

# 聖処女から聖母へ

——マリア神学の解釈学試論——

寺戸 淳子

## はじめに

聖処女マリアというと、そのイメージは確立され、普遍性を持つものとおもわれがちである。清らかな乙女、慈愛に満ちた母、およそ考えられる中で最高の女性的価値、理想の女性像…しかしそれは、特定の世界観に支えられてこそその最高であり理想である。そこで本稿では、「イメージの普遍性」を括弧にいれ、それがいかなる世界にどのように位置づけられた像なのか、理想とどのような関係にあるイメージなのかを問うことから始めたい。そこでは同時に、イメージからそれを擁する理想自体を照らし返すことも意図している。

素材はマリア論、聖処女について語る神学的言説である。神学から何がわかるのか、言語化されていない諸行動こそそこに生きる人々の世界観を理解するための最良の素材である、という批判を予想しないわけではない。が、本稿は、神学をいかに読めばそれに多くを語らせることができるのか、その解釈学の試みでもあるのだ。ところで神学とはいかなるジャンルに分類される言説であろうか。自己理解に従えばそれは「啓示についての正しい解釈」なのであろうが、ここでは神学を、信仰対象、及びその信仰をいただく世界のあり方についての言説＝物語と考えることにする。この視点から見たマリア論は、マリアとカトリック的理想世界の関係についての物語となる。ここに取り上げるマリア論は、そのなかでもバチカンの権威、教皇の名の下に語られたカトリック世界公認の言説、マリアにまつわる「公認の物語」である。

物語は三つある。聖処女マリアは三位一体の神人イエスの母、すなわち神の母であることが431年に教義として定められて後の1400年間、聖職者・神学者によって個人的な関心の赴くまま、絶えることなく語り続けられてきたマリアについての「私家版」の物語は、1854年、「無原罪のお宿り」の教義化を皮切りに、急速に公認の物語の形にまとめられていった。1950年の「被昇天」教義化、そして1964年、第二バチカン公会議の成果の一つとして公布された『教会憲章』第8章に展開されたマリア論がそれである。二つの教義を決定した文書、バチカンが公布した大勅書・教皇令と『教会憲章』は、私家版の歴史を総括しつつ、その公布年時の関心を加えながら三様のマリア像を描いている。本稿はこれをマリアを主人公とする物語群と考え、その中で旧来の物語がどの様に紡ぎ合わされて新しい

物語を成立させているかに注意を払いながら、マリアのおかれている位置づけ、さらには、そのマリア像が徐々にコンセンサスを獲得していく過程を読み解いていこうというものである。具体的には、新たに成立した物語の根拠として語られている旧来の物語を主題に対する伏線ととらえた上で、両者の関係及び認可された物語の内容を検討していく。

## 三つの物語

### I 大勅書 *Ineffabilis Deus*<sup>(1)</sup>

この文書は、マリアはこの世に生をうけたときから人の定めである原罪をも免れていた聖なる存在である、という信心を教義化したものである。次の二つの物語がこれを支える根拠としてあげられている。

(i) 創世記3,15:「わたしは恨みをおく、おまえと女の間、おまえの末と女の末との間に。彼はおまえの頭を砕き、おまえは彼のかかとを砕くであろう」

創世記3,15は、人類の始祖であるアダムとイヴの墮罪物語の結部、神が蛇・イヴ・アダムのそれぞれに物語後の運命を言い下す場面の第一番目、蛇への言葉の後半にあたる。そこでいわれているのは蛇と人類、特に女との敵対関係であるが、大勅書はこれを、そこからマリアの無原罪を解釈として引き出しうるような物語として次のように読む。「神は蛇とマリア、蛇とイエスの間に、恨みをおかれた。イエスは蛇の頭を砕き、イエスと絶ち難い絆で結ばれた聖処女マリアもその足の下に蛇の頭を砕く」。

この読み方には二つの重要なポイントがあると思われる。第一に、墮罪物語ではなく救済物語として読むこと。「蛇の頭を砕く女の末」をてがかりに、蛇を罪と悪の化身、その頭を砕く女の末は、罪をむなしいものとしそれに勝利する贖い主であるとする登場人物の同定が、それを可能にしている。そして救済物語であればこそ、この中でマリアは蛇と敵対する女に同定されえるのである。

もしこれがあくまでも墮罪物語にとどまっていたらどうだろう。ここに言われる女は罪の物語の登場人物でなければならない、すなわち、蛇との間に恨みをおかれたのは、それにそそのかされて罪を犯してしまった女、イヴでなければならないことになる。単に蛇の敵ということであれば、イヴの方がマリアよりもこの場にふさわしいのである。ここから次のことが明らかになる。マリアが聖書のこの箇所に見いだすことができるのは、彼女が蛇の敵であるからではなく、救済物語の登場人物と認められているからなのである。前提となるのはマリアと救済物語の関係であり、そこからマリアと蛇の敵対という新しいテーマが展開されている。

しかしこれだけではまだ、この物語にマリアの無原罪を支えることはできない。女と同等されただけではマリアは救済物語の前半にしか関わらず、蛇に敵対する女としての位置づけを物語中に得るにとどまる。女と蛇の敵対関係がマリアの無原罪という新しい意味づけを獲得するためには、彼女が救済物語の成就、物語の後半に関係しなければならない、つまり、罪=蛇に「打ち勝つ」ことが必要なのである。これを解決するのが、聖処女が非常に緊密で絶ち難い絆によりイエスと一つに結ばれているという、マリアとイエスの絆への言及である。救世主との強い絆は、聖処女を救済物語の一登場人物に終わらせず、その成就の共演者にまで引き上げる——マリアはイエスとともに、墮罪物語における人類の始祖アダムとイヴに代わる、新しい世代の両親の役を演じるのである。

救いの物語におけるマリアのこの役割を表現するのが、早くから彼女に与えられていた「第二のイヴ」という呼称である。第二のイヴ論は、イエスを新しいアダム=贖いの世界の始祖と考える聖パウロの「第二のアダム論」に触発されて生まれた説だといわれる。その根底には、イエスにも誰かパートナーがいなければならないという発想があるものと思われる。ここでは旧約墮罪物語の始祖であるペア=ネガに対し、新約救済物語のペアがそれを正しく写し直すポジとして求められているのである。この第二のイヴとしての性格、パートナーの絆をもつからこそ、マリアはイエスが勝利する蛇との戦いに参加し、同じように悪に打ち勝つことができるといわれるのであり、そうやって初めて、彼女は罪に勝利する存在としてふさわしいあり方、無原罪を要請されることになる。罪に勝利するのは、その生涯ただの一度も罪に屈したことの無いもの、全く罪のないものでなければならないからである。

こうして創世記3,15は、「墮罪物語のアダムとイヴに匹敵する救済物語のイエスとマリアを、神は贖いの成就の物語の主人公として世の初めから定めておられた」という新しい物語になる。そしてそこから、「マリアもイエス共々贖いの成就、罪に対する勝利にあずかっている、すなわち無原罪である」という物語が展開される。イエスとマリアの絆が、これを可能にしているのである。

## (ii) ルカ1,28：「恵まれた女」

聖処女マリアを描いたなかで最も有名な場面、受胎告知における、天使ガブリエルからマリアへの呼掛けの言葉である。マリア神学ではこれを、神がマリアに完全無欠・最高の恩寵を与えた証と考える。御使いの口からでた祝福の言葉は神からの祝福に等しく、それにあずかったマリアは、神から唯一完全な恩寵を与えられそれに満ちた存在、すなわち無原罪であったと解釈するのである。

ここで恩寵は、マリアを原罪から守る神の力として要請されている。しかしこれを、マリアが救済物語に参加するための必要条件であると言い替えることもできるであろう。恩寵の授与は、神から選ばれていることの証、救済物語への参加資格を有する者であることの証としての意味を持つと考えられる。もともとマリアは神の母として、すなわちイエスを産むことで救済物語に関わっていた。しかし、イエスを産んだのはマリアの力によるのではなく、恩寵がマリアに下り、それによって新約の物語は始まったと考えたならどうであろうか。マリアは積極的参加者の意味を持たなくなってしまう。そこでマリアを救済物語の登場人物にする契機について、イエスとの関係とは異なる、恩寵との関係で語らねばならなくなったものと思われる。恩寵との関わりで語ることは、マリアがイエスとの関係によってではなく、神によって救済物語に招き入れられたという、新しい物語の誕生にほかならない。こうなると、マリアとイエスは同じ一つの物語の共演者として、ある意味では対等の関係にもなりえるのである。

以上、根拠となる物語は、旧約・新約両聖書から一箇所ずつ選ばれている。予言としての旧約、成就としての新約、どちらにもマリアの姿が見いだされなければならないという配慮の結果であろう。

これらを伏線に、マリアの無原罪のお宿りは次の言葉で教義として宣言される。

「聖処女マリアはお宿りの最初の瞬間から、神の唯一の恩寵と特権により、救い主にふさわしい存在たるよう、原罪のあらゆる汚れから前もって保護されている」<sup>(2)</sup>。

マリアはその母の胎内に宿った時から神の恩寵により原罪の汚れを免れていたという教義の内容には、特に留意すべき点もないように見える。しかしこの表現を、大勅書が冒頭近くに引用している教皇アレクサンデル7世の言葉と比較すると、無原罪という主題の内容がきわだってくる。

「聖処女マリアの魂は、創造された最初の瞬間、肉体と一つになった最初の時から、恩寵の特別なはからいによって(…)原罪の汚れから前もって保護されている」<sup>(3)</sup>という表現の特徴は、魂と肉体の二分を明記しているところにある。アレクサンデル7世は二つを区別した上で魂の無原罪についてのみ語っているのであるが、これは、教皇が原罪を魂だけに関わる問題と考える立場にあることを示している。これに対し大勅書は、マリアが「お宿りの最初の瞬間から」原罪を免れていたと表現することで、霊肉の区別を避けた形になっている。完全な恩寵を受けたマリアが魂しか救済にあずかれないのは矛盾ではないか、という配慮から表現が改められたのだと神学者は解説しているが、この点についても少し考えてみよう。

アレクサンデル7世の発言は、原罪が魂だけに関わるという立場からなされたものであった。そこで考察の主題になっているのは、原罪そのもの、その及ぶ対象・時期である。ところでカトリックの信仰において、肉体の復活は救済の欠くべからざる表現の一つである。すなわち肉体も魂と同様、救済の対象なのである。この「救済の対象」を「恩寵の対象」と言い替えるのに、さして困難はないであろう。こうして恩寵の対象としての肉体を考えると、先のアレクサンデル7世の表現では不都合が生じてくる。恩寵は肉体にも及ばなければならない、ましてマリアの受けた恩寵は唯一絶対・比べるものなき恩寵である。ならばその肉体が、恩寵のはからいに魂同様あずかっていたはずはない。こうして魂だけについて語るのは、恩寵の表れの点からみて適当ではないことになる。ここでの「無原罪」は、原罪の否定としてでなく、恩寵の発現形態として語られているのである。

このような経緯故に、大勅書はアレクサンデル7世の言葉を引用しておきながら、教義内容の宣言に当たっては「お宿りの最初の瞬間から」という表現を採用したのであろう。ここに表れているのは、原罪が魂・肉体のどちらに関わるものなのかはさておき、魂同様肉体も恩寵にあずかるという側面から無原罪を語ろう、という大勅書の立場であり、二つの表現の違いは、関心が原罪のあり方から、恩寵の発現形態に移ったことによるものと考えられる。ここにはまた、魂と肉体を二つのカテゴリーに厳然と区別しつつ、両方共を救済にあずからせようとするカトリックの抱える問題の一端が現れているようでもある。

大勅書は教義を宣言した後、マリアと信者の関わりについて述べることで終わっている。「一人子に次いで最も力ある仲介者・調停者マリアは、母なるカトリック教会を、母の配慮をもって導く。主によって天地の女王に定められ、一人子の右に座す母の祈りは、聞き入れられないことがない」<sup>(4)</sup>。マリアは信者にとり、おもに「天の女王・仲介者・調停者」であるとされている。

## II 教皇令 *Munificentissimus Deus* <sup>(5)</sup>

この文書は、マリアが死後復活し、イエスの計らいによって天に引き上げられたという、被昇天の信心を教義化している。

今回この主題を支える伏線として語られるのは、次の三つの物語である。

### (i) 無原罪のお宿り

教皇令は二つの教義を「互いに密接に結びついた特権」<sup>(6)</sup>であるといい、無原罪の物語自体を被昇天の根拠として取り上げている。いわく、無原罪であることによってすでに罪

を贖われているマリアは、罪の結果である死のもたらすものに対しても勝利をおさめている、すなわち、身体の贖い＝復活についても終わりの時（最後の審判）まで待つ必要がない、被昇天は無原罪の必然の結果なのである。物語のこの展開を支えているのは、死を罪の結果であると考え、それ故罪の贖いは死の贖いにはかならず、それは復活という身体表現をとること、この二点である。つまり被昇天も無原罪同様、贖い＝恩寵の充満の発現形態を確認する物語なのである。それゆえ、大勅書にみられた神の恩寵・イエスとの絆がマリアの物語を支えるという主題と伏線の関係が、ここにも活用されている。

無原罪の教義は、地上に生きる人としてのマリアにおける恩寵の充満・発現形態について述べていた。これに対してマリアの復活・被昇天は、死後の理想状態・恩寵の発現形態に関わる、同じ物語の後日談と考えられる。無原罪の物語において「罪に打ち勝つ」という理想のあり方を実現していた恩寵が、次なる理想、「死に対する勝利」にもマリアをあずからせるのである。しかし同じ恩寵の働きについて語っていながら、大勅書と被昇天ではニュアンスが異なっている。前者には、恩寵によってマリアが救済物語の登場人物の資格を得るという側面があった。今回は、もっぱら恩寵の表現のあるべき姿が問題になっている。被昇天を「無原罪の必然の結果である」ということは、マリアにおいて贖いが成就していることを宣言するのみならず、罪と死の両方を打ち負かすことで初めて恩寵が完全に発現、成就が完成するという、成就観の表明でもあるのだ。復活なしの贖いは、未だ成就せざるものにすぎないというわけである。

イエスとの絆というテーマは、教義を宣言する直前におかれていることからうかがわれるように、最も強調されるべき根拠として語られている。それによると、聖書は神の母が一人子と親密に結びつき、常にその運命と一致していることを示している。それゆえ地上での生の後、魂はもちろん身体も彼から引き離されたとは考えられない。新しいイヴは罪と死に打ち勝つ戦いにおいて、息子と分かち難く結びついているのである。

具体的な箇所を示さないまま、聖書を引き合いに母子の運命の一致を力説しているにとどまるが、ここには教皇令の重要な特徴が表われている。二人の絆を、特に「神の子とその母」、母子の絆であるとしている点である。文書中に引用された先人達の言葉も、多くが「息子イエスが母マリアの栄光を望んだ」「被昇天は息子の母に対する愛の証」というように、二人の絆を母子のそれであることから被昇天を結論づけている。これは大勅書ではみられなかったことである。

## (ii) ルカ2,35：シメオンの予言

マリアが十字架の下で剣に胸を差し貫かれるであろう、という予言を述べた箇所とされ

ている。福音書中、マリアを十字架に関係づける数少ない記述のうちの一つである。教皇令はマリアの生涯を語るにあたり、聖書の中からこの場面だけを引いてきている。マリアの生涯が苦難に満ちたものであったことを聖書を証拠に語ろうとしている文脈での引用であるが、この物語にはもっと別の働きがあるものと思われる。というのも、ここにはマリアの生涯で最も重要な場面と思われる受胎告知が語られていない。これを差し置いての引用である以上、それに積極的役割がないとは考えられないのである。

大勅書においては創世記3,15が、蛇を踏み敷く処女という形で、マリアの罪に対する勝利に生き生きとしたイメージを与えていた。それはイエスに倣った姿であった。ならばこれに対応する、死に対する勝利のイメージを求めたときにも、倣うべきはイエスの姿であっただろう。ところで、イエスによる死に対する勝利は贖いの成就の結果にほかならないことを考えるなら、それを表現するのは勝利としての十字架像以外にない。この脈絡から、十字架の下で剣に差し貫かれるマリアの姿も、死に対する勝利の表現となるべくここに引用されたのだと考えられるのである。

ところでマリア像同士を比較したときに、死に対する勝利のイメージが、受胎告知ではなく十字架の場面に求められたことは重要である。なぜならこれは、死に対する勝利が「産むこと」ではなく「犠牲を捧げること」であることを意味しているのであるから。

### (iii) 処女懐胎説

マリアが、イエスを産んだ後もなお処女であり続けたという物語である。これを解釈して教父達は、出産によっても処女が失われなかったのは神がマリアの身体の聖性を守ったからであり、その神が聖処女の死後の身体の栄光を守らないはずはないのであるから、聖処女の身体は死後の腐敗から守られている、という処女身体の死後非腐敗の物語をまず初めに展開した。これがさらにすすんで、恩寵に満ちた身体は天になればならない、という被昇天説までたどりつくのである。

物語のこの展開を貫いているのは、恩寵に満たされた「身体の栄光」というテーマである。子供を産んでも処女であること・遺体が腐敗しないこと・復活して天に引き上げられることのいずれもが、身体の栄光の表れ、その諸相として同等に考えられている。この視点からみた被昇天は、死に対する勝利の結果、贖われた身体の物語なのである。教皇令中の数々の引用からは、理想の身体をマリアに託して考察してきた歴史がうかがわれる。

これらの伏線に支えられて、被昇天が教義化されている。

「救済の予定において神秘的な方法でイエス・キリストと結びついている無原罪の神の

母、清純な処女であり罪とそれに由来するものに対して完全に勝利をおさめた贖い主の伴侶は、特権の最高の表れとして死後の腐敗から予め守られ、息子と同じように死をむなしものとした後、その右に座す女王として輝きわたるために、身体と魂を持って天上の最も高い栄光にひきあげられた<sup>(7)</sup>。

恩寵の発現形態としての被昇天の内容と意義は、引用された教父・教会博士の数々の言葉に託して語られている。そこには二つの特徴が認められる。

第一に、イエスとの類似性。神の子と聖なる母の、身体と靈魂の威厳における類似性を述べたシエナの聖ベルナルディヌスの引用を初め、「息子と同じように」「イエスに倣って」等の表現が数多くみられ、それらを通じて、マリアの魂・身体の状態及び運命が、イエスをモデルにすることが述べられている<sup>(8)</sup>。恩寵の発現形態がイエスに倣うことになるのは当然と言えば当然のことであるが、大切なことは、無原罪と被昇天によってマリアがいよいよ、イエスに限りなく近づいたという点にある。

第二は、被昇天が身体と靈魂の一致の実現である故に求められていることである。教皇令が引用している聖ボナベントゥラの次の言葉にそれが顕著である。「もし聖処女が天に（身体をともなって）人格としているのでなければ、その至福は完全であるとはいえない。人格は単なる魂ではなく人としての複合体である。それ故彼女が二つながらそこにいることは明らかだ。でなければ、完全な恩寵を身に帯びていることにならないからである」<sup>(9)</sup>。死後の身体復活は、単に身体の栄光ということだけでなく、それが身体と靈魂の永遠の一致という理想状態の実現に不可欠であるがゆえに求められている。復活という「死に対する勝利」は、死によって分かたれるべく運命づけられていた靈肉が、その隔たりを克服して永遠に一つになることを意味しているのである。身体復活が恩寵の発現として必然であるのはこのためであろう。「一つになる」ことの至福を表現するためには、その相手、魂が一つになるべきパートナーが必要なのである。

教皇令中、「一つになる」「一致している」ことへのこだわりは、他にも随所にみられる。マリアと神、マリアとイエス、魂と身体、教会員達の心…被昇天は、恩寵によって実現した魂と身体の永遠の一致という至福を物語る、それら「一致」のシンボルなのである。

マリアのこの「至福の体現者」としての性格が、教皇令の教える信者とマリアの関係に反映している。ここでのマリアは、人類が魂と身体の永遠の一致という栄光の未来に運命づけられていることの約束・徴であるといわれる。信者の希望の支えとなるべく、マリアにおいて救いのわざが先取りされているというのである。加えて、聖処女は信者の天における母であるといわれる<sup>(10)</sup>。



大勅書と比較して気がつくことは、ここに「仲介者」の語がないことである。ここでは「母」が、大勅書にいられていた「仲介者」にあたる。この表現の代替は、マリアが新約の救済物語において仲介の役を果たすという「仲介者論」をとりまく神学の状況を反映しているものと思われる。仲介者論は、被昇天同様教義化を期待されながら、新約聖書中の記述が障害となって今日まで見送られてきており、この事情から、ここでは慎重にその語が避けられているのであろう。

### Ⅲ 教会憲章 *Lumen Gentium* 第8章<sup>(11)</sup>

教会憲章は、第二バチカン公会議の成果の一つとして公布された、「教会の本性と普遍的使命の明示を目的とする」文書である。その第8章がマリア論にあてられている。被昇天の決定後、マリアの仲介者論を新たに教義として決定しようという機運がますます高まっていたのを受けて、公会議はマリア論をそのテーマの一つに取り上げたのだが、仲介者論は神学上の不都合が解消されていないために直接的には語られず、そのためマリアと教会の關係に託してその考察が行われたのである。マリア論が独立の文書とならなかったのはこのためである<sup>(12)</sup>。

1-7章でいわれていることの中でマリア論に関わるのは、教会の救済論、特にその身体論ともいうべきものである。そこでは人々が一つになること、神と人が一つになることが救済の成就であるといわれ、その姿は、イエスという頭をいただいた身体としての信者の総体＝「キリストの神秘的身体（枝体）」としての教会に象徴されている。身体はここでも、被昇天におけると同様、有機的連関に結ばれた不可分の一まとまりを表象しているのである。

以下、マリアとこの神秘的枝体としての教会の関わりが第8章で語られている。その網羅的な記述からは、マリア論総括の意図がうかがわれる。旧来の物語は新たな意味づけを与えられ、マリアと教会・信者の關係というテーマに貫かれた物語を支えている。

(i) ルカ1,26-38, 受胎告知／ルカ8,21, 神の言を聞いて行う者

ヨハネ2,1-11, カナの婚礼／ヨハネ19,26-27, 十字架における母の譲渡

使徒行伝2,1-4, 聖霊降臨

新約のこれらの場面は、マリアの「神への同意」とその結果としての「恩寵の取りなし」を描いていると解釈されている。「聖処女は恩寵満ちみてるものというあいさつを受け、神の言葉に同意し、救済のみ旨を受諾し、贖いの秘義に仕えるために御自分を主のはしためとして御子とその働きに完全に捧げられた」<sup>(13)</sup>。

受胎告知は、救いの物語の始まりに位置する処女の同意の物語であるといわれ、聖処女の徳は処女の従順に約言される。「神の言葉を守るものは皆わたしの母・兄弟である」というイエスの言葉は、「マリアはイエスを産んだからではなく、神の言葉を聞いて守ったから母である」と語り直される。これらの解釈は、マリアの母性を「産むこと」から引き離して処女の忠節に関係づけるとともに、あえてなおそこに残る「母性」を示唆するものである。カナの婚宴でイエスが水をぶどう酒にかえた奇跡の場面は、救い主が「わたしの時はまだきていない」といいながらも、マリアに促されることで贖いの最初の徴を明らかにしたという、マリアの取り次ぎの働きを強調する物語になっている。そして十字架の下、マリアは受胎告知について再び神の救いの計画に全面的に同意し、わが子をいけにえとして捧げたというのである。十字架上のイエスが「これはあなたの母です」といってマリアをヨハネに託した物語は、マリアが母として取り次ぎの役割を果たすことをイエス自ら認めたことを意味しており、続く聖霊降臨が、その取り次ぎの場面なのだという。

このように旧知の物語は、共通のテーマを表現する一連の物語群としてとらえ直されている。そこに浮かび上がってくるのは、自由な信仰と従順をもって人類の救いに協力するマリアの姿である。そこではすべてが、聖処女による神の計画への同意と、その結果である恵みの取り次ぎの物語としての相を帯びている。しかし何より重要なのは、それがクライマックスとしての十字架に向かう物語であり、そこでマリアが信者の母と定められていることである。

物語のこの構成の特徴は、受胎告知解釈に顕著である。告知の場面を処女による同意の物語であるとする公会議の解釈は、マリアの母性について新しい解釈が生じる可能性に道を開いた。告知の焦点がイエスを産むという「事柄」から、同意するという「意志」にかわることで、マリアの母性が神を産むというイエスとの関係から、同意の結果この世に恵みをもたらすというより一般的な役割、すなわち信者との関係にかわる契機となるのである。

ここに集められた福音書中の個々の記述は、マリアとイエスのあいだに起こったことを描いている。しかしそれらから形成された物語群は、もはや同じように二人の関係を語ってはいない。「処女の同意」の概念を導入することで、それはマリアと信者の関係を教える物語となった。「人々の超自然的生命を回復するため救い主のわざに独自の方法で協力された聖処女は、それ故恩恵の世界におけるわれわれの母である」<sup>(14)</sup>という表現に、新約のすべての記述が収斂していくのである。

## (ii) 教会＝処女母性論

処女母性とは、処女のまま聖霊によって子を身ごもり母となることをいい、もともと

は、聖霊により神の子を産んだマリアの母性をさす。これに倣って、宣教と洗礼により信者をキリストの新しい命の内に産み落とす教会の働きを、母として表象するのがこの説である。先にみたように、教会を「キリストの神秘的身体」とイメージする伝統が、神への忠節故に処女身体に聖霊をうけて懐胎する処女母性との同定を容易にするのであろう。

ここから展開するマリアと教会の関係は、処女母性同士の類比的物語である。もちろん両者は対等ではない。神の子を産んだマリアの処女母性は聖霊による身ごもりの最高形態、教会の象型＝モデルであり、教会はマリアの姿において完成しているといわれる。この類比で重要なのは、イエスに対するマリアの立場と、信者に対する教会の立場が比べられているということである。これを、処女母性という表象が語り得るのは産むものと生まれるものの関係でしかなく、産む母同士はどこまでいってもパラレルな関係にとどまると考えるか、信者の母である教会とマリアは互換的表象であり、それ故マリアは信者の母であると考えるかで、道の別れるところである。前者の場合、それは教会の本質をマリアによって表象する教会論となろうし、後者の場合には、マリアを教会に同定するという新たなマリア論を生むことになろう。ここでの記述は教会の母としての側面がマリアを模範と仰ぐことを強調しており、教会論に近い立場にある。

次の物語は今までのものと趣を異にしている。

(iii) 1テモテ2,5～6, 唯一の仲介者イエス・キリスト

神と人との仲介者はイエス・キリストただ一人であるという聖書のこの箇所の記述は、マリアが救いの物語の中で仲介の役割を果たすという仲介者論公認化の妨げとなってきた。教皇令は正面からこの障害を取り上げつつ、救いの物語におけるマリアの人々に対する母性愛、母としての役割は、これに抵触しないと述べる。なぜならそれは、キリストの唯一絶対の仲介とは異なる「母の取り次ぎ」なのであるから。公会議は、マリアの働きを母の取り次ぎとして、キリストの仲介の下、諸聖人の取り次ぎの上位に位置づけようとしている、言い替えれば、「母の役割」という新たなカテゴリーを設けて、そこにマリアの取り次ぎの役割を限定しようとしているのである。

以上で述べられた教会との関係は、次の表現の内にまとめられている。

「マリアは教会の卓越して全く独特な枝体として、さらに信仰と愛の点で教会の象型、最も輝かしき範型として敬われ、カトリック教会は聖霊の教えの下に、最も愛すべき母として孝愛の心を持ってマリアを慕う」<sup>(15)</sup>。

マリアは二様の性格をもたされている。教会の象型＝モデル、信者の母＝導き手。そし

てこのそれぞれは、マリアの処女性と母性にあたる。

公会議における受胎告知解釈でなくとも、神学は処女母性の中心を処女の徳・従順にあると考えてきた。これはマリアの本質論で考えれば分かりやすい。神の母という母性は処女の従順が恩寵を招来した結果であり、彼女に本質的な働きではない。マリアの本質はその処女性にあり、それゆえ専ら「聖処女」の名の下に崇敬されてきたのである。

これに対して信者との関係が問題になる時、マリアは聖母と呼ばれる傾向にある。二種類の呼称の、三文書を通じての慎重な使い分けがそれを示している。無原罪・被昇天において「聖処女」「終生処女なる神の母」であったマリアは、教会との関係で語られるようになると、「枝体の母」「愛すべき母」「信者の母」「我らの母」へと呼称を変化させた。それ以上に、教会憲章には「母としての役割」「恩恵の世界における母」「恩恵の計営における母性」「母性愛」「母の保護」「母の愛」等が頻出している。母性——産むこととは異なる、同意としての——は、イエスと対峙するとき以外のマリアを表現しているのである。

ところで、聖処女は教会の象型であった。聖母もまた何かのモデルだろうか。聖母が信者を導く存在であるといわれている以上、それは仲介者に近いものとして想定されている可能性をもつ。この時聖母はモデルを提示する立場にはいない。かえって、聖母がイエスをモデルにしていると考えられる。恩寵の充満状態を完成したマリアがイエスによく似たものであったことと、これは矛盾するどころか、整合性をもってさえいるのではないだろうか。

## 物語群の語るもの

三文書は、大勅書と教皇令が、マリアの魂と身体がともにイエスに倣った恩寵の充満状態にあることを、教会憲章が、信者の母としてのマリアを描いていた。信者の母を恩寵との関わりでいうなら、それは「恩寵の取り次ぎ」を意味していた。すなわち理想世界とマリアの関係について、前二者が「理想の体現者として（無原罪の処女）」、後者が「理想実現過程に参与する者として（信者の母）」のマリアを語っていたといえる。理想の体現者としてのマリアは、ひたすらイエスに似るべく努めていた。イエスとのつながりを聖書に求め、その生涯をなぞろうとした。しかし理想を取り次ぐものとしてのマリアを語る段になって、変化が生じてきている。マリアはイエスの唯一性に抵触しない、独自の働きを獲得しようとしつつある。それは、マリアの母性が語られるようになっていく過程でもある。

その母性の内容を解く手がかりとなりそうなのが、物語群の中で徐々に重要性をましていった、十字架とマリアの関係である。十字架におけるマリアの姿は、死に対する勝利・信者に対する母性の表象としての意味を持たされているようで、物語の遠景に退いていっ

た聖処女としてのマリア・受胎告知の場面と対照させて考えるなら、そこには聖処女と受肉、聖母と十字架という対応関係を想定することができるのではないかと思われる。十字架＝犠牲を立脚点に語られる母性は、産むこと＝豊饒性ゆえに称揚される母性とは異なる「新たな母性」であるだろう。

ところでマリアの母性は、信者との関係の局面においてのみ注目されてきているわけではない。イエスとの絆も、初めは第一のアダムとイヴに倣ったパートナーシップにすぎなかったものが、いつか母子のつながりを強調するようになっていた。アダムとイヴという成人男女・夫婦をモデルにしていた二人が母と息子のペアになったのは、彼らの「歴史的事実としての母子関係」を正確になぞったからだろうか。しかし男女ペアの素材は他にいくらかもある。事実、マグダラのマリアをもってイエスの母マリアにかえる可能性も、またイエスとマリアが天の王と女王として描かれることも、婚宴の花婿と花嫁として描かれることもあったのである。これらはみなアダムとイヴと同じ、成人男女のペアを構成している。それを排して二人の間柄を母子関係に限定するのは、あくまでも一つの傾向にすぎず、普遍性を持つものではないのである。

イエスとマリアの母子関係・マリアの母性愛は、それをいただく世界観の要請に答えるシンボリズムとして、新たに台頭してきたものと考えらるべきであろう。カトリックは、母というもの・母子関係に、理想の表象を託そうとしているのである。ところで、表象とは要請に答えて採用されるものであるとするならば、この「一つにする・なる」というカトリック的理想を「母」という表象を用いて物語ることは、理想世界の内容・「一つになった」ものの性質に由来しているはずである。あるいは逆に、母という表象で物語ることで、理想世界の内容に影響を与えているのかもしれない。

いずれにせよ、それは例えば、成人男女の性的結合により表象される「一致」とは異なる内容であるに違いない。特にそれがイエスとマリアであるときにはなおさらである。マリアは限りなくイエスに近づいており、その二人による一組が表現するものを「互いに異なる対等な二原理の一致」ということができるのか、にわかにはきめがたい。私たちにできることは、理想像を描いた「全体の物語」の中で「聖母子の物語」がどのような働きをしているのかを、「カトリックは性関係を忌避した」と一言で片づけることなく、例えば他の物語における男女の性的結合のシンボリズムの位置づけと比較しながら解きあかしていくことで、全体の物語が今までとは違った声で語り始めるのに耳を傾けることであろう。

## おわりに

大勅書は、無原罪のお宿りの教義が「教会の中に常に変わらず存在してきた啓示」であ

り、「教会はそれに変更を加えることなく正しく受け継ぎ、未だ明らかにされていなかった側面をあらためて宣言するに過ぎない」といういた<sup>(16)</sup>。しかしわれわれの目から見たとき、それは決定済みなどではない、同意を得ながら徐々に変更を加えられ語り直されつつ形成されていく、柔軟な物語に見える。その語り直しは旧知の物語同士の間新しい連関を発見していく過程であり、マリアをどう位置づけることが神学全体にとって最も望ましいかという神学の都合とマリア称揚の願いの間の駆け引き・譲歩の過程である。そこでは現在の信仰の要請に対し、それまでの教会の伝統のすべてがそこから最良の物語を紡ぎ出すための材料として提供されており、それが取捨選択されて新しい物語が構成されるのである。そしてこの取捨選択という契機、そこに表れる基準・判断こそ、わたしたちがすくい上げようとしているものにはかならない。bricolage（器用仕事）の仕事ぶりには器用人のsensがでる。カトリック神学の器用仕事から、そのセンスをうかがい知ることは十分可能であろう。

ここでは公認の物語という素材を、マリア論の最大公約数という価値ゆえに取り上げた。そこで得られたものは、マリアが聖処女から聖母へと変遷していった経緯らしいものの名残である。しかし、時代の要請とそれに呼応する新しい物語の誕生という歴史を読み解くためには別の切口が必要になる。それは、私家版の物語達の歴史を追いかけるという作業になるだろう。

#### 【注】

- (1) Bull 《Ineffabilis Deus》 de Sa Saintete Pie IX (8 décembre 1854) in Maria : Études sur la Sainte Vierge, par Manoir de Juaye, Hubert du, S. J. (dir), t. III, pp. 751-764 ; cf. MANSI, t. 47, pp. 118-127.
- (2) ibid. p. 762.
- (3) ibid. p. 755.
- (4) ibid. p. 763.
- (5) Constitution Apostolique 《Munificentissimus Deus》 de Sa Saintete Pie XII (1er novembre 1950) in Maria, t. III, pp. 801-814 ; cf. AAS, 42, 1950, vol. X, pp. 753-773.
- (6) ibid. p. 802.
- (7) ibid. p. 812f.
- (8) ibid. p. 810ff.
- (9) ibid. p. 810.
- (10) ibid. p. 813.

- (1) Constitution Dogmatique sur l'Église (Lumen Gentium), ch. 8, (21 novembre 1964) in Maria, t. VIII, pp. 27-39 ; cf. 第二バチカン公会議『教会憲章』, 中央出版社, 1967.
- (2) この経緯については, Philips, G., Mgr., "La Vierge au Iie Concile du Vatican et l'avenir de la Mariologie" in Maria, t. VII, pp.43-49 を参照
- (3) Lumen Gentium, p. 31f.
- (4) ibid. p. 34.
- (5) ibid. p. 30.
- (6) Ineffabilis Deus, p. 756.