

# 人文学と神学

## 第14号

佐藤 司郎 教授 退任記念号

佐藤 司郎 教授 略歴・主要業績…………… 3

[説教]

平和の使者……………エーバーハルト・ブッシュ… 25

[論文]

ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会……………佐藤 司郎… 33

カール・バルトの「生の光」の教説

—— 原理主義, 包括主義, 宗教的相対主義を越えて ——

……………ベルトールト・クラッパート… 57

ジョン・スマイスとトマス・ヘルウイスの「分裂」をめぐって

—— ヤーノル説の検討による考察 ——……………津田 真奈美… 83

[研究ノート]

「メルヒェンと宗教教育」(2)……………佐々木 勝彦…118

2017年度研究業績報告

2017年度(第4回生)卒業論文題目一覧

2018年3月

東北学院大学学術研究会

# 人文学と神学

第14号

佐藤 司郎 教授 退任記念号

東北学院大学学術研究会



佐藤 司郎 教授

2009年2月撮影

# 佐藤 司郎 教授 略歴・主要業績

## 略歴・学歴

- 1946年 11月 17日 山形県東村山郡金井村大字鯨洗 178 番地（現山形市）に出生
- 1959年 3月 山形市立第五小学校卒業
- 1962年 3月 山形市立第一中学校卒業
- 1965年 3月 山形県立山形東高等学校卒業
- 1965年 4月 東北大学文学部入学
- 1969年 3月 同 卒業（哲学科倫理学専攻）
- 1970年 4月 東北大学大学院文学研究科入学
- 1973年 3月 同 修士課程修了（実践哲学専攻）
- 1976年 4月 東京神学大学神学部編入学
- 1980年 3月 東京神学大学大学院神学研究科前期課程修了（組織神学専攻）
- 1985年 9月-1987年 7月 ボン大学神学部留学（EKD 奨学生）
- 2005年 4月-2006年 3月 ゲッティンゲン大学神学部客員研究員（在外研究）

## 職 歴

- 1980年 4月-1985年 3月 日本基督教団大洲教会牧師
- 1987年 9月-1998年 3月 日本基督教団信濃町教会牧師
- 1998年 4月-2011年 3月 東北学院大学文学部キリスト教学科教授（組織神学）
- 2011年 4月-2018年 3月 同 総合人文学科教授（組織神学，現代思想）
- 2003年 4月-2018年 3月 東北学院大学大学院文学研究科教授

※本学在職中，キリスト教学科長（2001年4月-2005年3月），中央図書館長（2006年4月-2010年3月），文学研究科長（2012年4月-2014年3月）を歴任。

## 学 位

- 2017年 文学博士（東北大学）

## 著 書

### 〔単著〕

- 『カール・バルトの教会論——旅する神の民』新教出版社，2015年2月28日，410頁。  
 『われは教会を信ず』新教出版社（新教新書267），2011年7月，163頁。  
 『生ける主に従う——教会の神学を求めて』新教出版社，1999年10月，195頁。  
 『新しい言葉をもって』新教出版社，1996年4月，237頁。

### 〔共著〕

- 『宗教の世界史 キリスト教の歴史2』高柳俊一・松本宣郎編，2009年8月，山川出版社，269頁/付録57頁（123-138頁，153-161頁，186-194頁執筆）。  
 『日本におけるカール・バルト——敗戦までの受容史の諸断面』バルト神学受容史研究会編，2009年9月，新教出版社，497頁（第2章「日本神学校におけるバルト受容——桑田秀延と熊野義孝の場合」113-161頁，及び「総括討論 日本の神学とバルト受容の諸問題」450-479頁）。  
 『これからの日本の説教』説教塾ブックレット9，2011年2月，キリスト新聞社，239頁（「日本における説教黙想の確立とその展開」52-90頁）。  
 『ヨーロッパ・グローバリゼーションの歴史的位相』渡辺昭一編，勉誠社，2013年6月，236頁（「世界教会の形成と告白教会——ボンヘッファーとバルト」120-129頁）。  
 『教団戦責告白五十年』『時の徴』同人編，新教コイノニア33，2017年2月，新教出版社（「戦争責任告白五十年」16-26頁）。  
 『戦後70年の神学と教会』新教出版社編集部編，2017年10月，157頁（「戦後70年と教会」94-99頁）。

## 教会史誌

- 『のぼる道は十字架に——新谷伝道の黎明』：日本基督教団大洲教会/新谷伝道所献堂記念誌，4-22頁，1985年3月3日。

## 論 文

### 〔論文〕

- 「現代神学における内在的三位一体論と経綸的三位一体論——K・ラーナー，J・モルトマン，K・

- バルトの場合」：東京神学大学神学会編『神学』42号，101-131頁，1980年12月。
- 「獄中書簡における神の問題」：村上伸，森岡巖，森野善右衛門編『ボンヘツファーと日本』（E・ペー  
トゲ80歳祝賀論文集），36-50頁，新教出版社，1989年9月。
- 「死者の居場所をめぐって——バルトとモルトマン」：『ユルゲン・モルトマン研究』43-55頁，聖  
学院大学出版会，1998年3月。
- 「神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論」：東北学院大学学術研究会『教会と  
神学』31号，163-202頁，1999年3月。
- 「世のための教会——カール・バルトにおける教会の目的論」：東北学院大学学術研究会『教会と  
神学』32号，75-132頁，2000年3月。
- 「政治的共同責任の神学——カール・バルトにおける教会と国家」：東北学院大学学術研究会『教  
会と神学』33号，69-115頁，2001年3月。
- 「『信仰の一致における政治的決断』とは何か」：東北学院大学キリスト教文化研究所紀要19号，  
47-58頁，2001年8月。
- 「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」：東北学院大学学術研  
究会『教会と神学』34号，1-48頁，2002年3月。
- 「ナチズムとバルト——『バルメン宣言』第三項を巡って」：宮田光雄・柳父圀近編『ナチ・ドイ  
ツの政治思想』233-265頁，創文社，2002年8月。
- 「『バルトとデモクラシー』を巡る覚え書」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』35号，39-58  
頁，2002年12月。
- 「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」：東北学院大学学術研究会『教  
会と神学』36号，45-79頁，2003年3月。
- 「K・バルトの『キリストの体なる教会』」：東北学院大学キリスト教文化研究所紀要21号，33-54  
頁，2003年6月。
- 「カール・バルトと第2バチカン公会議——とくに教会理解を中心に」：東北学院大学学術研究会  
『教会と神学』37号，103-145頁，2003年12月。
- 「ボンヘツファーの黙想論——『説教黙想』との関連において」：東北学院大学学術研究会『教会  
と神学』38号，1-26頁，2004年3月。
- 「ボンヘツファーと説教黙想」：日本基督教団出版局『説教黙想アレテイア』45号，2-7頁，2004  
年6月。
- 「共同の行為としての洗礼——バルトの洗礼論への一視角」：東北学院大学キリスト教文化研究所  
紀要22号，33-54頁，2004年7月。
- 「カール・バルトにおける『教会と世』を巡って——覚え書」東北学院大学学術研究会『教会と  
神学』40号，145-173頁，2005年3月。

- 「バルメン宣言と今日の神学的実存」：『福音と世界』2005年5月，12-17頁，新教出版社。
- 「井上良雄におけるバルトとブルームハルト」：『井上良雄研究』新教コイノニア Vol. 23，82-94頁，新教出版社，2005年6月。
- 『『ローマ書講解』におけるカール・バルトの教会理解』：『歴史と神学』上（大木英夫教授喜寿記念献論文集），聖学院大学出版会，276-303頁，2005年12月。
- 「神の言葉はつながれていない——バルメン宣言第六項の意味と射程」東北学院大学学術研究会『教会と神学』43号，93-113頁，2006年11月。
- 「二十年代から三十年代にかけてのカール・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」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』44号，69-113頁，2007年3月。
- 「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」：説教塾編『説教』9号，教文館，2007年11月。
- 「前進命令としての和解——バルト没40年を迎えて」：『福音と世界』2008年9月，14-19頁，新教出版社。
- 「戦争と平和——カール・バルトの神学的・政治的軌跡」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』47号，113-138頁，2008年11月。
- 「教養教育としての『キリスト教学』の意味と課題」：『東北学院大学教育研究所報告集』第9集，37-48頁，2009年3月。
- 「なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』48号，147-169頁，2009年3月。
- 「教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』51号，61-88頁，2010年11月。
- 「二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解（下）」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』52号，95-122頁，2011年3月。
- 「神学者バルトから見たニーチェ——理性と信仰の関わりをめぐって」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』創刊号，3-14頁，2011年11月。
- 「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道（1）——エキュメニカル運動との関わりにおいて」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第2号，57-75頁，2012年3月。
- 「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」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第3号，1-8頁，2012年11月。
- 「『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」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第4号，1-10頁，2013年3月。
- 「旅する神の民」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第7号，1-16頁，2014年11月。

- 『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, 12-17 頁, 新教出版社。
- 「罪責を告白する教会」: 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 8 号, 35-58 頁, 2015 年 3 月。
- 「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。
- 「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (4)」: 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 11 号, 61-82 頁, 2016 年 11 月。
- 「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5)」: 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 12 号, 133-145 頁, 2017 年 3 月。
- 「カール・バルトとエキュメニズム」: 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 13 号, 1-45 頁, 2017 年 11 月。
- 「ミッシェル・デイとバルトの宣教の教会」: 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 14 号, 31-54 頁, 2018 年 3 月。

### 〔小論文〕

- 「K・バルトの洗礼論——『断片』第一部の内容と問題点」: 椎の樹会『形成』委員会編『形成』No. 96, 12-15 頁, 1978 年 12 月。
- 「ザーフェンヴェイル時代のバルトの説教」: 日本基督教団出版局『聖書と教会』研究ノート, 1984 年 10 月。
- 「復活と新しい創造」: 『聖書と教会』1990 年 4 月号, 8-13 頁, 日本基督教団出版局。
- 「若きバルトと信仰の教育」: 『聖書と教会』1990 年 7 月, 14-19 頁。
- 「今日における告白する教会を求めて」: 『聖書と教会』1992 年 7 月, 2-7 頁。
- 「罪責の告白についての覚書」: 日本ボンヘッファー研究会編『ボンヘッファー研究』No. 9, 3-5 頁, 1992 年 9 月。
- 「説教におけるメタファーの問題」: 『福音と世界』1994 年 6 月, 8-16 頁, 新教出版社。
- 「平和の挨拶」: 『福音と世界』1994 年 8 月, 28-34 頁, 新教出版社。
- 「義認の信仰——人間の義認から神の義認へ」: 『福音と世界』1995 年 10 月, 25-33 頁, 新教出版社。
- 「パネンベルクとユンゲル」: 『福音と世界』1995 年 12 月, 29-35 頁, 新教出版社。
- 「老年と青年」: 『福音と世界』1996 年 7 月, 11-14 頁, 新教出版社。
- 「聖霊の信仰のために」: 『福音と世界』1997 年 5 月, 8-12 頁, 新教出版社。
- 「バルトの三つのローマ書講解」: 『形成』No. 334/335, 19-21 頁, 1998 年 10/11 月。



- 「教会とは何か—中間時を生きる」, 「伝道とは何か—種を蒔き続ける」以上2編:『栄光』(日本基督教団経堂北教会/創立60周年記念秋の集い) No. 516, 2-5頁, 1997年9月14/15日。
- 「『バルメン宣言』第三項の理解のために」:『キリスト教学科通信』9号, 2-3頁, 1999年4月。
- 「教会の機能としての教義学」:『福音と世界』1999年11月, 15-19頁, 新教出版社。
- 「大学礼拝のより良い説教のために」:『東北学院大学・青山学院大学合同チャプレン会議報告書』17号, 15-24頁, 2000年3月。
- 「『バルメン宣言』第五項本文の成立をめぐる」:『福音と世界』2000年11月, 22-34頁, 新教出版社。
- 「日本のカール・バルト研究——その歴史と現在」:韓国キリスト長老会神学研究所『御言葉と教会』第29号(韓国語訳), 2001年9月。
- 「私にとっての積義とは」:『アレテア』No. 37, 24-27頁, 2002年5月。
- 「和解の務めのために」:『キリスト教学科通信』13号, 1頁, 2003年4月。
- 「和解の神の支配を忘れるな!」:『アレテア』41号, 26-27頁, 2003年6月。
- 「バルメン宣言の拓いた道」:『キリスト教学科通信』14号, 2004年4月。
- 「牧会学の古典との対話」:『福音と世界』2004年7月, 36-39頁, 新教出版社。
- 「教会の本質と今日の課題—東北における教会のヴィジョン形成のために」:日本バプテスト連盟宣教研究所『2003年度教会形成研修会報告書』7-21頁, 2004年7月。
- 「今日の教会と伝道を考える」:『本のひろば』2004年8月, 2-5頁。
- 「キリストのご支配の下に生きる」:『信徒の友』2004年8月号, 16-19頁。
- 「今日の神学教育と伝道者養成について」:『日本バプテスト連盟壮年会連合39回全国壮年大会報告書』7-23頁, 2004年11月。
- 「キリスト教大学のアイデンティティとキリスト教学の可能性」:『キリスト教文化研究所紀要』28号, 118-126頁, 2010年6月。
- 「第二次大戦勃発と告白教会の説教」:『危機に聴くみ言葉』(説教黙想アレテア特別増刊号) 62-67頁, 2011年11月, 日本基督教団出版局。
- 「遠い目標へ, その途上にある諸教会——第2バチカン公会議とカール・バルト」:『福音と世界』, 2012年6月号, 20-25頁, 新教出版社。
- 「すべての被造物との平和を実現するために」:『信徒の友』2012年8月号, 15-17頁。
- 「日本の教会と井上良雄——今, 井上良雄から学ぶこと」:『時の徴』137/138合併号, 6-15頁, 2013年10月。
- 「F・G・イミンクの『信仰論』の理解と対話のために」:説教塾編『イエス・キリストを説教するとは』2014年3月, 56-62頁, キリスト新聞社。

## 事典項目

- 「宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』」：『宗教学文献事典』，弘文堂，2007年11月。
- 「カール・バルト」：関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『キリスト教平和学事典』，教文館，2009年9月。
- 「バルト」「弁証法神学」「ユンゲル」：『新キリスト教組織神学事典』教文館，2018年3月。

## 学会発表

- 「バルメン宣言第5項テーゼのテキストの形成について」：日本基督教学会東北支部学術大会，2000年6月，弘前学院大学。
- 「バルト『信仰の一致における政治的決断』について」：日本基督教学会東北支部学術大会，2001年6月14日，東北学院大学。
- 「『第2バチカン公会議』との関わりに見るカール・バルトの教会理解」：日本基督教学会東北支部学術大会，2003年6月21日，東北大学。
- 「受肉論と教会論——プロレゴメナに見るバルトの教会理解」：日本基督教学会東北支部学術大会，2008年6月，尚絅学院大学。

## 報 告

- 「罪責告白と戦後ドイツ・プロテスタント教会の歩み」：東北学院大学オープン・リサーチ・センター，ヨーロッパ・グローバル化と諸文化圏の変容「研究プロジェクト報告書」1，222-264頁，2008年3月。
- 「1934年7月8日のボンヘッファーの説教——コメントに代えて」：東北学院大学オープン・リサーチ・センター，ヨーロッパ・グローバル化と諸文化圏の変容「研究プロジェクト報告書」1，286-288頁，2008年3月。
- 「テゼ共同体とウィルバーフォース記念館を訪ねて」：東北学院大学オープン・リサーチ・センター，ヨーロッパ・グローバル化と諸文化圏の変容「研究プロジェクト報告書」1，293-294頁，2008年3月。
- 「伝道する教会と説教」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第12号，149-152頁，2017年3月。

## 翻 訳

- エルンスト・トレルチ「ヘブライ預言者の信仰とエートス」：『トレルチ著作集』第7巻, 47-98頁, ヨルダン社, 1981年5月。
- クリスチーネ・リーネマン「政治倫理の地平における韓国の『民衆神学』と南アフリカの教会的抵抗」：『民衆が時代を開く』富坂キリスト教センター編, 341-360頁, 新教出版社, 1990年7月。
- エーバハルト・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会」：『カール・バルトと現代』, 新教コイノーニア 8, 43-55頁, 新教出版社, 1990年8月。
- マルチン・クスケ「ひとりの人間が人間のもとに来る」：『この世的に生きるキリスト者——ボンヘツファーの幻』73-123頁, 新教出版社, 1990年10月。
- カール・バルト『カール・バルト説教選集』第2巻, 342頁, 日本基督教団出版局, 1991年3月。
- カール・バルト『カール・バルト説教選集』第1巻, 日本基督教団出版局, 394頁, 1994年7月。
- ベルトールト・クラッパート「個人の新生と世界の再生」：『バルト = ボンヘツファーの線で』新教コイノーニア 15, 69-77頁, 新教出版社, 1996年2月。
- エーバハルト・ユンゲル『味わい, 見よ』(教文館), 2002年1月, 251頁。
- エーバハルト・ユンゲル『中断』(教文館) 2002年7月, 323頁。
- エーバハルト・ブッシュ「イエス・キリストはユダヤ人」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』36号, 1-13頁, 2003年。
- エーバハルト・ブッシュ『バルト神学入門』, 新教出版社, 2009年12月, 190頁。
- 「ローザンヌ提題」(解題を含む)：大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』I, 2011年9月, 一麦出版社。
- 「フランス信条」(解題を含む)：大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』II, 2011年10月, 一麦出版社。
- 「ピエモンテ・ヴァルド派の簡潔な信仰告白」(解題を含む)：大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』IV, 2012年1月, 一麦出版社。
- 「フランス改革派教会大会信仰宣言」(解題を含む)：大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』V, 2012年3月, 一麦出版社。
- 「カンバーランド長老教会・第二カンバーランド長老教会信仰告白(1884年)」(解題を含む)：大崎節郎編『改革派教会信仰告白集』VI, 2012年4月。
- ベルトールト・クラッパート「カール・バルトの〈生の光〉の教説」：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第14号, 55-79頁, 2018年3月。
- エーバハルト・ブッシュ「平和の使者」, 同上, 23-30頁。

## 〔共訳〕

- エーバーハルト・ユンゲル『神の存在——バルト神学研究』（大木英夫氏と共訳），ヨルダン社，1984年4月，283頁。
- カール・バルト『カール・バルト説教選集』第3巻（大崎節郎・村椿嘉信氏と共訳），日本基督教団出版局，1995年10月，408頁。
- カール・シュヴァルツヴェラー「ルターにおける義認と聖化」：『宗教改革とその世界史的影響』12-45頁，教文館，1998年9月。
- ジーン・アウトカ『アガペー 愛についての倫理学的研究』教文館（茂泉昭男，佐々木勝彦氏と共訳），1999年4月，411頁。
- カール・バルト『カール・バルト説教選集13』日本基督教団出版局（蓮見和男氏他との共訳），2000年7月，380頁。
- エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトと反ナチ闘争-ユダヤ人問題を中心に』上巻（雨宮栄一，小川圭治氏他と共訳），新教出版社，2002年7月，332頁。
- エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトと反ナチ闘争-ユダヤ人問題を中心に』下巻（雨宮栄一，小川圭治氏他と共訳），新教出版社，2002年9月，358頁。
- ディートリヒ・ボンヘッフアー『ボンヘッフアー説教全集』第3巻，新教出版社（浅見一羊氏他と共訳），2004年8月，227頁。並びに解題執筆。
- ハインツ・エドゥアルト・テート『ヒトラー政権の共犯者，犠牲者，反対者—《第三帝国》におけるプロテスタント神学と教会の《内面史》のために』創文社（宮田光雄・山崎和明氏と共訳），2004年11月，644頁。
- カール・バルト『十九世紀のプロテスタント神学（中）』：カール・バルト著作集第12巻（酒井修氏他と共訳），5-76頁，117-172頁，新教出版社，2006年8月。

## 書 評

- Ingrid Spieckermann, Gotteserkenntnis—Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, Chr. Kaiser Verlag, 1985: 『聖書と教会』1990年5月，47-48頁。
- Eberhard Jüngel, Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth, ZThK, Beiheft 6, S. 96-135, 1986: 『聖書と教会』1991年4月，47-48頁。
- Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit, Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Chr. Kaiser Verlag, 1990: 『聖書と教会』1992年4月，47-48頁。
- Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (hg.), Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Chr. Kaiser Verlag, 1992: 『聖書と教会』1992年10月，47-48頁。

- Bertold Klappert, *Versöhnung und Befreiung*, Neukirchner Verlag, 1994 : 『アレテア』 No. 14, 30 頁, 1996 年 9 月。
- Karl. Barth, *Predigten 1916* (GA V 29) : 『アレテア』 No. 22, 34 頁, 1998 年 9 月。
- Albrecht Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloher Verlaghaus, 2004 : 『説教黙想アレテア』 51 号, 93 頁, 「寛容と情熱——多元社会において説教することを巡って」, 2006 年 1 月。
- John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Eerdmans Publishing, 2010 : 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』 第 5 号, 31-36 頁, 「宣教の神学としてのバルト神学」, 2013 年 11 月。
- Annelore Siller, *Kirche für die Welt, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi*, TVZ, 2009) : 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』 6 号, 41-53 頁, 「世のための教会論の現代的射程を問う」, 2014 年 3 月。
- リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー 『想起と和解』 (教文館) : 『信徒の友』 1989 年 2 月号, 63-64 頁。
- 宮田光雄 『嵐を静めるキリスト』 (新教出版社) : 『信徒の友』 1990 年 2 月, 36 頁。
- 森野善右衛門 『目標目ざして走り』 (新教出版社) : キリスト教文書センター『本のひろば』 1990 年 8 月, 18-19 頁。
- 加藤常昭 『加藤常昭説教全集 8』 (ヨルダン社) : 『本のひろば』 1991 年 6 月, 12-13 頁。
- 大崎節郎 『恩寵と類比』 (新教出版社) : 『本のひろば』 1992 年 10 月, 20-21 頁。
- 佐藤敏夫 『「ローマ書」を読む』 (教文館) : 『本のひろば』 1992 年 12 月, 24-25 頁。
- 大江健三郎 『人生の習慣』 (岩波書店) : 『福音と世界』 1993 年 1 月, 53-54 頁, 新教出版社。
- 高橋秦二 『安らかな死と生を求めて』 (新教出版社) : 『本のひろば』 1994 年 2 月, 18-19 頁。
- 高橋三郎 『ガラテヤ書』 (教文館) : 『本のひろば』 1995 年 10 月, 6-7 頁。
- リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー 『良心は立ち上がる』 (日本基督教団出版局) : 日本基督教団出版局『アレテア』 No. 11, 28 頁, 1995 年 12 月。
- ランダウ編 『光の降誕祭』 (教文館) : 『福音と世界』 1996 年 3 月, 43 頁, 新教出版社。
- ヴォルフハルト・パネンベルク 『組織神学入門』 (日本基督教団出版局) : 『福音と世界』 1996 年 6 月, 45 頁, 新教出版社。
- エーミル・ブルンナー 『ブルンナー著作集第二巻』 (教文館) : 『本のひろば』 1998 年 4 月, 16-17 頁。
- 大島力 『聖書は何を語るか』 (日本基督教団出版局) : 『信徒の友』 1998 年 10 月, 86-87 頁。
- 倉松功 『ルター神学の再検討』 (聖学院大学出版会) : キリスト新聞社『キリスト新聞』, 1998 年

12月12日。

久野牧『講解説教ヤコブの手紙』（一麦出版社）：『いちばく』No.2, 1999年10月。

寺園喜基『途上のキリスト論』（新教出版社）：『日本ボンヘッファー研究会ニュース』No.21, 1999年10月。

計良祐時『カール・バルトのキリスト論研究』（日本基督教団出版局）：日本基督教学会『日本の神学』39号, 127-132頁, 2000年10月。

佐々木徹『三位一体の神-カール・バルトの神学研究』（新教出版社）：『本のひろば』2000年8月, 18-19頁。

宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』（新教出版社）：『週刊読書人』2371号, 2001年1月26日。

ハイント・エドゥアルト・テート『ヒトラー政権の共犯者, 犠牲者, 反対者』（創文社）：『アレテア』No.35, 2001年11月。

エルンスト・ファイル『ボンヘッファーの神学』（新教出版社）：『キリスト新聞』2757号, 2001年12月15日。

ルードルフ・ボーレン『預言者・牧会者 エドゥアルト・トゥルンアイゼン（上）』（教文館）：『本のひろば』2002年2月, 8-9頁。

ホルスト・ゲオルク・ペールマン『イエスとは誰か?』（教文館）：『本のひろば』2004年3月, 6-7頁。

宮田光雄『ベツレヘムの星』（新教出版社）：『信徒の友』2006年1月号, 84-85頁。

大崎節郎著『光あれ!』（一麦出版社）：『本のひろば』2008年6月号, 22-23頁。

ホルスト・ゲオルク・ペールマン『現代教義学総説』（新教出版社）：『本のひろば』2008年8月号, 2-3頁。

加藤常昭『出来事の言葉・説教』（教文館）：『本のひろば』2012年4月, 4-5頁。

八谷俊久著『逆説から歴史へ』（新教出版社）：『本のひろば』2016年3月号, 6-7頁。

大沼潤子『雑草庵日記』（日本基督教団出版局）：『本のひろば』2016年7月, 16-17頁。

ゲオルク・プラスガー『カルヴァン神学入門』（教文館）：『本のひろば』2017年10月, 12-13頁。

井上良雄『待ちつつ急ぎつつ』（新教出版社）：『時の徴』149号, 59-60頁, 2017年10月。

森野善右衛門『現代に生きる教会——対話・共生・平和』（新教出版社）：『時の徴』150号, 42-45頁, 2018年2月。

#### 〔対談書評〕

「三位一体論の新しい展望」（佐藤敏夫氏とモルトマン『三位一体と神の国』を巡って）：『本のひろば』1991年1月, 1-6頁。

『日本の説教』（全15巻，日本基督教団出版局），加藤常昭氏，深田未来生氏と鼎談書評：『本のひろば』2005年3月，4-11頁。

「今，この時代にバルトを読む意義について『カール・バルト一日一章』（大島力氏と対談）：『本のひろば』2008年3月，2-9頁。

『改革派教会信仰告白集』：『本のひろば』（大崎節郎，田部郁彦，佐々木潤氏と共に），2-11頁，2013年1月。

## 対論・座談

### 〔対論・対談〕

「聖書学と組織神学の対話——大貫隆『隙間だらけの聖書』を巡って」：日本組織神学研究会，1998年9月23日，東京山手教会。

「沖縄の教会の歴史を読む——『教団史資料集』第4編をめぐって」：『教団新報』No. 4419，1-2頁，1998年10月10日。

### 〔座談〕

「説教黙想運動を担う——加藤常昭，関田寛雄，徳善義和，吉村和雄氏と共に」：『アレテア』42号，4-13頁，2003年9月22日。

## 聖句講解・聖書講話他

「あなたも働きなさい」（マタイ20・1-16）：日本基督教団広島教会『シャローム』第9号，1984年9月30日。

「日毎の糧」：『信徒の友』1991年4月号，101-111頁。

「神への帰郷」（ルカ15・11-24）：東京女子大学『學報』465号，1992年11月25日。

「祈りなさい」：日本基督教団松山城東教会『会報』No. 63，3-8頁，1995年12月。

「豎琴を奏でて」（サムエル上16章14-23）：『シオンのかおり』第10集，10-11頁，明治学院大学宗教部，1996年4月。

「マリヤの信仰」（ルカによる福音書1・26-38）：『形成』No. 324，10-14頁，1997年12月。

「火の言葉の語り手として」：『アレテア』No. 21，28-29頁，1998年5月。

「神か，富か」（マタイ4・8-11）：東北学院大学時報，565号，1998年10月。

「執り成しの共同体として」（ヤコブ5・13-16）：加藤常昭編『思い起こせ，キリストの真実を』下，233-241頁，教文館，1999年4月。

- 「良くなりたか」(ヨハネ 5・1-9)：日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 315 号，1999 年 6 月。
- 「ヨブ記について」(ヨブ記 38・11)：みちのくコスモスの会『TSK シャロームコスモス』(宮城，福島，山形地区会報) 5 号，1999 年 11 月 15 日。
- 「聖なる生活」(ローマ 6・15-23)：日本基督教団仙台東六番丁教会会報『信・望・愛』，166 号，1999 年 12 月。
- 「イースターの意味」(マルコ 16・1-8)：日本基督教団角田教会月報，No. 1，2000 年 5 月。
- 「合点のいく日」(ヨハネ黙示録 19・1-2)：東北学院大学時報，587 号，2000 年 10 月。
- 「ぶどう園の労働者のたとえ」：日本バプテスト同盟塩釜キリスト教会『更生』613 号，2001 年 2 月。
- 「『上に立つ権威』と教会」(ローマ 13・1-7)：全国教会婦人会連合『教会婦人』458 号，2001 年 2 月。
- 「復讐してはならない」(マタイ 5・38-39)：東北学院大学時報，598 号，2001 年 10 月 15 日。
- 「闇の中に輝く光」(ヨハネ 7・53-8・11)：日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 346 号，2002 年 1 月。
- 「根源的信頼」(ルカ 2・49-50)：東北学院大学時報，609 号，2002 年 10 月 15 日。
- 「発見された人間」：東北学院大学学術研究会『教会と神学』35 号，1-7 頁，2002 年 12 月。
- 説教 2 編：日本基督教団信濃町教会『ことば 説教集 1930-2001』，2003 年 3 月。
- 「神の栄光のために」(エフェソ 1・3-14)：日本基督教団角田教会月報，No. 41，2003 年 9 月。
- 「中断としての礼拝」(出エジプト 20・8-11)：東北学院大学時報，619 号，2003 年 9 月 15 日。
- 「良い羊飼い」(ヨハネ 10・11-16)：東北学院大学学術研究会『教会と神学』37 号，1-9 頁，2003 年 12 月。
- 「見よ，この人」(マタイ 11・2-10)：日本基督教団角田教会月報，No. 45，2004 年 1 月。
- 「聞こえる」(マタイ 21・16)：日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 372 号，2004 年 3 月。
- 「イエスの祈り」(ヨハネ 17・20-26)：日本基督教団角田教会月報，No. 49，2004 年 5 月。
- 「四十年」(申命記 2・7)：東北学院大学時報，631 号，2004 年 10 月 15 日。
- 「本国は天にあり」(フィリピ 3・10-4・1)：日本基督教団信濃町教会月報，366 号，1-4 頁，2004 年 12 月。
- 「クリスマスと平和」(イザヤ 9・5-6，ルカ 2・8-14)：宮城学院キリスト教センター報 GLORY TO GOD，29 号，2005 年 1 月 12 日。
- 「幼子イエスへの旅」(マタイ 2・1-12)：日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 406 号，2007 年 1 月。
- 「この最後の者にも」(マタイ 20・1-16)：日本基督教団信濃町教会月報，397 号，2007 年 7 月。
- 「断片としての人生」(エレミヤ 45・4-5)：東北学院大学時報，667 号，2008 年 1 月 15 日。



「イエスの服を分け合う」(詩篇 22・17-22, マルコ 15・21-32): 日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 438 号, 2009 年 8 月。

「心を騒がせるな」(ヨハネ 14・1): 東北学院大学時報, 689 号, 2010 年 1 月 15 日。

「彼らの真ん中に立たせ——キリスト教主義学校と教会」(マルコ 9・36-37): 全国教会婦人会連合『教会婦人』574 号, 2010 年 10 月。

「苦しむことも, 恵み」(フィリピ 1・29): 東北学院大学時報, 705 号, 2011 年 9 月 15 日。

「弱さを誇る」(II コリント 12・9): 『時の徴』130 号, 1-4 頁, 2012 年 2 月。

「七十二人の派遣」(ルカ 10・1-20): 『時の徴』131/132 号, 1-4 頁, 2012 年 6 月。

## 説教黙想

「マルコ福音書 12 章 18-27 節」: 日本基督教団出版局『説教者のための聖書講解』No. 68, 35-40 頁, 1989 年 9 月。

「ペトロの手紙一 2 章 11-17 節の釈義と黙想」: 『アレテア』30 号, 79-84 頁, 2000 年 9 月。

「ヨハネ福音書 17 章 20-26 節」: 『説教黙想アレテア』43 号, 27-32 頁, 2003 年 12 月。

「ペトロの手紙一 1 章 3-9 節」: 『説教黙想アレテア』44 号, 21-26, 2004 年 3 月。

「使徒言行録 24 章 10-21 節」: 『説教黙想アレテア』45 号, 21-26 頁, 2004 年 6 月。

「フィリピの信徒への手紙 3 章 7-21 節」: 『説教黙想アレテア』46 号, 21-26 頁, 2004 年 9 月。

「マタイによる福音書 4 章 18-25 節」: 『説教黙想アレテア』47 号, 21-26 頁, 2005 年 1 月。

「使徒言行録 2 章 1-11 節」: 『説教黙想アレテア』48 号, 21-26 頁, 2005 年 4 月。

「コリントの信徒への手紙一, 12 章 4-26 節」: 『説教黙想アレテア』53 号, 39-43 頁, 2006 年 7 月。

「創世記 9 章 8-17 節」: 『説教黙想アレテア』54 号, 39-43 頁, 2006 年 10 月。

「ルカによる福音書 2 章 1-9 節」: 『説教黙想アレテア』55 号, 39-43 頁, 2007 年 1 月。

「ヨハネによる福音書 15 章 12-17 節」: 『説教黙想アレテア』56 号, 39-43 頁, 2007 年 4 月。

「ローマの信徒への手紙 12 章 9-21 節」: 『説教黙想アレテア』57 号, 83-88 頁, 2007 年 7 月。

「マルコによる福音書 1 章 35-39 節」: 『説教黙想アレテア』58 号, 83-88 頁, 2007 年 10 月。

「マルコによる福音書 3 章 13-19 節」: 『説教黙想アレテア』59 号, 83-88 頁, 2008 年 1 月。

「マルコによる福音書 5 章 1-20 節」: 『説教黙想アレテア』60 号, 81-86 頁, 2008 年 4 月。

「マルコによる福音書 7 章 1-23 節」: 『説教黙想アレテア』61 号, 77-82 頁, 2008 年 7 月。

「マルコによる福音書 8 章 31-9 章 1 節」: 『説教黙想アレテア』62 号, 45-50 頁, 2008 年 10 月。

「マルコによる福音書 10 章 46-52 節」: 『説教黙想アレテア』63 号, 45-50 頁, 2009 年 1 月。

「マルコによる福音書 13 章 24-27 節」: 『説教黙想アレテア』64 号, 51-56 頁, 2009 年 4 月。

- 「マルコによる福音書 15 章 21-32 節」：『説教黙想アレテニア』65 号，51-56 頁，2009 年 7 月。
- 「コリントの信徒への手紙二，2 章 12-17 節」：『説教黙想アレテニア』66 号，53-58 頁，2009 年 10 月。
- 「コリントの信徒への手紙二，6 章 14-7 章 1 節」：『説教黙想アレテニア』67 号，53-58 頁，2010 年 1 月。
- 「コリントの信徒への手紙二，12 章 1-10 節」：『説教黙想アレテニア』68 号，53-58 頁，2010 年 4 月。
- 「エフェソの信徒への手紙 4 章 7-16 節」：『説教黙想アレテニア』69 号，57-62 頁，2010 年 7 月。
- 「フィリピの信徒への手紙 1 章 27-30 節」：『説教黙想アレテニア』70 号，55-60 頁，2010 年 10 月。
- 「フィリピの信徒への手紙 4 章 15-23 節」：『説教黙想アレテニア』71 号，45-50 頁，2011 年 1 月。
- 「コロサイの信徒への手紙 3 章 18 節・4・1 節」：『説教黙想アレテニア』72 号，45-50 頁，2011 年 4 月。
- 「ルカによる福音書 2 章 8-20 節」：『説教黙想アレテニア』73 号，63-68 頁，2011 年 7 月。
- 「ルカによる福音書 4 章 38-44 節」：『説教黙想アレテニア』74 号，59-64 頁，2012 年 10 月。
- 「ルカによる福音書 6 章 43-45 節」：『説教黙想アレテニア』75 号，57-62 頁，2012 年 1 月。
- 「ルカによる福音書 8 章 40-56 節」：『説教黙想アレテニア』76 号，57-62 頁，2012 年 4 月。
- 「ルカによる福音書 10 章 1-12 節」：『説教黙想アレテニア』77 号，57-62 頁，2012 年 7 月。
- 「ルカによる福音書 11 章 37-44 節」：『説教黙想アレテニア』78 号，57-62 頁，2012 年 10 月。
- 「ルカによる福音書 13 章 10-21 節」：『説教黙想アレテニア』79 号，57-62 頁，2013 年 1 月。
- 「ルカによる福音書 16 章 14-18 節」：『説教黙想アレテニア』80 号，57-62 頁，2013 年 4 月。
- 「ルカによる福音書 19 章 11-27 節」：『説教黙想アレテニア』81 号，57-62 頁，2013 年 7 月。
- 「ルカによる福音書 21 章 34-38 節」：『説教黙想アレテニア』82 号，57-62 頁，2013 年 10 月。
- 「ルカによる福音書 23 章 32-43 節」：『説教黙想アレテニア』83 号，51-56 頁，2014 年 1 月。

### 〔説教黙想・合本〕

- 合本『ヤコブの手紙，ペトロの手紙 1，2，ヨハネの手紙 1，2，3，ユダの手紙，ヨハネの黙示録 アレテニア——釈義と黙想』日本基督教団出版局，2002 年 4 月。
- 合本『ヨハネによる福音書 アレテニア——釈義と黙想』日本基督教団出版局，2004 年 4 月。
- 合本『マルコによる福音書 アレテニア——釈義と黙想』：日本基督教団出版局，2010 年 8 月。
- 合本『説教黙想 コリントの信徒への手紙二』：日本基督教団出版局，2011 年 9 月。
- 合本『説教黙想 エフェソの信徒への手紙，フィリピの信徒への手紙，コロサイの信徒への手紙，フィレモンへの手紙』，日本基督教団出版局，2012 年 9 月。
- 合本『ルカによる福音書 1-11 章 説教黙想アレテニア』日本基督教団出版局，2014 年 11 月。

合本『ルカによる福音書 12-24 章 説教黙想アレティア』日本基督教団出版局，2014 年 11 月。

## 講 演

- 「人間の生き方」：横浜捜真女学校中学部高等学部全校修養会，1997 年 11 月 17 日。
- 「日本基督教団の課題と将来」：第 43 回日本基督教団教職者懇談会，1998 年 2 月 3 日，五反田・ユーボート。
- 「信仰告白について」：東北改革教会協議会牧師会，1998 年 8 月 31 日，日本基督教団仙台東六番丁教会。
- 「バルメン宣言の教会論」：東北学院大学キリスト教文化研究所主催キリスト教文化講座，1999 年 10 月。
- 「日本のカール・バルト研究の歴史と現状」：韓国バルト研究会主催，2001 年 2 月 23 日，ソウル百周年記念館。
- 「バルト和解論第三部を巡って」：日本カール・バルト協会年次研修会，2001 年 3 月 30 日，葉山・関東学院研修所。
- 「大学礼拝について」：全国チャプレン会議発題講演，2001 年 7 月 12 日，松山メルパルク。
- 「共に成長する教会」：山形県南地区信徒修養会，山形厚生年金休暇センター，2001 年 9 月 23 日。
- 「年間聖句の黙想」：山形県牧師研修会，2002 年 1 月 7/8 日，中山町ゆらら。
- 「ユンゲル説教の魅力」：東京説教塾，2002 年 5 月 13 日，キリスト品川教会。
- 「バルトとデモクラシー」：日本基督教学会東北支部会，2002 年 6 月 15 日，尚綱短大。
- 「礼拝とは何か」：山形県北地区教会役員研修会，2002 年 6 月 30 日，新庄本町教会。
- 「『世のための教会』における説教の意味」：日本組織神学会，2002 年 9 月 19 日，日本基督教団大宮教会。
- 「日本におけるバルト受容の問題」：日本バルト協会研修会，2002 年 10 月 14 日，天城山荘。
- 「バルメン宣言の教会論」：日本キリスト教団奥羽教区教師研修会，2002 年 11 月 11 日，盛岡善隣館。
- 「今日における宣教の課題」：仙北地区信徒研修会，2002 年 11 月 24 日，日本基督教団涌谷教会。
- 「教会形成—信徒の役割」：日本基督教団東北教区福島県相双地区主催信徒教職研修会，2003 年 2 月 11 日，日本基督教団小高教会。
- 「有事法制と教会—和解の務めに仕える教会の課題として」：日本キリスト改革派東北中会・世と教会委員会主催，2003 年 2 月 9 日，日本キリスト改革派仙台教会。
- 「共に成長する教会」：日本基督教団東北教区福島地区教会婦人会連合会主催，2003 年 6 月 6 日，日本基督教団福島新町教会。

- 「礼拝とは何か」：日本基督教団東北教区山形県北地区主催，2003年6月29日，日本基督教団鶴岡教会。
- 「教会の本質と今日の教会の課題」：日本バプテスト連盟宣教研究所主催教職研修会，2003年9月22日，盛岡つなぎ温泉。
- 「井上良雄におけるバルトとブルームバルト」：井上良雄記念集会，2003年11月24日，富坂キリスト教センター。
- 「黙想と説教黙想—ボンヘッファーの黙想論をてがかりにして」：日本基督教団奥羽教区主催教師継続教育講座，2003年11月27日，盛岡・善隣館。
- 「平和の新しい神学的基礎づけのために——宮田光雄『権威と服従』に関して」：日本バルト協会主催研修会，2004年3月28日，葉山・関東学院セミナーハウス。
- 「今日の教会と伝道を考える」：仙台キリスト教書店主催新店舗オープン記念，2004年5月22日，東北教区センター・エマオ。
- 「今日の神学教育と伝道者養成について」：日本バプテスト連盟主催壮年大会，2004年8月27日，三沢市小牧温泉。
- 「バルメン宣言の神学的検討」：日本カール・バルト教会・日本ボンヘッファー研究会共同研修会，2004年8月30日，葉山・関東学院セミナーハウス。
- 「ボンヘッファーの平和説教を読む」：東北学院大学キリスト教文化研究所講座，2004年10月19日。
- 「バルメン宣言と今日の神学的実存」：日本バルト教会・日本ボンヘッファー研究会主催「バルメン宣言70周年記念集会——バルメン宣言と今日の教会」発題講演，2004年11月28日，日本基督教団信濃町教会。
- 「和解の神学」：キリスト教学科修養会，2006年5月14日，茂庭荘。
- 「日本の教会の進路——W・フーバーの教会論と対話しつつ」：日本カール・バルト協会・日本ボンヘッファー研究会合同年次大会，2006年9月5日，ホテル富士箱根。
- 「ドイツの教会，日本の教会——課題としての伝道」：日本基督教団吉祥寺教会創立記念日講演，2006年9月17日。
- 「読書と人生」：東北学院同窓会，国際ホテル，2006年10月13日。
- 「牧師・信徒・教会役員の働き—牧師招聘のための学び」：日本基督教団仙台北三番丁教会，2007年2月25日。
- 「罪責告白と戦後ドイツ・プロテスタント教会の歩み」：東北学院大学ヨーロッパ文化研究所・オープンリサーチセンター共催，2007年7月7日。
- 「R・ボーレン以後の説教学の動向」：キリスト教学科主催第一回教職研修セミナー，2007年8月27日。

- 「戦争と罪責——罪責告白とバルト」：日本バルト協会年次大会，2007年9月3日，ホテル富士箱根。
- 「戦争と平和——カール・バルトの神学的・政治的軌跡」：日本基督教団四国教区高知分区主催，2008年2月11日，日本基督教団高知教会。
- 「バルトはなぜ説教黙想を書かなかったか——説教黙想の課題」：キリスト教学科主催教職研修セミナー，2008年8月。
- 「日本のバルト受容の問題」：日本バルト協会年次大会，2008年9月，ホテル富士箱根。
- 「告白教会とユダヤ人問題——アウシュヴィッツ以後の神学への萌芽，または1933年のバルトとボンヘッファーの神学的方向定位」：東北学院大学オープン・リサーチ・センター主催，2008年10月，東北大学。
- 「現代における教会と国家——ナチス時代の教会」：日本キリスト教会仙台黒松教会，2009年6月21日。
- 「今日の霊性——伝道を考えるための神学的考察」：キリスト教学科教職研修セミナー，2009年8月。
- 「世のための教会と伝道——カルヴァン，ボンヘッファー，バルト」：日本ボンヘッファー研究会・日本バルト協会合同研修会，2009年9月8日，ホテル富士箱根。
- 「カルヴァンとバルト——『魂の眠り』のバルトの解釈を中心にして」：東北学院大学オープン・リサーチセンター主催「カルヴァン生誕500年」，2009年11月28日。
- 「これからの日本の説教——説教者加藤常昭をめぐって」：長崎説教塾主催，2010年1月22日，長崎カトリックセンター。
- 「教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から」：日本キリスト教会東京中会教職者研修会，2010年6月28日，ホテル富士箱根。
- 「近年のアメリカのバルト研究——教会論を中心として」：日本カール・バルト教会，日本ボンヘッファー研究会合同研修会，2010年9月14日，ホテル富士箱根。
- 「世のための教会」：日本基督教団奥羽教区教師継続教育講座，2010年11月8日，奥羽キリスト教センター。
- 「教会と葬儀」：日本基督教団盛岡松園教会修養会，2010年11月14日。
- 「大震災の痛みの中で生きる教会」：日本基督教団山形本町教会，2011年9月25日。
- 「カール・バルトのエキュメニカルな神学への道」：日本基督教団東中通教会，2011年10月16日。
- 「地上を旅する神の民——教会の本質と課題」：日本基督教団甲府中央教会，2011年10月30日。
- 「小川圭治・森岡巖記念シンポジウム 発題講演」：日本カール・バルト協会・日本ボンヘッファー研究会共催，2012年11月23日，日本基督教団信濃町教会。
- 「日本の教会と井上良雄 — 今，井上良雄から学ぶこと」：『時の徴』編集委員会主催「井上良雄先

- 生没後10年記念シンポジウム」基調講演，2013年6月10日，日本基督教団信濃町教会。
- 「ミシオ・デイ再考」及び「新しい宣教基本方針の展開のために」：奥羽教区教師委員会主催教師研修セミナー，2013年9月9-10日，弘前・アソベの森いわき荘。
- 「世界教会と告白教会」及び「エキュメニズムとバルト」：奥羽教区教師委員会主催第12回教師継続教育講座，2013年11月8日，奥羽キリスト教センター。
- 「ミシオ・デイの神学とカール・バルト」：東北学院大学ヨーロッパ文化総合研究所公開講演会，2013年12月14日。
- 「罪責を告白する教会」：日本基督教団関東教区教職研修セミナー，2014年10月21-22日，ホテルニュー塩原。
- 「平和について考える」：日本基督教団ユーカリが丘教会（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。
- 「伝道の教会と説教」：東北学院大学総合人文学科主催教職研修セミナー，2016年8月29日。
- 「東北学院大学における伝道者養成の現在」：日本基督教団仙台北三番丁教会主催，2016年10月9日。
- 「バルメン宣言に学ぶ——教会が教会であるための在り方」：日本キリスト教会東京中会主催，2016年11月17日，日本キリスト教会蒲田御園教会。
- 「戦争と平和——神学者カール・バルトの歩みに学ぶ」：日本キリスト教会近畿中会主催，2017年2月11日，日本キリスト教会大阪姫松教会。
- 「現代をいかに生きるか——バルト，ボンヘッファーから学んだこと」：日本基督教団松山城東教会，2017年5月20日。
- 「宗教改革500年——歴史に学ぶ」：本学キリスト教文化研究所主催，2017年10月21日，押川記念ホール。
- 「イエスの譬を読む」：学都仙台コンソーシアム，2017年12月9日，市民サポートセンター。
- 「世のための教会と今日の課題」：日本キリスト改革派教会西部中会主催，2018年2月12日，日本キリスト改革派神港教会。

## 雑 纂

- 「オルガンのかお」（草刈徹夫氏と共著）：日本基督教団出版局『礼拝と音楽』No. 37，52-53頁，1983年5月。
- 「他者の発見自分の発見」：日本基督教団出版局『信徒の友』1983年4月号，14-16頁。
- 「ドイツ便り」(1)：日本基督教団山形本町教会『いずみ』第3号，1986年8月31日。
- 「ドイツ便り」(2)：日本基督教団山形本町教会『いずみ』第4号，1986年11月2日。

- 「ドイツ便り」(3): 日本基督教団山形本町教会『いずみ』第5号, 1987年1月25日。
- 「ドイツ便り」(4): 日本基督教団山形本町教会『いずみ』第6号, 1987年4月26日。
- 「思うこと一つ, 二つ——新年度を前にして」: 日本基督教団信濃町教会信友会『信友会通信』1988年3月。
- 「天皇の即位の礼・大嘗祭とわれわれ」: 『聖書と教会』1990年8月, 巻頭言。
- 「私の説教論」: 『説教者のための聖書講解』No. 73, 4-10頁, 1990年12月。
- 「危機の時代を迎えて」: 『聖書と教会』1991年1月, 巻頭言。
- 「平和主義をささえるもの」: 『聖書と教会』1991年8月, 巻頭言。
- 「安息日と日曜日」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1-3頁, 1991年11月。
- 「キリストの誕生, われらの誕生」(マタイ2・1-12): フェリス女学院大学宗教委員会『待望』32号, 1991年12月。
- 「新しい被造物」: 『聖書と教会』1992年1月, 巻頭言。
- 「子どもとともに」: 『聖書と教会』1992年8月, 巻頭言。
- 「バルトの健康論」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1-2頁, 1992年12月。
- 「神の党派性」: 『聖書と教会』1993年1月, 巻頭言。
- 「聖徒の足跡」(石井千明さんを送る): 『キリスト新聞』, 1993年11月20日。
- 「高倉徳太郎における『経験』の問題」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1-2頁, 1993年12月。
- 「信濃町教会と私」: 信濃町教会70年史委員会編『信濃町教会と私』, 221-222頁, 1994年6月。
- 「教会・伝道・新生」: 『新しい友へ』日本基督教団信濃町教会・求道者会ニュース, 1994年9月11日。
- 「試練の克服」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1頁, 1994年12月。
- 「松山, 大洲再訪」: 信濃町教会働く婦人の会『通信』(最終号), 2-3頁, 1995年7月。
- 「バルト説教選集を訳して」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1頁, 1995年12月。
- 「近況報告にかえて」: 日本基督教団信濃町教会婦人会A『通信』, 1995年12月。
- 「伝道について」: 日本基督教団出版局『アレテア』No. 12, 2-3頁, 1996年3月。
- 「戦後五十年と私」: 『ことば 戦後五十年に思う』, 3-6頁, 日本基督教団信濃町教会, 1996年7月。
- 「聖和会々員を送る」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1頁, 1996年12月。
- 「結婚と結婚式をめぐる」: 『アレテア』No. 16, 2-3頁, 1997年3月。
- 「青年と教会—青年の問いを喚起する」: 日本基督教団『教団新報』, No. 4393, 4頁, 1997年9月。
- 「聖和会の皆様への感謝」: 信濃町教会聖和会『聖和会ニュース』, 1頁, 1997年12月。
- 「バルトと高倉」: 日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第311号, 1999年2月。
- 「倫理と聖書」: 『アレテア』24号, 巻頭言, 1999年2月。



- 「真の人間形成追求を」(教務教師・神学教師からの声):『教団新報』第 4441 号, 1999 年 9 月 11 日。
- 「キリスト教学科の教育を考える」:『キリスト教学科通信』11 号, 2001 年 4 月。
- 「共に成長する教会」:日本キリスト教団山形県南地区報『希望に生きる教会』, 2001 年 11 月。
- 「説教の聴き方・受けとめ方」:日本キリスト教団広瀬河畔教会月報, 2002 年 3 月。
- 「『仕える』ための教育」:『キリスト教学科通信』12 号, 2002 年 4 月。
- 「希望への招きのために」:日本基督教団東北教区『宣教東北』116 号, 2002 年 9 月。
- 「文学部キリスト教学科創立 40 周年記念事業」:東北学院大学時報, 633 号, 2004 年 12 月。
- 「ヴィア・ジント・パプスト!」(ドイツ便り 1):日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 390 号, 2005 年 9 月。
- 「言葉のカルチャー」(ドイツ便り 2):日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 391 号, 2005 年 10 月。
- 「近未来からの風」(ドイツ便り 3):日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 392 号, 2005 年 11 月。
- 「ドイツからの海外レポートーゲッティンゲンにて」:東北学院大学時報, 646 号, 2006 年 2 月 15 日。
- 「『明治期キリスト教書目録』刊行」:東北学院大学時報, 660 号, 2007 年 5 月 15 日。
- 「本学の貴重書—『綱要』英訳初版と 1611 年版」:東北学院大学時報, 666 号, 2007 年 12 月 15 日。
- 「秋山憲兄コレクション」:東北学院大学時報, 668 号, 2008 年 2 月 15 日。
- 「伝道者養成を第一として」:日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 419 号, 2008 年 2 月 17 日。
- 「H・J・イーヴァント『説教学講義』を読む」:『キリスト教学科通信』20 号, 2010 年 4 月 10 日。
- 「アメリカで地震を知る」:『福音と世界』2011 年 5 月, 53-53 頁, 新教出版社。
- 「冷静な省察, 勇気ある行動」:『時の徴』128 号, 巻頭言, 2011 年 7 月。
- 「地上を旅する神の民」:日本基督教団甲府中央教会『甲府中央教会ニュースレター』No. 3, 2011 年 12 月 8 日。
- 「宗教改革者ルターの貴重書」:東北学院大学時報, 710 号, 2012 年 7 月 15 日。
- 「東北学院大学の図書館」:日本基督教団仙台広瀬河畔教会『月報』第 474 号, 2012 年 10 月。
- 「信仰の力動性の問題——『宣教基礎理論』改訂を巡って」:『時の徴』136 号, 20-26 頁, 2013 年 6 月。
- 短文 4 編(「『聖書研究』の意味と実際」, 「礼拝における祈祷について」, 「世のための教会の宣教——宣教基本方針の結実を求めて」, 「記憶の中から, そして記憶の中へ」):信濃町教会 90 年誌編集委員会編『月報にみる恵みのあと』, 2014 年 6 月。
- 「アットホームな信仰の共同体——信濃町教会創立 90 周年に思う」:日本基督教団信濃町教会月報, 481 号, 2014 年 7 月 6 日。



「先生との出会い」：大崎節郎著作集第2巻付録，2015年11月。

「シュトゥットガルトとアムステルダム」：『時の徴』145号，巻頭言，2016年3月。

「大洲教会をお訪ねして」：日本基督教団大洲教会『大洲教会だより』41号，10-11頁，2017年1月。

「宗教改革五百年講演会」報告：東北学院時報，743号，2018年1月。

[説教]

## 平和の使者

エーバーハルト・ブッシュ

そこへ、イエスが来て真ん中に立ち、「あなたがたに平和があるように」と言われた。イエスは重ねて言われた、「父がわたしをお遣わしになったように、わたしもあなたがたを遣わす」。そう言ってから、彼らに息を吹きかけて言われた。「聖霊を受けなさい！」（ヨハネによる福音書 20 章 19～22 節）

驚くことに、「イエスは彼らに息を吹きかけられる」。何かが彼から出て行く。何かが彼らのところに来る。彼の息は長くつづく。それによって彼は彼らのところへ赴く。彼は一つの大気を広げ、その中に彼らを引き入れる。彼は彼らの真ん中に立たれる。彼らが彼をそこに立たせたのではない。そこに彼自ら立たれ、それによって彼らは彼の周辺になったのだ。そして今や一つの運動が、この中心から彼の周辺へ、彼から彼らのところへ、彼の口から彼らの顔に向けて起こる。そう、彼らの中に入って行く。見えないけれどもそれは力をもって働く。この運動、これが聖霊にほかならない。神は聖霊においてわれわれのところに来る。だれもつかむことのできない彼が、である——「だれが彼を名をもって呼ぶことが許されようか。そしてだれが告白できようか……」(ヨーハン・ヴォルフガング・ゲーテ)——その方が聖霊においてわれわれのところへ近づいて来る。したがってこの方はわれわれのだれからも遠くない。何らかの神が、というのではない。この方が、すなわち、すでに到来したもうたこの方が、来られる。彼の到来はその心からのものだ。その心が愛に満ちていることは、クリスマスにおいて、受難の日において、イースターの日において明らかである。しかし彼はただあの時あそこに来られたということではない。聖霊によって彼は今ここにいまし、われわれに息を吹きかけ、われわれに関わり、われわれの心情に訴える。

彼とわれわれの間にはたしかに裂け目がある。「醜悪な溝」(レッシング) のようなものがある。聖なる神と聖ならざるものとの間に、神の言葉、神の福音、神の誠命とわれわれここにいる者たちとの間にある。聖書の時代と空間とわれわれにとっての今日との間に溝

がある。どのようにして私はそれを自分にあてはめることができるのか？ それは私とどんな関係があるのか？ 私は何をもって始めるべきなのか？「私はメッセージを耳にする。ただ私には信仰が欠けているだけなのだ」とゲーテのファウスト博士は語る！ 気持が高まったり落ち込んだり、無関心になったり忘却したり、反逆的になったり懐疑的になったり、こうしたことの前にわれわれは立っている。いずれにせよ溝がある。しかしわれわれに約束された霊は、溝への架橋、分裂のいやし、あちらからこちらへの神の運動である。こうした運動がなければ、神の霊がなければ、われわれは、神の前に、神の世界の前に、まるで閉じられた扉の前にいるように立っていることとなる。神の霊がなければわれわれはわれわれがそれについて何も知らないということすらまったく知ることはないし、高貴な者についておそらく夢を見るときもそれはただ夢を見るだけにすぎないのだということもまったく知ることはない。そして少なからざる人はあれこれ素人療法を試み、そして言う、ひたすら楽しんで夢を見なさいと。しかしこの運動が、すなわち神の霊が、われわれを見いだすときに、人間は目となり耳となり、神に対する、神の言葉に対する、神のキリストに対する心と感性を獲得する。その時人間は信仰に至るために夢から目覚させられるのだ。そしてその時人は、聖霊を信ずることの意味が、「自分の理性や能力によっては、私の主イエス・キリストを信じることも、みもとに来ることもできないことを、私は信じます」(ルター『小教理問答書』)ということだということを理解する。そこへとだれも自分で行くことはできない。人がヨーロッパの文化の中で育ったからといって行けるということでもない。そこへと行くことができるのはただ神の霊によってだけである、すなわち、神ご自身がそのために配慮してくださることによってである。そこへとわれわれはただ神がわれわれのところに来てくださることによってしか行くことができない。われわれがとらえることによってではない、そうではなくてわれわれがとらえられることによってしか行くことはできないのである。

むろん人間は様々なものにとらえられる。多くの霊、多くの運動が存在し、それらがわれわれを満たし、鼓舞し、幸福にし、有頂天にさせ、強制的に引っ張っていく。水準が低いか高いかは問題ではない。それだけでない、ある学者によれば今やわれわれは何らかの仕方で新しく起こったパラダイムシフト〔転換〕によって霊の時代に入ったのである。なぜそうでないことがあるのか！ もしそうであるなら、われわれは喜ぼう！ ただ次のことだけは明らかでなければならぬ。すなわち、われわれが霊について語ることだけではまだそれをもっていることにならないということである。そう、まさに、種々の霊が存在する。全部が全部邪悪なわけではない。しかしまた全部が全部聖霊なのでもない。それら

をわれわれが神的なものとして受け取る時には、そうではない。われわれの周りでそれがどのように説き聞かせられようとも、ヨハネによる福音書にとって聖霊降臨とは復活節後50日たってはじめて始まるのではない。それはすでに復活節の出来事において、復活した方との出会いの中で始まる。それゆえ聖霊降臨は生けるキリストの現れに対してまったく違った時間が始まるということではない。それはその現れにつづく現れである。聖霊によってわれわれに息を吹きかけたもうのは生けるキリストなのである。聖霊は彼の口から出て行く。聖霊はわれわれをキリストに近づけ、われわれを彼のところへ、彼の福音へ、彼の和解へ、彼の平和へ、彼の飼う葉桶へ、彼の十字架へと導くということ以外の何もわれわれにもたらさない。この霊が聖なる霊である。キリストと並んで、またキリスト以外に何か他のものを、あるいはもっとよいと称されるものを、必要な補いと称されるものを強く勧める霊、それはみな聖ではない。ルターは次のように言っている、「悪魔殿、ここで大事なのはつぎはぎをしたりすることでも烙印を押したりすることでもない。そうではなくて眼鏡をかけてしっかり見ることだ。聖霊は、主キリストの言葉を、キリスト教徒に教えるという務めをもっていなければならない。いま一人の人が来て、何かを私に聖霊によって啓示されたものとして提示するならば、私はこの言葉を頼りとする。それがキリストの語っていることと一致するならば、私はそれを正しいとする。しかしそれが何か違ったものを造り出そうとするならば、そのとき私は言う、君は聖霊ではない、そうではなくて嫌悪すべき悪魔だと。というのも聖霊はがらくたやペテンをもたらずのではなく、大いに真剣な事柄を、すなわち、キリストをその賜物とともにもたらずのだから」。

それがわれわれにもたらずものは何であろうか。もう一度「イエスは彼らに息を吹きかけた」という言葉に注意してみよう！ ヨハネはここでもう一つ別の出来事に出てくる言い回しを使っている。それをわれわれは思い起こす。聖書に、最初の人間の創造についてこう書かれている、「主なる神は、土の塵で人を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた」（創世記2・7）。この素朴で具体的な叙述の中に知恵が隠れている。人間は塵であり不格好なものだということである。「お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る」（創世記3・19）。神が彼に息を吹き入れなければ彼は自ら崩壊する。しかしもし彼が生きるならば、もし彼が地から立ち上がるとすれば、それは神が彼に息を吹きつけ、呼吸と命と魂を吹き入れてくださるゆえにである。つまりそれが人間である、すなわち、生ける存在である。しかし生きているのは呼吸する度に神から生きているのである。それは生きている存在がそれに気がつくどうか、それに感謝するかどうか、には関わりがない。復活節に甦った方が彼の周りの人々に息を吹きかけることにおいて彼は創造者が彼

の被造物に息を吹きかけることを受け継ぐ。それによって彼は自らを生きている者らの友として示す。それによって彼は周りの人々に「生への畏敬」(シュヴァイツァー)を吹き込む。いやそれ以上である。それによって彼自身創造的である。すなわち、新しい人間の、その新しい人間の創造者である。そのことが彼には可能である。というのも、真ん中に来た方は、死と墓から彼らの間に来られた方、すなわち、われわれのように、われわれと共に、それだけでなくわれわれのために死に身をさらされた生ける方であるから。この方について復活節の日に神はこう判定された、「これはわたしの愛する子、わたしの心に適う者、これに聞け」(マタイ 17・5)。今この方が自ら彼らにこう語りたもう、「一度は死んだが、見よ、世々限りなく生きて、死と陰府の鍵を持っている」(ヨハネ黙示録 1・18)。そしてまたこの方は今語りたもう、「わたしが生きているので、あなたがたも生きることになる」(ヨハネ 14・19)。

なぜ「われわれも」生きることになるのだろうか。国民歌をもって言うならば「まだランプが赤々とついているかぎり」、本当にわれわれは今生きるいのだから。その通り、しかしイエスがわれわれに息を吹きかけられ、そしてわれわれにこう言いたもうのである、あなたたちが生きているその命は命ではないと。あなたたちはあなたたちの肺のために今とは別の息が必要なのだと。あなたたちに必要なのは聖霊である。そしてもしあなたたちがそれを持っていないとすれば、たとえあなたたちがあちこち活発に駆けずり回り、創造し、少しでもあなたたちの自然の生活を楽しんでいるとしても、じつのところあなたたちは命とは無関係に生きているのである。それだけでなくその時にはあなたたちは死んでいるのだ。それはちょうど父のもとを遠く離れていった放蕩息子がそうであったように。彼は華やかに嬉々として生活したのについては悪の泥沼にはまり込んだ(ルカ 15・24)。その時あなたがたは、エルンスト・ヴィーヘルトが彼の刺激的な物語、人使いの荒い元気すぎる人の物語で言っている遍歴死体のようなものに等しい。人はパンだけで生きるのではない。空気だけで生きるのではない。彼は神の言葉を、神の霊を必要としている。そうでなければ彼の生は失われており、滅びかけている。なぜなら彼は「命の泉」(詩編 36・10)であるものから切り離されているからである。もし彼が全世界を手に入れたとしても、外面的な呼吸をしつつ、成功と尊敬を勝ち得たとしても、それが人間に何の役に立つのだろうか。彼については、次の預言者の言葉があてはまる、「彼らは生ける水の源であるわたしを捨てた」(エレミヤ 2・13)。しかし生ける方が人間に息を吹きかけて、聖霊を受けなさいと言うとすれば、それはなんということだろうか！ かくて彼らは命の泉である方と関わりをもつようになる。甦りたもうた方の約束が彼らにおいて成就される。「わたし

が生きているので、あなたがたも生きることになる」。その時彼らについてこう言われる、「キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた」(2コリント5・17)。また彼らに対してこう言われる、「わたしを信じる者は、死んでも生きる」(ヨハネ11・25)。というのも、その時に、神との彼らの結びつきは、彼らの地上的生以上にもっとリアルであるから。その時、その神との結びつきは、彼の手から、何ものをも、彼らの地上の終わりすらも奪い取ることをしないであろう。人が全世界を失うとも、彼が神を失うことはもはやありえない。「わたしの肉もわたしの心も朽ちるであろうが、神はどこしえにわたしの心の岩」(詩編73・26)。

神の霊はこのような生き物を創造し、やがていつかではなく、今もすでに、ふつう生活と称されているものの只中で覚醒させたもう、すなわち、しばしばまったく弱く不確かで、欠陥があり試みを受けており、人を傷つけた傷つきやすく、無気力で怠惰、絶望し落胆し時にただ悲しんでいる、そうした人間を覚醒させたもう。彼らはこう考える、あらゆる前線で停滞していると。多くのものが衰退の中にある。私が試みたことも最高ではなかった、為されたけれども空しかった。断念すべきではないのだろうか。意気阻喪してならないのだろうか。しかしキリストがわれわれに「聖霊を受けよ!」と語られる時、大きな約束がふたたびわれわれをとらえる、すなわち「わたしはすべての人にわが霊を注ぐ」(ヨエル3・1)。われわれは、立ち上がり、頭を上げ、力を与えられる、思慮深さのための、次の一步のための勇気を与えられる。われわれは新鮮な風のようなものを経験する、風のあとにふたたび帆をあげる。目に見えなくとも感じられる風がある時はやさしくある時は嵐のように顔に吹きつける。ある時は刺激的である時はかきみだす。その風はある時はわれわれをさわやかにし、ある時はわれわれを激しくゆさぶる。ある時はそれは前へと進む。ある時は留まる。われわれを悔改めへと、新たな求道へと導く。諺にあるように「君は挽き臼にしたがって風をまわすことはできない」。人は風を操ることはできない。しかし風は人を動かすことができる。聖霊も風のようなものだ。それはただ運動に過ぎないのではない。それは運動を引き起こす。たちまちにもしかしたら心配事が起こってこの運動をコントロールし古くからの枠組みの中に入れようとするのがあっても。それに対して聖書は言う、「霊の火を消してはいけません!」。言い換えれば、マリオ・フォン・ガリが言うように、聖霊は消化器ではない、それは放火犯人だ。聖霊は人間に火をつける。

何のために? われわれはイエスの言葉に注意しよう。「聖霊を受けなさい!」。「受けなさい [取りなさい]」——この言葉は、少し前に、聖金曜日の晩に、イエスがパンと葡萄酒を与えたとき弟子たちに向かって語られたと同じ言葉を思い起こさせる。「取って食べ

なさい。これはわたしの体である。これはわたしの血である」——あなたたちのために裂かれた、あなたたちのために流された。そこから罪の赦しを、悪に対する強さを受けなさい（マタイ 26・26～28）。神があなたたちのために御子を犠牲にして与えてくださったものから平和と慰めと自由を受けなさい。受けなさい！ それは聖金曜日の前夜重荷を負って苦勞している者たちへ、赦しと救いを必要としている者たちへ語られた言葉である。今また救いが彼らに約束される。そして今、生ける方が復活して顕現し再び語られる、受けなさい！ 「聖霊を受けなさい」と。この二度目の「受けなさい！」は、神の子らに対して語られている。依然として重荷を負って苦勞しているが、しかし赦しが約束されている、彼の約束へ向けて立ち上がることの許されている者たちに対して語られている。神の恵みの食卓にあずかって強くされた人たちに対して語られている。この二度目の「受けなさい！」は彼らを勇気づけ、今や彼らを立たせ、日曜日の礼拝からこの世における毎日の生活の中での礼拝へと向かわせる。ある説教者はこう言っている、「聖金曜日の賜物はわれわれをこの世から神へと向き直させる、聖霊降臨日の賜物はわれわれを神からこの世へと、兄弟へと、姉妹へと、近くの義務へと向き直させる」（ヴァルター・リュティ）。「聖霊を受けなさい！」。というも聖霊があなたがたに与えられることによって神の道はその終わりまで行き着いたというわけではないのだから。今やまさにあなたがたはその道へと導かれているということであろう。

イエスは言う、「父がわたしを遣わしたように、わたしもあなたがたを遣わす」。聖霊を私は個人的に使うために受けることはできない。聖霊を受けることと使命を与えられることは同一メダルの表と裏のように関連し合っている。ルカによればイエスの聖霊の約束はこうである、「あなたがたの上に聖霊が降ると、あなたがたは力を受ける。そして、わたしの証人となる」（使徒 1・8）。あなたがたはそうでなければならないというのではない。そうではなくてあなたがたはそうなるであろう。聖霊を受ける人は、自分が証人であろうとするのか、しないのか、選ぶことはできない。彼が聖霊を受けるならば、彼がキリストの使者であるのは自明であろう。雷鳴が閃光につづくように。どうしてそうでないことがあるだろうか。彼がそのようにしてそれに対する信仰へと覚醒される神は、まずもって、ご自身、大いなる運動の中でとらえられる。つまり、彼がそのみ子を世に遣わすまでに世を愛したもうその運動の中で。また彼の霊があの時あのところからここで今われわれのもとにやってくる運動の中で。どうしてこの運動は私において止まってしまうことがあるだろうか。この運動は、私をもその運動の中に引き入れる、そして私も私をあの遣わされた者の一人としてその運動の中で一緒に運動するというのと別の仕方私に届くことはどうして



ありえようか。聖霊を受ける人は彼のほうでも派遣される——彼が慣れ親しんだ圏域を出て、われわれの確固たる支えを欠いた、仮借のない、辛辣な、悪趣味なこの世へと派遣される。神はこの世を諦めてはおられないし、またまずもってわれわれがこの世を救いわなければならないというのではない。なぜなら救い主がこの世のためにすでにお生まれになったのだから。そのことを証しすることがわれわれの派遣である。聖霊が関わりをもつてくださることがわれわれがその証しのための派遣に備えることであり、そのためにわれわれが鼓舞されることである。

イエスは言う、「父がわたしを遣わしたように、わたしもあなたがたを遣わす」。父はどのようににイエスを遣わしたのであるだろうか。彼は来て真ん中に立ち、言った、「あなたがたに平和があるように！」と。このメッセージをもってイエスは彼らを彼らの周辺の世界へ、彼らを取り囲む世界へ遣わす。というのもそれが命、新しい命であるから、すなわち、命の泉である方から切り離されておらず、それと結びついている命、生ける方がわれわれに吹き入れる命——それは復活節の挨拶の中にある命、互いに相手なしに、互いに対立している中ではない命、そうではなくて共に、お互いのためにある中にある命、平和の中の命——神との、身近にいる人との、近い、遠い、喜んでいる、泣いている、善い、悪い人たちとの平和の中にある命。復活節の平和の挨拶を伝えよ、そして平和に生きなさい。それゆえあなたたちと偶然に行き会う人の中にあなたたちの隣人を見いだしなさい。彼らにもっと近づきなさい、しかし近づきすぎてはならない——あなたたちの観念や自分の意見やらをもって。彼らのための口となり耳となりなさい。繊細な感覚をもって心となり手となりなさい。彼らがあなたたちと別の考えを持っているとしても背を向けてはならない。忍耐し彼らと共に彼らの重荷を負いなさい。彼らのために、彼らと共に、彼らのために救い主が生きたもうことを喜びなさい。彼らが見捨てられていないこと、それゆえ彼ら自身も自分を見捨ててはならないこと、彼らが重要なのだということ、用のない人間などではないのだということ、それを彼らに知らせてあげなさい。だれもが何かしらの仕方をつけているマスクの背後に目を注ぎなさい。その背後に人間を見、彼を真剣に受け取り、敬い、愛するためである。この人間を軽視し辱めるものには否と言いなさい。どんなに救いのない否の中でも然りを言いなさい。この然りはつくり上げ、先に進ませる。こうして私は、聖霊の力によって伝えるべく託されている証しを伝える。その証しとは、「私が信じるときにまた信じることによって私の隣人に対してなす挨拶のことであり、その人において私がイエス・キリストの一人の兄弟、一人の姉妹、それゆえ私自身の兄弟、私自身の姉妹を見いだすことを期待する隣人との私の交わりの告知のことである」(カール・バルト)。その挨拶



掬は生ける方がわれわれに息を吹きかけることによってわれわれの唇にのぼせてくださるものである。そしてそれによってわれわれは、成人として、彼の口まねをし、こうくり返す、「あなたがたに平和があるように」。

(佐藤司郎訳)

[エーバーハルト・ブッシュ氏はゲッティンゲン大学神学部名誉教授。本号のために説教を寄せてくださった]

[論文]

# ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会

佐藤 司 郎

## 第一節 ミッシオ・デイの思想

- (1) ミッシオ・デイとバルト
- (2) ヴィリンゲン宣教会議
  - (a) 教会とミッション
  - (b) ヴィリンゲン大会

## 第二節 バルトの宣教の教会

- (1) 生ける神——J・G・フレットの理解
- (2) 世のための教会とミッション
  - (a) 世のための教会
  - (b) ミニストリーの根底としてのミッション

## 第一節 ミッシオ・デイの思想

### (1) ミッシオ・デイとバルト

「ミッシオ・デイ」(神の派遣, または神の宣教ないし伝道) という一般にラテン語表記のまま使われている言葉は, もともとカール・ハルテンシュタインが, 国際宣教会議 (IMC) ヴィリンゲン大会 (一九五二年) のあと大会を振り返って書いた文章の中で用い<sup>1</sup>, その後

<sup>1</sup> スイスの宣教学者カール・ハルテンシュタイン (一八九四～一九五二) はバルト神学に親しみ宣教論におけるその実りを模索した人。一九二六～三九年バーゼル・ミッションの主事, バルトと親しくつき合う。戦後, ドイツ福音主義教会 (EKD), 世界教会協議会の創設に尽力した。ヴィリンゲン宣教会議の後まもなくして亡くなった。ヴィリンゲン後の彼の論考 *Theologische Besinnung*, in: W. Freitag (Hg.), *Mission zwischen Gestern und Morgen*, 1952 に二回 *Missio Dei* が出る。「ミッションとはたんに個人の回心ではない。それはたんに主の言葉に対する服従ではない。それはたんに教会の集まりに義務づけることではない。それはすべての救われた被造物に対するキリストの支配を打ち立てるといふ目標をもってなされる御子の派遣, *Missio Dei* に参与することである」(S. 62)。Vgl., *John G. Flett, The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Com-*

五十年代の終わり、たとえばゲオルク・フィケドムなどにより神学的な展開を見（一九五八年）<sup>2</sup>、六十年代に入り、IMCが世界教会協議会（WCC）に統合された一九六一年頃から頻繁に用いられるようになり、今日ではエキュメニカルな宣教の神学ばかりでなく神学一般においても重要な概念として広く使われているものである。事典『歴史と現在における宗教』は第四版（一九九八～二〇〇七）で見出し語として採用した。それによればこの概念には、強調点の違いが少なからずあるものの、ミッション理解の三一〔三位一体〕論的神学的な新しい基礎づけが含まれる。教会中心的なミッション構想とはっきり異なり、三一の神をミッションの本来の「主体」として理解するよう求める。すなわち神は派遣する方〔父〕であると同時に派遣された方〔御子〕であって、教会は世界をつつむこの神の救いの働きの中に含まれられ、位置づけられる。換言すれば、教会は、それ自身、ミッションの主体、起源あるいは<sup>ゴール</sup>目標ではない。ミッシオ・デイにあずかることが教会の本質的な「構造原理」（H・J・マルグル）をなす——ということになる（執筆者はA・グリュンシュロス）。

戦後のエキュメニカル運動の歩みの中から生まれた、要するに教会を中心とした宣教の伝道的狭隘化を打破しようとする新しいミッション理解、ないしミッション論の方向づけは、エルサレム（一九二八年）、タンバラム（一九三八年）、戦後のホイットビー（一九四七年）につづくヴァーリンゲン宣教会議（一九五二年）ではっきりした形で現れ出たものであった。ヴァーリンゲンはエディンバラから始まったミッションと教会の関係を巡る世界教会の歩みの「頂点」（W・ギュンター）であり、それ以後の歩みの「<sup>マイルストーン</sup>節目」（N・グッドール）となった。カール・バルトの影響は直接的ではないけれども、すでにタンバラムにおけるクレーマーによって、さらにヴァーリンゲンにおいてハルテンシュタイン、とくにホーケンダイク、またフォン・タッデン＝トリグラフなどを通して<sup>3</sup> 顕著であった。バルトの、すでにわれわれが第一章で取り上げた一九三二年の『現代におけるミッションと神学』におけるミッションの現況に対する批判的問いかけが少なくない影響を及ぼしたことは間違いないが、じっさいその中でバルトは多くの宣教団体による従来のミッションがきわめて人間的な動機からなされていたことを批判し、「ミッシオ」（派遣）がそもそも三一の神の教説の術語であることを想起するように注意を促していた。「《ミッシオ》という概念は古代教会では三一論の概念、すなわち神の自己派遣、つまりこの世への御子と聖霊の派遣を

munity, Eerdmans Publishing, 2010, pp. 150.

<sup>2</sup> Vgl., G.F. Vicedom, *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission*, 1958. ここでフィケドムはミッシオ・デイを伝統的な教会中心的な伝道理論と調和をはかりつつ神学的な考察を試みた。

<sup>3</sup> W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, 1970, S. 79-84.

表わす名称であった……われわれがそれを別様に考えることは、果たして自明なことなのだろうか<sup>4</sup>。ミッションを神ご自身と関わりをもつ事柄であることを指摘したのは近年ではバルトが最初であったと思われる（テオ・ズンダーマイヤー）<sup>5</sup>。ミッシォ・デイの源の一つがバルトのこの講演にあるとするデイヴィッド・ボッシュの見解も必ずしも間違いとは言えない<sup>6</sup>。それは以下の論述でわれわれも問題意識の中に置いておきたい。ただし、われわれが確認できるかぎりにおいて、バルトはその膨大な著作でミッシォ・デイなる言葉をじっさい一度も使わなかった。このこともわれわれは考慮しなければならない。いづれにしても、バルトの教会理解、ミッション理解を、彼も一つの刺激となって生まれ発展して行ったミッシォ・デイの枠の中に、後から組み込んだり位置づけたりすることは少なくともできないし、またすべきでもない。われわれはミッシォ・デイをミッションを三一の神に基礎づけるという最も広い意味でとらえておくほかない。それゆえ本章のわれわれの課題はヴィリンゲン宣教会議に関連してミッシォ・デイの始まりを確認し、それとの関わりでバルトの教会論ならびに宣教論を再考察してみるということになる。

## (2) ヴィリンゲン宣教会議

一九五二年七月五日から一七日まで、ドイツのヘッセン州ヴィリンゲンで、エルサレムから数えて四回目の IMC の協議会が「教会の宣教的責務」を主題に開催された。第二次大戦後最初のホイットビー大会（一九四七年）につづく二度目の宣教会議であった。大会そのものについては参加者の多くが、N・グッドールや副議長の H・クレーマーなども含めて、ミッション神学に関して合意に達したとは言えず会議は成功しなかったと感じた<sup>7</sup>。一方で、当時 W・フライタークはこれを評価したし、四〇年以上もたってミッションの三一論的基礎づけを高く評価し「コペルニクス的転回」（J・M・ボニーノ）という言葉の口にする人もいる<sup>8</sup>。われわれははじめにヴィリンゲンまでの会議の歩みを簡単に振り返ることからはじめたい。

### (a) 教会とミッション

ヴィリンゲン大会後、IMC は、W・アンデルセン（当時シュレースヴィヒーホルシュタ

<sup>4</sup> Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, S. 187. Vgl., KDI/1, S. 495f.504.

<sup>5</sup> Vgl., Th. Sundermeier, *Theologie der Mission*, : K. Müller u.Th.Sundermeier (hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 1987, S. 477.

<sup>6</sup> デイヴィッド・ボッシュ『宣教のパラダイム転換』下、一九九九年、三九〇頁。フレットはこのボッシュの見解に反対。一六一頁。

<sup>7</sup> *Missions under the Cross*, Edited by N. Goodall, 1953, p. 14. Vgl., J.G. Flett, *ibid.*, p. 158.

<sup>8</sup> J.G. Flett, *ibid.*, p. 158.

イン福音主義—ルター派教会プレディガーズゼミナール牧師研修所の研究幹事をしていた)に報告文書の作成を依頼した<sup>9</sup>。報告で彼はミッション事業の神学的考察がヴィリンゲンで新たな展開を見せたという判断に立って、エディンバラ以来の会議の歩みを二つの観点から振り返っている。一つは「教会」と「ミッション」の関係、もう一つはミッション事業の「神学的な理解」である。二つとも有効な視点であり、ヴィリンゲンまでの歩みをアンデルセンの報告に従って辿っておくことは妥当なことだと思う。

一つは、教会とミッションの関係である。一般にプロテスタントのミッション、とくに一七、一八世紀の敬虔主義の土壌の中から生まれた海外ミッションは、教会から独立した団体の活動として行われた。アンデルセンはまさにそうした事情に二十世紀になって変化が生じ、われわれは今や、まだそれが十分には到達されていないとはいえ、「教会」と「ミッション」とが深く結びつく「相互依存」<sup>10</sup>の時代の到来の中にいるという。この視点からすればエディンバラ宣教協議会(一九一〇年)は十分なものではなかった。そこではまだ、「ミッションと教会との決定的な出会いの瞬間は訪れなかった」<sup>11</sup>。エルサレム(一九二八年)はどうだったのだろうか。若い教会の多数の参加があって、エルサレムではそれらの教会との関連で、教会とミッションの出会いは前進した。次のようにアンデルセンは総括している、「われわれの目的にとって重要なことは、以下のことに注意することだけである、すなわち、ここで、つまりミッション事業の領域において実在としての教会がその声をまったく誤解の余地のない形で聞かせたということである。エルサレムはこのことが起こった最初の場所ではないと、あるいは言われるかも知れないが、しかしそのことの重要性が一般に認識されるようになったのはここなのである」<sup>12</sup>。次にタンバラム(マドラス、一九三八年)はどうだったのだろうか。アンデルセンは「深甚なる変化」が生じたことを指摘し、さし当たり次のように評価する、「ここでミッションと教会とが互いにしっかり関係し合っていることが認識された」<sup>13</sup>と。教会はミッションを意味し、ミッションは教会を意味する(ハルテンシュタイン)。アンデルセンはエルサレムとタンバラムの間でこのように教会が神学的思考の規定要因として登場したことについて、十分な説明は人間の可能性を超えているとしつつも、その間接要因の一つとしてバルトの名とともにドイツ教

<sup>9</sup> *W. Andersen, Towards a Theology of Mission, A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church and its Theology, I.M.C. Research Pamphlet No. 2, 1955.*

<sup>10</sup> *W. Andersen, p. 15.*

<sup>11</sup> *W. Andersen, p. 18.*

<sup>12</sup> *W. Andersen, p. 20.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

会闘争のことを挙げている。こうしてアンデルセンはそこから帰結することをエルサレム宣教会議の論議と対照させつつ、次のようにいう、「ミッションの活動は一つの宗教の、あるいはキリスト教的であっても、そうした宗教の考えや確信を海外で拡大していくところにその本質があるのではない。その照準は非-キリスト教的宗教を完成にもたらすことにはない。その目標とするところは、人々をキリストの教会のメンバーにすることであり、神の国のために彼らを獲得することである」<sup>14</sup>。諸宗教の価値がエルサレム会議で論じられたことをバルトが厳しく批判したことをわれわれは思い起こす。

アンデルセンが問うたもう一つの観点は、エディンバラからタンバラムまで、ミッション事業それ自身の神学的理解がいかに展開されたかという問題であった。われわれは神学的な反省の始まりをエルサレムに求める彼の見方に同意した上で、アンデルセンの説くところを、ここではタンバラムを中心に辿っておく。

タンバラム宣教会議は一九三八年一二月に開催された。教会とミッションが協議の中心であった。特筆すべきことは若い教会からの参加者が半数をわずかながら越えていたことであった。ミッション事業の批判的な神学的自己検証に貢献したのがIMCの依頼で大会の準備文書として作成されたヘンドリック・クレーマーの『非-キリスト教世界におけるクリスチャン・メッセージ』であった。アンデルセンが示しているように、クレーマーの出発点は「教会の本質的な本性は何か、世界に対する教会の責務は何か」という問いである。「教会は神的な委託の上に設立された人間的制度にすぎない。しかし教会は、ただキリスト教世界と非-キリスト教世界とにおける自らのミッションをつねに新しく自覚するようになるときにのみ自らの状況と自らの召命に忠実なのである。教会はまさにその本性からして使徒的なのである」<sup>15</sup>。しかしそのことはクレーマーの論議がつねに教会を中心になされていることを意味しない。彼が把握し記述しようとしているのは「時代と時代の間の」世界であり「移行の中の」世界であり「危機の中の」世界である。彼は時代というものを「教会の基本的な方向づけの再定位にとって唯一の厳しい挑戦となるもの」<sup>16</sup>と理解する。彼は簡単な答えを持ち出すことをしない。むしろ「わずかな新しい刺激やキリスト教的観念やプログラムでは世界の必要を満たすことはできないと考える。反対に彼の目標は読者の注意を『聖書の現実』へと向けさせることである」<sup>17</sup>。報告全体の中心をなすこの言葉でクレーマーはイエス・キリストにおける神の啓示を考えていた。神と人間の新たな関係が

<sup>14</sup> W. Andersen, p. 22.

<sup>15</sup> W. Andersen, pp. 27.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> W. Andersen, p. 28.

啓示された。そこに人間の救いと裁きがあると。それゆえに「教会は形而上学、哲学あるいは神学の領域にあってある種の真理や観念を分け与えることによってこの世を豊かにするために派遣されているのではない。そうではなくてイエス・キリストにおける神の行為を証しするために派遣されているのである」<sup>18</sup>。バルトの影響をここに見るのはおそらく難しくない。

こうしたクレーマーの発題にすでに含まれており、じっさいタンバラムで行われたミッション事業についての基本的な神学的反省の「しるし」として、アンデルセンは三つのことを上げている。第一に、教会とミッションの相互発見である。それはミッション事業発展の「<sup>ランドマーク</sup>標識」であるだけではない。「それはまたミッション事業自身による自らの本質についての進歩的な神学的再発見のしるしでもあって、そこには未来に対する約束に充ちている。ミッションについて神学的主張をなしたいと願う人はみな教会についても語らなければならない」<sup>19</sup>。しかしアンデルセンによれば、この相互発見は、タンバラムで神学的に最後までつめられることはなく一部は論じられず残された。第二にアンデルセンはタンバラムについて神学的判断を下す場合特別に重要なのは一つには「教会の一性の証し」であり二つ目には「信仰告白を定式化しようとする試み」だとしつつ、タンバラムでなされた神学的作業の性格の特徴として聖書への信頼を上げている。「聖書の中心的重要性が認識され主張された。……かくて〔タンバラム宣教〕会議の論議は、多くの文脈において、将来もっとも有望な仕方で、多くの益をクレーマーによる聖書的現実への招きから与えられた」<sup>20</sup>。第三のしるしは、会議の様子であった。「想像できないほど困難な世界情勢下での会議の見方の落ち着いたしっかりした現実主義<sup>リアリズム</sup>は際立ったものであった。世界を、そして世界の中でのミッションの活動を、幻想なしに、見通すために真剣な試みがなされた」<sup>21</sup>。かくてアンデルセンは、タンバラムを、そこで「教会」と「ミッション」の深い関わりが見いだされたとして、過大評価を慎みつつも高く評価した。またタンバラムの会議は、第二次大戦直前の危機的状況の中で教会のミッション活動を継続させていく上でも大きな助けとなった<sup>22</sup>。

#### (b) ヴィリンゲン大会

「教会の宣教的責務」(the missionary obligation of the church) というヴィリンゲンの主

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> *W. Andersen*, p. 29.

<sup>20</sup> *W. Andersen*, p. 32.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> *W. Andersen*, pp. 32.



題設定は、アンデルセンによれば、エディンバラからホイットビーまでの会議の積み重ねとしてまさに「必然」<sup>23</sup>であったという。また「世界教会協議会」(WCC) アムステルダム大会の影響もあった。しかしそれだけではなく、この主題の必然性は、世界の政治状況を反映するものでもあった。すでに冷戦は始まっており、前年一九五一年に欧米の宣教師が中国から退去させられるということが起こった。この「中国の影」(W・フライターク)が、歴史における神の働きを問い直し、宣教の意味を問い直す下地となった。後出のアメリカ教会の準備文書『なぜミッションか?』という問いも、そこから理解されるであろうし<sup>24</sup>、同じく『十字架のよとのミッション』という大会の公式報告書の表題の意味もそこから理解される。というのも、「革命的な力をもつ他の諸信仰」<sup>25</sup>と対峙する中で焦眉の課題となったのは、隠された神の支配〔十字架〕への告白とミッションへの神の召命とであったからである。

1、ヴィリンゲン大会は周到で重層的な準備をへて開かれた。大会期間中は十一回の講演が毎夕なされたが<sup>26</sup>、二年前一九五〇年から五二年にかけて準備となる論文が三〇本近く発表され<sup>27</sup>、さらに各国の教会からは大会に向けて準備文書が提出された。それらの中から二つをとり上げておきたい。一つは、J・C・ホーケンダイクの論文とアメリカ教会の準備文書『なぜミッションか?』である。二つとも大会において重要な役割を演じただけでなく、バルトとの関連も——肯定的意味でも否定的意味でも——深い。

最初に取り上げるのは「批判的」(W・アンデルセン)な意味でヴィリンゲンに貢献したJ・C・ホーケンダイクである<sup>28</sup>。当時彼はWCCの伝道部の初代幹事として一九五〇年から何度となくヴィリンゲンの準備講演に立ち論考を発表した。彼は一九五一年のフロイデンシュタットにおける大陸宣教会議での講演(「宣教思想における教会」)で〈教会—中心的〉なミッションの思考をきびしく批判した。「〈教会—中心的〉なミッションの思考は

<sup>23</sup> W. Andersen, p. 36.

<sup>24</sup> Vgl., W. Günther, S. 74-77.; J.G. Flett, p. 136-137.

<sup>25</sup> Missions under the Cross, p. 188.

<sup>26</sup> 毎夕の講演者と演題は以下の通り。ノーマン・グッドール「ヴィリンゲン——マイルストーンであって、ゴールではない」。M・A・C・ウォーレン「キリスト教宣教と十字架」。ラインホルト・フォン・タッデン「十字架の下の教会」。ポール・ミニアー「契約と委託」。F・W・ディリストーン「聖霊の賜物」。J・ラッセル・チャンドラン「キリスト教宣教と歴史の審判」。J・E・L・ニュービギン「キリスト教的希望」。アルフォンソ・ロドリゲス「神の召命」。オット・デイバーリウス「神の同労者」。ジョン・A・マックイ「大いなる委託と教会」。E・J・ビングル「教会の宣教」。Vgl., Missions under the Cross, p. 9-184.

<sup>27</sup> Missions under the Cross, p. 257-258.

<sup>28</sup> Vgl., D. Manecke, Mission als Zeugendienst, Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christian Hoekendijk, 1972.



道に迷うことにならざるをえない。なぜならそれは間違った中心の周りを回っているから。『教会はミッションの出発点でありゴールである』というのは結局のところ現象をとらえた言い方にすぎない。われわれはわれわれの〈教会—中心主義〉にくるまれてしまっていてわれわれの考えがどんなにか論争的になるものなのかもはや理解できないということなのかも知れない。われわれが『神の国の福音は全世界で<sup>オイクメネー</sup>宣べ伝えられる』というわれわれの愛するミッションの御言葉を何度もくり返すときそれが本当のところ何を意味するのかを理解しようと何度でも試み——〈神の国—福音—証し<sup>アポストラート</sup>—世界〉というこの枠の中でわれわれの教会のことを再考することが良いのではないであろうか<sup>29</sup>。彼にとってこの「枠の中」でもっとも重要なのは「神の国」と「世界」である。「神の国と世界とは一つである。初代のキリスト教徒のケリュゲマは全世界に向けられていない神の贖いの業は知らなかった」。「神の国」はこの「世界」に告げられなければならない。和解と和解の務めを立てることと切り離されないのと同じく福音とそれが宣べ伝えられることとは切り離されることはできない。「福音と使徒の任務 (Apostolate) は本質的に一組である」<sup>30</sup>。それではこうしたコンテキストにおいて教会はどこに立つのであろうか。ホーケンダイクは次のようにいう、教会は「たしかに出发点にも終わりにも立たない。教会はこうしたコンテキストの中で固定した場所をもたない、教会は神の国を世界に現実に宣べ伝えるかぎりにおいて出来事となる。……教会の本質はその機能によって、すなわちキリストの使徒的任務への参与ということによって十分に定義される。神の国の福音を全世界 (オイクメネー) に宣べ伝えることが教会の主要な業である。事実、それは教会の業ではまったくなく主の業である」<sup>31</sup>。この最後の部分にホーケンダイクは注を付し、バルトの『教会教義学』の一つの箇所を参照するように指示した<sup>32</sup>。こうした彼の立場は、ヴィリンゲンの協議に、どの程度受け入れられたかどうかは別としても強い刺激を与えたことは明らかである。W・ギュンターはホーケンダイクがキリスト者の本質と課題を「証人」であることに見いだしている点や、バルトの後の言葉で言えば「世のための教会」と通底する彼の教会理解など、バルトのミッションの思想を彼が実り豊かに示したとして高く評価し

<sup>29</sup> J.C. Hoekendijk, The Church in Missionary Thinking, in: International Review of Missions, July, 1952, p. 332.

<sup>30</sup> Ibid., p. 333.

<sup>31</sup> Ibid., p. 334. 参照、ホーケンダイク『明日の社会と明日の教会』(戸村政博訳、一九六六年)所収の「神の国の手段としての教会」。

<sup>32</sup> KDIII/4, 538ff. が指示された。バルトはそこで福音を宣べ伝えていくことを教会の「本来的な業」とし、教会はそれ自身のためにそこにあるのではなく、福音のためにそこにあると記した。Vgl., Ibid., S. 579.

た<sup>33</sup>。

次に取り上げるのはアメリカ教会による準備文書『なぜミッションか?』(Why Missions?)である。これはヴィリンゲンの主題解明のために米国のキリスト教協議会が一九五〇年一〇月から五回の協議会を開催し一九五二年二月に発表した「序言」と五つの節からなる文書である (I. 宣教的責務とその根拠。II. キリスト教のミッションと三一の神。III. 福音。IV. 神の同時代性の方策。V. 退路を断つての前進)<sup>34</sup>。文書は、とくにII節で「宣教的責務」の「根拠」を問うてそれを「三一の神」に求めた。これがこの文書の要諦である。それはどのようにしてであろうか。

この文書で一つの鍵となる概念はイエス・キリストの「<sup>ロードシップ</sup>主性」である。それを文書はとりわけ世界との関連できわめて生き生きと、かつその広がりの中でとらえている。そこに特色があるといってよい。「イエス・キリストにおける神の<sup>リアリティ</sup>現実のこの世界における明快で説得的な証しは動的な<sup>ダイナミック</sup>責任であり、静的なそれではない。このことはキリスト教ミッションの委託、使信、動機が再-検証、再-定式化されなければならないことを意味する」(p. 2-3)。ミッションを基礎づけるのに「排他的にイエス・キリストのみに集中するだけでは十分ではない」(3) というのがその意味である。文書によれば「大伝道命令」(マタイ二八・一九～二〇)においてイエスの委任が三一の神の名に結びつけられることによって、イエス・キリストは個人の救いと文化のキリスト教的変容との両方を意味していることが明らかにされた。ミッションとは言葉と行為とにおいてそうした世界における、世界に優越するキリストの力を証しすることにほかならない。とすれば総括的に次のように言ってもよいであろう。「福音と現在の状況とにおける三一の神のダイナミックな働きはダイナミックで総体的な応答を呼び求める」(27) と。この応答がミッションである——あるいはそれは「責務」(義務)というような言葉にはなじまないのかも知れない。文書はキリスト論から三一論へと展開した古代教会との並行関係を二〇世紀のキリスト教の歩み、とりわけミッション運動の歩みの中に見てとって、次のようにいう。ミッション活動は「もたもたした仕方ながら、変化する世界におけるその場所とそのタスクに対する確かな本能をもって、エディンバラ(一九一〇年)からマドラス(一九三八年)へその進路をだんだん

<sup>33</sup> Vgl., W. Günther, S. 79ff.

<sup>34</sup> P・レーマンを座長として、R・ニーバーやP・ミネアーなど教派に配慮しつつ選出された有力な人物一七人が委員会に名を連ねている。IMCのガイドでは二つの方向からの解明が求められていた。すなわち、「教会の普遍的な宣教的責務を(1)永遠の福音に基礎づけられているものとして、(2)現在の歴史的状況との関係において、再言すること」である。これに答えるべく委員会はレイマン・レポート(Layman's Report)やH・クレーマーの著作などを手引きとしつつも困難な時代に生きるキリスト者であるという原点に立ち返って「一から」議論した——と「序言」は述べている。

明瞭にしてきた。……二〇世紀において——神の摂理と人間の混乱——その思想と生活において三一論的な方向に進んだことでその使徒的な原型に従った。……厳格なキリスト中心主義から徹底した三一論へ——これこそが宣教の神学の、宣教の方策の、宣教的責務の方向性にほかならない」(4-6)。文書は如上のミッション理解に立って大陸神学、とり分け弁証法神学を「御子のユニテリアニズム」(7)として批判する。それは宣教課題を「魂の救い」に縮減してしまったと。「宣教の責務は……魂の救済の義務にあるのではない……そうではなくて三一の神が世界でなした、またなしつつあることに対する教会の鋭敏でトータルな応答である」(6) 三一の和解の神に奉仕する宣教は、その実践的ステラテジーにおいて、「ミッションの地域的・財務的拡張のためのよくできた秘書的な策略、その効果的な管理というのではない、そうではなくて個人的な生活と文化的・社会的な様式の形成と変容における言葉と行為による創造的な企てである」(ibid.)。文書は最後に委員の一人である H・R・ニューバーの著作を引用しながらエキュメニカル神学にとっての三一論の重要性を強調している。ヴィリンゲンに与えた影響を W・ギュンターもいうように過大評価できないとしても、三一論がエキュメニカルな宣教論に入って来るに際し重要な役割を果たしたことは間違いない<sup>35</sup>。

2、本大会（代議員一八一人）の協議は主題別につくられた五つのグループによって深められた（グループ I. 教会の宣教的責務。II. 現地教会。III. 現在の状況における宣教協会の役割。IV. 召命と訓練。V. 宣教活動の形態の再検討）。それぞれに七つの下位セッションをもつこれらのグループによって報告が作成され全体会で周知された。さらにそれが六つの地域別参加者グループの議論をへて全体会に戻され、採決に回された<sup>36</sup>。

従来の教会とミッションの密接なつながりの確認を受けてそれをさらに神学的に考察するというのがこの会議の課題であったとすれば、それに答えようとした代表的文書が全体会で採択された「教会の宣教的召命に関するステートメント」であった。宣言文としての

<sup>35</sup> J.G. Flett, *The Witness of God*, p. 136-149.

<sup>36</sup> ヴィリンゲン宣教会議の最終的な決議文書は以下の通り。「教会の宣教的召命に関するステートメント」(グループ I の報告、採択)。「宣教と一致への教会の召命に関するステートメント」(グループ I で準備され、採択)。「現地教会—地域に置かれた普遍的教会」(グループ II の報告、採択)。「宣教協会の役割」(グループ III の報告、採択)。「宣教の召命と訓練」(グループ IV の報告、採択)。「宣教活動の形態の再形成」(グループ V の報告、採択)。「解釈と行動に関する委員会報告」。「若い教会の代議員のステートメント」。「年長の教会の代議員による一つの評議」。「宣教の責務の神学的基礎」(グループ I の「中間報告」。会議のステートメントとしては採択されなかった)。「ペンテコステ派の指導者たちのステートメント」(デュ・プレシ、ヴィリンゲン陪席)。このうち最初の二つが会議の責任によるステートメント。

その完成度はともかく<sup>37</sup>、ここにはヴィリンゲンが打ち出した教会とミッション理解の方向性が明らかに示されている。われわれもここでそれを確認したい。このステートメントの特色はミッション事業を直ちに教会に基礎を置くものとせず、それを歴史における神の救済計画、あるいは救済行為というもっとも大きなコンテキストの中に位置づけるところにあるとってよいと思う。そしてこのステートメントにミッシオ・デイの最初の言表の一つが見られる。

ステートメントは全部で五項目からなる（第一項「宣教の状況と神の支配」、第二項「教会の宣教の責務」、第三項「トータルなミッションの働き」、第四項「世との連帯」、第五項「時の徴を見分けること」）。第一項（「宣教の状況と神の支配」）はわれわれが当面する「状況」を「革命的な力をもった他の諸信仰が、すなわち、速やかにしかも広範に勝利し、キリスト教の宣教活動にイスラムの勃興以来直面したどれよりも鋭い挑戦を示している」とし、聖霊はわれわれにこう語っているという、「『汝の頭を挙げよ、汝の贖いは近い』。われわれの言葉はこの暗い時代にあって退却のそれではなく前進のそれである。……われわれはわれわれ自身をではなく十字架につけられたキリストを宣べ伝える——それは人間には敗北のメッセージに見えるかも知れないが、その秘義を知っている人にとってはまさに神の力である。ここに立場を置くわれわれはどんな災厄によっても意気消沈することができない。というのも、われわれは神こそ歴史の革命的諸力を支配しており、その決意を十字架の隠れた力によって実行するというを知っているからである」。第二項は表題が示すようにこのステートメントの中心であり、「十字架につけられたキリストを宣べ伝える」、すなわち、教会の宣教活動を三一の神に基礎づける。重要なので、あえて全文を引いておこう。

（第二項）

われわれをその一つのパートとする宣教運動の起源は三一の神ご自身にある。御父は、われわれに対するその愛の深みから、愛する独り子を、すべてのものをご自身と和解させるために遣わした。それは、われわれも、またすべての人々も、聖霊を通して、御子において、神のまさに本質であるところのその完全な愛において御父と一つとされるためである。以下の諸テーゼにおいて、われわれは、すべての場所ですべての人に対して神の証人であるために教会に与えられている責務と権威の本質の説明を試みる。

<sup>37</sup> W. Andersen, p. 40.

- 1, 神はすべてのものとすべての人間を創造した。それら造られたものにおいて神の愛の栄光が反映されるためである。それゆえに神の贖いの愛の範囲から何一つ除外されていない。
- 2, すべての人間はみな神からの疎外のうちにある。だれもそこから自分自身の努力で逃れることはできない。
- 3, 神はすべての失われた者たちを探し求め救うため一人の救済者を、一人の牧者を遣わした、また一人の贖罪者を、すなわち、彼の死と復活と昇天とによって人間と神との間の障壁を打ち破り、完全な和解を成し遂げ、彼自身において新しい人類を創り挙げられたキリストが頭として治める彼の体を創造した一人の贖罪者を遣わした。
- 4, この成し遂げられた業を基礎として神はその霊を、イエスの霊を遣わした。われわれを彼において一つの体として集め、われわれをすべての真理へ導き、われわれが霊と真理をもって父を礼拝することができるようにし、われわれに力を与えて、彼の証人、使者、その完成の初穂、手付金として、彼のミッションを継続させるためである。
- 5, 聖霊によってわれわれは、以下の二つのことを二つながら可能ならしめられている。キリストの使者として前進しすべての人が神と和解せしめられるよう願うことと、それゆえ神がそのもっとも確かな約束をわれわれに与えられたその愛の最後の勝利への確かな信頼をもって待つことである。

キリストにおいて選ばれ、キリストによって神との和解を受け、彼の体の肢、彼の霊を分け与えられた者、御国の希望による相続人とされたわれわれは、まさにこれらの諸事実によって、贖いのための彼の派遣に<sup>ミッション</sup>完全に参与するように委託を与えられている。世界に対する彼の派遣に<sup>ミッション</sup>参与することなしにキリストへの参与はない。それゆえに教会は同じ神の行為によって自らの存在と自らの世界-派遣<sup>ミッション</sup>を与えられるのである。「父がわたしを遣わしたように、わたしはあなたがたを遣わす」。

かくて教会のミッションは神による御子のミッションに参与して「彼のミッションを継続させる」ところにその本質が存する。この教会のミッションには、第三項によれば、限界はない。すなわち、「地の果てまでであり、すべての国民に対してであり、時の終わりまで」である。また「ミッションは、地理的な拡大と、生活のあらゆる領域への徹底的な浸透と、この両方をふくむ」。さてこのステートメントは教会を「証人」と規定し、その

宣教活動を「証し」と表現した。第四項は「証し」を次のように説明する、「教会のミッションの言葉と業、その在り方全体が、神がキリストにおいて為した、いま為している、為すであろうことへの証しでなければならない。しかし『証し』(witness)という言葉は、教会が世に対してその上に位置するというを、世から分離しているということであれ世を上位の正義や安全の立場から見るということであれ、決して意味しえない。教会は世の中にあり、そして教会の主がご自身を人類と完全に一つとしたように教会も同じようにしなければならない。教会がその主に近づけば近づくほど教会は世に近づく。キリスト者は世から切り離された孤島に生きているのではない、すなわち、彼らはこの世における神の民である」。それゆえ教会は世に連帯する。連帯を否定するなら教会は福音の伝達の可能性を否定することになる。最後に、第五項によれば、われわれは人間の目に暗黒と混乱の時代と見える中であって神の主権の支配の確かな徴を見分けなければならない。ステートメントの終わりの部分で、次のように述べられる、「何よりもわれわれは、このような時代に、われわれの主ご自身によって、前進するようという主の命令を見分けるべく勇気を与えられているのである」。

この「教会の宣教的召命に関するステートメント」はグループIの最初の報告「宣教の責務の神学的基礎」を改訂してなったものであった。最初の報告が全体会で承認されず「中間報告」として扱われたため、最終レポート起草のための四人委員会(L・ニュービギン〔長〕、P・レーマン、R・チャンドラン、K・ハルテンシュタイン)によって一晩で作成され大会最終日に採択された。一人こもって最終案をまとめたニュービギンはもとの議論を十分関知しておらず、そのため最終レポートは彼自身の「発明」<sup>38</sup>のように見えるというJ・G・フレットの感想は、われわれには興味深い。中間報告と最終案の距離感に納得した全体会はこれを採択した(ブラクサル)。いずれにしてもこの「ステートメント」がミッション活動を三一の神に基礎づける、すなわち、ミッシオ・デイの最初の文書であることは間違いない。

## 第二節 バルトの宣教の教会

### (1) 生ける神——J・G・フレットの理解

ブッパータールの宣教学者J・G・フレットはミッシオ・デイをバルト神学から再構築

<sup>38</sup> Vgl., J.G. Flett, p. 154. レスリー・ニュービギン『宣教学入門』, 二〇一〇年。第三章「三位一体の神の宣教」(三九頁以下) 参照。



するという興味深い試みをしている<sup>39</sup>。われわれは第一節でミッシオ・デイをさし当たりミッションを三一の神に基礎づけるという最も広い意味でとらえていると言った。フレットによればこうしたミッシオ・デイの試みのどれもが「神の存在と行為の分裂」を根底にもつ「全く同じ欠陥をもった三一論信仰 (Trinitarianism)」(287) に依存しているという。なぜそれが問題かといえば、派遣という言葉が用いられるとしても、この神の派遣の行為が神の本質から切り離されているかぎり、ミッションは人間的なこと、偶然的なこと——「ただ既存の制度の派生的な機能、差し迫った危機的環境への防御的反應でしかありえず、それゆえその既存の制度の維持だと非難されるしかありえない」(ibid.) ——であることを免れないからである。フレットはこの神の「本質存在」(being) と「経綸」(economy) の分裂あるいは二分法 (dichotomy) を克服するものとしてバルトの「生ける神」の理解に訴える。そしてこうした「生ける神」をフレットは「宣教の神」(missionary God) と呼ぶ。「神はご自身を人間のためにあり、また人間と共にあるものと規定したがゆえに宣教の神である」(288) と。この生ける神にフレットは、バルトに従いつつ、宣教の真の基礎と動機を求めていく。

「生ける神」はバルトにおいてその初期から晩年にいたるまできわめて重要な神概念の一つであった。『ローマ書』(第一、第二両版) で聖書のまことの神を表すために多く用いられた<sup>40</sup>。ただ『ローマ書』では——この時期、すなわち一九一〇年代後半の説教にも多く登場する——「未知の神」というような言葉と一緒に現れて、神の神性、すなわちその絶対性・超越性における神を含意するために用いられる。これに対して戦後バルトは『教会教義学』「創造論」「和解論」などでも「生ける神」を多く用いたが、神の絶対性を表すものとしてではなく、ここでフレットが依拠しようとしている意味で人間との生きた関わりの中に自らを移し入れる神を表すものとして用いた。テキストを引いておこう。「恵み深くない神、人間に味方したまわらない神は、偶像であって、まことの生ける神ではない」<sup>41</sup>。「生ける神がわれわれに対して現臨したもうということ、そのことがわれわれの現在をただ単に実在にするばかりでなく、また重みと内容あるものに、それ故重要なものにするのである」<sup>42</sup>。しかしこの神は人間と世との

<sup>39</sup> John G. Flett, *The Witness of God*. (本文内の数字は頁数を示す)。

<sup>40</sup> Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, GA II (47) S. 452.

<sup>41</sup> Barth, KDIII/2, S. 741.

<sup>42</sup> Barth, *ibid.*, S. 641. 「この主は、常に、いたるところ、現臨し、活動的で、責任をとり、全能の仕方での場にいたもう。決して、どこにおいても、死んだ神としてではなく、常に、いたるところ



関係の中で生ける方であるだけではない。むしろご自身において生ける方である。バルトは神論の「恵みの選びの教説」において「選ぶことの中で生ける神」<sup>43</sup>を語ったし、決定的には次のように言われる、「神が、その啓示によれば、三一の神でありたもうことによって、神がご自身の中において生ける神でありたもうということについて、決定がなされているのである」<sup>44</sup>。神の経綸、すなわち、イエス・キリストにおける神の啓示においてわれわれに開示されるのは、神の内在的な三一の存在であり、この神の三一性が神の生命性を決定する。この三一性は静的な構造としてではなく自己の外への動的な運動においても理解されなければならない。これがバルトの三一論の要諦とあってよい。

恵みの神、すなわち、存在と行為、内在と経綸が一つである生ける三一の神として人間のために人間と共にある神、この方をフレットは、やはりバルトに従って、イエス・キリストにおいて見る。神と人の真の出会い、その真の交わりが永遠から神ご自身に属することがイエス・キリストにおいて啓示された（「復活は人の子を永遠の神の子として啓示した」〈*ibid.*〉）。このイエス・キリストにおいて和解が遂行され彼ご自身がその「真の証人」<sup>45</sup>にほかならない。「イエス・キリストは真の証人である。つまりこの交わりの統一性はエクスプレシヴ表現的であって、その外部に向かっての包括的運動から切り離されて理解されることはできない。……イエス・キリストはその預言者的職務の行使において生き、かつ活動的である」(289)。われわれもここでフレットと共にバルト独特の言葉を借りて、イエス・キリストの生は、和解において、イエス・キリストの預言者的職務において「自己自身を増殖する歴史である」<sup>46</sup>と言わなければならない。「それは他の多くの時代の他の多くの人々の歴史を開始し……彼らを神の現臨へと、そのようにしてキリストご自身の歴史への活動的な奉仕へと向かわせる。これはたんにイエス・キリストと共にあることではない、そうではなく一つの活動的な生ける歴史、一つの交わりであって、その交わりの中で彼らは後続の主体となる」(*ibid.*)。神の呼びかけの結果としてまた呼びかけの内部に存在するキリスト教会 (*christian community*) は宣教の教会 (*missionary community*) であるほかない。

---

生ける神として、決して眠っているのではなく、常に目を覚ましつつ、どこにおいても無関心でありたもうのではなく、すべてのことに参与しつつ、どの点においても決して単に傍観的ではなく、むしろ、あらゆる点において……主導権を振いつつ、その場にいたもう」(KDIII/1, S. 13)。

<sup>43</sup> *Barth*, KDII/2, S. 84.

<sup>44</sup> *Barth*, KDIV/1, S. 626.

<sup>45</sup> *Barth*, KDIV/3, S. 425.

<sup>46</sup> *Barth*, KDIV/3, S. 242.

総括的にフレットは次のように述べる、「神は人間存在を神の証人となるように呼びかける。……宣教の神には……その完全な行為の直接的な帰結として教会の応答が必ず伴う。キリスト教会は必然的に宣教の教会である。なぜなら世のためにする意図的な運動において表現的なこの〔教会の〕存在の本質は永遠から神ご自身に属するまさに神と人間との交わりであるから。キリスト教会は宣教の教会である。そうでなければそれは神の和解の教会ではない」(290)<sup>47</sup>。

この宣教の教会について、バルトを踏まえながらフレットが指摘する中からいくつかのことを挙げておきたい。第一に宣教の行為は、この(復活と再臨の)中間時にあって将来の救いの完成とは切り離された間に合わせの働きというのではない。「教会は希望のうちに和解の成就を待っているが、和解の本性は教会の現実において成就されている。……宣教の活動は希望の現実である」(291)。第二にフレットは、「イエス・キリストは教会である」とは言えても「教会はイエス・キリストではない」とは言えないというバルトの認識を援用し、「神の宣教 (*missio dei*) は教会の宣教 (*missio ecclesiae*) である」が、「教会の宣教は神の宣教ではない」という。「ミッションは教会が所有している何かではありえない。なぜなら教会は孤絶して存在していないのであるから。教会は生ける交わりであって、そこでは神が主権を保持し教会は応答において生きる。この秩序づけられた同一性は教会が聖霊によって教会の主に従いつつ世に赴くとき生きたものとならねばならないことを意味する」(*ibid.*)。この同一性は聖霊における生ける神の行為によって担保される。それゆえフレットによれば「キリスト教会の具体的な形はあらゆるステージにおいて神の国を宣べ伝えつつ意図して世に赴く宣教の教会のそれである」(292)。第三にフレットによれば、宣教の教会は自己自身を目標としない「証し」(293)の教会、「世のための教会」(*ibid.*)である。「世とのこの連帯は教会の聖性の本質である。なぜなら他のだれもこの務め(task)を与えられていないのだから」(*ibid.*)。第四に、宣教の教会としてのキリスト教会は和解の教会である。「彼の教会は和解を受けた、和解する教会として生きる。……キリスト教会は神の和解の教会として宣言的団体 (*a declarative fellowship*) である、すなわち、神の敵とされる人々に、和解の現実の知識・愛・力において近づく、そのようなものとしてのみ存在する」(294)<sup>48</sup>。したがって和解の教会が行うのはいわゆるプロパガンダではありえない (*ibid.*)。イエス・キリストの教会はキリストが「さまざまな苦しみによって従順を学

<sup>47</sup> Vgl., *Barth*, KDIII/3, S. 74., III/4, S. 578.

<sup>48</sup> 和解を受け和解の証しと告白に生きる教会をフレットは「宣言的団体」と呼ぶ。和解の現実の「知識」と「愛」と「力」において世に関わるとは、後述するバルトの世のための教会の「活きた根」、すなわち「認識」と「連帯」と「共同責任」とに重なる。(2)の(a)を参照。

んだ〔ヘブル五・八〕ように「神がそのためにいます世へとキリストの召命を受けて赴くことによって従順を学ぶ」（295）。教義学の言い方をすれば、「教会はつねに改革される教会としてのみ存在する」（ibid.）といってもいい。最後にフレットはミッションが位置をもたないような教義学に疑問を呈しつつ（「要するにミッションの不在は神の教説に有害な影響を及ぼす」〔296〕）<sup>49</sup>、強制されたキリスト者はキリスト者ではないというバルトの言葉<sup>50</sup>を引き、「喜び」（joy）こそが宣教の活動の源泉である（297）と語り、その貴重な研究を締めくくった<sup>51</sup>。

## （2）世のための教会とミッション

バルトの宣教理解の大筋をわれわれはJ・G・フレットによって辿った。むろんそこに彼の解釈が加わっているが、少なくとも<sup>ミッション</sup>宣教の、神における起源という問題では彼の議論はおおむね受け入れられるように思われる。「神の宣教は教会の宣教」とは言えても、その逆は言うことができなかった。この「教会の宣教」を人間的なもの、恣意的なものとしないうために、宣教の起源（terminus a quo）だけでなくその目的論（terminus ad quem）が問われなければならない。何のために、どこへ向かって教会は存在するのかと。そこでこの項目でわれわれはバルトの「派遣の教会」論を取り上げることになる。

教義学のシステムの中に「<sup>ミッション</sup>宣教」が少数の例外を除いて含まれていないことを嘆くフレットに前項で言及しておいたが、バルトはまさにその少数の例外に属する。彼はすでに『倫理学Ⅱ』（一九二八～二九年）に「教会は、それが生きている所では、常にまた伝道する教会（Missionsgemeinde）である」<sup>52</sup>と記し、戦後、「創造論」とそれに続く「和解論」ではそうした言葉を何度かくり返しなが<sup>53</sup>、「和解論」第三部の派遣の教会（世のための教会）論でミッションを教会の存在の、またその<sup>ミエストーリー</sup>奉仕全体の「根底」<sup>54</sup>とするに至った。われわれははじめに派遣の教会論の輪郭を辿り、その後にミッションの意味ならびに諸問題をバルトに従って考察する。

<sup>49</sup> Vgl., Hennig Wrogemann, "Mission" als Thema und Desiderat Systematischer Theologie, in: Verkündigung und Forschung 49, Issue 1 (Sep. 2004).

<sup>50</sup> Barth, KDIV/3, S. 608.

<sup>51</sup> Vgl., John G. Flett, Versammlung, Auferbauung und Sendung der christlichen Gemeinde, in: M.Beintker, G.Plasger und M.Trowitzsch (hg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1959-1968), Vertiefung-Öffnung-Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, 2016. S. 117-137.

<sup>52</sup> Barth, Ethik II 1928/1929, GA II (10), S. 313.

<sup>53</sup> Barth, KDIII/2, S. 610, III/3, S. 74, S. 578, IV/1, S. 168, IV/2, S. 305, IV/3, S. 954, S. 1003.

<sup>54</sup> Barth, KDIV/3, S. 1002.

## (a) 世のための教会

教会は和解の秩序である。教会論はバルトにおいて和解論にその場所をもつ。<sup>ロークス</sup>周知のように彼は『教会教義学』「和解論」三部（一九五三～五九年）でキリスト論との密接な関連において教会論を展開した<sup>55</sup>。彼のキリスト論は「包含的キリスト論」<sup>56</sup>であり、人間的諸領域を含み聖霊の働きにおける教会論も規定する。その内容を短く表現すれば、「教会の集合」（「和解論」第一部）、「教会の建設」（第二部）、「教会の派遣」（第三部）となる。われわれが取り上げるこの第三部は「真の証人」イエス・キリストのもとに和解の現実として人間の「召命」を、教会における聖霊の働きとして「教会の派遣」を語る使徒的教会論であり、「世のための教会」論である。

ところで組織的に見て重要なのはバルトの教会論が予定論から始まっていることである。バルトは『教会教義学』「神論」第二巻で予定論を「神の恵みの選び」として展開した。神がその身を向けたもうことを語るのが「恵みの選び」<sup>57</sup>にほかならない。「まさに実在の神（Der wirkliche Gott）こそが、キリスト教の認識によれば、ただこのように身を向けたもうことの中でだけ、現にあるところのものでありたもう。この人間〔イエス〕に身を向けたもうことの中で、また彼において・彼を通して彼の民として一つに結び合わされたほかの人間たちに身を向けたもうことの中で〔だけ〕！」<sup>58</sup>。これを少し敷衍すれば、「神の恵みの選び」としての「イエス・キリストの選び」（三三節）に人間たちの選びが含まれる。この人間たちは「彼の民として一つに結び合わされたほかの人間たち」である。それゆえにこの「彼の民」、すなわち「神の民の選び」（三四節）が、「個人の選び」（三五節）の記述に先行する。じっさい聖書もバルトが言うようにイエス・キリストの選びから直ちに個人の選びに向かうのではなく、「ひとりの仲保者イエス・キリストご自身の現実存在を反映する」<sup>59</sup>「中間の、また仲介的な選び」<sup>60</sup>に視線を向けている。この「神の民」、すなわち、イスラエルと教会は、その現実存在を通してイエス・キリストが全世界に証しされ、全世界が彼を信じる信仰へ呼び出されるために、その証しの奉仕のために選ばれた。教会は自己目的的に存在するのではない。とすれば教会の目的論が、すなわち「何のために」が問われなければならない。この目的論という問いに「和解論」第三部が与えた答えが「世の

<sup>55</sup> 拙著『カール・バルトの教会論——旅する神の民』二〇一五年、参照。

<sup>56</sup> KDIV/1, S. 391.

<sup>57</sup> W. Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, 1983, S. 188-283. E. Busch, Die Grosse Leidenschaft, S. 119-124.

<sup>58</sup> Barth, KDII/2, S. 6.

<sup>59</sup> Ibid., S. 217.

<sup>60</sup> Ibid., S. 216.

ための教会」であった。

「世のための教会」という分節を含む『教会教義学』「<sup>ゲマインデ</sup>聖霊とキリスト教会の派遣」(七分節)は「世の出来事の中にある神の民」(一)を基礎論とし、「世のための教会」(二)、「教会への委託」(三)、「教会の奉仕」(四)の四分節からなる。

基礎論の「世の出来事の中にある神の民」でバルトが問うているのは三つである。世の出来事とは何か、世の出来事の中にある教会は自分をどのように理解したらよいのか、そして教会はその中でどのような仕方で存在しているのか。その答えは第一に、世を、教会はイエス・キリストにあって見る。そのとき世は、「神との世の和解。神の前での人間の(すべての人間の)義認と神のための聖化。そしてそれと同時に、その根源における人間の混乱の根絶。また世の出来事における秩序の回復」<sup>61</sup>である。第二に、教会とは、そうした和解の現実と認識において「自分たちに固有な決然たる姿(その信頼・決断・希望を伴う決然たる姿)で生きる人間の群である」<sup>62</sup>にほかならない。そこで第三にどのような仕方  
で教会は存在しているのか。教会は自らの信仰や愛や希望に基づいて存在しているのではない。そうではなくて神の秘義において存在している、すなわち、イエス・キリストと聖霊によって存在している。「わたしが生きるので、あなたがたも生きる」(ヨハネ一四・一九)、あるいは「教会の存在は、イエス・キリストご自身の存在の一つの述語であり、一つの次元である」<sup>63</sup>。というのがキリスト論的に見た場合教会の存在において妥当している秩序である。これはまた聖霊論的にも言い表されなければならない。すなわち「聖霊の恵みの働きによって、彼の証人たちの群は、世の出来事のただ中に存在し、存続する」<sup>64</sup>と。

第二分節「世のための教会」と第三分節「教会への委託」は「教会への委託」を先に見ておくほうが分かりやすい。というのも教会には一つの「委託」が与えられていて、教会はその「遂行」のために世に遣わされるからである。その委託は何か。それは、委託の内容であるイエス・キリストその方、「神の慈しみの然り」<sup>65</sup>、一言で言えば「福音」<sup>66</sup>を名宛人である人間に証しすることである。名宛人たるこの人間とその状況についてバルトはこう書いている、「教会は、自分の委託に対して忠実であれば、〈壁ノ外デモ内デモ〉教会への委託の内容をまだ認識せず、その限りにおいて外に立っていて、認識を持たず、それ

<sup>61</sup> *Barth*, KDIV/3, S. 814.

<sup>62</sup> *Ibid.*, S. 826.

<sup>63</sup> *Ibid.*, S. 863.

<sup>64</sup> *Ibid.*, S. 872.

<sup>65</sup> *Ibid.*, S. 916.

<sup>66</sup> *Ibid.*

を極度に必要とする人間を、教会は相手にするのだ」ということを、極めて現実的に自覚しているであろうが、しかしそれならばこそよいよ、〈その人間は、そのような認識を持たぬ状態にあっては、すでに神の意志と御業によって乗り越えられ過去のものとして処理されてしまった地位にいるのだ」ということについても——すなわち、〈本当は、人間は、神の前で、教会が人間に証しすべき神のみ言葉によってあるであらう者で、すでにあるのだ〉ということについても、同様に現実的に自覚しているであろう。……<sup>67</sup>。そうでなければ人間が福音の証人となり、証人であることは決してできない。世が神の和解を受けたということが証人であることを可能にし、それを求める。その「証し」——それが教会の<sup>ミニストリー</sup>奉仕の本質——とはこの場合知っている者が知らない者に語りかけることではない。それは「神が彼らをも創り愛したもうという事実……、イエス・キリストが彼らのためにも死んで甦りたもうたという事実……、神のみ言葉を聞いてそれに従うということが彼らにとっても最初にして最後の定めだという事実」<sup>68</sup>を認識しているということでもある。こう言ってもよい。「教会にとっては、人間を、神によって愛されている者たちとして認識しつつ、教会としても愛し、愛しつつ語りかけるということ以外に、なすべきことがあるか」<sup>69</sup>。教会はこうして委託を遂行するために世に遣わされる。教会は世のために存在する。世のためという在り方以外の仕方では神のために存在することはない。バルトが第二分節「世のための教会」で語っていることはそうした委託遂行の前形態、あるいは本質的な要素である。バルトはそれを三つ挙げる。第一に教会はそしてその構成員はこの世がどんなものか、和解を受けた世であるということ、したがって人間がどんなものか、神がそれを知るまま知っているということである。第二に、教会には、イエス・キリストがそうであるように世と連帯的に振る舞うことが許されているということである。そして第三に、教会は、世における神の働きに能動的に共同の責任を負うことが許されているということである。かくて神が知るままに世を知り、これと連帯し、共同の責任を負うこと——これをバルトは「活きた根」<sup>70</sup>という——このことが教会の時々の具体的在り方の如何を越えて教会を不断に教会たらしめ、不断に世のための教会たらしめる。「イエス・キリストの教会は、世のために存在する。……まさにそのようにすることによって、そしてそのような仕方、教会は、神のために存在する。……まず第一に、そして何よりも、神が、世のためにいますのである。そして、イエス・キリストの教会が、先ず第一に、そして何

<sup>67</sup> Ibid., S. 923.

<sup>68</sup> Ibid., S. 975.

<sup>69</sup> Ibid., S. 976.

<sup>70</sup> Ibid., S. 879.



よりも、神のために存在するときに、教会も、それなりの仕方、その置かれた場所において、世のために存在するよりほかにない<sup>71</sup>。こうした認識に二つの聖書箇所、すなわちヨハネによる福音書三章一六節（「神はそのひとり子を賜ったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである」口語訳）とコリント人への第二の手紙五章一九節（「神はキリストにおいて世をご自分に和解させ、その罪過の責任をこれに負わせることをしないで、わたしたちに和解の福音をゆだねられたのです」口語訳）が重要な手引きとなった。神が世をご自分と和解させたということは教会をして非キリスト教的世界との関わりを不可避なものとする<sup>72</sup>。教会は世に対する和解の証人として召し出される。これこそが教会は何のために、どこに向かって存在するのかという教会の目的論という問いに対するバルトの答えであった。それはミッションの遂行、すなわち証しであり、証人であることであった。

#### (b) ミニストリーの根底としてのミッション

バルトが直接にミッションについて語るのはいまわれわれが取り上げている「聖霊とキリスト教会の派遣」（七二節）の第四分節「教会の奉仕（Dienst）」においてである。「委託」の内容を「名宛人」に証しすることが「教会の奉仕」であった。この場合「奉仕」は一般にミニストリー（職務）という言葉で理解されているものに等しい（後出のディアコニーのことでなく、それを包括する概念である）。この第四分節でバルトの考察対象は三つである。第一に委託の遂行としての奉仕とは何か。第二に奉仕の本質。第三に奉仕の諸形式である。これら諸形式が具体的な職務になる。それぞれに短く説明すれば、第一にバルトは奉仕の本質を限定・限界づけられているが約束に満ちたものと説明する。第二に奉仕の本質は「証し」にある。そして第三にバルトは世のための教会のミニストリーとその遂行を問う。

バルトはミニストリーとして以下の一二を列挙した。「礼拝」「説教」「教育」「福音伝道」「ミッション」「神学」「祈り」「魂への配慮」「模範の提示」「ディアコニー」、 「預言者的行動」そして「交わりを基礎づけること」である。バルト自身の分類によればはじめの六つ「礼拝」から「神学」までは語ることによる行動の奉仕であり、「祈り」以下の六つは行動することによる語りの奉仕である。ただしそれらは互いに交錯し合っており厳密な意味では分離できないとバルトはいう。「福音伝道」とはいわゆる内国伝道のことであり、「ミッ

<sup>71</sup> Ibid., S. 872.

<sup>72</sup> 「世は、イエス・キリストなしには、また彼の御業と御言葉なしには破滅したものであるが、しかし、世は、仮に教会が存在しなくても、破滅したものではないであろう。それに反して、教会は、世を相手方として持たなければ、破滅したものであろう」(KDIV/3, S. 946)。



ション」とは諸国民<sup>フェルカー</sup>、すなわちユダヤ人でない異邦・異教の民に福音を証しすることである<sup>73</sup>。教会はミッションによって発足し自分を越えて今日までその必然的な歩みを重ねてきた<sup>74</sup>。バルトはここで伝統的な教会の諸奉仕を世のための教会の証しの奉仕という観点から再解釈を試みた。

「ミッション」をわれわれは取り上げる。われわれはJ・G・フレットの研究などを参考にしながらここまでバルトにおいてミッションが神の存在と行為の本質に根差すことを確認した。広い意味でミッシオ・デイといってよいであろう。しかし同時にバルトにおいて教会の宣教がイエス・キリストの神の民<sup>ゲマインデ</sup>（イスラエルと教会）の選びに基づいて本質的な意味をもつことも明らかにしてきた。「ミッション」をバルトが一二のミニストリーの一つとして取り上げたとき、彼はそれを他と並ぶ一つの務めとしつつ、しかしたんにそれらの一つにすぎないものではない、もっと根本的な、教会を教会として意味づける、世のための教会として意味づけるものとして認識していた。彼はミッションを「キリスト者の群れの存在のまたその奉仕全体の根底」<sup>75</sup>としたのである。教会のすべての奉仕の根底、すべてのミニストリーに関わりそれらを意味づけるものとして認識していた。すでにバルトは「和解論」第一部の「和解についての教説」の概説において、「和解論」第三部の教会論に関して、予示的に、「来たらんとする神の国を、人間の将来全体の総括として宣べ伝える教会<sup>ゲマインデ</sup>、しかしそれゆえにこそ伝道の教会（Missionsgemeinde）」<sup>76</sup>と記していた。「教会はそれとしてまた伝道の教会である。そうでないとしたら、それはキリスト教会ではないであろう」<sup>77</sup>。教会の存在目的はそこに収斂する。

バルトは一二の奉仕<sup>ミニストリー</sup>の一つとしてミッションを取り上げ、神学的原則、心構え、注意点などを記しているが、要約すれば、次のようになるであろう。第一に、イエス・キリストはすべての人のために、したがって異教徒のためにも、死んで甦りたもうたという明らかな約束と確かな信仰との前提のもとでだけ、ミッションは意味深い<sup>78</sup>。ミッションの課題はそれを彼らに「示す」（anzeigen）ことであり、「語る」（ansprechen）ことである。第二

<sup>73</sup> Vgl., IV/1, S. 749. IV/3, S. 1005f.

<sup>74</sup> Barth, IV/3, S. 1002.

<sup>75</sup> Ibid., S. 1002. 傍点、筆者。

<sup>76</sup> Barth, KDIV/1, S. 168.

<sup>77</sup> Barth, KDIII/4, S. 578. Vgl., KDIII/3, S. 74., IV/2, S. 305., IV/3, S. 954.

<sup>78</sup> 以下を参照せよ。「このような、一方には人間イエス、そして他方には他のすべての人間たちという、そのような両者の間の存在論的関連。さらにまた、こちらには能動的なキリスト者、そしてあちらには潜在的・将来的なキリスト者という、そのような両者の間の存在論的関連。そこにこそ……まさにそのような教会が、やはりイエス・キリスト御自身に基づく必然性をもって派遣され、この世における伝道の課題を委託されているという事実の根拠が存在する」（KDIV/2, S. 305.）。

に、伝道団体ではなく、教会がミッションの主体である。われわれは一九三二年の『現代におけるミッションと神学』でミッションと神学を共に教会の行為として説き明かしていたし、欧米教会で宣教が教会の真の責任として自覚されたのは二〇世紀に入ってからであったという W・アンデルセンの認識も確認している。第三に、ミッションは福音を伝えるという純粋な意図でだけなされなければならない。第四に、諸宗教の中にあつてミッションは真剣な評価と同時に非妥協的に自らの独自性と新しさを対置するという前提でなされる。バルトがエルサレム宣教会議（一九二八年）を批判し、『《キリスト教》への問い』（一九三一年）の中でファシズムやアメリカニズムを一つの新しい宗教としてとらえミッションをもってそれらに対峙したことを想起させる。第五に、ミッションにおいても、教会的奉仕全体の遂行が問題なのであつて、たとえば教育やディアコニーなど、たとえ最初にもつぱらそれに従事することはあつても、それが自己目的化してはならない。第六に、ミッションの目標は「回心」させるということではない。むしろそれはじつさい起こることであるかも知れない。しかし回心は神の業である。そして最後、第七に、諸国民の間でのミッションはその出発点において制圧や支配ではないのであつて「奉仕」である。若い教会が自らも証人となるように導くことが必要である。これもわれわれはすでに弁証法神学時代以来バルトから聞いてきた<sup>79</sup>——どれもじつにまっとうな理解であり助言であると言わざるをえない。

さて証人であることが教会の目的であるとすれば、いずれにせよ教会が自らを自己目的的に理解することはできない。「教会は、その本質において、他の被造物のために存在し自分とはちがった人間的被造物のために存在するように定められた、人間的被造物である。……自分が属している世の内部にあつても、自分自身に関連しつつ存在するのではなく、徹頭徹尾世に——すなわちその周囲の世界に関連しつつ存在する。……まさにそのようにすることによって、そしてそのような仕方、教会は、神のために存在する」<sup>80</sup>。それゆえに教会は自らも世でありながら世に派遣される伝道の教会としてキリスト教会なのである。教会のメンバー、キリスト者もまたこの「教会の派遣に参加するとき」に「主の兄弟姉妹、したがって神の子なのである」<sup>81</sup>。バルトはよく知られているように洗礼をそうした「教会全体に委ねられた派遣に参加するための『聖別式』あるいは『按手式』である」ととらえた。そこからまたバルトの晩年の成人した共同体としての教会という理解の仕方が

<sup>79</sup> Vgl., *Barth*, KDI/2, S. 365f.

<sup>80</sup> *Barth*, IV/3, S. 872.

<sup>81</sup> *Barth*, IV/4, S. 220.

明らかになってくる。バルトの断片『洗礼論』から引いておきたい。「私にとって興味があるのは〔神に対して成人となつたと称する世ではなくて〕神と世に対して成人になるべき人間である。成人のキリスト者と成人のキリスト者の群れである。神に対して責任を負い、神に対して活きた希望を懐き、世において奉仕し、自由な信仰告白をし、絶えず祈る、彼らの思惟・言説・行動である」<sup>82</sup>。これらのこともまたバルトの派遣の教会論でわれわれの視野に収めて置くべきことであろう。

さて最後に、先にあげたミッションの神学的原則の第六に改めて立ち返りたい。ミッションにおいて問題なのは証しであって「回心」させることではなかった。なぜなら回心は神の業であったから。世が和解を受けたことが事実であり現実であるからその証しがわれわれの課題となる。「証しの奉仕」(D・マネッケ)がバルトにおいて宣教であり伝道であった。「証し」とは何か。バルトは次のように書いている、「概念のキリスト教的意味での証しとは、わたしが、わたしが信じる時に、信じる間に、隣人に向かってなす挨拶のことである。わたしがそのものの中でイエス・キリストのひとりの兄弟を、それであるからわたし自身の兄弟を、見出すことを期待するところの者との間にわたしがもっている交わりを告知することである。わたしは証しをする間に、わたしは何も欲しないし、何も欲してはならない。わたしはただ隣人との具体的な向かい合いの中で、わたしの信仰を生きるだけである。キリスト教的証しの力は、その証しがそれがもっているすべての切迫性にもかかわらず、またこの意味で控えめであるという性格をもっているかどうかということと、立ちもすれば倒れもする。……証人は自分の隣人にあまりに近寄りすぎて侮辱を加えることはまさないであろう。証人は彼を『取扱い』(behandeln)はしないであろう。証人は彼を自分の活動の対象としないであろう。たとえ最上の意図をもってしてもそのようにはしないであろう。証しはただ、神の恵みの自由を最高度に尊重することの中でのみ、それ故にまた、わたしから何も期待してはならず、すべてを神から期待しなければならぬところのほかの者を最高に尊重することの中でのみ、存在するのである」<sup>83</sup>。この証しのために教会は存在し世に遣わされる。こうした意味で教会は福音の証人として世のために存在するのである<sup>84</sup>。

(2018年1月11日)

<sup>82</sup> Barth, IV/4, X. Vgl., E. Busch, Die Grosse Leidenschaft, 1998, S. 264-267. 参照, E・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会——バルトの教会論の目指すもの」(小川圭治編『カール・バルトと現代』所収, 拙訳, 一九九〇年)。

<sup>83</sup> KDI/2, S. 487f.

<sup>84</sup> Vgl., Darrell L. Guder, Barths Missionsverständnis, in: M. Beintker, G. Plasger und M. Trowitzsch (Hg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung, ibid., S. 349-361.

[論文]

## カール・バルトの「生の光」の教説

——原理主義，包括主義，宗教的相対主義を越えて——

ベルトールト・クラッパート  
(佐藤司郎訳)

はじめに

一. 〈対話-阻害モデル〉からの脱却

テーゼ 1

- 1 〈排他性モデル〉—— 聖書主義的原理主義
- 2 〈優越性モデル〉—— 絶対的宗教としてのキリスト教
- 3 〈啓蒙のモデル〉—— レッシングと相対主義的宗教の神学

二. アブラハムの神—— イサク，イシマエル，そして諸国民の神

テーゼ 2

- 1 イサク，イシマエル，そして諸国民の神
- 2 神とイサクおよびイシマエルとの破棄されていない契約
- 3 イシマエルとハガルに対する聖書の同情
- 4 アブラハムへの祝福の約束の多次元性

三. イエス・キリストはアブラハムの祝福を諸国民の世界にもたらす

テーゼ 3

- 1 アブラハム約束の地平におけるイエス・キリストの派遣 (マタイ 1・1)
- 2 アブラハム約束の領域の中のキリストの苦難
- 3 アブラハム—— 諸国民からなる信仰者にとっても父 (ローマ 4・16)

四. <sup>す</sup>べ<sup>て</sup>の<sup>肉</sup>への<sup>霊</sup>の<sup>注</sup>ぎ (ヨエル書 3 章)

テーゼ 4

- 1 アブラハムに与えられた約束の確証としてのキリスト
- 2 バルトのエキュメニカルな聖霊の神学の幻
- 3 神による霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣 (ムハンマド)

五. 教会の外部の諸真理に関するバルトの教説

六. カール・バルトのキリスト論的、聖霊論的、神中心的な〈光の教説〉

終わりに

## はじめに

初めに (in initio), 元々 (in principio) 言 (ロゴス) があつた。言は神と共にあつた。万物はこれ (ロゴス) によって成つた (創世記 1 章 1 節, ヨハネ 1 章 1 節)。ロゴスであるイエス・キリストはすべての人を照らす光であつた/光である/光であるであろう (ヨハネ 1 章 9 節)。

ルター派の神, カトリックの神, キリスト教内部の諸教派の神というのは, ルター派だけの神, カトリックだけの神, プロテスタントだけの神という意味であり, それは偶像である。いわゆる世界宗教といわれる大きな宗教のことを考えれば「キリスト教に対してだけ権限をもつ神は偶像だ」と付け加えざるをえない。それゆえわれわれはユダヤ人, キリスト者, ムスリム, それに仏教徒との間での対話を必要としているのである。「われわれは今日, 全世界, その全歴史と全被造物に対し権限のある神について語らなければならない<sup>1)</sup>。というのも神とは部分的な関心しかもたない部分的な神ではなくて, すべての民族, すべての歴史, すべての被造物に関心をもち, その苦しみと希望を共にする神なのであるから。

私の長年の友人であるハイデルベルクの宗教学者テオ・ズンダーマイアーは, ある説教の中で「アブラハム-約束」(創世記 12 章 1~9 節) についてこう語つたことがある。「私どもは今日宗教多元の時代に生きています。私どもは, 宗教としては別の宗教に属しアブラハムと関係しアブラハムを私ども同様信仰の父と見なしている人々の耳でもこうしたテキストに聴くということをしなければなりません。アブラハムに拠り所を求める三つの世界宗教の存在は『あなたを祝福する者をわたしは祝福しよう!』という祝福の成就なのでしょうか? ユダヤ人がアブラハムへの忠誠を現代に至るまで保ち続けてきたことははっきりしています。しかしわれわれキリスト者にはアブラハムに関係する祝祭はありません。彼をプレゼンスさせる典礼様式も持っていません。アブラハムもその中に含まれる典礼的

<sup>1)</sup> Interview 1992.

挨拶も知りません。これに対してムスリムは、メッカ大巡礼にさいして、本来メディナだろろうと思われるムハンマドの町ではなく、アブラハムの町に行ってそこで彼を記念し、かつて——伝承によれば——アブラハムが建てた神の家の遺石に口づけするとき、自らをアブラハムに関係づけているのです。大きな祭によって彼らは唯一人の愛する子の犠牲が妨げられたことを思い起こし、このバイラム祭——トルコではそう呼ばれている——に貧しい隣人を招待し、この人たちと一緒に祭を祝いアブラハムを記念するのです<sup>2)</sup>。

## 一. 〈対話-阻害モデル〉からの脱却

(テーゼ 1) 諸宗教の排他性要求と優越性イデオロギーには未来はないであろう。ユダヤ教とイスラム教を排除するキリスト教原理主義にも (1), 絶対的宗教としてのキリスト教理解にも (2), しかしまた啓蒙, すなわち, ユダヤ教的, キリスト教的, イスラム教アイデンティティなしの人間性の段階論 (レッシング) にも (3), 未来はないであろう。

宗教間対話による出会いとアイデンティティ発見のプロセスにおいて, それぞれの宗教が自分の宗教の内部に存在する原理主義的ないし帝国主義的イデオロギーを批判することは不可欠のことである。神の啓示は宗教の危機である (バルト)。——必要な, そして対話によって推進されるべきこうした姉妹宗教のアイデンティティの発見において, われわれすべての者の父, すべての民族の父アブラハムは大きな意義をもつであろう。

<sup>2</sup> テオ・ズンダーマイアー「アブラハムの流儀によるミッション」(Mission nach der Weise Abrahams. Eine Predigt über Gen. 12: 1-9, in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, hrsg. von Erhard Blum u.a., Neukirchen-Vluyn 1990, S. 575-579, 575f.)。ズンダーマイアーは指標となる彼の事典項目「ミッションの神学」(*Theologie der Mission*) ですでに 1987 年にイスラエルとの対話及び他の非キリスト教諸宗教との対話にとつてのアブラハムの中心的位置に注意を促していた。アブラハムとメルキゼデクとの出会い, またアブラハムがメルキゼデクから祝福を受けることに関連してズンダーマイアーは次のように言う, 「アブラハムの神認識は他の宗教との共生によって拡大される。しかしまさにそうした中で彼は彼自身でありつづける。……アブラハムの神経験はすべてのキリスト教神認識にとつての基礎である」(in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 470ff., Zitat: S. 481)。アブラハムに関してイスラエルとの対話と諸宗教との対話は同一の水準にはない, イスラエルと一つであることが諸教会が相互的に一つであることの基礎である (ebd.)。別の言い方をすれば, 「イスラエルとの対話は疎遠になった母と息子の対話のようであるのに対して, 他の宗教との対話は兄弟たちの間の対話であって, 彼らはお互いを新しく知り合い, よそよそしさを, それどころか敵対性も克服しなければならない」(491)。その場合イスラムが他の宗教の中で対話の第一の相手でなければならないとはズンダーマイアーは言っていない——アブラハム的な対話モデルを顧慮した場合『アブラハム的なエキュメニズム』といったことを語ってはならないということユーリエ・キルヒベルクは指摘したが (*Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck/Wien 1991, S. 72ff.) それは正当なことであった。

## 1 〈排他性モデル〉——聖書主義的原理主義

原理主義と排他主義モデルは、ユダヤ教にとっただけでなくイスラム教にとっても宿命なものとなった。例として挙げられなければならないのは「ユダヤ人と彼らの嘘」に反対し、シナゴグを焼き払い、ユダヤ人を追放し、ユダヤ人の書籍とタルムードを焼き捨てることを要求したルターの宿命的な著作（『ユダヤ人と彼らの嘘』1543年）である。それだけでなく、ムスリムに反対するルターの著作も挙げられなければならない。彼は16世紀の初め、ヨーロッパとウィーンがオスマン・トルコの軍事的脅威にさらされ、同時に彼の時代にゆがんでいたカトリック主義に対する正当な闘いを遂行する中で、ローマ・カトリックによる権力の誤用と教皇主義的な〈業による義認〉のもつあらゆる要素をユダヤ教とイスラム教の中に投影してしまった。そのことは、今日まで、創世記16章12節のイシマエルに関係する言葉の敵対的な翻訳に示されている。「イシマエルは野生の男。彼はあらゆる人にこぶしを振りかざすので、人々は皆、彼にこぶしを振るう。彼は兄弟すべてに敵対して暮らす」〔新共同訳〕。これに対してヘブライ語のテキストはこう言っている、「イシマエルは（飼育されていない、束縛されていない）野生のろばのような人。彼はすべての人と取引をし、すべての人は彼と取引をする。彼はすべての彼の兄弟たちに対し顔を向けて（隣人関係において）生活する」〔クラッパートの訳文による〕。ユダヤ教とイスラム教は、ルターにとって、〈業による義認〉の、したがって終末的な反キリスト的権力のいわば原型と見なされるものであった<sup>3</sup>。イスラムに対する敵対、〈イスラム-不安〉は、ドイツでは、とくにムスリムの国々出身の百万人の難民を目の当たりにして突然上昇した。

ドイツの原理主義的な長老派教会は次のように宣言した、イエス・キリストの父とイスラムの神とは二つの異なった神であって、両者の間に何の関係もない、と。しかし次のような問いが存在する、*ヤ`ウ`エ`エ`ロ`ヒ`ム*（出エジプト20章2節）は、なぜアジアやアフリカのキリスト者のアラビア語の聖書で、*アラ`*という言葉によって置き換えられるのであろうか？ それは誤りなのだろうか、それともそれはイスラム教への対話的な架橋を意味しているのであろうか？

## 2 〈優越性モデル〉——絶対的宗教としてのキリスト教

このモデルは、近代になって、ヘーゲルの宗教哲学において、次いでE・トレルチによって（『キリスト教の絶対性と諸宗教』1902年）、最後に包括的な仕方でも私の師でもあるミュ

<sup>3</sup> *Martin Luther, Schriften wider Juden und Türken, München 1936.*



ンヒェンの組織神学者ヴォルフハルト・パネンベルクによって展開された。このモデルは、一見すると対話ときわめて親和的であるように見える、なぜならキリスト教をまずもって宗教として諸宗教の枠の中に収めて見ているからである。神学はすべての宗教と哲学全体を包括する思索の努力として理解される。神学はすべての宗教をそれらの根底に存在する真理要求を基準として問う努力を引き受ける。そのことにおいて神学は他の諸宗教の中にある諸々の真理契機にも開かれているのである。

パネンベルクは『キリスト教神学のパースペクティヴにおける諸宗教と非キリスト教諸宗教との関係におけるキリスト教の自己描出』という講演で、彼が従来努力してきたことをまとめて提示した。「真理はただ一つでしかありえないのであるから、真理についての人間の理解の仕方の多様性は、イエス・キリストにおける神の真理の終末論的啓示への信仰を（すべての人間を神の被造物として御子の啓示の中に含まれるものとして思惟の対象とする創造信仰から帰結する志向とあいまって）キリスト者が真剣に受け取るかぎり、必ずコンフリクトの要素を含むことになる。キリスト教的真理要求の排他性 (!), 万人にとってのただひとりの神としての神の啓示への信仰の包括性 (!), そして異なった信仰形式の事実的な多元主義 (!) の諸契機は……キリスト教的自己意識の中で相互に関連し一つの全体を構成している」<sup>4</sup>。

しかしこうした〈諸宗教の神学〉は結局のところキリスト教ないしキリスト教の啓示を絶対的なもの、他のすべての宗教に優越するものとして証明するという目標に役立つにすぎない。換言すれば、それは、キリスト教という宗教がいかに他の宗教のもっている真理契機を一つの網羅的な枠の中に包括しかつ統合化できるかを示そうとしているのである。それゆえにパネンベルクは、バルトの〈啓示の神学〉を、「主張の神学」として非難した。なぜなら、そうした〈主張の神学〉では、諸宗教との対話は成り立ちえないからである。

アメリカの神学者ポール・F・ニッターは包括性と絶対性のこうしたモデルについてこう言っている、「私は他の人間の功績を、また彼らから学ぶという私の願いをなお高く評価することができる——もし私がいじめから次のことを確信しているなら、つまりその真理は最終的には私の真理の中に包摂され包含されていて、私の真理によってはじめて完全な価値と成就へともたらされるかぎりにおいてのみ功績のあるものなのだとことを確信しているなら、そうした対話は……猫とネズミの間のそれに終わるほかない。たとえ私がいかに巧妙に自分の気に入るように変装したとしても、また私の『最終的な言葉』が他

<sup>4</sup> *Wolfhart Pannenberg, Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie ..., in: Theologische Beiträge 6, 1992, 305-316, Zitat: S. 316.*

人の言葉を否定するということであっても〔絶対性モデル〕、あるいはその他人の言葉に自分より劣った意味内容しか割り当てないということであっても〔包括性モデル〕、それはどちらでもよい。もう一度たとえて言えばそれはネズミは猫の腹の中に取り込まれてはじめて完全な成就に至るというのと同じなのだ<sup>5</sup>。

ヘーゲルからパネンベルクに至るこうした宗教対話モデル、他の宗教に対するキリスト教のこうした優越性の企ては、(就中パネンベルクによって開陳される) 網羅的な専門知識にもかかわらず、〈絶対性と優越性の対話-モデル〉であって、絶対宗教としてのキリスト教という近代のテーゼをただ変化させ、変容させているにすぎない。

1945年、すなわちナチ時代のキリスト教が一掃されたあと、バルトはバーゼルの学生たちに『現代における福音』という講演をした。そこでバルトはすぐにいっそう厳密に規定して次のように言う、「われわれのテーマは、〈現代におけるキリスト教〉ではない、そうではなくて〈現代における福音〉である。この二つは同じではない。福音とは力ある使信であって、キリスト教はそれと関係する。キリスト教は大衆を味方につけることで生きているのではない。福音はキリスト教における歪曲と否認をつらぬいて自由に進む。福音は霊的な力として計算できない。というのも霊は思いのままに吹き、己自身によってしか知られないのだから」。今日ドイツでは右翼大衆扇動党 AfD (Alternative für Deutschland〈ドイツのための選択肢〉) が「キリスト教西洋のため」(für das christliche Abendland) の闘いを標榜し登場して来ている。

### 3 〈啓蒙のモデル〉——レッシングと相対主義的宗教の神学

同一性ではなく寛容〔忍耐〕のモデルは18世紀の啓蒙のモデルである。それはゴットホルト・エフライム・レッシングのモデルである。こうした啓蒙のモデルからも一線を画するとすれば、それはさしあたり驚きであるに違いない。というのも啓蒙への信頼は、以下に述べるように、失わされるようなことがあってはならないからである。まさに逆である！ いずれにせよしかし、それにも特定の名指しされるべき限界がある。それはアウシュヴィッツ以後われわれの意識に上ってきた。啓蒙そのものの信用失墜ではなく、この限界を指摘することだけが、ここで問題になりうる。

こうした限界の指摘は、今日ジョン・ヒック(英)やポール・ニッター(米)によって代表される多元主義的宗教理論や宗教的相対主義に対しても向けられる<sup>6</sup>。この場合、具体

<sup>5</sup> Paul F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: Evangelische Theologie 49, 1989, 505-515, 512.

<sup>6</sup> Ders., a.a.O., und R. Bernhardt, Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen,

的に説明するために、以下のような比喩が役に立つ。盲人が何人か一頭の象の前に立っている。一人は鼻をさわり、もう一人は尾をさわり、三人目の人は耳をさわり、四人目の人はからだをさわる。皆全体の一部しか知ることができない。それゆえ彼らが感じ取った、さわった、認識した部分をもって全体だと見なすことは許されないし、そうすべきでもないであろう。しかし問題はこうである、何が全体かを決定するのは、いったい誰であろうか？ 仏教においてこうした比喩の使用〔の意味〕は疑問の余地がない。つまり何が全体か、仏教徒が決めるのである。仏教とは「実存的に解釈され、瞑想されることを欲している宇宙的神話である」とマールブルクの宗教史家パイ（M. Pye）は説き、2016年のボンの「バルトと諸宗教」を巡る協議会で（寺園教授もその時「バルトと滝沢」という報告を行った）われわれの前に展開してみせた。パイはすでに14年も日本で生活していて、法然記念祭で法然の寺で報告を行うという榮譽ある依頼を受けていた。

第一次湾岸戦争の頃〔1990-91年〕、つまりイスラエルの国家としての存在が脅かされ、またいわゆる遅れた保守的なイスラムの東洋と平和運動に熱心ないいわゆる〈キリスト教-自由主義的〉西洋との間にある世界史的な対立が再燃してきた頃、1992年であるが、レッシングの『賢人ナータン』（1779年）が何度か上演されるのを観て私は、ユダヤ教徒とキリスト者とムスリムとの三者間対話にとっての啓蒙の意義と魅力を共に体験することができた。それは舞台や劇場のフォーラムを通しての、教会の外側からの平和問題に対するエキュメニカルな貢献である。これもまたレッシングの「賢人ナータン」の遠い影響である。

私は二つのポイントを積極的な意味で取り出したい。第一にキリスト教原理主義に対する批判においてレッシングは正しい。シター〔サラディンの妹〕はスルタン〔サラディン〕に言う、「あなたは、キリスト者のことを知らない、知ろうともしていない。彼らの誇りは、自分たちはクリスチャンであって、人間でないというところにあるのです」。

次いでレッシングは、ユダヤ人とムスリムに対するキリスト者の罪責に関連して正しい。「いつ、また何処で、より良い神を所有し、このより良い神をもっとも良い神として全世界に押しつける敬虔な暴走は、そのもっとも黒い形態において、ここよりも（?）、今よりも（?）多くのことを示したことがあるでしょうか<sup>7</sup>」。レッシングは十字軍を暗示し、それについてこう書いている、「その計画において教皇の政治的なトリックであった十字軍は、その遂行において、非人間的な迫害となった。キリスト教の盲信がいつもそれに責任があっ

in: Evangelische Theologie 49, 1989, 516ff. — *Ders.*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie Gütersloh 1990, 1993<sup>2</sup> — *Ders.*, Zwischen Groß-  
 enwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994.

<sup>7</sup> II, 1.

た」<sup>8</sup>。

しかしその後レッシングは、1780年、つまり『賢人ナータン』の一年後に、『人類の教育』を出版した。レッシングにとってヘブライ語聖書は、教育の第一段階、子供たちにとっての、思惟に習熟していない野蛮なイスラエルの民のための初歩の本である。この初歩の本、すなわちヘブライ語聖書は、とりわけ人類のある一定の年齢の人たちのためのものにすぎない。この子供の歳を過ぎてさらに成長した子供をそこにとどまらせておくことは恥ずべきことである。さてわれわれは『賢人ナータン』の一年後、次のようなその続きを聞くことになる。子供を必要以上に長くヘブライ語聖書のもとにとどまらせておくこと、「それはその子供に、ちっばけな、ゆがんだ、小事にこだわる知力を与えることになる」。ユダヤ教の次に、倫理的な教育の第二段階として、キリスト教が続く。「子供たちの手から使い古された(旧約という)初歩の本をもぎ取るために、もっと良い教育家が来なければならない。キリストが来た」<sup>9</sup>。しかしこの初歩の本もやがて余計なものになることであろう。というのもこの第二の時代、つまりキリスト教の時代も、第三の時代によって、すなわち、「人が善が善であるがゆえに善を為す完成の時代」<sup>10</sup>によって交替させられるであろうからである。まとめ。レッシングの『人類の教育』によれば、諸宗教——ユダヤ教、キリスト教、イスラム教——は、人類の真の人間性を護るために通過する諸段階にすぎない。問題の中心は、感覚的なユダヤ人が精神的なキリスト者を越えて人間的な啓蒙された人間へと発達していくことである<sup>11</sup>。

小括。われわれは、啓蒙ならびに分割されていない人類に味方するレッシングの意見表明を放棄することは許されないのであろう。しかしわれわれは異議も申し立てておかなければならないであろう。人間性と寛容に対する異議ではなくて、ユダヤ教的アイデンティティ、キリスト教的アイデンティティ、そしてムスリムのアイデンティティ抜きでの人間性と寛容に対する異議である。諸宗教との、それらのアイデンティティ抜きでの福音からする対話は不可能である。私のインドネシアのムスリムである友人は、こう宣言した、「私は宗教的であるがゆえに間宗教的(interreligious)である。まさに私は宗教的であるがゆえにこそ、間宗教的対話に参加する」と。バルトは、1958年、KDIV/3の〈光の教説〉に

<sup>8</sup> II, 5.

<sup>9</sup> § 53.

<sup>10</sup> § 85.

<sup>11</sup> § 93. —印象深いレオ・ベックによるモーゼス・メンデルスゾーンとゴットホルト・エフライム・レッシングの評価を参照せよ。Vgl., L. Baeck, *Dieses Volk*, Bd. II, Frankfurt 1957, 253ff., ders., *Von Mendelssohn bis Rosenzweig*, Stuttgart 1958.

において、諸宗教との対話に関連して、そうしたアイデンティティを描出した。それはこれまでほとんど留意されてこなかった。

## 二. アブラハムの神——イサク、イシマエル、そして諸国民の神

(テーゼ 2) 原理主義、包括主義、宗教的相対主義といった〈対話-カテゴリー〉に代わって、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の決定的な連関点として、アブラハムという人物と歴史が、したがって彼に贈り与えられた祝福の約束が、つまり、イサク、すなわち最初に選ばれた人(ユダヤ教)に対する祝福の約束(1)が、イシマエル、すなわち最初に割礼を受け契約において祝福を受けた人に対する祝福の約束(イスラム教)(2)が、イエス・キリストを通して選びに加えられ共に祝福された人たちとして諸国民からなるキリスト教徒たちに対する、ならびに最終的にアブラハムの祝福がその目標である「すべての国民」〔創世記 12 章・3 節〕に対する祝福の約束(3)が登場してこなければならない。

アブラハムとサラの神はまたイシマエルとハガルの神であり、イエス・キリストとマリヤの父でもある——アブラハムに対する祝福のこうした多次元性は、約束の他の受領者たちを否定した上でアブラハムに立ち返ることを排除する。排他的にアブラハムに立ち返ることはわれわれすべてを宗教的に傷つけ損なう、それどころかわれわれ自身がアブラハムの約束から排除される恐れがあるのである。——多元的なアブラハムの祝福は、ユダヤ教徒、キリスト者、ムスリムによって共同でとらえられ、一つの人類への共同の奉仕の中で受けつがれていくことしかできないのである。

第二バチカン公会議は、1965 年、次のような根本的な定式化をおこなった。「教会はムスリムも尊敬の念をもって顧みる。彼らは、唯一の神、生きていて自存する神、あわれみ深い全能の神、天と地の創造者、人間に語りかける神を礼拝しているからである。また、彼らは、イスラームの信仰が喜んで頼りにしているアブラハムが神に服従したのと同じように、神の隠れた計画にも心を尽くして服従するように努めている」〔「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」、『第二バチカン公会議公文書』改定公式訳、386 頁〕。

### 1 イサク、イシマエル、そして諸国民の神

アブラハムの神はイサク、イシマエル、そして諸国民の世界の神である。創世記 12 章にはアブラハムとサラの子孫に対する包括的な祝福の言葉が出てくる。「祝福」と「祝福する」という言葉が 5 回繰り返される(12・3 以下)。それは天地創造のさいに 5 回くり

返された「光あれ！」〔創世記 1・3～5 に「光」が 5 回出ること指す〕を取り上げながら前へと進む。〈アブラハム-祝福〉はイスラエルの民に妥当する。しかしイシマエルもイサクを越えて、換言すればイスラエルを越えて、アブラハムの祝福の約束の完全な参与者である。それは創世記 16・9 以下、25・12 以下に示されている。「わたしは、必ずあの子を大きな国民とする」(21・18, 17・20)。祝福の約束の第三の次元は諸国民の世界に妥当する。「地上の全ての氏族はすべてあなたによって祝福に入る」(12・3)。バベルの塔の物語までの呪いの歴史を背景として、神はアブラハムを通して、イスラエルとイシマエルを越えて、諸国民の世界にまで、祝福の歴史を約束したもう。創世記 12 章 1 節以下によれば、神はイスラム教との関連において(第二バチカンのように)たんに創造者であるだけではない、そうではなくてアブラハムの祝福への参与を、区別されるけれども分離されない三つの次元において約束したもうアブラハムとサラの神である。われわれはさらにもう一步前に進まなければならない。ヘブライ語聖書は、たんにイシマエルと創造の神との関係、並びにすべての国民との関係を語っているだけでない、そうではなくて破棄されていない契約の神とイシマエルとの関係をいっそう集中的に語っているのである。

## 2 神とイサクおよびイシマエルとの破棄されていない契約

カトリックの神学者ノルベルト・ローフィンクとエーリヒ・ツェンガーは彼らのヘブライ語聖書研究において、神のイスラエルとの契約は一度も破棄されたことがないことを印象深くかつ説得的に語った。それゆえに彼らは、マルティン・ブーバーが 1933 年に——無防備に——語った、破棄されていない神とイスラエルの契約に関するイスラエルの認識に賛成する正しくかつ優れた意見表明を取り上げ、それをさらに展開した。すなわち、神のイスラエルとの契約は破棄されていないという、まさにこのことこそ、今日キリスト教とユダヤ教の対話の本質であり基礎であると。

しかし創世記によればイサク/イスラエルだけでなく、イシマエル/イスラムもこの一度も破棄されたことのない契約とその契約の約束にあずかる者たちである。イシマエルは、17 章によれば、神とアブラハムの契約の中に組み入れられている、それどころかイサクより先に割礼を受けてもいるのである。「これはわたしとあなたたちとあなたの子孫との間の契約である。男子は皆割礼を受けなければならない。その日アブラハムは神が命じられた通り、彼の息子イシマエルを連れてきて割礼をほどこした。イシマエルは 13 歳であった」(17・20, 23)。同じ日にアブラハムと彼の子イシマエルは割礼を受けた。その後にはじめてイサク誕生の約束がなされる。



### 3 イシマエルとハガルに対する聖書の同情

ミカエル・ヴィシヨグロド（米）は、1991年、ベルリンの夏期大学で、ハガルとイシマエルに対する創世記テキストの〈同情〉について語った。アブラハムの神は抑圧されたハガルの叫びを聞く。今日彼女はシリアで暴力の犠牲になっているムスリムの女性の姿で叫んでいる。イスラエルを選ぶ神は、同時に、イシマエルとハガルに対する同調者である。たとえこのことがイスラエルが最初に選びにあずかったという事実を何ら変えるものでないとしても。最初の選びは——ヘブライ語の聖書によれば——ハガルとイシマエルではなくてサラとイサクの上を走っている。しかしイスラムという〈アブラハム-共同体〉は、イサクの傍らに、またイサクと並行して、イシマエル、すなわち、最初に割礼を受けた人イシマエルの子孫として、このアブラハム契約の祝福の歴史に参与するであろう。同じく諸国民の世界もメシア・イエスを通してこの契約の祝福の歴史に参与するであろう。

### 4 アブラハムへの祝福の約束の多次元性

ここで要求されているのは、ユダヤ人、ムスリム、そしてキリスト者を、アブラハムにまで遡及的に関連づけることであるが、そこにはアブラハムに対する神の祝福の約束のもつ多次元性から来る一つの問題がひそんでいる。それはイサクに対する祝福の約束から (1)、イシマエルとハガルに対する祝福の約束から (2)、すべての国民——われわれキリスト者はそこから出たものであり、仏教徒のような宗教団体もそこに属する——に対する祝福の約束から (3) 来る。問題は以下の通り。われわれはアブラハムにまで遡るのであるが、その際、同時に、非常にしばしば、祝福の他の受取人、祝福の他の担い手と彼らの祝福の歴史をはっきり無視してしまう、あるいは密かにキリスト教というわれわれ自身の宗教の下に位置づけ、組み込んでしまう。その時〔ユダヤ人にとって〕アブラハムはただイサクの父に過ぎず、したがって神はただユダヤ人の神に過ぎない。その時〔ムスリムにとって〕アブラハムはただ最初の原型的なムスリムに過ぎない。そしてその時〔キリスト者にとって〕アブラハムは、ただ罪無き者の義認によってのみ生きる最初の宗教改革的キリスト者であるに過ぎない。

しかしアブラハムに対する神の祝福の約束の多次元性（創世記 12・1 以下）の意味することは、約束の他の担い手をスキップしたままでアブラハムにまで遡ったり、あるいはアブラハムの神にまで遡ったりすることは正しくない、正当な意味で企てることは許されないということである。アブラハムに対する祝福の約束は、ただその多次元性においてしか認識されえない、そうでなければそもそも認識されないであろう。ただ一つの次元だけに



他を排他しつつ限定することは、われわれを宗教的に切り詰め、ついにはわれわれ自身をアブラハムの約束から排除することになる。

### 三. イエス・キリストはアブラハムの祝福を諸国民の世界にもたらす

(テーゼ 3) イエス・キリストの派遣と十字架に至る彼のイサクの道はアブラハムの約束の枠の中で起こる。キリストによってアブラハムはすべての国民の信仰者たちの父ともなった(ローマ4・16)——諸国民からなるキリスト教徒は、イエスによって、すなわち、ユダヤ人であり、アブラハムの子でありダビデ子である(マタイ1・1) イエスによってアブラハムの祝福にあずかる。この方はイスラエルの神の約束されたメシアとして、預言者であり神の僕として、メシアの派遣の道を行く(マルコ1・11, 12・6), そのようにしてアブラハムの祝福を諸国民にもたらす。彼の十字架は——アブラハムの歴史のように——人類の呪いの歴史(創世記3・11, ガラテヤ3・13)からすべての国民に対する祝福の歴史(創世記12・14, ガラテヤ3・14)への転回点に立つ。——父たちと母たちに与えられた約束をなくするためではなく裏付け固めるためにキリストは来られたのだから(ローマ15・8以下), このことはイシマエルにおける〈アブラハム-共同体〉に与えられた祝福の約束(創世記16章以下)と、「すべての国民」において生きている諸宗教の祝福の約束とに妥当する。

#### 1 アブラハムに対する約束の地平におけるイエス・キリストの派遣(マタイ1・1)

神学的に重要であるにもかかわらず、驚くべきことにキリスト教徒によって広範に無視されているのは、新約聖書の最初の言葉が系図から始まっており、それぞれ14代からなる三つの系図が、イエス・キリストの歴史を、何よりもイスラエルとユダヤ教のメシア的希望に定位していることである。アウシュヴィッツ以前と以後の、シヨアー後のヨーロッパ・ユダヤ教の代表的人物レオ・バックは、『ユダヤの信仰の歴史の記録として福音』という著作(1938年)で、また彼の死の年の講演『ユダヤ教、キリスト教、イスラム教』の中で、それに関して指針となることを語った。すなわちイエス・キリストは、ヘブライ語聖書で第一にそして本来的に「神の子」と呼ばれるイスラエル民族の現実と真理が彼において圧縮され人格化されるかぎりにおいて、天から響く声に基づき(マルコ1・11)神の子メシアとして告白される、と。

メシア・イエスは新約聖書の冒頭で「ダビデの子」と呼ばれる、それから直ちに、そして新約全体に対する指針として「アブラハムの子」と呼ばれる。「ダビデの子、アブラハ

ムの子、メシア・イエスの系図」(マタイ 1・1)。ファンダメンタルな信仰をもっている一人の学生が講義の後、私にこう言ったことがある、「私はイエスには関心をもっていますが、アブラハムには関心がありません」。私は彼にこう答えた、「君はイエスを敬虔なファンタジーから造り上げたが、真実の、現実のイエス、メシアであるダビデの子、アブラハムとサラの子をとらえ損なっている」と。

さらにこの関連で重要なのは、イスラエルもその〈王-メシア〉をアブラハムに対する祝福の約束の地平に組み入れたことである。メシア的に解釈された「王の詩篇」(72 編)はイスラエルの希望を描き、アブラハムの祝福はメシア王によって諸国民へと伝えられると告白する。すなわち、彼——このメシア王——は、乏しい者、貧しい者を憐れみ、貧しい者の魂〔命〕を救い、抑圧と暴力から彼らを贖う。彼らの血は王の目に貴いものとされる〔72・12~14〕。彼——王——の名はとこしえに続き、「国々の民は皆、彼の名(つまりメシア王の名)によって祝福を受ける。すべての民は彼を幸いな人と呼ぶであろう」〔72・17〕。

さてしかし、約束されたメシアであるイエス・キリスト(マタイ 1・1a〔ダビデの子〕)が、アブラハムの子(同 1・1b)としても到来し働くことによって明らかになるのは以下のことである、すなわち、父祖たちに与えられた約束を神のイスラエルのメシアが確証するため到来したとき(ローマ 15・8)、イエスは〈アブラハム-約束〉の領域にあり、また彼はイスラエルとイシマエルと諸国民との間の仲保者として、父祖たちに与えられた約束をイスラエルに対して確証し、諸国民の世界に伝達する(ローマ 15・8 以下)。新約聖書の最初の言葉、マタイ 1・1 は、マタイ福音書の最後の部分と関連させて(28・16~20)理解されなければならない、すなわち、こうである。すべての諸国民からなるエキュメニカルな全キリスト教徒は、イスラエルの、イスラム共同体の、「すべての国民」の約束されたメシア的解放者であるイエス・キリストによって、イスラエル、イシマエル、そして諸国民のためのアブラハムの祝福にあずかる、と。

## 2 アブラハムに対する約束の領域の中のキリストの苦難

イエスはマルコ 1・11 によれば、その召命にさいしての神の声によって(「あなたはわたしの子」)、アブラハムからヨセフに至るまでの系図の中で、メシア的な子として油注がただけではない。天の声にはもう一つの要素が含まれている、すなわち、「あなたはわたしの愛する子」。しかしこれはたいていの場合読み飛ばされ、やがて消えてしまう。この言葉はわれわれに創世記 22 章 2 節を指示する。神はアブラハムに次のように言う、「あ

なたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて」。ヘブライ大学の新約学者、私の先生であるフルッサーは、JHWH〔ヤーウェ、アドナイ〕の声は天からイエスに、先にイサクに向けられた創世記 22 章 2 節の言葉をもって語りかける（「あなたはわたしの愛する子」ということを示した。それゆえイエスはイサクのように「アブラハムの子」として語りかけられ召し出された。かくてイエスはイサクの道を行く。イエスが愛された独り子としてローマの拷問である十字架にまで歩むその道、すなわち〈イサク-道〉は、イエスの苦難と磔刑をイサク縛り〔アケダ——創世記 22・9〕、すなわちユダヤ人の〈アケダ-苦難〉との連関の中に置くことになる。一つのつながりが、すなわち、ユダヤの殉教者たちの、マカベア家の人（ヘブライ 11・35～38）の苦難から、中世の迫害をへて、ナチ・ドイツのシヨアーにまで延びている……。

### 3 アブラハム——諸国民からなる信仰者にとっても父（ローマ 4・16）

アメリカの神学者ポール・ヴァン・ビューレンは、三巻本のユダヤ教の神学の本を公刊した<sup>12</sup>。彼が確信をもって展開した根本テーゼは次の通り。パウロが諸国民のあいだでキリストを宣べ伝えることができたのは、彼がキリストを、アブラハムに語られた諸国民への約束の確証として、つまり彼（アブラハム）が多くの国民の父となるという約束の確証として理解したからだ、というものである。今やパウロは、アブラハムへの約束がまさに自らの派遣によって、自らの使徒職によって実現されることを認めた。パウロは、自分の派遣によって、実現されるべき約束に関わる同労者として召されていることを知った。アブラハムに与えられた約束が、キリストの到来によって、今や諸国民の世界に対しても妥当すること、そしてそれがすでに実現し始めていることを経験する。なぜなら今や神はアブラハムに対するその約束を成就し、アブラハムが彼の子イサクの父であるだけでなく、彼の子イシマエルの父であるだけでなく、ユダヤ人以外の諸国民の父でもあるからにほかならない。

パウロはローマ書 4 章で、「アブラハムはイスラエルの父であるだけでなく、諸国の人間の父でもある」というライトモチーフのもとで、そうした事態を展開し発展させて行く。その際彼はわれわれにはなじみの限界付けと排除の論理を使わない。むしろ彼が用いるのは、組み入れと開かれている境界の論理、ヘブライ語聖書で鍛えられた神についてのユダヤ的思惟、すなわちイスラエルの父であるだけでなく諸国の人間の父でもある神につ

<sup>12</sup> Bd. I: Discerning the Way, 1980; Bd. II: A Christian Theology of the People Israel, 1983; Bd. III: Christ in Context, 1988.

いてのユダヤ的思惟である。じっさいパウロは、まさしくユダヤ的に、正統原理主義者とは一線を画しつつ、次のように問う、「それとも、神はユダヤ人だけの神でしょうか。異邦人の神でもないのですか?」。そしてこう答える、「そうです。異邦人の神でもあります。実に神は唯一だからです」(ローマ3・29)。

アブラハムの息子・娘となるべき諸国の人間は、まさにそれによってアブラハムの肉の子ユダヤ人、ムスリムと兄弟姉妹ともなる。アブラハムの子らとして関係し合うことに積極的な意味があるのは、ユダヤ教とイスラム教との〈兄弟姉妹-関係〉においてでしかなく、またすべての国民への祝福の派遣においてでしかない。アブラハムの子ら・サラの娘らとしてイエス・キリストを通してわれわれが共に召されていることは、エキュメニカルな教会を、〈イスラエルの-民〉(ユダヤ教)、〈アブラハム-共同体〉(イスラム教)、そして分割されないアブラハムの祝福が最終的に妥当する〈多様な諸国民〉との関係の中に置くことになる。神学はこうした〈アブラハム-約束〉の四つの次元(イスラエルの次元、イシマエルの次元、キリストの次元、諸国民の次元)を今日聖書に従って省察することによってはじめてエキュメニカルな仕方、また拘束的な仕方、また立ち現れることになるのである。

#### 四. すべての肉への霊の注ぎ(ヨエル3章)

(テーゼ 4) アブラハムは過去の人物像であるだけではない、反故にされていない神の約束の歴史を代表している。それゆえにエキュメニカルな神学はアブラハムに与えられた〈イシマエル-約束〉の実現の問題も問わなければならないであろう。さらにそれはユダヤ教、キリスト教、イスラム教における創造者とアブラハムの神の同一性の告白だけでなく、それ以上に神の使者ムハンマドをアブラハムの神から派遣された者として考察するであろう。事実彼を通してだけムスリムは唯一の神を拝するように導かれたのであり、彼を通してアブラハムの神は〈アブラハム-共同体〉に対して語りかけたのであるから(H・キュンク、W・ツイメルリ)。——聖霊のエキュメニカルな神学(K・バルト)は、ユダヤ教との結びつきを、またイスラム教との結びつきを、ただたんに創造者にまで、そしてユダヤ人とムスリムとキリスト者の父としてのアブラハムにまで、つまり後方にだけたどるということはしないであろう。この結びつきを、すべての肉への霊の注ぎにおいて自らを実現するアブラハムの約束についての認識において前方にも求めるであろう(ヨエル3章)。

われわれはレッシングとは異なり、旧新約聖書と共に、次のことから出発する、すなわち、聖霊降臨日におけるすべての肉に対する霊の注ぎはすべての国民からなるエキュメニ

カルな神の民の基礎づけの出来事であるということ、しかしこの教会の基礎づけの出来事は（レッシングがそう考えたように）超過でも除去でもなく諸国民のためにアブラハムに与えられた約束の実現の開始を示しているということ、このことから出発する。われわれはこう言う、ヨエルと共に旧約の預言が期待しているすべての肉に対する霊の注ぎはユダヤ人、キリスト者、ムスリム、そして諸国民に対する実現しつつある〈アブラハム-約束〉にほかならないと。ヨエル書3章に、次のようにある、「その後、わたしはすべての人にわが霊を注ぐ。あなたたちの息子や娘は預言し、老人は夢を見、若者は幻を見る。その日、わたしは、奴隷となっている男女にもわが霊を注ぐ」。

### 1 アブラハムに与えられた約束の確証としてのキリスト

われわれはヘブライ語聖書と新約聖書からすべての肉に対する神の霊の注ぎを問うことによって、〈イスラエルの-民〉ユダヤ人、〈キリストの-民〉キリスト者、〈アブラハム-共同体〉ムスリムのためにアブラハムに与えられた約束の実現を問う、また全地に対する霊の約束の実現を問う。それゆえわれわれは一般的な、いわゆる「創造の啓示」から出発しない。そうではなくて〈アブラハム-約束〉と預言者的な霊の約束とが全キリスト教徒に、諸国民の世界に、すなわちこの地上にまで実現し始めていることとしての聖霊降臨日、ユダヤの五旬節（シャヴオット）の祭から出発する。

われわれは、ヘブライ語聖書から、その〈創造-新創造-約束〉（第一条項）とその契約の約束から、新約聖書とメシア・イエスから（第二条項）、すべての肉への霊の注ぎ（第三条項）を問う。それによって同時にわれわれはアブラハムに与えられた、〈イスラエルの-民〉（ユダヤ人）に対する、〈アブラハム-共同体〉（ムスリム）に対する、エキュメニカルな〈キリストの-民〉（キリスト者）に対する、さらにすべての民族の宗教と文化に対する約束の実現の開始を問う。

聖霊のエキュメニカルな神学は、ユダヤ教との結びつきを、またイスラム教との結びつきを、ただたんに創造者にまで、そしてユダヤ人とムスリムとキリスト者の父としてのアブラハムにまで、つまり後方にだけたどるということはしないであろう。この結びつきを、すべての肉への霊の注ぎにおいて自らを実現するアブラハムの約束についての認識において前方にも求めるであろう。というのもそれは、聖霊降臨日以来、すべての肉への神の霊の注ぎ（ヨエル3章、使徒2章）について、また霊を受けることはどんな場合でも信仰の人アブラハムと共に祝福を受けるのだということについて知っているからである。

創世記1章2節によれば地は「形なく、むなしく……神の霊が水のおもてをおおってい

た」。それゆえ神の霊はまだ地に関わりをもたなかったし、まだ地の中にまで「受肉」してはいなかった（H・J・イーヴァント）。神の原初の光から光がつくられてはじめて（1・3以下）、天と地に生氣をみなぎらせる神の創造の息を通してはじめて、神の霊は地に到来する。このことを創造詩編 104 編は歌う。「息吹を取り上げられれば、彼らは（地上の生物のこと。創世記 3・17）、息絶え、元の塵に返る。あなたご自分の息を送って（創世記 2・7）彼らを創造し、地の面を新たにされる」（104・29）。武田武長氏はこう言って私の注意を喚起したことがある、この詩編は、神の宇宙的息を讃美すると共に、仏教との対話の架け橋を意味しうるし、また意味してもいる、と。

## 2 バルトのエキュメニカルな聖霊の神学の幻

バルトのキリスト論、すなわち破棄されていない契約のキリスト論は、周知のようにキリスト教とユダヤ教の対話に大いに貢献した。そこから展開されるべきバルトのエキュメニカルな聖霊の神学のビジョンは、友人たちに口頭では伝えられたものの、残念ながらそれ以上詳論されるには至らなかった。しかしこうした関連でバルトは〈キリスト教-イスラム教対話〉に対するその意義、また聖書とコーランとの関係理解に対する意義については明瞭に語った。

啓蒙を基礎とした霊の第三の時代というレッシングの期待と相違して（むしろそれに対する相当なシンパシーをもって！）、旧約聖書とユダヤ教の排除を前提とするシュライエルマッハーの聖霊の神学と相違して、優越的な、そしてそのかぎりでは絶対的な宗教としてのキリスト教というヴォルフハルト・パネンベルクのキリスト教モデルとも相違してバルトは、晩年に、「よりいっそう包括的な企てとしての聖霊の神学」について語り、この関連でムスリムとの対話ならびに聖書とコーランの関係について了解し合うことの必要性を指摘した<sup>13</sup>。その根底にユダヤ教との対話を前提として持っているこうしたエキュメニカルな聖霊の神学は、イエス・キリストの預言、すなわちすべての肉への神の霊の注ぎ（ヨエル 3 章）において具体化されるイエス・キリストの預言が、聖霊降臨日以来、すべての人間へ、すべての国民へ広がって行くことを考慮に入れている。つまり神の霊の注ぎとは、全キリスト教徒が聖霊降臨日以後に考慮に入れ（使徒 10・44 以下）、またその約束からしてムスリムとの対話を遂行することのできる、またそれが許されるところの注ぎのことである。

<sup>13</sup> K. Barth, Briefe 1961-1968. S. 505. Vgl., Klappert, Versöhnung und Befreiung, S. 43ff.



こうしたエキュメニカルな聖霊の神学は、パウロが使徒的訓令としてキリスト教徒に与えたことを、ムスリムとの関連で真剣に受けとるであろう。すなわち、「霊の火を消してはいけません。預言を軽んじてはいけません。すべてを吟味して、良いものを大事に下さい」(Iテサロニケ 5・9～21)。

かくてわれわれは、1967/68年になって、バルトにおいて、イエス・キリストの光、すなわち、ロゴスとして「すべての人を照らす」(ヨハネ 1・9) イエス・キリストの光を積極的に関連させるにさいし、それを諸宗教に向けて(詳しく言えばすべての人への霊の注ぎから)さらに具体化するという発言に出会うことになる。以下私はその記録を挙げておきたい。

1968年バルトはヘンドリクス・ベルコフ(ライデン)に手紙を書き、その中でレバノンのイスラム学者ヨハン・ボウマンと話し(対話)をしたことを報告している。「聖書とコーランの関係についての新たな合意がわれわれにとって緊急の課題であるということにおいても神学的評価としてわれわれは完全に一致した」<sup>14</sup>と。

J・ファングマイヤーは、実施に移されるべき時期の来た諸宗教との対話を巡るバルトの最後の語らいについて次のように報告している、バルトは人生の最後の歳月少なくとも三回諸宗教との対話の時期が来ているという問題に自ら言及した、と。もし彼、バルトにまだ時間と力が残っていたなら、彼はもっと集中的に、ローマ・カトリック教会と(a)、正(オーソドクス)教会と(b)、同じやり方と調子で、諸宗教と(c)対話を重ねたことであろう。この関連で以下のファングマイヤーの語らいのメモが重要である。「1968年9月私が最後にバルトに会ったとき、彼は神学で創造的な仕事をする年月がまだあったら、こういうことに取り組むだろうというようなことを語った。そして彼はとくに非キリスト教諸宗教をあげた。しかし彼はそれにこう付け加えた、人がふつうやるのとは全然別の仕方だね。つまり(諸宗教との対話が遂行されるとしても)何か一般的もの普遍的なもの(一つの存在論とか普遍史とか)をベースにしてではない(そうした場合にはやがておそらくイエス・キリストが頂点に持ち上げられることになるであろう)、そうではなくてイエス・キリストが、そこからして諸宗教と、おそらくは全く新しい対話が開かれる基礎となるような対話である」<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> *Barth, Briefe, ibid., S. 504f.*

<sup>15</sup> *Barth, Briefe, ibid., S. 505.*



### 3 神による霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣（ムハンマド）

カトリックのサイドからハンス・キュンクは、その著書『キリスト教と世界宗教』（1984年）において、次のように考えた、すなわち、第二バチカンが「唯一神を礼拝しているムスリムも尊敬の念をもって見ているとき、私の考えでは、カトリック教会は、またすべてのキリスト教会は、本来、ある人〔ムハンマドのこと〕のことも、尊敬の念をもって顧みなければならないであろう、と。じっさい彼の名はあの（バチカンの）宣言では（ジュネーヴから出されるエキュメニカルな宣言においても、私は付け加えておく）、困惑のゆえにであろうが、彼が、彼だけがムスリムをこの唯一神を礼拝へと導き、ともかく彼によってこの神が人間に語りかけたにもかかわらず、口に出して語られない。その名は預言者ムハンマド!」<sup>16</sup>。

カトリックのハンス・キュンクと並ぶ人としてはプロテスタント側に私の旧約の教師ヴァルター・ツィンメルリしかいない。彼はすでに1943年に、彼の師エーミル・ブルンナーのイスラム教に対する教義学的な偏見を断固として拒否し、『旧約聖書とイスラムにおける預言者』という論文を書いた。彼はその中でこう問う、「ムハンマドの預言は真正なものなのか」<sup>17</sup>と。そしてツィンメルリは、旧約の預言者の召命と召命の際に見られる現象、すなわち、預言者が彼らの意志に反して神の言葉によっていわば襲われるといった現象を比較して答えを出す。「ムハンマドは詐欺師だったという昔から言われてきた非難は〈旧約預言者の学問的研究〉からは維持されない。聖書の預言者にとって正当なことはムハンマドにとっても正当である。われわれにムハンマドの預言者の体験の真正性を疑う権利はない。ムハンマドを襲い、預言者としての派遣を確信させたのは、特異な経験である。預言者の体験から預言の真正性が判断されるころでは、ムハンマドにも真正な預言を認めることを回避することは一般に難しい」<sup>18</sup>。ツィンメルリの詳論と比較されるべきものは、クラウス・ヴェスターマンのそれ（1978年）と、とり分けレオ・ベックのそれ、すなわち『ユダヤ教、キリスト教、イスラム教』（1956年）である。

以下、〈霊の賜物を与えられて遣わされた人の派遣と預言者ムハンマド〉の要約。アブラハムは過去の人物に過ぎないのではない。彼は破棄されていない約束の歴史を将来に向かって代表しているがゆえに、エキュメニカルな神学はアブラハムに与えられた〈イシマエル-約束〉の実現の問題も問わなければならない。さらにエキュメニカルな神学はユダ

<sup>16</sup> Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München/Zürich 1984, S. 60.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 290.

<sup>18</sup> A.a.O., S. 295.

ヤ教、キリスト教、イスラム教におけるアブラハムの神の同一性の告白を越えて、それ以上に、ただその人を通してムスリムが唯一の神の礼拝へと導かれたところの、またその人を通してアブラハムの神がムスリムの〈アブラハム-共同体〉に語りかけたところのアブラハムの神の使者としての一人の人間〔ムハンマド〕をも考究することであろう。

## 五. 教会の外部の諸真理に関するバルトの教説

バルトは KDIV/3 (1959 年) で〈光の教説〉〔生の光の教説〕を展開する。注意深くかつ繊細な感覚で、すなわち、イエス・キリストのメシア的支配と光の外部というのではないけれども、教会の外部の諸真理に対する繊細な感覚で展開する。この企ては、旧約の〈メシア-約束〉の範囲においてメシア的キリスト論を提示する。それは、原理主義、包括主義(トレルチのキリスト教の絶対性。並びにパネンベルク)、宗教多元主義(ニッター、ヒック)を越えており、そこからして、被造物と世界史において、換言すれば、諸民族の、諸国家の、諸文化のそれぞれの歴史において、イエス・キリストの預言の真の言葉と彼の光を全聖書的に問う(改革派教会のバルメン宣言〔現代のドイツ福音主義教会における宗教改革的信仰告白の正しい理解に関する宣言〕、1934 年 1 月)。「バルメン神学宣言」第一項(1934 年 5 月)の必要な警告にもかかわらず、バルト自身が、1934 年の状況において、現に存在する、したがって探し求められるべき教会の外部の「諸真理」について語っている。その場合、ナチ・イデオロギーのイデオロギー的真理要求は拒否されるが、その他の教会の外部の諸々の真理と光はそうではない。かくてバルメンの改革派の総会(1934 年 1 月)でバルトは、カルヴァンの自然神学に対する質問にこう答えた、「どうぞカルヴァンの自然神学は正しく用いてください」と。この正しい使用を求めてバルトはすでに、1933 年、ヒトラーの権力奪取直後のコペンハーゲン講演(「神学の公理としての第一戒」)で闘っていた。「神学は、第一戒に対する自分の責任を自覚しつつ、じっさい啓示について語りながら、人間についても、理性と経験について、歴史と被造物的存在について、それから確かにまた民族性、慣習、国家についても語ることをやめることは出来ない……」(GA III, 1930-1933, 233f.)。その場合でもしかし、それらのものは「宣教の源泉」とされることは許されない。

すでに早くに暗示されていた〈光の教説〉(1933/34)は 1958 年に KDIV/3 で——パラグラフ 69 節の題詞として明瞭に「バルメン神学宣言」第一項が引かれているのだが——諸宗教との関わりにおいて補強され強化されキリスト論的転換を経験する。このことをとくに指摘したのはヘルムート・ゴルヴィツァーであった。すなわち、こうである、宣教の

源泉とされることの許されない教会の外部の諸真理（1934年）は後期バルトでは、メシア・イエスの普遍的預言の諸々の光、諸々の真理となる（KDIV/3, 1958）。そしてそれらを、聖書に基礎づけられた教会の宣教は、またエキュメニカルなキリスト教徒は、メシア・イエスの普遍的預言のメシア的破片としていつも新しく探し求めなければならないし、豊かな感受性をもってまた自ら進んで、来るべきメシア・イエスからの自分たちに対する、また自分たちの宣教と生活の仕方に対する問いかけとして聴かなければならない。

バルトはまた、KDIV/3の〈光の教説〉で、KDI/2（1938年）の浄土真宗の自らの詳細な描出と評価に立ち戻った。今や教会は、ゴルヴィツァーが言ったように、イエス・キリストの唯一の光からして、仏教のこの一つの形態をイエス・キリストの光と見、そのようなものとして知るべきである。バルトはKDI/2の自分の叙述を思い起こし、民主主義的な社会主義に至るまでの人間生活の種々の真理の他に、KDI/2の仏教の叙述にまで立ち返って、本当の救済必要性についての、また救済の真理についての仏教の知について語っている（ヘネッケ他編『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡』寺園訳）。寺園喜基、鈴木正三両氏の滝沢に関する仕事も参照されたい。

## 六. カール・バルトのキリスト論的、聖霊論的、神中心的な〈光の教説〉

カルヴァンは、『綱要』（1556年）で、一方で諸国の諸宗教と古代の哲学における〈エロヒーム-経験と啓示〉と、他方で聖書における〈ヤーウェ/エロヒーム-啓示〉との間を区別しつつ、両者をたんに区別するだけでなく、積極的に関係づけることもした。それと同じことをバルトも、カルヴァンが拓いた道の上で、その〈光の教説〉でおこなう。

バルトは彼の〈光の教説〉を、メシア・イエスの普遍的な預言から、また到来する神の国とその義から神中心的に（KDIV/1-2, イザヤ 60・3, 51・4 参照）、同時にメシア・キリスト論的に（KDIV/3）、最後に神によるイエス・キリストの甦りによって起こったすべての肉に対する霊の注ぎ（ヨエル 3 章, 使徒 2 章）により聖霊論的に（IV/3, 七三節, 聖霊とキリスト教的希望）展開する。〈光の教説〉は、とくにその和解論の内部で（KDIV/4, 1959-61 年講義）、とくに「知られかつ知られざる神」（七七節の二）の章でバルトによって展開された（天野有のバルト和解論の倫理に関する博士論文, 参照）。バルト自身、自然世界・宇宙においての、また「世界経済, 世界文化……世界観……また世界宗教」という形態での世界の歴史, 人間の歴史においての知られている神の客観的・主観的存在の諸々の表れと形態について語っている。その場合、知られている神の客観的・主観的存在には、いつも、神の知られざる客観的・主観的存在が、種々に名づけられた領域において、した

がって世界宗教においても対応している。この意味で人は、バルトのいう意味で世界宗教を、世界史の内部の文化・経済・国家と共に、神の国に向かう途上にある諸国民を保持するための諸制度（バルト『ローマ書』第一版、13章）と理解することができるであろう。

(a) したがってバルトは、〈光の教説〉を、しばしば誤解されているのだが、包括主義的には理解していない。つまりキリスト教について世界宗教との対話を遂行した後で結局のところその優越性が確認されるというようには理解していない（パネンベルクと相違して）。むしろバルトは〈光の教説〉を、キリスト教に対し、またそのいわゆる「キリスト教的西洋」のイデオロギーに対し、外部から向けられる厳しい批判としても理解している。それゆえバルトが例として引き合いに出すたとえ、すなわち光を当てられたテールランプ（尾灯）と反射というのは誤解でもある。なぜなら、これらの光は、バルトのいう意味では、「被造物の持つ自分を照らす光」と理解されなければならないからである。イエス・キリストの預言とそれによって注がれた霊の力は、これらの諸々の光と真理を、能動的で被造的な自己照明へと解放する。それゆえに、バルトに従えば、外部から来る諸々の光を通して、根本的に批判的なものが、メシア・イエスの光として、キリスト教徒によって聞かれるし、聞かれなければならない。すなわち、諸国民の宗教ならびに法の伝統において(1)、メディア、バビロニア、ペルシャ、エジプトの諸民族の知恵において(2)、恵ミノミの義認論を持つ浄土真宗において(3)、エジプトの宗教と日本の神道における被造世界の循環において(4)、数学（マリオ・リヴィオ『神は数学者か？ 自然という書物が数学の言語で書かれているとすれば』2016年）において(5)、民主主義的な社会主義とそこからのラディカルな批判、すなわち、バルトが1947年に言ったように、何世紀にもわたる古い「教会と保守的権力（君主制、貴族、軍隊、大土地所有、大企業）との結びつき」に対するラディカルな批判において(6)、すべてこれらの教会の外部から来るところの、甦らされた、到来するメシア・イエスの諸々の光と真理は、キリスト教徒に対して、多くの批判的なことを語るに違いない。

(b) 次に、バルトは、イエス・キリストの普遍的な預言から展開された〈光の教説〉を宗教多元主義的にも理解していない。なぜなら、ユダヤ教と新約聖書（ローマ15・8以下）のメシア的希望の領域にあるメシア・イエスにおける、またイスラムにおいては7世紀から始まって確認された旧約の約束は、宗教多元主義的コンセプトの中に基準としては存在せず、むしろ他の抽象的で無時間的な判断基準（存在、包括者、宇宙、全体等々）が宗教の上位に置かれる、あるいはそれらの中に取り込まれざるをえなくなるからにはほかならない（S・R・キム『諸宗教の中に、またそれらの上におられる神——〈多元主義的宗教の

神学〉との対決と宗教混淆の問題』2010年)。

(c) 最後にバルトの普遍的預言の〈光の教説〉は原理主義的に排他主義的な仕方では誤解されることはできないし、またそれは許されない。なぜなら解放的で遠大なメシア・イエスの預言(KDIV/3)は神中心的に次のことを目標としているからである。どういう目標かと言えば、御子がやがて「来るべき世」の完成するとき——御子であることを放棄するのではなく——彼の御父にヤーウェから託された支配をお返しする、そしてヤーウェ/エロヒーム/アラー、イスラエル・キリスト教徒・イシマエル・すべての民と宗教の神がその時はじめて「神がすべて(の国民と宇宙)においてすべてとなられる」(Iコリント15・28, ローマ9・11, ゼカリヤ14・9。B. Klappert, Worauf wir hoffen)ことを目標としているからである。この神のメシア的到来の終末論的パースペクティヴにおいて、原理主義のサークルにおいてとくに好まれている終末論的包括主義——すなわち、「時間の終わりにも」まだユダヤ人、ムスリム、そしてすべての宗教が「キリスト教に改宗する」といった希望は挫折する。来るべき神の国において、キリスト教の内部外部を問わず、一切の原理主義・包括主義・宗教的多元主義は、その狭隘化、自己隔離、自己確証、相対化によって失敗することであろう。

カール・バルトが彼の〈光の教説〉を出発点として原理主義・包括主義・宗教的多元主義的な試みを越える一つの構想を求めていることは決して、上述の種々の構想のうち、とくに後の二つの洞察〔包括主義、多元主義〕から今日積極的なものを多く学ぶことはできないし、そうしてもならないというようなことを意味するものではない。

### 終わりに

アブラハムにおいて始まることから、アブラハムの子、メシア・イエスへの服従の倫理がすべての宗教に対しても帰結するのだろうか？ 同じようにバルトの〈光の教説〉から宗教の世界倫理というものが帰結するのだろうか？ 私はそれにイエスと答えたい！ それを証明するのは、KDIV/3の〈光の教説〉と関連して描き出された和解の倫理としてのバルトの倫理学断片(『キリスト教的生』1959-1961年)である。日本の仏教の一部も、広島・長崎の後、日本における平和運動とつながりをもつようになった。仏像も原子爆弾の閃光によって燃やされ、破壊されたからである。

私のイスラムの先生であるアブドルジャバド・ファラトゥリは1991年にムスリム側から出されたある「アピール」でそうした倫理を次のように言い換えた、「疑いもなく、正義と平和とこの意味で人権を守り保護することへ向けられる努力こそが、ユダヤ教、キリ

スト教、イスラム教という三つの宗教のメッセージの核心をなしている」。この価値はこれらのそれぞれの宗教に属する人たちによって繰り返し傷つけられても、触れられることなく不変でありつづけている。ヨーロッパと世界の平和のための責任の遂行という意味で互いに強め合うこと、そしてこれらの基本的な諸価値を傷つけることをもって新たな紛争の機会とするようなことをしないということ、このことこそ、責任を自覚したユダヤ人、キリスト者、ムスリムの今日の世代の課題にほかならない。こうした共通の責任のための手がかりは諸宗教の著作に数多く存在している。大きな宗教に帰属している者たちの世界平和のための自覚的関与なしに世界の平和は存在しない<sup>19</sup>。

そうしたことから言えば、エルサレムで、ヨルダンのフセイン王（預言者ムハンマドの肉のつながりのある子孫）が、殺されたイスラエルのラビン首相の棺の前で、*アラーム/エロヒーム*を引き合いに出してこう語ったことは、決して偶然ではなく、最高に特別なことであった、「われわれが声を上げ、われわれの信仰告白に基づいて、平和のために大きな声でかつ公然と語ることを許してください。今日、ここでのためだけではありません。すべての時代のためです。われわれは、われわれの神、ただひとりの神が、われわれが平和に生きることを望んでおられる、平和がわれわれのところに来ることを望んでおられると信じます。……それぞれに可能なことをより良き未来のために為すことができるように神がわれわれすべてに、それぞれの立場にある一人ひとりに間違いのない指導を与えてくださるよう希望し祈ることを許してください」<sup>20</sup>。

<sup>19</sup> *Abdoldjavad Falaturi, Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa, Frankfurt a.M. 1991, S. 11*; vgl., Martin Stöhr (Hg.), *Abrahams Kinder. Juden-Christen-Moslems, Arnoldhainer Texte 17, Frankfurt a.M. 1983*; 更に、カトリックの旧約学者ノルベルト・ローフィンの基本となる詳論を参照せよ。「三つの大きな宗教がアブラハムを引き合いに出す。……イスラム教徒は彼を（そしてまたヘブロン、すなわち彼の墓のある場所を）*Al-Chalil*, すなわち〈友〉と呼ぶ。というのも神は彼を友と呼んだからである——まったく聞いたことのないようなこと……。アラブ人は系図的にもイシマエルを経由してアブラハムから来ている。ムハンマドは彼が宣べ伝えた宗教を単純にアブラハムの宗教と見なした。というのもこの人こそ最初のイスラム教徒、最初の神に帰依した人と見なしたからである。ユダヤ人は彼をつねに〈われらの父であるアブラハム〉と呼ぶ。それに付け加えられるべきものはほとんど何もない。……新約聖書によれば同じくわれわれキリスト者はわれわれの父と呼ばなければならなかった（ルカ 1 章 73 節、ローマ 4 章 1, 12 節、ヤコブ 2 章 21 節）。……アブラハムは彼（パウロ）にとって信仰の道を歩むすべてのユダヤ人の父であった。それだけでなくユダヤ人でないとしても、信じるすべての人の父であった（ローマ 4 章 11 節以下）。われわれキリスト者もたんに〈アブラハム〉と呼ぶだけでなく〈われわれの父アブラハム〉と言うのが、おそらくもっともよいのであろう（Abraham, in: Josef G. Plöger/Josef Schreiner (Hg.), *Heilige im Heiligen Land, Würzburg 1982, S. 9f.*). Vgl., *Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham. as Juden, Christen und Muslime trennt — und was sie eint, München/Zürich 1994.*

<sup>20</sup> “*Jerusalem Post*” vom 7.11.1995. このフセイン王の幻は、ヴッパータールの女性詩人エルゼ・ラスカー＝シューラー（Else Lasker-Schüler）が、1937 年、彼女のイスラエルとパレスティナ人とをつつむ平和の幻の「ヘブライの土地」の中で間近に見ていたものである。すなわち、イスラエルと



\* [ ] 内は訳者による補い。

[本論文は2016年9月23日総合人文学科フォーラムとして本学ホーイ記念館教室でおこなわれた講演である。クラッパート教授と日本ポツヘッファー研究会のお許しを得て『ボンヘッファー研究』No. 33, 2016 (拙訳) から転載した]

---

パレスティナ人とは「セム族の兄弟」である、なぜなら彼らはイサクとイシマエルの子孫なのだから。「アルトゥール・アロニムスと彼の父祖たち」の中で彼女は彼女の祖父をして過越の夜耳を傾けるカトリック司教の出席のもとで炯眼な次のような言葉を語らせる、ユダヤ人がキリスト者たちの新しい契約の中に受け入れられるのではない、そうではなくてキリスト者たちがイスラエルとの神の破棄されていない契約の中に受け入れられるのである (*Jakob Hessing, Else Lasker-Schüler, Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin, Karlsruhe 1985, S. 27ff. 157ff.*)。

こうした詩人的・芸術家的な幻と象徴がわれわれには必要である。そうしたものに私は最近ウィーンのクンストハウスで出会った。オーストリア人ファンデルトヴァサーのおかげである。彼はウィーン・クンストハウスで1978年ユダヤ人とパレスティナ人との和解の旗をデザインした。白を背景に緑の半月の上に青のダビデの星があるものである。それについて彼はアブラハムにおいて一つであるという意味で次のように言っている、「旗はユダヤ人とアラブ民族の和解のシンボルである。長い戦争は終わる。……両方の民は新しい未来に向けて一つとなる。……それは寛容の旗である。その旗のもとで他の民族のそれぞれに異なった仕方での信仰も生活も守られている。……それは相互依存のシンボルである。それは相互の利益のシンボルである。……青は空と水の色である。……それは人間の未来を示す精神の色である。……緑は花と植物の世界のシンボルである。緑は預言者ムハンマドのシンボルである。……旗は愛と協働の新しい時代のシンボルであり、シオンとムハンマドの名における誤ってそう思われている仲違い、すなわち一度もじつは欲せられたことのない仲違いからははるかに遠い。……旗はアブラハムへと帰って行く。それは一致の旗である。それは讃えられた地の旗である」(1978年9月3日の日付をもつこれまで公開されていないテキスト)。



[論文]

# ジョン・スマイスとトマス・ヘルウイスの 「分裂」をめぐって

—— ヤーノル説の検討による考察 ——

津 田 真奈美

1. はじめに
2. 契約的信心 (Engaged Piety) について
3. ヤーノル説の検討
  - a. ヤーノルにおけるスマイスとヘルウイスの連続性
  - b. ヤーノル説の検討
4. おわりに

## 1. はじめに

ジェネラル・バプテスト<sup>1</sup>は、分離主義者で、神学者・聖職者のジョン・スマイス (John Smyth, c. 1550-1612) と、スマイスの率いた信仰者集団 (教会) の一信徒であるトマス・ヘルウイス (Thomas Helwys, c. 1570-c. 1614) の神学的対立、特にスマイスの「自己洗礼 (se-baptism)」の問題をめぐる両者の分裂から設立された<sup>2</sup>。

周知のようにイギリスでのピューリタンへの迫害は、ジェームズ 1 世の即位後、1604 年のハンプトン・コート会議を皮切りに厳しさを増し、1608 年、多くの分離主義者たちは、

<sup>1</sup> プロテスタント教派の一つバプテスト教会は、普遍救済説を主張し、自由意思の尊重などのいわゆるアルミニウス主義の傾向をもつと言われているジェネラル・バプテストと、特定贖罪説を主張し、カルヴァン主義の影響を受けたと言われるパティキュラー・バプテストに分けられる。斎藤剛毅、『バプテスト教会の起源と問題 信仰の自由を求めた人々』、ヨルダン社、1996 年、pp. 3-4；斎藤剛毅編、『資料・バプテストの信仰告白 改訂版』、ヨルダン社、2000 年、p. 405。

<sup>2</sup> 以下の記述は、主に Joe Early Jr., *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 2009, pp. 14-46；Stephen Wright, *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge, Suffolk UK, The Boydell Press, 2006, pp. 13-44 を参考にした。

英国国教会からの迫害を逃れてオランダへと亡命していった<sup>3</sup>。スマイスらもまた、自身の師であり、先にオランダに渡っていた同じく分離主義者のフランシス・ジョンソン (Francis Johnson, c. 1562-1617)、ヘンリー・エンスワース (Henry Ainsworth, 1571-1622) らが立ち上げていた「古代教会 (Ancient Church)」を頼りに出航した。しかし、スマイスは、ジョンソンらと離れている間に彼らとは異なった神学的見解に達していたために彼らと決別した<sup>4</sup>。そうして頼る者をなくしたスマイスらは、ワートルラント派<sup>5</sup>の信徒でパン工場を営んでいたヤン・ムンター (Jan Munter, 1570-c. 1620) の好意を得、工場の一室を住居兼礼拝堂として借り、ムンターを介して、ワートルラント派の指導者であるハンス・デ・リース (Hans de Ries, 1553-1638) やルベルト・ヘリッツ (Lubbert Gerrits, 1534-1612) らと交流を始めた<sup>6</sup>。その後、スマイスはもっぱら祈りと聖書研究に力を注ぎ、かねてより疑問をもっていた幼児洗礼を否定する「信仰者のバプテスマ (believer's baptism)」<sup>7</sup>の教理を確信するに至った。そこで彼は、彼自身の率いる 40 人ほどの会衆を一度解散し<sup>8</sup>、その上で

<sup>3</sup> その集団の中心になっていたのが、スマイスが率いるゲインズバラの会衆と、後に新大陸へと渡りピルグリム・ファザーズとして名が知られるスクルービーの会衆であった。この二つの集団は、もともと一つの集団 (総勢 70 人ほど) であったが、集団が大きくなるに伴って地理的に二つに分かれていたのである。しかし、この集団はすでにイギリスに留まっていた頃から心理的にも分裂しかかっていた。その要因と考えられるのは、スマイスをめぐってのことである。スマイスは分離主義者の仲間たちと議論でぶつかり合うことが多く、ヘルウイスもスマイスの会衆になる際に分離主義者の友人たちが反対していたという (斎藤, 上掲書 (1996 年), pp. 135-136; William Bradford, *Bradford's History of the Plymouth Settlement 1608-1650*, New York, E.P. Dutton Co., 1909, pp. 11-15)。

<sup>4</sup> 議論の焦点は主として礼拝で使用する聖書の訳をめぐってのことであった。ジョンソンは、礼拝の中での聖書朗読の際に、英訳聖書を用いてもかまわないとしていたが、スマイスは、旧約はヘブル語、新約はギリシャ語で朗読するべきだと主張した (W.H. Burgess, *John Smith the se-Baptist, Thomas Helwys, and the first Baptist church in England: with fresh light upon the Pilgrim Fathers' church*, London, James Clarke and Co Ltd, 1911, pp. 122-130)。

<sup>5</sup> ワートルラント派は、メンノ・シモンズが率いるメノナイトに属していたが、1554 年の「ウイズマール条項」の破門の問題を巡り、ワートルラント地区の会衆が独立したものである (W.L. Lumpkin (ed.), *Baptist Confessions of Faith*, 1959, Valley Forge, Pennsylvania USA, Judson Press, 1969, pp. 41-43)。

<sup>6</sup> スマイスは嫌悪していたアナバプテストのイメージを修正し、ワートルラント派は神学的な対話をするに値し、この交流は自身の教会にとって益となると判断し、自ら進んで、デ・リースらと交流を持ったという (Lumpkin, *op. cit.*, pp. 97-99)。スマイスは、ミュンスターの事件や、英国国内でのアナバプテストの処刑を目の当たりにしていたために、アナバプテストに対して神学的、社会的に嫌悪を抱いていたとされている (斎藤, 上掲書 (1996 年), p. 27; 拙稿「第 2 部 5 章 信仰者のバプテスマのみを認める」, 永本哲也, 猪刈由紀, 早川朝子, 山本大丙 (編), 『旅する教会 再洗礼派と宗教改革』, 新教出版社, 2017 年, pp. 143-150)。

<sup>7</sup> 信仰者のバプテスマとは、領邦教会や国教会制度に対して、成人が自覚的に信仰を告白し、洗礼を受けた後に、教会員と認められる制度を言う。「信仰者のバプテスマ」は一般にアナバプテストの神学としてよく知られており、バプテスト教会独自のものではない。(Wright, *op. cit.*, pp. 33-36)。

<sup>8</sup> 幼児洗礼が無効になったために、彼らの集団の信仰的契約は無効になったと考えた (Wright, *op. cit.*, pp. 33-36)。

彼らに対して「本当の洗礼」を受けるように説得し、自ら「自己洗礼 (se-baptism)<sup>9</sup>」をすると、全員に「(再) 洗礼」を授け、自分たちの集団を「アムステルダム第二教会 (the Brethren of the Separation of the second English Church at Amsterdam)」<sup>10</sup>と称した。しかし、次第にスマイスは、聖書の記述の中にはない自己洗礼は使徒継承に矛盾し、自己洗礼を基とする教会は正しい教会の在り方ではないと考え、自分の行動に恐れを抱いた。さらに、ワテルラント派との親交が深まるにつれ、彼らこそが自らの聖書研究によって構想していた「新約聖書の教会 (新約聖書の示す教会のあるべき姿)」と確信した。そこで、スマイスは1609年に *Crede credimus, et ore confitemur* (『我々は信じ、口で告白する』、以下『信仰告白』)<sup>11</sup>を書き、ワテルラント派に合併を申し入れた。しかし、ヘルウイスをはじめとする数名<sup>12</sup>はその合併に異を唱えた。ヘルウイスは、スマイスの自己洗礼がもし無効であったとしても、会衆全員が新たに受けた洗礼が同じように無効になってしまうのはおかしいと考えたのである。翌年、ヘルウイスはワテルラント派に対して、書簡<sup>13</sup>を添えて *Synopsis Fidei vera Christianae Ecclesiae Anglicanae, Amsterodaminae* (『アムステルダムに居留する真の英国キリスト教会による信仰概要』、以下『信仰概要』)<sup>14</sup>を送り、スマイスとの合併を慎重に考えてほしいとの意向を示した。その後、三者はそれぞれ協議を重ね、最終的にはワテルラント派側からスマイスの申し入れは拒否された。しかし、それでもスマイスがワテルラント派との合併を諦めなかったため、ヘルウイスは、この決別は決定的で修復は不可能と判断し、自分たちのほうが少数であるにもかかわらず、多数を占める

<sup>9</sup> スマイス自身が「自己洗礼 (se-baptism)」をして、ヘルウイスを含む会衆へ洗礼 (灌水礼) を授けた。彼が、「自己洗礼」を選ばざるをえなかった背景について、クロスビーは、分離派が幼児洗礼を是認していたことと、周囲にいるメノナイトたちは (彼の知識の中で) キリストの人間性の否定と、国家の合法性の否定を説いているので、洗礼をさずけてもらう相手に選ぶことはできないと考えていたためであったと述べている (Crosby, *op. cit.*, I, pp. 267-268)。また、斎藤氏はそれに加えて、当初、スマイスは共同体の社会的指導者であるヘルウイスから洗礼を施してもらおうと考えたが、ヘルウイスが霊的指導者であるスマイスに対して、そのようなことはできないと拒否したために、スマイスは自己洗礼に至ったと述べている (斎藤, 上掲書 (1996年), p. 110)。

<sup>10</sup> 斎藤, 上掲書 (1996年), p. 109。

<sup>11</sup> John Smyth, *Crede credimus, et ore confitemur*, [Amsterdam: s.n.], 1609.

<sup>12</sup> ヘルウイス, ジョン・マートン (John Murton), ウィリアム・ピゴット (William Piggot), トマス・シーマー (Thomas Seamer) ら数名 (8~10名ほど)。しかし、名前を知られているのは、スマイスとの決別を表明するために1610年3月12日付けの書簡 (注13) に署名した上記4名のみである (Lumpkin, *op. cit.*, p. 114)。

<sup>13</sup> Thomas Helwys, *Letter of Thomas Helwys and Church to the Consistory of the United Mennonite Church at Amsterdam*, 1610 (出典: Early, *op. cit.*, pp. 57-59); *A Vindication of the Position Assumed by the English Baptist, 12 March 1610* (出典: Early, *op. cit.*, pp. 55-56.)。

<sup>14</sup> Thomas Helwys, *Synopsis Fidei vera Christianae Ecclesiae Anglicanae, Amsterodaminae*, [Amsterdam: s.n.], 1610.

スマイスらを「破門した (excommunicate)」<sup>15</sup>。この出来事をきっかけに、ヘルウィスは殉教を覚悟でイギリスへの帰国の意志を固め、自身の神学的思想を書き著した<sup>16</sup>。そして最初に作られたのが *A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland* (『オランダのアムステルダムに居留するイギリス人の信仰宣言』、以下『信仰宣言』)<sup>17</sup>であった。

これまでのバプテスト史研究は、両者のこの「分裂」の出来事を認め、ヘルウィスをジェネラル・バプテスト設立の立役者として評価する一方、神学の上では、スマイスを中心に位置付け、ヘルウィスの神学的思想は彼の師であるスマイスの神学と同一視される傾向にあり、十分に検討されないことが多かった。最初のバプテスト史家と呼ばれるトマス・クロスビー (Thomas Crosby, 1683-1751) は、ヘルウィスを、スマイスの遺志を継いだ純粋な後継者として捉えている<sup>18</sup>。ベンジャミン・エヴァンス (Benjamin Evans, 1803-1871) はヘルウィスをスマイスの思想的後継者として捉えている点はクロスビーと同様であるが、エヴァンス自身が新たに発見した史料 (信仰告白を含む複数の文書、書簡等) によって、スマイスとヘルウィスが分裂したという事実を明らかにした<sup>19</sup>。ウォルター・H・バージェス (W.H. Burgess, 1894-1955) は、スマイスとヘルウィスの神学的背景や、両者の「分裂」に至るまでの経緯を体系的に明らかにし、ジェネラル・バプテストの基礎がヘルウィスから、つまり「一信徒 (layman)」から始まったものであることを初めて評価した<sup>20</sup>。また、ヘルウィスが 1611 年に著した『信仰宣言』を、英国バプテストの最初の信仰告白と位置

<sup>15</sup> Stephen Wright, *Oxford dictionary of national biography* v26, H.C.G. Matthew, Brian Harrison, ed., Oxford University Pr. 2004, p. 272.

<sup>16</sup> 他に *A short and plaine prooffe (sic) by the word, and workes off God, that Gods decree is not the cause off anye mans sinne or condemnation. And that all men are redeamed by Christ. As also. That no infants are condemned, [Amsterdam?: S.n.], Printed 1611.* (以下『短く明確な証明』); *An advertisement or admonition, [Amsterdam?: s.n.], Printed 1611*; *A short declaration of the mistery (sic) of iniquity, [Amsterdam?: s.n.], 1612* (以下『不法の秘密の力』) 等を著した。

<sup>17</sup> 信仰告白名の和訳は、斎藤、上掲書 (2000 年) 掲載表記によった。

<sup>18</sup> Thomas Crosby, *A History of the English Baptists*, London, 1783, I, p. 265-275. クロスビーは、スマイスがバプテストの基礎を作ったが、志半ばで亡くなったためにヘルウィスはその跡を継いだと考え、スマイスは臨終の際に、ヘルウィスとマートンに祝福と接手をして送り出したと解釈している (Crosby, *op. cit.*, I, p. 268)。

<sup>19</sup> Benjamin Evans, *The Early English Baptist (The Baptist History Series Number 20, 21)*, 2 vols., 1862, London, reprint Paris, Arkansas USA, The Baptist Standard Bearer, Inc., 2001, I, pp. 203-232. エヴァンスは、スマイスとヘルウィスとの間の論争と両者の「分裂」を認めつつも、ヘルウィスらの死後、その会衆の一部がオランダにスマイスと共に居留するかつての仲間の元に戻ったことを根拠として、ヘルウィスらの集団に対するスマイスの影響は根強いものであったと主張した (Evans, *op. cit.*, II, pp. 21-51)。

<sup>20</sup> Burgess, *op. cit.*, pp. 175-185.

付け好意的に評価している。しかし、バージェスは、ヘルウイスが一信徒でありながら信仰告白を著したことを評価しているのもであって、ヘルウイスの神学の独自性は、結局のところスマイスの影響下を出ていないと見ている<sup>21</sup>。しかし、2009年にジェネラル・バプテスト成立400周年を迎え、ジェネラル・バプテスト研究の再評価が起こったことで、設立者の一人であるヘルウイスにも関心が集まり、ジェネラル・バプテスト史研究も新たな視点からの進展が期待されている。ジョー・アーリー・Jr. (Joe Early, Jr.) が、2009年に初めてヘルウイスの著作集<sup>22</sup>を刊行したことで、ようやく彼の神学的思想の全体像を見ることが可能になった。アーリーは「信教の自由」と当時のバプテスト的な「政教分離」、「良心の自由」の萌芽をヘルウイスの神学的思想に見て評価している<sup>23</sup>。このように再評価が始まったヘルウイス研究はこれから明らかにされていくバプテスト史研究の新しい分野であると言えよう。

このように後にジェネラル・バプテストと呼ばれるようになる最初の集団は、スマイスから離反した後にヘルウイスが形成した信仰共同体であり、また、ヘルウイスが1611年に著した『信仰宣言』が、研究者の間で最初の英国バプテストの信仰告白と認められていることを考えると、ヘルウイスの神学的思想を改めて検討することは、ジェネラル・バプテスト史にとっても重要なことであると考えられる。そこで、ヘルウイスの神学的思想を明らかにし、また、一信徒でしかなかったヘルウイスがどのように神学的思想を持つに至ったかを検討する試みの一つとして、スマイスとの「分裂」の出来事に注目し、「分裂」の要因となり得た双方の神学的見解の相違を論じたい。2012年に発表した拙稿<sup>24</sup>では、ヘルウイスの『信仰宣言』とスマイスの『信仰告白』との比較によって、ヘルウイスの神学的思想の検討を行った。重要な相違として(1)ヘルウイスは「原罪」を肯定しているが、スマイスは否定する、(2)ヘルウイスは「全的墮落」を主張するが、スマイスには「自由意思の尊重」などに「部分的墮落」の傾向が見られる、(3)ヘルウイスは「限定的贖罪」を主張するが、スマイスは「普遍贖罪」を主張する、(4)ヘルウイスは「信仰義認」の立場を取るが、スマイスは「信仰と行い」による義認の立場を取る、(5)ヘルウイスは「相互扶助的教会」を強調する、(6)幼児洗礼否定の考え方がヘルウイスとスマイスでは異な

<sup>21</sup> Burgess, *op. cit.*, pp. 203-219.

<sup>22</sup> Early, *op. cit.*

<sup>23</sup> しかし、アーリーはきわめて現代的な観点から上記の概念を見ているため、注意が必要である(Early Jr., *op. cit.*, pp. 29-35)。

<sup>24</sup> 拙稿、「『信仰告白』の比較に見るトマス・ヘルウイスの神学的思想」、『ヨーロッパ・グローバルリゼーションと諸文化圏の変容 研究プロジェクト報告書V』東北学院大学オープン・リサーチ・センター(ヨーロッパ)、2012年、pp. 51-62。

る、(7) ヘルウィスに教会と国家という対比構造が見られる（特に、ヘルウィスの教会論に実践的な箇条が多いこと、また完全な独自項目として『信仰宣言』第24条<sup>25</sup>に「国家論」、そして第25条<sup>26</sup>に「誓い」が述べられていることは興味深い相違である）、という7点の相違を明らかにした。このように、近年アーリーらが主張するように、ヘルウィスの神学的思想はスマイスと必ずしも同一ではなく、スマイスと違った独自性も持っていることがわかってきている。本稿では、引き続きスマイスとの「分裂」の出来事に注目し、このヘルウィスの独自性が両者の「分裂」にどのような影響を与えたか考察するため、2011年に発表された、マルコム・ヤーノル (Malcolm B. Yarnell III) の ‘WE BELIEVE WITH THE HEART AND WITH THE MOUTH CONFESS’ The Engaged Piety of the Early General Baptists<sup>27</sup> を検討する。この論文では、“Engaged Piety<sup>28</sup>(契約的信心)” という概念を中心にジェネラル・バプテストの初期の神学思想体系が議論されている。ヘルウィスの独自性がこの概念の成立にどの程度の影響を与えているかヤーノル説の検討を行い、さらにヘルウィスの独自性がスマイスとヘルウィスの「分裂」においてどのような意味を持ち得るかを検討する。

## 2. 契約的信心 (Engaged Piety) について

まず、ヤーノルの言うところの「契約的信心」について整理したい。ヤーノルによれば、ダグラス・シャンツ (Douglas Shantz) がスマイスの中心テーマが「復活のキリストの支配」であると確信したのに対し、B.R. ホワイト (B.R. White) はそれに同意せず、スマイスの

<sup>25</sup> 「政府は神によって立てられた聖なる制度であるから、各人は恐れるのみでなく、良心により従うべきである。為政者はわたしたちの福利のために立てられた、神に仕える僕である。彼らは無意味に剣を取ることはなく、神の僕として、悪を行う者をこらしめる。それゆえに、尊厳なる為政者を悪く言い、政府を軽蔑することは恐ろしい罪である。わたしたちは納税その他すべての義務を果たすべきである。また、彼らが救われて神の真理を知るに至るように祈らねばならない。彼らは為政者でありながらキリストの教会の一員であることが可能なのである。なぜなら、神の立てた聖なる制度は、いかなる者もキリストの教会の一員であることを禁じないからである。彼らは、合法的行政において神の剣を帯びているが、神の民に支持され、弁護される。神の民は政府の下に、聖なる制度に従うことにおいて、生命を保つ。これと異なる見解を持つ者は、為政者は悪魔の僕であると考えるに違いない。従って彼らのために祈ってはならないし、彼らのなすすべての行為は(剣をもって違反者を罰し、自国や州、また個人に対して剣をもって防御するとしても) 非合法的であるから認めるべきでないと考えるのである。」(私訳)

<sup>26</sup> 「争いを解決するために、正当なる理由があれば、主の名において誓うことは正しいことである。」(私訳)

<sup>27</sup> Malcolm B. Yarnell III, ‘WE BELIEVE WITH THE HEART AND WITH THE MOUTH CONFESS’ The Engaged Piety of the Early General Baptists’, *BAPTIST QUARTERLY* 44-1, 2011, pp. 36-58.

<sup>28</sup> “Piety”の定義については、ギリシャ語では *eusebeia* (「敬虔 (piety)」または「信心深さ (godliness)」)、新約聖書において「忠誠 (loyalty)、忠実 (faithfulness)、慈愛 (kindness)、そして、各々が神との関係において用いた場合の献身」、あるいは「神を礼拝する行為の類」を意味する (Yarnell, *op. cit.*, p. 36)。



神学の鍵は「契約」であったと主張した。また、ジェームズ・コギンス (James Coggins) は、スマイスの中心テーマは「聖霊の業」であると主張した。加えて、コギンスは、彼の1991年の論文でスマイスと彼の会衆が、早い段階に、かつ強固に2つの基本的な概念を持っていたと述べた。この概念は、ヤーノルによれば、主である神の意志を更に明らかとすることを求める分離主義者の「契約」と「旧新約聖書間の一種の二元性」であった。また、スティーブン・ブラックロー (Stephen Brachlow) は、スマイスの神学は急進的なピューリタン神学及び分離主義を論理的に完遂することであったと主張した。2003年にジェイソン・リー (Jason K. Lee) は、スマイスの原理的な概念に関するコギンスの解釈を、普遍贖罪論、またキリスト論、教会と国家の関係によって補完した。つまりリーは、現在の研究におけるスマイスの5つのテーマ「契約論 (covenant)」、 「類型論 (typology)」、 「普遍贖罪 (general atonement)」、 「キリスト論 (Christology)」、 「政教論 (church and state)」を確立した。これらの研究を基に、ヤーノル自身は上記に続く第6の概念として「契約的信心」が初期のジェネラル・バプテストの中心テーマであると主張する。そして、この初期のジェネラル・バプテストの基本的な特質である「契約的信心」は「救いの内的献身 (inward devotion)」と「救いの外的服従 (outward obedience)」において表れると述べている。ヤーノルはリーの分析を踏襲し、「契約的信心」の(1)「外的服従」は「内的服従」を示す、(2)「外的服従」は「内的服従」に先行する、(3)「外的服従」は「内的服従」の深みを持たないという三つの相互関係で構成されていると述べる<sup>29</sup>。

ヤーノルによれば、内なる人のバプテスマ (the baptism which is inward) は「邪悪な」良心 (evil conscience) によって散在する心 (the sprinkling of the hart) を取り戻し、神に対する良心 (good conscience) を生じさせ、さらに「個人的な罪と信仰の告白 (confessing personal repentance and faith)」を生じさせる。信仰は救いの内的リアリティであり、個人的な罪の自覚は外的表現を伴う救いの内的リアリティであり、それを告白するということは、個人の認識と表現である内的救いを外的救いとして表明する「見えるしるし (the visible seale)」である。そして、洗礼はその見えるしるしの象徴 (a manifestation of the seale) である。それゆえ、告白は魂の救いのため、またそれを保証する洗礼のため、教会のメンバーシップのために必要である。また、「大宣教命令 (the order of the 'Great Commission')」に表れるように聖書 (the Word) は説かれなければならない、説教と信仰、洗礼には関係性があり、説教が語られ、それを聞いた人は再生、つまり聖霊による (内的)

<sup>29</sup> Yarnell, *op. cit.*, pp. 37-38.



洗礼 (born again or baptized by the Holy Spirit) を受け、信じ、その後 (外的) 洗礼を受ける。それを経た人は個人的な契約を自覚し、救済的な恩寵と信仰の結合 (the confluence of soteriological graces with faith) に与ることができ、「個々人の自発的責任 (each person is voluntarily responsible)」を持つように聖書によって教育されるようになる。ヤーノルはこれを「契約的人間存在 (the engaged human being)」と称した。そして、「契約的信心」とは、この「契約的人間存在」が「再生あるいは聖霊のバプテスマ」と「信仰者のバプテスマ」によって、内的には「神 (Engagement with God)」<sup>30</sup> と、外的には「教会 (Engagement with Church)」<sup>31</sup> と「世界 (Engagement with World)」<sup>32</sup> との個人的な人格的契約状態に置かれているということであると述べた<sup>33</sup>。

### 3. ヤーノル説の検討

#### a. ヤーノルにおけるスマイスとヘルウイスの連続性

上記のヤーノルの主張する「契約的信心」の概念を受け、この「契約的信心」の概念成立、および構成について検討する。ヤーノルはこの論文で、スマイスの神学、およびヘルウイス、マートンの神学的思想を体系的にまとめているが、初期ジェネラル・バプテストの思想形成においては、これまでの研究史を踏襲し、ヘルウイス (およびマートン) をスマイスの思想の継承者として評価し、議論を進めており、ヘルウイスの神学的思想であっても、スマイスの見解の代弁と捉えているところも多い。

ヤーノルが4つの視点から分析している「契約的信心」の概念形成における引用を単純に見ると、①「契約的人間存在」は、スマイスを中心に論じており、スマイスの『野獣の性格 (*The Character of Beast*, 1609)<sup>34</sup>、『信仰告白』、『提案と結論 (*Propositions and Conclusions*, 1612)<sup>35</sup>』からの引用の多くに依拠している。ヘルウイスの神学的思想に触れられていないが、ここでヤーノルはスマイスとヘルウイスの神学的思想の連続性を改めて確認

<sup>30</sup> 「神の教理 (the doctrine of God)」, 「神の予定、選びと棄却 (predestination, election and reprobation)」, 「人間の自由意志と人格的責任 (human free will and personal responsibility)」 (Yarnell, *op. cit.*, pp. 43-50)。

<sup>31</sup> 「契約的洗礼 (covenantal baptism)」, 「実際的な信仰 (actual faith)」 (Yarnell, *op. cit.*, pp. 50-52)

<sup>32</sup> 「政教分離 (Separation of the church from the world)」, 「世への証し (witness to the world)」 (Yarnell, *op. cit.*, pp. 52-55)

<sup>33</sup> Yarnell, *op. cit.*, pp. 38-43.

<sup>34</sup> John Smyth, *The Character of Beast or The false constitution of the church discovered in certain passages between Mr. R. Clifton and John Smyth concerning true Christian baptism of new creatures or new born babes in Christ and false baptism of infants born after the flesh*, 1609.

<sup>35</sup> John Smyth, *Propositions and Conclusions concerning True Christian Religion, containing a Confession of Faith of certain English people, living at Amsterdam*, 1612.

する。

しかし、「神」、「教会」、「世界」との契約の叙述においては、ヘルウイスと、その賛同者であったマートンにもかなりの割合での関与が認められた。「神との契約」においては、先ほどと同様にスマイスの『野獣の性格』、『提案と結論』からの引用を使用し、スマイスを中心としながらも、ほとんどの引用は、ヘルウイスの『信仰宣言』や『短く明確な証明』、ヘルウイスの後継者となったジョン・マートン (John Murton, 1583-c.1624) の『神の定めに関する定義 (*A Description of what God hath predestinated*, 1620)<sup>36</sup>』に多く依拠している。「教会との契約」においても、スマイスの『野獣の性格』、『信仰告白』からの引用とともに、ヘルウイスの『信仰宣言』からも多く引用されている。「世界との契約」についても同様に、スマイスの『野獣の性格』が一度触れられた他は、ヘルウイスの『不法の秘密の力』、マートンの『神の定めに関する定義』からの引用が多く見られ、最終的には、ヘルウイスが『不法の秘密の力』に添えてジェームス 1 世に献上した手紙の引用で締め括られている。

このように、「契約的人間存在」が契約対象とする「神」、「教会」、「世界」の叙述においては、ヘルウイス (およびマートン) がスマイスと「分裂」後に書き著された著作からの引用していることからわかるように、ヤーノルがスマイスやヘルウイスの神学的思想の変化について議論していない点には注意が必要である。両者は、著作間、特に「分裂」後は、著しい変化があるため、その議論を経ずに、両者の連続性を強調するのは非常に難しい。特に、ヤーノルは無意識的な概念形成における引用著作に偏りがあるにもかかわらず、ヘルウイスをスマイスの純粋な神学的後継者と捉えるあまり、両者の差異が十分に分析されていないと言えよう。スマイスとヘルウイスの神学的思想の変化およびその影響関係については今後の課題と言える。

## b. ヤーノル説の検討

本項では、以上の検討を踏まえ、これまで明らかになったスマイスとヘルウイスの神学的思想の相違、両者の著作間の神学的思想の変化をある程度考慮に入れてヤーノル説の検討し、「契約的信心」における「分裂」の要因の可能性をさらに考察していきたい<sup>37</sup>。

「契約的人間存在」においては、著作引用はスマイスのものが多し。両者の引用はいずれ

<sup>36</sup> John Murton, *A Description of what God hath predestinated concerning man, in His creation, transgression, & Regeneration, as also an answer to John Robinson touching baptism*, [n.p.], [n.n.], 1620 (Microfilmed).

<sup>37</sup> 以下の引用著作の各訳は、信仰告白については斎藤、上掲書 (2000 年) を参照した。上掲書に収録のないものは私訳。

れも「信仰義認」と「信仰者のバプテスマ」の主張であり、この項目ではスマイスとヘルウイスの神学的思想の相違があまり見当たらない。ここでの引用の多くは、「自覚的信仰告白」、「バプテスマと良心の関係」、「幼児洗礼の否定」についてである。とりわけ「幼児洗礼の否定」については、両者はヤーノルの主張するところの初期ジェネラル・バプテスマの神髄「契約的信心」を確立するために必要なものである。前述したように、「契約的信心」は「契約的人間存在」が「再生あるいは聖霊のバプテスマ」と「信仰者のバプテスマ」によって、内的には「神」と、外的には「教会」と「世界」との個人的な人格的契約状態に置かれているということであり、この概念の要は「洗礼論」である。スマイスは以下のように主張する。

「我々は心で信じ、口でその信仰を告白する。」<sup>38</sup>

「罪の告白と信仰の告白をした者だけがバプテスマに預かるべきである。」<sup>39</sup>

「キリストが命じたように、訓練によって弟子を養成し、彼らにバプテスマを授けなければならない。しかし、幼児は以上の教義によって、キリストの弟子になること、またバプテスマに預かることはできません。」<sup>40</sup>

「父と子と聖霊の名によって水で洗われ、教会に属することは、各々が自発的にその身を引き渡すということで行なければならない。」<sup>41</sup>

これらは両者が一致している神学的思想であり、この点においては、ヤーノルが主張するように、スマイスとヘルウイスは同様の神学的思想を持っていると言える。また、この項目の思想は、スマイス、ヘルウイス共に著作間で変化が見当たらない。しかし、2016年の拙稿<sup>42</sup>では「自己洗礼」、「幼児洗礼」の理解について両者の見解に相違がある可能性を示した。「自己洗礼」については両者の分裂の直接的原因であるため、見解に相違があることは自明のことであるが、両者の「幼児洗礼否定の理由」、特にそれに関わる「原罪理解」に関する相違は、両者の「洗礼理解」を更に深く考察する上で避けては通れないであろう。幼児洗礼否定の理由に相違があれば、両者の「自覚的信仰告白」を伴う「(再)

<sup>38</sup> John Smyth, *Crede credimus*, 序文。

<sup>39</sup> John Smyth, *The Character of Beast* (出典: W.T. Whitley (ed), *The Works of John Smyth*, Cambridge: The University Press, 1915, II, p. 574)。

<sup>40</sup> Ibid. p. 611.

<sup>41</sup> Ibid. p. 648.

<sup>42</sup> 拙稿、「バプテスマ黎明期の聖礼典理解：ジョン・スマイスとトマス・ヘルウイスの「分裂」をめぐって」、『キリスト教史学 第70集』、キリスト教史学会、2016年、pp. 128-144。

洗礼」の解釈についても相違がある可能性が考えられる。

次に「神」との契約であるが、著作引用はスマイスに比べヘルウイスのものが多い。ヘルウイスの後継者であるマートンの著作引用回数が最も多いが、それはマートンの著作が「神論」をテーマにしているためである。ここでは「神の予知」、「選びと棄却」について語られる。

「神の聖なる意思は、神の力の支配である。」<sup>43</sup>

「ダビデが示すように、神の予知と命令は必ず成る」<sup>44</sup>

「選ばれた者は、キリストへの信仰によって神の恵み、永遠の命を受ける。しかし、後に、これを退ける者は、永遠の命にはふさわしくなく、彼は拒絶され、否認される。」<sup>45</sup>

また、従来のようにジェネラル・バプテストの思想が必ずしもアルミニウス主義的ではないとヤーノルが指摘するように<sup>46</sup>、最初期のバプテストは、カルヴァン主義もアルミニウス派もピューリタン主義さえも受け入れず、むしろ、彼らは個人の信仰と個人の告白を強調したことは自明のことであるが、この項目では「自由意志の強調」、「聖徒の非堅忍」などヘルウイスの「アルミニウス主義的」思想も見ることができる。

「(人には) 禁じられた実を食わずに生きるか、あるいはその実を食って死ぬかを選ぶ自由意志と力とを与えられている。」<sup>47</sup>

「人が天来の賜物を受け、聖霊にあずかり、神の善き言と来るべき世の力を味わった後に、彼らが受容し、認識した神の恵みと真理から脱落する可能性を人はもっている。この世の汚れから離れた後に、人は再びその中に陥ることも、また汚れに勝つこともできる。義人は自分の義を捨てて滅びることもできる。それゆえに、いかなる人も一度恵みにあずかれば、常に恵みを保有すると考えるべきではない。最後まで信仰をもち続けるならば、人は救われると信じるべきである。誤った考えを捨てて、怖れとおのきをもって救いの達成に努めるべきである。」<sup>48</sup>

<sup>43</sup> John Murton, *A Description of what God hath predestinated*, p. 30.

<sup>44</sup> Thomas Helwys, *short and plaine proof*, (1611), A4.

<sup>45</sup> Murton, *op. cit.*, p. 3.

<sup>46</sup> Yarnell, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>47</sup> Helwys, *short and plaine proof*, (1611), A2.

<sup>48</sup> Helwys, *A Declaration of Faith*, 第7条。

しかし、これはヘルウイスの独自の考えというよりむしろスマイスからの影響が強く、両者の相違はこの項目ではあまり見当たらない。ヤーノルによれば、ルネサンス及び宗教改革の表象は、後期中世のキリスト教主義の表明に比べて彼らが考えたより信仰的な方法において神の前に個々の責任を強調する。『キリストの哲学 (*philosophia Christi*)』の注釈、また日常言語への聖書翻訳の必要性についての主張において、デシデリウス・エラスムス (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466-1536) は、クリスチャンは神に個人的な応答をしなければならぬと主張した。初期ピューリタンたちは、救済が完全に特定の人への神の選びによると確信していたので、彼らは自分たちが選ばれた人間に数えられているかどうか明らかになるよう努めた。そのような中で、スマイスらにとって「契約的人間存在」における、「救いの内的献身」、「救いの外的服従」は非常に重要なテーマであった。従って「自由意志の強調」、「聖徒の非堅忍」に関わる問題は一概にアルミニウス主義の影響であるとは言い難い<sup>49</sup>。

第三に、「教会」との契約では著作引用はスマイスのものがわずかに多い。また、この項目ではスマイスとヘルウイスの相違が僅かだが見られる。スマイスが教会を「契約的人間存在」の契約者として教会を捉えているのに対し<sup>50</sup>、ヘルウイスはより実践的な教会論になる傾向を有する<sup>51</sup>。これはスマイスが既存の教会に合併を望むのに対して、ヘルウイスは新たな教会形成を控えていることに関係があると思われる。また、この項目で「信仰と行い」についても扱われる。この神学的思想では両者の相違は見られない。

「行いを欠く信仰は空しい。しかし、真の生きた信仰は善行によって明らかになる。」<sup>52</sup>  
 「キリストの義によってのみ、人は義と認められる。それは信仰によって理解される。しかも、行ないを伴わぬ信仰は死んでも同然である。」<sup>53</sup>

最後に「世界」との契約では著作引用はほぼヘルウイスのものである。この項目ではスマイスとヘルウイスの相違が顕著に見られる。この項目の思想は、スマイス、ヘルウイス

<sup>49</sup> Yarnell, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>50</sup> 「(洗礼式には) 契約者である教会の同意がなければならない」 (Smyth, *The Character of Beast*, (1609), 出典: W.T. Whitley, *op. cit.*, II, p. 648.)

<sup>51</sup> 各個教会の会員は互によく知り合い、魂とからだに対する愛の義務をすべて果たすべきである。特に長老はすべての群れを知らねばならない。聖霊が彼らの群の監督としてくださるのである。それゆえに教会は互いに個々に知り合っていないような単なる群衆から成るものであってはならない (Helwys, *A Declaration of Faith* (1611), 第 16 条)

<sup>52</sup> Smyth, *Crede credimus* (1609), 第 11 条。

<sup>53</sup> Helwys, *A Declaration of Faith* (1611), 第 6 条

共に著作間でも変化が見当たらないが、特に「政教分離」の項目は、合併を望んだ後のスマイスの著作にはあまり見られない。スマイスは世俗から離れ、聖書研究を進めることを望んだのに対し、ヘルウイスは投獄されて処刑されるまで、国王に対する宣教に重きがあった。ヘルウイスの望みは国王の回心である。

「王は王であるが、世俗の王に過ぎず、それ以外の権能を持たない。王の民が、王の作った規律に従ったとしても、王はそれ以上のことを彼らに求めることはできない。王は、神と人との間を裁くことはできず、彼らが異教徒、あるいは、トルコ人、ユダヤ人、その他の人々であったとしても同様である。」<sup>54</sup>

「王が救われるために、真実を知ることが重要である。…神の言葉と霊によって、人々の前でキリストの名を告白し、王と人々の罪を宣告し、心と手を主に委ね、悔い改めることを、終末が訪れる前にしなければならない。」<sup>55</sup>

#### 4. おわりに

以上の検討から、「神」、「教会」、「世界」との契約においては、スマイスとヘルウイスに僅かに相違が確認された。特に、「教会」、「国家」との契約については、既存教会に合流を望み、隠遁生活を望んだスマイスに対し、新しい教会形成を行い、殉教を覚悟してまで帰国し、国王への警告を行ったヘルウイスの違いが色濃く表れる形になった。さらに、両者の「洗礼理解」についてもある程度の相違があったことが再確認された。繰り返しになるが、ヤーノルが「契約的信心」とは、この「契約的人間存在」が「再生あるいは聖霊のバプテスマ」と「信仰者のバプテスマ」によって、内的には「神」と、外的には「教会」と「世界」との個人的かつ人格的契約状態に置かれているということを述べたが、両者の洗礼理解にも相違があるとすれば、「契約的信心」の形成についてもさらに検討を深めることができると考える。このように、本稿でもスマイスの思想の純粋な継続者とは必ずしも言えないという可能性が再確認された。

今後は、両者の依拠する聖書本文や影響を受けた思想、他者の信仰告白、両者の他の信仰告白の分析を深めた上で、これまで明らかになってきた両者の相違等も踏まえ、スマイスとヘルウイスの「分裂」について更なる検討を行っていきたい。

<sup>54</sup> Helwys, *Mystery of Iniquity* (1612), p. 53.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 1.

## 「メルヒエンと宗教教育」(2)

佐々木 勝彦

### 2 小澤俊夫、竹原威滋

前項では、マックス・リュティの『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』(一九四七)において展開された「昔話の様式分析法」の一部を紹介しました。これを日本に紹介し、さらにその研究対象を日本の昔話のみならず、世界の民族の昔話にも広げたのが小澤俊夫(一九三〇年生まれ、筑波大学名誉教授)と竹原威滋(一九四四年生まれ、奈良教育大学名誉教授)です。小澤は学生時代からグリム童話に関心を示し、大学の卒業論文では「グリム童話集の成立史」をまとめ、修士論文では「グリム童話集第七版」と「エーレンベルク稿」との比較を行っています。やがて彼らは、マックス・リュティの『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』の翻訳・出版(一九六九)を通じて、マックス・リュティのもとで学ぶ機会を得、帰国後は、精力的で多才な研究活動を展

開しました。他方、竹原は一九四四年の生まれで、二人の間に直接的な師弟関係はありませんが、小澤の紹介でやはりマックス・リュティのもとで学ぶ機会を得ており、二人は共通の師をもったこととなります。その後も翻訳作業などを通じて学術的交流があり、両者の関係について、竹原自身がこう述べています。「私の研究の節目、節目で小澤氏より受けた学恩に改めて感謝申しあげたい」(『グリム童話と近代メルヘン』三弥井書店、二〇〇六年、二六九頁)と。したがって二人の間に、直接的な師弟関係はないとしても、グリム童話に対する熱い思いと恩師マックス・リュティに対し尊敬の念をもち続けたことはたしかです。また二人は、それぞれの学術的研究のほかに、若い研究者や一般の人々を対象とする啓蒙活動を行っています。小澤は、一九九二年から、北は北海道から南は沖縄まで九五カ所で「昔ばなし大学」という講座を開き、その内容の一部は『昔ばなし大学・ハンドブック』(NPO



読書サポート、二〇一六年）にまとめられています。このハンドブックによると、この講座の目的は「昔話本と昔話絵本の良し悪しを見分ける目を養うこと」にあります。他方、竹原は、一九八三年に「比較民話研究会」を組織し、奈良県下の民話調査に乗り出しています。さらに一九九五年九月には、翻訳家の池田香代子とグリム研究者の野口芳子と共に「グリムと民間伝承研究会」を立ち上げており、その活動内容については、竹原の退職を記念して編集された『グリムと民間伝承』（麻生出版、二〇一三年）のなかで、野口芳子が「グリムと民間伝承研究会について」という一文を残しています。それには、この研究会で発表されたテーマの一覧表が掲載されており、これからグリム童話について学ぼうとする者にとってかなり刺激的な表題がずらりとなっています。

### (1) 小澤俊夫

#### 『グリム童話集200歳——日本昔話との比較』

では、さっそく小澤の世界に入ってみましょう。小澤には多くの著書と翻訳があり、ここでそれらの全体像を紹介することはできませんが、今回は『グリム童話集200歳——日本昔話との比較』（小澤昔ばなし研究所、二〇一二年）の内容の一部を取り上げ、彼の問題意識の広がりについてみたいと思います。この本を選んだのは、それが「第一部・グリム童話集の全体像」「第二部・メ

ルヒェン研究史」「第三部・グリム童話と日本昔話の比較」の三部から構成されており、この構成自体が、著者の長年取り組んできた問題領域を反映していると考えられるからです。

#### 第一部

第一部は、「第一章・兄弟の生い立ちと学者としての生涯」「第二章・グリム童話集を作る」「第三章・都会の若い語り手たち」「第四章・グリム童話の風景」の四章から成り、その標題から推測されるように、第一章から第三章までは、「グリム兄弟の生涯」「グリム童話を作るに至った経緯」「その童話の資料収集に協力した人びとや、兄弟が参照した文書資料」などについて手短かに解説しています。なお第四章は、「グリム童話の各版に挿入された口絵、挿絵」の歴史と、小澤が最も高く評価するドイツのオットー・ウベローデの作品の紹介となっています。

『グリム童話集200歳——日本昔話との比較』の第一章から第三章までの記述に関して、さらに詳細な情報を知りたい方には、小澤俊夫著『グリム童話考』（小澤昔ばなし研究所、二〇一三）の第一章から第四章をお勧めします。これは「ヤコプの『自叙伝』『法律・言語学者への道』『メルヒェン集』の成立」「メルヒェンの変遷と定着」という構成になっており、全部で一二七頁にわたる丁寧な記述が展開されています。

なお、この『グリム童話考』の魅力のひとつは、そのあとに続く「第五章・「いばら姫」の分析」「第六章・「白雪姫」を読む」「第七章・続「白雪姫」を読む」のきめ細かな分析にあります。それは、「いばら姫」と「白雪姫」の話がグリム童話（『子どもと家庭のメルヒェン集』（以下、KHMと略記））の各版においてどのような違いがあるか、そしてそれはなぜなのか、つまり、一八一〇年版（エーレンベルク稿、四八話）、一八二二年版（初版・第一巻、八六話）、一八一五年版（初版第二巻、七〇話）、一八一九年版（第二版、一六一話）、一八三七年版（第三版、一六八話）、一八四〇年版（第四版、一七八話）、一八四三年版（第五版、一九四話）、一八五〇年版（第六版、二〇〇話）、そして一八五七年版（第七版、二〇〇話）における記述を比較し、そこからみえてくる各版の特徴を明らかに指摘しています。しかもその末尾には、「KHM作品番号・題名・語り手一覧」（第一巻）（第二巻）が添付されており、これにより、KHMの作品番号、題名、そして語り手の異同が一目瞭然になります。なお、KHM第七版、一八二五年の「小さな版」（五〇編のセレクト版）第一版、『ドイツ伝説集』第一版／第三版、の原典目次とその翻訳については、大野寿子編『グリムへの扉』（勉誠出版、二〇一五年）の巻末に添付された「参考資料2-4」が参考になります。

話が少し先に進み過ぎたようです。ここで『グリム童話集20歳——日本昔話との比較』の内容に戻りましょう。第一章から第三章までの記述のなかで、やはり気になるのは「第二章」に収められた「KHM第二版の序文」の全訳です。それは一三頁に及ぶものであり、著者の意図は明確です。ぜひ読者に自ら目を通してほしいのです。著者によると、そこにはメルヒェンに対するグリム兄弟の基本姿勢が現れているからです。その一部を転載しておきますので、ゆっくり読んでみてください。グリム兄弟の思いが感じられるはずです。それは次のように始まります。

よく見かけることですが、天からつかわされた嵐やその他の災害によって、麦がすべて地面になぎたおされたときに、道ばたのひくい生け垣やかん木のわきに、ほんのひとにぎりの地面がそこなわれずに残っていて、麦の穂がぼつぼつとまっすぐに立っていることがあります。そのうちに、お日さまが再びやさしく照りはじめると、それらの麦はひっそりと、だれにも気づかれずに成長をつづけます。大きな貯蔵庫のために、はやばやと、かまで刈りとられることはありません。しかし、秋も深まって、麦のつぶがたつぷり実ると、まずしい人びとの手が、それらをさがしにやってきます。そして穂をかさね、ていねいにたばねます。それから、その束は、畑のたくさんの収穫の束よりも大切に思われて、

家へ運んでいかれます。それは冬のあいだじゅうの食べ物になるのです。ひよつとすると、未来への唯一の種子になるかもしれません。(二二頁)

……

いまは、おそらく、このメルヒエンを文字にして保持すべき時でしょう。なんとすれば、メルヒエンを守りつづけるべき人びとが、次第にすくなくなっていくからです。もちろん、まだメルヒエンを知っている人は、たいいていの場合、かなりたくさん知っています。なぜなら、メルヒエンに対して人間が死にたえていくのであって、人間に対してメルヒエンが死にたえていくのではないからです。……メルヒエンの存在そのものが、メルヒエンを守るに十分なのです。これほど多様に、そして、くりかえし新たにひとをよるこばせ、感動させ、教えてくれたものは、それなりの必然性を内に秘めており、まちがいはなく、あらゆる生命に露をおろすあの永遠の泉からわきでたものです。小さな、まるまった葉がとらえたのは、たったひとつの露でしかなくとも、その露は、朝焼けの最初の光を受けて輝くのです。それゆえこの文芸のなかには、子どもをすばらしいものにし、こどもをしあわせにしているあの純粋さが貫きとおっています。……わたしたちが求めているのは、不正なこととも隠さない、正直な物語の真実のなかにある純粋性な

のです。(二二頁以下)

小澤は、グリム兄弟がメルヒエンを麦の穂になぞらえていることを高く評価しています。一定の地域に、一定の種類の植物が分布し、しかもその分布の広がりはその種類によって違うように、特定の作者のいないメルヒエンにも地域性がみられ、その話型には地球的規模のものもあれば、地域性の強いものもあるからです。しかもだれがその地域に配給したのかは、植物の場合もメルヒエンの場合もわかりません。桜はいつも桜であるように、ある話型は、どこに伝承されても、一定の形を保持しています。植物の「無言の伝播」(三二頁)を促した力を自然と呼ぶとすれば、メルヒエンの「半分無意識的な」伝播を促した力も自然ないし「直接の生命の源」(同)と呼ぶことができます。自然の花や葉を今ある形や色に成長させたのが「自然そのもの」(二四頁)だとすれば、植物と類比的に理解されるメルヒエンも「生命の源」から発しており、それにむやみに手を入れるべきではないことになりました。

後に起きたグリム兄弟に対する批判は、彼らには実際にはこの姿勢を貫かず、つまり伝承されたものに必要以上に手を入れ、そのさい資料選別の基準としたのは彼らの生きていた時代の価値観にすぎなかった、というものでした。しかし彼らの死後に誕生した「昔話の様式分析」や「話型分析」の研究成果によると、このよ

うな批判は行き過ぎでした。つまり、昔話の「語り」と「話型」には一定の法則性ないし傾向があり、その視点からグリム兄弟の仕事を取り返ると、彼らは、まだこの理論的研究の成果を知らなかったにもかかわらず、直観的かつ経験的にその内容を把握していたのです。彼らは、資料の編集の際にそれらの法則性ないし傾向を踏まえて作業していたことが確認されています。したがってKHMがあたかもすべてがグリム兄弟の恣意的作業の結果にすぎないかのごとく語る議論には、慎重に対応する必要があります。

いずれにせよグリム兄弟は、メルヒエンの背後にそれを生み出す無意識的なエネルギーがあることを確信しており、「メルヒエンと宗教教育」の関係を問う者にとつて、そのエネルギーとはいったい何なのかということが最終的に問題になります。

もうひとつ気になるのは、第三章に収められたKHM200「黄金の鍵」の訳文の引用です。これは、カッセルで近所のハッセンブルーク家の長女、マリーから聞いた話で、一八一五年版（初版）以来、常に第二巻の末尾におかれたものです。これも転載しておきますので、ゆつくり読んでみてください。グリム兄弟はこの話から何を聞き取って欲しかったのでしょうか。

#### 黄金の鍵

ある冬のこと、雪が深くつもった日に、ひとりのまっすい男の

子が、そりをひいて薪ひろいに出かけました。薪をひろい集めて、そりにつきました。あんまり寒かったので、火をたいて、すこしあたたまるうと思いました。深い雪をかいて、やっと地面が出てくると、そこに小さな黄金の鍵がありました。

男の子は、鍵があるなら、きつと鍵穴もあるにちがいないと思いい、もつと地面をほって見ました。すると土のなかから小さな鉄の箱が出てきました。男の子は、（この鍵があうといいな。箱の中にはきつとすばらしいものが入っているにちがいないぞ）と思いました。男の子は鍵穴をさがしてみましたが、どこにもありません。

ようやくみつけた鍵穴は、人の目につかないようなとても小さな穴でした。男の子は鍵穴に黄金の鍵をさしてみました。鍵はうまくあいました。一回まわしてみました。

男の子が鍵をもう一回まわしてふたをあけるまで、わたしたちは待たなくてはなりません。そうすれば、どんなすばらしいものが中に入っているか、わかるでしょう。（四五頁）

一九七〇年代の初頭にグリム研究の新たな地平を切り開いたハインツ・レレケ (Heinz Rilleke) —— 彼は、グリム兄弟のオリジナルな手書きの原稿、断片、手紙にまで遡って研究し、KHMの成立に関する従来の諸定説を覆した—— は、この話についてこ

う語っています。「メルヒエンという宝物の秘密は汲めども尽きないものである。そして、メルヒエンの意味は一つだけに限られるものではなく、全く開かれたものである」（四六頁）と。これに対し小澤は「それもいいでしょう。わたしはこう読み解きます。「この本をここまで読んできた人は、今度は自分で鍵をまわしてふたをあげ、メルヒエンの世界にどんどんふみ入ってください」（同）と述べています。

「黄金の鍵」を末尾においたグリム兄弟の意図は、たしかに二人が解釈するように、最後は自分で鍵を回し、鉄の箱を開けて欲しいということでしょう。しかしそもそもこの「黄金の鍵」とは何を指すのでしょうか。そしてまた「鉄の箱」とは何を指すのでしょうか。この「金」と「鉄」の対比は何を意味するのでしょうか。いろいろと疑問が湧いてきます。

第四章「グリム童話の風景」はKHMの挿絵の歴史を紹介しています。KHMに挿絵が入ったのは一八二五年に出版された選集「小さな版」からであり、それは、弟ルードヴィヒ・エミール・グリムによる七枚の銅版画でした。たしかに一八一九年の第二版の第一巻と第二巻の巻頭には、弟ルードヴィヒによる口絵が付けられています。しかしグリム兄弟が自から手がけた最後の版つまり一八五七年版にも、この二枚の口絵が収められているだけです。その第一巻の口絵は「兄と弟」(KHM II)の絵であり、第二巻

の口絵は語り手「ドロテア・フィーマン」の肖像画でした。なお、五十話から成る「小さな版」の刊行は、クルックシャンクの挿絵付きの英語版の売れ行きが好調だったことに刺激されたものでした。

その後、KHMのために多くの挿絵が書かれましたが、小澤が高く評価しているのはオットー・ウベローデ（一八六七—一九二二）という画家の挿絵です。彼はマールブルク大学法学部教授の一人息子として生まれ、ミュンヘンのアカデミーで絵画の修業を積みました。彼は「ユーゲントシュティール（青年派様式）」（フランスで「アール・ヌーボー（新しい芸術）」と言われている芸術運動）の一角を担う画家、工芸家として活躍しており、ベルンハルト・ラウアーは彼の作品についてこう述べています。「グリム童話は、通常はいかなる地域的歴史的つながりも含有しないのであるが、挿絵画家たちはたゆむことなく、個々のグリム童話をドイツに根付かせ「郷土化」しようと試みてきた。これらの国際的な語りの素材に、まさに図像による地方的地域的つながりを獲得させることが目的だったのだ。……オットー・ウベローデは、……彼の故郷ヘッセンの風景、町並み、要塞や城そして民族衣装と結びつけていくことによって、グリム童話をすべてヘッセン的なもので包み込もうと試みた。……振動するように緩んだ印象主義的な輪郭構造が、くつきりとした輪郭の鮮明な形式を塗り替え、純粹

で単純なデッサンが、深層部まで遠近法を駆使した表現を塗り替えている」(大野寿子編『グリンムへの扉』、一一二頁以下)。

この解説においてまず留意しなければならないのは、挿絵は「郷土化」の意図と結びついているとの指摘です。その意図がどれほど明確であるのか、それは画家によって異なりますが、挿絵画家が想定する読者は明らかに同時代の一般読者です。したがって挿絵は同時代に受け入れてもらうための仕掛けであり、挿絵の歴史はKHMの受容の歴史でもあります。ここでは明らかに、耳で聞くメルヒェンではなく、目で読み、そして見るメルヒェンが前提になっています。

また、この解説の後半部は短く、これだけでその内容を捉えるのは難しいのですが、ひとつのヒントとして高橋吉文の解説を紹介しておきますので、読んでみてください。彼は、このオットー・ウペローデの挿絵についてこう述べています。彼の作品も、十九世紀後半から世紀末に西欧を襲った「ジャポニスム(日本趣味、日本の様式)」の荒波に洗われており、「二次元的平面造形にふさわしく、彼の人物たちの足元には三次元的な影が描かれなく」(同、一七〇頁)と。高橋によると、このジャポニスムは、すでに日本に流入していた三次元遠近法が日本的に換骨奪胎されたいわば「二・五次元的遠近法」(一五九)であったため、西欧における遠近法と「日本の平面性」の融合が可能になったのだそうです。そ

こにおいては「中景を逸脱させた近景遠景という歪んだ遠近法の「近大遠小」へ」(一五八)と向かう傾向が強められ、それは「十八世紀末から十九世紀前半の北斎や広重において、ほとんど決定的なもの」(一五九)になっています。小澤はこのような議論をどう考えていたのでしょうか。それについて直接的な言及はありませんが、高橋の解説によると、そもそもオットー・ウペローデの挿絵には、日本人の心性に響く「二・五次元的遠近法」が取り入れられていたこととなります。

## 第二部

第二部「メルヒェンの研究史」は「第五章・グリンム童話集のその後の生き方」、「第六章・昔話の構造」、「第七章・メルヒェンの語り口の研究」の三章から構成されています。

第五章「グリンム童話集のその後の生き方」は、まず「グリンム兄弟以後のメルヒェン研究の歴史」を簡潔に紹介し、次に、グリンム童話と日本の昔話の類似性を確かめるために、「たいこたたき(KHM 193)」と「天人女房」の比較、「コルベスさん(KHM 41)」と「猿と蟹」の比較を行い、最後に「兎と亀、駆け比べ後日譚」に言及しています。

では、その前半部の研究概略史の内容を確認しておきましょう。

それによると、グリム兄弟はメルヒエンを集めているうちに、そこにゲルマンの伝説や神話に出てくる神々やモティーフに近いものがあることに気づき、メルヒエンの起源はゲルマン神話にあるのではないかと考えるようになりました。その後、このメルヒエンの起源については、古代インド説や古代エジプト説も唱えられました。また、十九世紀末になると、「フィンランド学派」と呼ばれる人びとが現れ、彼らは、全体としてのメルヒエンではなく個々のメルヒエンの起源を探求しようとした。それは「地理的・歴史的研究法」と呼ばれています。これは「研究対象とする特定の昔話について、歴史的文献を可能な限り集め、一方では、現在の調査で集められた資料をできる限り集めて、それを地図上に並べて分布を確かめる。そうやってその昔話の原型と原郷土を推定していく方法です。資料蒐集、分析、推論など、大規模な労力と時間の必要な方法ですが、これによって昔話の研究は本格的な学問になり、いくつもの特定話型の原型と原郷土が推定されてきました」(六一頁)。言い換えれば「この研究は、それぞれの民間伝承の原型は何か、発生地はどこか、発生した時代はいつか、どのような伝播経路だったか、いずれの系譜の伝承か、類話間でどのような相互関係にあるかを問う研究方法」(ハンス・イエルク・ウター著『国際昔話型カタログ』、加藤耕義訳、小澤俊夫、日本語版監修、小澤昔ばなし研究所、二二六三頁)です。その成果

は、まず、フィンランドのメルヒエンに特化したアンティ・アールネ(Antti Aarne)の『メルヒエンの型のカタログ』(一九一〇年)として、次に、それにアメリカのステイス・トムソン(Stith Thompson)が新しい研究成果を加えて充実させたアールネ／トムソン『昔話の話型』(一九六一年——ATあるいはAaTと略記)として、さらにドイツのハンス・イエルク・ウターがその後の研究成果を盛り込んだアールネ／トムソン／ウター『国際昔話型カタログ』(二〇〇四年——ATUと略記)としてまとめられています。

これら三つのカタログの分類法は少しずつちがっています。例えばアールネは、I動物昔話、II本格昔話、A魔法昔話、B聖者伝的昔話、C小説的昔話、D愚かな悪魔(巨人)の昔話、III笑話、に分類し、トムソンは、I動物昔話、II本格昔話、A魔法昔話、B宗教的昔話、Cノヴェラ(伝奇的説話)、D愚かな鬼の昔話、III小説と笑話、IV形式譚、V分類できない説話、に分類しています。ウターになると、大項目による分類をやめ、動物昔話、魔法昔話、宗教的説話、現実的説話(ノヴェラ)、愚かな鬼(巨人、悪魔)の話、笑話と小説、形式譚、に分類されています。なお日本の昔話の話型分類については、ハンス・イエルク・ウター著『国際昔話型カタログ』の二二六六頁以下に、柳田国男、関敬吾、池田弘子、稲田浩二／小澤俊夫、の分類が紹介されていますので、



それらを参照してください。

第五章の後半は、ATU 400「いなくなった妻を捜す夫」に分類されている「たいこたたき (KHM 193)」と日本の昔話の「天人女房」を具体的に比較し、その類似性を確認しています。ATUの「類話(〜人の類話)」の項目にはたしかに「日本」の国名が入っています。それに続く「コルベスさん (KHM 41)」と「猿と蟹」の比較では、「コルベスさん」と「猿と蟹」の後半部がよく似ていることが指摘され、本来「コルベスさん」にも「猿と蟹」の前半部に相当する話があったのではないかと、の仮説が提示されています。この仮説により、なぜ動物たちがみなでコルベス征伐に出かけたのという謎が解けるといえるのです。しかも小澤によると、この仮説を生み出した「猿と蟹」の前半部には、日本の昔話の特色がよく表れています。それは、自然現象や動物の行動をよく観察し、それを昔話のモチーフとして取り入れているという特色です。つまりこの話のなかで、猿が柿の木に登り、よく実った柿を選んで食べるのは実際に見かけられる光景であり、その間に、ときどき柿を下になげつけるのだそうです。そして最後に、「日本人が自然の中にどっぷり浸かって暮らしてきた様子」がよく分かる例として取り上げられているのが、「兎と亀、駆け比べ後日譚」です。そこでは、西側にある高い山の頂上に、朝日が最初に当る現象が、話の中心モチーフになっています。

第六章「昔話の構造」は、一九二八年、ソ連のウラジーミル・

プロップの研究(アフナーシエフの『ロシア昔話集』)のなかの「魔法昔話」百話を「話の構造」という視点から分析した研究から始まった「構造主義」の考え方と、それに基づく具体的分析を紹介しています。それは、「話の各部分が、その話全体に対してどのような機能をもっているか」という観点から分析する方法です。プロップは、アフナーシエフの「魔法昔話」百話を分析した結果、ストーリーが違い、主人公が違っても、すべての魔法昔話は三二個の機能で構成されていることを突き止めました。一九五八年にこの研究がイタリア語、フランス語、ドイツ語に翻訳されると、西ヨーロッパ、アメリカの研究者は大きな衝撃を受けました。そしてこの研究に刺激されて、一九六四年、アメリカのアラン・ダンダスは、北米インディアンの民話を構造という観点から分析・整理した『民話の構造』を発表しました。小澤は、ダンダスの分析法はプロップの分析法よりも実用的であると考えています。ダンダスは、プロップが「機能」と呼んだものを「モチーフ素」と呼んでいます。彼の分析によると、北米インディアンの民話の基本的な枠となっている「モチーフ素」は「欠乏と欠乏の解消」であり、そしてこの一対のモチーフ素の間に、対になった三組のモチーフ素が現れます。それは、「課題(または試練)」と課題の達成、「禁止と違反」、「欺瞞と成功」です。

北米インディアンの民話は、この合計八つのモティーフ素できており、そしてその終わりに「結果と、それからの脱出の試み」というモティーフ素がついています。

次に、小澤はKHM 24の「ホレばあさん」をこの方法で分析し、その有効性を確認しています。ただしこの話の場合には、「禁止と違反」および「欺瞞と成功」のモティーフ素はありません。また小澤は、ダンダスが発見した合計十個のモティーフ素に「出発と帰還」を加えることを提唱しています。例えば小澤は、日本の昔話「舌切り雀」をこの方法で分析し、おじいさんの話の段階では「欠乏―出発―課題―達成―帰宅―欠乏の解消」というモティーフ素が現れることを確認し、おばあさんが、おじいさんの小さなつづらに満足せず出かけていく場面をダンダンスのいう「結果からの脱出の試み」とみなしています。したがってモティーフ素から見ると、北米のインディアンの民話と「ホレばあさん」と「舌切り雀」は同じ構造をもっていることとなります。

第七章「メルヒエンの語り口の研究」は、メルヒエンの表現様式の法則を明らかにしたあのスイスの文芸学者マックス・リュエティの研究を紹介しています。その内容については、すでに前項でとりあげましたので、ここでは、彼がKHM 21「灰かぶり」の「文法の解説」において実際に用いている用語を挙げておきます。

その意味が分かりにくい時には、あわてず前項に戻って、ゆっくり味わってみてください。「一対一の法則」、「言葉で言われたことが、出来事として繰り返えされる」、「一次元性」、「平面性」、「抽象の様式」、「孤立性と普遍的結合の可能性」、「純化と含世界性」、「三、七、九、十二は、メルヒエンの好む数字」、「極端を好む ↓ 原色を好む、硬質のものを好む、完全性を好む、精密さを好む ↓ 輪郭のくつきりした話」、「同じ場面は同じ言葉で繰り返す」、「メルヒエンの登場人物は、詮索したり、悩んだりする内面をもたない、つまり内面をもたない図形」、「鳥は死者の靈魂の化身」、「顔ではなく外観（服装）で見分ける」、「三回繰り返す時は、三回目が一番重要、言葉の数も三回目が一番多い」、「痛さは問題にならない、切り紙細工のように切り落とす」、「感情移入を行わず、主人公とその主たる相手を中心にストーリーが進む」、「左右対称を好む、幾何学的場面を好む」、「メルヒエンでは、主人公の命を奪ったり、狙ったりした者は、最後には抹殺されなければならない、というのが原則」、「残酷なことも、リアルには語らないというのがメルヒエンの文体の特徴」。

### 第三部

第三部「グリム童話と日本昔話の比較」は「第八章・日本昔話の動物、グリム童話の動物」、「第九章・グリム童話の森、日本昔

話の山」、「第十章・上向きの履歴書と循環構造」の三章から構成されています。

「第八章・日本昔話の動物、グリム童話の動物」は、その表題が示すように、前半部で日本昔話を、そして後半部でグリム童話を扱っています。六六頁にわたる論考をここで丁寧に紹介することはできませんが、それを読み解くいくつかのヒントを挙げておきます。そのひとつは、マックス・リュティが「一次元性」と呼んだ、彼岸の世界と此岸の世界の連続性の問題です。メルヒエンであるかぎり、そこには一次元性が認められるのですが、小澤も日本宗教学の常識に従ってこう考えています。つまり日本昔話は「自然信仰が強く残っている日本の民衆文化」（二〇一頁）を背景としているのに対し、グリム童話は「キリスト教文化」を背景としている、と。そのため前者においては「自由自在な変身」の話が出てきますが、それは「魔法」を必要としません。ところが後者においては、自然神を否定するキリスト教の影響で、「変身」はその「否定的な自然の力」つまり魔法によって引き起こされます。日本の化け物は、「人間と同じ世界にいるが古くなったために、または死んだために」（一六七頁）その体から抜け出してきた霊にすぎず、魔法をかけられて動物になった人間（例えば KHM1）かえるの王さま」を参照）と異なり、自然のなかから人間の日常生活

界に近づいてきます。日本人は動物を身近に感じており、それは日本昔話の中で動物に対する信頼感として現れています。なお小澤によると、自然の動物（「自然動物」）が妖怪的な物語動物に変容するのは、何かが欠如した「真空の空間と時間」（一九五頁）が出現するときですが、そこに魔法使いは登場しません。またグリム童話には、自然動物や物語動物と異なる「擬人化された動物」（KHM 5「おおかみと七ひきの子ヤギ」、KHM 27「ブレーメンの音楽隊」）が登場します。

ここで、グリム童話における変身と日本昔話における変身の違いを強調するあまり、グリム童話にみられる変身の多様性を見逃してしまう危険性を避けるため、ひとつの論考を紹介しておきます。それは、溝井裕一「メルヒエンと伝説、その驚きの世界——変身物語を中心に」（大野寿子編『の扉』、一八一—二〇九頁）です。この論考は、「はじめに」、「一 メルヒエンと伝説の違い」、「二 メルヒエンと伝説におけるモティーフ」、「三 ヨーロッパにおける変身観の移り変わり」、そして「おわりに」から構成されています。第一節は、「メルヒエンはより詩的『文学的』であり、伝説はより歴史的存在」とのヤーコプ・グリムの言葉を手掛かりに、「白雪姫」と「ハーメルンの子どもたち」を用いて、両者の違いについて論じています。第二節は、まずメルヒエンにおける変身の内容を明らかにするために、KHMに収められた「人に関

する」四一話の変身譚の「変身の過程」と「変身のきっかけ」を明らかにし、次にグリム伝説集には変身譚が少ない(一二)ので、これとグレッセが編集した伝説集の変身譚(四二)を合わせて、同じように「変身の過程」と「変身のきっかけ」を分析していません。KHMにおいては、変身譚四一のうち一三が魔女の魔法(呪い)によるものですが、主人公がごく自然に変身する話も少なくありません。他方、グリム伝説集とグレッセ伝説集の変身譚は、その八割が「神と悪魔の二項対立」のなかで語られています。これについて溝井はこう述べています。「こうした変身の描写は、中世(五―十五世紀)から近世(十六―十八世紀)にかけてのヨーロッパ人の世界観(自然観)を濃厚に反映させたものであった。つまり、メルヒエンがしばしば古い変身観をもつのに対し、伝説はより新しい時代の変身観をもつといえるだろう」(一九九頁)と。第三節は、古代ギリシャ、古代ローマ、ケルト圏、そしてゲルマン圏においては、魔法や神罰による変身譚だけでなく「自然な変身譚」も見られることを指摘し、次に、そこにキリスト教が伝わってきたときに生じた摩擦と習合について論じています。

これらの議論を溝井は自らこうまとめています。「キリスト教化される以前、あるいはキリスト教化された後もしばらくは、古い神々や特定の人々による変身ばかりか、自然な変身すら起こりうるとされていた。しかし、本物の変身を引き起こすことができ

るのは、キリスト教の神だけであり、それ以外の変身は、ただのみせかけにすぎないという意見が登場した。そして、そうした「見せかけの変身」は、悪魔や、悪魔と契約した魔法使い・魔女・人狼がおこなうという見方が、支配的になっていった。「ただ、ここで忘れてならないのは、キリスト教が見せかけの変身の可能性を認めた結果、魔女や人狼は、少なくとも外見だけ変えることができる」と認識されてしまったことである(そしてそれができるといっただけで、民衆にとっては十分であった)。キリスト教はある意味で、変身に対する信仰を存続させてしまった。「いずれにせよ、このプロセスにおいて、メルヒエンの変身と伝説の変身のあいだに、大きな溝が開いていった。メルヒエンは、神や魔法による変身をとりこみつつも、太古の自然観にもとづく「自然な変身」も存続させた。「これに對し、伝説は「本当にあつたこと」を語ろうとするため、新しい変身観に適合していかなければならなかつた。だからこそ、十九世紀になつてグリムやグレッセが伝説を収集したとき、神か悪魔に関わる変身譚が、大半を占めることになつたのである」。「メルヒエンは様々な時代の要素を、みずからの体内にとり込みながらも、古い世界観や自然観を捨てることなく、おおらかに呼吸している。これに對し、伝説は新しい変化により敏感に反応する」。

「第九章・グリム童話の森、日本昔話の山」の論考の展開は、「第八章」の「日本昔話↓グリム童話」の順序と異なり、「グリム童話↓日本昔話」の順序になっています。「第三部」の表題が「グリム童話と日本昔話の比較」となっていることから考えると、第九章の順序の方が自然な感じがします。

当初、この違いは、配当ページ数の差によるものではないかと単純に考えていました。しかし、全体を読み進むと、第八章の時点で、著者の主な関心はすでに「日本昔話」の分析にあり、それがこのような順序の違いに影響しているのかもしれない。というのは、本書の「あとがきにかえて」のなかで著者は「本書では、いままでやったことのない方法を試みました」（二八二頁）と明言し、「日本昔話とグリム童話は、一見、全く別物に見えます。けれども、日本人が今でも底流として持っている自然信仰とキリスト教信仰との違いを念頭に置いて読み解くと、案外同じ話なのだということがわかってきたのです」（二八三頁）と述べているからです。しかも「日本昔話にしみ込んでいる自然信仰由来の発想」（同）によって、「現代日本のかかえる問題点を考えるヒントを得られると思います」（二七九頁）と語っているからです。この提言は、間接的に「魔女という概念を作り上げてきた考え方」つまり「キリスト教の自然への考え方」に対する批判を含んでいます。しかしながら前項の最後に紹介した溝井の論考などを念頭

に置くと、もう少し丁寧な議論が必要であることはたしかです。KHMを一括して論ずることには、やはりその多様性を見失う危険が潜んでいます。

いずれにせよ、少し結論を急ぎすぎたようです。もう一度、第九章の内容に戻って考えてみましょう。小澤によると、KHM第七版の全二百話のうち七二話において森への言及がみられ、そのうちこの森と対照をなす町が出てくるのは十五話だけです。その場合、町は、広い世間を旅する者が何らかの課題を引き受けたり、試練を課される場所になっています。他方、森は、主人公が何らかの課題を背負ってその解決のために行くところ、その解決のための旅路の途中で通過するところ、追われていくところ、あるいは迷い込むところとなっています。小澤はこのKHMのなかから「ヘンゼルとグレーテル」と「マリアの子」の話を選び出し、さらに後者を日本昔話の「みるなのくら」と比べて、こう述べています。「みるなのくら」では、男は鳥に誘われて山の中へ入って行きます。それに対して、「マリアの子」では、マリアが天国へ連れて行ってくれるのです。日本の昔話が自然と密着していることがはっきりわかるし、グリム童話がキリスト教世界の話であることがわかります。自然の力をマリアの力にしなければならぬのです。出来事は同じなのに、登場者の設定を、日本では自然

の中の動物にし、グリム童話ではマリアとしているわけです」(二五一頁)。「結末では、男が約束を破ったために、むすめは「あなたに助けられたうぐいすです」と言い残して去ります。人間は自然に溶け込んでいながら、一旦自然との約束に違反すると、自然に突き放されてしまいます。それは自然の厳しい掟です。そしてまた一からやりなおしなのです。この点は「つる女房」などでも同じです」(二五七頁)。「グリム童話の森も、日本昔話の山も、常に恵みの面と恐ろしい面を持っています。これを両義性と言います。その表れ方が、キリスト教の世界と、自然信仰の強い日本とは異なるわけです。この点に注目して両方を読むと、いろいろな発見があるでしょう」(同)。

以上の結論は、一見もつともらしく、二項対立的に表現されているため受け入れやすいかもしれませんが。しかしそもそも KHM のなかから「ヘンゼルとグレーテル」と「マリアの子」を選び出し、議論を進めれば、グリム童話はキリスト教世界の話であるという結論がでるのは当然のことです。それらはたしかにキリスト教世界の影響が強く表れている話だからです。しかし KHM が出版されたとき、キリスト教世界の人々は、これでは不十分であると批判し、グリム兄弟はそれに答えて第二版に「子どものための聖人伝」をけ加えたこと、さらに宗教の歴史は「習合」の歴史であることを思い起こすならば、グリム童話はキリスト教

世界の話のように見えて、実は、それ以前の世界観を含んでいると考える方がよいのではないのでしょうか。この森については、大野寿子著『黒い森のグリム』(郁文堂、二〇一〇)なども参照する必要があります。キリスト教世界から見ると、グリム童話にはむしろ「非キリスト教的な発想」がたくさん含まれているのです。それゆえ「メルヒェンと宗教教育」の関係について論ずる必要性がでてくるのです。

「第一〇章 上向きの履歴書と循環構造」は、マックス・リュティエが KHM I「かえるの王様」[KHM 136]「鉄のハンス」[KHM 193]「いたたき」などの主人公が、貧しい状態からいろいろな経緯をへて幸福な状態(身の安全、富の獲得、結婚)に至る「救済譚」に付した名称を手掛かりに、グリム童話と日本昔話の比較を行っています。例えば「つる女房」の話は、男が「パートナーのいな状態」(欠如)から始まり、最終的に男が再びひとりになって終わります。それゆえこれは欠如の状態つまり冒頭の状態に戻ったとみなすことができ、このように話の発端部と終結部で主人公が同じく孤立状態にあり、したがって主人公がそのまま次の話の主人公になりうる構造をもつ話を、小澤は「循環型の話」と呼んでいます。しかも小澤はこのような「循環型」が生まれた背景を、因果応報的な靈魂の転生という思想よりも、日本人の稲作を中心

とした農業生活にみえています。そして最後に、この「循環型」が生み出す危険性と、それに対応した昔話を挙げています。つまりその危険性とは、一度は約束を破っても、また妻になってくれる動物が現れるという「男の甘え」です。それゆえたとえは「つるの恩返し」という話は「つるとの約束を破った男の話」あるいは「つるの恩を裏切った男の話」と呼ぶべきです。そして日本昔話には、この甘えを断ち切る話も含まれています。例えば、それは「猿婿」の話です。このような異類婚姻譚の「循環型」で、しかも人間が娘の場合には、娘は「自分の意志で動物婿を排除して、ひとりになっています。つまり決着をつけて終わっています」(二七六頁)。

## (2) 竹原威滋

次に紹介するのは、竹原威滋<sup>なはら</sup>著『グリム童話と近代メルヒェン』(三弥井書店、二〇〇八年)です。これも二八一頁もある大著なのでその詳細な紹介は別の機会に譲るほかありませんが、その構成はそのまま著者の基本的関心を示しています。それは、序章・時代の変遷と文芸——口承文芸(音声による文芸)、書承文芸(文字による文芸)、電網文芸(インターネットによる文芸)に続く、次の四章と終章から構成されています。つまり、第一章・グリム童話と口承メルヒェン、その語りの魅力——「蛙の王様」と「三

本の金髪のあるお姫さま」をめぐって——、第二章・グリム童話とヨーロッパの民間伝承——「いばら姫」と「白雪姫」をめぐって——、第三章・グリム伝説と民間伝承の東西交流——「橋の上の宝の夢」と「味噌買い橋」をめぐって——、第四章・グリム童話と民間伝承の東西交流——「小びとの贈り物」と「瘤取り爺さん」をめぐって——、終章・伝承文芸と近代メルヒェン、という構成に成っています。

竹原は本書の内容を「グリム童話を世界の民間伝承のなかで捉え直した比較説話学の研究成果」(二三頁)と説明しており、第一章・第二節では、「蛙の王様」(KHM 1)の版によって異なる文体の変遷から、グリム童話に組み込まれている「聞くメルヒェン」のもつ口承性、「読むメルヒェン」の書承性(文芸性)、「近代ヨーロッパ・メルヒェン」のもつ時代性」を明らかにしようとしています。そして続く第三節では、伝説「かもしか撃ち」(DS 312)とメルヒェン「三本の金髪のあるお姫さま」(ドイツ伝承のメルヒェン)を取り上げて、伝説とメルヒェンの相違に言及しています。それは、あのマックス・リュティの様式論を前提とした分析になっています。

ここで改めてリュティの様式論の内容を思い起こすために、竹原が挙げている「小見出し」の部分を引用しておきましょう。これまでの紹介から、おおよその内容がみえてくるはずですが、



「主人公と小びとの関係——伝説は二元性／メルヒエンは一元性」、「語りの目的——伝説は聖なる世界との出会いの報告／メルヒエンは主人公の運命の行く末への関心」、「様式の違い——伝説は「漠・軟・暗」／メルヒエンは「確・固・明」、「時間の扱い方——伝説はクロノス（過ぎ去る時間）／メルヒエンはカイロス（内的な時間）」、「描写法の違い——伝説は「写実的な絵」／メルヒエンは「ぬり絵」、「人物・事物の相互関係——伝説は有機的／メルヒエンは孤立的」、「現実との距離——伝説は現実に近い／メルヒエンは現実を昇華」、「贈り物の機能——伝説は本来的機能／メルヒエンは奇想天外な機能」。

以上の対比に関する説明のなかには、例えば次のような興味深い指摘もみられます。

「時間の扱い方で面白い事例は、浦島太郎の物語である。浦島は竜宮城、つまり永遠の世界（カイロス）にいたときは齢を重ねず、歳をとらないが、地上に戻ると、玉手箱を開いて、現実の時間（クロノス）を取り戻し、一気に白髪の老人になるのである」（五二頁）。

「メルヒエンにおいては、人物・事物・エピソードなどすべてのものが孤立している。孤立しているがゆえに、また逆に何とも自由に結びつくことができるのである。お姫さまが子豚をほし

がる場面と次に述べる豚飼いの少年の謎を解く場面は一見したところ確かに孤立しているが、逆に目に見えない糸によってしっかりと結ばれているのである。その見えない糸とは主人公中心の話の筋なのである。この意味においてリユティは、メルヒエンには「孤立作用」と「潜在的な万物の結合性」があると唱える。これが近代メルヒエンの秘められた語りの奥義である」（五七頁以下）。

「メルヒエンではどんな事物もすべて枠組みを与えるだけで、あとは聞き手の想像に委ねる。その枠組みのなかにどんな色を塗って修飾するかは聞き手側の仕事である。別の言葉で言えば、メルヒエンに耳を傾ける人は、無意識に自分の心をその話の中に投影できるのである。聞き手は、自分の体験に応じて、メルヘンを聞きながら創造的な活動をしている」（六六頁）。

「伝説においては詳しい現実味のある描写で語り手の体験が報告されるが、メルヒエンにおいては現実を昇華して、枠組みを与えるだけの簡潔な描写によって個々の聞き手に体験の場を提供する。ここにメルヘンの象徴文学としての性格が読み取れる」（六七頁）。

ここに引用した文章は、いずれも、伝説とメルヒエンにみられる文体様式の違いを説明したのですが、そもそもどうしてこのような二つの表現様式が生まれたのでしょうか。これについて竹

原は、第四節においてこう述べています。

「人間というものは、現実の社会と深くつながっているが、いつも危険にさらされており、いざという時は、独力で外界に立ち向かわなくてはならない不幸な存在である。また、一方、人間は、社会から孤立しているが、いざという時は、逆に色々な社会の諸力と結びつき、援助を得て、危険なものを克服することができ幸せな存在でもある。人間は少なくとも、そういう二つの存在のあり方を持っている。この二つのあり方が、伝説とメルヒエンという語りの二つの様式を生むと言って過言ではないであろう」（七七頁）と。

この説明は、一見、なるほどと思われませんが、その意味内容が必ずしもはつきりしません。というのは、誰もが経験する二つの側面つまり人生における「幸・不幸」と、ここで問題になっている「伝説」と「メルヒエン」の違いがどのような関係にあるのか、明示されていないからです。

第二章「グリム童話とヨーロッパの民間伝承」は、グリム童話に収められた「いばら姫」と「白雪姫」に焦点を絞り、それらの説話の背後に「ヨーロッパ共通の民間伝承」があることを指摘し

ています。そしてそれらの類話の比較研究から、この民間伝承の内容が実に多種多様であること、グリム童話は、それらの民間伝承のなかのひとつの系譜を採用しているにすぎないことが明らかになります。その結びの言葉は衝撃的です。彼はこう断言します。「グリム兄弟は、そのような「何でもあり」の伝承文化財の中から用意周到に取捨選択して、近代国家の倫理観・家庭観にふさわしいメルヒエンの「定番」を形成したといえるだろう」（一四〇頁）と。この結論は、グリム童話の「定番」に親しんできた人びとに、一瞬、その「親しみ・愛着」を完全に否定するかのような印象を与えるかもしれません。しかしながら、この結論に至る分析作業を丁寧と跡づけるならば、もう少し違った思いが生まれるかもしれません。それは膨大な時間と労力を必要とする作業であり、その成果をまとめた「いばら姫の諸伝承のモチーフ対照表」を読むならば、むしろある種の爽快感を覚えるはずです。例えば「いばら姫」の場合、その類話——グリム（独）、ペロー（仏）、オーノワ（仏）、バジール（伊）、ペルスフォレ（仏）——の内容が、「王女の名」、「王女誕生の預言」、「誕生宴招待客」、「預言——呪いの発話者、呪いの理由、招かれない理由、呪いの内容、呪いの軽減、この軽減の発話者」、「預言の回避の試み」、「預言の成就——その内容、その場所、その状況」、「眠っている間の出来事」、「目覚めの原因」、「妻子殺害の試み——対象者、その命令者」、「殺

害の回避——その内容、その実行者、「結末」の項目にしたがつて詳細に分析されています。

第四節「いばら姫」の書承説話では、この対照表を用いて、「マリ嬢の語るグリム童話「いばら姫」のルーツはペローの「眠れる美女」とオーノワの「森の雌鹿」(一〇八頁)である、との結論が提示されています。

第五節「いばら姫」の口承説話では、「フランスの民話版「いばら姫」——いばら姫・王子結婚型」、「オーストリア民話版「いばら姫」——いばら姫・王子結婚型」、そして「シチリア島の「美しいアンナの話」——白雪姫・王子秘密婚型」が取り上げられています。竹原は、これらの類話の比較研究から、「いばら姫」と「白雪姫」はその「モチーフ構成上、親密な関係にある」(一一七頁)ので、ヨーロッパの類話を比較検討する際には、「いばら姫」と「白雪姫」を統合して、「眠り姫」話型群として考察することが望ましいとの結論を出しています。なお、この「眠り姫」の類話は、その結婚形態から整理すると、次のようになります。「いばら姫・王子結婚型(グリム)」、「白雪姫・王子結婚型(グリム)」、「いばら姫・王子秘密婚型(ペロー)」、「いばら姫・王不倫レイプ型(バジール)」、「白雪姫・王子秘密婚型(シチリア島)」。

第六節「眠り姫」話型群は、カルヴィーノの「眠れる美女と子供たち」——いばら姫・王子秘密婚型、民間伝承における「白

雪姫」、ジェイコブズの「金の木と銀の木」——白雪姫・王子結婚型、キャノン「アイルランドの輝く星」——白雪姫・王子重婚解消型、スイス民話「まま娘」——白雪姫・姫非婚型、を取り上げて、比較分析しています。

第七節「眠り姫」の多様な結婚形態では、この六節の内容にいくつかの近代メルヒェンが加えられ、それらは「眠り姫」話型群における姫の結婚形態(一三二頁以下)という一覧表にまとめられています。そしてこの一覧表から見えてくるのは、「眠り姫」の結婚の形態に、次のような諸型があることです。つまり、①いばら姫・王不倫レイプ型(伊・バジール/1636——ラテン系)、②いばら姫・王子秘密婚型(仏・ペロー/1697——ラテン系)、③白雪姫・王子秘密婚型(伊・シチリア/1870——ラテン系)、④いばら姫・王子秘密婚レイプ型(伊・カラブリア/1896——ラテン系)、⑤白雪姫・王子重婚型(スコットランド/1892——ケルト系)、⑥白雪姫・王子重婚解消型(アイルランド/1935——ケルト系)、⑦いばら姫・王子結婚型(独・グリム/1812-57——ゲルマン系)、⑧白雪姫・王子結婚型(独・グリム/1812-57——ゲルマン系)、⑨白雪姫・姫非婚型(スイス/1901——ロマンス系)、の九つがそれです。

竹原はこの多様な結婚類型の存在を明らかにしたうえで、グリム童話の編集に現れた兄弟の意図を次のようにまとめています。

「カルヴァン派のキリスト教徒であったグリム兄弟は、童話集を編むことによって近代市民社会にふさわしい倫理観、家庭像を提供しようとした。グリム兄弟がメルヒェンを編纂した時代は、中世の強大な帝国が崩壊し、近代国民国家の成立の機運が出来つつある時代であり、どのヨーロッパの地域においても、自分たち民族の固有の文化に目を向け始めていた。また、徐々に市場経済が発達しつつあり、産業革命の進展に伴い、生産の場と消費の場の分離の萌芽が見られ、家庭のあり方も変化しつつあった。そのような時代を先取りした形でグリム兄弟は、「子ども」と「家庭」のためのメルヒェン集を編纂したのである。グリム兄弟は、自ら集めたメルヒェンに、近代国民国家にふさわしいモラルを織り込み、新しい家庭観を刷り込んだのである」（二三三頁以下）。

つまり、「男は外で働き、女は家庭を守り、子どもを育てる。家父長制度のもと、一夫一婦制がたてまえ、不倫は許されず、特に女性は貞淑であらねばならず」（同）、「メルヒェン・イコール・ハッピーエンド」という近代のメルヒェンの「定式」は、このようにしてグリム兄弟が生きた「近代」と言う時代がうみだした」（同）ものにすぎない、ということになります。なお竹原は、二十世紀後半および二十一世紀に生きる現代人には、あの⑨番目の非婚型の話にも意味があるのではないかと問いかけています。

いずれにせよ、ヨーロッパ全体の民間伝承のなかで考察すると、「眠り姫話型群」の主要な関心は、「眠りから覚めて幸せな結婚に至る話」ではなく、「男女の抜き差しならぬ三角関係の解決」にあったのであり、もしこれが主要なモチーフであるとすれば、その起源はすでにギリシャ神話や北欧神話に遡ることになります。

第三章「グリムの伝説と民間伝承の東西交流」は、「橋の上の宝の夢 (DS 212)」と「味噌買い橋 (AT 1645)」の類話をその収集地域とその内容から整理し、それらの起源について次のような仮説を提示しています。つまり、「その起源は、橋の代わりにモスクの登場するアラビア系の話である。一方、この伝承は、いわゆる「国際的に伝播する伝説」として、ヨーロッパの伝承が翻案を通じて日本でも口承の伝承として民間に定着するに至った」（二八四頁）と。そしてこの広がり背後には「何かおもしろい説話があると、自分たちの民族の話として語りたいたいという「国民意識」(同)が働いているのではないかと述べています。

竹原はこの結論を導くために、ドイツの五つの伝説、チェコ、オランダ、イギリス、アラビア、ユダヤ、中東、ベルシャ、トルコ、マケドニア、そして日本の、各一話の内容を丁寧に跡づけ、その成果をいつものように「宝は我が家に」(AT 1645)＝「味噌買い橋」類話対照表にまとめています。

このような分析は、一旦その結論を知ってしまったえば、もはやそれほど驚くべきものではないかもしれませんが、この対照表を作成するまでの過程を想像するならば、その地道な作業と努力に頭を下げずにいられません。

第四章「グリム童話と民間伝承の東西交流」の分析も、これまでの三章と同じくグリム童話からある説話を選び、その類話でさるかぎり収集してその伝播範囲を確認し、さらにその内容から類話間の伝播関係を類推するという方法に従っています。著者が立っているのは「グリム童話を文学的な文献資料としてみるだけでなく、太古から世界に伝承されてきたフォークロア（民間伝承）の一環としてみる立場」（同）であり、それは広い意味での文学と民俗学の学際的研究、つまり比較説話学ないし比較民話学です。ここで取り上げられている説話は「小びとの贈り物」（KHM 182）と「瘤取り爺さん」（AT 503）であり、その研究成果はこうまとめられています。

「日本の昔話として一般に知られている「瘤取り爺さん」がヨーロッパでは「小人の贈り物」という話として伝播している。ユーラシアの両極になぜこのような民間伝承が存在するのか、実に不思議なことである。

この話は、民間伝承資料を調査した結果、ヨーロッパ、中近東、中国、日本と広く分布していることが明らかになった。ヨーロッパやアラブ世界では、背中に瘤のある男が登場し、東アジアでは頬か頰か首筋に瘤のある男になっている。しかも、瘤をとつてくれる山の精霊も、民族によって特徴があつて興味深い。イギリスやフランスでは妖精、ドイツでは小びと、南欧では魔女、北欧では幽霊床屋になつている。グリムの話に登場する「髪を剃る老人」の姿には北欧系の伝承の影響が認められる。また、インドでは天界の舞姫、中国では仙人、蒙古では竜王の家来の鬼、朝鮮では独脚鬼（トケビ）、もちろん日本では鬼か天狗が登場する。この話は、東西どちらから伝播したか定かではないが、シルクロードをたどり東西の伝播をつなぐことができた」（二五〇頁）。

ではこの話からどんなメッセージが読み取られるのでしょうか。竹原によると、それは「不完全な人間が異界において神々の宴に招かれ、清められ、完全な形となり、至福の存在となる」（二三八頁）という内容です。

以上が竹原威滋著『グリム童話と近代メルヘン』の概要ですが、本項を閉じるにあたり、同じ著者の二つの論考の表題とその結論を紹介しておきましょう。いずれも、著者のいう比較説話学

ないし比較民話学の内容を知るうえできつと役立つはずです。

そのひとつは、「グリム童話と比較民話学」(大野寿子編『グリムへの扉』勉誠出版、二四三―二六七頁)の「四 世界のシンデレラ…比較研究」であり、もうひとつは、「グリム童話とカルヴァン派と近代」(グリムと民間伝承研究会／溝井裕一編『グリムと民間伝承』麻生出版、九―二九頁)です。

前者は、まず「シンデレラ」の説話がAT 150に分類されていることに着目し、まず、このAT 150の構成要素とされるモチーフの内容を「シンデレラ」の類話に当てはめて、次の三つのタイプを導き出しています。その第一は「灰かぶり姫」型、第二は「金の服、銀の服、星の服」型、そして第三は「一つ目、二つ目、三つ目」型です。第一の型に属するのは、バジールの「灰かぶり猫」、ペローの「サンドリヨン」、グリムの「灰かぶり」、韓国の「コンジ・バッジ」、日本の「糖福・米福」などです。第二の型に属するのは、ペローの「ロバと皮」、グリムの「千枚皮」、ジェイコブスの「イグサ」の頭巾、トルコの「毛皮娘」、日本の「鉢かづき」などです。第三の型に属するのは、グリムの「一つ目、二つ目、三つ目」、ベトナムの「タームとカムの物語」などです。

次に、この「シンデレラ」のルーツは中国にあり、九世紀に書かれた『西陽雜俎「ゆうようざつそ」』に出てくる「イエーシエン」

がそれであることを指摘して、「東西のシンデレラ」の特徴をこままとめています。

「西洋では三人姉妹の末娘が主人公になっている。主人公の母親がなくなると、父親は、主人公より年上の二人の連れ子をしてきた女性と結婚するのである。これに対して東洋では、継母は初婚だったので、実子は主人公より歳下になる。そして東洋では、なぜか二人姉妹である。…西洋では主人公と姉たちとは血のつながりはない。東洋の方は、いわゆる「腹違い」姉妹、父は同じで、血のつながりがあるので、継母のいじめに姉妹が協力して助け合うエピソードが語られる話も多い。

西洋の話では、舞踏会や教会で男女の出会いがあり、王子はその愛する女性の靴をもって、相手を捜しに来るのだが、東洋の話ではいずれも、こんなかわいい靴を履く女性はきつと素敵に違いないと、仲介者によって靴を譲り受ける。そして相手を探しに来る。男女の出会いより靴との出会いが先にある。西洋では個人の愛の確証に靴が用いられるが、東洋では第三者による仲介で靴を手に入れる」(二六六頁)。

最後に紹介するのは「グリム童話とカルヴァン派と近代」(グリムと民間伝承研究会／溝井裕一編『グリムと民間伝承』)です。

この論考の面白さは、「グリム童話」の編集者であるグリム兄弟たちが育った家庭的宗教的環境を明らかにし、彼らの編集作業の結果をこの視点から読み直そうとしていることにあります。竹原は、グリム兄弟の宗教的環境が「幸せハンス」(KHM 83)と「貧乏人と金持ち」(KHM 87)の編集に与えた影響を次のようにまとめています。

「幸せハンス」の話は本来、愚かな物々交換をする主人公を笑い飛ばす「笑い話」であった。しかし、民衆はやはり最後には無一文では耐えられない。やはり賭けに勝って大金持ちになって満足したのである。それでこそ貧しい庶民は本当に笑えるのである。

ところがグリム童話は、アンデルセン系の民話とは違って、賭けは許されないのである。先述したようにグリム兄弟の祖父はカルヴァン派の牧師であり、グリム兄弟は厳格なキリスト教の教えのもとで育てられた。民間伝承を素材にグリム童話が編まれる際には、カルヴァン派が生み出した倫理思想というフィルターが掛けられた。市場経済には賭けや暴利は許されないのである。……

幸せハンスは、最後に無一文になって、身軽になって、母のもとに帰る。これは一見、怠惰で快楽的な生き方と言えなくもないが、ここにはむしろ、すべて価値のある物を他人に与えて、それを損だとも思わず、身軽になったことを心から喜び、神に感謝し、

母のふとりに帰る。ここにはこの世で禁欲的に生き、天国に宝を積むという宗教的境地を暗示していないだろうか」(一九頁以下)。

「ヨーロッパの中世以来「愚かな夫婦の三つの願い」の話は人口に膾炙していた。そして一七世紀末のペローも、一九世紀のヘーベル、ジェイコプスも従来のヨーロッパの民間伝承を引き継いだタイプの話を残している。ところがグリム兄弟は、愚かな夫婦の物語だけでは飽き足りないのか、信仰深いつましい夫婦の物語を導入した。その話では、神さまが「三つの願いを叶えてあげる」と持ちかけても、「死んだら天国に行けるように。生きているうちは丈夫でいられて、どうにか暮らしていけるだけの食べ物がある日ありますように。三つめは何を願ったらいいのかわからない」と答えている。これこそはカルヴァン派のキリスト教徒の生き方そのものではないだろうか。グリム兄弟はこの話において「愚かな夫婦の笑い話」から「聖者伝風の教訓話」に変換したのである。このようにグリム童話をヨーロッパの民話と比較するならば、グリムと童話に込められた「近代のフィルター」が透けて見えてくるのである」(二五頁)。

なお、竹原によると、後者の「三つ」の願いのルーツは、アラビアン・ナイトの「艶笑譚」にあるそうです。



## 2017 年度

### 研究業績報告

(50 音順)

阿久戸 義 愛

学会発表

2017/09/17

「バルト神学におけるキリスト教教育—「生の光」論に見る」  
日本宗教学会第 76 回学術大会（於：東京大学）

北 博

講演

「フィリピン教会—礼拝と教会活動」（東北学院大学文学部総合人文学科主催教職研修セミナー、  
2017 年 7 月 31 日）  
「帝国支配と黙示文学—ペルシアとセレウコス朝シリアのユダヤ支配を中心として」「聖書を読む  
とはいかなる行為か」（関東神学ゼミナール連続講演、2017 年 8 月 7-8 日）  
「これからの女性の生き方—旧約・新約の中の女性を通して」（「～宗教改革 500 年～」日本基督教  
団東北教区 相双・宮城教会婦人会研修会、2017 年 10 月 6 日）

佐 藤 司 郎

共著

『戦後 70 年の神学と教会』新教出版社編集部編、2017 年 10 月、157 頁（「戦後 70 年と教会」94-99  
頁）。

論文

『カール・バルトとエキュメニズム』：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 13 号、1～45 頁、  
2017 年 11 月。  
『ミッシェル・デイとバルトの宣教の教会』：東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 14 号、31  
～54 頁、2018 年 3 月。

事典項目

「バルト」「弁証法神学」「ユンゲル」：『新キリスト教組織神学事典』教文館、2018 年 3 月。

翻訳

ベルトール・クラッパート『カール・バルトの「生の光」の教説』：東北学院大学学術研究会『人  
文学と神学』第 14 号、55～79 頁、2018 年 3 月。  
エーバーハルト・ブッシュ『平和の使者』、同上、23～30 頁。

書評

ゲオルク・プラスガー『カルヴァン神学入門』（教文館）：『本のひろば』2017 年 10 月、12-13 頁。  
井上良雄『待ちつつ急ぎつつ』（新教出版社）：『時の徴』149 号、59-60 頁。2017 年 10 月。  
森野善右衛門『現代に生きる教会—対話・共生・平和』（新教出版社）：『時の徴』150 号、42-45  
頁、2018 年 2 月。

雑纂

「宗教改革五百年講演会」報告：東北学院時報、743 号、2018 年 1 月。

## 講演

- 「現代をいかに生きるか——バルト、ボンヘッファーから学んだこと」：日本基督教団松山城東教会，2017年5月20日。
- 「宗教改革500年——歴史に学ぶ」：本学キリスト教文化研究所主催，押川記念ホール，2017年10月21日。
- 「イエスの譬を読む」：学都仙台コンソーシアム，市民サポートセンター，2017年12月9日。
- 「世のための教会と今日の課題」：日本キリスト改革派教会西部中会主催，日本キリスト改革派神港教会，2018年2月12日。

## 鐸木道剛

### 論文

- 「ラーハウザー記念東北学院礼拝堂の〈昇天〉ステンドグラス：東北学院の象徴としての意味の拡がり」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第35号，2017年6月，59-78頁
- 「女性性とイコン」『西洋美術：作家・表象・研究—ジェンダー論の視座から』ブリュッケ，2017年7月15日，219-249頁
- 「〈もの〉としての聖書，〈もの〉としてのイコン」『西南学院大学博物館研究叢書』2017年11月13日，66-69頁
- 「竹久夢二の人形：前近代と近代のはざままで」『竹久夢二研究』創刊号，2017年12月，15-22頁
- 「京都生神女福音大聖堂の聖障とイコン」『京都生神女福音大聖堂 建設』京都ハリストス正教会，2018年2月1日，24-37頁
- 「イコンの無名性をめぐって」『中世美術の諸相』（ヨーロッパ中世美術論集4）竹林舎，2018年3月，207-221頁

### シンポジウム，講演

- 「〈芸術〉の成立とキリスト教」総合人文学科学公開講座『パラドクサ：福音を恥とせず』（2017年7月8日，於：東北学院大学ホーイ記念館302教室）
- Medievistika u Evropi i u Japanu-Markov, Janagi i Ruskin（ヨーロッパと日本の中世主義：柳宗悦，マルコフ，ラスキン），日本学・中世主義フォーラム（Japanolosko-medievistički forum）主催「中世とは何か—東と西の対話（Sta je sredni vek：Dialog Istoka i Zapada）」セミナー（2017年8月14日，於：ベオグラード大学哲学部，ベオグラード文化センター）
- 「〈もの〉としての聖書，〈もの〉としてのイコン」2017年11月25日，西南学院大学博物館
- 「セルビア近代イコンからバルカン地域研究へ」シンポジウム「バルカン地域研究の新展開」基調講演，2018年2月3日，東京大学本郷キャンパス文学部法文2号館2番大教室
- 「イコンと〈芸術〉の出会い」2018年2月12日，西日本主教区冬期セミナー「イコン：神の国を顕す」特別講演，正教会西日本教区センター（京都ハリストス正教会）
- 「天と地をつなぐ芸術」東北学院大学私立大学研究ブランディング事業シンポジウム「ジョン・ラファージと日光」趣旨説明，2018年2月24日，東北学院大学ホーイ記念館ホール

## 出村みや子

### 巻頭言

- 「聖書の探求・意味の再発見としての教父の聖書解釈」，教父研究会『パトリステイカ』第21号，2018年3月，3-6頁。

### 学会発表・シンポジウム提題

- Augustine's response to the Origenist Controversy in *De peccatorum meritis et remissione* (Asia-Pacific Early Christian Studies Society Eleventh Annual Conference in Melbourne, 24 September 2017)
- 「アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響」中世哲学会第66回学術大会シンポジウム，2017年11月12日（於岡山大学）
- Christianity as a method of seeking the truth in Augustine's *De ordine* (Augustine workshop in Oxford,

28 March 2018)

野村 信

学会・講演会発表

日本基督教学会第51回東北支部学術大会 研究発表「アウグスティヌスの聖書解釈論—resとsignumの考察(カルヴァンの聖書解釈論の基礎)」2017年6月17日 東北学院大学  
日本改革長老教会協議会 教会研究所主催 ルーター五百年記念講演「sola scripturaのもつ意義—プロテスタント基本原則の考察」2017年12月11日, 日本基督教団大森めぐみ教会

翻訳

H.A. オーバーマン著『二つの宗教改革』日本ルター学会, 日本カルヴァン研究会編 後半の翻訳編集(教文館 2017年8月25日)

原田 浩司

論文

「スコットランドの文脈から見た宗教改革期の英訳聖書」、『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第35号, 2017年6月, 29~42頁。  
「スコットランド宗教改革における「監督(Superintendent)」をめぐる一考察」、『人文学と神学』第13号, 東北学院大学学術研究会, 2017年11月, 47~62頁。

翻訳

ドナルド・K・マッキム著、『宗教改革の問い, 宗教改革の答え—95の重要な鍵となる人物・出来事・論点』, 一麦出版社, 2017年7月, ISBN-13: 978-4863251069。

エッセー

[連載]「『スコットランド信仰告白』をめぐる講解」(19)~(27) [完], 『宣教』No. 765~No. 776, 日本基督教団全国連合長老会, 2017年4月~2018年3月。  
[連載]「すべては『塩狩峠』からはじまった」(3) [完], 『三浦綾子読書会会報』No. 88, 三浦綾子読書会, 2017年4月。

講演

「スコットランド宗教改革とわたしたちの教会—宗教改革500」, 日本基督教団石巻山城町教会修養会講演, 2017年7月23日。  
「過去の宗教改革と君たちの明日—ルーターから今を考える」, 東北学院大学 第43回サマー・カレッジ講演II, 於: 蔵王ロイヤルホテル, 2017年8月8日。  
「連合長老会におけるウェストミンスター信仰告白の再考」, 日本基督教団全国連合長老会第64回宣教協議会 主題講演I, 於: グリーンヒルホテル神戸, 2018年2月26日。  
「長老教会の伝統とウェストミンスター信仰告白」, 日本基督教団全国連合長老会 第64回宣教協議会 主題講演II, 於: グリーンヒルホテル神戸, 2016年2月27日。

藤原 佐和子

論文

「現代タイのキリスト教に学ぶ: 『仕えること』をめぐる(特集: 改革し続けるアジアの教会)」『福音と世界』, 新教出版社, 2017年7月号, 24-29頁。  
「アジア・キリスト教協議会(CCA)の現状と課題: 創立60周年と「アジア宣教会議(2017)」に向けて」『宣教学ジャーナル』第11号, 日本宣教学会, 2017年, 109-130頁。  
「アジア・キリスト教協議会(CCA)60周年における『アジア宣教会議』」『福音と世界』, 新教出版社, 2018年1月号, 37-39頁。

研究発表・講演

「タイの教会と礼拝実践」『アジアの教会と礼拝実践: タイ, フィリピン, 韓国』, 第11回教職(牧師・聖書科教師)研修セミナー, 於東北学院大学, 2017年7月31日。

「ラテンアメリカにおけるイヴォネ・ジェバラのエコフェミニスト神学： *Longing for Running Water* を中心に」、日本基督教学会第 65 回学術大会，於ルーテル学院大学，2017 年 9 月 29 日。  
「アジア・キリスト教協議会（CCA）アジア宣教会議（AMC）報告」、日本キリスト教協議会（NCC）信仰と職制委員会主催，日本エキュメニカル神学研究会，於日本聖公会管区事務所，2017 年 11 月 24 日。  
「平和の使者を育てる：アジアにおけるエキュメニカル教育に向けて」、日本福音ルーテル教会・日本ルーテル教団，近畿福音ルーテル教会・西日本福音ルーテル教会，第 53 回教職神学セミナー『平和：現代世界への宣教の視点から』，於日本ルーテル神学校，2018 年 2 月 15 日。

吉 田 新

#### 論文

「大正改訳新約聖書稿本について」，『New 聖書翻訳 No. 3 (2017. 8)』，日本聖書協会，58-70 頁  
「第一ペトロ書におけるバプテスマ典礼伝承に関する考察」，『宗教学研究紀要』第 22 号，2018 年 3 月，1-7 頁

#### 報告・研究ノート

「聖書翻訳の過去・現在・未来 ルター訳聖書 2017 年改訂版について」，『キリスト教文化研究所紀要』（第 35 号），2017 年 6 月 30 日，43-49 頁  
「第一ペトロ書における家庭訓の意義—I ペトロ書 3 章 1-7 節を中心に—」，『ヨーロッパ文化史研究』第 19 号，2018 年 3 月，77-96 頁

#### 書評

日本基督教団出版局「説教黙想：アレティア No. 97」，『海外新刊情報』，日本基督教団出版局，2017 年 6 月 12 日，89 頁

G. Theißen/P. von Gemünden, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016.

#### 発表

東北学院大学研究ブランディング事業シンポジウム  
「我は福音を恥とせず—新約聖書における〈福音〉理解—」  
2017 年 10 月 7 日（土）  
「死者への福音？—第一ペトロ書における〈福音〉理解—」

## 執筆者紹介（執筆順）

エーバーハルト・ブッシュ（ゲッティンゲン大学名誉教授）

佐藤 司 郎（本学文学部教授）

ベルトールト・クラッパート（フッパータル神学大学名誉教授）

津 田 真 奈 美（本学ヨーロッパ文化  
総合研究所客員研究員）

佐々木 勝 彦（本学名誉教授）

(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 Political Thought of Charles Hodge ..... David Murchie
- 教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)  
「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) ..... 佐々木 勝 彦
- トーマス・F・トーランスにおける説教 ..... 原 田 浩 司
- 東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 ..... 原 口 尚 彰
- 存在の深みへ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 Wisniewski 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

2014 年度（第 1 回生）卒業論文一覧

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)

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

佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績

感謝の辞……………出 村 みや子

マーチー デイビッド 教授 略歴・主要業績

[ 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

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

[ 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

[ 書 評 ]

A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges……………マーチー デイビッド

[ 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)

2015年度(第2回生)卒業論文一覧

第11号

[ 論 文 ]

タイ・キリスト教団における神学的訓練を受けている女性たちのグループ

——「サトリー・サパー」(The Christian Women)の事例——

……………藤 原 佐和子… 1

私訳と訳注 エゼキエル書(1) 1-11章……………北 博… 13

『ペトロの第一の手紙』研究 (2)

—— 王への服従：Iペトロ書2章13-17節について ——……………吉 田 新… 39

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (4)

—— 世界教会運動との関わりの中で ——……………佐 藤 司 郎… 61

[ 研究ノート ]

「どこから来て、どこへ行くのか

—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 ——」(I)

……………佐々木 勝 彦… 96

第12号 (佐々木 哲夫 教授 退任記念号)

感謝の辞……………出 村 みや子… 1

佐々木 哲夫 教授 略歴・主要業績…………… 5

[ 論 文 ]

神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点

—— 因果応報の原理と不条理の超克 ——……………佐々木 哲 夫… 15

私訳と訳注 エゼキエル書 (2) 12-24 章……………北 博… 37

『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告

—— Iペトロ書2章18-25節について ——……………吉 田 新… 81

アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響

—— 『罪の報いと赦し』を中心に ——……………出 村 みや子…101

カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造……………阿久戸 義 愛…123

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5)

—— 世界教会運動との関わりの中で ——……………佐 藤 司 郎…133

[ 報 告 ]

第10回教職研修セミナー

伝道する教会と説教……………佐 藤 司 郎…149

伝道できる説教を目指して……………瀬 谷 寛…153

いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～……………阿久戸 義 愛…159

[ 研究ノート ]

どこから来て、どこへ行くのか

—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 —— (II)

……………佐々木 勝 彦…178

2016年度研究業績報告

2016年度 (第3回生) 卒業論文題目一覧

第13号

[論文]

カール・バルトとエキュメニズム

——一つなる教会への途——……………佐藤 司 郎… 1

スコットランド宗教改革における

「監督 (Superintendent)」をめぐる一考察……………原 田 浩 司… 47

[資料]

キリスト教学科 (1964年4月～2014年3月) 資料

…………… 63

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか

——ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合——」(III)

……………佐々木 勝 彦…124

2017年度（第4回生）卒業論文題目一覧

氏名	論文題目	指導教員
赤間 俊太	本来的在り方として生きることへの勧め——ハイデガー『存在と時間』における「気遣い」を手掛かりとして	佐藤 司郎
飯盛 由希	ケルトとはなにか	阿久戸 義愛
板垣 柊介	剣道と教育——井上義彦範士の知見を手がかりに	佐藤 司郎
市川 文章	会津藩とキリスト教——山本覚馬、新島八重の生涯からの考察——	吉田 新
一方井 檀	宗教としてのアイドルとマスコットキャラクター	鐸木 道剛
鴨井 あゆみ	キリスト教倫理と社会及び経済倫理——十戒からみる現代の社会的経済的問題	佐藤 司郎
菅 友彦	ドモヴォーイ（家霊）研究	鐸木 道剛
菅野 紗耶	「不思議の国のアリス」から見えるもの	藤原 佐和子
木村 深佳	DJ デイヴィス『死の文化史』における死の二面性と怖れに関する考察	原田 浩司
熊谷 玄	「自己犠牲の人」賢治像の成立	鐸木 道剛
小白 日向	万葉集について	阿久戸 義愛
小村 陽子	男性同性愛をめぐる現代の課題	吉田 新
今野 綺香	「不謹慎」から読み解く日本の社会性	鐸木 道剛
今野 理穂	アイドル楽曲に女性蔑視はあるか——2000年代のアイドルをもとに考える——	藤原 佐和子
齋藤 思学	ヴィチェンツォ・ダンディー——ミケランジェロの偉大な後継者	鐸木 道剛
佐藤 由里香	玩具業界における企業の取り組み—タカラトミーによる「ブランド戦略」	原田 浩司
高橋 遼菜	聖アウグスティヌスの『告白』に学ぶ罪と過ちの問題	出村 みや子
千田 紘輝	悲しみを知り、悲しみに向き合うことについて	佐藤 司郎
中野 由貴	腐女子とBL（ボーイズラブ）——2000年代以降の「進化形」とリアリティー——	藤原 佐和子
根立 蘭奈	食文化と人間関係—映画における共食の分析—	吉田 新
長谷部 雄太	なぜ日本にキリスト教は広まらないのか	出村 みや子
秦野 平弘	ケルトの死生観—ドルイドがガリア市民達に教えた死の思想	出村 みや子
原 耕作	C.S. ルイス「天国と地獄の解釈」に見られる死後世界観	野村 信
松田 悠馬	曲げられたムルソー、亡き母親の意味—『異邦人』に隠されたカミュからの現代へのメッセージ—	佐藤 司郎
松田 莉奈	ディズニープリンスの「男らしさ」と役割の変化—ストックキャラクターからの脱却—	藤原 佐和子
松村 温子	伝説に込められたメッセージ —ある地域伝承を題材にして	鐸木 道剛
矢田 明葉	少年犯罪 少年の犯罪を予防（防止）するために何が必要か	阿久戸 義愛
築瀬 佳穂	ハイドンの人間関係と作曲	鐸木 道剛
山田 保	キリスト教教育の在り方	阿久戸 義愛
若月 法子	愛とゆるし—アメージンググレイスを手がかりに—	吉田 新
渡邊 茉奈	競技スポーツと女性の参加—2020年東京オリンピック開催に向けて—	藤原 佐和子

東北学院大学学術研究会

会 長	松本 宣郎
評 議 員 長	佐々木くみ
編集委員長	
評 議 員	
文学部	[英] 中西 弘 (庶務)
	[総] 佐藤 司郎 (編集)
	[歴] 加藤 幸治 (編集)
経済学部	[経] 白鳥 圭志 (編集)
	[経] 舟島 義人 (会計)
	[共] 小宮 友根 (編集)
経営学部	小池 和彰 (会計)
	村山 貴俊 (編集)
法学部	佐々木くみ (評議員長・編集委員長)
	白井 培嗣 (編集)
教養学部	[人] 仙田 幸子 (編集)
	[言] 下館 和巳 (編集)
	[情] 松本 章代 (編集)
	[地] 柳井 雅也 (庶務)

人文学と神学 第14号

2018年 3月 9日 印刷  
2018年 3月 14日 発行

(非売品)

編集兼発行人 佐々木くみ  
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.14

Prof. Dr. Sato's Curriculum Vitae and Academic Achievements .....Shiro Sato··· 3

[Sermon]

Friedens-Gesandte .....Eberhard Busch··· 25

[Articles]

Missio Dei und Karl Barths Missionsgemeinde .....Shiro Sato··· 33

Karl Barths Lichtelehre, jenseits von Fundamentalismus,  
Inklusivismus und Religionsrelativismus ..... Bertold Klappert··· 57

The Study on the Theology of Early English Baptist  
— According to the Theory of Malcolm B. Yarnell III — .....Manami Tsuda··· 83

[Study Note]

Das Religiöse in Märchen (2) .....Katsuhiko Sasaki···118

MARCH 2018

---

THE RESEARCH ASSOCIATION  
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY  
SENDAI, JAPAN