

研究ノート

サクラメントの神学 ——ティリッヒ『組織神学』を手掛かりに——

與 賀 田 光 嗣

1 はじめに

現在日本のキリスト教会の信徒数は言うまでもなく減少傾向にある。その原因は多々あるだろうが、同時に浮かび上がってきたことの一つに、サクラメントの執行者の減少という事実もある。諸教派によってサクラメントの数や意味合いは異なるだろうが、サクラメントが礼拝の中心の一つであることは共通している⁽¹⁾。

筆者は以前に「サクラメントとキリスト論——K.B.オズボーンのティリッヒ解釈を手掛かりに——」という題で、サクラメント理解のための共通基盤を考えた（與賀田, 2006）。そこから得たのは「根源的サクラメントとしてのイエス→基礎的サクラメントとしての教会→派生的サクラメントとしての七つないし二つのサクラメント」という視点である。換言すれば「究極的関心の対象→宗教的象徴」という視点である。この時に浮かび上がったのが、形而下にある人間がどのようにして「派生的サクラメント→基礎的サクラメント→根源的サクラメント」へと、また宗教的象徴から究極的関心の対象へ至れるかという問題であった。そこで本稿では前回に引き続きティリッヒに即して、その問題に答えていこうと思う。具体的には、『組織神学』（Tillich[1951,1957,1963]におけるティリッヒの人間の生理解を追う。次に、ティリッヒによるサクラメントの位置づけを概観する。そしてティリッヒによるサクラメントと教会の関係を整理する。以上の考察を経て、個人とサクラメントの関係、教会とサクラメントの関係から、サクラメント理解の手掛かりを得たい。

2 人間の生と宗教

人間がどのようにして宗教的象徴から究極的関心の対象へと至れるか、神学的に言えばイエス・キリスト告白に至れるか、ということが本稿の問題である。そこでまず問題となるのは、人間の生の現実である。

ティリッヒは sacrament の問題に入る前に、人間の生の現実に論究する (Tillich, 1963, p.107)。人間は生のすべての次元に参与し、すべての次元における生の両義性を経験する。人間の生は両義的であるため、人間はある時には生の意味を確立できなくなる。何故ならば、存在の否定、即ち非存在から出て非存在へ向かう過程にある存在、そのような自己自身に人間は気づくためである。「非存在によって限界づけられた存在は有限性である (Tillich, 1951, p.189)」から、人間は自己を有限的なものと意識する。この有限性の自覚は精神の次元において行われる。有限性の自覚とは非存在への不安を意味する。この不安、たとえば死の問題などに人間は苦悩する。存在の「いまだ」と存在の「すでに」として現われる非存在に不安を覚えながら、人間はそのような現在を存在論的勇気をもって肯定しようとする。このように、非存在を克服する存在の問いへと人間は駆り立てられる。では「有限的なものを肯定する勇気、己れの不安を己れに引き受ける勇気」(ibid, p.198)、「自己の存在論的勇気の究極的根拠」(ibid, p.194)はどこに根拠づけられるのだろうか。非存在を非存在として捉える事とは、非存在として捉える前提に置かれた存在自体への気付きを意味する。そのような非存在を克服する力、いわば存在の力に根拠づけられ、存在論的勇気を持って、人間はその両義的生から自己超越を目指す。

換言すれば、人間は生の苦悩の現実の中で、自己の有限性を自覚し、非存在への不安を覚える、といえる。その不安の克服のため、人間は一義的な生への探求心を持ち、自己超越を求める。この探求に応えるものが宗教であるとされるのである。

人間は生の現実に直面し、苦悩すればするほど、生の次元の一つである精神によって自己を把握する存在であることに気づく。そして宗教は精神の領域における自己超越であり、宗教において人間は一義的な生への探求を始める。ただし宗教自身は両義性を持つため、宗教がその探求の答えそのものとはならない。しかし宗教は三つの宗教的象徴を用いて一義的な生を指し示す。それが「神の霊 (Spirit of God)」の「霊的現臨 (Spiritual Presence)」、「神の国 (Kingdom of God)」と「永遠の生命 (Eternal life)」である (Tillich, 1963, p.108)。これら三つの象徴には共通点とそれぞれの特徴とが見られる。それはこれらの象徴が精神の次元において意味を持つこと、これらの象徴によって精神は自己超越を目指すこと、これらの象徴によって無制約的なものとの関わりが人間の生においてあるということである。つまりこれら三つの象徴は、異なった象徴的素材を用いて一義的な生を異なった形で表現する。

たとえば「霊的現臨」の象徴は個人における精神の次元を用いる。人間は精神において諸次元における経験を把握するわけであるから、神の霊は人間の諸次元に現臨しなければならない。つまり神の霊は宇宙に現臨するといえる。

「神の国」の象徴は歴史的次元を用いるため社会的象徴である。歴史的次元は精神の次元と深い関わりを持つ。精神の次元は、人格的一社会的次元を意味するものである。かかる精神の

次元において初めて、続く歴史的次元を意識できる。歴史的次元は全ての人間にあるため、「神の国」の象徴は個人の領域に留まらない。よって「神の国」の象徴は「霊的現臨」と同じように宇宙的なものである。また歴史は不可逆的に進んでいくものであるため、「神の国」の象徴に「終末論」的期待という意味が付与される。終末に向かって歴史が進む期待の成就として、生の永遠的成就として、「神の国」は歴史を越えているといえる。

「永遠の生命」の象徴は、精神の次元において自覚された人間の有限性を用いる。他の二つの象徴と同じように、「永遠の生命」は宇宙的なものであり、かつ他の二つの象徴を含んでいる。というのは、「霊的現臨」はそれによって捉えられている人々のうちに「永遠の生命」を創造し自己超越を目指すからであり、さらに「神の国」は「永遠の生命」における時間的生の成就であり、歴史的次元の自己超越を目指すものであるからである。

上述されたように「霊的現臨」は個人における精神の次元の生の両義性の克服を、「神の国」は歴史的次元における生の両義性の克服を、「永遠の生命」は歴史を越えた生の両義性の克服を、つまり一義的な生を指し示す。こうして人間の生は自己超越を繰り返す。だが「究極的関心の対象」、即ち無制約的なものには有限な人間の生は到達できない。到達できないがその探求は続く。「この探求に対する答えは啓示と救いの経験である (Tillich, 1963, p.109)」とされる。そしてその経験が先ほどの三つの宗教的象徴を通して人間に与えられる。

ではティリッヒは、我々が問題とするサクラメントをどう位置づけるのか。ティリッヒに従うと「神学的伝統によれば、霊的言臨は御言葉 (Word) とサクラメント (sacraments) を通して働く (ibid, p.120)」とされる。サクラメントの問題は「霊的現臨」の範疇において語られるのである。

3 サクラメントの位置づけ

A) 霊的現臨の媒体としてのサクラメント

「神の霊」が人間に現臨するとはどういったことを意味するのだろうか。「霊的現臨」は人間の精神の次元において起こるのであるから、神の霊が人間の精神に突入することを意味する。その時、人間の精神は究極的なもの、無制約的なものによって捉えられる。かつ、有限な人間の精神は自己中心性を保ちつつも、自己自身から出ていき自己超越を果たす。「霊的現臨」の経験は一義的な生を創造する。この状態を意味する古典的呼称が「脱自 (ecstasy)」である。

「脱自」は「自己の外側に立つこと (Tillich, 1951, p.111)」と考えられる。

では、このような「霊的現臨」が必要とする媒体とは何であるのか。ここで想起したいのは、「霊的現臨」の象徴は精神の次元を用いる、ということである。精神の次元において人間は諸

次元における経験を把握するわけであるが、この把握は言葉によって行われる。諸次元における経験、換言すれば世界として把握することは言葉によって行われる。

さて、「神学的伝統によれば、霊的言臨は御言葉と sacrament を通して働く (Tillich, 1963, p.120)」とされる。であるから「御言葉と sacrament の上に教会は基礎付けられ、それらの執行が教会を教会たらしめる (ibid.)」というティリッヒの言は理解できる。この意味で一般的に sacrament が教会論に接続される理由もわかる。かといって以前のように、sacrament についての研究を教会論にのみおいてよいわけではない。確かにオズボーンによれば (Osborne, 1988, p.2)「何よりもまず、あらゆる sacrament の神学とその実践の基盤となる教会論がある。他方で、教会理解を形成する基盤となる神学はキリスト論である」といえるのである。たとえば第二バチカン公会議後のローマ・カトリック教会ではこれが明らかであるといえる⁽²⁾。この意識はティリッヒの中にも当然見受けられる。何故ならティリッヒは狭義的な意味での sacrament の数を問題とはせず、また「神学は中心的啓示としての、イエス・キリストにおける啓示に基づいている (ibid, p.128)」と考えているからである。このことを確認した上で御言葉と sacrament の問題に入りたい。

B) 御言葉と sacrament の関係

御言葉と sacrament の関係を考えるにあたって、注意すべきは sacrament が御言葉に先行するということである。まず我々は、何かしらかを伝達するにあたって二つの方法があることに注目しなければならない。それは、「リアリティは対象の無言の現臨によってか、もしくはある主体の音声的自己表現によって他の主体に対して伝達される (ibid, p.120)」という二つの方法による。御言葉と sacrament の関係をこれに当てはめれば、sacrament 的素材としての客体は、音声的自己表現に頼らずに無言で主体の前に現臨し、主体に対して客体自身を印象付けることができる。翻って主体は、他の主体に対して音声的自己表現、言葉を通して主体自身を伝達する。さて、精神の次元は意識を構成する機能を持つわけであるが、人間の生はそれに先立ち様々な事柄を経験する。であるから「精神の次元とそれに先行する生の諸次元との関係の複雑さ (ibid, p.28)」を考慮しなければならない。このような諸次元の順序のため、客体が主体に、sacrament 的素材が音声的な言葉に先行することがいえる。霊的現臨を伝達する「御言葉」は「言」となり、その伝統的表現は「神の言」である。神の霊の伝達手段となる客体は sacrament 的素材となり、sacrament の執行において物素となる。象徴には言葉という領域があるため、言葉は sacrament 的素材に含有されていることがいえる。何故なら sacrament 的なリアリティの経験は宗教的経験であり、精神の次元に属した経験であるからだ。つまり「精神の次元における人間の生は、音声を持つにせよ持たないにせよ言葉によって決定され

る (ibid, p.127)」のである。サクラメントは可能性においては言葉と同じである。そしてサクラメントは経験によって定義され、言葉は精神の次元において反省される。サクラメントと御言葉は互いをこのように限定する。

この理解により「サクラメント的」という語句の意味が広がる。もはやサクラメントの数が七つであるとか二つであるとかといった議論は問題とならない。広い意味での「サクラメント的」という言葉の意味が「サクラメント的行為 (sacramentalia)」においてどう扱われるかが問題となる。もし軽視されるのであれば、サクラメント的行為は宗教的意味を失うことになる。たとえば宗教改革時に批判の対象となった、サクラメント的行為の魔術的歪曲化がそれである。全てのサクラメントはデーモン化する恐れがある。この恐れに対して改革派及びその分派の多くは、霊のサクラメント的媒体を減少あるいは廃止することで対抗した。サクラメント的素材が言葉に先行するということは、ものという状態が先行することを意味する。これはサクラメントの形骸化の可能性を意味する。この形骸化を批判する機能が言葉にはある⁽³⁾。ところが言葉の批判機能が空虚なものになると、霊的現臨の主知主義化と道徳化に陥るか、神秘主義的内面化に陥るかの結果が待っていた。故に「意識によってのみ理解された霊的現臨は知的であって、真に霊的ではない (ibid, p.122)」ということがいえる。サクラメントの要素なしに霊的現臨を人間は受け取ることはできないのである。

C) 象徴としてのサクラメント

ティリッヒはサクラメント的素材を記号 (sign) ではなく象徴 (symbol) として理解する。記号はそれ自身とは違ったあるものを「指示」する。象徴は象徴が指示するものに「参与」するという性格を持つ。「記号は便宜上の必要によって恣意的に変更されえるが、象徴は象徴されているものとそれを象徴として受け取る人々との相関関係において生成し死滅する (Tillich, 1951, p.239)」。そのため象徴を恣意的に他の象徴に交換することはできない。確かに全てのものは「生まれつき (ex natura sua)」象徴となることが“可能である”。しかしこれは全ての存在が宗教的象徴になるということを意味するのではない。どの存在も宗教的象徴に至る可能性を持つということを意味するのである。特定のものが象徴として必要とされるのである。歴史的経緯において全ては可能とならない。たとえば聖と俗という形で区分され機能する。このような現実的な問題がある。そして象徴は「究極 (ultimate)」に――神学的には神に――至る経路であるから、共同体において象徴が必要とされる理由がここにあるといえる。

このように宗教的象徴は、この場合は具体的な個別のサクラメントは、象徴の持つ「参与」という性格の故に、歴史と共に共同体の中において発展するものであるといえる。「参与」の性格が死滅しているのならば、象徴は象徴として死滅していることになる。サクラメントの問題

で考えなければならないのは、霊的共同体が sacrament を通して霊的現臨に捉えられているかどうか、という点であるといえよう。であるからこそティリッヒは「神学自体は宗教的象徴を確立したり否定したりする義務も力も持っていない。神学の任務は宗教的象徴を神学的原理と方法とに従って解釈することである (Tillich, 1963, p.240)」と述べるのである。

以上のことを概観すると次のようになる。人間の生はその諸経験の故により一義的な生を求める。これが求められるのは精神の次元において、ことに宗教においてである。宗教は一義的な生そのものたりえないが、「霊的現臨」、「神の国」、「永遠の生命」という三つの象徴を用いて一義的な生を指し示す。精神の次元を用いる「霊的現臨」において、sacrament は御言葉との関係において位置づけられる。そして究極的なものを目指し参与する宗教的象徴として、sacrament は理解されうる。この意味において sacrament を通して人間の生は究極的関心の対象に至ることができる。

4 教会と sacrament

以上を受け、教会と sacrament の関係性を考える必要がでてきたといえる。しかしそれは教会に位置づけられた七つ乃至二つの sacrament という関係から教会を考える必要ではない。むしろ先述された霊的共同体と、sacrament と御言葉の関係が問題とされる。

ティリッヒに従えば霊的共同体とは、「宗教的共同体の中に内在し、また働いている力であり、構造である (ibid, p.162)」。霊的共同体は様々な基礎の上に成立することが可能である。「キリストとしてのイエスにおける新しき存在の顕現に意識的に基礎付けられているならば、それらのグループは教会と呼ばれる (ibid.)」。この意味で霊的共同体と教会は、霊的現臨の媒体である言葉と御言葉 (聖書) との類比関係で考えられる。言葉は人間精神の根本的表現であり、それが霊的現臨の媒体となるならば、それは「神の言」と呼ばれる。聖書は「神の言」そのものではないが、独自の仕方で「神の言」となりうる。この独自性は、聖書が中心的啓示の言葉であるという事実による。そのことによって、その霊的共同体は教会と呼ばれる。別の何かに中心的啓示を置くのであれば、その霊的共同体はイスラームや、シナゴグと呼ばれる⁽⁴⁾。

ただし聖書が「神の言」そのものではありえないように、教会も霊的共同体そのものではありえない。キリストとしてのイエスにおける新しき存在の顕現に、意識的に基礎付けられている霊的共同体が教会 (不可視的教会) と呼ばれる。この教会は社会的実在を持ち、多教派として存在する (可視的教会)。社会的実在を持つため、生の両義性の下にあり、世俗の歴史を持つ。即ち、デーモンの要素を持つ。しかし教会は逆説性を持つ。何故ならば教会は生の両義性に参与しつつも、霊的共同体の一義的な生に参与しているからである。

社会的実在としての教会は次の三つの機能を持つ。それは、①霊的共同体における教会の基礎との関係における制度化の機能、②霊的共同体の普遍性の主張と関係における拡張の機能、③教会の霊的可能性の実現との関係における構築の機能、である。

「教会の性質は、霊的経験とその結果としての行動において特殊な機能が感ぜられ、ついにはある制度的形体を産み出すことを要求する (ibid, p.188)」ため、社会的実在としての教会は、①霊的共同体における教会の基礎との関係における制度化の機能を持つ。また霊的共同体は社会的実在に確定されえない普遍性を社会的実在としての教会に要請するため、②霊的共同体の普遍性の主張と関係における拡張の機能を持つ。そして教会は、教会の生、すなわち霊的共同体を教会の中に表現するために、さまざまな領域の文化的創造を利用し構築する。そのような③教会の霊的可能性の実現との関係における構築の機能を持つ。

これら三つの機能に三つの両義性が対応している。①制度の諸機能は伝統と改革の両義性の下に立ち、②拡張の諸機能は真実と適応との両義性の下に立ち、③構築の諸機能は形態の超越と形体の肯定の両義性の下に立っている。この両義性はそれぞれ危険性を持つ。伝統の危険はデーモン的な傲慢であり、改革の危険性は空虚な批判であるとされる。真実性の危険はデーモン的な絶対主義であり、適応の危険性は空虚な相対主義であるとされる。形体超越の危険性はデーモン的な抑圧であり、形式肯定主義は形式主義的な空虚さであるとされる。

本稿では、①制度の諸機能と、伝統と改革の両義性に着目したい。というのは、ここに霊的現臨、サクラメントと言葉との関係が見られるからである。議論を先取りすると、伝統にはサクラメントが、改革には御言葉が対応する。というのは、サクラメントは歴史的経緯において特定化されるからであり、御言葉はサクラメントの形骸化を批判する機能を有するからである。

またこの制度の機能であるが、これは「受容する機能 (receiving)」と定義される。不可視的教会において現実となる新しき存在であるキリストに依存することによって、可視的教会は制度化と共に成立する。イエスをキリストとして受容することによって、不可視的教会は社会的実在として存在するため、制度の機能は受容する機能と換言できる。この受容の機能は、霊的現臨、御言葉、サクラメントといった媒体を通した同時的な媒介の機能を含んでいる。たとえばイエスをキリストとして受容する者は、イエスがキリストであるという使信を伝える媒介者となる。あるいは公同の礼拝において、媒介する祭司とそれに応答する信徒との出会いにおいて、媒介の機能は働く。このように受容と媒介のあるところには、応答がある。応答は受容されたもの (イエス・キリスト告白) の確認であるから、応答自身が信仰告白となる。応答することによって、受容されたものは媒介者へ媒介される。媒介者から応答者への一方的な関係性はありえない。単に一方的な関係性へ陥ったとき、硬化したヒエラルキーが可視的教会内部に生ずる。応答が正しく行われる時には、そのようなデーモン化の危険から逃れることができる。この関係性は、象徴されているものとそれを象徴として受け取る人々との相関関係に対応

する。これら受容、媒介、応答の機能は、霊的現臨、御言葉、サクラメントといった媒体を通して行われるとされる。

このような制度の機能は、伝統と改革という両義性の下にある。伝統とは、新しい世代の文化的形体がそれ以前の世代の諸形体に連なる、という社会的事実のみを指す言葉ではない。可視的教会がキリストとしてのイエスに現われた新しき存在における根拠によって決定されているということ（→イエス・キリスト告白。音声による告白）、またこの根拠とそれぞれの新しい世代とのきずながあるということ（→それぞれの世代においてもイエス・キリスト告白がなされる。それによって社会的一人格的次元が構築される。行いによる告白）、これが教会における伝統の意味内容である。すなわち、霊的共同体は歴史的な可視的教会を通して働いているため、すべての世代に渡って（原始教会のみならず）理念的には現在のである。伝統により可視的教会はデーモン化の危険に苛まされる。しかし伝統自身によってデーモン化との戦いは続けられる。「伝統なくして改革はない（ibid, p.184）」とされる所以である。可視的教会の本質である霊的共同体に依ることによって、改革は行われる。その歴史的具體例が十六世紀の宗教改革である。宗教改革は伝統に対する聖書という対立構造によって語られるが、改革の基準は聖書にはない。聖書を新たに解釈するという「かけ（risk）」、現行の可視的教会の崩壊の予感があるとしても「かけ」を行う勇氣に基づいて改革は行われる。「かけ」と認識されない、ただ空虚な聖書の新解釈であれば、改革はただ空虚な批判に陥る危険性を持つ。このような伝統と改革の両義性の下に、受容、媒介、応答の機能を持つ教会の制度の機能は存在する。伝統とは歴史的経緯の集積を意味し、その中でサクラメントは決定された。可視的教会の伝統の内にサクラメントは用いられ、また御言葉を素材として改革は行われる。確かに両媒体は共にデーモン化の可能性を孕んでいる。だが両媒体が緊張関係の内にある時、伝統と改革の両義性も緊張関係の内にあり、可視的教会において霊的共同体が現臨する。これは次のようにいえる。人間は個々人の精神の次元においてサクラメント（可能性においては言葉と同じである）を媒体として自己超越を果たす。そして霊的共同体の可視的教会はサクラメント（と、御言葉の解釈の可能性）を持ち、それによって改革される。これが可視的教会の機能と、サクラメントとの関係、また人間の精神の次元との関係である。

5 お わ り に

以上を通して、サクラメントという宗教的象徴によって、人間の生において究極的関心が意識化されることが確認できた。

宗教的象徴が宗教的象徴として機能するのは、それが指示するものに対して我々がそれを宗教的象徴として受け取る時である。そのように象徴を通じて、象徴されるものに人間の生が参

与していくのである。そのため、サクラメントをサクラメントとして捉える時とは、そのサクラメントを設定する宗教、この場合はキリスト教に参加していくことを決断する時に限る。キリスト教に参加する、ということは、なにかしらかの可視的教会に参加することを意味する。つまりそれは「具体的な確信をもって神学的円環の中に入る（Tillich, 1951, p.8）」時である。

そのような神学的円環の内部にありながらも、「神学は神学的円環内の諸象徴間に矛盾を発見するかもしれない、また神学は神学としてのみならず、また宗教としても語るかもしれない（Tillich, 1963, p.240）」⁽¹⁾。これは人間の生という視点から、たとえば宗教的象徴としてサクラメントを捉え直すことの必要性を意味する。しかしながらその宗教的象徴を設定する宗教に人間の生が参加しないのであれば、宗教的象徴は宗教的象徴として機能しない。また神学は、神学自身が関係性を持つ可視的教会に対する批判的原理でなければならない。ただしキリスト教神学は、霊的共同体にその基盤を持つのではなく、キリスト教の使信によってなる不可視的教会にその基盤を持つ。また諸サクラメントは、可視的教会の歴史的経緯によって成立している。霊的共同体が不可視的教会から解釈されるように（→無名のキリスト者）、可視的教会も不可視的教会から解釈される（→エキュメニズム）⁽⁵⁾。この意味において、サクラメントがデーモン化されないためにも、常に神学は宗教的象徴を神学的原理と方法に従って解釈しなければならない必要性が生ずるのである⁽⁶⁾。神学は人間の生がイエス・キリスト告白に至ることができるように、可視的教会の諸要素を整える使命がある。神学の批判原理——預言者の役割——は、まさに「荒れ野で叫ぶ者の声がする。『主の道を整え、その道筋をまっすぐにせよ。』」（マルコ 1.3）の声に聞き従うところにあるといえるのではないだろうか。

本稿にて新たに浮かび上がってきた問題は、イエス・キリスト告白というキリスト論の問題である。この問題は以降の課題としたい。

註

- (1) 筆者が所属する聖公会においても、「何故信徒が聖餐式を執行してはいけないのか」という声がたまに聞こえてくる。執行者の数不足がその声の原因でもあろうし、また聖餐というサクラメントにあずかりたいという思いもその声の原因であろう。今一度サクラメントとは何であるか、ということの理解を深めることは急務であるように思われる。
- (2) 『典礼憲章』の第 2、第 5、第 26 条を参照。また、カール・ラーナー／ヘルベルト・フォルクリムラ共著 小林珍雄訳（1967）『第二バチカン公会議公文書解説』エンデルレ書店 p.47,48,52 が詳しい。
- (3) 批判機能としての言葉、ここに神学の持つ役割の一つがあるのではないだろうか。

- (4) 霊的現臨を聖霊によるもの、とキリスト教的に規定することによって、イスラームやシナゴグなどの社会的実在を持つ霊的共同体、及びそのメンバーは、無名のキリスト者として、キリスト教的に理解することが可能となる。
- (5) 確かにラーナーが指摘するように「単に個人的な義認と聖化は、緊急の場合には秘跡がなくとも、信仰と愛を通して与えられるもの（ラーナー, 1981, 547 頁）」である。ラーナーはこの指摘において洗礼という sacrament を定義付けているわけであるが、続けて「そのような場合が、洗礼を受けていない多くの人々に確かに実現されている（同上）」と語るのである。これは即ち、無名のキリスト者の考え方に繋がるわけであるが、しかしラーナーは同時に洗礼という sacrament の必要性を展開する。それはキリスト教が重視する共同体性と、歴史性に由来する。キリスト教が重視するものとは、旧約から続く救済の歴史であり、歴史的に存在したイエスをキリストとして信仰することであり、神の民として生きる、ということである。これらに連なるためには、「キリストにおける神の恵みが出来事として、すなわち歴史的に把握できる形で、受肉した肢体なる持続的な出来事として、世界内に現存するということ（同上）」が必要となる。このことが教会の機能、即ち、神の恵みを世界内に歴史的に把握可能にするという教会の機能を肯定する。そして教会に連なるための洗礼という sacrament が、（無名の、ではなく）キリスト者として必要とされるのである。
- (6) オズボーンの用語を借りれば、「根源的 sacrament としてのイエス・キリスト」こそが、「基礎的 sacrament としての教会」を通して、「派生的 sacrament としての七つないし二つの sacrament」の宗教的象徴を常に開示するのである。

文献

- カール・ラーナー著 百瀬文晃訳（1981）『キリスト教とは何か』エンデルレ書店
- カール・ラーナー／ヘルベルト・フォルクリムラ共著 小林珍雄訳（1967）『第二バチカン公会議公文書解説』エンデルレ書店
- 南山大学監修（1986）『第二バチカン公会議 公文書全集』中央出版社
- 與賀田光嗣（2006）「 sacrament とキリスト論——K.B.オズボーンのティリッヒ解釈を手掛かりに——」『ティリッヒ研究』第 10 号 現代キリスト教思想研究会 49-57 頁
- Osborne, Kenan B. (1988), *Sacramental Theology*. Paulist Press
- Tillich, Paul (1951), *Systematic Theology*. Vol.1, The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1957), *Systematic Theology*. Vol.2, The University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1963), *Systematic Theology*. Vol.3, The University of Chicago Press.

（よかた・こうし 日本聖公会神戸教区神学生）