

聖書から見た欧米型キリスト教

第1回 私たちが知る「キリスト教」とは何か？

※本シリーズでいう「欧米型キリスト教」とは、近代以降の欧米社会において形成された神学的・制度的・文化的キリスト教を指します。

1. 私たちが知る「キリスト教」の正体とは？

日本で一般に思い浮かべられる「キリスト教」は、教会堂のデザイン、礼拝形式、讃美歌、クリスマス文化、宣教師の姿、そしてヨーロッパ絵画に描かれた白人のイエス像など、多くの場合、欧米文化を媒介として受け取られたものです。

しかし、聖書を読んでいくと、そこに記されている信仰の原型は、これらの欧米的イメージとはしばしば大きく異なっています。

そのため、自然と次のような問いが生じます。

私たちが“キリスト教”と思い込んできたものの多くは、本当に聖書が教える信仰と一致しているのか？

この問いは、聖書理解の核心に迫るための出発点となるものです。本シリーズは、この視点から考察を始めていきます。

2. 聖書の舞台は中東世界であって西洋ではない

創世記におけるアブラハムの召命は、「あなたは国を出て、親族に別れ、父の家を離れ、わたしが示す地に行きなさい」（創世記 12 章 1 節）という、極めて具体的かつ歴史的な呼びかけでした。

旧約聖書は中東の家族制度、共同体構造、部族社会を背景として展開し、新約聖書におけるイエスの宣教もまた、律法によって共同体の秩序を守ろうとする力と、その秩序の外に追いやられていた人々をどう受け入れるかという、ユダヤ社会内部の倫理的緊張関係のただ中で展開されていました。

「時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」（マルコ福音書 1 章 15 節）

という言葉も、中東の具体的な歴史性の中で語られたメッセージです。

つまり、聖書は“西洋の宗教”ではなく、あくまで中東世界の歴史的な現実を前提とした啓示であることを理解する必要があります。

3. 欧米文明が形成してきた“もう一つのキリスト教”

しかし、歴史が進むにつれて、キリスト教は中東の世界観から離れ、欧米文化の中に深く根付いていきました。

特に、次の三つの歴史的段階が、今日の「欧米型キリスト教」の形成に決定的な影響を与えています。

(1) ギリシャ哲学による二元論の浸透

パウロがギリシャ語で用いた「霊（プネウマ）」と「肉（サルクス）」の語彙は、後にギリシャ哲学の枠組みで解釈された結果、“霊と肉”の存在論的二元論へと変質する土台となりました。

(2) ローマ帝国による制度化

キリスト教が国教化されたことで、教会は帝国の行政モデル（階層性・法制度）を取り入れ、信仰は制度化・法文化されていきました。

(3) 中世～近代ヨーロッパでの神学体系化

アウグスティヌス、トマス・アキナス、宗教改革者らの神学的著作は、欧米の哲学・法思想・合理主義を基盤として形成され、聖書の世界観を西洋的カテゴリーの中に収めていきました。

こうした歴史的経緯を経て、世界に広がったキリスト教は、事実上“欧米文化で再構成されたキリスト教”となっていったのです。

4. 聖書が示すのは“全人的・共同体的な信仰”

聖書における救いは、魂だけではなく、身体や共同体、歴史全体を含むものとして語られています。

旧約聖書でも、神の契約は家系・民族・共同体と密接に結びついています。

そして主は彼を外に連れ出して言われた、「天を仰いで、星を数えることができるなら、数えてみなさい」。また彼に言われた、「あなたの子孫はあのようなになるでしょう」。（創世記 15 章 5 節）

こうした身体性・共同体性・歴史性は、近代西洋が重視してきた「個人の内面的信仰」とは異なる次元のものであります。

5. 欧米型キリスト教の限界と誤解

欧米型キリスト教には、キリスト教そのものの限界ではなく、欧米文化の思想的枠組みの中で聖書を理解しようとしたことによる限界があります。

その結果、聖書が本来もっている全体的世界観が、十分に保持されない場面が生じました。

特に、欧米近代思想の影響のもとで、聖書の理解には次のような偏りが生じました。

第一に、救いが主に霊的・内面的な問題として理解され、聖書が語る身体的・生動的次元が相対的に軽視されました。

第二に、信仰が個人の内面決断として強調され、契約と共同体を中心とする聖書の人間観が弱まりました。

第三に、教義や制度として整理される過程で、聖書の物語的・象徴的広がりが失われていきました。

これらは聖書を否定した結果ではありません。むしろ、聖書を真剣に理解しようとする中で、欧米文化の思想的枠組みが無意識に重ねられた結果として生じた「文化的翻訳の偏り」と理解すべきものです。

6. 東アジアから開かれる聖書回帰の視野

東アジア文化圏は、関係性・共同体性・身体性・歴史意識を重んじるという特徴をもち、聖書の原初的世界観に近い感性を持つといわれています。

あなたは心をつくし、精神をつくし、力をつくして、あなたの神、主を愛さなければならない。（申命記 6 章 5 節）

ヘブライ語で「心」と訳される語が、感情だけでなく思考や意志、行動を含む存在全体を指すように、聖書は身体と霊と行動が分離されない信仰を語っています。

これは、欧米型キリスト教が形成してきた“個人における内面中心の信仰”とは異なる視点であり、東アジアにおいて聖書回帰が可能である理由でもあります。

7. 本シリーズの目的：批判ではなく“本質”への回帰

本シリーズの目的は、欧米型キリスト教を否定することではありません。むしろ、「聖書が語る信仰の本質とは何か」「文化の影響を超えて、イエスの福音そのものに立ち返るとは何か」という根本的問いに向き合うことにあります。

真理は、あなたがたに自由を得させるであろう（ヨハネ福音書 8 章 32 節）

この言葉は、文化的固定観念から解放され、神が意図された原初の福音を再発見するための招きでもあります。

第2回 イエスの福音は中東から始まった

1. キリスト教＝西洋の宗教という誤解

現代の私たちは、キリスト教を無意識のうちに「西洋の宗教」と見なしてしまいがちです。

教会建築の様式、パイプオルガン、ステンドグラス、司祭や牧師の服装、そしてヨーロッパ美術に描かれたイエス像など、目に触れる多くの要素が欧米文化に属しているからです。

しかし、歴史的に見ると、イエスの福音はその出発点からして「西洋の宗教」ではありませんでした。

むしろ、中東世界の文化・歴史・宗教的背景と不可分のメッセージでした。

ヨハネによる福音書の1章14節に記されている「そして言は肉体となり、わたしたちのうちに宿った」という表現は、神が人間の歴史と生活の場に身を置かれたという事実を語っています。

それは、イエスの福音が抽象的思想としてではなく、中東という具体的な歴史・文化・共同体の中で始まったことを明確に示すものです。

そして、その歴史的舞台はユダヤの地パレスチナでした。したがって、イエスの言葉・行動・教えは、ユダヤ民族の歴史的経験や中東文化の世界観を前提としています。

2. イエスが生きたパレスチナ社会の実像

イエスの時代のパレスチナは、ローマ帝国の支配下にあいながらも、ユダヤ律法、神殿祭儀、村落共同体を中心とした社会でした。

そこでは、家族・親族・部族が強い絆を持ち、土地と生活は共同体全体の所有とされていました。

例えば、レビ記の25章35節には「あなたの兄弟が落ちぶれ、暮して行けない時は、彼を助け、寄留者または旅びとのようにして、あなたと共に生きながらえさせなければならない」と記されています。

これは、共同体全体が弱者を守り、生活を支える義務を持っていたことを示します。

また、詩篇の133篇1節には「見よ、兄弟が和合して共におるのはいかに麗しく楽しいことであろう」とあり、人々が“ともに生きる”価値を最重要視していたことが分かります。

こうした共同体中心・関係性重視の文化は、近代西洋が育んだ個人主義的世界観とは全く異なるものであり、イエスの教えを理解する際には欠かせない背景で

す。

3. ユダヤ的世界観に根ざしたイエスの言葉

イエスの語るたとえ話や宣教の言葉は、ユダヤ的世界観そのものを土台としています。

(1) “神の国”とは抽象概念ではなく共同体の回復

イエスが繰り返し語られた「神の国」は、来世の天国という抽象的概念ではなく、神の支配が、地上において現実の人間関係と共同体の中に現れることを意味していました。

「神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ」（ルカ福音書 17 章 21 節）という言葉も、神の国を個人の内面に閉じ込める趣旨ではありません。

むしろそれは、神の国がすでに人々の間に現れ始め、その支配が具体的な行動や生活、共同体の在り方として形になり始めていることを示しています。

(2) イエスの奇跡は“社会的弱者の回復”の象徴

盲人、病人、貧しい者、差別されていた者に対して行われた癒やしは、単なる“力の証明”ではなく、共同体から排除された者を元の位置に回復させる行為でした。

イエスの救いは、個人の霊的状态だけでなく、生活、社会的地位、共同体との関係をも回復させる全人的なものでした。

(3) 律法の成就としてのメシヤ像

わたしが律法や預言者を廃すためにきた、と思ってはならない。廃すためではなく、成就するためにきたのである。（マタイ福音書 5 章 17 節）

イエスの自己理解は“ユダヤ律法の完成”としてのメシヤでした。これは、後世の西洋神学が描く抽象的キリスト像とは異なり、きわめてユダヤ的・中東的なメシヤ像です。

4. ヨーロッパのイエス像との根本的な違い

今日、一般的にイエスと言えば、白い肌・細い鼻筋・長い金髪・青い目の西洋美術風のイエス像が想起されますが、これは歴史的にはほぼ確実に事実とは異なります。

イエスはユダヤ人であり、中東の農村地域で育った男性でした。

考古学的・人類学的研究によれば、当時のユダヤ人男性は、褐色の肌、黒髪・黒い瞳をもち、質素な衣服を身に着けていたことが明らかになっています。

身長についても、現代の欧米人男性とは異なる体格であったと推測されています。

つまり、西洋の美術館にあるイエス像は文化的表現にすぎず、イエスの実像とは一致しません。

このように、イエス像そのものが西洋化されている事実は、キリスト教の受容における文化的ねじれを象徴しています。

5. 福音理解の核心は“中東世界への回帰”

聖書理解の根本に立ち返るためには、イエスが生き、語り、働かれた環境を正確に理解することが欠かせません。

福音は中東世界の文化・歴史・共同体と深く結びついており、そこから切り離して読むと、本来の意味が大きく損なわれます。

そののちイエスは、神の国の福音を説きまた伝えながら、町々村々を巡回し続けられたが、十二弟子もお供をした。（ルカ福音書 8 章 1 節）

このような記述は、イエスの働きが具体的な地理、具体的な共同体の中で展開されたことを明確に示しています。

欧米神学が築いてきた精緻な体系は、それ自体価値のある知的遺産ですが、それがイエスの宣教の原風景と異なる文化から生まれたものであることを理解しなければなりません。

6. 日本人が“聖書本来のイエス”を理解しやすい理由

実は、日本を含む東アジア文化圏は、中東の世界観と親和性が高いと言われています。

- ・ 共同体中心
- ・ 家族・血統を重んじる
- ・ 象徴表現を理解しやすい
- ・ 身体と心を統合的に捉える

こうした特徴は、聖書世界の基盤に近いものがあります。

そのため、日本人はむしろ、欧米神学を通さずに聖書を読むことで、イエスの本来の姿に直接触れやすい可能性があります。

これは、単なる文化的類似ではなく、聖書そのものがもつ東洋的性格によるものです。

7. 結論：福音の理解は“文化の層”を剥がす作業

イエスの福音を正確に理解するためには、西洋文化という“後からかぶさった層”を丁寧に取り除き、福音の中東的土台に立ち返ることが不可欠です。

イエスは西洋人として現れたのではなく、ユダヤの歴史のただ中で、共同体の回復と神の国の到来を宣べ伝えられました。

「朝はやく、夜の明けるよほど前に、イエスは起きて寂しい所へ出て行き、そこで祈っておられた」（マルコ福音書 1 章 35 節）という描写が示すように、イエスの信仰は素朴で、生活や共同体に深く根ざしたものだったと思われるのです。

第3回 パウロ神学とギリシャ化の衝撃

1. パウロが活動したギリシャ語が支配する地中海世界

イエスの宣教はユダヤ社会の文脈で展開されましたが、パウロが伝道を開始した時代の地中海世界は、アレクサンドロス大王以来のヘレニズム文化が支配していました。

政治的にはローマ帝国の支配下でありながら、商取引、教育、学問、行政文書など、社会の基盤言語はすべてギリシャ語（コイナー）でした。

そのため、パウロが異邦人世界に福音を語る時、彼自身も自然とギリシャ語で説教し、書簡を書き、神学的概念を説明していきます。

しかしここに、福音理解の上で決定的な転換点が生まれます。それは、ヘブライ語の世界観（物語・関係・全体性）と、ギリシャ語の世界観（抽象概念・論理・二元論）が本質的に異なるという点です。

ヨハネによる福音書の1章1節には「初めに言（ロゴス）があった」とあります。

この「ロゴス（λόγος）」という言葉は、ギリシャ哲学では“宇宙の理法・原理”を指す概念でした。

ヨハネ福音書の著者はこの語を意図的に用いることで、ギリシャ語文化圏の読者に福音を伝えようとしたと考えられますが、こうしたギリシャ語概念の採用が、後の神学においてギリシャ哲学的解釈を引き込む入口となっていきました。

2. パウロの語彙に入り込んだギリシャ哲学的カテゴリー

パウロ自身の信仰はヘブライ的世界観に根ざしており、彼が意図した福音の内容には歪みはなかったと考えられます。

しかし、彼が活動した世界の言語はギリシャ哲学の枠組みを前提としており、その語彙が後世にどう受け取られるかは別の問題でした。

特に次のような語彙は、後世の西洋神学に大きな影響を与えました。

(1) “霊（πνεύμα）”と“肉（σάρξ）”

パウロ書簡では、しばしば「霊によって歩みなさい」「肉に従ってはならない」という対比が出てきます（ロマ書8章1～14節）。

この表現はヘブライ的文脈では、“神に従うか、罪に従うか”という意味であり、人格的・倫理的選択を指します。

しかし、この語彙がギリシャ哲学の枠組みに入ると、“霊 = 高い領域 / 肉 = 低い領域”という、存在論的価値の異なる二元論へと変質してしまいます。

(2) “魂（ψυχή）”という概念

ヘブライ語の“ネフェシュ（生命・喉・息）”は身体と一体の生命現象を指しますが、ギリシャ語の“プシュケー（魂）”は身体と分離した“内面存在”を意味します。

パウロはギリシャ語で書簡を書くため、この“プシュケー”という語を用いますが、後世の西洋神学は、これを“人間＝魂＋身体”という分離モデルへと組み換えていきました。

(3) “救い (σωτηρια) ”の意味の変化

“ソーテリア（救い）”という語は、本来「解放」「救出」「回復」を意味し、ヘブライ的には身体・共同体・歴史を含む全人的回復です。

しかし、ギリシャ哲学の影響が加わると、“魂が救われる”という個人的・内面的救いへと限定されていきます。

こうして、パウロの語彙そのものは聖書的であっても、それを受け取る側の思想背景が、意味を大きく変えていく土壌が整っていきました。

3. 霊肉二元論の浸透

パウロが語る“肉”は、“罪に染まった古い性質”を象徴しており、身体（からだ）そのものを卑しむ概念ではありません。

実際、パウロは身体を「聖霊の宮」（コリント I 6 章 19 節）と呼び、復活においても身体が新しくされることを語っており、「肉」を身体蔑視として理解することは、彼自身の文脈と明確に矛盾します。

しかし、西洋神学は身体と霊を別の存在として扱い、次第に次のような価値序列を生み出しました。

霊＝高貴・永遠・善

肉＝卑しい・有限・悪

この構図は明らかにギリシャ哲学（プラトンの二元論）に由来するものであり、ヘブライ的世界観とは対極にあります。

旧約聖書では、「神は自分のかたちに人を創造された」（創世記 1 章 27 節）と記され、人間の身体そのものが神の創造の一部として肯定されています。

つまり、西洋神学が持つ身体嫌悪や禁欲主義は、聖書そのものには存在せず、ギリシャ化によって後から付加された要素です。

4. 救いが“魂の救い”へと変質していくプロセス

中東的世界観の中で語られたイエスの救いは、身体、共同体、社会関係、歴史の回復を含む全人的なものでした。しかし、ギリシャ化の流れの中で、次の三つの変質が起こっていきます。

(1) “救い＝内面（魂）の変化”へと縮小

本来は病人の癒やし、貧者の回復、関係の修復など全体的な救いでしたが、“魂の状態”に焦点が移り、救いが内面化されました。

(2) 共同体的救いから個人救済へ

イエスの宣教は共同体全体の回復を前提としていますが、西洋神学は個人主義的文化の中で、“自分だけの救い”に傾いていきます。

(3) 歴史的救いから非歴史的救いへ

ヘブライ的救いは「神の国が来る」という歴史の完成でしたが、ギリシャ的救いは「魂が永遠の領域に移る」という非歴史的な理解へと転換しました。

パウロ自身は聖書的世界観を保持していましたが、その語彙が“受け手の文化”によって別の意味へと組み替えられていったのです。

5. パウロ神学と聖書本来の世界観とのズレ

ここまで見てきたように、パウロ神学そのものが誤っているというよりも、パウロの語彙がギリシャ哲学の土壌で受容された結果、意味が変質したと言えるのではないのでしょうか。

本来の聖書世界観は、次のような特徴を持っています。

身体と霊は不可分（創造された全体としての人間）

共同体と個人は相互に関係する（アブラハム契約の構造）

救いは歴史の中で実現する（神の国の到来）

象徴・物語によって真理を表現する（詩篇・預言書・イエスのたとえ話）

この“全体性”を保持するのがヘブライ的世界観ですが、ギリシャ的思考は分析・抽象化・分離を特徴とし、そこにズレが生じていきました。

そのズレこそが、後の“欧米型キリスト教”の基盤となり、今日私たちが直面している「聖書とキリスト教の乖離」の一つの原因となっています。

6. 結論：パウロ神学を正しく読むためには

パウロはヘブライ的全体性の信仰を保持していましたが、その語彙はギリシャ語であり、後世の受容者は、その語彙を自分たちの哲学体系の中に解釈し直していきました。

したがって、今日私たちがパウロ神学を読むときには、ギリシャ化による“意味の偏り”を意識しながら、ヘブライ的世界観に基づいて再解釈する作業が必要です。

パウロ自身の信仰は、決して身体を完全否定するものではなく、共同体を軽視するものでもなく、歴史を脱色するものでもありませんでした。

※注：「脱色」とは、聖書が語る出来事を、具体的な歴史的・社会的文脈から切り離し、抽象的な教義や思想へと置き換えてしまうことを指す。

むしろ、「わたしたちは神の作品であって、良い行いをするように、キリスト・イエスにあって造られたのである」（エペソ 2 章 10 節）という言葉が示すように、人間存在全体を肯定する神学でした。

第4回 ローマ帝国とキリスト教の制度化・教義化

1. ローマ帝国がもたらした教会制度

キリスト教は本来、小規模な家庭集会を中心とする自発的な共同体運動として始まりました。

使徒行伝の2章46節に「家ではパンをさき、よろこびと、まごころとをもって、食事を共にし」とあるように、初期の教会は、親しい交わりと共同生活を中心とする柔軟で開かれた共同体でした。

しかし、4世紀に入ると歴史の流れは大きく変わります。ローマ帝国がキリスト教を公認し、国教化へと進む過程で、教会は帝国の行政モデルに組み込まれていきました。

ローマは高度に組織化された国家でした。

- 階層的な行政制度
- 官僚組織
- 法体系
- 軍事的秩序
- 領土ごとの統治単位

これらの仕組みが、キリスト教会の組織構造の基礎として採用されていきます。

結果として、本来は柔軟で共同体的だった教会が、次第に“制度としてのキリスト教会”へと変貌していきました。

2. 序列化—聖職者制度の成立と拡大

ローマ帝国の行政が階層的であったのと同様に、教会もまた階層的制度へと変わっていきました。

- 司教（ビショップ）
- 司祭（プリースト）
- 助祭（ディアコノス）

この司教・司祭・助祭という三職制度は、新約聖書において制度として定められているわけではありません。

しかし、後に制度化される役割分化の要素、たとえば、使徒、長老、執事などの職務が、すでに各所に見られます。

しかし、イエスは「あなたがたの間で偉くなりたいと思う者は、仕える人となり、あなたがたの間でかしらになりたいと思う者は、僕とならねばならない」

(マタイ福音書 20 章 26～27 節) と語られ、支配や序列ではなく、奉仕を教会の本質とされました。

ところが、制度化された教会では、序列が信仰よりも強調される傾向が強まり、聖書的共同体の姿から距離が生まれていきます。

3. 法文化—教会法というローマ的伝統

ローマが残した最大の遺産の一つは法体系でした。帝国は広大な領土を統治するために、明確な法律、行政手続きを重視し、法治主義を発展させました。

キリスト教が帝国内で制度化されるにつれ、教会内部にも教会法（カノン法）という法体系が構築されていきます。これには次のような特徴があります。

- 司教区の管理規定
- 聖職者の資格
- 礼拝の規範
- 異端の定義
- 教会裁判制度

このように、教会が法的・行政的仕組みを整え始めたことは、ローマ帝国からの影響を強く受けたことを示しています。

しかし、教会法の発展は、しばしばイエスが語られた“神との生きた関係”よりも、“制度の正しさ”が重視される構造を生み出す原因となりました。

4. 迫害の発生—制度化と排他性の始まり

初期のキリスト教迫害はローマ帝国によるものでしたが、教会が制度化されていくと、逆に教会自身が異端を迫害する側になります。

正統と異端を決めるのは、単に神学的議論ではなく、次第に政治的・組織的な判断へと変わっていきました。

使徒パウロは「すべてを吟味して、良いものを大事にしてください。」(テサロニケ I 5 章 21 節・新共同訳) と教えましたが、制度化された教会では、吟味よりも統一が優先され、異端審問の土台が形作られていきます。

5. ニケア以降の教義闘争—政治と神学が結びつく

西暦 325 年、皇帝コンスタンティヌスは教会指導者を招集し、ニケア公会議を開催しました。これは、神学者たちの自発的議論ではなく、皇帝による政治的意図に基づいたものです。

(1) アリウス論争と皇帝の介入

アリウスはキリストについて「御父よりも後に生み出された存在、すなわち被造物である」という独自の理解を持っていましたが、教会内部の分裂を收拾し、

帝国の統一を維持しようとする皇帝コンスタンティヌスの強い政治的意向により、異端とされ、ニケア信条が制定されました。

この過程は、神学的真理が政治権力によって決定されるという歴史的転換点でした。

(2) 教義闘争の連鎖

ニケア以降も、アタナシウス派とアリウス派の対立（三位一体論争）、キリストにおける神性と人性の関係をめぐる二性論争（カルケドン公会議）など、多くの教義争いが続きます。しかし、それらの背後には常に、

- 皇帝の支持
- 貴族階級との結びつき
- 地域政治の利害

が介在していました。神学は純粋な探求ではなく、帝国統治の一部になったのです。

6. 欧米キリスト教に刻まれた法的・組織的性質の源流

ローマ帝国と国家教会制度の形成は、西洋キリスト教の性質に決定的な影響を与えました。それは次の4点に集約できます。

(1) 制度としての教会の固定化

教会は組織であり、階層であり、行政単位として理解されるようになりました。

(2) 法的信仰の形成

信仰は法として規定されるものになり、教理遵守が信仰の中心へと昇格します。

(3) 聖職者中心主義の確立

一般信徒の役割は縮小し、聖職者が仲介者的位置に立つ構造ができました。

(4) 正統と異端の政治化

信仰の純粋性よりも、帝国統治と一致するかどうか重視されました。

このような構造は、聖書が示す本来の姿とは大きく異なります。

イエスは「わたしの国はこの世のものではない」（ヨハネ福音書 18 章 36 節）と言われましたが、歴史の中でキリスト教は、この世の国家制度と結びついてしまったのです。

7. 結論

ローマ帝国がキリスト教にもたらした制度的枠組みは、歴史的必然でもありました。広大な帝国で信仰を保つために組織が必要だったのも事実です。

しかし、その一方で、制度化・教義化によって、聖書の本質が影に隠れる危険も同時に生まれました。

イエスが示されたのは、

- ・ 共同体の回復
- ・ 神と人の関係の回復
- ・ 隣人愛の実践
- ・ 心からの礼拝

といった命の息吹に満ちた信仰です。

制度は支えとして必要ですが、制度が信仰の中心を奪ってはならないのです。

第5回 中世から近代の欧米文化が神学になる瞬間

1. 欧米文化の中に神学が溶け込む歴史的転換点

キリスト教史を振り返ると、聖書の世界観は中東に起源を持ちながら、歴史の後半においては、ほぼ完全に“ヨーロッパ文化の中で再構成された神学”へと変わっていきます。

中世から近代に至るこの長い過程は、単に知的議論の積み重ねではなく、文化や社会の構造そのものが“神学の形”を決定するようになった時代でした。

そのため、この時期を理解することは、現代の欧米型キリスト教の成り立ちを理解する上で決定的に重要です。

特に、アウグスティヌス、トマス・アキナス、宗教改革者たちの思想には、当時のヨーロッパ文化を神学へと翻訳した側面があったのです。

2. アウグスティヌスの“内面性中心の神学”と西洋化の始まり

4～5世紀のアウグスティヌスは、西洋神学の基礎を築いた人物とされます。

その思想の要点は、神が歴史の中で働くというヘブライ的世界観というよりも、真理を魂の内面において把握しようとする新プラトン主義の内面志向に深く影響を受けています。

アウグスティヌスはのちにこの哲学を批判的に乗り越えようとしたが、内面志向という枠組みそのものは彼の神学に色濃く残りました。

たとえば、『告白』で語られる神体験は、深い内面への沈潜（※深く没頭すること）という形で描かれます。

アウグスティヌスは、「あなたは真実を心のうちに求められます」（詩篇 51 篇 6 節）という聖句を重視し、神との出会いを、歴史的出来事よりも、個人の内面における霊的体験として捉える傾向を強めていきました。

これ自体は貴重な霊的洞察ですが、文化的には以下の変化を促しました。

- 信仰に対して個人の内面的体験に重点を置く
- 罪を内面の傾向として理解する
- 教会よりも心の状態を重視する傾向が強まる

このように、アウグスティヌスはヨーロッパの内面的個人主義への橋渡しを行い、以後の西洋神学の方向を決定づけました。

3. トマス・アキナス：アリストテレス哲学による体系神学の誕生

13世紀のトマス・アキナスは、『神学大全』に代表されるように、信仰を論理体系として整えるという壮大な試みに取り組みます。

彼はアリストテレス哲学の論理・原因論・存在論を取り込み、神学 = 学問体系という構図を確立しました。

この時代、キリスト教はすでにローマ教会として制度化されており、トマスはその制度を理論的に支える役割を果たしたといえます。

彼の神学は確かに精妙でしたが、同時に次のような方向へキリスト教を導きました。

- 信仰を論理化し体系化する
- 神を存在の第一原因として哲学的に説明する
- 救いを教会制度と sacrament（秘跡）の中に位置づける

これらは、中東的・物語的・共同体的な聖書の世界観とは異質の枠組みです。

トマスは“ヘブライ的世界観”を“アリストテレス的世界観”の中に翻訳し、それが西洋神学の標準となっていきました。

4. 宗教改革—西洋思想の内部で行われた中世批判

16世紀の宗教改革は、トマスの体系に対する根源的批判でした。

ルターは「信仰による義人は生きる」（ロマ書 1 章 17 節）を基礎に、信仰を制度から切り離そうとしました。

また、カルヴァンは聖書中心主義を徹底し、教会の墮落を糾弾しました。

さらに、カルヴァンの予定論は「神から選ばれた個人」という意識を強調し、救いの問題を共同体ではなく個人の側で考える傾向をさらに強めることになりました。

しかし重要なのは、宗教改革もまたヨーロッパ思想の内部で起こった運動であったという点です。

- ルターによる内面の信仰強調はアウグスティヌスの延長
- カルヴァンの体系神学はトマスの方法論を引き継ぐ
- “個人が神の前に立つ”という思想は西洋個人主義と親和性が高い

つまり、宗教改革は中世の制度を打破しつつも、ヨーロッパ精神の枠組みから抜け出すことはありませんでした。

その結果、キリスト教は中東の宗教でありながら、西洋思想の内部で理解される構造が強固なものになっていきました。

5. 人間観・罪観・救済観に現れるヨーロッパ的偏り

アウグスティヌス以降、ヨーロッパ神学の核心には“罪の内面化”があります。

罪とは存在の傷であり、内面の傾向、あるいは人間本性そのものに深く刻まれた性質として理解されるようになりました。

これは、ヘブライ的世界観が示す「罪＝行いと共同体関係の断絶」という理解とは大きく異なります。

旧約聖書では、罪はしばしば具体的行為や社会的断絶として扱われます。

主のみ顔は悪を行う者にむかい、その記憶を地から断ち滅ぼされる。（詩篇 34 篇 16 節）

ここで罪は、内面の傾向ではなく「悪を行うこと」として語られています。

しかし西洋神学は、

罪＝内面

救い＝内面の変化

義＝内面の状態

という方向で発展し、これが近代の“個人の救いを強調する信仰”につながっていきました。

6. 近代個人主義とプロテスタンティズムの融合

宗教改革は、教会制度を相対化し、個人の信仰を強調しました。

これは一面では聖書的ですが、近代ヨーロッパにおいては、個人主義と結びつくことで、次のような新しい文化を形成します。

- 人が個として神の前に立つという信仰
- 聖書を個人が直接読むという理念
- 教会よりも個人の信仰決断を重視する方向性

これに近代資本主義や合理主義が重なり、プロテスタンティズムは西洋社会の精神的基盤となっていきました。

マックス・ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で分析したように、宗教と文化が相互に影響し合い、欧米文明の中心に「プロテスタント的自己像」が形成されたのです。

ここで言う「プロテスタント的自己像」とは、教会や共同体よりも個人を信仰の主体とし、神の前で自らの内面と生活全体を不断に点検しながら、努力と規律を通して自己の正当性を確認しようとする人間像を指しています。

7. 欧米文明＝キリスト教という自己像の形成

こうして中世から近代への長い過程の中で、ヨーロッパは次のような自己理解を確立します。

「我々こそキリスト教文明の中心であり、世界に進んだ文明を広める使命を持つ」

この自己像は、近代植民地主義、宣教師活動、教育制度など、社会全体を貫く

価値観として働きました。

しかしこれは、聖書の中心が中東であるという事実とは全く異なるものであり、「キリスト教の本質=ヨーロッパ文化」という、本来別であるものを、一つのものだと考える誤りを生んでしまいました。

8. 結論

中世から近代にかけての神学発展は、ヨーロッパの歴史と文化の中で行われ、それが標準的キリスト教として世界に輸出される形になりました。

しかし、それは聖書本来の世界観と一致するとは限らず、むしろ文化的翻訳として理解すべきものです。

イエスは言われました。

真理は、あなたがたに自由を得させるであろう（ヨハネ福音書 8 章 32 節）

真理は文化を超えて働きますが、私たちの理解は文化の影響を受けます。

だからこそ、文化だけを絶対視するのではなく、聖書そのものの声に立ち返る姿勢が必要なのです。

第6回 近代宣教と文化的植民地主義の構造

1. 宣教と植民地主義が重なった近代の現実

近代以降のキリスト教宣教は、純粋な福音の伝達として理解されることが多くありますが、歴史的事実を丁寧に見つめると、宣教はしばしば、欧米列強の海外進出と並行して行われたことがわかります。

これが、結果として文化的植民地主義と呼ばれる現象を生み出しました。

もちろん宣教師個人の動機は誠実であり、貧しい人々を助け、医療や教育を広めた功績は否定できないものです。

しかし、宣教が国家の拡張政策と結びつくと、そこには必然的に“宗教の名を借りた文化の押しつけ”という側面が入り込んできます。

イエスは「人の子がきたのも、仕えられるためではなく、仕えるため」（マルコ福音書 10 章 45 節）と言われましたが、近代宣教の現場では、意図的ではなかったにせよ、仕える姿勢よりも、文化的に優位に立つ側として教え導こうとする姿勢が前面に出ることがありました。

2. 宣教師が福音以上のものを持ち込んでしまった理由

近代宣教師の多くは、欧米文化の中で育ち、その文化的価値観を“キリスト教的価値”と同一視していました。

そのため、彼らが異文化を訪ねると、福音を伝えるだけでなく、自国の生活様式が“より文明的”であり、“よりキリスト教的”と感じられ、それを現地に移植するような働きをしてしまうのです。

たとえば、

- ・ 服装
- ・ 家族制度
- ・ 時間感覚
- ・ 労働倫理
- ・ 男女の役割
- ・ 建築様式
- ・ 音楽や礼拝スタイル

これらが“福音とは無関係な文化要素”であるにもかかわらず、宣教の過程でキリスト教の必須要素として扱われました。これこそが文化的植民地主義の中心です。

3. 聖書ではなく生活様式を伝えた実例

歴史をたどると、福音の伝達という名目で、欧米文化が宗教的正統性をまとうて輸出された例が数多くあります。

(1) アフリカ：宗教と服装の結びつき

19世紀の宣教師たちは、アフリカ先住民に対し、ヨーロッパ式の服装こそ文明であり、クリスチャンにふさわしいと教えました。

伝統衣装はしばしば未開の象徴とみなされ、捨てるよう促されました。しかし、聖書のどこにも服装の欧米化を求める教えはありません。

(2) アジア：礼拝音楽と建築様式

多くのアジアの教会は、讚美歌をヨーロッパ音階で歌い、ゴシック風の教会建築を建てました。

宣教師はキリスト教音楽、キリスト教建築だと教えました。それらは単にヨーロッパの文化形式にすぎませんでした。

(3) 南米：先住民文化の否定

南米の宣教では、伝統儀礼・楽器・物語文化が異教として排除されました。

先住民の世界観はしばしば劣ったものとみなされ、ヨーロッパ語、ヨーロッパ教育、ヨーロッパの価値観がキリスト教化として導入されました。

これらはすべて、福音そのものではなく、生活様式の輸入が行われた例です。

イエスが語られた福音は文化に束縛されないはずなのに、宣教の現場では、福音＝欧米文化という誤った同一視が生じてしまいました。

4. 非欧米圏で生じた深い矛盾—信仰と文化の摩擦

このような宣教のあり方は、非欧米圏に深い矛盾や葛藤を生みました。

(1) クリスチャンになる＝欧米化するという誤解

多くの地域で、クリスチャンであることは欧米的な生活様式を採用することと混同され、信仰そのものが文化的アイデンティティと結びついてしまいました。

(2) 現地文化の自己否定

宣教を受けた側は、自分の文化を劣ったものと捉え、欧米文化への同化を進めざるを得ませんでした。これにより、文化的自尊心が損なわれる問題が生じました。

(3) 政治的支配との結びつき

宣教師が欧米列強と行動を共にしたため、支配者の宗教として警戒され、福音が政治的支配の象徴となりました。この構図が現代まで尾を引き、宗教間の対立や反キリスト教感情の根源となっています。

このように、宣教と植民地主義の結びつきは、単なる歴史的偶然ではなく、文

化の輸出と宗教の伝達が不可分だった近代の構造的問題でした。

5. 日本の宣教史における欧米化の問題点

日本の場合、キリスト教は16世紀に伝来し、明治以降、本格的に宣教が展開されました。しかしそこでも、欧米文化がキリスト教そのものとして輸入されました。

(1) 教会建築と礼拝形式の西洋化

明治期に建てられた教会は、ほぼすべてが欧米の建築様式を模倣しました。また、礼拝プログラム、説教の形式、音楽、椅子の配置なども、ヨーロッパ式がそのまま採用されました。

(2) 日本文化との断絶

宣教師の多くは、日本の伝統芸術、文学、思想を異教として警戒し、対話よりも断絶を選びました。

もっとも、内村鑑三のように、欧米的教会制度に依存しない「無教会主義」という形で、日本文化の土台から聖書に向き合おうとした日本人信者も存在しました。

これは、日本の文化的素地が福音との対話を可能にすることを示した一例とも言えるでしょう。

結果として、「日本人はキリスト教を受け入れにくい民族」という固定観念が生まれましたが、それは日本人の問題ではなく、欧米化したキリスト教の問題だったともいえます。

(3) キリスト教を受け入れること＝文明化という誤った前提

明治政府もまた、欧米化を国家目標にしたため、キリスト教は文明の象徴として扱われました。しかしその裏で、福音そのものが日本社会の生活文化と交わる機会は限られたものになりました。

6. 結論：宣教とは文化を押しつけることではなく、福音が文化を生かすことである

イエスが「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」。これがいちばん大切な、第一のいましめである。第二もこれと同様である、「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」。これらの二つのいましめに、律法全体と預言者とが、かかっている」（マタイ22章37～40節）と語られたように、文化を超えた普遍性を持っています。

その普遍性は、どの文化も否定するのではなく、その文化を癒やし、整え、生かす方向で働くものです。

近代宣教がしばしば陥った問題は、福音が文化を生かす前に、文化の上に欧米

文化をかぶせてしまったことでした。

信仰が文化と出会うとき、本来そこには対話と相互尊重があるべきです。

第7回 欧米型キリスト教と聖書のズレ①救済観・人間観

1. なぜ「欧米の救済観」は聖書の救いと異なっていくのか

欧米型キリスト教における救いの理解は、長い歴史の中で大きく内面化してきました。

アウグスティヌスの内面主義、ルターの信仰義認、ピューリタンの個人救済の強調などが積み重なり、救いは最終的に「魂の状態の変化」として理解される傾向を強めました。

それに対して、聖書が提示する救いとは、魂だけでなく、身体・共同体・社会関係・歴史そのものが、神が理想とされた本然のものに復帰していくという、全体的で具体的な救いです。

つまり、心の中に天国をつくるだけでなく、地上に天国をつくることです。

この両者の違いを理解することは、現代の信仰理解にとってとても重要です。

2. 欧米的救い＝“内面的／靈的救い”への縮小

欧米神学において、救いはしばしば、心の中で起こることとして理解されてきました。

心の中で罪が赦される

内面的にキリストを受け入れる

魂が神と正しい関係に戻る

靈的状态が変化する

これらは決して誤りではありませんが、この理解が強調されすぎると、救いは内面に閉じこもる個人的体験へと縮小し、信仰が生活・社会・歴史から切り離されてしまいます。

この流れは、パウロの心の内側に関する教えが、ギリシャ的二元論と近代個人主義の中で変質していった結果でもあります。

イエスは「こころの貧しい人たちは、さいわいである」（マタイ5章3節）と語られました。

この「こころの貧しい」は、ギリシャ語原文では「靈において貧しい者」を意味し、自分の力では神の前に立てないと知っている者、すなわち神の支配に全面的に依存する者を指しています。

これは単に“内面の状態が良ければよい”という意味ではなく、神の国に入る者

の根本姿勢を示しています。

しかし西洋神学は、このような言葉を、内面の心理状態として理解しやすい文化的背景を持っていました。

3. 聖書的救い=身体・共同体・社会を含む全体的な復帰

旧約・新約を通して、救いは常に身体的・社会的・共同体的な意味を帯びています。

(1) 身体の癒やしとしての救い

イエスの多くの奇跡は、病を癒やすことを中心にしています。

「あなたの信仰があなたを救った」（マルコ 5 章 34 節）

この“救った”という言葉は、身体が癒やされた現実的な出来事と、人生全体の復帰を同時に指しています。

(2) 共同体への復帰としての救い

レビ記にある「その人は汚れた者であるから、離れて住まなければならない。すなわち、そのすまいは宿営の外でなければならない。」（レビ記 13 章 46 節）という規定は、病にかかった人が共同体から排除される現実を示します。

イエスはそのような人々を癒やし、共同体に戻る道を与えました。救いとは、社会的孤立からの解放でもあるのです。

(3) 社会秩序の更新としての救い

預言者たちはしばしば、社会的正義を復帰することを神の救いとして語っています。

公道を水のように、正義をつきない川のように流れさせよ。（アモス 5 章 24 節）

このように、聖書の救いは“霊的な救い”を否定しないかわりに、そこに留まらず、身体・関係・共同体・正義・歴史を含む大きな枠組みを持っているのです。

4. 個人主義と聖書的共同体の違い

欧米型キリスト教は、近代個人主義の影響を大きく受けました。そのため、信仰の中心は個人の決断に置かれがちです。

個人が神の前に立つ

個人が信仰告白する

個人が救われる

個人が成長する

これらは重要ですが、聖書はそれ以上に、共同体的な救いを語っています。

(1) 「アブラハム契約」の共同体性

わたしはあなた及び後の代々の子孫と契約を立てて、永遠の契約とし、あなたと後の子孫との神となるであろう。(創世記 17 章 7 節)

ここでいう「アブラハム契約」とは、創世記に記されている、神がアブラハムと結んだ約束を指し、個人にとどまらず共同体全体へと及ぶ関係を意味しています。神の契約は個人ではなく、家系と共同体全体に及びます。

(2) 初代教会の共同生活

そして一同はひたすら、使徒たちの教を守り、信徒の交わりをなし、共にパンをさき、祈をしていた。(使徒 2 章 42 節)

聖書が語る救いは、共同体の中で具体的に現れるものであり、個人単位の孤立した経験だけにとどまるものではありません。

(3) イエスによる神の国宣教

「神の国は、実にあなたがたのただ中にある」(ルカ 17 章 21 節)

神の国は、個人の内面にだけ起こるものではなく、地上の共同体を更新し、関係を復帰する働きです。共同体こそが聖書的救いの場なのです。

5. 「罪」「義」「救済」の意味の違い

欧米神学と聖書的世界観のズレは、最も基本的な概念において明確に現れます。

(1) 罪 (ハタート/ハマルティア)

「罪」と訳されるハタート(ヘブライ語)やハマルティア(ギリシア語)は、本来「的を外す」「方向を誤る」という意味をもつ言葉です。

したがって、聖書における罪とは、単なる道德違反ではなく、多くの場合、神との関係、人との関係、共同体との関係、正義との関係などにおける断絶を指しています。

詩篇 34 篇 16 節には、「主のみ顔は悪を行う者にむかい、その記憶を地から断ち滅ぼされる」とあり、罪を内面的な傾向ではなく、具体的な行為として描いています。

一方、欧米神学では、罪は内面の性質として説明される傾向があります。これはアウグスティヌス的伝統の影響です。

(2) 義 (ツェダカ/ディカイオシネ)

「義」と訳されるツェダカ(ヘブライ語)は、抽象的な道德的正しさを指すだけでなく、弱者を具体的に救い出す行為そのものを意味することがあります。

アモス書やイザヤ書の文脈では、「義」は社会的正義の実践と不可分であり、神との関係が共同体の生活の中で具体的に表れることを示しています。

聖書における義とは、単なる道徳的正しさではなく、神や人との関係が正しく結ばれている状態を指しています。

公正を守る人々、常に正義を行う人はさいわいである。（詩篇 106 篇 3 節）

ところが欧米では、義が法的な正しい扱いとして捉えられ、個人的・内的な概念に偏りがちです。

(3) 救済（イエーシャー／ソーテリア）

「救済」と訳されるイエーシャー（ヘブライ語）やソーテリア（ギリシア語）は、本来「救い出す」「解放する」「回復させる」といった意味をもつ言葉です。

聖書における救済とは、単に魂が救われることではなく、人が置かれている束縛や断絶された関係から解放され、本来あるべき状態へと復帰していくことを指しています。

6. 結論：救いを魂の内的状態に閉じ込めないために

欧米型キリスト教が内面救済を強調しすぎた結果、救いはしばしば現実生活から切り離され、信仰が現代社会の中で力を発揮しにくくなるという問題が生じました。

しかし聖書が語る救いは、より大きく、より具体的で、より現実的です。イエスは言われました。

盗人が来るのは、盗んだり、殺したり、滅ぼしたりするためにほかならない。わたしがきたのは、羊に命を得させ、豊かに得させるためである。（ヨハネ 10 章 10 節）

ここで言われる命とは、内面だけでなく、身体・関係・共同体・社会を含む全体的な命の復帰です。

第8回 欧米型キリスト教と聖書のズレ②神の国・契約・歴史観

1. “神の国 = 来世の天国”という欧米神学の構図

欧米型キリスト教において、「神の国」という語は、しばしば“死後に行く天国”とほぼ同義に理解されてきました。

これは、アウグスティヌス以来の内面主義、個人救済の強調、そして霊界至上主義の傾向によるもので、神の国を非歴史的・内面的な領域として解釈する方向に導いてきました。

もちろん、死後の世界における希望を聖書が語っていることは事実です。

しかし、神の国をほとんど「来世の問題」としてしまう読み方は、イエス自身が語られた福音の中心と大きく異なります。イエスは言われました。

「時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」。(マルコ 1章 15節)

この宣言は、聞いている者たちの“今ここでの生活世界”に向けられたものです。

神の国とは、単に魂が死後に入る場所ではなく、歴史の中に到来しつつある神の支配のことでした。

欧米神学がこの意味を弱め、“神の国 = 天国”へとほぼ還元してしまったとき、救いは歴史から切り離され、現実社会の中で神が働かれるという視点が希薄になっていきました。

2. 聖書が語る神の国 = 地上における秩序と共同体の回復

聖書の語る神の国は、現実の社会・共同体・歴史に深く関わる概念です。

旧約においては、神の王権が社会秩序を回復し、不正が正され、共同体が神の義の下に再編されることが神の支配のしるしでした。

主なる神の霊がわたしに臨んだ。これは主がわたしに油を注いで、貧しい者に福音を宣べ伝えることをゆだね、わたしをつかわして心のいためる者をいやし、捕われ人に放免を告げ、縛られている者に解放を告げ、(イザヤ 61章 1節)

この預言は、イエスによって成就したと言われています(ルカ 4章 21節)。

ここで語られる救いは、単なる霊的安堵ではなく、貧しい者、囚われ人、病者が現実新しい生を得ることを伴っています。

新約聖書でも、神の国は歴史の中で具現化される出来事として描かれます。

神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ（ルカ 17 章 21 節）

これは、神の国がすでに共同体の中に芽生えつつある現実を示す言葉です。

神の国は、死後に行く場所を指すものではありません。また、救いとは「天国へ行けるという保証」のことでもありません。

それは、神の支配がこの世界の中でどのように現れ、形づくられていくのかという問いそのものなのです。

3. 欧米神学における契約と血統の欠落

聖書の世界観の中心にあるのは、契約（コヴナント）の概念です。

契約とは、神が人類と結ばれた歴史的・共同体的な約束であり、「アブラハム契約」を通して“血統”という形で継承されていきます。

わたしはあなた及び後の代々の子孫と契約を立てて、永遠の契約とし、あなたと後の子孫との神となるであろう。（創世記 17 章 7 節）

ここで強調されているのは、神の約束が個人の内面体験ではなく、家系・民族・歴史の中を流れる具体的な関係であることです。

聖書の救いは、個人の魂だけに閉じることなく、共同体や後代の子孫に広がるものでした。

しかし、欧米神学は、次第に個人主義、合理主義、内面的宗教理解の影響を受け、契約の共同体的性質が見えにくくなります。

契約を霊的な象徴に還元し、血統（子孫）という歴史的要素を弱める傾向が強まった結果、聖書本来の「歴史に働く神」という視点が希薄化していきました。

4. 「歴史の意味づけ」から外れた近代合理主義

近代ヨーロッパでは、歴史は神の意志によって導かれるものではなく、出来事と出来事が因果関係によって連なっているだけのものとして理解されるようになりました。

この思想の中では、神が歴史の中で働かれるという聖書的理解は受け入れにくくなっていきました。

結果として、近代神学の多くは、神の国、契約、預言、歴史的救済といった聖書の中心概念を、内面領域に押し込めてしまいます。

しかし聖書において、歴史は単なる時間の流れではありません。

神が人を導き、契約を実現し、共同体を形作り、救済史をすすめていく舞台です。パウロは語りました。

しかし、時の満ちるに及んで、神は御子を女から生れさせ、律法の下に生れさせて、おつかわしになった。（ガラテヤ 4 章 4 節）

ここで“時が満ちる”とは、単なる年代ではなく、歴史が神の目的に到達する瞬間を指します。

近代合理主義がこの視点を除外したとき、神の国と契約と歴史は、すべて非現実的、象徴的、精神的な話へと変換されてしまいました。

5. ズレの本質：欧米型キリスト教は歴史と共同体を弱め、聖書はそれを強調する

ここまで見てきたように、欧米型キリスト教と聖書のズレは、単なる解釈の違いではなく、もっと深い世界観の構造的差異です。

欧米神学は、死後の天国、個人の救い、内面の信仰、合理主義的解釈を強調しやすい文化的背景の中で発展してきました。

対して聖書の世界観は、歴史に働く神、共同体と契約、地上で起こる復帰、生活世界内における神の臨在を中心に置いています。

このズレが大きくなったとき、神の国は天上化し、契約は象徴化し、歴史は無意味化し、信仰は内面的個人主義へと矮小化されていきました。

6. 結論：聖書の神の国は来世ではなく、今ここへの招きである

イエスの語る神の国は、死後に行く場所のことではなく、現実の世界が神の秩序へと復帰していく過程そのものです。

御国がきますように。みこころが天に行われるとおりに、地にも行われますように。(マタイ 6 章 10 節)

この祈りは、地上に神の秩序が実現することを求める言葉です。

神の国とは、生活の中に神の義が満ちること、共同体が復帰されること、歴史が神の方向へ導かれること、これらの総体として現れるのです。

【補足】携拳について

なお、一部のキリスト教理解では、終末において信仰者が天に引き上げられる「携拳」が強調されることがあります。

しかし、この理解は比較的近代に形成されたものであり、初代教会や中世教会において一般的であった理解ではありません。

テサロニケ人への第一の手紙 4 章 17 節で語られる「空中で主に会い」という表現については、N・T・ライトなどの聖書学者が指摘するように、古代世界において「空中で迎える」とは、来訪する要人を迎えに出て共に入城するという慣習と重なる表現であり、地上から逃れる出来事としてではなく、来臨される主を迎えに出て、共に地上へと迎え入れるという意味で理解されていた可能性があります。

すなわち、それは歴史からの離脱ではなく、神の支配がこの世界に到来する出来事として受け取られていたのです。

本稿が扱ってきた「神の国」は、こうした理解に立ち、歴史や社会から切り離された逃避的な救済ではなく、神の支配がこの世界の中でどのように現れていくのかという問いに焦点を当てています。

そのため、本稿では携拳を中心的なテーマとはせず、神の国を「歴史と共同体の中で実現されていくもの」として捉えています。

第9回 東アジアの視点から見直す聖書の原点

1. 東アジア文化が持つ「関係性」のカー聖書の世界観と深く共鳴する感性

これまで見てきたように、欧米型キリスト教は個人主義と合理主義に強く影響され、聖書本来の共同体的・関係的世界観と距離が生じてきました。

このズレを補うためには、聖書の根底にある価値を、別の文化圏から照らし直すことが大切です。

そのとき、特に東アジア文化が持つ特徴が注目されます。東アジアには、人間を関係の中にある存在として理解する伝統が深く根付いています。

家族、地域社会、師弟関係、祖先とのつながりなど、人は常に「誰かとの関係において存在する」という感覚が強く意識されます。この視点は、旧約聖書の世界観と自然につながります。

「人がひとりであるのは良くない」（創世記 2 章 18 節）という言葉が示すように、聖書は人を孤立した個体ではなく、“関係的存在”として捉えています。

東アジアの文化的感性は、こうした聖書の根本原理を直感的に理解しやすい土壌を持っていると言えます。

2. 共同体性と身体性—ユダヤ的世界観との深い親和性

ユダヤ的世界観は、身体と霊を切り離さない全体性を重視します。

祭り、安息日、食物規定、家族制度など、生活と宗教が分離しておらず、信仰は身体の行為や共同体の営みの中で表現されていきます。

あなたは心をつくし、精神をつくし、力をつくして、あなたの神、主を愛さなければならない。（申命記 6 章 5 節）

この「心」は、単に心理的内面だけではなく、身体・意志・全存在を含む包括的な概念であり、信仰とは、生活の各領域に広がり、共同体の中で形となるものです。

東アジアの文化においても、身体と精神を一体のものとして理解しています。

儒教における「修身齐家治国平天下」の思想は、自身の身体・行動の修養を共同体・国家の秩序へと結びつける全体観を示しています。

道教においては呼吸・瞑想・食事法といった身体実践が霊的修養と一体化されており、仏教においても戒律や食事規定が信仰生活に組み込まれています。

これらに共通するのは、信仰と日常生活、霊性と身体を分離しないという思想的伝統です。

日本や韓国、中国における伝統文化も同様に、信仰・生活・共同体が一体のものとして受け継がれてきました。

このため、身体と日常生活を軽視しないユダヤ的世界観は、東アジアの文化において自然に受け止められやすく、欧米型キリスト教よりも深く共鳴する可能性があります。

3. 日本・韓国・中国における聖書理解の固有の可能性

東アジアの各国は一見似た文化圏に属しますが、聖書の受容にはそれぞれ固有の可能性を持っています。

①日本—自然と共にある靈性と臨在感覚

日本文化には、自然と人間、そして靈的なものと日常生活が分離されていないという特徴があります。

山・川・森・岩・風といった自然の中に神性を感じ取る感受性は、神道的世界観に象徴されるように、日本人の精神文化の深層に根づいています。

この感性は、超越的な神を遠くに置くというよりも、日常の中に“気配”として神を感じ取る姿勢を育んできました。

それは、詩篇に見られる「天は神の栄光をあらわし」（詩篇 19 篇 1 節）という感覚や、被造世界全体に神の臨在を見出す旧約的感性と共通しています。

そのため日本文化は、神を理論的に定義するよりも、“そこにおられるもの”として静かに受け止める傾向が強く、神の国を制度や教義としてではなく、空気のように肌で感じ取る素地を備えていると言えるでしょう。

②韓国—家族・血縁・契約意識の強い共同体文化

韓国社会は、儒教的価値観を基盤としながら、家系・血縁・祖先との連続性を重んじる文化を長く保ってきました。

個人は孤立した存在ではなく、家族や共同体の一員として理解されます。

このような文化的背景は、聖書における「契約」の理解と深く共鳴します。

旧約において契約とは、個人の信仰告白にとどまらず、家族・部族・民族を含む関係的枠組みの中で結ばれるものでした。

たとえば「アブラハム契約」（創世記 12 章・15 章・17 章）は、彼一人に与えられたのではなく、その子孫全体を含むものであり、祝福と責任が世代を越えて共有されます。

韓国社会に根づく「家族単位での信仰継承」や「共同体的責任感」は、このような聖書的構造を自然に理解しやすい土壌を持っています。

こうした文化的土壌の豊かさは、韓国が 20 世紀において東アジアで最もキリスト教の普及率が高い国の一つとなっていた事実とも無関係ではないでしょう。

③中国—歴史意識と秩序への感受性

中国文明は、数千年にわたる歴史の連続性を強く意識する文化です。

王朝の交代を繰り返しながらも、「天命」や「道（タオ）」といった概念を通して、歴史の背後にある秩序や原理を探究してきました。

このような歴史観は、個人の救済よりも、社会全体の調和や秩序を重んじる傾向を育みます。

それは、聖書が語る「神の国」を、単なる個人の内面的救いではなく、歴史を貫く神の統治として理解する素地と親和性があります。

また、中国思想における「天命」は、支配者の道徳性と歴史的責任を問う概念であり、これは聖書における「神の裁き」や「義の支配」と共鳴する側面を持っています。

このように見ると、日本は「神の臨在」を感じ取る感性、韓国は「契約と共同体」を生きる感覚、中国は「歴史と秩序」を読む視座をそれぞれ文化的に備えており、これらはいずれも聖書の中心テーマと深く共鳴しています。

したがって、東アジアの文化はキリスト教に「向いていない」のではなく、むしろ聖書の本質的側面を異なる角度から照らし出す可能性を秘めていると言えるでしょう。

このように、東アジアの文化圏は、欧米型キリスト教では届きにくかった聖書の領域—身体性、共同体性、生活性、歴史性—を深く受け止める力を備えています。

4. 聖書回帰の神学としての脱西洋化

今日、世界の神学界では、脱西洋化神学が注目されています。これは、欧米中心に形成されてきた神学の枠組みを一度相対化し、聖書そのものが持つ中東的世界観へと回帰しようとする動きです。

しかしこの回帰は、単に欧米神学を否定することではありません。欧米神学は多くの知恵と洞察を残しました。

問題は、それを唯一の正統としたことで、聖書本来の多層的世界観が見えにくくなった点にあります。

イエスは「御国がきますように。みこころが天に行われるとおり、地にも行われますように」（マタイ6章10節）と祈られました。

神の国が地において形となるためには、文化が福音を隠してはなりません。むしろ文化は福音を映す透明な器であるべきです。

脱西洋化とは、文化を捨てることではなく、文化の影響を意識的に取り除き、聖書の声そのものに耳を傾ける姿勢を指しています。

そのとき、東アジア文化は、障害ではなく、むしろ聖書の深い次元を理解する助けとなり得ます。

5. 結論：東アジアから聖書の原点に戻る道が開ける

欧米型キリスト教は、多くの功績を残しつつも、聖書の共同体性・身体性・歴史性を十分に活かすことができませんでした。

しかし、東アジア文化は、これらの側面を自然に理解する感性を持っています。

関係性を重んじる文化は、神と人、人と人、共同体全体の回復という聖書の中心テーマとよく調和します。

身体性を重視する文化は、霊と身体を分けないヘブライ的全体性と共鳴し、歴史を重んじる文化は、神が歴史の中で働かれるという救済史の視点と共鳴します。

これらの文化的強みが組み合わさるとき、東アジアから聖書そのものへの回帰が可能となり、欧米型神学とは異なる新しい視野が開かれるのです。

第 10 回 結 欧米型キリスト教から聖書への回帰

1. 欧米化の功績と限界

本シリーズを締めくくるにあたり、まず欧米型キリスト教が果たした重要な功績を正確に評価しておく必要があります。

欧米社会は、歴史の中で神学・教育・医療・福祉・法制度を発展させ、それらの土台にはキリスト教精神が存在していました。

聖書を翻訳し、印刷し、学問として体系化し、世界中に伝播したのは、欧米のキリスト教による努力の賜物であり、この功績は計り知れません。

しかし、その一方で、欧米型キリスト教は、普遍的福音を伝える過程で、自らの文化を宗教の中心に据えてしまうという限界を抱えていました。

信仰が文化と結びつくのは避けられないとしても、文化を福音そのものと同視すると、聖書に本来備わっていた全体性—身体、共同体、歴史、象徴、契約—が見えにくくなります。

欧米化されたキリスト教は、その合理主義・個人主義・内面主義によって、聖書の世界を“霊的内面”に閉じ込めてしまいがちでした。

「御国がきますように。みこころが天に行われるとおりに、地にも行われますように」（マタイ 6 章 10 節）という祈りが示す、地上的・歴史的な神の働きは、しばしば軽く扱われ、救いは魂の問題に矮小化されていきました。

この功績と限界の両面を見ることが、次の時代を展望するための基盤となります。

2. 聖書の全体性—身体・共同体・歴史・象徴・契約を同時に見る視野

欧米型神学が弱めてしまった要素は、聖書にとっては本質そのものです。

聖書には、

- 人間の身体性—病の癒やし、食卓の交わり、安息日の休息
- 共同体性—家族、民族、教会の交わり
- 歴史性—アブラハム契約、出エジプト、捕囚、復帰、イエスの到来
- 象徴性—たとえ話、詩篇、祭儀、預言
- 契約性—神と人、人と共同体の関係の堅固さ

これらが一つの大きな物語の中で結び合わさっています。

「わたしはあなた及び後の代々の子孫と契約を立てて、永遠の契約とし、あなたと後の子孫との神となるであろう」（創世記 17 章 7 節）という言葉が示す契

約は、人間の内的状態ではなく、歴史と共同体を貫く神の働きです。

また、イエスの癒やしは、単なる奇跡ではなく、身体と共同体を同時に復帰する救いの象徴でした。

欧米型神学がこの全体性を抽象化したとき、聖書の核心は輪郭を失いました。

しかし逆に言えば、これらの全体性に回帰することこそ、聖書そのものへ戻る道の鍵となります。

3. イエスの本来の福音とは何か—“神の国の到来”という歴史的宣言

イエスが宣教を開始されたとき、その第一声は「時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」（マルコ福音書 1 章 15 節）でした。

イエスの福音は、単に「個人の魂が救われる」という知らせではありません。

イエスが語られたのは、神が人の歴史に介入し、共同体の秩序を回復し、関係の断絶を癒やし、罪によって歪んだ社会を正し、人間存在全体を新しく造り変えるという、神の国の到来そのものです。

イエスは病を癒やし、差別された者に触れ、貧しい者と食卓を囲みました。これらは霊的象徴ではなく、福音が社会と身体を変革する具体的力であることを示しています。

イエスの福音が「歴史と共同体を含む全体性」を回復するとき、信仰は内面に閉じることなく、社会を照らす現実的な力として働くようになります。

4. ポスト欧米型キリスト教の展望

21 世紀に入り、世界各地の神学者は、脱西洋化神学や多文化的聖書解釈を提唱しはじめています。

これは単なる欧米批判ではありません。むしろ、「欧米文化を絶対化せず、聖書そのものに回帰する道」を探求する動きです。

この展望には、三つの特徴があります。

①文化の相対化

どの文化も普遍ではなく、聖書の光によって照らされる必要がある。

②聖書の多層性の尊重

歴史・身体・共同体・心・象徴・契約を分離せずに読み取る。

③地域ごとの神学的可能性の解放

アフリカ、アジア、南米など、それぞれの文化が持つ聖書理解の力を尊重する。

これは新しい宗派を作るという意味ではなく、福音を文化の鎧から解き放ち、聖書の本質を再発見する作業です。

5. 日本・東アジアに与えられた役割—関係性と全体性から聖書を読む

本シリーズの中で繰り返し述べてきたように、東アジア文化は聖書の根本的世界観と高い親和性を持っています。

東アジアには、関係性、共同体性、身体と心の不可分性、歴史への敬意という価値が深く根付いています。これらは、聖書の核心と自然に共鳴する要素です。

たとえば、イエスの癒やしが身体と関係の同時復帰として働くこと、契約が家族や血統を通して継承されていくこと、神の国が共同体の生活を変革することなどは、東アジア文化において直感的に理解しやすい特徴です。

つまり、東アジアには、欧米型キリスト教では見えにくかった、聖書本来の世界観を取り戻す潜在的役割があります。

日本は静かな信仰や自然の中の霊性への感性を持ち、韓国は家系と共同体の強さを持ち、中国は歴史と大きな物語を理解する力を備えています。

これらは、聖書を新しい角度から理解するための貴重な資源となります。

6. 結語：欧米型キリスト教を越えて聖書の源泉へ

欧米のキリスト教は、世界への福音伝達に多大な貢献をしました。しかし、その文化的枠組みが福音の本質を覆い隠してしまうこともありました。

これから求められるのは、欧米型キリスト教を否定することではなく、その枠組みを乗り越えて、聖書そのものの声に直接向き合うことです。

イエスの福音は、文化に閉じこもるものではなく、文化を越えて働く力です。

「真理は、あなたがたに自由を得させる」 (ヨハネ 8 章 32 節)

という言葉は、私たちが文化の束縛から自由になり、神の国の現実に生きるよう招く声です。

東アジアからの聖書回帰は、世界のキリスト教史に新しい地平を開く可能性を秘めています。

その第一歩は、神学書ではなく聖書そのものを手に取り、ヘブライ的・中東的文脈を意識しながら読み直すことから始まります。

欧米の信仰の枠を知りつつ、その枠を超えて聖書の声に直接聞こうとする姿勢こそ、東アジアから始まる聖書回帰の実践的出発点です。