

教會と神學

第 51 号

- 新約聖書におけるマカリズム（幸いの宣言）……………原 口 尚 彰 （ 1）
- 自由主義神学におけるルター研究
—— 歴史的考察の始まりとその限界 ——……………村 上 み か （ 35）
- 教会論に立つ伝道論
—— とくにバルト『教会教義学』の線から……………佐 藤 司 郎 （ 61）
- Report on the 124th Annual Meeting of the American Historical
Association (AHA) (January 7-10, 2010)……………David Murchie （ 89）
- 翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(II)
……………マティアス・ノイゲバウアー、
マティアス・D・ヴェトリヒ（佐々木勝彦 訳）（156）

教會と神學

第 51 号

東北学院大学學術研究会

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)*

原 口 尚 彰

1. はじめに

初期キリスト教におけるマカリズム（幸いの宣言）は、文頭に μακάριος/μακάριοι という言葉を置き、その後幸いとされる根拠またはその状態の描写が続く文学形式であり、ヘブライ語の אֲשֶׁרִי を μακάριος/μακάριοι と訳した七十人訳の用語法に倣ったものである¹。旧約・ユダヤ教に由来するマカリズム（幸いの宣言）は、新約聖書においては広汎に使用され、福音書や使徒言行録等の物語文学にも（マタ 5: 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; 11: 6; 13: 16; 16: 17; 24: 46; ルカ 1: 45; 6: 20, 21, 22; 7: 23; 10: 23; 11: 27, 28; 12: 37, 38, 43; 14: 14, 15; 23: 29; ヨハ 13: 17; 20: 29; 使 20: 35）、書簡文学にも（ロマ 4: 7, 8; 14: 22; I コリ 7: 40; ヤコ 1: 12, 25; I ペト 3: 14; 4: 14）、黙示文学にも出て来る（黙 1: 3; 14: 13; 16: 15; 19: 9; 20: 6; 22: 7, 14)²。特に目立つのは、マタイによる福音書の山上の説教と（マタ 5: 4,

¹ 旧約・ユダヤ教におけるマカリズム（幸いの宣言）の特色については、原口尚彰「4Q185/4Q525における幸いの宣言」『教会と神学』第42号（2006年）41-68頁を参照。

² 使 26: 2; I テモ 1: 11; 6: 15; テト 2: 13 にも形容詞 μακάριος は使用されているが、マカリズム（幸いの宣言）という文学形式を採っていない。

5, 6, 7, 8, 9, 10, 11), ルカによる福音書中の平野の説教と (ルカ 6: 20, 21, 22), 黙示録における集中的使用であり, 詳しい分析を必要としている³。

他方, マカリズム (幸いの宣言) という文学形式は, 新約聖書に留まらず使徒教父文書にも広範に使用されている (ディダケー 1: 5; バルナバ 10.10; 11.8; Iクレ 35.1; 44.5; 48.4; 50.5, 6; 56.6; IIクレ 16.4; 19.3; イグ・フィラ 10.2; ポリュ・フィラ 2.3; 12.1; ヘルマス「幻」1.1.2; 2.2.7; 「戒め」8.9; 「喩え」2.10; 5.3.9; 6.1.1; 9.29.3; 9.30.3)。特に, クレメンスの第一の手紙やヘルマスの牧者はこの文学形式を頻繁に用いている (Iクレ 35.1; 40.4; 43.1; 44.5; 47.1; 48.4; 50.5, 6; 56.6; ヘルマス「幻」1.1.2; 2.2.7; 「戒め」8.9; 「喩え」2.10; 5.3.9; 6.1.1; 9.24.2; 9.29.3; 9.30.3)。

従来の研究は山上の説教中と平野の説教に出て来るマカリズム (幸いの宣言) に集中しており, 初期キリスト教全般におけるマカリズム (幸いの宣言) の神学的・文学的位置付けは十分になされていないし, その修辭的機能についての研究も十分ではなかった⁴。筆者は, 予備的

³ 詳細は, 原口尚彰「ルカ文書におけるマカリズム:幸いの宣言と物語的文脈」『教会と神学』第46号(2008年)1-34頁; 同「Q資料におけるマカリズム(幸いの宣言)」『新約学研究』第36号(2008年)4-15頁; 同「マタイによる福音書におけるマカリズム(幸いの宣言)」『教会と神学』第47号(2008年)57-95頁を参照。

⁴ J. Dupont, *Les Béatitudes* (3 vols; Paris: Gabalda, 1958-73); H. Frankmölle, "Die Makarismen," *BZ* 15 (1971) 54-55; S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972) 76-84; R. Guelich, "The Matthean Beatitudes: 'Entrance Requirements' or Eschatological Blessings?," *JBL* 95 (1976) 415-434; G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 28-49; I. Broer, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt* (Königstein / Bonn: Hanstein, 1986); M. Sato, *Q und Prophetie* (WUNT 2/29; Tübingen: Mohr, 1988) 247-264; J. Kloppenborg, *The Formation of Q* (Philadelphia: Fortress, 1988) 172-173; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (2. Aufl.; Neukirchener-Verlag; Neukirchener Verlag, 2002) 267-294.

作業として、旧約・ユダヤ教におけるマカリズム（幸いの宣言）の使用例を個々に検討し、主要な特色を確認した後に、新約聖書と使徒教父文書におけるマカリズム（幸いの宣言）のすべてを積義的に分析し、その神学的・文学的機能を明らかにすることに努めて来た⁵。今回は、これまで行って来た文献学的な検討結果を総括し、初期キリスト教のマカリズムの全体像を示し、その神学的・修辭的特色の輪郭を示すことを目指している。

2. 活ける宗教の言葉としてのマカリズム（幸いの宣言）

マカリズムという文学形式は、旧約・ユダヤ教や初期キリスト教のみならず、周辺世界を構成するギリシア・ローマ世界においても広範に用いられていた。ギリシア・ローマ世界においては、幸いの観念を表現するために、μακάριος（または、その別形 μάκαρ），或いは、類義

⁵ 原口尚彰「4Q185/4Q525における幸いの宣言」『教会と神学』第42号（2006年）41-68頁；同「黙示録における幸いの宣言」『新約学研究』第35号（2007年）48-62頁；同「使徒教父文書における幸いの宣言」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第25号（2007年）33-48頁；同「アレクサンドリアのフィロンの幸福理解」『教会と神学』第45号（2007年）21-36頁；同「ルカ文書におけるマカリズム：幸いの宣言と物語的文脈」『教会と神学』第46号（2008年）1-34頁；同「Q資料におけるマカリズム（幸いの宣言）」『新約学研究』第36号（2008年）4-15頁；同「マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『教会と神学』第47号（2008年）57-95頁；「パウロにおけるマカリズム（幸いの宣言/幸福論）」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第27号（2009年）29-44頁；「ヨハネによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」青山学院基督教会・同窓会編『基督教論集』第53号（2010年）48-62頁；「Iベトロ書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『ルーテル学院大学紀要（テオロギア・ディアコニア）』第42号（2010年）47-54頁；「ヤコブ書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『ヨーロッパ文化史研究』第11号（2010年）109-130頁を参照。

の ὄλβιος や εὐδαίμων が用いられる⁶。形容詞の μακάριος/μάκαρ は、本来は神々の形容に用いられ、苦難や死の運命を超えた至福な状態を表す（ホメロス『イリアス』1.339；『オデュッセイア』10.299；14.83-84；18.425-426；ヘシオドス『神統記』33；『労働と日々』136, 139；141-142；170-171；826；ピンダロス『オリンピア頌歌』1.52；プラトン『ティマイオス』90c 他）。他方、この形容詞は、幸運に恵まれた卓越した個人についても適用される（ホメロス『イリアス』3.182；11.68；16.595；『オデュッセイア』5.7；6.154-155；ヘシオドス『神統記』954-955；ピンダロス『ピトニア頌歌』4.59；5.20；プラトン『法律』12.669e 他）。この言葉が表す幸福の度合いは、形容詞 εὐδαίμων よりも高く、人間が到達しうる最高の至福の形容と言える。

Μακάριος ὅς 或いは、ὄλβιος ὅς というマカリズム（幸いの宣言）の文学形式は、讃歌や頌歌等の詩文の中に見られ、非常に高揚した賞賛の言葉として機能している（『デーメーターのホメロス風讃歌』480-483；ホメロス『オデュッセイア』24.182；ピンダロス『オリンピア頌歌』7.11；バッキリデス『頌歌』5.50 他）。この定式はしばしば、ギリシア・ローマ世界の密儀宗教の祭儀において、神々にまみえる秘儀に参加して、霊的な死と再生の体験を経た入信者に幸いを宣言するという文脈で使用されたと推定される⁷。密儀宗教の儀式は秘儀であり、外部者に対して秘密にされ、口頭で祭司や信者たちの間に伝えら

⁶ LSJ 1073；F. Hauck / G. Bertram, “μακάριος κτλ.,” *ThWNT* 4.365-373 を参照。

⁷ B. Gladigow, “Zum Makarismos des Weisen,” *Hermes* 95 (1967) 404-433；H.D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress, 1985) 30-33 (以下, *Essays* と略記)；idem., *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress, 1995) 93-97 (以下, *Sermon* と略記)。

れたので、その祭儀文本文は残存しないが、その中で使用されたマカリズムは、様々な文書に言及されており、間接的な形で知ることが出来る。例えば、『デーメーテルへのホメロス風讃歌』480-483は、エレウシスで行われていた女神デーメーテルへ捧げる祭儀に与る者の幸いを、ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων（幸いである、地上の人間たちの中でこれらのことを見た者は）と述べる。エウリピデス『バックスの信女』72-77は、ディオニソスの祭儀に参加する者の幸いを，ὦ μάκαρ ὅστις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχάν（嗚呼、幸いであり、幸福である者は、神々の秘儀を知って生活を聖化し、魂を捧げている）と述べる。密儀に与ることを視覚的体験として把握した上で、幸いを宣言している点において両者の内容は相互に類似している（ピンダロス『断片』121も参照）。

このことは、幸いに到る道として様々な宗教思想や倫理想が自己を提示し、競い合う古代世界の状況を映し出している。宗教は神の真実を語り、人々を救いに導くが、そのことは人間を幸いに到らせる道として表現され、受容されたのである。尚、初期ユダヤ教や初期キリスト教のマカリズムは人々に対して幸いを宣言し、また、幸いに与るように勧めるという共通の目的を持っていたが、内容的にはそれぞれのマカリズムはそれを形成し、担った集団の宗教観を反映してそれぞれ他とは異なる特色を備えていた⁸。初期ユダヤ教や初期キリスト教のマカリズムは、それぞれのマカリズムはそれを形成し、担った集団の宗教観を反映してそれぞれ他とは異なる特色を備えている。例えば、

⁸ この点については、特に「マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『教会と神学』第47号（2008年）57-95頁を参照。

マタ 16: 17 おいてペトロに対し語られているマカリズムは、マタイ共同体が持つキリスト論的認識の正当性を正統ユダヤ教に対して主張する意味がある。これとは対照的に、グノーシス派が生み出したマリアによる福音書やバルトロマイによる福音書のマカリズムは（マリ福 10: 14-15；バル福 1: 8）、キリスト教内の正統教会に対して非正統のグループが自分たちの信仰理解の正当性を主張している。特に、マリアによる福音書は、ペトロとマグダラのマリアを弟子たちの中で競合する関係として捉え、ペトロではなくマリアの方にマカリズムが語られたとする。マカリズムという文学形式を援用して自分たちのグループの信仰認識の正当性を主張することにおいて両者は一致しているが、特別な啓示の受領者を誰とするかということでマタイ福音書と非正統なグループとの態度が分かれているのである。

初期キリスト教は旧約・ユダヤ教から継受したマカリズム（幸いの宣言）という文学形式を用いるにあたっては非常に柔軟であり、修辭的目的に合わせて、異なった人称や多様な文体を展開している。このことは、マカリズムが初期のキリスト教において、活ける宗教の言葉として形成発展したことを示している。初期キリスト教は旧約・ユダヤ教の文学的伝統に立ちながら、古い文学形式に新しい思想的息吹を吹き込んだのであった。

3. 知恵文学的性格と黙示文学的性格

マカリズム（幸いの宣言）は、箴言や（箴 3: 13； 8: 32-34； 14: 21； 16: 20； 20: 7； 28: 14； 29: 18； 31: 28）、詩編（詩 1: 1； 2: 12；

32: 1-2; 41: 2; 65: 5; 84: 5-6; 106: 3; 112: 1; 119: 1-2; 127: 5; 128: 1-2; 137: 8-9; 144: 15) に多く使用され、旧約聖書の知恵文学に由来する文学形式である。箴言の書に収録されている格言の多くは知恵の獲得と伝授ということを主題としており、אשרי 定式と親和性が強い（箴3: 13-14; 8: 32-34 参照）。箴3: 13は、「知恵を見出す人、また理解に達する人」が幸いであると述べる。知恵を得る人に幸福が約束されることは、人々が知恵を得ようとする内的動機付けを与える効果を持つ。箴8: 32-34では、知恵に耳を傾けるように勧める言葉とマカリズムが交互に出て来る。詩119: 1-3はこの長大な知恵の詩編の文頭にあって表題的な機能を果たしており、トーラー（律法）に示された道に歩む人々の幸いを客観的・一般的に宣言するのに対して、4節以下の部分はトーラーの戒めを守る者自身の立場から主体的な態度を表明している⁹。ここでは知恵の獲得の手段が、自然の観察や人生経験ではなく、トーラー（律法）の学習となっている。神の意思の啓示の書であるトーラーを学ぶ律法学者が、知者と同視されていく過程をここに見ることが出来る。

他方、旧約・ユダヤ教のマカリズムには、預言書や黙示的文書にも使用されている例がある。預言書ではイザヤ書とダニエル書にマカリズムの使用例がある（イザ30: 18; 32: 20; 56: 2; ダニ12: 12）。イザ56: 1-2では、「正義を守り、義を行いなさい。」（56: 1a）という勧めの言葉に続いて、救いが近付き、神の義がまもなく顕されるといふ約束の言葉が語られた上で、義を行う者の幸いが語られている。

⁹ 知恵の詩編の中でも、詩1; 112; 119; 128 他は特に「トーラー詩編」と呼ばれている。Käser, 242; J.T. Limburg, "Psalms, Book of," ABD 5.532-534 を参照。

マカリズムが勧告と結合する点は、箴8：32-34の用例に並行するが、まもなく顕される神の義という終末的視点が語られる点は新しい展開である。終末的視点は、イザ30：16や32：20にも認められる。ダニ12：12ではマカリズムが、黙示的文書であるダニエル書の結びに置かれている。文書に締め括りを与える機能は、詩編における幸いの宣言の用法の継承である。12章は終末時における大天使ミカエルの来臨と、その時に命の書に名が記されている義人に与えられる究極の救いを描いている（ダニ12：1-3）。ここで約束されている幸福は、知恵文学が語る繁栄や成功といった地上的幸福ではなく、終末時に与えられる祝福である。終末的視点が優越し、地上的幸福観を逆転させている点はマカリズムの新しい展開である。

ユダヤ教黙示文学におけるマカリズムの使用例は、エチ・エノ58：2；81：4；82：4；スラ・エノ42：6-14；52：1-15；モーセ昇10：8に見られる。エチオピア語のエノク書において、マカリズムは三度使用されている（58：2；81：4；82：4）。このマカリズムは、命の書に記された義人の死後の運命について幸いであると述べている。マカリズムが彼岸的な領域に移されているのは（58：2；82：4も同様）、黙示文学によるこの文学形式の用例の特色であろう。

新約聖書中のマカリズムは、知恵文学的な性格のもの（マタ5：4，5，6，7，8，9，10，11；11：6；13：16；16：17；24：46；ルカ1：45；6：20，21，22；7：23；10：23；11：27，28；12：37，38；14：14，15；23：29；ヨハ13：17；20：29；使20：35；26：2；ロマ4：7，8；14：22；Iコリ7：40；Iテモ1：11；6：15；テト2：13；ヤコ1：12，25）、黙示的性格のもの（Iペト3：14；4：14；

黙 1: 3; 14: 13; 16: 15; 19: 9; 20: 6; 22: 7, 14)。

但し、イエスの山上の説教中のマカリズムと（マタ 5: 3-12）平野の説教中のマカリズムは（ルカ 6: 20-23），知恵文学的要素の上に黙示的要素を重ね合わせている。Q 資料が保存するいくつかのマカリズムは（Q6: 20-23; 12: 43），現在における幸いを宣言する点において知恵文学的マカリズムの伝統に立っているが，終末時の運命を幸いの根拠として挙げる点において黙示文学的である。Q 資料において知恵文学的要素と黙示的要素が相互に排他的ではなく，有機的に結合している¹⁰。このことは，Q 資料の描くイエス像が知恵の教師と預言者の両面を併せ持つことに対応している。それはQ教団の宣教者の語り方が，知恵文学的であると共に預言者的でもあったことに重なる。

ヤコブ書は全体として知恵への指向が強い¹¹。著者は自ら教師を任じ（ヤコ 3: 1），読者に知恵を祈り求めるように勧めている（1: 5）。知者はその知恵を柔和な行いという生き方によって示さなければならぬ（3: 13）。上からの知恵は穏和や優しさや従順や哀れみといった

¹⁰ 原口尚彰「Q 資料におけるマカリズム（幸いの宣言）」『新約学研究』第 36 号（2008 年）4-15 頁を参照。

¹¹ ヤコブ書の知恵文学的性格については，M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (KEK; 11. Aufl.; hrsg. v. H. Greeven; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 152; U. Luck, "Weisheit und Leiden. Zum Problem des Paulus und Jakobus," *ThLZ* 92 (1967) 253-258; B.R. Halson, "The Epistle of James: 'Christian Wisdom?'," *Studia Evangelica IV* (Berlin: Akademie, 1968) 308-314; E. Baasland, "Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift," *StTh* 36 (1982) 119-139; R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Würzburg: Echter, 1977); H. Frankemölle, "Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20," *BN* 48 (1989) 21-49; L.T. Johnson, "Reading Wisdom Wisely," *Louvain Studies* 28 (2003) 99-112; R.J. Bauckham, "The Wisdom of James and the Wisdom of Jesus," in *The Catholic Epistles and the Tradition* (ed. J. Schlosser; Leuven: Leuven University Press, 2004) 75-92; D. Lockett, "The Spectrum of Wisdom and Eschatology in the Epistle of James and 4Q Instruction," *Tyn Bul* 56 (2005) 131-148 を参照。

善行の実を結ぶことになる（3：17-18）。この文書の二つのマカリズムが語る、試練を耐え忍ぶ者の幸いや（1：12）、御言葉を行う者の幸いも（2：25）、主から与えられる上からの知恵の一環をなしていると考えられる。ヤコブ書は全体が黙示文学の文学形式によって書かれているとは言えないが、一部（1：12；5：7-11）に黙示的要素を含んでいる¹²。同様な例は、所謂小黙示録（マコ 13：1-37）を含むマルコによる福音書や、キリストの来臨の場面を描く部分（Iテサ 4：13-5：11）を含むIテサロニケ書に見られる。ヤコブ書の著者は、「主の来臨は近づいた」という確信を持っており（5：8）、主の来臨を待ち望みながら、現在の苦難を忍耐するように勧めている（5：7-11）¹³。主の来臨の時は審判が行われる時であり、審判者として主はやってくる想定されている。試練を最後まで耐え忍ぶ者に対して幸いを宣言することは、聞く者の幸福に対する希求に訴えて、現在の苦難を耐え忍ぶ内的動機を与える（1：12；5：11）。知恵文学的なマカリズムがここでは黙示的主題を補強する役割を果たしていると言える¹⁴。

黙示的マカリズム（幸いの宣言）が集中的出て来るのは黙示録であるが、この文書におけるマカリズムは、キリストの来臨に備えたマカリズムと（黙 1：3；16：15；22：7）、地上でキリスト教信仰に忠実

¹² H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (GTB 517; ÖTKKNT 17/1-2; Güterlshoh: Güterlshoher Verlagshaus; Würzburg: Echter, 1994) 1.264.

¹³ F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (3. erweiterte Aufl.; Freiburg: Herder, 1975) 207-211; Hartin, 34-35; T.C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter* (JSNTS 121; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) は、終末論的思考がヤコブ書全体に貫かれていると見る。

¹⁴ Frankemölle, 1.261 はヤコ 1：12 が形式的には黙示文学的だが、内容的には知恵文学的であると論じる。しかし、ヤコ 1：12 は形式的にも内容的にも黙示文学的である。知恵文学的要素と黙示文学的要素は相互に排他的であるとは限らず、両者が結合する場合もある。

に歩んだために殉教した人々に対してなされる天上のマカリズム（14：13；19：9；20：6；22：14）に内容上大別される。前者の系列のマカリズムは、キリストの来臨に相応しい備えすることを勧める目的を持つ（黙1：3；16：15；22：7）。なかでも、黙1：3は、黙示録の文章を朗読する人と朗読された言葉を聞いて書かれていることを守る人の幸いが宣言され、文学作品としての黙示録への誘いの言葉となっている¹⁵。

黙示録に出て来る信仰のうちに世を去った死者の死後の幸いを告げるマカリズムは（黙14：13；19：9；20：6）、ユダヤ教黙示文学のマカリズムに非常に近い関係にある。黙示録の著者は、時が迫っているという強い終末意識の下に（1：3）、二つの違ったタイプのマカリズムを使い分け、黙示の言葉を注意深く聞いて守ることを勧めると共に（黙1：3；22：7）、迫害の状況下で殉教者が出る中で、小アジアの教会の人々に来るべき世界の勝利と祝福を告げて励まそうとしたと考えられる¹⁶。

4. 演示的機能と助言的機能

マカリズム（幸いの宣言）の修辭的機能について言えば、特定の状態や態度を幸いと宣言することは、基本的には一定の徳を称賛することを通して共同体の価値観を確認する演示的機能を果たしている

¹⁵ 原口尚彰「黙示録における幸いの宣言」『新約学研究』第35号（2007年）48-62頁を参照。

¹⁶ 同，48-62頁。

(アリストテレス『弁論術』1358b；キケロ『発想論』1.5.7；『弁論家について』1.6.22；1.31.141；偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辞学書』1.2.2；クウィンティリアヌス『弁論家の教育』3.4.1-16)。しかし、特定の状態または態度を称賛することは、聴衆がそうした状態に達することや態度をとること勧める助言的機能を結果として黙示的に持つのであるから、演示的機能は助言的機能を排除しない¹⁷。場合によっては、マカリズムの助言的機能が強化されることもある。

共観福音書において、マカリズムは演示的機能を果たしている。それらは特定の人々に対して、彼らの置かれた経済的または精神的状態の故に（マタ5：3-6；ルカ6：20-22）、或いは、彼らの姿勢の故に（マタ5：7-9）、さらには、義のために迫害されている故に（マタ5：10、11-12；ルカ6：23）、幸いであると告げている。但し、演示的機能は助言的機能を排除せず、マカリズムは幸いな状態への招きを暗示している。Q資料におけるマカリズムも（Q6：20-23；7：23；10：23；12：43）、助言的機能を結果として内包する。特に、Q12：43の場合は、相応しい備えをして来るべき終末を迎える者の幸いを語っており、助言的・勧告的要素を強く帯びている。

これに対して、使徒教父文書のマカリズムは、幸いな状態に達するためには、示されている倫理的基準を満たすように読者に促している（デイダケー1.5；バルナバ1.2；10.10；11：8；Iクレ40.4；48.4；IIクレ16：4；19：3,4；イグ・フィラ10.2；ポリュ・フィラ2.3；11.3；12.1；ヘルマス「幻」3.3.3；3.8.4；「戒め」8.9；「喩え」2.10；5.1.3；

¹⁷ K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984) 188-194 は、幸いの宣言を「助言的類型」に分類している。

5.3.9; 6.1.1; 9.24.2; 9.29.3; 9.30.3)。使徒教父文書の幸いの宣言は、全体的に見て倫理的勧告の性格を強く持っており、修辞学的に言えば、演示的機能よりも、助言的機能を果たしていると言える¹⁸。

5. 物語的文脈におけるマカリズム（幸いの宣言）

マタイによる福音書とルカによる福音書は、Q資料やそれぞれの特殊資料に含まれていた個々のマカリズムを、新たな物語的文脈に置くことによって文学的効果と新たな意味付けを創り出している。ルカによる福音書の物語的文脈においては、イエスがマカリズムを告げるのに加えて（ルカ 6: 20, 21, 22; 7: 23; 10: 23; 11: 28; 12: 37, 38, 43; 14: 14; 23: 29）、他の登場人物がマリアや（ルカ 1: 45; 11: 27）イエスに（ルカ 1: 45）に対する讃辞として、マカリズムを語る¹⁹。これに対して、マタイによる福音書においてマカリズムを告げるのはイエスに限られる（マタ 5: 3-12; 11: 6; 13: 16; 16: 17; 24: 46）。しかも、洗礼者の使者に対して、καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί（そして、幸いである、私に躓かない者は。）と述べられる例外的事例を除いて（11: 6）、マカリズムが直接に向けられる相手は専らイエスの弟子たちである（5: 3-12; 13: 16; 16: 17; 24: 46）。マタイによる福音書におけるマカリズムは、教育的対話の中で示された

¹⁸ 原口尚彰「使徒教父文書における幸いの宣言」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第25号（2007年）33-48頁を参照。

¹⁹ 原口尚彰「ルカによる福音書におけるマカリズム：幸いの宣言と物語的文脈」『教会と神学』第46号（2008年）1-35頁を参照。

イエスによる弟子たちに対する啓示の言葉という性格が強い²⁰。

6. マカリズム（幸いの宣言）と認識論

マタイによる福音書とヨハネによる福音書に登場するマカリズムは認識論的契機を内包している。両福音書においてマカリズムを語るのは、専らイエスであるので、両福音書におけるマカリズムには啓示の言葉の性格が強い。

マタイにおけるマカリズムの一部が、イエスのメシア性について特別な認識を与えられていることや（16：17）、開示された天国の奥義を理解する能力を与えられていることの幸いに言及していることは（マタ 13：16）、この福音書の幸い理解の主知側面を示している。マタイによる福音書において弟子たちは、イエスに従う者であると共に（4：20, 22；8：22；9：9, 19；10：38；16：24；19：21, 27-28）、イエスの教えを聞き（5：1-2；13：16, 18）、実践する者である（7：24-27）。イエスの教えを実践する前提として正しい理解が必要であるが、理解はイエスの言葉を聞くことから自動的に与えられるのではない。弟子たちはイエスとの教育的対話の過程を経て、より深い理解に到るのである（13：36-51；16：9-12；17：10-13）²¹。天国の奥義を理解するためには、彼ら自身の自発的問いとそれに答えるイエスの啓示の言葉が必要である。

²⁰ 原口尚彰「マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『教会と神学』第47号（2008年）57-95頁を参照。

²¹ U. Luz, “Die Jünger im Matthäusevangelium,” ZNW 62 (1971) 149 は、この点を強調する。

ヨハネによる福音書において、マカリズムは後半の2箇所（ヨハ 13：7；20：29）に出て来る。ヨハネによる福音書においてマカリズムが語られる相手は、イエスの弟子たち（ヨハ 13：7）、または、弟子の一人であるトマス（20：29）である。ヨハネによる福音書におけるマカリズムは、マタイによる福音書における場合と同様に、教育的対話の中で示されたイエスによる弟子たちに対する啓示の言葉という性格が強く、重要な意味を持っている。ヨハ 20：29b は、 ἴτε ἐώρακάς με πεπίστευκας；（私を見たから信じたのか？）という 20：29a の問いに対してそれを肯定するトマスの回答を予想しつつ、その正反対の原理を、 μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες（幸いである、見ないで信じる者たちは）というマカリズムの形で一般的に述べている。初期キリスト教において、信仰は宣教の言葉を聞くことによるとされる（ヨハ 4：39-42；ロマ 10：17）。使徒後時代に生きる信徒たちには、復活の主を見た者はなく、必然的に「見ないで信じる」立場にあった（I ペト 1：8）。見ないで信じることの幸いを説くヨハ 20：29b の文言は、使徒後時代の信徒であるヨハネ共同体に属する者たちに特に妥当する原理的立場を表明するものであった²²。

²² 原口尚彰「ヨハネによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」青山学院基督教会・同窓会編『基督教論集』第53号（2010年）48-62頁を参照。

7. 結論：

新約聖書のマカリズム（幸いの宣言）の到達点 マカリズム（幸いの宣言）と哲学的・神学的幸福論

幸福論は古典古代の倫理思想にとり重要な主題であり、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』は著作全体が、善と徳と幸福の概念の分析にあてられている。アリストテレスによれば、幸福（εὐδαιμονία）ということは、より上位の目的を持たない最高善であり、それ自体が人生の究極目的である（『ニコマコス倫理学』1094a-1095a）。ギリシアの倫理思想は、如何にして善く生きるかについての教説であると同時に、如何にして真の幸福に到るかについての教説であったと言える（『ニコマコス倫理学』1094a-1095a；1097b-1098aを参照）。フィロンはギリシア・ローマ世界に生きるユダヤ教思想家として、ヘレニズムの哲学や倫理思想の概念を通して、旧約聖書の箇所を再解釈し、ユダヤ教が信頼するに足る宗教であることをヘレニズム世界の知識層に対して示そうとした²³。フィロンの幸福論は旧約・ユダヤ教に由来する幸いの宣言の伝統と、ギリシア哲学に由来する理論的考察が結合したものであり、彼はユダヤ教こそが人が真に幸いになる道であることを哲学的考察によって提示しようとしたのである。フィロンは、アブラハムを讀者である周辺世界の知識人たちが慣れ親しんでいるプラトン哲学を援用しながら、理性によって見えざる実在の世界を認識する幸いな賢人として解釈したのであった。フィロンの思考は聖書解釈にお

²³ P. Borgen, "Philo of Alexandria," *ABD* 5.337-339; idem., *Philo of Alexandria: An Exegete for his Time* (Leiden: Brill, 1997) を参照。

いても哲学的であり、その幸福論も哲学的な性格を持つに到った²⁴。

これに対して、パウロは名詞 μακαρισμός を使用するにあたって（ロマ 4: 6, 9; ガラ 4: 15）、マカリズムという概念についての独自の神学的幸福論を展開しており、新約聖書のマカリズム理解について貴重な資料を提供している。パウロによれば、父祖アブラハムに見られるように、行いによらず信仰によって義とされた者こそが（創 15: 6）、詩編 32 編が述べるように幸いなのである（ロマ 4: 6-8）。パウロの出自はタルソス出身のユダヤ人であり（使 11: 25; 22: 3）、彼はファリサイ派からキリスト教に転じた宣教者であった（使 26: 5; フィリ 3: 5-11）。ローマ書におけるパウロの課題は実践的であり、将来のスペイン伝道についてのローマ教会の協力を得るために（ロマ 16: 14-24）、自らが宣べ伝えている信仰による義を内容とする福音の真理性をローマの信徒たちに対して説くことにあった（1: 16-17; 3: 1-38）²⁵。パウロは旧約・ユダヤ教の信仰的遺産の継承については、選択的な態度を採り、シナイ山の上で与えられたシナイ契約（出 20: 1-24:）に対しては律法の付与として、福音と対立させて考える（ロマ 3: 20-21; 10: 4 他を参照）。これに対して、父祖アブラハムに与えられた約束を、イエス・キリストの福音の予表として、パウロは積極的に評価する。パウロの理解によれば、アブラハムに対する約束は、信仰による義に基づいてなされたのであり（4: 13）、アブラハムは信仰者の父祖であることになる（4: 12）。アブラハムが信仰に

²⁴ フィロンの幸福理解について、詳しくは、原口尚彰「アレクサンドリアのフィロンの幸福理解」『教会と神学』第 45 号（2007 年）21-36 頁を参照。

²⁵ 原口尚彰「パウロにおけるマカリズム（幸いの宣言/幸福論）」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第 27 号（2009 年）29-44 頁を参照。

よって義とされた幸いに与るのならば、彼の信仰の足跡に従う信仰者も幸いに与る希望が与えられるのである。パウロは自分が説く福音の真理性を示すと同時に、読者であるローマの信徒たちに対して、アブラハムを模範として、信仰によって義とされ、幸いに到るように勧めたのである。こうして、パウロの説く幸福論は、哲学的な概念を用いず、聖書的な根拠に基づいた神学的幸福論となった。パウロはアブラハムを信仰の人として解釈し、この族長を信じることによって幸いに到達した人の典型として提示したのに対し（ロマ4：7, 8）、フィロンはアブラハムを永遠の世界を理性によって認識する、幸いな知者として提示した。この二つの幸福論の違いは、二人の思想家の生きていた世界の違いと二人が直面していた修辭的状况の違いに帰せられるのである。

文 献 表

1. 一次史料

- K. Aland/B. Aland. *Novum Testamentum* (27. revidierte Aufl.; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).
- Elliger, K./W. Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1967-77).
- Bihlmeyer, K. *Die Apostolischen Väter* (ed. W. Schneemecher ; 3rd ed ; Tübingen : Mohr, 1956).
- L. Cohn/P. Wendland. *Philonis Alexadrini opera quae supersunt* (ed. ; Berlin : de Gruyter, 1962).
- Ehrman, B.D. ed. *The Apostolic Fathers* (2vols ; LCC 24-25 ; London/Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003).
- Fischer, J.A. *Schriften des Urchristentums* (4 Bde ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964-98).

- Lindemann, A./H. Paulsen. *Die Apostolischen Väter* (Tübingen : Mohr, 1992).
 Martines, F.G./E.J.C. Tigchelaar. *The Dead Sea Scrolls* (2 vols ; Kleiden ; Brill, 1997).
 Puech, E. *Qumrân Grotte 4 VIII* (DJD 25 ; Oxford : Clarendon, 1998).
 Rahlfs, A. *Septuaginta* (editio minor, duo volumina in uno ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1935).

2. 個別研究

マカリズム（幸いの宣言）全般

- Cazelles, H. “אשרי,” *ThWAT* 1.481-485.
 Charlesworth, J.H. “The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament (Mt 5 : 3-11, Lk 6 : 20-26),” *RHPR* 80 (2000) 13-35.
 Dormeyer, D. “Beatitudes and Mysteries,” in *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture* (ed. A. Yarbo Collins ; Atlanta : Scholars Press, 1998) 345-357.
 Dupont, J. *Les Béatitudes* (3 vols ; Paris : Gabalda, 1958-73).
 Fabry, H.J. “Die Seligpreisungen in der Bibel und in Qumran,” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel/A. Large/H. Lichtenberger ; Leuven : University Press, 2002) 189-200.
 Fischer, I. “Bestätigung geglückten Lebens — Seligpreisungen im Alten Testament,” *Theologisch — praktische Quartalschrift* 142 (1994) 57-62.
 Fitzmyer, J.A. “A Palesitnian Jewish Collection of Beatitudes,” idem., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids : Eerdmans, 1992) 111-118.
 Frankmölle, H. “Die Makarismen,” *BZ* 15 (1971) 54-55.
 原口尚彰「4Q185/4Q525 における幸いの宣言」『教会と神学』第 42 号 (2006 年) 41-68 頁
 同「アレクサンドリアのフィロンの幸福理解」『教会と神学』第 45 号 (2007 年) 21-36 頁
 Hauck F/G. Bertram, “μακάριος κτλ.,” *ThWNT* 4.365-373.
 Hellholm, D. “Beatitudes and their Illocutionary Functions,” *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture* (ed. A. Yarbo Collins ; Atlanta : Scholars Press, 1998) 284-334.
 Janzen, W. “Asrê in the Old Testament,” *HTHR* 58 (1965) 215-226.

- Käiser, W. “Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus,” *ZAW* 82 (1970) 225-250.
- Limburg, J. T. “Psalms, Book of,” *ABD* 5.532-534.
- Puech, E. “4Q525 et les péripécopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu,” *RB* 98 (1991) 80-106.

Q 資料関係

- Allison, D.C. Jr., *The Jesus Traditions in Q* (Harrisburg, PA : Trinity Press International, 1997).
- Catchpole, D.R. *The Quest for Q* (Edinburgh : T & T Clark, 1993).
- Fleddermann, H.T. *Q : A Reconstruction and Commentary* (Leuven : Peeters, 2005).
- 原口尚彰「Q 資料におけるマカリズム (幸いの宣言)」『新約学研究』第 36 号 (2008 年) 48-62 頁
- Hoffmann, P. *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster : Achendorff, 1975).
- Hoffmann, P./C. Heil. eds. *Die Spruchquelle Q* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft ; Leuven : Peeters, 2002).
- Hüneburg, M. *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle* (Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2001).
- Kloppenborg, J.S. *The Formation of Q* (Philadelphia : Fortress, 1988) 172-173.
 ————. *Excavating Q* (Minneapolis : Fortress, 2000).
- Piper, R.A. *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus* (MS-SNTS 61 ; Cambridge : Cambridge University Press, 1989).
- Robinson, J.M. “LOGOI SOPHON,” J.M. Robinson/H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia : Fortress, 1971) 71-113.
 ————. “Die Logienquelle : Weisheit oder Prophetie ? Anfragen an Migaku Sato,” *EvTh* 53 (1993) 367-389.
- Robinson, J.M./P. Hoffmann/J.S. Kloppenborg eds. *The Critical Edition of Q* (Minneapolis : Fortress, 2001).
- Sato, M. *Q und Prophetie* (WUNT II. 29 ; Tübingen : Mohr, 1988) 247-254.
 ————. “Q : Weisheit oder Prophetie ? Ein Gespräch mit J.M. Robinson,” *EvTh* 53 (1993) 389-404.
- Schulz, S. *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich : Theologischer Verlag, 1972) 76-84.
- Tuckett, C.M. *Q and History of Early Christianity* (Edinburgh : T & T Clark,

1996).

- Vielhauer, P. *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin : de Gruyter, 1985).
 Zeller, D. *Kommentar zur Logienquelle* (SKK 21 ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1984).

マタイによる福音書関係

- Becker, H.J. and S. Ruzer (eds.). *The Sermon on the Mount and its Jewish Setting* (CRRB 60 ; Paris : Gabalda, 2005).
- Betz, H.D. *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia : Fortress, 1985).
 _____. *The Sermon on the Mount* (Minneapolis : Fortress, 1995).
- Bornkamm, G. “Der Aufbau der Bergpredigt,” *NTS* 24 (1977-78) 419-31.
- Braumann, G. “Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt V 3-12,” *Nov Test* 4 (1960) 253-260.
- Broer, I. *Die Seligpreisungen der Bergpredigt* (Königstein/Bonn : Hanstein, 1986).
- Brooke, G.J. “The Wisdom of Matthew’s Beatitudes (4QBeat and Mt. 5 : 3-12),” *Scripture Bulletin* 19 (1989) 35-41.
- Brown, J.K. “Direct Engagement of the Reader in Matthew’s Discourses : Rhetorical Techniques and Scholarly Consensus,” *NTS* 51 (2005) 19-35.
- Byrskog, S. “Jesus as Messianic Teacher in the Gospel according to Matthew : Tradition History and/or Narrative Christology,” in *The New Testament as Reception* (ed. M.T. Müller and H. Tronier ; JSNTSup 230 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2002) 83-100.
- Carter, W. and J.P. Heil. *Matthew’s Parables : Audience-Oriented Perspectives* (CBQMS 30 ; Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America, 1998).
- Cazelles, H. “מְשִׁיחַ,” *ThWAT* 1.481-485.
- Chae, Y.S. *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd : Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/216 ; Tübingen : Mohr, 2006).
- Charlesworth, J.H. “The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament (Mt 5 : 3-11, Lk 6 : 20-26),” *RHPR* 80 (2000) 13-35.
- Cronje, S.W. “A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus’ Pronouncements in Matthew 16 : 18-19 and 18 : 18 concerning Peter as the Rock, the Keys of the Kingdom given to Peter, and the Church as the Holder of the Keys of the Kingdom,” *Acta Patristica et Byzantina* 14

- (2003) 78-96.
- Davies, W.D. *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge : Cambridge University Press, 1963).
- Day, C.R. "Those who are Persecuted because of Righteousness. An Examination of the Origin and Meaning of the Eighth Beatitude," *Acta Patristica et Byzantina* 16 (2005) 157-165.
- Dider, M. (ed.). *L'Évangile selon Matthieu : redaction et théologie* (BETL 29 ; Gembloux : Ducoulot, 1972).
- Dupont, J. "L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6 ; Luc 7,18-23)," *NRT* 83 (1961) 943-959.
- Eichholz, G. *Auslegung der Bergpredigt* (6. Aufl. ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1984).
- Fabry, H.J. "Die Seligpreisungen in der Bibel und in Qumran," in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel/A. Large/H. Lichtenberger ; Leuven : University Press, 2002) 189-200.
- Finley, T.J. "'Upon this Rock.' Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence," *Aramaic Studies* 4 (2006) 133-151.
- Finze-Michaelson, H. *Das andere Glück. Die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- Garland, D.E. *The Intention of Matthew 23* (Nov Test 52 ; Leiden : Brill, 1979).
- Gathercole, S.J. *The Preexistent Son : Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke* (Grand Rapids : Eerdmans, 2006).
- Goodwin, M.J. "Hosea and the 'Son of the Living God' in Matthew 16 : 16b," *CBQ* 67 (2005) 265-283.
- Green, H.B. *MatheW, Poet of the Beatitudes* (JSNTSup 203 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001).
- Guelich, R. "The Matthean Beatitudes : 'Entrance Requirements' or Eschatological Blessings ?," *JBL* 95 (1976) 415-434.
- . *The Sermon on the Mount : A Foundation for Understanding* (Waco, TX : Word, 1982).
- Gundry, R.H. *The Old is Better. New Testament Essays in Support of Traditional Interpretation* (WUNT 178 ; Tübingen : Mohr, 2005).
- 原口尚彰「マタイによる福音書におけるマカリズム (幸いの宣言)」『教会と神学』第47号(2008年)57-95頁
- Hengel, M. "Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintegrund,"

- ThR 52 (1987) 332-341 (= ders., *Judaica, Hellenica et Christianica : Kleine Schriften*. WUNT 109 ; Tübingen : Mohr, 1999, 224-233).
- Jacob, G. “Die Proklamation der messianischen Gemeinde. Zur Auslegung der Makarismen in der Bergpredigt,” *Th V* 12 (1981) 47-75.
- Kähler, C. “Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matt. xvi. 17-19,” *NTS* 23 (1977) 36-58.
- Kahmann, J. “Die Verheissung an Petrus,” in Dider, M. (ed.). *L’Evangile selon Matthieu : redaction et théologie* (BETL 29 ; Gembloux : Ducoulot, 1972), 261-80.
- Käser, W. “Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus,” *ZAW* 82 (1970) 225-250.
- _____. “Exegetische und theologische Erwägungen zur Seligpreisung der Kinderlosen Lc 23,29b,” *ZNW* 54 (1963) 240-254.
- Kingsbury, J.D. “The Figure of Peter as a Theological Problem,” *JBL* 98 (1979) 67-83.
- Klein, P. “Die lukanischen Weherufe Lk 6, 24-26,” *ZNW* 71 (1980) 50-59.
- Kloppenborg, J.S. *The Formation of Q* (Philadelphia : Fortress, 1988) 172-173.
 _____. *Excavating Q* (Minneapolis : Fortress, 2000).
- Köhler, K. “Die ursprünglichen Form der Seligpreisungen,” *TSK* 91 (1918) 157-192.
- Köhler, W.-D. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit von Irenäus* (WUNT 2.24 ; Tübingen : Mohr, 1987).
- Kvalbein, H. “The Authorization of Peter in Matthew 16 : 17-19 : A Reconsideration of the Power and Loose,” in *The Formation of the Early Church* (ed. J. Ådna ; WUNT 183 ; Tübingen Mohr, 2005) 145-174.
- Lichtenberger, H. “Makarisms in Matthew 5 : 3ff. in their Jewish context,” in *The Sermon on the Mount and its Jewish Setting* (Becker, H. J. and S. Ruzer (eds.) ; CRRB 60 ; Paris : Gabalda, 2005) 40-56.
- Limburg, J.T. “Psalms, Book of,” *ABD* 5. 532-534.
- Loubser, J.A. “Memory and Oral Aesthetics in Matthew,” *Neot* 40 (2006) 61-86.
- Luz, U. *Das Evangelium nach Matthäus* (4 Bde ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1985-2002).
- _____. “Das Primatwort Matthäus 16.17-19 aus wirkungsgeschichtlicher Sicht,” *NTS* 37 (1991) 415-33.
- _____. “Intertexts in the Gospel of Matthew,” *HTR* 97 (2004) 119-137.
- Lybaek, Lena. *New and Old in Matthew 11-13. Normality in the Development of*

- Three Theological Themes* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).
- McCown, C.C. "The Beatitudes in the Light of Ancient Ideals," *JBL* 46 (1927) 50-61.
- McEleney, N. J. "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain," *CBQ* 43 (1981) 1-13.
- Mowery, R.L. "Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew," *Bib* 83 (2002) 100-110.
- Neuhäusler, E. "Die Seligpreisungen," in ders., *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf : Patmos, 1962) 141-169.
- Nickelsburg, G.W. E. "Enoch, Levi and Peter : Recipients of Revelation in Upper Galilee," *JBL* 100 (1981) 575-600.
- Niebuhr, K.-W. "Die Seligpreisungen in der Bergpredigt nach Matthäus und im Brief des Jakobus," in *Neutestamentliche Exegese im Dialog* (FS. Ulrich Luz ; hrsg. v. P. Lampe, M. Mayordomo und M. Sato ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2008) 275-296.
- Olmstead, W.G. *Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21 : 28-22 : 14* (SNTSMS 127 ; Cambridge : Cambridge University Press, 2003).
- Pamment, M. "The Kingdom of God according to the First Gospel," *NTS* 27 (1981) 212-32.
- Powell, M.A. "Matthew's Beatitudes : Reversals and Rewards of the Kingdom," *CBQ* 58 (1996) 460-79.
- Steinhauser, M.-G. "The Beatitudes and Eschatology : Announcing the Kingdom," *Living Light* 19 (1982) 121-129.
- Strecker, G. *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).
- _____. "Die Seligpreisungen der Bergpredigt," *NTS* 17 (1971) 255-275.
- Van Aarde, A.G. "IHSOUS, The Davidic Messiah as Political Saviour in Matthew's History," in *Salvation in the New Testament : Perspectives on Soteriology* (ed. J. G. van der Watt ; Leiden : Brill, 2005) 7-31.
- Vögtle, A. "Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11, 2-5 ; Lk 7, 18-23)," in ders., *Evangelium und die Evangelisten* (Düsseldorf : Patmos, 1971) 219-242.
- Walter, N. "Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus," *Studia Evangelica* (TU 102 ; Berlin : Akademie Verlag, 1968) 246-58.
- Wilcox, M. "Peter and the Rock : A Fresh Look at Matt 16.17-19," *NTS* 22

(1975-76) 75-88.

Zimmerli, W. "Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament," in *Domum Gentilicium* (FS. D. Daube ; ed. E. Bammel et al. ; Oxford : Clarendon, 1978) 8-26.

ルカによる福音書関係

荒井献「理念としての『貧者』——福音書・死と行伝記者ルカの『罪人』理解をめぐって」『荒井献著作集3』岩波書店、2001年、259-286頁

Bovon, F. *Das Evangelium nach Lukas* (EKK 3/1-3 ; Zürich : Benzinger/Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1989-2001).

Degenhardt, H.-J. *Lukas-Evangelist der Armen* (Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1965) 42-57.

Fitzmyer, J.A. *The Gospel according to Luke* (AB28-28A ; New York : Doubleday, 1970-1985).

Gibson, C.H. *The Destruction of Jerusalem* (AnBib 107 ; Rome : Pontifical Biblical Institute, 1985) 93-104.

Grimm, W. "Selige Augenzeugen, Luk. 10, 23f.," *ThZ* 26 (1970) 172-183.

原口尚彰「ルカによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）：幸いの宣言と物語的文脈」『教会と神学』第46号（2008年）1-34頁

Hoyt, T. "The Poor/Rich Theme in the Beatitudes," *JRT* 37 (1980) 31-41.

Jacquemin, P. E. "Béatitudes selon Sain Luc (Luc 6, 20-26)," *Assemblées du Seigneur* 37 (1971) 80-91.

———. "L'Accueil de la parole de Dieu Luc 6, 27-28" *Assemblées du Seigneur* 66 (1973) 10-19.

Klein, H. *Das Lukasevangelium* (KEK 1/3 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

Klein, P. "Die lukanischen Weherufe Lk 6, 24-26," *ZNW* 71 (1980) 50-59.

Neyrey, J.H. "Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk. 23, 27-31). A Prophetic Judgment Oracle," *NTS* 29 (1983) 74-86.

———. *The Social World of Luke — Acts* (Peabody, PA : Hendrickson, 1991).

Nickelsburg, G.W.E. "Enoch, Levi and Peter : Recipients of Revelation in Upper Galilee," *JBL* 100 (1981) 575-600.

Mussner, F. "Lk 1,48f. ; 11,27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche," *Catholica* 21 (1967) 287-294.

Noland, J. *Luke* (WBC 35A-C ; Dallas : Word, 1989-1993).

Riedl, J. "Selig, die das Wort Gottes hören und befolgen (Lc 11,28)," *Bibel und*

- Leben* (1963) 252-260.
- Schmidt, T.E. *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNTSup 15; Sheffield: JSOT, 1987).
- Schottruff, L. "Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu," *EvTh* 42 (1982) 3-25.
- Schürmann, H. *Das Lukasevangelium* (HThKNT 3/1-2; Freiburg: Herder, 1969-1993).
- Schwarz, G. "Lukas 6, 22a. 23c. 26. Emendation, Rückübersetzung, Interpretation," *ZNW* 66 (1975) 269-274.
- Scott, M.P. "A Note on the Meaning and Translation of Luke 11,28," *ITQ* 41 (1974) 235-250.
- Shelland, B. *New Light on Luke* (JSNTSup 215; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).
- Soards, M.L. "Tradition, Composition, and Theology in Jesus' A Speech to the Daughters of Jerusalem (Luke 23,26-32)," *Bib* 68 (1987) 221-244.
- Spencer, P.E. *Rhetorical Texture and Narrative Trajectories of the Lukan Galilean Ministry Speeches* (London and New York: T & T Clark, 2007).
- Talbert, C. *Reading Luke — Acts in its Mediterranean Milieu* (Leiden: Brill, 2003).
- Tannehill, R. *The Narrative Unity of Luke — Acts* (2 vols; Philadelphia: Fortress, 1986).
- Zimmermann, H. "Selig, die das Wort hören und es bewahren: eine exegetische Studie zu Lk 11,27f.," *Catholica* 29 (1975) 114-119.

ヨハネによる福音書関係

- Barrett, C.K. *The Gospel according to St. John* (2nd. Ed.; London: SPCK, 1978).
- Becker, J. *Das Evangelium nach Johannes* (KTKNT 4/1-2; 2. durchgesehene Aufl.; Gütersloh: Gerd Mohn, 1984-1985).
- Bittner, W.J. *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT 2.26; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987).
- Boismard, M.É. "Le lavement des pieds (Jn XIII 1-19)," *RB* 71 (1964) 5-24.
- Bonney, W. *Caused to Believe: The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative* (Leiden: Brill, 2002).
- Bornkamm, G. "Der Paraklet im Johannesevangelium," in ders., *Geschichte und Glaube* (2 BDe; München: Kaiser, 1968) 1.12-35.

- _____. “Die Zeit des Geistes. Ein johanneisches Wort und seine Geschichte,” in *ibid.*, 1.90-103.
- Braun, F.-M. “Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Saint Pierre (Jean XIII 4-10),” *RB* 44 (1935) 22-33.
- Brown, R.E. *The Gospel according to John* (2 vols ; AB29-29A ; Garden City : Doubleday, 1966-1970).
- Bultmann, R. *Das Evangelium des Johannes* (KEK4 ; 10.Aufl. ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1941).
- Carson, D.A. *The Gospel according to John* (Grand Rapids : Eerdmans, 1991).
- Dauer, A. “Zur Herkunft der Thomasperikope Joh 20,24-29,” in *Biblische Randbemerkungen* (FS. R. Schnackenburg ; H. Merklein/J. Lange (Hg.) ; Würzburg : Echter, 1974) 56-76.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge : Cambridge University Press, 1953).
- Dunn, J.D.G. “The Washing of the Disciples Feet in Joh 13,1-20,” *ZNW* 61 (1970) 247-252.
- Frey, J./U. Schnelle (Hg.). *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 2004).
- 原口尚彰「ヨハネによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第28号（2010年）33-48頁
- Hultgren, A.J. “The Johannine Footwashing (13, 1-11) as Symbol of Eschatological Hospitality,” *NTS* 28 (1982) 539-546.
- Judge, P.J. “A Note on Jn 20,29,” in *The Four Gospels* (3 vols ; FS. F. Neyrey ; Louvain : Louvain University, Press, 1992) 3.2183-2192.
- Lambard, H.A./W.H. Oliver, “A Working Supper in Jerusalem : John 13 : 1-38 Introduces Jesus’ Farewell Discourses,” *Neot* 25 (1991) 357-378.
- Lee, D.A. “Partnership in Easter Faith : The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20,” *JSNT* 58 (1995) 37-49.
- Lindars, B. *The Gospel of John* (London : Marshall, Morgan & Scott, 1972).
- Michl, J. “Der Sinn der Fußwaschung,” *Bib* 40 (1959) 697-708.
- Mußner, F. “Die Fußwaschung (Joh 13,1-17),” *Glaube und Leben* 31 (1938) 25-30.
- Moloney, F.J. *The Gospel of John : Text and Context* (Leiden : Brill, 2005).
- Onuki, T. “Die johanneischen Abschiedreden und die synoptische Tradition,” *AJBI* 3 (1977) 157-268.

- 大貫隆『福音書研究と文学社会学』岩波書店, 1991年
- Porsch, F. *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (J. Knecht, 1974).
- Richter, G. *Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (Regensburg : Pustet, 1967).
- _____. *Studien zum Johannesevangelium* (Regensburg : Pustet, 1977).
- Robinson, J.A.T. "The Significance of the Footwashing," in *Neotestamentica et Patristica* (FS. O. Cullmann ; Leiden : Brill, 1962) 144-147.
- Shlatter, A. *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart : Calwer, 1922).
- Schnackenburg, R. *Das Johannesevangelium* (HThKNT 4 ; 4 Bde ; Freiburg : Herder, 1965-1984).
- Schneider, S. "The Footwashing (John 13 : 1-20) : A Experiment in Hermeneutics," *CBQ* 43 (1981) 76-92.
- Schnelle, U. *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).
- _____. "Johannes als Geist-theologe," *Nov Test* 40 (1998) 17-31.
- Schwank, B. "'Selig, die nicht sehen und doch glauben' (20,19-31)," *Sein und Sendung* 29 (1964) 435-450.
- Segovia, F. "John 13 : 1-20. The Footwashing in the Johannine Tradition," *ZNW* 73 (1982) 31-51.
- Swetnam, J. "Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel," *Bib* 74 (1993) 556-576.
- 土戸清『ヨハネ福音書研究』創文社, 1994年
- Thyen, H. *Das Johannesevangelium* (HbNT 4 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 2005).
- Van Belle, G./J.G. van der Watt/P. Maritz. *Theology and Christology in the Fourth Gospel : Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar* (Leuven : Peeters, 2005).
- Weiser, A. "Joh 13,12-20. Zufügung eines späteren Herausgebers?," *BZ* 12 (1968) 252-257.
- Weiss, H. "Footwashing in the Johannine Community," *NovTest* 21 (1979) 298-325.
- Wengst, K. *Das Johannesevangelium* (2 Bde ; ThKNT 4/1-2 ; Stuttgart : Kohlhammer, 2000-2001).
- Wenz, H. "Sehen und Glauben bei Johannes," *TZ* 17 (1961) 17-25.
- Wilckens, U. *Das Evangelium nach Johannes* (NTD4 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

Zumstein, J. *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (Zürich : Theologischer Verlag, 2004).

パウロ関係

Barrett, C.K. *The Epistle to the Romans* (2nd ed. ; London : A & C Black, 1991).

_____. *The First Epistle to the Corinthians* (London : A & C Black, 1968).

Betz, H.D. *Galatians* (Philadelphia : Fortress, 1979).

Borgen, P. "Philo of Alexandria," *ABD* 5.337-339.

_____. *Philo of Alexandria : An Exegete for his Time* (Leiden : Brill, 1997).

Borgen P./K. Fuglseth/R. Skarsten, *The Philo Index : A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids : Eerdmans ; Leiden : Brill, 2000).

Cranfield, C.E.B. *The Epistle to the Romans* (2 vols ; ICC ; Edinburgh : T & T Clark, 1975-1979).

Dunn, J.D.G. *Romans* (2 vols ; WBC 38AB ; Dallas : Word, 1988) Koch, D.-A. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Tübingen : Mohr, 1986).

Fitzmyer, J.A. *Romans* (AB33 ; New York : Doubleday, 1993).

原口尚彰『パウロの宣教』教文館, 1998年

同『ガラテヤ人への手紙』新教出版社, 2004年

Jewett, R. *Romans* (Minneapolis : Fortress, 2007).

Käsemann, E. *An die Römer* (2.Aufl. ; Tübingen : Mohr, 1974).

Lohse, E. *Der Brief an die Römer* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

Michel, O. *Der Brief an die Römer* (12. Aufl. ; Tübingen : Mohr, 1963).

Wilckens, U. *Der Brief an die Römer* (2. verbesserte Aufl. ; EKK VI/1-3 ; Zürich : Benzinger Verlag ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1987-1989).

Schrage, W. *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/1-4 ; Zürich : Benzinger Verlag ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1991-2001).

ヤコブの手紙関係

Avemarie, F. "Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs," *ZThK* 98 (2001) 282-309.

Baasland, E. "Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift," *StTh* 36

- (1982) 119-139.
- Barth, M. “πίστις, πιστεύω,” *EWNT* 3.216-231.
- Bauchham, R.J. “The Wisdom of James and the Wisdom of Jesus,” in *The Catholic Epistles and the Tradition* (ed. J. Schlosser ; Leuven : Leuven University Press, 2004) 75-92.
- Bultmann, R. “πιστεύω, πίστις κτλ.,” *ThWNT* 6.174-230.
- Burchard, C. *Der Jakobusbrief* (HbNT 15/1 ; Tübingen : J.C.B. Mohr, 2000).
- _____. “Zu Jakobus 2,14-26,” *ZNW* 71 (1980) 27-45.
- Dibelius, M. *Der Brief des Jakobus* (KEK ; 11.Aufl. ; hrsg. v. H. Greeven ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).
- Donker, C.E. “Der Verfasser des Jakobus und sein Gegner. Zum Problem des Einwandes in Jak 2,18-19,” *ZNW* 72 (1981) 241-256.
- Frankemölle, H. *Der Brief des Jakobus* (GTB 517 ; ÖTKKNT 17/1-2 ; Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus ; Würzburg : Echter, 1994).
- _____. “Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1-18 und 15,11-20,” *BN* 48 (1989) 21-49.
- Halson, B.R. “The Epistle of James : ‘Christian Wisdom ?’,” *Studia Evangelica IV* (Berlin : Akademie, 1968) 308-314.
- Hartin, P.J. *James* (Sacra Pagina 14 ; Collegeville : Liturgical Press, 2003).
- Hengel, M. “Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik,” in *Tradition and Interpretation in the New Testament* (ed. G.F. Hawthorne/O. Betz ; Grand Rapids : Eerdmans ; Tübingen : Mohr, 1987) 248-278.
- Hoppe, R. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Würzburg : Echter, 1977).
- Johnson, L.T. “Reading Wisdom Wisely,” *Louvain Studies* 28 (2003) 99-112.
- Lockett, D. “The Spectrum of Wisdom and Eschatology in the Epistle of James and 4Q Instruction,” *TynBul* 56 (2005) 131-148.
- Lohse, E. “Glaube und Werke,” *ZNW* 48 (1957) 1-22.
- Luck, U. “Die Theologie des Jakobusbriefes,” *ZThK* 81 (1984) 1-30.
- _____. “Weisheit und Leiden. Zum Problem des Paulus und Jakobus,” *ThLZ* 92 (1967) 253-258.
- Lührmann, D. “Pistis im Judentum,” *ZNW* 64 (1973) 19-38.
- Maier, G. *Der Brief des Jakobus* (Wuppertal : Brpockhaus ; Giessen : Brunnen, 2004).
- Mußner, F. *Der Jakobusbrief* (3. erweiterte Aufl. ; Freiburg : Herder, 1975).
- Penner, T.C. *The Epistle of James and Eschatology : Re-reading an Ancient Chris-*

- tian Letter* (JSNTS 121 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996).
- Popkes, W. *Der Brief des Jakobus* (ThHKNT 14 ; Leipzig : Evangelische Verlagsgesellschaft, 2001).
- Ropes, J.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (Edinburgh : T. & T. Clark, 1916).
- 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社、2002年

ペトロの手紙一関係

- Best, E. “1 Peter and the Gospel Tradition,” *NTS* 16 (1970) 109.
- Michaelis, J.R. *1 Peter* (WBC49 ; Waco, TX : Word, 1988).
- Achtemeier, P.J. *1 Peter* (Hermeneia ; Minneapolis, Fortress, 1996).
- Best, E. “1 Peter and the Gospel Tradition,” *NTS* 16 (1970) 95-113.
- Brox, N. “Der erste Petrusbrief in der literarischen Tradition des Urchristentums,” *Kairos* 20 (1978) 182-192.
- _____. *Der erste Petrusbrief* (EKK 21 ; 2. Durchgesehne und ergänzte Aufl. ; Zürich : Benzinger ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1986).
- Elliott, J. H. *1 Peter* (AB37B ; New York : Doubleday, 2000).
- Feldmeier, R. *Der erste Brief des Petrus* (ThHKNT 15/1 ; Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2005).
- Nauck, W. “Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition,” *ZNW* 46 (1955) 68-80.
- Goppelt, L. *Der erste Petrusbrief* (KEK ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Metzner, R. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief* (WUNT II.74 ; Tübingen : Mohr, 1995).
- Schelkle, K.H. *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (Freiburg : Herder, 1976).
- Schweizer, E. *Der erste Petrusbrief* (Zürich : Theologischer Verlag, 1988).
- Selwyn, E.G. “Eschatology in 1 Peter,” in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (FS. C.H. Dodd ; eds. W.D. Davies/D. Daube ; Cambridge : Cambridge University Press, 1956) 394-401.
- _____. *The First Epistle of St. Peter* (2nd ed. ; Grand Rapids : Baker, 1946).

黙示録関係

- Aune, D.E. *Revelation* (3 vols ; WBC 52A-C ; Waco, TX : Word, 1997-98).
- Cruz, V.P. “The Beatitudes of the Apocalypse : Eschatology and Ethics,” in *Perspectives on Christology* (eds. M. Shuster/R. Muller ; Grand Rapids :

- Zondervan, 1991) 269-283.
- Frankfurter, “The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity : Regional Trajectories,” in *The Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (eds. J.C. VanderKam/W. Adler ; Assen : Van Gorcum ; Minneapolis : Fortress, 1996) 133-136.
- Griffin, M. “The Flavians,” in *Cambridge Ancient History* (vol. 11 ; Cambridge : University Press, 2000) 81-82.
- 原口尚彰「黙示録における幸いの宣言」『新約学研究』第35号(2007年)48-62頁
- 同「新約聖書と黙示文学・黙示思想」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第25号(2007年)61-76頁
- 同「黙示録1:4-3:22の書簡論的考察:両義性の文学的効果」『基督教論集』第46号(2003年)28-34頁
- Nwachukwu, O. *Beyond Vengeance and Protest : A Reflection on the Macarism in Revelation* (New York : Peter Lang, 2005).
- Price, S.R. *The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge : University Press, 1984) 123-126 ; 197-198.
- Puech, E. “4Q525 et les péripécopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu,” *RB* 98 (1991) 80-106.
- Schüssler Fiorenza, E. *The Book of Revelation : Justice and Judgment* (2nd ed. ; Minneapolis : Fortress, 1998) 133-156.
- 佐竹明『ヨハネの黙示録』下巻, 新教出版社, 1989年
同『ヨハネの黙示録』下巻(新版), 新教出版社, 2009年
- Sato, M. *Q und Prophetie* (WUNT 2/29 ; Tübingen : Mohr, 1988) 247-264.
- S. Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich : Theologischer Verlag, 1972) 76-84.
- Vielhauer, P./G. Strecker, “Apokalypsen und Verwandtes : Einleitung,” in *Neutestamentliche Apoklyphen* (ed. W. Schneemelcher ; 2 Bde. ; Tübingen : Mohr, 1989) 2.515.
- Witherington III, B. *Revelation* (Cambridge : University Press, 2003) 5-10 ; 23-31.
- Worth, R.H. *The Seven Cities of the Apocalypse* (New York : Paulist, 1999) 112-130.

使徒教父関係

- Bauer, W. / H. Paulsen. *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarp-*

- brief* (Tübingen : Mohr, 1985).
- Del Verme, M. *Didache and Judaism : Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work* (New York / London : T & T Clark International, 2004).
- Draper, J.A. ed., *The Didache in Modern Research* (Leiden : Brill, 1996).
- Hagner, D.A. *The Use of the Old and New Testaments in Clement* (NTSup 34 ; Leiden : Brill, 1973).
- 原口尚彰「使徒教父文書における幸いの宣言」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第25号(2007年)33-48頁
- Jefford, C. *The Didache in Context : Essays on the Text, History and Translation* (Leiden : Brill, 1995).
- _____. *Reading the Apostolic Fathers : An Introduction* (Peabody, MA : Hendrickson, 1996).
- _____. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles* (Leiden : Brill, 1989).
- Knoch, R. *Die Lehre der zwölf Aposteln* (Tübingen : Mohr, 1920).
- Köster, H. *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (Berlin : Akademie, 1957).
- Lindemann, A. *Die Clemensbriefe* (HBNT 17 ; Tübingen : Mohr, 1992).
- Lona, H.E. *Der erste Clemensbrief* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).
- Massaux, É. *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (de. F. Neiryck ; BETL 75 ; Leuven : University Press, 1950). ET : *Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus* (3 vols ; Macon, GA : Mercer University Press, 1990-93).
- Niederwimmer, K. *The Didache : A Commentary* (Hermeneia ; Philadelphia : Fortress, 1998).
- Oxford Society of Historical Theology. *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford : Clarendon, 1905).
- Osiek, C. *Shepherd of Hermas* (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 1999).
- Paget, J.C. *The Epistle of Barnabas : Outlook and Background* (WUNT II.64 ; Tübingen : Mohr, 1987).
- Paulsen, H. *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Radke, H. *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe* (Berlin : Akademie, 1967-68).
- Rhodes, J.N. *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition* (WUNT II.

188 ; Tübingen : Mohr, 2004).

Schoedel, W.R. *Ignatius of Antioch* (Hermeneia ; Philadelphia : Fortress, 1985).

Wengst, K. *Didache (Apostellehre)* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).

自由主義神学におけるルター研究

—— 歴史的考察の始まりとその限界 ——

村 上 み か

1. はじめに

近代は、信仰の自由の保障と政教分離の原則をもってヨーロッパにおけるキリスト教会のあり方に大きな変更をもたらした。すなわち、それは一方では、中世以来の国教会制度の終わりを意味し、キリスト教会の強固な基盤の崩壊を帰結することになった。その一方、それは国教会の信仰告白の強制からの解放を意味し、信仰の自由とともに思想、表現の自由が保障されることにより、多様な思想潮流の展開と学問研究の大きな発展が促進されることになった。このような社会環境の変化は神学の領域にも大きな影響をもたらした。宗教改革期以来の信仰告白、すなわち教理を基礎にした教派神学の枠にもはや規定されない、自由な思考に基づいた開かれた研究が進められ、特にこれは聖書学の領域において大きな成果をもたらすものとなったことは、周知のとおりである。

信仰告白や教理から自由にされた神学研究のあり方は、キリスト教の歴史、とくにルターや宗教改革の研究にも大きな変化をもたらした。本論文は、このような近代の状況下に始められた「学問的」ルター研究の展開を追い、その成果と問題点を明らかにすることを目的とする。

具体的にはリッチェル以来の自由主義神学を取り上げ、そこで提出された近代的学問方法に基礎付けられた歴史的な考察の方法と、それに基づいて提出された新しいルター理解を明らかにする。一方、この新しい研究のあり方は、その根底にある近代的な問題意識に規定され、その歴史的考察は徹底したものとはなりえなかった。そしてまさにその近代性ゆえに、これらの研究は弁証法神学による批判を受け、ルター研究における歴史的考察は、その後、長きにわたって後退を余儀なくされることになる。19世紀後半からのわずか数十年の間に進められたこれらの新しい研究は、しかし1960年以降、弁証法神学を克服しようとする教会史家たちによって再評価され、その後大きく展開する宗教改革の「歴史研究」の基礎を築くものとなった。以下、自由主義神学の提出した新しいルター研究を、リッチェルとリッチェル学派、トレルチ、ホルにおいて取り上げ、彼らの歴史的考察を分析する。

2. 自由主義神学におけるルター研究の背景： 19世紀前後の多様なルター解釈

自由主義神学におけるルター研究を論じるにあたり、彼らの問題意識とその研究の意義を明らかにするために、まず彼らの周囲にあった当時のルター理解、すなわち19世紀前後に見られたルター解釈について言及しておきたいと思う。前述のように、近代においては多様な思想潮流が花開き、それぞれが自己の視点からルターを解釈し、その結果、多様なルター理解が社会の中に存在していた。新しいルター研究は、その中であって、自由な姿勢をもちつつも、「神学的」にルターと向き合おう

とする試みであったことが、以下の叙述により理解されるだろう。

信仰の自由の保障によりキリスト教の強固な制度的基盤が失われた後も、ルター自身は、その評価を失うことはなかった。むしろ世俗化しつつある社会の中で自己に引き付けた思想的、政治的理解がなされることにより、これまで以上に親近性をもって受け入れられた様子が、以下の叙述により伺われるだろう。

当時の社会において何よりも大きな影響力をもったのは、啓蒙主義によって提出された「解放者」としてのルター理解である。すなわち、ルターは聖書に立ち帰ることにより、中世の迷信と信仰の束縛を退け、教皇主義からの解放、さらには良心の束縛や伝統からの解放を成就した、と理解されたのである。それによって、ルターの宗教改革は一啓蒙主義の概念であるところの—「理性」と「人間性」、そして「キリスト教的良心の自由」を獲得するための戦いであったと理解されることになる。そして、このルターの解放の働きからさらに「学問の自由」や「国家や教会における寛容」の概念が派生させられ、ルターは自由のための戦士であり、偉大な精神的英雄であったと表現されたのである¹。

古典主義においては、とりわけドイツ語という言語的観点からルターの評価が高められた²。ヘルダー（ヨハン・ゴットフリート、

¹ このような啓蒙主義のルター理解を表現したものとして挙げられるのは：Lüdke, Friedrich Germanus, *Über Toleranz und Geistesfreiheit*, 1774. このテーマについては、以下の研究を参照：Bornkamm, Heinrich, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970, S. 16-18.; Mostert, Walter, *Luther III*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, S. 567-594, ここでは S. 571f.; Lohse, Bernhard, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1982, S.220,222.

² Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S.19-30; Mostert, *Luther III*, S. 572f.; Lohse, *Martin Luther*, S. 222-224.

Johann Gottfried Herder) やゲーテ (ヨハン・ヴォルフガング・フォン, Johann Wolfgang von Goethe) はルターの聖書翻訳や説教, 詩作における優れた才能を評価した³。さらに, ヘルダーは当時まだ新しい天才の概念をルターに適用して, 彼を宗教的英雄とみなし, あるいはドイツ民族の宗教との関連でルターを理解するという民族史の視点をも打ち出した。

一方, 観念論は精神史との関連でルターを把握することを試みた。これは, とりわけヘーゲル (ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ, Georg Wilhelm Friedrich Hegel) に見られるものである⁴。彼も啓蒙主義と同様に, ルターをまずは人間の自由という観点から評価するが, その際, ルターの自由理解を「主観性 (Subjektivität)」の概念をもって説明しようとした。すなわちルターの主張する自由とは, 主体が実体的真理 (die substantielle Wahrheit) に対して自己の固有の本質 (seinen partikularen Inhalt) を放棄し, この真理を自己のものとする, 主体自身が真実の存在となり (ein wahrhaftes), 真実に対して自由となるもの, と理解する。そして, ヘーゲルはここに精神の概念を適用し, これは神の精神を感得する主観的精神 (der subjective Geist) が神の精神そのものとなった状態であると説明した。そして, このキリスト

³ ヘルダーのルター理解は以下の著書に示されている: Von der neuern römischen Literatur, 1767; Von deutscher Art und Sprache, 1773; Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Luther, ein Lehrer der deutschen Nation, 1792. ゲーテのルター理解は手紙や対話の中に見られる。その抜粋は以下を参照: Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 215-219.

⁴ ヘーゲルのルター解釈は以下の著作に示されている: Religionsphilosophie, 1832; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833; Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, 1837. このテーマについては: Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 33-36; Mostert, Luther III, S. 574f.; Lohse, Martin Luther, S. 225.

教的神を「絶対精神 (der absolute Geist)」とみなし、したがって信仰とは精神の自己自身への回帰 (das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes) であると表現したのである。このように、ヘーゲルは精神性、自立性という観念論的観点からする解釈を提出し、真理の器官 (Organ der Wahrheit) であろうとする精神の役割がルターにおいて成就され、ルターは歴史において精神の決定的な前進をなしたのだと理解したのである。

近代のこの潮流の中で、ロマン主義の提出したルター解釈は特異な位置を占めるといえるだろう⁵。ノヴァーリス (Novalis) は『キリスト教世界あるいはヨーロッパ (Die Christenheit oder Europa)』⁶において、教皇の下に統一された中世を理想像として描き出し、それに対して宗教改革を暗黒の出来事と表現した。もっとも、統一の破壊そのものは直接的には宗教改革ではなく、中世末期のカトリック教会の墮落に起因するものと見なされる。しかし宗教改革のもたらしたキリスト教の分裂は啓蒙主義とフランス革命を結果し、それによって近代の不信仰を引き起こしたと批判されるのである。こうしてルターは、教会の統一とヨーロッパ世界との破壊者と位置づけられる。彼のこのルター理解はロマン主義において支配的となり、後期ロマン主義者の中にはカトリックの再興を要求する者も現れ、フリードリヒ・シュレーゲル (Friedrich Schlegel) やアダム・ミュラー (Adam Müller) のように、自身がカトリックへ改宗してゆく者も現れたのである⁷。

⁵ このテーマについては、以下を参照：Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 36-41 ; Mostert, *Luther III*, S. 573 ; Lohse, *Martin Luther*, S. 225f.

⁶ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1799.

⁷ もっとも、ノヴァリス自身は中世のキリスト教の再生をカトリック教会の復興ではなく、新しい包括的な宗教改革に望んだ。

以上に見た近代のルター理解は、当時の政治状況の中でさらなる解釈の展開をもたらすことになった。19世紀初めのナポレオンの支配とそこからの解放という政治過程の中で、ルターをドイツ民族の精神の化身、またドイツ国家の英雄とする理解が生まれ、これが社会に定着することになったのである。この理解は文学的、文化的活動を通じてさらに強められてゆき、1817年の宗教改革記念祭において最高潮に達した⁸。さらに、1830年の七月革命以降は革命との関連で解釈がなされ、啓蒙主義的、合理主義的な精神の自由という観点から、革命を宗教改革の子（*Tochter der Reformation*）とする理解が提出された⁹。そして1848年前後には、保守派、革命派の両サイドから異なったルター解釈がなされることになる。保守派は政治権力に対する服従についてのルターの発言を引き合いに出し、一方、革命派、特にエンゲルスやマルクスは、教皇や皇帝という封建権力への戦いにおいてルターが革命家としての役割を果たしたことを強調した¹⁰。もっとも、農民戦争に対するルターの態度については、後者より領主の僕と批判されることになる。

以上に見たように、19世紀前後の時代、ルターは多様な思想的観点から様々に解釈され、それによって世俗化の進みつつある近代社会の中で、なお大きな影響力をもつものとして受容されていった。その

⁸ Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 52-77; Mostert, *Luther III*, S. 573, 575; Lohse, *Martin Luther*, S. 228f.

⁹ Heine, *Heinrich, Die Romantische Schule*, 1833.

¹⁰ Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 52-77; Mostert, *Luther III*, S. 573, 575; Lohse, *Martin Luther*, S. 228f.

一方、この時期のプロテスタント神学においては、重要なルター研究は長らく提出されなかった。これは、当時の神学が時代精神に大きく規定されていたことによる。すなわち、神学においても、ルター自身との神学的な取り組みよりも、ルターを時代の中に活性化させることを重視する傾向が見られたのである¹¹。

シュライアーマッハーについても、このことが当てはまる。彼にとってルターはそれほど意味をもたず、その関心はヘーゲルやフィヒテラの観念論哲学者たちほどもなかったとされている¹²。その理由は、彼の神学の傾向にあると理解されている。すなわち、そのロマン主義的な神学は、罪理解やキリスト論においてルター神学と大きな相違を示し、共有点を見出しにくいのである。もっとも、シュライアーマッハーも、教会の浄化という観点から宗教改革を評価し、彼の新しい神学プログラムを強化するためにルターを引き合いに出した。すなわち教会や大学政治の問題への取り組みの中で、教会会議や長老会制度を導入し、また実践神学や教会法を復活させること、あるいは大学における教育や学問の自由について主張していったのである。もっともその際にも、シュライアーマッハーはルターを引用するにとどまり、神学的な取り組みは行っていない。そして、最終的には民族精神の観念に基づきつつ、宗教改革をゲルマン的な現象とする理解を提出したのである¹³。

¹¹ Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 77f.

¹² Lohse, *Martin Luther*, S.226f. ; Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 78f. ; Mostert, *Luther III*, S. 574.

¹³ Schleiermacher, *Friedrich Daniel, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, in : *Sämtliche Werke* 1. Abt. Bd. 12, S. 138f, 206.

教会史家のバウアー（フェルディナント・クリスティアン Ferdinand Christian Baur）についても同様に、神学的な取り組みの欠如が指摘されている。バウアーはランケの影響を受けて、歴史的視点をもってルターと宗教改革の歴史を描き、合理主義的、観念論的な曲解に対して、ルターの宗教的契機を明らかにした。しかし、彼は根本においては、宗教改革をヘーゲルのカテゴリーをもって解釈し、宗教改革は精神が客観性から自己自身へ帰り、真の自由と主観性の原則を意識することを始める「偉大な転換点」であると理解した¹⁴。そうして彼は、ルターの中に「真のドイツ人」を見る解釈を提出したのである¹⁵。

3. 自由主義神学におけるルター研究

1) アルブレヒト・リッチェルとリッチェル学派

プロテスタント神学における本格的なルター研究は、19世紀の後半になって自由主義神学によって始められた。これには、ルターの全著作を初めて歴史批評的に校訂したエルランゲン版の出版（1826-57年）も、大きな弾みを与えたと言えよう。しかしそれ以上に新しいルター研究を促したのは、方法論そのものの発展であった。これによって、ルターの著作との学問的な取り組みが初めて可能となったのである。この新しい方法をもって、長らく後退していた「神学的」なルター研究が再び始められ、その結果、ルター神学の意義が新たな仕方で評

¹⁴ Bauer, Ferdinand Christian, Die christliche Lehre von der Versöhnung, 1838.; Geschichte der christlichen Kirche, 1863.

¹⁵ Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 79-81.

価されることになったのである¹⁶。

この新しい研究の端緒を開いたのは、アルブレヒト・リッツェル (Albrecht Ritschl) であった¹⁷。その成果は、彼の著書『義認と和解 (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung)』¹⁸と『敬虔主義の歴史 (Geschichte des Pietismus)』¹⁹の中に明らかである。これらの研究において、彼は教義や神学概念を歴史的、実証的な考察方法に基づいて理解することを提唱し、ここから「教義史 (Dogmengeschichte)」の概念を提出した。すなわち彼は、キリスト教の歴史の中で伝承されてきた教理や神学が歴史的に規定されていることを示し、このことを認識することによって神学を教条主義と思弁から解放することを試みたのである²⁰。そしてこの歴史的な考察方法に基づいて、彼はルターの把え直しを始めたのである。

この歴史的考察とは具体的に、宗教改革を中世末期と近代との連関の中に置き、ルター神学をこのコンテキストの中で捉えようとするものであった。そしてそれは、新たなルター理解の視点をもたらすものとなる。すなわち、一方では、恵みによる罪人の救いを強調するルターの義認論が中世の神学との対立において、すなわち思弁的形而上学と神秘主義の克服という観点において、その神学史的意義を確認される

¹⁶ Lohse, Martin Luther, S. 229.

¹⁷ Jacobs, Manfred, Liberale Theologie, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, 1991, S. 47-68, ここでは S. 53; Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 83; Mostert, Luther III, S. 577; Lohse, Martin Luther, S. 229.

¹⁸ Ritschl, Albrecht, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3Bde. 1870-74.

¹⁹ Ders., Geschichte des Pietismus, 3Bde. 1880-1886.

²⁰ Ders., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2, S. 1f., 23.

ことになる。しかし同時に、彼の歴史的考察はルターの神学が中世の神学に深く根ざしていることを明らかにし、宗教改革的とされる彼の神学が同時にカトリック的性格を有するものであることを指摘したのである²¹。これは特にルターの「隠された神」の理解にあてはまり、ここにおいて唯名論との関連が確認されることになった。リッチェルのこのような歴史的な考察は、その後のルター研究を方向付ける新たな視点を提出し、後続の自由主義神学者たちによって、また1960年代以降の研究によって、さらに深められてゆくことになる。

もっとも、リッチェルの場合、ルターの神学を歴史的に考察するに留まらず、このルター解釈をもって時代の問いに一つの答えを与えようとする意図が見られ、それが最終的には徹底した歴史的考察を妨げるものとなった²²。彼の大きな関心は、彼の周囲にあった物質主義的、経験主義的な近代の自然科学と哲学を克服することであり、これらに対し、キリスト教信仰に基づいて、自然と社会に対する人間の優位性を示そうとしたのである。このような視点は、ルターの義認論の解釈において恵みや赦し、あるいは生や幸いの要素を際立たせるものとなり、ここから世界への解放や世界に対する人間の優位性が導き出された。そしてさらにここから、世界に対する責任、すなわち国家、職業、

²¹ Ebd. Bd. 1, Kap. 3, 4.

²² この問題については、以下の研究を参照：Hofmann, Frank, Albrecht Ritschls Lutherrezeption (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd.19), Gütersloh 1998, S.259-261.; Kuhlmann, Helga, Die theologische Ethik Albrecht Ritschls (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 1 12), München 1992, S. 262-266; Trillhaas, Wolfgang, Albrecht Ritschl, in: Martin Greschat (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Stuttgart 1978, S. 113-129, ここでは S. 118-122.

学問における責任の思想が引き出されたのである²³。ここにおいて、ルター神学の本質的な契機である神の怒りや裁き、ラディカルな罪理解、すなわち律法と福音の弁証法的視点への考察は後退を余儀なくされることになったのである。このようなルター理解の問題性は、特にテオドシウス・ハルナック（Theodosius Harnack）によって指摘され、厳しい批判を受けることになった²⁴。そしてこの近代的な視点の入り込んだ解釈は、後のリッチェル学派にも特徴的な志向として受け継がれてゆくことになる。

歴史的、批判的考察が不徹底であることの批判は免れないにせよ、リッチェルの研究がルター研究にもたらした成果は過小評価されてはならないだろう。彼は当時の多様なルター理解を前に、ルターを再びキリスト教的、神学的次元に戻し、しかも、なお粗いものとは言え、その歴史的考察をもって、その後の歴史研究の基礎を築いたのである²⁵。

²³ Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1, S. 38-60.

²⁴ Harnack, *Theodosius, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Veröhnung- und Erlösungslehre*, 2Bde. 1862, 1886.

ハルナックはルター神学の中心は神理解にあると捉え、律法と福音の弁証法における、また裁きと恵みの並存における和解の出来事を強調した。義認論は一面的に恵みにのみ基づくのではなく、キリストの十字架の死に基づいて理解されるべきであり、怒り、隠された神も同様に重視されるべきであると主張した。ハルナックの研究は組織神学的考察に基づいており、そこには歴史的視点が十分でないとはいえ、深い洞察によりルター神学の核を取り出すことに成功したものと評価されている。にも拘らず、彼の著作は一リッチェルとは対照的に、近代的思考に距離をおいたそのあり方ゆえに、当時は大きな影響力をもつものとはならなかった。彼の著作は、1927年になってから、近代的思考の支配を問題にした弁証法神学者によって、新たに出版されることになった。その後、彼のこの著作は「19世紀のもっとも重要な神学的ルター研究」(Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 82)として高く評価され、今日の歴史的な研究の基準からしても、なお正当なものと考えられている。(Hofmann, *Albrecht Ritschls Lutherrezeption*, S. 227-235.)

²⁵ リッチェルの再評価については：Richmond, James, *Albrecht Ritschl. Eine Neubewertung* (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 22), Göttingen 1982, S. 13-37; Kuhlmann, *Die theologische Ethik Albrecht Ritschls*, S. 23, 58-65.

リッチェルの歴史的考察方法は、彼の弟子たちに受け継がれていった。なかでもアドルフ・フォン・ハルナック (Adolf von Harnack) はルターの神学史的意義をより明確な形で提示することを試みた²⁶。彼の場合も、リッチェルと同様、歴史的視点をもって考察することにより、教義の時代的制約性を明らかにすることを、その研究の目的とした。そしてこのような歴史的、批判的考察を通して、教会を教条主義から解放しようとしたのである。彼のこの研究は、その『教義史綱要 (Lehrbuch der Dogmengeschichte)』²⁷と『キリスト教の本質 (Das Wesen des Christentums)』²⁸の中に示されている。そして、その歴史的、批判的な考察の結果、彼は教義史について以下のような理解を提出することになる。すなわち、教義史は2世紀にギリシア的土壌の上に、福音のヘレニズム化をもって始まり、それは4,5世紀に最高潮に達し、そして宗教改革をもって終結したと理解されるのである。そして福音の素朴さという観点から、この教義史は墮落 (Verfall) の歴史と扱えられ、三位一体やキリストの両性といった古い教義を堅持したルターと宗教改革は問題とされたのである。すなわちハルナックにとって、ルターは古い教義の再建者であり、古代カトリック教会と中世に連なるものとして、両者の関係性が強調されたのである²⁹。彼の歴史的考察はこのように、カトリシズムとの断絶を強調するそれまでの理解に

²⁶ Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 84; Kantzenbach, Harnack, Adolf von, S. 451, 455f.; Schneemelcher, Wilhelm, Adolf von Harnack, in: Martin Greschat (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, Stuttgart 1978, S. 198-212, ここでは S. 201, 206-208.

²⁷ Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3Bde. 1886-90.

²⁸ Ders., Das Wesen des Christentums, 1900.

²⁹ Ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 28.; Bd. 3, S. 809-814, 823f., 831-834; ders., Das Wesen des Christentums, S. 182f.

対して、両者の連続性を浮き彫りにするものとなった。これが「伝統的ルター神学からの決定的な解放」³⁰を目指して出した彼の答えであった。しかし、このカトリシズムとの連続性を強調する彼の理解は、ルター神学の新しさや独自性についての考察を欠くものとなり、ここに歴史主義の問題が指摘されることになった³¹。ハルナックもルターと宗教改革の宗教的意義は評価するのであるが、その歴史的考察はルター神学への深い洞察を欠き、そのことによって何よりも彼の父、テオドシウス・ハルナックが提出した神学的ルター理解に対立するものとなったのである³²。

以上のように、リッチェルとリッチェル学派はその歴史意識をもって、より正確にルターを理解しようと試み、それによってルターの歴史的考察という成果を残した。はからずも彼らの近代的文化意識が最後にはルターとの内的距離をもたらすことになるが³³、そのような難点にも拘わらず、リッチェルによって新たに開かれた宗教改革研究の意義は、過小評価されてはならないだろう。それは、リッチェル学派を超えて歴史的、批判的研究の道を開いていったのである。なかでもリッチェルの弟子、エルンスト・トレルチとアドルフ・フォン・ハル

³⁰ Kantzenbach, Friedlich Wilhelm, Harnack, Adolf von, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, 1985, S. 450-458, ここでは S. 451.

³¹ Kantzenbach, Harnack, Adolf von, S. 453, 456; Schäfer, Rolf, Ritschl, Albrecht/Ritschlsche Schule, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 29, 1998, S. 220-238, ここでは S. 232f.; Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 84.

³² 注 24 を参照。

³³ Hofmann, Albrecht Ritschls Lutherrezeption, S. 261f.; Lohse, Martin Luther, S. 230.; Kantzenbach, Harnack, Adolf von, S. 453, 456.; Schäfer, Ritschl, Albrecht/Ritschlsche Schule, S. 232f.

ナックの弟子、カール・ホルが、宗教改革の歴史的考察をさらに進めることになる。

2) エルンスト・トレルチ

宗教史学派の中から、ルターと宗教改革についてより徹底した歴史的考察が提出されることになった。エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch) は、宗教史学派の他の神学者たちと同様、師リッチェルや同志カフタンへの批判的態度をもって、その神学研究を始めた。彼がなかでも批判したのは、リッチェルらがその歴史意識にも拘らず、人間イエスに結びつけられた超自然的な救済の啓示の教理を保持したことである。歴史批評の方法を厳格に適用しようとしたトレルチにとって、このような超自然的な理解の仕方は歴史的考察としての不徹底さを意味するものに他ならず、彼はこれを克服することを自らの課題とした。そして彼は方法論についての考察を行い、歴史的方法を神学との関連の中で位置づける最初の試みを提出したのである³⁴。

1900年に出された「神学における歴史的方法と教義的方法 (Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie)」³⁵において、トレルチは神学的方法としての二つの方法、すなわち歴史的方法と教義的方法について考察した³⁶。ここで彼はこの二つの方法を対立的なものとして捉え、これまで顧みられることのなかった歴史的方法が今

³⁴ Drescher, Hang-Georg, Ernst Troeltsch. *Leben und Werk*, Göttingen 1991, S. 155-160, 166.

³⁵ Troeltsch, Ernst, *Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913, S. 729-753.

³⁶ 以下の叙述については: Troeltsch, *Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie*, S. 731-736, 744f.

やキリスト教のあらゆる領域に適用されるべきことを主張した。その際、この歴史的方法を特徴づけるものとして、彼は3つの要素を提示する。すなわち、歴史批評、類推の適用、歴史現象の相互作用の認識である。トレルチは、まず伝承の特性が認識され、それに続いて全体的な関連性が問われることを要求した。そしてこのような歴史的、批判的方法が徹底して適用されるのであれば、あらゆる現象の相対性、不確実性が認識されることになると言う。そしてこのような考察は、最終的にはキリスト教の歴史を絶対的な評価から解放し、相対化するに至ると述べるのである。これによって、救済史における唯一性の主張とキリスト教の完結性の観念が否定されることになるのである。

このような方法論に基づいて、トレルチはプロテスタント神学と教会の歴史を多様な文化的諸連関の中に把握することを試みた。そして宗教改革もまた、このような諸連関の中にその姿を明るみに出すことが求められたのである。そのために、トレルチは宗教改革を中世と近代への歴史的諸連関の中に置いて考察を行い、その結果、宗教改革は中世的な現象であったとする理解を提出したのである³⁷。というのは、ルターの神学における信仰の強調は、中世的な救いの確かさの問いに対する一つの答えであったとされるからである。またルターが教会を純粋な神的「救済機関」とする理解をもち、「キリスト教共同体 (corpus christianum)」や「禁欲」の概念を有していたことも、中世との連続性を示すものとして指摘される。宗教改革はその救済論において解釈

³⁷ 以下の叙述については：Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, (Historische Bibliothek, Bd. 24.) München, Berlin²1911 (¹1906) ; ders., Luther und die moderne Welt, 1908, in : ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, (Hrsg.) Hans Baron, Tübingen 1925, S. 202-254.

を新たに提出したとはいえ、このような仕方でもカトリック的概念を継続させたとして理解されるのである。そしてその限りにおいて、宗教改革は「カトリシズムの改造 (Umbildung des Katholizismus)」³⁸に過ぎないとする解釈が提出されたのである。このような理解に基づき、トレルチは宗教改革と近代世界の直接的な関連を否定した。というのは、近代世界は中世世界とは対照的に、自らの自律を主張し、教会と国家の関係を問題にするからである。その一方でトレルチは、宗教改革的思考の中には、信仰の宗教、宗教的個人主義、心情倫理、世界への開放性といった概念が内包されており、ここに近代的要素が認められることをも指摘する。これらの概念は、やがて内在原理、自律原理、あるいは自由の思想といった近代文化の基礎を形成するものとなったと理解するのである。しかしその際、それらが直接的に近代へ至ったわけではなく、進展しつつある近代的生に対して、「無意識に」「間接的に」影響を及ぼしたと、トレルチは限定的に理解する³⁹。

その際、トレルチはとりわけルターーの倫理に注目した⁴⁰。すなわち、ルターーはその「内的心性 (Gesinnungssinnerlichkeit)」に基づいて徹底的な愛の倫理を主張したが、現実の生活ではそれは貫徹し得ず、それゆえ彼は世俗的な生活秩序、すなわち社会的、国家的生活秩序におい

³⁸ Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, S. 32.

³⁹ これらの問題については、以下の論文を参照：Drescher, Ernst Troeltsch, S. 226-238, 243-253；Gäbler, Ulrich, Drei Typen theologischer Lutherdeutung um 1920. Ernst Troeltsch, Reinhold Seeberg, Karl Holl, in：Ferdinand van Ingen und Gerd Labrousse (Hrsg.), Luther-Bilder im 20. Jahrhundert. Symposium an der Freien Universität Amsterdam, Amsterdam 1984, S. 187-197, ここでは S. 187f.

⁴⁰ 以下の叙述については：Troeltsch, Das soziologische Problem des Protestantismus (1909), in：ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen 1912, S. 427-512.

ては妥協を余儀なくされたとトレルチは理解する。その結果、ルターは職務における外的道徳と個人における内的道徳という二重の道徳を展開することになったことを、トレルチは指摘する。すなわち、この「世界に無頓着な」倫理においては、世界の事柄は自然法と理性に委ねられ、一方、内的キリスト者には信仰と隣人愛が要求されることになったというのである。トレルチはさらに、この倫理が現実の歴史の中で政治権力を強める効果をもたらし、それによって絶対主義を招く結果をもたらしたと理解するのである⁴¹。

このように、トレルチはルターと宗教改革をその歴史的連関の中に捉えようと試み、その結果、ルターと宗教改革を相対化する視点をもたらした。それは、歴史的、批判的方法を神学において徹底的に適用しようとする試みであり、彼自身の方法論的な考察に基礎付けられたものであった。もっともトレルチの場合も、リッチェルやハルナックと同様、その歴史的分析が近代的、文化史的な問題設定に規定されていることを指摘しなくてはならない。たしかに、トレルチはルターの根本動機が宗教的、神学的なものであることを認め、彼を宗教的天才と表現したが、上述の考察に示されるように、宗教的個人主義や世界への開放性の萌芽を読み取ろうとするルター理解、宗教改革理解は彼の啓蒙主義的志向に規定されていることが見て取れよう。彼の関心は、最終的にはプロテスタンティズムが近代世界にもたらした作用を確認

⁴¹ この問題については、以下を参照：Bornkamm, *Luther im Spiegel*, S. 108f.; Gäbler, *Drei Typen theologischer Lutherdeutung um 1920*, S. 188f.; Rendtorff, Trutz, Ernst Troeltsch, in: Martin Greschat (Hrsg.), *Theologie des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd 2, Stuttgart 1978, S. 272-287, ここでは S. 282.

することにあつたと言い得るのである⁴²。まさにこの近代的な解釈ゆえに、彼の理解はヴィルヘルム・ヘルマン（Wilhelm Herrmann）やカール・ホル（Karl Holl）らによって批判されることになったのである。トレルチのこの問題設定は、それゆえ来たるべき革新運動—すなわち弁証法神学—によっては顧みられず、むしろ社会学の領域において大いに注目されることになった。もっとも、トレルチに対してなされた「文化的プロテスタント」という批判は、適切なものとは言えないだろう。というのも、彼は宗教の次元の特殊性を放棄することなく、宗教が文化に関係させられる様子を明らかにしようとしたからである。

3) カール・ホル

この自由主義神学の潮流のなかで、歴史的、そして神学的考察に基づいたルター研究が、20世紀初めになってカール・ホル（Karl Holl）によって提出された。彼はルター神学についての概説を著すことはなかったが、個別研究によって完結したルター理解を提出し、それによってルター研究を切り開く決定的な契機を与えることになった。その際、1883年以來のワイマール版の出版が、大きな役割を果たしことは言うまでもない。ここではルターの著作全体が年代順にまとめられ、それまで知られていなかった資料、とりわけ詩編講義（1513-1515年）やロマ書講義（1515/1516年）など初期の講義が紹介されることになった。そして、これらがルターの初期神学の歴史研究を促進し、ルターの根本動機を問うてゆく可能性を開いたのである。他方、ホルの優れ

⁴² Drescher, Ernst Troeltsch, S. 166, 229, 239, 246f., 257, 486; Lohse, Martin Luther, S. 233.; Rendtorff, Ernst Troeltsch, S. 284.

た研究の背景には、時代の問題との取り組みがあったことも、指摘されるべきであろう。第一次世界大戦の政治的、また神学的に危機的状況の中で、ホルは自らの信仰的視点をもって研究を進めた。そして、その取り組みの結果、歴史的視点をもちながらも深い神学的な洞察に基づいたルター研究がもたらされ、それが大きな反響を呼ぶものとなったのである⁴³。

ホルは自由主義神学の出身で、ハルナックとユーリヒャー（アドルフ、Adolf Jülicher）の弟子であり、ここから歴史批評の方法を受け継いだ。そしてこの方法論をもって彼はルターに向かい、個々の文献にあたってルター神学の歴史的展開を追ったのである。その際、彼の関心は、ワイマール版の、特に1908年のロマ書講義の出版により着目されたばかりの初期ルターの問題に向けられた。ここに彼はルターの宗教的経験を新たに発見し、それによって信仰義認論は初期ルター神学にあっても、その中心に位置するという理解を提出することになったのである。このような理解は、ホルの歴史的考察のみならず、彼の精神的同質性によって可能になったと指摘される（ローゼ）⁴⁴。すなわちそれをもって、歴史資料の中からルターの宗教的動機を読み取ることがはじめて可能になったと認識されたのである。こうしてホルは、

⁴³ Wallmann, Johannes, Karl Holl und seine Schule, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 4, 1978, S. 1-33, ここでは S. 20f.; ders., Holl, Karl, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 15, 1986, S. 514-518, ここでは, S. 516f.; Gäbler, Drei Typen theologischer Lutherdeutung um 1920, S. 194f.; Bodenstein, Walter, Karl Holl, in: Martin Greschat (Hrsg.), Theologie des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2, Stuttgart 1978, S. 256-271, ここでは S. 257, 264; Rückert, Hanns, Karl Holl †23. Mai 1926 (1926) in: ders., Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, S. 361-368, ここでは S. 360f., 366-368.

⁴⁴ Lohse, Martin Luther, S. 234f.

ルター神学の進展を歴史的に跡づけつつ、他方、彼の神学を組織神学的に表現することに成功しえたと評価されたのである⁴⁵。

ホルのこの歴史的、神学的考察の成果は、特に彼の論文「ルターは宗教の下に何を理解したか (Was verstand Luther unter Religion?)」⁴⁶「ルターのロマ書講義における信仰義認論—救いの確信の問題を顧慮しつつ—(Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit)」⁴⁷において明らかにされた。ここで、ホルは初期ルターの信仰義認論を特に神の人間に対する関係という視点から考察し、ルターの宗教的動機を明らかにした。すなわち、神の前で人間は十分になしえない厳しい命令に向かいあっており、良心において人は神の怒りを、すなわち心の試練と絶望を経験する。そしてこの挫折の経験の中で、人は信仰において無条件の神の恵みに出会い、赦しと解放を認識するという宗教的な経験が生起することを、ホルはルターの信仰義認論の中に読み取った。そしてこの裁きと恵みの神の経験が、初期ルターの宗教的契機であると理解したのである⁴⁸。このような神中心的な神学構造をもって、ホ

⁴⁵ Wallmann, Karl Holl und seine Schule, S. 16, 18f. 21-24; ders., Holl, Karl, S. 516f.; Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 114f.; Mostert, Luther III, S. 577; Bodenstein, Karl Holl, S. 257f.; Gäbler, Drei Typen theologischer Lutherdeutung um 1920, S. 194; Rückert, Hanns, Karl Holl (1968), in: ders., Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, S. 369-373, hier, 369, 371.

⁴⁶ Holl, Karl, Was verstand Luther unter Religion? (1917), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd.1, Luther, Tübingen ⁶1932 (¹1921), S. 1-110.

⁴⁷ Ders., Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 111-154.

⁴⁸ Holl, Was verstand Luther unter Religion?, S. 35-84.; ders., Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, S. 114-117, 129-134.

ルはルター神学の一貫性を提示し、初期ルターと後期ルターの相違を指摘する一般的な見解に対立したのである⁴⁹。

その際、ホルは「宗教改革の文化的意義 (Die Kulturbedeutung der Reformation)」⁵⁰についても考察を行い、ルターの信仰義認論の倫理的帰結を強調した。すなわち、赦しを経験した人間が、同時に信仰において新たな生の力を受け、愛の戒めに基づいて律法から解放されて、再び世界に生きようとするルターが理解している点にホルは着目した。そしてここから、ルターは世界の生の秩序をキリスト教者の義務とし、包括的な政治的、経済的、社会的、そして個人的倫理の基礎付けを行ったとする理解を提出したのである⁵¹。

このように、ホルはルター神学と倫理が神律的に規定されていること (die theonome Definition) を明らかにし、ここから当時のルター理解を批判した⁵²。なかでも彼が批判したのは、トレルチの理解であった。すなわち、トレルチがルターの倫理の中に二重の道徳と自然法の契機を認めたことに対し、ホルは愛の戒めに基づいた一元的なルターの倫理を指摘した。それに応じて、ルターの倫理がドイツの政治史に影響をもたらしたとするトレルチの見解も、ホルは問題として退けた。また中世に対する宗教改革の関係についても、ホルは両者の連続性を主張するトレルチに対して、中世を崩壊させた宗教改革の意義を強調したのである。

⁴⁹ Wallmann, Karl Holl und seine Schule, S. 23f. ; ders., Holl, Karl, S. 516f. ; Bodenstein, Karl Holl, S. 265.

⁵⁰ Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation (1911), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 468-543.

⁵¹ Ebd., S. 468-486, 500, 508f.

⁵² Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, S. 481-483.

ホルの行ったこのルター神学の新たな考察と発見は、当時のプロテスタント神学に大きな意味をもつものとなった。というのは、ホルはその神中心的な構造を明らかにすることによって、自由主義神学のルター理解の問題点を克服し、決定的にそこから脱却したと理解されたのである。これによって、ホルのルター研究は当時のプロテスタント神学に大きな刺激を与え、第一次大戦後の神学の革新運動、なかでもルタールネサンスの運動の展開に、一つの契機を与えるものとなったのである⁵³。

もっとも、ホルの分析はなお近代の問題設定に規定されていることが、以上の叙述にすでに明らかであろう。このことは特に、信仰義認論を倫理的当為の契機において捉え、そこから「義務」を引き出す彼の解釈の中に明らかである。これは、彼においてさらに一人が神と出会う場としての一「良心 (Gewissen)」の概念をもたらし、また信仰義認論の解釈に「道徳性 (Sittlichkeit)」の概念を導入するに至り、最終的にはルターの宗教を「良心の宗教 (Gewissensreligion)」と表現する結果となったのである⁵⁴。

ここでも、リッチェルやトレルチと同様、やはり「ルターの近代化」の問題が指摘されねばならないだろう。実際、この道徳的要素は弁証

⁵³ Wallmann, Holl, Karl, S. 51; ders., Karl Holl und seine Schule, S. 20; Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 118; Lohse, Martin Luther, S. 235; Assel, Heinrich, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance-Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), Göttingen 1994, S. 15, 61, 469. その際、そのルター解釈をもってルタールネサンスに端緒を開いたホルと、彼のルター解釈を穏健化したホル学派、そして包括的神学運動としてのルタールネサンスの三者は区別して理解されねばならない。(Assel, Der andere Aufbruch, S. 61.)

⁵⁴ Holl, Was verstand Luther unter Religion, S. 25, 30; ders., Der Neubau der Sittlichkeit (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 155-287.

法神学によって厳しく批判されることになった。さらに問題なのは、ホルがルターをドイツ史の一つの原型と理解し、民族的視点からの解釈を行ったことである⁵⁵。もちろんホルの元来の意図は神学的、教会的なものであり、前述の1917年の論文「ルターは宗教の下に…」では、なお国家主義への批判的態度が見られる。しかし1923年にはルターの精神に基づいて民族教会（Volkskirche）を改革することを述べており、これは当時の状況の中では、国家主義への支持と理解されるものである。ホルの弟子の中には、ルターの精神をもってドイツ民族を新たに高揚させようとする理解を受継いだ者もあり、その中の数名はドイツキリスト者の指導的役割を担うものとなった。ここに「カール・ホルのなしたルターの偉大な再発見の悲劇」⁵⁶があったことが指摘されるのである⁵⁷。

これらの問題にも拘らず、ホルが歴史的方法に基づきつつ深い神学的洞察をなしたことは、当時の神学状況の中で大きな意味をもつものであった。彼の「厳格な歴史家と魂を鼓舞する神学者」⁵⁸の視点は、とりわけ彼の弟子、ハインリヒ・ボルンカムに受継がれ、ルター神学の包括的な研究やルター受容史の研究が進展してゆくこととなる。ホルの遺産はしかし、彼の弟子たちの1933年以後の国家社会主義的な態度によって、まずは信用を失い、当時の弁証法神学ほどには大きな影響力を持つことができなかった。ホルの取り組みは、第二次世界大

⁵⁵ Holl, Luther und die Schwärmer, 1922.

⁵⁶ Assel, Der andere Aufbruch, S. 163.

⁵⁷ Lohse, Martin Luther, S.235; Bornkamm, Luther im Spiegel, S. 116; Assel, Der andere Aufbruch, 127-131, 162f.

⁵⁸ Gerhard Ebeling, Heinrich Bornkamm 26.6.1901-21.1.1977, in: Jahrbuch des Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1978, S. 63-65, ここでは S. 64.

戦後になって初めて、実を結ぶことになるのである⁵⁹。

4. おわりに

以上に見たように、自由主義神学はその歴史的意識をもって、新しいルター研究に道を開いた。それは、ルターの宗教改革を歴史的文脈の中に置くことにより、従来理解されてきたように、それが中世を克服し、それに対立するものではなく、むしろカトリシズムと連続する要素をもつことを明らかにした。そのことにより、この歴史的考察はルターや宗教改革の相対性を指摘するものとなり、歴史から抽象してルターを教父や預言者とみなし、宗教改革とその神学に絶対的な意味を認める教条的な理解を退けるものとなった。これは伝統的なルター理解に大きな変更を迫った重要な貢献と言えよう。しかし、彼らの解釈の中には近代的な問題意識が入り込み、それが徹底した歴史的、批判的考察を妨げるという限界も、ここには示された。まさにそれゆえに、彼らの研究は人間的な視点からなされるものとして弁証法神学によって退けられることになった。そして宗教改革の歴史的考察は、この時点で進展を止め、それに代わって弁証法神学の視点からする教条的、弁証的ルター研究が再び展開されてゆくのである。そしてルターの歴史的考察は、1960年代になってようやく、弁証法神学の限界を克服しようとする教会史家らによって、その意義を再発見され、進められることになった⁶⁰。ここで改めて、宗教改革と中世の連続性、初

⁵⁹ Lohse, Martin Luther, S. 236f.

⁶⁰ 1960年代以降のルター研究については、以下の拙論を参照：『『歴史的』ルター研究の提唱：ゲルハルト・エーベリンク』（『基督教研究』第71巻第1号，2009

期ルターの問題が問われ、考察が深められてゆくのである。

年6月, 101-112頁): 「1960年代から1980年代にかけてのルター研究—歴史研究の展開とその問題」(『基督教研究』第71巻第2号, 2009年12月, 19-36頁); 「宗教改革研究における歴史的視点の導入—ベルント・メラ—」(『教会と神学』第49号, 2009年11月, 103-140頁); 「ルター神学研究における歴史的視点の導入—ベルンハルト・ローゼ」(『ヨーロッパ文化史』第11号, 2010年3月, 217-244頁)

教会論に立つ伝道論—— とくにバルト『教会教義学』の線から

佐藤 司 郎

はじめに——バルト神学の今

バルトの教会論の形成

教会と世

世のための教会

まとめ

はじめに——バルト神学の今

今日はお招きいただき感謝いたします。今さらバルトでも、という
ような声がないわけではない中で、バルトにもう一度聞こう、その線
で行くか行かないかは別として、そういう思いをもっておられること
に敬意を表します。与えられた主題「教会論に立つ伝道論——とく
にバルト『教会教義学』の線から」を私なりに受けとめ、バルトの教
会論を、伝道論を視野に入れつつ取り上げてみたいと思います。

1 一昨年2008年はバルト没40年でしたが、バルト神学は今日ど
のように受けとめられているのか、その辺からはじめます。RGG（『歴
史と現在における宗教』事典）第4版の項目「バルト」でM・バイ
ントカーは、バルトの影響が1970年以降目立って後退したこと、そ

うした中で論議は、バルトの思惟の社会的・政治的諸連関をめぐってなされるか、さもなければ近代神学との関係という原理的な問題に移されるか、そのどちらかに偏ってなされたとし、後者を通してバルトが斥けた新プロテスタント主義の構想の再評価と批判的なバルト像の形成が進んだと記しています。またバルトの固有な神学は、いくつかの例外を除いてこれまでのところ適切には受け入れられておらず、願わしい形で展開されてもいない、その意味で本来の影響史はまだこれからだとも書いています。いささか否定的すぎる記述のように私には思われますが、バルト没後のドイツ語圏の動向はだいたいそのようなものです。しかしオランダや、またイギリス、アメリカなど英語圏に目を移せば「目立って後退した」というのとは全く違った光景が広がっています。とくにアメリカでは80年代半ばから、いわゆる「ポスト・リベラル神学」において、多くは批判的にですが、取り上げられるなど、むしろ研究はひじょうに活発化し、21世紀に入ってもそれは変わらない。取り扱われているテーマも方法論から倫理学までバルトの神学的特色に応じて多岐にわたり特別な傾向性を見いだすのはむしろかしいほどです。

したがって世界全体としてみればバルト神学はまだまだ神学的対話の導き手・相手としてその力を失っていないと言ってよいと思います。数年前海外出張でゲッティンゲンにしばらく滞在したことがあります。そのとき感じたのは、バルト神学はドイツでは（おそらく他の国でも）彼に代表される「弁証法神学」とともに神学史の中にいわば一番新しい古典としてすでに位置を占めていることです。しかしそれは一つの歴史として収まってしまったという意味ではなく、今言ったよ

うな世界の教会の動向を見れば、なお生きた神学です¹。

2 日本の場合はどうでしょうか。日本ではバルトは大正末から昭和の初め、すなわち 1926, 27 年頃にキリスト教文書（『福音新報』）に名前が登場してきます。バルトのことを日本の教会と神学がはじめて知るようになったのは高倉徳太郎を通してです。これは定説と言ってよいと思います。1924 年 3 月に英国留学から帰国して、東京神学社教授として仕事を再開した高倉は、彼自身はカルヴィニズムに確信を深めて帰ってきたわけですが、ブルンナーやバルトなど弁証法神学についてしばしば語りはじめます（熊野義孝は高倉をバルト受容の「最初の道を拓いた」人として位置づけています）。その影響でバルトは信濃町教会の福田正俊、山本和といった青年たちに、また東京神学社の桑田秀延、熊野義孝に、さらに一般に東京とは別にバルトを読みはじめていたと思われる大塚節治らにも、同志社における高倉の講演などを通して影響を与えたようです。戦前のバルト受容は驚くほどの広がりをもっていました。

戦中、体制翼賛的な人がバルト主義者の中からも出た一方で、ドイツ教会闘争の意味を正確にとらえた、鈴木正久に代表される少なからずの牧師・信徒もいました²。

バルト研究は、戦後、本格的に再開され、多くの翻訳書の出版とともに、活況を呈します。しかし 60 年代から 70 年代にかけて、いわゆる「教会派」「社会派」に別れての日本の教会（たとえば日本基督教団）

¹ 以上の記述は、拙稿「前進命令としての和解——バルト没 40 年」（『福音と世界』2008 年 9 月）に基づく。

² 共著『日本におけるカール・バルト』新教出版社、2009 年 9 月、参照。

の混乱の中で「教会派」からは「社会派」の頭目としてバルトが名指しされたり (!?), まさにバルトをめぐる理解は分裂, 錯綜しはじめたと言わなければなりません。時間とともに混乱は収束しましたが, 気がつけば, 今やわれわれはみな宣教のきわめて困難な時代を歩むことを余儀なくされています。一部には新しい宗教の繁茂が見られるものの, 全体としては宗教に無関心な社会が現出しています。多元的で豊かな社会の中で人びとは神なしの個人の幸福を追求し, また社会との関わりで自らの人生の意味を問うことは少なくなっています。バルトとの対話も, 現在こうした状況の中でなされています。今日取り上げられる『和解論』第三部の教会論, すなわち, 「世のための教会」論は, このような時代状況にある今日のわれわれには示唆するところ多く, 現代宣教論の里程標の役割をにないものとは私は考えています。

はじめにバルト教会論の形成のアウトラインをたどります。次に「世のための教会」論の要点を示し, 最後に, 教会論に立つ宣教論を考察します。

バルトの教会論の形成

バルトはしばしば自己修正の神学者だと言われます。この言い方には悪い意味もありますが, この場合はよい意味で使っています。E・ブッシュは, 同一のことをつねにもっとよく語るためには自己修正も必要だという意味で, バルト神学を「運動」ないし「転換」の中にある神学と規定しています³。教会理解についても同じことが言えます。

³ E. ブッシュ『バルト神学入門』（拙訳, 新教出版社, 2009年11月), 13頁。

初期と後期では大きく変化しています。出発点はもちろん『ローマ書』（第1版1919年、第2版1921年）です。『教会教義学』IV、『和解論』（1953～59年）の教会論を後期の「成熟した教会論」——それはまさに「キリスト論的教会論」——とすれば、それ以前は「形成期の教会論」となります。そして私の見るところ、後期の成熟した教会論は、1947年に、『教会——活ける主の活ける教団』においてその最初の表現を与えられました。

バルトのキリスト論的教会論形成のアウトラインを少し詳細にたどる前に、教会についての彼の発言あるいは教説の根底にあるものをはじめにここで簡単にでも確認しておくのがよいと思います。

1 バルトは、20世紀のヨーロッパの教会の中で生まれ歩んだ神学者として、当然のことながら、4世紀以来形成されてきた教会と社会の一体化したキリスト教の西欧的形態の終焉を冷静に見つめ、受けとめています。こうした形態が終わりに向かっているという認識は1930年代に入って文書にもあらわれ（たとえば「現代における福音」1935年）、後に、とり分け『教会教義学』の『和解論』の教会論、さらには『和解論』の倫理としての洗礼論（『教会教義学』IV/4、断片、1967年）において頻繁に言及されることになります。これが彼の、とくに後期の成熟したキリスト論的教会論の歴史的^{コンテキスト}文脈です。その中で彼は神学的思索を重ねています。ところでしばしばバルトがこうした歴史的状況に見合った教会論を追求しているかのように考えられることがありますが、それは誤解です。彼は「ポスト・コンスタンティヌス主義」に立っているわけではありません。教会と文化の一体性の自明さが失われつつあることは彼にとって歴史的事実であって、神学

的な良し悪しの問題ではないのです。ですからその中で状況に適合した教会論を構築するということではなくて、まさにこの状況の中で「教会が教会である」（「今日の神学的実存」1933年、「バルメン宣言」前文、1934年）ことを志向するということ、あるいは教会に約束されていることは何かを追求するということがバルトの基本の姿勢になります。その結果それは、これまでの教会の形態を単純に保持しつづけることにはならないということになりますし、少なくとも単純に保持するために書かれてはいないのです。

こうした状況と神学、あるいは状況と教会論の関係は、いま述べた後期のバルトの姿勢だけでなく、教会について否定的言辞をつらねた初期の『ローマ書』のときから、中期の教会闘争の時代、そして後期へと、一貫して変わらなかったように思います。その時々の中で、しかし教会が教会であるということ、教会が教会の主に従うということ、そのことの神学的かつ実践的模索の成果が、彼の教会論だったと考えています。こうした消息は、「バルメン宣言」に典型的に示されています。この宣言（それは事実上バルトの神学的テキスト）は、拒否命題に示された状況認識の中で教会が教会である道を追求した証しの記録です⁴。

2 バルトの教会論形成のアウトラインをたどっておきます。藪の中に見え隠れする複雑な小道ですが、少しあらっばく割り切って申します。

後のバルトの総括的な言葉から見れば、彼の神学、そして教会論も、

⁴ 拙稿「ナチズムとバルト——バルメン宣言第三項を巡って」、宮田光雄・柳父園近編『ナチス・ドイツの政治思想』創文社、2002年、所収。

左と右、つまり新プロテスタント主義とカトリック主義（カトリシズム）を批判しつつその間の道を行くものです。

彼の独自の立場が1932年の『教会教義学』第1巻（I/1）で確立したと見るならば、そこにいたる歩みは、新プロテスタント主義とカトリック主義との批判的折衝の過程だと考えられます。新プロテスタント主義の教会論は『ローマ書』で徹底批判されます。そしてその後しばらくの時期（1921～25年、ゲッティンゲン大学）は、まさに弁証法神学の時代であり、新プロテスタント主義批判にとどまらず、さらにそれをこえて教会理解についても独自の道を探ろうとした時代です。そのプロセスでツヴィングリやカルヴァンの神学、改革派の諸信条に取り組んだわけです。次の時期（1925～30年、ミュンスター大学）は、反対に、カトリック神学との出会いの時期です。ミュンスターのカトリック神学者との彩り豊かな交流のなかで新プロテスタント主義の問題をあらためて知らされるとともに（たとえば「問いとしてのローマ・カトリシズム」1928年）、カトリシズムに対しても批判的立場をとります。こうした批判的営みが1932年『教会教義学』によって神学的立場の基本の確立にいたります。たしかにそこではまだとくに教会についての言及はあまりありませんが、しかし本質的には教会理解は確立されていたといってよいと思っています。それがわれわれの前にはっきり示されたのは、ボン大学（1930～35年）を追われてから出版された『教会教義学』I/2（1938年）にいたってからです。プロレゴメナ（『教会教義学』I/1～I/2）は、バルトによれば、神学的教説の提示に先だつて（プロ）論じられるものではなくて、むしろその最初に（プロ）論じられるべきものです。したがってそれは一定の「内

容的先取り」なしに記述しえないのであって、それゆえプロレゴメナにおいて、教会論もすでに、とくに受肉論との関わりで明確な言及がなされたわけです。

いま申し上げたことを内容的に補足しておきます。

(1) 『ローマ書』で教会がどのようにとらえられていたかと言えば、徹底して批判的に語られています。『ローマ書』第2版の方法論、すなわち、永遠と時間の永続的危機の弁証法でいくと、教会は「時間」の側にあるもの、それどころかその総括と見られています。教会は、人間、文化、宗教、そして世の一部として、いなそれらの頂点における人間的な企てとしてまさに全面的・絶対的否定、神の裁きのもとにあるものと見られます。

「福音に対して、教会が、神の不可能な可能性の此岸における人間の究極の可能性の具体化として対立する。…教会とは人間を神から引き離す深淵の此岸で、啓示がたった今永遠から時間となり、たった今、何か所与のもの、普通のもの、自明なものが生じた場所だからであり、天上の閃光が地上の消えないストーヴとなり…。教会とは神的なものを人間化し、時間化し、事物化し、この世のものとし、実用的な何かとする多少とも包括的な、精力的な試みである。…福音は教会の廃棄であり、同様に教会は福音の廃棄である」(平凡社版、下巻、小川・岩波訳、138頁)。

かくて「エサウの教会」の徹底した否定の上に「ヤコブの教会」は終末論的に現出するしかないのです。「ヤコブの教会」は不可能の可能

性であり、希望があるとすればそれは教会の危急を受けとめつくすその先に神の可能性、「奇蹟」においてしかないのです。こうした危機と否定において教会をとらえるように導いたのは「文化プロテスタンティズム的な代用品の中で福音が別種のものになっている」というバルトの「革命的発見」(M・ホネッカー)でありました。宗教的体験の産物と化した「宗教共同体」(シュライアマッハー)としての教会は、こうして徹底して否定的に位置づけられとらえられたのです。

文化=教会総合の中に文化の一要素としてとらえられた教会は、次のステージで、文化から区別されその独自性が追求されます。教会は文化と同一価値ではない。文化がなおもラディカルな批判のもとでとらえられるのに対し、教会は弁証法的に考察されます。この方向性は、『ローマ書』出版の翌年のリュウベック講演「教会と啓示」(1923年)ですでに萌芽的に示されています。講演当日に配布されたメモの一部に次のような提題が掲げられています。

「5. この真のキリスト教会は裁きの中で恵みを受けた者たちの交わりである。いつも新しく認識されるべき教会の根拠は、人間の宗教的体験ではなくて、人間に差し向けられた神の啓示の言葉である。6. 真のキリスト教会のこの根拠は根本的にキリスト教的主観主義の終焉であり、そして本当のキリスト教的預言の前提である…」⁵。

⁵ Die Kirche und die Offenbarung, in : Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, S. 313. 傍点, バルト。

神の啓示の言葉が教会の根拠として指示されます。教会の現実、たとえば「裁きの中で恵みを受けた者たちの交わり」として弁証法的にとらえられています。ここで示された線は、弁証法神学の進展、カトリシズムとの出会いと批判的折衝をつらぬいて、神の言葉の出来事としての教会、あるいは罪人の交わりとしての教会、神の言葉の証しの務めをになう教会の相対的權威の所在の問題などとして、1920年代の終わりにいたるまで追求されていきます。そして出来事としての教会とか、義とされた罪人の教会という弁証法的教会理解とその洞察は、後期のバルトの成熟した教会論にまで生き残っていくこととなります。

(2) ミュンスター時代のカトリシズムとの批判的折衝に関連して、じつはもう一つのことを申し上げなければなりません。それは、この時期（ヴァイマル時代）、オット・ディベリウスの『教会の世紀』（1926年）に代表される「尊大な教会主義」がプロテスタント教会に現れたことです。創造の神学や自然神学を求める叫びがあがり、それはまさに「カトリック的な心」と通底して、神の言葉の自由に対する躓きを取り除こうとしているように見え、バルトはこれに厳しく反対せざるをえませんでした（「神学と現代の人間」1927年、「福音主義教会の危急」1931年）。またこの時期、アルトハウスらによって「民族性の神学」が唱道され、この問題は、数年後に、教会闘争の中で問われていくことになることは周知の通りです。そしてまさに教会闘争の経験は、バルトの教会論の形成という点から見れば、決定的な意味をもっていたと言わなければなりません。そこではまさに教会の本質と社会におけるその在り方の問題、あるいは教会の使信と形態の関係が問われたのです。また国家と教会の問題も真剣に問われることにな

りました。もっとも重要なテキストは、「バルメン宣言」(1934年)です。これは、『和解論』第三部とも関係があり、あとで申し上げることにします。

(3) バルトが『ローマ書』以降、教会を批判的に語ることから肯定的に語ることへ転じ、やがてキリスト論的な教会理解を提示していく背景には、弁証法から類比へという神学方法論の変化のほかに、キリスト論、とり分け一般に言われるように受肉論がはっきりした位置を占めたことがあります(『ローマ書』で啓示は復活であったのに対してここでは啓示は受肉であり、また啓示は和解です)。教会は神の子イエス・キリストが人間性を取ることの「類比」として理解されます。それはアン・ヒポスタジー〔キリストの人間性は受肉の出来事を離れて、つまり位格的統一を離れてそれ自身の独立した実体をもたないということ〕のキリスト論の論理がここで用いられ、教会はキリストとの「対応」においてとらえられます。キリストと教会の関係は、キリストにおける神の子とその人間性との関係に対応するという事です。「イエス・キリストが存在するがゆえに、また存在することによって教会は存在する」(『教会教義学』IV/1, S. 738, 邦訳 35頁)という後期の成熟した教会論、すなわち、キリスト論的教会論で詳細に展開される認識の基本はプロレゴメナで明確に示されることとなります。

ただキリスト論的教会論という言い方は間違いではありませんが、同時に聖霊論的教会論とも呼ばれるべきです。というのもバルトにとっては、まさに受肉、すなわち神の子が人間性を取ることに、すでに基本的に聖霊の自由、また聖霊における自由〔つまり啓示を受領することの人間の自由〕が問題だからです。受肉においてわれわれ

は「神の子らのあの自由の实在根拠を、啓示のあらゆる受領の、人間に対する恩寵のあらゆる支配の实在根拠を、教会の实在根拠を認識しなければならない」（『教会教義学』I/2, S. 217, 邦訳 393 頁）からです。教会の現実存在はイエス・キリストにおける神の啓示の客観的实在への対応です——厳密な関連性と徹底した下位性において。教会も神の啓示の实在以外のものではないのです。「あの啓示と同じ啓示であり、あの神の業と同じ神の業にほかならない」（同上, S. 241, 邦訳 37 頁）。バルトでは人間はいつまでも受動的に立場におかれたマリオンネットにすぎないという、今でもしばしば聞く理解は、啓示を受領する人間の自由のこうした聖霊論的理解を無視した誤解です。和解において人間は神のパートナーとされます。こうした認識から見ると、最晩年の、以下の有名な言葉も決して唐突なものとは聞こえないのではないのでしょうか。

「今日では、非常に好んで、そして非常にしばしば、神に対して成人になつたと称する世について、語られている。それがどうであるとしても、そのような世よりも私にとって興味があるのは、神と世に対して成人になるべき人間である。成人のキリスト者と成人のキリスト者の群れである。神に対して責任を負い、神に対して活きた希望を懐き、世において奉仕し、自由な信仰告白をし、絶えず祈る、彼らの思惟・言説・行動である…」（『教会教義学』IV/4, 断片、はしがき、傍点はバルト）。

人間は教会の形成の「受動的客体」（『教会教義学』IV/2, S. 717, 邦

訳 38 頁)にとどまるものではありません。バルトの教会論には成人したキリスト者の責任的応答と参与をうながす迫力と熱心があります。その魅力はおそらく私にとってだけではないと思っています。人間は神の主権的な恵みの中で、その語りかけの中で、「自主的な神の被造物として真剣に考えられる、つまり蹂躪され圧倒されることなく自立させられる、成人としての資格を剥奪されるのではなく、成人として語りかけられ、また成人として扱われる」(『教会教義学』IV/4, 断片, S. 25, 37 頁)。このような「和解に共にあずかる仲間」としての「成人した信仰の共同体」(E・ブッシュ)こそ、バルトが、「教会——活ける主の活ける共同体^{ゲマインデ}」として構想していたものです。そしてこれはむしろまさにキリスト論的教会論ですが、同時に交わり^{ゲマインデ}を強調することにおいて聖霊論的教会論としても理解しなければなりません。

教会と世

さて「世のための教会」(Gemeinde für die Welt) 論です。『教会教義学』の『和解論』によって示されたバルト後期の成熟した教会論、その中でも特色のある『和解論』第三部 (IV/3, 1959 年) の教会論、「世のための教会論」へ目を転じます。

個人的なことに言及することを許していただければ、バルトのこの巻の諸章を私がはじめて読んだのは 70 年代の半ば過ぎ、新教セミナーの井上良雄先生の講読によってです。先生はその時『和解論』第二部 (IV/2) 4 冊の翻訳を出したあと、つづけて『和解論』第三部を出版す

ることはされず、しばらく休んでブルームハルト研究に打ち込んでおられた頃です。井上先生の明快な講読に高揚感・満足感を味わった記憶があります。『和解論』第三部4冊の翻訳が出たのは80年代半ばでしたが、しかし信濃町教会では、井上先生を通してかなり早くから、『和解論』第一部、第二部の教会論から『和解論』第三部の教会論、すなわち、派遣の教会論、使徒的教会論、教会の目的論的次元で言えば「世のための教会」論へ、今日教会の課題が移りつつあるという認識のもとで取り上げられ、取り組まれていました。私にとってもこれは、もっとも重要な神学的テーマになっています。バルト神学の功績はもちろんたくさんあり、一つだけあげるといようなことはできませんが、神学の近代主義からの転換、予定論の刷新、現代の和解論の展開などとならんで、「世のための教会」論もその一つであることは間違いありません。

1 『和解論』第三部の「はしがき」でバルトは、イエス・キリストの預言者職の「意味とその射程」〔キリスト論〕から出発して、今日「キリスト（あるいは教会）と世」という表現でくくられる諸問題〔人間論的諸領域〕の取り扱いへと進んでいく、ただ「たとえば、ミッションとか、福音宣教とか、平信徒の活動とか、教会と文化とか、教会と国家とか、キリスト教と社会主義」といような様々な議論に本式に立ち入ることはしなかった、それは意図していなかった、むしろ問題はそれらの議論の「根本的な前提を発見することであった」と述べています。ここに具体的な議論のテーマが挙示されていることは、私たちにとってはありがたいことです。こうした議論をしていく上での神学上の「根本的な前提」、つまり基本的に考えておかねばならない

ことが明らかにされているからです。「発見する」という言葉は少しいたずらっぽい感じがしないわけではありませんが、じっさいそうだったと思います。というのもバルトによれば、宗教改革の神学でもそれ以後の神学でも、19世紀の神学でも20世紀の神学でも、決定的前提が何も語られていないということです。これら——これらだけではないが——の問題をきちんとした神学的根拠に基づいて行なうこと、それがバルトが目指したことです。そして次のような理解に達したと書いています。それは「人々の前での告白」、それは活けるイエス・キリストご自身の行為に基礎づけられているがゆえに、キリスト者の生活の周辺ではなくまさに中心に属すること、キリスト者がキリスト者であるか、教会が教会であるかは「証しの問題」によって決定されるということです。

2 なぜ世が神学において本質的な意味をもつのでしょうか。あるいは教会を考えるとときに、なぜ世との関わりを問うことは回避できない問題なのでしょう。それは言うまでもなくイエス・キリストにおいて神が世をご自分と和解させたからであり、「和解のために奉仕する任務」を教会に与えられたからです。私たちは「キリストの使者」として規定されています(Ⅱコリント5・18以下)。このことが世への教会の派遣を基礎づけています。

他方バルトは、宗教改革以来の近代のキリスト教の歴史そのものが教会と世の問題を考えることを余儀なくしているとして、補助的な論証も行っています。バルトによれば、一般的に言って、ルネサンスと宗教改革以来のヨーロッパの近代史は、世が教會的權威から離反していく歴史、世俗化の歴史、教会生活が近代人の生活から離れていく歴

史です。むろん彼はそれを否定しません。しかし別の相も見なければならぬのであり、近代は、教会がそれまで最初の数世紀以来なかったような仕方、他に命じられてではなく、自らこの世におけるこの世に対する委託を新しく自覚し、もっとよく仕えるために着手した時代なのです。それは、すでにわれわれも指摘したように教会と社会の統合体をもう一度つくるというようなことではありません。「むしろ、それは、教会が世に対しての対立においてこそ世に属するものであり、世との違いにおいてこそ世に対して無関心でありえず、敵対的でありえず、もっとも深い連帯性と責任をもって世に対するより他はない、という前提に基づく」（『教会教義学』IV/3, S. 21, 邦訳33頁）動きです。それを指し示す歴史的事実をバルトは6つ挙示しています。

第1に、近代の初頭、宗教改革とその後に続くプロテスタント教会において教会が「言葉の教会」という姿をとることが起こったこと。教会は同時代の人々に、この世に、たとえどのような権力に直面してもみ言葉を語る「告白する教会」として立ち現われたこと。第2に、近代が使徒時代以来かつてなかったような「異教徒に対するキリスト教ミッションの時代になった」ということ——宗教改革自身は伝道においては立ち後れた教会であったが、それでも近代を通じて伝道に教会の目は向けられた。近代が伝道の時代になったというのは言い過ぎかも知れないが、少なくとも世との隔絶、孤独を経験した近代の教会は伝道によってその現実に対抗しようと決意したということとはできると書いています。第3に、内部の異教とも呼ぶべきものに対してのキリスト者の新しい信仰覚醒と決起が起こったということ——いわゆる「内国伝道」なども含めた宗教的・社会的運動などの展開。第4に、

近代にいたってキリスト教信仰とキリスト教宣教の根底と対象に関して、古代中世の教会では知られなかったような観察・研究・思想が現われて、神認識の問題や人間が神について語る正しい言葉の問題などが真剣に考えられるようになったこと。第5に、教会内部において、宗教的身分と世俗的身分の区別、聖職者と平信徒の区別等が問い直されたこと。バルトによれば、それは預言者的職務に着手することの告示であるという。第6、最後に、エキュメニカルな思想とその運動の勃興。これもバルトによれば、「教会からのこの世の離反に逆行する教会のこの世への志向」の現われであると言われます。

3 72節の要点を申し上げる前に、「世のための教会」という構想——厳密な用語の問題ではない——の由来はどこか、1, 2申し上げておきます。この世への責任という改革派神学の大きな伝統は一応おくとして、Ch. リンクがある論文でバルトの世のための教会は教会闘争の中で彫琢された概念だというH・J・クラウスの見解を紹介していたことを思い起こします⁶。ザーフェンヴィルの時代、バルトは、「牧師先生」ならぬまさに「同志バルト」と呼ばれていたというエピソードに象徴されているように、宗教社会主義者として労働組合の活動に深く関わっていきました。はじめてドイツの大学に招かれてからしばらく表面的には社会的関心が後退したかに見えていましたが、そうではないことは1931年ドイツ社民党入党において示されていますし、1933年以降、12年にわたって教会闘争を戦います。こういう彼の経歴にてらして、まさにドイツ教会闘争の中で生成したという見方は説

⁶ Chr. Link, Die Kennzeichen der Kirche aus reformierter Sicht, in: M. Welker/D. Willis (Hg.) Zur Zukunft der Reformierten Theologie, 1998, S. 281f.

得力のある見解です。

もう一つ、それ以上に神学的に重要なのは、じつは 1942 年の『教会教義学』II/2, 『神論』の「神の恵みの選びの教説」です。

「神の恵みの選びの教説」は、はじめに神の恵みの選びそのものとしての「イエス・キリストの選び」(33 節)が、次に、神の恵みの選びを証言する「神の民の選び」(34 節)が、最後に、神の恵みの選びの対象ないし受け取り人としての「個人の選び」(35 節)が論じられます。この構成そのものがすでに、教会論として見た場合の「神の民の選び」に関して、以下の三点をわれわれに明らかにしています。第一に「イエス・キリストの選び」と「神の民〔イスラエルと教会〕^{ゲマインデ}の選び」の本質的な関係。第二に、神学の歴史の中で従来予定論の本来の関心事として扱われる傾向にあった「個人」の選びの前に集団ないし共同体、すなわち「神の民」の選びが取り上げられていること。第三に、第二のこととも関連しつつ、神の民の選びの目的として証しの奉仕が指示されていることです。バルトは、以上のことを、総括的に次のように述べています。「恵みの選びはイエス・キリストの選びとして同時に、神の一つの民——その現実存在を通して、イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界はイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民——の永遠の選びである…」(『教会教義学』II/2, S. 215, 邦訳 355 頁)。

この神の民(ゲマインデ)とは、イスラエルと教会^{キルヒェ}の両方から成り立ちます〔教会というのは、ユダヤ人と異邦人からなる共同体のこと〕。「神の民とは、暫時的に特別な仕方、人間イエスの自然的な、また歴史的な周辺を形作っている人間的共同体」(同上, S. 216, 邦訳 357

頁)。自然的周辺とはイスラエル、歴史的周辺とは教会のことです。ここでのバルトのイスラエルと教会の関係理解については解釈に慎重を要しますが⁷、バルトの主張の要点は、教会はイスラエルの証言の奉仕なしに自らの奉仕を真に遂行することはできないという点にあります。この関係論が聖書的・神学的・政治的にも適切かどうかの検討は、それをおさえた上でなされなければなりません。

この第三の点について、少し補足します。バルトは神の民の選びの目的論を問うているということです。今日この問いはじつは世から教会に暗黙のうちに投げかけられている問いでもあります。バルトにおいて、それはまずもって教会が自分に対して立てる問いです。今引いた総括的な言葉にその答えがあります。すなわち、「…イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界がイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民」。かくて神の民は自己目的的に存在するものではありません。何のために選ばれ何のために存在しているのかと言えば、「神の民は、それが世に対して、世が最も必要としている奉仕、まさに世に向かってイエス・キリストについて証しをし、イエス・キリストを信じるようにと世を呼び出すことから成り立っている奉仕をしてゆくために世から選ばれたのである」（同上、S. 217, 邦訳 358 頁）。世との関わりにおいて神の民の存在理由を問うことが、神の民の目的論の内容になります。世からの選びは世への派遣と奉仕において現実化されます。キリスト証言へ遣わされるこの特定の集団、すなわち、神の民の選びを、バルトは「中間の、また仲介的な選び」（同

⁷ 拙稿「神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論」（『教会と神学』31号、1999年3月）

上, S. 216, 邦訳 357 頁)とも呼んでいます。バルトはここで同心円の比喩を用いて説明しています。神の民は選びの「内的な円」を造っています。彼らとその者たちにとって証人となり使者となる群をバルトは選びの「外的な円」と呼んでいます。内的円はキリストの自由を反映しつつ、世に対し、世を信仰へと呼び出します。同じく内的円は、世にあるその現実存在を通して、キリストの愛を反映しつつ、あの外的円を指し示します。ただここで、バルトにおいて世と外的円とは直ちに一つでないように見えます。しかしこの見かけの上での違いは原理的なものではありません。キリストの愛がすべての人に向けられているかぎり、世は、キリストの愛を反映しつつ描かれるはずの外的円そのものでもあるからです。「内的な円がその現実存在を通してキリストを証しする」といわれる時、誤解してならないのは、この集団、すなわち神の民、換言すれば内的な円それ自身が自らの力によって証しをすると、バルトは考えていないことです。「神の民は、その中間的な、仲介する性格の中で、ひとりの仲保者イエス・キリストご自身の現実存在を反映している。…ただこの反映の力によってだけイエス・キリストの証しにまで、イエス・キリストを信じるようにという呼び出しにまで、したがって個々の選ばれた者たちの信仰にまでくるのである」(同上, S. 217, 邦訳 359 頁)。神の民は「自分自身の能力に基づいてではなく、そのかしらとしてその真中にいます方の能力に基づいて」(同上, S. 286, 邦訳 474 頁), 「その職務と委任の力で、自分自身を越えて」(同上, S. 216, 邦訳 357 頁)証しするのです。この内的円と外的円の関係に関して、周知のようにバルトはこの内的円もそれ自身世の一部であることを十分認識しつつ、内的円がイエス・

キリストにおける神の救いを知っているという一点において外的円から区別されると見ていました。この知については、バルトはこう述べています。

「神の民は、他の者たちがまだ知らぬことを、今すでに知っている。それを、信仰において知っている。神の民は、それをまだ見ていない。その点は他の者たちと同様である。しかし神の民はそれを知っている。神の民は、その信仰のこのように知において生きる。信仰のこのような知において、またそれに由来する生において、神の民は、一にして聖なる公同の使徒的教会であり、イエス・キリストの神の民である。その信仰のこのような知において、神の民はこの世に優越し、この世に打ち勝つのである」（『教会教義学』IV/1, S. 811, 邦訳 156 頁）。

この知は主知主義的な知ではありません。信仰の知であり、その知における生を含むものです。それが神の民としての教会における信仰の知です。教会は信仰の知とこの知に基づく聖霊における生活そのものによって、この世の中で、キリストの自己証示に奉仕するのです。

以上のことから見て私は、神の恵みの選びの教説において、後の「世のための教会」論はその神学的礎石が置かれたと見ています。

世のための教会

72 節「派遣の教会論」は 4 分節から構成されます。「1 世の出来

事の中にある神の民」, 「2 世のための教会」, 「3 教会への委託」, 「4 教会の奉仕」。このうち「世の出来事の中にある神の民」が基礎論, 「世のための教会」以下が本論です (ゲマインデをここでは教会と訳す)。

これら全体をバルトがどのように考えているか, その要点を申し上げる前に, 確認しておきたいことは, 教会と世, ないし世の出来事との関係です。その本質的關係は聖書的にはすでに述べた通りです。神学的には, きわめてキリスト論的なものです。これもすでに指摘したように, 神の子が人間性を取ることの類比でキリストと教会の関係をとらえることによってはじめて教会を積極的に位置づけことが, バルトに可能になったのです。ここでもその論理が用いられます。教会と世との関係は, 教会をともなったキリストと世との関係です。はじめの受肉の類比がここまで適用されています⁸。

さて「1 世の出来事の中にある神の民」は, 教会はどこにあるのか, その場所を問題にしています。バルトは三つのことを問うています。第1に, 教会から見て世の出来事とは何か, 第2に, 世の出来事の中にある神の民としての教会の自己理解, 第3に, 世の出来事の中で教会はどのように生きて存続するか, です。詳細は省略しますが, われわれが読み飛ばしがちなのは, 世と教会の, 教会と世の「共存」(『教会教義学』IV/3, S. 784, 邦訳9頁)をバルトが指摘していることです。両者のあいだには相互性があり互いに影響を及ぼし合っているのです。キリストと教会の「共存」という言い方はできないし, 事柄から言っても問題です。しかしここで冷静に見てとられているのは, 共存

⁸ Kimlyn J. Bender, Karl Barth's Christological Ecclesiology, Ashgate publishing, 2005. 参照。

であり、世の歴史の只中で教会の歴史は起こるということです。この認識が『和解論』第一部・第二部と異なった第三部の教会論の前提をなします。この前提があるから、これらの三つの問いがここで問われることになるのではないのでしょうか。この項目の結論は、教会は世の出来事に「神の摂理」だけを見るのでもなく、「人間の混乱」だけを見るのではない、神と和解を受けた世として見るのが許されるということです。その中で教会はイエス・キリストの教会であり、証人たちの群れとして聖霊によって世の出来事の只中に存在し存続します。

「2 世のための教会」は教会の在り方を問題にしています。教会は一つの委託を与えられており、それを遂行するために世に派遣されます。

ここで論じられていることを、およそ三つにまとめます。第1に、バルトは、教会の目的論的次元を明らかにします。バルトは宗教改革もその後の時代もこの教会の目的論的次元を問うてこなかったことに「一つの欠損」を見えています。ただ私の感想では、この問いは、同時にこの世から問われている問いでもあるのではないのでしょうか。「教会は何のためにあるんですか?」。教会の自明性の喪失した中に生まれる問いです。それも考えないと、教会は結局のところ自己目的的な在り方を脱却しえないのではないのでしょうか。これは私の問いです。

第2に、バルトは教会が不断に世のための教会であるほかない「活ける根」を示しています。それは、教会が、世がいかなるものか知ることが許され、これと連帯し、世に対して、世の将来に対して、世がなるべきものに対して義務を負う、「共同責任」を負う共同体であるということです。

最後に、第3に、世のための教会が一つの理想でもなく、綱領でも

なく、歴史的現実であることをキリスト論を基礎として語っています。そしてその意味を、(1) 教会は自らの成立と存続をまったく特定の力、すなわち、「み言葉の力」に負っていること、(2) 教会のなしうることはイエス・キリストに対する告白のみ、教会は世に対して、イエス・キリストをこの世の主として、神を彼らの神として告白することとして、(3) イエス・キリストこそ教会の働きの第一次的主体、教会は感謝の応答、従順の行為を果たすものとして、(4) 教会は自らを神の国の比喩として理解することが許されるし、理解しなければならぬこととして明らかにします。

教会に「委託」された「内容」は福音、すなわち、イエス・キリストの方、神の慈しみの然りです。委託の名宛人は人間です（「3 教会への委託」）。委託の内容を名宛人に証しすることが「4 教会の奉仕」にはかなりません。教会に命じられているのは「証しとしての奉仕」です。

バルトは「証しとしての奉仕」の形式を、ここで12挙げています。「礼拝」、「説教」、「教育」、「福音伝道」、「ミッション」、「神学」、「祈り」、「魂の配慮」、「模範の提示」、「ディアコニー」、「預言者的行動」、そして「交わりを基礎づけること」です。礼拝から神学までの6つが語ることによって行動する奉仕であり、祈り以下の6つが行動することによって語る奉仕です。

この中に「福音伝道」と「ミッション」が入っていることは、やはり注目すべきことです。1万頁の中に数頁といえども。じっさいバルトは1932年の「神学と現代におけるミッション」という講演・論文以来、伝道、ミッションについて何も書いていないのですから。

「福音伝道」とは内国伝道のことです。ここでは「ミッション」を取り上げたいと思います。

バルトは、ここで、ミッションは「キリスト者の群れの存在の、またその奉仕全体の根底」（『教会教義学』IV/3, S. 1002, 邦訳 335 頁）だとしています。それは教会の働きの一つでありつつ、教会の奉仕全体の根底なのです。これはやはり注目すべき発言です。バルトでは伝道できないとか、バルトは伝道を軽く見ているとか、もろもろの批判に対するもっとも有力なレスポンスです。その上で7点にわたって、その立場を簡潔な記しています。(1) すべての人の、したがって異教徒の「救いのためにも起こらねばならぬすべてのことが、すでに起こっている——イエス・キリストは、それらの『異教徒』のためにも、死んで甦りたもうたという明らかな約束と確かな信仰との前提のもとでだけ、意味深いものである。そしてミッションの課題はそれを彼らに「示す」ということであり、それを彼らに「語り」かけて行かなければならない。(2) 教会がミッションの主体であること。伝道団体をミッションに対する義務の免除のために使うということがあってはならない。(3) 福音を伝えるという純粋な意図でだけなされなければならない。(4) 諸宗教の中にあっては真剣な評価と同時に非妥協的に自らの独自性と新しさを対置するという前提でなされる。(5) ミッションにおいても、その課題がどれほど一面的であるとしても、教會的奉仕全体の遂行が問題なのであって、たとえば教育やディアコニーなど。最初にもつばらそれに従事することはあっても、それが自己目的化してはならない。(6) ミッションの目標は「回心」させるということではない。むしろそれはじっさい起こることであるかも知

れない。しかし回心は神の業である。(7) 諸国民の間でのミッションは、その出発点において征圧や支配ではないのであって、「奉仕」である。そして若い教会が自ら証人となるように導くことが必要である——以上、きわめてまっとうな原則、心構え、注意点ではないかと思えます。

ま と め

1. さて先に、状況と教会論の関係に言及しましたが、バルトの教会論は状況の中で、しかし教会が教会であることを求めた結果構築されたものです。世のための教会もまた、状況におもねた教会論でも、状況を捨象した教会論でもありません。状況が教会を危険に陥れるのではないのです。

2. 教会の危機は教会自身にあります。教会が状況に振り回され「他者隷属的」になるか状況に目を閉ざし「宗教化」するか、そこに危機の本質はあります。『キリスト教的生』(1976年出版)では、前者を「過剰の教会」後者を「欠損の教会」と呼んでいます。教会が教会であることを追い求めたいものです。

3. 最後に言及したバルトの、決して多くない伝道論に対しても、いくつかの批判があげられています。いわく教会の中心の課題を「奉仕」という言葉でくくってよいのか、伝道が中心になっていないのではないかというようなものです。すでに申し上げたようにバルトは、奉仕によって括っていても、伝道を軽く見ているわけではありません。事態はそれと反対であるように思います。伝道を「奉仕全体の根底」

としており、伝道の道を歩むとき教会は「本質的にきわめて必然的な歩みをおこなう」（『教会教義学』IV/3, S. 1002, 邦訳 335 頁）として、いささかも伝道の使命の優位性を否定していません。

4. むしろ伝道を強調することが、一種の伝道原理主義みたいなことになってしまわないのか、危惧の念も私にはありません。たとえばバルトにおける「敵対的他者性の喪失」（近藤勝彦）を指摘する声もありますが、バルトが「証し」について次のように語っていることも、われわれはよく耳を傾けるべきだと思います。バルトによれば、概念のキリスト教的意味での証しとは、控えめに言えば、「私が…私の隣人に向かってなす挨拶のことであり、私がイエス・キリストの兄弟を、それゆえ私自身の兄弟をその中で見いだすことを期待する者との私の交わりの告知である。…証人は自分の隣人にあまりに近寄りすぎることをしないであろう。…証しはただ神の恵みの自由を最高度に尊重することの中でのみ、それゆえにまた他者を——彼は私からまったく何も期待してはならず、すべてを神から期待しなければならぬ——最高度に尊重することの中でのみ存在する」（『教会教義学』I/2, S. 487, 邦訳 462 頁）。

なるほど「敵対的他者」がそこにいるのかもしれないけれども、それを「最高度に尊重する」ということがなければ、神の恵みの自由も最高度に尊重することにはおそらならないのだと思います。

5. バルトの伝道論は、一言で言えば「証しとしての伝道」（D・マネッケ）といってよいと思います。証しというのは、われわれがそこで何か救いの仲介者として振る舞うことではありません。そうした現実を神が創り出してくださるものです。われわれは伝道の相手の後見人と

して現れるのではありません。相手を操作することではありません。そうした証しの先に、「成人した信仰の共同体」としての教会が、服従と告白に生きる群れが生い育つのではないのでしょうか。

6, 72節を含む『和解論』第三部の最初のキリスト論 69節（「仲保者の栄光」）の提題（ライトザッツ）が「バルメン宣言」第1項（のみ）が掲げられていることに、あらためて驚きます。つまり『和解論』第三部は、「バルメン宣言」の壮大な展開なのです。この「バルメン宣言」第1項は、「政治的神奉仕」（第5項）と「宣教的な神奉仕」（第6項）、この両輪をもって教会が従うときに、それを本当に告白したと言うことができます。そしてこの宣教的な神奉仕にかかわる基本的な神学的考察が、『和解論』第三部の教会論なのです。

〔付記〕 本稿は2010年度日本キリスト教会東京中会教職者研修会（2010年6月28～29日、箱根）での講演に基づいています。研修会のためにより準備をくださった齋藤修牧師（磐田西教会）、細田眞牧師（静岡池田伝道所）に心から感謝と御礼を申し上げます。

Report on the 124th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (January 7-10, 2010)

David Murchie

The 124th Annual Meeting of the American Historical Association took place in beautiful San Diego, California. In addition to the scheduled AHA presentations, there were numerous meetings of many smaller groups that are affiliated with the AHA. I attended the business meeting of the *Peace History Society* (PHS) and a reception that the *Society* sponsored on Saturday evening. The PHS is a small group that is nevertheless quite active during the year with activities that include a regional meeting for its members. The small size of the group makes it easy for new members to get to know others in the group, a definite plus when the conference is only about four days long. One of the highlights of the AHA annual meeting was the publishers' exhibits in the Douglas Pavilion of the Hyatt Hotel where registered attenders could peruse a seemingly unending display of new publications.

Because of the size of the AHA, numerous presentations are made during the four days, making it impossible to attend all or even a majority of them. The benefit is that, with very few exceptions, during any one time slot one can always find a presentation that is of interest. The following summaries are of sessions that I chose to attend.

1. **Thursday, 1/7 — “Is Google Good for History ?”**

Sponsored by the AHA Research Division and the American Association for History and Computing.

Chairman : Shawn Martin, University of Pennsylvania

Panel : 1) Daniel J. Cohen, Center for History and New Media,
George Mason University

2) Paul Duguid, University of California at Berkeley

3) Brandon Badger, Google Representative

Daniel Cohen began the discussion by stating that Google (i.e., Google Books) has been very good for history. According to Mr. Cohen, Google has some poor scans in Google Books, but proportionately speaking, the number is quite small. Furthermore, Google has remedies for these through their “recapture” systems and Google Books has made it possible to make more comprehensive scans. He was critical, however, of the lack of openness in the way Google operates. Furthermore, one of the very serious problems of Google Books is that it is difficult to download many of the books.

Paul Duguid suggested that Google was indeed good for history, but not good enough. He complained that librarians have been too uncritical of Google. Google’s big problem is the problem of “mega-data.” As Mr. Duguid put it, it is a great “bunch of books,” but it is not a corpus. How did Google go wrong? Mr. Duguid suggested that Google may have succumbed to a naïve romanticism that made the project seem deceptively easy. One of the problems is in deciding how to judge which books should be included in Google Books. Mr. Duguid suggested that it is difficult to criticize Google Books because Google as an organization has a chameleon character and because it is free. Nevertheless, librarians and scholars need to pressure Google on this project; it is not inevitable that it will get better.

Brandon Badger (Google Representative) responded to some of the comments of the previous panelists and talked further about Google Maps,

Google World, Google Earth, and Google Web Search (the time-line view). He spoke of the universality of access enjoyed by Google's products across the world. A discussion followed Mr. Badger's presentation.

2. Thursday, 1/7 — (Plenary Session) “Musical Encounters in the Early Atlantic : An Exploratory Performance”

Chair : Karen Ordahl Kupperman, New York University

Additional participants : Walter W. Woodward, University of Connecticut, Richard Rath, Jeanne McDougall, Bob Zentz, and a group from the Early Music Program of the Thornton School of Music (Adam Knight Gilbert, Director) at the University of Southern California.

Ms. Kupperman began with a discussion of the early Atlantic period during which music was seen as basic to our existence. It was thought that through music one could understand the universe. Music was seen as a key to solving the problems of a universal language. She pointed out interestingly that Europeans thought that Chinese was a “sung language” because of its five tones.

Mr. Woodward followed up with a presentation entitled, “Sounding the North Americans : The European Record of Early Musical Contact.” Mr. Woodward compared the modern era of sounds (e.g., cars, motors, et al) with the sounds of the early American period, which were mostly sounds of nature. Modern people hear the world differently than early Americans did. Electricity has separated us from the source of sound's production. We need to remember that most music in history has been communal and participatory. Therefore, one should not fail to recognize the importance of music in the historical record. The sound of music was a part of the exploration of the new world. Fife and drums were a part of military life. On ship voyages, many instruments were played and there was singing and dancing ; it was one way to fight the monotony. Musicians were hired for various purposes on ships. Religious services used music and music helped to order daily activities. Furthermore, music was important for contacts with Native Ameri-

cans. Native Americans were fascinated by the music and the music helped shape the social relations between explorers and the native people. Songs definitely had a functional purpose. For example, on Frobisher's trips to Inuit areas, an instrument would be played when one of the Inuit people was near. Then, when the Inuit person came closer and closer to hear the music, someone would grab him and pull him into the boat. Woodward also pointed out that music is one of the best non-drug mind alterers.

Richard Rath's presentation was entitled, "A Voyage to the Islands : Reconstructing African Music from Seventeenth-Century Jamaica." Mr. Rath played and explained several songs. He also did an impressive PowerPoint and sound track presentation to give the audience a good idea of the nature of the music he was discussing. He also pointed out that some of the names of the songs were the names of African nations. For those interested in pursuing this subject further, he suggested Hans Sloane's *Voyage to the Islands* as a good source.

This session ended with a most instructive and enjoyable performance and explanatory comments by Jeanne McDougall, Bob Zentz, and a group from the Early Music Program (Adam Knight Gilbert, Director) of the University of Southern California concerning music during the 17th and 18th centuries in America. Music delighted the native inhabitants of the land and turned out to be a good tool of communication. The members of this group discussed the instruments used by indigenous people during this period. And then, to the delight of the AHA audience, the group recreated (performed) some of the music from this period.

3. Friday, 1/8 — "War, Religion, and American National Identity"

Chair : Laurie Maffly-Kipp, University of North Carolina at Chapel Hill

Additional participants : Katherine Carte Engel, Texas A & M University, Edward J. Blum, San Diego State University, Matthew Avery Sutton, Washington State University

Ms. Engel began with a paper entitled “Breaking Ties : The SPG [Society for the Propagation of the Gospel], the SPCK [Society for the Propagation of Christian Knowledge], and International Protestantism during the American Revolution.” She spoke of various internalizing trends that developed in American Protestantism in the first half of the eighteenth century. Of particular importance in this regard were the SPCK and the SPG. The SPCK was active in Bible translation efforts and reached out to Protestants in other nations. It also worked with the British Charity Association. The SPG was the formal missionary arm of the Anglican Church and, in a sense, an agent of the British Empire. Its goal was to promote the Anglican version of the Christian religion. The SPCK took little interest in the American revolution, concentrating rather on its own annual publications and other means of advancing “true religion.”

Mr. Blum’s paper was entitled “Give the Devil His Due : National Division and Concepts of Evil in the Civil War Era.” He discussed references to the Devil in conversations during the time of the Civil War. Indeed, during this period, Satan and his minions seemed to be everywhere, i.e., talk about the Devil was almost ubiquitous. A bit ironically, however, the times were also characterized by secularization and a profound destabilization, even though no one group in particular was especially associated with evil. People often invoked Satan to explain the tumultuous events of the period. For example, James W. Hunicutt, a strict Unionist, pronounced secession as being “like the Devil,” i.e., according to Hunicutt, Satan was behind the secession movement. Many of Lincoln’s opponents often aligned him with the demonic. In an impressive Power-Point presentation, among other things Mr. Blum showed several cartoons that indicated the preoccupation with the idea of the Devil in the minds of many people during the war. On the other hand, references to the Devil were not always pejorative in nature ; e.g., it was seen as a good thing when military troops “fought like devils.” Mr. Blum further stated that

during the Civil War, devils, demons, and other manifestations of evil played an important role in sacralizing the war.

Mr. Sutton's presentation was entitled, "Praise the Lord and Pass the Ammunition : World War II, the Apocalypse, and Fundamentalist Political Activism." According to Mr. Sutton, fundamentalists like Bauman saw World War II from an apocalyptic perspective. Using the Sunday School Times as an example, Mr. Sutton pointed out how that influential church periodical had claimed that the Bible had predicted events of war. He showed how fundamental analyses affected the political policy of the time. From their premillennial theological perspective, fundamentalist Christians saw certain events and persons such as the following as having particular significance :

1. Mussolini seemed to fit the idea of an anti-Christ.
2. The Third Reich was racist and anti-Semitic.
3. The association of Russia with the Gog and Magog of Ezekiel and the fear of Communism and the "spirit of the Bolsheviks." (During this period, prophecy articles in the Sunday School Times were very popular.)
4. The threat to Christianity of the growing power of Japan. It was thought that eastern nations (especially Japan) would join the Anti-Christ and perhaps overrun Christianity.

Fundamentalists had a fatalistic theology, but nevertheless sought to fight fatalism in the world. They saw themselves as the guardians of the nation's virtue and sent forth a call to action to save American ideals.

Critical comments on the three papers were offered by Mark Noll. He remarked that the papers were well-researched, but felt that a broadened perspective would perhaps suggest a different interpretation compared to those offered by the presenters.

5. Saturday, 1/9 — "Gender, Sex, and Slavery in East Asia"

Chair : Daniel V. Botsman, University of North Carolina at Chapel Hill

Additional participants : Amy B. Stanley, Northwestern University, Joy S. Kim, Princeton University, Johanna S. Ransmeier, McGill University

Ms. Stanley began with a paper entitled, “Pawned Wives, Prostitutes, and Purchased Women in Seventeenth-Century Japan.” She began her presentation by focusing on a seventeenth century Japanese woman named Kokane. Kokane had run away from her husband who had been renting her out as a prostitute. During this period of time, a wife in Inai was considered to be her master’s property ; i.e., there was a relationship between kinship and ownership. Women were bought, sold, and traded in this mining town. The judge of the domain was Masakage, and he viewed wives and children as possessions. Men would rent out their wives for money, for example, to buy a mine shaft. Women were interchangeable with currency. From Masakage’s perspective, all women could be purchased, i.e., women were viewed as commodities. Women thought that marriage should protect them from being sold as slaves.

Unfortunately, however, there was an overlap between marriage and ownership. In her paper, Ms. Stanley made the points that 1) marriage is not the same as unlimited servitude, and 2) women should have the right to claim monogamy in marriage.

Ms. Kim’s discussion was entitled, “Slavery and Literary Imagination in Late Choson Korea.” In Korea during this period, a slave was both a person and a piece of property. There was chattel slavery ; women could be bought, inherited, and sold. Sources for Ms. Kim’s research on slavery in Korea of the 18th and 19th centuries (a time of economic and social flux) included slavery tales that were collected in various anthologies that proliferated during this period. From these collections one can learn about the anxieties and desires of the slaves. As the power of the slave-owning elite waned, slaves began to plot against their masters, to trick them, and to run away from them. Actually, slaves were able to run away, but it was also legal for masters to pursue them. Some slaves be-

came nomads, roving bandits, and some even became wealthy. Slaves were physically marked, but the signs were temporal, i.e., the physical disfigurement was not permanent, e.g., a shaved head. According to one interesting tale, a master located a runaway slave. The master found, however, that the slave exhibited strong virtues, e.g., loyalty and chastity, and that she was sexually attractive. She was faithful to her husband ; but she was also related to her master. She even saved her father's life. In the end, the slave dies to save the life of someone else. Though all women of the time faced restrictions, in this regard female slaves were different from elite women. Elite women were restricted, but female slaves were actually much freer personally, and more uninhibited, even in the bedroom. However, female slaves could never be freed.

Ms. Ransmeier's topic was "Cost and Confucian Values : Selling Women in China." Ms. Ransmeier dealt basically with women in North China during the nineteenth century. At this time, women could be transferred from one home to another, and children could be sold. One of the serious problems was the use of forged documents in these transfers and sales. Much of the reason for selling a woman was the desperate poverty in which people at that time and place lived.

6. Saturday, 1/9 — "U. S. and Transnational Perspectives on the End of Black Power"

Chair : Waldo Emerson Martin Jr., University of California, Berkeley
 Additional participants : Elizabeth Kai Hinton, Columbia University, Robeson T.P. Frazier, University of Southern California, Samir Meghelli, Columbia University, and Matthew Birkhold, Binghamton University, State University of New York.

Ms. Hinton presented a paper on the topic of "Nixon's War on Crime and the Rise of Federal Carceral Measures." She pointed out that Nixon's preoccupation with using "law and order" measures to quell civil disorder replaced previous federal efforts that focused on the War on Poverty. Nixon, however, was especially interested in the crime problem, and while

he was in office the federal government spent a great deal of money on law enforcement efforts. Indeed, the budget for this “war on crime” increased ten-fold to \$698 million (1972). With increasing crime, increasing problems with gangs, and with increasing numbers of black juveniles being incarcerated, the crime rate became a powerful political issue. In California, for example, the cost of incarceration had risen to \$23,000 per inmate per year.

Mr. Frazier dealt with the topic, “Winter on the Equator : The Successes and Failures of Robert Williams’ Personal Propaganda Machine.” Mr. Frazier’s focus here was on the discourse between the left community and the Black Power movement. He explained how Williams opened connections with the Chinese government under Mao. Williams then returned to Cuba saying that he had been impressed with Chinese society. However, Williams “bumped heads” with Cuban leaders over racism. Cubans basically did not support Black nationalism, because they feared that to do so would encourage black Cubans. As Frazier explained, Williams was critical of Cuban treatment of certain groups like musicians who couldn’t play jazz, gospel, et al. Many felt that Williams was too friendly with China. Ultimately, China defected from third world politics.

Mr. Meghelli’s topic was “From the Algiers Motel to Algiers, Algeria : Black Power in Transnational Perspective, 1962-78. In this discussion he spoke of the importance of the hijacking of the Delta Airlines plane in Miami (destination : Algeria) in 1972 for the wider issue of the relation between Algerians and the American Black Power movement. As Meghelli explained, Algeria was important to the American freedom movement that had begun with figures such as M.L. King and Malcolm X. Indeed, there was a solidarity between African-Black nationalism and the Algerians. After the hijacking, however, for economic reasons Algerians sought better relations with the US. As a result, sympathy for the Black Panthers (whom the Algerians had previously supported)

began to wane. In short, though the hijackers were successful in their hijacking efforts, the hijackers' acts led ultimately to a deterioration of the relationship between the Black Panthers and the Algerians.

Mr. Birkhold's paper was entitled, "Eventually They'll Have to Move the Factory Out of Detroit or Give It to Us' : The Rise and Demise of the League of Revolutionary Black Workers." He pointed to the interesting fact that though interest in the Black Power movement has recently been increasing, there seems to be little interest in the issue of black labor. In his discussion of the historical background of the issue, Mr. Birkhold explained that before 1941, white capitalists used black workers to break strikes, and in the early part of the twentieth century, immigrants were hired to work in factories (especially automobile factories). The generations of immigrants differed in their attitudes toward work in America. First generation immigrants faced the issue of whether to stay in America and build a life or to return to Europe after making enough money to do so. Second generation immigrants were more interested in unionization because they definitely wanted to build a good life in America. They were very concerned about issues such as the long-range impact that decentralization and automation had on workers. Around 1962, Marxist-Leninism began to have a major impact on workers, especially black workers. For example, over a long period of time, the League of Revolutionary Black Workers gradually moved toward Marxist-Leninism. As Mr. Birkhold pointed out, this was not a "fly-by-night" development, for the League had long been concerned with the importance of seizing state power. In reality, however, this turned out to be impossible because of various capitalistic developments, e.g., decentralization.

Mr. Martin concluded the session by offering a few questions for future consideration and a few critical comments on the presentations. He thought it was important to determine just what Black Power is. Furthermore, he asked, to what extent was the War on Poverty actually a war on poverty? He made an important point about Nixon's "law and order"

perspective, pointing to the difference between social control and social uplift and suggesting that Nixon had no real concern for social uplift, but rather was more concerned about social control.

7. Sunday, 1/10 — “Whither the History of the Emotions”

Chair : Peter N. Stearns, George Mason University

Additional participants : Susan J. Matt, Weber State University, Barbara H. Rosenwein, Loyola University, Chicago, Darrin McMahan, Florida State University, Nicole E. Eustace, New York University

Ms. Matt began with a presentation entitled, “Technology and the Emotions.” This was basically a short, interpretive history of technological developments in communications. She spoke initially of the value of photographs, which early on gave families a sense of their intimate connections with relatives and friends. She explained that the Post Office developed because of the emotional need to have contact with separated family members and friends. As time went on, electronic means of communication like telephones and telegraphs made physical proximity less and less necessary for informative communication. In short, people have a basic need to reach out to others and this need was one of the main drivers of communication technology.

Mr. Stearns’ presentation was entitled, “Emotion and Media.” He began with a discussion in which he compared the reactions of people after the “9-11” bombing of the World Trade Center in New York with the reactions of people after the bombing of Pearl Harbor. For example, after the Pearl Harbor bombing, there was not a great deal of media influence on the way people felt about the event. In contrast, after the “9-11” events there was a powerful phenomenon, viz., the “mediation of emotion,” that created from the event a vivid fear that affected even people beyond America’s borders. Mr. Stearns further discussed the role of this phenomenon in events such as the recent murders at Virginia Tech University as compared to its less prominent role in events such as the assassinations that took place in Texas. Though there was no national attempt

to memorialize the Texas assassinations, there was a strong response in favor of some kind of memorialization in the case of the Virginia Tech murders. The *mediation of emotion* is a very real phenomenon with very real and profound effects. It can even be perceived in commercial advertising, e.g., the famous commercial run by the Lyndon Johnson presidential campaign in 1964 that filmed a child and a nuclear bomb cloud in the background. (The purpose of the commercial was to create fear of the Republican candidate, Barry Goldwater, in the minds of the voters.) Indeed, the *mediation of emotion* offers many opportunities for political manipulation. Mr. Stearns spoke of the need for historians to do more interdisciplinary research on this topic.

Ms. Rosenwein's paper was entitled, "Modernity and the Emotions." Her discussion dealt with the topic of "emotional communities" and the role that conceptions of emotions play in the shaping of those emotions. In fact, she explained, theories affect our emotions. One result of this is that certain groups in society become self-reflective, and some groups do not.

Ms. Eustace's paper dealt with the topic of "Nationalism and Emotion." She discussed men's attitudes toward women and men's perceptions of female beauty, comparing this with male attitudes toward the nation.¹

¹ I regret that I have no notes from the presentation by Darrin McMahon that was scheduled for this session. He may have been absent from the meeting, though I cannot with certainty recall if that was the case.

『組織神学を学ぶ人びとのために』

——組織神学の主要著作——（Ⅱ）

マテイアス・ノイゲバウアー

マテイアス・D・ヴェトリヒ

（佐々木勝彦訳）

第六章 神学の独自性…神の国の思想とキリスト論

パウロがIコリント一・二三において、十字架につけられたキリストはユダヤ人にはつまずかせるもの、ギリシア人には愚かなものであることを明記したとき、彼は、現代にいたるまで神学が没頭してきたテーマ、つまり神学の独自性に対する問いを問い始めた。近代においてこの問いは、それ以前の時代と異なり、

互いに多様な仕方では影響し合っている三つの要因に基づき先鋭化されている。第一に、一七世紀の教派間の戦争の結果として、また近代社会の分離独立の流れの中で、宗教は、公的生活全体を支配するその地位を失った。国家と宗教の緊密な結びつきは解消し始め、宗教は私的な事柄として説明された。第二に、一般的な生活感情と哲学において、人間の経験に対する集中を現実一般に対するアプローチとして理解する、人間中心的現実理解が浸透して行つた。これに伴い、哲学的理性はおおむね、聖書のように啓示によって予め与えられている象徴体系とのその結びつきから解放されて行つた。その代わりに哲学的理性は、その根拠づけと遂行の自律性に固執した。神学は、それがすでに理性のうちに備えられているものに対応するかぎりにおいてのみ、正当性をもつとみなされた。生きた宗教と神学は、しばしばこの新しい状況に対応できないようにみえたため、第三に、多くの人々が教会を離れて行つた。特に二十世紀になると、共産主義と国家社会主義においてこのような動きは歴史的現実になつた。それらの運動は、一九世紀の極端に反キリスト教的ないし無神論的イデオロギーに基づいており、教会と神学を非常に苦しめた。

A・リッチュルとK・バルトは、二人とも、このような状況にあつて神学の独自性を、弁証学によつてではなく、神学の最も独自のものに対する集中によつて確保しようとした。リッチュルは、神の国の思想のうちにそれが与えられていると考へた。神によつて神の国の協働者に任命されたキリスト者は、この世の《中に》いるが、しかしこの世《によつて》生きているのではない。そして神の国の思想にふさわしい

神学においては、教義学と倫理学は極めて緊密な仕方結びついている。バルトは明確にこう断言している。つまり、神御自身のみが神についてふさわしく語ることができるのであり、したがって神学はイエス・キリストにおける神の自己啓示から考えなければならない、と。神学はイエス・キリストの中に、墮落したこの世においてキリスト教的に行動する基準をも見いだすのである。

アルブレヒト・リツチュル

『キリスト教への手引き』

マティアス・ノイゲバウアー

一 略 歴

アルブレヒト・ベンヤミン・リツチュルは、一八二二年三月二五日ベルリンに生まれ、一八八九年三月二〇日ゲッティンゲンで亡くなった。彼の家庭環境——彼の父、神学博士ゲオルク・C・B・リツチュルは、一八二七年からボンメルンの監督かつ教区総監督であった——は、彼に偏見のない教会観をもたらした。つまり彼は、教会の連合に対し肯定的な関係を保ち、しかも実証的・福音主義的な立場をとった (Vgl. Ritschl 1892, 6ff)。

シュテッティーンで大学入学資格試験に合格したあと、リツチュルは一八三九年ボン大学で神学の研究を始めた。彼はそこでまず C・I・ニツチュの聖書に基づく超自然主義を受け入れた。ところがこの立場

は、ベルリンの神学者E・W・ヘンクステンベルクの超正統主義的・信条主義的超自然主義との対決によって直ちにその前提が問題とされた。とりわけ和解論がその思想的な格闘の中心になった。その際リッチュルにとって重要になったのは、和解の範例を徹底的に倫理学との相関関係において展開することであった。つまり、和解と道徳性を相互に依存するものとして主題化し、さらにそれを越えて、その相互関連の不可欠性を学問的に吟味し、生活の中で実践的に立証することであった。この文脈に属しているのが、二つの焦点をもつ楕円というあの有名になった比喩である。リッチュルはこの比喩を通してキリスト教に関する彼特有の見解を分かりやすく説明した。楕円のひとつの焦点は、《キリストの救済の力》の教理的かつサクラメント的な表示であり、もうひとつの焦点は、《臨在する神の国》(Rechtferigung und Versöhnung)〔以下、RuVと略記〕III¹, 6)の道徳的実践である。リッチュルが、キリスト教的なものを教理と道徳の面から再検討する中で、特に神の国の思想の倫理的次元を新たに強調しているかぎりにおいて、彼の神学は神の国の神学とみなすことができる。したがって『キリスト教への手引き』(以下、UCRと略記)の導入部分には、綱領的にこう記されている。

《神の国は、キリストにおける神の啓示を通して造り出された教団の、神によって保証された善である。それは、同時に道徳的理想とみなされるので、ただ最高善として考えられるだけである。そしてこの理想

の実現のために、教団のメンバーは一定の行動様式を通じて相互に結びつけられる。その概念のこの意味は、その中に同時に現れる課題を通して明白になる。……キリストの教団のメンバーがそこにおいて神の国の惹起に参与する義なる行為は、神への愛と隣人への愛のうちにその普遍的原理とその人格的動機を有している。……神の国は同時に、次のような人びとにとって最高善である。つまり彼らは、それが、すべての宗教において問われる、あるいは示唆される問いの答えを提供するかぎりにおいて、その中で統合されるような人びとである。その問いとは、自らを世界の一部として、また同時に精神的人格をもつ者として認識する人間が、世界による諸々の制約に対抗してその世界を支配するという、ここに基礎づけられた要求をどのようにして貫徹できるのかという問いである》(UCK², § 5, 13; § 6, 14f, § 8, 18)。

このアプローチを実証するために、リッチュルは極端に異なる影響を統合しようとした。まず彼は、一八五二年以来ボン大学の員外教授として、また一八五九年からは同大学の正教授として、つまり教理史の教授として教えた。彼はヘーゲルの歴史神学に魅了され、F・Ch・パウアーのテュービンゲン学派の一人となった。

一八六四年以来、彼はゲッティンゲン大学の正教授であったが、一八七〇年以後は、神学の公開講座において自ら組織神学者と名のつた。それはRavの第二版が出版された年である。この時点で、カント哲

学への回帰が起こっていることは確かである。RuVの第一版の第一巻においてリッチェルが銘記しているように、彼にとつてカントは次のような人物である。つまりカントは、《今や、キリスト教の根本理念の正しい評価を求めて神学の方向性が絶えず変化した後には、不動の規範》(RuV¹, 408)を叙述している。これは、彼の見解によると、カントが次のことに成功したことに基づいている。つまりカントは、《批判的な、すなわち学問的に必然的な仕方では、道徳的自由と道徳的罪過の意識における和解の思想の普遍妥当的な諸前提》(ebd.)を確認することに成功している。リッチェルはここでまず第一に、第三批判において展開されたカントの目的概念を念頭に置いており、そこでは倫理的・宗教的全体性の理念としての神の国の概念が道徳的認識《と》実践の収斂を保証している。

RuVの第三版にはまたもや、リッチェルの新たな神学的方向性が認められる。すなわち今やロツツェが第一の哲学的基準点になっている。ロツツェの見解に依りつつ、とりわけ神の国の思想の、カントによつて要請された規制的性格が批判されている。道徳的实践としての神の国は、カントの場合のように、規定の状態にとどまりうるだけでなく(したがつてただ道徳的認識の規則性に関わるだけでなく)、《現実的な》実践として理解されるべきなのである。その際リッチェルは、価値判断と価値体験に関するロツツェの理論を宗教的価値判断の理論へと創造的に練り上げている。この理論によりリッチェルは、神の国への行為的参与の現実をより正確に表現することができるようになった。神の国の実践は活動的な倫理的行為者に、

それによりその行為者が、複雑に入り組み誘惑の多い文化の中で持ちこたえることができるような価値を保証する。リッチュルはカントとまったく同様に、神の国が目的論的な理念を表していることを決して疑わなかった。

リッチュルは、*RAV*の第二版（一八八二年／八三年）と第三版（一八八八年）の前段においてその都度、一八七五年に初めて出版された*UR*の新版（一八八二年、一八八六年）にも言及している。*UR*の諸版は各々、リッチュルによって主張された学問的神学の形態をそれなりの仕方で反映している。*UR*は学問的神学ではなく、厳密な意味で《手引き》であろうとしているため、たしかに*UR*では、基礎神学的諸前提は背後に退いたままになっている。

二 作 品

二・一 作品の位置づけ

リッチュルは、観念論的世界観、より詳しく言うと後期観念論的世界観の優位から自然科学的世界像の優位へと移行する時代の中で、その諸々の神学的洞察を明確に表現している。しかし同時に彼の発言は、乖離した、そして部分的には矛盾した神学的応答になっている。この状況に対し彼は、彼の時代の相異な

る諸傾向と創造的かつ批判的に対話しつつ、キリスト教の理想と基本内容を主張しようとしている。この点でリッチュルは、彼の最も有名な弟子であるW・ヘルマンも述べているように、《調停神学の最強の唱者》(Herrmann 1907, 19)とみなされる。このような存在として彼は、倫理的活動的キリスト教の文化的形成力を立証しようとする神学的営為の先端に立っている。

その際リッチュルは、危機意識を先鋭化しただけでなく、その時代特有の取り扱いにも極めて効果的な刺激を与えた神学的な潮流全体の創始者である。彼の獲得した神学的洞察の中心は、キリスト教信仰の教義学的縮小化の危機に直面しつつ、その信仰の諸々の道徳的含意と形成力を再構築することであった。彼がこの再構築について語ることができたのは、次のような確信をもっていたからである。つまりそれは、すでに宗教改革の神学において、教理と実践の関係がキリスト教の根源的意図にふさわしい仕方では論じられているとの確信である。リッチュルによると、教義学的要素の重複のために、ルターとメランヒトンによつて適切に志向されたキリスト教信仰の道徳的次元を犠牲にしてしまったのは、ルター派正統主義であった(リッチュルと宗教改革の関係については、Barth, 2004, 129ffを参照)。この間違いは、まさにその中でキリスト教の教義的發展がますます自明なものではなくなった時代に、明らかにその報いを受けている。そのかぎりにおいて、リッチュルの神学的思惟の、彼によつて要請された革新的特徴の本質は、キリスト教信仰の教義学的表現と道徳的表現の適切な相互浸透を、この特徴的な危機的状况においてキリス

ト教信仰の特異性と特徴の総括概念として力強く発言し、分かりやすく調停し、そしてとりわけその全体性とその関連において語ることにある。その際リッチュルはこう確信していた。つまり、特に UCR は、キリスト教信仰の特殊性と現実形成力を集約的に調停し、全体的かつ関連的に記述するという試みを支持し、そして成功した、と。すなわち UCR は、《諸々の実証的内容》と《道徳的含意》の相互浸透の中に見られるキリスト教の本質を適切に説明するという試みを支持し、そして成功した、と。

《伝統的教義学》(UCR¹, Vorrede, 4) の方法では、このような課題に応ずることは困難である。教義学は、多様な個々の教理とそれらの相互関係の解釈に骨を折っているが、それには、全体性と統一性を可能にする基準点が欠けている。教義学には《個々の教理の緩やかな結びつき》(UCR¹, Vorrede, 3) があるだけである。ところが UCR の場合、リッチュルにとって重要なのは、その統一性を保証する全体的観点である——その際この全体的観点は、《人類を神の国へと統合する》(UCR¹³³, § 13, 25) という、その統一性をもたらすキリスト教の中心的なヴィジョンから出発しているとされている。それは、《神の国において予示されている、人類の道徳的連帯性》(UCR¹, § 18, 31) を確認し、《イエスが自ら主張した神との連帯的一致》(UCR¹³³, § 22, 36) の中に積極的に基礎づけられている。《神の国という道徳的・宗教的《最終目的》(UCR¹³³, § 24, 38) を通して保証されるこの統一の観点の中に、リッチュルは《神学の伝統的 Handbook》彼の革新的《逸脱》(UCR¹, Vorrede, 3f) を見いだしている。

そのさい目立ち、また首尾一貫しているのは、彼が同時代の神学を悠然と無視していることである。信仰覚醒神学の種々の形態 (A. Tholuck, A. Neander, J. Müller) から、聖書主義神学 (J.T. Beck, M. Kähler, A. Schlatter) から、古典的調停神学 (C.I. Nietzsche, R. Rothe) から、また信条主義神学 (E.W. Hengstenberg) から、さらには思弁的神学 (K. Daub, Ph. Marheinecke) から、リッチュルが明らかに影響を受けた形跡は見当たらない。たしかにシュライアマハーの優れた論述もこのやり方に連なっている。しかし UCR においては、再びまず形式の面で意識的に非学問的なアプローチが採用されており、リッチュルのこの著作は『神学通論』のようなシュライアマハーの見事な作品と際立った違いをみせている。UCR はまさに学問的であろうとしていなく、それは綱領的かつ教理問答的であろうとしていながらである。

しかしながら、リッチュルのアプローチにとって少なくとも扱いきれないことが判明しているのも、シュライアマハーの体系的命題である。このことは、宗教と道徳性の関係、信仰と行為の関係にあてはまる。シュライアマハーはすでに『宗教論』の中で《敬虔は……道徳性と最も異なるもの》(Schleiermacher 1995, 32) であることを強調していた。一八三〇年の『信仰論』の第二版においてもこの命題が確認される、とリッチュルは考えている。それは、RuVIII (4, 9) の冒頭にみられるシュライアマハー流のキリスト教の定義の引用文が明示している通りである。すなわちシュライアマハーの場合、信仰において、まず『すべてのもの』が……イエスによって成し遂げられた救済》(RuVIII¹ 4, RuVIII² 9 ; vgl. Schleiermacher

1960, § 11, 74, Hervorh. v. Verf.) に関係づけられている。シュライアマハーに対するリツチュルの批判は、「すべてのもの」という語が強調されていることに向けられている。もしも《すべてのもの》がまず救済にのみ関連づけられ、その結果、《すべてのもの》が道徳的活動性として再びある目的に関連づけられるとすれば、キリスト教信仰の記述はこの信仰を正しく評価しているとはいえない。(神意識というシュライアマハーの意味での) 信仰は、まず(行為意識というシュライアマハーの意味での) 行為へと《移行》してはならず、それはいつもすでに《存在している》。《信仰は道徳的含意をまったく持つておらず、信仰にはそれ自体として道徳的なものが織り込まれている》。すなわち、信仰のあるところには、神の国の実践的実現も存在する。UCRでは首尾一貫してこう言われている。神の国は、《キリストにおける神の啓示を通して創設された教団の普遍的目的》であるだけでなく、それは常に、《その教団の共同体としての産物、つまりそのメンバーが一定の相互的行為様式を通して互いに結びつけられる教団の共同体としての産物》(UCR, § 5, 13) でもある。

シュライアマハーの場合と同様に、リツチュルにも、神学的伝統の諸々の立場との一連のより根本的な対決が見られる——その伝統は、聖書と使徒たちという源泉から始まり、カトリックと宗教改革の伝統を越え、敬虔主義と啓蒙主義の時代にまで続いている。しかしUCRの註に注意を払う者は、リツチュルの途方もない博識を予感することができる。ここで確認しておかなければならないのは、次のことである。

つまり、UcR は、リッチュルの『教理問答大全』として認識できるものであり、まさに若者たちに、その生を促進するような仕方での信仰を伝えるために、近代における諸々の拒絶ないし対決という神学的展開に直面しつつ、意識的に教理問答の伝統に戻って架橋しようとする革新的な試みである。

二・二 著作の形式的諸次元

UcR は若者向けに書かれた書物である。その第一版の序においてリッチュルは、彼の意図するその執筆の目的を明言している。つまり、それは《福音主義のギムナジウムの最上級のクラスで用いるための》(UcR¹, Vorrede, 3) 概要である。このような読者層の指示よりも重要なのは、それに伴う著作の分類である——ただし読者層の問題は、その第二版の序文でリッチュルが認めているように、思う通りには行かなかった。というのは、それは厳密な意味において《神学ではなく、宗教の授業》(UcR¹, Vorrede, 3) であろうとしているからである。UcR はこの意味で神学では《ない》。なぜならそれは、RuV の場合のように教義学的素材を学問的に取り扱っていない、その他の場合には、また特に認識論との関連ではリッチュルが要求している手続き、つまり研究の内的諸前提と方法の正当性を個別的に論ずることもしていないからである (vgl. Ritschl 1887, 40)。UcR は、それがキリスト教の独自の構成を提示しつつ《キリスト教の完全な全体像》(UcR¹, Vorrede, 3) を明らかにしようとしているかぎりにおいて、授業のテキストである。

その際キリスト教の全体像とは、正確には、キリスト教信仰の基本的内容の倫理的な、しかも遺漏のない記述を意味している。すなわちそれは、いわば血の通わない教義学的教材のうちに失われてしまうものではなく、首尾一貫して、活ける教団としてのその活動力が共に考慮されている。

この企ての出発点は徹底して《神と和解した教団》(UCR¹, Vorrede, 3)のうちに見いだされる。すなわち、信仰実践としてのキリスト教の特質は、神との和解に生きる教団のうちに現臨する《特別な啓示》(UCR, §1, 9)がまず説明されるときにのみ、解明されうる。たしかにこれは、抽象化する視点ないしいわば考古学的視点の中で起こらなければならないわけではない。それは、歴史的に確認される内容と、教義学および生ける教会の実践におけるその現実とのダイナミックな結びつきの中で起こらなければならない。したがって元来の啓示内容と、生きた宗教におけるその社会的表現が教材の実証的基盤になっている。

UCRの最初の部分の説明との関連でしばしば誤解されたのは、次のような結論命題である。すなわち《キリスト教は、他の種類および段階の宗教を越えた完全な宗教であるとの要求に満たされている》(UCR¹²³, §2, 9)との命題である。この言明を理解するうえで重要なのは、リッチェルは《絶対性》について語っているのではなく、《完全性》について語っていることである。そこでは、神認識の完全性が考えられている。彼は、この要求は三位一体論の解釈に基礎づけられているとみている——この解釈は、そこにおいて神が御自身を認識する聖霊の中で、神の完全な認識が起こるといふ連結推理に通じている。神の子と

してのイエスは、自分自身のために神の完全な認識を要求しており (vgl. auch UCR¹ § 55, 75)、教団はこの完全な神認識を表現している。それゆえリッチュルにとって、完全な神認識の要求をもつ宗教としてのキリスト教について語ることは、必然的なことである。この慎重な言い回しは真剣に受け止められなければならない。なぜなら完全性に対する要求は決して普遍的なものではないからである。その要求はむしろキリスト教団の内部的観点とその中における位置づけによって制約される。しかしここではそれは、キリスト教信仰の特徴として極めて真剣に考えられている。

リッチュルは、宗教改革の《聖書のみ》にならって、キリスト教をまず第一に聖書に基づいて規定しようとしている。そのさい明らかに新約聖書の諸文書が優位性をもっており、これに対して旧約聖書は《理解のための不可欠な補助手段》(UCR¹³, § 3, 10) になっている。キリスト教団の視点の内容にふさわしい理解を可能にするのは、とりわけ元来の啓示内容を表現している諸福音書と、その宗教的・社会的表現の総体である手紙資料である。したがってUCRの展開の中で典拠として引き合いに出されるのは主に新約聖書である。

UCRの最初の四つの段落はプロレゴメナではなく、むしろ「楕円論」と言うべきものである。この「楕円論」という造語によって表現されているのは、リッチュルがUCRの中でまさに（古典的教義学の場合のように）まず前提および方法論の詳細な省察を行っていない、楕円形の意味における、彼にとって本質

的な焦点に集中していることである。それは野心に満ちた計画であり、キリスト教信仰の全体を簡潔に理解できるようにしようとしている。つまり社会的表現と啓示の実証性の相互性、あるいは信仰の特異性と信頼しうる生活実践の相互性のうちにあるキリスト教の全体をコンパクトに理解できるようにしようとしている。UCRにおいてリッチュルはもちろん体系的かつ方法的妥協に同意せざるをえない。しかし彼は自らの要求に忠実であり続け、すべての版を通して神の国の実践的視覚化と明確化に取り組んでいる。それらの試みは、神の国の実証的源泉と現実化の諸次元を検討しようとしている。基本図式としてずっと保持されているのは、『神の国の教説』、『キリストによる和解の教説』、『キリスト教的生活の教説』、そして『共同体による神崇敬の教説』である。

二・三 内容の基本的特徴

リッチュルにとって信仰と生活実践は分離しがたく共属し合っている。そのさい宗教の信仰実践は、人間の生活遂行にとって必要不可欠で具体的な機能を果たす。すなわち《宗教において問題なのは、世界に対する立場の規定》(UCR¹²³, § 18, 30; vgl. auch UCR²³, § 8, 36, UCR¹²³, § 23, 37)である。その背後にはリッチュルの宗教論的根本的洞察がある。つまりそれは、人間の生活はいずれも、自己と世界の緊張関係、精神的自己解釈において想定されている自立性と自然的自己解釈の依存性との緊張関係、精神と自然、もし

くは自由と依存の緊張関係の中にある、との洞察である。人間の生活は常に精神的な生活と自然的な生活の両者から成っている。それは、精神的な（自由で自主的）生活としていつも《自然あるいは世界との、制約しつゝ関わる密接な関連》（UCR²³, § 59, 81）の中で遂行され、それはまた自然的な（制約された依存的）生活として《精神が世界を支配する規定》（UCR¹, § 53, 71）を知覚している。UCRにおいて「世界」は《すべての自然的、つまり自然によって制約され分割された現存在の連関》（UCR²³, § 8, 17f）として定義されている。しかしリッチュルは直ちに、世界に対するこの支配が積極的権利の行使の意味で考えられているわけではないことを確認している。これはカトリック的なものである（vgl. UCR¹, § 53, Anm. c. 72）。二版と三版において彼は《精神的な人格性の資質》（UCR²³, § 8, 18）について語っている。

宗教の業の本質は、正確に言うと、人間の生活遂行の場でこの《世界を精神的に支配する状況つまりキリスト教的自由》（UCR²³, § 45, 73）を生み出し、そして保証することにある。より詳細に規定された信仰実践——これもリッチュル神学の革新的契機である——は、その際《解釈》（UCR¹, § 60 = § 51²³, 82）の状態にある。すなわち《あらゆる宗教は、ある範囲でいつも認識される世界の成り行きを解釈することにはかならない》（Ritschl 1981, 7; これについては、Barth 2003, 10 を参照）。その意図するところは、第一に、《神の自由な支配のもとにあるあらゆる自然の出来事》（UCR²³, § 17, 29）を叙述する《世界の宗教的觀察》としての解釈であり、第二に、《道徳的人格として》（UCR²³, § 6, 15）解釈されうる自己の解釈で

ある。後者を通して《個々の人格は、全世界の価値に勝る全体の価値》(UCR₁, § 59 = § 50²³, 80)を保持する。

この自己と世界を解釈する信仰実践の基準点および出発点は、キリスト教においては神の国である。UCRの第I部はその叙述に当てられている。最初の段落 (§§ 5-10)においてリッチュルは、神の国を、《キリストにおける神の啓示を通して創設された教団の、神によって保証された最高善》(UCR₂₃, § 5, 13)と定義している。神の国は、最高善としてキリスト教の信仰を導く目的である。これはイエス・キリストによる実証的啓示に基づいている。しかしながら、信仰と実践のすでに述べた統一性と、教団における無視しえない見解に従うと、神の国は信仰の善としてのみ固定されるわけではない。むしろ神の国は、それが教団の現在の信仰内容として、また道德的《産物》(UCR₁, § 5, 13)として、もしくは《現実化》(UCR₂₃, § 5, 13)として、主題として取り扱われるときにのみ、完全に開示される。そのかぎりにおいて神の国は《キリスト教団に集められた人類の精神的かつ道德的課題》(UCR₁₂₃, § 8, 17)である。その原理は《神と隣人に対する愛》であり、その実践は《正しい行為》(UCR₁₂₃, § 6, 14f)である。

このように明確化された神の国の思想をリッチュルは次の四つのものから区別する。つまり神の王としての支配という旧約聖書の思想から——この旧約聖書の思想は特殊であるが、神の国は普遍的である (§ 7)。結婚、家族といった道德的共同体から——これらは自然的かつ世俗的に制約されているが、神の

国は超自然的であり超世俗的である (§8)。教会から——これは目に見えるが、神の国は目に見えない (§9)；もちろんリッチュルは、《愛を通してもたらされる諸々の行為は……感覚的に知覚できること》(UcR²³, §9, 18) 知っている)。そして古典的ヘレニズムから——これはたしかに普遍的諸傾向を示しているが、必然的なものとは言えない (§10)。

第一部における次の段落 (§§ 11-19; 20-24) は、神の国の思想の説明にふさわしい神概念を明確化しようとしている(《神についての完全にキリスト教的な概念は愛である》(UcR¹, § 11, 21; vgl. UcR²³, § 12, 23))。神の国という究極目的にとってイエスの持つ意味の本質は次の点にある。つまり彼は、《神の国に結びつけられるべき人類の原像として、……神の国の仲間に対する神の愛を……仲介する》(UcR¹²³, § 22, 36)。

UcRの第II部(キリストによる和解の教理)は、人間は精神的存在として常に世界にも巻き込まれているという既述の前提から始めている。世界とは、より具体的には《キリスト教の中で認識された善と矛盾する仕方では捉えられる人間社会の組織》(UcR¹²³, § 34, 51)を意味する。これによって指摘されているのは、神の国はたしかに教団における実践的現実であるが、世界に巻き込まれているかぎり、いつもまず生成の中にあるものとして理解されるということである (§36)。次にリッチュルは悪と罪の理論を展開している。人間の意志が自然的衝動によってのみ支配されるときに(特に《自由の際限なき使用の衝動》

[UcR¹, § 37 = UcR²³, § 28, 54] ‘彼は (カントと同じく) 悪について語る。神の国という善の光に照らして、これは罪と解釈される。なぜならこの《意志の表現は、……人間を神の国へと結びつける規定を妨害するからである》(UcR²³, § 36, 53)。罪は、《罪責と神からの分離の感情を》(UcR¹, § 43 = UcR²³, § 34, 60) 呼び起こす。世界との関わりは、神の国という宗教的範疇の光に照らしてみると、《矛盾する自己批評》(ebd.) を、もつとはつきり言う」と、自分による自己解釈を、すなわち一方で神の国への規定の中で自分を解釈し、他方でこの規定に対する違反の中で自分を解釈するという、自分による自己解釈を引き寄せる。

UcR の場合(この矛盾は、リッチェルが §§ 43-54¹ (= §§ 35-45²³) において詳しく論じている救済によって和らげられている。救済は首尾一貫して、《神から分離しているという……罪責がそれによって止揚される罪の許しつまり免罪を意味する》(UcR¹, § 44 = UcR²³, § 35, 61)。この罪の赦しは、——リッチェルは以下のところで義認についても語っている——(かなりルター派的な表現であるが) 神の自由な恵みの判決にのみ基づいている。この判決は自由なものである。なぜなら、それは罪人の既に行った業績を当てにせず、その信仰と神信頼のみを当てにしているからである (§ 45¹ = § 36²³)。そのさい信仰と神信頼は、赦しの意識の中で遂行される神の国の霊的かつ実践的獲得を保証する。リッチェルはこの出来事を二重の改造ないし順応 (Adaption) として解説している。すなわち神による罪人の改造と罪人による神の目的への順応として説明している。神を愛として理解するという概念化は、愛する父という神の表象の中で行わ

れている。

罪人の和解は、キリストの《召命に基づく服従》(88:47-54 = 88:38-45²³)において神と結びつく。この服従は、イエスがその命を犠牲にする時点で頂点に達し、リツチュルはこれをキリストの三重の職能、つまり預言者、祭司、そして王としての職能から論じている。特に重要なのは、祭司としての職能と王としての職能である。イエスの生の価値は、まさにまず預言のうち、より詳しくは神の国の告知のうちにあるのではない。むしろ重要なのはやはり告知と実践の統一性である。リツチュルによると、イエスの場合、実践は原型としてあらかじめ形作られている——イエスのメッセージが彼の業に対応するかぎりにおいて。

イエスをよく理解できるようになるのは、彼を、首尾一貫して黙示文学的ないしヘレニズム的背景からだけでなく、全体として、敬虔の実践という一貫した中心から理解するときだけである。リツチュルにとってこれは犠牲の神学であり犠牲の実践である。その霊的に持続的な影響を与え、そして倫理的にさらに前進させる強みは、それが神へ近づこうとする意欲を生み出すことにある。そのかぎりでは、リツチュルはヨハネの神学と、特にヘブライ人への手紙の犠牲の隠喩を引用している(§50¹ = §41²³, 68 [Ann. a])。

犠牲は神への接近を可能にする。キリストが保証する犠牲は、リツチュルによるとあらゆる点で旧約聖書の犠牲の思想と比較することができる。イエスが自発的に神の国の《摂理》(UCR, §50 = §41²³, 67f [u. Ann. c])に従うかぎりにおいて、イエスは、いわば自分自身を犠牲にする祭司であることが証明される。

さらに彼は王である。なぜなら彼はこの犠牲を《自分のため》だけでなく、《人間を、彼が占める、父としての神に対するこの地位に移すという意図をもって行った》(UCR¹, § 51 = § 42²³, 68f) からである。彼の犠牲は、《新しい契約の締結》(UCR¹, § 50 = § 41²³, 68f) であり、人間の罪の抵抗をはるかに超えて神へと接近する可能性をうみだす。

イエスの命の犠牲は同時に《世界の克服》(UCR¹, § 53 = § 44²³, 71) の最高の総括である。なぜなら彼は、この犠牲においてこの世による拘束をはるかに凌駕しているからである。彼の犠牲は神の国の目的に仕えていたので、世界のこの克服は、前提とされた宗教概念の意味における世界に対する支配の表現である。教団は信仰においてこれに参与することができ、そのようにして自ら《世界に対するキリスト教的自由……と支配》(UCR¹, § 54 = § 45²³, 73f) へと入って行くであろう。

このような転換は、正確には宗教的解釈の業として理解される。なぜなら神の国の、信仰における認識と獲得において、はるかに罪を越えて、自己と世界についての新しい判断が可能になるからである。自己は神の子の価値をもち、世界は《われわれの幸せのために営まれる世界》(UCR¹, § 60 = § 51²³, 82) となる。この心構えの中心にあるのは、父なる神の摂理に対する信頼に満ちた信仰 (vgl. v. Scheinha 1998, 213-274, bes. 247-274) である。

こうして UCR は第三部に入る。すなわち《キリスト教的生活的教理》は、神の国への参与の実践的側

面を解説している。もしも罪が利己的衝動の帰結であるとすれば、神の国の労働において重要なのは、その除去ではなくその《改良と純化》(UcR¹, § 58 = § 49³, 79)である。父なる神の摂理に対する信仰は、宗教的解釈が変化する中で、行為に一定の重大な結果をもたらす確信である。その際リツチュルは諸々の徳と義務を区別すると同時に、両者を相互に緊密に関連づける (vgl. UcR¹, § 64, 88)。徳は主に人間の自分自身との関係に関連しているのに対し、義務はまず第一に他者との関係に関連している。

信仰において、《意志は、個々の資質の中に含まれている諸々の衝動を善なる究極目的に従属させる》(UcR¹²³, § 65, 88)‘と言う場合、リツチュルは諸々の徳についてより正確に語っている。それらは性格もしくは性向に関連し、克己、確信、知恵、思慮深さ、決断力、堅忍不拔、親切、感謝、そして正義を含んでいる。《徳のこの一覧表は完全である》(UcR¹²³, § 65, 89)ことを、リツチュルは強調している。それらの総括概念は、謙遜と忍耐というキリスト教的な心構えである。

これに対して義務は、具体的にどのような場合にキリスト教的性格とその徳に基づいて行為すべきかを規制する。義務は《特に道徳的な召命》(UcR¹²³, § 70, 93)における行為に関係する。もちろんリツチュルは、ここで委曲を尽くした体系化は不可能であること、しかも義務に関しては、異なる人びとや職業の間で互いに正反対の判断がありうることをはっきり理解している。たしかにリツチュルは、神の国の共通の課題のゆえに、またその召命のその時々の特質のゆえに、義務の最大の部分は明らかに固定されている

と確信している。この明瞭なケースを彼は、召命に基づく愛の義務ないし正規の愛の義務と呼んでいる。これに対し、特殊な召命状況の外側にある行為が問題になるとときには、リッチュルは《正規外の愛の義務》(UcR¹²³, § 70, 94) について言及する必要性を認めている。この場合、神の国への参与は、正規の召命義務との《類比》において、結果として生じて来なければならない。すなわちキリスト教的に行為する者は、自分の行為状況の特別な状態を、それが正規の召命義務のように諸々の徳の実現化を促すという具合に解しなければならない。

正規の義務とそれ以外の義務に関する詳論と並んで、リッチュルは《義務にかなった行為に関する決断を容易にする》(UcR¹²³, § 72, 96) 《原理》、すなわち他の人びとへの《敬意》、彼らの目的の《支援》、そして彼らの欠乏に対する《思いやり》を取り上げている。《敬意》は謙虚さと誠実さの中で、《支援》は正直、親切、慈善、そして正直の中で、《思いやり》は人づきあいの良さと和解的な態度の中で、それぞれ独立した仕方で行なわれる。

この概要によってリッチュルが考えていたのは、キリスト教の活動的生の全体を把握することであった。そのスムーズな経過は首尾一貫して、《至福の感情を通して必然的に生ずる》(UcR¹²³, § 76, 101) キリスト教的完全へと通じている。

UcRの最終部は《共同体による神崇拜の教理》を取り上げている。リッチュルはここで、《祈り》

(88 78-80)、『福音の宣教』(88 82 u. 87)、『洗礼と主の晩餐』(88 83 u. 88f)、『そして《教会の秩序》(88 84-86)』といったキリスト教の信仰実践における祭儀的諸次元について熟考している。

二 影 響

リッチュルは、一九世紀の神学者の中でシュライアマハー以後最も重要な人物とみなされている。彼の主要著作はRVVであり、UCRはその教理問答形式の抄録である。その際UCRは、リッチュルの意図に反してたしかに教育学的観点からではなく、主に学問的観点から論じられた。リッチュルは最も議論の余地のある思想家として知られていた。R・ゼーベルクは、一九世紀の最後の四半世紀におけるプロテスタントの全体的雰囲気ないし状況を、『リッチュルに賛成か、それとも反対か』(Seiberg 1903, 298)とこう無造作にまとめられた格言で簡潔に表現した。一方で、保守的ルター派的信条主義的神学者たち(F.H. R. von Frank, Ch. E. Luthardt, H. Weiß)は、変革された理論状況に逆らって、リッチュルから出発している近代化の刺激をキリスト教信仰の不当な歪曲とみなし、それゆえにその神学の一部を断固として排斥した。彼らはその本質的欠陥を、神学の合理化、神学からのあらゆる形而上学の除斥、そしてその結果として生ずる教義学の制限の中に認めた。それは、キリスト教信仰の倫理性の次元を際立たせることにより、かえっ

てキリスト教の道徳的価値低下をもたらしたといふのである (vgl. dazu Neugebauer 2002, 5-18)。

他方で、リッチュルの神学的洞察を感謝して受け取り、それを部分的に自主的な形でさらに発展させた若い神学者たちのグループが存在した (A.v. Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan)。彼らの仲介により、リッチュルは、世界第一次大戦に至るまでドイツ神学において圧倒的な力をもっていた文化プロテスタンティズムの共同設立者となった。一九一八年以降、リッチュルの影響は明らかに衰え、ハレの偉大なリッチュル主義者 F・カッテンブッシュの死 (一九三五年) と共に、それは終わった。

一九一八年以降、弁証法神学はその勢力を増して行った。第二次世界大戦が終ると、特にドイツ語圏においては、K・バルトの神学が決定的な影響を及ぼすようになった。そしてその起源に関する研究が進展するにつれて、再びリッチュルも発見された。この関連で、一九五〇年代の終りから著者たちがこぞってリッチュルの神学を再び集中的に論じたかぎりにおいて、リッチュル・ルネサンスが起こったと言うこともできる (R. Schäfer, J. Richmond)。しかしながらこのことは、部分的とはいえ、リッチュルは啓示の実証主義者として一面的に解釈された。

現在、たとえいかなる神学的構想も専らリッチュルに関連づけられるようなことはないとしても、リッチュルの思想の中心的契機は現代の諸々の議論において重要な役割を果たしている。すなわち信仰と倫理性に関する彼の規定、彼が解釈の概念と価値の概念を神学的討論に持ち込んだこと、彼が特に宗教改革者

の神学に遡ったこと、形而上学と啓示に対する彼の関係、彼の教会理解、そして文化プロテスタンティズムにおける彼の立場が、それである。彼の主要著作により、聖書の歴史と教義の歴史をふまえつつ、文化的で野心に満ちた、しかも批判的な形成意志をもって、キリスト教的敬虔を規定し形成しようとする彼の思想の生産的な刺激に近づくことが容易になるはずである。今日改めて、厳密な校訂作業を経た彼の主要著作の刊行が願われるのである。

四 資 料

引用資料

- A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, einged. u. hg. v. Ch. Axt-Piscalar, Tübingen 2002 (abgek. UCR).
- 入門資料
- UCR, §§ 1, 3, 5f, 11, 22f, 27 und 59f (= 50f [2. u. 3. Auflage]).
- 上級資料
- Axt-Piscalar, 2002, IX-XL; Korsch 1989; Kuhlmann 1992; Neugebauer 2002; Schelha 1999.

五 参考文献

- Ch. Axt-Piscalar, Einleitung der Herausgeberin, in : A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, eingel. u. hg. v. Ch. Axt-Piscalar, Tübingen 2002, IX-XL.
- U. Barth, Was ist Religion ? Sinnedeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in : Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3-27.
- : Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls, in : Ders., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 125-146.
- W. Herrmann, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in : ZThK 17 (1907), 1-33.
- D. Korsch, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.
- H. Kuhlmann, Die theologische Ethik Albrecht Ritschls, München 1992.
- H. Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. III, Leipzig, 1880.
- M. Neugebauer, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2002.
- A. Ritschl, Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Bonn (1881) 1887².
- : Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I. Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870, 1882². Bd. II. Der biblische Stoff der Lehre. Bonn 1874, 1882², 1889³. Bd. III. Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874, 1883², 1888³ (=RuV).

- O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. Dargestellt von O. Ritschl, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1892-96.
- A. v. Scheelha, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1939.
- F.D.E. Schliermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit einer Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960.
- : Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verkündern, (2-)4.Auflage, in : Ders., Kritische Gesamtausgabe, Abt. I : Schriften und Entwürfe, Bd. 12, hg. v. G. Meckenstock, Berlin 1995, 1-321.
- R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart, Leipzig 1903⁴.

カール・バルト

『教会教義学』

マティアス・D・ヴュトリヒ

一 略 歴

カール・バルトは《シュライアマハー以来、最も重要な福音主義の神学者》(Jüngel 1980, 251)とみなされている。彼は、一八八六年三月一〇日、バーゼルで生まれた。彼の父は、後にベルン大学の教会史と新約聖書の神学教授になった。したがって彼はベルンで育った。一九〇四年から八年にかけて、彼はベルン、ベルリン、テュービンゲン、そしてマールブルクの各大学において神学を学んだ。ベルリン時代にバルトに最大の影響を与えたのはA・v・ハルナックであった。しかし彼の元来の神学教師はマールブルクのW・ヘルマンであった。一九〇八年から九年にかけて、彼はマールブルクで『キリスト教世界』の編集助手を務めた。また一九〇九年から一一年にかけて、彼はゲنفの牧師補となった。そこで彼は、後に彼

の妻となるN・ホフマン（一八九三—一九七六年）と知り合い、やがて彼らは一人の娘と四人の息子を授かった。一九一一年から二二年の間、バルトはスイス北部のアールガウ州のザーフェンヴィルの改革派教会の牧師となった。この間に世界第一次大戦が勃発した。そして彼の教師であつた自由主義神学者たちの多くが皇帝ヴィルヘルム二世の戦争政策を支持したことに、バルトは衝撃を受けた。彼らに対する倫理的拒絶のゆえに、その当時の神学の基盤は彼にとって不安定なものになった。自由主義神学に対する疑念のゆえに、彼はまったく新たな仕方について語る可能性を問い始めた。このような背景の中で彼は聖書を、とくにローマの信徒への手紙を異なる目で読み始めた。彼は、《聖書の霊の中で、歴史的なものを通して「徹底的に」》(Barth 1985: 3) 批判的に《読もう》とした。この新たな読み方を進める中で、一九一八年「出版の日付は一九一九年」に『ローマ書』の最初の解釈が生まれたが、その後ただちに第二版において、まったく新たに書き直された第二の解釈が提示された（一九二二年）。バルトは、その第一版の刊行により、一九二二年、ゲッティンゲン大学の寄付講座の教授として招かれた。それに続く『ローマ書』の第二の解釈は途方もない影響をもたらした。それは、いわゆる弁証法神学の基本テキストとなった。バルトと並んでこの神学運動に含められるのは、E・ブルンナー、R・ブルトマン、F・ゴーガルテン、そしてE・トゥルナイゼンである。一九二五年から二九年にかけて、ミュンスター大学で、また一九三〇年からはボン大学で、バルトは教授として教えた。ここで彼は、彼の主要著作である『教会教義学』（以下、KDと略記。

一九三二—一九六七年の第一巻を書いた。その中で、いわゆる弁証法神学のそれまでの戦友たちとの対立は見逃しえないものとなった。一九三三年、彼らの機関誌であった『時の間』は休刊となった。政治的状況はますます緊迫して行つた。一九三三年、バルトは、彼の闘争文書である『今日の神学的実存』の中でナチ国家に迎合しないように警告した。それは三万七千部印刷され、バルトはそれをヒトラーにも送り付けた。バルトは、「総統」に対する無制約的誓約を拒絶したために懲戒処分を受け、結局一九三五年、退職に追い込まれた。その後まもなく、彼はバーゼル大学の員外教授に招かれた。バルトは、一九三五年から定年退職する六二年までここで教えた。そこで彼が行つた講義から、その後長年にわたつてKDのテキストが生まれた。カール・バルトは、一九六八年二月一〇日バーゼルで亡くなった。

二 作 品

二・一 文脈と思惟様式

二・一・一 キリスト論的集中とバルメン神学宣言

一九三四年三月三十一日、バルメンで開かれた告白教会の代議員の第一会議において、『バルメン神学宣言』が可決された。それは、『ドイツキリスト者』による福音主義教会のナチ化に対する抵抗の告白であり、

一九三二年以来ドイツの中で起こった教会闘争の成果であった。その宣言は特に、一九三三年のヒトラーの権力掌握の救済史的解釈に反対し、教会におけるナチの指導者原理の導入と全体主義的国家による教会の道具化に反対している。これにより一六世紀以来初めて、福音主義の諸々の信仰告白の間においてひとつの共通の告白が可能になった。その本文はTh・ブライト、H・アスムッセン、そしてバルトによって準備されたが、本質的にはバルトの筆から生まれた(Busch 1955⁵, 258)。

KDの神学的思惟様式は『バルメン神学宣言』に基づいて説明することができる。それは特にその第一テーゼ(バルメンI)に当てはまる。これは、続く五つのテーゼの実質的エッセンスと前提であり、次のように告白している。

《聖書においてわれわれに証しされているイエス・キリストは、われわれが聞き、生と死において信頼し、そして服従しなければならぬ神の唯一の言葉である。

われわれは次の誤った教えを退ける。それは、教会はその宣教の源泉として、神のこの唯一の言葉の外に、またそれと並んで、さらに他の諸々の出来事と力、諸々の形態と真理を、神の啓示として認識しうるし、また認識しなければならぬとする教えである》(Barth 1984, 2f)。

KDを念頭に置きつつ、バルメンⅠのこの言明にみられる四つの観点を強調することができる。それらは内容的に相互に関連している。

一 バルメンⅠには、『キリスト論的集中』(Barth 1961, 186; Hervorh. M.W.) というKD全体にとつて決定的な特徴がみられる。バルトは、この点を回顧しつつ、それがKDに対してもつ意味をこう述べた。『わたしは……次のことを学ばねばならなかった。つまり、キリスト教の教理は、ただひたすら、また首尾一貫して、そのすべての発言において直接的ないし間接的に、われわれに語られた神の生ける言葉としてのイエス・キリストの教理でなければならない』(Barth 1961, 185)。『わたしの課題は、すでに語られたすべてのことをもう一度まったくちがった仕方です、つまり今やイエス・キリストにおける神の恵みの神学として考え抜き、そして発言することであつた』(Barth 1961, 186)。

二 イエス・キリストに対するその集中において、バルメンⅠは十戒の第一戒のキリスト論的明確化を遂行している。イエス・キリストにおける啓示においてのみ、ひとは、旧・新約聖書に証しされている神と関わる。バルトによると、この第一戒に違反したのはとりわけドイツキリスト者であつた。彼らは、『一九三三年の政治的出来事の中に、また特に神によって派遣されたアドルフ・ヒトラーという人物の中に、神の特別な、そして新たな啓示の源泉を』(KD II/1, 194) 認識した。第一戒の神学的転換は、KDの、背後にあつて常に影響を与えている諸々の根本的動機に属してゐる(z. B. KD IV/3, 113)。

三 バルメン I には、バルトの KD 全体を規定している認識論的根本命題もみられる。すなわちそれは、イエス・キリストのみが神の啓示であるとの命題である。彼においてのみ神は語った (*deus dixit*) のであり、彼においてのみ神は御自身を認識させる。人間それ自体に、またおのずから、神の認識を可能にする他の仲介機関や宗教的媒体というものは存在しない。すなわち《神は神を通してのみ認識される》(KD IV/1, 200)。この言明は、神認識に宗教改革の義認の教理を適用したものである、と解釈することができる。神は、聖書と宣教を通して、その都度新たに恵み深いお方として啓示されるがゆえに、神認識は《恵みによつてのみ》結果として起こる。神認識は決して人間の業ではなく、人間がそれを通して神認識を成就できるようなものは、人間には、つまり人間の内には、何も存在しない。それゆえバルトはその KD においてもつばら啓示神学的に神の言葉から始めている。したがって例えば、信仰する人間から始めたりせず、イエス・キリストによる神の啓示における《神御自身》から始めている。

四 バルトは、バルメン I のうちに《自然神学の問題との福音主義教会の、信仰告白に従つた対決を表明した最初の文書》(KD IV/1, 194)をみている。彼は、イエス・キリストにおける神の啓示と《並んで》、理性、良心、感情、歴史、自然、文化、あるいは福音に優先するとされている律法の特殊な理解において、神の啓示を宣言するすべての神学的企てを自然神学とみなしている。自然神学は神を飼いならし、神と世界を仲介する、それゆえそれは《教会の枠組における福音の「ブルジョア化」のプロセス》(KD IV/1,

157)に他ならない。したがってバルトの場合、《自然神学》はいわば《キリスト論的集中の否定的裏面》である。これに応じてKD全体も多様な仕方での拒絶を貫徹している。その際バルトにとって明白であったのは、彼の神学も、自然神学を生み出す不気味な危険性から決して免除されていないということである。自然神学の問題とのバルトの関わりは、キリスト論的集中と並んで、KDにおいて最も激しく批判された項目に属している。

二・一・二 KDにおけるバルメンI

KDの思惟様式がバルメンIと緊密に関連していることは、バルトがこの本文をKDの中で二度引用して、それに注釈を加えていることにも表れている。一度目は、KD II/1, §26においてバルメン神学宣言に言及している。それは、バルトが神論の枠組の中で神認識の可能性について語っている個所であり、バルトはこの段落の結びにバルメンIの神学史的文脈化について語っている(KD II/1, 194-200)。KDの終りに、二度目にバルメンI(ただし、拒絶の部分は除かれている)が明確に引用され、しかもKD IV/3の§69の詳細に優先する形で提題として取り扱われている。この段落でバルトはイエス・キリストの預言者としての職能を論じている。そのさい特にセンセーションを引き起こしたのは、§69のいわゆる「光の教説」(KD IV/3, 122-188)である。ここでバルトは、教会の壁の外にも存在する真の預言の真の言葉について、

つまり世俗性の中にある天の国の比喩について語り、またイエス・キリストの光だけでなく創造における諸々の光についても語っている。ここでバルトは彼のキリスト論的集中を放棄し、自然神学を容認したのだろうか。この問いに対しては次のように答えることができる。つまり、バルトはかの言葉と光を常に、唯一の光であり言葉であるイエス・キリストに結びつけている (z. B. in KD IV/3, 131, 137f, 171ff) と。彼はその光の教説により、世俗的で、事実宗教的な世界に対しても神学的な扉を押し開けた。光の教説は、変化した神学的問題状況の下でバルメン I の方向性を実証しようとした試みとして読むことができる。

前述の二つの引用は、バルメン I において表現されたキリスト論的集中が KD の最後まで貫かれ、そしてそれが KD を規定していることを範例的な仕方で示している。それゆえ、《バルメン神学宣言》を《バルト神学の基本テキスト》(Jüngel 1980, 263) として読むことができるとユンゲルが考えているとすれば、われわれは彼に同意することができる。

二・二 内容と構成

二・二・一 構造の形式的概観

記念碑的な著作である KD は一三巻 (KD I/1-IV/4) から成り、全体で約九千頁になる。KD の構成は次の通りである。

KD I/1-II/2: 神の言葉の教説 (KD のためのプロレゴメナ)

KD II/1-II/2: 神論

KD III/1-III/4: 創造論

KD IV/1-IV/4: 和解論 (未完)

シュライアマハーの信仰論の場合と同様に、バルトの KD の各章の初めにもあらかじめ章の提題が記され、そこにおいてその章の内容が極めて簡潔に要約されている。

二・二・二 KD (KD D) のプロレゴメナ

KD は次のような提題で始まる。《教義学は、神学の「一つの」学科として、キリスト教会に特有な神についての語り (Rede) の内容について、キリスト教会がなす学問的な自己吟味である》(KD I/1, 1)。われわれはこの定義の特徴的な要素を際立たせ、それに関連する KD I/1 と II/2 における立論の概略を記すことにする。

一 教義学の主体は、例えば、教義学を研究する神学教授ではなく、《教会》である。バルトは、形式的にはシュライアマハー (『信仰論 §2』, 1960, 10) とまったく同様に教義学を《教会の機能》(KD I/1, 1)

と理解している。バルトのそれ以前の教義学の表題には、この関連はまだ現れていない（vgl. Unterricht in der christlichen Religion [1924-1926]； Die christliche Dogmatik im Entwurf [1927]）。しかし今や《教会教義学》という表題には、それが現れている。バルトは KD I/1 の序文においてすでにこの関連について簡潔に説明している。すなわち《教義学は決して「自由な」学問ではなく、教会という空間に拘束された、そしてそこで、またそこでのみ可能で意味のある学問である》。バルトはこの徹底的に批判的な教会関連を神学的に考察しただけでなく、一生涯それを実践した。バルメン I は、神学的教説と教会の告白の結合というバルトが意図し、そして実践した企ての範例となっている。

二 教義学は教会の機能であるだけでなく、その産物でもある。教会はまず第一に教義学を生み出し、しかもそれは教会の批判的自己吟味を目的としている。

しかし、教会を教会とするのは神についての人間の語りではなく、（説教とサクラメントにおける）宣教である——ただし、それが次のような要求をなし、また次のような期待に包まれるかぎりにおいての話である。つまりそれ自身が神の言葉であり、したがってその中で、またそれを通して神が語るとの要求であり、また期待である。しかしこの要求にもかかわらず、宣教は人間の企てである。それゆえそれは常に教会による吟味を必要とする——まさに教義学を通して。このように教義学は教会の自己吟味を課題とし、教義学は、教会の宣教が本当に神の言葉であるのかどうかを吟味する。

三 教義学は、かの自己吟味を完遂するために判断基準を必要とする。この基準はまたもや神の言葉である。この基準は、教会の自己吟味に仕える。しかしそれは、教義学それ自体がそれに基づいて査定されなければならない基準でもある。教義学がその課題を果たそうとするのであれば、それは首尾一貫してまず神の言葉を論じなければならない。それゆえKDのプロレゴメナは《神の言葉の教説》という表題になっており、第一章《教義学の基準としての神の言葉》(§§ 3-5)から始まっている。

四 神の唯一の言葉は《三重の形態》で発せられる。宣教された言葉、書かれた言葉、そして啓示された言葉である。そのさい宣教、(聖なる)文書、そして啓示は複合的な関連構造の中にある。その中心は啓示である。啓示はいつも間接的な仕方、聖書と宣教という二重の間接性の中で人間に出会う。聖書も宣教もたしかに《それ自体》すでに神の言葉であるわけではない。それらにおいて神の言葉が啓示されるかぎりにおいてのみ、それらは神の言葉である。それらは、神の語りと《なる》かぎりにおいて、神御自身の語りの出来事の中で神の言葉である。ここでバルトは、聖書の権威を神の言葉の出来事に移し替え、そして再びそれを強力に宣教の文脈に所属させることにより、プロテスタントの聖書原理の近代における危機を克服しようとしている。

五 神の言葉の三重の形態からもう一度教義学の課題が明確にされる。すなわち教義学は、教会の宣教が、聖書に証言されている神の言葉の啓示に本当にふさわしい宣教になっているのかどうかを吟味する。

そのために教義学は、自らを教会の空間の中に置かなければならず、聖書において啓示された神の言葉のその宣教を通して、神の言葉が宣教それ自体の判断基準になるような仕方が必要とされなければならない。この複雑で循環的な指示構造によって、次のことが明らかになる。つまり、バルトはKDの最初からすでに、教義学的思惟において、教義学と教会に対して神の言葉の先行性と処分不可能性を保証しようと努力している。

六 神の言葉の三重の形態の教説はプロレゴメナの構成と内容全体を決定している。KD I/1, §4の第一章においてこの教説が展開された後で、KD I/2の中にまで達している第二章は神の啓示 (§§8-18)を、第三章は聖書 (§§19-21)を、第四章は教会の宣教 (§§22-24)を、それぞれ取り扱っている。注目に値するのは、バルトが神の言葉の三重の形態の教説を《「神の三位一体性」の教説に対する唯一の類比》(KD I/1, 124f)として理解し、それゆえにすでにプロレゴメナ (§§9-12)において三一論を展開していることである。この特徴的な位置づけは教義学の伝統からみると異様で見慣れぬものである (vgl. KD I/1, 316f)。実質的な教義学はすでにプロレゴメナにおいて始まっているのである。

二・二・三 思惟様式と叙述形式

バルトに関する一九五一年に出版されたH・U・v・バルタザールの書物以来、バルト神学に固有な思

惟様式に関する議論が続いており、それは彼の神学的歩みの時代区分の問題にも入り込んできている。バルトの思惟様式を特徴づけているのは、アクチュアリズム、類比、弁証法、特殊な聖書の引証、認識的なものに対する存在的なもの予防、特殊なものから普遍的なものへと向かう思考運動、現実性から可能性へと向かう思考運動なのだろうか。それともそれは、観念的なもの、劇的なもの、あるいは預言的なものだろうか。

KDは、思惟様式の面で多岐にわたるレパートリーを提供している（Hunsinger 1993；Wüthrich 2006, 281-313）。ここではこれらの思惟様式のひとつ、つまり《アクチュアリズム》について簡潔に触れておきたい。バルトはそのKDの中で繰り返し、神御自身における神の特別な運動、すなわちこの世へと向かい、この世においてなされる神の特別な運動を表現する概念を用いている。これに属しているのが、行為、出来事、歴史、事件、出会い、実践、行動といった概念であり、「現実」の概念もそうである。イエス・キリストの啓示、聖書の靈感、信仰、教会などは出来事として解釈されている。バルトによると、人間も、また関連する全宇宙も、自らのうちに安らぐ自立性をもっていない。それは、それに関連づけられた神の行為のうちのみその存在を有する。しかしながら神御自身も純粹な出来事であり、その存在は実践のうちに「ある」。それゆえバルトは、神、世界、そして人間をダイナミックに理解する。すべては行為である。悪でさえ、つまりこの世におけるバルトの言う「無なるもの」でさえ、まったく異なる不可能な仕方

同様にダイナミックで「ある」。

それゆえ神学も神について語ることができるのは、神の言葉にふさわしい類比的応答に《なる》ということが、神御自身によって惹き起こされるときだけである。神学的対象の自己運動は神学的思惟にその（体系化しえない）《不安ないし感動》を与える。それゆえ、KDにおいて繰り返し内容的な移動と自己訂正が起こっているとしても、神学的思惟は驚かない。《バルトの思惟は、その恒常的な主題の中で、しかも絶えず改造される主題の中で理解される》(Beinker 1998, 1139)。神学的語りのアクチュアリズムは、それにふさわしい《叙述形式》の中に現れてくる。本文はほとんど信仰告白のないし説教的調子を帯びているか、あるいは物語的かつ劇的特徴を示している(KDはすでにドラマとしても解釈された。Pletz 1998)。

二・二・四 実質的教義学の構成と内容

以下に挙げるのは、KDの神論と和解論の内容およびその根本特徴である。

(a) 神論 (KD II)

KD IIIは狭義の意味での神論を展開している。まず五章では《神認識》が論じられている (§§ 25-27)。ここでバルトは、神は神によってのみ認識されるという、すでに言及された、あらゆる神証明を拒絶する

根本命題を展開している。そのさいM・ルターの《隠された神》に関する発言におけるある傾向と比較してみると、注目に値するのは、バルトが神の隠されていることを啓示の文脈においてのみ論じていることである。すなわち神は、その啓示において隠されたお方である。神の啓示の背後に、あるいはそれと並んで、神の曖昧な被匿性というものは存在しない(KD II/1, 236, vgl. 608f)。このような仮定に対しバルトは、すでにプロレゴメナにおいて三一論を展開したということにより、対抗している(前掲の二・二・二を参照)。このようにバルトは最初から、神論は完全に啓示神学的に規定されるべきことを強調していた。

神認識についての問いは《神の現実》(第六章 §§28-31)についての問いに通じている。バルトは神の存在を《行為の中の存在》として、すなわち人間のための《神の啓示における行為の中の》《存在》として理解している(KD II/1, 288)。このような背景の下で、神の存在は、自由において愛するお方の存在として展開される。愛と自由の弁証法的な配列は、神の属性についての教説をも、あるいはバルトが言っているように、神の《完全性》についての教説をも規定している。バルトは神の愛の完全性と神の自由の完全性を区別する。その際それらの完全性は神の存在に付加されるのではなく、むしろ神はまったくそれらの完全性で《ある》。

自由において愛するお方としての神の存在は、KD II/2において具体的なお方として論じられている。この第一部(第七章、§§32-35)においては、神の恵みの選びの教説つまり選びの教説が展開されている。

それは《福音の総計である。それは、喜びの指針の総体つまりイエス・キリストである》(KD II,2, 9)。
バルトによると神の予定はイエス・キリストの選びである。この主要命題はさらに両性論に基づいて展開されている。すなわちキリストは《選ぶ神》であり、また同時に《選ばれる人間》である。彼が選ぶ神であるとは、次のことを意味する。つまり、イエス・キリストは神の恵み深い選びの対象であるだけでなく、彼自身が(父と子の交わりの中にある)神の子としてこの選びの主体である。それゆえこのような仕方では恵み深く選ぶお方であるということは、初めから、自由において愛する神の自己規定に属している。救いあるいは滅びへの、神の絶対的な、不可解で曖昧な、そして恣意的な決定というものは存在しない。なぜなら《イエス・キリストの意志と異なる神の意志》(KD II,2, 124)は存在しないからである。神の《絶対的決定》は、キリスト論的に規定された《具体的決定》に取って代わられる。イエス・キリストは同時に選ばれた人間であるとは、次のことを意味する。つまり彼のみが神によって選ばれたお方であり、しかも《彼において》すべての人間が選ばれている。彼は《選ばれた人間として、彼「自身の」人間性において彼らすべてを選ぶ「神」》(KD II,2, 125)である。もちろんイエス・キリストに《において》選ばれているのはまず第一に個人ではなく、イスラエルと教会の互いに分離しがたく共属し合っている二重形態のうちにある教団である。バルトもたしかに二重の予定を知っているが、それはすでに略述した背景の下でまったく別の形態を獲得している。すなわち《イエス・キリストの選びにおいて……神は人間に第一のもの、

選び、至福、そして命を与えようと言われたが、自分自身には第二のもの、棄却、非難、そして死を与えようと言われた》(KD II/2, 177, Herv. gelöscht M.W.)。これにより彼は万人救済説を主張したのかどうかという問いに対し、バルトはこう答えた。《わたしはそのようなものを教えていない。しかしまた教えないわけでもない》(Jünger 1980, 263) ㍶。

バルトは、彼の選びの教説により予定の思想の伝統全体を創造的な仕方に変形した。選びの教説において特に明らかなのは、律法と福音というルター派の順序をひっくりかえしていることである。彼はイエスキリストにおける選びを福音の総計として語ることから始めている。しかし福音は同時に《常に律法の形式》(KD II/2, 11) あるいは戒めの形式をもっている。人間は神の恵みの選びの福音を、それによる要求を無視して聞くことはできない。それゆえバルトは神論の第八章において《神の戒め》という表題の下で倫理の基礎づけを展開している(§§ 36-39)。ここで明らかにしているのは、KDのさらなる特徴である。つまりそれは、神、創造、そして和解の各教説の中に、そのつど倫理学の部分を統合し、そのようにしてプロレゴメナにおいて表明された洞察、つまり《教義学それ自体が倫理学でなければならず、倫理学は教義学でありうるだけである》(KD I/2, 890)との洞察を展開している。

創造論と和解論の範囲はそのつどプロレゴメナと神論の範囲よりも若干広くなっており、その結果、章立てに従って連続する形で記述することはもはや不可能である。《創造論》の内容の再現は、和解論の幾

分詳細な記述のゆえに、また紙幅の関係から断念せざるをえない。ただし次のことはしっかりと銘記しておかなければならない。つまりバルトは、創世記一章と二章の広範な解釈を念頭に置きながらも (KD III/1)、そのキリスト論的集中、その類比的に構造化された人間論 (KD III/2)、その摂理論 (KD III/3)、またその実質的倫理学 (KD III/4) を実証し、またさらに展開しているのである。

(b) 和解論 (KD IV)

KD は和解論においてその内容の中心に到達する。その中心に立っているのはイエス・キリストの認識である。バルトのキリスト論的集中は KD の《ロキ (諸領域)》全体を貫いている。彼は KD I/2, § 15 の《範囲内》、また KD II/2 においてキリスト論の本質的特徴を記述しているが、そのキリスト論は和解論において内容的に拡大され、同時にその構成の内容的かつ形式的構成原理となっている。それまでバルトは常に神の主権性と神性を強調していたが、和解論では、イエス・キリストの認識によりこの思想の「神人間的論的深化が起こっている。この深化により、神の神性は神の人間性を含むことが明らかにされた。《たしかに人間の神喪失は起こっているが、……和解の言葉によると神の人間喪失は起こっていない》 (KD IV/3, 133) との、頻繁に引用されるバルトの発言もこの関連に属している。

和解論の構成はきわめて精巧に組み立てられている。個々の章句を読む際に常に全体構造におけるその

場所をありありと思ひ浮かべることは、この広範囲にわたる全体を理解するうえで確かに役立つ。バルト自身が KD IV/1, 8-58 の中で KD IV/1 から KD IV/3 までの構成と内容を概観しているが、ここでこれを跡づけることはできない (Jünger 1980, 265 も要約の一覧表を掲載している)。以下においては、キリスト論における諸々の基本的決定を簡潔に報告し、和解論の構成全体に対してもたらずその効果を示唆することができるだけである (そのために重要なのは、KD IV/1, 117f. 135-137, 139f. 145-148, 165. におけるバルトの指示である)。

一 伝統的にキリスト論は次の教説を含んでいる。それは、受肉と並んでキリストの神性と人性の関係 (《真の神にして真の人》) を内容とするキリストの《人格》の教説、そこにおいて (カルヴァン以来) 祭司、王、預言者としてのキリストの三重の職能が問題とされるキリストの《業》の教説、キリストの卑下と高挙というキリストの《二つの状態 (地位・身分)》の教説である。バルトは、この三つの教説の統一性が分裂していることの中に、特にイエス・キリストの存在と行わないし業の間の不適切な抽象化をみた——この抽象化は新約聖書に対応せず、不適切である。それゆえ彼はキリスト論全体を改造する。すなわちイエス・キリストは、行為し働きかけるお方であり、彼の存在は、行為における存在である。したがってバルトは、二つの状態を交差配列する形でキリストの二つの本性に所属させ、人格と状態の教説を相互に関連づけている。すなわち、イエス・キリストは、その卑下において真の和解する神 (《主》) であり、

その高挙において真の和解された人間（《僕》）である。今や元来の「状態」からひとつの歴史が生じてくる。すなわちそれは、卑賤へと向かう神の子の道、異郷へと向かう神の子の道——それゆえKD IV/1の表題は《イエス・キリスト、僕としての主》になっている——と、次に、高挙による人の子の帰郷——それゆえKD IV/2の表題は《イエス・キリスト、主としての僕》になっている——である。しかしイエス・キリストは、神および人間としてひとりのお方であり、それゆえ和解の歴史のこれらの二つの観点はその統一性において捉えられなければならない。それは、イエス・キリストが、彼において起こった和解の真理を証言するところにおいて可能になる。それゆえKD IV/3の表題は《イエス・キリスト、真の証人》となっている。したがってキリスト論の三つの形態、つまり二つの相補的形態と、これらの相補性を統一性へと統合するひとつの形態が存在する。各形態は、イエス・キリストの存在のみならず行為と業の特別な観点を表現している。すなわちKD IV/1は大祭司としての彼の業を、KD IV/2は王としての彼の業を、そしてKD IV/3は預言者としての彼の業を論じている。キリストの伝統的な三重の職能は、したがってキリスト論の三重の形態の構造を決定している。職能論、両性論、そして状態論を緊密に交差させることにより、キリスト論における抽象化を内容的かつ構造的に回避することが可能になる。

二 イエス・キリストの存在と行為ないし業は、彼が《われわれのため》に存在し働かれるということによって再び抽象化されてはならない。正確に言うると、バルトは神学的伝統のこの抽象化を非難している。

この抽象化により、救済論、聖霊論、教会論、そして異なる仕方でも、キリスト論に対して相対的に自立したものとして語られ、反対にキリスト論はそれらから隔離された《ロクス》として理解されるからである。これに対しバルトは、前掲のすべての教説に優先する三重の形態のキリスト論を考慮しつつ、それらを展開している(KD IV/1: 僕としての主、KD IV/2: 主としての僕、KD IV/3: 真の証人)。ここから生じてくるのは、これらすべての教説の三重の形態である。イエス・キリストのあの先行する三重の認識から生じてくるのは、次のような認識である。

《人間の「罪」についての認識。すなわち、(1) 人間の傲慢、(2) 人間の怠惰、(3) 人間の嘘。——
 その中で人間の和解が「遂行される」出来事の認識。すなわち、(1) 人間の義認、(2) 人間の聖化、
 (3) 人間の召命。——「聖霊の」業の認識。すなわちその中で、イエス・キリストにおける「教団」
 の(1) 集合、(2) 構築、(3) 派遣と、イエス・キリストにおける「キリスト者」の存在の(1) 信仰、
 (2) 愛、(3) 希望》(KD IV/1, 83)。

こうして、キリスト論は和解論を単に内容的に基礎づけるだけでなく、罪論、救済論、聖霊論、そして教会論に対して、その構造を決定するような仕方でも影響を与えていることが明らかになる。和解論全体は、

キリスト論の三つの形態に基づいて、しかも三つの交差する形態において論じられ、そしてキリスト論的集中を保ちつつ展開されている。伝統的に、個々の救済史的に配列された《ロキ》に沿って展開され、また蓄積された教義学的弁明は、このような仕方でも突破された。それに代わって現れたのは、《キリスト論という重心の周りに形成され、そこに中心をもつ実質的教義学の新たな構成》である。

バルトは《キリスト教的生》と題するKD IV/4をもはや完成することができなかった。それは倫理として構想され、あの三重の形態に適応した仕方でも、和解論を締めくくるはずであった。一九六七年、まだバルトが生きている間に《キリスト教的生の基礎づけとしての洗礼》と題するその第一部が出版された（その中で彼は幼児洗礼に反対している！）。その他の巻は《カール・バルト全集》に《遺稿》として収められた（Barth 1979）。それはキリスト教的生の実践（への指示）としての主の祈りに捧げられている。さらにKD IV/4の枠組の中で、キリスト教的生の更新としての主の晩餐に関する論文が計画されていた。バルトはもはや和解論に続く《救済の教説》（KD V）つまり終末論に着手することはできなかった。したがってKDは、その膨大な範囲にもかかわらず、依然として《未完の作》である。

二 影 響

バルトは二十世紀の神学を根本的に変革した。さらにドイツ語圏においては、彼は学問的神学だけでなく、プロテスタントイイズムの教会的、政治・文化的自己理解と現象形態に本質的な影響を与えた。このような影響はすでに早い段階から始まっていた。その決定的契機となったのは、『ローマ書』第二版（一九二二年）であった。生前のバルトの影響は、たしかにもっぱら彼の教義学的著作によるものではなかった。少なからぬ彼の反对者でさえ、彼のある宗教的獨創性を認めていた。この天分は、途方もない創作力と結びついて、数えきれない講演、手紙、インタビュー、闘争を呼びかける文書、そして説教において發揮された。バルトはもちろんうるさい好戦的な神学者でもあり、その人格から人々は離れて行ったし、また離れずにいられなかった。例えば、トゥルナイゼンに宛てて書いた一九四〇年二月二〇日付けの手紙の中で、ブルンナーはバルトについてこう語っている。《わたしには次のようにしか考えられません。この人間が彼の周りの人びとに与える途方もない魅力を、あなたは心の奥底で不当だと感じているに違いありません》（Barth 2000, 476）。

KDの影響も、少なくともバルトの生きている間は、彼の人格的影響と深く結びついていた。しばしば正反対の陣営（バルト対ブルトマン）の中で身動きできなくなったプロテスタントのバルト受容が、ロー

マ・カトリックの神学者たち——例えば、G. Södingen, H.U. von Balthasar, H. Bouillard, H. Küng——の研究のおかげで新たに活況を呈したことは、おそらく偶然ではない。これと並んで福音主義神学の立場の側にも、間違いなく構成的批判的かつ持続的貢献がみられた——例えば、G.C. Berkouwer, G. Gloege, H. Gollwitzer, H.J. Iwand, W. Kreck, H. Vogel, E. Wolf, O. Weberらの著作である。

六〇年代になると、まったく異なる神学的プロフィールを造り出した新たな世代が登場してきた。彼らは、バルト自身によって棄却された問題設定を引き受けたり、バルトによって残された諸問題を徹底的に研究したり、あるいはその厳密さを高めようとした。この世代に属するのは、J. Moltmann, F.W. Marquard, E. Jünger, W. Pannenberg, T. Rendtorffである。バルトは今や、とりわけ社会政治的・終末論的視点から、社会主義的かつイスラエル《神》学的・解釈学的視点から、あるいは歴史神学的かつ近代論的視点から、批判的に検討されている。その後も多種多様な主題が、例えば、神論、創造論、人間論、罪論、和解論、倫理に関するより特殊な研究と共に、個別的に論じられている。一九七一年から始まった《カール・バルト全集》(既に四十巻を越えている)の刊行により、今やKDの正確な解明に役立つ豊かな資料が入手可能になっている。

その間に、(KDに関してだけでなく)バルト神学に関する研究資料は異種混合の様相を呈し、それらを概観してひとつにまとめることは難しくなっている。このことは主題の多様性だけでなく、バルトがその

背景から解釈される《方法論的アプローチ》にも当てはまる。例えばバルトは次のような観点から読まれている。つまり、組織論、認識論、解釈学、主体性論、文化論、現象学、文化記号論、言語哲学、脱構築論、修辞学、神学的物語論、ポスト近代化論、文献学、ジェンダー論、解放の神学などの観点から読まれている (vgl. Pfeiderer 2005, 235-237)。その中で諸々の解釈がなされているこの世的・神学的《関心の地平》の多様性の中にも、異種混合の様相が反映している。

今のところバルト研究は特にアメリカにおいて強力に推し進められている (Princeton Theological Seminary)。その場合、ドイツ語圏においてもみられ、また英語圏でも支配的になっている誤解、つまりバルトは「新正統主義」の神学者であるとの誤解が論駁されている (vgl. McCormack 1995, 23-26)。ドイツ語圏では、バルト研究の強調点はその受容史に置かれ、その傾向は現在ますます強くなっているように思われる (Leiner/Trowitzsch 2008)。他方、KDの内容的・教義学的根本的決定に関する批判的・構成的研究はあまり注目されなくなっている。

G. Gloege は、KD がまだ刊行中に、KD を《近代の精神科学の最大の作品のひとつ》、そしておそらく二十世紀における最も重要な組織神学的思惟の業績》(Gloege 1957, 895) と呼んだが、それは正しいであろう。

四 資 料

引用資料

K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, I/1-IV/4, Zürich 1932-1967 (abgek. KD).

入門資料

Barths Ervählungslehre (KDII/2, insbes. §§ 32-35, dabei va. 101-157).

上級資料

Frey 1994 ; Jüngel 1980 ; Weber 1967.

五 參 考 文 獻

H.U. von Baltasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976⁴ (1951¹).

K. Barth, Karl Barth — Emil Brunner. Briefwechsel 1916-1966 (GAV), hg. v. E. Busch, Zürich 2000.

- : Das christliche Leben, Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass (GAI), hg. v. H.-A. Drewes/E. Jüngel, Zürich 1979².

- : How My Mind Has Changed, in : Ders., 《Der Götzte wackelt》. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961, 181-209.

- : Die Kirchliche Dogmatik, I/1-IV/4, Zürich 1932-1967.

- : Der Römerbrief (erste Fassung) 1919 (GAIL), hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985.
- : Texte zur Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von E. Jungel und einem Editionsbericht hg. v. M. Rokrämer, Zürich 1984.
- M. Beinker: Art. Karl Barth, RGG⁴, Tübingen 1998, 1138-1141.
- E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh 1995 (1975¹).
- Ch. Frey: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Walter 1994.
- G. Gloege, Art. Karl Barth, RGG³ I, Tübingen 1957, 894-898.
- G. Hunsinger, How to Read Karl Barth. The Shape of his Theology, New York 1993.
- E. Jungel, Art. Karl Barth, TRE5, Berlin 1980, 251-268.
- M. Leiner/M. Frowitzsch (Hg.), Karl Barth als europäisches Ereignis, Göttingen 2008.
- B.L. McCormack, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Oxford 1995.
- G. Pfeiderer, (Inkulturationsdialektik). Ein Rekonstruktionsvorschlag zur modernitätstheoretischen Barthinterpretation, in : M. Beinker, u.a. (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch — Klärung — Widerstand, Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1.-4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, 223-244.
- H.-W. Pietz, Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (NBST12), Neukirchen-Vluyn 1998.
- FD.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, auf Grund der 2. Aufl. neu hg. v. M. Redeker, Berlin 1960⁷.
- O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden VI bis IV/3, 2, Neukirchen-Vluyn 1967.
- M.D. Wüthrich, Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.

執筆者紹介（執筆順）

- 原 口 尚 彰（本学文学部教授）
村 上 み か（本学文学部准教授）
佐 藤 司 郎（本学文学部教授）
マーチー, デイビッド（本学文学部教授）
佐々木 勝 彦（本学文学部教授）

教会と神学（既刊 第1号～第50号）

第 1 号

- 創刊の辞……………小林 淳 男
「シケムからベテルへの巡礼」再考……………浅見 定 雄
カール・バルトにおける神学的思惟の特質……………大崎 節 郎
成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッファーの問題提起を
中心として……………森野 善右衛門
書評：Fritz Schmidt-Clausing, *Zwingli*, 1965……………倉松 功
ツヴィングリ研究読書……………出村 彰

第 2 号

- ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造……………倉松 功
自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み—……………森野 善右衛門
Christianity in Crisis —American Style—……………William Mensendiek

第 3 号

- 神学における“PRO ME”の問題……………大崎 節 郎
マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察— ……川端 純四郎
Around the Forbidden Country……………William Mensendiek
書評：Eric W. Gritsch, *Reformer without a Church*, 1967 他……………出村 彰

第 4 号

- ヨハネ福音書における「人の子」(I)……………土 戸 清
教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I) ……大崎 節 郎
キリスト教に挑戦する第三世界 —植民地主義とキリスト教の宣教,
その価値尺度の問題をめぐる……………森野 善右衛門

第 5 号 (キリスト教学科創立 10 周年記念)

- 神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察—……………浅見 定 雄
ヨハネ福音書九章の構成……………土 戸 清
ルターにおける *communicatio idiomatum*
(属性の共有) について……………倉松 功
カール・バルトの『ロマ書』における神の神性……………大崎 節 郎

今日の修道を考える ―テゼー共同体の試みを通して―……………森野 善右衛門

第 6 号

カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題……………大崎 節 郎
W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造
―「法の神学」との関連で―……………佐々木 勝 彦
アムブロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置
―virtus の概念を中心として― (I)……………茂 泉 昭 男

第 7 号

ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題……………土 戸 清
ツヴィングリとカルヴァン
―「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして―……………出 村 彰
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I)……………大崎 節 郎
アムブロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置
―virtus の概念を中心として― (II)……………茂 泉 昭 男

第 8 号

カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II)……………大崎 節 郎
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造……………佐々木 勝 彦
アウグスティヌスにおける *virtus* の概念の形成と
『神の国』の成立 (I)……………茂 泉 昭 男

第 9 号

カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III)……………大崎 節 郎
近代神学における「宗教と人間性」の問題
―W. Herrman と P. Natorp の場合―……………佐々木 勝 彦
礼拝における奏楽の位置……………川 端 純四郎
アウグスティヌスにおける *virtus* の概念の形成と
『神の国』の成立 (II)……………茂 泉 昭 男

第 10 号

キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋
―W. Herrmann と E. Troeltsch―……………佐々木 勝 彦
礼拝診断 ―10 の指標―……………森野 善右衛門
Sexuality, Christianity and the Churches……………William Mensendiek

アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性……………茂 泉 昭 男

第 11 号

聖礼典 —宣教論からの一考察—……………森 野 善右衛門
ツヴィングリとフープマイアー

—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐる—……………出 村 彰
東北伝道の歴史的反省のため……………小笠原 政 敏

エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き—
……………浅 見 定 雄

ミュンツァーとルター……………倉 松 功

第 12 号

宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—……………佐々木 勝 彦
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ……………出 村 彰

Research Note : The New Testament Substructure of Christian

Worship……………Richard B. Norton

The Responsibility of the Church for Education : Theological

Deliberation……………Lee J. Gable

第 13 号

牧会者の現実と課題……………森 野 善右衛門
「非神話化」の問題……………川 端 純四郎

トマス・アキナスの教育論

—二つの De Magistro を中心として—……………茂 泉 昭 男

第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論—……………佐々木 勝 彦
出事来としての理解をめざして

—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟—……………雨 貝 行 磨

アウグスティヌスにおける人間論的概念

—心身論を中心として—……………茂 泉 昭 男

第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッファー (I)……………大 崎 節 郎

象徴の神学 (I) — W. パネンベルクの教会論 —

……………佐々木 勝 彦

聖霊と教会	森野 善右衛門
ドイツ大学における神学と哲学	雨 貝 行 磨
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論	
	関 川 泰 寛
Education and Religion from the Standpoint of Christian	
Schools in Japan	William Mensendiek
Predigt über Gal. 5, 13-15	倉 松 功
研究ノート：ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I)	出 村 彰
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I)	
	茂 泉 昭 男

第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義

—バルメン宣言 50 周年に寄せて—	倉 松 功
信徒の神学	佐々木 勝彦
万人祭司と教職制	
—牧師は、今日何をなすべきか—	森野 善右衛門
研究ノート：ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II)	出 村 彰

第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」	西間木 一 衛
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成	土 戸 清
アタナシウスの Contra Gentes と De Incarnatione におけるキリスト論の特色	
	関 川 泰 寛
ルターの問題	倉 松 功
S. カステリオと J. プレンツ — 宗教寛容論の射程をめぐって —	
	出 村 彰
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論	大 崎 節 郎
神学における実践の問題	
— Helmut Gollwitzer の神学概念 —	佐々木 勝彦
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題	川 端 純四郎
E. フックスにおける言語の出来事とイエス	雨 貝 行 磨
説教診断 — 説教評価の基準あれこれ —	森野 善右衛門
Protestant Missionary Perceptions of	
Meiji Japan	William Mensendiek

第 18 号

- アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男
象徴の神学 (II)
—— W. パネンベルクの教会論 —— …… 佐々木 勝 彦

第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の積義的問題 …… 西間木 一 衛
仙台神学校の起源 …… 出 村 彰
教義学の方法 …… 大 崎 節 郎
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討 …… 雨 貝 行 磨

第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論 …… 住 谷 真
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂
(その 1) …… 関 川 泰 寛
東北学院神学部と東北伝道諸問題 …… 出 村 彰
カール・バルトにおける予定論の刷新 (I)
—— 福音の総和としての神の恩寵の選び ——
…………… 大 崎 節 郎

Buddhist-Christian Encounter

Reflections on the 3RD World Congress

of Buddhism and Christianity …… William Mensdiek

第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新 (II)
—— 神の業の初めとしての神の恩寵の選び —— …… 大 崎 節 郎
交わり診断：
ボンヘッファー『共に生きる生活』に学ぶ …… 森 野 善右衛門
The 1948 J3 Experience in Retrospect : A Case Study
in Foreign Mission Encounterz …… William Mensdiek

第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜 (その 1) …… 関 川 泰 寛
行動の学としての実践神学 …… 森 野 善右衛門
Partnership in Mission : A Japan Case Study …… William Mensdiek

第 23 号

COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION

Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches

Canberra, Australia — February 7~20, 1991

..... William Mensendiek

栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む

(新教出版社, 1991 年) 森野善右衛門

アウグスチヌス『告白録』の深層

——挫折と再生の底—— 茂泉昭男

第 24 号

ミッション・スクール成立の教育史的前提 雨貝行磨

PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER

A Study in Jonathan Edwards

..... David N. Murchie

第 25 号

ユダの裏切りの予告伝承の諸問題:

——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——

..... 土戸清

CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA

..... Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality

in Christianity and the Churches

..... William Mensendiek

教会の告白と倫理

——教団生活綱領の再検討を通して——

..... 森野善右衛門

第 26 号

新しい言葉:

——D・ボンヘッファーの見た説教の幻——

..... 森野善右衛門

CREATIVITY AND SPONTANEITY IN

IN CHRISTIAN MUSIC

A Study in Nineteenth-Century American Revivalism

..... David N. Murchie

第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育.....大崎 節 郎

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I).....佐々木 勝 彦

一世紀のユダヤ教とキリスト教

—— ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題.....土 戸 清

二つのロマ書注解

—— カルヴァンとエコランパーディウス ——出 村 彰

CHRISTIAN AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY W. Mensendiek

HUMAN VIOLENCE

—— A Theological Perspective —— D.N. Murchie

研究ノート: 日本語としての新共同訳聖書

—— 旧約の場合 ——浅 見 定 雄

講演: もはや戦いのことを学ばない

—— 戦後の初心に帰って森 野 善右衛門

第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II).....佐々木 勝 彦

“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE

PROBLEM OF RELIGIOUS TOLERANCE”出 村 彰

The Role of Reason in Understanding

Theological Truth D.N. Murchie

第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1).....佐々木 勝 彦

The Peace Witness of American Mennonites

During the Second World War: A Study in

the Practical Implementation of the Doctrine

of Nonresistance D.N. Murchie

第 30 号

ニーバーのキリスト教社会論理の神学的特徴.....西 谷 幸 介

カール・バルトにおける「 sacrament」の概念 (I)	大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II)	佐々木 勝 彦
言語とイメージ：現在の問題	David N. Murchie
押川学院長報告書に見る初期東北学院	出 村 彰

第 31 号

カール・バルトにおける「 sacrament」の概念 (II)	大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III)	佐々木 勝 彦
フランシスコ・デ・ヴイトリア (1486-1546) の思想における 正義の戦争	David N. Murchie
神の民の選び —— カール・バルトにおける予定論と教会論	佐藤 司 郎
デボラ物語における戦争	佐々木 哲 夫
脳死移植の肯定的理解のために —— キリスト教の一立場から	西 谷 幸 介

第 32 号

J. モルトマンにおける創造論の構造 (II)	佐々木 勝 彦
チャールズ・G・フィニーの聖化論	David N. Murchie
世のための教会 —— カール・バルトにおける教会の目的論	佐藤 司 郎
士師時代の年代決定	佐々木 哲 夫
生命倫理を考える —— 一試論	西 谷 幸 介

第 33 号

J. モルトマンにおける創造論の構造 (III)	佐々木 勝 彦
The Theological Ethics of Helmut Thielicke	David N. Murchie
政治的共同責任の神学 —— カール・バルトにおける教会と国家	佐藤 司 郎
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章	原 口 尚 彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)	佐々木 哲 夫
Nipponism —— A Deep Religious Dimension of the Japanese	西 谷 幸 介

第 34 号

キリスト支配の兄弟団 —— カール・バルトにおける 教会の秩序の問題	佐藤 司 郎
J. モルトマンにおける神論の構造 (I)	佐々木 勝 彦
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ —— 伝記的序説	David N. Murchie

21世紀の教会の歌をめざして——

- 『讚美歌 21』の神学的・文学的検討……………原 口 尚 彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)……………佐々木 哲 夫
最近のカルヴァン研究について
—— ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告……………野 村 信
“Henotheism” Reconsidered……………西 谷 幸 介

第 35 号

(2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)

- 発見された人間 (ルカ 19・1~10)……………佐 藤 司 郎
レトリックとしての歴史：修辞学批評の視点から見た
使徒言行録……………原 口 尚 彰
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書……………佐 藤 司 郎
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績
—— キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者 ——……………ディビット・マーチー
国際カルヴァン学会……………出 村 彰
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説における
レトリック、倫理と道徳的説得に関するハイデルベルク
会議 / 2002 年度国際新約学会ゲーラム大会報告……………原 口 尚 彰
書評：アリストター・E・マクグラス『トマス・F・トールンス：
知的伝説』……………ディビット・マーチー
翻訳：W・パネンベルク『人間と歴史』……………佐々木 勝 彦
宗教間対話の意義について……………西 谷 幸 介

第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人……………E・ブ ッ シ ュ
使徒言行録中のペトロの弁明演説……………原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」—— カール・バルトにおける教会の
存在と時間の問題 ——……………佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's *The
National Security Strategy of the United States (NSSUS)*……………D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)……………佐々木 勝 彦
Report on the Annual Meetings of the American Society
of Church and the American Historical Association……………D・マ ー チ ー
書評：辻学『ガラテヤ人への手紙』新教出版社、2002 年……………原 口 尚 彰
2002 年度キリスト教学科教員業績

翻訳：W・パンネンベルク『人間学 (1)』……………佐々木 勝彦
宗教観対話の意義について (承前)……………西谷 幸介

第 37 号

良い羊飼い——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節——……………佐藤 司郎
韓国キリスト教の歴史と課題：‘危機’と‘変革の機会’……………徐 正敏
ツヴィングリのマタイ福音書説教——試訳と考察——……………出村 彰
ステファノ演説 (使 7：2-53) の修辞学的分析……………原口 尚彰
カール・バルトと第 2 バチカン公会議

——とくに教会理解の問題を中心に——……………佐藤 司郎

書評：Religious Pluralism in the United States：A Review of
Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*.
Fourth Edition. Lanham, Maryland：Rowman &
Littlefield Publishers, Inc., 2003, William R. Hutchison,
*Religious Pluralism in America —— The Contentious His-
tory of a Founding Ideal*. New Haven：Yale University
Press, 2003, John F. Wilson, *Religion and the American
Nation —— Historiography and History*. Athens：The Uni-
versity of Georgia Press, 2003.……………デイビッド・N・マーチー

2003 SBL International Meeting in Cambridge/

2003 年度国際新約学会報告……………原口 尚彰

翻訳：W・パンネンベルク『人間学 (2)』……………佐々木 勝彦
ニーバーにおける「世界共同体」の神学……………西谷 幸介

第 38 号

D・ボンヘッフアーの黙想論
——「説教黙想」との関連において——……………佐藤 司郎

J・モルトマンにおける神論の構造 (III)……………佐々木 勝彦

ピシディア・アンテオキアの会堂説教 (使 13：16-41) の修辞学
的分析……………原口 尚彰

「宗教改革時代の説教」シリーズ (1)
——マルチン・ブツァー「和解説教」——……………出村 彰

America's Continuing Search for Enemies：A Review of
Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History,
by James A. Morone (Yale University Press, New Haven,
2003)……………David. N. Murchie

翻訳：W・パンネンベルク「人間学（3）」……………佐々木 勝彦
 翻訳：W・パンネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめ
 ぐるキリスト教的諸確信」……………西谷 幸介
 2003年度（2003.4.1より2004.3.31迄）教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司郎
 キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星 宮 望
 マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ
 ルターにおけるキリストの王的統治・国（regnum Christi）の射
 程について
 —ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国
 （regnum Christi）と信仰義認、教会論、公会議との関連—……………倉 松 功
 神の苦難にあずかる
 —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門
 マルティン・ブーバーの〈イスラエル〉理解……………北 博
 Epigraphic Evidence on Josiah’s Payment of Votive Pledge
 ……………… Kim, Young-Jin
 パウロのミレトス演説の修辞学的分析（使 20：18-35）
 ………………原 口 尚 彰
 カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司郎
 基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦
 これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和憲
 後退するアメリカの政治的な議論—*Middle East Illusions*
 (Noam Chomsky 著者), *Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the Middle East* (Fred Hal-
 liday 著者), and *Power, Politics, and Culture—Interviews with Edward W. Said* (Gauri Viswanathan 編集者) について
 の書評と議論……………マーチー・デイビッド
 ニーバー神学研究の重要視点—歴史的現実主義……………西谷 幸介
 2004 年度キリスト教学科教員業績
 宗教改革時代の説教シリーズ（2）—ジャン・カルヴァン「降誕節
 説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想 …………… 北 博

Wisdom’s Silence as the Ultimate Critique :
 An Exegetical and Ethical Evaluation of Amos 5 : 13 …………… David N. Murchie

コリント教会の主の晩餐…………… 徐 重 錫

第一コリント書における神の問題…………… 原 口 尚 彰

翻訳：W・パネンベルク「人間学（4）」…………… 佐々木 勝 彦

「公共神学」について—— 歴史的文脈・基本的要件・教理的考察・西 谷 幸 介

宗教改革時代の説教シリーズ（3）—— ジョン・ノックス「イザヤ
 書説教」…………… 出 村 彰

第 42 号

感謝の詞…………… 佐々木 勝 彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論—<回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤
 …………… 北 博

死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰

<記紀> の日本学的意義…………… 西 谷 幸 介

Religion’s “Dark Side”— A Book Review Essay (Part 1)
 …………… David N. Murchie

2005 年度教員業績

翻訳：W・パネンベルク「人間学（5）」…………… 佐々木 勝 彦

宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

第 43 号

死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰

オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統
 の影響——『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に …………… 出 村 みや子

スイス改革派教会の制度的展開（2）
 —— 近代における国教会制度の修正 —— …………… 村 上 み か

Religion’s Dark Side — A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie

神の言はつながれていない
 —— バルメン宣言第六項の意味と射程 —— …………… 佐 藤 司 郎

Report on the Annual Meetings of the American Historical
 Association (AHA) and the American Society of Church

History (ASCH)

(January 5-8, 2006, Philadelphia, Pennsylvania)

- David N. Murchie
翻訳：W・パネンベルク『人間学（6の1）』.....佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性』（第1章）.....西 谷 幸 介
「宗教改革期の説教シリーズ」（4）ーツヴィングリ説教選.....出 村 彰

第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆
..... ポーリーン・アレン（訳：出村みや子）
預言宗教としての古代イスラエル
—— 初期イスラームとの類比的方法の試み ——北 博
スイス改革派教会の制度的展開（3）
—— 教会論をめぐるバルトとの対立 ——村 上 み か
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ ——
.....佐 藤 司 郎
Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Relationship between Christianity and Culture :
its Applicability to the Japanese Context Takaaki Haraguchi
Religion's *Dark Side*—A Book Review Essay (Part 3) David N. Murchie
2006 年度教員業績
翻訳：W・パネンベルク『人間学（6の2）』.....佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性—— 神学的方法の研究』（第2章）.....西 谷 幸 介

第 45 号

- 不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についての
アウグスティヌスの説教
—— 初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造 ——
..... ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解.....原 口 尚 彰
宗教改革期における二元論の展開（1）
—— トーマス・ミュンツァー ——村 上 み か
Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) David N. Murchie

翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』……………佐々木 勝 彦
 翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）……………西 谷 幸 介

第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム
 幸いの宣言と物語的文脈……………原 口 尚 彰
 神学者としてのヘルダー
 ——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエル
 マッハーとの関連にふれて——……………倉 松 功
 The Ethical Dilemma of Religion-based Violence
 ——A Book Review Essay……………David N. Murchie
 教職研修セミナー報告
 R・ボーレン以後の説教の動向
 ——聞き手の問題を中心として……………佐 藤 司 郎
 現代の教会における説教の課題
 ——牧師の視点から——……………高 橋 和 人
 宗教改革期における説教
 ——ルターの理解を中心に——……………村 上 み か
 翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』……………佐々木 勝 彦
 翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）
 ………………西 谷 幸 介

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで……………出 村 彰
 神の民——旧約聖書伝承の現代化の試み——……………北 博
 マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）……………原 口 尚 彰
 宗教改革期における二元論の展開（2）——再洗礼派——……………村 上 み か
 戦争と平和——カール・バルトの神学的・政治的軌跡……………佐 藤 司 郎
 Charles Hodge, Scottish Common Sense Philosophy, and the
 Human Capacity for Moral Activity……………David N. Murchie
 基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』
 （1949-50年）の内容とその特質……………佐々木 勝 彦
 ヘルダーのルター受容——特に『ルター小教理問答使徒信条』
 解説を中心にして……………倉 松 功

第 48 号

共に歩む神

—— フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答 —— ……北 博
エビファニオスのオリゲネス批判

—— 『パナリオン』 64 の伝記的記述の検討を中心に —— ……出 村 みや子
キリスト教と神の本質に関する現代の考え ……マーチー, デイビッド
基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』

(1951 年) と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学
校宗教教科書』(1956-58 年) の内容とその特質 ……佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告

新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー ……原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか —— 説教黙想の課題
……………佐 藤 司 郎
説教について思うこと……………保 科 隆

第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月……………エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者……………北 博
知って行う者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究 ……原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入

—— ベルント・メラー —— ……村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical
Association (January 2-5, 2009) ……David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教
科書』(1959 年) の内容とその特質 ……佐々木 勝彦

第 50 号

帝国支配と黙示

—— 初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成 ——
……………北 博

「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネ 20：24-29 の積義
的研究……………原 口 尚 彰

The Philosophical Pursuit of Violence : A Book Review Essay
……………David Murchie

教職研修セミナー報告

若者の現実、教会の宣教……………高田 恵 嗣

内なる命と人間の連帯……………ジェフリー・メンセンダイーク

今日の霊性——伝道を考えるための神学的考察……………佐藤 司 郎

翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)

……………レベッカ・A・クライン，クリスティアン・ボルケ，
マルティン・ヴェンテ（佐々木勝彦 訳）

東北学院大学学術研究会

会 長 星宮 望

評 議 員 長 吉田 信彌
編 集 委 員 長

評 議 員

文 学 部 遠藤 裕一 (編集)

佐藤 司郎 (編集)

辻 秀人 (編集)

経 済 学 部 越智 洋三 (会計)

細谷 圭 (編集)

郭 基煥 (編集)

経 営 学 部 菅山 真次 (会計)

目代 武史 (編集)

折橋 伸哉 (編集)

法 学 部 黒田 秀治 (編集)

白井 培嗣 (編集)

木下 淑恵 (庶務)

教 養 学 部 吉田 信彌 (評議員長・編集委員長)

野村 信 (編集)

柳井 雅也 (庶務)

教会と神学 第51号

2010年11月17日 印刷

2010年11月22日 発行

(非売品)

編集兼発行人

印刷者

印刷所

発行所

吉 田 信 彌

笹 氣 幸 緒

笹氣出版印刷株式会社

東北学院大学学術研究会

〒980-8511 仙台市青葉区土樋1-3-1

(東北学院大学内)

CHURCH AND THEOLOGY

No. 51

November 2010

CONTENTS

The Makarisms (Beatitudes) in the New TestamentTakaaki Haraguchi	(1)
Lutherforschung in der liberalen Theologie: Ansatz der historischen Betrachtung und ihre Grenze.....Mika Murakami	(35)
Ekklesiologie und Missiologie in der Karl Barths Kirchliche DogmatikShiro Sato	(61)
Report on the 124 th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (January 7-10, 2010).....David Murchie	(89)
Hauptwerke der Systematischen Theologie (II)Matthias Neugebauer & Matthias D. Wüthrich (tr. by Katsuhiko Sasaki)	(156)

The Research Association
Tohoku Gakuin University
Sendai, Japan