

解放神学の選択・神は貧しい者を偏愛する（上）

マルクス主義から民衆の宗教へ

栗 林 輝 夫

「解放」という主題

人類世界の救済を唱えるのは、ひとりキリスト教だけではなく、世界の諸宗教すべてがそうである。そしてその救済を論じるにあたって、「解放」というコンセプトを用いることでも世界の宗教は共通する。もちろん一口に解放といっても、そこにはいろいろな内容がある。欲望からの解放、呪術からの解放、肉体からの解放、自我からの解放、罪からの解放と、実に「解放」の内容の解釈はさまざまである。そうした中、近年においてとくに注目を浴びたのは、抑圧からの解放という、社会歴史的な意味を強く含んだ概念だった。

たとえば手短にキリスト教の正典、聖書を手にとってみれば、そこには神の救済行為として、実に多くの社会歴史的な解放物語が綴られていることがわかる。旧約聖書には、神が隷属の民イスラエルをファラオの圧政から解き放った出エジプト物語がある。また亡国のイスラエルが、捕囚地バビロンから自由になって故国に凱旋した物語もあるし、マカベヤ書に綴られているのは、マケドニアの支配に抗してイスラエルが果敢に戦った民族解放闘争史の記録である。さらに新約聖書に眼を転じれば、そこにあるのはイエスが、罪人として当時差別されていた最下層の民に、「神の国」の到来を告げたという解放的福音の出来事が綴られている。いや、なにも聖書だけがキリスト教の解放を報告する資料ではない。解放という主題は、古代ローマ帝国下のキリスト教徒の歴史にも、中世ヨーロッパの農奴たちの叛乱にも語り継がれたし、神の解放はラテンアメ

リカ大陸の虐げられたインディオによっても、北アメリカの黒人奴隷らによっても語られて、自由へのしたたかな希望となってきた。そうした意味でキリスト教という宗教は、他の世界宗教に伍して、自由と解放の告知を、たとえ傍系ではあっても、ずっと歴史上に維持してきたといえよう。

一九六〇年代後半に勃興した解放主義のキリスト教は、系譜的に見ればこうした一連の歴史的伝統に連なるものと理解されていい。フェミニスト神学、ウーマニスト神学、黒人神学、民衆神学、反アパルトヘイト神学などは、それぞれアジア、アフリカ、北アメリカといったコンテクストこそ違っても、世間の片隅に追いやられ、忘却された人々の自由と尊厳を復興しようと試みを重ねてきた。そして反す刀で、聖書と伝統の批判的読解をもって、既存の教会的キリスト教に挑戦してきた。実に解放主義の神学とは、キリスト教を抑圧された者の視点から再解釈し、政治、社会、経済、人種、民族といった、いくえにも重なる抑圧構造に抗して、人々の解き放ちをめざす信仰的な営みである。

メデジン会議と解放神学の誕生

解放主義のキリスト教にはフェミニスト神学、黒人神学等々と、いくつかの潮流があるが、しかしもっとも狭い意味で「解放神学」と言ったとき、それは六〇年代後半に勃興した、第三世界の民衆の解放を主題にしたラテンアメリカ神学をさす。ラテンアメリカ神学は、神学の方法において「貧しい者への優先的選択」(preferential option for the poor)を掲げて、エキュメニカル世界に大きな衝撃をもたらしてきた。

この神学の誕生は、第三回ラテンアメリカ司教会議 (CELAM III)、あるいはただだんに「メデジン会議」と呼ばれる、ラテンアメリカの宣教方策を論じるためのカトリック司教の大会においてだった。六八年、ラテンアメリカのカトリック教会指導者らは、大陸の各地から続々とコロンビアのメデジンに集結した。それより少し前、ローマで催された第二ヴァチカン公会議は、人間の尊厳

をとりあげ、社会構造の変革を容認する教説を大胆に発表していたが¹、これを受けるかたちで中南米の司教たちはラテンアメリカの地でそれをどう具体化するか、その方策を討議することになったのである。当初、このメデジン会議はカトリック教界を除けば、ほとんど一般の注目を浴びることはなく、これがキリスト教のみならず、やがて全世界をも震撼させることになるとは、誰も夢想だにしていなかった。ところが意外なことには、会議が進行するにつれ、司教団は次々と立ち上がって、これまで教会が支配権力と結んできた歴史を自己批判し、ラテンアメリカの民衆に「制度的暴力」が加えられる現実を痛烈に非難しはじめたのである。

それはまさしく「革命」と言うにふさわしい事件だった。なるほど会議前に準備された草案も、ラテンアメリカ各地の非民主的政治を批判し、日常的に加えられる暴力を憂慮して、その改善を訴えていたし²、会議の主導者側は、それで十分にヴァチカンの改革路線を受け止めると考えていた。だが議場からは、それでは弱いと修正を求める声が次々とあがり、民衆の貧困の現実、国際資本への従属といった現状分析を、宣言中に盛り込むよう強く迫った。結果的にはこうしたことがバネになって、ラテンアメリカの未来は「発展」「開発」ではなく、開発主義のイデオロギーを超えた「変革」「解放」のコンセプトこそ望ましい、という宣言になった。北アメリカの著名なエキュメニカル神学者ロバート・マカフィー・ブラウンは、この会議を評して、「ラテンアメリカ史上において、はじめて真に革命といえる革命が、しかも教会から起こった」³と驚きを隠さないが、たしかにメデジン会議は、解放神学にとって決定的な第一歩であつたばかりでなく、その後のラテンアメリカの政治的変動に巨大な影響を与

1 すなわちヴァチカン会議が公にした「現代世界憲章」(Gaudium et Spes)ならびに教皇パウロ六世の同勅「国民の進歩について」(Populorum Progressio)。これらの関連資料については南山大学監修『第二ヴァチカン公会議公文書全集』中央出版社(現サンパウロ)1969年を参照のこと。

2 See Peruvian Bishops Commission for Social Action, ed., *Between Honesty and Hope* (Maryknoll, N. Y. 1970) Document 23.

3 Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutierrez: An Introduction to Liberation Theology* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1990), p. 11.

えることになったのである。

やがて世界を震撼させる、この神学運動のテキストが出されて世に問われたのは、メデジン会議から数年を経た七一年、当時まったく無名だったペルー人司祭、グスタヴォ・グティエレスの『解放の神学』によってである。「解放神学のマグナカルタ」と賞されるこの著作は、グティエレスがラテンアメリカ各地を巡回したときの講演草稿をもとに、他の多くの神父や神学者との共同討議を盛り込み、ラテンアメリカにおける貧困と抑圧への、キリスト教的信徒の最初の試みとなった。グティエレスにかぎらず、多くのカトリック神学者や教会人は、五〇年代末から六〇年代にかけての「開発主義」が未曾有の失敗であり、多くの民衆のいっそうの困窮を招いた現実に義憤を抱いた。多くの民衆に政治経済的な苦しみが増えられている、そうした厳しい現実に対峙して、解放神学は貧しい者、虐げられた者の解放を主題にする神学として興った。メデジン会議の開催とグティエレスの『解放の神学』の出版、この二つの事件が、その後七〇年代全体を通して神学界に深い衝撃を与えたのである。

解放神学者らはまず、現代のキリスト教は「貧しい者」の経験から再出発しなければならないと主張した。抽象的な「人間一般の経験」ではなく、具体的な被抑圧の状況において、キリスト教はどのように聖書的神の正義を証しできるのか。聖書の神は歴史上の貧しい者、疎外された者、犠牲に供せられた人々の間にこそ顕現され、力あるわざをされてきた。それゆえに虐げられた人々に働かれる神の力の言説には、解放というコンセプトこそふさわしい。解放とはただ抑圧から自由になることではなく、虐げられた人々が歴史の主人公となって飛翔することである。解放神学の「解放」とは、困窮階級を富裕な階級に転化させることではなく、富裕者を貶めて貧しい者にすることでもない。解放とはすべての人間を新しい地平へと招き、貧しい者と豊かな者、人間と非人間、多数者と少数者の、超えがたい分裂を廃する実践的なコンセプトなのだ、と。

こうしてメデジン会議では、ラテンアメリカの変革が強調され、制度的暴力に教会が抗すること、今後、教会は「貧しい者の視点」を採用し、貧しい者こそが歴史の主体であることを表明した。実にラテンアメリカ神学の基礎は、メ

デジンで司教団が採択した、こうした一連の大胆な決議にあった⁴。

当然のことながら、解放神学はただちに激しい反論に見舞われた。ラテンアメリカ司教団は教会に暴力革命を唱えようというのか。イエスはチェ・ゲバラやカミロ・トレスのような暴力革命家だったというのか、第一世界の保守的神学者や教会人はいっせいにそう反発した。他方、第三世界の数多くの神学者は、この新しい潮流を歓迎し、ラテンアメリカの教会は勇気をもって犠牲者を主題にとりあげ、神の解放的恵みを、貧しい人々に見出そうとしていると感嘆した。また第一世界でも、リベラルな神学者や牧師は、ラテンアメリカ教会の実験を、従来の個人的救済を越えて、社会問題を射程にのこした進歩的提案と評価して、その支持を表明したのだった。

「開発」か、それとも「解放」か・歴史的背景

六十年代後半という特殊な時期に、解放神学がラテンアメリカに誕生したことは、いくつかの歴史的事情が重なっていたが、そのうちで最も重要なのは、大衆がいっそう困窮化し、政治的抑圧が蔓延する社会的な現実だった。

ラテンアメリカの圧倒的民衆は厳しい貧困を強いられ、実に大陸総人口の三分の二が、慢性的な栄養不良、飢餓の恐怖のもとに生活を余儀なくされてきた。ラテンアメリカでは政権は猫の眼のようにくると変わり、そのどれもが農民に向けて土地改革と農地解放を公約するものの、だがそれはキューバ、ニカラグアといったごく僅かな実験を除けば、一度として試されたことがなかった。大土地所有制度のもと、農村はもとより大都市の商業資本も、一握りの富裕特権層に握られ、特権階層は経済的既得権を維持しようと、政治機構を手放そうとしない。議会制民主主義の下支えになるべき中産階層は未成熟で、多数の下層大衆は恒常的失業の危機に怯え、その賃金は最低生活の維持にすら充分でない。疲弊した農民は都市に流れこんでスラムを形成し、劣悪な衛生環境と

4 Joseph Gremillion ed., *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John* (Maryknoll, NY, 1976).

医療不足は、幼児死亡率を天文学的数字にはねあげた。しかしこうした大衆の困窮をよそに、政治は軍事独裁を繰り返し、民衆は事実上（de facto）無権利状態に置かれたままだった。貧しい者はますます貧しくなり、富んだ者はいっそう財産を肥大化する、いわゆる社会学上の「マタイ効果」が大手を振ってまかり通る大陸、それが六〇年代末のラテンアメリカだったのである。

しかしラテンアメリカ民衆の困窮は、なにも現代に突発的に生じたわけではなく、実にラテンアメリカ史とは、「新世界の発見」のヨーロッパ大航海時代以来、たえず過酷な植民地政策に彩られた歴史だった⁵。スペイン人、ポルトガル人入植者は、広大な土地をインディオから収奪して、かれらを奴隷化し、あまつさえその豊かな土着文化を根こぎにしてきた。十九世紀初頭、啓蒙主義の波がようやくラテンアメリカに訪れたとき、一部の教養人士は、過酷な植民地支配の暗黒がようやく克服され、自由と平等を掲げる国民国家がラテンアメリカにも誕生するとの期待をもった。だが実際には、国内的にはいっそうの搾取の強化、そして国外的には新たな植民地支配の開幕が告げられたにすぎなかった。国際的な経済依存と搾取の強化はまずイギリス、次いでアメリカの顧でなされていったからである。

だがそれでも一九五〇年代から六〇年代、開発主義の夢がラテンアメリカ全土を席捲したこともあった。IMF、世界銀行といった国際金融機関から融資を受け、政府官僚主導型の経済政策を立ち上げ、従来の低開発と依存型経済を修正して、北をモデルに先進国経済へと脱皮する、そうした薔薇色の未来が語られた時期もあった。だがそうした薔薇色の開発主義がもたらしたものは、いっそうの軍事独裁と多国籍企業の支配、そしてそれを通した、北半球へのさらなる依存と従属でしかなかった⁶。たとえば六〇年代初頭、ブラジルでは人口の

5 ラテンアメリカの歴史に関しては See George Pendle, *A History of Latin America* (New York: 1963); Hubert Herring, *A History of Latin America from the Beginnings to the Present*, and Enrique D. Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (1492-1979) (Grand Rapids, MI, 1981).

6 See José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, NY, 1979) and Robert Calvo, "The Church and the Doctrine of National Security," in Daniel H. Levine (ed.), *Churches and Politics in Latin America* (Berkeley Hills, CA, 1979).

七割が農業を営み、都市住民は約三割に満たなかった。それが、高度経済成長が華々しく掲げられた開発主義の時代になるや、農村から都市に向かって大量の人口移動が起こり、人口比率は瞬く間に逆転して農村は疲弊し、都会には失業者があふれ出るようになった。実にラテンアメリカ民衆にとって開発主義とは、進歩、発展、技術、自由、豊饒ではなく、新しい搾取、貧困、抑圧、荒廃に他ならなかった。解放の神学は、こうした開発イデオロギーへのアンチ・テーゼ、「発展」が人々を豊かにするどころか、ますます困窮させていったことへの信仰的批判であった。

言いかえると、解放神学の「解放」とは、「開発」と対抗する神学概念だった。ラテンアメリカの民衆にとって、「進歩」や「発展」の美辞麗句は何の利益ももたらさない。もし緩やかではあれ、明日が今日よりも良くなるなら、人々は希望をもてる。懸命に働いた分、その努力が報われるなら文句はない。だが開発主義は、ラテンアメリカの腐食と貧困の根に触れずに、支配特権層の利権を温存し、国内外の大企業と多国籍企業を保護して、民衆の搾取を容認した。つまるところ開発主義は、ラテンアメリカの民衆にとって、問題の解決どころか、問題そのものだった。このときヴァチカン公会議の息吹に触れた教会人らが、開発のスローガンに疑問をいだき、それに代わるコンセプトとして解放を選んだのは、当然といえば当然だった。開発主義が既存制度の緩慢な修正であるのに対し、解放はラディカルな制度変革をめざす。それが教会の宣教方針として正式に採択されたのが、先述のメデジンの第二回ラテンアメリカ司教会議であり、それはマッカフィ・ブラウンが言ったように、ラテンアメリカの実に「最も革命らしい革命」だったのである。

7 See Francis Schüssler Fiorenza, "Latin American Liberation Theology," *Interpretation*, 28 (1974), 441-457.

変革する神学

ラテンアメリカ神学は、学術世界にアカデミックな議論をしかけようと誕生した言説ではなく、あくまでラテンアメリカに生きる民衆に軸足をとった、実践的な教会神学である。解放神学の「場」(locus)は貧しい者の共同体にあるという事実、これは強調してもしすぎることはなく、伝統的神学のように書斎で生まれて神学校や神学部の教室で練り上げられるスタイルを決してとらなかった。いや、神学はむしろ農園に即席に設けられた祭壇の前、季節労働者が聖書を朗読し、自らを組織化していく運動の中で育成した。それは神学校や大学神学部で、欧米留学した教師から手ほどきを受ける神学と好対照をなす。解放神学の学びは、理論の習得や学術解釈にあるのではなく、むしろ貧しい者自らがする信仰的敬虔に学ぶという実践的省察にあったのである。

貧しい者はたまたま貧しい環境に生まれただけではなく、貧しいままに構造的に再生産されていく存在である。解放神学者はそうした貧困の根にある経済・社会制度を切開し、同時に近・現代を通しキリスト教がいつも勝者、政治権力者や経済的有産階級の側に立ってきたことを痛苦に反省した。民衆の困窮を正しく認識するためにも、神学者は神学、哲学だけでなく、社会科学と対話しなければならない。貧しい者と共に生き、世界を少しでもより良い場に変革する実践的言説となるために、神学は政治や経済の諸概念を取り込まねばならない⁸。解放神学は、政治経済的な「解放」をキーワードとしたキリスト教の再解釈の試みであり、キリスト教を貧しい者、抑圧された者との関係において、新しく再構築しようとする教会的ヴィジョンである。

ラテンアメリカ神学は徹底して「貧しい者」に集中し、六八年のメデジンに次いで開催された七九年のプエブラ会議の採択でも、ラテンアメリカの貧しい

8 この点で民衆の教育ということが盛んに論じられ、パウロ・フレイレの『被抑圧者の教育』(小沢有作他訳、亜紀書房、1979年)の理論が解放神学者の間で「銀行預金型の知識」批判などで熱心に討議された。

者の「顔」をこう素描した。

無数の子供の顔は家庭の貧困を如実に映し出す。……インディオ、アフリカ系住民の顔は、非人間的な環境によって歪み……農民の顔は流浪を余儀なくされた社会史を物語る。都市スラムの住人の顔は、贅をつくす富裕特権者の生活を横目にしながら、物質的欠乏に喘いでいる。……年々増加する高齢者の顔は、開発優先のなかで、生産に寄与できない、役立たずとして無視されている⁹。

こうして解放神学は、ヨーロッパ神学が、「人間性一般」や「普遍的な人間」を抽象的・没階級的に論じるのとは対照的に、今トウモロコシ畑で働いている農民、繊維工場で汗する男女労働者の歴史と社会を描いた。そしてそうした過酷な労働下に生きる人間に解放を告げるものこそ、「プラクシス」のコンセプトであると考えた。

プラクシスとは何か

「プラクシス」(praxis)という言葉は普通、漢字文化圏では「実践」「行動」「行為」とかに訳される。しかしこれが充分にその原義を伝えているかというところではなく、それどころか少なからぬ誤解の種すら撒いてきた。そこで少し回り道になるが、この概念の歴史的な成り立ちについてここで少し説明しておこう。

西洋哲学史を紐解けばすぐに解かるのは、プラクシスはもともと美德や知と不可分だった概念だったことである。つまりプラクシスは「徳」(aretē)とか「知」(epistēmē)に密接に繋がっていて、プラトンは善を知るとは即、善を行うことであると論じていた。つまりプラクシスは日本の陽明学にも通じた、

9 John Eagleson and Philip Scharper eds., *Puebla and Beyond: Documentation and Commentary* (Maryknoll, NY, 1979), pars 32-9.

種の「知行合一」のことであって、そうした知のありかたが初期ギリシャでは当たり前とされていた。知はそれを認識する主体を離れて、善悪真偽を客観的に判断したり理解したりすることでは必ずしもなかったのである。ところが時代がさがって、アリストテレスの頃ともなると、理論 (theoria) は「徳」の領域から次第に離れだし、哲人は、世界を統べる原理を客観的に観相する専門人のことになり、必ずしも有徳者ではなく、むしろギリシャ的な神々に似て、行為ではなく理論をもっぱらにする人をさすようになった。言いかえると最高の知識人となるためには、情緒や感情、物事の善悪に無関係に、理知 (nous) によって真理を追求することが求められるようになった。たしかにアリストテレスにおいて、テオリア (理論) はプラクシス (行為) とはっきりと区別され、理論のほうが実践を凌駕して、断然上位に置かれている¹⁰。優れているのは理論であって、プラクシスはその適用にすぎない、というわけである。

十九世紀、マルクスはこのギリシャ哲学のプラクシスの概念を再考して、それを現代における革命上のコンセプトに再解釈した。「これまで哲学者は世界をさまざまに解釈してきた。だが問題はそれを変革することである」(フォイエルバッハ批判)。こうして現代でプラクシスは、世界変革に関わる躍動的概念として蘇生した。ラテンアメリカの解放神学者は、このマルクスが復興したプラクシスの概念をもってキリスト教を練り直し、神学を、変革についての実践的・批判的省察とする実験をはじめたのである。

プラクシスの主体は人間である。解放神学は、このプラクシス的人間を、(1) なによりもまず政治・歴史的な存在者、社会の権力関係を自覚的に戦う積極的な個人のことで定義した。人間を抽象的に論じることとはできない。したがってたとえ個人を見るときでも具体的に、その人間が社会の中でどのような権力をもっているか (あるいはもっていないのか)、いかなる生産関係の中に置かれていて、どんな個人史をもってきたのか、そうしたことを認識することが欠かせない。

10 J. Gould, *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 5.

次にプラクシスの人間が意味するのは、（２）人間という存在が、「われ」という個人の主観性ではなく、「われわれ」という相互の主観性に生きる生き物だ、ということである。最初に「われ」という単独な個人があつて、それが言葉を紹介しながら他の人々に繋がって「われわれ」になるのではない。そうではなく人間は生まれた瞬間から、「われわれ」という社会的網目に誕生する。言いかえれば非歴史的・非社会的な「われ」が存在しているのではなく、歴史・社会的な「われわれ」だけが存在する。人は他者との関係を通して初めて、個人すなわち「われ」にもなる。したがってたとえ「われ」という個人の主観性を論じる場合でも、複数の人間の社会関係、相互な主観性の視点から語られねばならない。

そして最後にプラクシスの人間とは、（３）自らで歴史を担い、それを常に変革していく意識をもった存在者のことである。人間は自由にものを考え、そして創造する。自由であることは何人も侵すことのできない人間固有の権利である。イエスが福音として語ったことは、まさにそうした自由人の完成された姿であつて、心や魂だけの救済に関わって、観念的な安心立命をする人間のことはなかった。

解放神学者は、こうしたプラクシスの動的概念を神学に積極的に導入することで、キリスト教人間観をいっそう確かなものにできると考えた。プラクシスの人間と聖書的人間観は一致する、そう捉えた彼らは解放をキーワードにして、キリスト教全体の再解釈に乗り出し、人間観だけではなく、解放でもって神の働きを歴史のなかに探りあて、人間が本来もつ歴史的姿を、史的イエスのわざと人となりを介して探究することを試みた。実にこうしたプラクシスの解放概念を基軸にして、ラテンアメリカ神学は、想像性に富む聖書解釈と伝統の再解釈をすることで、貧困問題をたんなるキリスト教社会倫理の一分野、せいぜいが教会の社会的証しのひとつとする、従来の枠組を突破して、ラディカルに信仰そのものを問う新しい潮流となって出現したのである。

貧しい者の神に信従する

たとえばキリスト教には「罪」という独特な宗教概念があるが、解放神学は伝統的キリスト教がするように、罪を、個人道徳上のこととして解釈しようとしなかった。またリベラルのように、罪を人間なら誰しもが抱く「存在の不安」、実存的疎外と絶望感、神からの離反感情というように、普遍抽象的に捉えることもしなかった。解放神学の解放神学たるゆえんは、罪のコンセプトを、社会経済的構造のなかにおき、たんなる個人道徳や内面に墮させないところにあった。なぜなら貧困者が人口の多数を占める第三世界において、多くの人々を墮落させ絶望へと導いているのは、個人の内面や感情というよりも、まさしく社会構造的な罪であって、とくに底辺に生きる人々の肩にその重圧がのしかかったのである。もちろん罪の歪みは個人にも現れる。だがそれ以上に、歴史社会的な領域にそのもっとも醜悪な顔をのぞかせる。だから人類の普遍的な贖いと救済を説くキリスト教の教義は、こうした歴史社会的罪からの解放として再解釈される必要がある、と。

これは圧倒的な貧困の現実を前にした者にとって、しごくまともな考え方が、他方、キリスト教の正統主義者らはそうは決して思わなかった。正統的神学者らは、これだから解放神学は駄目だ、社会的解放などたんなる「ヒューマニズム」、「人間主義」にすぎないではないかと口酸っぱく批判した。解放神学者には、個人の罪の深刻さがまるでわかっていない。社会的罪というのは個人の自己中心性の深い罪から生まれ得る。それを忘れてブラクシス的人間などと唱えるのは、神を忘れた不遜、人間に根拠を置く浅薄な無神論と一緒である。全世界の根本的な救済と贖いは、墮落した人間からは出てこない、それはひたすら神の上からの恩寵に依るのだ。

だが、こうした正統主義による批判には誤解も含まれている。解放神学者が言っているのは、人間の行為が、神の救済行為にとって替わりえるということではない。神の贖いこそ、人類への根本的な和解のわざであることは、カトリッ

クの伝統を踏襲する解放神学者の、共通した信仰認識である。いや解放神学者はこの点ではまったくの正統主義者である。ただかれらが主張するのは、神の救済行為は世界のすべてを包摂する、それゆえに個人的内面だけでなく、歴史社会にも罪からの全的救済が成就されねばならない。それゆえ個々人のメタノイアは、現在の歴史的現実としっかりと結ばれて、社会のメタノイアと転換しなければならない、ということだけなのだ。

解放神学はこのようなホーリスティックな罪理解を土台に、政治的反逆者としてのキリスト、侮られたキリスト、貧者と共に歩むキリストなど、さまざまなイメージのキリスト論を誕生させた。しかし中でもとくに共感を呼んだのが解放者キリスト、つまり個人に悔い改めを促しつつ、現実の社会構造をも変革し、人類史の新しい道程を切り拓く者の姿である。

こうした人間論、罪論、キリスト理解の再解釈は、当然のことながら既成のキリスト教に大きな挑戦を突きつけずにはおかない。キリスト教は人類史に積極的にかかわって、連帯と解放をめざすプラクシスの宗教に再構築されるべきだ。教会は貧しい者とともに生き、解放の歴史的プロジェクトに参加して、今ある秩序を変革すべく、その根拠地にならねばならない。そうすることによってはじめてキリスト教は、自由の宗教であることを証しえる。なるほどキリスト教は新しい政治秩序をもたらしはしないし、ましてや神権政治をめざすこともない。だがキリスト教は貧しい者の側に立って、自由と解放を証言するこの世の徴になることはできる。聖書が啓示する神は貧しい者の側に立ち、地の民、周縁の民をとくに愛された。キリスト教とは他でもない、この貧しい者の神に従う宗教であるのだ。

神の愛は何らの価なくして与えられる賜物である。……神は貧しい者を選ばれ愛された。そのことによって神は恩寵を世界に啓示された。それゆえにイエス・キリストに信従するわれわれは、貧しい者への優先的選択（preferential option for the poor）を選択するのである¹¹。

11 Gutierrez, "Theology and Spirituality in a Latin American Context," p. 4.

キリスト教にとって愛と正義は不可分であり、愛は正義の行いによってはじめて見えるものになる。キリスト教は、世を支配するマモンの偶像に膝を屈めない。しかしだからといってセクトとして、世から退いて孤立する選択肢もとるべきでない。むしろキリストの教会は、貧しい者のなかに生き、そこで神の解放のわざを語り、ラディカルな社会の構造変革をとおして、あらゆる人々が新しい人間になるよう福音を告知する。こうしてラテンアメリカ神学は、キリスト教信仰を再構築すべく新しい船出をしたのである。

さまざまな解放神学者群像

ラテンアメリカ神学は実に多彩な人々によって担われてきた。一口にラテンアメリカといっても実に広大である。メキシコからチリやアルゼンチンの南端まで、それぞれ地域の特性は大きくちがうし、大陸各地の神学者の個人環境もかなり異なる。また教会事情もさまざまで、同じカトリックでもブラジルやチリのように、教会が民主勢力を支援する場合もあれば、アルゼンチンやチリのように軍事政権に擦り寄ったケースもある。七〇年代、アルゼンチンとチリで過酷な人権侵害があったとき、教会はほとんど何もしなかった。いや何もしなかったというより、積極的に軍事政権に協力した。こうした教会の立場上の違いは、競合する宗教の有無と関係するという見方があって、なかなか一筋縄ではいかない複雑さがある。たとえばブラジルではプロテスタント教会がかなりな浸透力をもっている。それと対抗するために、カトリック教会は民衆をひきとめるべく、政治的経済的にも民主化運動を支援せざるをえなかった。しかし他方アルゼンチンでは、プロテスタントはほとんど教勢的に問題にならず、頭痛の種はむしろ擬似宗教的な左翼ゲリラや、カリスマ性の強い土着宗教運動、たとえば「第三世界者」(tercermundistas)などにあった。そこでカトリック教会の指導層はそれらに近い左翼的な解放神学を叩いて、既存の政治勢力と手を結んだのだと¹²。

12 See Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in*

しかしそうした地域事情や個人消息の違いはあるものの、解放神学者たちは、民衆の解放という、ひとつの共通目標のもとに結束した。少なくとも現在の欧米神学をリードするポストリベラル神学者やリベラルな修正神学者が、内部で大きな不協和音を鳴らしあっていることに比べれば、驚くほどに一致団結している。

解放神学をリードする神学者といえ、そのほとんどはカトリックで、これまでのところ女性の姿は稀でしかなかった。しかし最近ではフェミニスト神学との連携も模索され始め、少しずつ女性も見られるようになった。これについては別の機会、女性神学を概観するときに論じるとして、ラテンアメリカ神学の代表的神学者をあげておけば、まず筆頭にペルーのグスタヴォ・グティエレスがくることには誰の異存もない。それからウルグアイのホアン・ルイス・セグンド、ブラジルのウゴー・アスマン、同じくブラジルのレオナルド・ボフとクロドヴィス・ボフの兄弟、エル・サルバドルからはホン・ソプリノ、メキシコのホセ・ミランダ、またプロテスタントではアルゼンチンのホセ・ミゲル・ボニノなどと、数え始めればきりが無い。

このうちグティエレス、レオナルド・ボフ、ボニノは後に詳論するので、先に他の神学者像について短く触れておこう。ウゴー・アスマンは出身地ブラジルだけでなく、ドイツや中米コスタリカの大学、神学校で永年教鞭をとってきた国際派で、初期の『ノマッド教会の神学に向けて』は、解放神学の標準的教科書として広く読まれた。この著作は、解放を主題にする神学が、いったいどんな方法論を採るのかの問題を軸にして、理論、実践の両面から教會的カトリック神学を講じた野心作であった。アスマンの方法の特徴は一言で言えば、社会学を神学に積極的に導入し、神学の言説を、従来の神学のように普遍性や絶対性に求めるのではなく、歴史的プラクシスに基礎づけたところにある。

このアスマンと同じように、神学とはそもそも何であり、その方法論はどうあるべきかの問題に大きな関心を寄せたのは、ブラジルのクロドヴィス・ボフである。ボフの『神学とプラクシス・その解釈学的基盤』は、ラテンアメリカ

Latin America. (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

神学の解釈学に関する「最も透徹した解説」という評判をとった。ボフは民衆の宗教性についても造詣が深く、『大地に軸足をとる神学・ブラジルの旅』は、ブラジル北西部の地方都市アクレ、ブルスの教会事情の報告という形式をとって、民衆の宗教性について深い洞察をした神学書である。論争的な神学者として名高いレオナルド・ボフは、このクロドヴィスの兄弟で、その『解放者イエス・キリスト』は、ラテンアメリカの初の本格的キリスト論という評価をえて、世界的ベストセラーになった。

七十年代に書かれた解放の教会論では、ホセ・コンプリンの『教会と治安維持国家』が定評ある。この書のなかでコンプリンは、開発／発展主義の失敗、政治上の独裁と多国籍企業の癒着といった、現代の社会状況を背景に、ラテンアメリカの伝統的カトリック教会を批判的に分析している。

従来、ラテンアメリカにこだわる教会史というのはほとんどなく、たとえあったとしても、そのほとんどはヨーロッパから見たラテンアメリカの宣教史、ないしは異教徒の改宗といった、上からの正統主義による教会史にすぎなかった。その意味で教会史を下から、しかも解放的視点をもって描いた、エンリケ・デュセルの『ラテンアメリカ教会史』は画期的な著作だった。アルゼンチン出身のデュセルは司祭ではなくカトリックの平信徒で、解放神学の哲学的基礎付けに貢献し、被抑圧者の解放をいち早くポストモダンの言説、レヴィナスの「他者性」概念に絡めて論じた特異な人物である。

教会論がラテンアメリカ神学に占める位置は独特なものがあるが、それはおいおい後に吟味することにして、他方、聖書学分野でもラテンアメリカ神学は、組織神学にひけをとらない成果を次々に生み出した。その代表がホセ・ミランダの『マルクスと聖書・抑圧の哲学批判』『存在とメシア』で、ミランダは聖書の中から、貧困、抑圧、解放といった言葉を抽出して、それに細かな考証と解釈を加え、聖書を解放のテキストにしようと試みた。これは新しい社会学的な聖書解読、罪や贖罪の聖書理解を大胆に転換したものとしてただちに翻訳がなされ、英米圏ではずいぶんと話題になった。

神学に解放的な聖書学を積極的に導入しようと試みたもう一人として、忘れ

てならないのはホアン・ルイス・セグンドである。セグンドの『神学の解放』は、神学方法における解釈学的円環をはじめ、いかにすれば現在の歴史的な変革過程に、聖書が力をもって語りかけうるかに多くの論をさいた秀作である。セグンドはウルグアイ出身で、多作な解放神学者のひとりで、多くの解放神学者がそうだったように、ヨーロッパに留学して正統主義を学んだものの、それにあきたらず、神学をラテンアメリカの情況のなかで模索しようと苦闘した。『新しき人間工作者の神学』は、解放神学の、いまだ挿籃期に出たシリーズの一卷で、まだまだヨーロッパ神学に依存する記述が多くあるものの、しかしその背後にはすでに、解放神学がやがて全面展開させる、抑圧された者への関心がしっかりと据えられている。

ちなみにセグンドの神学シリーズには『教会という名の共同体』『恩寵と人間的情況』『われらの神の理念』『現代のサクラメント』『進化と罪』などが含まれている。セグンドの最新シリーズは『ナザレのイエス・その過去と現在』という著作で、第一巻が神学方法を論じた『神学の解放』、その後の四巻は現代における解放的キリスト論を提起する。セグンドのこのシリーズや、また最近の『時の徴・神学的省察』といった著作は、ラテンアメリカ神学が組織神学の分野で、いかに学殖豊かな可能性をもつかを端的に証しする。セグンドは組織神学においてグティエレスと双璧をなす神学者だったのだが、残念なことに先年惜しまれつつ亡くなった。

エル・サルバドルのホン・ソブリノは、解放神学が考えるキリスト教の変革的イメージを探るには、格好の学者で、『十字路に立つキリスト論』はかれの著作中でも最も広範に読まれた書だった。それが試みたのは、ラテンアメリカの抑圧、貧困、搾取という情況のなかで史的イエスを再読して、「抑圧された者の側に立つイエス」のイメージを鮮明に描き出した。ソブリノはイエスを知るためには「イエスの道」を行わねばならない、抑圧に抗する闘いに参与してはじめてイエスを知ることができると主張した。ソブリノは教会論においてもラディカルで、『教会と貧しい者』では、解放神学とヨーロッパ神学の違いを論じ、正義の実践、貧しい者の神経験、迫害の意味、教会の解放的宣教使命な

どをことこまかく論述した。最近の『共感原理・十字架から民衆を降ろす』では、現代において十字架に架けられた人々の苦難を分析し、そうした貧しい者に共苦共感するキリスト教信仰のありかたを示した。

一方、プロテスタントのエルサ・タメツが『恵みのアムネスティー——ラテンアメリカにおける信仰義認』で試みたのは、貧しい者の視座によるキリスト教教義の再建である。とくにプロテスタントの義認を再解釈して、万人に対する神の背りというルターの原理を、第三世界場で捉え直した功績は大きい。「人は信仰によってのみ義とされる」というテーゼは、現代という時代では、ラテンアメリカをはじめ第三世界の貧困、抑圧、周縁化に抗して、人間をいっそう人間化することに他ならない、というのである。

以上手短に、主だったラテンアメリカの解放神学者像を紹介したが、このほかにも、もちろんとりあげるべき数々の神学者がいる。かれらもまたセグンドやソプリノのように、ラテンアメリカの今というコンテクストで、キリスト教を革新する大胆な試みをして現在に至っている。しかしそうした言説を個別に論じるのはまた別の機会に譲るとして、ここではグスタヴォ・グティエレス、レオナルド・ボフ、それにアルゼンチンのメソジストのホセ・ミゲル・ボニノを解題してみることにする。解放神学者の多数は、ラテンアメリカの教会事情を反映してローマ・カトリックである。しかしプロテスタントでも解放神学に取り組んだ人々がいなかったわけではなく、ボニノはその代表で、彼を抜きにして解放神学、とくに解放的倫理学を論じることはできないと思われる。

グスタヴォ・グティエレス

グティエレスとはいかなる人物か。

「解放神学の父」グスタヴォ・グティエレスは、「貧しい者の視点」を採用したラテンアメリカ神学のバイオニア的存在である。会ってみればすぐにわかることだが、実に謙虚な人柄で、神学の「父」などと尊称されるのは彼の最も苦手とするところだろう。しかしそれはそれとして、グティエレスの名が解放神

学者の筆頭にあげられるのは誰にも異論はない。

グティエレスは一九二八年、ケチュア・インディオの混血としてペルーのリマで生まれた。幼年時代に脊髄を患い、その後遺症で足がすこし不自由になったが、医学を志して医科大学に入学、無事に医師資格を取得した。しかし深く考えるところがあったのだろう、その後は司祭になるべくリマのカトリック大学に進学、次いで欧州に留学してベルギーのルーヴァン大学で哲学と心理学、フランスのリヨン大で神学を学んだ。このときカトリック神学者の進歩派イヴェ・コンガー（Yves Congar）の社会性の強い「新神学」に強い衝撃をもち、五九年にはリヨン大学から哲学博士号を得て神父に叙階した。ペルーに帰国してからはリマの教区司祭となり、そのかわり母校のカトリック大学で神学、哲学の教鞭をとった。

と、ここまでの経歴は留学をはたし、博士号も取ってと、学者としては典型的なエリート人生である。しかしグティエレスはペルーに戻ったその日から、司牧活動に従事して、貧しいインディオと日々接触するようになった。グティエレス自身はインディオの混血であって、純粋なヨーロッパ系移民の子孫ではない。そうした自分の、いわば「血族」のインディオが貧しい暮らしのなかで、地を這い蹲るように生きている、その現実がグティエレスの心は大きく揺れ動いていたにちがいない。加えて六〇年代、グティエレスは、ペルー・カトリック学生連盟の顧問となったのをきっかけに、キューバ王業相だったチェ・ゲバラ、革命運動に挺身した司祭カミロ・トレスらとも親しく交わるようになった。チェ・ゲバラは改めて解説するまでもない、カストロと並ぶキューバ革命の英雄で、中南米の民衆間では圧倒的人気があった。他方、トレスはカトリック大学で宗教主事として働いた後、司祭を辞してボリビアにわたり、ゲリラ運動に挺身して、軍との交戦中に戦死した異色の存在である。グティエレスはこうした人々の言動を通して、急速に左傾化していった。

グティエレスの名が、ラテンアメリカ教会人の間で一躍注目されることになったのは、六八年、メデジンでラテンアメリカ司教会議が催されたときの、影響の大きさによる。グティエレスはそれより少し前、ペルーのチンボテで開

催された、社会改革運動家や神父の主催する「オニス」(ONIS, Oficina Nacional de Investigación)に出席し、そこで年来温めてきた神学の基本構想を発表していた。その直後に、今度はコロンビアで、ラテンアメリカ司教会議が「第二ヴァチカン公会議の光のもとで、ラテンアメリカに現代の変革を探る教会」を主題に催されたのだから、グティエレスにはそれは絶好の機会となった。メデジンの会議は最終宣言で、第二ヴァチカン公会議路線の先鋭な神学者さえ望みえなかった大胆さでもって、ラテンアメリカに新しい神学の誕生を告げた。グティエレスはこの司教会議に神学顧問として参加し、最も急進的な大会報告書の二つの項目、「平和」と「正義」をほとんどひとりで執筆した。それをベースに、これまで発表してきた研究成果も加えて体裁を整えて出版されたのが、先にも紹介した解放神学のマグナカルタ、『解放の神学』であった。

グティエレスの神学上の展開は前期と後期の二つ、あるいはさらに細分して四、ないし五期に分けられると主張する研究者もいる。しかしそれではいかにも煩雑なので、ここでは前中後の三期に分けて、グティエレスの言説と、個人事情の展開を概観してみよう¹³。

前期グティエレス

グティエレスの前期は一九六十年から七十年代にかけての時期である。この時期、グティエレスは留学を終えて帰り、ヨーロッパ神学から脱皮しようとしきりにもがいた。そしてラテンアメリカの貧困という現実を前にして、抑圧された者を神学の中心に据え、それを歴史的に解決していくにはどうすればいいか、その実践的な道を模索していた。かれは、ヨーロッパに興った近代主義という数百年のパラダイムは、今や第三世界の貧しい者の解放という主題によって転倒される時代になったと考えた。ヨーロッパ近代は個人主義と合理主義という二つによって幕開けをした。たしかに近代はヨーロッパにとっては、進歩

13 Rebecca S. Chopp, "Latin American Liberation Theology," in David F. Ford ed., *The Modern Theologians*, p. 416.

と発展に導かれた輝かしい産業社会の幕開けだった。だがこの「進歩」の裏には巨大な矛盾が孕まれている現実には、ヨーロッパ人はほとんど目を向けることがなかった。それは繁栄が貧しい者の犠牲の上に成立つという現実であって、ラテンアメリカはその矛盾が集約した大陸であることをほとんど理解しなかったのである。

グティエレスがそのように批判的神学の努力を重ねていた、六十年代から七十年代というのは、ラテンアメリカ全体が政治経済的に興奮と熱気につつまれた時期だった。五九年のキューバ革命は、中南米が北の超大国アメリカの支配から脱けて政治的独立を獲得できること、北とはちがった経済システムが可能であることを、ラテンアメリカの民衆に教唆した。グティエレスはこのとき、ラテンアメリカにおいて史上初めてのラディカルな政治変革の可能性が誕生し、「歴史」は民衆の解放へと大きくその一歩を踏み出したと思った。この革命の変革に教会の言説を結ばねばならない、そう考えたグティエレスは、革命的な民衆をキーワードにして聖書を再読し、それを教会の信仰に繋げるよう探求を試みはじめた。

このときグティエレスが熱心に取り上げたのは、「出エジプト」、「約束の地」といった聖書的象徴だった。彼は「救済とはすなわち解放である」と独自の解釈をほどこして、これまでの人間の解放史を神学的にあとづけようとした¹⁴。グティエレスは「解放」と「救済」（ないし「贖罪」）をこう考えた。人類はこれまでさまざまに人間の解放を試みてきたが、それは大きな目でみれば、歴史を贖う神の意思のなかに展開した。そして今や神の側からの贖罪の決定的なわざが行われ、世界の解放がまじかに完成しつつある、と。

欧米神学との違い

当時グティエレスは、神学の営みを、変革のための実践と捉え、それをしな

14 この点についてはグティエレスの『解放の神学』全体を参照せよ。

い欧米神学をきびしく批判した。欧米神学は近代の市民意識の虜になり、すこしもそれを取り越えようとしない。実にグティエレスの言説は、「進歩的神学」に対する「最も洞察に満ちた批判」(レベッカ・チョップ)だった。

グティエレスは、ヨーロッパや北アメリカで展開されるリベラルで「進歩的」な神学が、解放神学の関心事とまったく別の道を歩んできたことを指摘してみせた。欧米で問題になるのは、ずっと以前から信仰と理性との関係如何ということだったし、それは今でも基本的に変わらない。小ブルジョア的な進歩神学は、啓蒙主義の時代から、理性と信仰の問題に焦点をあて、人は理性を働かせる近代人でありながら、同時に宗教的にも敬虔であるための調停でずっと頭を悩ませてきた。そしてその神学がもちだした解決策は結局のところ、個人の主観性という内面に宗教敬虔の場を限ることだった。

欧米では今でもこの問題を問い続け、現代神学は、世俗化し科学の支配する世界で信仰を維持するにはどうすればいいかと問うている。だが、解放神学の関心事はまったく別のところにある。それは何かと言えば、ヨーロッパ近代のような、理性と信仰の調停問題ではなく、貧しい者の現実と、それに直面した教会の問題である。解放神学が問うのは神学の「第三の行為」、キリスト教信仰に照らしつつ、世界の変革に参加するにはどうすればいいのか。現代の非人間性をいかに批判的に暴き、それをどう乗り越えるのか。どのようにすれば被抑圧者、虐げられた者は自由を掴み取ることができるのか、それを歴史プロジェクトを通して探ることにある、と。

ラテンアメリカにおいては神学の相手も、ヨーロッパの神学とは違っている。近代神学の父、シュライエルマッハーが神学を構想したとき、念頭に思いうかべた神学の受け手は、小ブルジョア的な近代人、都市に生活する市民的教養人だった。だが、解放神学の受け手は、貧しい者、抑圧された者、歴史の犠牲者である。

解放神学の問い、主題、神学方法、目的のすべては貧しい者と、そして貧しい者の中に顕れる神のわざに集中する。解放神学は欧米の進歩的神学と関心事を異にする、いや、それどころか対立する。進歩的神学が語りかける対象はヨー

ロッパのブルジョア的市民の主体であり、第三世界をはじめ歴史の貧しい者を抑圧し収奪してきた者こそ、実にそうした「主体」の彼らであったからである¹⁵。

グティエレスの教会論

では「貧しい者の視点」をとる共同体、教会とはどのようなものなのか。グティエレスは教会を、貧しい者の共同体という実際的な視点だけでなく、カトリックの歴史神学と関わらせて伝統的にも基礎付けた。教会論を論じるにあたり、まず敲き台となったのはカール・ラーナーの、教会の本質を「サクラメント」（秘蹟）に置く神学で、グティエレスはこのラーナーの考え方を発展させて、神の救済史と人間の歴史とを統合するなかで教会を試みた。

では、神の救済史においてサクラメントたる教会は、いったいどこをどう再解釈すれば、貧しい者の社会政治的な解放に寄与する教会になるというのだろうか。

グティエレスはまず教会を、神から付託された救済の宣教使命をもつ組織として位置づけ、従来の「教会中心的」な宣教理解を退けることから出発した¹⁶。従来カトリックの「サクラメント」という概念は、二つの概念によって伝統的に理解されてきた。もともと「サクラメント」というのはギリシャ語の「神秘」（mysterion）を語源にし、原始キリスト教では、世に対する神の救済の計画を意味して、前には隠されていた真理がイエスによって解き明かされた、神の意思が世に啓示されることになった、という意味だった¹⁷。聖書を会衆の前で朗読することも含め、初代教会の数々の儀式は、まさしくこの「神秘」を開示するものだった。そうした教会儀式や聖書朗読を通して、世界に対する神の救済

15 進歩的神学に関してのグティエレスの分析は次を参照せよ。*The Power of the Poor in History*, pp. 178-81, pp. 213-14.

16 *A Theology of Liberation*, pp. 143-162.

17 ローマ人への手紙 16:25-26、コロサイ 1:26を参照せよ。

意思が啓示されて、人類に知れ渡るようになる、それがサクラメントの本来の概念だった。ところでやがて「サクラメント」に第二の意味が派生するようになった。その切っ掛けは、テリトリアヌスがサクラメントを、洗礼式と聖餐式とに特殊化したことだった。かれはサクラメントを実態的に捉えたのである。しかしそれでも当初、従来のサクラメントと、この新しい解釈はそれほど区別されなかったようだが、時代を経るにしたがって、両者は次第に独立していくようになった。すなわちもともと「神秘」の概念は主として神学の教義上で論じられるようになり、いわゆる実態的な「サクラメント」のほうは、今日で一般的に理解される教会儀式をさす概念になったのである。

第二ヴァチカン公会議の「教会憲章」(Lumen Gentium)が復興を試みたのは前者、元来の神の救済意思としてのサクラメントであって、そのもとで教会が新たに定義しなおされることになった。公会議は、教会を、あたためて「救済を成就するための見ゆるサクラメント」「救済の普遍的秘儀」と定義した¹⁸。つまり教会はこの世界に対する神の救済意図の可視的な秘儀である、そう結論した公会議の教会理解を、グティエレスは自身の解放的教会論の下地としたのである。

教会はサクラメント共同体として神の救済を指し示し、その成就を告げ知らせる。教会という制度はこの目的にのみ仕えるものである。教会は人類の歴史上に、解放の徴となり、教会そのものが解放の場となる。教会それ自体が目的になるのではなく、教会は救済の成就を指し示す役割を担う。救済の成就なくして教会はない。神の救済の成就において教会はその兆しとなるのである¹⁹。

こうしてグティエレスはラーナーの、サクラメントとしての教会理念を発展させ、教会と世界を繋げ、これまでばらばらに平行してあった、救済の神的歴

18 Lumen Gentium の9節、および48節を参照のこと

19 A Theology of Liberation, pp. 147-148.

史と人類の歴史とを解放的視点によって結びつけた。神の救いの恩寵はこの世界に成就し、教会と歴史のなかに象徴的、かつ実体的に現れる。グティエレスはこの理解をもとにして、教会がまさしく神の国の正義と愛の象徴、いやその真実な実現化の場であること、それゆえ神の国は、民衆の教会をもってすでに世界のなかで始まったと考えるのである。

グティエレスの第二期

だが七十年代も後半あたりからだろうか、世界を変革する民衆の教会、解放的プラクシスの積み重ねといった積極的な音調が、グティエレスの言説から次第に影をひそめるようになった。救済の歴史はつねに前進するという歴史終末観、民衆はかならず解放を成就するといった歴史哲学の主張が弱まり、その代わりに「捕囚」「苦難」「亡国」といった聖書的な主題がいつそう色濃さを増したのである。それはラテンアメリカが長く厳しい政治的反動の時代に突入したことを反映した。グティエレスは政治的プロパガンダや引き回しとは無縁の人で、革命的状況でないのに、明日にでも革命が起こりそうな空語を繰り返して、民衆を扇動する左翼の政治屋とはまるで違っていた。グティエレスは反動の政治状況に誠実に対処しながら、なお実践的な神学を継続する道を探そうと苦闘したのである。

これから後、長い苦難がラテンアメリカ民衆の前に待ち構えている。だがそうした苦難のなかにも神の無条件な愛が顕現し、生き残りをかけた民衆の闘いを支えていてくれる。こうしてこの時期、信徒、苦難、神の無条件な愛といった神学コンセプトが、グティエレスの省察に加わった。教会は苦難と迫害の中にあっても、神の恩寵のサクラメントとして、希望あることをラテンアメリカの地に輝かせなければならない。教会はこれまで以上に、民衆の解放的靈性に満ちた基礎共同体を支援する。そして圧倒的な貧困と政治的弾圧というただなかにも、神の豊かな恩寵と自由な愛があふれ出ることを告知し続けねばならない。苦しむ者に注がれる圧倒的な神の恵み、その自由で「無制約な愛」

(*gratuitous love*)、グティエレスの第二期を特徴づけるのはこうしたキーワードだった。

しかし強調点がこれまでより右にシフトしたからといって、それはグティエレスが解放の主題から転向してしまったということではさらさらでない。貧しい者は、なお神学の中心的主題である。しかし今や、貧しい者が中心なのは、かれらが歴史の必然性のゆえに未来を担う者とされるからではない。いや、そうではなく、神が貧しい者を無条件に愛されるゆえに、貧しい者は神学の中心にあるのである。神は貧しい者を偏愛され、かれらを決して見捨てないという聖書の啓示のゆえに、なお中軸なのである。第二期のグティエレスはこの点で、いっそう興味深い。貧しい者への選択は、初期のように、歴史哲学によって下から再解釈した結論としてあるよりも、聖書的神は貧しい者を選ばれる神であるがために、いっそうキリスト教的になり、教義学上でもラディカルさを増したのである。

グティエレスの変化はそれだけではない。さらに第一期よりも人間観、神理解がいっそう神学的に深化したことが指摘できる。いったい「歴史の他者」に聞くととは何か、貧しい者に目を開くとは、どういうことなのか。グティエレスはそれを真摯に問い詰め、その結果として、ラテンアメリカの民衆それ自体がもつ宗教性、精神性についての理解を強め、そのことが『歴史における貧しい者の力』『われらは自身の井戸から飲む』『真理はあなたを自由にする』といった連作に顕著になっていった。

解放神学は、神学者が貧しい者のためにする営みでないことはすでに触れた。いや、解放神学は、貧しい者と共に生き、そのなかから成長する神学である。とすれば、解放神学はラテンアメリカ民衆がもつ宗教性に、かれらの息吹を読み取って、それをいっそう真剣に解放の基礎とすべく探究していかなければならないはずだ。そうした試みのひとつとして、グティエレスはバルトロメ・デ・ラス・カサスを主題とした大著『ラス・カサス—イエス・キリストの貧しき者を求めて』を書いた。この著作は、解放神学の英雄的先駆者を歴史客観的に叙述することが目的ではなく、貧しい者の中から、キリスト教史はどう再読で

きるか、その試論をしたものである。

歴史上のラス・カサスも、他の宣教師らがそうであったように、先住民族をともかくもキリスト教化しようとしたのは否定できない。しかしラス・カサスには他のスペイン人やポルトガル司祭にはない視点があった。それは異教徒の改宗ではなく、救済と正義をもたらそうとする姿勢だった。現代風に言えば大切だったのは、人間理解における「他者性」、「異者性」の概念だったといっている。ラス・カサスは不正義な奴隷制度に反対し、スペイン、ポルトガルが歴史的「他者」、インディオに対して蛮行を加えることを痛烈に批判しつづけた。「ラス・カサスの証言は、現代ラテンアメリカの民衆の自己発見にとって特に重要である」²⁰。グティエレスにとってラス・カサスとは、解放神学の「伝統」を発掘するだけでなく、それによって今を読み解く重要な象徴だったのである。

第三期・抗争と宣教のなかで（一九八〇年代以降）

ラッツィンガーとの抗争

グティエレスは後期になるにつれ、ローマ法王庁の神学官僚とのいっそう熾烈な抗争に巻き込まれていった。だが、それは同時に、グティエレスがこれまで試行錯誤を重ねてきた、解放的プラクシスの真価が問われる稀有な機会ともなった。

一九八〇年、ローマの教理聖庁は保守派枢機卿ヨセフ・ラッツィンガーのもと、解放神学との全面対決を開始した。解放神学は当初からローマ・カトリックの保守勢力から疑惑の目で見られてきたが²¹、ラッツィンガーはそうした保守勢力を背景に、グティエレスがマルクシズムと安易に妥協したと批判し、階

20 Guatavo Gutierrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, NY, 1993), p. 456.

21 グティエレスに対する神学的批判については Arthur C. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*.

級闘争という「反キリスト教的で無神論的な歴史理解」を受け入れたことは、致命的な逸脱であると非難した。こうしてグティエレスとラッツィンガーの、広く世に知られた激闘がはじまった。

グティエレスはローマに召喚され、査問を受けて圧力を加えられても、自説を折り曲げることをしなかった。いつまでもラチがあかないことに、ごうを煮やしたラッツィンガーは、後方の支援を断ちきるべく、自らペルーに乗り込んで、解放神学路線と縁を切るよう、ペルー司教団に圧力をかけた。しかし、それが思うようにいかないと見るや、今度はペルー司教団全員をローマに召喚し、そこでグティエレスを批判するよう迫った。しかしペルー司教団は団結して、この圧力によく耐え、ラッツィンガーの目論見はまたもや失敗した。そこでラッツィンガーは方針転換をして、今度は一般のマスコミを通じて一大反解放神学キャンペーンを展開した。その成果はおおいにあった。遂に八四年、八六年の二度にわたって、教理聖庁は解放神学を全面的に批判する「教導」を発表した。しかしそれでも、名うてのラッツィンガーといえども、グティエレスを支援するラテンアメリカ司教団の意向をまったく無視するわけにはいかず、ラテンアメリカのカトリック教会が「貧しい者への選択」をしたことを、いちおう前向きに評価すると言わざるをなかった。グティエレスとラッツィンガーの激闘はこうして、ある種痛みわけに終わった。

このローマ中央官僚との確執によって、グティエレスの活動はさまざまに制約され、それへの対応に費やす労力も大きかった。が、しかし反面、グティエレスはこの間、ローマに弁明書を作成しなければならないという事情から、改めて解放神学のめざすところを整理することになり、執筆活動もそれなりにおう盛になった。この間の主な著作は『われらは自身の井戸から飲む』（八四年）、『ヨブ記』（八七年）、『いのちの神』（九一年）と豊富で、ローマの解放神学批判に対するグティエレスの反論としても興味深く読める。最初の『われらは自身の井戸から飲む』は、解放神学が「社会運動に血道をあげる」「政治的イデオロギー」ではないこと、マルクス主義のイデオロギーにキリスト教を「押し下げた」という非難がいかにも不当かを、詳しく言説化した。それは解放神学が

政治イデオロギーではなく、いかに深いキリスト教的霊性をもつものか、キリストの神秘に与かる信仰的行いであるかを示し、オランダのカトリック神学者エドワルド・シレベックスをして、イエス・キリストの「福音に積極的に応じた著作」と高く評価させた。

また八七年に執筆された『ヨブ記』は、解放神学の方法について主要な考え方を論じるだけでなく、伝統的な神義論を、ペルーの農民の苦しみから考えるというユニークな着想をもって書かれた。ちなみにこの本は、ペルーのアヤクチョ・インディオに献呈されている。他方、神を「いのちの神」と定義し、そうすることで神の正義、聖、真実、契約を歴史社会的に再解釈したのが『いのちの神』である。さらにローマ法王庁の批判に対する反駁は、『真理は汝を自由にする』に最も詳細に展開されている。これはもともとフランスのリオン大学が開催した、解放神学の公開討論会のために準備された論考で、論文の形をとるものの、多岐にわたる質問、討論の結果を踏まえた著作である。リオン大学の神学部教授会は全会一致でグティエレスの労に謝辞を送り、名誉博士号の授与をもって連帯を表明した。こうしたことも影響したのか、ヴァチカンの対応はその後、幾分か柔軟になり、グティエレスはローマとの和解とはいかないまでも、一種の休戦状態になって今日にいたっている。

ロメロの暗殺

さて八十年代のこの時期、グティエレスはローマとの神学論争ではなく、自身の足元でも政治的な闘いを展開しなければならなくなり、この意味でもローマから召喚された八〇年という年は、グティエレスにも他の解放神学者らにもひとつの大きな年になった。グティエレスがラテンアメリカ解放史の「一里塚」と呼んだ、エルサルバドルの大司教オスカー・ロメロの暗殺もこの年に起きた。

ロメロは、六八年メデジン司教会議が開催されたとき、解放神学に共感する、いわゆる「進歩的」司教の一人であったものの、どちらかといえば中道穏健派

で、「貧しい者への選択」が宣言されたときも、それほどの熱意を示していなかった。そのような姿勢は七二年、中米教区協議会がグアテマラで催されたときも同じで、グティエレスの基調講演には格別な反応もしなかった。しかしその後、ロメロは急旋回をした。抑圧される農民大衆の側にはっきりと立場をとって、エルサルバドルでも最も先鋭的な司教になったのである。ロメロはサルバドルの軍事政権がアメリカ合衆国に後押しされて、民衆を圧迫する現実にもはや眼を瞑っていることができなくなった。彼は公然と右翼的軍隊と私兵集団を批判した。その結果、ロメロは八十年三月、教会堂でミサを執行している最中、軍に支援されたテロリストによって銃弾を浴びて殺された。

ロメロの暗殺はラテンアメリカ教会に憤激を巻き起こした。グティエレスは急遽、その追悼礼拝に参列することになったが、その追悼礼拝の最中、今度はエルサルバドル国軍が、ゲリラ分子の混入を口実に、教会堂前に集まった群衆めがけて銃撃し始め、あたりは大混乱になった。グティエレスは小柄で背が低い。それで、パニックになって逃げ惑う群衆に踏みつけられ、あわや圧死というところを、すんでに切り抜け、教会堂内に走りこみ、そこで銃弾を浴びた瀕死の女性に終油の秘蹟を行って、その死を看取った²²。グティエレスはこの後、貧しい人々に向けられた独裁政権の横暴に抗して、人権救援の教会活動をますます強めていくことになった。

ロメロ暗殺から数ヶ月後、アメリカのレーガン政権は、南北アメリカ安全保障会議において、ラテンアメリカに対するアメリカ合衆国の基本政策、「サンタフェ報告書」を発表し、反米左翼勢力との「低熱度戦争」を戦うことを宣言した。解放神学についてもとくに言及し、「アメリカ外交は、ラテンアメリカで聖職者らが唱える解放神学に、対抗的措置をとる」と公に言明した。これ以降レーガン政権は露骨にラテンアメリカ諸国に積極的介入をし始め、反共政策を推進するためエルサルバドルでも軍事政権に莫大な資金調達をおこない、ニカラグア政府を倒すため、反政府組織コントラの資金支援を開始した。ニカラ

22 Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutierrez: An Introduction to Liberation Theology*, 1990.

グアでは、自由市場経済に社会主義要素を取りこんだ、一種の混合経済制度の実験が行われ、エルネスト・カルデナーレを始め、解放神学に共鳴する司祭が幾人も閣僚として新政権に参加した。アメリカ政府はそうした「共産主義者の試み」を力づくで押しつぶそうとしたのである。

圧政の地ペルーで

話をグティエレスの個人事情にもどそう。グティエレスはそんな北アメリカ政府の動向を見ながら、膝元のペルーで、政治と教会の諸領域での闘いに従事することになった。ペルーは、十六世紀スペイン人によるインカ征服後に植民地化され、それ以来多くのインディオが貧困のもとに繋がれてきた構造的暴力が支配する国である。

八〇年代初頭、ペルーは血みどろな政治抗争の中にあった。ペルー唯一の左翼前衛党を自称する急進ゲリラ組織「センデロ・ルミノソ」（輝く道）が結成され、それが、中道、右派、左派を問わず、すべての既成政治勢力にテロ攻撃を宣言したのである。この相手を選ばぬテロを口実に、アメリカに強力に支援された軍事政権は、これまた極左ゲリラに倍する残虐な暴力を重ね、ゲリラ容疑でもって一般の進歩的市民、山間部のインディオ住民らを逮捕し、拷問をはじめとする無差別な蛮行を繰り返した。

この政府軍とゲリラ双方の、いわば仁義なき戦いは、数万の死者と行方不明者をペルーに生み出した。センデロ・ルミノソは当初こそ、アンデス山間部のインディオの解放を掲げ、特異な社会主義理論を提唱していたものの、結局それも軍事政権と同じく、次第にペルーの大衆から遊離したものとなっていった。センデロはアンデス山地に根拠地を建設しようとして失敗し、インディオ青年層を募って革命の旗を掲げたものの、その急進的な毛沢東主義は、都市のリベラルな市民勢力を離反させ、かれらを軍隊と政府の餌食にすることになった。

こうした一連のペルーの政治情勢は、グティエレスを深刻な闘いのなかに巻

き込んでいった。八六年、軍がセンデロのメンバー多数を、刑務所の騒擾を口実に大量射殺したとき、それに抗議する最初の声明を発表したのはグティエレスだった。グティエレスはこの虐殺を、正義とは無縁な「制度的暴力」のなせるわざと糾弾し、新聞紙上に軍事政権を非難する論陣を張った。「制度的暴力」は六八年のメデジン、七九年のプエブラ会議で批判決議がされた「構造的罪」のひとつであり、イエス・キリストの福音に反する。グティエレスはペルーの全教会に宛てて、メデジン、プエブラ両司教会議の宣教採択の実施を求め、ペルー政府の横暴に抗議するよう求めたのである。ペルー政府は、グティエレスを黙らせようと自主的な国外退去を求めた。しかしグティエレスは、政権に圧力を加えられても、ペルーの地を一步も動かないと宣言して、亡命の道を選ばなかった。

ラテンアメリカの政情は常に変転万化する。ペルーもその例外ではない。九〇年、日系ペルー人アルベルト・フジモリが、貧困に苦しむインディオや農民、都市の底辺労働者の圧倒的な支持を得て大統領に就任した。フジモリは強権発動をして、センデロに壊滅的打撃をくわえ、天文学的数字にのぼったインフレを沈静化させた。だが、そのつけは大きく貧困者層にのしかかった。フジモリは憲法を改正して、大統領の任期継続を可能にし、現職の強みを生かして二期、三期と再選を重ねた。その在任中、チリの日本大使館がトゥパク・アマル革命運動（MRTA）の活動家に占拠され、その十四人全員が射殺されるという事件も発生した（ちなみにそのなかには解放神学に共鳴する学生もいた）。しかしそのフジモリも二〇〇〇年には政争に敗れ、十年余りの強権政治の途中で議会から罷免され、日本に亡命するという事態になったのは、日本のマスコミでも報じられたとおりである。

グティエレスは左翼急進ゲリラにも政権の弾圧にも等しく抗議しつづけた。それはなにも公平中立を装うといったからではなく、スペインの征服以来、常に苦しみ続けた最底辺層と共に生きようとしたからに他ならない。もし農民が少しでも息をつけるようになるなら、左右のイデオロギーは問わない。経済社会的に向上が望めるなら、あらゆることをする。しかし農民の弾圧はいかなる

政治的理由があれば許さない。グティエレスはペルーのインディオに、貧しい者の神の福音を伝えることに全精力を傾けた。インディオこそ左右両勢力の衝突のなかで「時を待たずして死神に渡される」当事者だからである。

八十年代以後、グティエレスはそうしたインディオとの連帯を、農民の土地獲得闘争という「歴史的プロジェクト」において具体化しようと試みた。グティエレスが目標に掲げたのは、農民の土地所有である。解放神学に加え、マリアテグイの「土着的（indigenismo）社会主義」、アルゲダスの民衆文学のヴィジョンを糧として、かれはその戦いの先頭になつた。グティエレスは南アンデスのクツコ、プノ教区で、信徒、神父、修道女らと協働して、二百万のアイマラ、ケチュア・インディオの土地獲得闘争の支援をした。またプノ、クツコの先住民のために神学セミナーを主宰して、組合理論の普及にも努めた。そうした経験から得た神学的思索は、『大地は神の賜物、民衆の権利』（La Tierra: Don de Dios, Derecho del Pueblo）として、八五年から八六年の政情不安の最中、公けにされた。この著作の主題は農民の土地回復にある。土地こそはラテンアメリカ民衆の経済基盤であるばかりではなく、宗教、文化の拠り所でもある。大地にこそアンデスの民の世界観が反映され、人間と神のきってもきれない関係が築かれている。グティエレスは農民運動のなかに、福音宣教の力あるわざがあらわれると考える。キリストの福音は、権力者が上からもたらすものではなく、貧しいインディオ自身によって掴み取るものなのだ、と。

グティエレスとラス・カサス

グティエレスの大著『ラス・カサス—イエス・キリストの貧しさの探求』（九三年）を理解しようとすれば、この激烈な八十年代の政治状況をまず知らなければならない。この著作はグティエレスの本のなかでも、とくに情熱的で、バルトロメ・デ・ラス・カサスが投じた神学を現代に蘇らせる。ラス・カサスは先にも少し触れたが、十六世紀ラテンアメリカにおいて「インディオの守護聖人」と讃えられた司祭である。この著作のなかでグティエレスは、五百年間に

わたるヨーロッパの植民地支配とインディオの抵抗史をたどり、その歴史を神学に織り込んで、政治文化的に支配するヨーロッパと、苦闘するラテンアメリカとを対比的に描いた。コロンブスの大陸「発見」から五百年に当り、グティエレスはラス・カサスの解放伝統に立って、イエス・キリストがアメリカのインディオの中で今日も「鞭打たれ」、そしてかれらの「喜びも共有する」ことを明らかにした。

こうしてグティエレスの神学は、生命の神と、解放をもたらすイエス・キリストを主題にしてきた。そしてキリストが、ラテンアメリカの新大陸で、鞭打たれたインディオの間に顕現することを熱心に説いた。それはまさしくグティエレスが、神学的にも教會的にも、また政治社会的にも、十六世紀の植民地主義者との闘争のなかに苦闘したラス・カサスに学ぶことで、得られた貴重な認識の結果でもあった。

ラス・カサスは、ヨーロッパ人の支配下にあつて苦しむラテンアメリカのインディオの中に、「鞭打たれた十字架のイエス」を「何千回となく」目撃すると証言した。そしてそれから五百年の後、今度はグティエレスが、貧しい者のキリストを、北アメリカの経済支配下にあえぐラテンアメリカ大陸の、苦闘する農民らの間に見て、解放のキリストを告知する営みを継ぐことになったのである。筆者は、グティエレスが解放神学の先駆者のひとりであることに十二分に納得する。グティエレスの言説は、二〇世紀後半のキリスト教に、まったくラディカルで新たな理解をもたらした。グティエレスは、キリスト教の伝統的な象徴や教義を、民衆の経験によって再構築した。神は貧しい者の苦しみにおいて顕れる。この大胆な神学理解の前に、二〇世紀の欧米神学は色褪せてみえる。いったいなぜ現代ヨーロッパ神学は、無神論や世俗化論にあれほどの関心を示しながら、他方で、第三世界の圧倒的数の貧しい者を無視しえるのか。近代の欧州神学が、ブルジョア市民層の宗教経験や感情をことこまかに論述する一方、貧しい者と豊かな者の分裂という現実に関心を向けなかったのか。抑圧の歴史的構造の分析へと向かわずに、最も創造的な神学主体である人々を、「非人間」のままに放置してきたのか。グティエレスがそうした既存の神学の不能

を批判し、それをこえて、無条件に貧しい者を恵み愛する神の、聖書的な「神の言葉」を再構築しようと試みたことは確かなのである。（後編に続く）