

## 教会・その聖書的指向

### 三 枝 礼 三

#### 1

E・ツルナイゼンは、その著「教会学」の冒頭で、「神学と教会の問題としての教会」を論ずるに当り、以下のように言っている。教会は、事実として存在しているということからすると確固としたもののように思われるが、「教会の基礎づけということになると、これはまたきわめて不確かなように思われる。」<sup>(1)</sup>と。事実、古くから広く行なわれてきた教会は、シユライエルマツハーに至つて始めて、実践神学の学的基礎づけの中で、原理的に検討し直された、<sup>(2)</sup>と言われる。しかし、なお、教会の神学的基礎づけは、ツルナイゼンの言うように、きわめて不確かなように思われる。ところで、確かな神学的基礎づけのためにまず要求される基礎作業は、言うまでもなく聖書的基礎づけである。その要求に答える一つの試みとして、今ここに、教会の聖書的基礎的指向を問う所以である。

さて、「教会」は、渉猟するに、わが国の漢和辞典乃至国語辞典中にはまだその語彙を見出せない。代りに「牧師」の項をひくと、殆んど一致して、次のような2項目を挙げている。即ち、牧師は、一、元来、牧場を司る官。周礼の「牧師司牧地」に沿源する。二、(イザヤ書40の11その他には神を、ヨハネ伝10にはキリストを、羊の牧者にたとえたのに基づく)キリスト教会の教職で、一個または数個の教会の責任を担当するもの。一般的呼称で階級を表わさない。<sup>(3)</sup>とある。

以上のように、「教会」と云う語は、なお熟した語とは言えないが、「牧師」の沿源と用法の線上を辿っているとすれば、「教会」とは、

もともと、大牧者とよばれるキリストに倣つて、牧者が羊を牧するように、教会を牧するという素朴な意味で使用された語であろう。

ところが近来、教会が「魂への配慮」Seelsorgeと定義されその原理と方法が論じられるに従つて、邦語の「教会」が移し伝えてきた素朴な、しかし古典的意味は忘却されがちである。もともと、ルターに負つている Seelsorge (魂への配慮) という語そのものが、ウイクリフ・ツイングリ、ブーツァーの例に見られるように、Pastoralamt, Hirtendienst (牧者の奉仕) という語と同じ意味で、共に響名になつていたのである。<sup>(4)</sup>Hirtendienst から切り離された Seelsorge だけを追究して溯行し聖書に至つても、それは聖書の指向する「教会」の抽象に終るであろう。「教会」の聖書の指向をより具体的にとらえるためには、むしろ、それと共に Hirtendienst の聖書の源流へも溯行しなくてはならない。「教会」に対する聖書の指向とは、Seelsorge と Hirtendienst の共通の源流であろう。

#### 2

まず、Seelsorge (魂への配慮) としての教会の由来を聖書の中に尋ねてみたい。

ところが、Seelsorge に相当するギリシヤ語、*ψυχαιωγία* (プラトンによると、肉体に対して、より高貴なる部分である魂を成長せしめること

(1) E. Turneyesen: Die Lehre von der Seelsorge 加藤常昭訳9頁

(2) F. Schleiermacher: Samtl. Werke I zur Theologie

(3) 上田万年他「大字典」・簡野「字源」「漢和中字典」「大言海」「大辞林」等、第2項は新村「広辞苑」が最も新しく詳細なのでこれをとった。

(4) R.G.G Bd. V. S. 1639 "Seelsorge" G. Holtz.

を意味する語)は、新約聖書中にはない。内容的にそれに相当する語として取り出し得る用語は *προφητευσεν* (予言すること) に対する<sup>(a)</sup> *διακονια* (仕えること) と、*κηρυσσειν* (宣べ伝えること) に対する<sup>(b)</sup> *διδασκειν* (教えること) である。

そこで、まず (a) *διακονια* であるが、コリント第2・2ノ14—17, 3ノ9, 4ノ1, 5ノ18によると、*διακονια* (任務) がパウロの使徒権を主張する根拠となつている。すなわち、使徒権とは、福音を宣べ伝えること、*κηρυσσειν* の権威である (マルコ6ノ7, ルカ9ノ1, 2) と共に、福音のために仕えること、*διακονια* の権威である (コリント第2・5ノ18, 20)。 *διακονια* の権威とは、*εξουσια εις οικοδομην* (高めるための権威) である (コリント第2・10ノ8, 13ノ10)。 *διακονια* の目的は、*οικοδομεν* (徳を高めること) である (コリント第2・12ノ19)。キリストの体を建てるために重要な働きのすべてが、*διακονια εις οικοδομην* (建てるための奉仕) とよばれている<sup>(1)</sup>のである (エペソ4ノ11以下)。

さて、その *οικοδομεν* は、旧約聖書に溯ると *bānāh* (出エジプト20ノ25, イザヤ45ノ13, 詩89ノ4, エレミヤ31ノ4) である。即ち、夫々、「祭壇を築く」こと、「ヤハウエがつくる建物としてのイスラエルを建てる」こと、「ヤハウエの建てる永遠の建物としてのわざ」のこと、更に、「異邦人の中にヤハウエの民を建てる」こと、そして遂には、イスラエルの悪い隣人、パールの予言者たちをさえも、ヤハウエの民の道を学び回心するなら、「わが民のうちに建てる」 (エレミヤ12ノ16)、以上のような一連の意味で用いられている。

この用語法が、新約聖書にも流れこんで、マルコ12ノ1—12のぶどう園主の譬話しやペテロ第2・2ノ4以下では、「新しい民が捨てられた石の上に建てられること」、マルコ14ノ58では、エルサレム神殿再建のこと。マタイ16ノ18では、キリストの体としての「教会を建てる」こと。そして、コリント第1・3ノ9以下では明らかに「神の建物としての信仰の共同体、教

会を建てる」ことなどの意味で用いられている。

ところで、コリント第1・12ノ4—14の霊の賜物を大別すると、*διακονια* と *προφητεια* (予言) であるが、互に相関関係にある。働きは種々あるが御霊は同じ、務めは種々あるが主は同じ。種々の働き (*διαρεσεις ενεργηματων*)、種々の務め (*διαρεσεις διακονιων*) は、一人の主のためにある。それらすべての働きによつて、たんに兄弟のためのみならず、むしろキリストのために仕えるのである<sup>(2)</sup>。つまり、すべてが、キリストの体を建てるために仕える *διακονια εκκλησιας* (教会の奉仕) である。テモテとエラストスは、パウロの *διακονουντες* (奉仕者たち) だが、福音の宣教におけるそれであつた (使徒19ノ22)。オネシモは、囚われの身のパウロに、身のまわりの世話をすることにおいてと同時に宣教の務めにおいても仕えたのであろう<sup>(3)</sup> (ピレモン12b, 13)。他方、予言者たちの研究も予言 (*προφητεια*) も、前もつてなされた教会に対する奉仕 (*διακονια*) だと言われている (ペテロ第1ノ10—12)。キリスト教的職務のうち最高のものたる福音の宣教もまた、御言への奉仕とよばれている (使徒6ノ4) が、おそらくそこには、*διακονειν* (食卓に仕えること) の原意が、即ち「生命のパンとしての神の言を給仕する」意が鳴り響いているにちがいない。宣教者の正しい奉仕は、和解の言を宣べることによつて、彼の兄弟たちの魂を救い、*την διακονια της καταλλαγης* (和解の務) を果すことにある (コリント第2・5ノ18以下)。

以上のように、行為による奉仕 *διακονια* と言による奉仕 *προφητεια* は互に相関関係にあり、共にキリストの体を建てるための務である (ペテロ第1・4ノ10, 11)。しかも、説教者の正しい *διακονια* は、予言すること (*προφητεια*)、宣言すること (*κηρυσσειν*)、教えること (*διδασ-*

(1) G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (1935) Bd. II S. 87 f.

(2) *ibid.* S. 87.

(3) *ibid.* S. 83, 86.

(4) *ibid.* S. 87.

καλία) などにおける言による奉仕につぎる。ロマ書12ノ7で、*διακονα* が *προφητεια* と *διδασκαλια* の中間に置かれているのは、その意味であろう。コリント第2・3ノ9では、*διακονα της δικαιοσυνης* (義の務) が、ルターによつて「義を宣言する務」と訳されている。じつさい、名目上は「食卓に仕えるもの」としての *διακονος* (執事) ステパノも実は、むしろ和解の言を宣べる言葉による奉仕にこそ挺身していた<sup>(6)</sup>のである(使徒6ノ8, 10-7ノ56)。

和解の言の宣言によつて、キリストの体を建てること、これが *διακονα* の窮極である。

(b). 次に、*κηρυσσειν* (宣べ伝えること) に対応する *διδασκειν* (教えること) であるが、用法から両者の関係をみると、マタイ4ノ23では明らかに *διδασκειν* は *κηρυσσειν* とその意味を同じくしている。

もう少し詳細にみると、*διδασκειν* は新約聖書中95ヶ所に用いられているが、その3分の2は福音書と使徒行伝の最初の部分に見出される。それに対し、パウロ書簡ではエペソ書を含めても、たつた10ヶ所に過ぎない。新約の *διδασκειν* の重要な支点は、明らかにイエスの周囲と原始教団にあつて、小アジアやギリシヤの教会の異邦人教団にあつたのではない。そこで、福音書に於ける *διδασκειν* の用法が重要になる。

ところで、福音書に於ける *διδασκειν* の用法の新しさは、聖書外の用語法に於ける *διδασκειν* の主知的要素の徹底的な克服にある。イエスの教え (*διδασκειν*) は、神の御心に対する実際の決断への要求を人々の意志の中に訴えひき起すものを常にもつていた(マタイ7ノ29, マルコ1ノ22)。

*διδασκειν* の内容は、マタイ28ノ19によれば、*παντα οσα ενετειλαμην υμιν* (あなたがたに命じておいたじつさいのこと) である。従つて、イエスについての救いの告知ではなく、むしろイエスの告知、彼の *διδαχη* (教え) である。しかし、イエスの *διδαχη* は、彼が宣べ伝えた特別な教義や倫理を意味するものではなく、却つ

て、彼の *διδασκειν* 全体を意味するものである。即ち、形式面から見られた場合と同様、内容面から見ても、神の意志の告知<sup>(6)</sup>なのである(マタイ7ノ28, 22ノ33, マルコ1ノ22, 1ノ27, 4ノ2, 11ノ18, 12ノ38)。

弟子たちの *διδασκειν* は、普通、*επι τω ονοματι του Ιησου* (イエスの名によつて——使徒4ノ18, 5ノ28) であり、イエスの復活の *καταγγελλειν* (伝達) を伴っている(使徒4ノ2, 5ノ42, 15ノ35)。

原始キリスト教の歴史に於て明らかなことは、ケリグマの中に物語資料を集めている間に、原始教団の *διδασκειν* の中に伝承の無意識的取捨選択が生じ、両者が、キリスト教の使信の冒頭にきまつてある語、*μετανοείτε και πιστευετε εν τω Ευαγγελιω* (悔改めて福音を信じなさい——マルコ1ノ15) という語に於て結合された<sup>(7)</sup>ということである。そうして、使徒行伝18ノ25では、シナゴグに於ける聖書による論証法ということ以外、*διδασκειν* の内容的限界づけはもはや全く不明瞭である。更に、同28ノ31に至ると、パウロのローマに於ける宣教を総括することばとして *διδασκειν* が用いられているのを見出すが、それも主イエス・キリストに関すること (*τα περι του κυριου Ιησου Χριστου*) を内容とし、*κηρυσσειν την βασιλειαν του θεου* (神の国を宣べ伝えること) の直後に記されているのである。

以上見てきたように、*διδασκειν* は *κηρυσσειν* から内容的に独立の領域をもつものではなく、むしろ *κηρυσσειν* と同義か乃至はこれに従属<sup>(8)</sup>する。マタイ22ノ33で群衆が聞いて驚いているイエスの教え (*διδαχη*) も、イエスの宣教 (*κηρυγμα*) の中に含まれているものの一部であろう。つまり、*κηρυγμα* も *διδαχη* も共に、教団内の信徒にも未信者にも語られたと考えられる。場所的に言うと、*κηρυσσειν* は屋外で (バプテスマ

(5) F. F. Bruce: The Dawn of Christianity (1950) 連見和男訳 140頁

(6) OP. Cit. B. II S. 166.

(7) ibid. S. 148.

(8) 使徒5ノ42, テモテ第1, 5ノ17

のヨハネの例)、*διδασκειν* は会堂の中で(マルコ1ノ27)語られた、というような多少の区別はあつたとしても、ともに礼拝を目的としていたことは確実である。即ち、*διδασκαλος* (ラビ)は、旧約聖書を読んで説きあかし(*διδασκειν*)、今日、そのことが成就したということを宣言する(*κηρυσσειν*)わけである。*διδασκειν* は、*κηρυσσειν* と共に、旧約の *προφητεια* を説きあかし、今日そのことが出来事としてここに起つたということを告知することによつて、礼拝を出来事とし、礼拝する群を出来事としてひき起こすのである。

(a) と (b) でみた *δρακονια* と *διδασκειν* が Seelsorge (魂への配慮)としての「牧会」の由来だとすると、それらのことばによつて指向されている「牧会」の方向は、一応、明らかになつた。即ち、和解の言の説きあかしと宣言により、キリストの出来事を告知し、現在化し、礼拝する群をひき起し、キリストの体なる教会を建てる、ということであろう。

事実、G. Holtz は *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. V.* の *Seelsorge* の項でこう書いている、「ルターにとつては、宣義の信仰なしには如何なる魂の平安もない！ *Seelsorge* は再びまづもつて慰めの務となる。*Seelsorge* の主眼は宣教にある。宣教なしには、*Seelsorge* は無力であろう。この新しい衝動が非常に強烈だつたので、個人的教会は一時的に後退したほどである。その衝動とは即ち、礼拝への参加に於て、御言の活動の下で、魂のすべての疾患は焼失するのだという考えである」と。それ故、ルター主義者ヴィルヘルム・レーエは、更に要約的に「本来の牧会は、説教そのものの中で行なわれる」とさえ言うのである。

## 3

「牧会」にはしかし、「*Seelsorge*」の名のほかに「*Pastoralamt*」または「*Hirtendienst*」(牧者の奉仕)という名があつて、聖書的沿源を異にしている。そこで、*Hirtendienst* としての「牧会」の聖書的指向が次に問われなければ

ならない。即ち、*Hirtendienst* の聖書的由来についての問である。

さて、*Hirtendienst* としての「牧会」に対応する語として取り出せる聖書の用語は、言うまでもなく *ποιμνη*<sup>(1)</sup> (「牧者」「羊飼」)乃至は動詞の *ποιμαινω*<sup>(2)</sup> (羊を飼う)であろう。更に、それらの対象となる教会がなぞらえられている *ποιμνη* または *ποιμνιον*<sup>(3)</sup> (群)であろう。

(a). 旧約に於ける用語法をまずみると、ここでは、イスラエルの牧者としてのヤハウエの表象は極めて古い用語である。にも拘らず、ヤハウエにその名詞形を適用している場所は、まったく奇妙なくらい少ない。そのことは、旧約に於ける神の牧者表象が一種形式的な近東の神の賓辞とは無関係であること、むしろ、その生活の座を生き活きとしたイスラエルの敬虔の中に持つていたことを意味するだろう。羊飼用語の多くの熟語がヤハウエに適用されているところ、常に新しく現われる表象変化に於て神が牧者として描かれているところ、そういう場所がおびただしい。彼は群の前を先立つて行き(詩68ノ8)、群を導く(詩23ノ3)。また彼は群を牧場に導き(エレミヤ50ノ19)、流れのほとりの憩い場に導く(詩23ノ2、80ノ2、イザヤ49ノ10)。彼はその杖をもつて群をまもり(詩23ノ4)、散らされた群を口笛を吹いて集める(ザカリヤ10ノ8、イザヤ58ノ6)。また更に、彼は、「そのふところに小羊を入れて携えゆき、母羊を導かれる」(イザヤ40ノ

(9) R. G. G. Bd. V. S. 1642.

(10) W. Löhe: *Der evangelische Geistliche*. Bd. II S. 183 f.

(1) ヨハネ福音書10ノ11, 14, ペテロ第1・2ノ25. 旧約では (rô'i) その他. セカリヤ11ノ17.

(2) ペテロ第1・5ノ2, 使徒20ノ21, ヨハネ21ノ26. 旧約では, ra'ah (セカリヤ11ノ7).

(3) マルコ14ノ27以下, ルカ10ノ3, 12ノ32.

(4) G. Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. VI. S. 485<sup>ff.</sup> 既に、スメリヤの王の手紙に、王自身、神によって定められた牧者として自署している。バビロニヤとアッシリヤでは、rê'û (羊飼)が非常にしばしば支配者の通称とされ、r'û (牧場へ導く)という動詞は統治することの別名とされている。臣下は、その称号を以て王を讃めたたえ、王はその称号を、神によって選ばれた救済者という代りとして自署するわけである。

11)。

この場合、証拠章句が旧約全体にゆきわたっていないということは注意をひくだろう。モーセ五書でも、羊飼用語の「導く」「ひきつれる」「先立ちゆく」というような術語が抽象的表現で用いられている。しかし、一般的にはなお、牧者比喩がそのものとして感じとられていたかどうかは見わけ難い。それに反し、表象の活き活きしたイメージを知っている多発集合的説明は、詩篇<sup>(6)</sup>と俘囚期の慰めの予言者<sup>(6)</sup>の牧者比喩に於て見出すことができる。俘囚期の慰めの予言者は、詩篇23篇とともにその牧者比喩の内容を最も明確に表現した。即ち、イスラエルが彼らの神によつて守られていることを、他に表現しようがないほどに表現したわけである。

「牧者」が、特にエレミヤの脅迫のことばの中に見られるように、しばしば政治的、軍事的指導者の表象であるという事実<sup>(7)</sup>に直面すると、「牧者」がイスラエルで嘗つていつか統治する王の称号であつたという証拠文書が旧約に一つもないということが不思議になる。しかし、カタストロフの迫り来つつあるその時代には、「牧者」がやはり統治者の表象として、しかしただ来るべきメシヤ的ダビデの裔の表象としてのみ現われたとしても、それはよく理解できるし、古代近東の王宮に於ける表象とそれとの区別<sup>(8)</sup>は自ら明らかであろう。

「牧者」というよび方で、エゼキエルは、来るべき統治者の内容の一面的政治的理解だけをとり除き、約束の成就を神が如何に遂行するかということを保存した。

新約からみて独特な最後の用法は、第二ゼカリヤ<sup>(9)</sup>(ゼカリヤ13/7)が用いているメシヤ的牧者表象に見られる。俘囚からの帰還後もなお常に、ヤハウエの怒りをひき起す悪しき牧者が支配していた(ゼカリヤ10/3, 11/4-7)。主は剣を呼びよせ「剣よ、立ち上がつてわが牧者を攻めよ。わたしの次に立つ人を攻めよ。牧者を撃て、その羊は散る。」(ゼカリヤ13/7)と言う。この神の審きは、純化の開始である。救いの時に与る神の民は、残りの民として現われる(13

ノ8以下)。剣に撃たれる牧者によつて本来考えられているのは「役立たずの牧者」(11/15以下)である。しかし、この文脈においては、13章7節はただ12章10節の「刺された者」に関係づけられており、その死は救いの時(13/1-6)を導入するものに他ならない。

このように、旧約の牧者章句の最後には、神の意志に従つて死をにない、それによつてどんでん返しを導入する、牧者の告知が立つているのである。

(b). 次に、新約に於ける用法をみなくてはならないが、新約時代のパレスチナに於ける *ποιμην* (羊飼) についての一般通念はどうだつたろう。

あるラビ文書では、羊飼もまた盗賊的、詐欺的生業として数え上げられている。盗賊にして詐欺師という羊飼の周知の格づけが意味していることはほかでもない。即ち、彼らは、ちょうど税関吏や取税人のように公民権を不当にも略奪したものだということ。従つて、彼らは、裁判官になることは愚か、法廷では証人として喚問されることもない、ということである。夏の数ヶ月間、監督なしに群と共に野歩きする羊飼は、群の収益を横領する誘惑にさらされている、という自明性を知るなら、パリサイ派のラビの側から起る羊飼の排斥も理解できる。羊毛で乳や小やぎを買うことが禁じられているのも、盗品を扱うと受けとられる恐れがあるからだ。このように羊飼が軽蔑されるのを眼の前にしなが

(5) 詩23ノ1-4, 28ノ9, 68ノ8, 71ノ1, 77ノ21, 78ノ52以下, 79ノ13, 80ノ2, 95ノ7, 100ノ3, 121ノ4。

(6) エレミヤ23ノ3, 31ノ10, 50ノ19, エゼキエル34ノ11-22, イザヤ40ノ10以下, 49ノ9以下, ミカ4ノ6-8, 7ノ14。

(7) イザヤ21ノ8, サムエル下7ノ7, 歴代上17ノ6, エレミヤ2ノ8, 10ノ21, 22ノ22, 23ノ1-4, 25ノ34-36, 50ノ6, 3ノ15, エゼキエル34ノ2-10, イザヤ56ノ11, ミカ5ノ4, ゼカリヤ10ノ3, 11ノ5以下, 16以下。

(8) エレミヤ2ノ8, 23ノ2, エゼキエル34ノ1-10, エレミヤ23ノ3, 31ノ10。

(9) A. T. Deutsch, S. 25<sup>a</sup>

(10) Qid. 4<sup>a</sup>, ṣSanh. 25<sup>b</sup> → T. W. S. 488.

(11) ṣSanh 25<sup>b</sup> → A. Jeremias: Handbuch der alto-orient geisteskultur. (1929) Index, Hirce の項。

ら、詩篇23篇1節で神が「わが牧者」とよばれていることをどのようにしたら明らかにし得るか、ラビは驚き呆れて自問するのである。

これに反し、新約聖書中には、羊飼についての否定的断定はどこにもない。むしろ、福音書に於ては、羊飼の献身的職務熱心が愛にみちた感情輸入によつて活写されている。即ち、如何に彼がその羊たちの一匹一匹を熟知し、名づけ、その名前前で呼ぶか(ヨハネ10/3, 14, 27)。如何に彼が迷える小羊を捜し、見出したとき喜ぶか(ルカ15/4-16)。また如何に彼が狼に対し自分の命を賭して群を守るか(ヨハネ10/11-13)ということが描写されている。それどころかイエスは、この羊飼比喻を神の表象として用いることさえ辞さない(ルカ15/4-7, マタイ18/12-14)。これらすべての章句に表現されている羊飼への尊敬の念は、ラビによる生業規定以来の羊飼蔑視とは余りに著しい対照を示している。蔑視されている羊飼の比喻によつて、イエスが、罪人に対する神の愛を明らかにしようとしたことの中に、「罪人」を軽蔑するラビ・パリサイ人の軽蔑に対するイエスの対立と、羊飼等「罪人」に対するイエスの連帯姿勢とが特に際立つて示されている。ここにはまさしく、羊飼のような罪人や軽蔑されている人々の仲間となり、愛する余り彼らと生活を共にし運命を共にしたイエスの生涯の事実が直接反映しているものと結論しなくてはならない。

「善い羊飼」としてのイエスの自己証言はヨハネ福音書10章に先立つてまず共観福音書中に見出される。そこに於てイエスは、旧約で約束されているメシヤの牧者について語るように自らについて語り、しかもその比喻の三重の用法において語っている。即ち、(1). 自らの派遣を叙述するためにイエスは、散らされたものを集めるという原始の世界革新のモチーフを、滅亡にひき渡されている羊の群に転用した(マタイ15/24, 10/6: τα προβατα τα απολωλα οκου Ισραηλ)。平行記事のルカ19/10には、エゼキエル<sup>(12)</sup>34章との結びつきが特に明瞭である。散らされることが滅亡を意味する象徴であるように、

集められることは救いの時の到来を意味する象徴である。(12). 同様に、羊飼比喻を適用しながらイエスは、マルコ14/27以下(同じくマタイ26/31以下)に於て、弟子たちに自身の死と復活とを告知する。παντες σκανδαλισθησεθε, οτι γεγραπται: παταξω τον ποιμενα, και τα προβατα διασκορπισθησονται(ゼカリヤ13/7後半に同じ)。

(28節) αλλα μετα το εγερθηναι με προαξω υμας εις την Γαλιλαιαν: この語句に出てくる、προαγειν(先立ちゆく)という語は、どうしても復活の出来事の結末には対応しない。従つて、事件から帰納された語ではない。むしろ、この語は羊飼用語に属する語であつて、ゼカリヤ13/7で神に「わたしの次に立つ人」、神の「同伴者」、として予言されている善い牧者、即ち、剣に刺し貫かれた牧者を指す。また、παταξω(打つ=マルコ14/27)は、むしろ「撃ち殺す」とか「撲殺する」とか訳されなくてはならない。要するに、イエスは、予言された神の「同伴者」としての牧者、しかも神に撃ち殺される牧者、つまり神による審きが集中されるところのものにはかならない。しかし、このマルコ14/27に28節のどんでん返しが続くのである。即ち、純化された群は集められて善い羊飼によつて導かれる神の民となるのである(ゼカリヤ13/9後半)。(3). 最後にイエスは、マタイ25/32で、羊飼と群の比喻のもとに終末の審判の執行を具象化している。散らされた群が集められるように、異邦の諸民族は人の子の栄光の座のもとに、集められる(31節以下)。そこで(白い)羊を(黒い)山羊から分けることになぞらえられる判決の執行が始まる。そして、この審判に、小さい群に対する神の恵の支配が続くのである(ルカ12/32)。ここで集められる対象とされているのは、παντα τα εθνη(異邦の諸民族のすべて)である。選別に当る「人の子」は、イエスの語法によれば、イザヤ53/6の、迷える羊の如きみんなのために不義を負う羊飼としての「主の僕」と血縁的

(12) ζητησαι το απολωλος → エゼキエル34/16

(13) συναγειν, σκορπισειν → マタイ12/30(ヨハネ11/52!)、マルコ10/45。

関係にあるメシヤ表象である。<sup>(14)</sup>それ故、ここでも本来は、ゼカリヤ11/7以下、マルコ14/27以下の羊飼比喩の約束と異質のことが語られているわけではない。

ヨハネ福音書第10章は、羊飼比喩の古典的場所であるが、その本来の意味での羊飼章句が始まるのは、「わたしはよい羊飼である」(11節)というイエスのことばによつてである。イエスは、よい羊飼の決定的特質として、生命をかけて羊の群を守る覚悟をあげる(11節後半)。その特質に於て羊飼と対照的なものとして引合いに出されるのが雇人である。雇人は、その命の危険に際し、羊をすてて逃げ去ることによつて、本質的に羊とも羊飼とも全く無関係な存在たることを暴露する。しかし、「わたしは羊のために命を捨てる」(15節後半)とイエスは言う。その際用いられている *τιθεναι την ψυχήν* (命を捨てる) というセムの表現は二重の意味に解される。即ち、1. 「自分の命を賭する」意と、2. 「自分の命を犠牲に供する」意とである。「よい羊飼が」一般的冠詞をそのまま保存している11節後半で語られている場合には、第一の、一般的意味においてであつて、「よい羊飼は羊のために命を賭ける」意である。しかし、15節、17節でイエスに適用されている場合には、第2の特別な意味に於てであつて、「わたしは羊のために自分の命を犠牲に供する」意にほかならない。ここでは、イエスの *τιθεναι την ψυχήν* のみが犠牲としての固有の意味を担い得るのであつて、たとえそれが「よい羊飼」であつたとしても彼以外の者の *τιθεναι την ψυχήν* は、ただ全く比喩としての一般的意味を担い得るだけである。しかし、それは、実に彼の固有の犠牲を指し示す比喩である。

ヨハネの羊飼章句は16節に於てその頂点に達する。即ち、イエスの羊飼としての務はイスラエルに限定されず、却つて世界的な務であることが明らかにされる。彼が「他の羊」(*αλλα προβατα*)をも導くとき、約束は成就されるだろう。*μια ποιμνη* (ミカ2/12参照)、*εις ποιμνην* (エゼキエル37/24、34/23)。

しかし、そのことの成就のために最後にもう一度、あのよい羊飼の *τιθεναι την ψυχήν* が、「父から授つた定め」として、また、自発的(*απ εμαυτου*)な行為として、しかも、どんでん返しの約束として確認される(17-18)。ヨハネの羊飼比喩が旧約のそれとも共観福音書のそれともちがつて新しい点は、何よりもまず、羊飼の死が羊たちのための自発的にして代理的な死であるという、その考えである。

ところで、教会指導者が羊飼として表象されているのは、新約聖書では唯一ヶ所だけである。即ち、エペソ4/11の職名リストにおいてである。そこでの後続名詞 *διδασκαλους* の冠詞の欠如 (*τους δε ποιμενας και διδασκαλους*) は、「牧者」が後続の「教師」と共に一つのグループを構成することを示している。両者とも、そこでは同じく教会の個人個人に仕えることが明らかだからである。しかし、エペソ4/11の牧者の表象は、なお確定的な職名ではない。そのことは、エペソ4/11の用語法を更に広い枠の中におけば明らかになる。たとえば、後続時代の教父文書 (*Ign: Phld 2' οπου δε ο ποιμην εστιν, εκει ως προβατα ακολουθειτε*) は、教会の指導者が「牧者」として語られるとき、相変わらず比喩として意識されていたことを示している。同じことが、動詞 *ποιμαινειν* を教会指導者の活動の代りに使用する場合(ペテロ第1、5/2、使徒20/28、ヨハネ21/6)にも、また、名詞 *ποιμνιον* を教会の代りに使用する場合(使徒20/28以下、ペテロ第1・5/3、8節の基底にも)にも、すべての場所に妥当する。この事実は教会指導者としての「牧者」(*ποιμην*)及びその務としての「牧会」(*ποιμαινειν*)が、ただ全く、あの「よい羊飼」の実体としての固有の存在と固有の業 *τιθεναι την ψυχήν* とに依存しそこからのみ方向づけられるということ、また常にただその固有の存在と業とを指示する比喩としてとどまる、ということの意味するだろう。

羊を喰いものにする「牧者」も「牧会」も禍

(14) A. M. Hunter, *The work and Words of Jesus* (1950) 竹森満佐一訳「現代のイエス伝」172頁

とされている(エゼキエル34ノ1-10)。むしろ、「牧会」は、「自分を養うこと」、即ちその自己目的化・実体化を排する反対方向を指向されている。即ちよい羊飼の実体としてのあの固有の存在が、囲の内のみならず外にいるものをも含めたすべての国民に命を得させるどんでん返しの約束として選んだ固有の業、*τθεναι την ψυχην* を指し示す比喩たること、また比喩たるために自分の命を賭けることである。

因みに、ボンフェッファーは、その獄中書簡の中で、在来のキリスト教を検討し、「決定的なことは、自己を防衛している教会だということ。他のために敢えてする勇氣が全くない。」<sup>(15)</sup>と言っている。そして、本来のキリスト教信仰について言う、「イエスのみが『他のための存在』であるという経験が(問題なのである)。……イエスは死に至るまで、御自分からの自由と『他のための存在』によって、はじめて全能・全知・遍在でありたもう。信仰とは、(人と成り、十字架について甦り給うた)このイエスの存在に与ることである。」と。こうして、あるべき教会と牧会のあり方を結論する、「教会は他のための存在であるときはじめて教会である。その先鞭をつけるために、全財産を困窮に苦しんでいる人々にさしださなければならない。牧師は会衆の自由な献金によってのみ、場合によっては、世俗の職業によって、生活すべきである。教会は人間の社会生活の世俗的課題にあずからねばならない。支配者としてではなく、助けるもの・仕えるものとして、教会はキリストとの生活が何であり、『他のための存在』とは何を意味するかを、あらゆる職業の人々に語らなければならない。特にわれわれの教会は、あらゆる悪の根源としての傲慢の罪、権力崇拜の罪、猜忌・幻惑の罪に対して、毅然として抵抗しなければならない。」と。

## 4

以上に於てみてきたところによれば、同じく「牧会」とは言え、「魂への配慮」Seelsorgeとしての「牧会」と、「牧者の奉仕」Hirtendienstとしての「牧会」とでは、方向において互に反対方向を指しているように見える。即ち、前者は、教会への帰一、教会形成という、いわば教会中心的求心的方向であり、後者は、教会の内のみならず外の世俗世界にいる群のために命を捨てる「他者のための存在」たろうとする、いわば教会拡散的遠心的方向である。聖書には、

このように互に反対方向を指す二つの「牧会」が共存させられており、何れか一つの牧会方向をとつてこれを固定化することは、牧会に対する聖書の指向の抽象化にはかならない。牧会に対する、より具体的聖書の指向は、むしろ、二方向の恐らくはダイナミックな共存関係の中にこそ見出されるであろう。

相反する方向に向う二つの牧会が互に関係させられていると思われる典型的場所は、イザヤ書53章6、7節乃至はゼカリヤ書13章7節以下と、ヨハネ福音書2章19節以下である。

まず、イザヤ53ノ6、7の属する、所謂第2イザヤの「主の僕」の歌の「僕」自身が、旧約に於ける相反する救済モチーフから発した祭司宗教と予言者宗教との止揚統一<sup>(1)</sup>だと言われる。それはそのまま、教会中心的求心的方向に向う牧会と教会拡散的遠心的方向に向う牧会との止揚統一の予型だと言えよう。7節の小羊の犠牲は、祭司宗教をその背景として予想させる。他方、ほふられる小羊として沈黙して自らの命を供するのは、6節が暗示しているところによれば羊飼自身であつて、エレミヤや第2イザヤ自身といった予言者を想定するのが普通である。ここに、祭司宗教と予言者宗教が止揚統一されたと言われる所以がある。尤も、この沈黙の受難者像は旧約に於ては全く例外的な表象である。ハバククもエレミヤもヨブも沈黙して耐え忍びはしない。むしろ彼らは、自分の運命の秘かなまたは顕わな不正に直面するや大声を上げて嘆いている。大声で叫ぶこと、静かにしていないこと、それが彼らの特性だつた。それ故、この静かな沈黙の受難者像という旧約に於ける例外的表象は新約の来るべき例外者の予表だと言えよう。従つてまた、第2イザヤの「主の僕」に於ける祭司宗教と予言者宗教の止揚統一は、来るべき例外者による二つの牧会方向の止揚統一の予型

(15) D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausg. von Eberhard Bethge, 1954. 倉松功編訳「たとい我死の蔭の谷を歩むとも」125頁以下。

(1) 関根正雄「旧約聖書」(創元社)239頁

(2) Interpreter's Bible. Vol.5. Isaiah



だと言つてさしつかえないだろう。

旧約に於けるその予告と予型によつて待望されていたことが出来事となつて成就するのが、ヨハネ福音書2章19節以下である。即ち、神殿の破壊と再建に関するイエスの宣言である。「神殿」*ναος* という語は、種々の庭を含む神殿の総称としての *τερον* (マルコ11/11) とちがい、神殿の中の神御自身が住まわれる部分、即ち至聖所を指す<sup>(3)</sup>、と同時に、コリント第1・3/16, 6/19に於ける如く、「体」の意味でも使用される。「倒す」を現わす語 *λυειν* は、家や神殿の破壊と体の死滅との双方の意味で使われる。そのようにまた、*εγειρειν* も、建物を建てることと共に、キリスト教的用法で普通いつも言及している死からの復活の意味でも使われる。

ヘレニズムの世界で普通 *ανιστάναι* とか *ανιστασθαι* が用いられているのにひきかえ、新約では、*εγειρειν* とか *εγειρεσθαι* が愛用されるのは、その語によつて、ことがらが神の業であることをより具体的に表現できると考えたからであろう。イエスの自力による復活という思想は、ヨハネ神学に於て初めて到達されるのである<sup>(4)</sup> (ヨハネ2/19, 21, 10/17, 18)。

マルコ14/58以下にある平行記事では *εγειρειν* の代りに *οικοδομειν* が用いられている。マルコに於ては、問題は、神殿の破壊と再建とに単純に限られ、必ずしもイエスの死と復活には言及していない。むしろそれは、自分が新しい神殿を建設しようというイエスのメシヤ的主張の表白である<sup>(5)</sup>。しかし、それに対し、このヨハネ2/19以下に於ては、明らかに二重の意味を持つ語が意識的に選択されており、ことがらそのものもつ意味の二重性が強調されている。

殊にも、*λυσατε* という未来形は命令形とも同じだから、「汝ら、この神殿を打ち倒せ！」という意味にも受けとれる。ここにはあのゼカリヤ13/7の「つるぎよ、立ち上がつてわが牧者を打ち殺せ！」という語の厳しい響きさえ聞きとれる。そして、この神殿破壊に関するイエスの命令をめぐる人々の偽証を聞きながら全く沈

黙しているイエスに於て、あの剣に刺し貫かれる牧者比喩(ゼカリヤ12/10以下)の予告していた固有の実体と固有の出来事を見出す。羊の群を神の審判の剣の下から救い出すための *τιθεναι την ψυχην* の固有の業である。しかし、それは、どんでん返しの約束にほかならない。三日目のイエスの復活の出来事に於て、イエスの体たる新しい神殿も建てられたのである。

古いイスラエルだけのための存在としての古い神殿を、囲の外の群をも含むすべての国民のために打ち倒すイエスの *τιθεναι την ψυχην*こそ、Hirtendienstとしての教会拡散的教会の基本的指向方向であり、また、イエスの復活 *εγειρειν* の出来事とその告知こそ、Seelsorgeとしての教会形成的教会の基本的指向方向である。そして、教会拡散的教会方向から教会形成的教会方向への道は、ただ全く、「よい羊飼」比喩の指す固有の実体たるイエスの固有の業たる *τιθεναι την ψυχην* によつてひき起こされたどんでん返しとしてのみ拓かれ保持され約束されている道である。しかし、その道は、囲の内のみならず、外の群をも含むすべての国民、すべての時代に対して拓かれ保持され約束されている道である。それ故、我々の教会は、すべての国民と時代に対して「よい羊飼」であるあの固有の存在と、その固有の業たる *τιθεναι την ψυχην* とを指し示す比喩たろうとすることから始まり、且つ比喩たることにつぎ、そのために、教会者も、二次的な意味に於ける *τιθεναι την ψυχην* の道を選び、自分の命を「賭する」であろう。しかし、勿論、あの固有の *τιθεναι την ψυχην* によつて約束されている、どんでん返しの希望の中で「賭する」のである。

パウロの生涯に於て大きな役割を演じた特別な奉仕はエルサレムにある「聖徒たち」の

(3) V. Tayler, The gospel according St. Mark, P. 566.

(4) G. Kittel, Theologisches Wörterbuch, Bd II, S. 332—4.

(5) R. Bultmann, K.E.K. Der Johannes Evangelium, S. 88—91. V. Tayler, The gospel according to St. Mork P. 567.

ために義捐金を集め且つ届けることであつた(コリント第2・8ノ19). *εν τη Χαριτι ταυτη η διακονουμενη υφ ημων*. また、コリント第二、9ノ12ではこれを *η διακονια της λειτουργιας* (援助の働き)と言っている。エルサレムの「聖徒たち」のための 贖金が今、*διακονια* とよばれるのである。しかも同時に、この *διακονια* は、他面では、「キリストの福音の告白に対して従順であること」を明証する働き (*δια της δοκιμης της διακονιας*)として、教会を教会たらしめる *διακονια* でもある(コリント第二、9ノ13)。彼の前には、囲の外の群がローマとイスパニヤで待つていた。しかし、まず、そこへの通路として、エルサレムへの道を選ばなければならない。そのみが、彼の主キリストによつてひかれた牧会者の進路であり囲の外への道であり、しかも、それこそが、キリストの体を建てることのできる唯一の道、*η διακονια εις οικοδομην του σωματος του Χριστου* (エペソ4ノ12)だからである。パウロは言っている。「そこでわたしは、あなたがたの魂のためには、大いに喜んで費用を使い、また、わたし自身をも使いつくそう。」(コリント第二、11ノ15)彼は、これを絶望の中で、悲壮な調子で言っているのではない。却って、復活の主にあつては、もはや労苦がむだになることはない、知っているからである(コリント第一、15<sup>9</sup>)。それゆゑ、彼は、ローマの獄中からさえ、こう言うのである。「このようにして、キリストの日に、わたしは自分の走つたことがむだでなく、労したこともむだではなかつたと誇ることができる。そして、たとい、あなたがたの信仰の供え物をささげる祭壇に、わたしの血をそそぐことがあ

つても、わたしは喜ぼう。あなたがた一同と共に喜ぼう。」(ピリピ2<sup>16,17</sup>)

義捐金を携えていったエルサレムで予想どおり捕えられたパウロが、ローマでの裁判を願つて、ローマの法廷に控訴したときにも、彼は、ローマやイスパニヤで待っている魂のもとへ赴くために命を賭した (*τιθεναι την ψυχην*) のである。しかしその際、彼は、ただ「キリストと共に死んだなら、また彼と共に生きることを信じる」(ロマ6ノ8)信仰と、その「どんでんがえし」の希望の中で、喜びをもって命を賭したにちがいない。

#### 主な参考文献

1. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum N. T. (1954).
2. K. Galling, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (1958) Dritte Auflage.
3. R. Bultmann, K. E. K. Der Johannes Evangelium. 11 durchgesehene Auflage (1950).
4. V. Taylor, The Gospel according to St Mark (1953).
5. E. Turneysen, Die Lehre von der Seelsorge.
6. T. W. Manson, The Sayings of Jesus (1954).
7. The Gospel According to St. John, by Wilbert Howard (I. P. B).
8. D. Bonhöffer, Widerstant und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, herausg. von Eberhard Bethge 1954.
9. J. Muilenburg, The Book of Isaiah. Introduction and Exegesis (I.P.B. Vol. V).
10. R. C. Dentan, The Book of Zechariah, Introduction and Exegesis (I.P.B. Vol. VI).

(付記：文中ギリシヤ語原典引用語句の硬音・軟音符号及び、アクセント記号は、印刷所の都合により、省くことを余儀なくされた。念のため、このことを付記しておく。)