

フォーサイスの聖礼典論

大 宮 溥

フォーサイスが『教会と聖礼典』The Church and the Sacraments を執筆刊行したのは1917年で、最後から一つ手前 penultimate の著作である。第一次大戦のさ中であつた。この書で彼は教会合同の問題を論じている。エキュメニカル運動の始動期にあたって、彼の目は晩年においても教会の将来に向けられ、世界史的な課題を負う一つの教会へのヴィジョンを描いていたのである。彼の教会一致構想は「諸教会の合衆国」the United States of Churches（上掲書 104 頁、以下本書引用の場合は頁数のみ記す）であり、各教派が教会としての諸条件を満たすように成長することによって、対等な連盟 federation を形成することであつた。合同教会 the united church の理念にもとづく一致である。その際基礎となるのは、福音理解の共有である。「神学なくして教会なし」no theology, no church¹⁾ と訴えたフォーサイスとしては当然のことである。そして福音主義教会論は、説教と聖礼典の正しい執行という基礎の上に展開されるものである故に、教会一致の基礎としても、説教と聖礼典の理解の深化が求められる。フォーサイスはこのような姿勢で聖礼典の問題と取り組んだのである。

I

フォーサイスの聖礼典論は、パウロ神学における聖礼典の位置を問うところから始められる。当時の新約神学はパウロにおける sacramental な要素と霊

的要素をどのように総合するかという問題に直面していた。プロテスタント神学は信仰義認を教会の「立ちもし倒れもする条項」としているので、パウロ理解においても霊的要素を中心に置き、サクラメンタルな要素は当時の異教的宗教思想の混入であり、パウロも象徴的な意味で取り入れているに過ぎないと説明されてきた。しかしあの二つの要素をそのうちの一つに吸収することは妥当でなく、両者を総合する視点が要請される。

フォーサイスは、新約聖書におけるサクラメンタルな局面がその後の教会において神秘主義的魔術的な理解に向かい、霊的な局面が個人主義的精神的な理解に傾斜したことを、いずれも福音の原点からの逸脱と考え、それを原点に帰すことによって、パウロ神学、ひいては福音理解の総合的核心を明らかにしようとしている。その原点とは、十字架における贖罪行為である。キリスト教信仰は、イエス・キリストの十字架における聖なる神の審判と神と人との和解の確立を拠点としている。これが神と人間との契約の原点であり、そこに神の民としての教会の基礎がすえられ、それが「恩寵の手段」means of graceを通じて個々人に与えられるのである。この救済の原歴史は唯一回的なものであり、救済史はこのキリストの贖罪行為の継続ではなく、原行為をその後の歴史の中に伝達する聖霊の働きである。神秘主義的魔術的な聖礼典理解は、あの原行為をその後の伝達行為と等置することによって、十字架の原行為を歴史的に内在化し、人間が管理し処理することの可能な魔術的なものに変質させてしまうのである。また霊的理解は、聖霊の働きを人間精神の活動と混同し、それを個人的心情の領域に限定することによって内在化し、人間中心的な宗教経験に解消してしまう危険がある。

フォーサイスは、神秘主義的物素重視の考え方に対しては、「キリストのからだ」とはキリストの人格であることを強調し、個人主義的な考え方に対しては、恩寵の対象が第一義的には教会であることを強調することによって、「恩寵の手段」としての正しい聖礼典理解を確立しようとしたのである。

個々の聖礼典に関して、先ず洗礼について、フォーサイスはそれが第一義的に「教会の行為」であることを強調する。洗礼論において特に問題になるの

は、幼児洗礼の妥当性の問題である。それは新約聖書において、その例も根拠づけも与えられていないし、また受洗者の信仰的応答がないにもかかわらず施される洗礼の意味が疑問視されるのである。

これに対してフォーサイスは、新約聖書の時代の教会は宣教する教会であって、幼児を含む神の家族が成立するために、先ず成人の信仰告白にもとづく、信仰共同体の形成が必要であったと考える。従って新約聖書に幼児洗礼の例があったかどうかは問題ではなく、新約聖書に幼児洗礼を可能にする福音的原理があるかどうか問われるのである。この原理は成人の洗礼の原理と同じである。洗礼は第一に新生のしるしであるが、それを可能にするのは「キリストと教会における神の変わることの無い救いの意志」(216)である。この神の先行の恩寵が原因であり、信仰はその結果である。そして信仰そのものが神の恩寵の賜物である。幼児洗礼は、この信仰に先立ちそれを生み出す恩寵を証しするものである。「幼児洗礼は、全教会と世界に、恩寵と信仰とのこの正しい関係を示す手段である。それは恩寵が信仰に先き立ち、かつ信仰の条件であること、恩寵は信仰に対する報賞ではないこと、恩寵と信仰との間の時間という要素は恩寵とその力を萎えさせも変えもしないことを示すのである」(221)。

第二に、洗礼を執行する主体は教会であることが指摘される。成人の場合も幼児の場合も、受洗者だけが当事者なのではない。それは全教會的な行為なのである。それは第一義的には教会の行為ですらなく、霊なる主の行為であり、それによって教会が生じるのである。洗礼は教会が自分たちの存在の根拠である新生の恵みを、受け取り、かつ確認し、証しする行為である。たしかに、洗礼は神の恩寵とそれに対する応答としての信仰の両者が求められる。しかし「信仰への洗礼」*Baptism unto faith*も、「信仰にもとづく洗礼」*Baptism upon faith*と同様に福音の原理から認められるのである。そしてこれらは、教会の信仰の個人的なあらわれと共同体的なあらわれとして意味をもっているのである。幼児洗礼は、教会が幼児を迎えて、新生の恵みを与えられる機会なのである。

第三に、洗礼は個人が教会につながれることである。「洗礼は、キリストへ

の合体ではなく、キリストのからだへの合体であり、それによって教会は魂に、その道徳的・霊的・社会的影響力を与えるのである。子供は御霊を与えられるのではないが、御霊の働く場に置かれるのである」(225)。

以上からも窺われるように、フォーサイスは、聖礼典の重点を物素 material ではなく行為 action に置く。物素に重点を置く傾向を彼は魔術的 magic な誤りであるとし、単なる象徴 symbol と理解する傾向と共に斥けた。「象徴としては、それは観念の比喩にすぎない。その効用は、教訓、一片のキリスト教教育としてである。他方魔術としては、儀式にすぎず、そこでは感触される要素と、秘儀の過程を生起させる効果のある言葉に注意が集中する」(193)。しかし聖礼典の中心は、人間を生かし、救う、神の恩寵の行為であり、それに応答する人間の行為である。「洗礼は教育的効果をもつ小さな奇跡劇ではなく、現実の行為、意志の行為である。一方では説教と伝達の行為であり、他方においては礼拝と告白の行為である」(同)。

洗礼が元来、そのような恵み深い神との出会いと新生をもたらす恩寵の行為であったのが、次第に人格性と行為的性格を見失わせるようになったのは、幼児洗礼の一般化と関係があると、フォーサイスは考えている。成人の洗礼の場合には、人格的な恩寵の出会いとして理解されていたものが、人格的信仰を将来に期待する幼児洗礼の場合には、人間の本性 nature を変える超自然的な実体の注入という風に考えられるようになったのである。このように恩寵を物質に類似した実体と理解するのは、聖書的人格的理解からの逸脱である。「自然(本性) nature という言葉は、聖書的でも、宗教的でもない。人格が nature を持つかどうかは哲学的議論の的である」(194)。そして「恩寵についてのこの異教的観念を廃棄することが宗教改革の本質であった。恩寵とは活力的本質もしくは超自然的影響の注入ではなく、活動的な人格の関係であった」(195)。

キリスト教会におけるこのような聖礼典理解の差違は、キリストの受肉と贖罪をめぐる存在論的理解と倫理的理解の差違にさかのぼる。古代教会のキリスト論は、存在論的形而上学の論理で展開された。それは神性 divine nature と人性 human nature とのかかわりをめぐる思弁となり、神と人間との人格的な

交わりの経験から遊離してしまった。宗教改革はそれに対して、贖罪と和解の出来事から、全教理を解釈しなおそうとしたのである。「ローマ的もしくはカルケドンの教理類型は、受肉から始める。受肉という、経験を越えたことを(教会的)権威にもとづいて信じ、それから贖罪へと降るのである。贖罪から始め、道徳的出発をして、その経験から、神のみが罪を贖うことができるので、受肉に至るというのではないのである」(197)。

それに対してフォーサイスは、宗教改革的な信仰の立場から、イエス・キリストにある「新しい創造」から出発するように訴える(198)。「それは人類の良心に対する赦しであり、良心に与えられた人類に対する新しい永遠の生命という贈り物である。それは赦罪を基礎とするもので、その働きにおいてどんなに神秘的であっても、その性質において道徳的なものである。人間としてキリストは、人類規模において神への従順をささげ、人間のために贖罪をなし、罪の赦しの基礎である。神としてのキリストは、人間の中に創造的に王的に行為し、赦しを与え、命と信仰と愛を創造する」(198)。

このようなキリストの働きは、救われた人類としての教会を生み出す。それは十字架において原理的に歴史全体に対して完成した救いを、歴史的経過の各時点において現在の顕在化する。それはちょうど、キリストが神性において最初から保有していた完全性に、人間としてのケノーシスからプレローシスの道を通じて成長してゆかれたのと類比されるプロセスである。キリストが唯一回的に完成した救いは聖霊によって個々人に伝えられる。それは赦罪と再生である。

この救いの現在化は、御言葉の告知と聖礼典によって起る。その場合、説教と聖礼典の相違は何であろうか。フォーサイスは、説教によって与えられる恩寵を、忘れがたく経験させるものが聖礼典であると言う。「洗礼によって伝達され、御言葉には欠けている、ある種の物質的実体があるのではない。聖礼典は救いの恩寵を産み出すのではない。なぜならそれは恩寵のみが産み出す信仰によってのみ効力があるからである。魂は御言葉によって洗礼へと準備される。しかし洗礼は決して忘れ得ない経験において、御言葉の理解を開くのであ

る。その効果は心理学的である」(199)。

かようにフォーサイスの洗礼理解は、歴史的・教会的・人格的な理解に特徴があり、啓発されるのであるが、他面、それによって幼児洗礼は「キリストへの合体でなく、キリストのからだへの合体」であり、「子供は御霊を与えられるのでなく、御霊の働く場に置かれる」とされ、更に洗礼の効果は「心理的」と言われると、象徴説的聖礼典論に傾いていないかという疑問を抱かせるのである。

II

次に聖餐の理解をとりあげる。聖餐論をめぐることは、宗教改革者たちの間でもついに理解の一致をみることができず、教会の一致を阻む大きな躓きとなった。「教会の礼拝の最も壮厳な行為が、教会の争いの競技場になっている」。しかし、それは実はここに、教会にとって揺るがせにすることができない、神学と信仰の基本問題がかかっていることを示している。ここで「互いに対抗する人々が、自分たちは教会の真の生命のために戦っていると感じていたのである」(227)。

聖餐理解の糸口としてフォーサイスは、聖餐を旧約における預言者の象徴行為にさかのぼって考えている。預言者たちは神からの使信を人々に伝えるのに「行為された象徴」(228) という方法を採用した。ユダの国に臨もうとしている苦難を告知するために、自ら軛を負い(エレミヤ27:2, 28:10)、はだして歩き(イザヤ20章)、勝利を告知するために角を作り(列王上27:11)、国の分裂を預言して衣服を裂いた(列王上11:30)。預言者の生活上の悲劇や喜びが、そのまま神の歴史的審判と救済の行為の象徴となった(ホセア1-3章, イザヤ7-8章)。主イエスの洗足も象徴的行為である。

聖餐はこのような象徴行為を、より深くより高い形で受け継ぐものである。それはキリストの「最後のたとえ」であり「行為によるたとえ話」(228)である。

「象徴」symbol は、単なる「記念」memorialではない。象徴とは、それが

指し示す実体と本質的なかわりがない単なる記号 emblem ではなく、実体と深くかかわるものであり、単に「示す」のではなく、それを現実化するように「行為する」ものである。

象徴というと、一般には本体を指し示す物（物質）が考えられる。しかしフォーサイスは、物は象徴の媒介にすぎず、大切なのはそれを媒介として起る伝達行為であると考え。「要素 elements は象徴ではない。それは言葉における文字、話における音声のように、象徴行為を伝達可能にする物質にすぎない」(236)。

聖餐が伝えるものは、キリストの「体」と言うよりも、彼がその体をもってなしとげた救いの働きである。「本質的なことは、彼の体でなく、それを裂くまでに献身した、彼の意志の行為である」(237)。ここでフォーサイスは「本性」nature とか「体」body とかを強調する古代的な存在論的思考、そしてそれに基づいてキリスト論を展開したカルケドン信条の思惟形式を批判する。それが福音の真理を表現しようとした企てであるという意味では、その基本的意図を生かしつつ、その思惟の枠を、古代的存在論から人格的な関係の思惟へと転換しなければならない。これをフォーサイスは「道德化」moralizing と呼んだ。これがフォーサイスの神学方法論である²⁾。それは「根底にある実体を考えることから、エネルギーと倫理を考えるように、形而上学（すなわち思惟の習慣）を転換することである」(234)。

このような転換から、キリスト論も「キリストの本性 natures」についての思惟から「キリストの恵み benefits」を知ることへと転じられる(242)。これはメランヒトンに始まり、リッチェル神学の基本となった。フォーサイスもその線にそって、神人両性の関係よりもキリストの人格とその行為に注目する。キリストの受肉の状態よりも、彼の歴史的人格と贖罪的行為を追求するのである。そこからフォーサイスのキリスト論は、キリストの両性論(natures)よりも、彼の状態(states)をめぐる展開され、いわゆるケノーシスキリスト論となる³⁾。

フォーサイスの聖餐論は、彼のキリスト論からの展開として、十字架におけ

る唯一回的な贖罪行為を、象徴的に現在に伝達する行為として理解される。キリストの唯一回的な救済行為とは、神と人間との契約の完成（新しい契約の締結）である⁴⁾。それが聖礼典の行為において伝達されるのである。

契約の伝達としての聖礼典という理解からは、契約という人格的な出来事を伝達するには、洗礼の水とか聖餐のパンとぶどう酒という物質的媒介よりも、人格的媒介の方がより有効ではないかという問題が出てくる。フォーサイスは教職者とその説教を、 sacrament としてより適切なものと評価している。「教会自体がこの世に対して sacramental である様に、教職者は教会に対して sacramental である」(133)。「御言葉の sacrament が、その他の sacrament 全部に価値を与えるものである」(141)。「真の親しい恩寵の手段は、 sacramental な魂であり、 sacrament 主義的な要素ではない」(143)。

そうだとすると、教職者の人格を通して語られる説教で、人格的キリストは十全に伝達されることになり、聖礼典は余分なものにならないであろうか。フォーサイスはこの問いに対して、恩寵の手段が教職者と説教に集中する場合には、人間に注目が集まり、それが指し示す恩寵の所与性 the givenness が忘却されることへの防御として聖礼典の意義があると言う。「単純な、沈黙した、神の恵みの巨大さと、人間の力から独立していること」(231)に気付かせ、恩寵の賜物よりも説教者を偶像化することを止めるものとして、聖礼典が重要であると言うのである。古代教会以来、聖礼典について「人効的」*ex opera operantis*（執行者の働きから）でなく、「事効的」*ex opera operato*（働きそのものから）に重点を置いたのは、聖礼典の執行者よりも、イエス・キリストによってなしとげられた「最高の終極的な行為」*a supreme and final Act* に根本的な価値があることを示すものとして妥当なのである(230)。

それでは聖餐のどのような行為が重要なのであろうか。フォーサイスは三つの行為に注目する。第一は「裂かれる」(239)行為である。パンは裂かれ、ぶどう酒は注がなければならない。それはキリストが御自分を犠牲とされたことを示す行為だからである。人間の罪の根本は、自我の意志、自己追求、自己愛であり、キリストはそれを砕くために、御自分を砕き、犠牲となられたので

ある。従ってその犠牲を伝達するためには、パンが裂かれ、ぶどう酒が注がれる時に「砕けた悔いた心」(詩編51:19)とされることが大切である。第二は「渡される」(240)行為である。これはキリストが御自分を神と人へと与え尽くされたことを示すものである。主イエスは御自分を先ず神に対して捧げられた。それによって神と人との聖なる交わりが回復した。そして主はその交わりを自分だけにとどめず、弟子たちもまたそれにあずかれるように、御自分を彼らに与えられたのである。第三は「取って食べよ、皆飲め」という招きの行為である(342)。これは主イエスが「われわれのために」for us(あるいは、われわれに代って)の存在(十字架の贖罪者)であるのみならず、「われわれの内にある」in us存在(聖霊による内住)であることを示すものである。

これらの行為全体によって遂行されているのは、教会の礼拝行為である。礼拝における人間の神への奉獻という行為を通して、神の人間への自己贈与という恩寵の行為が現在化するのである。キリストの犠牲という唯一回的な贖罪行為が、それによって創造された神の民としての教会の礼拝行為によって、新しく与えられるのである。

このように、新約聖書の聖餐理解が、人格的で行為的な性格のものであり、実体的存在論的なものではないとすると、後の時代の変化は何故起ったのであろうか。フォーサイスはローフスを引用して「聖餐論の歴史はそれ自体が受難史 *Leidensgeschichte* であった」という(296)。その契機は第一に、この礼典が実際の食事から分離したところにある。それは恩寵の手段としての意味を守るために必要な処置ではあったが、共同体的礼拝行為が、秘義的祭儀へと変質するきっかけともなった。第二は、人々の関心が行為から物素へと移行した。第三は聖餐を、キリスト御自身の捧げた犠牲に教会が讚美しつつあずかることから、教会(実際には司祭)が主体的に神に捧げる犠牲と理解するようになったことである。「キプリアヌスが、教会による讚美のいけにえ *sacrificium laudis* を、司祭によるあがないのいけにえ *sacrificium propitiatorum* に変化させた主犯である」(272)。

フォーサイスはこの秘義化魔術化の過程を聖書的な人格的行為的性格のもの

に復帰させようとして、道德化を主張した。「聖なる神は純粹行為 *actus purus* であり、道德性こそが万物の本性 *morality is the nature of things* (バトラーの言葉)」だからである (268)。

しかし、フォーサイスのこの聖餐理解が、新約聖書の聖餐理解を十分に伝えているかという問題が残る。彼によれば、聖餐において「キリストのからだ」が与えられると言われる時、その「からだ」とは物素のことではなく、人格のことだと言う。「キリストのからだとはキリストの人格である」(285)。しかし、これはヨハネ福音書6章に示された聖餐理解とは違っている様に思われる。フォーサイス自身がこの点について言及している。彼によればこの章は直接聖餐について語っているのではない。だからここでは聖餐用語である「からだ」が用いられず「キリストの肉」となっているのだと言われる。「そこでのキリストの肉を食べ血を飲むとは、魂の糧と命として、彼の人格にあずかることである」(264)。そしてこのような彼の人格との交わりは、十字架なしには起こり得ない。ところがヨハネ福音書では、この人格的交わりを可能にする贖罪についての言及が乏しいとフォーサイスは指摘する。従って、ヨハネ的なキリストとの交わりの理解は、恩寵理解を豊かにするものとして顧慮されるけれども、支配原理 *the ruling idea* とはなり得ないと言うのである。これも一つの解釈であるが、ヨハネ的な「キリストの肉」の理解を、フォーサイスが十分に解明していないという問題は残っていると思われる。

III

フォーサイスの聖礼典論は贖罪論的基礎の上に展開され、身体的実体的理解を批判して、人格的行為的歴史的な性格を強く打ち出したものである。それは古代的中世的な神秘主義的存在論に影響されて、自然から超自然への化体を考える傾向に対して、義認論から発して人格的恩寵による救いの秩序への導入を考える、宗教改革的な恩寵理解を展開するものであった。それは神学方法論としては、「キリストを彼の恵み *beneficia* から知る」というメランヒトンの立場、また形而上学的存在論でなく価値哲学的な立場をとるリッチェル神学を継

承するものと言ふことができるであろう。

神秘主義的存在論は、神学における内在的神理解となり、神の超越性と人間の罪と贖罪の恩寵的性格を稀薄にする。それに対して宗教改革が化体説を斥け、共在説（ルター）や聖餐における聖霊の働きの強調（カルヴァン）に向つたのは、聖書的な人格的神観と恩寵の理解の回復であった。フォーサイスは、この流れを受け継ぎつつ、リッチェルが人間の宗教的価値に重点を置いて人間中心的に傾斜したのを、聖なる神の終末論的救済行為を中心に考察することによって、神中心的な理解に向つたのである。そして唯一回性的なキリストの贖罪行為を契約の原点とし、礼拝における説教と聖礼典という恩寵の手段を通してそれが現在化することを強調した。

彼は教理の「道德化」を主張し、キリスト教信仰の人格的性格を鮮明にしようとした。それは聖礼典の領域においては、聖礼典の物素への関心を、聖礼典執行の行為に移した。「キリストのからだ」よりも「キリストの人格」が強調された。聖餐はキリストのからだにあずかるというよりも、キリストの人格と教会という団体人格、そして個々のキリスト者の人格との出会いの出来事とされた。

このように救いを人格的な出会いの出来事として把握することは、この神学のすぐれた点であるが、問題として残るのは、救いが時間的範疇でのみとらえられていることである。それはそれぞれの時点で実現するカイロスのものとなされ、「現在主義 actualism」的にとらえられている。イエス・キリストの和解の働きは、永遠者が時間的存在となることであり、それによって時間的存在が永遠者に不可分離的に担われ、時が永遠と接する状態から、墮落して永遠によって消失せしめられる危機を通過して、永遠によって受け入れられる第三の時とも言うべき状態へと導くものである⁵⁾。この状態は純粹時間 *actus purus* として、時間的範疇と同時に存在論的範疇をも動員してようやく指示的に示すことができる、特別な状態である。

カール・バルトは和解論において、キリスト論的存在論と贖罪論的關係論を総合し、キリストの働きにおいて彼の存在をとらえ、キリストの人格をその恵

みにおいてとらえようとした。それでも彼の和解論は「現在主義的傾向」が強いと批判される⁶⁾。フォーサイスも同じ傾向を持ち、存在から遊離した「瞬間」の救いという不安定な面がある。

更にフォーサイスが十字架こそが契約の原点であり、恩寵としての聖礼典はその現在化であると言う時、根源的聖礼典はイエス・キリストの歴史的和解行為に他ならず、教會的典礼としての聖礼典はその想起であり、根源的聖礼典に対して副次的になる。フォーサイスは聖礼典の効力は物質的でなく心理的であるとも言っている(199)。これについても、カール・バルトが聖礼典について、本来的な聖礼典はイエス・キリストの和解行為そのものであり、教會的聖礼典は倫理的な性格のものであると理解したのと通じるところがある⁷⁾。バルトはその点から人間の信仰的応答性を抜きにした幼児洗礼を否定した。フォーサイスの場合は、聖礼典を教會の行為として理解することによって、幼児洗礼を幼児の信仰共同体への受け入れとして認めている。しかし、その教會が「民族教會」という形で、しかも世俗的になって信仰共同体の実質を失うような場合(今日のように)には、やはりバルトのように否定の方向になるのではないだろうか。これは聖餐におけるキリストの現臨を、物的変化でなく人格的性格のものとしてとらえようとする余り、彼の聖餐論が存在的基底をもたないものとなり、心理的次元という不安定な領域に限定されたからである。

先般出版されたフォーサイス学位受領百年記念文集(アバディーン大学神学部編集)で、I. R. トランスがフォーサイスの聖餐論を取り上げ、それが彼自身の解釈イメージに拘束されて、十字架の贖罪に排他的に集中し、復活の主の伝達という面が十分に理解されていない点を指摘している⁸⁾。逢坂元吉郎はプロテスタントの聖餐論が、身体的次元を抽象して靈的次元で展開していることを強く批判し、教父的なキリストの身体理解に帰るべきことを訴えた⁹⁾。古代信条がキリストの存在を表すために用いたペルソナという語は「人格」というより「位格」であり、人格的なものとその背後にあるものをも指し示しているのである。今日プロテスタント神学でも、身体性が注目されているが、それがキリストの身体凝視から展開されなければならない。熊野義孝は「終末論

的存在」の学としての神学を追求した¹⁰⁾。フォーサイスの「道德化」の道を更に展開して、しかもキリストのからだを存在的にとらえようとすれば、このような存在理解になるであろう。

注

- 1) P. T. Forsyth, *Theology in Church and State*, 1915, p.ix.
- 2) 大宮溥『フォーサイス』, 1965, 86-87頁。
- 3) P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, 1955⁸, p.218.
- 4) フォーサイスは「バルト以前のバルト主義者」(マコナッキー)と呼ばれるが、キリスト論(両性論)を二状態論と結合して展開する方法や、契約神学を継承している面でも共通点が多い。改革派神学の流れと言うべきであろうか。
- 5) カール・バルト『神の言葉』II/1(教会教義学邦訳, 吉永正義), 93頁以下参照。
- 6) R. Prenter, *Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturlehre in lutherischer Beleuchtung*, in *STUDIA THEOLOGICA*, XI-I, 1957, S.21.
- 7) カール・バルト『和解論』IV(教会教義学邦訳, 井上良雄, 168頁以下)。
- 8) Ian R. Torrance, *Dominated by His Own Illustration? P. T. Forsyth on the Lord's Supper*, in T. Hart (ed.), *Justice the True and Only Mercy, Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth*, 1995.
- 9) 『逢坂元吉郎著作集』中巻, IV「聖餐論」。
- 10) 『熊野義孝全集』第七巻, 「教義学」上, 65頁。