

倫理神学における

「キリストに従うこと」¹⁾の意義

—F. ティルマンから今日までのその解釈と発展—

浜 口 吉 隆

序

人はこの世に生を受けるときからすでに人格関係のなかに置かれている存在ではないだろうか。そして、生まれたときから死ぬときまで、その生涯において、親、兄弟姉妹、教師などの多くの人々との人間関係のなかで、生活知識を学び、行動規範のようなものを身につけてゆくように思われる。この事実は宗教的な次元での新しい誕生においても肯定されるであろう。キリスト者はキリスト者として誕生する洗礼の時、あるいはすでにそれ以前から、「キリストの名」に適わしく生きようと願っている。かれにとって、キリストに従うことは根本的なことなのである。

事実、キリスト教会の歴史に目を向けて見ると、一般的な意味でのキリストの模倣から殉教に至るまで「キリストに従うこと」が、キリスト教的な霊性の中核にあることは明らかである。²⁾ 最初の殉教者である聖ステファノの死の場面が、十字架上で最期を遂げるイエズスのその生き写しのような表現で描かれているのは印象的である(使7, 55—60)。また、イエズスの貧しさを徹底的に模倣して生きたアッジの聖フランチェスコの姿は、イエズスの本来の姿への接近の一つの道として、時代を超えて、多くの人々に語りかけている。このようにキリスト者にとって、キリストのみならず、かれに従った多くの聖人たちの姿は、模範とすべき鑑として生き

つづけている。

ところで、この古い、しかも根本的な概念が、倫理神学から注目され、その刷新の契機となるのである。確かに、一つの学問の発展や刷新について語るのは容易でない。キリスト者としての生活に関する学問である倫理神学の場合はましてそうである。「キリスト教倫理とはなにか」とか、「それは変わったのか」という問いは、すでにキリスト者としての自分の生活に関わる根本的な問いだからである。従って、それらの問いに深い省察なしに、短絡的に解答するのは危険でさえある。「新しさ」は決して直接的に目を見張るような「目新しさ」ではない。むしろ、「刷新」の意味する「新しさ」は、丁度、冬の間地下に根を伸ばし、その時が来れば、地上に芽を出してくる、あの生命の「新しさ」に似ている。とくに、「キリストに従うこと」という概念はそのようなものである。

我々には本稿において、この概念を倫理神学に取り入れて、その刷新を積極的にすすめてゆく動向を概観する。その動向は「キリストに従うこと」についての解釈の相違や視点の置き方にも関連している。我々は、この概念を指導理念として、キリスト教倫理の教科書を全面的に構成しなおしたF・ティルマンの見解から始めよう。³⁾次に、かれの考えの影響の下に、この概念に別の方面から光をあてた人々の見解に触れる。そして最後に、第二バチカン公会議とその後の解釈を考察する。したがって本稿の目的は、これらの見解の微妙な変化のなかに、キリスト・神中心的な方向で始まった倫理神学の刷新の動向が、キリスト・イエズス・人間中心の傾向を見せていることを指摘することにある。すなわち、この研究史的な概観をもって、キリスト教倫理がキリスト論に深く根をおろしつつ、「神の似姿」である神・人＝キリスト・イエズスに従う倫理として確立されてゆくの認めうるであろう。

I. F・ティルマンにおける「キリストに従うこと」。

F・ティルマン(1874—1953)は、倫理神学に聖書的な方法を導入した先駆者⁴⁾といわれ、また、かれによって「福音告知の倫理」(Verkündigungsmoral)の第一歩が踏み出されたともいわれる。⁵⁾かれは「キリストに従うこと」の理念をもって、ただ単に倫理神学と聖書学との密接な関連を提唱したばかりでなく、それをもってカトリック倫理神学の再構築のための構成原理の再考を訴えたともいえるであろう。⁶⁾R・リンハルトによれば、一般的に見て、その当時までの倫理神学各論は次の三つの傾向によって構成されていた。つまり、トマスードミニコ会系の「徳」(3つの対神徳と4つの枢要徳)を中心とする体系とトリエント公会議イエズス会系の「十戒」を中心とする決疑論的な倫理神学、そして南ドイツのリンゼンマン学派に代表される三つの生活領域—神と私と共同体—からなる体系である。⁷⁾ティルマンの教科書の構成は、キリストのペルソナを中心とした第三の立場に属する、と考えられる。我々はただかれが倫理神学の刷新の必要性を訴えた意図と「キリストに従うこと」の意味のみの考察にとどめよう。そして、最後に、かれの試みに対して提出された批判と評価を整理しておくのは、かれ以後の動向を理解するために有益である、と思う。⁸⁾

(1) 倫理神学を刷新する意図

先ず、1933年に世に出た『キリストに従うことの理念』と題するF・ティルマンのカトリック倫理教説は、それまでの神学全体の流れのなかから生れたことを明記しておく必要があるだろう。イエズスのことばとわざ、キリストの秘義と恩恵のうちにあるキリスト者の実存を重現する典礼神学や福音告知の神学は、倫理神学をもキリストへ帰るように促したのである。⁹⁾しかし、かれの教科書は「キリストに従うこと」の理念で透視されており、

この種のものとしては初めてのものである。かれは更に14年後に、かれの著作に向けられた批判に答えて、『カトリック倫理教説について』¹⁰⁾という論文を発表している。そのなかで、かれは「キリストに従うこと」を中心とする倫理神学の刷新の必要性と意図を述べている。

トリエント公会議以来、カトリック倫理神学が信仰の教義から分離し、次のような一般的な傾向に進展してしまった。「カトリック倫理神学は主のすべての弟子にとってのキリスト教的な完成の目標と使命とを有する。しかしながら、それはかれ(キリスト)に従う生活に必要な指導を与えるものから、告白場での秘跡の管理、すなわち聴罪司祭のための道具になってしまった。」¹¹⁾こうして倫理神学は次の二つの結果に陥っていったのである。

先づ、キリスト教倫理に関する教えは、一般のキリスト者にとっては難解な代物になり、告白場の内または外で司牧者が使用するために便利な手引きになった。F・ティルマンはこの現状を打開するために、信仰の学問である教義学と密接に結ばれた倫理を確立し、倫理神学をキリスト教的な完成に召されている神の子らの共有財産に取り戻す必要を訴える。つまり、倫理は単に聖職者が便利に使用できるような種々の箇条の詰め合せではなく、むしろ、キリスト者であるという共通の身分において、その完成に向って各々のキリスト者を啓発するような内容を含むものであるように、と望んだのである。端的に言うと、かれは信徒のためのキリスト教的な生活に関する神学の確立を意図したのである。

次に、キリスト教倫理が徳に関する倫理教説から離れて、その比重が罪に関する教説に移ってしまった。それによって、多くの掟の否定的な表現形式に優先権が与えられて、徳は影を薄めてしまった。F・ティルマンはその解決策として、「キリストに従うこと」という理念から聖書に示されているキリスト教的な徳が最前線に現われるように留意している。徳の教説が前面に現われることによって、倫理はまたキリスト教的な修徳や靈性神学との接近も示される。更に、このような倫理は外的な法の否定的側面よりも、キリスト者の生活全体に目をくばり、人間の内的な成長を積極的

に促すものとなりうる。こうして、より内面的で積極的な側面は、キリスト者の自由とそれによって育成された良心に基づく責任ある生活態度を課題として与えるものである。

このようにF・ティルマンは倫理神学を刷新する意図を、すべてのキリスト者がキリスト者として生活するために求められる信徒のための神学によって、罪に関する狭義の倫理から神の子として内的な自由を活かして社会に生きる責任あるキリスト者としての倫理を確立すること、に見ている。¹²⁾ またかれは、キリスト者であることに重点を置くために、キリスト教が啓示された宗教であるという超自然的な側面を強調する。それによって、キリスト教倫理を信仰の学問であると考え、信仰から来る要請として人格的に「キリストに従うこと」を視点にして宗教・倫理的な義務を説いている、といえるであろう。「人となられた神の子のペルソナのうちに、原型 (Vorbild) と写し (Nachbild), 規準と価値, 当為と存在, 理念と生命とがそれぞれの内的結合のなかに、内面的で適切な良心的責務を確実にしつつ現われる。倫理教説は人格的な刻印を要するからである。」¹³⁾ それでは、F・ティルマンの聖書に基づく「キリストに従うこと」とは一体なにを意味しているのだろうか。

(2) 「キリストに従うこと」の意味。

F・ティルマンは聖書に基づいて「キリストに従うこと」を説明するのに、M・シェラーの「原型倫理」(Vorbildethik) を利用している。¹⁴⁾ ある人が自分のうちに原型を有するとき、かれはその原型に従って、かれに似るように、またかれにできるだけ等しくなるように努める。原型に従う人はその原型のうちに人格的な価値を認め、愛に満ちた自己献身をもってその原型を範とし、固有の個人的な生活のなかでそれぞれの行動様式をもって原型に倣おうとする。「すべての原型倫理は歴史のあるいは想像による理想像を画き、その信奉者はその内容と倫理的な課題を実現しようとする

る。¹⁶⁾ この場合、「従うこと」は単なる「真似」(Nachahmung)とは異なり、愛に満ちた価値評価に依るのである。それはより内面的な人格的な生命の深みから出てくる、原型である人との人格的な理解に根ざしている、といえる。こうして、F・ティルマンは真実に従うことは深い愛から生じて来る、その愛のなかではじめて把えられる新しい創造である、と考える。「真の写し (Nachbild) はいつもその原型の新しい創造でなければならない」。¹⁶⁾

このような原型である人の人格性と従う人との人格性との内的な深い愛の把握は、キリストに従うとき、よりすぐれた仕方で認められる。福音書における主の教えとパウロの書簡によれば、天に在す父なる神は独り子を人間の原型として遣わされたのである。また、イエズス自身のことばと模範的な行ないとは、かれが弟子たちの原型であることを明示している。かれは、弟子たちがかれの模範に従って、すべての人々に対してかれの弟子であることのしるしになるように、つまりかれら相互の愛のうちに主の原型が見出されるように、と求められた (ヨハネ, 13, 34)。したがって、「イエズスに従うとは、かれが神と人間への奉仕のうちにあったようになることであり、またそのようにあることを意味する。なお、それはただ単に一度限りの決断ではなく、毎日の絶えざる決断である。それは各人が差別なしにかれの弟子でありつづけるという人生の課題なのである」。¹⁷⁾

F・ティルマンは、パウロの文書に見られる倫理的な要求の根拠を「キリストに従うこと」に見ている。そして、「キリストに従うこと」は主イエズスが所有していた特性と諸徳を得ることであると見え、パウロにおける4つの表現によってその意味を洞察している。すなわち、「キリスト・イエズスのうちに在ること」、「洗礼において、またそれによってキリストの存在と生命の交わりに入ること」、「キリストを着ること」、そして「キリストの奴隷であること」である。¹⁸⁾

第一に「キリスト・イエズスのうちに在る」(ローマ6, 11)という表現は、復活し高揚されたキリストとキリスト者との固有の関係を示すもので

ある。すなわち、キリスト者にとってキリストがかれらの新しい生命の原理であること、またかれらがキリストとの最も親密な存在と生命の交わり (Seins- und Lebensgemeinschaft) に入ったことを意味する。この恩恵に満ちた交わりから、キリスト者の宗教・倫理的な使命が生じる。つまり、かれらがそれぞれの生活において「キリストのかたち」を描き現わすという使命である。

第二に、このキリストとの存在と生命の交わりは、「洗礼において、洗礼を通して創造される」(ローマ6, 3-8) ということに根拠をもっている。したがって、この秘跡的な関係から新しい生命にある人の倫理的な要求が生じてくる。そこではキリストは単に新しい生命の授与者であるばかりでなく、この新しい生命にある人の倫理的な原型でもある。

第三に、また洗礼によるキリストとの親密な関係は「キリストを着る」(エフェ4, 24) という表現でより深く捉えられる。「キリストを着る」とは、受洗者が古き人を捨て去り、新しい人キリストと「一つ」になったこと、またますますそのようになるべきことを意味している。別のことばで言えば、キリストに似た者になること、そのように造り変えられるべきことを示している。キリスト者のキリスト者としての召命の真髄は、ここにありとてよい。

最後に、「キリストの奴隷になる」(ローマ6, 13-23) という表現はまたかれとの新しい関係を示す。古代において、奴隷であることはかれの身体と生活、意志と行為のすべてにおいて主人の所有になることを意味した。キリストの奴隷であることはキリストの贖罪の秘義から理解されなければならない。つまりキリストのものになるとは、主の十字架上の奴隷の姿での死に示されたその死によってサタンの奴隷状態から神の子らの自由へと贖われたという意味である。F・ティルマンによれば、この「神の子であること」による自由から「キリストに従うこと」の最も深い意味が認識される。

実際にF・ティルマンの「キリストに従うこと」の理解の核心は、キリ

スト教的な人格性が「神の子であることと」(Gotteskindschaft)という主張にある。¹⁹⁾ P・ハドゥロッセクも「F・ティルマンによれば従うことの真意は神の子であることの実現である」²⁰⁾と述べている。ところで、すべてのキリスト者に共通なキリスト教的人格性である「神の子であること」は、「神から生れる」という洗礼における再創造による。しかし、洗礼におけるこの再創造のわざは超自然的な神の恵みとそれに応える人間の自由な決断との共働による実現として把えられる。したがって、すでにこの洗礼こそがキリストに従う土台また基盤である、ということができる。

そして、神の子であるというキリスト教的な人格性は、狭い個人主義的で自己閉鎖的な性格のものではなく、社会共同体へと拡大され、その関わりの中かで実現されるものである。この共同体的な性格は、「キリストのからだ」(I コリ12)や「ぶどうの木」(ヨハネ15)の教えのなかに、キリストによって生きている生命体として示されている。また、神の子らの共同体的な性格のなかに、「キリストに従うこと」と「神の国」そして「愛」の教えが統一されてゆく、と考えられる。²¹⁾

このような「新しい創造」や「再生」に始まるキリスト者の神の子である人格性は、父なる神との関係に開かれているばかりでなく、父なる神のみ旨の実現こそが神の子らの使命になる、と言わなければならない。F・ティルマンは、「私たちの主イエズス・キリストの父なる神」(ローマ15. 6, II コリ, 1. 3, 11. 31)という表現に、神の子としてのキリスト者のキリストとの関係またかれを通して父なる神との関係の秘義を見出している。「なぜならば、救いはユダヤ人にも異邦人にもキリスト・イエズスにおける神を信じる者に与えられる。こうして神信仰とキリスト信仰とは離し難く一つに結ばれている。神はキリストが我々の罪のためにかれが犠牲の死を遂げるのを望まれた。また神はキリストを我々の義のために死からよみがえらせることを望まれた。」²²⁾

ところで、キリスト者はかれらが主イエズス・キリストの名を呼ぶことによって他の人々から区別されるのであるが、その名を呼び、神を父と呼

ぶ（ローマ5. 5, 8. 15）のは聖霊のわざである。したがって、「新しい創造」と「再生」による新しい生命は父と子と聖霊との三位一体の神のわざとして規定される。この「新しい生命」という表現は、「すべてのキリスト教的な生の基礎として、またそれゆえに、すべてのキリスト教的な倫理的責務、つまり固有なキリスト教的な倫理規範としてのキリストにおける生命」²³⁾を言い表わしている。すなわち、キリスト教倫理は主イエズス・キリストの霊による新しい存在様式—神の子であること—に基づいている。したがって、神のみ旨はイエズスにとってそうであったように、かれの弟子たち—神の子ら—にとっても最大の掟である。しかし、神のみ旨はイエズスの人間への奉仕の姿に見られ、罪と死から解放された「神の子ら」も、かれに従って父なる神のみ旨への完全な委託のうちに人々に奉仕するという使命を受けている。この使命は「キリストに従うこと」の実現が決して完成したものでなく、途上にある過程としてつねに内的緊張のなかにある、といえる。また、宗教と倫理との統一関係もこの「キリストに従うこと」のうちに示されている。²⁴⁾

(3) 批判と評価。

ここに述べる批判と評価は単に直接に我々の主題と関係ないものも含む。F・ティルマンの著作に向けられた批判と評価は、それぞれ詳細な研究を要するような現代まで論じられているテーマでもある。この意味でもかれは倫理神学の刷新に門戸を開いた人である、といえるだろう。我々はそれぞれの主要な点のみを列挙するにとどめよう。

a) 批判

1. O・シリングは「キリストに従うこと」を「実質的原理」(principium materiale) とするのは不可能であると考え、トマス・アクィナスの「愛」を原理にすべきだと主張する。²⁵⁾

2. 人間の最終目的である超自然的な救いを得るためには、客観的な倫理秩序を権威をもって教え導く教会の教導権が重要であるとし、F・ティルマンの教説におけるその点の欠如が指摘される。²⁶⁾

3. 聖書に基づいた倫理神学の試みであるが、聖書の箇所を多く引用するだけの危険性をもっている。²⁷⁾

4. 啓示された信仰の学問として超自然的な側面が過度に強調されて、倫理神学における理性に基づく哲学的省察が稀薄である。したがって、自然的な倫理学、心理学、社会学等との関連とそれらの学問の意義が軽視される恐れがある。²⁸⁾

以上の諸点は、倫理神学の構成原理の問題、教導職の問題、聖書学の使用の問題、また信仰と理性、他の学問と倫理神学との関連などの問題として、それぞれの分野で探求されてゆく。

b) 評価。²⁹⁾

1. 特に聖書学からの倫理神学の再考察は高く評価されている。また教義学や霊性神学との接近が示されている。

2. 内容的に、キリスト教の実存が「神の子であること」、「キリストにおける存在と生命」というキリストのペルソナとの結合のうちにある人間の人格性の実現として示されている。

3. それによって、キリストのうちにあるキリスト者の宗教と倫理が不可分の統一性をもつものとして呈示された。

4. キリスト教倫理は、単なる規範学としての当為を対象とするよりも、むしろ掟の遵守は「キリストに従うこと」からくる神のみ旨の実現として考えられる。「神の子であること」が「キリストに従うこと」として把握されることによって、キリスト教倫理のダイナミズムが表面に現われた。

5. 最後に、F・ティルマンが意図していた、福音告知と恩恵の下にある神の子らのキリスト教倫理として、信徒のための倫理教説の道が開かれた。³⁰⁾

これらの批判と評価を総合して言えることは、かれ以後の倫理神学にいろいろな意味で方向性を与えたF・ティルマンの歴史的意義である。また、聖書学自体が、時代的に未発展の段階にあったことを考えればなおさらそうである。我々はいずれのこのテーマ、「キリストに従うこと」に関する他の方向性を見てゆくことにしよう。

II. F・ティルマンの影響。

F・ティルマンの先駆的な著作の後に、第二次世界大戦による中断があることも忘れてはならない。再び倫理神学の教科書が著わされるのは1950年代からである。³¹⁾我々は、ここでただ「キリストに従うこと」、また「キリストの模倣」の主題の下にかれの影響を限定して、その解釈と動向を考察する。我々は秘跡論的解釈を施すG・エルメッケ、トマス・アキナスの「分有」との関連を見る L. B. ジョン、そして人格的な決断を強調するR・ホフマンの三人の見解を取りあげたい。³²⁾

(1) 秘跡的なキリストの似姿化。

G・エルメッケは自然的な秩序に基づく人間の倫理を「神の似姿になること」と考えて、キリスト教倫理をキリストとの関係から由来する「キリストの相似化」(Christusähnlichkeit)あるいは「キリストの似姿化」(Christusbildlichkeit)と見ている。³³⁾「行為は存在に従う」(agere sequitur esse)という公理が適用され、キリスト教的な倫理をキリスト者の存在から追求する。すなわち、キリスト者の新しい存在と倫理は、キリストにおいて聖霊を通して完成する救済—新しい創造秩序から理解される自然と恩恵とはキリストのうちに統一され、「神の似姿」と「キリストの似姿」とが一つに結ばれる。したがって、キリスト教的な人間の本質はキリストへの合体(Eingliederung)による恩恵の新しい生命にある。かれとの合体に

よって、人間は自然的な神の似姿からキリストの似姿へと高められるのである。

ところで、キリストの似姿になるのはどのようにして可能だろうか。G・エルメッケはM・シュマウスの秘跡論を用いてそれを説明する。³⁴⁾すなわち、キリストの似姿性は聖化の恩恵を受ける秘跡的な印章 (Charakter) によって説明される。キリスト者はその恩恵によってキリストを着るのであるが、キリストの高みに至るまでの似姿を得るという課題が与えられている。「キリストに従う」倫理はこの恩恵の下にキリストの考えと神の考えの実現をキリストとの存在論的な相似から可能にしてゆくものである。こうして、G・エルメッケは洗礼と堅信と司祭職との三つの秘跡的な印章と関連している三つの倫理的な基本的義務を示す。それらに共通しているのはキリストの形成 (Christusgestaltung) である。³⁵⁾ 洗礼によってキリストと合体し、神の子としてのキリストとの相似性を受ける。受洗者はキリストに倣って、天の父の子に適わしく生きるように求められる。次に堅信によって受堅者は、世に向かうキリストの姿を印されて、キリストの証し人として世に存在する。かれらの倫理的な義務は、世の救いあるいは世のキリスト化という使徒職からのキリストの救済のわざへの参与にある。司祭職のキリスト像はキリストと同じ形をとり、完全な「もうひとりのキリスト」になるようにという最高の目標を与える。G・エルメッケはこの秘跡的なキリストの似姿性を「区別原理」(Einteilungsprinzip) と呼び、倫理各論を三つの領域に分ける。この三つの領域に共通している倫理的義務は「キリストのかたち」を得ることにある。「キリストは存在論的な原像 (Urbild) としてキリスト教的な存在の形成の法 (Gestaltgesetz) であり、また倫理的な原型 (Vorbild) と模範として倫理的な生命の新しい法である。」³⁶⁾ また、「存在においてキリストとの存在論的な同形がある限りでのみ、行為における同形化が得られ、それが義務づけられる。³⁷⁾ 我々はG・エルメッケが考える自然的な論理を「神の似姿」に見て、キリスト教倫理の課題を「キリストの似姿化」に見るという視点を認めるが、それら

の二つ「神の似姿」と「キリストの似姿」とは統合されてゆくべきものである、と考える。しかし、秘跡的なキリストの似姿化を世に対する責任の観点から救いへの参与と見ている点は、第二パチカン公会議でますます明らかになってゆくであろう。

(2) 模倣と分有。

L. B. ジョーンは倫理神学がキリスト中心的また人格的になる傾向を認めて、これらの傾向はすでにトマス・アクィナスの倫理哲学あるいは神学のアプローチであった、と主張する。³⁸⁾「キリストのうちにキリスト者は、原型の品位にまで高められた倫理的な英雄以上のもの、ないしは人がそこに倫理的な価値の非常にすぐれた実現を見出すような人格的な模倣以上のものを見出す。なぜならば、かれ（キリスト）は、神であるから価値の源泉であるし、価値そのものと同一視されるようなものである」。³⁹⁾

しかし、L. B. ジョーンはすぐに神学的な倫理を取り扱うのではなく、トマスの説く人間の自然的本性に由来する人間の行為の哲学的な考察の必要性も強調する。トマスによれば、人間の行為は人格に関わっており、倫理の主体もその目的も人格であって、まさに人格の尊厳が根底にある。⁴⁰⁾ また、信仰に基づく超自然的な倫理は、人間を「間—人格関係」(relation inter-personelle) のなかに見る。この人格関係は、神・人である全キリストへの帰属を通して、三位一体の神の内在的な位格関係のなかへと高められる。

ところで、L. B. ジョーンによれば、「キリストの模倣」はトマスの「分有」の思想との関わりをもっている。⁴¹⁾ トマスのキリスト教倫理—哲学と神学—の根本は「神の似姿」の思想にある。つまり人間は「神の似姿に」(ad imaginem Dei) 造られた自由な理性的な被造物であって、キリストは「神の似姿」(imago Dei) であるという思想である。⁴²⁾ 「模倣」の概念もこの「似姿」の思想と密接にむすばれている。トマスによれば、「模

倣」には、「の如く在る」という存在論的な模倣と「の如く行なう」という倫理的な模倣の二つが区別される。「神の似姿に」造られた人間は、その存在に適わしく行動する。しかし、この「神の模倣」が可能であるためには、神の真の完全な似姿である「キリストの模倣」が必要である。キリストは受肉されたみことばとしてかれの人間性が「神の似姿に」造られた人間の「模範」(exemplum) になったばかりでなく、神の子として父なる神を啓示し、父に倣うようにという父への招きにもなられた。⁴³⁾ トマスの存在論的な意味での模倣は、「神の善性」(bonitas Dei) や「神的な至福」(beatitudo divin) の「分有」に向けられている。⁴⁴⁾ また、この「至福」や「神の認識」(cognitio Dei) を完うするために、キリストの受肉の秘義は中心的な意義をもっている。したがって、L. B. ジョーンが言うように、トマスの倫理神学の理解のためには、『神学大全』の第3部と『対異教徒大全』の第4部の「キリスト論」の考察なしには不可能である。⁴⁵⁾ つまり、トマスの倫理は哲学及び神学を通じて、その『神学大全』の構成も示している通り、「キリスト論」が中心にある、と認められる。⁴⁶⁾

キリストは受肉と受難によって徳や聖化の模範を示され、父なる神の認識と至福に与かる道を開かれた。人はどのような仕方でもキリストまた神を模倣できるのか。トマスが教える模範は、キリストが示された諸徳であるが、なかでもキリストの「友愛」である。⁴⁷⁾ キリスト教倫理の根本は、「愛においてキリストに倣う」というかれによって示された人間への神の友愛の模倣にある。したがって、トマスの倫理教説は倫理哲学で終るものではなく、受肉されたキリストの光によって、照らされて神の生命に至るまでのキリストの模倣の倫理である。「神の似姿に」造られた人間の生きる道は、「神の似姿」であるキリストを通して神の生命に与かる、という目標に向って開かれている。

しかし、この「神の生命の分有」ともいえる目標は、人間の日常の生活と関わる秘跡のなかで明らかにされるものである。キリストの生涯と秘跡による恩恵とは切り離せない。トマスは「キリスト論」につづいて「秘跡

論」を論ずることによって、このキリストと恩恵との関連ばかりでなく、秘跡による恩恵のうちにキリストの模倣による神の生命の分有の可能性を示している、といえよう。もちろんこの問題の理解のためには、キリストの人間性が「道具因」であると考えるトマスの因果論の考察が必要である。⁴⁸⁾ 結論的にいえば、「神の似姿に」造られた人間の倫理は、「神の似姿」であるキリストの模倣によって、人間の目的である神に帰る、あるいは「神の直観」(visio Dei)に至る観照的な性格をも有している、と言えないだろうか。またトマスの倫理は、創造論と救済論の救済史の観点から成る聖書に基づいたキリスト論を中心に展開されていることも認められよう。⁴⁹⁾

(3) 人格的な決断としての「イエズスに従うこと」。

R・ホフマンは『倫理神学的な認識』とその方法論と題する著作のなかで、「倫理神学の基礎原理としてのイエズスに従うこと」について一項をもうけている。⁵⁰⁾ 著作は主にドイツにおける19世紀に始まる倫理神学の刷新を方法論的にまとめた専門的な研究としては我々の知る限り唯一のものである。我々は、「イエズスに従うこと」に関するかれの見解を見るだけにとどめたい。

R・ホフマンは、F・ティルマンの考えを最も高く評価する一人である。19世紀の倫理神学はキリスト教倫理の解明のために、イエズスのペルソナに方向づける努力をつづけていた。F・ティルマンはこのような150年間の倫理神学の努力をもとに、「キリストに従うこと」にキリスト教倫理の基本的考えを見出し、その概念を倫理を築く基礎理念として、キリスト教倫理神学を展開したのである。⁵¹⁾しかし、R・ホフマンの考えの特徴は人格的な決断としての「従うこと」の理解にある、と思われる。かれは、F・ティルマンの75歳の誕生日に『倫理神学』とキリスト教的な心情倫理(Gesinnungsethos)⁵²⁾と題する論文を献げている。そのなかで次のように述べている。「充分な意味での人格的な決断は、位格的な神の前での決断

としてのみ、すなわち要求する神への人間的な我 (Ich) の決断である。……『汝……すべし』(Du sollst) は、人がその私の決断をもって応答しなければならない、神の人格的な呼びかけであり、人格的な要求である。⁵³⁾ こうして人間と神の人格的な関係のなかでキリスト教倫理をながめ、R・ホフマンは神の呼びかけに答える人間の決断の特性を「キリストに従うこと」のうちに見出している。

すなわち、キリスト者はかれの生活の全領域において、位格的な神の前での決断の無媒介性 (Unmittelbarkeit) をキリストのうちに見出す。我々が現在、イエズスのことばとわざによる呼びかけに応じてかれに従ってゆくことは、復活された主キリストとの現在における関わりである。つまり、キリスト者は聖霊における新しい人間として、神の愛と神のみ旨を従順をもって実現したイエズス・キリストの生と死と復活のうちに、キリスト教的な生命実現の終局的で決定的な規準を見てとるのである。キリストはかれの呼びかけを通して、人間に人格的な応答を求め、神のみ前での決断として全人格からくる従順を求めている。こうして、R・ホフマンはキリスト教倫理を次のように説明している。「キリスト教的生命を実現するキリスト教倫理は、従うようにというイエズスの呼び声 (勧誘) に起因する。従うことのなかでのかれらの生命の交わりは、信仰によるかれのペルソナへの帰属であり、かれの諸々のわざを全く受け入れることである。この生命実現からのみ、キリスト者にとっての倫理規範はその義務づけの効力を有するのである。その規範はイエズスが示し、かれ自身が原像的で原型的な従順によって実現した位格的な神のみ旨の要求ないし要請である。それによって、かれはかれと結ばれている人間の完成を効果あらしめる。こうして、倫理神学的な認識は無媒介的にキリスト教倫理の源泉に近づき啓示の真正性の規準を得る」。⁵⁴⁾ また、「規範と掟はかれに従う弟子たちへの主の呼びかけである。神のみ旨の最高の啓示としてのイエズスに発する人格的な要求は、キリスト教的生命実現の最終的で決定的な規準である。そのようにキリスト教倫理は神のそれぞれの掟とキリスト教的な生活規準の総

括としてのキリストに従うことを含んでいる。そのキリストに従うことは、弟子たちの人格的な決断へのイエズスの人格的な勧誘である。⁵⁵⁾

このようにR・ホフマンもB・ヘーリンクと同じく、キリスト教倫理が宗教的な倫理であって人格的で対話的な関係 (personhafter dialogischer Bezug) のうちにあることを認める。⁵⁶⁾ その倫理はキリストに従うことを原理としてとくに救済史的な観点から理解される。受肉の秘義は我々の世に対する関係にも新しい意味を与え、贖罪の恵みは救いへの参与として世に対する積極的な態度を促している。したがって、「イエズスに従うこと」は決して、神の愛や神の支配と分離されず、またそれらを排斥するのではなく、「キリストと共に、キリストのうちにある生命」としてそれらを内包する完成に向かう倫理の特性を明らかにしてくれる。R・ホフマンのキリスト教倫理の理解においては、人間的倫理とキリスト教倫理とは受肉されたイエズスに従うことにおいて統一される。「すべての人間的、倫理的な規定は、神の子が人となることによって全くキリスト教的生命のなかに取り込まれるのであるから、キリスト教的倫理はもはや人間的な可能性ではなく、むしろ賜物としてのキリストの従順への参与、つまりかれの霊による生命である」。⁵⁷⁾しかし、このような人間的倫理とキリスト教倫理の関係は公会議後にますます論じられてゆく問題である。

III. 第二バチカン公会議とその後。

第二バチカン公会議で倫理神学がどのように刷新されたのかを考察するのは我々のねらいではない。ただ、公会議が目的とした教会刷新のなかで聖書学からのキリスト理解と世界に生きるキリスト者及び人間理解とが深く洞察されることを見逃してはならない。我々のテーマに関して言えば、1962年以降に聖書学の多くの専門的な研究が出て来る。⁵⁸⁾我々はそれらの研究成果を別項で検討することを割愛しなければならない。しかし、以下に取りあげる見解はそれらの成果に基づいているので、最少限度の注

を加えることで満足しよう。先づ、「キリストに従うこと」よりも「神に従うこと」に重点を置くJ・クラウスの見解を見る。次に、「キリストに従うことはキリスト者であることである」と考え、更に真のキリスト者は真の人間であるとするJ・フックスの解釈を検討する。最後に、キリストに従うことをキリストの固有な「ための」実存 (Pro-existens) と結合して解釈する今日の傾向を考察しよう。

(1) 「神に従うこと」と存在の倫理。

J・クラウス (1893—1969) はすでに1952年にF・ティルマンに見られるような倫理神学のキリスト中心的傾向に対して、理性に基づく倫理が軽視されないように、キリスト中心である意味を正しく理解する必要があると訴えている。⁵⁹⁾ かれは公会議後に、『倫理神学の学問性』と『新約聖書における原型倫理と存在倫理』とに関する二つの論文を発表している。⁶⁰⁾ かれは「倫理神学の完成のため聖書の教えをより豊富に含む」⁶¹⁾ ようにとの公会議の提唱を認めながら、聖書使用の正しい評価と同時に理性の認識による哲学的思考の強化を強調する。しかし、かれの主張するのは次の二点である。つまり倫理神学は「キリスト中心」よりは「神中心」であること、また、それは「キリストに従うこと」より「神に従うこと」へと視点移して、「存在倫理」として理解されなければならない、とする主張である。

a) J・クラウスによれば、「愛をもって世の生命のために実をもたらす」⁶²⁾ という公会議の提言は、すでに「神のために」という目標設定を含んでいる。なぜならば、パウロによれば、「実をむすぶ」という表現は神の栄光とほまれのためであり (フィリ1. 11, ローマ7. 4, 15. 7), キリストは召された人々にとっては「神の力」「神の知恵」(Iコリ1. 23—24) である、と言われているからである。ところが、またキリスト者は「主のために生きる」(IIコリ55. 15, ローマ14. 6—8) とも言われている。

したがって、「キリストに似た者になる」というキリスト者の召命または課題から見れば、その生活は確かにキリスト中心であることを肯定しなければならぬ。「キリストは我々の生命の中心であり、我々を生かしている生命力、またかれに向って努力する生活目標である。この意味で我々の生活態度はキリスト中心的に遂行される」。⁶³⁾

しかし、J・クラウスはパウロの主要書簡におけるキリスト中心と神中心の関係についてのW・ティシングの研究に基づいて、倫理神学はキリスト中心よりも神中心であるべきだ、と主張する。⁶⁴⁾高挙されたキリストは、「キリスト・イエズスにあって神に生きている者」(ローマ6, 10)とか、「キリストが私のうちに生きておられる」(ガラ2, 19)という表現に見られるようなあり方で信者のうちに生きているのである。J・クラウスはW・ティシングの用語を用いて、このあり方を「キリストにある存在の神中心」(Theozentrik des In-Christus-Seins)と呼んでいる。⁶⁵⁾ここで神中心とは神が我々の目的であり、かれに向って秩序づけられていることを意味する。すべては神からであるから、それ故にすべてがかれに秩序づけられている。このことはただ創造秩序ばかりでなく、またキリストにおける救済秩序にも妥当するのである。つまり、「キリストにある存在」は「神から」であって、またキリストを通して「神へ」帰る。「万物はこの神から出て、私たちはこの神に帰する。万物はこの主により、私たちもこの主によっている」(Iコリ8, 6)。

こうして、J・クラウスは次のような結論に達している。「活動の基礎また原理としてのキリスト教的な存在実現(あるいは、よりよく表現すれば、キリスト者の存在実現)は、本源にある創造と新しい創造のうちにある神の働きの結果として見られるべきである。神自身がかれの働きとわざの意味と目的である。つまり、そこから人間のそれぞれの活動がその意味と達成とを得る。それゆえに人間の行いに関する学問の方法は必然的に神中心的である」。⁶⁶⁾しかし、かれは決して神中心をキリスト中心から分離するのでなく、相互の秩序づけを問題にしている。すなわちかれは創造の目

的からキリストによる新しい存在を「新しい創造」として神のわざの内的関係に位置づけて、倫理的な義務をもそこから導き出そうとしている。したがって、かれの視点は「キリストに従うこと」から「神に従うこと」に移されてゆく。

b) この視点を移すことから、J・クラウスは「神に従うこと」を存在倫理として把える方向に進む。かれも原型であるキリストにキリスト教倫理の実現のための模範を見ることには変りはない。しかしかれは、初代教会の福音宣教にはキリスト教的な「原型倫理」(Vorbildethik)はあるが、それは決して「キリストに従う倫理(Nachfolge-Christi-Ethik)」ではない、と主張している。⁶⁷⁾ かれはその主張の根拠をA・シュルツの研究から得ている。⁶⁸⁾ 新約聖書では「従う」と「倣う」とは同義的な概念ではなかった。すでに聖書のなかに、「イエズスに従う」という地上的なイエズスとの関係から「キリストに倣う」という高举された栄光の主との関係への発展が見られるのである。その発展過程の中心また頂点にあるのはイエズスの十字架と復活の出来事である。ところで、初代教会の福音宣教のなかで「キリストの模倣」(Nachahmung)は、信徒の具体的な生活の場で、しかも歴史的な状況において与えられた訓戒であった。この訓戒においてはキリストは原型としてかれらの倫理的な生活の動機になっている。時代が下るにつれて、また「キリストの模倣」と「神の模倣」とが一致されてゆく。「神は光であるから、我々は光のなかを歩かなければならない。また神には全く暗闇はないから、我々も暗闇を歩いてはならない。神的本質の存在のうちに、人間の倫理的な行いはその必然性と内的規定の求極的な基礎を見出すのである」。⁶⁹⁾

ところで、J・クラウスは神の「ある」と人間の「なる」の関係をヨハネの「神との交わり」(Iヨハネ1.3—6)とパウロの「キリストにおける存在」との考察によって示している。⁷⁰⁾ しかし、この関係が可能なのは人間が「神の似姿に」造られているからであって、まさにこの点に原型

倫理の根本がある、といえる。人間的な行為は原型的な神の存在の写し (Abbild) のように理解される。キリストはこの「神の似姿」を充満的に生きたのである。「キリスト自身が神・人として神の似姿を、最高に、完全無欠の純粋さをもって生きられた。それによってまさにかれはかれの人間的な行為においても原型である」。⁷¹⁾

また、イエズス自身がかれの弟子たちの模範であることを教えられた (ヨハネ13, 1-15)。神からキリストを通して授けられた新しい存在に適わしくふるまう人は、かれの固有の存在の原像 (Urbild) に倣って、原型 (Vorbild) であるキリストが歩かれたように歩くのである。したがって、特にヨハネの「留る」という表現で示されているように、神ないしキリストの模倣は神の存在の同化としての「のようにある」 (sein wie) 存在論的な模倣である。⁷²⁾ 新しい存在—新しい人—の倫理的な義務づけの根底は「神の似姿に造られてある」という神またキリストとの内的な存在構造にある、と考えられる。「神の似姿」であるキリストは、「キリストにおいて在る」キリスト者にとっての具体的で存在論的な原型として捉えられる。

最後に、我々はJ・クラウスの見解の裏づけとして、パウロの文書における「洗礼とかたち」に関するテキストの分析によるE・ラルソンの次のような結論を付け加えることができよう。⁷³⁾ イエズス・キリストの死と復活は秘跡的、倫理的な人間の死と復活の原型である。また、「キリストのかたち」ないしは「神に似る者になること」が「神の似姿に」造られた人間の「新しい創造」として示され、この新しい人間に適わしい態度のために、具体的な生活態度の勧告が与えられている。

(2) キリスト者であるという人間の召命。

J・フックスはすでに1954年に、愛を倫理神学の構成原理とするその当時の傾向について短い紹介をしている。⁷⁴⁾ かれによれば、キリスト教倫理の原理としての愛は、その倫理性を深く理解させるが、なお他の諸原理、

なかんずく「キリストに従うこと」とアリストテレス—トマス的な理性—賢明と結合されることによって、キリスト教倫理の豊かさと美しさと尊厳を確実なものにするのである。かれのこの見解はとくに第二バチカン公会議によるキリスト教倫理について論ずるときも一貫している。我々は『司祭の養成に関する教令』の第16条を主題的に論じているかれのいくつかの論文のなかに、⁷⁵⁾「キリストに従うこと」についてのかれの見解を見出すことができる。

公会議によって明らかにされた最も重要な教説の一つは、すべての人間がこの世界にあってキリストにおける救いに召されている、という教えである。⁷⁶⁾ J・フックスも倫理神学の課題を論ずるとき、その点を強調し、特に世における人間の召命に光をあてている。「倫理神学の第一の仕事は、公会議の文書と精神によれば、人間が位格的な神によってキリストを通して人格的に召されていることを説明することにある。神によってキリストにおいて召されていることは確かに人格的なことである。つまりそれは神から人間へのコミュニケーションである」。⁷⁷⁾したがって、公会議は、倫理神学が単なる倫理的な諸原理や規則の抽象的な体系に終ることなく、またそれを第一義的にするのでなく、我々人間へのキリストの呼びかけとその喜ばしい福音であるように求めている。

ところでJ・フックスは1964年にアイルランドで開かれた夏期講座で『キリストの律法』について語り、キリストのペルソナに法の深い意味を問うている。⁷⁸⁾パウロの教えによれば、キリストは罪に死んで、新しい生命に召されたすべての人の完成であり、原型である。神・人であるキリストはすべての被造物とくに人間との関係でその普遍性を示している。我々は、次のJ・フックスの発言のなかに、かれの倫理神学の根本思想を見ることができる。「それゆえに、すべての人間的またキリスト教的な実存にとって、唯一の原型 (archetype) がある。すなわちそれは、神・人として、かれ自身のうちに人間的またキリスト教的な実存のすべての真の可能性を内包しているキリストである。かれが受肉によって世に来られたと

き、かれは歴史的にかれ自身のなかにすべての人間的またキリスト教的な実存を取り入れられたのである。それゆえに、かれはすべての人にとっての生の規準である。その生は人として実存する以上のこと、すなわちキリストのように生きることを意味する」。⁷⁹⁾ここに明らかなようにJ・フックスの基本的姿勢は神人キリストから人間的またキリスト教的な実存を理解することにある。この視点は、更により後になって、キリスト教倫理の固有性の問題に発展し、真にキリスト教的なものは真に人間的であり、真に人間的なものはキリスト教的であるという主張につながる、と思われる。⁸⁰⁾

さて、J・フックスは「キリストに従うこと」あるいは「キリストの模倣」をどのように理解しているのか。「キリストの模倣」はかれの生活を繰り返すことではなく、またそれは不可能である。しかし、我々は固有の仕方であれ模範を見習うるのである。「キリストも、あなた方のために苦しみを受け、御足の跡を踏み従うようにと、模範を残されたのである」(Iペトロ2, 21)。⁸¹⁾我々は、イエズス・キリストの一回性と永続性を特徴とする模範を見て、原型としてのキリストのペルソナのうちに具体的な状況での態度と行動の規範を見出すことができる。しかしこの模倣の根底は神の賜物である救いへのキリストの召命であることを見逃すべきではない。その召命の本質はキリストのように形づくられることにある、といわなければならない。「我々は、キリストによって召されている人々の生命はかれらとその召しを受け入れる尺度に応じて、キリストの似姿の生命に変えられるであろうし、また我々を召している方に造り直される、と思う。より正確に言えば、それはキリストのうちに召されている人々の生命が、かれらがキリスト者である程度に応じて、キリストの似姿を表わしていることを意味している」。⁸²⁾ところで、キリストはただ単に「すべての造られたものに先だって生れたかた」(コロ1, 15)であるばかりでなく、「眠っている者の初穂として、死人の中からよみがえったのである」(Iコリ15, 30)。したがって、「我々キリスト者はかれにおいて創られたばかりでなくまた再創造され、かれの死と復活によって罪の力から解放されたので

ある。こうして我々是我々の生において神・人イエズス・キリストの姿と精神を示さなければならない」。⁸³⁾

また、J・フックスは聖書注釈学者たちの研究に基づいて、復活前のイエズスの弟子たちの召命と復活後のその相違と神学思想の進展を認めている。⁸⁴⁾ 復活前の弟子たちの召命の特徴はイエズスのメシアとしての使命に専門的に参加し、他の人々に救いの道を準備するためにイエズスと共に生活することにあった。復活後において栄光の主キリストに従うことは、「キリスト者」(使11, 26)としての救いへの召命と同一視されてゆく。つまり「キリストに従うことは、今や的確にはキリスト者であること以外のなものでもない。それは信仰と愛のうちに主に自己を委ねること、かれと共にいること、またかれと共に留まること、罪深い我を捨てること、またそれを死なせること、それを十字架につけることによって、我々を押し動かしているかれの霊を受け入れることである」。⁸⁵⁾

このように理解される「キリストに従うこと」は、決してキリストの個々の振舞いのあれこれを真似ることではなく、むしろより根元的な私の超越的な委托である。言い換えれば、それは、キリストを信じ、希望し、愛するという人間の根元的な決断である。このような決断は、我々の日常生活の具体的な生活の全構造のなかに現われ、人は倫理的要請としての善を行うことができる。したがって、キリスト教倫理はただ単にどのように正しく行動するかという意味での倫理にとどまらず、キリストにおける救いの召命に、信仰・希望・愛による自己の全き奉献のうちに、生ける救いの神との関係をこの世界で生きることである。つまり、公会議がキリスト教倫理に求めているのは、キリストへの徹底的な帰還と同時にキリストにおける召命を愛とキリストの模倣によって世界において、世界のために生きてゆくことである、といえるだろう。それは究極的には、R・ラトウレユのことばを借りれば、「倫理的な生活が本質的に、死んで復活したキリストの復活秘義への参与である」⁸⁶⁾ ことにはかならない。

(3) 「ための」実存としての「従うこと」。

最後に、我々は「キリストに従うこと」を世にあるキリスト者の実存の本来のあり方として、キリストの本来的な実存から解釈している試みに簡単に触れることにしよう。その解釈は現代世界の種々の問題をキリストの実存と関わらせて神学的に世界の歴史を解釈しようとするものである。

H・シュールマンは聖書学の立場からイエズスの実存を「ための実存」と規定し、それを社会問題また宇宙の進化の問題と関わらせて歴史におけるキリストの位置づけを考察している。⁸⁷⁾「イエズスは『全き他者』に生きたから、またそれゆえに、他者のための人だった。それはまた、イエズスの愛において神の愛が我々のもとに到来したとき、またイエズスの『ための実存』においてインマヌエル（「我々と共にいる神」）が我々に出会うときに、理解できる」。⁸⁸⁾福音書が伝えるように、イエズスは貧しい人、罪人に従事し、救いを与えるために死に渡された。イエズスの「ための実存」は、最後の晩餐のことばによく表現されている（I コリ 11, 23—26、マル 14, 24, ルカ 22, 19—20）。

ところで、イエズスの「ための実存」は神の「ための実存」であり、イエズスのアンガジュマン (Engagement) のうちに神のアンガジュマンがある。このイエズスの力は人間の心に触れるのである。なぜならば、エゴイズムは人間の心にそれほど根深く巣くっており、人間の行為、制度、社会組織にもそれが現われているからである。それゆえに真の「ための実存」としての真の愛は、実際には、死ぬことを意味し、人は、死を通りぬけてのみエゴイズムに打ち勝つことができる、と言わなければならない。

H・シュールマンによれば、イエズスの「ための実存」によるかれの死を通して生れた社会秩序は教会なのである。「この社会的領域は、聖霊における終末論的な神の民—教会である。これは愛とキリストの霊における『兄弟性』でなければならない」。⁸⁹⁾ また、公会議の教えるところによれば教

会はキリストにおけるいわば秘跡，すなわち神との親密な交わりと全人類一致のしるしであり，道具である。⁹⁰⁾ 更に，「教会は目に見える社会的な真実の一致が精神と心の一致，すなわち聖霊において教会の一致を不解消なものとして確立している信仰と愛から出ることを世界に示す。⁹¹⁾ このような世に対するしるしとしての教会の一致また兄弟性ということから考えて，「我々キリスト者にとって，実現すべき理想 (Realutopie) はキリストにおいて霊的に一致した人間性である」。⁹²⁾ ということができる。この人間性はすでに「聖徒の交わり」と呼ばれる彼岸のキリストの領域を実現しているのである。H・シュールマンは，この「ために実存するキリスト」を「社会的」また「宇宙的キリスト」の原理であり，進化の収斂点である，と論を進めている⁹³⁾が，言うまでもなく，今我々はそれに触れるつもりはない。

しかし，我々に興味あるのは，「キリストに従うこと」はまさに「ための実存」であるという解釈である。A・ノッソルは，キリスト者の実存をH・シュールマンの考える根元的な「ための実存」であるキリストを規準として生きることである，と考えている。⁹⁴⁾三位一体の生命の「内在的実存」(Inexistenz) から出る救いの出来事としてのイエズスの死は，神と人間の間立てられた十字架が世の救いの「ための実存」(Proexistenz) であることを示している。「キリスト教的な実存は，端的に言えば，『ための実存』である。なぜならば，キリスト存在は本来的に自分自身の存在から互いのための存在 (das Sein füreinander) へ超えゆくことを意味する。したがって，キリストに従うことは各人の我を十字架で貫くことを前提する。人はそのようにしてだけ十字架にかけられた方に従うことができるし，他の人のために現存することができる。……人間論的な『他の人のための現存』(Dasein-für-die-anderen) のなかには，キリスト論的な『主にある存在』(Sein-im-Herrn) が前提されているのである。⁹⁵⁾

結論的に言うならば，キリスト者の実存は受肉と十字架によって人間への徹底的な自己犠牲的な神の愛を，イエズスのその根元的な「ための実

存」に従って生きてゆくことである。イエズスの実存は、世界のなかに生存している人間への根元的な「ための実存」であった。したがって、「あらゆる人間は神が人間になって以来、キリスト者の姉妹あるいは兄弟である。そして全人間性は共に『キリストの家族』をなしている。それゆえ、真の間一人間的な連帯性 (zwischenmenschliche Solidarität) は実際には生きられたキリスト存在をもってはじめて生じるのである」。⁹⁶⁾ こうして、我々は「ための実存」としてのキリストに従うことから、神の愛と人間愛との内的な一致をも見ることができるのである。

結論

以上、我々は「キリストに従うこと」ないし「キリストの模倣」の概念を媒介として、第二バチカン公会議を挟んで約50年間のカトリック教会における倫理神学の刷新の動向を見てきた。もちろん、この研究史的な概観は非常に断片的であり、より深く考察されるべき多くの問題を含んでいる。しかし、我々は「キリストに従うこと」ないし「キリストの模倣」の主題がキリスト教倫理の再考察のために重要な意義をもっていたばかりでなく、現在も特にキリスト論との関わりでその意義が問われている、と考える。F・ティルマンはその当時の聖書学の立場から、キリスト教倫理をキリストのペルソナに密接に結びつけて、キリスト者の「神の子」としての生き方を追求したのである。現在、第二バチカン公会議を経て、『現代世界憲章』に教えられているように、世界に現存するキリスト者の生き方の追求がなされ続けている。我々はこの概観を通じて示されている次の諸点を指摘しておこう。

(1) キリスト教倫理は「キリストに従うこと」また「キリストの模倣」という仕方で、イエズスのペルソナとの深い関わりをなかに位置づけられている。つまり、キリスト者はイエズスの呼びかけに応答しつつ、かれへの絶対的な委託という信仰の根本的な決断をもって、イエズス・キリスト

の生き方を見つめつつ、かれに従ってゆく人である。⁹⁷⁾

(2) 「神の子になる」、「キリストの似姿になる」あるいは、「キリスト者である」という聖書の表現で示されているキリスト者の実存は、キリストを通じて父なる神へという目標を有している。したがって、キリスト教倫理はキリストのうちに神のみ旨の実現を見て、その実現を自己の課題とするものである。

(3) しかし、「キリストに従うこと」また「キリストの模倣」と「神の模倣」の中核にあるのは、「神の似姿」の思想である。したがって、この思想は人間的倫理とキリスト教的倫理を考察し、それらの相互関連を明らかにするためにキリスト教的人間学の必要性を示唆している。

(4) また、「キリストに従うこと」また「キリストの模倣」は、単に倫理神学においてばかりでなく、すでに指摘したキリスト論をはじめ、教会論秘跡論からの考察によってより深められるであろう。⁹⁸⁾ そのためにも、我々はトマス・アクィナスのみならず、教父たちの見解の研究の必要性をも認める。⁹⁹⁾

(5) 最後に、「キリストの模倣」のテーマはプロテスタントの倫理神学で重要な位置をしめているから、¹⁰⁰⁾ エキュメニカルな視点からも考察されなければならない。殊に聖書学からの研究をふまえて、例えば「ための実存」の思想や「契約」の思想のなかでの「キリストに従うこと」の現代的な意義の追求が求められよう。

「『かれにおける』と言う者は、かれが歩かれたように、その人自身も歩くべきである」(I ヨハ2, 6)。

注

1. 本稿において「キリストに従うこと」(Nachfolge)と「模倣」(Nachahmung)を区別して用いる。“Nachfolge”は日本語で「まねび」、「従うこと」また「模倣」と訳されているが、聖書学からのこの概念の研究によって“Nachahmung”(「真似ること」、「見習うこと」、「模倣」)との区別がより厳密になされた。なお、拙稿「キリストを中心とする隣人愛」『南山神学』第4号(1981年)91—116頁では

- 「模倣」(Nachfolge) と解している。注58の文献を参照せよ。
2. 霊性の歴史のために次に次を参照。E. Ledeur, "Iradition Spirituelle", in: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, Tome VII/2, Paris 1971, coll. 1562—1587.
 3. 拙稿, 上掲書92—98頁参照。
 4. E. Hamel, "L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale", Greg. 47 (1966), 63. 53—85. また次に次を参照。L. Di Pinto, "Fondamenti biblici della teologia morale; Ricerche recenti, bilancio e prospettive", Rassegna di Teologia 14 (1973), 32—61.
 5. I. Zeiger, "Katholische Moraltheologie heute", in: StZ 134 (1938), 150. 143—153.
 6. F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, Handbuch der Katholischen Sittenlehre, Band III, Düsseldorf 1933 (1953 4. Auflage). F・ティルマンの思想のために次に次を参照する。P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950, 319—339; E. Hirschbrich, Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende, Klosterneuburg (Austria) 1959, 52—73; A. Klinge, Nachfolge Christi. Untersuchungen über ein Thema der neueren katholischen Moraltheologie (diss. dattil. PUG, 1968), Roma 1980, 12—54.
 7. R. Linhardt, Rez. "F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (T III)", in: ThRv 34 (1935), 26.
 8. F・ティルマン以後の教科書の構成に関して次に次を参照。J. Gründel, Moraltheologie", in: Was ist Theologie?, Hrsg. von E. Neuhäusler und E. Gössmann, München 1966, 214—243.
 9. F・ティルマンより少し後に, 「神に従うことと神の模倣」の視点から, 礼拝と倫理について研究した論文があるのも興味深い。J. Nielsen, "Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Beziehungen im neutestamentlichen Schriftum". in: Heilige Überlieferung, Münster 1938, 59—85.
 10. F. Tillmann, "Um katholische Sittenlehre", in: Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung (Festschrift für Th. Müncker), Hrsg. von W. Heinen und J. Höffner, Irier 1948, 9—19.
 11. Ibid. 16.
 12. E. Hirschbrich, 上掲書, 53—55.

13. F. Tillmann, in: *Menschenkunde*, 上掲書, 13.
14. Id., *Die Idee*. Band, 上掲書, 49—50.
15. Ibid. 49. A. Klingl, 上掲書, 30—31.
16. F. Tillmann, in: *Menschenkunde*, 15.
17. Id., *Die Idee*, 上掲書, 53.
18. Ibid. 53—56.
19. Ibid. 68. 105—110.
20. P. Hadrossek, 上掲書, 329.
21. F・ティルマンの倫理の各論は、神の愛、自己愛、隣人愛による「キリストに従うこと」の実現として構成されている。F. Tillmann, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott. Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Band IV/1, Düsseldorf 1935 (1950 4. Auflage); *Die Pflichten gegen sich Selbst und gegen den Nächsten*, Band IV/2, 1936(1950 4. Auflage).
22. Id., *Die Idee*, Band III, 上掲書, 122.
23. Ibid., 104.
24. Ibid., 136—141. この問題の詳細はこの場ではさける。
25. O. Schilling, “Das Prinzip der Moral”, in: *ThQ* 119 (1938); 419—426; Id., “Reform der Moralthologie?” in: *ThPQ* 92 (1939), 451—456; Id., “Mein moralthologisches System”, in: *ThQ* 132 (1952), 288—296. なお倫理神学の構成原理について次を参照。J.-F. Groner, *Das Aufbauprinzip der Moralthologie*, Heidelberg 1972; K. Demmer, *Sein und Gebot*, München-Paderborn-Wien 1971, 169—189.
26. F. Hürth, *Rez.* “F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (T. III)”, in: *Scholastik* 10 (1935), 99—101.
27. L. Abadamloora, *Some Modern Attempts towards Biblical Renewal in Moral in Moral Theology* (Diss. ad Doct. in Fac. Th. PUG), Rome 1975, 202—217.
28. ちなみに後にF・ティルマンの著作に、かれ自身の編集として、カトリック倫理教説の哲学的背景、また、心理学や社会学的な基礎づけの教科書が同じシリーズに加えられる。Th. Steinbüchel, *Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 Bde. (*Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Hrsg. von F. Tillmann, Bd. I /1 und 2), Düsseldorf 1938 (1939 2. Auflage); W. Schöllgen, *Die Soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre*, (*Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, Hrsg. von F. Tillmann, Bd. V),

Düsseldorf 1953.

29. この評価は主に A. Klingl, 上掲書, 及び E. Hirschbrich, 上掲書による。次も参照。A. Klingl, “Nachfolge Christi—ein moraltheologischer Begriff?”, in: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, Hrsg. von K. Demmer und B. Schüller Düsseldorf 1977, 78—95.
30. 「信徒のために」という目的をもって, B・ヘーリンクの『キリストの掟』も書かれている。中央出版社 (1966—1968年)。
31. この頃の教科書の簡単な紹介として, E. Hirschbrich 上掲書参照。
32. B・ヘーリンクについては拙稿, 上掲書で簡単に触れた。98—110頁。
33. G. Ermecke, “Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral”, in: *Aus Theologie und Philosophie*, (Festschrift für F. Tillmann), Hrsg. von Th. Steinbuchel und Th. Müncker, Düsseldorf 1950, 35—48; Id., “Das christliche Gewissen und die christliche Gewissensbildung in Moraltheologie und Moralverkündigung”, in: *ThQ* 131 (1951), 385—413.
34. Id., in: *Aus Theologie*, 上掲書, 37.
35. Ibid. 41—44; Id., *ThQ*, 403. 406—407.
36. Id., in: *Aus Theologie*, 上掲書 45.
37. Id., *ThQ*, 406—407.
38. L.B. Gillon, “La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle”, in: *Ang.* 34 (1957), 241—259; 361—378; Id., “L'imitation du Christ et la morale de Saint Thomas”, in: *Ang.* 36 (1959), 263—286; Id., *Cristo e la Teologia Morale*, Roma 1961. この最後の著作は上の三つの論文を訂正, 加筆したものである。
39. Id., *Ang.* 34 上掲書, 368.
40. Ibid. 361—363.
41. 「模倣」と「分有」との関連をよく理解するためには, トマスの諸概念, 例えば *imitatio, imago, similitudo, exemplar, participatio* 等の研究が必要であろう。「分有」の概念に関して次を参照。稲垣良典『トマス・アクィナス』(勁草書房, 1979年), 92—98頁。そこで主に「存在」の分有, 分有と因果性との関係が考察されている。
42. L.B. Gillon, *Ang.* 36, 上掲書, 266—267.
43. I. Cor. Cap. XI. lectio I: “Imitatores mei estote sicut et ego Christi”; Eph. Cap. V. lectio I: “Estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi”, の注解を

見よ。

44. 例えば, S.T., p. 23, a. 1—4.
45. L.B. Gillon, 上掲書, 275—278; 例えば次を参照。S.T., III, p. 26, a. 1—2; p. 46, a. 3; S.C.G., IV, Caps. 42 et 54.
46. L.B. Gillon, 上掲書, 275. トマスの倫理学の構成を簡単に記すと, S. T., I—II : 人間論 (人間の目的, 行為, 至福, 徳と法, 恩恵などの一般論), II—II 徳についての各論, III : キリスト論と秘跡論。また, 稲垣良典教授も『神学大全』の構造から見て, 「キリスト論」つまりキリストにおいて成就された人類の救済が中心にあると指摘している。上掲書, 52—55頁。
47. トマスの「友愛」の思想を基本に「キリストの模倣」も考慮してキリスト教倫理の再構成を試みたものとして次を参照。G. Gillon, *Le Primat de la Charité en Théologie Morale*, Paris 1952.
48. 例えば, S.T., I—II, p. 112, a. 1.
49. トマスの論証は, 哲学のみならず必ずと言っていいほど聖書引用とその思想からなしている。
50. R. Hofmann *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, (*Handbuch der Moraltheologie*, Bd. VII), München 1963, 235—252.
51. *Ibid.* 239—240.
52. *Id.*, “*Moraltheologie und Christliches Gesinnungsethos*; Prof. Fritz Tillmann zum 75. Geburtstag am 1. Nov. 1949”, in: *MüThZ* 1 (1950), 53—63. 「心情倫理」はまた「心術倫理」と呼ばれる。『哲学事典』(平凡社, 昭46年, 昭52年第8刷), 745及び1485頁。
53. *Id.*, *MüThZ*, 上掲書, 60—61.
54. *Id.*, *Moraltheologische*, 上掲書, 246.
55. *Ibid.* 242.
56. *Ibid.* 249—249; B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1958, 5. verbesserte Auflage), 84—101.
57. R. Hofmann, “Was ist Sittlichkeit?”, in: *Lebendiges Zeugnis* (1965), 22. 7—22.
58. ここでは4つだけ掲げる。A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962. E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962. R. Thysmann, “L'éthique de l'imitation du Christ dans le N.T.”, *EphThL* 42 (1966), 138—175. L. Di Pinto, “Seguire Gesù secondo i vangeli Sinottici”, in: *Funda-*

- menti biblici della teologia morale, Brescia 1973, 187—252. なお、最後の書はイタリア聖書学会による倫理神学における聖書のテーマの特集号であり、この分野では貴重な研究である。
59. J. Kraus, “Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie”, *Divus Thomas* (Freiburg) 30 (1952), 259—272.
60. Id., “Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie”, in: *FZPhTh* 13/14 (1966/67), 23—46. Id., “Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament”, in: *ibid.* 341—369.
61. 『司祭の養成に関する教会』第16条。また『啓示憲章』第7, 21, 24条とその注解として次を参照。E. Hamel, “L’Ecriture, âme de la théologie-Commenti: Vaticano II (DV. 24, OT. 16)”, in: *Greg.* 52 (1971), 511—537.
62. 『同教令』第16条。
63. J. Kraus, *FZPhTh*, 上掲書, 38.
64. W. Thüsing, *Per Christum ad Deum. Studium zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den Paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965.
65. J. Kraus, 上掲書, 42.
96. *Ibid.* 44.
67. *Ibid.* 342.
68. A. Schulz, 上掲書。聖書研究の成果の一つは、「従う」、「做う」「弟子」等に関する概念やその思想の明確な分析である。A. Schulzにおける用語分析の不十分さの指摘として次を参照。H. Zimmermann, “Christus nachfolgen”, in: *ThGl* 53 (1963), 241—255.
69. J. Kraus, 上掲書, 351. (強調は、J・クラウス)
70. *Ibid.* 354—355・366.
71. *Ibid.* 353.
72. *Ibid.* 359.
73. E. Larsson, 上掲書。単に新約聖書の分析にとどまらず、ユダヤ・ギリシヤ世界の背景から、特に洗礼におけるキリストの死に復活による「新しさ」を示す。
 (1) 洗礼のテキスト：ローマ 6, 1—11, コロ 2, 11—34, ガラ 2, 19 以下, エフェ 2, 4—7
 (2) 「かたち」のテキスト：コロ 3, 9—10, フィリ 2, 5—11, II コリ 3, 18, 4, 4, ローマ 8, 28—30, I コリ 15, 44—49.
74. J. Fuchs, “Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie”, in: *Scholastik* 29 (1954), 79—87.
75. Id., *Human Values & Christian Morality*, Dublin 1970, この書はかれの, 7

- つの論文を取録したものである。Id., “Teologia morale e vita teologale”, in: Sussidi 1977: per lo studio della Teologia Morale Fondamentale, Roma, 191—202. Id., “Berufung und Hoffnung”, in: Die Kirche im Wandel der Zeit (Festschrift für Kard. J. Höffner), Hrsg. von F. Groner, Köln 1971, 271—284.
76. 『現代世界憲章』の第一部(11—45条)は「教会と人間の召命」の主題の下に統一されている。
77. J. Huchs, Human Values 上掲書, 8.
78. Ibid. 76—91.
79. Ibid. 79.
80. キリスト教倫理の固有性の問題について。J. Fuchs, “Gibt es eine spezifisch christliche Moral?”, StZ 185 (1970), 99—112. Id., “Esiste una morale non-christiana?”, in: Rassegna di Teologia 6 (1973), 361—373.
80. A. Schulz, 上掲書, 289—293, 334. かれは、この『ペトロ書簡』に宗教的な要素としての「従う」と倫理的な要素としての「做う」との統一を見る。次も参照。R. Frattallone, Fondamenti dell’ Agire Morale secondo la I. Pt., Bologna 1971, 特に, 109—116.
81. J. Fuchs, Human Values, 上掲書, 83 (強調はJ・フックス)
82. Ibid. 83.
83. Ibid. 84.
84. Id., in: Sussidi 1977, 上掲書, 193—194. また「キリストに従うこと」の意味が旧約聖書神学の背景から、特に「契約」を中心に「共に歩む」意味の洞察が今日の聖書学者によってなされている。L. Di Pinto の上掲書参照。
85. J. Fuchs, Human Values, 上掲書, 161.
86. R. Latourelle. Théologie Science du Salut, Paris-Montréal 1968, 141. 特にかれは倫理神学と霊性神学の関係を述べる。139—152.
87. H. Schürmann, “Der proexistente Christus-die Mitte des Glaubens von morgen?”, in: Jesu Ureigener Tod, Freiburg 1975, 121—155. これは最初次の雑誌に発表したものを敷衍したものである。Diakonia 3 (1972), 147—160.
88. Id., 上掲書, 138, この考えを用いて, “Proexistenz” と “mitsein” をキリスト教的愛の特徴とするものとして次を参照。F.-J., Nocke, Liebe, Tod und Auferstehung, München 1978, 特に 62—67, 114—141.
89. H. Schürmann, 上掲書, 142.
90. 『教会憲章』第1条。
91. 『現代世界憲章』第42条。

92. H. Schürmann, 上掲書, 142.
93. Ibid. 142—143.
94. A. Nossol, “Christsein als radikale Proexistenz: Christologische-ethische Erwägungen”, in: *Person im Kontext des Sittlichen*, Hrsg. von J. Piegsa und H. Zeimentz, Düsseldorf 1979, 22—29.
95. Ibid. 29.
96. Ibid. より具体的な人間の苦しみと死に対する基本的な姿勢を, 「他者のための実存から考察するものとして次を参照。P. Sporken, *Jesus-Mensch für andere Menschen*, Düsseldorf 1978,
97. キリストのペルソナとキリスト教倫理との関連について次を参照。教皇立国際神学顧問会 (H・U・フォン・バルタザール著, P・ネメシエギ訳), 「キリスト教倫理をうちたてるための九つの命題」『カトリック研究』(1975年12月), 344—365頁。特に, 345—351頁。
98. 例えば, W. Beinert, “Der Einzelne und die Gemeinschaft-Ekklesiologische Aspekte zum Thema Nachfolge”, in: *MüThZ* 30 (1979), 105—116. 全般的な紹介として, 高柳俊一「キリスト教倫理の根底」『カトリック研究』(1978年6月), 51—85頁参照。
99. 教父たちの「神の模倣」について, 例えばPh. Delhaye, “L’imitation de Dieu dans la morale patristique in:”, *Studia Montis Regii* 6 (1963), 33—56.
100. 1つだけ挙げると, G. Müller, *Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik*”, in: *ZEE* 12 (1968), 321—333.

The Meaning of the Concept “Following Christ” in Moral Theology

—Its Interpretation and Development from F. Tillmann to Today—

Yoshitaka HAMAGUCHI

In the history of spirituality in the Christian Church the following of Christ was certainly one of the most important concepts for the Christian life. However, this concept was not deeply studied theologically. But in the pre-conciliar movement of moral theology within the Catholic Church “Following Christ” became a keyword for discussion in Christian morality. The present article attempts to summarize the understanding of the term “Following Christ” historically from F. Tillmann to today, a period of about fifty years, and to show how the interpretation and trend moved from a Christo-Theocentric to a Christo-Anthropocentric view.

First, it is shown that F. Tillmann intended to renew Christian moral theology for the laity, that is, for all Christians, and emphasised more strongly Christian virtue according to the New Testament. For this purpose he chose the idea of “Following Christ” and attempted to reform the textbook of moral theology. For him “Following Christ” signifies the realisation of being a child of God, the basis of Christian personality. It began in baptism. The realisation of Christian personality, the new being in Christ, is possible by following Christ in relation to His Father and in the Christian community. Therefore to fulfill the will of God became the mission of Christians in their way of life. At the end some criticism and evaluation of F. Tillmann’s work are enumerated.

Secondly, it is shown that under the influence of F. Tillmann the term “Following Christ” is examined from another aspect also. G.

Ermecke thought that "Following Christ" is a moral obligation "to become similar to Christ" or "to form the image of Christ" as in a sacramental character. L.B. Gillon showed that the moral thought of St. Thomas has also a personalistic and Christocentric character. "Imitation of Christ" is closely connected with the concept of participation. Thomas' moral theology is centered on "imago Dei". Imitating Christ, "imago Dei", is to participate in the divine life or beatitude. R. Hoffmann showed that following Christ is a personal decision by one's answer to God's call in Christ. Christian morality is a personal relationship in following Jesus.

And so moral norms and precepts are a personal calling by Jesus Christ to live out the Christian life. Thirdly, it is shown that Christian morality according to the Second Vatican Council and after is also Christocentric in the sense of a call to all men to salvation in Christ. Influenced by the development of exegetical research, the accent is put on vocation and personal relationship to Jesus Christ as a person. J. Kraus put emphasis on the Theocentric character rather than the Christocentric of Christian morality and called it a Theocentric Being-in-Christ. Following of Christ is an ethic of being, namely that a Christian is to be like the divine nature by imitating Christ as God's image. J. Fuchs thinks that following Christ means to be a Christian in one's call to salvation. Christ is thus the fulfillment of human and Christian existence, so following Christ in faith, in hope and in love. There is another interpretation, that Following Christ is a living for others. H. Schürmann sees Jesus' existence as a "being-for", that is, Jesus lived for others, for all men. Thus our Christian life is also to be a "being-for".

At the end it is suggested that the understanding of "Following Christ" needs to be studied in relation to Christology, Ecclesiology, Sacramentology and with an ecumenical dimension in today's world.