

民衆教会の歩みに照らし、民衆神学の教会論を考える

パウロ眞野玄範

1. 民衆教会の歩みと、そこから提示される民衆神学の課題

「民衆教会の歴史の生き証人」と呼ばれるノ・チャンシク（シンミョン教会牧師）による整理に基づき^[1]、当事者による民衆教会の振り返りと、そこから提起された民衆神学への批判の要点を見ていく。あわせて、民衆教会の誕生、形成に関わったと思われる内在的、外在的要因を、他の資料も参照して整理する。

1.1 時代区分について

ノ・チャンシクは、民衆教会の歩みを、第一期 創造期～1987年、第二期 1988～90年、第三期 1991年以降と分けて論述している^[2]。第一期の始まりを記すのに「創造期」という曖昧な表現が選ばれたのは、後に「民衆教会」として自らを認める教会が生まれたのは70年代であるが、「民衆教会」という概念が生まれたのは80年代に入ってからだからであろう^[3]。ノ・チャンシクの論文にある「民衆教会創立年度別現況」(1992/2)によると「民衆教会」の年別創立数は、70-75年に3、75-80年に2、81-83年に5、84-85年に21、86-87年に24、88-89年に35、90-91年に29(計119)である。このことを踏まえ、区分上の特徴を明確に捉えやすくすることを優先して、第一期を1980～87年として整理することとする。また、ノ・チャンシクは1991年以後を第三期として分けたことについて、「ある客観的な理由というよりは、主観的要因に基づくもの」と述べているが^[4]、今日から見れば、ソ連邦崩壊という外在的な出来事が与えた影響は小さくなかったと考えられること、また年代的には第二期との重なりをもちながらも、民衆教会自体において神学的土台からの再構築が模索されるようになった時代として特徴を把握できるように思われることから、このレポートでも区分として用いることにした。

すでに第三期の始まりからも20年あまりが経過し、この間、かつての民主化闘争の指導者が政権に入るようなことも起こり、さらにそうした「進歩勢力」が後退した時代に入っているのがあって、第三期とは区切られる区分を考える必要があるだろう。多くの民衆教会の閉鎖、既存教会内の進歩分子に指導されるようなエキュメニカル運動の退潮による孤立化^[5]、大韓聖公会ナメチップで見られるような社会福祉事業化、外国人移住労働者等の教会への移行等を見る必要があるだろう。しかし、資料が不足しているため、このレポートでは扱うことができない。

[1] 香山洋人訳による『民衆神学と民衆教会の実践』(1992) (『安炳茂博士古稀記念論文集 イエス・民衆・民族』所収、韓国神学研究所、1992) および、そこで、その本来の結びに替えて訳出されている『民衆神学入門』所収の『民衆神学の歴史と方向』第三章。

<http://www.rikkyo.ne.jp/web/kayama/pdf/nochansik.pdf>

なお、日本語で読める民衆教会に関する文献としては他に『民衆神学の形成と展開』(朴聖煥, 1997)がある。民衆教会の歴史に関する部分はほとんどノ・チャンシク論文の引き写しになっているが、主に背景理解のために、このレポートでも適宜参照する。

[2] 香山洋人『アジア・キリスト教史 I 講義ノート』第十四章「民衆教会と民衆神学」(p.111-119)では、前史(1970年代)、1987年までの第一期、それ以後の第二期に分けて書かれている。

[3] 朴聖煥, p.324

[4] 「第二期と第三期を時期的に区分する基準は、ある客観的な理由というよりは、主観的要因に基づくものだと言える。つまり、第一期の問題を反省し、新しい民衆教会の在り方を創立し、新たに第二期が始められたにも関わらず、教会の態度は相変わらず脆弱で改善されていない理由は何であるかということと、それにもかかわらず、今、ふたたび当初の意欲を持って新たに組み立てようという覚悟を決める意味で、二期と三期を区分してみたのだ。」

[5] 1987年以後、韓国の民主化の進展と共に韓国NCCの性格は変わってきた。それはWCCからの財政的支援の急激な減少に伴う組織基盤の変更によって促進された面もある。※「韓国の神学的実存」, ソン・キュテ, 『福音と世界』, 2006/5

1.2 各時代区分における民衆教会形成の要因と、自己批判の要点

(1) 第一期 1980～87年：「運動性」強調の時代

≫ 外在的要因

(a) 朴正熙が開発独裁の抑圧的政治を行ったこと(1961-1979)。それに対して基督教長老会をはじめとする韓国NCC加盟諸教団は対決姿勢を示し^[6]、労働者、都市貧民、農民への宣教に取り組むようになった^[7](内在的要因(a)参照)。最初の契機は1965年の日本との国交正常化をめぐる屈辱外交論争であった。次いで日本からの経済援助が始まり、輸出工業団地等での労働環境の劣悪化と共に教会の労働問題への取り組みが本格化した^[8]。

(b) 1980年の光州民衆抗争において高揚し、厳しい弾圧を受けながらも根を下ろしていった民衆運動が、公開的、大衆的、合法的な展開のために、教会が備えていた道徳的権威、物的・空間的な支援(教育プログラムの提供、集まるための場所の提供)を必要としたこと(条件活用論)。教会はしばしば「地域労働運動の外郭」的役割、センター的役割を担った。教会の側でも、自らの主たる役割を地域の民衆運動への支援と規定していた。

※ 条件活用論下の教会の様子：「主日には礼拝出席者が少なくても平日にはほとんど労働者たちでごった返しているという状況の中で、そこに集まった人々の中には社会科学的認識がもたらした…宗教一般に対する嫌悪感があり、『信仰』という言葉が教会内で語られることはなかった。」

(c) 光州民衆抗争を契機に変化した歴史・社会意識を背景として、マルクス主義的な社会変革理論が知識人層に導入され^[9]、その影響が基層民衆階層にも波及したこと。1985年頃からはキリスト者の学生、牧会者、民衆神学研究者の間でも社会科学の研究が一般化した(キリスト教運動における「民衆神学」の思想的指導力が弱化した^[10])。

[6] 「教会が全霊を挙げて政治の問題を取り上げたのは、1945年の韓国の解放以来、初めてのことであった。」(「1970年代における韓国神学の展開」, 徐洸善, 『民衆の神学』所収, p.345 ※ この論文にUIMやKSCFによる民衆教会の前身であるグループ形成について言及がある。) 1945～60年は、教会に属している人々が政治権力を握って社会の上層に進出した時代であったこともあって、教会が体制に対して従順であった。1960年、四・一九の学生蜂起で李承晩政権が倒れ、教会は体制癒着を反省せざるを得ない立場に立たされ、1919年の三・一独立運動で果たした役割、1920年代の教会の前衛的働きが振り返られ、その継承が課題とされるようになっていた。そのような意識が1965年の日韓条約締結の機に大きな政治的覚醒を準備したと考えられる(「韓国の現実におけるキリスト教」, 池明観, 『大学キリスト者』No.65, 1979/3)

[7] 1965年前後、諸外国から解放の諸神学が、実践的方法論と共に(北米における黒人の人権闘争における住民組織化の方法～サウル・アリンスキー(1901-1972)の理論が米国人牧師ヘルベルト・ホワイトによって1968年に持ち込まれる等)、「非常に激しい勢いで韓国に導入」された。(池明観, 前掲論文/「韓国における“生産的福祉政策”の特徴と矛盾」, 五石敬路, 2003/10) これは、民衆神学が成立した背景の説明でしばしば省かれたり、否定されたりしているが、見逃されてはならない点であろう。池明観が指摘するように、1970年代に若い世代が現場に入っていたのは、単なる良心的行為であったと見るべきではなく、韓国の教会史の反省と共に、諸外国の理論・実践との対話の過程であった見るべきであろうからである。

[8] ソン・キュテ, 前掲論文, p.27 ※ 1973年「韓国キリスト者宣言」

[9] 朝鮮半島にマルクス主義が活字媒体で本格的に紹介されたのは1920-21年で、解放8年間にも米軍政や李承晩政権にたいする闘争で生かされたが、朝鮮戦争によってマルクス主義は「社会的禁忌」となって、否定・無視されたり、明示的に言及されずに種々の論争がなされていた。1985年に起こった韓国社会構成体論争を通して本格的に参照される思想潮流のひとつとして回復された。その経過としては、ネオ・マルクス主義的諸潮流が先に受容され、それらへの批判を通して伝統的マルクス主義が定着していったとされる。この論争は、1970年代末に韓国で影響力を持つようになっていたサミール・アミンの従属理論的立場と、伝統的マルクス主義の国家独占資本主義論的立場の間のものであったが、1990年代に入って急速に消滅した。その理由として、議論が抽象的に過ぎたこと、現実の要求に応えられずに労働運動、大衆から見放されたことが挙げられている。第二世代の民衆神学も、同じような質を持っていたと考えられるだろう。ソ連邦の崩壊、韓国社会の消費社会化の進展といった状況の変化の中で人文社会科学全般が衰退し、その間隙を縫ってポストモダン思想が広がって現在に至っている。(※「韓国社会構成体論争と韓国社会科学」, 水野邦彦/「“圧縮近代”韓国の思想史」, 尹健次, 2000/1)

[10] 朴聖煥, p.315, 316

≫ 内在的要因

- (a) 60年代末から70年代初めに、都市産業宣教会 (UIM)^[11]、韓国学生基督教連盟 (KSCF)、首都圏特殊地域宣教会等が主導して、労働者、都市貧民の組織化が取り込まれるようになったこと。そこで働いていた牧会者たちが「民衆教会」を生み出した^[12]。第一世代の民衆神学者の念頭にあったのは、こうした民衆との協働の現場であった。プログラム資金はWCC等による海外からの援助に多くを依存していた。
- (b) 70年代における民衆神学などの政治神学が影響を与えたこと。民衆神学は、民衆キリスト教運動の枠組みを提示しつつ、さらに一般の民衆運動にも大きな寄与をした。80年代に民衆教会を始めた牧会者の多くは、事件に連座して大学を除籍されたり投獄された経験を持ち、韓国キリスト教長老会宣教教育院の非正規過程で当時解職教授であった安炳茂や徐南同から民衆神学の教育を受けて牧会者になった人たちであった。
- (c) 1970年にチョン・テイルの死に対して関心さえ示さずにその葬儀を拒否した教会、1980年の光州民衆抗争において無力であり、新しい独裁者のために祝福の祈りを捧げた教会、こうした出来事に象徴される反民衆的で親米・反共的な主流教会の在り方を変え、民衆に福音を伝える教会にしたいという動機が高まったこと^[13]。

≫ 自己批判の要点

- (a) 「運動の一般的任務を果たせば教会成長の問題も自ずと解決されるはずだという考えがあった。…多くの人々が教会に集まったが、またそれと同じ程度の数字が教会を離れるという現象が繰り返された。…知識人出身者たちはほとんどが条件活用的視点を持っていたために、一定の期間が過ぎれば未練なく教会を去り、労働者たちの場合にも教会を通じてある程度の意識が生じたならば、思いのままに現場へと散っていった。『神の宣教』神学がこうした状況の理論的根拠として作用し、正当性を与えていた。」
- (b) 「『<労働者が主人>だとする我々の教会には労働者が集まらず、<[労働者は] 罪人>だという既存の保守教会には労働者がたくさん集まる理由は何か』という我々の問いは、我々自身を苦しめた。」
- (c) 「この時期、人々は神の働きに対する深い信念と澄んだ情熱で民衆教会を開拓したのだが、信仰と牧会訓練に対するいいかげんな態度と低い水準、キリスト教の伝統と文化に対する硬直した理解、キリスト教運動に対する非主体的な姿勢に加えて、根拠のない優越感までもが合わさり、多くの誤りと失敗を犯した時期であると言える。」

[11] ○ UIM(都市産業宣教)は、農村伝道と合同して現在は URM(Urban Rural Mission)となっている。その韓国における始まりは1957年。「労働社会の救い」を目的としたカトリック労働青年会、カトリック労働壮年会が組織され、プロテスタントでは米国長老教会のアジア地域産業伝道担当幹事のヘンリー・ジョーンズが韓国を訪問し、それが契機となってイエス長老会女子伝道全国連合会が同年にヨンドン地域に産業伝道師を派遣して、それが公式的な産業宣教の始まりとなった。ヘンリー・ジョーンズは日本における労働者伝道にも刺激を与えた人物である。(『働く人間像を求めて』, 竹中正夫編, 1978, p.158-159)

○ アジア各地の URM は 60 年代末に伝統的な伝道から都市貧民・労働者のエンパワメント (コミュニティ形成、組織者の教育訓練) に活動をシフトし、都市貧民の住民運動、労働運動の形成に影響を与えた。韓国の民衆神学やアジア各地の解放諸神学は、そうして組織された URM コミュニティから生まれたと金容福は述べている。1970 年代初期、神学者が都市産業宣教会等の民衆伝道グループに招かれて話をするようになり、「民衆」が韓国神学の関心事となったのである。(※ "Review of URM Experiences in Asia and Future Challenges to the Asian URM Movement"(1990), <http://www.cca.org.hk/clusters/fmu/resources/urm/up9p/p90-154.htm> ※徐洸善, 前掲論文, p.348)

[12] 主に都市貧民への宣教を目的とした。労働者への宣教を目的とした最初の民衆教会はノ・チャンシク牧師のシンミョン教会(1977〜)。

[13] 1980年5月の光州事件で韓国軍が自国民を虐殺したことは、韓国軍の作戦権を握る米軍が軍の動きを許した結果であったことから、韓国人の意識を支配してきた伝統的な「親米的世界観」が初めて打ち砕かれることになった。「70年代の運動が『人権と民主化のための体制内運動』だったのに対し、80年代の運動は『民族・民主変革運動』と呼ばれたが、その『民族運動』とは、国内の軍部ファシズムからの『民主化』と外国勢力からの『自主化』という民族的課題を分離不可能な連関した問題の両側面と見、これらの同時解決を韓国社会の矛盾の根本的治癒(変革)によって実現せんとする、新たな韓国の歴史・社会意識を意味するものだった。」(朴聖煥, p.314-315)

(2) 第二期 1987年～91年：「教会性と運動性」の統合が試みられた時代

≫ 外在的要因

(a) 80年代における運動の質的变化（科学性、大衆性の強調）、ことに87年の「六月抗争」以後、民衆の自主的大衆組織が生まれ、労働組合の公式な活動が活性化し、民主化運動全体が再編される過程を背景に、固有の領域とアイデンティティの確保を迫られたこと。この問題を巡る激しい論争は民衆教会を一時大混乱に陥れたが、「基層民衆、特に労働者たちが教会を合法的な空間として活用する事自体が教会の宣教ではなかろうか」というように考えていた条件活用論的立場の活動家の大部分が教会を離れる形で整理がついた。^[14]

≫ 内在的要因

(a) 第一期の反省に立って教会の中心性／主体性を立て直そうという動機が強まったこと。それは、キリスト教運動としては、教会大衆から離れ、独自の理念と組織を持たない従来の、機構中心的、宣言的、良心的運動の限界が自覚された結果であり、^[15]民衆運動としては、運動性が労働現場の権利闘争的活動や示威行動への参加としてのみ理解されて他の諸価値が評価されない傾向が広まっていることが自覚された結果だった。

(b) 根拠地としての教会が脆弱な状態で散り散りになれば、その運動はどうして発展できるのかと問題提起され、民衆教会が真の運動体になるために第一に必要なものは根拠地を確保することだと考えられるようになったこと。

(c) 労働現場における闘争で挫折していく大多数の労働者を前にして、教会は、いかに闘争するかという方法を教えるだけでなく、挫折を乗り越えて新しい希望を持つようになる霊的な力を与える役割があることが自覚されるようになってきたこと。

※ 民衆神学で見られる主張と違って、民衆教会では民衆的党派性・排他性は動機とされなかったという。^[16]

≫ 自己批判の要点

(a) 「この概念は、両者の統一を語ってはいたものの、教会性と運動性という二分法的な図式を用いることで、実際には対立概念化するという過ちを犯した。」

(b) 「『教会性』の内容が何であるか明確に提示されなかったことで、ただ礼拝に前よりも熱心に参与することの他にこれといった外見的变化をもつことができずにいた。」（※ 一方では、「『教会性』の具体的内容とは神との内面的関係としての信仰であるという理解が強調されて聖書研究会や祈りの生活などが提示され、他方では運動はそのような偏ったものではないとする理解からの教育が取り組まれた。」）

(c) 「民衆神学はこのような困難の解決に、これとって助けを与えてはくれなかった。聖書神学からは多くの助けを受けたが、それは他の次元の問題だろう。」^[17]

[14] 朴聖煥, p.327

[15] 1985年4月に結成された「韓国民衆教会宣教協議会」は、翌年、「韓国キリスト教長老会民衆教会運動協議会」に改称した。すなわち、「韓国」を「韓国キリスト教長老会」へ、「宣教」を「教会運動」へと、限定的な表現に変えたわけだが、これは、従来の運動が教会大衆と繋がらず、教会の外で行われてきたことの反省を反映している。（朴聖煥, p.325）

[16] 香山洋人, p.115

[17] 第二世代の民衆神学がキリスト教運動に固有な領域として示したのは、「民族的キリスト教への変革」と「民衆的キリスト教への変革」であった（朴聖煥, p.318）。「韓国のキリスト教が、それ自体の制度と構造、イデオロギー（神学、聖書解釈）を持って、自身の存立基盤である韓国社会の性格と構造を維持・温存・強化することに寄与しているためである。」（朴聖煥, p.317）そこから導き出される課題は、「伝統的西欧神学の本質とその支配イデオロギー的性格を暴露すること」、「階級的存在とはかけ離れた意識を持つ特殊な大衆である韓国キリスト教教会大衆の意識形成メカニズムを分析することのできる階級階層分析の特殊モデルを考案すること」、「民衆的キリスト教の新たな

(d) 民衆神学が民衆教会にもたらした否定的なものも小さくなく、次のような問題点が挙げられる：

＊ 社会科学的認識枠（マルクス主義思想）と接ぎ木したことによる問題。社会科学的方法論は、政治的实践への導きを与え、神学的思考を進展させた一方で、信仰の情熱を喪失させる結果も招いた。このことは、教会青年が民衆神学を基礎に運動するようになるにつれ、教会を後にしていく姿となって現れた。

「真の信仰を回復し、真の教会を語る民衆神学が、信徒をしてキリスト者としての主体意識を喪失せしめたということは、アイロニーと言わざるを得ない。^[18]」

＊ 霊性、超越の問題が忌避される傾向をもたらした。

＊ 個人の問題、内面の問題がおろそかにされる結果を招いた。

＊ 神論とキリスト論において、上記諸点と関連して、観念的急進性を招いた。「民衆神学のこうした急進性も少数知識人たちには十分満足すべきものであったとしても、実際の民衆からは見向きもされず、何のための『民衆』神学なのかと問われざるを得ない状況をもたらした。」

＊ 「民衆神学と民衆事件が起こる中間段階、すなわち教会」を見過ごしにさせる見方をもたらした。そのために、民衆神学自体も具体的現場性を持たず、「今、ここ」の民衆と出会えず、「実際には『事件が起こった後』の『その時、その現場』に駆けつけ、報道し、解釈するのみで、事件の現場で共に呼吸できているのではない。そうであれば、民衆神学自身が批判する講壇神学との違いは、ただ素材の違いであるだけだと言え言過ぎであろうか」。

なお、このような「自由主義的性行の合理主義、観念的急進性、現場からの遊離」は、主には第二世代の民衆神学者に顕著だった傾向として述べられていると思われる。

(3) 第三期 1991年～：神学的土台からの再構築が模索される時代^[19]

≫ 外在的要因

(a) 韓国経済のマクロな指標の上昇に伴って、海外教会からの援助が終結するようになったこと。

＊（1992年当時）大企業の労働者たちの賃金は民衆教会の牧会者たちが受け取る月給の数ヶ月分になった。しかし、社会の底辺は（20年間で）全く変わっていない。

(b) 社会主義思想の権威が失墜して、それまで肯定的に取り上げることが難しかったキリスト教の「伝統」（神学概念、霊性修養などの実践）が再評価されるようになったこと。

＊「過去に批判と廃棄にのみ没頭していた次元においてではなく一段階高い他の次元において、罪の告白、悔い改め、赦し、個人の救いなどのようなキリスト教的諸概念を新しく作り上げなければならない。」

アイデンティティを裏付けする〈民衆の世界観〉を定立することであった。このような議論は、「80年代の運動圏の思想的理論的状况の中で」キリスト者知識人に自己を位置づける意識を持つことは助けたかもしれないが、キリスト教運動の現場で固有の具体的な課題設定をする助けになりえず、また民衆にキリスト教運動／民衆教会に属する動機を与えることができないものであったことは明白であろう。

[18] 香山は民衆教会運動の意義として、「民衆教会は、教会と社会において民衆が主人となる新しい構造を提示する運動だ」と述べているが、それは民衆神学の主張であり、また民衆教会運動で課題とされたことではあっても、モデルを示したとは言えないのでは？

[19] ここで紹介しているのはノ・チャンシクの議論だが、朴聖煥が紹介している民衆神学研究所が民衆教会の牧会者や信徒を対象に実施した「民衆教会現場と意識」というアンケート分析に基づいた民衆神学者パク・チェスンの見解と多くが重なっている（p.338-341）。パク・チェスンは、伝統的教理を民衆神学的に再解釈することを主張し、民衆神学が既存の教会大衆に対する説得力を持ってこそ、韓国教会大衆を運動へと牽引することができるという立場を取っている。

≫ 内在的要因

(a) 第二期の「教会性と運動性」という概念が、「信仰と信仰の実践」という概念で再整理されるようになったこと。

※「運動」は「信仰の実践」に含まれ、実践のより豊かな解釈が可能になると考えられる。共同体的靈性、解放的靈性、修道的靈性を等しく価値あるものとして追求することが課題である。民衆教会では、従来は相対的に不足していた修道的靈性が強化される必要がある。従来の民衆神学におけるように水平的信仰（前二者）だけが排他的に強調されるのではなく、垂直的信仰（後者）も備わって、両者が共になじんで、そこで進歩的意識が一体となる共同体が真の信仰共同体であろう。この課題は、短時間内に解決することのできる性質のものではなく、数多くの鍛錬を必要とするであろう。

(b) 教会論の必要が自覚されるようになったこと。^[20]

※ 民衆教会は、劣悪な空間条件と人的・物的資源の不足で教会内活動すらも思うに任せない状態にある。牧会者は、日中に様々な肉体労働をして生計をたて、他方で地域運動で増し続ける要求と役割を担おうとして、その悪戦苦闘の中で慢性的単純再生産を繰り返している。挫折と、展望の不在の中で門を閉じた教会も幾つもあり、教会は残したまま他の教会に移った牧会者も続出した。家賃が高騰する中で、教会の空間を持たず、牧会者は別に生計手段をもち、礼拝は信徒の家をまわって行う方向性と、経済的問題は敢えて置いたままに内的な変化を通して発展させる方向性のふたつが、見られる。民衆教会運動連合では、最小で 100 名程度の生涯信徒が確保されることが民衆教会の成立条件になるとしたが、信徒数を確保するための活動を民衆教会の理念と両立させることには困難がある。「こうした課題は神学的課題と密接な関係を持っているのであり、民衆神学者たちと民衆教会牧会者の共同作業が必要だと思われる。」

(c) 民衆教会全体のさらなる連帯、「機構運動」^[21]との協働の回復が、課題とされるようになったこと。

2. 民衆教会と民衆神学の関係について

ノ・チャンシクに従って、民衆教会の歩みを追いながら、その反省の中で提出された民衆神学への問いかけを見てきたが、民衆神学者の側ではパク・チェスンのように批判の正当性を認めて応答しようとする立場もあれば（註 14 参照）、次のように論じる朴聖俊のように批判を見当違いなものとして断ずる立場も見られる。

○「韓国社会そのものが苦難の中にある巨大な『民衆教会』だった。…70 年代の歴史的、社会的課題は根本的には変化はなく、95 年の今日でも民衆神学の課題である。従って、民衆神学の現場は民衆教会だけに限られるのではない。」^[22]

← 世俗の民衆運動から必要とされなくなっているのに、民衆の現場への参与をもっとも大切にしている民衆教会運動をこのように突き放してしまったら、一体、誰が民衆神学から学ぶというのだろうか？

○「教会は組織であり制度であり、それは制度と組織の現象を保守・維持しなければならないことを属性としている。しかし神学は違う。神学は新しいものであり、変革であり、方向転換であり、根源への回帰であり、革命である。民衆教会は民衆神学の一部を教会的に肉としうるだけであって、『民衆神学』を『民衆教会の神学』へ発展させる考えは

[20] 『講義ノート』では、民衆教会牧会者であるイ・ウォンドンがコリント前書をもとに展開した「民衆教会肢体論」が紹介されている。既成教会も民衆教会も、富めるものも貧しいものも、キリストの体として一体であって、そこに存在する違いは多様性と理解される。香山は、現実には有機的な関係を有しておらず、抑圧された民衆を体の一部として認識できないような破れがあるところでは、この比喩は意味を持たないと批判し、「ここに民衆教会の現実、すなわちたとえ妥協的であれ既成教会との有機的な関係を主張せざるを得ない困難さがあると見るべきだろうか。あるいは、民衆神学者たちが提示した『民衆教会論』の機能停止を見るべきだろうか」と述べている（p.116）。

[21] 『講義ノート』で「機構運動」と呼ばれている NCC の URM や人権委員会等は、韓国と日本で実態が異なるのであろうか？ 大体どこの国でも、これらは現場を持つ活動家の運動体となっていて、「機構」という言葉の語感とは対極的な形を取っているように思われるが？ 委員構成の首都圏への偏りと地方との乖離（日本の URM は関西が中心）、教会一般との乖離はあるはあるかもしれないが？

[22] 朴聖俊, p.342

やめるべきだ。^[23]」

← 問われているのは神学の次元における「教会」論であることを無視している。このようにして教会からの問いかけに返答しないことを正当化するレトリックを弄するのは、いかにも知識人エリートらしい態度であると傲慢の誹りを免れないのではないか。

香山は、民衆教会運動は既存の教会の現状への批判であり、改革を目指した運動であったが、第一世代の民衆神学が目指したようなキリスト教、あるいは教会そのものに対する根本的な批判ではなかったとして、両者の性質の違いを示している。民衆教会が「代案的教会」であったとしたら、民衆神学がその可能性を指し示した民衆の教会は「対案的な教会」であった、それは従来「教会」と思っていたものを否定して「教会ではない」と思っていたものこそ、真の教会だと宣言することであった、とする。その上で、民衆教会とは、「対案的な教会」たる民衆の事件の現場と連帯し、新しい民衆物語を証言するために派遣された、制度教会の前衛だと言えるだろう、そして、その前衛において形成される新たな民衆神学は、再び制度教会を聴衆として新しい民衆物語を、その聖書の民衆物語との合流を、民衆物語に受肉するメシアの物語を、証する使命が与えられているはずだ、と論じている。

この香山の議論は、既存の民衆教会と一般教会とのありうべき関係を現実的に示しているという意味では実効性があると思われるが、しかし、それでは、キリスト者である民衆の教会形成において、あるいは民衆教会の教会員として存在している民衆にとって、民衆神学がもたらした神学的洞察は意義を持たないのか、という問いが残ることにならないだろうか。結局のところ、民衆教会が民衆神学に対して問うたのは、この問いではなかったか？民衆教会は所詮は代案的教会あるいは既存教会の一部であるからではなく、民衆自身にとっての民衆神学が未だに展開されていないからこそ、民衆教会が「対案的な教会」となりえていないとは考えられないだろうか。

次に、こうした問題意識に立って、安柄茂の教会論を検討していきたい。

[23] 朴聖煥, p.346

3. 安柄茂の教会論におけるパウロ批判について

安柄茂の民衆神学における教会論は、それが依拠する基本的な着想において矛盾があるために展開が行き詰まったと思われる。その矛盾とはパウロの評価をめぐるものである。

安柄茂は、民衆神学における教会論を考えるにあたって、まず批判すべき対象としてパウロを見る^[24]。しかし、パウロ書簡が教会を制度化する神学的基礎の構築に利用されてきたからといって（また、しばしば社会的保守主義、道徳主義の論拠に召喚されてきたからといって）、パウロ書簡自体が教会を制度化するものである、あるいはそれを著したパウロが教会を制度化した張本人だ、ということには必ずしもならないはずである。パウロ＝教会の制度化の責任者というささか単純に過ぎる見方を前提にして、現代の教会が抱える問題の原因を性急に読み込むことで、パウロが課題としたことが把握できず、批判が不毛なものになって、教会論を築く助けにできなかったのではないか。そのために、ラテンアメリカの解放神学が民衆教会＝基礎共同体の基礎を弁証し、既存教会の根底的刷新の基礎を示す神学として成立したのとは対照的に、民衆神学は民衆運動の神学的意義を証言する神学に留まり、民衆教会運動の基礎となれなかったのではないだろうか^[25]。

パウロ書簡の顕著な特徴のひとつは、そのいずれもが特定の歴史的状況に介入することを意図して書かれたテキストであるということである。ロマ書は多少事情を異にするとしても、コンテクスチュアルな意図と性格を持ったテキストであることは確かであろう。単純にこのことだけを取ってみても、パウロを教会を制度化した祖と見ることに疑問符がつくのではないだろうか。そして、内容を見れば、第一義的に課題とされたことは、一方では福音を閉じた共同体の所有物とさせず（割礼を受け、律法を遵守することで外から区別されるユダヤ人キリスト者の共同体＝エルサレム教会の権威の下に置かせず）、他方では福音はギリシア・ローマ的な一般性によって規定されえない道であること（福音はギリシア人の知恵／哲学に類するものではなく、またローマ法的な主体とは異なる新たな主体を生成させる）を明らかにすることが、主要なモチーフとして繰り返されていることによって明らかであろう。ところが、安柄茂は、パウロがその真逆を課題としたと強弁するのである：

「パウロは異邦キリスト教の伝統に立っていましたが、このエルサレム教会の伝統を尊重しました。尊重したばかりでなく、その伝統ははじめて彼の手によって体系化されたと思われます。彼こそが、自分の告白通りにファリサイ人であり、ヘブライ人の中のヘブライ人だったからでしょう。」 p.192

「異邦人キリスト教会はギリシア的（議会制度のような）エクレシアの影響を受けつつ制度化し、その特殊性を強調するために引き続きあらゆる条件（教理など）を作りました。教会が特定の場所に固着するばかりでなく世間に対して垣を作り始めました。それはローマ帝国の中で存立するための自衛策でもありました。とにかくこうした過程の中から、教会は非歴史的なケリュグマすなわちドグマで武装したのです。」 p.195

パウロの教会に関する言説は、各々の経験した「イエス事件」において（パウロ自身の場合は、ダマスコの路上で、自分が弾圧してきた教会＝民衆＝復活のイエスから呼びかけられるという事件において）、神から新しい主体への生成へと呼びかけられた者たち／召された者たち／解放された者たちが、その生成の過程＝真理／命の道を忠実に共に歩むことの要件を容赦なく追求するものではなかったか？「民衆事件＝イエス事件」という神学的洞察を提示したからには、事件から生起する民衆の主体的過程としての教会論を明らかにすることが期待される安柄茂にとって、パウロのテキストは廃棄の対象とするよりも、むしろ積極的にそこから汲むべき源泉にすべきだったのではないか？

（以下未完

[24] パウロによって基礎づけられ発展した教会（エクレシア）論は、民衆神学においてまず批判的な対象となる外はありません。（『民衆神学を語る』（1988）, p.187）

[25] パウロは、解放神学で証しされているように、教会の制度化に抗する神学的基礎とされ続けてきた歴史的事実がある（レオナルド・ボフ『教会・カリスマと権力』（1981））。近年では、「唯物主義」哲学者からも革命的主体の形象として参照され、そこではパウロの「教会」は闘士たちの小集団として見られている（アラン・パディウ『聖パウロ - 普遍主義の基礎』（1997））。