそうではないのではないのか。まさに「棘」をもったままで、その生がそのまま肯定され、神の賜物とみなされるのではないのか。

そして、その「復活」の前に論じられる「十字架」についての論述の中で寺園氏によって言及される「十字架の神学」は、そもそもほんとうに「十字架の神学」なのだろうか。寺園氏は次のように記している。

〈ここにおいて（注、「障害者イエスは障害者の担うすべての困難を根源的に担ってくださる」ということにおいて）神学的に重要なのは、神の言が肉を取って人間となったイエス・キリスト、わたしたち人間のもとに来られた神の子が、「われわれのために」存在し、「われわれのために」働き給う、ということである。「われわれのために」とは「われわれに代わって」という代理をもその意味に含んでいる。事柄は「十字架の神学」に関わっている。そしてこの「われわれのために」、「多くの人のために」血を流されたという十字架の出来事は、新約聖書においてすでにさまざまな次元において理解されて来た。罪・審判・赦しという法律的な概念を用いて「罪の赦し」の出来事として、贖い・贖いの金という経済的な概念を用いて「贖い」の出来事として、軍事的な用語を用いて悪魔と死に対する「戦い・勝利」の出来事として、祭司・子羊・血という祭儀的な概念を用いて「犠牲」の出来事として、等々。十字架の出来事に関するこのような理解の多様性は、「多くの人のために」の「多くの人」の中に、また「われわれのために」の「われわれ」の中に、まさしく障害者をも含めることを可能にする。イエス・キリストは障害者のために、障害者に代わって、十字架において障害者となったのである。イエス・キリストがその人格において神の独り子であるなら、障害者イエスはあらゆる障害者の中で最も重症の、最大の障害者となったのである。それによって、あらゆる障害者がこうむらざるを得ない不義と負の価値付けを神ご自身のものとするためであり、そして障害者に対しては反対にその義を回復し給うためである。〉(237頁)

この段落のなかには、いくつもの理解不能な文章の繋がりが出てくる。まず、終わりから三分の一ほどのところの、「十字架の出来事に関するこのような理解の多様性は、『多くの人のために』の『多くの人』の中に、また『われわれのために』の『われわれ』の中に、まさしく障害者をも含めることを可能にする」との文章は、いかなる論理の上で成り立っているのか、不明である。いったいここでふれられている「理解の多様性」の中に、障害者を「われわれ」の中に含めることを可能にするどのような論点が述べられていると言うのであろうか。またそのあとの、「イエス・キリストがその人格において神の独り子であるなら、障害者イエスはあらゆる障害者の中で最も重症の、最大の障害者となったのである」との文章も、どのような論理で、どのような論拠のもとに成立しているのか、まったく不明である。「神の独り子」はすべての点において「最大」なのだ、ということが言われているとも考えられているのだろうか。何でも「エスさまがいちばん」だと前提されているのだろうか。たとえ独断的な教義学であったとしても、それなりの論理的な整合性はいつももっていきなくてはならないはずであるし、それは理解可能な言葉へと言語化されなくてはならないはずである。

さらに問題なのは、「十字架の出来事」が、何の説明もなしに、ただちに「この『われわれのために』、『多くの人のために』血を流されたという十字架の出来事」とされてしまっていることである。その論拠としては、「神の子が、『われわれのために』存在し、『われわれのために』働き給う、ということ」においては「事柄は『十字架の神学』に関わっている」、とする寺園氏の大前提が語られているだけである。しかし、「十字架の神学」においては、まさにその「……のために」ということがまず第一には問題にならない、という事実には、まったく目が注がれることはない。つまり、「この『われわれのために』、『多くの人のために』血を流されたという十字架の出来事は、新約聖書においてさまざまな次元において理解されて来た」という捉え方の中には、私青野が展開してきたような、イエスの「十字架」と「……のために」というモチーフの結合はない、との主張の反映は全く見られないのである。私だけがそう言っているのならともかく、それは私だけの主張ではな

く、私が繰り返して記してきたように、H. -W. Kuhn（現在はミュンヘン大学教授）もまた、「『十字架』と『死』の区別は、最も最近の研究に至るまで繰り返して見過ごしにされてきた」¹¹⁾と嘆いているのである。そしてその嘆きは、再び全く無視される。この主張に対して反対を唱えるのは自由である。もしもそれなりの論拠がありさえすれば。しかし、あたかもそうした問題はまったく存在しないかのごとき議論の展開は、やはりフェアなものではないだろう。

私青野の「十字架の神学」はともかく、「十字架の神学」という用語を用いながらそのラディカルな神学的内容を初めて主張したマルティン・ルターの「十字架の神学」の反映が、寺園氏の要約のうちにはあるだろうか。ルターの「十字架の神学」とは、ごくかいつまんで言えば、以下のようなものである。まずキリストに関して、次のように言われる。

〈神のわざは、それが生起する時、必然的に隠されて悟られない。それはまさにわれわれの思いと認識とに正反対な相の下に (sub contraria specie) 隠されているであろう。……神はその本来のわざの第一で原型であるキリストにおいて、このように取り扱い給うた。……神は彼を栄光あらしめ、み国に移そうとし給うた時、かえってそれとは全く正反対に死なしめ、辱かしめ、地獄に落とし給うたのである。〉 (Rm. II, 204)

信徒に関しては、こう言われる。

〈すべての可視的なものを捨て去り、すべての感覚的なものから引き離され、すべての慣れ親しんだものを失なうことは、苛酷なことであり、狭い道である。確かにそれは、死と地獄に落ちることを意味する。……そのとき魂は……あたかも次のように言おうとしているかのようなのである。「わたしは再び無へと突き返され、何もわからなくなる。わたしは闇と暗黒の中へ踏み入

り、何も見えない。わたしは信仰と希望と愛によってのみ生きているが、弱さのために死ぬほどである。わたしが弱い時、わたしは強いのだ」。……それによっては十字架と死と地獄の苦難が言い表わされている。十字架のみがわれわれの神学なのである (crux sola est nostra theologia)。〉 (WA. 5, 128, 36)

ここには、パウロの「十字架」理解におけるのと同様に、「私たちのために」というモチーフが全く登場しないということは、いくら強調してもしすぎることはない。ルターのこのような「十字架の神学」の苛酷な内容は、上述した寺園氏の「十字架の神学」の要約 (237頁) には全く含まれていない。その要約は、カール・バルトとの関連で「十字架の神学」について議論している寺園氏¹²⁾にしては、ほとんど考えられないほどに単純化されたものである。そのような不完全な要約のまま、「事柄は『十字架の神学』に関わっている」 (237頁) などと言うことがそもそもできるのだろうか¹³⁾。

さらに、「十字架の出来事」が「さまざまな次元において理解されて来た」内容として、『罪の赦し』の出来事 (237頁) もまた挙げられているが、しかし、それを「障害者」と関連づける際に、まったく罪を犯すことをしていない極限の「重度の障害者」として、その「罪の赦し」とはいったい何を

12) 拙著『十字架の神学』の成立』、ヨルダン社、1989年、435頁以下参照。

13) さらに、寺園、237頁、注17において言及されている聖書箇所は、初歩的なミスに基づいている。なぜならば、マタイ26・28ではなく、マタイが依拠しているマルコ14・24が引かれるべきだからであり、さらに、「ために」を言いたいのなら、ルカ22・19-20の二回の「あなたがたのために」をも引用すべきだからである。ついでながら、寺園氏の注7で言及されるマタイ11・2-15と使徒3・1-10において、「障害を神の賜物として述べている」ということが妥当しているとは思えない。注9におけるヨハネ11・9-10と12・35-36の箇所と、「神の業をなし、神の業が現れるようにと、すべての人間が招かれているのであって、この盲人も例外ではない」ということが、互いにどう関連しているのかも、まったく不明である。さらに注19のIコリント16・44は存在しない。寺園氏に対しては、E・ユンゲルの次のような厳しい言葉が、依然として向けられなくてはならないようである。「積義家は教義学者を歴史的批判的な反省への義務から放免してはならない」 (Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: Parrhesia <Karl Barth zum 80. Geburtstag>, Zürich 1966, 82-100, jetzt in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 126-144, hier 128)。

11) Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72, 1975, 1-46, hier 28.

意味するのか、ということが考えられているのであろうか。「人間のなかに罪を犯していない者がいる」などと言えば、教義を重んずる人はその言葉の前にたじろぐであろうが、しかし事実として、そのことははっきりと妥当している、と私は考えている。否だと言うのなら、極限の「重度の障害者」が、どの点でどう「罪」を犯しているのかを、具体的に教示してほしい。上述したように、私の理解では、「十字架の出来事」のもつ意味が、「私たちのために」というモチーフと直接的に結合して述べられることは新約聖書においては皆無なのであるが、だとすれば、その「私たちのために」を寺園氏のように「罪の赦し」と関連づけて理解しようとするのもまた、あり得ないことなのであり、とくに「障害者」の問題との関連で「十字架の出来事」のもつ意味を問う場合には、さらにいっそう「罪の赦し」と関連づけてそれを展開するなどということはある得ないことなのである。そこではむしろ、「ために」ではなくて「ともに」、ということが前景に押し出されてこない、意味のある展開はできないのだと私は考えている。

寺園氏はしかし、「ともに」を前面に出す捉え方に対しては反対である。その寺園氏の批判は適切なものであろうか。寺園氏はこう言う。

〈中心的な問題は差別や排除という分離を前提にしてその後において「共に」が敢えて語られるのか、それとも人間存在の原点において語られるのか、ということである。多くの場合、意識的あるいは無意識的に、いわゆる「健常者」と「障害者」とを分離して前提し、この前提された分離をどのようにすれば埋められるのか、という思考の枠組みにおいて、「共に」が語られてきた。しかし後からいくら「共に」が主張されようとも、その前提がすでに分離的なのである。これは分離主義とでも呼ぶべき思考の枠組みである。この思考の枠組み、すなわちパラダイムは転換されなければならない。〉(231-2頁)

しかし、ほんとうにそうだろうか。この文章においては、『ために』では

なくて『ともに』なのだ」と言われてきたことに対する直接の批判ではなくて、ただ「ともに」に対してのみの批判が展開されている。それはそうであろう。なぜならば、寺園氏の基本テーゼは、以下にも述べるように、この「ために」の復権であるように思われるのだが、しかしさすがに障害者問題における『ために』ではなく」という主張に対する直接的な批判は、寺園氏といえども容易には展開し切れないであろうからである。つまり従来は、寺園氏がここで言っているような「分離主義」とは、まさに障害者の「ために」という発想のなかにこそ巣食っているのだから、それを乗り越えようとして「ともに」が主張されてきたのであるが、寺園氏は、氏の批判を、ただただ「ともに」に向けているのである。このような、従来までの議論を無視した批判の仕方は、しかし、容易には受け入れられないであろう。なぜならば、「ともに」の発想は、やはり、事実としては、つまり現実には存在しているいわゆる「健常者」と「障害者」とは決して「分離」されるべきではなくて「ともに」ある存在なのだ、ということに依然として正当にも主張しているからには、それを一刀両断に「分離主義」とは言い切れないだろうからである。それとも寺園氏は、そもそもいわゆる「健常者」と「障害者」という呼び方をすること自体が、すでにこの「分離主義」に立っている、とでも言いたいのであろうか。それは、現に両者が存在しているという紛れもない現実を無視した幻想であろう。また、いわゆる「健常者」も「障害者」もないのだ、というように主張することは、現実に「障害者」として生きている者のもつ固有の「痛み」を、やはり無視してしまうことになるであろうと思う。

この段落の冒頭の「人間存在の原点において」語るということに関しては、上述したような「存在の大いなる肯定」を批判する寺園氏の思考からしても明らかなように、ほんとうに寺園氏自身が「人間存在の原点において」語っているかどうか、大いに疑問であるということが言われなくてはならないだろう。そもそも滝沢「原点」論を批判する寺園氏にとって、「人間存在の原点」とはいったい何を意味しているのだろうか。そのことをまず自ら述べなくては、ここでの意味は通じないだろう。

寺園氏はさらに、「分離主義」が見られる例として、以下の場合をも批判

する。

〈障害者について、特に重症児者について、「いと小さきもの」あるいは「弱い者」という表現が普通使われて来た。この「いと小さきもの」あるいは「弱い者」は良心的宗教者においては、たしかに切り捨てられることはない。むしろ、この人たちこそが神の目には大いなる者である、と語られる。しかしここでは往々にして障害者がいわゆる健常者と一度分離された上で、そう語られるのである。そしてそこにおいては、障害者の現実と神の現実との関係が逆説的関係として理解されている。それはそれで悪くはない。しかしこの逆説的語りは、あの分離主義のパラダイムの中にあるということが問題なのである。つまりいったん分離しておいて、後から結びつける、という語り方である。そもそも「分離」が問題なのだ。……分離は差別の出発点である。……「分離」は切り離しであり、切り捨てであって、排除と差別の根と呼ぶべきものである。ここには「助けを必要としている人々に対する、助け手の気安さはあっても見下したような態度」(注、ウールリッヒ・バッハの言葉)が消しがたく存在するのである。したがって一度分離しておいて、その後でどのように一体性を主張したとしても、それは後からの取り繕いに過ぎないであろう。〉(232頁)

この「分離」への批判の飽くことを知らないほどの繰り返しにもかかわらず、ほんとうにこれらの「いと小さきもの」あるいは「弱い者」を大切にしようとしている人たちは、それほどにひどい「分離主義者」なのだろうか、との疑問がやはり残らざるを得ない。そして、ウールリッヒ・バッハの批判の言葉は、ほんとうに「ともに」の姿勢に対して、あるいは「いと小さきもの」あるいは「弱い者」を大切にしようとする者に対しての批判の言葉なのだろうか。むしろ、両者を事実分離した上で、障害者の「ために」何事かをしようと発想している人たちに向けられた批判の言葉ではないのだろうか。それにしても、その「逆説的語り」は、寺園氏によれば「分離主義のパラダイムの中にある」とされているにもかかわらず、なぜ「それはそれで悪くは

ない」などと言われるのだろうか。この「逆説的語り」によって、「逆説」を好んで用いる私青野のこともまた意識されているのかどうか私にはわからないが、私は、「この人たちこそが神の目には大いなる者である」とは決して言わない。むしろそこでも「ともに」を強調して、両者の間の逆説的な同一性を私は主張する。

もともと寺園氏は、一方では正当にも、障害者だから「特別に」その人において神の業が現れるのではない、と主張してはいる(233頁)。しかし他方ではやはり、「キリストの教会においては、そのような者たち(注、すなわち「弱い者、見栄えのしない者、苦しむ者」たち)には特別なカリスマが与えられていることが、承認される」(傍点青野)(240頁)と不用意な言い方をしてしまっている。これでは上述したような寺園氏自身の批判が、まさに自分に当てはまってしまうことになるのではないか、という疑念を惹き起こす。

それにしても、この分離を克服する道は、まずイエスを「障害者イエス」として捉える仕方である、という氏の議論の展開の独善性には、驚かされるばかりである。氏はこう言う。

〈イエス・キリストを中心に据え、この方を起点にして障害者神学を思考しようとするなら、「イエスは憐れんでくださった」とか、「一緒に苦しんでくださった」とか、「痛みを担ってくださった」とかいうことについて語るのみで済ますという訳にはいかない。このような語り方はまだ不十分であり、まだあの分離主義のパラダイムの中にある。イエス・キリストを起点として課題を見るなら、むしろ「イエス・キリストは障害者である」という障害者イエスについて先ず語らねばならない。〉(234頁)

イエスを「障害者イエス」として見るということは、すでに上述したように、著しく困難なことである。しかし、そのようにイエスを捉えてはじめて、あの「分離主義のパラダイム」は克服されるのだとしたら、「障害者イエス」

という捉え方にはなじめない者は、いつまでもこの「分離主義のパラダイム」の中にとどまっていることになってしまうのだろうか。寺園氏のこの発言は、文字どおりに独善的ではないであろうか。また、「痛みを担ってくださった」ということまでもここでは批判されているが、イザヤ53・4（とそのマタイ8・17における引用）を引き合いに出しながら「彼が担ったのはわたしたちの病、彼が担ったのはわたしたちの痛みであった」（237頁）と寺園氏自身が強調していることと、それはどう関係づけられているのだろうか。

結局、寺園氏が最も言いたいことは、「イエスの死がわれわれにとって和解の出来事であるという代理的な意味を持つが故に、イエスの障害は障害者にとって代理的な意味を持つ」（236頁）ということのようである。しかし、この文章がどうしてこのような形で、突然登場してくるのか、これまたまったく理解不能である。寺園氏のその段落を引用しよう。

〈イエスは十字架において障害者となられた。イエスはご自身の障害を負われた。このご自身の障害をイエスはどのように理解したのか、という問題はイエスに関する史的問題であり、復活以前の問題である。しかし復活以後を生きるわれわれには、イエスの障害はどのような意味があるのだろうか、という神学的問題を立てることが許されよう。何故なら、イエスがご自身の死を死なれたという史的側面は、復活を通して神学的側面、つまりイエスの死はわれわれにとってどのような意味があるのか、という神学的問題設定へと質的に転換させられるからである。そしてイエスの死がわれわれにとって和解の出来事であるという代理的な意味を持つが故に、イエスの障害は障害者にとって代理的な意味を持つことが語られるのである。〉（235-236頁）

しかし、「復活以後を生きるわれわれには」、イエスの死の「史的側面」は、復活を通して「神学的側面」、つまりイエスの死はわれわれにとってどのような意味があるのか、という「神学的問題設定」へと「質的に転換させられる」ということが成立しさえすれば、どうして何の論拠も説明もなしに、た

だちに「イエスの死の代理的な意味」が登場し得るのだろうか。そしてその線上で、すでに上述したように、イエスの「十字架」が、この「われわれのために」および「われわれに代わって」という観点からだけ語られていくのは、いかなる根拠に基づいているのか。「神学的問題設定」をしさえすれば、「精神的錯乱状態になり、精神にも障害を負う者となったのではないか」（235頁）とまで寺園氏が言うイエスの死の「史的側面」の衝撃性は、跡形もなく消え失せることができるのだろうか。いかに衝撃的にその「史的側面」が捉えられているか、以下に引用しておこう。

〈障害者イエスは具体的にどのような仕方で障害者なのだろうか。イエスは先ず差別された者として語られているが、しかしそれ以上に十字架において卑しめられ、軽蔑されるものとなった。十字架においてイエスは釘付けにされた。それによって自由に振舞うことはもちろん、身動きも出来ない。見ることも話すことも出来ない。しかも死にいたる苦痛を味わっている。こうしてイエスは身体に障害を負う者と同じになられた。イエスはついにご自身が神に捨てられた者になったと感じた。さらにイエスは苦痛を和らげる酸いぶどう酒を飲もうとせず、大声で叫ぶばかりである。このことは、彼が精神的錯乱状態になり、精神にも障害を負う者となったのではないか、ということさえ思わせる。このような仕方においてイエスは障害者である。〉（235頁）

「史的側面」をここまで過激に言うのなら、その「史的側面」は、それが「復活以後を生きるわれわれ」にとってもつ意味と、つまり寺園氏の言う「イエスの死の代理的な意味」と、どのように関連づけられるのか、つまり両者はいかに「統合」されるのか、という問題についてどうしても語るべきであるし、もしもそれをまったくくしないのなら、こんなにまで過激な発言をする意味はまったくないであろう。拙著『「十字架の神学」の成立』において言及したように¹⁴⁾、大木英夫氏がカール・バルトの「十字架の神学」に明確に存在していると正しく見抜いた「苛酷な思想」、しかしその大木氏は決して受

14) 412-458頁。

容はできないでいるその「苛酷な思想」を、寺園氏はまったく跳び越えてしまっていて、それを見ようともしていないのであるが、以上のような寺園氏の捉え方は、それとまったく軌を一にしている、と言わざるを得ない。すでに上で見たように、寺園氏もまた、「イエスの視点に学び、倣うこと」(234頁)の必要性を言っているのではないか。「イエスの視点をわれわれの視点の根拠とすること……それはイエス・キリストにわれわれの神学的思考の中心を据えることであり、キリスト論的基礎付けの方法を神学の方法として取ること以外の何ものでもない」(同頁)と、その重要性を説いているのではないか。ならば、この「苦難」をイエスはどう見たのか、どう理解したのか、というイエスの「視点」を問うことを、どうしてしないままで済ますことなどできようか。都合のよいときには「イエスの視点」を持ち出し、都合の悪いときには、それは「復活以後を生きるわれわれ」には意味はないかのごとくに逃げるのは、よくない。私もまた、イエスの十字架上での最後の叫びは、絶望の、あるいは神に異議申し立てをする叫びであったのではないかと考えているが¹⁵⁾、しかし、実はそこにおいてこそ、生前のイエスが語ってくれた、あの「悲しんでいる者」、「貧しいあなたがた」、「いま飢えているあなたがた」、「いま泣いているあなたがた」はさいわいだ、実に神の国はあなたがたのものなのだ、との逆説的な福音(マタイ5・3、ルカ6・20-21)が、見事なまでに貫き通されている、つまり貫徹されているのだ、と私は考えている。そしてまた、そのような生前のイエスと十字架上のイエスをこそ、神が完全な形で肯定されているのだということこそが、イエス・キリストの「復活」のもつ中心的な意味なのだ、と私は考えている。このような「統合」の仕方に問題はあられるかもしれないが、しかし、その統合をまったくなそうと努力しないよりはいいだろう、と私は思っている。

「史的側面」についての引用が間に挿入された形になってしまったが、一つ前に引用した、「代理的な意味」に言及する箇所が続けて、寺園氏はさらに次のように言っている。

くこうして、イエス・キリストが障害者であるということによって、このお方は「障害者と共に」在すということ以上の在り方をしているのである。すなわちイエス・キリストは「障害者に代わって」、「障害者のために」在し給う。イエス・キリストが障害者と共に在すのだから、そうだから、イエス・キリストは障害者のために在すというふうではない。事柄はその逆なのである。その理由は、イエス・キリストが「われわれのための神」であるということにある。>(236頁)

これは、驚くべき単純化である。冒頭の「くこうして」は、上で批判したような突然に登場する「代理的な意味」ゆえに、という意味のようであり、すべては、「ために」が先行していることのゆえのようである。しかし、復活以前のイエスの苦悩も、すべてこの「ために」から説明できるとでも寺園氏は言うのだろうか。あるいは、すべて「ために」から説明するにはあまりに悲惨すぎる復活以前のイエスの苦難も、「神学的問題設定」への「質的」な「転換」ゆえに、すべて「ために」で括ってしまって構わないし、それゆえに、すべては「われわれのための神」としてのイエス・キリストゆえなのだ、としてしまってよいのだ、と言うのであろうか。イエス・キリストを、「神の子」ではなくて、何の留保もなしに「神」と断定する大胆さと同様、それはあまりにもドグマティックな解釈ではないだろうか。

寺園氏が、私青野の、人は神の、そしてイエスの「ともに」のゆえにこそ、最終的には神の、そしてイエスのこの「わたしたちのために」を受容する信仰告白へと至るのだ、との主張を知っていて、このような批判をしている可能性がある(後述参照)。しかし、もしもそうだとするならば、こんな断定ではなくて、私が主としてパウロの捉え方に基礎をおきつつ展開している内容を、それこそ「内容的に」、つまりザッへに即して、という意味で「ザッハリッヒ」に批判してくれなくては、議論の進展は望めないだろう。

そして何よりも寺園氏においては、氏自身の文章の中にもまたやはり避けがたく(!)見られる、この「ともに」を指示する発言を、あるいは「逆説的」に展開される神学的・キリスト論的な発言を、その「ために」とどう関

15) 上掲拙著『「十字架の神学」の成立』、252頁以下、461頁、および上掲拙著『どう読むか、聖書』、91頁などを参照。

連づけるのか、が問われなければならないであろう。例えば、寺園氏の次のような文章について、そのことは妥当する。

〈十字架において無力となったイエスの復活を知ったパウロは、復活の神の力を弱さにおいて見た。「力は弱さの中でこそ十分に発揮されるのだ」。それだからパウロは敢えて自分の弱さを誇り、弱さにおいて強い神の力を経験した。〉(239頁)

〈神は十字架上の障害者イエスにおいて障害をご自身のこととされたのである。神は障害者イエスにおいて自ら障害を苦しむ者、義を奪われた者、弱いものとなられた。障害者イエスにおいて神はご自身の神性を断念したとか、放棄したとかいうのではない。むしろ逆である。すなわち、十字架の卑下において最高度に神性を示し、受難において真に神の本性の活動を表し、死においてこそ命を確証した神は、まさに障害者イエスの無力においてこそ神の力を発揮し給うのである。〉(241頁)

「障害者イエス」という言い方は別として、ここで述べられているような実に「逆説的な語り」は、「代理的な意味」をもつという「ために」と、いったいどう関連づけられているのか。イエスの「無力」は、「代理的な意味」とどう結びつくのか。そしてここにも登場する「ご自身のこととされた」というような言い方（ここまでに237、239、240頁にも見出される）は、まずはその「ために」ではなくて「ともに」を意味しているのではないのか。なぜその「ともに」をかたく簡単に跳び越えてしまって、常に、そして先ずは「ために」でなければいけないのだ、などと強弁しなくてはいけないのか。「神われらとともに在す」という「インマヌエル（インマ・ヌー・エール）の神学」は、それほどに忌避すべきものなのか。

寺園氏（235頁）が引用する盲人牧師・青木優氏の、「『障害者』は、ユダヤ社会から締め出されて十字架上で縛られ釘打たれて身動きひとつ出来ず、

自分を救い得ない存在となられたイエス・キリストの姿に、共に在す主を誰よりも強く知らされる」（傍点青野）という文章も、「ともに」を支持こそすれ、寺園氏の言う「イエスの死の代理的な意味」についてはまったく何も語っていないではないか。さらに青木優氏の、「自らを救い得ない存在となられたキリストを通してこそ、この世を救う神の働きが達成された」（傍点青野）というキリスト論的・神学的理解こそ、本来の「十字架の神学」に深く通じていると思われるにもかかわらず、そこから、青木優氏は何も言っていない「障害者イエス」を読み取った寺園氏においては、そのキャッチフレーズの衝撃性にもかかわらず、「十字架の神学」がもつ本来の衝撃性はどこかに吹き飛んでしまっている。まさに寺園氏に対してこそ、言葉の本来の意味において、「事柄は『十字架の神学』に関わっている」のだ、と言われなくてはならないであろう。

「障害者イエス」ということを言うのなら、ふつうは、それほどまでにイエスは、そしてイエスを通して神は、私たちと「連帯」しておられる、つまり「ともに」いてくださるのだ、という結論になるはずであるにもかかわらず、そして、「障害をご自身のこととされた」という言い方は、上述したように、まずはイエスにおける「ともに」を意味せざるを得ないにもかかわらず、そうではなくて、まさに「ために」という結論を言うための「障害者イエス」論になっているというところが、寺園氏の議論の最もわかりにくいところである。つまり、イエスが「精神錯乱状態になり、精神にも障害を負う者となった」ほどに、それほどに深く「障害者」に「連帯」してくださったのだ、となれば、話はそれなりに通じやすいのだが、そうではなくて、そのイエスは、ただただ「わたしたちのための」存在だったのだ、と結論づけられるわけであるから、そのイエスの「障害者」としての苛酷な状態が、その「ために」を主張する氏の結論にまったく「統合」されていないのである。「障害者イエス」という衝撃的な言い方がなされつつも、これまで寺園氏もってきたほとんど何の衝撃性もない教義学的前提は、つまりイエスの死の代理的な意味を前面に押し出す神学は、まったく無傷のまま存続しているの

で、いったい何のために「障害者イエス」というような衝撃的な言い方を寺園氏はしなければならなかったのだろうか、という大きな疑問を抱かせずにはおかないのである。それとも寺園氏の「障害者イエス」は、あのカール・バルトの「ユダヤ人イエス」を焼き直して、それを「障害者イエス」に置き換えただけのものであるだろうか（これは私自身の推定ではなく、ひとりの若い牧師のそれであるが）。

要するに寺園氏は、「ために」の復権を図りたかったのであるか。しかしそれを、『『ために』ではなくて『ともに』なのだ』というこれまでの捉え方への批判として展開するところに問題があるのである。寺園氏は久山療育園発行の『愛の手を』131号（2003年）¹⁶⁾において、『『ともに』の限界も見えてきたのです。『ために』ではなく『ともに』だ、という議論が示しているように、まだ距離感や分離感が残っていたのです』とナイーヴに記している。注目すべきことに、『『ために』ではなく』という言い方に寺園氏が直接言及するのは、ここがはじめてである。上述したように、氏の論文の中にはそれは一度も登場しない。しかしいづれにしても、その「距離感や分離感」に対抗して、再び「ために」を積極的に前面に押し出す寺園氏において、その「ために」こそ寺園氏の言う「分離」の上で成り立っていて「ともに」はそれを克服しようとしているのだ、というこれまでの議論の展開がどう克服されているのかは、まったく不明である。百歩譲って、神におけるこの「ために」をまず強調するのは、ゆるされるかもしれない。しかしそれが、障害者問題における『『ために』ではなくて『ともに』なのだ』という捉え方にどう影響を及ぼすのか、が議論されなくてはならないのだ。神における「ために」から、どうして直ちに、われわれ人間における「ために」へと飛躍しなくてはならないのか。それも『『ために』ではなくて『ともに』なのだ』という主張を否定するかたちで「ために」を強調しなくてはならないのか。理解に苦しむばかりである。ナイーヴに「限界も見えてきたのです』では、議論にならない。

16) 1頁。

寺園氏は、上述の衝撃的な「史的側面」を描くにあたり、正当にも、「ために」の典型として人口に膾炙しているルカ23・34の、ギリシア語原典においてもその真正性に本文批判上の疑義があるために [] に入れられている（そして新共同訳もそれに従っている）「父よ、彼らをおゆるしてください。彼らは何をしているのか、わからずにいるのです」からではなくて、マルコ15・31以下のイエスの苛酷な、そして無残な言葉から自らの展開をなしているのだから（235頁）、なおさらのこと、安易に「ために」の復権を図る必要などなかったのではないか。

「ために」ではなくて「ともに」、ということは、実はイエス・キリストその方においてもまた、否、その方においてこそまず、成立していたのだということ、私は、『愛の手を』62号（1987年）¹⁷⁾において展開した（本稿の末尾に再録した）。しかしその内容は、今回の出版においては見事なまでに無視されている。寺園氏はシンポジウムにおいて、この『愛の手を』における私の文章を読んで、これではいけないと思った、と語っていたが、それならそうと、なぜはっきりと氏のこの論文の中で青野批判を展開しないのだろうか。「(青野の) 寺園批判への(寺園氏の) 反論を公けにすると約束してくださったはずですが、いつまで待たなくてはならないのでしょうか」¹⁸⁾と私は問うているのだから。教義学的大前提の披露ではなくて、私の展開のどこがどう問題なのかを具体的に指摘してくれれば、私も再考することができるではないか。しかし今回あらためて私自身の『「十字架の神学」の成立』における寺園批判を読んでみたが、そこにおいて私が提出している疑問、つまり今回の疑問と大きく重なっているそれに対して、寺園氏は今回もまたほとんど何も応答してくれてはいない、と私は思わざるを得ないでいる。

寺園氏はシンポジウムにおいてさらに、私の上述の、『現代聖書講座・第三巻』における「苦難と救済」という論文（上注4）は別に何も問題なかつ

17) 6-9頁。

18) 『西南学院大学神学部報』37号（2000年7月）、11頁における私の、寺園喜基『途上のキリスト論』の書評参照。

たけれども、と発言をしていたが、これは私からすれば重大な発言である。なぜならば、私がそこで大地震のような天災との関連で展開している「神理解」のもつ基本的な構造は、明確に、寺園氏が否定する「滝沢神学」の根本的構造と同じ構造をもっているからである。そのように寺園氏が言ったということは、それは寺園氏の「やさしさ」の表われ以外の何物でもないのかもしれないが、しかしここでは、そうした「やさしさ」よりも、むしろことがらに対してより厳密であることの方が選び取られなくてはならないであろう。シンポジウムで寺園氏が自らを評して言った「大雑把」な捉え方ではいけないのだ。たとえそれが彼の謙遜の言葉であったとしても――。

(2005. 1. 31)

〈再録〉

(上注17で言及した拙稿を、これまでに読む機会のなかった読者のために、以下に再録する。これは、久山療育園における同題の講演のまとめである。)

「ために」ではなくて「ともに」のキリスト論

— 障害者問題へのキリスト教の使信 —

(久山療育園『愛の手を』62号、1987年、6—9頁)

いい標語を考え出されたなあといつも思っているのですが、久山療育園ではミットレーベンということを目指としています。こういうドイツ語の単語は実際にはないのですが、「ともに」(ミット)と「生きる」(レーベン)を結合させているわけですね。あとでふれます「ともに苦しむ」ということを、ドイツ語でミットライデンと言いますから、決してそれは奇妙な造語なのではありません。この「ともに生きる」ということが強調される場合には、健常者は決して上から下へという方向で障害者の「ために」何ごとかをなすというのではなくて、むしろみな「ともに」生きることこそが目指されているのだ、ということが強く主張されます。これはまことに正しい主張だと思いますが、ここでは、この「ためにではなくてともに」ということが、実は

私たちの信じるイエス・キリストご自身においても成立しているのではないか、ということ、を、ともに考えてみたいと思います。それは言わば「ためにはなくとものにキリスト論」とでも表現することができるかもしれません。そしてそのことを考えることは、障害者の問題と取り組む私たちのあり方にとって、決定的に重要な視点を与えてくれるのではないかと私は考えています。

「死」と「十字架」の区別

私たちは常日頃、イエス様は私たちのために、あるいは私たちの罪のために、十字架にかかって死んでくださった、という信仰告白を口にいたします。しかし、私はここ数年言い続けてきたのですが、実は新約聖書の中にこのような言い方は全くないのです。つまり、「イエスは私たちの(罪の)ために死んでくださった」という言い方は数多く見出されるのですが、「イエスは十字架にかかって私たちの(罪の)ために死んでくださった」とか、「イエスの十字架は私たちのためのものである」というような言い方は全くないのです。(Iペテロ2・24の口語訳の「十字架」は、原文ではただ「木」となっています。)これは実に驚くべきことですが、しかし事実なのです。

では「十字架」は何であると聖書は語るのでしょうか。それは、とくにパウロの手紙において明らかなのですが、まず第一には「愚かさ」であり「つまずき」です(Iコリント1・18—25)。さらにそれは「弱さ」であり(IIコリント13・4)、パウロの「弱かつ恐れ、ひどく不安であった」あり方に並ぶものでした(Iコリント2・2—3)。そのIコリント2章の3節冒頭の「わたしは」は、原文では「わたしも」となっていて、パウロは2節の「十字架につけられたキリスト」と自分を並列させて考えています。つまり「十字架」は、さしあたってはまず非常に否定的なことがらとして、とらえられているのです。

しかし、Iコリント1・18以下が余すところなく明らかにしていますように、それこそが実は真実の「賢さ」であり、「救い」であり、「強さ」なのだ、とパウロは語ります。またIコリント2・4も、そのようなあり方こそが「霊

と力との証明」であることを示していますし、Ⅱコリント13・4も、「キリストは弱さのゆえに十字架につけられた」からこそ、今「神の力によって生きておられるのだ」ということを示しています。そこでは直前のⅡコリント12・9-10の、何らかの障害を意味していた「肉体のとげ」を取り去ってほしいとのパウロの祈りに対して与えられた、「わたしの力は弱いところに完全にあらわれる」との主イエスの言葉、そしてそれを基盤としての、「わたしが弱い時にこそ、わたしは強いのだ」とのパウロの言葉の中に示されている逆説が、貫かれているのです。

このようにして、初代のキリスト教徒たちは、イエスの「死」と「十字架」とを区別して用いているのです。つまり彼らが「十字架」という語を用いた時、そこではイエスは決してただ静かに平安に死なれたのではなく、むしろ殺されたのだ、それは実に悲惨の極みとしての死であったのだ、ということがはっきりと抑えられているのです。だからこそそのような「十字架」は、ただ直接的に「私たちの（罪の）ため」としては受けとめられていないのです。そこではむしろ、イエスご自身がまず苦しんでおられるのだ、ということが厳しく受けとめられているのです。しかしそのイエスの苦しみにあっても、神の福音の逆説は成り立っているのです。

福音の逆説

そのことを明らかにしているのが、マルコ福音書15・33以下です。そこではイエスの十字架上での最期が描写されていますが、イエスは「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか」と「大声」で叫ばれ(34節)、さらにもう一度「声高く叫んで、ついに息をひきとられた」(37節)、と書かれています。そこではまさに悲惨の極みとしての十字架の描写がなされているのです。したがって、「わが神、わが神」の叫びは詩篇22篇の冒頭の句だからそれは神への讚美であったのだ、というような解釈は、決して適切なものとは言えないでしょう。むしろマルコ福音書の記者は、まさにこのような悲惨なイエスの叫びを伴った最期に対してこそ、ローマの百卒長の信仰告白を向けさせているのです。すなわち、「イエスにむかって立ってい

た百卒長は、イエスがこのようにして息をひきとられたのを見て言った、『まことに、この人は神の子であった』(39節)、と。そこには「あなたがたのために死んであげますよ」と言いつつ悠然として死に赴くというようなイエスの姿はありません。むしろイエスご自身がここでは苦しんでおられるのです。直前のゲッセマネの園におけるイエスが「恐れおののき、また悩みはじめて」言われたという、「わたしは悲しみのあまり死ぬほどである」という言葉(マルコ14・33-34)も示している苦しみを、イエスは苦しんでおられるのです。

ではどういう意味で、このイエスの苦しみにあっても福音の逆説は成り立っているのだ、と言えるのでしょうか。それは実は、すでにイエスが生涯において明らかにしてくださったことだったのです。すなわちイエスは、ルカ福音書6・20以下によれば、「あなたがた貧しい人たち」、「いま飢えている人たち」、「いま泣いている人たち」は、「さいわいだ」と言われ、マタイ5・4によれば、「悲しんでいる人たちは、さいわいである」とも言われ、そして「神の国はあなたがたのものである」と宣言されました。さらに、ルカ17・21によれば、「神の国は実にあなたがたのただ中にあるのだ」とイエスは言われて、呻吟しつつ生きていた当時の名もない民衆のただ中に「神の国」があることを、宣言してくださいました。彼らは、「日ごとの糧を今日——『今日も』ではなく！——与えたまえ」としか祈ることのできなかつた人々だったのです(マタイ6・11)。またイエスは、「収税人や遊女は、あなたがた——敬虔な人たち——より先に神の国にはいる」とも言われました(マタイ21・31)。そこでは「人の子らには、その犯すすべての罪も、神をけがす言葉もゆるされる」(マルコ3・28)という、神の無条件で徹底的なゆるしの宣言が貫徹されているのです。それは、ゆるされざる者がゆるされるという、神の逆説です。そしてそのゆるされざる者とは、まさに私たち一人ひとりのことを指しているのです——「あなたがたの中で罪のない者が、まずこの女に石を投げつけるがよい」(ヨハネ8・7)——。

逆説の貫徹

そして実は、十字架の上で、弱く、貧しく、飢え渴き — 「わたしはかわく」(ヨハネ19・28)！ —、絶叫しておられるイエスにおいてこそ、この逆説は貫徹されているのです。ルカ福音書は、人々へのゆるしを神に祈り(23・34)、「父よ、わたしの霊をみ手にゆだねます」と言いつつ平安のうちに死んでいかれたイエスの最期を描いていますが(23・45)、それは絶叫されているイエスとの間の、深い緊張を抑えながら受けとめられるべきものです。そこではイエスがまさに悲しみ苦しんでおられるのです。そしてまさにそのようなイエスに対してこそ、神は「しかり」を言っておられるのだ、神はそこで決してイエスを見捨てられたのではなくて、絶叫しているイエスとともにいてくださったのだ、そしてそのことを、信徒たちは彼らの復活信仰において認識したのだ、ということ、とくにパウロは、すでに述べたようなIコリント1・18以下や、IIコリント13・4で、見て取っているのです。

パウロはさらに言います。「神の約束はことごとく、彼(イエス)において『しかり』となった」のだ、と(IIコリント1・20)。そしてこのイエスとは、同1・5が明らかにしていますように、苦難のイエスなのです。しかもパウロはそこで、その「キリストの苦難がわたしたちに満ちあふれている」ことと、「慰めもまたキリストによって満ちあふれている」ことを、深く関連することがらとしてとらえているのです。つまりキリストの苦難が私たちに満ちあふれる、すなわち私たちがキリストの苦しみをともに苦しむその時にこそ、実はキリストによる深い慰めが与えられるのだ、ということが、ここでは言われているのです。ですからパウロは、その直後の8-9節が示していますように、「極度に、耐えられないほど圧迫されて、生きる望みをさえ失ってしまい、心の中で死を覚悟した」その時にこそ、「死人をよみがえらせてくださる神を頼みとする」こと、すなわち死者の復活への信仰の確信を、与えられたのです。

同様のことを、パウロは数多く語っています。「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」(ピリピ3・10-11)。「もしわたしたちが、彼に結びついてその死の様にひとしくなるなら、さらに彼

の復活の様にひとしくなるであろう。……もしわたしたちが、キリストとともに死んだなら、また彼とともに生きることを信じる」(ローマ6・5、8)。「私はいつもイエスの殺害 — ネクローシスというギリシア語は単に『死』と訳すべきではありません — をこの身に負っている。それはまた、イエスのいのちが、この身に現われるためである」(IIコリント4・10)。

「ともに」のキリスト

こうしたパウロの、私たちがキリストとともに苦しむことに関する発言の中には、明らかにキリストが私たちとともに苦しんでおられるということが前提されています。そのことは、「その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた」キリスト(ピリピ2・7-8)が、私たちもまた互いに「へりくだった心をもって」仕えあうようにとのパウロの勧告(3-4節)の基盤となっていることから、明らかです。つまりイエスの十字架は、私たちとともにあるものとして、私たち信徒の実存を、私たちの生き様を、決定づけてしまうものなのです。

そしてパウロが、自らの信徒としての生き様を、次のように表現していることに注目する時、私たちはすでにふれたような生前のイエスの、貧しい者、悲しんでいる者についての福音の逆説を、思い起こさずにはおられないでしょう。「わたしたちは、人を惑わしているようであるが、しかも真実であり、人に知られていないようであるが、認められ、死にかかっているようであるが、見よ、生きており、懲らしめられているようであるが、殺されず、悲しんでいるようであるが、常に喜んでおり、貧しいようであるが、多くの人を富ませ、何も持たないようであるが、すべての物を持っている」(IIコリント6・8-10)。さらにまたパウロはこうも言います。「わたしたちはキリストのゆえに愚かな者となり、あなたがたはキリストにあって賢い者となっている。わたしたちは弱いが、あなたがたは強い。あなたがたは尊ばれ、わたしたちは卑しめられている。今の今まで、わたしたちは飢え、かわき、裸にされ、打たれ、宿なしであり、苦勞して自分の手で働いている。はずか

しめられては祝福し、迫害されては耐え忍び、ののしられては優しい言葉をかけている。わたしたちは今に至るまで、この世のちりのように、人間のくずのようにされている」(Iコリント4・10-13)。ここには、イエスの、「わたしはあなたがたに言う。敵を愛し、迫害する者のために祈れ」(マタイ5・44)という言葉の基盤にある、無条件で徹底的な神の愛とゆるしの事実の反映があることを、私たちは見逃すことができません。そのイエスの福音は、十字架において貫徹されており、さらに信徒の実存においても貫徹されていくのです。

イエスがまず苦しんでおられるのだ、私たちとともに苦しんでおられるのだ、ということはまた、新約聖書の中に「イエスは私たちのために苦しめられたのだ」というような信仰告白文が全くない、という事実からも言えるでしょう。そしてそれに呼応して、信徒がイエスのために苦しむという言い方もまた、明確な形ではひとつもありません。ピリピ1・29の、「あなたがたはキリストのために、ただ彼を信じるだけでなく、彼のために苦しむことをも賜わっている」という文章も、原文では「あなたがたはキリストのためにということも賜っている、すなわちただ彼を信じるだけでなく、彼のために苦しむということも賜っている」という意味であり、したがってそれは、すべてはキリストのためなのだ、ということ、すなわち直前の20節の、「生きるにも死ぬにも、わたしの身によってキリストがあがめられること」を意味しています。

「ともに」ゆえの「ために」

たしかにパウロは、すでにふれたような「私たちの(罪の)ため」のイエスの死について、しばしば語ることができましたし、IIコリント8・9では、「主は富んでおられたのに、あなたがたのために貧しくなられた」とも言っています。しかしこれらすべては、主がまず自ら苦しめられたのだ、私たちとともに苦しめられたのだ、そして私たちもイエスとともに苦しむことによって、はじめて真のいのちをともに生きることができるのだ、ということをしかりと抑えた上ではじめて言われているのだ、ということは、とても大切なこ

となのだ、と私は考えています。

主イエスがまず苦しんでおられるのだ、とすることは、キリストとしてのイエスを貶(おと)しめることでは決してありません。むしろ、そのようなイエスをこそ神の子と告白するということは、そこで神ご自身がともに苦しんでくださっているのだ、私たちの苦難のただ中で、神がともにうめき(ローマ8・26参照)、その上で、「それでよいのです、私はあなたに『しかり』を言っているのですよ」と語りかけてくださっているのだ、と告白することを意味しているのです。そこで神は、誤解を恐れずに言いますが、私たちの苦難のただ中で、その苦難をともにされつつ、なおにっこりとしてくださっているのだ、と私は考えているのです。

私たちもまた、あのパウロが「肉体のとげ」を取り去ってくださるようにと神に祈ったように、それぞれに与えられている「苦難」からの解放を神に祈ります。そして時に、信じがたいほどの解決を神が与えてくださることを体験し、感謝します。しかしまた同時に、祈っても祈っても神はそれに答えてくださらないで沈黙しておられる、としか思われなような体験をもいたします。しかし実はその時、神は私たちとまさにともにいてくださるのであり、「わたしの恵みはあなたに対して十分である。わたしの力は弱いところに完全にあらわれるのだ」との言葉を、私たちにも語ってくださっているのです。

「神は真実である。あなたがたを耐えられないような試練に合わせることはないばかりか、試練と同時に、それに耐えられるように、のがれる道も備えてくださるのである」(Iコリント10・13)とのパウロの文章の中にある「のがれる道」の原語のエクバシスは、むしろ「出口」と訳すべき言葉です。それゆえにそこでは、神はその試練のただ中で私たちとともにいてくださるのであり、私たちがその試練を耐え抜いてその「出口」にまで赴いていくのを、常に私たちに伴ないつつ助けてくださるのだ、ということが意味されているのです。

罪やエゴイズムの克服？

たしかにパウロが「ともに十字架につけられる」ということについて語る場合、それが私たち自身の罪からの解放や、高ぶりやエゴイズムの克服を目指しているということも事実です。すなわち、「わたしたちの内の古き人はキリストとともに十字架につけられた。それは、この罪のからだが減び、わたしたちがもはや罪の奴隷となることがないためである」(ローマ6・6)、および「十字架につけられて、この世はわたしに対して死に、わたしもこの世に対して死んでしまったのである。割礼のあるなしは問題ではなく、ただ新しく造られることこそ、重要なのである」(ガラテア6・14-15)、が示しているとおりで。しかしこのような罪からの解放やエゴイズムの克服ということがらをはるかに越えてしまっている人間の「苦難」の問題が存在しているのだ、ということをも、私たちは決して忘れてはならないでしょう。それは実に重度の障害者の場合であり、さらに「植物状態患者」と呼ばれるようになってしまわれた人たちの場合です。

人間の罪の問題やエゴイズムの問題が重要でないなどということでは決してありません。しかし、どんなにそれが重要であったとしても、それををはるかに越えてしまっている人間の「苦難」の問題があるのであり、しかもそこでこそ神は私たちに「しかり」を言うてくださっているのだということに目を開かれていかない限り、目指すところの罪からの解放やエゴイズムの克服をなすことは、決してできないでしょう。そして事実、すぐ上でふれた「ともに十字架につけられる」という言い方を示すローマ6・6は、すでに述べましたような、復活の前提としての「キリストの死の様にひとしくなること」(5節と8節)と同様の意味をも含みながら、現実の苦難の問題をしっかり踏まえていますし、ガラテア6・15における「新しい創造」は、IIコリント5・17、6・2によれば、すでにふれた6・8-10にみられるような、苦難のただ中でこそ逆説的に可能となるものなのです。

運命愛

そこで最後に、「運命愛」について考えることで、私の話を終りたいと思います。「運命」などという単語は聖書の中に出てきませんし、「運命と受け

とめてあきらめる」などという言い方とともに、非キリスト教的な響きをもっている言葉だとお考えの方も多いことでしょう。しかし実際には、パウロのIコリント9・16で用いられているアナンケーという単語には、「運命」としての響きが込められています。つまり、「わたしが福音を宣べ伝えても、それは誇りにはならない。なぜなら、わたしはそうせずにはおれないからである」のうちの傍点の部分は、直訳すれば「私の上には、アナンケー、すなわち強制力が、置かれている」という意味なのです。すなわちパウロはここで、彼自身の宣教の生涯は、決して彼が好き好んで選びとったものではなく、むしろ強制的に「運命」として彼に臨んできたものなのだ、と語っているのです。彼には「肉体のとげ」がありました。したがって「外見は弱々しく」(IIコリント10・10)、その上彼の宣べ伝えた「十字架のキリスト」(Iコリント1・23、2・2、ガラテア3・1)についての逆説的な福音は、決して人々の間で好評を博したわけではありませんでした。だからこそ人々は、パウロは「悪がしこくて」人々から献金を「だまし取ったのだ」と非難したのです(IIコリント12・16)。アナンケーに言及する直前のIコリント9・15で、パウロが「私はこれらの権利を一つも利用しなかった。また自分がそうしてもらいたいから、このように書くのではない。そうされるよりは、死ぬ方がましである」と、実に悲痛な叫びをあげているのも、こうした背景があったからこそなのです。しかしパウロは、この宣教の生涯を生き抜きました。そして時には何度もこの「肉体のとげ」を取り去ってくれるようにと、神に祈りましたが、ついには、苦難のただ中で、この「運命」を愛することを学んだのでした。

障害者の問題、それは人間存在の深みに達するもので、私たちには十分に理解し尽くすことなど到底できない問題です。しかしそれにもかかわらず、その問題のただ中で、イエス・キリストがともに苦しみ、そして神が「しかり」を言うてくださっていることを知って、この「運命」を愛することを学びたいと思います。いくら問うても答えのないその中で、一転してこの「運命」を愛しはじめるとき、にわかには人生は躍動し、キラキラと輝き出し、今まで苦しみとしか思えなかったことが、自分にとって本当に祝福なのだ、と思え

るようになることでしょう。その基盤に、「ためにではなくてともに」のキリストがいてくださる。そしてだからこそそこで私たちは、このキリストはわたしたちのための存在なのだ、感謝をもって告白することができるのではないのでしょうか。

(注、若干のごく小さな手直しを加えている。聖書箇所は、ギリシア語原文から判断して不満がある場合でも、一箇所を例外として口語訳をそのまま引用した。)

