

貧しい人々との連帯

——カトリック教会における新しい問題意識の覚醒——

ハンス・ユルゲン・マルクス

1. 問題提起

ルカ福音書によると、イエスはつぎのような預言の引用をもって、自分の宣教活動を開始した。「主がわたしを遣わしたのは、貧しい人に福音を伝え、捕われた人に解放を、目の見えない人に視力の回復を告げ、圧迫された人を自由にし、主の恵みの年を告げ知らせるためである」（ルカ 4・18＝イザ 61・1～2）。第二ヴァティカン公会議が新たに確認したとおり、教会はイエスのこの使命を継続すべき任務を与えられている。これは宣教活動に焦点をあててみると、つぎのような帰結となってあらわれてくる。

「キリストが神の国の到来のしるしとしてすべての煩いと病気をいやしつつ、すべての町や村をめぐるように（マタ 9・35 以下；使 10・38 参照）、教会もまた、その子らを通してあらゆる身分の人々、特に貧しい人々や苦しんでいる人々と結ばれ、かれらのために喜んでつくすのである（Ⅱコリ 12・5 参照）。」¹⁾

もちろん、第二ヴァティカン公会議以前の宣教活動において、そのような精神が欠落していたとは言えないが、貧しい人々や抑圧されている人々への奉仕を最優先事項とする、最近の動きは明らかに同会議に始まったと言えることができよう。たとえば、筆者が所属する神言会においては、1967～68年の第九回総会議上、つぎのような文書が会則として採択された。

「われわれは主の使徒として、すべての人に義務を負っているが、特に貧しい人、軽んじられている人に献身することを望む。」²⁾

この会則から要求されていることを明らかにすべく、1972年の第十回総会議では、本会の義務として、人間の完全な解放、特に、最も困窮している人の完全な解放のために働くこと、さらに、不正でありかつ抑圧的な諸構造からの解放のプロセスを啓蒙することについて語っている。³⁾そして、1977年の第十一回総会議では、特別な声明文の中で、全会員が貧しい人々や恵まれない人々との連帯を表明し、かつ、正義に基づいた愛と平和のあかしのために、臆することなく発言するようにと、呼びかけている。⁴⁾ こうした状況を背景として、以下に記す新会憲が1982年の第十二回総会議によって採択されることとなった。

「福音では、貧しい人々は優先的な地位を占めている。不正と人類大半の人間性抹殺により深手を負っている世界にあって、われわれの信仰は、キリストの現存するところを、貧しい人々や抑圧されている人々の間に見出し、かつ、利己心と権力の濫用との克服によって、正義と兄弟愛とを実現するために働くよう、われわれを促している。この目的達成のため、われわれはすすんで、貧しい人々や抑圧されている人々と連帯することによって、福音に則した正義を捉進するために努力する。」⁵⁾

1981年10月、本会の総幹部より発行された説明文書から明らかなおり、この文脈では「貧しい」という語は「物質的に貧しい人々」および、「いかなる仕方にせよ、疎外されたり抑圧されたりしている、すべてのグループ」を指すものとして用いられている。それは、飢えに苦しむ者、富と資源との不正な分配に苦しむ者、人種的・社会的・および政治的差別を蒙る者にほかならない。

「そのような人々との連帯について語るとき、それはわれわれの生活と事業においては、かれらを最優先していくような、自覚的で、かつ、意図的な決断について話を進めていくことになる。このことは、かれらの関心や願望をわれわれ自身のものにしていこうと励む努力を示唆してお

り、この努力はまた、われわれの事業を批判的に吟味し、その優先順位を再編成することを是非とすることになるかも知れない。」⁶⁾

以上、たまたま筆者自身に近い事例を引き合いに出したが、ここで指摘した問題意識は、けっして小さい一修道会に限定されているものではなく、最近、カトリック教会全体に及んでいるものである。以下、この問題意識について検討するにあたって、まず聖書におけるその源泉を探り、ついで、第二ヴァティカン公会議以降の教導職の立場を明らかにしたい。

2. 聖書における貧しい人々

A. ゲーリンが『貧しい人々——かれの民』と題する古典的研究の中で示したように、貧しさは聖書全体を一貫して流れるライトモチーフのひとつであり、中でも、二つの主調が鳴り響く。すなわち一方で、貧しさは経済的・社会的秩序の躓きとして浮き彫りにされ、預言的抗議の動機となる。他方では、信仰者の根本的姿勢と同一視され、規範的な価値を持つことになる。⁷⁾ このテーゼを批判的に補完した、⁸⁾ 他のいくつかの研究の成果を踏まえたうえで、以下まず、貧しさに対する預言的抗議を見、ついで、貧しい者に対するイエスの福音宣布に注目したい。最後に、より体系的考察に基づいて、貧しい者との連帯を、キリスト者に要求されている根本姿勢として浮き彫りにしたい。

2.1. 預言的抗議の動機

貧者のことを指す、旧・新約聖書の用語には、そのもののうちにすでに批判と抗議とが含まれている。⁹⁾ ヘブライ語では、主に五つの言葉が用いられているが、それらは二箇所にみられる。一つは預言者アモスによるもので、当時の社会の腐敗を物語っている。

「イスラエルの三つのが、四つのがのために、わたしはこれを罰してゆるさない。これはかれらが正しい者を金のために売り、貧しい者

(‘ebyôn) をくつ一足のために売るからである。かれらは弱い者の頭を地のちりに踏みつけ、苦しむ者(‘anāwîm)の道をまげ…わが聖なる名を汚す」(アモス 2・6~7)。

他の一つは、不正な裁判官を叱責する詩篇の箇所である。

「あなたがたはいつまで不正な裁きをなし、悪しき者に好意を示すのか。弱い者と、みなしごとを公平に扱い、苦しむ者(‘ānî)と乏しい者(rāš)の権利を擁護せよ。あわれな者(dal)と貧しき者(‘ebyôn)を救い、かれらを悪しき者の手から助け出せ」(詩 82・2~4)。

以上ローマ字で書き直したヘブライ語の五つの言葉のうちで、rāšの使用頻度は一番低く、上掲箇所以外に二十回しか用いられておらず、預言書においては一度も用いられていない。事実、この語は貧者のことをまったく客観的に指し示しており、どのような感情や価値判断も含まない。ゲーリンによると、預言者がこの語を用いていないのは、その中立的な意味のためである。¹⁰⁾ これとは対照的に、他の語は色彩に富んでおり、貧者に対する同情を表わすとともに、その状態の躓きを浮き彫りにする。頻度の一番高い語は‘ānîであり(80回)、本来、「腰が曲った人」あるいは「くじける人」あるいはまた「屈服している人」を意味する。この語は経済的困窮や社会的抑圧、また、病気や監禁などといった、一種の具体的な困苦欠乏に苦しんでいる人のことを指す。つづいて使用頻度の高い‘ebyôn(61回)は、本来、「請い求める人」を意味し、ゲーリンによると、「物乞いして回る哀れなやつ」を連想させる語である。¹¹⁾ この語は、貧者の悲惨さを物語るばかりでなく、援助に対する貧者の期待と権利をも示唆する。さらにdal(48回)は、本来、「やつれた人」ないしは「弱り果てた人」を意味し、就中、田舎の貧しい小農民を指す。最後の‘anāwは、前述の‘ānîと同じ語根にさかのぼるが、とりわけその複数形‘anāwîmは精神的・倫理的な理解への傾向を示す。

さて、通俗ギリシア語では、主に二つの言葉が貧者のことを指す。一つはπένηςであり、前述のrāšと同じく、中立的な意味しか有しておらず、

わけても、生活必需品のために労苦しななければならない手工業者や小農民の階級を指す。他の一つは *πτωχός* であり、施しを受けて生活する無産階級の諸々の困窮者を指す。新約聖書の中で、この語は二十四回用いられている。それに反して、*πένης*、ないしは、その形容詞 *πενυχρός* は二回しか使われていない（Ⅱコリ 9・9；ルカ 21・2）。

なお、旧約の民がそもそも近代的な福祉社会でなかったことは言うまでもないが、恵まれない人々や社会の周辺にあった人々に、驚くほどの配慮を示す法律制度を採択していた。¹²⁾ その例を二・三あげると、まず、穀物、葡萄やオリーブを収穫する時は、畑のすみずみまで刈り尽くすことは禁止されていたし、落ちた物を捨てることもゆるされていなかった。それは、寄留外人、孤児、寡婦などのような人々にも収穫の分け前を保証するためであった（レビ 19・9～10；申 24・19～21）。また、すべての生産者は、三年の終わりごとに、その年の産物の十分の一を納めねばならなかった。それは前述の人々に加えて、無産のレビ人のために定められていた（申 14・28～29、26・12）。さらに安息日の機能も「救いの記念」に尽きたわけではない。寄留労働者や奴隷に休日を保証すべき社会的機能をも有していた（出 23・12；申 5・14）。とりわけ、七年ごとの「安息の年」もそのような機能を有していた。その一年間、畑は休耕とされるが、それは「あなたの民の貧しい者がこれを食べ、その残りは野の獣が食べることができる」ためであった（出 23・11；レビ 25・2～7）。さらに、五十年ごとに「ヨベルの年」が定められていたが、これは負債者に債務の免除をもたらし、あらゆる従属状態に陥った人々を放免する、大いなる解放の年であった。もちろん、これらの規定が全部そのまま実施されていたかどうかは、また別の問題であるが、¹³⁾ 貧しく弱者に対する律法元来の配慮がその中で浮き彫りにされてくる。

とりわけ、大所有地の増加、および、社会生活の次第なる都市化につれて、律法元来の配慮はますます忘却されるに至った。¹⁴⁾ ヨブ記の中で、当時の預言的社会批判にさかのぼる悲歌が伝えられているが、その中で、搾

取されている貧者の状態がつぎのように描写されている。

「世には地境を移す者、群れを奪ってそれを飼う者、みなしごのろばを追いやる者、やもめの牛を質に取る者、貧しい者を道から押しよける者がある。世の弱い者は皆かれらをさけて身をかかす。…かれらは着る物がなく、裸で歩き、飢えつつ麦束を運び、悪人のオリブ並み木の中で油をしぼり、酒ぶねを踏んでも、かわきを覚える。野の中から死のうめきが起こり、傷ついた者の魂が助けを呼び求める」(ヨブ 24・2～12)。¹⁵⁾

預言者は、さらに詳しく、社会の腐敗を告発する。それは、搾取による富の蓄積であれ(イザ 3・14; エレ 5・27, 6・12; ホセ 12・8; アモ 8・5～6; ミカ 6・10～11)、投機的土地売買であれ(イザ 5・8～9, エゼ 22・29; ミカ 2・1～3; ハバ 2・5～6)、抑圧的課税(アモ 4・1, 5・11～12)とそれに基づく公建築であれ(エレ 22・13～14; アモ 3・10～15, 5・11)、この一切は社会のほんのひとにぎりの人々に益をもたらすにすぎず、特に貧しく弱い者をその犠牲にするものとして、預言者の抗議を招くこととなる。特に、貧しく弱い者を保護すべき裁判制度の腐敗(イザ 5・23; 10・1～12; ミカ 3・9～11)、および、祭司階級にまで及ぶ諸々の職権濫用(イザ 3・1～15; エレ 5・26～31; ホセ 4・4～11)は憤りに燃えた批判の対象となる。

こうした状況下において、就中、国王はその責任を問われる。なぜなら、神の代理として、国王の卓越した任務は「民の貧しい者の訴えを弁護し、乏しい者に救いを与え、しいたげる者を打ち砕く」(詩 72・1～4)ことと考えられていたからである。三好迪師が示したように、この支配観はなにもイスラエルに特殊固有なものではなく、古代オリエント中近東全体に共通していた。当時の「理想的な国王は、それは人間であれ、神王であれ、やもめや孤児、捕虜や囚人、空腹な者と渴く人、病人や貧しい人々など、いわゆる弱者の救い手であり、こういう人々の保護者と考えられていた。」¹⁶⁾王政導入の時、イスラエルはこの理想的な神王、ないしは国王像を受け継いで、ヤーウェに当てはめ、ダビデ王朝に適合させたにすぎない。

ただし、イスラエル元来の出エジプト伝承は、いわゆる弱者の救い手としての国王の任務をさらに緊迫したものとせしめた。この伝承によると、イスラエルの民全体は、かつてエジプトで、奴隷制度下に抑圧されていた弱者であったが、神がこの弱者をエジプトから導き出し（出 20・2；民 23・22, 24・8；申 5・6, 15）、「良い広い地、乳と蜜の流れる地」（出 3・8；申 26・9）へ連れ来たったのは、すべてのイスラエル人がその地の富を分かち合い、神のみを主とするためであった。それゆえ、モーゼ五書は理想的な民族共同体の成立史を描き出しているのだが、その中で、奴隷や外人寄留者でさえも特別な配慮に値するとされるのは、イスラエルの民自身もかつて同じ境遇にあったからである（出 22・20；23・9；レビ 19・33～34；申 10・19）。¹⁷⁾

預言者は、特に以上述べてきた出エジプト伝承に立脚して、社会腐敗の責任をまず国王に、ついで民全体に負わしめたのである。たとえば、エレミアがエホミア王を責める点は、かれが豊富な暮らしをしていること自体ではなく、同様に暮らしていた父ヨシアとは違い、弱者を保護すべき国王の卓越した任務を怠っている、ということのみである。¹⁸⁾

「あなたの父も食い飲みし、安楽に暮らしていたのではないか。しかし、かれは公平と正義を行い、貧しい者と乏しい人の訴えをただした。こうすることがわたしを知ることでないか。ヤーウエのお告げ」（エレ 22・15～16）。¹⁹⁾

つまり、ヤーウエを「知る」ということは、祈願や祭儀の中で、ヤーウエを神としてあがめる、という信念に尽きるわけではない。それは、同時に、公平と正義を行い、かつ、貧しい者と乏しい人の訴えをただす、という実践を要求する。なぜなら、イスラエルの民全体の場合もかつてそうであったように、ヤーウエは特に無防備の貧者や弱者を心にかけて神だからである。この思想はまず国王の行政にとって規範的な道しるべであるが、同時にまた、社会全体の生活にあてはまる。預言者の厳しい祭儀批判のかぎはここにある。

「あなたがたがささげる多くの犠牲は、わたしになんの益があるか。わたしは雄羊の燔祭と、肥えた獣の脂肪とに飽いている。たとえ多くの祈りをささげても、わたしは聞かない。あなたがたの手は血まみれである。あなたがたは身を洗って、清くなり、わたしの目の前からあなたがたの悪い行いを除き、悪を行うことをやめ、善を行うことをならい、公平を求め、しいたげる者を戒め、みなしごを正しく守り、寡婦の訴えを弁護せよ」（イザ 1・11～17）。

この文書からもわかるように、預言者の祭儀批判は、かれらの社会批判の機能にすぎない。²⁰⁾ つまり、かれらの目に祭儀を空虚な行事とせしめるのは、その形式および内容自体ではなく、それを挙げる人々の日常生活である。というのも、人が日常生活の中で神の意志を無視するならば、神もまたそのような人の宗教生活を無視することになるからである。そして、神の意志はなんであるかは、前述の神王像および出エジプト伝承からして、疑問の余地はない。

「わたしが選ぶところの断食は、悪のなわをほどき、くびきのひもを解き、しいたげられる者を放ち去らせ、すべてのくびきを折るなどの事ではないか。また飢えた者にあなたのパンを分け与え、さすらえる貧しい者を、あなたの家に入れ、裸の者を見て、これに着せ、自分の骨肉に身を隠さないなどの事ではないか」（イザ 58・6～7）。

イスラエルの祭儀では、償いの日に断食が行われており（レビ 16・29～31）、その実行は、神の民の一員であることとされている（レビ 23・29）。このほか、個人も悔い改めのしるしとして、特別な断食を行い（Ⅱサム 12・16；Ⅰ王 21・27）、民全体にも預言者によって、そのような断食が勧められている（ヨエ 1・14；2・12）。したがって、預言者は断食の妥当性を否定しはしないが、断食そのものよりも、むしろその精神に重点をおく。すなわち、断食する人は、神の意志に立ち帰ろうとする回心の決断を表明するのだが、この決断は、神の意志にかなう実践を促す。それは、抑圧されている者の解放のために献身し、貧しい者に自分の持ち物を分か

ち合うことにほかならない。そのように振舞う人は神を知り（ホセ 6・4～6）、また神に知られている（イザ 58・9～11）。

上述の預言思想は、直接、新約聖書につながる。たとえば、最後の審判に言及する中で、マタイオスはつぎのような厳しい警告を発する。

「わたし〔イエス〕に向かって『主よ、主よ』と言う者が皆、天の国に入るわけではない。わたしの天の父の意志を行う者だけが入るのである」（マタ 7・31）。

E. シュヴァイツァーが示したように、この言葉はキリスト者に向けられており、「主よ、主よ」という句は原始教団の信仰告白を示唆している（I コリ 12・3 参照）。したがって、マタイオスの教団の会員にはつぎのような警告がなされている。すなわち、審判の時、かれらを救うものは、イエスを「主」と認める信仰告白それ自体ではなく、神の意志にかなう日常生活なのである。²¹⁾ このことは『世界審判における判決宣言の叙述』（マタ 25・31～46）からも明らかになろう。²²⁾ 注解者の一部は、審判の対象を異邦人に、他の一部はキリスト者に制限するのだが、²³⁾ シュヴァイツァーは、「すべての民族」（32節）という表現は無差別にすべての人間のことを指すものと解しているが、この解釈を採るほうが妥当であろう。²⁴⁾ いずれにせよ、ここでは判決の規準に主眼をおきたい。それは、イエスを「主」と認めたか否かという信仰告白の問題とはまったく無関係に、「わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人に」何をしたかという生活実践にかかっている。ここでいう「兄弟」は、また、イエスの弟子たちのことではなく、飢え渴く人、家や着物がない人、病人や囚人などといった、具体的な困苦欠乏の状態にあるすべての人を指す。そのような人々との出会いが永遠の運命を決定する機会となるのは、イエス自身がかれらのうちに現存しているからである。それゆえ、貧しく弱い者を無視することは、イエスとの関わりを拒否したことになり、永遠の罰を招く。それとは逆に、貧しく弱い者を憐れむことは、イエス自身と関わり合ったことになり、永遠の生命をもたらす。悪人も善人もこの判決に驚くが、特に善人の

驚きは注目に値する。J. エレミアスが指摘するように、新約聖書以外の文献も、憐れみのわざが最後の審判の規準となることについて語っているが、両者の間には大きな相違が認められる。つまり、新約聖書以外の文献の中では善人が自分の功績を知り、かつ、審判者の前にことごとく枚挙するのに対して、マタイオス福音書ではなんの功績も意識しておらず、審判者のほうからそれについて啓蒙されると、深い驚きで反応する。この善人はただ当然のことをしたと思い、貧しい人や不幸な人たちを介して隠れたメシアがかれらに出会っているという考えすら度外視している。²⁵⁾

これと関連して、ルカ福音書における二つの譬えも示唆に富む。第一の『金持ちとラザロスの譬え』(ルカ 16・19～31)は二つの頂点を持っている。一つは富者と貧者との運命の逆転を主題としており(19～23節)、他の一つは富者の嘆願の拒否である(24～31節)。前者は当時の報復思想を著しく反映しており、既存の物語材料から採用されているので、強調点は、ルカがこれに加えた第二部にある。この中で金持ちの生き残った五人の兄弟たちが注目されている。かれらも死んだ兄弟のように、死ねば万事が終わると考えているので(18節)、神を恐れず冷酷な私欲に生きている。それゆえ、ラザロスがかれらのところにつかわされるよう、死んだ金持ちはアブラハムに嘆願するが、その願いはかなえられない。なぜなら、これら生き残りの兄弟たちは律法と預言者を知り、それに従わないのなら、「たとえ死者の中から生き返る者があっても、その言うことを聞き入れはしないだろう」(31節)からである。この答えの中で、直接的に悔改めの使信を拒む「今の時代の者たち」の頑な心が告発されているが、間接的には、譬えの第一部も照らされてくる。前述したように、律法と預言者は安楽な生活自体を裁くことはないが、貧しく弱い者を無視するような生活を糾弾する。それは神がそのような人々の保護者だからである。ラザロスという貧者の名前はこの点を強調している。この譬えの中でラザロス以外にだれも名前を持っていないから、「神は助けられる」という語義はいっそう重視されるべきであろう。ところが、死んだ金持ちは、かつてかれの門前に

横たわっていたラザロスになんの悪いこともしなかったが、ただその存在すらまったく無視していた。これこそ、律法と預言者より裁かれる生き方であり、そのために金持ちは「アブハムの宴会」に加えられるに値しないものとされる(26節)。

『善いサマリア人の譬え』(ルカ 10・25～37)はこの論しをさらに緊迫した形で浮き彫りにする。²⁷⁾ この譬えは、他の二つの共観福音書にもみられる『愛の戒めをめぐる問答』(マコ 12・28～34; マタ 22・34～40)の中に嵌め込まれている。しかしルカス、ないしは、第三福音書の特殊伝承の独立性は問答の構造と譬え全体の論旨に現われる。並行記事の場合と同じく、あるひとりの律法学者がひとつの質問を提出するが、ルカ福音書においては、この質問は神学的・理論的ではなく、倫理的・実践的性質のものとしてとらえられている。すなわち、質問者が知りたいと願っているのは、あらゆる掟のうちでどれが第一であるのか(マコ 12・28; マタ 22・36)ということではなく、永遠の生命を相続するために、自らが何をしたら良いか(ルカ 10・25)ということである。並行記事に対してさらに際立っていることは、質問者が自問自答するよう仕向けられているという点である。というのも、神への愛(申 6・5)と隣人愛(レビ 19・18)についての二重の戒めの中に律法全体が集約されている(マタ 22・40)、という考えは当時のラビたちの間では常識であったし、²⁸⁾ 律法の専門家として、質問者は自問への正しい答えを当然に知っていたはずだからである。しかし、かれははじめから教え論しを乞おうとしているのではなく、ただイエスを困らせようとしているにすぎないから、「では、わたしの隣人とはだれですか」(29節)という新たな質問を提出することになる。これに続く譬えの論旨は、そのような問い方の根本的な誤りを暴露しようとするところにある。中心人物は、追いはぎに襲われて、半殺しの状態で道端に残された無名の旅人である。自力ではもはや立ち上がれない数多くの人々の一例にすぎない。そこで相次いで三人の旅人がたまたまその道を通る。最初の二人は、祭司とレビ人であって、かれらはイスラエルの宗教の正統に属す

る公人だが、その傷つきたおれている人を見ると、道の向こう側を歩いて行く(31～32節)。最後の一人は、異端者とされているサマリア人だが、その人を見ると、「あわれに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をしてやる(33～34節)。しかもそのような応急処置をするだけに止まらず、頼るものもないその人が元気を取り戻し、健康が回復するまで看護されるよう取り計らう。この話に引き続いて、イエスは先の質問を裏返して「あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか」(30節)と、律法学者に問い返す。つまり、かれがもともと熟考せねばならぬことは、わたしにとって隣人とはだれか、という自己中心的な問いではなく、助けを必要とする人にとってだれが隣人になるのか、という他者中心的な問いなのである。そして、サマリア人の例から明らかなおおりの、そのような設問の仕方は、自らすすんで、助けを必要とする人に近寄り、そうすることによって、その人を自分の隣人にせしめるイニシアチブをもたらす。しかも、このイニシアチブの原動力はなんらかの宗教的義務感ではなく、「人を見てあわれに思う」(33節)といった、至極当然の情けにほかならない。「行って、あなたも同じようにしなさい」(37節)という結文からわかるように、そのような隣人愛を実践する人のみが「永遠の生命を相続する」(25節)ことができよう。

2.2. 福音宣布の相手

マタイオスとルカスの福音書によると、イエスは、自らが神からつかわされたことの証明として、イザ 61・1 の預言句を引用し、「目の見えない人は見えるようになり、足の悪い人は歩けるようになり、らい病人は治って清くなり、耳の聞こえない人は聞こえるようになり、死者は生き返り、貧しい人には福音が伝えられている」(マタ 11・5; ルカ 7・22)、と述べているのである。ところで、貧しい人々の福音宣布に重点がおかれていることは、「そしてわたしに躓かない者があれば幸いだ」(マタ 11・6; ルカ 7・23)という付加文から判明する。なぜなら、身体障害者やらい病

人が治ったり、死者が生き返ったりすることにはだれも躓くはずがないからである。結局、イエスが貧しい人々に福音を宣べ伝えたことは、躓きの石であったし、イエスがこの躓きに勝った人を幸いと呼んだとすると、それは貧しい人々への福音宣布の重要性を裏づけていることになる。²⁹⁾

貧しい人々への福音宣布が、実際、イエスの宣教活動の中心をなしていたことは、Q資料の最古層からも確証されている。というのも、貧しい人々を幸いとするイエスの言葉はその冒頭におかれているからである。³⁰⁾ マタイオスとルカスは、各々異なる関心より、Q資料の一部をいわゆる『山上の説教』(マタ 5～7) ないしは『平野の説教』(ルカ 6・7～49) にまとめたが、いずれも貧しい人々の幸福讃で始まる。マタイオス版には「貧しい人々 (*οἱ πτωχοί*) に「心の」(*τῷ πνεύματι*) が加えられているが(マタ 5・3), 「貧しいあなたたちは、幸いだ。神の国はあなたたちのものだから」(ルカ 6・20) というルカス版のほうがQ資料の最古層に近く、イエス自身の言葉である可能性が濃厚であることは、すべての研究家の一致した推論である。³¹⁾

既述のとおり、新約聖書の二十四箇所では貧者のことが *πτωχός* という形容詞で表現されているが、J. デュボンが示したように、マタ 5・3 以外のすべての箇所は、経済的に困窮している者や、最も一般的な意味で抑圧されている人々を指す。³²⁾したがって、「貧しいあなたたちは幸いだ」というイエスの叫びは、まず自分を守るすべを知らない困窮者に向けられていた、ということができる。このことは、これに続くルカス版の二つの幸福讃からも判明する。「今飢えているあなたたちは、幸いだ。満たされるから。今泣いているあなたたちは、幸いだ。笑うようになるから」(ルカ 6・21)。これもおそらくイエス自身にさかのぼる言葉だが、³³⁾ 二回繰り返される「今」はルカスの加筆と思われる。³⁴⁾ なお、飢えたり、泣いたりしている困窮者が「幸い」(*μακάριοι*) と呼ばれるのは、現状の逆転をもたらす「神の国」(*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) が間近に差し迫っているからにはほかならない。この「神の国」とは、彼岸の慰めを指し示す暗号ではなく、既

述の任務を怠っていたイスラエルの国王に代わって、この地上で自らが王の支配を確立し、それまでの抑圧や搾取のために飢えたり、泣いたりしていた困窮者を解放する神の諸行為を総称する「希望の像」である。³⁵⁾そして、三好迪師が指摘するように、「神の国はあなたたちのものだ」という確言は「イエスの断言であるから、このような断言は、イエス自らが貧しく弱い人々に、神の国、神の救いを与えるのだ、ということを示唆している。」³⁶⁾

イエスのこの使信は、ルカス版ではまだ明白に読み取られるのだが、マタイオス版においては、元来の意味があくまでも保持されてはいるが、それをかなり精神化し、倫理化している。すでにマタイオス福音書の素材となった伝承において元来の三つの幸福讃の調子はそのように変えられ（3～4節、6節）、さらにこれに四つの新しい幸福讃が加えられた（5節、7～9節）。ただ「義のために迫害される人々」に関する第八の幸福讃（10節）、および、「義」という挿入による第四の幸福讃の拡張（6節）のみが、最終の編集者の手によるものと思われる。³⁷⁾かくて成立した『八福』の主眼はイエスのそれとは少なからず異なっている。すなわち、イエスが幸いと呼んだ人々は一種の客観的な状態に置かれていたのに対して、『八福』の中で、一種の精神姿勢、および、それにかなり行動を選んだ人々が幸いと呼ばれている。U. ルッツの表現を借りて言えば、マタイオス版の『八福』はキリスト教的「徳の典型」(Tugendspiegel)の機能を発揮しており、各キリスト者はこれを見て、自らが、はたしてそのような者であるのか、と自問するように招かれているのである。³⁸⁾

上述の精神化は殊に最初の幸福讃において際立っている。すなわち、ここでは、「貧しい人々」に「心の」が加えられているが、その意味領域を十分に把握しうるためには、当時の理解を再現する必要がある。なお、デヌボンがきわめて詳細にわたる研究の中で示したように、ギリシア語の *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* はクムラン文書に散見できる 'anwe] ruah の訳語であり、消極的な意味では「頑固頑迷でない人々」のことを指し、積極的には

「素直素朴な人々」を意味する。これはまず神に対する根本姿勢を示唆する語だが、この根本姿勢は同時に、他の人々に対する寛容や同情を包含する。³⁹⁾ それゆえ、三好迪師はマタイオス版における最初の幸福讃のために、つぎのような意識を提案している。「神に対して素直な人、人に対して思いやりのある美しい人は幸いだ。」⁴⁰⁾ マタイオス版の『八福』の中で実際にそのような人々が幸いとされていることは、他の幸福讃からも明らかにされよう。ここでは相次いで「柔和な人々」(5節)、「憐れみ深い人々」(7節)、「心の清い人々」(8節)、「平和を実現する人々」(9節)が幸いと呼ばれるのである。もちろん、これらは元来の使信をかなり精神化し倫理化したものと言うほかはないが、そのために、元来の使信に含まれていた躓きがやわらげられたとは言えないだろう。まずマタイオスの加筆が示唆するごとく、いわゆる『八福』の道を選んだ人々も迫害されていた(10節)。それはかれらが「義に飢え渴いている人々」(6節)であったからにほかならない。ところで、G. シュトレッカーが示すように、「義に飢え渴く」という表現は、ただ単に義に憧れるといった消極的な態度を意味しておらず、義の実現を先取りし、この先取りに則して行動するといった積極的な態度を指すのである。そして「義」というものは神の王的支配の要求に合体する地上的諸関係にほかならないから、その実現を先取りする集団は躓きの原因となり、迫害の対象となるのである。⁴¹⁾

さて、イエス自身の福音宣布、および、原始教団の生活様式の中に含まれていた躓きを十分に評価しようとするならば、いわゆる霊的貧しさをめぐるユダヤ教の信念に触れる必要がある。⁴²⁾ 預言者は、七世紀以降の度重なる民族的災難を、王家および民全体の罪惡への天罰と解し、これと関連して、いわゆる「残りの者」をめぐる信念を形成し始めた。最初はこの「残りの者」とは一定の災難に生き残った人々として語られていたが(イザ 4・3, 6・13, 10・22, 37・4; アモ 5・15)、民全体への天罰を免れたので、やがて、敬虔で正しい者と考えられるようになった。かくて「残りの者」という表現は、民全体への救いの約束を担っている共同体を

指すものとなった（イザ 4・4～6, 28・5; エレ23・8, 31・7～8; ミカ 5・6～8）。ゼパニヤはこの共同体をつぎのように描写している。

「その時わたしはあなたのうちから、高ぶって誇る者どもを除くゆえ、あなたは重ねてわが聖なる山で、高ぶることはない。わたしは柔和にしてへりくだる民をあなたのうちに残す。かれらはヤーウェの名を避け所とする。イスラエルの残りの者は不義を行わず、偽りを言わず、その口には欺きの舌を見ない」（ゼパ 3・11～13）。

つまり、神の裁きによって「高ぶって誇る者ども」はイスラエルのうちから取り除かれたのだが、ここでは 'ānī とも呼ばれる「イスラエルの残りの者」はヤーウェの名に信頼をおき、正義と真実に生きる。前述したように、'ānī は元来、貧者たちのことを指すのだが、ここでは明らかに精神化され倫理化された意味を持つ。すなわちそれは「ヤーウェを求め、謙遜と正義とを求める」（ゼパ 2・3）人々のことを指す。以後、そのような意味での「霊的貧しさ」は敬虔なイスラエル人の理想となってゆくことになる。もちろん、これはあくまでも少数のエリートに限られていた理想であったが、これらのエリートが増加するにつれて、救いの約束はますます排他的に理解されるに至り、やがて、一般大衆の大半を除外するものと考えられるようになった。というのも、審判の時、神の国にふさわしい者と判断されるために、これらのエリートは、きわめて高度の宗教、倫理生活に励んでいたが、一般大衆の大半、ましてや真に貧しく弱い人々は律法の最低規準にさえ応じることができなかったからである。⁴³⁾

ところが、イエスはちょうどそのような人々を相手にし「神の国はあなたたちのものだ」という福音を、特に貧者たちに対して宣べ伝えたのである。もちろん、かれの付き合いや福音宣布はそのような人々だけに限られていたと考えるならば、それは誤りであろう（特にルカ 7・36; 8・3; 14・1; 19・1～10参照）。しかし、当時の宗教階級が躓くには、イエスが、不信心な一般大衆の中のだれをも斥けなかった、という事実だけで十分であった。既述の貧者たちに加えて、主に二種類の人々が問題とされ

た。⁴⁴⁾一つは「罪人」(マコ 2・17; ルカ 7・37, 39; 15・2; 19・7)と呼ばれたが、「罪人や徴税人」(マコ 2・16並行箇所, マタ 11・9 並行箇所, ルカ 15・1)とか「税金取りや娼婦」(マタ 21・32)といった表現からも判明するように、「罪人」という語は、イエスの生きた環境の中では、ただ倫理的価値判断を表わすのみでなく、社会的差別意識を含んでおり、特に人々から軽蔑されている職業に携わる人間を指すものであった。他の一つは「小さい者」(マコ 9・42; マタ 10・42; 18・10, 14)あるいは「単純な者」(マタ 11・25並行箇所)と呼ばれたが、これは、イエスといっしょに回り歩いた人々、就中、かれの弟子たちを指す。この表現は、イエスに従って行った人々に宗教的教養が欠けていたこと、当時のユダヤ教には宗教教育以外の教育は存在しなかったのであるから、これはすなわちかれらが無教育で、しかも信仰心の薄い者であったことを意味することになる。J. エレミアスが総括して言っているように、イエスと関わり合っていた「人々の大半は爪はじき者…無知、無教養の輩であり、かれらには宗教的知識が欠け、道徳的にもいかがわしいとされたところから、当時、人々の確信によれば救いを得ることは絶望的であった。」⁴⁵⁾

イエスはこの人々に神の国、神の救いを宣べ伝えただけでなく、自らがそれを与えることを自己主張した。この自己主張は特に罪のゆるしの告知の中に現われてくる。もちろん、イエスがはっきりした言葉で罪のゆるしを告知している箇所は二つしかない(マコ 2・1～12並行箇所, ルカ 7・36～50)。しかしかれの譬え話を貫く具体的形容や比喩(特にマタ 18・27; ルカ 7・42; 15・11～32; 18・9～14)は、すべて、罪のゆるしと、神との交わりの回復を描いている。これと関連して、イエスが罪人たちと食卓を共にしたことは、特に重要な意味を持つ(マコ 2・5～16並行箇所; ルカ 15・2)。「見ろ、大食漢で大酒飲みだ。税金取りや罪人の仲間だ」(マタ 11・19; ルカ 7・34)といった罵倒の言葉は、この食卓の交わりに含まれていた躓きを示唆している。エレミアスが指摘するように、当時の「ユダヤ教では、特に食事を共にすることは神の前における共同体の意味

を担っていた。それは、食卓を共にする一人一人が、裂かれたパンの一片を食べることによって、主人がこのパンの裂かれる前に唱えた神への讚美にあずかり、この宗教的行為がそこで共同体を現前させたからである。⁴⁶⁾ それゆえ、イエスと罪人たちとの会食は、人を差別しないイエスの心の美しさ、踏みつけられている人々への情け深さを物語っているだけではない。その意味はいっそう深い次元に及んで、終末的救いに参与すべき人々の共同体を目のあたりに表わすものである。またエレミアスが言うように、「食卓を共にする形で罪人が救いの共同体に迎え入れられているのであって、これは人を救う神の愛の使信を誰の目にも最も印象的な仕方で表現している。」⁴⁷⁾ 敬虔なエリートにとって、これ以上の躓きは考えられなかった。しかしイエスが自分の言行を通じて示そうとしたことは、神の愛からはだれも除外されていないこと、したがって、すべての人々が救われた者の連帯に迎え入れられるべきである、という使信であった。それゆえ、困窮、職業、無教養のために律法の要求に応じえず、ましてや、高度の宗教、倫理理想を実現できない人々を、終末的救いから除外しようとする敬虔なエリートはつぎのような宣告を受ける。「関税徴収人や遊女は神の王的支配に入る。しかしお前たちは駄目だ」(マタ 21・31)。⁴⁸⁾ それは、関税徴収人や遊女が道徳的にいかがわしい生活を送るためではなく、敬虔なエリートとは違い、かれらが自ら取るに足らない罪人にすぎないことを認め、それゆえ他の取るに足らない人々と連帯して、不思議な救いの告知を受け入れる余裕があったためである。そして、マタイオス版の『八福』のうちに結晶してきたQ資料の担い手も、ちょうどそのような人々と連帯するものであったがため、またイエス自身と同じように、躓きの原因となり、迫害の対象となったのである。

2.3. 連帯の要求

これまで述べたことから明らかにされたように、聖書は主に三つの観点から貧しさの問題に注目している。第一に、経済的困窮やあらゆる形態の

抑圧は神の意志に違反するものとして厳しく非難される一方、祭儀ないしは信仰の信憑性は、人が貧しく弱い者や抑圧されている人々に対してどのような態度を取るかによって判断される。第二に、富を持つということ自体は悪とされてはいないが、富に執着する結果、神の意志や隣人の要求に心を閉ざすような態度は、永遠の滅びに値する罪とみなされている。そして、富の所有にはそのような傾向が潜んでいるから、いわゆる「心の貧しい者」(マタ 5・3)が信仰者の理想像として描かれる。そのような人は、かならずしも富を断念するわけではないが、富に執着していないから、神に対して素直であり、⁴⁹⁾人に対しても思いやりがある。第三に、かかる意味における「心の貧しい者」は当然に困窮している人々や抑圧されている人々に、自らすすんで、近寄り、かれらの隣人となる(ルカ 10・33~37)。換言すれば、教会というものは「心の貧しい者」と真に貧しく弱い者や抑圧されている人々との連帯として成り立つのである。この第三の点を原始教団の成立や自己理解に焦点をあてて検討してみよう。⁴⁹⁾

G. タイセンによると、Q資料の担い手であったパレスチナの原始キリスト教は、巡回霊能者と地域教団という二つのグループから成り立っていた。⁵⁰⁾前者は主にパレスチナの奥地を放浪しつつ、人々にイエススの言葉を伝え、自らの生活様式によって、倫理的なラディカリズムと接近した終末への期待とをあかした。人々がかれらの説教を受け入れたのは、当時の絶望的な政治、社会的状況に加えて、⁵¹⁾かれらのラディカルな生活様式のためであった。かれらはこの世の日常的諸条件の絆から解きはなたれていた者、すなわち、家屋敷と妻子を捨て去った者(マコ 10・28~31並行箇所)、死人は死人をして葬らしめた者(マタ 8・21~22; ルカ 9・62)、百合の花と空の鳥を生きる模範とした者(マタ 6・25~34; ルカ 12・22~34)であったがために、信頼しうるかたちでイエススの言葉を伝承することができたのである。⁵²⁾他方、かれらの徹底した振舞いは、地域教団における物質的基盤に立脚することによってのみ可能であった。地域教団の成員の大半は、パレスチナ社会の最下層よりも、むしろ、農夫や漁夫や手工業者

のような、借金と没落の恐れに晒されている、社会の周辺の中流層に属する人々であった。大きな富は持っていなかったが、巡回霊能者たちの日常的な思い煩いから自由にしてやるだけの余裕はあった。⁵³⁾

ところで、パレスチナの原始キリスト教からヘレニズムの原始キリスト教への移行は、まず多分に社会的状況の変化と結びついていた。⁵⁴⁾ 新たに移ってきた人々でふくれあがっていた地中海沿岸の諸都市は、伝統的な立場をとる地方よりも、新しい使信に対して開かれていた。かくて、元来、主に地方人の運動であった原始キリスト教が、都市に居住する人々の集団となった。ヘレニズムのキリスト教徒の大半が下層階級に属していたことは事実であろうが(Ⅰコリ 1・26～29)、社会的により高い地位についていた人々の数が増加して行ったことも見のがしてはならない。⁵⁵⁾ いずれにせよ、ヘレニズムの諸教団はパレスチナの困窮していた教団を寛大に扶助するだけの余裕があった(使 11・22～30; ロマ 15・25～28; Ⅰコリ 16・1～4; Ⅱコリ 8～9)。⁵⁶⁾ さらに、パレスチナでは社会的に根こそぎにされた巡回霊能者が決定的な権威であったのに対して、ヘレニズムの領域では間もなく地域教団に重みが行ったし、中心的人物はおそらく比較的に上位の社会層に属していたと考えられる。地域教団の権威は、はじめは合議機関であったが、二世紀初頭には早くも独裁的な司教職となっている。⁵⁷⁾

このような社会的変化の結果、信仰表明も倫理的価値観とともに多少の変化がみられるようになる。まず信仰表明について言えることは、「下からのキリスト論」は「上からのキリスト論」によって補完された、ということである。⁵⁸⁾ つまり元来の人の子のキリスト論によると、この世の権力者によって迫害され十字架につけられた者は、神の栄光のうちに揚げられ、この世の審判者と定められた。ヘレニズムの領域では、この上昇運動に下降運動が付け加えられた。すなわち先在の神の子が、己れを空しくしてこの世にへりくだり、十字架上の死にいたるまでこの自己放棄の道を歩んだ(ピリ2・6～11)。つぎに、倫理価値観がやわらげられた。なぜなら、家族も故郷も財産も防禦も放棄せよ、といった厳しい社会批判に結びついた巡

回靈能者の倫理的なラディカリズムは、割合に安定していたヘレニズムの社会では生かされる余地を持たなかったからである。その代わりに、かれらの関心はまず教団内における社会的相互関係の必要性に、すなわちユダヤ人と異邦人、ギリシア人と未開人、奴隷と自由人、男と女との共存の問題へと方向づけられた。その結果、より穏やかな愛の倫理が前景に出ることになる（ロマ 1・14；I コリ12・13；ガラ 3・28）。この愛の倫理は、特に、富者と貧者との人類の二分化を断念することはできない。それゆえ、使徒行伝は財産の共有に基づく、理想的な共同体の姿を描き出す（使 2・44；4・32～37）。この理想がかならずしも十分に実現されていなかったことは、同じ使徒行伝も示唆しているのだが（使 5・1～11）、しかしこのことは、このような理想が存在したことを裏づけるものである。

貧しさに対する、原始教団の態度は寄付金の徴収の中で最も明白に現われてくる。たとえば、パウロスがコリントの信徒を諭しているように、マケドニアの教団は、自らが非常に困窮しているながらも、かれの期待以上に、パレスチナの貧しい教団のために快く寄付した（II コリ8・1～7）。しかし、これ以上の模範がある。

「あなたたちは、わたしたちの主イエス・キリストの慈しみを知っています、すなわち、主は富んでいたにもかかわらず、あなたたちのために貧しくなられたということです。それは、主の貧しさのおかげで、あなたたちが豊かになるためです」（II コリ 8・9）。

換言すれば、キリストが「神の身分でありながら」罪の悲惨に苦しんでいる人類と連帯し（フリ 2・6～8）、そうすることによって、罪の悲惨から解放される道を開かなければならない。このことは財産の全面的な放棄を要求しないものの、その一部の犠牲を要求している。こういう意味でパウロスは上の箇所が続いて言う。

「やる気さえあれば、持たない度合に応じてではなく、持っている度合に応じて差し出すことによって神の御心にかなうのです。なにも他の人々には楽をさせて、あなたたちには苦勞をかけるということではありま

せん。公平をはかるわけです。あなたたちの現在のゆとりがかれられらの欠乏を補えば、かれらのゆとりもあなたたちの欠乏を補うことになり、こうして公平が生じるのです」(Ⅱコリ 8・12～15)。

パウロスが、ここで諸教団の連帯について述べていることは、同時にまた教会員同志の相互関係にも当てはまる。特に第一のヨハネの手紙はこの点を力説している。

「この世の生活に十分な物を持ちながら、兄弟が必要な物に事欠くのを見て同情しない者があれば、どうして神の愛がそのような者の内にいつもあるでしょうか。子たちよ、言葉や口先だけではなく、行いをもってほんとうに愛しましょう」(Ⅰヨハ 3・17～18)。

結局、ヘレニズムの領域では困窮や抑圧に対する預言的抗議はかなりやわらげられたとは言え、貧しく弱い者に対する態度を信仰の信憑性をはかる規準とみなす、聖書全体の基調には変化がない、ということができよう。

(続く)

注

1. *Ad Gentes* 12=COD 1020, 38-1021, 2.
2. *Constitutiones et Directorium Societatis Verbi Divini*, Roma 1968, No. 115, 2.
3. *The Relationship between Evangelization and Human Development*, (Tenth General Chapter, Document), Rome 1972, 9.
4. *Witnessing to the Word* (No. 1), Rome 1978, 12.
5. *Constitutiones et Directorium Societatis Verbi Divini*, Roma 1983, (No. 112).
6. *Witnessing to the Word* (No. 7), Rome 1981, 11.
7. A. GELIN, *Die Armen—sein Volk*, Mainz 1953.
8. J. DUPONT, *Le probleme litteraire de les deux versions du Sermon sur le montagne et des Beatitudes*, Louvain 1968; id., *Les Beatitudes*. Tome II, *La bonne nouvelle*, Paris 1968; id., *Les Beatitudes*. Tome III, *Les Evangelistes*, Paris 1973; A. GEORGE/J. DUPONT/S. LEGASSE/Ph. SEIDENSTICKER/B. RIGAUX, *La pauvreté évangélique*, Paris 1971.
9. これについては、A. GELIN, 上掲書 16—20, 40—68; J. DUPONT, *Les Beatitudes* II, 上掲書 19—34; A. GEORGE, 上掲書 14—17.

10. A. GELIN, 上掲書 16.
11. Ibid. 17.
12. これについては, R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancient Testament* I, Paris 1958, 221—270.
13. Ibid. 268—271 は特に「ヨベルの年」に関しては否定的な見解をとる。
14. A. GELIN, 上掲書 12—13; R. DE VAUX, 上掲書 254—256; A. GEORGE, 上掲書 18—20.
15. G. FÖHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, 367—373 によると, ヨブ 24:2—12の中に, 元来独立していた二つの古い唄が含まれている。第二の唄 (5—8節) を省略した。
16. 三好迪「イエスの教える神の国」『布教』(第三十巻, 1976年) 367頁, さらに詳しく246—249頁。
17. 同書303—307頁。
18. 王家の生活については, R. DE VAUX, 上掲書 177—195.
19. W.D. RUDOLF, *Jeremia*, Tübingen ³1968, 142 による訳。解釈については, W. H. SCHMIDT, *Aspekte alttestamentlicher Ethik*: J. MOLTMANN (ed.), *Nachfolge und Bergpredigt*, München 1981, 27.
20. この点は特に K. KOCH, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*: H.W. WOLF (ed.), *Probleme der biblischen Theologie* (G. von Rad zum 70. Geburtstag), München 1971, 236—257; M. FEUDLER, *Zur Sozialkritik des Amos*: *EvTh* 33(1973), 32—53 によって強調される。
21. 解釈については, E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, 120 参照。
22. これについては, ヨアヒム・エレミアス著『イエスの宣教—新約聖書神学 I』(新教出版社, 1978年) 224—227頁, E. SCHWEIZER, 上掲書 310—314. 組織神学の観点より, H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1967, 92—96; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca ⁴1974, 254—265 参照。
23. 注解者の概観としては, J.C. INGELAERE, *La parabola du jugement dernière* (*Mt* 25, 31—45): *RHPR* 1 (1973), 23—60 参照。
24. E. SCHWEIZER, 上掲書 311.
25. エレミアス, 上掲書 225頁。
26. 同書 201—205頁。J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1976, 471—477 参照。

27. エレミアス, 上掲書 220—224頁。J. ERNST, 上掲書 343—353 参照。
28. 出典は M. MIYOSHI, *Das jüdische Gebet Šema' und die Abfolge der Traditionsstücke in Lk 10—13*: Annual of the Japanese Biblical Institute 7 (1981), 74—91 にある。
29. エレミアス, 上掲書 209—210頁。
30. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 68 参照。
31. 三好迪「神の国」上掲書 485頁。同様に, E. SCHWEIZER, 上掲書 44—49; J. ERNST, 上掲書 214—216; H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, Erster Teil, Freiburg-Basel-Wien 1969, 323—330.
32. J. DUPONT, *Les Beatitudes* II, 上掲書 39—51; A. GEORGE, 上掲書 38—39. 45—50.
33. U. LUZ, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*: J. MOLTMANN, 上掲書 39.
34. 三好迪「神の国」上掲書 485頁。荒井献著『イエス・キリスト』(講談社・1979年) 68頁。
35. 王的支配と「神の国」との関係については, 三好迪「神の国」上掲書301—309, 365—368頁。「希望の像」に関する解釈学的考察としては, 拙論「死と復活」『南山神学』(第4号・1981年) 25—30 頁。
36. 三好迪「神の国」上掲書485頁。
37. E. SCHWEIZER, 上掲書 46,
38. U. LUZ, 上掲書 41.
39. J. DUPONT, *Les Beatitudes* II, 上掲書 399—411 参照。
40. 三好迪「神の国」上掲書 487頁。
41. G. STRECKER, *Eschaton und Historie. Aufsätze*, Göttingen 1979, 119—121.
42. 以下全体については, A. GELIN, 上掲書 26—104; A. GEORGE, *Pauvre*: Supplément au Dict. de la Bible VII, Paris 1962 (vol. 37), 387—406; G. BORNKAMM, *Jesus*, 上掲書 35—40. 70—72 参照。
43. 社会的・歴史的背景については, G. タイセン著『イエス運動の社会学—原始キリスト教成立史によせて』荒井献・渡辺康磨訳(ヨルダン社・1981年) 143—173 頁。
44. 以下全体についてはエレミアス, 上掲書 210—232頁。
45. 同書 214頁。
46. 同書 219—220頁。
47. 同書 220頁。
48. 同書 221頁による訳。
49. 以下全体について, 注 43 にあげた研究に加えて, G. THEISSEN, *Studien zur*

Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979; W.H. MEEKS (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, München 1979. 参照。

50. G. THEISSEN, *Studien*, 上掲書 75—105.
51. Ibid. 142—159.
52. Ibid. 106—141.
53. G. タイセン著『イエス運動』上掲書 52, 90—91頁。
54. 同書 205—213. G. THEISSEN, *Soziologie*, 上掲書 209—214.
55. G. THEISSEN, *Soziologie*, 上掲書 231—271; W.H. MEEKS, *Soziologie*, 上掲書 194—221.
56. A. GEORGE, *Pauvreté*, 上掲書 107—110.
57. W.H. MEEKS, *Soziologie*, 上掲書 148—162. 221—244.
58. 概念については, W. KASPER, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*: L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg-Basel-Wien 1975; 141—170. キリスト論の変更については, F. MUSSNER, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Söhnestheologie*, ibid. 77—113 参照。

Summaries

SOLIDARITY WITH THE POOR

Evolving of a New Problem Consciousness in the Catholic Church

Hans Jürgen MARX

Since the Second Vatican Council had declared the solidarity of the Church with the poor and oppressed, the participation of the Church on all levels in the struggle for the establishment of a new world order based on the dignity of man has been steadily intensified. The Twelfth General Chapter of the Society of the Divine Word has decreed a new set of constitutions which stress its preferential option for the poor and oppressed. The present article attempts to analyze the theological motives behind this somewhat surprising re-orientation of priorities in the Catholic Church.

The first installment of the present article limits itself to a summary reflection on the theme of poverty in the Old and New Testaments. Mainly three points are brought to light. Firstly, material poverty is a scandal inviting the wrath of God on those who refuse to take notice of it and change the situation of the poor. Secondly, this prophetic criticism is taken up by Jesus in his proclamation of the Kingdom of God to the poor and marginal classes. Furthermore, the gospel writers reformulate the traditional ideal of spiritual poverty as a selfless and compassionate attitude to be lived by all followers of Jesus. Thirdly, primitive Christianity came into being as a sharing community between the poor in the material and spiritual sense.

The second installment will focus on recent statements by the Roman magisterium and some episcopal synods and conferences on the struggle for a new social and economic order especially in the Third World which has been called the Lazarus of today by the present Pope.