

物語る教会（エクレシア・ナランス） の神学——方法序説として——

芳 賀 力

- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>I 物語の喪失と現代の危機</p> <p>1) 物語の喪失と近代の物語</p> <p>2) キリスト教的アイデンティティの危機</p> <p>II 物語的知の復権</p> <p>1) 心理学的要請</p> <p>2) 社会学的要請</p> <p>3) 言語論的要請</p> <p>III 神学的要請としての物語の類比 (<i>analogia narrationis</i>)</p> <p>1) 比喩（メタファー）と宗教的言述</p> <p>2) 物語の類比（<i>analogia narrationis</i>）</p> <p>3) 物語る共同体</p> <p>IV 三重のストーリー</p> <p>1) 物語る教会の聖書解釈論</p> | <p>2) 原ストーリー（<i>proto-story</i>）</p> <p>a) 構造から出来事へ</p> <p>b) 解釈共同体と伝承作用史</p> <p>3) 前ストーリー（<i>pre-story</i>）</p> <p>4) 後ストーリー（<i>post-story</i>）</p> <p>a) 生きられる物語</p> <p>b) 我々の生の物語（<i>life-story</i>）</p> <p>V 物語る教会（<i>ecclesia narrans</i>） の定立とその使命</p> <p>1) 語る教会と救いの現前化</p> <p>2) ストーリーの逸脱と正典的解釈</p> <p>結び 大いなる物語を語れ</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

I 物語の喪失と現代の危機

「どんな悲しみにも耐えられるとすれば、それはあなたが悲しみを物語に表現するとき、あるいは悲しみの物語を語るとき」（アイザック・ディナーセン、ハンナ・アレントの引用による）¹⁾。

1) 物語の喪失と近代の物語

かつて大いなる物語が存在した。人々はこの大いなる物語の中で生まれ、超

越者（神）について、また世界（コスモス）と自己（プシュケー）、罪と悪、救済と終末について学んできたのである。しかしいつしか共同社会を形成してきたこの大いなる物語は、姿を消してしまった。小さな物語の断片の中に個人が埋没している状況、そこに現代社会の隠された危機がある。

W・ベニヤミンによれば、物語の衰微の最初の兆候は、近代初頭における小説の台頭に見られる。物語が共同体の共通経験に根ざしたものであるのに比べて、小説は孤独な個人の中で、決して公約数にはなりえない特異な経験を書き綴ることで成立するものであった²⁾。確かに太古から連綿と続く偉大なる叙事詩の流れに対して、私小説に代表されるような小説の登場は、書籍印刷術の発達と共に近代市民社会の告白的自我の成立と相即的な関係にあると言える。しかしこのような状況の中で、近代社会が全く物語を失ってしまったのかというと、そうではない。むしろ近代は、古臭い神話的叙事詩に代えて、自分のための新たなる物語を秘かに創出したのである。J・F・リオタールはこのモダンを支えてきた大きな物語を、理性による人間の解放（啓蒙）と歴史的発展（進歩）の物語と見る³⁾。いわば起源と目標との間の直線的時間の中で、絶えざる進歩と完成を追い求めて自己実現の意志を貫く、ファウスト的人間の歴史哲学が、隠された近代の規範的な物語なのである⁴⁾。

さて、そこからが問題である。社会がポスト・インダストリー時代に入り、文化がポスト・モダンの思想状況を呈するに至るや、知のあり方にも変化が生じる。もはや理性のユートピア的進歩の物語は神通力を持たない。モダンの大いなる物語が終焉した後で、テロス（目的）なき小さな物語の蔓延が始まる。この共同の物語の失われた混沌の中で、個々人はアイデンティティー（自己同一性）の確立に苦悶し、人知れず病む存在となる。こうした危機に直面して、例えば口承文芸によって語り伝えられた常民の民話の世界を、小さな庶民に共通の小さな物語として取り戻し、それをモダンの大いなる物語の虚偽に対置させる試みがなされる⁵⁾。しかし、単なるノスタルジーだけでは、このアイデンティティーの危機をもたらす大きな社会変動に対処することはできない。

そもそも近代の歴史意識に裏付けされた進歩思想を、レーヴィットの言うよ

うにキリスト教的終末論の世俗化と見なしうるなら、モダンの大いなる物語も実はキリスト教の大いなる物語の世俗化だということになる。そうすると問題の所在は、キリスト教そのものの言述内容であるよりは、その世俗形態にあり、そのようなストーリーの変質と逸脱を批判的に回避しつつ、聖書宗教本来のマクロ・ストーリーを取り出して未来へと新たに語り直す試行の中に、モダニズムの^{きつそく}詰息状況を乗り越える新しい知のあり様が示されるように思われる。

2) キリスト教的アイデンティティの危機

物語の喪失に伴うアイデンティティの危機は、同時にキリスト教の危機でもある。なぜならキリスト教こそ最も強く、本来の大いなる物語の創出に関与してきたからである。真正の大いなる物語を現代に語り継ぐことに失敗していることが、キリスト教自身のアイデンティティ喪失をもたらす原因となっている。

「物語の神学」を押し進めるG・W・ストゥループは、この現代におけるキリスト教的アイデンティティの危機を四つ挙げている⁶⁾。以下に多少言い換えながら要約する。

第一は信仰生活における聖書の沈黙。聖書の霊的な識字不能 (illiteracy) がいつの間にか教会生活に蔓延してきている。キリスト者は今日聖書に何が書かれているのか、もちろんよく知っている。しかしそれが現代を生きる自分たちの生活と何の関わりがあるのか、理解できなくなっているのである。ここには、ウィーク・デイの歴史-批評的研究の成果を、そのままでは聖日の教会員の前に提供することのできない、牧師の深刻な悩みがある。

第二は教会の無伝統化。特にプロテスタントにおいては、聖書のみを強調することが、個人の主観的な聖書の解釈を助長する結果を生み出している。教会の信仰告白、諸信条、諸伝統が先入観として排除される。しかし聖書の解釈史としての教会的伝統を無視することは、信仰の共同体を産み出さず、個人主義的な信念しかもたらさない。

第三はミニストリーからの神学の撤退。教職の務めが今日では非- (ないし

反-) 神学化する傾向にある。聖書の物語より現場の物語が優先する。教職の召命感は社会事業や教会の組織運営に携わる能力から基礎づけられ、地道な聖書の読解からもたらされるものではない。神学的思惟は今や土曜日の朝の牧師の趣味に堕しかねない。

第四は個人のアイデンティティー確立に際してのキリスト教の機能不全。教会に属するキリスト者といえども、自己を確立する際の指標となり力となるものの多くを他から獲得してきている。彼の属する地域サークル、社交団体や利益共同体の提供する物語の方に、より多くの魅力を感じ、教会の言葉が単なるリップ・サービスにしか響かない。

こうしたキリスト教のアイデンティティー・クライシスを克服するためにストゥループは、もう一度聖書的な使信に立ち返り、物語という言述スタイルに注目することで活路を切り開こうとするのである。

しかしここで更に子細に見極めなければならないことは、そもそもこうした危機的現象がもたらされたのは、近代世界における(狭義の)物語的言説の衰微と関わりがあるのではないかという点である。そしてこの狭義の物語的言説を傍らに追いやったのが、科学的合理主義という名の近代の(広義の)「大いなる物語」に他ならない。近代の啓蒙主義的な科学的言説は、真理の叙述から能う限り物語文を排除する。客観的な説明文、それが唯一の信憑性に足る言説とされる。自然科学のみならず人文科学においても、そのような傾向が支配的であり、例えば歴史学の方法として優先的に重視されたのも因果法則の客観的確定である。理性の万能を信じる近代の物語はこうして、狭義の物語的言説を駆逐する広義の物語という矛盾した存在となる。科学的言説が近代という知のあり方を規定するエピステーメとなるに及んで、聖書の物語的言説は次第に影をひそめてゆく。聖書的な物語は昔話かお伽話におとしめられ、教室における科学的知が教会における物語的知を駆逐し、その言説から真理の輝きを失わせるに至ったのである。ストゥループの先の四点はこの流れの帰結である。歴史批評の無反省な絶対化による正典性の解体、解釈学的伝統の軽視、行動優先主義、自己実現の此岸的現実主義化、いずれも教会の中から聖書の物語的な言説

の磁力が失われた結果に他ならない。

しかしそのような中であって、諸方面から改めて物語的知の回復が叫ばれ初めて来たことは喜ぶべきことである。拙論では、このような動きの中で神学的営みを吟味し直すと共に、実は神学こそ、現代世界における物語的知の担い手として、新たに登場する内的必然性を持つ^{ゆえん}所以を明らかにして行きたい。

II 物語的知の復権

1) 心理学的要請

精神分析家ロロ・メイはこう語る。「神話とは、意味のない世界に意味を見出すための、一つの方法である。神話とは、私たちの人生に意義をあたえてくれる、さまざまな形式をもった物語である。……神話は家屋の梁のようなものだ。外からは見えないが、それが家屋を支えているからこそ、人びとはその中で暮らせるのである」⁷⁾。「神話とは、自分の内的な自己を、外的な世界との関係において自己流に解釈したものである。神話は社会を統合させる物語である。魂に活力をあたえ、困難で、しばしば無意味なこの世界に新しい意味をもたらすには、神話がぜひとも必要である。美、愛、偉大な思想など、永遠性のさまざまな側面は、突然、あるいは徐々に、神話の言葉として姿をあらわすのである」⁸⁾。ここで「神話」という言葉を「物語」に置き換えたとしても、メイの主張に支障がないことは明らかである。メイは実際にこの立場から精神療法を試み、成功を収めている。

精神療法にとっての物語の意義を明らかにする上で先駆的な役割を果たしたのは、C・G・ユングである。他人には言えない罪悪感の故に苦しむ患者が、自己の生の歴史を物語ることを通して治癒の過程に入ることがある。あるいは一見無意味な妄想と言動の中に生の物語の意味深い関連が浮び上がることがある。「臨床的診断はそれが医者に一定の方向を与えるので重要である。しかし、診断は患者の役には立たない。決定的なものは物語である。というのはそれだけが人間の背景と苦しみを示し、その点でだけ医者の治療が作用しはじめるこ

とができるからである」⁹⁾。日本におけるユングの弟子河合隼雄が、この線を更に押し進め、物語の役割を心理療法に適用して、見事な成果を得ているのもその一例である¹⁰⁾。

こうした要請の背後には、人間論 (anthropology) の科学的物象化からの解放という関心事がある。モノの豊かさの中で育った現代人は、いつしか人と人との関係や交流の仕方、人間の価値や心まで物象化し、数量化してしか捉えることができなくなっている。語りなきモノによって病んでいる現代人の魂を、魂の言葉によるモノ語りが解放するのである。

2) 社会学的要請

自由なる個人主義が公共の理念と結び付かず、共同社会のアイデンティティーが揺らぎ始めたアメリカにおいて、改めて聖書的物語の持つ共同体形成力に注目したのが、R・N・ベラーらによる社会学的共同研究である。H・G・ガドマーやA・マッキンタイアー、神学者ハワーワスらに示唆を受けてこう語られる。「重要な意味において、共同体は自らの過去によって成立している。そして、このゆえに真の共同体とは『記憶の共同体』、すなわち自らの過去を忘れることのない共同体であると言うことができる。過去を忘れないように、共同体は自らの物語 (ストーリー) を、自らの成り立ちを語る物語 (ナラティブ) を伝承し、また共同体の意味を体現し例示するような男たち女たちの姿勢を教える。伝統は記憶の共同体にとって中心的なものだが、その重要な一部が、これら集合的な歴史や模範的な諸個人の物語なのである」¹¹⁾。共同体によって担われてきた物語は、今度は逆に、常に新たな共同体を形作る。物語は個人の心理学的次元での影響力のみならず、社会学的な形成力 (エートス) を持っており、共同体形成という面からも物語的な言説が見直されているのである。

3) 言語論的要請

科学的合理主義に基づくモダンの言説が、結局狭隘な歴史実証主義を克服で

きず、歴史-批評的方法の無反省な適用により聖書的使用の奥深さを捉え損なう結果を招いたことは否めない。自然科学の方法としての説明（Erklären）に対し、精神科学の方法を理解（Verstehen）として打ち出したディルタイやシュライエルマッハーのロマン主義的歴史解釈学の試みも、こうした流れに対する最初の抵抗であったが、なお客観的な歴史実証主義の呪縛を解くには至らなかった。こうしたモダンの言説を思わぬ仕方で突き崩すことになったのが、二十世紀の思想史的事件と言われる「言語論的転回（the linguistic turn）」である。

ソシュールに始まるこの新しい知見は、人間の認識や行動がすべて初めから言語論的に構成されているという基本的な洞察から出発する。言語は実在の単純な表出や反映ではなく、逆に言語が実在に意味を産出して意味的実在たらしめ、世界を構成する。実在の意味は言語と共に、言語の中に、言語によって存在する。我々が現実として経験するものは、我々の属する言語システムがその意味作用において構築している世界である。人間は意味を担ったもの、すなわち記号しか認識できない。そして記号とはそれ自身の内に実体的な意味を持っているのではなく、あくまで他の記号との差異において、その関係のシステムの中で初めて意味を創出する関係的な存在である。こうしてモダンの実体論からポスト・モダンの関係論へという大きなパラダイム変換が行なわれる。理解可能な世界とは言語システムの内部において成立する解読されるべきテキストであり、今や世界がテキストとして現われる。シニフィアン（指示するもの）とシニフィエ（指示されるもの）との関係も言語論的に見れば恣意的であり、それ故言語的テキストの外部に指示対象を探し求め、文献資料から過去を読み取り復元することは空想にすぎず、原理的に不可能となる¹²⁾。聖書テキストは言葉によって一つの新しい現実世界を現出させる、物語る共同体の伝承であり、単なる証拠資料以上のものなのである。この立場から、時間的（通時的）ファクターを括弧に入れてテキストの共時的構造を読み取るという、周知の構造主義解釈学が生れ、物語の構造分析に新しい成果をもたらすことになった。歴史-批評学の専横からテキストの意味世界が守られ、モダンの歴史主義の行

き詰まりに打開の道が開かれたのである。しかしこの立場が極端に押し進められると、歴史を捨象し、無時間的な形式記号論で満足する危険が起こる。それはポスト・モダンの脱歴史主義の行き過ぎであり、我々としては後にこの点を批判的に乗り越えることになるであろう。

言語論的転回のもたらしたもう一つの成果は、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論である。語の意味はその使用法によって決まる。ルールを学び、それに従って認識し、表現し、行動することが様々な知の共同体を形作る。重要なことは、知のジャンルがそれぞれ異なったルールを持っており、ルールを間違えないということを確認することである。科学もまた一つの言語ゲームであり、それを絶対化して宗教の言語ゲームに介入することは越権になる。科学的知も検証 (verification) と反証 (falsification) を繰り返す、専門的集団の同意に従う言語ゲームであり、その知を伝達し学習する言語 (記号) 的共同体の存在なしには共同主観化せず、知の共有も起こらず、科学的ゲームは成立しない。トーマス・クーンが指摘したように、科学の提示する理論的パラダイム (範型) も、時間を超越したものではなく、解釈学的な次元を持つ歴史的所産なのである¹³⁾。それ故科学的言語に比して物語的言説が一段低い真理の伝達法だとはもはや言えないことになる。

III 神学的要請としての物語の類比 (analogia narrationis)

1) 比喩 (メタファー) と宗教的言述

物語的知の復権を求める諸方面からの要請によっても既に、神学における物語的言述の有効性は明らかである。しかし何よりも明らかにしなければならないのは、物語の神学を必然化する神学的理由である。

神とは人間を超越している実在である。それ故、神について語る人間の宗教的言表は、原理的に比喩 (metapher) という特徴を帯びざるをえない。世界を超越している方の行為と性格を、世界内在的な言葉で表現しようとする限り、知られているものとの対比を通して知られざるものを言い表わす以外に方

法はない。その場合比喩は、字義通りの語の代わりに別な語をもって置き換える単なる代置以上のものである。生きた比喩には、常套的な連想を打ち破り、新しい現実理解をもたらす力がある¹⁴⁾。

この宗教的比喩の構造は、神認識の論理としての類比 (analogia) の問題として捉え返すことができる。神について語りうるためには、そこに何らかの意味での類比が成り立っていないなければならない。しかしそれは被造物の存在から神の存在を推し量る存在の類比ではない。比喩 ($x : a = b : c$) を通して言語にもたらされる新しい現実 (x) が本当に神を指し示すためには、神御自身が世界 (a) に到来し、言語へと到来しなければならない。人間の言語 ($b : c$) が神を創作するのではなく、この世界へと神が関わられ、その関わり ($x : a$) が逆に言語の意味を新たに規定し拡大させるのである。従って宗教的比喩は、神が言語を通して世界へと来たりたもう、神の「到来の類比 (Analogie des Advent)」(ユンゲル)¹⁵⁾となる。しかしそこでもなお神は隠れた方として到来したもうのであり、人間の言述の義認と聖化が起こる場合にだけ、人間の言語は神を指し示すことができるのである。このように宗教的真理の伝達は比喩的性格を持つが故に、比喩を包含する物語的言述は、決して非本来的、周辺的なものではなく、むしろ宗教的言述にとって本質的となる。

2) 物語の類比 (analogia narrationis)

しかしここで重要なことは、単に真理伝達の表現形式の問題に尽きない。更に重要な認識は、聖書的な真理そのものの中に、物語ることを必然化する内容が盛られているということである。人間のための神認識はただ神の自己限定としてのみ起こる。それは神が人間のために自己を対象化すること (K・バルト) であり、しかもそれは三位一体なる神の内なる自己対象化の対応 (類比) として起こる。御父が聖霊の絆において他者なる御子を持つという関係の出来事に対応して、神の人間化 (受肉) が起こる。そして御父が聖霊を通して御子に語りかけ、御子が答えたもうという言葉の出来事に対応して、神の言葉化 (宣教) と神の子らの信仰の服従が、聖霊の宮なる教会の中で起こる。神は歴

史へと到来し、言語へと到来する。まさにその意味で、神の存在は到来の中にある (Gottes Sein ist im Kommen!)¹⁶⁾と言える (ユンゲル) ののであるが、その根拠は三位一体なる神の交わり (契約=関係) の中にある。従って、語るイスラエルと語る教会の誕生は、神御自身の語りへの対応であり、類比である。イスラエルの苦難の歴史へと到来したもう神は、イエス・キリストにおいて罪深い人類の歴史へと到来したもう。そしてそのようにして、自ら罪深い人間の言語へと到来したもう。

この到来したもう神の歴史を物語る以外に、人間が勝手な思弁に陥らずに神について有効に語りうる道はない。「初めに言葉があった」(ヨハネ1:1)。すべてはそこから始まる。初めにある、この語りかける神への対応として、神を宣べ伝える教会の語りが存在する。ここに浮び上がってくる理論構造は、神についての語りを基礎づける神学論理としての物語の類比 (analogia narrationis) というものである。物語の神学は、神学の論理として決して軟弱なものではない。むしろ聖書の神にふさわしい語りのアナロギア論に基づく論理的要請なのである。

3) 物語る共同体

歴史へと到来し、語りかけたもう神に対応するのは、この神の歴史を語り継ぐ民である。イスラエルとは何か。それはヤハウエと共なる歴史の経験 (選びと契約、贖いと解放、約束と成就) を記憶し、語り続ける共同体であり、過去を記憶し、未来へと語り継ぐ共同の言語行為そのものがイスラエルに他ならない¹⁷⁾。「ただひたすら注意してあなた自身に十分気をつけ、目で見ただけを忘れず、生涯心から離すことなく、子や孫たちにも語り伝えなさい」(申命記4:9, また6:6~7)。もし記憶せず、語り伝えないなら、地上にイスラエルは存在しない。

このイスラエルの語りの伝統の中で、イエスもまた待ち望まれた神の国 (神の支配) の到来について、比喩を用いて語る。福音書によればイエスはまず神について物語る方 (der Erzähler) として登場する。しかしイエスにおいて決

定的に新しい点は、譬えを用いて神を物語る方御自身が、神の譬えそのものであり（受肉したもう神！）、まさしく我々がここに言うアナロギア・ナラティオーニス（語りの類比）の成就なのだということである。アガペー（神の赦しの愛）について語る方が、今やアガペーそのものとして生きかつ死にたもう。多様なメタファーを駆使する新約聖書の救済論も、すべてこの一人の比類なき人格の思い出と結び付く点で一致する。この方の言葉と業を物語ること、それがすなわち新約聖書の救済論である。今や主イエスは神の譬えそのものとして、使徒たちにより物語られる方（der Erzählte）となる。しかしそれは、使徒的教会の語りの伝統の中で御自身が常に新たに語りかけ、神の歴史を遂行したもうためである。イエスの話を聞いた者は、最初の弟子たちのように自らも続いて更に語る（weiter-und nacherzählen）者となる。神の物語を更に語り続ける連鎖が教会を形成する伝統であり、教会とはそれ故、中心に食卓の主がいたもう「聖餐卓の共同体（Tischgemeinschaft）」であるのと全く劣らず、その座の中心で主が語り、聴く弟子たちに更なる語りを委託された「物語る共同体（Erzählgemeinschaft）」なのである¹⁸⁾。

IV 三重のストーリー

1) 物語る教会の聖書解釈論

では、物語る共同体としての教会は何をどう語るのでしょうか。出発点は、書かれたテキスト（エクリチュール）としての聖書である。ここで思い起こされるのは、K・バルトの〈神の言葉〉論である。バルトは神の言葉の三形態として、活ける神の言葉（イエス・キリスト）、書かれた神の言葉（聖書）、語られる神の言葉（教会の宣教）を挙げ、それらが区別されながらも不可分、相即不離の関係にあることを見抜いた。それらは一つなる神の言葉の三様態である¹⁹⁾。書かれた神の言葉も、語られる神の言葉も、それぞれが独立した価値を持つのではなく、あくまで活ける神の言葉に関わり、この言葉を指し示すという緊張関係の中に立つ限りにおいてだけ、その存在理由が正当化される。それ

故、物語る教会の課題は、活ける神の言葉を、書かれた神の言葉を通して、今ここでいかに語るかという主題となって現われる。そこで改めて「語るためにいかに聖書を読むか」という、物語る教会の聖書解釈論が問われることになる。それは、一方で歴史主義の行き詰まりを克服し、他方で脱歴史主義の行き過ぎを規制する、その険しきはざまに、物語る教会にとっての聖書解釈の理路を見出すという作業になる。

まず我々はその手がかりとして、P・リクールの物語論から入ることにする。リクールにとって物語とは、アリストテレスの言うミメシス（再現・模倣）である。しかしミメシスは単なる現実のコピーではない。そこにはポイエシス（制作）という創造的な要素が共に働いている。物語とは、実際に起こった出来事を筋立てて語る創作的再現なのである。この筋立ての中に創造性が発揮される。例えばギリシャ悲劇は、「人間の行動をそれらが現実にもよりよく、より高く、より高貴なものに見せるような、人間の行動の模倣である」²⁰⁾。そしてリクールは、この筋立てという物語の創作的再現行為が、人間の基礎経験としての時間的な構造を取ることに注目する。過去が現在に再現され、それが未来を切り開く。「時間は物語の様式で分節されるのに応じて人間的時間になる。……そして物語は時間的存在の条件となるときに、その完全な意味に到達する」²¹⁾。従って、物語テキストの成立とその解釈においても、先・今・後という時間の持つ三重の構造が考慮されなければならない。リクールはそれを三重のミメシスと名づける。物語は、テキストの先形象化 (préfiguration) としてのミメシス I, テキストの統合形象化 (configuration) としてのミメシス II, テキストの再形象化 (refiguration) としてのミメシス III という三重の行程を通して、そのテキスト世界を開示するのである。解釈の軸となるのはミメシス II である。しかしリクールが強調するのは、テキストの構造主義的記号論がミメシス II だけを問題にするだけで、テキストの先行過程や後続過程を顧慮しないのに対して、ミメシス II はミメシス I とミメシス III とを媒介する位置にあることからその意味を作り出すのだという点である。「ミメシス II はその理解可能性を、それ自身の媒介能力

からひき出す。……すなわちその媒介能力とは、テキストの前過程から後続過程へと導き、その統合形象化の力によって前過程を後続過程へと変容させることである」²²⁾。ミメーシスⅠを顧慮することによって、テキストに先行する「概念のネットワーク」、著者および読者の先行理解を問題にすることができる。またミメーシスⅢを顧慮することにより、テキストに後続する実践的な適用の問題にも答えることができるのである。

テキストの現構造に着目しながらも、物語の時間的次元を回復しようとするリクルの試みは注目し値する。我々はこの議論を手がかりにしつつ、多少リクルを離れて自由に展開するため（つまり本稿は正確なリクル研究ではないので）、リクルの「三重のミメーシス」という概念は用いず、前ストーリー（pre-story）、原ストーリー（proto-story）、後ストーリー（post-story）と言い換え、聖書的物語論の構築を試みたい。論述の順序としては前後するが、まず中心となる原ストーリー論から始めることにする。

2) 原ストーリー（proto-story）

a) 構造から出来事へ

ソシュールが、時間的-歴史的条件によって左右される、偶発的、私的なパロール（個人の発話行為）と、そもそもこのパロールを成り立たせる共同の社会的なラング（制度的言語システム）とを区別し、後者に言語論の焦点をずらせたことにより、テキストの構造に内在的な共時的読解が可能になった。構造主義は、テキストをただテキストによって読むという方法論の徹底であり、テキストの外にあるものには一切目もくれず、作品それ自体に表われている意味の深層構造を、基本的な分析素に分解し、音韻や形態、頻出する主題、行為主体のモデル、行動パターンの継起的連関等にコード化して明らかにしようとするものである。この立場においては、作者について前もって知っている情報はすべて捨てなければならない。テキストの背後に遡る作者の伝記的批評が禁じられる。「テキストの外はない (Il n'y a pas de hors-texte)」(J・デリダ)²³⁾。テキストの遡及的な歴史-批評も意味を持たないとされる。テキストは最初の

作者の意図、最初の読者の理解、当時の歴史的事情から解放されて、今ここに生きる我々に語りかけてくるものである。パウロのガラテヤ人への手紙は、直接の宛先であるガラテヤの教会員を越えて我々に訴える。話されただけではその場で消えてしまうが、書かれたテキストは残され、その後の無限の読み行為の連鎖に対して開かれている。重要なことは、テキストそれ自体が訴える、あくまでテキストに内在した記号論的な深層構造の意味効果なのである。

確かにこのテキストの自立性の発見は、神の言葉が語られる場合にも必ず書かれた聖書テキスト（正典）を経由するという事情の神学的意義を把握するためにも重要な意味を持つ。また際限なく歴史の信憑性だけを求めてテキストをバラバラに裁断してしまう、近代の合理主義的世界観を前提として文献をいじくるような、歴史-批評の横暴に対して、現テキスト全体の深層構造を問うことで、今語りかける神の言葉の持つ隠された意味の開示を期待することができる。しかし構造主義の記号論には我々の首肯しえない重大な難点がある。それは歴史的-時間的な次元が無視され、捨象されたままで終る点である。歴史的-時間的な次元を顧慮しない限り、語りは言葉の出来事（Sprachereignis）にはならない。神の言葉が受肉し、書きとめられ、宣教される場合、そこには歴史的-時間的な出来事としての性格が強調されなければならない。

この点でテキスト理論を受け入れながらも、構造主義を乗り越えようとするE・バンヴェニストやリクールの試みが評価されなければならない。リクールはE・バンヴェニストと共に、パロール-ラングの言語学からディスクール（言述）の言語学へと進む。それは記号論から意味論への進展である。記号論の単位は単語であり、そこではコードが問題にされたのに対して、意味論の単位は文であり、そこから生じるメッセージが問題にされる。記号の体系としてのラングは、①時間を越えており、②主体を持たず、③テキストの外の世界を指示せず、④具体的な対話の相手を持たない。しかしディスクールの場合には、①時間内の出来事であり、②話者を明示し、③実在の世界と関わり、④具体的な相手に話しかける²⁴⁾。記号の体系は現実には実在しない。もし、〈出来事は消えるが体系は残る〉という命題が構造主義のモットーであるとすれ

ば、＜体系は虚像的であるが、出来事は現実的である＞というのが言述の言語学の命題になる²⁵⁾。J・L・オースティンの言語行為（speech-act）論もこの立場を支持するとリクールは見なす。「私は約束します」という文は、語りながら内容の遂行を自らに義務づける、話者の特別な関わり方を明示する、現実参与的な遂行文（performative sentence）なのである²⁶⁾。更にリクールはG・フレーゲの意味（Sinn）と意義（Bedeutung）の区別を援用する。意味はラングの体系内の記号論的な差異から生じるものであり、言述に内在しているものである。それに対して意義とは、言語の外にあるものへの関係づけであり、ラングを越え出て現実に関与する²⁷⁾。それは言語の自己超越であり、指示する記号から指示される対象への運動を起こさせるものである。リクールはこれを「意義の矢を追いかける」と表現する。それは色々な部分的言述に含まれる部分的な意味作用を集めて方向づけ、新たなる意味の地平を切り開く力である。例えば神という語を理解するためには、テキストから放たれる意義の矢について行き、その指示する方向へと動くことが必要なのである²⁸⁾。いわばテキストを理解するとは、意味から意義指示へと向かう動きを共に追って行くこと、テキストが述べている字義から、テキストがそれに向かつて述べている事柄へと動くことである。テキストの意味はテキストの背後（著者の意図）にも、またテキストの内部（テキストの構造）にもなく、むしろテキストの前方に、つまりテキストの指示する世界の開示にこそある。「私は読み手としての私の状況をこえ、著者の状況をこえて、テキストが私に開いてくれ、発見させてくれる世界の中に可能的に存在する仕方のほうへ進む」²⁹⁾。

このような線上で理解した場合に、聖書のテキスト世界は、啓示の物語としての原ストーリー（proto-story）として立ち現われてくる。それは、神の前における人間の歴史と、人間に出会いたもう神の歴史を物語る。そこに見出されるものは、すべての人間にとっての生の原ストーリーであり、イスラエルと教会の歴史を通してこの我々の生へと現実に関わりたもう神のストーリーである。このストーリーは、誰に対しても語りかけ、そこで語りかけられるすべての者に関与するものであり、誰にとっても故郷的、原像的であるという意味

で、テキストの最初の状況には縛られない。しかし同時にそれは、実際に起こった出来事に基礎を持つ神の歴史のストーリーであるが故に、歴史的な性格を放棄しておらず、無時間的、超歴史的な、単なる範例的テキストを提供するのではなく、「意義の矢」の飛びゆく方向へと今も進行する神の歴史のストーリーへと、聴く者を誘い、参与させるのである（この最後の局面はポスト・ストーリーとして後述）。

「聖書はすべて神の靈感によって書かれた」（第二テモテ 3:16, 第二ペテロ 1:21）ということが聖書を啓示の書物にしており、それ故、聖書は死せる文字ではなく（第二コリント 3:6）、それを理解するには霊的な読解法（*lectio spiritualis*）が必要であり、霊的な意味（*sensus spiritualis*）こそ重要であって（オリゲネス）、聖霊の内的証示（*testimonium internum*）が祈り求められねばならない（カルヴァン）と言われるのであるが、その場合、単に聴き手の特殊な心理状態が問題になっているのではなく、この聖書テキストの開示する新しい世界の現実、聖書の指し示す事柄そのものへと向かう運動の中に、自己を投げかけ、参与しているかどうか問われているのである。我々自身の先行的了解を聖書に読み込み、テキストをジャッジ（判定）するのではなく、聖書テキストが我々の「前に-投げかけてくるもの（*pro-jectus*）」、すなわち聖書テキストの提示する新しい設計図（*project*）へと向かって、自己を投げかける（投企する）ことにより、我々は初めて新しい世界の前に立ち、その設計図に従って新しい現実を形成する運動の担い手として抜擢されるのである³⁰⁾。

テキストの構造理論が、「テキストの価値を左右するのは著者問題だ」と考える素朴な歴史-批評的立場から、テキストそのものに内在する全体的な意味作用の独自性を守ったのは正しい。しかし逆にテキストのアノニム（無名）性を強調し、「作者の死」（R・バルト）に固執することも行き過ぎである。確かに歴史的著者を聖書は第一義的には問題にしていない。「メシアの秘密」になぞらえて言えば、聖書にはあえて著者を隠そうとする「作者の秘密」がある。しかし、聖書にとってもっと重要であるのは、神のストーリーの真の著者は、聖霊における神御自身であるという確信であり、歴史的著者を越えてテキスト

全体が指し示す、本来の著者としての神の主語性である。この語りかける主体と、それを聴く主体とが、そのつど対話の歴史的状況を形作るという点に、ストーリーの出来事性が現われる。ディスクール（言述）の言語学による「言葉の出来事」の強調において、「僕聴く、主よ語りたまえ」（サムエル記上3:10）という神学的事態が、改めて見直される必要がある。

b) 解釈共同体と伝承作用史

テキストの指し示す、歴史的著者を越える本来の著者という概念によって、聖書の原ストーリーの原作者は神御自身であるという神学的主張の真理契機が回復される。聖書テキストにおける「含意された作者 (implied author)」(W・C・ブース)とは神に他ならない。ところで、ストーリーの出来事性が対話的状況の成立を意味する以上、この語り手の復権は聴き手の発見へと至らざるをえない。この点でH・R・ヤウスやW・イーザーらの受容美学の理論が、テキストの読解行為における読者の役割を強調した意義は大きい。作品の歴史的寿命は、受容者の能動的な参与なしには息絶えてしまう。テキストに「含意された読者 (implied reader)」こそ作品の読解における重要な役割を担う存在となる³¹⁾。素朴な作者中心主義を作品中心主義に切り換えたのがテキストの構造理論だとすれば、受容美学は更に読者中心主義へと歩を進めたことになる。しかし我々はここで新たな問題に直面する。もし解釈が排他的に読者の審美的嗜好にのみ帰せられることになれば、解釈の際限なき相対化が起こるのであろう。読者中心主義は意味のアナキズムからどのように身を守れるであろうか。

この観点から我々は、共時的解釈によって切り捨てられた通時的解釈の次元にもう一度注目することになる。というのは、読者とは常に通時的な存在であり、読解とは読みの積み重ねに連なる一つの歴史的行為だからである。バビロン捕囚からの解放の希望は、出エジプトの解放の物語に重ねられてのみ現実性を帯び、主イエスの良き羊飼いの譬えは、エゼキエルの良き牧者論(34章)に重ねられることで意味を深められる。十字架の出来事の解釈は、明らかに苦難

の僕のストーリーなしには成立しない。つまり連綿と連なる解釈共同体の存在なしにはストーリーの解釈は熟成せず、未熟なままに留まるか、時には不適切となる。もちろんこの解釈共同体は初めは潜在的である。いわば顕在的なテキストを通して語りかける、潜在的なストーリーの語り手は、この潜在的な聴き手としての解釈共同体に向けて語りかけることで、実際の聴き手の内にまさしくこの解釈共同体を顕在化させるのである。

もともと物語文そのものが、時間的に離れた複数の出来事を筋によって関連づけるという通時的特性において成り立っているものであり、パラディグマ（範例）的な要素だけでなく、シンタグム（連辞）的な時間的要素なしには成立しないはずなのである³²⁾。更に最近のソシユール研究は、1955年以後に発見された手稿を元にして、それ以前の共時態主義者ソシユールの像を、共時態と通時態のダイナミックな弁証法的関係を追求した人として訂正しつつある³³⁾。しかしここでより重要な認識は、テキスト内部の通時性というよりも、解釈行為の通時性である。なぜそれを強調しなければならないのか。それは解釈がそのつど新たな歴史的行為であり、常に歴史の作用に晒^{さら}されているからである。

解釈行為が常に歴史の影響作用に晒されていることを徹底して考え抜き、逆にそこに積極的な意味を見出したのは、周知のガダマーである。我々が歴史に働きかける能動者であるのは、同じ程度に歴史から作用を受ける受動者である場合だけである。どんな解釈者もこの歴史的生成から脱け出すことはできない。歴史は私に先行しており、私は自分に属する前に歴史に属している。解釈者の主観は常にこの影響作用史（Wirkungsgeschichte）の連関の中にある。人間は誰も歴史の高みには立てない。歴史とは対象であるよりも関係であり、解釈とはこの関係の中での思惟である³⁴⁾。従って解釈には先入見が含まれている。しかしこの先入見はすべてが悪しきものとは限らない。近代の啓蒙主義は、克服すべき偏見と正当な先入見とを区別せず、先入見一般を排除する誤りに陥ってしまった。しかしすべての先入見の克服とは、それ自体一つの先入見である³⁵⁾。ガダマーはこの正当な先入見を含んだ歴史的影響作用を伝統と呼ぶ。どんな解釈者も既に彼の属する伝統の中にいる。伝統の中に立つというこ

とは認識の自由を制限するのではなく、むしろそれによって初めて真の認識が可能になる前提なのである。しかしこの伝統は時代の隔たりを単純に結ぶ直線ではなく、自分の立つ地平（Horizont）として理解される。地平には広がりがあるが、それでも自分の見渡せる範囲という限界がつきまとう。歴史の解釈とは、時代の隔たりを無視して過去を現在の主観へと取り込むことではなく、異なる地平が相互に出会い、融合することの中で弁証法的な出来事となることを意味する。従って伝統とは、問い問われつつ地平を拡大してゆく動的な伝承作用である。そして我々が強調したい点は、まさしくこの伝承作用が、通時的な解釈の共同性を生み出す潜在的な聴き手を構成し、更にそこから顕在的な語り手を生み出して行くということである。この解釈共同体としての伝統にあつては、語る者はかつて聴く者であり、聴く者は更に語る者となるという物語の連鎖が成立している。生の原ストーリーとしての聖書物語は、このような語り手と聴き手の交流・交換からなる物語る伝承作用史を通して、世界の中で新しい言語の出来事となる。共時的な現在を生きる普遍的な公同の教会とは、この意味で通時的な伝統（聖徒の交わり）を担う物語の解釈共同体なのである³⁶⁾。

3) 前ストーリー（pre-story）

ところで、物語る教会の神学が原ストーリー（proto-story）を基軸に据えるからと言って、歴史的次元を捨象するわけではないという点は、今述べた通時的解釈共同体としての伝統を視野に入れる点に十分明らかであるが、この歴史的次元は、ストーリーの内容の持つ歴史性の問題としてもまた現われる。それは、聖書物語が歴史的出来事を中核としているところから来る福音の本質的要請である。福音はフィクションではなくヒストリーである。パウロが、十字架の歴史的出来事から無時間的な前グノーシス的「言葉の知恵」へと福音が離れてゆくことを警戒したように（第一コリント 1:17）、我々もフィクションと福音を区別しなければならない³⁷⁾。「わたしたちの主イエス・キリストの力に満ちた来臨を知らせるのに、わたしたちは巧みな作り話をういたわけはありません」（第二ペトロ 1:16、また第一テモテ 1:4、第二テモテ 4:4参

照)。まさしく「キリスト教的な物語の語りとは歴史の語りである (Christian storytelling is history-telling)」³⁸⁾。従ってある意味では、啓示の歴史性そのものが歴史-批評的方法を要請するのである³⁹⁾。

しかしその場合にも我々は、近代の素朴な歴史的事実主義に退行することはもはや不可能である。歴史的事実が言語的表現である以上、「歴史家の言語は、事実そのものをして語らしめるように完全に透明になり得る、という偏見」(リクール)⁴⁰⁾は退けられねばならない。A・C・ダントの言うように、仮に「理想的年代記作者」というものを想定したとして、世界中で起こるすべての出来事を瞬時に一つ残らず記録することに成功したとしても(そんなことはコンピューターでも不可能なのだが)、それだけでは歴史にならない。「30年戦争は1618年に始まった」という歴史的表现は、小さな紛争が始まったばかりの1618年の時点ではできないように、一つの出来事についての真実全体は後になってからでないと分からない⁴¹⁾。それに、そもそも「歴史の記録は同時に多過ぎ、また少な過ぎる」(H・ホワイト)⁴²⁾と言わざるをえない。資料の蒐集、評価、取舍選択には判断が求められるし、欠けている資料の穴を埋めるには推量するほかない。歴史とは資料の言語的構築であり、書き手の主体的関わりが不可欠なのである。歴史的事実そのものも既にテキスト化された性質を持っており、必ず言語で構成されている。つまり、すべての素材は既に「理論を搭載している (theory-laden)」⁴³⁾と言いうる。なぜなら歴史的事実には痕跡という仕方ではしか己れを表示せず、「痕跡は自らを出現させずに意味する」(レヴィナス)という仕方では、あたかも空の墓が復活者を指し示すように、それは代理表出 (representation) の機能を果たすものだからである。確かに実際に起こった出来事が経験となり、記憶され、伝承されて歴史となるのであるが、そのすべての過程に既に初めから物語化が介在しているのである。なぜなら経験とは物語られることによって有意味な現実となった体験のことであり、それが個の主観的領域を越えて歴史となるには、記憶と伝承の共同化が必要であり、この記憶と伝承を支える物語る共同体こそが歴史を顕在化させるからである。英語の history/story, 仏語の histoire の両義性、同様に独語の Geschichte の両義

性などの近代語の含みからも伺えるように、歴史とは元来物語であり、本質的に物語文を取るものなのである。

従って歴史-批評的方法は、物語の解釈学的行程に正しく位置づけられねばならない。位置づけるのであって、切り捨てるのではない。ではどこに位置づけられるのかといえば、それは原ストーリーの前段階にである。厳密に言えば、原ストーリーの前段階として考えられるものには二つある。一つは、成立時のテキストの持つ先行条件（テキストの歴史的コンテクスト）であり、もう一つは、通時的な聴き手の持つ先行理解（聴き手の実存的コンテクスト）である。ここでは前者を前歴史（pre-history）、後者を前ストーリー（pre-story）と呼んで区別することにする。歴史-批評的方法が明らかにするのは、テキストの前段階としての前歴史の部分であり、この局面での研究成果は無視されるべきではない。テキストの成立事情、歴史的、社会的条件が探究されることは、地平の隔たりが一層浮き彫りにされることにもなり、現在の解釈者の主観に一方的に過去を吸収し歪曲することからテキストの独自性を守ることに奉仕する。原ストーリーは、かえってテキストの異質性の中から、驚くべき仕方で現われる。十字架刑の残忍さの中から新しいメシア理解が輝き始めたように。しかし歴史-批評はあくまで原ストーリーのテキストの予備的な前段階であって、それが解釈のすべてを支配することがあってはならない。解釈はこれから始まるのであって、そこで終るのではない。

ところでもっと重要な問題は、聴き手のコンテクストを形成する前ストーリーの問題である。聴き手を取り囲む実存的な先行理解が存在することは否定できない。原ストーリーは潜在的な語り手（神）から潜在的な聴き手（伝承作用史）へと語りかけられ、応答が起こることで出来事となり、解釈共同体の伝統を顕在化するのであるが、この伝承作用は常にダイナミックな弁証法的運動を意味する。そこには常に原ストーリーを聴く以前の聴き手の先行理解が存在し、原ストーリーはそれと対峙し、対決しながら、啓示の物語として立ち現われるのである。それ故、我々の生の実存状況から生れる我々の生の物語は、あくまで原ストーリーの前の段階の物語、すなわち前ストーリー（pre-story）

として位置付けられねばならない。この点を正確に理解するためには、ストーリーの第三の局面を同時に視野に入れて論じなければならない。

4) 後ストーリー (post-story)

a) 生きられる物語

ストーリーには語られた<後>がある。あるいはストーリーは未来へと向けて語られる。物語は単なる過去の虚構的再現ではないし、またテキストの記号論的な内部空間に閉じられたものでもない。物語る共同体は、その時間的な語りの行為によって物語空間を世界へと向けて開放する。聖書の原ストーリーは、繰り返し新たに語り継がれ、そのつど出来事となることを求めている。それは単におうむ返しの反復ではない。福音書や使徒言行録の終わり方に見られるように、聖書的な物語は意図的な「開かれた終わり方 (the open-endedness)」⁴⁴⁾をしている。それは、聴き手が更に物語を語り継ぎ、聴き手自らその物語を生きるようになるためである。原ストーリーはそのような、聴き手を参与させる「進行中の物語 (on-going story)」⁴⁵⁾であり、神の救いの歴史がまだ終わっておらず、本当の終りへと向かって進んでいることを示している。なぜ原ストーリーは未来形成的となるのか。それは福音が約束 (promissio) を含んでいるからである。福音は神の約束を含むことによって、行為遂行的な預言の次元を持つに至るのである。

ハイデルベルクのL・シュタイガーは、ガダマーがプロテスタント・スコラの解釈学的三原理、理解 (intellectio), 説明 (explicatio), 適用 (applicatio) のうち、特に第三の適用の原理を解釈学一般の不可欠な方法として取り戻したことを高く評価し、説教とは、現在の教会生活の歩みの中に聖書的な物語を適用して行くことだと考え、教会歴に沿ったペリコーペ (聖書単元) を、実際のドイツの教会生活の四季に当てはめて活性化しようと試みている⁴⁶⁾。その成否はともかく、確かにガダマーが解釈学のプロセスに取り戻した適用という概念には、シュタイガーと共に注目する必要がある。法解釈学においては、一つの事件に対して判例に従い裁判官が判決を下すという仕方で、実際に法が適用され

ることで、法の解釈がなされる。この判決に当たるものが聖書解釈学における説教である。文学は実際に読まれ、音楽は演奏されることによって、医学は診断と治療を通して現実に存在するようになる。解釈とは適用するところまで含んで初めて完結するものとなる。

原ストーリーは語られることで聴き手を呼び起こし、聴き手の中に後ストーリーを形作る。報告する言語（reporting language, berichtende Sprache）に対して、物語の特徴は語りかける言語（address language, Anrede-Sprache）である点にある⁴⁷⁾。確かにH・ヴァインリッヒの時制の分析が示すように、発話者の態度に関して言えば、緊張を呼び起こす論評する（besprechen）文に比べ、物語る（erzählen）文は、緊張を和らげ、超然とした態度を可能にする⁴⁸⁾。それは聴く者においても同様の効果をもたらすものである。しかし、それでいて物語文は聴く者に語りかけるのであり、いわば強制することなく、関わり、誘い、促すのである。それはユンゲルのメタファー論の例を借りれば、ジョーク（Witz）のようなものである。冗談は笑いを強制しない。しかしもし冗談が成功すれば、人々は自然に笑うのである。そのようにメタファーは、語りかけられた者を語りかけている内容へと関連づけることで、聴き手に内容が指示する事柄を行なわせる⁴⁹⁾。このことはまた物語文にも当てはまると言えよう。そもそもラテン語において *relatio* とは物語であると共に関係を意味する。物語は聴く者に関わり、彼をたちどころに物語の主人公にしてしまう。聴き手は物語の共同作者である⁵⁰⁾。聴き手でありつつ、同時に語り手であり、更には行為者、役者となる。物語一般が常に「太古から語り伝えられたもの」という性格を持つのは、物語の主人公がかつてはその物語の聴き手でもあり、更に語り手にもなり、そのようにしてメッセージの送り手、受け手、行為者の連鎖が創造的に反復されてゆく構造に由来するのである。

b) 我々の生の物語（life-story）

しかしこの意味での生きられる物語としての後ストーリーと、先程の前ストーリーとを混同してはならない。確かに人間の人格的自己同一性は自分の生の

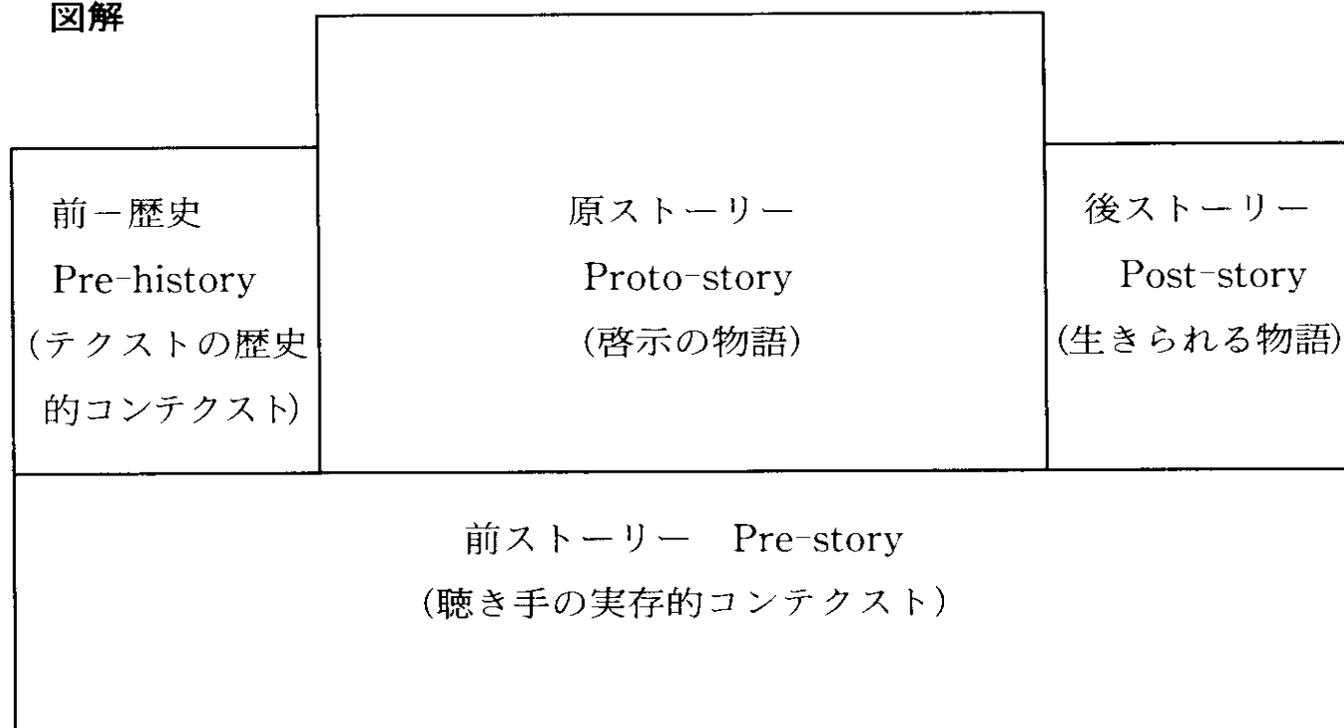
歴史に有意味な連関を見出す時に生じる。それは、記憶された細切れの体験が、それを物語ることの中で経験として熟成してくる過程である。それ故に生の歴史 (life-history/herstory) は生の物語 (life-story) である。人間の本質とはその人が誰 (who) であるかということであり、この誰が現われるのは、人間がただ物語を残して去るときだけである (H・アレント)⁵¹⁾。従って我々には我々なりの生の自己了解があり、個人のみならず、その個人の属する共同体や社会にも生の物語がある。そしてこの我々の生のストーリーと聖書的ストーリーとが呼応しあい、そこに聖書の原ストーリーが後ストーリーとして我々の生に適用されるということもまた起こる。しかしその場合、現場と状況のストーリーである我々の生のストーリーが、直ちに後ストーリーとなることはできない。現場と状況のストーリーはあくまで聖書の原ストーリーに対して、その前段階の前ストーリーに留まるのである。

アメリカでの物語の神学に影響を与えた一人 S・クライツは、地上の物語 (mundane stories) と聖なる物語 (sacred stories) という言い方を用いる。前者は、意識されて日常の会話に現われる、世俗的、世界内的な物語であり、後者は、意識されてはいないが、しかし前者を深層で方向づけ創造する物語である⁵²⁾。クライツは単にこの創造するという機能の故に後者に「聖なる」という形容詞を付けるのであるが、しかし聖なる物語のうち、最も創造的で、本来的な意味での聖なる物語と呼びうるものは、もはや啓示の物語しかないであろう。聖書の原ストーリーはこの意味で、聖なる啓示の物語として我々の地上の物語に関わるのである。

聖書的原ストーリーの啓示的性格が尊重される時にだけ、我々は後ストーリーを生きることができる。啓示が前ストーリーを後ストーリーに変容させる。後ストーリーの中で成就されるものは神の約束であって、我々の期待や願望ではない。そしてその約束は我々の期待以上のものなのである。確かに我々の状況の物語を対自化し、言葉化する作業は重要である。しかし我々の地上の物語を直ちに聖なる物語と見なして、聖書の啓示的ストーリーをあまりにも早く我々の生の狭い先行了解の中に押し込めてはならない。ストゥループが言うよ

うに、我々の生の物語的自己同一性は、確かに聖書的な物語との「出会い（encounter）」の中で起こるのであるが、その出会いとは生易しいものではなく、むしろ時には「衝突（collision）」と呼ぶ方が適当である程の激越な性格のものである。この出会いは回心（conversion）を引き起こす。聖書的な物語との出会いによるアイデンティティーの確立と自我の再構成は、あのパウロやアウグスチヌスに見られるように、時に痛みを伴う（painful）ものである⁵³⁾。我々は回心と新しい地平の発見なしに、聖書的な物語を聴くことはできない。我々が単なる民話や常民の「物語」の神学ではなく、「物語る教会」の神学を志向する理由も、そこにある。そしてこの回心は、神学的に捉えれば、聖霊の働きによって起こるものである。我々の生の前ストーリーを、原ストーリーとの出会いと衝突の中で変容させるものも聖霊の力であり、更に我々が後ストーリーを生き、そこから新たに状況に関わり、聖書的なストーリーに従って状況を変革し、良き伝統を選択し保持してゆくという過程もまた、我々を聖書から切り離さずに常に御言葉に結びつける聖霊の力による。ここに聖書の霊的読解（lectio spiritualis）の実践的妥当性が示される。（これまでの論旨を図示すると次のようになる。）

図解



V 物語る教会 (ecclesia narrans) の定立とその使命

1) 語る教会と救いの現前化

ノルトホルトによればカルヴァンは、「教会は御言葉が純粹に宣べ伝えられ、聖礼典が正しく執行されるところにある」というアウグスブルク信条第7条を受容する際に、明白な意図をもってこう付け加えた。すなわちまことの教会は「神の言葉が真摯に宣べ伝えられ、そしてそれが聴かれるところ、また聖礼典が……」と(『綱要』IV-1-9)。つまりカルヴァンは、説教を本当に神の言葉として聴こうとする教会の建設を目指したのであり、聴く教会 (ecclesia audiens) をいかに造り上げるかに腐心し、教會的訓練を重んじたというのである⁵⁴⁾。この指摘は多くのことを学ばせてくれる。しかし今強調したい点は、改革者たちが聴く教会と共に語る教会 (ecclesia narrans) を取り戻したという点である。両者は一枚のコインの表裏のように、区別はされるが、分離できず、相互に不可欠である。御言葉を聴く教会は、まさに御言葉に聴くことによって語る教会となり、御言葉を語る教会は、それを喜んで聴く教会を造り出す。この聴きかつ語る教会の連鎖の中で、我々は今特にこの語る教会の使命とその課題について考察したい。

神の救いの出来事は受肉した唯一の神の言葉イエス・キリストにおいて完全 (perfect) なものである。それを補う人間的な業の一切を必要としない。しかしこの歴史的一回的な救いの出来事は単なる過去の思い出話ではない。現在を根本的に規定し、更に将来を切り開くような決定的な事件であり、その意味で、現在化する完了態 (perfectum praesens) と呼ぶにふさわしい。この出来事は伝えられねばならない。福音は物語られることによって初めて顕在化する。物語られない福音は形容矛盾である。教会に委託された神の歴史の想起が目指しているものは、単に過去の神の業を描写することではなく、この業に基づいて開かれた新しい現実気づかせ、共に生きる新たな関係を造り出すことにある⁵⁵⁾。あの出来事は他ならない、「あなたのために」、また「私たちのために」行なわれたのだと福音は告げる。この関係づけるギリシア語ヒュペル

（～のため）の故に、あの歴史的・一回性は現在の私を規定する決定的な一回性となる。そこには「物語によって造り出された関係（a storied relation）」⁵⁶⁾が息づいている。聖書の神について知ることはこの神と共に生きることである。

ヒブ林的な思惟においてダーバール（言葉）は、単なる音韻記号ではなく、新しい現実を喚起する力を持つと言われる。ソシユール学者丸山圭三郎は言葉の持つ「存在喚起力」について語る。もちろん実体を持った存在を言葉が造り出すことはできない。そうではなく、言葉が関係としての意味的存在を生起させるのであり、そして存在のリアリティーは関係の中にしかないのである。その限りで語りはリアリティーを創出する新しい世界の分節化である⁵⁷⁾。罪の救いを頂点に持つ、イエス・キリストと共に明け染めた神の国のリアリティーは、物語られることによって我々の経験となる。我々は神の救いの歴史のリアリティーを、その物語られる経験（a narrative experience of the reality）として持つのである。

ではこの救いの物語られる経験をもたらすものは何か。それは、説教と聖礼典を中核とする礼拝行為である。「全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい。……彼らはわたしの名によって悪霊を追い出し、新しい言葉を語る」（マルコ16:15, 17）。弟子たちへの説教の委託は、語りによってもたらされるリアリティーの委託である。教会は新しい言葉を語る。説教において重要なことは、単なる過去の想起ではなく、救いのリアリティーの顕在化である。その意味で、聖餐においてアナムネーシス（想起）と共にエピクレーシス（聖霊を求める祈り）が不可欠であるように、説教においても聖霊が祈り求められねばならない。聖霊の力の下で、神御自身が言葉へと到来することにより、説教は神の救いを顕在化し、そのリアリティーを創出することになる。ここにおいて教会は神の和解をもたらす共同体となる。「神はキリストによって世を御自分と和解させ……和解の言葉をわたしたちにゆだねられたのです。ですから、神がわたしたちを通して勧めておられるので、わたしたちはキリストの使者の務めを果たしています。キリストに代わってお願いします。神と和解させていただきなさい」（第二コリント5:19～20）。教会は、既に成し

遂げられた神の和解の現実を受け入れるように、キリストに代わって説き勧め
る。和解の業はこの物語る和解の務めによって聴き手の経験となる。ここに救
済論の客観型（アンセルムス）と主観型（アベラール）の性急な二者択一が乗
り越えられる。客観的に行なわれた和解の出来事は、物語られることにより聴
き手の中に主観的にも変貌を引き起こす。キリストの和解は物語られること
の中で回心と感謝の応答を呼び起こすのである。

聖礼典もまた物語の文脈の中にある。それは非言語的な語りであり、沈黙の
物語である。それは神の救いの物語を形に表わしたものであって、黙しつつこ
の物語のリアリティーを指し示す。従ってそれは物語られることによって初め
て神の秘義を開示すると共に、逆に物語を否定しえない救いの事実性に結びつ
ける重しとなる。すなわち説教が物語られることなしに、正しい聖礼典の執行
はないが⁵⁸⁾、逆に聖礼典の重しなしには、説教は中空を漂う人間の自由思想
か、説教者個人の人生論の開陳に終わる。

しかし、聖礼典においてもっと重要なことは、それが物語の再演（enact-
ment of recital）をも意味するという点である。洗礼を受ける者はイエスの死
と復活の物語に自ら参与するのであり、聖餐を受ける者はイエスの物語った神
の国の祝宴に参加しつつ、罪人を食事に招いた神の物語を自らのポスト・スト
ーリーとして再演するのである。

こうして、アナムネーシスとエピクレーシスとの間に物語る教会は存在す
る⁵⁹⁾。そして説教と聖礼典をそのつど新たに行なう礼拝行為によって、物語る
教会は和解の現実を顕在化しつつ、到来する神の将来へと向けて自ら後ストー
リーを生きることによって神の歴史に仕えることになる。

2) ストーリーの逸脱と正典的解釈

「福音を説明するということは、一般に極めて端的に言って、神が始め統治
し給う歴史を、——神が世と人間を受け容れ給い人間が神との交渉と交わり
の中に自分が受け容れられているのを知る歴史を、物語るということである。そ
して、それは特別には、福音的使信の内容のあらゆる個々の要素・要因・相

を、静的なキリスト教的『諸真理』の集積あるいは統合としてではなく、またキリスト教的教理体系ないし生活体系の諸部分としてではなく、動的に、あの歴史の（あの救いの歴史、啓示の歴史の）諸要素・諸要因・諸相として示すということである」（K・バルト）⁶⁰⁾。それ故物語る教会の神学は、哲学一般の方式で神について語ることはもはやできない。神について語る場合にも、あのイエス・キリストを頂点とする神の歴史を物語るという本質的な性格を持たざるをえない。しかしこのことは、神学の論理的構成を断念して、すべてを物語文に変え、神学を文学にするということの意味するわけではない。確かに教義学は、—— K・バルトの教会教義学の論述スタイルや、L・シュタイガーの説教的教義学の試みに見られるように—— 説教的（homiletisch）となるであろう。しかし説教は直ちに教義学ではない。教義学は依然として説教する際にも、説教者の根底を支える強固な神学的論理構造を持たなければならない⁶¹⁾。では特に物語る教会にとって、教義学的な思惟が要求される場面はどこであろうか。それはあの前ストーリーが原ストーリーとせめぎ合い、後ストーリーが生れるところである。そこでしばしば、意図せざるストーリーの逸脱が起こってしまうのである。物語る教会の神学はこのストーリーの逸脱に、教義学をもって対処する。教義学はそこで、教会の語りを批判的に検討、吟味、反省する学問として、物語る教会に仕えるのである。その際基盤になるものは、聖書的物語の解釈学的地平として現われるイスラエルと教会という物語の告白的担い手である。そしてこの告白的解釈共同体の伝承的連鎖こそ、聖書の正典的解釈（a canonical interpretation）を可能にするものに他ならない。

逸脱が起こることは避けられない。原ストーリーが解釈共同体の伝統の上にあるとは言え、その伝承作用は常に弁証法的な運動であり、否定や反発、対立や異化の契機を含み持つ。時にはそれまでの正当な先入見が是正され、新しい解釈が成立することもある。この意味で伝統の持つ権威とはガダマーが言うように、理性の放棄を無批判に強要するものではなく、他者の見解の方が自分のものより適切な判断であるということの理性的承認から生じるものである。生きた伝統とは常に先入見に対する吟味であり、問いであり、活発な議論であ

る⁶²⁾。しかし価値の相対主義を招く無制限の議論ではない。そこには解釈共同体の基本的な方向づけが介在している。この基本的な方向づけを行なうものは、告白的な生の共同性であり、その表現である信仰告白である。信仰告白とは、出エジプトや復活顕現に遭遇した最初の解釈共同体の原点的な体験の言葉化であり、最初の物語の核（コア）である。「ヤハウエは大いなる威光を現わされた」や「イエスは主なり」など、たとえどんなに短くとも、原初の信仰告白は、最初の物語の核である。この物語の萌芽を持つ信仰告白がそもそも神の歴史のストーリーを語り始め、伝承し、それがやがて書かれたテキスト（エクリチュール）としての聖書正典に定着したのである。そして後の基本信条へと結晶するこの信仰告白的方向づけ（オリエンテーション）が、告白的な解釈共同体としての教会を形成して行くことになる。

確かに「規範する規範」としての聖書正典（カノン）から、「規範される規範」としての後の諸信条（クレド）が産み出されたにしても、遡って考えれば、最初の物語の核である原クレド的経験こそカノンの萌芽であり、基本的方向づけの原点である。その限りでクレド（基本信条）は、あらゆる前ストーリーを本来の後ストーリーへと屈折させ再構成する、いわば原ストーリーの「プリズム」⁶³⁾である。聖書の正典的解釈の根底には、聖書的語りのあらゆる諸形態、諸様式を貫いて統合する告白的なオリエンテーションがある。それは物語るイスラエルのヤハウエ証言的-メシア待望的な方向性であり、それに呼応する物語る教会のキリスト証言的-神の国待望的な方向性である。そしてそれは、救いの原体験を共通の記憶として担い、語り、再演しつつ、未来を待望する神の民の大いなる物語の脈絡の中で、初めて顕在化してくるものなのである。

もちろん生きたストーリーは、原ストーリーそれ自身の力によって、語られる時代、場所に応じて展開し、そこに新たなストーリーの呼応を作り出す。新約聖書の中に多様な贖罪論の諸類型（救済ストーリーの諸系譜）が存在するのもこの理由による⁶⁴⁾。しかしストーリーの呼応とストーリーの逸脱とは違う。このプロセスで教義学は、上に述べた告白的共同性の中に立って、まさに呼応

と逸脱を見極め、教会の語りとしてのストーリーを精査する機能を果たす。それ故弁証的（apologetisch）な性格を帯びるが、そこでも物語る教会の神学は、論理に基づくデカルト的な実証の道のみならず、より広く生の共通感覚（sensus communis）に訴えるヴィーコの的な説得の道をも探索することになるであろう⁶⁵⁾。

結び 大いなる物語を語れ

1・1 人間の生は（たとえ後に批判的に参与するようになる場合であっても）、まず伝統に帰属することの中で形成される。その際、伝統の言葉を担うものとして現われるのが〈物語〉である。その意味で〈物語〉とは本来、共同体の言葉であり、宗教的、文化的な深層に堆積し、連綿と引き継がれた集合的経験の言語的表出である。現代人のアイデンティティーの危機は、世界があまりにも細分化され、断片化された結果、生の共同性が希薄になり、個の帰属感が損なわれていることに因る。断片化された世界の中では宗教が私事化され、物語もまた私小説化する。今や大いなる物語が再び語り出されねばならない。我々がここで考えている大いなる物語とは、例えば神（超越者）、世界（コスモス）、魂（プシュケー）、罪とその救いといった生の原ストーリー群であり、歴史の起源と目標は何か、人間はどこから来てどこへ行くのかという生の根本問題に答えるメタヒストリーであり、小さな地上の物語を創出する聖なる物語である。聖書が提供しようとしているものは、まさにこのような意味での大いなる物語なのであり、神がどこまでもその被造物と共に歩もうとされる、神の旅路の大いなる叙事詩であり、失われた人間が神の国への大いなる旅路の中に自己を見出す自己発見の物語である。確かに文学的ジャンルとして見るなら、聖書資料のすべてが狭い意味での「物語」であるわけではない。倫理律法があり、祭儀規定があり、知恵の格言があり、預言があり、手紙がある。あるいはそれを、E・シュリンクのように、祈り、頌栄、証言、教え、告白という五つの基本型に分ける試みもなされえよう⁶⁶⁾。しかしそのような様々な言述様式、

諸類型ですら、物語るイスラエルと教会によって担われてきた、神の大いなる物語（歴史）の文脈の中に統合されることで初めて意義を持つのであって、十戒が神によるイスラエルの選びと契約の出来事なしには無力であり、パウロ書簡がイエスの十字架と復活の出来事抜きには無意味であるように、この神の物語（歴史）の流れから切り離されて独立の意味を持つ单元など一つも存在しないのである。

「歴史は物語を語る (History tells stories)」(A・C・ダント)⁶⁷⁾。そしてもし人間であることの条件が歴史を持つ能力にあるなら、彼はまた自分の物語を持つであろう。しかしこの自分の物語は、聖なる物語に照らし出されることなしには皮相なものに終る。なぜなら我々は自分の物語を神の物語の中に位置づけて初めて、自分が本当には誰であるのかをより深く知るようになるからである。この見極めはストゥループによれば、あのカルヴァンが『綱要』冒頭に記した命題の展開である。すなわち真の自己認識は神認識に依るのであり、神について知ることなしに人間は自分について、本当は何も知らないのである⁶⁸⁾。例えば罪の認識は人間の自己判断からは出て来ない。それは人間にとっては好ましくないからである。しかし聖書の物語は、私が罪人であるという、この歓迎したくない事実を神の民の物語の形で伝える。ハワーワスの言うように、もしこの物語がなければ、私たちの罪の事実と本質は自己欺瞞の背後に隠れたままに留まるであろう⁶⁹⁾。そしてその場合には救いもまた訪れない。救済は聖書の神の物語なしには、目先の幸福論的な願望充足（前ストーリー）に終わり、自己変革も起こらず、矛盾を抱えた自己と世界との真の解決には至らない。もし自分の物語に福音が導入されることがなければ、物語は地上をさすらう私小説的な魂の悲劇で終わるだろう。

教会は神の良き音づれとしてこの福音を物語る共同体である。語る人間 (homo loquens) に対応する神学的概念は語る教会 (ecclesia narrans) でなければならない。先に礼拝行為こそ救いのリアリティーの現前化だと述べたが、そのことは礼拝の時を、物語の聖なる時間として捉え直すことを要請する。宗教的祭儀における説話行為は特別に聖なる意義を持つ。M・エリアーデ

やファン・デル・レーウに依りつつ、ビアズリーはこう述べる。「物語は、原初の実在を再演し、再表出する。物語は、真の現在を表わす。すなわち、『現存』(presence)、神の実在の現存としての現在を表わす。伝統的社会に典型的に見られるのは、あらゆる現実の生命活動の起源に関する物語である。狩猟、漁業、結婚、誕生、死、季節の変化——これらすべては、物語によって理解されるが、この理解は、ただ描写することではない。定められた時に（あるいは危急の場合に）反復される物語は、原初の実在の力を現在へともたらすのである」⁷⁰⁾。巡礼の詩篇歌のみならず、そもそも聖書全体が礼拝の聖なる時間の中で読まれ、語られ、聴かれることにおいて成立して行ったことを銘記すべきであろう。礼拝の共同的経験こそ、物語が共有される聖なる瞬間であり、神の物語を我々の生の形成力となし、荒野を旅する神の民のエートスを造り出す源とする。「〔わたしは〕恵みの御業を心に秘めておくことなく、大いなる集会であなたの真実と救いを語り、慈しみとまことを隠さずに語りました」（詩編40:11）。「わたしの口は恵みの御業を、御救いを絶えることなく語り、なお、決して語り尽くすことはできません。……来るべき世代に語り伝えさせてください」（詩編71:15, 18）。

パネンベルクは歴史としての啓示を強調した。神は歴史の中に自己を啓示したもう。しかし歴史の中の神（God in history）について語ることは、更に物語における神（God in story）について語ることでもある。あえて先鋭的な言い方をすれば、物語る教会の外に救いはなく（*extra ecclesiam narrantem nulla salus*）、神は教会が物語ることの中におられるのである。世界が知りたいと願いつつも、自分では作り出すことのできない神の物語がある。教会は他ならない世界のために、この物語を聴き、語り、かつ生きるために召し出されている。この大いなる物語を世界から失わせてはならない。

（本稿は1994年度前期始業講演並びに94年度春の日本組織神学会での発題を下敷きにしているが、その後の質疑応答や助言を踏まえて、ほぼ全面的に書き改めたものである。）

注

- 1) H・アレント『人間の条件』, 志水速雄訳, 中央公論社, 1973年, 201頁。
- 2) W・ベンヤミン「物語作者」(『ヴァルター・ベンヤミン著作集7 文学の危機』, 高木・佐藤訳, 晶文社, 1969年) 185頁。
- 3) J・F・リオタール『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム』, 小林康夫訳, 風の薔薇社, 1986年, 8頁。
- 4) 野家啓一「物語行為論序説」(『現代哲学の冒険8 物語』岩波書店, 1990年) 7~11, 53頁。
- 5) 前掲書 53頁。
- 6) G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, London, 1984, p.25-36.
- 7) ロロ・メイ『自分さがしの神話』, 鈴木晶訳, 読売新聞社, 1994年, 11頁。
- 8) 前掲書 17頁。
- 9) C・G・ユング『ユング自伝』, A・ヤッフエ編, 河合隼雄他訳, みすず書房, 1972年, 182頁。
- 10) 河合隼雄『心理療法序説』, 岩波書店, 1992年, 192頁以下。『物語と人間の科学』, 岩波書店, 1993年など。
- 11) R・N・ベラー他『心の習慣』, 島蘭・中村訳, みすず書房, 1991年, 186頁。
- 12) F・ソシュール『一般言語学講義』, 小林英夫訳, 岩波書店, 1972年。G・M・スピーゲル「歴史・歴史主義・中世テクストの社会倫理」(『思想』1994年4月号, 岩波書店) 4~39頁参照。
- 13) T・クーン『科学革命の構造』, 中山茂訳, みすず書房, 1972年。なお, 物語的知の復権という立場から自然科学の新しい理論づけを試みているものに, 野家啓一『科学の解釈学』, 新曜社, 1993年がある。
- 14) P・リクール『解釈の革新』, 久米博他編訳, 白水社, 1978年, 92, 96頁以下。
- 15) E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 3. Aufl. Tübingen 1978, S.389.
- 16) *ibid.*, S.410.
- 17) H. O. Jones, *Das Story-Konzept in der Theologie*, in: "Story" als Rohmaterial der Theologie. *Theologische Existenz heute*, Nr. 192, München 1976, S. 47.
- 18) H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 9. Jg. 1973, *Zur Krise der religiösen Sprache*, S.330.
- 19) K. Barth, *KD I*, 2, S.833. (吉永正義邦訳版該当書6頁)
- 20) P・リクール『解釈の革新』(前掲) 108頁。
- 21) P・リクール『時間と物語I』, 久米博訳, 新曜社, 1987年, 99頁。
- 22) 同上 100頁。

- 23) J.Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967, S.227 f.
- 24) P・リクール『解釈の革新』（前掲）48, 178頁。
- 25) P・リクール『解釈の理論』, 牧内勝訳, ヨルダン社, 1993年, 27頁。
- 26) J・L・オースチン『言語と行為』, 坂本百大訳, 大修館書店, 1978年参照。
- 27) P・リクール『解釈の革新』（前掲）75頁。
- 28) 同上 80以下, 211頁。
- 29) 同上 59頁。
- 30) カルヴァンもまた, 読者の自己理解の中にではなく, テクストによって物語られているリアリティーの中に真実 (truth) を探すべきであると見ていたとストゥループは指摘している。G. W. Stroup, *Narrative in Calvin's Hermeneutic*, in: (ed.) T. George, *John Calvin & the Church*, Kentucky, 1990, p. 168.
- 31) H・R・ヤウス『挑発としての文学史』, 轡田収訳, 岩波書店, 1976年。W・イーザー『行為としての読書』, 轡田収訳, 岩波書店, 1982年。この問題を説教論の立場から論じたものに, 山口隆康「説教の聴聞について」(『神学』52号, 教文館, 1990年)がある。
- 32) P・リクール『時間と物語 I』(前掲) 105, 137頁。同『時間と物語 II』, 久米博訳, 新曜社, 1988年, 57, 125頁。
- 33) 丸山圭三郎『ソシュールを読む』, 岩波書店, 1983年, 272頁以下。立川健二, 山田広昭『現代言語論』, 新曜社, 1990年, 45頁など。
- 34) H. -G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *Gesammelte Werke Bd. I*, 5. Aufl. Tübingen 1986, S.305.
- 35) *ibid.*, S.280. なお同様にガダマーの解釈学を参考にして, 聖書解釈の方法を探究しているものに, 上田光正『聖書論』, 日本基督教団出版局, 1992年がある。
- 36) O. Fuchs, *Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln*, in: (Hrsg.) R. Zerfass, *Erzählter Glaube-erzählende Kirche*, Freiburg 1988, S.110.
 なお「解釈共同体」という概念を用いて, テクスト読解における読者論に新しい光を投げかけたものに, S・フィッシュ『このクラスにテキストはありますか』(小林昌夫訳, みすず書房, 1992年)がある。
- 37) H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, S.345.
 なお創作物語と歴史物語の区別について, 拙論「赦罪の権威 その2, 物語としての福音」(改革長老教会協議会編, 季刊『教会』第2号, 1991年2月) 36頁以下を参照されたい。リクールの, フィクションと歴史の同一化の試みにも拘らず, 神学はなおこの違いにこだわるべきだと筆者は考えている。
- 38) M. Goldberg, *Theology & Narrative. A Critical Introduction*, Philadelphia,

1991, p. 148.

E・ユンゲルは、旧約—イエス—弟子たちへという語りの連鎖だけを指摘するH・ヴァインリッヒの主張では(注18)、物語の連鎖における受肉のイエスの独自性(神の譬えとしてのイエス)を明確にできず、福音物語と歴史性の結び付きが希薄になると批判する。(Vgl. *Gott als Geheimnis der Welt*, a.a.O., S.418 f.)

- 39) M.Hengel, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments*, in: *Kerygma und Dogma* 19, Jg. 1973, S. 89.
- 40) P・リクール『時間と物語Ⅲ』, 久米博訳, 新曜社, 1990年, 272頁。
- 41) A・C・ダント『物語としての歴史』, 河本英夫訳, 国文社, 1989年, 185頁。
- 42) H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978, p. 52.
- 43) M, Root, *The Narrative Structure of Soteriology*, in: (ed.) S.Hauerwas/L.G. Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Michigan, 1989, p. 275.
- 44) G. Fackre, *Narrative Theology*, in: *Interpretation* Vol. XXXVII Oct. 1983 No. 4, p. 345.
- 45) D.Ritschl, "Story" als Rohmaterial der Theologie, in: *Theologische Existenz heute* Nr. 192, München 1976, S. 30.
- 46) L. Steiger, *Erschienen in der Zeit. Dogmatik im Kirchenjahr*, Kassel 1982, S.13f.
- 47) D. Ritschl, a.a.O., S. 13.
- 48) H・ヴァインリッヒ『時制論——文学テクストの分析』, 脇坂豊他訳, 紀伊国屋書店, 1982年参照。なおリクールは, ヴァインリッヒを評価しつつ, 多少の批判的訂正を試みている。リクール『時間と物語Ⅲ』346頁以下。
- 49) E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, a.a.O., S. 398.
- 50) A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1985², p. 213. G.W.Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, p. 221.
- 51) H・アレント『人間の条件』(前掲書) 213頁。
- 52) S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, in: *Why Narrative?* (注43), p. 70.
- 53) G. W. Stroup, op. cit., p. 95.
- 54) 『綱要』Ⅳ-1-9。G.Nordholt, *Kirchenezucht als notwendige Funktion der Christusgemeinschaft*, in: (Hrsg.) L. Coenen, *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Neukirchen 1963, S. 217.
- 55) H. O. Jones, *Das Story-Konzept in der Theologie*, a.a.O., S. 48.
- 56) M, Root, *The Narrative Structure of Soteriology*, op. cit., p. 266.

- 57) 丸山圭三郎『生命と過剰』河出書房新社，1987年，83頁。
- 58) S.W.Sykes, Story and Eucharist, in: Interpretation Vol. XXXVII Oct. 1983 No. 4, p. 376.
- 59) H. Schröer, Das Problem der Vermittlung von Tradition und religiöser Erfahrung im Erzählvorgang, in: Evangelische Theologie 1978/2, S.125.
- 60) K. Barth, KD IV, 3, S. 974, 井上良雄邦訳該当書293頁。
- 61) 加藤常昭『説教論』，日本基督教団出版局，1993年，419頁以下。
- 62) A. MacIntyre, After Virtue, op. cit., p.206f. H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. I, S. 284, 304.
- 63) G. W. Stroup, op. cit., p. 193.
- 64) まことに不十分ながら，以下に救済ストーリーの諸系譜を取り上げる試みを続けている。本稿はその作業の方法論的吟味に当たる。継続中であるが，ご参照頂ければ幸いである。「赦罪の権威 その3，〈いけにえ＝犠牲〉ストーリー」(季刊『教会』4号)，「その4，続〈いけにえ＝犠牲〉ストーリー」(季刊『教会』7号)，「その5，〈あがない＝解放〉ストーリー」(季刊『教会』8号)，「その6，続〈あがない＝解放〉ストーリー」(季刊『教会』10号)，「その7，〈つぐない＝償罪〉ストーリー」(季刊『教会』11号)，「その8，続〈つぐない＝償罪〉ストーリー」(季刊『教会』13号)，「その9，〈さばき＝審判〉ストーリー」(季刊『教会』14号)，「その10，続〈さばき＝審判〉ストーリー」(季刊『教会』16号)。
- 65) H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. I, S. 24ff. 宗教的多元主義とキリスト教の絶対性の問題に対する，物語的な知のアプローチを以下に試みた。拙論「キリスト教の普遍性と物語る共同体」(『神学』55号，教文館，1993年)。
- 66) E.Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, 2. Aufl. Göttingen 1983, SS. 33-39.
- 67) A・C・ダント前掲書 137頁。
- 68) G.W.Stroup, op. cit., p. 19.
- 69) S・パワーワス『平和を可能にする神の国』，東方敬信社，新教出版社，1992年，68頁。
- 70) W・A・ピアズリー『新約聖書と文学批評』，土屋博訳，ヨルダン社，1983年，48頁。