

# 人文学と神学

## 第3号

### [論文]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)  
 —— 世界教会運動との関わりの中で —— ……佐藤 司 郎… 1
- ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)  
 —— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— ……原 田 浩 司… 19
- 3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題……原 口 尚 彰… 39

### [大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012)……David Murchie… 69

### [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』(V)  
 ……レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ポルケ, マルティン・ヴェンテ編  
 (佐々木勝彦訳)……116

2012年11月

東北学院大学学術研究会

東北学院大学学術研究会

会 長	星宮 望
評 議 員 長	斎藤 善之
編 集 委 員 長	斎藤 善之
評 議 員	
文学部	[英] 遠藤 裕一 (編集)
	[総] 佐藤 司郎 (編集)
	[歴] 加藤 幸治 (編集)
経済学部	[共] 越智 洋三 (編集)
	[経] 泉 正樹 (会計)
	[共] 佐藤 滋 (編集)
経営学部	斎藤 善之 (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 淑恵 (編集)
教養学部	[人] 鈴木 宏哉 (編集)
	[言] 伊藤 春樹 (編集)
	[情] 乙藤 岳志 (庶務)
	[地] 金菱 清 (編集)

人文学と神学 第3号

2012年11月21日 印刷  
2012年11月28日 発行

(非売品)

編集兼発行人 斎 藤 善 之  
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.3

## [Articles]

- Der Weg zur ökumenischen Theologie bei Karl Barth (2) ..... Shiro Sato··· 1
- The Eucharistic Theology of Robert Bruce (1) : General Survey of  
the First Sermon in “*The Mystery of the Lord’s Supper*” ..... Koji Harada··· 19
- Living in the World after 3.11 : The Tasks of a Christian University  
in the Area Hit by the Great East Japan Earthquake ..... Takaaki Haraguchi··· 39

## [Report]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical  
Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) ..... David Murchie··· 69

## [Translation]

- Hauptwerke der Systematischen Theologie (V)  
.....Rebbekka A. Klein, Christian Polke, Martin Wendte  
(tr. by Katsuhiko Sasaki)···116

NOVEMBER 2012

---

THE RESEARCH ASSOCIATION  
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY  
SENDAI, JAPAN

# 人文学と神学

第3号

東北学院大学学術研究会

[論文]

## カール・バルトのエキュメニカルな神学への道(2)

——世界教会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) エキュメニカルな教会論——『教会と諸教会』〔以上, 前号〕
- (三) バルトのエキュメニズムの諸相〔本号〕
  - (1) ボンヘッフアーとバルト
  - (2) フィセルト・ホーフトとバルト〔以下, 次号〕
  - (3) アムステルダムとその余韻

むすび

### (三) バルトのエキュメニズムの諸相

#### (1) ボンヘッフアーとバルト

バルトのエキュメニズムへの覚醒の契機は、1934年5月のバルメンにおける告白会議とそこで採択された信仰告白、すなわち『バルメン神学宣言』であった<sup>1</sup>。連続講義『教会と諸教会』（1935年7月）はそれを背景に理解されなければならない。「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〕の統一は、疑いもなく、一つの一一致した信仰告白へ向けての諸信仰告白の統一を意味するであろう」<sup>2</sup>。ここではっきり想起されているのはバルメンの出来事であり、それはまた世界教会運動へのバルトの問いで

<sup>1</sup> 起草者バルトにおいて当時もまた後々も『バルメン神学的宣言』は信仰告白と考えられていた。Vgl. K. Barth, Barmen, 1952, in: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, S.161. 以下を参照せよ、拙稿「ナチズムとバルト——『バルメン宣言』第三項を巡って」（宮田・柳父編『ナチ・ドイツの政治思想』2002年）。

<sup>2</sup> K. Barth, Die Kirche und die Kirchen, in: Theologische Fragen und Antworten, S.226.

もあった。

バルトと異なり早くから世界教会運動に参加していた少壮の神学者ボンヘッファーにとっても<sup>3</sup>、バルメンとダーレムの線で開始された教会闘争は、世界教会運動にとって一つの画期を意味するものと受けとめられていた。「ドイツ教会闘争は、世界教会運動の開始以後の、その歴史における第二の大きな段階を画するものであり、決定的な仕方において、この運動の将来をも共に規定するものとなるであろう」<sup>4</sup>。1935年夏に記されたこの言葉に、「世界教会」(die Ökumene)と「告白教会」(die Bekennende Kirche)との連帯にかけるボンヘッファーの期待を読みとることは難しくない。

かくてバルトにおいてもボンヘッファーにおいても、教会闘争は、前者においてはエキュメニズムへの覚醒の、後者においては、まだ草創期の世界教会運動の中で、その方向性を示唆する決定的出来事となった。本項では、1932～35年のボンヘッファーの三つの主要な文書を取り上げて、教会闘争のただ中で彼が参与し、かつ構想した世界教会運動を瞥見し、その上でバルトとの関係を考えてみたい。

a) 1932年7月——ボンヘッファーの世界教会運動への参与の半年後、ヒトラーの政権奪取の半年前——、世界連盟(Weltbund)の「国際青年平和協議会」の折、チェコのチェルノホルスケ教会でなされた重要な講演「世界連盟の活動の神学的基礎づけへの試み」をはじめに取り上げる。

この講演は、とくに今日、ボンヘッファーの平和主義という観点から読み直され<sup>5</sup>、じっ

<sup>3</sup> アメリカから帰国しベルリン大学神学部私講師に就任した25歳のボンヘッファーはベルリンの前総教区長ディーステルの推薦により、1931年9月、ケンブリッジで開催された世界教会の「教会を通して国際友好を促進する世界連盟」(WFK=Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen)の年次総会に参加し——ディーステルのねばり強い説得だけでなく、E.ベートゲが教示しているように、平和問題、すなわち、「ドイツ国内に起こってきた平和を排斥する新しい動き」が彼の参加を促した——、そこで世界連盟青年委員会の新たな三人の書記の一人に選出された。これが世界教会運動との直接の関係の始まりである。彼は草創期の世界教会運動に関わり、1937年2月、「生活と実践」のオクスフォード大会の準備のためのロンドン委員会後書記を辞した。以下、参照。J. Glenthoj, Dietrich Bonhoeffer und Ökumene, in: Die Mündige Welt, Bd.II, 1956. / E.Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, 1967/86. (以下、DBと略記。村上、雨宮、森野訳『ボンヘッファー伝』1～4) / Visser't Hooft, Dietrich Bonhoeffer and the Self-understanding of the Ecumenical Movement, in: The Ecumenical Review, Vol.28, issue 2, 1976. / H.J. マルグル「世界教会運動とボンヘッファー——「告白教会と世界教会」の動機について」(『神学』29巻1966)。/ 神田健次「D・ボンヘッファーとエキュメニカル運動——1932～35年の参与をめぐる」(『神学研究』35号1987)。/ 森野善右衛門「ボンヘッファーと世界教会運動」(『ボンヘッファー研究』16号1999)。

<sup>4</sup> Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, DBW14, S.379. (森野善右衛門訳「告白教会と世界教会」『告白教会と世界教会』127頁——以下頁数のみ記す)。

<sup>5</sup> Vgl. H.E.Tödt, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: H.Pfeifer (Hg.), Frieden, das unumgängliche Wagnis, 1982 (「ボンヘッファーによる世界教会の平和倫理」『平和の神学』所収) / W.Huber, Ein ökumenische Konzil des Friedens — Hoffnungen und Hemmnisse, in: Ökumenische

さいなお訴える力を失っていない。ただここでは、主として、彼の世界教会運動論という観点から取り上げられることになる。

協議会では、彼の掲げた主題そのものが参加者には余計なもの・退屈なものと思われただけでなく、世界教会運動に対する彼の厳しい要求に賛意を表したのはごくわずかであったと言う<sup>6</sup>。

講演を彼は「世界教会運動の神学はまだ存在していない」<sup>7</sup>といささか挑戦的に語りはじめ、とり分け世界教会運動のドイツにおける憂うべき状況を念頭において<sup>8</sup>、「世界教会の活動がそれに沿って進むべき明確な神学的な線を、その時々適切に労苦して生み出す努力を怠っていた」<sup>9</sup>ことを指摘し、「われわれの事柄の真実さと確かさとのために、世界教会運動の責任ある神学」<sup>10</sup>を要求した。ボンヘッファーにとってこうした要求ないし問いは、「われわれの事柄」という言い方に表れているように、決して「外側から、傍観者の無関心な場所から」<sup>11</sup>なされているのではなく、「無条件に内側から」<sup>12</sup>提出されたものであった。こうして神学的基礎づけを問うことは世界教会運動の古い実践家には強い批判として聞こえたであろう。

「責任ある神学」の輪郭を所論にしたがって辿ってみよう。ボンヘッファーは世界連盟を「時代に適用しようとする一個の新しい教會的目的組織」<sup>13</sup>とは見ない、そうではなく

Existenz heute 1, 1986 / M.Heimbucher, Christusfriede—Weltfrieden, 1997 / 森野善右衛門「ボンヘッファーの平和倫理」(『ボンヘッファー研究』5号 1988.)。/ 森岡巖「ボンヘッファーにおける平和主義の展開」(四国学院『社会科学年誌』第2号, 1~18頁, 1992)。

<sup>6</sup> E.Bethge, DB, S.294-297. (邦訳, 第2巻, 137~142頁——以下, 巻数と頁数のみ記す)。E.ズッツに宛てた手紙によると, ボンヘッファー自身もこの種の全体協議会に不信感をいだいたまま帰国した (Brief an E.Sutz, Aug.1932, DBW11, S.99f.)。

<sup>7</sup> Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, DBW11, S.327. (森野善右衛門訳「世界連盟の運動の神学的基礎づけへの試み」『告白教会と世界教会』7頁——以下頁数のみ記す)。

<sup>8</sup> エディンバラ世界宣教協議会 (1910年)以来, ドイツの教会においても, エキュメニカル運動は, ベルリンを中心に, A.ダイスマン, E.ジークムント-シュルツェなどによって推進されていた。しかし1920年代の半ば過ぎの「民族性の神学」の台頭とともに (拙稿「神の言はつなげていない——バルメン宣言第六項の意味と射程」『教会と神学』43号, 2006年, 参照), 世界教会の考え方は後退した。その中で, 1931年6月に起こった, ケンブリッジ協議会準備のためのハンブルク協議会に対するエルランゲンのアルトハウスとゲッティンゲンのヒルシュの批判声明が, 協議会開催当日の朝の新聞に掲載された事件は, 翌年になるまで大きな反響を呼び起こした。ボンヘッファーの講演は, そうした状況を踏まえて語られた。声明は, 「諸民族の親善の問題におけるキリスト教的・教會的な協調と協働は, 他の民族がわれわれの民族に対する殺人的な政治をわれわれに対しておこなうかぎり, 不可能だ」と述べていた (Bethge, DB, S.283. 邦訳2, 44頁以下)。

<sup>9</sup> DBW11, S.329. (9頁)

<sup>10</sup> S.330. (11頁)

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> S.328. (7頁)

てそれを教会と見る、すなわち、「世界の主である主イエス・キリストの一つの教団」<sup>14</sup>に違はなく、そのかぎり「み言葉を全世界に語るという委託」<sup>15</sup>をもつ。しかもこの教会は個別教会ではなく「一つのキリストの教会」<sup>16</sup>なのであるから、宣教の領域は限定されず、それは全世界だと言わなければならない。「この世界全体が、キリストの領域なのである」<sup>17</sup>。ボンヘッファーによれば、イエス・キリストの支配の外に生の自律的領域というものはない。かくて世界連盟を教会と理解するとともに、伝統的なルター主義の二王国説を突破したところで、世界教会運動の課題を次のように言う。

この全世界に対する教会の要求、より適切に言えば、全世界に対する教会の主な要求を言葉で言い表すために、世界連盟の諸教会は共に集められたのである。これらの諸教会は、全世界に対するイエス・キリストの要求を聞き取れるようにすることを教会の課題であると理解している<sup>18</sup>。

「全世界に対するイエス・キリストの要求を聞き取れるようにすること」——これがボンヘッファーの考える世界教会運動の課題にほかならない。課題の遂行のために必要な神学的考察をさらに彼は三つの問いを提出して展開する。第一に、教会はいかなる権能において語るのか。第二に、教会の語る言葉、すなわち、福音と戒めとは、いかにして、力をもって、すなわち、全き具体性において、今ここでの言葉として宣べ伝えられるのか。第三に、神の戒めがこの時何であるかを教会はどこから知ることなのか、である。それぞれの考察を簡単にしておこう。第一の問いに対しボンヘッファーは、「教会は、この地上におけるキリストの現在であり、現臨するキリストである (der Christus praesens)」<sup>19</sup> という認識に立って、「教会だけが語ることのできる権能において、すなわち、教会に現臨したもう生けるキリストの権能において」<sup>20</sup> と説く。第二の問いについて言えば、教会が戒めを具体的に語るためには現実の状況との関係づけは不可欠である。しかしもし戒めの具体性が状況の認識に依存するとしたら、そこにはかえって戒めの語りの不確かさが生まれる。それでもなお神の戒めとして語られるとすれば、誤りと罪の可能性を免れない。それなら語らない、語

<sup>14</sup> S.331. (11 頁)

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> S.331. (12 頁)

<sup>18</sup> S.331. (11 頁)

<sup>19</sup> S.331. (12 頁)

<sup>20</sup> Ebd.



れないのであろうか。ボンヘッファーは、これまで多くの教会が取ってきた道、すなわち、「問題回避と原則の段階への後退」<sup>21</sup>の道を取らない。むしろ「あらゆる危険を冒して何事かをあえてなす道」<sup>22</sup>を取る。たとえば、「この戦争には参加するな」というような戒めを「神の戒めとしてあえて語る」<sup>23</sup>のである。そうであれば、こうした「戒めの宣教は、罪の赦しの宣教によって基礎づけられる」<sup>24</sup>ほかないであろう。そこで第三の問い、すなわち、教会はどこから戒めを聞くのか。ボンヘッファーによれば、戒めの認識は「神の啓示の行為」<sup>25</sup>である。それをどこで聞くかと言えば、一つは「聖書の律法、山上の説教」<sup>26</sup>、もう一つは「創造の秩序」と言うほかない。しかし彼によれば、両者ともそのままわれわれの聞くべき戒めの啓示なのではない。すでにボンヘッファーは、いまわれわれの確認したように、教会の語りの権能を問い、教会の言葉は今も生きたもうキリストの言葉だと語った。戒めもまたキリストから来るのでなければならぬ。「キリストからのみ、われわれは、われわれが何をなすべきか、知らなければならぬ」<sup>27</sup>。山上の説教について言えば、それを語った預言者キリストからではなく、神の戒めを成就し新しい世界をもたらし、約束したもう方としてのキリストから聞くのだし、創造の秩序について言えば<sup>28</sup>、墮落した創造の秩序はキリストにおいて新しい光のもとに現れる。創造の秩序は神の戒めの啓示ではなく、それがキリストに対して開かれているかぎり、保持の秩序としてのみ存続する。したがって「教会は、この世界の秩序が歴史的に移り変わって行く中であって、ただ、どの秩序が、この世界の罪と死への根本的転落を最も早く止めることができ、かつ福音にその道を用意することができるのか、ということだけに注目すべきである」<sup>29</sup>。この秩序こそ、まさに、彼によれば、今日、「国際平和の秩序」<sup>30</sup>にほかならなかつた。教会が語るのは、何か理想とか、目標とか言うものではない。そうではなくて神の意志の具体的要求なのであ

<sup>21</sup> S.333. (15 頁)

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> S.334. (15 頁)

<sup>24</sup> S.334. (16 頁)

<sup>25</sup> S.335. (17 頁)

<sup>26</sup> S.335. (17 頁)

<sup>27</sup> S.336. (19 頁)

<sup>28</sup> 講演の3ヶ月前(1932年4月29~30日)、ドイツ国内の協議会での「創造の秩序」と「保持の秩序」を巡るW.シュテーリンとボンヘッファーの論争については、Bethge, DB, S.288ff. (邦訳2, 127頁)。神田、前掲論文128頁以下を参照せよ。ボンヘッファーとシュテーリン共同の署名のある同協議会の報告は、DBW11, S.131-138。なおこの時期、創造の秩序に代わって用いられた保持の秩序の概念も新ルター主義の誤った用い方であるとしてその後使われなくなった(テート、前掲論文、202頁、参照)。

<sup>29</sup> S.337. (20 頁)

<sup>30</sup> S.338. (21 頁)

り、神の戒めであり、それゆえ求められているのは、われわれの服従なのである。

われわれのここでの主たる関心はボンヘッファーの世界教会論を明らかにすることにあるが、それは彼の平和主義の検討なしに果たされない。彼の平和の倫理の輪郭が辿られなければならない。

ボンヘッファーはここで、一方で、世界連盟に影響を与えてきたアングロサクソンの世界内在的、理想追求的な平和思想を批判し、他方で、ドイツ・ルター主義の神学、とくにアルトハウス、ヒルシュに代表される世界教会批判などと対決しながら、自らの平和理解を展開した。彼によれば、アングロサクソンの考え方では、平和は「福音の現実として、さらには地上における神の国の一部分」<sup>31</sup>、「究極的な、それ自身において価値ある完成の秩序」<sup>32</sup>として理想化され絶対化されて受け取られる。「外的平和は、それとして《はなはだ良い》状態」<sup>33</sup>ということになる。しかしボンヘッファーによれば、この平和が「真理と正義」<sup>34</sup>ではなく「虚偽と不正」<sup>35</sup>に基づくなら、それは破られなければならない、闘いが宣せられねばならない。もしその闘いが、両方の側で真に真理と正義のためになされるなら、たとえ平和が外的には破れても、その闘いの中で、平和の交わりはよりいっそう深くかつ強く実現される。その時しかし、一方の側が、利己的な目標のためにしか闘っていないことが明らかになったときには、今言った平和の交わりの形も破られて、「すべての平和の交わりを支える究極的な、唯一の根拠である、罪の赦しの現実」<sup>36</sup>が現れる。「一方が他方に対してその罪を赦そうとするがゆえに、ただそのことのゆえに、キリスト者にとって平和の交わりは存在する。罪の赦しは、外的平和の秩序が真理と正義によって保証されているところにおいてもなお、あらゆる平和の唯一の根拠でありつづける。したがって罪の赦しは、すべての世界教会の活動が拠るべき究極の根拠であり、そのことは、互いに引き裂かれていて希望を見出しえないところにおいてこそ、そうなのである」<sup>37</sup>。「罪の赦しをもたらず神の平和」、これのみが福音の現実であり、そこで真理と正義は共に成就される。ボンヘッファーの明らかにした、これがキリスト者にとっての究極の平和であった。

この講演をボンヘッファーは、世界教会の活動の神学を要求することから始め、国際平和の秩序を今ここで語られるべき神の戒めとして明らかにしただけではなかった。当時の

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> S.338f. (22 頁)

<sup>34</sup> S.339. (22 頁)

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> S.339. (22 頁以下)

ルター主義教会の戦争容認に対して<sup>38</sup>、はっきりこれを否定した。虚偽と不正の平和に対する「闘い」(Kampf)が不可避であることは、「戦争」(Krieg)の正当化を意味しない、闘いは保持の秩序に属するが、戦争はそれに属さない、と。

今日の戦争は、人間の魂と肉体とを絶滅させる。…、したがって将来起こりうるべき戦争は、教会によって全く拒否されねばならない<sup>39</sup>。

さらにボンヘッファーは、神の意志は、戦争無き「状態の新しい創造」<sup>40</sup>にも向けられていると主張した。「創造を元通りに回復することは、われわれにできることではない。しかし神の戒めの下にあってわれわれは、今日命じたもう神がいつかご自分でなしたもうであろうことに関連して、すなわち、キリストによる新しい創造に関連して良くあるような状態をつくり出すべきである」<sup>41</sup>。ここで重要なのは「…に関連して」である。われわれが神の戒めのもとにつくり出すことを求められているのは、つまり、神の新しい創造との関連で良い状態にほかならない。そのようなものとして戦争を克服する平和は良いのである。それゆえ次のように言う。

世界連盟に集まった教会は、キリスト教界に向かって、罪の赦しに基づく神の戒めとしての教会の言葉を聞くようにと語る。しかし教会は、世界に向かってても、世界が現在の状態を変革するようにと語るのである〔傍点、筆者〕<sup>42</sup>。

さて世界連盟自体は、どのように平和に貢献するのであろうか。それを最後にボンヘッファーは取りあげる。彼によれば、そのために世界連盟における「相互理解」<sup>43</sup>はむしろ大切である。しかしそれが最も重要なことではない。「他の何ものにもまさって、われわれが今日の世界教会運動において必要としているのは、一つの、大きな、われわれを一緒にするメッセージ(Verkündigung)である。われわれは幻想を抱こうとは思わない。すなわち、われわれは、このようなメッセージをまだ持っていない。世界教会運動の語る言葉

<sup>38</sup> Vgl. M.Heimbucher, AaO. 76f.

<sup>39</sup> S.341. (24 頁)

<sup>40</sup> S.342. (25 頁)

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> S.343. (27 頁)

<sup>43</sup> S.342. (26 頁)

は——すべてのものにもかかわらず——弱い」<sup>44</sup>。ボンヘッファーには、この時、世界教会運動は神学をまだ持たないだけでなく、共に語るべき宣教の言葉も持っていないように見えた。

b) 1934年8月24～30日——バルメン告白会議からおおよそ三ヶ月後、レーム暴動、オーストリア宰相ドルフス暗殺、ヒンデンプルクの死後ヒトラーが大統領と首相の権限を兼ね<sup>フューラー</sup>「総統」として新たな権力固めに入った時期——のファネー会議での講話を、次に取り上げる。

ファネー会議の名で知られる協議会は、周知のように1937年オクスフォードで開催予定の世界会議の準備ために、デンマークのファネー島で、世界教会の執行委員会と「生活と実践」世界会議の共同で開かれた。最終日に採択された『決議』、すなわち、「ドイツの教会の状況に対する実践的キリスト教の世界教会評議会（ÖRPC）の決議」<sup>45</sup>はドイツ的キリスト者を批判しそれと対立するものとして明確に告白教会の立場に立った決議として決定的な意味をもった。「生活と実践」世界会議議長 J. ベルと世界連盟議長 O.V. アムンゼン監督が重要な貢献をなしたほか、ボンヘッファーは青年書記としてきわめて困難な事前準備に当たり、招待されていた告白教会総会議長の K. コッホが参加を見合わせる中、イギリスからの講師として、同時に告白教会の代表として参加し、重要な講演と説教の任に当たった<sup>46</sup>。バルメンの出来事を受け、帝国教会を排し告白教会の立場を世界教会で貫くことをした。

残された二つの文書のうち、はじめに大会第二日目になされた「教会と諸民族の世界——世界連盟の活動の神学的基礎づけに関する暫定的な構想」を取り上げる。もとの原稿は失われ、テーゼの記された要旨のみが残されている。

彼ははじめに、世界連盟は何らかの目的団体ではなく教会であるという自己理解を決定的なこととして提示する。二年前のチェルノホルスケ教会の講演と、その点で立場は変わらない。しかしチェルノホルスケでなされた世界教会運動の基礎づけのための神学的考察のようなものは一切省かれ、「世界連盟とは諸民族の間での平和のための教会の活動を意味する」<sup>47</sup>として、平和が集中的に語られた。諸民族に向けてキリストの平和の誠めを拘束力ある言葉として宣べ伝える絶好期と彼は考えた（H.E. テート）。

<sup>44</sup> S.342. (26 頁)

<sup>45</sup> A.Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1933-39*, S.337.

<sup>46</sup> Bethge, DB, S.431-454. (邦訳 2, 351 頁以下), 参照。

<sup>47</sup> Bonhoeffer, *Die Kirche und die Welt der Nationen (Zur theologischen Grundlegung der Arbeit des Weltbundes)*, DBW13, S.295-297. ——以下、引用頁数の表記を省略。

ボンヘッファーははじめに「戦争とは何か」を示し、次いでその戦争を正当化する論理と、世俗的な立場からする平和主義の論理に言及し、最後に、それらを共に「非キリスト教的に」、すなわち「キリストから立論せず、願わしいあるいは願わしくない世界像から立論している」として批判し、「キリスト教会」の立場を明示しようとした。まず戦争の正当化の論理に対してボンヘッファーは、「人間の意志」が、つまりすべての人間が「汝殺すなかれ」という神の戒めの前に直面させられていることを指摘し、それに徹底して従うことが要求されているとした。その徹底した要求の前には、「国家は保持されなければならない」とか、「民族は自らを守らなければならない」とか、さらには「隣人愛が私をそうさせる」といった抗弁も、何の権利ももたない。次に、世俗的平和主義に対してボンヘッファーは、戦争を「自然主義的-唯物論的に」理解せず、「悪魔的諸力」によるものと見、それゆえそれは「ただキリストご自身によってのみ」追い払われる、そのために必要なのは「宿命論でも組織でもない、そうではなく祈りだ」と語った。「助けと救いはただ神ご自身からしか来ない」。チェルノホルスケで語られた、教会は世界に向かって「現在の状態を変革するように」と呼びかけなければならないというような言葉は語られなかった。同じくチェルノホルスケで、「絶対平和主義」(Pazifismus) という言葉も恐れるべきではないとされていたのに対し、ここでは留保された。「世に勝った勝利は、絶対平和主義ではなく、信仰だ」。この信仰、「すべてを神から期待し、キリストの再来とその支配を希望する」信仰が強調された。

もう一つの文書、8月28日朝の小礼拝の説教「教会と諸民族の世界」は、ボンヘッファーの最も力強い平和の説教であった。聖書のテキストは詩編85編9節、聴衆に深い感銘を残した。

ここではしかし、ボンヘッファーが「平和はいかにして成るのか」と問い、以下のように述べて世界教会運動に新たな方向づけを与えたことだけを確認しておきたい。

平和はいかにして成るのか。世界がそれを聞き、聞かざるをえないような、すべての民族がそれを喜ばざるをえないような平和への呼びかけを誰がするのか。個々のキリスト者は、そのことをなしえない——彼は確かに、すべてのものが沈黙してるところでも、声をあげ、証しすることができる。しかし、この世の力は、無言のうちに彼を押しつぶしてしまうことができる。個々の教会もまた、確かに証しをなし、苦しむことはできる——ああ、そのことだけでもなせばよいのだが——、しかし、それもまた、憎しみの力によって押しつぶされてしまう。ただ、世界のすべてから集められた、キ

リストの聖なる教会の大いなる全教会会議 (das ökumenische Konzil) だけがそれを語ることができる。世界は、歯ぎしりしながらも、平和についての言葉を聞かざるをえないし、諸民族はその言葉を喜ぶことになる。なぜなら、このキリストの教会は、その子らに、キリストの名において、その手から武器を取り去り、戦争を禁じ、荒れ狂う世界に対してキリストの平和を呼びかけることになるのだから<sup>48</sup>。

教会の言葉の権能が現臨の生けるキリストにあることは、すでにチェルノホルスケの講演で明らかにされていた。さらにここでは、「平和への呼びかけを誰がするのか」という新たな問いと共に、それは個々の教会ではなく、全教会会議だけであると明確に語った。それこそが、キリスト者個人よりも、個々の教会よりも、いっそう拘束的で、力ある言葉を語ることができると彼は考えた<sup>49</sup>。この期待はさらに翌年の論文「告白教会と世界教会」でも表明される。

c) そこで最後に、三つ目に、1935年8月、『福音主義神学』に発表された重要な論文「告白教会と世界教会」<sup>50</sup>を取り上げる。

周知のように本論文執筆の背景の一つに「ヒンツガウル拒否」と呼ばれる次のような出来事があった<sup>51</sup>。

それは、「信仰と職制」世界会議の継続委員会の総幹事L. ホジソンが、6月17日付けの手紙で、ボンヘッファーを、8月にヒンツガウルで開かれる協議会にゲストとして招待したのに対して、何回かの手紙のやりとりの後、最終的に7月18日の手紙でボンヘッファーがそれを断ったという挿話である。言うところの世界教会運動の立場から帝国教会にも告白教会にも出席依頼をするというホジソンの立場は、ボンヘッファーの到底受け入れるところではなかった<sup>52</sup>。彼は自らの立場をこの「告白教会と世界教会」で示すことを望んだ。ボンヘッファーはこの論文を、1936年2月11日付けのN. カールシュトレームへの手紙に添えてホジソンにも送った (DBW14, S.378. Anm.1.)。

こうした中で、6月末から7月半ばにかけ、本論文は執筆された。ヒンツガウル拒否を

<sup>48</sup> S.300f. (124頁以下)

<sup>49</sup> 全教会会議への言及は以下に見られる。1932年夏学期ベルリンの講義「教会の本質」(DBW11, S.286f. [邦訳65頁]), 1933年夏学期キリスト論講義 (DBW12, S.316 [邦訳210頁]), 1933年「ユダヤ人問題に対する教会」(DBW12, S.354 [邦訳67頁])。

<sup>50</sup> Die Bekennende Kirche und die Ökumene, DBW14, S.378-399. (森野善右衛門訳「告白教会と世界教会」『告白教会と世界教会』)

<sup>51</sup> Bethge, DB, 548-554. (邦訳3, 108頁以下)

<sup>52</sup> DB, S.348ff. (邦訳3, 108頁以下)。H.J. マルゲル, 前掲論文, 参照。

機にボンヘッファーが、まだその将来が全く不透明な闘いの只中であって、世界教会と告白教会の歩むべき方向と線を示したのが本論考であった。最後の言葉に記されているように、ここに「問題は示された」<sup>53</sup>のであり、「理想がではなくて、戒めと約束が示されているのであり——自分の力で自分の諸目標を実現することではなくて、服従が求められているのである」<sup>54</sup>。

冒頭でボンヘッファーは、「告白教会の闘いは、その初めから、ドイツ内外のキリスト教会の非常に強い関心と同情のもとに、なされてきた」<sup>55</sup>と述べ、過去二年間の「世界教会」と「告白教会」の出会いを振り返ることからはじめる。世界教会がドイツ・プロテスタント教会の闘いと苦しみにあずかろうとし、ファネーでは告白教会を明確に支持する決定にいたったことは事実で、それは一方で、それまでの両者の歩みを考えれば、「最大の注目に値する」<sup>56</sup>ことではあった。しかし他方、その事實は、ドイツの教会にとって、たとえば自らの傷を外にさらさざるをえなかったという点で「非常に腹立たしい」<sup>57</sup>ことであったかも知れない。しかしボンヘッファーにとって両者の出会いは「途方もなく約束に満ちた出来事」<sup>58</sup>であった。世界教会と告白教会とは、互いに存在するためにこそ、問い合うことをしなければならないのである。

最初に、告白教会が世界教会へ提出する問いが取り上げられる。告白教会が世界教会に提出するのは信仰告白の問題に尽きる。そこでボンヘッファーは次のように述べて、問題に切り込む。

告白教会は、世界教会を、その全体性において、信仰告白 (Konfession) の問題の前に立たしめるかぎり、世界教会にとっての一つの真正な問いであることを意味する。

告白教会とは、ボンヘッファーにとって、「その全体性において、排他的にただ信仰告白 (Bekentnis) によってのみ規定されていることを目指す教会」<sup>59</sup>である。しかもその場合、「バルメンとダーレムの教会会議の諸決定」、すなわち、『バルメン神学宣言』と「ダー

<sup>53</sup> DBW14, S.399. (152 頁)

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> S.378. (127 頁)

<sup>56</sup> S.382. (131 頁)

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> S.382. (131 頁)

レム・メッセージ」の線に「拘束されて」<sup>60</sup> 解釈された信仰告白である。告白教会との対話者にとって、この信仰告白に対して、ただ然りか否かがあるのみであって、中立はない。その意味は、信仰告白が可能なかぎり真剣に考えられるということであり、告白教会によって拒絶された「いつわりの教えの教会」<sup>61</sup>、すなわち、ドイツ的キリスト者によって支配された教会とも対話するというようなことは、あってはならないのである。これが「告白教会からの問いかけ」<sup>62</sup> であり、世界教会はこれによってたとえ「困難な内面的な危機」<sup>63</sup> を招来するとしても、この問いの背後に後退することは許されないのである。

告白教会からのこの問いかけの核心を、ボンヘツファーは、世界教会の教会性への問いの中に見た。そこで第一の問いは、次のようになる、「世界教会はその目に見える代表において教会なのだろうか。あるいはその逆に、新約聖書において証しされている教会の真の世界教会性は、世界教会の組織の中に、その目に見える、ふさわしい表現があるのだろうか」<sup>64</sup>。ボンヘツファーは、世界教会自身の「内的発展」<sup>65</sup> も認めつつ、告白教会の登場によってこの問題への圧力が強められる中、世界教会が教会として明確な態度を取ったことを評価した。

そこで世界教会は後に退かなかった。世界教会は、ファネー協議会において、躊躇と内面的抑制とをもってではあったが、全く特定の諸点において、ドイツ的キリスト者の支配の教えと行動とを厳しく非難し、告白教会の側に立ったことによって、真に教會的な言葉を、ということは、すなわち、まさにまた審判者的な言葉を語ったのである。単純に事態の必然性に迫られてなされたこの発言は、神の戒めに対する責任ある服従から生まれた言葉であった。ファネー協議会において、世界教会は一つの新しい時代に入ったのである。それは、ある全く特定の場所で、世界教会の教會的な委託が世界教会に見えてきたのである。そしてそのことが、世界教会の永続的な意味なのである〔傍点、筆者〕<sup>66</sup>。

第二の問いは、「世界教会は、いかにして教会でありうるか。またいかにしてその要求

<sup>60</sup> S.383. (132 頁)

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> S.384. (133 頁)

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> S.388. (138 頁)

<sup>66</sup> S.389. (139 頁)



を基礎づけることができるのか<sup>67</sup>である。ボンヘッファーにとって教会は告白する教会 (die bekennende Kirche) であり、教会の一致は信仰告白の一致にはかならない。「教会は、ただ信仰を告白する教会としてのみ存在する、すなわち、教会の主の味方し、この主の敵に反対して告白する教会としてのみ存在する。…教会の真の一致のためには、信仰告白における一致が必要なのである」<sup>68</sup>。そうであれば、教会としての世界教会においてそのような信仰告白の一致は、どのようにして実現されるのか、それがここでの世界教会への問いであった。ボンヘッファーは、従来世界教会運動の推進者たちが、世界の教会の交わりを重視し、「全キリスト教の豊かな富と調和」<sup>69</sup>を生かそうとしてきたことを取り上げ、それでは「世界教会の問題と教会そのものの持つ真剣さを覆い隠してしまうことに力を貸す」<sup>70</sup>と指摘し、次のように言う。

ただ一致の中にのみ真理があるという命題が、いかに真実であり、聖書的であるとしても、同様に真実であり、聖書的であるのは、真理においてのみ一致は可能であるというもう一つの命題である<sup>71</sup>。

まさに真理が問題であるがゆえに——それこそが信仰告白において問題なのだが——告白教会は「反キリストの精神」<sup>72</sup>の支配するドイツのキリスト者との対話を最後決定的に中断した。世界教会にも中立はない。ここで世界教会が——ファネーはそのことをなした——決断を下すことこそ、自らの課題に忠実なことであり、世界教会が教会でありうる道にほかならなかった。この関連で述べられた以下の言葉は、直前にやりとりのあったL. ホジソンらが念頭に置かれたものであろう。「そこから自明的に出て来る結果は、このように中断された会話は、他の場所で、たとえば世界教会の協議会のようなところでもう一度取り上げることができるというものではない、ということである。告白教会の代表とドイツ的キリスト者の代表とは、世界教会の協議会において共に一つの対話の席にすわることはできないということを、世界教会は理解しなければならないし、またファネー協議会において、世界教会はそのことを理解したのである」<sup>73</sup>。

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd. (139 頁以下)

<sup>69</sup> S.390. (141 頁)

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> S.393. (142 頁)

<sup>73</sup> S.391f. (142 頁)

次に、逆に、世界教会が告白教会に対して問い返す。告白教会は世界教会から問いかけを受け、要求される。告白教会は、世界教会に向けたその同じ問いを今や自分に向けなければならない。それはまず、「罪の告白と悔い改め」<sup>74</sup>をなすことを意味する。その前提に立って告白教会は世界教会の交わりに入ろうとしているか、というのが、告白教会への第一の問いかけである。

ここでまさに、真理のために誠実であろうとする教会は、まさにその真理のために先ず何よりも聞くことへと召されているのではなかろうか。ここでまさに、狭いドイツの中であって、その目を限界の向こうにまで向けることの困難な教会は、よく注意しなければならないのではないだろうか。ここでまさに、生存をかけた闘いの中にある教会は、全キリスト教界の祈りと交わりとに対して、感謝しつつそれを聞き分ける耳を持たねばならないのではないだろうか<sup>75</sup>。

第二の問いかけは、告白教会が、自らの信仰告白の要求をもって自らを孤立化させ、世界教会に耳を貸さないようなときに、はたして告白教会自体の中に、それでもキリストの教会は存在するのか、というものである。世界教会は教会かという告白教会の問いは、告白教会は教会かという問いとなって跳ね返ってくる。ボンヘッファーによれば、告白教会は自ら世界教会運動に参加し、神学的かつ実践的に運動に共にあずかることを通してこれに答える以外にない。

告白教会は、世界教会が兄弟として助け、兄弟として忠告し、兄弟として抗議する権利を、常に承認し、そのことによって、キリスト教界の一致とイエス・キリストへの愛は、すべての限界を突破するということを証しするであろう。告白教会は、その兄弟の声を決して恥じることはなく、その声に感謝して耳を傾け、また与えることを求めるであろう<sup>76</sup>。

さてボンヘッファーは最後に、すでにファネーで明確に語った全教会会議への希望を改めて語った。そしてその射程を、たんにキリストの教会の「真理との一致」<sup>77</sup>を証しする

<sup>74</sup> S.394. (145 頁)

<sup>75</sup> S.395. (246 頁以下)

<sup>76</sup> S.398. (151 頁)

<sup>77</sup> S.398. (152 頁)

だけでなく、その証しが敵にも届いて「戦争や、階級的憎悪や、社会的搾取」<sup>78</sup> に対しても裁きの言葉が語られ、現実には「戦争そのものが不可能になる」<sup>79</sup> ことまでも含めて構想した。ボンヘッファーはその成否はわれわれの服従にかかっている、詳しく言えば、神がこの服従をいかに用いてくださるかにかかっていると述べて全体を締めくくった。

d) ここまでわれわれは、ボンヘッファーの世界教会運動を、1932～35年の三つの文書によって瞥見した。最後に、それをバルトの立場との比較において、逆にバルトの立場をボンヘッファーのエキュメニズムとの比較において見ておきたい。

1 前節ですでに言及したように、フィセルト・ホーフトは、バルトの『教会と諸教会』(1935)を一方で高く評価しながら、他方でバルトは世界教会運動について理論的に肯定し実践的に否定したという判断を下し、それに対し、どちらでもないもう一つの道を示したのが、同じ年に書かれたボンヘッファーの「告白教会と世界教会」であったと言う。世界教会がまだ形成途上であった中で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が——前年ファネーでなされたように——可能だということを、またそのようにして世界教会運動の中で一つの教会が現出するということが可能だということを示した、と。フィセルト・ホーフトによれば、1935年のバルトはそれをはっきり見ておらず、それを認識したのは1948年のアムステルダム大会であったと言う<sup>80</sup>。たしかにバルトは『教会と諸教会』の段階で、ボンヘッファーの主張した全教会会議のようなことは構想していなかった。ただそれを認識したのは彼が判断するように1948年にはじめてであったかは、1935年以後、とくに1938年以降の大戦中のバルト自身のエキュメニカルな活動を検証しないと、簡単には言えないように思う。いずれにせよ、従来世界教会に批判的立場を取り、1935年になってその態度を大きく変化させつつあったバルトと、早くから世界連盟を通して世界教会運動に深く参与していた青年ボンヘッファーでは、当然のことながら、その認識の程度や広さに大きな相違があった。

2 それでもバルトとボンヘッファーとの間には、重要な一致点が見られる。1933年に始まる教会闘争、とくに1934年5月のバルメンの出来事(『バルメン神学宣言』)や秋のダレムの第二回告白会議をへて明瞭になったバルトの認識との一致点を明らかにしておきた

<sup>78</sup> S.399. (152頁)

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Vissel't Hooft, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, in: Die Zeichen der Zeit, Nr.35, S.121-136, 1981. Vgl.E.Feil, Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, in: M.Beintker, Chr. Link, M. Trowitzsch (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen [1935-1950], Widerstand-Bewährung-Orientierung, 2010.

い。じっさい『バルメン神学宣言』を想起させる文言はボンヘッファーの文書にもくり返し現れた。

第一に、われわれは、両者とも世界教会の教会性を問うていることを指摘したい。世界教会は或る種の目的組織でも、たんなる友好団体でもない、それは教会である、というところからチェルノホルスケのボンヘッファーは出発した。その教会は、彼において、地上におけるキリストの現在にほかならず、そこから教会としての世界教会の言葉の権能が説明された。同様にバルトにおいても、教会の一致の問題を通して、じつは教会としての世界教会のことが問われていた。「イエス・キリストが教会の統一性であり、諸教会〔諸教派〕の多数性がわれわれ自身の困窮であるとき、諸教会〔諸教派〕を教会へと一つにすることが課題であるという事実、しかもそれは教会の主から出された課題であり、戒めであるという事実を避けることはできない」<sup>81</sup>。ただバルトにおいては、教会の統一はすでにキリストにおいて与えられており、それは、その教会の統一に対するわれわれの服従においてのみ「見出され、承認されうる」<sup>82</sup>ものとしてあった。諸教会〔諸教派〕が、世界教会の運動において、教会の問題、すなわち、教理や秩序、それに生活などの問題にまじめに取り組むときに、「それらの運動それ自身が教会形成的に働く」<sup>83</sup>。その時キリストにおける一致は見出され、「これらの諸教会〔諸教派〕の中で自動的に教会が出来事となり、可視的にもなるであろう！」<sup>84</sup>。これがバルトにおける、いわば出来事としての世界教会論であった。

第二に、バルメン、ダーレムと、第一回と第二回の告白会議の後に、ボンヘッファーにおいてもバルトにおいても、「信仰告白」が問題の中心に移動した。何よりもわれわれはファネーの『決議』そのものを信仰告白と受けとめることが許される。「告白教会と世界教会」では、世界教会と告白教会、それぞれ、告白する教会であるかが問われた。バルトが『教会と諸教会』で信仰告白の一致を教会の一致として要求したのとほとんど同じ言葉を、われわれは、ボンヘッファーの「告白教会と世界教会」に見出すことができる。「教会の真の一致のために、信仰告白における一致が必要なのである」<sup>85</sup>と。信仰告白における一致は、ボンヘッファーにおいて、真理における一致であった。それゆえ信仰告白は、教会の主への信仰の告白であるとともに、反キリストをはっきり退けることと結びついていた。バル

<sup>81</sup> Barth, Die Kirche und die Kirchen, in: Theologische Fragen und Antworten, S.223. (傍点, 筆者)。

<sup>82</sup> S.225. (傍点, バルト)。

<sup>83</sup> S.229.

<sup>84</sup> S.230. (傍点, バルト)。

<sup>85</sup> DBW14, S.389. (140頁)。

トもまた、教会の一致を真理への一致において求めていたことは、以下の文言にも明らかである。「キリストの真理を問うことは、いつも希望にあふれたこと、またいつも愛に満ちたこと、またいつもそしてどんな事情のもとでも諸教会〔諸教派〕の一致に役立つ」<sup>86</sup>と。

バルトの『教会と諸教会』は、バルトの「バルメンの世界教会的重要性を巡る格闘」(K. ホフマン)の一つであったが、ボンヘッファーにおいても同様のことが言えであろう。興味深いのは、バルメンの二年前のチェルノホルスケ教会講演に、バルメンを先取りするような文言が見られることである。すでに引用したが、イエス・キリストの支配の外に生の自律的領域というものはないという言葉は、ほとんどそのままバルメン第二項の拒絶命題と重なる。バルメン以後のファネー講演における以下の認識は、キリストの支配のもとでの兄弟たちの共同体というバルメン第三項の教会論のその広がりにおけるこだまとしてわれわれに響く。「キリストの教会は、同時にすべての民族の中に、そしてしかもすべての民族的・政治的・社会的・人種的なものの限界を超えて生きるのである。そして教会の兄弟たちは、彼らが聞いているひとりの主キリストの戒めによって、共通の歴史や血や階級や言語が人間を結びつける紐帯であるよりもっと離れがたい力で、お互いに結びつけられているのである」<sup>87</sup>。さらに「…教会の語る言葉は、国家にとっては権威をもたない。しかし国家はその言葉の中に、国家の可能性の批判的限界を見出し、したがって教会を、国家の行為の批判者として顧慮せねばならないであろう」という認識において、一方で伝統的なルター主義に立ちながら、それを超えて、教会の政治的共同責任を語るバルメン第五項を思い起こさせる。

もう一つ最後に付け加えておきたい。「告白教会と世界教会」は信仰告白の一致を一つのキー・ワードとして全編がバルメン＝ダーレムの線に立った論考であることは、すでにc)で述べた。その中でボンヘッファーは、ドイツ的キリスト者の支配する帝国教会との対立の中にある告白教会の告白は先ず第一に罪の告白でなければならない、告白教会は「キリスト教界の分裂の罪責を共に担う」<sup>88</sup>、「この罪責の一端を自分も担い、そこで出会うかも知れないあらゆるいつわりの神学の中で、先ず自分の罪と、自分の宣教の働きの無力さを告白するのである」<sup>89</sup>と語る時、『教会と諸教会〔諸教派〕』でバルトが教会の多数性を罪として次のように語るのと違わない。「教会〔教派〕の多数性を人は説明しようとしてはならない。…人は事実として承認すべきである。中間に入り込んできた不可能事とし

<sup>86</sup> Barth, Aao, S.232.

<sup>87</sup> DBW13, S.299. (122 頁)

<sup>88</sup> S.393. (144 頁)

<sup>89</sup> Ebd.

て理解すべきである。人はそれを、われわれ自身が自らに担わなければならない、そこからわれわれ自身を解放することのできない罪責として理解すべきである」<sup>90</sup>。

3 さてボンヘッファーは1937年2月、オックスフォード会議の準備のためのロンドン委員会の後、青年書記を退いた。ジュネーヴの世界教会と告白教会の関係は、会議への招待問題を巡り事実上断絶した<sup>91</sup>。周知のように彼は1939年には政治的抵抗の道へと入っていくことになる。一方バルトは、バーゼルに移って（1935年）以来、フィセルト・ホーフト、ピエール・モーリーらとの交流を通して世界教会との関係を深めていく。しかし『教会と諸教会』でも表明されていた現実の世界教会運動への疑念はつづいており、1937年のオックスフォード、ケンブリッジ、それぞれ「生活と実践」、「信仰と職制」の世界会議にも参加しなかった。1938年、ヨーロッパが政治的危機に陥ってから、戦争の期間、彼は、世界教会とのつながりを通して、主として文書により、一人で活動をつづけることになる。戦後最初の出版『一つのスイスの声 1938-1945』に収められた種々の講演とエキュメニカルな公開書簡はそのことを如実に物語る。そこでは、教会闘争が政治的抵抗を含むほかないことが明白に語られ、戦争中のジュネーヴ（世界教会運動）に対しては、告白的な、明確な、勇気と慰めの言葉をキリスト教界と世界へ向けて語るようくり返し要求した。それがジュネーヴから何も聞かれないまま、彼は「一つのスイスの声」となって語りつづけた。ボンヘッファーの構想した「全教会会議」をバルトが考えた形跡は確認されないが、全世界に対するイエス・キリストの言葉を聞こえるようにするという、ボンヘッファーが全教会会議に託したのと同じ課題に、バルトもまた固執しつづけた、と言うことはできるのではないだろうか<sup>92</sup>。

（以下、次号へ続く）

<sup>90</sup> Barth, AaO., S.220.

<sup>91</sup> Bethge, DB, S.619ff. (邦訳 3. 222 頁以下)

<sup>92</sup> 拙稿「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」（平成19年度～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」研究成果報告書第五集、197～209頁）、参照。Vgl.E.Busch, Karl Barth im Zeitgeschehen.》Eine Schweizer Stimme 《zwischen 1935 und 1950, in: M.Beintker, Chr. Link, M. Trowitzsch (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen [1935-1950], Widerstand-Bewährung-Orientierung, 2010.

[論文]

# ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)

——『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論——

原 田 浩 司

## はじめに

本論文は、十六世紀から十七世紀にかけて活躍したスコットランドの牧師ロバート・ブルース (Robert Bruce: 1554-1631 年) による説教集『主の晩餐の秘義 (*The Mystery of the Lord's Supper*)』<sup>1</sup> を読み解くことを通して、彼の聖餐論を呈示し、その特徴を把握すると共に、今日的意義を考察することを目的とする。

本稿で照明を当てるロバート・ブルース (以下「ブルース」と略す) については、これまで日本で紹介される機会がなかったため、知名度は皆無と言ってよい。しかし、日本のみならず、スコットランドにおいてですら、二十世紀の実践神学の領域でブルースに言及され、彼の思想が論じられることはほとんどなかった<sup>2</sup>。しかしながら、ここ最近の十年あまりの動向として、ブルースに言及する書物などが目立つようになってきたことは注目に

<sup>1</sup> 正式な表題は '*The Mystery of the Lord's Supper: Sermons on the Sacrament preached in the Kirk of Edinburgh by Robert Bruce in A.D. 1589*'。

<sup>2</sup> たとえば、二十世紀スコットランドの礼拝学の第一人者、William D. Maxwell による『スコットランド教会における礼拝史 (原題: *A History of Worship in the Church of Scotland*, Oxford University Press, 1955)』にブルースの名は出てこない。また『スコットランド礼拝史研究 (原題: *Studies in the History of Worship in Scotland*, T & T Clark, 1984)』でも、十六～十七世紀を執筆担当した Gordon Donaldson もブルースについては一切言及していない。さらに、George B. Burnet はその著『スコットランドの改革教会における聖餐 (原題: *The Holy Communion in the Reformed Church of Scotland 1560-1960*, Oliver & Boyd, 1960)』で、一か所だけブルースについて言及する部分があるものの、それはブルースが初めて聖餐式を執行了際のエピソードであり、彼の聖餐論が呈示されているわけではない (40 頁)。また William McMillan による『スコットランド改革教会の礼拝 1550-1638 (原題: *The Worship of the Scottish Reformed Church, 1550-1638*, The Lassodie Press, 1931.)』でブルースが扱われるのは、聖餐の文脈ではなく「按手礼による牧師任職」の問題について論じる場面である (pp. 346-7)。このように、スコットランドでも二十世紀の実践神学領域では、ブルースの聖餐論はほとんど無視されていたことが伺える。またブルースについて記された単行本は D.C. MacNicol, *Robert Bruce: Minister in the Kirk of Edinburgh*, The Banner of Truth Trust, 1961. の一冊しか存在しない。

値する<sup>3</sup>。

今日、我々が入手できるブルースの説教集『主の晩餐の秘義』はトーマス・F・トーランスの編集によるものであり、これは最初に1958年にJames Clarke社から出版され、その後しばらく絶版状態だったが、2005年にRutherford HouseとChristian Focus社が共同の出版元となり、ペーパーバック版で新装再版されている。編集者のトーランスはこの説教集についてこう述べる：

歴史的に著名な、 sacrament をめぐるロバート・ブルースの説教集は、若き日の私の神学的な慣習において、不可欠なもの、また忘れ難いものとなった。私は、家庭ではそれらに養育され、後に神学生としてエジンバラ大学ニュー・カレッジに來た時も、H.R. マッキントッシュ教授から何度も強く薦められて、夢中になってそれらにより深く学んだ。マッキントッシュ教授自身が講じる主の晩餐についての講義は、ブルースの説教集から多大な示唆を受けたものであり、これまで以上に、それらをスコットランド教会における sacrament の伝統のまさしく核心の部分として尊ぶべきことを教わった。<sup>4</sup>

この引用から、トーランスが「スコットランド教会における sacrament の伝統のまさしく核心の部分」としてブルースの説教集において提示される聖餐論を非常に高く評価しているのが分かる。さらに、マッキントッシュ教授への言及がみられるように、実はエジンバラ大学ニュー・カレッジの歴代の神学教授たちがブルースの説教集『主の晩餐の秘義』と深く関わってきた。この説教集は、初めて出版された1590年以降、編集者を変えて出

<sup>3</sup> 例をあげれば、Ian H. Murray, *A Scottish Christian Heritage*, The Bunner of Truth Trust, 2006. では、第二章がブルースの生涯が丁寧に記されている (pp. 37-72. を参照)。また、Malcolm Maclean, *The Lord's Supper*, Mentor, 2009, pp. 89-91. および、Ian D. Campbell & Malcolm Maclean (ed.), *The People's Theologian: Writings in Honour of Donald Macleod*, Christian Focus Publications, 2011, pp. 75-88. では、編者の一人マルコムが「ロバート・ブルースと主の晩餐」とのタイトルで一章を費やし、ブルースの聖餐論を論じている。ロバート・リーサムは『主の晩餐：現代アメリカにおける聖餐への問い』（拙訳、一麦出版社、2007年〔原著は2001年に出版〕）の冒頭の扉に、ブルースの『主の晩餐の秘義』からの言葉を掲げることから、論じ始めており、2007年の日本語版の出版の際に寄稿した序文の中で「スコットランドの偉大な神学者であるロバート・ブルース」と記述している。書物以外でも、ドナルド・マクラウドは「スコットランドの教会の礎を築いた人物たち」と題する五回の連続講演（1999年）で、ジョン・ノックス、ロバート・ブルース、サミュエル・ラザーフォード、トーマス・ボストン、トーマス・チャーマーズの五名を取り上げて講じている (<http://www.falkirkfreechurch.com/video> を参照)。分けても、十六～十七世紀の重要人物として、『第二規律の書』作成に携わった代表的人物のアンドリュース・メルヴィルではなくブルースが取り上げられている点に注目したい。このように、比較的最近の動向として、ブルースが取り上げられる機会が増え、ブルースが再評価されていることがはっきりと窺える。

<sup>4</sup> Robert Bruce, (ed. Thomas F. Torrance), *The Mystery of the Lord's Supper*, Rutherford House & Christian Focus, 2005, p. iv.



版され続けてきた。スコットランドでは、1843年にウィリアム・カニンガム (William Cunningham: 1805-61年) の編集によって、さらに1901年にはジョン・レイドロウ (John Laidlaw: 1832-1906年) の編集によって出版されているが、二人ともニュー・カレッジの神学教授だった<sup>5</sup>。こうした経緯からも、先のトーランスの引用が示すように、牧師を志す神学生たちが、代々、彼らから教わる聖餐論は、少なからずブルースから影響を受けていたことは十分に考えられ、後にトーランスが編集者になったのは、そうした学統の必然的な帰結だったと言えよう。

このように、スコットランド神学界を牽引してきたニュー・カレッジの歴代の教授たちが重んじてきたものの、二十世紀の実践神学の領域ではほとんど顧みられず、しかし近年、再評価されているこのブルースの説教集を丁寧に読み解き、その要点を明らかにしていく。

それに先立ち、この説教を語ったロバート・ブルースとはいかなる人物なのか、簡潔に整理しておく。

## 1 ロバート・ブルースとは

### 1.1 略 伝<sup>6</sup>

ロバート・ブルースは1554年に、エジンバラとスターリングのほぼ中間地点にあるキンナードで生まれた。彼の父はアリスのアレクサンダー・ブルース伯、そして母はジャネット・リヴィングストンで、ジャネットは国王ジェームズ一世のひ孫にあたる。つまり、彼は王家の血を継ぐ家系の出身であり、このことから、十六世紀の当時においては、相当に裕福な家庭環境で育ったことが窺い知れよう。

ブルースは1572年にセント・アンドリュース大学 (セント・サルバートル・カレッジ) で人文学を修め、それから法学 (民法) を修めるためにフランスとルーヴェンに留学した。帰国後は、父親の世話で法科大学の教師となるものの、献身の志が与えられ、再びセント・

<sup>5</sup> Ibid., p. v (preface). カニンガムは1843年の教会大分裂に伴うニュー・カレッジ創設時 (1844年) に教会史の教授に就任し、1847年に二代目の学長となった。レイドロウは1881年から1904年までの二十年以上にわたりニュー・カレッジの組織神学教授を務めた。ヒュー・R・マッキントッシュはレイドロウの後任として組織神学教授に就任した。

<sup>6</sup> この部分は、基本的にI.R. Torrance, 'Bruce, Robert (c.1554-1631)', *Dictionary of Scottish Church History & Theology*, pp. 104-105. に基づいて構成される。ただし、他者による記述と比べて一致しない記述については修正し、また、彼が言及していない点は加筆した。例えば、ここでは、ブルースが最初にセント・アンドリュース大学で学んだものを「法学」と記すが、ウッドローによれば「人文学」である。ここでは後者の見解を採用し、修正した。なお、ウィキペディアのRobert Bruceの頁も参考になる ([http://en.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Bruce\\_\(moderator\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Bruce_(moderator)))。ただし、二度目のインヴァネス追放の記事に不正確さがあり、ブルースが1620年に追放された掲載されているが、1622年の誤りである。

アンドリュース大学（セント・メアリー・カレッジ）で神学を学び始めた。そしてこの間に、彼に多大な感化を及ぼしたのが神学教師のアンドリュー・メルヴィルだった。1587年に神学を修めたブルースは、セント・アンドリュース・プレスビテリーで牧師に叙任され、メルヴィルの推薦により、改革者ノックスが牧師を務めていたセント・ジャイルズ教会の牧師となる（33歳）。それから間もなく、1588年2月に開催された全体総会で、早くも彼は総会議長に選出された。こうした一連の大抜擢から、ブルースに対する当時の評価と期待の高さが如実に窺えよう。

1589年には国王ジェームズ六世によって枢密院の議員に選定され、1590年にはデンマークから娶ったアン王妃に塗油の儀式を行う執行者となった。スコットランド議会で「黄金法」が承認された1592年に、ブルースは再度、総会議長に選出されている。ブルースが37歳の時である。この年は、スコットランドにおいて教会と国王との関係が最も良好な時だったと言える。しかし、この関係は長くは続かず、1596年から両者の関係に深刻な亀裂が生じていく。そうした中で、王家から教会に寄せられる不満は遠縁の親族にあたるブルースに集中して寄せられるようになる。1598年には、ブルースは「按手」を伴う牧師任職式を執り行っていないことや、故郷アープロース教会地の地代収入を得ていることなど、彼は王から諮問される身となる。1600年に起きたガウリー陰謀事件<sup>7</sup>を機に、ブルースは説教壇から王の悪政を批判し始める。一方、国王ジェームズはこれに対して公式な謝罪文の提出を勧告し、提出のない場合には厳罰に処すと宣告するが、ブルースは謝罪文の提出を堅く固辞した。こうして、ブルースに国外追放の処分が下され、フランスへ追放されることになる。翌年1601年にはスコットランドへの帰国が許されたものの、キンナードの実家での謹慎処分となる。しかし、1605年にはスコットランド北部のインヴァネスに追放され、1613年までの八年間をその地で過ごした。1613年から1622年まで、再びキンナードでの謹慎が言い渡されたものの、教会での説教活動を盛んに続けていたため、1622年には二度目となるインヴァネスへの追放処分となり、二年間そこに滞在した。1624年に再び故郷のキンナードに戻り、1625年から同じ地区にあるラーバートの教会形成のために力を尽くし、1631年に亡くなった。

ブルースは最後に仕えたラーバートの教会の説教壇の足元に埋葬され、後代に場所は移

---

<sup>7</sup> プレスビテリアンを支援していた第三代ガウリー伯が、パースの自宅にジェームズ国王を招待した際、国王暗殺の陰謀を企てていたとの嫌疑をかけられ、逆にその場で殺害された事件。ブルースら、プレスビテリアンの牧師たちは、これをジェームズ国王による事実無根の言いがかりとして批判した。トマス・ブラウン（松谷好明訳）、『スコットランドにおける教会と国家』、すぐ書房、1986年、99頁を参照。

動されたが、現在残されている彼の墓標には、フィリピの信徒への手紙から「*Christus vita et in morte lucrurum* (生きるとはキリストであり、死ぬことは利益なのです)」とのパウロの言葉が刻まれている<sup>8</sup>。

## 1.2 「説教者」ブルース

ブルースは著作を次々に生み出す執筆家ではなかった。彼は説教を語り続け、教会と共に生きた牧会者だった。『主の晩餐の秘義』も聖餐について論じた神学論文集ではなく、セント・ジャイルズ教会の説教壇から語られた説教の集成である。ブルースを理解するためには、「聖餐」の文脈からだけでなく、「説教」というパースペクティヴからも捉えていく必要がある。

まず彼と同時代の人々よるブルースについての証言を幾つか集めてみると、十七世紀スコットランド教会史において重要な役割を担ったアレクサンダー・ヘンダーソン (Alexander Henderson : 1583-1646)<sup>9</sup> は、ブルースの説教と深い縁があることに気づく。ヘンダーソンは、1614年頃までは、主教制度 (Episcopacy) の支持者の一人とみなされていた。彼は1614年に牧師としてルーチャーズ教会に着任したが、この人事異動は長老派の有力な地主たちが願っていたものではなかった。苦悩していたこの牧師は、ある日秘密裏にブルースの説教を聞きにフェルガンに足を運び、そこでブルースが語る説教を聴いて、長老派に回心したというエピソードがある<sup>10</sup>。また、ブルースと同時代の牧師ジョン・リヴィングストン (John Livingstone : 1603-72) による次の回想がこの説教集の序文の中で引用されている：「わたしは何度もロバート・ブルース師の説教を聞いたが、個人的な意見を申し上げれば、使徒たちの時代以降、これほどまでに力強く語る人は一人もいなかったであろう」<sup>11</sup>。さらに、ほぼ同時代の牧師ロバート・フレミング (Robert Fleming : 1630-94) も説教者ブルースについてこう記録している：「彼 (ブルース) がエジンバラの牧師の務めた期間、彼が説教する御言葉において働いておられるのがかなりはっきりと分かる聖霊の力と効果を、この島全土を照らす大きな光として輝かせた」<sup>12</sup>。これら同時代人らによる三つの事例や証言は、説教の務めを等しく担う同労者たちからブルースに寄せられる「説教者」

<sup>8</sup> Bruce, op. cit., p. viii.

<sup>9</sup> ヘンダーソンは『国民契約』の締結 (1638年) の主導者であり、『厳粛な同盟と契約』 (1643年) の起草者、そして1643年7月から開催されたウェストミンスター神学者会議にスコットランドからの特命委員を務めた長老派の牧師。

<sup>10</sup> F.D. Douglas, 'Henderson, Alexander (1583-1646)', *Dictionary of Scottish Church History & Theology*, p. 397. を参照。

<sup>11</sup> Bruce, op. cit., p. viii.

<sup>12</sup> Ibid., p. 9.

としての評価が非常に高いことが窺える。尤も、神学の学びを終えたばかりのブルースが、改革者ジョン・ノックスが牧師を務めたセント・ジャイルズ教会に牧師として招聘されたこと自体、彼に具わる説教の賜物の豊かさを暗示しているだろう。

また、ブルースは度たび国王ジェームズ六世と衝突し、そのため二度にわたってハイランド地方のインヴァネスに追放された（一回目：1605-13年，二回目1622-24年）。十七世紀初頭のスコットランドでは、未だ宗教改革陣営の牧師不足が深刻だった時期であり、必ずしも改革のうねりと福音宣教が地方の隅々にまで浸透していたわけではなかった。そうした中、二度にわたる追放の期間、ハイランドにおける改革教会の形成と福音宣教の担い手として重要な役割を担ったのが、他ならぬブルースだったと言われる<sup>13</sup>。さらに、ブルースの最晩年について、2005年の新装改訂版の編者であるシールズは序文でこう述べる：「ブルースはこの地[ラーバート]で、1625年から、逝去する1631年までの六年間、廃墟同然だった教会の再建に献身し、定期的に説教を語った。そして、日曜日毎に彼の力強い神の御言葉の説教を聞くために大勢の群衆がラーバートに押し寄せてきたことは何も驚くことではない」<sup>14</sup>。

これらブルースに対する同時代人らによる言及や、後代に記された言及を総合すれば、エジンバラで過ごした時期も、インヴァネスに追放処分された時期も、さらには故郷の近郊のラーバートで過ごした晩年の時期も、変わることなく、ブルースが人々からも同労者たちからも、傑出した「説教者」として評価され、尊敬されていたことが窺い知れよう。

最後に、説教集の序章に収録されているブルースの略伝より、その筆者ウッドローによるブルースに対する総評を紹介する：

教会史上、信仰への絶対的忠誠、全き敬虔さという点で、ブルースに比肩する人物は非常に稀である。彼が自分の人生で終始貫き通した断固たる高潔さと正義感そのものが、国家に大きな貢献を果たした。御言葉と sacrament の真の牧師の一人として、そしてどんな時も、どんな困難や挫折があっても、自らの教会員と共に生き、信仰厚く、温厚な一人の牧師としての彼の生きる姿は、その牧会において直接彼に従った人たちのみならず、数え切れないほどの大勢の人々を教導し、鼓舞し、そしてその人たちの中からは、スコットランドにおける福音伝道の聖職に招かれた人たちも多く現われた。ブルースは改革派教会の崇高な教理を直接的に個々人の良心に適用することで、

<sup>13</sup> 注2で例として挙げたマクラウドの連続講義では、特にこの点が強調されている。当時、日曜日になると、近郊の町や村からブルースの説教を聞くために、大勢の人々がインヴァネスに来ていた、と伝承されている。

<sup>14</sup> Bruce, op. cit., p. viii.

彼の教えに具わるインパクトはより一層大きなものとなった。<sup>15</sup>

ここには、説教者としてはもちろん、牧会者としてのブルースに対する評価が述べられている。分けても「改革派教会の崇高な教理を直接的に個々人の良心に適用する」との言及に注目したい。なぜならこの「教理と良心の統合」こそが、ブルースの説教のみならず、彼の聖餐論を理解する上での重要な鍵になると思われるからである。

上述のように、本論文で照明を当てる『主の晩餐の秘義』は、「説教者」としての評価の高いブルースが語った説教であるため、実際の修辞学的技法も含め、彼がどのような説教を語ったのかという点を重要視し、出来る限り彼自身の言説を引用しながら、ブルースの聖餐論を考察していく。

## 2. ブルースの聖餐論（総論）

『主の晩餐の秘義』には五編の説教が収録され、それぞれ第一説教が「 sacrament 全般の意味」、第二・第三説教が「主の晩餐の特徴」、そして第四・第五説教が「主の晩餐に与るための準備」について述べられる。特に第一説教が「総論」を成し、第二から第五が「各論」という位置づけとなる。ここではまず「総論」を成す第一説教をめぐり、彼の聖餐論の全体的な特徴を考察する。尚、この説教の土台となる聖書本文として掲げられているのは、コリントの信徒への手紙一 11 章 23 節、「わたしがあなたがたに伝えたことは、わたし自身、主から受けたものです。すなわち、主イエスは、引き渡される夜、パンを取り…」(新共同訳)である。

### 2.1 一体性

まず冒頭で、説教も sacrament も共に、人をキリストと一つに結び合わせるために神御自身が選んだ手段であり、さらに、これらにおける聖霊の働きによるキリストの現臨の霊的リアリティを重視する必要性が、このように指摘される：

この世で、否、この世を越えたところでさえ、あなたたち誰もが望むことにおいて、イエス・キリストと一つに結ばれること、しかもたった一度で、神の栄光なる主とまったく一体とされることに勝るものはない。こうした天的な喜ばしき一体性は、福音の御言葉の説教、そして sacrament の執行という二つの特別な手段によって私たちに備えられ、また私たちのものとなる。御言葉は聞くことによって私たちがキリストのもとに導く。そして sacrament は、目に見える仕方、私たちがキリストのもとに導く。神はその二つを、私たちがキリストへと導き、そしてキリストのもとに連れて

<sup>15</sup> Ibid., p. 17.

いくために最も相応しいものとして、お選びになられた。…(中略)…しかし、あなたたちが常に覚えておかねばならないことが一つある。それは、御言葉、すなわち説教についてであれ、また sacrament についてであれ、もしキリストが御自身の聖霊をそこから取り除かれても、なお私たちに突き動かすことができる、といった教えなどないということである。したがって、御言葉の説教についてにせよ、sacrament についてにせよ、あなたたちがその教えについて聞く時はいつでも、神が御自身の聖霊によって現臨しておられるかどうかが問われなければならない。<sup>16</sup>

ここでは「聖餐に与る者たちとキリストとの一体性」、また「聖霊と説教・sacrament との一体性」が呈示される。この冒頭から一貫して、ブルースがこの第一説教で主張するポイントは秘義としての「一体性」である。ブルースは主の晩餐にまつわる様々な局面を「関係性」から捉え、その関係における「一体性」を繰り返し主張する。この「一体性」はブルースの聖餐論においては最も基本的かつ、中心的な概念である。

## 2.2 説教と sacrament の一体性

次に「sacrament」という言葉の定義や、この言葉が、教父たちをはじめ、歴史的に使用されてきた経緯を簡単に論じた上で、ブルースは主の晩餐の sacrament を神の「恵みの契約の証印(シール)」<sup>17</sup>と捉え直す。「証印」はそれ自体では本来の意味を成さず、文章に貼られ、その文章と一体化してはじめて、その文書を権威あるもの、責任あるものとする。同様に、証印としての主の晩餐の sacrament は、説教に貼り付けられ、両者が一体となる時にこそ、真に意味のあるもの、権威あるものとして保証されることになる。そこで、ブルースは「説教と sacrament の一体性」をこのように強調する：

御言葉の証し(説教)と結びついていなければ、sacrament は存在し得ない。sacrament が何であるのかを考えていただきたい。実際に、それはそもそも何であるのか。それは普通のパンの断片なのか？ 神の言葉の証言と結びついていなければ、それは普通のパンのままである。それゆえ、御言葉だけをもって、sacrament に変えたり、その物素のままにしたりすることができるのではなく、御言葉と物素(パンとぶどう酒)の相互的な関係が、それを sacrament たらしめている。アウグスティヌスは「御言葉が物素に来てくださることで、あなたがたは sacrament に与れる」と見事に表現した。それゆえに、御言葉が物素に来てくださらなければ、つまり、sacrament に先立って御言葉がはっきりと説教され、sacrament のあらゆる部分につ

<sup>16</sup> Ibid., pp. 30-31.

<sup>17</sup> Malcolm Maclean, 'Robert Bruce and the Lord's Supper', *The People's Theologian*, p. 77.

いて解き明かされなければならず、しかも、それが sacrament にまで高めるのであり、証印としての sacrament は、それに付随し、またそこから生じてこなければならぬ。それゆえ、私は sacrament を御言葉と物素とが互いに結合した一体のものと呼ぶ。<sup>18</sup>

ここで明瞭に、御言葉の説教は sacrament に「先立つ」という関係で、両者の相互連関(一体性)が強調されている。

このように、第一説教は「関係性」と「一体性」の概念を下敷きにしつつ、幾つかの鍵となる要点を順次解説する、という仕方で聖餐論が展開されていく。その要点とは次のように整理することができる：① sacrament における「しるし」、② 聖霊のつとめ(ミニストリー)、③ しるしが示すのはキリストの断片ではなく、すべてである、④ キリストに与るために不可欠な信仰—「魂の口」、⑤ 霊的な命を養う霊的な糧、⑥ 主の晩餐に与るための準備の重要性—「悔い改め」の心、⑦ 「秘義」としての sacrament、⑧ 可視的なものと不可視的なもの—その区別、類比、そしてバランス、⑨ 私たちの内で生きるキリストを感得すること、⑩ sacrament を無益なものにする要因<sup>19</sup>。

以下、これらの要点に即して、ブルースの言説を考察する。

### 2.3 sacrament における「しるし」

主の晩餐において、ブルースが「しるし」と位置づけるのは「パンとぶどう酒」の物素だけではない。彼はこう述べる：「そこには二種類のしるしがある。一つは、私たちが物素と呼ぶパンとぶどう酒であり、もう一つは、それらが裂かれ、配餐され、執行されることによる、私たちが典礼と呼ぶ儀式、および祝いの式である」<sup>20</sup>。先に引用した冒頭部分の最後で、ブルースは「キリストの現臨」の重要性を指摘していた。聖餐における「現臨(Real Presence)」をめぐる十六世紀の議論では、おもに「パンとぶどう酒」の物素における現臨に照明が当てられがちなか中、ブルースは「聖餐式」自体がキリストの現臨の舞台であり、また「二種類のしるし」の一つと定義する。その上で、物素について、キリストが御自身をもたらず手段としてこれらの物素が定められた理由と目的を、ブルースはこう述べる：

私がいずれをしるしと呼ぶのは、それらにはキリストの体と血が結びついているから

<sup>18</sup> Bruce, op cit., p. 33.

<sup>19</sup> 説教集では実際には四つのパートに分かれ、それぞれのパートには、「1. sacrament においてしるしが示すもの」、「2. 示されたものが意味するもの」、「3. しるしと示されたものは連携する」、「4. しるしと示されたものはどのようにして届けられるか」という表題が付けられている。しかし、この表題ではブルースが論じる要所をきちんと把握することが難しいと思われ、論旨に即して、筆者がポイントを再構成したものである。

<sup>20</sup> Bruce, op cit., p. 35.

である。実際に、そして真実に、キリストの体はパンと結びつき、キリストの血はぶどう酒と結びついており、あなたたちがそのパンに与り、口に入れるやいなや（もしあなたたちが男であれ女であれ、信仰者であれば）、あなたたちは信仰によって、自らの魂において、キリストの体に与ることになる。さらに、あなたたちが自分の口でぶどう酒を飲むやいなや、あなたたちは信仰によって、自らの魂において、キリストの血に与ることになる。…（中略）… それらがしるしと呼ばれるのは、示されるものを伝え、明示するために、他ならぬ主が御自身の手で sacrament を命じたからである。福音の御言葉が我々の永遠の救いのための、力に満ち、かつ有力な手段であるのだから、それゆえ、sacrament も私たちの永遠の救いのために、私たちにイエス・キリストをもたらし、神によって定められた有力な手段である。なぜなら、この霊的な糧は、霊的な食卓において、すなわち御言葉の務めにおいて、また sacrament の務めにおいて、私たちに整えられ、振舞われるからであり、この務めは外的なものではあるものの、それでも尚、主がこれらの外的なしるしによって霊的かつ天的な事柄を伝えよ、と命じておられるからである…。<sup>21</sup>

#### 2.4 聖霊のつとめ（ミニストリー）

先の冒頭部の引用でも言及されていたように、説教と sacrament には、聖霊の働きによる「キリストの現臨」が不可欠である。この点を再確認し、ブルースはこのように述べる：

キリストは聖霊のつとめ（ミニストリー）によってもたらされる。聖霊は我々の心にキリストを証印するお方であり、そして、使徒が述べたように、キリストにおいて私たちがますます強めてくださるお方である（コロサイの信徒への手紙二 1: 22）。

厳密に言えば、父なる神、あるいはキリスト御自身以外には、キリストをもたらし力を持つ者はいない。キリスト御自身の霊以外には、仲介者をもたらし力を持つ者はいない。にもかかわらず、私たちにイエス・キリストをもたらしために幾つかの方法や手段が用いられることを、神は喜んでおられる。その手段とは、御言葉のつとめと sacrament のつとめである。そして、キリストをもたらし手段として、神がこれらをお用いになるがゆえに、それら（説教と sacrament）はキリストをもたらし、と言われるのである。<sup>22</sup>

ここでブルースが強調するのは、この地上に生きる人々にキリストをもたらし、キリスト

<sup>21</sup> Ibid., pp. 35-36.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 36-37.



を与えることができる主体は神御自身以外にない、またそれゆえ、聖餐は主なる神が定められた「主の」晩餐であるという点だ。分けても、聖霊論の文脈において主の晩餐を捉え直す試みに着目したい。これはブルースがカルヴァンの聖餐論を継承していることを明示する証拠と言えよう。

### 2.5 しるしが示すのはキリストの断片ではなく、すべてである

ブルースにおいて、聖餐の「しるし」が示すものは、単に「肉」や「血」といったキリストの一部ではない。彼は、パンとぶどう酒、および聖餐式全体が示すもの、またそれらのしるしを通して与えられるものを「キリストの賜物と益と恵みの全体をもたらすキリストのすべて」<sup>23</sup>と表現し、このように述べる：

sacramentにおけるしるしによって示されているのは、神であり、かつ人であり、ご自身の本性を切り離すことなく、御自身の恵みから御自身の実体を分けることのない、キリストのすべてである、と私は言おう。なぜそう言えるのか？ もしパンによって示されているのがキリストの肉や体だけで、それ以上のものではないのならば、また同じく、ぶどう酒によって示されているのがキリストの血だけで、それ以上のものではないとすれば、それはただキリストの一断片にすぎないのだから、あなたがたはその（一断片の）キリストの体をもって「それはキリストである」とは言えない。同様に、それはキリストの一部にすぎないのだから、キリストの血をもって「それがキリストのすべてである」とは言えない。…（中略）…それゆえに、永遠の命を生きるために、 sacramentがあなたたちを養うには、 sacramentにおいて、キリストの実体がキリストの恵みから切り離されることなく、また、キリストの本性が他のものから切り離されることなく、あなたたちの救い主の（一部分ではなく）すべて、キリストのすべてに、あなたたちは与らなければならない。<sup>24</sup>

このように、主の晩餐の sacramentに与ることは、「肉」や「血」といったキリストの「断片」に与ることではなく、「キリストのすべて」に与ることであることが呈示される。

### 2.6 キリストに与るために不可欠な信仰 — 「魂の口」

そこで、ブルースは「どのようにして、私たちはキリスト（のすべて）に与れるのか？」との問いを、会衆に投げかける：

どのようにして、私たちはキリストに与れるのか？ 自分の口によってではない。私たちは自分たちの口で神に与る、などと考えるのは意味を成さない。そうではなく、

<sup>23</sup> Ibid., p. 38.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 38-39.

私たちは信仰によって、キリストに与るのである。なぜなら、神は霊であるがゆえに、私は信仰によって、しかも心の底から信じることによって、キリストを食すのである。…（中略）…したがって、もしこれまで sacrament から善い益を受けていたならば、あなたたちはキリストのすべてに与っていたはずである。さらに、信仰以外に、あなたたちがキリストを保持する備えとなるような媒介などはない。それゆえ、信仰をもって、心から信じて、主の食卓に来ていただきたい。<sup>25</sup>

ここで指摘されるのが、「キリストのすべて」に与るために必要不可欠な媒介としての「信仰」である。信仰がなければ、キリストのすべてに与ることはできない。キリストの全てに与ることがなければ、聖餐は聖餐として「霊的な」糧また養いとして、全く意味を成さない。「それゆえ、信仰をもって、心から信じて、主の食卓に来ていただきたい」とブルースは会衆に語りかける。

## 2.7 霊的な命を養う霊的な糧

さらに、パンとぶどう酒が「霊的な」養いとして備えられている点が強調される：

それが霊的と言われるのは、それが私の体と魂にもたらす霊的な目的のゆえであり、そのキリストの体と血が、この世的な命のためではなく、霊的で、かつ天上の命のために、この私を養うべく備えられているからである。

さすれば、この体が、霊的な食物が、私の霊的な命に注がれるからこそ、それは霊的と言われるのである。…（中略）…それが地上的な、この世的な命のためではなく、天的な、神聖な、かつ霊的な目的のために、私の魂を養うがゆえに、そのキリストの体は、またキリスト御自身は、キリストの体という点において、sacrament における霊的なものと呼ばれる。さらに、それが備えられた霊的媒介であるからこそ、sacrament において霊的なものと呼ばれる。キリストの体に与る媒介は、物理的な媒介、つまり、身体の歯や口という媒介ではなく、霊的な魂の口、つまり信仰である。その媒介は霊的であるがゆえに、与えられるキリストもまた霊的と呼ばれる。さらには、それに与る方法は、自然的あるいは外的なものではなく、天的で、霊的で、かつ神聖な方法であるがゆえに、sacrament において与えられるキリストの体は、人間の目で見えるような仕方ではなく、霊的かつ神秘的な仕方と与れるがゆえに、これら諸々の理由から、私はイエス・キリストを、sacrament におけるしるしという方法で示される天的で霊的なもの、と呼ぶのである。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ibid., p. 39.

<sup>26</sup> Ibid., p. 40.

ブルースが強調するのは、徹底して「天的」かつ「靈的」なものとしての sacrament である。それゆえ、この「天的」かつ「靈的」な「キリストのすべて」に与るのは、人間の内に「靈的な口」として授けられた「信仰」である、と論じられる。

## 2.8 主の晩餐に与るための準備の重要性—「悔い改め」の心

ブルースは「キリストのすべて」に与るために不可欠な「魂の口」である信仰を吟味し、そして、キリストのすべてに与るために各々が「悔い改め」の良心を準備することの重要性を指摘する：

キリストはご自分を与えくださるお方であり、私たちはキリストに与るための口を具えなければならない。キリストは御自身を啓示し、御自分を供与してくださるもの、キリストに与る口を具えていない者には、何ら益することも、役立つこともない。さすれば、示されているもの、と私が言っているものが何か、あなたたちには分かるだろう。それはつまり、神であり、かつ人であり、御自身の本性を切り離すことも、御自身の恵みから御自身の実体を切り離すこともなく、すべてを私たちに適用してくださる、キリストのすべてである。

それゆえ、…(略)…何の準備もせずにこの食卓に付いても、そこに何の益もないと分かれば、何も準備をせずに聖なる食卓につこうとは誰も考えなくなるだろう。ある人々は、他の人々よりも細心の注意を払って準備するだろう。…(略)…したがって、あなたたち皆が自ら備えるべきであり、そうしてよりよい状態でその食卓に来ることができるようになるために私が勧めるのは、一人ひとりが、キリストの御前に、自らの潔癖さや公正さ、高潔さを持ち寄って主の食卓に来ることではない。その食卓に集う者は誰であれ、キリストが求めていることを認めつつ、また告白しつつ進み出るべきである。神に対して犯した罪のゆえに、悔い改めの心を携えてそこに進み出るべきである。食卓に集う者は、自分が清く、正しく、高潔であることを訴え出るのではなく、自分が惨めな、しかもあらゆる被造物の中で最も惨めな存在であることを訴え、告白するために、神に対して自らが犯した罪を悔いながら来るべきである。そうすることで、人は自らの惨めさの中にも強さを得るためにその食卓に集い、そして悔い改めの賜物をいただくことで、ますます正しく、清く、堅実に、自らの日々を生きようと願うようになるだろう。

それゆえ、もしもこうしたプロセスを経ずに、そう決心することも、従来の自らの生き方を改めることも、自らの罪を悔い改めることもなく、しかも神の恵みによって、これまでよりも正しく、実直に生きようとしなければ、その食卓に集ってはなら

ない。健全なことを行う意思も悔い改めもないところでは、病的なことを行おうという意思しか残されていない。悪しき思いを抱いたままで、悔い改める志も持たずして、この食卓に来る者は誰でも、キリストを失望させ、キリストの顔を蔑み、自分自身に対する裁きを食べることになる。それゆえ、自らの心に、これまでよりも良いことをしようと思わない者、自分がこれまでに犯した罪を嘆く心を持たない者、そして自らの過去の愚かさや狂気を光の中に照らし出そうとしない者は、何びともこの食卓に来てはならない。裁きに心を痛め、心からの悔い改めがなければ、何びとも食卓に来てはならない。<sup>27</sup>

主の晩餐に与る者に対する「悔い改め」の必要性の主張は、さらに説教の終盤でも繰り返される：

もしあなたたちに悔い改める決心がないなら、あなたたちは sacrament の効用を失うだろう。私が sacrament に与り、その益と効果にも与ることが許されるのは、まさしく悔い改めの決心だけである。それゆえ、sacrament の前に進み出る者は誰でも、自分の心の中にあるその決心を吟味しなければならない。…(中略)…

あなたたちは、自分の心で準備が整ったのが分かるまでは、自らこの食卓に進み出るべきではないことを、肝に銘じていただきたい。その準備の最初の段階は、悔恨、罪への嘆き、また恵み深き神に対して犯してきた自らの罪を感得することである。悔い改める心が流す涙で、キリストの足を洗い、身を屈めてそこに口づけし、そして両手でしっかりと抱きしめた女のように、あなたたちがたとえそれほどまでに大胆にキリストのすべてを抱きしめようとするのがないとしても、あなたたちにそうした心構えができていれば、あなたたちは相応しい状態に至っていることだろう。しかし、もしあなたたちがこれらを一切欲していないなら、またもしあなたたちが、ある程度、そうした心構えを持ち合わせていないなら、いずれにせよ、あなたたちは準備が整っていることにはならない。それゆえ、何びとも、最低限これらのことを具えていなければ、この食卓に進み出ることは許されない。<sup>28</sup>

かなり長く引用したが、上記のように、ブルースは主の食卓に進み出る者、そして主の晩餐に与る者に対して、極めて高い規律意識を促す。ブルースは主の晩餐に与ることがどれほど真剣な営みであるのかを強調する。分けても、神への応答としての信仰の自己吟味と、悔い改めの決心という内省的態度の必要性と、そのための準備が、主の晩餐に与る者に

<sup>27</sup> Ibid., p. 41-42

<sup>28</sup> Ibid., p. 63-64.

対し、厳しく問われている。

## 2.9 「秘義」としてのサクラメント

ブルースは、徹底してサクラメントにおける不可視的な局面を重視する。つまり、水・パン・ぶどう酒といった可視物のしるしを通して示される「不可視的なもの」こそ、本当の意味で配慮されねばならない。そのため、サクラメントを通して神から与えられる不可視の、天的で霊的なものに与るためには、霊的賜物としての信仰が求められる。そのため、人間に授けられている信仰も、また生来的な魂や良心も不可視的なため、サクラメントに与る人間には、見えざる神の前での不断の悔い改めと内省が求められる。この不可視的な次元が重視されるサクラメントは、どこまでも「秘義」である。彼はこう述べる：

どのサクメントも秘義である。崇高で神聖な秘義を含まぬサクラメントなどない。サクラメントが秘義であるがゆえに、秘義的で、神秘的で、かつ霊的な結びつきが、サクラメントの本性と見事に合致するはずである。私たちとキリストとの結びつきが全くの秘義であるがゆえに、使徒が私たちに示すとおり（エフェソの信徒への手紙 5: 32）、秘義的で霊的な結合がそこに含まれる。したがって、疑いようもなく、サクラメントとそれが示すものとの一体性は、同じ本質を具えた、秘義的で霊的なものでなければならない。いかにしてキリストと私たちが一体となるのか、その視覚的な実証をあなたたちに呈示することはできない。この結びつきを理解する者は誰でも、天的な視野と共に、啓蒙された精神を自らに具えねばならない。それは、人が自分の顔に外的な事物を見る目があるのと同様、人は自らの心と魂に、サクラメントにおける神の御子とわたしたちとの間の神秘的で秘義的な一体性を感得する天的な目を持たねばならない。それゆえ、私はもはやこれ以上何も強調する必要はない。もしあなたがこの天的な幻を持たなければ、あなたたちは自分自身とキリストとの一体性を理解することもできず、さらに、サクラメントにおけるしるしとそれによって示されているものとの結びつきを理解することもできない。<sup>29</sup>

## 2.10 可視的なものと不可視的なもの —その関係性における区別と類比、そしてバランス

しるしとそのしるしが示すもの、つまり、可視的なものが示す不可視的なものは、その関係性において混同してはならず、明確に区別しつつ、しかしながら、両者は秘義的、神秘的、霊的に一つに結び合わされ、一体化している。この可視的次元と不可視的次元を整

<sup>29</sup> Ibid., p. 45.

理することが、ブルースが展開する聖餐論を理解する上で重要な課題となる。特に sacrament は「見える御言葉」として「可視化」されるものの、信仰によって与えられる「キリストのすべて」は、どこまでも不可視的な次元のままである。ブルースはこう述べる：

sacrament は見える御言葉に他ならない。なぜ私は sacrament を見える御言葉と呼ぶのか？ なぜなら、 sacrament は目から私たちの精神にそれが意味する事柄を伝えるからである。ちょうど聞くことのできる言葉において、そこで示されていることが、聞くことで私たちの精神に伝わるのと同じ様に、その同じ sacrament において、説教と sacrament の解説と共に、あなたたちがその sacrament を目で見るときに、あなたたちはそこで自分の目でパンを見るやいなや、キリストの体はあなたたちの精神の中に来てくださり、あなたたちがぶどう酒を見るやいなや、キリストの血があなたたちの精神の中に来てくださるのである。<sup>30</sup>

さらに、聖餐式はパンとぶどう酒に与えるという身体的リアリティを超えて、「キリストのすべてに与える」という霊的リアリティこそが重要になる。そのため人間にはこの不可視的な、霊的リアリティに与える媒介として信仰が備えられている。ブルースは聖餐における信仰の必要性をこう説明する：

そこには二種類の行為があるのと同様に、しるしとそのしるしによって示されるものが差し出される二種類の方法がある。なぜなら、示されたもの、つまりキリストは、決して私たちの身体的な口に差し出されているわけではないからであり、御言葉においても sacrament においても、キリストの血やキリストの体、キリストの全体、あるいはキリストの霊は、わたしの身体の口に差し出されているわけではないからである。もし信仰以外に、キリストに与る何か別の方法を発見できる聖書の箇所があれば、私に呈示していただきたい。私が申し上げてきたとおり、手も口も、私たちがキリストを受け止める媒介ではない。それはただ信仰だけである。示されたキリストが信仰の手と口によってしっかりと捉えられる時、キリストを示すしるしは私たち自身が生まれつき持っている口と手でしっかりと捉えられる。あなたたちには、自分の理性にも肉体にも、しるしを受け止めるために設けられた固有な媒介となる口があるのだ。つまり、信仰こそ、キリストを受け止めるべく備えられた固有な媒介である。したがって、しるしと示されたものは、一つの媒体にではなく、二つの媒体に、すなわち、一つは身体の口、もう一つは魂の口に差し出され、与えられるのである。<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Ibid., p. 47-48.

<sup>31</sup> Ibid., p. 56.

さらに、先に指摘した通り、ブルースは、パンとぶどう酒だけでなく、聖餐式そのものを「しるし」と位置づけていた。そこで、可視的な聖餐式における不可視的な局面についても、ブルースは次のように述べる：

外的な行為と内的な行為とを区別すること、しるしと示された事柄とを区別すること、そして内的な行為と外的な行為との間のバランスと類比を保つことは、あなたたちが行わねばならない。もしあなたたちが信仰的であるならば、あなたたちは、牧師があなたたちの身体に関しては外的に働いているのと同じように、キリストがあなたたちの魂の内側で、常に内的に働いてくださっている、と確信することであろう。牧師がパンを裂き、ぶどう酒を注ぎ、あなたたちにパンとぶどう酒を配餐する際に、いつもどう動いているのか理解していただきたい。キリストは、それと同じように働いてくださっており、霊的で、目に見えない仕方、あなたたちのために御自身の体を裂き、そして御自分の肉体の血を与えてくださっておられるのである。この区別を保持すれば、あなたたちは、牧師が外的にあなたたちの体と共にあるのと同じように、信仰によって、キリストは自分たちの魂を十分に満たして、養ってくださると、自ずと確信するようになるだろう。…(中略)…

以上で述べてきたことから、 sacrament は二層の、あるいは二重の様式から成るとの結論に、私たちは到達する。 sacrament は、二種類の素材、つまり、地上的な素材と天的な素材、しるしと示されているもので成り立っている。そして、 sacrament の中に二重の事柄が存在するならば、 sacrament は、外的な行為と内的な行為によって、二重の仕方、扱われなければならない。<sup>32</sup>

### 2.11 わたしたちの内で生きるキリストを感得すること

ブルースは主の晩餐に与るために「あなたたちがなすべき最大の努力とは」と勧告して、「あなたたち自身の魂の内に生きておられるキリストを見出すこと」の必要性を訴える：

あなたたちがなすべき最大の努力とは、自分たちの心の中にキリストが生きておられることを感得し、自分たちの心の中でキリストを見出し、自分たちの精神でキリストを理解し、そうして御言葉と sacrament の両方が効果を発揮することのために傾注すべきである。もしそうでなければ、あなたたちが考えているようには、死から移し替えられてはならず、あなたたちの魂はなお死んだままである。それゆえ、キリスト者たちが sacrament を目の当たりにし、そして御言葉を聞く際に、自分たちが聞き、

<sup>32</sup> Ibid., pp. 56-57.

自分たちが見ることを、自らの心と精神の内側で見出し、感じることに、自らの関心を全て注ぐべきである。このことが、あなたたち自身の魂の内に生きておられるキリストを見出すこと、と私が名付けることである。あなたたちがキリストの住処を清めなければ、これは起こり得ない。<sup>33</sup>

本来的には、主の晩餐において人間の側の努力で、何らかの効果が生まれたり、創造されたりすることはない。それでも尚、人間の側になすべき努力があれば、それは自分自身の「心、精神、魂」の内で、使徒パウロが語るように「生きておられるキリスト」を感得し、キリストを見出すことである<sup>34</sup>。

### 2.12 サクラメントを無益にする要因

最後に、主の晩餐のサクラメントを無益なものに貶めてしまう事柄について、ブルースは警鐘を鳴らす。それは二つの点、聖餐式の形式と関わるものと、サクラメントの執行者と受領者の両方の人格と関わるものに集約される。前者においては「式の省略」である。彼はこう述べる：「主の晩餐において、もしあなたたちが極めて些細なことでも式を省いてしまえば、もはやそれはサクラメントではない」<sup>35</sup>。ここで彼が想定しているのは、この直後にローマ・カトリックのサクラメントの実践に対する批判が示されている点を考慮すれば、パンのみを配る「一種陪餐」を指していると思われる。さらに、不適格な執行者が行うサクラメントや、悔い改めの決心を欠如した者が与るサクラメントも、サクラメントの効用を失い、それを無益なものにすると論じられる。執行者の適性・不適性の事例や、不適性を判断する根拠などについては全く触れられていない。しかし、与る側の不適性に関しては、既に言及した「信仰」と「悔い改め」の必要性を欠くことが指摘され、先に「2.8」で引用した、悔い改めの勧告が述べられる。

## 3 ま と め

以上、『主の晩餐の秘義』の第一説教における彼自身の言説に即して、ブルースの聖餐論を概観した。一篇の説教とは言え、その分量の大きさもさることながら、内容も十分に汲み尽くせぬほど多岐にわたり、コリントの信徒への手紙一 11 章 23 節の説き明しの範疇を遥かに越え、実際に、この紙面では言及できない点を幾つも残している。それでも、こ

<sup>33</sup> Ibid., p. 61

<sup>34</sup> 「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生きていますのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです」(ガラテヤ 2: 20)

<sup>35</sup> Bruce, op cit., p. 64.



ここで呈示された要点は、「総論」として、彼の聖餐論の全体的な骨格を成していると言えよう。

ブルースは「しるしと、そのしるしが示すもの」をテーマにしなが、聖餐式全体を取り巻く「可視的なものと不可視的なもの」、「地上的なもの」と「天的・霊的なもの」という二つの層を正しく識別することの重要性を、幾つもの箇所でも展開する。一見すると、明確な二元論的構造を持つ聖餐論に思えるかもしれない。しかし、ブルースの視点は両者を「あれかこれか」の対立軸で捉えるのではなく、この両者の「関係性」を把握しつつ、聖霊の働きにおいて、両者の「一体性」を捉え直す必要性を指摘する。

聖餐はパンとぶどう酒という可視的な物素、またパン裂き等の牧師の所作を含む可視的な儀式全体を通して、不可視的なものに与る「霊的な」営みである。しかも、その霊的営みにおいて、晩餐に与る者には「キリストのすべてとの一体性」がもたらされる、との壮大な霊的ヴィジョンが提示される。可視的なもの（地上のもの）と不可視的なもの（天的・霊的なもの）との一体性は、究極的には「秘義」である。だが、この秘義はキリストの受肉の秘義と同質のものであり、それゆえに、この秘義においては「聖霊の働き」は不可欠である<sup>36</sup>。さらに、「キリストのすべて」を示す主の晩餐は、受肉のみならず、十字架、復活、高挙、そして再臨（終末）、というすべての局面からキリストを全体的かつ包括的に正しく理解する必要がある。このように、ブルースの聖餐論は「聖霊論」を土台とし、「キリスト論」を柱としつつ、神の秘義的恩寵としての「恵みの契約」を呈示すると言えよう。

他方で、ブルースの聖餐論の顕著な特徴は、主の晩餐に与る者に求められる「準備」の強調である。ブルースが陪餐者たちの良心に問うのは、どれほど真剣に、真実に、主の晩餐に与ることを求めているかという点、つまり「パンとぶどう酒」の物素に与ることではなく、そのしるしが示す「キリストのすべて」に与ることを求めているかという点である。主の晩餐は、霊的な糧として、キリストのすべてを与えるために、神御自身が選んだ手段であるため、この不可視的な霊的リアリティに与るためには、霊の賜物としての信仰（ブルースはそれを「魂の口」と表現する）が求められる。しかも、パウロの「わたしではなく、キリストが」（ガラテヤ2：20）という霊的リアリティを内的に感得することが要請される。彼は、主の晩餐に参加する時だけでなく、主の晩餐に与る前から備えるべき真剣な信仰姿勢を問う。この強調点は、先の「恵みの契約」に対し、人間の側の応答、すなわち「行いの契約」と類比させることができる。主の晩餐において、聖霊の働きにより「キ

<sup>36</sup> 受胎告知の場面での御子の受肉における聖霊の働きについては、ルカによる福音書2章を見よ。また使徒信条において「主は聖霊によりてやどり」と告白される通りである。

リストのすべて」を与える神の恵みが強調されればされるほど、ますます、人間の信仰的応答としての「悔い改め」の準備も強調され、どちらか一方だけを強調し過ぎることは、ブルースにとっては、バランスを欠くことである。それゆえ、ブルースの第一説教では「契約」の語が使用されることはないものの、「契約神学」の構造を具えた聖餐論が提示されており、 sacramentを神と人との「契約関係」の中で捉え直す必要性を示している、とすることができる。さらに、このことから、十七世紀以降、スコットランドを席卷する契約神学の萌芽をこの中にも見出すことができよう。

今日の日本においても、改めて「契約」の観点から聖餐について再考する必要がある。特に、ブルースが強調する「準備」を、私たちがどれだけ真剣に取り組んでいるかについては、しっかりと吟味しなければならない。

『主の晩餐の秘義』の第二から第五説教において論じられる、聖餐論の「各論」については、次の機会に論じることにする。

[論文]

## 3・11後の世界に生きる：被災地にある キリスト教大学の課題\*

原 口 尚 彰

1. はじめに
2. 東日本大震災の発生と初動体制の問題
3. 電源・通信手段の回復と非常時の生活への対応
4. 事態の落ち着きと大学の対応
5. 震災から一年：復興・復旧と大学の課題
6. 結論に代えて：復興期における宗教の役割

### 1. はじめに

東日本大震災の勃発後、既に1年半の時間が経過しようとしている。この大震災の持つ意味については、地震学や防災学等の科学的視点から問うことも、震災がもたらした社会へのインパクトを社会科学的視点から問題にすることも、思想的・宗教的視点から考察することも出来る。震災後半年の時点で、私は「東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察」という論文を書き、大震災が人間の意識にもたらした影響の全体像を出来るだけ客観的に描くことを試みた<sup>1</sup>。今回は、震災後の復興・復旧が進む中で、被災地にあるキリスト教大学に奉職する者の視点から、起こったことを時系列に沿って振り返りながら、被災地におけるキリスト教大学の課題や、宗教の果たす役割について検証してみたい。

### 2. 東日本大震災の発生と初動体制の問題

#### 地震発生時の状況

2011年3月11日14:46に東日本大震災が起こった時、東北学院大学の全学教授会が

\* 本稿は、2012年7月28-29日に青山学院大学青山キャンパスで行われた、東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議において行った発題の原稿に加筆したものである。

<sup>1</sup> 原口尚彰「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』第1号（2011年）75-114頁を参照。

土樋キャンパス5号館5階の第1会議室で開催されていた。当日の主要議案である、一般後期入試判定案と卒業の追加認定案を承認して数分経ったところで、強い揺れが会議室を襲い、議事が中断した。防災学を専門とする宮城豊彦教授（教養学部地域構想学科長）が、「皆さん机の下に隠れて下さい」と大声で叫び、出席していた教授達の多くはその指示に従ったが、椅子に放心したように座ったままの人たちもあった。大きな揺れがかなり長く続いた後に、小さな揺れがひっきりなしに続き、東北地方のどこかで大きな地震が起きたと直覚したが、その時点ではそれ以上のことは分からなかった。間もなく、ハンドマイクを使用しながら、指定避難場所への避難を繰り返し勧める職員の声が校庭から聞こえたので、教授会は散会となり、教授達は会議室を出て階段を降り、通りの向こうの東北大学のテニスコートへ避難した<sup>2</sup>。暫く皆でそこにおいて、余震が静まるのを待ったが、地鳴りがして非常に不気味な状態が続いた。指定の場所に避難するところまでは、予定の行動であったが、それから先は何も決まったマニュアルがあるのではなく、また、大学執行部が何かの指示をする訳ではないので、今後どう行動するかはそれぞれの教員の判断に任された。多くの教員が行ったのは、携帯電話で家族と連絡を取り、安否確認をすることであったが、通話が殺到し、電話は殆ど通じなかった。しかし、メールやフェースブックは当初は通じていた。余震が少し下火になって来た頃に、教員達は三々五々帰宅の途についた。停電になり、電車は止まっているし、交通信号が止まり、道路は大混乱ということであったので、教員達の多くは歩いて帰宅した。私は車を大学の駐車場に置いたままにして、徒歩で1時間かけて帰宅した。その途上に、防災頭巾を被って母親に手を引かれて帰宅する小学生達の列と出会ったが、パニックには陥っておらず整然としていた。交差点の信号は消えており、確かに道路は大渋滞であった。しかし、宮城県警の交番がある大町の交差点の信号は特別な補助電源があるのか、信号機が点滅していた。

土樋キャンパスで帰宅が困難な教職員や学生達は、総務課職員の指示に従って、大学体育館の方へ移ってそこで与えられる毛布や緊急用の糧食を頼りに一夜を過ごすことになった<sup>3</sup>。また、そこには自宅が危険な状態になった近隣住民も避難して来た。他方、多賀城にある工学部にも、津波が近くまで押し寄せて来たが、少し高い位置にあったキャンパスを飲み込むことはなかった。多賀城市の要請によって、工学部は津波によって住居を失った住民達の避難所として礼拝堂を開放し、教職員がその世話にあたることとなった<sup>4</sup>。

<sup>2</sup> 「ドキュメント3・11」『東日本大震災 東北学院の復旧へ向けての取り組み』HP『東北学院大学』を参照。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上。

大学の幹部達は、その夜に災害対策本部を設置し、大学に泊まり込んで緊急対応にあたることになった<sup>5</sup>。災害対策本部長は学長であるが、運営の実際の責任者は総務担当副学長の柴田良孝氏であった。災害対策本部の決定や方針は、通信が途絶している状況下では、学科長や個々の教員には全く伝えられなかった。そこで、当分は徒歩で大学と自宅の間を往復し、随時行われる大学の決定を聞こうとしたが、当初は検討中という言葉の他は明確な方針が聞けなかった。

### 余震の中で：震災後の事態への対応

震災後に帰宅後は、まず、家の被害状況を確認した。マンションの外構部分の下水管が破損していたり、外壁や柱に多少のひび割れはあっても、建物本体は基本的に無事であることが分かり、近所の小学校に設置された避難所には避難せず、自宅に留まることになった。まず、震災直後は通じていた電話で家族と連絡を取り、無事を確認したが、その後間もなく固定電話も携帯電話も全く通信不能となった。以後は、停電中も使用可能であった公衆電話の前に並んで、必要な連絡を行った。この時期の情報源は、電池式の携帯ラジオであり、点けたままにして情報収集と情勢判断に努めた。この時点で、初めての、今回の地震が三陸沖から宮城県沖を経て福島県沖、茨城県沖にかけての海溝で起こった地震であり、マグニチュードが8を越えることや、沿岸部に大津波が押し寄せ、仙台市の若林区荒浜地区や南三陸町や気仙沼市や石巻市が壊滅状態になり、多くの犠牲者が出ており、生存者の救援活動や遺体の回収作業が続いていることを知った<sup>6</sup>。

地震による停電の中で福島第一原発が外部電源を失い、起動したディーゼル発動機による補助電源も津波によって破壊されたために、冷却システムが働かず、原子炉内の温度が高くなっていることもラジオニュースによって知った。数日後には福島第一原発第一、第三、第四号機では、水素爆発が起これ、政府は原発周辺20キロメートルに居住する住民に避難指示を出した<sup>7</sup>。仙台は福島第一原発から約100キロメートルのところにあるので、当然大気中に放出された放射性物質が風に乗って運ばれてきて、雨で地上に降って来るこ

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 当時のマスコミの報道状況については、『河北新報』2011年3月11日号外、同3月12日朝刊・夕刊、『朝日新聞』2011年3月11日号外、同3月12日朝刊・夕刊、『讀賣新聞』2011年3月11日号外、同3月12日朝刊・夕刊を参照。被災しながらも報道を中断せずに続けた河北新報編集部の労苦については、河北新報社編『河北新報のいちばん長い日 震災下の地元紙』文藝春秋社、2011年を参照。

<sup>7</sup> 『河北新報』2011年3月13日朝刊、『朝日新聞』2011年3月13日朝刊、『讀賣新聞』2011年3月13日朝刊を参照。

とが予想され、窓が開けられず、洗濯物を外に干せない状態となった。しかも、原子炉の炉心のメルトダウンが進み、もっと大量に放射性物質が放出されれば、仙台も居住不能になる恐怖があった。

電気とガスが止まり、水道も1階までしか来ていない状態の中で、まずは生き延びるための水と食料の確保が問題であった。人間が「パンによって生きている」事実は否定できない。しかし、緊急用の水と糧食は自宅のロッカーに備蓄しており、当面は大丈夫であった。電灯は点かないので、蠟燭を点けたが、非常に暗く、生活活動は実質上夜明けから日没までに限られ、近代以前の人たちと変わらない生活であった。昼間は余震に揺さぶられながら、割れた食器の片付けや、倒れた本立てや散乱した蔵書の整理する傍ら、窓の近くの明るいところへ行って本棚から転げ落ちてきた古い本を読んだ。夕方になり、暗くなったら燭下の食事を済ませて、夜空を眺めて物思う時を過ごした。震災後は停電で町が暗いし、燃料不足で自動車も通らない状態であったので、空気が澄み切っており、星が綺麗に見えた。「國破れて山河あり 城春にして草木深し」という杜甫の詩の一節も浮かんできた。また、今回の地震が30年以内に99%起こると言われていた宮城沖地震ではなく、千年に一度という大地震であることが分かってくるにつれ、人間は自然をコントロールは出来ないということも思った<sup>8</sup>。

震災から二日後の3月13日が日曜日であったので、礼拝のために日本基督教団五橋教会へ出掛けた。自動車はガソリン不足で使えない状態であったので、不定期で運行を開始した市バスを拾って市の中心部へ行き、そこから歩いて教会まで出掛けた。この時は作業衣を来て、軍手や水や非常用の食料を持って行った。教会は外壁の一部に損傷はあったが、建物全体としてはダメージが少ないようであった。牧師夫妻は無事であったが、震災当日は、付属施設のこども園の子供達の安全を確保し、子供を引き取りに来る保護者達との連絡が大変であったとのことであった。

時間になって日曜礼拝が始まったが、停電で礼拝堂が使えず、2階の集会室に蠟燭を灯しての礼拝となった。いつもは80人を越える出席者があるが、その日は20人位の出席であった。集まった人たちは互いの無事を喜び、それぞれの状況を語り合った。中には、住居が危険になったので避難所で生活している人たちもいた。震災による破壊を見聞して、神も仏もないということを感じたというノンクリスチアンの知識人とは対照的に、キリスト教徒の中には震災で信仰を失った人よりも、震災を契機に信仰深くなった人の方が多

<sup>8</sup> 今回の地震の規模については、当初はM8.8とされたが、後にM9に変更された。

かったように思う。人間の予想や力を越える自然現象が起こった時に、信仰を持つ者は人間の力を越えた存在に頼ろうとする気持ちが強くなったのであろう<sup>9</sup>。この日の通常の礼拝は短く切り上げられ、参加した全員が祈りを捧げる祈祷会が持たれた。その時、多くの人たちは震災の中で生き延びることが出来たことを感謝し、被災した人々への助けを祈り、救援活動に携わる人々への上よりの支えを祈った。数人の人々は、震災は神様の人間への警告であるとして、エネルギーを浪費し、自然を破壊して来たことへの懺悔の祈りを捧げた。その時私は、一般信徒が抱く思いの中に震災天罰論は未だに生きていることを感じた<sup>10</sup>。

この時点では、他の教会の状況は良く分からなかったが、後に日本基督教団事務局や東北教区を通して、東北地区の教会の被災状況が伝えられてきた<sup>11</sup>。それによると、福島教会や岩沼教会や長町教会は、地震で会堂が大破し使用不能になったということであった。また、東北教区や奥羽教区に属する沿岸地区の諸教会の中には、会堂や牧師館、附属幼稚園が津波を被ったり、会員が津波の犠牲となったところもあった<sup>12</sup>。内陸部にある教会は、比較的被害が軽く、自らの被災からの復旧を図りながら、他を支援する立場にあることが次第に明らかになって来た。

### 3. 電源・通信手段の回復と非常時の生活への対応

#### コミュニケーションの回復

3月13日の夕方、停電が終わり、電源が二日ぶりに回復した。一個の電球の光の明るさをこの時ほど感じたときはない。太平洋戦争が終戦になり、夜間爆撃を避けるための灯火管制が解除されて、電気を自由に点けることが出来るようになって戦争が終わったのを実感したと母親が生前によく言っていたことを思い出した<sup>13</sup>。電源が回復するとニュースをテレビで観ることが出来るようになり、石巻や気仙沼などの沿岸地域の町が真っ黒い津波に飲まれて行く光景を繰り返し観ることになった。また、津波が退いた後、町並みが消え去り、建物の土台だけになった姿を目にすることになり、写真で見ていた戦争直後の焼

<sup>9</sup> 『信徒の友』編集部編『その時、教会は——3.11 後を生きる』日本基督教団出版局、2011年、87-102頁に収録されているアンケート「3.11 後を生きる私たちの信仰」の集計結果を参照。

<sup>10</sup> 日本基督教団救援対策本部編『現代日本の危機とキリスト教 東日本大震災緊急シンポジウム』日本基督教団出版局、2011年、149-150頁に再録されている参加者の発言を参照。

<sup>11</sup> 日本基督教団東北教区に属する教会の被災状況については、『日本基督教団東北教区第66回総会議案・諸報告』（2011年5月24-25日）63-74頁、「教会被災状況」『日本基督教団東日本大震災 救援・復興支援』HP『日本基督教団』を参照。

<sup>12</sup> 同上。

<sup>13</sup> 第二次世界大戦中に実施された灯火管制については、「灯火管制」HP『ウィキペディア』を参照。

け野が原に似ていると思った<sup>14</sup>。

電源の回復は、電話やインターネット回線の回復を意味していたので、早速、外部との交信を再開した。まずは、家族・親族との連絡を行ったが、次に、キリスト教学科教員と連絡を取り合いながら、学生の安否確認作業に取りかかった。学科名簿を頼りに次々に電話を掛け、三分の二の学生の無事は直ぐに確認出来た。本人と連絡出来た場合もあるし、家族を通して無事を確認出来た場合もあった。安否確認が出来なかった学生については、メールを送って自分自身や友人の安否についての情報提供を求めた。電話とメールによる安否確認作業は、毎日繰り返し行っており、一週間後に完了した。学生の全員が無事であることが判明すると、直ぐにそのことを学科教員学生と学生部に伝えた。大学全体では、学生の安否確認は学生部が担当していた。地震直後に学生部は、学生の携帯電話にメールを送る安否確認システムを作動させていたが、このシステムで安否確認出来た学生は総数の2割程度に留まり、職員たちが分担して手作業で学生の安否確認することが続いた<sup>15</sup>。作業が完了するのは震災発生の3週間後となり、3名の学生の死亡と2名の行方不明が確認された<sup>16</sup>。不思議なことに、グループ主任の教員を通しての安否確認作業はなされず、教員と職員の協働ということでは課題を残した。

この時は、様々な知人・友人から安否確認や励ましの電話やメールを戴き、人間の繋がりの大切さを思った。特に、近隣の韓国の友人のみならず、ヨーロッパやアメリカからも安否確認のメールが届き、地球人としての一体性ということを感じ、随時感謝のメールを送り続けた。私が属する諸学会関係者からのメールも多かったので、それぞれの学会事務局宛に近況報告のメールを送り、会員全員に配信して貰った<sup>17</sup>。

他大学関係者からは、何か出来ることはないかという支援の申し出も複数あったので、災害対策本部の実務を担当していた柴田副学長にその都度伝えて対応をお願いした。この件については、佐々木俊三学長室長と社会福祉が専門の阿部重樹教授と辻秀人学生部長の3人が中心になって、対応を具体的に検討するということであった。特に、青山学院大学関係の人々は救援物資をトラックに積んで来訪し、支援の申し出を行った<sup>18</sup>。外部からの

<sup>14</sup> 当時の被災地の情景については、仙台放送制作『テレビカメラが見た東日本大震災』（DVD & ブックレット）、販売：扶桑社、2012年、朝日新聞社『東日本大震災 報道写真集 2011.3.11-4.11』2011年、河北新報社編『3・11大震災：国内最大M9.0 特別報道写真集』2011年を参照。

<sup>15</sup> 「ドキュメント3・11」『東日本大震災 東北学院の復旧へ向けての取り組み』HP『東北学院大学』を参照。

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> 巻末の参考資料1を参照。

<sup>18</sup> 「ドキュメント3・11」『東日本大震災 東北学院の復旧へ向けての取り組み』HP『東北学院大学』を参照。



支援の申し出に対して、大学としての対応が目に見える形で始まったのは、3月29日に災害ボランティアステーションが立ち上がり、被災地に教員・学生のボランティアを送り出し始めてからである<sup>19</sup>。

3月15日（火）に大学のHPが回復すると、大学の災害対策本部の決定が随時告知されるようになって来た。大学HPが最初に行ったことは、学長と理事長の追悼と励ましの言葉の掲載と卒業式や入学式などの主要行事の中止の告知であった。そのうちの卒業式中止の件については、14日（月）午後大学へ行って大学の幹部に聞いたところでは、翌15日の午前中の会議で決定することになっていたが、14日（月）夕刻に既にラジオ放送が、東北大学と東北学院大学が卒業式の中止を決めたというニュースを流していた<sup>20</sup>。この情報の混乱の真相は未だに不明である。

キリスト教学科について言えば、学生の安否確認の後に、学科の公式行事である修養会や卒業礼拝・祝会の中止の決定をして、教員・学生に通知をしなければならなかった。重要行事の変更は通常ならば、学科会議で決定しなければならない。しかし、大学が閉鎖され、交通も困難で会議が開けない事態であったので、当時仙台にいて連絡がついた教員と相談した上で中止を決定し、大学のHP上に掲載した上で、学科教員・学生へメールで連絡し、後に開かれることになる次回学科会議で報告・了承する手続きをとった。修養会に関しては会場のホテルにキャンセルの旨をメールと電話で伝えた。修養会や卒業礼拝・祝会の中止のお知らせは、最初は大学のHPのトップページに掲載され、暫くしてから、学科の頁のところの下ろされることになったので、学科の教員・学生だけでなく、被災した教員・学生全体への慰め励ましとなるような言葉も添えておいた。

### 陸の孤島仙台

仙台市は沿岸部の荒浜地区が津波に襲われて数百人の水没者を出した。仙台港の岸壁も壊れ、港近くにあった製油所のタンクが炎上して燃え続けた<sup>21</sup>。海に近く位置した仙台空港にも津波が押し寄せ、滑走路と空港ビルが浸水した<sup>22</sup>。空港は3月17日に米軍が復旧作

<sup>19</sup> 「災害ボランティアステーション」HP『東北学院大学』を参照。

<sup>20</sup> 大学の公式の記録では、3月15日に災害対策本部が、卒業式及び入学式の中止を決定したことになる。「ドキュメント3・11」『東日本大震災 東北学院の復旧へ向けての取り組み』HP『東北学院大学』を参照。

<sup>21</sup> 『河北新報』2011年3月13日朝刊、『朝日新聞』2011年3月13日朝刊、『讀賣新聞』2011年3月13日朝刊を参照。

<sup>22</sup> 同上。

業にあたり、一部が使用可能となった<sup>23</sup>。しかし、再開後の空港は救援のための軍用機や政府関係者の使用に限られていた。一部の民間機が使用できるようになり、臨時便が飛ぶようになったのは一ヶ月後の4月13日であった<sup>24</sup>。国内定期便の復旧はさらに遅れて7月25日のことであった<sup>25</sup>。

内陸部は津波の被害はなかったが、鉄道や高速道路等の交通網が寸断され、陸の孤島のようになった。道路にひび割れやくぼみが出来たので、東北自動車道路は数日間、通行不能であった。鉄道も地震で線路や配電施設が大きなダメージを受け、二ヶ月後にやっと復旧した。首都圏に行くときは、初めの数日間は、山形空港へバスで行き、そこから空路羽田へ向かうか、新潟まで高速バスで行ってそこから新幹線に乗っていた<sup>26</sup>。その後、応急復旧工事が完了し、東北自動車道が緊急車両に限って再開されると、仙台駅東口より新宿行き的高速バスが出るようになった<sup>27</sup>。仙台駅裏の高速バスの切符売り場には長蛇の列が出来、雪がちらつく中に2時間程並んでやっと切符が買える状態であった。高速バスに乗ると、段差を越える時に大きく揺れるし、行き交う車両はカーキ色の軍用車両か、救援隊や救援物資を運ぶトラックしかないので、緊張感が漂っていた。しかし、高速を降りて赤羽あたりに来ると日常生活が平穩に営まれている光景が目に入り、不思議な感じがした。

### 生活人としての対応

震災から一週間経つと、近くのスーパーマーケットが、時間を限定して営業するようになった。事務所も会社も学校も閉鎖されていたので、仙台市民は皆リュックを背負って店の前に長い行列を作って順番を待つのが日課となった。水と食料の確保が急務であったが、店の棚はガラガラでその日に入荷したものを手当たり次第に買い込んで帰るしかなかった。カセットコンロのボンベや電池は個数が限られ、入手が困難であった。また普段は余り人が入らない個人商店の前にも人の列が出来た。このような体験は短期間であったが、戦後の食糧難の時代の経験を思い起こすこととなった。また、冷戦時代の東欧で生活物資がなく、何でも列を作って並んで買い物をしたということも思い出した。ずっと以前に東欧の友人からは、人の列が見えると何か買えると思って後ろに並びたくなるということ

<sup>23</sup> HP『日テレ News24』2011年3月16日の記事、『河北新報』2011年3月17日朝刊を参照。

<sup>24</sup> HP『日テレ News24』2011年4月13日の記事を参照。

<sup>25</sup> HP『日テレ News24』2011年7月25日の記事を参照。

<sup>26</sup> 『朝日新聞』2011年3月14日朝刊を参照。

<sup>27</sup> 「プレスリリース（第13報）東北地方太平洋地震に伴う高速道路の状況について（東北支社）」HP『NEXCO 東日本コポレートサイト』を参照。

聞いていたが、そうした気持ちが少しは分かるような気がした。

#### 4. 事態の落ち着きと大学の対応

震災後、大学の建物の安全確認が済むまでの間は、大学の教室や研究室は立ち入り禁止となり、大学は閉鎖状態になった。しかし、2週間程経つと建物の安全確認が進み、損傷が激しい一部の建物を除いて大学構内に立ち入りが可能となり、教員は自分の研究室の片付けを始めた。この頃になるとさすがに大学の対応方針が定まって来て、明確な指示が出て来るようになった。大学理事会は3月30日付けで「東北関東大震災からの復興に向けた基本指針」を発表した<sup>28</sup>。この指針は、建物・設備の修復、学生・生徒の精神的・経済的支援、復興予算を捻出する必要性、五橋整備計画の一時凍結、広報活動の強化の必要性等について包括的に述べている。この指針に従って、東北学院大学は復興・復旧に向けての具体的歩みを始めるに到ったが、全体としては財務部の対応が際立って迅速だった。被害を受けた建物の修理の発注のための予算措置が速やかになされると共に、保護者が被災し、経済状況が悪化した学生のための学費の減免、また、災害特別奨学金の給付などが決定され、直ぐに実行に移された。また、復興予算捻出のために大幅に経費を削減した補正予算が組まれた<sup>29</sup>。建物の修理について言えば、授業再開に向けて事務棟と教室の復旧・修理が優先され、研究室の復旧は後回しになり、教員は自己責任で研究環境を整えることを余儀なくされた。4月7日夜に宮城県沖を震源とするM7.4の大きな余震があり、その揺れで研究室の本棚の蔵書と自宅の書斎の蔵書が再び散乱し、再び数日掛けて整理することになった<sup>30</sup>。

学務関係では、2011年度の学事歴や教務日程が再編され、4月27日(水)-30日(土)に新生オリエンテーションを土樋キャンパスで行い、通常の日程から一ヶ月遅い5月9日(月)に新年度の授業を開始することが決まった。授業回数は震災後の非常時であるので、前期は通常より少ない13回とすることや、授業回数を確保するために試験期間を設けないことも決まり、授業再開のために具体的準備が始まった。

東北学院大学には、学生の自主的な課外活動としてセツルメント会があり、奉仕活動を続けていたし、大学の正規科目として「ボランティア論」も設置されていたが、大学の機

<sup>28</sup> 平河内健治理事長「東北関東大震災からの復興に向けた基本指針」2011年3月30日を参照。

<sup>29</sup> 関谷登「平成二十三年度予算及び東日本大震災に伴う補正予算の編成について」『東北学院時報』第702号(2011年4月15日)4頁を参照。

<sup>30</sup> 4月7日に起きた余震については、『河北新報』2011年4月8日朝刊、『朝日新聞』2011年4月8日朝刊、『讀賣新聞』2011年4月8日朝刊を参照。

関が業務としてボランティア活動を斡旋することは行っていなかった。しかし、2010年秋には、佐々木俊三学長室長が大学にボランティアステーションを設ける構想を打ち上げていた。今回の大震災を受けて、この構想が一気に現実化し、3月29日に災害ボランティアステーションが設置され、仙台市社会福祉協議会等の外部の支援組織との連絡を取りながら、教員・学生をボランティアとして沿岸部の被災地へ送り出す作業を始めた<sup>31</sup>。緊急時であったので、活動の開始が先行し、ボランティアステーションを設置・運営するための規定が教授会で承認されたのは、ずっと後の8月9日であった。支援の申し出があった他大学からのボランティアも、このボランティアステーションが奉仕先を斡旋した。キリスト教学科・総合人文学科の教員・学生も、ボランティアステーションを介して奉仕活動を行った。活動開始当初の業務は、避難所の世話や、沿岸部で津波の被害に遭った家の瓦礫の撤去やヘドロの掻き出しが中心であったが、次第に子供達への絵本の読み聞かせや、学習指導や、仮設住宅での傾聴活動や、被災者を取材して情報を発信する情報ボランティア等の業務も行うようになった。

4月18日（月）には、全学の教職員が参加する復興に向けての全学集会在土樋キャンパス5号館第1会議室で開催され、冒頭で犠牲者への追悼の時を持った後に、復興に向けてのスピーチが理事長と院長・学長によってなされた<sup>32</sup>。5月9日（月）になり、いよいよ新学期が開始されたが、キャンパスの至る所に建物の修復のための足場が生まれ、機械の音が響く中で、さながら工事現場の中での授業再開であった。普段のように粛々と授業をすることが第一の課題であったが、学生の欠席や遅刻も多く、落ち着かない様子であった。授業を担当する教員としては、急がずに授業をゆっくりとしたペースで始めることを余儀なくされた。心理療法の専門家である堀毛裕子教授（カウンセリングセンター長）は、心に深い傷を負った人たちのケアの原則として、生々しい体験を思い出させるようなことは極力避けた方が良いという助言を大学の教員達に対して行った。具体的には、震災の中で、家が壊れたり、津波に流されたり、家族を亡くす体験をした学生もいる中で、授業で震災に言及して生々しい話をするのは避けた方が賢明であるということであった。そこで、私は授業において震災体験に結び付けた話をするのはあまり行わなかった。

授業は始まっても、教員の研究環境は殆ど整っていなかった。特に大学図書館の被害は大きく、窓口業務を震災後暫く停止していたので、研究資料を検索して借り出す基本的な

<sup>31</sup> 「災害ボランティアステーション」HP『東北学院大学』を参照。

<sup>32</sup> この時になされた挨拶とほぼ同趣旨の理事長及び院長・学長の言葉が、『東北学院時報』第702号（2011年4月15日）1頁に記されている。

作業が出来ない状態が続いた。大学図書館のレファレンス業務が完全に回復し、他の研究機関から資料を取り寄せることが出来るようになったのは、9月末であった。資料収集と研究活動を本格的に再開出来るまでの時期は、私は専門の研究を進めるというよりも、千年に一度の大震災の経験の意味を、人文学の立場から考えることに時間を費やしていた<sup>33</sup>。新聞や雑誌やインターネットを通して得られる情報の他に、阪神淡路大震災について書かれた文献や、関東大震災の関連の文献も参照したが、暫くは、いち早く震災後一ヶ月で業務を再開した宮城県立図書館に通って必要な文献を入手していた。

大震災後に女川原発が停止状態になったことに加え、仙台港に立地した火力発電所が損壊し操業不能となったために、東北地方も電力不足に襲われた<sup>34</sup>。経済産業省は夏の電力消費時に停電を回避するために、電力の需給見通しを発表して、大規模な事業所や学校に、15パーセント以上の節電を要求した<sup>35</sup>。東北学院大学に対しても節電義務が課されたので、エアコンの設定温度を28度に上げること、室内や廊下の照明のレベルを落とす等の節電対策がなされ、目標を達成した。夏の暑い教室の中で、学生達と一緒に団扇や扇子で涼を取りながら、授業を続けていた記憶がある。

総合人文学科は、2011年4月1日に発足したが、震災直後のことであり、入学式も新入生歓迎会もない出発であった。しかし、当初の予定から一ヶ月遅れた6月18日（土）に泉キャンパス礼拝堂において創立記念礼拝を行い、その後に会場をコミュニティセンター2階に移して祝会を行った<sup>36</sup>。この時は、新学科の教員・学生のみならず、理事長や学長をはじめ大学の幹部達も参列し、新学科の創設を大学を挙げて祝うこととなった。

9月10日（土）午後には、東京大学の姜尚中教授を招いて東北学院創立125周年記念・総合人文学科創立記念講演会が、土樋キャンパス8号館の押川記念ホールと841番教室、842番教室を会場に行われ、約700人の出席があった<sup>37</sup>。姜尚中教授はベストセラーの『悩む力』の著者である<sup>38</sup>。しかし、今回は、震災半年後の被災地での講演であるので、希望を語るという意味をこめて「生きる力」という題で話をし、聴衆に深い感銘を与えた。本講演会は河北新報と共催であったので、講演内容は河北新報紙に全文掲載された。

<sup>33</sup> 原口尚彰「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』第1号（2011年）75-114頁を参照。

<sup>34</sup> 『河北新報』2011年3月16日朝刊、『朝日新聞』2011年3月16日朝刊、『讀賣新聞』2011年3月16日朝刊を参照。

<sup>35</sup> 「夏期の電力需給対策について」（2011年5月13日）HP『経済産業省』を参照。

<sup>36</sup> 『東北学院時報』第704号（2011年7月15日）1頁を参照。

<sup>37</sup> 『東北学院時報』第706号（2011年11月15日）1頁を参照。

<sup>38</sup> 姜尚中『悩む力』集英社新書0444C、2008年を参照。

### 震災後の時期とキリスト教

震災後の時期に、宗教部による対外的な活動はあまり見られなかった。宗教部は損傷を受けた礼拝堂やパイプオルガンの修理の問題や、授業開始後に再開した毎日の礼拝を行うための準備に専念していた。特に、土樋のラーハウザー礼拝堂は天井の一部が剥落して危険な状態になり、修復に半年の期間が必要であった<sup>39</sup>。泉キャンパスの礼拝堂の被害は軽微であったが、パイプオルガンが損傷し、2度にわたりフランスからオルガン職人を呼んで修理しなければならず、10月末になってやっと修理が完了した<sup>40</sup>。

土樋キャンパスでは礼拝堂の修理が完成するまでの間は、6号館1階の大教室で礼拝を行っていた。階段教室であったので、講壇を会衆席が取り囲むすり鉢型の空間の中で礼拝を行い、伴奏は小型の移動型オルガンを持ち込んで行った。会衆が起立をすると一斉に座席が持ち上がり、パタパタと音がするのがユーモラスな感じであったが、説教者と会衆が近いので、アイコンタクトを取るのは通常の礼拝堂よりも却って容易であった。

大震災の後の時期であったので、説教者の関心は自ずと震災の体験に向かっていたが、先に述べたようにスクールカウンセラーから、深い心的外傷を負った学生のことを考え、震災の辛い体験を思い出させるような発言を教師は極力避けるようにという助言が与えられていた。しかし、大震災の後に何事もなかったような話をするのも不自然である。神の言葉を取り次ぐ説教者には、今、この会衆に対するメッセージを語る務めがあるからである。この二つの逆のベクトルの要求を満たすために、私は震災の意味や、震災後の世界の中での慰めや希望について、生々しい体験を語ることを避けて出来るだけ客観的に語ることにした。また、犠牲者を悼んで平安を祈ることや、残された者の癒しと慰めを祈り、支援に当たる人々に上よりの助けを願った<sup>41</sup>。

被災地における支援活動は、キリスト教思想からすると、隣人愛の実践という意味を持っている。とりわけ、学長室が主体となって始めた災害ボランティアステーションの働きは、東北学院大学の建学の精神であるキリスト教の実践と位置付けられる。参加した教員・学生は意図した訳ではないと思うが、結果として隣人愛の実践に参加することになった。キリスト教学科（総合人文学科）も、災害ボランティアステーションの働きが始まると直ぐに、学科の教員・学生に情報提供して参加を呼びかけ、教員・学生の有志が、ボランティ

<sup>39</sup> 「ドキュメント3・11」『東日本大震災 東北学院の復旧へ向けての取り組み』HP『東北学院大学』を参照。

<sup>40</sup> オルガンの損傷と修理の詳細については、今井奈緒子「泉礼拝堂ケルン・オルガンの被災と修復」『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』第16号（2012年）1-8頁を参照。

<sup>41</sup> 巻末の参考資料2及び3を参照。

アステーションを通して、被災地のニーズに応じた様々な活動に従事することとなった。また、学生によっては、所属している教会を通して支援活動に参加した者もいた。特に、キリスト教学科4年に在学中であった日本キリスト改革派東仙台教会の立石彰牧師は、自分の教会を改革派教会の仙台における支援センターとして提供し、全国の改革派教会から集まる支援物資を、ボランティアの人たちの助力を得て、近隣地域と被災の程度が大きい東松島市と石巻市に届ける活動と、被災住宅の泥かきの作業を行い、改革派系の教会に属するキリスト教学科生数名もそれを手伝った<sup>42</sup>。東仙台教会は状況が一段落してからも、被災地に設置された仮設住宅を継続して支援する活動を続けている。

日本基督教団東北教区は、震災後に東日本大震災教会支援復興委員会を立ち上げて、被災した教会の復興支援活動を開始すると共に、被災者支援センターを教区センター・エマオに設置して、ボランティアを被災地に派遣する支援活動を開始した<sup>43</sup>。キリスト教学科の卒業生たちの中に、この働きに積極的に参加した者もあった。

## 5. 震災から一年：復興・復旧と大学の課題

2012年になると、被災地にある諸大学において、地域の復興や防災のために研究機関として貢献する課題が意識され、様々な研究プロジェクトが企画されるようになった。特に、地震学による地震と津波のメカニズムの解明、防災学や都市工学・政策の見地からの研究や防災対策の提言、被災地でのボランティア活動などの課題に在仙の各大学が取り組んでいる<sup>44</sup>。災害の科学的研究の点で他に先んじているのは東北大学であり、災害科学国際研究所を設立して、自然災害の先端的科学研究の拠点作りを目指している<sup>45</sup>。仙台にある大学や研究機関や行政機関により構成される仙台大学コンソーシアムは、復興大学プロジェクトを立ち上げ、加盟大学が協力し合いながら、地域の復興や防災に貢献する人材の育成プログラムを提供し、また、被災地でのボランティア活動を支援している<sup>46</sup>。東北学院大学はこのプロジェクトに、災害ボランティアステーションの活動を通して参加している。

東北学院大学独自の復興研究計画としては、「地域災害脆弱性の克服と持続的基盤形成

<sup>42</sup> 巻末の参考資料4を参照。

<sup>43</sup> HP『被災者支援センター 公式ブログ』を参照。

<sup>44</sup> 仙台の代表的大学の取り組みの内容は、東北大学のHPや、石巻専修大学のHPや、仙台工業大学のHP等に掲載されている。

<sup>45</sup> 東北大学のHPを参照。

<sup>46</sup> 「復興大学」HP『仙台大学コンソーシアム』を参照。

を促す大学・地域協働拠点の構築」プロジェクトが立ち上げられた。去る2012年1月20日-21日には、災害克服や環境修復に関する国際会議やサテライト会議を土樋キャンパスで開催され、様々な報告や研究発表が行われた<sup>47</sup>。さらに、学長裁量経費による企画として、「震災に関わる学長研究助成金」が設けられ、申請された10件の研究プロジェクトが採択されている。また、東北学院大学は、東日本大震災の持つ意味を様々な視点から論じた『震災学』という季刊の冊子を発行し始めた<sup>48</sup>。

大震災の体験の記憶を記録して後世に残すことの大切さは、政府が設置した東日本大震災復興構想会議が2011年6月25日に発表した『復興への提言』の中に強調されていた<sup>49</sup>。事態が落ち着いてくるにつれ、マスコミや色々な研究機関が、震災体験の聞き取り調査をして記録に残すアーカイブプロジェクトに取り組むようになった<sup>50</sup>。東北学院大学では、「震災の記録プロジェクト」の一環として、教養学部地域構想学科の金菱清准教授を中心とするグループが、震災と大津波の際に被災者が体験したことの聞き取り調査を行い、『3・11 慟哭の記録』と題して出版した<sup>51</sup>。また、柴田良孝理事を委員長とする東日本大震災アーカイブプロジェクト委員会は、東日本大震災に関する教職員の体験の記憶を記録として残す企画を立て、情報収集・整理作業を行っている<sup>52</sup>。

東北学院大学博物館は、博物館員である歴史学科教員の加藤幸治准教授を中心に、被災地における歴史史料等の文化財のレスキュー活動を行い、破損した建物から文化財を見つけ出して保管する作業や、汚損した史料の洗浄・乾燥などの作業を行っている<sup>53</sup>。

## 6. 結論に代えて：復興期における宗教の役割

大規模な自然災害時に宗教がなすべき基本的務めは、被災者に避難場所や救援物資を提供して緊急支援活動を行うことと、精神的な支えを与えることと、犠牲者を追悼し祈ることである。東日本大震災の際には、キリスト教も仏教もこの任務を担った<sup>54</sup>。全日本仏教会は震災直後の時期に、救援物資を集めて被災地に送ると共に、太平洋沿岸部地域に僧侶

<sup>47</sup> 『東北学院時報』第708号（2012年3月15日）1頁を参照。

<sup>48</sup> 東北学院大学『震災学』編集委員会編『震災学』創刊号、2012年7月を参照。

<sup>49</sup> 東日本大震災復興構想会議『復興への提言』（2011年6月25日発表）37頁を参照。

<sup>50</sup> 長坂俊成『記憶と記録 311 まるごとアーカイブス』（叢書 震災と社会）、岩波書店、2012年、「明日へ 東日本大震災 NHK アーカイブス」HP『NHK オンライン』を参照。

<sup>51</sup> 金菱清編『3・11 慟哭の記録』新曜社、2012年、一色清編『東北学院大学 by AERA』朝日新聞出版、2012年、24-26頁を参照。

<sup>52</sup> 巻末の資料を参照。

<sup>53</sup> 一色清編『東北学院大学 by AERA』朝日新聞出版、2012年、20-21頁を参照。

<sup>54</sup> 川上直哉「被災地の現実 宗教の立場から」『震災学』創刊号、2012年7月、122-137頁を参照。



のボランティアを派遣して、緊急に土葬された遺体や引き取り手のない遺体のために読経活動を行った<sup>55</sup>。また、震災後暫く経つと、被災地の寺において、震災の犠牲となった檀家のための法要が連日営まれた。

また、犠牲者の慰霊のためにモニュメントとなる場所を設置するというアイデアを、東日本大震災復興構想会議の『復興への提言』が提起しており、知識人の中にも賛成する意見がある<sup>56</sup>。鎮魂・慰霊の場所を設けることは、不慮の死を遂げた人々の魂を宥め、安らかに眠ることを祈ることを目指しており、日本の伝統的発想からの追悼行為の提案である。

キリスト教会は、被災当初は緊急支援活動の方に努力を集中していたが、会員の中に犠牲者を出した沿岸部の教会では、告別式が行われ、亡くなった信徒の平安と遺族の慰めが祈り求められた。大震災から一年経った2012年3月20日（月）午後、日本基督教団東北教区は、震災を憶えるシンポジウムを行い、その後、合同の追悼礼拝を行った<sup>57</sup>。キリスト教会は、被災した教会の復旧に力を注ぐと共に、被災した会員のケアと亡くなった犠牲者の追悼という課題を負い続けている。

大震災の被災者を憶える祈りの課題は、日本のキリスト教世界全体で共有され、全国各地で様々な教派の人々が震災を憶える祈りを捧げた。例えば、カトリック教会や日本聖公会の指導者達は、大震災の被災者のための成文の祈りを作成し、公表した<sup>58</sup>。礼拝学と教会音楽に関する専門誌『礼拝と音楽』は、第149号の冒頭に、小栗献神戸聖愛教会牧師が書いた「とりなしの祈り」を掲載し、被災地のために祈りを捧げた<sup>59</sup>。

2012年3月11日（日）には、東京の四谷にある聖イグナチオ教会で「東日本大震災一周年にあたり追悼と再生を願う合同祈禱集会」（日本キリスト教協議会・カトリック中央協議会主催）が開かれた<sup>60</sup>。大震災が発生した午後2時46分に全員で1分間の黙禱を捧げた後に、3時から岡田武夫カトリック大司教と興石勇NCC議長の合同司式により祈禱会が行われた。式では、カトリック司教や、プロテスタント牧師が分担して聖書朗読と答唱詩編を朗読し、岡田大司教が説教を担当した。また、献金（奉献）、4名の信徒らによる共同祈願、さらに被災地支援活動報告がなされて、最後に派遣の祝福がなされた。

<sup>55</sup> 「東日本大震災支援中間報告書」（PDFファイル）HP『全日本仏教会』を参照。

<sup>56</sup> 東日本大震災復興構想会議『復興への提言』（2011年6月25日発表）37頁、赤坂憲男「震災論」『仙台学』第13号（2011年）28-31頁を参照。

<sup>57</sup> 『教団新報』第4747,48号（2012年5月5日）2頁を参照。

<sup>58</sup> 巻末の参考資料5から8を参照。

<sup>59</sup> 巻末の参考資料9を参照。

<sup>60</sup> 『キリスト新聞』第3220号（2012年3月24日）、『カトリック新聞』第4138号（2012年3月18日）を参照。

東北学院大学は2012年3月11日（日）午後に、震災による犠牲者を憶える追悼礼拝とオルガンの追悼演奏を、多賀城キャンパス礼拝堂において行った<sup>61</sup>。礼拝において、聖書朗読と祈りを佐々木哲夫宗教部長が担当し、式辞を平河内健治理事長が担当した。14:46には、全員で犠牲者のために黙祷を捧げた。追悼演奏は今井奈緒子大学オルガニストが担当し、J・S・バッハの楽曲を中心に演奏した。多賀城キャンパス礼拝堂は震災後に多賀城市民の避難所として使用されていたこともあり、約300人の参加者の中には大学教職員・学生の他に、近隣住民の姿もあった。

復興期における宗教の役割は、人々に慰め・励ましを語り、未来への希望を語ることである。日本の伝統的コミュニティが生きているような地域では、神道が一定の役割を果たした。被災した神社が再建されることや、南相馬市の相馬中村神社と小高神社と太田神社の合同の祭りである相馬野馬追のような伝統的な祭りを祝うことが、地域全体の復興のシンボルとなり、人々の心を鼓舞する効果を持った<sup>62</sup>。キリスト教徒は日本の社会の少数者であるので、教会の再建が地域の復興のシンボルになったり、キリスト教の祭りが被災地全体の祭りとして祝われたりすることはない。しかし、仮設住宅の住民達の要請で、牧師が仮設住宅に出掛けて行ってクリスマス礼拝を行ったという事例はある<sup>63</sup>。クリスマスはたとえ世俗化した形であっても日本の社会で受け入れられ、12月の風物詩となっているからである。東北学院大学の公開クリスマスは（2011年度の説教者は山元克之 日本基督教団花巻教会牧師）、大学の教職員・学生のみならず、地域住民に対しても開かれており、地域全体に対して神の愛を証言し、希望を語る場となった。キリスト教は信徒にも信徒以外の人々の心にも届くような希望のメッセージを語る務めが与えられている。

震災の持つ意味について、日本の伝統宗教は余り多くを語らず、静かに大災害の現実を受け入れたように見える。自然の力を神格化して崇める神道は、恵みを与える一方で、時として大災害によって破壊をもたらす自然の力を畏怖し、自然と共に生きる思いを新にした<sup>64</sup>。仏教からすると大災害は、世界の諸行無常のしるしである<sup>65</sup>。この世への諦念を基礎とする仏教信仰は災害によって強まりこそすれ、弱まりはしない。これに対して、キリス

<sup>61</sup> 『東北学院時報』第708号（2012年3月15日）1頁を参照。

<sup>62</sup> 「東日本大震災神社復興支援」HP『神社本庁』、さらに、川村一代『光に向かって 3・11で感じた神道のこころ』晶文社、2012年、161-182頁を参照。

<sup>63</sup> この件に関しては、日本基督教団東北教区議長 高橋和人牧師の証言がある。

<sup>64</sup> 川村、103-114頁を参照。

<sup>65</sup> 山折哲雄『絆 いま、生きるあなたへ』ポプラ社、2011年、21-82頁、玄侑宗久『無常という力 「方丈記」に学ぶ心の在り方』新潮社、2011年、松島令『平成「方丈記」 3・11後を生きる仏教思想』言視社、2012年を参照。

ト教世界では、神が支配する世界の中で何故このような悲惨な出来事が起こるのだろうかという神義論的な問いが生じ、様々に議論がなされた<sup>66</sup>。それは、キリスト教信仰が、創造主なる全能の神という神観を持っていることと、言葉によって表現することを重視していることに由来する。キリスト教は神の言葉である聖書の啓示に基づく宗教であり、伝統的に、言葉による信仰告白を重視して来た。他の宗教とは異なり、説教や論考において、震災の意味への問いは続けられることとなるが、そのことは論理と言葉を重んじるキリスト教の宿命であろう。

### 参考資料

参考資料1：震災直後の2011年3月16日に筆者がキリスト教史学会事務局に対して書き送った報告。

キリスト教史学会の皆さん

今回の大地震では、ご心配をお掛けしました。私たちのことを覚えて戴き、感謝します。少し落ち着いたところで、現況をお知らせしたいと思います。

3月11日（金）から5日が経過し、仙台の多くの地域で水道・電気・電話が復旧しましたが、ガスはまだ戻っていません。ガソリンや灯油や食料が不足し、時間を限定して開いている店の前には長蛇の列が出ています。JRは止まっていますが、地下鉄は一部再開しました。バスは不定期運転で動いていますが、渋滞でノロノロ運転です。自動車もガソリン不足でセーブ運転です。

仙台の各大学は緊急対策会議を開いて対応策を検討し、安全確認が済むまでは校舎を立ち入り禁止にし、会議や行事を中止や延期にしています。私が奉職する東北学院大学は本年度の卒業式の中止を決定しました。私が属するキリスト教学科も、来週に予定していた修養会や卒業礼拝・祝会の中止を決めました。目下、課題は教職員や学生の安否確認で、キリスト教学科は教員7名全員の無事、学生37名のうち34名の無事を確認しましたが、

<sup>66</sup> 並木浩一「ヨブ記からの呼びかけ」『福音と世界』2011年8月号24-29頁、兼子盾夫「3・11 祈れなかった私のヨブ記①」『福音と世界』2012年7月号2-5頁、「3・11 祈れなかった私のヨブ記②」『福音と世界』2012年8月号7-9頁、門脇佳吉「私を悩ませた大疑団」『パウロの中心思想』教文館、2011年、277-285頁、羽賀力「なぜ神は『悲しみの人』になられたのか」日本基督教団救援対策本部編『現代日本の危機とキリスト教 東日本大震災緊急シンポジウム』日本基督教団出版局、2011年、50-78頁、原口尚彰「東日本大震災と社会意識の変容」『人文学と神学』第1号（2011年）102-113頁を参照。

残りの3名の確認が出来ておらず、手を尽くして確認作業を進めています。津波に襲われ壊滅状態になった町の出身者もあり、確認作業は困難を極めています。無事だった教員や学生の中には、住居に損傷があるために、疎開している人達や避難所に身を寄せている人達もあり、日常に戻るには時間が掛かりそうです。

福島原発の事故には心を痛めています。学生の中には、20キロメートル以内に居住していたために、退去を命じられ、家族と共に避難所生活を強いられている者もあります。何とか科学的知識の粋を尽くして、原子炉を冷やし、最悪の事態を避けて頂きたいと願っています。

以上、仙台の現況をお伝えしました。どうぞ、被災者や救援活動が続ける人々のために祈り下さい。

原口尚彰

#### 参考資料2：説教「信仰の試練」

2011年5月30日 土樋キャンパス礼拝説教

「あなたがたを襲った試練で、人間として耐えられないようなものはなかったはずです。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らず、試練と共に、それに耐えられるよう、逃れる道を備えていてくださいます」(第一コリント10:13)

本年三月一日に起こった東日本大震災から、ほぼ二ヶ月半の時間が経過し、私たちの日常生活もやっと落ち着きを取り戻して来ました。人命救助や緊急避難の段階を過ぎて、復旧・復興の途上にある段階に達した時点で、震災体験の意味について聖書に基づいて考えてみることは意味があることではないかと思えます。

今回の大震災は近代日本を襲った最大の地震であり、我々の予想を遙かに超えたものであったと言えます。この未曾有の大震災の結果、建物や道路や町が破壊され、特に津波に襲われた石巻や気仙沼や南三陸町のような海沿いの地域の町は、かつてそこに立っていた建物の土台だけを残して廃墟になりました。そのために多くの人たちが命を落とし、行方不明になりました。生き残った人たちも、家をなくして避難所暮らしを強いられる人たちがあるし、自分の家は無事であった人たちもしばらくは電気も水道もなく、非常用の食料や水で暮らす耐乏生活を余儀なくさせられました。また、福島第一原発近隣地域に住んで

いた人々は、津波によって引き起こされた原発事故による放射能漏れのために、町毎村ごと避難を強いられ、現在に至っています。

さて、この大災害は普段自然を破壊し、資源を浪費する生活を続けていく人間への神の裁き・警告であり、私たち人間はそのことを反省すべきであるという義論が一部にありました。これは、大震災を天罰と捉える考え方で、今回は特に、東京都知事石原慎太郎が口にし、宮城県知事の抗議を受けて引っ込みました。石原慎太郎は3月14日に、東日本大震災について、「日本人のアイデンティティーは我欲。この津波をうまく利用して我欲を1回洗い落とす必要がある。やっぱり天罰だと思う」と述べました。これに対して、被災地の宮城県知事村井嘉浩が、「塗炭の苦しみを味わっている被災者がいることを常に考え、おもんばかった発言をして頂きたい」と抗議したので、石原は3月15日に、「言葉が足りなかった。撤回し、深くお詫びする」と述べて謝罪しました。

関東大震災の時には天譴論が、銀行家の渋沢栄一や宗教者である内村鑑三によって唱えられました。天譴論とは、災害は天が人間に下した譴責であるという議論のことであり、キリスト教思想家の内村鑑三は、『主婦之友』1923年10月号に寄せた、「天災と天罰及び天恵」という文章の中で、渋沢の発言に賛意を表し、「実に然りであります。有島事件は風教墮落の絶下でありました。東京市民の靈魂は、其財産と肉体とが滅びる前に既に滅びていたのであります。斯かる市民に斯かる天災が臨んで、それが又は天罰として感ぜらるゝは当然であります」と書きました。

しかし、こうした震災天罰論を聞くと、私たちが大きな違和感を憶えるのも事実です。文明生活を享受している私たち現代人が、繁栄の中で私利私欲に走ったり、退廃的になってモラルが低下することは事実であり、自ら反省することは大事ですが、そのことは震災が起こったという事実との間に本当に因果関係があるのでしょうか？特に、今回の震災は日本の繁栄と奢りの中心であった首都圏ではなく、過疎地で高齢化が進む東北地方を襲ったのであります。津波の被害が特に大きかった三陸地方などは漁民が海で魚を獲って暮らす場所であり、富や奢侈とは縁遠いところであったことを考えれば、災害と人間の罪悪や物欲と結び付ける因果関係は完全に破れているのであります。

震災の中で宗教が語るべき事は裁きではなく、慰めや希望ではないでしょうか。震災のために命を亡くした数多くの人たちの死を弔い、天における平安を祈るのはまず持って宗教がしなければいけないことです。生き残った人たちは、愛する者を突然に失った悲しみの中のうちにあると同時に自分たちが生き残ったことや、身内を助けることが出来なかったことへの罪責感を持っています。このような人々に対して、残された命の大切さを語り、

慰めや励ましを語ることこそが宗教者の使命でしょう。

信仰の立場からすると震災は、神が人間に与える人生の試練の一つということになります。試練は神が私たちに与える苦難ですが、試練によって信仰を放棄する危険があると共に、試練を通して信仰が練り清められて深まることもあります。今日の聖書は、著者の使徒パウロや初代教会の人々が遭遇した信仰の試練としての苦難と希望のことを問題にしています。信仰によって私たちは人生の苦難を避けることは出来ませんが、神への信仰は苦難を神の定めとして受け入れ、乗り越える力を与えるとは言えるのではないかと思います。人間の目には解決が容易に見いだせないような時にも、神は私たちを見捨てず、共にいて解決を与えて下さるという確信が、人間に希望を与え、再び立ち上がる力を与えるのではないかと思う次第です。

### 参考資料 3：説教「神への問い」

2011年6月7日 土樋キャンパス礼拝

東北学院大学『説教集』第16号（2012年3月発行）89-93頁に収録

「どうか、わたしの言うことを聞いて下さい。

見よ、わたしはここに署名する。

全能者よ、答えてください。

わたしと争う者が書いた告訴状を

わたしはしかと肩に担い

冠のようにして頭に結び付けよう。

わたしの歩みの一步一步を彼に示し

君主のように彼と対決しよう。

わたしの畑がわたしに対して叫び声をあげてその敵が泣き

私が金を払わずに収穫を奪って食べ

持ち主を死に至らしめたことは、決してない。

もしあるというなら

小麦の代わりに茨が生え

大麦の代わりに雑草が生えてもよい」（ヨブ 31：35-40）。

旧約聖書のヨブ記は、義人ヨブの苦難を記した書物で、神が創った世界の中で、罪のな

い人間が何故苦しい目に遭うのかという主題をめぐる長大な戯曲となっています。ヨブは元々大変敬虔な人物で、神を敬い、悪を避ける生活を送っていました。1章2節の記述によると、ヨブには七人の息子と二人の娘があり、しかも、ヨブは羊やらくだや牛やロバを沢山所有する富豪であり、何一つ不自由のない生活を送っていました。ところが、天上で神とサタンが一つの賭を行ったことで状況は一変します。サタンは神に対し、利益がないのに人が神を敬うことがあるだろうか？ ヨブが神を敬うのは、神の祝福にされて財産を与えられているからであり、財産が奪われれば、神を呪うに違いないと言います。神はサタンにしたいようにするが良いと言うと、サタンは、災難をヨブに下し、ヨブの財産を奪い、子供たちを死なせました。しかし、ヨブは、「わたしは裸で母の胎を出た。裸でそこに帰ろう。主は与え、主は奪う。主の御名はほめたたえられよ。」と言って、神を非難することなく、運命を甘受しました（1：21）。

次に、サタンはヨブに重い皮膚病を送りましたが、それでも彼は、「わたしたちは、神から幸福もいただいたのだから、不幸もいただくのではないか。」と言って、神を呪うことをしませんでした（2：10）。

ヨブの災難を聞いて、エリファズ、ビルダド、ツォファルという三人の友人が慰めるために遠くからやって来ます。この三人の友人とヨブの交わした対話が、ヨブ記3章から28章までの内容となっています。友人たちは、神は正義を嘉し、不義を罰するという伝統的な勧善懲悪の考え方に立っており、ヨブがこれ程の不幸に見舞われるのは何か大きな罪を犯しているに違いないと考え、ヨブに対して罪を隠さずに認めるように善意から勧めます。しかし、ヨブには全く身に覚えがないことなので、友人たちに反論することになり、両者の間に激しい論争が起こります（ヨブ記29-30章）。結局のところ、友人たちはヨブを説得することが出来ないで、黙ってしまいます。友人たちを言い負かしたヨブは、最後に神に対して激しい調子で問いかけます。先程読んだ箇所はその結びのところですが、そのポイントは、自分は一切不義を働いていないのに、神は何故災難を下すのかということなのです。

さて、神が創造した世界において罪のない者が何故悲惨な体験をしなければならないのか？ ということは、繰り返し問われて来ました。今回の大震災においては、一万五千人以上の人々が犠牲になり、九千人近い人たちが行方不明となっています。生き残った人たちの中には、家族を失い、家を失い、工場や商店を失い、身よりも財産もなくなって避難所に身を寄せている人たちがいます。被災した人たちが、被災しなかった人たちよりも罪深かったかという点、勿論、そのようなことはなく、住んでいた地域が震源地に近かった

り、海岸沿いで津波の影響を直接に受ける場所であったりしたに過ぎません。災害という自然現象は、人間の倫理的資質に関係なく襲って来るものであります。

しかし、全能の神が創造主であり、世界はすべて主の御手の内にあるのなら、何故このようなことが起こるのか、罪ない人が被災し苦しむのはどうしてなのかという問いは、ヨブに限らず人の心の中に絶えず生じて来ます。実際に同様な問いを東日本大震災に関して、日本に住む少女がローマ教皇に問うたところ、教皇は率直に自分も同じような疑問を持っていると述べました。良く考えてみると、この問いは、「エロイ、エロイ、レマサバクタニ（我が神、わが神、何故わたしをお見捨てになったのですか?）」という十字架上のイエスの問いでありました（マルコ 15: 34）。神の子であり、罪を犯したことの無いイエスが、何故、捉えられ、拷問を受け、断罪され、極悪人のように十字架刑を受けなければならなかったのか?ということは大きな謎であり、不条理でありました。それは、そのような不条理な苦しみの中にある人間と共にイエスは歩み、その苦しみを共に担い、共に問い続けて下さるということに他ならないと思います。「悲しむ人々は幸いである。彼等は慰められるであろう」（マタイ 5: 4 私訳）という主イエスの言葉を頼りに歩んで行きたいと思えます。

**参考資料 4：立石彰牧師（日本キリスト改革派東仙台教会）より、  
改革派諸教会に宛てた活動報告**

地震と津波が発生してから早くも三週間が過ぎました。これまでの日々を振り返って落ち着いて皆様に報告するまでにはもう少し時間がかかると思います。しかしながら、ボランティアの方々に派遣して頂いている教会として、皆様からの強力な祈りの援護と貴い多くの献げ物に対する心からの感謝を少しでもお伝えしたいと思ひ、一言の感謝と簡単な報告をさせていただきたいと思ひます。

こちらの状況は、時間の経過と共に物凄い早さで変化しています（私自身が把握しているのは主に東仙台近隣と東松島市と石巻市）。昨日と今日とでは状況がまるで違うということが何度もありました。前日に「何でもいいから持っている物資・食糧を持ってきてください」と依頼があった避難所に次の日に物資を届けると「もう十分届いたので他の避難所に届けてください」ということもよくあります。

また、様々なギャップに違和感を強く感じています。同じ仙台市でも、同じ区でも、場所によって被害の状況はまったく異なります。道路に立って北を向けば以前と同じ街並があるけれども、同じ所に立って南を向けば津波によって街が一変しているという所もあり



ます。一つの職場の中に、電気・水道・ガスが復旧した地域に住む方と、復旧のめどさえつかず大変な生活を余儀なくされている方がいます。さらに、石巻市街までは物資が届いているけれども、それよりも北東の地域や少し外れた牡鹿半島の避難所には十分には届いていないという状況もありました。

このような変化とギャップの中で、それでも、日々なすべきことと、それをなすための力が豊かに与えられています。愛する兄弟姉妹の皆様、東仙台教会の活動のためにも、執り成しの祈りを献げてくださっていることを覚えて、心からの感謝をお伝えいたします。私たちは今、「祈られている！」という事実と、確かにイエス・キリストが祈りを聞いて慰めと支えと導きを与えてくださっているという事実を一日一日の歩みの中で実感し、皆様の祈りに支えられ、「主は生きておられる！」という一つのことを心深くに教えられています。また、貴い贈り物を送ってくださった方々に対しても、この紙面を借りて感謝の気持ちをお伝えさせてください。日々全国から届けられる段ボールに入った贈り物を、私たちは大きな喜びをもってしっかりと受けとっています。その内容や分量についてはもちろんのことですが、それ以上に、どなたかが、何を送ろうか迷ってくださった時間、何が必要なか考えてくださった時間、いろいろなお店に足を運んでくださった時間、贈り物を丁寧に段ボールに入れてくださった時間、それを宅急便屋さんや教会に運んでくださった時間・・・、そのような一つ一つの時間を想うと、私たちは自然に元気と力が湧き出てきます。そして、それらの贈り物を教会の方々や様々な避難所にいる方々に届けた時に、受け取ってくださった方々の大きな喜びを私たちは目の当たりにしています。今日までに受け取った数え切れない人たちからの「ありがとう」という言葉を皆様にもお伝えしたいと心から願っています。

最後に、ボランティアで東仙台教会に来てくださっている方々の活動についてですが、避難所などに物資を届ける活動の他に、津波の被害を受けた石巻教会や教会員の家への復旧作業などを、ボランティアの方々と教会員との奉仕によって行っています。今の段階では、まだまとまった文章にはならず、添付しています何枚かの写真によってのご報告とさせていただきます。

心からの感謝をこめて。

2011年4月2日  
東仙台教会 立石彰

参考資料5：「東日本大震災一年にあたり追悼と再生を願う合同祈祷集会」  
 (日本キリスト教協議会・カトリック中央協議会主催)において捧げられた祈り

共同祈願 (連祷)

(司式者の言葉に続いて自由に祈ることができる。下記の例文を利用してよい。)

司式者：わたしたちと悲しみを共にしてくださる主キリストと共に父である神に祈りましょう。

先唱者：神よ、わたしたちの声を聞いてください。それは、不慮の死を迎えた犠牲者たちの声だからです。(自由な言葉で続ける)

会 衆：主よ、わたしたちの祈りを聞き入れてください。(沈黙)

先唱者：神よ、わたしたちの声を聞いてください。それは、愛する人を失った悲しみの中にある人たちの声だからです。(自由な言葉で続ける)

会 衆：主よ、わたしたちの祈りを聞き入れてください。(沈黙)

先唱者：神よ、わたしたちの声を聞いてください。それは、放射能の脅威によって故郷から離れなければならなくなった人々の声だからです。(自由な言葉で続ける)

会 衆：主よ、わたしたちの祈りを聞き入れてください。(沈黙)

先唱者：神よ、わたしたちの声を聞いてください。それは、被災した方々に寄り添うために心を尽くしている人々の声だからです。(自由な言葉で続ける)

会 衆：主よ、わたしたちの祈りを聞き入れてください。(沈黙)

司式者：恵み豊かな父よ、苦しみと悲しみの中からあなたに叫ぶわたしたちを顧みてください。あなたの慈しみ深いはからいに、いつも心から信頼することができますように。わたしたちの主イエス・キリストによって。

会 衆：アーメン。

「3・11 東日本大震災を心にとめ、死者の追悼と被災者の慰めと被災地の再生のための祈祷礼拝」(2011年9月11日、日本キリスト教協議会・カトリック中央協議会主催)において捧げられた祈り

司式者：わたしたちの父なる神さま。

あなたの恵みを慕い求めます。

半年前の東日本大震災において、多くの命が失われ、また大勢の被災者が苦しみ

と悲しみの中に置かれました。今も不安と恐れの中に立ちつくしています。また、深い闇と絶望がわたしたちを取り巻いています。

主よ、どうかわたしたちに聖霊を注ぎ、とりなし、恵みの光で満たしてください。み言葉をもって、わたしたちを励まし、互いに喜んで仕え合い、新しい歩みを進めていくことができますように、この礼拝を祝福してください。

み子イエス・キリストのみ名によって祈ります。

会衆：アーメン。

参考資料6：2011年4月20日に発表された、  
日本カトリック司教協議会会長 池内潤大司教の祈り

あわれみ深い神さま、  
あなたはどんな時にも私たちから離れることなく、  
喜びや悲しみを共にして下さいます。  
今回の大震災によって苦しむ人々のために  
あなたの助けと励ましを与えて下さい。  
私たちもその人たちのために犠牲をささげ、祈り続けます。  
そして、一日も早く、安心して暮らせる日が来ますように。  
また、この震災で亡くなられたすべての人々が  
あなたのもとで安らかに憩うことができますように。  
主キリストによって。アーメン。  
母であるマリアさま、どうか私たちのために祈りください。  
アーメン。

参考資料7：「東日本大震災（東北地方太平洋沖地震）のための祈り」

（日本聖公会主教会議が2011年4月20日に発表）

慈悲の神、天の父よ、  
東日本大震災によって命を失った人びとの死を悼みます。  
どうか主の深い慈しみのうちに、この人びとを安らかに憩わせてください。また、愛する者を失って悲しむ人びとがみ力により、あなたの愛の慰めのうちに生きることができますように。

この震災によって離散させられた人びと、住まいを失った人びと、傷つき病のうちにある人びと、弱い立場に置かれている人びと、ことにしょうがいのある人びと、ご高齢の人びと、外国からの人びとを愛のみ手をもって守り支えてください。また悲しみ、悩み、苦しみ、孤独のうちにある人びと、希望を失いかけている人びとを慰め、生きる勇気と希望をお与えください。

今、避難生活を余儀なくされている人びとや不自由な生活を強いられている人びとに、必要な保護が与えられますように。また、震災復興のために働くすべての人びと、ことに危険な作業に従事する人びと（、——）を導き支えてください。そしてわたしたちが心を合わせて祈り、いつもともにおられる慰めの主のみ姿を見出すことができますように。

これらの祈りを主イエス・キリストのみ名によってお献げいたします。アーメン

**参考資料 8：東日本大震災（東北地方太平洋沖地震）のための嘆願**  
**（日本聖公会主教会が 2012 年 3 月 11 日に発表）**

司式者

慈悲の神、天の父よ、東日本大震災によって命を失った人びとの死を悼みます。どうか主の深い慈しみのうちに、この人びとを安らかに憩わせてください。また、愛する者を失って悲しむ人びとがみ力により、あなたの愛の慰めのうちに生きることができますように

会衆

主よ、お聞きください

司式者

この震災によって離散させられた人びと、住まいを失った人びと、傷つき病のうちにある人びと、弱い立場に置かれている人びと、ことにしょうがいのある人びと、ご高齢の人びと、外国からの人びとを愛のみ手をもって守り支えてください

会衆

主よ、お聞きください

司式者

悲しみ、悩み、苦しみ、孤独のうちにある人びと、希望を失いかけている人びとを慰め、

生きる勇気と希望をお与えください

会衆

主よ、お聞きください

司式者

今、避難生活を余儀なくされている人びとや不自由な生活を強いられている人びとに、必要な保護が与えられますように。また、震災復興のために働くすべての人びと、ことに危険な作業に従事する人びと（、——）を導き支えてください

会衆

主よ、お聞きください

司式者

わたしたちが心を合わせて祈り、いつもともにおられる慰めの主のみ姿を見出すことができますように

一同

これらの祈りを主イエス・キリストのみ名によってお献げいたします アーメン

参考資料 9：小栗献「とりなしの祈り」

（『礼拝と音楽』第149号（2011年5月1日）2-3頁より転載）

神よ、深い悲しみと混乱と動揺の中からあなたに祈ります。

私たちの祈りをお聞きください。

本当の力をもっておられる神よ

人の理解を超えた巨大な自然の力によって打ちのめされ、  
痛めつけられ、今もその力におびやかされている人々のために祈ります。  
主よ、すべての力を越えて支配されるあなたの力を、  
弱り果て、疲れ果てた人々に与えてください。

人間の弱さをすべて知っておられる神よ

盤石であるかのように思われた土台が揺らぎ、  
積み上げてきた人生が崩れ落ち、希望と夢を失い、  
恐怖と寒さと無力感に震えている人々のために祈ります。  
人の心のすべてを知っておられるあなたが、  
その腕で人々を抱きしめてください。

うちひしがれた人をご自身のもとへとお招きになる神よ

突然の津波によってすべての財産と家と故郷と、  
そして愛する人々を暴力的に奪い取られてしまった人々のために祈ります。  
その人が泣く時共にいてください。  
それでもなおあなたが、生き続けることへと招いてください。

私たちの重荷を背負ってくださる神よ

すっかり混乱し、動揺し、氣力を失い、  
将来が見えずに深い絶望の中に座り込んでいる人々のために祈ります。  
あなたがみ手をもって立ち上がらせてください。  
そしてあなたと共に新しい一歩を踏み出させてください。

美しい、調和のうちにある自然をつくられた神よ

人間の傲慢によって傷つけられ、  
汚染されていく大地と空気と水のために祈ります。  
そして住み慣れた故郷を失おうとしている人々のために祈ります。  
あなたが与えてくださった自然と命を守ることも、  
自分の生活を優先させてきた私たちの罪を許してください。  
今、私たちの故郷は、  
人が住むことが出来ない土地に変わり果てようという  
重大な危機の中にあります。  
神よ、この世界をお守りください。  
砂漠に花を咲かせられたあなたが、この世界を新しくしてください。  
そして私たちの生き方をも、未来に向かって新たなものとしてください。

愛であられ、私たちに愛せよ、と言われる神よ

困難にある人々のために心を痛み、その人たちのために祈り、  
連帯して生きようとする日本の、そして世界中の人々のために祈ります。  
そしてそのすべての働きのために祈ります。  
私たちの絆を強めてください。  
私たちが共に生きようとする願いと、そのための行動を祝福してください。

希望なる神よ

希望を見出すことができずにいるすべての人々のために祈ります。  
主よ、私たちが信仰の内にはっきりと知ることができますように。  
たとえこの世界に希望がないように見えようとも、  
あなたこそが私たちの希望であることを。  
そしてあなたは、もっとも大きな苦しみと不安の中に、  
もうすでにおいでになっているということ。

全能の神、主よ

あなたに信頼します。  
あなたこそが私たちの微動だにしない土台なのです。  
今、私たちが為すべきことを、私たちに知らしめてください。  
そしてそれを為すための信仰と愛と力と勇気を私たちに与えてください。  
あなたが私たちの行く道を備え、  
そしてあなたが、私たちと共に歩んでください。

主よ、私たちの祈りをお聞きください。

(2011年3月17日)

[ Report ]

## **Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5–8, 2012)**

David Murchie

---



---

The 126th Annual Meeting of the AHA offered a variety of seminars and presenters, as well as an extensive line-up of tours to museums and other sites of historical interest in Chicago. As always, since the massive size of the AHA allows the organization to offer a wide variety of seminars, plenary sessions, special meetings of AHA-affiliated groups, film screenings, *et al*, the problem one faces is rarely one of not being able to find a session in which one is interested ; quite to the contrary, for this attendee, it is often difficult deciding which of two or three sessions I should attend, since many are of personal interest. In this report, I shall offer brief summaries and a few critical remarks on the sessions I was able to attend.

### **1. Teaching Workshop : “Recognizing Excellence in Undergraduate Teaching”**

Part I—“Teaching Undergraduates with Technology” (Panel presentation)

#### 1) Marian Mollin, Virginia Tech University

Ms. Mollin spoke on “blogging as a way to expand the analytical envelope.” Mollin uses blogging mainly in her upper level courses. Through blogging, students interact with articles every day and write a 600-800 word review/reflection on what they read for the purpose of contributing to a discussion in the next class. This requirement forces students to engage in reading, though, she admitted, for some it is a bit overwhelming. Furthermore, for the teacher it involves a lot of grading. The benefits of this kind of blogging, however, are significant. For example, for students, the blog is a familiar medium that soon turns into an instant portfolio of their writing, a portfolio that is public and can be read by other students. Mollin briefly explained some of the technical aspects of setting up this kind of a blogging program. In general, she was pleased with the results of the program. Students responded positively ; they took ownership of their work and personalized it. The students’ blogging emphasized their personal investment in the learning process. They wrote for other students as well as for the teacher, so the quality of papers improved. In general, the quality of the students’ thinking and writing both improved dur-



ing the program. Since it was possible to put images (e.g., pictures, movies, *et al* in their blog entries [in blogs one can use multi-media, which obviously cannot be done with papers]), the entries became more lively and made it possible for students to develop a deeper connection with the past than that which is possible through writing alone. Students could also reference the writing they did earlier in the semester, in this way building on their previous work. Ms. Mollin spoke of a few unexpected results. For one, the students' portfolios led to self-referential thinking. Second, the blog entries transformed discrete assignments into a developing body of work and analysis. Third, the blogs promoted serious scholarly conversation among the students, for example, through the use of the "ping-back," a means of making a direct reference to another classmate's blog. Mollin noted that pingbacks encourage students to think historiographically. Mollin's plans for the future include the addition of "tagging" to the blogging program, a means by which key words, phrases, ideas, and concepts in each blog can be "tagged" for reference. "Tag clouds" can be generated and used for concept mapping. She also plans more explicitly to use pingbacks for the purpose of teaching historiographical thinking.

2) John F. McClymer, Assumption College

Mr. McClymer dealt with the problem of getting students to interact in significant ways with a course and that course's materials. He spoke critically of the course "coverage" model, in which the teacher tries to lecture or in other ways seeks to teach a predetermined set of topics to the students. He felt that the drawback of such an approach is that students do not learn the relevance of the course for their lives; they leave the course and soon forget what they learned. In this regard he cited the article by Sipress and Voelker, "The End of the History Survey Course: The Rise and Fall of the Coverage Model" in the *Journal of American History*. According to McClymer, though we need to engage students in historical topics and images, we face significant obstacles like coverage/information overload, an over-emphasis on classroom teaching, and the fact that most students are not good listeners. He offered a critique of online texts and tests and spoke of the problem of emphasizing facts but not interpretation. He pointed to the difficulty in making open-ended questions for tests and the need to look at the various media available as, simply, tools for education. In a more extensive critique of the "coverage model," McClymer suggested that we need to emphasize learning more and grading less. He claimed we grade too much, quoting Einstein in this regard: "Those who don't make mistakes haven't tried anything new." He suggested that a lot of our testing is inauthentic, since, to answer many questions, one needs time, and in tests we often do not give enough time. He also spoke of the importance of helping students to think historically and contextually. Context is more than chronology and to do history is to contextualize narratives. Students need to contextualize, but how do we encourage that? McClymer suggested that we must learn to use a student's *confusion* positively; i.e., we must *legitimate* such confusion and use it as a tool for learning. Furthermore, students should actually be *doing* history; bullet points do not replace history. In the study of history, there are many new media of which we can take advantage. However,

teachers should show students the various options they have among these media, in this way making it possible for students to learn new means of contextualizing history.

Part 2—“What Works and What Does Not Work in the Survey and Assessment”

1) Eric J. Otremba, University of Minnesota

Mr. Otremba discussed the relation between academic history and the public preference for narrative. He suggested that there are too many “must teach” moments in our classes, and that students tire of this approach. He favored limiting the materials used in the course. He believes that one of the problems we face in teaching history is our tendency to stress facts over meaningful narrative. He said that we need to use past history to illustrate contemporary problems and thereby to connect history to contemporary issues.

2) Daniel McNerny, Utah State University

Mr. McNerny dealt with the issue of assessing teacher effectiveness. He began with some critical remarks on ways of assessment that do not work. For example, in the top-down approach to teacher assessment, the methods involved do not take into account the individual aspects of the course. According to Mr. McNerny, the assessment should be a systematic effort to understand student learning. The assessment is very much about students—what they bring to a course, what they learn, and what they take from the course. The central question of a good assessment is, “What should students know, understand, and be able to do when they complete our program of study?” To answer this question, the assessment must be done from the bottom-up and it should be discipline-specific. We cannot effectively use one generic model for assessing all courses. McNerny suggests that an assessment can work well if it uses clear and transparent language and if it is linked to specific developments in the students, e.g., student progress. In developing the assessment, teachers should collaborate with colleagues at other institutions. The process of developing the assessment must be inclusive because many “stakeholders” are involved, e.g., teachers, students, and library workers. The assessment should seek to preserve diversity and autonomy and should not focus on a finished product; the assessment should always be seen as a process. In concluding his discussion, McNerny warned teachers not to “go it alone” in putting together an assessment program. He suggested that there are good sources which can be consulted, one such being a program called “Tuning,” a product of the AHA’s collaboration with the Lumina Foundation, which is being used in several states in the United States (US), several other countries, and Canada. The program focuses on the outcome of academic education.

## **2. Transnational Peace Networks and Communities of Pacifism from the 1920s to the 1960s**

1) Denise Ireton, Binghamton University (State University of New York)-*Organizing for Peace as Citizens of the World: The Transnational Politics of Women Leaders between the Wars, 1930-45*

Ms. Ireton discussed the problems faced by women leaders since 1920, when peace became the main issue for many women’s groups. She pointed out that women’s groups

played an important role in developing non-state activism, especially in the area of disarmament. Women's international organizations worked to make the transition from disarmament to peace, in the process earning the support of the League of Nations. At this time, women organized internationally to push for disarmament, the main focus of many in women's organizations. A disarmament conference was organized and a statement made about world disarmament, a statement that was similar to that of the League of Nations. The group attempted to draft a letter to send to Hitler, but there was too much disagreement and the letter was not sent. Mary Dingman, a leader in the disarmament efforts of women, was disappointed by the lack of action displayed by the Disarmament Committee. The problem was that the Disarmament Committee was supported by businesses who too often disagreed with the direction of the women's disarmament effort. Regrettably, disarmament turned out to be extremely hard to implement.

2) Ilaria Scaglia, Columbus State University—*The Peaceful World of Burlington House—Displaying Art, Cooperation, and Internationalism in the 1920s and 1930s*

Ms. Scaglia discussed the interesting social dynamics that developed when people of different national origins organized and presented various art exhibits at the Burlington House art museum. From 1930 to 1945, many transnational figures became involved in organizing the exhibits. There were Flemish and Belgian, Dutch, Italian, Persian and Chinese exhibits, with the Italian exhibit receiving the highest number of visitors. The organizing of exhibits at the Burlington House took much cooperation. Though the planners came from different countries, they showed a strong sense of mutual respect through their work on these international art exhibitions. Catalogs of the exhibitions expressed their overall goal as peace. The aesthetic value of the works became the universal language, and the cooperative exchanges that took place demonstrated the openness of the international community. For example, the Chinese ambassador in London celebrated the happy relationship between China and Great Britain. Countries showed their willingness to cooperate with other countries to plan and stage international, cultural events. It is important to note that the group of planners was quite diverse, even in regard to the members' politics. Nevertheless, there was much interaction among the people involved, and even among the non-state actors and the state actors. The participants were seen as pacifists. Their exhibitions were the product of the work of many different kinds of people, and their success was the result of that collaboration.

3) Shelley E. Rose, Cleveland State University—*"A Source of Energy for New Action!" Transnational Pacifism Networks and German Peace Movements, 1921-66*

Ms. Rose began by making the important point that transnationalism focuses on individuals. She explained that in the 1921-66 period, transnational connections between peace activists reached across national borders. These intermittent, direct, cross-border contacts among peace activists had the effect of raising awareness among the activists for the need for peace. In 1920 several "No More War" demonstrations had been organized by pacifist organizations, with these demonstrations receiving newspaper coverage. German

activists, impressed as they were by the work of the British “No More War” activists, organized their own “No More War” demonstrations in Berlin, emphasizing the importance of transnational participation in the demonstrations. Peace exhibits and the way peace meetings were organized also began to reflect the importance of transnational awareness and cooperation. In short, during this period, the common struggle for peace and disarmament raised German awareness of the importance of transnational contacts and cooperation.

### 3. Plenary Session of the AHA Program Committee—“How to Write a History of Information : A Session in Honor of Peter Burke”

Panel :

1) Paula Findlen, Stanford University—*How Information Travels : Lessons from the Early Modern Republic of Letters*

Ms. Findlen began her historical discussion of “mobilizing information” with remarks concerning Leibnitz’s attempt to bring together several different sources of information that were available at that time. He dreamed of tapping into the Jesuit storehouse of knowledge and worked through his contacts to construct an information system that could do that effectively. The Society of Jesus and the Republic of Letters collaborated on developing new means of scientific observation. They began a project of global observation in which they globalized the Jesuit network. Leibniz contributed to the overall project by creating a system of information based on his correspondence with others, mainly missionaries. Eventually, Leibniz became the information minister of late 17th century Europe.

2) Randolph C. Head, University of California, Riverside—*Making Information in Early Modern European Archives*

Mr. Head focused on problems dealing with the establishment of the archives and the handling of a proliferation of manuscripts, problems such as how to handle *metadata*, how to evaluate the nature of archival authority, and problems of “friction” (threat of rats, moisture, *et al*) faced by manuscript collections. In regard to the question of *metadata*, Head called attention to the relational nature of information, i.e., its meaning depends on who reads it to whom. In the course of organizing data, one faces the problem of how to accumulate texts, how to determine and use the distinctives of various texts, and how to identify various foci in the data. The past use of cartularies has been very beneficial because it has made finding documents easier. For the numerous documents produced there were registers and indexes, alphabetical indexes, and text summaries that were stored by date and series. All of these elements played an important role in the emergence of the archives. As to the issue of *authority*, Head pointed out that in archives, authority takes the form of specialists, audiences, and law. In regard to the role of law in archives, it is important to realize that changes in the use of evidence led to changes in the authority of archival documents. The issue of *friction* is the issue of preserving archival documents from various threats to their existence. These threats have involved entropy (fire, water, bugs, mice, *et al*), human action (destruction, hiding), and structural friction caused by *resemitosis* (transforma-

tions in meaning-making), concerning which Head reminded attendees that as readers change, so does the way they understand documents.

3) Daniel Rosenberg, University of Oregon—*Data before the Fact*

Mr. Rosenberg was just beginning to write a history of the concept of data and spent some time talking about interesting experiences he had already had working on the project. His early research included studies of the work of J.B. Priestly, one of the first to use the word “data” in its modern sense. After Priestly used the word, many others began to use it. Prior to the word’s use in the 19th and 20th centuries, the word in Latin stood for something given, i.e., something taken for granted. In the 17th century, historical data were not seen as things that could be proven ; i.e., they were not something for which one could find evidence.

4) Paul Duguid, University of California, Berkeley—*Counting on Information*

Mr. Duguid spoke of the concept of information and its varied meanings to different people. He spoke of information’s “reflexive life” and its unexamined life. As a portmanteau word, *information* has taken on various meanings judicially, philosophically, and politically. Some have thought of information as accumulated knowledge, e.g., in the statement, “for your information.” Though all understandings of the word are not compatible with each other, *information* is understood variously as new (knowledge), as countable and cumulative, as compressible, and as causal. Nevertheless, as Duguid explains, though information wants to be free and needs to be constrained by the author, neither is actually the case.

5) Peter Burke-Response to the presentation of the panel members

Mr. Burke commented briefly on the different approaches possible in writing the history of information. He spoke of the importance of the infrastructure and maintenance of information and of the value of comparative approaches to a history of information.

#### **4. “Fukushima : An International Perspective on Nuclear Accidents”**

Panel

1) Kohta Juraku, University of Tokyo

Mr. Juraku spoke about the dilemma of nuclear energy and the potential for future disasters. He called attention to the Nuclear Regulatory Commission’s (NRC) recent approval of a new Westinghouse reactor and the nuclear industry’s claim that it has solved the problem faced by previous reactors. The underlying problem, however, as Juraku pointed out, is that modern technology can lead to disaster. He commented briefly on the development of the field of disaster studies in the 1980s, but also contended that there are no easy solutions ; therefore, it is essential that we understand evolving technology. Mr. Juraku also spoke about the socio-historical context of the Fukushima accident. Because Tepco failed to contain the problem, the release of radiation could not be avoided. Workers could not get close enough to the reactor to repair it due to the high level of radiation. One serious problem was the centralizing of too many reactors (often several)

in one spot, compared with, for example, the US, where there are, at most, two or three in one place. Juraku also discussed the difficult economic interrelationship of the nuclear industry and the municipalities in which nuclear reactors are sited. The siting of nuclear power plants has contributed greatly to the financial capabilities of municipalities receiving the reactors, such municipalities, in fact, having been lured to participate in the siting through a scheme of government subsidies and tax income. Many municipalities which have not had such facilities have seen deficits as a result of the current long-standing recession and depopulation problems. Juraku also spoke of the *Goyo Gakusha* problem, i.e., the problem of experts who hesitate to speak out for fear of creating panic. There is a problem of trust among the experts, but it is essential that such experts be willing independently to speak out on any problems they see in any aspect of nuclear radiation-related projects.

### 2) J. Samuel Walker, U.S. Nuclear Regulatory Commission

Mr. Walker began by comparing the Fukushima situation with the Three Mile Island accident in the US. Though he admitted that Three Mile Island was a major crisis, he contended that, because there was no release of large amounts of dangerous radiation, it is inaccurate to refer to it as a disaster. According to his explanation however, at Fukushima there was a release of much dangerous radiation and the displacement of many people. He also argued that the performance of nuclear reactors has improved since 1979. Walker suggested that there are many issues regarding the Fukushima situation, including the need for protection against natural disasters and the reliability of back-up power systems. The fundamental question is, he said, “Are the benefits worth the risk?” He stressed the importance of insisting discussions be carried out in an informed way. He felt that public attitudes toward nuclear power are not well-informed. He also was of the opinion that the press is harsher in its reporting on nuclear accidents than it is in reporting on other disasters. To this attendee, that statement was a bit strange, since it would be hard to find a greater current threat to human existence than that posed by nuclear explosions; indeed, one would hope that the press would be even more critical of nuclear disasters than it is.

### 3) Sonja Schmid, Virginia Tech

Ms. Schmid had been working on a book on the Chernobyl disaster and spoke about that situation in relation to the situation at Fukushima. She pointed out that Chernobyl was easily dismissed as a systemic disaster. However, technically speaking, Chernobyl was functioning. It was a pressurized water reactor and the system was working organizationally. Responsibility for the operation of the Chernobyl reactor was not in the military department but in the ministry of electricity. The system was growing and expanding in parallel with US President Eisenhower’s *Atoms for Peace* program. In her discussion, Schmid asked what lessons can be learned from these disasters. She suggested that historians should play an important role in the investigation of a nuclear accident’s pre-history and in the determination of what words should be used in describing the crisis. As Schmid pointed out, the words “safe,” “normal,” and “danger” for example, mean different things to

different people.

4) Martin Melosi, University of Houston

Mr. Melosi commented that, according to the Russian periodical *Pravda*, Fukushima represents the end of the “nuclear spring.” Melosi disagreed, contending that nuclear energy will continue where it already is. Nevertheless, Fukushima increased anti-nuclear sentiment, especially in Germany. He said there were mixed signals from Japan regarding the future of nuclear power. He pointed to a particularly critical issue of dealing with the matter, namely, the tendency to conflate the two issues of atomic weapons and nuclear power. Pro-nuclear people argue that the two are not connected, while anti-nuclear forces contend that they are indeed related. Melosi spoke of this as the “atomic energy paradox.” He then raised a most important question, viz., where does Fukushima sit in this debate ?

### 5. *A Film Unfinished*

Though I attended the showing of this film, there were so many technical difficulties in the presentation of the film that I find it difficult to offer an evaluation. However, it certainly appears to be an important addition to the archival material on the Warsaw Ghetto experience, so I would like to include in this report the following quotation from the program notes for the film :

At the end of World War II, 60 minutes of raw film was discovered in an East German archive. Shot by the Nazis in Warsaw in May 1942, and labeled simply “Ghetto,” this footage quickly became a resource for historians seeking an authentic record of the Warsaw Ghetto. However, the later discovery of a long-missing reel, which included multiple takes and cameraman staging scenes, complicated earlier readings of the footage. *A Film Unfinished* presents the raw footage in its entirety, carefully noting fictionalized sequences falsely showing “the good life” enjoyed by Jewish urbanites, and probes deep into the making of a now-infamous Nazi propaganda film.

### 6. “Everyday Soldiers : The Limits of Militarization in Postwar American Society”

1) Amy Rutenberg, University of Maryland, College Park—*Failure at Fort Knox : Public Opinion and the End of Universal Military Training*

Ms. Rutenberg discussed a proposal by the US Truman administration to establish universal military training (UMT). By 1943, America was already preparing for its next war, and according to President Truman, America needed universal preparation for war. Following the end of the Second World War however, in spite of the president’s arguments for the program, the public was not convinced. Many opposed UMT for many and various reasons. In response to the opposition voices, Truman initiated the Fort Knox program of militarization, a program which encouraged young men to spend one year with (but *not in*) the military. In 1947, two thousand people visited the program site (Fort Knox). Those favoring UMT hoped the program would encourage entrants to work together, and their

strong public relations efforts sought to convince the public of the value of UMT. The program stressed the democratization that was a part of UMT, and the program's educational component emphasized open discussions over lectures. As Rutenberg explained, through this program the military offered an idealized version of military service, e.g., it spoke of its efforts to instill moral values in soldiers. As a result, in mid-1947, the Department of Defense established a program of military conscription.

2) Rachel Louise Moran, Pennsylvania State University—*The Advisory State: Physical Fitness through the Ad Council, 1955-65*

Ms. Moran discussed post-World War II governmental efforts to deal with the problem of the declining physical fitness of American youth. Following the war, government leaders became concerned when fifty percent of US young people failed standard tests for physical fitness. To combat this decline, the government utilized the services of advertising firms to encourage fitness. President Eisenhower established the President's Council on Youth Fitness and put his vice-president, Richard Nixon, in charge of a fitness investigation program. Eisenhower wanted to work through private individuals rather than to initiate a program through the auspices of the federal government. Nevertheless, by executive order Eisenhower created the President's Council on Youth Fitness (PCYF). The purpose of the PCYF was to make fitness popular. To this end, it sought to use popular figures to represent or push the Council's program, eventually setting up a partnership with a national advertising council. In 1961, under the leadership of President John F. Kennedy, the program received a strong impetus from the federal government and the name of the program was changed to the President's Council on Physical Fitness (PCPF). The first celebrity representative was Bud Wilkinson, football coach at the University of Oklahoma. PCPF seemed to have no limits on its activities under the leadership of the ad council. To disseminate information on the fitness program the organization used television, movies, pamphlets, music, posters, *et al*, and physical fitness councils were established across the country. In a sense, it was a test of what market-based liberalism could do with government support.

3) Joy Rhode, Trinity University—*The Rise of the Contract State: Privatizing Social Science for National Security*

Ms. Rhode discussed the problems with collaboration between scholarship and national security organizations in the US. During the Cold War, there was virtually a marriage between scholarship and national security. Many social scientists believed that this would be beneficial for both the military and scholarship. However, critics called for a restoration of scholarship that was independent from the military. Though military scholarship eventually moved off-campus, intellectual life was deeply affected by the Cold War. The Pentagon began to fund social research projects carried out by social scientists and secrecy began to shape the distribution of knowledge. During the 1960s, there was a backlash against the military-industrial complex. Many spoke critically of the perils of militarism, the growth of state power, and the growth of power abroad. Many universities got rid of military research organizations that were still operating on their campuses. The direction of



research began to change, with new foci on subjects like counter-revolution research (e.g., The American Institute for Research). Research began to cover even non-military research, as political leaders came to the conclusion that American urban populations needed to be contained. In the 1970s, though the number of government research contracts increased significantly, many opposed this development of the National Security State. Rhode pointed out that the US is still wrestling with the issue of the relation between the social sciences and militarization.

4) In comments on the presenters, Laura McEnaney (Whittier College) called attention to the ambivalence of the military as an institution and the high degree of adaptability and staying power exhibited by militarism, and Michael S. Sherry decried the insufficiency of the limits that exist on the exercise of militarism in the U.S.

## **6. “Historians, Journalists, and the Challenges of Getting it Right, Part 3 : Interpreting the Arab Spring”**

Juan R.I. Cole, University of Michigan—*The Arab Spring in Historical Perspective*

Mr. Cole offered his interpretation of the background and events of the Arab Spring, speaking of that combination of revolutionary events as a good opportunity to write contemporary history. The movement began with a story about a Tunisian vegetable seller. According to the story, the seller was arrested by the police, who took his identification card, tore it up, and burned it. In response, the frustrated vegetable seller burned himself. This led many people to demonstrate against the police, and the demonstration grew to become a mass movement that put pressure on the Tunisian elite. Tunisian president Ben Ali gave instructions to shoot the demonstrators, but Ben Ali’s chief of staff refused to do so. Later, Ben Ali left the country. Though some parts of this story may not be true, the story became inspirational for Tunisians as well as many outside Tunisia, especially many in Egypt. Tunisia came to represent hope for many Arab people. Much of the ongoing work of the rebellion was facilitated by the Internet, even though few (maybe 1%) in Egypt were connected to the Internet. Many rural areas in Egypt joined the revolution, though this was barely noted by the media. Four dictators were overthrown and much governmental corruption (especially much nepotism) was exposed. In Egypt, corruption probably cut 1%-3% from the Gross National Product (GNP) of the country. As Cole explained, the Arab Spring revolutions can be spoken of as social revolutions because they were revolutions against elite classes of people. In the 1960s and 1970s, 50% of the Egyptian economy was controlled by the government. It was a creation of the middle-class. Eventually, however, Egypt was pressured by the neo-liberal policies of Western nations to privatize its economy, the result being the development of a kind of insider trading that increased wealth for crony regimes. As Cole pointed out, if one is fully to understand what happened, one must know the history of the political economy of Egypt. Prior to the economic downturn of 2008 and as far back as the 1960s, parliamentary democracy in Egypt already had a bad reputation and many people were beginning to develop a favorable impression of bourgeois

democracy. Leftist groups started a revolution, but they were unable to form a government. One of Egypt's strong allies was the US, which also came under criticism from revolutionary groups. Following the decline of the USSR, the US was left as the only superpower, and one with no checks or balances on what it could do. Thus, in a sense, the revolutionary groups were also challenging the superpower status of the US.

Comments on presentation by Juan Cole

1) Carolyn Eisenberg, Hofstra University

Ms. Eisenberg raised several important questions concerning the subjects Mr. Cole covered. They are as follows :

How do we explain the explosion of democratic sentiment in Arab nations ?

How do we explain the role of Egypt's military ?

Why did the military stop helping the Egyptian regime ?

What is the present role of the military in Egypt ?

What is the role of the US in supporting Mubarek ?

What is the role of the US in putting pressure on Egypt regarding its relationship with Israel ?

Historians recognize that the US supports dictators ; but do people in general recognize this ?

The US was not expanding democracy in Iraq. Therefore—

What was the US doing in Iraq ?

Was there a genuine desire to root an Iraqi government in some kind of popular support ?

Ms. Eisenberg suggested that US efforts have been “pretty messy” and that the US has done a poor job of communicating to the people at large the US's role in these conflicts.

2) Leila Fawaz, Tufts University

Ms. Fawaz commented on the role of Islam in the events of the Arab Spring. She was critical of the US media's exaggeration of the role of the Muslim Brotherhood in the Arab Spring, drawing attention especially to US rhetoric which has suggested that Islamic parties will seek to keep freedom from developing. However, in many countries, Islam organizations have provided many social services to the people. Women have been empowered ; there has been, in Ms. Fawaz's words, an “ethics of the square.” In Egyptian universities today, half of all students are women. In addition, due to continuing economic problems, the governments of both Tunisia and Egypt have lost legitimacy. Explaining the Arab perspective on Arab Spring, Fawaz pointed out that one cannot expect linear progress in the case of the Arab Spring. In fact, she suggested that it would be better to refer to Arab Spring as an “Arab Awakening” which will be worked out over the next ten to fifteen years. It is an awakening that signals the transfer of power to the young. Arab youth believe they can bring about change ; that belief, Fawaz insisted, will continue.

3) David Moberg

Mr. Moberg was critical of western reporting on the Arab Spring. In particular, reporters generally offered little in the way of historical context. Furthermore, while much of the discontent associated with the Arab Spring was rooted in economic problems, American reporters generally failed adequately to cover relevant issues of union activity, oil, Israel, stability of allies, and the major interests of the U.S. in the matter. Moberg pointed out that reporters overemphasized US help in making democratic advances and underemphasized the negative results of US actions. In short, US reporting on the events of the Arab Spring suffered from an uncritical view of the United States itself.

## 7. “Thinking the Twentieth Century : In Memory of Tony Judt”

Panel

1) John Dunn, King’s College, University of Cambridge

Mr. Dunn spoke of Tony Judt as a man with a powerful vision and message, a man who has had a profound effect on the history of twentieth century Europe.

2) Marci Shore, Yale University

Ms. Shore discussed the intellectualism and Marxism of Tony Judt. She spoke of the extraordinary anger that came out in Judt’s book, *Past and Perfect*. In her words, Marxism was the air that Judt breathed, and the core of the book was self-criticism and guilt. She called attention to the anti-utopianism and the “great silence” (i.e., the blood of others) that played such a prominent role in Judt’s thought. Ms. Shore summarized Tony Judt’s intellectual legacy as the realization that epistemological questions do not always result in moral questions.

3) Peter E. Gordon, Harvard University

Mr. Gordon, who did not know Tony Judt personally, saw Judt as a teacher of ideas. His comments of Judt were more negatively critical than those of the other commentators. To Gordon, *Past and Perfect* was far from a perfect book, and he decried its stringent moralism. According to Gordon, history should seek a balance between judgment and understanding. He pointed out that Judt was not just a child of the 1960s, he was, in many ways, a conflicted person. Gordon suggested further that historians should delay the rush to moral judgment of Judt. He spoke of Judt as a political historian with a capacious intellect. Gordon pointed out that one must appreciate intellectual ideas on the basis of the ideas themselves ; according to Gordon however, Judt did not have a positive attitude toward abstraction.

4) Timothy Snyder, Yale University

Mr. Snyder had co-authored a book with Tony Judt (a book which was still unpublished at the time of the meeting), and he offered several remarks concerning Tony Judt’s teaching. He spoke of Judt as a political historian and explained that Judt got better simultaneously as an historian and as an intellectual. He suggested that in *Past and Perfect*, Tony Judt was castigating himself through castigating Jean-Paul Sartre.

## **8. Andrew J. Bacevich, Boston University—*The Revisionist Imperative : Rethinking the Twentieth Century***

Mr. Bacevich took a critical look at how Americans have viewed their own history in the twentieth century. He remarked that the US is one of only a few nations that believes in the efficacy of war. In short, Americans believe in war because, for a time in American history, war worked ; war was effective, it accomplished its purposes. By 1945, war had invigorated US institutions. The US showed that it could do big things, e.g., the Manhattan Project. Because of the nation's successes in war, the US had become a cultural, military juggernaut. America's wartime successes were celebrated in movies and television programs such as the famous TV series, *Victory at Sea*. This was the story of America ; in Tony Judt's words, for America, the Second World War became a "memory palace." Bacevich pointed out, however, that history must ultimately speak to the present and that the time is ripe for a revision of the twentieth century canonical account of America's wars. Seeing *history* as a widely shared, deeply internalized vision of the past and recognizing the morally hazardous nature of *revisionism*, he suggested that for citizens of the twenty-first century, the twentieth century has two stories to tell, viz., 1) the story of the "short twentieth century" (1914-1989) and 2) the story of the "long twentieth century" (the battle over who will dominate in the Middle East). Bacevich went on to explain that in the short twentieth century, the American view of democracy left much to be desired. Allied forces killed noncombatants and did little to postpone Hitler's "final solution." Later, the US itself employed scientists who had worked for Hitler. This use of Hitler by the West showed that the short twentieth century was always about politics and power. At the onset of the postwar period, Americans were forced to look again at the morality of war. From the late 1970s up through 1989, the country failed to produce any alternative to western, liberal democracy, and 1989 marked the rise of American triumphalism, as globalization became Americanization. As the only surviving superpower after the collapse of the Soviet Union, the US's waging of the first Iraq war showed the world that western leaders were unwilling to view the Middle East on its own terms and that they believed that war still worked. In the 1990s, the view that war still works for America became the view of neo-conservative politicians in America. In a sense, as Bacevich pointed out, September 9, 2001 became 1941 all over again as a new crusade began. War would persist as an accepted staple of American policy. Once begun, war campaigns now go on all but indefinitely. According to Bacevich, the American affinity for war is impoverishing the country. Americans need to look carefully at the "long twentieth century," a century that should teach them humility. They need a usable test for truth. He suggested that as historians, we need to do better, and we need to develop the means to do so.

## 9. “Decolonizing U.S. History : The United States and Decolonization at Home and Abroad”

Roundtable Discussion

1) Brenda Plummer, University of Wisconsin-Madison—*Race and Class*

Ms. Plummer described decolonization in Africa as a racist operation. She spoke of Hugh and Mabel Smythe who worked in Nigeria and became US ambassadors to developing countries. Plummer explained the importance of recognizing the difference between the African-American experience as a minority experience and African policy. Not understanding this difference has caused many African-Americans to stumble in their understanding of Africa.

2) Lorin R. Thomas, Rutgers University-Camden—*Puerto Rico*

Ms. Thomas spoke of Puerto Rico as the closest thing the U.S. has had to a real colony in the twentieth century. However, the main issue regarding U.S. colonization of Puerto Rico has not been the actual taking of land, but the patterns of imperial ideology exhibited by the US. The first stage of US colonization of Puerto Rico took place in 1898-1917. At that time, a debate was raging about whether Puerto Rico was actually a colony or not. In 1937, the Puerto Rico Independence Bill was passed, removing U.S. military support from Puerto Rico. Mark Antonio, a Representative from Harlem, argued further for the actual decolonization of Puerto Rico. The issue was not only a US matter however, for in 1949, there was tension regarding Puerto Rico’s status in discussions within the United Nations Committee on Non-Self Governing Territories.

3) Daniel M. Cobb, University of North Carolina at Chapel Hill—*Indigenous Peoples* (Mr. Cobb was unable to attend and his remarks were read by session chairperson, Andrew Jon Rotter, Colgate University)

Mr. Cobb commented on the human rights of indigenous peoples. He pointed out that it is important to relate human rights to international law. The Iroquois Indians are a good example of a people who sought recognition through international law. After World War II, native rights advocates appealed to US humanitarianism, seeking to use US policy as a positive example of human rights policy.

4) Bradley Simpson, Princeton University—*Human Rights*

Mr. Simpson pointed out that we have much research on colonization but very little on the results of the end of decolonization. He explained that indigenous rights activism and indigenous self-determination began to change U.S. policy regarding indigenous peoples. One problem was that within the US, there were different views on the meaning of *self-determination*. By the 1970s, decolonization was not an act, but an ongoing process. As many argued at the time, in the 1970s, the denial of self-determination led to many acts of terrorism. Simpson advised that historians need to take statements on collective rights more seriously.

5) Maurice Jr. Labelle, University of Akron—*Decolonization, Imperial Culture, and the Politics of U.S. History*

Mr. Labelle offered a more culturalist perspective on decolonization than did others participating in the roundtable discussion. He suggested that decolonization defines the twentieth century because it changed the way people thought about power and dominance. The U.S. was a culture of exceptionalism, an apotheosis of the nation-state concept itself. Citing Edward Said's *Culture and Imperialism*, Labelle maintained that U.S. history remains chained to the idea of western centrality. He pointed out that decolonization is a long, drawn-out process, not a series of disconnected events. Indeed, political decolonization is not over, for it continues to be a US process, and the US continues to be an empire. When the US has called for decolonization in the past, it has forgotten about its own colonialism. Labelle decried the reality that US history texts remain heavily influenced by the western perspective and fail to take eastern views into account in their treatments of various issues.

# 『組織神学を学ぶ人びとのために』

## ——組織神学の主要著作』(V)

レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、マルティン・ヴェンテ編

(佐々木 勝彦訳)

### 第三章 教理問答の神学…生活における聖書の使用

宗教改革者たちは信仰の指導と前進に特に神学的関心を示した。彼らは、ルターの二つの教理問答書(一五二九)、ジュネーヴ教会信仰問答(一五四二)、ハイデルベルク信仰問答(一五六二)を生みだした。これにより教理問答書は、神学的文書において正典を取り扱う際の独自の著作形式とみなされた。しかしながら教理問答書を生みだしたというだけでなく、なぜ宗教改革の神学は全体として教理問答の性格をもったのかという理由を説明することはできない。その性格の本質は、宗教改革の神学が神学的事態

に関する教理を常に学習者の能力から構成したことにあつた。このように宗教改革の神学は、受洗したキリスト者の教育と訓練を彼らの神学的思惟の方法とした。そのための神学的根拠は、宗教改革の神学が神学全体を、個々人の救いにとって知るべき必要不可欠な事柄に基づいて方向づけようとしたことにあつた。救いに必要不可欠な事柄に関する知識は、聖書を読むことにより自主的に自らのものとされなければならないのである。

神学を信徒による聖書の理解に基づいて方向づけるこのやり方を決定づけたのは、宗教改革者の新しい聖書理解であつた。この理解は、聖書の正しい解釈は、教理に関する教会の権威ある機関(教皇、教父、公会議)ではなく、聖書それ自体の明晰性と明瞭性を通して可能になるということから出発していた。M・ルター

は聖書の自己解釈に関する彼の教理 (*scriptura sui ipsius interpretis*) において、J・カルヴァンは聖書に関する聖霊の内的証言 (*testimonium internum*) に関する彼の言及において、この理解を展開した。宗教改革者の聖書解釈は、方法的論の点で積義的熟慮と教義的熟慮を相互に結びつける解釈学的循環論法に従っていた。つまり、個々の聖書箇所の詳細な解釈は、常に読者の生活への適用と結びつけられ、次に後者は再び聖書の解釈を啓発するも

のとみなされた。本文の解釈と適用の間の運動は、次のように遂行された。つまり、本文と生活の間の諸々の類比が指摘されるか、あるいは約束と成就の弁証法が聖書の適用の規範とされた。それゆえ宗教改革者たちの聖書本文に対する積義的関心は、決して古めかしいものではなく、常に、実践的で応用神学的な思考形式へと移行して行った。



## マルティン・ルター

### 『大教理問答』

### マルティン・ヴェンテ

#### 一 略 歴

マルティン・ルターは、一四八三年一月一〇日、アイスレーベンに生まれた。彼は宗教改革を始めた人物であり、一生涯、その最も重要な主唱者であった。彼が時代の出来事にどれほど強い影響を与えたかは、彼が死んだとき、彼の神学に基づいて中央ヨーロッパの政治体制が変革されたことに示されている。一五〇一年に学業を終えると、一五〇五年までエアフルトで（七つの自由学科）(artes liberales)を学び、唯名論に強く影響された。それに続いて、父の願いにより法学を学ぶ予定であった。ところが一五〇五年七月二日、彼はシュトゥットルンハイムの近郊で落雷に遭い、修道士になることを誓った。彼はエルフルトのアウグステイヌス隠修修道会に入り、一五〇七年、司祭に叙階され、同じ年に神学研究を始めた。一五一一年、ヴィッテンベルクの修道院に移

り、一五一二年、神学博士の学位を授与され、ヴィッテンベルクの聖書教授となった。さらに一五一二年以降、彼は修道院の副院長になり、一五一五年からは修道会の十の修道院の管区長代理となった。また一五一四年以来、彼はヴィッテンベルク教区教会の説教職の務めを果たした。一五一六年以来、『ドイツ神学』という表題で、ドイツ神秘主義の精神で書かれた論文をいくつも出版した。ここに現れるのは、聖職者の生活とそこにおいて実践された（経験）の神学に対するルターの高い評価である。教授としてまず彼は詩篇の講義を行つた（1513-1515；WA 3, 11-652；4, 1-462）、次にローマ書（1515/16；WA 56, 157-528）、ガラテヤ書（1516/17；WA 57/III, 5-108）、コリント書（1517/18；WA 57/III, 97-238）の講義を行った。そのさい彼は次のことを認識した。つまり神の義が人間に与えられ、人間は信仰における神の言葉を通してのみ救いに到達するのである（『宗教改革の突破』に関する論

争について包括的に扱っているものとしては、Lohse 1968と Lohse 1988を参照)。

これは、ローマとの対決の第一段階になった。一五一七年一月三十一日、ルターは、横行していた贖宥券の販売に対抗し《贖宥の効力を明らかにするための討論》(九五箇条の提題)(WA 1, 233-238)を送付した。ローマでは彼を告訴する手続きがとられ、一五一八年、アウクスブルクにおいて教皇特使枢機卿カエタヌスによる審問が行われた。一五二〇年、ルターは《宗教改革主要文書》において彼の神学を表明した。すなわち『ドイツのキリスト者貴族に宛てて』(WA 6, 404-469)において彼は、聖職者階級が世俗階級の上位に位置づけられていることに異議を唱えた。『教会のバビロン捕囚について』(WA 6, 497-573)において彼は、七つのサクラメントを二つに減らした。『善きわざについて』(WA 6, 196-276)において彼は、十戒を解釈し、善き業はたしかな信仰の救いの前提ではなく、その結果であることを指摘した。そして『キリスト者の自由』(WA 7, 20-36)において彼は、人間は信仰においてすべての人間と事物の主人であると同時に、愛において彼らの家臣であることを簡潔に説明した。一五二〇年、ルターの教説はローマ側から有罪と判定された。一五二一年、選帝侯フリードリヒ(賢公)の強い要求により、ルターの事件はヴォルムスでの帝国議会で審議されることになった。彼は撤回を拒否し、破門

され、その後、帝国追放となった。彼はフリードリヒ賢公によってヴァルトブルク城に保護され、そこで特に新約聖書をギリシア語からドイツ語に翻訳した。

宗教改革を秩序ある軌道に乗せるため、一五二三年、ルターはヴィッテンベルクに戻った。彼はそこで死ぬまで講義を続け、聖書の翻訳を完成し、説教し、数多くの手紙で宗教改革の発展を導き、一五二三年からは重要な論争を行った(WA 39/II)。一五二五年、宗教改革内部の相違がやがて分裂の要因となり始めた。つまりルターはTh・ミュンツァーに反対した。ミュンツァーは農民戦争において神の国を直接地上に導入しようとしたからである。ルターは指導的な人文主義者ロッテルダムのエラスムスに反対した。エラスムスは、人間は神に対して自由意志を持つと主張したからである(『奴隸意志について』[WA 18, 600-787])。さらに一五二五年、ルターは脱走した修道女カタリーナ・フォン・ボラと結婚し、彼らの間に六人の子供が生まれた。一五二六年、一五三〇年、ルターは、キリストの臨在の問題をめぐるツヴィングリ及び他の高ドイツ地方の宗教改革者たちと論争した(『キリストの聖餐について。信仰告白』[WA 26, 261-509])。一五二九年、ルターは小教理問答と大教理問答を出版した。注目すべきことに、二つの本文はルターの関係者たちにとって論争の種とならず、彼らはこれらを《ある仕方》で、ルターが書くことのなかった教義学

の代用とみなす》(Lohse 1977, 154) ことができた。一五三〇年代以来、ルターはたびたび病気になった。彼は、彼の黙示録的な時代理解にも鼓舞されて、ユダヤ人と教皇制に対し非常に厳しい文書を書いた。一五四六年二月一日、アイスレーベンで亡くなり、ヴィットテンベルクに埋葬された(ルターの生涯と著作については、Schwarz 2002 あるいは Lohse 1997 を参照。前者は簡潔であり、後者は包括的である)。

## 二 作品

### 二・一 作品の位置づけ

〈カテキズム(教理問答)〉という概念は伝統的に三つの意味で理解されてきた。つまり(洗礼のための)教育の出来事、その際に取り扱う素材、最後に書物それ自体、の三つである。キリスト教共同体はその初めから、大人の受洗者のための準備教育を行った。四世紀に幼児洗礼が行われるようになった後、子どもに代って代父母が、後に子どもたちに教育内容を伝えるという委託を受けて、教育を受けた。この教育内容つまり素材はそれ以後、洗礼信条、主の祈り、愛の二つの戒めから成り立っていた。一二一五年のラテラノ公会議を通して告解の実践が一般に義務づけられて以来、十戒が頻繁に教理問答の素材として付け加えられるように

なった。一五世紀以来それは、主として使徒信条、主の祈り、十戒、それにアヴェ・マリアに限定された。一五二八年、一冊の本が初めて明確に教理問答と呼ばれた。ルターの教理問答によって、その概念が一般に用いられるようになった(カテキズムの歴史については、Frass 1988 と Peters 1990, 15-17 を参照)。

ルターの教理問答はキリスト教の長い伝統を受け継いでいる。そのさい彼はこの語の三つの意味すべてを知っている。まさに第一の意味、つまり基礎的教授としての教理問答は、ルターにとって決定的なものである。彼は、この語を公的に初めて用いた『ドイツミサの礼拝と順序』の中でこう書いている。《教理問答とは教授という意味であり、異教徒がキリスト教徒になることを目指して、キリスト教徒がキリスト教の中で信じ、行い、そして知るべきことを教え、示すことである》(WA 19, 76, 2)。ルターはそのため、伝統的に使用されてきた素材を用いた——もちろんアヴェ・マリアは除いて。三つの主要本文、すなわち十戒、使徒信条、主の祈りと、遅くとも一五二五年からは、洗礼式と聖餐式のテキストも用いた。以下において検討するように、ルターは伝統的素材を、彼の教理問答が福音主義神学の至宝となるような仕方で入念に検討した。彼は『奴隸意志について』と並んで彼の教理問答を最も成功した文書とみなした(WAB 8, 99, 7f)。

すでに一五一六年以来、ルターは十戒に関する一連の説教を行

い、一五一七年に初めて主の祈りの講解を行った。一五二〇年、三つの主要部分をまとめた文書が刊行された。つまり《十戒の簡潔な形式、信仰の簡潔な形式、主の祈りの簡潔な形式》(WAT, 204-229)。一五二三年の四旬節と一五二八年、ルターは教理問答に関する一連の説教を行った。視察のためクールザクセンの教会を訪れた際に、一般のキリスト者が彼らの信仰についてほとんど何も知らず、牧師たちは決して良い教師ではないことが明らかになったとき、ルターは、彼の教理問答に関する説教を取り入れて、まず『大教理問答』(Großer Katechismus, 以下、G Kと略記)を、そして次に『小教理問答』(Kleiner Katechismus, 以下、K Kと略記)を書いた。K Kは、G Kの抜粋ではなく、『綱領的基本文書』(Wenz 1996, 248)と理解されている。前者は後者と同様に、祈りと家庭の部分が拡大されている。一五二九年一月初めにまずK Kが、学校と教会に備えられるべきと文書して印刷され、次に一五二九年四月にG Kが書物の形で印刷された。K Kは、信徒及び家長の敬虔を深めるために、そしてG Kは牧師の説教準備と教える準備のために構想された。G Kは主として牧師のために、K Kは主として信徒のために構想された(二つの教理問答の序：BSLK 501, 4-507, 21; 545, 2-553, 24; ルターの教理問答の誕生に ついては、Wenz 1996, 243-249を参照)。

## 二・二 G Kの形式的次元

### 二・二・一 G Kの構成

十戒、信条、主の祈りという三つの主要部分の構成については議論の余地があり、かなり長い間論争されてきた。(教理問答的)解釈は、主要部分の一つひとつが全体を一定の観点から範例的に観察していることを強調する。その順序は厳密に体系的なものとして理解できないとしても、異なる主要部分は相互に光を投ずるであろう。これに対し(教義学的)解釈は主要部分の順序を必然的なものとみなす。というのは、その順序は、律法(十戒)からキリストにおける救い(使徒信条)を越えて聖霊における愛の交わり(主の祈り、洗礼、聖餐)へと至る三位一体的救済史的道筋を記述しているからである。われわれは教義学的解釈に従うことにする。なぜならルターは、三つの主要部分を共に取り上げるときはいつも、この順序を守ったからである。さらにルターはすでに《短い形式》の中でこの順序のより詳細な体系的意味を説明した。後述するように、G Kにおいて彼は、主要部分を結びつける言わば「映画の」中間字幕の中でこの意味を説明した。十戒は、神が人間になすように命じたことを説明している。特に人間は、神を信ずるべきである。もちろん《いかなる人間も、十戒の一つでさえ、それが教えているように成し遂げることはできず》(BSLK 640, 39-41)「まさに十戒の課題は、人間を自らの無能の

洞察へと導くことにある。使徒信条は、戒めを成就するための力がどこから来るのかを示し、『われわれ全員に、われわれが神から期待し、また受け取らねばならないものを提示し、要するに、神を徹底的に認識するようにわれわれを導く。しかしそれはまさに、われわれが十戒に従ってなすべきことをなしうることに仕えなければならぬ』(BSLK 646, 7-12)。最後に主の祈りは、いかにして人間が祈りにおいて、使徒信条の中で詳論された三位一体的な神の自己贈与に祈りにおいて与るのかを示している。

たとえわれわれが〈教義学的〉解釈に基づいて考えるとしても、〈教理問答的〉解釈から相対的な権利を剥奪することはできない。なぜなら第一の主要部分から第二の主要部分を越えて第三の主要部分へと前進することにより、第一の主要部分の内容が廃棄されることは決してないからである。むしろ重要なのは、GKにおけるルターの根本的問いの内容が、いかにして人間は、十戒の中で説明された神の善き意志を満たしうるのかということ述べていることである。使徒信条と主の祈りは、神がそれによりわれわれを助ける方法、つまり《神のすべての戒めに対する喜びと愛》(BSLK 661, 36f) を手に入れ、信仰をもってそれらを満たす方法を記述している。宗教改革陣営の内部で論争が起こったとき、このような確認は重要な意味をもった。反律法主義の人びとが、キリスト者にとって律法は廃棄されたものであるとの見解を主張し

たとき、ルターは、キリスト者の生活の本質は十戒の正しい成就にあることを強調したからである。したがって、ルターの解釈の特徴は次の二つの観点にある。つまり一方で律法は自分の罪性の認識へと通じている (*usus elenchticus*)。他方で——特にGKにおいて——、ルターは十戒の解釈の中でキリスト教倫理の根本的特徴を展開している (*usus evangelii* なし *usus adhortativus*; Hermis 1987, 89-91)。こうして三つの主要部の分類においても一つの次元が見えてくる。つまりそれが十戒から使徒信条を越えて主の祈りに至るとき、主の祈りは、聖霊と祈りによって強められたキリスト者が今や満たしうる十戒の中へと再び合流して行く。しかしキリスト者は同時に恒常的に罪人のままであり (*simul iustus et peccator*)、それゆえキリスト者は再び使徒信条と主の祈りへと向かうように指示される。その結果、三つの主要部分はこの点で循環構造を示している。したがってルターは教理問答を日々読むように勧めているのである (BSLK 547, 29-548, 6; 557, 5-26; GKの構造を巡る論争については、Wenz 1996, 253-261 と Peters 1976 を参照)。

## 二・二・二 GKの人間学の観点

ルターの関心事を明らかにするために、われわれは今やGKの人間学を一瞥しておかなければならない。これは、第一戒の解

積の最初の部分をより詳細に検討することによって行われる。

《あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない。これは、わたしのみをあなたの神とせよという意味である。これにより何が言われ、そしてどのように理解されるべきなのだろうか。(一人の神)をもつとは何を意味するのだろうか。また、(神)とは何であろうか。答えはこうである。(神)とは、人がそこからすべての善きものを期待し、いかなる困窮の時にもそこへと避難すべきものである。(一人の神をもつ)とはしたがって、心からこのお方を信頼し、信ずることである。わたしがすでにしばしば述べてきたように、心の信頼と信仰のみが、なにものかを神にも偶像にもするのである。もし信仰と信頼が正しければ、あなたの神も正しい。その反対も然りである。信頼が偽物で正しくないところでは、正しい神もそうではなくなる。なぜなら信仰と神の二つは共属しているからである。したがってあなたの心が依拠し、そして信頼するとき、そのお方は本当にあなたの神なのである。》

この引用文により、人間は関係存在であることが明らかになる。彼の関心、彼の人格の中心——ルターはこれをここでは(心)

と呼び、他のところでは(良心)とも呼ぶ——の特徴は、それが自らのうちに安らぐことなく、最終的究極的決定機関との関係のうちにあることである。この決定機関は真の神ないし偶像でもありうる。ルターによると人間はだれでも神ないし偶像をもっている。なぜなら各人はその心を、彼が信頼し、困ったときにはいつもそこから助けを期待する何ものかに結びつけるからである。人間は関係存在として信ずる存在である。たとえ多くの人間がその信頼の対象を神ないし偶像と呼ばないとしても、この神学的言表は妥当性をもつ。第一戒の更なる解釈においてルターは、偶像という言葉で世俗的対象が理解されていることを明らかにする。したがって問題になっているのは、自分の自我と自分の業の偶像化、あるいは金銭、賢明さ、教養、そして人望である。《金と財産をもつ者は、自らを安全と考え、あたかも天国のただなかにいるかのごとく、喜び、そして恐れることがない》(BSLK 561, 17-19)。

人間はしかし構造的に宗教的であるだけでなく、そこにはいかなる中立的領域もありえない戦闘状態の一部でもある。人間は信仰と不信仰の間のどこかに立つことはできず、むしろ人間は信仰(彼の心が真の神に依拠しているとき)か、あるいは不信仰(彼の心が偶像に依拠しているとき)かのどちらかの状態にある。このように人間の根本的状況は救済論的責任を負わされている。よ

り正確に言うと、墮罪の諸制約の下では、人間は自から自分の心を、神御自身ではなくただ偶像に依拠させることができるだけである。墮罪の状態にある人間は、自ら神に向かう力をもっていない。合理主義の種々の変種の場合と異なり、ルターはこう考えている。つまり、人間は彼の人格の中心（彼の〈心〉と、それによって影響される彼の意志）を彼の理性によって、神に依拠するように動かすことができない。すなわち神との関連で（*coram Deo*）、人間の意志の能力は不自由である（*servum arbitrium*）。神のみがその言葉を通して人間を、彼の心と彼の意志を神に依拠させるように動かすことができる。そのためには、神の約束の言葉（*promissio*）、つまりその言葉が告知することを成就する遂行的言葉が必要になる。こうして理性と、それによって影響される行為は、今や心と意志のそのつどの構えによって用いられることになる。ここから、すでにルターの神学概念を参照するように指示する更なる観察が生じてくる。ルターが、『心の信頼と信仰のみが……神を生みだす』と記すとき、彼は、われわれの信仰が神を作り出すというフォイエルバッハの思想を先取りしているのではない。むしろ、正しい神関係であるあの信頼をわれわれに可能にするのは神御自身である。そのかぎりで〈神を生みだす〉のは、神御自身である。まさに近代神学の種々のアプローチと異なり、GKにおいて話題になっているのは、理論的理性の観点それ自体

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』（V）

からみた神ではなく、ただ実践的理性の観点からみた神、つまり信頼の源泉である。それゆえ重要なのは、〈信仰と神〉が共属していることである。ルターにとって神学は知恵の諸要素をもつ実践的学問である（Bayer 1994, 49-55）。ルター神学の関心はフォイエルバッハの異議に対抗し、理論的理性の観点から企てられる神証明が与える確信、したがって信仰の生活実践を無視する確信に到達することにあるのではない。その代わりにGKは、信仰の観点から、いかにして神御自身が、われわれが神にふさわしい神への信頼に到達することができるようにしてくださるのかを記述する。すなわち、われわれはまったく神に信頼しなければならぬ、と十戒は言う。使徒信条は、われわれがそのための力をどこで見いだすのかを説明し、そして主の祈りは、われわれがいかにしてそれをわがものとするのかを説明する。このようにGKの構成（二・二・一を参照）は、第一戒の解釈の中で示唆されている墮罪後の人間の根本的状况に依拠しており、この点からさらに説明することができる（第一戒のルターの解釈についてはEbeling 1969を、人間学についてはHärtle 2008を参照）。

## 二・二・三 GKの神学概念

これまで述べたことからルターの神学概念のさらなる諸次元が展開される。神学の対象（*subjectum theologiae*）は、『罪深く失

われた人間と、義と救いをもたらす神》(WA 40II, 328, If)である。したがってルターは彼の神学概念を専ら神から形成することも、また専ら人間から形成することもせず、ただちに両者をその関連性において捉え、また人間を墮罪の諸制約の下で考える。神学の中心的課題は、この関連性の中で諸々の正しい区別の遵守に注目することである。より厳密に言うると、神の課題 (opus Dei) が人間の課題 (opus hominum) から区別されることに注意することである。人間の罪性の本質は、この区別をあいまいにすることにあり。なぜなら罪を犯した人間はその心を偶像に寄せ、自らの業ないし他のこの世的な価値によって自らを救おうとするからである。

神学の第二の有名な定義は、次の通りである。つまり《律法と福音を正しく区別することができる者は、神に感謝し、自分が神学者であることを知るべきである》(WA 40I, 207, 17f)。ルターは、人間が為すべきことを、《律法》という語で表示し、またわれわれが為すべきことを為しうるように、神がわれわれのために行うことを《福音》と呼ぶ。こうして第二の定義は神学の中心的課題を改革する。G Kは、彼が律法と福音を適切に区別しているという点で、宗教改革の神学の卓越した著作である。即ち十戒は律法を、使徒信条と主の祈りは福音を際立たせているのである (BSLK 661, 23-25)。

ルターによると神学の中心的課題は正しい区別に精通することであるが、彼の神学概念は同時に、神学の近代的理解の広範な潮流にとつて特徴的な一定の諸々の分離をうまく逃れている。G Kは、専門家と信徒の双方のために書かれているため、両者のための神学が分離することをうまく逃れている。さらにそれは、教義学と倫理の分離を逃れている。なぜならG Kは、霊におけるキリストの臨在を通して人間の最内奥がどのように形成されるのかを記述しているからである。同時に人間は社会倫理へと向かうように指示され、ルターによると神の言葉と悪魔の公的戦いである世界史の只中に立たされる。最後にG Kは聖書神学と経験神学の分離を逃れている。たしかにルターにとつて神学とは本質的に聖書解釈であり、教理問答は《聖書全体の簡潔な抜粋であり、概要である》(BSLK 552, 32f)。<sup>1)</sup>には律法と福音の区別も組み入れられている。なぜならルターはこの区別を聖書全体の内容的中心とみなすからである。しかし同時に聖書の解釈は三つの方法で経験と関連づけられる。第一に、聖書の言表の相当数は経験を通して支持される。自分の心を金銭に寄せる人間が不幸になることは、一般的に知られていることである (BSLK 570, 45-571, 22)。第二に、聖書の解釈を通して、何よりもまず相当数の経験の真理が目に見えるようになる。なぜなら自分の罪性に気づかないことは、人間の罪性に属することだからである。まず律法がこの罪性を暴



露し、この洞察の内的習得へと導く。第三に、聖書解釈と経験の

対立がある。それは試練として突きつけられ、神学者にとって重要な意味をもつ。この神学者は聖書から出発しつつ、聖書において伝達される神の救いの意志と矛盾し、したがって神の言葉の一体性を脅かす諸々の世界経験をやる。これらの諸経験は、再び新たな経験へと通ずる革新され今や深められた聖書解釈に至る。その結果ルターは、聖書に由来し、また聖書へと導くこの経験との関連で、《経験のみが神学者を生みだす》(WA TR 1, 16, 13)と言うことができる。以下において、これまで述べたことを前提とし、ルターの三つの主要著作の中心的観点の解釈に基づき、また洗礼、聖餐式、告解に関するルターの詳論を見通しつつ、GKの重要な内容を再構成してみたいと思う(ルターの神学概念については、Bayer 1994, 35-126, Ebeling 1995, Beutel 2005 a, b, cを参照)。

## 二・三 内容

ルターは、十戒をユダヤ教独自の戒めとして理解したのではなく、すべてのひとのところに記された自然法 (*lex naturalis*) の仕上げとして理解した (BSLK 661, 25f)。この点で十戒は何ものにも凌駕されず、それは愛の二重の戒めの仕上げである。もちろん十戒は墮罪によって曇らされている。それはイエス・キリストから初めて、再び完全に判読可能な、彼によって成就され、そして

彼にふさわしいものとして解釈される。

ルターは、アウグスティヌスの中世的伝統を受容し、像の禁止の戒めを第一戒に組み入れる。なぜならどちらも偶像礼拝を禁止しているからである (BSLK 564, 19-28)。したがって十戒の第一の板は第一戒の他に名前の聖化と安息日の聖化の戒めを含み、人間の神関係を規定する。第二の板は残りの七つの戒めを含み、人間の隣人関係を規定する。そのさい二つの次元は《元来統一的な関係構造の構成的要素》(Hermis 1990, 8)である。なぜならまさに神関係は、この世において隣人に仕えることを人間に義務づけるからである。

十戒の決定的構造原理は、第一戒を中心に据えていることである。なぜなら他のすべての戒めは、第一戒から結果として生じ、それによって刻印され、再びそれへと帰って行くからである (BSLK 642, 45-644, 22)。第一戒は、人間の信頼に満ちた全き献身としての信仰を要求する。したがって第一戒が満たされるとき、すべての戒めが満たされる。このように、十戒の統一性は第一戒において保証される。第二の戒めは多くの戒めを基礎づける。なぜならそれは、身体的な人格存在のもつ諸条件の下での、全き献身を説明しているからである。身体をもつ人間は言語と交わりによって特徴づけられている。その結果、彼らは名前の聖化と安息日における共同体の祝祭を通して神に仕える(第二と第三の戒

め)。最終的に彼らはこの世の中で、そしてそこでも神にふさわしく生きなければならない(第二の板)。

第一戒によって要請される全き献身は、今やルターによって三重の点から説明され、明確化される。すべての戒めは、つまり禁令のみならず戒めも、一つの戒めにおいて定式化される。したがって例えば第二戒の名前の濫用の禁止は、神の名前を正しく用いるべしとの要求によって補足され、その間にひとは神について適切に学び、あらゆる苦しみの中で神に請い求める。さらルターは戒めにおいて要求される事柄の内容の範囲を、この世全体に向かって、また自分の内面に向かって拡大する。例えば第四戒において両親への服従は他の社会的諸関係へと拡大されている(主人/僕、当局/臣民)。これに対し、心の憤りは戒めを破ることであると、する第五戒において、その内面化は特に明らかになる。最後に、新しい他の戒めの個々の規定は絶えず第一戒によって相対化される。例えば、両親を敬う戒めに対し、争い事が起こる場合には、ひとは人間よりも神に従わねばならぬことが付け加えられる(十戒については、Herms 1990, Wenz 1996, 63-286; Peters 1990を参照)。

続く二つの問いによってルターは使徒信条へと移行する。つまり、信仰の服従を要求するこの神とは誰か。したがって信仰の対象は誰か。そして信仰の根拠は何か。最初の問いに対する答えに

において、キリスト者と非キリスト者は分かれる。非キリスト者は、ひとりの神がいることを知ろうとするが、キリスト者はまず、この神が人間に対し善きことを考えておられることを知る。《なぜならここで、つまり三つの項目すべてにおいて、神は、その父親としての心と言葉でまったく言い表しがたい愛の深淵を啓示かつ開示したからである》(BSLK660, 28-32)。第二の問いは、いかなる人間も戒めのひとつさえ履行しえないという十戒によって惹き起こされた洞察を引き継いでいる(BSLK 640, 39-41)。したがって大事なものは、戒めを履行する力がどこからやってくるのか、つまり信仰の根拠は何かを明らかにすることである。使徒信条の要点は、信仰の対象としての三一の神が同時に信仰の根拠であることにある。三一の神が信仰を喚起し、それによりわれわれが三一の神との正しい関係のうちに立つことができるようになるために、この三一の神は、愛としてのその本質に基づきわれわれのために自らを与える。三つの項目のすべて、つまり創造に関する項目、和解に関する項目、そして救いに関する項目は、このことを目指している。

《なぜなら神は、まさにわれわれを救い、聖とするために、われわれをお造りになったからである。神がわれわれすべてに与え、譲り渡したものの他に、つまり天と地にあるものの

他に、神はその御子と聖霊も与えて下さった。それは、御子と聖霊を通してわれわれを御自身に至らせるためである》(BSLK 660, 32-38)。

これまでの伝統と異なり、ルターは使徒信条を一二使徒に従って一二の部分に分けず、それを内容的に三一の神の、信仰を引き起こす救済の行為に合わせ、それを三つの位格に従って三つの項に区分する (BSLK 646, 35-647, 19)。第一項はおもに父なる神に割り当てられ、この神は、創造し保持する創造者であるが、人間は被造物であることを強調する。創造者と被造物の差異が強調されるが、その際、この世のすべてが《神の必要に役立つもの》(BSLK 648, 19f)として規定されることにおいて明らかになる父なる神の善も明示される。人間の課題は、そのことについて神に感謝し、神に仕えることである。この奉仕のより詳細な規定は十戒にみられる。その結果、十戒は使徒信条の第一項の中にその救済史的位置を有することになる。しかし人間は墮罪のゆえに罪を犯し、あたかも人間が自らすべてのものに服従するかのごとく生きていく。あるいはルターにならって言えば、人間は悪魔に支配されている。

第二項は、教理問答全体を中心に同時に使徒信条の中心に位置づける。なぜならそれはイエス・キリストを、悪魔の力から解放

するお方として紹介するからである。支配の交代が生ずるとき、このことが起こる。すなわち神は自ら自分を子の神として差し出し、その結果、もはや悪魔ではなくイエス・キリストが《わたしの主》(BSLK 651, 33)となる。ルターは第二項の他のすべての言表を、つまりキリストの真の神性、処女降誕、十字架刑、その他を、したがってイエス・キリストに関する古代教会の存在論的言表のすべても、これらの救済論的中心規定に結びつける。こうして彼はそれらを、キリストがどのようにして人間の主になるのかというその方法を説明するものとして理解する。

キリストの主としての存在は、第三項において記述される聖霊の働きにおいて完成される。聖霊は、それが人間を聖とすることにおいて聖である。ここでも第三項の広範な諸規定も、このことがどのようにして起こるかという方法を説明するものとみなされる。聖霊は人間を教会へと導き、したがって告知へと導き、この告知が彼にとって真実であることを分からせる。こうして死から生への移行としての罪の許しが生ずる。この罪の許しはキリスト者の《実存全体の根本的特徴》(Hermes 1987, 112)であり、二重の次元をもっている。つまり、神は人間の罪を許し、したがって人間も互いに許しあうことができるようになる。キリスト者の特徴は、さらに罪を犯しても、そのさい諸々の罪が彼を今やたしかなお永遠の罪に定めることがないということにある。他方、

彼の聖化もそのつど強まって行く。なぜなら聖霊によって惹き起こされる義認の言葉は実際に効果をもたらす局面をもち、単に正しいと宣告するだけでなく、正しさを生み出すからである。このように理解されるべき三一の神の働きにより、信仰が惹き起こされ、十戒が成就される。つまり神は信仰の根拠であり、また信仰の対象である（使徒信条については、Herms 1987, Wenz 1996, 286-322, Peters 1991 を参照）。

たしかに聖性の成長は死に至るまでやむことがなく、主の祈りは、この持続する戦いの中で人間がとるべき正しい態度を記述する。神は威嚇と約束をもって、それ自体すでに存在する神の国がわれわれのもとにも来るように祈ることをわれわれに勧める（BSLK 673, 8-23）。こうしてその祈りはそれ自体聖霊を通して、それが祈り求めるものをもたらす。なぜなら主の祈りは祈願および嘆願として、すべてのものを神から受け取れることを学ぶように教える信仰的な態度へと人間を導くからである。まさにここにおいて主の祈りは模範的な仕方で第一戒を成就する。したがって祈られているその内容は、十戒と使徒信条の内容に対応する。それらは、悪からの救済を祈る第七の祈りにおいて要約されている。この祈りは、第一の三つの祈りにおいて言い表されている要求、つまり正しい神関係に対する要求と、第二の三つの祈りにおいて言い表されている要求、つまり成功裏に行われるべき世界関係に

対する要求を、自らのうちに統合している。こうして主の祈りは自ずから、主の祈りが同時にその成就である十戒への移行を遂行する（主の祈りにについては Wenz 1996, 322-347, Peters 1993, Nicolaus 2005 を参照）。

GKは、洗礼、聖餐式、告解についての熟考で終る。二つのサクラメント（洗礼と聖餐式）の理解のために、ルターはそのつどその本質、その有用性、受領者の範囲を規定する。アウグスティヌスとの関連で、彼はサクラメントの本質を神の言葉と素材的要素の結合として把握する。宗教改革内部の敵対者に対し、ルターは、神が身体的・精神的存在としてのわれわれに常に外的諸秩序を用いて働きかけることを強調する。すなわちルターの場合、内部と外部は本質的なものとして媒介される。これゆえに彼は聖餐式におけるキリストの現臨も強調する。サクラメントの有用性の本質は、罪の許しにある。洗礼は新しい生へと導くのに対し、聖餐式はそれに留まることを助ける。サクラメントは、人間の業や価値ではなく神の言葉に基づいて有効なものになるので、それには、自分の罪を知る人びとによって受領されなければならない。たしかに告解はサクラメントではないが、キリスト者により自発的になされるべきである。なぜならそれは、罪の許しを願い、許しの言葉が与えられる中でそれを得るための、《キリスト教的本質》（BSLK 727, 39）の表現だからである。

### 三 影 響

教理問答書とまさにKKはルターの最も成功を収めた著作であった。KKはすでに一六世紀のうちにヨーロッパのほとんどのすべての重要な言語に翻訳され、どの世代の人びとも最初に読みかつ書くことを学ぶ基本図書とみなされた。まったくルターの意味において彼の教理問答は、同時にブレンツ、メランヒトン、その他の人びとに教理問答を起草するきっかけを与えた。教育学的理由から、しかしルター派内部の争いのためにも、またカトリシズムに対する連合強化のためにも、ルターの教理問答の重要性が高まった。結局それは一五八〇年、和協信条書に取り入れられ、教会法的権威も当然与えられる信仰告白文書の地位を与えられた。ルターが範例として理解した彼の教理問答から、それ自体説明が必要な規範が生じた。こうして一方で、教理問答の解釈が行われ、他方で、教理問答の素材を補足して、疑似スコラの形態をもつ包括的教義学を生み出す努力が重ねられた。

敬虔主義において教理問答は特に慰めと訓戒の観点から読まれた。人びとは伝承された素材を簡略化するのではなく、その時々に関心事に応じてそれを拡大した。まず啓蒙主義の時代には、ルターとの関連で、あるいは全く自由に、新しい教理問答を書く試みがなされた。一九世紀初めの教派意識の再覚性により、教理問

答が新たに注目の的となり、それは信仰告白書として強調され、また理解された。教理問答に関するこの枠組の中で始まった歴史学的研究は、一九二九年（ルターの二つの『教理問答』の誕生から丁度四百年目に当たる）にその頂点に達した。教会闘争の間、教理問答は、家族と共同体のための実践的教科書として再発見された。第二次世界大戦後、一九六〇年代まで、それらは学校と共同体において特に規範的教科書として取り扱われた。重要であったのは、そのために一九五四年にドイツ福音合同ルター派教会（VELKD）と合同福音主義教会（EKU）によって編集された教理問答書の新版の発行であった。経験的諸学問に対する神学の開放に刺激を受け、一九六五年から一九七五年にかけて、大いに注目されたのは教理問答の自主的習得であった。そしてその最後の年に、伝統の仲介とその状況に応じた習得ないし獲得との間のバランスをとるための努力が明確になった（影響史に関しては、比較的簡潔なものとしてはFras 1988とGrünberg 1988を、包括的なものとしてはFras 1971を参照）。

### 四 資 料

引用資料

M.Luther, Der Große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg.v. VELKD, Göttingen 1998<sup>2</sup>, 541-733 (abgek. GK). Um den Gebrauch für die Leser zu erleichtern, werden

die Zitate in der sprachlich geglätteten Version präsentiert, die Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 1986, bietet.

入門解説

Die Auslegung des Ersten Gebotes im GK (BSLK 560, 5-572, 14).

大體解説

Peters 1976 ; Hermis 1987 ; 1990 ; Wenz 1996, 231-347.

## 五 参考文献

- O. Bayer, Theologie (HSB 1), Gütersloh 1994.
- A. Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 444-450 (= Beutel 2005a).
- : Theologie als Unterscheidungslehre, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 450-454 (= Beutel 2005b).
- : Theologie als Erfahrungswissenschaft, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 454-459 (= Beutel 2005c).
- G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in : Ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube, Bd.4 Tübingen 1994, 420-459.
- : 《Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott ?》. Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in : Ders., Wort und Glaube. Zweiter Band : Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 287-305.
- H.J. Fraas, Katechismusstradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Göttingen 1971.
- : Art.Katechismus. /I Historisch (bis 1945 ), TRE 17, Berlin 1988, 710-722.

W. Grünberg, Art. Katechismus. /I2 Gegenwart, TRE 17, Berlin 1988, 723-728.

W. Harle, 《Homines iustificari fide》. Grundzüge der reformatorischen Anthropologie, in : E. Hermis, u.a. (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, 338-358.

E. Hermis, Die Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Sozialethik, in : Ders., Erfahrnare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 1-25.

- : Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.

B. Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968.

- : (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen Darmstadt 1968.

- : Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werke, München 1997?

M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 120 Bde., Weimar 1883ff. (= WA)

G. Nicolaus, Die pragmatische Theologie des Vaterunser und ihre Rekonstruktion durch Martin Luther, Leipzig 2005.

A. Peters, Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke, in : LuJ 43 (1976), 7-35.

- : Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden (Kommentar zu Luthers Katechismen 1), Göttingen 1990.

- : Der Glaube. Das Apostolikum (Kommentar zu Luthers Katechismen 2), Göttingen 1991.

- : Die Taufe. Das Abendmahl (Kommentar zu Luthers Katechismen 3), Göttingen 1993.

R. Schwarz, Art. Luther. 1. Leben und Schriften, RGG'5, Tübingen 2002, 558-572.

G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen

Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. 1. Berlin 1996.

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(V)

一七

## ヨハンネス・カルヴァン

## 『キリスト教綱要』

## マティアス・A・ドイシユル

## 一 略 歴

ヨハンネス・カルヴァンは、一五〇九年七月十日、パリの北西九十キロに位置する主教座のあるノワイヨンに生まれ、一五六四年、ジュネーブで亡くなった。このわずかの鍵となる資料から、カルヴァンの時代における彼の位置に関する一定量の情報が明らかになる。すなわちルターが彼の贖宥状の命題を公表したとき、カルヴァンはやっと八歳になったばかりであり、カルヴァンが彼の最初の神学書を公刊したとき、ツヴィングリはすでにその四年前つまり一五三一年に亡くなっていた。したがってカルヴァンは第二世代目の宗教改革者であった。彼の著作は特に彼の前任者の認識に強く影響されることがなかった。カルヴァンは短い期間であるが常にフランス語圏で暮らした。彼がドイツ語を理解していたことを示唆するものはない (Neuser 1986, 36)。彼はドイツ語

で書かれた宗教改革の文書をそもそもただ翻訳で知っていたにすぎなかった。彼は二五歳で故国を後にしたが、彼は生涯フランスと関係を持ち続けた。つまり彼の注意は特別な仕方の一つ国の宗教改革の支持者に向けられた。その国では、宗教改革の教理が貫徹されず、しかも時折憂慮すべき迫害に曝されていた。カルヴァンの教育過程は次のようにして洗練された。つまり一五二三年から一五二七年にかけてパリで自由学科を学び、その後オルレアンとブルージュで法律を学んだ。しかしながらこのゆえに、カルヴァンは神学的教養を身につけなかったと結論づけるのは誤りである。彼が学んだ二つの高等教育機関の一つは、神学研究の準備に特に力を入れていた (van't Spijker 2001, 111)。言語の研究と並んで、スコラの論証法の訓練も行われた。その重心は修辞学と論理学の教育に置かれ、それらはカルヴァンの思惟の重要な基盤となった。それに加え、カルヴァンは一五三一年から人文学の研究



に取り組み、宗教的人文主義者たちの勢力圏内にあったバリの王立教授団に加わった。

カルヴァンが正確にいつ宗教改革の側に回ったのかということについては、議論の余地がある。彼自身は「突然学問へと回心した」(subita conversio ad doctitatem; CR 59, 21)と語っている。

その特徴はもちろん時間的経過ではなくむしろ神の予期せぬ介入にある。確実なのは、新大学長ニコラ・コップが、明確に福音主義的品格をもつその学長就任演説のゆえに起訴された後に、カルヴァンが一五三四年の初めバリーを立ち去ったことである。おそらくカルヴァン自身がその演説の原稿を作成したと考えられている(この問題に関する議論については、Scholl 1994, 79を参照)。福音主義者を扇動者として迫害することになった一五三四年十月

一八日の所謂プラカード事件との関連で、彼はフランスに完全に背を向けた。彼はまずバーゼルに向かい(一五三五年)、結局一五三六年七月初め、旅の途中でたまたま偶然にジュネーブに着いた。当地の宗教改革者G・ファレル(一四八九―一五六五)は、今ここで必要とされている助けを拒絶するなら、神は、自分の研究のために獲得しようと努力しているカルヴァンの余暇を呪うであろう、と脅かした(CR 59, 25)。カルヴァンは留まった。ジュネーブでは、福音にふさわしい教会に関する彼の観念を実現する機会が提供された。そのさい彼は市議会と激しく衝突した。一五三八

年から一五四一年まで、ジュネーブを追放されたカルヴァンは、シュトラスブルに滞在しなければならなかった。そこで彼は、フランスから亡命した人びとの共同体の牧師となり、M・ブーツァー(一四九一―一五五二)から重要な刺激を受けた。ジュネーブに戻ってから、彼の教会形成の可能性は市議会の変化する多数派に依拠していた。したがって例えばカルヴァンが、反三位一体論者セルヴェト——彼はすでに死刑を宣告されており、一五五三年にジュネーブに来ていた——の処刑に関わったことを過度に強調すべきではない(vant Spijker 2001, 178-182を参照)。一五五年以後、ようやく諸々の関係は完全にカルヴァンに有利に展開するようになった。

## 二 作 品

カルヴァンの作品は一方で教義的かつ論争的の神学文書と、他方で説教のような聖書註解に分類される。広範囲に交わされた手紙がこれに加わる。彼の遺稿の最大部分を占めているのは聖書解釈であるが、最も影響を与えたのは彼の教義学的主要著作『キリスト教綱要』(Institutio christianae religionis)である(以下、Inst.と略記)。

## 二・一 『キリスト教綱要』の成立に見られるカルヴァンの神学的 思惟：前進する神学

『キリスト教綱要』の性格はその表題と歴史から読み取ることが出来る。『キリスト教綱要』は、その五つのラテン語版（一五三六、一五三九、一五四三、一五五〇、一五五九。さらにフランス語の翻訳版も出版されている）において数多くの変更を経験し、小さな四つ折り版で六章、五二〇頁から成る本から、大きな二つ折り版で八〇章、六〇八頁から成る広範囲に及ぶ作品へとふくれあがった（OS 3, VI, 24; XXXVI, 34f）。しかも後者の印刷は詰めた形になっており、字数が増えている。このことから人びとはすでに、カルヴァンは、《前進し、書き、また書くことにより前進する》（OS 3.7, 8f）神学者に数えられることを認識していた——これはアウグステイヌスの言葉で、ルターも自説の発展をこの言葉で表現している（WA 54, 186, 26f）。一五四三年以来、『キリスト教綱要』の序はこの言葉で結ばれている。それは初めから『キリスト教綱要』（《キリスト教の講義》）という表題であった。「綱要（Institutio）」という概念はすでに古代において初学者のための手引きを表しており（Bayer 1994, 159f）、それは記述の教理問答的性格を示唆する。この本は、一五三六年のサブタイトルが示すように、「ほぼ敬虔の完全な要約と、救いの教説において必ず知るべきことのすべて」（OS 1, 19）を包括している。要するに、

《ハンドブック形式の福音の教説の総体》（OS 1, 223）を包括している。これに対応して、主題は伝統的な教理問答の順序に配列されている（律法、信仰、祈り、聖礼典、それに続いて、キリスト教的自由、宗教的権力と世俗的権力に関する章）。ただしその順序は、カルヴァンがルターの（小）教理問答を熟知していたことを示唆するだけではない。教理問答の関心と並んで始めから弁証的関心が表れている。つまりこの書物はフランス王フランソワ一世に献呈されている。その献呈の辞の中でカルヴァンは、ある人びとの激怒により彼の国には《健全な教説のための場》（OS 1, 21）がもはや存在しないことを公然と訴えている。したがって《綱要》として構想された教説の総体は同時に《信仰告白として》役立つものであるとし、福音主義者は決して異端者ではないことを王に納得させようとしている。

すでに一五三六年版において明らかなのは、カルヴァンが先行する宗教改革者たちの思想に言及していること、しかし同時に彼はそれを新たな独自の方法で形成していることである（Neuser 1986, 38fを参照）。たしかにルターから教理問答の構成が借用されているが、カルヴァンは内容的に独自の道を進む。例えば、十戒における像の禁止の異なる数え方と解釈、律法の三重の用法の記述、あるいは使徒信条の四分割に見られるとおりである（後述参照）。さらに、カルヴァンは始めから二つの戦線と対決していた。

すなわち、一方でローマカトリックと、他方で心霊主義的、洗礼主義的——フランソワ一世の目から見ると、本来福音主義的で扇動的——立場と対決していた。右と左の境界設定はカルヴァンにとって真理発見の重要な原理となつている。つまり彼は徹頭徹尾、極端な立場の間の《中道》を指摘しようと努力した (Battles 1996, 139-178)。その際、彼にとって最終的な羅針盤となつたのは聖書である。極端な(過激な)立場は一部中立的に記述されているが、それは極めて頻繁に一定の神学的敵対者と結びつけられる。ローマ側の戦線は確定しているが、他の戦線は時間の経過と共に複雑化し、しかもますます拡大して行く。すなわち反三位一体論者、自由主義者、さらにルター派の第一世代(オジアンダー)と第二世代(ヴェストファル)も心霊主義者に加えられて行く。『キリスト教綱要』の年輪から最終的に、カルヴァンの関わつた種々の神学的論争を読み取ることはできない。しかしこのことはこの書物の体系的性格と矛盾しない。むしろその中にカルヴァンの思想の基本的特徴が表れている。すなわち対決と、誤つた教説と真の教説を区別する中で「天の教説」がますます明らかになつてくる。第一版を特徴づける教理問答の関心と弁証的関心の相互混入はしたがって依然としてこの著作の根本的特徴である。

たしかに教理問答的目的措定はすでにただちに押しやられていく。注意を引くのは、カルヴァンの第一版はたしかにフランスの

彼の国民のために想定されていたのに (OS 1, 21)、フランス語の翻訳が見当たらないことである。かつてそのような翻訳があつたのかもしれないが (Neuser 1986, 48f を参照。Köstlin 1868, 13-17 はすでにこれに反対)、もつとありそうなのは、様式の点で、民衆の教理問答というよりも学術的な論究を思い起こさせるこの著作が、信徒の教理問答にとって始めからあまりに包括的であつたことである (Battles 1994, 93; Bayer 1994 174f を参照)。一五三七年、これに代わつてジュネーブ信仰問答が現れた。これは一部全く逐語的に『キリスト教綱要』から取られているが、神学的論争の部分には触れていない。一五三九年以後の『キリスト教綱要』の序は、首尾一貫して読者も新たに「神学の学徒」と規定している。カルヴァンの意図はこう記されている。

それは、神の言葉の作品に関する聖なる神学を学ぶ人々が、それに容易に近づき、また妨げられずにそれに向かつて前進することが出来るように準備し、教授することである。わたしはこう考へている。宗教の全体をそのあらゆる部分に置いて簡潔に要約し、そして一つの秩序にまとめておいたので、この全体を正しく理解した者はだれでも、主に聖書の中で探し求めるべきものが何であるのかを容易に判断できるようになる。また聖書の中に含まれていくものを、どの聖句に関連づけるべきなのかを容易に判断でき

るようになる(OS 3, 6, 18-25)。

したがって『キリスト教綱要』は、メランヒトンの『ロキ』と同様に独自の聖書の用い方を指導し、聖書の解明を意図している(OS 3, 8, 5-7を参照)。繰り返し主張されたのは、『キリスト教綱要』とカルヴァンの聖書解釈との関係を過大評価してはならないということであった(Strohm 2001, 313f; Selderhuis 2004, 13)。

カルヴァンが両者を緊密に関連づけるように望んだことは間違いない。『キリスト教綱要』は特に、聖書註解を詳細な教義学的補説から解放とうとした(OS 3, 6, 26-29を参照)。反対に、カルヴァンの積義的認識は直接『キリスト教綱要』に流れ込んでいる。例えば一五四〇年のローマ書註解の積義的認識が一五三九年版に流れ込んでくる(Parker 1980, 41-45; Heron 2005, 1-3を参照)。しかしながら『キリスト教綱要』の神学的機能が問題になるときには、この判断は誤りである(McGrath 1990, 146fも同じ見解である)。なぜならカルヴァン自身の理解によると、『キリスト教綱要』は各人を、自ら聖書それ自体に向かおうとする状況に置こうとしているからである。まさに『キリスト教綱要』の神学的機能の特徴は、聖書を視野に入れた解釈学的鍵としてのその機能にある。

したがって『キリスト教綱要』は自らの生活における自立的な

聖書の使用へと導くべしとの『キリスト教綱要』の教理問答的機能は、時の経過の中で変化し、消え失せて行く。一五三九年版の『キリスト教綱要』において初めて極めて中心的な章(『キリスト者の生活』Inst. III, 6-10)が現れたのは偶然ではない。カルヴァンが、シュトラスブルでの経験に刺激され、共同体の生活の実践的問いのために多くの頁を割いたことにより、一五四三年版はこの方針を拡大する。四つの共同体の職制に関する教説と教会規則に関する詳細な論究が今や初めて、しかも基本的な形式で現れる(Inst. IV 3-12)。

『キリスト教綱要』の最終版は決定的な切り込みを行っている。徐々に付け加えられた補足的素材はこの著作にとって重荷となり、主題の厳密な配列を心掛けていたカルヴァンは、もはや満足できなかった(OS 3, 5, 11-15を参照)。そこで一五五九年、カルヴァンは、『ほとんど新しい著作とみなすことができる』(OS 3, 1副題)のような仕方、彼の著作を書き変えた。数多くの置換と拡張を通して、以下に記述されるような『キリスト教綱要』の古典的形態が誕生した。

二・二 『キリスト教綱要』(一五五九)の古典的形態…四巻本

#### ——— 主題

一五三六年版の『キリスト教綱要』とその後の全ての版はす

にルターの教理問答と異なり、使徒信条を四つに細分化している(OS 1, 75-93)。つまり、父、子、聖霊、教会、の四区分である。この四分割は、一五五九年、最終的にこの著作全体つまり今は四巻本に分割される著作全体の構成原理になっている(全章の概要については、OS 5, 503-506を参照)。

(1) 《創造者なる神の認識》(De cognitione Dei creatoris; OS 3, 31)。

初めに、神認識の諸可能性と、聖書の教説もそれに属するその源泉が議論される。その後でカルヴァンは三位一体論と創造論を取り上げる。特異なのは、そこにおいて神の像を作ろうとする人間の衝動が不信仰の表現として解釈される像の禁止に関し詳細に論ずる章である(Inst. I, 11)。さらに始めから、『キリスト教綱要』全体にとって特徴的な、神認識と自己認識の共属性が現れる。つまり《確かなのは、人間があらかじめ神の顔を見ずに、自分自身を見るために神の眼差しから外れて行くなら、人間は決して自身自身の真の認識に到達しえないことである》(Inst. I, 1, 2; OS 3, 32, 10-12)。この意味でカルヴァンは、彼の著作を次のような綱領的命題で書き始める。《まず真の、そして確固たる知恵のために保持されるわれわれの知恵の総体の本質は、二つの部分に、つまり神の認識とわれわれ自身の認識のうちにある》(Inst. I, 1, 1; OS 3, 31, 6-8)。神認識と「自己」認識に集中する「こと」により「

ロッパ神学の中心的論点を取り上げられており、その論点はアウグスティヌスにおいて見いだされ、古典的な仕方です式化されていたものである。つまり《わたしは神と魂を知りたい。さもなければ、無、無である》(Augustinus, Soliloquia I, 7; CSEL 89, 11, 15-17)。その際カルヴァンは、それにより神の卓越性と人間の地上性(低さ)の間の深淵が視野に入ってくる神の存在についての認識に特別な重点を置く。神との交わりに入るために、仲保者キリストによって克服されなければならないのは、神の存在についての認識であり、最初に罪が問題になるのではない(Inst. II, 12, 1)。

(2) 《キリストにおける救済者なる神の認識。それはまず律法の下で祖先たちに、そして最後にわれわれにも福音において啓示された》(De cognitione Dei redemptoris in Christo; OS 3, 228)。

この本は、預言者、王、祭司という仲保者なるキリストの三つの職務の教説において頂点に達する(Inst. II, 15)。あらかじめ救済の必要性が指摘されており、したがってここで罪の教説と律法の教説が取り上げられる。そのさい福音と律法は弁証法的に對置されるわけではなく、それらはむしろ双方とも、啓示の歴史の中でますますはつきり現れてくる《ひとつの》恵みの契約に属する(Inst. II, 9-11)。

続く二巻も同じように考えることができる。

(三) 《われわれにその果実が与えられ、その働きが及ぶキリストの恵みが到達される方法》(De modo percipiendae

Christi gratiae; OS 4, 1)

(四) 《それにより神がわれわれをキリストとの交わりへと招き入れ、そのうちに保持する外的手段と助け》(De externis mediis vel administrandis; OS 5, 1)

三巻と四巻の区分についてカルヴァンは第四巻の冒頭で次のように説明している。

《第三巻に置いて記述されたのは、キリストは福音に対する信仰を通してわれわれのものとなり、われわれは彼から得られた救いと至福に参与することである。しかしわれわれの粗野と怠惰(さらに理解力のうぬぼれ)は、外的補助手段を必要とする。これを通してわれわれのうちに信仰が生みだされ、成長し、目標に向かって前進する。それゆえ神は、それにより神がわれわれの弱さを助ける外的手段も付け加えた》(Inst. IV, 1, 1; OS, 5, 1, 8-14)。

したがって二つの巻は信仰に関連づけられる。つまり第三巻がキリストとの交わりとしての信仰を記述するのに対し、第四巻は、

その信仰がいかにして外的手段を通して発生し、保持されるのかを説明する。聖霊が同時に主題となる。聖霊は外的補助手段を通して福音を提供し、信仰は聖霊の内的働きによって生ずる(Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 20-24を参照)。その叙述は、第三巻において信仰の現実を記述するという目標から出発する。そこで際立つのは、信仰の現在の働き、つまり生活の《聖化》(Inst. III, 6-10)が、信仰により最後に決定的に《義とされて》神の前に立つことの《前に》、来ていることである(Inst. III, 11-19; 聖化と義認の關係については特にInst. III, 11, 1を参照)。第三巻の終りに、すでに最初に提起されていた問い、つまりなぜ《全ての者がキリストとの交わりを区別なく平等に獲得するという具合になっていないのか》(Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 20f.)という問いに再び戻る。その際その答えは、《永遠の選び》の教説という形式で説明される。すなわち《この永遠の選びにより神はあらかじめある者を救いに、そして他の者を滅びに定めておられる》(Inst. III, 21-24)と説明される。ある者が信じある者が信じないという事実の根拠は、救いの確かさのゆえに、神の唯一の決断のうちにある。すなわちそれは神の永遠の御心のうちに、あの有名かつ悪名高い《恐るべき決定》(Inst. III, 23, 7)のうちにある。予定論に関するカルヴァンの詳論がキリスト論のそれとほぼ同じ頁数を占めていることは、その重要性を示している。

第四巻で論じられている外的手段において問題になっているのは、教会、聖礼典、市民秩序である。教会論の特徴は四つの職務の教説にある。すなわち、牧者、教師、長老、執事 (Inst. IV, 3)。それは一方で新約聖書から導き出され (エフェ四章、ローマ二二章、I コリント二二章、等)、しかし他方でジュネーブの実情と結びつけられた (McGrath 1990, 80 を参照)。教会規則の枠組の中で重要な意味をもったのは旧約聖書である (Inst. IV, 3, 8; II, 6; 12, 7)。聖礼典の場合には、期待通り聖餐の教説に多くの頁が割かれている (Inst. IV, 17)。その際カルヴァンはルターとツヴィングリの中道を進む。つまり一方で彼は、信仰者は主の晩餐においてパンと葡萄酒を受け取るにより、キリストの体と血を受け取ることを強調し、しかし他方で彼はその受領を宗教的出来事と理解した。つまり信仰者は食する間に、彼らだけが！ 聖霊の力によりキリストの体と血を食するのである。このような仕方、天上のキリストと肉体的で移ろい行くものとの結合という思想が排除され、しかしそれにもかかわらず主の晩餐の中心であるキリストへの現実的な参与が強調される (特に Inst. IV, 17, 18f を参照)；これについては、Wandel 1968, 291-315 を参照)。

この著作の全体をみると、直ちに重点の配分が不均衡であることが目につく。第一巻と第二巻は合わせて三五章から成っているのと比べると、第三巻と第四巻は全部で四五章から成り、明らか

により大部である。ページ数を数えると、その差はもっと大きくなる (2 / 3 に対して 1 / 3)。カルヴァンが信仰の記述を意図していたことは疑問の余地がない。彼にとつて第一巻と第二巻の主題は非常に重要であった、しかし信仰が問題にならないときは、すなわち信仰が誕生し、増し、そしてその果実を結ばないときは、その論究は最終的なところまで進まない。このことからカルヴァンにおいて姿を現しているのは神学の新たな宗教改革的方向づけである。彼にとつて重要なのは思弁的神認識ではなく、人が神とキリストについて知りうることの救済論的妥当性である。つまり『プロ・メ』の問題である。カルヴァンの場合『プロ・メ』は徹底的にわれわれのうちにいるキリストの形を取っている。すなわち『キリストがわれわれの外にあり、われわれが彼と切り離されているかぎり、彼が人間の救いのために引き受け、そしてなしたことはすべて、われわれにとつて無用で、何の意味もない』 (Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 10-13)。『キリスト教綱要』の中心に立っているのは、信仰者とキリストとの交わりである。つまりそれは『頭と肢体のあの結合、われわれの心におけるキリストの内住である。一言で言うと、秘密に満ちた合一がわれわれによって最高の地位に置かれる。つまりキリストがわれわれのものとなり、われわれを、彼自らが用意する全ての賜物に与る者とする』 (Inst. III, 10, 1; OS 4, 191, 27-31)。『キリストとの神秘的一致 (unio mystica

cum Christo)》とキリス者の生におけるその作用、これが『キリスト教綱要』の主題である。

## 二・三 キリスト教綱要の根本構造

### 二・三・一 信仰の教説および生活の教説としての神学

構成全体の記述の中ですでに明らかにしたように、カルヴァンの神学は明確に反思弁的方向性を持ち、はつきりと教説の習得を問題にする。これによりカルヴァンの神学は、初期の《ロキ》におけるメランヒトンの場合と同様に、中世のスコラ学の思考構築物に反対する。しかしながらカルヴァンは、『キリスト教綱要』においてスコラ神学の方法のみならず《神学》それ自体の概念も回避する。この概念は、全く話にならないもの、あるいはただ否定的なものともなされた (Strohm 2001, 314f を参照)。その代わりにカルヴァンは《教説》について語る。すでにこの本の表題が語っているように、《宗教》つまり神崇敬が教えられる。あるいはほとんど同じ意味であるが、一層強力に個々人に焦点を合わせた《敬虔》が教えられる。この敬虔ということではカルヴァンは、《神の恩恵の認識》を通じて惹き起こされる《神に対する、愛と結びついた畏敬》を理解した (Inst. I, 2, 1; OS 3, 35, 4f)。カルヴァンがその著作によって到達しようとしたのは、したがって神の恩恵それ自身のためのその純粋な認識ではない。その認識はむしろ敬

虔へと移行すべきである。『キリスト教綱要』は次のような意味で信仰の教説である。つまり、それは信仰における生へと導こうとしており、それはある意味で信仰生活の教説である。それは《天の教説》それ自体の後に来る。なぜならカルヴァンによると福音も、

《口先の教えではなく、生活の教説だからである。福音は、他の諸学の場合のように単に悟性によって理解されるのも、単に記憶によって捉えられるでもない。それは次のような時に初めて完全に受け入れられる。つまり、それが魂全体を所有し、心の最も深いかすかな動きの中に留まり安らぐときである。……われわれの神崇拜がそれによりまとめられる教説に、われわれは指導的な役割を与えてきた。なぜならこの教説からわれわれの救いは始まるからである。したがってこの教説がわれわれにとって実を結ばないままであることはありえない。それはわれわれの心に埋め込まれ、われわれの生活態度に移行されなければならない。たしかにそれはわれわれの生活態度を変革しなければならない》(Inst. III, 6, 4; OS 4, 149, 23-32)。

これが、『キリスト教綱要』の第三巻においてカルヴァンが生活



の教説 (Inst. III, 6, 1; OS 4, 146, 31f) に非常に多くの頁を割いた理由である。説明が純粹に思弁的教説に留まり、無益であるときには、それは生活の中で形を取らなければならない、キリスト教的生活の構築に役立たなければならぬ。この意味で『キリスト教綱要』は《敬虔を生み出す書物》(Bötger 1990) である。カルヴァンは『キリスト教綱要』の選択の場合にも、また構成の場合にも、キリスト教的生活を構築するという目標を視野に入れていた。ここで特に彼の修辭学的教養がその効果を發揮する。つまり修辭学は、願っている成果に到達するためにいかなる素材が選択され、そして配列されるべきかを教えるだけでなく、むしろその記述されたことが心を動かすことは、まさにその背景から自明なことであった (Miller 1997; Opitz 1994, 60-71 を参照)。意図された効果に準拠して素材の選択を行っている例は、第一巻に見られる。つまり、《創造者なる神の認識》という表題の下で、例えば詳細な神論が提示されたりせず、《われわれを「神への」畏敬と敬意へと導く》限りにおいてのみ、神認識が問題にされる (Inst. I, 2, 2; OS 3, 35, 18)。カルヴァンが明確に教授対象の利益 (utilitas) について語る場合、読者に向けて構成されていることが特に明白になる。カルヴァンは、摂理論についての詳論 (Inst. I, 16) との関連で《この教説の適切で正しい用い方》(Inst. I, 17; OS 3, 202, 5) を問題としており、予定論の説明は《効用 (utilitas)》の間に

によって開始される (Inst. III, 21; OS 4, 369, 9; なお 370, 4f を参照)。

カルヴァンは聖書の教えに従い、教授対象を敬虔のために役立つ問いに制限し、また信仰心の喚起に制限する。II テモテ三・一六以下に聖書の特徴が挙げられている。つまりそれは、教え、戒め、誤りを正すうえで有益である (Inst. I, 9, 1; OS 3, 82, 26f を参照)。教会書簡からは《敬虔 (エウセベシア)》の概念も取り出されているようである (Battjes 1996, 293 を参照)。ここで明らかなのは、カルヴァンが、その独自の表現法をもつ聖書に習熟させようとしていることである。

## 二・三・二 聖書への手引きとしての『キリスト教綱要』

神と自身自身を認識するために知らなければならないすべてのことを、聖書は教える。聖書は《聖霊の学校》(Inst. III, 21, 3; OS 4, 372, 1) である。したがってその記述の中でカルヴァンが求めているのは、聖書に見いだされる天の教えを自ら言葉にすることに他ならない。

《人は次のことを仔細に吟味しなければならない。つまり、真の神崇敬が光を放つように、われわれは天の教説から始めなければならない。いかなる人も、もしもその人があらかじ

め聖書の生徒になっていなければ、正しく且つ有益な教説を  
 ごくわずかでも味わうことができない。神がその中で御自身  
 について証言しようとするのを、われわれが畏敬をもって  
 受け取るところのみ、真の認識の開始も目に見えるように  
 なる》(Inst. I, 6, 2; OS 3, 63, 5-10)。

その際、しっかりと目に焼き付けておかなければならないのは、  
 序(上述参照)において説明されたように、カルヴァンは聖書に  
 「近づきやすく」しようとしているにすぎないことである。彼は  
 聖書の内容を完全に説明しようとは決して考えていない(Seldner-  
 huis 2004, 271を参照)。したがって『キリスト教綱要』は、ひと  
 つの体系化する中心からその細部にまで至る組織的関連が説明さ  
 れるような体系的記述でもない。それは、その中で聖書が役立つ  
 仕方で、また救いをもたらす仕方であらう座標を単に提示し  
 ているにすぎない。第三巻の中でカルヴァンは次のことを強調す  
 る。つまり彼にとつて問題なのは、キリスト教的生活を《詳細に》  
 記述することではなく、人がそれによつてそこへ至ることができ  
 る方法を説明することだけである(Inst. III, 6, 1; OS 4, 147, 1-4)。  
 そしてこのことは、少し変えた形で『キリスト教綱要』全体にも  
 当てはまる。すなわちそれは、聖書を指し示している。それ自体  
 で十分な聖書をこのように指示する根拠を、カルヴァンは、人は

聖書の特性を知らなければならぬということの中に見いだす。  
 たしかに聖書のうちには、あらゆる驚嘆すべことが一つの音に  
 なつて響いているが(Inst. I, 8, 1; なお III, 17, 11を参照)、そこ  
 においてすべてが哲学的記述方式にしたがつて配列されているわ  
 けではない。なぜなら聖霊は《何の作為もなしに教える》(Inst.  
 III, 6, 1; OS 4, 147, 17)からである。むしろ聖霊は、その時々  
 の諸関係とその受け取り手の必要に自らを合わせようとしてきた。  
 それゆえ特に聖書の種々の語る形式に注意しなければならない。  
 例えば神の後悔の言葉において問題になっているのは、次のよう  
 な聖書の語り方である。つまりそれは神を人間的に記述している  
 が、神の永遠の御心の教説に矛盾しないように配慮されている  
 (Inst. I, 17, 12f; 特に OS 3, 217, 35-218, 2を参照)。聖書の教え  
 を記述する際、カルヴァンは繰り返し、単なる記述を越えて、聖  
 書がそれにより何に到達しようとしているのかを問題にする。彼  
 は聖書本文にいわば演出指示を付け加えている、とすることがで  
 きるだろう。そもそも神の言葉を、受け取り手の理解能力に適応  
 させるという概念と同様に、聖書の種々の語り方に対する注意は、  
 またもやカルヴァンの修辭学的教養を指し示している(Battles  
 1996, 117-121を参照)。しかし聖書のこのような捉え方は神学的  
 に特に重要である。なぜならカルヴァンはその助けにより、聖書  
 の外見的矛盾を取り除くことに成功するからである。『キリスト

『教綱要』は、聖書伝承の多様性と異質性を調和的一致へともたらす方法を示すように要求するという意味で、それはしたがって体系的である。このような仕方ではカルヴァンは、例えばヤコブとパウロを調和させることができる (Inst. III, 17, 11f)。あるいは神が全てのことを引き起こすとすれば、神は悪の創始者でもあるのかどうか、したがって神は、神の意志の統一性に固執する可能性を示そうとする自分自身の意志に矛盾するのだろうか、といった古典的問いに答えることができる。つまり聖書の記述によると神の業が矛盾するように思われるとしても、それは、まさに神の知恵の前にわれわれの知覚能力が限定されたものであることを、われわれにはっきり分からせるためである (Inst. I, 18, 3)。

どの頁においても『キリスト教綱要』は、聖書全体を真剣に受けとめ、その内的調和を指示しようとする努力を証している。しかしもちろんその場合、次のことも避けられない。つまりカルヴァンは、『学者の無知』(Inst. III, 21, 2; OS 4, 371, 20)という彼自身によって引かれた境界線を時おり踏み越えて、予定論の場合のように、聖書自身がその問いに答えていないところで、論理的に結論を引き出してしまうのである。

### 三 影 響

カルヴァンは自らの立場を表明した後、『キリスト教綱要』に

よって有名になるという目標は持っていなかった (CR 59, 23)。一五三六年、この書物がバーゼルで出版されたとき、彼はすでにこの町を立ち去り、偽名で国内を旅していた。その結果、まずその著者よりも書物の方が知られるようになった。しかしジュネーブに到着して以来、カルヴァンの名前は『キリスト教綱要』と切っても切り離せないものになった。この書物ほど、ジュネーブから出発した宗教改革の方向性に後々まで影響を与えたものはなかった。しかしこのことを強調することは、宗教改革の伝統の広がりとその源泉の多様性を否定することを意味しない。『キリスト教綱要』のもつ価値は、『ガリア信仰告白』の場合のように、その諸々の根本思想が直接その告白の形成へと流れ込んでいることのみ

あるのではなく (van't Spijker 2001, 226)、特に、カルヴィニズムの特性描写が、多くの場合直接『キリスト教綱要』に基づいてなされることにある。聖化に対する特別な関心、あるいは信仰論と教会秩序の緊密な関係の基礎づけは、カルヴァンが『キリスト教綱要』の第三巻で生活における信仰の形成に認めた中心的意義のうちに見いだされる。教会空間における宗教的芸術との特別な関わり方も、像の禁止に関するカルヴァンの詳論から明らかに (Inst. I, 11, 13 を参照)。さらに二つの神学的に最も重要な、識別を要求する教説、すなわち聖餐論と予定論も『キリスト教綱要』と結びつけられた。前者はすでに初めから宗教改革の思想を特徴

づけていたが、後者はカルヴァンが死んだ後に初めて卓越した地位を獲得した。すなわちカルヴァンの後継者であるTh・ベザにおいて、カルヴァンでは救済の確かさを問う文脈の中で論じられていた神の永遠の決定の教説が（前述参照）、そこから全ての教説が展開される神学的原理へと昇進した（Neuser 1998, 318-321）。

この移行は、教派的アイデンティティの形成に対するますます強まる必要性と、変化しつつある知的環境の中でカルヴァンの神学の合理性と学問性を弁護しようとする関心を証言している（McGrath 1990, 208-218を参照）。その結果、『キリスト教綱要』の中で提示されているだけで、支配的ではない体系的性格が前面に現れ、その間に《教義と適用の首尾一貫した結合は失われてしまった》（Strohm 2001, 326）。

一六世紀末まで『キリスト教綱要』はほとんど毎年原版のまま、あるいは翻訳で印刷された（McGrath 1990, 141fの概観を参照）。改革派の正統主義が始まると（一六〇〇年頃）、カルヴァンの直接的影響は衰えて行き、一六三〇年代にその重版は極端に減少した（Fatio 1980, 172；CR 87, 493-510の概観も参照）。さらに『キリスト教綱要』は、『一七世紀の学問的情勢に適合させられた』（Neuser 1998, 313）。『キリスト教綱要』の、要約、選集、そして解説付きの、あるいは図解入りの記述が沢山現われた（Fatio 1980, 173-205）。一九世紀になると再び、やっと『キリスト教綱要』

の本文が新たな仕方で見目されるようになった。《宗教改革全集》（Bd. 29-32）の詳細な校訂版によって初めて、『ある』版の異なる稿を比較することが可能になった（CR 29, LI-LVIIIの便利な対照一覧を参照）。カルヴァン研究の新しい刺激は二十世紀にK・バルトから生じた。一九二二年、ゲッティンゲンにおいて彼は、最初の四時間にわたる講義の中でカルヴァンの神学を講じ（Schöll 1995を参照）、その後間もなく『キリスト教』という表題で自らの教義学を講じた。一九二六年以降、バルトの兄弟ペーターはW・ニーゼルと共に《選集》を出版した。神の言葉、律法と福音の関係規定、そして教義学と倫理の関係規定に関する、バルトとカルヴァンの間の類縁性のゆえに、繰り返しバルトの思想に対するカルヴァンの影響が問題とされた。反対にバルト主義者たちの間では、カルヴァンの神学におけるキリスト中心性が強調された。しかしながら注意しなければならないのは、バルトが、始めは《彼にとって全くちんぷんかんぷんに思われた》（Barth 1993 IX）カルヴァンを、極めて独自の仕方でも習得したことである。それゆえ依然として妥当するのは次のことである。《カルヴィニズムを知ろうとするなら、カルヴァンを知らなければならない。そしてカルヴァンを知ろうとするなら、彼の『キリスト教綱要』を……研究しなければならない》（Beyschlag 2000, 412）。

## 四 資 料

### 引用書誌

- Calvin, *Institutio christianae religionis* 1559, Ioannis Calvini opera selecta, Bde. 3-5, hg. v. P. Barth/W. Niesel, 2. verbess. Aufl., München 1957/1959/1962 (abgek. OS 3-5) (Zu beachten sind die Jahreszahlen am Rand der Ausgabe, durch die kenntlich gemacht wird, welche Teile der Letztausgabe bereits in vorhergehenden Ausgaben zu finden waren).
- Die deutschen Übersetzungen in diesem Artikel stammen alle vom Verfasser. Verwiesen sei aber auf die klassische Übersetzung der *Institutio* : J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, übers.u.bearb.v. O. Weber, neu hg.v. Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Online-Version der *Institutio*, bereitgestellt von Johannes a Lasco Bibliothek in Emden im Auftrag des Reformierten Bundes in Deutschland : [www.calvin-institutio.de](http://www.calvin-institutio.de) (letzter Aufruf 23. 6. 2009).
- 入門資料
- Das Kapitel Über das Leben eines Christenmenschen (Inst III, 6) oder die Kapitel über die Heilige Schrift (Insti. I, 6-10).
- 上級書誌
- Van, † Spijker 2001 ; 1998 ; Batties 1996 ; Bayer 1994 ; Strohm 2001.
- Augustinus, *Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*, hg.v. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986.
- K. Barth, *Die Theologie Calvins* (1922), in Verbindung mit A. Reinstädtler hg.v.H. Scholl, Zürich 1993.
- Fl. Batties, *Interpreting John Calvin*, hg.v.R. Benedetto, Grand Rapids 1996.

## 五 参 考 文 献

- O. Bayer, *Theologie* (HST 1), Güterstoh 1994.
- K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 2. : Gott und Mensch, Teil 2 : Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000.
- P.Ch. Bötger, *Calvins Institutio als Erbauungsbuch. Versuch einer literarischen Analyse*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- J. Calvin, *Christiane religionis institutio* (1536), OS 1, hg.v. P. Barth, München 1926, 19-283.
- : *Ioannis Calvinus opera quae supersunt omnia*, CR 29-87, hg.v. W. Braum u.a., 59 Bde., Braunschweig 1863-1900.
- O. Fatio, *Présence de Calvin à l'époque de l'orthodoxie réformée. Les abrégés de Calvin à la fin du 16<sup>e</sup> et au 17<sup>e</sup> siècle*, in : W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Kampen s.a. [1980], 171-207.
- A.I.C. Heron, *Einführung zu : Der Brief an die Römer. Ein Kommentar* (1540), in : J. Calvin, *Der Brief an die Römer*, CSA 5.1, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-15.
- J. Köstlin, *Calvin's Institutio nach Form und Inhalt, in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in : *ThStKr* 41 (1868), 7-62, 410-486.
- M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 120 Bde., Weimar 1883ff.
- A.E. McGrath, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford 1990.
- O. Millet, *Docere/Movere : Les catégories rhétoriques et leurs sources humanistes dans la doctrine calvinienne de la foi*, in : W.H. Neuser/B. G. Armstrong (Hg.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion* (SCEC 36), Kirksville 1997, 35-51.
- W.H. Neuser, *Calvin und der Calvinismus*, in : *HDThG* 2, hg.v. C. Andresen u.a., Göttingen 1998<sup>2</sup>, 238-352.
- : *The Development of the Institutes 1536 to 1559*, in : *John Calvin's Institutes. His Opus Magnum. Proceedings of the Second South African Congress of Calvin Research* July, 31 -August, 3, 1984, Potchefstroom 1986, 33-54.
- P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994.

- Th. H.L. Parker: Calvin the exegete : change and development, in : W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*. Kampen s.a. [1980], 33-46.
- H. Scholl, Einleitung zu : Nicolaus Cop-Pariser Rektoratsrede vom 1. November 1533, in : J. Calvin, *Reformatorsche Anfänge (1533-1541)*, CStA 1, 1, Neukirchen-Vluyn 1994, 1-9.
- : (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin*. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1992, Neukirchen-Vluyn 1995.
- H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*. Leipzig 2004.
- Ch. Strohm *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*, in : ZThK 98 (2001), 310-343.
- W. van't Spijker, *Calvin Biographie und Theologie* (KIG Bd.3, Lfg. J. 2), Göttingen 2001.
- F. Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.

## 執筆者紹介（執筆順）

佐藤 司郎（本学文学部教授）

原田 浩司（本学文学部助教）

原口 尚彰（本学文学部教授）

マーチー, デイビット（本学文学部教授）

佐々木 勝彦（本学文学部教授）

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 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として—	森野 善右衛門
書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 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, <i>Reformer without a Church</i> , 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 <i>communicatio idiomatum</i> (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
アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> 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  
アムプロシウスの *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 磨  
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

#### 第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎  
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦  
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門  
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨  
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛  
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek  
Predigt über 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  
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦  
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門  
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

#### 第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

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

#### 第 18 号

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

## 第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 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 磨

## 第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真  
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛  
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰  
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）  
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎  
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3<sup>RD</sup> 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 Can-  
berra, 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 磨  
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER  
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

## 第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：  
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清  
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek  
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して—— …… 森野 善右衛門

第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …… 森野 善右衛門  
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN 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——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 ..... 原口 尚彰  
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫  
最近のカルヴァン研究について  
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信  
“Henotheism” Reconsidered ..... 西谷 幸介

## 第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)  
発見された人間 (ルカ 19・1~10) ..... 佐藤 司郎  
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 ..... 原口 尚彰  
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 ..... 佐藤 司郎  
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績  
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビッド・マーチー  
国際カルヴァン学会..... 出村 彰  
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫  
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会  
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..... デビッド・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 <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)	佐々木 勝彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church 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, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.	
William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America ——The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003.	
John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation ——Historiography and History.</i> 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 <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , 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キスト……………ウルリッヒ・ルツ  
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について  
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum  
Christi) と信仰義認, 教会論, 公会議との関連—……………倉松 功  
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門  
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博  
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin  
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰  
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎  
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦  
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲  
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky  
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the  
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-  
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と  
議論……………マーチー・デイビッド  
ニュ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 Evalua-  
tion 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 —歴史的な文脈・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 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —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 Rela-
- tionship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese
- Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介



## 第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

- .....ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）  
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解..... 原 口 尚 彰  
宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——..... 村 上 み か  
Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) ..... David N. Murchie  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』..... 佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）..... 西 谷 幸 介

## 第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈..... 原 口 尚 彰  
神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——..... 倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay ..... David N. Murchie  
教職研修セミナー報告

- R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として..... 佐 藤 司 郎  
現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——..... 高 橋 和 人  
宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——..... 村 上 み か  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』..... 佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）..... 西 谷 幸 介

## 第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで..... 出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——..... 北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）..... 原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——..... 村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡..... 佐 藤 司 郎

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

#### 第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・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	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——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 124 <sup>th</sup> Annual Meeting of the American Historical Association	
(AHA) (January 7-10, 2010)	David Murchie
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)	
マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳)	

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)  
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン  
(佐々木勝彦訳)

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 Polit-

ical 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

存在の深みへー 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)

第 2 号

[ 論 文 ]

テラフィムの実相 ..... 佐々木 哲 夫

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

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

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

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

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

[ 大会報告 ]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association

(January 6-9, 2011) ..... David Murchie

[ 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
キリスト教教育と人物史	佐々木 勝彦
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