

伝承としての啓示

——説教の教義学的基礎づけを巡って——

芳 賀 力

目次

- I 責任ある語り
- II 神への対応
- III 伝承としての啓示
- IV 宣教としての伝統
- V 宣教の出来事
- VI 物語られる秘義
- VII 説教されるテキスト
- VIII ケリュグマとドグマ
- IX 結びにかえて ― 前ストーリーから後ストーリーへ

そもそも教会に説教は必要なのだろうか。もし必要であるとすれば、一体なぜ、どのような理由から必要なのであり、またそれはどのような意味で可能となるのだろうか。この説教の基礎づけを巡る問いをもって説教論は最も先鋭化したものとなる。この問いに十分に答えるためには教義学的考察が求められてくる。本稿ではまさにこの主題の一端に関わりながら、それを更に別の角度から照射することで、問題が組織神学の中枢に触れるものであることを明らかにしたい。この別の角度とは神の言表可能性の問題であり、神と言葉を巡る問題である。その際、問題意識を共有しつつ、それぞれ独自に「神の言葉の神学」を展開しようと試みた三人の教義学者、ヘルマン・ディーム（チュービンゲンの組織神学者）、ゲルハルト・エーベリンク（チューリッヒの組織神学者、チュービンゲン時代は教会史の教授）、エバハルト・ユンゲル（最初チューリッヒでエーベリンクの後任、後チュービンゲンの組織神学者）を対話の相手として選び、

最初に掲げた主題に我々なりに接近することにしたい。

I 責任ある語り

エーベリンクは言う、「キリスト教の危機は言語の危機として表される。この危機は我々の時代の一般的な文化的教養の危機という渦に密接に巻き込まれており、まさにこの文化的教養の危機そのものが同じように言語の危機であることがあらわとなってきたのである」¹⁾。この我々の時代の言語の危機を代弁しているものとしてエーベリンクは、フーゴ・フォン・ホフマンスタールの小品『チャンドス卿の手紙』を取り上げる。そこでは、言葉が実体との関わりを失い、空しく無力になってしまう現代人の苦悩が記されている²⁾。現代思想界における言語論の隆盛にもかかわらず、一般に見られるのは「言葉に対するうんざりした態度」であるが、しかしそれも実は、真正の言葉への憧れを裏返した否定的表現にすぎないのであって、現代人も本当は言葉の力を取り戻したいとひそかに望んでいるのである。

キリスト教神学にとっての言語の危機は、特に神についての言表可能性の問題を巡る深刻な今日的問いとなって現れる。果たして人間は神について語ることができるのだろうか。そして、「神」という言葉はどこまで現代人において現実味を帯びた言葉となっているだろうか。一方で啓蒙主義以後、世界を「神」なしに説明し、対処しようとしてきた人間の理性の営みは、科学や政治、経済、社会のあり方に技術的にのみ関わり、公共の労働世界から「神」という言葉を駆逐し、それを個人の宗教生活や信念という私的な領域に閉じこめ、前時代的な言語へと追いやってしまったかに見える。こうした中ではキリスト教的な宣教の言葉も、閉鎖集団の特殊言語としてしか聞かれない³⁾。にもかかわらず他方で「神」という言葉は、実体を伴わない換骨奪胎された仕方において、なお日常的な会話に頻繁に登場する（Oh, my God! 「何ということだ」等）。

こうした状況認識においてエーベリンクはこう述べる。「我々は、神についての語りを無責任に続けることは許されないが、しかし無責任にそれをやめることもまた許されない」⁴⁾。神についての語りは今日「言葉の汚染（Sprachvergif-

tung)」が起こっている状況にあるのだが、それは神について語ることを無責任に続けることによってのみならず、それを無責任に放棄することによってもまた助長されている⁵⁾。それ故、神についての「責任ある語り (verantwortliche Rede)」が求められてくる。それは、神を対象化し物象化して、距離を置いて客体を取り扱うような中立的な語りではなく、その発言において語る者が語っている内容それ自体に関与し、自らの生き方をもって神の現実に参加するような語りである⁶⁾。

この状況認識をユンゲルもまた共有する。そもそも人間は思考において、神の存在についてあまりにも少なくしか考えていない。その結果、簡単にそれを否定する言葉を口にすることもできるし、逆にあまりにも無反省に神についておしゃべりをすることもまた起こる。「あらゆる思考は神にとってあまりに少なすぎるが故に、あらゆる言葉は神にとってあまりにも多すぎると言えるだろう」⁷⁾。従って、確かに「キリスト教信仰は言語喪失によって脅かされている」のであるが、それは、そもそもそこに言葉が欠けているからではなく、あくまで「適切な」言葉が欠けているからである⁸⁾。この点でユンゲルもまた神についての「責任ある、適切な語り」を求める。エーベリンクが、語る者の関与的性格を強調するのに対して、ユンゲルはむしろ、語られる対象である神御自身の関与的性格を強調する。「神が御自身を言葉へと到来させるということ以外の何ものをも意図しない場合に、神についての人間の語りは責任ある語りと呼ばれるにふさわしいものとなる。御自身を言葉へと到来させる、そのような神についての人間の語りを、我々は神に対応している (Gott entsprechend) と呼ぶ。それ故、神に対応することが真剣に考慮される場合に初めて、神についての語りは責任的となる」⁹⁾。神に対応する語りとは、人間の語りの中へと神御自身が到来し、語られる対象である神が宣教という語りの出来事の主体となることによって起こる。では一体そのような神への対応的語りは、どのようにして可能なのだろうか。

II 神への対応

対応 (Entsprechung) ということで考えられている神学的概念は類比 (Analogie) の論理である。神学 (theologia) とはそもそも神 (theo) についての語り (logia) を意味するのであるが、神学の歴史においては比較的早くから、神について人間は本来的な意味では語りできないとする考え方が存在した。人間が神について語りことができるとすれば、それはただ、神が何でないかを語るという仕方においてでしかありえない。すなわち「神ハ否定的ニ定義サレル (deus definiri nequit)」のである¹⁰⁾。ダマスコのヨハネの与えた典型的な定義によれば、「Ἄρρητον...τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον (神的ナモノハ語リエナイモノデアリ、マタ把握シエナイ)」¹¹⁾。しかしそれは、神学が神についてはもはや何も語らなくなるということを意味するのではない。むしろこのすべての存在を越えた方を、存在に関する賓辞をすべて否定する言明において指し示す語りが神学的言明となる。なぜなら、神は存在を越えた方ではあるが、存在しないのではなく、まったくの無ではないからである。更にこの論理を精緻に展開したのは偽ディオニシウス・アレオパギタである。存在に関するあらゆる賓辞を越える方を指し示す言明は、三つの可能性を持つ。否定ノ道 (via negationis)、卓越ノ道 (via eminentiae)、そして因果ノ道 (via causalitatis) である¹²⁾。この論理はその後、神の属性を論じる際の基軸となったものであり、それはカトリック・スコラ神学のみならず、プロテスタント正統主義においてもなお有効な論理として用いられたものである¹³⁾。否定ノ道においては、被造物の不完全性 (死, 有限, 時間) を否定することで神の性質が表現される (不死, 無限, 永遠など)。卓越ノ道においては、被造物の性質の最高段階として神の完全性が表現される (全能, 全知など)。因果ノ道においては、被造物の性質の存在根拠として神の属性が表現される (英知, 義, 真, 善, 美など)。こうした議論の中に実は既に類比の論理が働いているのであるが、それを明確にしたのがトマス・アクウナスである。

人間は本来神が何であるかを知ることができないのに、それでもなお神について語りことができるとすれば、そこには類比が成り立っていると考えられる。

人間は神を直接知ることにはできないが、その作用を知ることができる。自然として、また恵みとして経験しうるこの神の働き (effectus) から遡って、その原因 (causa) を類推することは可能であり、既知の作用からその原因を探ることで、未知なる神の本性を類比関係において把握するのである。ここからトマスは神の存在証明も可能となるとする。先の因果ノ道が類比の論理として展開されているとも見られるが、そこでの強調点は、被造物の存在から直ちに神の存在への類比ということではなく、被造物に関わる神の働きかけから、その原因としての神そのものへの類比ということであり、働きノ類比 (analogia operationis) を通しての存在ノ類比 (analogia entis) となる。こうしてトマスは神を言語にもたらず道として類比の論理を定位したのである¹⁴⁾。

存在ノ類比にまつわる危険性は確かに明確に自覚されなければならない。それを指摘したのはバルトを初めとする弁証法神学の記憶すべき功績である。もし神と被造物 (人間) が存在という共通分母でくくられた上で類比が論じられたならば、神は容易に被造世界の一部へと編入されかねないであろう。人間が神の像に似せて造られたという聖書的な創造論が逆転して、神が人間の像に似せて造られるという、あのパウロがローマ書 1:23 で論じたような、偶像崇拜的倒錯が起こってしまう危険性がある。しかし、だからと言って類比の論理そのものまで排除される必要はない。そもそも、「類比なしには神についての責任ある語りに到達することはないであろう」¹⁵⁾。神についての語りがありうるとすれば、それは神の秘義に対応する語りであり、被造物から神へと存在の対応を求めるのではなく、あくまで神御自身が言語へと到来する神の歴史 (福音の出来事) への対応としてだけ起こりうる。とはいえ、そこで起こっていることはやはり対応であり、類比であって、この神の到来としての福音に対応する類比こそ、神学が真剣に関わらなければならない信仰ノ類比 (analogia fidei)、すなわち、神の啓示の光に照らされて信仰において初めて知解される類比なのである。

人間は直接神を言語にもたらずことはできない。類比とはここで、知られざる神をその知られざる秘義を保持したままで言語にもたらずことに奉仕してい

る。しかも決定的に重要なことは、類比関係が徹底して神の側からの設定に拠っているということである。神が人間の歴史へと到来し、そのことによって神御自身が人間の言語へと到来することによって初めて成立する類比こそ、神についての責任ある適切な語りを可能にする論理的根拠である。神に対応する人間の語りは、人間へと御自身を対応させる神の自己啓示による以外には成立しない。従って、神が人となったという受肉の出来事は、神を擬人論化して語る稚拙で不適切な神についての語りなのではなくして、むしろ逆に、自己を啓示する神についての適切な語りの出発点となる。ここにおいて、神の到来を譬え（類比）によって宣べ伝えたイエスが、神の譬えそのものとして宣べ伝えられていく伝承の歴史が、啓示の歴史として新たな光を与えられることになる。

Ⅲ 伝承としての啓示

哲学者の神が歴史から抽象された理性による構成物であるのに対して、生きた宗教における神信仰は歴史的伝承と結びつく。歴史的伝承なしには神信仰は実在しない。宗教的共同体は啓示の伝承によって成り立っており、宗教とはまさに啓示の伝統にほかならないのである。エーベリンクは言う、「もし〔思弁的にならずに〕神論の可能性を問うならば、我々は自分が伝統（Tradition）に拠っており、伝統を基盤にしているのを発見する。……我々は、この伝統の流れが我々に運んでくるもの、我々に語りかけるものに依存している」¹⁶⁾。ここに言われる伝統とは、歴史的な自己啓示に基づく神についての語りを言葉をもって宣べ伝える共同体の伝承作用（Überlieferung）であり、歴史へと到来した神はこの伝承作用を通して現在化され、共同体の現在的経験となる。伝統の根源にあるものは、言葉によって伝承されるべき歴史的出来事であり、それ自体が既に言葉の出来事である。この根源的な言葉の出来事が絶やされることなく連綿と伝承される過程の中で、それは常に新たに言葉を創造する啓示の出来事となる¹⁷⁾。それが生きた伝統である。ユンゲルもまた、あらゆる神学は哲学とは異なって、神の啓示について語る「積極的宗教（positive Religion）」を基盤としており、歴史的伝承と結びついた時に初めて神学は啓示に対応するものとなる

ことを強調する。否定的ではない、神についての積極的な語りも、そこでのみ有効となる¹⁸⁾。「いまだかつて、神を見た者はいない。父のふところにいる独り子である神、この方が神を示されたのである」(ヨハ 1:18)。「父のほかに子を知る者はなく、子と、子が示そうと思う者のほかには、父を知る者はいません」(マタ 11:27)。これは、否定ノ道によって神を表現しようとしたダマスコのヨハネがその典拠とした聖句であるが、直接的な自然的啓示の可能性を否定し、歴史的啓示の伝承を媒介として、責任的で適切な神認識と神言表の可能性を考える方途は、まさにこの聖書の言葉の指し示す道を歩もうとしているとも言えるだろう。

神の自己啓示が歴史的出来事として起こる以上、この啓示を伝承する教会の伝統の中で神は自己を証示する。それ故教会の伝統とは、伝エラレタモノ(traditum)と伝エル行為(actus tradendi)との一体性において捉えられねばならないものである¹⁹⁾。つまり、伝統とは過去から伝えられたものを指すだけではない。過去から現在を経て将来に伝えて行く伝承行為もまた、伝統の本質的構成要素なのである。そのことはエーベリンクによれば、伝統をすぐれて言葉の出来事、それ故教会の宣教行為として理解することを意味する。啓示は歴史の出来事であるが、それが単に過去の歴史的事実に留まっている限り、それはまだ啓示として人間に出会ってはいない。それが啓示として出会うのはただ、宣べ伝えられた出来事となる限りにおいてである²⁰⁾。それ故啓示を担う伝統とは、単に歴史的事実の報告でも、また最初の証言のただの反復や引用でもなく、その証言を通して引き起こされる新たな宣教行為の中で遂行される啓示の現在化なのである。教会の宣べ伝える行為の中で、まさにそこで宣べ伝えられている方御自身が現在化し、そのようにしてまさに宣教行為の主体となる言葉の出来事が起こる。従って、啓示を伝承するという教会の使徒的奉仕は、啓示の出来事そのものの一環として位置づけられることになる(ルカ 24:45-49)²¹⁾。

IV 宣教としての伝統

この意味で伝統という概念に深い神学的洞察を与えたのは、周知のようにカ

ール・バルトであったが、これを更に宣教の出来事という観点から展開したのがヘルマン・ディームであり、解釈の出来事という観点から展開したのがエーベリンクである。ここではまず最小限度にバルトの説を顧みた上で、その後の展開を辿ることにする。

バルトは、新約聖書が使徒であるイスカリオテのユダという人物の行動を特徴づけるにあたって、「引き渡し」という特別の言葉で表現したことに注目する。それはまず第一にはユダの裏切りという否定的な意味しか持たないのであるが、驚くべきことに新約聖書はこの同じ言葉を、それに続く使徒的な奉仕の特徴を言い表す際に、今度は一転してきわめて肯定的な意味で用いているのである。「イエスが人間的な手からほかの人間的な手へと渡されること（Überlieferung）によって、その教会が立てられるということが必要である。イエスは、ユダとユダヤ人たちの引き渡すこと（Überlieferung）を恐れ給わない。……むしろ、彼は、この引き渡し的手段を通して、勝利を収めることを欲し給うという点においてまことである。したがって、『わざわいである』が、引き渡す者、ユダに対して、またその言い伝えをもったユダヤ人たちに対して、語られ、実行に移された後、ユダとユダヤ人たちによって引き渡された方の甦りの力で、イエスの新しい、正しい、救いに役立つ引き渡しが存在する」²²⁾。使徒パウロは、自分の使徒的奉仕を、「主から受けたことを、またあなた方に伝える」（I コリ 11:23）という一点に見ているのであるが、そこで伝達すべき事柄とは、「主は渡される夜、パンを取り、感謝してこれを裂き……」という内容なのである。使徒的な伝承の背後にはユダの裏切りが潜んでいる。しかも神はそれを逆転して、救いの歴史に仕える使徒的奉仕へと変えられたのである。しかも、この引き渡しには神的な引き渡しが対応している。一つは、そのような不従順の故に人間をそのなすがままに委ね、神の怒りと審判へと渡される神的な引き渡しであるが、更にそこには驚くべきもう一つ別の神的引き渡しが対応している。それは、ユダがイエスを引き渡す以前に、神御自身がイエスを引き渡されることを決意し（ロマ 4:25, 8:32）、御子イエスが自分自身を引き渡すことへと決意された（ガラ 2:20, エフェ 5:2, 25）、永遠なる三位一体の神の御決意である。

アブラハムがイサクを惜しむことなく捧げようとしたように、神は御子を惜しむことなく世へと引き渡そうとされる。すべての引き渡しは、この起源的で本来的な、第一の神的引き渡しに基づいて起こる。この点は、神の自己対象化としての神認識は、三位一体の神の第一次的な自己対象化に基づいて起こるとする他のバルトの論議とも重なり合う。「[伝承するという]使徒たちのこの行為は、明らかにまさに、それは決して独創的なものではなく、むしろ、その中で神がご自身のみ子を、み子がご自身を、罪深い人間たちの手に渡された『渡すこと』の中に、その原型と模範をもっているが故に、全権を与えられた行為である」²³⁾。

それ故、ディームによれば、イエスの宣教には既にこの引き渡しへの決意が含まれている。イエスは単に神の救いの意志を伝達するためではなく、御自身を引き渡すために来られたのである。そしてイエスは宣教の業を弟子たち（教会）に委ねられた。教会の宣教とはまさにこの神的引き渡しの証言に他ならない。教会の伝統とは引き渡しの伝承行為としての宣教であり、その宣教の業において、キリストは御自身を渡し続けておられる。従って御自身を死へと引き渡されたキリストは、宣教としての伝承の対象であるのみならず、伝承そのものの主体なのである²⁴⁾。

エーベリンクは、こうしたバルトの伝統概念とディームの宣教論に賛同しつつ、伝統概念を丁寧に顧みる作業を行っている。エイレナイオスやテルトゥリアヌスにおいては、規範的なものは起源的なものであり、起源的なものは使徒的なものであるという考え方が支配的であった。それがやがて監督職の権威と結びつけられて、いわゆる使徒的伝承 (ἀποστολική παράδοσις, *successio apostolica*) として定位されはするものの、そこではまだ後に見られるように、監督は使徒の代理人であり、教会は受肉者の延長であり、それ故延長サレタキリスト (*Christus prolongatus*) であるとするような考え方は見られなかった。聖なる伝統 (*traditio*) が聖書と並び立つ権威とされたのは、宗教改革の聖書原理に直面して、従来の教會的権威を保守しようと努めたトリエント公会議の神学においてである²⁵⁾。しかしこの聖書と聖伝の並列化は、実際には聖書によって

生み出された教会が聖書を支配し監督するという結果を招来することになってしまった。

これに対して宗教改革は聖書ノミ (sola fide) の原理によって、教會的權威を聖書の下に基礎づけようとした。權威の所在はただイエス・キリストを証しする聖書にある。従ってこの權威の源泉としての聖書を聖書そのものに即していかに関解するかが教會の宣教の重要な課題となる。この場合、過去に書かれた書物である聖書が神の言葉として現在の経験となるという解釋学的出来事は、すぐれて信仰の生起として特徴づけられるものになる。なぜなら啓示は神の隠れにおける啓示であり、それは証言され、信じられるという仕方で経験されるからである²⁶⁾。従ってここでも教會の傳統は宣教の行為と結びつく。イエス・キリストの起源的な証言を更に証言し続ける宣教によって、初めて信仰の可能性が開かれるからである。教會は教會史を自己自身のために必要としているのではない。教會の歴史は教會の自己保身や自己発展のために存在しているわけではなく、むしろ、教會がこの世の歴史に向かってイエス・キリストの最初の証言を証言し続けることで、信仰の可能性を作り出すためにこそ存在している²⁷⁾。「教會史とは聖書の解釋史である」という、よく知られたエーベリンクの命題は、まさにこの宣教論の文脈の中で理解されなければならない。もしイエス・キリストについての起源的な証言を解釋することなしに、ただ同語反復しているとすれば、聖書の言葉は宣べ伝えられたことにはならず、閉鎖集團の秘密の言葉に留まってしまう。教會は世にあり、世に遣わされている以上、宣教のために聖書を解釋し続ける行為こそ、教會の傳統を形作るのである。「聖書の解釋において、イエス・キリストの証言が声高に語られるところで、初めて教會史は遂行される」²⁸⁾。確かにこの解釋行為において、保持されるべきものと変革されるべきものとが批判的に吟味される。解釋者の置かれている世界の言葉は変化しているので、それに応じて宣教の語りにも変化が生じる。しかし、この変化の中であって変わらざるもの、それが教會の起源そのものであるイエス・キリストである²⁹⁾。この変わらざる方を死せる傳統に閉じこめるのではなく、生ける傳統としてたえず新しい言葉で語り続けてゆくべきなのである。

さてこの関連で、早くから伝統概念に注目していた日本の神学者として、熊野義孝に触れざるをえない。熊野の伝統理解をこの宣教論の文脈において捉え返し、再評価することにしたい。熊野によれば、宗教の本質は神と人間との間の仲保性にある。その仲保性の質において宗教の質が問われる。キリスト教の本質は、仲保者の自己奉獻において赦罪が生起したという点にある。問題は、その仲保者の事業を伝承するものとして教会が存立するに至ったという事態である。「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。教會的伝統は超越的神性への憧憬ではなく、すなわち、キリストの啓示を単なる神性の顕現(Theophanie)とせず、どこまでも受肉(Menschwerdung)となす」³⁰⁾。しかし、そのような教會的伝統は、受肉の延長としての教會の教理や制度の中に固定化された物としてではなく、あくまでその主体性における絶えざる伝承作用として、生命的、創造的に理解されなければならない³¹⁾。では何を伝承するのか。それは、「罪を赦す権威」(マコ2:10)の伝承であり、教會の使徒性というものもまた、ただこの赦罪の権威を委託された継承者として(Ⅱコリ5:17以下)理解されなければならない³²⁾。では更に具体的に見て、一体何がキリストの赦罪の権威を伝承する現実態なのか。それは、キリストの犠牲的自己奉獻を反復する祭儀的サクラメントなのか(ローマ・カトリック)、それとも秘教的な教義の伝承なのか(ギリシア正教)。熊野は、福音主義教會がそれを信仰告白の継承という線で捉え、特に福音の説教としてそれを行行使してきたと理解する。説教とは *prae-dicatum* (前で語られたもの) という語義からして、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信仰告白の発展であり、神と人との前でキリストを証しする信仰告白の行為である。そしてこの告白的な行為において説教は和解の言葉を運び、仲保者の事業を継承する³³⁾。いわゆる「鍵の権能 (*potestas clavium*)」は、ペトロ個人ではなく、教會の信仰告白に対して与えられたのであり、それはカルヴァンによれば、「ただ聖書に基づく宣教行為によって担われる」³⁴⁾。説教によって信仰告白の継起が起こり、信仰者の実存がこの告白的行為を介して形成される時、伝統は歴史的教會において具現化される。使徒的継承とはまさしく「信仰告白ノ継承 (*successio confessionis*)」

以外の何ものでもなく³⁵⁾、それを担うものが御言葉の役者(minister of the word)としての説教者である。もちろん説教が赦罪の權威を担うからといって、説教そのものが赦罪を起こすわけではないが、説教は赦罪者を証しすることで、その權威の担い手として用いられるのである。こうして熊野もいち早く伝統概念に着目し、それを信仰告白の継承、そして特に宣教行為との関連で展開していたのである³⁶⁾。

V 宣教の出来事

ブルトマンが切り離してしまったような、史的イエスとケリュグマのキリストの二者択一という図式は、事柄に正しく即してはいない。むしろ両者は神についての語りにおいて連続した線の、それぞれ違う段階を表している。神支配の到来を言葉にもたらししたイエスは、自らの存在と行為において神支配についての言葉となったのであり、それ故、イエスの宣教と、この宣教するイエスをキリストとして語る教会の宣教とは、切れた二本の線ではない。前者は後者の根拠であり、後者は前者の帰結である。神の国の終末論（メシアニズム）は終末論的贖罪論（十字架のキリスト）において成就している³⁷⁾。そしてこの連続性において、啓示は啓示の担い手を持ち、繰り返される宣教行為の中で常に新たに出来事になる。

そのような意味で教会に引き継がれた宣教は、何よりも言葉の出来事として起こる。言語の特徴は、直接見える仕方では現れていないものを言語へともたらし、そのことで隠れているものを間接的に表示する点にある³⁸⁾。言葉の出来事において重要なことは言葉の理解ではなくして、言葉による理解であり、言葉はあくまで隠された現実が自らを現す際の媒体にすぎない³⁹⁾。言葉の出来事において起こることは、単に情報が提供されるということではなく、語る者と聴く者が、語られることで露わとなる現実を共有し、その新たな現実への参与が起こるということである⁴⁰⁾。神についての語りが宣教の中で出来事となる時、神が語りへと到来し、神御自身が聴く者へと関わり、聴く者は神との関わりの中に置かれている自分を発見する。神の言葉が出来事となる時、神と人間

との間に関係の創出が起こり、信仰という仕方で神と人間とが対応するのである。この信仰を生起させるものは聖霊である。そもそも神が言語へと到来するという事態は、三位一体なる神の第三位格、すなわち聖霊の存在と働き抜きには不可能であり、ここでの議論全体が置かれている教義学的ロキ（場所）は聖霊論に他ならない⁴¹⁾。

言葉は存在を照らす光である。言葉が到来するところに理解が生じ、その時人間は本来の人間、すなわち言葉（Wort）に応答（Antwort）する人間となる。このことは一般の人間学的知見ではなく、神学的な認識である。神の言葉の中に起源を持つ人間は、神の言葉を聴き、それに応答的になることにおいて、初めて神似像的な人間、神に対応する人間となる⁴²⁾。語りかける神に対応するのは語りかけられる人間であり、語りかけられることで人間は語る存在へと呼び出され、神に応答する対話的存在となる⁴³⁾。

確かに聖書によれば、啓示は自然的な神顕現とは異なり、歴史として間接的に起こるのであるが、しかしそれは言葉を伴って起こるのであり、言葉の出来事として伝承されるのである。歴史の神学と言葉の神学は相即不離である。出来事は言葉を伴うことで歴史となり、歴史は物語られることの中で有意味な歴史となる⁴⁴⁾。

VI 物語られる秘義

ヴィットゲンシュタインは「語ることのできないものについて、人は沈黙しなければならない」と述べた⁴⁵⁾。これは一般的な秘義の持つ否定的な側面である。しかし、新約聖書はこれとは異なる秘義の積極面を知っている。それは公に宣べ伝えられる秘義という性格である（Ⅰテモ 3:16 以下）。秘義は秘義として宣べ伝えられねばならない。しかも秘義であることをやめることなしにである。宣べ伝えられることで未知の恐怖は取り除かれるが、代わりに信頼に満ちた畏怖が生じる。新約聖書が宣べ伝えているのはこのような秘義である⁴⁶⁾。先のヴィットゲンシュタインの言葉を我々なりに少し変えて言い表せば、「語ることのできないものについて、人は適切に沈黙しなければならないということを、

適切に語らなければならない」のである。では適切に沈黙すべきであることをいかに適切に語ることができるであろうか。

神という言葉は現実性の秘義に関わるものを言い表そうとしている。従って世界の現実性を捨象した神への問いは無意味であり、宣教の言葉は、世界のただ中に到来した神について語る以上、世界と歴史と人間実存の深みからの、神についての語りとならざるをえない。もちろんそのことで神が世界の一部に編入され、神についての語りが人間実存の有意義性に解消されてしまっただけではないが、それでもなお神について人間の言葉で語るという制約を持たざるをえない。そこで深刻に露呈されるのは、神を前にしての人間の言葉の貧しさ、その不適格性である。この不適格性にもかかわらず、宣教において人間が神について語らねばならないとすれば、それはただ神御自身が人間の言葉の中へと到来し、これを清めて用いるという出来事が起こらなければならない。「『神』という言葉(*das Wort "Gott"*)は神の言葉(*das Wort Gottes*)を必要としている」⁴⁷⁾。では神の言葉が人間の「神」という言葉の中に到来する時、何が起こるのであるだろうか。それは、人間の言葉がまず分かつたれ、判断され、審判を受けるということである。真実(*verax*)の神の言葉は人間の言葉を偽り(*mendax*)として暴露する(ロマ3:3)⁴⁸⁾。そのようにして神の言葉は、神という言葉の抱え込むあらゆる偶像崇拜的な要素を排除する。「私は主、あなたの神……。あなたには私をおいてほかに神があつてはならない。あなたはいかなる像も造つてはならない。……。あなたの神、主の名をみだりに唱えてはならない」(出20:1-7)ということが、宣教の言葉の中で先鋭化される(ガラ4:8-11)。宗教改革的認識に従えば、「神は言語にもたらされるのではなく、言語へと到来するのである」⁴⁹⁾。それ故重要なことは、神が言語へと到来したところ(啓示の歴史)から、世界の秘義としての神について、適切に沈黙しつつ適切に語ることになる。

神の言葉が人間の経験の中に到来する時、人間は問いの中に置かれる。神を問う人間は逆に神によって問われる存在となる。人間は誕生と死の間にはさまった現存在の問題性の中で、神なくして生きる、あるいは偽りの神によって生

きることが本当に可能なのか、答えなければならない。神の言葉によって問いの中に置かれた人間は、最終的には自分自身をもラディカルに問いに付す存在とならざるをえない⁵⁰⁾。そしてその時、世界が自明であると考えていた世界の現実性もまた崩れ去る。人間は啓示に出会う前には、世界にとって自明であると考えている世界の現実性を絶対視している。それが彼の世界観的前理解である。しかし啓示としての神の言葉は、この世界の自明性よりも、もっと根源的な自明性、いや本当はそれが神にとって自明であるが故に最も自明的である、神の現実を垣間見させる。「信仰は神を、究極的で本来的な世界の秘義として知る。しかしまた同時に信仰は、神を最も自明であるものとして理解する」⁵¹⁾。ユンゲルによれば、神の受肉と人間化、そして十字架と復活は、世界の自明性からすれば躓きとなるものである。しかし、神の自明性において、それは世界の秘義としての神の愛を明らかに示し、人間の古い自明性を覆して、新しい現実を開示するものなのである。イエス・キリストにおいて自己を啓示した神は、言葉を持った人格的な神である。この神の人格性という点にこそ、聖書が擬人論的表現をも避けず、神について人間的に語る理由がある。そしてそこにまたユンゲルによれば、キリスト教神学が神の歴史を物語る (erzählen) 学問として「物語る神学 (narrative Theologie)」とならざるをえない理由がある。神の思想はただ、人間となられた神の歴史を物語るという仕方においてだけ、自己を啓示する神に対応する出発点を持つことができる。そうでなければ、十字架の歴史における愛としての三位一体なる神の本質を十分に語ることはできない⁵²⁾。

更に福音は、この新しい神の現実を開示すると共に、そのことで世界が自明的だと考えているよりもより自明的な新しい世界の現実をも開示する。それは、神なき、赦罪なき世界と、赦罪のもとに置かれた希望に満ちた世界との根本的な違いを明らかにする。エーベリンクもまたこう述べる。「神が言葉に到来するとき、それによってわれわれにかかわる現実全体が新しく言語にもたらされるのである。神の言葉は神を孤立的に言語にもたらすというようなことではない。なぜなら、神の言葉はいわば神を照らす光ではなくて、神から放射しわれわれの実存の場所を照明する光であるからである。神がみ顔をもって照らす

とき（民数記 6:25）、われわれにとって世界は別の顔を得る」⁵³⁾。しかもそれは単なる認識論的な刷新という意味に留まるのではなく、我々の生き方をも変える存在論的、歴史形成的な変革という次元をも含んでいるのである⁵⁴⁾。

VII 説教されるテキスト

神の歴史的啓示を宣教するものとして聖書があり、その最初の宣教の宣教として伝統がある。聖書と伝統は独立した並立関係にあるのではなく、むしろ両者は切り離しえない宣教の連続的出来事として存在する。この点を先鋭化して表現すれば、説教（教会の宣教）は聖書テキスト（最初の宣教）を持っており、聖書テキストは説教によって聖書となるということである。

ディームによれば、伝統概念はカトリックにおいて、「信仰ノ遺産（depositum fidei）」として、監督の教えの職務（教導職）と結びつけられて理解される傾向を持った。グノーシス的な誤った教えから健全な教えを守るために、キリスト証言が固定された教えの体系となった。その結果、最初の証言の伝承行為としての説教は、教會的実践の中で明確な位置を失い、サクラメントが赦罪を伝承する唯一の媒体として上位に位置づけられることになった。その結果は、聖書そのものの地位も低められるということになる。これに対して聖書を取り戻したのは宗教改革者たちであり、ディームによれば彼らはその時、聖書が説教テキストであることを再発見したのである⁵⁵⁾。ルター派のヴィッテンベルク信仰告白（1551）において、聖書は説教のために与えられた書物として明白に定位される。また改革派の第二スイス信仰告白（1566）では、「神ノ言葉ノ説教ガ、スナワチ神ノ言葉デアル（*praedicatio verbi Dei est verbum Dei*）」と宣言されるに至る。このことは彼らが、聖書はそれに固有の使用法において初めてその効力を発揮することを見て取ったということであり、聖書に固有の使用法とは、それが神の言葉として説教されかつ聴かれるという使用法なのである。パウロ自身が「福音を宣べ伝える（*εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον*）」（Ⅰコリ 15:1, Ⅱコリ 11:7, ガラ 1:11）という同語反復的な言い方をわざわざしているのも、まさに福音はそれを宣べ伝えるという宣教の出来事と切り離しえないものだからである。

らである⁵⁶⁾。神の言葉は聖書が説教されることの中で「福音ノ生ケル声 (viva vox euangelii)」となる。このことはエーベリンクによれば、逆説的に聞こえるかもしれないが、聖書を当時の民衆の言葉に翻訳し、書物としての聖書を取り戻したルターが、特に強調した点である。ルターは言う、「新約聖書という点で言えば、説教が生きた声をもって口頭で公になされるべきであり、それ以前には秘密の装いの下、文字の中に隠されていたものが言葉にもたらされ、聴かれるべきである」⁵⁷⁾。聖書は説教されることを待っている。なぜなら聖書は初めから説教のためのテキストとして書かれているからである。テキストから説教へ、書かれた文字から語られる言葉への転換、それが宣教の出来事として礼拝の中で起こる時、聖書は神の言葉となる。しいて類比的事例を挙げれば、それは、法律の条文が裁判の法廷で宣言されることによって法的な効力を持つのと似ている⁵⁸⁾。書かれたテキストとしての聖書は、説教される宣教の出来事の中で、解釈され (explicatio)、黙想され (meditatio)、適用されて (applicatio)、神の言葉の現実化に仕えるのである。「多くの書かれ印刷された言葉の間にあって、われわれが見のがしてはならないことは、言葉が話されていることによるのみ、言葉の本質が、つまり口頭による、出来事となる言葉として、開示されるということである。従って、言葉の出来事の原型は、話すときの状況を抽象できるような叙述などではない。むしろ言葉の出来事は伝達として特徴づけられよう。……言葉が伝達として可能にする事柄は、われわれがわれわれの知識を増大する教示のことを考えるだけでは、決して理解されていない。言葉の出来事のもつ力は、それがわれわれの実存においてわれわれを襲い、われわれを変えることができるという点に成立する」⁵⁹⁾。

VIII ケリュグマとドグマ

さて重要なことは、そのような神の言葉の現実化に仕える宣教の出来事が、神の言葉からそれず、真に神の言葉に対応するためには、釈義から説教へと至る黙想の過程に、テキストの教義学的吟味が求められるということである。ここにおいてケリュグマとドグマとの間の内的関連が正しく見極められねばなら

ない。「守ってきた善い教え」(Ⅰテモ4:6)、「健全な教え」(Ⅱテモ4:3)とは、聖書を形作るケリュグマ自身から出たものであり、ケリュグマなきドグマが健全なものでないのと同じように、ドグマなきケリュグマも適切なものではない。確かに聖書は啓示の証言であるが、ディームによればその証言には二通りのものが含まれている。一つは事実の証言(Tatsachenzeugen)であり、もう一つは真理の証言(Wahrheitszeugen)である⁶⁰⁾。証言が単なる歴史的事実の確定に関わることで終わらずに、その真理性の証言をも含むが故に、ケリュグマはドグマを含み、ドグマはケリュグマに仕えるのである。従ってケリュグマの担い手としての説教者には、その説教が啓示に適合的であるかどうかを検証し、かつ啓示の真理性を、自分の置かれた時代環境の中で弁証するために、たえず教義学的認識と洞察を深める努力が求められることになる。説教者は決して唯我独尊的に存在するのではない。彼／彼女は宣教の出来事としての伝承行為を担う物語る教会の中にいる。説教者自身もまた教会の伝承を通して福音を受け継いだのであり、その意味で説教者の実存そのものが宣教する教会の伝統の中に置かれている。それ故、説教者は自分の思想や勝手な思いつきで黙想を押し進めることは許されず、この聖書を解釈し続けてきた伝統の中でテキストに向かい合うことになる⁶¹⁾。たえず教会の信仰告白が学ばれ、顧みられ、それとの対論の中で聖書が読み解かれ、語り明かされなければならない。それ故、教会的伝統の中への説教者の「正規の召命」ということが軽んじられてはならず、その伝統の共有における説教者集団の継続的訓練が求められる。この意味では聖書原理に立つ宗教改革の教会も、決して全面的に伝統を否定したのではない。むしろ聖書よりも上位に立つような伝統理解を退ける教会の伝統を重んじたのであり、そのことは、宗教改革の時代が非常に多くの信仰告白文書を生み出した時代であったことからしても明らかである。その場合に宗教改革の教会が明文化した信仰告白は、教会によって公に承認され、告白された福音主義的教理の基本線として機能している⁶²⁾。聖書を聖書たらしめる信仰告白の流れの中に立って、聖書は解釈され、説教されなければならない。「道は釈義から黙想を経て説教へと続いている。釈義は、特定のペリコーペのテキスト証言を、

歴史的－批評的研究によって、そしてその歴史的一回性と具体的輪郭における比較を通して、可能な限り精密に明らかにしなければならない。しかしそれによってもう釈義的作業は終わりというわけではない。……この釈義的作業は同時に教義学的熟考なしには不可能である。そのことは、テキストの証言的性格に基づいている。テキストは自己自身の中に真理性を持つのではなく、それが証言している事柄の中に持っているのである」⁶³⁾。

IX 結びにかえて——前ストーリーから後ストーリーへ

説教における例話の用い方については賛否両論あり、実践的なレトリックの問題として扱われることはあっても、神学的に検討されることは少ない。神の言葉が聖書という原ストーリーとして人間に出会う時、人間の前もって抱え込んでいた先入観、前理解、それまでの世界経験（前ストーリー）に変化が生じる。そしてこの前ストーリーは原ストーリーと出会うことで、聖書によって示された新しい現実を神と共に生きる、後（ポスト）ストーリーへと変えられていく。例話が説教において正しく位置づけられるとすれば、この前ストーリーがどのように原ストーリーを指し示すのか、そしてそれはどのように原ストーリーと出会って変えられるのかを例証する（illustrate）ことに奉仕するという仕方においてであろう。例話がそのように正しく原ストーリーを鮮明に示すことに成功しているかどうか、それを教義学的に吟味することが黙想の課題となる。説教の語りが人間の小さな物語群の批判として、いかに大いなる物語になりうるのか、そのことが追求されなければならない⁶⁴⁾。今ここで神認識の三つの道という先の神学概念を借用すれば、それには三つの道があると考えられる。すなわち、①否定の道（前ストーリーが否定されることで原ストーリーを明示する）、②卓越の道（前ストーリーの成就として原ストーリーを明示する）、③因果の道（前ストーリーの根拠として原ストーリーを明示する）である。そして更にもう一つ加えられるべきことは、④証言の道（後ストーリーが原ストーリーを例証する）である。それはキリストに出会って実際にポスト・ストーリーを生きた者たちの証しとして語られる場合である。詳述する余白はもはやない

ので他に譲らざるをえないが、いずれにしても例話を無反省に用いるのではなく、こうした位置づけを明確にすることで、前ストーリーや後ストーリーだけが一人歩きして、原ストーリーを覆い隠すことのないように、説教者の語りに細心の注意と神学的な自省が求められる。教義学的吟味を怠った未熟で粗野な例話の使用は厳に慎むべきで、そのようなものはない方がむしろましである。実は原ストーリーとしての聖書そのものが、啓示に出会った人間たちの、前ストーリーからポスト・ストーリーへの転換を既に豊かに物語っているのであって、特別な例話などなしにこの原ストーリーに内蔵された動的構造が、豊かなイメージを喚起する語りへともたらされ、そのことに対応して聴衆の中に自ずと前ストーリーから後ストーリーへの転換が引き起こされる時、説教は最も洗練された仕方で効果あるものになると言えるだろう。

ディームは説教者の作業を水泳になぞらえる。泳ぐ者は実際に水の中に入り、泳いでみなければならない。しかしその時、自分の力で泳ごうともがく者は溺れてしまう。正しく水の浮力を身体に受け止めた者だけが、水の上に浮かび、泳ぐことができる。説教者も同じである。テキストから離れて自分の考えを述べようともがく者は溺れる。しかし、テキストの証言の持つ浮力を身体に受け止める者は、自在に説教することができる。説教者は自分一人で苦闘すべきではない。説教者がテキストを担う前に、テキストの方が説教者を担っている。まずこの浮力を見出すこと、啓示の最初の証言である聖書に徹底して耳を傾け、それに身を委ね切る時、説教者はいたずらな苦闘から解き放たれる。説教者はただキリストを伝達する者にすぎない。「神と人との間の仲介者も、人であるキリスト・イエスただおひとりなのです」(1テモ2:5)。唯一の仲保者であるキリストを紹介することに、説教者の使命はかけられている⁶⁵⁾。

現代においては語りの共同体が消失してしまった。教会はすぐれた意味で歴史を形成する語りの共同体である。社会学的意味においても、そのことがもっと自覚されなければならない。しかもそれは、神についての語りに責任を負う、神に対応した唯一の語りの共同体なのである。(はが・つとむ)

注

- 1) G. Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre (以下 Sprachlehre と略), Tübingen 1971, S.259.
- 2) ホフマンスタール『チャンドス卿の手紙』檜山哲彦訳, 岩波文庫, 1991 年。
G. Ebeling, Sprachlehre, SS.72-87.
- 3) G. Ebeling, Gott und Wort, in: Wort und Glaube. Bd. II. (以下 WuG と略), Tübingen 1969, S.422.
- 4) ibid., S.398.
- 5) ibid., S.399.
- 6) G. Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: GuW Bd.I., Tübingen 1960, S.363.
- 7) E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (以下 GGW と略), Tübingen (1971) 3. Aufl. 1978, S.342.
- 8) E. Jüngel, Gott — Als Wort unserer Sprache, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (以下 Unterwegs と略), München 1988, S.81.
- 9) E. Jüngel, GGW, S.308.
- 10) E. Jüngel, GGW, S.314.
- 11) Johannes Damascenus, Expositio fidei I/1, MPG 94,789. Vgl. E. Jüngel, GGW, S.318.
- 12) Dyonisus Areopagita, De div. nom. VII/3, MPG 3, 869-872. Vgl. E. Jüngel, GGW, S.350.
- 13) Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, neu hrsg. von H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1979, S.92f.
- 14) Thomas, S. th. I, q. 1a. 7 ad 1. ユンゲルによれば驚くべきことに, あれほど明瞭に理論理性に基づく神の存在証明を論破したカントは, なお類比による認識を生かそうとしていたのである。理論理性は時間と空間に拘束された有限的事物の限界内を越え出すことはできず, 神の概念は人間の純粹理性が認識できる限界の外にある。しかしそれにもかかわらず我々は, それ自体では知られざる最高存在者を, 我々にとって既知の現象界における類比に従って表象することができる。「我々はこの世界を, あたかもそれが最高の悟性および意志の所造であるかのように見なさざるを得ない」と言う場合に, 私が実際に言おうとするのは, 次のような趣旨にほかならない。すなわち——感性界が我々に『知られていない

者』に対する関係は、時計や船舶或いは連帯がそれぞれ時計師、造船技師或いは連隊長に対するのと同じである、と。それだから私はこれによって、この知られていない存在者を、それ自体なんであるかということに関して認識するのではないが、しかし私に対してなんであるかということについて、私がその一部であるところのこの世界に関して認識するのである」(カント『プロレゴメナ』篠田英雄訳、岩波文庫、1977年、224頁)。ここで言われるカントの類比は、ユンゲルによれば存在とその根拠、作用とその原因という依存性の関係に基づく類比である。Vgl. E. Jüngel, GGW, S.360-363.

- 15) E. Jüngel, GGW, S.384.
- 16) G. Ebeling, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: GuW Bd.I., S.351-352.
- 17) G. Ebeling, Gott und Wort, in: WuG Bd.II., S.426.
- 18) E. Jüngel, GGW, S.309.
- 19) G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition (以下 Tradition と略), Göttingen 1964, S.117.
また Derselbe, Die Geschichtlichkeit der Kirche und Ihrer Verkündigung als theologisches Problem (以下 Verkündigung と略), Tübingen 1954, S.33.
- 20) G. Ebeling, Verkündigung, S.61, 67.
- 21) H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft. Dogmatik Bd.II. (以下 Dog. Bd.II と略), München (1955) 4.Aful. 1964, S.164.
- 22) K. Barth, KD II, 2, S.535. 吉永正義邦訳版該当書 327 頁。
- 23) K. Barth, KD II, 2, S.552. 邦訳版該当書 355 頁。
- 24) H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bd.III. Die Kirche und Ihre Praxis (以下 Dog. Bd.III と略), München 1963, S.171.
- 25) G. Ebeling, Verkündigung, S.45.
- 26) G. Ebeling, Verkündigung, S.62.
- 27) G. Ebeling, Verkündigung, S.81.
- 28) G. Ebeling, Tradition, S.22.
- 29) G. Ebeling, Verkündigung, S.82.
- 30) 熊野義孝『キリスト教概論』(新教出版社版著作集第6巻), 157 頁。
- 31) 前掲書 204 頁。また『教義学 下』(著作集第8巻), 456 頁。
- 32) 『キリスト教概論』(著作集第6巻), 111 頁。
- 33) 前掲書 249-251 頁。
- 34) 『教義学 下』(著作集第8巻), 472 頁。

- 35) 『教義学 上』(著作集第7巻), 37頁以下。『教義学 下』(著作集第8巻), 458頁。
- 36) ちなみに, 直接引用し, 対論しているわけではないが, 熊野は伝統論の再発見としてエーベリンクの名を挙げ, 宣教の出来事による歴史形成という点で高く評価している。『教義学 下』(著作集第8巻), 485頁参照。なお熊野において赦罪の伝統を担うものに, 説教と共にまたサクラメントがある。説教は赦罪の權威の証しであり, サクラメントはその徴である。この点は友人逢坂元吉郎との交流において深められた点であるが, 本稿では割愛する。詳しくは拙著『物語る教会の神学』教文館, 1997年, 245-276頁参照。
- 37) イエスの神の国宣教とパウロの贖罪論宣教との間に, 連続性を想定する根拠について, 詳しくは拙論「終末論的メシアニズム」(『物語る教会の神学』127-152頁)を参照されたい。
- 38) G. Ebeling, Sprachlehre, S.210.
- 39) G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: WuG Bd.I., S.333.
- 40) G. Ebeling, WuG Bd.I., S.342.
- 41) 拙論「赦罪の伝統と三位一体論」(『物語る教会の神学』222-236頁)参照。なおバルトの場合, カルヴァンの教説を基に, キリスト御自身の預言者職の行使に宣教の基礎づけを求めているとも考えられるが, この預言者職の行使もまた聖霊論との関連なしには成立しないのである(『物語る教会の神学』212, 218頁)。
- 42) G. Ebeling, WuG Bd.I., S.343.
- 43) E. Jüngel, GGW, S.338.
- 44) 周知のようにパネンベルクは, 言葉の神学を批判し, 代わりに歴史の神学の主張をもって登場した。そこで強調されたことの一つは, 歴史的啓示における間接性である。『神の言葉』は, 聖書的な意味においては, 近代の人格主義的神学が前提しているような, 神の直接的な自己伝達の意味をもってはいないし, もっていてもそれはただ周辺的なことである」(『歴史としての啓示』大木・近藤他訳, 聖学院大学出版会, 1994年, 42頁)。近代の人格主義的神学ということでは言われているのは, 注記によればゴーガルテンのことである。ディーム, エーベリンク, ユンゲルにおいては見た通り, 啓示はまず歴史として起こるのであり, 言葉による直接的啓示などは想定されていない。ただその歴史的啓示とは言葉を伴う出来事であり, それを伝承する宣教の歴史の中で神は人間に出会うのである。その意味ではパネンベルク自身が伝承史ということ述べてようとしたことと, 内実にほぼ変わりはない。歴史は「裸の事実」からなるもので

はなく、理解と解釈を内包して伝承されるからである（前掲書 233 頁）。ディームの弟子 L. シュタイガーが、パネンベルクに対し、この啓示の持つ証言の言葉としての性格、伝承の宣教的性格をもっと明確にするように求めたことは、今日冷静に振り返れば決して的はずれなことではないであろう（L. Steiger, *Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft. Zur Theologie W. Pannenberg's*, in: *ZthK* 59Jg. 1962, 88-115）。この批判に対してパネンベルクは『歴史としての啓示』第二版序文で、シュタイガーたち（その師がディーム）の解釈学が神の言葉や言葉の出来事を「神学的論議の最後の審級」として前提してしまっているというように逆に批判している（前掲書 278 頁）。両者の主張は必ずしもかみ合っているとは言いがたいが、我々は、両者の批判する点はそれぞれ十分に傾聴に値するものであるということ、それを、陥ってはならない注意点として生かさなければならないこと、しかしそれによって両者の本来主張しようとしていることまでが捨てられる必要はないと考える。歴史の神学と言葉の神学の狭い二者択一を取らず、むしろしいて言えば、「物語られる歴史（*erzählte Geschichte*）」の神学というべきものを構想すべきであろうかと思う（Vgl. F. Mildenberger, *Biblische Dogmatik Bd.I*, Stuttgart 1991, SS.168-180）。パネンベルク自身、今度はエーベリンクに対してこう述べる。「まだ現存しないものの、そのような先取りは言語を通してのみ可能とされるという洞察において、あなたと私は一致していると思います。結局近付けない神の現実、言語、歴史というこれら三つのものはお互いに密接に結び合わされているのです。この関係を如何にしてさらに厳密に描き出すことができるかが、私たちの対話の本当の問題だと思います。あなたが言葉の出来事〔邦訳版「出来事という言葉」は誤訳〕の解釈過程として描き出したものと、私が伝承の伝達の歴史として示したものは、究極には異なる二つの主題ではなく、一つの同じ問題の解決への異なった接近方法であると思います」（「ゲルハルト・エーベリンク氏に答えて」『キリスト教社会倫理』深井智朗・荒木忠義訳、聖学院大学出版会、1992 年、103 頁、傍点筆者）。なお更に詳しくは、W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd.I*, Göttingen 1988, SS.251-281 をも参照。

- 45) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Nr.7. Vgl. E. Jüngel, *GGW*, S.340.
- 46) E. Jüngel, *GGW*, S.341.
- 47) G. Ebeling, *WuG Bd.II.*, S.421.
- 48) G. Ebeling, *WuG Bd.I.*, S.341. E. Jüngel, *Unterwegs*, S.100.
- 49) E. Jüngel, *Unterwegs*, S.89.

- 50) G. Ebeling, WuG Bd.I., S.335. E. Jüngel, GGW, S.335.
- 51) E. Jüngel, GGW, S.334.
- 52) E. Jüngel, Die Menschlichkeit Gottes als zu erzählende Geschichte, in: GGW, S.409-430.
- 53) G. Ebeling, Das Wesen des Christlichen Glaubens, Tübingen 1959, (飯峯明訳『キリスト教信仰の本質』新教出版社, 1963年), 285頁。
- 54) 赦罪が認識論的な刷新という次元に留まらず, 法的な義の転嫁が生の出来事となり, 存在論的な変革としても効力を持つという点に関しては, 拙著「〈死と新生〉物語」(『救済の物語』日本基督教団出版局, 1997年), 240頁, また『物語る教会の神学』185-205頁を参照。
- 55) H. Diem, Dog. Bd.III., S.179.
- 56) H. Diem, Dog. Bd.III., S.169.
- 57) M. Luther, WA. 10,1,1; 625,19-627,3, 1522. Vgl. G. Ebeling, Tradition, S.102.
- 58) G. Ebeling, WuG Bd.I., S.346.
- 59) 前掲注 53) 書, 278頁。ユンゲルの師である E. フックスもまた, 「テキストの解釈は宣教のためにこそある」ことを強調している。E. Fuchs, Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971, S.140.
- 60) H. Diem, Dog. Bd.III., S.167.
- 61) G. Ebeling, Verkündigung, S.10.
- 62) 福音主義教会の出した信仰告白文書の神学的内容を研究したものについて, 最近の文献を挙げておく。ルター派に関しては, F. Mildenerberger, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Stuttgart 1983. G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften des evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin 1996. 改革派に関しては, Jan Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Göttingen 1987 (拙訳『改革教会信仰告白の神学』一麦出版社, 2000年) などがある。
- 63) H. Diem, Dog. Bd.III., S.187.
- 64) 一つの方法論的試論として五つの指標を掲げてみた。拙論「聖なる物語 (ディエーゲーシス)」(山口・芳賀編『説教と言葉』教文館, 1999年) 462-463頁参照。
- 65) H. Diem, Dog. Bd.III., S.190-191.