ISSN 2186-3911

人文学と神学 第二号 （二〇一二・三）

人文学と神学

第 2 号

［論 文］

テラフィムの実相……………………………………………………佐々木 哲 夫… 1

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

……………………………………………………………………原 口 尚 彰… 15

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

——その所謂＜傾向史的＞分析の意味をめぐって——………北 博… 29

カルヴァンにおける信仰と理性

——神学構造に関する一考察——……………………………村 上 み か… 43

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（1）

——エキュメニカル運動との関わりの中で——………………佐 藤 司 郎… 57

教科教育研究（宗教）おける「人物史」の展開の可能性（I）

「ガンディーの思想の背後にあるもの」（II）……………………佐々木 勝 彦… 77

［大会報告］

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical

Association (January 6-9, 2011) ……………………………David Murchie… 97

［教職研修セミナー報告］

キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践…………出 村 みや子…113

キリスト教教育と人物史……………………………………………佐々木 勝 彦…119

聖書は，おもしろい

——聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け——……酒 井 薫…125

2012 年 3 月

東北学院大学学術研究会

人文学と神学

第２号

東北学院大学学術研究会

［論 文］

テラフィムの実相

佐々木 哲 夫

はじめに

テラフィム（*tərāpîm*）[1] は，旧約聖書に 15 回記され，[2] 邦訳聖書では音訳の「テラフィム」（新改訳）や意訳の「家の守り神の像」（新共同訳）が訳語とされている。本論は，テラフィムが記されている箇所の釈義的考察によって，イスラエル社会におけるテラフィムの実相を明らかにしようと試みるものである。

I. 創世記 31 章のテラフィム

創世記 31 章には，伯父ラバンの家から離れようとしているヤコブの言動が記されている。特に，ヤコブの行動が主の言葉に基づくこと，また，ラバンのもとで働いた 20 年間の労働の正当な報酬として羊とやぎを連れて行くことが記されている。ヤコブは，妻のレアとラケルに対し，父の神が自分と共にいること（5 節），神が家畜を与えたこと（9 節），故郷への帰還が神の指示によること（13 節）を詳しく説明している。すなわち，ヤコブの出立が主の言葉に基づくものであることを強調している（3 節）。ヤコブの提案に対し，彼女たちは賛意を表明し次のように語った。

> ラケルとレアはヤコブに答えた。「父の家に，わたしたちへの嗣業の割り当て分がまだあるでしょうか。わたしたちはもう，父にとって他人と同じではありませんか。父はわたしたちを売って，しかもそのお金を使い果たしてしまったのです。
>
> （創世記 31 章 14 ～ 15 節）[3]

---

[1] תְּרָפִים

[2] 創世記 31:19，34，35，士師記 17:5，18:14，17，18，20，サムエル記上 15:23，19:13，16，列王記下 23:24，エゼキエル書 21:26，ホセア書 3:4，ゼカリヤ書 10:2。

[3] 本論における聖書引用は新共同訳による。

レアとラケルの言葉「他人と同じではありませんか」における「他人」[4] は興味深い用語である。これは，「他人」や「外国人」だけでなく，女性に関しては「姦婦」や「売春婦」をも意味する。[5] 恐らく，レアとラケルの結婚に対する父ラバンの態度が反映されているのだろう。すなわち，ヤコブの申し出た7年間の労働とラバンの課したさらなる7年間の労働（29:14-21）が花婿の持参金に相当すること，また，ヤコブの労働に対する報酬（30:25-34）が10回ほど変更されたこと（31:7f.）が反映されての表現と考えられる。ラバンは，ヤコブが作り出した富をレアやラケルに花嫁持参金として還元せず，また，ヤコブを「お前は，本当にわたしの骨肉の者だ」（29:14）と呼んだにもかかわらず，娘婿に相応しい扱いをしなかったのである。実の娘ではなくまるで他人を売り払うような扱われ方で父の家を離れるのは，レアとラケルにとってかなり不本意だったと推察される。[6]

ラケルは出立に際しラバンのテラフィムを盗み出した（31:19）。追跡してきたラバンとヤコブとの会話の争点は，ヤコブがなぜ「盗んだ」かについてであった。すなわち，なぜラバンに何も告げずに家から離脱したのか（26節「私の心を盗んだ」），[7] また，なぜラバンのテラフィムを盗み出したのか（30節）が争われたのである。「盗む」[8] は，ラバンの欺き（創29:25）や祝福を奪ったヤコブ（27:35）の過去を連想させる用語である。[9] ところで，二人の会話においてテラフィムは神（31:30，32）と称されているが，論争の決着は，テラフィムではなくそれぞれが奉ずる神に基づいた契約の締結によって図られている。すなわち，ラバンは「どうか，アブラハムの神とナホルの神，彼らの先祖の神が我々の間を正しく裁いてくださいますように」（31:53）と語って誓い，ヤコブは父イサクの畏れ敬う方にかけて誓ったのである。ナホルは，ラバンの祖父でありアブラハムの兄弟だった（24:15）。ナホルとアブラハムの父はテラであり，セムの子孫である。すなわち，ラバンは，北方セム族を代表するナホルと南方セム族を代表するアブラハムがそれぞれにおいて継承した神の名において契約を結ぼうとしたのである。

さて，「我々の間を正しく裁いてくださいますように」において使われた動詞「裁く」は，

---

[4] נָכְרִיּוֹת

[5] R. L. Harris, G. L. Archer, Jr. and B. K. Waltke eds., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago : Moody Press, 1980), 2:1368.

[6] Rabbi Meir Zlotowitz trans. and Rabbi Nosson Scherman ed., *Bereishis Genesis*, I (b) (Brooklyn, N.Y. : Mesorah Publications, 1986), 1344., G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Biblical Commentary 2 (Dallas, Texas : Word Books, 1994), 273.

[7] תִּגְנֹב אֶת־לְבָבִי

[8] גנב

[9] Jeffrey M. Cohen, “Patriarchal History : Action and Reaction,” *The Jewish Bible Quarterly* 35 (2007):161-62.

三人称複数形であり,[10] 一神ヤハウェへの信仰の自覚がラバンにおいて希薄だったと推察される。[11]　神認識の曖昧さは，ユーフラテス下流域のウルに在住していたテラに遡るもの，すなわち，古代メソポタミア宗教の残滓とも考えられる。アブラハムは,「生まれ故郷，父の家を離れて…」（12:1-9）というヤハウェの言葉に従ってハランを離れたのであるが，そこには生まれ故郷の古代メソポタミアの宗教からの離別も含意されていたと推察される。[12] 興味深いことに，ラバンとヤコブの契約の場面において，テラフィムはラケルが座するらくだの鞍の下に置かれたままで何ら神的役割を担っていないのである（31:34, 50）。

では，なぜラケルは テラフィムを盗み出したのだろうか。テラフィムの語源に注目しつつさらに考察を進める。テラフィムの綴りには，男性複数形を示す語尾 *îm* が付いているが，テラフィムの語根に関しさまざまな議論が提起されてきた。例えば，綴りの子音から *trp* の三子音が語根であると想定された。しかし，*trp* は，BDB[13] や *HALOT*[14] に記載されておらず，旧約聖書では使われていない語である。E. F. de Ward は，テラフィムの使用が明確に禁止された時代，すなわち，聖書ヘブル語以降の後期ヘブル語において使われた単語 *trp*「不快なこと，みだらなこと」（obscenity）が語根であると想定した。[15] しかし，後期ヘブル語の *trp* が聖書ヘブル語の テラフィムに遡って出現するとの想定は困難であろう。[16]

他方，C. J. Labuschagne は，テラフィムの語根として *ptr*「解釈する」（to interpret）を想定し，夢の解釈を行う占いの重要な道具としてテラフィムが用いられたと考えた。*ptr* から *trp* への変形については，後代においてテラフィムが偶像として忌避されたことに起因する婉曲蔑称（cacophemy）による子音置換（methathesis）であると論じた。[17] しかし，

---

[10] יִשְׁפְּטוּ

[11] Wenham, *Genesis 16-50*, 281.

[12] Gerhard von Rad, *Genesis*, The Old Testament Library（Philadelphia : The Westminster Press, 1972）, 159.

[13] BDB〔F. Brown, s. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*（Oxford : Clarendon, 1907.)〕

[14] *HALOT*〔W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. by M. E. J. Richardson（Leiden : E. J. Brill, 1994-2000).〕

[15] E. F. de Ward, "Superstition and Judgment : Archaic Methods of Finding a Verdict," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89（1977）, 5., Hoffner は，Targums に見いだされると言及している。Harry A. Hoffner, Jr., "The Linguistic Origins of Teraphim," *Bibliotheca Sacra* 124（1967）, 234., Harry A. Hoffner, Jr., "Hittite *TARPIŠ* and Hebrew *TERĀPHÎM*," *Journal of Near Eastern Studies* 27（1968）, 61., 現代ヘブル語において תֹּרֶף は「空白」「恥部」「弱点」などの意味で使われている。Arie Comey and Naomi Tsur, *New User-Friendly Hebrew-English Dictionary*（Tel Aviv, Israel : Achiasaf Publishing House, 1997）, 669.

[16] Hoffner, "The Linguistic Origins of Teraphim," 234.

[17] C.L. Labuschagne, "*TERAPHIM*-A New Proposal for its Etymology," *Vetus Testamentum* 16（1966）, 116.

H. A. Hoffner は，Labuschagne の想定した子音置換の現象が他に例を見ないこと，また，*ptrym* が旧約聖書に見いだせないことを理由に *ptr* を テラフィムの語根と想定する考えに賛同しなかった。[18] また，Hoffner は，*rp'*「癒す」（to heal）を語根と想定する考えに関しても言及し，[19] 音声的に類似している *rph*「弱める，和らげる」（to be limp, relaxed）を語根と想定する考えも同じことなのであるが，[20] 接頭語 *t* と三子音の語根による構成はテラフィムの母音形式とは成り得ないと論じたのである。すなわち，*trp* を語根と考える以外の可能性はないと推論したのである。[21]

さらに Hoffner は，Benno Landsberger による先行研究，すなわち，ヒッタイト語の名詞 *tarpi-* とテラフィムの関連性を指摘した Landsberger の米国オリエント学会における研究発表，および，Heinrich Otten の研究，すなわち，アッカド語の *lamassu* と *šēdu* がヒッタイト語の *annariš* と *tariš* に対応するとの研究成果，および，Wolfram von Soden の研究，すなわち，*lamassu* と *šēdu* が紀元前一千年期と二千年期の文書では「保護を与えるか危害を加えるかのいずれかを行う神々か霊」の意味で用いられたとの研究成果を援用し，次のように考察した。すなわち，ヒッタイト語の名詞 *tarpi-* の単数主格 *tarpiš* を悪霊と解し，*tarpi-* が *tarpu* の発音で伝わり，ヘブル語の音韻発展過程を経て *tereph* となり，その複数形が テラフィムに変化したと想定したのである。さらに，アッカド語の *lamassu* と *šēdu* が初期の頃には霊を意味していた存在であったが，後代になって偶像化されたという変遷をテラフィムが偶像化されたことの説明に適用したのである。[22]

他方，語源的関連は見いだせないがテラフィムと関連する事象として，ヌジ文書における家の神 *ilāni* が考察されている。例えば，跡継ぎの男子がいない場合，養父と養子の間の遺産相続権を証するしるしとして家の神 *ilāni* の像が継承されたというのである。また，娘婿に財産を継承させる場合も，その相続権のしるしとして家の神 *ilāni* の像を相続人である娘婿に渡すと定められていたのである。[23] 同じような家の神の存在は，エマル文書の

---

[18] Harry A. Hoffner, Jr., "The Linguistic Origins of Teraphim," *Bibliotheca Sacra* 124（1967）, 233.

[19] オールブライトは，*rp'* を語根と想定している。W. F. オールブライト『古代パレスティナの宗教』小野寺幸也訳，日本基督教団出版局，1978 年〔*Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968〕331 頁（註 43）。

[20] E. A. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible, 1（Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964）, 245.

[21] Hoffner, "The Linguistic Origins of Teraphim," 233-4.

[22] Harry A. Hoffner, Jr., "Hittite *TARPIŠ* and Hebrew *TERĀPHÎM*," *Journal of Near Eastern Studies* 27（1968）, 63-67., Hoffner, "The Linguistic Origins of Teraphim," 237.

[23] *TDOT*〔G. L. Botterweck and H. Ringgren（eds.）*Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 1-（Grand Rapids: W. B. Eerdmans. 1974-）〕, 15:779-81., Anne E. Draffkorn, "*ILĀNI/ELOHIM*," *Journal of Biblical Literature* 76（1957）, 216-18., Moshe Greenberg, "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim," *Jounal of Biblical Literature* 81（1962）, 241-42.

DINGIR. MEŠ によっても例証されている。[24]

前述のヌジ文書やエマル文書の情報を参照しながら，ラバンのテラフィムを盗み出したラケルの意図を推測してみる。確かに，一緒に連れて行く家畜は，ヤコブが獲得した正当な財産であり，そのことについてラバンは争っていない。すなわち，正当に取得した財産であることを立証する必要はヤコブにもラケルにもなかったのである。換言するならば，相続人のしるしとしてラバンのテラフィムを盗む必要は，ヤコブの側にはなかったのである。争点は，もっぱらラバンに無断で娘たちを連れ出したこと，また，ラバン所有のテラフィムを持ち出したことであった。花婿の持参金相当分は既に 14 年間の労働で支払われており，ヤコブの離脱は不正義な行動ではなかった。[25] むしろラバンの主な訴えは，娘たちへの送別の挨拶を交わす機会が与えられなかったことだった（31:27-28）。父親に挨拶もせずに故郷を去るという不自然な別離は，レアとラケルの心情にも影響を与えたと想定される。すなわち，身売りされる「他人」のような状態で実家から離れる無念さである。身売りではなく正当な結婚の手続きを踏んでの離別であることを示すしるしとして，ラケルは，ラバン所有のテラフィムの一つを持ち出したのではないだろうか。テラフィムの所有は，ヤコブが持参する財産の合法性を立証する法的しるしとしての効用もあったのだろうが，ラバンのテラフィムを手軽に持ち去った直接的な動機は，ラケルの心情を満足させる記念品的なしるしとしての所有であったと考えられる。[26] いずれにせよ，ラケルがテラフィムを盗んだことを知らないヤコブと盗まれた現物を見つけ出せないラバンとの間の議論は平行のまま推移した。二人の論争は，前述のように，テラフィムではなくそれぞれが意図する神に基づく契約の締結をもって決着したのである（31:49-54）。

II.　士師記 17 章，18 章のテラフィム

ミカは，自分の家に神の宮（士師記 17:5）[27] を所有していた。また，以前，母親が銀細工人に命じて作らせた彫像[28] と鋳像[29] をも所有していた（17:4）。ミカは，それらに加え

[24] *TDOT*, 15:780-81., Karel van der Toorn, “The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence,” *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 221-22., A. Tukimoto, “Emar and the Old Testament,” *Annual of the Japanese Biblical Institute* 15 (1989), 9-12.

[25] Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Beiheft zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 133 (New York : Walter de Gruyter, 1974), 280.

[26] “Though plural in form, this word may designate either one or more idols. In Gen. 31:19, 34-35, the teraphim are small and portable, and easily stolen and concealed. They are the household gods of Laban (31:30).” C. H. Gordon, “Teraphim,” *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, 4:574.

[27] בֵּית אֱלֹהִים

[28] פֶּסֶל

[29] מַסֵּכָה

てテラフィムとエフォドを作り，また，息子のひとりを祭司に任命し，神の宮を機能させたのである。その後，エフライムの山地に滞在するレビ人の若者を自分の家の祭司に任命し，「レビ人がわたしの祭司になったのだから，今や主がわたしを幸せにしてくださることが分かった」(17:13)[30] と述懐している。

上述のとおり，彫像と鋳像に加えて，ミカは，テラフィムとエフォドを作り，同時に，祭司を任命したのである。すなわち，テラフィムとエフォドと祭司の三つが一組のものとして描写されている。エフォドは，胸当て[31] とは別ものである。胸当ては，「さばきの胸当て」[32] とも呼ばれウリムとトンミムを備えていた(出 25:7, 28:4, 30)。例えば, ダビデは, 出陣する是非を主に伺うためにエフォドを持ってくるように命じているが（サム上 23:9-11，30:7-8)，正確には，エフォドと共に身に付ける胸当てのウリムとトンミムによって主の意思を知ろうとしたのである。ウリムとトンミムは，夢や預言と同じように主の意思を知る手段だった（サム上 28:6)。 ただし，使用については祭司に限定されていた（民 27:21, エズ 2:63, ネヘ 7:65)。 祭司職はレビ部族が担当していた。それゆえ，ミカがレビ人を祭司に任命したことは，正当な祭司を得たということだった（ヨシュ 18:7)。「レビ人がわたしの祭司になったのだから，今や主がわたしを幸せにしてくださることが分かった」(士 17:13) とミカが語っているとおりである。恐らく，レビ人を祭司に任命することは，ミカの息子を祭司に任命する場合と異なり，ウリムとトンミムを使うことのできる正当な祭司を任命したということなのであろう。神の意思を伺うことは，ダン部族がレビ人の祭司に対し「我々の進めている旅がうまくいくかどうか知りたいのだが，神に問うていただきたい…」(士 18:5-6) と依頼したように，祭司に期待される働きだった。

さて，そのレビ人がダン部族の祭司に転出するとき，彼はエフォドとテラフィムと彫像と鋳像を携えて行く（士 18:14, 18, 20)。 当該文脈において，エフォドは記されているが，ウリムとトンミムや胸当てへの言及はない。ミカは，息子を祭司に任命するときにエフォドを作ったが，同時に胸当ても作ったかは明示されていない。胸当てを作ったとしてもレビ人でない祭司にウリムとトンミムを使えるはずもなく，代替的にテラフィムを準備したとも考えられる。もしそうであるならば，各家に置かれていたテラフィムは，各人が神の意思を伺う手段として適宜利用されていたものと推察される。まさに「イスラエルには王がなく，めいめいが自分の目に正しいと見えることを行なっていた」時代の状況であった

[30] יֵיטִיב יְהוָה לִי
[31] חֹשֶׁן
[32] חֹשֶׁן מִשְׁפָּט

(17:6)。

III.　サムエル記上 15 章，19 章のテラフィム

サムエルは，アマレクへの聖絶を命じる主の言葉をサウルに伝えた（サム上 15:3）。しかし，サウルは，アマレクの王アガクを生け捕りにし，また，牛や羊の最も良いものを残したのである（15:9）。聖絶を完遂しなかったと指摘するサムエルに対しサウルは，「わたしは主の御命令を果たしました」(15:13)[33]，「わたしは主の御声に聞き従いました」(15:20)[34] と返答している。サウルは，主にささげる家畜を残したとしてもアマレク聖絶の命令を完全に遂行したと考えたのである[35]。

主への犠牲が主の言葉に優ると考えるサウルの理解に対し，サムエルは以下のように告げる。

> 22 節　サムエルは言った。「主が喜ばれるのは　焼き尽くす献げ物やいけにえであろうか。むしろ，主の御声に聞き従うことではないか。見よ，聞き従うことはいけにえにまさり　耳を傾けることは雄羊の脂肪にまさる。23 節　反逆は占いの罪に　高慢は偶像崇拝に等しい。主の御言葉を退けたあなたは　王位から退けられる。」
>
> （サムエル記上 15 章 22-23 節）

この文脈においてテラフィムが用いられている。

> 見よ，聞き従うことはいけにえにまさり，
> 耳を傾けることは雄羊の脂肪にまさる。
>
> (22 節後半部)

> 反逆は占いの罪に，
> 高慢は偶像崇拝に等しい
>
> (23 節前半部)

---

33 הֲקִימֹתִי אֶת־דְּבַר יְהוָה
34 שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל יְהוָה
35 אֶת־עֲמָלֵק הֶחֱרַמְתִּי

22節後半部では,「聞き従うこと」「耳を傾けること」が「いけにえ」「雄羊の脂肪」より「まさる」[36]と同義平行法によって表現されている。また，23節前半部では，「反逆」が「占いの罪」[37]であることも表現され，さらに，同義平行法によって「偶像崇拝」[38]であるとも表現されている。[39]「偶像崇拝」を直訳するならば「罪とテラフィム」[40]であり，すなわち，テラフィムが罪と二詞一意[41]で表記されている。また，「占い」[42]と同義関係になっているのである。

「占い」という用語は，旧約聖書において11回使用されている。[43] 例えば，長老たちがバラクの依頼をバラムに取り次ぐ場面において「占いの礼物を携えて」(民22:7)[44]と表現されている。バラムは占いの報酬を受け取る者だったのだろう。バラムは依頼人の期待に反し「ヤコブのうちにまじないはなく，イスラエルのうちに占いはない」(23:23）と語っている。その言葉の中で，特に，占い[45]がまじない[46]と同義的に使われている。すなわち，バラムが占いとまじないに通じていたことが暗示されている（24:1)。まじないが，蛇[47]と語源的に関連するとの指摘もあるが，まじないの具体的方法については明らかにされていない。[48] 以上のように，テラフィムは占いやまじないと同義的に表現され，イスラエルでは罪として忌避されたのである。しかし，申命記に記されている異邦の民の「いとうべき習慣」にテラフィムは挙げられていない（申18:10-13)。

他方，サウルの時代，テラフィムがイスラエルの家に安置されていたことは，ダビデの家においても例外ではなかった。サウルに追われていたダビデを無事に逃がそうとした妻ミカルは，テラフィムを寝床に置いて着物をかぶせてダビデが寝ているよう細工をし，サウルの追っ手を騙している。

---

36 טוֹב： double duty
37 חַטַּאת־קֶסֶם
38 אָוֶן וּתְרָפִים
39 David T. Tsumura, *The First Book of Samuel*, New International Commentary on the Old Testament（Grand Rapids： W. B. Eerdmans, 2007）, 401-2.
40 אָוֶן
41 hendiadys
42 קֶסֶם
43 民数記22:7，23:23，申命記18:10，サムエル記上15:23，列王記下17:17，箴言16:10，エレミヤ書14:14，エゼキエル書13:6，23，21:26，27。
44 קְסָמִים בְּיָדָם
45 קֶסֶם
46 נַחַשׁ
47 נָחָשׁ
48 *Theological Wordbook*, 2： 573.

13 ミカルはテラフィムを寝床に置き，その頭に山羊の毛をかぶせ，それを着物で覆った。14 サウルは使者を遣わしてダビデを捕らえようとしたが，ミカルは，「彼は病気です」と言った。15 サウルはダビデを見舞うのだといって使者を遣わしたが，「ダビデを寝床のままわたしのもとに担ぎ込め。殺すのだ」と命じていた。16 使者が来てみると，寝床には山羊の毛を頭にかぶせたテラフィムが置かれていた。

（サムエル記上 19 章 13 節～16 節）

特に，テラフィムが表記されている二箇所に注目したい。

ミカルはテラフィムを取り
寝床に置き
その頭に山羊の毛をかぶせ
それを着物で覆った。

（13 節）

使者たちがはいって見ると使者が来てみると
なんと，テラフィムが寝床にあり
山羊の毛を頭にかぶせたあった

（16 節）

ここで「毛」[49] と邦訳されている用語は，旧約聖書では当該箇所の二回しか出現していない単語である。睡眠中の人の顔に虫除けのためにかけられたキルトのような編んだ物との解釈がある。[50] また，E. F. de Ward は，病気で臥せっている雰囲気を作り出すために寝所のそばにテラフィムが立てられいたと解釈する可能性，および，ダビデの頭を模造するためにマスクの形状をしていたテラフィムを枕の上に載せたと解釈する可能性を記しているが，いずれも本文の示唆とは異なっている。[51] すなわち，「毛」はテラフィムの頭部に被せられ，テラフィム全体は着物で覆われていたと解される。サウルの使者たちは，寝所の様子を見て，ダビデが臥せっていると思ったのである。それゆえ，ダビデの家にあったテ

49 כְּבִיר

50 *Theological Wordbook*, 1 : 429., Tsumura, *The First Book of Samuel,* 494.

51 E. F. de Ward, “Superstition and Judgment : Archaic Methods of Finding a Verdict,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977), 5.

ラフィムの大きさは，ラバンやミカのテラフィムよりかなり大きく等身大に近いものと推定される。当該箇所におけるミカルは，印象深いことに，占いのための神聖な物としてではなく，ダビデの寝姿を模造するに便利な物体としてテラフィムを利用したのである。また，気軽にテラフィムを取り扱っている様子は，ミカルの家におけるテラフィムの存在意義の希薄さを暗示している。

IV.　列王記下 23 章 24 節のテラフィム

ヨシヤ王は，バアル像やアシェラ像などの偶像を廃し，異教の祭壇を砕き，過ぎ越しのいけにえを復活させた（列王下 23:4-23）。異教の偶像を廃棄した後にヨシヤ王が取り組んだのがイスラエルにある忌むべき物の排除だった。

> ヨシヤはまた口寄せ，霊媒，テラフィム，偶像，ユダの地とエルサレムに見られる憎むべきものを一掃した。
>
> （列王記下 23 章 24 節前半）

ここに表記されている「口寄せ」[52] と「霊媒」[53] の二語は，旧約聖書においてしばしば対句的に記載されている。[54] また，「偶像」[55] と「憎むべきもの」[56] の二語も併記されている箇所がある。[57] しかし，これら 4 つの用語とテラフィムが併記されている箇所は，列王記下 23 章 24 節以外にはない。すなわち，テラフィムは，霊媒，口寄せ，偶像，忌むべき物などの用語では表現できないものを表現するために記されたと想定される。

ところで，列王記下 21 章 6 節には，マナセ王が占いやまじないを行い，[58] 口寄せや霊媒をおこなったことが [59] 記されている。

---

52 אוֹב

53 יִדְּעֹנִי

54 レビ記 19 章 31 節，20 章 6 節，27 節，申命記 18 章 11 節，サムエル記上 28 章 9 節，列王記下 21 章 6 節，イザヤ書 8 章 19 節，19 章 3 節，歴代誌下 33 章 6 節。

55 גִּלּוּל

56 שִׁקּוּץ

57 וַתִּרְאוּ אֶת־שִׁקּוּצֵיהֶם וְאֵת גִּלֻּלֵיהֶם עֵץ וָאֶבֶן כֶּסֶף וְזָהָב אֲשֶׁר עִמָּהֶם.，申命記 29 章 16 節。C. F. Keil, *II Kings*, Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, no. 3, James Martin tran.（Grand Rapids : Eerdmans ; 1976）, 491.

58 עוֹנֵן וְנִחֵשׁ

59 עָשָׂה אוֹב וְיִדְּעֹנִים

彼は自分の子に火の中を通らせ，占いやまじないを行い，口寄せや霊媒を用いるなど，主の目に悪とされることを数々行って主の怒りを招いた。

（列王記下 21 章 6 節）

「まじないをした」[60] の表現は，サムエル記上 15 章 22 節で既に吟味したように「占い」と同義であり，それゆえ，テラフィムとも同義である。すなわち，テラフィムは，口寄せや霊媒とも違う，また，偶像や憎むべきものとも違う罪，換言するならば，占いやまじないやなどの行為を表現する用語として記載されたと推察される。列王記下 23 章 24 節において「占い」や「まじない」ではなくテラフィムと表現されていたのは，占いやまじないの行為を禁じるという意図だけでなく，イスラエルの家庭に置かれていたテラフィム自体の廃棄が意図されたからであろう。換言するならば，ヨシヤ王の改革においてテラフィムの廃棄が公に布告されたのである。

V. ホセア書 3 章 4 節，エゼキエル書 21 章 26 節，ゼカリヤ書 10 章 2 節のテラフィム

北王国イスラエルの滅亡を目前にした預言者ホセアは，異教信仰からの復帰について比喩的な表現を用いて「お前は淫行をせず，他の男のものとならず，長い間わたしのもとで過ごせ。わたしもまた，お前のもとにとどまる」（ホセア 3:3）と描写した。ヤハウェ信仰に基づく理想的国家像が「イスラエルの人々は長い間，王も高官もなく，いけにえも聖なる柱もなく，エフォドもテラフィムもなく過ごす」（3:4）と表現されたのである。それは，王や首長などの政治的指導者が統治せず，いけにえや石の柱などの儀式的慣習を行うことなく，エフォドやテラフィムなどの占いに頼ることのない姿である。当該箇所は，テラフィムがエフォドと共に神の意思を伺う手段として利用されていた状況を暗示している。

他方，南王国ユダ滅亡の頃のエゼキエルの言葉におけるテラフィムは，占いの道具として用いられていた当時の状況を示している。「バビロンの王は二つの道の分かれる地点に立ち，そこで占いを行う。彼は矢を振り，テラフィムに問い，肝臓を見る」（エゼキエル 21:26）[61] と記されているように，異国の指導者が行う占いの様子をテラフィムの用語で表現している。換言するならば，エゼキエルの時代のテラフィムは，異国の占いの道具と酷

60 נִחֵשׁ

61 ダマスカスにおける「王の道」でのことであったと推察される。Leslie C. Allen, *Ezekiel 20-48*, Word Biblical Commentary 29（Dallas, Texas : Word Books, 1990）, 26.

似する存在だったと推定される。

さらに，捕囚後の預言者ゼカリヤは，以下のようにテラフィムを否定的に表現している。

> 1 春の雨の季節には，主に雨を求めよ。主は稲妻を放ち，彼らに豊かな雨を降らせ すべての人に野の草を与えられる。2 テラフィムは空虚なことを語り 占い師は偽りを幻に見，虚偽の夢を語る。その慰めは空しい。それゆえ，人々は羊のようにさまよい 羊飼いがいないので苦しむ。
>
> （ゼカリヤ 10 章 1-2 節）

テラフィムが否定されている理由は，つまらないことを語るからである。そのつまらないことが具体的に何かは当該箇所の記事では明確にされていないが，[62] テラフィムが主の意思を伺う手段として不適切であると見なされていることは確かである。預言活動を行ったゆえではなく不適切な預言を語ったゆえに否定された偽預言者が連想される。[63]

VI.　イスラエルの社会におけるテラフィム

前述までのテラフィムの用例の概観によって明らかにされたことは，テラフィムの存在がイスラエルの社会において決して珍しいものではなかったことである。特に注目されるのは，ヤコブやラバンがテラフィムを「あなたの神」（創 31:32 節）や「わたしの神」（30 節）と呼んだことである。当該箇所において神（エロヒーム）は，神（God）ではなく，死者の霊（gods）の意味において用いられていると推察し得る。例えば，エン・ドルの霊媒女が，変装したサウル王の依頼に応じてサムエルの降霊を行ったときに「神のような者が地から上って来るのが見えます」（サム上 28:13）[64] と語った言葉や，預言者イザヤが民について言及する箇所において「民は，命ある者のために，死者によって，自分の神に伺いを立てるべきではないか」（イザヤ 8:19）[65] と語った箇所にエロヒームが用いられている。こ

---

[62] J. Tromp は，テラフィムが 10 章 1 節の内容を語ったと解した。すなわち，偽預言者のように「求めるならば主が雨を降らせる」という平和を告げたと解した。しかし，彼の解釈は，ゼカリヤ 10 章 1-2 節を挿入句と考え，9 章の文脈から 10 章 1-2 節を独立させなければならないという困難がある。Johannes Tromp, “Bad Divination in Zechariah 10 : 1-2,” in *The Book of Zechariah and Its Influences*,（Aldershot : Ashgate, 2003）, 41-52.

[63]「主はわたしに言われた。「預言者たちは，わたしの名において偽りの預言をしている。わたしは彼らを遣わしてはいない。彼らを任命したことも，彼らに言葉を託したこともない。彼らは偽りの幻，むなしい呪術，欺く心によってお前たちに預言しているのだ。』」（エレミヤ 14:14）。

[64] אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן־הָאָרֶץ

[65] הֲלוֹא־עַם אֶל־אֱלֹהָיו יִדְרֹשׁ בְּעַד הַחַיִּים אֶל־הַמֵּתִים

れらの箇所では，死んでいる者[66]がエロヒームで表現されている。死者を神と表記する事例は，アッカド語の *ilu*（god）が死霊（ghost）と関連して用いられていること，また，ウガリト語の賛歌 Shapash において *'ilm* が *mtm* と同義並行語として表記されていることにも見いだされる。[67] 死者が神格化される現象は，日本文化において死者が「カミ」（semi-gods）として祀られている風習とも共通する。

さて，テラフィムは，ラバンの家やミカの家の宮に置かれていたように，ヤハウェ宗教を標榜するイスラエル社会の家庭において幅広く所有されていたと想定される。しかも，個人所有だけでなくダン族の祭司が持参する品ともなっている。さらに，ダビデの家に備えられていたことを勘案するならば，テラフィムは，王国時代の初期の頃には，ヤハウェ宗教において広く認容されていた存在であったと想定される。神もしくは祖霊に判断を伺うというテラフィムの機能は，やがて，バアル宗教などの異教がイスラエルに浸透するにつれて，異教の占いの風習と容易に習合したと推察される。民間宗教のレベルにおいて容認されていたテラフィムは，異教と結びついた結果，ヤハウェ宗教を脅かす習慣としてヨシヤ王の改革において公に排除されたのである。しかし，ヨシヤ王による異教廃棄の改革が完全かつ継続的に実施されたかは定かではない。すなわち，異教的な占いの道具と化したテラフィムが民間宗教のレベルにおいてその後も残存したと推察される。[68] さらなる国家的危機に直面した時代に，異教の風習を徹底的に廃棄してヤハウェ宗教へ立ち帰ることを訴えた預言者たちは，異教的習慣を厳しく弾劾する言葉の中にテラフィムを加えたのである。

---

66 מֵתִים

67 Toorn, “The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence,” 211.

68 津村俊夫「『ヤハウェと彼のアシェラ』—古代イスラエルにおける一神教と多神教—」『旧約学研究』第 3 号，2006 年，11 頁。

［論 文］

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

原　口　尚　彰

序　問題の所在
1. 初期ユダヤ教とディアスポラ概念の形成
2. 初期キリスト教のディアスポラ状況とその課題
3. 結論と展望

序　問題の所在

ディアスポラ（διασπορά）という言葉は，イスラエルを離れて異邦の地で暮らす離散のユダヤ人を指すギリシア語であるが（申 30：4；イザ 49：6；詩 146：2；ネヘ 1：9；ソロ詩 8：28；9：2；II マカ 1：27），初期のキリスト教徒が異教徒の間に離散して暮らす状況の形容としても使用されている（ヤコ 1：1；I ペト 1：1）。このために，初期キリスト教書簡の一部が，初期ユダヤ教のディアスポラ書簡に準じてディアスポラ書簡と呼ばれることがある[1]。しかし，初期のキリスト教徒の置かれた状況が，如何なる意味でディアスポラなのかについての立ち入った考察はなく，ディアスポラ概念の適用範囲や，ディアスポラ状況における課題についての十分な分析もない。従って，初期キリスト教の置かれたディアスポラ状況を文献学的・歴史的に解明することは，新約聖書学に課された重要な課題であると言える。本研究は，予備的考察として，初期ユダヤ教におけるディアスポラ概念の形成とその展開について叙述した後に，初期キリスト教の置かれたディアスポラ状況を，ギリシア・ローマ世界に展開したディアスポラ・ユダヤ教の置かれた状況や課題と対比しながら分析し，一定の理解に到ることとする。

[1] 初期ユダヤ教のディアスポラ書簡の詳しい分析については，I. Taatz, *Frühjüdische Briefe : die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums*（Freiburg in der Schweiz : Universitätsverlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991）を参照。

1. 初期ユダヤ教とディアスポラ概念の形成

ディアスポラという用語の形成

ディアスポラ（διασπορά）という用語は，動詞 διασπείρω（「散らす」使 8：1,4；11：19）より派生したギリシア語名詞であり，ちりぢりになった状態を指す（フィロン『賞罰』115；プルタルコス『道徳論集』1105A）[2]。この用語は七十人訳聖書において，ユダヤ人が故郷を離れ異邦人の間に生活する状況（申 28：25；エレ 15：7；41：17；ダニ 12：2；ユディ 5：19），または，離散のユダヤの民を指す術語として使用されるようになり（申30：4；イザ 49：6；詩 146：2；ネヘ 1：9；ソロ詩 8：28；9：2；II マカ 1：27），以後の使用法を方向付けた（ヤコ 1：1；I ペト 1：1；ユスティノス『トリュフォンとの対話』117.2）[3]。

ディアスポラ状況

ユダヤ人のディアスポラ（離散）状況が生じた前史として，前 8 世紀に起こったアッシリアによる北王国イスラエルの住民の捕囚の出来事や（王下 15：29；17：3-6；18：9-12；代下 5：6, 26；ANET 284-285），前 6 世紀に起こったバビロン捕囚の出来事が挙げられる（王下 24：10-17；25：1-21；25：26；エレ 41：16-43：7；52：28-29；*ANET* 564）[4]。尚，ペルシア時代に遡るアラム語書簡の存在により，当時のエジプトには，ナイル川上流のアスワン付近のエレファンティネにユダヤ人傭兵の入植地があったことが知られている（*ANET* 491-492）[5]。

ヘレニズム時代になると，離散状況は大きく広がりを見せ，周辺世界の主要な都市にユダヤ人が数多く移り住むようになった。プトレマイオス朝エジプトの首都アレクサンドリアには，特に多数のユダヤ人が住んでいたことが知られている（フィロン『フラックス』43, 55, 57；『ガイウス』132）[6]。また，シリアの首都アンティオキアには，ユダヤとの地理

---

[2] Bauer-Aland, 378；W.C. van Unnik, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora*（Leiden：Brill, 1993）73-88 を参照。

[3] K.L. Schmidt, “διασπορά,” *ThWNT* 3.98-102；D. Sänger, “διασπορά,” *EWNT* 1.749-751；A. Stuiber, “Diaspora,” *RAC* 3.972-82；原口尚彰「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）1-23 頁を参照。

[4] L.A. Sinclair, “Diaspora,” *TRE* 7.709.

[5] A. Cowley, *Aramaic Papiri of the Fifth Century*（Oxford：Clarendon, 1923）；B. Porten / J.C. Greenfield, *Jews of Elephantine and Arameans of Syene*（Jerusalem：Hebrew University Press, 1974）90-98 を参照。

[6] V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*（Philadelphia：The Jewish Publication Society of America, 1959）330-334；J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora：from Alexander to Trajan*（*323*

的な近さもあって，大きなユダヤ人人口が生まれた（ヨセフス『古代誌』12.119；17.24；『戦記』7.43-45；II マカ 4：32-38）[7]。他方，セレウコス朝のアンティオコス三世は，メソポタミアやバビロン地方のユダヤ人二〇〇〇人を小アジアのリュディアやフリギアへ傭兵として入植させ，以後，この地域にはユダヤ人が多く住むようになった（ヨセフス『古代誌』12.148-153）[8]。

ローマ帝政期には，ユダヤ人の移住はローマ帝国全体に広がっており，当時の世界でユダヤ人の住まない都市はほとんどないと述べられている（シビュラ 3.271；ヨセフス『古代誌』14.115；『戦記』2.398；7.43；フィロン『ガイウス』281-284）[9]。使徒言行録によれば，五旬節の祭に参加するためにエルサレムにやって来たユダヤ人の出身地は，ユダヤ以外では，パルティア，メディア，エラム，メソポタミア，カッパドキア，ポントス，アジア，フリギア，パンフィリア，エジプト，リビア，ローマ，クレタ，アラビア等，広範囲であった（使 2：7-11）[10]。

2.　初期キリスト教のディアスポラ状況とその課題

異教世界における離散状況

ディアスポラ（διασπορά）という言葉は，新約聖書ではヤコ 1：1；I ペト 1：1 に出て来ており，初期のキリスト教徒が異教徒の間に離散して暮らす状況の形容となっている。紀元 4 世紀にコンスタンティヌスによって公認される以前のキリスト教は，ギリシア･ローマ世界の中では少数者の集団に過ぎず，初期キリスト教徒は圧倒的多数の異邦人の間に生活していた。ディアスポラ（離散）という言葉は，公同書簡の受信人だけでなく，初期キリスト教徒全体が置かれた状況を表現すると言える。

BCE-117 CE）(Edinburgh：T & T Clark, 1996）20-30；E.S. Gruen, *Diaspora：Jews amidst Greeks and Romans*（Cambridge, MA：Harvard University Press, 2002）4.

7　E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*（3 vols；Revised English Version；rev. & ed. G. Vermes / F. Millar / M. Goodman；Edinburgh：T & T Clark, 1986）3.13；C.H. Kraeling, “The Jewish Community in Antioch,” *JBL* 51（1932）130-160, 9.

8　ヨセフスは，セレウコス一世ニカトールが，シリアや小アジアに新たに建設した諸都市とその周辺にユダヤ人を傭兵として多数移住させ，ギリシア人と同等の市民権を付与したとしている（ヨセフス『アピオン』2.39；『古代誌』12.119；『戦記』7.110）。しかし，このことは裏付ける他の証拠がないために，史実性が疑われている。Tcherikover, 328-329；P.R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*（DSNTSSM 69；Cambridge：University Press, 1991）168 を参照。

9　Stern, *JPFC* 1.117-118.

10　使徒言行録に出てくる個々の挿話の細部の歴史性は疑わしいが，ディアスポラ・ユダヤ教の一般的状況の叙述としては信頼できる。このことについては，原口尚彰「ディアスポラのユダヤ教を知る資料としての使徒言行録」『ヨーロッパ文化史研究』第 12 号（2011 年）123-140 頁を参照。

イエスの死と復活の後にエルサレムに成立した原始教会はユダヤ人信徒によって構成され，その宣教は当初はユダヤ人に向けられていた。しかし，ステファノの殉教（使徒7：48-60）の後に起こった迫害を契機に（使徒7：54-60，8：1-3），ヘレニストたち（ギリシア語を使用するユダヤ人信徒たち）は，サマリヤ，フェニキア，シリアへと散らされて行き，その先々で福音を宣べ伝えた（使徒8：3-25；11：19-24）。特に，アンティオキアでは，ユダヤ人という民族の枠を越えて，異邦人たちに対する福音宣教がなされ，異邦人信徒が生まれた（使徒11：20-24）。アンティオキアは属州シリアの首都であり，ここから宣教師が派遣されて，キリスト教はギリシア·ローマ世界のギリシア語圏全体に広がって行った（使13：1-14：28；15：36-18：23；18：24-20：38）。また，首都ローマにも1世紀中葉には福音が達していたことは，使18：2；28：15がローマにおける信徒の存在を前提にしていることが示している（スエトニウス『ローマ皇帝伝』「クラウディウス」25節も参照）。さらに，Iペトロ書冒頭の宛先や（Iペト1：1），黙示録冒頭に出て来る天上のキリストが送った書簡の宛先は（黙2：1-3：22），1世紀末の小アジアの広汎な地域にキリスト教徒の存在が広がっていたことを前提としている。

キリスト教徒達が異教社会の中で宗教的アイデンティティを維持する課題は，ディアスポラのユダヤ教徒が直面していた課題と並行する。初期のキリスト教徒は,ディアスポラ·ユダヤ教の遺産を選択的に継承しながら，周辺世界に対するアイデンティティを形成して行った。しかし，民族宗教であるユダヤ教において，宗教意識と民族意識とが重なっているのに対して，世界宗教になって行くキリスト教において，宗教意識は民族的帰属を超えるので，周辺世界との関係は自ずと異なって来る。ユダヤ人という民族の枠を超えたキリスト教は，早い時期から異邦人世界に対して宣教師を派遣して組織的宣教を行った（マタ28：16-20；ルカ24：47-49；使13：1-3）。初期のキリスト教徒は，社会のマイノリティ集団として自己の権利を守るというよりも，福音を異邦人世界に対して宣教するという意識が強かった（フィリ1：12-14を参照）。

共同体の形成と連帯性

ディアスポラの地において，信徒が信仰生活を続けるためには，共同体を形成する必要があった。ディアスポラのユダヤ人たちは，ギリシア・ローマ世界の諸都市において，民族的・宗教的アイデンティティを維持するためにそれぞれの地で特定の地域に集住して自

治組織を形成し，共同体を営んでいた[11]。自治組織はアレクサンドリアや，キレネのベレニケーや小アジアのサルディスでは，ポリテウマ（πολίτευμα）とも（ヨセフス『古代誌』14.235；アリステアス 310；*CIG* 5361），ポリテイア（πολιτεία）とも呼ばれた（ヨセフス『古代誌』14.117）[12]。また，小アジアの諸都市周辺におけるユダヤ人傭兵の共同体は，カトイキア（κατοικία）と呼ばれた（ヨセフス『古代誌』12.147-153；*CIJ* 1.775）[13]。ユダヤ人共同体を指導したのは，ゲルーシア（γερουσία）であり（ヨセフス『戦記』2.412, 488；フィロン『フラックス』74），長老たち（γερόντες；πρεσβύτεροι）によって構成され（ユディ 6：15-17），その司たち（ἄρχοντες）によって指導されている（ヨセフス『戦記』7.47；フィロン『フラックス』78, 80, 117）[14]。ローマのゲルーシア（γερουσία）は，ゲルーシア長（γερουσιάρχης）によって指導されていたことが碑文資料によって知られる（*CIJ*1.9, 106, 119, 147）[15]。

同一のユダヤ民族に属する民族的連帯感が，本土のユダヤ人とディアスポラのユダヤ人には存在しており，「神は唯一，民族は一つ」といった宗教意識がそれを支えていた（ヨセフス『古代誌』4.201）。特に，エルサレムと神殿はユダヤ人世界全体の宗教的アイデンティティの中心で有り続けた（II マカ 3：12；5：19；III マカ 2：9, 16；ヨセフス『古代誌』5.112；『アピオン』2.79, 193；フィロン『アブラハムの移住』92；『ガイウス』212, 290）[16]。エルサレムはディアスポラのユダヤ人にとって，神が選んだ（III マカ 2：9），聖なる都であり（II マカ 1：12；3：1；9：14；15：14；III マカ 6：5；ソロ詩 8：4），母なる都（フィロン『フラックス』46；『ガイウス』281）であった。ディアスポラのユダヤ人達は，70 年にローマ軍によってエルサレムの神殿が破壊される以前は，神殿を支えるために神殿税をそれぞれの共同体で集めてエルサレムへ毎年送っていた（ヨセフス『古代誌』14.112-113；16.171；18.312-313；フィロン『モーセの生涯』1.254；『律法各論』1.53-154；キケロ『フラックス弁護』28, 66-69；タキトゥス『年代記』5.5.1）[17]。他方，神殿で行われる祭りに参加するためにディアスポラの民が巡礼として上京する習慣があった

---

11 S. Applebaum, “The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora,” in *The Jewish People in the First Century*（以後，*JPFC* と略記；2 vols；ed. S. Safrai / M. Stern（Assen：Van Gorcum；Philadelphia, PA：Fortress, 1974-1976）1.464-503 を参照。

12 A. Kasher, “Diaspora,” *TRE* 7.714-715；Tcherikover, 299-301；Trebilco, 170-171.

13 Tcherikover, 298.

14 Schürer, 3.92-94, 102.

15 Schürer, 3.97-98.

16 S.D. Fraade, “The Temple as a Marker of Jewish Identity before and after 70 C.E.,” *Jewish Identities in Antiquity*（FS. M. Stern；ed. L.L. Levine / D.R. Schwartz；Tübingen：Mohr, 2009）237-266.

17 Schürer, 3.147-148；T. Rajak, “Diaspora,” *RGG*^{4}1.827；Trebilco, 16, 39；Barclay, 198, 419；S. Safrai, “Relations between the Diaspora and the Land of Israel,” *JPFC* 1.185-199.

（ヨセフス『古代誌』17.26）。そのことは，使徒言行録が報告しているように，五旬節の時に沢山のディアスポラのユダヤ人が巡礼としてエルサレムにやって来ていたことにも反映している（使 2：7-11）[18]。巡礼の旅はディアスポラのユダヤ人のユダヤ教徒としての宗教意識と民族意識を高めると共に，イスラエルの地のユダヤ人と交流を深める機会となった。

しかし，遠隔地に住むディアスポラのユダヤ人の共同体の日常的宗教生活の中心は，安息日毎にそれぞれの地で行われるシナゴーグでの礼拝であった。ギリシア・ローマ世界の様々な都市にあるユダヤ人居留区にはシナゴーグが存在したことが，文献資料と碑文資料によって確認される（ヨセフス『古代誌』16.164；フィロン『フラックス』45-48, 55；『ガイウス』132, 137, 156；『バビロニア・タルムード』「スッカ」51b；*CIJ* 1.282, 301, 318, 319, 343, 368, 383, 390, 425, 433, 504, 508, 509, 510, 537, 548）。シナゴーグは安息日礼拝が行われる祈りの場（προσευχή）とも呼ばれ（ヨセフス『古代誌』14.258；使 16：13, 18），ユダヤ人達が律法について学ぶ場であった（ヨセフス『古代誌』16.43；『アピオン』2.175；フィロン『世界の創造』128；『律法各論』2.62；『ガイウス』156）。

これに対して，初期キリスト教徒は教会エクレシア（教会）を形成し（I コリ 1：2；II コリ 1：1；ガラ 1：2；I テサ 1：1；黙 2：1, 8, 12, 18；3：1, 7, 14 他），週の初めの日である日曜日に主日礼拝を行い（I コリ 16：2；黙 1：10；イグ・マグ 9：1；バルナバ 15：9 他），宣教と教育を行っていた。ディアスポラのキリスト教は個人レベルのみならず，共同体として異教社会に対峙していた。

ディアスポラのユダヤ人は，ポリテウマ，或いは，カトイキアとも呼ばれる政治的・宗教的自治組織を形成していたが，エクレシア（教会）は政治的自治組織としては認知されず，専ら宗教の領域における自発的結社の性格を持っていた。回心者たちは教会（ἐκκλησία）を形成したが（I テサ 1：1），それは組織形態からすると自発的加入者によって結成される宗教結社の一つである[19]。但し，初期キリスト教共同体が，ヘレニズム世界の自発的結

[18] Schürer, 3.148-149.

[19] Ascough, 176-190；idem., "The Thessalonian Christian Community as a Professional Voluntary Association," *JBL* 119（2000）311-328；J.S. Kloppenborg, "Edwin Hatch, Churches and *Collegia*," in *Origins and Method：towards a New Understanding of Judaism and Christianity*（FS. J.H. Hurd；ed. B.H. McLean；JSNTSup86；Sheffield：JSOT, 1993）212-238；B.H. McLean, "The Agrippinilla Inscription：Religious Associations and Early Church Formation," ibid., 239-270 を参照。これに対して，W.A. Meeks, *The First Urban Christians：The Social World of the Apostle Paul*（New Haven：Yale University Press, 1983）74-84 は，ヘレニズム世界の結社と教会とは用語上も組織形態上も異なることが多いので，パウロが設立した教会はヘレニズム世界の結社をモデルにはしておらず，むしろ家庭を準拠モデルとしているとしている。

社の呼称として一般的であった θίασος（*IG* X/2 nos. 260, 309, 506）や κοινόν（*CIG* 1800; *PLond* 2139）を使用せず，民会の集会を表す ἐκκλησία を用いていた点は特殊であるが，これは קהל を ἐκκλησία と訳した七十人訳の用語法を継承したと考えられる（申 18: 16; 31: 30; 詩 26［25］: 11 LXX 他）[20]。

エクレシアはユダヤ教のシナゴーグに対比さるべきであるが，後者が宗教的共同体を指すのみならず（*CIJ* 1.282, 301, 318, 319, 343, 368, 383, 390, 425, 433, 504, 508, 509, 510, 537, 548），宗教活動が行われる建物を指すことがあるのに対して（ヨセフス『古代誌』16.164; フィロン『フラックス』45-48, 55;『ガイウス』132, 137, 156），前者は新約時代には専ら宗教的共同体を指した。七十人訳において，シュナゴーゲー（出 12: 3, 6, 19; レビ 4: 13, 14, 15 他多数）とエクレシア（申 4: 10; 18: 16; 代上 23: 1, 2; 13: 2, 4 他多数）は互換的に使用され，共に会衆または集会を意味しているが，新約聖書は両者を区別し，前者をユダヤ教のシナゴーグの呼称とし（マタ 4: 23; 6: 2, 5; 13: 34; 23: 6, 34; ヨハ 6: 59; 18: 20; 使 6: 9; 9: 2; 13: 5, 14; 黙 2: 9; 3: 9 他），後者をキリスト教会の呼称として用いている（マタ 16: 18; 18: 17; I コリ 1: 2; II コリ 1: 1; ガラ 1: 2）。これは，初期キリスト教による用語の差異化の試みである。

キリスト教に入信した者たちは，信仰故に周辺世界から孤立し，攻撃を受けたので（マコ 8: 34-38 並行; ヨハ 16: 18-25; フィリ 1: 29; I テサ 1: 6; 2: 14 他），教会は代替家族として機能し，神の家族の構成員として互いに兄弟姉妹と呼び合うこととなった（マタ 18: 15; マコ 3: 31-35 並行; I コリ 1: 10; 2: 1; 3: 1; ガラ 1: 11; 3: 15; 6: 1; フィリ 1: 12; I テサ 2: 1, 17; 4: 1; ヤコ 1: 2; 2: 6 他多数）。教会員同士は，互いに仕え合い（ヨハ 13: 14），兄弟愛を持って接することが求められた（ヨハ 13: 34; I ヨハ 1: 10; 3: 11-18; I テサ 4: 9）。

先に述べたように，ディアスポラのユダヤ人たちは，ユダヤ人として帰属意識と一体感を持ち，エルサレムを母なる聖なる都として尊重し，エルサレムの神殿に毎年神殿税を集めて送り，エルサレムの神殿で行われる祭りに巡礼として参加した（ヨセフス『古代誌』17.26）。初期のキリスト教徒たちも，広大な地中海世界に散在して生活していても，同一の主を信じる者としての一体感を持っていた。特に，後 70 年以前は，エルサレムの原始教会が最初の教会として本山的地位を持っており，アンティオキアの教会において異邦人信徒に割礼を施し，律法を守らせるべきかどうかに関して論争が起こった時には，使者を

---

[20] Meeks, 79-80 を参照。これに対して Kloppenborg, 231; Ascough, 71-78 は，ἐκκλησία がヘレニズム世界で自発的結社の集会の呼称としてされていた例を指摘する。

エルサレムの教会へ送って意見を聞いたので，この問題を巡って所謂使徒会議が開かれた（ガラ 2：7-9；使 2：13-42；3：1-26）。使徒会議の結果は書簡によって異邦人教会に伝えられ（使 15：22-35），キリスト教世界として教理上，信仰生活上の一体性を保つ努力がなされた。

パウロは，復活のキリストとの出会いによって使徒職を与えられ（I コリ 9：1；15：8；ガラ 1：15-16），人によって選任されたのではないことを強調する一方で（ガラ 1：1），折に触れてエルサレムの使徒たちを訪れている（ガラ 1：18-20；使 11：30；15：1-21；21：17-26）。特に，使徒会議の際に合意された「貧しい者たちを覚える」（ガラ 2：10）という約束を重要視して，ディアスポラの宣教地である，マケドニアやアカイアの教会において熱心に献金活動を行い（II コリント 8：1-24；9：1-15），集めた献金を届けるためにエルサレムへ上京することになったのも（ロマ 15：25-28），エルサレムのユダヤ人教会とディアスポラの地の異邦人中心の教会との間に存在した一体性の具体的表現であった。

他方，ディアスポラの様々な都市に散在する教会相互の連帯性も存在し，パウロはコリントの教会に滞在しながら，まだ訪れたことのない首都ローマの教会に対して長大な書簡を書き送って，自らの福音理解を展開し，将来に計画するイスパニア伝道の拠点としての協力を依頼している（特に，ロマ 1：1-17；15：22-29 を参照）。

文化的適応と唯一神論

ヘレニズム時代以降，地中海世界に住むディアスポラのユダヤ人は言語の面では，周辺世界に同化し共通語であったギリシア語を母語として生活していたことが当時の文献資料や碑文資料やパピルス資料によって知られる[21]。ディアスポラのユダヤ人の大多数は既にヘブライ語が読めなくなっていたので，前 2-4 世紀にアレクサンドリアで旧約聖書のギリシア語訳である七十人訳聖書が書かれた（アリテアス 301-321；ヨセフス『古代誌』12.11-118；フィロン『モーセの生涯』2.25-42）。彼らはギリシア語で思考し，ギリシア語の聖書を読み，ギリシア語で礼拝を守っていたのである[22]。しかし，彼らは天地の創造主なる唯一の神以外の神の存在を認めず，他の神々を人間が作った偶像とした（知 13：1-15：19）。ギリシア・ローマ世界の多神教的な宗教文化において，唯一神教の立場に立つ

[21] Tcherikover, 347.
[22] T. Rajak, “Judaism and Hellenism Revisited,” in idem., *The Jewish Dialogue and Rome : Studies in Culture and Social Interaction*（以下，*Dialogue* と略記）（Leiden : Brill, 2001）4.

ユダヤ教は極めて異なるサブカルチャーを形成した。他の神々の存在を認めず，ギリシア・ローマの神々を拝むことを偶像礼拝として拒否することは，周辺世界からは，共同体の守護神を認めず，祝祭に参加しない非社会的行為としては非難された（ヨセフス『古代誌』3.179；19.290；『アピオン』2.79, 89, 96, 148, 258；タキトゥス『歴史』5.5.1）。多神教的なギリシア・ローマ世界の文化的風土の中で，ユダヤ人は極めて異質な民族集団として，社会の多数から敵意を持って見られることが多かった（III マカ 3：3-7）[23]。

ディアスポラのユダヤ人の中には，異邦人社会の中に深く関与し，異邦人世界の出世の階梯を上る過程でユダヤ教を棄てる例も散見される[24]。しかし，こうしたケースは例外的であり，大多数のユダヤ人たちは，ヘレニズム文化を取捨選択して受容し，ユダヤ教の宗教と慣習を維持していた[25]。アリステアスの手紙の著者や，哲学者のフィロンや，歴史家のヨセフスは，ギリシア・ローマ世界の教養を積み，ギリシア・ローマ世界の哲学や倫理思想の概念を駆使してユダヤ教の思想を再解釈し，ユダヤ教が信頼に足るものであることを示そうとしたのであるが，多神教的な宗教文化は唯一神論の立場から拒否した（アリステアス 139；シビュラ 3：11-16；ヨセフとアセナテ 11：7-10；12：51；ヨセフス『古代誌』4.201；5.112；8.335；18.257-259；『アピオン』1.224-225；2.66, 85-86；フィロン『十戒総論』64；『十戒各論』2.164-165；『モーセの生涯』2.193-195；『ガイウス』115；『世界の創造について』170-172 他）[26]。

初期キリスト教徒は，ディアスポラのユダヤ人たちと同様に，ギリシア・ローマ世界の共通語であったギリシア語を使用していた。彼らが礼拝において使用する言語は基本的にギリシア語であり，読む聖書はヘブライ語本文ではなく，七十人訳であった。初期キリスト教は言語面では，ディアスポラのユダヤ人が形成した聖書的ギリシア語を継承し，適宜改変を加えながら用いていた。周辺世界の共通語であるギリシア語を用いていたことは，異邦人世界への宣教に有力な武器を与え，異邦人宣教は大きく進展し，パウロの時代に既に数の上では，異邦人信徒の方が多数を占めるに至った（ロマ 11：11-36 を参照）。

異邦人信徒はキリスト教に回心することを通して，先祖伝来の神々を拝む道を捨てて，天地の創造者なる唯一の神を信じる道に入った（I テサ 1：9-10；ガラ 4：8-9）。周辺世界の多神教的文化世界において，複数の神々が並立し，一つの神を拝むことは他の神々を

---

23 T. Rajak, "A Roman Charter for Jews ?," in *Dialogue*, 330；E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*（2nd ed.；Leiden：Brill, 1981）123-124.

24 Tcherikover, 353；van Unnik, 66.

25 Schürer, 3.139-141；Tcherikover, 354-357；van Unnik, 53-56.

26 Barclay, 138-180；430-434.

排除することにはならない。それに対して，唯一神教の立場に立つユダヤ教徒やキリスト教徒は，偶像礼拝を避けなければならないので他の神々を拝むことをしない。パウロは知恵の書の作者と同様に（知 13：1-15：19），ギリシア・ローマ世界の倫理的混乱の原因を天地の創り主を信じず，偶像礼拝に耽ることに見て，厳しく批判している（ロマ 1：18-32）。パウロはコリントの開拓伝道において，回心者たちに，神は唯一であり，主イエスは唯一であると強調した（I コリ 8：6）。回心者たちがパウロの教えに従うことは，社会生活の上では町や同業組合の守護神を拝まず，共同体の祝祭に参加しないことを意味した。そのような生き方は周辺社会からは閉鎖的な反社会的態度と見られ，民族同胞から反発や迫害を覚悟しなければならなくなった（フィリ 1：28-30；I テサ 1：6；2：14）。ディアスポラのユダヤ人が律法に従って，先祖伝来の宗教的習慣を守ることは歴代皇帝によって承認されていたので，ギリシア系市民から共同体が攻撃された時に皇帝に対して保護を求めたのに対して（ヨセフス『古代誌』16.160-166；フィロン『ガイウス』155-158），キリスト教にはそのような特権は与えられておらず，周辺世界からハラスメントや迫害を受けてもローマ帝国に保護を求めることは期待出来なかった。初期のキリスト教に入信することは，周辺世界が「迷信」（タキトス『年代記』「ネロ」15 巻 44 節；スエトニウス『ローマ皇帝伝』「ネロ」16 節）として排斥する宗教に，法的保護を持たずに無防備で加入する道を選択することを意味した。

宗教的アイデンティティの指標

父祖たちの律法に従って生活することが，ディアスポラのユダヤ人たちに，民族的・宗教的アイデンティティを与えており（ヨセフス『古代誌』11.339；12.271；『アピオン』1.212）律法の遵守の課題は，社会生活の中では，割礼を受けることと，食物規定を守ることと，安息日を守ることに集中的に現れた[27]。父祖達から伝えられた律法に基づくユダヤ人の生活習慣は周辺の諸民族と極めて異なる独特のものであることが注目されるようになる[28]。ユダヤ教徒にとって Ἰουδαϊσμός「ユダヤ教」とは，単なる宗教的世界観の体系ではなく，常に具体的な生き方の形で表現される実践的教えであった。また，「ユダヤ風の生活をす

---

[27] M. Simon, “Das Problem der jüdischen Identität in der Literatur des jüdischen Hellenismus,” *Kairos* 30（1988/89）41-52；E.P. Sanders, *Judaism : Practice & Belief 63 BCE-66 CE*（London : SCM ; Philadelphia : Trinity, 1992）17-22；L.H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World*（Princeton, NJ : Princeton University Press, 1993）153-170；Barclay, 428-442；J. Leonhardt-Balzer, “Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria,” *Jewish Identity in the Greco-Roman World*（ed. J. Frey et al. ; Leiden : Brill, 2007）40-41.

[28] Barclay, 399-444.

ること」こそが，ヘレニズム世界に対してイスラエルの信仰を定義し，ユダヤ人たちに宗教的・民族的アイデンティティを与えるものであった[29]。「ユダヤ風の生活をする」こととは，天地の創造者なる唯一の神以外の神を拝まないことであり，父祖たちの律法に従って生活することであった（ヨセフス『古代誌』11.339；12.271；『アピオン』1.212）[30]。律法の遵守は，割礼を受けることと，食物規定を守ることと，安息日を守ることに集中的に現れた[31]。

安息日を守る習慣のない異邦人世界の中で，ディアスポラのユダヤ人達が安息日を遵守することは，自らを天地の創造主を信じるユダヤ人・ユダヤ教徒であることを外形的行動によって示すことであった（Ⅰマカ 2：29-41；Ⅱマカ 15：1-5；ヨセフス『古代誌』12.274；14.226, 264；16.167-168；『戦記』1.146；2.147；『アピオン』1.209；フィロン『律法各論』2.260；『アブラハムの移住』89-93；『モーセの生涯』2.213；『フラックス』11, 96）[32]。また，ユダヤ人が捕囚の地にあって生まれて八日目の男子に，アブラハムに神が与えた契約のしるしとして割礼に割礼を施すことは（創 17：11, 13；ベン・シラ 44：20），ユダヤ人に民族的・宗教的アイデンティティを与えた（エステル 8：17；Ⅰマカ 1：60-61；Ⅳマカ 4：25；ヨセフス『古代誌』1.192；13.257-258, 318-319；『アピオン』1.171；フィロン『アブラハムの移住』89-93；『律法各論』1.1-11）。ヘレニズム期以降，ユダヤ人が地中海世界に広く移住するようになると，ユダヤ人の割礼の習慣は，ギリシア・ローマ世界の人々からは奇異な目で見られた（ヨセフス『アピオン』1.171；2.137；タキトゥス『歴史』5.5.2；ユベナリス『風刺詩』14, 96-104；ストラボン『地誌』16.2.37；スエトニウス『ローマ皇帝伝』「ドミティアヌス」12.2）。

ユダヤ人が旧約聖書の食物規定を守って「清い」とされる食物（レビ 11：1-46；申 14：3-21）のうち，肉に血を含まないように特別な仕方で屠殺されたもの（レビ 17：10-14；申 12：16, 23-24）だけを食べること，特に，豚肉を決して食べないことは周辺世界に良く知られ，ギリシア・ローマの著述家たちも否定的ニュアンスを込めて言及している

---

29 L.I. Levine, 12-40.

30 Tcherikover, 305-306.

31 M. Simon, “Das Problem der jüdischen Identität in der Literatur des jüdischen Hellenismus,” *Kairos* 30（1988/89）41-52；E.P. Sanders, *Judaism : Practice & Belief 63 BCE-66 CE*（London : SCM ; Philadelphia : Trinity, 1992）17-22；L.H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World*（Princeton, NJ : Princeton University Press, 1993）153-170；Barclay, 428-442；J. Leonhardt-Balzer, “Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria,” *Jewish Identity in the Greco-Roman World*（ed. J. Frey et al. ; Leiden : Brill, 2007）40-41.

32 G. Delling, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*（Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987）24-27.

（キケロ『フラックス弁論』28, 67；タキトゥス『歴史』5.5.2；ストラボン『地誌』16.760-761）[33]。

他方，ユリウス・カエサルはユダヤ人達に好意的な政策を採り，彼らに安息日や割礼や食物規定等の宗教的慣習を守ることを許容し，収入の一部を神殿税としてエルサレムに送ることも承認した（ヨセフス『古代誌』14.213-216）[34]。帝政の創始者アウグストゥスはカエサルの政策を継承して，帝国内のユダヤ人達が父祖伝来のユダヤ教の習慣を実践することと神殿税をエルサレムへ送ることを認め，以後のユダヤ人政策の範を示した（ヨセフス『古代誌』16.160-166；フィロン『ガイウス』155-158）[35]。

初期キリスト教について言えば，異邦人の回心者に律法の遵守を要求するユダヤ人信徒たちに対して（ガラ 2：4-6；さらに，使 15：1, 5 を参照），律法からの自由をキリスト教の本質として主張したパウロの福音理解によって（ロマ 3：21-28；ガラ 2：4-5；2：16-21；5：1-6），割礼や，食物規定や，安息日は，キリスト教徒にとってアイデンティティを与える指標としての意味を持たなくなり，アディアフォラの事柄となった（ロマ 14：1-12 を参照）。ディアスポラのユダヤ人たちからみれば，パウロは律法を破り，ユダヤ人の宗教的・民族的アイデンティティを捨てることを勧める危険な背教者ということになり，反発と攻撃の対象となった（使 13：44-52；14：1-7；17：1-9；18：5-17；21：27-36；21：37-23：35；ロマ 15：31；II コリ 11：24；I テサ 2：14-15）。

キリスト教徒である指標は律法を遵守することや割礼を受けることではなく，洗礼を受けることである（使 2：37-42；ロマ 6：3-4）。初期の教会にとり洗礼は，復活の主から委託された務めであり（マタ 28：16-10），民族的帰属の相違や，社会的身分の差や，性別を超えたキリストに属する者としての一体性を与えるものであった（I コリ 12：12-13；ガラ 3：26-29）。キリスト教に回心することは，多神教的な異教世界とも，ユダヤ教世界とも異なる，独自のアイデンティティを与えた。他方，最後の晩餐の記念（マタ 26：26-30；マコ 14：22-26；ルカ 22：15-20；I コリ 11：23-25），或いは，復活のキリストとの食事の記念（ルカ 24：30, 40-41；ヨハ 21：12-13）として，初期のキリスト教会は夕方に

---

[33] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*（3 vols；Jerusalem：The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984）1.170, 181, 294-311, 549-550；2.17-93, 110, 128-131；M. Whittaker, *Jews & Christians：Graeco-Roman Views*（Cambridge：Cambridge University Press, 1984）63-85 を参照。

[34] H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*（Updated edition；Peabody, MA：Hendrickson, 1995）5-10.

[35] Schürer, 3.117-118. これに対して，T. Rajak, “A Roman Charter for the Jew ?,” in idem., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*（Leiden：Brill, 2001）313 は，この勅令が妥当する範囲が小アジアの都市に限られるとしている。

集まり，共同の食事をした後に聖餐を行っていた（I コリ 11：17-22 を参照)。2 世紀初頭のシリアの教会では,聖餐に与る者を洗礼を受けた者に限定するようになった(ディダケー 9：1-5)。

初期のユダヤ人キリスト者は，依然として安息日を守っていたようであるが（マタ 24：20；ロマ 14：6；ガラ 4：10；コロ 2：16)，2 世紀になると，安息日の遵守と主の日の遵守とは相容れないものとされ（イグ・マグ 9：1；バルナバ 15：9)，ユダヤ教とキリスト教の分離が完成した。こうして，主の日に教会に集まって礼拝をすることも，ユダヤ教とは異なるキリスト教徒の指標となった。

3.　結論と展望

（1）　地中海世界に生きる初期のキリスト教徒の大多数は異教徒の間に離散して暮らしており，ディアスポラ状況の中に置かれていたので（ヤコ 1：1；I ペト 1：1)，ディアスポラ概念を拡張して，離散のユダヤ人だけではなく，異教徒の間に離散して暮らす初期のキリスト教徒の形容として用いることが出来る。

キリスト教徒のディアスポラ状況の考察のためには，ディアスポラのユダヤ人が直面した状況と対比することは有効な分析手段である。特に，両者にとって，周辺世界との文化的同化と宗教的アイデンティティの維持の問題は緊張を孕んだ重要な問題であった。

（2）　ディアスポラの地にあって宗教的・民族的アイデンティティを維持するために，ユダヤ人達はそれぞれの地でポリテウマやカトイキアと呼ばれる共同体を形成し，指導者たちによって構成されるゲルーシアを中心として指導されて自治を営んでいた。ユダヤ人たちの居留区にはシナゴーグが建てられ，安息日毎の礼拝と律法の教育がなされていた。それに対して，キリスト教徒はエクレシア（教会）を形成して，信仰を維持し，宣教を営んだ。キリスト教は早い時期に民族の枠を超えて発展したので，教会は民族的共同体ではなく，純粋な宗教的共同体として形成された。教会はギリシア・ローマ世界全体に散在して存在していたが，唯一の主キリストの教会と一体性を持ち，キリスト教徒としての連帯性を持っていた。例えば，使徒会議の結果を伝える書簡が書かれ，使者を通して異邦人教会に届けられたのも（使 15：22-35)，教会としての教理上，信仰生活上の一体性を保つためであった。他方，パウロが異邦人教会で集めた献金をエルサレムの教会に届けたのもその表れである。

（3）　ディアスポラ状況の中で，敬虔なユダヤ人達のグループは，言語面では周辺社会の共通語であるギリシア語を取り入れながらも，ユダヤ人としての宗教的・民族的アイデ

ンティティを保ち，他の神々を拝むことをせず，父祖達の伝えた律法の戒めに従った生活を貫いた。ディアスポラのキリスト教会もギリシア語を用いており，言語面では周辺世界に同化していたが，宗教面では多神教的世界に対して一線を画していた。初期のキリスト教徒の多くは，キリスト教に入信することによって，ギリシア・ローマ世界の神々を捨てて, 唯一の神を信じ, 仕える生活に入った（I テサ 1：9-10；ガラ 4：8-9)。このことによって彼らは異邦人世界の中では特殊な存在となり，孤立と軋轢を余儀なくされたが，ユダヤ人と異なり，自分たちの宗教的権利の保護をローマ帝国に求めることは出来なかった。このような中で，教会は代替家族として機能し，会員たちは互いを主にある兄弟姉妹とみなし，相互に助け合った。

（4） ディアスポラの状況下で，ユダヤ人（ユダヤ教徒）であることに指標は，割礼と安息日と食物規定であったが，初期のキリスト教はこれらをアディアフォラの事柄としたため，信徒であることの目に見える指標ではなくなった。これらに代えて形成されたキリスト教徒であることの目に見える指標は，洗礼を受けることと，聖餐に与ること，週の初めの日に行われる主日の礼拝を守ることであった。

［論 文］

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

―― その所謂<傾向史的 > 分析の意味をめぐって ――[1]

北　　博

序．聖書解釈の方法をめぐって

聖書の解釈方法をめぐっては，古くから様々な試みがなされ，論争が繰り返された。古代においては，アレクサンドリア学派に代表される比喩的解釈とアンティオキア学派に代表される字義的解釈という聖書解釈をめぐる二つの方向はよく知られている。この二つの方向は，アウグスティヌスの聖書解釈方法に総合的に取り入れられたとされるが，その後もこの二つの方向をめぐって，今日に至るまで様々な形の論争が繰り返されてきた[2]。

聖書解釈の歴史は，宗教改革を機に新たな段階を迎えた。「聖書のみ」「信仰のみ」「万民祭司」という宗教改革の基本原則は，信仰者一人一人に，教理や教会からの自由の代償として，聖書を通して自分自身で信仰の在り方を探し出すという重い責任を負わすことになったからである。その結果聖書の解釈方法をめぐる問題は，これ以後特にプロテスタント教会において，特別の重要性を帯びた課題となるに至った。そしてプロテスタント教会諸教派は，その後しだいにそれぞれの正統主義を形成する中で，その教派の伝統や教義に即した聖書解釈をするようになる。一方，その頃から活発になり始めた啓蒙主義や敬虔主義の動きは，再び聖書解釈を教会の正統教義から解放し，個人の自由な解釈に委ねるという方向に向かわせることになった。そして近代合理主義の潮流に乗って，19 世紀後半か

---

[1] 本論文は，2010 年 9 月 18 日に立教大学において行なわれた日本基督教学会第 58 回学術大会における筆者の「マルティン・ブーバーの聖書解釈と現代」と題する研究発表に，2011 年 11 月 18 日奥羽キリスト教センターにおいて行なわれた日本基督教団奥羽教区教師継続教育講座での筆者の「これからの聖書解釈のあり方」と題する発題とそれに対する質疑応答を踏まえながら加筆したものである。

[2] 出村彰・宮谷宣史編『聖書解釈の歴史―新約聖書から宗教改革まで』（日本基督教団出版局，1986 年），序論（出村・宮谷著）「聖書解釈史の課題と意義」特に 33-34 頁。また，同書第一部第三章（P・メネシュギ著）「アレクサンドリア学派の聖書解釈」，第四章（三小田敏雄著）「アンティオキア学派」，第五章（茂泉昭男著）「ラテン教父たちの聖書解釈」も参照。

ら所謂近代聖書学の流れが本格化するのである[3]。

近代聖書学は，聖書テキストに対する合理主義的な態度と，その意味解明に際しての実証性の重視を特徴とする。聖書へのこのような接近方法は，ヴェルハウゼンによる精緻な資料分析やグンケルに始まる様式史・伝承史に代表される，文献批判の様々な方法論的展開を可能にした。このような近代聖書学の一連の流れは，聖書文書を人間社会の歴史的所産そのものと見る視点からその意味内容を解明しようとするので，歴史批判的方法とも呼ばれた。そしてこのような聖書学は，徐々に教会はおろかキリスト教神学からさえもその学的独立性を主張し始めることになる。このような方向に対して，その後教会勢力の側から様々な形で圧力がかけられることになるが，それはむしろその学的主張を一層激化させるだけの効果しかなかったのである。

しかし 20 世紀後半になると，近代聖書学は徐々に行き詰まりを見せ始めた。資料の年代付けとその範囲や，資料分析と伝承史の関係などの問題をめぐって，それまで通説とされていた事柄に関して様々な問題が浮上し始め，それを解決するために新たな説が次々に現われたが，どれも通説となるには至らなかった。その上，歴史批判的方法のような通時性を方法論的前提とする立場に対して，共時性を重視する構造主義や文芸学的方法が提唱されるようになり，更に最近では文脈的解釈のように聖書を読む側に焦点を当てる方法も注目を集めている。

現在 21 世紀も早 10 年が過ぎるに至った。つい最近の東日本大震災を始め，この 10 年の間に我々人類は，未曾有とされる大災害を幾度か経験した。その上，20 世紀末から一刻も早い対応を迫られ続けてきた地球規模の環境破壊問題は，抜本的な解決策を見出せないまま今やますます深刻な状況に陥っている。まさに世紀末的状況にある今，我々は聖書を読むということの意味を，再びその原点に立って真剣に問うてみるべきではないだろうか。

実は聖書解釈方法の歴史には, 以上略述した以外にもう一つ重要な流れがある。それは, キリスト教の聖書解釈とは異なるユダヤ教の聖書解釈の伝統である。最近，宗教改革以前の聖書解釈方法，例えば字義的な意味の背後に隠された秘儀や霊的意味の発見といったことが再評価される傾向があるが, それならばなおのこと, キリスト教にとって一種のブラック・ホールであるユダヤ教のこれまでの聖書解釈の歴史にも目を向けるべきではないだろうか。おそらくそこには，キリスト教の聖書解釈学が見逃してきた，聖書を読むというこ

[3] 木田献一・高橋敬基『聖書解釈の歴史—宗教改革から現代まで』（日本基督教団出版局，1999 年）参照。

とについての多くの示唆が埋もれているに違いない[4]。日本では，これまであまりこうした方面への関心が高いとは言えない状態であったが，ようやく最近になってブーバーやヘッシェルなどの20世紀ユダヤ人思想家によるヘブライ語聖書に関する著作が次々に翻訳出版されるに至ったことは，喜ばしいことである[5]。

そういった意味も込め，この小論ではブーバーの聖書解釈方法について検討されることになる。筆者はブーバーの一連の聖書著作に対して，中断期間を除くとトータルで10年ほど向き合い，翻訳にも関わらせていただいた。その間，ブーバーの独特の難解なドイツ語に悩まされ，また初めのうちは歴史批判的な聖書学に慣れた目からはブーバーの聖書解釈が何とも素朴で保守的に見えたものである。しかし徐々に聖書文書に対するその驚異的な注意力と粘り強い思索力に惹き付けられ，単なる学問性を越えて，聖書を読むということの根本的意味を問う姿勢に目を向けさせられることになったのである。ここではそのようなブーバーの聖書解釈方法が，近代聖書学とどこで接しており，どこで別れることになるのかという問題に特に注意を払い，これからの聖書解釈の可能性を探る参考にしたい。

1.　傾向史とは何か

ブーバーが1932年に出版したKönigtum Gottes（邦訳『神の王国』）は，三巻の聖書著作の第一作である。ブーバーはこの著作で，自分の聖書解釈方法の基礎づけを試みた。この本には，出版後すぐに多くの批判的意見が寄せられたようである。それに対してブーバーは，1936年の第二版の序文で，カスパリ，バウムガルトナー，フォン・ラート，カウフマンといった，当時の旧約学会を代表する人物達による批判の一つ一つに丁寧に応答しながら，自らの方法論をより明確にしようとしている。更にブーバーは，1955年の第三版の序文でも，オールブライトやアルトらによる新しい視点からの批判に応答している。

これらの批判に対する反論の中でブーバーが特に明確にしようとするのは，Theokratie

---

[4] 最近日本でこうした方面で積極的に発言をしているのは，手島勲矢氏である。手島勲矢「ユダヤ思想の展開とディルタイ—三つの思想史的文脈について—」（『ディルタイ研究』第22号，2011年）参照。

[5] その他，フランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』（みすず書房，2009年）も翻訳された。この著作は直接ヘブライ語聖書を扱っているわけではないが，ローゼンツヴァイクは病死に至るまでブーバーと共にヘブライ語聖書のドイツ語訳に携わっており，彼の思想はヘブライ語聖書の知識によって隅々まで裏打ちされている。また，2011年は20世紀を代表するユダヤ人哲学者レヴィナスが『全体性と無限』を出版してから50周年にあたり，レヴィナスに関する様々な催しが企画されたが，その一つとして同年12月18日に京都大学において京都ユダヤ思想学会主催で行なわれたシンポジウムでは，特にレヴィナスの思想の鍵語の一つである「顔」をめぐり，レヴィナスがヘブライ語聖書から決定的な影響を受けていることが強く指摘された。

という用語で自分が言い表わそうとしたことの意味内容と，本人が「傾向史的分析」（die tendenzgeschichtliche Analyse）と呼んでいる聖書解釈の方法論についてである。このうち今回は特に第二版への序文を中心に，聖書解釈の方法論としてブーバーがここで提唱している「傾向史的」方法に焦点を当てて考察する。

ブーバーは,『神の王国』の中心テーマである直接的Theokratieの可能性を論じるに際し，メレクとしての神の概念を持ち出す。これに対してフォン・ラートは，ヤハウェは王制期以前にはメレク（王）とは呼ばれないとして，これを批判する[6]。第二版の序文でのこれに対するブーバーの反論の骨子は，以下の通りである。まずブーバーは，イザヤ書6章5節が神を王と呼んでいる最古の箇所であることは認めながらも，王の称号が付与されるのは必ずしも名詞においてだけではない，とする。そしてブーバーは，そのような箇所として五書から4箇所を選び，出エジプト記15章18節において民はエジプトからの解放後，動詞で王なるヤハウェの名を呼び，出エジプト記19章6節において神は王としてのその領域を示し，民数記23章21節では諸国民世界の呪術者の代表が神の王国に屈服し，申命記33章5節においてモーセは死の前にヤハウェが王となったシナイの時を想起するのであり，テキストの選別の責任を負った者達は保存されなければならないものを保存したままである，とする[7]。更にこれに続けてブーバーは，以上の4箇所とは異なり士師記8章22-23節において名詞でも動詞でもmlkという語が避けられているのは，ここで問題となっているのがいまだ実現されていない王権に対する最初の志向性だからであり，これに対してサムエル記上8章7節，12章12-14節で神に対してこの語が適用されているのは，ここでは既に人間に王という語が与えられているためである，とする[8]。

ブーバーは，カスパリに対する反論においても，メレクとしての神は前提とされているが語られないものであり，セム的なマルク神の概念に限定されることを恐れて定型的表現は避けられていた，とする。ブーバーによれば，重要なのは神の称号ではなく，より初期

[6]『マルティン・ブーバー聖書著作集第2巻　神の王国』（木田献一・北博訳，2003年，日本基督教団出版局），37-38頁。

[7] 同書38-39頁。なお，出エジプト記15章18節では，海の奇蹟の文脈の中でヤハウェを主語としてmlk（マーラク）の未完了形が，また出エジプト記19章6節では，シナイでのヤハウェの語りかけの中で王国や王権を意味するmamleḵeṯ（マムレケト）という名詞が用いられている。民数記23章21節では，バラムの第二の託宣の中で「王への歓呼」（テルーアト・メレク）という表現がある。申命記33章5節では，モーセの祝福の中で「エシュルンにおける王」（ビーシュルーン・メレク）という表現が用いられる。ブーバーは，同書本文第七章の「王の契約」において，改めて前王制期にヤハウェを王と呼んでいるとされるこれら4箇所の釈義を行なっている。同書159-168頁。

[8] 同書39-40頁。ブーバーは，同書本文第一章「ギデオンの言葉」において，士師記8章22-23節，9章2節の釈義を行ない，そこではmlkの代わりにmšlが特徴的に用いられていることを論じている。同書65-69頁。

のテキストから明らかになる最古の信仰の表象，すなわち「ヤハウェが我々を導く」ということである[9]。

ブーバーによれば，ヤハウェのメレクとしての性格は，前王制期に既に「神支配的体制への傾向性」（die theokratische Verfassungstendenz）の現実だったが，その表明は宗教的政治的な必要性に限られていた。しかし，メレクとしての神という「伝承された経験」，すなわち「有機的な記憶」から，後に祭儀的なメレクや終末論的なメレクなどの性格も含めて，様々な方向に受肉が生じたのである[10]。

このように，ブーバーはテキストの傾向性から，イスラエルのより古い信仰の在り方とその継承された姿を読み取ろうとする。しかし歴史批判的研究の立場からは，文書層や資料の著作年代の問題が批判の対象とされる。これに対してブーバーは，随所で資料批判の危うさに対する警戒感を表明する。文書層の問題でブーバーを批判するアウアーバッハに対してブーバーは，「文献層が古いか新しいかの判断は，決してそれに対応する宗教的発展の層が古いか新しいかの判断を包含するものではない」とする。そして，「初期の真正の伝承は後代の形成あるいは再形成において我々に届いたのではないか」，また「伝承の諸改訂とそれを決定づけている傾向性の形成との相互作用なしには資料批判は錯誤を生み，誤解に導くことにならざるを得ない」のではないか，と問題を提起する[11]。

ブーバーは，『神の王国』本文第 2 章において，以上のような傾向史の方法を用いて，士師記の釈義を試みる。彼によれば，士師記はサムソン伝説を挟んで二つの書から成り，それぞれ一つの傾向史的観点で編集されている。第一の書が反王制的傾向，第二の書が王制主義的傾向である。そして王国成立史は，二つの相対立する傾向によって規定され，文

[9] 同書 21 頁。

[10] 同書 40-42 頁。フォン・ラートに対する反論の最後の部分でブーバーは，「この受肉は，そのような経験や記憶が組織や図式になることを妨げ」，「この受肉の力によってそのような経験や記憶は，我々の時代に至るまで影響を及ぼす」のである，と述べている。そしてブーバーは，この受肉がなければ「それらはとっくに博物館や図書館の中に埋もれてしまっていたことであろう」，と喝破する。同書 42 頁。

[11] 同書 46-47 頁。これ以外にもブーバーは，資料分析に対する批判を随所で繰り返す。例えばこれに先立つバウムガルトナーに対する反論において彼は，出エジプト記 3 章 13-14 節では神の名の意味が開示されるのであり，出エジプト記 6 章 3 節で言われていることも同趣旨であって，それは創世記 12 章 8 節でアブラハムがヤハウェの名を呼んだとされていることと矛盾しない，ここで必要なのは，「断片の資料分析ではなく，質問自体の意味分析」である，とする（ちなみに，資料分析では通常，前 2 箇所はそれぞれ E と P に，後者は J に分類される）。同書 28-29 頁。更に彼は，本文第 5 章でも同じ問題を取り上げる。彼によれば，編集者が創世記 12 章 8 節に記されていることに気付かなかったり，それに影響されなかったりすることはあり得ず，従って資料区分によってはこの問題は解決しないのである。同書 129 頁，256 頁注（25）（26）。また，ヤコブへの三つの託宣（創世記 28 章 15 節，31 章 3 節，46 章 2 節）の釈義に関しても彼は，それらは異なった資料に帰せられ神の名称が異なってはいても，「同一の精神，同一の性質」を持っている，とする。同書 123 頁。

学的に形成された，二つの伝承の調停によって成り立っている，とする[12]。

それでは，ブーバーの傾向史的な編集過程の解明は，文献批判的研究の中で精緻な形で展開された伝承史や，最近脚光を浴びている編集史とはどこが違うのであろうか。確かに歴史批判的方法によっても，各文書層の編集者やその改訂者は先人の伝統を全く無視して勝手に創作したのではなく，受け継いだ伝承を自分達の時代の必要に応じて再解釈した上で，次の世代へと伝えた，とされる[13]。しかしブーバーが，伝承を選択し，配列した人物は，「一人の偉大な教師であった」[14] と言う時，そこで考えられている編集とは再解釈と言うよりは，継承された伝承を自分もその中にいる精神的傾向性の中で理解し，その理解したものをより明確な形にして次に伝えるという作業を意味しているように思われる。更に，伝承をそのようなものとして理解しながら釈義作業をする現代の研究者もまた，当然のことながらこのような精神的傾向性の中にあることになろう[15]。

ブーバーによれば，「ヤハウェの僕」モーセ像の系譜に見出すものと第二イザヤの「ヤハウェの僕」の歌の関係は，畳まれた紙と広げられた紙の関係に等しい。すなわち，紙が広げられると，以前覆われていたものが開示されるのである[16]。つまりブーバーにとって，ある時代の文書は，単にその時代の歴史状況や政治状況を反映する資料であるにとどまらず，継承された伝承の中に秘められた意味をその都度新たに発見しながら，継承された伝承に含まれる精神的傾向性を新たな形で次に伝えているのである。ブーバーの傾向史的方法は，こうした思想的傾向性の継続性の感覚に強く裏打ちされている。

もう一つ，ブーバーの傾向史的方法にとって重要なのは，伝承の歴史性に対する独特の見方である。ブーバーは，本文第1章「ギデオンの詞」において，士師記8章23節のギデオンの言葉の信憑性について論じている。その中で彼は，歴史性を主張するのは自分の意図ではなく，その歴史性を学問的に論議し得るかどうかさえ極めて疑わしい，とする。しかしその上で彼は，「ザーゲは歴史にかぶせられており」，「報告者にとって出来事の経過についての彼の知識を表現する直接的で唯一の方法」だったし，「この知識はそれ自体が伝説的」であり，「神話化する想起の有機的作業」の中での描写であった，とする。彼

[12] 同書77頁。

[13] 木幡藤子「文献研究としての旧約学の諸方法」『現代聖書講座第2巻　聖書学の方法と諸問題』（日本基督教団出版局，1996年初版）18頁。

[14]『神の王国』77頁。

[15] ブーバーは，フランツ・ローゼンツヴァイクが批判的聖書学で「編集者」（Redaktor）を意味する略称としてよく用いられるRの記号を「我々の先生」（Rabbenu）と読んでいた，とする逸話を紹介する。この逸話は，ブーバーらの聖書テキストへの態度と近代聖書学との違いを言い得て妙である。同書217頁注（10）。

[16] 同書133頁，260頁注（1）。

によれば，ギデオンの言葉は，「歴史的に現実的と規定し得ないとしても，深い意味では歴史的に可能と規定し得る」ものである。そして「言葉は，時の本質に従い，またそれ自体の本質に従って，時の中で語られる」のであり，それは「一つの精神の在り方の表現」なのである[17,18]。

更にこの部分でブーバーは，奇跡伝承についての見方へも言及している。彼は，奇蹟的なものを含む伝承を荒唐無稽な空想とは見ず，ある異常な出来事を経験した人間の驚きの表現と考える。彼によれば，「奇蹟は，奇蹟を期待する人間によって見られ，奇蹟に捉えられている人間によって，物語る言葉に刻み込まれた」のであり，それは「空想ではなく記憶」，「異常な状況によって駆り立てられ，その状況に対して一切の恣意なしに，異常な関連を構築する記憶」，「敬虔に詩を紡ぎ出す記憶」である[19]。

2. 「我-汝」の展開としての聖書解釈

次に，ブーバーの聖書解釈と彼の思想との関係について考察する。言うまでもなく彼の思想を世界中に知らしめたのは，1923年に出版された『我と汝』（Ich und Du）である。この著作でブーバーは，彼独自の思想を明らかにした。その後出版された彼の一連の聖書著作は，『我と汝』で明らかにされた思想がその底流となっており，『我と汝』と彼の一連の聖書著作は，言わば序論と各論の関係にあると言えよう。

しかしこれまで哲学の領域におけるブーバー研究者の間では，ともすると「我-汝」にのみ関心が集中し，もう一つの根源語である「我-それ」については「我-汝」からの堕落形態として，否定的見地から検討される傾向があった。ところが『我と汝』によれば，人間はむき出しの「現在」には生きられず，社会的生も「それ」の世界なしには不可能であ

---

17 同書70-71頁。

18 またブーバーは，本文第7章「王の契約」においてシナイ契約を論じる中で，モーヴィンケルがその締結の報告は祭儀ドラマの史実化であると見ていることを批判しながら，歴史的宗教の精神は，「それが告白する出来事と想起が存在しなければ存在しない」のであり，その精神は「出来事によって決定的に呼び覚まされた，伝承することへの情熱である」，とする。彼によれば，「出来事と想起が支配しているところでは祭儀はその命令に従う」のである。同書156-157頁。

19 同書71頁。ブーバーは，後に『モーセ』の中でこの考えを更に展開し，出エジプト記15章の「海辺の奇蹟」を次のように論じている。彼によれば，イスラエル人達はこの出来事を，神の行為として，Wunderとして理解した。但し，Wunderと解釈したのではなく，Wunderとして経験し，知覚した。そしてWunderは歴史観の中で概念化されるにあたって，「止揚され得ざる驚き」（ein unaufhebbares Staunen）として定義される。重要なのは，起こったことが，それが起こった時に，神の行為として経験された，ということである。『マルティン・ブーバー聖書著作集第1巻　モーセ』（荒井章三・早乙女禮子・山本邦子訳，2002年，日本基督教団出版局），95頁。ブーバーはまた，ザーゲと歴史の関係を論じる中でも，同趣旨のことを述べている。同書16-20頁。（なお，以上の訳文は，拙論の趣旨を明確にするため，筆者がドイツ語原文から直接訳出した。）

る。確かに,「それ」のみで生きる者は真の人間ではないが,「汝」の「現在」が「それ」の世界の上を漂っているのであり,共同体は,「汝」との結び付きを失わない限りその生命を失わないのである[20]。ブーバーにとって,そのような社会的生の構築は永遠の課題として存在するのであり,彼の聖書解釈はこの課題,すなわち「汝」に対する関係の共同性の受肉としての組織機構(Verfassung)の構築に向かっている[21]。ブーバーが敢えてTheokratieという誤解されがちな用語を用いて考察しようとしたのは,この課題の可能性についてである。

彼にとってイスラエルとは,ヤハウェとの排他的関係を地上に実現するという逆説的課題を負った共同体であり,そのような意味においてのみそれは「神の民」であり得るのである。そしてこの困難な課題に対する苦闘は,聖書の中に傾向性として表明されているのであり,従ってその解釈もまたこの傾向性を背負わなければならない。その意味で彼の聖書解釈は,必然的に共時的であり,共時性は彼の聖書解釈において必須の要素である[22]。このようにブーバーは,聖書の傾向性を神支配的共同体の根本的課題に対する応答の連続性の中に発見し,同時にその傾向史的解釈を現代に生きる自分の課題とする。

以上のことの当然の帰結として考えられるのは,ブーバーにとって聖書解釈における歴史的実証性は,必ずしも必要不可欠な要素ではないのではないか,という疑問である。彼がイスラエルにおける唯一神教の展開を聖書的に論じる際,歴史的実証性は一応踏まえていても,実はそこを自明の出発点とはしていないように見える。むしろ彼の暗黙の出発点は,「我-汝」における「排他性(Ausschließlichkeit)」,すなわち「関係(Beziehung)」の直接性と,その無制約性である[23]。彼の聖書解釈は,これを共同体的な根本課題として引受ける地点から始まるのである。

ブーバーは『神の王国』の本文第6章「イスラエルの信仰」において,唯一神信仰の本質について論じている。彼にとって唯一神教の教えは,信仰生活の排他性,すなわち生の

---

[20] Martin Buber, “Ich und Du”, *Werke I Erster Band : Schriften zur Philosophie.* Heidelberg : Lambert Schneider, 1962, SS.101, 108, 110. なお,ブーバーはこの著書において,「現在」(Gegenwart)という語を「汝」との出会いによって生じる出来事という意味で用いている。北博「マルティン・ブーバーの<イスラエル > 理解」(『教会と神学』第40号,東北学院大学論集,2005年3月)92頁参照。

[21] ブーバー『神の王国』72-73頁,172-173頁。なお,Verfassungという語のブーバーの用法とその訳し方についての提言は,北博前掲論文111頁注65参照。

[22] 本稿注10を参照。

[23] ブーバーが『我と汝』の中でBeziehungという語を用いる時,それはすべて「我-汝」の関係を表わす。それは,「出会い」の中で,相互のかけがえのなさ,代替不可能性,記述不可能性,唯一性として生じる出来事である。ブーバーがAusschließlichkeitという語で表わそうとするのは,このような「関係」ののっぴきならぬ性格である。“Ich und Du”, SS. 82, 84f. また,北博前掲論文90-91頁参照。

全体性，そのすべての領域への適用のうちに存する。彼によれば，一神教における唯一性は，「我-汝」関係における汝の唯一性である。唯一神信奉者は，対峙（Gegenüber）において経験した神をすべての中に再認識する。そして，世界の全領域における漸次的な信仰的発見において，畳まれた紙が広げられるように，「存在者に対する人間の魂の現実の関係の開帳」，すなわち神の認識が行なわれ，排他性を生き生きと現実化しようとする努力が現われるのである。彼によれば，この現実化の意欲は内部対立と内部闘争において表明され，そこにおいて唯一性の教えが発達する。従って，彼にとって異教礼拝との戦いとは外国の神々との戦いではなく，まさにヤハウェ宗教内部での，排他性の現実化をめぐる闘争なのである[24]。

彼は更にこの中で，イスラエル内部に生じる不信仰を象徴的に分類し，一方の不信仰をバアル化，もう一方の不信仰をモレク化と呼んでいる。これらの不信仰に対する戦いは，神の偶像化をめぐる戦いであり，「本質対非本質」をめぐる戦いである。しかし，「神が自分自身の偶像化に対して立ち上がるところでは，区分は曇らされ混乱させられる」のであり，この戦いはあらゆる局面で果てしなく続く決着の着かない戦いである[25]。

このように，「我-汝」から発するブーバーの聖書解釈は，根本的に神学的でありながら，同時に狭い意味での宗教の領域を遥かに突破していく。そこでは社会的生の全局面が例外なく問題となるゆえに，それは極めて政治的社会的となり，また生の全体性に向かって呼びかけるゆえに極度に倫理的となる。彼は，聖書の記述から注意深くその意味するところを汲み取ろうとする限りでは実証的であろうと欲するが，決して形式的な意味で帰納的であろうとは欲しない。ブーバーにとって聖書とは，神と人間の関係の排他性の秘密をそこから生き生きと汲み取る，豊かな井戸のようなものなのではないだろうか。

3.　ブーバーの聖書解釈の今日的意義，あるいはその限界？

それでは次に，以上のようなブーバーの聖書解釈方法を今日の我々はどのように評価し，受け止めるべきか，という問題に移ることにする。今日ますます明らかになってきたのは，19 世紀後半に本格的に始まった歴史批判的方法による近代聖書学が，過去のテキストを現在の我々の状況に向かって発信されたメッセージとして理解するという解釈学的課題に対して，極めて不十分なものだった，ということである。確かに近代聖書学は，啓蒙主義の高まりを背景に生じてきた，固定化された正統教義への挑戦を可能にしてきた。しかし，

---

[24]『神の王国』134-136 頁。
[25] 同書 136-139 頁。

それは多くの場合，一部教養層の知的渇望を満たし，その精神的自由の謳歌に貢献することにとどまっていたのではないだろうか。しかも，最近では近代聖書学が徐々に教会でも市民権を得るにつれ，かつてのその反骨精神を失い，近代聖書学自体が権威化し，保守化する傾向も見られるのである。

特に今日問題とせざるを得ないのは，近代聖書学がその基盤としてきたのが，実は近代合理主義を背景として西洋近代に出現した幅広い教養市民層だった，ということである。すると，そのような教養市民層が存在しないか圧倒的に少数である第三世界の国々においては，そのような社会層を基盤として発達してきた近代聖書学の存在意義は，極めて低いと言わざるを得ない。例えば，その日の生活に追われている第三世界の貧困層にとって，近代聖書学はどのような意味があるのであろうか。彼らにとって，神学書や聖書註解の類は，おそらく高価な物で，貧困者はそのような本を買う余裕などないかもしれない。しかも，そこに書かれてあることは，生活に疲れた貧困者が大きな努力と忍耐をしてまで読むに価するものなのであろうか。そう考えると，近代聖書学は，一部の教養市民層以外の人間には無用の長物以外の何物でもないのではないか，と考えざるを得ないのである[26]。

このように，近代聖書学は一定の時代的役割を果たしてきたとは言え，それは限られた社会層を基盤としたかなり限定的な役割であった。しかも，逆にそれによって失ったものも大きいのである。それは，聖書の本来の役割であった筈の「共時性」である。人々は，多かれ少なかれ聖書の言葉を自分に対する，あるいは今ここに生きる自分達に対する語りかけと理解し，自分達が現在直面している様々な問題に対処するための活力と知恵をそこから得ようとしてきた。この「共時性」の感覚が失われた時，聖書は単なる古典となり，図書館の閉架書庫で埃をかぶっているだけの存在となるであろう。当初歴史批判的方法が目指していたものも，教義を相対化することによって聖書の中に新たな意味を発見しようとすることにおいては，ある意味共時的なものであったはずである。ところがその原点が失われた時，それはただの高級な知的ゲームに成り下がってしまうのである。

しかしブーバーは，歴史批判的方法の問題点を随所で指摘しながらも，歴史批判的文献に広く目を通し，自身の聖書解釈を当時最新の歴史批判的方法に媒介させてもいる。先に述べたように，ブーバーにとって歴史的実証性が必ずしも必要不可欠な要素とは思われないにもかかわらず，彼はなぜ歴史批判的方法を捨てなかったのだろうか。困ったことにブーバーは，歴史批判的方法の意義も，自分がそれを用いる理由も語ってはいないのである。

---

[26] これに関して，北博「聖書解釈と宣教―フィリピン神学教育の現場からの提言―」（『基督教論集』第 44 号，青山学院大学同窓会基督教学会，2001 年）340-342 頁参照。

このことに関してスティーヴン・キープンズは，『汝としてのテキスト』の中で次のように説明する。それによれば，ブーバーの聖書著作では，翻訳技術が歴史批判的方法によって増強され，「複合的解釈装置」を創造しているのであり，ブーバーは，主導語の分析を歴史批判的方法論や対話的解釈方法と結び付け，聖書の解釈のための「複合的方法」を創造しているのである。そしてキープンズは，ブーバーの「方法の多元性」をこれからの聖書解釈のあり方として評価する[27]。

ブーバーは，『我と汝』出版後の1925年から，フランツ・ローゼンツヴァイクと共にヘブライ語聖書を字句通りにドイツ語化する作業に従事する。ブーバーの一連の聖書著作は，この作業の延長線上に展開された，とも考えられる。しかし，なぜ翻訳という文学的次元の作業が歴史批判的方法と結び付くのだろうか。このことについてキープンズは，ブーバーのユダヤ人としての思考方法から説明する。それによれば，ブーバーはユダヤ教が歴史的出来事に基づく宗教だという前提から出発するのであり，ブーバーの考えによれば，ユダヤ教は神とイスラエルの出会いと対話の出来事に基づいている。ブーバーの聖書解釈は，第一段階の文学的解釈にとどまらず，第二段階では翻訳技術や様々な近代聖書学の批判的方法の使用によって，神とその民の出会いの出来事を語る主要な物語の再構成を含んでいる，とキープンズは言う[28]。

キープンズの言う通り，ブーバーの聖書解釈は，自身のユダヤ教理解と深く関わっている。そして，既に述べたようにそれはまた，彼の「我-汝」思想の直接的展開でもあった。しかし，ブーバーが歴史批判的方法を批判する一方でそれを積極的に用いていることには，もう一つ別の理由もあるように思われる。それは，外在的理由である。『神の王国』が出版された1932年は，ナチスの後押しする「ドイツ的キリスト者」運動が10項目から成る運動の基本方針を発表した年である[29]。既にこの時点で多くの教会関係者がこの運動に加わっていたらしいが，翌1933年にナチスが政権を奪取してからこの運動は急速に拡大し，その翌年のバルトらによる教会闘争も挫折する[30]。ブーバーが様々な批判に対して反論を展開する第二版への序文は，ニュルンベルク法施行の翌年1936年に書かれた。そして1938年には，『神の王国』の続編として予定されていた『油注がれた者』が出版中止に追

[27] Steven Kepnes, *The text as thou : Martin Buber's dialogical hermeneutics and narrative theology.* Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1992, pp. 43, 50.

[28] ibid., p. 50.

[29] その内容については，佐藤司郎「告白教会とユダヤ人問題―1933年のバルトとボンヘッファーの神学的方向定位―」『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容　研究プロジェクト報告書II』（東北学院オープン・リサーチ・センター，2009年）194-195頁の「資料」参照。

[30] その経過については，同論文（同報告書182-204頁）参照。

い込まれ，ブーバーはこの年エルサレムへの亡命を余儀なくされるのである。ブーバーが歴史批判的方法を積極的に受け入れ，しかもその方法論による批判に対して丁寧に反論しているのは，ナチスに対して為す術もなく総崩れ状態となる近代聖書学と同じ次元での対話を続けることによって，その問題点ないし弱点に気付かせるという隠れた意図があったのではないだろうか。その際，ユダヤ人であるブーバーが，近代主義に対して批判的だという点では共通していたカール・バルトと同じ方法によってナチスに抵抗することは出来なかったという事情も，当然のことながら考慮に入れておくべきであろう。

ブーバーは，聖書テキストを資料毎に孤立させ，年代付けすることには反対するが，資料区分を文学的傾向性の反映としては受け入れる[31]。また，様式史が聖書の歴史記述を祭儀の歴史化であるとすることには反対するが，様式を共同体の精神的傾向性を反映するものとして重視する[32]。このようにしてブーバーは，聖書解釈をあたかも官僚が国家の公文書を精査するような実証主義から引き戻し，テキストに秘められた現実の社会的生の葛藤と精神の系譜を，現代との連続性において明らかにしようとする地点に置くのである。もちろんその場合，このテキストがユダヤ教由来のものであるという暗黙の前提があることは，言うまでもない。

それでは，以上のようなブーバーの聖書解釈方法は，どのような現代的意義があるのであろうか。ブーバーは，ヘブライ語テキストの丹念な解読を基本にしながら，全体としての聖書テキストを社会学的方法や歴史批判的方法によって媒介させることによって，人間の在り方や社会的生の在り方を，現在にまで続く人間の葛藤，また今後も永遠に続く人間の課題として提示した。そこにおいて聖書は，単なる古典ではなく，現実の歴史的出来事の上に成り立ち，社会的生も含めた生の全体性を包括し，現代の状況の全体性に向かって呼びかけている文書である，と見なされる。聖書は，現代の人間に対する何らかのメッセージを秘めているという意味では根本的に共時的なものであるが，歴史批判的方法も含めた様々な方法を媒介させることによってその隠されたものが一つ一つ発見され，明らかになっていく。この聖書解釈の営為は聖書自体の成立史の中にもあり，これまでも繰り返され，これからも続くであろう。ブーバーの聖書解釈は我々に，聖書解釈の様々な可能性と聖書自体の奥行きの深さを暗示するのである。

ブーバーは聖書を，時間的空間的な広がりの中で理解する。その解釈は，生の全体性と連続性の中で続けられる営為である。キープンズによれば，ブーバーは神から人へと語ら

---

[31]『神の王国』13-14，47 頁。

[32] 同書 156 頁。

れる言葉，書かれた聖書の言葉，そして解釈の言葉について語っている。キープンズはそれを，言語的連続体と呼んでいる[33]。すなわちブーバーは，聖書テキストには徹底的にこだわるが，それを実証性の枠内に閉じ込めることも，逆にその文言を絶対視したりすることもせず，神の啓示と人の応答を含めた神と人，人と人との関係の全体性の中で解釈しようとするのである。

ところでブーバーが最初に『神の王国』を出版したのは，ウガリット文書の発見からまだ数年しかたっていない頃だった。ブーバーは，当時の宗教学の成果を駆使しながらカナン宗教についても論じているが，今日の研究成果から見ると幾分思弁的過ぎると思われる部分が多々ある。1955 年に書かれた第三版への序文では，ウガリット文書の解読作業に基づいたオールブライトらの批判に対して反論するが，ブーバーはこの中でそれまでの自説を新しい知識によって補強はしても，その核心部分については全くと言っていいほど変更を加えない。近年の考古学的成果による初期イスラエルについての新しい研究に対して，もしブーバーが生きていたらどのような応答を試みていたであろうか。おそらくオールブライトに対する反論と同様，核心部分に関しては殆ど修正をしないであろう，そんな気がしてならない。つまり，ブーバーの聖書解釈において，実証的であることは二次的であるにとどまらず，本質的に実証性は必要としないのである。それではブーバーにとって，歴史とは一体何であろうか。ブーバーの歴史に対する認識の根底には，西洋近代とは根本的に相容れないものがある。これをもってブーバーの限界と言うべきであろうか，それとも新しい思想を切り拓く手掛かりがそこに隠されていると見るべきなのであろうか。

---

33 Kepnes, op.it., pp. 42, 54-58.

［論 文］

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 ——*

村 上 み か

1. はじめに

周知のように，ジュネーヴの宗教改革者カルヴァンはルターと並ぶ代表的な宗教改革者であり，その世界史的な影響力はルター以上に大きなものである。もちろん，ルターはその「95箇条の提題」やその後のローマ教会との論争を通じて，宗教改革そのものの成立の契機を与えたわけであり，その意味で，あらゆる宗教改革運動の現象の根本的な成立要因として，その影響力の大きさは比類なきものと言えるだろう。しかし，その後，各地に成立したプロテスタント教会において神学的，制度的側面で受容され，そのことにより社会へのより大きな影響力をも持ちえたのは，カルヴァンであった。ルター主義の受容がドイツと北欧にとどまったのに対し，カルヴァンのそれは，国教となったスコットランド，ネーデルラントはもとより，フランス，イングランド，東欧へと及び，ユグノーやピューリタンを通じて，近世から近代にいたる社会の展開に大きな役割を果たしたのである。それゆえ，カルヴァンに関する研究はキリスト教史や神学の分野にとどまらず，社会史，経済史の分野にまで至り，幅広い視野からの考察が提出されてきた。

なぜカルヴァンは，これほどの影響力をもちえたのであろうか。その理由は，多様な側面から考察されるべきであり，たとえば彼が活動の拠点とした地域―すなわちジュネーヴ―の地理的状況や政治制度，社会構造の特質も，その大きな理由として挙げられよう。しかし，それ以上に重要な要素として考えられるのは，彼が優れた神学を残したことであるだろう。カルヴァンは体系的な宗教改革の神学を作り上げることに成功した最初の神学者であったのである。もちろん，その基礎にはルターの新しい神学理解があるが，ルター自身は彼の神学理解を体系化することをしなかった[1]。というのも，ルターは「宗教改革的」

* 本稿は，2011年度 東北学院大学文学部総合人文学科公開講座（「ヨーロッパ思想の成立と展開―理性と信仰の関わりをめぐって―」 2011年7月9日）における講演「宗教改革者カルヴァンにお

神学理解に達した後，そこから新たな神学体系を構築する作業を行わず，その後は論敵との論争の中で彼の神学思考を展開させていくというあり方をとった。それゆえ，その発言は具体的な論争状況に規定されており，その内容は時とともに変化する側面をもっていた[2]。近年のルター研究は，彼の神学を体系化することの困難を明らかにしたほどである[3]。もっとも彼の同僚メランヒトンは，その『神学綱要（Loci Communes)』によってルターの神学理解の組織化を試みたが，十分に体系化された形で提出しえなかった。それに対してカルヴァンは，ルターの神学思考を基礎に宗教改革的神学を優れた形で体系化し，それを『キリスト教綱要』（とくに最終版）において提出したのである。

なぜカルヴァンは宗教改革的神学の体系化をなしえたのであろうか。カルヴァンは第二世代の宗教改革者であり，1520 年代の改革運動内外の論争を経て，宗教改革的神学の基礎が定まって来た頃に活動を始め，その基礎の上に思考し得たのも成功の理由の一つであろう。しかし彼の優れた神学をもたらしたのは，彼自身の優れた能力，特にその徹底した合理的思考法であることは，彼の神学を知る者には明らかである。彼の神学の構造は極めて論理的で，美しく整えられており，聖書註解や説教などで断片的に語られた言葉も，彼の神学体系の中に納まり，見事なまでに首尾一貫したものとなっている[4]。一方，彼が優れた神学を形成しえたもう一つの大きな理由は，彼の敬虔性にあると言えるだろう。『キリスト教綱要』をはじめとする彼の神学的言表が彼の深い信仰を表わしていることも，彼の神学を理解する者にはまた明らかである。彼の神学には，この「信仰」と「理性」とがバランスをもって表現されているのである。12 世紀のアリストテレスの再発見以来，両者を調和させることが困難となっていたこの時代に，この二つの要素を効果的に融合しえたカルヴァンは稀有な存在であったと言えるかもしれない。

もっとも従来の研究には，両者の関係性という側面からカルヴァンの神学を考察しようとするものは少ない。本稿はこの問題，すなわちカルヴァンにおける「信仰と理性」の問

ける信仰と理性」の原稿をもとに，加筆，修正したものである。

[1] ルター自身の手による唯一の組織的な神学叙述は『小教理問答』（1529 年）に見ることができる。

[2] ルターは多様な神学陣営に対して弁証を行う中で，彼の神学を展開し，拡大させたことが，とくにハインリヒ・ボルンカムによって明らかにされた。Bornkamm, Heinrich, Luther als Schriftsteller（1965), in : ders., Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze, 1975, S.39-64. ; ders., Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Hrsg. von Karin Bornkamm, 1979.

[3] この問題については，以下の拙論を参照 :「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，19-36 頁。）

[4] たとえば，ビエレールの以下の研究は，カルヴァンの社会経済理解について，このことを明らかにした。Biéler, Andre, La pansée économique et sociale de Calvin, 1959.

題を取り上げ，この両者が彼の神学の中でどのような形で表現されているかについて考察を行う。具体的には，彼の神学が完成された形で表わされた『キリスト教綱要』（最終版）に基づき，彼の神学の構造を分析し，そののち「人間論」と「聖餐論」を取り上げ，信仰と理性の融合がもたらした成果を明らかにしたいと思う。それに先立ち，まず彼の信仰と理性が培われた背景について，言及しておきたい。特に後者に関しては，彼の神学の方法論的基礎を確認することになるだろう。

2.　カルヴァン神学の背景：人文主義から宗教改革へ

そもそも，人間の宗教的感性がどのように養われるのかを実証するのは困難である。それも記録の残されていない過去の人物について,それを見出そうとするのは不可能に近い。自伝的叙述があったとしても，客観性の観点から，それをそのまま実証のための資料とすることはできず，カルヴァンに至っては，それすらほとんど残されていない。それゆえ，彼がその成長過程において，どのような宗教的涵養を受け，どのような宗教的経験を経て宗教改革者となったのかは明らかでない[5]。したがって，ここではカルヴァンの宗教性に関わる可能性のある環境を指摘するにとどめる。すなわち，彼が生まれ，幼少期を過ごしたフランスの東北地方ピカルディのノワイヨンが司教座聖堂所在地であり，その地方の宗教的中心地であったこと，そして彼の父が教会参事会公証人，また司教顧問会議書記として教会に勤めていたということである。これにより，彼が幼少期より宗教的な雰囲気を経験し，とくに父親を通して教会の状況を―良きにつけ，悪しきにつけ―身近に知っていたであろうことが推測される。もっとも，これも推測の域を出ず，そこから彼の敬虔性を直接，説明することは避けるべきであろう。

一方，カルヴァンの知的教育の足跡については，より明らかにされている。もっとも，これについても正確には分かっていないことが多いのであるが，おそらく1520年代の前半，すなわち彼が10代前半であった頃に，彼はパリへ出て，10年近くにわたる大学生活を始めていることが確認されている[6]。これは当時としては恵まれた教育環境であったが，ノワイヨンで教会当局者や貴族と親交のあった父の希望により，カルヴァンは貴族の息子たちとともに上京し，若くして優れた教育を受けることができたのである。当時は10代前半で大学に入り，基礎教育を始めるのは珍しいことではなかったが，大学教育を受ける

[5] McGrath, Alister E., A Life of Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture. Chichester 1990. ここではS.14-17.（邦訳『ジャン・カルヴァンの生涯（上）（下)』キリスト新聞社　2009年，2010年）
[6] カルヴァンの大学での勉学に関する考察ついては以下を参照：Ebd., S.21-27, 31-33.

ことのできた学生の多くは貴族か上層の中産階級の出身者であり，カルヴァンが良い教育環境を与えられたことは明らかである。ここで彼は優れた教師に出会い，徹底した言葉の教育を受け，論理的思考力を身につける機会が与えられたのである。

カルヴァンはパリ大学の学寮に入り，ここでまずラテン語とフランス語の基礎を学ぶ。幸運なことに，カルヴァンは近代教育法の祖と言われる優れた教育者マチューラン・コルディエ（Mathurin Cordier）に教えを受ける機会が与えられている[7]。コルディエは技術的な教育を行うにとどまらず，鞭打ちをもって厳しく臨む当時の教育法に対して深く楽しむ学びを提唱し，そのためには，まず人間としての品性が必要であることを唱える教育者であった。そしてその品性をキリストにおいて学ぶべきとし，そのような前提が準備されたのちに，はじめて文芸の勉強をなしうると主張して，教育の実践にあたっていたのである。カルヴァンはこのコルディエに大きな影響を受け[8]，彼のもとでラテン語文法を学び，優れた語学力の基礎を身につけた。やがてそれは彼の後の著作活動の中で大きく実り，明晰で力強く，しかも美しい文章を彼は残すことになるのである[9]。

語学の学びののち，彼は自由学芸の学びへと進み，論理学，倫理学，形而上学，弁論術，自然学などを習得し[10]，論理的思考力や表現力を身に付ける機会が与えられる。そして自由学芸の学びを終えた後，カルヴァンはオルレアンに移って法学を学び，ここで法学的な思考方法を身につけ，論理的思考力にさらに磨きをかける機会が与えられるのである。一方，彼はこのオルレアンで優れた人文主義の法学者に出会い，大きな影響を受けることになる。彼らは，当時一般に行われていたように，古典的法典—すなわちローマ法—を中世の法学者の註解書を通して理解するのではなく，直接古典法のテキストに向かい，それを歴史的，言語的文脈の中で読み解き，それを現実の問題に応用するために理論的に再構成するという，新しい試みを行っていた[11]。彼らのその高度な理論的な作業にカルヴァンは引き付けられたようである。ここで学んだ人文主義的な原典志向，解釈方法をカルヴァンはその後も維持し，やがてそれは後のカルヴァンの聖書解釈の基礎となったと理解されている[12]。そしてカルヴァン自身も，1530年に法学の学びを終えた後，法律家としての働きを始めるのではなく，人文主義者としての道を歩むべく，パリに戻って勉強を続けること

[7] Ebd. S.27.

[8] カルヴァンは後にコルディエの教育法を高く評価している。Calvin, Jean, Commentaires de Jean Calvin sur I Thessaloniciens, 1550, 序文（邦訳，新教出版社 1970 年）

[9] 久米あつみ『カルヴァン』（人類の知的遺産　28）講談社 1980 年，68-69 頁。

[10] MacGrath, A Life of Calvin, S.34f.

[11] Ebd., S.58f.

[12] Ebd., S.59f.

になったのである。

周知のように，人文主義は15世紀半ば以降にヨーロッパに広がった文化革新の運動で，中世末期の混乱した社会状況の中で，文化を刷新し，困難な状況を切り開いてゆこうとするものであった。そしてそれは，根本的な人間の問題を扱い，人はどう生きるのかを問う倫理的性格をもつものであった。そのための知恵を，人文主義者たちは“ad fontes（源泉に帰れ）”というスローガンのもと，ヨーロッパ文化の源流，すなわちギリシア，ラテンの古典に求め，しかも，より正確な理解のために原典そのものから学ぶことを始めた。そのためにはギリシア語やラテン語，そして―聖書も古典の中に入るため―ヘブライ語を習得することが必須条件となり，カルヴァンもさらにヘブライ語とギリシア語を習得すべく，パリで勉強を続けたのである。これが，後のカルヴァンの聖書解釈に重要な基礎を与えるものとなったことは言うまでもない。

このようにカルヴァンは，若き日に新しい教育や研究を試みる優れた教師たちに出会い，それを通じて彼の知的思考力，ひいては彼の神学の基礎が築かれたことが理解されただろう。すなわち言葉の力を徹底的に養い，それをもって古典のテキストに直接取り組み，それを言語的，歴史的文脈の中で分析し，解釈し，さらにそれを，現実を克服する知恵として理論的に再構成してゆく―そのような能力がここに養われたと理解されるのである。

もっともカルヴァンはここで養われた力を，まずは人文主義者としての作品『セネカ「寛容論」註解』（1532年）において表してゆく[13]。これはストア哲学者セネカの『寛容論』にカルヴァンが註解を行ったもので，古典を取り上げて，分析と解釈を行い，そこから現実を克服する知恵を再構成するという人文主義的な手法に基づいて著されたものである。セネカの『寛容論』は，ローマ皇帝ネロの私教師であり，また執政官でもあったセネカが，キリスト教徒に厳しい迫害を行うネロに慈悲深くなるように説いたものであるが，カルヴァンはこれを当時のフランスの現実に応用し，宗教改革に対するフランス国王の厳しい弾圧に対して寛容になるようにとの意図をもって著したのである。ここには宗教改革への好意的な態度が伺われるが，まだ宗教改革そのものへの共鳴は確認されず，カルヴァンはこの書により人文主義者として世に出ようとしたのであった。しかしカルヴァンの期待に反し，この書は評価を得ることができず，その後，約一年半の間のいずれかの時点で，彼は「思いがけない回心」[14]を経験して宗教改革運動へと入ってゆく。そしてすでにその数年後，1536年には『キリスト教綱要』の初版を著し，その知的思考力を宗教改革神学の

[13] Ebd., S.60-62. ; Calvin, Jean, L. Annaei Senecae libri de Clementia cum commertario, 1532.

[14] Calvin, Jean, Commentaires de Jean Calvin sur Psaumes, 1557, 序文（邦訳，新教出版社1970年）

叙述へと応用していったのである。そしてその後，立ち寄ったジュネーヴで，導入されたばかりの宗教改革の確立に協力することを請われ，この地の宗教改革者として生涯にわたり活動を行っていったのである。もっともジュネーヴの地で異邦人であったカルヴァンは，現地の人々から容易には受け入れられず，晩年まで緊張ある生活を強いられたと言われる。しかし，その中にあって彼は優れた改革と神学活動を行い，多くの著作を著した。やがてジュネーヴは宗教改革の模範の地として知られるようになり，彼の元にはヨーロッパ各地から教会改革を志向する多くの人が集まり，ここで彼らはカルヴァンの改革と神学を学んで，祖国へ帰り，そこにカルヴァン的宗教改革を導入していったのである。それにより彼の影響力はジュネーヴに留まらず，ヨーロッパ各地へ，そしてそこからやがては世界各地へと広がることになるのである。

3.　カルヴァンの神学

このように若き日に養われた優れた知的思考力は，カルヴァンにおいてどのような神学を形成させるものとなったのか。以下においては，この問題について考察を行う。前述のように，カルヴァンの神学は全体において知性と霊性の調和的融合を表すものであるが，それは特にその神学構造，そして人間論，聖餐論において明らかに確認される。以下，カルヴァンの『キリスト教綱要』の最終版[15]に基づき，順を追って考察してゆく。

（1）　カルヴァン神学の構造―理性的認識と霊的認識の一体化―

カルヴァンの『キリスト教綱要』は四巻から成り，三位一体論的神論に対応した構成をとっている。すなわち第一巻が「創造主なる神の認識」について，第二巻が「贖い主なる神の認識」について，第三巻が聖霊により「キリストの恵みを受けるあり方」について，そして第四巻がキリストとの交わりに導く「外的手段」についてである。この構成と主題を見る限り，「神論」がその中心にあることが理解され，カルヴァンの神学が「神中心の神学」と表現される所以が理解されるかもしれない。カルヴァン自身は，全体においては最初の二巻で神認識を取り扱い，後の二巻で人間認識を取り扱う意図をもってこの書を構成したと述べている[16]。しかし以下にも見るように，実際には最初の二巻も神認識のみを扱っているわけではなく，人間認識についても多くの章が割かれている。すなわち第1巻

[15] Calvin, Jean, Institutio Christianae Religionis, 1559.（邦訳『キリスト教綱要』I-IV　新教出版社 1962-1965 年）（以下，Inst. と略す。）
[16] Inst., I. 1 :3.

では創造主なる神について語る中で，人間の創造について語られ（14-16 章），第 2 巻では贖い主について語る前提として，人間の堕落の問題が語られるのである（1-3 章）。

このことは，『キリスト教綱要』の最初の章（第 1 巻 1 章）に述べられているカルヴァンの基本的な神学理解に対応したものと理解することができる。すなわち，ここでは「神を認識すること」と「われわれ自身を認識すること」は結び合ったことであり，両者は区別されるが，切り離すことができないものと述べられる[17]。この神認識と自己認識の結合関係を，カルヴァンは二つの側面から説明する。その一つは，「自己を省察するものはだれでも，神へまなざしを向けざるを得ない」[18] というものであり，自らの賜物や自身の存在そのものを知ると，それが自身からのものではなく，神からのものであることを考えざるを得なくなることが述べられる。また自らの愚かさや無力さを知り，悲惨さ，虚しさを知る中でも，人は目を上げ，神を渇望し，神を知るようになるものであることをカルヴァンは説明する[19]。つまり，人間は理性的な自己認識を経て，神を知るという霊的認識に至らしめられることが，ここでは論じられるのである。

神認識と自己認識の結合関係の第二の側面について，カルヴァンは以下のように説明する。すなわち「人は神にまなざしを向けて，そこから自らへと降りてくるのでなければ，決して純正な自己認識に至ることができない」[20] ということである。これは，人間がその傲慢さにより，つねに自らの義，また知恵や力に満足し，自らを良く理解しようとする傾向を根本にもち，自分の愚かさを知って罪に定めることをしないことを示し，理性的自己認識の限界を指摘するものである。カルヴァンはこのような自己認識は曇ったものであると言う[21]。それに対して，神の恵みの豊かさや完全さを知ることにより，人間はその前で，はじめて自らの貧しさ，不完全さに気づき，自らの無力を知るに至るという，へりくだった自己認識の可能性をカルヴァンは示す[22]。そしてここに徹底した理性的認識が可能になるということ，そしてそれは霊的認識の支えを受けて，初めて可能になるものであることを，カルヴァンは強調するのである。

このようにカルヴァンにおいては，理性的な認識と霊的な認識が一体化されて，それがはじめて「真正な知恵」[23] となりうるという理解が『キリスト教綱要』の最初に示され，

---

[17] Inst., I. 1 :1.
[18] Inst., I. 1 :1.
[19] Inst., I. 1 :1.
[20] Inst., I. 1 :2.
[21] Inst., I. 1 :2.
[22] Inst., I. 1 :2.
[23] Inst., I. 1 :1.

これが彼の神学叙述の基本的な方法となって全巻を貫いているのである。

このような理解の上に，第 1，第 2 巻では，「神認識」について語りながら，同時に「人間認識」についても語られ，第 3，第 4 巻では「人間認識」が主題となって，集中的に人間の問題が論じられてゆく。その結果，『キリスト教綱要』においては，全体的に人間に関する考察がきわめて大きな割合を占めることになるのである。なかでも，第 3 巻では恵みを受けた人間における「実り」について多くが語られ，霊的な生活を維持するために，いかに理性的に生活を整えてゆくかという，いわゆる倫理の問題が大きな位置を占めている。このような神学の構造は，たとえばルターのそれと比べると，その違いが明らかである[24]。ルターにおいては，以下にも指摘するように，人間について語るところでも，神を語る傾向が強くみられる。それに対し，カルヴァンにおいては，認識は神中心としながら，同時に人間そのものへの関心が大きいことが確認されるのである。これは，彼が若き日に身につけた人文主義的な志向によるものと言えるかもしれない。以下，この人間論を取り上げ，理性的認識と霊的認識の一体化の様相について考察してゆく。

（2） 人間論

① 人間理解

前述のように, カルヴァンの人間論は神論に対応する形で論じられている。すなわち「創造主なる神」に対応して「人間の創造」が語られ,「贖い主なる神」に対応して「人間の堕落」が，そして「聖霊なる神」に対して「人間の回復―すなわち新生と聖化」が語られる。そして，その内容は全体を通じて、人間の生への肯定的，積極的な理解を示すものであることが確認されるのである。

「人間の創造」について論じる際, カルヴァンは人が神にかたどって創られたものとして，元来，優れた存在であることを示そうとする。すなわち人間は「たましい」において神に仕え，そのことによって人間的な公正さをもつような「完全な本性」を有する存在であることが示される[25]。その際，もちろん被造物としての限界性についても語られるし，さらにカルヴァンにおいては，以下に見るように，徹底した人間の罪が語られ，そのため，その部分が強調されて彼の人間論が理解される傾向が見られる。しかし，カルヴァン自身は

---

[24] Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklug und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995, S.259f., 264f.

[25] Inst., I. 15 :3f., 6-8.

人間の本性を悪とすることについては批判的であり，それは神に対する冒瀆であると理解している[26]。これは先に述べたように，自らの悲惨さとともに，自らの存在や賜物の認識が神認識に至らせるというカルヴァンの理解とも関連している。カルヴァンの人間論は，このような創造理解をもって始められ，それゆえそれは決して悲観的なものではなく，むしろ肯定的な基礎づけを与えられていることが，ここにまず確認されねばならない。

もっとも，カルヴァンは人間がそのような存在であり続けることができず，徹底的に堕ちてしまうことをも，大変な明確さをもって指摘しようとする。この「人間の堕落」，すなわち罪の問題を論じるにあたり，カルヴァンはまず，これが道徳的な意味で理解されるものではなく，霊的な観点から理解されるべきものであることを指摘し，それは前述の創造時のよき状態からの堕落，すなわち「たましい」が神から離れるという人間の根本的な堕落であることを説明する[27]。それにより，人間に与えられていた賜物は破壊され，公正で完全であった本性は倒錯し，絶えず悪の行いが生み出され，人間の全存在に罪が及ぶとされて，人間の堕落の根本性，徹底性が強調されることになる[28]。このような仕方で，カルヴァンにおいては人間の罪が厳しく語られるが，その際にも，それが究極的な人間の状況として理解されているのではなく，創造時の良き状態を前提として，そこからの堕落が語られており，それゆえ罪なる存在としての人間をカルヴァンの人間理解の中心と位置付けることはできない。さらに重要なのは，カルヴァンの罪理解が「贖い主なる神」認識との関連の中で，すなわちキリスト論の中で語られていることである[29]。つまり，ここにおける罪認識は，キリストから受けた恵みの中で自らの堕落を認識するものとして述べられ，この点において哲学的な堕落論とは異なるものであることが確認されるのである。

堕落した「人間の回復」は，したがって「キリストの恵み」，すなわち彼のもたらした神と人との和解を，聖霊において人が受けることから始まることを，カルヴァンはまず説明する[30]。そしてこの「価なしの義認」を人は信仰をもって受け止め，それにより人間の生が大きく変えられ，「新生」と「聖化」がもたらされるという人間論が展開されてゆくのである[31]。すなわち，ここにおいては罪人の救いという神の恵みの働きが論じられるばかりでなく，和解を受けた人がどのように生きるかという「人間の生」の問題が取り上げ

---

[26] Inst., I. 15 :1.
[27] Inst., II. 1 :4f., 9.
[28] Inst., II. 1 :8f., 2 :4,12-16,27.
[29] Inst., II. 2 :12.
[30] Inst., II. 12 :1f., 16 :2, III.1 :1.
[31] Inst., III. 3 :1-3.

られることになる。このような理解は，構造そのものにおいてはルターのそれと同じである。ルターも義認ののちに聖化があることを唱え，いわゆる律法の第三用法を認めている[32]。しかしルターの場合，カルヴァンのように義認の後の「人間の生」そのものが集中的に論じられることはなく，この点において，カルヴァンの人間の生に対するより大きな関心が確認されるのである。

もっともカルヴァンも，新生について語るとき，それが「神に立ち返る」ことを意味するものと理解し，新生がつねに「悔い改め」を伴うものであることを強調する[33]。しかも，この回復は終末論的に理解され，この世にある限り，回復は部分的なものとされて，人はなお罪人であり，生涯にわたって悔い改めの修練を行い，罪と戦いつづけるものであることが述べられる[34]。そしてそのうえで，回復された人間に「悔い改めの実」として，キリストによって示された義と敬虔に従おうとする姿勢が生じることが述べられ，正しく生きるという生のあり方を生涯，追求し続けるべきことが唱えられるのである[35]。興味深いことに，ここでは新生が生涯にわたり「悔い改め」と「正しく生きること」を追求するものとして述べられ，霊的な修練と理性的な倫理生活が並列的に表現されていることが確認される。このような理解の構造は，やはり前述のルターのそれとは異なり，カルヴァン特有のものと理解されてよいだろう。そして以下に見るように，後者の倫理生活についてカルヴァンはさらに論を展開してゆくのである。

以上の人間論から，カルヴァンが人間の生の問題を，具体的，現実的な視点をもって表現しようとしていることが理解されるだろう。カルヴァンは『キリスト教綱要』初版をルターの『小教理問答』に基づいて構成したことが確認されているが[36]，その後の加筆を経て大幅な改訂を行った最終版は，ルターの論述の仕方とは，かなり異なる内容と構造をとるものとなっている。すなわち，ルターの『小教理問答』の第一部は十戒の解説となっているが，第四戒以降も神について語ることから始められており，カルヴァンに見られるように人間そのものについての叙述が中心となっていない[37]。また第二部の使徒信条の聖化の解説の部分でも，聖霊の働きが中心に語られ，すなわち聖霊によって人間が聖化を受けることが述べられる限りであり，人間における聖化のありようについては言及されていな

[32] これは，たとえばルターの教理問答の中に示されている。
[33] Inst., III. 3 :1, 4f.
[34] Inst., III. 3 :9-11,13, 6 :5.
[35] Inst., III. 3 :16, 11 :16.
[36] MacGrath, A Life of Calvin, S.137.
[37] Luther, Martin, Der Kleine Katechismus, 1529, 1 : 4-10.

い[38]。この点において，カルヴァンよりも，むしろルターの方が徹底して「神中心的」な表現を行っていると言えるのである。

② カルヴァンにおける倫理の展開：生の規範

前述のように，カルヴァンは神との和解を通じて新たにされた生が理性をもって整えられてゆくべきことを唱え，ここから倫理の問題を展開していった。いわゆる生の「規範」が具体的に示されたのである。この規範の必要性そのものが，回復の不完全性を示す前述の終末論的理解に基づくものであるが，さらにその規範の内容も終末論的基礎の上に理解され，それは二重の形で示されることになる。すなわち「霊的規範」と「道徳的規範」である。

「霊的規範」は，たましいにおける内的な規範とされ，その内容は已れの一切を神に捧げるものとして示される[39]。これは，人の生全体を神に向けて整えてゆくという，神に対する人間の応答としての自己規定と理解されるものである[40]。すなわち，神に対して完全な「自己否定」，「自己放棄」を行い，神にふさわしい義と敬虔に向けて努力し，生活してゆくことが述べられる[41]。

一方，「道徳的規範」は外的，形式的な規範として示される。これは人間の罪ゆえの規範であり，人間存在の不完全性のために，内的な自己規定のみでは十分でなく，外から生活を規定してゆく必要性があることをカルヴァンは認めたのである[42]。具体的にこれはまず，法的規範として示される。すなわち政治的秩序を維持するために，人間の放縦を外から抑制する必要があり，そのために強制力を伴う規範が必要になるということである[43]。ここからカルヴァンは政治権力の必要性を認め，新生を支える「外的手段」として，その神学的意義を論じてゆく[44]。道徳的規範はさらに，生活規律として示される。すなわち，ここでも終末論的理解に基づき，ひとたび回復された人間が，いかに霊的に規定されて神に従おうとし，義と敬虔とに努めようとしても，なお罪人であるためにわずかしかそれを為し得ず，そのような不完全な人間に外から「義と敬虔なる生き方の規範」を教え，戒め，励ますことが必要であると理解されるのである。その内容は，聖書に基づき，「神への愛」

[38] Ebd., 2 : 3.
[39] Inst., III. 6 :3, 5, 7 :1,2,8,10.
[40] Inst., III. 6 :2, 8 :6, 17 :5f., 19 :5.
[41] Inst., III. 6 :3, 5, 7 :2f., 8 :1.
[42] Inst., II. 7 :12-14.
[43] Inst., II. 7 :10f.
[44] Inst., IV. 20

と「人への愛」を基礎にしたものとして示され，与えられた賜物に感謝し，それを自由に分かち合う，謙虚で豊かな生のあり方が説かれてゆく[45]。そして，このような人間の生を支えるための「外的手段」として，教会制度の必要性が唱えられるのである[46]。

カルヴァンは『キリスト教綱要』第4巻すべてをこの「外的手段」の問題に充て，それが新しい生を支えるための重要な手段であることを論じている。もちろん，それは「人間の弱さゆえ」の制度であり，それは「外的な支え」以上のものではないことをカルヴァンは強調し，手段そのものが目的化しないよう警戒する[47]。しかし，それは決して軽視されるものではなく，人をキリストへと導き，新たにされた生の支えに不可欠なものとして位置づけられるのである。

このようにカルヴァンは，人が霊的な生活を送るためには，ただ神に任せることで十分であるとするのではなく，理性をもって自らの生を理解し，そのあり方を整えてゆくことを提唱した。とりわけ，「新生」と「外的手段」の問題に，それぞれ『キリスト教綱要』の四分の一以上の紙幅を費やしていることは,カルヴァンのその姿勢を明確に示している。『キリスト教綱要』の構成そのものに，きわめて合理的で，現実的な彼の思考法が表れているのである。

このようなカルヴァンの思考法は,特に以下に見る「聖餐論」に顕著な形で現れ,ルターやツヴィングリら他の宗教改革者との思考法の相違を明らかに示すものとなる。

(2) 「聖餐論争」

聖餐論は，周知のように，1529年のルターとツヴィングリの論争により，宗教改革運動に大きな分裂をもたらした重要な問題である。この聖餐論争において問題になったのは,まさに霊的な認識と理性な認識をめぐるものであった。カトリック教会の「実体変化説」を否定することにおいてはルターもツヴィングリも一致しており，聖餐におけるパンとぶどう酒の実体がキリストの体と血に変化するというのは，非合理的な理解として退けられた。しかしルターの場合，パンとぶどう酒そのものがキリストの体と血に変わることは否定するが，そこに何らかの霊的な意味を残そうとし，聖餐時のパンとぶどう酒にキリストが「現存」するという「現存説」を主張した[48]。ルターにおいては，聖餐がキリストそのものを現実にもたらし，人を生かし，罪人を死から解放する恵みの手段と理解されたので

---

45 Inst., II. 7 :12-14, III. 7 :1-8, 17 :6, 19 :2, 8f.

46 Inst., IV. 8 :1f.

47 Inst., IV. 3 :1f., 4 :1f., 4, 8 :1f.

48 Luther, Martin, Von Anbeten des Sakraments des hl.Leichnams Christi, (1523), in : WA 11,432-435.

ある[49]。

それに対してツヴィングリは，ルターのこの理解もなお非合理的なものであるとして否定した。というのも，彼は被造物，すなわち肉は霊性をもたらしえないという基本的理解を有しており，ここから彼は，パンとぶどう酒はイエスの死を思い起こすための「しるし」に過ぎないとする「象徴説」を唱えることになる[50]。

ルターとツヴィングリのこの論争は，霊的認識と理性的認識についての彼らの理解の相違に基づいたものと分析することができるだろう。ルターにとっては聖餐時におけるパンとぶどう酒の効果を合理的に捉えるのみでは不十分であり，そこに何らかの霊的意味を見出そうと試みた。しかし，キリストがどのようにパンとぶどう酒に存在するのか説得力をもって説明できず，彼の現存説は十分な論理性を備えていないという弱点をもつ。それゆえツヴィングリからも，もしそうであるなら，それは人食いに他ならないと批判されることになる。それに対してツヴィングリは徹底的した合理的思考を展開し，パンとぶどう酒に霊的意味を認めることを完全に否定する。ツヴィングリのこの理解は，アリストテレスに影響を受けたものであり[51]，合理的で説得力をもつものと評価されるが，逆に霊性の面において弱いと言わざるを得ない。すなわち，ルターの聖餐論においては霊的認識が強く表れ，ツヴィングリのそれにおいては理性的認識が強く表れ，双方ともに霊的認識と理性的認識のバランスが十分でないと言えるのである。その意味で, 両者の聖餐理解はともに, 霊的なことがらを理性を用いて表現しようとする「神学」としては完成されたものではなく，いずれも説得力に欠けるものと言わざるを得ない。しかし両者は相互にその異なる思考法を理解できず，論争は決裂し，そのために改革運動がドイツとスイスの間で分裂するという大きな結果をもたらすことになったのである。

この論争の後に宗教改革者となったカルヴァンは，この論争を「教会を混乱に巻き込んだ遺憾な論争」[52]と理解し，それを超えてゆく理解，すなわち合理的で，しかも霊的意味をも兼ね備える解釈を提出した。カルヴァンはまず, パンとぶどう酒は物質にほかならず, それそのものは霊的なものではないと理解する。すなわち聖礼典の「しるし」は「ことがらそのもの」から区別され，両者は混同されえないものであることが基本的に理解されている[53]。しかしその上で，この「しるし」と「ことがらそのもの」は結合し，分離できな

---

[49] WA 11, 432.
[50] Zwingli, Huldrych, Corpus Reformatorum 90, 789-807.
[51] Gäbler, Ulrich, Huldrych Zwingli, München 1983, S.39f.
[52] Calvin, Commentaires de Jean Calvin sur I Corintiens, 11 : 24.（邦訳，新教出版社 1960 年）
[53] Inst., IV. 14 :15. ; Comm.I Corintiens, 11 : 24.

いものとなることをカルヴァンは理解する。すなわち，パンとぶどう酒という物質が霊的なものを指し示していることがまず説明され，この「しるし」を通して「ことがらそのもの」を信仰によって受け取り，それによってはじめて両者が結合しうると理解されるのである[54]。したがって，信仰なしにパンとぶどう酒を受け取るときには，「しるし」は「ことがらそのもの」から引き離され，無益な「しるし」にすぎないと理解されることになる[55]。

このようにカルヴァンは物質と霊的存在を区別し，物質は物質としてしか存在しえないとしながら，それが受ける者の信仰を通して霊的意味を持ちうるものとなるという説明の仕方を行った。これにより，物質を受取ることにおいて，人はキリストをも受取ることを説明しえたのである。ここにおいても，理性的認識と霊的認識が上手く融合し，合理的かつ霊的な解釈が導かれたといえるだろう。いずれかがまさって表現されたルターやツヴィングリの理解と比較すると，カルヴァンの理解のバランスのよさは明らかであろう。このようなカルヴァンの物質理解は彼の創造論に基礎づけられており，他にも「外的なことがら」，とくに富を神の賜物として積極的に評価する理解として展開され，彼固有の神学を形成する重要な要素となっている。この問題については，聖餐論を中心に改めて論じる予定である。

4. おわりに

以上，カルヴァンの神学構造を中心に，彼の神学における信仰と理性の問題について考察してきた。ここでは，彼の神学思考が信仰と理性の両者に支えられ，バランスをもってそれらが機能していることが明らかになったことと思う。これは彼の生きた宗教改革期において，決して自明のことではなかった。改革運動の中で残された神学的言表を見ると，神秘主義，聖霊主義の影響を受けた人々のように霊性がまさって，非理性的な傾向を示すものから，理性がまさって，霊性の欠如が指摘されるものまで，そのバランスが多様な形で表われていることが理解される。そして彼らはそのバランスの相違ゆえに，相互の理解に達しえず，対立し，決別し，あるいは弾圧されてゆくという現象を改革運動の中にもたらした。この傾向は，さらに16世紀後半以後の正統主義の時代に強められ，体制的教会の中では，理性的な営みが優り，霊性が後退してゆくという現象が見られるのである。

---

54 Inst., IV. 14 :15. ; Comm.I Corintiens, 11 : 24.

55 Inst., IV. 14 :15,17.

［論 文］

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（1）

―― エキュメニカル運動との関わりの中で ――

佐 藤 司 郎

はじめに
（一） エキュメニズムとバルト
（二） 『教会と諸教会』――エキュメニカルな教会論
（三） バルトのエキュメニズムの諸相〔以下，次号〕
（1） ボンヘッファーとバルト
（2） フィセルト・ホーフトとバルト
（3） アムステルダムの余韻
むすび

はじめに

現代のキリスト教の大きな潮流の一つがエキュメニズム[1]にあることは，おそらく誰もが認めることであろう。19世紀の欧米プロテスタント教会における信仰覚醒運動，とくにその中から起こってきた海外伝道の諸経験が，この流れをつくり出したもっとも大きな要因であることも，一般に認められている。1910年にエディンバラで開催された「世界宣教協議会」（World Missionary Conference）は，今日のエキュメニカル運動の嚆矢と見なされ，とりわけ英米諸教会のリーダーシップのもとに，20世紀はエキュメニズムの世紀となった。同じく，われわれが論題に名前を上げた，20世紀を代表する神学者カール・バルトも，1909年に牧師補となりジュネーヴで教職者の道を歩み始め，1911年からは，ザー

[1]「エキュメニカル」「エキュメニズム」（エキュメニカル運動）という言葉は，ギリシャ語のオイクメネーに由来。もともと「住む」という原義をふくむ語から出たこの言葉は，人の住んでいる土地，あるいはそこに住むすべての住人を意味する。エキュメニズムはエキュメニカル運動とほぼ同義で，世界教会運動，ないし教会再一致運動，またそうした思想を表す。西原廉太「エキュメニズムに進むキリスト教」『総説キリスト教史』229頁以下，日本基督教団出版局，を参照せよ。

フェンヴィル教会の牧師としてまた神学者として本格的な活動を開始した。こうして見ると，エキュメニカル運動も，バルトも，それぞれ，一方は組織，一方は個人という根本的な違いはあるものの，ほぼ同時期にそれぞれの道に新しく踏み出して行ったことになる。一つの時代を共有しつつ，この二つは，相互に意識しあいながら，時に批判的に，また時に非常に接近して歩んだ。本稿は，そうした関係を，バルトの側から整理しながら，彼の考えるエキュメニズムを明らかにしようとするものである。この試論の中でも，彼の神学自身が本来きわめてエキュメニカルなものであったことが示されることになろうが[2]，その全体像を得るには，さらにカトリック教会との関係が解明されなければならない。それゆえにエキュメニカル運動との関係を扱う本稿を（1）とし，カトリックとの関係究明を（2）として主題全体に接近してみたい。

はじめに20世紀のエキュメニカル運動の流れを概観し，その後で，これとバルトの関係を略述することにする。

> 教会史家W. ウォーカーは，エキュメニカル運動の歴史的根源は16世紀までさかのぼるが，プロテスタントの生活と思想においては19世紀になってはじめて，それが特別の運動として開始されたとして，それを，以下の六つの領域に分けて明らかにしている[3]。第一に，宣教・伝道活動，第二に，青少年の間での働きとキリスト教教育のそれ，第三に，キリスト教的奉仕と共同の倫理的行動のための組織の形成，第四に，信仰と職制，第五に，教会合同，そして最後，第六に，教派内の一致と交わりの強化，であ

---

[2] バルトは，周知のように，1921年，ゲッティンゲン大学で，改革派神学の講座の担当者として神学教師のキャリアを開始した。はじめての教義学の講義のさい題目を「教義学序説」と掲示したバルトに対して，神学部は「改革派教義学序説」とするように要求，バルトは同意せず「キリスト教綱要」〔カルヴァンの著作と同じ名〕という題目を掲げ「奥歯で笑いをかみ殺しながら，三学期にわたって講義することができた」（「シュライエルマッハーとわたし」：『神学者カール・バルト』102～103頁，日本基督教団出版局）という――このことを回状で伝えたバルトは「…私は私の学説のエキュメニカルな性格のために抵抗しました」と書いた（1924年2月5日付け。Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel Bd.2, 1921-1930, GA 4, S.221.）。1938年バルトは，教義学の基準を述べつつ，こう書いている，「正しく理解するならば，論難の余地のない仕方で，ましてや計画的，組織的な仕方で，独立性を保ちつつ，並んで存在しているカトリック的教義学，改革派的教義学なるものは存在しない。むしろそもそも教義学が存在するところ，そこではただ，教会的であることへの，しかもエキュメニカルに教会的であることへの，意志を持った教義学が存在するだけである」（Kirchliche Dogmatik〔=KD〕I/2, S.920. 邦訳152頁）。バルト自身はじめからエキュメニカルな神学を目指していたことは，後年，1962年に，ド・ケルヴァンによるインタビューへの答えでも語られている。「私の関心は，いつも，エキュメニカルな神学，つまりある特定の教派の狭い範囲の中に包摂されない神学を教えることでした」（Gespräche 1959-1962, GA.25, S.405f.）。

[3] 以下の記述は，W. ウォーカー『キリスト教史4　近・現代のキリスト教』（ヨルダン社，1986年），257～271頁による。Vgl. Visser't Hooft, The genesis and formation of the World Council of Churches, 1982.

る。彼によれば，19 世紀におけるこうしたそれぞれの領域でのエキュメニカルな活動の始まりと展開が，20 世紀になって世界的規模で組織化されたのだという。

この中から，バルトと関わりの深い，第一，第三，そして第四の領域における 20 世紀のエキュメニカルな動きを概観しておきたい。

第一に，ウォーカーがもっとも重要な分野と認める領域は，伝道である。ここでは 1910 年のエディンバラの「世界宣教協議会」がまず挙げられなければならない。諸教会の正式代表が出席したこと，徹底した事前準備がなされたこと，伝道地の教会や新しく生まれた教会の代表者が出席してそれぞれの地域の状況をよく伝えたことなど，時代を画する協議会となった。ただ注意しておきたいのは，伝道地における宣教師たちの教派を越えた交わりと協力は，19 世紀中葉から世界的規模で始まっており，エディンバラの宣教協議会はその第 8 回目の会合だったことである。その後，協議会内に設けられた継続委員会によって，1921 年「国際宣教会議」（International Missionary Council）が設立された。この会議は, エルサレムで第 1 回の協議会（1928 年）を，マドラスで第 2 回（1938 年）を開くなど，都合 5 度の世界宣教協議会を開催した。1961 年，後述する「世界教会協議会」（World Council of Churches）に合併した。

次に，第三の領域，キリスト教的奉仕と共同の倫理的行動のための組織の形成に関していえば，スウェーデンの N. ゼーデルブロムに指導された「生活と実践」の運動が注目される。第一次大戦後の混乱した社会の中で教会の使命と責任を求めて 1920 年にジュネーヴで準備会が開かれ，1925 年に第 1 回の「生活と実践世界会議」（Universal Christian Conference on Life and Work）をストックホルムで開催した。その継続委員会は 1930 年に「生活と実践」委員会として再編され，1937 年に，オクスフォードで第 2 回の世界会議を開いた。

最後に第四の領域，すなわち，教会の一致のために避けて通れない問題，信仰と職制の問題に関しては，アメリカ聖公会の Ch. ブレントがエディンバラの世界宣教協議会で与えられた「合同教会の幻」を推進力として, 1927 年に「信仰と職制世界会議」（World Conference on Faith and Oder）がローザンヌで開催された。

さてこの「生活と実践」と「信仰と職制」は，両者を統一し「世界教会協議会」を結成しようとする提案がつとになされていたことから, 1937 年, それぞれ, オクスフォードとエディンバラに会議を開き統合を決定し，翌 1938 年には，世界教会協議会の暫定的組織が発足した。暫定委員長には, 当時のヨーク大主教 W. テンプルが選出された。しかしその正式な発足は，第二次大戦のために遅延し，ようやく戦後，1948 年まで

またなければならなかった（アムステルダム大会)。フィセルト・ホーフトがその初代の総書記に就任した。

(一)　エキュメニズムとバルト

今概観したエキュメニカル運動をふまえ，以下，それとバルトとの関係を略述する。大まかに時期を区切り，それぞれの局面で考えることがよいように思われる。重要な事柄については，後で別項目を立てて述べたい。

1.　まず大きく，1934 年以前と以後とに分けられる。1934 年以前，バルトは，エキュメニカル運動に積極的な関心を寄せていたようには見えず，むしろ機会あるごとに否定的な言辞，ときに厳しい批判を口にしていた[4]。しかし 1934 年を境として，それ以後バルトはエキュメニカル運動を評価し，関心をもち，期待し，それゆえまた苦言を呈することも少なくなかったが，それだけでなく自ら積極的に運動に関わる局面も生じた。きっかけになったのはドイツ教会闘争で，教派的伝統を越えてバルメンに結集し『バルメン宣言』を採択し発表した告白教会の闘いの経験が，エキュメニズムに対する新たな理解をバルトにもたらした。

われわれが 1934 年をもって区分する根拠を，後年，バルト自身が，『教会教義学』「和解論」(1959 年）で与えている。「和解論」第三部のある補説でバルトはエキュニズムに言及し[5]，その中で彼にとって評価できない，いわば過去のエキュメニズムと，評価すべき「新しい形態」のエキュメニズムを区別した。彼は宗教改革期から 19 世紀初頭プロイセンで成立したルター派と改革派による「合同教会」までその流れをたどり，この流れは——カトリックとプロテスタントの間で，さらにプロテスタント内部におけるおそるべき分裂は今日までなくなっていないけれども——イエス・キリストの一つなる教会における諸教会一致の思想，また一致のための努力と意志として，近代の最初から潜在しただけでなく，それがだんだん力を増していったことなのだととらえる。しかし彼によれば，そこではまだ教会の一致があまりに形式的に理解され，いつもいわば「自己目的」として理解されていたために，後から立ち現れてきた啓蒙主義的，浪漫主義的な平等主義を越えられなかっ

[4] Vgl. Visser’t Hooft, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, in : Die Zeichen der Zeit, Nr.35, 1981, S.121-136. 神田健次「エキュメニカル運動におけるカール・バルトの意義（1)」『神学研究』36, 1989，関西学院大学神学部，を参照せよ。

[5] この「和解論」第三部でエキュメニズムを近代における教会のこの世への志向の現れの一つとして手放しで肯定的に評価したバルトの言葉を，フィセルト・ホーフトはエキュメニカル運動についてのバルトの発言は驚きの結末となったと評した。「反対派の指導者が賛美者となった」(Visser’t Hooft, AaO., S.134.)。

たと指摘する。これが古いタイプのエキュメニズムである。これに対し，バルトによれば，ようやく19世紀になってから，さらに20世紀において，そうした過去のエキュメニズムを乗り越える別の方向性をもった「新しい形態」のエキュメニズムが現れてきたとして，次のように書いている。

> そのことは，教会の一致ということが，目的論的・動的に（イエス・キリストに基づく一致において，彼のための一致として，すなわち，世における世のための彼の御業の証しのための一致として）理解され始めたときに起こった。その点で良い一実例を提供しているのは，「ドイツ的キリスト者」に対する戦いにおいてルター派，改革派，合同教会の人々によって共に語られたバルメン会議（1934年）における「神学的宣言」である。その真にエキュメニカルな性格については，その後神経過敏な教派主義が，ことさらに疑問視したに過ぎなかった（傍点，バルト）[6]。

ここから読み出されるべきことはいくつかあるが，今はただこれによって，バルトがエキュメニズムの新しい理解に導かれたのはバルメンであったという事実だけを，確認しておきたい。なるほどここでバルメン会議と『バルメン宣言』とは新しい形態のエキュメニズムの「一実例」としてあげられているのであって，それらがその最初のものだと言われているわけではない。とはいえバルトにおいてこの，「新しい形態」と彼が言うエキュメニズムはバルメン会議と『バルメン宣言』を通してはじめて見えてきたものであることも間違いない。バルト自身，『バルメン宣言』を，エキュメニズム理解の転換点と考えていたと言ってよいであろう。ついでに言えば，ここでは，われわれとして見逃しえない重要なバルトのエキュメニズム理解，すなわち，教会の一致の「目的論的・動的」理解への言及もなされいるが，これは後で取り上げたい。いずれにせよ，バルメンを境に，エキュメニカル運動に対する彼の関心は深まり，その関わりもはっきり変化した。

2. バルメン以後，バルトがボンを追われバーゼルに移って戦争が終わるまで，すなわち，1935〜1945年が，次の段階になる。

この時期最初の重要な出来事は，1935年7月末，ジュネーヴのエキュメニカル・セミナーで『教会と諸教会』と題する4回の連続講義をしたことである。バルメン以後の変化を象徴する仕事であり，じっさいこの『教会と諸教会』はバルトのエキュメニズム観，エキュ

6 KDIV/3, S.37f. 邦訳56頁以下。

メニカルな教会論の基本を示すものとなった。それはいわば，前年のバルメンの経験を言葉にしたものであった。彼のエキュメニズム理解とは，一言で言えば，キリストにおける一致に基づく諸教会〔諸教派〕の告白的一致にほかならない[7]。詳しくは後で別項で述べたいが，ただその講義でも，彼自身のエキュメニズム観に基づくエキュメニカル運動批判がはっきり語られていたことも見逃されてはならない。

じっさい戦争期（1939-1945）をふくむこの第二段階全体を通してのバルトとエキュメニカル運動との関係は必ずしも単純ではない。

一方で確かなことは，『教会と諸教会』以後，バルトがエキュメニズムを評価し，期待し，その形態はともかく，積極的に関わろうとしたことである。これは間違いない。たとえば，彼が，『クリスチャン・センチュリー』誌の求めに応じ，1938 年に，1928 年からの十年を回顧して寄せた自伝的文章なども，その証拠として挙げてよいであろう。その中で彼は，エキュメニズムへの覚醒を，この十年の間に起きた大きな変化として名指しし，運動に責任的に関わることを「献身と喜びの体験」として語っていた[8]。このスタンスそのものはヨーロッパが政治的危機に陥った 1938 年も，戦争が始まった 1939 年以降も基本的に変わらなかった。

他方しかし，現実の公式のエキュメニカル運動との関係は，すでに『教会と諸教会』でも予示されていたごとく，したがってバルト自身のエキュメニズム理解にも責任の一端はあると言うべきであろうが，時にきわめて軋轢に満ちたものともなった。一例を挙げれば，

---

[7] Vgl. Visser’t Hooft, AaO., S.123.

[8]「もし私が最近十年間のノートを取り出して眺めてみた場合，ちょっと見てすぐ気がつくことは，近年になって初めて私は世界ないしは，少なくともヨーロッパのある部分をやや広範囲にわたって実際見たということである。…とにかく今日私はまた，明瞭にであれ，かすかにであれ，すべての遠い場所から，そこの歴史から，そこの人々の現在の状況から語りかけられることなしに存在しえた時期がどうしてあったのか分からないのである。スイスやドイツにたいしてほどにフランスやイギリスにたいして内的に関心をもつことなしに，また私の神学上の仕事の上で多くの諸教会――それらは一つの『教会』における諸教会なのであり，そこでは有難いことに多くの反響と協力があり，したがって私もある共同責任をとらねばならない――についてたえず考えることなしにどうして存在しえたか不思議に思うのである。私は私なりに，このような仕方で，この十年間『エキュメニカル運動』をして来たのであり，そのことを喜んでいるのである。いま初めて私は他人を見ていて，エキュメニカル運動をするか，あるいは――ナショナリズムや地方的感情に妨げられて――それをしないかは，彼がどういう態度を取り，何に注目し，何に自己を賭けるかという点で相違を生じせしめるということがわかるのである。しかし，私がエキュメニカル運動をするということは，私がかつて書斎で一つの無くてならぬものとみなしていたことを棄てる必要があるとか，軽く考える必要があるとさえ思っているわけでは決してない。むしろ，それはこのあらゆる教会にとって無くてはならぬものが，一つの教会にとっても無くてならぬものであることを発見したことから来た，献身と喜びの体験を意味しており，また――それが私の課題であるかぎり――この無くてはならぬもののために立ち上がる新しい決断を意味しているのである」（佐藤敏夫編訳『バルト自伝』55〜56 頁）。

すでにわれわれも言及した1937年のオクスフォードとエディンバラでのエキュメニカルな協議会[9]への参加を「意識的に取りやめた」[10]だけでなく，その後，それに関連して厳しい批判の言葉をくり返し語った[11]。その中の一つ，『教会教義学』第二巻（KDI/2，1938年）では，それらの協議会もふくめ，エキュメニカルな教会会議全般に対し「…教会的な信仰告白が，少なくとも目差されておらず，そのようなことがまさに原則的に意図されていない教会的な対話および一致のこころみについて，人はどう考えるべきであろうか」と記した。具体的に言えば，バルメン宣言を受けとめて告白教会との連帯を表明するというようなことがなされなかったことに，失望を禁じ得なかった[12]。

その意味でこの時期，公式のエキュメニカル運動との関わりで目立つものはあまりなかったが，旧知のフィセルト・ホーフト（当時世界キリスト者学生連盟の主事，1938年暫定の世界教会協議会の総幹事になった）[13]との交流，とりわけ書簡のやりとりは，特筆されなければならない[14]。こうした交わりを通してバルトは情報を入手し，その思いを率直に吐露し世界教会に発信した。

その他この時期に，世界各地の教会に宛てて，執筆動機はそれぞれ異なるものの，エキュメニカルな公開書簡が書かれた。それらは戦後，『一つのスイスの声　1938-1945』に収められた。1938年9月，ミュンヒェン危機にさいしてチェコのフロマートカ教授に宛ての手紙は教会闘争が政治闘争をふくむことを示唆したものとして[15]，これ以後の公開書簡の

---

9 1937〜1938年のエキュメニカルな諸会議については，神田健次「全体主義の世界情勢におけるエキュメニカル運動――1930年代を中心として」，『神学研究』40号，169-202頁，関西学院大学神学部，1993，を参照せよ。

10 エーバハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯』，小川訳，401頁，参照。

11 フィセルト・ホーフト宛て1937年7月27日の手紙。「このような国際的な舞台の上で…引き出すことのできるものといえば，そこで得られるあらゆる種類の友好・促進のための人間的接触を除くと，妥協が，そしていつも相も変わらぬ妥協が，関の山ではないでしょうか？」「私はこのような種類の事柄に固有な論理や美学に，生まれつき向いていないことは明らかで，願わくは，これからもずっとそれについては，もう何も聞かせてもらわないのが有り難いのです」（Karl Barth-W.A.Visser't Hooft Briefwechsel 1930-1968.　GA43., S.57-61, 2006）。参照，ブッシュ，前掲書，401-402頁。Vgl. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.7.

12 Vgl. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.192.

13 ブッシュ，前掲書，351頁。

14 Karl Barth-W.A.Visser't Hooft Briefwechsel 1930-1968.　GA43., 2006.　Vgl.Thomas Herwig, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, 1998.

15『一つのスイスの声　1938-1945』は冒頭に1938年6月の重要な論考「義認と法」を置いて教会の政治的共同責任性を明らかにした。「論文『義認と法』は欠かすことは許されなかった。なぜなら，それは，特別に，神学的読者に対して，全体の神学的前提を一目で分かるようにすることができるものであり，またそうでないとあまりにも突然に悪名高いプラハへの手紙――ふつうならこの本はそもそもこの手紙で始まっていなければならないのだが――が最初に来ることになってしまうからである」（Eine Schweizer Stimme　1938-1945, Vorwort, S.11.）。拙稿「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」（東北学院大学論集『教会と神学』第33号，2001年）を参照せよ。

基調となった。多くの書簡を通して，戦争の意味，それを信仰においてどう受けとめるべきか，ユダヤ人迫害とドイツの国家社会主義の問題性，信仰の服従としての抵抗，さらには戦後の世界と教会の在り方までバルトは取り上げ，励まし，慰め，戒め，方向を示唆した。バルト自身は，こうしたことは神学者個人としてなされるのではなく，本来ジュネーヴでなされるべきとの認識をもっていたが[16]，結局のところ，そうはならずに「彼なりの」エキュメニカル運動が，きわめて豊かに展開されることになった。彼はこれらの手紙で，エキュメニカル運動への批判――それは期待の裏返しでもあったのだが――もしばしば記していて，それについては別項目として取り上げることになる。

3. 戦後のエキュメニカル運動とバルトの関係については，ここでは二つのことに言及するにとどめたい。

第一は，罪責告白とバルトの関係である。フィセルト・ホーフトは戦後のエキュメニカルな課題は「本当の和解」のために働くことであったと語っているが[17]，その具体的行動の一つがドイツの教会に罪責の告白を促すことであった。そうした，いわば外圧と告白教会の内発的意志の一致において発表されたのが，『シュトゥットガルト罪責宣言』（1945年10月）であった[18]。バルトが，一方で，この外からの，つまり世界教会らの罪責告白への促しにも，他方で，告白教会の内的意志としての告白にも関係したことを指摘しなければならならい。

周知のように，バルトは，ドイツ降伏の見通しが確実になりはじめた頃から，ドイツに対する世界の怒りと憎悪に警告しつつ，ドイツがいかにして健康を回復するか，その手助けをすることに努力を向けていった。それゆえに彼は，ノルマンディー上陸作戦の一ヶ月半後，1944年7月，スイス国内の講演で，「神が審きたもうとこころで，私たちがもう一度審くことは，私たちの課題ではありえない」[19]と語り，1945年の初めに，同じくスイスで，ドイツが今必要としているのは「友人」[20]だと語った。のみならずバルトは，たとえばイギリスの《マンチェスター・イヴニング・ニュース》に，次のように語り，ドイツ国民に，むろんその中の教会にも，罪責に真摯に向き合うように求めた。

---

[16] Vgl. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.299f.
[17] Visser't Hooft, AaO., S.129.
[18] 拙稿「戦後ドイツ・プロテスタント教会と罪責告白」（東北学院大学オープン・リサーチ・センター研究報告書 I，2008年3月）を参照せよ。
[19] Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.230.
[20] Barth, AaO., S.355.

> 真に興味ある実り豊かな問題は，現にあるすべてのグループ（たとえば共産主義者たちやキリスト教会も含めて！）が，それぞれに特別な仕方で一緒に引き入れられていった罪責問題である。そこでは他者へのどんな怒りも無意味であり，またすべてのドイツ人が互いに関係し合っている場所は，まさにこの罪責問題の中にある。彼らはこのような場所を見いだし，ただ幾人かの人ではなく，ただあれやこれやの人ではなく，すべての人が，程度やその意味は様々であっても，起こったことを起こるがままにしておくことによって誤り，失敗した，ということに関して，公然とでも，暗黙のうちにでも，了解し合うことを怠ってはならない[21]。

こうした罪責の自覚，その相互の確認への促しは，告白教会にも向けられた。『シュトゥットガルト罪責宣言』の少し前，1945年9月28日付けニーメラー宛の手紙で，バルトは，ドイツ福音主義教会の暫定的指導部が，ドイツ国民は1933年政治においてアードルフ・ヒトラーの手に自らを引き渡してしまったとき誤りに陥ったこと，またそれ以来ヨーロッパとドイツ自身とを襲った困窮はそうした誤りの結果であること，そして教会はそのことに共同の責任を負っていること，これら三つのことを「認識」しかつ「宣言」すべきだと訴え，さらに次のように述べた。

> 人は私の三つの定式で示された譲歩を待っています。それ以上のことはきっと要らないと思います。つまり今度のためには，いかなる神学も（とくにアスムッセン流の神学！）いかなる《罪責告白》も要らない。むしろどうか，サタンとか悪霊とか，一般的な原罪とか，他人の罪責とか，そうしたものを引き合いに出さないでほしいのです。必要なのは，何の飾りも何の限定もない，ただはっきりした次のように確認だけです。私たちは誤りを犯した，それゆえ今日の混沌がある，そして私たちドイツのキリスト者も同じくドイツ人であった！　と。――外国のキリスト教国の参与と救援が喜ばしいもの，真剣なもの，力強いものとなるとすれば，そのために今日必要なのは，解毒であり浄化です。その時には，解毒と浄化は他の側でも広がるほかないことでしょう。しかしそれは，まさにドイツから始まらなければならないのです[22]。

---

21 Barth, AaO., S.377-378.

22 Karl Barth an Martin Niemöller, in : M.Greschat（Hg.）, Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19.Oktober 1945, 1982, S.86-87. Vgl. M.Greschat（Hg.）, Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis, 1985.

さて戦後のエキュメニカル運動とバルトの関わりについて，もう一つのことを短く述べておきたい。

周知のようにバルトは，1948 年，第 1 回世界教会協議会（アムステルダム大会）のメイン・スピーカーとして招待され，大会の主題に従い『世界の無秩序と神の救済計画』という講演を行った。すでに彼はその前年，1947 年に，アムステルダム大会に向けて，二度，準備講演（『聖書の権威と意義』，『教会――活ける主の活ける教団』）を担当しており，大会開催にすでに積極的に関わっていたが，本大会の講演者としても登場したことは一般に驚きをもって迎えられた。というのも，バルトがつとにエキュメニカル運動に批判と疑いの目を向けてきたことはよく知られていたからであり，とりわけ，フィセルト・ホーフトも指摘しているように，戦後（1945 年）も『一つのスイスの声　1938-1945』の序文でなお批判的発言をしていたからである。むろんアムステルダムへの招請はバルト自身にとっても驚きであった。『クリスチャン・センチュリー』誌に, 1938 年-1948 年の十年を振り返ってこう書いている。

> 私は全く単純にそうなった。ある日，私は神学の領域で協力するように依頼され，アムステルダム会議の成功に対する責任の一端を特に私がになわされることになった。そして事情を知るにつれて，これに協力し，責任の分担をすることが興味あるのみならず重要であることを見出さざるをえなかった。こういう観点からして特に私は今アムステルダム会議を楽しく想起するのである[23]。

会議の後，バルトの発言や講演をめぐって，カトリックの J. ダニエルー神父と，さらには R. ニーバーと往復書簡が交わされたり，会議はバルトに事後の仕事を課したが，会議そのものは，バルトにとって有意義で愉快なものと受けとめられた。これ以後，エキュメニカル運動とバルトの関わりは, エヴァンストンの第 2 回大会の準備委員会（1951-1953）までつづくことになる[24]。

（二）『 教会と諸教会』―― エキュメニカルな教会論

前節〔(一)〕でわれわれは，エキュメニズムとバルトとの関係を略述した。以下，この関係のみならず，バルト自身のエキュメニズム理解をはっきりさせるために重要と思われ

---

23 佐藤敏夫編訳『バルト自伝』87 頁。ブッシュ，前掲書，505-512 頁，参照。
24 ブッシュ，前掲書，561-565 頁，参照。

る諸点を取り上げたい。はじめに『教会と諸教会』を（本節），次に彼のエキュメニズムの諸相〔(三)〕として，第一に，ボンヘッファーのエキュメニズム理解との関係を（1），第二に，フィセルト・ホーフトとの関係などを手がかりにして戦中のバルトのエキュメニカル運動批判を（2），そして最後に，アムステルダム大会の翌年3月，チューリヒ，ヴィプキンゲンでなされた講演『スイス改革派教会におけるエキュメニカル運動の課題』を取り上げ，アムステルダム以後，バルトが自らの教派の中で，どのように具体的に，かつ積極的にエキュメニカル運動に取り組んだのか，その一端を，見てみたい（3）。

バルトは，バーゼルに移ってまもなく，1935年7月末，ジュネーヴのエキュメニカルセンターの夏期セミナーとして連続講義をおこなった。それが『教会と諸教会』(Die Kirche und die Kirchen)[25]であった。四回の講義題は，「教会の統一性」(Die Einheit der Kirche)，「諸教会の多数性」(Die Vielheit der Kirchen)，「諸教会の一致に向けての課題」(Die Aufgabe der Einigung der Kirchen)，「諸教会の中の教会」(Die Kirche in den Kirchen)である。バルトはここで，バルメンの経験をふまえ，彼自身のエキュメニズム観を端的に明かにした。以下論旨を辿る。なお『教会と諸教会』の中の「諸教会」(Kirchen）とは，この場合，複数の各個教会（Gemeinde）のことではなく諸教派のことである。冒頭で彼は，講義題の意味をこう説明する。「諸教会〔諸教派〕の多数性に直面して提起されている教会の統一性を問う問い」であると。

1.　はじめにバルトは「教会の統一性」とは何かを問う（第一講義)。彼によれば，教会の統一性が問題になるのは，諸教会〔諸教派〕の多数性は伝道地の活動に不都合だからとか，あるいは教会に対する教会員の信頼の低下につながるからというようなことなどのゆえではない――たとえそうであってもそうした理由は副次的なものに過ぎない。そうではなくて教会は委託によって生きており，この委託の中に諸教会〔諸教派〕の多数性は存在せず，それゆえ統一性が問われざるをえないのである。「新約聖書はなるほど一つなる教会の中にゲマインデの多数性，賜物の多数性，個人の多数性のあることを知っている。しかしこれらの多数性は独立した意味をもたない。それらのその起源も，その権利も，その限界も，統一性の中に，否，ひとりの方の中に，すなわち，神の独り子としての，また聖霊の施与者としてのイエス・キリストの中にあるのである。…それゆえ人が教会を持っている，また教会であると信じているところでは，そこがどこであっても，諸教会〔諸教

[25] Barth, Die Kirche und die Kirchen, in : Theologische Fragen und Antworten, S.214-S.232, 1957[1] 1986[2].

派〕の並存を越えて，一つなる教会を問うことを止めることはできないであろう」[26]。それでは，「一つなる教会を問う」とはどういうことであろうか。一つということそれ自体が問題なのでないことは言うまでもない。そうではなくて，聖書が「主は一人，信仰は一つ，洗礼は一つ，すべての者の父である神は唯一であって，すべてのものの上にあり，すべてのものを通して働き，すべてのものの内におられます」（エフェソ 4・5〜6）と語るときの認識の内容が問題なのだ。以下が，バルトの教会の統一性の理解である。

> 教会の統一性への問いは教会の具体的な首（かしら）にして主でありたもうイエス・キリストへの問いと同一でなければならない。…この方において統一性は根源的かつ本来的に現実であり，その方の言葉と霊によって統一性はわれわれに啓示され，その方への信仰において統一性は，われわれの間で，他の力を借りずともリアルなものとなりうるのだ。もう一度言おう。神と人間の間のただひとりの仲保者としてのイエス・キリストがまさに教会の統一性である，すなわち，なるほど教会の中にゲマインデ・賜物・個人の多数性は存在しても，諸教会〔諸教派〕の多数性は排除されている，そうした統一性である，と。われわれは統一性の理念を考えることは許されない――たとえどんなに美しくかつ道徳的な統一性の理念であっても，許されない。われわれは，教会の委託の中に一つなる教会であることが含まれているということを認識しそれを口にするとき，彼のことを考えなければならない[27]。（傍点バルト）

かくてバルトは，神の唯一の御言葉であるイエス・キリストに基礎づけられた教会の委託の認識から，教会の統一性をキリスト論的に理解した[28]。

2. イエス・キリストが教会の統一性であるかぎり（第一講義），諸教会〔諸教派〕の多数性は不可能な現実として排除されるほかない。にもかかわらず諸教会〔諸教派〕が多数存在することを，どのように説明すればよいのだろうか，あるいはどのように受けとめればよいのだろうか（第二講義）。

バルトははじめに二つの代表的な説明の方法を取り上げ，これを斥ける。一つは，不可視的・理想的教会と可視的・経験的教会を区別し，その上で多数性を「可視的・経験的教

[26] Barth, AaO., S.216f.

[27] Barth, AaO., S.217.

[28] Klaus Hoffmann, Die große ökumenishe Wegweisung, Peter Lang, 2003, S.139ff. なおこの時のバルトの教会の「委託」理解については，拙稿「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――」（東北学院大学論集『教会と神学』43 号，2006 年）を参照せよ。

会の一つの必然的なしるし」[29]と説明しようとするもの，もう一つは，多数性を「神の御心にかなった，イエス・キリストにおいて人類に贈り与えられた恵みの豊かさの正常な展開」[30]と説明しようとするものである。バルトはいずれも否定する。前者の説明について，第一に新約にそのような完全な区別はないこと，さらに可視的・不可視的という観点においても教会がただ一つであることに変わりはないからである。後者の説明についてバルトは，「事態がそうであることを，われわれはいったいどこから知るのだろうか」[31]と問い，また一つの有機的全体組織と称するものの中でカトリック，ギリシャ正教，ルター派，改革派，アングリカンなどにそれぞれ力と機能を与えることを認めたらいいと言ったところで，われわれはいったいどこに自分を立たせたらよいのかと疑問を呈し，結局のところ，それらは「キリスト自身の答え」に聞こうとしない「歴史哲学，社会哲学」[32]にすぎないと言ってこれを斥けた。

バルトはこうした「思弁的」な方法（前者）も「歴史哲学的」な方法（後者）もとらず，諸教会〔諸教派〕の多数性という事実を，そのまま受け入れるところから問題に取り組もうとし，以下のように言う。「人は諸教会〔諸教派〕の多数性をそもそも説明しようとすべきではない。人はそれを，自分のであれ，自分と関係ないものであれ，罪を取り扱うように，取り扱うべきである。人はそれを事実として承認すべきである。人はそれを間に入り込んできた不可能事として理解すべきである。人はそれを，われわれ自身がわれわれに担わなければならない，われわれ自身をそこから解放することのできない，そのような罪責として理解すべきであるある」[33]。

バルトにとって「諸教会〔諸教派〕の多数性」をそのまま受けとること，つまり罪責として受け取ることが，「諸教会〔諸教派〕の多数性に直面して提起されている教会の統一性を問う問い」に真に答える道を拓くものであった。人が何とかできる，何とかしようとするべき事柄ではないのである。上に引いた文章につづけて，バルトは次のように述べている。

> 人はその赦罪を，それが取り除かれることを乞い願うべきである。人は神の戒めがそれに対して神の意志として告げていることを行うべく準備しているべきである。もし

[29] Barth, AaO., S.218.
[30] Barth, AaO., S.219.
[31] Ebenda.
[32] Ebenda.
[33] Barth, AaO., S.220.

> われわれが諸教会〔諸教派〕の多数性をあらゆる方面から根本的に次のように取り扱うことができ，またそれを欲するなら，それだけですでに，教会の統一性のために（傍点，筆者)，多くのことが，いやおそらく人間のなし得る決定的なことが本来なされたといってよいのではなかろうか。それは，すなわち，もはや思弁的でもなく，もはや歴史哲学的でもなく，そうではなくて――われわれは最も単純な数語で言おう，目を覚まして（ニュヒテルン），まさにそれゆえに死に至るまで驚愕しつつ，しかしまた信仰しつつ，それゆえ望みをもちつつ，それゆえまた服従の準備をしつつ取り扱うということである[34]。

かくてバルトによれば，諸教会〔諸教派〕の多数性は，「不可能事」であり，「罪」であり，「罪責」であり，「困窮」[35]にほかならない。それは中間時における教会の状況と言ってもよいかも知れない。「この時〔中間時〕の未完成，重荷，困窮は，諸教会〔諸教派〕の多数性の中でも明らかになる」[36]。しかしこの中間時ゆえの「未完成」ということも罪との関連では，希望ゆえにそれだけ軽く考えていいということを意味しない。じっさいわれわれは説明するための理論を持ち合わせず，「一つの謎としてのこの困窮そのものの前に立ち尽くす」[37]。しかしバルトによれば，それはよいことなのだ。この「現実的な困窮」[38]を前に，われわれは何をすべきなのだろうか。

> ここに現実的な困窮がある。それはわれわれが実際的に態度決定しなければならない，そして実際的にしか態度決定できない困窮である。そしてこの態度決定の最初の言葉も最後の言葉も，教会の主に向けられた祈りでなければならないであろう[39]。

3. イエス・キリストが教会の統一性であり（第一講義)，諸教会〔諸教派〕の多数性はわれわれ自身の困窮であるとき（第二講義)，諸教会〔諸教派〕を教会へと一つにするという課題（第三講義）が与えられていることになる。それは教会の主から提示された課題であり，したがって一つの誡命にほかならない。その際バルトにとって重要なことは次

---

34 Ebenda.
35 Barth, AaO., S.221.
36 Ebenda.
37 Barth, AaO., S.222.
38 Ebenda.
39 Ebenda.

のことである。

> むしろわれわれがはっきり知らなければならないのは，次のことであろう。すなわち，あの誡命の成就はただ全く，しかも独占的に，命令者イエス・キリストの業であるということ，教会はこの方において最後決定的に諸教会〔諸教派〕のどんな多様性にもかかわらず一つとされており，われわれの意志，能力，努力によってはじめて一つとされなければならないのではないということである[40]。

バルトはここで，この講義で彼の考える諸教会〔諸教派〕の一致について語る前に，これまでの諸教会〔諸教派〕の合同（Union），すべての国に見られる同盟（Bund）や連盟（Allianz）を批判的に取り上げながら，「いわゆる」という語を冠してエキュメニカル運動にも言及している。バルトは過去の教会合同や同盟や連盟とは区別し，エキュメニカル運動のしていることを，「いつも良いこと約束に満ちたこと」であったと評価しつつ，しかし，以下のように記して，運動に一定の距離をおいた。

> 諸教会〔諸教派〕の一致は，たとえどんなに賢明にかつ慎重に指導された運動であっても，一つの運動の結果として起こり得るにはあまりにも偉大すぎる事柄である。エキュメニカル運動の種々の機関から出される形式的な諸決議・諸声明は，いずれにせよそうした〔運動の〕諸結果の先取りということになり，そしてすでにそれだけでもそれらは教会的実体を欠いたものではないだろうか[41]。

バルトがここでエキュメニカル運動に対して記した疑念は，運動というものそのものへの懐疑を含んでおり，その意味で根本的なものだったかも知れない。こうした観点からローマ法王が昔も今も一致の努力に否定的であることを「不幸なこととは思わない」[42]と書き，さらに次のように続けている。「どこかで，誰かによって，あらゆる教会的な運動の高慢さに対して，次のことが想起されなければならなかったし，今も想起されなければならない，すなわち，諸教会〔諸教派〕の一致はつくり出されるのではない，そうではなくて，ただイエス・キリストにおいてすでに成し遂げられている教会の統一性に対する信仰にお

[40] Barth, AaO., S.223.
[41] Barth, AaO., S.225.
[42] Ebenda.

いて，見出されかつ承認されるだけだということが」。ローマ法王の姿勢は，そのどこかで誰かが想起しておかなければならないことの一つのしるしだと受けとめた。おそらくこうしたバルトの姿勢は，これ以後，前節でわれわれが見たように，戦争時のエキュメニカル運動との彼の関係を軋轢の多いものとした一つの理由であると思われるが，これは後述する[43]。

さて，それではバルトは，どのようなことをもって諸教会〔諸教派〕の一致と考えたのか。それを彼は，他の一切もまさにそこにかかっているものとして，次のように記している。

> 教会の統一性に向けての諸教会〔諸教派〕の一致について——われわれは思い違いをしてはならない。それはたんに，諸教会〔諸教派〕が互いに忍耐し尊敬し合い，時には一緒に働くこともあるということを意味するものではないであろう。たんに互いに知り合う，お互いの言うことに耳を傾けるということではないであろう。たんに何らかの口では言い表せない交わりの中で一つであることを感じ取るということではないであろう。それはまたたんに，諸教会が，信仰において，愛において，そして希望において現実に一つとなる，したがって一致した思いで礼拝を行うことが出来るようになるということを意味するものでもないであろう。それは，就中，次のことを意味するであろう——そしてそれこそが自余の真正さの決定的な試金石でであろうが，それはすなわち，諸教会〔諸教派〕が共に告白すること，換言すれば共に外に向かっても語る，世に向けて語る，そしてそれによって教会を基礎づけているイエスの命令を遂行することができることを意味するであろう。諸教会がその教えとその秩序とその生活をもって伝えなければならない証言，使信は，様々の場所，賜物，個人の言語や形態においてどんなに多様であっても，事柄においては本来ただ一つの同一のことを語らなければならないであろう。教会に真剣な意味で立てられている課題という意味での諸教会〔諸教派〕の一致は，疑いもなく，一つの統一的な信仰告白へ向けての諸信仰告白の一致を意味するであろう[44]。

4. 信仰告白における一致，これがバルトの考える諸教会〔諸教派〕の一致の課題にほかならなかった（第三講義）。しかしこれは具体的にはどのようにして果たされるのであ

---

[43] その他の超教派的ないし間教派的運動に対する懐疑的発言については S.229. を見よ。

[44] Barth, AaO., S.226.

ろうか（第四講義）。

バルトによれば，諸教会〔諸教派〕の一致の課題の遂行とは，すべての教会的行為の前提としての「キリストに聞く」という具体的・実践的課題を遂行するのと別のことではない。しかしわれわれが「キリストに聞く」のは，われわれの属する教会〔教派〕においてであって，他の教会〔教派〕においてでも，中立的な場所においてでもない。そこで次のように言う。

> もしわれわれが，ご自身教会の統一性でいまし，彼において諸教会の一致もすでに成し遂げられている方としてのキリストに聞こうとするなら，われわれは何よりもまず，慎み深くだが，しかししっかりした即事性の中で，われわれの特別な教会的実存を告白しなければならない。…キリストがわれわれをそれ以外の仕方でお招きにならなかった以上，われわれはわれわれ自身の教会を信ずと告白することによってしか，キリストを告白することはない。…もしわれわれがわれわれ自身の，つまりわれわれに指し示された教会的場を恥じ，自ら，教会の統一性を，したがってキリストを表そうとしたり，あるいはむしろそれを演じようとするならば，教会の一致のためにこれほど役に立たないことはないであろう[45]。

問題はこうして諸教会〔諸教派〕に投げ返される。諸教会〔諸教派〕それぞれが，それぞれの伝統と信仰告白とにそって，本当に「キリストに聞いているか」と自ら問わなければならないのである。バルトはここで教会の「生活」「秩序」そしてもっとも根本的な「教理」の問題においてそうするように勧める。むろんいずれにおいても，彼の考え方の基本は変わらない。そのように自らに問う中で「諸教会〔諸教派〕の中の教会」が生起し，そして可視的となる――むろん人間の手で成し遂げられるのでないことは言うまでもないが。いずれにせよ，たとえば最初の問題，教会の「生活」に関し「キリストに聞く」とは具体的に次のようにことである。

> われわれはたとえば国家とのわれわれの関係において…われわれに固有な，われわれの信仰告白にふさわしく語られ確定された仕方で…キリストによって指図されていただろうか。それともわれわれは，この点で，他の点と同じように，一つの実践，一つ

[45] Barth, AaO., S.229.

> の戦略と戦術に従い，それによってじっさい全く他の――おそらく非常に尊敬すべきものでもあるが，しかしキリストとは疎遠な声に聞くのだろうか。賭けてもいい，たとえどんなに違った，分裂した教会であっても，二つないし三つの教会〔教派〕が，それぞれが全く固有のやり方で，そうした問いを，悔い改めの覚悟をもって自らに提出することだけでもするならば，まさにそれによって，これら諸教会の中で，自動的に，教会が出来事となり，また見えるものとなるに違いなかろう！[46]

こうした実例を，ここでもバルトはバルメンとそこで採択された『バルト面宣言』において見た。

同様のことは，すでに指摘したように教会の「生活」だけでなく，教会の「秩序」についても，「教理」についても言いうる。この「教理」に関連してバルトは，神学がエキュメニカルであるほかない消息を，以下のように暗示した。

> それぞれの教会〔教派〕において，よく理解していただきたいのだが，まさにその最も固有な意味においてあるところのそれぞれの教会〔教派〕において，しかしまさにそれゆえにキリストに聞きつつ，もう一度，正規の，冷静な，厳密な，現実的な神学がなされなければならない。神学的活動こそ，まさにその具体性においてまた無欲さにおいて，諸教会〔諸教派〕の中の教会のために人間のなしうる最も分かりやすいことであろう。むろんわれわれは，ここでも本来的・決定的なことは人間によって決してなされないことを知っている[47]。

さてわれわれは『教会と諸教会』の内容をいささか詳しく辿った。ここでわれわれの理解をまとめておきたい。(1) A. ケラーの招きに応じこの連続講義を行ったこと自体がすでにバルトのエキュメニズムへの積極的姿勢を示している。とくにバルメンに関して数カ所で引照され，あるいは示唆されており，ここで展開されたエキュメニズム論の基礎にあることは疑いない。(2) ただその当時のエキュメニカル運動に対してはなお懐疑的な態度を崩していない。それは事実である。しかしそれは (1) で指摘したことを覆すものではなく，むしろバルトはここでエキュメニカル運動の陥る問題点を指摘し，正しい方向性を示そうとしたのだと言ってよい。(3) バルトの考える諸教会〔諸教派〕の一致とは信仰告

[46] Barth, AaO., S.230.
[47] Barth, AaO., S.232.

白における一致であった。(4) そこで問題はもう一度諸教会〔諸教派〕に戻される。諸教会においてそれぞれが「悔い改めの備え」[48]をもってキリストに聞くこと，そのとき，諸教会〔諸教派〕の中で教会が出来事となり現出する，とバルトは考えた。それは後年の，世にキリストを証しするための「目的論・動的」な諸教会〔諸教派〕の一致という理解につながっていく[49]。(5) 具体的な諸教会〔諸教派〕においてキリストに聞きつつなされる神学的な営みは，バルトにとってただたんに諸教会〔諸教派〕のためのものではなく，諸教会の中の「教会」のためのものであった。こうした認識の中でバルトのエキュメニカルな神学への道は開かれることになる。

（以下，次号へ続く）

（本稿は，2011 年 10 月 16 日に，日本基督教団東中通教会でおこなった同名の講演に基づくものです。同教会と福井博文牧師にここに改めて感謝の意を表します）。

---

48 Barth, AaO., S.230.

49 フィセルト・ホーフトは『教会と諸教会』を高く評価した。当時不確実さの中にあったエキュメニカル運動に神学的基礎を提供し，最初のエキュメニズムの危機の克服に貢献したと。しかし他方，彼は，バルトがエキュメニカル運動の課題についてあまり語らず，しかもそれを約束に満ちた事柄としながらも，その運動の結果に対しては否を語ったとして批判した。フィセルト・ホーフトによれば，この理論的に肯定し実践的に否定するというバルトに対して，そのどちらでもないもう一つの道を示したのが，同じく 1935 年に書かれたボンヘッファーの『告白教会と世界教会』であった。それは前年ファネーでなされたように，なるほどまだ世界教会が形成途上であっても福音の歪曲に対して福音の真理を共に告白するということ，それが可能だということであった。そのようにしてエキュメニカル運動の中で一つの教会が現出するということ，それが可能であるということであった。1935 年のバルトはそれをはっきり見ていなかった。それを認識したのは 1948 年アムステルダムであったと，フィセルト・ホーフトは述べている（Vissel’t Hooft, AaO., S.123-124.)。バルトがこの講義でエキュメニカル運動の「課題」についてあまり語らず，エキュメニズムの「結果」について懐疑的な発言をしたことはたしかである。ただフィセルト・ホーフトがボンヘッファーに見ているものがその時のバルトにまだなかったのかどうか，とくに戦争中のバルトの公開書簡なども考慮に入れながら慎重に検討する必要があると思われる。第三節でわれわれはそれを取り上げることにしたい。

［論 文］

教科教育研究（宗教）おける「人物史」の展開の可能性（I）

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II)

佐々木　勝彦

III. 『私の宗教』は語る

この書物は，ガンディー自身がまとめた書物ではなく，彼の死後にバーラタン・クマラッパ（Bharatan Kumarappa）が編者となって編集した抜粋集です（My relilgion, Navajivan Publishing House 1955）。このような書物が編集・出版されたのは，ガンディーの著述スタイルからくる独特な分かりにくさがあるためです。ガンディーは自らの主張を主に『ヤング・インディア』（Young India, 1919-1931）と『ハリジャン』（Harijian, 1933-1956）という週刊誌に掲載していました。それゆえ，あるテーマについて論ずるには，その関連項目を抜粋して編集する必要があり，しかも一冊のまとまった書物と異なり，それらの内容は必ずしも首尾一貫したものになっていません。この点に関して，ガンディーはこう答えています。自らの思想は真理探究の実験過程で発見したものであり，その首尾一貫性を追求するよりも，新たな段階での「真理ないし神の呼びかけに従う準備を整えること」（マハトマ・ガンディー『私の宗教』竹内他訳，新評論，二〇〇二，七頁――本項における引用頁数はすべてこの訳書からのもの）が大切である，と。したがって，発言が前後で矛盾するときには，後者を選択するように勧めています。

この抜粋集は，「私にとっての宗教」，「私の宗教の源」，「私はすべての宗教を尊重する」，「神への私の信仰」，「実践における私の宗教」，「私の宗教的実践の補助」，「私の宗教の目標」，「私のヒンドゥー教」の八章から成っています。

では早速，その内容に入ってみましょう。

2

宗教の意味

『私にとっての宗教』の冒頭部で，ガンディーは宗教を次のように定義しています。

(1)　私は，宗教という言葉によって，形式的あるいは慣習的な宗教を言っているのではない。そうではなくて，すべての宗教の根底にあり，造物主と直面させてくれるような宗教を言っているのである (1909，一九頁)。

(2)　宗教はわれわれの行為のすべてに浸透していなければならない。ここで宗教とは，宗派主義を意味しない。宇宙の秩序正しい道徳的支配への信仰を意味する。それは目に見えないからといって，実在しないわけではない。この宗教はヒンドゥー教，イスラーム教，キリスト教等々を超越する。この宗教は，それらの宗教にとって代わるものではない。それらの宗教を調和させ，それらの宗教に真実性を与えるのである (1940，一九頁)。

この二つの定義を読むと，ガンディーは宗教といわゆる諸宗教を区別し，前者が後者の基盤であると考えていることが分かります。この考え方は，日本人に比較的なじみのあるものです。というのは，「八百万の神々」と共に生きてきた私たちは，この世には様々な宗教が存在するが，結局「ひとつの山頂」を目指しているにすぎないと感じているからです。したがって特定の宗教に「こったり」「はまったり」する方が例外であり，むしろ各宗教のよいところを吸収して，それらを自分の糧（かて）として生きるのが賢い生き方だということになります。

では，ガンディーの場合，この問題はどうなっていたのでしょうか。彼によると，宗教は宗派を超越し，しかもその宗派に真実性を与えます。ただしこの宗教という用語は，後段ではいわゆる諸宗教の意味でも使われており，その文脈に注意して読む必要があります。例えば，第三章の「私はすべての宗教を尊重する」と言うときの「宗教」は，明らかに根底の意味での宗教ではなく，現実に存在する諸宗教あるいは宗派を指しています。したがって第一章の「私の宗教」という表題は，混乱を招く可能性を孕んでいます。同じことは「神」という用語にも当てはまります。ガンディーはこの用語を根拠の意味で用いるときもあれば，諸宗教の神という意味で用いるときもあります。これに対し，「真理」という語は基本的に根拠を指しています。

さらにガンディーはこの根拠としての宗教と現象としての宗教との関係を人間の不完全性という観点から説明し，すべての宗教は多かれ少なかれ真実であると結論づけて，こう

述べています。

> すべての宗教は同じ神から発している。しかし，どの宗教も不完全である。なぜなら，それらは不完全な人間によってわれわれに伝えられてきたものだからである（1942，四五頁）。
>
> 我々の考えている宗教は，このように不完全なものであるから，常に，進化と再解釈の過程に従わなければならない。真理すなわち神に向かっての進歩は，このような進化を通してのみ可能となる。……　すべての信仰は真理の一つの啓示であるが，しかし，同時にみな不完全であり，誤りを免れない（1945，四七頁）。

これらの説明は，多くの問いを惹き起こします。

例えば，（1）の定義の中で，「造物主」という語が用いられており，キリスト教のセンスで読むと，人間は神によって創造されたかのようなイメージが湧いてきます。もしも人間が神の被造物だとすれば，その人間はどうして「不完全」になったのでしょうか。人間はどうすれば「完全」になれるのでしょうか。また人間が「完全」になったとして，神との関係はどうなるのでしょうか。

「進歩」とか「進化」という概念は，時間を前提としており，しかもこの時間とそれに関わる人間の能力を肯定的に捉えています。ところがヴェーダの宗教では，前章で指摘したとおり，時間は輪廻として否定的に捉えられており，この輪廻からの解脱こそが追求すべき目的であるとされています。それともガンディーは，あの『バガヴァッド･ギーター』における「カルマ・ヨーガ」の思想にしたがって，時間を肯定的に捉えているのでしょうか。その際ガンディーの思想には，時間の終りについて論ずる終末論は存在するのでしょうか。

『私にとっての宗教』を読むかぎり，万物の創造，万物の終末，そして時間の創造に関する議論は見当たりません。したがって人間の「不完全性」についての議論も一般的経験に訴えているだけで，いわゆる宗教的人間論を展開するまでには至っていません。ガンディーにとって，それらの議論はそもそも不要なのかもしれません。彼は，宗教なしで生きることのできるひとはいなく，「宗教は人生のあらゆる領域に行き渡っている」との前提から出発しています。しかもその宗教は宇宙の秩序正しい道徳的支配への信仰と同一視され，彼にとって，宗教は倫理的秩序に他ならず，それは倫理的生の別名となっています。したがって宗教がなければ，道徳的カオスが生じ，社会は混乱に陥ってしまいます。

ガンディーの言う人間の「不完全性」ないし「完全性」も主に倫理的なそれを指していると考えてよいでしょう。ただしこの倫理という言葉から，倫理的行為主義だけを思い起こしてはなりません。またそれを，近代社会における宗教の「私人化」ないし「内面化」と直接関連づけてもなりません。後段で言及するように，ガンディーは「内なる声」を聴き，しかも同時に社会倫理としてのアヒンサーを説いているからです。

理性と信仰

ガンディーによると，「神は一であると同時に多であり」（1928，七二頁），神は大洋の一滴の中に入ってしまうかと思えば，七つの海でも神を包むことはできません。では，ひとは一体どのようにしてこの神を知るのでしょうか。

ここで問題になってくるのが人間の理性です。

近代は理性の時代であり，もしもこの理性が自己完結的なものであれば，当然，超越的な世界は不要になって行きます。しかしもしもこの理性が超越的世界に開かれているとすれば，その様相はまったく異なってきます。

ガンディーは宗教と理性の関係についてこう述べています。「私は，理性に訴えず，道徳と矛盾するような宗教的教義はすべて否定する。理性に従わない宗教的感情でも，不道徳的でない限り許容する」（1920, 二一頁以下）と。この発言には, 理性に対するガンディーの姿勢がはっきりと表れています。つまり理性をまったく無視することも，あるいは理性にのみ依拠することも，共に否定されています。そして明確に「理性は神を知るのには無力である。神は理性の理解範囲を越えている」（1928，七二頁）と語っています。しかしだからといって，理性に代って感覚が神への通路になると考えられているのでもありません。では，どうしてひとは神を知ることができるのでしょうか。神の神秘的な力はいかなる証拠も寄せ付けません。結局，その神秘的力を捉えることができるのは「信仰」だけである，というのがガンディーの答えです。

この信仰と理性の関係について，次のような言葉が残されています。

> 合理主義は，それ自身の全能性を主張するとき，恐ろしい怪物である。全能性を理性に帰することは，木石を神として崇拝する偶像崇拝と同じくらい，正しくない。……　私は理性の抑圧を主張しているのではない。我々のうちにあって理性を浄化するもの［信仰心］を正当に認めるようにと主張しているのである（1926, 七七頁以下）。

この引用文で特に注目に値するのは，最後の部分です。そこには「浄化」という表現が使われています。「浄化」とは，一般に，水や空気などの汚れを除去して清浄にすること，また宗教的には，「災い」や「穢れ」を祓い，清めることを意味しています。

日本の神道系の宗教においても，この「災い」や「穢れ」の祓いは重要なテーマであり，ポストモダンと言われる現代においても，そのための様々な儀式が日常的に行われています。しかしガンディーのように，これを理性の限界と結びつけて論ずるひとは少ないでしょう。『ヤング・インディア』の読者は，この発言にどのように反応したのでしょうか。おそらく何も問題は起こらなかったと思います。というのは，インドの人びとにとって，「穢れ」を避けることは，余りにも当然のことだったからです。

「ケガレ」

前章において，極端な菜食主義の立場をとるジャイナ教と，ガンディーがイギリス留学をきっかけに自覚的に菜食主義者になろうとした話を紹介しました。ジャイナ教徒は不殺生の教え（アヒンサー）のゆえに菜食主義立場をとったとされています。しかしそれは，この慣習が定着してからの説明であり，インド社会の中で菜食主義が主流になるまでには，もっと複雑な歴史的過程があったはずです。しかし一旦，菜食主義がある集団のルールとして確立されると，それは自他の区別の目印となり，それに反する者は排除の対象になります。そこに浄・不浄の観念が入ってくると，例えば肉食は不浄ということなり，その肉の提供に関わる仕事とそれに関わる人びとは，排除の対象にされて行きます。彼らは社会的にも不浄な集団として位置づけられ，さらには最低ランクの不可触民にされてしまいます。

この形が社会的に固定化すると，その浄・不浄のランクと身分のランクは不可分なものとなり，やがて浄い職業と汚れた職業という職業の分化が起こります。したがってある社会の身分制度や分業制度の背後には，浄・不浄の観念が強く働いている可能性があります。民俗学の用語を用いるなら，この不浄は「ケガレ」と呼ぶこともできます。またこのようにして固定化した「ケガレ」の観念は，他方で，より下層に位置づけられた集団の努力目標にもなります。つまり上位階集団の生活習慣を模倣することにより，個人や集団の地位の向上をはかろうとする動きが生まれます。インドの場合，それは「サンスクリット化」と呼ばれています。サンスクリット語は，最高カーストであるバラモンが担う文化や慣習および彼らの価値体系の象徴と考えられたからです。バラモンが肉食から菜食主義へと方向転換せざるをえなかったとき，下位集団にとってそれを模倣することは，自らの社会的

評価を高めることでもありました。

『インドを知る辞典』(東京堂出版，二〇〇七年) の「ブラーフマン (バラモン) の住居」(一九一頁以下) の項目には次のような解説があります。

> 伝統的なブラーフマンの家には月経部屋が設けられている。家の女性メンバーが生理期間中に籠もる部屋で，ふつう家の端のほうにしつらえられている。今でも保守的な家族では，娘などが月経を迎えると特定の部屋に籠もらせ，家族と接触させないようにさせる。婚入してきた嫁も同様である。母親になっても，月経の際はこの部屋に籠もる。ケガレが伝染しないよう，台所に入ったり食器に触れることも許されない。食事も部屋に運ばせ，独りで摂ることになる。神を祀る部屋 (プージャー・ルーム) への入室も不可である。今でも実践されており，学校がある場合はその部屋から登校するという。
>
> 旧習の背後にあるのは浄不浄の観念である。ブラーフマンはケガレの付着を極端に嫌う。浄なるカーストであるブラーフマンは，同一メンバーであれば，不浄な期間だけ接触を避ければいいが，他集団は儀礼的に汚れた人々であるから，接触のタブーはきわめて厳格に適用される。家の中に他のカーストを迎え入れることを嫌悪する家族も多く，仮に他人を家に入れたとしても，調理場や宗教儀礼を行う部屋への入室を拒む場合がある。ペットや動物を飼育したり，家に入れたりするのも好まれない。喫煙の習慣がある者を家に入れたがらないのも同じ理由による。ブラーフマン以外の者と共食することもタブーだから，我々が伝統的なブラーフマンの家に食事に招待されることは期待しない方がいい。
>
> 経血に対する不浄視は，ブラーフマンに限るものではない。それ以外のカーストであっても，月経期間にある女性が，神を祀る部屋に出入りできなかったり，台所に入れないことも多い。

ここには，バラモンが血をケガレと捉え，それを回避するために様々な工夫を行っている様子が描かれています。また，すでに述べたあの「サンスクリット化」によって，このタブー (禁忌) の観念は彼らだけにとどまらず，今なおインド社会全体に深く浸透しています。

ヒンドゥー

これまで何度も「ヒンドゥー」という語を用いながら，その語義についてはあえて説明しませんでした。仮にそれを説明したとしても，誰を「ヒンドゥー」つまりヒンドゥー教徒とみなすかということについて，明確な定義がなく，かえって混乱する可能性があったからです。ヒンドゥー教には，キリスト教における「洗礼」に当たる入信の儀式がなく，ヒンドゥー教徒はいわばヒンドゥー教的環境に生まれ，そして死んで行くとしか言いようがありません。そこでは，神話，儀礼体系，文化的伝統，宗教，思想が混然一体となっており，特定の開祖も，信仰の基準となる正典もありません。したがって，ヒンドゥー教全般に通用する明確な教義・教理は存在しなく，宗派といっても，それは制度化された教団組織ではなく，同一の神を信仰する独立した信者たちの集団にすぎません。そこで，森本達雄『ヒンドゥー教』はこう説明します。「インド亜大陸に居住するイスラーム教徒，キリスト教徒，シク教徒，ジャイナ教徒，仏教徒，パールシー（ゾロアスター）教徒，その他独自の信仰をもつ少数の諸部族を除いた，全人口の大部分，おおよそ八〇パーセント強が信奉している民族の多様な信仰形態の総称がヒンドゥー教だと言えないこともありません」（二六頁）。ただし「ヒンドゥー教徒」の範囲を森本の説明よりも広く捉え，「シク教徒，ジャイナ教徒，仏教徒，パールシー教徒」もヒンドゥー教徒である，とする立場もあります。これによると，イスラーム教とキリスト教を除いたすべてがヒンドゥー教に入ることになります。しかしこれではあまりに漠然とし，何のための定義か分からなくなる危険性がありますが，ガンディーの家庭環境を思い起こすと，こちらの定義のほうが意外と現実に適合しているのかもしれません。

なお，ヒンドゥーという語は，サンスクリット語の「スィンドゥ（流れ・川）」に由来し，その川はガンジス川ではなく，インダス川を指しています。この川の西に住む古代イラン人（ペルシャ人）が，対岸の人びとを「ヒンドフ」と呼んだのがその始まりとされています。特に八世紀にこの地域に侵入したイスラーム教徒は，宗教も生活様式も違う東岸の人びとをペルシャ人ならって「ヒンドゥー」と呼び，彼らの住む，インダス川とガンジス川にはさまれた地域を「ヒンドゥスターン（ヒンドゥーの土地）」と呼びました。

改宗の問題

ガンディーはすべての宗教を尊重したことでよく知られています。しかしあるヒンドゥー教徒が，どうしても別の宗教に改宗したいと相談に来たら，彼はどうしたのでしょうか。ここで言う「改宗」は，前項で紹介した「ヒンドゥー教」の定義によって，その範

囲が違ってきます。差し当たり，ヒンドゥー教からイスラーム教ないしキリスト教への「改宗」，あるいはそれらの宗教からヒンドゥー教への「改宗」を指すことにして，話を進めましょう。

第三章二七（「改宗」）には，次のような興味ある答えが再録されています。

> 仮に一人のキリスト教徒が私のところへやって来て，『バーガヴァタ・プラーナ』を読んだら，その魅力に取り付かれてしまった，だから自分はヒンドゥー教徒になりたい，などと言ったとしましょう。そんな場合，私は「やめておきなさい。『バーガヴァタ・プラーナ』に述べられていることは『聖書』にも述べられています。あなたはまだ，それを見つけ出す試みをしていないのです。それをやってみなさい。そして立派なキリスト教徒になりなさい」と言うでしょう 。
>
> ……
>
> もしもあるひとが『聖書』を信じたいのであれば，彼にそう言わせなさい。しかし，だからと言って，どうして彼が自分の宗教を捨てなければならないのでしょうか？このような改宗は，この世に平和をもたらしません。宗教は非常に個人的なことがらです。私たちは，それぞれ自分の信仰にしたがって生活を送ることによって，お互いに最良のものを分かち合うべきです。このようにすることにより，神に到達しようとする人間の努力の総和を増やしてゆくべきです」（1936，六九頁以下）。

したがってガンディーによると，改宗を迫ることは，相手の結婚生活を否定して，離婚を迫るようなものであり，相手の生き方を変えるのはよいとしても，相手の宗教を変えてなりません。私たちができることは，ヒンドゥー教徒はより良いヒンドゥー教徒になり，イスラーム教徒はより良いイスラーム教徒になり，キリスト教徒はより良いキリスト教徒になるように励ますことまでです。

ガンディーは，前述の通りこの論理を人間および言語の不完全性によって説明しており，自らの信仰を「最も広く可能な限りの寛容に基礎を置いた信仰」（五六頁）と呼んでいます。問題は，誰もがこのような信仰をもつことができるのかどうかです。ガンディーによると，現象として存在する宗教はすべて不完全であり，真理である神はその宗教と区別されなければなりません。もしもそうだとすると，その現象としての宗教は相対的なものであり，ある特定の宗教に固執する絶対的理由はなくなります。ヒンドゥー教でも，キリスト教でも，本質的な違いはなく，例えばヒンドゥー教にこだわる理由は，第二義的なものにすぎ

なくなるはずです。ところがガンディーの場合，たとえそれが彼の独自な解釈に基づくものであれ，ヒンドゥー教徒であることはどうしても譲れない条件になっています。なぜでしょうか。

真理の探究者

この問題を解く手がかりは，真理である神と人間の関係をガンディーがどのように理解したかということにあります。例えば彼はこう言います。

> 神［最高神］の定義は無数にある。というのは，神の現れ［顕示］が無数であるからである。神の現れ［顕示］は私を驚きと畏敬の念をもって圧倒し，しばらく呆然とさせる。しかし，私は神を真理としてのみ崇拝する［私という信奉者は，真理という最高神のものです。これが唯一の真理です。他のすべては虚妄です］。私はいまだ神を見いだしていない。それでも，神を追い求めている。この希求において，自分にとって最愛のものを犠牲［供犠］にする覚悟が，私にはある。自分の生命を犠牲として差し出すように要求されようと，私はそれを差し出す覚悟を持っていたいと思う。しかし，私がこの絶対真理を理解しない限り［この真理に対面するまでは］，それまでは，相対的真理と思ったものに固執していなければならない。その間，この相対的真理は，私の指標とし，私の盾としなければならない［内なる魂が真理とする観念上の真理を自分の支えとし，自分の灯台として，それにすがって自分の人生を私は送ります］。
>
> この道は真っすぐで狭く，剃刀の刃のように鋭いけれども，私にとってそれは最も近く簡単な道であった。……　この道は，私が悲嘆に陥ることから救ってくれたし，私は自分の光を頼りに進んでいったからである。前へと進んでいくうちに，私はしばしば絶対真理，すなわち神をおぼろげながら見ることができた。そして，神だけが実在であり，他はすべて非実在であるという確信が，私の中で日ごとに強まっている。
>
> 私にとって可能なことはすべて子供にも可能であるという確信も，私の中で強まってきている（八六頁以下，［　］の中の訳文は邦訳『自伝1』「序文」二一頁からの引用）。

この引用は一九二七年に刊行された『自伝I』の「序文」からのものです。これを読むと，ガンディーは自らを真理の探究者として位置づけていることが分かります。したがってまだその目標に到達していなかぎり，その時が来るまで，彼は相対的真理に固執するというわけです。この論理を支えているのは，ある種の啓示体験と終末論的意識です。

異邦人の使徒として知られているパウロは「愛」を語る場面で，こう述べています。

> 愛は決して滅びない。預言は廃れ，異言はやみ，知識は廃れよう。わたしたちの知識は一部分，預言も一部分だから。完全なものが来たときには，部分的なものは廃れよう。幼子だったとき，わたしは幼子のように話し，幼子のように思い，幼子のように考えていた。成人した今，幼子のことを棄てた。わたしたちは，今は，鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには，顔と顔とを合わせて見ることになる。わたしは，今は一部しか知らなくとも，そのときには，はっきり知られているようにはっきり知ることになる。それゆえ，信仰と，希望と，愛，この三つはいつまでも残る。その中で最も大いなるものは，愛である（I コリント一三・八-一三）。

パウロの宗教体験では，まず神が彼に自らを現し，その後，神に導かれつつ彼が神の意志を探究するという仕方で，その信頼関係が深まって行きます。そのため，この聖句を読む場合にも，神に捉えられたパウロをイメージしながら読む必要があります。しかもこの場面は，神の国が完全な形で現れる終末をめぐる論争の中で，霊的熱狂に取り込まれることなく，現実の愛の業に励むように勧めている個所です。

これとガンディーの思想を対比することに，違和感を覚えるひともあるかと思います。しかし両者の違いが明らかになれば，問題の所在がよりはっきりするはずです。例えば，神論，啓示論，聖霊論，創造論，終末論，人間論といった観点から比較することは，決して無意味なことではありません。

ここでは，彼の終末意識とその背後にある時間論について考えてみましょう。宗教史および思想史の背景から考えると，どうしても問題にしなければならないのは，ガンディーは，インド思想の根底にある輪廻の思想をどう理解したのかということです。しかし『私にとっての宗教』には，直接それを論じている個所は見当たりません。彼が宗教の実現目標として，社会，経済，さらに政治の分野における諸問題の解決を挙げ，そのために命をかけたことから類推すると，彼が彼岸への脱出を目指していなかったことは確かです。むしろ彼は，時間を肯定しつつ，その変革に取り組んでいます。このことを可能にしたのは，第 II 章で指摘したように，『バガヴァッド・ギーター』における「カルマ・ヨーガ」の思想です。したがってこの思想は，ヘブライズムの「時間の創造」という概念を背景としているとは考えらず，ガンディーにはヘブライズムの意味での終末論はなかったといってよいでしょう。

神との出会い

パウロはダマスコ途上で，復活したキリストに呼びかけられ，ユダヤ教からキリスト教へと回心しました。それは，努力を重ねてようやく到達した境地ではありません。むしろ一方的にキリストに捉えられ，その中で新しい自分を発見して行った体験です。このように宗教体験の根底には，神が一方的に自らを開示する出来事，つまり根源的啓示の出来事が潜んでいます。

ガンディーの場合，それはどうだったのでしょうか。彼の書いたものを読むと，真理探究の側面が強くみられ，どうしても彼の生涯は，いわば自律的なもののように感じられます。彼の宗教観について語るには，たしかにアヒンサー，断食，祈り，菜食主義といった倫理的要素を無視することはできません。しかしだからといって，彼の宗教体験の特徴は専ら倫理的なものであると決めつけるのも危険です。というのは，次のような言葉も残されているからです。

> 私にとって，「神の声」，「良心の声」，「真理の声」，「内なる声」，あるいは「低くてか細い声」は一つの同じことを意味している。……　私にとって，神の声は私自身の存在よりも実在している。神の声は決して私を見捨てないし，実際，ほかの誰をも見捨てない」（1933，九五頁以下）。

この発言は，明らかに旧約聖書の預言者たちの経験に通じる内容を含んでいます。「低くてか細い声」という表現は，預言者エリヤが聞いた「静かにささやく声」（列王上一九・一二）を思い起こさせます。つまりガンディーの言う「真理」は語る神であり，彼は預言者のような体験をしていると考えられます。そして自分が偽預言者になる危険性も自覚して，その偽善に陥らないように，「自己浄化を達成するたゆまない努力」（1933，九八頁）が必要であると自戒しています。しかも，「私はあらゆる人間にとって，神聖な，言語を絶する，罪のない状態を達成することは可能であると信じている。その状態では，人間は自己の内部で他のあらゆるものを排除して神の存在を感じる」（1921，九四頁）とも述べています。

ガンディーが神の声を聞いたとすれば，彼の神は「語る神」であり，「愛と正義」を要求する神です。この点で彼の神は預言者の神とよく似ています。しかし彼の宗教論には創造者なる神との「契約」といった発想はなく，歴史的「律法」の遵守といった問題も論じられていません。この点で聖書の世界から遠く離れています。ここにみられるのは，神の

前に打ち砕かれ，その罪を告白する人間というよりも，いまだ「大いなる自己の実現」に到達していない自らを浄化して，真理に向かって前進しようとする人間です。

神への愛

ガンディーにとって「愛」の問題は「真理」の問題と不可分であり，こう述べています。「私は，「真理は神である」という定義が私にとって最も満足のいくものであるという結論に至りました。そして，あなたが，真理が神であると確信したいとき，唯一の必然的手段は愛，すなわち非暴力です。私は，究極的には手段と目的は言い換えることが可能な言葉であると思っていますから，神は愛であるというのをためらいません」(1931，八五頁，一部改訳）と。この言葉から，愛つまり非暴力は真理に至る王道であると解されていることが分かります。彼はこうも言います。「愛があるところ，神もまたある」(1950，九九頁)。「非暴力は，最も高いレベルの活動力である。それは魂の力，あるいは我々の内なる至高存在の力である。我々は，非暴力を実現すればするほど，神に近づく」(1938，九九頁）と。

しかし最初の引用文に出てくる「手段と目的」の議論には，何か違和感を覚えるひともいるのではないでしょうか。「愛」も手段であるということになってしまうからです。もしも手段であるとすれば，「目的のためには手段を選ばず」というあのマキャベリズムの発想に飲み込まれる危険性があります。ガンディーがその生涯をかけて貫こうとした非暴力は，どうみても単なる手段にはみえません。その実践課程で選択された断食やブラフマチャリヤ（純潔・自制）の行為も，単なる手段にはみえません。常識的に考えると，ある目的を達成するために選んだ手段が間違っていると気づいたとき，ひとは他の手段を選ぶことができます。もしも非暴力や断食が，期待するような効果をもたらさなかったとき，それらは別の手段にとって代わられるのでしょうか。

この問題を考えるヒントは，「究極的には」手段と目的は言い換えることが可能であるとの発言にあります。ガンディーは，両者は切り離せないどころか，最終的には一致すると考えています。さらに次のような言葉も残されています。

> 「手段は，結局手段にすぎない」と言われている。しかし私は，「手段は結局すべてである」と言いたい。手段に応じて目的がある。手段と目的を隔てる壁はない。実際，創造主は我々に手段に対する（非常に限定的な）支配権を与えたが，目的に対する支配権は与えなかった。手段を手に入れれば，目的も達成できる。これは例外もあることを認める命題である（1924，一一五頁）。

> したがって私は，主として，手段の管理とその進歩的な用い方に関心を持っている。手段に注意を払うことができれば，目標達成は保証されることを私は知っている。私はまた，目標への進歩は，我々の手段の純粋さに全く比例することも感じている。この方法は，時間のかかる，おそらくかかりすぎる遠回りの方法のように思われるかもしれない。しかし私は，これが最短の道だと確信している（1933，一一五頁以下）。
>
> アヒンサーと真理は密接に絡み合っているので，実際にそれらを解きほぐし分けることは不可能です。それらはコインの両面というより，なめらかな刻印のない金属版のようなものです。どちらが表でどちらが裏だ，とだれが言い当てられるでしょうか？それでもやはり，アヒンサーは手段であり，真理は目的です（1945，一九五頁）。

これらの言葉を念頭に置くとき，ガンディーにとって「愛」つまり非暴力や断食はほとんど代替不可能な手段とみなされたことが分かります。政治の本質は「妥協」にあるとしても，政治もまた宗教の理念が実現されるべき場であると考えるガンディーは，それらを単なる手段とみなしませんでした。たとえそれが自らの死を招くとしても，譲れない道でした。それはあの「カルマ・ヨーガ」の求める生き方，つまり結果を動機としない，義務のための義務の行為でした。

では，この目的の発見，そしてそれに通ずる手段の発見，それらはどのようにして起こったのでしょうか。これについては，第II章において，『自伝I』の序文と本文に語られている内容を紹介しながら，家庭環境と愛読書『バガヴァッド・ギーター』の重要性を指摘しました。『私にとっての宗教』においても，「神の本性」（七九頁），「断食」（一六二頁），「祈り」（一六八頁），「ブラフマチャリヤ」（一九七頁），「捨離」（二四四頁），「化身」（二五三頁），「正統なヒンドゥー教」（二八〇頁以下）の各項目において，『バガヴァッド・ギーター』の言葉がその論旨の典拠として引用されています。

また，手段と目的のこの緊密な関係を時間概念で捉え直すと，それは未来と現在が直結していることを意味しています。しかもここでは，内容的に未来が現在に対し優位な関係に立っています。この構造はいわゆる「先取りの思想」がもつ構造と同一です。ガンディーはこの点についてどのように考えていたのでしょうか。先に紹介した「神の声」がこの両者を，つまり未来と現在を結びつけている可能性があります。「神の声」は未来の声であると同時に現在の声であり，意識を専ら現在に集中するならば，それは神秘主義的体験ともなります。ただしガンディーの場合，それは内面的経験に留まらず，現実社会，経済，そして政治を未来に向けて変革するエネルギーとなっています。

愛の実践

ガンディーが言うように，愛が真理へと近づく最短かつ最良の道であるとしても，具体的には何をどうすればよいのでしょうか。

これは，そもそも真理である神はどこにおられるのか，という問題と深くつながっています。神のおられるところがはっきりすれば，それは愛の実践の場ともなるからです。ガンディーは，こう述べています。

(1) 神は真理であり愛である。…… 神は最も純粋な本質である。信仰を持っている人びとには，神は明瞭に存在する。神は万人にとって森羅万象である。神は我々の内にあり，しかも我々を越えて存在する（1925，八〇頁以下）。

(2) 私にはよくわかっている。神は，私の生命の一呼吸一呼吸を支配し，私は神の子孫である（『自伝 1』「序文」，八九頁）。

(3) 神を見つける唯一の方法は，その創造物の中に神を見，創造物と一つになることだ。これはすべての人への奉仕によってのみ可能である。私は全体の重要な部分の一つであり，他の人間を離れて神を見つけることはできない（1936，一〇二頁）。

(4) さらに私は，神は高く強い創造物よりも，神の創造物の中で最も地位の低いものの中でよく見いだされることを知っているので，これら底辺にいる被造物に近づくよう努力している。このことは彼らへの奉仕なくしてはできない。したがって，私の情熱は，抑圧された階級への奉仕に向けられているのである。そして，政治の世界に入ることなしにこの奉仕をすることはできないので，政治の世界に身を置いているのである（1924，一〇三頁）。

(5) これまでに会った中で最も貧しく，最も無力な人の顔を思い出して下さい。そしてあなた自身に次のように問いかけて下さい。自分がしようと思っていることは彼の役に立つだろうか？（1954，一〇四頁）。

(6) 宗教は無力な者への奉仕である。神は，無力な者や打ちひしがれた者の形を借りて現れる（1924，一〇五頁）。

(7) 支配者たる神は，この宇宙のすべてのものにあまねく存在している。それゆえ捨離し，すべてを神にささげよ。そして汝の割り当てとして与えられたものを享受し，用いよ。決して他人の所有物を欲しがってはならない（1937，二三九頁）。

これらの言葉から明確になるのは，神はすべてのものの中におられること，そしてその

神に出会うには，神の被造物の中で最も低いものに近づく必要があることです。宗教はこの無力な者への奉仕に他ならず，そのために自制し，私欲を放棄することが求められています。ガンディーの場合,そのための準備となるのがブラフマチャリヤと断食と祈りです。

神はすべてのものの中におられるため，アヒンサーの対象は人間に限られず，動植物にも及びます。ガンディーはこう言います。「アヒンサーはその積極的形態において，最大の愛，偉大な慈悲を意味する。もし私がアヒンサーの実践者であるならば，私は私の敵を愛さなければならない」（1933，一一四頁）と。つまり私たちを憎む人びとを愛することが非暴力なのです。この非暴力による抵抗は普遍的に適用可能な法則であり，家庭内の問題にも政治的問題にも当てはめられなければなりません。しかもそれは男も女も子供も，実践することが可能な法則です。ガンディーによると，人類の歴史はアヒンサーに向かって着実に前進しています。非暴力は決して受動的なものではなく，悪に対する，より積極的な真の闘争であり，そこに臆病が顔を出す余地はありません。求められているのは，たとえ最高の犠牲を払うとも一人で立つ勇気であり,「神に対する強い信仰」（1939，一二七頁）　です。

このような発言を聴いていると，ガンディーの姿と旧約の預言者や宗教改革者の姿が二重写しになってきます。ここに見られるのは，超越者に捉われた人間の姿です。彼は,「怒りも敵意もない忍従という太陽」（1925，一二九頁）　の光に照らされており，非暴力運動は常に相手をこの太陽の光のもとに連れ出すこと，つまり「悪事をはたらく者を改心させること」（1939，一三〇頁）を目的としています。悪の根源は「生ける神に対する強い信仰の欠如」（1938，一四一頁）にあります。彼の言うサティヤーグラハは，あらゆる手段を尽くした後に,「内なる声」に導かれて行われるべき直接的行動であり，今や退路は断たれています。断食，非協力，邪悪な国家に対する市民的不服従といった直接的行動は,たとえ悪用される可能性があるとしても,「内なる声」に導かれるとき，強力な手段となるのです。

アヒンサーはすべての生命の一体性を前提としており，その対象が動物になるとき，不殺生の思想と実践が，そしてその結果として菜食主義が生まれてきます。ガンディーは菜食主義を「ヒンドゥー教の極めて貴重な贈物の一つ」（1926，一五三頁）と考えています。

では，理想的な社会，理想的な経済，そして理想的な政治とはどのようなものでしょうか。ガンディーは，アヒンサーによってどのような社会を実現しようとしているのでしょうか。それは,「人は生まれながらにしてすべて平等である」との思想が実現されている

社会です。彼はこの思想を「アドヴァイタ　(不二一元論)」[1]から導き出しています。それは，絶対者ブラフマンはいかなる限定も許さぬ絶対無別の実在であり，個我はその本質においてこの最高我とまったく同一であるとする思想です。これによると，人間はその本質において神と同質であり，さらにすべての存在はその本質において神と同一であるということになります――ラーム・A・マールはその著『マハトマ・ガンディー』（玉川大学出版部，二〇〇七年）の中でこう述べています。「ガンディーのヒンドゥー教の中には，インド的伝統の本質的な理念が流れ込んでいます。彼は，不二一元論派でした。即ち，人間の魂の，神との非分離性を信じたのです。同時に，彼は，しかしながら二元論論議，つまり神と魂の二元性も信じたのです。祈りの行為は, そのことを要求しているのです」（四〇頁)。

これが経済の領域に適用されると，平等な分配が行われる経済システム，つまり非暴力的経済構造が実現されているシステムというイメージになり，政治の領域では，非暴力によって樹立される民主主義，しかも常に謙虚な個々人からなる一つの生命体であるようなシステムとしての民主主義というイメージになります。これらの目標に到達するためのアヒンサーについて，ガンディーはこう述べています。「私は空想家ではない。私は実践的理想主義者であると言いたい」（1920，一三六頁）と。非暴力が人類の法則であるかぎり，彼にとってこれらのイメージは決して単なる空想ではなく，命をかけるべき理想だったのです。

結びに代えて　――ガンディーのヒンドゥー教――

「ガンディーの思想の背後にあるもの」を求める私たちの旅も終りに近づきました。

「はじめに」ガンディーの祖国インドの歴史をたどり，イスラーム教とヒンドゥー教は緊張関係にありながらも，全面的な対決には至らず，各地で様々な習合現象が起こってい

[1]「シャンカラにとって，世界は無明によって現れるものであり，非実在である。究極的実在はただ一つ，すなわち最高ブラフマンである。彼の学説は，「不二一元論（ふにいちげんろん)」とも呼ばれる。「一元」とただ一つの実在が存在するのみであって，他のものの発生はその「一つの実在」に依拠していることを意味する。「不二」（アドヴァイタ）とは，「第二のもの（ドヴァイタ）のないこと」の意味であって，「二つのもののないこと」の意味ではない。この「第二のもの」とは世界のことであり，「第一のもの」とはブラフマンである。

仏教においては，「二つのものがない」（アドヴァヤ）の意味の「不二」という語がもちいられる。この「二つのもの」とは，客観と主観，能動と受動，有と無等々である。仏教は，これらの二つのものがともになくなった境地―空―を目指すが，ヴェーダーンタの人々は，一つのもの，つまりブラフマンは存在すると主張し，そこに帰入することを目指す」（(立川武蔵『はじめてのインド哲学』講談社現代新書，一四六頁以下)。

たこと，そしてイギリスの統治下では，その分割統治政策により，宗教対立が激化し，ついにはインドとパキスタンの分離独立に至ったことを確認しました。

第I章の「略歴」は，ガンディーがどれほど真摯に社会問題，経済問題，そして政治問題に関わったかを示しています。

それゆえ高等学校の教科書において，彼はもっぱら「インドの民族運動を率いた人物」として描かれているのも当然かもしれません。彼の役割は，その「非暴力的不服従」により，「従来ほぼ都市の知識人層に限られていた民族運動を，一般大衆の参加する全インド的な運動へと高めたところにある」（『詳説　世界史研究』木下康彦他編，山川出版社，二〇一〇，四五七頁）とされています。また，彼の独自な抵抗思想は「サティヤーグラハ」と呼ばれ，不当な法令への不服従・納税の拒否・公職の放棄・イギリス商品の不買・国産品の使用，などが勧められたこと，糸紡ぎ車（チャルカ）はそうした闘争のシンボルとなったこと，そして彼は，ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の融和を説いたが，その願いは実現されず，結局は，狂信的ヒンドゥー教徒に暗殺されてしまったこと，が取り上げられています。

しかし彼の実践した「断食」などの行為は，「ユニークな手段」として評価されることがあっても，その「宗教的背景」が論じられることはありませんでした。

第II章（「『自伝』は語る」）は，その宗教的背景を探るために，専らガンディーの育った家庭環境と彼の受けた教育に焦点を当ててみました。つまり彼自身の言葉に耳を傾けながら，彼の宗教体験の源泉に至ろうとしました。その結果，彼は初めからというよりは，後になってからインドの伝統的価値の意味と重みに気づき，自覚的にそれらを吸収して行ったことが明らかになりました。その際，彼は伝統をそのまま受け入れたわけでなく，彼の言う「真理」探究の場としてそれを受け入れ，しかも「真理」の観点からそれを批判しました。彼が選んだ「断食」や「菜食主義」は単なる「ユニークな手段」などではなく，アヒンサーと深く結びついた宗教的行為でした。インドの民衆もこのことを直観的に理解したからこそ，彼の行為を支持したのです。それは彼自身にとっても，また民衆にとっても，「バクティ・ヨーガ」であり，彼の半裸の出で立ちも「プロパガンダの道具」などではなく，「行者」あるいは「遊行者」の姿そのものでした。

第III章（「『私にとっての宗教』は語る」）は，ガンディーの書き残した言葉から，宗教問題全般に関する彼の理解を明らかにしようとしました。その結果，彼の宗教の特色はやはり他宗教に対する「寛容」にあること，しかし他方で，彼は自らを「正統なヒンドゥー

教徒」[2]と規定していることが分かりました。ただし，この二つの理解が彼の中でどのような仕方で両立しているのか，その構造はあまり明確になりませんでした。もしかすると，宗教を倫理的生とみなし，自らの生き方を実験的生と言い切るガンディーにとって，その論拠を問うことはそれほど問題ではないのかもしれません。

最後に，ガンディーとキリスト教の関係を見ておきましょう。彼の言葉を読むと，次々と聖書の言葉や教父の言葉が思い起こされてならないからです。たしかに彼は聖書の言葉に通じており，次のような言葉も残しています。

> 『新約聖書』は私に慰めと限りない喜びを与えた。それらは，私が『旧約聖書』の幾つかの部分に反感を覚えた後で，この書を手にしたからである。今日，もし私が『ギーター』を取り上げられ，その内容をすべて忘れてしまったとしても，「山上の垂訓」の写しを持っているのであれば，『ギーター』から得るのと同じ喜びをその「垂訓」から得るであろう（1927，五七頁）。

では，ガンディーはなぜキリスト教徒にならなかったのでしょう。その分かれ道は，神と被造物の質的差異を最後まで貫く創造信仰を共有することができたかどうか，さらにイエス・キリストにおける両性論（真の神にして真の人間）を受け入れることができたかどうかに，あります。ガンディーはこう言います。

> 私の困難は深かったのだ。イエスが唯一の肉体を与えられ神の子であり，彼を信じ

---

[2] ガンディーは自らを，サナータニー・ヒンドゥーつまり正統ヒンドゥー教徒と呼び，その理由として次の四つを挙げています。「(1) 私は，ヴェーダ，ウパニシャッド，プラーナ，その他，ヒンドゥー教聖典と呼ばれるものすべてを信じ，したがって，化身（アヴァターラ）　と再生を信じる。(2) 私の考えでは，私は，ある意味で全くヴェーダ的である，ヴァルナーシュラマ・ダルマ（四つの社会集団［ヴァルナ］と人生の四つの段階［四住期］の特定の義務）を信じる。しかし，現代の一般化した不完全な形のヴァルナーシュラマ・ダルマを信じない。(3) 私は，一般的な意味ではなく，拡大された意味での牛の保護を信じる。(4) 私は偶像礼拝を否認しない」(1921，二七九頁)。

すでに述べたとおり，第一の理由には，他の宗教の聖典を排除するという意味は含まれていません。ただし聖典の本質を知ることができるのは，ガンディーによると，完全な清浄さに至った人間だけであり，この完全な清浄さへと導くのがアヒンサー（非暴力），ブラフマチャリヤ（自制），断食，無所有，そして不盗です。第二の理由の「不完全な形」とは，ヴァルナとカーストが差別を助長する機能を果たすケースを指しています。第三の「拡大された意味での」牛の保護とは，牛を直接保護することを越えて，牛がもつ象徴性を理解すべきことを指しています。ガンディーにとって牛は，生きとし生けるものの同一性を理解させる存在であり，清浄さの象徴でもあります。第四の偶像崇拝という表現は，「人間の理想に具体的な形を与える」(1929，二四八頁）という意味で用いられており，それは人間に本来そなわっているとされています。したがって偶像崇拝の背後にある精神が無視されるならば，それは破壊されなければなりません。

る者だけが永遠の命を与えられるということは，とても信じることができなかった。神が子を持つことができるのなら，我々は皆神の子である。もしイエスが神のようなもの，あるいは神そのものであるならば，我々は皆神のようなもの，あるいは神そのものであり得る。私の理性は，イエスは死ぬことによって，そして血を流すことによって，世界中の罪を贖ったということを文字通りに信じることを許さなかった。譬えとしては，その中にいくらかの真実があるかもしれなかった（1948，三六頁）。

ガンディーにとって，十字架上のイエスの死は「模範」や「比喩」ではあっても，「神秘的奇跡的」出来事ではありませんでした。また人間だけが霊魂を持ち，その他の生物はそれを持たないとする説も受け入れられませんでした。

ガンディーは，もしもヒンドゥー教の真髄を知ろうとするなら，『イーシャ・ウパニシャッド』の最初の一節を心に銘記せよ，と勧めています。そこにはこう記されています。「支配者たる神は，この宇宙のすべてのものにあまねく存在している。それゆえ，捨離し，すべてを神にささげよ。そして，汝の割り当てとして与えられたものを享受し，用いよ。決して他の人の所有物を欲しがってはならない」（1937，二三九頁）と。ここに見られるのは，神と被造世界の質的区別を語るヘブライズムの発想ではなく，その連続性を前提とするヘレニズムの発想です。ガンディーは，ヘブライズムの世界を知りつつ，自覚的にヘレニズムの世界を選んで行ったのです。

[**Report**]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association (January 6-9, 2011)

David Murchie

The American Historical Association and its numerous affiliated societies convened for its 125th Annual Meeting in Boston, Massachusetts on January 6-9, 2011. The general theme for the convention was "History, Society, and the Sacred." In addition to the wide range of panel discussions, individual presentations, plenary sessions, and media presentations, there were various opportunities to visit historic locations in the Boston area. The AHA's annual meeting is a huge event and there is always a wide range of activities and presentations to satisfy the interests of the varied list of attendees. For this attendee, the problem is usually that of having too many sessions of interest being offered during the same time slot. The sessions vary widely, from traditionally academic presentations to practical discussions of pedagogy to recent movies on topics of historical interest. In this report, I shall provide summaries of the sessions I was able to attend.

1) *The Ku Klux Klan of the 1920s ; Activist Protestants or Intolerant Americans ?*

The first speaker was David J. LaVigne who spoke on the subject of "'We Put the Bible in the Schools' : The Ku Klux Klan on Minnesota's Mesabi Iron Range." (Unfortunately, I was unable to attend this session.)

The second speaker was Mark P. Richard, who presented a paper on "The Ku Klux Klan Confronts New England Catholics in the 1920s." Richard spoke of the Klan's support for Bible reading in the public schools and its opposition to Catholicism in New Hampshire, Maine, and Vermont. This opposition took a violent turn in August, 1924 when the KKK robbed the Catholic Cathedral of the Immaculate Conception, an event which led to the Klan's subsequent demise. The speaker chronicled both government and citizen opposition to Klan activities (which were often violent), focusing especially on the Klan's opposition to Catholics. Richard described the KKK as a radical fringe group of the 1920s.

The third speaker was Thomas R. Pegram whose topic was "The Hooded Schoolhouse : School Reform, State-Building, and Cultural Intelligence in the 1920s." As Pegram explained, the KKK of the time cherished the idea and cultural icon of the "Little Red Schoolhouse" and saw as its purpose the job of protecting White Protestantism. In

this regard, the KKK stressed the importance of active public control of public schools and saw public education as anti-Pope. The speaker pointed out that local Klan leaders did, in fact, reflect national views as they carried on their active campaign to repress Catholic parochial schools.

The session concluded with Leonard Moore's commentary on the three presentations. Moore began by pointing out some of the historiographical problems faced in researching and studying the Ku Klux Klan, which he saw as a mass national movement that reached into crannies of American life but which was also a secret society. He stressed the importance of determining the context of the informational sources used by those researching the Klan. Moore reminded listeners that there are still places in the US and Canada where the Klan is active ; hence, there is still much to do in researching Klan activities in both countries. He also pointed out that French-Canadian immigrants had been particular targets of KKK attacks ; indeed, the Klan's anti-Catholic attitudes often resulted in violent attacks from the Klan. As Moore also remarked, however, Catholics fought back. He also called attention to the contrast between the Klan's intolerant perspective against Catholics and the significant degree to which this perspective undermined KKK claims to be an organization interested in progressive reforms.

2) *Film Screening of "God in America"*

In this session, attendees viewed a movie and participated in a discussion following the screening. The film was a documentary (Part 2) dealing with the interesting alliance and roles of Thomas Jefferson and the Baptists in the establishment of religious freedom through its inclusion in the American Bill of Rights.

3) *Sacred Politics : Rethinking the Rise of the Religious Right*

The first presentation was offered by Markku Ruotsila on the topic of "Carl McIntire and the Anticommunist Origins of the Religious Right." The speaker viewed McIntire as a transition from Fundamentalism to mainstream Evangelicalism. In McIntire's time, anticommunist methods defined the genre of the Christian right. From the 1930s, McIntire was the most important Fundamentalist. However, he sought to cooperate with non-fundamentalists for political reasons. McIntire's magazine, *The Christian Beacon,* had 150,000 subscribers and his radio sermons went out over 600 stations. Speaking from his libertarian framework, McIntire made "faith-based anticommunism" the creed of fundamentalism. His mentor was the Presbyterian theologian, J. Gresham Machen. McIntire opposed governmental interventions in the operations of a capitalist society and urged Christians to be active in political activities. In the 1950s McIntire cooperated with non-fundamentalists in sponsoring anticommunist rallies. He paved the way for cooperation between fundamentalists and conservative Catholics, seeing the gap between these two groups as smaller than the gap between Fundamentalism and Modernism. McIntire was a powerful factor in the mass mobilization of the Christian right. He waged campaigns to encourage people to fight Communism by writing letters to Congress. In the 1950s McIntire spearheaded an attempt to influence the Republican Party. He later also linked up with

segregationists, though this alliance led to a decline in his influence.

The second speaker was Molly Worthen who spoke on "God's New Grand Narrative : The Intellectual Mobilization of the Religious Right, 1970-2000." The speaker noted that a key goal of the Christian Right has been to reassert the authority of the Bible. However, the Christian Right was also very much involved in culture wars (not just political wars), and wrestled with the problem of balancing traditional Christian values with Enlightenment thinking. The "culture wars" involved four particular historical developments which Worthen summarized for listeners : 1. The charismatic renewal movement which touched all Christian communities well into the 1970s. Of particular relevance here was the conflict between Christian experience and rationalism. 2. The church growth movement which dealt prominently with conflict between movements which emphasized personal conversion and those which focused more on people, i.e., "people movements." 3. The profusion of new Bible translations and paraphrases, e.g., the Living Bible and the New International Version (NIV). 4. The controversy over women's ordination, a discussion prominent particularly in the mid-1970s. Worthen's discussion also highlighted structural changes that have taken place in the Christian Right movement. Changes took place in evangelical higher education as secular Enlightenment values clashed with traditional views of biblical authority. Development of a Christian world-view became an important goal of conservative Christians, while funding problems led many to seek funding from major corporations for religious projects. Worthen pointed out that prominent figures like Timothy Smith and Joel Carpenter worked to make evangelicals more credible in secular society.

Darryl G. Hart continued the discussion with a paper entitled "When the Religious Right Almost Turned Left : Born-Again Activism before the Moral Majority." In the 1970s, through the work of Christian leaders such as theologian Richard Mouw, historian Richard Pierard, and journalist David Moberg (*The Great Reversal*), many evangelicals became concerned with the subject of civic duty. In 1973, several disenchanted evangelicals met in Chicago and drew up the *Chicago Declaration of Evangelical Concern*, a document critical of Evangelicalism's failure to combat racism, American materialism, poverty, and social injustice. These left-wing evangelicals challenged the faith of Christians who put their trust in the American military and the American economy. A key figure in this discussion was the politician Mark Hatfield, an evangelical, Conservative Baptist, and Republican Senator from Oregon. Hatfield was a political maverick in the Republican Party and a staunch critic of the arch-conservative, Barry Goldwater. Hatfield opposed most armed conflicts, harshly criticized President Johnson and the US's war in Southeast Asia, and joined with liberal Democrat George McGovern to sponsor an amendment to force the US to withdraw from Vietnam. However, Hatfield's views offended mainstream evangelicals. He was critical of the right-wing Moral Majority and of the US's national self-righteousness, both sacred cows of the evangelical mainstream. Hatfield's political and Christian views were less those of a contemporary evangelical than of a radical Anabaptist. He sought to identify with the poor, to end the US war in Vietnam, to resist American materialism, and to view politics as

service. Theologically, Hatfield called upon Christians to seek biblical justice and righteousness. He was a key figure behind the emergence of evangelical activism in the 1960s and 1970s, though the young evangelicals of the time faced a powerful opponent in the well-funded and well-publicized Moral Majority. As Leo P. Ribuffo pointed out in his commentary on the papers, in the 1960s there were many more activists among the Christian Right than there were among left-wing Christians.

4) *Rethinking American Slavery and the History of Christianity*

I attended two presentations from this session. The first was a paper by Matthew Hill entitled, "Francis Wayland, Religion, and Antislavery in America, 1830-65." Hill described the development of Wayland's thought on American slavery. Wayland's influential *Elements of Moral Science* (1835) sold over 100,000 copies in the 19th century, and one chapter of this work was devoted to Wayland's position on slavery. As Hill explained, Wayland was obsessed with morality. He felt that slavery was a denial of the natural rights of slaves and was therefore morally wrong. Natural rights are inclusive. Furthermore, the Bible does not sanction or endorse slavery. Slavery not only promoted inequality among people, it upset the relationship between God and humans. Indeed, the New Testament (NT) stands fundamentally in opposition to slavery. Therefore, as Wayland contended, it was the responsibility of slave owners to free the slaves. The problem, however, was the various constitutional and legal obstacles faced by those who would free slaves, e.g., fears of race riots. Nevertheless, Wayland suggested that, prior to liberation, slaves could at least be taught to read and write, their work load could be reduced, and abolitionists could work within the system to improve the master-slave relationship. Wayland pointed out that the legality of an act or institution did not ensure the morality of that act or institution. Nevertheless, as Hill explained, Wayland was not a social activist in the abolitionist movement. On the contrary, Wayland felt that opposition to slavery should stop at moral exhortation, a stance which rankled the arch-abolitionist, William Lloyd Garrison. Working within the system, Wayland expressed his opposition mostly through his writing. He carried on an editorial war with Matthew Fuller, who held the interesting position that slavery was a moral good and that the Bible permitted slavery *per se*, though not its enforcement. Wayland disagreed, arguing from Scripture that violence was an implicit part of slavery. Wayland pointed out that the Bible's descriptive statements are not necessarily prescriptive and that revelation is progressive, e.g., though slavery was tolerated during the time of Moses, the time in which Jesus lived was different. Later, Wayland assumed a stance of "passive non-compliance" in regard to slavery, according to which Wayland would not help authorities capture a runaway slave though he would also refuse to harbor a fugitive slave. Not all antislavery advocates agreed with Wayland, who even got into a fight with a group called "Peace Democrats." Wayland also saw the fears concerning race wars to be unfounded. Indeed, blacks had shown their willingness to support the country by serving as soldiers in the Civil War, and therefore, Wayland contended, these blacks were more deserving of citizenship than whites who refused to fight.

The next presentation was from Mark Draper and entitled, "The 1837-58 'Businessman's Revival and Slavery, the Elephant in the Room'." The "Businessman's Revival" was an interesting development among Christians in the 19th century. Christian businessmen gathered together during the noon hour (and at other times) for a time of prayer and personal testimonies. The comments of each person were limited to five minutes. In order to avoid political and ecclesiastical bickering, some issues were considered to be out-of-bounds for the discussions. Draper saw the gatherings as generally successful. However, a major deficiency was the revival's exclusion of blacks from the events. Indeed, as Draper pointed out, the "elephant" in the corner of the room was the sin of slavery. Understandably, the black press saw the revivals as unsuccessful, especially from the perspective of abolitionists and African-Americans. Draper also dealt with an interesting historiographical problem, viz., that most historians of these revivals depended only on mainstream sources. The broad populace wanted to read about successful revivals, and mainstream newspapers sought to provide that perspective. Emancipated slave Frederick Douglass was critical of these revivals, contending that they went hand-in-hand with attempts to revive slavery in America. In short, compared to the inter-racial revival we read about in Acts 2, the Businessman's Revival could hardly be seen as successful from the perspective of slaves and other victims of racism.

John W. Stauffer offered concluding comments on the sessions' papers, providing some helpful remarks about abolitionism in general. Stauffer pointed out that abolitionism was an idea which changed a society in a remarkable way. For years, slavery had been an integral part of societies around the world. For many, slavery had been a fact of life ; indeed, sin and bondage in general had been a fact of life. However, within a period of 100 years, an institution that had been an endemic part of society was destroyed.

5) Early screening of *Freedom Riders* (a movie produced by the Public Broadcasting System)

This is a powerful documentary film presentation dealing with the Freedom Riders phenomenon that developed in the US in 1961, when over 400 black and white Americans challenged America's Jim Crow laws by traveling on buses and trains through the US' Deep South. The film includes illuminating interviews with those who participated in the Freedom Rides and graphic film clips of the violent acts of racial hate which they endured along the way. Clips from the movie can be seen at www.pbs.org. The documentary DVD can also be purchased at the website.

6) *Religion in the Great Depression : Global Collapse, Local Crises*

The first paper of this session was offered by Jonathan Ebel and entitled, "In Every Cup of Bitterness, Sweetness : California Christianity in the Great Depression." Ebel dealt with the religious dimension of poverty in America during the early 20th century. He pointed out that suffering and poverty were not just an economic problem. In 1920, economic instability was rooted in farming problems. Farm life and ownership was deteriorating and the severity of these social problems had been increasing for ten years. Furthermore, mainline clergy had regrettably been inattentive to the economic suffering of

their communities. From 1935 however, some work was being done among those staying in migratory labor camps. Religious groups sought to reform this "marginal group" and to work for the migrant laborers' rehabilitation. Common theological discourse of the period included interaction with both secular and religious voices. Ebel grouped these discourses into three basic categories. The first group included the voices of those who spoke of a "gospel of cosmic catastrophe-ism". These were apocalyptic voices which denied the meaningfulness of the condition of poverty. A second group was described as promoting a "gospel of Christian collectivism." Those of this group generally looked at the poverty problem from a leftist perspective. A third group was motivated by a "gospel of righteous poverty." Those of this group generally saw virtue in the idea of losing everything. One exemplary member of this group was California evangelist Charles E. Fuller, who preached that people should "take fiery trials as a schooling," for God is in the suffering. Ebel pointed out that it is important to recognize the local contexts of those who spoke to this issue. For example, Fuller had been a fruit grower who had lost his orchard. In general, for many of those involved, missionary activity was an important element of work in the labor camps.

The second presentation was offered by Alison Collis Greene and entitled "The Redemption of Souls and Soils : Religion and the Rural Crisis in the Mississippi Delta." Green's paper was largely a response to a famous article written by Robert Handy in 1960, viz., "Religion and Depression." The starting point for the discussion was 1935, a somewhat symbolic year in which Protestantism lost power in spite of its attempts to exert influence in the public arena. President Franklin Roosevelt had sent a letter to clergymen asking how he might be able to help them. Seventy-five per cent of the clergy who received Roosevelt's letter responded positively, seeing as favorable the transfer from church to state of the responsibility for social poverty and suffering. Churches expected a great revival, but instead they faced the ravages of the Great Depression. Denominations curtailed religious activities in order to help the hungry and the homeless. In spite of its works of social welfare, the Protestant establishment found itself reeling from the Great Depression, an historical crisis which ultimately revealed to churches their inability to take on the task of providing social welfare.

The third presenter was Heather D. Curtis and her topic was "'God is not Affected by the Depression' : Pentecostal Missions during the 1930's." Curtis began her discussion with a reference to John Steinbeck's famous novel, *The Grapes of Wrath*, which she felt highlighted the spiritual crisis of the Depression years in the US. Her focus was on the religious dimension of the economic crisis during the period 1925-35, and she discussed the Pentecostal perspective on this issue. Curtis described the 1930s as a period of spiritual decay and cosmic catastrophe. As she explains it, some Pentecostals felt that the righteous made sense of the economic and social crises of the Depression by viewing them as judgments on an apostate age. As a result, however, there was no human remedy for the problem of this human condition. A pick-up in business would not solve the nation's problems. Accord-

ing to the Bible the moral condition of the world would continue to deteriorate ; it was too late to patch up this world. People needed to prepare for the second coming of Christ. Other Pentecostals disagreed, however. Curtis looked at the sermons of these alternative voices and saw a different perspective on the economic and social crises of the Great Depression. Some preachers saw monetary misfortunes as lessons from God ; however, they did not view the Bible's apocalyptic passages as being of primary significance. Rather, they stressed the important of the passages which stressed themes of restoration and grace and psalms of lament. They pointed out that through God's judgments people will learn righteousness. God will take care of those who trust in God. Christians ought to respond in such difficult times by giving money to missions, even at times when their resources are scarce. God's resources are unlimited ; God is not affected by the Depression. In fact however, during this period Pentecostal missionaries had trouble raising funds for missions and social work and were, indeed, adversely affected by the Depression. Pentecostal giving in general, however, increased during this era, this being seen by many as evidence of God's blessing on a spiritually mature movement. Nevertheless, missionary budgets during this period were cut.

John Butler offered concluding comments on the papers, raising some important questions as to how we can understand the value of religion in difficult times. He felt that there are no simple answers to the problem of religion in the 1930s. He remarked that history must be worked out in local circumstances if we are truly to see how religion works in society.

7) *Science and the Sacred in National History Scholarship in Prewar and Wartime Japan*

The first paper was presented by Lisa Yoshikawa and entitled "From Myth to History to Sacred History : 'Scientific' History in the Service of the Imperial Nation." Yoshikawa discussed the role of Japanese scholars in the establishment of a twentieth century archives for documents. She particularly focused on the historiographical problem of dealing with the Japanese imperial myth. Historians are called upon to separate legends from historical evidence like documents and archeological matter. She spoke of Japanese imperial resistance to accepting scientific evidence which disproved the emperor myth.

The second presentation was offered by James Mark Shields and entitled "After the Fall : Tsuji Zennosuke and the Construction of Buddhist(ic) National History." Shields spoke of Tsuji's concept of Buddhist history *vis-à-vis* a nationalist understanding of that history. Tsuji was born in 1877 and entered the historiographical department of Tokyo University in 1902. In his volume on historical documents he stated his commitment to following the scientific method in doing history. He tried to avoid conflicts between his scientific approach to history and the Japanese concept of "national history," but he was not always successful (e.g., when he praised the critics of the imperial myth). Shields points out, however, that by 1940 Tsuji himself seems to have come to support the national myth. He recognized how Japanese thought had absorbed Buddhism from India, China, and Korea, and how Japan had become the fulfillment of east Asian culture. Tsuji was supportive of

the work of Ashikaga Takeuchi largely because of the latter's Buddhist perspective. Ultimately, Tsuji seems to have come to accept the Japanese imperial myth, though his national history is that of a hybrid culture in which Buddhism has played an important role. He shows a humanitarian impulse in his support for the practice of memorializing one's enemies as well as one's own soldiers in war (*honshin byodo*). Historically, this humanitarian impulse began with the emergence of Buddhism in Japan. As Shields emphasized, the study of history is as much a study of historical effects as historical facts. He admired the work of Takeuchi because Takeuchi was a fighter who gained in mercy the longer he fought. Tsuji's humanitarian concern was Buddhist in its concern for the dead, but it did not lead to pacifism. Shields' concluding points included the following :

1. Buddhism is the foundation of Japanese humanitarianism.
2. Rituals can change hearts and minds and lead to mercy.
3. A Buddhism-inspired humanitarian spirit affected the imperial family.
4. The humanitarian spirit in Japan reached fruition during the era of the Meiji emperor.

The final presentation was made by Kiyoshi Ueda and was entitled, "Hiraizumi Kiyoshi : Sanctification of National History in Wartime Japan and Beyond." Ueda began with a short biographical statement concerning Hiraizumi, who was born in 1895, the son of a priest. The boy developed a sense of history at an early age, eventually pursuing historical studies at Tokyo University. Hiraizumi became a student of cultural history and stressed the importance of going beyond the *facts* of history to find the *truth* of history. He recognized the role of faith in history and felt that history means revival. In an article on the "Japanese spirit" Hiraizumi widely promoted this idea. Ueda points out that though Hiraizumi retained the idea of the imperial myth even after the war, he saw the concept as a kind of sentimental understanding rather than as a matter of history understood scientifically.

In his comments on the three papers, Kevin Doak spoke on the importance of considering the relationship between sacred and national histories generally.

8) *Genocide Studies : Challenges and New Directions in Teaching about Genocide*

I attended presentations by Joyce Apsel and J.D. Bowers which were followed by comments from Eric D. Weitz. Apsel opened the session with a talk on the topic, "Historic Background : Challenges and New Directions in Teaching about Genocide." She initially noted importantly that teachers and scholars in genocide studies must rely often on secondary rather than primary sources. She went on to explain that genocide studies emerged out of World War II and, of course, especially the events of the Holocaust. Since the 1990s, the floodgates of historical research on this topic have opened, as our knowledge of the genocidal arts and crimes against humanity has expanded. Apsel mentioned as sources in this regard the seminal work of Charleton Jonason, the testimonies and case studies researched by Talcott Parsons, the work of Adam Jones, and Samantha Power's illuminating research on America in the age of genocide. Apsel noted that many texts on the multi-

dimensional (dealing with the dimensions of psychology, politics, et al) subject of genocide are currently available. She offered the following as a short list of practical matters to be considered when teaching the subjects of genocide in the classroom :

1. The critical use of a syllabus, i.e., what to include and what to leave out.
2. Linking genocide to other types of violence.
3. The importance of considering where one is teaching the course.
4. The importance of teaching as opposed to preaching. Genocide should be taught as social science. Teachers should not be trying to produce activists and they should be objective in their treatment of the topic.
5. The importance of providing a theoretical framework for the topic, e.g., explaining the function of ideology in war.
6. The importance of "hands-on" projects.
7. The use of texts is to be preferred over the use of movies.
8. Students should be advised not to become numbed to the issue.
9. One should honestly face the prospect of denial by students, governments, *et al*.

J.D. Bowers followed with a discussion of "Conceptions of Genocide and Problems in Teaching." Bowers provided listeners with an explanatory outline of his own course on genocide, offering brief discussions of six elements he includes in his course.

1. He begins with a discussion of the nature of genocide. What is it ? There are different ways in which genocide can be defined. For example, one can use the United Nations' definition ; or one can let the students develop definitions themselves and then compare their own definitions with the UN definition. Bowers stressed that the actual wording of the definition matters a great deal. He stressed the importance of the role of intentions and the views of the victims. He also pointed out that non-legal definitions may well be better than legal ones.

2. The speaker spoke of working thematically or through the use of case studies. It is also important to engage students through the story that is told about the particular genocide. For help in taking a case study approach, Bowers recommended *Genocide : A Comprehensive Introduction* by Adam Jones.

3. Bowers spoke of the importance and treatment of topics chosen for discussion. For example, one such possibility was the topic of *resistance*. One needs to consider the role resistance has or should play. For example, what would happen if, in fact, the victims were armed ? What are the political nuances involved in the different forms of resistance ?

4. Teachers should be careful to distinguish between the different systems of government involved in genocidal activities.

5. Film and new media can be used, but very carefully and very infrequently.

6. The *psychology of genocide* is an important topic in genocide studies.

Eric D. Weitz concluded the session with some helpful and informative comments on the degree to which scholarship on genocide has expanded—genocide studies are no longer limited to the Holocaust. He suggested the following journals as good sources for futher

study and research on the topic : 1) Genocide Studies and Prevention, and 2) The Journal of Genocide Research.

9) *An Imperial Gaze at the Sacred Myth of American Exceptionalism*

This discussion began with comments by Patricia Rogers on "How Would I Teach This [American exceptionalism] to Undergrads ?" Rogers was dealing with the period 1790 through the Civil War. She spoke of handling the different themes that achieved prominence during this period. She spoke of the development of Washington, D.C. as the center of an expanding empire and the tension between time and space. She drew upon an old theme of the decay of civilization and upon the concept of time as something that works against us, a fear expressed by Thomas Jefferson (though not shared by Alexander Hamilton). Expansion meant a coordinate increase in military might. Rogers stressed the importance of dealing with social reform movements and with ideas like DeTocqueville's in his *Democracy in America* and Frederick Jackson Turner's concept of the loss of the American frontier.

Timothy Roberts followed with short talk on "American Exceptionalism and Imperialism in Light of Civil War." Roberts saw American exceptionalism as tied in with imperialism and an aversion to violent revolutions. As he explained it, because external powers were not involved in the Civil War, the era was basically insulated from anti-exceptionalist critique. Roberts suggests that in the Civil War there were two competing, imperial sections in the country, i.e., the North and the South. One key factor, however, was the absence of a standing army, a necessity for any serious development of America's understanding of its own exceptionalism. Roberts notes that the Civil War was connected with other colonial wars of expansion. Furthermore, the North fought all its battles (with the exception of Gettysburg) on Southern soil, an interesting historical reality that presaged later American wars on the soil of other countries.

Lisa K. Jarvinen spoke next on the topic of "American Exceptionalism and Overseas Empire," focusing primarily on the period from the Mexican War to the War of 1812. She pointed out that since the US can only be exceptional in relation to other nations, comparative studies are essential. For example, one could look at America's exceptionalism and its relation to US policy toward and actions in Latin America. As Jarvinen pointed out, the Monroe Doctrine (1823) had a profound effect on the free and independent status of Latin American countries. The Doctrine became the basis for repeated interventions by the US in Latin America in order to prevent European designs on the hemisphere. In the case of Mexico, in the 1830s Mexico shared borders with the US. However, a dispute arose concerning the Texas territory. This led to the US war with Mexico, a war which became the basis of later acts carried out by the increasingly "exceptional" US.

The final panel member was Daniel Byrne, who offered a short talk on "The Myth of American Exceptionalism." Byrne discussed how American leaders used rhetoric against European colonialists but undercut their own rhetoric through America's own imperialistic activities. Indeed, America hesitated to press for decolonization. The failure to confront

the myth of America exceptionalism persisted into the Eisenhower administration of the 1950s. Hardly an opponent of colonialism, Eisenhower claimed that he sympathized with national movements, but that he also felt that these nations were not really able to rule themselves, a position supported also by England's Winston Churchill. Needless to say, nations who saw through the myth of American anti-colonialism were not impressed by the narrative of American exceptionalism.

Cary Fraser offered comments on the four presentations prior to a time of free discussion. He pointed out the dilemma of an American exceptionalism which is, at its core, nationalistic. American exceptionalism is many faceted. For example, those who believe in American exceptionalism are more likely to support American militarism ; force of arms is necessary for "exceptional" nations. In his discussion of the origin of ideas about American exceptionalism, Fraser briefly compared the American Revolution and the Haitian revolution, a helpful comparison since both came out of the Enlightenment. On the issue of slavery, for example, the American Constitution, written as it was by slaveowners, did not mention slavery, though slavery was an integral part of American life. On the other hand, the Haitian Constitution issued the proclamation that "slavery is abolished forever." In contrast to the US Constitution, the Haitian Constitution was written by ex-slaves. Fraser raised the issue of the integrity of the American revolution, asking, "Can you have a revolution of landowners ?" He also asked why American exceptionalism has been able to persist against the reality of an American life that contradicts it ? For example, at the moral heart of American exceptionalism is the heinous way in which the US disposed of the native American peoples that had lived in America before the Europeans came. The reality is that, at the heart of American ideas of liberty are found the contradictory elements of exclusion and enslavement ; or as Fraser would put it, a cognitive dissonance lies at the heart of American exceptionalism. This was recognized by Mark Twain in his article on the Philippines entitled "There Must Be Two Americas" and by Reinhold Niebuhr, who spoke of America's self-righteousness.

10) <u>Uncovering the "Religious" in Religious History</u>

Kathryn Lofton opened the session with a presentation on the topic, "Religious History as Religious Studies." She began with a discussion of the importance of the years, major figures, and events we select for making our own histories. She pointed out that religion has a trans-historical element that we must deal with even as we talk about the place of religion within history. She also pointed to the need to remember that the idea of collectivity is crucial for understanding religion as an historical category.

Richard Schaefer followed with a presentation on the topic, "Why is Religion Always about Something Else ?" He explained that religion is often the motivation for something else, e.g., social action projects, rather than an autonomous phenomenon (i.e., what religious people say about their own experience of religion). This reality is at the root of several problems we face as religious people, some of which Schaefer mentioned briefly, as follows :

1. Religious people often see a source for their religion as not always reliable.

2. Religious people have a vexed relationship with social science methodologies.
3. Religious people often resist the modernizing impetus of our field (history). A good source for study on this topic is Andrew White's *Battle between Science and Religion*.
4. Religious people often battle secularization in their attempts to treat large-scale narratives.
5. Religious people have to deal with the problems of confessional historiography, a legacy received from Catholicism.
6. Religious people often confront historians whose explanations, which exclude the possibility of supernatural activities, thereby compete with religious explanations.

Schaefer points out that religion's resources include sensitivities to lived experience. Furthermore, it is important to recognize that historical agents have only partial knowledge. Schaefer comments interestingly that we can err by looking at religion as producing something deep within us. He suggests, interestingly, that we need to look more at surface aspects of our experience since we cannot really reach the depths of our own experience. In short, searching for the ineffable core of our religious experience can be very problematic.

The third presenter was Mark McGarvie. His topic was "Religious History as Intellectual History." Garvie initially pointed to the important reality that historians use texts. However, Americans do not really see religion as texts, but rather as symbols, emotions, and various cultural elements. Many people are put off by doctrines and texts which are different from what they see as their Christian belief. For this reason, teachers need to teach students how to read texts, how to think about texts, and how texts can be engendered from other texts. There is a pedagogical advantage to working with texts because we can analyze them, we can emphasize that beliefs are real to the people who hold them, we can show that the text's ideas are part of the historical context in which the text arises, we can show how biblical interpretations change because religious thought changes over time, and with texts to work with we can avoid emotions and other distractions from a scholarly approach to learning. McGarvie stressed that religion serves various purposes. It is a basis for knowing and judging, for sentiments, for morals, et al. Religion is a basis for personal sentiment as well as political values. Religion tells us what we *should* do, which makes it difficult to separate religion from disciplines like politics and law. We teach religion because there is a complexity to human life which defies any monolithic structure of belief. People create religion and history, and people can use religion to combat parochial perspectives. For example, religion can show us that Christian thought has not been static over time, that religion is not void of social or political conflict, and that one cannot evaluate religion on some kind of spectrum which seeks to illuminate the difference between a *less* religious person and a *more* religious person.

The final presenter was John White, who spoke on the subject, "Using Religion to Teach History Teachers." White dealt with the cognitive work of the historian and its relation to teaching religion. He pointed out that young teachers have little understanding of

religion and often see religion as a subject to avoid. It is important, however, to encourage students to think about religious experience. To do this requires engagement with texts, and to engage with texts is to engage with the lives of other people. In this way, texts provide teachers with ways to use experience as a teaching tool.

第５回　教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー報告

原口　尚彰

東北学院大学文学部キリスト教学科は，2011 年 4 月に思想・哲学，文化・芸術，宗教・神学の三専修からなる総合人文学科に改組されました。新学科は，人文学を広く学ぶための場を提供する一方で，宗教・神学専修コースを設けて，旧学科の伝道者養成のための学科過程を継承する神学教育を行っています。教職（牧師･聖書科教師）研修セミナーは，神学教育機関としての活動の一環として，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ために毎年行っている企画です。

第 5 回「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」は，2011 年 8 月 29 日（月）13 : 30-17 : 30 に，東北学院大学 8 号館第 2 会議室において開催されました。全体主題は「聖書科教育のねらいと実践」であり，3 本の講演と質疑応答から構成されていました。第 1 講演を出村みや子教授が担当し（講演題 :「キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践」），第 2 講演を佐々木勝彦教授が担当し（講演題「キリスト教教育と人物史」），第 3 講演を宮城学院中・高宗教教育主事の酒井薫先生が担当しました（講演題「聖書は面白い―聖書の面白さを伝える努力・工夫・仕掛け―」）。それぞれの講演内容の詳細については，各講師自身による報告文を参照して頂きたいのですが，それぞれの置かれた場の違いや，問題意識の違いを反映して多様であり，キリスト教教育や聖書科教育の豊かさを感じる機会となりました。第一講演は，大学で実際に行われているキリスト教学の講義内容を比較検討した上で，大学の授業としてのキリスト教学の持ちうる可能性について論じています。第二講演は，キリスト教教育や聖書科教育において用いられる人物史に着目し，その有効性を論じた上で，一つの適用例を提示しています。第三講演は，中学や高校での聖書科教育の実践を踏まえて，生徒達に聖書を読む面白さを伝えるための具体的な工夫の例を紹介する内容でした。

セミナーの後には，自由参加で講師たちと参加者が懇談の時を持ち，学びと交わ

2

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々であり，キリスト教教育についての考えや体験を語り合いました。今回は，特に，東日本大震災の五ヶ月後に開催されたので，信徒や学生達の心のケアの問題や，震災の意味についての疑問に答えること等について，深く考える有意義な時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。

キリスト教学 I 及び II のカリキュラムのねらいと実践

出村みや子

今回の研修セミナーのテーマは「聖書科教育のねらいと実践」であり，私に与えられた課題は，東北学院大学において必修科目となっているキリスト教学 I と II について，キリスト教学担当教員としてその意義と今後の課題について発題し，参加者と意見交換をすることであった。以下に記すのは，当日の発題内容の概要と，講演後の出席者との懇談を通じて与えられた様々なご指摘を踏まえて内容を整理し，まとめたものである。具体的には全学共通シラバスで行われているキリスト教学 I と，それぞれの担当者がテーマを設定して専門的に教えるキリスト教学 II について，それぞれのカリキュラムのねらいと実践例を紹介しつつ発題する必要があるが，キリスト教学 IA,IB は引き続き共通シラバスで授業を行うので，今回のセミナーでは現在議論が行われている「キリスト教学 II」を中心に私見を述べさせていただく形となった。

1）　大学認証評価におけるキリスト教学 I, II の位置付けとポイント

東北学院大学におけるキリスト教学の位置付けと今後の課題については，まず今年度の大学認証評価における以下の記述が参考になろう。

「「キリスト教学 I」（1 年次対象）と「キリスト教学 II」（3 年次対象）が必修科目として開講されている。キリスト教学は，神学分野の内容に加え，諸学問の基礎や応用に関わる内容，例えば，思想，文化，倫理などをも反映させることができる科目であるとの認識に基づき，キリスト教学 I においては聖書の内容を基礎とした入門的内容の講義を，また，キリスト教学 II においては担当者の専門性を生かしつつ，対象学部の学生にも有益で充実した講義を提供するよう努めている。キリスト教学の遂行状況の点検･評価に関しては，キリスト教学担当者会議がこれを行っている。今年度は，

キリスト教学をさらに開かれた講義科目に改善するために検討を加え，

a） キリスト教学の目的，講義主題，東北学院の建学理念，国際文化との関連，開講学部の専門性との関連，などをシラバスにおいて提示する

b） キリスト教学担当者が各クラスで配布する詳細なシラバスを合本にして公開する

c）『教科書』や『キリスト教資料集』などを刊行し，キリスト教学の講義内容を公にする

d） キリスト教学の公開性に関する自己点検を継続する

e） さらに講義内容を充実させるため，講義主題を明示する複数並行開講の可能性を考慮する，

などの努力項目が提示されている」（以上，大学認証評価における「大学の理念･目的･教育目標とその達成状況」の項目より）。

以上の記述によれば，キリスト教学 I が「聖書の内容を基礎とした入門的内容の講義」であるのに対し，キリスト教学 II においては「担当者の専門性を生かしつつ，対象学部の学生にも有益で充実した講義」であることが目指されており，今後キリスト教学担当者には講義内容およびシラバスの充実と公開，関係資料の作成などが求められていると言える。

2） 拡大キリスト教学担当者会議（2009.11.30）の確認事項について

次にセメスター制導入について，キリスト教学 I の講義については既にキリスト教学 IA, IB（すべて半期科目）への移行が始まっており，引き続き四単位が必修となっているが，現在のキリスト教学 II については一部の学部を除き 2013 年度からセメスター制の導入に伴い，カリキュラム上の大きな改訂が予定されている。まず現在の通年四単位必修からキリスト教学 IIA と IIB の選択必修となり，少なくとも一科目を履修することになる。つまりキリスト教学の必修単位数は従来の八単位から六単位になるのである。それに伴い，キリスト教学 IIA と IIB の講義のテーマも「キリスト教と文化」，「キリスト教と世界」，「キリスト教と諸宗教」，「キリスト教と人生論」に区分され，多くの学生がキリスト教学 II の科目を自由に選択できることになる。

学生の希望を尊重しつつも，クラスの規模を均等にして担当教員の負担が偏らない

ようにすることが可能かどうかは実際にやってみなければわからず，開始当初はかなりの混乱は避けられないと思うが，この試みがうまく行けば，キリスト教学の学びに興味を持って引き続き複数のクラスを履修する上級生も出てくるだろう。実際に私は横浜のキリスト教主義大学で，必修単位を超えてキリスト教学科目を履修する学生を何人も教えた経験があり，また自分自身も大学時代に次第にキリスト教に興味を持ち，キリスト教専門科目を複数履修したが，当時の学びが現在まで非常に役立っている。キリスト教学IIを，履修しなければならない科目から，学生が自由に履修できる魅力的な科目へと転換させることがどのように可能となるのか，早急に検討する必要があると思われる。

まず担当者間で確認する必要があると思われるのは，この授業がキリスト教学の枠内で行われるということである。東北学院大学はこれまでもその立場を堅持してきたが，本学の建学の精神である聖書に基づくキリスト教の学びを，倫理学や比較宗教学などの他の諸学に還元してしまうことを避けねばならないし，ましてやその学問性を喪失して単なる人生論や文化論を講じることは，大学の3年生を対象としたカリキュラムとしてはふさわしくないであろう。

さらに今回これまでのキリスト教学IIのシラバスを見る限り，IとIIのそれぞれの授業の課題の相違を明確に意識した授業は必ずしも多くはないことに気づかされた。高校時代に聖書や教理について学んだTG推薦学生については今年度から特別クラスを設け，一般クラスと特別クラスのいずれかを選択できるようになったことを考えると，上級クラスについてはシラバス上での記述に配慮が必要であろう。つまり上級生は一年次に履修する「キリスト教学I」においてすでに聖書とキリスト教の歴史および教えの内容を履修しているので，キリスト教学IIはそれを前提しつつも何らか発展させた内容を扱うことを学生にはっきり明示することが望ましいのではないだろうか。

この点については佐藤司郎先生が『東北学院大学　教育研究所報告集』第9集（2009年3月）に寄稿された研究報告「教養教育科目としての「キリスト教学」の意味と課題」において用いた「語調を変えて」（ガラテア書4,20）というパウロの言葉に注目した記述が有益であると思われる。

「自己変革の課題は，むろん「キリスト教学」にだけあるわけではない。しかし「キリスト教学」にはただ制度面，あるいは教育技術面についてそれをすればよいという

わけにはいかないものがある。なるほど教会ではなく教室においてであっても，聖書が説かれ，キリスト教について語られるからには，いつの時代も必要なら「語調を変えて」（ガラテア書 4,20）語る努力をおしんではならないということがある。なぜそうかと言えば，その理由を社会環境，とくに学生および学生をめぐる教育環境の激変だけに求めることはできない。そうではなくてそうした変化を通じてじつは神の語りの自明性が問われているということなのである」（37 頁）。

佐藤論文ではディートリヒ・ポンフェッファーによる聖書の「非宗教的解釈」に言及された後に，それは神を語ることの放棄を意味せず，「かえってそれは神を意味深く語るチャンスでもあるということである」と論じられている。つまり「「語調を変える」ことは聞き手の問いの掘り下げのことにほかならない」のであり，キリスト教学が魅力あるものでありつづけるために担当者は「意味深く語る」ことに努めねばならないのである（38 頁）。

今回の改訂が，学生にとってキリスト教学 II が魅力ある科目になるきっかけとなればよいと思う。

3） 今年度の「キリスト教学 II」のシラバスに見る担当者の工夫

今回の発題では，キリスト教学担当者のシラバスを紹介し，特に何人かの若手教員のシラバス上の工夫例を紹介させていただいた。それは学生により近い立場から，学生が興味を抱きそうな切り口でシラバスが構成されており，いずれも学生にとって魅力ある授業にしようとの意欲が認められるからである。新たな試みには異論もあると思われるが，本学の建学の精神を十分理解し，キリスト教学 I の学びを前提とした授業であれば問題ないのではないかと思う。

次に私自身の授業シラバスを紹介した。特に目新しさもなく，シラバスに特別な工夫が見られる訳でもないが，「語調を変えて」キリスト教学 II を講じる一つの試みとみなしていただければ幸いである。

現在は通年科目となっているキリスト教学 II の講義において，私は「キリスト教の人間観」をテーマに，前期は死生観，後期はジェンダーの問題を中心に講義を行っている。それはキリスト教信仰の中でも中核的意義を持つ復活の問題とクリスマスの処女降誕の問題が初心者にとっては理解が困難であり，私自身の学生時代を振り返っ

てみても，これらの問題については様々な角度からじっくり時間をかけて学ぶ必要があると思われるからである。特に前期は春に迎えるイースターの意味を深めるために聖書の復活理解および死生観について様々な角度から深めることに焦点を当て，後期はクリスマスに向けて降誕物語とキリスト論の関係や，教会史におけるマリア理解の変遷に焦点を当ててシラバスを構成している。

授業では毎回レジュメ資料を配布して重要ポイントを指示すると共に参考文献を記載し，画像資料も活用している。最初にキリスト教学Iの簡単な復習を行うと共に，キリスト教信仰の特徴を明らかにし，他宗教への理解を深めるために比較宗教学的方法を導入している。さらに現代的観点を導入すると共に（遠藤周作『深い河』，映画「おくりびと」，その時々のトピック），プロテスタント，カトリック校出身者の両方に配慮し，互いの理解を深めあうことをも目指している。また学生の感想を紹介すると共に，学生の疑問・質問に答えつつ，学生の疑問の解消に努めている。

講義を通じて聖書信仰の核心に触れることにより，聖書が理解し易くなった，自分の問題として死生観やジェンダーの問題を捉えることができるようになったとの学生の感想も毎年少なくない。最近ではキリスト教の死生観について自分の人生観の形式のために積極的に学ぶだけでなく，将来の職業選択のひとつとして葬祭関係に興味を持つ学生も出てきている。「語調を変えて」語ることによって，キリスト教の学びが決して難しいものではなく，人生にとって有益で魅力ある学問であることを伝えると共に，多様な学生の人生観の形成に何らか寄与することができればと願っている。

キリスト教教育と人物史

佐々木勝彦

I 「自ら学び続ける教師」

聖書科およびキリスト教学の教科書をみると，何らかの形で「人物史あるいはその類似の形式」が採用されています。これは，中高生のみならず大学生にとって，「人物史」の形式が教育実践上有効であるとみなされているためと思われます。このことをふまえて，今日は「人物史」の問題について考えてみましょう。

一般に，キリスト教教育に「人物史」を取り入れる理由は，それが生徒や学生にとって「分かりやすい」からとされています。また最近では，「物語の神学」等の影響などもあり，聖書の中心的使信がそもそも「物語」の形式で伝えられていることから，それをキリスト教教育の実践にも適用しようとする試みもなされています。今回は，これらのアプローチに加えて，「聖書科教師の養成あるいは成長」のために，という視点を加えてみたいと思います。このことに思い至ったのは，大学の宗教科教員免許状取得に関わる教科教育法の授業を担当していたときでした。「独学する教師」というイメージが湧いてきたのです。キリスト教教育の実践には，どうしても「自ら学び続ける教師」が必要不可欠になります。

数年間も教えると，誰でも教材の選択にそれほど苦しまなくなります。生徒や学生と教師の知識の差は歴然としており，その差はますます広がって行くからです。ところがこれが落とし穴であることは，教師であれば誰もが承知している通りです。では，これを乗り越えるにはどうすればよいのでしょうか。わたしにも名案はありません。しかしもし「自ら学び続ける教師」が生まれるならば，おのずから「マンネリ化」は避けられるはずです。楽観的すぎるでしょうか。教師自らが再び，探求する喜びを味わうとき，教師の姿勢は内側から変わらざるをえなくなります――もちろん，そのための時間がないから苦しんでいるのだ，との現場の声も十分承知しています。

教科教育法のある授業では，何人かの人物を取り上げ，各自がその人物について「物

語る」という課題を与えています。いずれの場合にも，まず最初に自分でその人物の略年史を作らせます。学生にとってこれは「楽勝問題」です。インターネット等で検索すれば，必要な情報は簡単に入手できるからです。課題を出した次の週に，各自の答えを突き合わせると，その情報源も直ちに判明します。そしてさらに，一人ひとりに，その手持ちの原稿を見ずに当該の人物を紹介するように指示します。その結果は，皆さんの想像する通りで，全滅です。しかしここからようやく本題に入ることができます。自分で調べなければ，自信をもって語ることはできません。一学期は十五週からなっており，彼らの略年史が出来上がるのは，授業もその半分を過ぎる頃です。そのため一学期に取り上げることができるのは，せいぜい二，三名です。

II 「神谷美恵子の生涯」

講義において彼女の生涯を取り上げるのは今回が初めてです。そのきっかけとなったのは，別紙にある「総合人文学科　第一回　研修会」の講演の依頼でした。これまでは「キリスト教学科」の学生が相手であり，キリスト教を前面に出して語ることができました。今度の学生は，ほとんどキリスト教を知りません。まるで聖書科やキリスト教学のような授業をしなければなりません。現在では，キリスト者でなくても，宗教科の教員免許状を取得することができるのです。

総合人文学科の学生は，他の学科の学生と異なり，全員が卒業論文の提出を義務づけられています。したがって早い時期に，自らの専攻を限定しなければなりません。「あれも，これも」ではなく，「あれか，これか」を決断しなければならないのです。このことを考えているうちに「神谷美恵子」の名前が浮かんできました。彼女の生涯は，この問題に苦しんだ一生でもあるからです。それにしても，現在の高校生はどのようにして，進学する学部・学科を選択しているのでしょうか。「あれも，これも」と悩んでいると思うのですが。

彼女の生涯を取り上げることを決めたあと，最初に行ったのはあの「略年史」作りです。彼女の書物を読むのは三十三年ぶりであり，よく調べてみると，著作集十巻の他に別巻二冊と詩集もあることが分かりました。その上，翻訳書にも目を通すとなると，かなりまとまった時間が必要になります。とりあえず彼女に関する研究書を探すことは後回しにし，第一次資料の読解に集中することにしました。

数ヶ月間の悪戦苦闘の結果，彼女について次のようなイメージがまとまりました。

① 公刊された日記および書簡集は，かなり限定された期間と内容のものであり，注意して読む必要があります。大部分はまだ未公開であり，それらの公開によりそのイメージも変わる可能性があります。②『遍歴』は彼女自身が書いた自伝であり，しかもそれは他界する一週間前に（一九七九年十月十五日）に出版社に送られています。本来「自伝」はいずれも，著者がそれをまとめた時点での自己評価であり，同一の出来事に対する別の自己評価もありえたことに留意しなければなりません。③『生きがいについて』（一九六六）の第一回草稿はすでに一九六一年に書きあげられており，それは大阪大学より医学博士の学位を授与された翌年にあたります。つまりそれは，客観的研究を前提とした主体的研究です。④ 彼女の宗教観を問う際には，資料の年代に留意し，その背景を検討する必要があります。⑤ 彼女は「ヘブライズムとヘレニズム」の緊張関係を承知しており，彼女のギリシア文学への傾倒もこの関連で検討する余地があります。彼女の周りにあったキリスト教はいずれも「組織」に対するアレルギーと「あれか，これか」を強調する傾向をもっていました。⑥ 彼女にはカイロス体験に近いものがあります。しかし，その中で同時に明らかになるはずの自己理解は漠然としたままであり，これが「表現欲求」となって現れている可能性があります。つまり，闇が闇であるためには，光の存在が不可欠であり，しかもその光は二項対立の一方であると同時にそれを超越していることに対する洞察がまだ漠然としています。⑦ たしかに彼女は，ハンセン病患者との出会いを「病人が私を待っている」と表現し，長島愛生園の仕事に就くまで，「若き日からのらいへの負い目」を感じ続けました。しかしこの負い目を若き日の「喪失体験」の補償と理解するのか，それともより深い実存的経験の自己表現と理解するのか。その理解は，宗教的感覚一般に対する評価によってかなり左右されます。⑧ 資料には，戦争に対する直接的批判が見あたらなく，ハンセン病患者の隔離が「人権侵害」にあたる差別であるとの意識も見られません。また女性医が，この隔離政策の負の面を覆い隠すために利用されたとの認識も見られなく，これを社会意識の未成熟の結果と解するのか，それとも「ストア的」発想の帰結とみなすのか。あるいはさらに別の理由があるのか。熟考する必要があります。⑨ 前項の問題があるにもかかわらず，彼女の中には強い「歴史意識」があり，文学，哲学のみならず精神医学をも歴史的視点から捉えています。晩年には自らの歴史意識と対立するフーコーの構造主義をいち早く紹介し，それと批判的に対峙しています。「歴史意識」は相対的視点をもたらすはずであり，この相対性に対する砦となったのが彼女の自然・宇宙神秘主義である可能性があります。⑩ 彼女の時代

はまだ「若者の時代」でしたが，彼女は，自らが目の当たりにした「病者の死」「人生の秋」「老人の死」の問題を突きつけています。そしてキリスト教はこれらの問題に対して無力である，と批判しています。彼女の中には，キリスト教＝「人間中心主義」という神話が生きており，この認識が彼女の「自然への回帰」の神話を支えています。これらの点について，現代神学の観点から丁寧に反論しておく必要があります。

このように彼女には多様な側面みられ，「詩人」としての顔も忘れてはなりません。その詩は自然神秘主義的傾向を感じさせます。また，彼女はバッハの音楽の愛好者であり，ピアノもよく弾きました。日記を読むかぎり，文学か医学かといった悩みの中でも，バッハの音楽に対する思いは深く，それはゴシック建築に例えられています。つまり感性的であるだけでなく理知的であることと，「死への希求」（『往復書簡集』一一二頁）に惹かれているようです。したがって彼女の神秘主義的傾向について語る際にも，パスカルの場合と同様に，幾何学的精神との両立と死の問題についても検討する必要があります。普通の医師ではなく，精神科医となったことに，彼女はこの両者の緊張関係の総合を感じているようです。

さて，以上のような彼女の生涯について語るとして，略年史の次に何をどうすればよいのでしょうか。わたしの場合は，大学生が相手なので，その著作集からいくつかのテキストを抜き出し，解説する方法も可能だと考えています。難しいのは，どの部分を抜き出すかということです。あらかじめこちらの問題意識を絞っておく必要があります。例えば，次のような視点はどうでしょうか。① 幼年期のトラウマに近い経験。できれば，彼女の「こころの発達段階」論と共に。②「ハンセン病患者」との出会い。③ 闘病体験とその克服。④ アメリカでの方向転換と友人との出会い。⑤ 精神医学という選択。⑥ 家庭と仕事の両立。⑥ 教師と医師の両立。⑦「人間を越えるもの」への信頼。その根拠は？ ⑧ 執筆家と翻訳家の相克――執筆家（『生きがいについて』『人間をみつめて』『こころの旅』『遍歴』）であることと，翻訳者（マルクス・アウレリウス『自省録』，ジルボーク『医学的心理学史』，フーコー『臨床医学の誕生』『神経疾患と心理学』，ヴァジニア・ウルフ『ある作家の日記』）であることとの相克。

最後に，神谷美恵子の生涯はキリスト教教育の教材としてふさわしいのかどうか，改めて考えてみましょう。というのは，もしも間違いなく適切だとしたら，わたしはすでに実践していたはずだからです。心のどこかで抵抗を感じていたのです。彼女の宗教観は，それが彼女の内にとどまっているかぎり，さほど問題にならないとしても，いずれ学習者のうちに混乱を引き起こしかねないと感じていたからです。神谷美恵子

の自覚とは無関係に，彼女の宗教意識は日本人の極めて伝統的な宗教意識と共鳴し，さらにはそれを下支えする可能性が強いからです。彼女の内に見られる組織に対する嫌悪感は，宗教を「心の問題」として捉える発想に通じ，これもやがて社会の現状肯定論に利用されて行く危険性があります。この危険性を十分に認識しつつ紹介する必要があります。彼女の結論はわたしたちの結論ではなく，むしろ序論にすぎないことをはっきりと語ることができなければなりません。

心の発達段階のある時点までは，根本主義的方法論の直接的適用も可能である，とわたしは考えています。小学一年生の「身の安全」を守るには，横断歩道の信号は「三色」ではなく，「二色」であると教える方が有効です。その場合，「黄色」は「赤」を意味するため, 飛び出しによる事故は減るはずだからです。しかし大人には「黄色」が必要です。それにより，自ら判断し，決断する自由が保証されるからです。神谷美恵子の生涯は,「あれか，これか」ではなく,「あれも，これも」の世界です。したがって教える対象の年齢が問題になります。いわばそれは「黄色」のある世界です。彼女の生涯を，マーティン・ルーサー・キングやマザー・テレサの生涯のように教えることはできません。教育する側に，この違いに関する明確な認識と責任意識が伴わない場合は，やめた方がよいでしょう。しかしこの危険な領域にチャレンジすることは，きっと教師のうちに新たな「はり」を生み出すはずです。

（総合人文学科・教授）

聖書は，おもしろい
—聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け—

酒井　　薫

はじめに

『聖書』という書物は，2000年よりも前に書かれた古典なのに，現代人にも伝わる『本』・『物語』です。日本の古典文学，たとえば「古事記」「日本書紀」は『古文』ですが，聖書は現代語訳に翻訳し続けている分，古文ではなく，現代人にも伝わる文章です。今日でもベストセラーの『本』であるのは，時代は変わっても，人（人間）はそう変わっていないことの証拠だと思われます。だとするなら，聖書のおもしろさは，言い換えれば“『人間』が描かれているおもしろさ”なのだ，と言えます。その面白さ，とは，以下のように表現できるのではないでしょうか。

“人間のおもしろさ”＝“人間のいい加減さ”＝“人間の罪性”

いつまでたってもしょうがないやつらだ !!　　懲りない連中だ !!

どうしようもない !!　　救いようのない連中 !!　　面倒みきれない !!

例に挙げるとすると，以下のような物語が取りあげられます。

① アダムとエバの禁断の木の実事件（物語）⇒　美味しそうな色と香りで，知恵が増すという“実”があったら，私たちだって食べてしまうだろう，という現実がある。

② ノアの箱舟事件（物語）⇒　誰でも自分は助かりたい，との思いを持って生きている。出来れば，神様の言うことを聞いて船に乗って生き残りたい。

③ バベルの塔事件（物語）⇒　高い建物を建て，人々を上から支配したい，という願望が人にはあり，技術革新があるなら，ぜひ使ってみたいという人間の要求を増させる。

④ ダビデの，ウリヤの妻バトシェバ事件（物語）⇒　王様の身勝手さが誰にでもよく分かる物語。王様ならこんなことまでやってかまわないのか？！。

⑤ 預言書の中に描かれる，バアルに仕える預言者たち　⇒　真実の預言ではなく

王様のご機嫌取りのニセ預言を繰り返してしてしまう, いい加減さを持つ人々。

⑥　十字架を見て逃げ出した，弟子たち（ペトロ含む）⇒　12 弟子と呼ばれた中から裏切り者が出て，さらには，主イエスの十字架のお側には誰もいなくなってしまった。

⑦　他にも多数アリ，創世記のヨセフ物語の中に，ネタは尽きない。

以上のこれらの，物語を学んで目標としたいのは，以下の３点です。

I　聖書の世界は，昔の，古い，遠い，世界ではなくて，身近な，今でもいつでも起こりそうな，近い世界（人間そのもの）を描いている書物なのだ。

カインとアベル（「嫉妬」による殺人事件）の物語など，現代でもしょっちゅう起こる事件であるだろう。

II　聖書の内容が “分かる” 喜び

・マタイ 1 章の系図の中の女性たちに焦点を当てると. . . 。

タマルの人生をはかなみ，遊女ラハブという女性の選択肢を考え，ルツという女性の生き方を学び，ウリヤの妻バトシェバの運命を思い，マリアの人生を顧みる。

・どこにでも, 誰にでも, 起こり得る人生のポイントがある。“一歩間違えば自分だってどうなっていたか分からない” というきわどさの中での人生を生きている。

・自分で調べて “分かる” 喜び（聖書の著者・パウロ書簡，著者と宛先）

手紙文には書式があり，〇〇から〇〇へ，という書き出しがある。とりあえずパウロの手紙から，誰から誰へか，拾い上げてみよう。自分で表を記入することができる。

・2000 年前の書物なのに，自分で調べられる書物である。

III　聖書の言葉が伝わってきて “分かる” 喜び

・耐えられないような試練に遭わせることはない。（I コリ 10：13）

・だれでもわたしのもとに来なさい。休ませてあげよう。（マタイ 11：28）

☆今の中高生は，『疲れている』という記事。（2011. 8. 4 朝日・生活欄より，「中高生に疲労やストレスを感じる原因を問うと，61% が同級生との人間関係と答えた. . . 」）

☆聖書の言葉が，その人生の中で，突然心に響いてくることが起こる，という事実。

☆そのとおりである，という御言葉に出会うことがある，という事実。

今，宮城学院中高で取り組んでいること

Ⅰ 『今週の聖句』という取り組み（2011 年版を参考にして）

年間 22 聖句～ 24 聖句を覚える（試験問題として重要／配点 20 点分ぐらい）。

4 年サイクルの変形バージョン（付加型）。

例） 2011 年度　＜今週の聖句＞　（左側の数字は○月／の数字）

4／　神よ，守ってください，あなたを避けどころとするわたしを。（詩編 16：1）

4／　父が楽しみを得，あなたを生んだ母が喜び　躍るようにせよ。（箴言 23：25）

5／　隣人を　自分のように　愛しなさい。（マルコ 12：31）

5／　聖霊によらなければ，だれも「イエスは主である」とは言えない。（I コリント 12：3）

5／　風は思いのままに吹く。霊から生まれた者も皆そのとおりである。（ヨハネ 3：8）

6／　友の振りをする友もあり，兄弟よりも愛し，親密になる人もある。（箴言 18：24）

6／　倒れれば，ひとりがその友を助け起こす。（コヘレト 4：10）

7／　キリストの平和があなたがたの心を　支配するようにしなさい。（コロサイ 3：15）

8／　何を食べようか何を飲もうかと，また自分の体のことで何を着ようかと思い悩むな。（マタイ 6：25）

9／　神は真実な方です。あなたがたを耐えられないような試練に遭わせることはなさいません。（I コリント 10：13）

9／　試練を耐え忍ぶ人は　幸いです。（ヤコブ 1：12）

10／　あなたの道をたどり　一歩一歩，揺らぐことなく進みます。（詩編 17：5）

10／　わたしは主，あなたの神。わたしの目にあなたは価高く，貴い。（イザヤ 43：3・4）

10／　人は律法の実行ではなく，ただイエス・キリストへの信仰によって義とされる。（ガラテヤ 2：16）

11／　涙と共に種を蒔く人は，喜びの歌と共に刈り入れる。（詩編 126：5）

11／　キリストは死を滅ぼし，福音を通して不滅の命を現してくださいました。（II テモテ 1：10）

11／　わたしの魂は主を待ち望みます。見張りが朝を待つにもまして。（詩編 130：6）

12／　神は，その独り子をお与えになったほどに世を愛された。（ヨハネ 3：16）

1／　古いものは過ぎ去り，新しいものが生じた。（II コリント 5：17）

1／　あなたがたの光を　人々の前に輝かしなさい。（マタイ 5：16）

2／　偽善者よ，まず自分の目から丸太を取り除け。（マタイ 7：5）

2／　わたしはアルファでありオメガである。初めであり，終わりである。（黙示録 22：13）

4

II　教科書のこと

（中学校）キリスト教学校教育同盟編（創元社）

中 1 ＝キリスト教入門　中 2 ＝新約聖書の教え　中 3 ＝旧約聖書の教え

（高校）

高 1 ＝キリスト教への扉　鬼形惠子　著（教団出版局）

高 2 ＝豊かな生命を求めて　原谷勉　著（新教出版社）生徒のレポート形式で進む

高 3 ＝今週の聖句を，丁寧に展開する

教育活動に関わる，ということ

☆　教えているはずが，教えられ，育てているつもりが，育てられ　＝　教育理解

教育活動〔『人』〕に関われる喜びと感謝（共に影響を受け／与えられつつ）

『わたしは植え，アポロは水を注いだ。しかし，成長させてくださったのは神です。』

（I コリント 3：6）

（講師　酒井　薫の略暦）

1954 年　仙台市にて誕生（仙台市南小泉）

ウルスラ幼稚園　南小泉小学校　南小泉中学校　宮城県仙台第三高等学校

一浪（文理）TG 大学 II 部経済学部　3 年次に文学部キリスト教学科編入

東京神学大学大学院

1976 年 4 月 18 日　イースター礼拝にて受洗（仙台北三番丁教会）

1981 年 4 月～米沢中央教会　牧師。（山形県米沢市）・附属　共愛幼稚園／園長。

1984 年 4 月～所沢みくに教会　牧師。（埼玉県所沢市）。

1991 年 8 月～山形学院高校・宗教主任。男女共学校（生徒数約 1,000 名／当時）。

1997 年 4 月～仙台北三番丁教会　牧師。非常勤講師として，尚絅短大／尚絅中高／東北学院中高／東北学院大／宮城学院女子大　を担当。

2007 年 4 月～宮城学院中高・宗教主事。今年，牧師生活 31 年目。キリスト教学校に関わって 21 年目。

研 究 業 績 報 告

（50 音順）

北　　　　博

論文

「古代イスラエルにおける神表象の形成と変容―諸民族，諸文化，諸宗教との関係の視点から―」（『ヨーロピアン･グローバリゼーションと諸文化圏の変容に関する研究』東北学院大学オープン･リサーチ・センター研究成果報告書，東北学院大学学術研究会，2012 年 3 月）

「マルティン・ブーバーの聖書解釈方法―その所謂＜傾向史的＞分析の意味をめぐって―」（『人文学と神学』第 2 号，東北学院大学学術研究会，2012 年 3 月）

小論

「思想的源流としてのヘブライズム」（『東北学院大学総合人文学科通信』第 1 号，2011 年 4 月）

「預言者と偽預言者」（『福音と世界』第 66 巻 11 号，新教出版，2011 年 11 月）

講演

日本基督教団奥羽教区教師継続教育講座：第一部「フィリピンのキリスト教と日本の教会」，第二部「これからの聖書解釈のあり方」（盛岡善隣館奥羽キリスト教センター，2011 年 11 月 18 日）

佐々木　勝　彦

著書

『理由もなく――ヨブ記を問う』（教文館，2011/6/25）

翻訳

C・リンドバーク『愛の思想史』（教文館，2011/5/25）

ステフェン・G・ポスト「アガペーとはなにか (3)」（『キリスト教文化研究所紀要』第 29 号，2011/6）

クリスティン・ポルケ，マルテ・D・クリューガー「組織神学を学ぶ人びとのために ―― 組織神学の主要著作（IV）」（『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，2011/11）

論文

「教科教育研究（宗教）おける「人物史」の展開の可能性（I）」「ガンディーの思想の背後にあるもの（I）」（『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，2011/11）

「教科教育研究（宗教）おける「人物史」の展開の可能性（I）」「ガンディーの思想の背後にあるもの（II）」（『人文学と神学』第二号，東北学院大学学術研究会，2012/3）

講演

「学ぶこと・生きること」（2011/6/11）

「キリスト教教育と人物史」（2011/8/29，『人文学と神学』第二号，東北学院大学学術研究会，2012/3）

佐々木　哲　夫

共著

「東北学院草創期の宗教教育」『キリスト教教育と近代日本の知識人形成―東北学院を事例にして―』（平成 21 年度教育・学習方法等改善支援事業報告書）東北学院，2011 年 3 月 7～25 頁。

「旧約聖書は人間をどうみているか―友情・兄弟―」『旧約聖書を学ぶ人のために』世界思想社，2012 年 1 月 154 ～ 165 頁。

「旧約聖書は人間をどうみているか―隣人・外国人・敵―」『旧約聖書を学ぶ人のために』世界思想社，2012 年 1 月 166 ～ 176 頁。

論文

「テラフィムの実相」『人文学と神学』第2号，東北学院大学学術研究会，2012年3月1～13頁。

講演

「キリスト教学校が担う二重の使命―東北学院を事例にして―」『伝道するキリスト教学校…礼拝・教室・教会の関わり…』キリスト教学校伝道協議会シンポジウム発題，東京神学大学，2011年5月28日（土）。

「旧約聖書とイエス・キリストの言葉」『日本基督教団横手教会創立記念講演会』日本基督教団横手教会，2011年10月30日（日）。

佐　藤　司　郎

著書

『われは教会を信ず』（新教新書267），2011年7月，新教出版社。

共著

『説教黙想　コリントの信徒への手紙二』（合本），2011年9月，日本基督教団出版局。

論文

「神学者バルトから見たニーチェ――理性と信仰の関わりをめぐって」『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，2011年11月。

「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（1）――エキュメニカル運動との関わりにおいて」『人文学と神学』第2号，東北学院大学学術研究会，2012年3月。

「世界教会とカール・バルト――1938～45年のエキュメニカルな公開書簡を通して」，『ヨーロピアン・グローバリーゼーションと諸文化圏の変容・研究プロジェクト報告書V』東北学院大学オープン・リサーチ・センター，2012年3月。

小論文

「アメリカで地震を知る」，『福音と世界』2011年5月号，新教出版社。

「第二次大戦勃発と告白教会の説教」，『説教黙想アレテイア　特別増刊号　危機に聴くみ言葉』，2011年11月，日本基督教団出版局。

説教黙想

コロサイ3・18-41説教黙想，『説教黙想アレテイア』72号，2011年4月，日本基督教団出版局。

ルカ2・8-20説教黙想，『説教黙想アレテイア』73号，2011年7月，日本基督教団出版局。

ルカ4・38-44説教黙想，『説教黙想アレテイア』74号，2011年10月，日本基督教団出版局。

ルカ6・43-45説教黙想，『説教黙想アレテイア』75号，2012年1月，日本基督教団出版局。

講演

「大震災の痛みの中で生きる教会」，2011年9月25日，日本基督教団山形本町教会。

「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道」，2011年10月16日，日本基督教団東中通教会。

「地上を旅する神の民――教会の本質と課題」，2011年10月30日，日本基督教団甲府中央教会。

翻訳

「ローザンヌ提題」（ラテン語版），『改革派教会信仰告白集』I，2011年9月，一麦出版社。

「フランス信条」（フランス語版），『改革派教会信仰告白集』II，2011年10月，一麦出版社。

「ピエモンテ・ヴァルド派の簡潔な信仰告白」（フランス語版），『改革派教会信仰告白集』IV，2012年1月，一麦出版社。

出　村　みや子

著書

『聖書解釈者オリゲネスとアレクサンドリア文献学 復活論争を中心として』知泉書館，2011年6月。

論文

「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（ancilla theologiae）」としての哲学の位置付けをめぐって――」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第29号，

2011年6月，29-54頁。

「ヘレニズム世界の宗教思想とキリスト教――アレクサンドリアの多文化主義的状況とキリスト教の進展」『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容に関する研究　平成19年度～平成23年度私立大学学術研究高度化推進事業オープン・リサーチ・センター整備事業研究成果報告書』，東北学院大学オープン・リサーチ・センター，2012年3月

「古代地中海世界における抗争と共生」『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容研究プロジェクト報告書V』，東北学院大学オープン・リサーチ・センター，2012年3月

小論文

「第5回教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー報告　キリスト教学I及びIIのカリキュラムのねらいと実践」，『人文学と神学』第2号，東北学院大学学術研究会，2012年3月

「オリゲネス研究の刊行と東日本大震災」『東京大学宗教学年報XXIX（別冊）』，2012年3月

「ORC海外出張報告　CECS Annual Meeting 2012に参加して」『ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容　研究プロジェクト報告書V』，東北学院大学オープン・リサーチ・センター，2012年3月

学会発表・学術講演

“Origen and the exegetical tradition of Sarah-Hagar motif in Alexandria”, in 16th International Conference on Patristic Studies（2011.8.8-12 in Oxford）

「キリスト教学I及びIIのカリキュラムのねらいと実践」，第5回教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー（2011.8.29 於東北学院大学）

「オリゲネスの著述活動と「テクスト共同体」」，日本宗教学会第70回学術大会（2011.9.3　於関西学院大学）

「古代地中海世界における抗争と共生」，東北学院大学オープン・リサーチ・センター総括シンポジウム「ヨーロピアン・グローバリゼーションと諸文化圏の変容」（2011.11.19　於東北学院大学）

「古代アレクサンドリアの多文化主義的状況と宗教」，東北大学宗教学研究会（2012.1.30 於東北大学）

「アレクサンドリアの文献学的伝統とオリゲネス」，東北学院大学キリスト教文化研究所研究会（2012.2.18 於東北学院大学）

野　村　　　信

論文

「存在の深みへ―原テキストとテキスト」『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，2011年11月

学会発表

「Calvin’s sermons and Japanese Churches」 第11回アジア・カルヴァン学会韓国大会　韓国ソウル　1月18日

「カルヴァンの旧約聖書説教」 第8回アジア・カルヴァン学会講演会　立教大学　3月16日

講演

「キリストに従う」 全国教会青年同盟　春の修養会　3月26～27日

原　田　浩　司

論文

「トーマス･F･トーランスにおける説教」『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，(2011年11月）57～74頁

原　口　尚　彰

著書

『幸いなるかな：初期キリスト教のマカリズム（幸いの宣言）』新教出版社，2011年

4

論文

「ローマ支配下のテサロニケ：パウロの宣教の宗教史的考察」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第29号（2011年）1-28頁

「東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察」『人文学と神学』，創刊号，東北学院大学学術研究会（2011年11月）75-114頁

「異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況」『人文学と神学』第2号，東北学院大学学術研究会（2012年）15-28頁

「ローマ植民市フィリピにおける初期キリスト教の共同体形成」『ヨーロッパ文化史研究』第13号（2012年）131-165頁

マーチー・デイビット

研究活動

「The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the Nature of Justice」「東北学院大学論集　教会と神学」第52号（2011年3月）59～93頁

「Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace」東北学院大学論集 教会と神学 第52号（2011年3月）159～171頁

「Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study in the Political Thought of Charles Hodge」『人文学と神学』創刊号，東北学院大学学術研究会，（2011年11月）15～31頁

村　上　み　か

論文

「カルヴァンにおける信仰と理性―神学構造に関する一考察―」（『人文学と神学』第2号，東北学院大学学術研究会，2012年3月，43-56頁）

「宗教改革運動の多様性と共存の理解―再洗礼派における政教分離思想の萌芽―」（『ヨーロピアン・グロバリゼーションと諸文化圏の変容・研究プロジェクト報告書V』，2012年3月）

書評

出村彰著『ツヴィングリ―改革派教会の遺産と負債』（『キリスト教史学』第65集，2011年7月，181-188頁）

翻訳と解題

「相違点（会衆派）一六〇三年」（大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』III，2011年12月，487-493頁）

「イングランド・ウェールズ会衆派連合，信仰・教会職制・規律に関する宣言　一八三三年」（大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』V，2012年3月，97-108頁）

執 筆 者 紹 介（執筆順）

佐 々 木　哲　夫（本学文学部教授）
原　口　尚　彰（本学文学部教授）
北　　　　　博（本学文学部教授）
村　上　み　か（本学文学部教授）
佐　藤　司　郎（本学文学部教授）
佐 々 木　勝　彦（本学文学部教授）
マーチー，デイビット（本学文学部教授）
出　村　み や 子（本学文学部教授）
酒　井　　　薫（宮城学院中学・
高校宗教主事）

教　会　と　神　学（既刊 第1号～第52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って……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. Herrmann 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・アクィナスの教育論　―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　麿
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　麿
『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 Galaterbrief 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
信従の神学 ……………………………………………………………… 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. ブレンツ　――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　麿
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 節の釈義的問題 …… 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 麿

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的魂（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 Conference of Buddhism and Christianity …… William Mensendiek

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』を手引きとして …… 森 野 善右衛門
The 1948 J3 Experience in Retrospect : A Case Study in Foreign Mission Encounter …… William Mensendiek

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 Mensendiek

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
アウグスティヌス『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 麿
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
CRIRISTIAN 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 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
CHRISTIANS 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 TOL-
ERATION"･･･ 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倫理の神学的特徴････････････････････････････ 西 谷 幸 介
カール・バルトにおける「サクラメント」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
WORDS and IMAGES： A Contemporary Dilemma ･･････････････････････ David N. Murchie
研究ノート：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「サクラメント」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
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria（1486-1546） ････････････････ 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
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION …………… 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

キリスト支配的兄弟団　――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――　『讃美歌 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 / 聖書的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
　ダーラム大会報告…………………………………………………………… 原　口　尚　彰
書　評 : *Thomas F. Torrance* : *An Intellectual Biography* Author-Alister E.
　McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999………………… 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である………………………………………… E・ブ　ッ　シ　ュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説 ……………………………… 原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」
――カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題―― ……………… 佐 藤 司 郎
American Empire : An Ethical Critique of George W. Bush's *The National Security Strategy of the United States*（*NSSUS*） ……………………………… D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造（II） ……………………………… 佐々木 勝 彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association ……………………………… D・マ ー チ ー
書評 : 辻学『ヤコブの手紙』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（I）』 ……………………………… 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 History of a Founding Ideal*. New Haven : Yale University Press, 2003.
John F. Wilson, *Religion and the American Nation ――Historiography and History*. Athens : The University of Georgia Press, 2003. ……… ディビッド・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・ボンヘッファーの黙想論 ――「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・アンティオキアにおける会堂説教（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）
――マルティーン・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・パネンベルク「人間学（3)」 ……………………………… 佐々木 勝 彦

翻訳：W・パネンベルク「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クスト……ウルリッヒ・ルツ
ルターにおけるキリストの王的統治・国（regnum Christi）の射程について—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国（regnum Christi）と信仰義認，教会論，公会議との関連—……倉松功
神の苦難にあずかる　—ボンヘッファーにおける十字架の神学—……森野善右衛門
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……北博
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……Kim, Young-Jin
パウロのミレトス演説の修辞学的分析（使 20：18-35）……原口尚彰
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……佐藤司郎
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……佐々木勝彦
これからの日本における福音宣教像を考える……松田和憲
後退するアメリカの政治的な議論　—Middle East Illusions（Noam Chomsky 著者），Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the Middle East（Fred 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・ディビッド
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> の日本学的意義について………………………………………… 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 巻 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・ラインホールド・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)　—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・ラインホールド・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・ラインホールド・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学の動向　――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・ラインホールド・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（1797-1878）, 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
エピ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
Current Thinking on the Nature of God and Christianity ……………… 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』(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：ケリュグマとディダケー …… 原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか ――説教黙想の課題…… 佐 藤 司 郎
説教について思うこと…… 保 科 隆

第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月…… エルシー・A・マッキー(出村 彰 訳)
神の支配と預言者…… 北 博
知って行う者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の釈義的研究 …… 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」：ヨハネによる福音書 20：24-29
の釈義的研究…… 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・メンセンディーク
今日の霊性 ――伝道を考えるための神学的考察…… 佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために――組織神学の主要著作』(I)
…… レベッカ・A・クライン，クリスティアン・ポルケ，
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・ヴュトリヒ(佐々木勝彦 訳)

第 52 号

神認識と倫理　―― ロマ 1：18-32 の釈義的考察 ――……………………… 原　口　尚　彰
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
The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge’s Perspective on the
Nature of Justice ……………………………………………………… David Murchie
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
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
Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace …………………… David Murchie
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～……………………………… 川　端　純四郎
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』（III）
…………………………………… ペトゥル・ガルス，レベッカ・A・クライン
（佐々木勝彦訳）

人文学と神学（既刊 創刊号）

創刊号

創刊の辞 ………………………………………………………… 原　口　尚　彰

［論 文］

神学者バルトから見たニーチェ
　—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— ………………… 佐　藤　司　郎
Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study in the Political Thought of Charles Hodge ……………………………… David Murchie
教科教育研究（宗教）おける「人物史」の展開の可能性（I）
　「ガンディーの思想の背後にあるもの」（I） ……………… 佐々木　勝　彦
トーマス・F・トーランスにおける説教 ……………………… 原　田　浩　司
東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 ……………… 原　口　尚　彰
存在の深みへ — テキストと原テキスト
　—— 対象の深奥に迫る取り組み —— ………………………… 野　村　　　信

［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』（IV）
　…………………… クリスティアン・ポルケ，マルテ・D・クリューガー
（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	菅山　真次
編集委員長	菅山　真次
評　議　員	
文 学 部	遠藤　裕一（編集）
	佐藤　司郎（編集）
	辻　　秀人（編集）
経済学部	越智　洋三（編集）
	泉　　正樹（会計）
	佐藤　　滋（編集）
経営学部	菅山　真次（評議員長・編集委員長）
	松岡　孝介（会計）
	折橋　伸哉（編集）
法 学 部	黒田　秀治（庶務）
	白井　培嗣（編集）
	木下　淑惠（編集）
教養学部	吉田　信彌（編集）
	伊藤　春樹（編集）
	乙藤　岳志（庶務）
	金菱　　清（編集）

人文学と神学　第2号

2012年3月14日　印刷
2012年3月21日　発行

（非売品）

編集兼発行人　菅　山　真　次
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）

STUDIES IN THEOLOGY
AND
THE HUMANITIES

NO.2

[**Articles**]

Realities of Teraphim in Israelite Society ………… Tetsuo Sasaki… 1

Community Formation in the Pagan World : The Diaspora-Situation of Early Christianity ………… Takaaki Haraguchi… 15

Martin Bubers exegetische Methode : auf die Bedeutung seiner sogenannten *tendenzgeschichtlichen* Analyse ………… Hiroshi Kita… 29

Glaube und Vernunft bei Calvin. In Bezug auf den Aufbau seiner Theologie ………… Mika Murakami… 43

Der Weg zur ökumenischen Theologie bei Karl Barth (1) ………… Shiro Sato… 57

The Religious Background of Gandhi's Thought (II) ………… Katsuhiko Sasaki… 77

[**Report**]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association (January 6-9, 2011) ………… David Murchie… 97

[**Seminar Report**]

Purpose and Practice of the Curriculum : Christianity I & II ………… Miyako Demura…113

Christian Education and The Life of Mieko KAMIYA ………… Katsuhiko Sasaki…119

How Interesting the Bible is !
—— Some Divices to Interest Students in the Bible —— ………… Kaoru Sakai…125

MARCH 2012

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN