

私の神学的求道の道

芳 賀 力

序¹⁾

私の神学的求道の出発点はS.キルケゴールでした。神学校時代、仲間と作った歴史形成研究会で、ガリ版刷りの『史創』という同人誌に、恥をも忍んで論文を連載しました。顔から火が出るほどの若気の至りです。しかし修士論文ではE.トレルチを扱いました²⁾。キルケゴールからそのまま進めばK.バルトだったのですが、先の研究会で仲間と一緒に読んだトレルチの友人M.ヴェーバーの『古代ユダヤ教』に魅了されたこともあり、また当時通っていた武蔵野教会の熊野義孝先生の主著『基督教概論』のテーマ「赦罪の権威」は、単にバルト的アプローチからは出てこない発想で、そこにトレルチ的アプローチの必要性を自分なりに認めたからでした。実存主義の主観的内向化を避け、できる限り客観的な神学的認識の道を追求しようとの思いもありました。

(1) 神義論：『自然、歴史そして神義論』

振り返るといくつかの柱となる主題がありました。第一の柱は神義論です。1983年にドイツのハイデルベルク大学で学ぶ機会を与えられ、改めてバルトと正面から取り組むことにしました。L.シュタイガー先生のもとで博士論文として取り組んだテーマは、<K.バルトにおける神義論>でした。神義論という主

題を一度じっくり考えてみたいというのは、目の病を与えられて2年間を無為に過ごした私自身の実存的な問題に起因します。しかし、それをバルトに求めるというのは明らかにお門違いです。苦難を前にして人間が神を弁護するといういわゆる神義論は、バルトが最も嫌悪し攻撃したはずのものだからです。シュタイガー先生はめったに外国人のドクタラント（博士候補生）を取らず、ドイツの学生たちからも、「彼はオリジナルな頭（Kopf）を持っている」と言われる人で、先入観に囚われず、どこまでも自分で考え抜くことを第一に心がけている方でした。学生にもそれを要求します。それで私も事柄そのもの（die Sache selbst, the matter itself）を自分の頭でよく考える姿勢をたたき込まれました。最初に会って自分のしたいことを伝えた時、先生はしばらく眼光の鋭い眼差しでじっと見つめられた後、そのテーマは興味深いが、またどんなにむずかしいかを知っているかと問われ、まずライブニッツについて小論を書いてくるように言われました。そして急に相好を崩して「袋の中の猫は買えないからね」と言って笑われました。赤い砂岩の古城の真下、神学部ゼミナール研究室での忘れられない出会いでした。

1987年にまとめ終え、帰国後ほぼそのままを日本語に直したものが『自然、歴史そして神義論』（日本基督教団、1991年）です。博士論文を執筆中、Die Zeitという新聞に科学史家のH.ブルーメンベルクが、人間の精神史を神義論という観点から論じた一文を同じ奨学金仲間であるスロヴァークアの友人が紹介してくれました。後に「近代の正当性」という彼の代表作になりましたが、これに刺激を受け、前半で「神義論の世紀」と言われたドイツ哲学³⁾を取り上げました。この神を理性の法廷に引きずり出す訴訟論的な神義論に対して、バルトの神学の特徴は、苦難を前にしてただイエス・キリストの啓示からして語るべきことを語るという姿勢にあります。それを四つの基本的なカテゴリー（悪の認識、悪の由来、悪の理由、悪の克服）に整理してみました。近代の神義論は贖罪論との関連を見失っています。そこで、神義論は贖罪論の外円であり、贖罪論は神義論の内円であると位置づけて論じました⁴⁾。

(2) 物語論：「物語る教会の神学」、「救済の物語」、 「大いなる物語の始まり」、『歴史と伝承—続・物語る教会の神学』

a 第二の柱は物語論です。帰国後取り組んだことは、熊野義孝『基督教概論』の主題である「赦罪の権威」を、これまでとは違うまったく新しいアプローチで取り上げることでした。季刊『教会』（QK）という雑誌を立ち上げ、その最初の連載として「赦罪の権威」を断続的に執筆していきました。その際の「新しいアプローチ」とは、救済の出来事を証言し物語ってきた教会の語り（ナラティヴ）の系譜に着目し、それを現代の私たちの生の物語と呼応するようにつき合わせて語り直すという方法です。伝統的な贖罪論はキリスト教の救済を様々な仕方で理論化したものです。これに対して、贖罪論を救済の「理論」として説明するのではなく、救済の「語り」として現代に向かって物語るということです。

もともと説明する（erklären）に対して物語る（erzählen）という真理伝達法の重要性を教わったのは、シュタイガー先生の『物語られる福音（Erzählende Evangelien）』という本からでした。これはシュタイガー先生の恩師H.ディームからキルケゴールを介して受け継いだものです。とはいえ、そこには方法論は示されていません。そこでナラティヴ神学と言われる英語圏の文献を渉猟し、慎重に時間をかけて多方面からの吟味を行いました。一般言語学のナラトロジーや、それを神学に取り入れようとしたH.フライに始まるイエール学派の「物語の神学」の流れに立つ多くの神学者の著作や論文を読みました。その上でP.リクルの時間論的解釈学を取り入れて、<前ストーリー・原ストーリー・後ストーリー>という弁証法的な構造を自分自身の基本パターンに据えることにしました。この見方を自分の中で確立したことで、説教の準備が随分楽になったように思います。この方法論は『物語る教会の神学』（教文館、1997年）の中に入っています。なぜわざわざ「物語る教会の神学」としたかと言えば、当時日本で紹介され始めていた「物語の神学」では、一つには、聖書の中のいかにも「物語」的な部分だけをおもしろく語ればよいと誤解されやす

いからです。もう一つの理由は、「物語の神学」と言われるものの中には、民衆の物語や民話から聖書を解釈するという立場もあったからです。あくまで私が求めたものは、聖書の解釈共同体としての物語る教会（ecclesia narrans）の定立です。それは、きわめて一面的な歴史批評学のリベラリズムに対して、ポスト・リベラリズムの立場から、教会を生る座とする聖書の正典的解釈を目指すものです。

b とはいえ、これはあくまで方法論の提示にすぎません。方法論だけで終わるなら、まだ何も言っていないに等しいでしょう。そこで実際に救済について試行錯誤しながら書き綴っていったものが「救罪の権威」です。私はこの主題そのものに捕らえられ、魅入られました。出版の際に題が堅すぎるとの編集者の意向で（少ししぶしぶ）『救済の物語』（日本基督教団出版局、1997年）に変えました。物語というと、つい非歴史的な想像世界の産物であるかのように思われがちです。キリスト教の真理は歴史に根ざしているので、物語などという浮薄な用語を用いることには抵抗があるようにと思います。しかし実際には歴史としての福音の出来事は、常に物語られるという証しと説教の形で伝達されてきたものです。主イエスも初代の使徒たちもすぐれた福音の語り部（Storyteller）でした。キリスト教の真理はギリシア哲学とは違い、神とは何かを定義する無時間的な命題ではありません。あなたにとって神とは誰かが問題なのです。歴史的出来事の証言は物語るという行為なしには成立しません。『救済の物語』には、対話するよすがとして多くの文学作品を取り入れましたので、何となく文学のような趣をかもしてしまったようですが、それはあくまで啓示の出来事である原ストーリーを浮き立たせるための前ストーリーにすぎません。初代教会はイエス・キリストの死と復活の出来事がなぜ救いをもたらすのか、その秘義について様々なメタファー（比喩）をもって語ります。そのメタファーを筋骨きのある語りの集成として展開したものが新約聖書なのです⁵⁾。

c たまたまその頃、日本FEBC放送から頼まれて聖書の話をするることにな

りました。そこで、いくつかの宗教的象徴（シンボル）にスポットを当てながら、キリスト教倫理の主要点を、できる限り聖書をして聖書に語らしめるという仕方でも論じてみました。それが道の物語、光の物語、命の物語（身体と生命）、園の物語（労働と文化）、家の物語（結婚と家庭）、都の物語（国家と政治）、宮の物語（教会と礼拝）、希望の物語です。すぐに「大いなる物語の始まり」（教文館、2001年）という題で本にしてもらいました。そこでの要点は、私たち聖書の民には、断片的な地上の物語群ではなく、大きなグランド・ストーリーが与えられているのだということ、そしてそれが、あらゆる人間の虚構の物語を解体する神の啓示の物語なのだということです。頂の中心には「救済の物語」があるのですが、その裾野には良き生の構想として豊かな聖書的ナラティブ（語り）の世界があるということを示そうとしました。

d ところで、イエスによって始められた神の終末論的な救済行為を使徒たちは語りの行為によって伝承しました。その結果成立したものが聖書であり、歴史的教会です。教会の生きた伝統（the living tradition）とは、教会のこの絶えざる伝承行為のことです。重要なことは、この歴史的啓示を伝承する教会の伝承行為もまた聖霊による啓示の出来事であるという見極めです。この観点から折に触れて書きためた論文をまとめたものが、『歴史と伝承—続—物語る教会の神学』（教文館、2008年）という本になりました。『物語る教会の神学』の後ほぼ十年間の論攷を集めたものなので、副題に<続>を付しました。特に説教は救済史的現実の告知であり、洗礼は救済史的現実への参入であり、聖餐は救済史的現実の祝宴であることを示しました。他にプロテスタント的教職論なども論じています。いずれにしても、伝承行為によって救済史の担い手とされている歴史的教会は、歴史の無意味さに耐えかねている世界に、再び希望する力を抱かせる存在であることを何とか明らかにしたいと思いました。

(3) 共同体論：『使徒的共同体』

a 第三の柱は共同体論です。私の関心事は「物語」そのものではなく、「物語る教会」にあります。教会という共同体をこの現代日本の社会の中でどう見るのか、それは教義学の課題であると共に、弁証学の課題でもあります。プロテスタントの信仰はどれも個人主義的なものに終始し、教会共同体の中で育まれるという点の自覚が弱い面があります。その時、興味をそそられたのがアメリカの政治哲学です。1980年代からいわゆる「リバvsコミュ論争」が起きました。自由至上主義(Libertarianism)対共同体主義(Communitarianism)の論争です。きっかけはA.マッキンタイア『美徳なき時代』です。現代社会は功利主義的な個人主義に陥っていること、共同体の中で個人の良き生の構想(美徳)が育成されるということ、そして共同体は良き物語を持っているということを彼は強調しました。A.マッキンタイアのほかに、聖書のナラティブから出発している共同体論者として、R.ベラーとM.ウォルツァーを取り上げました⁶⁾。そしてカルヴァンやバルトをあえて共同体論者と見なす視点から、彼らの教会論を解釈し直しました。それが『使徒的共同体—美徳なき時代に』(教文館、2004年)です。プロテスタント的な信仰の自由も、自由の共同体の中で守られ、支えられなければなりません。そしてそのような共同体の語りによってだけ、功利主義的な社会の価値観を乗り越える道が開かれます。

b 教会はキリストによってもたらされた赦罪の権威を担う神のインスティテューションであり、単なる人間のアソシエーションではありません。教会を根拠づけるものは神の選びであって、人間の好みや決断ではありません。確かに自由教会は国家教會的の制度からの自由を勝ち得ることで成立しました。このプロテスタンティズムの教會論的特徴は重要です。しかし啓蒙主義的な個人主義の影響のもとでは、信仰の自由が個人的な事柄になり、福音の持つ公共の真理(the public truth)という面が弱くなり、いつしか交誼団体になりかねませ

ん。その意味で人間のアソシエーション（結社）を基礎づけるものとして神のインスティテューション（制度）があります。

（４）サクラメント論：『洗礼から聖餐へ』、『まことの聖餐を求めて』

第四の柱はサクラメント論です。1970年前後から起こった日本基督教団の混乱は、未受洗者への配餐という問題にまで波及しました。これは、主の食卓に与る特別な信仰の食事としての聖餐を、ヒューマニズムに基づく単なる愛餐にしてしまいかねない危機的な状況です。請われていろいろな討論の場に引き出されました。人前に立つのは正直、苦手な私なのですが、その要請に勇を鼓して応じたのは、このことがあるいは、プロテスタント教会にとってサクラメントの意義と意味を再確認する、逆説的な意味で絶好の機会になるのではないかと思ったからです。ふつうにカトリックはミサの教会、プロテスタントは御言葉の教会と評されますが、第二バチカン公会議以降、カトリック教会は宗教改革の提言をかなり受け入れ、随分変わりました。そして今、プロテスタント教会も、改めて説教以外に聖礼典を持つことの意義と意味を再認識しなければなりません。何しろ聖餐を巡ってルターとツヴィングリがマールブルクで激しく論争するほど、説教を重んじる宗教改革の教会にとっても、聖礼典は重要だったのです。講演の一つをまとめ直したものが『洗礼から聖餐へ—キリストの命の中へ』（キリスト新聞社、2006年）です。「できるだけ分かりやすく、しかも長くならず」という妻からの厳しい注文に応えてまとめました。これに対する反論に対し、再反論したものが『まことの聖餐を求めて』（編著）です。

（５）教義学：『神学の小径』Ⅰ—Ⅴ

第五の柱が、物語る教会を生の座に据えた教義学の構築です。それまでどちらかと言うと弁証学に属する本を書いてきましたが、そろそろ教義学をまとめたいという思いが強まってきました。そこで始めたものが『神学の小径』シ

リーズです。

a 「神学の小径 I—啓示への問い」(キリスト新聞社、2008年)

・神学序説(プロレゴメナ)を何から始めるかは重要な問題です。プロテスタント改革派教義学は聖書論から始めますが、私はあえて教会論から始めました。最初に誕生したものは物語る教会(エクレスシア・ナランス)です。それは啓示の出来事に捉えられた証人たちの集いです。聖霊の注ぎの下で、イスラエルの神伝承(到来する神)と原始キリスト教団の神伝承(到来したメシア)とが合体し、そこにまったく新しい神についての語り(使徒的宣教)が始まり、それを担う語りの共同体が世界に誕生しました。

・このエクレスシア・ナランスには、キリスト教的な神についての語りを成り立たせている共同体の文法があります。それが①<唯一神、万物の父、創造者>、②<主、神の独り子、贖い主>、③<聖霊の経験、エクレスシア、神の国の希望>という三つの核心から成る信仰ノ規則(regula fidei)です。これが土台となって後の基本信条が出来上がりました⁷⁾。

・個々の教会を包括する見えざる教会としてのこのエクレスシア・ナランスには、聖霊の導きのもとで共同体の文法に沿った「正典的伝承力(a canonical traditioning)」があります。最初は口頭伝承の形で伝えられた啓示の出来事についての証言の数々が、この正典的伝承力の中で筋立てられ、まとめられていき、正典としての聖書が成立しました。

・この過程においてまず注目したことは、啓示の出来事がなぜ語りによって伝承され、さらにそれが文字として書き留められるに至ったか、その神学的理由です。facta(啓示の出来事)→dicta(証言の語り)→littera(聖書テキスト)の動きには、神学的な理由がありました。しかしさらに重要なことは、この動きが逆転してゆくダイナミズムにあります。littera(聖書テキスト)→dicta(説教の語り)→facta(啓示の出来事)という動きこそ、教会の中で啓示の出来事を今ここに現実化する聖霊の働きが起こっているしるしなのです。

・この見極めは聖書の解釈にも重大な変更を求めることになります。一面的な歴史批評学の横行に対して、正典的な解釈こそ聖書を「聖書」として教会に取り戻す健全な方法であることを提示しました。聖書の解釈として重要なことは、聖書テキストのスコープス（目的）に沿った主題的解釈（Sachkritik）です。私たちはテキストの考古学からテキストの目的論へと歩を進めなければなりません。その際、エクレスシア・ナランスを改めて解釈共同体として定位しなければなりません。プロテスタント正統主義の精緻な聖書論には今日でも学ぶべきものが多く、聖書の権威性、十全性、無謬性、明瞭性、効力性という古典的な主題を現代風にアレンジして論述しました。特にこの啓示論においては、歴史としての啓示（W.パネンベルク）と言葉による啓示（G.エーベリンク）を、二者択一的対立ではなく、相互補完的、統合的に把握することを試みました。またブルナーとバルトの自然神学論争についても、自分なりに整理した見解を提示してみました。

b 「神学の小径Ⅱ—神への問い」（キリスト新聞社、2012年）

・キリスト教的な神論の基本的モチーフに据えたものは、人間の神への問いに対する神からの答えがすなわち、三位一体論であるということですが⁸⁾。この観点から、神学史上現れた神の存在証明のすべての試みを精査しました⁹⁾。

・人間の神への問いは「宗教という現象」として現れます。それとは反対に「世俗化という現象」も視野に入れなければなりません。世界の世界化（世界を神格化しない態度）としての世俗化と世界観としての世俗主義を区別した上で、現代社会における「見えない宗教」の問題を取り上げました。そして、無神論的な宗教批判に対して、神学的な宗教批判の見解を顧みつつ¹⁰⁾、宗教的多元主義の問題性を明らかにしました。要するに神とは、無神論も有神論も超える、万人にとっての「関係の絶対性」なのです。

・そのような神とはいかなる性質をお持ちなのか、いわゆる神の属性論は教義学の中でも地味な主題に見えますが、聖書的語りには、ご自身を歴史の中に啓示された神への頌栄が豊かに響き合っています¹¹⁾。そして最後に、それ以上

大きなものが考えられない神として、アンセルムスとバルトの存在論的神証明の持つ神学的意義について考えました。

c 「神学の小径Ⅲ—創造への問い」(キリスト新聞社、2015年)

・世界を神によって創造されたものと見るか、偶然の成り行きと見るかで、世界への関わり方が違ってきます。キリスト教の創造信仰は科学時代にあって前近代的な迷信なのではなく、むしろ一元論的な汎神論である自然神話という迷信からの解放をもたらすものです。しかもそれが他方で、世界を否定的に見る二元論的なグノーシス・シンドロームを克服し、世界に対する信頼を再獲得する力も持っています。

・宗教と科学という対立図式はもはや通用しません。両者を正しく位置づけることが肝要です。その上で、自然科学的な説明を越えて、神によって造られた世界に対する驚きの感覚(センス・オブ・ワンダー)を養うことが求められます。そのような霊性を育成する場が、創造者を讃美頌栄する(CSを含む)教会の礼拝です。

・創造の業は過去に終わったものではなく、今も継続する神のダイナミックな力によるものなので、進化論を無下に退ける必要はありませんが、無神論的な進化論とは相容れません。

・創造は神の永遠の決意の中にその根拠を持っています。それは三位一体の神の、外に向かったの愛の横溢です。キリスト教的な創造論の中心におられるのは、創造のロゴスとしての御子です。その意味で先在のキリストについて語り始めた新約文書のキリスト賛歌は重要な意味を持っています。また聖書が創造のエネルゲイアとして聖霊について語っている文脈も、ユダヤ＝キリスト教的な創造論の特質になります。この意味で創造は三位一体の神の業です。

・聖書は進化の結果としての人間の誕生についてではなく、人格的な神による人間の創造について語ります。人間は神にかたどって造られています。この神の像は実体ではなく、関係として理解すべきものです。人間は造り主の輝きを映し返すことで本来の人間になります。三位一体の神に対応する人間は、創

造性（父）、他者性（御子）、そして合一性（聖霊）の原理を生きる光栄なる定めを持っています。そして人間は心・身体・霊性において生きるように、また男・女・霊性において生きるように願われて造られた関係的な存在です。

・しかも聖書は人間に、「空の鳥、野の花を見よ」と教えます。聖書は決して人間中心主義の世界観ではなく、被造物に対して責任と使命をもって共に生きるように教えます。人間は神の世界保持に仕える神のサーヴァントでありスチュワードです。

・人間の混乱と世界の破れにもかかわらず、イエス・キリストにおいて神のオイコノミア（救いの歴史）が始まっていることを確信することが摂理の信仰です。信仰を与えられた人間は、混乱した世界のただ中で、それでもなお創造の目的を讃美する知性を授かった存在になります。主の祈りは神の良き支配を御国の到来として呼び求める祈りであり、この主の祈りを祈ることによってキリスト者は、神の統治に参加しているのです。

d 「神学の小径Ⅳ—救済への問い」（キリスト新聞社、2019年）

・そもそも私たち現代人は、「救済」という概念に鈍感になっています。突然の非常事態に直面しても、ただ目の前の問題が解決することだけを求めます。まして日常のベールに隠された、滅びに向かって生き急いでいる人生の危機には気づきません。なぜ救われなければならないのかが分からないのです。だから救済への問いにおいても啓示が必要です。神がナザレのイエスにおいて始められた神の良き支配の中に、人生のあらゆる問いに対する答えがあります。

・救いの必要性が分からないのは罪が分からないからです。現代の神学者の中には罪を自己疎外やアイデンティティー・クライシスと言い換える人たちもいますが、そのことで罪の現実が深層心理的な神経症に解消されかねません。改めて聖書が罪という言葉で示している事柄、教理史が原罪という言葉で受け止めた「罪の重さ」（アンセルムス）を熟考しなければなりません。人文主義者エラスムスに対してなゼルターが奴隷意志を突きつけたのか、その理由を正

しく理解する必要があります。

・罪は罪障→罪責→罪性という仕方で現れる、正しい神関係からの逸脱の構造であり、それが他者関係及び自己関係の歪みを生み出します。旧約の律法（トーラー）だけが罪を暴くではありません。聖書的語りはこの正しい神関係からの逸脱の構造を、高慢・怠慢・虚偽として、様々な人間模様の物語を通して明らかにしています。

・そのような救われなければならない人間の歴史のただ中に、神の救済の業が起こされました。ナザレのイエスという方の登場は、メシア王を待ち望む長いイスラエルの苦難の歴史という文脈の中にあります。終末時のメシア待望は死海のクムラン教団や黙示思想の担い手たちによって準備されてきましたが、ついに「時が満ちて」、神の国の到来を告げる方の登場となりました。その経緯について歴史資料を基に概略を記しました。

・主イエスの語った愛の教えやなされた愛の業（病の癒やし、悪霊の追放、罪人との共食）は、神の良き支配の始まりを告げるものでした。ガリラヤを中心に多くの奇跡譚が残されています。奇跡を起こしたことが奇跡なのではなく、この方の存在そのものが奇跡なのです。この方は人間のための神であると同時に、神のための人間である方として、<神、我らと共にいます>（インマヌエル）の実現だからです。

・ところが、この方はガリラヤでの成功を後にして、突如エルサレムに向かわれます。力ある業を行うことはこの方にとってまだメシアの業ではありません。この方はエルサレムに上り、捕らえられて裁判を受け、十字架刑に処せられるという、およそメシアにはふさわしくない道を歩まれました。黙示思想の天来の人の子が苦難の僕になるという、水と油ほどに結びつきようのない二つの思想を、超絶技巧的に驚くべき仕方で結びつけたのはいったい誰なのか。その答えは、イザヤ53章の光のもとで生きていた唯一の方、この結合を身をもって実演したその方にほかなりません。この人の子というキリスト論的称号の独特の変容を、ガリラヤの春（奇跡の人）→エルサレムへの道（人の子の謎）→苦難の僕の歌¹²⁾という順序で論考しました。

・エルサレムを闇に包んだ「キリストの死」(J.デニー)は不可解極まりないものでしたが、やがてそれが、連帯・代表・代理という意味を含んだ私たちのための死であることが判明して行きます。それを明らかにしたものが、復活者の顕現伝承と空の墓伝承です。そこから「主」そして「神の子」という信仰告白が生まれました。弱さの中にある人間と連帯する十字架のキリストが最後の言葉なのではなく、罪と死を滅ぼした復活のキリストが新しい命の道の始まりなのです。それ故私たちは、「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」に留まることはできません。使徒言行録1:3にあるように、復活の主は自ら40日にわたって、ご自身が生きておられることを弟子たちに示されました。この「40日の福音」(K.バルト)こそ、イエスがキリストであるという真のアイデンティティーを垣間見させる「プリズム」です。復活がイエスの生涯の秘密を遡って説明します。この復活の持つ遡及力こそ、キリスト論成立の原動力です。そこからクリスマスの秘義(神の子の受肉)、さらに遡って先在のキリスト(ロゴス)についての聖書の語りが誕生しました。

・初代教会は、<ナザレのイエスの生と死、そして復活>の歴史こそ、救いをもたらすものとなったことを、力強く証しし、語り始めました。救いは、人間が律法を満たすことによって勝ち取るものではなく、ただこの救いをもたらす方を信じる信仰によってのみ与えられます。ここには、自らの中にひとかけらの価値も見出せず、絶望のどん底に沈みゆくが故に、まったく神の恩寵にすがらほかない境地へとはね返され、ただキリストのみを仰ぎ見るに至る宗教改革的認識があります。救いは私たちの義ではなく、私たちの外にあるキリストの義を、神が私たちに転嫁してくださることによって与えられます。このキリストのおかげということ徹底して表現したものが信仰義認論に他なりません。

・ただしその場合の信仰とは、私のもう一つの良き業ということではありません。もしそうなら、私の信仰が私の救いを左右することになってしまうでしょう。K.バルトが「ローマ書」第二版の中で「イエス・キリストの信仰」を、人間がキリストを信じる信仰というよりは、神がキリストにおいて現され

た信実（ピステイス）の意味で受け止めたことは、恩恵のみの徹底として評価すべきでしょう。「人は自分自身に対する信仰においてイエス・キリストにより頼むのではない。より鋭く言えば、人はただ自分自身に対する不信仰においてイエス・キリストにより頼む」（KD VI /1, S.105）。病気の息子を癒やしてほしいと願った父親は、思わず「信じます。信仰のないわたしをお助けください」（マルコ9:24）と叫びましたが、そこに信仰本来の姿があります。信仰を呼び起こすものは聖霊の働きです。「信仰こそが御霊の主要な業」であり、「不信仰に留まるほかなかった者が信仰によってキリストを受け入れるのは超自然の賜物である」（J.カルヴァン【綱要】Ⅲ,1,4）からです。

・ルター派の「信仰のみ」の強調が人間のもう一つの良き業に陥らないために、改革派が提示したものが神の予定と恵みの選びの強調です¹³⁾。その場合、キリストが「選びの鏡」であることをしっかり押さえることが肝心です。この理解はアウグスティヌス、カルヴァン、第二スイス信仰告白、スコットランド信仰告白、そしてバルトによって、重要な神学的認識になりました。キリストの選びにおいて起こっていることは、神の子が棄却されることと交換に、罪深い人間が選ばれるという驚くべき交換の出来事です。人は選びと棄却という永遠の二重予定説に決定論的な意味で固着することはできません。しかし逆に、神にヒューマニズムを押しつけて万人救済説を主張することもできません。選びの円は確かに存在します。しかしその円を描くのは人間ではありません。大事なことは、この選びの円を拡大させていく「宣教の開かれた状況」（K.バルト）です。キリストは選びの鏡であり続けます。私たちはこの鏡をのぞき込まなければなりません。キリストから目を離せば、自分の選びを確信することはできません。しかしキリストに目を注ぐなら、私たちは父なる神の子供とされていることを確信することができます。いずれにしても、神の予定と選びの教説は、救いの根拠がただ一方的な神の恵みにあることを言い表すものであり、ルター派の信仰義認に対応する改革派における神の恵みの認識に他なりません。

e 「神学の小径Ⅴ—成就への問い」(キリスト新聞社、2023年)

・すでに救いが起こったというのに、なぜ私たちはまだ嘆きの谷の中にいるのでしょうか。なぜ私たちの教義学は救済への問いをもって終わらずに、なお成就への問いを待たねばならないのでしょうか。それは、まだ神の国が完全な仕方
で到来していないからです。とはいえ私たちは、世界を神の救済のオイコノミア(経綸)から解釈する世界の見方を知っています。聖書が正典的に解釈されなければならないと同様に、世界がこの聖書の正典的解釈によって解釈されなければならないと見ます。それは、世界の過去・現在・未来の流れを、父なる神による創造・御子による救い・聖霊による成就という神の運動の歴史として見る
ことです。この見方に立つ限り、人生にとって否定的なものとしての苦難ですら、そこに深い意味が隠されていることが分かってきます。それを神義論の3
テーゼとして示すことができます¹⁴⁾。

・否定的なものに囲まれてもなお希望を抱くことができるのは、キリスト教信仰のおかげです。キリスト教信仰の存在とは、イエス・キリストにおいて神を信じる人々の誕生を意味します。人類にとってキリストであることが判明した<ナザレのイエスの生と死、そして復活>の歴史が特別の意味を帯びるのは、
上からの啓示によります。そして啓示はそれに関わる人間の中で出来事になり、新しい経験になります。それがキリスト教的<信>の純粹経験です¹⁵⁾。そしてこのキリスト教的<信>の担い手が、神の救済史の担い手になります。救済史の神学が自閉化し、図式化やステレオタイプ化に陥らないためには、常にその担い手として選ばれていることの自覚が大切になります。もちろん私たち人間は、指一本ですら救いに協力することはできません。しかしその救いの歴史に神は人間を、聖霊の力の下で、その証言の業を用いて参与させてくださるのです。その意味でキリスト教的<信>の担い手は、恵みの選びによって集められた告白の選民です。私たちは、人間の滅びの歴史の中に神の救いの歴史が始まっており、成就へと向かっていることを証言するために、特別に選ばれた民なのです。

・歴史の中に出現した、人間と共にあろうとする神の新しい意志は、教会と

いう形を取りました。聖書は教会を「キリストの体」と呼んでいます。それは「教会として実存するキリスト」(D.ボンヘッファー)です。教会は受肉の延長ではなく、罪と死を滅ぼして甦られた復活者の体であり、そこには新しい命の満ち溢れがありません。洗礼を受けた者はこの復活の命に与ります。贖罪の根拠に関して言えば、キリストの代理はどこまでも客観的、排他的ですが、救済の目的に関して言えば、私たちの参与と応答を含む主観(主体)的、包括的なものです。

・教会(エクレシア)は靈的交わりであって、制度ではないことを強調する人たちがいます¹⁶⁾。しかし教会は無秩序な烏合の衆ではなく、初めから靈的秩序を志向する群れでした。靈と制度とは相容れないものではなく、むしろ靈的支配の生み出す新しい神の制度(人間の制度ではなく!)が教会共同体なのです¹⁷⁾。

・アウグスティヌスによれば、洗礼を受けた者はすべて「見える教会」に属していますが、終わりの時にまことの信仰者と見なされるのは、その中から神によって選ばれた「見えない教会」に属する者たちだけです。見えない教会を信じることは全体教会を信じることです。逆に見えない教会を信じないことは、自分の各個教会だけを教会のすべてだと絶対視する過ちに陥ってしまいます。見えない教会のしるしとして古代教会が掲げたものが、一つにして、聖なる、公同の、使徒的教会(ニケア信条)という四つの指標です。

・また宗教改革者たちは、見えない教会をプラトンのような理念のように抽象的に考えることを避け、見える教会のしるしとして、福音が純粹に説教され、聖礼典が福音に適って正しく執行される(アウグスブルク信仰告白)ことを重視しました。この意味で、見える教会を信じることは、今ここで教会を形成しようとしている具体的な聖靈の業を信じることを意味します。逆に見える教会を信じないことは、見えない教会のユートピアを求めて、教会論的仮現論の波間を漂うこととなります。

・キリスト教的<信>を担う共同体は、何よりも礼拝共同体です。礼拝は時の中に埋没しかねない教会の群れが、時の中で永遠者と相まみえる特別の聖な

る祝祭であり、その中心には説教と sacrament があります。公同の礼拝に参与することで、説教的聴従、洗礼の実存、聖餐的敬虔という独特の生のあり方が養われます。

・私たちはすでにキリストの贖罪の業により、義と認められ、新しい人間とされています。しかし実質的にまだ私たちはその新しい人間に十分対応していません。聖霊の力に与って新しい自分へと対応してゆくプロセス、それが聖化の時間的道程です。罪が残存しているという言い方より、新しい人間への対応が未達であると表現する方が適切ではないかと思います。義認は聖化の前提であり、聖化は義認の目標です。律法の持つ罪を暴く用法と罪を抑える市民的用法を主張するルター派に対して、改革派が新しい生活の指針として、神の御心を示す律法の第三用法を強調したことは、この局面における重要な認識と言えるでしょう。

・将来的終末論と現代的終末論とは単純に対立的なものではなく、弁証法的な緊張関係にあります。まだ最後のものとして来ていないものは将来的ですが、この世に神が働きかけていることは現代的です。私たちは「開始された終末論 (Inaugurated eschatology)」の立場に立って、聖化としてのキリスト教倫理を展開すべきではないかと考えます¹⁸⁾。ただ<すでに>と<未だ>の緊張を意識することがここでの問題ではありません。<すでに>が今私たちの内に現に働きかけているのだという認識が重要です。

・新しい命としての復活の力を知る者は今はただキリスト教的<信>の担い手となるように先に選ばれた者たちだけです。その限りでキリスト教倫理はまず、召命を受けた者たちにどう生きるべきかを教える召命の倫理学という特徴を持っています。ではノンクリスチャンには無関係なのかというと、そうではありません。それは、この生き方に共感を覚え、共鳴し、自分もその善き生の構想を部分的にでも共有しようとする者たちを呼び起こす派生的作用を持っています。その意味でキリスト教倫理はノンクリスチャンにとって共鳴の倫理学となります。功利主義の大波に洗われている世俗化した現代世界にあって、私たちは勇気を持ってこの生き方を、功利主義に抗する善き生の構想として高々

と掲げてよいのであり、またそうすべきなのです。それが、この世の価値観に流されない生き方をあえて選ぶキリスト者の自由です。この世界は罪にもかかわらず、無秩序のカオスのまま放置されているわけではありません。国家や政治経済的ルール、結婚や家庭、自然法や良心といった秩序が与えられています。それは創造秩序というより、御国の将来へと方向付けられた終末論的な形成秩序です。私たちは、花婿の到来に備えて油を用意し、部屋をきれいに片付け、整頓して待っている賢いおとめとなるように招かれています。この方向と線において身体と生命、労働と文化、結婚と家庭、国家と政治、教会と礼拝の形成に努めることは、贖われた人間であるキリスト者の自由とその聖化の過程に属しています。

・新約聖書には終末に関して二つの象徴言語が存在します。一つは「永遠の命」で個人の救いに関わるものです。そしてもう一つが「神の国」であり、これは世界の救いに関わる象徴言語です。まず永遠の命について、私たちはそれが何を意味するのか、明らかにしなければなりません。否定的なものうち、その最たるものが死です。キリストが死と対峙したゲツセマネの園の光景は、死を自然死とするあらゆる見方を覆します。死は「罪の支払う報酬」（ローマ6:23）です。しかし、神の子としてのイエス・キリストが、罪人に対する裁きとしての死を代わって引き受けてくださった以上、それは裁きそのものではなく、裁きのしるしになりました。とはいえ、だからと言って、死は有限な被造物としての人間にとって適切でふさわしいもの、キリストの身代わりの死を介して再び自然のものとなったというように言う必要はないでしょう。この点でK.バルト、E.ユングルの死の理解は退けられるべきです。バルトは、神の永遠の命に与ることを、人間の生涯が神の記憶の中に栄化されて刻まれることだと理解します。しかしそれではいったい何のために死からの復活が起こるのでしょうか。神の命の交わりが永遠である限り、私たちもこの永遠の交わりの中に入れられます。被造物であることをやめて神になるわけではなく、あくまで被造物として神との交わりに永遠に与る光栄を与えられるのです。被造物の有限性を時間的にのみ考える必要はないでしょう。むしろ永遠に続く質的な差異

として理解すべきではないでしょうか。

・ヨハネの黙示録には第一の死と第二の死の区別が出てきます。第一の死は物理的な死であり、魂の体からの分離です。第二の死は最後の審判の後、断罪された者の永遠の死となります。その間の魂のあり方をめぐって、宗教改革者たちは一貫してカトリックの煉獄思想を退けました。しかしルターとカルヴァンには微妙な違いがあります。魂の眠りを強調したルターに対して、カルヴァンは魂の目覚めを主張します。イスラエルの民がアブラハムの懐に憩うように、キリスト者はキリストの平安の内に移されます。それはプラト的な魂の不死の教えではなく、死を超えて継続するキリストとの交わりに基づくものです。霊的な体とは、見えないキリストの体の肢体となることを意味します。魂は花婿の前で眠りこけているのではなく、心からの待望の喜びに満たされ、終わりの時を目覚めて待ち焦がれているのです。

・そして聖書は、神の国について語ります。それは、神によって造られた世界と歴史の成就です。キリストによって開始された神の国は、人類に究極的なビジョンを提供するものとなります。とはいえ、まだ私たちは普遍的な神の国の到来に立ち会ってはいません。神の国はからし種のように、蒔かれた時は小さくてもやがて大きく成長しますが、また「世界史の雑草」(E.ブルナー)も繁茂します。私たちを脅かすこの反神的でデモーニックな力を真剣に受け止めたのが黙示思想で、そこから「千年王国思想」も生まれました¹⁹⁾。ヨハネ黙示論もその思想圏にあります。

・そして聖書は「最後の審判」について語ります。神は不義や不正がまかり通ったまま、世界を放置することはありません。むしろそれを最後に取り除こうとされます。キリスト者に対してもこう言われます。「わたしたちは皆、キリストの裁きの座の前に立ち、善であれ悪であれ、めいめい体を住みかとしていたときに行ったことに応じて、報いを受けねばならない」(Ⅱコリント5:10)。ここで私たちは二つのことを考えるべきでしょう。まず第一に、それは単なる裁きの座ではなく、キリストの裁きの座であるということです。ジュネーヴ教会信仰問答87問、ハイデルベルク信仰問答52問にあるように、天から来られる

裁き主とは私たちのために裁かれた方に他なりません。では、「めいめい行ったことに応じて、報いを受ける」とはどういうことでしょうか。再び業による義認に逆戻りするのでしょうか。否、信仰義認論からの撤退は一ミリたりともありえません。カルヴァンは言います。価なしの罪の赦しの宣言は、「単に我々自身を神に受け入れられる者とするだけでなく、我々の行ないにまで恵みを及ぼす」(綱要Ⅲ,17,3)。神がキリスト者の善き業を受け入れてくださる場合でも、それはただキリストの恵みの故になされるのです。それは、聖霊による業の浄めとして起こります。あくまで信仰による罪人の義認が前提であり、業の義認はその結果なのです。自分をほめ称える業ではなく、神をほめ称える業が良き業です。

・最後に神の国と教会の関係について語らねばなりません。地上の教会がただちに神の国だと言うことはできません。パネンベルクが言うように、教会はしるしであり、神の国こそ、そのしるしが指し示している事柄そのものです。しるしと事柄は区別されねばなりません。しかしまた両者を分離することも許されません。しるしがどんなに小さく、貧しく、破れに満ちたものであろうとも(罪人の集団としての教会!)、しかし事柄の偉大さを指し示すことができるのは、やはりこのしるしによってでしかないのです²⁰⁾。教会は礼拝の中でのべき神の国の到来を一心に祈り求め(御国を来たせたまえ!)、神の国こそあらゆる人間の問題を解決する究極のビジョンであり、世界史の完成であり、神の御心の究極的な成就であることを世に告げ知らせます。今日の多元主義社会にあってはかつてのようにキリスト教の絶対性について語ることはできないにしても、キリストが歴史の究極をもたらす方だという意味でキリストの究極性について、その終末論的な<信>を担う者として語ることはできるのではないのでしょうか。「こうして、いろいろの働きをする神の知恵は、今や教会によって、天上の支配や権威に知らされるようになったのですが、これは、神がわたしたちの主キリスト・イエスによって実現された永遠の計画に沿うものです」(エフェソ3:10-11)。この告げ知らせにおいて教会は(神の国そのものではないが)神の国の入り口となります。洗礼はこの入り口の扉です。

結

かなりの年数をかけて書き連ねてきたことを、こうしてたったの90分で短くまとめてしまうと、「何だ、それだけのことか」とがっくりきてしまいます。映画やテレビでも「あらすじ」だけ読むと、あまり魅力を感じませんが、何だかそのようです。しかし、まあそう仰らず、これはあくまであらすじのそのまた素描（スケッチ）ですので、ぜひ実際に本文を読んでいただけたらと思います。本日はどうもありがとうございました。

(はが・つとむ)

注

- 1) 最終講義では畢生のテーマを改めて取り上げるか、これまでの著作活動を自ら振り返る場合がある。前者については1月の「教職者のためのオンライン・シンポジウム」で述べたので、ここでは後者のスタイルを選ぶことにする。
- 2) 表題は「E.トレルチにおける啓示と宗教」。
- 3) 取り上げたのはライブニッツ、カント、ヘーゲル、シュリンクである。
- 4) 論文では、①「苦難は神関係を純化する」、②「苦難は神関係を濃密化する」という二つのテーゼを提示したが、後にそれに③「苦難は神関係をアドベント化する」を加えるようにした。
- 5) 聖書は贖罪論を理論の形では提示していない。聖書が提示しているのは、いくつかのメタファー的な語りの系譜である。それを六つにまとめた。①<いけにえ=犠牲>物語。祭儀的用語を駆使して十字架の秘義を解き明かす語りの系譜。社会心理学者R.ジラルのスケープ・ゴート（身代わりの山羊）理論を前ストーリーとして、犠牲ということが実際の祭儀を知らない現代社会でも身近な主題であることを浮き彫りにした。またキリストの死は、そもそもいけにえを献げて神の怒りをなだめるといふ異教的な考え方を終わらせるものである。そして神の自己犠牲に対応した感謝の犠牲が新しい神の民の倫理として基礎づけられる。②<あがない=解放>物語。軍事的、商法的用語を駆使して十字架の秘義を解き明かす語りの系譜。悪しき力を打ち負かすという軍事的な語りがあり、それに続いて、悪魔に対して支払われた正当な身代金という商法的な語りが登

場する。東方ギリシア教父の語りの伝統だが、囚われの無力さの経験は現代人にもよく理解できるだろう。悪魔論と陰府論にも言及した。③<つぐない=償罪>物語。民法的用語を駆使して十字架の秘義を解き明かす語りの系譜。西方ラテン教父に特徴的だが、やがて中世のアンセルムスにおいて花開き、西方教会の語りの伝統となった。負債は穴埋めをしなければならず、これも現代人にとって切実な切り口になりうる。④<さばき=審判>物語。刑法的用語を駆使して十字架の秘義を解き明かす語りの系譜。宗教改革者たちの語り口がこれに当たる。刑罰代償説を敬遠する現代の神学者がいるが、神の愛が聖なるものでもあることを語る聖書の使信を、ヒューマンイズムの故に勝手に無視することはできない。⑤<死と新生>物語。存在論的用語を駆使して復活の秘義を解き明かす語りの系譜。復活の出来事は救済論的意義を持っている。キリストの死から命への歩みは単なる変身（メタモルフォーゼ）以上の意味がある。それを表したものが洗礼の sacrament である。⑥<メシアとその御国>物語。終末論的用語を駆使して神の国の秘義を解き明かす語りの系譜。聖書の語りが向かう先には新しい天と地、究極の希望としての神の国がある。

- 6) A. マッキンタイアはカトリック、R. ベラーは長老派、M. ウォルツァーはユダヤ人で博士論文はピューリタン研究。
- 7) 後に神学小径 V・2・3で、③聖霊の経験に、エクレスシア、神の国の希望を加えた。
- 8) 三位一体論は、仲保の先駆者イスラエルと仲保の成就者イエスの歴史に根ざしている。その仲保的な歴史を通じて、まず神が万物の父であることが示される。またイエスが御子なる神であることが聖書の語りの伝承を通して成立していくキリスト論成立の経緯をたどった。そして聖霊なる神を、個人的な敬虔主義を超える創造的な神のダイナミズムにおいて捉えることの意義を強調した。この歴史の中に現れた経綸的三位一体論が永遠の三位一体論に基づくものであることも重要な神学的認識である。
- 9) トマスの五つの道、ティリッヒの存在の根底としての神、知的設計者（Intellectual Designer）としての神、進化論vs創造科学、アウグスティヌスやルターにおける神と魂、カントの道徳的良心論、カルヴァンの自己認識と神認識、シュライアーマッハーの絶対依存の感情、R. オットーの聖なるもの、トレルチの宗教的アプリアリなど。
- 10) 無神論的な宗教批判はマルクスとフロイトに見られるが、これに対して神学的な宗教批判の事例をK・バルト、D・ボンヘッフアー、P・ティリッヒ、H・R・

ニーバーの中に探った。

- 11) 聖なる愛、義と憐れみ、神の怒りとねたみ、全能と恵み、永遠と不変、神の悔い、遍在と現臨について、聖書的ナラティブに沿って考察する時、すべてが説教の言葉になっていることに気づかされます。
- 12) イザヤ53章が旧約のテキスト、初期ユダヤ教、イエスの言葉、共観福音書においてどのように用いられていたのかを精査した。
- 13) 「わたしをお遣わしになった父が引き寄せてくださらなければ、だれもわたしのもとへ来ることはできない」(ヨハネ6:44)。
- 14) ①苦難は神関係を純化し、救済への問いを目覚めさせる。②苦難は神関係を濃密化し、御子と聖霊を通して義認と聖化に与らせる。③苦難は神関係をアドベント化し、世界を救済待望的にする。
- 15) この視点からM.ケーラー、W.ヘルマン、J.デニーの神学を顧みた。またF.シュライアーマッハーはこのキリスト教的<信>の経験を、単なる神経験一般ではなく、中心に贖罪者としての仲保者を持つ神経験であるとしたが、重要な認識である。
- 16) R.ゾーム、H.F.カンペンハウゼン、E.ブルンナーなど。
- 17) 現代社会のただ中であってこの神のインスティテューションは、①悔い改めと赦しをもたらす神の制度、②慰めと癒しをもたらす神の制度、③人生に文脈とビジョンをもたらす神の制度、④正義と愛を育成し行使する神の制度、⑤公同の礼拝を行う神の制度という、五つの機能を果たしている。
- 18) 終末論の諸類型を整理すれば、①宗教史学派がイエス運動の中に見いだした徹底的終末論は、終末の遅延の故に瓦解した。②古代教会になって礼典化した sacramentにおけるキリストの臨在の強調は、「アーメン、主イエスよ、来たりませ(マラナタ)」の祈りを骨抜きにする。③永遠の今を強調する現在の終末論は、過去と未来を現在に溶解させ、歴史の現実を忘却させる。④普遍史の終わりにすべてを期待する未來的終末論は、私たちの中ですでに始まっている見えざる神の働きを過小評価することになる。これに対して私たちは⑤「開始された終末論(Inaugurated eschatology)」の立場を妥当なものを見なしたい。
- 19) これには千年王国前再臨説と千年王国後再臨説があるが、いずれにしてもこうした黙示的な見方がただちに性急な現世否定的行動と結びつく必要はないし、逆に現状肯定的な政治神学を正当化する論拠とされるべきでもないだろう。
- 20) W.パネンベルク『組織神学Ⅲ』佐々木勝彦訳、新教出版社、2021年、49-50頁