

マリア論——聖アンセルムスとエアドメルス

佐々木 徹

序

現在のカトリック教会では、聖母マリア無原罪のお宿り (Immaculata Conceptio) と聖母被昇天 (Assumptio) が、信仰すべき教義 (Dogma) とされている⁽¹⁾。聖母マリア無原罪の御宿りの要点は、1854年ローマ教皇ピウス9世によるその宣言のなかで、次のように述べられている。

「もっとも清浄なる処女マリアは、自身が身ごもられた（その受胎の）瞬間に、全能の神による唯一無比の恩恵贈与と優先権によって、人類の救い主キリスト・イエスの諸々の功績に鑑み、原罪の全ての汚れからあらかじめ守られ解放されていた……。」⁽²⁾

ここで述べられている聖マリアへの神の恩恵は聖マリアに現実である終末論的恩恵なので、聖母無原罪の御宿りの教義は、聖母被昇天の教義と密接に関連していると考えられる⁽³⁾。聖母被昇天は、1950年ローマ教皇ピウス12世によって宣言された。その要点は次のように述べられている。

「神から啓示された信仰の真理は次のとおりである。無原罪で恒常的に処女である神の御母マリアは地上の生の歩みを完成させたのち、その身体と靈魂共に天の栄光へと受け入れられた。」⁽⁴⁾

マリア以外にはありえない神の母としての、イエス・キリストとの独自の結びつき故に、マリアは最も初めに完全に救われた人間⁽⁵⁾であり、そのような人間としての、救済の歴史におけるマリアの使命とそれが証しする真理を、無原罪の御宿りと被昇天の教義は証示するのである。聖霊の力により処女のままで御子なる神イエスを身ごもったマリアのみに生起した出来事は、マリアの生涯を独自の終末論的人間の生涯にすることとして、それ自体終末論的性格を有する出来事であり、無原罪の御宿りと被昇天は、このような彼女の生涯の出発点と終着点を示すものとして、極めて重要であると考えられる。この故にこそ、聖母マリアは、人間の救済の最も確実な証人として、全人類に神への方向を直接示す希望の星なのである。しかし、これら二つの教義は、ただ間接的・付帶的に聖書に含まれているとしか考えることはできない⁽⁶⁾。これら二つの教義は、伝承されてきた信仰の告知のうちに潜勢的に (virtuell) 教説として含まれていたと考えるべきで、実際の発展契機において、教説に包摂されているもの・教説と必然的に結合されていることとして、教会の信仰の自覚のうちに挙げたのである⁽⁷⁾。無原罪の御宿りと被昇天は、マリアが処女なる神の母であること (die jungfräuliche Gottesmutterschaft) を根本原理とし、そこから導出されることと言えよう⁽⁸⁾。そして、マリアが神の御母であることは、聖書に証言されたイエス・キリストの処女なる御母による降誕からの直接的推論帰結なのである⁽⁹⁾。マリア論の認識理解の行程は、聖書に直接証言されているイエス・キリストの処女なる御母による降誕、

その必然的推論帰結である神の処女なる御母マリア、さらには無傷の出産、持続する処女性、罪無きこと、そして無原罪の御宿り、被昇天に至るのである⁽¹⁰⁾。これらのマリアに帰せられる特別な恩恵は、全て神が、マリアを神人イエス・キリストの母として選んだことに基づくのである⁽¹¹⁾。このような選びにおける神とマリアとの掛け替えのない特別な人格的關係⁽¹²⁾において、聖マリアに対する処女なるマリア自身によるイエス・キリストの降誕の告知（受胎告知）と、このお告げに対する聖母マリアの自由な受諾が起こっていたのである⁽¹³⁾。神によるマリアの選びとは、イエス・キリストにおいて、マリアの受諾を神が自らの受肉の前提とする神の自由な決断・行為であり、マリアの自由な受諾とは、自らが神の恩恵により受肉の前提とされたことの謙遜なマリア自身による自由な承認とそれへの従順なのである。この故に、教会はマリアを通して神の恩恵を認識できるのである。このようにマリアはまた、一切の罪から完全に守られ救われていた最初の人間として、全く特権的な神の恩恵受領者でありつつ、イエス・キリストにおいて神が救おうとする人類の先頭に立つ魁として、恩恵論、また特に教会論、あるいは神学的人間論、終末論、神学的倫理学に基礎的考察の付帶的要件を提供する。イエス・キリストとの緊密な一致における特権的な神との関係においてマリアは、マリア独自の救いに預かりつつ、教会と共に救われるべき全人類と、神の救いを共有しているわけである。キリスト論からマリア論は発生し、キリストの御母であるマリアは教会の母であり、さらには人類の母であるから、マリア論は、カトリック教義学のキリスト論の後、教会論の前に位置を占めるのがさしあたり妥当と言えるであろう⁽¹⁴⁾。

本稿は、特に、聖母マリア無原罪の御宿りをめぐって、聖アンセルムスのマリア論的考察からエアドメルス（Eadmerus）による、この教説の神学的主張に至る展開を跡付ける⁽¹⁵⁾。聖母無原罪の御宿りを神学的教説として最初に自覚的に主張したのは、聖アンセルムスの弟子にして友人カンタベリーのエアドメルスであった⁽¹⁶⁾。その前に、『聖書』における聖母マリアの処女性について確認しておく⁽¹⁷⁾。

なお、本稿の筆者はカトリック教会の一般信者である。

註

- (1) 以下の叙述に関しては次を参照。Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche<以下略号GK>, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Verlag der Verlagsgruppe >engagement<, 4. Aufl., 1989, S. 178-182.
- (2) GK, S. 179. ラテン語原文は次の通り。“beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, . . .” (Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXVI<以下略号DS>, Herder, 1965, 2803)
- (3) Alois Müller/Drothea Sattler, Mariologie<以下略号MG>, in: Handbuch der Dogmatik, Band 2, Patmos, 2. Aufl., 1995, S. 186.; GK, S. 180.
- (4) GK, S. 181. ラテン語原文は次の通り。“divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestres vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.” (DS 3903)
- (5) Vgl. MG, S. 185.; Karl Rahner, Die unbefleckte Empfängnis, in: Schriften zur Theologie I, Benziger Verlag, 1954, S. 223-237, S. 229, 230, 232, 233, 234, 236., Derselbe, Zum Sinn des

- Assumpta-Dogmas, in: Schriften zur Theologie I, 1954, S. 239-252, S. 242, 249., Derselbe, Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit, in: Schriften zur Theologie III, Benziger Verlag, 1956, S. 155-167, S. 157.
- (6) Vgl. GK, S.178.
- (7) Vgl. Alois Müller, 11. Kapitel: Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis<以下略号MC>, in: *Mysterium Salutis* III/2, Benziger Verlag, 1969, S. 393-510, S. 489.
- (8) Vgl. Karl Rahner, Mariologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Herder, Sonderausgabe 1986, 86, IV.2.; Gerhard Kardinal Müller, Die Mutter Christi—Urbild Christlicher Existenz und Typus der Kirche (Mariologie), in: *Katholische Dogmatik*, Herder, 10., aktualisierte Auflage, 2016, S. 471-508, S. 474.
- (9) MC, S. 409.
- (10) Ibid.
- (11) Das Zweite Vatikanische Konzil, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia*, Caput VIII, 61., *Lexikon für Theologie und Kirche* 12, Herder, Sonderausgabe 1986, S. 336ff.; MC, S. 425.
- (12) MC, S. 437f, 446, 452, 453, 454f, 463, 464, 470.
- (13) 上記の註 (11) で示した文献のCaput VIII, 56. なお, 新約聖書「ルカによる福音書」1章38節参照。
- (14) Karl Rahner, Mariologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Herder, Sonderausgabe 1986, 85-86, III.
- (15) 本稿第II章参照。
- (16) MC, S. 433.; Bernhard Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Erster Band, Herder, 1932, S. 433.; Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 5. Band Mariologie, Max Hueber Verlag, 1955, S. 206f.; Mariologie, Bearbeitet von Franz Courth, Verlag Styria, 1991, S. 177.; Dom Jean Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Cerf, 2008, p. 199 sqq.; R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1990, pp. 432-433. Anm. 31.; Adolf Kolping, Eadmer, in: *Marien Lexikon* 2, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1989, 268-269.; 矢内義顕, カンタベリーのエアドメルス 聖母マリアの御やどりについて, 解説, 『中世思想原典集成 10』(平凡社, 1997年)所収, 70 - 73頁。
- (17) 本稿第1章参照。

I. 聖書における聖母マリア

新約聖書⁽¹⁾「マタイによる福音書」, 「ルカによる福音書」において物語られるイエス・キリストの処女なる御母による降誕(あるいは聖母マリアの処女受胎)を預言するとされる旧約聖書の「イザヤ書」7章14節のヘブライ語の名詞“alma”は, 結婚出産も可能な若い女性一般(die junge Frau)を示す言葉である故に「処女」をも意味しうる言葉であるに違いない⁽²⁾。七十人訳旧約聖書では「イザヤ書」7章14節の“alma”が「処女(παρθενος)」と訳され⁽³⁾, 「マタイによる福音書」1章23節は「イザヤ書」7章14節を七十人訳旧約聖書から引用して, 処女を意味するπαρθενοςをそのまま踏襲している。従って, イスラエルの宗教的伝統の中には, 少なくとも「イザヤ書」7章14節の神への信頼を促す, 救済の徴としての処女懐胎による男子誕生の信仰のなんらかの伝統があり, それが七十人訳を経由して「マタイによる福音書」, 「ルカによる福音書」に, 救い主イエス・キリストの処女なる御母による降誕への信仰として受け継がれていったと考えられる。「マタイによる福音書」と「ルカによる福音書」は, イエス・キリストの処女降誕を, 旧約聖書「イザヤ書」7章14節の預言の明確な成就の出来事として理解し, かつまた旧約聖書「イザヤ書」7章14節の記述を, イエス・キリストの処女なる御母による降誕の聖書的

根拠（旧約聖書の根拠）とするに至ったのであると言えよう。

「マタイによる福音書」1章における処女降誕の物語では、マリアの夫ヨセフの猜疑あるいは戸惑いが描かれている。その1章18節で、マリアが聖霊によってイエスを身籠ったことがあらかじめ示されているのは、読者に向けて述べられたことと理解すれば⁽⁴⁾、ヨセフがマリアを晒し者にするのを望まず、ひそかに離縁しようとしたことは、神を真に畏れ敬う正しい（*δίκαιος*）男の為すことなのである（1章19節）。ここに、できる限りマリアに危害や凄惨な制裁⁽⁵⁾が加えられないようにとの、真に男らしい配慮を見ることができるからである。その後、ヨセフは夢に現れた天使のお告げによって、救世主イエスが聖霊によって聖マリアの胎に宿ったことを知ったことになるのである（1章20-21節）。聖ヨセフは、全世界の救いのための家族の長となったのであった。聖パウロは「ガラテヤの信徒への手紙」4章4-5節においてイエス・キリストの到来について次のように述べている。

「時の充実が到来した際、神は、女から（*ἐκ γυναικός*）生まれ律法のもとに生まれた者として自らの御子を遣わした。それは、律法のもとにある者たちを贖いだすためであり、我々が神の子らであることを受け取るためである。」

パウロ書簡のこの箇所は、救世主の真の人間性を述べ、イエスが他の人間と同様、一人の女性から生まれた真の人間であることを述べるものであると理解されるであろう⁽⁶⁾。これ以外の真正パウロ書簡のテキストは明らかに、マリア論的省察には何ら関心を有していないということもできる⁽⁷⁾かもしれない。しかしながら、全く独自に母として、聖霊によって受胎しイエス・キリストとの緊密な一致において生き存在したマリアは、夫ヨセフを除外した形での懐妊によっても——聖霊によってイエスを受胎したのであるから——律法に基づく制裁の次元から完全に切り離されていたと言わねばない。人間が律法から贖いだされているという事の完全な成就、神の母であるが故に、最初に完全に救われた人間としての女性マリアが聖パウロによって述べられていると言えよう。このような女性は絶対に終生処女でしかありえず、永久に処女であることが必然的（*necesse*）である⁽⁸⁾。律法のもとにあることから完全に贖われている事とは、律法による罪の自覚の必要性から完全に免れている事であって、それは罪と死の律法から完全に開放されて、キリスト・イエスにおけるいのちの霊の律法と共に生きること、愛（*agape*）に生きること他にない（「ローマの信徒への手紙」8章1-2節）⁽⁹⁾。それは、罪の欲情（「ローマの信徒への手紙」7章5節）からの完全な解放であり、死に至る実を結ぶこと（「ローマの信徒への手紙」7章5節）の現実性と可能性から、神の恩恵によって完全に守られているということである。従って、聖母マリアは永久に処女であり、聖母マリアの永久の処女性はまさに、欲情に引かれて罪に堕ちた人祖の原罪からの完全な解放⁽¹⁰⁾の証であり、地上の死後の終末論的完全性における人類の先頭に立つ魁としての聖母マリアの被昇天を正当化する。以上のように考察するなら、聖母マリアの無原罪の御宿りと被昇天は、確かに間接的にはあるかもしれないが聖書からの帰結であると言えよう。神の恩恵とは、それよりもより大なるものが考えられえぬものである⁽¹¹⁾ことを聖母マリアは証しているのである。そして聖母マリアにとっても、自分に差し向けられたこの神の質的にも量的にも偉大過ぎる恩恵は秘義であり、聖母マリア自身も世間と同様、神の子イエス・キリストと自らとの関係が、通常の

人間の母子関係とは異なることが理解できない場合があったのである（新約聖書「マルコによる福音書」3章20-35節、6章1-6節）。

教会は聖母マリアに倣って、聖霊の恩恵を祈願し、自らの内に、従って個々の信者の心の内に、各々イエス・キリストを迎え入れることに努めねばならない。これは、教会が神の愛を世界に伝え証言し、自らの使命を果たすことの端緒となろう。そのようにマリアは教会の母であり、完全に救われた人間として人類の希望の星であり、イエス・キリストを通して、我々に永遠の三位一体の神を指示しているのである。新約聖書で述べられるマリアの苦難（「ルカによる福音書」2章35節、「ヨハネの黙示録」12章）はマリアと共なる教会の苦難であり、それは教会が、さらにはその個々の信者が背負う十字架であり、このような十字架のキリストとの一致は、復活へと至る教会と人類の最高の喜びへの道の道標となっているのである（「ルカによる福音書」1章47-55節のMagnificat〈マリアの賛歌〉参照）。

註

- (1) 本稿で使用する新約聖書は次のものである。Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 26. neu bearbeitete Auflage, 1983, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. 訳出した場合は本稿の筆者による私訳であるが、訳出に際しては次のものを参照した。Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung, Herder, 1985.;『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会, 1988年。なお、本章の以下の註(8)ではM. Hengel, 註(9)ではG. Eichholz, E. Jüngel, K. Barth, 註(10)ではD. Bonhoefferといった人々による福音主義の(evangelisch)側の聖書研究を参照させていただいた。カトリックの立場でマリア論の考察をする本稿において、以上のような福音主義の側の諸研究を参照、引用するのは非礼に当たるかもしれぬが、優れた理解と考察であると思うので引用させていただき、あわせて本稿の筆者のささやかな見解も示した。
- (2) Vgl. MG, S. 165. (引用略号については、序の註(3)を参照。)
- (3) Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979, Alteri volumini insunt libri poetici et prophetici, p. 575.
- (4) Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium, Erster Teil, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Sonderausgabe 2001, S. 18.
- (5) 新約聖書「ヨハネによる福音書」8章1-11節参照。旧約聖書「レビ記」20章10節、「申命記」22章22-24節参照。
- (6) Vgl. MG, S. 157f.
- (7) MG, S. 157.
- (8) 従って、聖母マリアが出産した子供は、処女受胎によって身籠られた神の子イエス・キリストのみであり、聖母マリアはその独り子イエスの出産以前、出産時、出産後(ante, in, post)において永久に処女なのである(Vgl. MC, S. 419ff. (引用略号については序の註(7)を参照。)) Vgl. auch, Gerhard Kardinal Müller, Katholische Dogmatik, Herder, 2016, S. 489-494.。このことは、聖書的にも支持されうる。新約聖書でいう主イエスの兄弟姉妹とは、イエスのいとこのことである(MC, S. 466-469.。また、聖パウロに関しては、彼は七十人訳旧約聖書に親しみ学んでいたのだから(Cf. Martin Hengel, The Pre-Christian Paul, in collaboration with Roland Deines, SCM Press London, Trinity Press International Philadelphia, 1991, p.38.。), 救世主の処女降誕については知るところがあったとするほうが無難であろう。
- (9) G・アイヒホルツは、「ローマの信徒への手紙」8章1-2節のho nomosを“Die Tora”と訳出している。正しい理解に基づく正確なWiedergabeと言わざるを得ない。この文脈ではアイヒホルツの訳出に従って、ho nomosを「律法」と訳す(Vgl. Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchener Verlag, 7. Aufl., 1991, S. 252ff.。E・ユンゲルは、「ローマの信徒への手紙」8章2節の「律法(der νόμος)」に関して次のように述べている。「属格は所有の意味に理解されるべきである。律法が罪を生み出すことがないのと同様、律法は霊を与えはしな

い。しかし律法が罪を罪として有効にするのと同様、律法は霊を霊として有効にする。このことを以て、今やまたもちろんのこと人間に対する律法の関係も根本的に変化したのである。律法もまた、イエス・キリストにおけるその新しい場所を所有する（ローマ8, 2）。律法は、そこでキリストの律法となるのだ（ガラテヤ6, 2）。かかるキリストの律法として律法はもはや人間の上位で人間を支配するのではなく、人間と並んで存立している。このようにして律法が、律法の下にある時代の終焉なのである。そしてこの故にこそ、パウロは次のように言うことができる。律法の場所変換によって、律法からの人間の解放が生じたのだと（ローマ8, 2）。」（Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck)Tübingen, 5. Aufl., 1979, S. 61.）優れた釈義上の主張であると思われるが、そうであるならば、「ローマの信徒への手紙」10章4節の「キリスト」は「律法の終わり（das Ende）」（Vgl. Ibid., S. 62.）ではなく、まずは「律法の目標（das Ziel）」（Vgl. Karl Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, TVZ, Gesamtausgabe, 1985, S. 404.; Derselbe, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, TVZ, Gesamtausgabe, 2010, S. 507.）であるとせねばならないであろう。キリストが律法の終わりであるのは、現世においては聖母マリアにのみ現実に妥当し、キリストが律法の終わりであるのは、聖母マリア以外の全ての人間にとっては希望の現実であるからである。聖母マリアはこの希望の現実の現世における最高に確実な確証として、既に成就した現実なのである。

- (10) 原罪の本質は、性的欲求 (Sexualität) であるとも言われる。Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, DBW3, Chr. Kaiser, 1989, S. 117f.
- (11) この表現は、聖アンセルムスの『プロスロギオン』（Proslogion）から拝借した。『プロスロギオン』に関しては拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』、サン パウロ、2013年、第2章、第3章、第4章など参照。

Ⅱ. 聖母無原罪の御宿り——聖アンセルムスからエアドメルスへ

聖アンセルムスは、その神学の著作『何故に神は人となられたか』（“Cur deus homo.”）において、神人イエス・キリストが聖母マリアによって身籠られるためのマリアの清浄と処女懐胎における処女性の維持は、聖母マリア自身の信仰によってであり、聖母マリアは預言者の言葉によって学んだとおり、神人イエス・キリストが自ら意志して死ぬであろうことを固く信じたのであるという⁽¹⁾。聖母マリアの清さによって御子キリストは清いが、御母の清さは、御子から以外のものではないから、御子自身は自己自身によって、自己自身から清いのでもある⁽²⁾。聖アンセルムスによれば、キリストの御母も御子による贖罪の秘義に何らかの仕方と与っていることになる⁽³⁾。

聖アンセルムスのマリア論的考察は、キリスト論的考察の圏内でなされており、聖母マリアが、独自の恩恵受領により＜最初に完全に救われた人間＞である事とも積極的に関連することになる。しかしながら、マリアの清浄に関して、聖アンセルムスは聖母無原罪の御宿りを主張するには至らず、彼の神学の内に一定の自立したマリア論の成立を見出すのは困難である。以下、しばし彼の神学の著作である『処女受胎と原罪について』（“De conceptu virginali et de originali peccato”）⁽⁴⁾ で述べられていることについて考察する。聖アンセルムスは、完全に清浄無垢で罪なきイエス・キリストが真の人間として、いかにして罪なき完全な御者であるかという問題関心からマリア論的考察をなすのである。

聖アンセルムスによると、御子の受肉において、いかにして神が人類の罪なる大集団から、罪無くして人間イエス・キリストを取り挙げたかを観究めるためには、まず初めに原罪について探究せねばならない⁽⁵⁾。原罪からのみこのような問いが生じるからである⁽⁶⁾。即ち、キリスト論的問題領域において、原罪を考慮した際に生じる問題だと言っているの

である。聖アンセルムスは人祖アダムとエヴァの代表者をアダムとし⁽⁷⁾、アダムの罪を本性 (natura) と人格 (persona) におけることとしている⁽⁸⁾。人格の個別性 (あるいは他の人格からの区別) は固有名によって (proprio nomine) 現れる⁽⁹⁾。人格的に理性と意志によって罪を犯さない幼児と胎児も、人祖による義の放棄によって、本性的に原罪を負っている⁽¹⁰⁾。人祖の罪である原罪の起源は、神でも天使でもなく、理性的被造物としての人祖の靈魂の内に⁽¹¹⁾、その意志の自発性の内にあると考えてよいであろう。聖アンセルムスによれば、原罪は不正義 (iniustitia・不義) と同一の定義のうちに包摂される⁽¹²⁾。人間は、同意してはならない時に、肉的な欲情 (appetitus) に意志を以て同意するならば、不義であり罪なのである⁽¹³⁾。聖アンセルムスは次のように述べている。

「しかし、野生の獣が諸々の欲望に同意しても、彼らは不義とは言われない。同様に、諸々の欲情が罪であるとしても、それらは洗礼において、除去される。なぜなら、全ての罪が拭い去られるからであるが、しかし決してそうはならないことは明らかである。従って、欲情の本質のうちに何らかの不義が存在するのではなく、不義は欲情を無秩序に追求する理性的意志の内に存在するのである。」(Sed quando bruta animalia illis (sc. appetitibus) consentiunt, non dicuntur iniusta. Item. Si peccata essent, auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur, quod nequaquam fieri palam est. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia, sed in voluntate rationali illos inordinate sequente.)⁽¹⁴⁾

聖アンセルムスは罪を、肉なる欲情に同意しそれを無秩序に追及する、理性的意志の誤作動の内に指摘する見解を示したと言えよう。聖アンセルムスに従えば、本章 (第II章) 冒頭で述べた聖母マリアの清浄と処女懐胎における処女性の維持は、聖母マリアに対する神の恩恵のもとで、聖母マリアの特別な信仰における彼女の意志の正直^{せいちよく}が彼女の本性における原罪を無効にしあるいは消滅させた事によることと考えねばならないであろう。従って、イエス・キリストの処女なる御母による降誕が、罪の汚れから完全に守られ清められていたとする理性根拠としては、次のような二つの理由が提示されたことになる。

a) 罪は人間本性において、意志以外のどこにも無いのであるから、神は罪なる処女の実体からでも (etiam de peccatricis virginis substantia) 正義なる罪なき御子を創出することが証明されるとしている⁽¹⁵⁾。聖書の証言によれば、聖霊によってマリアは処女でイエスを懐胎したのであるから、少なくともマリアは自分の意志の自発性をもって、欲情に服して罪を犯すことなどありえなかったことになると考えられよう。

b) たとえ処女の本性全体に罪が存在したとしても (etiam si in tota virginis essentia peccatum esset)⁽¹⁶⁾、聖書が証言する処女降誕の以前に、信仰によって (per fidem) 聖母マリアは清浄 (mundata)⁽¹⁷⁾ であったのであり、聖母が、神の下ではそれよりもより大いなるものが考えられない清らかさで光り輝くのは相応しい (decens) ことなのである⁽¹⁸⁾。これは、『何故に神は人となられたか』(Cur deus homo) の聖母マリアに関する考察を踏襲する主張である⁽¹⁹⁾。

聖アンセルムス自身は、上記二つの理由の内、b) を自らの真意としていたと言えよう。

なぜなら、聖アンセルムスは、それが相応しい (decens) ことであり適切であった (decebat) からである、としているからである⁽²⁰⁾。たとえ、聖母マリアは自らがその母に懐妊された瞬間から原罪の汚れを免れていなかったとしても (=無原罪の御宿りは主張できなくとも)、聖母マリアはイエス・キリストの恩恵により、自らの信仰によって、完全に清らかであったのである。そして聖アンセルムスは次のように述べている。

「確かに、神の下ではそれよりもより大いなるものが考えられない清らかさでかの処女 (聖母マリア) が光り輝くことは相応しいことだった。この処女に父なる神は、自分に等しい者として生まれた者であり、あたかも自分自身のように心から愛する唯一の御子を、次のように与えるよう配剤された。即ち本性的には、この御子が父なる神と処女なる母に共通の唯一同一の子なのである。そして御子自らはこの処女を^{おんもの}実体的に自らに母として選び、又この処女から聖霊は、自らが発出する起源である御者 (御子) が懐胎され生まれることを意志しそれが成就されるようにしたのである。」
(Nempe decens erat ut ea puritate, qua maior sub deo nequit intelligi, virgo illa niteret, cui deus pater unicum filium, quem de corde suo aequalem sibi gentium tamquam se ipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis dei patris et virginis filius, et quam ipse filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat.)⁽²¹⁾

母として、御子なる神イエス・キリストとの緊密な一致におけるマリアは、マリアに対する三位一体の神の豊かな恩恵によって清らかであり処女であったわけである。そして聖アンセルムスは聖母マリアからのイエスの誕生を、被造的自然 (natura creata) や被造物の意志 (voluntas creaturae) ではなく、「神のみ (solus deus) が行う」不思議な (miranda) 事とし、エヴァがアダムのみから創られたり、泥土からアダムが創られたりした事と同様、奇跡的 (mirabilis) な事としている⁽²²⁾。また、男と女から生まれた男もしくは女が現実の人間 (verus homo) であるように、アダムもエヴァもイエスも現実の人間 (verus homo) であり⁽²³⁾、マリアがアダムとエヴァから由来する故に、現実の人間としてマリアからのみ誕生したイエスは、人類を救済することになる御者として全ての者の父と母 (アダムとエヴァ) から生まれ存在することが当を得ていたのであるという⁽²⁴⁾。このような指摘は、イエス・キリストの処女なる御母による降誕の一局面としての聖母マリアの処女受胎が、当然のことながら贖罪論とも関連していることを示しているとも考えられる⁽²⁵⁾。神人イエス・キリストは現実の人間として真の人間 (wahrer Mensch) なのである。神人イエス・キリストの到来とその無限の恩恵的功德によって人類が罪から贖われるべきであるなら⁽²⁶⁾、イエス・キリストの誕生は完全に罪なき仕方であらねばならない。即ち、最高に偉大なる神の子イエス・キリストが完全に清浄な罪なき真の人間であり、現実の人間すべての完全な救いであるということは、彼が完全に罪から解放された処女なる母から生まれた人間であったということである。従って、エアドメルスによってなされた聖母無原罪の御宿りの主張は、贖罪論的にも御言葉の受肉の出来事をより徹底して深く意味づけることになる。

エアドメルスは、聖アンセルムスの聖母マリアに関する考察を受け継ぎつつ、さらにそ

れを一步踏み越えて「聖母無原罪の御宿り」を神学的に主張するに至ったのである。ここではエアドメルスの『清浄なる処女マリアの御宿りについての論考』(“Tractatus de Conceptione B. Mariæ Virginis”)⁽²⁷⁾を取り上げる。この著述は、「清浄なる神の御母マリアの御宿り(懐胎)について、多くの場所で祝われる」、当時の「祭典(solemnitas)」を背景にしている⁽²⁸⁾。神の御母聖マリアの地上の生の発端(principium)を考察する(considerare)ことはエアドメルスにとっては、世界の救いがそこから進捗するところの発端を考察することでもあったと言えよう⁽²⁹⁾。従って、エアドメルスのマリア論もキリスト論の圏内に、その出発点を有していたと考えられる。聖書には直接語られてはいない、聖母無原罪の御宿り、即ち、聖母マリアが自らの母の胎内に宿った瞬間から、原罪を受け取らず、原罪の全ての汚れから防御され免れていたことを説得するためには、自分が信じていることを考察して理性根拠を示すという方途がとられているのである。確かにエアドメルスは神学的考察において、聖アンセルムスよりも素朴ではあるが、聖アンセルムスの論証方法(Credo ut intelligam.)を受け継いでいたと言えよう⁽³⁰⁾。聖母無原罪の御宿りを軽んじ、その祭典の廃止をもくろむ人々は、世俗の者であれ、教会の人々であれ、権威者としてあふれるばかりの豊かさの所有者であったという⁽³¹⁾。しかしエアドメルスは次のように述べている。

「実際、主の御母自らによって、全被造物に生起したこれ程までの諸善の完成は、その開始を、人間精神が敬虔に信ずる心情をもって考察することを促しているように思われる。」(Tantum enim bonorum consummatio, quæ per ipsam Domini Matrem toti creaturæ proveniunt, videtur admonere mentem humanam pietatis affectu exordium suum considerare.)⁽³²⁾

エアドメルスは、自分が信仰している事柄(聖母マリア無原罪の御宿り)を、理性的認識理解をもって考察せんとするわけであるが、十分に考察しつくせないこともよく自覚している⁽³³⁾。ここに聖アンセルムスの主体的信仰 fides quaerens intellectum⁽³⁴⁾の継承を見出すこともできようが、この時点でエアドメルスはその考察・認識理解を目指していた、エアドメルスによって信仰されていたこと(聖母無原罪の御宿り)は、排除されていたわけではなかったが、教会全体が信仰すべき教義としての承認はいまだ得ていなかったのである。従って、聖母無原罪の御宿りの神学的主張は、信仰上の拘束力を持たない一つの神学説に過ぎず、教会教義として1854年に宣言されるまでの年月を待たねばならなかったのである⁽³⁵⁾。現在のカトリック教会において信仰されている事柄が、その指摘と主張の初期段階においては、教義として顕在化する潜勢力を秘めながらも、一つの相対的な神学上の主張としての位置に甘んじていたことになるが、それは、逆に言えば、神の恩恵によって導かれることを希求する主体的信仰 fides quaerens intellectum のないがしろにできない可能性を示すことであると言えよう。主体的信仰はそれが、神の恩恵によって正直なものであるのであれば、教会の教義として裁可され、宣言される可能性を有するものなのである。エアドメルスは、聖母無原罪の御宿りを主張して、次のように述べている。

「人間を神の圏域から区分したのは、確かに罪のみなのであり、神の御子は罪を無効にし、かくして神に嘉されるよう人類を呼び戻すために人間と成ることを意志した。即ち、人間を神と不調和にするものと一致するものはその内にはなんら無い人間と成

ることを意志した。何故なら次のようでなければならなかったからである。このような人間である御子が産みだされるところの御母も、全ての罪から清浄であることが相応しかったのである。さもなくば、どのようにしてかの最高の清らかさに、肉がこれほどの結合によって一つとなり、神のものが違いなく人間のものであり、人間のものが違いなく神のものであるような一致の内に人間が受け取られたのか？」(Solum enim peccatum fuerat quod homines a parte Dei dirimebat; et ut illud Filius Dei evacuaret, sicque ad placere Dei humanum genus revocaret, homo fieri voluit, et talis, ut nec in eo aliquatenus concordaret ei, unde homo a Deo discordabat: quia ergo ita fieri oportebat, matrem de qua talis crearetur, mundam esse ab omni peccato decebat. Aliter enim quo pacto illi summæ puritati caro tanta conjunctione uniretur, ut homo assumptus ita esset in unum, ut quæ Dei sunt, indifferenter hominis essent, et quæ hominis Dei?)⁽³⁶⁾

また、エアドメルスは次のように述べていた。

「それ故、これほどの御子の最も偉大な御親であるこの処女が、自然の規則によって彼女の母の胎にみごもられた際、果てから果てにまで及ぶ神の知恵、即ち、万物を満たし、万物を統治する神の知恵が、ある新しい言い難き喜びで、天と地と天地にあるものの全てをあふれかえらせた事を誰が承諾しないことがあろうか。そして、これらは神的で秘義的な息吹によってあらかじめ観得した、かの処女によって自らに生ずるであろう自らの再統合（神への回帰）への言い難き歓喜によって光輝いた事を誰が承諾しないことがあろうか。」(Hæc igitur Virgo, tanti Filii dignissima parens, cum in alvo suae parentis naturali lege conciperetur, quis non concedat Dei sapientiam a fine usque ad finem pertinentem, cuncta implentem, cuncta regentem, novo quodam et ineffabili gaudio cœlum, terram, et omnia quæ in eis sunt, perfudisse; ac ineffabili jubilatione pro sui reintegratione, quam per illam sibi eventuram divina et occulta inspiratione prævidebant, perlustrasse?)⁽³⁷⁾

聖母マリアの御宿りは、最高善の住処の基礎 (fundamentum ・ ・ ・ habitaculi summi boni) なので、最初の違反による人祖の罪の汚れ (macula)⁽³⁸⁾ を引きずるわけがないのである。エアドメルスは、普遍的な教会のカトリック的真理から、いかなる理由によっても離れたとは思わぬ旨を述べるが、彼は、神の諸々の業の偉大さを考察する (considerare) ことにより、聖マリアが懐妊され生み出された際、この懐妊・出産の内に原罪に由来する何らかのものと悪徳の共有に関する何らかのものが存在していたなら、それは懐妊させ生み出す者ら（マリアの両親）に存在していたのであって、懐妊され生み出されたマリアに存在していたのではなかったことを謙遜に主張するのである⁽³⁹⁾。また、エアドメルスは、マリアを神の母として望んだのは、世界万物の主、創造主にして支配者である神御自身であるとし、聖母無原罪の御宿りを聖霊の働きの恩恵によることとしている⁽⁴⁰⁾。エアドメルスもまた、マリアについての考察を三位一体の神との関連においてなすことになる傾きを示しているとも言えよう。

聖母マリア無原罪の御宿りを主張したエアドメルスにとって、聖母マリアはその御子に次いで (post filium) 思慮深く高貴な女王 (imperatrix) であった⁽⁴¹⁾。そして聖母マリア

に対して、次のように述べている。

「確かに汝は、全被造物に先立ち、神の精神の内であらかじめ定められた。それは全ての女性の内で最も清い者である汝が、真の人間である神御自身を汝の肉体から生むためであり、神の御子にして汝の御子である御者^{おんもの}に次ぐ諸天の元后である汝が、万物に対して栄光ある諸活動を統制し、墮落した世界に復興の発端と永遠のいのちの効用を準備するためである。」(Tu namque ante omnem creaturam in mente Dei præordinata fuisti, ut omnium feminarum castissima Deum ipsum verum hominem ex tua carne procreares, ut omnibus post suum Filium tuum regina cœlorum effecta gloriosa regnares, ut perduto mundo recuperationis aditum et vitæ perennis emolumentum præparares.)⁽⁴²⁾

キリストに次ぐ者としてはいても、以上のような表現には、聖母マリアにも神と人間との間を架橋する仲保者性の役割を認め、さらには共救済者の役割を帰する可能性を指摘する向きもあるであろう。しかしながら、それは、神がマリアを選び、そのような救済の歴史における使命をマリアに託すという、三位一体の神の絶大な恩恵によることをエアドメルスは深く自覚していたのである。イエス・キリストにおける人類の救いの出来事において、聖マリアは、神の意志を自由な応答をもって受諾し、協力するように選ばれていたのである。

聖母マリア無原罪の御宿りを主張するに至らなかった聖アンセルムスも、聖母マリアへの祈りにおいて、聖母マリアを万物の中で最高の御者である御子に次ぐ (post) 者、神に次ぐ (post) 者⁽⁴³⁾ とし、次のように祈っている。

「世界にとって崇敬すべき御処女、人類によって愛される御母、天使にとって驚くべき女性、即ち最も聖なるマリアよ、その清浄なる処女性によって全ての潔白公正は聖化され、その栄光ある出産によって全ての豊穡が救われるのです。偉大な女主人よ、義人たちの喜びにあふれる群れは汝に感謝し、不安な罪人達の群衆は汝へ逃れ、さらには罪人である私、特に甚だしく憂悶する罪人である私は、権能に満ち憐れみ深い女主人なる御母よ、汝へと逃げ込むのです。」(Virgo mundo venerabilis, mater humano generi amabilis, femina angelis mirabilis, MARIA sanctissima, cuius beata virginitate omnis sacratur integritas, cuius glorioso partu omnis salvatur foecunditas; domina magna, cui gratias agit contio laeta iustorum, ad quam territa fugit turba reorum: ad te, praepotens et misericors domina, ego peccator et utique nimis peccator anxius confugio.)⁽⁴⁴⁾

以上引用したエアドメルスと聖アンセルムスの言葉のうちに、当時の修道院の靈性に育まれた神学（修道院神学）の伝統を指摘しうる⁽⁴⁵⁾ と共に、神人イエス・キリストと並んで、聖母マリアを神と人間との仲保者 (Mittlerin) とする思想・信心⁽⁴⁶⁾ を指摘することもできるかもしれない。また一方、特に聖アンセルムス以降のスコラ神学の深く緻密な思弁性は、ひたすらに神を希求する修道院的靈性とその神学的伝統（修道院神学）を温床として生まれ、そこで育てられたと考えられる⁽⁴⁷⁾。聖母マリアが、神人イエス・キリストとは別の意味で神と人間との仲保者であるとすれば、それは聖母マリアが神人イエス・キリストと我々人間との仲保者であり、そのような仲保者として共救済者 (Miterlöserin) と

呼ばれうる⁽⁴⁸⁾ ということであろう。神学的（教義学的）には、それは正直なマリア論的思考によって、神人イエス・キリストは決して単なる人間あるいは単なる歴史上の人物にとどまるわけではなく、神の御子、人類の救い主・御子なる神であることがより一層明確になるという意味を有するのでなければならない。聖母マリアとともに教会は、イエス・キリストが御子なる神であり、人類と世界にとって唯一の救い主であることを証ししなければならないのである。

註

- (1) 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』（サンパウロ、2013年）228頁参照。
- (2) 同上、316頁参照。
- (3) 同上。
- (4) St. Anselmus Cantuariensis, De conceptu virginali et de originali peccato<以下略号VP>, 本稿で使用するカンタベリーの聖アンセルムスの著作は, S. Anselmus Cantuariensis, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia/ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Canstatt: Frirdrich Frommann Verlag (Güther Hozboog), Tom I, IIに収録されているものである。引用箇所、参照箇所の提示は全てこのSchmitt版全集による。その際、丸括弧の前のローマ数字は著作の章数を、丸括弧内のローマ数字はvolumen数を、算用数字はその頁数を示す。さらなる算用数字は行数を示す。聖アンセルムスの著作からの引用は全て筆者による私訳であるが、次のものに所収されている翻訳を参照した。Anselm of Canterbury, Volume Three, Edited and Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Edwin Mellen Press, 1976.; 『祈りと瞑想 カンタベリーのアンセルムス』古田暁訳、教文館、2007年。
- (5) VP. I.(II.140.3-5)
- (6) Ibid.
- (7) VP.IX.(II.150.27 - 151.3)
- (8) VP.I.(II.140.18-23)
- (9) VP.I.(II.140.20)
- (10) VP.II.(II.142.1-5)
- (11) VP.III.(II.143.13-15)
- (12) VP.III.(II.143.6)
- (13) VP.IV.(II.144.4-8)
- (14) VP.IV.(II.144.13-16)
- (15) VP.XIX.(II.160.1-5)
- (16) VP.XIX.(II.160.5-6)
- (17) VP.XVIII.(II.159.23-25)
- (18) VP.XVIII.(II.159.17-18)
- (19) St. Anselmus Cantuariensis, Cur deus homo. 2.XVII.(II.124.24-125.1). 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』228頁参照。
- (20) VP.XVIII.(II.159.16-18)
- (21) VP.XVIII.(II.159.16-23)
- (22) VP.XI.(II.154.4-13)
- (23) VP.XI.(II.154.16-18)
- (24) VP.XI.(II.154.20-22)
- (25) Vgl. Erich Przywara, Mutter aller Lebendigen, in: Religionsphilosophische Schriften, Johannes Verlag, 1962, S. 112-120, S. 117.; Karl Rahner, Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit, in: Schriften zur Theologie III, Benziger Verlag, 1956, S. 157.
- (26) 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第7章参照。
- (27) Eadmerus Cantuariensis Monachus, Tractatus de Conceptione B. Mariæ Virginis<以下略号

CMV>, in: *Patrologiae Latinae Tomus 159*, Accurante J.-P. Migne, 301-318. この著作は、上記のP.L.159.ではカンタベリーの聖アンセルムスの著作として収録されているが、本稿ではこの著作をEadmerusの著作として扱う。本稿の序の註(15)を参照。尚、この著作の引用の訳出はすべて本稿の筆者による私訳であるが、『中世思想原典集成 10』(平凡社、1997年)所収の邦訳「聖母マリアの御やどりについて」(矢内義顕訳)74-98頁を参照した。

- (28) CMV.301.C.
- (29) CMV.303.B-C.
- (30) Cf. R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in Landscape*, Cambridge University Press, 2009, pp. 433-434. 聖アンセルムスの論証行程に関しては、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章を参照。
- (31) CMV.301.C.
- (32) CMV.303.B.
- (33) CMV.303.C.
- (34) 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章参照。
- (35) 本稿の序参照。
- (36) CMV.306.B-C.
- (37) CMV.304.C-D.
- (38) CMV.304.D.-305.A.
- (39) CMV.305.B.-C.
- (40) Cf. CMV.306.A.
- (41) CMV.306.A-B.
- (42) CMV.315.B-C.
- (43) S. Anselmus Cantuariensis, *Oratio V. Oratio ad sanctam Mariam cum mens gravatur torpore*. (III.13.4); *Idem, Oratio VII. Oratio ad sanctam Mariam cum impetrando eius et Christi amore*. (III.18.19-19.27)
- (44) S. Anselmus Cantuariensis, *Oratio VI. Oratio ad sanctam Mariam cum mens est sollicita timore*. (III.15.4-9)
- (45) Dom Jean Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*<以下略号AD>, Cerf, 2008, p. 199 sq. (邦訳、ジャン・ルクレール『修道院文化入門』神崎忠昭・矢内義顕訳、2004年、知泉書館、269頁以下。)
- (46) Vgl. MC, S. 499-504. 引用略号については本稿序の中(7)参照。; Heinrich Maria Köster SAC, *Die Mittlerschaft Mariens*, Johannes Verlag Leutesdorf, 5. Aufl., 1988, S. 26-29.
- (47) Cf. AD, p.25. (前掲の邦訳『修道院文化入門』27頁以下。) 聖アンセルムスの“Proslogion”はこのことの最も顕著な事例の一つであろう。“Proslogion”については前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章、第3章、第4章などを参照。従って、スコラ神学と修道院神学を対立的にとらえることは困難なのではないだろうか。修道院神学と学校で錬磨される思弁的神学は二つの別々の神学的傾向ではなく、Leclercq自身も指摘するように、それらはそれぞれの特徴を示しつつ、結局は「教会の一致において」「一つの神学」でしかありえないのである(AD, p. 212 sq. [前掲の邦訳『修道院文化入門』288頁以下。])。聖アンセルムスの修道院生活を論じつつ、矢内義顕氏は「こうした読書・瞑想・祈りは、言うまでもなく、聖務日課を中心とする修道生活の充実、修道士の完成を目指すものであるが、同時にそれが神学的な思索の生成する場にもなる」と述べている(矢内義顕「十一世紀の修道制と知——カンタベリーのアンセルムス——」[『中世における制度と知』所収、上智大学中世思想研究所編、知泉書館、2016年]84頁)。この矢内氏の判断は的確である。
- (48) Vgl. MC, S.499.

結びにかえて ——マリア論をめぐる福音主義神学者カール・バルトとの討論

福音主義の神学者カール・バルトは『教会教義学』第I巻第2分冊において、カトリック神学のマリア論を切除されねばならない肉瘤にたとえ、マリア論に対する自らの基本姿

勢を「福音主義的プロテスト (der evangelische Protest)」と呼んでいる⁽¹⁾。さらにバルトは、『教会教義学』第4巻第1分冊において、「マタイによる福音書」1章18-25節、「ルカによる福音書」1章26-38節を取り上げて考察を加え、受肉の秘義を指し示す奇跡である処女降誕（即ち、ここでは処女なる御母の処女のままでの受胎と出産）を、イエス・キリストの復活における空の墓に比すべき奇跡⁽²⁾、御子の受肉に伴い、それを指し示し、それを秘義として他の人間的諸存在のすべての開始に対して限界づける徴 (Zeichen) であるとしている⁽³⁾。この徴は、ナザレのイエスの神の子たること (Gottessohnschaft) に基礎づけられており、徴がこの神の子たることを基礎づけるのではない⁽⁴⁾。このような主張自体に間違いを見出すのは困難であろう。しかしバルトは、徴としての諸証言は、認識的には (noetisch) とても多くのものを所有するが、これらの諸証言は存在的には (ontisch) ナザレのイエスが神の子たることとは何の関係も無いとしている⁽⁵⁾。処女降誕（即ち、ここでは処女なる御母の処女のままでの受胎と出産）の奇跡が、ナザレのイエスが神の子たる事と存在的に何の関係がないとすれば、「ルカによる福音書」1章38節のマリアの受諾は認識的な意味も失い、「ルカによる福音書」1章38節（特にその後半部 *fiat mihi* 以下）は聖書から抹消されねばならなくなるであろう。しかしながら、次のように考えねばならない。イエスの *Gottessohnschaft* は、永遠の内在的三位一体における御子の位格のペルソナ的固有性である *filiatio*（子性）の救済史的・世界内的現実で、受肉を成就するのは永遠の内在的三位一体と一つである経綸的三位一体の神である。ナザレのイエスが神の子たること (*Gottessohnschaft*) は経綸的三位一体の神の業として成就するが、これは永遠の内在的三位一体における *filiatio* の現実の救済史における貫徹であって、この貫徹との関連において聖母マリアの選びも恩恵によって生起していたのである故、イエス・キリストが十字架への道を歩んで贖罪の業を果たし、御復活の栄光を現わして御自身の神の子たること (*Gottesohnschaft*) を全うするためには、「ルカによる福音書」1章38節の聖母マリアの受諾が、恩恵によって与えられた存在的な (ontisch) 意味を有していなければならないのである。即ち、御子なる神は、聖母マリアの自由な受諾によってナザレのイエスとして受肉したのである。この聖母マリアの特別な自由は神の恩恵によって与えられていたのであり、かかる神の恩恵によってナザレのイエスが神の子たること (*Gottessohnschaft*) が成就したのである。また、バルトは、『教会教義学』第IV巻第2分冊において次のように述べている。「マリアの *fiat mihi* に対してもやはり、神の決定と約束が先行した。マリアの *fiat mihi* は神の業を確証したが、しかし毫も神の業に寄与してはいない。マリアの *fiat mihi* はまたイスラエルとマリアの選びを確証したが、それがこの選びを真なるものにしたのでも有効にしたのでもない。」⁽⁶⁾ しかし、神の決定、約束、選びの先行性は、聖母マリアの応答の自由と対立するものではなく、むしろそれをも確実にする事なのである。バルトはこと聖母マリアの *fiat mihi* の考察となると、「神が全てなら、人間は無である」との思考の枠に拘束されてしまう⁽⁷⁾。バルトのプロテストに抗して言わねばならない。マリアは、神の母（御子イエス・キリストの母）として、そのような掛け替えのない御母として先行的に神に選ばれることによって自由な人格として、お告げの天使に応答したのである。

上記のバルトの処女降誕に関する考察は、宗教改革的な「恩寵のみ (Sola Gratia)」あるいはさらに改革派的な「神にのみ栄光を！ (Soli Deo Gloria!)」を、聖書釈義における

批判的基準として持ち込んでいたのではなかろうか。そこで神に帰せられた栄光は、人間的栄光の理念を投影したものでしかなかったのではなかろうか。「神が全てなら、人間は無である」という思考の粋をもって、聖書の使信をねじ伏せてしまうことになったのではないだろうか。受肉の秘義にマリアの受諾も含めねば、受肉についての探究は重大な偏向を招来せざるを得ないであろう。バルトは、カトリック神学において、聖母マリアがイエス・キリスト共に、神と人間との協働者とされ、さらには共救済者 (co-redemtrix) とされることを嫌ったと考えられる⁽⁸⁾。1953年から1956年にかけて、スイス、バーゼルでなされた英語圏の学生たちとのコロキウムの中で、バルトは、「ローマ・カトリック教会のマリア論について、あなたはどうか考えになるか？」との問いかけに、カトリック神学ではようやく19世紀以降顕著なことだが、中世以来から事実上のマリア論は指摘しうるとし、現代では他の教義もマリアを共救済者として表明することに進んでも、驚くにせずとしている⁽⁹⁾。バルトによれば、カトリック神学者たちは、マリアの姿の内に神との結びつきにおいて存在し神と共に働く（協働する）被造的人類の偉大な象徴を所有しているのである⁽¹⁰⁾。バルトは、「ルカによる福音書」1章38節におけるマリアの天使に対する受諾の応答を神と協働する人間のための古典的な表現であるとしている⁽¹¹⁾。その際、バルトは「ルカによる福音書」1章38節のマリアの受諾を英語で“Behold, I am the handmaid of the Lord.”（「ご覧ください、私は主のはしためです。」）とまでしか訳出せず、直後の「あなたのお言葉の通りに、私に事が起こりますように」は省略されている⁽¹²⁾。バルトによれば、ローマの人々（＝カトリック側）は神の恵みを強調するが、しかしそのような恵みによって、マリアは救いの協働者となり遂には共救済者となる⁽¹³⁾。そしてバルトは、「もし私がローマ・カトリックの神学者であったなら、私はマリア論についての神学を築き上げるだろうに。なぜそれがなされてこなかったのかは、私にはわからない」と述べている⁽¹⁴⁾。直接引用したバルトのこの言葉には、決して尊大な皮肉などではなく、改革派系プロテスタントとしての自らの立場と神学理論の限界もわきまえた、福音主義の (evangelisch) 謙遜な老神学者の思いもくみ取ることができるであろう。バルトは、「ルカによる福音書」第1章38節を素直に受け入れることができず、そこで述べられている事は、彼にとってはかなり厄介な事柄であったのではないだろうか。さらにバルトは、『教会教義学』第IV巻第3分冊において、「ルカによる福音書」でのお告げの天使に対するマリアの受諾について考察している。その際はバルトは、マリアの“Mir geschehe (γένοιτο μοι fiat mihi) nach deinem Wort!”（あなたのお言葉の通りに、私に事が起こりますように！）を記憶すべき重要なこととし、そして「ルカによる福音書」1章43節の「主の御母」という言葉を上げつつ、エフェソス公会議以来の「神の母 (θεοτόκος)」というマリアの称号が、必ずしも非聖書的だとは言えないとしている⁽¹⁵⁾。しかし、「あらゆる恩恵の仲介者 (mediatrix omnium gratiarum)」、 「共救済者 (corredemptrix)」、 「天の元后 (regina coeli)」といった称号は多すぎるとして⁽¹⁶⁾、「マリアの内に、信仰へと、従ってまた服従へと、故にまた奉仕へと召命され定められた全てのキリスト者の原像 (Urbild) にして範例 (Exemplar)」以外のものを認識してはならないとしている⁽¹⁷⁾。それは、明確に主に奉仕する、従って直接的にも間接的にも自らの主に並びたって支配するのではなく、ただまさにその奉仕の形において主と〈共に活動する〉全キリスト者の原像にして範例なのである

という⁽¹⁸⁾。もとより、バルトは『教会教義学』第1巻第2分冊で、イエス・キリストの処女なる御母による降誕におけるマリアの処女性を、自らのものを求めないが故に止むことがない神のアガペーの徴（Zeichen）とし、性的なことは神のアガペーの徴としてはあり得ないとしている⁽¹⁹⁾。イエス・キリストの処女なる御母による降誕においては、男性が排除されるのであるが⁽²⁰⁾、それは「意志し、成就させ、創造的で主権的な人間（Der wollende, vollbringende, schöpferische, souveräne Mensch）」⁽²¹⁾としてであり、そのような人間は神に不服従な人間なのであるとされる⁽²²⁾。しかし、「ルカによる福音書」1章30節での聖母マリアに対するお告げの天使が言う、彼女の神のもとでの恩恵の発見はアオリスト型動詞をもって述べられている。また直後の31節の聖母マリアに対するお告げの天使の言葉にある、聖母マリアによる御子イエスの受胎と出産の告知は未来形動詞によって述べられており、かつまたその後の35節の聖霊によるイエス自身の宿りも未来形動詞によって述べられている⁽²³⁾のだから、聖母マリアは＜自由な意志による受諾の決断へと向かう決定的な恩恵＞に与かっていたのであった。お告げの場面における時間内現実としては、イエス自身の御母聖母マリアにおける宿りは直近の近接未来の出来事であって、聖母マリアの受諾から、御子イエスの受胎についての自由な意志の応答という特質を決して拭い去ることはできない。確かに聖母マリアは成就をもたらす創造的で主権的な存在者ではないが、お告げの場面で自らの自由な意志をもって能動的に神に応答し服従する人間だったのである。そこで意志すること（Wollen）が、上記のごとくバルトが人間について言うことから考えうようにエロスの的に不服従の要素を示す⁽²⁴⁾こともあるとすれば、その故にこそキリスト論の圏内におけるマリア論的考察においては、マリアの人格と意志の清浄が議論されることとなったとも言えよう。神の予定の恩恵によって、人間のエロスの局面が清められてアガペーの一局面となることもあるに違ひなからう。そのような清められたエロスはアガペーの一局面なのである。聖アンセルムスのマリア自身の信仰による聖母マリアの清浄性の主張や、エアドメススの聖母マリア無原罪の御宿りの主張は⁽²⁵⁾この点に、即ち人間意志のエロスの局面のアガペー化にかかわっていたともいえよう。実際、神人イエス・キリストの、聖母マリアに由来する真の人間性のことを、聖アンセルムスは『処女受胎と原罪について』において、「処女から受け取られた種（semen de virgine sumptum）」と呼び、それは罪なる大群からのものであっても清浄なる（mundum）ものののである⁽²⁶⁾。バルトは、使徒信条の“*natus ex Maria virgine*”という定式を、“*conceptus de Spiritu sancto*”という定式によって満たされた空洞（Hohlraum）を表示するとしていた⁽²⁷⁾。空洞という概念を、バルトはもともと人間の主体的な信仰あるいは信仰の態度を言う際にも使用していた⁽²⁸⁾ので、バルトが、聖母マリアの受諾における主体的な意志の自由を非即事的にもみ消そうとせず、この意志の自由を認めていたなら、バルトは聖母マリアに関し、聖アンセルムスの考察の線上を歩む可能性を有することにもなったであろう。

それはともかく、バルトによるカトリックのマリア論に関する批判的表明は、現代カトリック神学において既に留意されていることでもであろう。事柄に即する正直なマリア論は、新約聖書「テモテへの手紙 一」2章5節でいわれることをあいまいにするものではなく、むしろ明確にするであろう。聖母マリアの自由な協働がいかなる意味で、仲保者性を示し、共救済者としての働きなのかを明確にする必要がある。それはあくまでも聖母

(神の母) としてであって、決して御子イエス・キリストと同列であるわけではなく、それに並び立つものではないことを考えあわせねばならない⁽²⁹⁾。しかもその際、裁き主キリストと憐れみ深い処女聖マリアを対立的に考えてはならない。「マリアはただ、我々に対する神の憐みの率直な反照にして再現なのである。マリアは神の憐みのための一つの徴 (Zeichen) なのである。」⁽³⁰⁾ しかし又、聖母マリアに起こったことは、彼女にしか起こり得なかったことなのであると言わねばならない。バルトは、カトリック神学におけるマリア論が、現実のマリアを通り過ぎていくとする⁽³¹⁾ が、バルト自身は、カトリック神学のマリア論批判を通して、安易な妥協はあり得ないとしても、かえってカトリックのマリア論の正当性を明確にすることにもなっているのではないだろうか。マリア論は、神の子イエス・キリストが通常の罪な人間ではなく真の人間であり、御子なる神であることを明確にし、人類の唯一の救い主であることを指し示し、我々通常の人間が言葉と行為を以てこの事の証人になることを勧告する。

カール・ラーナーによれば、プロテスタントの人々が、カトリック側の聖母被昇天の教義を拒否するのは、彼らが十字架の神学だけを現在の現実の決まり文句として知り、栄光の神学についてはそれを知らず、それは彼らにとって結局はただ約束でしかないからである。即ち、たとえ全てを包括しているわけではなく現世では我々にいまだ明らかになっていないにしても、今既に成就している或るものを認めないからである⁽³²⁾。しかし聖母被昇天の教義は既に今成立している救いの状況の明確化に過ぎず、この救いがマリアの信仰による受諾 (Ja) によってマリアから生まれ、まさにこの故にマリアにおいて最も完全に有効に働いたのだとする⁽³³⁾。この故に、聖母被昇天の教義は、マリア論的意義だけではなく、それと同様に教会論的意義と、そしてまた一般的には終末論的意義を持つのである⁽³⁴⁾。無原罪の天の元后聖母マリアは最も完全に救われた最初の人間として、教会の目標であり、人類の目標でもあるのである。

註

- (1) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik<以下略号KD>, I/2, S. 153.
- (2) KD.IV/1, S. 226f. Vgl. auch KD.I/2, S. 215.
- (3) KD.IV/1, S. 227. Vgl. auch KD. I/2, S.215.
- (4) Vgl. Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) KD.IV/2, S. 48.
- (7) バルト神学の本領は本来、このような思考の枠に拘束されずにsachgemäßな神学的思惟の自由を明確にして行ったところにあるはずである。拙著『三位一体の神——カール・バルトの神学研究一』(新教出版社, 2000年) 8頁以下参照。
- (8) Cf. Karl Barth's Table Talk<以下略号TT>, Recorded and Edited by John D. Godsey, John Knox Press, Library of Congress Catalog Card Number: 63-20140, p.43.
- (9) TT, p.43. Cf. TT, p. viii.
- (10) TT, p.43.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid.
- (14) TT, pp.43-44.
- (15) KD.IV/3, 2.Hälfte, S. 691.

- (16) Ibid.
- (17) KD.IV/3, 2.Hälfte, S. 692.
- (18) Ibid.
- (19) Vgl. KD.I/2, S. 210f.
- (20) KD.I/2, S. 212.
- (21) Ibid., S. 210f, 212.
- (22) Ibid., S. 212.
- (23) 以上, Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece (本稿第 I 章の註 (1) 参照) の「ルカによる福音書」当該箇所を参照されたい。
- (24) KD.II/1, S. 210, 212.
- (25) 本稿第II章参照。
- (26) VP.XIV.(II.156.19-20) Cf. VP.XIII.(II.155.15-19), VP.VIII.(II.149.28-29)
- (27) KD.I/2, S. 215.
- (28) Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung)1922, Gesamtausgabe, TVZ, hg. v. Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, 2010, S.66.
- (29) René Laurentin, 8. Kapitel, 1. Abschnitt, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, in: *Mysterium Salutis* IV/2, Benziger Verlag, 1973, S.334.
- (30) Ibid., S. 335.
- (31) Vgl. KD.IV/3,2.Hälfte, S.692.
- (32) Vgl. Karl Rahner, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: *Schriften zur Theologie* I, Benziger Verlag, 1954, S. 239-252, S.251-252.
- (33) Ibid. S.252.
- (34) Ibid.

付 記

本稿執筆に際し、本文と註で挙げた文献のほか、次のものも参照した。

- ・ Hugo Rahner, *Maria und die Kirche*, Marianischer Verlag, 1951.
- ・ Karl Rahner, *Virginitas in partu*, in: *Schriften zur Theologie* IV, 5. Aufl., Benziger Verlag, 1967, S.173-205.

Mariologie: Der hl. Anselm und der Moench Eadmer

Toru Sasaki

Die katholische Kirche bekennt das Dogma der unbefleckten Empfaengnis Mariens seit 1854. Die seligste Jungfrau Maria, die als Gottesmutter von Gott erwählt wurde, ist vom ersten Augenblick ihrer Empfaengnis an aufgrund der Gnade des allmächtigen Gottes durch ihre tiefste Verbindung mit Gottmenschen Jesus Christus von Fehl und Befleckung der Erbsünde perfekt befreit, so dass sie als die Mutter Jesu die immerwährende Jungfrau sein muss. Das Dogma der unbefleckten Empfaengnis haengt mit dem im Jahr 1950 verkuendeten Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel eng zusammen. Die Entwicklungsspur der mariologischen Betrachtungen bis zu diesem Dogma kann aus den biblischen Zeugnissen von der Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau folgen.

Wer zuerst die unbefleckte Empfaengnis Mariens theologisch behauptete, der war der Moench Eadmer von Canterbury. Er war ein Schueler und Freund vom hl. Anselm von Canterbury. Bei diesen beiden mittelalterlichen Theologen kann beobachtet werden, dass die Mariologie eigentlich ein Element der Christologie war und aus ihr entstand. Mariologie soll dogmatisch dazu beitragen, die wahre Einheit der Gottheit Jesu Christi mit seiner Menschheit zu verdeutlichen. Jesus Christus ist kein suendiger adamitischer Mensch, sondern unser einziger Heiland, indem er als Gott der Sohn unsere adamitische Menschennatur, diese ueberwindend, in sich aufgenommen hat und damit wahrer Mensch ist. Das verdeutlicht die Mariologie.

Die heilige Jungfrau Maria ist die vollendet Erloeste und die in dieser Welt schon vollzogene wirkliche Person, aufgrund deren alle Menschen auf die eschatologische Vollendung der ganzen Welt hoffen koennen. Die Mariologie ist von der Christologie abstammend und steht im engen Zusammenhang mit der Ekklesiologie, der christlichen Anthropologie, der christlichen Ethik und der Eschatologie.

Die Auseinandersetzung mit dem evangelischen Theologen Karl Barth, der manchmal seine kritischen Meinungen gegen die katholische Mariologie geaeussert hat, kann vielmehr ihre sachliche Richtigkeit und Notwendigkeit zeigen.