

教會と神學

第 52 号

神認識と倫理

—— ロマ 1: 18-32 の積義的考察 —— …………… 原 口 尚 彰 (1)

弁証法神学におけるルター研究

—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— …… 村 上 み か (37)

The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective

on the Nature of Justice …………… David Murchie (59)

二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)

—— 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 (95)

教職研修セミナー報告

東アジアの平和と日本のキリスト教

—— フィリピンとの関係の視点から —— …… 北 博 (125)

Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace … David Murchie (159)

教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～…………… 川 端 純四郎 (173)

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』(III)

…………… ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン

(佐々木勝彦訳) (248)

教會と神學

第 52 号

東北学院大学学術研究会

神認識と倫理

—— ロマ 1: 18-32 の積義的考察 ——

原 口 尚 彰

はじめに

ロマ 1: 18-32 は、ローマの信徒への手紙の本文部分(1: 18-15: 29)の冒頭に位置し、異邦人世界の罪とそれに対する神の怒りの啓示ということを論じている。この部分は、パウロの目から見た異邦人世界の文化や倫理観の評価や、パウロの自然論、ひいては、自然を通しての神の認識の可能性といった神学的に重要な主題を取り扱っており、神学的考察を要求している。ここでは、神学的な考察の前提として、テキストの厳密な積義を試みてみたい。

1. 私 訳

1¹⁸ 不義をもって真理を妨げる人間たちのあらゆる不敬虔と不義に対して、神の怒りが天から現されている。19¹⁹神について知るべき事は彼らにあって明らかであるからである。神は彼らに対して（そのことを）現したのである。20²⁰神の見えざる事柄、その永遠の力と神性は、世界の創造以来、被造物において知ることが出来るものとして認知されているので、彼らは言い訳することが出来ない。21²¹神を知りながら、

神として崇めず、感謝せず、思いにおいて空しくなり、彼らの悟らない心は暗くなったのである。²²彼らは賢者であると言いながら愚かになり、²³不死なる神の栄光を、死すべき人間や鳥や四つ足で歩く獣や爬虫類の似姿に変えたからである。

²⁴それだから、神は彼らを心の欲望に引き渡し、彼らは互いに体を辱めることとなったのである。²⁵彼らは神の真理を偽りに替え、創造主以外の被造物を崇拝して仕えたのである。創造主は永遠に祝福された方である。アーメン。

²⁶そのために、神は彼らを恥ずべき情熱に引き渡し、女は自然な関係を自然に反するものに変えた。²⁷同様に、男は女との自然な関係を捨てて、互いに欲望に燃え、男は男に対して恥ずべき事を働き、迷いの当然の報いを身に受ける結果となっている。²⁸認識において神を持つことを適切としなかったので、神は不適切な思いに彼らを引き渡し、彼らは不正なことを行って、²⁹あらゆる不義、悪、貪欲、邪悪に満ち、殺意、妬み、悪意、悪習、陰口に溢れ、³⁰悪口を吐く者、神を嫌う者、高慢な者、思い上がる者、自慢する者、悪を企む者、親に逆らう者、³¹悟らない者、信義を欠く者、情愛を欠く者、無慈悲な者となった。

³²これらの事を行う者たちは死に値するという神の裁定を知りながら、それらを行っているばかりか、それらを行う者たちに同調しているのである。

2. 修辭的状况・文脈・構成

(1) 修辭的状况

この手紙は、紀元 57 年頃に使徒パウロがコリントに滞在していた時に執筆したと考えられ、現存の真正パウロ書簡中最後の手紙である¹。この時、パウロはローマ帝国東半分での伝道を終え（ロマ 15：16-21）、エルサレム行き直前の時期を迎えていたが（15：25-29）、将来のスペイン伝道の途上にローマに立ち寄る計画を持っていた（15：22-24）。ローマ教会にアカイア州のコリント教会やアジア州のエフェソ教会のような拠点教会の役割を期待して、一旦、エルサレムへ上って献金を届けた後に（15：25-28）、スペイン伝道の途上にローマを訪れる旅行計画の予告をすることが具体的な執筆目的である（ロマ 15：24）²。

パウロは過去に数度、ローマ教会を訪問しようと企てたが、本書簡の執筆時にはまだ実現するに到っていなかった（ロマ 1：10, 13；15：22 を参照）。面識のないローマ教会の信徒たちに対して、将来の宣教活動に対する協力を得る前提として、パウロは本書簡を通して使徒としての自己を紹介し、使徒として受け入れて貰おうと試みている（特に 1：1-7 を参照）。ここでは、筆者であるパウロの信頼性が問題であり、修辭学的に言えば、この書簡は語り手である使徒パウロのエートス（ethos）の確立を目指している。使徒とはキリストによって世に遣わされた宣教者であり、その宣べ伝える福音の内容を論理的

¹ 原口尚彰『新約聖書概説』教文館、2004年、128頁。

² 同 128頁。

に詳しく説明し、その信頼性を弁証して、ローマの信徒たちの理解と協力を得る必要があった。そのため、ローマの信徒たちへの手紙は他のどの書簡よりも一般的・体系的にパウロの福音理解を展開している。但し、執筆者であるパウロの脳裏には、読者であるローマの信徒たちが置かれた具体的状況が焼き付いていた筈であり、それがこの書簡の修辭的状況 (rhetorical situation) を形造っている。ローマの教会についての情報は、皇帝クラウディウスによって下されたユダヤ人追放令により、ローマを追われ、コリントにやって来て (スエトニウス「クラウディウス」『皇帝列伝』25; 使 18: 2-3)、そこでパウロの宣教の協力者となったプリスカとアクラ夫妻を通して得ていたものと思われる。書簡末尾の挨拶と言つての部分に多くの信徒の名前が挙がっているのも、パウロがローマ教会について持っていた具体的知識の反映であろう (ロマ 16: 1-24)。ローマのキリスト教は初めはユダヤ人の間に広まったようであるが (スエトニウス「クラウディウス」『皇帝列伝』25 を参照)、次第に異邦人へ広がり、ローマ書の執筆当時のローマの教会は、ユダヤ人信徒 (7: 1-6; 9: 24; 15: 7-8) と異邦人信徒 (1: 13; 11: 13-16; 15: 9-12) の両方からなり、数の上では異邦人信徒が優勢になっていた。

イエス・キリストの信仰を通して与えられる神の義ということがこの書簡の中心主題であるが (1: 16-17; 3: 21-28)、神の救いの計画における民族問題、つまり、ユダヤ人と異邦人の救いということも大切な主題として採り上げられている (1: 17; 2: 9-10; 9: 1-11: 36)。こうした主題の選択は、パウロがイスラエル行きを目前にしていたことが直接の原因であるが (15: 25-28)、ユダヤ人と異邦人から

なる混成教会であるローマの教会の信徒達の関心事に対応するものでもあった。また、民族的背景や社会的背景の違いに由来する生活習慣や宗教的志向が異なる信徒たちが、キリストの体としての一つの共同体を形成することも重要な課題であった(12: 3-8; 14: 1-23; 15: 1-6, 7-13 を参照)。

ローマの信徒たちはローマ市において、社会の少数者として、圧倒的多数の異教徒の間に暮らしていた。ローマは、ギリシア・ローマ世界の他の都市と同様に、異教の神々の神殿が林立し、祭儀が盛大に行われる多神教的世界であり、天地の創造者なる唯一の神を信じるキリスト教徒は、ユダヤ教徒と同様に、周辺世界とは異なる宗教文化の中で、独自の共同体を形成して、自分たちの宗教的アイデンティティを維持しなければならなかった³。彼らは他の諸都市に居住する信徒たちと同様に(ヤコ 1: 1; Iペト 1: 1 を参照)、異教徒の間に離散して生活しつつ、キリストを信じる信徒として生活しなければならない人々であった。

他方、彼らは社会生活の面では、当時の支配的政治体制、社会体制に参加しつつ生活しなければならなかった。首都ローマには、そこに最高権力者である皇帝が居を定め、また、国家政策を決定する元老院が置かれていたのであるから、ローマの信徒たちはローマ帝国の政治権力の圧倒的力を間近に感じる立場にあった(ロマ 13: 1-7 を参照)。他方、皇帝クラウディウスのユダヤ人追放令や(スエトニウス「クラ

³ ディアスポラ状況下のユダヤ人共同体形成の課題については、「初期ユダヤ教におけるディアスポラ」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第28号(2010年)19-42頁を参照。

ウディウス』『皇帝列伝』25；使18：2-3），皇帝ネロによるローマのキリスト教徒迫害（タキトゥス「ネロ」『年代記』15.44）に見られるように，周辺世界はマイノリティであるユダヤ教徒やキリスト教徒に好感を持っておらず，キリスト教徒は絶えず文化的摩擦や社会的軋轢や迫害にさらされていたと推定される。ローマ書を書き送るにあたって，パウロは，このような状況下にある信徒たちに，キリスト教徒として生活し，共同体を形成するための思考と行動の指針を示して，彼らを励まし，力付ける必要があったのである（ロマ15：25-26）。

(2) 文脈

ローマ書の導入部を構成する1：1-7（序言）と1：8-15（感謝の祈り）の後，パウロは1：16-17において書簡全体の主題である神の力，神の義としての福音という主題を提示する。それに続く1：18-8：39は書簡本体の前半部を構成し，人間の罪の現実を指摘した上で（1：18-3：20），キリストにおける神の義の啓示を論じている（3：21-8：39）。1：18-3：20において，パウロはすべての人々が罪の下にあること様々な角度から検討しており，1：18-32はその一環として，異邦人世界の罪とそれに対する神の怒りの啓示ということを取り扱っている⁴。これに対して，2：1-16は神の裁きの公平さ，2：17-3：8はユダヤ人の罪，3：9-20は全世界の人間の罪を語る。1：18-3：20全

⁴ C. Porter, "Romans 1.18-32: Its Role in the Developing Argument," *NTS* 40 (1994) 221-228 は，ロマ1：18-32の部分は，パウロの主張ではなく，続く2：1-16の部分において論駁さるべき仮想の論敵の立場を表しているとするが，この解釈は余りに技巧的な印象を受ける。1：18-32に書いてある事柄自体はパウロも読者も同意することが前提であるが，それは単なる他人事ではなく，同じ尺度で自分達も裁かれることになるという警告を2：1-16の部分が述べていると考える方が自然である。

体の結論は、3: 9 後半の、「ユダヤ人も異邦人もすべて罪の下にあることを、私たちは既に述べているのである」と3: 20「だから、律法の業によっては、すべての肉が神の前に義とされることはなく、律法を通して罪の自覚が生じるだけである」に見られる。

尚、修辞学的な視点からすると、ローマ書は下記のような内容構成を備えている。

- 1: 1-15 exordium (序説) 福音の使徒
- 1: 16-17 propositio (提題) 神の義の啓示
- 1: 18-3: 20 narratio (陳述) 罪の下にある人間世界
- 3: 21-8: 39 probatio (論証) (1) 信仰通しての神の義
- 9: 1-11: 36 digressio (補説, 余談) イスラエルの躓きと救い
- 12: 1-15: 33 probatio (論証) (2) 神の義の下での生活
- 15: 14-16: 23 peroratio (結語) ローマ訪問の希望と挨拶

この書簡の議論の中心は、「1: 16-17 propositio (提題) 神の義の啓示」とその実証である「3: 21-8: 39 probatio (論証) (1) 信仰通しての神の義」の部分である。書簡の執筆目的は、信仰を通しての神の義という福音理解の正当性を論証し、ひいては、使徒としてのパウロの信頼性を弁証することにあるので、修辞法の類型からすると、ローマ書の議論は法廷弁論に属し、特に、弁明 (ἀπολογία) に該当すると言える。

ロマ 1: 18-32 は、1: 18-3: 20 narratio (陳述) の中に組み込まれている⁵。この部分は、異邦人世界の罪の現状を神の怒りの対象として

⁵ F. Vouga, “Römer 1,18-3,20 als narratio,” *ThGl* 77 (1987) 225-236; R. Lafontaine,

叙述しており、告発 (κατηγορία) の要素を含んでいるが、同時に、3: 21-8: 39に展開される、恵みとしての神の義の啓示の議論の前提を形成している。通常の弁論であれば、罪状の陳述の後にその罪状を裏付ける論証が続くのが普通であるが、3: 21-8: 39は1: 18-3: 20に述べられた罪状の陳述を前提としつつも、被告人の罪状を立証して有罪判決を導き出そうとするのではなく、逆に、罪を赦し、信じる者を義とする神の無罪判決の論証となっている点の特異である。陳述と論証が直線的に結び付かず、対立する要素を含みつつ弁証法的に結び付いているのである。この特異な論理構成は、人間の罪に対する神の怒りを(ロマ1: 18; 2: 5, 8; 5: 9; 9: 22)、キリストを通して罪人を赦す神の愛が凌駕する(5: 5-11; 8: 35-39)弁証法的関係に対応している。

さらに、1: 18-3: 20 narratio (陳述) 自体がひとまとまりのユニットとして、修辭的な構成を備えており、下記のような下位要素に分けられる。

- 1: 18 propositio (提題) 神の怒りの啓示
- 1: 19-32 narratio (陳述) 神認識の可能性と異邦世界の偶像礼拝と放縦
- 2: 1-3: 8 probatio (論証) 神の裁きの公平性とユダヤ人の罪
 - 2: 1-16 神の裁きの公平性
 - 2: 17-3: 8 ユダヤ人の罪の現状
- 3: 9-20 peroratio (結語) すべての人は罪の下にある

S. J., "Pour une nouvelle évangélisation," *NRT* 108 (1986) 645 を参照。

(3) 内容構成

ロマ 1: 18-32 は次のような構成を持っている。

1: 18-23 神認識と偶像礼拝

- v.18 神の怒りの啓示
- vv.19-20 被造物を通しての神認識の可能性
 - v. 19 神について知るべき事の明白性
 - v.20 神の本質の認識可能性と異邦人の責任
- vv.21-23 神を知りながら偶像礼拝をする
 - v.21 神を知りながら神として崇めない
 - v.22 賢者を自認しながら愚か者となる
 - v.23 不死なる神を死すべき生物の像と取り替える

1: 24-25 神の裁きとしての放縦

- v.24 放縦な欲望に引き渡す
- v.25 神の真理を偽りと引き替え、被造物に仕える

1: 26-27 神の裁きとしての性的混乱

- v.26 自然に反する性的振る舞い
- v.27 性的混乱

1: 28-32 神の裁きとしての不純な思い

- v.28 神の裁き
- v.29-31 悪徳表
- v.32 結び

このうち、「1: 18-23 神認識と偶像礼拝」は、異邦人世界が自然を通

して神を知りながら、神を礼拝することをしなかったことに対して、神の怒りが啓示されたことを語っており、1: 18-32 全体の中で最も中心的な事実を指摘している。尚、「1: 18-23 神認識と偶像礼拝」のは、「v.18 神の怒りの啓示」の宣言の後、その理由付けとして、「vv.19-20 被造物を通しての神認識の可能性」と「vv.21-23 神を知りながら偶像礼拝をする」より構成され、それぞれの文節は理由を示す接続詞 $\delta\iota\omicron\tau\iota$ で導入されている（1: 19, 21 を参照）。これに対して、「1: 24-25 神の裁きとしての偶像礼拝」と「1: 26-27 神の裁きとしての性的混乱」と「1: 28-32 神の裁きとしての不純な思い」は、「1: 18-23 神認識と偶像礼拝」の論理的帰結としての神の裁きの3態様を説明しており、結果を示す表現である $\delta\iota\omicron$ や（24 節）、 $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ （26 節）、 $\kappa\alpha\iota$ （28 節）によって導入されている。

3. 解 釈

1: 18-23 神認識と偶像礼拝

18 節 「神の怒りが天から現されている」という文章は、先行する 1: 17 「神の義がそれによって現され、信仰から信仰へと到らせる」に文体的には相似しているが、内容的には逆の事柄であり、裏返しの対応関係にある⁶。両節の併置によって、福音における神の義

⁶ E. Käsemann, *An die Römer* (HbNT 8a; 2. durchgesehene Aufl.; Tübingen: Mohr, 1974) 31; J. D. B. Dunn, *Romans* (WBC 38AB; Dallas: Word Books, 1988) 1.54; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT6; Freiburg i.Br.: Herder, 1977) 48; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (2. verbesserte Aufl.; 3 Bde; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987) I.93, 101; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 83, 85-86; 川島重成『ロマ書講義』教文館, 2010年, 67-68頁を参照。

(δικαιοσύνη) の啓示と、神の怒りの対象となっている、福音が語られる以前の不義(ἀδικία)に満ちた人間世界が対照されている⁷。1: 17と1: 18の間には大きな主題の転換がある。1: 18から3: 20に到るまで、神の義とは対照的に人間の不義と罪が語られ、神の義の主題は大きく弧を描いて3: 21以下に再び登場するのである⁸。

この文章に用いられている動詞 ἀποκαλύπτω は、神の特別な啓示を表す術語であり、パウロは他では自身の回心の体験を回顧する記述の中で、神が御子を啓示したことに關して用いている(ガラ1: 16)⁹。「神の怒り(ὀργή)」とは、初期キリスト教においては、特に、神の裁きを指す術語的表現となっている(マタ3: 7; ルカ3: 7; 21: 23; ヨハ3: 36; ロマ1: 18; 2: 5, 8; 5: 9; 9: 22; Iテサ1: 10; 2: 16; 5: 9; 黙11: 18; 14: 10; 19: 15を参照)¹⁰。「神の怒り(ὀργή)」という表現は来るべき終わりの日における裁きを指すのが通例であるのに対して(特に、ロマ2: 5, 8; 5: 9; 9: 22; Iテサ1: 10; 2: 16; 5: 9; 黙11: 18; 14: 10; 19: 15; エチ・エノ91: 7, 9; 『宗規要覽』4.12を参照)、ここでは既に完了し、現在する事柄として理解しているの

⁷ Dunn, I.56を参照。尚、C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; 2 vols; Edinburgh: T.&T. Clark, 1975-79) I.110-111は、福音の宣教において(ロマ1: 17)、神の義のみならず、神の怒りが啓示されると考えているが、むしろ、福音が語られる以前の世界の描写であると考えべきである。H. Lietzmann, *An die Römer* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1906) 8を参照。

⁸ Wilckens, I.102を参照。

⁹ 動詞 ἀποκαλύπτω の詳しい語学的分析は、LSJ 201; Bauer-Aland, 184; A. Oepke, “ἀποκαλύπτω,” *ThWNT* III. 565-597; T. Holtz, “ἀποκαλύπτω,” *EWNT* I. 312-317を参照。

¹⁰ 詳しくは、G. Bornkamm, “Die Offenbarung des Zornes Gottes,” in ders., *Das Ende des Gesetzes. Paulustudien* (München: Kaiser, 1952) 9-33; N. Walter, “Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“, Zur Koprespondenz zwischen Römer 1,18-32 und 8,19-22,” in ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997) 293-302を参照。

が特殊である (Iテサ 2: 16 を参照)¹¹。同様な例は、キリストにおける神の義の啓示に言及する 3: 21 に出て来る類義の動詞 φανερώω の用法にも見られ、本箇所と対応している¹²。パウロは自分と読者達の住んでいる世界の現状を終末的相の下に眺めているのである¹³。

聖書の神は、哲学者のアリストテレスが説く世界の運動の「第一原因」(『形而上学』1071b, 1072a1) というような抽象的原理ではなく、考え、感じ、世界を創造し、働き掛け続ける人格神である。旧約聖書において、神は人間を愛し (申 23: 5; 33: 12; サム下 12: 24; イザ 43: 4 他)、憐れむ (創 33: 5; 43: 29; 出 20: 6; 33: 19; 申 5: 10; 7: 9; 30: 3; ホセ 1: 6, 7 他) と共に、人間の罪に対し怒って裁きを与える (出 32: 10-11; 代上 19: 2, 10; 27: 24)。新約聖書においても、神は人格神として捉えられ、神は人間を愛し (ヨハ 3: 16; ロマ 8: 37; Iテサ 1: 4)、憐れみ (マタ 5: 7; ルカ 1: 50, 54, 58, 72, 78; ロマ 9: 23; 15: 9)、人間の罪に対して怒りを現す (マタ 3: 7; ルカ 3: 7; 21: 23; ヨハ 3: 36; ロマ 1: 18; 2: 5, 8; 5: 9; 9: 22; Iテサ 1: 10; 2: 16; 5: 9; 黙 6: 16-17; 11: 18; 14:

¹¹ Porter, 213 は、このことに注目し、パウロの思想の一貫性に疑問を投げかけている。それに対して、H.-J. Eckstein, “»Denn Gottes Zorn wird von Himmel her offenbar werden.« Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18,” ZNW 78 (1987) 82-89; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHKNT 6; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999) 48 は、ギリシア語動詞の現在形が、未来の意味で使用されることは可能であり (ルカ 14: 3; Iコリ 3: 13; コロ 3: 6; エフェ 5: 6 を参照)、ここでも来るべき終末の裁きを指して現在形が用いられているとしている。しかし、この解釈では、1: 24, 26, 28 で、「(神が) 引き渡した (παρέδωκεν)」と述べられている、既に行われている裁きの執行行為が説明出来ない。

¹² 動詞 φανερώω の語学的分析については、Bauer-Aland, 1172-74; O. Preiskens, “φανερώω,” *ThWNT* I.244; H. Hübner, “φανερώω,” *EWNT* I.138-145 を参照。

¹³ Käsemann, 31-32, 33-34; Schlier, 48-49, 54; Wilckens, I.98; S. Schulz, “Die Anklage in Röm. 1,18-32,” *ThZ* 14 (1958) 164-166 を参照。

10；19：15を参照）存在として描かれている¹⁴。

パウロは多神教的な宗教文化のただ中で、人の手で作った神々の像を神殿に安置して拝んでいる異邦人世界を念頭に置きながら、異邦人世界の倫理的混乱の問題を論じている。「不義をもって真理を妨げている人間たちのあらゆる不敬虔と不義」という句における「真理」とは（ロマ1：25）、神は唯一であり、創造主なる神だけであるという事実のことである（ロマ2：30；4：11-12；Iコリ8：4,6を参照）。敬虔や正義は、ギリシア・ローマの倫理思想において思慮や節制や勇氣と並ぶ主要な徳目として挙げられる（プラトン『国家』1.331A；4.427E；10.615C；『法律』1.630B, 631B-D, 888BC；ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』3.80,83；7.92, 102；ストバイオス『抜粋集』2.60.9を参照）。しかし、この場合の敬虔とは、オリュンポスの神々等のギリシア・ローマ世界の神々を敬い、仕えることである（プラトン『国家』10.615C；アイスキュロス『アガメムノン』338；ディオドロス・シクローロス『歴史叢書』4.39.1他）¹⁵。「正義」とは、正しい社会的行動を行うことであり（アリストテレス『ニコマコス倫理学』1129a）、完全な徳とされている（1129b）。しかし、ユダヤ人であり、キリスト者であるパウロにとって、敬虔とは天地の作り主なる神を敬い、仕えることであるので、異邦人世界の神々を敬うことは、むしろ、忌むべき偶像礼拝（出20：4-6；申5：8-11）であり、不敬虔且つ不義であり（詩73 [72]：6；箴11：5）、「不義をもって真理を妨げる」

¹⁴ W. Sandy and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC；5th Ed.；Edinburgh：T.&T. Clark, 1902) 41.

¹⁵ D. Kaufmann-Bühler, "Eusebeia," *RAC* 6 (1966) 985-1052 を参照。

ことと評価されるので、この発言は周辺世界の多神教的宗教文化そのものの断罪として機能している¹⁶。他方、国家や共同体の守護神である先祖伝来の神々を人間が作った偶像として拝まないユダヤ教徒やキリスト教徒の態度は、多神教的な宗教観を持つ周辺社会の人々からは、奇異なものと受け取られ、「無神論者 (ἄθεοι, ἀθεότης)」や「人間嫌い (μισανθρώπος)」という非難が浴びせられている (ヨセフス『アピオン駁論』 2.148; デイオ・カッシウス『ローマ史』 14.2; エウセビオス『福音書への序文』 1.2.2)¹⁷。ここでは、ユダヤ教やキリスト教が擁する一神教的宗教文化とギリシア・ローマ世界の多神教的宗教文化が鋭く対立している¹⁸。

19-20 節 ロマ 1: 19-21 は、被造世界を通しての神認識の可能性に言及している点が注目される (使 17: 22-31 も参照)。“τὸ γνωστόν”とは、ここでは、「知られている事」(使 1: 19; 15: 18 他)、ではなく、「知るべき事」(使 2: 14; シラ 21: 7)を意味する¹⁹。パウロによれば、神の見えない本質は、天地創造以来、目に見える創造の業を通して理性による知覚が可能なものとなっている (ロマ 1: 20a)。パウロは神の創造の業を自己啓示の手段と考えているのである (1: 19b)。ユダヤ人たちとは異なり、族長たちへの契約や (創 12: 1-9; 15: 1-19; 17: 1-14; 35: 5-15)、モーセの律法 (出 20: 1-21; 申 5: 6-22)

¹⁶ Wilckens, I.100 を参照。

¹⁷ M. Stone, *Greeks and Latin Authors on Jews and Judaism* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974) I.155; II.380, 447

¹⁸ Wilckens, I.100 を参照。

¹⁹ Lietzmann, 8; Sanday / Headlam, 41; Cranfield, I.113; H. Rosin, “To gnoston tou Theou,” *ThZ*15 (1961) 164-165; Wilckens, I.106; Lohse, 86-87 を参照。

を通して神に意思の特別な啓示を受けてはいない異邦人たちも、創造主としての神については自然世界の観察を通して知る機会を与えられており、「神について知るべき事は彼らに対して明らか（φανερών）である」とされる（ロマ 1: 19a）²⁰。「神は彼らに対して（そのことを）顕したのである（ἐφανέρωσεν）」（ロマ 1: 19b）。ここで用いられている動詞 φανερών は、新約聖書や初期キリスト教文書において ἀποκαλύπτω と並び、神の啓示を表す術語として用いられている（マコ 4: 22；ヨハ 1: 31；2: 11；3: 21；7: 4；9: 3；17: 6；21: 1, 14；ロマ 1: 19；3: 21；16: 26；II コリ 2: 14；3: 3；4: 10, 11；5: 10, 11；II クレ 20: 5；イグ・ロマ 8: 2 他）²¹。神について知りうることが明白になっているので、彼らがこの神を信じないことについて弁解する余地がなく（1: 20c）、彼らに対しては神の怒りが既に啓示されている（1: 18）。

自然を通しての神認識の可能性にパウロが言及するのは、異邦人世界が天地の創造主なる真の神を礼拝しないことの責任を問うという目的のためであり、自然を通しての神認識に積極的な意義を見出しているためではない²²。自然世界の秩序や規則性・美を観察することを通

²⁰ Rosin, 164-165；B.E. Shields, “The Areopagus Sermon and Romans 1: 18ff: A Study in Creation Theology,” *ResQ* 20 (1977) 29-31 を参照。

²¹ Bauer-Aland, 1700-1701；P-G. Müller, “φανερών,” *EWNT* III.988-991；R. Bultmann / D. Lührmann, “φανερών,” *ThWNT* IX.4-6.

²² Bornkamm, 20-21；O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK5；12. Aufl.；Göttingen：Vandenhoeck & Ruprecht, 1963) 61；Käsemann, 34-36；H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKnt 6；Freiburg：Herder, 1977) 54；W. Popkes, “Zum Aufbau und Charakter von Römer 1.18-32,” *NTS* 28 (1982) 490-501；U. Wilckens, I.100, 105；Cranfield, I.116；C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (2nd ed.；Peabody：Hendrickson, MA, 1991) 35；Dunn, I.57-58；P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD6；Göttingen：Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 33-34；J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33；New York：Doubleday, 1993) 271-272；Lohse, 97-99；F. Hahn, *Theologie*

して神を認識することは、ストア哲学の認識論の中に存在している（エピクテトス『語録』1.6.19；1.16.6-8, 15-18；セネカ『自然の問題』7.30.3）。この場合の神とは世界全体に内在し、支配する法則のことであり、λόγος（原理、理性、言葉）やφύσις（自然）に一致する（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.134-136, 147-148）。マクロ・コスモスである世界を貫く原理であるロゴスは、ミクロ・コスモスである人間を支配するロゴスと一致するので（『哲学者列伝』7.87-88）、理性による自然を通しての神認識が成立することになる²³。

旧約聖書には、被造世界の規則性や美しさを通して、創造主の栄光の顕現を見、讚美する考え方が見られる（例えば、詩8：1-10；19：1-7；ヨブ12：9；36：24を見よ）。ストア学派の認識論はこうした旧約的創造信仰と接点を持つので、ヘレニズム・ユダヤ教に取り入れられ、創造信仰の視点から再解釈された。例えば、アレクサンドリアのフィロンは、理性を通しての創造主の存在を認識する可能性を論じている（『律法各論』1.32；『律法総論』3.87-93）。また、ソロモンの知恵の著者は、目に見える被造物の整然とした美しさを通して、制作者である神の存在を認識する可能性が与えられているのに、現実には異邦人世界が創造主を知るに至らず（知13：1-9；シビュラ3：8-45）、偶像礼拜に耽る結果（知13：10-14：11）、様々な悪徳・悪行を行い、倫理的混乱に陥っているとしている（知14：22-31；さ

des Neuen Testaments (2 Bde; Tübingen: Mohr, 2002) I.228-230 は、この箇所が持つ告発の側面を強調する。

²³ M. Pohlenz, "Paulus und die Stoa," *ZNW* 42 (1949) 71; A. Fridrichsen, "Zur Auslegung von Röm. 1,19f.," *ZNW* 17 (1916) 159-168; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetische religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor.1 und 2* (BHT 26; Tübingen: Mohr, 1959) 225-268; idem., *Römer*, 1.99.

らに、遺ナフタリ 3: 1-5; ヨセフス『アピオン』 2.199-203, 206-208 を参照)²⁴。恐らくパウロはヘレニズム・ユダヤ教を介して、被造物を通しての神認識の可能性という思想を持つに至ったのであろう²⁵。実際のところ、ロマ 1: 18-32 の論理構造と上述のソロモンの知恵 13: 1-14: 31 の論理構造は極めて似通っている。但し、両者の間に見られる違いは、ソロモンの知恵とは異なり、パウロが神の終末的裁きという視点の下に、異邦人世界が創造主を信仰せず、偶像礼拝と倫理的混乱に陥っている事態を眺めていることと（ロマ 1: 18, 32）、異邦人たちがある種の神認識を現実には有していることを認めている点である（1: 21）²⁶。

21 節 パウロの立場からすると、神の認識は当然に神への信仰へと進むことにならなければならない。神への信仰は、何よりも、創造主なる神として崇めることと、万物の創造の業を覚えて、神に感謝することに表現されるのである。しかし、パウロは「神を知りながら、神として崇めず、感謝せず、思いにおいて空しくなり、彼らの悟らない心は暗くなった」（1: 21）と述べる。これは自然を通して神を知る

²⁴ Wilckens, I.97; Tobin, 109.

²⁵ Sanday / Headlam, 51-52; Dunn, I.56-57; Lohse, 86 Anm. 8; C. Romaniuk, “Le livre de la sagesse dans le Nouveau Testament,” *NTS* 14 (1967-68) 505-506; T. H. Tobin, *Paul’s Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans* (Peabody, MA: Hendrichson, 2004) 109 を参照。

²⁶ J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 41-57; R. Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 154; Romaniuk, 506 もこの点に着目する。これに対して、E. Baasland, “Cognitio Dei im Römerbrief,” *SNTS* 14 (1989) 194-197 は、異邦人が神を知る理論的可能性はあっても、実際に神を知っているのは特別な啓示を受けているユダヤ人だけであると述べている。

機会を与えられながら、異邦人世界がそこから進んで天地の創り主なる神を信じ、生ける神を礼拝するには至っていない現実の指摘である。神を敬わない人間の心に上る思いの空しさについては、詩 94 [93]: 11; エレ 2: 5; I コリ 3: 20; 知 13: 1 も語っており、本節の見解と軌を一にしている²⁷。

パウロが「彼らは神を知りながら」と言うとき、「神を知る」とは何を意味しているかが問題である。他の箇所でもパウロが「神を知る」と述べる時、それはパウロの宣教の言葉を通して回心した者たちが、信仰によって「神を知り、神に知られる」人格的關係に置かれることを意味する（ガラ 4: 9; I コリ 8: 3）²⁸。この神とはイエス・キリストを死人の中から復活させた神（ロマ 4: 24; 8: 14; 10: 9; ガラ 1: 4）、生ける真の神である（I テサ 1: 9）。神を知る者は神を愛し（I コリ 8: 3）、神に「アッバ、父よ」と語り掛け（ロマ 8: 15; ガラ 4: 6）、神に栄光を帰し（ロマ 15: 6, 9; I コリ 6: 20; ガラ 1: 24）、神に感謝する（ロマ 1: 8; 7: 25; I コリ 1: 4, 14; 14: 18; I テサ 1: 2; 2: 13; 5: 18）。しかし、ロマ 1: 21 が念頭に置いている「神を知る」ことは、「神を信じ、神を拝する」という意思を伴った全人格的な神認識とは異なり、見に見える被造世界の背後に目に見えない神の働きを認めるといった程度の知的な神認識である²⁹。そこからは創造主を信じ、「神として崇め、感謝する」意思は生じない³⁰。このような神認

²⁷ Lietzmann, 8; Cranfield, I.117-118. Wilckens, 1.107; Lohse, 88.

²⁸ A. Lindemann, "Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie," ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche* (Tübingen: Mohr, 1999) 17.

²⁹ Dunn, I.59.

³⁰ Dunn, I.59 を参照。他方、H. Ott, "Röm.1, 19ff. als dogmatisches Problem," *ThZ* 15 (1959) 40-50; Lindemann, 14-15 は、ロマ 12: 18-32 において、異邦人は創造

識が罪人としての自己認識を生み、自己の罪を認め、告白し、罪の赦しを受けることもない。従って、自然を通しての神認識から、全人的なコミットメントを伴う人格的な信仰は生じないのである³¹。

「彼らの悟らない心は暗くなった」という句は、人間の「心 (καρδία)」の有りようを問題にしている³²。先行する 1: 19-20 は、人間の理性が自然観察を通して神を認識することを問題にしているが、ここでは人間の思考や感情や意思の座である心全体を視野に入れている (ロマ 2: 5, 15, 29; 5: 5; 9: 2; 10: 9, 10; I コリ 4: 5; 7: 37; I テサ 2: 4 他を参照)³³。神を崇めず、神に感謝しないことは、認識や思考の問題であるだけでなく、人間の意思の問題であるからである。パウロの議論は、思考と感情と意思の座である心をトータルに論じる旧約の人間観の上に立っている³⁴。

22 節 ストア的な神認識は神を世界に内在的なものと理解し、創造主と被造物との間に存在する質的相違を認めないので、被造世界に働く自然力を神格化して信仰し、礼拝する様々な多神教の宗教 (ユダヤ教やキリスト教の視点からは偶像礼拝) を許容することになる。パウロはこの点を捉えて、こうして、「彼らは賢者であると主張しながら、

主を神として認め、礼拝することをしていないのだから、神を知っているとは言えないので、パウロは自然を通しての神認識を否定しているとする。この議論は神を知ることの二つのレベルを十分に理解していないことに起因している。

³¹ Pohlenz, 72-73; Bornkamm, 147-153; H. Rosin, "To gnoston tou Theou," *ThZ* 15 (1961) 164-165; Wilckens, I. 99-100, 105-106; Cranfield, I. 116-117; Fitzmyer, 281; Lindemann, 15; Wischmeyer, 353-355 は、この否定的結果を強調する。

³² 名詞 καρδία の語学的分析については、Bauer-Aland, 818-821; F. Baumgärtel / J. Behm, "καρδία," *ThWNT* III. 609-616; A. Sand, "καρδία," *EWNT* II. 615-619 を参照。

³³ Cranfield, I.118 を参照。

³⁴ Dunn, I. 60; Jewett, 159 を参照。

愚かになった」アイロニカルな現実を指摘し（1：22）、彼らが³⁵、「創造主以外の被造物を敬って仕えた」（1：25）と非難している。賢者であることは、ギリシア・ローマ世界の哲学者達が目指していた理想であり（プラトン『国家』442C；アリストテレス『形而上学』981b1-983a1；『ニコマコス倫理学』1141a；ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.117 他）、パウロもギリシア・ローマ世界の賢者の自負を良く知っていた（I コリ 1：20-22, 27 を参照）。被造物の姿を取った神々の像を拜むことは、賢者を任じるギリシア・ローマ世界の人々が、愚かになったアイロニカルな現実であるように、ディアスポラのユダヤ人であるパウロの目には映るのである（I コリ 1：20；さらに、知 14：11 を参照）。

23 節 ギリシア的神理解によれば、神々是不変、不死、永遠であるのに対して（ホメロス『イリアス』1.492；『オデュッセイア』31, 67, 78, 200；アリストテレス『形而上学』1071b-1072b を参照）、人間は死すべきものであり、永遠に生きることはない（ホメロス『イリアス』1.342；『オデュッセイア』219；：エウリピデス『アイアース』749-784）。ところが、ギリシア・ローマ世界の宗教は、ゼウスやアポロンやアフロディーテー他の神々を理想化された人間の姿で思い描き、人の姿の神像を制作していた³⁵。そのことを捉えてパウロは、「不死なる神の栄光を、死すべき人間や鳥や四つ足で歩く獣や爬虫類の似姿に変えたからである」とアイロニーを籠めて批判する。但し、神々

³⁵ E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 111-153 を参照。

を「鳥や四つ足で歩く獣や爬虫類の似姿」で描くのは、むしろ、エジプトの宗教に顕著な傾向である（*ANEP* nos.548, 553, 558, 564, 567, 568, 570, 573 を参照）³⁶。そのことは、ローマでも知られていた（ディオドロス・シクローロス『歴史叢書』1.12.9 を参照）。ヘレニズム期にアレクサンドリアで成立したと推測されるソロモンの知恵の著者も、蛇や動物を神格化して礼拝することを、異邦人世界の愚かさの例として挙げている（知 11: 15-16; 15: 18）。パウロは地中海世界に展開される異邦人世界の諸宗教全体を念頭に置いて、被造物の神格化の問題を論じていると言える。

神像を作って拝む事を神に変えて神ならぬものを拝むとして批判する事は、既にエレ 2: 11 や詩 106 [105]: 20 に見られる（申 4: 16-18 も参照）³⁷。両方の箇所七十人訳はロマ 1: 23 と同様に動詞 ἀλλάσσω を使用しており、用語法が似ているので、パウロはこれらの箇所を念頭に置いていた可能性がある³⁸。但し、エレ 2: 11 や詩 106 [105]: 20 が、イスラエルの民の内部で起こった偶像礼拝を断罪しているのに対して、パウロは異邦人世界の宗教的習慣を批判しているという違いがある。

この書簡の受信者であるローマの教会は、ユダヤ人信徒（ロマ 7: 1-6; 9: 24; 15: 7-8）と異邦人信徒（1: 13; 11: 13-16; 15: 9-12）からなる混成教会であるが、数の上では異邦人信徒の方が優勢に

³⁶ Schlier, 58; Dunn, I.61; Fitzmyer, 284; Lohse, 89 もこの点を指摘している。

³⁷ Lietzmann, 8; Cranfield, I. 119-120; Haacker, 51 を参照。

³⁸ Sanday/Headlam, 45; Lohse, 88; Jewett, 160-161; U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie* (BThS 18; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991) 120-121; 川島, 73 頁を参照。

なっている（特に、1: 13; 15: 9-12を参照）。天地の創り主なる神は唯一であり、諸宗教の神々を敬うことを偶像礼拝として禁じる伝統の中に生きるユダヤ人信徒達にとり、多神教的宗教文化を批判することは、旧約・ユダヤ教の伝統を形成していたので（イザ44: 9-20; 知13: 10-14: 31を参照）、パウロの議論は受け入れやすいものであったと思われる。他方、初代教会の異邦人宣教は、キリストの福音を聞いて受け入れる前提として、天地の創り主なる生ける神への回心を求めたので（使14: 15-17; 17: 22-31; Iテサ1: 9-10; ガラ4: 8-10を参照）、異邦人信徒達も、神は唯一であり（Iコリ8: 4-6を参照）、異教の神々は人間が想像力で創り出したものであるという認識を共有していることが期待出来たのである。

1: 24-25 神の裁きとしての偶像礼拝

24節 異邦人世界の人々は、パウロの目から見て欲望のままに行動し、互いの体を相応しくない行為によって辱める放縦に陥っていた（Iコリ5: 10; Iテサ4: 5を参照）。パウロは、「神は彼らを心の欲望に引き渡し（*παρέδωκεν*）」と述べているが、ここで用いられている動詞 *παράδιδωμι*（引き渡す）は、元々は官憲に身柄を引き渡すことを表す行政用語である（マタ26: 15, 25, 46, 48; マコ9: 31; 13: 9, 11, 12; 14: 10, 11, 18, 21; 15: 1, 10; ルカ22: 4, 6; Iコリ11: 23b他）³⁹。パウロによると、異邦人達が心の欲望に囚われ、放縦な生活を送ることは、彼らが天地の創り主を信じないことの報いとして、神が

³⁹ Bauer-Aland, 1242-1244; F. Büchsel, “*παράδιδωμι*,” *ThWNT* II.171-174; W. Porckes, “*παράδιδωμι*,” *EWNT* III.42-48を参照。

彼らを情欲の支配下に引き渡した行為であり、裁きの執行である（ロマ 1: 26, 28; I コリ 5: 5 も参照）⁴⁰。偶像礼拝が諸悪の根源であるという議論は、既にヘレニズム・ユダヤ教の異教世界批判に見られ（知 14: 12-21）、パウロはこの論理を踏襲し、新しいコンテキストにおいて展開したのである⁴¹。

欲望（ἐπιθυμία）は何かを得たい、或いは、したいとする人間の欲求であり、正当な対象へ向かうこともあるが（フィリ 1: 23; I テサ 2: 17）、多くの場合は禁じられた対象へ向かったり、限度を超える欲求となり、貪りとして否定的に言及される（ロマ 6: 12; 7: 7-8; 13: 14; ガラ 5: 16; I テサ 4: 5; さらに、コロ 3: 5; エフェ 2: 3; 4: 22 も参照）⁴²。

パウロが経験的に知っている異邦人世界は、様々な神々の神殿が林立し、祭儀が競合する多神教的世界であると共に、人間の欲望に歯止めがなく、繁栄の中で展開される貪欲や性的放縱に満ちた世界である。これに対して創造主なる神のみを拝するユダヤ教やキリスト教は（出 20: 2-6; 申 5: 6-10）、十戒に代表されるように性的放縱を禁じ、殺人や窃盗や貪欲を禁じる倫理性を持っており（出 20: 13-17; 申 5: 17-21）、ユダヤ教徒やキリスト教徒にとって異邦人世界の生活の現状は容認できるものではなかった⁴³。

尤も、ヘレニズム世界の倫理思想も、人間が欲望のままに行動する

⁴⁰ Sanday/Headlam, 45; Lohse, 89.

⁴¹ Litzmann, 9; Ben Witherington III., *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 63-64.

⁴² Schlier, 60; Wilckens, I.108-109; Dunn, I.62.

⁴³ Lietzmann, 10; Sanday/Headlam, 49-50 を参照。

ことに対しては批判的であり、快樂主義を肯定する訳ではない。例えば、哲学者のプラトンは、放縦に身を委ねることを諫めて、節度と思慮と勇氣と健康といった徳目を人間の幸福に到らせるものとして勧めている（『法律』5.733E-734A-E；ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』3.80,83；7.92, 102）。放縦は人間の無知と自制心の欠如に由来するのである（『法律』5.734B）。アリストテレスもまた、放縦を諫め、節制を勧める（『ニコマコス倫理学』1117B-1119B）。アリストテレスの実践的倫理思想にあつては、人間の持つ即時的欲望を自制心によりコントロールして適度に充足させる中庸が理想とされている。ストア哲学の始祖ゼノンにあつても、節制は思慮や正義や勇氣と並ぶ主要な徳目であつた（ストバイオス『抜粋集』2.60.9を参照）⁴⁴。さらに、ストア哲学者の一人クリュシッポスは、欲望を「理性を欠いた欲求」と規定し、理性によって乗り越えるべき情念の一種としてあげている（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.112）。但し、ギリシア・ローマ世界の倫理思想は主として哲学によって担われており、諸々の宗教によって与えられるのではない。多神教的世界の宗教活動は、人間の欲望を制御し、倫理的指針を与える場というよりも、祭儀を通して情念や願望を発散させる場であつた。

25 節 パウロにとって神は「創造主」であるのに対して（ロマ 1：25；4：17）、世界は「被造物」（ロマ 1：25；8：19, 20, 21, 39）である。神は言葉によって世界を創造したのであるから（II コリ 4：6；創

⁴⁴ S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Berlin: A. Töpelmann, 1959) 16 を参照。

1: 1-2: 4a), 自然世界も人間もすべて被造物であり, 創造主である神から自立した存在ではない。「彼らは神の真理を偽りに替え, 創造主以外の被造物を敬って仕えたのである。」とは, 人間や動物を神格化して仕えている多神教的慣行のことを念頭に置いており, 1: 23 が指摘する, 「不死なる神の栄光を, 死すべき人間や鳥や四つ足で歩く獣や爬虫類の似姿に変えた」事態を違った言葉で表現している。多神教の神殿には人間の手で作った神々の像が安置され, 礼拝されているのである (知 14: 10-15; 15: 7-19 を参照)。また, 「神の真理を偽りに替え」という句は, 1: 18 の「不義をもって真理を妨げる人間たちのあらゆる不敬虔と不義」に呼応し, その具体例の提示となっている⁴⁵。

「崇拝して仕えた (ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν)」という句に用いられている, 「崇拝しうる (σεβάζομαι)」という言葉は神を畏れ敬うことを指す (ホメロス『イリアス』18.178; 『オデュッセイア』3.123; ヨセア 12.6; シビュラ 5.405; 8.46 他)⁴⁶。「仕える (λατρεύω)」ことは神に仕える祭儀行為を指す (プルタルコス『倫理論集』405C, 407E; フィロン『律法各論』1.300 他)⁴⁷。

「創造主は永遠に祝福された方である。アーメン。」この句は前後の文脈には論理的には繋がらず, 創造主である神に言及する際に信仰者であるパウロの心に突然上った讚美の思いが噴出して来た感がある。同じ様な例は, ロマ 7: 25; 9: 7; II コリ 11: 31 にも見られる。

⁴⁵ Fitzmyer, 284 もこの点を指摘する。

⁴⁶ LSJ, 1587; Buer-Aland, 1491; Cranfield, I.124; Lohse, 90 を参照。

⁴⁷ LSJ, 1032; Buer-Aland, 949-950; Cranfield, I.124; Lohse, 90 を参照。

1: 26-27 神の裁きとしての性的混乱

26-27 節 ロマ 1: 18-32 においてパウロは、異邦人世界が創造主を信じず、かえって被造物を神格化して崇める偶像礼拝に陥っている結果、道徳的混乱に陥っていることを、神の裁きの結果であると解釈している (24, 26, 28 節「神は彼らを引き渡した [παρέδωκεν]」)。これは創造主なる神が人間の倫理行動に介入せずに放置することを遺棄と考えているのであろう。パウロによれば、道徳的混乱の現象の一つがギリシア・ローマ世界に広がっていた同性愛の現象である (26-27 節; さらに、知 14: 26 を参照)⁴⁸。パウロはこの現象を、異邦人世界が神の創造に由来する男女の「自然な関係を不自然な関係に変えた」証左であると考えている (26 節)。パウロはここで、まず女性の同性愛の問題を採り上げ (26 節)、次に、男性の同性愛の問題を論じている (27 節)。ギリシア・ローマ世界において同性愛の問題、特に、男性の同性愛の問題は広く知られていた (オウィディウス『変身物語』 9.727-730; マルティアリス『エピグラム』 7.67.1-3, 13-15; 知 14: 26 を参照)。これに対して、ヘレニズム文献には、女性の同性愛の問題への言及も存在するが、比較的稀である (例えば、プラトン『饗宴』 191E; 『法律』 636C, 839)⁴⁹。同性愛を自然の秩序に反する行為として批判し、規制しようとする意見は、ギリシア・ローマの倫理思想の一

⁴⁸ K.J. Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge: Harvard University Press, 1978) 12, 19-31, 37, 99; J.D. De Young, "The Meaning of 'Nature' in Romans 1 and its Implications for Biblical Proscriptions of Homosexual Behavior," *JETHS* 31 (1988) 435-437 を参照。

⁴⁹ 同時代の文献資料に見られるギリシア・ローマ世界の女性の同性愛の問題については、Dover, 171-173; B.J. Brooten, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996) 29-186 を参照。

部に見られるが（プラトン『法律』636AB；セネカ『倫理書簡集』47.7-8；プルタルコス「愛をめぐる対話」『倫理論集』751A-E, 752B-Cを参照），大勢を変える力はなく，同性愛は周辺世界に広く見られる慣行であったと言える⁵⁰。

女性の同性愛の問題は旧約聖書には論じられていない⁵¹。しかし，男性の同性愛は旧約聖書において男性が女性的な役割を演じる行為として，明示的に禁じられており（レビ18：22；20：13），特に，神殿男娼が，しばしば非難されている（申23：18；王上14：24；15：12；22：47；王下23：7）。ヘレニズム・ユダヤ教文献も旧約聖書の立場を継承して，同性愛を自然に反する行為として否定的な評価を下している（知14：26；アリテアスの手紙152；シビュラ3.184-86, 764；フィロン『アブラハム』135-136；『律法各論』2.50；3.37-39；ヨセフス『ユダヤ古代誌』1.200-201；『アピオン』2.199）。同性愛に対してことさらに厳しい姿勢を取るパウロの態度は，旧約・ユダヤ教的な見解の継承と考えられるであろう⁵²。

パウロは男女の関係を創1：27に従って創造の秩序と考えている。他では，ἀνὴρ「男，夫」とγυνή「女，妻」（ロマ7：2-3；Iコリ7：2-4, 10, 11, 13, 14, 16；11：3, 7, 8, 9, 11, 12他）という言葉を使用するが，ここではἄρσεν（男）とθηλυ（女）という言葉を使用しているのは（ガ

⁵⁰ R.B. Ward, "Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1: 26-27," *HTHR* 90 (1997) 263-269を参照。

⁵¹ R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress, 1983) 115はそのことに注目し，女性の同性愛は旧約聖書において禁じられていないとする。女性の同性愛については旧約聖書に明示的に論じられていないが，男性間の同性愛は明示的に禁じられており，女性を含めた同性愛全体が禁止されている可能性もあるので，Scroggsのような解釈が妥当かどうかは疑問である。

⁵² Cranfield, 127; Haacker, 53; Dunn, 1.65-66, 74.

ラ 3: 28 も参照), 創 1: 27 LXX の用語法を念頭に置いているからであろう。他方, こうした用語法の選択は, 周辺世界において男性・女性の問題を論じるときの慣用にも一致しており (プラトン『法律』636C, 839; フィロン『アブラハム』135-136; 『律法各論』2.50; 3.37-39を参照), 読者であるローマ教会の信徒たちにも受け入れやすいものであろう。パウロの理解するところによれば, 男女間の自然な関係は, 神の創造の秩序の一部であるということになる。この場合, ストア哲学の用法と同様に自然は人間の社会関係も含むが, 「自然に従って生きることは」, 神の創造の秩序に従って生きることに他ならない。パウロの思考において, 自然論は創造論の中に組み込まれている。創造者なる神を認識しながら, 創造主として崇めない結果, 神は異邦人世界が創造の秩序を無視して行動しようとする欲望のままに生きるに任せた。パウロはこの神の放置が即ち裁きであると捉えたのであった。

名詞 φύσις (フュシス) が新約聖書の中に出て来るのは比較的稀であり, 福音書や使徒言行録には全く見られず, 真正パウロ書簡 (ロマ 1: 26; 2: 14, 27; 11: 21, 24; I コリ 11: 14; ガラ 2: 15; 4: 8) と第二パウロ書簡 (エフェ 2: 3), 共同書簡 (ヤコ 3: 7; II ペト 1: 4) の一部に見られるだけである。パウロ書簡における使用例を見ると, φύσει (フュセイ) 「本性上, 本来」(ロマ 2: 14; ガラ 2: 15; 4: 8) という与格形で用いられるか, または, 前置詞を伴って κατὰ φύσιν (カタ・フュシン) 「自然に反して」(ロマ 1: 26; 11: 24b) という形で用いられることが多い。彼が議論の中に φύσις (フュシス) 論を取り込んだ理由は, ギリシア・ローマ世界の思考法に馴染んでいる異邦人信徒たちに対して彼の議論をより身近なものにするためであろう (ロ

マ 1: 26; I コリ 11: 14)。φύσις (フュシス) は「自然, 起源, 本質, 本性, 性格」を意味するギリシア語名詞である⁵³。このギリシア語はヘレニズム世界に由来する言葉であり, 旧約聖書のヘブライ語には, これに対応する言葉は存在しない。ストア哲学においてこの言葉は世界を貫く原理としての「自然」を意味する(ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.134-136, 147-148)。但し, この「自然」は自然世界のみならず, 人間の本性をも包含しており(エピクテトス『語録』1.16.10; デイオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.87; マルクス・アウレリウス『自省録』10.6), 人が「自然に従って生きる」ことが理想とされた(エピクテトス『語録』1.6.23; デイオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.86-89; マルクス・アウレリウス『自省録』1.9)。名詞 φύσις (フュシス) はヘレニズム・ユダヤ教によって取り入れられ, 七十人訳聖書の外典部分にも(ソロ知恵 7: 20; 13: 1; III マカ 3: 29; IV マカ 5: 8, 9, 25; 13: 27; 15: 13, 25), それ以外のヘレニズム・ユダヤ教文書にも登場する(フィロン『世界の創造』8, 13, 68; 『律法書の寓意的解釈』1.8)。ヘレニズム・ユダヤ教は旧約的創造論の中に φύσις (フュシス) 論を取り込み, φύσις (フュシス) を神の創造の秩序と理解している(特に, ソロ知恵 7: 20; IV マカ 5: 25; フィロン『世界の創造』68)⁵⁴。ヘレニズム思想に由来する φύσις (フュシス) の概念をヘレニズム・ユダヤ教を介して受け入れるに当たって, パウロは旧約聖書の創造論の中に自然論を組み込み

⁵³ LSJ 1964; Bauer-Aland, 1733-1734; H. Köster, “φύσις,” *ThWNT* IX.246-271; H. Paulsen, “φύσις,” *EWNT* III.1063-1065.

⁵⁴ J.D. De Young, “The Meaning of ‘Nature’ in Romans 1 and its Implications for Biblical Proscriptions of Homosexual Behavior,” *JETHS* 31 (1988) 434 を参照。

φύσις (フュシス) を κτίσις (クティシス) と解釈したのであった。

1: 28-32 神の裁きとしての不純な思い

28 節 「認識において神を持つことを適切としなかったので、神は不適切な思いに彼らを渡し」という発言は、21 節と 24 節に述べられている思想を、再度、言葉を少し換えて表現している。パウロの論理は螺旋的であり、同じ主題に度々立ち返りながら、少しずつ進化させていくスタイルを取る。

「適切としなかった」という句に用いられている動詞 δοκιμάζω は、吟味して取捨選択することを意味する (ロマ 2: 18; 12: 2; 14: 22; I コリ 16: 3; II コリ 8: 8; フィリ 1: 10 を参照)⁵⁵。これは、人間の理性的考察による選択行為である (I コリ 1: 22 も参照)。「彼らは神を知りながら、神として崇め、感謝することをしなかった」(ロマ 1: 21) という事実を、認識論的な視点から言い換えている。この認識論的な選択行為が、彼らの心に「不適切な思い」を生じさせる原因となり不正な行為を生んでいるのであるが、それをパウロは神による放置(神は不適切な思いに彼らを渡し)という裁きであると理解する。「不適切な思い」の具体的内容は、29-31 節に詳述される。

29-31 節 パウロは異邦人世界が、「²⁹あらゆる不義、悪、貪欲、邪悪に満ち、殺意、妬み、悪意、悪習、陰口に溢れ、³⁰悪口を吐く者、

⁵⁵ 語学的分析については、Bauer-Aland, 406-407; G. Schunack, “δοκιμάζω κτλ.,” *ThWNT* IX. 246-271; W. Grundmann, “δόκιμος κτλ.,” *EWNT* II.825-829; 川島, 75 頁を参照。

神を嫌う者、高慢な者、思い上がる者、悪を企む者、親に逆らう者、⁵⁶悟らない者、信義を欠く者、情愛を欠く者、無慈悲な者となった。」と述べる。この悪徳表は、ヘレニズム・ユダヤ教の異教世界批判の型を継承してヘレニズム世界の一般的な人間像に援用したものであり（知 14：23-29 を参照）、悪徳を次から次へと列挙することを通して読者に対して強い修辭的効果を与えることを狙ったものであろう⁵⁶。リストの初めの4つの悪徳の綴りがαで終わり、最後の4つの悪徳が否定の小辞αで始まっているのは、同様な音を重ねることで一体性を感じさせる音韻的効果を狙ったものであろう⁵⁷。

ギリシア・ローマ世界の思想家達は、無知を不倫理的行為の源泉と見たが（プラトン『法律』5.734B を参照）、パウロはフィロンやソロモンの知恵の著者と同様に（フィロン『十戒』91；知 14：22 を参照）、神を認めないことの結果として人間の心の中に生じる邪悪な思いとその結果である悪行を列挙している。29節では他者に対する攻撃的な思いに集中し、30-31節はそのような思いに駆られて行われる反社会的で邪悪な行為をなす人間の諸類型を、神の裁きに値するものとして提示している（32節を参照）⁵⁸。ギリシア・ローマ世界の倫理思想は、これらの悪徳を容認するものではないが、パウロが経験したエフェソやコリントのようなヘレニズム都市の世界の現実は、哲学が掲げる思

⁵⁶ S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Berlin: A. Töpelmann, 1959) 23-42, 77-78; E. Schweizer, "Gottesgerechtigkeit und Lasterkatalog bei Paulus (inkl. Kol und Eph)," in P. Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung* (FS. E. Käsemann, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1976) 469-470; Lohse, 92; Witherington, 63.

⁵⁷ Wibbing, 83 を参照。

⁵⁸ Lietzmann, 11; Lohse, 93.

慮や正義や節制や友愛といった倫理的理想とは遠いものであったと思われる。パウロによるかなり誇張を含んだ異邦人世界の暗黒面の描写は、繁栄の裏で倫理性が失われて行く地中海世界の都市生活の一面を捉えていたのである。

尚、パウロは他の書簡では、信徒への勧告の中で、悪徳表を避けるべき行為類型群として掲げるのが通例である（ロマ 13: 13; I コリ 5: 9-13; 6: 9-11; II コリ 12: 20-21; ガラ 5: 19-21; I テ 4: 3-6 を参照）⁵⁹。同様な悪徳表は、初期ユダヤ教の倫理的勧告の中にもしばしば登場しており、初期キリスト教の悪徳表の背景をなしている（IV マカ 1: 25-27; 2: 15; 遺ルベン 3.3-6; 遺レビ 17.11; 遺イッサカル 7.2-6; 遺ガド 5.1; 遺アセル 2.5; 5.1; ヨベ 21.21; 23.14; エチ・エノ 10.20; 『宗規要覧』 4.2-14; フィロン『カインとアベルの供物』 22; 『言葉の混乱』 117 他を参照）⁶⁰。そこに列挙されている悪徳は、唯一の神を信じない異邦人世界のみならず、ユダヤ教徒やキリスト教徒もこの世にある限り犯す恐れのある行為群と理解されているのである。パウロはしばしば、このような悪行をなす者たちは、「神の国を嗣ぐことが出来ない」と伝統的な言い回しを用いながら、信徒達に対して厳しく警告している（I コリ 6: 10; ガラ 5: 21 を参照）。特に、ガラテヤ書における悪徳表では、「肉の業」として、「猥褻、不純、好色、偶像礼拝、魔術、敵意、争い、嫉妬、怒り、利己心、不和、分派抗争、羨望、泥酔、酒宴」を挙げる（ガラ 5: 19-21）。「肉（σάρξ）」とは、人間の心を唆して神に敵対する思いと行動を起こさせる力であ

⁵⁹ Wibbing, 108-117; Schweizer, 476-477.

⁶⁰ Wibbing, 26-76; Wilckens, I.112.

る（ロマ 7：18-25 以下；13：14；ガラ 5：16 以下）。「肉に従って生きる」（ロマ 8：13）、或いは、「肉に従って歩む」（Ⅱ コリ 10：2）とは、人間が神に敵対する自己中心的な思いに囚われて行動することに他ならない。人間の自己中心性の顕れは、即時的欲望の充足の衝動（ガラ 5：16）だけではなく、律法の遵守を通して義を得ようとする努力ともなる（ロマ 10：3）。肉の業の帰結は、神からの離反（ガラ 5：17, 24；ロマ 8：6, 13）と神への敵対である（ロマ 5：8-11；8：7, 31-32）。

32 節 「これらの事を行う者たちは死に値するという神の裁定を知りながら、それらを行っているばかりか、それらを行う者たちに同調しているのである。」という言葉は、神々の礼拝と放縱に満ちた異邦人世界に対する、終末論的視点に立ったパウロの最終的判断である⁶¹。旧約聖書において、偶像礼拝（出 22：19；申 17：2-7）や、殺人（出 21：12-17；21：18-21；を参照）や、姦淫（申 22：22-27 を参照）や、父母への反抗（申 21：18-21）のような、神の定めた重要な倫理基準に反する行為は死に値するとされているが、不倫理的行為すべてではない。パウロが非倫理的思いや行為一切を「死に値する」と断じるのは、厳密な議論と言うよりも修辭的な効果を狙った誇張であろう⁶²。尚、異邦人世界の人々も、その良心の告げるところに従って（ロマ 2：14-15 を参照）、悪徳表に挙げられている行為が創造の秩序に背馳し、正義に適わず、処罰に値するものであることを知ってい

⁶¹ Wibbing, 117.

⁶² Jewett, 190-191 もそう指摘する。

る筈である (2: 12-13)⁶³。しかし、創造主を拝しない彼らが、パウロが想定するように、不道徳な行為の一切が、「死に値するという神の定め」であると意識し、唯一の神の裁きを畏れたかどうかは疑問である⁶⁴。従って、彼らが日常生活を送るにあたって放縦な行動を制御する決定的な歯止めはなく、結果として、非倫理的な行動を相互に容認することとなっているのである。

結 論

(1) パウロは多神教的な宗教文化のただ中で、人の手で作った神々の像を神殿に安置して拝んでいる異邦人世界を念頭に置きながら、異邦人世界の倫理的混乱の問題を論じている。敬虔と正義は、ギリシア・ローマの倫理思想において主要な徳目として挙げられる。しかし、この場合の敬虔とは、オリュンポスの神々等のギリシア・ローマ世界の神々を敬い、仕えることである(プラトン『国家』10.615C; アイスキュロス『アガメムノン』338; デイオドロス・シクローロス『歴史叢書』4.39.1他)。これに対して、ユダヤ人であり、キリスト者であるパウロにとって、敬虔とは天地の作り主なる神を敬い、仕えることであるので、異

⁶³ Lohse, 93.

⁶⁴ Haacker, 55-56 は同様な疑問を投げかけ、ここでパウロは異邦人だけでなく、ユダヤ人も視野に入れているとする。さらに、F. Flückiger, “Zur Untersuchung von Heiden und Judentum in Röm.1,18-2,3,” *ThZ* 10 (1954) 154-158 は、ロマ 1: 32 は異邦人ではなくユダヤ人を念頭においており、1: 32 は先行する 1: 18-31 ではなく、後続の 2: 1-3 に結び付いているとする。しかし、この解釈では、1: 18-31 から 1: 32 への急激な論題の移行が起こることになり、新たな問題が生じてしまう。パウロがユダヤ人を批判の対象に含めるのは、2: 1 以降であると考えの方が自然である。

邦人世界の神々を敬うことは、忌むべき偶像礼拝（出 20：4-6；申 5：8-11）であり、不敬虔且つ不義であり、「不義をもって真理を妨げる」ことと評価される。パウロは、周辺世界の多神教的宗教文化そのものを断罪している。

(2) パウロによれば、神の見えない本質は、天地創造以来、目に見える創造の業を通して理性による知覚が可能なものとなっている（ロマ 1：20a）。パウロは神の創造の業を自己啓示の手段と考えている（1：19b）。ユダヤ人たちとは異なり、族長たちへの契約や（創 12：1-9；15：1-19；17：1-14；35：5-15）、モーセの律法（出 20：1-21；申 5：6-22）を通して神に意思の特別な啓示を受けてはいない異邦人たちも、創造主としての神については自然世界の観察を通して知る機会を与えられており、「神について知るべき事は彼らに対して明らかである」とされる（ロマ 1：19a）。しかし、従って、彼らがこの神を信じないことについて弁解する余地がなく（1：20c）、彼らに対しては神の怒りが既に啓示されている（1：18）。

「彼らは神を知りながら、神として崇め、感謝することをしなかった」と述べるロマ 1：21 が念頭に置いている「神を知る」ことは、「神を信じ、神を拝する」という意思を伴った全人格的な神認識とは異なり、見に見える被造世界の背後に目に見えない神の働きを認めるといった程度の知的な神認識である。そこからは創造主を信じ、礼拝し、感謝を捧げるという意思は生まれて来ない。このような神認識が罪人としての自己認識を生み、自己の罪を認め、告白し、罪の赦し受けることもない。従って、自然を通しての神認識から、全人的なコミットメン

トを伴う人格的な信仰は生じない。

(3) 異邦人世界の人々は、パウロの目から見て欲望のままに行動し、互いの体を相応しくない行為によって辱める放縱に陥っていた。パウロによるとそれは、彼らが天地の創り主なる真の神を信じない論理的帰結である。パウロが経験的に知っている異邦人世界は、様々な神々の神殿が林立し、祭儀が競合する多神教的世界であると共に、人間の欲望に歯止めがなく、繁栄の中で展開される貪欲や性的放縱に満ちた世界である。これに対して創造主なる神のみを拝するユダヤ教やキリスト教は（出 20：2-6；申 5：6-10）、十戒に代表されるように性的放縱を禁じ、殺人や窃盗や貪欲を禁じる倫理性を持っており（出 20：13-17；申 5：17-21）、ユダヤ教徒やキリスト教徒にとって異邦人世界の生活の現状は容認できるものではなかったのである。

弁証法神学におけるルター研究

—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 ——

村 上 み か

1. はじめに

プロテスタント教会形成の基礎を築いたルターとその宗教改革は、当初よりプロテスタント神学の歴史の中で特別な位置を与えられ、長きにわたって教条的、弁証的観点からなされる理解が提出されてきた¹。近代に入り、信仰の自由の保障や政教分離の原則を通じてキリスト教がその政治的基盤を失った後も、ルターに対する高い評価は変わらず、むしろ近代の様々な思想潮流が、それぞれの視点からルターを再解釈し、改めて英雄としてのルター理解が提出されるに至った。そのような中で19世紀後半、本格的なルター研究、また宗教改革研究が自由主義神学によって始められることになる。アルブレヒト・リッチェル、アドルフ・フォン・ハルナック、エルンスト・トレルチらはその歴史意識と方法をもって、ルターや宗教改革を歴史的文脈の中に理解することを試み、それらが中世的、カトリシズム的要素をもつ存在であることを明らかにした。このことにより、彼らはこれまでの理

¹ これについては、以下の拙論を参照：「神学領域における宗教改革研究—その歴史的視点の欠如—」（森田安一編『ヨーロッパ宗教改革の連携と断絶』教文館2009年5月、307-323頁）

解に対して、ルターや宗教改革を批判的に考察し、歴史的に相対化する視点を提出したのである。しかし彼らの研究においては、その近代的な問題意識が解釈の中に入り込み、その結果、最終的には「近代化」されたルター理解が提出され、徹底した歴史的考察を提出することが出来なかった²。そしてまさにその近代性を克服すべく現れてきた弁証法神学によって、彼らの研究は退けられ、それに代わる新たな考察、すなわち、弁証法神学の視点からする宗教改革やルターの研究が提出されることになったのである。この「弁証法神学的ルター研究」は、その後、数十年にわたりルター研究を支配し、ここに自由主義神学がもたらした歴史的、批判的視点は後退し、再び「弁証的」ルター研究が復活したのである。

本論文は、この弁証法神学におけるルター研究について考察を行う。すなわち、まずカール・バルト (Karl Barth) のルター研究、さらにそれに続く弁証法神学のルター研究の展開を取り上げ、ルター研究史におけるそれらの位置付けを明らかにしたいと思う。

2. カール・バルト：宗教改革の神学遺産の発見

(1) 宗教改革神学への方向転換

バルトはその神学活動において、ルターやその神学について、まとまった研究を提出したわけではない。しかし、一連の論文と『教会教義学』において明確なルター理解を提出し、これにより、その後のル

² これについては、以下の拙論を参照：「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—」（『教会と神学』第51号、2010年11月、35-59頁）

ター研究が大きく展開する契機を与えることになった。

バルトの宗教改革に対する取り組みは1920年代、政治的、神学的に危機的な状況の下に始まり、彼自身の神学形成と連動する形で展開されたものであった。すなわち、彼自身の神学的な模索が始められる中、彼は聖書と取り組む傍らで宗教改革者、とくにルターとカルヴァンの神学に向かい、その研究に着手したのである。1919年の『ロマ書講解』に続き、彼は1921年にゲッティンゲン大学へ招聘されるが、その二学期目にあたる1922年夏学期に、バルトはカルヴァンの神学についての講義を行い、1923年にはルターについての論文を著している³。そして彼らの神学と取り組む中で、彼は宗教改革の神学的遺産の意義を改めて認識することになる。すなわち、罪人の義認と救い、信仰、悔い改めや業、教会の本質や限界といった問題について宗教改革の神学を理解する中で、バルトは自身が置かれていた当時の教会状況の中でこれらの神学を全く新しいものとして受取り、重要な使信と受け止めた⁴。そして彼はここに新しい神学への指針を見出し、「宗教改革の路線へ」⁵と大きな方向転換を始めたのである。この宗教改革の遺産の発見はまた、バルトに宗教改革と近代のプロテスタンティズム

³ Barth, Karl, *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre*, in: *Zwischen den Zeiten*, Nr.4, München 1923, S.26-75. この時期、1922年から翌年にかけての冬学期にバルトはツヴィングリとも取り組むが、それは彼を失望に終わらせるものであったと言う。この時期のバルトの取り組みについては: Busch, Eberhard, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, S.155f.

⁴ Ebd., S.156.

『ロマ書講解』に続くこの大きな変化の時期に、バルトはすでにルターの霊的、言語的能力に感銘を受けているが、まだこの時期にはルター神学との本格的な取り組みには至っていない。Ebeling, Gerhard, *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: ders., *Lutherstudien*, Bd.III, Tübingen 1985, S.428-573, ここでは S.531.

⁵ Busch, Karl Barths Lebenslauf, S.156.

の相違を認識させるに至り、同時に彼は近代プロテスタント神学の研究をも始めることになる。そして聖書研究とこの宗教改革神学への取り組みのプロセスを経て、バルトは彼独自の神学、すなわち「神の言葉の神学」また「弁証法神学」と名づけられるところの神学を形成するに至ったのである⁶。宗教改革の神学は彼の新しい神学の歩みを基礎付ける重要な意味をもつものであったことが理解されるだろう。もっとも彼の宗教改革の神学に対する取り組みは、まだこの時点ではその端緒が開かれたばかりで、本格的なものではなかった。

(2) 宗教改革神学の位置づけ

周知のように、彼の提出したこの新しい神学は、1930年代の先鋭化された時代状況の中で大きな反響を呼び、第一次大戦後の教会の革新に神学的基礎を与えるものとなった。そしてこの時期、ルター記念祭、カルヴァン記念祭が続いたことにも促され、バルトは新たに宗教改革に関する一連の論文を著した。すなわち「決断としての宗教改革 (Reformation als Entscheidung)」(1933年)「ルター記念祭 1933年 (Lutherfeier 1933)」(1933年)「カルヴァン (Calvin)」(1936)⁷「カルヴァン記念祭 1936年 (Calvinfeier 1936)」(1936年)である。これらの論文において、バルトは宗教改革に対する理解をより深められた形で提

⁶ ザーフェンヴィルでの聖書研究とゲッティンゲンでの宗教改革神学との取り組みが結びつき、彼独自の神学が形成されたと理解されている。1922年にはすでに「弁証法神学」の名称が彼に与えられていた。Busch, Karl Barths Lebenslauf, S.151, 155-157; Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, S.428, 443-445, 531.

⁷ Barth, Reformation als Entscheidung, (Theologische Existenz heute, Heft 3.), München 1933.; Lutherfeier 1933 (Theologische Existenz heute, Heft 4.), München 1933.; Calvin (Theologische Existenz heute, Heft 37.), München 1936.; Calvinfeier 1936 (Theologische Existenz heute, Heft 43.), München 1936.

出すことになった。

この四論文はいずれも *Theologische Existenz heute* に載せられたものであり、とくに宗教改革とルターに関する最初の二論文は 1933 年に出され、当時の教会状況を直接反映させる形で、考察が進められている。すなわち帝国教会の体制と「ドイツキリスト者」の台頭を前にして、バルトはこのドイツ福音主義教会の状況を危機と捉え、それに対して抵抗を行う切迫した状況の中で、いったい何が福音主義教会の基礎であるのかと問い、宗教改革神学との取り組みを進めた。そして宗教改革の神学が現在の福音主義教会に何を示し、何をもたらしうるのかと、改めて問い直していったのである⁸。

その際、バルトはまず、近代に提出された宗教改革理解はいずれも、この問いに対する説得力ある答えを出していないとして、これらを退けた。すなわち様々な思想潮流やトレルチらが行ったように、宗教改革の文化的、政治的、国家的な意義を強調し、あるいは英雄としてのルターを前面に出す理解は、福音主義教会の基礎を理解する上で、十分でないというのである⁹。そしてバルトは事柄に即して宗教改革を理解することを試み、その結果、宗教改革は「真のキリスト教会の再建」¹⁰としての意義をもつものであったとする理解を提出したのである。なぜなら、そこには何よりも「教会において忘れられた、あるいはほとんど忘れられたキリスト教の真理を再び言い表し」¹¹、「預言者や使徒

⁸ Barth, *Reformation als Entscheidung*, Vorwort S.3f. ; *Lutherfeier 1933*, Vorwort S.3-7.

⁹ Barth, *Reformation als Entscheidung*, S.5-7. ; *Lutherfeier 1933*, S.11f.

¹⁰ Ders., *Reformation als Entscheidung*, S.10.

¹¹ Ebd., S.7.

の教えと同じく極めて確かなもの」¹²を有するという神学的な意義が認められると理解したからである。その内容は、ルターにおいて完結した形で語られた言葉、すなわち「キリスト」「福音」あるいは「神の言葉」を中心に据えて語られた言葉であり、具体的にそれは、聖書の尊厳と権威、創造主の栄光、罪人の和解者としてのイエス・キリスト、キリストへの信仰の力、この世におけるキリスト者の自由、また真の教会の謙虚さと勇気の必要性として表現されたものである¹³。宗教改革においては、これらの「キリスト教の真理の純粋な教理」¹⁴が第一に問題であったのであり、この真理への立ち返りによって、異端に陥っていた教会は自己自身へと戻り、真の教会を再建する結果をもたらした¹⁵。これが宗教改革の、そして福音主義教会の本質であったと、バルトは理解する。

そしてこの真理への立ち返りによりローマ教会と対立してゆく宗教改革の中に、神への信仰を告白し、そのことにより誤った教会に抵抗を行ってゆく「決断」の状況を、バルトは見取った¹⁶。すなわち、宗教改革の神学の中に示されているものは、単なる思索ではなく、それは告知し、宣言し、論争するものであることをバルトは理解したのである。そしてそれは、神に対する人間の究極的な決断であることを、バルトは宗教改革の神学から導き出したのである¹⁷。

こうしてバルトは新プロテスタンティズムに対して、また「ドイ

¹² Ebd., S.9.

¹³ Ebd., S.7 ; ders., Lutherfeier 1933, S.8.

¹⁴ Ders., Reformation als Entscheidung, S.8.

¹⁵ Ebd., S.7-10.

¹⁶ Ebd., S.10f.

¹⁷ Ebd., S.11-17.

ツキリスト者」の運動に対して、激しく対立し、抵抗してゆく契機を宗教改革神学から得たのである。彼は、宗教改革に連なるこれらのプロテスタンティズムが文化的、政治的、国家的様相をもって現れ、宗教改革の提出した教会的、神学的基礎を失ったことを問題とした¹⁸。すなわち、そこには人間が中心に立ち、信仰を道徳や理性、人間性や文化、そして民族や国家との関係において語ろうとする教会の姿があり、この「偽りの福音主義教会」¹⁹に対して抵抗し、イデオロギーから離れ、原点の真理に回帰することを、バルトは強く主張していったのである²⁰。

このように、バルトは帝国教会やドイツキリスト者に抵抗して行く差し迫った状況の中で、宗教改革の、とりわけルターの神学と取り組み、ここにプロテスタンティズムの回帰すべき原点を見る宗教改革理解を提出した。そしてこのことは、彼のその後の運動の支えとなり、その展開を方向付ける大きな教会史的、神学史的意義をもつものとなる。しかし、宗教改革に規範的意義を帰するこの姿勢は、宗教改革研究史においては、正統主義以来の弁証的理解の復活と捉えられるものであり、この基本姿勢が彼のその後の宗教改革神学との取り組み、さらには弁証法神学における宗教改革神学研究の展開を規定することになるのである。

(3) ルター神学との取り組み

このように回帰すべき原点としての宗教改革理解を基本姿勢とし

¹⁸ Ebd., S.17-24. ; ders., Lutherfeier 1933, S.17-21.

¹⁹ Ders., Reformation als Entscheidung, S.23.

²⁰ Ebd., S.6f., 10-19, 23f. ; ders., Lutherfeier 1933, S.6,8.

て、バルトはこの時期、カルヴァンと並んでルターの神学に対する集中的な取り組みを始め、彼の神学を深化させていった。その成果は彼の『教会教義学』（1932-67年）の中に現れることになる。その際、その取り組みの仕方そのものが、彼のこの基本姿勢を如実に反映したものであった。すなわち、バルトのルターへの依拠はとくにその1巻（Prolegomena）、すなわち彼の神学の基礎を論じる部分に集中している。そして、個々のテーマについて論じる際、バルトは繰り返しルターを引き合いに出し、ルターとの対話において、彼自身の神学を展開させていくというあり方が取られているのである。そして彼が依拠しようとしたテーマも、彼自身の問題意識を反映したものであった。すなわちそれは、ルターが福音宣教を教会の中心的課題としたこと²¹、あるいは教義学の基準としての神の言葉の意義²²、賜物としての信仰理解²³、また信仰義認論の中心的意義²⁴であり、さらにルターがそれらを守るために思弁や弁証を退けた²⁵ことであった。その取り扱い方も、ルター自身の語りを客観的に聞くというよりも、バルトの置かれた時と場において、ルターを語らせる意図をもってなされたと理解されるものである。これらの部分では、批判的な調子は見られず、全面的な依拠の姿勢をもってルターの言葉が現在化されているのである。

もっとも、バルトはルター神学すべてを規範として単純に受容したわけではなく、それに対する批判をも展開し、繰り返しその限界を

²¹ Barth, Kirchliche Dogmatik I-1, München 1932, S.18, 30, 71f.,92, 98.

²² Ebd., S.156f.

²³ Ebd., S.142, 148f., 156f., 161, 259.

²⁴ Ebd., IV-1, Zollikon-Zürich, 1953, S.579f.

²⁵ Ebd., I-1, S.18, 30.

指摘している。とりわけ「隠された神」と「啓示された神」を区別する理解は、神の統一性を破壊する危険があると批判の対象とされた²⁶。またキリスト論についても、それがキリストの両性論をもって人間的なものを神化し、神と人間の関係の不可逆性を相対化する危険をもつことを指摘している²⁷。人間的なものとの緊張関係を強調する彼の理解が、キリスト論において明確化、徹底化された形で表れたと言えるだろう。さらに、バルトはルターにおける律法と福音の並列性を批判し、律法に対する福音の優位性を強調している²⁸。ここにおいても、ルターとの対話の中でバルトの神学がより厳密な形で展開されてゆくプロセスが伺えるだろう。

『教会教義学』に見られるこのような取り組みから、ルターほどバルト神学全体に対して—それが肯定的な受容であれ、否定的な批判であれ—影響を与えた神学者はおらず、ルターは聖書に次いで極めて重要な神学的対話のパートナーであったと位置づけられるほどである²⁹。このように、バルトのルター研究は彼自身の神学形成を基礎づけるものとして提出され、独立した「ルター研究」として提出されたものではなかった。しかし、まさに彼のその神学を基礎付けたルター

²⁶ Ebd., II-2, Zollikon-Zürich 1942, S.71.

²⁷ Ebd. IV-2, (Zollikon-Zürich 1955), S.89-91.

²⁸ 福音と律法について Ebd, II-1 (Zollikon 1940), S.407.

バルトのルター解釈については、以下の文献を参照：Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, S.454-459, 492f., 517f., 551f.; Bornkamm, Luther im Spiegel, S.120-123; Lohse, Martin Luther, S.237f.

²⁹ Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, S.530-533.

エーベリンクはその精緻な研究によって以下のことを確認した。すなわち、バルト神学の形成に対するルターの影響が大きいとしても、それはルターの個々の神学的見解に対する合意よりも、ルターの霊的な卓越性への感銘というべきものであったということである。(Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, S.533.)

そのものの研究が、彼に続く弁証法神学運動の中で提出されることになる。すなわち、新プロテスタンティズムへの否定的態度と宗教改革神学への回帰の志向の中で、ルター研究が大変な勢いをもって展開されたのである。そして、これまで述べてきたバルトの態度と同じく、それは基本的にルター神学に集中し、そこから現在における使信を読み取ろうとする組織神学的研究であった。ここに自由主義神学以来、ホルに至るまで努力されてきた歴史的考察は後退するのである。

もっとも、このような新しい研究の傾向はバルトの啓示理解とそれに対応する歴史理解にも関連していることが指摘されるべきだろう。すなわち彼は永遠に不変なるもの (ein Ewig-Gleiches) への大いなる関心のために、歴史的な存在とその歴史的連関に対して積極的な関心を示さなかったのである。その結果、「教会史」を教義学の「補助学 (Hilfswissenschaft)」と位置づける彼の理解が提出されることになる³⁰。このような基本的な理解をもって、彼はまさに新プロテスタンティズムを否定したのであり、近代神学における歴史意識を批判したのであった。そしてこの近代的なものを代表するものとしてバルトがとりわけ厳しく異議を唱えたのが、トレルチであり、彼の宗教改革理解であったのである³¹。

このようなわけで、それに続く数十年の間、ルター研究における歴史研究は決定的に後退する。これが、「近代神学の克服」の努力がルター

³⁰ Barth, Kirchliche Dogmatik, I-1, S.3.

³¹ Groll, Wilfried Ernst Troeltsch und Karl Barth, München 1976, S.12f. (西谷幸介訳『トレルチとバルト—対立における連続—』教文館 1991年 13-14頁)

研究にもたらした結果であった³²。

3. 弁証法神学におけるルター研究：

ルター神学への集中とその弁証的姿勢

前述のように、新プロテスタンティズムへの否定的態度と宗教改革神学への回帰の志向の中で、弁証法神学は数十年にわたって、ルターの「神学」との集中的な取り組みを展開した。そしてそれは1960年代に至るまで、ルター研究全体に大きな影響を及ぼし、支配的な潮流としての位置をもつものとなる³³。

³² Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantischen Theologie und Kirche, ZThK 47, 1950, S.1-46, ここでは S.1f.

³³ もっともルター神学への集中の傾向は、ホルのルター研究とルター・ルネサンス以来にも見られる現象であり、この傾向はさらにホルの弟子たちやルター・ルネサンス以来の研究者たちによって促進された。前者はすなわちハインリヒ・ボルンカム (Heinrich Bornkamm) やハンス・リュッケルト (Hans Rückert), エマヌエル・ヒルシュ (Emanuel Hirsch), そして一定の距離があるがパウル・アルトハウス (Paul Althaus) であり、後者はヴァルター・レーヴェニヒ (Walther von Loewenich), ルドルフ・ヘルマン (Rudolf Hermann) といった研究者たちである。彼らはその研究において、1920年代に提出された新しい視点、すなわちホルの示したルターの思考における神中心的志向という問題をさらに展開させ、場合によっては修正しつつ、深めていった。同様に、義認の経験をルター理解の出発点とする視点やルターの宗教を良心の宗教とする視点もさらに探求された。このようにして、彼らは徹底した研究の成果を上げ、それによって第二次大戦後の研究にも大きな刺激を与えるものとなった。その際、特に彼らの歴史的関心が重要な役割を果たし、1960年代以降、急速に展開された「歴史的」ルター研究に大きな貢献をなすことになる。しかし、彼らの影響は、当時は弁証法神学の背後に大きく退き、さらに1933年以後にホルの弟子たちの中に見られた政治的な態度のために、あるいは1960年以降の世代交代のために、限定されたものとなったのである。この時期の研究動向については以下の論文を参照：Loewenich, Wandlungen des Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert, S.66-68, 73; ders., Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation, S.16f., 19f.; Lohse, Bernhard, Die Fronten geraten in Bewegung, LM 16, 1977, S.712-714, ここでは S.712f.; Müller, Gerhard, Protestantische Lutherforschung der Gegenwart, in: Der evangelische Erzieher 18, 1966, S.252-269, ここでは S.252; Lau, Der Stand der Lutherforschung heute, S.39f., 43f.

その際、バルト以来の宗教改革に対する基本姿勢が、弁証法神学のルター研究の展開を規定するものとなった。このことは、ここで取り上げられたルター神学のテーマそのものが示唆している。すなわち「隠された神」「予定説」「奴隷意志」「十字架の神学」「宗教への批判」についてのルターの理解が探求されたのであり、これらの研究は「獲得された神学的立場（すなわち弁証法神学：傍注筆者）の拡張であり、深化であり、あるいは正当化」³⁴に他ならなかったと理解されるものである。このことは、以下に見てゆく中で理解されることだろう。このような姿勢は、特にゲオルク・メルツ（Georg Merz）やエルンスト・ヴォルフ（Ernst Wolf）、ハンス・ヨアヒム・イーヴァント（Hans Joachim Iwand）に、そしてとくに初期バルトの影響下にあったフリードリヒ・ゴーガルテン（Friedrich Gogarten）に明らかな形で見られた³⁵。そして彼らほどではないにせよ、多少なりとも弁証法神学の影響を受けた研究者たちも同様の傾向を示している。すなわち、彼らの関心は、バルトと同様、ルターが彼の置かれた歴史状況の中で何を語ったかという客観的な考察よりも、ルターが今、自分たちに何を語るか

³⁴ Loewenich, Walther von, *Die Lutherforschung in Deutschland seit dem zweiten Weltkrieg*, ThLZ 81, 1956, S.705-716, ここでは S.706.

³⁵ Loewenich, *Die Lutherforschung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg*, S.705f.,710.; ders., *Das Lutherbild in der gegenwärtigen Lutherforschung*, in: *Der evangelische Erzieher* 9, 1957, S.261-266, ここでは S.263f.; ders., *Lutherforschung in Deutschland*, in: Vilmos Vajta (Hrsg.), *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S.150-171, ここでは S.150f.; ders., *Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20.Jahrhundert*, in: Erwin Iserloh usw., *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg 1966, S.49-76, ここでは S.68-70.; ders., *Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse, 1984, Heft 1), München 1984, S.18,20; Lau, Franz, *Der Stand der Lutherforschung heute*, in: Ernst Kähler (Hrsg.), *Reformation 1517-1967*, Berlin 1968, S.35-63, ここでは S.40; Müller, Gerhard, *Neuere Literatur zur Reformationsgeschichte*, ThR 42, 1977, S.93-130, ここでは S.93.

というルターの現在化にあったのである³⁶。

以下、この時期に提出されたルター研究を概観し、その動向とこれらの研究のもたらした問題を明らかにしたいと思う³⁷。

彼らの研究の中で何よりも多く提出されたのは、ルター神学の思考の総体、あるいはその中心に関する考察であった。その際、特徴的なのは、たいていの研究がルターの神学を信仰義認論から理解しようとしているということ、そしてそれぞれが、その程度の差はあれ、弁証法神学の影響の下に、そしてホルの影響をも受けつつ、様々なニュアンスをもって理解しているということである。たとえばゲオルク・メルツは、ルターの「隠された神 (deus absconditus)」の理解をルターの神学発言の中心と捉え、そこからルターの「奴隷意志 (servum arbitrium)」論をこの「隠された神」理解に対応するものと結論した³⁸。またエルンスト・ヴォルフはルターの神学を厳密な、また排他的な意味において「神の言葉の神学」と捉え、彼の神学の中に自然神学への徹底的な否定的態度があると結論した³⁹。あるいはヴァルター・レーヴェニヒ (Walther Loewenich) は十字架の神学 (theologia

³⁶ ブッシュは、とくにメルツやゴーガルテンを初めとする弁証法神学者たちが、このような基本姿勢をもって、ルター神学の研究を展開していった様子を、精緻な分析を通して明らかにした：Busch, Eberhard, Die Lutherforschung in der dialektischen Theologie, in: Vinke, Rainer (hrsg.), Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick-Bilanz-Ausblick, Mainz 2004, S.51-69.

³⁷ この時期のルター研究の動向については、以下の論文を参照：Loewenich, Die Lutherforschung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg, S.710-712; ders., Lutherforschung in Deutschland, S.155-157; ders., Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland, S.343-352.

³⁸ Merz, Georg, Der vorreformatorische Luther, 1926; ders., Zur Frage nach dem rechten Lutherverständnis, 1928.

³⁹ Wolf, Ernst, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, 1954

crucis) をルター神学全体の印とし、その意義を強調した。すなわち、義認はキリストの十字架の寓喩解釈であると理解し、両者の密接な関係を主張したのである⁴⁰。信仰義認論そのものに関しては、ルドルフ・ヘルマン (Rudolf Hermann) らによって罪と義認の問題が深く探求された⁴¹。そして信仰義認論がルター神学の中心にあるとする理解から、心理学的、哲学的解釈が退けられ (ヴィルヘルム・リンク Wilhelm Link)⁴²、また特定のルター神学を追求することが否定されるという結論が導き出されることになった (ハンス・ヨアヒム・イーヴァント)⁴³。

その一方、ルター神学の基礎にあるのは信仰義認論ではなく、古代教会のキリスト論であり、したがって信仰義認論はその展開にすぎないとする理解が、ヴィルヘルム・マウラー (Wilhelm Maurer) によって提出された⁴⁴。すなわち信仰義認論はルター神学の根源ではなく、三位一体論とキリスト論を新しく解釈することにより生まれた最終的

⁴⁰ Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, ¹1929, Neuausgabe 1954; ders., *Luthers evangelische Botschaft*, ²1948

⁴¹ Hermann, Rudolf, *Gottesgerechtigkeit und unsere Rechtfertigung* (1925), in: *Gesammelte und nachgelassene Werke II*, 1981, S.43-54; ders., *Rechtfertigung und Gebet* (1925), in: *Gesammelte und nachgelassene Werke II*, S.55-87; ders., *Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre* (1929), in: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, 1960, S.77-89; ders., *Luthers These "Gerecht und Sünder gleich"* 1930; ders., *Zur Frage: Vorsehungs- und Heilsglaube bei Martin Luther*, ZST 16, 1939, S.189-232; ders., *Luthers Rechtfertigungslehre und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, ZST 21, 1950/52, S.267-292; ders., *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, 1952.

⁴² Link, Wilhelm, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 9.Reihe, Bd.III)*, 1940.

⁴³ Iwand, Hans Joachim, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre. Theol. Existenz heute*, Heft 75, 1941.

⁴⁴ Maurer, Wilhelm, *Die Einheit der Theologie Luthers*, ThLZ 75, 1950, S.245-252.; ders., *Die Anfänge von Luthers Theologie. Eine Frage an die lutherische Kirche*, ThLZ 77, 1952, S.1-12.

な結論であるとし、十字架の神学も受肉の神学の結論であるとしたのである。またフリードリヒ・ゴーガルテンは、ルターがその信仰の非世俗化（*Entweltlichung*）と世界の世俗化（*Verweltlichung*）をもって中世や近代に対立したことを指摘し、いずれにも属さない独自の位置を占めるものであることを強調した⁴⁵。それに対し、ホルの弟子の側からルターの敬虔性を良心の宗教（*Gewissensreligion*）とする理解が提出されたことも、指摘しておこう（エマヌエル・ヒルシュ *Emanuel Hirsch*）⁴⁶。

もっとも、この時期、何よりも集中的に研究されたのは、1519年頃までのルターの初期神学であった⁴⁷。初期ルターの神学の解釈はホル以来、重要な問題であったが、ルターの初期の聖書釈義が出版され⁴⁸、それらとの取り組みを通して、ルター神学の形成についての研究が始められたのである。これらの研究は、特にホルの弟子であるハインリヒ・ボルンカムらによって進められるが、彼らの研究はルター

⁴⁵ Gogarten, Friedrich, *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*, とくに III. Luther, S.275-402, 1948; ders., *Sittlichkeit und Glaube in Luthers Schrift De servo arbitrio*. ZThK 47, 1950, S.227-275.; ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, とくに S.88-128. 1952.

⁴⁶ Hirsch, Emanuel; *Lutherstudien Bd.I*, 1954.

⁴⁷ この時期のルターの初期神学の研究の研究については、以下の論文を参照: Müller, Gerhard, *Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther*, in: *Kerygma und Dogma* 1965, S.325-357, ここでは S.341-348; ders., *Protestantische Lutherforschung der Gegenwart*, S.262; Lau, Franz, *Lutherforschung*, LM 5, 1966, S.512-519, ここでは S.513; zur Mühlen, Karl-Heinz, *Zur Erforschung des "jungen Luther" seit 1876*, Luj 50, 1983, S.48-125, ここでは S.56-60,86-89.

⁴⁸ Eine Neuedition der I.Psalmenvorlesung, traditionsgeschichtlich verarbeitet, WA 55 I (Glossen), WA 55 II (Scholien), 1963 (vgl. WA 55 II, WA55 III, 1973); die Römerbriefvorlesung, WA 56, 1938; deren studentische Nachschrift WA 57I, 1939; Die Galaterbriefvorlesung, WA 57 II, 1939; die Hebräerbriefvorlesung WA 57 III, 1939.

神学研究全体に影響を与え、弁証法神学のルター研究においても、さらなる議論を促進した。とくにここで問題となったのは、ルターにおいて宗教改革的発見 (die reformatorische Entdeckung) がどこに起こったのか⁴⁹、また中世末期の伝統に対するルターの決別 (Abgrenzung) がどこに始まったのか、あるいはルターの教会論がどこに成立したのかというテーマであった⁵⁰。この問題は 1960 年以降、研究が大きく展開される分野であり、ここでは、その端緒が開かれたばかりであったが、この時期の弁証法神学のルター研究の中では、唯一歴史的視点が感じられるテーマである。

⁴⁹ Bornkamm, Heinrich, *Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia dei*, ARG 37, 1940, S.117-128; ders., *Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther*, ARG 39, 1942, S.1-46; Meissinger, Karl August, *Der katholische Luther*, 1952; Gyllenkrok, Axel, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, 1952; Pohlmann, Hans, *Hat Luther Paulus entdeckt? : eine Frage zur theologischen Besinnung*, 1959.

⁵⁰ Grane, Leif, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517*, 1962.

Rupp, Gordon, *Luther and the Doctrine of the Church*, in: SJTh 9, 1956, S.384-392; Iwand, Hans Joachim, *Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*, in: *Festschrift für Günther Dehn*, (Hrsg.) Wilhelm Schneemelcher, 1957, S.145-166; Maurer, Wilhelm, *Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium*, in: *Lutherforschung heute*, 1958, S.85-101; Müller, Gerhard, *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*, NZStTh 7, 1965, S.100-128; Müller, Hans Martin, *Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther*, Diss. 1956; Metzger, Günther, *Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts*, (FKDG Bd.14), 1964; Müller, Gerhard., *Die Einheit der Theologie des jungen Luther*, in: *Reformatio und Confessio. Festschrift für D. Wilhelm Maurer*, (Hrsg.) Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Gerhard Müller, 1965, S.37-51; Hermann, R., *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung*, in: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, 1960, S.11-43; Beintker, Horst, *Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes*, Luj 1961, S.52-85; Pinomaa, Lennart, *Die Heiligen in Luthers Frühtheologie*, StTh 13, 1959, S.1-50; ders., *Luthers Weg zur Verwerfung des Heiligendienstes*, Luj 1962, S.35-43; Lohse, Bernhard, *Luthers Christologie im Ablassstreit*, Luj 1960, S.51-63, usw.

ルターの聖書釈義に関しては、とりわけルターのキリスト中心的な聖書解釈が指摘されることになった。ホルの弟子であるハインリヒ・ボルンカム (Heinrich Bornkamm)、カリン・ボルンカム (Karin Bornkamm) と共にゲルハルト・エーベリンク (Gerhard Ebeling) がこの問題の考察を進めた⁵¹。その一方、ルターをパウロ主義者と見るカトリックからの批判に対する取り組みも進められた。レーヴェニヒはルターを福音書の釈義家として示し⁵²、ホルの弟子パウル・アルトハウス (Paul Althaus) もパウロとルターの相違を指摘した⁵³。

いわゆる「二王国論 (die Zwei-Reiche-Lehre)」についての議論も盛んに行われた。これは政治的経験より始められ、バルトがドイツのルター派教会への批判を行ったことに刺激を受けたものであった。この議論は弁証法神学外の研究者も含めて数十年にわたって行われ、その中で一定の確認に至り、これが一般的に受け入れられるものとなった。すなわち、ルターの行った二つの国の区別 (Unterscheidung) は、その分離 (Scheidung) を意味するものではない、ということである。すなわち、ルターにおいては世俗的統治も神の法の下にあるものと理解されており、したがって「二王国論」はキリスト者に政治的責任を免除するものではない、とする結論が導き出されたのである (ハラルド、ディーム Harald Diem, エルンスト・キンダー Ernst Kinder, ア

⁵¹ Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung*, ¹1942, Neuausgabe 1962; ders., *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, in: ZThK 48, 1951, S.172-230; Bornkamm, Heinrich, *Luther und das Alte Testament*, 1948; Bornkamm, Karin, *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich*, 1963.

⁵² Loewenich, Walther von, *Luther und das johanneische Christentum* (FGLP 7.R. Bd.4.) 1935; ders., *Luther als Ausleger der Synoptiker* (FGLP 10.R. Bd.5.) 1954.

⁵³ Althaus, Paul: *Paulus und Luther über den Menschen*, 1937, 2.erw.Aufl. 1951.

ルトハウス, ヘルマン・ディーム Hermann Diem, ゴーガルテン, フランツ・ラウ Franz Lau, ヨハネス・ヘッケル Johannes Heckel, ハインリヒ・ボルンカム)⁵⁴。

これと関連して, ルターの国家理解についても問われることになった。ここでは, ルターの自然法理解より, 国家の問題が論じられた (ベルンハルト・ローゼ Bernhard Lohse, ブリアン・A・ジェリッシュ Brian A. Gerrish など)⁵⁵。またルターの学問研究と教化文学との関係についても研究が進められ, ルターにおける神学と信仰の密接な関係が明らかにされた (マウラー)⁵⁶。

このような研究が進められる中, そしてこれらの研究の成果を受けて, ルター神学についての概説が弁証法神学, そしてホル学派の側か

⁵⁴ Diem, Harald, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt her. Ein Beitrag zum Problem "Gesetz und Evangelium"*, 1938; Kinder, Ernst, *Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther. Schriftenreihe der Luthergesellschaft H.12*, 1940; Althaus, Paul, *Luther und das öffentliche Leben. Zeitwende 1946/47, H.2*, S.129-142; ders., *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, LuJ 1957, S.43-68*; Diem, Hermann, *Karl Barths Kritik am deutschen Christentum*, 1947; Gogarten, Friedrich, *Die Verkündigung Jesu Christ. Grundlagen und Aufgabe, とくに III.Buch: Luther, S.275-402*, 1948; ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt, とくに S.88-128*, 1952; Lau, Franz, *Luthers Lehre von den beiden Reichen, Luthertum H.8*, 1953; Heckel, Johannes, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, 1953; ders., *Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther, Zeitwende 25*, 1954, S.156-168; ders., *Luthers Lehre von den zwei Regimenten. Fragen und Antworten zu der Schrift von Gunnar Hillerdal, Ztschr. für evang. Kirchenrecht 1955, Bd.4 H.3, S.253-265*; ders., *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre, ZSavRG, Kanonist. Abt. 48*, 1962, S.222-284; Bornkamm, Heinrich, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, 1958.

⁵⁵ Lohse, Bernhard, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, 1958; Gerrish, Brian A., *Grace and Reason. A study in theology of Luther*, 1962.

⁵⁶ Maurer, Wilhelm, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21*, 1949.

らも提出されることになる。ホルの弟子エリッヒ・ゼーベルク (Erich Seeberg) やヨハネス・フォン・ヴァルター (Johannes von Walter) は、ルター神学の組織神学的概要とそのダイナミクさを描きだし、またアルトハウス、そしてエーベリンク、レナルト・ピノマ (Lennart Pinomaa)、ゴーガルテン、ヘルマンらもこれに続いた⁵⁷。これらの研究はしかしながら、歴史批評の方法を意識してはいながらも、それぞれ自己の神学的立脚点に規定されてルター神学を解釈しており、それぞれが異なった様相を呈するものとなっている。すなわちゴーガルテンにおいては、初期弁証法神学がその基礎にあり、アルトハウスにおいては、彼の「原啓示」の理解がその研究を方向付け、エーベリンクにおいては近代精神に規定された解釈のあり方が見て取れる。その結果、これらの研究はルター神学の理解を混乱させる結果をもたらしたのである⁵⁸。上述の研究も含めて、これが特定の神学方向に依拠した研究の行きつuitたところであった。危機的な時代にあつて教会の革新に寄与したというその貢献は否定できないにせよ、そして特定のテー

⁵⁷ Seeberg, Erich, *Luthers Theologie. Motive und Ideen*. Bd.1: Die Gottesanschauung, 1929; Bd.2: Christus, Wirklichkeit und Urbild, 1937; ders., *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1940; Walter, Johannes von, *Die Theologie Luthers*, 1940; Althaus, Paul, *Die Theologie Martin Luthers*, 1962; Ebeling, Gerhard, *Luther, Einführung in sein Denken*, 1964; Pinomaa, Lennart, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*, bearbeitet und herausgegeben von Horst Beintker, 1964; Gogarten, Friedrich, *Luthers Theologie*, 1967; Hermann, Rudolf, *Luthers Theologie*, (Hrsg.) Horst Beintker, 1967.

⁵⁸ Loewenich, *Die Lutherforschung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg*, S.710; ders., *das Lutherbild in der gegenwärtigen Lutherforschung*, S.264-266; ders., *Lutherforschung in Deutschland*, S.155; Bizer, Ernst, *Neuere Darstellungen der Theologie Luthers*, ThR 31, 1966, S.316-349, ここでは S.348f.; Müller, *Protestantische Lutherforschung der Gegenwart*, S.259-261, 268f.; Lau, *Der Stand der Lutherforschung heute*, S.49-54; Lohse, Bernhard, *Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966*, LuJ 38, 1971, S.91-120, ここでは S.94-96.

マについてはルター神学の理解を深めたという貢献もあったにせよ、これらの研究は結果的に、歴史研究の必要性を改めて考えさせる方向へとルター研究が転換してゆく契機を与えるものとなったのである。

4. おわりに

このように1960年代までのルター研究は、弁証法神学の影響の下、教会史家も組織神学者もルターの神学に集中し、その結果、ルターの生涯や宗教改革者としての歩みに関する歴史研究は1875年のユリウス・ケストリン（Julius Köstlin）の著作⁵⁹以来、手付かずの状況であった⁶⁰。しかもこれらの組織神学的研究は自己の神学的立場に規定されたあり方をもって多様な理解を提出し、その結果、ルター神学そのものの理解が困難となる状況がもたらされたのである。このような中で、歴史的、批判的視点をもってルターや宗教改革を研究することの必要性が、1950年代後半よりとくに教会史家たちにより主張され、方法的考察をも含めて、新たな研究のあり方が模索され、促進されることになった。それは、弁証法神学の登場によって後退させられたリッチェル、ハルナック、トレルチらの歴史意識の復活であり、歴史的方法の徹底化が試みられたのである⁶¹。もっとも、その後数十年にわた

⁵⁹ 1903年カウエラウによる改訂版：Julius Köstlin/Gustav Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 2 Bde. ⁵1903.

⁶⁰ Loewenich, Die Lutherforschung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg, S.708-710; ders., Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland, in; ders., Von Augustin zu Luther, Witten 1959, S.307-378, ここでは S.318; Gerhard Müller, Protestantische Lutherforschung der Gegenwart, S.259.

⁶¹ これらの歴史研究の展開については、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年6

る彼らの歴史研究は宗教改革の神学や運動の多様性を明るみに出し、その結果、宗教改革の本質が提示できなくなる中で、再び弁証的研究が復活の兆しを見せ始めるのである。

月, 101-112 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); 「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); 「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—」(『ヨーロッパ文化史研究』第 11 号, 2010 年 3 月, 217-244 頁)

The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge’s Perspective on the Nature of Justice

David Murchie

An active Presbyterian and long-time professor at Princeton Theological Seminary, Charles Hodge was one of the most influential Christian leaders of nineteenth century America. Chief architect of the movement known as the *Princeton Theology*, Hodge taught theology and biblical studies at Princeton for over fifty years, his theological and philosophical perspectives remaining remarkably consistent over those years. Theologically, Hodge spoke from the position of the scholastic Calvinism of Francis Turretin. Philosophically, he was influenced primarily by the thought of Francis Bacon and the Scottish Common Sense Realism of Thomas Reid.¹

It is important to note, however, that Hodge and the Princeton theologians drew upon the Scottish philosophy more for methodology than for content, combining this methodology with distinctively Christian presuppositions, and verifying these presuppositions via the Scottish appeal to “intuition”. In the Scottish tendency to see physical facts as parallel to the facts of theology and consciousness, Hodge found a helpful model for

¹ For a comprehensive treatment of the philosophical foundations of Hodge’s thought, cf. Peter Hicks, *The Philosophy of Charles Hodge—A 19th Century Evangelical Approach to Reason, Knowledge and Truth* (Lewiston, New York : The Edwin Mellen Press, 1997). For a short introduction to these theological and philosophical influences on Hodge’s thought, cf. Jonathan Wells, *Charles Hodge’s Critique of Darwinism—An Historical-Critical Analysis of Concepts Basic to the 19th Century Debate* (Lewiston, New York : The Edwin Mellen Press, 1988) pp. 21-48.

understanding the relationship between natural laws (e.g., gravity) and moral laws (e.g., the Decalogue), and between the laws of God and the laws of men. As he developed his understanding of the role of moral law in society-at-large, guided methodologically by the Scottish epistemology, Hodge wove together four major themes, viz., God’s providential governance, God as the ground of moral law, the mediate sources of moral law, and the implementation of moral law in society. We shall treat these in order.

GOD’S PROVIDENTIAL RULE OVER HUMAN SOCIETY

The doctrine of providence has traditionally provided the theological background behind discussions of God’s sovereign rule over and through the activities of nations and individuals in the fallen order. Faithful to historic Reformed orthodoxy as mediated through the Westminster Confession, Hodge recognized a crucial systematic distinction between the natural, providential government of God and the supernatural operations of God’s grace : “In the one [the natural] God acts according to uniform laws, or by his *potentia ordinata*, in the other [the supernatural], according to the good pleasure of his will, or by his *potentia absoluta*.”² The distinction is an important one, especially for polemical theology :

This distinction between nature and grace, between the providential efficiency of God and the workings of his Spirit in the hearts of his people is one of the most important in all theology. It makes all the difference between Augustinianism and Pelagianism, between Rationalism and supernatural, evangelical religion.³

Within the doctrine of providence, Hodge utilized the traditional categories of *preservation*, *concurrence* (Hodge uses the Latin term *concursum*) and *government*. For our present purposes, we shall focus of the category

² Charles Hodge, *Systematic Theology, Volume 1*, p. 614. In *Systematic Theology*, 3 vols. (New York : Charles Scribner and Company, 1871 (vols. 1-2) ; Scribner, Armstrong, and Company, 1872 (vol. 3) ; reprint ed., Grand Rapids, Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1977). Hereinafter cited as ST I, ST II, and ST III.

³ *Ibid.*, p. 615.

of divine government, following an abbreviated discussion of the topic of divine preservation.

By “divine preservation,” Hodge meant “that omnipotent energy of God by which all created things, animate and inanimate, are upheld in existence, with all the properties and powers with which He has endowed them.”⁴ Though the fact of preservation is universally revealed, the *mode* of preservation remains a profound mystery: “The mode in which his [God’s] efficiency is exerted, further than that it is consistent with the nature of the creatures themselves and with the holiness and goodness of God, is unrevealed and inscrutable.”⁵

By the term divine providential “government,” Hodge referred basically to the idea that God’s rule and care covers all creatures and everything they do. The following statement, though offered by Hodge in a summary of the general doctrine of providence, speaks mainly to the subject of God’s providential government :

This doctrine admits the reality and efficiency of second causes, both material and mental, but denies that they are independent of the Creator and Preserver of the universe. It teaches that an infinitely wise, good, and powerful God is everywhere present, controlling all events great and small, necessary and free, in a way perfectly consistent with the nature of his creatures and with his own infinite excellence, so that everything is ordered by his will and is made to subserve his wise and benevolent designs.⁶

God’s ultimate design for the universe includes various subordinate ends which contribute to the ultimate end. God’s control ultimately extends over the sequence of all events, making the accomplishment of God’s purposes certain. The divine government is universal, extending over all creatures and their actions, to the extent that both necessity and chance

⁴ Ibid., p. 581.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

are excluded from the universe. Divine government is *powerful* in that it makes it certain that God's designs are accomplished ; it is *wise*, in that the divine design is consistent with God's infinite wisdom, the divine means are wisely adapted to their accomplished objectives, and divine control is suited to the nature of the creatures that are subject to that control. Finally, God's providence is *holy*. Nothing of the ends, means, or agency of God's providential government is inconsistent with God's infinite holiness, or is not demanded by the highest moral excellence.

The proof of providence comes first of all from the Scriptures. Universal providence is not only consistent with the very nature of God as revealed in the Bible, it is *demande*d by it. Even the divine promises and threatenings recorded in Scripture assume the exercise of God's universal, providential control over all creatures and their actions. Nevertheless, once again Hodge insists that the intuitive convictions of all people also testify to the reality of universal providence ; universal providence is verified within our religious nature as an "instinctive and necessary belief :"⁷

It may be, and doubtless is true that we owe to the Scriptures most of our knowledge of the moral law, but this does not impair our confidence in the authority and truth of our views of duty, and of moral obligation. These religious feelings have a self-evidencing as well as an informing light. We know that they are right, and we know that the doctrine which accords with them and produces them, must be true. It is, therefore, a valid argument for the doctrine of a universal providence that it meets the demands of our moral and religious nature.⁸

The extent of God's providence is not only broad, it is deep. God's providential care extends over all operations within the natural and animal

⁷ Ibid., p. 584. From the standpoint of practical religion, Hodge points out that the denial of providence is tantamount to atheism, for it denies that God is in the world.

⁸ Ibid., p. 585.

worlds, and more importantly from an ethical perspective, God's exercises absolute and providential control over nations and individual people :

God uses the nations with the absolute control that a man uses a rod or a staff. [sic] They are in his hands, and He employs them to accomplish his purposes. He breaks them in pieces as a potter's vessel, or He exalts them to greatness, according to his good pleasure.⁹

The lives of all people are under God's governance : "The circumstances of every man's birth, life, and death, are ordered by God".¹⁰

The idea of a universal providence involving divine control over all humanity was certainly not new with Hodge. It did, however, call to issue the need to correlate certainty with free agency, a noble philosophical and theological endeavor with a rich polemical history. Like other Reformed theologians before him, Hodge sought to preserve the certainty inherent within God's universal providential governance, without relinquishing free agency. His argument was not primarily a logical attempt to reconcile the paradoxical features of the two concepts, but rather a declarative effort to maintain both ideas within the scriptural system, on the rationale that both are attested to by God. Hodge contended that certainty and free agency are not obviously contradictory, for Scripture and the consciousness testify to the existence of both ; both are God-given truths. In one discussion dealing with "God's providential government of rational creatures," Hodge remarks :

Mind is essentially active. It originates its own acts. This is a matter of consciousness. It is essential to liberty and responsibility. It is clearly the doctrine of the Bible which calls on men to act, and regards them as the authors of their own acts.¹¹

A partial solution to the dilemma is suggested in Hodge's discussion of

⁹ Ibid., p. 588.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hodge, STI, p. 614.

Romans 2.4, which, Hodge argues, speaks of “the moral tendencies of *providential* [emphasis mine] dispensations.”¹² By acting on the human will, God can accomplish his purposes without coercion, or force. Hodge’s Scottish understanding of the composition of the human consciousness allowed him to suggest that the will can be influenced apart from any coercion which would abrogate moral responsibility :

Does not God work in us to *will*, as well as to do. Surely there is such a thing as being made willing without being forced. There is a middle ground between moral suasion and coercion.¹³ God supersedes the necessity of forcing, by making us willing in the day of his power. The apostle, however, is not here speaking of gracious influence, but of the moral tendencies of providential dispensations.¹⁴

Since the exercise of God’s providential will over us is always in accord with our nature, we can be sure that our free agency will never be violated :

The providential government of God over free agents is exercised as much in accordance with the laws of mind, as his providential government over the material world is in accordance with the established laws of matter. Both belong to the *potentia ordinata*, or ordered efficiency of God.¹⁵

To see free agency and certainty as inconsistent would be seriously to undermine our understanding of God’s ability to act in our world :

¹² Charles Hodge, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New Edition, Revised and in Great Measure Rewritten (Philadelphia : W.S. & A. Martien, 1864 : reprint ed., Grand Rapids, Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965), p. 49.

¹³ Though Hodge does not mention Jonathan Edwards in the context of this quotation, his idea here of a “middle ground between moral suasion and coercion” might well be seen to correlate with Edwards’ idea of the power of human “affections” to guide the human will.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 48–49.

¹⁵ Hodge, *ST I*, p. 615.

If God cannot effectually control the acts of free agents, there can be no prophecy, no prayer, no thanksgiving, no promises, no security of salvation, no certainty whether in the end God or Satan is to be triumphant, whether heaven or hell is to be the consummation. . . . And if God has a providence, he must be able to render the free acts of his creatures certain : and therefore certainty must be consistent with liberty.¹⁶

This latter excerpt is, in a summary way, typical of Hodge's argument that certainty and free agency are both necessary because both are divinely revealed truths. Though a certain amount of logical tension may be apparent between them, the sacrifice of either would have grave consequences for the authority of Scripture and the consciousness, and for the important implications derived from certainty and free agency themselves. In Hodge, a Scottish understanding of an authoritative and veracious consciousness joined with a true and authoritative Scripture to proclaim the necessity of both providential certainty and free agency, regardless of our human inability to understand fully the relationship between them. Regrettably, in the end, Hodge does not speak clearly to the issue of a "middle ground" between moral suasion and coercion, other than by saying that both are necessary. Did he assume something like Jonathan Edwards' concept of "affections?" It is difficult to say, for Hodge simply states by declaration that both must be true.

GOD AS THE ULTIMATE GROUND OF MORAL LAW

Hodge had a high regard for law in general, and became deeply concerned when he witnessed what he saw as a deterioration of the regard for law in society :

It is the testimony of experience that where religion has lost its hold on the minds of the people, there the moral law is trampled under foot. The criminal and dangerous class in every communi-

¹⁶ Charles Hodge, "Free Agency," *PR* (1857) : p. 127.

ty consists of those who have no fear of God before their eyes.¹⁷

In an 1824 letter to his brother, Hodge spoke of the importance of the law of the land, “the first principles of which all educated men should understand.”¹⁸ And in a subsequent letter, he decried the lack of regard for law exhibited by Martin Van Buren in the latter’s threat to cause violence over the seating of some Congressional delegates :

It is plain that regard for law is to a fearful extent losing its hold on the minds of our people, and that whenever a sufficient temptation [?] is offered [sic] they will trample every thing under their feet.¹⁹

In spite of these seemingly utilitarian concerns, Hodge did not see law’s primary function to be the promotion of social cohesion ; he also insisted on the intrinsic value of the law :

First, that moral good is good in its own nature, and not because of its tendencies, or because of its conformity to the laws of reason ; and, second, that all law has its foundation in the nature and will of God.²⁰

The goodness of the moral law is an intrinsic goodness because of the close relationship between the moral law and the revealed will of God :

The moral law . . . is in its nature the revelation of the will of God so far as that will concerns the conduct of his creatures. It has no

¹⁷ Hodge, ST III, p. 280.

¹⁸ Charles Hodge to Hugh Hodge, 30 October 1824, [unpublished letter], Hodge Family Letters and Papers, Firestone Library, Princeton University (hereinafter referred to as “HLP”).

¹⁹ Charles Hodge to Hugh Hodge, 24 November 1839, HLP. Hodge was, personally, a bit of a legalist, as indicated by the following excerpt from another letter to brother Hugh : “My dear Brother, I sent you yesterday my New York paper because it contained details which I thought might interest you. I do not know whether [the] Post Master might not think I was taking too great a liberty in marking additional information in the margin—but it does not strike me, ignorant of [the] wording of the law, to be wrong. I should be sorry however to bring a fine of \$30 on you—and had perhaps better be on [the] safe side hereafter——” (Charles Hodge to Hugh Hodge, 1 August 1832, HLP).

²⁰ Hodge, ST III, p. 262.

other authority and no other sanction than that which it derives from Him.²¹

Indeed, Hodge saw an intractable connection between moral law and God. In tacit rejection of Hume's critique of causation, Hodge argued that the existence of law implies a law-giver, and this law-giver is the "first principle" of the law. For support, Hodge cited Friedrich Julius Stahl, eminent nineteenth century German legal philosopher :

Every philosophical science must begin with the first principle of all things, that is, with the Absolute. It must, therefore, decide between Theism and Pantheism, between the doctrine that the first cause or principle is the personal, extramundane, self-revealing God, and the doctrine that the first principle is an impersonal power immanent in the world.²²

Hodge also contended that there could be no law without God, rejecting the historic contention of Hugo Grotius (seventeenth century jurist and founder of international law) that even without God there would be natural law. Hodge argued that the essence of God involves moral excellence and that, without "obligation to God", there can be no "obligation to virtue."²³ In short, the moral foundation of all law rests in the authority of God. Thus rooted in God, law is central to Christian ethics and constitutes a necessary claim upon the will of the Christian believer.

The development of Hodge's argument here actually took him beyond the Enlightenment assumptions of Reid and the Scottish philosophers, more accurately reflecting the position of what Donald Meyer called the "American moralists" of his time. As Meyer has pointed out, the American moralists pushed beyond Reid to establish a divine basis for moral authority, believing

that the universe was truly governed by a just god according to the

²¹ Ibid., p. 260.

²² Friedrich Julius Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, quoted in Hodge, *ST III*, p. 260.

²³ Hodge, *ST III*, p. 261.

dictates of moral law. Conscience, supplemented by revelation, was to bridge the epistemological gap between man's mind and the moral law. Will, aided by the grace of God, was to conform the secret heart to the transcendent standard of right.²⁴

The moral law is the revealed will of God which is designed to bind the conscience and to regulate the conduct of men."²⁵ Though the mode of revelation may vary according to the context, the law never relinquishes the binding nature of its authority :

As the rule which binds the conscience of men, and prescribes what they are to do and not to do, has been variously revealed in the constitution of our nature, in the Decalogue, in the Mosaic institutions, and in the whole Scriptures, the word ["law"] is sometimes used in a sense to include all these forms of revelation ; sometimes in reference exclusively to one of them, and sometimes exclusively in reference to another. In all cases the general idea is retained. The law is that which binds the conscience.²⁶

The importance of the divine base for moral law becomes even clearer when one recognizes the connection between the moral law and the laws of men. Both divine and human laws are ultimately grounded in the nature and authority of God :

[The laws of men] have no power or authority unless they have a moral foundation. . . . All moral obligation . . . resolves itself into the obligation of conformity to the will of God. . . . Theism is the basis of jurisprudence as well as of morality.²⁷

²⁴ Meyer, Donald H. The Instructed Conscience : The Shaping of the American National Ethic (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1972), p. 42. Meyer does not, here, speak specifically of Hodge as one of the "American moralists," but he does include, in this group, Archibald Alexander, Hodge's highly influential mentor and author of a text on moral philosophy, viz., Outlines of Moral Science.

²⁵ Hodge, ST III, p. 266.

²⁶ Hodge, ST II, p. 182.

²⁷ *Ibid.*

So strong were Hodge's convictions regarding the moral law, that even God's infinite grace did not detract from its continuing relevance. In the words of one reviewer of Hodge's Systematic Theology: "Whilst Dr. Hodge's system is pre-eminently one of grace, no one can charge him with making light of the moral law. As a rule of duty he enforces its authority."²⁸

THE MEDIATE SOURCES OF MORAL LAW

Hodge's epistemological perspective on the moral law is actually a modified version of Calvin's contention in Book One, Chapter I of his Institutes of the Christian Religion, that knowledge of God and knowledge of self are profoundly interrelated. Pointing to the difficulty of determining which type of knowledge precedes the other, Calvin emphasized that our sinful depravity (and consequent hypocrisy) clouds our understanding of ourselves, a predicament which can only be remedied by looking to God as the proper standard of comparison.²⁹ Hodge differed slightly, though significantly, from Calvin on this point, suggesting that the various intuitive truths of consciousness convey meaning about God in a manner largely unhindered by man's sinful depravity. From Hodge's perspective, sin was not as severe an hindrance to understanding God as it had been in the thought of the Genevan Reformer. According to Hodge, we are aware of God largely because truths concerning God are present in our consciousness (albeit in a way that complements their more explicit representation in Scripture), and not primarily because of a recognizable comparison which contrasts God's perfect righteousness with man's hypocritical, false righteousness. Furthermore, for Hodge, knowledge of God is closely connected with knowledge of God's will, a manifestation of which is God's law.

²⁸ Review of Systematic Theology, vol. 3, by Charles Hodge, in Evangelical Review (Lutheran Quarterly Review), n.s. (1873): 156.

²⁹ John Calvin, Institutes of the Christian Religion, vol. 1, The Library of Christian Classics (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), pp. 37-38.

Knowledge of the moral law comes from two sources, viz., conscience and the Scriptures. The moral law is “revealed in the constitution of our nature, and more fully and clearly in the written Word of God.”³⁰ Like knowledge of God, knowledge of the law is received by people in varying degrees. Though this knowledge is imperfect, it nevertheless gives us a basic internal knowledge of right and wrong. Because intuitive knowledge of the moral law is indefinite, the written revelation in Scripture is superior to the moral law revealed in the conscience :

There are some truths which are so obvious, that all men possessed of reason see and recognize them as true. But there are other truths the knowledge of which men obtain in very different degrees as there are certain moral truths so plain that all men feel their obligations, while there are others which only a few obtain. The existence therefore of a law written in their hearts, does not supersede the necessity of an external revelation of the moral law, any more than the revelation of God in his word. We have a perfect rule of duty no where but in the S.S. [sacred scriptures].³¹

Just as the intuitive truths of consciousness corroborate those of Scripture, there is a similar corroboration between the moral law perceived internally, and the law seen externally in the Decalogue. Hodge writes glowingly of this mutually supportive relationship :

It is one of the most beautiful and powerful of the proofs of the divine origin of the Bible, that all its doctrines are in accordance with the actual nature of man, and condition and prospects of the world, and that all its moral precepts are seen to be the results to which the constitution God has given us naturally lead. The moral law is a development of the moral constitution of man. If the law requires a child to obey its parents, obedience is the normal fruit of

³⁰ Hodge, *ST III*, p. 266.

³¹ Charles Hodge, *Notes of lectures on theology*, 1857, Princeton Theological Seminary, Princeton [New Jersey], p. 432.

the relation between the parent and child. If it requires the wife to be subordinate to the husband,³² such is the position assigned to her by her nature, and is essential to her excellence and happiness.³³

The unifying feature underlying this mutual corroboration is the understanding that both the internal and external sources of the moral law have ultimately come to us from God, and both also point us back to God. Let us now take a more detailed look at these two sources of moral law.

The Internal Source of Moral Law

Hodge saw within the human constitution a strong sense of the difference between right and wrong, and of personal responsibility for our moral actions. The moral law is not only truth, it is *divine* truth, for all men have faith “in the moral law, which they recognize not only as truth, but as having the authority of God.”³⁴ The instinctive judgment of the mind confirms that we are all “subject to the authority of a rational and moral being, a Spirit, whom [we know] to be infinite, eternal, and immutable in his being and perfections.”³⁵ We are ultimately responsible to God, for, in the end, it is God who is offended by our violation of the moral law :

It is intuitively certain that God only can forgive sin ; He is our moral governor ; it is against Him that all sin is committed, and

³² Hodge’s was an age in which sexual inequality was accepted as a “given,” even within the church. For the most part, little regard was shown for biblical statements concerning sexual equality “in Christ” or the role played by cultural factors in determining the status of one sex over another.

³³ Charles Hodge, “The General Assembly,” PR (1852) : 463. Between 1825 and 1884, the title of the Princeton Review varied as follows : Biblical Repertory (1829), The Biblical Repertory and Theological Review (1830-36), The Biblical Repertory and Princeton Review (1837-71), The Presbyterian Quarterly and Princeton Review (1872-77), and The Princeton Review (1878-84). For purposes of this article, when citing any of the above issues, the title, Princeton Review, or the abbreviation “PR” followed by the year of issue will be used, e.g., PR (1829)=Biblical Repertory (1829).

³⁴ Hodge, ST III, p. 70.

³⁵ Hodge, ST II, p. 183.

He only has the right to remit its penalty.³⁶

However, if the intuited moral law, serves initially to point us to the giver of the law, it also comes to assume a more specific form as the will of the law-giver :

Law, as it reveals itself in the conscience, implies a law-giver, a being of whose will it is the expression, and who has the power and the purpose to enforce all its demands. And not only this, but one who, from the very perfection of his nature, must enforce them.³⁷

As creatures, we are subordinate to our Creator, and the Creator's will quite naturally binds our consciences. Our ultimate responsibility is not to ourselves, but to a Being (and the will of that Being) external to us :

It arises from the very nature of a creature, that the moral law which binds the conscience should assume in consciousness the form of the will of God, that is, of a Being to whom we are responsible. None but God is above law and a law to himself.³⁸

More specifically considered, for example, the sense of justice residing within each of us points to the perfect manifestation of that sensibility in God, this reality further suggesting a divine basis for the internal sense of moral law :

Our moral nature is as much a revelation of God's perfections, as the heavens are of his wisdom and power. If therefore he has implanted in us a sentiment of justice, distinct from that of benevolence, we are constrained by the very constitution of our nature to refer that perfection to God. All men in fact do it.³⁹

Hodge was aware of the tendency in the German philosophy of his day to bring to articulate expression the concepts of individualism and human-centeredness, concepts which had deep roots in the Renaissance and

³⁶ Hodge, ST I, p. 502.

³⁷ Hodge, ST II, p. 184.

³⁸ Charles Hodge, "The Princeton Review and Cousin's Philosophy," PR (1856) : 381.

³⁹ Charles Hodge, "Beman on the Atonement," PR (1845) : 90-91.

Enlightenment. Early in the eighteenth century England's eminent poet, Alexander Pope, had written in his *Essay on Man*, Epistle I, "The bliss of Man (could Pride that blessing find)/ Is not to act or think beyond mankind," and in Epistle II, "Know then thyself, presume not God to scan ; / The proper study of Mankind is Man."⁴⁰ The individualistic tendency exemplified in Pope's rationalistic metaphysic intensified throughout the Enlightenment, flowering expansively in the German romantic philosophers of Hodge's day, e.g., Friedrich Schlegel, Schleiermacher, and Fichte. Emphatically resistant to such human-centered tendencies, Hodge persevered in his insistence that human life and moral responsibility are grounded in the person and will of God. Hodge's use of the moral argument for God to argue for the divine basis of our sense of moral law is somewhat circular, though, in a sense, necessarily so, since there can be no higher moral authority than God, who is both moral and the basis for morality.

Since the existence of moral law is intuited within the human consciousness, disbelief in the moral law must be seen intuitively as abnormal or perverse :

If a man does not believe in the moral law ; if he holds that might is right, that the strong may rob, murder, or oppress the weak, as some philosophers teach, or if he disbelieve in the existence of God, then it is evident to men and angels that he has been given up to a reprobate mind.⁴¹

The External Source of Moral Law

In spite of Hodge's periodic nod to the Scots' internal truths of consciousness, it was ultimately his scholastic Calvinist heritage that carried the most weight in his understanding of the nature and function of moral

⁴⁰ As quoted by Ernest Campbell Mossner in "Pope, Alexander," in Paul Edwards, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6 (New York : Macmillan Publishing Co., 1967 edition, reprint edition 1972, s.v.), p. 397.

⁴¹ Hodge, *ST I*, p. 54.

law. Though he believed the intuited moral law to be real and trustworthy, he felt the well-defined imperatives of Scripture achieved a clarity of expression unmatched by the internal senses or affections. Furthermore, the comprehensiveness of Scripture made it the ultimate standard for moral obligation: “The Scriptures are a complete rule of duty . . . in the sense that there is and can be no higher standard of moral excellence.”⁴²

The increased perspicuity of the external, or written, law, however, calls for more precise interpretive criteria. While intuited moral laws can only be evaluated under the somewhat amorphous criteria of universality and necessity, other criteria can be used to classify written laws and to determine their temporal or universal applicability. In the plethora of Mosaic laws, Hodge found two distinguishing foci in the recognition that some laws were designed specifically for the Jews, and others for all people universally. Many of the laws of the Old Testament economy were ceremonial or national in nature, and were eventually abrogated; however, that which was *moral and universal* has survived and remains applicable. A law can be considered permanently binding if it is addressed to all mankind, or if the reason behind the command is permanent and universal.

Hodge divided biblical laws into four categories. The first includes those laws founded on the divine nature. Such laws are immutable and indispensable. To change such laws would imply a change in the nature of God.⁴³ An example of this first type of law is the command to love God. The second category includes laws founded on relations of people as they presently exist.⁴⁴ Examples of this type include moral laws regarding property, marriage, and parental duties. The tenure of such laws correlates with the tenure of the relationship of the parties involved, and

⁴² Hodge, *ST III*, pp. 270-71.

⁴³ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁴ *Ibid.*

while such laws are permanently binding within the applicable relational context, their abrogation or non-applicability outside of this context has no effect on the nature of God. The third category includes laws which are founded in temporary human relations or social conditions, and which are enforced by divine authority, e.g., the civil laws of the ancient Israelite theocracy. This type of Old Testament judicial law should be considered a permanent obligation, if the New Testament recognizes the continuation of its authority, or if the basis for the law is permanent.⁴⁵ The fourth and final category includes “positive” laws. These laws are authoritative because they are explicit commands of God, e.g., external rites, circumcision, and sacrifices. They are binding only when positively enacted, and they bind only those to whom they have been expressly given. The tenure of positive laws is contingent solely upon the appointment of God.⁴⁶ To understand the relation Hodge perceived between moral law and social ethics, we must first look at Hodge’s understanding of the Decalogue. Grounded in the divine will, the Decalogue is “the foundation of the moral and religious code of Christianity, as well as of Judaism,”⁴⁷ and is permanently and universally binding. The obligation to obey the Decalogue’s precepts is initially established in the Decalogue’s preface, where the source of the commands is revealed as the very person of God: “It is because . . . [the commandments] are the words of the covenant God and Redeemer of his people that we are specially bound to render them obedience.”⁴⁸ This same idea is prominently expressed in the first commandment, and Hodge’s discussion of this commandment provides an interesting insight into his understanding of the connection between morality’s procession from and dependence upon religion. The preeminence of the first commandment is evident: “Religion, or the duty we owe to God,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Hodge, *ST I*, p. 444.

⁴⁸ Hodge, *ST III*, p. 276.

is the foundation of morality. Without the former, the latter cannot exist."⁴⁹ The responsible connection between God and humans is established by the existence of an identical relationship between the moral law within us and the revealed will of God :

Morality is the conformity of an agent's character and conduct to the moral law. But the moral law is the revealed will of God. If there be no God, there is no moral law ; and if a man does not acknowledge or recognize God, there is no higher law than his own reason to which he can feel any obligation to be conformed.⁵⁰

Hodge offered a basic rule for interpreting the Decalogue, a rule which wove together a profound appreciation of the spiritual significance of the commandments and a hermeneutical flexibility that allowed for a rather extensive development of the ethical implications of the commands :

The decalogue is not to be interpreted as the laws of men, which take cognizance only of external acts, but as the law of God, which extends to the thoughts and intents of the heart. In all cases it will be found that the several commandments contain some comprehensive principle of duty, under which a multitude of subordinate specific duties are included.⁵¹

Hodge's interpretive elasticity regarding the Decalogue was not unique, and had, in fact, been demonstrated in the Larger Catechism of the Westminster Assembly which served as an authoritative model for Hodge. Though this hermeneutical flexibility certainly broadened Hodge's understanding of applied law, as Glenn A. Hewitt has pointed out, it also opened the door to the possibility of Hodge using the Bible to support his own personal, hermeneutical preferences. As Hewitt further indicates, it is quite possible that Hodge's conclusions in this regard were not the result of fully conscious decisions. Rather, they were most likely rooted in hu-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 272.

man affections which were, in a sense, unwittingly formed and shaped by the society and culture in which he lived. In Hewitt's words, Hodge's "culture and society subconsciously shaped his understanding of which laws should still be applicable and which should not. The point is that Hodge's hermeneutic allowed this to happen."⁵²

With the Decalogue rooted solidly in the will of God, and with a hermeneutic flexibility that allowed for creative development of the commandments' implications, Hodge's formulation of a Decalogue-based ethic needed only to establish the perpetually binding nature of the commandments. Many of the detailed laws written in the books of Moses are no longer in force. Hodge insisted, however, that the precepts of the Decalogue remain in force and are perpetually binding upon the church, in every age. The key to distinguishing between laws perpetually binding and those no longer in force lies in the nature of the relations addressed by the Decalogue's precepts. Laws that are *perpetually binding* or authoritative are those laws which express "the will of God in reference to those duties which arise out of our permanent relations to him and to our fellow men."⁵³ Hodge also maintained that any Old Testament commands understood by Christ and his apostles to be binding upon their disciples should be seen as similarly binding upon all Christians. If the binding nature of a law is questioned, the burden of proof lies upon those who deny its perpetually obligatory character :

If God gives a law to men, those who deny its perpetual obligation are bound to prove it. The presumption is that it continues in force until the contrary is proved. It must be hard to prove that laws founded on the permanent social relations of men were intended to be temporary.⁵⁴

⁵² Glenn A. Hewitt, Regeneration and Morality : A Study of Charles Finney, Charles Hodge, John W. Nevin, and Horace Bushnell (Brooklyn, New York : Carlson Publishing Inc, 1991), p. 81.

⁵³ Charles Hodge, "The General Assembly", PR (1842) : 515.

⁵⁴ Hodge, ST III, p. 412.

Hodge was aware of the possibility of conflict between laws, and his ranking of divine laws allows for differentiating in the “relative dignity and importance” of various divine laws. In cases of conflict, the lower law should always yield to the higher, e.g., as is the case in the Bible, when positive laws are subordinated to those that are morally obligatory.⁵⁵ As a principle of Scripture,

any of those moral laws which are founded, not on the immutable nature of God, but upon the relations of men in the present state of existence, may be set aside by the divine law-giver whenever it seems good in his sight ; The same principle is involved in the words of Christ, God loves mercy and not sacrifice. When two laws conflict, the weaker yields to the stronger.⁵⁶

One illustrative example of this rule is found in Hodge’s 1843 “General Assembly” article in the Princeton Review. The context involves a case involving a conflict between the marriage of a close relative and the need for keeping the Sabbath. Hodge writes :

God has laid down the general rule that a man should not marry his near kindred. This law cannot be violated with impunity ; but it does not follow that every marriage inconsistent with it should be dissolved. About the principle there can be no doubt ; whether it is applicable to the case of marriage, depends on the view taken of the general law of marriage. If that law is a moral one, in the highest sense of the term, then no engagement inconsistent with its provisions can be binding, any more than a man can bind himself to commit murder. But if it be a positive law, or only in a secondary sense moral, and therefore dispensable, then the principle is applicable, in all cases where the sacred obligation of the marriage contract is more obligatory than the positive law with which it is in conflict. If a man is in such circumstances that he cannot

⁵⁵ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 410.

comply with both of two laws, it is a plain principle that the weaker law gives way, or ceases to be binding. If the law of the Sabbath conflicts with the claims of mercy, it is in that case no longer obligatory ; for God will have mercy and not sacrifice.⁵⁷

Though Hodge argued that the moral law should also be applied to political matters, he cautioned that the appropriate relation between state legislation and Scripture is a perplexing issue plagued with no small amount of ambiguity. Indeed, the ambiguity of Hodge's position in this regard is apparent in a few of his statements. For example, in Systematic Theology, vol. 3, Hodge claims : "The Word of God is the only sure guide of legislative action as well as of individual conduct."⁵⁸ Later he even suggests that Pentateuchal laws dealing with the permanent relations of men are still binding. In fact, heathen nations enacted these laws "under the guidance of natural conscience."⁵⁹ In another context, however, he claimed that it is the duty of the state to determine what judicial regulations are to apply to people :

With the Levitical law, considered as law, we have nothing to do. God never gave it for a law to us. The moral precepts which it contains we receive, because they are moral, but not on the authority of the Levitical law ; and if we receive some of the precepts of the judicial branch of that law, it is not because they are found in Leviticus, but because their general equity recommend them to our adoption. It is the business of the state, and not of the church, to determine what particular parts of the judicial law, as human regulations, we must be under.⁶⁰

Hodge clearly desired to affirm the Reformation understanding of different spheres of responsibility for the church and the state ; however, his view

⁵⁷ Hodge, "The General Assembly", PR (1843) : 452-53.

⁵⁸ Hodge, ST III, p. 386.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 413.

⁶⁰ Charles Hodge, "The General Assembly", PR (1842) : 502.

of the wide applicability of the moral law, as expressed both internally and externally, suggested also that legislation should follow the prescriptive direction of the moral law as expressed in Scripture. This religious and political ambiguity was to play an important role in Hodge's concept of America as a Christian nation.

IMPLEMENTING MORAL LAW IN SOCIETY

Moral Law and *Justitia Civilis*

As previously noted, according to Hodge, the moral law is ultimately concerned with our obligation to conform to the divine will. When we fall short and violate God's moral law, we subject ourselves to punishment :

Moral obligation is the obligation to conform our character and conduct to the will of an infinitely perfect Being, who has the authority to make his will imperative, and who has the power and the right to punish disobedience.⁶¹

In this ultimate sense, we are all responsible to God for our violations of moral law, whether we consider these violations as being external acts or as being less obvious, sinful intents of the heart.

Hodge was not so concerned with this *ultimate* dimension of the moral law, however, that he neglected the distinctions between relative levels of evil. Though he saw significant value in acts performed for their own intrinsic value, he disagreed with the Jesuit principle that the character of an act is determined *solely* on the basis of the intention behind the act. He found merit in external acts considered on the basis of their wider social sense (*justitia civilis*) :

Man since the fall . . . is able to perform moral acts, good as well as evil. He can be kind and just, and fulfill his social duties in a manner to secure the approbation of his fellow-men. It is not meant that the state of mind in which these acts are performed, or the

⁶¹ Hodge, ST III, pp. 259-60.

motives by which they are determined, are such as to meet the approbation of an infinitely holy God ; but simply that these acts, as to the matter of them, are prescribed by the moral law. Theologians, as we have seen, designate the class of acts as to which fallen man retains his ability as “*justitia civilis*,” or “things external.”⁶²

A similar kind of practical distinction is found in Hodge’s attempt to distinguish between the intrinsic *criminality* of an act and the blameworthiness of the offenders. By calling attention to this important distinction, Hodge’s understanding of moral responsibility made an important adjustment to the contingencies of the wider social-ethical context. Indeed, rejecting many of the tenets of nineteenth century American individualism, he took a more progressive approach, maintaining that we are social beings directed not only by our own inward affections, but also by external circumstances. Society shares in the responsibility for individual violations of moral law :

A man’s character, his opinions, feelings, and conduct are determined in part by the inward principles of his nature, and largely by the external influences to which he is subject. If kept in ignorance of the truth ; if error is constantly inculcated, and all the power of education and example be brought to bear in favour of evil, it is almost unavoidable that the judgment will be perverted and the mind corrupted.⁶³

This wider assignation of moral responsibility was nowhere more prominently expressed than in the distinctions Hodge made between *moral criminals* and *political offenders*. Hodge suggested, for example, that a rebel might be doing a good work by his rebellion, or even that illegitimate rebellion might primarily be the result of external causes rather than the internal wickedness of the rebel. Sounding even a bit like the twentieth

⁶² Hodge, *ST II*, p. 263.

⁶³ Charles Hodge, “President Lincoln,” *PR* (1865) : 451.

century pragmatic radical, Saul Alinsky,⁶⁴ Hodge remarks :

It is plain that rebellion, as homicide, may be an atrocious crime, or justifiable, or commendable, according to circumstances. Whereas moral offences are always, and under all circumstances, evil [sic]. A good thief, or a good murderer, is as much a solecism as good wickedness. But a good rebel is no such solecism. [Furthermore,] even when rebellion is not justifiable ; nay, when it is not only a great mistake, but really a great crime in itself considered, it does not necessarily follow that those who commit it must be wicked men. It is often the effect of wrong political theories.⁶⁵

Hodge was not so far removed from the American Revolution that he failed to appreciate the rebellious beginnings of his country. Though he has often been seen as the *status quo* theologian *par excellence*, with little room for movement in his theological thought over the years, his ethical thinking shows a moderate degree of flexibility and openness in his approach to matters of a social and political nature. His recognition of external, social influences and their role in determining the degree of responsibility for one's actions, show a Hodge who was deeply concerned, personally and philosophically, with the practical manifestations of moral law in human society.

Corporate Morality

Like individuals, a group or an organization of people also has a moral character which, to a great extent, determines the influence the organization will have in society :

Every organized body has a moral character to sustain and cherish as well as every individual. And that character is its great means of influence. To attain a character which shall enable it to do

⁶⁴ "The fourth rule of the ethics of means and ends is that judgment must be made in the context of the times in which the action occurred and not from any other chronological vantage point." Saul D. Alinsky, *Rules for Radicals : A Pragmatic Primer for Realistic Radicals* (New York : Vintage Books, 1971), p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 452.

good, it must appear before the world pure, faithful, intelligent, and active. It must not only be such, but it must be seen as such. It must let its light shine.⁶⁶

To Hodge, the idea of *corporate moral character* was not simply a superficial description of good or bad groups. Human organizations are highly organic in structure, and each of them has a distinct, deeply embedded *moral character*. Consider the following description of denominational moral character :

The high moral character attained by a denomination exerts the most happy influence upon all its members. The spirit of the whole diffuses itself through the several parts ; every member feels not only the motives which press upon him as an individual, but as a constituent portion of a great benevolent society. . . . There is no more effective means of diffusing life through the several parts, than to maintain an elevated spirit in the organization as a whole.⁶⁷

If corporate entities or organizations have a distinct moral character, however, they also bear a coordinate responsibility for corporate acts of an immoral nature, and Hodge fails to offer an adequate explanation of this responsibility. His concern was with the responsibility of *individuals* within the corporate entity, by virtue of their individual participation in that corporate entity. The slippery nature of the individual's role in corporate activity, however, makes the individual a less than adequate basis for determining corporate responsibility, i.e., responsibility for corporate criminality is not as easily determined as is responsibility for individual or personal crimes. For example, in speaking of Lincoln's proper distinction between sin and sinners, the offence and the offender, Hodge pointed out that when offenses are committed by nations or communities, the responsibility for the offenses is not assigned as clearly as it is in the case of

⁶⁶ Charles Hodge, "The General Assembly," PR (1836) : 428.

⁶⁷ Ibid., pp. 428-29.

individual crimes :

In ordinary cases of theft and murder all the criminality and turpitude which belong to the offence attach also to the offender. But in other cases, especially in the offences of nations or communities, the distinction is legitimate and important.⁶⁸

Individuals do share in the guilt of national sin. For example, in the case of those who acquiesced in the slave laws of this country, Hodge claims :

that those who enacted, and those who sustained those laws must have contracted great guilt in so doing. . . . Such guilt rests, in a measure, on all who acquiesced in the system thus established, or who failed to protest against it, and to use all lawful efforts to secure its abolition.⁶⁹

This, however, is not really a matter of determining corporate guilt ; rather, the *individuals* are the guilty ones because of their personal acquiescence in the acts committed, not because of what the nation, as a corporate entity, did.

In short, as Hodge saw it, responsibility for corporate immorality can be determined, but only with a lack of clarity substantial enough to make any kind of significant punishment or redress of violations a practical impossibility. Furthermore, responsibility for corporate immorality rests primarily upon those *individuals* who, through omission or commission, support the sinful or immoral activity of the corporate structures.

Punishment—Its Nature and Application

The nature of moral law demands that punishment be the response to its violation. The question is ultimately one of justice, and most specifically, the justice of God. When God's moral law is broken, divine justice must be upheld through the judicious application of punishment. Divine justice is not only *rectoral*, i.e., concerned with the imposition and impartial execution of righteous laws ; it is also *distributive*, i.e., concerned with

⁶⁸ Charles Hodge, "President Lincoln", p. 450.

⁶⁹ Charles Hodge, "The General Assembly", PR (1864) : 546.

the righteous distribution of both rewards and punishments. Justice is a moral excellence rooted in the very nature of God, an excellence which must be maintained either through the keeping of the moral law, or through punishment following its violation ; in either case, the divine justice is satisfied. Hodge resisted the trend of much Enlightenment thought which had come to understand righteousness more in terms of benevolence rather than penal satisfaction :

What the Scriptures teach of the justice of God leads to the same conclusion. Justice is a form of moral excellence. It belongs to the nature of God. It demands the punishment of sin. If sin be pardoned it can be pardoned in consistency with the divine justice only on the ground of a forensic penal satisfaction.⁷⁰

The doctrine of the atonement was the guiding principle in Hodge's understanding of the nature of justice and punishment. At a time when the traditional doctrine of the atonement was being jettisoned by one theologian after another, Hodge held to the orthodox understanding of atonement as *vicarious penal satisfaction*. Bucking the trend, Hodge stood firm in his opposition to Schleiermacher's subjective Mystical Theory and Ritschl's denial of a vicarious and propitiatory atonement. Closer to home, he was even critical of the New England theology for giving up the penal satisfaction theory in favor of what was essentially the governmental theory of Grotius, according to which Christ did not actually take upon himself the penalty for human sin. In a review of Horace Bushnell's *Vicarious Sacrifice*, Hodge was sharply critical of Bushnell's *moral influence* theory and consequent rejection of expiation.⁷¹

⁷⁰ Hodge, *ST II*, p. 488.

⁷¹ See Charles Hodge, "Bushnell on Vicarious Sacrifice", *PR* (1866). As Berkhof has noted, Bushnell later "received new light, and then saw that God had to be propitiated. Consequently, in his *Forgiveness and Law* he retracted the last part of his former publication [*Vicarious Sacrifice*], and substituted for it the idea of self-propitiation by self-sacrifice" (L. Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Edinburgh : The Banner of Truth Trust, 1969, reprint ed. 1975), p. 196).

For Hodge, however, the need for punishment and satisfaction of justice, was not a matter of theology alone. His atonement-based theological understanding of penal satisfaction was practically applicable to cases of penal satisfaction regarding less abstract, specific human conduct. God's comprehensive reign establishes justice in all aspects of his relationship with the world, a justice that is characterized by equity and proportion, as evidenced by the laws affecting all of God's human creation :

It is true that a man reaps what he sows ; that he receives here and hereafter the natural consequences of his conduct. . . . He [God] controls all the laws which determine the well-being of the souls of men, so as to accomplish his designs and to secure the fulfilment [sic] of his promises and threatenings.⁷²

The universal intuitive perception that sin deserves punishment on its own account, is, in itself, a clear revelation of the very nature of God. Pressing this point, Hodge suggests that the same kind of intuitive response is evident regarding crime at the social level :

When any great crime is committed, there is an instinctive and universal demand for the punishment of the criminal. No man can pretend that the desire for his reformation is the feeling which prompts that demand. . . . It is the instinctive judgment of the mind that he ought to suffer.⁷³

Once again, however, we see the weakness in the idea of *universal truths of consciousness*. In this case, the difficulty presents itself in the form of a basic human inability to distinguish between an instinctive and universal demand for the punishment of the criminal, and plain, sinful revenge, which, according to Scripture, is the prerogative of God alone. The instinctive demand for punishment may well constitute a neutral category theoretically, but just how it is to be distinguished from revenge, which is clearly sinful, is not made clear by Hodge.

⁷² Hodge, *ST I*, p. 439.

⁷³ *Ibid.*, p. 418.

Since the primary purpose of punishment is the satisfaction of justice, it is its primary purpose as satisfaction of justice that distinguishes punishment from chastisement. The latter is inflicted primarily for the benefit of the one being chastised, while punishment, in its primary function, does not attempt to reform the offender. Hodge claimed that both Scripture and consciousness teach that punishment is meted out primarily on the basis of desert :

That the reformation of the offender is the primary or sole end of punishment is contrary to the Scriptures, and to the universal judgment of men. . . . Every man finds in his own consciousness the sentiment which demands the punishment of sin for its own sake, irrespective of the effects of punishment upon himself or upon others.⁷⁴

In short, as Hodge explains it, there is an absolutist character to punishment ; it is “evil inflicted in satisfaction of justice,” and to this extent, it is morally right.⁷⁵ The absolutist character of Hodge’s concept of punishment appears practically to be indistinguishable from the revengeful spirit that may lurk behind the law, or at least to provide the cover of legitimacy for a revengeful application of the punishment. Needless to say, Hodge would not have seen it that way at all. He saw punishment as not, in any sense, sinful ; to the contrary, he saw it is an important element of moral perfection :

[Punishment] is not an expression of malice, or revenge, or blood-thirstiness, but of a necessary constituent element of moral perfection. But punishment is the expiation of guilt. That is its nature and effect. If punishment is morally right, so is expiation.⁷⁶

This being said, the benefits of punishment are not, however, limited to the satisfaction of justice. Hodge argues that the public also benefits

⁷⁴ Charles Hodge, “Bushnell on Vicarious Sacrifice,” *PR* (1866) : 167.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁶ *Ibid.*

when punishment is properly meted out, though his argument becomes a bit convoluted when he attempts to explain why :

Though it is admitted that governmental reasons properly enter into the considerations which determine the nature and measure of punishment, yet it is the universal and intuitive judgment of men, that the criminal could not be rightly punished merely for the public good, if he did not deserve to be punished irrespective of that good. His suffering benefits the public because it is deserved ; it is not deserved because it benefits the public.⁷⁷

Hodge seems to be saying here that punishment is good for the public because punishment is good, a truism, but, like most truisms, not terribly helpful. Indeed, he appears to say that society benefits when we all get the punishment we deserve. He seems to suggest the possibility of justifiable punishment which might not be for the public good, though just how this might be the case (even hypothetically) is not clear.

Hodge recognized varying degrees of moral turpitude in regard to both personal and social morality. One prominent example is found in a Princeton Review article co-authored by Hodge and one, Dr. Hope. The issue under consideration involved an “incestuous” (according to the confessions) marriage of a minister to his wife’s sister. The Hodge-Hope article argued for a wide connotation of the term *incest*, “embracing under [the term] acts of very different degrees of moral turpitude.”⁷⁸ For the discussion at hand, the relevant issue is not that the marriage was adjudged incestuous, but that some incestuous acts are considered to be worse than others. Hodge and Hope argued that just as man-slaughter might range from justifiable homicide to first degree murder, in the same way there are varying degrees of incest, depending upon the relationship between the parties involved. Not to recognize degrees of moral turpitude is to obscure the distinction between right and wrong :

⁷⁷ Charles Hodge, “Beman on the Atonement,” PR (1845) : 88.

⁷⁸ Charles Hodge (with Dr. Hope), “The General Assembly”, PR (1847) : 416.

It is to confound all our ideas of right and wrong, to shock the moral convictions of all sane men, to maintain that there is no difference between marriage within the prohibited degrees, when those degrees extend from a niece to a parent.⁷⁹

The writers admitted that, according to the confessions, the marriage must be considered incestuous. However, they argued against the conclusion “that no distinction is to be made between such a marriage and one between brother and sister, or parent and child,” a distinction recognized by both Scripture and the nature of man.⁸⁰

Capital Punishment

For justice to be satisfied, punishment must be inflicted in proportion to the crime committed. Though Hodge made no attempt to set up any kind of penal code, i.e., by matching specific crimes with specific punishments, his concern for penal proportionality was clearly expressed in the context of his views on capital punishment. *Proportionality* was one of three principles Hodge used to make the case for capital punishment. The other two may be described as *hermeneutic* and *utilitarian*.

Hermeneutically, Hodge did not evaluate capital punishment from the perspective of the sixth commandment. Rather, on the basis of Genesis 9.6,⁸¹ he argued that capital punishment is of *perpetual obligation*, and that it constitutes “the announcement of a general principle of justice ; a revelation of the will of God.”⁸² The rationale for the law is a permanent one, for the law of capital punishment was originally based on the permanent relations of all people. In short, the rationale provided by Genesis 9.6 is as applicable now as it was in previous ages.

His *utilitarian* concerns came through in his brief argument for the

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., pp. 416-17.

⁸¹ Genesis 9 : 6 : “Whoever sheds the blood of a human, by a human shall that person’s blood be shed ; for in his own image God made humankind.” (Revised Standard Version)

⁸² Hodge, *ST III*, p. 363.

social necessity of capital punishment :

Experience teaches that where human life is undervalued, it is insecure ; that where the murderer escapes with impunity or is inadequately punished, homicides are fearfully multiplied. The practical question, therefore, is, Who is to die ? the innocent man or the murderer ?⁸³

It is worthwhile to note that Hodge's "experience teaches" idea here did not involve the citation of any particular studies or research on the issue of capital punishment as a criminal deterrent. Rather, the controlling factor was Hodge's philosophic assumption that it is the universal and necessary intuition of all men that the absence of capital punishment leads to inadequate punishment or impunitive escape for the murderer, and that such a situation breeds a fearful multiplication of homicides, and the insecurity and undervaluation of human life. To suggest that convictions with content this specific can be correctly arrived at *intuitively*, is, of course, a dubious assumption at best, and yet another example of the Scottish philosophical tendency to resort to claims of intuition when rational evidence was lacking.

From the standpoint of *proportionality*, Hodge argued that if justice is to be satisfied, capital punishment is the only possible punishment that adequately fits the crime of homicide. The principles of natural justice call for proportionate punishment as do the instinctive truths of consciousness ; in the case of capital crimes, it is "a dictate of our moral nature . . . that there should be a just proportion between the offence and the penalty ; and that death, the highest penalty is the proper punishment for the greatest of all crimes."⁸⁴ To treat the penalty of homicide less seriously would be a mockery of justice : "To fine a man a few pence for wanton homicide would be a mockery ; but death or imprisonment for life

⁸³ Ibid., p. 364.

⁸⁴ Hodge, ST III, p. 364.

would be a real satisfaction to justice.”⁸⁵ Of more profound theological significance is Hodge’s suggestion that the outrage of the crime of murder (for which he considered capital punishment to be the proportionate punishment) befouls the very image of God :

If it is an outrage to defile the statue or portrait of a great and good man, or of a father or mother, how much greater is the outrage when we defile the imperishable image of God impressed on the immortal soul of man.⁸⁶

Humanitarian Considerations in Applying the Law

In spite of his somewhat rigid understanding of the need to carry through the penal implications of statutory law in the administration of justice, Hodge demonstrates a surprisingly sophisticated understanding of legal due process, and calls for a fair amount of latitude in the consideration of mitigating circumstances in the determination of a correct and proportionate punishment. He maintains that no person should be deprived of liberty or property except by due process of law, and that legitimate criminal prosecution is contingent upon the accused being completely in possession of his or her faculties both during the alleged committing of the crime, as well as during the trial of the accused :

If a man should commit an offence in a state of somnambulism or of insanity, when he did not know what he did, and all recognition of which on his restoration to a normal condition is impossible, it is plain that such an offence could not justly be the ground of punishment. Suffering inflicted on such ground would not be punishment in the view of the sufferer, or righteous in the view of others. It is no less plain that if a man should commit a crime in a sound state of mind, and afterwards become insane, he could not justly be punished so long as he continued insane. The execution of a maniac or idiot for any offence committed prior to the insanity

⁸⁵ Hodge, *ST II*, p. 471.

⁸⁶ Hodge, *ST III*, p. 363.

or idiocy would be an outrage.⁸⁷

Hodge's belief in penal proportionality is not so rigid that he cannot appreciate extenuating circumstances that provide a legitimate basis for altering the application of the punishment. He even suggests that in certain exceptional situations, punishment is unnecessary. Political offenses often constitute such exceptions, especially when they involve great numbers of people :

While the punishment of ordinary crimes is indispensable to the well-being of society, the punishment of political offences is often unnecessary. In many cases treason and rebellion, when confined to a few persons, must be severely punished, as the only means of deterring others from the commission of the same offence. But when a rebellion involves a great multitude of men, and leads to a civil war which issues in the establishment of the legitimate government, no such necessity ordinarily exists. The misery and loss consequent on the suppression of such outbreaks answers all the ends of punishment as a means of prevention.⁸⁸

In regard to the purpose of punishment, an interesting shift takes place when Hodge's discussion moves from individual to political crimes, viz., a shift of emphasis from penal satisfaction to deterrence. As we have seen, in the matter of individual crimes, Hodge stresses that the primary rationale for punishment is satisfaction of justice. With corporate immorality, however, there is a less clear and direct opportunity for assigning responsibility. A similar ambiguity is apparent in regard to political crimes involving the participation of many individuals. Indeed, Hodge eventually comes to see deterrence or "prevention," *not* satisfaction of justice, as the primary rationale behind punishment for political crimes ; only this change in emphasis can explain his willingness to forego legal punishment for political crimes. In this developing regard for

⁸⁷ Hodge, ST II, p. 223.

⁸⁸ Charles Hodge, "President Lincoln", p. 454.

expediency in the determination of punishment, Hodge even goes so far as to suggest that “unnecessary” punishments of this nature might be *detrimental* to justice :

All unnecessary punishments are positive evils. They exasperate instead of subduing [sic] ; they exalt criminals into martyrs. The sympathy felt for the victims is transferred to the cause for which they suffer. Unnecessary punishment degrades justice into vengeance ; all history proves its impolicy.⁸⁹

Hodge’s less rigid approach to the application of penal measures in the case of group political crimes might well be attributed, at least in part, to his recognition that the distribution of justice is not always equitable, especially in cases where social, economic, and political contingencies play prominent roles. He spoke of this problem in a letter to his brother in which Hodge comments somewhat cynically in regard to a courtroom shooting incident in Kentucky, where Charles’ daughter Mary was living. In Hodge’s words : “nothing was likely to be done with the assailant— Nothing can be done in such cases, where the aggressor has friends and property.”⁹⁰

In his later years and in an era in which sociology as a social science was at its germination stage, Hodge’s views on penology came to exhibit an increasingly sophisticated awareness and appreciation of the influence of broader social forces on individual lives. This development within Hodge’s thought, while creating a few problems of consistency, such as the deepening distinction between individual and social crime and an increasingly relativistic attitude toward punishment (at least in regard to social crime), nevertheless was expressive of a significant degree of openness on his part regarding social issues.

⁸⁹ Ibid., p. 455.

⁹⁰ Charles Hodge to Hugh Hodge, 10 March 1851, HLP.

二十年代から三十年代にかけての バルトの教会理解（下）

—— 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

はじめに

第一節 弁証法的教会理解

- (一) 教会の基礎としての神の啓示の言葉
- (二) 啓示の証しと教会の相対的權威
- (三) 教会と文化
- (四) 教会の本質と実存

第二節 キリスト論的・聖霊論的教会理解へ

- (一) 教会の発見——「教会の^{サイン}存在」としてのイエス・キリスト（以上、本誌 44 号）
- (二) 教会のキリスト論的・聖霊論的基礎づけ（以下、本号）
 - (1) 啓示論の輪郭と特徴
 - (2) 言葉の受肉
 - (3) 聖霊の注ぎ

結び

(二) 教会のキリスト論的・聖霊論的基礎づけ

バルトにとって、いま前項で述べたような神学方法論の確立なしに、KDI/1-2、すなわち、KDのプロレゴメナ（「神の言葉の教説」）も、ひいてはそれ以後のKD諸巻の展開も不可能であった¹。宣教における

¹ 前節においてわれわれは、「教会の存在」（＝イエス・キリスト）という言葉を、神学方法論上の概念として、その含意を明らかにした——内容的に言えばそれがイエス・キリストと教会の密接な関係をあらわすものであることはこの第二節で明らかにされる。同趣旨のことを、E・ハームスは、「バルトにおける教義学の枠理論としての教会論の発見と彼の近代プロテスタンティズム批判」という報告の中で述べている。バルト神学成立の一つの解釈であり、教会論の形成とも深く関わっているのが、以下、その論旨を紹介しておきたい。ハームスは、KDI/1にいたるまでのバルトの教会と神学の関係について、KDI/1の序文（Einleitung）ならびに第一章（§3-8）を手がかりに、概ね次のような解釈を示す。『キリスト教教義学試論』（CD）の第二版としての『教会教義学』（KDI/1）は、前者と、第一に書名によって区別されるが、それだけでなくそこに内包されている一つの「発見」によって新しい始まりを示していると言う。「すべての人間の神学に対して排他的な可能性の場をつくり出し、それ自身として同時にまた神学の排他的主体でありその対象——それによって神学にその一切の課題のみならず、同時にその解決のための手段も手渡される——であるのはまさに教会であるという発見。さらにこれらの〔序文のバルトの〕言葉には、神学がその固有な可能性の諸条件がその中ではっきり言い表わされるのは、まさに教会についての教説であるということが含まれる」。そしてハームスの見解によれば、この発見の歴史において重要な意味をもったのは、継起的に起こった二つの建設的な経験であったと言う。第一にそれは、大学の講壇神学と彼がザーフェンビルで経験した教会の牧師としての現実的課題、とり分け説教との不釣り合いという、バルトの神学的出発点に位置している経験であった。ハームスはそれを示す論文として1922年の『キリスト教宣教の危急と約束』をあげる。さらに彼によれば、教會的現実の経験が学問的神学に拘束的な課題をつきつけるのは、現実の教会自身に権威が内在している場合だけであり、その意味で彼はバルトのE・ペーターソンとの対決講演『教会と神学』を教会と教会論の発見の第二の段階と見なす。われわれもすでに第一節（二）で見たように、バルトはそこで神学の弁証法的性格を擁護しつつ、同時に教会の「時間的・相対的・形式的な権威」を認めていた。この基本的認識が深化拡大されていく過程でハームスは第三の歩みとして理解する。残っている問題はペーターソンとの論争において明らかにされた認識の諸前提、すなわち、教会の現実と神の言葉の現実との本質的関係の解明であった。ハームスによれば、『キリスト教教義学試論』ならびにミュンスター時代のローマ・カトリック教会との対話がそのために捧げられた。他方、『教会と文化』、そして大きな『倫理学講義』は同じく教会の現実と神の言葉の現実との本質的関係を前提にしてそこから生じる社会倫理的帰結に取り組んだものであるという。約めて言えば教会と教会論の発見がKD、とり分け神学方

教会の現実存在の「学問的自己吟味」は「教会の存在^{ザイン}」，すなわち，イエス・キリストに照らしてなされるのであって，人間の現実の一般的な基準にしたがってなされてはならないし（近代主義の誤謬），そもそも基準たるイエス・キリストが教会の現実存在に条件づけられるようなこともあってはならない（ローマ・カトリックの誤謬）²。ところでこうした「教会の存在」（＝イエス・キリスト）によって宣教における教会の現実存在を吟味するというバルトの神学方法論はすでにそこに両者の類比関係を予想しており，これを内容的にとらえれば，教会がイエス・キリストとの本質的な関係において把握されていると言うことができる。その意味で，キリスト論的・聖霊論的教会論という和解論で展開される後期の「成熟した教会論」は，KDのプロレゴメナにおいて姿を現わし，その基礎が置かれた。受肉を教会の实在根拠とし，教会の現実を聖霊の力において語るバルトの新しい教会理解の核心を，以下，プロレゴメナの啓示論において辿っておきたい³。

（1）啓示論の輪郭と特徴

『ローマ書』におけるそれとも弁証法神学におけるそれとも異なる，教会の新しい基礎づけが，KDの啓示論で示されることになった。はじめにバルトの啓示論の輪郭と特徴を確認しておくことは，その教会

法論に関わるプロレゴメナ (KDI, II) を，それ以前のバルトの著作から区別するというハームスの理解にわれわれは基本的に同意する。Vgl. E.Herms, Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus, in : M.Beintker, Chr.Link, M. Trowitzsch (Hrsg.), Karl Barth in Deutschland 1921-1935, 2005.

² KDI/1, S.41 (81 頁)。

³ Vgl. K.J.Bender, Karl Barths Christological Ecclesiology (2005), 1-13.

論との関係を明らかにするために不可欠である。「神の言葉の教説」(KDのプロレゴメナ)は神の言葉の三形態に応じて啓示論 (§ 8-18), 聖書論 (§ 19-21), 宣教論 (§ 22-24) から構成され, さらにこの中の「啓示論」でバルトは, 啓示の主体を問う問いに対し「三位一体の神」 (§ 8-12) をもって, 啓示の遂行を問う問いに対し「言葉の受肉」 (§ 13-15) をもって, そして啓示の目的を問う問いに対して「聖霊の注ぎ」 (§ 16-18) をもって答え, 啓示概念の分析を遂行した。これらのバルトの試みに示されている彼の啓示理解の三つの特徴を指摘することができよう。第一に, 啓示の主体の強調である。主体は「三位一体の神」であり, この神がみ子においてわれわれに啓示されるようになる⁴としても, そしてまたこの神が聖霊においてわれわれに対して啓示されている⁵としても, 神は決して「われわれの存在と行為の賓辞あるいは客体」⁴とはならない。啓示されることも啓示されてあることも啓示の「神の存在の規定であり, 神の行為であり, 神の業であり, またあくまでそうあり続ける」⁵。第二に, 「啓示概念の第二, 第三の構成要素」が相互の密接な関連性と補完性のもとにとらえられていることである。バルトはこの第二の要素の表題として「人間のための神の自由」 (§ 13), 第三の要素のそれとして「神のための人間の自由」 (§ 16) を用いたほか, その関連性を様々に表現している。たとえば, 第二の要素が「どのように起こるのか」であるとすれば, 第三の要素は「何のために起こるのか」であり, また同じく第二の要素が「啓示の出来事」であるとすれば, 第三の要素は「啓示の力, 意味, 働き」である。

⁴ KDI/2, S.2 (4頁).

⁵ Ebenda.

あるいは二つの要素の関係は「神がご自身を-啓示したもうこと」と「神がわれわれに対して-啓示されて-あること」——前者をバルトは神の啓示の「客観的実在」といい、後者を「主観的実在」という——として、あるいは「神から人間に向かって進む運動」と「神から人間に向かって進む運動」として、したがって啓示の中での「神の自発性」と「人間の受容性」として語られている。要するに「言葉の受肉」と「聖霊の注ぎ」、すなわち、キリスト論と聖霊論は相互に関連づけとらえられなければならない。第三の特徴は、記述の方法に関わる。バルトは「言葉の受肉」の部分においても、「聖霊の注ぎ」の部分においても、その「実在性」を第一の問いとし、その「可能性」を第二の問いとして問うた。実在性の可能性をその実在性そのものに求めることによって、啓示における神の主体としての自由とその啓示の内的必然性を承認し、確保しようとした。これら三つの特徴のうち、教会論との関係でいえば、第一と第二の特徴が重要であるが、その中でもとくに第二の特徴にここでは注意を向けなければならない。教会論は後の「成熟した教会論」におけると同様に聖霊論において取り扱われることになるが、同時に見落としてならないのは、すでにここでもキリスト論が、すなわち、ここでは受肉論が、教会の実在根拠として決定的な位置を占めていることである。

(2) 言葉の受肉

(a) 「言葉の受肉」の末尾 (§ 15) でバルトは、「聖霊ニヨッテ宿り」と関連して、受肉論でほとんどはじめて啓示と教会の關係に言及している。重要であり、長さをいとわず、ここに引いておきたい。

「聖霊の力によって、ただ聖霊の力によってだけ、教会——すなわち、教会がそこで神の言葉のために言葉をもつがゆえに、啓示について教会の語る事が啓示についての教会の証言でありまたそのかぎり啓示を新たにすることであるがゆえに、神の言葉に対して奉仕がなされうる、そのような教会——は存在する。聖霊がこの意味でこの領域においてわれわれに与える自由——この自由は、それが聖霊自身の自由であり、また聖霊がわれわれにご自分以外の何ものもご自分以下の何ものも与えないかぎり与える自由なのだが——、このような自由が、教会の自由、神の子たちの自由である。まさに聖霊のこの自由、そして聖霊におけるこの自由こそが、しかし基本的にはすでに神の言葉の受肉の中で、神のみ子が人間の性質をおとりなることの中で問題である。この〔神の言葉の受肉、神のみ子が人間の性質をおとりなることの〕中にわれわれは、神の子たちのあの自由の实在根拠を、啓示を受けとることすべての、人間に対する恵みのすべての支配の实在根拠を、教会の实在根拠 (Realgrund) を認識しなければならない。人間の性質が神の子との統一性の中に取り上げられる可能性、それが聖霊である。それゆえに、啓示のこの原点 (Quellpunkt) においても、いやまさにこの啓示の原点においてこそ、神の言葉は神の霊なしではない。そしてこのことがすでにここで霊が言葉とともにある共存である。すなわち、そのことは、被造物が、人間が、神のためにそこに存在し、かつ自由であるということが、霊を通して、实在となり、それとともに可能となるということである。霊を通して肉は、人間の性質は、神の子とのあの統一性の中へと

取り上げられる。霊を通してこの人間は神の子であり、同時に第二のアダム、そのようなものとして『多くの兄弟の中での長子』（ローマ 8・29）であり、彼のゆえに彼を信じる信仰の中で自由とされたすべての者の原型であることができるのである。あの方の中で人間の性質が啓示の担い手（Träger）になったように、人間の性質はわれわれの中で啓示の受領者（Empfänger）となる。それは何も人間の性質そのものの能力によるのではない。むしろ霊によって——II コリント 3・17によればその方自身が主である霊によって——人間の性質に与えられる能力からして啓示の受領者となるのである』⁶。

ここからわれわれは、教会を啓示において基礎づけるバルトの論理の核心を読みとることができる。大きくとらえれば、語られていることは二つ。一つは、教会は聖霊の力によって、聖霊の力によってだけ存在するという事、もう一つは、教会の实在根拠は、受肉に、すなわち、神のみ子が人間性をとることの中にあるということである。前者に関連してさらに詳しく述べれば、教会は啓示の証しによって神の言葉に奉仕するという事、またこれらの奉仕の前提は神の子らの自由、つまり教会の自由にあることも示されている。後者のことを、もう少し詳しく述べれば、受肉の中で起こったことは、キリスト・イエスにおいて人間の性質が啓示の担い手となったことであり⁷、それとの類比で、われわれにおいて人間の性質は——それ自身の可能性としてでは

⁶ KDI/2, S.217-218.

⁷ Vgl. KDI/2, S.49 (91 頁). S.163 (292 頁).

なく聖霊における可能性として——啓示の受領者となるということである。「啓示の原点」に教会の基礎はある。したがって教会は聖霊論において語られるだけではない、すでにキリスト論において語られていなければならない。プロレゴメナの啓示論、とりわけその受肉論において新しい教会理解の基礎づけはなされた。

(b) 受肉において神の子が人間の性質をとるということに関して、バルトの所論をもう少し明らかにしておきたい。そのことの類比として語られた教会理解にもそれは関わることであるから。

この問題に彼は「言葉は肉となった」(ヨハネ 1・14)の「な^{った}」を解き明かすことによって取り組んでいる⁸。この「な^{った}」こそ「啓示の秘義」を言い表わしているものとして、「キリスト論的な問い全体にとって決定的な要素」⁹にほかならない。ここでバルトが主張している第一のことは、言葉の神性は受肉にさいしても決して失われていないということである。「神の言葉がそれとしてそのまま、それであるから神であることをやめることなしに、それが、被造物である人間存在を、それ自身の存在に加え、その限りそれ自身の存在とするといった仕方であれわれのもとにいるということが、受肉の理解を絶した事実である」¹⁰。したがって「言葉は肉となった」という命題は「言葉は肉をとった」という命題によってしか置き換えられない。この関連でバルトがここで言葉と肉の単一性を他の被造物と神との単一性と比べて説明していることに、われわれも注意しておく必要がある。たとえ

⁸ KDI/2, S.174-187 (312-338 頁).

⁹ KDI/2, S.174 (312 頁).

¹⁰ KDI/2, S.176 (316 頁).

ば「説教の言葉および^{サクラメント}聖礼典（そのことでもって人が、言葉と要素の外面的な、被造物的なしるしを理解する限り、^{サクラメント}聖礼典）の中での神の恵みの現臨に関して、信仰を通して選ばれ、召された者たちの心の中での神の恵みの現臨に関して」¹¹、前者について神と結びあわされている、後者について神と共に生きると言うことはできる。しかしこの単一性は「神と同一であること」を意味しない。これに対して「言葉の受肉」においては、この人間、イエス・キリストは神と同一であり、ただ「彼の神性の賓辞」¹²でだけありうる。ここでバルトが問題にしているのは、イエス・キリストにおける神と人間の「実体〔位格〕的ナ結合」(unio hypostatica)をどのように理解するかということである。彼は古代教会のキリスト論の一致した見解、すなわち、キリストの人間性のエン・ヒポスタジーとアン・ヒポスタジーの教説にしたがって、キリストの人間性は言葉の受肉の出来事を離れてそれ自身の実体をもたないし、反対にそれは言葉が肉と「なった」ことのゆえに、あるいは言葉が肉を「とった」ことのゆえに、神の存在にあずかることによって実体を入手するとした。

いま述べたように、言葉の受肉理解において、バルトは言葉の神性、言葉の行為を強調した。教会がまさにこうした神の子の受肉との類比においてとらえられるとき、教会はイエス・キリストとの関係においてはじめて真実にとらえられることになる。以下、それを確認しておきたい。

「イエス・キリストの肉体的な性質はいかなるそれ自身の実体

¹¹ KDI/2, S.177 (319頁).

¹² KDI/2, S.178 (320頁).

(Hypostase) ももっておらず、むしろそれは実体をただロゴスの中の中にのみ持っている、ということのをわれわれは聞いた。まさにこのことこそいままた神の教会および神の子たちの地上的－歴史的の生についても、したがってキリスト教宗教についても、妥当する。キリスト教宗教はキリストの地上的からだおよびその肢体――すなわち、幻影のような単なる可能性から、かしらでありたもうイエス・キリストが彼らをご自分の天的なからだの地上的な形態としてご自分のもとに取り上げ、集めたもうたことを通して実在へと呼び召されている肢体――の生である。かしらでありたもうイエス・キリストから切り離されるならば、肢体である彼らはただあの幻影のような可能性の中に、換言すれば、そこから彼らが出てきたあの非-存在の中に、逆戻りして落ちてしまうことができるだけであろう」¹³。

「教会の主はイエス・キリストである。イエス・キリストが教会を生命へと呼び出し、イエス・キリストが教会を生命において保持したもう。教会はイエス・キリストを信じ、イエス・キリストを宣べ伝える。教会はイエス・キリストを拝しうやまう。教会がイエス・キリストに対して持っている関係は、ちょうど彼〔イエス・キリスト〕によって受け取られた人間性が彼の神性に対して持っている関係と同様である」¹⁴。

「イエス・キリストにおける啓示の客観的實在にわれわれの側で、

¹³ KDI/2, S.382 (276 頁)。

¹⁴ KDI/2, S.641 (230 頁)。Vgl.KDI/2, S.642 (233 頁)。

人間の側で、《この世》の側で対応するのは、これまで述べたような仕方では発生し、存続し、性格づけられた共属性の現実存在、すなわち、教会の現実存在である。それゆえこうした対応、教会は、いま詳論されたところによれば、たしかに人間的な集まりであり、制度であるにもかかわらず、人間的な集まりであり、制度であるあいだに、人間的に生み出されたものとして理解されてはならず、それは世の中にあるにもかかわらず、この世からして存在しているとして理解されてはならないのであって、むしろ、われわれは教会の中におり、いや、われわれ自身が教会であるにもかかわらず、それはわれわれのための神の啓示の实在以外の何ものでもないのである。それはわれわれに対する神の啓示と厳密に関連しており、徹頭徹尾それに従属しているが、しかしこの関連性と従属性の中で結局あのものと同様に啓示であり、神ご自身の業である」¹⁵。

これらの文言が示しているように、神の子が人間性をとることと類比的にとらえられた教会は、上述したバルトの受肉理解に応じて、以下のように、すなわち、教会は第一に、イエス・キリストを離れてその存在をもつことはできないこと、第二に、イエス・キリストとの関係は、イエス・キリストにおける神性に対するその人間性の関係に等しいこと、そして第三に、それは啓示の客観的实在への対応であり、その密接な関連性と徹底した従属性において存在しつつ、しかしそれ自身啓示であり、神ご自身の働きである、と理解された。ここには後

¹⁵ KDI/2, S.241 (37頁).

期の教会論に受け継がれるバルトの教会理解のポイントが示されていると言ってよい。

(c) いま、教会は啓示の客観的実在への対応であり、イエス・キリストと密接に関連しつつ、かつまた徹底して従属しつつ、しかしそれ自身啓示として理解された、と述べた。この関係について、もう一つのことを最後に付け加えておきたい。バルトは次のように書いている。

「教会の現実存在の中で問題なのは、イエス・キリストの人格の中で起こった神の言葉の受肉のくり返し¹⁶が、すなわち、今やイエス・キリストの人格とは異なったそのほかの人類の場の中で遂行されている、したがって全く違った種類の、しかもそれでいてその全くの別様性の中でまた同じ種類のくり返し¹⁷（その場合人は客観的啓示そのものの独一無比性のゆえに、継続、延長、広がり、等々と言ってはならない）が問題であるということである。」¹⁶。

教会は、なるほどそれ自身も啓示であるが、しかしそれはイエス・キリストへの「対応」において存在するのであって、イエス・キリストと「同等」でも「同一」でもないし、また「別のキリスト」でも「ひとりのキリストの延長」でもない¹⁷。その関係をバルトは受肉の「くり返し」ととらえた。「くり返し」とはこの場合、類比、並行事象の意味であって¹⁸、イエス・キリストから独立して教会が存在するとい

¹⁶ KDI/2, S.235 (26 頁)。

¹⁷ KDIV/3, S.834 (86 頁)。

¹⁸ Vgl. KDI/2, S.302 (142 頁)。ただし「くり返し」という言葉をバルトは、受肉の「継続」「延長」と同じ意味で用いる場合もあり、注意されたい。Vgl. KDIV/2, S.64

うようなことは含意されていない。「教会はキリストと共に生きる」¹⁹。後期のバルトの教会理解ははっきり地平線上に姿をあらわした。ここで和解論の教会論に立ち入ることはふさわしくないが、イエス・キリストと教会の密接な関係を語るためバルトが「全体的キリスト」(totus Christus)²⁰ という概念を用いたことは指摘しておきたい。イエス・キリストを語ることは、彼に属するすべての者たちを伴ったイエス・キリスト、すなわち、全体的キリストを語ることであった。またバルトは、聖書的概念を用いて、イエス・キリストと教会の関係を「首とからだの関係」として語ったが、首とは、キリストの「天的－歴史的現実存在の形」であり、体とはキリストの「地上的－歴史的現実存在の形」のことであって、それは「神の永遠のみ子としての彼とその人間存在の間の関係」の類比以上のいっそう密接な関係をあらわすものであった²¹。「教会が生きてるのは、彼が生きたもうからであり、彼が生きたもうときにである。すなわち、教会は、彼によって選ばれ・呼び込まれ・召され・集められた人々の群れとして、生きるのである。教会は、彼の御業であり、彼の御業が起こるときに、教会は存在する。教会は、その首である彼なしには、一瞬も、またどのような点でも、彼のからだたり得ないのである。それは、彼なしには、そもそも存在し得ない。従って、それは、彼と離れては、存在しない。それは、ただ首としての彼に仕えるからだとしてだけ、存在する」²²。ともあれ、

(106 頁). KDIV/3, S.958 (271 頁).

¹⁹ KDI/2, S.237 (28 頁).

²⁰ KDIV/2, S.64 (106 頁).

²¹ KDIV/2, S.63 (105 頁).

²² KDIV/2, S.64 (106 頁).

こうした後期バルトの「成熟した教会論」、キリスト論的・聖霊論的教会論は、ここまで見てきたように、KDのプロレゴメナ、とりわけその啓示論においてその基礎づけを与えられ、したがってその方向性は決定づけられた。

(3) 聖霊の注ぎ

「啓示論の輪郭と特徴」を述べたさいに、われわれは、すでに、啓示概念の第三の要素としての「聖霊の注ぎ」で問われるべきことを、バルト自身の言葉をもって明らかにしておいた。問われるべきことを総括的に表現すれば、それは「神のための人間の自由」、要するに、教会の現実性とその可能性である。それをさらにつきつめて言えば、啓示の受領者としての人間である。G・W・プロミリーの言葉を借りれば、啓示は受領者を目指している²³。教会論の問いは本来そこまで伸びているし、伸びていなければならない。受領者としての人間まで問われることにおいて示されているのは、バルトが——むろんプロレゴメナの枠内において——教会論の本質的な構成要素として何をどこまで考えているか、である。そのアウトラインをここでわれわれは辿らなければならない。「聖霊の注ぎ」を構成するパラグラフは、「神のための人間の自由」 (§ 16)、「宗教の止揚としての神の啓示」 (§ 17)、それに KD では倫理への最初の言及となる「神の子らの生活」 (§ 18)の三つである。このうち「神のための人間の自由」を瞥見する。

「聖霊の注ぎ」の最初のパラグラフ「神のための人間の自由」 (§ 16)の論点は三つである。第一に、受肉の唯一性に対応して啓示の客観的

²³ G.W.Bromiley, Introduction to the Theology of Karl Barth, 31.

実在が主観的になる唯一の場所としての教会の現実存在の問題。第二に、啓示の客観的実在の主観化は、神がしるしを与えることの中でなされるということ、換言すれば、主観化における客観的なもの問題。そして第三に、啓示の受領者としての人間の存在の問題である。重要なことは、教会の現実存在にしても啓示の受領者としての人間の問題にしても、徹底して「聖霊の注ぎ」の出来事から、したがって神からしてとらえられていることである。そのことが、以下、確認されることになる。

(a) 第一にバルトは、「神の啓示存在の実在」、すなわち「人間の間に神の言葉に対する信仰と服従が存在するという事実——神的啓示の行為に対する人間の側でのこの対応全体」が、「啓示の客観的実在、神の受肉した言葉としてのイエス・キリストと同様に、真剣な意味で、聖書的啓示証言の内容である」ことを確認する²⁴。まさにこの聖書の証言にしたがって、啓示の受領者は、旧約聖書によればイスラエルの民、新約聖書によれば教会に属する。ここでのバルトの関心は、イスラエルにおいても教会においても彼らを啓示の受領者とするのは神だという共通点に目が注がれる²⁵。じっさい旧約で、イスラエルの外部

²⁴ KDI/2, S.226 (10 頁)。

²⁵ イスラエルと教会が同じ啓示の受領者として取り扱われるのは、すでに「言葉の受肉」の中の「啓示の時間」 (§ 14) においてイスラエルにとっても教会にとっても同じ一つの啓示が問題であるという論証を受けてのことである。「ここでもかしくでも問題の中心は、いわゆる二つの宗教の相違を相対化する啓示の単一性である」[KDI/2, S.87 (161 頁)]。バルトは、ユダヤ教とキリスト教という二つの宗教の関係を問題としたシュライエルマッハー、さらに 19 世紀の進化論的宗教理解に対し、1938 年のこの時期、旧約を失い崩壊しつつある教会の現実を前にして、「啓示の単一性」、すなわち、イエス・キリストが旧約聖書と新約聖書の証言の対象であることを強く主張した。さらにバルトは「啓示の時間」の中で、旧約聖書が啓示の証言であること、「待望」と「想起」の方向性の相違にもかかわらず、それは、神の契約と神の隠れと神の預言として、新約聖書における啓示証言と同一である

で神の啓示のまことの受領者となったように見える人物が現れ、新約でも、神に聴き従う異邦人が登場する。「神はこの所属性に拘束されたまわない」²⁶。したがって次のように言われる。

「神ご自身が、そして神のみが、人間をその啓示の受領者としたもう。しかも神はそのことを、ある特定の場所の中でなしたもう。そしてこの場所こそ——旧約聖書と新約聖書を総括しつつ、そう語ることがゆるされるのであろう——教会という場所である」²⁷。

バルトによれば、こうして神によって作り出された、人間が啓示の受領者とされた場所がこの世のただ中に存在する。神はこれに拘束

ことを固持した。そこから教会と会堂の結びつきを明確に示し、ストラスブルの大聖堂の中に表現されている、目隠しされ手に折れた槍をもつ痛々しい姿勢は「キリスト後の時間の中での会堂」だけではない、むしろわれわれは、次のことを思い起こさなければならないと書いた。「啓示の認識は、それがいま旧約聖書における啓示証言に関係していようとあるいは新約聖書における啓示証言に関わっていようと、いつも決断を意味している。そして教会は、新約聖書、すでに生起した啓示の証言の正典を手にしていても、目隠しされ折れた槍をもった姿勢でありうる。そしてもし教会がそのようなものでないときには、教会が啓示を認識し啓示によって生きるときには、それは、パウロがローマ書 11・20 以下で述べられているように、受けるに値しない全くの恵みである。自由な、値しない全くの恵みである啓示の秘義が、新約聖書の教会を、恵みを受けたことが旧約聖書においてわれわれに待望として証しされている民と、引き裂くことのできない仕方で結びつける。そしてまさにこの秘義こそが、教会と会堂——あの民がじっさいイエス・キリストを待望していたしこの待望の中で恵みを受けていたことを、心のかたくなな姉妹として見る目をもちながら見ようとしないう会堂——をただたんに切り離すだけでなく、また結びつけつつ存在している」(KDI/2, S.111 [200 頁])。むしろこの「啓示の秘義」とは、イエス・キリストにおける神の言葉の受肉にほかならない (AaO., S.134ff [239 頁])。Vgl. E.Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, S.182ff. (『カール・バルトと反ナチ闘争——ユダヤ人問題を中心に』上巻, 227 頁以下)。

²⁶ KDI/2, S.230 (16 頁)。

²⁷ KDI/2, S.230 (17 頁)。

されないが、啓示の受領者たちはそうではない。「彼らは、教会が存在し、彼らが教会の中に存在する間に、彼らが現にあるところのものであって、教会なしに、教会の外で、彼らが現にあるところのものであるのではない」²⁸。しかし啓示の受領者がそこにおいてはじめて現にあるところのものであるこの教会そのものは、バルトによれば、「イエス・キリストに^{あい}相対して、決して偶然的な形成物、換言すれば、ある人々によってそれらの人々の主導権、全権、洞察によって造り出され、形成され、舞台上に上せられた、恣意的な形成物では……ない」²⁹。もちろんその歴史の中で教会が人間の偶然と恣意に支配されない時代はなかった。しかしそうした現実から教会は理解されない。ここでもバルトは——教会の实在根拠を受肉に置いたことをわれわれはすでに見た——神の子イエス・キリストが人間性を取る受肉と類比的に教会を理解しようとした³⁰。それゆえ教会は、イエス・キリストに対して、いかなる意味でも自主独立的な实在ではない³¹。それをバルトはここで「教会はイエス・キリストから存在する」と定式化して表現し、その四つの含意を明らかにした。第一にそれは、「教会は肉となった言葉から存在することを意味する」³²。この言葉は必ず聞かれて、そこに

²⁸ KDI/2, S.230f (17 頁).

²⁹ KDI/2, S.233f (21 頁).

³⁰ 「イエス・キリストにあつて、神と人間の間に啓示と和解が起こったということ、そのことを人はただ、永遠の神的言葉が、ここで肉となったということを見、理解する時にだけ理解する。それがここでわれわれの闇の中に光をもたらす。それがここで解放と純化を意味し、それがここで啓示と和解を実現し、それがイエス・キリストの位格 (Person) の徹頭徹尾独一無比な实在なのである。しかしまたキリストの教会に関しても事情はそれと同様である。詳しく言うならば、イエス・キリストに関して事情はそのようであるがゆえに、またその教会に関して事情はそのようなのである」(KDI/2, S.234 [23 頁]).

³¹ KDI/2, S.234 (24 頁).

³² Ebenda.

神の子らが生まれる。「このイエス・キリストのゆえに存在するこの神の子らの生が教会の实在，啓示の主観的实在である」³³。第二にそれは、「神の子らのこの生は、キリストのゆえの生であり、あくまでキリストのゆえの生でありつづける」³⁴ことを意味する。「人々の間での恵みのこの支配——人間がキリストのゆえに神の子らであるところでは必至のこの支配——，これらの人間がそれから新しく生まれた言葉をかたくとって離さないでいること，それが教会の实在，啓示の主観的实在である」³⁵。第三にそれは、「神の子らの生は共同的な生である」³⁶ことを意味する。教会の一致はひとりのキリストに基づく。それゆえ「教会は，〔啓示の〕主観的实在は・・・共同体（Gemeinde）である」³⁷。それゆえに「教会の中にいる者たちは，兄弟であり，姉妹である」³⁸。第四にそれは、「神の子らの生，すなわち，教会，啓示の主観的实在は，神的であると同時に人間的，永遠的であると同時に時間的である。それであるから不可見のであると同時に可見のである」³⁹ことを意味する。教会は「人間によって見られ，経験され，思惟され，認識されることが出来る」⁴⁰。かつて『ローマ書』で，神の言葉に対立する疑わしいものと見られていた経験的教会は，ここにきて明確に神の言葉の受肉から基礎づけられるにいたった。以上が，バルトの描き出した，啓

³³ KDI/2, S.235 (25頁).

³⁴ KDI/2, S.236 (27頁).

³⁵ Ebenda.

³⁶ KDI/2, S.237 (29頁).

³⁷ Ebenda.

³⁸ KDI/2, S.237 (30頁). 「バルメン宣言」(1934年)第三項の教会の規定を参照。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・ドイツの政治思想』2002年，創文社)

³⁹ KDI/2, S.239 (33頁).

⁴⁰ KDI/2, S.241 (37頁).

示の客観的実在への「対応」⁴¹としての教会、聖書概念で言えば、「キリストの体」としての教会の現実存在である。最後に、われわれは、すでに (2)-(b) で述べたことを、もっとも重要なこととしてここで確認しておきたい。すなわち、教会は、なるほど世にある、一つの制度をもった人の集まりであるけれども、世から、人から理解されてはならず、神の啓示との関連性と従属性において理解されなければならない。そのようなものとして教会はそれ自身「神の啓示であり、神ご自身の業」⁴²なのである。

(b) 「神のための人間の自由」 (§ 16) の論点の第二、第三は、第一の論点⁴³が、啓示が主観的となる唯一の場所としての教会を指し示すことであったとすれば、その場所、すなわち、教会で何が起っているかということである。端的に「教会とは何か」⁴³と言ってもよい。そこへと進む前に、バルトがこれらの問題への「決定的答え」としてあるものをまず確認しておくことにしたい。バルトは、われわれが前項 (a) で見た第一の論点に関して次のように言う。

「そこでの決定的な答えは、したがってあの表示の仕方〔教会という表示〕が述べている根本的なことについての言明は、確かに次のようでなければならないであろう。すなわち、そこでは聖霊の注ぎが問題である、と。換言すれば、神が、キリストにあってわれわれのために人間となられた後で、また、神ご自身が神の言

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda.

⁴³ KDI/2, S.242 (38頁).

葉を聞くことに対してわれわれを用意させつつ、すなわち、神自らわれわれのもとにわって入られ、神の言葉を語り聞くということをし、神ご自身がわれわれのもとで可能にしつつ、われわれのことを引き受けたもうということが問題である」⁴⁴。

これに対して第二、第三の論点への決定的答えは、こうである。

「教会の存在を問う問いに対する決定的な答えは、確かに聖霊降臨日の秘義への、今やキリストのゆえに人間もまた——彼自身キリストでない人間もまた、その全くの人間性の中で受けとるあの賜物 (Gabe) への指し示しでなければならない。すなわち、キリストからの、キリストのための、そしてキリストに向かったの存在という賜物への、『神の子となる力』(ヨハネ 1・12) への指し示しでなければならない」⁴⁵。

第二、第三の問題は、教会という場所で何が起きているかであった。そこに生起しているのは、聖霊の賜物による神の子らの生活である。この賜物について語るさい、バルトは、「神が与えること」⁴⁶と「人間が賜物を与えられること」⁴⁷との間に、きわめて重要な区別を行った。前者は啓示の主観的実在としての教会の客観的側面であり、後者はその主観的側面である。バルトはこれによって啓示の神の主権性と

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ Ebenda.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Ebenda.

その客観性を確保しようとした。聖霊の賜物は人間のその受容ともはやそのまま同じではない。教会の客観的側面が第二の問題、主観的側面が第三の問題である。以下、それぞれについて、簡単に見ておきたい。

i) バルトは、第二の問題として、神の啓示の実質はその主観的な実在においてどこに存するのかと問い、次のように言う。

「その主観的な実在の中での神の啓示は、啓示の客観的な実在の特定のしるし——神によって与えられた特定のしるし (Zeichen) ——にその実質は存する。啓示の客観的なしるしということでもって、世界の内部で起こる特定の出来事、関係、秩序のことが理解されなければならない」⁴⁸。

神の啓示はしるしを与えることの中にある。バルトによれば旧約聖書では、民の選び、割礼、預言者の現実存在、新約聖書では、洗礼、聖晚餐をふくむ教会の現実存在全体といったものがしるしであり⁴⁹、これらしるしは「道具」⁵⁰、「神のみ手の中にある道具」⁵¹、「手段」⁵²であって、それによって神の言葉が語られ聞かれ、その内容である神の恵みが伝達される。バルトは「神的なしるしを与えること全体——その中で啓示がわれわれのところに来る——は、全線にわたって、それ自体

⁴⁸ KDI/2, S.243 (40 頁).

⁴⁹ KDI/2, S.245-248 (43-48 頁).

⁵⁰ KDI/2, S.244 (41 頁).

⁵¹ KDI/2, S.248 (49 頁).

⁵² KDI/2, S.254 (59 頁).

何か sacramental な性質をもっている」⁵³と云う。むしろそれは被造物的実在としてのしるしの力は、それに内在する能力にあるのではないし、それを受け取る人間の信仰の力にあるのでもない。そうではなくて、ただ神の自己啓示の力にある。それは「直接に神ご自身の有効な働き」⁵⁴に基づく。その点で、バルトによれば、「神の啓示が主観的に実在である場所としての教会は、まさに事実、この厳格に客観的な側面をもっている」⁵⁵と云わなければならない⁵⁶。

⁵³ KDI/2, S.252 (55 頁).

⁵⁴ KDI/2, S.245 (43 頁).

⁵⁵ KDI/2, S.249 (51 頁).

⁵⁶ 周知のようにバルトはその長い神学的営みの中で sacrament 概念のある種の「非神話化」を遂行し、イエス・キリストを唯一の sacrament とし、洗礼と聖晚餐を信仰の応答と証しの行為とする立場をとるにいたった。バルト自ら言及し (Vgl.KDIV/1, S.167 [263 頁]), たとえば E・ユンゲルもつとに指摘しているように、sacrament 理解は KDIV/4 で「自覚的かつ断固たる訂正」をこうむったが、「訂正は、KDII/2 (1940 年)の『神の恵みの選びの教説』においてすでに準備されていた (E.Jüngel, Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe, in : ders., Barth Studien, S.291. Vgl.Ders., Karl Barths Lehre von der Taufe, S.246ff. U.Kühn, Sakramente, S.174-184. 大崎節郎「カール・バルトにおける『Sacrament』の概念」(1)(2), 『教会と神学』30, 31. 拙稿「共同行為としての洗礼——バルトの洗礼論への一視角」, 『キリスト教文化研究所紀要』22.)。これらの変化はバルトのキリスト論の集中の深まりと相即していた。したがって KD のプロレゴメナは、まだバルトが sacrament という一般概念を「確信をもってまた心配なしに用いていた」(KDIV/1, S.167 [263 頁]) 時期であり、「神のための人間の自由」の paragraph につけた長い注記も、基本的に例外ではない。「人は全く真剣に、^{サクラメント}聖礼典は欠かすことのできない『恵みの手段』であると言わなければならない」(KDI/2, S.253 [57 頁])。バルトは、神学史を辿りながら、彼がこの paragraph で「神的なしるしを与えること」として記してきたことを sacrament 概念の起源的・包括的意味とし、後代のより狭い意味での sacrament 概念は、むしろその内部における特別な何かだとした。そしてその特別な何かとは、バルトによれば、sacrament が、神がしるしを与えることを、すなわち、教会の客観的側面を、聖書の言葉で言えば「言葉は肉となった」の中の「肉」および「なった」を、強調してあらわすということである。^{サクラメント}「聖礼典でもって、神的なしるしを与えるということが含みもっているこの性質が強調されるということ、そのことは説教と並んでの^{サクラメント}聖礼典の特別な点であり、教会へと集められた神の民の生命活動全体の中で^{サクラメント}聖礼典がもっている特別な点である」(KDI/2, S.251 [54 頁])。かくて、「教会はその客観的な側面からいえば^{サクラメンタル}聖礼典的で

ii) 神の与えるしるしが、教会という場における啓示の客観的側面を形づくっていたとすれば、第三の問題は、そのしるしを受け入れること、つまり主観的側面に関わることである。この問題に、バルトは次のように答える。

「その主観的な実在の中での神の啓示は、次のような人間——すなわち、啓示の客観的実在はまさに彼らのためにこそそこにあるということ（しかも自分たちの存在をもはや自分自身から理解することができず、ただ啓示の客観的実在からしてのみ、理解することができ、それであるからもはや啓示の客観的実在なしに理解するのではなく、ただ啓示の客観的実在との関係の中でのみ理解することができる、したがって彼らは自分自身をただみ子の兄弟としてのみ、神の言葉の聞き手および行為者としてのみ理解することができる、そういう仕方では彼らのためにそこにあるということ）を神ご自身によって確信せしめられた人間——の現実存在にその実質は存する」⁵⁷。

その主観的実在における神の啓示は、啓示を受けとった人間、あるいは信仰者の現実存在のことでもある。彼らは、自らを、啓示の客観的

ある。換言すれば、洗礼および聖晩餐の類比にしたがって理解されなければならない」。教会は「聖礼典的な場所」(KDI/2, S.253 [57 頁])である。しかしそれはローマ・カトリックの事効説とも異教的な魔術とも関係がない。むしろ聖礼典的な場所とは、人が自らを洗礼から聖晩餐へと通じる道の上に見いだす場所であり、信仰から信仰へといたる場所である。その道の上で人ははじめて自らを正しく啓示の受領者として理解する。また神学も、バルトによれば、その場所でこそ、その始まりと目標を見いだす (Ebenda.)。

⁵⁷ KDI/2, S.253 (57 頁)

実在，すなわち，イエス・キリストとの関連で，その光の中で見える。しかしバルトによれば，それがどのようにして起こるか，われわれはそれを最終的に言うことはできない。それは神の恵みと自由の「秘義」⁵⁸に基づくから。その上でしかしバルトは「神ご自身によって確信せしめられた人間」について語った⁵⁹。バルトによれば，神ご自身によって確信させられた人間の「新しい現実存在」とは，「自分たちがキリストを通してキリストにあるということ以外のことを知らないし，知ることはできないし，知ろうと欲しないところの人間」⁶⁰のことである。こうしたまさに神によって確信させられた人間，それが，教会の実在の主観的側面を形づくっているのである。

結 び

ここまでわれわれは，二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会論の形成を跡づけてきた。『ローマ書』以降，KDの第一巻まで，時間で言うと十年を越えるこの時期は，あえて言えば神学的な模索の時であり，その歩みは重要であるが，かなり複雑である。われわれはその歩みを教会論の形成という一側面から辿ったに過ぎない。ただそ

⁵⁸ KDI/2, S.256 (59頁)。

⁵⁹ 「事実，ここで起こることにおいては，ひとつの確信させられるということ，換言すれば，客観的啓示の真理が人間の目と耳の前で，人間の心の中で，開示されること，おおいがとられてあらわされることが問題である。ここでは次のことが問題である。それはすなわち，人間自身が客観的啓示を真理として認識し，したがってまた自分にとってもまことであり，力を奮うとして受けとるということ，人間の理性が客観的啓示を聞きとり，人間自身が全く真理の中にあること，換言すれば，自分自身を徹頭徹尾真理からして理解するということである」。Vgl. KDI/2, S.259 (68頁)。

⁶⁰ KDI/2, S.261 (71頁)。

の始まりと到達点ははっきりしていて、本稿で描き出したように、その始まりは、教会を、人間、文化、宗教、そして世の一部として、いなその頂点における人間的企てとして、神の裁き、絶対的否定のもとにとらえることにあり、その後、世にありつつしかも世の文化から区別された教会の独自性を求めるプロセスをへて、探り当てられた到達点は、教会それ自身の独自性ではなく、ただイエス・キリストとの関連性とこの方への従属性においてのみ開かれ、かつ与えられる独自性であった。こうしてバルトは『ローマ書』以後、弁証法神学をへて、KD プロレゴメナにおいて教会をキリスト論的・聖霊論的に基礎づけることによって、新たな教会論への道を拓いた。

こうしたいわば変貌をもたらした決定的・内的要素を、われわれは、バルトにおける受肉論の展開の中に見た。「聖書が意味している啓示は、時間に対して超越的でありつづけるのではない。それはただ単に時間と接触する (tangieren) というだけでもない。むしろそれは時間の中に入ってくる、いや、それは時間をとり上げる、いや、それは時間を造り出すのである」⁶¹。受肉論の中の「啓示の時間」 (§ 14) に記されたこの言葉は『ローマ書』に対するバルトの自己批判であり、彼は、これに注を添えて、ヨハネ 1・14 がそこでは正当な仕方で行われていないという印象を人が受けたとしても無理はないと述べている⁶²。換言すれば、受肉論を基礎にした神学の展開が『ローマ書』以後のバルトの基本の方向性であるということである⁶³。プロレゴメナ

⁶¹ KDI/2, S.55 (104 頁)。

⁶² KDI/2, S.56 (104 頁)。

⁶³ Vgl. Die christliche Dogmatik im Entwurf, I, Prolegomena, 1927, GA., S.297.

の教会論の記述もその線上にあることは言うまでもない。弁証法神学以後の新しい教会理解は、教会をキリスト論的に、すなわち、受肉において基礎づけることによって、それ以前の教会理解から区別されるという、すでに言及したM・ホネッカーの見解にわれわれは同意し、またここであらためて確認しておこう⁶⁴。

教会論の領域でバルトにキリスト論的な転換をもたらした要因は、受肉論の展開、ないし深化だけではなかった。その外的要因として、ヴァイマル期のドイツの教会的・政治的状況とその中での彼の神学者としての歩みそのものを、われわれは上げてよいし、上げなければならない。その一部は本稿の「第二節（四）教会の本質と実存」で取り上げた。そこで述べたように、ヴァイマル後期から第三帝国の初期、

⁶⁴ 『キリスト教教義学試論』（1927年）でバルトは、受肉論をはっきり神学の中心に据えてプロレゴメナを展開しようとしたが、受肉論と教会論との密接な関連の展開はKDI/2をまたなければならなかった。『キリスト教教義学試論』では啓示と教会の関係は「原歴史と歴史」の関係として語られる。「そしてこのことが、すなわち、すべての歴史が原歴史に対して、円の周辺が中心点に、預言が成就に、待降節が降誕節に対して関係するように、関係することができるということが、原歴史に対するすべての歴史の積極的な関係なのである。すべての歴史は、原歴史のようにそれ自身啓示であることなしに、啓示について知りつつ、啓示の証しをなし、啓示に参与することができる、そのようにしてすべての歴史は第二級の資格づけられた歴史、つまり原歴史を目指して生起する歴史、そのかぎりにおいてまさに証言、反射、エコーとして、それ自身また歴史以上の歴史であることができる。もし人がそのように啓示の周りに集められた、預言する、待降節的な歴史の名を問うならば、それはまさに教会、すなわちイエス・キリストにおいて最後決定的に基礎づけられた、歴史の中で自余の歴史から高く抜きんでた地上における神の歴史であるというのが、もっとも明快もっとも単純なことであろう。それゆえ『啓示と歴史』という問題の更なる実り豊かな取り組みに対しては、やはりふたたび正しい名のもとに行われることが本来望ましい、そしてその名とは、まさに『啓示と教会』と称されなければならないはずのものなのである」（Die christliche Dogmatik im Entwurf, GA., S.320.）。しかしバルトは、KDI/2, S.63f (121頁)で啓示を「原歴史」、教会を「資格づけられた歴史」などの言葉で語ったことを、啓示を歴史の賓辞としてとらえる試みとして自己批判し、以後、この「原歴史」という、オーファーバックに由来する用語を原則として用いなかった。

教会における問題は教会の個々の課題であるよりは、教会そのものであった。「本質」にふさわしいその「実存」が問われていた。1934年の「バルメン宣言」も、その第三項で教会の使信と形態の一致を鋭く問い、第五項で教会の政治的神奉仕を、そして第六項でその宣教的神奉仕を、つまり全体として教会を問題にしていたのである。われわれが取り扱ってきた KDI/2 もその「序に代えて」を見れば、当時の教会的・政治的状况を背景にして記されていることは明らかであるし、その意味で、たとえば、H・ホフマンのように、バルトの教会論の時^{コンテキスト}代関連性を問い、教会論の文脈として「バルト教会論の第一の文脈としての神学的転換とバルメンへの道」、 「バルト教会論の第二の文脈としてのバルメンの道と教会闘争」、そして「バルト教会論の第三の文脈としての戦後の教会」と三分するのも⁶⁵、有効な理解への道であることを疑わない。ただホフマンの場合、『ローマ書』以降の神学的問題を必ずしも十分考慮されてはいない。その意味で、より大きな神学史の文脈でもバルトの教会論の形成を考えているわれわれとは、強勢の置き方がいささか異なるかも知れない。しかしながら「バルメン宣言」をバルト教会論のもっとも重要なテキスト、教会論の分水嶺と見、また広く教会闘争をバルト神学形成のもっとも重要な文脈と見る点で、ホフマンに私も基本的に同意したい。バルトの教会論のテキストとしての「バルメン宣言」と、同宣言が切り開いた新たな展望については、次章以降で取り扱われる。

あらためて言うまでもなく KD プロレゴメナでバルトがしているこ

⁶⁵ H. Hoffmann, Kirche im Kontext——Zur Zeitbezogenheit der Ekklesiologie Karl Barths, 2007.

とは、教会のキリスト論的・聖霊論的基礎づけであって、そこに彼の思い描く教会の全体像が提示されているわけではない。とはいえ、そこに内包されている教会理解は、本稿でも一部暗示したように、そのまま後期の「成熟した教会論」につながっていた。それがまさにキリスト論的教会論、ないしキリスト論的・聖霊論的教会論である。それについてこう言ってもよいと思う。教会に関わる一切の発言は、イエス・キリストにおいて全人類のために成就された和解、この「客観的な啓示の真理の完了形」⁶⁶からなされなければならないと。むしろしかし、後期の「成熟した教会論」で語られる、たとえば「教会は、彼において義とされた全人間世界の暫定的表示である」⁶⁷という（和解論第二部の教会論については、「彼において起こった全人間世界の聖化を暫定的に表示するもの」、同第三部の教会論については「ご自身において起こった全人間世界に対する、いな、さらに全被造物に対する召しの暫定的表示」）概念は、プロレゴメナの教会論には、まだ欠けている⁶⁸。全人間世界を視野においた教会論の展開、世との神の和解の事実に立って和解の務めの希望と責任を生きる世のための教会というバルト後期の教会論は、ドイツ教会闘争をへて、戦後の教会の宣教課題との真摯な取り組み、さらには世界教会とのエキュメニカルな関わりに生きる中で彫琢されていったものであった。

(2011年1月13日)

⁶⁶ KDI/2, S.260 (69頁).

⁶⁷ KDIV/1, S.718 (3頁). (傍点、筆者)。

⁶⁸ E.-W.Wendebourg, AaO., S.237.

第4回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー

原口 尚彰

東北学院大学文学部キリスト教学科は、2007年度より新たな企画として、8月の最後の月曜日に「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」を開催致しております。本学科は伝道者養成機関として牧師・聖書科教師に対する継続教育の機会を提供すると共に、宣教・教育の現場と神学研究との対話を図ることが目的です。

第4回「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」は、2010年8月30日（月）13:30-17:30に、東北学院大学8号館第4会議室において開催されました。全体主題は「平和」であり、3本の講演と質疑応答から構成されてきました。第1講演を北博教授が担当し（講演題：「東アジアの平和と日本のキリスト教」）、第2講演をデイヴィッド・マーチー教授が担当し（講演題「力、正義、愛—平和を促進する3つのもの—」）、第3講演を本学科元助教授の川端純四郎先生が担当しました（講演題「教会と戦争—仙台三番丁教会の場合—」）。それぞれの講演内容については、各講師自身による報告文を参照して頂きたいのですが、それぞれの問題意識を反映して多様であり、平和の問題を多角的に考察する機会となりました。第一講演は、講師がフィリピンに神学教師として赴任したときの体験に基づく、実践的な内容の話でした。第二講演は、旧新約聖書の証言に基づく、

聖書の平和観を体系的に論じる内容でした。最後の講演は、戦時期と戦後における教会の罪責の問題を、教会の史料を掘り起こしながら、具体的に考える内容でした。また、セミナーの後に自由参加で講師たちと共に懇談の時を持ち、学びと交わりを深めることが出来ました。参加者の多くは、牧師と聖書科教師の方であり、平和の問題についての考えや体験を語り合いました。大切な平和問題について、深く考える有意義な会を持つことが出来たことを講師の皆さんと参加者の皆さんに感謝致します。

Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace

(力, 正義, 愛—平和を促進する三つのもの—)

David Murchie

From an ethical standpoint, there are three necessary elements for true peace, viz., power, justice, and love. Without the implementation of any one of these categories of human initiative, a true, comprehensive, and lasting peace is not possible. To live peaceably, i.e., to be *peacemakers* in our world, the role of each of these “catalysts for peace” in human life must be a matter of our serious consideration ; indeed, these three ethical elements must guide our decisions and actions. Power, justice, and love, are integrally related ; they must function together if true peace is to be the result. They are not the same, but if peace is to be achieved there must be a kind of cooperative, ethical symmetry among the three. To use a sports analogy, power, justice, and love function as a team. If one of the team’s members is weak, even if the others are strong and actively contributing the whole team is weakened by the one weak player. Let us begin our discussion with a consideration of the role of *power* in peacemaking.

Power

We are all familiar with the presence and role of power in our lives. Basically, power can be understood as the ability or capaci-

ty to effect change (*potential power*) or the actual implementation of that change (*active power*). Every day, each of us utilizes power to change people and things around us ; and every day each of us is changed by power exerted on us by other things and people.

Consider these few examples. First—I am walking to school and a tree branch falls on my head, causing me to have a terrible headache. What has happened ? I have been changed by *natural power*, i.e., the power of the forces of nature. Consider another example. I rob a bank and I am caught. I am thrown into jail. In my own power I have changed the bank (e.g., the bank has less money than it did previous to my theft). However, it is also true that the *power of the law* has changed *my* life because, according to the law, I must be punished for my crime. Consider one more example. You are talking to a friend and discussing the ethics of Japan's support of the US wars in Iraq and Afghanistan. You think Japan is wrong to support the US, but your friend feels that Japan is right. Suppose that, as a result of her discussion with you, your friend becomes convinced that Japan is wrong to support America. In this case, you have exercised *moral power* to effect change in the social world in which you live. As you can see, there are many kinds of power, i.e., we change many things in life, and many things change us.

To some people, the use of power might seem contradictory to the idea of peace. As a matter of fact, this is not surprising, since the lack of peace is often the result of irresponsible or violent uses of power. Nevertheless, power can be exercised responsibly for good and peaceful purposes. For example, the Old Testament (OT) patriarch Joseph's responsible exercise of administrative

power saved both Egyptians and non-Egyptians from starvation caused by a severe famine. Four hundred years later, Moses was called by God to lead the Israelite people out of their life of slavery in Egypt. Unfortunately, Moses' responsible attempts to exercise *moral and religious power* were rejected by Pharaoh, the Egyptian king. Moses' efforts challenged the *military and political power* being used by Pharaoh to enslave the Israelite people. In this historical example, the ultimate result of Pharaoh's refusal to be changed by Moses' responsible exercise of *moral and religious power* was a series of punishing plagues meted out by God upon the Egyptian people and, ultimately, a miraculous defeat of Pharaoh's army at the Red Sea. In short, Moses' responsible use of *moral and religious power* was victorious over Pharaoh's prideful exercise of the *military power* and *political power* whereby he sought to keep the Israelite people in Egypt working as slaves.

A fascinating teaching in this regard is found in Proverbs 25 : 21-22 where Solomon says, "If your enemies are hungry, give them bread to eat ; and if they are thirsty, give them water to drink ; for you will heap coals of fire on their heads, and the Lord will reward you." (Incidentally, this verse is a good example of the practical wisdom that we have in the Bible.) If we think that someone is our enemy, it is no doubt because that person possesses or has possessed power that could be used to harm us. According to the conventional wisdom, the solution to resisting such an enemy is to offer a counteracting power that inflicts enough damage on the enemy to make him stop what he is doing. The biblical solution to the problem of our relation to enemies, however, is quite different. As this passage points out, instead of responding to evil

by trying to exercise the same kind of power, but simply more of it, a more effective solution is to be found in the exercise of a different kind of power. This different kind of power does not have the dangerous risks and consequences associated with the way we normally choose to respond to enemies. In this proverb, Solomon suggests that you can defeat your enemy by helping him when he is in need, i.e., by giving him what he needs.

I think that most of you have personally experienced the truth of this verse. If you have not, I would suggest that sometime you test the truth of Solomon's words by responding to someone you do not like in a kind way, i.e., by giving that person something he or she needs. You might be very surprised at how quickly that person turns from an enemy into a friend. When you do this, you will be exercising the power of love ; i.e., by giving an enemy what he or she needs, you will use your power of love to change a broken relationship into a peaceful relationship.

As you can see, *power* is an integral part of our lives. It is an integral part of our relationships with each other. And it is an important part of our relationship with our environment. At this point, however, it is important to point out one thing, viz., that power, in itself, is a neutral category—i.e., it can be used responsibly for good purposes, or it can be used irresponsibly for evil purposes. In fact, we see power used for both good and evil purposes every day. The next question we want to consider then is what determines the rightness or wrongness of our exercise of power ? To answer this question, we must turn to a discussion of the next catalyst for peace, viz., *justice*.

Justice

Like power, *justice* has many facets and applications. Perhaps when we think of justice, we first think of settlements obtained in a court of law. This is certainly one kind of justice, and we call it *legal justice*. We read about legal justice in the newspaper every day. People face judgment in court for stealing, murder, or traffic violations. For example, if I am caught driving too fast down a street in Sendai, I will be punished in an appropriate way in order to compensate the people of Sendai for the dangerous situation in which I put them by my reckless driving. In such a situation, the criminal is properly punished. However, if justice is to be fulfilled, the punishment itself must be just, i.e., the punishment must not be too light nor must it be too severe. For example, to fine me 10 yen would be too light a punishment ; however, to sentence me to 30 years in prison would be too severe a punishment. To justly penalize a criminal for his crime, we try to determine how much damage the criminal has done to society and what he should do to compensate society for what he did. In a sense, to the extent that we possibly can, we try to find a penalty that will, in a sense, return the society to a position equal to the position it held before the crime occurred. To explain it another way, consider what a criminal has done ; he has unjustifiably taken something from society. Therefore, society is poorer than it was before the crime. At this point, it is the responsibility of the criminal to give back to society something that is at least equal in value to what he took. In short, we try to determine the specific way in which the criminal should make amends to society for what he did.

Legal justice, however, is not the only kind of justice about which we talk. We also speak about *moral justice*, *political justice*, and *economic justice*, to list only a few examples. I would suggest that at the root of each of these kinds of justice, however, is some notion of the idea of “what is properly *due*” in a situation when justice is being sought. Any solution to injustice must show more fairness and more equitableness than was evident in the original act of injustice. In other words, the result of the process of determining and applying a just solution must include some kind and some degree of *equalization*. In short, *fairness* and *equality* are important aspects of justice.

Each of us passes judgment on human actions every day, even when such actions may seem trivial. In fact, most decisions regarding the justice or injustice of an action do not take place in courts of law. We have all experienced a situation in which, though a person was hurt, we did not feel sorry for that person. Indeed, we said, “She deserved it,” or, “It’s his own fault!,” or something similar. In other words, we passed judgment on that person for what he or she did. Perhaps Person A steals 10,000 yen from Person B, but then Person C steals 20,000 yen from Person A. If we witnessed that, we would probably say that Person A got what he deserved, or, in other words, he got what was his *due*.

Such experiences can even be humorous. Consider this hypothetical example. Mr. Sato grabs Mr. Takahashi’s wallet and quickly runs away. Unfortunately for Mr. Sato, while running away he fails to see the telephone pole on the sidewalk. He runs into the pole and is knocked out. When we hear a story like this, we think that justice was served, i.e., by running into the tele-

phone pole and being knocked-out, Mr. Sato received a reasonable punishment for stealing Mr. Takahashi's wallet. Through an unusual chain of events, justice was achieved. Furthermore, it makes us smile because of the ironic way in which the various events of the story served the cause of justice. Indeed, we have a special name for such an occurrence ; we call it *poetic justice*.

In the OT book of *Esther*, we read about an egocentric Persian prime minister named Haman. Haman was deeply offended when a Jew named Mordecai refused to honor him as Haman, who, with the king's approval, had commanded all the people of the city to do. As a result, Haman raged with anger and plotted to kill all the Jews. Haman even built an unusually high gallows on which to hang the prime offender, Mordecai. The plot was foiled when the queen, a Jew (though at the time that was unknown to either Haman or the king), exposed the plot by telling the king what Haman had done. The king was furious and ordered Haman executed. This was carried out on the gallows Haman had prepared for Mordecai. In this example there is a kind of judicial symmetry to the final outcome. The self-centered and ruthless Haman wrongly planned to kill Mordecai and all the Jews ; however, the immoral act which he had so carefully planned as a punishment for Mordecai turned into a punishment that was meted out upon himself. This story about Haman is a good example of *poetic justice*.

We also see examples of justice or lack of it in political and social life. Indeed, we often react instinctively when we witness *political and social injustice*. For example, when we see government policies that take money from the poor in order to give more money to the rich, we instinctively feel that such policies are unjust.

In my country, the United States (US), at the beginning of his first term as president, George W. Bush worked to pass a tax cut that gave a great deal of money to very rich people in America and only a little bit to the poor. Many people reacted strongly to the injustice of Mr. Bush's tax cut. Furthermore, when a rich country like the US gets richer and richer but refuses to accept responsibility for polluting the planet, (even arrogantly refusing to sign the Kyoto Protocols on the environment,) we instinctively feel that that nation is acting unjustly. We also feel that something should be done to penalize countries that waste what others need, and which pollute the air and water that other nations also use. In such cases we feel that justice demands that all countries, rich and poor, should be treated equally ; and we also feel that no country should face greater social or economic barriers than any other country. Of course, to achieve equality certain countries would have to make sacrifices in the interest of equality and fairness.

In the same way, individual people have to make sacrifices so that all people can live together in harmony. Rich members of society are expected to contribute more to society than are poor members because the rich have benefitted more from society's wealth than have the poor. A *progressive tax system* is one means by which some countries seek to *equalize* the rights and opportunities of their people. And when we see the rich abusing the tax system by trying to get out of paying their fair share, we sense instinctively that such acts are unjust ; they are wrong because they are unfair, i.e., they favor some people (the rich) over others (the poor). Such actions by the privileged members of society may, according to current laws, even be legal. This should teach us

one very important lesson, viz., that *laws alone cannot guarantee social or personal peace*. Indeed, for peace to result from either *justice* or *power*, a third catalyst for peacemaking is required, and that catalyst is *love*.

Love

The Bible has much to say about *love*. It is important, however, to clarify what we mean by love when we talk about it in relation to *power* and *justice*. First, it will be helpful to understand that in the Greek language (the language of the New Testament) there are three words for love.

The first word is *eros* (エロス). *Eros* refers to the kind of passionate and physical love we witness between a man and a woman. It is the kind of love associated with sexual intercourse, though it is not limited to that. *Eros* is love characterized by intense emotional and physical feelings for the other person. It is the kind of love we usually see portrayed in Hollywood movies. It is the kind of love that is expressed between young people who are dating and between husbands and wives. *Eros* is the kind of love that is the focus of pornography—indeed, it is from the word *eros* that we get the word *erotic*, as in *erotic* movies, or *erotic* literature. I should state very clearly that erotic love is a gift from God to man. It is given to us for pleasure. It is also the divinely appointed means for having children and building families. *Erotic* love is easily abused, however, when used wrongly outside of marriage. Intrinsically, *erotic* love is beautiful, pleasurable, and productive of good relationships when used within the proper context.

The second kind of love is called *philia* (フイリア). *Philia* also can stimulate strong emotional feelings. However, *philia* is not the physical, sexual kind of love that characterizes *eros*. Rather, *philia* refers to the kind of love experienced among family members, e.g., between a parent and a child, or between siblings. This kind of love is strong, and even affectionate. However, it does not properly result in sexual activity. *Philia* is also the kind of love that we find in strong friendships. Again, though it is accompanied by strong feelings and emotions, its culmination is not a matter of sexual activity.

The third kind of love is called *agape* (アガペ). *Agape* love may or may not be accompanied by strong feelings or emotions. In a sense, from the standpoint of feelings or emotions, *agape* is probably the coldest of the three loves, simply because it is not based on feelings. *Agape* is a love that is willed. In fact, *agape* is love that can be commanded. It is love of those for whom we may not have strong feelings. It is love for those we may not even know. *Agape* is also love of the unlovely. It is love of those who do not love us ; it is love of those who offend us ; it is love of those who hurt us. It is in this sense that the New Testament (NT) speaks often about *agape* love. In fact, when the Bible is dealing with the subject of love, it is usually concerned with *agape* love. In the Sermon on the Mount in Matthew, chapters 5-7, Jesus speaks of the profound challenge involved in *agape* love in 5 : 43-48 :

You have heard that it was said, “Love your neighbor and hate your enemy.” But I tell you : Love your enemies and pray for those who persecute you, that you may be sons of

your Father in heaven. He causes his sun to rise on the evil and the good, and sends rain on the righteous and the unrighteous. If you love those who love you, what reward will you get ? Are not even the tax collectors doing that ? And if you greet only your brothers, what are you doing more than others ? Do not even pagans do that? Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect. (*New International Version*)

Loving people who persecute you is not easy. But this is the way Jesus commands his followers to love. Without a doubt, our best example of *agape* is God. We humans have sinned against God ; we have turned our backs on God. By sinning against God, we have made ourselves enemies of God. Nevertheless, God continues to love us—in spite of our rejection of his love. The apostle Paul also speaks of this kind of love in the NT letter to the Romans. Consider the following verses (Romans 5 : 6-8) :

You see, at just the right time, when we were still powerless, Christ died for the ungodly. Very rarely will anyone die for a righteous man, though for a good man someone might possibly dare to die. But God demonstrates his own love for us in this : While we were still sinners, Christ died for us. (*New International Version*)

During the Second World War, Corrie Ten Boom, a Christian and survivor of the Nazi death camp at Ravensbruck learned the meaning of *agape* through an interesting experience two years after she was released from the camp. She and her family suffered terribly from the terror, cruelty, and anguish of the death camp. Her sister Betsie did not make it out of the camp, dying a painful

death in that horrible place. Two years after leaving the death camp, Corrie returned to the place of the camp to tell the German people that she had forgiven them. One day, after Corrie had spoken to the people about forgiveness, a man came forward to express his appreciation for what she had said. He complimented her on her talk and told her how good it was to know that God had forgiven his sins. Corrie recognized the man as one of the guards that had been in the Ravensbruck death camp. Indeed, he told her that he had worked in the Ravensbruck camp, but that he was now a Christian. He said he knew that God had forgiven him for the awful things he did there, but he wanted to hear from her that she had forgiven him. It was a moment of true crisis for Corrie Ten Boom. Could she forgive him? Could she love him? Could she escape from the resentment she still felt because of what others had done to her family? Could she put her emotions aside and love this man? Could she *love her enemy*? Listen to her description of the dilemma she faced and its exciting conclusion.

Still I stood there with the coldness clutching my heart. But forgiveness is an act of the will, and the will can function regardless of the temperature of the heart. "Jesus, help me!" I prayed silently. "I can lift my hand. I can do that much. You supply the feeling. "And so woodenly, mechanically, I thrust my hand into the one stretched out to me. And as I did, an incredible thing took place. The current started in my shoulder, raced down my arm, sprang into our joined hands. And then this healing warmth seemed to flood my whole being, bringing tears to

my eyes. “I forgive you, brother !” I cried. “With all my heart !” For a long moment we grasped each other’s hands, the former guard and former prisoner. I had never known God’s love so intensely as I did then.

Corrie Ten Boom’s experience is a beautiful testimony to the power of *agape* to change human hearts.

Love is the catalyst that binds the three catalysts (*power, justice, and love*) together. It is love that causes us to seek justice for the victims of injustice. It is love that can direct our normal human power to seek good rather than evil. Power that is not guided by love holds no promise for peace. And without the influence of love, justice offers, at best, the possibility of stability. Love without justice and power, however, is soon emasculated as a force for good change.

Power without justice is anarchy.

Power without love is tyranny.

Justice without power is irrelevance.

Justice without love is legalism

Love without justice is sentimentality.

Love without power is impotence.

教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～

川端純四郎

はじめに

私は日本史研究者でもなく、教会史家でもありません。聖書解釈学という方法論の分野の研究に信徒として携わってきました。また、実践的には、所属教会のオルガニストという責任から教会音楽の分野に関心を持ち続けてきました。しかし、当然のことですが、現代に生きるキリスト者として、歴史における教会の責任について、自分の生き方との関連の中で私なりに真剣に考えてもきました。父が牧師であったために「戦時下」の教会について、身近に経験したことが私の考えの出発点となりました。以下に述べることは、必ずしも学問的とは言えないかも知れませんが、そのような一人のキリスト者、キリスト教研究者の証言としてお聞きいただきたいと思います。

1. 「戦時下」の教会

(1) 戦争の名前

戦時下の教会について考える時の最初の問題は「戦争の名前」の問題です。「戦時下」と言うとき、何という名前の戦争を考えているのかによって以後の論旨はすでに大きく方向付けがなされてしまいます。

日本基督教団（以下「教団」と略します）のいわゆる「戦責告白」では「第二次大戦」となっています。これは、いわば無性格の抽象的名称と言ってよいでしょう。いちばん差し障りのない名前です。しかし、教会の戦争責任について考える場合には、かすかながら責任逃れのようなニュアンスが含まれています。なぜなら、歴史学の世界の用法としては「第二次大戦」は一九三九年のドイツによるポーランド侵攻から始まったとするのが通念になっているからです。そこには一九三一年の日本による「満州」侵略が世界大戦のそもそもの発端であったことについての責任回避が暗に含まれていると思われるのです。

次に一般的なものは「太平洋戦争」という名前です。これは大変危険な名称です。「あの戦争」の本質を太平洋を舞台とする日米戦争にあったとすることになるからです。「太平洋戦争」と言ってしまうと、当然、開戦は一九四一年ということになります。それでは、その前に、一九三一年から延々と行われていた中国大陸での戦争は無視されてしまうことになります。実際、現在の日本の子どもたちは、日本がアメリカと戦争したことは知っていても、中国と戦争したことは知らない子どもが多いのです。「太平洋戦争」というのはアメリカの命名です。アメリカから見れば、まさにあの戦争は「太平洋戦争」でした。しかし、日本にとっては、日米戦争は、一九三一年以来の大陸侵略戦争の最終段階だったはずで、その前段を無視して「太平洋戦争」という名前を使用することは、中国侵略戦争の責任を覆い隠すことにほかなりません。実際に、この名前は日本の戦後史において、まさにそのような役割を果たしてきました。

当事者である日本は、一九三一年に始まった戦争を「満州事変」、一九三六年に中国本土に拡大された戦争を「支那事変」、一九四一年からの日米戦争を「大東亜戦争」と呼んでいました。

すべて、現在では使用できない誤った命名です。「満州事変」「支那事変」は「事変」ではなく「戦争」でした。それを日本政府が勝手に「事変」と言い張ったのです。当時、すでに国際社会では「自衛戦争」以外の「戦争」は違法とされていました。勝手に「戦争」を始めた国には国際的な制裁が科せられる危険性がありました。日本政府は制裁を回避するために「戦争」と言わずに「事変」だと言い張ったのです。そのために正式の宣戦布告をしませんでした。現在では、この二つの戦争を「事変」とよぶことは許されません。

「大東亜戦争」という名前は、白人の植民地支配を打破して大いなる東アジア共同体を形成するための戦争だという意味です。残念ながら、これは事実ではありませんでした。白人を追い払ったのは事実ですが、かわりに日本が支配しただけの話で、アジア諸民族は激しい抗日闘争を展開しました。「大東亜戦争」の結果としてアジア諸民族が植民地からの解放と独立を入手したのは事実ですが、それは日本と共に実現したのではなく、白人に代わって支配者となった日本と戦って、日本を追放することによってアジアが勝ち取ったのです。「満州事変」「支那事変」「大東亜戦争」という名前は内実を反映していない誤った名称として、現在では使用不可能な名前です。

それでは、何と呼べばよいのでしょうか。研究者たちは、かなり以前から「一五年戦争」という名前を使っていました。一九三一年に始まって一九四五年に終わった「一続きの戦争」という意味だと思います。この名前なら、戦争は一九三一年に始まったのだということも、日米戦争がすべてではなく、一五年間一貫して戦った相手は中国であって、あの戦争の本質は日中戦争だったということも明らかになります。しかし、最近になって「一五年」という数え方は「足かけ」の数え方で、正確

には丸一三年と一ヶ月ですから、不正確な名前になるという
ことで急激に使用されなくなっています。それに代わって「ア
ジア・太平洋戦争」という名前が提唱されています。これは大
変正確な名前前で、まず日本のアジア侵略戦争があり、それが日
米の太平洋戦争に発展していったという経過も示されています
し、全体が一つの戦争であったことも明らかにされています。
私も、この名前に賛成です。

「戦時下の教会」とは「アジア・太平洋戦争下の教会」とい
うことです。戦争の名前をこのように選択することによって、
すでに「教会の責任」についての一定の視角が選択されていま
す。教会が生きてきた日本の近代史をどのように理解するのか
ということについての、一つの判断が前提されています。「大
東亜戦争下の教会」とか「太平洋戦争下の教会」と考える場合
には、別な歴史理解が前提されていることになります。本論に
入る前に、まずそのことを念頭に置いておきたいと思います。

(2) 「国民儀礼実施の件」

戦時下の教会が直面した問題は数多くありますが、私が一番
鮮明に覚えているのは「国民儀礼」です。一九四二年（昭和
一七）一二月一〇日づけで教団本部から全教会に「国民儀礼実
施の件」という文書が送付されました（注1）。礼拝前に国民
儀礼を実施せよという通達でした。国民儀礼というのは、
一九三七年に政府が決定したもので、日本国民はすべての集会
の最初に天皇を礼拝し（具体的には、皇居の方向に向かって最
敬礼をする）、日本軍の勝利を祈願することを義務づけたもの
です。そのために、大勢の人が集まる場所には、方向を間違え
ないようにと、皇居の方向に「東京」という張り札が貼られて
いました。最初は、必ずしも強制的なものではなかったのです
が、しだいに統制が強化されて、ついに教団も全教会での実施

總發第九六號

昭和十七年十二月十日

日本基督教團

總務局長 鈴木浩二

國民儀禮實施ノ件

近來教會ニ於テ禮拜前ニ國民儀禮ヲ實行シツ、アル處次第ニ増加シツ
ツアルハ洵ニ喜バシキ事ニ有之候 就テハ今回所屬全教會ニ於テ之ヲ實
行シ、以テ行フ處行ハザル處アルノ不統一ヲ避ケ度ク存ジ候 申スマデ
モナク皇國民トシテ 大御稜威ノ下ニ生キルコトハ我等ノ感謝感激ニテ
有之、我等ノ教團統理者ガ賜謁ノ光榮ニ浴シタル此ノ機會ニ、一同感激
ノ誠意ヲ披瀝シ之ガ全國的實施ヲ決意致度ク茲ニ御通知申上候

注1

を要請せざるを得なくなったのです。

いつから始まったのかは正確に覚えていませんが、礼拝の最初に父が立ち上がって「最初に皇居遙拝を行います」（と言ったと思います）と言うと、出席者全員が東京の方向に向かって「最敬礼」という父の号令に従って一斉に頭を下げました。最敬礼というのは、お辞儀をするときに手の指先が膝株の下までとどくように上半身を深く曲げるお辞儀のことです。神さまを拝む前に天皇を拝ませたのです。天皇は神とされていました。もちろん、キリスト教としては拝んではならないものでした。しかし、特高（特別高等警察）が監視に来ていましたから、拝まなければ礼拝は中止、教会は解散させられてしまいます。すべての教会に特高の監視がついたわけではないのですが、私の父は、生まれたばかりの日本基督教団の東北教区長をしていたからでしょう、時折、特高が礼拝の監視に来ていました。普通の警察は犯罪を取り締まるのですが、特別高等警察は「思想」を取り締まるのが任務でした。戦争反対とか天皇に対する批判的思想を取り締まったのです「思想犯」という言葉がありました「思想」が犯罪だった時代でした。

牧師たちには「教師錬成会」というものが強制されて、合宿して軍から派遣された講師による「国体の本義」とか「大東亜戦争の本義及び大東亜共栄圏建設論」とか「日本精神史」などの講義が行われ、さらに近くの川で「みそぎ」もさせられました。教団議長は伊勢神宮に参拝し「大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書簡」などという、今読めば顔から火が出るような恥ずかしい文書もありました。『興亜讚美歌』が編集されて「大東亜共栄圏の歌」が「賛美歌」として掲げられました（注2）。

一番悲しいのは、教団の中のホーリネス系教会が弾圧された時に、教団がこれを見捨てたことと、朝鮮の教会に神社参拝を

3

大東亞共榮圏の歌

数川豊彦
力強く $\text{♩} = 84$

安部正義

The musical score is written on two systems of five-line staves. The top system is for the vocal line, and the bottom system is for the piano accompaniment. The melody is in a major key with a 4/4 time signature. The lyrics are written below the vocal staff.

五 四 三 二 一

ア歴史はきめて 歴史はきめて ありきめて ありきめて ありきめて
ジヤも地に 黎明よ 黎明よ 黎明よ 黎明よ
光見ぬ 黎明よ 黎明よ 黎明よ 黎明よ

三

一 二 三

見よひんがしの 見よひんがしの 見よひんがしの
いまし起ちたる いまし起ちたる いまし起ちたる
アジヤに住める 阿比西に居る 阿比西に居る
民をば救ふ 民をば救ふ 民をば救ふ
御稜威のもとに 御稜威のもとに 御稜威のもとに
道義日本 道義日本 道義日本
聖業遂げたる 聖業遂げたる 聖業遂げたる
意氣こそ認め 意氣こそ認め 意氣こそ認め
共存共榮 共存共榮 共存共榮
大義あまねく 大義あまねく 大義あまねく
主の福音の 主の福音の 主の福音の
高くかかげて 高くかかげて 高くかかげて
建設のため 建設のため 建設のため
見よほがらかに 見よほがらかに 見よほがらかに
生命に明るる 生命に明るる 生命に明るる

二

空り明けて 空り明けて 空り明けて
大日之本 大日之本 大日之本
十億の 十億の 十億の
大理想の 大理想の 大理想の
成らんとする 成らんとする 成らんとする
打建つる 打建つる 打建つる
やみがたき やみがたき やみがたき
樹の音 樹の音 樹の音
公道の音 公道の音 公道の音
世に布かん 世に布かん 世に布かん
みひかりを 見よほがらかに 見よほがらかに
逞しき 逞しき 逞しき
努力めばや 努力めばや 努力めばや
信仰と 信仰と 信仰と
大東亞 大東亞 大東亞

注2

強制するために教団の代表が説得を行ったことです。

私の教会は教会堂を軍隊に没収されて軍隊の倉庫か何かに使われていました。礼拝は会堂裏の和室で行われていました。あらゆる金属は、鉄瓶から門扉から火鉢の五徳に至るまで、すべて戦争用に献納させられ、教会には戦闘機献納献金の割り当てが来て、すべての教会が競争するように献金をしていました。婦人会は傷病兵の慰問に軍の病院に駆り出され、必勝祈願祈祷会、必勝祈願礼拝が繰り返し行われました（注3）。

(3) 仙台東三番丁教会の記録

キリスト者の対応はいくつかに分かれました。ほんの少数のキリスト者だけが、信仰を貫いて「抵抗」の道を選びました。天皇を神とすることを拒んで刑務所に入ったキリスト者は数えるほどしかいません。それでも、バールに膝を屈しなかった人が少しでもいたことに、私は心からの敬意と感謝の思いを表明したいと思います。

私の父と教会の取った道はそうではありませんでした。それは「屈従」の道でした。日曜日ごとに皇居遙拝をし、必勝祈祷会を守り、戦闘機献納献金にはげみました。父の残した「教会日誌」には繰り返し「必勝の信念」というようなスローガンが教会の標語として掲げられています（注4）。もちろん、私に父を非難する資格はありませんし、そのつもりもありません。あのような時代に、強権的なファシズム政府の圧力に対して屈服しないで信念を通すことのできる人は、よほどの強い人だけです。私のような弱い人間は、すぐに屈服してしまうのだらうと思います。ですから、父の弱さを非難することは私にはできません。ただ、だからこそ、言える時に言わなければならないのだと思うのです。そのような時代が来てしまったら、言いたくてもいえないかも知れません。だからこそ、そのような時代

飛行機献金報告書

全四十貳百参拾参圓七拾四銭也

(官機支取金)

升全百参拾四也(教会より直接本部送金)

以譯

全四十百。四圓七拾四銭也

教團戦時報國會送金(現金及債券)

全百貳拾九圓也

債券引換料金及赤字金費用

合計全四十貳百参拾参圓七拾四銭也

各教会献金卒

仙臺聖母小教會	六三三.〇〇	約石教會	一五〇.〇〇
仙臺本町教會	五七〇.〇〇	聖堂本教會	一四〇.〇〇
五ヶ根教會	五二八.〇〇	塩釜教會	一〇〇.〇〇
北青面十教會	四〇六.四〇	中野町傳道所	一〇〇.〇〇
北光禪堂通教會	二五〇.〇〇	石巻本所教會	一〇〇.〇〇
北光三香丁教會	二二三.〇〇	活水會	五〇.〇〇
凌泉教會	一六三.〇〇	債利利息	八〇.〇〇
外記下教會	一六〇.〇〇	仙臺網南臺學校	四〇.〇〇
東平香丁教會	一三〇.〇〇	仙臺宮城町臺學校	三〇.〇〇
大若	七五.〇〇	合計全	四一三三.七四
大河原教會	六五.〇〇	直接本部送金	
佐沼教會	七〇.〇〇	仙臺聖傳教會	五〇.〇〇
佐佐木八面教會	五〇.〇〇	原成山教會	六五.〇〇
古川教會	四七.〇〇	岩理教會	六〇.〇〇
塩釜東教會	二五.〇〇	計	一三三.〇〇
仙臺長町教會	七〇.〇〇		

注3

昭十七年

標語

必勝の信

口で書ハミセ

目標

團體の充實と家庭の集會

歳歌

せんびかこひハニ

昭十七年(十二)

注4

が二度と来ないように、今、全力をつくして努力しなければならないのだと思うのです。

しかし、他方では、このような父の歩みをたどるうちに、私の中に、言いようのない大きな疑問が生まれて来るのをおさえることができませんでした。それは、このような父の歩みは、本当に「屈従」だったのだろうか、ということです。「天皇は本当は神ではない。しかし、弾圧が恐ろしいので、心ならずも膝を曲げる」ということではなかったのではないかという疑問です。むしろ本心から天皇を崇敬し、本心から天皇中心の国家体制を誇りに思っていたのではないかという疑問です。もちろん、私は父の信仰心を疑ったことはありません。明治生まれの典型的なピューリタンでした。ひたすら聖書を読み、熱烈に祈り、禁酒禁煙、貧困に耐えて伝道に励む信仰者でした。しかし、その父にとって、同時に「皇居遙拝」も「君が代斉唱」も「万歳三唱」も、決して「心ならずも」強制されてやむを得ず行っているのではなく「心から」進んで行っていたことなのではないかという疑問です。これは「屈従」ではなく「自発的信従」だったのではないのでしょうか。

2. 「戦後」の教会

(1) 「令達第十四号」

この疑問に決定的な答えを示したのが、戦後最初の教団から各個教会あての通知文書です「令達第一四号」という文書です(注5)。本当なら、この文書は「ついに戦争が終わりました。昨日まで、私たちは天皇を神として崇めてきました。弾圧が恐ろしくて、本当のことが言えなかったのです。ようやく自由なものが言えることになりました。昨日までのことは間違いでし

た。どうぞお許し下さい。指導部は責任をとって辞任します」という文書であるべきでした。もしそうだったらどんなに良かったかと思えます。ところが実際は違いました。「聖断一度下る・・・承諾必謹・・・大詔を奉戴し・・・皇国再建の活路を開くべし」という文書だったのです。戦争が終わったのに、まだ天皇は「聖」なる存在で、天皇の言葉を謹んで守って「天皇の国」の再建に努力しましょうと言うのです。つまり、天皇を神として崇めたのは、殺されるのが怖くて、やむをえず、心ならずも崇めるふりをしていただけではなくて、本心からだったのです。戦争が終わっても、それが間違いだということに気づいていませんでした。

(2) 第三回臨時教団総会

敗戦の翌年に開かれた第三回臨時教団総会の記録を見てもそのことは明らかです（注6）。この総会で「全国基督教大会」の開催が決定されて、その大会の宣言文が起草されました。その冒頭には「我等ハ平和ノ福音ヲ信奉スル基督者トシテ灰燼ニ帰シタル帝都ニ立チ今更ノ如ク自己ノ使命ニ対スル不信ト怠慢トノ罪ヲ痛感シ神ト人トノ前ニ深甚ナル懺悔ヲ表明スル者ナリ」とあります。しかし、実際には、戦時中の指導部に対する責任追及は一切ありませんでしたし、新しく選出された三役も常議員たちも、すべて戦時中の教団指導者たちでした。治安維持法によって弾圧された旧六部・九部の教師たちに教団が辞職を勧告したことも「当時已ムヲ得ザル」事情であったということで片付けられました。米軍占領下にあって切り離された沖縄から代議員が送られてきていないことについても、記録には一切触れられていません。何よりも「天皇を神として拝んだ」ことの重大性の認識はどこにも見られません。私の父もこの総会の代議員の一人でした。

(3) なしくずし「民主化」

戦時中の天皇礼拝は「神のみを神とせよ」という第一戒に違反する罪だったのではないかという問題は、ついに教団において戦後一度も公式に議論されることのないまま、隠されるかあるいは放置されてしまいました。大部分のキリスト者はずると方向転換して、明確な総括も悔い改めもないまま、本来の唯一神信仰に立ち返っていきました。天皇は神ではない、戦争は間違いだったということが、いつの間にか当然のこととされ、それならかつて天皇を神として拝みひれ伏した責任、全面的に戦争に協力した責任はどうなるのかということは、だれも触れようとしないうまま隠されてしまいました。

ようやく一九六七年になって、当時の鈴木正久教団議長の名前で公表された、いわゆる「戦争責任告白」は戦争に協力した責任について明確にした貴重なものです。しかし、そこでは戦争に協力したことの責任が告白されているだけで「神でないものを神とした」罪については一言もふれられていません。これが一番大切な問題だったはずです。

(4) 戦後責任

戦時下に戦争に協力したこと、あるいは天皇に屈服したことは誤りだったと私は思いますが、しかし、すでに述べたように、屈服した人たちを責めることはしたくないと私は思っています。人間は弱い者です。脅迫に屈することはあり得ることです。責めることができるのは、屈服しなかった人だけです。大切なのは、責めるのではなくて、それが誤りだったと認めること、そして、なぜ屈服したのかを明らかにすることです。そうでなければ、また同じ誤りを繰り返すことになります。特に、それが「自発的服従」だった場合には問題は深刻です。

そういう意味で、戦争責任は重要な問題ですが、それと同時

に戦後責任も同じように重要な問題だと思います。戦時下の誤りについて総括しなかった責任です。「屈服」であったのなら、それは「弱さ」の問題ですから、事情は明らかです。しかし「自発的服従」であったとすれば、問題は複雑です。私の父のように、熱烈な信仰者であって同時に天皇崇拝者であることが、どのようにして可能だったのか、あるいは「戦責告白」に反対した人々のように、大切なのは福音が正しく宣教され、聖礼典が正しく執行されることであって、戦時下の教会もその点では少しも間違っていなかったとする場合には、そのような福音の「正しい」宣教と天皇礼拝がなぜ両立できたのかを明らかにすることが必要です。

私の父も、内面的には悩んだこともあったのかも知れませんが、公的には、ついに一度も戦時下の天皇崇拝について反省の言葉も自己批判の言葉も述べたことはありません。いつの間にか、最初から民主主義者であったようなことになってしまいました。

3. 良心的主体の形成と歴史総括

(1) 「義認と聖化」の問題

伝統的な神学用語で言えば、おそらく「義認と聖化」の問題なのでしょう。信仰によって義とされた人間が現実の生活の中でどのように聖化への道を歩むのかという問題です。しかし、信仰によって義とされた人間が、天皇を礼拝することができた、しかも、そこに矛盾を感じずにできた、ということはどういうことなのでしょう。矛盾は感じていた、心ならずも弾圧に屈服したのだ、というのなら分かります。そういう人もいたでしょう。しかし、私は、多くのキリスト者はそうではなかったと思っ

ています。私の父を見ても、「令達第一四号」を見ても、あれは「自発的服従」であったとしか思えません。「屈服」だったというのは、後からの言い訳であって、本当は「神と天皇」と「二人の主」に仕えた、それも矛盾を感じずに仕えたのではなかったかと思われてならないのです。

それは、信仰によって義とされた「人間」の中に、あるいはそれと別に、まだ天皇を崇拜する「人間」が残されていたということではないでしょうか。つまり、信仰によって義とされたのは、全面的人間ではなかったのではないかという問題です。信仰は人間の根本的本質にかかわる一次的な問題であって、歴史や社会はその都度の具体的な、つまり偶発的な課題についての二次的な問題だという考えがキリスト教の中には根強くあります。旧約聖書の預言者たちはそのようには考えませんでした。現実の歴史と社会の中で神に従って生きることが問題であって、そのような現実の中で神に従わないことが罪とされたのです。

(2) 良心的主体の形成

神の前に立つ人間と歴史的・社会的存在としての人間を、いわば二元論的に、別な次元の問題として把握するところに問題があったのではないのでしょうか。歴史と社会の中であって神の前に立たされているのが、現実の私たち人間の姿ではないかと思います。その具体的な場で神の声に応答するのが「良心」であって、福音によって義とされるということは、まさにそのような良心的主体として、神の声にこたえない人間が、恵みによって神の声にこたえる人間へと生まれ変わる、つまり良心的主体としての人間が形成されるということなのではないのでしょうか。歴史的・社会的存在としての人間は別にして、歴史も社会も超えた永遠の人間の本質だけを「義認」の対象としたところに、

あのような天皇への自発的信従の道が開かれたのではないか、というのが私の考えです。

現在の教団の状況を考えて、この問題は、今も、十分に検討しなければならない問題であると私には思われます。(以上)

- (1) 「国民儀礼実施の件」(『日本基督教団資料集』第二巻, 241頁, 1998教団出版局)
- (2) 「興亜讃美歌」(『興亜讃美歌』1943 讃美歌委員会)
- (3) 「飛行機献金報告書」
- (4) 「教会日誌」
- (5) 「令達第一四号」(『日本基督教団資料集』第三巻, 36-37頁)
- (6) 「日本基督教団臨時総会議事録」(『日本基礎基督教団資料集資料集』第三巻, 74～84頁)

研究業績報告

(50音順)

北 博

論文

- 「古代イスラエル預言者の行動と意識」(『旧約学研究』第7号, 日本旧約学会, 2010年10月) * 2009年10月26日の日本旧約学会総会での発題に基づいた論文。
- 「東アジアの平和と日本のキリスト教—フィリピンとの関係の視点から—」(『教会と神学』52号, 2011年3月) * 2010年8月30日の東北学院大学教職研修セミナーでの講演に基づいた論文。
- 「初期イスラエルの宗教」(『ヨーロッパ文化史研究』第12号, 東北学院大学ヨーロッパ文化研究所, 2011年3月) * 2009年12月12日の東北学院大学ヨーロッパ文化研究所公開講演と, 2010年6月19日の日本基督教学会東北支部学術大会公開講演に基づいた論文。

学会発表

- 「平岡光太郎氏の「マルティン・ブーバーの Theokratie 理解の特徴」へのコメント」(同志社大学—神教学際研究センター・若手研究会シンポジウム, 2010年5月15日)
- 「マルティン・ブーバーの聖書解釈と現代」(日本基督教学会第58回学術大会, 2010年9月18日)

講演

- 「初期イスラエルの宗教」(日本基督教学会東北支部学術大会公開講演会, 2010年6月19日)
- 「東アジアの平和と日本のキリスト教—フィリピンとの関係の視点から」(東北学院大学文学部キリスト教学科主催教職研修セミナー, 2010年8月30日)

佐々木 勝彦

著書

- 『愛は死のように強く』教文館, 2010.9.10.

翻訳

- レベッカ・A・クライン他編著
- 『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)
『教会と神学』第五〇号(2010.3)
- 『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)
『教会と神学』第五一号(2010.11)

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(III)

『教会と神学』第五二号(2011.3)

ステファン・G・ポスト著

『アガペーとは何か』(2)

『キリスト教文化研究所紀要』第二八号(2010.6)

佐藤 司 郎

共著

『これからの日本の説教』(キリスト新聞社 2011年2月)

論文

「教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から」(『教会と神学』51号61-88頁, 2010年11月)

「二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解(下)」(『教会と神学』52号2011年3月)

小論文

「キリスト教大学のアイデンティティとキリスト教学の可能性」(『キリスト教文化研究所紀要』28号118-126頁, 2010年6月)

エッセー

「彼らの真ん中に立たせ——キリスト教主義学校と教会」(『教会婦人』574号, 2010年10月)

説教黙想

「コリントの信徒への手紙Ⅲ12章1節～10節」(『説教黙想アレテニア』68号, 2010年4月)

「エフェソの信徒への手紙4章7節～16節」(同上69号, 2010年7月)

「フィリピの信徒への手紙1章27節～30節」(同上70号, 2010年10月)

「フィリピの信徒への手紙4章15節～23節」(同上71号, 2011年1月)

講演

「教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から」(日本キリスト教会東京中会教職者研修会, 2010年6月28日, ホテル富士箱根)

「近年のアメリカのバルト研究——教会論を中心として」(バルト=ボンヘッフアー合同研修会, 2010年9月14日, ホテル富士箱根)

「世のための教会」(日本基督教団奥羽教区教師継続教育講座, 2010年11月8日, 奥羽キリスト教センター)

「教会と葬儀」(日本基督教団盛岡松園教会修養会, 2010年11月14日)

出 村 みや子

論文

博士論文「聖書解釈者オリゲネス 復活をめぐる論争を中心として」(2010年3月
東京大学大学院人文社会系研究科に提出)

「古代アレクサンドリア神学における貧困と富の理解 (2) ——アレクサンドリアの
フィロンの『観想的生活』を中心に——」, 『東北学院大学キリスト教文化研究所
紀要』第28号, 2010年, 43-62頁

“The Reception of the Pauline Letters and the Formation of the Canonical Principle in
Origen of Alexandria”, in *Scrinium 6: Patrologia Pacifica Secunda*, St
Petersburg: Axioma, 2010.12, pp. 75-84.

“The Origenist Controversy and Church Politics”, in *Studies of Religion and Politics in
the Early Christian Centuries*, Edited by David Luckensmeyer and Pauline Allen, St
Pauls, 2011.1, pp. 115-122.

学会発表

“The Origenist Controversy and Church Politics », in *Studies of Religion and Politics in
the Early Christian Centuries*, in the Sixth Prayer and Spirituality in the Early Church
Conference (2010.7.8 Melbourne)

「古代アレクサンドリアの聖書解釈の系譜——フィロン, クレメンス, オリゲネス」,
(2010.8.27 東方キリスト教会, 於蓼科)

講演

「古代アレクサンドリア神学における貧困と富の理解 (3) ——「神学の侍女」とし
ての哲学の位置づけをめぐる」, (2010.5.8 キリスト教文化研究所主催 第29
回キリスト教文化講座)

シンポジウム発題「人文主義教育の成立と現代的意義」(2010.10.9 東北学院大シン
ポ「総合人文学の可能性」於東北学院大学押川記念ホール)

原 口 尚 彰

論文・書評

「初期ユダヤ教におけるディアスポラ」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』
第28号 19-42頁

「日本新約学史における山谷省吾：歴史的理解の試み」『キリスト教史学』第64集,
86-103頁

「書評：佐竹明『ヨハネの黙示録』全3巻」『日本の神学』49号 139-143頁

「新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)」『教会と神学』第51号 1-34頁

「神認識と倫理 ローマ1: 18-32の積義的考察」『教会と神学』第52号 1-36頁

「初期ユダヤ教を知る史料としての使徒言行録」『ヨーロッパ文化史研究』第12号

1-18 頁

学会発表

- 「初期キリスト教のディアスポラ」(2010.5.19 日本基督教学会東北支部会, 於: 宮城学院女子大学)
- 「初期ユダヤ教を知る史料としての使徒言行録」(2010.9.18 日本基督教学会第57回学術大会, 於: 立教大学)

マーチー・デイビット

研究活動

- F 「The Philosophical Pursuit of Violence : A Book Review Essay」『東北学院大学論集 教会と神学』50号 (2010年3月) 49~64頁
- G 「力, 正義, 愛 —平和を促進する三つのもの—」東北学院大学キリスト教学科研究セミナーの講座 (2010年8月30日)
- Bb 「Report on the 124th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) – January 7-10, 2010」『東北学院大学論集 教会と神学』51号 (2010年11月) 89~100頁

学会等及び社会における主な活動

- 2011年1月—American Historical Association Annual Meetings (Boston, Massachusetts)
- 2011年1月—American Society of Church History Annual Meetings (Boston, Massachusetts)

村 上 み か

論文

- 「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—」(『教会と神学』第51号, 2010年11月, p.35-59)
- 「弁証法神学におけるルター研究—弁証的研究の再開と歴史的視点の後退—」(『教会と神学』第52号, 2011年3月, p.37-57)

G. Wenz, *Wolfgang Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

- : Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.
- : Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut not, in : K.Fröhlich (Hg.), Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, Tübingen 1982, 112-123.
- : Anthropologie in theologischer Perspektive Göttingen 1983.
- : God as Spirit-and Natural Science, in : *Zygon* 36 (2001), 783-794.
- : Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteskenntnis, Göttingen 2007.
- T. Peters, Method and Truth. An Inquiry into the Philosophical Hermeneutics of Hans Georg Gadamer, and the Theology of History of Wolfhart Pannenberg, Chicago 1973.
- J. Polkinghorne, Wolfhart Pannenberg's Engagement with the Natural Science, in : *Zygon* 34 (1999), 151-158.
- : Fields and Theology : A Response to Wolfart Pannenberg, in : *Zygon* 36 (2001), 795-797.
- J. Ringelien, Rezension Pannenberg's Systematische Theologie, in : *THR* 63 (1998), 337-350.
- Ch. Schwöbel, Rational Theology in a Trinitarian Perspective : Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology, in : *THS* 43 (1996), 498-527.
- Schults, F. LeRon, The Postfoundationalist Task of Theology : Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality, Grand Rapids, Mich. 1999.
- : Theology, Science, and Rationality : Interdisciplinary Reciprocity in the Work of Wolfhart Pannenberg, in : *Zygon* 36 (2001), 809-825.
- H. Springhorn, Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie Karl Rahners und Wolfhart Pannenberg's, Hamburg 2001.
- J. Stewart, Reconstructing Science and Theology in Postmodernity : Pannenberg, Ethics and the Human Sciences, Aldershot, U.K. 2000.

五 参考文献

- C.R. Albright/Haugen (Hgg.), *Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg*, Chicago 1997.
- PBurkhardt-Patzna u.a., *Bibliographie der Veröffentlichungen von Wolfhart Pannenberg 1953-2008*, in: *KuD* 54 (2008), 159-236.
- H.-G. Geyer, *Geschichte als theologisches Problem*. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Geschichtstheologie, in: *FvTh* 22 (1962), 92-104.
- A. Gläßer, *Verweigte Partnerschaft? Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenberg's* (Eichstätter Studien 31), Regensburg 1991.
- Ch. Gimpel, *Gottesgedanke und autonome Vernunft. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Göttingen 2007.
- S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenberg's*, Würzburg 1988.
- A. Kendel, *Geschichte, Antizipation und Auferstehung. Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenberg's Verständnis von Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1999.
- K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz 1988.
- W. Pannenberg, *Die Prädestinationstheorie des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (FKDG 4), Göttingen 1954.
- : *Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961².
- : *Grundzüge der Christologie*, Göttersloh 1964.
- : *Grundfragen systematischer Theologie*, Bde. 1-2, Göttingen 1967/1980.

の現実はこれと常に《一義的》に結びつけられるのだろうか。

パネンベルクのSThに対する建設的かつ批判的反応の多くが指摘しているのは、彼が、問題を厳密に捉え分析することを求めると共に、またそれを可能にする神学的構想を生み出したことである。パネンベルクのSThについてJ.B. Cobb, Jr. は、それは彼の世代の確かに最大の体系的・神学的全体描写である(STh IIIの背表紙に記載されている)と述べた。いずれにせよ確認しておかなければならないのは、このような歴史的焦点深度をもつキリスト教神学の教義学的主題の体系的構成と推敲は、これまで繰り返されていないといえることである。

四 資 料

引用資料

W.Pannenberg, Systematische Theologie Bde. I-III, Göttingen 1988/1991/1993 (abgek.STh).

入門資料

《Das Wahrheit des Dogmas》(SThI, 18-26) ; 《Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie》

(SThI, 58-72) ; 《Die Methode der Christologie》(SThII, 316-336).

上級資料

Wenz 2003 (Lit.) ; Ringleben 1998 ; Schwöbel 1996.

の貢献は、すでに比較的早い時期から学際的反響を呼び起¹⁾して来た (vgl. die Diskussion in Albrigh/Haugen 1997)。²⁾ここでその例として特に、物理学者であると共に神学者でもある J・ポークィングホーンとの論争を挙げる(ことができる (vgl. Pannenberg 2001; Polkinghorne 1999, 2001))。ポークィングホーンは特にパネンベルクの場の概念(とその他の物理学の諸概念)の無差別的な応用を批判した——この場の概念によりパネンベルクは、物理学に受け入れられている場の物質性を〈精神化しており〉、したがって現在主張されている物理学の理論を現実³⁾に正しく取り扱っていない。これに対しパネンベルクは、彼はまず(学問的・科学的)哲学的場の概念を前提としているのであって、狭義の意味での物理学の場の概念を前提としているのではない、と答えた。

最後に、パネンベルクの STh の超教派的影響も取り上げることができる。パネンベルクの概念は、特にローマ・カトリック教会の神学の側から繰り返し返し大きな注目を浴びた (vgl. Koch 1988; Greiner 1988; Gäbber 1991; Kendel 1999; u.a.)。それはとりわけ K・ラーナーの神学と比較された (vgl. Springhorn 2001)。カトリックの受容には、神学と哲学を神思想の観点から関連づける試みに同意する傾向が強くみられる。次のような批判の声を耳にすることはめったにない。つまりそれは、パネンベルクが学問的現実理解において行っているような、神学的(哲学的)〈メタ批判〉の根拠を批判的に評価する声である(特に Gäbber 1991, 81-90, 135-137 を参照)。すなわち、神学は〈現実一般〉に対し実際に決定権をもち、信仰

歴史の神学におけるパネンベルクのアプローチは、これは一見不思議なことと思われるかもしれないが、歴史科学の側からの反応をほとんど惹き起こさなかった。彼の歴史学的諸命題は特に神学的に評価され、また批判された。そのさい関心の的となった問いは、彼の言う〈歴史の神学〉は事実上聖書の神の像に基づいているのか、それともむしろ《観念論以後の、思想の歴史化》(Geyer 1962, 93) —— 近代の根本的主題 —— の影響を受けているのか、ということであった。Sthの受容の過程で後者は、次のような主張へと拡大された。つまりパネンベルクのSthは、ポストモダンの諸条件のもとではもはや正当化されない真理解と合理性理解を展開している、と。彼らの主張によると、このことが特に明らかになるのは、パネンベルクが提案している神学的合理性の方法によって、それが得ようと目指している学際的対話それ自体が不可能にされてしまうときである(vgl. Stewart 2000; これに反論しているのは Shults 2001)。また彼らの主張によると、パネンベルクは、彼の議論する学問的認識を端的に哲学的批判に委ねず、しかも結果として諸々の見解の相互変容をもたらす神学と学問の間の〈真の〉接触を認めていない(vgl. Stewart 2000, 5)。さらに彼は、知の社会的かつ実践的制約を意識していなく、それを思惟の、文脈に捉われな²論理と同一視している(vgl. aaO, 4)。

彼の歴史神学と異なり、三つの主題(①物理学における場の概念の聖霊論的解釈、②創造の偶然性の強調、③現実理解に対する未来の存在論的優位性)に集中している、〈自然神学〉に対するパネンベルク

方法論的にも神学によって実行されなければならない。今やここで明らかになっているのは、パネンベルクの《構造論的力動的》キリスト論的方法の特異な強みである。それは、キリスト論の場において（普遍的）人間学と神学との相互の変容運動を記述する。パネンベルク自身は、彼の方法を、人間に関するキリスト教的理解の諸制約、つまり普遍的人間学と結びついた諸制約の《徐々に前進する止揚》（*abd.*）と呼んでいる。この〈止揚〉により、普遍的人間学において〈いつもすでに〉神学的事態を前提とすることなく、方法論的にこの普遍的人間学から出発することが可能になると考えられている。相互の変容を通して初めて、キリスト論に対する人間学の体系的・神学的意義が意識されようになる。したがって普遍的人間学は神学的人間学の中立的基盤を記述するものではなく、それ自身のうちに差異を含む神学的人間学の統一性の一部である。パネンベルクの場合、人間学のキリスト論への変容は常に〈止揚〉と〈保持〉の相互性の中で遂行されている（〈*sublation*〉と〈*preservation*〉；Schults 1999, 203-212）。

二 影 響

パネンベルクの *StH I-III* の場合、神学的影響と並んで、その著作の学際的かつ超教派的影響史も問われなければならない。

学的に規定されている（現実の全体性）である。パネンベルクによると、事実のレベルと解釈のレベルは、暗示的かつ明示的歴史理解を可能にする《内的》関連のうちにある。それゆえ彼は、キリスト論の内部におけるイエスのメシア意識と原始キリスト教の信仰告白との一致という古い問いは《従属的な問い》になったことを強調している（aaO, 321）。

パネンベルクのキリスト論的方法のさらなる特色は、神学と人間学の関係に関わっている。（下からの）キリスト論的方法論的優位の基礎づけとの関連で、パネンベルクは自らこう問いかける。人間学は、そのアプローチによりどのような点で《普遍的人間学——まだ神から、つまりキリストの啓示から構想されていない人間学——をイエスの出現のその解釈の基礎とする》（aaO, 320）危険にさらされるのか、と。この危険を避けるには、人間学とキリスト論の間の解釈学的循環から出発しなければならない。もちろんこの循環は《循環的相互制約性》（cdi）の構造をもってはならない。なぜならそれにより、その関連で神学的に確認されるべきものが人間学的に前提されてしまうからである。さらに指摘されているのは、人間の神的似像性に関する聖書の言葉の中で考えられている解釈学的循環である。神的似像性は、パネンベルクにより《神観念と人間の自己理解の相互制約》（cdi）として理解されている。それゆえ神学的人間学は、人間とその現実に関する言明をキリスト者だけでなく、すべての人間に（無神論者と不可知論者にも）あはめなければならぬ。この要求はイエス・キリストの復活において現実となった。もちろんそれは、

からの《キリスト論》の間にみられる方法論的相違を指摘している。彼にとって重要なのは、キリスト論のこの二つのアプローチが補完し合うことである。《下からの》つまり基礎から始めるキリスト論に端的に認められるべき優越性は方法論的なものであり、これに対し《上からの》つまり体系的に始めるキリスト論に認められるべき優越性は内容的なものである (aaO, 327)。キリスト論的言明のための二つの基礎づけの方法を互いに結びつけるには、二つの観点の間の内的関連性から出発しなければならない。イエスの生涯と死の歴史的場と、その受肉論的解釈は相互に制約し合っている。パネンベルクは、これをもともと復活の歴史的《事実》の明白性によって基礎づけていた。

StIIIの中で彼は、イエスの復活の歴史性に関する一九六〇年代の彼の発言を修正し、今や彼は、復活の出来事の同時代の解釈の多義性を認めている。空虚な墓の発見と弟子たちに対するイエスの出現があり、これらの出来事の内容に対する省察を通して、後から初めて、弟子たちは、これらの出来事を十字架につけられた神の子の復活《として》同一化する事ができた。歴史的に経験されたことの《キリスト教的》規定(復活の使信)において初めて、パネンベルクは次のような彼の中心的言明を発することができ。すなわち、《イエスの復活の事実と彼の「キリスト論的」意味内容は互いに分離されない》(aaO, 386)。この言明の理解にとって重要なのは、彼による区別、つまり原始キリスト教のキリスト論的信仰告白における暗示的意味内容と明示的解釈の区別である。両者の間を仲介するのは、歴史における神の行為として神

連続性としての場を引き合いに出すことが可能になる (vgl.aao, 111-112 sowie 117f)。時間の連続性は、過去、現在、そして未来の時間的なつながりの持続性という仮定にとつて不可欠である。さらのこの連続性の中で、時間的なつながりとの関連における空間の相対的同時性が明らかになる。時間の不可逆性という前提のもとで、時間的なつながりの持続性は独立した現実の連続性を構成している。パネンベルクは、この現実の連続性を今や未来の表象ために神学的に拡大する。この表象は、物理学的にエントロピーの増大 (熱伝達による空間容積の増大) という熱力学の原理に対応している (vgl.aao, 118)。したがって未来は、《神の霊的創造的な力学の中に現れる未来の力》(aao, 124) であり、この未来の力は現在のうちにすでに最終的に影響を及ぼしている。この力は時間の持続の根源であるだけでなく、あらゆる個々の出来事の偶然性の根源でもある。神学的には、それは時間への神の永遠の進入を意味する。

二・四 基礎と体系：人間学と神学は交換可能な関係にあるのか？

真理論的基礎づけとその三位一体論的先鋭化と並んで、特に注目されたのは STh の《キリスト論的方法》である (vgl.Sth II, 316-336)。

パネンベルクは STh II の中で自ら、歴史的イエスから始める《〈下からの〉キリスト論》と、受肉、つまり先在的な神の子のこの世への派遣から出発し、イエスの人格のキリスト教的理解を基礎づける《〈上

ているようにみえるところでも、神的かつ人間的現実を含意の関係のうちに置こうとする神思想の理解にとって、それは同じように中心的な意義を有している。

パネンベルクがその三位一体的神学的熟考においてまず強調しているのは、三位一体内における父と子からの聖霊の自己区別が、父からの子の区別と異なることである (vgl.aao, 349)。父からの子の区別においてのみ、父は唯一の神である。これに対し聖霊は、三位一体の諸関係の相互性を保証する (vgl.aao, 344)。聖霊はそれらの交わりの媒体である。したがって聖霊は特にその《仲介的機能》において働く。交わりを生み出すその働きは、類比的に神と人間の関係にも再びみられる。なぜなら《キリスト者は、彼らにおける聖霊の受領とその働きを通して子の関係へと受け入れられるから「いある」》(ebd.)。まさにイエスの死を通して、人間のうちにも聖霊の働く機会が与えられるのである。

Sthの第II巻においてパネンベルクは、物理学の場の概念を採用し、またそれにより世界における神の霊の働きを理解しやすくすることにより、人間における霊の働きの展開の中で必要とされる、神思想と人間の現実の媒介を説明している。こうして彼は、どのようにして三位一体論の神学が同時に神学的現実理解を伝えうるのかを明らかにする。パネンベルクは、物理学的場の理論と神学的場の理論の違いを否定することなく、物理学から場の理論を採用している。両者は同一の現実に関係づけられており、歴史的に同一の哲学的根源に遡る (vgl.aao, 103)。これにより、神の力の場という神学的観点からみた四次元空間の

つまり神学の現実理解に対する神思想の真理論的機能におけるその根本的特徴である。それはさらに、内在的三位一体と経綸的三位一体の関係を体系的に統一性として新たに主張することにより、独自の三位一体の神学を展開している。第II巻は、神思想が創造論的に、また救済論的にどのように展開されるのかという問いに答えようとしている。それは、基礎神学とキリスト論の関係を根本的に新たに熟考する神学的人間論を展開している。第III巻は、キリスト教会の統一性の聖霊論的に基礎づけられた理解に対する神思想の意義を詳しく論じている。それは、神の現実に参加するという創造の完成を中核に据えた聖霊論を構想している。

StHの受容の過程で特に取り上げられたのは、神学の内部における、また神学の外部におけるパネンベルクの神学的聖霊概念の理解である。したがってここでこれについて簡潔に説明しておきたい。神思想に関する三位一体的神学的熟考の中で、パネンベルクは、聖霊を三位一体的諸関係の《永遠の》交わりとして規定する聖霊理解に反対している (vgl. StH I, 343)。聖霊概念の、アウグスティヌスとの関連で規定的となったこの理解はパネンベルクによって批判されている。なぜならそれは啓示の思想に反するからである。パネンベルクは、啓示の思想は内在的かつ経綸的三位一体の緊密な関連に基礎づけられていると考えており、したがって啓示神学的熟考と無関係な神論を展開するつもりはなかった (vgl. aaO, 563)。このことは、彼の聖霊論においても明らかになる。たしかに彼の論証において、聖霊論は概念的にキリスト論に従属し

証は特に批判的に吟味する必要がある。

二・三 Sthの内容

Sth-IIIの卓越した主題は、前提とされてはならないキリスト教の教義の真理性を問う問いである。この問いは、パネンベルクがアウグスティヌスとの関連で定式化しているように(Sth I, 63)、『真理の統一性の存在論的場』としての神思想の展開を通して答えられる。教義学的神学がその全体において説明しなければならぬ神思想は(vgl. aao, 482-483)‘それによって、存在するもの《すべて》の真理——そのさい神思想は根拠として機能する——が名指しされているかぎりにおいて、〈存在論的〉である(これに対し批判的なものとしては Gimpel 2007, 84-115を参照)。さらに神は、神御自身がたしかに有限ではなく、歴史の神として歴史的な出来事の偶然性を包み込むかぎりにおいて、真理の〈場〉である(vgl. Sth I, 419ff. 438f. 452)。神の現実には、時間性に対立して現れるのではなく、その現れが終末論的世界更新となる《神御自身における生成のための空間》(aao, 472f)である。したがって神思想によって神学的に詳しく論じられているのは、人間の真理経験が歴史的に規定されていることと、その偶然性である。

それゆえパネンベルクのSthの論証の中心にある関心は、歴史的理解にみられるように、神思想と(人間の)現実理解の関連を叙述することである。Sth Iがまず明らかにしているのは、神思想の根本的特徴、

永続的に神の真理に与らせるからである。

キリスト教の神思想に関する、パネンベルクによって要請された諸前提から、続いて神論の展開のための方法的な《結論》が引き出される。パネンベルクはこう主張している。

(1) キリスト教の神思想は、真理論的に、(唯一の、そして包括的)現実の《普遍性》としてのみ理解される。

(2) キリスト教の神思想は、三位一体論的に、内在的かつ経綸的三位一体の《同一性》の中で、また啓示思想とのその機能的起源的結びつきの中でのみ理解される。

(3) キリスト教の神思想は、キリスト論的に、イエスの人格の《下から》(歴史的に)解釈された理解と《上から》(受肉論的に)解釈された理解の《方法的相違》においてのみ把握される。

(4) キリスト教の神思想は、聖霊論的に、永遠とこの世の時間性の《媒介》においてのみ、すなわち人間が終末論的救済の未来と完成に現在参与することとして理解される。

StHにおいてパネンベルクは、これらの諸前提とその諸帰結を個々の教義学的論題の歴史的展開の包括的叙述に統合している。それらは特に歴史的再構成による基礎づけを経験している。パネンベルクの著作の中で、この事態に対応しているのは、キリスト教の教理の真理要求の、彼自身によって喜んで受け入れられた未解決性 (vgl. 59) であり、したがって彼によって相互に結びつけられた神学史的論証と体系的論

ベルの言明と信仰のレベルの言明を区別する。両者とも、次のような具合に受容されるべき主張である。つまり、それらの主張の中で主張されることは、その究極的規範である神の真理とは異なっているのである (vgl. SThI, 68-69)。

パネンベルクは明らかに経験的諸科学の学問的理想と、仮説と事実のその厳密な分離を目指しているにもかかわらず、すでに指摘されているように、STh I-III における彼の方法論の取り扱いは、教義の基本的内容の歴史的吟味というよりも、詳細な概念的かつ問題史的分析として理解される (vgl. Ringelien 1998, 337)。xviiiに、STh においてたしかにパネンベルクの論証の《諸前提》は挙げられているが、それらは単に前提とされているだけで、仮説それ自体としてはまだ吟味されていない。パネンベルクは、次のような観点から出発している。

- (1) キリスト教の神思想は聖書の神と関連している。この神は、歴史的行為にみられるその《積極性》においてすべてを規定する現実として (I コリ一五・二八) 自らの本性を表す。
- (2) キリスト教の神思想は世界の現実と関連している。なぜなら神は、世界の現実を神の〈神性〉(神の《リアリティ》) に関する決断の場となるようにするからである。
- (3) キリスト教の神思想は人間の現実と関連している。なぜなら神は人間の現実を (イエス・キリストにおける) 神の《具体的》で《直接的な》行為の場となし、そして神の聖霊を通してこの人間の現実を

欠なこととみなしている。つまりそれは、体系的叙述において教義学的諸概念は単純に指定されるのではなく、その歴史的位置から歴史的《かつ》体系的省察を通して同じようにその説得性を獲得することである。それゆえキリスト教の教理に関する彼の叙述と推敲の判断基準として挙げられているのは、(歴史的)《正確な》、《きめの細かさ》、そして《客観性》(aq.7)である。最後の判断基準は、もちろん組織的・神学的論証の間主観的追体験の可能性と再吟味の可能性という意味で理解されるだけでなく、その論証を歴史的事実に関する言明として取り扱うという意味でも理解される。

StAの決定的な《方法論的前提》は、教義学においても真理は前提とされてはならず、(差し当たり)議論の余地のあるままであるという仮定である。したがってその(理論的)立証は、キリスト教の神思想の体系的再構成の枠組の中で、隔離された仕方で行われてはならない。あらゆる神学的言明はそれゆえに仮説の状態にある。パネンベルクによると、信仰の言明は断定的な性格をもっているとの異論に注意をばらうときにさえ、このことは妥当性を有する。すなわち、その言明の中で現実に関して肯定的に《主張》されることは、歴史の終りに世界における神の究極的啓示を通して初めて《肯定的に成就される》。パネンベルクはここで、信仰の確信は差し当たり、《それ自体》まだ決して真理《判断》ではないが、真理の《意図》を認識させる(省察されていない言明の意味での)主張であるということから出発している。信仰の言明に対し神学の言明は、真理判断に基づく省察された主張である。したがってパネンベルクは神学のレ

間的距離》の中で、また他方で現実に対して理解しつつ近づこうとするアプローチの《文脈関連性》の中で明らかになる(vgl. Panneberg 1967, 11-21)。どのようにして時間的距離と文脈が克服されうるのかを明らかにするために、パネンベルクは、彼の普遍史のアプローチをガダマーの〈地平の融合〉の範疇と関連づける(z.B.ao, 17; vgl. Peters 1973)。過去に対する時間的距離の克服の可能性は、もちろん彼によって神学的に根拠づけられる。神によって歴史の中で《間接的に》啓示される真理と現実が、《あらゆる》意味理解の構成的遂行条件となっている。パネンベルクの教義学的構想が見事に明示しているのは、歴史の意味理解の普遍的解釈学から出発しつつ、教義の内容を歴史の普遍的に理解できる真理として実証しようとする強い根本的関心である。

二・一 Sth の方法論的前提

すでに述べたとおり、パネンベルクの神学的アプローチによって明確になるのは、彼が歴史的な意味でのキリスト教の教理を記述しようとしていること、したがって狭い意味での教義学的教理を記述しようとしているのではないことである。歴史的な把握に関する彼の理解は、歴史的経験のたった今言及したばかりの解釈学に基礎づけられている。それにもかかわらず彼は、注目すべきことに、彼の《組織神学》を教義学と呼ぶことに反対して《ない》(vgl. Sth I, 78)。むしろ彼は、次のことを教義学一般にとって不可

テキストの著者と同様に読者にもすでに《前もって与えられて》いるこの内容の現実を省察することを優先する。すなわち、聖書の内容は、現実の神学的概念の意味において（現実的）である——ただしその現実が、理解の中で、また他の出来事との《関連の中で》初めてその意義を獲得する歴史的《事実》であるかぎりにおいて。パネンベルクはこれをわれわれの歴史的意思意識の《内的論理》（Sth III, 636）と呼んでいる。つまりあらゆる個々の経験において、歴史の全体は、この個々の経験の意味を理解するために、常に、しかも共に、歴史的な理解によって措定されている。パネンベルクの解釈学の理論には、非理解、すなわち無意味な現実との関連は存在しない。歴史はむしろ現実一般の基本形式である。したがって歴史は、人間の理解の《地平》（あらゆる理解の努力の無規定的境界と統一性の根拠）、あるいは理解において働く《全体》（多くの出来事における純然たる統一性の視点）であるだけでなく、神学的にみるならば、それは現実の《全体性》、つまり特殊な全体（すなわち神の真理）との関連における現実の統一性の特徴である。神の真理は特異なものである。なぜなら人間に対するこの真理の関係は、現実の全体およびその具体的部分（個々の出来事）の把握との関連で、《統合的機能》をもっているからである。

神学的歴史概念における現実理解の統合は、今や卓越した仕方では、パネンベルクによって前提されているあらゆる人間の経験の《歴史性》にとつて重要なものになる。（歴史性）は《あらゆる経験が獲得される歴史的な場におけるそれらの経験の相対性》（Sth I, 64）を意味する。それは、一方で過去と現在の《時

る。すなわち神の啓示は歴史の初めにではなく、歴史の終りに位置している。したがって神の啓示はまだやって来なく、出来事の最終的と解釈されるべき全体関連としての歴史の《全体性》を通してただ《間接的に》のみ証言される。こうして歴史は普遍史となる。その終末論的真理は、《われわれにとって》イエス・キリストの復活の出来事において先取りという仕方で近づくことができるものになる。なぜならこの出来事において歴史の終りが先立つ仕方であり、こつたからである (vgl. StH II, 393)。

復活の出来事はしたがって歴史的現実の一部であり、この点で歴史的に理解できるものである。しかし同時にそれは、このような理解にとって超越的なものである。なぜならそれは、進展する歴史の中で単純に出来事の順序に組み入れられず、歴史の終りとの関連を通して際立ち、そしてその中で歴史の全体関連を構成するからである。たしかにパネンベルクは次のことを強調している。つまり彼の歴史概念は、ある現実理解を含蓄している——歴史は《まだ》終って《いない》がゆえに、この理解は歴史を(まだ)開かれた出口のある一回限りのプロセスと理解している (vgl. StH III, 636f)。普遍史という彼の概念にとって重要なのは、歴史のプロセスにおいて未来は無規定のままではなく、復活の出来事においてすでに現実となつていることである。

このような歴史理解は、神学的解釈学に関するパネンベルクの理解にも一貫してみられる。文書を理解する際に、まずその著者の意図、あるいはその内容の受容から始める解釈学と異なり、パネンベルクは、

歴史的に証言された神の歴史的行為としても理解されなければならない、と (vgl. StHl, 249f.263f)。たしかに『歴史としての啓示』の序において、彼はすでにこのような歴史神学的アプローチの問題を指摘している。

《神の個々の行為、個々の出来事は、たしかに間接的にその創始者について光を投げかけることができるが、唯一の神の完全な啓示ではありえない。われわれは、全体としての歴史を完結したものと見て見通すことはできない。そしてたとえそのようなことができるとしても、普遍史と絶え間なく続くその進展の無限性の中で、個々の出来事が、キリスト教信仰がイエス・キリストの運命の中に見いだしているような絶対的意味をもつことはありえないように思われる》(Pannenberg 1961, 20)。

したがって全体としての歴史というアプローチは、キリスト教信仰がキリストの出来事のために要求する排他性と矛盾する。それにもかかわらずパネンベルクによると、歴史は、人間によって理解されうる神の自己啓示の基準点として機能することができる——しかもその継続が終末論的に解釈されることにより、そのように機能することができる。歴史は個々の出来事の絶対性を知らない、したがって神の直接的啓示を知らないという前述の歴史のアポリアの〈解決〉は、パネンベルクによると、次のような内容にな

べての神学的内容の普遍的理解可能性を構造的に保証する理解の普遍的理論を前提にしている。

パネンベルクが R・レントルフ、U・ヴィルケンス、T・レントルフと共に出版した《歴史としての啓示》のうちに、すでに SFL の基本目標が基本路線として展開されている。それは次のような命題に基づいている。つまり、聖書の証言によると神の啓示は、例えば神の言葉、神の名前、あるいは神の個々の行為において証しされるのではなく、それは神の歴史的行為の《全体において》のみ証しされる。現実全体における神の臨在にこのように固執する態度のうちすでに明らかになっているのは、G・W・F・ヘーゲルの歴史哲学がここで、またその後もパネンベルクの思想に与えた大きな影響である。現実という概念はその全体性の形式においてのみ、すなわち個々の出来事の普遍的全体関連としてのみ形成されうる、とヘーゲルは確信している。この確信がパネンベルクに影響を及ぼしたのであり、その結果、彼は、神思想を現実全体の含意としてだけでなく、より正確にその全体性として規定しようとした。さらにパネンベルクは、歴史の神に固執することにより、同時代の神の言葉の神学およびいわゆるブルトマン学派と一線を画している。彼は、神の言葉の神学に対し、彼らは神の言葉としてのキリストの出来事に焦点を合わせることにより、信仰を言葉の出来事に還元しようとしている、と批判した。またブルトマン学派に対しては、彼らはその非神話化という基本路線により信仰の反歴史的主観主義を弁護している、と批判した。両者に對して彼はこう強調した。つまり、キリストの出来事は決して《ただ》言語的に証言されるわけではなく、

ク教会の対話の中で常に、次のような立場を主張した。つまり信仰と信仰告白の統一性において諸教会がひとつになることが、エキュメニズム運動の主要な目標でなければならないとの立場である (vgl. Pannenberg 1982, 122-123)。彼の神学は、特に神学と自然科学の対話の中で、またエキュメニズムにおける対話の中で、国際的な影響を与えた。しかしながら彼の神学は、神学的合理性の理解とその学問論的方法論的意識に関して、議論の余地がないわけではない。これは、特にパネンベルクの主要著作である『組織神学』において明らかになる。

二 作 品

二・一 歴史的意味理解の普遍的解釈学におけるアプローチ

パネンベルクは、一九八八年から一九九三年にかけて出版された『組織神学』(Sth I-III)によって、広範囲に及ぶ教義学的体系概念を提示した。その神学的輪郭はすでに、彼の初期の研究計画である『歴史としての啓示』(一九六一年)のうち描かれている(批判に関しては Geyer 1962, bes. 97, 101-102 を、パネンベルクの返答に関しては Offenbarung als Geschichte [1961², 17] を参照)。Sth の中でパネンベルクは、普遍的歴史的意味経験の解釈学の枠組の中でキリスト教信仰の真理を弁明しようとした。したがって彼は、す

判的な吟味可能性の判断基準として彼は、シュライアマハーとの関連で、神学の学問性を証明すべき間接的方法を提案する。すなわち《神的現実に関する諸々の主張は、……神が《すべてを規定する現実》としてその主張の対象であるかぎり、有限な現実の理解のためにそれらの主張が含む諸々の含意という観点から吟味される》(aaO, 335 [Hervio])。すべてを規定する現実として神は、すべての有限な(人間的)現実の中で《共に考えられ》なければならぬ。このことを実証するのが神学の課題である——神学が神の現実について実際に語ろうとするかぎり。

哲学的、歴史的、そして学問論的省察を通して神学的思惟を鍛えるという関心と並んで、特に〈人間論〉(va. Panneberg 1983)と〈キリスト論〉(Panneberg 1964; 1967; 1980)がパネンベルクの組織神学的研究の対象となった。それらの相互的関連性に関する熟考の中で、彼にとつて新たに根本問題となったのは、神学的思惟における有限的(人間的)現実と神的現実の関係規定であった。この研究は、彼がここで方法的にこの問題の解決以上に進んでしまっていることを示している。

今日、ヴォルフハルト・パネンベルクはドイツ語圏においてきわめて有名な神学者の一人に数えられている。彼の思想の中核は、彼から見るとキリスト教の神思想的説明においてその適切な表現を見いだすキリスト教信仰の真理の《統一性》と《普遍性》に対する確信にある(《神は、神学と信仰の包括的な唯一の主題である》、ST I, 69)。この基本的確信との関連でパネンベルクは、福音主義教会とカトリッ

一九六一―六八年はマインツ大学で、一九六八―九四年はミュンヘン大学で、教授として教えた。またその研究職にある間に、彼は特にアメリカ合衆国の大学の客員教授（シカゴ、ハーバード、クレアモント）として働き、さらに数多くの大学から名誉教授号を送られた（詳細については、Wenz 2003, 9-14を参照）。パネンベルクは、ミュンヘン大学に基礎神学とエキュメニズムのための研究所を設立することにより、エキュメニカルな対話への関心を促進した。極めて包括的な全集（Burkhardt-Patzina u.a. 2008）には完全な文献目録が載っている）は、彼の学問的研究から生まれたものである。

パネンベルクは、すでにその初期の研究において神学史的・教理史的問題提起、特にスコラ神学の問題提起と集中的に取り組んだ。その中心となったのは、神学的教理の取り扱いを念頭に置いた論証および立証の方法論上の問題であった。学問的な方法論の問題に対する特別な感受性はパネンベルク自身の構想にも多くの面で影響を与えている。彼は、神学と自然科学の対話において哲学的メタ省察という方法的観点重視した（vgl. Pannenberg 2001）。さらにパネンベルクは、『学問論と神学』（Pannenberg 1973）の關係に関する叙述の中で、同時代の学問論から出発して神学の学問性を正当化しようとした（K. Popper; R. Carnap u.a.）。そこで彼は神学を《神についての学問》（aaO, 299-348）と呼んだ。神学がその対象を考慮しつつ的確に捉える言明と主張を、学問論的観点から吟味しうるためには、パネンベルクによると、神学の対象としての〈神〉と神についての神学的言明は互いに区別されなければならない。神学的言明の批

ヴォルフハルト・パネンベルク

『組織神学 I—III』

レベッカ・A・クライン

一 略 歴

ヴォルフハルト・パネンベルクは、一九二八年一〇月二日、東プロイセンのシュテティンに生まれ、ベルリン、ゲッティンゲン、バーゼル、そしてハイデルベルクで福音主義神学を学んだ。その学生時代に彼は、バーゼルで特にK・バルトに、またハイデルベルクでG・フォン・ラートとE・シュリンクに出会った——彼は後にシュリンクの助手になった。一九五三年、パネンベルクはハイデルベルクでドゥンス・スコトゥスの予定論の研究で学位を得た (Pannenberg 1954)。一九五五年には、類比的思考が神認識に対してのもつ意義と取り組んだ大学教授資格論文『類比と啓示』 (Pannenberg 2007) が出版された。続いてパネンベルクは三つの教授職 (組織神学) に就いた。つまり一九五八—六一年はヴッパータール神学大学で、

- Ch. Rhein, Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1957.
- R.P. Scharlemann, *The Reason of Following, Christology and the Ecstatic I*, Chicago 1991.
- W. Schüßler/E. Sturm, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007.
- P. Tillich, *Gesammelte Werke (GW)*, 14Bde, Stuttgart 1959-1983.
- : Die protestantische Ära (1948), in : Ders., *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, GW VII, hg.v.R. Albrecht, Stuttgart 1962, 11-28.
- : Rechtfertigung und Zweifel (1924), in : Ders., *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW VIII, hg.v.R. Albrecht, Stuttgart 1970, 85-100.
- : Ergänzungs- und Nachlassbände, bislang 15 Bände, Stuttgart 1971ff.
- : Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912), in Ders., *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, *Mainworks/Hauptwerke Bd I*, hg.v.G. Wenz, Berlin 1989, 21-112.
- : Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910), *GW/Ergänzungsband 9*, in : Ders., *Frühe Werke*, hg.v.G. Hummel, Berlin 1998, 156-272.
- : *Ausgewählte Texte*, hg.v.Ch. Danz u.a., Berlin 2008.
- J. Tract, *Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner <Systematischen Theologie>*, Göttingen 1975.
- D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.

概念 (L.B. Gilkey, D. Tracy))。テイリヒの象徴理解は、しかし他の方向性をもつ神学者たちにも影響を与えた (Th.J.J. Altizer, R.P. Scharlemann)。

四 資 料

引用資料

P.Tillich, Systematische Theologie, Berlin I-III/New York Bd.I/II 1987⁸, Bd.III 1987¹ (abgek:STh).

入門資料

《Das Wesen der Systematischen Theologie》(STh I, 15-37).

上級資料

Rhein 1957 ; Track 1975 ; Fischer u.a.1989 ; Schüßler/Sturm 2007.

五 参 考 文 献

Th.J.J. Altizer, History as Apocalypse, Albany, NY 1985.

Ch. Danz, Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin 2000.

H. Fischer (Hg.), Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt a.M. 1989.

P. Gallus, Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth, Leipzig 2007.

L.B. Gilkey, Gilkey on Tillich, Eugene, OR 2000.

れらは、相関的方法と、特に宗教教育において反響を呼んだ彼の象徴論であり、後者は、今日、解釈学的記号論的構想との関連で大いに議論されている。象徴は決して単なる徴ではなく、超越的なものへの参与を可能にする代理者であるとの洞察は、永続的なものとして受け入れられている。

興味深いのは、テイリヒのアプローチとK・ラーナーの間に見られる平行関係である。彼らは、共にハイデガーの思想の影響を受け、神学と哲学の関係に強い関心を寄せている。それは特に、両者においてまず哲学的人間学として展開される人間学において明らかになる。

テイリヒはしばしば、新プロテスタント的傾向をもつ神学者たちに受け入れられている。そのさい彼は、主体性論的に解釈される (vgl. Danz 2000)。つまり人間における〈下から〉のアプローチと実存の広範な分析に基づき、テイリヒの神学は、有限な自由の自己解明のプロセスとして理解される。しかしこの解釈は、テイリヒの初期の著作と、文化と諸宗教の神学に関する著作に集中している。

W・パネンベルクもテイリヒの問題提起を引き継いでいる。パネンベルクにとって、人間の主体性を神に基礎づけようとする神学史的な努力と、その中で神学を新たに普遍的に真理に基礎づけようとする探究は、テイリヒの著作において頂点に達している。パネンベルクはテイリヒとまったく同様に神について問う人間の問いをはっきりと捉えているが、彼は、この人間の問いを人間それ自体と同一視してはいない。

アメリカにおける受容は、異なる仕方ですらに相関の方法をさらに展開している（現代の修正主義的）

ものは時間的な歴史的プロセスを通して、初めにそうであった時よりもさらに近く神へと戻って行く。すべてのものがそこへと流れ込む神の生は、歴史における出来事のために、同時に濃縮されて行く。本質化とは、《ある存在の本質的本性と、それが時間的実存の中で作り出したものとの創造的総合》(ibid.)である。したがって生の両義性は決定的に克服され、すべての《極度に満たされていない生》(STh III, 460)における肯定的なものが、永遠へと高められる。無は完全に失われうる。なぜなら存在するものはすべて存在に参与しているからである。《存在としての存在は善であるがゆえに、存在するものはいかなるものも完全に悪になることはできない》(STh III, 461)。

テイリヒは本質化を神的生への普遍的参与と理解している。その終末論において、彼がその参与の思想の結果として主張しているものは、《終末論的万有在神論》に他ならない。ここでは、終末論的横溢の中で神がすべてにおいてすべてのものになる(Iコリ一五・二八を参照、STh III, 475)からである。

二 影 響

テイリヒは学派を形成しなかった。それにもかかわらず、彼は二十世紀の福音主義の偉大な神学者に数えられている。神学的論議においては、特に彼の思想の二つの面が繰り返し論じられている。すなわちそ

において、完全に普遍的な生の両義性に対する答えが与えられる。

神の国ということで、ティリヒは、内在的であると同時に超越的な終末論的全体を理解している。彼は普遍史の一部としての救済史という概念を継承している。この救済史の中心に立っているのは、その中で歴史が《自分自身とその意味を自覚するようになる》(Sth III, 419) キリストとしてのイエスにおける啓示である。歴史における神の国の代理人は教会である。しかしこの代表機関はそれ自体またもや両義的である。というのは、教会は神の国を明らかにすると同時に隠蔽するからである。したがって神の国は、その中で過去、現在、そして未来が《永遠の今》(Sth III, 447) において濃密化されるような歴史の終りと目標を意味する。そこでは、歴史が永遠の生として成就されることにより、時間的なものから永遠への移行が生ずる。ティリヒは、最後の審判——神の生に参与するすべてのものはこの最後の審判を生き延びることができるともこの移行に位置づけている。《存在するものはすべて、それが存在するかぎり、永遠から排除されることはありえない。しかしそれは、それが非存在と混合し、まだ非存在から解放されないかぎり、排除されることもありうる》(Sth III, 451)。永続するものは、そこから否定的なものが排除される《永遠の更新》となる。すなわち非存在はなくなるであろう(Sth III, 452)。こうして本質からの実存の疎外は決定的に克服される。つまり、ティリヒがシェリングとの関連で定式化している時間的なものの《本質化》(Sth III, 453) が起こる。それゆえすべてのものは純化されて再び神へと戻って行く。すべての

法という判断基準によるとわれわれは受け入れられないにもかかわらず、われわれは神によって受け入れられている。……われわれは、自分たちが受け入れられていることを受け入れるように要求されている》(SthIII, 258)。義認は、業なしに、神の純粹な恵みに基づいて出来事となる。受け入れられた存在を受け入れることさえ、恵みの賜物である。神の靈は人間の疎外に打ち勝つ、つまり宗教、道徳、そして文化における人間のあらゆる次元にみられる生の両義性に打ち勝つ。その中で無制約的靈が制約を克服し、修正し、そして方向づけるこの救済論的プロセスを、ティリヒは《プロテスタント原理》(Sth III, 281)と呼ぶ。ティリヒが彼の比較的初期の著作の中で非常に強調した〈下から〉見るならば (vgl. Tillich 1970) 、この原理は、諸々の象徴を象徴化されたものから区別し、したがってその時々象徴の具体的形式ではなくその内容を基本とするようにとの警告として役立つ。

二・三・五 歴史と神の国

ティリヒは、第四部と直接関連する仕方ですべてのものを含む最も包括的次元である歴史的次元における生の両義性に没頭している。ここでは、歴史一般の意味についての問いと同様に、歴史における力と支配についての問いが主題となる。ティリヒにとってそれらはすべて神の国についての問いを呼び起こす。なぜなら神の国の象徴は、歴史の次元とまったく同様に包括的だからである。したがって永遠の生の象徴

人間によって受容される基本的な出来事に没頭している。その根本命題は、《霊のみが霊を認識しうる》(Sth III, 177)と「うごと」であり、神は神に基づいてのみ認識されうる。人間を捉える神の霊は神御自身である。救済論的出来事はただ神の恵みによってのみ起こる。

神の霊の業の目標は《超越的統一とそれに参与すること》(Sth III, 155)である。超越的統一において、本質と実存の裂け目が再び閉じられる。それは信仰と、神の霊が人間の霊のうちにおいて生み出す愛の中で起こる。信仰と愛のうちに超越的統一がその姿を現す。しかし実存の諸制約の中で、その統一性はただ断片的かつ先取りに実現されうるだけである。それは、実存の諸制約の中で完成に至ることのないプロセスである。

神の霊は歴史の中にも現れる。すなわちそれは、特にキリストとしてのイエスの中に、そして次に霊の共同体の中に現れる。潜在的な段階の霊の共同体が存在する。そこでは超越的統一がまだ明らかにならず、それは、顕在的な段階の霊の共同体つまり教会と呼ばれる霊の共同体の場合と異なる。霊の共同体は、信仰と愛の共同体であり、そこでは個々人と彼らの信仰形態の多様性にもかかわらず、統一性が支配する。そしてその統一性は崩壊に至ることがない。

個々人は、その中心的出来事が義認である信仰を通して教会にやって来る。こうしてテイリヒは、信仰における恵みによる義認という宗教改革の教理に固執する。彼はこの教理を次のように言い換える。《律

して聖化の三つである。こうして人間は新しい存在に参与する。そして、その中で本質と実存の統一が更新される信仰と愛が生ずる。

二・三・四 生と霊

人間はその実存的生においても、存在の力と存在の意味の統一としての霊を経験する。霊は、人間における理性の構造と共に創造的に作用する、生の非常に包括的な次元である。人間の生はすべて、自分自身の自己の統合と分解という両極の間の両義性のただ中で演じられる。例えばそれらは、健康と病氣、自由と有限性、個人と共同体、あるいは生と死のような諸現象のうちに現れる。その両義性は、本質と実存の分離に根ざしている、したがってあるべきものと現実にあるものとの衝突に根ざしている。実存それ自体は生の両義性から逃れられない。それは自らその分離を克服することができず、両義的でない生について問う。こうしてそれは、神の霊の臨在について問うようになる。

神の霊は人間の霊の内に臨在する。その際この出来事は、人間の霊の《内》のこととして、しかも《自分を越える》こととして理解される (STh III, 135)。人間の霊は神の霊に捉えられ、脱自に陥る。こうしてテイリヒの救済論は聖霊論に集中する。すなわちテイリヒはここで、啓示、脱自、そして奇跡の取り扱いは通してその基盤を準備した内容を具体的に展開している。彼は、実存的問い一般に対する神の答えが

まり神の生の力である。

テイリヒは、このキリスト論により、古代キリスト教の信仰告白であるニケア信条とカルケドン信条から離れて行く。つまり神が人間になることに関する発言とイエス・キリストの二重の本性に関する発言は、彼にとって依然として不可解である。彼の象徴理論の意図に忠実に留まっているという点で、彼は養子論的視点に近づいている (Sth II, 162)。すなわち彼によると、人格としての神が人間になったのではなく、神的諸原理のひとつとしてのロゴスが人間となったからである。神は本質と実存の彼方にとどまっている。神は人格ではなく、また人格となることもない。救済はひとつの原理によって、もしくは人間の人格の形態における神の力によってもたらされる。聖書の証言の中でテイリヒが首尾一貫して象徴的に理解している、神に関連する諸々の人格的カテゴリーは、彼の存在論的体系においてそれほど重要でなく、それは依然として解釈を必要としている。

新しい存在を問う問いに対する普遍的答えがキリストとしてのイエスであるとすれば、彼は疎外からの普遍的救済である。キリストとしてのイエスにおける神の啓示は同時に救済をもたらす。イエスがキリストとして受け入れられるところで、人間は変革され、新しい被造物となる。イエスがキリストとして経験されるところで、人間は神によって和解される。和解と救済はただ神の業である (Sth II, 187)。それは、人間における神の霊の業を通して三つのプロセスの中で出来事となる。つまりそれらは、再生、義認、そ

したがって罪は、創造に属していないが、その完全な実現と固く結びついている。この状態において、救済、つまり新しい存在への問いが提起される。

そこへと向かう道程は、自己救済によって達成されるのではなく、歴史を越え、そしてその目標を表すものを通してのみ達成される。テイリヒはそれを新しい存在と呼んでおり、これは彼の救済論的中心概念である。人間に対する新しい存在の代表者すなわち神の代理人は、キリストとしてのイエスである。彼は、その人格的生において《実存の諸条件の下にある本質的人間存在の像を、それらの諸条件に征服されずに》実現する、したがって《実存における神・人間の本質的「…」一体性》(STh II, 104; Hervi:Ogelsch)を実現する。しかしこれを、神御自身が人間となったという具合に理解することはできない。それはテイリヒにとって無意味な言明であろう。神ではなく、神的諸原理のひとつとしての《ロゴス》(STh II, 104f)が、人間となった。キリストとしてのイエスは新しい存在の啓示である。すなわち彼は、実存の諸条件のもとにおいて本質を実現するのであり、これにより本質と実存の溝は乗り越えられる。

キリストへの参与とは、したがってキリストがそうであるように(STh II, 133)、自分自身の存在において新しい存在を透けて見えるようにすることである。しかしこれは、キリストとしてのイエスの場合とまったく同様に、神の霊の業である。テイリヒにおいて最終的に重要なのは、その中でキリストが自らを現すイエスの人格ではなく、この人格の中で自らを現す力である。それは、破られることのない存在の力、つ

291)。そしてこれを通して、その構造が神御自身であるあらゆる現実も生じてくる。しかし創造は神と根本的に区別される。つまり創造は一方で自らのうちに非存在をもちながら、それを越えて、ティリヒが《悲劇的なもの》(Sth I, 293)と呼ぶ可能性をなお含んでいる。それは疎外つまり罪の可能性である。創造において神から分離されているすべての被造物——したがって神に由来していながら、神のうちにとどまらずに、自らの自由を実現するすべての被造物——の被造性の実現によって、この可能性も不可避免的に現実となる。創造と墮落はひとつのものになる。有限的自由へと規定されている創造は実存として実現される。人間の自由は、この運命的な歩みの中で逆説的な仕方で実現される。墮落の歴史は創造行為の終結と共に始まる。楽園の、時間以前の、そして歴史以前の人間の状態を、ティリヒは《夢心地の無垢》(Sth II, 40)と呼んでいる。それは、まだ現実となっていない創造の純粋な可能性である。純粋な可能性を捨て、そして現実的な生を実現しようとして決断することにより、人間が自らを実現するやいなや、彼は自らを神から切り離し、本質から実存へと墮落して行く。したがってあらゆる現実においてこの墮落は実際のことになる。これは《有限な存在の普遍的特性》(Sth I, 43)である。しかしティリヒはこう主張する。つまり彼が墮罪と呼ぶのを好む《本質から実存への移行》(Sth II, 47)は決して必然性ではなく、跳躍を意味し、それゆえ実存は本質から演繹しえない、と(Sth II, 52)。実存のうちにある人間は、彼の本来的規定から疎外されている(しかし、切断されてはいない!)。そして疎外は、罪に対するティリヒの表現である。

なることができない。この意味で神は実存せず、実存することもできない。なぜなら神は、神であることをやめることができないからである。神は無限であり、本質と実存の《彼方》に立っている。しかし同時に神は、現実の根拠としてこの現実の構造でもある。すなわち存在するものはすべて、有限的な仕方での存在をもっている。したがって神は、世界に対して超越していると同時に内在している。つまり神は有限なすべてのものを無限に超越すると同時に、それなしにはいかなる存在もありえない神の存在の力を通して有限なすべてのものに参与している。現実全体の構造はしたがって神の存在への参与の構造である。これがテイリヒの存在論的根拠図式であり、これにより彼は、この意味で《存在の類比》を復権させることもできる。

こうしてテイリヒは、象徴的でない唯一の神学的命題、つまり神は存在自体であるとの命題をも定式化する。他のすべての神学的言説は象徴的なままである。

二・三・三 実存とキリスト

創造論は組織神学の第二部から第三部へ移行するところに位置し、それは罪論と緊密に関連している。存在するものはすべて神の被造物であり、神と緊密に結びつけられている。なぜなら創造は神の生命だからである。創造は神の自由であると同時に神の運命である。神は永遠において御自身を創造される (STh I,

テイリヒの体系の脊柱となつてゐるのは、あらゆる現実の理想的形態としての《本質》と、実現された、実際の、疎外された現実としての《実存》との区別である。人間が、何が人間の実存的問いに対する答えであるのかを問う際に、神の実存について問うことは意味がないであろう。なぜなら《神》は決して実存の一部ではなく、神は《本質と実存の彼方に》立つておられるからである。それゆえ、まさに神の実存を証明しようとするあらゆる神証明は、初めから不可能で、不合理であるように思われる。神は《実存する》のではなく、《存在する》のである。しかし神証明がまったく余計なものであるわけではない。なぜならそれらは、神を問う人間の永遠の問いの現れだからである。それらは、神を問う問いとして権利をもつてゐる。しかしそれらは答えを与えることができない。

神とは、人間に無制的に関わるものに対する名称であるがゆえに、神を、存在についての人間の問いに対する根本的な答えとみなすことができる。しかしこれによつて神を規定することは決してできない。人間に無制的に関わるものは、人間の間では互いに明確に区別される。テイリヒの場合、〈神〉という名称は、もちろん人間の問いに対する答えとして明確な内容をもつてゐる。すなわち神は存在自体あるいは《すべてのものにおける、またすべてのものを越えた、存在の無限なる巨大な力》(StH, 273)である。神は、存在するものすべての源泉であるがゆえに、それらとは質的に異なる存在である。存在自体としての神は非存在へと墮落することができない。神は決して自分自身を失うことがない。神の存在は実存に

ての啓示と同様に相関的である》(Sth I, 163)。

二・三・二 存在と神

存在論的根本問題とは、そもそもなにゆえに何ものかが存在し、なにゆえに無が存在しないのか、ということである。《思惟は存在から出発しなければならない。思惟は、問いそのものの形式が示すように、存在の背後に遡ることができない》(Sth I, 194)。存在はその背後に遡ることができないものであり、それゆえテイリヒは、非存在の脅威にも耐えうるこのような存在について問う。この存在は存在自体としての神である。したがって、人間自身がそれである存在を問う人間の問いに対する答えは、神御自身である。

人間の存在は、個別化と関与、自由と運命、ダイナミズム(力動性)と形式、の絶え間ない共演の内にある。実存はそれ自体存在と非存在の間に立っている。実存は有限な存在であり、死に脅かされている。しかしながら存在と非存在の間にはいかなる平衡も支配していない。つまり非存在も、ある仕方でも《存在し》、非存在も存在に参与している。存在は第一の最も根源的なものであり、過去、現在、そして未来のうち存在していた、存在している、そして存在するだろうすべてのものの担い手である。このように存在は存在論的優先性をもっている。

に自ら参与することによってのみ、真実になる。しかしそれは同時に有限な現実の一断片のままである。このような参与の構造のゆえに、テイリヒから見ると、象徴は、非象徴的な徴よりも高次の訴える力をもっている。そしてテイリヒによると、宗教的言語はいつも象徴的で類比的である (STh I, 158)。

このことは、究極妥当的で規範付与的な啓示つまり《キリストとしてのイエス》に「*was an sich*」はまる (STh I, 159)。こうしてわれわれはキリスト論の問題に出会う。このキリスト論において、キリストは啓示の内容として、ナザレの人イエスは媒体つまり啓示の担い手として理解される (それゆえ単純にイエス・キリストではなく、キリスト《としての》イエスとして理解される)。《敬虔と神学の対象は、キリストとしてのイエス、そしてただキリストとしてイエスだけである。そして彼は、彼において《単に》〈イエス〉に《すぎない》ものをすべて犠牲にするお方としてのキリストである。彼の像における決定的な特色は、イエスであるイエスの、キリストであるイエスへの、絶え間なき自己放棄である》(STh I, 161) ことにある。キリストとしてのイエスは、究極妥当的な啓示である。なぜならここでこの媒体は、その内容のために自ら完全に否定するからである——しかしながら自分自身を完全に失わずに、また神との一体性を放棄せず。最深の逆説としての十字架は歴史の中心点であり、理想的な象徴である。キリストをキリストとして理解する主観的側面も、この客観的側面に対応していなければならない。それは教会である。《キリストは、教会なしにキリストではなく、教会は、キリストなしに教会ではない。究極妥当的な啓示は、すべ

存在の根柢の秘密は、まず否定的に深淵として、そして次によりやく積極的に根柢として、すなわち迫りくる非存在を克服する力として出現する——その際、この力は、われわれに無制約的に関わるものである。したがってテイリヒは啓示をこう定義する。《啓示は、われわれに無制約的に関わるものの顕現である》(SThI,134)。なぜならそれは、われわれにわれわれ自身の存在の根柢を顕わにするからである。これはいつも、具体的な個人のために具体的な状況の中で起こることである。そこには二つの側面が、つまり客観的側面と主観的側面がみられる。主観的側面を捉えるのは人間の理性であり、そのようにして主観的側面は〈脱自〉に至る。この脱自に対応するのは、テイリヒが《象徴を生み出す出来事》と理解している（上からの）奇跡である(STh I, 139)。奇跡はいつも媒体を通して起こる。その媒体は象徴となり、また自身自身を越えて何か他のものを指差す。単なる徴しと異なる象徴は、自分自身を越えて指差すだけでなく、同時に象徴されたものに参与する。そのさい啓示は厳密に啓示として理解されなければならぬ——たとえ、その啓示が、それによって自らを表現するあの媒体を通して啓示として惹き起こされるとしても。双方の側面とも必然的である。人間は、無限なものを有限な諸々の象徴によって捉える以外のいかなる可能性もたないため、まさにこれらの諸々の象徴が用いられる。その際、あらゆる現実とあらゆる日常語が啓示の媒体となりうる。媒体がそのようなものとすれば、それは自分自身を越えて指差し、象徴されたものの現実と力に参与する。象徴は、それが無制約的なものの現実、したがって無制約的なものの力

二・三・一 理性と啓示

組織神学の説明は存在論的問題提起から始まっている。テイリヒは、人間の実存と神の啓示の〈本質〉を、つまり人間と、神に対するその関係の不可欠な根拠を根源的な仕方であらゆる存在は、存在それ自体である神からやって来る。それゆえすべての存在は、主観的および客観的理性の形態においてひとつの《ロゴス》の同一の構造に与っている。主観的理性は霊の構造であり、客観的理性は現実の合理的構造である。それゆえ個々の理性は現実を認識し、したがって神御自身をもその共通の根拠として認識することができる。理性はこの構想力を通して、主観的理性と客観的理性の彼方にあるその根拠に基づき、自らを凌駕するものを指し示す。これは、しかしそれに対する答えが彼岸からやって来なければならぬ実存的問いである。なぜなら理性には、実存の諸制約の中でその自らの根拠は隠されたままだからである。しかし大切なのは、理性が自ら啓示について問う問いを提起することである。そして理性は、その根拠が理性自身とは異なる何ものであることを知っている。

啓示において起こるのは、《人間の認識にとつて存在の根拠が目に見えるようになる》(Sth I, 114)という事態である。しかし存在の根拠は、啓示においてその秘義的な性格を失うわけではない。存在の根拠は日常の諸経験を通して啓示され、理性自身を越えて行くように理性を導く。ここで理性は《存在論的衝撃》(Sth I, 137)を受けつつ、自分は存在すらしえないこと、したがって自分は有限であることを確認する。

二・三 内容の基本線

一一一

まずテイリヒは、組織神学の源泉と形式のおよび実質的規範について記述している。それらは彼の全体系を支えている。彼によるといづれの神学も、どのような条件の下である命題が神学的なものと理解されるのかを決める二つの形式的判断基準を知っている。第一、《神学の対象は、われわれに無制約的に関わるものである》(Sth I, 19f)。第二、《われわれに無制約的に関わるものは、われわれの存在と非存在について決定するものである》(Sth I, 21)。二つの定式とも、意図的に内容の面で未決のままである。神学的言明の内容的規定は、組織神学の源泉から汲みとられる。これについてテイリヒは、繰り返し提示され、また《ほぼ無制約的な充溢》を指し示す三つのもの、すなわち《聖書、教会史、宗教と文化の歴史》(Sth I, 51)を知っている。聖書は組織神学者にとって基本的な源泉であるが、唯一のものではない。実質的な規範の方が、形式的判断基準と源泉に優先している。この規範は、キリスト教の使信の媒体である聖書と伝統から取り出され、テイリヒはそれを、《キリストとしてのイエスにおける新しい存在》(Sth I, 62)という定式で理解している。聖書から取り出されたこの規範——その内容は再び聖書の使信それ自体を表している——は、それ自体、同時に他のすべての下位の判断基準と人間的経験の判断基準でもある(Sth I, 65)。この規範と称するものの展開が、テイリヒの『組織神学』の内容となっている。

いつもすでに答えを与えている。したがって問いは同時に答えによって前成され、神へと向けられる (vgl. STh II, 22)。

それゆえ相関の方法の第二步目は、《事実上》第三步目の一部である。すなわち問いと答えの基礎になっているのは、すべてのものの偉大な括弧である神御自身が踏み出す、意のままにしない第一歩である。したがって相関の方法は厳密な意味での神学的方法である。なぜならその中では、いつもすでに神から考えられているからである。初めにあるのは、問いつつ存在するものはすべて神に由来し、存在それ自体である神によって担われているとの事実である。しかしながらこの統一点はまったく別の地平にある。なぜならそれはそもそもまず、その答えは、その答えと問いとの非連続性にも関わらず、その問いそれ自体と関連づけられるという可能性を生み出すからである。この洞察は、ティリヒのアプローチの、常に共に考慮されるべき背景となっている。

相関の方法はティリヒの『組織神学』の構成と全体構造を規定している。したがって五部から成る全体において、状況は使信と対置され、互いに関連づけられる。各部分は次のような二つの大きな項目から成っている。I 《啓示と理性》、II 《存在と神》(第一巻)、III 《実存とキリスト》(第二巻)、IV 《生と霊》、V 《歴史と神の国》(第三巻)。

あるいは彼の神学的関心事を犠牲にしなければならないであろう (Sth I, 78)。

一〇

問いの定式化の際に神学者がひとりの哲学者になるのとまったく同様に、反対に哲学者は、彼が答えを定式化しようとする瞬間に、ひとりの神学者になる。すなわち、《もしも哲学者が、それら「つまり究極的な問い」に答えようと試みるならば、「そして創造的な哲学者はだれもがそのことを試みてきた」、彼は「ひとりの神学者となる》(Tillich 1962, 28)。したがって哲学者と神学者の間の境界線は二人の人物の間ではなく、問題設定と方向性の点で異なる二つの思惟様式の間延びている。ティリヒは、現実全体を考へようとする者は誰でも双方のパスpekティヴを受け入れ、定式化しなければならないとの要求を掲げている。

問いと答えは、相互に独立していると同時に依存しているという仕方で結びついている。答えは問いから独立している。なぜなら答えは、実存の彼方からやって来るのであり、問いから抽出されないからである。したがって答えは、新たな、驚くべき、そして予期せぬパスpekティヴをもたらす。問いは答えの源泉ではない。しかし答えは、実存に対し、具体的な問いに対する答えとして語られる。たしかに答えは実質的に独立しているが、しかし形式的には、まさにこの問いに対する答えとしてその問いに依存している。この依存性はしかし他の方向にも向けられている。人間がいつもすでに問いであるのと同様に、神も

ばなければならない。

神学者ではない哲学者と、哲学者として実存の分析に従事する神学者との相違は、ただ次の点にある。つまり、哲学者はより広い哲学的研究の一部分となるような分析を試みるのに対し、神学者は彼の分析の成果を、キリスト教信仰から導き出される神学的概念と関連づけようと試みる。しかしこれにより、神学者の哲学的研究が他律的なものになることは決してない。彼は神学者として、何が哲学的真理であるのかを決定しないし、また彼は哲学者として、神学的真理に関する見解を差し控える。しかし彼は、人間の実存と実存一般を、キリスト教の象徴が彼にとつて意味深く、また理解可能に思われるような仕方で見ざるをえない。彼の眼は一部、彼に無制約的に関わつて来るものに向けられているが、それはどの哲学者の場合にも当てはまることである。にもかかわらず彼の見る行為は自律的である。なぜならそれは、彼の経験のうちで与えられている対象によつてのみ規定されているからである。彼が何かを見るとき、彼は、それを彼の神学的答えの光の中で見ることを期待していない。彼は、彼が見たものに固執し、彼の神学的答えを新たに定式化する。彼は、彼が見る何ものも、彼の答えの核心を変えられないことを確信している。なぜならこの核心は、キリストとしてのイエスにおいて現れた存在の《ロゴス》だからである。もしもこれが彼の前提でないならば、彼は彼の哲学的良心

問は彼自身の規定を問う。しかし人間はその規定から疎外されている、すなわち自分で自分に答えを与えることができない。人間の疎外された《実存》（したがって墮罪後の、実際の墮落した現実）は、それ自体、人間の実存の元来の規定に対する問いである。それは、神によって意図された《本質》についての問いである、つまり墮罪以前にあった、そして再び回復されるべき、神の被造物としての元来の形態についての問いである。《人間は、自分が何か問いを発するそれ以前に、自分自身を問う問いで（ある）》(Sth I, 76)。答えは、《存在それ自体》である神からのみやって来る。存在するものはすべて、それが実存であれ、あるいは本質であれ、このお方に参与し、このお方は本質と実存の彼方に立っておられる。その答えは、啓示（の中に）、啓示（と共に）、啓示（を通して）やって来る。テイリヒは、啓示はいかなる人間の実存的問いにも答えをもたらすと確信している。したがって相関の方法は問いを浮き彫りにし、啓示の、それに対応して定式化される答えを伝えなければならない。

問いも答えも具体的に、そして繰り返して新たに明らかにされなければならない。テイリヒの場合、それは二つの異なる専門学科によってなされる。すなわち《哲学》は実存を（下から）分析する。それは人間の現存在を診断し、それにより実存的問いを浮き彫りにする。これに対し《神学》は、啓示の側から答えを明らかにしなければならない。なぜなら哲学は究極的な問いに答えることができないからである。しかしその問いを浮き彫りにするために、神学者もまずひとりの哲学者となるか、あるいは哲学者のように学

が、この作品の全体構造を規定している彼の一連の厳密な方法、すなわち相関の方法である。

二・二 構成…相関の方法

以下の体系は、〈相関の方法〉の助けを得て使信と状況を統合しようとする試みである。それは、状況の中に含まれている諸々の問いを、使信の中に含まれている諸々の答えと相関させようとする。それは、問いから答えを導き出すのではなく、その問いと何の関係もない答えを与えるのでもない。それは、問いと答え、状況と使信、人間の実存と神の自己啓示を相関させる。明らかにこのような方法は、恣意的に操作できる道具ではない。それは策略でも、機械的技巧でもない。それはそれ自体神学的言説であり、あらゆる神学的言説と同様に、情熱と冒険への勇氣によってのみ可能になる。そして結局それは、それに基づく体系の一部である。体系と方法は共属し合っており、互いに評価されるべきなのである (Sth I, 15)。

相関の方法は《神学的》方法であり、テイリヒによると、しかも神学それ自体と同様に古いものである (Sth II, 22)。それは、人間の状況とキリスト教の使信を結合する。テイリヒにとってそれは、《ひとつの》現実のふたつの、事実上それ以上遡及できなく、さらに互いに還元できないパースペクティヴである。人

された。テイリヒはかつてこう述べた。それらはたしかにもとと英語で書かれたが、常にドイツ語で考えられていた、と。一九五九年以来、《全集》が刊行された。テイリヒは、その間に世界的に有名な神学者となり、一九五五年にハーバードへ、そして最後に一九六二年にシカゴへ移り、そこで一九六五年十月二二日に亡くなった。

二 作 品

二・一 作品の位置づけ

『組織神学』はパウル・テイリヒの包括的かつ体系的著作である。すなわち彼の成熟した後期の思想の果実である。それは、ドイツにおいてK・バルトの神学が広範に指導的な役割を演じていた時代に生まれた。これに対しテイリヒの『組織神学』はアメリカで書かれた。ドイツの観念論的神学と哲学に強く影響を受けたテイリヒは、彼の思想をドイツ語から英語に翻訳し、それに対応するものを見いだすように強いられた。彼はSTBにおいて古典的教義学の範囲全体を実質的に加工した。伝統的な教義学の素材は新しいパスベクティヴから捉え直された。テイリヒは、全体を五部に分け、各部の最初に人間実存の人間学的分析——これに、その分析において見いだされた問いの神学的加工が続く——を提示している。これ

一九一九年以後、比較的短い期間に、テイリヒは彼の神学の基本的方向性と構造を展開した——彼は死ぬまであまり大きな変更を加えずに、またわずかにその強調点を移行させつつ、これらを誠実に保持した。彼はベルリンでまず私講師として講義し、一九二四年に、員外教授としてマールブルクに招かれた。そこで彼はM・ハイデガーの思想と接触するようになった。一九二五年にはすでにドレスデンへ、そして次にハレへと移った。一九二九年からはフランクフルトで哲学の教授として勤めた。

一九三三年、テイリヒはその教授職の停職を命じられ、そして解雇された。彼は、アメリカの同僚たちによる提案、つまり客員講師として、また後には客員教授としてニューヨークのユニオン神学校で教えるという提案を受け入れた。これは彼にとつて第二の深刻な分岐点となった。すなわち彼は、有名なドイツの教授からむしろ無名なアメリカの教授へと転身し、今や彼の思想全体をドイツ語から英語に移し変えなければならなかった。アメリカにおいて彼は次第に特にその説教で有名になった——後にその説教は、ドイツ語で三巻から成る《Religiöse Reden》として出版された。五十年代までテイリヒは、(それ以前の資格認定のための著作は別として) 実際には比較的短な予備研究と論文しか書かなかつた。百頁以上のものはごくわずかであつたが、いずれもあつというまに有名になった。『存在への勇氣』(一九五二年)、『愛、正義』(一九五四年)、『信仰の動態』(一九五七年)、そして包括的な『組織神学I—III』(一九五一—六三年「以下、Stn—IIIと略記」)がそれらであり、まず最初に英語版が、そして次にドイツ語版が出版

パウル・テイリヒ

『組織神学 I—III』

ペトウル・ガルス

一 略 歴

パウル・ヨハネス・オスカール・テイリヒは、一八八六年八月二十日に生まれた。彼は福音主義神学を学び、また哲学に対しても強い関心を抱いた。彼の思想に大きな影響を与えたのは、神学者M・ケーラーとF・W・J・シェリングの著作であった。彼の二つの学位請求論文すなわち哲学（一九一〇年。Tillich 1998を参照）と神学（一九一二年。Tillich 1989を参照）の学位請求論文も、シェリングを取り上げていた。シェリングの思想は、それ以来一生涯、テイリヒに影響を与え続けた。

第一次世界大戦は、テイリヒにとって彼の人生の最も深刻な分岐点となった。死の直接的な体験は彼のそれまでの観念論に明確な限界を突きつけた。彼の思想は今や実存主義的特徴を強く帯びるようになった。

歴史において真理の認識は断片的に生ずるだけであり、それゆえ真理は歴史の終りから初めて、したがって神御自身から、明らかになる。

意味をなさないであろう。しかしながらP・ティリヒの場合のように、神学はいつもその弁証的な態度に基づいて綱領的に構想されるわけではない。彼の相関の方法は、キリスト教信仰の真理の展開を彼の時代の諸々の知的問題提起と結びつけている。哲学的問いと神学的答えは、次のような仕方、相互に相手を参照するように指示している。つまり、その問いは単に答えを誘発するだけでなく、その答えによってその問いはそもそも初めて正しく定式化される。

さらに神学的弁証学は、しばしば、宗教にいかなる合理性も認めない、宗教に批判的な諸々の声と対決する。もちろんこの強力な異議申し立ては、今日一般に次のような見解にも屈しない。つまりそれは、信仰とは、個人個人の私的な領域にのみ属する主観的な状況を意味するとの見解である。しかしこれでは、大部分の神学にとって重要な関心事である宗教的確信の普遍的な真理要求も同じように否定されてしまう。その普遍性の要求が満たされるのは、キリスト教信仰の内容が他の知的財産と両立しうるものとして叙述されるときである。しかしそのために必要不可欠なのは、その知的財産の全体も統一的な指示連関(体系)において記述されることである。普遍性と体系化は相互に必要とされ、それらは、多くの人がW・パネンベルクの神学において主張されているとみなしている凌駕性への要求に通じている。全体のみが真理でありうるがゆえに、神学的言説の正しさの立証は、全体としての真理とその言説の関連性および対応性を確認することによってのみ成功する。パネンベルクの場合、真理の認識の歴史も常に真理に属している。

『組織神学を学ぶ人びとのために』

—— 組織神学の主要著作』(III)

ペトウル・ガルス、レベッカ・A・クライン

(佐々木勝彦訳)

第七章 神学的弁証論…体系における真理と歴史

キリスト教神学には、その開始以来、弁証論的次元が含まれている。すなわちキリスト教神学は、真理を主張する他の諸々の立場に対し、理性の助けを得てキリスト教信仰の真理を弁護しようと試みてきた。キリスト教以外の諸々の立場に対する開放性は、必ずこのような姿勢と結びついている。しかもそれは、それらの立場が少なくとも批評に値するとみなされるかぎりにおいての話である。さもなければ、弁護は

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）
マーチー, デイビッド（本学文学部教授）
佐 藤 司 郎（本学文学部教授）
北 博（本学文学部教授）
川 端 純 四 郎（本学文学部元助教授）
佐々木 勝 彦（本学文学部教授）

教会と神学（既刊 第1号～第51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って—……………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 眞
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 <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	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يوخ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
 —ボンヘッフア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 Halliday 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
知って行く者たちの幸い：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・メンセンデイク
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)

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

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 (会計)

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 (庶務)

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)

羽田さゆり (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 (編集)

教会と神学 第52号

2011年3月15日印刷

2011年3月22日発行

(非売品)

編集兼発行人 吉 田 信 彌

印刷者 笹 氣 幸 緒

印刷所 笹氣出版印刷株式会社

発行所 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. 52

March 2011

CONTENTS

- Gotteserkenntnis und Ethik
—Eine exegetische Untersuchung zu Röm. 1, 18-32
..... Takaaki Haraguchi (1)
- Die Lutherforschung in der dialektischen Theologie : Wiedereinsetzung der
apologetischen Forschung und Rückschritt der historischen Betrachtung
..... Mika Murakami (37)
- The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the
Nature of Justice David Murchie (59)
- Kirchenverständnis Karl Barths von den 20er Jahren bis zum Anfang der 30er
Jahre (2) Shiro Sato (95)
- East Asian Peace and Japanese Christianity
— In the Light of Japan-Philippines Relation — Hiroshi Kita (125)
- Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace David Murchie (159)
- Church and War~from the History of Sendai Higashi Sanban Cho Church~
..... Junshiro Kawabata (173)
- Hauptwerke der Systematischen Theologie (III)
..... Petr Gallus, Rebekka A. Klein
(tr. by Katsuhiko Sasaki) (248)

The Research Association
Tohoku Gakuin University
Sendai, Japan