

熊野神学における「キリストの身体」¹⁾

井ノ川 勝

1 本稿の課題

日本においてキリスト論のパースペクティヴで、「キリストの身体」(Corpus Christi) という教会理解を神学的に論じた最初の神学者は、熊野義孝である。熊野の生涯一貫したこの神学的姿勢は植村正久から受け継いだものである。熊野の晩年の著作『日本キリスト教神学思想史』(1968年)の「植村正久における戦いの神学」(『熊野義孝全集』第12巻, 216-260頁, 新教出版社, 1982年。以下『全集12』と記す)において、そのことを示唆している。植村の説教を取り上げ、「赦罪の経験とその実感を辿って贖罪の事実を明確にしながら、次第にイエス・キリストの現臨とその実存的な場所を追い求め、天にも地にも通じる福音の大通りを開拓している。そこにキリスト論的な骨格が瞭然とする」²⁾と論じる。更に、植村の教会を論じた文章を取り上げ、植村が目指した「国民的自由教会」³⁾建設の姿勢が、生けるキリストの現臨を明確にする「キリスト論的な支柱」を土台とし、「この生けるキリストの身体を表現するのが教会の任務」⁴⁾であり、教会は「生けるキリストを担う道具」⁵⁾に徹するのでであると論

1) 本稿は2022年2月14-15日にオンラインで行われた、全国連合長老会主催第67回宣教協議会での近藤勝彦教授の主題講演「教義学における熊野神学との対話——キリスト論、教会論、終末論を巡って」(季刊『教会』127号, 6-23頁, 日本基督教団改革長老教会協議会, 2022年夏季号)において示唆を与えられたものである。

2) 『日本キリスト教神学思想史』(『全集12』219頁)。

3) 同上(『全集12』32, 46, 239頁)。

4) 同上(『全集12』240-241頁)。

5) 同上(『全集12』241頁)。

じる。

植村から受け継いだ「キリスト論的な支柱」を土台とした「キリストの身体」という教会理解を神学的に構築した熊野の著作は、『キリスト論の根本問題』（1934年）、『基督教概論』（1947年）、『教義学』第三卷（1965年）である。これら三つの著作の神学的足跡を辿り、その論考の特徴を明らかにし、この主題を巡る考察に、一貫性ととも、発展、深化、変遷があったのかどうかを考究することが本稿の課題である⁶⁾。そのことを通し、われわれ伝道者の日本における「キリストの身体」なる教会形成の使命を明確にしたいと願っている。

2 『キリスト論の根本問題』における「キリストの身体」

熊野がキリスト論のパースペクティブで「キリストの身体」という教会理解を論じた最初の著作は、『キリスト論の根本問題』（1934年）（『全集5』203-350頁、1979年）である。前年の1933年、『終末論と歴史哲学』（『全集5』1-202頁）を執筆し、キリスト論と結び付いた終末論的思惟という神学的方法論を確立した熊野はこう論じる。「教会の基礎であるイエス・キリストの事実はそれ自身終末的な事実としてのみ教会を形造る土台である」⁷⁾。そして翌年、最初の本格的なキリスト論の論述を行った。P. T. フォーサイスの『イエス・キリストの人格と位置』（“The Person and Place of Jesus Christ”, Hodder

6) 熊野神学の研究書には次のものがある。『熊野義孝の神学——記念論文集』（新教出版社、1986年）。芳賀力「歴史的教会と日本の神学」（『歴史と伝承——続・物語る教会の神学』292-329頁、教文館、2008年）、鳥羽和雄『教会員のための神学ノート——熊野義孝先生の神学をやさしく解説』（一麦出版社、2013年）、芳賀力「熊野義孝」（『新キリスト教組織神学事典』126-128頁、東京神学大学神学会、2018年）、近藤勝彦「教義学における熊野神学との対話——キリスト論、教会論、終末論を巡って」（前掲書、6-23頁）。近藤勝彦著『キリスト教教義学』は熊野『教義学』との対話を行っている（『キリスト教教義学上』教文館、2021年、『キリスト教教義学下』2022年）。特にまとまった論考は、第33章「福音的教会の理念」（『キリスト教教義学下』157-176頁）、第50章「終末論の根拠と構成、および終末論史の概観」3「終末論史の概観」⑨「熊野義孝における終末論の神学的思惟への解消」（同上、916-921頁）。

7) 『終末論と歴史哲学』（『全集5』178頁）。

and Stoughton, London, 1909) と対話をしながら、自らのキリスト論を構築した。

『キリスト論の根本問題』の「序」で、本書の目的を述べる。「キリスト教会にとってまことに古き教義であるキリスト論的な信仰の告白がいかにして現代的な意義を要求し得るか、……永遠の意義を帯びて取り扱われ得るであろうか、を考究することがこの書によって著者の志した点である」⁸⁾。「イエス・キリストに対する教会の歴史的告白のほかにキリスト教はなく、このほかにわれわれの（伝道の）労苦の意義を見出すことは断じて不可能である」⁹⁾。本書の冒頭にこの一句が掲げられている。「Spes mea Christus」（キリストぞわが望み）。キリスト論を論じる神学学徒は、キリストへの忠誠を貫く信仰の告白をする「場」と「実存」が問われる。

ナザレのイエスがキリストであることの告白の上に、キリスト教信仰は建てられてきた。イエス・キリストという歴史的事実が歴史であると同時に、超歴史的事実であるゆえんを正しく理解することが、神の啓示に基づく「受肉の論理」¹⁰⁾であると熊野は語り、「受肉」の出来事を重んじる。神の子の受肉の出来事こそが、神の子の「ケノーシス」（謙遜）と「プレローシス」（充実）に関連し、歴史的教会を必然化した神の一貫した救済行為の基点であるからである。永遠者の受肉が歴史的審判となり、同時に救済となる。それ故、キリスト論は終末論を基調とする。「活けるキリスト」が死すべき人間の歴史において不朽の事業を継続することが歴史の中心となる。イエス・キリストの事業である十字架による赦罪を継続させることが聖霊の活動の本務である。それ故、キリスト論と聖霊学は贖罪論によって結合する¹¹⁾。終末論、キリスト論、贖罪論、聖霊学は各自密接な連関によって成り立つ¹²⁾と論じる。あまり注目されていな

8) 『キリスト論の根本問題』（『全集 5』205 頁）。

9) 同上（『全集 5』206-207 頁）。（ ）は筆者挿入。

10) 同上（『全集 5』224, 225, 226, 231, 252, 254, 264, 265, 334 頁）。

11) 同上（『全集 5』214 頁）。

12) 同上（『全集 5』214 頁）。

いが、熊野神学のキリスト論は聖霊学を内包している。

熊野はキリスト論の中心に、教会の歴史的な信仰告白であるニカイア・カルケドン信条のキリスト両性論のキリスト告白を位置づける。教会が歴史の中で、活けるキリストのいのちを死守するために、存在を懸けて戦い取ったキリスト告白であり、この告白の上に、キリストの教会は建ってきた。それ故、教会は終末の「栄光の教会」を待ち望みつつ、歴史において「戦闘の教会」として歩み続ける。

本書の最終章である第6章が「キリストの身体 (Corpus Christi)」である。キリスト論を成立させる場所は、キリストの身体たる特定の地域でなければならぬとし、歴史的社会的現実としてのキリストの身体を正當に認識し、根拠とする¹³⁾ことに神学的力を傾ける。パウロ書簡(パウロの名による書簡)に集中する「キリストの身体」「sōma」「corpus」(1コリント12・27, エフェソ1・23, 4・12, 5・30, コロサイ1・24)は、「礼典的な意味」¹⁴⁾を帯びていることに、熊野は注目する。キリストにおいて一体となることは、洗礼を受け(1コリント12・13)、キリストの血と肉に与る共同の食卓に連なる(1コリント11・23-26)ことである。「キリストの身体たる教会は、その礼典によって最も鮮明に自己の本質を表現し、それが有機的『体』たることは、この集団が具体的・実質的なものたることを示している」¹⁵⁾。

更に、キリストの身体なる教会は「信徒の交わり」(koinōnia)によって成立するとし、「交わり」(コイノーニア)¹⁶⁾に、熊野は注目する。この交わりは甦りの主イエス・キリストを拠点とし中心とした特殊な集団であり、その独自性はイエス・キリストの超歴史性と共に明証されるとし、キリストの身体たる教会の本質を、「終末論的事実」¹⁷⁾に観る。キリストの「身体」なる教会

13) 同上(『全集5』336頁)。

14) 同上(『全集5』337頁)。

15) 同上(『全集5』338頁)。

16) 同上(『全集5』339頁)。

17) 同上(『全集5』340頁)。

は、身体としては「具体的歴史的」であるとともに、〈キリストの〉ものとして「範疇的・超歴史的」であり、それ故、教会の本質は「終末論的」である¹⁸⁾。

教会が終末論的性格を有することは、「倫理的な性格」を有するとし、「神と人間との関わりを具体化する場所」¹⁹⁾となる。キリストの「身体」は、歴史的社会的存在たる人間が永遠なる神に対する最高の倫理的行為として「 sacrament の意味を担う」²⁰⁾と、熊野は語る。教会はイエス・キリストの十字架の陰にあって、「キリストの死」の贖罪的な意味を問い、われわれの生を「キリストの死」の見地から見なおし、解釈し、痛悔、回心、聖潔を要求する場所である。教会は十字架の陰においてのみ「キリストの神秘体」(Corpus mysterium Christi)であり、「主の苦痛」に与る時にのみ「聖なる祭壇」たりうるとさえ、熊野は語る²¹⁾。「キリストの奉献」に対応する「われらの奉献」が求められる。「イエス・キリストに対するキリスト者の忠誠がまことの祭儀であり、これを嘉納し聖化して神がそれを受けるにふさわしいものとなさしめるもの、まさに恩恵たる礼典が sacrament の本領である」²²⁾。

熊野は最後に、キリストの身体の歴史的使命を論じる。「キリストの身体はこの世界の歴史的成立に対し、それに内在しつつそれとはまったく異なる方向に、この歴史的世界を創造し来たった」²³⁾。われわれはキリストの身体の一肢体として、イエス・キリストの死とその復活に合致して生活することによってのみ、キリストの身体によって表現せられる「新しい世界の浄福」に与ることが許される。「キリスト教的な協同社会の原理」は、神の子の受肉の事実とその解釈とによって成立し、キリストの身体は「新しい社会の予兆」

18) 同上 (『全集 5』340 頁)。

19) 同上 (『全集 5』340 頁)。

20) 同上 (『全集 5』346 頁)。

21) 同上 (『全集 5』342-343 頁)。

22) 同上 (『全集 5』345 頁)。

23) 同上 (『全集 5』347 頁)。

である²⁴⁾。キリストの身体である教会は歴史形成に使命を負う。それ故、「地上の教会は『主の日』(dies Dominica)にいたって『勝利の教会』(ecclesia triumphans)たるをうるまで『戦闘の教会』(ecclesia militans)でなければならない」²⁵⁾。われわれは甦られたキリストの「見識者」(marturos)として、まさしく「殉教者」としての生存に邁進せねばならぬ²⁶⁾。「キリスト論は『戦闘の神学』(theologia militans)の核心的課題である」²⁷⁾と、熊野はキリストの身体に連なるわれわれの使命と課題を論じて結ぶ。

以上のように、熊野は『キリスト論の根本問題』で、キリスト論の骨格を設計図として描いたのである。

3 『基督教概論』における「キリストの身体」²⁸⁾

『基督教概論』(『全集6』1-258頁、1978年)は1947年に刊行されたが、既に1945年1月に完成していた。第二次世界大戦下、砲声の合間に執筆された²⁹⁾。焦土と化した日本に、「キリストの身体」たる教会の形成の幻を見つつ綴られたものである。「われわれはわれわれの熱愛するこの祖国に、醇乎たる福音的教会を建設することによって、光輝ある歴史の恩沢にこたえねばならない」³⁰⁾。

本書の「序」に、執筆の目的が記されている。「歴史におけるキリスト教の全貌を観察してそれに神学的な照明を加えるという仕事が、この書の課題を成

24) 同上(『全集5』348頁)。

25) 同上(『全集5』348頁)。

26) 同上(『全集5』349頁)。

27) 同上(『全集5』350頁)。

28) 『キリスト論の根本問題』では「キリストの身体」という言葉を用いていたが、『基督教概論』、『教義学』第三巻では、「キリストの体」という言葉を用いている。本稿の表題は「キリストの身体」で統一する。

29) 『基督教概論』(『全集6』257-258頁)。

30) 同上(『全集6』255頁)。

している」³¹⁾。宗教の理念からではなく、歴史的社会的に存在する教会を出発点とし、歴史的教会がなぜ永遠者の身体なのか、その身体の中に深く潜む生命の鼓動に触れることが、本書の目的である。『キリスト論の根本問題』の「受肉の論理」、終末論的パースペクティヴを受け継いでいる。『基督教概論』で新たに強調するものは「媒介者」³²⁾である。キリスト教を「宗教としてのキリスト教」として位置づけ、歴史的社会的に存在する教会に目を留めることから出発し、そこから「特にキリスト教的なるもの」³³⁾を明らかにしてゆく。宗教の本質は超越者と有限なる存在との「媒介性」にある。キリスト教ではこの媒介的存在が、「まことの神であり、まことの人である」仲保者たる人格の実存であるイエス・キリストであり、同時に、仲保者の歴史的な身体たる教会である。この「二重の媒介」³⁴⁾こそが「特にキリスト教的なるもの」である。問題は、仲保者たる人格の実存であるイエス・キリストの生命を、仲保者の歴史的な身体たる教会がなぜ継承することができるのかである。換言すれば、「二重の媒介」を結ぶ「権威の所在」³⁵⁾とは何かである。

本書の第二篇「特にキリスト教的なるもの」第四章が「キリストの体」である。「教会は仲保者キリストの媒介的機能を継承するものとして、まさにキリストの身体であり得る」³⁶⁾。『キリスト論の根本問題』と同様、キリストの体なる教会は、「キリストの苦難の継承」という根本的意義を自覚し、〈sakramental〉³⁷⁾な性格を帯びることを、熊野は強調する。われわれ福音的信仰のサクラメントな性格は、「言の宣教」を重んじ、この宣教は十字架の言としてサクラメントの本質的内容を形造り、「キリストの生命」を、「言」（説

31) 同上（『全集 6』3頁）。

32) 同上（『全集 6』78頁）。

33) 同上（『全集 6』83-89頁）。

34) 同上（『全集 6』79頁）。

35) 同上（『全集 6』80、89頁）。

36) 同上（『全集 6』96頁）。

37) 同上（『全集 6』98頁）。

教」と「表徴」（聖餐）の両極で担い、伝えてきた³⁸⁾。『基督教概論』では「表徴」（聖餐）と共に、「言」（説教）に注目する。「キリストとの秘義的一致」、すなわち、「キリストとの生命的な交わり」を可能とする特定の場所が、信仰の母胎であり、身体的であり、「キリストの体」である教会である³⁹⁾。教会は歴史的教会である以上、「公同の信仰」（fides catholica）に立つ「公同の教会」（ecclesia catholica）⁴⁰⁾である。このカトリカなる性質に「信仰の規範」と「キリスト教的権威」とが求められた。

仲保者イエス・キリストに託された神的権威は「赦罪の権威」である。「人の子が地上で罪を赦す権威を持っていることを知らせよう」（マルコ 2・10）。この「赦罪の権威」を継承する歴史的な存在がキリストの体なる教会である。「聖・公・一なる教会を信ず」という信仰の告白は、教会がキリストの体として「赦罪の権能の保持者」であることを告白し、「使徒的職能の継承者」であることを告白している⁴¹⁾。仲保者キリストの贖罪行為である「赦罪の権威」を、永久に効果あらしめるものが「聖霊の事業」⁴²⁾である。熊野はここでも「聖霊の活動」を強調し、歴史的教会の建設において、聖霊の活動が不可欠であることを論じる。

『基督教概論』でのもう一つの鍵語は「伝統」と「伝承」である。「教会の伝統は、キリストの生命の伝承であり、受肉者の受難の体の伝承である」⁴³⁾と、熊野は語る。この伝統は歴史的連続の姿においてではなく、終末論的な形相の下に位置づけられる。「まことの神であり、まことの人」である仲保者の両性的存在であるイエス・キリストが伝承の基体であり、その生命の継承が教会の

38) 同上（『全集 6』 99 頁）。

39) 同上（『全集 6』 103 頁）。

40) 同上（『全集 6』 103 頁）。

41) 同上（『全集 6』 110-111 頁）。

42) 同上（『全集 6』 117-118 頁）。

43) 同上（『全集 6』 160 頁）。

伝統を形造る⁴⁴⁾。聖書正典、信条、職制の確立となる。教会の伝承は言説ではなく生命である。キリストの生命が伝承されるためには、その受肉の体が必要であった⁴⁵⁾。仲保者の「神性」のみならず、「人性」が継承されなければならない。「キリストの人性」の強調は、『教義学』第三巻で更に展開される。仲保者の人性が継承され、顕現されるために、聖霊の活動が不可欠であった⁴⁶⁾。

本書の結びは、宗教改革の信仰を受け継ぐ福音的教会として、「信仰告白」を論じる。われわれ福音的信仰の立場は、「ニカイア・カルケドンの一線をルター・カルヴィンの的に辿ることにおいて堅立せられる」⁴⁷⁾。クレドの形成が歴史的教会の各時代における生命活動を最も端的に表現している。信仰の告白は「頌栄」と「悔改め」を表す。信仰告白者は「殉教者」となる。「キリストを認識」する者は、「キリストの道を歩む」ことである⁴⁸⁾。告白者の実存が問われる。

福音的教会の最も大きな特色をなすのは、「説教」と「信仰告白」である。『キリスト論の根本問題』では「サクラメント」に集中していたが、『基督教概論』では「説教」に注目する。説教も信仰告白である。公衆の面前で語られると共に、超越者の台前において語られる。サクラメントが「キリストの徴」とすれば、説教は「キリストの証」である。「徴証相俟って教会はその首たるキリストを表現する」⁴⁹⁾。サクラメントと説教は、共にキリストの徴証として、信仰告白の必然的展開である。教会はキリストの体として、仲保者の事業の継承者であり、受肉者の徴証を身に負わねばならない。そのことにより、「キリストの現実」を不断に言い表す。説教は仲保者の事業を継承し、説教者は仲保

44) 同上（『全集6』155-157頁）。

45) 同上（『全集6』157頁）。

46) 同上（『全集6』159頁）。

47) 同上（『全集6』203頁）。

48) 同上（『全集6』246-247頁）。

49) 同上（『全集6』249頁）。

者の職責を身に負う⁵⁰⁾。「説教」は仲保者の事業を継承する sacrament 的な意味を持ち、「説教者」も仲保者の職務を身に負う sacrament 的な存在を担う。注目すべき考察である。sacrament としての説教理解は、『教義学下』にも継承される。説教もただ一度の仲保者の行為とその事跡とを現在の姿において直感し直証することにおいて、「終末論的基礎」⁵¹⁾を持つ。

われわれ福音的教会は「告白する教会」(bekenkende Kirche)である。イエス・キリストを、この存在による「神の和解の言」であると告白し直証する⁵²⁾。福音的教会の信仰告白は終始「キリスト論的」であり、「終末論的」意味においてキリスト論的である⁵³⁾。ここでもニカイアからカルケドンへのキリスト論、神人たる仲保者の人性の伝承を重んじる。受肉者の肉体における人性が、われわれ信仰者を形造り、キリストの体である教会を形造る。信仰者の「必死の体」は「復活の体」の中に置かれている。信仰の母胎である教会も、地上にあっては「必死の体」であり「復活の希望」に生きる⁵⁴⁾と論じる。

最後に熊野は、第二次世界大戦下にあって、信仰告白に生きる教会が歴史に存在する意味と使命を論じる。「信仰告白をその根源的意味において理解する時、教会は醇乎たる宗教団体たるの位置を明瞭にし、その上で対文化的奉仕をなし得るものとなるであろう。教会は常に自己をキリストの体として浄化することによって、初めて随時随所における宗教的奉公を完うし得るのである。信条も神学も或いは教会体制もそのための機会たるに過ぎぬ。……われわれは不断なる教会の自己浄化に沿って各自の信仰の道を鍛錬することが、われわれの大いなる歴史的使命を達成するために不可欠の要件であることを確信するのである」⁵⁵⁾。「福音的教会の理念は、歴史的教会の伝承に勉めながら、健全な国民

50) 同上 (『全集 6』251 頁)。

51) 同上 (『全集 6』251 頁)。

52) 同上 (『全集 6』252 頁)。

53) 同上 (『全集 6』253 頁)。

54) 同上 (『全集 6』253 頁)。

55) 同上 (『全集 6』255 頁)。

教会建設に渾身の努力を傾注するに至る。教会と国家という教会史上の重要な課題もまたこの福音的教会の理念を明瞭とすることによって正しい解決の道を獲るであろう」⁵⁶⁾。

戦時下、敗戦という過酷な状況の中で、健全な国民教会建設に渾身の努力をし、福音的教会の理念を明瞭にすることにより、教会と国家という教会史上の重要な課題に正しい解決の道を獲るとは、何を考え、幻を見ていたのだろうか。

『キリスト論の根本問題』で、キリスト論の骨格を設計図として描いた熊野は、『基督教概論』で明確なキリスト論を構築し、熊野の神学の基礎工事を確立したのである。

4 『教義学』第三巻における「キリストの身体」

『教義学』第三巻（『全集 8』、1982 年。以下『教義学 3』と記す）が刊行されたのは 1965 年であった。キリスト論が論じられているのは第四篇「宥和について」である。熊野は、和解論はキリスト論的な視野に立つ以上、「宥和」⁵⁷⁾という語を用いることがふさわしいと語る。和解は、キリストによる「罪びとの贖い」、赦罪を土台とし、もたらされる「神の宥和」であるからである。キリストによりキリストの教会を通じて語られる「神の赦罪」と「祝福の言」を受けとめ、応答する現実状況が「和解の神学」を形成する。それ故、和解論は「主イエス・キリスト」の告白からなされ、「キリストの人格と事業」が源泉であると論じる⁵⁸⁾。和解論はキリスト者の召命への道に照明を与え、神学者のキリスト者たる、教会人たる実存性を問いたす⁵⁹⁾。熊野神学が「教会的実存の神学」⁶⁰⁾と評される所以である。

56) 同上（『全集 6』256-257 頁）。

57) 『教義学下』（『全集 8』18 頁）。

58) 同上（『全集 8』18 頁）。

59) 同上（『全集 8』23 頁）。

60) カール・マイケルソン「教会的実存の神学」（『熊野義孝の神学』251-279 頁、1986 年、椿憲一郎訳）。

熊野の「和解論」の構造は、第四篇「宥和について」において、第二章「主イエス・キリスト（一）」で「キリスト論」、第三章「主イエス・キリスト（二）」で「贖罪論」、第四章「新しい契約」で「宣義論」（救済論）を論じる。「キリストの身体と呼ばれる教会は、本質的にも実存的にもキリストの贖罪的事業との関わりを持たなければならない」⁶¹⁾とし、〈キリスト論と贖罪論との〉根源的一致⁶²⁾の重要性を強調する。しかもその場合、近代神学のように贖罪論が宗教的経験論や人間学への偏向に陥らないために、贖罪論を徹底的にキリスト論の展開とすることを強調し、「贖罪論からキリスト論へ」ではなく、「キリスト論から贖罪論へ」「キリスト論における贖罪論」⁶³⁾であるべきだと論じる。

熊野の「キリスト論」は、「復活者」「復活者の事実」から始まり、この「復活者」は十字架の瘡痕を負うた「死者」であり、キリストの身体たる教会の「召集者」であるとし、そこにこそ生けるキリストの共同体形成の意志が現れ、「キリストの主権」が確立すると論じる。復活者が永遠の領域にありながら、なおその「身体」を地上（この世の時）に残している現実が、教會的実存の意味と根拠を尋ねる道となる⁶⁴⁾。「主イエス・キリスト」の告白によって担われる〈普公〉教會的な伝統は、復活者がこの地上に残した「身体」を背負うことであり、終末論的自覚によって担われることである⁶⁵⁾。それは「聖霊のわざによる教會形成」⁶⁶⁾であり、ここに「教會」即「キリストの身体」という知識が可能とせられる。ここにも熊野が強調する「聖霊の働き」と「キリストの人性」理解がある。「キリストの人性は彼の身体と不可分離的に捉えられるべきであって、十字架における類いない苦痛の意義とまたそれを通過して獲得された至高の栄光が仰がれる。ここに復活はまさしく身体的歴史的であって、単に

61) 『教義学下』（『全集8』15頁）。

62) 同上（『全集8』15頁）。

63) 同上（『全集8』51頁）。

64) 同上（『全集8』71頁）。

65) 同上（『全集8』72頁）。

66) 同上（『全集8』77, 52, 89頁）。

人格的勝利をいうにとどまらない」⁶⁷⁾。生けるキリストの現実がその歴史的身体の再形成によって可触的可視的とされ、復活者の現実が歴史的教会形成力となって働く⁶⁸⁾。教会的伝統は復活者の生命から来たり、ただそれによって支えられる⁶⁹⁾。それ故、熊野は「キリスト論的定位は復活者の身体性への認識に存する」⁷⁰⁾ のであり、「キリスト論の出発点は、徹頭徹尾、唯一の復活者の光のもとに求められなければならない」⁷¹⁾ と論じる。

このように熊野は『教義学3』において、「復活者の身体」⁷²⁾ を強調する。『キリスト論の根本問題』『基督教概論』では、「受肉の論理」に基づき、「受肉者の媒介性」を強調していた。そこに熊野神学の変遷・発展を見るのかどうかが問われる。近藤教授は「教義学における熊野神学との対話」において、『教義学3』の前に書かれた論文「死者の甦えりと教会の形成」⁷³⁾ に注目する。熊野がコリントの信徒への手紙一第15章を説き明かした神学的講解である。近藤教授はこう論じる。「そこに熊野義孝の『発展』を見るべきかどうか、私にはなお確証を得ていません。しかし彼が復活者の体をめぐる探求を継続させていたことは、この研究論文などから読み取ることができます」⁷⁴⁾。熊野はこの論文で論じる。「キリストの復活報道をもって、歴史の根源がどのように変えられたかを『追体験し』(nacherleben)、そしてこれを歴史的な出来事としてわれわれの認識にまでもたらさなければならないであろう。そのために、キリストの復活がまたわれわれの『死者のよみがえり』とつらなり、これを招集するものであるということを確認し公言しなければならないのである。……キリ

67) 同上(『全集8』74頁)。

68) 同上(『全集8』72-73頁)。

69) 同上(『全集8』72頁)。

70) 同上(『全集8』78頁)。

71) 同上(『全集8』142頁)。

72) 同上(『全集8』73, 74, 78, 122頁)。

73) 熊野義孝「死者の甦えりと教会の形成」(『神学』22号, 1-31頁, 東京神学大学神学会, 新教出版社, 1962年)。近藤勝彦『キリスト教教義学上』1109頁。

74) 近藤勝彦「教義学における熊野神学との対話」(季刊『教会』127号, 15頁)。

ストの復活そのものがあたらしい歴史の発端であることを、ここに証言し、実証するにいたる。この路線が教会形成の道である」⁷⁵⁾。更に、「終末論的な場所」が「キリストの身体〈歴史的身体〉」すなわち「教会」とできるとし、教会の使命をこう論じる。「キリストの歴史的身体がこの世界のなかであたらしい人間の生起を可能ならしめる母胎であるということを、実験し、証言し、宣伝するのがキリスト者である。それゆえキリスト者は〈死者を担う者〉ではなく〈キリストを担う者〉とよばれる。キリストを担う教会と信者とは、だからつねに『死者のよみがえり』につづいていく。これがわれわれの歴史的場所であって、終末論ということもこの実存性をもって語らねばならない」⁷⁶⁾。キリスト者の終末論的使命がキリストの復活を基点とし、積極的に語られる。それは更に『教義学3』で、「キリストの人性」との関連で展開される。熊野神学の中心軸が「受肉」から「復活」に移動したのであるのか。

熊野が『教義学3』で「受肉」を語るのは、第二章「主イエス・キリスト(一)」第一節「イエス・キリストの主権」「復活者」「死者」「召集者」の後の第二節「イエス・キリストの謙卑」においてである。熊野は『教義学3』においても、「キリスト論的構造はいわゆる〈救拯論的〉であるよりも、〈受肉論的〉であることが当然である」⁷⁷⁾とし、終末論的「受肉の論理」を強調する。「イエス・キリストの『歴史的身体』を凝視し、熟考し、深く思索することから、初めて『言の受肉』の奥義を知ることができる」⁷⁸⁾とし、「受肉の教説はどこまでも死者にして復活者である唯一の人が、古いイスラエルを予表とする新しいキリストの教会の首領であるという認識と主張の上に立っている」⁷⁹⁾と論じる。「正当な受肉論はこの復活者の光のもとにのみ生長しうる。それゆえ

75) 熊野義孝「死者の甦えりと教会の形成」(『神学』22号、29-30頁)。

76) 同上、31頁。筆者一部修正。

77) 『教義学下』(『全集8』47頁)。

78) 同上(『全集8』123頁)。

79) 同上(『全集8』127頁)。

『受肉』は優れて終末論的な出来事である」⁸⁰⁾とも論じる。このことから、『キリスト論の根本問題』『基督教概論』から受け継いできた終末論的「受肉の論理」を基にして、『教義学3』では「復活者の身体」を強調したと言える。熊野神学の一貫性と深化をそこに見ることができる。

「キリストの身体」というパースペクティヴで、熊野のキリスト論的贖罪論を考察するとき、熊野神学の特徴が最もよく現れたのが、贖罪論を論じた第三章「主イエス・キリスト（二）」第二節「キリストと律法の充足」である。熊野は、「現代の贖罪論的課題は、仲保者の事業が教会論的に把握されるために、実践的にも理論的にも『主イエス・キリスト』の告白を徹底化することにつく」⁸¹⁾とし、「ニカイア・カルケドンのキリスト両性論の路線」を〈実存化する〉ほかないと論じる。そのためキリストの「律法充足」(satisfactio)（ローマ10・4）の観点から着手すべきであると語る⁸²⁾。「キリストの人性」が「キリストの身体」を形造るからである。「贖罪は単に人間の歴史的罪過の処理についての一つの出来事にあるのではなく、神の共同体形成の意志に伴う永遠の計画にぞくするもの」⁸³⁾である。キリストの贖罪における「代理的」職務は、「神に向かう方面」と、われわれ「人間に向かう方面」の両方面をあらわにする。キリストは〈われわれに代わって〉神に対する人間の当然の負荷を担いつくし、また〈神に代わって〉われわれ人間の悔改めと信仰の要求をし、信じる人々に「赦罪の宣言」を与え「新生の約束」を加えた⁸⁴⁾。「あがない」はわれわれを罪から〈買いもどす〉とともに、われわれを新しい生命にまで〈買い取る〉両面がある。「贖・償」という方面と、「贖・宥」という方面がある。前者は「つぐない」としての贖罪であるからキリストによる「律法の充足」という事情を、後者は「ゆるし」としてその「功績と効果」とを追考する仕事であると論じ

80) 同上（『全集8』132頁）。

81) 同上（『全集8』236頁）。

82) 同上（『全集8』236頁）。

83) 同上（『全集8』228頁）。

84) 同上（『全集8』228頁）。

る⁸⁵⁾。

そこで熊野が目にするのは、アンセルムスの贖罪論、キリストの償いによる充足である。「償い」という「キリストの功績」が、律法を充足し、神の正義を貫き、神の栄光を帰する唯一の道が拓かれた⁸⁶⁾。熊野は「キリストの功績」⁸⁷⁾に注目し、「キリストの犠牲・奉獻」、すなわち「キリストの献身」⁸⁸⁾と言い換える。キリストの服従（従順）、献身が、「律法の呪詛」（ガラテヤ3・13）から贖い出し、新しい「愛の律法」（ローマ10・8、ヨハネ13・34、15・12）への転換をもたらした。新しい生命の道を指向し、「贖罪」は「贖生」⁸⁹⁾をもたらした。十字架は人類の救いのための「贈与」であり、神への無比なる「献身」としての嘉納である⁹⁰⁾。それ故、キリストは単なる「犠牲者」としてではなく、「献身者」として自己の召命と使命を全うした⁹¹⁾。〈犠牲的な〉十字架はわれわれを徹底的に裁き、〈献身的な〉十字架はわれわれの新生活の形成力となる⁹²⁾。「キリストの献身」が「われわれの献身」をもたらし、「キリストの献身共同体」を形造るのである。

このように「キリストの人性」が伝統化されるとき、初めて「キリストの身体」としての教会がこの地上に形成されてゆく。ここに「信仰の伝統」⁹³⁾が現れる。それは「使徒継承」、すなわち「信仰告白の継承」（successio

85) 同上（『全集8』228頁）。

86) 同上（『全集8』250、239頁）。

87) 芳賀力教授は「キリストの功績」という言葉は誤解を招くので、「キリストの恩義（おかげで）」こそがふさわしいと論じる。「キリストの愛の負い目に対する申し訳なさ、その愛に応えたいという切なる思いが、罪人を立ち上がらせる」「赦罪の伝統とキリスト論（1）——まことの人」（『物語る教会の神学』198-199頁、教文館、1997年）。芳賀力「歴史的教会と日本の神学」（『歴史と伝承——続・物語る教会の神学』308-309頁）。

88) 『教義学下』（『全集8』254頁）。

89) 同上（『全集8』253頁）。

90) 同上（『全集8』258頁）。

91) 同上（『全集8』258、458頁）。

92) 同上（『全集8』267頁）。

93) 同上（『全集8』281頁）。

confessionis)⁹⁴⁾である。熊野は「キリストの人性」の伝統を、信仰告白的教会において把握し、そこに「キリストの身体」としての実存の場を見たのである⁹⁵⁾。

熊野は『教義学3』の最後に、「聖礼典の身体性」を論じる。「聖礼典によって神のイスラエル選抜の企画が描き出された。この事実は聖礼典が宣教の言に対してその身体性を供え、歴史的教会を形づくり、養ってきたことを教える。キリストの教会がその歴史的な身体と呼ばれるとき、聖礼典によって一つの有機的連帯性を発揮するところの信仰者の共同体を指向している。この身体が終末の日の甦えりを保証する聖霊の賜物によって養われるとき、聖礼典は信仰者の生活を潔め、永遠の希望を支える現実の力となって受けとめられる」⁹⁶⁾。「聖礼典はまさにイエス・キリストの歴史的な身体の変現として教会に与えられた聖霊の賜物」⁹⁷⁾である。聖礼典こそがキリストの現臨を担っている。『キリスト論の根本問題』『基督教概論』より一貫している「キリストの身体」の sacramental な理解である。

次に、「聖礼典と『信仰告白』」を論じる。聖礼典の恵みが信仰告白の原動力となり、信仰告白の行為が聖礼典の意義をただしく表現する⁹⁸⁾。両者は両輪をなして前進する。更に、「聖礼典と『説教』」を論じる⁹⁹⁾。「説教は神の言のいわ

94) 同上(『全集8』285, 458頁)。

95) 近藤教授は熊野の「キリストの人性」強調の贖罪論を修正する。「教義学における熊野神学との対話」(季刊『教会』127号, 12-18頁)。

96) 同上(『全集8』479頁)。筆者一部修正。

97) 同上(『全集8』479頁)。

98) 同上(『全集8』482頁)。

99) 『日本キリスト教神学思想史』における熊野の高倉徳太郎と逢坂元吉郎への評価は対照的である。評価の分かれ目は両者のキリスト論・贖罪論が「キリストの身体」を構築しているか否かに懸かっている。高倉の贖罪論は「自我の問題」から「贖罪信仰」へ向かい、このような主観的贖罪論を土台として構築される教会論は「未定型教会論」とであると論じた(『全集12』375-426頁)。逢坂は「受肉のキリスト」の伝統は「聖餐」にこそその場を持ち、「聖餐」を土台としてこそ「キリストの身体」が形造られると論じた。それは修道的修行が伴った。熊野はそれを「修道的教会論」と呼んだ。(『全集12』511-537頁)。しかし、熊野は逢坂の道

ば造型として、その本質と根拠を神の自由な恩寵行為の展開に置くことによって、それ自身“sacramental”な性格を帯びる¹⁰⁰⁾とし、「説教」もキリストの現臨を証しするサクラメントであると論じる¹⁰¹⁾。『基督教概論』で強調した点である。しかし、『基督教概論』で論じた、「説教者も仲保者の事業・職責を担う」サクラメントな存在である¹⁰²⁾との論考はなされず、「説教者論」を展開していない。聖晩餐とともに、説教が現実的具体的に活ける「神の言」を担うか否か¹⁰³⁾に、歴史的教会の実存が懸かっている。『基督教概論』の言葉で言えば、「赦罪の権威」を担う説教がいかに「赦罪の宣言」を語るかに懸かっている。

を歩まず、伝統を信仰告白的教会において把握し、そこに「キリストの身体」としての実存の場があるとした。近藤勝彦『キリスト教教義学下』919頁)。芳賀力「使徒的教会」(『物語る教会の神学』237-277頁)。「歴史的教会と日本の神学」(『歴史と伝承』317-320頁)。

100) 『教義学下』(『全集8』484頁)。

101) フォーサイスは「偉大で根本的なサクラメントは、み言のサクラメント (the Sacrament of the Word) である」と語る。(“Positive Preaching and the Modern Mind”, p.6, Baker Book House Company, Michigan, 1907, 1980, 『フォーサイスの説教論』10頁、楠本史郎訳、ヨルダン社、1997年)。

102) 加藤常昭教師は「第二スイス信仰告白」の残した「説教論」の課題が「説教者論」であるとし、神の言葉の客観性を重んじながらも、サクラメントな特質を持つ説教を語る説教者もまた、「サクラメントな存在」であることが問われると論じる。アウグスティヌスとドナティスト論争の「事効説」か「人効説」かが、聖礼典執行者だけでなく、神の言葉を語る説教者にも問われる(『説教者を問う』説教塾ブックレット1、196頁、キリスト新聞社、2004年)。加藤常昭「説教の課題」(『説教——牧師と信徒のために』41-46頁、日本キリスト教団出版局、1964年)。「日本における説教の諸問題」(『福音主義教会形成の課題』287-339頁、新教出版社、1973年)。「説教とは何か——神の言葉としての説教」(『説教論』277-332頁、日本キリスト教団出版局、1993年)。「教会を造り上げる言葉・説教」(『愛の手紙・説教——今改めて説教を問う』134-203頁、教文館、2000年)。

103) 『教義学下』(『全集8』492頁)。拙論「今、教会は何を受け継ぎ、伝えるのか」(『宗教改革500年記念講演集』22-45頁、全国連合長老会、2017年)は、地方で伝道した三名の伝道者の説教を採り上げ、キリストの十字架の言葉が日本人の魂にいかにかに受肉したかどうかを考察したものである。

る¹⁰⁴⁾ 105)。

『教義学3』で「聖礼典」を論じた後の最終章で、「教会論の周辺」として「教会の位置」「宣教活動」「教会の展望」を論じる。このような言葉で結ばれる。「この唯一の復活者は、なおこの世にあるわれわれに向かって〈身体的に〉現臨しわれわれの信仰と生活を支持していること。この事実を証言し伝達するための召集に応じる仕事として神学が固有の意味を持つならば、神学の学徒はこの円周の拡大と展開に仕えたと共に、そのつどこの中心・枢軸へ立ち帰る努力を怠ってはならないであろう。そしてこの中心・枢軸が十字架の瘡痕をもつ身体である以上は、われわれの帰還がたえず悔悛を伴うことは言うまでもな

104) 『基督教概論』が語る「救罪の権威」を、ナラトロジー（語りの論理）を駆使し、新たに語り直す課題に取り組んだのが、芳賀力著『救済の物語』（日本キリスト教団出版局、1997年）である。季刊『教会』での連載時の主題は「救罪の権威」であった。「救罪の物語」を教理的・文学的にいかに語るかを追求している。加藤常昭「芳賀力との対話」（『文学としての説教』178-183頁、日本キリスト教団出版局、2008年）。芳賀力『神学の小径Ⅰ-Ⅳ』（キリスト新聞社、2008-2019年）は、「物語る教会教義学」である。その第1章で「神学序説の出発点」（『神学の小径Ⅰ』25-26頁）を論じる。神学序説（プロレゴメナ）を、改革派教会の伝統である聖書論から始める意義を十分に踏まえながらも、その出発点を教会論から始める意義を論じる。神学の出発点を、「聖霊の注ぎの下に成立した礼拝共同体としての教会」に据える。それは神学の主体を、「聖霊を通して教会として実在するキリスト」（ボンヘッファー）を求めることであり、神学的営為を「キリストの体としての教会」の思惟として定立することであると論じる。熊野義孝『基督教概論』の神学方法論を継承している。

105) 『教義学下』第五篇「自由と完成について」第二章「教会」第四節「教会規律」で、「霊性と形容」「教規」「戒律・戒告・修練」（『全集8』464-474頁）が論じられる。復活のキリストから「鍵の権能」を委ねられた「キリストの身体」である教会は、「戒規」を執行する「聖餐共同体」であり、「慰めの共同体」である。そこに「キリストの人性」をいかに担うべきか教会の使命と課題がある（『全集8』474頁）。E. トゥルンアイゼン『牧会学Ⅰ——慰めの対話』（加藤常昭訳、日本キリスト教団出版局、1961年）。加藤常昭「慰めの共同体——日本における教会共同体の形成」（『福音主義教会形成の課題』340-361頁）。「教会を造り上げる言葉・説教」（『愛の手紙・説教』134-203頁）。「天国の鍵」（『慰めのコイノーニア——牧師と信徒が共に学ぶ牧会学』83-100頁、日本キリスト教団出版局、2012年）。クリスティアン・メラウ『慰めの共同体・教会——説教・牧会・教会形成』（加藤常昭訳、教文館、2000年）。

い」¹⁰⁶⁾。

最終章で一貫して語られているのは、教会が円周の外へ向かうより、円周の中心・枢軸にそのつど立ち帰ることに力点が置かれる。それは1960年代の時代状況があったからなのだろうか。終末論の主題である神の国と教会、教会と国家等の問題には触れていない。『教義学』第三巻をもって、「キリスト論的支柱」を土台とした「キリストの身体」という熊野神学の教会理解は確立した。

5 われわれの課題

東京神学大学の神学的伝統に、「植村-熊野」の路線¹⁰⁷⁾がある。熊野は植村から受け継いだ「キリスト論的支柱」に立った「キリストの身体」としての教会理解を神学的に深化し、構築した日本で最初の神学者であった。われわれ伝道者が日本で教会形成を行う上で、熊野神学から今なお多くの教示を与えられる。今後もこの神学的伝統を継承すべきである。われわれ伝道者は何よりも、「赦罪の権威」を担う説教で、いかに「赦罪の宣言」を語るかが問われる。わ

106) 『教義学下』(『全集8』514頁)。

107) 熊野の以下の論述は植村から受け継いだ神学的伝統が最も鮮明に表現されている。熊野は生涯、伝道者であったのであり、日本における「キリストの身体」たる教会形成と伝道のために篤い祈りを捧げていた。「神学の理論は——実はいずれの理論においても——存在を背後に基底として保つ。贖罪論に在って殊にこの事実は大切である。贖罪は現在のわれわれの生活によって実証されねばならない。禍いと悲しみの人生にあつて、あらゆる罪過と躓きの渦中において、闇黒の雲が重々しく垂れこめる険悪な空模様の下に、なお不断の勇氣と希望とをもって行く手を眺め、涙にうるおう眼が恵み深い神を見上げる。遠くまで見ることを望まずして、一步一步は確かである。こういう生活は必須の前提として明確な神観念を持つ。贖罪論は確乎たる神観念すなわち感謝と喜悦に溢るる礼拝行為を基礎的に要求する。この基礎を欠くところ、贖罪論は発生し得ない。しかもわれわれの礼拝は三位一体を崇めると同時に、イエス・キリストの徳を頌め称える。キリストの十字架と復活とに無上の光栄を帰するのであつて、このことなしにキリスト教の礼拝は成立しない。……贖罪論が強く問題化される場所は、礼拝においてである。そしてこの礼拝たるや、神礼拝には違いないが、具体的にはキリストの礼拝(adoratio Christi)すなわち Kurioskult である。かような基礎によって贖罪がキリストの事実として認識の対象とされるのである」(『キリスト教の本質』『全集6』381頁)。「キリストの身体」は何よりも「キリスト礼拝」において顕在化する。

われわれ説教者は、聖餐と共に、生けるキリストの現臨を証しする sacrament な特質を有する説教を語る「sacramental な存在」であるかが問われる。そのことにより、われわれ伝道者は、熊野が好んだ言葉で言えば、「キリストの身体を担う」¹⁰⁸⁾ にふさわしく生きるのである。

熊野は植村から様々なものを受け継いだ。しかし、植村が論じた国家に対する教会の使命、「社会の木鐸」¹⁰⁹⁾ としての教会の使命を、熊野は神学的に受け継ぎ、展開したのだろうか¹¹⁰⁾。それはまた、われわれが立っている日本基督教団において、公同教会である「キリストの身体」を形成する神学的意味を問い、展開することでもある。教会は「キリストの身体」であるが故に、具体的である。熊野が残した課題はわれわれ伝道者が担わなければならない課題である。

(いのかわ・まさる)

108) 「歴史的教会の自己形成は、まことに教会的にその道を辿った。その〈教会的に〉とは、いうまでもなく、キリストの身体を担うにふさわしくということである」『教義学下』第五篇「自由と完成について」第二章「教会」第二節「教会形成」(『全集 8』447 頁)。

109) 京極純一『植村正久——その人と思想』(新教出版社、1966 年、1984 年)。

110) 近藤勝彦『キリスト教教義学下』918-921 頁。近藤勝彦「教義学における熊野神学との対話」(季刊『教会』127 号、18-23 頁)。