

人文学と神学

第10号

佐々木 勝彦 教授、マーチー デイビッド 教授 退任記念号

感謝の辞	出 村 みや子	1
佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績		5
感謝の辞	出 村 みや子	9
マーチー デイビッド 教授 略歴・主要業績		13

[論 文]

古代教会における説教		
—— オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに ——	出 村 みや子	19
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (3)		
—— 世界教会運動との関わりの中で ——	佐 藤 司 郎	33

[研究ノート]

第9回教育研修セミナー

教会を造り上げる		
—— I コリント書 14 章を読む ——	吉 田 新	55

[書 評]

A Book Review of <i>Death of the Liberal Class</i> by Chris Hedges	マーチー デイビッド	61
--	------------	----

[翻 訳]

エーバハルト・ユンゲル『キリスト教信仰の中心としての、 神なき者の義認の福音 — エキュメニズムを目指す神学的研究 —』(1)		
.....	(佐々木 勝彦 訳)	110

2016年3月

人文学と神学

第10号

佐々木 勝彦 教授、マーチー デイビッド 教授 退任記念号

東北学院大学学術研究会

感 謝 の 辞

42年間にわたり東北学院大学で神学研究とキリスト教教育に当たられた佐々木勝彦先生は、2016年3月末をもって御定年により東北学院大学を退職されます。

佐々木先生は1963年に東北学院高等学校を卒業、東北学院文経学部経済学科卒業後に、基督教学科に学士編入して二年間学ばれました。その後1974年東京神学大学大学院博士課程前期および後期課程を修了された後、同年文学部助手として本学に着任され、文学部専任講師、助教授を経て1986年4月に文学部教授に昇任されました。

1999年から2001年まで基督教学科長、2005年から2007年までキリスト教学科長、2008年から2012年までキリスト教文化研究所所長、2011年から2013年まで東北学院幼稚園長および学校法人東北学院評議員を歴任され、文字通り東北学院の発展に御尽力くださいました。

基督教学科の卒業生としてご自分を「キリスト教学科の第二世代」と位置付けておられる佐々木先生が助手として本学に着任した時は、「キリスト教学科四〇年史」の記述によれば、折しも高名な教義学者の熊野義孝教授や新約学の山谷省吾教授の退職に伴う新旧交代の時期であり、学科の入学者が激減していました。本学における伝道者養成とキリスト教教育の位置付けが変化し、定員を満たさない学科として大学内での風当たりが強まっていた非常に困難な時代でした。「本学科卒業生のうちでは最初で（さし当り現在までのところ）最後の学科専任教員となる」との一文には、佐々木先生が学科の次世代を担う組織神学部門の倫理学担当者として、その将来を嘱望されていたことが伺われます。

実際佐々木先生は本学に着任した直後より、近・現代ドイツのプロテスタント神学の研究と紹介に精力的に取り組んでおられます。80年代の終わりまでは基督教学科の紀要『教会と神学』にパネンベルクやH.ヘルマン、E.トレルチに関する論文を寄稿し、1994年から2004年まではJ.モルトマンの神学の構造について、キリスト論、聖霊論、終末論、神論と順を追って組織的に研究し、『教会と神学』および1983年に創刊された『キリスト教研究所紀要』に寄稿しておられる他、今日まで現代ドイツのみならず、欧米の神学の研究と紹介を継続的に刊行し、神学を学ぶ者にとって大きな助けとなっています。

その後、佐々木先生はキリスト教教育部門の責任を負うことになり、キリスト教教育の領域でも重要なお働きをしています。2004年以降日本におけるキリスト教教育の歴史の

研究と取り組み、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育教科書』の内容とその特質について、戦後初期から1959年までを検証しています。こうした地道な作業について、それは後進のために重要な資料を残す必要があるからだと言ったことがあります。また2001年以降にはキリスト教教育の手引きとなるような著書を刊行し、聖書や著名な宗教者、自己超越、非暴力と平和や日本人の宗教意識とキリスト教の問題等を扱っておられます。先生のこれらの著述活動を、キリスト教教育の実践にはどうしても「自ら学び続ける教師」が必要であると語っておられた先生の言葉と重ね合わせる時、先生の教育者としての一貫した姿勢を感じます。

私が2006年に本学に着任して程なく、キリスト教学科が再度学科存続の危機を迎え、総合人文学科への改組の計画が徐々に進められました。様々な折衝を経て学科が伝道者養成の使命とキリスト教主義大学における人文主義教育の両方を担うことによって新学科への改組に至りましたが、当時の佐々木先生は「苦難は忍耐を、忍耐は練達を、練達は希望を生む」（ロマ5：3-4）とのみ言葉を身をもって示されました。かつてのご経験からこの困難を乗り越える手立てを得ておられたのだと思います。そうした困難な状況の中で、佐々木先生は今日まで一貫して学生の指導に情熱をもって取り組んでこられ、その指導を受けた者は各地の教会で伝道者や中高の聖書科教師として活躍している他、社会福祉の領域や各種企業において善き働きをしています。心より感謝申し上げます。長い間どうもありがとうございました。

ご退職後は、4月からご子息一家が住む広島に居を移され、これまで扱うことのできなかった神学書の研究を行うのを楽しみにしているとお話を伺っています。先生が益々のご健勝のうちに、総合人文学科の教育と研究の発展のためにご支援くださいますことを祈念いたします。

(出村みや子 記)



佐々木 勝彦 教授

佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績

生年月日 昭和 19 年 10 月 17 日

学 歴

昭和 38 (1963) 年 3 月 31 日 東北学院高等学校卒業
 昭和 42 (1967) 年 3 月 31 日 東北学院大学文経学部経済学科卒業
 昭和 44 (1969) 年 3 月 31 日 東北学院大学文学部基督教学科卒業
 昭和 46 (1971) 年 3 月 31 日 東京神学大学大学院博士課程前期課程修了
 昭和 49 (1974) 年 3 月 31 日 東京神学大学大学院博士課程後期課程修了

職 歴

東北学院大学
 昭和 49 (1974) 年 4 月 1 日 東北学院大学助手採用
 昭和 50 (1975) 年 4 月 1 日 大学講師昇任
 昭和 53 (1978) 年 4 月 1 日 大学助教授昇任
 大学多賀城寄宿舎舎監 (平成 7.3.31 迄)
 昭和 57 (1982) 年 4 月 1 日 大学宗教部副部长就任 (平成 8.3.1 迄)
 昭和 59 (1984) 年 4 月 1 日 大学キリスト教研究所所員 (平成 19.3.1 迄)
 昭和 61 (1986) 年 4 月 1 日 大学教授昇任
 平成 11 (1999) 年 4 月 1 日 大学文学部基督教学科長就任 (平成 13.3.31 迄)
 平成 17 (2005) 年 4 月 1 日 大学文学部キリスト教学科長就任 (平成 19.3.31 迄)
 平成 19 (2007) 年 4 月 1 日 大学宗教主任就任 (平成 24.3.31 迄)
 平成 20 (2008) 年 4 月 1 日 大学キリスト教文化研究所長就任 (平成 24.3.31 迄)
 平成 23 (2011) 年 4 月 1 日 東北学院幼稚園長就任 (平成 25.3.31 迄)
 学校法人東北学院評議員就任 (25.3.31 迄)
 平成 24 (2012) 年 4 月 1 日 大学嘱託教授 (平成 28.3.31 迄)

賞 罰

平成 11 (1999) 年 5 月 15 日 創立 113 周年永年勤続表彰 (25 年)

そ の 他

昭和 46 (1971) 年 4 月 1 日 頌栄女子学院中学校・高等学校講師 (1974.3.31. 迄)
 平成 8 (1996) 年 4 月 1 日 東北大学文学部講師 (2004.3.31 迄)

著 書

- 『生きる — カルトとオカルトを超えて —』 青踏社, 2001年4月15日
 『読む — 聖書と人生 —』 青踏社, 2001年10月17日
 『旅する — バベルの塔とアブラハム —』 青踏社, 2004年3月25日
 『わたしはある — モーセと現代 —』 青踏社, 2005年4月10日
 『どうして私が — エレミヤへの旅路 — (上)』 青踏社, 2006年10月17日
 『どうして私が — エレミヤへの旅路 — (下)』 青踏社, 2008年9月23日
 『まだひと言も語らぬ先に — 詩篇の世界 —』 教文館, 2009年1月25日
 『愛は死のように強く — 雅歌の宇宙 —』 教文館, 2010年9月10日
 『理由もなく — ヨブ記を問う —』 教文館, 2011年6月25日
 『愛の類比 — キング牧師, ガンティエー, マザー・テレサ, 神谷美恵子の信仰と生涯 —』 教文館,
 2012年9月15日
 『わたしはどこへ行くのか — 自己超越の行方 —』 教文館, 2013年7月30日
 『共感する神 — 非暴力と平和を求めて —』 教文館, 2014年4月15日
 『日本人の宗教意識とキリスト教』 教文館, 2014年8月30日

翻 訳 書

- H.J. クラウス 『力ある説教とは何か』 日本基督教団出版局, 1982年4月10日
 E. トレルチ 『キリスト教倫理』 ヨルダン社, 1983年6月30日
 J. モルトマン他 『山上の説教を生きる』 (共訳) 新教出版社, 1985年5月10日
 G. シュトレッカー 『山上の説教』 註解 (共訳) ヨルダン社, 1988年1月25日
 レオン・モリス 『愛 — 聖書における愛の研究 —』 (共訳) 教文館, 1989年4月10日
 W. パネンベルク 『信仰と現実』 日本基督教団出版局, 1990年4月20日
 H. ゴルヴィツァー 『愛の賛歌 — 雅歌の世界 —』 日本基督教団出版局, 1990年9月17日
 W. パネンベルク 『組織神学入門』 日本基督教団出版局, 1996年2月20日
 G. アウトカ 『アガペー — 愛についての倫理学的研究 —』 (共訳) 教文館, 1999年4月15日
 K. バルト 『カール・バルト説教選集 13』 (共訳) 日本基督教団出版局, 2000年7月25日
 W. パネンベルク 『なぜ人間に倫理が必要か — 倫理学的の根拠をめぐる哲学的・神学的考察 —』 (共
 訳) 教文館, 2003年1月15日
 K. バルト 『カール・バルト説教選集 15』 (共訳) 日本キリスト教団出版局, 2004年5月25日
 W. パネンベルク 『人間学 — 神学的考察 —』 教文館, 2008年11月20日
 C. リンドバーク 『愛の思想史』 (共訳) 教文館, 2011年5月25日
 R.A. クライン他編 『キリスト教神学の主要著作 — オリゲネスからモルトマンまで —』 (共訳) 教
 文館, 2013年12月25日

論 文

- 「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 —」 『教会と神学』 第
 6号, 東北学院大学文経法学会 (東北学院大学学術研究会), 1975年3月

- 「H. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造」『教会と神学』第 8 号, 1976 年 12 月
- 「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 —」『教会と神学』第 9 号, 1977 年 12 月
- 「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 —」『教会と神学』第 10 号, 1978 年 12 月
- 「宗教史の神学 — W. パネンベルクの神学概念 —」『教会と神学』第 12 号, 1981 年 3 月
- 「復活の神学 — W. パネンベルクのキリスト論 —」『教会と神学』第 14 号, 1983 年 3 月
- 「Kompromiss の倫理 — E. トレルチにおけるキリスト教の政治」『キリスト教研究所紀要』創刊号, 東北学院大学キリスト教研究所 (東北学院大学キリスト教文化研究所) 1983 年 3 月
- 「象徴の神学 (I) — W. パネンベルクの教会論 —」『教会と神学』第 15 号, 1984 年 3 月
- 「信従の神学」『教会と神学』第 16 号, 1985 年 3 月
- 「神学における実践の問題 — Helmut Gollwitzer の神学概念 —」『教会と神学』第 17 号, 1986 年 3 月
- 「K. バルトにおける「愛」(I)」『キリスト教研究所紀要』第 4 号, 1986 年 3 月
- 「象徴の神学 (II) — W. パネンベルクの教会論 —」『教会と神学』第 18 号, 1986 年 3 月
- 「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (I)」『キリスト教研究所紀要』第 12 号, 1994 年 6 月
- 「J. モルトマンにおけるキリスト論の構造 (II)」『キリスト教研究所紀要』第 13 号, 1995 年 6 月
- 「J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I)」『教会と神学』第 27 号, 1995 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II)」『教会と神学』第 28 号, 1996 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける創造論の構造 (I)」『キリスト教研究所紀要』第 14 号, 1996 年 7 月
- 「J. モルトマンにおける終末論の構造 (I)」『教会と神学』第 29 号, 1997 年 1 月
- 「J. モルトマンにおける宇宙的終末論の構造」『福音の神学と文化の神学』教文館, 1997 年 12 月
- 「J. モルトマンにおける終末論の構造 (II)」『教会と神学』第 30 号, 1998 年 2 月
- 「J. モルトマンにおける終末論の構造 (III)」『教会と神学』第 31 号, 1999 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける創造論の構造 (II)」『教会と神学』第 32 号, 2000 年 2 月
- 「J. モルトマンにおける創造論の構造 (III)」『教会と神学』第 33 号, 2001 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける神論の構造 (I)」『教会と神学』第 34 号, 2002 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける神論の構造 (II)」『教会と神学』第 36 号, 2003 年 3 月
- 「J. モルトマンにおける神論の構造 (III)」『教会と神学』第 38 号, 2004 年 3 月
- 「基督教教育同盟会編著『聖書教科書』編纂の経緯」『キリスト教学校教育同盟・百年史紀要』第 2 号, 2004 年 6 月
- 「基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質」『教会と神学』第 40 号, 2005 年 3 月
- 「東北・北海道地区の組織形成と諸活動の歴史 — 戦後初期 (1945 ~ 60) を中心に —」『キリスト教学校教育同盟・百年史紀要』第 3 号, 2005 年 6 月
- 「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」『教会と神学』第 47 号, 2008 年 11 月
- 「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』(1956-58 年)の内容とその特質」『教会と神学』第 48 号, 2009 年 3 月
- 「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)』の内容とその特質」『教会と神学』第 49 号, 2009 年 11 月

研究ノート

- 「ゆるしとは何か」『人文学と神学』第7号, 東北学院大学学術研究会, 2014年11月
 「「いじめ問題」の諸相」『人文学と神学』第8号, 2015年3月
 「メルヒェンと宗教教育(I)」『人文学と神学』第9号, 2015年11月

翻 訳

- ゲオルク・シュトレッカー「山上の説教」『キリスト教研究所紀要』第5号, 1987年3月
 W. パネンベルク「法の神学」『キリスト教社会倫理』(大木・近藤監訳) 聖学院大学出版会, 1992年4月20日
 ステフェン・G・ポスト「アガペーとは何か(1) — ジョナサン・エドワーズ(1703-58)とサミュエル・ホプキンス(1721-1803)の場合 —」『キリスト教文化研究所紀要』第27号, 2009年5月
 ステフェン・G・ポスト「アガペーとは何か(2) — 神の苦しみと愛の理論 —」『キリスト教文化研究所紀要』第28号, 2010年6月
 ステフェン・G・ポスト「アガペーとは何か(3) — 交わりと真の自己愛 —」『キリスト教文化研究所紀要』第29号, 2011年6月
 ステフェン・G・ポスト「アガペーとは何か(4)-(7)」『人文学と神学』第7号, 東北学院大学学術研究会, 2014年11月
 エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について(1)」『人文学と神学』第5号, 東北学院大学学術研究会, 2013年11月
 エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について(2)」『人文学と神学』第6号 2014年3月
 W. パネンベルク「組織神学」(I-1)『人文学と神学』第9号 2015年11月
 エーバハルト・ユンゲル「キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音 —— エキュメニズムを目指す神学的研究」(1)『人文学と神学』第10号 2016年3月

書 評

- 「W. パネンベルク著『現代キリスト教の霊性』(西谷幸介訳, 教文館) —— 現代神学の課題を鋭く指摘した教会論と倫理」『本の広場』, 1987年10月
 「近藤勝彦著『歴史の神学の行方』(教文館) —— 日本における神学の新たな可能性」『本の広場』, 1993年7月
 「イレイン・ペイゲルス著『アダムとエバと蛇 —— 「楽園神話」解釈の変遷』(絹川・出村訳, ヨルダン社) —— 「自由とは何か, 性とは何か, 死とは何か」を問う」『福音と世界』, 1993年11月
 「『パウロ・ティリッヒ研究』(組織神学研究所編, 聖学院大学出版会) —— 「ティリッヒ」を生き、「ティリッヒ」を問う人びと」『本の広場』, 1999年10月
 「金子・平山編著『愛に生きた証人たち —— 聖書に学ぶ』(聖学院大学出版会) —— 「愛」を問う人びとへ」『本の広場』, 2009年7月
 「近藤勝彦著『キリスト教倫理学』(教文館) —— 二一世紀の倫理的危機を切り開く『キリスト教倫理学』」『本の広場』, 2010年1月
 「W. パネンベルク著『学問論と神学』(濱崎他訳, 教文館) —— 大学とは何か, その根拠を問う」『本のひろば』, 2014年6月

感 謝 の 辞

マーチー デイビッド先生は 1945 年米国カリフォルニア州に生まれ、米国カリフォルニア大学、米国デンバー神学校、米国ドゥルー大学大学院で研鑽を積み、1980 年に“Morality and Social Ethics in the Thought of Charles Hodge”の学位論文で神学博士号 (Ph. D.) を取得されました。その後ミネソタ州のベテル神学校の神学部准教授を経て、1989 年後期から米国合同教会派遣宣教師の身分で本学のキリスト教学科の教会史担当教員として着任し、1989 年から本学の教授に就任されました。以後 26 年半にわたり東北学院大学で神学研究とキリスト教教育に当たられ、2016 年 3 月末をもって御定年により東北学院大学を退職されます。

まずは、今年で創立 130 周年を迎える東北学院が、その設立当初から米国宣教師による物心両面での支えを得ていたことを思うにつけて、本学の教員としてアメリカ近・現代の教会史およびキリスト教倫理の研究と教育に貢献されただけでなく、宣教師としての意識をもって本学の礼拝等のキャンパス・ミニストリーを担われたマーチー先生ならではのお働きに心から感謝したいと思います。

マーチー先生は、アメリカ近代の教会史において重要な位置を占める長老派牧師・神学者のチャールズ・ホッジ (Charles Hodge 1797-1878) の倫理思想の研究を中心に、広く近・現代のアメリカの神学思想の動向を紹介すると共に、アメリカ社会が抱える諸問題を倫理的観点から批判的に考察しておられます。これまで国内外の専門誌に寄稿した研究論文は、核兵器、戦争と平和、原理主義、経済格差等、米国の時代性を反映したキリスト教倫理の問題に置かれ、世界を揺るがす様々な危機に対してキリスト教が取るべき倫理的指針を的確に示してこられました。最近では西洋のキリスト教の発展と密接に結び付いた資本主義や個人主義的自由のもたらした問題について研究しておられ、昨年 7 月 11 日に開催された「アガペーとは何か」を主題とした学科主催の公開講演において語られた、「アメリカの資本主義への倫理的批判」の講演は特に印象深いものでした。資本主義は貪欲に警戒するように命じたイエスの教えに反して貪欲を制度化するものであり、「社会的アガペー」の確立が求められているという先生のご提言を、私たちは今真摯に受け止めなければならないと思います。

また文化、芸術に造詣の深いマーチー先生は、文化・芸術領域での教育を担うと共に、

宗教音楽に関する研究を本学の『宗教音楽研究所紀要』に何度も寄稿しておられます。とりわけ、一時期バイオリニストとしてデンバー交響楽団に所属されていたこともあったマーチー先生のバイオリンの腕前はプロ級であり、先生はその豊かな賜物を本学の音楽礼拝やクリスマス礼拝、サマー・カレッジ等で存分に発揮され、本学のキリスト教活動を非常に豊かなものとされました。またマーチー先生が定期的に担当した英語礼拝は、オルガンによる前奏の後に、“Let’s continue our worship. Please stand up”という定型的な呼びかけで始められ、礼拝堂が一気に荘厳な雰囲気になります。学生にとっては英語によるメッセージを聞いて理解するだけでなく、米国のキリスト教の伝統が育んだ豊かな靈性に直に触れる貴重な機会であったと思われます。

「キリスト教学科四〇年史」には、1994年に行われた学科創立三〇周年行事に触れて、次のような記述があります。「中でも、セミ・プロのバイオリニストであるマーチー教授と四人の子女による祝歌演奏は、まさしく錦上添花を添えるの感であった。戦前・戦後を通じて、専門の音楽家は言うまでもなく、歴代の宣教師の中にはゾーグ神学部長など音楽の才能に恵まれた人材も少なくなかったが、マーチー宣教師は一家を挙げてさまざまなジャンルの音楽演奏により、東北各地の教会や学校の伝道に顕著な貢献を果たしてきたことも感謝である」と記しています。かつてマーチー先生が一家を挙げて音楽による伝道活動を行っていたことを示す貴重な記録です。

東北学院が創立当初からアメリカの宣教師の協力のもとに発展してきたことを覚え、マーチー先生のお働きが本学の歴史に貴重な足跡を残されたことに深く感謝したいと思います。

(出村みや子 記)



マーチー デイビッド 教授

マーチー デイビッド・N (David N. Murchie) 教授 略歴・主要教授

総合人文学科教授

学 歴

- 1968年 6月 Bachelor of Arts (B.A.) in Economics
 1976年 6月 Master of Divinity (M.Div.)
 1979年 10月 Master of Philosophy in Theological and Religious Studies (M.Phil.)
 1980年 10月 Doctor of Philosophy in Theological and Religious Studies (Ph.D.)

職 歴

- 1965年～1966年 Violinist, Denver Symphony Orchestra (DSO)
 1969年～1974年 Chairman, DSO Orchestra Committee
 Chief Labor Negotiator, Denver Musicians Association, Local 20-623
 1980年～1983年 Assistant Professor of Theology, Bethel College, St. Paul, Minnesota (USA)
 1983年～1987年 Associate Minister, Rockland Community Church, Golden, Colorado (USA)
 1987年～2001年 Missionary, United Church Board for World Missions/Common Global Ministries
 Board
 1989年～2016年 Professor of Religion and Culture, Tohoku Gakuin University

著 書

- Morality and Social Ethics in the Thought of Charles Hodge*, Ph.D. dissertation, Drew University, 1980.
 D. N. マーチー, 佐々木哲夫: はじめて学ぶキリスト教 (教文館, 2002)。

論 文 他

- 「The New Testament View of Wealth Accumulation」, *Journal of the Evangelical Theological Society*, Volume 21, Number 4 (December 1978), pp. 335-344.
 「Charles Hodge and Jacksonian Economics」, *Journal of Presbyterian History*, 61 : 2 (Summer 1983)
 「Nurturing of the Human Spirit」, *Denver Post* editorial, December 5, 1984.
 「Tours Critical to DSO 『Denver Symphony Orchestra』 Success」, *Denver Post* editorial, February 28, 1985.
 「The Denver Symphony's Future」, *Denver Post* editorial, November 8, 1986.
 「From Slaveholder to American Abolitionist: Charles Hodge and the Slavery Issue」, in *Christian Freedom: Essays in Honor of Vernon C. Grounds*, University Press, 1986.

- 「Church Unity—The Elusive Vision」, *Japan Christian Quarterly*, 56/4 (Fall 1990)
- 「Prayer—Forum for Divine-Human Encounter」, 東北学院大学論集「教会と神学」第24号, 1992年
- 「Creativity and Spontaneity in Christian Music — A Study in Nineteenth-Century American Revivalism」, 東北学院大学論集「教会と神学」第26号, 1994年
- 「Human Violence—A Theological Perspective」, 東北学院大学論集「教会と神学」第27号, 1995年
- 「Where Words Cannot Go」, *Perspectives — A Journal of Reformed Thought*, 11/9 (November 1996)
- 「The Role of Reason in Understanding Theological Truth」, 東北学院大学論集「教会と神学」第28号, 1996年
- 「The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War : A Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance」, 東北学院大学論集「教会と神学」第29号, 1997年
- 「Words and Images : A Contemporary Dilemma」, 東北学院大学論集「教会と神学」第30号, 1997年
- 「共同体としての礼拝における音楽の役割」(モーリン・C・マーチー訳), 東北学院大学宗教音楽研究所紀要 第3号, 1999年
- 「Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第31号, 1999年
- 「The Theological Ethics of Helmet Thielicke」, 東北学院大学論集「教会と神学」第33号, 2000年
- 「Charles G. Finney's Doctrine of Sanctification」, 東北学院大学論集「教会と神学」第32号, 2000年
- 「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—(翻訳者: 石川重俊と佐々木哲夫), 東北学院大学論集「教会と神学」第34号, 2002年
- Book Review Article on *Thomas F. Torrance : An Intellectual Biography*, by Alister E. McGrath (Publisher : T & T Clark, Edinburgh, 1999), 東北学院大学論集「教会と神学」第35号, 2002年
- 「Imputed Guilt, Imputed Righteousness : The Salvific Parallel」, 「東北学院大学キリスト教文化研究所紀要」第20号, 2002年
- 「テロ旧約聖書の預言者」, 東北学院時報—(翻訳者: 佐々木哲夫), 2002年4月15日
- 「ウィリヤム・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—(翻訳者: 石川重俊), 東北学院大学論集「教会と神学」第35号, 2002年
- 「讃美歌の歴史: 『さかえにみちたる』」(翻訳者: 佐々木哲夫), 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第6号, 2002年
- 「Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association」, 東北学院大学論集「教会と神学」第36号, 2003年
- 「American Empire : An Ethical Critique of George W. Bush's *The National Security Strategy of the United States (NSSUS)*」, 東北学院大学論集「教会と神学」第36号, 2003年
- 「アメリカの教会における音楽担当牧師の役割—(翻訳者: 佐々木哲夫), 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第7号, 2003年

- Book Review Article : 「Religious Pluralism in the United States : A Review of Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, William R. Hutchison, *Religious Pluralism in America—The Contentious History of a Founding Ideal*, and John F. Wilson, *Religion and the American Nation—Historiography and History*」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 37 号, 2003 年
- 「America's Continuing Search for Enemies : A Review of *Hellfire Nation — The Politics of Sin in American History*, by James A. Morone」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 38 号, 2004 年
- 「The Ethical Deterioration of American Foreign Policy — Addendum to Faculty Forum Presentation on Peace (May, 2003)」, 「東北学院大学キリスト教文化研究所紀要」第 22 号, 2004 年
- 「The Deterioration of Political Dialogue in America — A Book Review and Discussion Concerning *Power, Politics, and Culture — Interviews with Edward W. Said*, by Gauri Viswanathan [ed.], *Islam and the Myth of Confrontation — Religion and Politics in the Middle East*, by Fred Halliday, and *Middle East Illusions*, by Noam Chomsky」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 40 号, 2005 年
- 「Wisdom's Silence as the Ultimate Critique : An Exegetical and Ethical Evaluation of Amos 5 : 13」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 41 号, 2005 年
- 「アメリカの Gospel Singer であった Keith Green の生涯におけるキリスト教の信仰と音楽と社会的な関心」—(翻訳者 : 石川重俊), 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第 9 号, 2005 年
- 「あなたは、わたしに何をしてほしいのか」, 東北学院時報, 2005 年 10 月 15 日
- 「マリアの魂」, あかり— (第 36 号 2006 年 3 月 6 日宮城学院女子大学宗教センター報)。
- 「Religion's "Dark Side" — A Book Review Essay (Part 1)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 42 号, 2006 年
- 「Religion's "Dark Side" — A Book Review Essay (Part 2)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 43 号, 2006 年
- 「J. S. バッハの人生と音楽」—(翻訳者 : 佐々木哲夫), 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第 10 号, 2006 年
- 「Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA) and the American Society of Church History (ASCH), 2006 年 1 月 5 ~ 8 日, Philadelphia, Pennsylvania」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 43 号, 2006 年
- 「Religion's Dark Side — A Book Review Essay (Part 3)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 44 号, 2007 年
- 「Religion's Dark Side — A Book Review Essay (Part 4)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 45 号, 2007 年
- 「Charles Hodge (1797-1878, Scottish Common Sense Philosophy, and the Human Capacity for Moral Activity)」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 47 号, 2008 年
- 「The Ethical Dilemma of Religion-based Violence – A Book Review Essay」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 46 号, 2008 年
- 「Christian Fundamentalism」, 「東北学院大学キリスト教文化研究所紀要」第 27 号, 2009 年
- Book Review Essay : 「Current Thinking on the Nature of God and Christianity」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 48 号, 2009 年
- Book Review Essay : 「Music and Neurological Disorders : A Review of Oliver Sacks' *Musophilia*」, 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第 13 号, 2009 年

- 「Religious Roots of American Chauvinism : Charles Hodge (1797-1878) and the *Christian America*」,
ヨーロッパ・グローバリゼーションと諸文化圏の変容 II : 東北学院大学オープン・リサーチ・センター, 2009 年
- 「Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA) and the American Society of Church History (ASCH) 2009 年 1 月 2 ~ 5 日, New York, New York」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 49 号, 2009 年
- 「The Sabbath and Religious Education in Public Schools : Two Case Studies regarding the Protestant Attempt to Christianize Nineteenth Century America — A Study in the Social Ethics of Charles Hodge」, 「東北学院大学ヨーロッパ文化研究所のヨーロッパ文化史研究」第 11 号, 2010 年
- 「The Philosophical Pursuit of Violence : A Book Review Essay」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 50 号, 2010 年
- 「Report on the 124th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) — January 7-10, 2010」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 51 号, 2010 年
- 「力, 正義, 愛」—(翻訳者: 荒井偉作), 東北学院大学論集「教会と神学」第 52 号, 2011 年
- 「The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the Nature of Justice」, 東北学院大学論集「教会と神学」第 52 号, 2011 年
- 「Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study in the Political Thought of Charles Hodge」, 院大学論集「人文学と神学」第 1 号, 2012 年
- 「Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 6-9, 2011)」, 東北学院大学論集「人文学と神学」第 3 号, 2012 年
- 「Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012)」, 東北学院大学論集「人文学と神学」第 3 号, 2012 年
- 「The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture : A Review Essay on *The Ethics of Torture* by J. Jeremy Wisniewski and R. D. Emerick」, 東北学院大学論集「人文学と神学」第 4 号, 2013 年
- 「Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)」, 東北学院大学論集「人文学と神学」第 5 号, 2013 年
- 「Life as Legato : A Review Essay on Daniel Barenboim's Everything is Connected — The Power of Music」, 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第 17 号, 2013 年
- 「核兵器 —— 偽りの希望と真実の黙示録 : 『核の異端に直面 — 変革の要求』(C. チャップマン) に関する神学的・倫理的考察」—(翻訳者: 野村 信), 東北学院大学論集「人文学と神学」第 7 号, 2014 年
- 書評論文: 「レガートとしての人生」~ダニエル・バレンボイム著『万物連関——音楽の力』(翻訳者: 野村信), 「東北学院大学宗教音楽研究所紀要」第 18 号, 2014 年
- 世俗世界での「社会的アガペー(愛)」——アメリカの資本主義への倫理的批判——(翻訳者: 野村信, 原田浩司, 吉田新), 東北学院大学論集「人文学と神学」第 9 号, 2015 年
- 「The Destructive Nature of Capitalism : A Book Review Essay on Capitalism : A *Structural Genocide*, by Gary Leech (Zed Books, 2012)」, 「東北学院大学キリスト教文化研究所紀要」第 33 号, 2015 年

翻 訳

- 「Tokunoshima Dendosho : Building on a Caring Tradition」, by Aoyama Minoru. *Kyodan Newsletter* — Nihon Kirisuto Kyodan (The United Church of Christ in Japan), No. 318, June 2002.
- 「Presbyterian Church of Taiwan Hosts Dynamic Youth Exchange」, by Fujisawa Yui. *Kyodan Newsletter* — Nihon Kirisuto Kyodan (The United Church of Christ in Japan), No. 335, December 2005.

書 評

- Ethical Reflections — Essays on Moral Themes*, by Henry Stob. Drew Gateway, 50 : 1 (Fall 1979)
- God's People in God's World*, by John Gladwin and *Living More Simply — Biblical Principles and Practical Models*, R.J. Sider, ed. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 24 : 369 (December 1981).
- Piety and the Princeton Theologians*, by Andrew Hoffercker. *Christian Scholar's Review*, 12 : 1 (1983)
- Is Human Forgiveness Possible? A Pastoral Care Perspective*, by John Patton. *Theological Students Fellowship Bulletin*, 10 : 2 (November-December 1986)
- Thine Is the Kingdom — A Biblical Perspective of the Nature of Government and Politics Today*, by Paul Marshall. *Journal of the Evangelical Theological Society* 30/4, p.477 (December 1987)
- Liberating News : A Theology of Contextual Evangelization*, by Orlando E. Costas (Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Co., 1989). *Japan Christian Quarterly*, 56 : 3 (Summer 1990)
- Southern Baptist Missions in Japan : A Centennial History*, by F. Calvin Parker (Tokyo : The Japan Mission, Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention, 1989). *Japan Christian Quarterly*, 56/2 (Spring 1990)
- Thinking the Faith : Christian Theology in a North American Context*, by Douglas John Hall (Minneapolis : Augsburg Fortress, 1989). *Japan Christian Quarterly*, 57 : 2 (Spring 1991)
- Parade of Faiths — Immigration and American Religion*, by Jenna Weissman Joselit, in *History : Reviews of New Books*, Spring 2008, Vol. 36, No. 3.
- Death of the Liberal Class* by Chris Hedges (New York : Nation Books, 2010), 東北学院大学論集 人文学と神学 10号, 2016年

学会発表他

- 「Biblical Authority and Christian Ethics」, presented at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society (USA) (1977)
- 「Ethical Implications of Imputation : A Study in Theological Ethics」, presented at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society (USA) (1980)
- 「The Need for Generalists in Theological Education」, Presented to the *Asian Theological Society*, June, 1992.
- Guest Lecturer for Course on 「Christianity and Human Violence」 — Mesa College, Grand Junction, Colorado (USA), Spring, 1993.
- 「Christianity and Human Violence」 — Seminar for Clergy, Grand Junction, Colorado, January 18, 1993.

- 「礼拝における音楽の役割」講義Ⅱ「賛美歌の特別な勉強：『さかえにみちたる』」, 日本基督教団奥羽教区第6回教師継続教育講座, 2007年11月13日
- 「キリスト教の原理主義（ファンダメンタリズム）」, 東北学院大学キリスト教文化研究所 Faculty Forum, 2008年6月20日
- 「礼拝と音楽」, 一関教会の特別な研究会, 2008年5月25日
- 「アメリカ愛国主義とキリスト教」, 東北学院大学 ヨーロッパ文化研究所公開講演会, 2008年12月13日
- 「エステル記を読むーその倫理性の問題」, 第28回キリスト教分化講座, 2009年5月23日
- 「圧制民族への神の罰ーギデオンの物語」, 東北学院大学キリスト教文化研究所 Faculty Forum, 2009年8月21日
- 「力, 正義, 愛ー平和を促進する三つのものー」, 東北学院大学キリスト教学科研究セミナーの講座, 2010年8月30日
- 「政治行政からの宗教の独立『政教分離に関するアメリカ連合（AU）』の設立と初期の時代」, 東北学院大学総合人文学科研究セミナーの講座, 2011年7月23日
- 「核兵器：偽りの希望と真実の黙示録：G. Clarke Chapman の [核の異端に直面してー変革の要請（Facing the Nuclear Heresy：A Call to Reformation）]」に関する神学的・倫理的考察」, 東北学院大学総合人文学科研究セミナーの講座, 2012年7月
- 「America's Slide into Educational Mediocrity：The Historical Decline of American Public Education」, Tohoku Association for American Studies（東北アメリカ学会）の講演, 2012年7月21日
- 「Keeping Religion out of Government Affairs：The Founding and Early Years of *Americans United for Separation of Church and State*」, 平成19年度～平成23年度私立大学学術研究高度化推進事業「オープン・リサーチ・センター整備事業」研究成果報告書抜刷ヨーロッパ・グローバリゼーションと諸文化圏の変容に関する研究, 2012年3月
- 「アメリカ合衆国における資本主義支配（18-19世紀）」, 学都仙台コンソーシアムサテライトキャンパスの公開講座, 2014年12月13日

[論文]

古代教会における説教 オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに¹

出村 みや子

序

古代教会史の分野ではアウグスティヌスをはじめとして説教 (sermo) の研究が最近になって盛んに行われており、日本でも教文館から『世界説教史 1 古代-14 世紀』と『シリーズ・世界の説教 古代教会の説教』が相次いで刊行され、これまで論じられることのほとんどなかった古代教会における説教の成立と発展の問題に徐々に関心が集まっている²。

この研究の目的は、東方教会と西方教会の伝統の成立に多大な影響を与えた古代末期の神学者オリゲネス (185 頃-254 頃) とアウグスティヌス (354-430) の説教を手掛かりに、古代教会における説教の役割について考えることにある。二人は古典古代の文化的伝統とヘレニズム世界の多様な宗教思想が併存・競合する古代末期にあつて、聖書解釈を通じてキリスト教信仰の確立に多大な貢献をした聖書解釈者、神学者である。古代末期の教会は共通の神学的課題 (グノーシス主義の二元論と聖書解釈の問題) に直面していた。オリゲネスがその後の彼の神学の評価を巡る論争 (オリゲネス論争) においてしばしば誤解され、6 世紀には異端者として断罪されたが、それは彼の三重の聖書解釈方法、特に彼のアレゴリー解釈が、同時代のヘレニズム哲学者たちやグノーシス主義者たちによって、聖書を含

¹ この論文は、「教会と説教」を主題として開催された、総合人文学科主催の第 9 回教職研修セミナー (2015.8.31) で行った講演に手を加えたものである。なおオリゲネスの説教に関しては、出村みや子「説教者 (homilist) としてのオリゲネス」、『キリスト教文化研究所紀要』第 31 号、2013 年 6 月、19-39 頁においてすでに論じられているので、参照されたい。

² E. ダーガン著『世界説教史 I 古代-14 世紀』(中嶋正昭訳) 教文館、1994 年、小高毅編『シリーズ・世界の説教 古代教会の説教』教文館、2012 年。なおアウグスティヌスの説教については、2006 年と 2007 年にキリスト教文化研究所が主催した二つのファカルティ・フォーラムの講演記録を参照されたい。ポーリン・アレン「初期キリスト教世界における説教者と聴衆」(出村みや子訳)、『東北学院大学論集 教会と神学』第 44 号、2007 年 3 月、1-26 頁、ジェフリー・ダン「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 —— 初期キリスト教における富者と貧者の構造 ——」(出村みや子訳)、『東北学院大学論集 教会と神学』第 45 号、2007 年 11 月、1-20 頁。

む当時の多様な神話に適用された解釈方法でもあったからであった³。しかし以下に見るように、彼の説教には、ユダヤ教の会堂との競合の中で、キリスト教に独自の聖書解釈を聴衆に伝えようとする意図が認められる。また若き日のアウグスティヌスはグノーシス主義の一派であるマニ教に9年間も留まっていたが、それは知的探究心の旺盛な彼は、哲学的探究の途上で旧約聖書の中に霊的な知恵を見出そうとして失望したためであった。彼がマニ教からカトリック教会に立ち返るきっかけが、ミラノの司教アンブロシウスの説教における旧約聖書の霊的解釈であった。この解釈法は、かつてオリゲネスが当時のグノーシス主義およびユダヤ教との競合の中でキリスト教の聖書解釈を確立するために、パウロに依拠して聖書解釈に適用したもので、その後の東方教会の神学的伝統に継承されている。

アウグスティヌスの初期の著作には、アンブロシウスやヒエロニムスを経由してオリゲネスと共通の聖書解釈が見られるものの、その後アウグスティヌスは北アフリカ、ヒッポの司教として独自の神学を展開する。彼の時代はキリスト教がローマ帝国の公的宗教となり、司教に様々な指導的役割が期待された時代である。アウグスティヌスの説教には、北アフリカの教会を取り巻く困難な状況と取り組む司教としての苦闘の跡が認められるが、それはまた現代世界の直面する問題でもある。

そこで今回はオリゲネスとアウグスティヌスの説教から、教会共同体の存立を脅かす諸問題の解決のためにパウロの言葉が重要な役割を果たしていた箇所にも焦点を当てて考察し、二人の説教の実例から見えてくる、古代教会における教会を造り上げるための努力や、当時の聴衆と説教者の関係について学びたいと思う。

1) オリゲネスの説教と聖書の霊的解釈法

オリゲネスは、その後半生において多くの説教を行ったことが知られているが、彼以前に教会で行われた説教の証言は非常に少ないゆえに、彼がアレクサンドリアを退去してカエサレイアに移動した後に開始された説教者としての活動を明らかにすることは、教会史における説教の成立と発展の歴史を知る上で非常に重要であると思われる。なぜなら説教のスタイルは大きく *homilia* と *sermo* に分かれ、後にそれぞれが「講解説教」と「主題説教」と呼ばれるようになる説教史の展開において、「ホミリア」に区分される彼の説教は、「旧約・新約聖書の本文に基づき本文の使信を展開する」講解説教の嚆矢とみなすことができ

³ この問題について詳しくは、拙著『聖書解釈者オリゲネスとアレクサンドリア文献学』知泉書館、2011年を参照。

るからである⁴。

オリゲネスはおそらく 600 近い説教をしたと考えられているが、今日まで残っている説教の数は 279 である⁵。それらのうちで元来のギリシア語で伝えられているのは 21 のみで、『エレミヤ書ホミリア』（そのうちの 12 がヒエロニムスのラテン語訳と並行）と、『エントルの口寄せ女のホミリア』（サムエル記上、28：3-25）である。またギリシア語断片の『ルカ福音書ホミリア（35）』と『マタイ福音書ホミリア』が発見されている。他のオリゲネスの説教の多くは今日ラテン語訳で現存し、ルフィヌスがその多くをラテン語に訳している。現存しているのは『創世記ホミリア』が 16、『出エジプト記ホミリア』が 13、『レビ記ホミリア』が 16、『民数記ホミリア』が 28、『ヨシュア記ホミリア』が 26、『士師記ホミリア』が 9、『詩編ホミリア』が 9 である。さらにヒエロニムスによるラテン語訳は、『雅歌ホミリア』が 2、『イザヤ書ホミリア』が 9、『エレミヤ書ホミリア』が 14、『エゼキエル書ホミリア』が 14、『ルカ福音書ホミリア』が 39 である。その他にもポワティエのヒラリウスによる 20 の『ヨブ記ホミリア』が断片的に伝わっており、訳者不詳のラテン語訳説教もいくつか残っている。

オリゲネスが後年説教を行ったカイサレイアは、1 世紀末から 2 世紀初めのうちは異教的要素が強いことで知られるが、2 世紀の終わり頃にはユダヤ人がカイサレイアに移住し始め、やがてこの地でラビの学校が発展を見た。オリゲネスの聖書解釈には未だユダヤ教との境界が曖昧だった教会の状況が反映している。教会史家ソクラテスは、オリゲネスがカイサレイアの教会で司祭として立てられると、受難週の水曜日と聖金曜日に開催される典礼の集会で説教を行ったことを伝えている⁶。オリゲネスはまたいくつかの機会にエルサレムで説教を行い、アラビアで開催された教会会議でも説教をしたことが知られている⁷。

ノートンによれば⁸、オリゲネスの時代のキリスト教共同体では三つのタイプの典礼の集会在持たれており、一つは成立が最も古い、シュナクシスと呼ばれる日曜朝の集まりであり、その集会では聖餐式が執り行われた。日曜の聖餐の集まりには旧約聖書と使徒書、福

⁴ 以上の区分は『岩波キリスト教辞典』の「説教」の項目による。「そのスタイルは大きく分けて 2 つの傾向をたどることになった。一つは旧約・新約聖書の本文に基づき本文の使信を展開するもので (homilia)、後に講解説教と呼ばれた傾向である。もう一つは信仰生活や社会の諸問題を中心に引き上げキリスト教の立場からの対応を促すもので (sermo)、後に主題説教と呼ばれた傾向である」(677 頁)。また、小高毅編『シリーズ・世界の説教 古代教会の説教』16-19 頁参照。

⁵ オリゲネスの現存する説教について McGuckin, ed., *The Westminster Handbook to Origen*, Westminster John Knox Press, 2004, pp. 28-29 を参照。

⁶ ソクラテス『教会史』5.22.

⁷ エウセビオス『教会史』VI, 19; 33; 37.

⁸ Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1977, pp. 389-409.

音書の三つが朗読された。二つ目は水曜と金曜の集会で、こちらは恐らくそれらの日に実践されていた断食が終わる3時頃に行われたと考えられており、この集まりにも聖餐式が含まれていた。聖餐式を伴うこれらの集会でも福音書が朗読された。そして三つ目が日曜以外の毎日の朝に執り行われていた早朝の集まりで、この時には聖餐式は行われなかった。ここでは常に旧約聖書のみが朗読されたが、それは受洗者のみならず、洗礼志願者もこの集会に参加しており、彼らにはまだ新約聖書への参与が許されなかったためである。

オリゲネス パウロの範例に従って聖書を靈的に解釈する

オリゲネスの聖書解釈の意義は第一に、彼が聖書正典の範囲がいまだ流動的であった時代に聖書研究ということで、聖書全体の体系的な研究を意図していたことにある。マンリオ・シモネッティが強調したように、「彼以前に旧約聖書と新約聖書全体に体系的な注解を施した者は誰もいなかった」のであり、彼はいくつかの知恵文学（知恵の書やヨブ記）に最初に注目した神学者である⁹。オリゲネスは『諸原理について』第4巻2章4においてアレゴリー解釈を含む聖書解釈の方法を導入するに当たり、「しかるに聖書をいかに読み、それらの意図を理解すべきかについての方法であるとわれわれがみなすのが、御言葉それ自体から辿られる方法である」と述べており、これによってオリゲネスは、聖書をいかに読み、理解すべきかについての方法については、聖書のテキストそれ自体からその手掛かりを得るべきであるという、聖書テキストの内在的理解の原則を示したのである。

第二に、彼の聖書解釈にはパウロ神学、特にパウロ（とその後継者）の聖書解釈の範例が多大な影響を及ぼしていることである。オリゲネスは聖書箇所より深い意味の探究法を、キリスト教外のアレゴリー解釈との対比においてパウロのガラテヤ書4:24の *ἀλληγορούμενα* に基づいて確立する試みを行い、後代の聖書解釈に大きな影響を与えたのである。『諸原理について』第4巻2章6においてオリゲネスは以下のように彼の解釈の方法を特徴づけている。

『諸原理について』第4巻2章6 「彼 [パウロ] は確かにガラテヤの人々に宛てた手紙の中でも、律法を読んだと思っても、書かれたものの中に比喩があることを認めないために、律法を理解していない人々を叱責して彼は、「律法の下にとどまっていたと思う人たちよ。わたしたちに応えてください。あなたがたは、律法の言うことを

⁹ Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh, 1994, pp. 39-40.

聞かないのですか。アブラハムには二人の息子がおり、一人は女奴隷から生まれ、もう一人は自由な女から生まれたと記されています。女奴隷の子は肉によって生まれたのに対し、自由な女の子は約束によって生まれました。これは比喩として語られたものです。すなわちこの二人の女は二つの契約のことであり」(ガラ 4: 21-26)云々と言っている。そこで彼によって語られた言葉のそれぞれに注意を払わねばならない。彼は「律法の下に留まっている人たち」とは言わず、「律法の下に留まっていたと思っている人たちよ。あなたがたは律法の言うところを聞かないのか」と言っているのだから。「聞く」とは、理解し、認識するとの意味である」¹⁰。

以下に示すのは、オリゲネスがパウロによる聖書解釈の範例を示しているホミリアである。オリゲネスにとってパウロによる律法の霊的解釈は、未だ人々の目には未分化に見えたユダヤ教の会堂からキリスト教会を区別するための重要な手立てであった。

『出エジプト記ホミリア』V, 1「信仰と真理における異邦人の教師なる使徒パウロは、自分が異邦人の中から集めた教会に対して、律法の本をいかに解釈すべきかを教えました。これらの本は他の者たちからも受け入れられていますが、かつては異邦人には知られておらず、全く見慣れぬものでした。彼は、教会が外來の教えを受け入れながら、それらの教えの原則を知らないゆえに、他國の文書について混乱状態に陥ることを恐れていました。彼はそうした理由で、わたしたちが他の箇所にも同様の事柄があることに気づくように、いくつかの解釈の実例を示しましたが、それはわたしたちがユダヤ人のテキストや文書を模倣することで自分たちが弟子となったなどと信じないようにするためでした。従って彼は、彼らが律法を理解する方法を通じてキリストの弟子たちを会堂の弟子たちから区別することを望みました。ユダヤ人はそれを誤解することにより、キリストを拒絶しました。しかしわたしたちは律法を霊的に理解することで、まさに律法が教会の教えのために与えられたことを示しているのです……。そこで、教会の教師なるパウロから聖書解釈についてのそのような教えを受けたわたしたちはどうすべきでしょうか。わたしたちに伝えられたこの規則を、同様の仕方で他の箇所にも適用することは正しいと思われませんか。それともある人々が望んでいるように、このように偉大な使徒が教えたこれらの事柄を捨てて、わたしたち

¹⁰ テキストは、*Origène Traité Des Principes Tome III* par H. Crouzel et M. Simonetti, SC, 1980, pp. 318-327 による。

は再び「ユダヤ教の伝説」に戻るべきでしょうか。もしこれらの事柄において私がパウロとは相違しているなら、私は「キリストの敵」の手助けをすることになるように思われるのです」。

オリゲネスの説教から知られる当時の教会の様子

オリゲネスのホミリアはまた、当時の教会の聴衆の様子をも伝えている。彼が説教を通じて聴衆に伝えようとした聖書解釈法は、必ずしも当時の聴衆に受け入れられてはいなかったようであり、説教者としての苦労があったことがわかる。

『創世記ホミリア』10.1 「あなたがたが神の言葉を聞くために集まらない時には、悲しみと嘆きを引き起こさないでしょうか。しかもあなたがたは祝祭日にはかろうじて教会に向かいますが、それはみ言葉を聞きたいからというよりも、祝祭を好み、何らかの仕方で共通の気晴らしを得んがためなのです」。

同書10.3「祝祭日にしか教会に来ない方々よ、他の日々も祝祭日ではないのですか、わたしに答えてください。……キリスト教徒は日々子羊の肉を食べますが、それはキリスト教徒が日々み言葉の肉を食べるとのことなのです」。

『出エジプト記ホミリア』12.2 「あなたがたの中には、朗読に選ばれた聖書テキストを聞くや否や、直ちに退出してしまう人々がいます。……また教会内で聖書テキストが朗読されている間、辛抱強く待たない人々もいます。またそれらが読まれているかどうかも気づかずに、主の家から最も遠い隅でもよやま話に夢中になっている人々もいるのです」¹¹。

2) 初期アウグスティヌスにおける旧約聖書の理解 (アンブロシウスの霊的解釈の影響)

旧約聖書の解釈が古代教会にとって依然として困難な課題であったことは、アウグスティヌスの事例からも知られる。マニ教に9年間もとどまっていた彼は386年、32歳の時にアンブロシウスの説教から聖書を霊的に解釈することを学び、パウロの手紙を読み理解するようになる。そして苦悶の末にミラノの庭園で回心し、翌年にアンブロシウスから

¹¹ テキストは、L. Doutreleau, ed. and trans. *Origène : Homélie sur la Genèse*, SC, vol. 7bis, Paris, 1976. なお英訳テキストは Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, trans. by R.E. Heine, Washington, D.C., 1981.

洗礼を受けるのである。

『告白』第5巻第14章24 「わたしは、アンブロシウスが語ることを学ぼうとはせず、ただ彼がどのように語るかを聞くことに意を用いていました、あなたに向かう道が人間に開かれることに全く絶望していたわたしにとっては、このような空しい関心だけが残されていました。……

まずはじめに、彼の語っていることも弁護されうる、ということがともかく分かりはじめました。わたしはカトリックの信仰はマニ教徒たちの非難に対して何も反駁出来ない、と考えていましたが、その信仰を弁護することは、必ずしも恥知らずなことではない、と思い直すようになりました。特に、旧約聖書の謎めいた章句が一箇所、また一箇所と解かれるのを聞いたからです。わたしは、これらの箇所を文字通りに受け取っていたため、殺されてきました。そこで、旧約聖書の多くの箇所が霊的に解釈されるのを聞いて、律法と預言を嫌悪し嘲笑する人々に立ち向かうことは絶対不可能だと信じていたわたしの絶望を、少なくとも咎めるようになりました。

けれども、カトリックの道の方も、非難を十分明瞭に反駁する自らの学識ある弁護者を持つことができた、ということで、わたしがその道を進むべきだ、とはまだ思いませんでした」。(『アウグスティヌス著作集』5-1 所収の宮谷宣史訳)

『告白』第6巻第4章6 「わたしはまた、律法と預言の旧約聖書が、以前、わたしに不合理に思われたような視点から読まれるべきものではないことを知り、喜びました。わたしはあなたの聖徒たちが、わたしと同じように不合理と考えていると思い、非難していた訳ですが、彼らは実際にはそのようには考えていませんでした。

それからわたしはまた、アンブロシウスが民衆に対する説教の中でしばしば「文字は殺し、霊は生かす」(II コリ 3, 6) という言葉を、聖書解釈の規則としてとても熱心に勧めていたのを聞いて、嬉しく思いました。それは、彼が、文字通りに取れば、邪悪なことを教えているように見える聖書の箇所を、霊的に解釈して、神秘の覆いを取り去り、その意味を明らかにしてくれたからです。彼の言うことが本当かどうかはまだ分かりませんが、わたしがひっかかりを感じるようなことは何も言いませんでした」(宮谷宣史訳)。

以上のアウグスティヌスの『告白』の箇所から、当時のカトリック教会における旧約聖

書の解釈が彼にとって大きな躓きとなっていたことや、その後アンブロシウスやヒエロニウムスを経由してオリゲネスと共通の聖書解釈（霊的解釈）に至ったことがわかる。その後アウグスティヌスは時の経過につれて聖書解釈への理解を深め、『未完の創世記逐語解』において字義的、歴史的解釈を試みる。そして北アフリカ、ヒッポの司教となった後は、主として司牧活動に利用するために聖書解釈を説教において独自に展開するようになる¹²。彼の時代はキリスト教がローマ帝国の公的宗教となり、司教に様々な指導的役割が期待された時代である。

3) アウグスティヌスの説教とその特徴¹³

アウグスティヌスは40年間をヒッポ・レギウスの教会の牧者として説教に従事しつつ過ごし、その生涯に約4千の説教をしたと言われている。しかし現在彼の名の下に伝えられている数は千百余で、真正なものはこの半数に過ぎない。彼は旧新約聖書のすべての巻を説教で取り上げているが、特に詩篇全体について200回以上も語り、ヨハネ福音書からの講解説教は120回にわたる。

アウグスティヌスの説教は通常は聖日に教会暦に従い、あるいは諸聖徒の祝祭日に、ある時は聖書の一つの巻を連続的に講解したが、種々様々なる聖句を選んだり、また信条を教理的に解説したり、そのつど自由に様々な主題について説教していたことは特筆すべきである。古代教会においては説教の前に、朗読者によって聖書が読み上げられていた。たまたま、朗読者が指定された箇所を間違えて別な章句を読んでも起こったが、その際にアウグスティヌスは、「ただ今読み上げられた箇所は、私が選び、準備して話そうとした聖句とは異なっております。しかし、神の御心が働いているかもしれませんので、私の思いにではなく、神の導きに従い、ここから話すことにいたしましょう」と語り、実際に予想していない箇所について説教をすることもあった。また礼拝に予期していなかったマニ教徒やドナトゥス派の人々が訪ねてきたときにも、準備していたのとは別の主題について話を試みるということがあったという。

以下に取り上げるのは、アウグスティヌスが長年にわたって取り組んだ、当時の教会に

¹² オリゲネスと初期アウグスティヌスの聖書解釈には多くの点で共通性が認められるものの、その後のオリゲネス論争の影響でアウグスティヌスは独自の解釈を展開した。この問題について詳しくは、M. シモネッティ前掲書、104-105頁、および Alfons Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*, De Gruyters, 2011, 特に“Origenes in den Werken Augustinus”, 487-500を参照。

¹³ 以下の司教アウグスティヌスの説教活動について、宮谷宣史『アウグスティヌス』講談社学術文庫、2004年、P. ブラウン『アウグスティヌス伝 上下』（出村和彦訳）、教文館、2004年を参照。

とって解決困難な諸問題を扱った際の説教である。最初に取り上げるのは貧困の問題であるが、それはピーター・ブラウンが指摘しているように、アウグスティヌスの説教及び書簡において「貧者」との関わりは重要な主題であり、それはローマ帝国のキリスト教化に伴い、「貧者を愛する者」という役割が日常的に司教に期待されるようになったためである。教会に様々な特権が賦与され、かつ社会の上層の人々が次第に教会に帰依するにつれて、キリスト教的施与にも変化が生じ、「貧者への配慮」は特権への見返りという意味を帯びるようになっていたのである¹⁴。

説教 85 「……すべての皆さん、どうか神の言葉に「聴き従うことに」よって心の一つ (concordate) にしてください。富んでいる人たちも貧しい人たちも共に神に造られたからであります。……確かにこの世においては一方は困窮し、他方は多くを持っていることでしょう。しかし「主はどちらも造られたのです」。多く持っている人たちを介して神は困窮している人たちを助け、持っていない人たちを介して神は多く持っている者を吟味し試されるのです。わたしたちはこれまでそのことを聴き、語りました。ですから、それを心にしっかりと留めましょう。援助しましょう。祈りましょう。そうしたことを達成しましょう」(『アウグスティヌス著作集』22所収の茂泉昭男訳)¹⁵。

次に取り上げるのは、411年6月にカルタゴで開催されたドナティストとの比較協議会の後、アウグスティヌスがヒッポに帰還してドナティストについて語った説教である。これは、上記の説教85に見られるのと同様の貧者と富者の協働のテーマが語られた直後に置かれ、ドナティスト問題が当時の北アフリカに住む人々の間の貧困や経済的格差と結びついていたことがわかる。この説教に見られるアウグスティヌスとドナティストとの関係について、P.ブラウンは次のように述べている。「アウグスティヌスは、宗教裁判についての最初の理論家と言えるかもしれない。しかし、彼自身が、大審問官の立場に立つことはなかった。というのは、中世の司教とは違って、彼は、完全にキリスト教化した社会の中で、体制を維持することに没頭していたわけではないからである。彼が直面していたのは、社会の体制全体から憎まれ恐れられていた少数のセクトではなく、自らの会衆とほぼ

¹⁴ Poverty and Leadership in the Later Roman Empire, 2002 (邦訳『貧者を愛する者 古代末期におけるキリスト教的慈善の誕生』(戸田聡訳)慶応義塾大学出版会, 2014年)

¹⁵ 貧困をテーマとしたアウグスティヌスの説教について、出村和彦『アウグスティヌスの「心」の哲学：序説』岡山大学文学部研究叢書, 2011年, 148-152頁を参照。

同じ規模の、多くの点で自分たちとよく似ているキリスト教徒の集団であった。こうして、アウグスティヌスにとっては、宗教的な強権発動は、つねに、純粹に矯正的な処置であり続けた]¹⁶。豊かな者と貧しい者が互いに重荷を負い合うという彼のヴィジョンがどの程度当時の状況にとって有効であったかは、現代の視点からは不明であるが、彼がパウロの言葉によってドナティストとの愛による一致をなお希求していることに注目したい。

説教 164, 7 「さて、あの戒めにふたたび戻りましょう。「自分の重荷を互いに負いなさい」(ガラ 6: 2)。あなたが持っているのはキリストの荷であり、それによって、他の人と一緒にその人自身の荷を負うことができます。その人は貧しく、あなたは豊かです。その人の重荷とは貧困であり、あなたはそのような重荷を持ったことはありません。……貧困はわたしの重荷ではなく、わたしの兄弟の重荷です。豊かな者たちがあなたのいっそうの重荷でないかを考えなさい。あなたは貧困を重荷として持ったことはないが、豊かさを持ったことはあります。あなたがよく理解するなら、それが重荷なのです。その人も重荷を持っており、あなたもそれとは別の重荷を持っている。あなたはその人と一緒に負いなさい。その人はあなたと一緒に負いなさい。そうして、あなたがたは互いにあなた方の重荷を負うことになるのです。貧困という重荷とは何でしょうか。それは何も持っていないことです。豊かさという重荷とは何でしょうか。それは必要以上に持っていることです」……。

「このように言っている彼ら [ドナティスト] があなた方を騙すことがないように。彼らは言います。わたしたちは聖なる者であり、あなたがたの荷を負いません。だから、わたしたちはあなたがたと交わりません。そのような大いなる者たちは、分離という荷を負っており、その大いなる者たちは排除という荷を負っている。彼らは、分離主義という荷を、異端という荷を、紛争という荷を、敵意という荷を、誤った証言という荷を、捏造した告訴という荷を負っています。わたしたちは、わが兄弟たちの肩から、こうした荷を取り上げようとつとめ、今もつとめています。彼らは自分たちどうして抱き合うのを愛して、いっそう小さな者になるのを拒んでいます。そうした荷によって膨れ上がっているからです。……

あなたは、しかしこのわたしは、他の人々の罪とは交わっていない、と語ります。

¹⁶ 引用は、P. ブラウン『アウグスティヌス伝 上』247-8頁。また『書簡』93.2.3でアウグスティヌスはドナティストに対する態度として、「というのは、もし、彼らがただ恐れられるだけで、何も教えられないならば、このことで、私たちがただの暴君であると言われても弁解の余地がないであろう」(引用は同書 248頁)と述べ、良心的な態度をとるよう努めていたことを示している。

それでは、わたしがあなたに向かって、他の人々の罪と交わりなさい、と語っているかのようです。それはわたしの主張ではありません。わたしは、使徒が何を言おうとしているかを知っています。そのことをわたしも言っているのです。まさに他の人々の罪のために、もしもそれらが実際そのようであって、ましてあなたのものではないならば、あなたは、羊と山羊が混じり合っている神の〔民の〕群れを見捨てるべきではありません。麦藁が脱穀されている限り、主の脱穀場を去るべきではありません。主の網が良い魚も悪い魚も両方とも岸に引き上げる限り、主の網を破るべきではありません。あなたは、では、どのように悪しき者であると知っている人間を耐えるべきなのか、と語ります。あなたは、自分自身を外に追い出すよりも、その者に耐えるほうがよいのではないのでしょうか。ごらんください。いかにあなたが耐えるべきかについて、使徒がこのように言っていることに注意を向けるべきです。「それぞれが自分の重荷を負うべきです」（ガラ 6: 5）。この考えがあなたを自由にするでしょう」（『アウグスティヌス著作集』26 所収の上村直樹訳）。

次に示すのは、人間の自由意志と恩恵、幼児洗礼の問題をめぐるペラギウス派との論争を反映した説教である。ペラギウス派が人々に対して道徳的完成を義務づけるような運動を展開したことは、北アフリカの司教たちが長年行ってきた幼児洗礼の習慣を覆すものであり、この問題も北アフリカの教会を揺るがす困難な問題である。アウグスティヌスは、罪なき乳児の死という当時の現実問題に着目して原罪論として知られる教義を確立することになったが、それは単に人を罪に定めるためではなく、パウロの言葉に依拠しながら、キリストにおける恩恵をも強調していることは重要である¹⁷。

説教 165, 6 罪と死、原罪論の問題（ペラギウス派に対して）

「しかし、彼らは何を言うのか。わたしたちが聞いたように、彼らの何人かは、もちろん自らの報酬のかわりにすべての人間は死ぬ。罪を犯したのだから。実際、罪からやってくるのでなければ死はなかった、と論ずるのです。たしかに、このことは正しく真実に言われたのです。罪から来るものでなければ、死はなかったでしょう。しかし、わたしがこのことを聴くときに称賛するのは、あの最初の死とその最初の人間の罪とを見つめているか

¹⁷ アウグスティヌスの原罪論とパウロ解釈の問題について、M. シモネッティ前掲書、130-132 頁、およびイレイン・ペイゲルス著『アダムとエバと蛇——「楽園神話」解釈の変遷』（絹川久子・出村みや子訳）ヨルダン社、1993 年 6 月を参照。

らです。使徒の言葉に耳を傾けているからです。「アダムによってすべての人が死ぬことになったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです」(I コリ 15: 22)。「一人の人によって罪がこの世に入り、罪によって死が入り、こうして死がすべての人に及んだ。すべての人が罪を犯したからです」(ロマ 5: 12)。すべての人は、その一人だったのです。あなたが人間の死は罪からであると語っているのを、わたしが聞くのはそういうことなのではないでしょうか。ある者は、いいえ、と言います。では、あなたは何を語っているのでしょうか。神はすべての人間が現に不死であるように造るのです。なんと驚くべき斬新な考えだろうか、なんと言ったのでしょうか。その者は、もちろん、すべての人間を神は不死なるものとして作るのです、と言います。それではなぜ乳児は死ぬのでしょうか。つまり、もしもわたしが、なぜ大人たちは死ぬのでしょうか、と言えば、その者は、罪を犯したからです、と言うことでしょう。したがって、より年嵩の者たちについては、わたしは議論することはしません。あなたに反対するため、わたしは乳児らを証人として召喚するでしょう。かれらは話すことができず、あなたに有罪を宣告します。沈黙して、わたしが言っていることを保証します。ごらんください、乳児は明らかにその働きにおいて無罪であり、最初の人間から伝わったものより他には、自らには何も罪あるものを持っていません。キリストの恩恵を必要とするのは、アダムにおいて死んだ者がキリストにおいて生かされるためです」(上村直樹訳)。

アウグスティヌスはペラギウス派との論争を通じてキリスト教の中心的教えの「罪と恩恵」の教義を確立し、その後の教会史において「恩恵の博士 (doctor gratiae)」と呼ばれるようになった。しかし現代の視点から見ると、パウロの言葉から「罪の遺伝」の思想を読み取ることができるかどうか、検討の必要があると思われる¹⁸。

まとめ

古代教会の説教におけるパウロの意義に焦点を当てながら、オリゲネスとアウグスティヌスの説教を概観し、教会共同体の形成において説教がそれぞれの時代にどのような役割を果たしていたかを比較検討した。説教はオリゲネスにとっては、ユダヤ教の会堂と未だ未分化であった当時の教会の状況において、聖書をいかに理解するかという神学的課題で

¹⁸ ペラギウス論争について、金子晴勇『アウグスティヌスとその時代』知泉書館、2004年、226-235頁、および荒井献・出村みや子・出村彰『総説 キリスト教史1 原始・古代・中世篇』日本キリスト教団出版局、2007年、183-187頁を参照。

あり、彼はパウロの範例に倣って靈的解釈を行う方法を確立した。オリゲネスの説教には、聴衆に対してキリスト教に独自の聖書解釈法を伝えようとする聖書解釈者、教師としての姿勢が反映されている。アウグスティヌスにおいても、マニ教の影響下にあった初期には聖書解釈の問題は重要であり、彼はアンブロシウスの説教を通じて聖書の靈的解釈を知り、回心に至った。その後ヒッポの司教として行った彼の説教には、当時の教会の置かれた具体的な問題に指針を与えるためにパウロの言葉が引用されており、聖書解釈が司牧的目的を有する説教において独自の発展を遂げたことがわかる。ここで取り上げた貧困やドナティスト問題、ペラギウス派との論争はいずれも解決困難な問題であったが、アウグスティヌスは説教を通じて当時の司教として会衆の指導のための極めて実践的な役割を果たそうとしていたことが確認されるのである。

[論文]

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道(3)

——世界教会運動との関わりの中で——

佐藤 司郎

はじめに

- (一) エキュメニズムとバルト
 - (二) エキュメニカルな教会論〔以上本論集第2号〕
 - (三) ボンヘッファーとバルト〔第3号〕
 - (四) アムステルダム総会への参加〔本号〕
 - (1) シュトゥットガルトとアムステルダム
 - a. 「シュトゥットガルト罪責宣言」への道
 - b. シュトゥットガルトからアムステルダムへ〔以下、次号〕
 - (2) アムステルダム総会
 - a. 二つの準備講演
 - b. 「世界の混乱と神の救いの計画」
 - c. ダニエルとニーバーからの問いかけ
 - (3) アムステルダムの余韻
 - (五) エヴァンストン
- まとめ

(四) アムステルダム総会への参加

1948年8月22日から9月4日までアムステルダムで「世界教会協議会」(World Council of Churches=WCC)の第一回総会が開催され、バルトはその開会講演者の一人として登場し、期間中大会全体に積極的に関わった。これを頂点として1950年代前半彼はエキュ

メニカル運動に深く関与することになる。

(1) シュトゥットガルトとアムステルダム

WCCは1937年のウェストフィールド・カレッジ（ロンドン）における重要な準備会議をへて、1938年5月のユトレヒト大会ですでに暫定的に成立しており、1940年ないし41年に正式な創立総会の開催が期待されていた¹。しかし1939年9月の第2大戦勃発により開催は不可能になった。戦争終結によって障害は取り除かれたものの戦争の傷跡はあまりにも大きく深く大会開催は容易ではなかった。とり分けドイツ教会と戦勝国の教会の関係回復が重い課題として横たわっていた。それは罪責とその克服の問題であった。WCCの新発足はこの解決なしにはありえず、これを可能にしたのがまさに1945年10月ドイツ福音主義教会（Evangelische Kirche in Deutschland=EKD）が発表した「シュトゥットガルト罪責宣言」であった。シュトゥットガルトなしにアムステルダムはなかった。そこでわれわれはアムステルダムにおけるバルトを検証する前に、はじめに「シュトゥットガルト罪責宣言」とそこに至る道のりを世界教会とドイツ福音主義教会両方の側から明らかにしておきたい。

a. 「シュトゥットガルト罪責宣言」への道

1) 世界教会

WCC総幹事フィッセルト・ホーフトは、1943年7月、その年次活動報告に「未来への準備」と題する新たな章を加え、その中にこう書き記した、「戦時の諸問題はわれわれを十分わずらわせているが……、時間と労力の相当な部分は未来への準備のために使われる。われわれはそうするように強いられている。というのもわれわれが今日下さなければならぬもろもろの決定は結局のところ戦争が終わってからWCCがとるであろう行動に規定されているからである」²。諸決定の多くは戦後の教会の復興援助に関わるものであったが、それだけでなく、彼の念頭には、戦争を闘った国々の教会の「和解」、交わりの回復ということがあった。彼にとってまさにそれこそが戦後復興への教会独自の貢献であった。

こうした教会の「和解」をフィッセルト・ホーフトはすでに1943年5月の覚書「世界

¹ フィッセルト・ホーフトの自伝によれば「形成中の世界教会協議会の暫定委員会」という「ものしい名称」をもつ暫定委員会は、ウィリアム・テンブル〔ヨーク〕大主教を議長に、マルク・ベグナー〔フランス・プロテスタント協議会議長〕、ゲルマノス〔コンスタンティノポリス総主教庁〕、ジョン・モット〔国際宣教協議会議長〕を副議長に、そしてフィッセルト・ホーフトを初代の総幹事に選んだ。Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, 1972, S.105.

² A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-45, 1973, S.232.

教会協議会の戦後の諸課題」(以下『覚書』)で「戦後のエキュメニカル運動の最大かつ最も緊急な課題の一つ」³として提示していた。この『覚書』は彼がその自伝でも述べているように前年末(1942年12月13日)のハンス・アスムッセンからの手紙が一つのきっかけとなって作成されたものであったが⁴, それ以上に彼の中ではボンヘッファーとの対話の記憶が背景にあった。彼自身の証言によれば, ボンヘッファーは, ストックホルムでのベル主教との, ジュネーヴでのフィッセルト・ホーフトとの対話の中で, 「ドイツのキリスト者にとって唯一の道は悔改めの道である」と言明したという⁵。

『覚書』はアスムッセンの手紙の文言も直接引用するなど一つの喜ばしい応答の意味も持っていたが⁶, その認識はアスムッセンのそれに比べていっそう透徹していた。アスムッセンは戦争による敵対関係を越えた, あるいはそれに左右されないキリスト者同士のエキュメニカルな交わりとその責任の重さに言及する中でドイツの罪責にも触れ, またそれを「共通の重荷」⁷と理解していた。彼によればキリスト者は人類史における現在の危機的時点でイエス・キリストの奉仕者として自らを証ししなければならない。問題は教会の政治化ではない。重要なのは「神の祭司」としての働きである。教会はそれぞれの国民に代理して神の前にその罪を持ち運ぶべきものなのである。これに対し『覚書』も, 教会のエ

³ M. Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche, Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, 1982, S.29f. 『覚書』は1943年7月5~11日にシグトゥナで開催予定であった暫定委員会(復興作業における教会の責任が協議される予定であった)のために用意されたもの。イギリス・スウェーデン間の飛行機が運航せず委員会は延期されやがて中止されたので加盟教会の主だった人々に秘密文書として送付された。Vgl., A. Boyens, S.241ff.

⁴ この手紙はアスムッセン自身によればカール・ゲルデラー周辺の抵抗グループの存在を示唆しドイツのキリスト者が例外なくヒトラーに従ったのではないことを世界教会に証しするために書かれた。またハンス-ベルント・ギゼウィウスが, 告白教会のこの間の沈黙が世界教会に与えた悪印象を可能なかぎり払拭するためにアスムッセンに書くことを促したものであった。アスムッセンは自ら拘留された時(1941年)にも世界教会の兄弟たちの名をあげて祈ったと記し, キリスト者の連帯と交わりに言及することから手紙を書き始めている。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.17-18, 25-26.

⁵ Vgl., Visser't Hooft, *ibid.*, S.228f. 「1945年4月の彼[ボンヘッファー]の死後まもなくして私は彼が獄中で書いた詩を入手した。その中の一つ『夜の声』という詩の中で彼は悔改めの詩編を思い起こさせる言葉遣いで, いかにドイツのキリスト者が神の前で自らの罪を告白しなければならないかについて語っていた。その生と死が信仰の証しであった一人の人間のこの言葉は私の心を深く動かした。私はドイツの教会が彼のように語ることを望んだ。それゆえに私は1945年7月25日ベルリンのディペーリウス監督に手紙を書いたのである。……」。ボンヘッファー『獄中書簡集』(村上訳)406-412頁, 参照。

⁶ この手紙はアドルフ・フロイデンベルク[ドイツ人で当時ロンドンとジュネーヴで世界教会協議会の難民のための委員会書記をつとめていた]にも差し出された。家族皆喜びにつつまれたこと, 友人も喜び, その中にはバルトも入っていて, 対話の可能性の期待に向けて喜んだことなどが記されている。またアスムッセンが「祭司的務め」を強調したのに対してエキュメニカルな対話のためには「預言者的務めと行動についても語る」ことが重要であることも鋭く指摘した。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.27.

⁷ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.25.

キュメンカルな交わりがなお確かに存在すること、また現在の窮状に対する最終責任は「すべての者によって」担われなければならないという共通認識があることを認めアスムッセンに同意し、第一次大戦後のように教会が互いに罪をなすりつける醜態を演じなくて済む「希望」も口にした。しかし『覚書』によれば、それは和解が容易に達成されることを意味しない。戦争のここ数年の経験からして諸教会はあたかも何事もなかったかのごとく互いに会おうことはできないからだ。以下のような認識はアスムッセンにはないものであった、「彼らの国民に課せられた苦難、彼らの国民によって課せられた苦難、国民対国民の間でなされた犯罪と不正義、それぞれの国民が行った犯罪と不正義、それぞれの国民が感じとる憎悪、国民が自らに対して引き起こす憎悪、これらすべては教会と一切関係のない『政治的な』事柄として片付けられてしまうことはできない。これらすべてはわれわれがそれらをキリスト者として取り扱うに至るまで、換言すれば、神と人によって赦されるようになるまで長くわれわれの間に存在することであろう」⁸。国家において起こっていることは教会と無関係ではない。たんなる政治のことではない。問題は教会がそれぞれの国家との結びつきを担い、キリストの体の肢としてこの結びつきを共通の主の前に担う意志と能力を持っているかどうかであった。したがって重要なことは何よりもそこに罪責を認めること、皆共に罪責を負っていることの承認である。「真の和解の前提はすべての教会の失敗の、そしてその国家の罪の厳密な承認である」⁹。罪責の承認はそのまま「具体的な悔悟」でなければならない。そのために教会は「祭司的機能」を果たすべきことをフィッセルト・ホーフトもアスムッセンを引用する形で説いた。「ファリサイ的な断罪」は真の理解と和解をもたらすことはないのである。かくて『覚書』は、次のように戦後のWCCの課題を語った、「共に神に赦しを祈り求め、互いに赦し合った諸教会は国家の和解のための共通の言葉を見出すことができるであろう。WCCはこうした共通の言葉が与えられることを望み祈るものでなければならない」¹⁰。

しかしこうしたフィッセルト・ホーフトの描いた罪責問題とその克服を通しての和解の道は簡単に開かれたのではない。『覚書』に対しジュネーブの暫定評議委員会のメンバーからは賛意と支持が声が上がったが、イギリスからは厳しい批判の声が寄せられた。批判はとり分け、現在の窮状に対する責任が交戦国のすべてに、したがってそれぞれ国の教会にあり、われわれはみな「共同の罪責」¹¹に巻き込まれているといった認識に向けられて

⁸ Ibid., S.29.

⁹ Ibid., S.30.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

いた。こうした反対の声は1945年4月26日ロンドンで開催されたWCCの暫定評議委員会を支配した¹²。この委員会でフィッセルト・ホーフトは「ドイツ教会へのメッセージ」の構想を打ち出すことで罪責問題へと話を進めようとしたが¹³、イギリスをはじめドイツの侵略や占領で被害をこうむった国々の教会の代表者の拒否反応は強く、メッセージ送付は断念を余儀なくされた。『覚書』に記されていた和解のため罪責問題を克服する「共通の言葉」をWCCが発する道は、さし当たり閉ざされたかに見えた。

流れが変わったのは1945年5月9日にニューヨークで開かれたWCC暫定評議委員会の北米部会の協議会であった。そこにはヨーロッパからマルク・ベグナー、フィッセルト・ホーフト、ベル主教も参加していたが、会議の途中ドイツ降伏のニュースが入り、議論はドイツ問題に移行した。一つの前進は世界教会とドイツ教会の現況報告の中でフィッセルト・ホーフトがベルグラーフ監督〔ノルウェー〕、ニーメラー、ボンヘッファーの名を上げ¹⁴、それを受けてニーメラー個人にメッセージを送ることを決めたことである。同趣旨のメッセージはベルグラーフ監督、ヘンドリク・クレーマー〔オランダ〕にも送られ、それはやがて5月8日の暫定評議委員会(ニューヨーク)をへてWCC加盟教会へのメッセージとなった。戦後最初のドイツ教会との接触を想定してこう書かれている、「すべての思慮に優先して主に仕えることを求めてきた戦争の両方の当事国の教会人の間で率直で親しい話し合いの手段が近い将来見つかることを希望する」¹⁵。その際暫定評議委員会は告白教会の人々、すでに名前の上がっていたニーメラー、ボンヘッファーのほかに、ヴルム監督、オット・デイバーリウス、アスムッセン、ハンス・ベーム、それにエキュメニカル運動の指導者たちを念頭に置いていた。「WCCの暫定評議委員会にとってドイツ告白教会がドイツ福音主義教会の正当な代弁者であった。告白教会の代表者とは自分たちと一緒に罪責問題の克服に取りかかると考えられたのである」(A. ボイエンス)¹⁶。それと共にメッセージは「国家の罪責の規模には大きな相違があり、これらの相違は直視されなけ

¹² この会議で1940年1月以来はじめて大陸の委員全員とイギリスの委員とが一緒に協議に臨んだ。

¹³ 起草者はフロイデンベルク(本稿注6を見よ)。要点を以下のように簡条書きにして示したのはフィッセルト・ホーフトであった。「ドイツ国家全体の名において犯された犯罪。ユダヤ人、ロシア人戦争捕虜、罪無き人質の殺害と村落全体の皆殺し。迫害に対する教会指導者たちの抗議。これまでのイギリスのキリスト者たちの態度は傍観者のそれであり、国家社会主義から不可避に帰結するニヒリズムの危険を見ておらず、ドイツで自由のために闘っている人々を十分支援しなかったこと。今日ドイツには真の生けるキリストの教会が存在していること、悔改めの共同体であろうとしていることの認識。教会・家庭・ヨーロッパにおける国際的な生活の再建における優先的な任務に言及すること」。A. *Boyens*, *ibid.*, S.247.

¹⁴ この時フィッセルト・ホーフトはボンヘッファーが殺された(4月9日)ことをまだ知らなかった。

¹⁵ A. *Boyens*, *ibid.*, S.250.

¹⁶ *Ibid.*

ればならない」と述べ、はじめに罪責を口にしなければならないのはだれか明確に示された。その後フィッセルト・ホーフトは、1945年7月25日、世界教会とドイツ教会の関係回復のために戦後はじめてベルリンを訪ねたスチュアート・ハーマンに託して、デイペーリウスに一つのメッセージを送った¹⁷。そこにはドイツ教会との交わりの再開を心から望んでいること、教会も含めてドイツ国民が罪責を認め率直に言い表すことを求めている¹⁸。ハーマンらはそうした率直な言い表しを持ち帰ることはできなかったが、トライザにも参加した彼らは、ドイツ教会の状況について、とくに10月にシュトゥットガルトで会議が予定されていることなどの情報をジュネーヴにもたらし、兄弟的な対話へ展望を開いた。

2) ドイツ福音主義教会

ドイツ教会は罪責問題をどのように受けとめたのであろうか。これに一つの決定的答えを与えたのが、1945年10月18～19日シュトゥットガルトで開催されたドイツ福音主義教会(EKD)第2回評議委員会で公表された「シュトゥットガルト罪責宣言」にほかならない。われわれは、そこに至るまでの歩みを、世界教会が対話の相手として期待し、じっさい罪責告白を戦後ドイツ教会の出発点としようとした告白教会兄弟評議委員会の動向を中心に辿ることになる。

罪責問題への教会の最初の公的な態度表明は1945年7月29～31日ベルリン(シュパンダウ)で開催されたベルリン告白教会の総会であった。この会議は『教職者と教会への言葉』と『ベルリン告白教会のメッセージ』の二つの文書を作成した。『教職者と教会への言葉』は、国民と教会に、「回心と革新」のための「悔改め」を呼びかけた。呼びかけは国民に向けられただけではなく、まさに教会に、しかも告白教会自身に向けられた。「こ

¹⁷ *Visser't Hooft, ibid., S.229.*

¹⁸ 「交わりを再開するためにあらゆることをなす用意がわれわれの側にあるということに信頼を寄せていただいて結構です。その場合なお重大な内的な困難が克服されなければならない、とくにドイツの占領下にあつて深刻な苦しみを味わった諸教会において克服されなければならないということについては、あなたに申し上げる必要もおそらくはないであります。それについては兄弟としての対話が必要なのです。しかしこの対話は、もしドイツの告白教会がきわめて率直に——ただたんにナチの悪行についてだけでなく、とくに教会をふくめてドイツ国民の不作為の罪についても語るならば、どんなにか容易なものになることでしょうか。他の国のキリスト者たちはまさにパリサイ人として立っつていようとは思っていません。しかし彼らは、ボンヘッフアーの詩〔夜の声〕にあるように全く鮮烈に、ドイツ国民もそして教会もどんなに率直に語ってもどんなに声高に語っても率直すぎる声高すぎることはないというほど鮮烈にそれが語られることを欲しています。ヴルム監督やアスムッセンの発言も、ベルリン宣言もきわめて〈弁明的〉です。これでは今度は自分たちもパリサイ主義を持たず歴史全体における自分たちの別種の罪責を告白しようという気にはならないのです」。 *Visser't Hooft, ibid., S.229.* 本稿注5も見よ。

うした状況の中で神の言葉はわれわれを悔改めへと呼びかける。90% が洗礼を受けたキリスト者である我が国民はほとんど抵抗することもなく短期間のうちに国家的・文化的なキリスト教的刻印を奪われてしまった。それはわれわれドイツ人にとって深く恥ずべき事柄である。公的な教会は全体主義国家とその世界観の攻撃に対して広範囲にわたり自分が何も見えず何も聞こえないものであることを示してしまった。そのようにその態度は教会に対する裏切りとなった。……残念なことに告白教会も罪責を免れてはいない。なるほど多くの兄弟姉妹の言葉による、行為による、そして苦難による証しは、全体主義国家に対する抵抗の徴を打ち建てた。しかしまたわれわれは、一致の欠如によって、思考と行為における勇気の欠如によって、古いやり方を墨守することによって、われわれ自身の誤りと弱さによって、神がわれわれに委託した聖なる事柄を損なった。神はわれわれの時代にわれわれに対しわれわれと共に偉大なることをなしたもうという信仰がわれわれすべてに欠けていた。これらすべてのことに比べればわれわれが苦しみ、そして抵抗したことはわずかである。われわれはわれわれが余りにラディカルでありすぎたといって自分を責めることはありえない。逆である。われわれの間でも多くの人々が、テロに対抗して本来語られなければならないところではしばしば沈黙したということで自責の念にかられている¹⁹。かくて最も過酷な教会闘争を強いられた古プロイセン合同告白教会は罪責問題に一つの明確な立場を示した。

この立場は8月21～24日フランクフルトにおいて開催された告白教会の帝国兄弟評議委員会によって継承された。帝国兄弟評議委員会はフランクフルトの会議で『ベルリン告白教会のメッセージ』を『教会への言葉』として受け入れたが、『教職者と教会への言葉』のほうはそのままでは用いなかった。しかし最終的に決議された『教職者への言葉』にはベルリン・シュパンダウの基本的な認識が反映されていた。フランクフルトの帝国兄弟評議委員会は目前に迫ったトライザの教会指導者会議で『教会への言葉』と『教職者への言葉』の両方の採択を目指したが、『教職者への言葉』は受け入れられなかった。『教職者への言葉』は「われわれの国民が自らに負った罪責の大きさ」に言及し、次のように言う、「われわれはわれわれの罪責を告白し罪責がもたらしたものの重荷の下に身を屈める。われわれは深い淵から十字架のキリストを見上げる。彼（ER）だけがわれわれを救いたもう。彼だけがわれわれに味方したもう。彼はわれわれを赦したもう。われわれは深い淵から復活のキリストを見上げる。彼は死の只中でわれわれを生かしたもう。彼は義をもって法と

¹⁹ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.72.

秩序への扉をわれわれに開きたもう。彼はわれわれを自由な神の子らとして神の被造物のためにこれらの被造物もまた過ぎゆくものへの奉仕から自由にされるであろうその日まで働かしめたもう」²⁰。ベルリン・シュパンダウの『教職者と教会への言葉』にまだ存在していた「国家社会主義の能動的な犯行」と「ドイツのキリスト教徒の受動的な共犯」との間の区別は『教職者への言葉』にはない。それらは共に「われわれの罪責」として告白される。『教職者への言葉』は『バルメン神学宣言』を「感謝」をもって思い起こし、さらにその線に立って今日なお語られなければならないことを「服従」のうちに語りつつ新しい教会の秩序の形成に向かうように呼びかけた。

戦争終結後早くからドイツ教会の再建のために動いていたヴェルテンベルク領邦教会監督ヴルムの呼びかけ（1945年6月）に応じ、8月27～31日ヘッセン州トライザで領邦教会監督らを集めて戦後ドイツ教会の再建のための会議、教会指導者会議が開かれた。告白教会の帝国兄弟評議委員会はフランクフルトの協議をへて10人の代表者をトライザに送り込んだ。その中にバルトも入っていた。会議は教会の名称を *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK) から *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) に変更し、ドイツ福音主義教会評議員会のメンバーに12人を選出した（議長ヴルム、副議長ニーメラー）。議論は三つの立場（ヴルム監督率いる教会一致運動、ルター派評議会、告白教会兄弟評議会）が交錯し、緊張をはらみ、トライザの出来事と結果はまさに「妥協」（バルト）²¹ と呼ばざるをえないものであった。罪責問題は未決のまま残されたが、かえって問題の所在が際立つことになった。トライザの会議にはWCCの代表者としてスチュワート・ハーマンとハンス・シェーンフェルトが参加した。しかし重要な課題の一つであるドイツ教会と世界教会との関係の問題に大きな進展はなかった。ドイツ福音主義教会（DEK）は1938年のWCCユトレヒト大会に参加したのを最後に関係は切れており、WCCは暫定評議委員会のメンバーであったマラーレンス監督の交替も強く求めていたのである。

罪責問題では兄弟評議員会の委託を受けたニーメラーによって二つのテキストが用意された。『教会への言葉』と『教職者への言葉』である。長い協議の末『教会への言葉』は採択され、『教職者への言葉』は受け入れられなかった。前者は教会の罪について「教会と民族のもろもろの怠慢」に言及したにすぎず、むしろ新時代への希望も併せて表明した。「抑圧する桎梏は教会からもなくなった。教会は自らの宣教と自らの秩序のために新しい

²⁰ Ibid., S.74.

²¹ K. Barth, *Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches*, 1945, S.34f.

ものを待望する。囚われは終わった。それはわれわれの喜びだ。われわれは福音主義キリスト者の前に進み出て、教職者と教会に教会の革新を呼びかける。われわれはわれわれの国民にこう呼びかける、再び自らを神に向けよ！ と」。じっさいこうした開放的・前進的気分がトライザを支配していたのである。罪責の告白を出発点として歩むよう呼びかけた『教職者への言葉』はフランクフルトでの決議をへてトライザに出されたものであったが、新結成された EKD 評議委員会の更なる検討に付託され、ここでは受け入れられなかった。ヴルム監督は自分が用意した『外国のキリスト教徒たちへ』²²も論議にかけることをしなかった。

トライザの協議の2日目、ヴルム監督に続いてなされたニーメラーの演説は教会の罪責をはっきり語って参加者の心を打った。彼はフランクフルトの帝国兄弟評議委員会を代表して12年の闘いと苦しみその犠牲が無駄なものであってならないとすれば、1933年以前の土台の上に教会を再建することはどんなことがあってもその帰結となってならないということ、あたかも何ごともし起こらなかったかのように、そのまま単純に仕事を続けていくことはできないと語り、罪責を明らかにすべきことを訴え、教会の罪責を明確に指摘している。「しかし今日のわれわれの状況は、第一に、われわれの民族のでもナチスの罪責でもありません。彼らが知らなかった道なら、その道をどのように彼らは行くべきだったというのでしょうか！ 彼らは自分たちは正しい道の上にいると単純に信じたのです！——いな、本来の罪責は教会の上にあるのです。というのもしられている道が破滅に通じていることを、教会だけが知っていたからです。そして教会はわれわれの民族に警告しませんでした。教会は起こった不正を明るみに出すことをしませんでした。いやはじめにそれをした時、それはあまりに遅かったのです。そしてこの点で告白教会は特別大きな罪責を負っています。というのもしら告白教会は目の前で何が起きていたか、何が行われていたか、一番ははっきり見ていたからです。その上教会はそれに対して語りもしたのです。しかしその後疲れてしまい、生ける神よりも人間を恐れたのです。そうして破局がわれわれすべての者を襲いわれわれをその騒乱の中に引き込んだのです。しかしわれわれは、つまり教会は、われわれの胸を叩き、そしてこう告白しなければなりません、わたしの罪、わたしの罪、わたしの途方もなく大きな罪！ と」。そして彼によれば、このように告白することこそまさに「教会の公共的責任」にほかならなかった²³。

²² M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.68.

²³ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.79-80. シェーンフェルトと共に WCC を代表してトライザの教会指導者会議に参加したスチュアート・ハーマンは9月にその報告を書いている。ニーメラーの演説の部分については次のように記した。「フランクフルトの帝国兄弟評議委員会の決議に基づいた力強い演

3) カール・バルト

トライザで回避された教会の罪責の問題はむしろトライザ以後最優先課題として浮上していた。ヴルム監督は、9月25日、ニーメラーへの書簡の中で、『教職者への言葉』はシュトゥットガルトで開催されるEKDの最初の評議委員会で必ず受け入れなければならないと書き²⁴、同じ頃(9月28日)バルトもニーメラーに手紙を書いて端的な罪責告白の言葉を要求した。フランクフルトの帝国兄弟評議委員会、次いでトライザの教会指導者会議にも参加したバルトはその独自の関わりによってシュトゥットガルト罪責宣言に重要な貢献をなした²⁵。

説をもってニーメラーが続いた。彼は自分のグループが和解する用意のあることの徴として《告白教会》という人に憎まれるような名称を使うのを止め、ドイツ福音主義教会兄弟評議委員会(the Bruderrat of the Evangelical Church in Germany)と〔いう名称に〕なると述べた。また自分たちは拘留期間や投獄の長さを比較して価値の基準とすることなどに関心は持っていないとも述べた。／〔改行〕全体の悔改めがなければならぬと彼は言った。勝利が失われたことを嘆くより敗北を感謝しなければならない。国民全体の罪責について語るより教会の罪責に決着をつけなければならない。悔改めが要求するのは回心であって《復興》ではない。教職者自身が彼らの《指導者のための折り》や人種理論、さらには彼らの不審な沈黙まで悔改めた後で、諸教会が自ら悔改めなければならないことを告げられるかも知れない。教会の回心は何人かの指導者の交替という形で目に見えるものとならなければならない。そうでないと自分も他人もナチを支持していたために失業していると見ている平均的な教会員が教会に背を向けることはもっともだということになろう。／ニーメラーによれば新しい教会の執行体制が始まらなければならない。既得の制度的利害の維持に主要な関心をもっている領邦教会の時代は終わったと彼は信じている。さらに、位階秩序はあってはならない、監督制に反対するからではなくて教会(church)は各個教会(congregations)によって治められなければならないからである。教会はこの世にあってその役割を果たさなければならない。過去50年の説教は何の価値もなかった。たんに言葉のインフレにすぎなかった。このことが告白教会の信奉者たちがリタージュと単純な礼典に慰めを見出した理由なのである。／彼は言う、デモクラシーはキリスト教によって生きる、そしてデモクラシーだけが法と自由を守る、と。それゆえデモクラシーを促進することは教会の責任である。それは神の委任の事柄に無関心のままではありえない。《彼岸的な》教会がルターの教説に一致するというのは全くの誤りである。(PS. ニーメラーのデモクラシーに関する短いコメントは政治的統治に関する彼の真実の考え方である。教会復興についての彼の全方針は各個教会の《教会員(Gemeinde)》にかかっている。ドイツの《強いリーダー》の必要について彼がどんなコメントをしたとしてもそれは責任的な《リーダーシップ》の意味で解釈されなければならない)」。ハーマンのこの最後の部分は、解放後ニーメラーがナポリでのインタビュー(1945年6月5日)で口にした言葉「……ドイツ国民にとってアングロサクソンに範をとったデモクラシーは問題外である」という発言と関連しているものであろう。Clemens Vollnhals (Bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch, Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, S.125-129, vgl., S.36, Anm. 3. 参照, ディートマール・シュミット『マルティン・ニーメラー』(雨宮訳)196-197頁。

²⁴ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.61.

²⁵ シュトゥットガルトの会議でのケヒリーンの発言。「個人的な言葉を付け加えることをお許しいただきたい。あなた方がどんなに多くのことをカール・バルトに負っているかお気づきにはならないかも知れません。彼の声は他のどの声にもにもまさって第三帝国に反対し向けられていたのですが、その彼が、ドイツの兄弟民族のための道を拒絶される言葉をもらうことになったのです。彼は忌避と憎悪の中で道を切り開き、そうすることによってわれわれにきわめて重要な奉仕をなしたのです。あなた方は、彼ほど深くドイツの教会を、のみならずドイツ国民を愛した人をわれわれの間

バルトはニーメラーに次のように書き送った、「10月18日シュトゥットガルトで第1回(あるいは第2回)の新しい〔EKD〕暫定の教会指導部の会議が開かれ、そこに世界教会の代表者たち(フィッセルト・ホーフト、ライデンのクレマー、バーゼルのケヒリン、パリのモーリーらの名前が私の耳にも入っています)も参加することになっているということを知り、関心を持っています。この問題で一つの提案をあなたに申し述べてもよろしいでしょうか。ドイツから戻って対話を重ねる中で……私に明らかになったのは次のことです。ドイツの教会の問題だけでなく人間に関わる問題にもじっさい誠実な関心を持っている外国のキリスト教国は、これまで(たとえばわれわれの『教会への言葉』や『教職者への言葉』、ヴルム監督の以前の諸々の声明、また個々の説教等において)ただついでに、少し覆いをかけられた形で、行間からしか聞こえてこなかったことを、ドイツ福音主義教会の側から聞くことを待っているということです。……人は私が示した三つの定式を容認することを待っています。それ以上のことはきっと必要ないでしょう。今度の場合いかなる神学も(とくにアスムッセン流の神学!), いかなる《罪責告白》も要らないのです。しかしどうかサタンとか悪霊とか、一般的な原罪とか、他人の罪責とか、そうしたものを引き合いに出さないで欲しいのです。必要なのは、誤解の余地のない、何の飾りも何の限定もない、ただはっきりした次のように確認だけです。すなわち、われわれドイツ人は誤りを犯した、それゆえ今日の混乱^{カオス}がある、そしてわれわれドイツのキリスト者も同じくドイツ人であった! と。——外国のキリスト教国の参与と救援が喜ばしいもの、真剣なもの、力強いものとなるとすれば、そのために今日必要なのは解毒・浄化です。そしてそれは反対の側にも広がるほかないものです。しかしそれはドイツから始まらなければならないのです……」²⁶。ドイツの側での罪責の端的な確認が外部から見て最も眉焦りの問題であること、すべてはそれが取り上げられるか取り上げられないかにかかっていると、バルトはニーメラーに訴えた。

その場合バルトにとって重要なのは、なるほどドイツの敗戦は全体主義支配からの「解放」²⁷にほかならなかったが、決してデモノロジーから理解されるべきものではないということであった²⁸。そうした見方は結局一種の運命論として罪責を相対化し、歴史の具体

に見出すことはありません」。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.101.

²⁶ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.86.

²⁷ K. Barth, Bericht über eine Deutschlandreise, 19.8. bis 4.9.1945, erstattet an die Organisation X der amerikanischen Armee in Deutschland, in: Neue Stimme, 1982, Nr. 5, S.29.

²⁸ E. ブッシュの伝えるところによれば、バルトはトライザの帰途、ブルトマンを訪ね、廃墟と化したボンを訪れたが、そこでの神学者の会議で悪魔のことがほとんど熱狂的に語られているのを聞き、「君たちは、そのようにして悪魔的世界像へと転落しようとしているのではないか」と友人たちに問

的な認識を曇らせ、したがって罪責の告白も引き受けも不可能にしかねない。じっさいそうした理解の仕方はたとえばフランクフルトの帝国兄弟評議委員会でアスムッセンが試案として提示した『同僚の教職者へ』に典型的に現れていた。「この数年ドイツ人を世界が身震いするあの残虐行為へと駆り立てた力は悪魔的なものである。過去の犯行を正当化しようとして人が残虐に残虐をもって復讐しようとする誘惑は悪魔的である。戦争の規模と手段は黙示文学的なものであった。この手段がもう一度使われる可能性があることを前にして全世界は打ち震えている。……わが国民が自らに負った罪責は何らかの道徳の規準をもって測られるべきではない。……われわれの罪責は不気味なものである、したがってわれわれはみな、この罪責を人間が評価し判断しようとしても、それを十分なものとは思わない」²⁹。かくて罪責はまさにあいまいなものとなる。このアスムッセンの試案は教権主義とサクラメンタリズムに加えて悪魔的なものを強調していて、そのためにフランクフルトでの同意は得られなかった。

これに対してバルトはすでに1945年3月、講演『ドイツ人とわれわれ』に関連してエルンスト・フリートレンダー（ユダヤ系のドイツ人ジャーナリスト）に与えた返信の中で次のように書いていた。「私にとって重要なのは罪責、ないし集団的罪責のもろもろの概念ではありません。私にとってもっとも重要なのは、ドイツ人、ともかくすべてのドイツ人が1933年以来生じた出来事に対して責任をとるということです。その際、第一に問題となるのは、行われた《犯行》ではなく、その《犯行》（オラドゥールその他）に導いて行った、また導かざるをえなかった、道程こそが第一に重要なのです。こうした《犯行》そのものには、事実上、相対的に少数のドイツ人しか関与していなかったことでしょう。〔しかし〕そこへ通じていた道程は、彼らすべてが、作為や不作為、直接的あるいは間接的な協力、明示的あるいは暗黙裡の賛成、一義的に能動的なあるいはたんに《形式的な》(!)な《加担》、政治的無関心あるいはあらゆる可能な政治的錯誤や誤算によって、ともに歩んで行ったのです」³⁰。こうしてバルトにとって、あるいはデーモン論議によって、あるいはヴルム監督のトライザの準備文書（『外国のキリスト教徒へ』）にあるように「今日の世

いかけざるをえなかったという。ブッシュ『生涯』（小川訳）465頁。

²⁹ Thomas Herwig, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, Das Gespräch zwischen Karl Barth und Willem Adolf Visser't Hooft auf der Grundlage ihres Briefwechsels, 1998, S.113f. 同様の見方はアスムッセンがカンタベリー大主教に宛てた手紙（1945年6月16日付）にすでに見られる、「すべてのドイツ人の罪責について語りうるのはただ悪魔的熱狂について知っている者だけだ」。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.60, 67. 宮田光雄『カール・バルト—神の愉快なバルチザン』2015年, 135頁以下参照。

³⁰ K. Barth, *Offene Briefe 1945-1968*, GA V (15), S.18. 『カール・バルト著作集』第7巻, 参照。

界の神からの離反とキリストへの敵対の一つの帰結³¹としてだけ見ることによって、まして原罪論によって、自らを免罪するのではなく、すべてのドイツ人が全体主義の政治過程をともに歩んで行ったことを端的に認めることが新生ドイツの、またその中の教会の再出発の前提であった³²。

罪責を認めることを「焦眉のこと」として訴えた9月28日付のバルトの手紙に対してニーメラーは、10月5日、全面的に同意しバルトの示唆した線で教会指導部の明確な立場が表明されるようつとめる旨を記した返信を認めた。

4) シュトゥットガルト罪責宣言

新しいEKD評議員会の2回目の会議が10月18～19日シュトゥットガルトで開催された。ここでまとめられ発表されたのが「シュトゥットガルト罪責宣言」である。会議の経過を短く述べた後、罪責宣言本文を検討する。

(i) 敗戦から五ヶ月、数度の空襲で焼け野原となった州都シュトゥットガルトに集まった評議員は11人(議長ヴルム監督, 副議長ニーメラー, オット・デイバーリウス, ハンス・リーリエ, ハインリヒ・ヘルト, ニーゼル, マイザー, アスムッセン, フーゴ・ハーン, ルードルフ・スメント, グスタフ・ハイネマン), 重要なことはこの会議にWCCの代表団8人(WCC総幹事フィッセルト・ホーフト, サムエル・マクレア・ケイバート〔北米キリスト教協議会総幹事〕, G.C.マイケルフェルダー〔合衆国ルター教会評議会議長〕, アルフォンス・ケヒリーン〔スイス福音主義教会連盟議長〕, ピエール・モーリー牧師〔フランス改革派教会代表〕, マルセル・スチュルム〔1945年8月から在独フランス占領軍付改革派牧師〕, オランダ改革派教会から派遣されたヘンドリク・クレーマー教授, 英国教会のベル主教)が加わったことである。クレーマー, ベル主教を除くバーデン・バーデンから入った6人は17日午後には到着した。彼らは占領下のドイツに入るため数ヶ月前から西側連合軍と交渉をつづけており, 15日にも集まって詳しい打ち合わせをしていた。クレーマーも17日, ベル主教は18日夕方に着いた。彼らの「目標」は, ケヒリーンの報告によれば,

³¹ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.69.

³² フランクフルト, トライザと重要な会議に参加しバーゼンに戻ったバルトは, シュトゥットガルトの4日前の講演「第三帝国崩壊後のドイツ福音主義教会」(1945年10月14日)で, その認識を簡潔にこう語っている, 「われわれはこう確信しています, ドイツ福音主義教会において次のことが, すなわち〈ドイツ国民は1933年に政治的にアドルフ・ヒトラーの手に落ちたときも間違った道に進んだ, それ以降ヨーロッパとドイツ自身を襲った困窮はこの間違いの結果である, ドイツの福音主義教会は誤った発言と誤った沈黙によってこの間違いに共同責任を負うものとなった〉ということが認識され言い表されなにかぎり, ドイツ福音主義教会と外国の教会との間には, ドイツ国民と他の国民との間にも開かれた真実の信頼関係, 助け合いの信頼関係が存在することはないのであろう, と」。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.87f.

「可能なら、ドイツの教会に、諸教会ならびに世界教会の関係をはっきりさせ、信頼に満ちた関係が直ちに受け入れられるようになる一つの宣言を要求することでした」。ただし、「そうした宣言を強要するのではなくあくまでドイツ教会自身の認識に基づいてなすこと」³³を彼らは望んでいた。

代表団は、その日、17日午後、早速、挨拶のためヴルム監督を訪ねたが、ベル主教の訪問しか予想していなかったヴルムは全く驚き、かつ一同喜びに満たされたという。会議は17日夜から実質的に始まったが、その晩、ヴルム監督らにつづいてニーメラーは、エレミヤ書14章17～21節に基づいて次のように語った。「ドイツの教会は悔改めをなし、これ以上まだふらふら歩むようなことは止めるべきです。ドイツの教会は、教会と共にドイツ国民も、われわれは神の前に罪を犯した、神なき生活に囚われていたと告白すべきです。自分の犯した罪で苦しんでいるのはドイツ人だけではありません。オランダも、フランスも、フィンランドも、ポーランドもドイツゆえに苦しまなければならないのです。連合国側の新聞に何が載っていようと、恐るべき現実はそれを上回っています。教会はあまりにも沈黙することが多すぎました。教会はドイツ国民よ聞けと国民に言うべきなのです。しかしドイツ国民はドイツ国民の真の悔改めに与えられる神の然りである罪の赦しに基づく神の恵みによって新しくなるべきです」³⁴。2日目の18日は午前9時から始まり、かつてドイツ的キリスト者だった人たちの取り扱い、非ナチ化に対する教会の態度などを議論したあと、午後4時からWCCの代表者たちを交えた協議が始められた。以後、罪責問題に集中した議論は、夕食をはさんで午後10時30分まで続き最終案は出来上がった。その間中心的な論題は二つであった。一つは、敗戦の際東欧から追放されたドイツ系難民に加えられた蛮行に対する他国の罪責に触れなくてよいのかという問題であった。会議はそうすることを認めず、ドイツの罪責のみが語られることになった。教会の新しい出発に強調点を置くことでも一致した。もう一つは、最終的な文言の問題であった。これは次項で最終案を掲げた上で、内容と関連して明らかにすることにしたい。

(ii)

シュトゥットガルト罪責宣言

ドイツ福音主義教会評議員会は、1945年10月18～19日の会議において世界教会協議会代表の方々を歓迎する。われわれがこの御訪問をいっそう感謝したいのは、われ

³³ A. Boyens, *ibid.*, S.241-250, 262f, 273-289. A. Lindt (Hg.), George Bell - Alphons Koechlin, Briefwechsel 1933-1954, 1969, S.425-441.

³⁴ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.92.

われが国民同胞とその苦難を全面的に共有しているのみでなく、その罪責に連帯しているからでもある。大きな痛みをもって、われわれは告白する。われわれによって、限りない苦難が多くの諸国民や諸国の上にもたらされたことを。われわれは、われわれの教会員たちにたいして、しばしば証してきたことを、いま全教会の名において発言する。われわれは、たしかに、長年にわたりナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神に対して、イエス・キリストの御名によって闘ってきた。しかし、われわれは、われわれ自身を告発する。われわれは、もっと勇敢に告白しようとはしなかったこと、もっと誠実に祈ろうとはしなかったこと、もっと喜ばしく信じようとはしなかったこと、もっと熱烈に愛しようとはしなかったことを。

今や、われわれの教会において、新しい出発がなされるべきである。聖書にもとづき、教会の唯一の主の目に注ぎつつ、われわれの教会は、信仰とは疎遠な影響を排除し、みずからを整えるべく着手する。われわれは恵みと憐れみの神がわれわれの教会をその道具として用いたまい、われわれの教会に全権をあたえたまい、御言葉を宣教し、われわれ自身とわが国民全体が御ところに従うものとなることを希望する。

われわれがこの新しい出発に際して世界の他の諸教会との交わりに結びつくことを許されているのはわれわれの深い喜びである。

われわれは、諸教会の共同の奉仕によって、今日ふたたび強力になろうとしている暴力と報復の精神が、全世界において防止され、平和と愛の精神が支配するにいたるよう神に希望する。その精神においてのみ人類の苦悩は癒されることができる。

こうして全世界が新しい開始を必要としているときにあたり、われわれは乞い願う——来たりたまえ、創造主なる聖霊よ！ と³⁵。

シュトゥットガルト 1945年10月18/19日

署名者

ヴルム、リーリエ、ハイネマン、マルティン・ニーメラー、アスムッセン、ハーン、スメント、ニーゼル、マイザー、ヘルト、ディペーリウス

この最終案は「ディペーリウスの草案」³⁶——ディペーリウス個人というより協議の全

³⁵ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.102. 訳文は宮田光雄氏のものによる。

³⁶ ディペーリウスの草案

「ドイツ福音主義教会評議員会は、1945年10月18日のシュトゥットガルトにおける会議において世界教会協議会代表の方々を歓迎する。

われわれがこの御訪問をいっそう感謝したいのは、われわれが国民同胞とその苦難を全面的に共

体をまとめあげ定式化したもの——を土台に、ドイツ人によって多くの諸国民に限りない苦難がもたらされたという文言を「アスムッセンの草案」³⁷から取り入れる形で出来上がった。これを強力に主張したのはニーメラーであり、その意味で彼が実質的にもっとも重要な貢献をなしたと言ってよいであろう。

最終本文は大きく三つに分けられる。最初の部分で罪責に言及される。真中の部分は新

有しているのみでなく、その罪責に連帯しているからでもある。われわれは、われわれの教会員たちにたいして、十分しばしば証してきたことを、この時も発言する。われわれは、たしかに、長年にわたりナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神に対して、キリストの御名によって闘ってきた。しかし、われわれは、われわれ自身を告発する。われわれは、もっと勇敢に告白しようとはしなかったこと、もっとよく祈ろうとはしなかったこと、もっと喜ばしく信じようとはしなかったこと、もっと熱烈に愛しようとはしなかったことを。

今や、われわれの教会において、新しい出発がなされた。聖書にもとづき、教会の唯一の主に固く目を注ぎつつ、われわれの教会は、疎遠な影響を排除し、みずからを整えるべく着手する。われわれは恵みと憐れみの神がわれわれの教会をその道具として用いたまい、われわれの教会に全権をあたえたまい、御言葉を宣教し、われわれ自身とわが国民全体が御こころに従うものとなることを希望する。

われわれがこの新しい出発に際して世界の他の諸教会との交わりに結びつくことを許されているのはわれわれの深い喜びである。われわれは、諸教会の共同の奉仕によって、復讐と暴力の精神が、全世界において防止され、平和と愛の精神が支配するにいたるよう神に希望する。その精神においてのみ人類の苦悩は癒されることができる。

こうして全世界が新しい開始を必要としているときにあたり、われわれは乞い願う——来たりたまえ、創造主なる聖霊よ！と」。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.101.

³⁷ アスムッセンの草案

「ドイツ福音主義教会評議員会は、1945年10月18日のシュトゥットガルトにおける会議において世界教会協議会代表の方々を歓迎する。

外国の教会の兄弟達とこうして再び会うことを許される大きな喜びと、大きな痛みと深い恥とは一対である。われわれは知っている、我々の国民同胞によって全ヨーロッパにまたヨーロッパの外の諸国に対しても限りない苦難がもたらされたことを。そしてわれわれはわれわれの国民の罪責を共にになっている。悲しむべきことに、われわれドイツのキリスト者たちはもっと勇敢であることはなかった、もっと良く祈ろうとはしなかった、もっと喜ばしく信じようとはしなかった、もっと熱烈に愛しようとはしなかった。われわれはこれらを神の前で、世界教会のわれわれの兄弟たちの前で告白する。

われわれは真理のゆえにこれらの告白をなすのである。というのも、われわれが過去12年のあいだ、聖霊に対する信仰を、すべてのキリスト者との交わりを、欲しかつ求めていたように、今日もわれわれはそれを心から欲しかつ求めるから。われわれはそれによってわれわれが平和に奉仕することを知っている。われわれは希望する、それによってわれわれが復讐と紀律なき報復の精神を払いのけるのを助けることになることを。

われわれの祈りは、地上のすべての国々が、愛喪失・権力崇拜・法の侮蔑の精神、すべての弱者に対する悪業の精神であったナチズムの精神から守られつづけることである。われわれはこうした精神の力を、他のだれもそうしたことがないほどに経験した。われわれは知っている、そうした精神は、観念論によっても、その恐ろしさの暴露によっても、その他人間の力によっても払いのけられることはできず、ただ神の言葉と祈りと苦難によってのみ払いのけられることを。

われわれは世界教会の兄弟達が、御言葉と祈りととの交わりの中で、われわれと共に自分を革新し、そうしてわれわれが全世界のキリスト者たちと共になおも予想される苦難の時の中に立ち続けることができるようにと祈る」。M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.100f. [傍点、筆者]

しい出発について語っている。最後の部分でその新しい出発にさいしての諸教会との共働とその目標とするところが述べられる。

罪責に言及している部分では、告白の主体としての教会は「その苦難」については国民同胞と「全面的に共有」しているが、「その罪責」に関しては「全面的に共有」ではなくて「連帯している」と言われる。われわれに第一に罪があるとは言っていない。それは最初の部分の終わり近くで「われわれはたしかに、長年にわたりナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神に対して、イエス・キリストの御名によって闘ってきた」という自己認識と無関係ではない。むしろ告白教会はそう言うことのできるほとんど唯一の組織ではあったが。こうした自己認識はそれに続く今日まで批判の絶えない比較級の表現とも関係している。「もっと勇敢に告白しようとはしなかったこと、もっと誠実に祈ろうとはしなかったこと、もっと喜ばしく信じようとはしなかったこと、もっと熱烈に愛しようとはしなかったことを」。告白も祈りも信仰も愛も量的に把握され³⁸、戦争中の信仰と生活に一定の評価が与えられ、弁明された。

最後の部分では、「今日^{こんにち}ふたたび強力になろうとしている」という事態を特定する文言がデイバーリウス案に加えられ、「暴力と報復の精神」がドイツに向けられつつあることに対する憂慮の念が表明される。明らかにここでは教会が、7月～8月の米英ソによるボツダム会談以後始まりつついゆる非ナチ化政策に不満をもつドイツ国民の代弁者として登場している。シュトゥットガルトの協議で18日の午前、WCCの代表団と一緒の会議が開かれる前、戦勝国による非ナチ化に対する教会の対応が話し合われたことをわれわれもすでに述べた。

さてもう一つ、最後の段落の、この「人類の苦悩」がまさにそこから「癒される」べき「暴力と報復の精神」、そして最初の段落にあった、教会がイエスの名において闘った「ナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神」という文言で考えられているのが、宮田光雄氏が正しく指摘しているように、デイバーリウスの言う「諸国民を神から離反させた世俗主義」であった³⁹。つまりデイバーリウスやアスムッセン、あるいはルター派教会の指導者は近代の世俗主義こそ教会の本来の敵と見ていた——われわれもすでに

³⁸ ボンヘッファー「罪責告白」を参照せよ。「教会人の中には、以上に述べられたすべてのことを、甚だしい侮辱であるとしてしりぞけようとし、自らをよりふさわしいこの世の裁判官であると僭称して、罪の分量をあれこれの仕方であらため、また、ふり分けようとする人があるかも知れない」(『現代キリスト教倫理』森野訳、73頁)。

³⁹ 参照、宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』2000年、396-401頁以下。H.E. テート『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』(宮田、山崎、佐藤訳)2004年、621頁以下。

同じ見方がヴルム監督のトライザの準備文書にもあることを指摘した。それはバルトが強く指摘したようにデモロギーとも通底し、まさに具体的な罪責理解を曖昧にする認識以外のものではない。具体的にはナチ的イデオロギーの中心にあった人種論的反ユダヤ主義は見落とされる。じっさい罪責宣言の中にはユダヤ人に対する罪責の告白はなかった。

こうして見ると「シュトゥットガルト罪責宣言」をまさに罪責宣言たらしめたのはディベリウスの草案にはない、新たに挿入された部分、「大きな痛みをもつて、われわれは告白する。われわれによって、限りない苦難が多くの諸国民や諸国の上にもたらされたことを」だけだと言わざるをえない。すでに述べたようにこれはニーメラーの強い要請によってアスムッセン案からその表現の一部をとって差し挟まれたものであった⁴⁰。この端的な文言こそ「シュトゥットガルト罪責宣言」の中核であった。ヴルム監督やディベリウスに代表される第三帝国以前の教会の復興を考える人々と、その時代の教会を土台にはならないとする兄弟評議委員会、とり分けニーメラーやバルトなどに代表される人々との軋轢の中で出来上がった宣言文として「戦術的な妥協の産物」(G. ザウター)と言わざるをえないものであったとしても、戦後の教会の罪責告白として決定的な意味を持ったことはいうまでもない。

さて最終日の19日、金曜日の朝、EKDのメンバーとWCCの代表団は前夜遅くまで協議し宣言を決議した同じ会場に再び集まった。アスムッセンが宣言を読み上げて、次のようにしめくくったという。「われわれは神に対して申し述べるがゆえにあなたがたに申し上げます。この宣言が政治的に誤って用いられることなく、むしろわれわれが共に欲していることに役立つことになるように、どうぞあなたがたのなすべきことを行なってください!」⁴¹と。応答の口火を切ったのはピエール・モーリーであった、道徳的に何の不遜な思いもたずこの宣言を受け入れたいと。残されている挨拶を読むと感銘を受けている様子がかがわれる⁴²。バル主教もまた共にキリストに従いつつ教会が一つとなり正義と平和の秩序の構築に向かうべきことを述べた。その際彼は一人のキリスト者の名を挙げることを忘れなかった。「その死が世界教会にも、わが国の彼の多くの友人にも、私自身にも個人的な喪失となった人たちの一人、それはディートリヒ・ボンヘッファーであった、彼は勇敢であり、自らの課題に身を献げ、天賦の才に恵まれており、かつ熱意にあふれていた」⁴³。フィッセルト・ホーフトも、彼自身によれば、宣言が政治的な目的のために誤用さ

⁴⁰ Vgl., O. Dibelius, *Ein Christ ist immer im Dienst*, 1961.

⁴¹ M. Greschat (Hg.), *ibid.*, S.100f.

⁴² *Ibid.*, S.99f.

⁴³ *Ibid.*, S.104.

れないように気をつけることが他の教会のまた世界教会協議会の義務でなければならないと付け加えた⁴⁴。

宣言本文の検討によって明らかになったように「シュトゥットガルト罪責宣言」は罪責宣言として決して何か完全なものというのではなかった。しかし戦後もっとも早い時期におけるこの宣言が和解と協働への画期をドイツ教会と世界教会にもたらし、さらにはヨーロッパの政治世界の革新の出発点となったことは間違いない。周知のようにドイツ国内では宣言の発表直後から教会内外に激しい争論が起り、バルトも教会の中で高まるシュトゥットガルト批判の中で見えてきた、この罪責宣言がもともと持っていた問題性を鋭く指摘せざるをえなかった⁴⁵。とはいえフィッセルト・ホーフが評しているように、宣言

⁴⁴ Vgl., *Visser't Hooft*, *ibid.*, S.228f.

⁴⁵ 「シュトゥットガルト罪責宣言」がジャーナリストの手にわたり、教会がドイツの政治的集団罪責を告白したかのように報道されるやいなや、教会内外に賛否両論の激しい争論が起こった。教会内に限っても、アスムッセン、ニーメラーのそれぞれの見解発表、さらに1945年11月から翌年にかけてのティーリケとエルンスト・ヴォルフとの、46年夏のアスムッセンとバルトとの間の論争などが知られる。

ティーリケとE・ヴォルフの論争のきっかけはバルトであった (*M. Greschat*, *ibid.*, S.156-183.)。45年11月のバルトの講演「ドイツ人に対して訴える」に対しティーリケは「テュービンゲンにおけるカール・バルト講演に関する補説」を発表した。バルトが語ったのは従来から主張していたことで、具体的で端的な反省の言葉を教会も世界も期待しており、それがいま最も必要なことだということであった。これに対してティーリケは罪責告白の必要性は承認しつつも、様々の条件をつける。たとえば罪責をいうならそれは片方だけの問題ではないとか、罪責告白は政治的に利用されるだけだ、とか。バルトに対してはまさにパリサイ主義的な振舞いだと批判する。ティーリケは「集団罪責」という言葉も取り上げ批判しているが、バルトは彼のもとになった講演でも他でもそうしたことを主張したことはない〔本稿注30参照〕。結局ティーリケのいう罪責告白とは、むしろそれを真剣に受けとめているがゆえに公に口にしないということ、つまりそれをただ神の前のみ告白し人々の前に「鐘をならして」言い触らしたりしないということであった。これに対し、当時ゲッティンゲン大学教授であったE・ヴォルフは45年12月ティーリケに公開書簡を送り、そこで言われているのは結局のところルター主義的二元論であり、それはドイツ人の政治的罪責を免罪するものとしてしか機能しないと批判する。彼によれば、バルトの言うのは、パリサイ主義的にドイツ国民を裁こうというのではない、むしろ彼にとって重要なのは「明確で一義的な罪責告白」であって、ティーリケのように罪責は神の前でのみなされるのだから公共の前ではない、もしするとしてもその条件は他の側でも罪責を告白することだと主張するのは罪責告白否定を神学的に正当化し、この世における具体的課題からキリスト者を免れさせる扉を開くものにしかならないと述べている。それは教会闘争の時点からの対立、つまり「ルター主義的二元論」対「政治的神奉仕」の立場の対立でもあった。

1946年6月のバルトとアスムッセンの手紙による論争でバルトは「シュトゥットガルト罪責宣言」に対する批判を、むしろ怒りを込めて明らかにしている、すなわち、テキストのよく考え抜かれた留保は見えていたが、それが罪責宣言発表後の教会のほぼ全面的な宣言批判の動きの中で、とうとう本音が現れてきたのだ。「すべてはただキリスト教内のことと考えられていたのです。それゆえ、少なくとも福音主義教会の指導における政治的回心〔悔改め〕の必要性の冷静な認識を真剣に考慮するというようなことはまったく問題にならなかったのです。根本的に、人はすでにシュトゥットガルトにおいて他人に対して言いたいと思っていたことに一所懸命になったのです。宣言はその死活に関わる内容において福音主義のドイツ人の大多数の者と、シュトゥットガルトの署名者との心に、今日事実存在し、かつ口にのぼる反訴の前置きとしてしか理解されなかったのです」 (*M. Gres-*

に署名したドイツの教会人の確信は少しもゆるぐ様子はなかった⁴⁶。他方、世界教会に目を転じれば、ドイツによる占領を経験し多大の被害を受けた国の教会においてこの罪責宣言は肯定的に受け入れられた。そしてそのことが3年後のアムステルダムにおける世界教会協議会の創立へとつながって行ったのである。

(2016年1月14日)

chat, *ibid.*, S.214.)。この手紙でバルトは、世界教会の友人たち、ピエール・モーリーヤベル主教が喜んでくれたので彼らが宣言から受けた良い印象を損なわないために自分のとった態度は正しくなかった、そうしたことを「後悔」しているとさえ書いている。要するに、罪責宣言の後、教会の中でそれに相応しい全面的な転換への歩みがなされていないことを厳しく批判したのである。結局こうしたバルトの思いは、翌1947年の告白教会の兄弟評議委員会による最後の罪責告白、すなわち、イーヴァントの主導になる「ダルムシュタット宣言」(正式名「わが国民の政治的進路に向けてのドイツ福音主義教会の兄弟評議委員会の宣言」)に託されることになった(以上、拙稿「『戦後七十年』と教会——バルト=ボンヘッファーの線に立って」『福音と世界』2015年1月、14-16頁からの引用)。武田武長「世のために存在する教会」(『世のために存在する教会』1995年)、宮田光雄、前掲書、445頁以下、河島幸夫『戦争と教会』2015年、106頁以下、参照せよ。

⁴⁶「しかしシュトゥットガルト宣言に署名したドイツ教会の人々の態度は変わらなかった。アスムッセン、リーリエ、ニーメラー、他の人たちは、説教においても講演や演説においても、シュトゥットガルトの告白が神の前でキリスト教の友愛の精神において語られたものとして理解されなければならぬということに固執した。ニーメラーは、他の国々のキリスト者たちが決して自分を正しいとするような反応をしなかったことに注意を喚起した。反対に、宣言は、それらの国々が自らの行動を吟味し、自分たちの罪責を問うべく促したのである」。Visser't Hooft, *ibid.*, S.233.

第9回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー

日 時：2015年8月31日（月）13:00～16:00

場 所：土樋キャンパス8号館3階 第1・2会議室

テーマ：教会と説教

東北学院大学文学部総合人文学科は、その前身であるキリスト教学科が2007年度より毎年夏休みを利用して開催してきた「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」を、新学科発足の2011年度以降も引き継いできました。

本研修セミナーは、牧師、聖書科教師の先生方を対象に継続教育の機会を提供すると共に、宣教・教育の現場と神学研究との対話を図ることを目的としています。各年度のテーマは、第一回「説教を考える」、第二回「聖書と説教」、第三回「今日の青年と教会の宣教」、第四回「平和」、第五回「聖書科教育のねらいと実践」、第六回「旧約聖書と説教」、第七回「死の理解と死の教育：キリスト教の視点から」、そして昨年の第八回は「日本人とキリスト教の出会い」でした。それぞれ、今日のキリスト教の宣教と教育に関する異なったテーマを、神学理論と実践の両面から、あるいはその両輪で、共に学び合い、異なる視点から意見を交換する、非常に有意義で貴重な経験となりました。

今回は、「教会と説教」という統一テーマで、新約聖書や古代教会時代の説教を出発点として、それらの神学的遺産がどのように現代の教会の説教に継承され、現代社会における課題を考える指針となりうるかという問題について考えたいと思います。多くの牧師、聖書科教師の方々にご参加いただき、それぞれ牧会や聖書教育の現場から貴重なご意見を賜りながら、実り豊かな意見交換ができればと願っております。

■教会を造り上げる —I コリント書 14 章を読む—

吉田 新（本学総合人文学科講師）

■古代教会における説教 —— オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに

出村みや子（本学総合人文学科教授）

■教会と説教

中井 利洋 氏（日本基督教団仙台東教会牧師）

[報告・研究ノート]

教会を造り上げる

—— I コリント書 14 章を読む ——

吉田 新

はじめに

「あなたがたは集まったとき、それぞれ詩編の歌をうたい、教え、啓示を語り、異言を語り、それを解釈するのですが、すべてはあなたがたを造り上げるためにすべきです。」

(I コリ 14: 26)

I コリント書 14 章では、パウロは彼の論敵を念頭に起きつつ、霊の賜物たる預言と異言の意義について詳細な説明を加えている。その際、パウロは教えや預言、異言は人、そして教会 (ἐκκλησία) を「造り上げること、建てること (οἰκοδομή)」であると説いている。教会とは何か、という問いを正面から論じた I コリント書において、何度も用いられるこの単語は、パウロの教会論を理解する核となる重要な語句だと思われる。

本稿では、この言葉を中心にパウロの教会形成の真意を確認したい。コリント教会の預言、異言の役割を見極めつつ、今日の教会における説教の意義について考えたい。

1 I コリント書 14 章における預言と異言

本書簡の宛先であるコリント教会は、パウロが第二回伝道旅行の際に建てた教会といわれている (使徒 18: 1-8 参照)。I コリント書は彼の第三回伝道旅行の間、エフェソ滞在中 (紀元後 53-55 年頃) に執筆された (1 コリ 16: 8 参照)。冒頭の宛名に記されているように、「コリントにある神の教会」(1: 2) に送られたこの書簡の中心的テーマは、教会論である。書簡を通して、争いがあるコリント教会 (1: 10 以下) の諸問題に関してパウロの回答を提示している。それらはいずれも、冒頭に「～について (Περὶ δέ)」という導入句を用いて始められている (7: 1, 25, 8: 1, 4, 12: 1, 16: 1, 12)。パウロはこの書簡によって、彼がコリントを離れた後に教会内に入ってきた論敵たちによってもたらされた混乱を沈静化させ、教会の一致を促している。

I コリント書 14 章 1 節以下は、12 章 1 節から語られる「霊の賜物について (Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν)」の枠内に位置し、最も大きな霊の賜物である愛について語られた後 (12: 31-13: 13)、それと対する形で別の霊の賜物である預言と異言について語られる¹。ここでパウロは、教会で語られる異言を預言と対比しつつ、前者に対する後者の優位を主張する。おそらく、霊の賜物としての異言を重んじるコリント教会内の敵対者を意識した発言であろうが²、預言と異言に関する言及は彼の教会論の一環として論じられる。以下、I コリント書 14 章でパウロが論じる預言と異言の相違を一覧にする。

	預言	異言
語る対象	人に向かって語る (14: 3) 人に対して建設的なこと (人を造り上げること)、勧めと励ましを語る	神に向かって語る (14: 2) 霊に対して神秘を語る 祈り (14: 13) であり感謝 (14: 16)
造り上げる対象	教会を造り上げる (建てる) (14: 4)	人を造り上げる (建てる) (14: 4)
解釈	解釈は不要 (14: 5)、ただし他の者が判断する (14: 29)	解釈は必要 (14: 5, 27)
理性	言及なし	理性で語らない (14: 14)
しるし	信じる者 (信者) にとってしるし (14: 22)	信じていない者 (非信者) にとってしるし (14: 22)

パウロは預言の優位性を強調し、信者ではない者が異言を聞いた場合、気が狂っていると思われるしまうと説く (14: 23)。それに対して預言を聞いた者は批判され、彼の心の内に秘められたもの (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ) が明らかにされ、神を拜む³ (14: 25)。このように断言したパウロは、26 節で先のように助言する。教え、預言の啓示、異言もすべてを造り上げるため (建設のため) に行うべきである。異言を語る場合も解釈をさせ、解釈を伴わない異言は教会を造り上げるものにならないので、黙って、一人で神と対話せよと述べる (14: 28)。そして、最後に預言も異言も適切に、秩序正しくされるべきであると説かれる (14: 40)。

異言はたとえそれが神に向かって語られているとはいえ、自己完結的なモノローグに過

¹ 初代キリスト教会において、旧約や初期ユダヤ教の文献に記された預言者とは別な預言者の姿が見出される。コリント書に記されているような教会に定着した預言者だけでなく、各地を放浪する預言者の姿も記されている (使徒 11: 27 以下, 21: 10, デイダケー 13: 1 以下)。

² 青野太潮『最初期キリスト教思想の軌跡 イエス・パウロ・その後』, 新教出版社, 2013 年, 508 頁参照。

³ 同様の発言は以下を参照。I コリ 4: 5 「主は闇の中に隠されている秘密 (τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους) を明るみに出す」, ロマ 8: 27 「人の心を見抜く方は、霊の思いが何であるかを知っている」。また、パウロは他の書簡でも預言を重んじる発言を残している (I テサ 5: 20 他)。

ぎない。教会で語られるべきは他者に向かうダイアログである。このように、モノログの異言が厳しく退けられるのは、それぞれの霊の賜物は、共同体である教会を建設する役割があるからに他ならない。とりわけ、教会の基盤が揺らいでいるコリント教会において、この点を確認する必要がパウロにはあった⁴。Iコリント書14章以下は、預言と異言についての提言だけではなく、それらが教会の中でどのような関係を持っているかを説いた教会論が軸となって展開している⁵。

Iコリ14章6節、及び26節でも預言と異言と共に言及されている「教え (διδασχία)」とは何か⁶。初代教会の礼拝では、「教師 (διδάσκαλος)」(Iコリ12:28, ガラ6:6, ロマ12:7) と呼ばれる人物らが「キリストの言葉」(コロ3:16) を伝え、または聖書を朗読、解説していたと考えられる⁷。教師は使徒、預言者に並んで初代教会で重要な役割に担っていたようである。次に教会を造り上げ、建設するという言葉にはどのような真意が隠されているのかを確かめる。

2 人と教会を造り上げること

パウロにとって教会は、「イエス・キリストにおける信仰を通した」(διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (ガラ3:26) 神の子の集いであり、彼、彼女らは「キリストの体 (σῶμα τοῦ Χριστοῦ)」(ロマ7:4, Iコリ6:15, 10:16, 12:12 以下他) に連なっている。とりわけ、Iコリント書の前半部分において、パウロはコリント教会の構成員は「神の畑」であり、「神の建物 (οἰκοδομή)」であることを述べる (Iコリ3:9)。「イエス・キリストという既に据えられている土台を無視して、だれもほかの土台を据えることはできません。」(3:10) イエス・キリストが土台 (θεμέλιος) であるというメタファーを用いて教会について語っている (同3:10-11, ロマ15:20 参照)。この建築物の礎としてのイエス・キリストのメタファーは、同書14章以降でも用いられている同様の建築用語「造り上げること、建てること (οἰκοδομή)」に繋がっていく⁸。14章1節以下は3章1-17節と密接に関

⁴ 「教会 (ἐκκλησία)」という単語は新約では114回用いられているが、そのうちパウロ書簡は44回、I, IIコリでは31回に及ぶ (Iコリは19回)。

⁵ Vgl. C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1996, S. 328. Iコリント書で教会に関する言及は14章に集中している。14:19, 23, 26, 28, 33, 35。

⁶ ロマ6:17. 16:17 参照。

⁷ 山田耕太『新約聖書の礼拝 シナゴークから教会へ』日本キリスト教団出版局, 2008年, 47-56頁参照。エフェ4:11, 使13:1, ヤコ3:1, デイダケー11-15参照。

⁸ Lindemann は、様々な問題を論じているIコリント書の中心テーマは「教会 (ἐκκλησία)」とそれを「造り上げること (οἰκοδομή)」に集約されると主張している。A. Lindemann, *Der erste Korinther-*

係している。パウロはIコリント書14章で4回「οικοδομή」, IIコリでも4回用いており、教会形成に関する文脈でこの言葉を好んで使ったと考えられる⁹。

- 14: 3 「預言する者は、人に向かって語っているのです、人を造り上げ、励まし、慰めま
す (οικοδομήν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν)。」
- 14: 5 「(略) 異言を語る者がそれを解釈するのでなければ、教会を造り上げるためには
(ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομήν λάβῃ), 預言する者の方がまさっています。」
- 14: 12 「あなたがたの場合も同じで、靈的な賜物を熱心に求めているのですから、教会
を造り上げるために (πρὸς τὴν οἰκοδομήν τῆς ἐκκλησίας), それをますます豊かに
受けるように求めなさい。」
- 14: 26 「(略) あなたがたは集まったとき、それぞれ詩編の歌をうたい、教え、啓示を語
り、異言を語り、それを解釈するのですが、すべてはあなたがたを造り上げるた
めにすべきです (πάντα πρὸς οἰκοδομήν γινέσθω)。」

名詞「οικοδομή」は、家 (οἶκος) を建てることに由来し、「(家などの構造物) を建てること」「造り上げること」, 「建築」のみならず、靈的に「人を建てる」「造り上げる」という意味も含んでいる。動詞「οικοδομέω」もIコリント書では6回用いられる (8: 1, 10, 10: 23, 14: 3-17)¹⁰。ここでパウロはおそらく、具体的な建築物を意味せずに、教会を形成する人を造るという抽象的な意味としてこの動詞を使用している。教会は具体的な建物であるより、イエス・キリストが土台として基礎づけられ (3: 9), 靈の賜物を持ち寄りつつ、互いに造り上げ、建て合うイメージをパウロは持っていたようである。このパウロの言葉から、当時の建築資材である石材をひとつひとつ積み上げていくようなイメージが読み手に立ち上ってくる。

Iコリント書12章で、教会に属する一人一人が「キリストの体」に結ばれ、互いに補い合うことを強く訴える。それぞれの靈が「全体の益」(12: 7) になるためである。このことを確認し、それぞれの賜物を携え、主体的に参加するのが礼拝であった (14: 26)。まさに礼拝は、「οικοδομή」を確かめ合う場である¹¹。そして、「愛が人を造り上げる (ἡ

brief, Tübingen 2000, 15-17.

⁹ その他、ロマ14: 19, 15: 2, Iコリ3: 9, IIコリ5: 1, 10: 8, 12: 19, 13: 10,

¹⁰ その他、パウロ書簡ではロマ15: 20, ガラ2: 18, Iテサ5: 11。さらに「上に建てる、建て上げる (ἐποικοδομέω)」は、Iコリで4回使用されている (3: 10, 12, 14)。

¹¹ 同様の主張が以下の書で見出される。「礼拝はοικοδομήを現実のものとする場である。つまり、

ἀγάπη οἰκοδομεῖ)」(8: 1) ことを認め合う場でもある¹²。Choi によれば「οἰκοδομή」を実現する礼拝を守るために、パウロは二つのことを要求している¹³。第一は礼拝において秩序を重んじること(14: 33, 40)、第二は参加者全ての者に理解できるもののあることである(14: 27 以下)。それゆえ、モノゴールではなくダイアログとして、互いが互いを造り上げることが求められている。一つ一つの石材として霊の賜物が重なり合って家(教会)を築き、その土台はイエス・キリストが支えている。パウロは分裂の危機に瀕するコリント教会に対して、以上のようなイメージ豊かな提言を書簡として送ったのである¹⁴。

まとめ

最後に、これまでの積義的考察を踏まえ、今日の教会における説教の意義について考えたい。もちろん、パウロはIコリント書14章で説教そのものについて意見を述べたわけではないが、14章の論述から説教のあり方を学ぶことができると考える。以下のようにまとめられる。まず、預言と異言の相違から分かることは、教会で語るべきことはダイアログであり、人に向かって語るべきである。時にそれは人の内に秘めたる事柄をあぶり出す批判性を携えている。そして、それは人を造り上げだけではなく、教会を造り上げる目的を担っている。説教は自己完結的なモノログになってはいけない。今日の教会の説教者が念頭に置くべきことを、パウロが残した言葉から学ぶことができるだろう。

教会(Gemeinde)のοἰκοδομηは礼拝の出来事を通して生じるといえる。」Vgl. S. B. Choi, Geist und christliche Existenz: Das Glossolalieverständnis des Paulus im Ersten Korintherbrief (1Kor 14), Neukirchen-Vluyn 2007, 161.

¹² Vgl. M.V. Lee, Paul, the Stoics, and the body of Christ, Cambridge 2006, p. 193.

¹³ Vgl. S. B. Choi, Geist und christliche Existenz, 163.

¹⁴ このようなパウロの提言がコリント教会で必ずしも好意的に受け止められなかったことは、IIコリント書に記された次のパウロの言葉から明らかである。「あなたがたを打ち倒すため(εις καθαίρειν)ではなく、造り上げるため(εις οἰκοδομήν)に主がわたしたちに授けてくださった権威について、わたしがいささか誇りすぎたとしても、恥にはならないでしょう。」(IIコリ10: 8)、「壊すため(εις καθαίρειν)ではなく造り上げるため(εις οἰκοδομήν)に主がお与えくださった権威によって、厳しい態度をとらなくても済むようにするためです。」(同13: 10)

[Review]

A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges

David N. Murchie
(マーチー デイビッド)

For those whose faith in the “liberal” Democratic Party was severely tested by George McGovern’s loss to Richard Nixon in the 1972 presidential election and finally put to rest as Democrats meekly accepted the shamefully bogus victory of George W. Bush over Al Gore in 2000, Chris Hedges’ *Death of the Liberal Class* may not provide much in the way of solace, but it will illuminate historical developments behind the metamorphosis of the Democratic Party into an instrument of the elite power and money brokers who had, also, long since had their way with the Republican Party. Faithful Democrats during this period of their Party’s decline could have been forgiven for not being terribly certain about what was meant by the term “liberal,” as in the “liberal” Democrat Party vs. the “conservative” Republican Party.

Hedges’ book is a kind of intellectual pilgrimage through the history of social and political liberalism in America. Though the origins of liberal thought lie in the Renaissance and Reformation, liberal principles became more definitive as social and political norms in the 18th and 19th centuries when liberal principles stressed, for example, the importance of individuals over classes, and of individual liberty as a social good. As David L. Edwards has pointed out, liberty took form in the rights to establish free political institutions, to practice freely religions of choice, and freely to express oneself intellectually and artistically. As 20th century political and economic systems developed in their extent and complexity, adjustments to the meaning of the term *liberal* were made in response to the rise of state systems such as fascism and increasingly dominant economic systems. Twentieth century American liberalism came to see government as a tool for protecting minority rights and for alleviating the ravages of a non-egalitarian society. As Edwards has further noted, the difficulty of accomplishing these liberal goals led to the championing of pragmatically less-demanding social values such as tolerance, rationality, minority rights generally considered, and the right to participate fully in the social and political life of the nation.

Hedges explains historically how modern liberalism differs from classical liberalism. A key factor in the divergence between the two has been the decline of radical voices and movements. The radicalism of Walter Rauschenbusch’s Social Gospel Movement and the anarcho-syndicalism of Bill Haywood and the Industrial Workers of the World (IWW) which

sought to emancipate the working class from the bondage of capitalism were shattered by World War I, as the mass propaganda disseminated as part of the war effort enervated the capacities and appetites of the intellectual community for reason-based evaluation and critique. In other words, miseducation came to replace education. Intellectual debate gave way to popular appeal. As Dwight Macdonald has remarked, “communication to a large audience is in inverse ratio to the excellence of a political approach.”

It was a dark time for rational critique. When cultural trends and movements stoop to embrace simplistic solutions as substitutes for dealing with complex ideas, unfamiliar ideas and new ways of thinking are nudged out of the conversation. As American liberalism evolved in the first half of the twentieth century, it ceased to offer any serious critique of capitalistic structures in America, and, perhaps even more irresponsibly, American liberals also failed to oppose the purging of radical voices that took place in the 1940s and 1950s. Indeed, many prominent liberals and liberal organizations collaborated with the purges. Even the staunchly leftist Americans for Democratic Actions (ADA) were complicit in the vicious, right-wing attack on Henry Wallace. Hedges points out that many liberal organizations succumbed directly or indirectly to the witch hunts—even established groups like the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), the American Civil Liberties Union (ACLU), ADA, the American Association of University Professors (AAUP), and the American Committee for Cultural Freedom. Even unions, and in particular, the AFL-CIO, succumbed to the purges of radical voices. With the simplistic and fanatical anti-communism came the suspension of liberal sacred cows such as freedom of speech and the right to organize. One of the most destructive pieces of legislation for unions in American history, viz., the Taft-Hartley Act (1948), rolled back gains made by labor during the New Deal era. For example, the legislation made jurisdictional strikes, wildcat strikes, and secondary boycotts illegal; it further forbade secondary picketing, closed shops, and monetary donations by unions to federal political campaigns. Union leaders were forced to sign noncommunist affidavits. In short, because of Taft-Hartley, labor was decimated by the corporate state. By virtue of its uncritical acceptance of the deceptive propaganda of the corporate state, liberals gave up many rights and privileges that had been guaranteed by the US Constitution and Bill of Rights. Of such was the power of illusions created by the propaganda of America’s power elite.

One of the author’s most powerful examples of the corporate state’s power to destroy dissent is his recounting of the threat posed by artists to corporate dominance and the successful attempts of the American government and private corporate power to silence that artistic critique. It is a story of the daunting power of capitalism to emasculate social, artistic, and political forces. Hedges focuses on the theater dimension of the arts, but the same could be said about other dimensions such as painting, sculpture, music, *et al.* Of particular significance in this regard is the Works Progress Administration’s (WPA) Federal Theater Project which fostered an exceptional number of creative works that would not otherwise have seen the light of day. Many of these projects, however, constituted powerful critiques

of political, economic, and corporate institutions. For example, one of the most interesting projects funded by the project was that of the “Living Newspaper.” The *Living Newspaper* was, in the words of playwright and director Karen Malpede,

an indigenous form of documentary drama dramatizing hot-button subjects of national debate. *Triple-A Plowed Under, Power, One-Third of a Nation, Spirochete*, were researched by journalists, written by dramatists, acted by huge casts with full orchestras and explored the struggle of farmers, the debate over the Tennessee Valley Association’s plan to bring subsidized electricity to the rural South ; the reasons behind the housing crisis—“One-third of the nation is ill-housed, ill-fed,” President Roosevelt had said—the race for the cure for syphilis. Labor intensive, provocative, using and inventing all sorts of non-realistic acting and staging techniques, the Living Newspapers, a new form of theater, were precursors of American 1960s experimentalism, documentary and collectively created political theater. (Quoted in Hedges)

As Hedges explains, the *Living Newspapers* were “wildly popular.” Unfortunately, however, the success of the project also turned out to be its undoing. Its bold statements and popularity with the broader populace drew criticisms that it was a breeding ground for communism. Many who opposed Franklin D. Roosevelt’s New Deal social programs accused FDR of allowing communists to infiltrate the government through their participation in government programs like the Federal Theater Project. The program was shamelessly maligned by a congressional committee, and eventually the Federal Theater Project was killed. At the very least, the Federal Theater Project showed the power of the arts successfully to critique the power elite of American society. As Hallie Flanagan commented in retrospect,

If this first government theater in our country had been less alive it might have lived longer. But I do not believe anyone who worked on it regrets that it stood from first to last against reaction, against prejudice, against racial, religious, and political intolerance. It strove for a more dramatic statement and a better understanding of the great forces of our life today ; it fought for a free theater as one of the many expressions of a civilized, informed, and vigorous life. Anyone who thinks those things do not need fighting for today is out of touch with reality. (As quoted in Hedges)

Though the Federal Theater Project was scuttled, the spirit behind such creative drama was revived during the period of the Vietnam War in the many anti-war productions of that time. The problem these productions faced was the need to raise money on their own, which meant that the productions often had to be careful not to offend potential donors, a worry that can understandably curb the free spirit and creativity that are the driving force of artistic productions. Such funding problems tend to cause artists to shy away from works that express social and political commentary, encouraging them, instead, to focus on productions that are non-political, non-critical, or self-referential. Hedges sums up the problem well in his comments on an exhibition at the Museum of Modern Art (MOMA) in New York that clearly illuminated the difference between “an artistic movement that was, on one hand, integrated into social democracy and sought to eradicate the barriers between craftspeople

and artists, and on the other, an artistic [sic] movement that served its elitist needs.” A German exhibit illustrated the former, while the latter was illustrated by a collection of mostly postwar American art that was “flat, sterile, and self-referential.” Hedges remarks,

The iron control of the arts is vital to the power elite, as important as control of the political and economic process, the universities, the media, the labor movement, and the church. Art gives people a language by which they can understand themselves and their society. And the corporate power structure was determined to make sure artists spoke in a language that did not threaten their entitlement.

The liberal class has gradually relinquished its position as a critic of the economic, political, social, and intellectual features of twentieth century life that are so critical to the life of any truly liberal society. Much has been lost and recovery of that earlier vitality is, sadly, not to be expected. Key words for Hedges’ historical analysis of 20th century thought include *illusion*, *distraction*, *lies*, *mythology*, *mediocrity*, *moral hollowness*, *sterility*, and *uncritical*, to offer only a few examples of his interpretive conclusions. No doubt reflecting the author’s seminary background, Hedges’ discussion has a noticeably prophetic tint to it. Though he is conversant with biblical and Christian sources, his critical stance is a kind of secularized version of Old Testament (OT) prophetic understandings of justice, love, wisdom, and truth. Drawing upon New Testament (NT) sources, Hedges speaks favorably of the Christian understanding of Christ-like sacrifice. However, he suggests implicitly that this Christ-like sacrifice has been turned on its head in contemporary Western Christianity, where we see a bastardized (“realistic”), interpretive return to OT sacrificial systems in which, by our choice, others are sacrificed that we ourselves might continue on our own pilgrimage, as opposed to giving our lives that others might live, an idea which receives little quarter from those of the self-consumed and self-serving Christian Right who appear to grasp little more than the force of their own mythical interpretations.

Hedges is much concerned with the absence of critical thinking in contemporary political thought and the resulting dilution of truth and dependence on mythologies that are continually trumpeted by the “power elite” to justify their self-serving aims and to stifle those who would challenge those aims. Whereas general intellectual inquiry (in all its subversive glory) should be deconstructing such mythologies, contemporary liberalism offers little of that kind of debate. Citing Noam Chomsky and Julian Benda, in a statement that could be a sub-theme for his book, Hedges formulates the key problem as a competition between two sets of principles, viz., power and privilege on the one hand, and truth and justice on the other. As Benda explains, one cannot have both ; i.e., when one goes up, the other goes down.

At the heart of the problem of a people overcome by illusions and the distractions of a social and political system that survives with only the bare trappings of democracy and is fully committed to the financial and social empowerment of the elite classes, is the denigration of reason. It is interesting how the ruling parties (Republicans and Democrats) in the United States (US) are able to distract citizens (the latter who continue to think they live in a

democracy) by these parties' openly collusive and even fascistic activities with cooperative corporate and media concerns. A good example of this is the national electoral charade that every two years causes people to think they have some say in what happens in their nation's political life ; that this is clearly not the case was eminently proven by the successful legal manipulations of the Republican Party in the first George W. Bush election when the Republican-leaning US Supreme Court gave the election to Bush in preference to recounting the ballots in a close election in Florida, arguably the worst Supreme Court decision since the notorious Dred Scott decision of 1857. The tragic result of such irrational illusions of the citizenry is captured well by Sheldon Wolin's idea of "inverted totalitarianism" (*Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*), which speaks of a totalitarianism that is neither a conceptualized ideology nor an objectified public policy. Rather, *inverted totalitarianism* denotes a totalitarianism that develops among citizens who are unaware of the deeper consequences of their actions or inactions. Of such is the increasingly totalitarian nature of American society as engendered by private, corporate power in the US. As Wolin puts it, "The emergence of the corporation marked the presence of private power on a scale and in numbers thitherto unknown, the concentration of private power unconnected to a citizen body."

In spite of a few positive signs of protest and critique during the period, Hedges is critical to the point of despair of the radical upheavals of the 1960s in America. Though many opposed the US's war in Southeast Asia and even spoke out against it, many were corrupted by the same hedonism that affected previous counterculture movements such as the Beats. Unions offered little help, with George Meany of the AFL-CIO backing the war. The New Left sought support in Mao, Stalin, and Trotsky but often gave in to the temptation to use violent means to express their opposition. Well-known groups like the Black Panthers, the Nation of Islam, and the Weather Underground were effective, but often in violent ways. Furthermore, their connection with working class people was, on balance, negligible. Most groups followed the road of disengagement or, as Hedges puts it, "self-indulgent disengagement" that involved drugs, occultism, Zen Buddhism, I Ching, *et al.* In short, for such groups the "self" became the center of concern, not the society in which they lived. To put it a bit more crassly, the 60s counterculture was always "in tune with the commercial culture."

Radical politics did not completely die in the latter half of the twentieth century, but it was successfully marginalized by pressures from the power elite and hobbled by its own inertia. Though few, radically critical voices did survive. There were Daniel and Philip Berrigan and Dorothy Day of the Catholic Church, William Sloane Coffin of the Protestants, and anarchists like Dwight Macdonald and Murray Bookchin. Bookchin decried, in Hedges' words, "the transition from street protestor to grant applicant." According to Macdonald, the problem of the liberal class was its faith in the inevitability of human progress. Another problem with the liberal class, however, was its separation from radical movements and the consequent loss of new ideas. Late twentieth century movements have, in many ways,

become movements unto themselves. While tolerance can be an important virtue, it can also be a way of opting out of responsible critique. As Russell Jacoby has remarked, “Pluralism . . . has become the opium of disillusioned intellectuals, the ideology of an era without an ideology.” (Quoted in Hedges) Careerism has also done much to encourage self-censorship among intellectuals. When tenure is on the line and dependent upon “fitting in,” the repercussions of speaking truth to power may be more than most faculty want to face. The willingness to sacrifice one’s public reputation in order to speak the truth in critical response to the immoral acts of the power elite takes courage that has not been abundant in recent years. Few there are that are willing to take the path trod by those like I.F. Stone, Howard Zinn, or Ralph Nader, to name a few. Radical journalist and scholar Stone was suspicious of victories, uneasy at the idea of a Movement, and convinced that “every government is run by liars.” Historian Zinn has been castigated by traditional, academic historians for writing his “history from below,” i.e., history as experienced by regular people rather than history about the great and powerful. His antiwar activities and vigorous support of the civil rights movement resulted in Federal Bureau of Investigation surveillance of his comings and goings. Zinn was guilty of believing that a government should serve its people. He felt that if the government did not serve the people, it should not be obeyed. In his own words, “to be patriotic, you may have to be against your government.” Nobody knows how many lives have been saved and injuries prevented by the work of Ralph Nader since he established the Center for Auto Safety (the first of many such consumer protection agencies) in 1970. His dogged pursuit of legislation to benefit and protect consumers has been going on for a half a century. Nevertheless, in recent years Nader has declined as a major force in American life due to the refusal of the commercial media to interview him or even to consider the fruits of his work in their “news reports.” From the government’s side, President Ronald Reagan was successful in gutting 20 years of legislation that Nader had fought for and seen passed by Congress. In recent years, Nader has become a pariah who is continually prevented from having a national voice by both the government and the media. As Hedges explains, “a culture, once it no longer values truth and beauty, condemns its most creative and moral people to poverty and obscurity. And this is our destiny.”

Hedges concludes that “we are living through one of civilization’s seismic reversals.” The ideology of globalization has imploded. In the matter of climate change, those of the power elite and those who fail to critique them are living on the illusion that “our secular god of science will save us.” Hedges is not a prophet of hope ; it is not his intent to offer some salvific solution, secular or otherwise. Rather, he is arguing for living the life we have with integrity. Though we face destruction and should expect defeat, we can nevertheless confirm our integrity through our *resistance* to the powers that are leading us to destruction. Our victory will be a victory of truth and justice over power and privilege ; our redemption will be the redemption of a remnant that must be satisfied with having done what was right in the face of overwhelming opposition. Such an approach does not deny the possibility of future hope ; it just says, don’t count on it. Hope lies in truth and justice, regardless of how

successful we are in pursuing them. As the OT prophets might have phrased it, hope depends on the integrity of our response to current events. Perhaps the author would agree.

This is a powerful book. For those who have wrestled conscientiously with the decline of liberal thought and influence over the past several years, the book offers historical answers to queries about just what has happened to bring us to our current point in history. The book will probably challenge its readers more than give them new information, though many may find plenty of the latter. Now is a time for rational, creative, and humanitarian thinking about love and justice. A serious reading of *Death of the Liberal Class* could well get the process going. The book is both well-written and readable. The author offers numerous sources in the text for further study by those who wish to explore further the implications of any of his points or historical discussions.

- (40) AaO, 300.
- (41) Ebd. 例えは、個別的には、KD I/2, 1983, 387f. の義認条項による人間の宗教の批判を参照。
- (42) Ders. KD IV/1, 589
- (43) AaO, 588.
- (44) これについては、R. Schwarz, *Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche*, ZThK, B10 (1998), 14-46. を参照。
- (45) Ebd.
- (46) M. Luther, *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5, 543, 13-21 : «…… non solum res, sed et usum rerum exprimit. Multi enim Christum praedicant, sed ita, ut usum et beneficium eius nunquam intelligant aut dicant, ut facit vulgus illud concionatorum, qui non nisi historias Christi praedicant, dum optime praedicant. At non est christiana praedicatio, si historice Christum praedices, non hoc gloriam dei praedicare est. Sed si docueris, historiam Christi eo pertinere, ut nobis prosit creditibus ad iustitiam et salutem, ut non sibi, sed nobis omnia fecerit voluntate dei patris, et omnia, quae in Christo sunt, nostra esse sciamus». Vgl. aber auch 《ders.》, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*, 1519, WA2, 113, 5-114, 4 : 《ders.》, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, WA 7, 29, 7-30, 30.
- Melancthon によつて起草された《Apolgie der Confessio Augustana》も参照。「それゆえ、神の前に敬虔で、義とする信仰は、わたしは、キリストがどのようにして生まれ、苦しんだかという諸々の歴史 (die Historien) を知っている (そのようなことは悪魔も知っている) と、どうようなものではなく、次のような確信ないし心からの確かで強い信頼である。つまり、それにより、わたしの功績なしに、仲保者キリストを通して、罪の赦し、恵み、そしてあらゆる救いがわたしに提供される神の約束を、わたしは心全体で、確かで真実であると思なす。そして誰も、それは諸々の歴史の単なる知識にすぎないと思ひ違ひをしたりしない。わたしはここで、こう付け加
- (47) BSLK 511, 23-26.
- (48) Vgl. M. Luther, *Enarratio des 51. Psalmi*, 1532, WA 40/II, 328, If. : 《ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator ……神学の本来の対象は、罪ある、そして失われた人間と、義とする神と救済者である》。「この理解については、G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in : 《ders.》, *Lutherstudien*, Bd. 1, 1971, 221-272. を参照。
- えておきたい。つまり信仰は、わたしの心全体がキリストの宝を受け入れることである。信仰は、わたしの行為でも、わたしの贈り物でも、贈与でもない。信仰は、わたしの業ないし準備でもない。そうではなく、神がわれわれに贈り、われわれに与えるのであって、われわれが彼に贈り、彼に与えるのではないこと、そして神がキリストにおける恵みのすべての宝をわれわれに注ぎかけること、心は慰めを覚え、そしてその「こと」を完全に信頼する」(Apol CA IV, BSLK 169-170, 11)。

キリスト教の教理の記述のための、むしろ内容にふさわしい「中心命題」を提供できるのかどうか」を「真剣に」(a.o., 101)検討した。しかしこの議論は Kahler の論証を完全にひっくり返している。

Kahler は、義認論はエキュメニカルな規範に反対する規範ではないのかと疑う、ありうる異論を明白に退け、義認論はまさに古代教会の信仰告白の適切な解釈へと導くことを指摘した。Kahler の「視点」は、今日おそらく時代遅れとみなされる」との Saarinen の推測に対しては、この関連で Kahler が提示している次のような所見を引用しておくかなければならない。つまり「このやり方に関する浅薄な検討にとつて」それは依然として「一面的な教派主義のようみえる。……その誠実さと綿密さは神学にエキュメニカルな性格を保証する——しかもそれが、信仰告白の一貫した欠陥を拒絶するようになるとやむを得ない」(M. Kahler, a.o., 70)。——Saarinen は、「共同宣言 (GE)」の若干の弁護者たちにおける判断基準の概念の取り扱いに対する「Jünger の批判」に「事柄に即して対抗するために」(R. Saarinen, a.o., 89)、彼の論文を起草した。彼は、フィンランドの福音主義ルーテル教会の監督会議が GE 8 に関して下した「解釈学的決定」(これは、フィンランドの監督会議 (NF: V/1997) が教会会議 (16.9.1997, 12) に提案したものである。なお、本書における引用は、そのドイツ語訳からの引用。)に同意しつつ、それを引き合らしに出している。それによると、「義認論の唯一無比性のルター派による強調は、…キリスト教信仰の内容は義認論に《要約》されうるという仕方では理解されてはならない」。誰がそのようなことを考えたであろうか。ルター派の監督たちは、この「解釈学的決定」を次のように根拠づけている。「なぜならルター派の人びとは、「あらゆる信仰の真理の文脈と重要性を否定しないからである」。こうしてこの文書では、新プロテスタンティズムに特徴的なこのような狭隘化が間接的に回避されている」。Saarinen は、新プロテスタンティズムに對してなされたこのような影口⁽³²⁾、つまり「還元主義的……理解が……EKU/VELKD における若干のルター派の神学者たちによる討議のなかでも主張されている」(R. Saarinen, a.o., 102f.)とみてゐる。

わたしは、自分のことが言われていると推測している。フィンランドの監督たちや R. Saarinen には、義認条項の《判断基準としての機能》のこのような《要約》は、初めから不必要で不可能なものとされたことは、明らかではなかったのだろうか。もしも「キリスト教信仰の内容が義認論に要約される」とすれば、何の目的で、義認条項はさらに判断基準として用いられるのだろうか——次のような Saarinen の主張 (a.o., 101 Anm. 71) に、わたしはまったく途方にくれてしまふ。彼によると、わたしは「世界のキリスト教界」において、義認条項の重要性に関するルターの有名人の言葉 (前掲、注 6 を参照) が十分に知られていない」ことに不平をもらしている。しかし Saarinen によると、「それと反対のことが起こっている」。わたしは、Saarinen によって引用されたわたしの論文の、彼によって彼の主張の典拠として指示された頁 (E. Jünger, *Um Gottes willen — Klarheit*, 400) を何度も読み返してみたが、わたしが鳴らしていると想定された不平を示唆するものはみつからなかった。論文全体においてもこのような暗示はみられない。今やこれはもちろん、「Jünger の批判に、事柄に即して対抗する」には、あまりに奇妙な方法である。

(32) M. Kahler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 69.

(33) K. Barth, *KD IV/1*, 576.

(34) a.o., 577.

(35) *Ebd.*

(36) a.o., 578.

(37) a.o., 589. 《和協信条》は、すでにパウロ (一コリ五・六、ガラ五・九) を引き合いにだして、パン種の譬えを用いていた。「この条項についてパウロは特に、「わずかのパン種が生地全体を酸っぱくする」と語っている。それゆえ彼は、この条項のなかで排他的用語を非常に熱心に、そしてまじめに強調している」(FC, *SD III*, BSLK 916, 34-917, 2)。

(38) K. Barth, *KD/1*, 135.

(39) a.o., 136.

- Sicht auf die katholische Kirche, EK31 (1998), 446-448. v. E. Busch, Ein Wort zur Versöhnung: Die Debatte um die Rechtfertigungslehre aus reformierter Sicht, NZZ Nr. 199 vom 29./30. August 1998, 33. にちいりつ繰り返された。Molmann も Busch も、バルトの命題の要求を義認論の宗教改革的理解と対比する努力を行っていない。そのかきりで、それらは依然としてバルト自身の詳論にはるかに及ばない。
- (8) Vgl. oben S. 13, Anm.1 (本書、第二章、注(一))
- (9) K. Barth, KD IV/1, 582.
- (10) AaO, 583f.
- (11) AaO, 584.
- (12) W. Kasper, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, Katholische Nachrichten-Agentur-Ökumenische Information 32 vom 12. August 1997, 5-7, 6.
- (13) G. Ebeling, Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist, in: 《ders.》, Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentalthologie, Soteriologie und Ekklesiologie, 1975, 316-348, 355. この問題に「こゝに」E. Jungel, Um Gottes willen—Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels — aus Anlaß einer ökumenischen 《Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre》, ZThK 94 (1997), 394-406. を参照。
- (14) K. Barth, KD IV/1, 584.
- (15) AaO, 585.
- (16) E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze, 12.
- (17) K. Barth, KD IV/1, 585.
- (18) AaO, 582f. Barth は「このような時代として次の時代を挙げている。アウグスティヌスがペラギウス主義と戦った時代。宗教改革とその戦いの時代——彼らは、「しばしば語られる」恵みの」の礼典主義的かつ道徳主義的誤解」と戦った。「覚醒」の時代——彼らは、「啓蒙主義の救済理解の世俗化に対し」「真に必要な「反動」を示した。
- (19) しかし「こちらにわれわれ自身の時代も」、そのようなひとつの時代であろう——それによって二十世紀の諸々の神学的逸脱に「対抗しよう」と著が、「まさに義認論のなかに成長していることをみいだして」(AaO, 583)、「人びとは喜ぶに違いない。これらの例から明らかなように、バルトは、義認論に認められる「まったく特別な機能」を戦いの教理の機能——彼自身が「攻撃と防衛」(ebd) について語っている。——として規定している。
- (20) AaO, 584.
- (21) AaO, 583.
- (22) Ebd.
- (23) AaO, 584.
- (24) AaO, 588.
- (25) AaO, 583.
- (26) Ebd.
- (27) Ebd.
- (28) Ebd.
- (29) Ernst Wolf の論証は「いずれにせよこの決まり文句によって決して成就されなく。
- (30) K. Barth, KD IV/1, 581.
- (31) M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, 1905³ (Nachdruck 1994), 67 — R. Saarinen の論文 (Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung, KuD44 [1998], 88-103) は Kähler の詳論を「たゞ正しく取り扱って」つこう。なぜ Saarinen は「Die Wissenschaft der christlichen Lehre」の Kähler 自身によって編集された最終版ではなく、第二版を引き合いに出すのか、その理由はたしかによく分からない。彼の Kähler 解釈は完全に的外れである。彼によると、「Kähler 自身が……彼の方法の教派主義的特徴を自覚して」いた、そして「それゆえ」「義認論の代わりに、例えば「エキュメニカルな信仰告白」が、

ち義とし、そして救う神と、罪ある、そして失われた人間を説明する。義とし、そして救う神と、罪ある、そして失われた人間の関係は、ルターによると、正しい神学一般の本来の対象でもある。⁽⁴⁶⁾

注

第一章

- (1) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe* (KGA), hg.von G. Colli und M.Montinari, Bd IV/2, 1968, 65. Siehe dazu unten S. 31f.
- (2) M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Titemann*, 1537, D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe [WA]) Bd. 39/I, 205, 5: «Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.»
- (3) M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in: «ders.», *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, 1962, 503-603.
- (4) くつらう語らは、顔を伏せむ、そのひとの対向者はもはや彼の目をみまへむがゆゑなり、くつらう意味。創世記四・七のち、反対に、顔をあげて、人言をたてしむ。
- (5) EG99.

第二章

- (1) Vgl. E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, in: «ders.», *Peregrinatio*, Bd. 2: *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, 1965, 11-21.
- (2) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSLK),

1992^{II}, 415, 21f.

(3) M. Luther, *Der 117. Psalm ausgelegt*, 1530, WA 31/I, 255, 5-10.

(4) «Ders.», *Warnung an seine lieben Deutschen*, 1531, WA 30/III, 319, 14-16. 類似する諸定式が「ガラテヤの信徒への手紙・註解」にみられる。「もしも義認の条項が放棄されるならば、キリスト教の教理全体も同時に放棄される (amisso articulo iustificacionis amissa est simul tota doctrina Christiana)」(Gorfer *Galatereprielcommentar*, 1535, WA 40/I, 48, 28f.)。「もしも義認の条項が力を失うならば、すべてのものが力を失う (iacente enim articulo iustificacionis iacent omnia)」(aaO, 72, 20f.)。「それゆゑ義認条項に関しては、いかなる冗談も存在しなむ (ideo non est iocandum cum articulo iustificacionis)」(aaO, 201, 27)。よして「……もしもこの条項が立つならば、教会は立たず、もしもこの条項が倒壊するならば、教会は倒壊する (isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia)」(In XV Psalmos graduum, 1532/33, WA 40/III, 352, 3)。「ゆゑに典拠を増やすのは容易なり、ゆゑに Th. Mahmann (Art. *Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*, RGG⁴, Bd.1, 1998, Sp. 799f.) にゆゑ、articulus stantis et cadentis ecclesiae に関する用語法の起源は Franz Turretini に在り。Mahmann にゆゑ、この用語法が異常に広がることに貢献した。Friedrich Loofs による「失敗」つまりこの用語法の起源に関する研究の失敗」ゆゑ (vgl. E. Loofs, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*, ThStKr 90 [1917], 323-420)。

(5) BSLK 159, II, 4-15.

(6) M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Titemann*, 1537, WA 39/I, 205, 2-5. «Articulus iustificacionis est magister et princeps, dominus, rector et index super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.» ゆゑに典拠を増やすのは容易なり、ゆゑに

(7) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (KD), Bd. IV/1, 1982⁴, 588. マンテの語彙は J. Molmann, *Ökumene unter dem Kreuz*, *Evangelische*

トを歴史的に説教するにすぎないとすれば、それはキリスト教の説教ではない。それは、神の榮譽を告知していない。神の榮譽を告知することになるのは、キリストの物語 (Geschichte) が次のことに関連していることを、汝が教えるときである。つまりキリストの物語 (Geschichte) は、信仰するわれわれの義と救いのために必要なものであり、「したがって」キリストは自分自身のためにではなく、われわれのために、父なる神の意志を通してすべてのことを成し遂げたのであり、その結果、われわれは、キリストのうちにあるすべてのものがわれわれに属することを知らるのである」⁴⁶。

ルターは、伝統から、一種の《諸事実の再構成》としての《キリスト論》を知っている。そして彼は、このキリスト論的《諸事実の再構成》に対し、それがすでにそれ自体《正しい》キリスト論であるとするために、まさに異論を唱えている。ここでは、神と人間について（つまり、その人格的一致における神的本性と人間的本性について）キリスト論的に論じられているにもかかわらず、諸事実の再構成のなかで、すでに神について《正しく》、そしてすでに人間について《正しく》語られているということは、真実ではない。むしろそのことが初めて起こるのは、むしろ次のような場合である。つまり「キリストの諸々の物語 (Historien)」が、信仰者の《義》と《救い》のために《すでに起こっている》もの

として捉えられるという具合に、それらが教えられ、そして説教されるときである。義認論は、イエス・キリストの存在に、彼の行為と苦しみに、救済論的に重要でないものは《何もない》ということを明確にする。われわれは時間的にも次のように定式化することができる。つまり、神の子と同一である人間イエスの歴史 (Geschichte) は、まさに決して《過去の》歴史ではなく、それは《過去のもの》として《現在の》であり、そして現在に《影響を及ぼす》。義認論は、イエス・キリストの人格における神性と人性の人格的一致の《事実》を越えて、その一致の救済論的結合力を明確にする。しかもそれは、神一人の《存在》に属する救済論的結合力である。われわれはまたそれを時間的に次のように定式化することができる。つまり、義認論は、当時そこで起こったことをその都度の現在と関連づける。したがってルターは《小教理問答》のなかでイエス・キリストに対する信仰を、彼の《今ここで、わたしに関わる》人格に対する信仰として説明した。すなわち《イエス・キリスト、真の神、……そして真の人間でもある方が、……わたしの『主』である》⁴⁷。義認論が、イエス・キリストは《われわれのため》におられると言うかぎりにおいて、それは《彼が誰であるか》を語っている。したがって義認論はキリスト論に何ら新しいことをつけ加えない。しかしそれはキリスト論の根本を究明し、それがそこでみいだすものを説明する、すなわ

したがってわれわれは、バルト自身の論証のなかでも再構成することの困難な二者択一——《教会が立ち、また倒れる条項》は、義認論ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白であるという二者択一——を視野に入れつつ、「《それこそ》、結局は、《ルター》の見解でもあったということは、おそらく証明することができるであろう」とする彼の推測に同意することはできないであろう。しかしわれわれは、バルトが義認論の《まったく特別な機能》について積極的に詳述したことを視野に入れつつ、また彼がキリスト論のなかですでに義認条項を貫徹したことと、その主張の仕方を視野に入れつつ、それは事実「《ルター》の見解でもあった」と言わなければならないであろう。

《教会が立ち、また倒れる条項》は、義認論それ自体ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白、「われわれのための、われわれに対しての、そしてわれわれと共なる《彼の》存在、《彼の》行為に対しての認識」⁴³であるとするとバルトのあの不幸な二者択一を視野に入れつつ、まさに、われわれのための、われわれに対しての、そしてわれわれと共なるイエス・キリストの存在と行為について語ることが義認論の機能である、と主張することができる。義認論による説明のなかで、キリスト論はそもそも初めて事柄に即したものとなる。キリスト論は、義認論として、《事柄に即した》キリスト論になる。なぜなら「事柄それ自体」だけでなく、その

正しい「使用」も、キリスト論の「即事性 (Sachgemäßheit)」に属するからである。すなわちその使用は、事柄それ自身が要求するものだからである。

したがってルターは、種々の観点の場合と同様に、やはりキリスト論の事柄 (Sache) を視野に入れつつ、事柄の《使用》はキリスト論に属すること、もしも直ちにその事柄の使用が共に考えられていないとすれば、その《事柄》は正しく教えられていないことを激烈に強調した。ここでも肝要なのは、イエス・キリストの神的本性の崇高な諸属性の放棄 (ケノーシス——フィリピ二・七) に関する正しい理解をめぐる論争のなかで、テュービンゲンの神学者たちが後にギーセンの神学者たちに対して主張したこと、すなわち、使用なしには、いかなる所有もない！ということである。

ここでルターの有名なテキスト《Operationes in Psalmos》のなかの一文(一)を挙げておこう。それは、詩篇一八(ないし一九)のなかで語っている聖霊に言及している箇所である。「彼は、諸々の事柄 (res) だけでなく、それらによってなされる使用 (usus) について語っている。なぜなら多くの者はキリストについて次のような仕方です説教するからである。つまり「彼らは、彼のやり方と彼の恵みの業を認識せず、話題にもしない——あの説教者たちの多くは、彼らが最良の説教をするときでさえ、キリストの諸々の物語 (Historia) 以外の何も説教しない。しかし、汝がキリス

らにバルト自身がもう一度こう述べている。「罪ある人間にとって《神》とは何か。人間のためにおられる神の前において、罪ある《人間》とは何か。この問いに対する答えによって、共同体の根拠、信仰の確かさは立ち、また倒れる。義認論は、この前提についての問いに答えを与えようとするのである」⁽³⁶⁾。したがってそのなかで、神についての神学的に適切な理解、人間についての神学的に適切な理解、そして神と人間の間の支配的関係の神学的に適切な理解が決定される。そしてまさにそれゆえに、バルトによると、それは他の《すべての》神学的問いにとって「一種の《パイン種》として決定的に重要なのである」⁽³⁷⁾。

そしてたしかに、カール・バルトの『教会教義学』のなかにおいても、決して、和解論の唯一の救済論的相が論及される場合のみ、義認論が考慮されるという具合にはなっていない。バルトはむしろ、特に古プロテスタントの正統主義において遵守されたやり方、つまり「イエス・キリストに関する独自の、それ自身において完全に完結した一章、すなわちいわゆる《キリスト論》を頂点に置く」⁽³⁸⁾という方法を、次のように明確に批判した。つまりこのように分離されたキリスト論においては、イエス・キリストが「われわれ人間にとって何であり、彼が何を意味し、何を行い、そして何を遂行するのか」、これらすべてのことが「まだみえないか、あるいははるか遠くによくみえるだけであり」、その

結果、このように分離されたキリスト論は、「彼の現実存在のわれわれに対する影響」を叙述することができるようになるために、再び「相対的に独立した「救済論」と「教会論」によってまず補足されなければならない」⁽³⁹⁾。この批判に対応して、バルトの和解論においては、事実すでに、イエス・キリストの人格、生涯、そして職務に関する詳論のなかで、義認論が使用されている。《われわれに代わって裁かれた者としての裁き主》という表題のものでいわゆる《キリスト論》のただなかで、「その力のなかですべての人間の宣義 (Gerechtersprechung) が……成し遂げられる」イエス・キリストの「義なる行為」ないし「服従の行為」が論じられる⁽⁴⁰⁾。これらの詳論を視野に入れつつ、首尾一貫した仕方では、バルトはこう宣言した。「これ以上のすべての神学は、この……《十字架の神学》に依拠しており——和解論に先行するすべての神学もすでにたしかにこの《十字架の神学》に依拠していた。……この狭い門のそばを通りすぎることはできない。この狭い道と並ぶ、他の道は存在しない」⁽⁴¹⁾。

宗教改革者たちもこのことを正確に捉えていた。義認条項においてルターが、それがすべての教会論を保持し、そして導くことを確認するとき、この狭い道のことと考えられている。もちろんこの道は、バルトが正しく強調したように、「キリスト教的認識の豊かさの自由な展開を」排除せず、「促進する」⁽⁴²⁾。

きあるいは後書き」として考察されているのかどうかを問うべきである。われわれは、義認論を『プロテスタントイズムの実質原理』として布告したルター派の擁護者たちに対しても、このようなことを主張することは難しいであろう。今や現実に、徹底的に、そして完全に、『福音主義の基本条項』としての義認条項に基づいて叙述されたマルティン・ケラーの『キリスト教の教理』(『Wissenschaft der christlichen Lehre』)を、**労をいとわずに**研究する者は、この条項がその体系的機能を展開していることを確信することができる——しかもその際、「他のすべてのもの」がなお単なる「前提ないし帰結、前書きないし後書き」として取り扱われることはなかった。さらにケラーは、義認条項において問題になっているのは、「そこからわれわれが論理的首尾一貫性をもって、先行する正確な知識をもたずに、キリスト教的認識の全体と個々の内容を取りだすことができる」「いわゆるひとつの原理ではない」ことを、明確に指摘している。ケラーによると義認条項は、むしろ、同時に「支配的中心点(central beherrschender Mittelpunkt)」でなければならぬ「出発点」として考察される。「この中心点から、あらゆる点と結ぶ線が自然に、そしてひとりでに引かれる」⁽³¹⁾。さらに注目し値するのは、ケラーがこのような教義学のエキクメニズム的な性格をもはっきりと強調し、『一面的パウロ主義ないしプロテスタントイズム』に対す

る疑惑を取り除いたことである⁽³²⁾。

さて、次にバルトによる義認論の実質的規定について考えてみよう！『教会教義学』においてこの教理には、「死者からのイエス・キリストの復活においてわれわれに明らかになる、……神の裁きのなかで執行される『判決』をその積極的な意味で『洞察』⁽³³⁾そして『理解する』⁽³³⁾という課題が割り当てられている。したがって問題になっているのは、少なくとも、イエス・キリストの復活を通して可能とされた、彼の十字架上の死の正しい理解である。そしてもしもこれでないとしたら、何がキリスト教神学の中心なのか。「問題になるのは、この世と神の和解の内的『可能性』⁽³⁴⁾……真正さである」とバルトは力説している。しかしわれわれは、和解論の他の諸相についてこのように言うことはできない。たしかにこのことから、義認条項とイエス・キリストに対する信仰告白を相互に競わせることは誤りであると思われる。もしも義認論において現実に問題になっているのが、この世と神の和解の内的可能性であるとすれば、そのなかで同時に問題になっているのは、イエス・キリストに対する信仰告白の内的根拠である。そしてバルト自身がそのように定式化している。つまり「キリスト教共同体とキリスト教信仰は、それと共に立ち、また倒れる」、その「共同体は、この『根拠』に、すなわち「そこで……真正な義認が起こっていること」に、安らぎ、また動いている」⁽³⁵⁾。さ

誤解に対し、ひとつの、そして同じ論証を用いて徹底的に論じていることにより、困難になる。しかしこれにより、彼の論証はほぼ必然的に崩れてしまう。

「その時々々に支配的な諸「関心事」（これらがなおどれほど真実で、根拠があるとしても！）の諸限界に自覚的に留まるべし」というバルトの警告は、たしかに広く受け入れられるであろう。²⁵しかし義認論は冗談抜きに「その時々々に支配的な諸関心事」に数え入れられるのだろうか。これを行う者がいるとすれば、彼は、バルトによってもこの条項にふさわしいとされた「まったく特別な機能」について本当に何も理解していないと言っただけであろう。

また、この機能に固執することに反対して、「時代の諸々の要求と必要を越えて、いつもさらに広い視野で考えること」²⁶は神学にふさわしいという異論を唱えることも難しいであろう。義認論は時代の要求と必要にのみ答えるとする見解、また、日常を越えたまったく別の要求と必要（これらに神学的に答えることは、義認論の正当な相対化を意味する）が存在するとの見解——この見解は、義認条項を諸々の一時的危機におけるそのための武器に格下げし、したがってまさに義認条項が次のような「真理」であることに異論を唱えるであろう。つまりそれは、「それなしに、真のキリスト教会」が決して存在しないような「真理」である。²⁷したがって「あまりに発作的で不正な排他性」²⁸に対する常に正当な

警告によって、宗教改革者たちが義認条項に認めてきた唯一無比の重要性を視野に入れることは、まったく不可能である。当然のことながら、非常に厳密な意味での神学的発言はいずれも、時代になかった、そして状況にふさわしいものでなければならぬ、あるいはそのようなものへと導かなければならない。諸々のまったく一定の状況のなかで、義認論がそのまま特別な機能をまったく特別に有効に働かせることができ、そして有効に働かせなければならぬということは、たしかに本当である。しかしこれは、どんな具体的真理にも当てはまることである。そしてこれに關するバルトの諸警告は、——肝に銘ずべき——神学的衛生学的決まり文句であって、それ以上のものではない。²⁹

同様に、次のような規定に反対するバルトの論駁は、義認条項の宗教改革による評価を無視している。それは、「基礎的教義を中心の教義の機能」をこの条項に帰し、「これとくらべれば、他のすべてのものは、前提あるいは帰結、前書きあるいは後書きにすぎない」³⁰とする規定である。われわれは、ルターによって起草された《シュマルカルデン条項》、メラnhitonによって起草された《アウクスブルク信仰告白》の条項、そしてメラnhitonの《Loc communes》（一五二二）も読むべきである。そしてわれわれは自らに、義認条項との関連においてこれらの本文のなかで布告されているものが、「なお単なる」「前提あるいは帰結、前書

に基づき、たしかに本当に独特な体系的結論を引きだす。彼によると、「義認論」の承認された「まったく特別な機能」は、たしかに「一定の時代の神学のなかで」つまりある一定の「敵対関係と隠蔽がそのきっかけをもたらすとき、事実上《その「唯一の」福音の《その「唯一の」》言葉として主張され、また《その「唯一の」》神学的真理の指導者として仰がれ」うるし、またそうでないければならない。「そうすることが許されるだけでなく、命じられた時代が存在した」¹⁸⁾。

しかしそれと異なる諸々の時代が存在したし、また存在する。つまり、例えば、《ある種の無邪気な、行為による義》が《無邪気である》¹⁹⁾ことをまだやめなかった時代である。それらは、義認論の真理の《定式化された認識と証言》が《キリスト教の使信の他の諸相の背後に》退くだけでなく、しかも《隠されてしまふ》²⁰⁾こともありうる時代である——しかもそのとき明らかにになったのは、イエス・キリストの教会はそれにより問いに付されたりしないことである。バルトによるとこのような諸々の時代は、次のような体系的事態に対する注意を促す。つまり、義認論は実質的に《いずれにせよ和解についてのキリスト教の使信のひとつの特別な相にのみ関連しており》、またひとはこの使信を《他の諸相のもとでも理解することが》でき、たしかにそのように「できる」だけでなく、そのように「しなければならぬ」。そしてそれゆ

えに、義認論を「いつも、……そしていたるところで」「その「唯一の」福音のその「唯一の」言葉と呼び、そしてそのように取り扱うならば」、それは「あまりに発作的で不正な排他的行為」²¹⁾である。特に、「少なくともエキュメニズムに対して開かれた教義学」²²⁾にとつて、義認論にいつも、そしてどこでもあの「まったく特別な機能」を認めることは不可能である——バルトによると、やはりそれはたしかに特定の時代にみられた機能である。たしかに、「まさに義認論の客観的真理に対する信頼により、われわれは次のように要請することを禁じられる。つまりそれは、真の教会においてその神学的遂行は《いつも、どこでも、そしてすべてののひとにより》、キリスト教の使信と教理の、《必要なただひとつのこととして》まったくの中心ないし唯一の先端とみなされ、そして取り扱われなければならないという要求である」²³⁾。いつも、どこでも、そしてすべてののひとにより、《教会が立ち、また倒れる条項》であるとの神学的威厳が認められるのは、義認論ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白である。なぜならバルトによるとこの信仰告白は、義認の教理の「根底」であり、その「先端」²⁴⁾でもあるからである。

では、われわれはこれについて何とどうすべきであろうか。たしかにバルトの諸々の詳論は、多くの点でこの上なく塾考に値する。しかしそれとの対決は、彼が義認論の機能の本当に多様な理解と

確認しており、しかもそのさい彼らの義認論の評価はもちろんこのことに惑わされなかった。例えばマルティン・ルターは、彼の二つの教理問答において《義認論という術語》を完全に避け、その代わりに《聖化》について語った。しかし彼はそれにより、「信仰にのみ基づく義認」という神学用語において意味されていること以外の何も考えていなかった。……これは、義認の信仰の告知内容が義認論の術語なしにも語られるということの印象的な例である¹³。決定的なのは、あ他の諸々のイメージと概念は、イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為を《どのように》語るのかということである。そして義認条項において、その決定的なことが獲得される。すでにみたように、カール・バルトでさえこのことを疑問視しなかった。

バルトの特に注目に値する論証は、次のような批判のないし神学史的指摘から始まっている。つまりパウロとアウグスティヌスの間の最初の教世紀のキリスト教界は、「いずれにせよ明確な義認論」を知らなかった、あるいはまったく展開しなかった。彼らは、「素朴なペラギウス主義に生きていた（彼らは一般に、また同時に、素朴な養子論ないしサベリウス主義に生きていた）」¹⁴。しかも「殉教者の世紀のキリスト教界は……明らかに義認論なしにも、自分たちがどのような信仰をもっているのかを知っていた。義認論について概念的に明白に知らなくても、この教理の《真理》

は力をもっていた¹⁵」。バルトは、元来アウグスティヌスと共に初めて始まった、明白な教会的義認論の形成は、《西ヨーロッパのキリスト教の特殊な関心事（それは、ローマの生活圏においてもゲルマンの生活圏においても、法現象に特別な関心を寄せていた）に留まっていたことを鋭く指摘した。他方、東方のキリスト教（それは、罪責と恵みの対立よりも、無常性と不滅、あるいは死と生の対立にはるかに強い関心を寄せていた）は、この点「最小限必要なもので満足していた¹⁶」。すでにエルンスト・ヴォルフは、次のことを指摘していた。つまり、西洋の神学においてさえ、「中世スコラの教義学は、（そのアウグスティヌスのかつアンセルムスの遺産にもかかわらず）《不信仰な者の義認についての》特別な《章》を設けずに、その問題を他の諸関連のなかで、つまりキリスト論とサクラメント論のなかで（トマスはそれを恩寵論のなかでも取り扱っている）そのつど「人間学」ないし諸々の特殊な人間学的問題設定を背景として論じた¹⁶。その結果、少なくとも義認論が神論に対してもつ意味は、ほとんど、あるいはまったく認識されなかった。バルトによると、義認論はたしかに「西洋においても《宗教改革》を通して初めて、そしてより正確に言うならば、まさに《ルターの》の突き刺すようなドイツ精神のなかで」神学全体の「まさに焦眉の問題になった¹⁷」。

バルトは、議論の余地のないこれらの教会史的・神学史的指摘

の義認論と単純に一致させることができない——たしかにそれらの使信において、この教理は排除されていないにもかかわらず、そしてこの教理はその使信に広範に含まれていることが認められているにもかかわらず¹¹⁾。たしかにそうである！「ヤコブの手紙」の使信をパウロの義認論と一致させることは、たしかにまったく不可能である。そして「マタイ福音書」の使信をそれと一致させるには、この上ない努力が求められるであろう。しかしたとえこのことが「新約聖書の証言のその他の構成部分」にも当てはまるとしても、このような確認は《論拠》として考察されうるのかという問いが残される。いずれにせよ新約聖書のキリスト証言を、バルトによって非常に高く評価された旧約聖書の証言の大部分の構成部分と一致させることができる可能性は、さらに少なくなる。しかしバルトによると、新約聖書のキリスト証言は《教会が立ち、また倒れる条項》であり、したがって旧約聖書にとつても明らかにひとつの比類のない解釈学的機能をもつ。しかしその場合、次のことはますます真実であるにちがいない。つまり、パウロの義認論は新約聖書の他の諸々の証言と「単純に一致しない」にもかかわらず、それは《教会が立ち、また倒れる条項》である。バルトの論証は、すでにそれ自体において形式論理的に破綻している。

しかしバルトは、彼の論証のために、次のような比類のない要求をいっそう相対化しなければならなかった。それは、使徒の証

言によると、神なき者の義認の福音が掲げる要求であり、異なる福音を告知する者は誰であれ——そして天からおりてきた天使であれ——、呪われよ(ガラ一・一九)との要求である。使徒パウロのこれらの詳述を神学的に真剣に受けとめる者は、はたして新約聖書の証言のその他の構成部分が、パウロの義認論と「一致しうる」のかどうかという問いによって苛立つことはない。このような問いは、初めから聖書のなかでのいかなる内容批判(Sachkritik)も禁止している。それは、いかなる場合にも平均化されてはならないものを平均化している。

この関連で望ましいのは、宗教改革における義認論の評価に対する、バルトの疑念に近い、頻繁にもちだされる異論と取り組むことである。その異論はこう主張する。つまり聖書は、「イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為を表示するために、「義認」という告知の言葉の外に、自由への解放、和解、平和、新しい創造、生命、聖化、等々、といった他の諸々のイメージと概念を」知っている。それゆえ、義認論の、判断基準としての重要性に関して問題になるのは、《ひとつの排他的重要性¹²⁾》ではありえない。聖書が、それらによって《イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為》が語られる《他の諸々のイメージと概念》も知っているということ——このことを疑おうとする者はいるのだろうか。宗教改革者たち自身もこのことを

主人、指導者、そして裁判官である。それは教会のあらゆる教理を保持し、導き、そしてわれわれの良心を神の前に立たせる。この条項がなければ、この世は死と闇にすぎない⁶。

二 神学的留保——カール・バルトとの対決

宗教改革における義認条項の高い評価に対し、もちろん繰り返し疑念が申し立てられた。たしかに神学の内部においても外部においても、その元来のパウロ的形態における義認論に対し、すでに明白に反対する諸々の立場が存在した。われわれはそれを取り扱わなければならないであろう。しかしその前に、義認論は《教会が立ち、また倒れる条項である》という主張に対する異論、つまり宗教改革の神学に内容的に極めて近い立場からなされた異論について詳しく論じたいと思う。その和解論の第一部における義認条項の独自の展開との関連で、「《教会が立ち、また倒れる条項》とは義認論それ自体ではなく、その根底であり、その先端であるもの、つまりそのなかに知恵と認識のすべての宝が隠されている（コロ二・三）《イエス・キリスト》に対する告白である」と主張したのは、カール・バルトであった。バルトの主張とそれを担う諸々の根拠との対決は、若干の執拗な誤解を取り除くことに役立つ、また義認論の機能を適切に評価するために必要な問題意識を促進するのにふさわしいと考えられる。

バルトは、彼の命題を、特に彼と近い立場に立つ神学者エルンスト・ヴォルフのすでに言及された論文との「ひそかな形での対決」のなかで展開した。ヴォルフは、「義認論を宗教改革の神学の中心および境界として」明確にしようと企てた⁸。そしてバルトの諸々の説明には、エルンスト・ヴォルフの命題に非常に近づく言明が少なからずみられる。バルトによるとやはり、「義認論のまったく特別な機能に異論を唱えることは……当然、まったく問題になり⁹」えない。バルトもまたこう主張する。「義認論の真理がなければ、真のキリスト教会は存在しないであろうし、また実際に存在しない。次のような意味において、義認論はもちろん《教会が立ち、また倒れる条項》である。つまり、教会の証言によれば、神が人間のためになしたこと、またなすことの真理がなければ、そしてその真理が教会の生活とその教えにおいて何らかの仕方で見られるようにならなければ、キリスト教会は決して存在しない、という意味において¹⁰」。さあ、これが、そこから宗教改革における義認論の高い評価に対する批判のきざしなど、決してみえてこない諸言明である。

それだけに、これに反対するバルトの諸々の発言は、事実、いっそう驚きである。まず、次のような積義的指示がみられる。つまり、「ヤコブの手紙」の使信のみならず、「共観福音書、ヨハネ文書、そして新約聖書の証言のその他の構成部分の使信も、パウロ

の高い、そして最高度の評価のための最も有名な表現とみなされているのは、「それによって教会が立ち、また倒れる条項」(《articulus stantis et cadentis ecclesiae》)というこの教理の名称である。たしかに、宗教改革者たちの諸文書のなかから、このように定式化された表現の例証を直接示すことはできない。しかしその言明の核心(Sachausage)は真に宗教改革的である。

すでにルターには、内容的に、対応する多数の言明がみられる。一五三七年の《シュマルカルデン条項》では、キリストの業と、信仰のみに基づくわれわれの義認——注目すべきことに、双方がただ一つの信仰箇条の構成要素になっている——を視野に入れたつ、《第一の主要な条項(primus et principalis articulus)》が取り上げられている。つまり「たとえ天地が崩れ、何も残らなくても、われわれはこの条項から離れることも、それに付け加えることもできない²⁾」。詩篇一一七の解釈においてすでにルターは次のことを明らかにした。つまり「このひとつの部分が純粹なままに留まるどころでは、キリスト教界も純粹で良質なものに留まり、一致団結し、決して徒党を組むこともない。そしてまさにこれゆえに、他のものではなくこの部分がキリスト教界を作り、そして保持する。しかし誤ったキリスト者たちと偽善者たちにおいても、他のすべての部分が輝くかもしれない。しかしこのひとつの部分が純粹で良質なものに留まらないところでは、何らかの誤

りつまり分派主義の精神を阻止することは不可能である³⁾。一五三一年の《愛するドイツの人びとへの警告》は簡潔にこう述べている。「わたしは言う)彼らは絶対にこの条項に耐えようとならない。ところがわれわれは、この条項なしに済ませることができない。なぜならもしもこの条項がなくなるならば、教会はなくなり、いかなる誤りにも抵抗しえないからである⁴⁾。同じ年に、メランヒトンの《Apologie der Confessio Augustana IV》は義認条項を「キリスト教の教理全体の最も高貴な条項(praeципус locus doctrine christianae)」と呼び、こう論じている。「すべては、特に聖書全体の明瞭で正しい理解に仕え、ただキリストの、言葉に言い表せない宝と正しい認識に至る道を示すこの条項にかかっている。またそのみが全聖書への扉を開き、この条項がなければ、いかなる貧しい良心も、正しく、持続的で、たしかな慰めをえられないか、あるいはキリストの恵みの豊かさを認識できないであろう⁵⁾」。メランヒトンのこの発言は重要である。なぜならそれは、義認条項を二重に特徴づけているからである。第一に、聖書理解の解釈学的鍵として。しかし同時に、人間の良心を慰め、そして神学的認識の諸可能性を開く言葉として。数年後、ルターも、ヴィッテンベルク討論の初めに、義認条項を再び同じような仕方で特徴づけている。問題となっているのは、しばしば引用される次のような主張である。「義認条項は、あらゆる教理の親方、領主、

つまり生と死を決定する危機へと導く非常に批判的な真理である。その非常に批判的なこの性格のゆえに、神なき者の義認の福音の真理は初めから不快感を与える。そしてこの真理は今日までそのような働き続けている。この不快感を回避しようとする者は、その重大性を軽視し、聖書の喜びの使信の喜びを些細なものとして取り扱う。キリスト教会の外部においても、また内部においても、これは繰り返して起きていることである。そのかぎりにおいて、キリスト教のそもその初めから、次のことは真実であったし、今も相変わらず真実である。つまり罪人を義とする神に対する信仰告白において、諸々の霊は分けられる。

「わたしは罪のゆるしを信じます」と述べる使徒信条の告白において、義認条項は、もちろん多くの信仰の真理のなかのひとつにすぎないようにみえる。いずれにせよ、罪人の義認に対する信仰がキリスト教信仰の中心における生ける中核であることを、われわれは使徒信条において苦もなくみてとることができるわけではない。しかし信仰告白は、ひとつの宗教の諸々の偉大な真理を一行に並べる傾向をもっている。創造者なる神に対する、イエス・キリストに対する、そして聖霊に対するキリスト教の信仰告白の偉大な諸言明の内容は、事実、義認条項によって初めて生命へと甦らされる諸々の死せる正当性をもつにすぎない、とはたしかに主張できない。むしろ義認の使信は、イエス・キリストの人格に

において人間となった、取り違えようのない人間の生命を生きた、われわれのために十字架において犯罪者の死を死んだ、そして彼の言葉と彼の霊を通して今後われわれの間で働くために死人から甦った、創造者として働く神が存在することに基礎づけられている。しかし義認条項においてこれらの言明はすべて、際立った、そして批判的な先鋭化を経験する。ここにおいて、まず第一に、この神とは本来誰であるのか、創造的で活動的であるとは本来何を意味するのか、代理として死に、死のただなかで新しい生命をもたらすとは何を意味するのか、ということが決定される。この生命は、聖霊の力においてわれわれの移ろいゆく世界に伝えられ、その結果、キリスト教会という形態をとった新しい生命の共同体が生まれる。義認条項において最も強調された仕方では問題になるのは、神と人間の関係の真理、したがって神の神性と人間の人間の正しい関係である。そしてキリスト教会は神と人間の関係の真理から、ただそこからだけ生きるがゆえに、義認条項は同時に次のような信仰箇条となる。つまり、教会はそれによって立ち、それがなければ倒れてしまう。それゆえ他のすべての信仰の真理は、義認条項によってその重要性がはかられ、判定されなければならない。

義認論は、ルターによって刻印された宗教改革の神学にとって、事実、あらゆる神学の《中核および境界》¹⁾とみなされた。義認論

髪の毛もそりおとさせ、独り子を亡くしたような悲しみを与え、その最期を苦悩の満ちた日とする。……その日には、美しいおともも、力強い若者も、渴きのために気を失う。……彼らは倒れて再び立ち上がることはない」。イエスの死を導き入れる全世界的・普遍的闇が、諸福音書が理解しようとしたように、アモス八・九・一四に預言された諸々の終末論的な出来事の成就と考えられるとすれば、福音書記者たちの理解にとつて、イエスの《死》はたしかに全地に死以外の何ももたらさなかった。しかしイエスの《死》はこの黙示文学的闇を終らせる。この関連で、古代の作品が「偉大な人びと」の死の後に《続く》闇について報告することを心得ていることは重要である。他方、諸福音書によると、普遍的闇はイエスの死に直接《先行している》。彼の《死》には、原初のカオスの闇が再び、いわば最も集中した形態で出現している。しかし彼の《死》は闇に《打ち勝っている》。

したがって諸福音書においてイエスの死は、すでに完全に彼の復活から理解されている。イエスの十字架は、闇に対する勝利として、死の死として、つまり《mors mortis》として世界の義認である。これがキリスト教のケリユグマであり、教義と敬虔がたしかに理解した事柄である。すなわち《この》人物がいなければ、十字架につけられたイエス・キリストがいなければ、世界は死と闇にすぎないであろう。そして彼がいなければ、カオスと死が勝

ち誇るであろう。復活の賛美歌はこれを最も鋭く表現している。つまり「もしも彼が復活しなかったならば、この世は滅びたであろう」⁽⁵⁾。これは、その深みをほとんど測りえない言葉である！この言葉を理解した者は、義認を理解したのである。

第二章 義認条項の神学的機能

キリスト教信仰の中心にあるのは、イエス・キリストに対する信仰告白である。しかしイエス・キリストに対する信仰告白は、他方でもう一度、ひとつの中心つまり生ける中核をもつ。それにより、イエス・キリストに対する信仰告白は、わたし自身の存在に無制約的に関わるものとされる。キリスト教信仰のこの中心のなかの中心は、神なき者の義認に対する信仰である。それは、「わたしたちの罪のために死に渡され、わたしたちが義とされるために復活させられた」(ローマ四・二五)方による、神なき者の義認である。

一 宗教改革における高い評価

神なき者の義認への信仰のなかで、イエス・キリストに対する信仰告白は、人間の存在を照らした彼の真理となる。そしてそれは、人間の自己理解と彼の全存在をひとつの基本的危機へと、

インの義認をさらに際立つ仕方では表現することはできない。彼は彼の最も身近な者を打ち殺し、それゆえに当然のことながら、彼をみつけた者に打ち殺されることを恐れなければならなかった。よりにもよって、この反社会的人間が、町を建てる者、ポリスの建立者となっている。今やこの人間は、他者の同胞とならずに生きることはなく、「町」において、ポリスにおいて、社会的存在となる。兄弟の殺害者、《反社会的存在》が、定義上、人間はそこにおいて《社会的な生き者》であるポリス、したがってあの共同体の建立者になるということは、この人生が完全に《義とされ》たことを示唆している。反社会的な者が義とされたことにより、彼は以前よりも大いなる者となる、つまり政治的な生き物（ゾーオン・ポリティコン）となる。

2 十字架につけられたイエス・キリスト

われわれは、旧約聖書から新約聖書へと向かい、義認条項がなければ、この世は死と闇にすぎないというルターの主張を、この点でまったく決定的な人物であるイエス・キリストの人格において解明してみよう。なぜなら、義認条項がなければ、この世は死と闇にすぎないという発言は、その主張の激烈な力をイエス・キリストの生と死、死と復活の解釈から受け取っているからである。キリスト教信仰の判断によると、イエス・キリストがいなければ、事実、この世界は死と闇にすぎない。

イエス・キリストの死に関する新約聖書の諸々の物語は、この点で多くの関連する言語を用いている。そのさい特に注意しなければならぬのは、福音書記者たち（ヨハネ福音書を除く！）が、イエスの死に直接先行する闇について報告していることである。昼の十二時から三時まで、その闇は地上全体を覆った。「昼の十二時になると、全地は暗くなり、それが三時まで続いた」（マルコ一五・三三、マタイ二七・四五、ルカ二三・四四）。しかもルカはさらに「太陽は光を失っていた」（ルカ二三・四五）と強い調子で表現している。明らかに、イエスの死の時は終末論的な時であると語られている。そのとき、原初の創造の闇が再び現れ——その現場、つまりエルサレムだけでなく、まさに注目すべきことに「全地」に再び近づいてきた。最初に地を覆っていた闇が、再びそこに出現している。ナザレのイエス個人の死刑執行という歴史の出来事が、全世界を暗闇にする出来事として理解されている。さらに、もしもイエスの死に属する闇についての共観福音書の物語を、一般に解釈されているように、預言者の預言の成就の物語として理解するならば、その核心はいっそう明らかになるであろう。アモス八・九—一四にはこう記されている。「その日が来ると、主なる神は言われる。わたしは真昼に太陽を沈ませ、白昼に大地を闇とする。わたしはお前たちの祭りを悲しみに、喜びの歌をこごとく嘆きの歌に変え、どの腰にも粗布をまとわせ、どの頭の

カインはすべてのひとの可能性である。そして殺人者になろうと思わない者も——あるいは殺人者になる必要のない者も！——、犠牲者となりうる。アベルは何の悪も行っていない。

しかし彼は殺害された。彼は彼自身の兄弟に打ち殺された。それは、彼の兄弟が、彼と同じように（神によって）認められていないと知ったからであり、ただそれだけの理由からである。カインは悪を行った。彼は殺人を犯し、そしてそれゆえに今度は、彼が殺害されるにちがいがなかった。彼自身の判断によると、彼の人生は無意味になった。いずれにせよ殺人者カインの人生の意味は、もはや彼自身の人生のうちには存在しえない。そしてこの人生が、「原状回復」としての意味をもつことは決してないであろう。なぜなら、殺された生命が戻ってくることはなく、それゆえ殺人が「補償され、回復される」ことはないからである。人間の生とその他の諸々の行為の帰結および論理によると、この不正な行為は、事実、それが許されるにはあまりに大きすぎる。このような殺人者としての生の帰結は、死でありうるのみである——そしてこの死は、例えば悔い改めとして、そしてそのかぎりでのこの生に《意味》を与えるものとはみなされない。そうではなく、この死は、再び、殺人者にふさわしい故殺 (Totschlag) とみなされる。つまり、このような生は、それ自体において《無意味であり、背理である》ことこの表現とみなされる。たしかに今日も、死刑を擁護する、あ

るいはその再導入を要求するあの人がとや国家は、どっちみち、同様に論じている。

しかし神はカインに「否」(創四・一五)と言った。この神の否は、聖書の配列のなかで最初に出てくる義認の言葉である。それは、神なき者の義認を論じている最初のテキストであり、最初の義認の言葉 (verbum iustificationis) である。それは、死と闇に満ちたこの世界において罪人を義とする神について論ずることが何を意味するかを、印象深く語っている。

殺人者の生に対抗する彼岸的決定機関のみが、この生を義とすることができ、その結果、それは、《生として》(そして死からの逃亡として) だけでなく、まさに死に向かつて) さらに進むことができる。「主はカインに出会う者がだれも彼を撃つことのないように、カインにしるしを付けられた」(創四・一五)。これが義認の最初の印である、しかも効力のある恵みの印 (signum efficax gratiae) である。すなわちカインは打ち殺されず、彼の人生は続いて行く。しかしどのように！「カインは妻を知った。彼女は身ごもってエノクを産んだ」(創四・一七)。カインの人生は、神の印を通して《将来》をもつようになった、そしてそのかぎりにおいて再び《意味》を獲得した。そして彼は「町を建て」、しかも「その町を息子の名前にちなんでエクノと名付けた」(創四・一七)。兄弟を殺したカ

られていることは、いくつかの聖句の考察によって解明されるはずである。

多くの宗教の神話は、世界全体を完全に危険にさらす闇と、それに対応する全体的な死の脅威を記憶している。聖書は、ノアの大洪水の物語と共にこの宇宙的脅威を記憶している。しかし創造物語は、さらに起源に遡って、この脅威を思い起こさせる。それによると「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であつて、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた」。そしてまず「神は言われた。『光あれ。』こうして、光があつた」(創一・一三)。¹これは、聖書に記された、存在するものすべての根源的脅威の記憶である。他の起源伝説にもこの類例がみられ、それは読者に、常に存在するものはかの闇からやつてくること、そしてこの起源に脅かされ続けていることをほめめかす。しかし創造物語は、光と闇の決定的区別と対置はただ神の業であることも記憶している。すなわち「神は光を見て、良しとされた。神は光と闇を分けた」(創一・四)。明らかに、光を闇から決定的に区別するとは《人間に》委ねられていない。むしろ人間のうちには、いつも闇が再び立ち昇つてくることが出来る。そして闇は人間を支配することができる。

兄弟を殺害したカインという人物はこの範例である。彼においてわれわれは、義認なき生とは何か、そして意味のなくなった生

にとつて義認とは何を意味するのかをはつきりと理解する。ルターが、カインの《顔は曇つた》²と訳すとき、たしかにわれわれは、地を覆つた原初の闇を、最初の創造の暗闇(tenebrae)を思い起こすことができる。その闇は、よく秩序づけられた被造物のなかに新たに侵入してくる。そしてこの闇と共に、農夫であるカインの生のなかに突然カオスが現れる。すなわち、殺人であり、殺害である。「カインは弟アベルを襲つて殺した」(創四・八)。しかし地は「口を開けて」弟の「血を飲み込んだ」(創四・一二)。その結果、カインは呪われるものとなつた。しかも彼自身の判断によると、彼の罪は、許されるにはあまりに大きすぎた(創四・一三)。³まさにこれが《義認を欠く生》である。《すなわちカオスへの逆戻り》である。カインの目からみると、事実、世界は今やまったくの死であり、闇である。「わたしが御顔から隠されて、地上をさまよい、さすらう者となつてしまえば、わたしに出会う者はだれであれ、わたしを殺すでしょう」(創四・一四)。ここで世界は、その生とその明るい面と共に、完全に死の影のなかに入つてしまう。それは、アベルに対する殺害行為がこの世にもたらした死の影であり、今やあらゆる方面から殺人者のもとに近づいてくるように思われる死の影である。「わたしに出会う者はだれであれ、わたしを殺すでしょう」。今や、カインにとって世界は死と闇にすぎない。

罪人の義認の福音は、神はまさにこのことを行つたと主張する。キリスト教信仰の中心にあるのは、次のような法外な主張である。正義に関して容疑をかけられている者、つまり神の前にまったく不正である者、したがってそれゆえに《罪人》あるいは《神なき者》と呼ばれるに値する人間が、神によって《義とされる》、したがって神のもとにおいて承認をみいだす。しかし《神のもとにおいて》承認をみいだす者は、《取り消せない仕方》で、《決定的に》承認されている。彼は、言葉の完全な意味で《生き》、そして他者と共に《共生する》権利をもっている。

四 《この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない》

《この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない》²。われわれは、ルターが、義認条項に関するこの誇張的と思われる言明をもってあえて主張しようとしたことを、カインによる兄弟の殺害の物語において具体的に説明してみたい。この物語は、新約聖書の福音の視点からみると、聖書に出てくる最初の義認の物語として読むことができる。

1 カインの記憶

この世は死に満ち、死の印として死に先行する、あるいは死に従うあらゆる考えうるかぎりの闇に満ちていることを、これまで

同様の諸経験をほとんど免れてきたひとでさえ、否定することはできない。いずれにせよこの諸経験を完全に免れたままでいられるとはいえない。少なくとも、創世記四・五に記されているカインの顔のように、人間の顔が曇ってしまうという経験をするものがなかったひとはいるのだろうか。しかし人間の顔だけでなく、時代全体が曇ってしまうこともありうる。例えばマルティン・ブーバーは、「神の闇」³という標語を用いて、印象的な仕方であれ、この時代を描きだそうとした。さらに今日、誰もが、この世は死と闇に満ちていることを日々感じている。われわれの時代はこのことを、先行するどの世代よりもよく知っている。諸々のメディアを通じて、日々、われわれはこの状況に接している。死と闇の範囲はかぎりなく拡大している。

ところがひとは、世界は《完全に》死と闇であるとは言おうとしないであろう。希望の光が存在する。そしてわれわれはなおお生きている！ 神なき者の義認の条項がなければ、世界は死と闇に《すぎない》というルターの主張は、不適切な誇張つまり神学的誇張表現であるか、あるいは次のような経験の表現である。それは、死亡統計と、(人間精神の、世界精神の、理性の光の、そして要約すると)生命の灯火の、諸々の主観的かつ客観的蝕の分析によってもなお償われることのない経験である。われわれは、これら二つのうちの後者を採用する根拠をもっている。ここで考え

自分を正当化することを《欲する》ことと、自分を正当化《しなければならぬ》ということは、別のことである。人間が、自分を、彼の行為を、彼の振る舞いを、彼のこれまでの人生を、そしてさらなる将来の生活に対する彼の要求を正当化《しようとする》ことは、彼が《承認》を求めていることと関連している。人間にとって承認されることは本質的なことである。彼の人格存在はこのことに依拠している。なぜなら人間は、人格として彼自身の承認を必要としているからである。自己正当化への意志は、承認に対する人間のこの根本的欲求から生ずる。

人間が自らを正当化《しなければならぬ》ということ、人間が、自らを正当化することを《強いられ》うるということは、人間のより広範な根本規定を指示している。すなわち人間は《弁明し(sich verantworten: 自らの責任を負う)》なければならぬ。そしてそれは、いかなる人間も自分自身のためにのみそこにいるわけではないからである。人間は、常に——たとえ自分自身と関わりとしても——他者との諸関連のなかに実存する。あらゆる点で豊かな関係に生きる生物として、人間は、他者《に対する応答・責任のうち》実存する。そしてまさにそれゆえに、場合によっては、人間は《責任を問われる》。そのとき人間は弁明(sich rechtfertigen)《しなければならぬ》。

弁明《しなければならぬ》者は、たしかに《不正のなかに》

いるようにみえる。原理的に責任のうちに生きている人間は、通常、たしかに、彼が何かに借りがある(schuldig)ときのみ、あるいはそのようにみえるときのみ、したがって彼が《責任を負わされ(beschuldigt)、起訴される》ときのみ、責任を問われる。もしも彼が弁明できるならば、彼は正しいとされる。もしも彼ができないならば、彼は有罪(schuldig)とみなされる。もしも彼が弁明できるならば、彼は正しいと宣告され、そして無罪とされる。もしもそれができないならば、彼は有罪(verurteilt)とされる。

しかしながら人間は、自分が正しいにもかかわらず、自分自身を弁明できないということも起こりうる。これは、法廷において、グロテスクな誤った判決が下されることに通じており、恐怖政治の司法機関については言わずもがなである。その後の諸々の出来事とよりよい洞察、あるいは単純により公正な司法機関によって、容疑者と有罪とされた者も完全に正しい者とされうる。ただしもちろんそこでは、彼自身が、自分の弁明のためになお貢献できることが何もないということもしばしば起こる。その場合には、彼は、自分の力によらずに《その正当性が弁明される》。しかし彼は正しかったがゆえに、弁明されたのである。

ひとは、《不正のなかに》ある者をも弁明することができるのだろうか？ ひとは、正義を倒錯させずに、有罪の者を無罪とすることができるのだろうか？

を正当化しようとする。特にひとは彼の逸脱行為を正当化する。それは、ひとが、自分の逸脱行為をまさに自ら弁解しなくても済むようにするために、その行為を何か必然的なふるまいとして、責任のないものとする (entschuldig) 行為である。ひとは、自分のふるまいを必然的なものとして、それを容認することにより、むしろ自分に無罪判決を下す。

しかもひとは、しばしば自分自身の《現存在》を正当化する。すなわち彼は、今ここにいること、少なくとも目下のところ、場違いと思われるところにいることを正当化する。自分自身の現存在の正当化は、しかしながらこのような諸々の特別な状況を越えて、はるかに本質的な仕方でのような単なる事実に関連づけられうる。つまりそれは、そもそもわたしは存在し、むしろ存在しないわけではないという事実である。その場合、わたしはもはや何ものかを、あるいは諸々のまったく一定の状況にあるわたしのその都度の実存を正当化するのではなく、その場合、《わたし》は最も根源的な意味で《わたし自身を正当化する》。しかし自分の生命、自分の現存在一般、したがって《自分自身を正当化する》ひとは、このようにして自分の生命が、ある意味をもつことを主張する。彼は、彼の現存在をもって、彼の現存在の意味を正当化する。意味を欠く現存在は正当化されない。《外見上》意味を欠く現存在のみが——すなわちそれにもかかわらず意味のあるも

のとして——正当化される。しかし《誰の前で》?

諸々の正当化は、いつも《ある決定機関(権威)の前で》遂行される。わたしは他の人びとの前で、ある人間的制度(例えば裁判)の前で、あるいはわたし自身の前で、わたし自身を正当化する。これは《この世の》生活上の出来事であり、これを通してわたしは《世界の前で》正当化される。それらの出来事から引き離されずに、しかしそれらを越えつつ、そしてそれらを相対化しつつ、人間の正当化は《神の前で》遂行される。しかしあらゆる場合に、正当化の出来事は、わたしを《法廷に》召喚する出来事である。われわれは常にある法廷の前に、そして時折、同時に種々のものの前に、実存する。すなわち、子どもは両親の前に(そしてその逆も!)、友は友の前に、労働者は同僚たちの前に、あるいは長の前に、病人は医師の前に、大臣は議会の前に、容疑者は刑事警察部の前に、被告人は法廷の前に、等々、実存する。正当化の出来事において、この《……の前の実存》が明らかになる。そこにおいてわたしはわたしを、誰かの前に現れるように (vor jemandem zu erscheinen) 指示されている、ひとりのわたしとして経験する。その際、わたしは、わたし自身の前に現れなければならぬということも起こりうる。このことが起こるならば、したがってわたしがわたしを《わたし自身の前で》正当化するならば、わたしが召喚されるその法廷はわたしの《良心》である。

いて、したがってわれわれが自ら行ない、引き起こすことを通して、それに参与するのだろうか？

そして信仰の出来事への現実的関与を越えて、この歴史・物語への継続的参与も存在するのだろうか？ としてもしも存在するとして、それはどのような形態で？ 教会の形態で？ しかしそもそも教会とは何なのだろうか？ 教会は、義とされた罪人たちの共同体と異なるものなのだろうか、あるいはまったくそれ以上のものなのだろうか？

6 しかし特に、そして全体として問題となっているのは正義である。すなわち神の義と、われわれの義である。義なる神はわれわれの不義とどのように関わるのだろうか？ そしてこれと並行して、もしも両者が同一でないとすれば、問題となっているのは神の恵み (Gnade) とわれわれの罪責 (Schuld) である。神の恵みは、神の義とどのように関係しているのだろうか？ 神の恩恵 (Huld) は、われわれの罪責とどのように関係しているのだろうか？

7 それにもかかわらず、もしも常に同時にわたしの人格存在が問題であるとすれば、わたしの良心は、義認の出来事においてどのような機能を果すのであろうか？ それは決定に加わるのだろうか。そしてもしも共に決定に加わるとすれば、わたしが自身と矛盾のうちに生きなければならぬのかどうか、それとも

自分自身と共に平和のうちに生きることができるとかどうか、そのなかでこのことについて決定が下されるこの奇妙な人格的決定機関は、どのようにして決定に加わるのだろうか？ 良心は沈黙することができるとか？ としてもしもできるとすれば、どのようにして？ 良心によって責められ、そして有罪とされる人間は、義とされるのだろうか？

三 義認——日常用語法

義認 (Rechtfertigung) という神学的概念はたしかに不可解なものではないが、今日の人間には理解に苦しむものであり、そのむずかしさはかなり大きいと言わなければならない。日常生活に目を向けるならば、ある種の方向づけがえられる。

何ものかを正当化する (rechtfertigen) こと、自らを正当化しなければならぬこと、正当とされること——これらは、この世の生活の出来事において基本的なことである。それらは日ごとに起こる。それらは、たしかにキリスト教信仰の中心的秘密と直接関係はないが、それらは、罪人の義認として遂行されることの前理解を伝えてくれる。

あるものが自明でないときに、通例、ひとは《それを正当化》しようとする。例えばひとは、そのふるまい、その行為が納得できないもの、あるいはまったく腹立たしいものであるとき、それ

は、この歴史・物語の内部における中心的出来事である。すなわちイエス・キリストの十字架の死である。この死は何か言うべきことをもっているのだろうか？　そしてもしもその死が何か言うべきことをもっているとすれば、もしもその死が《われわれに》何か言うべきことをもっているとすれば、それは正確には何なのか？　そしてどのような全権 (Vollmacht) において、どのような権威をもって、そしてどのような力をもって、この言葉は十字架について語るのだろうか？　この死のなかで終り、しかもおそらく完成される歴史・物語の権威をもって、したがって過去の全権と力をもって？　昔々……？　あるいは新たに開け初めつつある将来の力をもって？　——その将来は次のような強く十全な力をもっている。つまり、生きられ、そして死に至った生命の過去にも創造的に立ち帰り、その結果、この生命とこの死の真理と重要性が明らかになるような力である。十字架の言葉は甲辞なのか？　あるいは、生命を、新しい生命を、死を克服する生命を、解き放つ言葉なのか？　要するに、問題となっているのは、死人たちからのイエス・キリストの甦り (Auferweckung) と、彼の死と復活 (Auferstehung) に対するわれわれの参与である。

5　したがって問題となっているのは、参加、つまりイエス・キリストの歴史・物語に対する関与 (Teilnahme) であり参与 (Teilhabe) である。その参加 (Teilgabe) はどのようにして完成

されるのか、われわれの関与と参与はどのようにして完成されるのか？　もしもイエス・キリストが、彼の歴史・物語に《参加させる方 (Teilgebende)》であるとすれば、どのようにして、またどのような意味で、われわれは《関与する者》と《参与する者》であるのか？　そしてどのようにして、どのような仕方、彼は《参加させる方》なのか？

それを通してイエス・キリストがわれわれを彼の歴史・物語に《参与させる》のは、十字架の言葉、したがって福音だけなのだろうか？　あるいはわれわれに要求を課する律法は、それに属するのだろうか？　そしてもしもそうだとすれば、それはどのようにして？　そしてもしもそれを通してイエス・キリストがわれわれを彼の歴史・物語に与らせる (Anteil geben) のは、その言葉だけであるとすれば、いわゆる諸々のサクラメントはどのようにしてそれに属するのだろうか？　それらは、その言葉を通してのみイエス・キリストの歴史・物語に参加するというテーゼを確認するのだろうか？　それとも諸々のサクラメントはこの言葉と競合するのだろうか？

そしてわれわれ自身の《関与》はどうなるのだろうか？　それは、われわれがそれを通してイエス・キリストの歴史・物語に与る信仰、そしてそれだけなのだろうか？　あるいはわれわれは、われわれの成功する生き方に基づいて、われわれのよき業に基づ

く自明なものではない。それは、良識にとつて——使徒の時代のギリシヤ人にとつてと同様に——まず明らかに愚かなものである。しかもそれは——当時のユダヤ人にとつてと同様に——神を冒瀆し、イスラエルをつまずかせるもの（Iコリ一・二三）でないとしても、愚かなものである。この愚かさは自らのうちに深い、そして生命を救う知恵を秘めており、したがって事実、救いをつまずきであることを理解するには、若干の努力が必要である。義認論の省察的形態が、何が問題になっているのかを理解しようと望む人びとから、概念化の努力のようものを要求するとすれば、諸々の理解の困難さは、その事柄の深遠さによってもう一度強められることになる。しかし熟考の努力を自らに要求する者にとつて、神なき者の義認の福音は、その核心においてそうであること、つまり《まったく単純な》ものである。

二 問題になっていること

まず、神なき者の義認の福音がその真理要求を掲げるとき、本来そこで何が問題になっているのかをはつきりと提示するのがよいであろう。

1 ごく簡潔に言うくと、問題になっているのは生命と死である。より正確に言うると、生命と死の《あれか、これか》である。そして《生命》は、神学的判断においてはいつも《共に生きること》

を意味するので、さらに正確には、次のことが問題になる。つまりわたしは、今、そして永遠に、神と共に生きる権利をもっているのかどうか、あるいは結局、誰とも共に生きることができず、したがって死のとりこになるのかどうかということである。なぜなら死においては、生命も、共に生きることができなくなるからである。

2 問題になっているのは、わたしの人格、わたし自身、したがってわたしの人格存在である。わたしを、その尊厳が不可侵なものである人格とするお方は誰なのか？ あるいはそのようなものとするものは何なのか？ わたし自身か？ 社会か？ それとも神か？

3 問題となっているのは、神であり、また本当に神的なものとは何なのかという問いである。そして問題となっているのは、どんな種類の人間性——自らを神の似像と理解している人間の人間性——が、神の神性に対応しているのかということである。したがって誰が、あるいは何が、本当に神的なのか？ 誰が、あるいは何が、本当に人間的人間なのか？

4 問題となっているのは、これらすべての問題を決定する、神と人間の関係と、人間と神の関係である。そして問題となっているのは、そのなかでこの相互関係が出来事となる歴史・物語 (Geschichte) である。さらに正確に言うると、問題となっているの

のすべての価値評価の変更¹⁾を意味したこの凝縮されたケリユゲマを、ローマ四・五のなかで《神なき者の義認》と呼んだ。そして同時に彼は、神なき者の義認についての福音に、神学的に省察された形態を与えた。すなわちそれは、いわゆるパウロ的義認の教理「義認論」である。《教理》という表現は、次のような意味で適切である。つまり、パウロが彼の手紙における対応する諸々の句のなかで物語り、そして告知するだけでなく、同時に説明し、そして論証し、したがって神学的に省察しているかぎりにおいて。

たしかにいかなる正しい歴史物語も、いかなる正しい告知も、含意的神学的省察がなければ、ほとんど、あるいはまったく成り立たない。しかしながら義認論においては、神学的省察が明白になる。それは論証的になる。たしかにそれは、さらに福音の真理の弁証として論争的に語られる。その影響は広範に及び、その結果、使徒パウロは、ひとりの他の使徒——問題になっているのは、後のいわゆる使徒の第一人者であり、自称、地上におけるキリストの代理人！である——に、この人物がその振る舞いにより福音の真理を疑問に付したとき、公然と面と向かって抵抗せざるをえなかった。使徒パウロは、使徒ペトロが福音の真理をこっけいなほど不合理な行為 (praxi ad absurdum) へと導くように脅かしたとき、諸々の論証をもって彼の振る舞いに立ち向かった (ガラ二・一一―二一)。ただ真理のゆえに、使徒は使徒に対向す

る——それは、福音主義の神学が誕生した瞬間であった。

神なき者の義認の福音が明白に省察された形態をとることが《できた》ことは、その真理の可能性と関連している。パウロが強調しているのは、もしも真理それ自体が主張されうるべきであるとするれば、福音は、貫徹されるべき真理を主張するということである。しかしながら明らかに、神なき者の義認の福音は、神学的に省察された形態をとることが《できた》だけではなかった。明らかに、それはまたそう《しなければならなかった》。これは特に、ニーチェによって確認された、あらゆる過去の価値評価の変更——これは、福音の真理要求が意味し、そして彼が後から再構成するように導いたものである——に根拠づけられている。ところが、神なき者の義認の福音の真理要求が発言を求めるとき、決して《古代の》諸価値だけでなく、すべての人間的価値が危険に曝される。しかし十字架の言葉は、まさに《不正 (Unrecht)》のなかにある人間を《正しい (Recht)》のなかに位置づける。しかもこの人間は、(ただ) この世の前で《不正》であるだけでなく、神の前でも《不正》であり、それゆえ起訴され、そして有罪とされるべき存在である。それにもかかわらず、その際どのような点で正しいのかを説明する必要があり、そのための論証が要求される。義認論は、福音の真理要求に対応する論証の試みである。

人間のいわゆる良識にとって、この真理要求はたしかにまった

的な諸言明を、言葉の最良の意味でのエキュメニカルな認識として受け入れ、自らの論証に役立てようとした。

第一章 序

一 単純なことを理解することのむずかしさ

原稿を作る際に献身的な助力を惜しまなかった協力者たちすべての代表として、クリステイアーネ・シユタイデンク女史の名前を挙げ、心から感謝する。ゲオルク・ズイーベック氏は、原稿を短期間で印刷に回す準備をしてくださり、感謝する。出版に関しては相変わらず Mohr Siebeck 社にお世話になった。またヴェルテンブルク州の福音主義教会連合と、福音主義領邦教会から出版助成金が交付され、それは本書の価格に反映されている。

本書は同僚と友人に献呈したいと思う。彼らの真理感覚はゆるぎなく、それは明らかにベルリン風の *humanitas* に属している。

テュービンゲン、一九九八年九月

エーバハルト・ユンゲル

「教会は待つことに満足せず、秘密を祝う」(Carlo Maria Martini)

あらゆる秘密のなかで最大のもの、それは、神なき者を義とする過ぎ越しの秘密である。

イエス・キリストの物語 (Geschichte) をすべての民に及ぶ大きな喜びの発生の歴史として物語る (ルカ二・一〇) 《福音》は、その最も際立った形式において、単純であると共に革命的な使信である。それは《十字架の言葉》(イコリ一・一八)であり、この言葉は、たったひとりのひとの死に基づき、すべてのひとに生命を約束する。この言葉は、諸福音書のなかで物語られていることの要点に言及している。イエス・キリストの死を、人類とその環境世界の生命と死を決定する出来事として告知する十字架の言葉のなかで起こっているのは、ケリユグマ的集中である。その集中は、さらによりケリユグマ的であることが考えられないほどより密度の濃い仕方でなされている。すなわち《神なき者》[*der Gottlose*: 不信心な者]のための神! 死に脅かされ、そして死に陥った者のための生命! 途方もなく行き詰まり、そして自らに責任のある不幸のなかで身動きできなくなった人類のための救い! 真理を抑圧し(ローマ一・一八)、真理に関わりつつ、同時に自分自身と自分の仲間を、生存を脅かす人生についての錯覚へと巻き込む人間のための、解放する真理!》

使徒パウロは、フリードリヒ・ニーチェの判断によると《古代

革的洞察が特に頻繁に引用されることも、福音主義の義認論にとつて同様に自明なことである。しかし宗教改革の諸認識を塾考することが、本書の目的それ自体ではない。なぜならわれわれの先人たちの諸認識は、それが、われわれ自身の現在の問題意識の地平において、義認条項を有効に働かせるようにわれわれを助けてくれるときにのみ、妥当性をもつからである。一九七〇年代の初め、現実存在した社会主義という特別な諸条件のもとで、「ドイツ民主共和国における福音主義教会連合と福音主義ルーテル教会連盟の、教理をめぐる対話」(KJ 98 [1971], 295-322: 99 [1972], 301-309; 100 [1973], 227-239) は、模範的な仕方でのことを企てた。そのさい明らかにしたのは、義認条項を現在と関連づけるこのような諸解釈においては、現代のわれわれにとつて最初はまったく問題にならないと思われることの多くが、再び大いに問題になるということである。なぜなら、そこにおいて神なき者の義認の福音にとつて問題になる真理は、われわれのこれまでで自明であったものの少なからざる部分を破壊するからである。しかしその真理は、諸々の新たな自明性を生み出すために、それを行う。つまりその真理は、神の前に存続することができるものを生み出すために、それを行う。ルターはクリスマスの賛美歌のなかで、「永遠の光が差し込み、この世に新たな輝きをもたらす」と歌っている。

本書は、決していわゆる専門の神学者のために書かれたものではない、まったく彼らのためではない。執筆の際にわたしは、特に、福音を解釈して告知しなければならず、このことを喜んでなし、そして神学的良心をもってこれをなそうとする多くの牧師たちと宗教の教師たちのことを考えていた。しかしわたしは、信仰の真理について釈明することができするために、若干骨を折ることを恐れないあのすべてのキリスト者のことも考えていた。わたしは彼らの手助けをしたいと思います。この理由で、学問的な資料を引き合いに出すことを完全に断念した。事柄それ自体が語られるべきである。そして事柄を主張することは、その現在形で主張することに他ならない。

事柄に近づくことを容易にするために、外国語のテキストには同時にドイツ語訳を付した。さらに宗教改革時代のドイツ語は、慎重に現代ドイツ語にしておいた。このためにわたしは、カリン・ボルンカムとゲーアハルト・エーベリンクによって編集されたルターのテキスト (Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, 1982) を用いた。実質的な点でどれほどゲーアハルト・エーベリンクに負っているところが大きいことか、それは、専門知識をもつ方には明らかであろう。その方にはもちろん次のことも印象的であろう。つまりこの核心 (Sache) において必然的となったカール・バルトとの対決のただなかで、わたしはこの核心に関する彼の中心

めには、《共同宣言》はあまりにみじか過ぎる。達成されたと称する了解は、時折まったくあやふやであることが実証された基盤に基づいている。《共同宣言》の弁証家たちが、すべてを革新する明晰性の代わりに、混乱のみ——この点について、特にルター派の代表者たちが行ったことに関する博士論文がたしかに存在する——を惹き起こす諸々の論証をもつてなお答えるとき、わたしは《エキュメニズムのために》注意を喚起する責任を感じた。わたしは要求した。《神のために、明晰性を——》(ZfHK 94 [1997], 394-406)。世間を騒がせる論争が起った。これについて一般のジャーナリズムは、教会のそれよりもはるかに詳細かつ客観的に伝えた。(この事柄に関し読者は、他のドイツ語の新聞よりもFrankfurter Allgemeinen Zeitung から多くの情報をえることができた。宗教の指導者たちは、その記事は不正確であると非難した。人びとは教会の雑誌の報道を奇妙なものと感じただけであった。意地の悪い中傷によって、非凡なひとりの女性ジャーナリストを抹殺しようとする試みは不愉快な出来事であり、それはまたいざ「アカデミックな研究」の対象ともなるであろう。)まさに諸々のメディアのなかで非常に注目され追跡されたこの論争によって、ドイツの人びとは、では一体誰が、あるいは何が、本来《福音主義的》と称されるに値するののかという問いを再び問うことになった。

この問いに対し、信仰のみによる、神なき者の義認に関する《福音主義的基本条項》以上によりよく答えることができるものはない。本書はこれを目的としている。本書には妥協を喜ぶ気持ちはない。正規の神学は妥協をしない。これが、正規の神学と、必然的に妥協しなければならぬ教会の管理と異なるところである。正規の神学は疑わしい妥協をしない。それは、まさにいかなる妥協もしない神学を必要とする。しかしながら本書は、エキュメニズムを目指して執筆されている。なぜなら、われわれが双方とも最良の意味で《福音主義》となるときののみ、エキュメニズムは成長し前進するからである。そしてそのとき、われわれは双方とも最良の意味で《カトリック》となる。これに関してはローマの信仰聖省の同意もえられる、とわたしはあえて主張したい。

本書はほんの時折《共同宣言》に言及するだけである。このテキストについて語られるべきであったことは、他のところで十分に説明されている。「エキュメニカルな対話」については、E. Maurer, *Rechtfertigung, Konfessionstrennung oder Konfessionsverbindend?* (Ökumenische Studienhefte 8, 1998) が、簡潔な、しかしすぐれた情報を提供してくれる。わたしにとって問題なのは、われわれの現在の諸々の経験と問題設定の地平における諸々の事実問題 (Sachprobleme) の論究である。そのさい自明なことであるが、基本的に重要な資料はパウロの手紙である。諸々の宗教改

発表されたとき、この論争が起こった。この共同宣言は、《義認の教理の諸々の基本的真理における一致》を定式化することを自ら要求し、そしてそれゆえに最後に「教会の分裂を克服するためのこの決定的第一歩について」主なる神に感謝している。

このよき知らせをわたしは大いに喜んだ。なぜならカトリック教徒との了解に対する情熱的な関心は、初めからわたしの神学的実存に属していたからである。そこでわたしが学び、そして教え始めたドイツ民主共和国（旧東ドイツ）では、その当時、無神論的挑発に直面していた若い神学者にとって、それはまったく自明なことであった。そしてまたわたしは、ドイツ民主共和国におけるカトリック教会と福音主義教会の教師による、最初のエキュメニカルな研究サークルの共同設立者のひとりであった。カール・ラーナーと彼の「学生たち」との出会い、後に、わたしがカトリック神学における真に福音的なものを発見することに大いに役立った。この経験は、一方で、テュービンゲンにおいて生まれたワルター・カスパーとの友好的な隣人関係を通して、他方で、ハンス・キュンクとのまったく特別で友好的な友人関係を通して強化された。しかしテュービンゲンの福音主義の神学寮とカトリックのヴィルヘルム神学寮の間で実践されていたエキュメニカルな交わりも高く評価されるべき意義を有していたし、今も有している。今も忘れられないのは、その当時、ヴィルヘルム神学寮の長

であったキリアン・ヌスと共に、ローマへ（「使徒たちの墓へ」行った旅行と、ローマのドイツ館における諸々の出会いと議論である。そしてその前には、インスブルック大学の神学部の教授たちとのかなり感動的な出会いと討論があった。このこととその他の多くのことにより、教会の目に見える統一への、成功を約束する道のための堅牢な神学的基盤を探求することが、わたしにとって放棄しえない責任となった。

多くのことを約束しているあの《共同宣言》をより正確に研究した際に、わたしを襲った失望を分かってもらうために、わたしはあらゆることに言及したいと思う。わたしの判断では、いずれにせよラーナー派の側では、まさに《教会分裂の克服のための》堅実な神学的基盤は据えられなかった。なぜならここでは、宗教改革の諸々の決定的洞察が曖昧にされるか、あるいは完全に放棄されているからである。たしかにこの本文には、福音主義的諸教会とローマ・カトリック教会が共通に語りうるものが、種々入っている。しかしそれらは、ローマ・カトリック教会が、一五四七年にトリエント公会議において、義認論、特に宗教改革の義認論に反対する解釈に基づいて可決した義認の教令の地平においてのみ、またほぼその水準でなされている言明である。そしてそれゆえにわたしは、《共同宣言》のなかに、その力があるとみなされているまさにあの突破力をみいだすことができなかった。そのた

である。もちろん、もともと教会論的意図も、諸々の人間学的、たしかに厳密な意味で神学的含意を含んでいることが主張されなければならぬであろう。しかしながら神のみが、誰が終末時の神の民に属するのかを決定するのである。——アングロサクソン系の釈義においてこの関連で出会う理解、つまり、義認の使信は、異邦人キリスト者のためにユダヤ人の「自己同一性の印」(例えば、割礼、神聖な安息日の遵守)を失効させることに限定され、しかしユダヤ人キリスト者自身には何の意味ももたなかったとする理解は、わたしの考えでは、パウロが、アブラハムの義認との関連で神なき者の義認について語っていること(ローマ四・五)によって、すでに挫折している。さらに、パウロが、「ガラテヤの信徒への手紙」と「ローマの信徒への手紙」のなかではっきりと行ったように、神なき者を義とする十字架の言葉としての福音の解釈に、大いに、しかも体系的に注目したことは、理解しがたくなるであろう。——Ed. Sanders (Paul and Palestinian Judaism, Oxford, 1977. dt.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, StUNT 17 [1985]) と J.D.G. Dunn (The New Perspective on Paul, in: ders., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, 1990. 183-214; ders., The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith, JThS NS 43 [1992], 1-22) に反対し、わたしは E. Lohse (Theologie der

Rechtfertigung im kritischen Disput — zu einigen neuen Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus, GGA 249 [1997], 66-81) を参照するようお勧めしたい。

第一版への序

《福音主義》とは何を意味するのだろうか？ 誰が、そしてなぜ福音主義者なのだろうか？ そしてなぜ彼らはまだ存在するのだろうか？ わたし自身が驚いたことだが、最近、このような問いをますます頻繁に耳にするようになった。このような問いは、いわゆる公的世界においてのみならず福音主義教会の内部においても提起されている。そして時々、このことをごくわずかしか理解していないのは福音主義教会であるという印象を受ける。

いつであれ、これらの問いは問われるべきものである。しかし現在、再び、《福音主義》と呼ばれるのに値するものは何かというところが、いっそう集中的に問われるようになった。これは、ドイツのキリスト教界で幾分激しく展開された論争、かつての時代が「福音主義の根本条項」つまり信仰にのみ基づく神なき者の義認に関する信仰箇条と呼ぶのを常としていたことについての論争と関連している。ルーテル世界連盟の代表者たちとバチカンの代表者たちによって協定された《義認の教理に関する共同宣言》が

えられる」ことを要求せず、したがってその考えられている存在の制約を省察せずに済ませることができるとはならないか！ ルターの文書 *De servo arbitrio* の冒頭の部分をしっかりと読むならば、直ちに次のことが明らかになるはずである。つまり、宗教改革の神学にとって、「宣教」と「神学思想」は《このように》相違するという主張は受け入れられない。その評論家がわたしの小著に欠けていると嘆く「メター省察」への意志が「共同宣言」に認められるということは、明らかに《省察》の概念を前提としており、この概念は、事実、《思惟》に関するわたしの理解と一致しない。

さらに、同じ評論家の他の嘆きに対してひとこと述べておきたい。それは、わたしはまさにブルトマン、ボルンカム、そしてケーゼマンだけを積義の「証人」として取り上げているがゆえに、わたしの聖書積義は、明らかに一九七〇年代の立場を越えていないとの嘆きである。明らかにこの評論家は、彼によって批判される者は自分の積義的判断力をもっていないということを前提としている。事実、わたしは本書において、テーマに関する目下の諸々の積義的論争について詳述することを意識的に断念した。わたしは、わたしの博士論文『パウロとイエス』のなかで確かめられようこれに関連する諸々の論究を、次のような理由だけで継続しようとしなかったわけではなかった。つまり、第一版への序におい

て述べたように、わたしは学会に属していない読者を考慮して、学術的文献を引き合いに出すことを「完全に断念した」。わたしは最も新しい積義の諸々の着想も取り扱おうとしなかった。なぜならそれらは、あまりにしばしば、「たとえ他の諸々の動機と、まさに対立する諸々の目的設定が含まれているとしても」(K. Kerlge, *Art. Rechtfertigung II. Neues Testament*, TRF 28, 1997, 286-307, 300, 4f) あのとより古い立場の変種にすぎないからである。ところが、例えば、カトリックのわたしの同僚ミヒャエル・テオバルトによって(アングロサクソン系の積義との関連で、またそれに対して)主張された理解の場合には、事情が異なっている。その理解によると、ガラテヤ二・一六とローマ三・二八のなかで、義認の使信のために言及されている「根拠となる文」はパウロ以前の「生活の座」をもっている。すなわちそれは原始キリスト教の伝道の状況である。そのなかで重要だったのは、異邦人(キリスト者)を律法の遵守に依存せずに終末時の神の民として認めることであった。その場合、義認の使信は本来《教会論的に》方向づけられていた。この理解によると、パウロの場合、義認のケリュグマの《人間論的》妥当性はたしかにすでに視野に入っていたが、異邦人を終末時の神の民に組み込むという課題がもはや問題にならなくなったとき、それは初めて支配的な視点となった(エフェ二・五、八以下参照)。これはもっともらしく思われる理解

自身の教派の仲間との、意志の疎通は同じように有望なものであろうか？ もしも本書がそのようなものになるのであれば、わたしはもう一度こう言いたい。これまでカトリックの神学者たちによって寛大に受け入れられたのとまったく同様に、フィンランドのルター派の人びとにより寛大に受け入れられたことに、わたしは満足するであろう、と。

しかしなぜそのように遠方へと思いををせるのだろうか？

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdkI 50 [1999], Heft 1, 19f.)において、本書はたしかに次のように認められている。それは、「義認の範例の解釈学的、実存解明的、そして生活実践的遂行力を確信したい」すべてのひとにとって、「極めて有益な」本である。しかしながらこのように称賛された本も、それが「あまりにドイツ的な本」であるということ、手厳しく非難されている。本書の積義的「保証人たち」として挙げられているのは、R・ブルトマン、G・ボルンカム、そしてケーゼマンだけである。しかし特に本書が失望させているのは、「エキュメニカルな解釈の問題へとさらに前進する考察を探究している」人びとである。われわれは、今このことについて何と言うべきであろうか？ わたしはこの評論家に、たしかに彼によって意図された意味においてはではないが、かなり同意しなければならな

い。特殊な「エキュメニカルな解釈学」が存在しなければならぬというこの前提を、わたしはすでに致命的なものと考えていた。エキュメニカルな神学はたしかに理解に関する諸々の困難な問題に直面している。しかしこの諸問題の解決にとって必要不可欠な解釈学は、すべての（文書による、あるいは口頭による）生活表現の理解にとって必要不可欠な技法論に他ならない。「神学思想は、……その考えられている存在の諸制約 (die Bedingungen seines Gedachtseins) を省察せずに済ますことを許されていない」というのが、わたしの見解でもある。その評論家は次のことを見落としているように思われる。つまり、この小著の第一部全体がこのような省察を行おうとしているのであって、特にわたしの師であるカール・バルトとの《論拠に関する》対決において、しかもまたたしかにJ・G・フィヒテとの議論においてもそれを行おうとしている。それにもかかわらず、われわれはあの要求のもとで明らかに何か別のことを理解している。多くの「エキュメニスト」の典型であるあの評論家は、ある思想の真理要求を相対化するために、この思想の「考えられている存在の諸制約に対する省察」を要求する。その真理要求は明らかに宣教のレベルへと追いやられている。《断言》(ルター)を敢行する宣教と神学的思想の相違」が強調されている。これは、今やもちろん、ルターが《断言》のもとで理解したことを侮辱している。あたかも断言は《考

である——これはあの《補遺》に対する最初の評論である。もうひとつは、Kardinale Probleme. Stimmen der Zeit (Nr. 11/1999) である——こちらの方がより詳しい内容になっている。ここにみいだされるのは、神なき者の義認の福音がわれわれの時代の《言語》に翻訳されるだけでなく、《教会の実践》においてもこの実践を導く真理として貫徹されるべきであるとの要求である。

この要求と不可避的に結びついているのは、《義認論の諸々の基本的真理における》エキュメニカルな《コンセンサス》は、教皇による、紀元二千年を祝う記念祭の免償の告知といかにして調和しうるのかという問いである。そしてさらに差し迫った問いは、あの合意は、ローマ・カトリック教会の目からみると、福音主義のキリスト教徒とカトリック教徒の間には相変わらず聖餐の交わりは存在しえないという霊的な不快感と、いかにして調和しうるのかという問いである。《共同宣言》の著者たちが最後のところ (Nr. 44) はつきりで行っているように、われわれは、たとえ《ユーカリスト「聖餐式」》を共に祝う資格が与えられないことを知っているとしても、「教会の分裂を克服するための決定的なこの一歩のために」本当に、共に「主に感謝すること」(evyqyoretiv) ができるのだろうか？

この版では、本文がほんのわずかだけ修正されている。それは、

ボンの同僚のヴォルフガング・シユラーゲの好意的批判のおかげであり、彼には深く感謝している。義認と、業による裁きとの関係についてもっと厳密に論じて欲しいとの彼の望みには、近いうちに、永遠の生命に関する著書によって答えたいと願っている。

テュービンゲン 一九九九年一〇月

エーバハルト・ユンゲル

第二版への序

本書は、出版後、間もなく絶版になってしまった。喜ばしいことに、これまで示された反応はほとんどが好意的であった。第二版では、若干の提案を喜んで受け入れた。激しい論争のように誤解されうる若干の定式——それらは決してそのように考えられていなかったにもかかわらず——を《柔らかな表現にした》。いくつかの誤植を取り除き、時折みられた誤りも訂正しておいた。読者には、是非次の文献を参照していただきたい。それは、Amica Exegesis einer römischen Note. ZThk Beiheft 10: Zur Recht-fertigungslehre, 1998, 252-279) と、テュービンゲンの同僚でカトリックのベルント・ヨッヒェン・ヒルベラトと交わした意見交換 (Herder Korrespondenz 53, 22-26, 154-157, 1999.) である。わたし

もってキリストの子どもと呼ばれるようになるのか。そうではない、愛する友よ……」(WA8, 685:6-10)。

繰り返すが、教会のこの教師に耳を傾け、彼から学ぶ覚悟のある者は、ありあまるほど報われる。わたしはこれを試みた。まさにこれゆえに、今、わたしは教授たちによる最も新しい抗議行動と、これに伴う、その他の神学的にややわたしに近い立場に立つ同僚の筆になる批判的意見書の前に、幾分困惑しつつ立っている。最近の抗議は、この前の春に公示された、《共同宣言》を補足する《共同確認》と、それに属する《付録》に向けられている。《共同宣言》に対するこの《補遺》においては、わたしの判断では——シユライアマハーの表現を用いると——あの《調停定式》が提示されている。それは、十六世紀のあからさまな相互排斥は時代遅れであると説明することを可能にしている。人間は《信仰によってのみ(sola fide)》義とされ、こうして義とされたひとは《義人であると同時に罪びと(simul iustus et peccator)》であるとの、今や共同で言明された諸々の宗教改革的主張が、ここではその宗教改革的意味に逆らい、トリエント公会議で決定された義認の意味で解釈されており、その結果、われわれは結局ひとつの超カトリック主義的テキストに関わっているとの異論に、わたしはまったく同意することができない。そして次のような主張は、パウロ的義認論のグロテスクな誤解を示している。つまりそれは、

教皇庁の信仰聖省長官が、イタリアのある新聞のインタビュー記事のなかで、そのテキストを、たしかに反宗教改革的に、たしかに反パウロ主義的に解釈し、しかも「正しくない者はやはり義とされない」という彼の主張と共に、「ローマ・カトリック教会は神なき者の義認の福音(ローマ四・五)を否認する」(epd-Dokumentation Nr. 36/99: Streit um die Texte zur Rechtfertigungslehre (18), 30, August 1999, 1)と表明した。枢機卿ヨセフ・ラッツィンガーは、まさにこのインタビューの最も攻撃的な文章のためにルターを引き合いに出すことができた。もっと腹立たしいのは、あのインタビューが一連の最も遺憾な諸々の表現を含んでいたことである。それらには、今日、ルター派の人びとは、「彼らは義認ということで何を理解しているのか」という問いに、「いつも「！」非常に貧弱な答えしか」得られないという厚かましいコメントもついている(aqJ, 6)。あの枢機卿は、ルター派のどのような人びとと交際しているのだろうか？

新版へのこの序は、《共同宣言》へのあの《補遺》と福音主義の若干の大学教員たちによって表明された諸々の異論に対し、わたしの立場をより正確に説明し、そして基礎づける場ではない。その代わりにわたしの書いた二つの出版物を挙げておくので、是非、参照していただきたい。ひとつは、Ein wichtiger Schritt. Deutschen Allgemeinen Sonntagstafeltes (Nr.23, am 4. Juni 1999)

ら生じたものではない。むしろこの薄い書物が、男女の牧師たち、宗教の教師たち、そして真剣にキリスト者であろうとし、それゆえに基本的な方向づけを尋ね求めるその他の多くの、福音主義とカトリックの社会人によって、明らかに、キリスト教のよりよい自己理解を提示するものとして認められたことを、わたしは喜んでいる。まさにそれは、たしかに、この出版の根底にあった意図であった。すなわちそれは、キリスト者とその教会を助けて、福音にふさわしい自己理解をえさせることであつた。そしてこの意図の実現が、教派主義的独善としてではなく、現実には、非妥協的な姿勢にもかかわらず《エキュメニズムを旨指して》執筆された研究として受け入れられたことにより、わたしはこう確信している。つまりこの小著は、個々の論争点にもかかわらず、すべての人をひとつにするために（ヨハネ一七・二一）、そのやり方で貢献することができる、と。

まさにそれゆえ新版においては、少なくとも、最近数カ月の間に、義認論の核心におけるエキュメニカルな了解の試みに関する対決を規定した議論に言及したいと考えている。わたしはあえて次のことを想起しておきたい。つまりバチカンとルーテル世界連盟の間で取り決められた《義認の教理に関する共同宣言》をわたしがある程度明確に批判したこと、そしてわたしのみるところ、まずわたしがそうしたことである。この干渉の目的は、もち

ろんエキュメニカルな合意を阻止することではなかった。わたしの批判を通じて、少なくとも百六十名以上の福音主義神学の教授たちが抗議の声を挙げ、その批判は強化された。しかしながらわたしは、男女の同僚たちによる抗議を取り入れることができなかつた——わたしは多くの点でそれに同意し、しかも少なからぬ文言がわたしによって提案されていたにもかかわらず。なぜなら若干の言明は、教派主義的不毛性の表現のように思われたからである。バチカンが、類比的な教派主義的不毛性をもって——そしてそれがたとえたしかに「偉大な力」をもってではないとしても、しかし「多くの策略」をもって——反応することができるといふ単なる可能性は、わたしにとって「ルター、すべてを越えるルター」と歌い始める十分な理由とは決してならなかつた。たしかにマルティン・ルターは、彼のようなひとを探し求める教会の教師である。そして使徒パウロの後に、神なき者の義認の福音をルターほどに根本的に考え抜き、そして印象的な仕方でも主張した神学者はいなかつた。しかしルターは、特に、その不可謬の神学的権威に祭り上げられることを断固として禁じたがゆえに、教会の比類なき教師である。「ルターは何者か？ すべてへの教えはわたしのものではない。わたしはだれのためにも十字架にかけられてはいない。貧しく、悪臭を放つ、蛆だらけの袋であるわたしが、どのようにして人びとに、わたしの邪悪な名前を

第四版への序

その後、教会同士の了解はどうなったのだろうか？ どうしたらそれは進展できるのだろうか？ それは進展すべきものなのだろうか？ 本研究は「エキュメニズムを指して」書かれたため、このような問いが、筆者に幾分激しくかつ執拗に迫ってくる。

目下のところ、本来、答えはより広範な問いのうちのみありうる。ルーテル教会とローマ・カトリック教会が、それによって教会が立ち、また倒れる条項を視野に入れつつ、みいだした主張した一致は、どれほどの深みに達しているのだろうか？ そしてそれは、どれほどの広がりには達しているのだろうか？ 明らかにこちらの教会の生活にとって、またひとりのキリスト者の生活にとって、このような一致は、知覚しうる諸々の結果をもたらさなかったのだろうか？

ベルリンで開かれた、エキュメニズムに関する第一回ドイツ教会会議の補遺のなかで明確に表明された、エキュメニズムに批判的な叱責の言葉を思い起こすとき、そしてごく最近のエキュメニズムに関する教会会議を念頭に置きつつ、すでに現在生じている諸々の争いに注意を払うとき、義認の教理の核心に関するほめたたえられた了解は、一体、現実は何に到達したのかという問いが執拗に迫ってくる。エキュメニズムの停滞の原因は、本当に、双方の側において義認論条項という共通の要

素が、キリスト教的生活に刻印するその力が、もはや説得力をまったくもたなくなつたことにあるのだろうか？ 本研究の最後の章

で語られた、神の義に基づく生活の諸々の根本的特徴——その結果、神なき者の義認の福音の、生活を新たにする力が経験されるようになる——は、どのようにして補充されるのだろうか？ 信仰告白を異にする諸教会がまさに了解し合えないことに関しては、了解は不必要なのではないか？ 最終的に克服できない相違は、教会の職務の權威と聖書の權威の關係が問題であるところにあるのではないのか？ そして何が本来的なものなのか？ 明らかにこちらで何が權威として考慮されているのか？ 全体を丹念にチェックした第四版が、同じような問いを呼び起こすきっかけになるとしても、それはまだ余分なものではないだろう。

テュービンゲン 懺悔と祈りの日 二〇〇四年

エーバハルト・ユンゲル

第三版への序

本書が出版されて一年もたたないうちに、その第三版が印刷されたことを著者が喜ぶとしても、それは単なる学究的うぬぼれか

- 1 自己発見と自己忘却としての信仰
- 2 救いの確信としての信仰
- 3 「信仰が人格を作る」
- 4 聖なる者の交わりとしての信仰者の共同体——すべての信仰者の普遍的祭司性

第六章 神の義に基づく生

- 一 人生についての錯覚からの解放
- 二 礼拝に生きる生活
- 三 人格的存在の優位性
- 四 この世の正義

第六版への序

本書をもう一度通読しなかったわけではなかったが、ひとりの注意深い読者がひとつの誤植をみつけてくれた。それは、本文が印刷される際に、わたし自身がすでにみつけておくべきものであった。つまり、一九二頁(原文)、上から七行目の *simus* は、*simul* の誤植である。この訂正はどうしても必要である。なぜならその神学的了解は、今や現実には、ここで挫折してはならないからである。

第五版への序

テュービンゲン 二〇一一年 一〇月
 エーバハルト・ユンゲル

教皇ベネディクト十六世の最初の回勅《神は愛である [DEUS CARTAS EST]》を福音主義のキリスト者の目で読む者は、この回勅の表題の解釈を視野に入れつつ、さらに広がり、また深まるエキキュメンカルな一致を確認することができる。しかし本書の第四版の序のなかで提起された諸々の問いは、その緊急性をまったく失っていない。それどころかまったく反対に、それらはますます焦眉の問題になっている。それらに答えるには、もちろんあの忍耐が、つまり息の長い情熱と同様の根気が必要である。わたしは、神学と教会のなかで責任を負っているすべてのひとりが、二つのもの、つまりあの性急さとこの息の長い情熱の双方をもつことを願っている。

テュービンゲン 二〇〇六年 九月
 エーバハルト・ユンゲル

4 人間は罪を犯さざるをえないのか？

5 罪の帰結

四 不信仰としての罪

1 罪の力の増大としてのキリスト者の不信仰

2 神の義の強奪としての不信仰

3 不信仰の悪循環

4 善と悪を区別しようとする不信仰の欲求

5 高慢と、愚かさへの墜落の悪循環

6 罪責としての不信仰——人間の忘恩

7 自分自身の内側へと曲がり込んでいる人間 (*homo incurvatus in se*)

8 言語喪失としての不信仰と、人間の救済の願い

第五章 義とされた罪人

(宗教改革の) 排他的不変化詞の意味

一 キリストのみ (*solus Christus*)

1 イエス・キリストの排他性と包括性

2 神のみであるがゆえに、キリストのみ

3 イエス・キリストの代理的犠牲の死

(a) 理解の問題

(b) 罪の告白と、失われた全体性の告白としての犠牲

(c) 犠牲の約束と問題性

(d) 旧約聖書の贖罪制度

(e) 世界のサクラメントとしてのキリスト

(f) 神の自己献身としてのキリストの死

(g) キリスト者の生活のためのメタファー「隠喩」としての犠牲

4 トリエント公会議と第二バチカン公会議における《キリストのみ》という排他的不変化詞

二 恵みに基づいてのみ (*sola gratia*)

1 恵み——法と神学における恵み

2 神と人間の愛の交わりの構成要素としての恵み

3 恵みのみ——神学的論争

4 恵みか、業績か

5 トリエント公会議における《恵みのみ》という排他的不変化詞

(a) 恵みに基づいてのみ？

(b) 恵みの概念における諸々の差異

(c) 注がれた恵み

(d) 人間のうちに働く力としての恵み？

三 言葉によつてのみ (*solo verbo*)

1 法的行為としての神なき者の義認

2 内的人間の革新

3 義人で同時に罪人

4 原分割としての義認の判決

5 福音によつてのみ

6 言葉とサクラメント

四 信仰によつてのみ (*sola fide*)

- 一 宗教改革における高い評価
 - 二 神学的留保
 - カール・バルトとの対決
 - 三 明らかに低い評価
 - 1 神概念
 - 2 罪概念
 - 3 近代人の自由の理解
 - 4 神の存在についての問い
 - 四 解釈学的カテゴリーとしての義認論
- 第三章 義認の出来事——神の義
- 一 正義の伝統的概念
 - 1 律法と正義の称賛
 - 2 神の属性としての義
 - 3 各人に彼のもの——プラトンとアリストテレス以来の正義
 - 二 神の義のキリスト教的概念
 - 1 関係概念としての神の義
 - 2 この表現のパウロ的用法
 - 3 神の怒りと神の義
 - 4 神の義の啓示の場としての福音
 - 5 マルティン・ルターの宗教改革的発見
 - 6 神は、われわれを義とするがゆえに、義である
 - 7 神の義とわれわれの義

- 三 イエス・キリストの人格における神の義の出来事
 - 1 神の人間性の出来事としての神の義
 - 2 神の自己対応の出来事としての、イエス・キリストの存在
 - 3 三一の神の存在における義の出来事
 - 4 恵みの行為としての神の裁き
- 第四章 罪の不真実
- 一 罪の認識
 - 1 悪と罪の規定根拠としての神関係
 - 2 罪人の自己同一化
 - 3 罪の認識根拠としての福音——律法と福音の正しい区別のために
 - 二 悪の総括概念としての罪
 - 1 悪の本質
 - 2 嘘の罪
 - 三 罪の実行者および罪の奴隷としての人間
 - 1 行為および権力としての罪
 - 2 罪の両極性に対する聖書の証言
 - 3 原罪——誤った概念か？
 - (a) 神学史的想起
 - (b) 原罪の表現——*peccatum haereditarium* [遺伝的罪]
 - (c) いつもすでに罪人——*peccatum originale* [原罪]
 - (d) 根底からの罪人——*peccatum radicale* [根元的罪]
 - (e) 人生についての錯覚に巻き込まれることとしての原罪

エーバハルト・ユンゲル 『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音——エキュメニズムを目指す神学的研究——』（1）

(Eberhard Jüngel : Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens —— Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Mohr Siebeck, 1998, 2011⁶.)

(佐々木 勝彦 訳)

目次

- 第六版への序
- 第五版への序
- 第四版への序
- 第三版への序
- 第二版への序
- 第一版への序

第一章 序

- 一 単純なことを理解することのむずかしさ
- 二 問題になっっていること
- 三 義認——日常的用語法
- 四 「この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない」
 - 1 カインの記憶
 - 2 十字架につけられたイエス・キリスト

第二章 義認条項の神学的機能

エーバハルト・ユンゲル 『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音——エキュメニズムを目指す神学的研究——』（1）

2015 年度 研究業績報告

(50 音順)

佐々木 勝彦

翻訳

パネンベルク『組織神学』(I-1) (『人文学と神学』第9号 109-176 頁, 2015/11)

エーバハルト・ユングエル『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音』—— エキュメニズムを目指す神学的研究 —— (1) (『人文学と神学』第10号, 70-110 頁, 2016/03)

研究ノート

「メルヒェンと宗教教育 (1)」(『人文学と神学』第9号 36-108 頁, 2015/11)

佐々木 哲夫

「世界と日本と東北学院 — 東北学院のアイデンティティ」ホームカミングデイ講演, 2015 年 10 月 24 日 (土), 東北学院大学。

「東北学院と仙台伝道」『日本基督教団福音主義教会連合』459 号, 2015 年 9 月, 5-6 頁。

「社会活動家としての松田順平」『東北学院史資料センター年報』創刊号, 2016 年 3 月, 3-5 頁。

佐藤 司郎

論文

「真理における一致を求めて —— ボンヘッファーとバルトのエキュメニカル運動との関わり」日本ボンヘッファー研究会編『ボンヘッファー研究』No.31, 34-40 頁, 2015 年 8 月。

「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 —— 世界教会運動との関わりの中で —— (3)」東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第10号, 33-52 頁, 2016 年 3 月。

講演

「平和について考える」日本基督教団ユーカーリが丘教会 (佐倉市), 2015 年 8 月 2 日。

「東北の地に響く御言葉」日本基督教団東北教区教師研修会 (天童市), 2016 年 1 月 11 日。

書評

八谷俊久著『逆説から歴史へ』, 『本のひろば』, 2016 年 3 月号, 6-7 頁。

出村 みや子

共著

G.D. Dunn & W.Mayer (Eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium*, Brill, 2015.8, 117-139.

論文

「古代教会における説教 —— オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに」, 『人文学と神学』第10号, 2016 年 3 月, 19-31 頁。

翻訳

「禁欲主義的神学者としてのオリゲネス —— 四世紀の教会における正統と異端」J. レベッカ・ライマン著, 『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第33号, 2015 年 6 月, 43-54 頁。

講演

「古代教会における説教 —— オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに」, 東北学院大学文学部

総合人文学科第9回教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー，2015年8月31日。

野村 信

論文

「アウグスティヌスからカルヴァンへ 同じ土俵に立つ聖書解釈論」2015年11月
『季刊教会』101号，日本基督教団改革長老教会協議会 教会研究所刊

エッセー

The Three Founders of Tohoku Gakuin : Foreign Missionaries from the early period of modern Japan
who contributed to the establishment of Sendai Theological Seminary (Currently Tohoku Gakuin Uni-
versity, *Kyodan Newsletter*, No. 382, April 2015, Nihon Kirisuto Kyodan, The UCCJ.

「砂漠に向かうアブラハム」2015年12月「信・望・愛」仙台東六番丁教会報 200号

翻訳

「世俗世界での『社会的アガペー（愛）』—アメリカの資本主義への倫理的批判」

デイビッド マーチー著 共訳（原田浩司，吉田新）2015年11月『人文学と神学』第9号，
19-33頁

原田 浩司

連載エッセー

「スコットランド信仰告白」をめぐる講解（1）～（6），『宣教』No. 747～No. 752，日本基督教団全
国連合長老会，2015年10月～2016年3月。

書評

「神認識を映し出す鏡としての礼拝（ジェームズ・B・トーランス著，有賀文彦・山田義明訳『三
位一体の神と礼拝共同体』，一麦出版社，2015年），『本のひろば』，一般財団法人キリスト教文
書センター，第694号，2015年11月。

翻訳

「世俗世界での『社会的アガペー（愛）』—アメリカの資本主義への倫理的批判」

デイビッド マーチー著 共訳（野村信，吉田新）2015年11月『人文学と神学』第9号，
19-33頁

マーチー デイビッド・N (David N. Murchie)

論文

「世俗世界での『社会的アガペー（愛）』—アメリカの資本主義への倫理的批判」

（翻訳者：野村信，原田浩司，吉田新）2015年11月『人文学と神学』第9号，19-33頁

「The Destructive Nature of Capitalism : A Book Review Essay on *Capitalism : A Structural Genocide*,
by Gary Leech (Zed Books, 2012)」，東北学院大学キリスト教文化研究所紀要 第33号（2015年
6月）

書評

A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges (New York : Nation Books, 2010)，東北
学院大学論集 人文学と神学10号。

吉田 新

論文

「同性愛をめぐるドイツ福音主義教会の取り組み」，2015年『福音と世界』6月号，24-29頁。

「『ペトロの第一の手紙』研究（1）—構造と内容，成立状況について—」，2015年『人文学と神学
第9号』，1-18頁

「日本聖書協会所蔵 文語訳，大正改訳，文語訳改訂，口語訳聖書翻訳資料について」，「New 聖書
翻訳 No.2 (2015.12)」，日本聖書協会，74-88頁

翻訳

「世俗世界での『社会的アガペー（愛）』—アメリカの資本主義への倫理的批判」

アイビッド マーチー著 共訳（野村信，原田浩司） 2015年11月『人文学と神学』第9号，
19-33頁

小論文

第9回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー報告 「教会を造り上げる—Iコリント書14章
を読む—」2015年『人文学と神学』第10号，55-59頁

学会発表，講演

日本基督教学会 第49回 東北支部学術大会 2015年6月20日（土）「聖書翻訳の舞台裏—日本
聖書協会所蔵翻訳資料を読む—」

第9回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー，2015年8月31日（月）「教会を造り上げる
—Iコリント書14章を読む—」

第14回奥羽教区 教師継続教育講座，2015年11月10日（火）「聖書翻訳の過去・現在・未来
—日本聖書協会 新聖書翻訳事業に参加して—」「Iペトロ書は何のために書かれたのか？」

2015年度上智大学キリスト教文化研究所 聖書講座 2015年11月14日（土）「ルター訳聖書と
現代ドイツ教会—伝統の継承か，刷新か—」

執筆者紹介（執筆順）

出 村 み や 子（本学文学部教授）

佐 藤 司 郎（本学文学部教授）

吉 田 新（本学文学部講師）

マーチー デイビット（本学文学部教授）

佐々木 勝 彦（本学文学部教授）

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——..... デビット・マーチー
国際カルヴァン学会..... 出村 彰
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会
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..... デビット・マーチー
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説	原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」	
——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題——	佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <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
 ニーバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸 介
 2004 年度キリスト教学科教員業績
 「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)
 —ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博
 Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-
 tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie
 コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫
 第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰
 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦
 「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸 介
 「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)
 —ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1) …………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

第 44 号

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

第 45 号

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

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

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

第 46 号

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

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——..... 倉 松 功

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

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

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで..... 出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——..... 北 博

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

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

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

Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the
Human Capacity for Moral Activity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50
年）の内容とその特質..... 佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして..... 倉 松 功

第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——..... 北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——..... 出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年)	
と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』	
(1956-58年)の内容とその特質	佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告	
新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー	原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題	佐 藤 司 郎
説教について思うこと	保 科 隆

第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー——	村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009)	David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』	
(1959年)の内容とその特質	佐々木 勝彦

第 50 号

帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成——	北 博
「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

第 51 号

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

(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 (1)

—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— 佐 藤 司 郎

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II) 佐々木 勝 彦

[大会報告]

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

(January 6-9, 2011) David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …… 出 村 みや子
キリスト教教育と人物史 …… 佐々木 勝彦
聖書は、おもしろい
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …… 酒 井 薫

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：実践的課題 …… 佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性 …… 飯 田 敏 勝

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

[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

[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

[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)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観……………原 口 尚 彰
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の
可能性……………原 田 浩 司
死と葬儀をめぐる牧会……………保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt*, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)……………(佐々木勝彦訳)

第7号

[論文]

旅する神の民……………佐 藤 司 郎
ローマ書の統一性についての文献学的考察……………原 口 尚 彰
核兵器—偽りの希望と真実の黙示録: 『核の異端に直面—変革の要求』
(C. チャップマン)に関する神学的・倫理的考察……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

ゆるしとは何か……………佐々木 勝彦

[翻訳]

アガペーとは何か (4)―(7)……………(佐々木勝彦訳)

第8号

[論文]

メノ・シモンズにおける「国家と教会」——宗教改革期における

政教分離思想の萌芽——……………村上 みか

パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義：ロマ3：22,26；

ガラ2：16；3：22；フィリ3：9の積義的考察……………原 口 尚 彰

罪責告白と教会——関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊

行を受けて——……………佐 藤 司 郎

[報告]

第8回教職研修セミナー

柏井園と平家物語……………今 高 義 也

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

「いじめ問題」の諸相……………佐々木 勝彦

第9号

[論文]

『ペトロの第一の手紙』研究 (1)

—構造と内容, 成立状況について—……………吉 田 新

世俗世界での「社会的アガペー (愛)」—アメリカの資本主義へ

の倫理的批判—……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

メルヒェンと宗教教育 (1)……………佐々木 勝彦

[翻訳]

パネンベルク『組織神学』(I―1)……………(佐々木勝彦訳)

2015年度（第2回生）卒業論文一覧

氏名	論文表題	指導教員
阿部 果菜子	クリムトー何者であり何を欲していたのかー	マーチー デイビッド
伊藤 あずさ	ソフォクレス著『オイディプス王』に見る古代ギリシアの運命観	出村 みや子
井上 裕香	親愛なる妖怪	野村 信
太田 羽美	日本と台湾の関係	野村 信
大場 しえり	孔子とイエスからみるリーダーシップ	野村 信
小笠原 柊子	吉野弘の詩の世界 ～日常を輝かせる技法について～	野村 信
加藤 千愛	キリスト教における光のあり方	吉田 新
菊地 衿花	チョコレートの変遷ー飲料からチョコレート菓子へー	原田 浩司
黒澤 由香里	末期患者とのコミュニケーションーよりよい死のために家族ができること	原田 浩司
小嶋 紘尚	グリム兄弟とグリム童話ー何故グリム童話は生まれたのか?ー	佐々木 勝彦
小林 颯樹	ひとりの人間としての曹操ー三国志における曹操のイメージと詩のギャップはどこからくるのかー	吉田 新
小林 奈央	寛容の書としての聖書ーヴォルテール『寛容論』の一考察	佐藤 司郎
小湊 優	ミケランジェロのピエタ像についての考察	マーチー デイビッド
今 一馬	学生内村鑑三の悩みの変容の考察ー『余は如何にして基督教徒となりし乎』を中心にー	佐々木 勝彦
斎藤 裕菜	古代日本における死の問題ー死と魂をめぐる一考察	原田 浩司
坂本 梨奈	カフカ『変身』一考察ー主人公の変身に伴う家族の変身について	佐藤 司郎
佐々木 春菜	ピュタゴラスの音楽論とその影響	出村 みや子
佐藤 さつき	内村鑑三の愛国心	吉田 新
菅原 菜穂子	ルターのマリア論	佐々木 勝彦
平 愛華	『日本霊異記』の他界観	野村 信
辻 琢摩	キリスト教倫理における生と死の理解	原田 浩司
東海林 清太	古代ローマ皇帝ネロについての資料の検討	出村 みや子
藤田 健太	「新しい契約」(エレミヤ 31: 31～34)の積義的考察	佐々木 哲夫
細川 恵利花	ギリシア神話と悲劇に見るジェンダー理解	出村 みや子
松尾 彰	カルヴァンの洗礼論ー『キリスト教綱要』初版と最終版の比較考察ー	原田 浩司
森 風雅	バートランド・ラッセルの幸福論	佐藤 司郎
山本 守	聖化の重要性と実践的きよめについての考察	マーチー デイビッド
渡邊 浩也	マキアヴェリの君主像ー『君主論』の一考察	佐藤 司郎

東北学院大学学術研究会

会 長		松本 宣郎	
評 議 員 長		小宮 友根	
編 集 委 員 長		小宮 友根	
評 議 員			
文 学 部	[英]	植松 靖夫	(編集)
	[総]	佐々木勝彦	(編集)
	[歴]	熊谷 公男	(会計)
経 済 学 部	[経]	舟島 義人	(編集)
	[経]	白鳥 圭志	(編集)
	[共]	小宮 友根	(評議員長・編集委員長)
経 営 学 部		矢口 義教	(編集)
		小池 和彰	(会計)
		折橋 伸哉	(編集)
法 学 部		岡田 康夫	(庶務)
		白井 培嗣	(編集)
		大窪 誠	(編集)
教 養 学 部	[人]	前田 明伸	(編集)
	[言]	伊藤 春樹	(庶務)
	[情]	上之郷高志	(編集)
	[地]	柳井 雅也	(編集)

人文学と神学 第10号

2016年3月7日 印刷
2016年3月11日 発行

(非売品)

編集兼発行人 小 宮 友 根
印 刷 者 笹 氣 義 幸
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.10

Words of Gratitude	Miyako Demura	1
Prof. Sasaki's Curriculum Vitae and Academic Achievements	Katshuhiko Sasaki	5
Words of Gratitude	Miyako Demura	9
Prof. Murchie's Curriculum Vitae and Academic Achievements	David Murchie	13

[Articles]

Homilies in the Ancient Church : Origen and Augustine	Miyako Demura	19
Der Weg zur ökumenischen Theologie bei Karl Barth (3)	Shiro Sato	33

[Study Note]

Aufbauen der Kirche : Untersuchung zum 1 Korinterbrief Kapitel 14	Shin Yoshida	55
---	--------------	----

[Review]

A Book Review of <i>Death of the Liberal Class</i> by Chris Hedges	David Murchie	61
--	---------------	----

[Translation]

Eberhard Jüngel : Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens (1) (tr. by Katsuhiko Sasaki)		110
---	--	-----

MARCH 2016

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN