

人文学と神学

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書……………原 口 尚 彰… 1

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)……………David Murchie… 17

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010……………佐 藤 司 郎… 31

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)……………(佐々木勝彦訳)… 82

2013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	松本 宣郎
評 議 員 長	加藤 幸治
編 集 委 員 長	加藤 幸治
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 (評議員長・編集委員長)
経 済 学 部	〔経〕 泉 正樹 (会計)
	〔経〕 細谷 圭 (編集)
	〔共〕 佐藤 滋 (編集)
経 営 学 部	斎藤 善之 (編集)
	小池 和彰 (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〕 佐藤 篤 (編集)
	〔地〕 柳井 雅也 (庶務)

人文学と神学 第5号

2013年11月18日 印刷
2013年11月25日 発行

(非売品)

編集兼発行人 加 藤 幸 治
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.5

[Articles]

Romans as a Diaspora Letter Takaaki Haraguchi ... 1

[Report]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical
Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013) David Murchie ... 17

[Review]

The Theology of Karl Barth as a Missionstheology : A Review
Essay on *The Witness of God*, The Trinity, *Missio Dei*, Karl
Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett,
2010 Shiro Sato ... 31

[Translation]

Zur Menschlichkeit Gottes (1) Eberhard Jüngel (tr. by Katsuhiko Sasaki) ... 82

NOVEMBER 2013

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書

原 口 尚 彰

1. 問題の所在

初期ユダヤ教には、エルサレムの宗教指導者（権威者）から、離散の民へ宛てたディアスポラ書簡という書簡類型が存在しており、ドイツの新約学者 Irene Taats が短いモノグラフにおいてそれについてのまとまった考察を行った¹。新約書簡について言えば、公同書簡の注解者たちが導入部のところでヤコブ書やIペトロ書をディアスポラ書簡と規定した例がある²。公同書簡の冒頭にはディアスポラという言葉が出て来ており（Iペト1:1; ヤコ1:1）、ディアスポラ書簡というジャンルを適用することは難しくない。しかし、この文学ジャンルは公同書簡だけではなく新約書簡全体に適用することが可能であり、私は他の機会にそのことについての包括的な理論的考察を行った³。本研究は、それを踏まえて、現存する最後の真正パウロ書簡であるローマの信徒への手紙（以下、ローマ書と略記）を、使徒パウロというキリスト教指導者から、首都ローマに存在する信徒集団に宛てて書かれたディアスポラ書簡という視点から分析する事を通して、ローマにおいて初期のキリスト

¹ この文学ジャンルについての理論的考察については、Irene Taats, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (Freiburg in der Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) を参照。

² ヤコブ書をディアスポラ書簡と規定した例として、M. Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung* (WUNT 2,93; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997) 18-26; 辻学「ディアスポラ書簡としてのヤコブ書」『神学研究』44号（1997年）57-78頁; 同『ヤコブ書註解』新教出版社、2003年、19-26頁; K.-W. Niebuhr, “Der Jakobusbrief im Licht Frühjüdischer Diasporabriefe,” *NTS* 44 (1998) 420-443; T. Klein, *Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erster Petrusbrief als christliche Diasporabriefe* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) がある。また、Iペトロ書をディアスポラ書簡と規定した例としては、Tsuji, 29-32; I. J. Michaels, *I Peter* (WBC 49; Dallas: Word Books, 1988) xlix; J.H. Elliott, *I Peter* (AB 37B; New York: Doubleday, 2000) 12 が挙げられる。これに対して、K. L. Jobes, *I Peter* (Grand Rapids: Baker, 2005) 54-55 は「ディアスポラ書簡」という独立の文学ジャンルが成立していたとは言えないと主張するが、Elliott の研究は意識している、より本格的な議論を展開している Taats や Niebuhr の研究を踏まえていないという大きな欠陥がある。

³ 原口尚彰「ディアスポラ書簡としての初期キリスト教書簡」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第31号（2013年）1-26頁を参照。

教徒が置かれた状況とコミュニケーション手段としての書簡が果たした機能について考察することとする。

2. 初期ユダヤ教のディアスポラ書簡

初期ユダヤ教において、エルサレムのユダヤ人指導者たちと離散のユダヤ人との間に交わされた宗教的事柄に関する一連の書簡が存在した（エレミヤの手紙、バルク書簡、エレファンティネ書簡、IIマカバイ記冒頭の2書簡他）。これらの書簡は、エルサレムに在住するユダヤ人指導者から、離散のユダヤ人共同体に宛てて書かれた公的性格を持っており、世界に住むユダヤ人の民族的・宗教的一体性を維持する機能を帯びていたと言える。言語的には、エレミヤ書簡がヘブライ語で書かれ、エレファンティネ書簡がアラム語で書かれ、IIマカバイ記冒頭の2書簡がギリシア語で書かれているように、それぞれが書かれた時代の標準的言語で書かれ、離散の民が置かれていた周辺文化への適応が見られる。書簡形式においても、エレファンティネ書簡はペルシア時代の書簡形式の慣例に従い、IIマカバイ記冒頭の2書簡は基本的にはヘレニズム時代のギリシア語書簡の慣例に従っており、周辺世界の文化的手段を用いて独自の内容を表現したと言える。書簡形式において、ギリシア的要素とユダヤ的要素は融合しており、両者の間に対立はない。また、書簡の形式的構造の点では、パピルス文書に見られる私的書簡と歴史記述に保存されている公的書簡の間に大きな違いはない。両者の違いは、前者が簡潔で必要最小限のことしか書かれていないのに対して、後者がしばしば長大であり、発信人と受信人の地位や肩書きが詳しく書かれていることと（Iマカ10：25-45；12：20-23；14：20-23；15：1-9；IIマカ9：19-27；11：16-21, 22-26, 27-33, 34-38）、権威者の意思の布告として広範囲の人々の生活に影響を及ぼしたことである。

3. 初期キリスト教のディアスポラ書簡

Iペトロ書やヤコブ書はディアスポラ状況の中にある信徒たちに宛てて書かれた体裁をとっており（Iペト1：1；ヤコ1：1）、初期ユダヤ教のディアスポラ書簡のジャンルを意識的に採用している⁴。但し、ディアスポラ書簡のジャンルを初期ユダヤ教から初期キリスト教に援用するためには、ディアスポラ概念の再定義が必要である。ディアスポラとは、本来はユダヤ人が約束の地であるイスラエルに在住せず、異邦人の間に離散して生活する

⁴ Tsuji, 18-26, 29-32；辻学「ヤコブ書」57-78頁；同『ヤコブ書註解』19-26頁；Michaels, xlix；Niebuhr, 420-424を参照。

状況（申 28：25；エレ 15：7；41：17；ダニ 12：2；ユデ 5：19）、または、離散のユダヤの民のことである（申 30：4；イザ 49：6；詩 146：2；ネヘ 1：9；ソロ詩 8：28；9：2；II マカ 1：27）。これに対して、キリスト教徒は早い時期に民族的壁を乗り越えて（使 11：20-21）、ユダヤ人も異邦人も含む共同体としての教会を形成した（ガラ 3：28；I コリ 12：13）。他方、キリスト教徒は社会の少数者として、キリスト教教徒は圧倒的多数の異教徒から構成される周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活していた（マタ 5：11；ルカ 6：22；フィリ 1：27-30；I テサ 2：14；I ペト 4：12-16 を参照）⁵。従って、初期キリスト教徒のディアスポラ状況とは、民族的離散状況とは区別される宗教的離散状況のことである。こう再定義されたディアスポラ状況は、公同書簡の受信人たちだけではなく、初期キリスト教会に属した信徒たち全体に該当するのであり、I ペトロ書やヤコブ書だけではなく、パウロ書簡その他ほとんどの初期キリスト教書簡も実質において、ディアスポラ書簡として機能していると言える。初期キリスト教書簡の多くは、ディアスポラ状況の中にあるキリスト教共同体に宛てて書かれた公的な書簡であり、それぞれが置かれた状況や課題に対応すると共に、キリスト教としての一体性を前提に、教理と生活における基本的一致を進めるために書かれたのであった。ディアスポラ書簡という視点は、初期キリスト教書簡の宛先である受信人たちの置かれたディアスポラ状況の様々な側面にスポットライトを当て、それぞれの固有の課題を浮き彫りにする効果がある。但し、キリスト教ディアスポラ書簡は、初期ユダヤ教ディアスポラ書簡と異なり、必ずしもエルサレムから書き送られるとは限らない。真正パウロ書簡は、コリントまたはエフェソから書き送られているし、I ペトロ書はローマから書き送られたという体裁になっている。キリスト教徒にとってそもそも国籍は天にあり（フィリ 3：20）、地上の特定の場所が帰還すべき本籍地ではないのである。

4. ディアスポラ書簡としてのローマ書

(1) ローマのユダヤ人共同体

ローマとユダヤ人の公的な接触は、マカベア戦争期にユダ・マカベアが、使者を送ってローマと友好条約を締結し、同盟関係に入ったことに遡る（I マカ 8：17-32；ヨセフス『古代誌』12.414-419）⁶。その後、ヨナタンやシモンら代々のハスモン朝大祭司たちは、大祭司

⁵ 詳しい分析は、原口尚彰「初期キリスト教のディアスポラ状況」『神学と人文学』（『教会と神学』改題）第2号（2012年）15-28頁を参照。

⁶ S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C to the Third Century C.E.* (Leiden: Brill, 2006) 37-42.

職就任時に使節を送ってローマとの同盟関係を更新した（I マカ 12：1-4；14：40-41；ヨセフス『古代誌』13.163-165, 169-170）。

紀元前2世紀のローマには既に定住したユダヤ人が存在しており、前139年にコルネリウス・ヒスパルスは、異教の布教を理由にしてカルデア人と共にユダヤ人をローマから追放している（ヴァレリウス・マキシムス『メモラビリア』1.3.3）⁷。この追放令の効力は限定的であり、ローマのユダヤ人の人口が根絶されることはなかった。その後、共和政末期の前63年に、ポンペイウスがユダヤに侵攻した後に、多数のユダヤ人捕虜をローマに連行したが、彼らは後に解放されてローマに定住してユダヤ教の伝統に忠実な生活を送っていた（フィロン『ガイウス』155）⁸。特に、共和政末期の内戦を制して覇者となったユリウス・カエサルはユダヤ人達に好意的な政策を採り、彼らに安息日を守ることや割礼や食物規定等の宗教的慣習を守ることを許容し、収入の一部を神殿税としてエルサレムに送ることを承認した（スエトニウス「ユリウス・カエサル」『皇帝列伝』42.3；ヨセフス『古代誌』14.213-216）⁹。帝政の創始者アウグストゥスはカエサルの政策を継承して、帝国内のユダヤ人達が父祖伝来のユダヤ教の習慣を實踐することと神殿税をエルサレムへ送ることを認めた（スエトニウス「アウグストゥス」『ローマ皇帝伝』32.1；ヨセフス『古代誌』16.160-166；フィロン『ガイウス』155-158）¹⁰。アウグストゥスはローマ在住のユダヤ人に対して、安息日に集会することを含めた宗教的習慣を伝統的権利として認めた（フィロン『ガイウス』

⁷ G. La Piana, “Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire,” *HTHR* 20 (1927) 3345-347；M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols；Jerusalem：The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984) I 357-360；W. Wiefel, “Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity,” in *The Romans Debate* (Revised and Expanded Edition；ed. K.P. Donfried；Peabody, MA：Hendrickson, 1991) 86-87.

⁸ L. V. Rutgers, “The Roman Policy toward the Jews：Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.,” in *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids：Eerdmans, 1998) 97；D. Noy, *Foreigners at Rome：Citizens and Strangers* (London：Duckworth, 2000) 255-261；M. H. Williams, “The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity,” in *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (eds. J. Zangenberg / M. Labahn；JSNTSup 243；London：T & T Clark, 2004) 34-37.

⁹ H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Updated edition；Peabody, MA：Hendrickson, 1995) 5-10；Cappelletti, 5-8；R. Jewett, *Romans* (Hermeneia；Minneapolis：Fortress, 2007) 56.

¹⁰ E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - 135 A.D.)* (eds. G. Vermes / M. Black / M. Goodman；Edinburgh：3 vols；T. & T. Clark, 1973) III 117-118；Rutgers, 94-96；J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A；Dallas：Word Books, 1988) xlvi；M. D. Nanos, “To the Churches within the Synagogues of Rome,” in *Reading Paul’s Letter to the Romans* (ed. J. L. Sumney；RBS 73；Atlanta：Society of Biblical Literature, 2012) 16. これに対して、T. Rajak, “A Roman Charter for the Jew?,” in idem., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (Leiden：Brill, 2001) 313 は、この勅令が妥当する範囲が小アジアの都市に限られるとしている。

ス』156-158)¹¹。帝政期のローマには大きなユダヤ人人口が形成され、ヘロデ王の死後、息子の一人のアルケラオスが分封領主としてユダヤを相続したことを皇帝に承認して貰うためにローマに到着した際には、ローマ在住のユダヤ人のうち 8,000 人が抗議を行っている（ヨセフス『古代誌』17.300-303；『戦記』2.80；18.83-84）。

後 19 年に元老院はローマにおいてイシス教とユダヤ教を奉じることを禁じる決議を行い、皇帝ティベリウスはユダヤ人 4,000 人を兵として徴募してサルディーナに送り、他のユダヤ人はローマから追放した（スエトニウス「ティベリウス」『ローマ皇帝伝』36；タキトゥス『年代記』2.85；ヨセフス『古代誌』18.63-64)¹²。また、皇帝クラウディウスは、後 41 年に、ユダヤ人達が集会を行うことを禁じ（ディオ・カッシウス『ローマ史』60.6.6）、後 49 年には、キリスト教の宣教を巡るユダヤ人の間の争論を理由にユダヤ人をローマから追放する勅令を出している（スエトニウス「クラウディウス」『ローマ皇帝伝』25；使 18：2)¹³。他方、クラウディウスはアレクサンドリア総督に書簡を送り、ユダヤ人が先祖伝来の慣習を守ることを尊重するように指示し、それは帝国全体に妥当するとした（ヨセフス『古代誌』19.286-291, 304)¹⁴。クラウディウスの死後、皇帝ネロの治世になるとユダヤ人追放令は無効となり、ユダヤ人たちはローマへ戻り、ユダヤ人人口が回復したと推定される。使徒言行録はその結びの部分で、パウロが皇帝に上訴したためにローマに移送されたときに大勢のユダヤ人たちが対話のために彼の家を訪れたことを報じており、後 60 年頃のローマにかなり大きなユダヤ人人口があったことを前提としている（使 28：17-30）。パウロと語り合ったユダヤ人たちの多くは、こうしたユダヤ人社会の指導者たちであった（使 28：17）。彼らの目からしてパウロは、キリストが救い主であることを説くパウロの福音は、一種のメシアニズムであり、直接に彼の言葉を聞いて父祖伝来の律法に反するかどうかを吟味する必要があったであろうと推定される。

ユダヤ戦争の際に、ウェスパシアヌスが皇帝に推戴された後にローマ軍を指揮したティトゥスは、反乱を鎮圧した後に、多数のユダヤ人捕虜を戦利品の一部としてローマに連行した（ヨセフス『戦記』7.118, 154)¹⁵。ウェスパシアヌスやティトゥスは、ディアスポラのユダヤ人に対しては、彼らが先祖伝来の宗教的・民族的習慣に従って生活することを認め

¹¹ P. Richardson, "Augustan-Era Synagogues in Rome," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 17-21.

¹² Schürer, III 75-76；Wiefel, 88-89；Rutgers, 94-95；Cappelletti, 49-67；Noy, 257；Williams, 37-38.

¹³ Schürer, III 77-78；Rutgers, 105-106；Cappelletti, 69-89；J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB33；New York：Doubleday, 1993) 28；Williams, 39.

¹⁴ Rutgers, 108.

¹⁵ Cappelletti, 91-122.

る、カエサル以来の寛容政策を確認している（ヨセフス『古代誌』7.100-111）。

カタコンベから得られた碑文史料によると、帝政ローマ期のローマには複数のユダヤ人共同体が存在していた。碑文の大半はギリシア語であるが、ラテン語の碑文も少数であるが存在する¹⁶。ヘブライ語碑文は少数である。すると、ローマのユダヤ人の多くはギリシア語圏からやって来た移民の末裔であり、言語的にはギリシア語を話していたが、次第にラテン語を話す者たちが出て来ていたことが分かる。帝政期ローマには少なくとも11のシナゴグが存在していた（CIJ 1.282, 301, 318, 319, 343, 368, 383, 384, 390, 425, 433, 508, 509, 510, 537）¹⁷。ローマのシナゴグは、シナゴグ長（ἀρχισυναγωγός）や（65, 282, 336, 383, 504）、ゲルーシア長（γερουσιάρχης）や（95, 106, 119, 147, 301, 353, 368, 425, 504, 511）、司（ἄρχων）や（13, 26, 102, 110, 118, 120, 140, 216, 247, 265, 277, 289, 291, 304, 316, 324, 338, 343, 347, 380, 384, 390, 391, 397, 505, 538）、書記（γραμματεὺς）等の（31, 36, 85, 125, 142, 146, 148, 149, 180, 318, 351, 433, 456, 470）指導者たちによって率いられていたことが墓碑銘によって確認される¹⁸。但し、アレクサンドリアのユダヤ人共同体の場合とは異なり、ローマにおいては市内に存在するシナゴグ全体を統括するような統一組織が存在したことは確認されていない¹⁹。

(2) ローマにおける初期キリスト教共同体の形成

ローマにおける最初のキリスト教宣教を何時誰がどのような形で行ったかについては、資料が不足しており、はっきりしたことは分からない。使徒言行録はペンテコステの際に、ローマからの巡礼者がエルサレムに居合わせたことや（使2：10）、ディアスポラから帰還した者達によって構成されるシナゴグが存在し、ヘレニスト達の宣教に反対した人々の中に解放奴隷達（libertini）のグループがあったことに言及しているので（6：9）、30

¹⁶ H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Updated edition; Peabody, MA: Hendrickson, 1995) 75-92; L. H. Kant, "Jewish Inscriptions in Greek and Latin," *ANRW* II 20,2 (1989) 671-713; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995) 176-209; Wiefel, 89-92; G. Snyder, "The Interaction of Jews with Non-Jews in Rome," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 86; Richardson, 19; Cappelletti, 197-198.

¹⁷ Schürer, III 97-98; Leon, 135-166; A. T. Kraabel, "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions," *JJS* 33 (1982) 458; Jewett, 56-57; Williams, 44.

¹⁸ Schürer, II 501-516; 3.71-96; R. Penna, "Les Juifs à Rome au temps de l'Apôtre Paul," *NTS* 28 (1982) 328-330; Leon, 167-194; Fitzmyer, 28.

¹⁹ Leon, 167-170; J. S. Jeffers, *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1991) 39-40; Cappelletti, 11-26; P.F. Esler, *Conflict and Identity* (Minneapolis: Fortress, 2003) 88; Jewett, 58.

年代にはローマのユダヤ人達にもキリスト教の存在自体は知れていた可能性がある²⁰。しかし、ローマに対して宣教師を送る組織的な宣教がなされたことを示す資料は存在しないので、30年代から40年代にかけて、様々な理由でローマへ移住したり、商用で赴いたりしたユダヤ人信徒達の中に自然発生的に宣教活動をする者が現れた結果、キリスト教信仰を受け入れるユダヤ人が出て来たのであると推定される²¹。後49年に、皇帝クラウディウスが出したユダヤ人追放令は、キリスト教の宣教を巡るユダヤ人の中の議論を機縁に出されているので（『ローマ皇帝伝』「クラウディウス」25；使18：2）、40年代後半には、ユダヤ人キリスト者がローマのユダヤ人社会の中でキリスト教の宣教活動が活発になり、回心者が生まれる一方で、反対する者も多くいたと推定される²²。

最初期のローマのキリスト教はユダヤ人信徒によって構成されていた。使徒言行録の記述によると、ポントス出身のユダヤ人信徒アキラとその妻プリスカもクラウディウスの追放令に従って、ローマを離れてコリントへ移り住んだとされている（使18：2）。彼らはコリントにおいて、パウロの宣教の協力者として宣教に従事したが（18：2,26）、後には、エフェソ伝道に同行し、そこでは自分の家を宣教活動に提供し、家の教会の指導者となっている（1コリ16：19）。パウロのローマ書執筆時には、再びローマに戻り、家の教会の

²⁰ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (2.Aufl.; EKK VI/1; Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989) I 38-39; Dunn, xlvi; Fitzmyer, 29; B. Byrne, *Romans* (Sacara Pagina 6; Collegeville: The liturgical Press, 1996) 10; B. Witherington III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 9; T. S. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2004) 11-12; A.J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011) 9.

²¹ C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols; Edinburgh: T & T Clark, 1973-1979) I 17; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 12; Fitzmyer, 30; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 38; A.B. du Toit, *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (Berlin: de Gruyter, 2007) 186-190; Byrne, 10.

²² Schürer, III 77-78; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989) 53-63; Wiefel, 92-94; F.F. Bruce, "The Romans Debate - Continued," in *The Romans Debate*, 178-180; R. Brändle / E. W. Stegemann, "The Formation of the First 'Christian Congregations' in Rome in the Context of the Jewish Congregations," *Judaism and Christianity*, 117-118, 125-127; J. Walters, "Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome," in *Judaism and Christianity*, 178-179; W. L. Lane, "Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva," in *Judaism and Christianity*, 204-207; Esler, 98-101; Cranfield, I 16-17; Wilckens, I 35; Suhlman, 12-13; Dunn, xlvi-xlix; Fitzmyer, 31-32; Byrne, 11; Lohse, 38-39; Witherington III, 12-16; Jewett, 18-19; 59-60; Hultgren, 3-4; Schreiner, 12-13; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999) 11; du Toit, 183-184; A. A. Das, "The Gentile-Encoded Audience of Romans," in *Reading Paul's Letter to the Romans*, 42-43.

指導者となっている(ロマ 16: 3-5)²³。パウロは彼らを通してローマの教会の事情を知り、また、ローマの信徒達との知遇を得ていた。

クラウディウスの死後に、他のユダヤ人たちと共にユダヤ人キリスト教徒もローマへ戻ったが(例えば、ロマ 16: 3-5を参照)、追放令が解除されるまでの間にローマのキリスト教徒の構成が変わり、既して異邦人信徒が多数となっていたと推測される²⁴。パウロは手紙の名宛人であるローマの信徒たちの多数が異邦人信徒であることを前提にしている(ロマ 1: 5-7, 13; 11: 13; 15: 7-13, 15-16)。ユダヤ人信徒と異邦人信徒との間には、祝祭日や食事の習慣に関して、考え方の相違があり、相互の軋轢や不信の原因になっていた(ロマ 14: 1-15: 13を参照)²⁵。

ローマ書執筆時には、ローマの教会は活況を呈した状態となっており、当時の地中海世界の信徒たちの間で、首都ローマにキリスト教徒が存在することは良く知られていた(1: 8)。パウロは過去に何度もローマの教会を訪ねようと試みまし(1: 13-15)、今後、パウロが企てるスペイン伝道の拠点教会となることを期待して、訪問の予告を行っている(15: 22-24)²⁶。

パウロはローマ書の冒頭で、コリント書の場合とは異なり(Iコリ 1: 2; IIコリ 1: 1)、名宛人をローマにある教会(ἐκκλησία)ではなく、「ローマにいる神に愛されているすべての者、聖なる召された人々へ」としている(ロマ 1: 7)。このことは、ローマ書執筆時のローマには統一的な教会組織はなく、複数の家の教会が存在し、礼拝と宣教を行っていたことの反映である(16: 5, 10, 11, 14, 15を参照)²⁷。これに対して、一世紀末に書かれた第一クレメンス書は、ローマにある教会から、コリントにある教会へ書かれる体裁となっており(Iクレ 1: 1)、その頃までには個々の家の教会を束ねる統一的教会組織が存在するようになっていたと推測される。

その頃のローマ教会は、伝統的な神々への信仰を離れて、唯一の神への信仰へと回心した異邦人を中心とする信徒集団であった(ロマ 1: 5-7, 13; 11: 13)。彼らは神によって

²³ P. Lampe, "The Roman Christians in Romans 16," in *The Romans Debate*, 220-221; Brändle / Stegemann, 127; Esler, 99; Wilckens, I 33.

²⁴ Walters, 178-179; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1973) 12; Wilckens, I 34; Dunn, liii; Fitzmyer, 238; Jewett, 59, 70-72; Hultgren, 11.

²⁵ Walters, 179; Wilckens, I 35-36, 39-41; Brändle / Stegemann, 125; Lane, 213; Dunn, liii; Stuhlmacher, 13; Lohse, 40; Byrne, 12; Jewett, 60-61, 70-71; Schreiner, 19-22.

²⁶ Fitzmyer, 79; Haacker, 12-13; Stuhlmacher, 5-6; Jewett, 87-91.

²⁷ Cranfield, I 22; Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 130-131; idem., "The Roman Christians in Romans 16," 229-230; Brändle / Stegemann, 125; Jeffers, 14-15, 41-47; Esler, 120-122; Haacker, 11; F. Matera, *Romans* (Paideia Commentaries on the New Testament; Grand Rapids: Baker, 2010) 7.

召された、神に愛された聖徒であり（1: 7; 8: 27; 12: 13; 16: 2, 15）、創造主なる神を崇めることをしない圧倒的多数の異邦人世界（1: 21）の中に散らされて存在するディアスポラ共同体であった。

信徒たちは、他のキリスト教共同体におけると同様に互いに「兄弟（姉妹）」と呼び合い（ロマ 1: 13; 7: 1, 4; 8: 29; 10: 1; 11: 25; 12: 1; 14: 10, 13, 15; 15: 14, 30; 16: 14, 17）、共同体は家族に擬制されていた²⁸。その根底にあるのは、彼らが受洗時に聖霊を与えられて共に神の子とされているという観念である（ロマ 8: 14-17; ガラ 4: 6 を参照）。信徒同士は他の初期キリスト教共同体におけると同様に兄弟愛に立って互いに愛し合うことを求められた（ロマ 12: 11; 13: 8; さらに、1テサ 4: 9 も参照²⁹）。その具体的表現として、信仰生活上の問題で互いに裁き合うことをせず、躓きを与えることを避けるように求められた（ロマ 14: 13）。

ローマ書には監督や長老への言及はなく、キリストの体の喩えの中で恵みの賜物として、預言や奉仕や教える者や勧めや施しや指導等の職務が列挙されている（ロマ 12: 6-8; さらに、I コリ 12: 27-31 も参照）。それぞれの信徒が与えられた賜物を生かし、自発的に様々な役割を演じることを前提としており、指導者に公に任じる按手のような制度的手段はまだ存在していない。これに対して、一世紀末に書かれた I クレメンツ書は、監督や（I クレ 42: 4-5; 44: 1-4）、長老や（21: 6; 44: 5; 54: 2）、執事（44: 4, 5）の職務が使徒の職務の継承するものであるとして、コリントの教会でも監督や長老や執事に従うように勧めている（I クレ 1: 3; 21: 6; 57: 1 他）。さらに、二世紀初頭にローマで書かれたヘルマスの牧者も、監督や（ヘルマス『幻』3.5.1; 『喩え』9.27.1）、長老や（『幻』2.4.2）、執事（『幻』3.5.1）が教会を主導していることを前提にした上で、彼らの姿勢を批判している³⁰。しかし、パウロが知っている 50 年代後半の時期のローマ教会にはこのような聖職者の職務の秩序はまだ形成されていなかった³¹。

ローマ帝国の諸都市に散在するキリスト教共同体は、それぞれの地で少数者の集団、即ち、ディアスポラ共同体として営みを続けていたが、キリスト教会としての全体的一体性・

²⁸ W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983) 74-84; T.J. Burke, *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians* (JSNTSup 247; London: T & T Clark, 2003); Das, "The Gentile-Encoded Audience," 31 を参照。

²⁹ R. H. Thorenstein, *Roman Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2010) 97.

³⁰ Jeffers, 96-97, 149-152, 174-176.

³¹ Jewett, 65-66.

連帯性の観念が存在していた。パウロは使徒会議の時に約束した「貧しい者たちのことを忘れない」というエルサレムの信徒たちに対する献金の約束を終生重視して(ガラ 2: 10)、マケドニアやアカイアの教会で献金活動を続けた(II コリ 8: 1-24; 9: 1-15)。パウロはローマ書の結びのところで、このことに言及し、キリスト教信仰がユダヤ人の間に始まって、異邦人に及んだ救済史的事実に立脚して、異邦人信徒たちが福音という「霊のもの」にユダヤ人信徒たちを通して与ったのだから、献金という「肉のもの」によって彼らを援助する義務があることを強調している(ロマ 15: 26-27)。他方、彼はエルサレムにおいて、パウロらが届けた献金が原始教会によって受け入れられるように祈ることをローマの信徒達に求めている(15: 30-31)。

(3) 形成途上の共同体と書簡による指導

ローマ書を書き送った第一の目的は、パウロはローマ帝国東半分での伝道を終え(ロマ 15: 16-21)、献金を届けるためのエルサレム旅行への出発直前の時期にあたって(15: 25-29)、将来のスペイン伝道の途上にローマに立ち寄る旅の計画を予め告知して、理解と協力を得ることである(ロマ 15: 22-24)³²。「神は一人、キリストも一人」であり(I コリ 8: 6)、福音も一つであり、自分たちが宣べ伝える福音以外の福音は本来存在してはならないという理解を持っていた(ガラ 1: 6-9)。しかし、現実には、パウロらが宣べ伝える福音とは異なる内容の福音を語る宣教者が存在し(II コリ 11: 4; ガラ 1: 6-9)、初期のキリスト教世界には、複数の福音理解の競合状態が生じていた。客観的にみれば、パウロの福音理解は複数の福音理解の一つであるに過ぎなかった。そこで、ローマの信徒達に対して、パウロは書簡の冒頭で、信仰告白伝承を引用しながら、キリストの死と復活という共通の信仰対象を確認した上で(ロマ 1: 3-4)、ピステイス(信実、信仰)を通して受ける神の義を中核とする独自の福音理解をテーゼとして提示し(1: 16-17)、続く、本文の前半部分で(1: 18-8: 31; 特に、3: 21-28; 10: 1-4を参照)、論理的・体系的にテーゼを立証することとなった。

この書簡を書き送る第二の目的は、形成途上のローマの教会に対して指導を与えることであった³³。パウロがローマの信徒たちにそうした勧めを行うことが出来る権威の根拠は、自身が神によって「神の福音のために聖別されて、使徒として召されている」ことに求め

³² Bruce, 177; P. Stuhlmacher, "The Theme of Romans," in *The Romans Debate*, 333; Dunn, lv; Jewett, 87-91; Schreiner, 22.

³³ P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (London: SCM, 1971) 1-17; Esler, 128-134; Donfried, 339-356; Dunn, lvi-vii; Schreiner, 19-22.

られている（ロマ 1: 1; さらに、ガラ 1: 1; I コリ 1: 1; II コリ 1: 1; I テサ 2: 7 も参照）。パウロはこの時点ではまだローマ教会を直接訪問する機会を持っていなかったが（ロマ 1: 13-15）、ローマ出身の多くの信徒達との知遇を得ており（16: 1-16）、ローマ教会が置かれた状況についても、ある程度具体的な助言をすることが可能であったと考えられる（特に、ロマ 14: 1-15: 13 を参照）³⁴。

(4) 文化的適応とキリスト教的アイデンティティの維持

ローマ帝国の首都であるローマには帝国内の様々な地域から移民達が流入すると共に、彼らの奉じる様々な宗教が導入された。ローマには、ディオニュソス教のようなギリシア起源の宗教や、キュベレのような小アジア起源の宗教や、イシス教のようなエジプト起源の宗教、さらには、ミトラ教のようなペルシア起源の宗教も流入していた。これらの宗教は当初は非常に異質な存在であり、排斥を受けることもあったが、多神教的な宗教文化の中で、次第に諸宗教の一つとして認知されていった。ユダヤ教やキリスト教も、移民達をもたらした東方の宗教の一つであった。しかし、ユダヤ教やキリスト教のような一神教は、多神教の神々の存在を認めて共存することは出来ず、天地の創造主なる神をギリシア・ギリシアの神々の一つと同定することも不可能であった。パウロはローマ書の中で、読者に対して神は唯一であることを強調し（ロマ 3: 30; さらに、I コリ 8: 1-5, 7-10; I テサ 1: 9-10 を参照）、他の神々は実在せず、その像は滅ぶべき人間や動物に似せた像に過ぎないとした（ロマ 1: 23; 2: 22）³⁵。さらに、唯一の神を拝まず、多神教の神々を拝むことから、神が定めた自然の秩序に反する非倫理的な行動が生じているとして非難した（ロマ 1: 24-32）。これは、周辺社会の多神教的な宗教文化による同化の圧力に対して、対決的な態度をとり、文化的適応よりも一神教としてのアイデンティティの維持を優先させることを意味する³⁶。異邦人信徒は、回心時に多神教的な宗教を捨て、天地を創った唯一の神を信じて礼拝することが求められた（I コリ 8: 6; I テサ 1: 9-10 を参照）。ローマの異邦人信徒達も創造主だけを神として崇め（ロマ 3: 29-30）、御子キリストの福音を信じて、終末時の究極的救いを待望するようになったことをパウロは再確認している（1: 3-4; 5: 1-5; 8: 18-25; 13: 11）。従って、ローマの信徒達は、自分たちの戴く一神教的信仰とは対照的な多神教的宗教文化に生きる人々に取り囲まれたディアスポラ状況の中

³⁴ F.F. Bruce, 177; Dunn, lvi-viii.

³⁵ Barclay, 355-356.

³⁶ J. Barclay, "Paul, Roman Religion and the Emperor: Mapping the Point of Conflict," *idem.*, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (WUNT 275; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) 356-359.

で、キリスト教徒としての原点を繰り返し確認することとなった。

天地を創り主なる唯一の神のみを拝するという前提から(Ⅰコリ8:6; ヤコ2:19), ローマの信徒達もユダヤ教徒と同様に帝国の守護神である神々を拝むことは出来なかったし、皇帝を神格化して拝むことも出来なかった(ポリュ殉9:2-11:1, 12:2; 小プリニウス『書簡』10.96-98を参照)³⁷。こうした非妥協的な態度は多神教的な周辺社会の理解を得ることは困難で、異教徒達から、キリスト教徒は人嫌いや反社会的であるという誹りを免れず、好感を持たれない宿命にあった。特に、キリスト教がギリシア・ローマ世界において正統な宗教としての認知を受けず、「迷信」とされている間は(タキトゥス『年代記』15.44), キリスト教徒は周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活しなければならなかった(マタ5:11; ルカ6:22; フィリ1:27-30; Ⅰテサ2:14; Ⅰペト4:12-16を参照)³⁸。パウロはこのことを十分認識していたのであり、ローマの信徒たちに対しても、迫害に耐え(ロマ12:12), 悪に対して悪を持って報いず、迫害する者を祝福するように勧めている(ロマ12:14)。

(5) 政治体制への順応

ローマ書は13章のところで、政治権力に対する服従を説いている点で、他の真正パウロ書簡にない特色を持っている。これは、ローマ帝国の首都にあるキリスト教共同体として、強大な政治権力に対してどのような態度を取るべきかということを明確にしなければならないとパウロが感じていたことを示している³⁹。ローマの信徒達の多くは、移民してきた商人や職人、或いは、奴隷や解放奴隷であった⁴⁰。彼らの社会的身分は低く、皇帝や元老院が行う国家的意思決定に関わるような立場にはなかった。また、キリスト教徒たちは、この段階では社会の少数者であり、権力者達に主張を訴え、処遇を変えるように尽力することが出来るようなまとまった社会的勢力にはなっていなかった。このような状況の中で、帝国の中枢が行使する国家権力に対して指導者達は反抗や不服従を説くのではなく、積極的服従を説いた⁴¹。パウロの理解によれば、政治権力は社会秩序を維持するために神が定めた「権威」であり、反抗する者は、神が定めた秩序に反することになる(ロマ13:1-2)。剣を帯びている政治権力は、善を行う者には畏れの対象ではないので、罰への

³⁷ Barclay, 359-362.

³⁸ Nanos, "To the Churches within the Synagogues of Rome," 17-18.

³⁹ Käsemann, 335; Haacker, 262-263; Byrne, 13; Fitzmyer, 662-665.

⁴⁰ Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 63-64, 112-116; Thorstein, 84-86.

⁴¹ Dunn, 769-770; Fitzmyer, 36.

畏れだけでなく、良心に従って服従し、納税等の義務を果たすようにパウロは勧めている(13: 3-7)。ローマの多神教的宗教文化に対して、パウロは対決的な態度を示しているが、政治的体制に対しては服従と順応を勧めている⁴²。同様な融和的態度は、一世紀末に書かれたIクレメンス書にも(Iクレ 60: 4-61: 1)、二世紀初頭に書かれたIペトロ書にも(Iペト 2: 13-17)、ポリュカルポスの手紙にも見られる(ポリュ 13: 2)。

ところで、パウロはIコリ 15: 32において、「エフェソで獣と闘った」と述べており、ローマ帝国の権力が、神から託された治安維持の委託を逸脱して、野獣化してキリスト教徒に対して迫害を加える可能性があることを身をもって知っていたが、ローマ書においてはそのことに敢えて言及してはいない。

他方、パウロはローマ書執筆時においても終末意識を維持しており、終わりの時における救いを待望することを勧めているが(ロマ 8: 18-25; 13: 11-14)、Iテサロニケ書やIコリント書におけるように、終末時の復活のキリストが来臨し、主権を確立する様を描いてはいない(Iテサ 4: 18-25; Iコリ 15: 23-28)。終末論は、現存世界の秩序が終焉し、全く異なる世界が到来することを説いており、体制批判的な要素を孕んでいたので支配者達からは危険視される運命にあった⁴³。パウロはローマ書を書く時は、ローマで生活する読者たちのことを考えて、出来るだけ反ローマ的に見えるような要素を抑制しているように見える⁴⁴。この書簡にはパウロの政治的・外交的配慮が強く感じられる。

5. 結論と展望

ローマ書は、ピステイス(信実、信仰)を通して受ける神の義という福音理解を、整然と展開している(1: 16-17; 3: 21-28; 10: 1-4を参照)。それは、将来のスペイン伝道の途上にローマに立ち寄る計画を予め告知して(ロマ 15: 22-24)、理解と協力を得るために、パウロの福音理解に賛同を得る必要があったためである。初期のキリスト教世界には、複数の福音理解の競合状態が生じていた。客観的にみれば、パウロ

⁴² Tohorstein, 98-99.

⁴³ R.A. Horsley, "Introduction: The Imperial Cult, Primarily in the Area of Paul's Mission," in R. Horsley ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000) 20-24; H. Koester, "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians", *ibid.*, 158-166; A. Smith, "'Unmasking the Powers': Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians in R. Horsley ed., *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2004) 47-66を参照。

⁴⁴ これに対して J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome* (WUNT 273; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) 97-337 は、パウロがローマ皇帝のイデオロギーを正面から批判し、それにとって代わる世界観を提示しているとするが、行き過ぎた解釈である。

の福音理解は複数の福音理解の一つであるに過ぎなかった。そこで、ローマの信徒達に対して、パウロは書簡の冒頭で、信仰告白伝承を引用しながら、キリストの死と復活という共通の信仰対象を確認した上で（ロマ 1: 3-4）、ピステイス（信実、信）を通して受ける神の義を中核とする独自の福音理解をテーゼとして提示し（1: 16-17）、続く、本文の前半で（1: 18-8: 31；特に、3: 21-28；10: 1-4 を参照）、論理的・体系的にテーゼを立証することとなった。

この書簡を執筆した当時、パウロはローマを訪れたことがなかったが、ローマ出身の信徒達を通して（16: 1-16）、ローマ教会が置かれた状況を認識しており（特に、ロマ 14: 1-23 を参照）、形成途上のローマの教会に対して指導を与えるようとした。

その頃のローマ教会は、伝統的な神々への信仰を離れて、唯一の神への信仰へと回心した異邦人を中心とする信徒集団であった（ロマ 1: 5-7, 13；11: 13）。彼らは神によって召された、神に愛された聖徒であり（1: 7）、創造主なる神を崇めることをしない圧倒的多数の異邦人世界の中に散在するディアスポラ共同体として存在した（1: 21）。

パウロはローマ書の中で、読者に対して神は唯一であることを強調し、他の神々は実在せず、その像は減ぶべき人間や動物に似せた像に過ぎないとした（ロマ 1: 23；3: 30）。さらに、唯一の神を拝まず、多神教の神々を拝むことから、神が定めた自然の秩序に反する非倫理的な行動が生じているとして非難した（ロマ 1: 24-32）。これは、周辺社会の多神教的な宗教文化による同化の圧力に対して対決的な態度をとり、文化的適応よりも一神教としてのアイデンティティの維持を優先させることを意味する。異邦人信徒は、回心時に多神教的な宗教を捨て、天地を創った唯一の神を信じて礼拝することが求められた（I コリ 8: 6；I テサ 1: 9-10 を参照）。ローマの異邦人信徒達も創造主だけを神として崇め（ロマ 3: 29-30）、御子キリストの福音を信じて、終末時の究極的救いを待望するようになったことをパウロは再確認している（1: 3-4；5: 1-5；8: 18-25；13: 11）。

こうした非妥協的な態度は多神教的な周辺社会の理解を得ることは困難で、異教徒達から、キリスト教徒は神々を敬わず無神論的である、或いは、反社会的であるという誹りを免れず、好感を持たれない宿命にあった（ディオ・カッシウス『ローマ史』67.14）。特に、キリスト教がギリシア・ローマ世界において正統な宗教としての認知を受けず、「迷信」とされている間は、キリスト教徒は周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活しなければならなかった（フィリ 1: 27-30；I テサ 2: 14 を参照）。パウロはこのことを十分認識していたのであり、ローマの信徒たちに対しても、迫害に耐え（ロマ 12: 12）、悪に対して悪を持って報いず、迫害する者を祝福するように勧めている（ロマ 12: 14）。

ローマ書は13章のところで、パウロは政治権力に対する服従を説いている。帝国の中枢が行使する国家権力に対して反抗や不服従を説くのではなく、積極的服従を説いていることが注目される。パウロの理解によれば、政治権力は社会秩序を維持するために神が定めた「権威」であり、反抗する者は、神が定めた秩序に反することになる（ロマ13:1-2）。剣を帯びている政治権力は、善を行う者には畏れの対象ではないので、罰への恐れだけでなく、良心に従って服従し、納税等の義務を果たすようにパウロは勧めている（13:3-7）。

他方、パウロはローマ書執筆時においても強い終末意識を維持しており、終わりの時における救いを待望することを勧めているが（ロマ8:18-25; 13:11-14）、Iテサロニケ書やIコリント書のように、終末時の復活のキリストが来臨し、主権を確立する様を描いてはいない（Iテサロニケ書4:18-25; Iコリ15:23-28）。終末論は、現存世界の秩序が終焉し、全く異なる世界が到来することを説いており、体制批判的な要素を孕んでいたため、現存秩序の担い手達からは危険視される運命にあった。パウロはローマ書を書く時は、ローマで生活する読者たちのことを考えて、出来るだけ反ローマ的に見えるような要素を抑制しているように見える。この書簡はパウロの政治的・外交的配慮に貫かれた書簡と言える。

[Report]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3–6, 2013)

David Murchie

The 127th Annual Meeting of the AHA offered a variety of seminars and presenters as well as an extensive line-up of special activities. As always, there was a wide variety of discussions, plenary sessions, special meetings of AHA-affiliated groups, film screenings, *et al*, and it was not difficult for this participant to find several sessions each day that were of substantial interest. For lovers of jazz, the venue was of particular interest this year, New Orleans being historically one of the cradles of jazz music in the United States (US). In this report, I shall offer brief summaries and a few critical remarks on the sessions I was able to attend.

1. “Blackouts : Using Energy Regimes to Narrate Place, Race, and Ethnicity”

1) Steven Stoll, Fordham University – “Subsistence Wages : The Political Ecology of Dispossession”

Speaking of the historical transition from an agricultural to an industrial economy, Stoll treated the issue of what it means to be modern. One possible response to this question is that “moderns” do not raise their own food. For example, the pre-Adam Smith political economist James Stuart did not consider peasants as part of society because they only produced their own food (an unsocialized idea). Stoll argued, however, that this is a false impression. In fact, gardens often support people, as they did on subsistence homesteads. Such subsistence activities were not just some past reality ; on the contrary, even in the capitalistic revolution, people still produced their own food, in some cases leading to conflicts between agrarians (who produced much food) and capitalists.

In the early stages of capitalism, people began to work for wages, and poverty came to be a serious social issue. Homelessness was rampant and a new kind of “household” pauperism began to develop. When wages were not sufficient to pay for family needs, families made up the difference by producing their own food. Faced with declining standards of living and more poverty, gardens were rightly touted. Gardens were also developed outside

of a family's living area. This was beneficial for labor, for when laborers went on strike, they would still have food to eat. Though the arrangement often did not work well, people nevertheless raised their own food while working, for example, in a factory. Early on, subsistence farming and market producing farming were adversaries. Interestingly enough however, subsistence development would much later become the wave of the future.

2) Mark Fiege – Colorado State University—Fort Collins – “Crude Freedom : Fossil Fuels, the Great Migration, and American Democracy”

Fiege began by expressing his disappointment concerning the lack of attention that has been given to the important historical effect of hydro-carbon energies on democracy. Suggesting that political results can differ depending on the energy sources involved, he explained a few fundamental differences between the political ramifications of coal as opposed to those of oil. On the one hand, coal production brought people *together* to work, leading to the formation and growth of labor unions. Oil, however, could be produced with fewer workers and, consequently, there was less pressure on oil workers to form unions. Fiege pointed out that in earlier years, land ownership by blacks kept them tied to the land. However, with the onset of the hydro-carbon age, there was greater spatial mobility and workers could spread out to work in different coal plants. As a result, their social and political power was diluted. Oil made possible transportation that enabled blacks to move to other locations. A kind of “carbon democracy” made it possible for activists to protest unjust attitudes and practices like the Jim Crow laws. Similarly, whites reacted to new expressions of black freedom and mobility by moving from urban areas and commuting to their jobs.

3) Neil M. Maher, Rutgers University-Newark and New Jersey Institute of Technology – “Spaceship Earth : The Urban Crisis and NASA's War on Poverty” (Mr. Maher was absent so his paper was presented by session chairperson, Ellen Stroud.)

Maher compared the different referents behind the symbol “spaceship earth” as that concept has been understood in different ways by NASA and Ralph Abernathy's Poor Peoples Campaign in the 1960s. NASA's understanding involved the development of environmental control subsystems that would support the production and use of NASA rockets (e.g., the Apollo) and the recycling of natural resources to that end. Abernathy offered a contrary view that was critical of the billions of dollars spent on rockets and compared these expenditures with what was spent on meeting the needs of the poor, and especially their need for good, public housing. As a result of the call of civil rights' activists for boycotts to protest the space race, NASA was forced to rethink its position. NASA began to use space technology to address environmental and social problems particularly in urban areas. It formed an alliance with the government department of Housing and Urban Development (HUD) and began a program called “Operation Breakthrough,” the purpose of which was to produce better housing environments. Maher concluded by pointing out that as a result of pressure from Abernathy-type activists and civil rights movements, Apollo program technology was utilized to help the poor.

In a comment following the presentation, Andrew Wiese remarked critically that NASA was treating social problems with technological means rather than, for example, following an approach like Abernathy's which would have involved efforts grounded in human relations.

2. “God and Mammon : The Politics of Religion and Commerce in Mid-Twentieth-Century America”

1. Kevin M. Kruse, Princeton University – “Freedom under God : Corporations, Christianity, and the Revolt against the New Deal”

Kruse offered a short history of the idea of a “nation under God,” a phrase found in Lincoln’s Gettysburg address and which was later, in the 1950s, inserted into the Pledge of Allegiance to the American Flag by President Dwight D. Eisenhower to distinguish the US from “godless Communism.” In fact, the idea of national freedom under God was an idea that developed for domestic reasons. The idea arose in the 1930s and 1940s as a response to the idea of free enterprise. Kruse cited the work of a pastor of an influential church that was attended by many businessmen. The pastor started a group called “Spiritual Mobilization” that opposed the New Deal and saw the welfare state as a perversion of Christ’s teaching. The main message of Christ, they argued, was salvation. The group stressed free enterprise and saw Christianity and capitalism as intertwined with each other (one should spread one and spend the other). Using the expression “freedom under God,” the group feared socialization of major aspects of American society. They began a radio program and also sponsored a sermon contest. In 1952 the “freedom under God” theme became a part of the annual Presidential prayer breakfast. At this time, many people saw America as a Christian nation.

2. Darren Grem, University of Mississippi - “Incorporating Conviction : J. Howard Pew, *Christianity Today*, and the Business of Evangelical Culture”

Grem spoke of the close relationship between Christianity and free enterprise, the latter which was a guiding factor in the development of evangelical Christianity in the US, with special focus on the role of J. Howard Pew and the magazine *Christianity Today* (CT). Business leaders like Pew shaped evangelical culture through their stress on the important connection between “sound” theology and “sound” business. They opposed collectivism and combined faith with free enterprise. They opposed the Christian liberalism of the *Christian Century*. Pew saw publishing as a good way to spread his gospel of Christianity and economics. He saw liberty and Christianity as interdependent and had a disdain for the more ecumenical National Council of Churches (NCC). Pew was supported by the widely known evangelist, Billy Graham, and the magazine supported Graham in his evangelistic outreach. A close colleague of Pew’s, viz., L. Nelson Bell, sought an independent voice to lead CT, and Carl F. H. Henry was chosen as the magazine’s first editor-in-chief. CT was unlike other popular magazines. Its covers gave the impression that it was *the* magazine for evangelical Christians. Its editorial reception was good, but the magazine’s reception by advertisers was not. The survival of CT depended a lot upon Pew and

other “movers and shakers” in the business world. Social and economic conservatism were hallmarks of the magazine. Bell used the magazine as a pulpit to argue against the “sexual obsession” of a nation that was slipping into degeneracy. Pew died in 1971 and, as Gem comments, Pew probably would not have been pleased with CT’s later focus on social issues such as poverty, evangelical feminism, *et al.*

3. Darren T. Dochuk, Washington University in St. Louis – “Go, Sell Thy Oil” : Evangelical Protestantism and Petro-Politics in Cold War America”

Dochuk began with a discussion of a famous evangelical movie entitled, “Oiltown, USA.” In the movie, Lance Manning, an oil man, after an oil explosion, experienced a crisis conversion after attending a Billy Graham revival meeting. As a born again Christian, Manning now saw his wealth as a way to help God’s work. The movie set attendance records, surpassing those of another popular Christian movie, viz., *Mr. Texas*, the showing of which led to 100,000 conversions. This marked the beginning of a revival of evangelicalism following a decline of the movement following the Scopes trial. At this time, oil was rising as an important commodity in the US. Many evangelicals joined the growing group of oilmen, and thus began what has been called “Oil-patch Protestantism,” a movement which, in a sense, fostered the sacralization of oil. The movement was particularly strong from 1930-1950. Many in the movement ascribed supernatural significance to this natural element. Churches used oil money to build Gothic cathedrals, and oil-patch evangelicals even began to frame their premillennial views to accord with an apocalyptic interpretation of oil that pointed to a future decline of America. Many saw the present dispensation coming to an end and sought to stress technology and other ways to forestall the national decline. Evangelicals and independent oilmen reacted against Franklin Delano Roosevelt’s attempts to regulate oil. Nevertheless, later on they were successful in lobbying Billy Graham to get President Eisenhower to support independent oil. Independent oilmen in Texas began to work on their image and teamed up with oil-patch evangelicals to do so. The collaboration produced a doctrinal combination of Christianity and capitalism, doing much to influence how many Americans thought about energy.

3. “Amigo” – John Sayles, writer and director (Anarchist’s Convention Films, 2011)

The film deals with the Philippine-American War in 1900. A village mayor is pressured to collaborate with the American military leader, Colonel Hardacre, and the mayor tries to do so without betraying his people. The movie describes graphically the often heart-breaking interactions of friendship, betrayal, romance, and violence in an occupied country. As the synopsis of the movie states, “Amigo is a page torn from the forgotten history of imperialism and a mirror of today’s unresolvable conflicts.” In the discussion following the movie, Sayles remarked that one of the lessons of the movie is that “you can’t just declare a war, you have to sell it.” The movie is really an exposé of historical aspects of the Philippine-American War that have only begun to come out in the last 20-30

years. Indeed, many Filipinos were not taught much of this history in their early schooling.

4. Plenary Session – “The Public Practice of History in and for a Digital Age”

Panel: Edward L. Ayers, University of Richmond, Claire Bond Potter, New School for Social Engagement, Mary Louise Roberts, University of Wisconsin-Madison, Niko Pfund, Oxford University Press, Michael Pollan, Graduate School of Journalism, University of California, Berkeley

1. Edward Ayers began with a few remarks on the role of factual knowledge in public history. He pointed out that if you know how things have changed (or not) you can get a hearing. It is difficult to determine the shape (interpretation) of knowledge. Digital history can show us the patterns of history. In this regard, podcasts have been valuable. Digital history also allows for more collaboration with other historians than was ever possible before. The past bears compelling shapes—it is the job of history to recognize that.

2. Claire Potter commented on the use and flexibility of blogging. Blogging can be done for general audiences, for cross-disciplinary discussions, and for promoting one’s own work. Blogging contributes to history by creating communities, even though we don’t meet the people in those communities. Through blogging, historians can create great spaces for intellectual conversation. In a blog, collaboration and conversation are at the center of what is being done. It is a constant process of “getting it right” and is not impeded by any professional apparatus. A blog has the advantage of being able quickly to respond to events. Furthermore, there are now fewer places than before where historians can get their work out in print; for this reason, blogging can be a good means for publishing one’s research.

3. Mary Roberts stressed the advantages of digital history for modern students who have a striking sensitivity to visual formats. Through the Internet they learn to view the past through the present by juxtaposing synopses, various lines, and other things with which they see worthwhile connections. Roberts also remarked, however, that she still supports the lecture format, since, now that so much is available to students, it is valuable for them to have something they can get only once.

3. Niko Pfund spoke of the enormous fragmentation that has taken place in writing in the last several years. Writing is becoming less linear and is being organized more into “chunks.” Pfund also spoke of the Oxford scholarly editions on-line that one can use if one wants to be looking at several sources at the same time. He also mentioned the need to consider copyright reform if we are to realize the possibilities offered by these new opportunities.

4. Michael Pollan, author of *Botany and Desire*, said he uses history as a tool to answer questions about how things came to be. History provides a narrative; it “connects dots.” We can bring history to readers through stories. Pollan cited the widespread skepticism

about using the traditional, omniscient view in writing and suggested that it was best to avoid that perspective in contemporary writing. He said he feels that it is better to tell stories “in a human voice” and to pose questions that are of current interest.

5. “Lone Star” – John Sayles, writer and producer (Columbia Pictures, 1996)

This “cross-cultural murder mystery” is set in Rio County, Texas and deals with a complex combination of the social, personal, and racial aspects of life in a border town in Texas. The relationship between the past and the present serves as a powerful theme throughout the movie. The plot includes engrossing character studies of the various people involved in the plot. In a discussion session with Sayles and Rachel St. John of New York University following the movie, Sayles spoke of his own early background and interest in Texas. He was intrigued with Texas slavery and the border towns in which both English and Spanish were spoken. These personal interests served as a background for the development of Sayles’ later interest in cultural differences and legends that keep people fighting among each other. He spoke of being intrigued with the idea of taking a legend, poking around in it, and seeing what happens.

6. “From the March on Washington to Tahrir Square and Beyond : Tactics, Technology, and Social Movements”

Panel : Juan R. I. Cole, University of Michigan-Ann Arbor and *Informed Comment*, Greg Grandin, New York University, Temma Kaplan, Rutgers University-New Brunswick, Adolph L. Reed, University of Pennsylvania

1. Juan Cole showed some slide pictures of Tahrir Square that he took in July, 2011. Organizers had arranged five stages on which people recited poetry and offered various harangues whereby they expressed their opposition to the Supreme Council of the Armed Forces. There were exciting acts on the various stages, to the point that it was almost like a competition among the various acts. Tents were set up for various factions and parties ; the vanguard was the middle class rebel groups. The use of social media in the protests was important, but people also “chanted” from their balconies to spread the word around. By occupying the central district of Cairo (not far from the centers of power) the protestors posed a serious threat to the regime. The protests were successful and led to Mubarak’s downfall. The occupying groups were very adept at “network-threatening.” Cole also commented on some of the background causes of the situation, explaining that neo-liberalism had transformed Egyptian socialism, with the corrupt Mubarak regime and much privatization being the result. In the discussion period at the end of the panel discussion, Cole commented that people become more revolutionary when they think it isn’t going to get any better.

2. Greg Grandin spoke first about Central and South America. He spoke of the use of the “human microphone” and the significant ethos and solidarity it represented. He

explained the beginning of democracy and the rise of the Left in Brazil and the effective use of social media within the Latin American Left to appeal to classic, leftist ideas. In his discussion of the use of the media as a strategy, he pointed out that in Brazil, Venezuela, and Ecuador, traditional media were very concentrated (in an oligarchic sense) and had a strong grip on the news. Leftist governments in Latin America have responded by broadening free speech through regulating corporations. They try to find alternative centers of communication through which citizens can become involved. Grandin also pointed out however, that the debate over regulations has become somewhat anachronistic, i.e., firmly entrenched in old means like TV rather than the Internet. At one point the mobilized right used social media to oppose leftist movements and there was a battle over media laws. However, recently, the Left has caught up. Protestors are raising media-related issues and expressing their opposition to the Mexican government's stranglehold on the election process. The social media have the information to disseminate, but the state has put clamps on the traditional media. The Zapatistas in Mexico have become quite skillful in using social media tactics and particularly at holding on to notions of time, e.g., timing protests with other history, events, historical memory, *et al.* Social media were even used to oppose the drug cartel. Unfortunately in this case, however, the drug cartel responded brutally with violent killings.

3. Temma Kaplan spoke of the new waves of social media sweeping the globe, and their success even in Canada. This wave is involving a variety of social classes and new publics are being organized. These new publics are organized horizontally rather than in the past patriarchal form. With the explosion of the use of social media, things will never be the same. Now, people with a few resources can reach out to a wider world and engage with it. E-mail has become an important tool for shaming people who participate in atrocities. Social media have become useful for opposing neoliberal attempts to control water. Though many movements are not yet well-worked out, we are at the beginning of a long process toward democracy.

4. Adolph Reed was critical of the decline of the Left in the US. He sees a dearth of traditionally leftist groups in the US that can challenge imperialism, push for universal health care, and fight for a clean and sustainable environment. Leftist groups have become more like care-takers than care-givers. They have chosen to work within the neoliberal framework, willing to take what they can but, at the same time, utilizing programmatic aspects of neoliberalism. As Reed points out, movements that gain traction will not be monolithic but, rather, represent a diverse group of people. The retreat of the Left has been a fact of life in the US for three decades. One problem is that leftist movements continue to be event-centered. By overemphasizing activism, the left has become marginalized. As Reed explained, the greatest impacts of the civil rights victories came through institutions, e.g., the Civil Rights Bill. The March on Washington was valuable and helped to bring about legislative victories, but the legislative and other institutional victories were what really altered the rules of the game. Reed feels that the young don't understand what

a viable, strong Left is, nor do they appreciate the importance of organizing in developing a viable Left.

7. “The Loving Story” – Nancy Buirski, writer, director, and producer ; Elisabeth Haviland James, producer and editor ; Susie Ruth Powell, writer (Icarus Films, 2012)

This was an excellent historical documentary of the landmark 1967 Supreme Court decision which legalized interracial marriage. The film’s creators have deftly woven together 16mm footage, old photographs, and contemporary interviews to develop a narrative which deals effectively with the legal, personal, and social aspects of the exciting saga that led to the Supreme Court decision. As the synopsis reads, “the documentary takes viewers behind the scenes of the legal challenges and the emotional turmoil that they entailed, documenting a seminal moment in American history and reflecting a timely message of marriage equality in a personal, human love story.” In the discussion time that followed the showing of the movie, an interesting question was raised regarding how different the situation might have been if the man had been black and the woman white, instead of the man being white and the woman black, as was the case.

8. “A Global History of Nuclear Non-Proliferation : The Beginnings, 1955–76”

(Note : Regrettably, I arrived late and was not able to hear the presentation by Anna-Mart van Wyk, of Monash University entitled, “To Sign or Not to Sign : Pretoria’s Flirtation with the NPT, 1970–76” nor the first part of Taka Daitoku’s presentation.)

1. Taka Daitoku – “The Kishi Doctrine and the Construction of a Virtual Nuclear State in Postwar Japan”

Daitoku offered a historical evaluation of the Nuclear Proliferation Treaty (NPT) which was signed in 1970. He explained that Japan had been seeking more independence from the US in regard to nuclear weapons. Especially since 1955, Okinawa has been a sticking point in Japan’s relationship to the American military. Up until the present, most of the leadership in this area has been provided by the political scientists in Japan. In recent years however, there has been little in the way of innovative thought on these matters and most political thought has focused simply on strategy. Leaders have used over-simplified concepts that seem almost ahistorical. Therefore, there is much need for historical evaluation. Indeed, current work on the nuclear problem has been virtually ignored. This is the case in spite of the fact that we are in the midst of a document revolution around the world, with much work being done in non-Cold War nations. Daitoku commented that the papers at this session showed a great deal of ambivalence regarding the NPT. The NPT has done little to stop proliferation of nuclear weapons, but the NPT is only the beginning of the story. Daitoku also pointed out that the nuclear story was not always a Cold War story since Cold War nations sometimes colluded against medium power nations. In the

following discussion period, Daitoku commented on the diverse attitudes in Japan regarding the development of nuclear power. Some people oppose it; some people want it. He called for more historical reconstruction of the issues. He raised questions about what the sources of nuclear opinions have been and what is being thought about nuclear weapons in Japan in a general sense.

2. William B. Burr, National Security Archive – “To Keep This Genii Bottled Up” : United States Policy on the Dissemination of Gas Enrichment Technology, 1960-74”

Burr dealt with the issue of gas centrifuge technology, concerning which the US is wrestling with developing a shared protocol that will keep the information secret. One current problem is the US’s European partners’ suspicions about the US in this regard. Burr pointed out that the NPT is not the be-all and end-all solution to the problem of nuclear proliferation; we also need to look at the problem of gas-centrifuge technology. The military nexus here is of great concern. Original efforts to deal with nuclear proliferation did a poor job of evaluating the military-commercial uses of nuclear energy. Burr also raised questions about efforts to maintain secrecy—i.e., can we truly keep the lid on *any* technology like this? Furthermore, how should we handle US-European relations in regard to these matters, e.g., in regard to matters like the A. Q. Khan security breach?

3. Ronald J. Granieri, Foreign Policy Research Institute – “Favorite Son or Stepchild? West Germany within the Atlantic Nuclear “Family”

Granieri raised several questions regarding the age-old dilemma of what to do with West Germany. In other words, for example, should West Germany have nuclear weapons? How serious is West Germany’s interest in nuclear weapons? Does West Germany want nuclear weapons or just the potential for them?

In conclusion, it was felt by the participants that we need to rethink our post-war narratives and to ask how nuclear weapons fit into these narratives. There is also the problem of superpower collusion whereby nations like the US seek to suppress nuclear information in order to prevent other nations from gaining access to that information.

9. “Religious Lives, Religious Subjects : Biography and American Religious History”

1. Rachel M. Wheeler, Indiana University, Purdue University Indianapolis – “Joshua’s Story : Biography from the Margins”

Wheeler talked about her experience of writing the narrative of an 18th century American Indian (Mohican) man. The Indian, Joshua, was born after the French and Indian War in 1742 in a Moravian community. Wheeler developed the biography largely from Moravian missions’ documents. She describes a revolutionary era in which Christianity in America was transformed by native people; indeed, Wheeler emphasized that native people were not just influenced *by* Christianity, they *themselves* influenced Christianity. Joshua’s story was one of revival, war, and expansion. Wheeler showed that the First Great Awakening was not just a European-generated movement, but that Indians too influenced how

the Awakening developed. Wheeler concluded by emphasizing that native communities and movements made their own contributions to the development of Christianity in the American colonial period.

2. Christopher D. Cantwell, Newberry Library – “The Gospel According to Frank Wood : Biography and the American Evangelical Laity”

Cantwell spoke about the importance of both the testimony and the testifier in biographies of evangelicals. His example was Frank Wood, a man who had an evangelical upbringing but later “backslid” from the faith after leaving home to move to the city. He was brought back to Christianity through a Bible class he attended. Cantwell explains how biographical story-telling was a key to the Christian life of evangelicals. Evangelicals would tell the story of their personal conversion, a story they spoke of as their “testimony.” These testimonies were powerful tools that were used to convert others. These religious autobiographical portraits, these testimonies, even became a sort of rite of passage for becoming a member of the Christian community. Cantwell evaluated the social and cultural power of these biographies. Wood had an interesting background, as Cantwell explained it. A fundamentalist Christian, he was also a Socialist and active member of the Socialist Party. He drew upon the Bible to address issues from a Socialist perspective. Cantwell concluded by saying that historians should look not only at the testimony, but also at the life of the testifier.

3. Kathryn Lofton, Yale University – “The Self in the Social : Making Senses of the Masses through Biography”

Lofton dealt with the problem of doing historical analyses of “the masses” as opposed to biographies of individuals. She offered a social critique of biography, suggesting that biography is the “space of modern self-consciousness.” In analyzing masses, one needs to identify them through the use of key images, e.g., a protesting group, a consumer group. One also needs to link masses to individuals who have been parts of those masses and whose biographies have already been written.

10. Thinking Through History with John Sayles

(Participants commented on several of the films of John Sayles.)

1. “Matewan” – Thomas G. Andrews, University of Colorado Denver

As Andrews pointed out, the movie is about the Matewan Massacre of May, 1920. This was a labor conflict in which union miners were victorious. It has become an important part of labor history. The movie probes the challenges the roles of whites and immigrants in the battle with the union.

2. “Men with Guns” – Gabriela Soto Laveaga, University of California, Santa Barbara

Laveaga explained how Sayles had used this film to interpret history. One important theme that comes out in the movie is the theme of the responsibility to know.

3. “Amigo” – Paul Kramer, Vanderbilt University

This film was set in Luzon, Philippine Islands in 1900. As Kramer explained, the

movie portrays Philippine village life under American domination and renders the Philippine-American War a visible reality ; it makes this war present even to many Philippine people who know little about it. The movie treats American soldiers with wit and recognizes their complexities as persons. It shows how the Philippine people gradually began to win over the soldiers. Sayles uses parallelism to show the common humanity of the soldiers and Philippine home life. He shows the language games played, e.g., through the false translations made by the priest. The movie treats the right to vote critically, indicating that it was nothing new for the people. The film is a good example of the history of antagonisms.

4. “Lone Star” - Rachel St. John, New York University

St. John spoke of this movie as a thoughtful meditation on the issue of boundaries. Most of the film is set in the 1990s ; it is not a period piece. There are interesting uses of flashbacks and the past is constantly confronting the characters in the movie. St. John remarked that “Lone Star” is a great movie for teaching, especially if one is teaching the American West of the 1990s.

5. “Sunshine State” – Nathan Connolly, Johns Hopkins University

According to Connolly, this film demonstrates that struggles over history are, in a very real sense, everyday business. The film shows clearly how commercial development can threaten individual lives. The movie is a story about invasive capitalism—land is turned into real estate and history is turned into property. It is a powerful work of social history that shows clearly the “everyday-ness” of capitalism.

6. Responses to comments by John Sayles

Sayles remarked that one cannot explain people without knowing their historical context. He said that in these movies, place is a character, suggesting, in a sense, a sociology of character. Each of us carries baggage from the time of his or her birth. Sayles says that when he is making a movie he looks to find the “lay of the land.” He tries to get this from oral history, i.e., from talking to local people and asking them to critique the screenplay. It is important to ask what the original sources are and to return to them. In the beginning of a movie, Sayles tries to establish the historical context of the characters. He explains that movies do well at polarizing, for example, when they simply represent people, e.g., heroes. Sayles however sees his characters as more complex, as characters that are themselves a function of history ; as a result, not everything can be explained in the movie. Commenting on “Lone Star” he said that the movie showed the selling of history as a commodity. Similarly, in “Sunshine State” he discusses the problem of selling history as a commodity. When one sells one’s history as a commodity, that history loses its meaning, its significance ; e.g., when Abraham Lincoln vampire movies are made, the meaning and significance of Lincoln is lost. On the other hand, one of the things that can stop rapacious land development is the discovery of artifacts, bones, *et al.* Sayles further explained that to understand an area, it takes several years of living there. (Parenthetically, we can see therefore the foolishness of US efforts in Iraq and Afghanistan.) Sayles also

remarked that he uses his expectations of the audience in the planning of his movies.

11. Plenary Session – A Conversation with John Sayles

Panel : Peter Galison, Harvard University, John Sayles, independent filmmaker, Vanessa R. Schwartz, University of Southern California

In response to questions from the panel, Sayles spoke about his approach to making movies. He explained that he tries to understand what went through people’s minds when they acted the way they did. This is not just a matter of psychology, but also a question of the education and political influences people have received as well as the groups with which they have been associated, *et al.* He sees every movie as a world with its own rules. He is particularly interested in the tension between the way people are supposed to act and how they actually do act. For example, when his movies deal with American situations he is interested in the tension between various representations of America and how America actually is. Sayles said he tries to maintain the individuality of the characters in his films. He pointed out that when history becomes legend, sometimes that legend can become destructive. Sayles is concerned with people’s expectations regarding a film. He thinks about the usefulness of these expectations. For example, there are “genre expectations,” i.e., when people enter a theater, what do they expect? This is an important concern for Sayles. At the end of the discussion he suggested three other films for those interested in what he had been saying, viz., “Harlan Country” (a labor film), and two films by Sayles himself, viz., “City of Hope” and “Eight Men Out” (a movie about jazz).

12. “Beyond Bordellos : Race, Sex, and Jazz in Turn-of-the-Century New Orleans”

1. Emily Epstein Landau, University of Maryland at College Park – Basin Street Blues : Sex and Segregation in New Orleans’s Storyville District, 1897-1917”

“Storyville” has been romanticized by its reputation as a jazz area in New Orleans. Historically speaking, it was the first red light district in New Orleans after the Supreme Court decision in *Plessy v. Ferguson* (1896), in which the Court upheld the constitutionality of state laws that required public facilities to be racially segregated, in accord with the legal doctrine known as “separate but equal.” Storyville became part of the New Orleans business agenda to improve the city’s image. Storyville’s facilities were racially segregated and whites were dominant. The 1890s were a racially divisive era. There were race riots and much sentiment in favor of killing Negroes. New Orleans has long had a reputation for sexual excess and vice ; but it has, of course, also been known for its music, and especially its jazz. In Storyville, Basin Street was the street of pleasure. Houses were filled with luxury. There were high-class bordellos for whites. However, there were also houses for the lower class people. The tenderloin district was very busy. There were different kinds of prostitution and much of it was successful from a business standpoint. There was also a flourishing drug trade in the area. There were many piano

players and in the high-class houses, there were girls that sang. Several different kinds of music were played including honky-tonk, barrel-house, and other styles of jazz. Even church music made its way into the houses in Storyville. New Orleans had a multiplicity of roots. It is important to recognize that gender was a crucial factor in the power relationships in the jazz community. Sometimes women replaced men on the basis of merit.

2. Sherrie Tucker, University of Kansas – “Not the Whole Story(ville): Early New Orleans Jazzwomen as New Jazz Studies”

Tucker explained that, in the early years, jazz was a part of life in Storyville. Storyville’s prostitutes and musicians were kept busy by American servicemen. Tucker pointed out that academic scholars of jazz have changed their emphasis from “whole stories” to individual aspects of jazz history. Tucker is particularly interested in the women who worked in the jazz field and sees gender as an important tool for better understanding the jazz culture. She talked about some of the early great women jazz pianists like Billie Pierce, Emma Barrett, Dolly Adams, Lizzie Miles, Jeanette Kimball, and Ann Cook. Mamie Desdunes (b. 1880?) was one of the first influences on the great Jelly Roll Morton. The music itself was a product of a diversity of influences from Haiti, Cuba, *et al.* Dolly Adams (1904–1979) was born into a Creole family and became a pianist and band leader; she also doubled on bass and drums. Gradually, it became more acceptable for women to play in bands. In 1961, Preservation Hall, probably New Orleans’s most famous jazz club, challenged the status quo and became an integrated space for those committed to equality. Tucker offered the following website for those interested in pursuing these matters further: <http://www.nps.gov/jazz/historyculture/people.htm>.

3. Court P. Carney, Stephen F. Austin State University – “Stomp Off—Let’s Go”: Race, Gender, and the Complicated Narrative of New Orleans Jazz after the Exodus”

Carney expressed regrets that, in seeking to create a holistic survey of jazz, many jazz historians have covered over many important, individual aspects of that history. For example, when Louis Armstrong left New Orleans for Chicago, it was a pivotal moment in jazz history. Also, New Orleans jazz in the 1920s made a significant break from the earlier days of jazz. As part of the early story of jazz, New Orleans had a unique position outside of the mass culture. New Orleans was a culture of race and racism at the time, and it is worthy of note that a man like Johnny Dedroit, a white musician, could be significantly influenced by the Negro style of jazz and himself make important comments on black music. By the 1920s, a different culture was emerging, as evidenced by the rise of the Rhythm Kings and other groups who became counterpoints to the established narrative of the period. Unfortunately, many of the important places where jazz was heard have been overlooked by historians over the years. For example, the room in the Grumwald Hotel spoken of as “The Cave” was an important place for jazz. The Blue Room of the Roosevelt hosted Cab Calloway and other stars who received big reviews of their performances. The jazz repertoire of the groups that played in these many rooms included Dixieland and show tunes. There was a wide array of bands including some from Mexico.

13. Presidential Address by William Cronon – “Storytelling”

The presidential address was an excellent discourse on the nature and use of storytelling in teaching. I will not summarize the speech here since it can be read in the *American Historical Review* for February 2013. I would like, however, to quote a short excerpt from the speech which deeply moved me as a teacher. In the following quote, Cronon tells about an encounter with one of his university professors that showed the kind of attention that, I believe, should be given to class lectures.

It should be obvious that I was very much under the spell of this teacher, and I went out of my way to talk with him during office hours about all the exciting stuff we were studying in his class. One day I made the mistake of stopping by his office outside the regular time—in fact, just half an hour before the class was scheduled to begin. I found his door ajar, suggesting that he was probably inside, and when I tentatively knocked on it, not knowing whether I should interrupt whatever he was doing, it swung open to reveal him sitting at his desk, with his Kodak Carousel projecting onto the wall in front of him, his little deck of 3 x 5 cards in his hands . . . and I suddenly realized that he was actually delivering the lecture that we were about to hear. His performances in class had always seemed so extemporaneous, so stream-of-consciousness, so thinking-out-loud in their brilliance, that it had never occurred to me how much they might be scripted; indeed, how much he might have polished and rehearsed them to produce the rhetorical and interpretive effects—maybe even some of those famous and beloved digressions—that he seemed to generate so effortlessly in the magical space of his classroom.

(From the *American Historical Review*, February 2013, pp. 16-17)

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学：*The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by
John G. Flett

Published 2010 by Wm. B. Eerdmans
Publishing Co.

佐藤 司郎

1. バルト没45年、時代も大きく変わり、新たな問題の出現と共に教会の諸課題もその重心を少しずつ移しつつある中、バルト研究も変化をみせはじめている。近年ドイツ語圏以外、とり分け米英を中心とした英語圏のバルト研究が以前にまして活発になっていることは、おおかたの知るところである。それは従来の主流派教会だけでなく福音派と言われる陣営においても見られる（栗林輝夫『現代神学の最前線』2004年）。多岐にわたる研究動向を精確に分析することは、今の私の手には余ることだが、一般に、その方法論や関心の違いはあるものの、教会の実践的関心に基づく諸研究、とり分け、キリスト教倫理、宣教論、それとのからみで教会論に関連する研究書の多いことは、一つの顕著な傾向として指摘できるであろう。

2. 今夏読んで、刺激を受け、ここに簡単に紹介するのも、まさに宣教論に関わる最近のバルト研究の一冊である。書名は『神の証し』であり、副題にある *Missio Dei*（神の派遣、神の宣教）のみがイタリック体で表記されているように、宣教の神学、とくにミシオ・デイに関連したモノグラフである。

ミシオ・デイとは、言うまでもなく、宣教をほかならぬ神の、すなわち、三一の神の活動であることを強調し、そこに宣教の基礎と動機づけを求める、1950年代以降、エキュメニカル運動の中ではじまり、主流派プロテスタントから、オーソドクス、多くの福音派、さらにカトリック（第二バチカン公会議のいくつかの文書に見られるとデイヴィッド・ボッ

シュは指摘する)にまで広がった現代のもっとも有力な宣教論である。本書はしかし、そうしたミシオ・デイ神学の歴史や、現在の動向をレポートするだけのものではない。そうではなくて、ミシオ・デイの神学を、とくにバルトとの関連で明らかにしようとする、きわめて意欲的な研究である。

ミシオ・デイの宣教論がIMC(国際宣教協議会=1910年のエジンバラでの世界宣教会議の後継会議)のヴィリンゲン大会(1952年)で最初に明確に現われたこと、そしてそれに、カール・ハルテンシュタイン(当時、バーゼル・ミッションの幹事)を介して、バルトの1932年の講演「現代における神学と宣教」(ZZ,1932)が大きく影響したという見解のあることは知っていた。たとえば先に名前を挙げた宣教論の大家ポッシュもこう書いている、「1932年のブランデンブルク宣教会議で発表された論文の中で〔現代における神学と宣教〕、カール・バルトは、宣教が神ご自身の活動であることを明瞭に語る最初の神学者となった」(『宣教のパラダイム転換』下233頁)。しかし本書で著者フレットはこれは誤りであることを明らかにする。むしろその後のミシオ・デイの神学がバルトの影響を受けたことは間違いない。しかし著者によれば、弁証法神学に見られた、神の活動と人間の活動、あるいは教会と宣教のあいだの二元的な思考がミシオ・デイに誤った問題意識を植えつけたと論じる。これだけでも注目に値いするけれども、ここまでなら私の驚きもたかが知れていたと思う。著者がその上で、バルト神学そのものを、あらためてミシオ・デイの神学として再解釈し、これをてこにしてミシオ・デイ神学を再論し、自らの宣教論の新たな構築を試みようとしていることは刺激的なことであつたし(第1章)、感銘と共感もおぼえた。

3. 著者について本書のPrefaceや他の箇所にかかれていいる以上のことは知らない。1972年生まれで、ダレル・ゲーダー(宣教論の視点からバルトを読み解いているプリンストン神学大学の高名な研究者)のもとで育った新しい世代の研究者である。ゲーダーのほか、同じプリンストンのB.マコーマック、さらにD.ミグリオールに対しても謝辞を述べている。学位取得後は、ソウルのキリスト教大学や神学校で宣教学を講じ、少なくとも本書が出版された頃は、ブッパータールで研究に従事していた。なお本書はフレットの最初の出版物である。

4. 以下、目次を紹介し、要点に触れたあとで、最後に彼自身の立場について私見を含めて言及したい(原文イタリック体の部分は傍点で示す)。

序言

- 第1章 導入 (神の問題／ミシオ・デイ：教会と宣教の問題への答えにおける神の問題／バルトとミシオ・デイの起源／三一論的提議)
- 第2章 ミシオ・デイの問題 (導入／宣教の神による派遣／神の国への方向づけ／教会のまさに本性による宣教／ミシオ・デイの問題)
- 第3章 ドイツの宣教団体と弁証法神学 1928-1933 (導入／帝国主義とキリスト教化／弁証法神学の宣教への受容／「神学と現代における宣教」／ジークフリート・クナックと宣教活動への受容)
- 第4章 IMC ヴィリンゲン宣教会議 1952年を巡って (導入／カール・ハルテンシュタイン：ミシオ・デイ発案者／北米のレポート：「なぜミッションか？」／ヴィリンゲン 1952年／ミシオ・デイ神学の相反する諸形式)
- 第5章 宣教活動の脈絡 (導入／ミッションの基礎／神は神，被造物は被造物である／宣教活動の目的)
- 第6章 三一の神は宣教の神である (導入／ご自身において，またご自身のためにいます神は宣教の神である／独り子の単一性／聖霊の証し)
- 第7章 証しへの召命 (導入／預言者イエス・キリスト／聖霊の約束における生命／使徒的共同体／神への奉仕に生きること，教会はこの奉仕のために遣わされている)
- 第8章 ミシオ・デイ再訪 (ミシオ・デイの問題／ミシオ・デイ再訪)

著者は「序言」で、きわめて異例なことだと思われるが、『教会教義学』(KD)の英訳(CD)が、とくに宣教に関わる部分において、もとのテキストのニュアンスを正確に伝え切れていないことの苦情を述べることから始めている。具体的な指摘はここで取り上げることにはしないが、そのためもあってKDの頁数をつねに併記しており、これはわれわれには便利である。

本書は、序言と第1章を除けば、大きく二つに分かれる。前半、第2章～第4章で、ミシオ・デイを巡る歴史的諸問題が取り上げられる。後半、第5章～第7章で、宣教を巡る組織的諸問題が取り上げられる。前者では、各章のはじめにバルトのテキストがつけられ、それを導きとして諸問題、諸連関の組織神学的な解明がなされている。ここはバルト神学をミシオ・デイの神学として再解釈するための成否を握る重要な部分だが、この紹介では取り上げることはできない。

最後の第8章が、本書全体の結びに当たる。標題（ミシオ・デイ再訪）からもうかがい知ることができるように従来のミシオ・デイ神学を批判的に再構成し、彼自身の新たなミッシヨナリー・ゴッド、ミッシヨナリー・チャーチ（コミュニティ）論をスケッチしている。キーワードは、活ける神（The Living God）、この部分は、この紹介でも最後に少し詳しく取り上げることになる。

5. 本書前半ではまず第3章が興味深い。ここで著者は、1928～1933年までのドイツの宣教団体とバルトとの関係を追っている。目的は1932年の前掲のバルトの講演をどのように読むかという、いわばコンテクストの確認である。1928年とはIMCのエルサレム大会があった年であり、1933年は言うまでもなくヒトラー政権が誕生した年である。周知のようにこの時期までのバルトはエキュメニカル運動にはきわめて批判的・否定的な対応をとっていた。エルサレム会議についても同様であった。エルサレム会議ではドイツの代表団はバルトの線に立とうとしたようだが、その後ドイツ教会の民族主義的な動きの中で弁証法神学の立場は受け入れられることにはならなかった。バルトの1932年講演も「肯定的にせよ否定的にせよ」（p.79）受容されなかった。じっさいバルトが当時闘っていたのは自然神学であって（1934年のバルト＝ブルンナー論争、参照せよ。p.170-172）、宣教に対するバルトの鋭い神学的な問い返しに、当時理解を示し接続する宣教論も団体も少数の例外を除いて存在しなかった（バルト＝クナックの論戦[ZZ,1932], p.112-120。E. ベートゲ『ボンヘッファー伝』2, 11頁他、参照せよ）。

フレットは当時の宣教団体と宣教論のコンテクストを確認した後で、バルト講演を丁寧に分析している。その結論は、「バルトの1932年の講演は宣教を三一の神に基礎づけてはいない。彼が神の主体性を強調するのは彼の教理理解の直接の帰結であって、三一の神の宣教的経綸を展開しているわけではない」。1952年のヴィリンゲン大会は、なるほど宣教を最終的に三一の神に基礎づけることをしたが、創造と文化とを、宣教にとって中心的なものとして主張し、そのかぎり、たんにキリスト論的ではなく、それはバルトの立場とははっきり異なるものであった。

バルトの上記講演とミシオ・デイとの歴史的・内容的関連が見いだせないとなれば、ヴィリンゲンで示された、宣教を三一の神に基礎づけることのオリジンはどこにあったのか、第4章はその問題と取り組む。従来説はハルテンシュタインが1932年のバルトの立場を持ち込んだというものであったが、それは——なるほど *Misso Dei* の用語は彼に帰せられるし（1934年）、早くからそうした考えをもっていたことも認められるが（p.131）——正確ではない。むしろフレットは、先行研究に基づきながら、ヴィリンゲンに提出された二

つのレポートの一つである北米教会の準備文書 (Why Missions?) にそれを見出し (ポール・レーマン, リチャード・ニーバーらの指導による), 詳細に分析している。そこに, バルトのキリスト論的集中の狭さを批判しつつ宣教を三一の神へと基礎づける新たなはっきりした萌芽を見出す。

6. さて結びに当たる部分を見ておこう。三一の神ご自身に宣教の基礎を置くのが, もっとも広い意味でのミシオ・デイだとすれば, フレットは弁証法神学の影響下にあった時代から今日までミシオ・デイは「同じ欠点をもった三一論」(p. 287), すなわち, 「宣教の行為が, 神の存在と行為の分裂の上に基づいている」(同) ことを批判し, ここでむしろバルトに学びつつ, 神の本質と行為の分離を克服した神理解を「活ける神」としてとらえ, 宣教の真の基礎と動機はそこにしかありえないとして新たなミシオ・デイを構想しようとする。神はミSSIONナリー・ゴッドなのである (フレットは, 三位一体的神学の起源の少なくとも一つに, 極めて単純に一つの宣教の神学 [Missionstheologie] があったというバルトの洗礼論での発言なども引いて論じている)。従来ミシオ・デイには 19 世紀の植民地主義的な教会の宣教への批判的含意があり, 教会の活動の位置づけが積極的になされなくなったうらみがあった。しかしフレットはそう考えない——すでに彼は第 2 章で, ミシオ・デイ神学を構築する三つの要素のうちの第三として, 教会自身の本性からのミSSIONナリーということ語っていた (なお第一の要素はミSSIONナリー・ゴッドによる派遣, 第二は, 神の国への方向づけ)。「神のMISSIONは…コミュニティ (各個教会) の応答を, 神の行為の完成の直接的帰結として含む。クリスチャン・コミュニティは必然的にミSSIONナリー・コミュニティである。なぜなら, 世に対する意図的な運動におけるこの表情豊かな存在は, 永遠から永遠にわたって神ご自身の存在に帰属するまさに神と人間の交わりの本性であるからである。クリスチャン・コミュニティはミSSIONナリー・コミュニティである。というのも, もしそうでないなら, それは神の和解のコミュニティではないからである」(p. 290)。フレットはこれを聖霊の働きのもとにとらえる。その上で教会が「世のための教会」であり, 「和解の教会」であることを, バルトの和解論 (とくに第三部の教会論の言葉を引きながら明らかにしている。この終章の最後に, 著者は, Joy という項目を置き, それに触れながら, 次のように書いている, 「喜び (Joy) が宣教の活動の水源である。…証し, 交わり, そして喜びは同じ一つの全体に属する (ヨハネ一, 1:1 ~ 5)。MISSIONとは, 永遠から永遠にわたる神の命であるまさにその栄光に生き生きとあずかることの豊かな交わりである。それ [MISSION] は, 神は世のためにも死なれたとの生き生きした知識をもって世に連帯しつつ出て行く和解のコミュニティの命である。それ

〔ミッション〕は、屠られた小羊、活ける栄光の主の行列に加えられた囚人としてわれわれが聖霊の導きに従いつつなされる頌栄の応答である」(p. 298)。これが本書全体の結びの言葉である。

7. バルトを宣教の神学として読む試みに、いささか虚を突かれた感じがしないわけではなかったが、考えるまでもなく、説教の神学から出発し、宣教の自己吟味として神学を展開したバルトに、そういう視点から近づくことは、当然のことであった。バルトで信仰に導かれた人も多い。バルト神学はまさに宣教の神学だった。その意味で若い神学者ジョン・フレットの試みはわれわれに大きな刺激を与えるものである。こうした視点から見れば、とくに和解論第三部の教会論「世のための教会」なども、神の派遣・宣教の徹底した姿として理解が容易になるように思われる。フレットが掉尾に記しているように、神は世のためにも死なれたとの生き生きした知識をもって世に連帯しつつ出て行く和解のコミュニティ、これが世のための教会である。

その上でしかし、本書にバルメン神学宣言(1934年)への言及が一切ないことは、少し気になった。というのも、バルメンこそは、バルトの教会論、ひいては宣教論の不可欠のテキストだと評者は考えるからである。戦後、1947年、カール・バルトは、バルメン神学宣言第六項(宣教の課題を語ったテーゼ)に関連して、次のように語った、「教会が逃げないのは、教会が決してどのような点でも、自分自身のために存在するのではなくて、神の自由な恵みの使信のために存在するからである。この使信をたずさえて、教会は全世界に赴く。しかしさらに、教会は、この使信をたずさえて、またこの使信のために、この使信の具体化と明確化のために、救援活動や(望むらくは賢明で勇気ある!)政治的決断という形でも、全世界に赴くのである」(「神の自由な恵みの使信」)。これがバルメン第六項の含意だとすれば、こうした広がりにおいて宣教をとらえることは、フレットの研究とどのように切り結ぶのだろうか。むろんこれはフレットへの問いというより、われわれに残された課題であるに違いない。

(2013年9月11日)

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)

(Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, 2010⁸, S. 409-453.)

(佐々木 勝彦訳)

第一九節 物語られるべき物語としての神の人間性

性——解釈学的序

— 神はどこに在るのか。この問いの答えをわれわれに示唆しているのは神の死という曖昧な言葉である。その無神論的意味の、そのキリスト論的由来に基づく解明によって、神と移ろい行く人間の統一性 (Einheit) が神の場であることが認識された。神の死という曖昧な語に、無神論的用法によって与えられた意味と異なり、そのキリスト論的由来は、神と移ろい行く人間の統一性を、生ける神と十字架につけられたナザレのイエスの同一化として理

解すること、またあの同一化の出来事を十字架につけられた神の生命の啓示として理解することを要求する。神の死に関する発言 (Rede) の根源的で放棄しえない意味は、不可避免的に神を人間 (類的存在として理解された人間) と交換することに通ずる人間と神の同一化ではなく、神と、《すべての》人間の《ためのひとりの》人間イエスとの同一化である。その根源的で、今や再び獲得されるべき意味は、努力してえられる人間の神性 (Göttlichkeit) を表現することではなく《神の人間性》を表現することである。これにより思い起こされるのは、「第一に信仰にとって、そしてただ信仰にとつてのみ明らかにしたものの、また啓示としてまず信仰をもたらず存在者、……キリスト、十字架につけられた神である」¹。このように理解するならば、この発言は、神自身を、「生

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)

のための、「死と生の統一性」(die Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens)として理解するという課題へと導く。しかし「生のための、死と生の統一性」とは、愛の本質を言い換えたものに他ならず、したがってキリスト論的に理解された神の人間性について語る際には、《神は愛として》考えられるべきである。

神の人間性を考察するという課題により、われわれは次のような歴史的状况における神の思考可能性 (Denkbarkeit Gottes) の問題の前に立たされた。つまりそれは、「われ思う (Ich denke)」という思考の自己基礎づけ (Selbstbegründung) によって特徴づけられる歴史的状况であり、その中で形而上学的神思想は、神の本質と実存 (Existenz) の間に居を定める「コギト (われ思う)」によって解体された。神の人間性に対する《内容的な (material)》洞察は、神を、まさに愛の出来事における神ご自身の《自由な》主体として考えるように教えた。そしてそれは同時に、神はその独自の存在に基づいてのみ認識され、また考察されるもの《形式的 (formal)》洞察に通じていた。神は、自らの存在へ自ら参与するということすでに起こった出来事に基づいてのみ、神として考察することができる。そして神のこの自己参与 (Selbstteilgabe) は、自ら語りかつ話しかける主体の自己伝達 (Selbstmitteilung) および自己譲渡 (Selbstentäußerung) として理解された。この主体に對し人間学的に対応するのは信仰だけである。なぜなら神は、ご

自身に語りかける方として、すなわち言葉において到来する方として理解されるときにだけ、自ら到来する方 (Kommende)、またこの無制約的主権の中でこの世に到来する方として捉えられるからである。しかし《言葉の中に》のみ《到来する》神は、その相手を《信仰の中に》のみ見いだす。なぜなら信仰だけが、神の存在を到来における存在とし、すなわち不在の神を臨在させるからである。神と信仰のこの共屬性 (Zusammengehörigkeit) は神の思考可能性の条件であることが明らかになった。そして《神思想》は、思考によって考察されたものとして、《信仰》を可能にする《言葉》に従わなければならない。それは丁度、そもそも言語が、思考もしくは意識に向向するより根源的な現象であることが明らかになったのと同様である。⁽²⁾

その際もちろん、——形而上学的神思想の解体の結果であることを示唆する——思考からの逃亡に対する抵抗が不可欠であることが判明した。神と「共にあること」に属しているのは、知解から逃避する信仰 (fides fugiens intellectum) ではなく、知解を求める信仰 (fides quaerens intellectum) である。その神性において人間的である神は、人間的思考と認識に對し悪意をもって心を閉ざす存在とは正反対である。神は、愛が妬みをもたないのと同様に、妬みをもたない。⁽³⁾むしろ神は愛として考えることができるのであり、その際、存在と実存は区別することができない。

愛は、本質的に愛しつつ実存するものである。神は、横溢し、しかしまさにそのような仕方（Nichts）に対して自らをさらす存在という概念において、愛として捉えることができる——それは、神の存在と実存を、区別することができない統一性として捉える概念である。すなわち神の存在はそれ自体無のうちに歩み出る（ek-sistere）。したがって神は、今やこれからさらに正確に説明されるように、生のための、生と死の統一性の出来事で《ある》。このように神は、さらに大きくなる自己関係性（Selbstbezogenheit）のただ中における、依然としてさらに大きくなる無私性（Selbstlosigkeit）の出来事で《ある》。これが、神が神で《ある》ということである。

神の存在を愛として考えるということは、したがって神の語ることができる可能性（Sagbarkeit）に基づいて神の思考可能性（Denkbarkeit）を考えることを意味し、また神と人間の間の、神ご自身によって配慮された《対応（Entsprechung）》に基づいて、神の語るができる可能性を考察することを意味する。信仰の類比は、次のような仕方（Nichts）で神について語る。つまり神は、人類と個々の人間が自分自身に近づくことができるよりも、人類とその個々人にさらにもっと近づく方である。

神に対応する言葉、ただ到来しつつある神のみがこの世へと来たらせる、神に対応する言葉、したがって神を、この上なく遠い

ところから、またその速さにもかかわらず、依然としてより近くへと到来しつつある方として実証する、神に対応する言葉——それは、それゆえただ言葉の《出来事》でのみありうる。つまり神の自己運動に対応する言語的《運動》でのみありうる。到来しつつある神の存在に対応するのは人間の言語である。なぜなら人間の言語は、あらゆる——それ自体放棄しえない——確認を直ちに再び行動へともたらし、したがってその《時間性（Zeitlichkeit）》に——例えば、無時間性という概念のゆえに——当惑することなく、目的にふさわしくこの時間性を完成するからである。

神に対応する言語は、最も卓越した意味において時間言葉（Zeit-Wort）である。言語性（Sprachlichkeit）と時間性は、共にまずそれらが根源的統一性として理解されるかぎりにおいて、神に対応する言葉を神の人間性の場とする。これは《内容的な》意味でも真実である。つまり神は、自ら語る方（ホ・ロゴス「言葉」）として、——ナザレのイエスの歴史との同一化の出来事を通して——人間の生の時間の中で語り、死者たちからのイエスのよみがえりの出来事の中でこの時間に永遠の将来を与えたかぎりにおいて、それゆえわれわれはこう言わなければならない。神は、人間としてこの世の歴史の時間性の中に入って来られた（サルクス・エゲネト「肉となった」）——この歴史は決して自らを変え

られないにもかかわらず、この方はこの歴史を変革した。そしてこれは《形式的な》意味でも真実である。この出来事について語る人間の言葉、つまり宣言（ケリュツセイーン）及び告白（ホモロゲイン）としての人間の言葉は、イエス・キリストの歴史を、たった一度かぎり来られた神の人間性の時間として告知しなければならなかった。神に対応する言葉、神に対応する人間の言語は、終末論的時間告知（Zeitansage）⁽⁴⁾のようなものである。この終末論的時間告知は、イエス・キリストの歴史の中で起こったその方向転換に基づくその終わりの告知により、「時間の進行の中で」経過する世界史を《中断し》、人類に「人間がその中で生きているこの世との人間の新たな……関係を」⁽⁵⁾約束する。しかしこの世に告知されるべき終末もそのすでに遂行された方向転換も、ただこの世に到来した神と共にのみ、まずこの世に《認められた》可能性であり、これは、この世の歴史から導き出され、そして説明される可能性ではない。それゆえこの世の歴史における新たな時の告知は、ただ間接的にのみ主張される——つまり、この世のこれまでの存在において立証されるという仕方でも主張される。このことが起こるのは、新たな時の告知が、この世のこれまでの存在を、《新たな》時によって《古きもの」となれてしまった《存在、そして消え失せる定めにある存在のように見せるときである——これは、ちょうどまずアダムが、新しい人間であるイエス・

キリストによって古いアダムに《なる》のと全く同様である。⁽⁷⁾神の人間性について語る、新たな時の告知は、したがってこの世の自己理解に基づいて理解できるものではなく、《時の変化（Zeitwechsel）と歴史の方向転換（Geschichtswende）》の告知、つまりこの自己理解を変革する告知である。カントやシュライアマハーのようなその言葉を熟考した思想家が、キリスト教信仰を革命と呼んだのは偶然ではない、つまりキリスト教信仰を、人間の自我とこの世の歴史に、比較を絶した方向転換をもたらした革命と呼んだのは偶然ではない。このような時の変化はしかしそれは《歴史的》にのみ受け入れられるものであり、歴史の方向転換について語る方法、つまり神を言語で表現する方法は、したがって構造的にも時間と歴史（Zeit und Geschichte）を表現する言語でなければならぬ。このようにしてのみこの方法は、終末論的な時の変化を、歴史的に起こり、そして同時にすべての将来的現在（künftige Gegenwart）に語りかける世界の方向転換（Weltwende）として理解させることができる。神の人間性に対応する言語は、したがってその《言語的》構造において極めて《時間的に（temporal「時制的」）》方向づけられていなければならない。しかしこのことが起こるのは、《物語（Erzählen）》という言語様式においてである。そもそも語り（Sprechen）の根源の様式といったもの

を尋ね求めようとするのであれば、この物語という言語様式は、間投詞や喚起 (Evocation) と並ぶ、言語性と時間性を真に統合するその内的秩序のゆえに、「根源的言語」として最もよく理解することができる⁽⁸⁾。神の人間性は、物語りつつこの世へと自らを紹介する。イエスは、彼自身が神の比喩として告知される以前に、諸々の譬えを用いて神について物語った。神と十字架につけられた方の同一化という終末論的出来事が、イエスの生きられた生の不可欠な部分 (Integral) となり、したがって説明を要求するひとをかたまりの物語となったことには、解釈学的にもっともな根拠がある。この意味において、十字架につけられた方のいかなる神学も、イエスの生と受難の物語 (神の人間性について物語る《言葉の》、《行為》) における生の物語) を放棄することができず、また放棄してはならない。たしかにその神学は、さらにイスラエルの歴史の物語の関連に遡らずに、イエスの生、死、そして復活を、それ自体において統一的な歴史として捉えることは決してできないであろう。このイスラエルの歴史において、「新たなもの、そしてまだ存在しなかったもの」は、非常に長い出来事の歴史を振り返る中で再び同一化される。なぜならまさに「新たなもの、そしてまだ存在しなかったものは……ただ物語りつつ導入され、そして同一化される」⁽¹⁰⁾ からである。神の到来について物語り、しかし神の到来を通して常にまたその終わりの可能性の前に立たさ

れる⁽¹¹⁾ イスラエルの歴史というこの関連に基づき、創造さえも、創造《物語》として《物語られるようになる》。創造物語というこの物語がなければ、十字架につけられたイエスと自らを同一化する神を、非存在から存在を呼び起こすだけでなく、さらにすべての存在を《無化する》死から新たな生を呼び起こす方として捉えることは、ほとんど不可能であろう。またこの神を、次のように自己紹介する神として捉えることもほとんど不可能であろう。つまりこの神は、そのようにして自ら常に、終末論的に行為し、そしてまさにその信頼性の点で決して古くならず、いつも新たに言語に到来する神として自らを紹介する方である。それゆえ神を理解しようとする思考 (das Denken) は、繰り返し物語へと投げ返される。神思想は、歴史の——概念的にコントロールされた——物語としてのみ考えられる。もし思考が神について考えようとするのであれば、それは物語ることの中で試みられなければならない。

このような仕方では、それはたしかに《思考として》も新たに知られるようになる。その場合、意識は、もはや「われ思う」という自己中心性 (Egoität) を通して構成されているだけでなく、同時に歴史を通して構成されているように思われ、自分自身を「歴史に巻き込まれた」意識として発見する⁽¹²⁾。意識は、それがいつもすでに自らの背後にもつ諸々の物語を通して存在的に刻印され、

また、それが本質的に自らの前にもつ歴史を通して存在論的に刻印されている。このように意識は、完全に時間的に (temporal) 構造化されている。「あなたの物語を物語ってください、そうすればわたしは、あなたが何者であるかを言いますよ」——そしてさらに次のように強調され、結論づけられるであろう。「そうしたら、あなたがどのように考えているかを、わたしはあなたに言いますよ」と。いずれにせよこれは、共同体の我々意識 (Wir-Bewußtsein)⁽¹³⁾ に当てはまることであり、また類意識としての人間の理性にもある程度当てはまることである。ヘーゲルの『精神現象学』はこのことに基づいている。そしてもしもデイルタイの「歴史的理性の批判」の要求がいずれ果されるべきだとすれば、理性一般の物語的深層構造だけでなく、物語ることを通して知覚され、そして普遍的意識に受容されたすべての伝承も、その価値が認められるであろう。そのさい多くの伝承が普遍的意識の無意識の部分へとすべり落ちてしまうであろう。しかし神の人間性に関する伝承は、それがあつた非世俗的な可能性から生ずるこの世の方向転換の告知として、スキヤンダルであり馬鹿げたことであり続けるかぎり、極めて部分的に普遍的意識に統合されるにすぎない。人間が言語の面で神の人間性に対応しうるのは、人間がそれを《常に新たに》物語るときだけである。こうして人間は次のことを認めるようになる。つまり、神の人間性は《すでに起こった》

物語として、《生起しつづつある》歴史であることを止めることができぬ。なぜなら神はその自らの主体であり続けるからである。換言すれば、それは聖霊の力である。この聖霊において神の人間性は、常に新たに物語られるべき物語として人間の理性に立ち向かってくる (gegenüber treten) —— ただしそれが、理性の知覚する行為を通して一回かぎり独占されてしまうということは起りえない。すなわち神の存在は《到来》のうちにあるのである。

二

したがって、この研究の最後の部分においてまだわれわれの前に残っている課題、つまり神の人間性をより詳細に定義するという課題は、神ご自身が《物語られる》ことを求めているとの前提から出発している。この前提に関する若干の注釈は、われわれの前にある課題へのアプローチをあらわにする。人間が、神の人間性を物語ることによってのみ、この神の人間性に対応することができるということは、神の人間性が人間の歴史の方向を変える出来事であるとの認識によって根拠づけられた。この出来事は、この歴史とその諸可能性からではなく、ただこの世に到来する神の現実という他なる力から現実となった。歴史に対応する言語は物語である。歴史の方向転換に対応する言語は、まさに物語である。

「《歴史》は諸々の物語を語る¹⁴」。神の人間性について考え、そして責任をもって答えることに対して、この普遍的解釈学的原則がもつ特別な意義は、今や諸々の基礎的存在論的含意の省察を通して明らかにされるべきである。

《物語 (Erzählen)》ということで、例えば、《その様に、あるいはまた別様に》語ることができる任意の話が考えられているのではない。問題になっているのは任意の諸可能性ではない。たしかに物語は出来事を単純に描写し再現するわけではなく、そのかぎりである現実の単なる記述と区別される。したがってたしかに物語は、次の点で物語られるべき事柄と全く対応していない。つまりそこにおいて、物語は物語られるべき事柄を、必然的に《その様に、そして全くそのとおりに》「別様にではなく」言語にもたらされるべき出来事として捉えている。むしろ物語は、一方で《その様に、そしてまた別様に》という可能性と、他方で《その様に、そして全くそのとおりに》という頑強な必然性の間で、まさにそのただ中で動いている。物語は、歴史を物語ることとして、歴史それ自体の存在状態に参与している。この歴史は、現実として、それがそこから出てきた過去の可能性と、それが含む将来の諸可能性をもっており、そしてそれゆえにそもそもその諸可能性の館においてのみ、歴史である。「これは、物語がある出来事において、その出来事が起こった時点で確認されたよりも、もつと

多くの観点をあらわにできることを意味している¹⁵」。歴史を物語るとは次のことを意味する。それは、ある現実がそこから出てきたその《過去の》可能性に遡りつつ、またその《将来の》諸可能性を考慮しつつ、その一度かぎりの、そして取り消しえない現実に取り組むこと、そしてまさにそのようにして過去の現実¹⁶に将来を与えることを意味する。任意に空想的に作り上げることと異なり、しかしまた概念の必然性とも異なり、物語は、過去の歴史がその最も独自の諸可能性を新たに解き放つような仕方¹⁷で圧倒的に語っているものである。もしこの諸可能性が解放されないならば、現実についてのその物語は可能性を考慮しておらず、まさに非歴史的に物語られた現実の歴史性と、その歴史性と同時に物語それ自体の本質を捉えそこなってしまう。歴史家も、歴史を記述するだけでなくそれを説明するかぎりにおいて、次のような課題を担っている。それは、いわば「歴史を、後になってようやく見えてくる諸可能性を背景として変奏¹⁷」、そのようにして歴史を、「事実を他のものの中のひとつの可能性として捉えること」¹⁸へ導くという課題である——その際、まさにこの可能性は、妥当な (relevante) ものとなった、そして場合によっては妥当なものとして存続し続ける¹⁹と考えられている。出来事の現実に関するこのような前提のもとで、歴史的¹⁹理解とは、事実、「歴史的出来事の実事性¹⁹」に関心を寄せるよりも、もつと可能性に関心を寄せるものである

ことが明らかになるような理解である。『繰り返し判明するように、個別的なものは重要でない。しかしすべての個々の可能性は、世界の本質を開示する機会をわれわれに与える』。哲学一般に向けられたこのヴィトゲンシュタインの命題は、当然、歴史にも適用される²⁰」。

したがって物語は、説話 (Rede) の特に厳密な方法である。それは、本来、可能性の、抑圧された自由を強制的なものの促進力と結合するような仕方、現実を表現する。歴史はその中で、その歴史がそこから生じてきた要素へと戻って行く。つまり言語 (die Sprache) へと戻って行く。そしてまさに言語へのこの帰還を通して、『すでに起こった』歴史は『起こりつつある』歴史として前進する。

人間の歴史は物語られることを要求するということが、人間の歴史一般に当てはまるとすれば、歴史としてののみ理解されるべき神の人間性は、ますますその言語的対応 (sprachliche Entsprechung) を物語の過程の中に見いだすようになる。文書としての福音書は、物語——その中で最古のキリスト教団が神の人間性をイエス・キリストの歴史として物語った物語——の過程を記した本文である。そしてまたもやこの福音書において、イエスは、告知する《物語り手》もしくは《物語る》告知者として物語られ、その結果、(イエス・キリストの歴史において出来事となった神

の人間性の物語としての) 福音書という文学的ジャンルは、物語り手であるイエスについての物語という意味を含蓄している。しかし同時にこの物語は、それが《さらに物語られる》ことを強く求めている。それは、それ自体ケリユグマの性格をもち、したがって私的に語りかけるだけでなく、それが語りかけるものとしてさらに宣べ伝えられるように語りかける。福音書はケリユグマ的発言として、—— 解釈学の観点から見ても—— 伝道的な根本的特徴、つまり物語られるべき神の人間性の普遍的要求に明らかに対応する根本的特徴をもっている。

H・ヴァインリヒ²¹はこの事態について次のように述べているが、それは正しい。つまり「ナザレのイエスは、主に物語られた人物 (Person) としてわれわれに現われ、しばしば物語られた物語り手としても登場する。そして弟子たちは、自分たちが聞いた物語をさらに、後から物語る、つまり口頭ないし文書で物語る、物語の聞き手として登場する」。物語の神学の可能性に関するヴァインリヒの極めて刺激的な詳論の神学的欠陥の本質は、たしかに物語られるべき物語の独自性を無視していることにある。こうして彼はイエスの譬え話の物語と、福音書におけるこの物語り手の物語を、解釈学的に同種のものとして取り扱うことができる。その結果、神のひとつの譬えとしてのイエスの無比性は考慮されないままである——まさに物語の神学にとって、次のような問いが

生じてくるに違いなくもかわらず。つまりそれは、神の支配の物語り手が、どのようにして物語られる物語り手となることができたのかという問いである。ヴァインリヒ自身はたしかに「復活の出来事の定式が……もっぱら物語られる出来事に」なり、「他のすべての物語られた、あるいは物語りうる出来事を自らのうちに要約している」⁽²²⁾ことを認めている。ところがここで、物語の全くキリスト論的な関連の《ケリユグマ的》性格が避けがたいものとして迫ってくる。しかしヴァインリヒは次のような結論——その可能性としては全く正しい結論——を引き出しているにすぎない。「この中心的出来事によって、次のような状況が生み出される。つまりかつて復活の出来事を聞き手として受け入れ、そしてこの資格をもつ中で、『彼はよみがえられた』との復活の挨拶を通して、自らをキリスト教の物語共同体の一員と認める人びとは、今後、他のすべての物語を受容し、次にそれを伝えることから解放される。キリスト者は、今や復活の出来事を反復する必要があるだけであり、聖書のその他の物語られた出来事を反復する必要は全くないこれは、物語——以後 (post-narrative) の時代における重要な免除である」⁽²³⁾。

しかしこのことが、まだ決して物語り以後ではない時代に可能であったことは、使徒パウロとあのキリスト教の熱狂主義者たちとの対決が示している通りである。彼らは復活の出来事の物語と

自らを同一化した結果、自らは復活者の受難物語から解放されようと信じていた。まさに彼らに対し、パウロは復活された方を《十字架につけられた方》として際立たせ、告知した。そしてこれに対する解釈学的対応の中でキリスト論的伝承は、その熱狂主義的に強奪しうる、そして分離可能なキリスト論的終末論的賛歌から——またこれと《共に》——地上のイエスの物語られた歴史へと、そしてこれと同時に、今やイエスの復活と死を「聖書に従って」起こったこととして物語ることができるようにした旧約聖書の伝承へと戻った(イコリ一五・二三以下、イコリ一・二三以下)。もしも復活の出来事の物語が「他のすべての物語の伝達」から現実に《解放される》とすれば、福音書という文学的ジャンルはほとんど成立しなかつたであろう。⁽²⁴⁾ 十字架につけられた方の復活に関するひとつの福音書はむしろ、神の国の物語り手の生と受難に関する物語、つまり復活者を十字架につけられた方として告知する物語を呼び求めている。⁽²⁵⁾ 「その福音書は、その他の福音書なしには福音書であり続けることができない」⁽²⁶⁾。イエス—伝承に遡る——これはケリユグマという性格から必然的なことである——際に、明らかにするのは、復活の出来事の物語にとつて放棄しえない真理への関心である。それは一方で《現実的なもの》と関連している。すなわち、地上的な関連をまさになお廃棄せず、その地上的な連関の中に入り込み、そしてその地上的な関連をそ

のような仕方でも新たに規定する、イエスの復活という《出来事となった存在 (Geschensein)》と関連している。それゆえイエス・キリストに対する信仰の真理への関心は、「イエスは本当に復活された」(ルカ二四・三四) という言葉の中に現われている——おそらくその言葉は、ヴァインリヒが考えているように⁽²⁷⁾、復活に対する《疑念》に向けられているのではないであろう。他方、同じ真理への関心は、諸福音書の物語において《キリスト論的に》、そして義認論において《人間論的に》遂行されている、復活の出来事の正しい《説明》に関連している。たしかにそれは、「その歴史の真理価値」を問う歴史学の関心とは異なっている——この関連でヴァインリヒは、この文献はこの関心と共に「その物語としての無邪気さを失ってしまった」と語っている⁽²⁸⁾。しかし共観福音書の伝承のように、神学的に省察された仕方で行する伝承を念頭に置かならば、ここで問題になっているのは「物語としての無邪気さ」ではありえない⁽²⁹⁾。むしろ救いの出来事の《われわれの外で (エクストラ・ノス)》に対する《救済論的》関心は、次のようなキリスト教信仰の激烈な関心が現れたことに対する少なくとも暗示的モチーフであった。つまりそれは、非常に早い段階で、イエス・キリストの物語られるべき歴史の、現実に来たこととなった存在に対する関心であり、そしてそのかぎりでのその真理価値に対する関心である。たしかに、歴史的問題提起が明確に貫

徹され始めると、キリスト教の真理への関心のまさにあの救済論的起源は、同時に次のような危険の源泉となった。つまりそれは、歴史的に十分に実証されないこと、あるいはさらに反証されなければならぬことを救済に関する問いのゆえに真理として《主張してしまふ》危険である。しかしながらこのような諸々の過程は、その知性的な面での疑わしさという点で、相変わらず、信仰はいずれにせよ真理問題に関心をもちうるということに対する否定的例証となる。そしていずれにせよそれらの過程は、共観福音書の伝承の歴史の中で、物語られるべき伝承素材と共に遂行された絶え間ない諸々の変更と区別される——それは、「過去の出来事が単にひとつの観点からだけでなく、もつと多くの観点から次々と記述される」という普遍的歴史的洞察を例証によって証明する過程である。物語られるいづれの歴史においても、同じ出来事の種々の異なる時間的観点が連続的に展開されて行くのである⁽³¹⁾。

ヴァインリヒは、物語る信仰のこの真の真理への関心を見逃さざるをえなかった。おそらくそれは、彼が、物語を通して聞き手の中に生み出される「当惑」を直接《行為者としての》人間に関連づけ、そしてそのかぎりでの《命令法的に》解釈しているからである。彼はこう記している。「物語は、真理の肯定ないし否定を目標しているのではなく、より多い、あるいはより少ない妥当性 (Relevanz) を狙っている。最も有意義な物語は信仰 (Fides)

に向けられる。そしてそれは聞き手から、彼自身が物語の行為者となり、そして物語られた行為に従うことを要求する⁽³²⁾。その関心は、「聞き手の中に当惑を生み出し、聞き手を『言葉の行為者』とし、その結果、彼によって再び物語られるようにさせる、以前に物語られた、あるいはそれに続いて物語られた物語に向けられている」⁽³³⁾。しかしこの分析は、キリスト教の物語の機能の一部を的確に捉えているにすぎない。たしかに聖書における物語にも、また聖書に基づく物語にも、次のような普遍的解釈的構造が当てはまる。つまり、W・ベンヤミンが定式化しているように、真の物語はすべて「公けに、あるいは隠れた仕方、役立つもの」を含んでおり、したがって「物語り手は……聞き手に助言する」。しかし物語り手がそこへと方向づけられている「実践的関心」は、『直接』行為に向かうわけではない。むしろそれは、物語る言葉なしには——どんな理由であれ——おのずから理解されることの『《ない》』こと、しかし物語る言葉に基づいて最も自明なことでして表われてくることを、『経験できる』ようにしようとしている。まず第一に誘発されるのは実践理性ではなく、判断力である。それゆえ聞き手（マリア）は性急な行為（マルタ）よりも良い方を選んだのである（ルカ一〇・四二）。「行って、あなたも同じようにしなさい」という言葉を引き起こす、行為を目指す範例となるイエスの諸々の物語でさえ、この命令法と共に、新たに発見され

た直接法を、したがって聞き手自身が自らに言わねばならないことを定式化しているにすぎない。それらは、本来いつもすでに自明でなければならなかったこと、しかしたしかに自明でなかったことを『《新たに》自明にする。このことが新たに起こるためには、明らかにひとはまず自分自身に対するその強制から『解放され』なければならぬ。そしてまさにこの目的のためにひとはまず「言葉の《聞き手》』となる。彼は、聞き手であるかぎり、全く何も為すことができないが、しかし聞くことにより『獲得された自由』に基づいて行為するであろう。そしてその結果、彼の行為は、そしてまさに行動としても、『言葉の』行為であり続ける。

このことは、キリスト論的な物語を物語ることとの関連においても、全く別な仕方、正しいと行うことができる。この物語において神が自らを十字架につけられた方と同一化するかぎりにおいて、この物語は自明なことをすべて粉碎し、その結果、十字架につけられた神と、新たな生へと覚醒された人間について物語ることができるようになる。聞き手は、まさにこの物語が彼の物語でもあるがゆえに、彼がこの物語に対応することを『為す』ことができる前に、言葉を通して実存的にこの物語へと巻き込まなければならぬ。イエス・キリストの物語は、いわばその物語から突発し、そしてそれを物語る言葉を通して（アウグスティヌスおよびルターに倣って言うならば）、それが実例として機能しう

る前に、サクラメントになる。聞き手に自分自身からの自由を獲得させるのは、キリスト論的物語を物語るといえばサクラメントな機能である。³⁵ しかしまさにこのゆえに、物語は物語られたものの《真理》に依拠している——たとえまず第一に物語の《核心の真理》に、そして第二次的に初めて、その核心がそこから出てくる事実の真理に依拠しているとしても。しかしわれわれはここでいずれにせよ、一方で譬え話の物語と、他方でイエス・キリストの物語られた物語を区別しなければならない——譬えは「事実の真理」に対し無関心でいられるが、イエス・キリストの物語は、「事実の真理」なしには「核心の真理」に到達することができない。

しかしいずれにせよ、イエス・キリストの物語を念頭に置くかぎり、こう言うことができる。つまり《真理》は自由を生み出し、そして獲得される《自由》——それは《聞くこと》から生まれる——に基づいて初めて、歴史をさらに動かす《行為》が後から続いてくる。

F・フェルマンは、その魅力的な論文「ラプラスの悪魔の終焉」の中で、次のような見解に対してもちろん異論を唱えている。それは、物語を語る自我は、物語ることを通して歴史——生の現実としての歴史——を前進させることに、貢献することができるといふ見解である。今やたしかに歴史家にとっては——おそ

らく！——次のことが当てはまる。つまり、彼は、物語を語る自我として、E・フッサールの現象学的に方向づけられた自我と似ており、その結果、歴史家に対しても、フッサールが現象学的自我について記述していることを適用することができる。つまり「もしもわれわれが、自然に世界の内側に入って行き、そこで他の何らかの仕方で生きている自我を、世界に《関心をもつ》自我と呼ぶとすれば、現象学的に変更され、そしてあまりに恒常的に固定化されてしまった心性の本質は、素朴に関心をもつ自我の上に現象学的な自我が《関心をもたない観客》として居を構えることにより、自我が分裂して行くことにある」³⁶。しかしながらF・シラー³⁷にならって、いわば静かに立つ行動それ自体の周りを動き回る詩人、ドラマティックな詩人と異なる叙事詩の詩人を、フェルマン³⁸が示唆しているように、関心をもたない観客として捉えることはできない——たとえカントの「無関心な満足」という意味においてはではないとしても。たしかにそれは、信仰の、物語を語る自我には決して当てはまらない。W・シャブの言葉を借りると、この自我は「歴史に巻き込まれている」、すなわちイストラエルと共にいるヤハウエの歴史に、そしてさらにユダヤ人と異邦人の中から《新たに》呼び出された神の民と共なる神の歴史に巻き込まれている（ローマ一・一六、ガラ三・二八、Iコリ九・二〇、Iコリ一二・一三、エフェ二・一二—二二）。またこの自我は、

人間イエスと神の同一化において決定的に啓示され成就されている神の人間性の歴史にも同様に巻き込まれている。「歴史」に巻き込まれている者は、歴史を物語ることができず、歴史を物語ることができる者は、もはや歴史に巻き込まれない」とフェルマンは述べている。しかしまさにこのフェルマンの根本命題は、信ずる自我には当てはまらない。パウロによって受け継がれた詩編の言葉「わたしは信じた。それで、わたしは語った」(詩一六・二〇、IIコリ四・一三)によると、われわれはむしろ全く正反対に「人の口からは、心にあふれていることが出てくる」(マタ一二・三四、平行箇所ルカ六・四五。使四・二〇とIコリ九・一六を参照)と判断しなければならぬであろう。神の人間性の歴史に巻き込まれつつ、キリスト教の物語る共同体はむしろ、他の人びとをまさにこの同じ歴史に巻き込もうと考えたのである。

フェルマンの根本命題とキリスト教の物語性(Narrativität)の解釈学的構造とのアンチテーゼは、もちろん、聖書の物語とキリスト教の告知は決して後からの物語ではなく、同時にいつも「前に―物語ること(Vor-Erzählen)」であることによって初めて《納得の行く》ものになる。「ダントによって詳細に論じられた(そして彼によって否定的な答えが与えられた)問い、つまりひとは、その出来事が起こる前に、それについて物語りうるかという問いは、神学にとって――少なくとも神学にとって――一義的に肯

定される。聖書の預言は、まだ起こっていない諸々の行動を物語る企て、したがって前―物語とみなすことができる。預言の成就(implementum)は、行為の諸要素と共に物語の構想を豊かなものにするそれらの要素は、先に(Vor-)物語られた預言と共に後から(rach)物語られる」(40)。その理由は次のことにある。つまり、ご自身から語る神への信頼により、現実に対する存在論的優位の可能性が認められ、その結果、現実それ自体が全体として、その現実を引き起こすだけでなく、その現実を通して共に引き起こされる諸可能性のために役立つということにある。人間の場合に不可能なことも、信仰の判断によると、神においては《可能である》(マコ一〇・二七)。そして信仰――決して現実を飛び越えることのない信仰――は、まさに神の諸可能性に参与する。この信仰は、不信仰に反対して神(もしくはイエス)によってのみ貫徹される(マコ九・二三以下)。ご自身から語る神を通して歴史的現実と与えられ、そして神の名において語りかけるすべての言葉から生ずる《批判的可能性》は、事実、最古のキリスト教神学によってもこのようなものとして明確に認識され、告白されている。パウロは十字架の言葉(Iコリ一・一八、二四)もしくは福音(ローマ一・一六)を、神の力「デユナミス・セウー」、つまりすべての現実に勝る、しかもまさにこの現実にまさりつつ、そこに《おいて》影響力のある力と呼んでいる。この強力な力は、批判的に識別す

るだけでなく（Ⅰコリ一・二八―二五）、同時に批判的に評価を改める（Ⅰコリ一・二六）機能をもっている。イエス・キリストの受難物語を《物語ること》——パウロの場合には、十字架に付けられた方の新たな生（Ⅱコリ一三・四によると、それは《神の力から「エクス・デユナメオース・セウ」》出てくる！）に関するケリユグマにまとめられている——は、全く死へと通じている（Ⅱコリ一・八）。しかしまさにこの物語はこの死について、

それはすでに打ち負かされたと主張している（Ⅱコリ一・九以下）。

したがってこの物語は《危険》である——おそらくそれはまさに、死に対する勝利が問題になるときに、死の力がその物語それ自体を、その致命的な威厳を傷つける冗談と感じてしまうからである⁴¹。十字架の言葉の批判的可能性（Potential）は、現実を超えらる厳密な可能性（Möglichkeit）として、自由の歴史へと巻き込む想起を生み出す。J・B・メッツはこのために、「危険な伝承」を現実化する「危険な記憶」⁴²という適切なカテゴリーを作り出した。この危険な記憶は、「その中で自由それ自体への関心が物語りつつ導入され、そして同一化される危険な歴史」⁴³を物語る。なぜならまさに「新しきものとまだ存在しなかったものは……ただ物語りつつ導入され、そして同一化され」⁴⁴うるからである。神の人間性の福音は十字架の言葉として物語りつつ世界史の中に導入された——これに加えて、もちろんその起源は、ただちに神

学的論証を通して同一化しつつそれ自身にあるとされた。そのとき以来イエス・キリストの危険な物語は、《批判的》可能性として歴史的理性の宝物庫の中に入り込み、そのかぎりでも今日も世界史の中に間接的に現臨している。それは、物語られることによって、この間接的現臨から出現しうるだけである。

もちろんこれに抵抗しているように見えるのは、近代の歴史的理性がますますその物語的深層構造を失う恐れがあるという事実である。「（最終的に？）物語以後のコミュニケーションの習慣を受容した」⁴⁵社会において、「新たなものの」伝承された「諸経験を物語りつつ交換することに心を閉ざす理性は……もつぱら再構成に飲み込まれてしまう」恐れがある。「Th・W・アドルノがその著『ミニマ・モラリア』の最終節で述べているように、「理性は「結局技術の一部にとどまっている」⁴⁶。たしかに解放的な意図をもつ物語風の構成としての歴史は、今日においてもなお可能とみなされている⁴⁷。たしかに反対に、「素朴な」十分省察されていない物語——「しかしいつ、「十分省察されていない」ままに物語られたことがあったと言うのだろうか——の終焉は、「物語の代替物」からの解放、また現在と関連する決断の代用品としての物語からの解放として歓迎されるべきである⁴⁸。たしかにそのうえ「物語の代用品の神学的に意味のある中断」というものが存在する。それは、よりにもよって物語り手であるイエスにおいて観

察されるものである（マタ二二・三三—三三三）⁽⁵⁰⁾。しかしこれによっても、次のことが存在しないとはいえない。つまり神の人間性は、物語—以後の時代にも、その内容にふさわしく物語としてだけ語ることができるのである。したがってわれわれは、次の事実を十分高く評価することはできない。つまり、《キリスト教会》には——言葉の創造として、またその中で福音が純粹に教えられる聖徒の交わりとして——《物語る》という制度（eine Institution des Erzählens）が存在するという事実である——この制度はそれ自体（教会として）、それが神のあの危険な物語をさらに物語るといって通して、ただそのことを通してのみ保持される。教会は、それがこの物語を保持することを通してのみ保持される。教会は、その際、魅力的に物語る新たな方法を見いだすために、技術的な時代の物語—以後の状況を解釈学的に考慮しなければならないであろう。しかしながら教会は、物語ることを中断するならば、この状況を考慮しているとは言えない。むしろ教会は、「第二の素朴さ」の中で物語の正当な意図に戻するために、物語ることそれ自体をよく考えるときにのみ、「物語る」という制度としてその課題を正しく担うことができる。しかしながらその前に横たわっているのは、「物語るといって何をすべきか」ということである。論証する神学が物語の神学になりうる

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

ためには、論証する神学はあらかじめ、物語と物語られるべきものを省察する、すなわち弁証法的—論争的神学として遂行されなければならない⁽⁵²⁾。もしも「論争的神学が再び物語的神学になる」べきだとすれば、そのために論争的神学は「まさに物語の論争的理論を必要とする」⁽⁵³⁾。神学におけるこのような物語のこのような理論は、一方で、言語学的特徴づけをもつ他の言語様態と異なる《物語》の言語学的特徴と構造を叙述しなければならないであろう⁽⁵⁴⁾。そしてそれは他方で、物語を要求する特性をもつ、《物語られるべき》ことを省察しなければならないであろう。

三

われわれの前にはなお、神について考える可能性と神について語る可能性のために行われた熟考をさらに前進させるといって課題、しかも今や全体を規定する「存在の理性」が「認識の理性」の中で取り戻されるという仕方、その熟考をさらに前進させるという課題がある。この課題のゆえに、神の人間性は、神学において本来物語られるべきテーマとなる。ただしここで、さらに物語の言語学的特徴と構造が問われるべきだということではない。むしろ、物語はその構造においても解釈学的に、物語られるべきものに依拠しており、これらの問いは、物語の教義学ないし物語の説教学のプロレゴメナにおいてなされるべきであろう。今やむ

しる省察されなければならないのは、神の人間性が歴史として物語られるべきであるとすれば、その理解されねばならない基本的な過程である。物語を物語ることが自ら論拠を示しうるためには、その論証は概念のレベルでなされなければならない。

このような論争的省察は、聖書が示す通り、信仰それ自体が初めからただ物語りつつ説明し、そして基礎づけるだけでなく、むしろ物語られたものを用いて論争的に論証しているだけに、いっそう差し迫った問題となる。このことは起こるが、例えば、特にキリスト論的伝承が極めて初期の段階においてそれによって脅かされた、物語の聖書外典的退化が起こるといふ事態にはならない。

《歴史 (Geschichte)》としての神の存在はたしかに《諸々の物語 (Geschichten)》を通して示唆されるが、それによって取り込まれてしまうことはない。その歴史は受難物語としてその独自の見解を有する。そしていかなる物語もこの独自の見解——たしかに十字架につけられた神の物語として、その中で具体的に遂行される見解——を、次のような仕方でも奪しようとすることはできないし、してはならない。つまりそれは、それらの物語が、この一度だけ具体的に捉えられた物語の諸々の例示あるいは諸々の例証であると自称するケースである。そうではない！むしろここで、偶像崇拜の戒めはようやくその最も深い意味とその全き厳しさを獲得する。なぜなら、神は、十字架につけられた方にお

いてご自身を現したからであり、したがって十字架につけられたキリストは神の真のイマゴつまり真の像だからである。この物語に関わる最古の本文は、明らかに論争的性格をもつ使徒の手紙であり、またそれらの書簡の中で、十字架につけられた方の中にのみ排他的に神を見ることが要求されていることを念頭に置くとき(ガラ三・一を参照。Iコリ二・二と共に)、それは極めて正しいことである。十字架につけられた方いわば教育的な仕方で固執することにより、福音としてのイエス・キリストの物語を物語ること、その物語としての統一性が与えられる——その物語ることが初めから、復活の出来事のうちに頂点をもつ受難物語を目標として企画されているかぎりにおいて、神の物語を諸々の物語りに解消させないのは、神の啓示の《決定性 (Definitivität)》であり、自らを啓示する神の《無比性 (Einzigartigkeit)》「ただ一回の出来事」⁵⁶である。神は諸々の物語をもたず、神は歴史である。これを強調しているのは、新約聖書の物語の終末論的時制の機能である。それは「一度かぎり (エファパックス)」という概念の中で保証され、神の人間性をそれに対応する言語で歴史として物語ることができるとすれば、それは、相応する定式において解釈されなければならない。

神の人間性の無比性、決定性、そして「一度かぎり」は、「神は愛である」という信仰告白の中に最も厳密に表現されている。

神の存在を物語ることは、神の愛を物語ること以外の何ものをも意味せず、また意味してはならない。「神は愛である」という句は、したがって神に関するあらゆる発言——神の怒りと裁きに就いての発言でさえ——を伴うことができるにちがいない（もしもこれらの発言が神に対応しているとすれば）。この意味で重要なのは、「神は愛である」という句を、神の真理は依然として物語ることができるという仕方で考えることである (§20-21)。神は、人間イエスとのその同一性に基づいてのみ愛として理解することができ、さらに愛の本質は、それ自体愛する者と愛される者の対向関係 (Gegenüber) を含んでいる。それゆえ「神は愛である」という句の論究は、必然的に神と神の自己区別への洞察に、そして最終的に三一神の概念に至る。神が自らを同一化した人間の存在だけが、この三一神の痕跡とみなすことができる (§22)。三一神の教理の十字架論的アプローチの展開によつて (§23-25)、これらの研究は、今や、神の存在は到来のうちにあるという命題が保証されるかぎりにおいて、その解釈学的目標とその神学的根拠に到達する。神は、到来する方としてその存在を救済へと向けている。そしてこのような仕方では、神は人間の世界の秘密なのである。

第二〇節 愛である神——神と愛の同一性について

一
キリスト教神学は、神の存在を問う問いに多くの答えを与えてきた。しかしすべての答えの中でも、それは、「神は愛である」というひとつの答えに常に無制約的優位性を与えてきた。人びとはそのために、新約聖書のひとつの《句》を引き合いに出すことができただけでなく、それなしにはそもそも新約聖書全体が成立しなかった《出来事》つまりイエスの死と死者からのイエスの甦りを典拠とすることができた。それゆえ「神は愛である」(「ヨハネの手紙一」四・八) という新約聖書の句は、人間が、まさにこの神の霊である愛の霊を受け取ることにより、彼らの実存全体がこの出来事によつて規定されるかぎりにおいてのみ、可能になる。イエス・キリストは神の子であり、世界の救い主であると告白するとき、彼らはこのことを語っている(「ヨハネの手紙一」四・二—一五。同四・二とIコリント一二・三を参照)。したがって「神は愛である」という句は、愛としての神が人間のあいだにおける出来事であるときにのみ、真に人間的な句となる。つまり「わたしたちが互いに愛し合うならば、神はわたしたちの内にとどまってくださり、神の愛がわたしたちの内であらうされているのです」(「ヨハネの手紙一」四・一二)。

「神は愛である」という句は、定式化された真理である。もしもこの句が決まり文句になるべきではないとすれば、それは生きられ、また考えられなければならない。神を愛として考えることは神学の課題である。そのさい神学は二つのことを行わなければならない。一方で神学は、愛——それは、神の述語としても、人間が愛として経験することに矛盾してはならない——の本質を満たさなければならない。また他方で神学は、神の存在——それは、「神」という語が決して無用にならないという仕方、《人間の》愛の出来事から区別されたままである——を満たさなければならない。この二重の課題を明確にするために、以下において、もう一度ルードヴィヒ・フォイアバッハを手がかりに、その際に思考がさらされる問題を検討したいと思う。

フォイアバッハは、「神は愛である」という句を神の人間化 (Menschwerdung) の教理の解釈として理解した。しかしながら彼によって意図された人間学は、この教理の言明 (Aussage) を愛による神性 (Gottheit) の克服の表明 (Ansbage) と理解しており、この点でその教理の神学的意図と区別される。すなわちこの人間学は、「この教理を批判し、それを……《愛》に還元している。その教理はわれわれに二つのことを述べている。すなわち《神と愛》である。神は愛である、しかしこれは何を意味するのだろうか?」⁽¹⁾。フォイアバッハによると、神学とそれと一緒にになった思

弁的哲学は、「神は愛である」という句において愛に、「主語ではなく、単なる述語の地位」を認める点で過ちを犯している。「こうして愛は、暗い背景つまり神を通して後退させられ、格下げされている」⁽²⁾。フォイアバッハの、キリスト教の「人間学的」解釈は、これに反対する。つまりそれによると、「『神は愛である』という句において主語であるようなその神性それ自体からではなく、述語である愛から、その神性の否定が現れた。したがって愛は、神性よりも高次の力であり、真理である。《愛は神を克服する》……では、誰がわれわれの救済者 (Erlöser) と和解者 (Versöhner) なのか? 神か、それとも愛か? 愛。なぜなら神としての神がわれわれを救済したのではなく、神的人格性と人間的人格性の区別を超越する愛がわれわれを救済したからである。神が愛のゆえに自身を断念するように、われわれも愛のゆえに神を断念しなければならない。なぜなら《もしもわれわれが愛のために神を犠牲にしなければ、われわれは神のために愛を犠牲にしようからである……》」⁽³⁾。

ここでは、フォイアバッハの論証 (Argumentation) の冒険的論理については特に問題とせず、そのまましておくことにする。われわれの興味を引くのはこの論証の前提である。それはフォイアバッハ自身によって十分明確に語られている。神の受肉の教理は次のような前提から解釈されている。つまりそれは、神はまさ

にすでにいつも人間で《ある》がゆえに、神は決して人間に《なり》えないという前提である。つまり「人間となった神は、《神となった》人間の現れにすぎない」⁽⁴⁾。またここで、わざわざこの前提の問題性と取り組む必要もない。われわれの関連で興味深いのはむしろ、自己批判的キリスト教神学がフォイアバッハの詳論に基づいて自己自身に向けなければならぬ批判的問いである。われわれは無条件にこう問わなければならない。「神は愛である」という句における主語と述語の論理的区別は、通例、事実、神学によって神と愛の存在論的相違の意味において解釈されていないのではないか、その結果、愛が、神というたしかに「暗い背景」を通して、完全に「後退させられ、過小評価されて」いるのではないか、と。もう一度、愛から区別される神の中に、愛なき怪物を発見しうるにすぎないフォイアバッハの戯画化は、あらゆる誇張にもかかわらず、的を射ているのではないのか。次のことを恐れたとき、彼は正しかったのではないのか。つまり彼は、神学者たちにとって最終的に重要なのは、神は愛で《ある》という真理よりも、「神の絶対的な力」(potentia dei absoluta)と「隠れた神」(deus absconditus)であることを恐れたのではないのか。われわれは、神と愛の不適切な神学的区別というこの診断を軽率に無視してはならないであろう。つまり「愛が実体に、本質それ自体に高められないかぎり、愛の背後に、《愛なしにもなおそれ自体何

ものか》である主体、《愛なき怪物》、その《愛から区別される》、そして《現実に区別された人格性》が、異端者と不信仰者の《血》を喜ぶ《悪魔的存在》が待ち伏せるかぎり、——《宗教的熱狂主義の幻影》が待ち伏せるかぎり!」⁽⁵⁾。

この攻撃的診断の積極的意図は、神の存在が最終的に愛として定義されることを真剣に受けとめるように要求していることにあ
る。「神は愛である」という句からその神学的厳密さを奪い取ら
ないようにしようとするとするならば、—— いずれにせよフォイアバ
ッハの論戦から学ぶことができるように ——、次のことに警戒し
なければならぬ。つまり、神の存在がまさに愛によって《規定》
されないと意味において、神と愛を存在論的に区別すること
に用心しなければならぬ。主語と述語の区別に基づいて訓練さ
れた神学にとって、一方で愛の「担い手」(subjectum)【主語】
の意味での、他方で人格の存在様式としての愛の意味での、神と
愛の周知の存在論的相違を断念することは、たしかに困難であ
る。愛である啓示された神と、場合によってはさらに全く異なる
ものである隠れる神とを区別しなければならないという「ルター
派の」論証が思い起こされる。しかしながらこれにより、まさに
「神は愛である」という句を、「神は愛をもっている」という句に
格下げしてしまうことに気づくべきであろう —— これによりた
しかに神と人間の相違は放棄されてしまうであろう。しかしキリ

スト教神学においてまず第一に問題なのは、愛をもつ神ではなく、愛である神である。レギン・プレントラーのような全く非の打ちどころのない証人は印象的な仕方でのことを際立たせた。つまり「人びとは、……ある人 (Person) について、その人は愛をもち、愛を行う、あるいはその人は愛を受け取る、と言うことができる。しかしその人は愛である、と言うことはできない。なぜならある人の存在様式としてのいかなる愛も、それをもつ、しかしそれではない人格的担い手をもたなければならぬからである。……彼の兄弟たちのために命を与えること「捨てること」、それが愛で《ある》。放蕩息子を許すこと、それが愛で《ある》。しかし他者のためにその命を与える者は、彼が《もつ》愛ではない⁶⁾」。

プレントラーはここから、次のように結論する。つまり「神の愛は、三二性の教理 (Dreieinigkeitsdogma) の概念性においてのみ語られうる。なぜなら神がご自身を愛するように神を愛することは、神ご自身のみがなしうることだからである⁷⁾」。それは確かである。もちろん三一の神の存在は愛の本質の論理から演繹されるべきではなく、またそうされてはならない。むしろ「神は愛である」という句の完全な理解は、その中で、またそのようなものとして、神がその主体存在 (Subjektsein) を三二論的に遂行する神の子の存在の歴史から初めて可能になる。しかしながら愛の歴史としての三二論的歴史の理解も、すでに愛の前理解 (Vorverständnis

を前提としている。たしかにこの前理解は、もしも神と愛を同一化するものが重要であるとすれば、修正したり、より正確にしたりすることができるとすれば、それは、具体的ないかなる愛の物語においても、あらゆる「同質性」にもかかわらず、愛とは何かということとは、そのつど新たに、また非常に独特な仕方でも明確に表現されるのと同じである⁸⁾。しかし、愛の経験の理解に対し常に前理解あるいは後理解のままであり続ける、愛についてのわれわれの先行する理解をそのつど修正し、正確を期する可能性によって確認されるのは、次のことにすぎない。つまりひとは、愛の《出来事》の外側でも愛を知りうるということである。「神は愛である」という句も、それが「愛」という語を用いているかぎりにおいて、このことと結びついている。したがってわれわれは、「ヨハネの手紙一」のこの句のキリスト論的文脈から決して離れずに、むしろまず一般的に、愛とは何かを問うときに、そのより良い理解がえられるように手助けしたいと思う。しかしこれは、このようにして理解された愛を直接神と同一化するためではなく、またそれに基づきこの同一化の結果を「神は愛である」という形式において読むためでもない。カール・バルトは正しかった。「もしもわれわれが、『ヨハネの手紙一』四章と共に、神は愛であると言うとしても、その反対に、愛は神であると言うことは、次の条件が満たされないかぎり、拒否され、禁止される。つまり

それは、今や正当に神と同一化されうる、そして同一化されねばならぬ《その》愛とは何かということが、神の存在と、したがって神の行為から確かめられ、そして明らかにされるといふ条件である⁽⁹⁾。ただしこのことから、次のような理由で、「愛」という語は同様に他の語と置き換えられうるという乱暴な解釈を引き出してはならない。つまりそれは、神の存在と行為を通して初めて、主語なる神の述語として機能する言葉にその意味が与えられるとの理由である。むしろ極端なケースでは、完全に規定された意味を前提とする意味の《変更》が問題になる。したがって、どれほど、「神は愛である」(「ヨハネの手紙一」四・八、一六)という《句》を、そのキリスト論的文脈から、(またヨハネ三・一四—一六、ガラ二・二〇、ローマ八・三五—三九のような新約聖書の類比的テキスト関連を考慮しつつ) 理解しなければならぬとしても、われわれは、この句の中で用いられている「愛」という《語》の本質の意味をまず問うという課題から少しも解放されていない。愛——これは何を意味するのだろうか⁽¹⁰⁾。

二

われわれはこれまでの諸研究においてすでに、たしかに神学的文脈の中に現れたが、その際まさに普遍的明証性「確実性」を要求した愛についての理解を獲得した。形式から判断すると、愛は、

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

なおさらに大きくなる、しかも当然もつと大きくなる自己関係性 (Selbstbezogenheit) のただ中ですます大きくなる無私性 (Selbstlosigkeit) の出来事として現れてくるように思われる。そして内容から判断すると、愛は、生 (Leben) のための、生と死の生起しつつある統一性 (Einheit) として理解された。今やわれわれは愛の現象を、このすでに獲得された諸規定を受容しつつさらに正確に分析したいと思う。その際われわれは、その中で愛する我 (ein liebendes Ich) が、愛される汝 (ein geliebtes Du) によって再び愛される愛の——決して自明ではない——完全な形態から出発する⁽¹¹⁾。

もしも愛が、なおさらに大きくなる自己関係性のただ中ですます大きくなる無私性の出来事であるとすれば、愛する我は、自分自身からの極端な疎隔 (Entfernung) と、全く新たな様式の自分自身への接近 (Nähe) に襲われる。なぜなら我は、この汝なしにもはや我であろうとしないような仕方、愛される汝に、愛しつつ自分を捧げるからである。我は、愛される汝なしに自分をもとうとしない。愛される汝に近づくために、我はいかなる距離をも乗り越えようとする。これまでの自己関係は激しく揺さぶられ、これまでの世界関係は奇妙な仕方、異化される。我はこの世において突然見なれぬ者になる。さらに我は自分自身にとつても見なれぬ者になる。しかしこれはひとつの側面にすぎない。すな

わち愛が満たされるとき、あの特異なよそよそしめ (Fremdheit) は、決してまだそこに存在しなかった、集中的な自己関係と集中的な世界関係へと変革される。愛する者たちはこの世にあって見なれぬ者たちであるが、この世にある他の人びとよりももつとくつろいだ関係にある。愛する者たちは、そのつど自分自身に対し全くよそよそしいが、互いに近づくことにより、全く新しい仕方ですのつど自分に近づくようになる。愛する我が愛される汝を新たに獲得したことにより、愛する我も新たに自分自身を獲得したのである。用心せよ、我 (ich) は愛される汝を《もとう (haben)》としている。我が汝をもとうとすることは、愛のすべての形式にみられることである。そしてそのようにして、まさにそのようにしてのみ、我は自分自身をも《もとう》とする。もちろんこれは、「もつこと」が内側から変革されることを意味している。「もつこと」の現象全体が別なものになるのである。

しかしながらこの問題に取り組む前に、愛は絶対的無私性と同一ではないことがまず冷静に語られなければならない。愛は一定の汝に向かう。愛は、すべての人ではなく《この》汝を欲する。愛は、愛される汝を、喜びをもつて見つめるのであり、決してやみくもにそうするのではない。むしろ大切なのは、「愛のあるところに、眼差しあり (ubi amor, ibi oculus)」⁽¹²⁾ ということである。目を見るといふ愛のふるまいは、「所有把握欲望 (Besitz-Ergreif-

ten-Wollen)」の非常に集約された形式である。それゆえ、事実、すでにこの眼差しは姦淫と同一視された (マルコ五・二八)。要するに、愛の欲求 (Liebesbegehren) は愛に属しているのである。

人びとはこれを愛のエロース構造と呼ぶかもしれない。あるいは、与える愛、情け深い愛 (amor benevolentiae)、または愛のアガペー構造と区別するために、これを情欲の愛 (amor concupiscentiae) ないし必要愛と名づけるかもしれない。この区別は適切である。後でわれわれはこの区別に戻らなければならぬであろう。ただし、このように区別されたものを二者択一的に相互に対比することには、用心しなければならない！ この小さな発見からなおはなだ議論の余地のある神学的章を生み出そうとした特にプロテスタント神学の、これに対応する諸企画⁽¹³⁾は、神の愛と人間の愛の区別を求める聖なる熱情に動かされていたと言ってよいであろう。彼らの熱情に栄光あれ！「わたしは彼らが熱心に神に仕えていることを証しますが、この熱心さは、正しに認識に基づくものではありません」(ローマー一〇・二)。非常に機知に富んだある論評はこうもしている。「アガペーとエロースは、モーツァルトとベートーヴェンのような関係にある。どうして彼らを取り違えることができるのか」⁽¹⁴⁾。このことについて、モーツァルトが何と云うかを問うつもりはない。われわれはむしろ、彼の音を完全に耳に残しつつ、たしかに、まったく適切にその場所で

貫徹されるべき、エロースとアガペーの区別のある真理価値 (Wahrheitswert「真理値」) を捉えそこなうことなく、現象それ自体に基づいてその誤った二者択一の矛盾を論証するつもりである。⁽¹⁵⁾ その際われわれは、愛は目を開くという、議論の余地のない洞察に基づいて方向を定める。それはすべのひとのためではなく、愛される汝のためである。「愛のあるところに、眼差しあり」。つまりそれは、愛は、愛されるもの (das Geliebte) を、それが望ましいものであるがゆえに、熱心に見ようとすることを意味する。眼差しは、見る者を引きつけるところへと急ぐ。愛する我は、愛される汝をもつために、愛される汝のもとに留まろうとする。その接近は、「ある他者のもとで」、並存や近接とは異なる他の「存在」様式を引き起こすという目的と共に、生ずる。我は、汝を《もつ》ような仕方、汝のもとに《い》ようとする、しかしまたそのようにしてのみ、自分自身のもとにいるか、あるいは自分自身をもつ。

愛する我が愛される汝をもち、そしてかしまさにそのようにしてのみ、同時に自分自身をもつとすることは、今やたしかに所有 (Haben) の構造を变革する——このことは存在論的にも神学的にも極めて重要である。なぜなら愛される汝は、愛する我によって次のような存在としてのみ欲せられるからである。つまり愛される汝は、愛する我が《身を捧げる (hingegeben)》ことがで

きる存在であり、またそのさい愛される汝は、愛する我に、愛される汝として《身を捧げ》ようとする。愛は相互的献身 (Hingabe) である。そして愛の欲求は暴力的強制 (Vergewaltung「強姦」) の最大の敵である。しかし今や相互的献身の交換は、愛における所有の契機にとって、愛する我は、所有される者 (Gehabwerden) になるという仕方でのみ自分自身をもつとすることを意味する。そしてそれは同時に、愛する我は、もたれようとする我としてのみ、愛される汝をもつとすることを意味する。したがってこれを次のように定式化することもできる。つまり愛において我ともうひとりの我は、二人が互いに愛される汝となるような仕方に出会う。もしも我が、「それ (Es)」になるような仕方、そのつど他の我によって所有されるべきでないとすれば、我は、他者にとってそのつど汝にならなければならない。愛には、献身に対応しないいかなる所有も存在しない。その他のものはすべて、暴力的強制となるであろう。したがって愛の出来事において、我を構成する自己所有 (Selbsthaben) は構造的に異なる現象へと変化する。愛する我は、ただまさにあたかも自分をもたないかのごとくに自分自身をもつ。我はもたれようとする、しかもその我自身もつととする汝によつてもたれようとする。しかしこの汝をもつためには、我は自らこの汝に身を捧げなければならない、したがって自分自身をもつことを断念しなければならない。愛の理

解にとつてこの事態は決定的である。

自己所有は存在を表す古い表現である。愛が問題であるときに、事実、問題になるのは少なくとも存在ないし非存在である。そしてエロースとアガペーの二者択一をめぐる論争は、その——これはもつと強調されるべきである——「真理の断片 (particula veri)」を、その究極的根柢を次のような洞察のうちにもっている。つまり愛の出来事においては、愛する者の存在が、獲得されることもあれば失われることもありうる、奪われることもあれば保持される——すなわち愛される汝によって、まさに愛する我によつてではなく、保持される——こともありうる。ただし同時に、ひとつもつすべてのものだけでなく、まさに「自分で自分をもつこと」(das Sich selber-Haben) を失わずに、まさに何ものも、全く何ものもえられないということは除いて！ 存在の弁証法のようなものがあるとすれば、それは愛の本質のうちにも働いている。それはそこで、もちろん非合理的なものとしてではなく、また逆説的なものとしてでもなく、凌駕しがたい内的理性によつて規定された存在論的弁証法として支配している。われわれは、生のための生と死の統一性としての愛に言及したとき、すでにいつもこの弁証法を視野に入れていた。今やわれわれは、愛の本質のうちには支配している存在と非存在の弁証法に一步一步近づこうとすることににより、この表現をより正確に理解することができる状況に

いるのである。

三

愛は《愛着 (Zuneigung)》を含んでいるか、あるいはそれを前提にしている。この愛と矛盾するのが反感 (Ahnung) である。愛着においては、我に向き合う他者に対する我の志向 (Intention des Ich)、つまり汝に対する我の意向が遂行される。しかし愛着においては、我は自分自身のもとに留まっている。わたし (ich) はたしかに他者のところに向かおうとするが、わたしはまだ彼のところに到達していない。我は自分のもとを離れられずにいる。愛着のうちにあるのは自己関係性である。そこにおいて、すべての我は自然な仕方、また (存在論的に見て) 罪のない仕方、自分自身に向かつており、たしかに自分が心を寄せる汝のために、湧きあがってくる無心性と対決する。しかしながら自己関係性が無私性によつて凌駕されることは決してない。

しかし今や——場合によつては諸々の先行する経過と状況にさかのぼるが、それらから決して導き出せないような仕方——、なおますます大きくなる自己関係性のただ中で、我が、ますます大きくなる無私性へと巻き込まれていくのを知り、愛着が危機に陥ることが起こる。愛着から《思いやり (Zuwendingung [他者への配慮])》が生じ、そのさい我は、自分がすでに受

け身になっていることを知る。すなわち我は《抗しがたい自由》
あるい《自由な不可効力性 (Unwiderstehlichkeit)》の中で他者へ
と向かう。愛される汝——まだ我としてはなく、まず、ただ欲
求される汝としてのみ受けとめられている汝——は、そのこと
を知らずに、この思いやりを求める。

思いやりへと高められた愛着の中で、同時に、愛する我の自分
自身からの離反 (Abwendung) が遂行される。しかしながら自分
自身からの我の、愛される汝への思いやりとして起こる離反は、
それ自体まだ全くアンビヴァレントである。「自分自身への気遣
い」 (Selbstzuwendung) の刺激を高める以外のいかなる意味もも
たない、自分自身からの離反というものも存在する。他者への思
いやりと、したがって自分自身からの離反も、高められた、自分
自身への気遣いの昇華された形式として、決して根源的な (radikal)
ものとは言えないであろう。それはむしろ、わたしがそこ
から何かを期待するという仕方で起こる。われわれはかりそめの
恋 (Liebel) について語っている。それはエロースの姿勢かも
しれないが、エロースそれ自体ではない。エロースそれ自体はもつ
と情熱的である。それは、一方における、より多くの真剣さによ
り多くの喜びによって、単なるかりそめの恋と区別される。同じ
ことはアガペーにも当てはまる。
かりそめの恋と異なり、我は愛においては《何も》期待しない。

いずれにせよ《少しも》期待しない。その代わりに愛それ自体が、
今や我にたしかに《すべて》を期待させる。より正確に言うると、
それは、すべて以上である。なぜなら現実には愛する我は、自分自
身に決して何も期待せず、——そして例えば、ある努力の形に
おいてではなく——極めて当然のこととして、そのさい徹底的
に自分自身から離されるといふ仕方、愛される汝に向かうから
である。自分自身から離れ、他者に向かうことは、今やラディカ
ルである。われわれは《献身》について語っている。

このような献身において、わたしは何かを期待することなく、
むしろ決して何も期待しない。なぜならわたしは、誰からも、ま
た自分自身からも《何かを》もとうとせず、たしかに自分自身を
もって、保持しようとしなからである。わたしはむしろ、もた
れようとするであろう。自己占有、自己所有の代わりに、「占有
されること (Besessenwerden)」と、一定の意味における「占有
されている存在 (Besessensein)」が現れる。しかし同じことは
同時に、愛される我にも当てはまる。このかぎり、「所有され
ること (Gehabwerden)」の活動的側面としての所有 (Haben)
の構造も変革される。なぜなら愛される汝は、愛する我によつて
もたれるかぎりにおいてのみ、愛する我を「もとう」とすること
ができるからである。愛する我が献身するその汝は、そのかぎり
で全く新しい存在を約束する。《それゆえ》愛する我は、自分の

愛から全く何も期待する必要がなかった。愛それ自体が新しき存在を約束する。それは我を汝のゆえに汝と関連づけ、また汝を我のゆえに我と関連づける、つまり受容する。このかぎりにおいて、神に向けられた呼びかけは、すべての現実的愛の関係にも完全に当てはまる。つまり「もしもあなただけをもっている (haben) とすれば、わたしは天にも地にも何も問いかけない」(詩七三・二五)。「この箇所¹⁷の訳は、ユンゲルの引用した聖書に基づいている」。天と地——それは、愛される汝と比べるならば、あまりにわずかで、本当に小さ過ぎる。たしかに、愛される汝は、愛する我にとって自分の現存在以上のものである。そしてまさに、我にとって愛される汝は自分の現存在以上のものであり、我は自分自身にとって全く何もものでもあろうとしないという仕方¹⁸で、愛される汝は我にとって全く新しき存在の源泉となる。その結果、愛し、そして再び愛される我は、——必要な変更を加えて——「わたしの肉もわたしの心も朽ちるであろうが、神はとこしえにわたしの心の岩、わたしに与えられた分」(詩七三・二六)と断言することができる。

したがって愛する献身の出来事の中で、自分自身に新たに近づく《ために》ラディカルな自己疎隔 (Selbstentfernung) が起こる——もちろんこの接近の中で、今や愛される汝は、わたしが自分自身に近いよりも、もっとわたしに近い¹⁷。「ために」——こ

れは《目的として (ut finale)》の意味で理解されてはいない。求められているのはたしかに自分の存在ではなく、愛される汝、しかもそれ自身のゆえに愛される汝である。「それ自身のために愛されていないものは、愛されていない」(アリストテレス)。しかし愛される汝は、わたしをもつことにより、わたしにわたしを《与える》。その結果、わたし (ich) もわたしを——もちろん全く新しい仕方¹⁸で——再びもつようになる。

愛される汝によつてもたれる我 (ich) として、わたし (ich) はまずわたし自身を《もつ》わけではなく、たしかにもはや全くそうではなく、むしろわたしはわたしを失い、犠牲にした。しかしながら愛される汝は、愛する我に、献身の出来事の中で起こるこの自己喪失に《先んずる》新たな存在を与える——ただし、このことは何ら要求されていない。したがって《目的として (ut finale)》ということは、全く問題にならない。もしもそもそも《ut》があるとしても、ここに当てはまるのは、「輝かしい《結果として (ut consecutivum)》」である。しかもこの場合、純然たる連続性は、「順々に」(consecutio temporum) が認めるよりも早く、かつ迅速である。それは、いわば先行する帰結である。そこでは、愛の出来事における自己喪失が、愛する我が献身の行為の中で愛される汝から受け取る新しき存在によつて、最初から追い越されている。献身する我と、わたし自身に新たにわたしを与える汝の

間の、この先行する存在の交換 (Senswechsel) の中に、まさに引き起こすことのできない愛の《真の喜び》の本質がある。

もしも自己献身とその中に含まれている自己喪失を、愛に起因する新しき存在の先行する性格のゆえに無視することができると考えるならば、いかなる真の愛の深い真剣さも、否定されるだけで、それが捉えられることはないであろう。いずれにせよ愛の絶望はすべて、間接的に次のことを指摘している。つまり、成功する愛において、愛する者たち (Liebende 「恋人たち」) がどれほど深刻な形で無にさらされているのかを間接的に示している——成功する愛は失敗する愛よりもはるかに真剣であり、それゆえ、愛の絶望は間接的指摘としてのみ問題になる。彼らが愛する者たちであることによってではなく、彼らが同時に愛される者たちであり、そしてそのつど汝から自分を受け取っていることによつてのみ、彼らは《無から実存する》人間とされる。愛する我は、たしかに愛される汝なしにもあり《うる》。しかし愛される汝の、愛する我にふりかかる愛を通して初めて、献身の「自分自身のためには何もない存在」(das Nichts-für-sich-selbst-Sein) が次のような意味で現実となる。つまりその際、愛する我に、この我自身からくるのではない現存在が与えられるという意味で。そのかぎりでは愛は新しくする、あるいは——比喩的に全く的確に表現されているように——再び若さを与える。すなわ

ち、愛する者は、それまでの自分、あるいは自分から作り出したもの、あるいは自分から作るものに基づいて《存在する》のではない。そうではなく、愛する者は他のだれかから自分を受け取ることにより、愛する者で《ある》。そのかぎりでは、彼はまさに彼に《与えられた》現存在の力によつてのみ《存在する》のであり、これなしには彼は何ものでもない。愛し、そして再び愛される我は、今や全体的に、愛される汝に関連づけられる、しかしそのかぎりにおいて、我自身の非存在にも関連づけられる。すなわち汝なしに、わたしは何ものでもない¹⁹⁾。

したがって愛のこの《積極的な面》(わたしは、ただ汝からのみ、今あるわたしである) は、死へのあの独特な接近——これは、事実、文芸作品においても決して忘れられなかった——が愛に与えるものである。愛は、新しき存在を授けるとき、死の次元を含んでいる。アウグスティヌスはこれを冷静に捉え、こう表現した。つまり愛はわれわれを新たにし、そして若くすることにより、われわれのうちに死さえ引き起こす。「愛は、われわれのうちにある種の死を作り出す²⁰⁾」。「なぜなら愛が目覚めるところで、我つまり邪悪な専制君主は死ぬからである²¹⁾」。

愛のこの死の次元は愛の選びの性格のうちすでに暗示されている。選ぶことはたしかにまず《区別すること》を意味する。すなわちそれはこの人 (Person) であつて、決して他の人ではない。

しかし比較に基づいて選択されるのではない。愛される人 (Geliebte) が見いだされる以前には、たしかに愛の眼差しは存在しない。その眼差しは愛される人を見て、初めて燃えあがる。ひとりの本当に愛される人に注意が向けられるとき、その眼差しは愛の眼差しとなる。「愛のあるところに、眼差しあり！」愛される汝は、おのずから区別されるのであり、諸々の比較に基づいて、国中の他のすべての娘たちから区別されるのではない。この汝は、選択する我にとって他の多くの人びとの中から際立ってくるのである。愛の眼差しで見るとき、今や他のすべての人びとは何ものでもなくなるほどに、この選択する我によって際立たせられ、高く上げられる。しかし選択に基づくこの区別は、選ばれる汝にとってもひとつの高揚である。それは、選ばれた存在の仮説的否定がもはや以前の状態への単純な《逆戻り》、つまり多くの選ばれなかった者たちへの単純な《逆戻り》ではなく、むしろ《排斥》、つまり《死の地平への省察》となるような高揚である。ある一定の意味において、愛する者たちと他の多くの選ばれなかった者たちとの関係にすでに妥当していることが、愛する者たち相互の関係に、ますます、そしてもつとはるかにラディカルに妥当する。彼らのうちの一方が、不本意ながらあの多数の人びとの中に戻らなければならぬとすれば、「天国の明るい光は、暗い身の毛のよだつ夜に変わってしまう」。

しかしながら愛の選びの性格は、うまくいっている愛の出来事の中に死がどのように存在するのかを、否定的に示唆することができるだけである。うまくいっている愛の出来事は、たしかに相互的な選びを越えて行くのであり、それはそれ独自の現象として評価される。そこでは、二人の人間が互いを選んでいたのである。彼らは互いへと向かい、そのつど自分自身から離れて行く。彼らはそのつど他方に献身し、自分自身を忘れる。我は自分自身から解放され、無私の我になる。このような無私性 (Selbstlosigkeit) の中で、愛する者たちは彼らの自己 (Selbst) を新たに受け取る、しかもそのつど他方から、そしてその人からのみ受け取る。彼らがお互いから自分を受け取るかぎりにおいて、今や彼らはたしかに自分自身《に》新たな仕方に関わる。しかし彼らは、彼らの現存在をもちや決して自分自身《から》引き出しはしない。したがって他者からの現存在は、《自分の非存在の可能性》を背負った実存である。こうしてたしかに彼らの相互接近に、初めて比類なき存在論的飛躍がもたらされる。それは、その中でそのつどわたしがつてわたし自身に最も近かった《古き》近さを質的に凌駕し、したがってそれを不可能にする飛躍である。今や愛される汝は、そのつどわたしがわたし自身に近くありえたよりも、もつとわたしに近く、全く新たな仕方であつてわたしにわたしをもたらす。その結果、わたしは、一番遠いところから新たにわたし自身のところへやっ

てくる、より正確に言うると、わたし自身へともたらされる。自身からの最もラディカルな疎隔を含む愛の比類なき飛躍は、正當にも常に合一 (Vereinigung: unio あるいは unitio) と呼ばれる近さの出来事へと行き着く。愛される汝が、わたしがそもそもわたし自身に近くあることができるよりも、もつとわたし自身に近づき、そしてわたしに全く新たにわたしをもたらずかぎりにおいて——まさにそのかぎりにおいてのみ——、わたしは新たな仕方であらわし自身と合一される。汝と我の合一は、我と我自身との、新たな、そして最高に差異化された、すなわち内側から《開かれた》統一性 (Einheit) へと至る。

この意味において、我と汝の合一は、同時に、愛する我のラディカルに理解された無私性から生ずる新たな自己関係 (Selbstverhältnis) の基礎をなしている「構成している」。そして、なおますます大きくなる自己関係性 (Selbstbezogenheit) のただ中ですます大きくなる無私性の出来事として始まった愛は、今や、ますます大きくなる無私性から出てくる、そしてますます大きくなる無私性の中に留まり続ける新たな自己関係性の出来事として完成される。我と汝の凌駕しがたい近さの出来事として、愛の合一化はそのつど新しき我を構成する。したがって愛の強さの本質は合一 (unitio) にある。それは死のように強い (雅歌八・六)。なぜなら、愛される汝が、——自ら何もすることなく!——愛す

る我に現存在を与えたとすれば、愛は、死を、克服されたものとして自らのうちにもっているからである。

四

しかしながら同じ理由から、愛の強さはまた愛の出来事に制約される²²。もしも愛が生じなくなれば、それは存在しなくなる。「一致 (unitas) は合一 (unione) にまざる」という形而上学的根本命題は、ここでは全く間違になる。まさに愛には、いかなる静止も存在しない。それゆえ愛される汝のもとにある存在は、常に「伴われる存在」(Mit-genommen-Werden) である。そして《相互性》(relative ad invicem) が生じるとき、愛の出来事は常に《共同の道》を含んでいる。この愛の途上にあるとき、その愛は強い。しかしこの道に交差するのは、愛する者たちを、愛ではないものと対決させる他の道である。愛はこの対決を恐れない。愛は、その新しき存在のうちにいる愛する者たちをこの世から連れ出すのではなく、全く反対にますます深くその中へと連れて行く。しかしそのさい愛は、それに特有の弱さと無力さも経験する。愛の強さに対する洞察は同時に、愛ではないすべてのものに対向する愛に特有の弱さに対する洞察を含んでいる。愛の無力さのこの認識——我と汝の関係としての愛の強さに対する洞察から生ずるこの認識——によって、愛の現象の理解は我と汝関係を越えて行く。

ただしもちろん、この関係が、今やそれによって十分に検討されたものとして置き去りにされることはない。むしろまさに愛の我々「汝」関係はそれ自身を越えて行く。愛は照らし出そうとする。それは愛として、いつも、そのつどの愛する者たちを越えて行くとする。それゆえ愛は、牧歌的な傍観にひたつたり、無慈悲、憎しみ、単なる不注意、あるいは退屈に対抗して彼岸へ向かったりしない。愛は、むしろそれらすべてのものの中で、それらと対決しつつ、ますます深くその中に入っていく。真の愛は、いわば自分自身を浪費する。愛は光を発し、愛なき状態 (Jehosigkeit)「無慈悲」へ入ろうとする。愛は、人格的關係としてこの世的次元をもっている。愛は「心の問題」として同時に全く外に向けられている。したがって愛は愛なき状態を恐れず、恐れを追い払う(「ヨハネの手紙 一」四・一八)。

愛は、愛ではないすべてのものに対し無力を覚えつつ、このことを行う。そのかぎりでは、愛は、その自らの無力を恐れないと言いうこともできるであろう。愛の無力を分かち合おうと《しない》人は、結局、愛することができない。なぜなら愛の強さの本質はまさに、愛は愛を通してのみ勝利に導かれうるとの確信にあるからである。たしかに愛は、愛ではないすべてのものに対し全く無防備で、傷つきやすい。たしかにまさにこのゆえに、愛から喜びだけでなく、「悲しみと心痛」「悲哀」が出てくる。すなわち「愛

から喜びと悲しみが出てくる」⁽²³⁾。しかし愛ではないすべてのものに対するその無力を含むのは、まさに愛の《力》である。なぜなら愛は、愛による以外に、貫徹されないからである。これが愛の強さであると同時に愛の弱さでもある。愛は、ただ愛に満ちた仕方方で貫徹されるがゆえに、たしかに外側から最も傷つけられやすいが、内側からはなほだしく破壊されることはない。愛はその要素のうちに留まり、自らのうちに取り込むために光を放つ。愛は、自らに対抗するものを破壊せず、《変革し》うるだけである。このことが起こるところでは、おのずから、自分自身の我からの——徹底性に基づく破壊を乗り越えた——あの転向が実行される、この愛の本質に属する、存在と非存在の弁証法が遂行される。こうして、愛が自らのうちにどれほど死を含んでいるのかが確認される。愛でないすべてものに対し愛は全く無力であり、論拠として自分自身をもちだすことができるだけであり、それゆえひとは、この愛の無力に参与することを通してのみ、愛を《分かちあう》ことができる。愛する我はどれほど途方に暮れることか! しかしながらそれは本当に強い。愛と非愛 (Nichtliebe) の間には深淵が口を開け、これと比べると、天と地の対立は今にもその意味を失いそうである。「愛の中に」いない者は、「他の種類への変化(メタバシス・エイス・アロ・ゲノス)」を通してのみそれを分かちあうことができる。それゆえ愛する者は、非愛と「愛の

中にいる存在」の《間で》ほかならぬ死を感じる。それゆえひと
は、愛するとき、自分の背後に死があると信じている。この意味
で、事実、次のことが愛の出来事に妥当する。つまり「それは、
われわれのうちに一種の死を作り出す」。それは、生のために生
と死を合一する。

われわれがこれまで愛をそのようなものとして理解してきた、
生ための生と死の統一性は、たったひとつの言葉で、しかも含蓄
のある仕方、《愛の炎》について語る古い隠喩によって表現さ
れる。H・シヨルツは「エロースとカリタス」に関する彼の厳密
な研究の頂点で、またJ・ピーパーは『愛について』という彼の
印象的な書物の最後に、この隠喩をわざわざ用いている。両者と
も、聖霊の到来を求める古いペンテコステの祈りを思い起こして
いる。それは、「敬虔な当たり障りのないことと異なり、それ以
上のもの」である。すなわちそれは、「来たりませ、聖霊よ／汝
を信ずる者たちの心を充たしたまえ／彼らのうちに汝の愛の火を
灯したまえ！」という祈りである。

五

以上、愛の本質について熟考してきたが、われわれはここで「神
は愛である」というわれわれの認識に戻って検討したいと思う。
われわれは、この熟考に基づき、神と愛の同一化の前理解を手

入れた。われわれは、神の思考可能性 (Denkbarkeit) と神の語
りうる可能性 (Sagbarkeit) についてよく考えた際にも、内容
(Sache) それ自体からそのつど「神は愛である」という句の先取
りを強いられた。今や、「神は愛である」という句において主語
と述語が相互に解釈し合うような具合に、神と愛の同一化につ
いて考えることがわれわれの課題である。その際われわれは、「神
は愛である」という句を、十字架につけられた人間イエスとの神
の自己同一化の解釈として読まなければならない。この句が具体
的にそこから理解される新約聖書の文脈は、われわれにまぎれも
なくそのようにすることを促す。それゆえ今やわれわれは神とイ
エスの統一性の、なお特別に記述されるべき問題を、次のように
先取りしておく。つまりわれわれはまず、神がどのような点で愛
であるのかをより正確に理解するために、イエスと神の同一化を
神の行為として問題にする。また二つ後の段落では、十字架につ
けられたイエスと神の同一化というこの出来事が、この人間の存
在から考察され解釈されるはずである。

「ヨハネの手紙 一」(四章) は、神と愛の同一性を論争の文
脈で取り上げている。信仰者の《神からの》存在が争われている。
その際、信仰者として考えられている人間は、明確に「愛する者
たち (Geliebte [愛される者たち])」と呼ばけられている(一、
七、一一)。この呼びかけはその論争全体を含んでいる。なぜなら

愛される者はすでに、彼が愛することができるといふ仕方であらうに愛に参与しているからである。それゆえ彼は、愛するように勧められる。彼はそれを為すことにより、《神から生まれている》ことになる。人間に可能な愛はそれ自体《神から》(七)出ている。その特徴的な平行箇所では、あらかじめこう言われている。つまり、「イエス・キリストが肉となって来られた」ということを公に言

い表す霊は、同じくすべて神《から》(二)出ている、と。したがって敵対する論争の相手は、人間イエスはキリストではない、または、天のキリストはこの世の人間イエスと同一ではない、という見解を主張する人たちである(二・二二と「ヨハネの手紙 一」七を参照)。しかしこれでは、神ご自身が疑われてしまう。なぜなら「ヨハネの手紙 一」五・一によると、イエスは神の子《である》からである。そして「すでに一・二以下に指摘されていたように、父と子は統一性に共属しあっており (zusammengehören 「共に一つの全体をなす」)、……したがってイエスについて間違った表象をもつ者は、神についても誤って考えてしまう。……イエスがキリストであることを否定することは、したがってまさに神を否定することである」⁽²⁶⁾。それゆえ神と人間イエスとの同一化を拒否する者は《神から》出た者ではありえない。この同一化は、この人間が《神の子》と呼ばれるのにふさわしいことに示されている。なぜなら愛としての神の存在は、この同一化において

遂行されているからである。そしてこれにより、この同一化に異論を唱える者は、愛さない者と同様に、神から出た者ではありえない《ない》ことが理解できるようになる。彼は愛さないことにより、あのキリスト論的同一化に異論を唱えている。そして彼は、神とイエスの同一化に異論を唱えることにより、神から出ている愛から自分を締め出してしまうのである。

そのさい明らかに、愛は、神から出る時のみ愛であるということが前提とされている。しかし愛が神から出るとすれば、誰も、あらかじめ神に愛されることなしに愛しえないことになる。そのかぎりでは、「愛する者たち」という——著者によって際立つ仕方で用いられている——呼びかけの正しい理解が問題になる。なぜならひとは、愛され、そして愛されるがままになることにより、愛することを学ぶからである。したがってもしも《すでに》神によって愛され、そして神によって愛されるがままになっていなければ、ひとは神も他者も愛することができない。「神がまずわたしたちを愛してくださいました」(一九)。そして「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛してくださいました。ここに愛がある」(一〇)。それゆえわれわれは《このことに基づいて》互いに愛し合うことができるし、またそうしなければならぬのである(一一)。

したがって愛は神のうちに基礎づけられている。なぜなら明らか

かに神のみが、愛の出来事を引き起こし、動かすからであり、神のみが根柢なく愛し《始める》ことができ、たしかにすでにいつも愛し始めたからである。神が神から来るとき、神はすでに愛する方でもある。神は、自から《愛する方》である。神は、愛することができると、人間によってまず《愛される》必要がない。神がそのような方であることは、他ならぬ「その御子の」派遣と犠牲 (Dahingabe) の中に啓示されている(一〇)。この派遣において神は、自由に自ら愛する方としてご自身を啓示している。ヨハネの言葉を用いるならば、神を、自から愛する方として認識するとき、われわれは《父なる神》について語っている。

しかしながら「ヨハネの手紙一」は、神がまず愛する方であること以上のことを語っている。神の《唯一の》子のこの世への派遣として表象されている(「神は、独り子を世にお遣わしになりました」(九)、人間イエスとの同一化において証明されているのは、神が愛それ自体であることである。このことが理解できるようにするのは、神が愛する方であると同時に、愛される方であるときだけである。そして事実、「独り子」は「同時に、愛される方」と呼ばれている。したがって神はご自身を愛する方である。しかしながらまさにこの愛が、ある我の自己愛として誤解されるようなことがあってはならないという意味において、神はご自身を愛する方である。神はご自身を愛することにより、むしろ

ご自身を《区別》する。神は、自ら愛する方である《と共に愛される方》であり、この区別は止揚し難い。ヨハネの言葉を用いるならば、神は、父なる神である《と共に子なる神》である。

しかし愛する父と愛される子のこの対向においても、神はまだ《愛それ自体 (die Liebe selbst)》ではない。神は愛であるという同一化する言明 (Aussage) が可能になるのは、それが次のような事実に基づくときだけである。つまりそれは、神が、愛する方としてまさにこの彼の愛される子をこの世に——すなわち確かな死の中に——遣わす、愛する方が、ご自身を彼の愛される子から切り離す、神が、愛する方として、愛される方——この愛される方は、神にとって愛される方として、神が神ご自身に近いよりもたしかにもっと近い存在である！——の中でご自身を愛なき状態 (Lieblosigkeit [冷酷さ]) にさらす、という事実である。神は、互いに愛する者たちが愛の《うちに》いるように、愛の《うちに》いるだけではない。神は、愛する我と愛される汝であるだけではない。神はむしろ愛それ自体の、光を発する出来事である。この関連で最終的に必要不可欠な厳密化を念頭におきつつまとめると、神は次のような方である。つまり、神は、自から愛する方として愛される方からご自身を切り離しつつ、ご自身だけではなく、——なおますます大きくなる自己関係性のただ中ますますす無私となり——全くの他者を愛し、《そのようにして》ご自身

であり、またご自身であり続ける。神はそのようにしてご自身をもち、そのようにしてのみ、神はご自身を贈りものとして与える (verschenken)。そのように神は、ご自身を贈りものとして与えつつ、ご自身をもつ。神は、そのようにして神で《ある》。神の自己所有 (Selbstabe) は出来事であり、自己贈与 (Sich-Verschicken) の歴史 (Geschichte) であり、そしてそのかぎりでも、まさにすべての単なる自己所有の終わりである。この《歴史》として、神は神であり、たしかにこの《愛の歴史》は「神」ご自身 (Gott selbst)⁽²⁸⁾ である。ヨハネの言葉を用いるならば、われわれは、《霊なる神 (Gott als Geist)》について語っている。つまり、われわれが愛する方と愛される方の、死を自分に引き受ける分離を、愛する方と愛される方が、他方を彼らの相互愛に《参与させる》という具合に、解釈しなければならぬとき、われわれは《霊なる神》について語っている。そして、愛する方と愛される方の、死を自分に引き受ける分離を、神はこの最も痛みのある分離のただ中で、《ひとりの、生ける神》であることを止めずに、むしろまさにそのようにして、最高に神であるという具合に、解釈しなければならぬとき、われわれは同様に《霊なる神》について語っている。神は、次のような仕方ですべての生ける神である。すなわち、神が愛する父として愛される子を《犠牲にし》、そしてそのようにして他者に、つまり死の印を帯びた人間に《向かう》《こ

とにより》、この人間の死を彼の永遠の生命に《取り込む》⁽²⁹⁾。このようにして、愛する父は、愛される子からの分離のただ中でその子に関係づけられたままである。ヨハネのキリストは、まさに要点 (cardo rerum) を鋭くつきつめてこう言っている。「わたしは命を、再び受けるために、捨てる。それゆえ、父はわたしを愛してください」(ヨハネ一〇・一七)。このように彼は、父からの分離のただ中でご自身を父に関係づける愛された子である。このように神は霊であり、父と子の間の愛の絆である。それは、人間がこの愛の関係の中に招き入れられるという仕方ですべて、父と子とを結びつけている。そしてこのような意味で、神の、十字架につけられた人間イエスとの完成された同一化は、父と子と聖霊の共同の業である。あるいは知の理性 (ratio cognoscendi) に従って定式化すると、こうなる。つまり神の、十字架につけられたイエスとの同一化は、父なる神、子なる神、そして聖霊なる神の区別を必要とする⁽³⁰⁾！ 神の存在のこの三重の区別の中で初めて、神は愛であるという句が理解できるようになる。

このようにしてわれわれは、愛の先行する分析にたしかに特定の方向転換をもたらした。われわれはたしかに愛を、ひとりの愛する我とひとりの愛される汝の関係から理解した。そのさい暗黙のうちに、我と汝は、互いに《愛する価値がある》と仮定されていた。「愛のあるところに、眼差しあり」——われわれはこれを、

ひとりの我が、他の多くの人びとの間で、ある特定の我にとつて愛される汝として際立つてくるという現象的事実にもとづいて解釈した。それは魅惑的に働きかける。そしてそのかぎりで愛の本質は、魅惑的に思われる形態によつて完全に「魅きつけられること (Angezogenwerden)」にある。プラトン流に表現すると、「美の《エイドス「見えるもの、形、形相」》によつて」ということになる。愛する者が、《ラディカルな意味で変革される》という具合に、愛する我は、愛する価値のある汝によつて魅きつけられる。「彼は全く別人になる」⁽³²⁾。われわれはたしかにまたこの愛について、彼らは《光を放ち》、そしてそのかぎりでは我―汝―関係を越えて行くと言つた。しかし神が、愛する方と愛される方としてのみそこにいるだけでなく、聖霊として自分を越えて行き、そのようにして愛する我と愛される汝の関係も規定するかぎりにおいて、この洞察は今や特異な方向転換を経験する。神は、その中で他者つまり人間を愛さずに、ご自身を愛そうとしない。それゆえ新約聖書の言語用法によると、「神の子」は、徹頭徹尾、この世に派遣された方、犠牲にされた方である。もしも神が永遠にご自身を愛する方にすぎないとすれば、神と神の区別は無用となり、そもそも神がその絶対的同一性において愛するということは決してないであろう。その場合、スピノザは正しいことになるであろう。「神はたれかを愛することも、憎むこともない」⁽³³⁾。

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

しかしながら今やわれわれはまさに次のような理由で、神を愛それ自体として認識してきた。つまり神は、人間との同一性のうちにある神の子を愛し、しかも恥ずべき方法で殺された人間イエスとの同一性のうちにある神の子を愛しているからである。この場合、愛は、愛する価値のある汝に向けられていない。ヨハネ文書はこれを、神は、罪と死の支配する《この世》を愛しておられるという表現によつて強調している。したがつて神である愛は、愛なき状態 (Lieblosigkeit) の中で《光を放つ》愛としてのみ理解されうるわけではない。それは愛なき状態へと《入つて行く》。愛が見いだす愛する価値 (Liebenswerte) が、愛の対象ではない。むしろそれは、徹頭徹尾、愛する価値のないものをまず第一に愛する価値のあるものとする。そして愛は、愛することに《より》、このことを行う。聖霊の到来と共に祈り求められる、愛の炎の变革する力についての言葉 (Rede) は、「神は愛である」という判断の、救済論的であるとともに批判的な核心である。

今やこの核心から、次のことが完全に理解できるようになる。つまりそれは、なにゆえひとは、たしかに人間について、彼らは愛する我と愛される汝であると言ふことができても、彼らはそれ自体愛であると言ふことはできないのか、ということである。人間の愛の關係は、互いに愛する価値のある主体相互の間で遂行される。このようなものとして彼らは、彼らを越えて、愛ではない

三五

あの諸関係の空間へと《光を放つ》。しかしひとは愛についてそれ以上のことを言うことはできないであろう。愛は、互いに愛する価値のある二人の人間の関係によって規定されたままである。ルターは適切にも、「愛の人はその愛の対象によって創造される」と言い、アリストテレスと共に「愛の対象は愛の原因である」と説明している。これと反対に神は、《失われた》羊たち（マタイ一五・二四）、《嫌悪すべき者たちと病人たち》（ルカ五・三一以下）、全く正しくない《罪人たち》（ルカ一九・一〇、平行箇所）を愛する。神は、愚かで、弱く、卑しく、世に軽蔑されている者、したがってほぼ《無》に等しいすべての者（エコーリント一・二七以下）を選ぶ。人間の愛と対照的に、ルターによると神の愛には次のことが当てはまる。つまり愛は、まず第一に愛の対象を、愛する価値のある者にする、「神の愛は見いだすのではなく、愛の対象を造り出す」。ルターはこれを罪人の義認によって説明している。つまり「人間のうちに住む神の愛が、罪人、悪人、愚か者、醜い者を愛し、彼らを正しく、良い、知恵のある、強い者にする」。罪人として徹底的に醜い人間が、神の愛の「対象」として、たしかに美しくなる。もしもすでに人間の愛がある仕方ですく《する》とすれば、神の愛は、ますます、しかも質的に高度な意味において、醜い人間を美しく、そして愛する価値のある者に《する》。「このように罪人は美しい。なぜなら彼らは愛されてい

るからである。彼らは美しくない。なぜなら彼らは愛されていないからである。……そしてこれが十字架の愛の意味するところである。それは十字架から生まれる愛である。それは、何か良いものを見いだして喜ぶところに向かうのではなく、悪い者と乏しい者に良いものを与えるところに向かう」。神と愛が完全に同一とされるとき、この十字架の愛のことが考えられているのである。今やこの同一化 (Identifizierung) は、もちろん「この句を……ひっくり返すこともできる、つまり愛は神であるとすることもできる」ことを認めなければならない。いずれにせよ、「ヨハネの手紙 一」の著者が「まさにそれを望んでいた」との理解を明確に強調したのは、K・バルト³⁵であった。事実、「この関連から」要点として、互いに愛し合いなさいという要求が「生じてくる」（七節、一一節、一九節以下）。たしかにそれだけなおさら、次のような古い問いが生じてくる。つまりそれは、結局、神は人間の愛の述語にならないのかどうか、またこれに依じて、神の人間性は、人間の共同人間性として、またこのように言い表されたものとしてのみ規定されないのかどうか、という古い問いである。

註

第一九節

- (1) M. Heidegger: Phänomenologie und Theologie, 1970, 18.
- (2) 上記 S.345. (原典) を参照。
- (3) 上記 S.356. Anm. 37. を参照。
- (4) E. Fuchs, Die Zukunft des Glaubens nach I. Thess 5, 1-11, in: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, Ges. Aufs. III, 1965, 362: 「神の子の時としてのイエス・キリストの時は、すでに、すべてのものでそれに依拠する言語の出来事である」。諸々の言葉ではなく、この時間告知の言葉は、もっぱら終末論的時間への入場を可能にする出来事である。そしてそれゆえに正確には、この言葉は、信仰において、愛において、希望において単に『保持』されるだけでなく、現実にあるものとして実際に用いられる。すなわち神の啓示の媒体として用いられる。なぜなら神は、神が『語る』ことを行うからである」を参照。
- (5) F. Gogarten, Jesus Christus. Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, 1966, 91. Gogarten は「神の国と共にやってくる救いがこの世に現臨するという意味で、それを通してこの世が新たに構成されるこの新たな関係」(ebd.) を「この世の《前での》(vor)《責任ではない》、この世《に対する》(für)《責任の関係と規定している》。神と人間の関係は今やただ神によって決定されるため、人間は自由になって「人間に対する既存の世界の支配とその秩序から逃れることができ」次のことに対して責任を負うことができるようになる。つまり世界——「人間を支配し、そしてそれにより人間を神から切り離す」(aaO, 92.)——は、もはやその祭儀的敬虔を通して人間にこの世の《前での》責任を負わせることにはつぎなくなる。Gogarten のキリスト論から直接明らかになることは、彼は政治的には全体としてむしろ保守的であるが、「革命の神学」の神学的父祖となることまで来たということである。

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(一)

- (6) 預言者の思考の歴史的理解から、歴史の終わりに関する新約聖書の告知が生じたことについては、次の文献を参照。H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: Vom Sinai zum Zion, 1974, 98: 「預言的思考によって歴史は目標へと突き進む。そしてこの目標が、かつて契約を樹立したヤハウェの救いの行為と同一視されればされるほど、歴史的思考の終末論的刻印はますます強化された——歴史はその終末を見いだす。……歴史の終末は、この世から生まれたものではない神の国が歴史の中に現われたとき、闖入して来た」。
- (7) これについては、E. Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation, Ges. Aufs. I, 1965, 284. を参照。
- (8) 前後関係から見ると、神話はロゴスよりも早くから存在し、隠喩は概念よりも早くから存在し、神々の物語(セオロギア)は、それを調整する哲学的神学よりも早くから存在した(トゥッポイ・ペリ・ヤオロギアス)。Schelling (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Sämtliche Werke, hg. von K.F.E. Schelling, Bd. II/1, Stuttgart und Augsburg 1856, 52.) はそのことを推測している。つまり「言語それ自体は色あせた神話にすぎず」したがって色あせた物語にすぎない——それは「すべての言語は、精神的諸関係を考慮するならば、色あせた隠喩の辞書」(Vorschie der Ästhetik, §50, Werke, hg. von N. Miller, Bd. 1973, 184.) である」として Jean Paul の有名な言葉と一致する。
- (9) つれにこつては、拙論: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes Ⅱ Theosen zur Grundlegung der Christologie, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 1972, 126ff. und 274ff. を参照。
- (10) J.B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, Conc. (D) 9, 1973, 335.
- (11) 拙論: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: Unterwegs zur Sache, aaO, 223. 終末論的な新しや (das Neue) は、たしかに古きものうちに、その古きものをまぎしに古きものにする根拠しかもたない。しかしそ

のためには、新しさがこの古きものにとって新しさとして同一化されうるような仕方では、新しさが古きものにおいて説明されなければならない。したがって新しさは、それが既存のものに《根拠づけ》られることにより、自明なものとされてしまうことはありえない。それは、その明証性をむしろ自分自身で納得の行くものにしなければならぬ。まさにこのことが起こるのは、新しさが、自分自身の能力に基づいて（終末論的な）新しさについて語るべき何ものもまたない既存のものとの関連へと、《物語りつつ》自ら入って行くときである。したがって物語において新しさは、それがまず第一に新しさとして理解されうるという仕方では、古きものにおいて説明される。

(12) 「歴史に巻き込まれていく」とは、Husserlの学生であるW. Schappの著書の表題である。彼は意識の志向性の代わりに、意識が巻き込まれていくことを主張している（In *Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 1953.）。同じ著者の *Philosophie der Geschichten*, 1959. 特に177ff. u. 271 : 「話合らが起る」とは、話合者たちは歴史に巻き込まれていく」を参照。

(13) しかしそれは自我意識にも当てはまる。「個人は言葉にしにくく」という命題は、その個人が非歴史的な現在存在であるときのみ、真実であろう。個人が歴史と同一化されると、この命題は誤りとなる。そのとき、個人は物語ることができるようになる。なぜなら物語においては、その唯一性と個別性が失われずに、一回限りで個別的なことが言語を通じて普遍性へと媒介されるからである。F. Miltenberger, *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie*, 1969, 161, Anm.13 ; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, Anm. 111. を参照。

(14) したがってこれは、最近の歴史の解釈学の中で頻繁に引用されている、言語分析哲学の根本命題である（A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, 111 : エイツ語訳 : *Analytische Philosophie der Geschichte*, 1974, 184.）。これに対して批判的なのは

F. Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in : *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, hg. von R. Koselleck und W.-D. Stempel, *Poetik und Hermeneutik V* 1973, 115ff. 問題全体については W. Pannenberg, *aaO*, 60-224. 特に60ff., 73, 146ff. を参照。最近の神学では、聖書の言語と神に関する神学的に責任のある発言の物語的構造がしばしば主張されている。Karl Barthの種々の発言と並んで、特に G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1, 1969*, 128ff. (134ff. : 「旧約聖書の神学的発言の最も正当な形式は…… 相変わらず後から物語ることにせよ」) ; K.H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 1966*, 203-217 ; F. Miltenberger, *aaO*, 157ff. ; ders., *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, 1975, 80-86 u.ü. ; J.B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens*, *Conc* (D) 8, 1972, 399ff. ; ders., Artikel „Erinnerung“, in : *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von H. Krings u.a., Bd. 1, 1973, 386ff. ; ders., *Erlösung und Emanzipation*, *StZ* 191, 1973, 171f. ; ders., *Kleine Apologie des Erzählens*, *Conc* (D) 9, 1973, 334ff. ; H. Weirich, *Narrative Theologie*, *Conc* (D) 9, 1973, 329ff. ; H. Zahrlnt, *Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen Erfahrungstheologie*, *ZThK* 71, 1974, 94ff. ; D. Meeth *Narrative Ethik*, *FZPhTh* 22, 1975, 297ff. ; G. Lofink *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, *StZ* 192, 1974, 521ff.

(15) F. Fellmann, *aaO*, 132.
 (16) 二重の意味で「将来が認められづる」とは、(a)起る歴史を叙述して(1)反復する(1)(b)の中に含まれてくる諸々の過度の要求を解放する(1)(c)とさう意味で。

(17) F. Fellmann, *aaO*, 132.
 (18) *aaO*, 133.

(19) 妥当であり続ける可能性と、自分の実存の機会として理解する者に開示される可能性という視点から、Butmannは歴史の理解を分析

- した。Jesus, 1926 (=1964), 1-17; ders., Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, 1968⁵, 211ff.; ders., Geschichte und Eschatologie, 1964², 164-184.
- (20) F. Fellmann, aO, 133. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Nr.3.3421; *yo, a, d, l'* E. Jungel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache, aO, 206ff. *や参照*。
- (21) H. Weirich, aO, 330. *や参照*。
- (22) AaO, 331.
- (23) Ebd.
- (24) *ノラジロシマデ* 聖書: Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in: Unterwegs zur Sache, aO, 126ff. *ノ* の問題に関する *ヤ* の著ちられし *ヨ* E. Fuchs *ノ* Käsemann の諸研究 *や参照*。
- (25) 論理的かつ神学的問題性について *ノ* H.-G. Geyer の洞察力に驚かした *ノ* 考 Gedanken über das Problem der Identität Jesu Christi", EvTh 33, 1973, 385ff. *や参照*。
- (26) E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1965², 95. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18, 1971/72, 34f., Ann. 63. *や参照*。
- (27) Weirich, aO, 332.
- (28) AaO, 332f.
- (29) AaO, 331, 333.
- (30) D. Mieth (aO, 301.) は「キリスト教は無罪であるとの物語は、むしろ伝説である」と判断しているが、これは正しい。
- (31) F. Fellmann, aO, 132.
- (32) H. Weirich, aO, 330.
- (33) AaO, 333.
- (34) W. Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, hg. von S. Unseld, 1961, 412.
- (35) 本文の所謂サクラメンタルな機能について *ノ* E. Fuchs, Jesus, Wort und Tat, 1971, 140. *ノ* *yo, a, d, G.* Schunack の貴重な論文 *ノ* ための Textverständnis, Textbegriff und Texttheorie, in: Festschrift für Ernst Fuchs, 1973, 299f. *や参照*。
- (36) F. Fellmann, aO, 137f. E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Husseriana I, hg. von S. Strasser, Den Haag 1963, 73.
- (37) Goethe について 1797. 12. 26 の手紙 (Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, hg. von H. G. Gräf und A. Letzmann, Bd. 1, 1955, 455.)。F. Fellmann, aO, 131. *や参照*。
- (38) F. Fellmann, aO, 138.
- (39) AaO, 136f.
- (40) H. Weirich, aO, 332. Weirich *ノ* *ノ* のため *ノ* E. Auerbach の諸研究 *や参照* する *ノ* ために指示している。すでに F. Gogarten (Das aberländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach „Mimesis“, ZThK 51, 1954, 270ff.) *ノ* E. Fuchs (Hermeneutik, 1970⁴, 102, 134ff., 192ff.) は *ノ* からの研究の神学的意義について *ノ* 注目している。
- (41) 独裁者たちは、自分たちに対し機知を物語る人びとに、いずれにせよ復讐をするのが常である。
- (42) J.B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, aO, 402. *や参照*。
- (43) Metz, Art. „Erinnerung“, aO, 394. *や参照*。
- (44) Ebd. Metz *ノ* F. Fellmann の抵抗した W. Schapp の後期の現象学を取り上げている。その中で彼は H. Lübbe にしたがっている。H. Lübbe は、Schapp の後期の著作にみられる——Husserl の現象学において問題とされた——生活世界と自我の結合の復活を賞賛している。なおこの結合は、「諸々の物語における意識」に遡り、意識の歴史性をそれと結びつけることによっても行われている。すなわち「主体とその世界の統一性の内容は、結局、主体が諸々の物語に巻込まれてくること以外の何ものでもない」(„Sprachspiele“ und „Geschichten“, Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, Kant St 52, 1960/61, 236.)。
- (45) Metz, Kleine Apologie des Erzählens, aO, 335. *ノ* *ノ* Metz, Erlösung

- und Emanzipation, aaO, を参照。
- (46) Weinrich, aaO, 333. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, 1965, 63. ㄱ. 特に W. Benjamin の物語の終焉の確認を参照。後者によると、「物語り手——この名称はわれわれに大変よく知られているように思われる——は、われわれにとつて決してその生き生きとした姿で身近に在るわけではない。彼は、われわれにどつて何かすでに遠く隔たった存在、しかもやがに遠かりつつある存在である」(Der Erzähler, aaO, 409, vgl. 415.)。神学にこゝつは「H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven und London, 1974, を参照。
- (47) Metz, *Kleine Apologie*, aaO, 335. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1962, 333. 「認識は決つた光をもちたないが、救済なれた認識はこの世で光を放つ。すなわち他のすべては再構成でしかなく、依然として技術の一部である」を参照。
- (48) J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, PhR, B5, 1967, 166ff. を参照。
- (49) D. Mielch, *Narrative Ethik*, aaO, 302, を参照。
- (50) Mielch, aaO, 303. これと比較しうるのは「イエスの終末論的告知の反黙示論的厳しきである。
- (51) R. Masi, *Tagebücher*, hg. von A. Frisé, 1955, 778. D. Mielch はこの関連でこの箇所を引用しており、彼は「物語の内的批判的自己解明」(aaO, 304.) を要求している。
- (52) F. Schleiermacher は、ひとが同意できぬにちがいない宗教的発言の物語としての特性と、この特性の必然性を非常によく知つてきた。しかしそれにもかかわらず彼は、信仰の教義学的諸命題をもつと詩的でもつと修辭学的な信仰命題と区別し、前者を必然的なものとみなした。そして彼は自らこのような「諸々の信仰命題を、そこにおいて規定の最も高い可能性が指される、叙述的啓蒙的方法で定式化する」達人であることが判明した (Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von M. Redeker, Bd. I, 1967, 107.)。Karl Barth は「論証する教義学と物語る教義学を天才的な仕方で行ひつゝける」ことを可能にしており、その意味で彼は特別な天才であった。その際、彼は、物語それ自体の論証的な力を主張するすべを心得ていた。すなわち、真の物語は証明である。
- (53) D. Mielch, aaO, 304. 一九七二年十月「J. B. Metz は「Evangelischen Theologie」の編集者たちの前で彼の物語の神学の企画を講演した。彼は、歴史的状况それ自体に根ざしている、同じ事態に対する異なるアプローチの相違を指摘した。すなわち「物語の時と論証の時が存在する！この区別も認められなければならない」(Kleine Apologie des Erzählens, aaO, 337; vgl. H. G. Link, *Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht*, EvTh33, 1973, 337ff.)。これについては、H. Weinrich, *Tempus, Besprochene und erzählte Welt*, 1971, を参照。
- (55) すべてのものが同じような仕方でも語られるわけではなく、すべての物語の合図がすべての物語にとつて重要なわけではなく、すべての時が時宜をえているわけでもない。特に、物語られるべき物語の終末論的特徴は、物語の独自の神学的解釈学と言語学を要求する。D. Mielch (aaO, 307.) は、印象的な仕方でのことを指摘した。「神は非歴史的な方として現われる。なぜなら神はそのあり方において無比なる方だからである」。この文章は「Thomas Mann の小説「ヨヤンとその兄弟」(Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin und Weimar 1965, 431f.) の注目に値する箇所の要点を再現している。この句は「アブラハムはどのようにして神を見いだしたか」という章から引用されている。G. von Rad の判断 (Bibische Josephs erzählung und Josephroman, Sonderdruck des Chr. Kaiser Verlags 1965, 25.) によると「古く素材が詩人にある程度まじり打ち負かしてしまつた」Thomas Mann はこのことを述べている。「先祖「アブラハム」は神について多々多くのことを知ることができた。しかし彼は神について何も《物語ること》ができなかつた——ただし、他の者たちが彼らの神々にこゝつて物語ることができたという意味においては、神にこゝつて

て何の物語も存在しなかった。しかもそれはおそらく最も注目し得ることであった。すなわちそれは、アブラハムが、無造作に、しかも物語もないところで、『神』と言うことにより、初めから神の現存在を言い表わしたときの勇気である。神は発生しなかった、生まれなかった、いかなる女性からも。王座には、神と並んでいかなる女性も、イシユタルも、バアラトも、神の母もいなかった。どのようにしてそのようなことが可能だったのだろうか。神の全き性質を念頭に置くならば、ひとはその理性を使うだけで十分に、それが不可能な表象であることを理解することができる。神はエデンに認識の木と死の木を植えた。そして人はそれを食べてしまった。生殖と死は、神のものではなく人間のものとなった。この神は自分のそばに女神を見なかった。なぜなら神は女神を認識する必要がなく、バアルとバアラトはひとつであり、彼らは同時に存在したからである。神には子供もいなかった。なぜなら天使もサバオトも神に仕える子供ではなかったし、ある天使たちが人間の娘たちの卑猥な眼差しに誘惑されて、彼らに産ませたあの巨人たちも神の子供たちではなかったからである。神はただ一人であり、しかもこれは神の偉大さの目印であった。しかし女神も子供もいないという唯一の神の存在によって、人間との神の契約に対する神の偉大な嫉妬を説明することができるのと同様に、いずれにせよ神が物語をもたないということもこれと関連していたし、この神について物語るものは何もなかった。

しかしまさしくこのことは、またもや制約された仕方でのみ理解された。それは過去に關してのみ当てはまることであり、将来には当てはまらない。その前提となつてゐるのは次の事実である。つまり『物語る』という語は将来に適用することができ、ひとは将来——たとえそれが過去の形式のうちにあるとしても——を物語ることが出来る。しかし神はたしかに物語をもつていたし、その物語は将来に關連していた。神にとってその将来はあまりに栄光に満ちたものであるため、神の現在——たとえそれがどれほど栄光にみちているとしても——将来と同じではない。そして現在が將

来と同じではないという《こと》、このことが神の偉大さと聖なる力に、それらにもかかわらず、待望と成就されていない約束、端的に言うならば受難の性格を与える。人間との神の契約と、人間に対する神の嫉妬を完全に理解することが問題であるとすれば、この性格を捉え損なつてはならない。

第二〇節

- (1) L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Ausgabe in zwei Bänden, hg. von W. Schirfenhauer, Bd. 1, 1956, 106f.
- (2) AaO, 107.
- (3) AaO, 108f.
- (4) AaO, 104.
- (5) AaO 107.
- (6) R. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie*, ThLZ 96, 1971, 401.
- (7) AaO, 406.
- (8) そのかぎりでは、愛はそのつど、愛する者たちの在り方と同様である。しかしさらに根本的な意味で彼らに当てはまるのは、愛する者たちは彼らの愛のあり方と同様であるということである。「各人はその愛と同様である」, *Talis est quisque, qualis eius dilectio* (Augustin, *In Epist. Joannis ad Parthos*, 2, 14, MPL 35, 1997 zitiert in der konjizierten Lesart nach J. Pieper, *Über die Liebe*, 1972³, 186)。あなたかどのように愛しているのかをわたしに語ってくれるならば、あなたかどのような人物であるのかを、わたしはあなたに語ってあげよう。
- (9) Karl Barth, *KD II/1*, 310.
- (10) 以下のことについては、J. Pieper の印象的な論文 (Über die Liebe, 1972³) を参照。専門家には、以下の諸々の考察の中で特に Pieper の見解に依拠している箇所は、容易に見分けがつくであろう。
- (11) もちろん次の可能性は排除できない。つまり、愛される汝が愛する我を愛さ《ない》ときに、愛の本質が解釈学的に更に先鋭的に現れてくることである。新約聖書はしばしばこの状況を取り扱っている

- (12) (例えば、ヨハネ三・一九、ローマ五・八等を参照)。
Richard von St. Viktor: *De preparatione animi ad contemplationem* (Benjamin minor), cap. 13, MPL 196, 10; vgl. Thomas von Aquin, in III. Sent. dist. 35q. 1a. 2qa. 1sol. (nr.32); Pieper: aaO, 189.
- (13) エロースとアガペーの対比はたしかに古く、例えばアウグスティヌスにおける自己愛と神への愛の対決にみられる (De civ. Dei XIV/28, CChr. SL 48, 451): 「したがって二つの国は二つの愛によって形成されてきた。地上の国は、神を軽視する自己愛によって形成される。他方、天上の国は、自己を軽蔑する神の愛によって形成される」。よく最近の神学において、特にプロテスタントの著者たちは、エロースとアガペーの対立を強く主張しようとしてきた。特に、以下の書物(思い起す)を挙げなければならない。H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929; A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 1930/1937¹, 1954²; E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937。しかし K. Barth *KD IV/2*, 825ff.; ders., *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 213ff. も思ひ起すを挙げなければならない。たしかに Barth はいずれにせよ Nygren の「鋭すぎる目をもって」遂行された神学的エロース批判よりも、H. Scholz によるエロースの愛に満ちた叙述の方が優れていると、少なくとも「*nygren* やって」いる (KD IV/2, 827)。そして彼は、エロースとアガペーのあらゆる対比にもかかわらず、「それら両者がそこから由来する……それらに『共通の場』(aaO, 839)を知っている。次のことを経験できるのも、慰めである。つまり「キリスト教的生は……たしかにこの対立の『中』に」生きてゐるが、「しかしそれに『基づいて』生きるのでは「*na*」(aaO, 847)」ということ、またアガペーとエロースの関係にとつて「和解の『言葉が最後の言葉』でありうるし、またそうでなければならぬ」ということである (aaO, 849)。しかしこのことの本質は、アガペーが「エロースをまったく『余分なもの』に」(aaO, 852)するとの告知にある。神がそれを善きものに変わってくださるようにならねば (God dues bene veritat!)
- (14) K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, aaO, 219.
- (15) 一般にエロースとアガペーとして区別されるものは、愛の、両者に共通な構造にまず徹底的に還元される。この愛の構造は、「なおさらに大きくなる、しかも当然もつと大きくなる自己関係性 (Selbstbeziehung) のただ中ですますます大きくなる無私性として」記述された。何らかの自己関係性をもたない愛というものは、——理論においても生活実践においても——、途方もない抽象化である。それはいわば上からの愛の歪曲である。反対に、自己関係の中でますます大きくなる無私性のない愛というものは、——これも、愛の理解と愛の行為の双方に妥当することであるが——正反対の抽象化である。それはいわば下からの愛の歪曲である。最初のケースでは、いわば愛の本質の道德的去勢が迫っており(その際、愛はまず当為の次元に属するのではなく、むしろ存在の現象であることが理解されていない)、第二のケースでは、愛の本質の、いわば性的暴力の危険が生じている(その際、愛は、愛する我が自分の意欲を、愛される汝の存在に自ら服従させなければならないかきりにおりて、意欲の次元を自ら弁証法的に変革することが、理解されていない)。依然として注意しなければならないのは次のことである。つまり、当然のことながら、上からの道德的抽象化を単なる性行動によって矯正することはできず、また下からの性的抽象化を道德的命法によって矯正することはできない。本当の愛の出来事だけが、その現象それ自体だけが、その歪曲を克服する力をもつのである。自己所有の範疇の問題については、本書の五三五頁(原典)以下を参照。
- (17) このことから、次のことが理解できるようなる。つまり、偉大な神学者たちはあえて、神にふさわしいエロースは、ある点でアガペーよりもいっそう神的存在と主張することができた。すなわち「エロティックな愛は自己犠牲的の愛よりもつと神的存在である」[「英訳参照」]「何人かの著者たちは、聖なる事柄について、『愛』という表現よりも『思慕』という表現の方がより神的存在であると考えた」(Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I a II ae, q.26 a.3 ad 4 und Dionysios Areopag-

ita, De div. nom. IV 12MPG 3, 709.)。この定式化とアクイナスによるその受容の背後には、もちろんそれと異なる方向性をもつ歴史がある。H. Scholz (aoQ, 114ff.)¹⁴ A. von Harnack の研究成果 (Der „Eros“ in der alten christlichen Literatur, SPAW 1918, I, 81-94.) を取り入れ、この異なる方向性をもつ歴史に注目した。彼によると Ignatius (Ign Rom 7, 2) は、おそらくパウロ (ガラ五・二四、六・一四) に依拠しつつ、ローマ人たちにこう伝えた。つまり彼はたしかに生きてゐる者として彼らに書いてゐるが、彼は死を愛してゐると。彼の(生に対する?)愛は十字架につけられ、彼のうちにはもはや物質に対する恋の炎は存在しない。「つまり、わたしがあなた方に書いてゐることに注意しなさい。なぜなら、わたしは生きてゐるにもかかわらず、わたしは死への情熱によってあなたがたに書いてゐるのだから。わたしの願いは十字架につけられており、わたしのうちには物質的なことがらへの情熱が全く燃えていない。」Ignatius の場合、「十字架につけられたエロース」は「十字架につけられた自己愛を意味していたが、Origenes は『雅歌』の解釈の「序」において: Werke, Bd. 8, hg. von W.A. Baehrens, GCS, 1925, 71f.) の表現をエロースの対象に関連つけた。その結果《わたしの十字架につけられたエロース》は、今や《わたしの十字架につけられたキリスト》とはほぼ同じ意味になった。その後「教会の讚美歌において千五百年以上も」(Scholz, aoQ, 115)、「十字架につけられた方はわたしの愛である」と歌われてきた。〔Origenes〕は〔Ignatius〕のこの解釈を通して「キリスト・エロティシズム (Christuserotik) —— これはキリスト教の歴史の中で最も注目すべき章のひとつとなった —— の発生」の基盤を作り出しただけでなく、彼は同時に、「ヨハネの同一化、つまり神とカリタスの同一化を、偽プラトンの同一化、つまり神とエロースの同一化と取り替へてもさしつかえがない、あるいは少なくとも不当ではない」と説明した。すなわち、ヨハネが神を caritatem [agape] と呼んだように、誰かが神を《愛》[amorem, eros] と呼んだとしても、わたしには、それで間違っているとは思えない。《聖人》のひとり、Ignatius がキリストについ

て《わが愛は十字架につけられた》と言ったことを思い起こす。そしてわたしは、これは非難すべきことであつたとは考えていない。……」(H. Scholz, aoQ, 115f.)¹⁵ は Harnack, aoQ, 81. が引用されてゐる。Scholz (aoQ, 116f.) は《このオリゲネスの結合の後に現れた影響》として Dionysios Areopagita のそれに対応する諸々の表現を挙げている——それらの表現から、「アガペーをエロースによって代替する可能性」と神とエロースの同一化が生じた。そして後者には、「神は、全世界の中で……《エロース》を自分のもとに呼び出すがゆえに、《エロース》と呼ばれる」という理由が付されている。それは、Johannes Scotus Erigena によってヨーロッパに移植され、今やラテン的キリスト教的言語用法においても、「神はすべての愛の原因であるがゆえに」神を amor と呼ぶことは正しい」と明確に説明されている。

(18) K. Barth (IV/2, 852.) は、エロースを対象のない余分なものとするアガペーのために、たしかにこの「輝かしい《結果として (ut consequitur)》」を残してゐる。

(19) J. Pieper (aoQ, 52f.) とそので引用されている次の著者たちを参照。R.O. Johann (Building the Human, New York 1968, 161.), F.D. Wilhelmson (The Metaphysics of Love, New York 1962, 139.) Pieper によると「人間の愛の創造性についての発言は」次のようなかぎりにおいて、「全く新たに基礎づけられた意味を獲得する」。つまり、その中で「現存在を措定するという神学的・創造的行為が事実上継続され、そして完成され」、「その結果、自覚的愛を経験する者はこう言うことができる。『わたしは、わたしがわたし自身であるために、あなたを必要とする。……あなたは、わたしを愛することにより、わたし自身にわたしを与えてくれる。すなわちあなたがわたしを存在させる』と。愛される者が愛する者を作り出すとは、正確には、存在を作り出すということである。存在する者にとって、愛される存在が意味することは、厳密には、愛される存在が、《存在すること》を作り出すということである。したがってたしかに神学的・創造的行為の継続について、あるいはその完成について語るべきかどうか

は、地上における愛が、愛ではないすべてのものに対し無力であるかぎりにおいて、少なくとも疑わしいように思われる。わたしは、たしかにそれ自体創造的愛の行為である神的創造的行為とのある類比について語ることを選ぶであろう。神ご自身がこの愛で《ある》かぎりにおいて、その創造性は継続も完成も必要としないが、人間の対応を求めるであろう。

(20) Augustin, In Ps. 121, 12, CChr. SL 40, 1812.

(21) F. Rückert, Wohl endet Tod des Lebens Not, Gedichte, hg. von J. Pfeiffer, 1969, 24. Vgl. F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Grundlagen und Aufgabe, 1965?, 481: 「愛の中で経験されるようなこの非存在は、愛のあらゆる幸福と、愛される者となることのあらゆる充溢を含んでいる」。

(22) 出来事は瞬間的事件以上のものである。出来事は歴史をもち、そして歴史を作ることができる。したがって「実存主義的時間厳密主義」への批判は、ここで述べられていることを初めから捉えよくなっているであろう。

(23) Thomas von Aquin, S. th. IIa IIae, q.28 a. 1 cfp.

(24) Scholz, aO, 67.

(25) Pieper, aO, 182.

(26) R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, 1967, 43.

(27) R. Bultmann, aO, 72.

(28) F. Mildenberger (Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung, 1975, 161f.) は、「神の歴史を越えて神ご自身 (Gott selbst) が」問われるということに異議を唱えなければならぬと考えたが、それは単純に論理の暴力であり、神学的短絡といつてよいであろう。今やまさに問題になっているのは、そこにおいて神が、この歴史はまさに「神ご自身」であるという具合に、歴史として考えられる歴史である。Mildenberger が反対している K. Barth (KD IV/1, 224.) は「この定式化している。『神としての彼の存在は、彼自身のこの歴史の出来事の中にある存在である』。このような神理解は、Mildenberger が「共有可能でない」と考えている。思考と存在の前提された同一性と関係

がない——それは、このような神理解が、このような同一性の論争と関係がないと同様である。しかし問題となるのは、われわれが、神を「父」、また「子」、そして同時に「聖霊」と呼ぶとき、何を言っているのかを《理解する》ことである。こうして「イエス・キリストにおける神の啓示の事実性を越えて作られる矛盾のない思想構築物の中で、……神の認識可能性」が探求されるとは、注目すべき主張である。「われわれはむしろ」Mildenberger と共に「神の存在の認識可能性」を「神の歴史の理解可能性の中に求める」。もちろんわれわれは、それを「見つける」ために「探す」のである。K. Barth (KD IV/2, 860.) は、ヨハネの思想を次のように言い換えている。『ヨハネの手紙 一』四・八、一六の「神は愛である」との等置は、ヨハネの証言の特質である。『ヨハネの手紙 一』四・二四の「神は霊である」との等置もよく知られている。これらが同時に起こっていること (Zusammenfallen) は決して偶然ではない。二つの同一視は相互に説明し合っている。ヨハネの証言の意味において「愛」を語る者は、「霊」について語る——この霊は、その中で神が徹頭徹尾《子の》父であり、徹頭徹尾《父の》子であり、そしてそのようなものとして《まず》われわれを愛する方である。そしてこの証言の意味で「霊」を語る者は、「愛」について語る——この「愛」は、神がわれわれを愛する《とき》、しかしすでに彼がそうする《以前に》、その中で、神が父として《子》を愛し、子として《父》を愛する愛である。またもやヨハネ福音書では、キリスト教的愛の根柢のこの三一論的に規定された永遠性が、しかも今やあらゆる形で暗示されている。すなわち父は子を愛し、また（これは、彼の永遠の愛であり、彼の父的神的献身 (Hingabe [自己贈与]) である）すべてのもの（他ならぬ、すべてのものに対する彼の全く神的尊厳、彼の全く神的主権性と力）を彼の（息子の）手に与えた（ヨハネ三・三五。五・二〇を参照）。彼は彼（子）に彼の栄光を与えた（ヨハネ一七・二四）。というのは、彼は世界の基礎づけの前に彼（子）を愛したからであり、またそうすることによって彼は彼（子）に彼の栄光をあたえた。しかしヨハネ一〇・一七では、父のこの愛は、

- まさに次のことに対する答えとして記述されている。つまり、子(これは彼の永遠の愛、彼の犠牲「自己贈与」である)は、父に対する服従の中でご自身を、彼の命を賭ける。それは、まさにそれをなすことにより、初めてそれを受け取るためである)。
- (30) したがって古代教会の両性論の《意味》を肯定せずに、キリスト教三位一体論を理解することは全く不可能である。つまりそれは、ひとつのベルンナにおいて、完成された同一性を考え、しかし同時に二つの本性の相違において、神とイエスの同一化という完成された《出来事》を考えている。

(31) H. Scholz, aao, 11.

(32) Ebd.

(33) B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* V, prop. 17, cor. Werke in 4 Bänden, hg. von K. Blumenstock, Bd. 2, 1967, 528.

- (34) M. Luther, *Heidelberg Disputation* (1518), WA 1, 365, 1-15 (=BoA 5, 391, 30-392, 12). ルターによる、愛の対象に関する人間の愛と神の愛の区別は、明らかにすでに古プロテスタント正統主義にとってもはや納得がいくものではなかったか、あるいはもはや周知のもではなかった。Polanus (*Syntagma theologiae christianae*, Hannover 1624, 542 E. : II cap. 12.) は、こう定義している。「神の愛は、神の本質的特性あるいは本質であり、これを通して神は、神が肯定し望む者の中で大いに喜ぶ」。Quenstedt (*Theologia didacticopolemica sive systema theologicum*, Wittenberg 1696, 291 : I cap. 8, sect. 1, Theos. 30.) は、まさにルターに反論しようとしているように見える。「神の愛は、その中で神がご自身と愛する対象を快く結びつけるものである」。K. Barth は「この、また同様の定義に反対してこう主張している。神の愛は「愛される者のすでに手許にある《適性》と《価値》を《考慮しない》交わりの探究と創造である。神の愛は、……愛される者の、ある何らかの愛の価値によって……制約されない」。たしかに、「次のようなケースでは、*objectum amabile*の観念は基準とならない。……つまりそれは、父と子の愛の関係、すなわち『あなたが、天地創造の前からわたしを愛してくださいました』(ヨハネ

一七・二三―二六) 関係」が問題になる時である」。たしかに、Barthが、ルターの *amor Dei* という平行する規定をとり扱わ《なかつた》ことは、不思議である。

(35) K. Barth, *KD II/2*, 858.

(Eberhard Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1977, 2010^s, S. 409-453.)

執筆者紹介（執筆順）

原 口 尚 彰（本学文学部教授）

マーチー，デイビッド（本学文学部教授）

佐 藤 司 郎（本学文学部教授）

佐々木 勝 彦（本学文学部教授）

教会と神学 (既刊 第1号～第52号)

(1968～2011年)

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 3RD World Conference of
Buddhism and Christianity…………… William Mensendiek

第 21 号

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

第 22 号

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

第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches 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 Relationship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

第 45 号

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

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

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

第 46 号

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

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——..... 倉 松 功

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

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

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで..... 出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——..... 北 博

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

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

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

*Charles Hodge (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
今日の霊性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

第 51 号

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)	原 口 尚 彰
自由主義神学におけるルター研究	
——歴史的考察の始まりとその限界——	村 上 み か
教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から	佐 藤 司 郎
Report on the 124 th 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)

人文学と神学 (既刊 創刊号～第4号)

(2011年創刊)

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 (I)

—— 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

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
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
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

[大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) …… 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』(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 4 号

[論 文]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …… 佐 藤 司 郎
主体性と言語
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …… 北 博
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題 …… 原 口 尚 彰

[書 評]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture: A Review Essay on *The Ethics of Torture*, by J. Jeremy Wisnewski and R. D. Emerick …… David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- 豊かなメッセージ—カルヴァンの旧約聖書説教 …… 野 村 信
旧約聖書からの説教：実践の課題 …… 佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性 …… 飯 田 敏 勝