

# キリスト教再建主義の神学思想に関する宣教学的考察 (2)

——千年期後再臨説の歴史的・神学的背景——

## Missiological Study for Christian Reconstructionist and Their Theology (2)

—Historical and Theological Background of Postmillennialism—

柏本隆宏

Takahiro KASHIMOTO

はじめに

### 第1章 19世紀・20世紀のキリスト教神学における終末論の展開

#### 第1節 キリスト教再建主義における終末論の位置付け

#### 第2節 19世紀・20世紀における終末論の展開

第1項 神の国の倫理的側面と終末論的側面をめぐる問題——徹底的終末論

第2項 神の国の現在性と未来性をめぐる問題——実現された終末論

第3項 黙示的表象の解釈をめぐる問題——実存論的解釈による非神話化

第4項 神の国の社会的・政治的性格をめぐる問題——希望の神学

まとめ

### 第2章 千年期説の形成とその歴史的展開

#### 第1節 古代の教会における千年期説の成立

第1項 イエス・キリストの最初の来臨による神の国の到来とその完成への待望

第2項 ローマ帝国の公認前の教会における千年期の待望

第3項 千年期後再臨論者としてのオリゲネス、エウセビオス、アタナシオス

#### 第2節 中世の教会における千年期説

第1項 千年期後再臨論者としてのアウグスティヌス

第2項 黙示思想に基づく理想社会に対する待望

#### 第3節 宗教改革期における千年期説

第1項 反キリストが支配する終わりの時——ルターとミュンツァーの時代認識

第2項 再洗礼派に対する黙示的終末論の影響

第3項 千年期後再臨論者としてのカルヴァン

まとめ

### 第3章 契約期分割主義とその歴史的・神学的背景——キリスト教再建主義の登場に到るまで

#### 第1節 イギリスとアメリカにおける千年期説の展開

第1項 イギリスにおける千年期説の展開

第2項 19世紀前半までのアメリカにおける千年期説

#### 第2節 南北戦争以降のアメリカにおける千年期後再臨説の世俗化

第1項 千年期説に対する社会構造の変化の影響

第2項 世俗化された千年期後再臨説としての《進歩史観》

第3項 社会的福音運動の展開とそれに対する再建主義者の批判

#### 第3節 契約期分割主義に基づく千年期前再臨説とその影響

第1項 アメリカにおける契約期分割主義の浸透

第2項 契約期分割主義の聖書解釈の特徴とそれに対する再建主義者の批判

第3項 契約期分割主義の現状認識——サタンが支配する世界

まとめ

結論と展望

参考・引用文献

## はじめに

本研究の目的は、キリスト教再建主義（Christian Reconstructionism）の神学思想が、教理史・教会史的にどのような背景を持ち、「神の国の建設」という宣教（mission）の観点からどのように位置付けることが出来るかについて考察することである。

そして、そのための予備的考察において、再建主義者が、1960年代後半以降アメリカで広がった世俗的人間中心主義（secular humanism）と対決する一方で、福音派（evangelicals）を含め、聖書を誤りなき神の言葉として信じるキリスト者において広く信じられていた契約期分割主義（dispensationalism）を批判するという問題意識を持っていたことを確認した。そして、契約期分割主義においては、反律法主義的な傾向が見られると共に、この世はサタンが支配しているので、正義と平和の実現のために行動するのは無意味であると考えられていることを、再建主義者は問題にしていることが明らかになった<sup>1</sup>。

キリスト教再建主義の神学者であるゲイリー・デマー（Gary DeMar）は、ゲイリー・ノース（Gary Kilgore North, 1942-）との共著『キリスト教再建主義——それは何であるか。また、何でないのか』（1991年）において、再建主義の神学的特徴として、再生（regeneration）の必要性の強調、現代社会に対する聖書の律法（Biblical law）の適用<sup>2</sup>、前提主義（presuppositionalism）<sup>3</sup>に基づく認識論、脱中央集権型の社会秩序（decentralized social order）の志向と共に、千年期後再臨説（postmillennialism）に基づく終末論を挙げている<sup>4</sup>。

千年期後再臨説とは、キリスト教の終末論の一つである千年期説（millennialism）の中の一つの立場である。千年期説は「万物の終わりがくる前にキリストが千年間地上を治められる（黙示録20:1-5）という信仰」<sup>5</sup>と一般的に理解されている。その上で、イエス・キリストの来臨（παρουσία）と地上支配の時期をめぐって、(1) 千年期の「前に」イエス・キリストの来臨があると考える千年期前再臨説（premillennialism: 前千年王国説）、(2) 千年期の「後に」イエス・キリストが来臨すると考える千年期後再臨説（postmillennialism: 後千年王国説）、(3) 千年期の存在を否定する無千年期説（amillennialism: 無千年王国説）という3つの見方が教会史の中で夫々展開されてきた<sup>6</sup>。

千年期後再臨説は、福音の宣教を通じて神の国が進展していき、あらゆる悪が征服されていくと説く。しかし、このことは、人間が自分の力だけで神の国をもたらすことが出来、神の計画をも左右し得ると考えているかのようにしばしば受け取られてきた。マーク・ユルゲンスマイヤー（Mark Juergensmeyer）は、再建主義者が千年期後再臨説に基づき、「キリスト教徒はキリストの再臨を可能にするような政治的、社会的条件を整備しておく義務をもっている」<sup>7</sup>と考えているという見方を示している。アメリカ宗教学を専門とするマイケル・J. マックヴィカー（Michael J. McVicar）も、「非常に単純化している」と断りつつも、千

<sup>1</sup> 柏本隆宏「キリスト教再建主義の神学思想に関する宣教学的考察（1）——予備的考察：反律法主義との対決」『西南学院大学大学院研究論集』第1号、福岡：西南学院大学大学院、2015年、pp.121-156

<sup>2</sup> モーセ律法は、判例法（case laws）を含めてその全体が今日においても有効性と適用性を持ち続けており、個人、家庭、教会、政府が諸問題を解決する上での基準であると考えられる立場。

<sup>3</sup> 聖書は、誤りのない神の言葉であるが故に自己証明的（self-authenticating）であり、人間がこの世界に存在するあらゆるものを認識・評価する上での前提であると考えられる立場。

<sup>4</sup> Gary North, Gary DeMar, *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1991, pp.81-82

<sup>5</sup> Alan Richardson, "Millenarianism, Millennialism," in Alan Richardson and John Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London: SCM, 1983, p.369 (佐柳文男訳「千年至福説」古屋安雄監修『キリスト教神学事典』東京：教文館、2005年、p.415)

<sup>6</sup> Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998, 2nd ed., p.1212 (宇田進監修、森谷正志訳『キリスト教神学』第4巻、東京：いのちのことば社、2006年、p.416)

年期後再臨説について「キリスト者がまず神の国を確立した後、イエス・キリストは地上を支配するために戻って来るだけである (will only return to rule the earth)」<sup>8</sup>と説明している。

こうした見方から、再建主義者の千年期後再臨説は、現代社会に対する律法の適用を説く神法主義 (theonomy) と共に、キリスト教の内外において厳しい批判や激しい反発を受けてきた。例えば、栗林輝夫は「キリストの再臨を人間の力で早めるというのは、神学的にナンセンスである」<sup>9</sup>と批判している。

勿論、そのような批判に対し、再建主義者は、自らが拠って立つ千年期後再臨説に対する弁証に努めてきた。再建主義者に対する批判、及びそれに対する彼らの弁証の妥当性について検討するためには、彼らの千年期後再臨説がどのような背景を持ち、実際のところ何を主張しているのかを押さえる必要があるだろう。

そこで、本論文では、教会史・教理史における千年期説の展開を見ることで、キリスト教再建主義が拠って立つ千年期後再臨説が歴史的・神学的にどのように位置付けられるかについて考察を行う。第1章では、19世紀・20世紀のキリスト教神学の主流において展開されてきた終末論について、キリスト教再建主義の千年期後再臨説との対比において見ていく。次に、第2章では、最初期の教会において形成された千年期説 (的思想) が、古代から宗教改革期にかけてどのように展開していったかについて論じる。その上で、第3章では、イギリスとアメリカにおける千年期説の展開について叙述する。特に、再建主義者が批判の対象とする契約期分割主義が、アメリカの保守的なプロテスタントのキリスト者の間で受け入れられていった背景と経緯について述べる。

## 第1章 19世紀・20世紀のキリスト教神学における終末論の展開

本章では、19世紀・20世紀における終末論の特色について見ていく。第1節では、キリスト教再建主義における終末論の位置付けについて論じる。その上で、第2節では、19世紀・20世紀に登場した代表的な終末論及びその前史として、インマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804)、アルブレヒト・リツチュル (Albrecht Benjamin Ritschl, 1822-1889)、ヨハンネス・ヴァイス (Johannes Weiss, 1863-1914) とアルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 1875-1965)、C. H. ドッド (Charles Harold Dodd, 1884-1973)、ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976)、ユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann, 1926-) の所説を中心に取り上げる。第2節の叙述は、アリストター・マクグラスの著書『キリスト教神学』、ミラード・エリクソン (アメリカの福音派の組織神学者) の著書『キリスト教神学』、『教義学講座』第2巻における大木英夫の論文「終末論——二十世紀における終末論研究の概観」、日本基督教会第20回学術大会の研究フォーラム「終末論の歴史的考察」(『日本の神学』第12巻に所収) に多くを拠っている。

### 第1節 キリスト教再建主義における終末論の位置付け

終末論 (eschatology) という呼称は、「終わり」を意味するギリシア語 *eschatos* と「言葉」を意味する

<sup>7</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Comparative Studies in Religion and Society; 13, Berkeley: University of California Press, 2003, 3rd ed., p.28 (古賀林幸, 桜井元雄訳『グローバル時代の宗教とテロリズム——いま、なぜ神の名で人の命が奪われるのか』東京: 明石書店, 2003年, p.56)

<sup>8</sup> Michael J. McVicar, *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015, p.135

<sup>9</sup> 栗林輝夫『キリスト教帝国アメリカ——ブッシュの神学とネオコン、宗教右派』東京: キリスト新聞社, 2005年, p.200, 202

ギリシア語 *logos* から成る。終末論は従来「人間の歴史の最後に起こるはずのことに関する記述」<sup>10</sup>として専ら考えられてきた。だが、終末論の対象となる「最後の事柄」は、実際には広範囲にわたっている。小原克博が指摘するように、終末論が対象とする事柄は、「個人の生の終わり、魂の運命、最後の審判、永遠の生命」といった個人に関わる問題と、「人間の既存の社会秩序に限らず、文字通り『万物』が将来的に宇宙規模で更新されること」を扱った共同体的・宇宙論的な問題に分けることも出来る<sup>11</sup>。

それ故、エリクソンは、終末論では「歴史の完成、神のこの世での働きの完成に関する諸問題」<sup>12</sup>が扱われると述べている。その意味において、終末論は、神論、創造論、キリスト論、人間論、救済論、教会論といった他の教理とも関わりを持って来る。

エリクソンは、終末論と他の教理の関係について4つに分類している。第一に、終末論を他の教理の一部として捉える立場がある。例えば、終末論は救済論の一部と考えられたことがある。また、イエス・キリストが終末にこの世界に支配を確立する最終段階に関する議論であるという点で、終末論はキリスト論の一部であると見ることも出来る。或いは、アウグスティヌスが『神の国』において神の国と教会の関係について論じているように、終末論は教会論の一部として位置付けられることもある。第二に、終末論を他の主要な教理と同等の、独立した教理と見る立場がある。第三に、終末論は、他の教理を要約し、完成へと導く最高の教理であると主張する立場がある。そして、第四に、神学の全体が終末論であると主張する立場がある<sup>13</sup>。エリクソンは、その例としてカール・バルト (Karl Barth, 1886-1968) を挙げ、「徹頭徹尾終末論でないようなキリスト教は、徹頭徹尾キリストと何の関係もない」<sup>14</sup>というバルトの言葉を引用している。

いずれにせよ、終末論は、未来の或る時点において個人や世界に起こる出来事に関する考察に留まらず、過去や現在とも密接な関わりを持っている。何故なら、イエス・キリストの最初の来臨において神による人類の救いは決定的なものとされたというのが、新約聖書の基本的な使信だからである<sup>15</sup>。それ故、終末について言及している聖書箇所だけでなく、イエス・キリストの宣教、十字架、復活が、終末に完成する救いといかに関わっているか、また現在が教会やキリスト者にとっていかなる意味を持っているのかという問題も、終末論の考察の対象となる<sup>16</sup>。

キリスト教再建主義の千年期後再臨説においても、イエス・キリストの最初の来臨から終末における来臨までの「教会の時代」(church age)の位置付けが、福音の宣教(mission)との関連において重要な問題となっている。

グレッグ・バーンセン (Greg L. Bahnsen, 1948-1995) は、終末論をめぐる議論を、「教会の時代」と千年期の関係という観点から大きく4つに分類している。バーンセンによれば、終末論は、(I) 旧約聖書における神の国に関する預言——神の力によって現実の世界の中で実現されることが強調されている——は、「教会の時代」に続く千年期とイエス・キリストの来臨において悉く実現すると考える立場と、(II) 神の国は「教会の時代」から始まっており、実現しつつあると考える立場にまず分けられる。そして、契

<sup>10</sup> A. T. Hanson, "Eschatology," in Alan Richardson and John Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London: SCM, 1983, p.184 (佐柳文男訳「終末論」古屋安雄監修『キリスト教神学事典』東京：教文館，2005年，p.308)

<sup>11</sup> 小原克博「生態学的終末論の基礎づけ」同志社大学神学部基督教研究会編『基督教研究』第60巻第2号，京都：同志社大学神学部基督教研究会，1999年，p.143

<sup>12</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1156 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻，p.351)

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.1157 (同上 p.352)

<sup>14</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon, Zürich: Evangelischer Verlag, 1922, 2. neubearbeitete Aufl. (吉村善夫訳『ローマ書』カール・バルト著作集；14，東京：新教出版社，1967年，p.377)

<sup>15</sup> 角田信三郎「福音書の終末論」角田信三郎編『人類の未来像をさぐる——教会の終末論』東京：中央出版社，1968年，p.31

<sup>16</sup> 同上 p.31

約期分割主義は (I) の立場を採っているとバーンセンは指摘する<sup>17</sup>。次に、バーンセンは、(II) の立場を、(A) 千年期は「教会の時代」に含まれないと考え、終末における繁栄の時代として千年期を捉える立場と、(B) 教会の時代は千年期を含んでいる（または同一視される）と考え、この間に神の国が広がっていくと捉える立場に細分化し、歴史的な千年期前再臨説が (A) に該当するとしている。更に、バーンセンは、(B) の立場を、(1) 神の国が地上において目に見える形で成長している時代として千年期を捉える立場と、(2) 永遠の状態になって初めて神の国の栄えが分かると考える立場に分け、(1) として千年期後再臨説、(2) として無千年期説を挙げている<sup>18</sup>。

勿論、他の教理と同様に、終末論においても基準となるのは聖書である。とはいえ、教会の最初期から現在に到るまで、その聖書の解釈に関して見解の相違があり、しばしば論争的となってきた。特に、預言や黙示的な記述、及びそれが実現する（或いは実現した）「時期」をめぐる誤った解釈に基づく極端な言動が度々登場してきた<sup>19</sup>。

エリクソンは、この点から終末論を、(1) 未来主義的見解 (futuristic view)、(2) 過去主義的見解 (preterist view)、(3) 歴史主義的見解 (historical view)、(4) 象徴主義的（観念主義的）見解 (symbolic or idealist view) の4つに分類している（下表参照）<sup>20</sup>。

見解	書かれている出来事に対する解釈
未来主義的見解	未来のことで、まだ起こっていない
過去主義的見解	既に起こっており、今では過去のこととなっている
歴史主義的見解	教会の歴史の中で起こっていく
象徴主義的（観念主義的）見解	歴史の中で起こる（起こった）ことではなく、時代を超えた真理である

(エリクソンの分類をもとに著者が作成)

第3章で詳述するように、契約期分割主義は未来主義的見解を採っている。彼らは、ヨハネの黙示録やマタイによる福音書24章などに記されている内容について、これから起こる出来事であると考えている。それに対し、再建主義者は過去主義的見解を採る<sup>21</sup>。例えば、マタイによる福音書24章でイエス・キリストが予告された大患難や神殿崩壊などは、紀元70年のユダヤ戦争において既に起こったと考える。

更に、終末論に関する立場は、この世におけるキリスト者の生き方や教会の宣教のあり方にも影響を及ぼすことになる。特に、キリスト教再建主義は、このことを非常に重要な問題として受けとめている。

キリスト教再建主義の神学者であるデイヴィッド・チルトン (David Harold Chilton, 1951-1997) は、「終末論の問題は、『福音はその宣教に成功するのか、それともしないのか』という根本的な一点に集中する」<sup>22</sup>と述べている。その上で、チルトンは、契約期分割主義は将来やこの世に対するキリスト者の態度を無責任にすると批判する<sup>23</sup>。チルトンによれば、契約期分割主義では、サタンに対する勝利は終末に初めて実現する。しかもサタンを打ち負かすのはイエス・キリストである<sup>24</sup>。また、サタンがこの世を支配し、

<sup>17</sup> Greg L. Bahnsen, "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism," in *The Journal of Christian Reconstruction*, 3(2), Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, p.84

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.85

<sup>19</sup> Gary DeMar, *Last Days Madness: Obsession of the Modern Church*, Atlanta, GA: American Vision, 1999, 4th ed., p.426

<sup>20</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1160-1161 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.356)

<sup>21</sup> McVicar, *Christian Reconstruction*, pp.136-137

<sup>22</sup> David Chilton, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*, Tyler, TX: Dominion Press, 1985, p.10

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp.10-11

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.4

その力はますます強大になっていること、それ故「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子になさい」(マタイによる福音書28章19節)というイエス・キリストの「大宣教命令」(Great Commission)の遂行も失敗に終わること、この世を良くしようとする努力も全て失敗と敗北に終わることが教えられている<sup>25</sup>。では、キリスト者は救われた後に何をするのか。契約期分割主義の考え方を突き詰めれば、教会やキリスト者が出来ることは、イエス・キリストの来臨の時に救われる人を一人でも多く増やすことだけになってしまうとチルトンは指摘する<sup>26</sup>。

このように、キリスト教再建主義において、終末論は、キリスト者が今何を優先し、何を目指して生きるべきかという倫理の問題、何のために時間や富や能力を用いるべきかというスチュワードシップ(stewardship)の問題とも深く関わるものとして考えられている。そして、それは、神が歴史に対しどのような目的を定め、方向性を与え、導いておられるかをめぐる問いとも密接な関係を持っている。

## 第2節 19世紀・20世紀における終末論の展開

### 第1項 神の国の倫理的側面と終末論的側面をめぐる問題——徹底的終末論

19世紀末から20世紀初頭にかけて、終末論はプロテスタント神学における中心的な関心事の一つとなった。大木英夫は、終末論をめぐる議論に重大な影響を与えた哲学者としてインマヌエル・カントを挙げている<sup>27</sup>。

カントは1794年に論文「万物の終わり」(*Das Ende aller Dinge*)を発表した。この論文の中で、カントは、ヨハネの黙示録において描写されている「万物の終わり」について、自然的・物理的ではなく、道徳的に理解すべきであると主張した<sup>28</sup>。カントにとって終末論とは「(人間に目標として定められた)最高善への絶えざる前進と接近」<sup>29</sup>に他ならなかった。

その後、19世紀のプロテスタント神学においては、カントの影響の下、終末論は倫理化されていった。例えば、アルブレヒト・リッチェルは、キリスト教をイエス・キリストによる救済と神の国という2つの焦点を持つ楕円形として理解した<sup>30</sup>。著書『義認と和解』においてリッチェルは「キリスト教の世界観にあって、神の国は世界における超世界的な究極目的である。この究極目的は、神の自己目的の内容であると同時に、愛としての神の概念から確立される」<sup>31</sup>と述べている。

しかし、大木は、神の国の理解においてリッチェルは「新約聖書的であるよりはちじむるしくカント的」<sup>32</sup>であったと指摘する。というのは、カントのように神の国を専ら倫理的に解釈したからである<sup>33</sup>。リッチェルにとって神の国は、空間的にも時間的にも遠く離れたものではなかった。神の国は、「民族性、階級、性の区別」よりも上位にある「共通の人間行為の体系を提示」する倫理的観念であり、人間の近くにあるものであった<sup>34</sup>。リッチェルは、イエス・キリストが「普遍的な人間愛の原則」を、「彼の建設すべ

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>27</sup> 大木英夫「終末論——二十世紀における終末論研究の概観」佐藤敏夫、高尾利数編『教義学の諸問題』教義学講座；2、東京：日本基督教団出版局、1972年、p.307

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge* (酒井潔訳「万物の終わり」『歴史哲学論集』カント全集；14、東京：岩波書店、2000年、pp.228-229)

<sup>29</sup> *Ibid.* (同上 p.239)

<sup>30</sup> 佐藤敏夫『救済の神学』東京：新教出版社、1987年、p.43

<sup>31</sup> Albrecht Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn: Adolph Marcus, 1888, 3. verbesserte Aufl. (森田雄三郎訳「義認と和解(抄)」現代キリスト教思想叢書；1、東京：白水社、1974年、p.261)

<sup>32</sup> 大木「終末論」p.312

<sup>33</sup> 同上 p.312

<sup>34</sup> Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (森田訳「義認と和解(抄)」p.368)

き神の国の法則として、また自己の神の国を志向する動機として認識」していたと考えた<sup>35</sup>。

また、リッチェルにおいては、イエス・キリストによる救済も、倫理的共同体としての神の国が地上に実現するための手段として見なされていた<sup>36</sup>。リッチェルにとって、イエス・キリストの「固有性」は、キリスト教会の創始者であるという「時間的先行性」、また神の国を打ち立てたという「歴史的役割」にあり、イエス・キリストと同等の人物が他に出現するのは有り得ることであった<sup>37</sup>。そして、キリスト者の役割も「この王国を広める」ことにあり、それは「正義と道徳的価値観の領域に属する」ことであった<sup>38</sup>。

その一方で、最後の審判に関する記述などは、聖書における本質的な使信ではないと見なされた。リッチェルは、終末におけるイエス・キリストの来臨に関する教えの核心は、この世の悪に神の義が勝利することであると考えた<sup>39</sup>。古屋安雄は、このような「倫理的終末論」が、リッチェルや彼の影響を受けた神学者によって、いわゆる「文化的プロテスタンティズム」として全世界に広められたことを指摘し、その一つとしてアメリカの「社会的福音運動」(Social Gospel)を挙げている<sup>40</sup>。

それに対し、全く異なる視点を提示したのが、1892年にヨハンネス・ヴァイスの著書『神の国に関するイエスの説教』(*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*)である。ヴァイスは、イエス・キリストの説教を宗教史的に分析し、その中核にある神の国の概念がユダヤ教の黙示文学の終末論によって規定されているという事実を明らかにした<sup>41</sup>。ヴァイスによれば、イエス・キリストは、人間の心に道徳律として神の国が徐々に広がっていくことを期待したのではなく、神の劇的な行為によってもたらされる未来の王国を期待していた<sup>42</sup>。

この点について、大木英夫は、ヴァイスが「古代思想と近代思想の区別の意識」から「イエスの思想は、リッチェルがカント的脚色によって近代的に仕上げたものとはちがった、きわめて古い古代的なものだということ」を発見したと述べている<sup>43</sup>。ヴァイスにとって、神の国に関するリッチェルの考えは、イエス・キリストが宣べ伝えた神の国とは全くの別物であった。

とはいえ、ヴァイス自身は、イエス・キリストにおける神の国の使信の黙示文学的・終末論的性格を知って、その前に戻込みし、彼が慣れ親しんだ19世紀の文化的キリスト教に戻っていった<sup>44</sup>。モルトマンは、「私たちはもはや、〈恵みが来ますように、この世が過ぎ行きますように〉とは祈らない。むしろ、私たちは、すでにこの世界はいよいよ、〈神の人間性〉の舞台となるという喜ばしい確信をもって生きるであろう」というヴァイスの言葉を引用し、黙示的終末論に代わるものとして倫理的終末論を提起するヴァイスを「誠実な文化千年王国論者」(*treuherzige Kulturchiliast*)と呼んでいる<sup>45</sup>。

一方、アルベルト・シュヴァイツァーは、ヴァイスと同様に、近代的・哲学的な色眼鏡を通さず、1世紀のパレスチナという文脈の中でイエス・キリストを理解しようとした。シュヴァイツァーは、著書『イ

<sup>35</sup> *Ibid.* (同上 p.26)

<sup>36</sup> 佐藤『救済の神学』p.44

<sup>37</sup> Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology, 1750-1990*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1994, 2nd ed. (柳田洋夫訳『歴史のイエスと信仰のキリスト——近・現代ドイツにおけるキリスト論の形成』東京：キリスト新聞社, 2011年, pp.131-132)

<sup>38</sup> Erickson, *Christian Theology*, pp.1162-1163 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.358)

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.1163 (同上 p.359)

<sup>40</sup> 古屋安雄『神の国とキリスト教』東京：教文館, 2007年, p.11

<sup>41</sup> 大木「終末論」p.319

<sup>42</sup> Erickson, *Christian Theology*, pp.1163-1164 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.359)

<sup>43</sup> 大木「終末論」p.321

<sup>44</sup> Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995, p.26 (蓮見和男訳『神の到来——キリスト教的終末論』J.モルトマン組織神学叢書；5, 東京：新教出版社, 1996年, p.35)

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.185 (同上 p.256)

『エス伝研究史』(1906年)において、18世紀及び19世紀の研究者による《史的イエス》の再構成を調査し、研究者によって再構成された《史的イエス》像が、その研究者自身と非常に類似していることを指摘した<sup>46</sup>。

また、ヴァイスの分析については「あたかもイエスが神の国の基礎をすえたかのように見なす近代的把握を破壊した」<sup>47</sup>と述べ、「イエスの果たした役割は御国建設の積極的な役割ではなくて御国待望の消極的なそれである」ということを「まったく学問的に論駁の余地もないほどの論議をもって表現」したと評価している<sup>48</sup>。その上で、ヴァイスがイエス・キリストの説教に終末論を発見したのに対し、シュヴァイツァーはより徹底させ、イエス・キリストの生涯全体にわたって終末論が染み透っているという見方を提示した<sup>49</sup>。このことから彼の見解は「徹底的終末論」(consistent eschatology)と呼ばれるようになった。

シュヴァイツァーによれば、イエス・キリストは、神の国の到来が間近であり、それが自分の存命中に実現するものと考えていた。そして、イエス・キリストにとって、神の国とは、倫理的な目標ではなく、ダニエル書に記されているように、《人の子》が裁きのために雲に乗って到来するものであった<sup>50</sup>。

ところが、イエス・キリストが思い描いていたような神の国はなかなか来なかった。そして、それはイエス・キリストにとって思いもよらぬことであった<sup>51</sup>。それに対し、イエス・キリストが到った結論は、「未来の人の子として贖罪をみずからの身のうえに実現」させることによって、「神の国の到来を強いる」というものであった<sup>52</sup>。こうしてイエス・キリストは、エルサレムに向かい、当局によって死刑に処せられた。このことをシュヴァイツァーは「受難思想の秘義」<sup>53</sup>と呼んでいる。

しかし、シュヴァイツァーは、イエス・キリストが《受難の秘義》について弟子達に明らかにすることなく死んでいったと考える。しかも、イエス・キリストの死後も神の国は到来しなかった。そのため、弟子達はイエス・キリストの受難について、これまでの出来事を辿って解釈するしかなかった。

その結果、弟子達はイエスのメシア性を信じる者は罪の赦しを得ると説くようになった<sup>54</sup>。しかし、シュヴァイツァーは、「受難の意義についてのパウロからリッチェルにいたる説明は、そのいずれもが、それぞれの時代に対してはたといどのよう宗教的に真実であり、深遠なものであっても、それらはイエスの思想とはまったく違った仮定から出発しているのであるから、それらの説明によってイエスの思想を理解するのは不可能である」<sup>55</sup>と評価する。

その一方で、シュヴァイツァーは、自らの死をもって神の国が到来させようとしたイエス・キリストの行動については、「イエスの死は終末観の終焉であった」と述べ、「単に過渡的事実たるにすぎなかった」イエス・キリストの死が「永遠の中心的事実となり、この事実の上にあたらしい非終末論的な世界観がきざき上げられた」と主張する<sup>56</sup>。

<sup>46</sup> Scott M. Lewis, *What Are They Saying About New Testament Apocalyptic?*, New York: Paulist Press, 2004 (吉田忍訳『新約聖書と黙示』神学は語る, 東京: 日本キリスト教団出版局, 2011年, p.19)

<sup>47</sup> Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1951, 6., photomechanisch gedruckte Aufl., 1913 (遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史(中)』シュヴァイツァー著作集; 18, 東京: 白水社, 1960年, p.308)

<sup>48</sup> *Ibid.* (同上 p.33)

<sup>49</sup> 大木「終末論」pp.323-324

<sup>50</sup> Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu, Das Abendmahl: Im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums; 2. Heft*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1901 (岸田晩節訳「イエス小伝——メシア性の秘密と受難の秘義」シュヴァイツァー著作集; 8, 東京: 白水社, 1957年, pp.223-224)

<sup>51</sup> *Ibid.* (同上 p.261)

<sup>52</sup> *Ibid.* (同上 p.262)

<sup>53</sup> *Ibid.* (同上 p.263)

<sup>54</sup> *Ibid.* (同上 p.270)

<sup>55</sup> *Ibid.* (同上 p.270)

<sup>56</sup> *Ibid.* (同上 p.274)



そして、ヴァイスと同様に、シュヴァイツァーも、私達が「無限の倫理的世界意志」と一つとなり、「われわれと世界の完成のために働く」時、「神の国の子らとなる」と考えた<sup>57</sup>。彼が、その後アフリカに医療宣教師として赴いたのも、「生命への畏敬」を主張したのも、そうした理解に基づいている<sup>58</sup>。彼の最後の神学的著作である『神の国とキリスト教』(*Reich Gottes und Christentum*)においても、シュヴァイツァーは「自ら到来する神の国に対する信仰をうしろに捨てて、実現すべき神の国の信仰に身をささげることが、キリスト教界に課せられている」<sup>59</sup>と訴えている。シュヴァイツァーにおいて、神の国は「なにか待望すべきもの」から「なにか実現すべきもの」に変わったのである<sup>60</sup>。

このように、ヴァイスやシュヴァイツァーの分析は、当時のプロテスタント神学に打撃を与えたものの<sup>61</sup>、どちらも最終的には近代の枠組みと調和し得る倫理的終末論に行き着いている。しかも、シュヴァイツァーにおいては、イエス・キリストは神の国の到来を強いるために十字架で死んだのに、神の国は到来しなかったと語られており、またパウロ以後の教会はイエス・キリストの受難の意味をずっと誤解してきたとされているなど、重大な問題を含んでいる<sup>62</sup>。しかし、イエス・キリストが強い終末意識を持っていたという彼らの主張は、終末論への関心を広く引き起こすことになった。

## 第2項 神の国の現在性と未来性をめぐる問題——実現された終末論

キリスト教神学において終末論が関心の対象となった次の段階は、C. H. ドッドが提唱した「実現された終末論」(realized eschatology)である。川島貞雄によれば、ドッドは「新約聖書の主流から黙示文学的・未来的終末論の要素を払拭」<sup>63</sup>しようとした。即ち、ドッドは「終末論的な神の王的支配すなわち神の国はイエスの活動においてすでに現在の事実となっている」<sup>64</sup>ということを強調した。1935年に発表した『神の国の譬』(*The Parables of the Kingdom*)ではイエス・キリストの言葉の中に、翌1936年に発表した『使徒的宣教とその展開』(*The Apostolic Preaching and Its Developments*)では最初期の教会の宣教の中に、ドッドは「実現された終末論」を見出した<sup>65</sup>。

ドッドは、『神の国の譬』において、マタイによる福音書11章12～13節(ルカによる福音書16章16節)、12章28節(ルカによる福音書11章20節)、13章16～17節(ルカによる福音書10章23～24節)、12章41～42節(ルカによる福音書11章31～32節)、ルカによる福音書10章9～11節などを根拠に<sup>66</sup>、次のように述べている。

これらの句は、この種のものでは最も明白なものであるが、これらは次の点をはっきり示している。それは、最古の伝承において、イエスは、多くの時代の希望であった神の国が、ついに到来したこと

<sup>57</sup> Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史(下)』シュヴァイツァー著作集; 19, 東京: 白水社, 1961年, p.318)

<sup>58</sup> 古屋『神の国とキリスト教』p.86

<sup>59</sup> Albert Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967 (熊沢義宣訳『神の国とキリスト教; シュトラースブルク説教選』シュヴァイツァー著作集; 20, 東京: 白水社, 1972年, p.279)

<sup>60</sup> *Ibid.* (同上 p.280)

<sup>61</sup> 川島貞雄「新約聖書における終末論——黙示文学の問題をめぐって」日本基督教学会編『日本の神学』12, 東京: 教文館, 1973年, p.169

<sup>62</sup> 大木「終末論」pp.326-327

<sup>63</sup> 川島「新約聖書における終末論」p.169

<sup>64</sup> 同上 p.169

<sup>65</sup> 大木「終末論」p.350

<sup>66</sup> C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet, 1952, Rev. ed., pp.43-48 (室野玄一, 木下順治訳『神の国の譬』東京: 日本基督教団出版局, 1964年, pp.55-61)

を宣言したものとして理解されているということである。神の国は単に、間近にきているというばかりでなく、ここにあるのである<sup>67</sup>。

ドッドによれば、神の国はイエス・キリストの業と教えと死と復活において現在の事実となっている<sup>68</sup>。イエス・キリストが将来における神の国の到来を語っているように思われる箇所（マタイによる福音書8章11節、マルコによる福音書14章25節）についても、ドッドは「神の国は『到来する』のではなく、永遠の現在となっている」と解釈し、「時間と空間を越えた超越的秩序に属するもの」として神の国を捉えている<sup>69</sup>。

また、ドッドは、『使徒的宣教とその展開』において、イエス・キリストの宣教と使徒の宣教は根本的に同質であると見ている<sup>70</sup>。ドッドによれば、最初期の教会の宣教は、終末論的な背景を持ち、ユダヤ教の黙示文学からその用語を借用している。しかし、「終末論的過程はもはや始まっていると宣言する点において、すべての初期の預言や黙示とは異なっていた」とドッドは言う<sup>71</sup>。こうしたドッドの理解について、大木英夫は「ドッドが『実現された』終末論と言うとき、その背後にはこの実現に至る歴史——神の啓示の歴史、神の摂理によって導かれている歴史——がある<sup>72</sup>と説明している。

ドッドは「主の日」についての聖書の記述に注目する<sup>73</sup>。ドッドによれば、旧約聖書において預言者や黙示文学者は「主の日」を将来到来するものとして語った。それに対し、新約聖書の記者は、「主の日」がイエス・キリストにおいて現在到来しているという理解を持っていた。ドッドは、自らの解釈の根拠として、上述のマタイによる福音書12章28節をはじめ、使徒言行録2章16節、コリントの信徒への手紙二5章17節、コロサイの信徒への手紙1章13節、コリントの信徒への手紙二3章18節、テトスへの手紙3章5～6節、ヘブライ人への手紙6章5節、ペトロの手紙一1章23節、ヨハネの手紙一2章8～18節を挙げている<sup>74</sup>。

このことから、ドッドは、「実現された終末論」こそが「最初からケリュグマの明確な中心的要素であった<sup>75</sup>と主張する。そして、最初期の教会において「未来終末論」(Futurist Eschatology)が出てきたのは、政治的闘争や皇帝礼拝の発生、迫害の激化といった諸事件を前にして、ユダヤ教の黙示文学の影響を受けたためであるとドッドは考えた<sup>76</sup>。

一方、「実現された終末論」の正しい継承発展を、ドッドはパウロとヨハネの中に見出している<sup>77</sup>。ドッドによれば、パウロは、初期においては黙示文学の影響のもと、イエス・キリストの来臨は近いと考えていた<sup>78</sup>。しかし、来臨の遅延を契機に、パウロは「キリスト教共同体の中に実現された新しい生命<sup>79</sup>に深い考慮を払うようになった。そして、イエス・キリストの内に聖霊が宿られたように、教会の交わりも聖

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.48-49 (同上 p.63)

<sup>68</sup> 大木「終末論」p.350

<sup>69</sup> Dodd, *The Parables of the Kingdom*, pp.54-56 (室野, 木下訳『神の国の譬』pp.71-72)

<sup>70</sup> 大木「終末論」p.351

<sup>71</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, London: Hodder & Stoughton Limited, 1936, p.36 (平井清訳『使徒的宣教とその展開』東京:新教出版社, 1962年, p.45)

<sup>72</sup> 大木「終末論」p.351

<sup>73</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1165 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.361)

<sup>74</sup> Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, pp.84-85 (平井訳『使徒的宣教とその展開』pp.109-110)

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.66 (同上 p.84)

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp.39-40 (同上 pp.49-50)

<sup>77</sup> 大木「終末論」p.353

<sup>78</sup> Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p.63 (平井訳『使徒的宣教とその展開』p.80)

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.59 (同上 p.75)

霊の臨在に由来する故に、教会は「キリストの体」であるとパウロは考えた<sup>80</sup>。その上で、ドッドは、パウロにおいては、「キリストの体としての、また神の恩寵と超自然的生命の場所としての教会論」が、「強力な積極的な、建設的な社会倫理の基礎」となっていると指摘する<sup>81</sup>。

更に、ドッドは、ヨハネによる福音書の終末論について、パウロ書簡の中に見出される「実現された終末論」が「いちじるしくみがきがかけられている」<sup>82</sup>と述べ、これを「純化された終末論」(sublimated eschatology)<sup>83</sup>と呼んでいる。ドッドによれば、ヨハネによる福音書は「原始教会の終末論における『未来的要素』を、ことさらに『現在終末論』[実現された終末論：引用者注]に従属」<sup>84</sup>させている。イエス・キリストの来臨の約束は、聖霊の臨在によって実現されており(14章16～19節、16章12～16節)<sup>85</sup>、裁きはイエス・キリストの最初の来臨において起こったとされている(3章19節、12章31節)<sup>86</sup>。ヨハネにとって「イエスの全生涯は、完全に彼の栄光の啓示である」<sup>87</sup>とドッドは言う。

ドッドの「実現化された終末論」は、その聖書解釈に関して批判を受けてきた。例えば、ドイツの新約聖書学者のエレミアス(Joachim Jeremias, 1900-1979)は、ドッドと同様に、新約聖書における救いの現在性を強調しつつも、神の国がイエス・キリストの活動の中に決定的に出現しているというドッドの見方に対し、「実現途上にある終末論」(sich realisierenden Eschatologie)がイエス・キリスト及び最初期の教会の終末論であると主張し、なお完成の時が来るという形に修正した<sup>88</sup>。このことは、神の国がイエス・キリストの来臨において既に始まっているという新約聖書の証言と、イエス・キリストの宣教の中に見られる神の国の未来的要素を調和させるための努力と言えるだろう。

それでも、「実現された終末論」は、イエス・キリストの最初の来臨における神の国の到来という新約聖書の証言の核心を明らかにし、その決定的な重要性を強調した点において大きな貢献をなした。

### 第3項 黙示的表象の解釈をめぐる問題——実存論的解釈による非神話化

ルドルフ・ブルトマンは、1941年に発表された論文「新約聖書の宣教の非神話化の問題」(1948年に『新約聖書と神話論』に改題)において、「新約聖書の世界像は、古代の神話的世界像である」<sup>89</sup>と述べた。ブルトマンによれば、それは、神と天使の住む天界、サタンとその配下の悪鬼の住む下界、そして人間が生き、前述の「超自然的諸力」<sup>メヒテ</sup>が活動する大地の三層から成っている<sup>90</sup>。この世は、サタン、罪、死の力の支配下にあり、終末への一途を辿っているとされている<sup>91</sup>。ブルトマンは、このような世界像について、当時のユダヤ教の黙示文学やグノーシス主義的な救済神話の影響を受けたものであると分析する<sup>92</sup>。

そして、ブルトマンは、新約聖書の中心をなす救済の出来事も、神話論的用語をもって語られていると考える。例えば、終末に神の子が救いの完成と裁きのために雲に乗って来臨するという描写について、ブ

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.62 (同上 pp.78-79)

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.64 (同上 p.81)

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.65 (同上 p.83)

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.70 (同上 p.90)

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.66 (同上 p.84)

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.66 (同上 p.84)

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp.71-72 (同上 pp.91-92)

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.69 (同上 p.87)

<sup>88</sup> 川島「新約聖書における終末論」p.171

<sup>89</sup> Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 96, München: Chr. Kaiser, 1985, p.12 (山岡喜久男訳『新約聖書と神話論』新教セミナーブック：20世紀の遺産、東京：新教出版社、1999年、p.11)

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.12 (同上 p.11)

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.12 (同上 p.12)

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.13 (同上 p.14)

ルトマンは神話論的表象として理解している<sup>93</sup>。

その上で、ブルトマンは「今日のキリスト教的宣教は、人間に信仰を求める場合、果たして過去の神話的世界像の容認を求めうるかどうかという問の前に立たされている」<sup>94</sup>と問題提起を行う。そして、ブルトマンは、新約聖書の世界像は、近代の科学的思惟の下にある人間には信じられないものであると主張し<sup>95</sup>、その「非神話化」(Entmythologisierung)が神学の課題とならざるを得ないと考える。「神話的終末論は、キリストの再臨が、新約聖書の期待するように、即座にはおこらず、世界史が継続したし、また——常識のあるものは誰でも確信していることであるが——この世界史なるものは、将来も永く継続するのであろうという簡単な事実によって、すでに、根底的に終結した」<sup>96</sup>とブルトマンは言う。

ここでブルトマンは「選択、あるいは削除によって神話論的なものを減少せしめるという方法で新約聖書の宣教を救うことは不可能である」<sup>97</sup>と述べ、啓蒙主義の影響のもと、キリスト教の本質を倫理的な思想として理解し、非本質的でないと判断した部分を削除したこれまでの神学的自由主義と、自らが主張する非神話化との区別を図ろうとする<sup>98</sup>。

ブルトマンによれば、新約聖書における黙示的表象は、表象そのものではなく、その実存理解にこそ意義がある。そこには「非神話的に思惟する今日の人間に対してもまた自己理解を可能ならしむるようなひとつの人間の実存の把握の仕方が示されている」とブルトマンは言う<sup>99</sup>。ブルトマンにとって、新約聖書は実存論的に解釈されるべき文書であった。そして、この実存論的解釈について、ブルトマンは、マルティン・ハイデガーの実存分析から示唆を得ている<sup>100</sup>。

終末論も、ブルトマンにおいては新約聖書の実存論的解釈による非神話化に基づいて構築される。即ち、新約聖書における歴史的な要素は、具体的な出来事ではなく実存の本質について伝えるものと見なされた<sup>101</sup>。しかも、新約聖書自体がそのように読まれることを求めているとブルトマンは考える。何故なら、最初期の教会は自らを「終末論的な共同体」として認識していたからである。例えば、フィリピの信徒への手紙におけるパウロの教えについて、ブルトマンは次のように説明している。

神の新しい民は実際の歴史をもたない。というのは、それは終末の時の共同体であり、終末論的な現象だからである。世界の時が終って終末がさし迫っているいま、この民がどうして歴史をもち得ようか。終末論的な共同体であるという意識は、同時に今もなお現存している世界からとり出されているという意識である。この世界はけがれと罪の領域であり、自分の国籍を天にもつキリスト者(『ピリピ人への手紙』三・二〇)にとっては他国である。それであるから、キリスト教共同体も、それに属する一人一人の人間も現在の世界とその秩序、社会と国家とのつとめに対して何等の責任を負わない。反対に、信者は自分を世界から清く保って、「責むべきところなく、むくで、まがったよこしまな世代のただ中できずなき神の子となり、この世の光として人々の間に輝く」(『ピリピ人への手紙』二・一五)ようにならなければならないのである<sup>102</sup>。

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp.12-13 (同上 pp.12-13)

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.14 (同上 p.14)

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.14 (同上 pp.14-15)

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.16 (同上 p.18)

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.21 (同上 p.25)

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp.25-26 (同上 p.33)

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.29 (同上 p.38)

<sup>100</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: C. Scribner, 1958, p.45 (山形孝夫訳「イエス・キリストと神話論」山形孝夫、一柳やすか訳『神学論文集IV』ブルトマン著作集; 14, 東京: 新教出版社, 1983年, p.207)

<sup>101</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1166 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.362)

ブルトマンによれば、自らを最早現在の世界に属するものではないと考えていた最初期の教会においては、「社会的なプログラムの発展はなく、禁欲と<sup>サンクティフィケーション</sup>聖化との消極的倫理 (negative ethics) のみが発展」<sup>103</sup>した。このことについて、ブルトマンは「初代キリスト教においては歴史が終末論の中へのみこまれている」<sup>104</sup>と述べている。

勿論、ブルトマンも、パウロが「キリストの再臨、死人のよみがえり、最後の審判、信じて義とされた人々の栄光についての黙示文学的な像」を否定していないことは認めている。しかし、パウロにおいて至福という概念は個人化されており<sup>105</sup>、イスラエルや世界の歴史はパウロの関心事ではなくなったとブルトマンは言う<sup>106</sup>。ブルトマンによれば、パウロは、イエス・キリストにあって人が新しくなること（コリントの信徒への手紙一5章17節）の中に終わりの時があると理解していた<sup>107</sup>。

更に、ブルトマンは、終末の到来を将来に起こる出来事としてではなく、現在の出来事として捉える傾向は、ヨハネによる福音書において一層明確になっていると指摘する<sup>108</sup>。ブルトマンは、ヨハネによる福音書では、裁き (κρίσις) がイエス・キリストの言葉を聞いた時に起こる分離として理解されていることを指摘する（3章18節、5章24節以下、9章39節）<sup>109</sup>。復活についても、マルタの伝統的な理解を訂正したイエス・キリストの言葉（11章23～26節）の中に復活の現在性が見出すことが出来るとブルトマンは解釈する<sup>110</sup>。この点について、大木英夫は「ブルトマンはここにヨハネの意図的な黙示文学的終末論の否定と、独自の現在終末論の強調をみる」<sup>111</sup>と説明している。

ブルトマンによれば、ヨハネによる福音書において、死者の復活や最後の審判は「信者がケリュグマと直面したときに既に起こった出来事」<sup>112</sup>であった。「常に現臨する神の言葉である」イエス・キリストを前にしての私達の「実存的決断」(existential decision)こそが、「自分自身についての我々自身の審判」に他ならないとブルトマンは考えた<sup>113</sup>。

このようにブルトマンは、新約聖書における黙示的表象を実存論的に解釈した。そこでは、将来の出来事としての終末は、実存を懸けた決断への瞬間へと移し変えられた。ブルトマンの実存論的解釈について、川島貞雄は「新約聖書中で大きな役割を果たしている黙示文学的要素の処置に窮していた時代に、教會的、政治的に荒廃した状況を呈したナチの時代に、そして、第二次世界大戦の悲劇を経験したばかりの時代に、かなりの共鳴を得たことは理解できる」<sup>114</sup>と評価している。

その一方で、こうした捉え方に対し、「ブルトマンの終末論の概念は純粹に個人主義的であるが、聖書の概念は集合的である」ことを見出し、「希望についてのキリスト教の教理の中心的要素のあまりにも多くを放棄して」しまっていると感じた人々がいた<sup>115</sup>。例えば、スイスの神学者エミール・ブルンナー (Heinrich

<sup>102</sup> Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, The Gifford Lectures; 1955, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957, p.36 (中川秀恭訳『歴史と終末論』岩波現代叢書, 東京: 岩波書店, 1959年, p.47)

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.36 (同上 p.48)

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.37 (同上 p.48)

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.42 (同上 p.55)

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp.42-43 (同上 pp.56-57)

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.42 (同上 pp.55-56)

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.47 (同上 p.62)

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp.47-48 (同上 pp.62-64)

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.48 (同上 p.64)

<sup>111</sup> 大木「終末論」p.359

<sup>112</sup> Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1997, 2nd ed., p.548 (神代真砂実訳『キリスト教神学入門』東京: 教文館, 2002年, p.764)

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp.548-549 (同上 pp.764-765)

<sup>114</sup> 川島「新約聖書における終末論」pp.172-173

<sup>115</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.549 (神代訳『キリスト教神学入門』p.765)

Emil Brunner, 1889-1966) は、カール・バルトラと共に弁証法神学を主導したが、「ブルトマンによるケルリグマの実存論的解釈は、同時に将来という次元の削除である。もしも、それがこのような削除という点でいつまでも変わらないとすれば、それは不可避免的にキリスト信仰の解消へと立ち到るであろう」<sup>116</sup>と批判している。

実存的な有意義性に関心を集中させるブルトマンの解釈においては、終末論における世界と人間の歴史性の喪失という問題が必然的に生じてきた。そのため、1960年代後半以降、別の見方が現れてきた。

#### 第4項 神の国の社会的・政治的性格をめぐる問題——希望の神学

モルトマンは、マルクス主義者のエルンスト・ブロッホの著書『希望の原理』と出会い、ブロッホの思想との対話を通して、「聖書の元来の文脈に見られる力強い社会批判と預言者的な社会改革の幻」<sup>117</sup>に気付かされた。そして、1964年に発表した著書『希望の神学』(*Theologie der Hoffnung*)において、モルトマンはキリスト者に、旧約聖書と新約聖書の両方に証しされている《希望の神》を思い出すよう呼びかけた<sup>118</sup>。

モルトマンは、聖書において啓示されている神について「《存在の性質としての未来を持つ》神であり、約束の神、現在から出て未来へと破れ出る神であり、その自由の中から、来たるべきものおよび新たなるものが湧き出て来る神である」<sup>119</sup>と理解した。そして、神ご自身がそのように「新しい未来を開示する」<sup>120</sup>方であることから、モルトマンは「それぞれのキリスト者の実存および全教会のあらゆるキリスト教的宣教の性格は、終末論的に方向づけられている」<sup>121</sup>と考へ、終末論をもって神学全体を体系付けようとした。

『希望の神学』が発表された当時、ブルトマンを中心とする実存論的解釈が大きな影響力を持っていた。それに対し、モルトマンは「歴史が終末論を呑みこむのでもなく(アルバート・シュヴァイツァー)、終末論が歴史を呑みこんでしまうのでもない(ルードルフ・ブルトマン)。<sup>エスカトン</sup>終末のロゴスは、未だないものの約束であり、それゆえ歴史を造るのである」<sup>122</sup>と述べ、徹底的終末論と実存論的解釈の双方が持つ問題点を克服しようとした。

モルトマンは、ブルトマンの終末論を「超越論的終末論」(Transzendente Eschatologie)として位置付け、その古典的・哲学的形態は、インマヌエル・カントにおいて見出されると指摘する<sup>123</sup>。そして、聖書の記述を「人間の实存の問いの中にも問われるものとしての神についての説話と思惟」として捉えるブルトマンの実存論的解釈について、モルトマンは「それは、カントによって残された唯一の神証明の、また実践理性の道徳的神証明の継続・深化であり、新しい理解である」と評価した<sup>124</sup>。

カントは、実践理性が目指すべき最高善の実現のためには、神の实在が要請されなければならないと考へ、実践理性の領域だけを神に残す世界理解を確立した。そして、ブルトマンは、カントの影響の下、歴史主義を克服しようとして歴史を喪失してしまった。それに対し、モルトマンは、世界と歴史の中にあつてキリスト教的希望を語るためには、超越論的終末論の桎梏から解放される必要があると考へた。モルト

<sup>116</sup> Emil Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli Verlag, 1953 (熊沢義宣, 大木英夫訳『永遠——キリスト教的希望の研究』東京: 新教出版社, 1957年, pp.40-41)

<sup>117</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.549 (神代訳『キリスト教神学入門』p.765)

<sup>118</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1167 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.364)

<sup>119</sup> Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd.38, München: Chr. Kaiser, 1965, 3. Aufl., p.25 (高尾利数訳『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』東京: 新教出版社, 1968年, p.25)

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.25 (同上 p.25)

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.12 (同上 p.5)

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.150 (同上 p.185)

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.39 (同上 p.45)

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.53 (同上 p.63)

マンは、カントやブルトマンの二元論的な世界観がもたらした具体的な世界と客観的な歴史の喪失、そして主観性への集中を問題にしたのである。その後、1995年に発表された『神の到来』(*Das Kommen Gottes*)においても、モルトマンは、「人間は、自分自身の実存にかかわることのみが重要な個人であるにとどまらない。新聞をちょっと見れば分かるように、人間は、世界歴史の諸勢力の戦いの中であって生きる対象でもある。人間は、ただ単に歴史を個人化するにとどまらず、むしろまた歴史に参加する」<sup>125</sup>と述べ、ブルトマンの実存論的解釈を批判している。

モルトマンによれば、聖書における中心的な主題は、「神の約束」(*promissio Dei*)である<sup>126</sup>。そして、「神の約束は歴史の地平を開示する」<sup>127</sup>とモルトマンは強調する。モルトマンにとって、神の国は歴史の外にあるものではなく、歴史の中の現実であった。

その上で、モルトマンは、《神の約束》に基づく「キリスト教的希望は《究極的な新しさ》(*novum ultimum*)、キリストの復活の神による万物の新しい創造に向かう」<sup>128</sup>のものであると主張した。この点について、マクグラスは「モルトマンにとって、問題となっている『希望』は個人的でも、実存的でも、私的でもない。それは被造物全体の公共の希望である」<sup>129</sup>と説明している。

そして、モルトマンにおいては、イエス・キリストの復活が《究極的な新しさ》への待望の根拠であった。モルトマンは「イエスが死人の中から甦えられたのであれば、神の国は《新しい創造》(*nova creatio*)以外のものではありえない」<sup>130</sup>と指摘した上で、「新しい御国の希望は、万物が見棄てられ、和解されず、虚無なるものに服していることをわれわれが苦しむように導く」<sup>131</sup>と考える。約束された神の国の義と平和は「関係概念であり、それゆえ人間相互の、また事物への関係にも関わる」<sup>132</sup>からである。

ここから、モルトマンは、この希望が未来を受動的に待つものではなく、私達をこの世の現実に対する《抗議》へと促すものであると主張する。モルトマンによれば、イエス・キリストは「希望にとって単に苦しみにおける慰めであるだけではなく、苦しみに対する神の約束の抗議」<sup>133</sup>でもある。イエス・キリストが「苦しみと死、恥辱と侮辱、悪の高ぶり」と戦っておられるが故に、「キリストに望みをかける者は、もはや与えられた現実と妥協できず、それに苦しみ対立し始める」とモルトマンは言う<sup>134</sup>。モルトマンにとって、キリスト者の希望とは、現状を甘受するよう導くものではなく、逆に「人間に関する思惟と行動を変革しつつ掴みとる」<sup>135</sup>のものであった。

このように、モルトマンは、終末論を「現在を批判し変革する希望」<sup>136</sup>として捉えた。即ち、それは「なぜ神はこの世の悪を何とかしてくれないのかと問う代わりに、その悪を変えるために行動する」<sup>137</sup>ことを求めるものであった。小原克博は、モルトマンによる「黙示文学的終末論の再評価が、現代神学における終末論的合意となっているわけではない」としつつも、60年代以降、「固有のコンテクストに応答する形で、終末論が新しい神学形成の原動力として積極的に再解釈されるようになってきた」と指摘する。そし

<sup>125</sup> Moltmann, *Das Kommen Gottes*, p.38 (蓮見訳『神の到来』 p.52)

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp.36-37 (同上 pp.40-41)

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.95 (同上 p.116)

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.28 (同上 p.29)

<sup>129</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.550 (神代訳『キリスト教神学入門』 p.766)

<sup>130</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p.202 (高尾訳『希望の神学』 p.254)

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.203 (同上 p.256)

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.304 (同上 p.389)

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.17 (同上 p.12)

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.17 (同上 pp.12-13)

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.28 (同上 p.28)

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.309 (同上 p.395)

<sup>137</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1168 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.364)

て、その例として、ラテン・アメリカの解放の神学、黒人解放の神学、フェミニスト神学を挙げている<sup>138</sup>。ブルトマンが提唱した新約聖書の実存論的解釈による非神話化に基づく終末論が、個人主義的な傾向が極めて強いものであったのに対し、モルトマンは、神の国が持つ社会的・政治的性格を改めて強調した。

## まとめ

本章では、19世紀・20世紀のプロテスタント神学における終末論の特色について見てきた。

第1節では、キリスト教再建主義における終末論の位置付けについて論じた。従来終末論は、個人や世界、歴史の「最後の事柄」に関わるものと考えられてきた。しかし、その後、終末論は、キリスト教神学の最後に付随的に語られるものではなく、世界と歴史の主であり、救済者であり、完成者である神との関係において考えられるべき問題を扱うものとして重要な位置を占めるようになっていった。再建主義者においても、終末論は、イエス・キリストの来臨という決定的な出来事後の「教会の時代」に対する評価、またそれに基づく教会の宣教のあり方やキリスト者の生き方に関わる議論として重視されてきた。

第2節では、近現代の神学における終末論の特色について、代表的な神学者を取り上げて論じた。啓蒙主義やカントの哲学の影響の下、近代の神学的自由主義においては、終末論の倫理的な側面が重視され、神の国の現在性が強調された。それに対し、ヴァイスやシュヴァイツァーは、イエス・キリストによる神の国の宣教の終末論的性格を再発見した。ここから、終末論は未来に関係するものなのか、それとも現在に関係するものなのかという現代の終末論における中心的な問題が起こってきた。ドッドやブルトマンは、イエス・キリストの最初の来臨において終末は既に到来しているということを夫々の立場から主張した。一方、モルトマンは、《希望の神》はその本質において未来を持っているという視点から、終末論が持つ社会的・政治的性格を回復しようとした。

本章ではイエス・キリストの最初の来臨をどのように捉えるかが、終末論に影響を与え、ひいてはキリスト者の生き方・考え方にも影響を及ぼすことが確認された。

イエス・キリストは、十字架と復活において、サタンや罪や死との戦いに決定的に勝利された。イエス・キリストにおいて神が歴史の主であることが証明された。もしイエス・キリストの十字架が失敗や敗北を意味するならば、私達は神の支配が既に始まっているという確信を持つことも出来ないだろう。そして、最初の来臨に対する見方は、将来におけるイエス・キリストの来臨に対する待望の内容にも必然的に影響してくる。何故なら、キリスト者は、イエス・キリストの最初の来臨において今救いが与えられていることを喜ぶと共に、その救いが将来完成することを待ち望んでいるからである。

ドッドやブルトマンが指摘するように、ヨハネによる福音書やパウロ書簡においては、イエス・キリストの最初の来臨が決定的な出来事であることが強調されている。しかし、これらにおいても将来の裁きや復活のことが記されている。2つの面は、どちらか一方を排他的に選択するものではなく、緊張関係を持ちつつも共に忘れられてはならないものであろう。

その一方で、本章では、個々のキリスト者の社会的・思想的背景が、逆にその人の終末理解に少なからず影響を及ぼすことも確認された。第2節で取り上げた神学者は、啓蒙主義やドイツ観念論、実存主義、マルクス主義といった近代哲学との対話を積極的に行い、キリスト教信仰との接点を見出そうと努めた。例えば、リッチェルはカントから、ブルトマンはハイデガーから、モルトマンはブロッホから夫々影響を受けている。

それに対し、再建主義者は、人間の自律的な理性や感情、経験を究極的な規準とするこれらの近代哲学の前提を問題視する。人間の理性も感情も罪によって全面的に墮落しているので、聖霊の働きによる新生、神の言葉である聖書からの導きを必要とすると彼らは考える。では、再建主義者が唱える千年期後再臨説

<sup>138</sup> 小原「生態学的終末論の基礎づけ」p.146



はどのような背景を持っているのだろうか。このことを第2章以降で論じることにする。

## 第2章 千年期説の形成とその歴史的展開

本章では、キリスト教再建主義の神学的立場である千年期後再臨説の教会史・教理史的背景として千年期説の起源とその歴史的展開について論じる。第1節では、キリスト教がローマ帝国によって公認されるまでの迫害の時代に千年期説が形成されていく過程について述べる。次に、第2節では、キリスト教がローマ帝国の公認宗教となった後、千年期説（的思想）がヨーロッパにおいてどのように展開されたかについて見ていく。その後、第3節では、宗教改革者の千年期に対する見方について叙述する。

### 第1節 古代の教会における千年期説の成立

#### 第1項 イエス・キリストの最初の来臨による神の国の到来とその完成への待望

バビロン捕囚以降、ユダヤ人は、イスラエルの栄光を回復し、全世界を支配するメシアを、神によって選ばれた賢く正しく力ある王として期待するようになった。しかも、そこに黙示思想の影響が加わり、メシアは神的存在として考えられるようになった<sup>139</sup>。新約聖書学者のエドゥアルト・ローゼは、ユダヤ教の黙示文学の特質について次のように述べている。

ユダヤ教の黙示文学は、旧約の預言者たちの使信をあらたに語り出でることによって、彼らの遺産を保持しようとするものである。この黙示文学は、イスラエルと周辺諸民族の歴史の歩みだけではなく、全世界の歴史の進行を視野に収め、これが終末へ向かって急いでいる様子を見るのである。この世界は恐るべき災厄のもとに滅びる。しかし神の世界は天から降って来て、楽園の栄光を復帰させるであろう。この世界とあの世界との鋭い対立は、イランから出た二元論的思考を採り入れて、作り上げられたものである。悪魔的諸勢力の支配の下にある世界の上に、最後の恐怖の時が襲来するであろう。戦争、飢饉、病気が人々を襲うであろう。大地は実りをもたらさず、女たちはもはや子供を産まないだろう。宇宙の秩序は混乱に陥り、天体はもはや規則正しくその軌道を運行しなくなるだろう。しかしながら、このような「メシヤ的苦難」の中において、終末の到来が告げ知らされるのである。苦難が極点にまで高まり、定められた時が終ると、神が手をのばし給うであろう。神の定め給うた一定の順序にしたがって、出来事は順次くりひろげられるであろう。死者たちは墓から立ち上がる。神とメシヤなる人の子が座しておられる審判の座の前に、すべての人間が出頭しなければならない。彼らの行なったもろもろの行為が、書物から読み上げられ、判決が下される。この判決は取り消しのできないものであり、永遠の救いと永劫の罰を決定するのである。神は審きの後に、古い世界に代って新しい世界を来たらせ給う。祝福された人々はこの新しい世界に住み、神に永遠にわたって彼らの真中にとどまり給うであろう<sup>140</sup>。

また、イエス・キリストが神の国を宣教した当時のユダヤの政治的・社会的状況について、吉田新は

<sup>139</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1970, Rev. and expanded ed., pp.20-22 (江河徹訳『千年王国の追求』東京：紀伊国屋書店, 1978年, pp.8-11)

<sup>140</sup> Eduard Lohse, *Die Offenbarung des Johannes: Übersetzt und Erklärt*, Das Neue Testament Deutsch; Teilbd. 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 9. Aufl. (高橋三郎, 三浦永光訳『ヨハネの黙示録——翻訳と註解』NTD 新約聖書註解; 11, 東京：ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1973年, pp.1-2)

「異邦人による支配、大国ローマという圧倒的力の前に屈する人々、圧政に苦しむ社会の最下層の人々は、すぐにでも神の直接的な介入、救済者の出現を待ちわびていた」<sup>141</sup>と説明している。

そのような中で、バプテスマのヨハネは、自分の後に到来する者による裁きを告げた。イエス・キリストも「時は満ち、神の国は近づいた」（マルコによる福音書1章15節）と告知するなど、「終末的時間意識」を持って生きていた<sup>142</sup>。教会の最初期に福音を宣べ伝え、福音の伝承を担ったキリスト者も、ユダヤ教の黙示思想に慣れ親しんでいた。新約聖書における終末論は、ユダヤ教の黙示思想を前提としている。

その上で、新約聖書において終末は、常にイエス・キリストとの関係において語られている。即ち、終末とはイエス・キリストによって明らかにされた神の救いの御業が完成する時を意味した。

共観福音書において、イエス・キリストは神の国の到来を告知した。そして、病を癒し、悪霊を追い出し、見捨てられ、蔑まれ、虐げられている人々の友となり、救いの手を差し伸べられた。それは「神と人との間に、恵みに充ちた新しい関係が樹立された」<sup>143</sup>ことに他ならなかった。また、この神の国の恵みの現実を前提として、イエス・キリストは、神の国の福音に応える生き方、倫理について教えられた（マタイによる福音書5章1節～7章28節、ルカによる福音書5章20～49節）<sup>144</sup>。高橋三郎は、イエス・キリストとバプテスマのヨハネを比較し、両者が終末の切迫した待望の中で宣教活動を行った点では共通しているけれども、ヨハネが恐るべき裁きの警告に基づいて悔い改めを迫ったのに対し、イエス・キリストは神からの恵みの到来に基づいて悔い改めを迫ったと説明している<sup>145</sup>。

とはいえ、神の救いの力の全貌はまだ明らかになっていない。また、その働きの結果も全て現実化されているわけではない。それ故、角田信三郎は「終末における恵みと報いと無関係に現在がとり上げられるということはない」<sup>146</sup>と述べ、共観福音書における終末論は、現在と未来の両方に関わるものであると指摘する<sup>147</sup>。

また、共観福音書は、イエス・キリストがご自分を指すのに「人の子」という黙示思想に由来する呼称を用いられたことを伝えている。共観福音書における「人の子」という呼称は、(1)「地上活動」の人の子、(2)「受難と復活」の人の子、(3)「最終審判」の人の子、の3つに分類されるが<sup>148</sup>、高橋三郎は、弟子達が復活のイエス・キリストの顕現に接した時、「そこにただ甦生したイエスを見出したのではなく、神によって義とされた勝利者イエスの中に、今や神の右に坐し、やがてこの世に対する審判者として来臨する『人の子』を、彼らは見出した」と述べている<sup>149</sup>。

このように共観福音書において、教会やキリスト者は「中間時」を生きる存在として位置付けられている。それ故、マタイによる福音書は、終末について「まだ来ない（未来的終末論）」というのではなく、もう来てしまった（現在の終末論）」というのではなく、既に始まったが未だ完成していない」と考え、ルカによる福音書は、神の救済計画の下、「『イエスの時』の後にすぐ終末が来るのではなく、『教会の時』が続く」と考えた<sup>150</sup>。

一方、ヨハネによる福音書では「終末の光栄と恵みが歴史的時間を超えて現在すでに決定的な現実と

<sup>141</sup> 吉田新『バプテスマのヨハネ』聖書の研究シリーズ；66，東京：教文館，2012年，pp.62-63

<sup>142</sup> 同上 p.183

<sup>143</sup> 角田「福音書の終末論」 p.37

<sup>144</sup> 同上 p.37

<sup>145</sup> 高橋三郎『黙示文学序説』東京：キリスト教図書出版社，1975年，p.64

<sup>146</sup> 角田「福音書の終末論」 p.38

<sup>147</sup> 同上 p.39

<sup>148</sup> 角田信三郎『マタイ福音書の研究——その歴史的位罫と使信の理解』東京：創文社，1996年，p.173

<sup>149</sup> 高橋『黙示文学序説』 p.69

<sup>150</sup> 佐藤敏夫『時間に追われる人間』東京：新教出版社，1990年，p.108

なっている」<sup>151</sup>ことが絶えず強調されている。この福音書において、イエス・キリストは、神と共にあった「言」(λόγος)が「肉」(σάρξ)となられた方、「神の光栄を見紛うかたもないほどはっきりと示している『神の子』」<sup>152</sup>として証しされている(1章1節、14節)。そして、イエス・キリストを信じる者には今既に永遠の命が与えられており、「この生命とともに復活がひとつの終末的な現実として始まっている」ことが述べられている(5章24節、11章23～26節)<sup>153</sup>。裁きについても、「御子を信じる者は裁かれない。信じない者は既に裁かれている。神の独り子の名を信じていないからである」(3章18節)とあり、未来の時点を待つまでもなく、イエス・キリストを拒むことにおいて既に裁かれていると語られている。

その一方で、ヨハネによる福音書においても、死者の復活や裁きが未来のこととして語られている箇所がないわけではない。デイヴィッド・チルトンは、歴史の終わりが訪れる時の徴として死者の復活に注目する。チルトンによれば、イエス・キリストは、死者の復活が起こり、善を行った者と悪を行った者が分けられると語られた(5章29節)。また、その後の6章38～40節、44節、54節においても、イエス・キリストは、終わりの日にご自身の民を復活させると語っておられる。その上で、チルトンは、この復活について歴史の終わりに一度だけ起こる出来事であると指摘する<sup>154</sup>。

このように、ヨハネによる福音書では、イエス・キリストにおいて神の力と恵みの現実が今既に始まっていることについて更に徹底した考察がなされる一方で、将来に対する視点が全く欠落しているわけではない。それ故、共観福音書の終末論と本質的に異なっているわけではない<sup>155</sup>。

パウロも、イエス・キリストにおいて終末が現在既に始まっていると理解していた。佐藤敏夫は、「今や、恵みの時、今こそ、救いの日」(コリントの信徒への手紙二6章2節)、「キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた」(同5章17節)というパウロの言葉について、終末において起こるべき救いの出来事や新しい創造が、イエス・キリストにあって既に始まっていると説明している<sup>156</sup>。また、パウロは、イエス・キリストの復活を、終末に起こる死者の復活の「初穂」として理解していた(コリントの信徒への手紙一15章20～22節)<sup>157</sup>。

その一方で、佐藤敏夫は、パウロがキリスト者について、終末とイエス・キリストの復活の「中間時」を生きる者、「現在に生きるとともに、未来への希望に生きるもの」であると考えていたことも併せて指摘する<sup>158</sup>。イエス・キリストにある者は、聖霊によってこの地上で永遠の命に既に生きている者とされている(ローマの信徒への手紙6章23節、ガラテヤの信徒への手紙6章8節)。しかし、朽ちる体を持って生きている現在の不完全さが克服されるのは将来のことである(コリントの信徒への手紙一15章42節)。それ故、パウロは「主の日は既に来ってしまったかのように言う者」(テサロニケの信徒への手紙二2章2節)や「復活はもう起こった」と言う者(テモテへの手紙2章17節)を批判した<sup>159</sup>。

パウロにおいて、イエス・キリストに属する者は、今虚無に服している被造物と共に、将来体が贖われること、滅びへの隷属から解放されることを切に待ち望む存在である(ローマの信徒への手紙8章18～25節)。そして、それはイエス・キリストが再び来られる時に実現する。

これまで見てきたように、イエス・キリストにおいて神の国は既に到来しているけれども、その完成は

<sup>151</sup> 角田「福音書の終末論」p.40

<sup>152</sup> 同上 p.41

<sup>153</sup> 同上 pp.42-43

<sup>154</sup> Chilton, *Paradise Restored*, pp.139-140

<sup>155</sup> 角田「福音書の終末論」p.43

<sup>156</sup> 佐藤『時間に追われる人間』p.114

<sup>157</sup> 同上 p.115

<sup>158</sup> 同上 p.115

<sup>159</sup> 高橋『黙示文学序説』p.58

将来に期待されているという理解は、新約聖書において強調点こそ異なるものの、一貫して見られるものである。そして、教会は、イエス・キリストが再び来られることを待ち望んできたし、今も待ち望んでいる。

しかも、最初期の教会やキリスト者は、ユダヤ人やローマ帝国からの迫害に直面していた。それに対し、信仰の故に迫害されていた人々を励ます意図をもって執筆されたのがヨハネの黙示録である。ヨハネの黙示録は、迫害者は必ず神によって裁かれること、最後まで信仰を忠実に持ち続けた人にはやがて栄光を受ける時が来ることを、夢や幻という形で確信と待望をもって語った。そして、ヨハネの黙示録20章4～6節の記事をもとに、イエス・キリストが正義と平和をもってこの地上を支配される時が来ることに対する希望を教説化したのが、「千年期説」(millennialism)である。

## 第2項 ローマ帝国の公認前の教会における千年期の待望

イギリスの中世史家マージョリー・リーヴス (Marjorie Reeves, 1905-2003) は、初期のキリスト教において、(1) ヨハネの黙示録20章1～3節に基づく千年期の実現、(2) 創世記2章2～3節に基づく安息の時代の到来、(3) 聖霊の働きによる預言という3つの考え方が発展したこと、これらがイエス・キリストが来臨して、地上の王国を樹立し、至福の未来が訪れるという理念を支えたことを指摘する<sup>160</sup>。その背景にはキリスト者がユダヤ人と同様に、ローマ帝国の圧制に苦しんできたことがあった<sup>161</sup>。

殉教者ユスティノス (100頃-165頃) は、『ユダヤ人トリュフォンとの対話』の中で、千年期について、全てのキリスト者がその信念を持っているわけではないとしつつも、彼自身をはじめキリスト者の多くは、エルサレムが再興し、聖徒がそこでイエス・キリストを王として千年にわたり暮らすことになることと信じていると述べている<sup>162</sup>。エイレナイオス (Irenaeus, 130頃-200頃) も、神が、苦難の中を生き延びた義しい人々に報いられる方であり、それ故、地上における千年期の到来を信じることは正統信仰において不可欠であると主張した<sup>163</sup>。

千年期説は、この世界にイエス・キリストが介入されることによって、厳しい迫害は終わり、教会とキリスト者に対する祝福の時が訪れるという希望を示した。しかし一方で、イエス・キリストが間もなく来臨して、全ての問題を解決してくれるという期待から、極端な行動に向かうキリスト者も存在した。

例えば、2世紀半ば、モンタノスは、小アジアのフリギア地方で自らを聖霊の化身であると宣言し、プリスカとマクシミラという2人の女預言者と共に、ヨハネの黙示録21章において語られている「新しいエルサレム」が間もなく天から降り、フリギアに到来するという啓示を神から直接受けたと主張した<sup>164</sup>。すると、多くの熱狂的な支持者が彼のもとに集まった。彼らは断食と祈りと悔い改めの生活を送りながら、イエス・キリストの来臨を待った<sup>165</sup>。マルクス・アウレリウス帝の治世下でキリスト者に対する迫害が起こった177年以降、モンタノス派は、小アジアだけでなく、アフリカ、ローマ、ガリアにまで広がっていった<sup>166</sup>。更に、3世紀の初めにはテルトゥリアヌスが一時的に加わり、モンタノス派は、制度的教会を批判し、厳格な倫理を唱える一派として活動を続けた<sup>167</sup>。

<sup>160</sup> Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969 (大橋喜之訳『中世の預言とその影響——ヨアキム主義の研究』東京：八坂書房、2006年、p.373)

<sup>161</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.24 (江河訳『千年王国の追求』p.12)

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.26 (同上 p.15)

<sup>163</sup> *Ibid.*, p.27 (同上 pp.16-17)

<sup>164</sup> 高橋『黙示文学序説』p.48

<sup>165</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.25 (江河訳『千年王国の追求』p.14)

<sup>166</sup> *Ibid.*, p.25 (同上 p.14)

<sup>167</sup> 高橋『黙示文学序説』p.48

R. J. ラッシュドゥーニーは、イエス・キリストが間もなく来臨し、地上を千年間支配すると考える千年期前再臨説について、時代によって浮き沈みはあったものの、教会における異端として存在してきたと指摘する<sup>168</sup>。また、ラッシュドゥーニーは、千年期前再臨説を「キリストを十字架につけながら、敬神の典型 (epitome of godliness) を装う——それは今も行われている——ファリサイ主義」に繋がるものと見なし、危険な異端との妥協はあり得ないと警告した<sup>169</sup>。

確かに、モンタノスとその信奉者は、イエス・キリストが間もなく来臨することを聖霊の言葉として預言した上で、来臨に備えて極端な禁欲主義を説いた。そして、彼らはその後異端であると宣言された。しかし、初期の教会においては、モンタノス派だけでなく、ユスティノスやエイレナイオスといった教父も、イエス・キリストが間もなく来臨し、この地上に王国を樹立すると考えていた。アメリカのキリスト教史学者ヤロスラフ・ペリカン (Jaroslav Jan Pelikan, 1923-2006) は、使徒後時代の初期においては、千年期説に対する支持の如何は、正統主義の目印でも、異端の目印でもなく、見解の多様性が許容されていたと述べている<sup>170</sup>。

とはいえ、教会は、黙示思想に基づく預言活動を展開し、終末論的な熱狂を煽る千年期前再臨論者との対決姿勢を次第に鮮明にしていく。このことは、教会が異端の出現およびそれとの対決を通して、正統とする信仰を明確化していったことを示している。

### 第3項 千年期後再臨論者としてのオリゲネス、エウセビオス、アタナシオス

第2項で確認したように、古代の教会においては、イエス・キリストの来臨の後、至福の時代が訪れると考える千年期前再臨説の見方しか存在しなかったと考えるのは事実と反する。

キリスト教再建主義の神学者であるケネス・ジェントリー (Kenneth L. Gentry Jr., 1950-) は、当時千年期後再臨説の立場をとっていた教会指導者として、オリゲネス (Origenes; 185頃-254頃)、カエサレアのエウセビオス (Eusebius, 260頃-339頃)、アレクサンドリアのアタナシオス (Athanasius; 296頃-373)、そしてアウグスティヌス (第2節で詳述) を挙げている<sup>171</sup>。

オリゲネスは、千年期について、時間・空間の中に現れるものではなく、信じる者の心の中にのみ現れると解釈し、千年期を文字通りにではなく、象徴として受け取ることを説いた<sup>172</sup>。ジェントリーは、オリゲネスの主張の多くは受け入れ難いとしつつも、激しい迫害に直面し、異教徒である皇帝の回心など有り得ないと思われた時代にあって、オリゲネスはキリスト教が継続的な成長によって世界に対する支配権 (dominion) を得ることを予想していたと指摘し、そこに千年期後再臨説に基づく楽観主義を見出している<sup>173</sup>。

エウセビオスについても、ジェントリーは、希望を言い表した言辞に満ちていると述べている。そして、その例として『教会史』の第10巻を挙げている<sup>174</sup>。エウセビオスは、詩編98篇1～2節、46編8～9節、イザヤ書61章10～11節、54章4節、6～8節、51章17～18節、22～23節、52章1～2節、49章18～21節を引用し、ローマ帝国によるキリスト教公認を、主なる神の加護による教会の勝利として受けとめてい

<sup>168</sup> Rousas John Rushdoony, *God's Plan for Victory: The Meaning of Postmillennialism*, Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1977, p.5

<sup>169</sup> Rousas John Rushdoony, *Thy Kingdom Come: Studies in Daniel and Revelation*, Vallecito, CA: Ross House Books, 2001, p.131

<sup>170</sup> Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*; v.1, Chicago: University of Chicago Press, 1971 (鈴木浩訳『公同的伝統の出現——100-600年』キリスト教の伝統：教理発展の歴史；第1巻，東京：教文館，2006年，p.185)

<sup>171</sup> Kenneth L. Gentry Jr., *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology*, Tyler, Tex: Institute for Christian Economics, 1992, pp.80-87

<sup>172</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.29 (江河訳『千年王国の追求』 pp.18-19)

<sup>173</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.80

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.80

る<sup>175</sup>。その上で、ジェントリーは、エウセビオスがこれまでの教会の歩みについて、イエス・キリストの最初の来臨以降、旧約聖書における神の国に関する預言が現実化していている過程として理解している点に注目する。そして、そのことをもってエウセビオスを千年期後再臨論者に位置付けている<sup>176</sup>。

勿論、そこに至るまでに、教会は多くの迫害や困難に直面した。それにもかかわらず、エウセビオスは教会について次のように述べている。

わたしたちの救い主、イエス・キリスト（イエス・キリスト）の臨在の光が全人類の上を新たに照らした。すると、だれもが認めるように新しい民族が、秘かになされた預言にしたがって、定められたときに突如として興った。[この民族は]小さくも弱くもなく、どこか地の片隅に存在するといったものでもなく、すべての民族の中でもっとも多く、神にたいしてもっとも敬虔であり、つねに神の加護にあずかっているために、破壊されることも打ち破られることもない。そして、キリスト（キリスト）の称号によって、すべて[の人びと]から敬意を払われているのである<sup>177</sup>。

エウセビオスにとって、教会とは地の片隅にあつて細々と存在する集団ではなく、主なる神の加護のもと、いかなる試練があつても成長し続ける神の民であつた<sup>178</sup>。

更に、アタナシオスは、デイヴィッド・チルトンによって「千年期後再臨説の守護聖人」(patron saint of postmillennialism)<sup>179</sup>と呼ばれている。チルトンは、アタナシオスが「勝利の終末論」(an eschatology of victory)を持っていたと評価する<sup>180</sup>。ジェントリーも「彼はキリストの勝利を確信していた」<sup>181</sup>と述べている。その際、チルトンやジェントリーが自らの主張の根拠として挙げているのは、アタナシオスの著書『言の受肉』(De Incarnatione Verbi)である。

アタナシオスによれば、「死んだ者は何の働きもなすことができない」<sup>182</sup>が、イエス・キリストはそうではない。逆に、毎日到る所で「目に見えないかたちではあるが、ご自分に対する信仰に向かい、皆がご自分の教えに聞き従うよう駆り立てておられる」<sup>183</sup>とアタナシオスは言う。具体的には、イエス・キリストの御業として、「[人々を]敬神に招き、徳へと駆り立て、不死について教え、天のことに対する願いへと高揚させ、父に関する知識を啓示し、死に対する力を注ぎ、各人にご自身を示し、偶像礼拝の不敬を浄める」<sup>184</sup>ことをアタナシオスは挙げている。

その上で、アタナシオスは「実際、キリストの名が口にされ、[キリスト]への信仰があるところでは、どこでも偶像礼拝はことごとく除去され、悪霊どもの欺瞞はことごとく論破され、悪霊どもは皆、その名を[聞くに]耐ええず、聞くや否や逃げ出してしまう」<sup>185</sup>ことを指摘する。そして、アタナシオスは、次のように語り、イエス・キリストを讃美する。

<sup>175</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 10.1.3, 6, 10.4.48-52 (秦剛平訳『教会史』3, 東京:山本書店, 1988年, pp.162-163, 190-194)

<sup>176</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.80

<sup>177</sup> Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 1.4.2 (秦剛平訳『教会史』1, 東京:山本書店, 1986年, p.35)

<sup>178</sup> *Ibid.*, 10.1.4 (同上 p.162)

<sup>179</sup> David Chilton, *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*, Ft. Worth, TX: Dominion Press, 1987, p.5

<sup>180</sup> Chilton, *Paradise Restored*, p.5

<sup>181</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.82

<sup>182</sup> Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, 31.2 (小高毅訳「言の受肉」上智大学中世思想研究所編訳・監修『盛期ギリシア教父』中世思想原典集成; 2, 東京:平凡社, 1992年, p.106)

<sup>183</sup> *Ibid.*, 30.4 (同上 p.105)

<sup>184</sup> *Ibid.*, 31.2 (同上 p.106)

<sup>185</sup> *Ibid.*, 30.6 (同上 pp.105-106)

救い主が来られて以来、もはや偶像礼拝は進展していないだけでなく、その存在は衰え、徐々に終わりを迎えようとしている。また、ギリシア人の知恵ももはや進歩せず、その存在は消滅しようとしている。悪霊どもも、幻覚や神託や魔術によって人々を惑わすことはもはやなく、あえてなにか企んでも、十字架のしるしによって恥をかかされている。一言で言うなら、いかに救いの教えが至るところに進展しており、逆にあらゆる偶像礼拝とキリストへの信仰に逆らうすべてのものが日々、衰え、力を失い、衰退していつていくか観照するがよい。このようなことを観照して、万物の上におられる救い主、力ある神なる言<sup>ロゴス</sup>を礼拝するがよい。そして、この方<sup>ロゴス</sup> [言] によって衰えさせられ滅ぼされたものらを断罪するがよい。実に、太陽が昇ると、もはや闇は力をふるうことなく、どこかに [闇が] 残っていようとも、たちまち追い払われてしまうものである。同様に、神の言<sup>ロゴス</sup>の神的顕現が実現されてからは、もはや偶像の闇は力を発揮しえず、全地の至るところすべてが、この方の教えによって照らされているのである<sup>186</sup>。

チルトンによれば、アタナシオスは、ディオクレティアヌス帝が教会を撲滅しようと全力を挙げていた時代を生き抜いた。公認後も、アタナシオスは、御子は被造物であると主張するアレリオス派に対し、正統的な信仰を擁護するために戦わなければならなかった。そして、そのために追放されたり、命の危険にさらされることもあった。アタナシオスの歩みは決して順風満帆なものではなかった。にもかかわらず、イエス・キリストがサタンに勝利し、人類を贖い、闇が打ち勝つことの出来ない光によってこの世は遍く照らされたという事実を決して見失わなかったと、チルトンはアタナシオスを評価する<sup>187</sup>。

このように、再建主義者は、オリゲネス、エウセビオス、アタナシオスが、イエス・キリストの来臨以降、福音が着実に広がっていること、逆に偶像礼拝や魔術などは衰退していること、困難の中にあっても教会が守られ、成長し続けてきたことに、サタンに対するイエス・キリストの決定的な勝利を見ている点に注目し、彼らを千年期後再臨論者として位置付けた。

## 第2節 中世の教会における千年期説

### 第1項 千年期後再臨論者としてのアウグスティヌス

度重なる迫害にもかかわらずキリスト教の広まりは衰えることがなかった。そのため、ローマ帝国では、313年にコンスタンティヌス1世とリキニウス帝が発布したミラノ勅令によって、キリスト教は他の全ての宗教と共に公認された。更に、テオドシウス1世はキリスト教をローマ帝国の国教に指定し、392年には帝国内におけるキリスト教以外の宗教の信仰が禁止された。そうした中で、近い将来にイエス・キリストの地上支配を待望する千年期前再臨説は次第に後退していった。

その一方で、410年にアラリック1世が率いる西ゴート族がローマを陥落させ、市内を略奪した時、恐怖や不安がヨーロッパを覆った。そして、この出来事を終末の切迫の徴として考える人々が出てきた<sup>188</sup>。それに対し、ヨハネの黙示録は、文字通りにではなく、比喩的に解釈されるべきであると説いたのが、アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) である。

アウグスティヌスは、著書『神の国』 (*De Civitate Dei*) の第20巻において、千年期は未来において実現するものではなく、イエス・キリストの最初の来臨において既に始まっていると説いた。アウグスティヌスにとって、イエス・キリストと聖徒による千年間の地上支配とは、受肉による最初の来臨から終末にお

<sup>186</sup> *Ibid.*, 55.1-3 (同上 p.135)

<sup>187</sup> Chilton, *Paradise Restored*, p.6

<sup>188</sup> Damian Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, Hanover, N.H.: University Press of New England, 1997 (渡会和子訳『終末思想に夢中な人たち』東京: 翔泳社, 1999年, pp.33-34)

ける来臨までの「教会の時代」を意味していた。

アウグスティヌスは、自らの見解の根拠として、マルコによる福音書3章27節を引用する。アウグスティヌスは、ここでイエス・キリストが語っている「強い人」とは悪魔であると考え、また、略奪される「家財」とは、以前は悪魔の支配の下にあったけれども今はキリスト者となっている人々のことであると解釈する<sup>189</sup>。アウグスティヌスによれば、悪魔はイエス・キリストの最初の来臨の時に縛られ、終末における来臨まで縛られたままである。それ故、教会の福音宣教は成功し、神の国は次第に拡大していくとアウグスティヌスは考えた。アウグスティヌスは、マタイによる福音書28章20節を引用し、「今でもキリストと共に支配しているのでなければ、たしかに教会は今でもキリストの王国とか天の王国と呼ばれることはないであろう」<sup>190</sup>と述べている。このようなアウグスティヌスの解釈について、エリクソンは、キリスト教がローマ帝国の公認宗教になるなど、確実に発展していくように思われた時代状況も無関係ではないだろうと説明している<sup>191</sup>。

また、アウグスティヌスにとって、このことは旧約の預言の成就に他ならなかった。『神の国』の第18巻において、アウグスティヌスは、ナホム書1章14節から2章1節について「福音によって、彫像や銅像、すなわち偽りの神々の偶像は除き去られ、いわば忘却の墓に渡されたのを、わたしたちはすでに見ている。このようにしてこの預言が成就したことをわれわれは知るのである」<sup>192</sup>と解釈している。ハバクク書3章についても、アウグスティヌスは「キリストが天にのぼり、教会が彼の支配のもとに定められた」こと、「宣教者の言葉の流れによって、人々の心が告白へと開かれる」こと、そして「ローマの支配下でない諸国民さえも」イエス・キリストの「不思議なわざを告げ知らされて突然おののき、キリスト教徒の群れに入る」ことを語ったものであると説明している<sup>193</sup>。また、ハガイ書2章6～7節について「この預言は、一部分はすでに成就したことがわかるし、一部分は終極において成就すべく待望されている」と理解し、「キリストが受肉したとき、彼は天使たちや星の証言によって天を揺り動かした。彼は処女降誕という大いなる奇蹟によって地を動かした。島や全地にわたってキリストは宣べ伝えられたので、彼は海と乾いていた地を揺り動かした。われわれはこうしてすべての民族が信仰に向かって揺り動かされるのを見るのである」と述べている<sup>194</sup>。

勿論、アウグスティヌスが語る千年期は、何の問題もない時代ではない。逆に、それは「まだ敵と格闘して、ある時は攻撃する悪徳に抵抗し、またある時は服従した悪徳を統治する」<sup>195</sup>時代である。そして、それは「敵なしに支配するかのもっとも平和の王国に至るまでつづく」とアウグスティヌスは語り、千年期を「戦闘の王国」と呼んでいる<sup>196</sup>。また、アウグスティヌスは、教会がこの世の墮落した性質に与っていること、それ故、聖徒と罪人の両方を含んでいることを明確に認識している<sup>197</sup>。アウグスティヌスによれば、この緊張関係が解消されるのは、終わりの日においてのみである。それ故、彼は「聖人の集団としての教会」というドナティストの思想と対決した<sup>198</sup>。

<sup>189</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, 20. 7. 2 (松田禎二, 岡野昌雄, 泉治典訳『神の国 (5)』アウグスティヌス著作集; 15, 東京: 教文館, 1983年, pp.115-116)

<sup>190</sup> *Ibid.*, 20. 9. 1 (同上 p.124)

<sup>191</sup> Erickson, *Christian Theology*, p.1213 (森谷訳『キリスト教神学』第4巻, p.418)

<sup>192</sup> Augustinus, *De Civitate Dei*, 18. 31. 2 (大島春子, 岡野昌雄訳『神の国 (4)』アウグスティヌス著作集; 14, 東京: 教文館, 1980年, p.327)

<sup>193</sup> *Ibid.*, 18. 32 (同上 pp.329-330)

<sup>194</sup> *Ibid.*, 18. 35. 1 (同上 p.337)

<sup>195</sup> *Ibid.*, 20. 9. 2 (松田, 岡野, 泉訳『神の国 (5)』 p.126)

<sup>196</sup> *Ibid.*, 20. 9. 2 (同上 p.126)

<sup>197</sup> *Ibid.*, 20. 9. 1 (同上 p.126)

<sup>198</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.544 (神代訳『キリスト教神学入門』 p.755)



このようにアウグスティヌスは、ユスティノス、エイレナイオスのように、将来に千年期を待望する千年期前再臨説を斥け、比喩的な方法で千年期を解釈した。アウグスティヌスは、千年期を教会の時代と同一視とすることから、後述するカルヴァンと共に、実質的に無千年期論者であると見なされてきた。再建主義者のゲイリー・ノースも、アウグスティヌスが千年期後再臨説に立っていたことは、彼の後継者にとっても、現代の学者にとっても決して明瞭ではなかったことを認めている<sup>199</sup>。しかし、ノースは、千年期がイエス・キリストの最初の来臨において始まっており、歴史の中で神の国が進展していくことを信じていた点で、アウグスティヌスは紛れもなく千年期後再臨論者であったと主張する<sup>200</sup>。ジェントリーも、宣教の前進を強調するアウグスティヌスの聖書解釈を千年期後再臨説に基づく楽観主義の表れと評価している<sup>201</sup>。

その後、アウグスティヌスの見解は、教会の正統的な教理として受け入れられた。431年に開催されたエフェソス公会議において、将来に千年期を期待する信仰は異端と見なされた<sup>202</sup>。ローマ教皇のレオ1世、グレゴリウス1世、神学者のアルベルトゥス・マグヌス、トマス・アキナスも、アウグスティヌスの解釈を踏襲している<sup>203</sup>。アメリカの中世史家ロバート・ラーナー (Robert E. Lerner, 1940-) は、「千年期説に関する禁制 (inhibitions) が宣告されたので、400年から1050年ぐらいまでの間を通じて、西洋の千年期説の信奉者が独自の想像力を発揮している文書で現存するものは一つもない」<sup>204</sup>と述べている。

この点について、イギリスの歴史学者ノーマン・コーン (Norman Rufus Colin Cohn, 1915-2007) は、「カトリック教会は今や権勢と繁栄を思いのままにする機関として、ゆるぎない機構に従って機能していた。だから、その管理の責任にある者たちは、キリスト教徒が時代離れして不穏当な新しい地上楽園の夢に恋々とする姿をまのあたりにしたくなかった」<sup>205</sup>と説明している。岩井淳も「カトリック教会は、迫害の時代を脱却し、世俗権力の後ろ盾をえるにしたがって、組織的にも確立され、キリストの再臨を待望する思想を必要としなくなったのだろう」<sup>206</sup>と述べている。

また、アウグスティヌスにおいては、教会が神の国と同一視されることはなく、教会の暫定的性格が或る種の緊張をもって保持されていた。しかし、その後教会は自らを絶対視する傾向を強めていった。そして、それは公認後の教会の状況に即したものであった。

## 第2項 黙示思想に基づく理想社会に対する待望

第1項で見てきたように、アウグスティヌスは、近い将来にイエス・キリストが来臨して地上を支配することを待望する千年期前再臨説を斥け、比喩的な方法で千年期を解釈した。そこでは教会において千年期は既に始まっていると考えられた。

一方、社会の底辺にいた貧しい民衆は、世の終わりが間もなく訪れ、理想社会が実現することを期待した。ノーマン・コーンによれば、十字軍の初期において民衆は、終わりの日にエルサレムに來臨する「大いなる皇帝」に関する預言に魅せられていた。そして、彼らは、十字軍に参加する自分達を反キリストに立ち向かう働き手と見なしていた<sup>207</sup>。

<sup>199</sup> Gary North, *Millennialism and Social Theory*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1990, p.19

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.161

<sup>201</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.87

<sup>202</sup> 柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』東京：日本基督教団出版局，1981年，p.192

<sup>203</sup> Loraine Boettner, *The Millennium*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing, 1984, Rev. ed., p.116

<sup>204</sup> Robert E. Lerner, "Millennialism," in Bernard McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.2; Apocalypticism in Western History and Culture, New York: Continuum, 2000, p.356

<sup>205</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.29 (江河訳『千年王国の追求』p.19)

<sup>206</sup> 岩井淳『千年王国を夢みた革命——17世紀英米のピューリタン』講談社選書メチエ；51，東京：講談社，1995年，p.24

<sup>207</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pp.71-72 (江河訳『千年王国の追求』pp.64-65)

また、12世紀後半、シトー会の修道院長であったフィオーレのヨアキム (Ioachim Florensis, 1135頃-1202) は独特の歴史観を展開した。ヨアキムは、歴史を発展の過程として理解し、3つの段階に区分した。そして、夫々の時代は三位一体の神のいずれかが統治すると考えた<sup>208</sup>。第一は《御父の時代》で、旧約の時代に対応する。第二は《御子の時代》で、新約の時代に対応する。第三は《聖霊の時代》で、教会の刷新と共に、至福と平和が実現する。その上で、ヨアキムは1260年に《聖霊の時代》が始まると考えた<sup>209</sup>。

ヨアキムは、3人のローマ教皇によって著作活動を奨励されており、また教皇庁に対する自らの従順を繰り返し表明している<sup>210</sup>。ヨアキムは、自分の歴史観がローマ・カトリックの教理から逸脱するものであるとは全く思っていなかった。しかし、ヨアキムが至福の時代を歴史の中で実現するものとして語ったこと、しかもそこに既成の秩序の刷新も含まれていたことは、黙示思想を社会変革と結び付けた<sup>211</sup>。

そして、これはアウグスティヌス以降のローマ・カトリックの正統的な見解と相容れないものであった<sup>212</sup>。そのため、教会の中には彼の思想を危険視する動きも存在した。ヨアキムの死後、1215年に行われた第4ラテラノ公会議において、ペトルス・ロンバルドゥス (Petrus Lombardus, 1095頃-1160) の三位一体論に対するヨアキムの激しい攻撃が問題視され、彼は異端として断罪された<sup>213</sup>。また、1255年にヨアキムの信奉者であったフランシスコ会士ゲラルド・ダ・ボルゴ・サン・ドンニーノが、《聖霊の時代》の到来と共に旧約聖書も新約聖書も完全に廃棄されると説いた。そのため、教皇アレクサンデル4世によって断罪された。更に、1263年にアルルで行われた管区会議では、ヨアキム主義者の説く歴史理解が有害な教説であるとして、ヨアキムの著作と共に糾弾されている<sup>214</sup>。トマス・アキナスも、ヨアキムが示した三位一体的歴史観に基づく時代区分、また彼の信奉者がそれを根拠に抱いた待望を、ローマ・カトリックの正統的な信仰を脅かしかねないものと見なし、厳しく批判している<sup>215</sup>。

それにもかかわらず、ヨアキムの説は、彼の死後、拡大解釈や曲解をされたりしながらも、後代の人々に影響を与えた<sup>216</sup>。特に、ヨアキムの思想を歓迎したのは、教会が持つ制度的な側面を好まない人々であった<sup>217</sup>。こうして、ヨアキムの歴史哲学は「危険な伝染力をともなう破壊的な思考と行動を煽るもの」と化していった<sup>218</sup>。

ヨアキムが《聖霊の時代》の到来を予告した1260年、イタリアは飢饉・悪疫・戦争の最中にあり、深刻な社会不安に見舞われていた。そうした中で多くのイタリア人が《聖霊の時代》の開始を藁をも掴む思いで待ち侘びた<sup>219</sup>。

このように、悪天候や地震など天変地異が生じたり、疫病や飢饉に見舞われるなど、深刻な社会不安の中でイエス・キリストの地上支配への期待がしばしば噴出した<sup>220</sup>。そして、民衆をそのような終末待望へ

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.108 (同上 p.104)

<sup>209</sup> 岩井『千年王国を夢みた革命』 pp.26-27

<sup>210</sup> Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (大橋訳『中世の預言とその影響』 pp.38-39)

<sup>211</sup> Thompson, *The End of Time* (渡会訳『終末思想に夢中な人たち』 pp.68-69)

<sup>212</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.109 (江河訳『千年王国の追求』 p.105)

<sup>213</sup> Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (大橋訳『中世の預言とその影響』 p.39)

<sup>214</sup> *Ibid.* (同上 pp.77-79)

<sup>215</sup> *Ibid.* (同上 pp.84-86)

<sup>216</sup> コーンは、ドイツ観念論における弁証法、オーギュスト・コントの社会発展論、マルクス主義における唯物論的弁証法、ナチス・ドイツの《第三帝国》の理念などにも、ヨアキムの思想の影響を見出すことが出来ると考えている。Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.109 (江河訳『千年王国の追求』 p.105)

<sup>217</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.545 (神代訳『キリスト教神学入門』 p.757)

<sup>218</sup> Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (大橋訳『中世の預言とその影響』 p.79)

<sup>219</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.129 (江河訳『千年王国の追求』 p.127)

<sup>220</sup> 岩井『千年王国を夢みた革命』 pp.24-25

と向かわせたのは、理論よりも寧ろ情緒であった<sup>221</sup>。

### 第3節 宗教改革期における千年期説

#### 第1項 反キリストが支配する終わりの時——ルターとミュンツァーの時代認識

スコットランドの神学者 T. F. トーランス (Thomas Forsyth Torrance, 1913-2007) によれば、フィオーレのヨアキムによって提起された問いについて、トマス・アクィナスは、終末論的な終わり (eschatological end) を歴史を越えた領域に移し、教会は歴史と同様に静止している (static) と結論付けた<sup>222</sup>。それに対し、宗教改革においては終末論が重要な位置を占めていた<sup>223</sup>。

マルティン・ルターは1517年10月に贖宥状に対する批判を公にした。すると、彼自身の意図を越えて、事態が進展していった。そして、激しい論争の中で、ルターはローマ教皇を頂点とする教皇庁に反キリスト的な性格を感じ取るようになっていった<sup>224</sup>。例えば、1520年に発表した『キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書』の中で、ルターは「私は最後の審判の日が近づくことを希望する。実に、ローマ教皇庁が行なっているよりも、もっと悪いことをだれもすることができないし、またしようとも思わない。彼は神の掟を蹂躪し、自分の掟を神の掟以上のものとしている。もしこのような教皇が反キリストでないなら、いったい他のだれが反キリストでありうるか言ってみるがよい<sup>225</sup>」と述べ、ローマ教皇を反キリストと見なして、公然と弾劾した。

その一方で、ルターはヨハネの黙示録に対しては否定的な評価を下している。その理由について、ローゼは、(1) パウロ書簡や福音書では、イエス・キリストとその御業が明確に語られているのに対し、ヨハネの黙示録では比喻や幻が用いられていること、(2) 恵みによる罪人の義認のことがはっきりと表明されていないこと、(3) 熱狂主義者がヨハネの黙示録を濫用してきたこと、の3点を挙げている<sup>226</sup>。特に、第三の点は、トマス・ミュンツァー (Thomas Müntzer, 1489-1525) が黙示録の終末観に基づき農民戦争に身を投じたことによって、ヨハネの黙示録に対するルターの反発を根深いものにした<sup>227</sup>。

ミュンツァーは、当初ルターの支持者の一人であり、ルターの推薦を受けて説教活動を行っていた。ミュンツァーは、自分が生きていた時代を「『選ばれた人々』から『永遠の断罪を受けた人々』が分離される時」「麦から毒麦が分かたれる終末の時代」として見ていたが、これはルターをはじめ同時代の宗教改革者も共有していた時代認識であった<sup>228</sup>。

だが、ルターとミュンツァーは社会的な次元に対する見方が全く違っていた。バーナード・マッギンは、ルターが政治権力に対しては忍耐と服従を説いたのに対し、「ミュンツァーは、あらゆるアンチキリストの軍勢に対して敵対行動を起こすことが、キリスト教徒の義務であることを確信していた<sup>229</sup>」と述べている。尤も、ノーマン・コーンは、ミュンツァーが「それに先行すると考えられた集団殺戮」に比べれば、「未来社会の性格」にも「共に暮っていた農民たちの物質的窮状を改善すること」にも余り関心を示さなかった

<sup>221</sup> 渡辺信夫『カルヴァンの教会論』東京：改革社、1976年、p.82

<sup>222</sup> T. F. Torrance, *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformation*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1956, p.3

<sup>223</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>224</sup> Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York: Columbia University Press, 2000, p.202 (松田直成訳『アンチキリスト——悪に魅せられた人類の二千年史』東京：河出書房新社、1998年、p.263)

<sup>225</sup> Martin Luther, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung* in D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Bd.6, Weimar: Hermann Böhlau, 1888, p.454 (印具徹訳「キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書」ルター著作集委員会編『ルター著作集』第1集第2巻、東京：聖文舎、1963年、p.282)

<sup>226</sup> Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (高橋、三浦訳『ヨハネの黙示録』pp.226-227)

<sup>227</sup> 高橋『黙示文学序説』pp.165-166

<sup>228</sup> 木塚隆志『トマス・ミュンツァーと黙示録の終末観』東京：未来社、2001年、pp.34-35

<sup>229</sup> McGinn, *Antichrist*, p.213 (松田訳『アンチキリスト』p.276)

と指摘する<sup>230</sup>。1524年、教会や諸侯による重い賦役・貢納に苦しんでいた農民が、ドイツ南西部の各地で暴動を起こした。この時、ミュンツァーは、農民の動きの中に「黙示録的な変革の展開する場」<sup>231</sup>を見出し、自らもこの暴動に呼応した。

それに対し、ルターは、農民が蜂起した当初、彼らに同情的であった。そして、農民の要求には正当なものもあると領主に譲歩を求めている。しかし、ミュンツァーによって指導される農民の暴動が急進化すると、ルターはそこに宗教改革を突き崩す危険を見た。そして、ルターはミュンツァーらを「偽りの舌と人をまどわす霊の持ち主」<sup>232</sup>と呼んで激しく非難し、諸侯に暴動を徹底的に鎮圧するよう勧告した。

その後、ルターの同志であったフィリップ・メランヒトン (Philipp Melancthon, 1497-1560) が1530年に起草した『アウグスブルク信仰告白』(Confessio Augustana) の第17条でも、「われわれの主イエス・キリストは、最後の日に審判のために来られるであろう。そして、すべての死者をよみがえらせ、信仰ある選ばれた者たちに永遠の命と永遠の喜びを与え、不敬虔な人々と悪魔に地獄と永遠の罰を宣告されるであろう」と使徒信条やニカイア・コンスタンティノポリス信条、カルケドン信条に則った信仰理解が表明される一方で、「現在もなお現われている多少のユダヤ的な教えも排斥する。それは、死者の復活に先立って、聖徒たち、信仰者たちだけがこの世の国を建て、神を認めない者たちはすべて抹殺されるであろうという教えである」と言い表し、間もなく千年期が始まると説いた人々が非難されている<sup>233</sup>。

これまで見てきたように、ルターは、教皇を反キリストと見なし、自分が終わりの時を生きているという認識を持っていた。しかし、黙示的終末論とは一線を画し、反キリストと見なす対象を世俗権力にまで広げたミュンツァーと対決した。

## 第2項 再洗礼派に対する黙示的終末論の影響

「再洗礼派」(Anabaptist) は、スイスの宗教改革者フルドリッヒ・ツヴィングリがチューリッヒで「神の言たる聖書に則って、実際の教会の在り方、その儀式や礼典、慣習の改変を提唱」した時、その教えに触れて熱心な信奉者、推進者となった人々が、宗教改革の規範的原理をより徹底することを目指した運動として始まった<sup>234</sup>。彼らは、「信仰のみ」の観点から、バプテスマや主の晩餐について執行者の状態の如何に関わらず、「為された業から」(ex opere operato) 有効であるとする教理に疑問を持った<sup>235</sup>。にもかかわらず、ツヴィングリが「キリスト教共同体」(corpus christianum) を幼児洗礼という形で保持しようとしたことは、自己矛盾、不徹底であるように思われた<sup>236</sup>。再洗礼派は、幼児洗礼の有効性を否定し、信仰を自覚的に告白する成人にもう一度バプテスマを授けることを主張した。この動きがその後スイスから南ドイツに広がった。

再洗礼派は、宗教改革を徹底させることによって新約聖書の時代の教会に回帰しようとした。高橋弘は、再洗礼派の教会観の特徴として、(1) キリスト教の真髄を《弟子たる道》(キリストの教えと模範に従う生き方) と捉えていたこと、(2) キリスト教世界 (corpus christianum) の拒否と《この世》からの分離、(3)

<sup>230</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.239 (江河訳『千年王国の追求』p.249)

<sup>231</sup> 木塚隆志『トーマス・ミュンツァーと黙示録的終末観』p.153

<sup>232</sup> Martin Luther, *Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst*, in D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Bd.15, Weimar: Hermann Böhlau, 1899, p.210 (渡辺茂訳「暴動を起こす霊の持ち主についてザクセン諸侯にあてた手紙」ルター著作集委員会編『ルター著作集』第1集第5巻, 東京: 聖文舎, 1967年, p.465)

<sup>233</sup> Philipp Melancthon, *Confessio Augustana* (ルター研究所訳『アウグスブルク信仰告白』宗教改革500年記念, 東京: リトン, 2015年, pp.33-34)

<sup>234</sup> 出村彰『再洗礼派——宗教改革時代のラディカリストたち』東京: 日本基督教団出版局, 1970年, pp.22-23

<sup>235</sup> 同上 p.66

<sup>236</sup> 同上 pp.68-69

キリストにある兄弟としての交わり、(4) 兄弟の一致のしるしとしての《パン裂き》、(5) 道を踏み外した者に対する破門、交わりからの排除、(6) 信仰者のバプテスマ、(7) キリストの内に現れた愛と平和の倫理の実践、の7点を挙げている<sup>237</sup>。ノーマン・コーンも、「彼らの共同体のモデルは、彼らが初代教会の慣行と見なしたものであり、その目標はキリストによって示された倫理的理想を実現することであった」<sup>238</sup>と述べている。

しかし、再洗礼派は、ローマ・カトリックからもプロテスタント主流派からも厳しく弾圧され、世俗権力からも迫害を受けた。宗教改革の主流派は、再洗礼派を異端視し、同類として扱われることがないように距離を置いた。それは、再洗礼派が彼らと異なる教会理解や礼典理解を持っていただけでなく、イエス・キリストが再び来臨して、地上を支配する至福の時代が間近に迫っていると主張したからである。

高橋は、再洗礼派の人々について、「新約の教会を復元しキリストの模範に従順にふみ従うことを願い、宗教的自由を求めつつ、真に新生した聖徒の交わりとしての共同体をつくることを試みた、素朴で柔和な人々」<sup>239</sup>と評価している。コーンも、再洗礼派の大半は平和的な庶民で、実生活においては、良心と信仰の問題を除けば、国家の権威を心から重んじ、社会革命など念頭になかったと説明している<sup>240</sup>。とはいえ、バーナード・マッギンが指摘するように、暴力の行使を否定する彼らの平和主義も、間もなく「キリストが再臨して世を席卷するアンチキリストの軍勢を破滅させてくれる」ので、「自らその役を担う」必要はないという終末理解が根底にあった<sup>241</sup>。

その一方で、再洗礼派の一部は急進化し、革命的・戦闘的な形をとるようになった<sup>242</sup>。1532年以降、再洗礼派のキリスト者が、迫害を逃れるためミュンスターに続々と流れ込んできた<sup>243</sup>。その中の一人にヤン・ボッケルソン（ライデンのヨハネ）という自称預言者がいた。彼は自分がミュンスターを新しいエルサレムにするために神から召しを受けた者であると主張した<sup>244</sup>。その後、再洗礼派は、市民の多数派となり、1534年2月に行われた市議会の選挙で市の主導権を握った<sup>245</sup>。そして、ミュンスター市内に残っていたルター派やローマ・カトリックの信者に対し、3月2日までに再びバプテスマを受けることを迫り、それを拒んだ者は全て市外に追放された<sup>246</sup>。こうした動きについて、マッギンは「黙示的終末論は、革命のイデオロギーへと変貌しうる」こと、それ故「容易に平和主義者から迫害者へと豹変した」ことを示していると説明する<sup>247</sup>。

その後、ヤン・ボッケルソンは、通常の王としてではなく、終わりの日のメシアとして、地上の全ての王、君侯、貴紳の上に君臨する全世界の王として油を注がれた<sup>248</sup>。そして、ミュンスターでは千年期に関する預言や著作が乱発された。そこでは、かつてイエス・キリストは罪深い世界に真実を回復しようとしたが持続的な成功を収めることが出来なかったこと、しかしイエス・キリストの帰還によって苦難の時代は終わろうとしていること、それに先立って、イエス・キリストはミュンスターに自分の王国を築き、ヤ

<sup>237</sup> 高橋弘「再洗礼派の教会観——スイス兄弟団を中心に」日本基督教学会北海道支部北海道基督教学会編『基督教学』札幌：日本基督教学会北海道支部北海道基督教学会，20号，1985年，pp.7-16

<sup>238</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.253 (江河訳『千年王国の追求』p.263)

<sup>239</sup> 高橋「再洗礼派の教会観」p.16

<sup>240</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.254 (江河訳『千年王国の追求』p.264)

<sup>241</sup> McGinn, *Antichrist*, p.214 (松田訳『アンチキリスト』p.277)

<sup>242</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.254 (江河訳『千年王国の追求』pp.264-265)

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.258 (同上 p.268)

<sup>244</sup> Owen Chadwick, *The Reformation, The Pelican History of the Church; Vol.3, Harmondsworth: Penguin Books, 1964, p.190*

<sup>245</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pp.261-262 (江河訳『千年王国の追求』pp.272-273)

<sup>246</sup> Chadwick, *The Reformation*, p.190

<sup>247</sup> McGinn, *Antichrist*, p.215 (松田訳『アンチキリスト』p.278)

<sup>248</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.271 (江河訳『千年王国の追求』p.283)

ン・ボッケルソンを新しいダビデとして立てたことが主張された<sup>249</sup>。

ミュンスターの再洗礼派は、他の土地は滅ぼされることが定められているけれども、ミュンスターだけは救われると考えていた<sup>250</sup>。そして、イエス・キリストの来臨に備えて、悪の世界を浄化することが自分達の務めであり<sup>251</sup>、自分達には不信仰な者を根絶する義務と権限が与えられていると信じた<sup>252</sup>。

ミュンスターでは、来たるべき裁きに備えて、厳しい性倫理の遵守が強制された。また、真のキリスト者は財産を私有しないと教えられ、金銭及び金銀の装飾品を全て供出するよう命じられた<sup>253</sup>。更に、食料も日用必需品も住居も全て共有制となった<sup>254</sup>。尤も、ボッケルソンとその家族、家臣は美しく着飾り、宮廷で華やかな暮らしをした<sup>255</sup>。また、ボッケルソンが、創世記における「産めよ、増えよ」という神の命令や、イスラエルの族長の一夫多妻を根拠に、15人の妻から成るハーレムを形成すると、他の男性も一夫多妻に走った<sup>256</sup>。

その後、ミュンスターが、ローマ・カトリックとルター派の領邦君主の連合軍によって包囲されると、再洗礼派が支配するミュンスターは、「愛の共同体」から「収奪と差別の機構」としての傾向を一層強めていく<sup>257</sup>。市内では食料が不足し、飢餓が襲い、多数の市民が餓死した。しかし、ボッケルソンと宮廷人は、市民から徴発した肉類、穀類、ワイン、ビールを常時飲み食いしていた<sup>258</sup>。そして、1535年、包囲軍が市内に突入し、ミュンスターは遂に陥落した。多くの市民が殺戮され、ボッケルソンも処刑された。

ミュンスターにおける一連の動きは、再洗礼派に対する評判を更に悪化させた<sup>259</sup>。世俗権力は彼らを危険な過激派と見なし、その動きに神経を尖らせた。ローマ・カトリックは宗教改革主流派を再洗礼派と結び付けて攻撃した。宗教改革主流派も再洗礼派を痛烈に批判した。「『やっぱりそうだったのだ』——だれしもがそう思ったに違いない」<sup>260</sup>と出村彰は言う。しかし、そのような中で、再洗礼派の人々を「原初の聖書的・福音主義的・平和主義的立場」<sup>261</sup>へと立ち戻らせようとする動きが出てきた。そこで指導的な役割を担ったのがメノー・シモンズ (Menno Simons, 1496-1561) である。再洗礼派の流れは、メノナイトやアーミッシュとして現在も存続している。

### 第3項 千年期後再臨論者としてのカルヴァン

ジャン・カルヴァン (Jean Calvin, 1509-1564) は、ローマ・カトリックが教会であることを否定はしなかったが、それを率いるローマ教皇が反キリストであるというルターの見解には同意した<sup>262</sup>。

その一方で、アウグスティヌスと同様に、地上におけるイエス・キリストの支配は、終末におけるイエス・キリストの来臨によって開始されるものではなく、最初の来臨によって既に始まっていると考えた。それ故、ミュンスターにおける再洗礼派のように、イエス・キリストが間もなく来臨し、その地上支配が

<sup>249</sup> *Ibid.*, p.274 (同上 p.286)

<sup>250</sup> *Ibid.*, p.262 (同上 p.273)

<sup>251</sup> *Ibid.*, p.274 (同上 p.286)

<sup>252</sup> Chadwick, *The Reformation*, p.190

<sup>253</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.264 (江河訳『千年王国の追求』p.275)

<sup>254</sup> *Ibid.*, p.265 (同上 p.276)

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.272 (同上 pp.284-285)

<sup>256</sup> *Ibid.*, pp.269-270 (同上 pp.280-281)

<sup>257</sup> 倉塚平『異端と殉教』東京：筑摩書房，1972年，pp.77-78

<sup>258</sup> Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, pp.277-278 (江河訳『千年王国の追求』p.290)

<sup>259</sup> McGinn, *Antichrist*, p.216 (松田訳『アンチキリスト』p.279)

<sup>260</sup> 出村『再洗礼派』p.160

<sup>261</sup> 同上 p.160

<sup>262</sup> McGinn, *Antichrist*, p.212 (松田訳『アンチキリスト』p.275)

間もなく始まると考え、革命的・無政府主義的な行動に走ることを断固として否定した<sup>263</sup>。また、カルヴァンは、イエス・キリストの地上支配の期間を千年に限定することについて、子供じみた思いつきであり、イエス・キリストとその王国に対する侮辱であると厳しく批判している<sup>264</sup>。カルヴァンにとって、千年期とは「教会の永遠の至福に関するものではなく、教会がなお地上で労する間に翻弄される様々な出来事」<sup>265</sup>を意味した。それは歴史の中における教会の戦いの時期に他ならなかった。

その上で、ルターが、イエス・キリストが来臨し、世界に裁きを下すまで、残虐な圧制者の暴虐は止むことがないと考えたのに対し<sup>266</sup>、カルヴァンは、イエス・キリストが今この世界を支配しておられることを信じていた。『キリスト教綱要』をフランス王フランソワ1世に献呈するにあたり、カルヴァンは次のように述べている。

私たちの教理は世の一切の榮譽の上に聳え、一切の権力の上に抜くべからざるものとして立たねばなりません。なぜなら、この教理は私たちのものではなく、生ける神とそのキリストのものであり、このキリストを父なる神は立てて「海から海まで、諸々の川から地の果てまで」統べ治めさせたもうからであります。その支配は鉄と青銅の硬さを具え、金と銀の輝きを伴い、全地をただ御口の杖をもって打ち、陶器師が陶器を叩き割るのと同じなのであります。預言者が来るべき王国について預言している通りであります（ダニエル2:32、イザヤ11:4、詩篇2:9）<sup>267</sup>。

ヨハネによる福音書12章31節の註解においても、カルヴァンはここに記されている「裁き」について次のように説明している。

あるひとたちは、このさばきという語を、改革の意味にとっている。他のひとたちは、それを断罪の意味にとっている。わたしは、むしろ第一の意見をとる。すなわち、この句を次のように解釈するひとたちに賛成するのである。この世はただしい秩序におかれずにはいない、と。それというのも、ここでさばき [κρίσις] と訳されているヘブル語の *misphat* [מִשְׁפָּט] は、ただしい政体、あるいはただしく配置された状態と秩序、という意味だからである。わたしたちは知っているが、キリストをよそにしては、この世には混乱しかない。そして、主イエスは神の国を樹立しはじめたが、かれの死が、世の秩序ただしい状態と十全な復興との真のはじまりだったのである<sup>268</sup>。

ケネス・ジェントリーは、この箇所に対するカルヴァンの註解について、イエス・キリストによって「サタンに対するアダムの服従がこの世にもたらした混沌と悪は、まさに決定的に正されようとしてい

<sup>263</sup> 渡辺『カルヴァンの教会論』p.82

<sup>264</sup> Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 3.25.5, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*; 2, *Corpus Reformatorum*; 30, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864, p.734(渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第3篇, 東京:新教出版社, 2008年, 改訳版, pp.512-513). 以下、*Inst.*, 3. 25.5 (CR, 30, p.734) と略記する。

<sup>265</sup> *Inst.*, 3.25.5 (CR, 30, p.734) (同上 p.512)

<sup>266</sup> McGinn, *Antichrist*, p.206 (松田訳『アンチキリスト』p.267)

<sup>267</sup> *Inst.*, Praefatio ad Regem Galliae (CR, 30, p.12) (渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇, 東京:新教出版社, 2007年, 改訳版, p.17)

<sup>268</sup> Jean Calvin, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, 12:31, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*; 47, *Corpus Reformatorum*; 75, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1892, p.293 (山本功訳『ヨハネ福音書下』カルヴァン新約聖書註解; 4, 東京:カルヴァン著作集刊行会, 1965, p.420)

た」<sup>269</sup>と述べている。また、ジェントリーは、カルヴァンが、イザヤ書2章2～4節、65章17節、マタイによる福音書24章26節、28章18～20節、ローマの信徒への手紙11章24節の註解においても千年期後再臨論者と見なし得る期待を表明していることを指摘し、福音が地の果てまで広がることをカルヴァンは確信していたと理解する<sup>270</sup>。

更に、1542年に作成された『ジュネーヴ教会信仰問答』でも、カルヴァンは、神の国の前進を信じる信仰をはっきりと言い表している。

問二六九 どのようにして御国が「来る」ことを祈るのですか。

答 主が信仰者の数を日毎に増し加え、御霊の賜物を繰り返し新しく積み重ねて、遂に全く満ち満ちるにいたらせたもうように。また、御自身の真理がサタンの闇を払ってますます明らかにかつ明瞭にされるように。そして、御自身の義をあらわに公示して一切の不義を廃止されるように、と祈るのです。

問二七〇 これらすべてのことは日毎に起こっているのではないのでしょうか。

答 それらは起こっています。ですから、神の国は始まっていると言うことができます。したがって、それがたゆみなく増大・前進し、ついに最高の高みにまで達するように願い求めるのです。私たちはこれが終りの日についに成就するのを待ち望むのです。その時、それぞれの位置にへりくだらしめられた全ての被造物によってただ神のみが崇められ、高められ、こうしてすべてにおいてすべてとなりたもうのであります。<sup>271</sup>

カルヴァンは「千年期」という考え方を殊更に強調することはなかった。それどころか、カルヴァンは、新約聖書の中でヨハネの黙示録だけは唯一註解を残さなかった<sup>272</sup>。また、カルヴァンは、再建主義者のように、自分が千年期後再臨論者であると自覚的に考えていたわけでもない。しかし、千年期を教会の戦いの時期として捉え、神の国の前進・勝利を信じていた点で、カルヴァンは、ジェントリーによって、マルティン・ブツァー (Martin Bucer, 1491-1551)、テオドール・ド・ベーズ (Théodore de Bèze, 1519-1605) と共に千年期後再臨論者に位置付けられている<sup>273</sup>。

## まとめ

本章では、古代から宗教改革期にかけての千年期説の展開について論じた。

第1節では、古代の教会における千年期説について見てきた。初期の教会は、イエス・キリストの来臨、十字架と復活という決定的な出来事が起こったにもかかわらず、ユダヤ人やローマ帝国による迫害という現実に直面した。そのような中で、信仰を堅持するようキリスト者を励ますために、ヨハネの黙示録が執筆された。そして、イエス・キリストの地上支配に関するヨハネの黙示録20章の記事が、ダニエル書などの黙示思想と結び付き、千年期説が生まれた。だが、モンタノス派のように、ヨハネの黙示録の記述から、

<sup>269</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.244

<sup>270</sup> *Ibid.*, p.88

<sup>271</sup> Jean Calvin, *Catechismus Ecclesiae Genevensis, Hoc est Formula Erudiendi Pueros in Doctrina Christi*, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*; 6, *Corpus Reformatorum*; 34, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1867, p.96, 98(渡辺信夫編訳『ジュネーヴ教会信仰問答——翻訳・解題・釈義・関連資料』東京：教文館，1998年，pp.72-73)

<sup>272</sup> McGinn, *Antichrist*, p.212 (松田訳『アンチキリスト』p.275)

<sup>273</sup> Kenneth L.Gentry Jr., "Postmillennialism," in Darrell L. Bock (ed.), *Three Views of the Millennium and Beyond*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999, p.17



間もなくイエス・キリストが来臨し、至福の時代が到来すると説き、人々を熱狂的な希望（そして失望）へと導く者が現れた。それに対し、オリゲネス、エウセビオス、アタナシオスは、寧ろイエス・キリストの来臨の後、教会の宣教を通して福音が確実に広がっていていることに目を向けた。そして、再建主義者をそのような彼らを千年期後再臨論者として位置付けた。

第2節では中世における千年期説について述べた。アウグスティヌスは、千年期について、イエス・キリストの最初の来臨と共に始まったと解釈した。そして、神の国は教会を通してこの世で進展していくことを説いた。アウグスティヌスの解釈は、その後中世のローマ・カトリックにおいて公認の見解となった。その一方で、自然災害や疫病、社会的・政治的混乱、教会の墮落といった問題が生じる中で、イエス・キリストが今すぐ来臨し、世界や教会を劇的に刷新することを期待する人々もいた。彼らに対し、フィオーレのヨアキムの思想は、ヨアキム自身の主張や意図を越えて、影響を与えた。

第3節では宗教改革期における千年期説について見てきた。宗教改革は終末論に対する関心を再び引き起こした。ルターは、自らが終わりの時を生きているという時代認識を持ち、宗教改革が進展していく中で、ローマ教皇庁を反キリストと見なすようになっていった。しかし、ヨハネの黙示録に対しては他の新約聖書の文書ほど重要視しなかった。それに対し、ミュンツァーや一部の再洗礼派は、黙示的終末観に基づいて騒乱や暴動を起こすに到った。一方、カルヴァンは、アウグスティヌスと同様に、千年期はイエス・キリストの来臨において既に始まっていると考えた。それ故、イエス・キリストが間もなく来臨して地上を支配し、至福の時代が訪れるという再洗礼派の主張と対決すると共に、この世のあらゆるものが神の主権の下に服すべきであると強調した。

本章における考察を通して、千年期前再臨説が、この世からの分離という形であれ、革命的・無政府主義的な行動という形であれ、現状に不満・不安を抱く人々を惹き付けてきたことが確認された。

それに対し、再建主義者が千年期後再臨論者として理解する教会指導者は、いずれも自分が今置かれている場所や立場において与えられた責任、為すべき務めを忠実に果たすことを重んじた。そして、神の支配の下での秩序の構築を目指した。何故なら、彼らは、イエス・キリストがこの世を支配しておられ、歴史を導いて下さっていることを確信していたからである。

このように両者の間には現状認識に関して大きな違いが見られる。それは、千年期を、(近い) 将来に実現することとして捉えるか、イエス・キリストの最初の来臨において始まっていることとして捉えるかという解釈の違いに由来するものであり、更に言えば、イエス・キリストの最初の来臨によって何が既に実現したのか、何が未だ実現していないのかについての理解の相違と見ることが出来る。そして、イエス・キリストの来臨理解に関するこの2つの流れは、その後の教会においても夫々引き継がれていった。

### 第3章 契約期分割主義とその歴史的・神学的背景——キリスト教再建主義の登場に到るまで

本章では、キリスト教再建主義の批判の対象としての契約期分割主義が登場し、アメリカの保守的なキリスト者の中で浸透していく背景と経緯について論じる。第1節では、19世紀前半までのアメリカとイギリスにおける千年期説の展開について叙述する。第2節では19世紀前半以降のアメリカにおける千年期後再臨説の展開とその世俗化について述べる。そして、第3節では、南北戦争以降、様々な社会問題が表面化してくる中で、時代が悪くなっているという現状認識のもと、契約期分割主義が保守的なキリスト者によって受容されていった経緯について見ていく。

#### 第1節 イギリスとアメリカにおける千年期説の展開

##### 第1項 イギリスにおける千年期説の展開

イギリスでは17世紀に入り、ダニエル書やヨハネの黙示録に基づく千年期説が爆発的に流行した<sup>274</sup>。

ケネス・ジェントリーは、その先駆者として、トーマス・ブライトマン (Thomas Brightman, 1562-1607) を挙げている。ブライトマンの著書『ヨハネの黙示録の啓示』(*A Revelation of the Revelation*) について、ジェントリーは「千年期についての改革派及びアウグスティヌスの考えの再解釈で、イングランドにおいて最も重要で、影響を与えたもの」というピーター・トゥーンの評価を紹介し、それを支持している<sup>275</sup>。

その上で、ジェントリーは、その後イギリスのピューリタンにおいて千年期後再臨説の立場をとる人物が増えていったと述べ、その例として、トーマス・グッドウィン (Thomas Goodwin, 1600-1680)、ジョン・オーエン (John Owen, 1616-1683)、ウィリアム・ガウジ (William Gouge, 1575-1653)、ジョン・コットン (John Cotton, 1584-1652)、トーマス・ブルックス (Thomas Brooks)、ジェームス・レンウィック (James Renwick)、ジョン・ハウ (John Howe)、ウィリアム・パーキンス (William Perkins, 1558-1602) を挙げている<sup>276</sup>。

岩井淳も、ブライトマンについては、エリザベス1世の下で教会改革が推し進められることを期待し、大主教や国王といった国内の権力者と戦う姿勢は希薄であったことから、ジェントリーと同様にブライトマンを千年期後再臨論者として位置付けている<sup>277</sup>。

しかし、岩井は、ピューリタンがその後現実を悲観視するようになり、千年期後再臨説から千年期前再臨説へと転換していったことを指摘する。その背景には、スコットランド王ジェームズ6世がイングランド国王 (ジェームズ1世) に迎えられ、イングランド国教会の体制の堅持を表明したり、三〇年戦争においてローマ・カトリックの支持勢力であったスペインに従属的な態度をとるなど、ピューリタンを取り巻く情勢が大きく変化したことがあった<sup>278</sup>。その後、ピューリタンは、ローマ・カトリックや国王派を「反キリスト」と見なすようになり、1642年以降の内戦の遂行、そして1649年のチャールズ1世の処刑へと到った。ピューリタン革命の重要な局面において千年期前再臨説は重要な役割を果たした<sup>279</sup>。中世においては民間の俗信としての位置付けしか与えられてこなかった千年期説は、17世紀のイングランドにおいて傍流から主流になったのである<sup>280</sup>。

尤も、今や体制側となったピューリタンが、革命後、千年期説に対してとった態度は様々であった。例えば、ジェントリーが千年期後再臨論者として位置付けているグッドウィンも、実際はそれほど単純ではなかった。革命前、グッドウィンは「キリストの王国は、現在でなく、また遠い未来でもなくて、近い未来に実現し、最後の審判まで存続する」<sup>281</sup>と考えていた。このことから岩井はグッドウィンを千年期前再臨論者として位置付けている<sup>282</sup>。しかし、国王の処刑後、オックスフォード大学のカレッジ長になるなど、新しい体制の一翼を担うようになると、グッドウィンは千年期への言及を避け、死後の個人的救済の問題のことを専ら語るようになった<sup>283</sup>。その理由について、岩井は「現実の国家は、千年王国と呼ぶには、あまりに不純な要素を内包していた」こと、そしてグッドウィン自身が「現実の国家を千年王国に近づけるべく努力」する立場になったことを挙げている<sup>284</sup>。

<sup>274</sup> 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想——近代化とプロテスタント倫理との関係』東京：新教出版社，1966年，p.292

<sup>275</sup> Gentry, *He Shall Have Dominion*, p.78

<sup>276</sup> *Ibid.*, p.89

<sup>277</sup> 岩井『千年王国を夢みた革命』pp.34-35

<sup>278</sup> 同上 pp.36-37

<sup>279</sup> 同上 pp.206-207

<sup>280</sup> 大木『ピューリタニズムの倫理思想』p.292

<sup>281</sup> 岩井淳『ピューリタン革命の世界史——国際関係のなかの千年王国論』Minerva 西洋史ライブラリー；105，京都：ミネルヴァ書房，2015年，p.120

<sup>282</sup> 岩井『千年王国を夢みた革命』p.209

<sup>283</sup> 岩井『ピューリタン革命の世界史』pp.136-137

その後、1660年5月にチャールズ2世が亡命先のフランスから帰国し、君主制が再興すると、チャールズ1世の処刑に関与した人々は「国王殺し」(Regicides)として徹底的に報復を受けた<sup>285</sup>。そのため、ピューリタンの中には、王政復古後、政治的・宗教的な理由からニューイングランドやオランダ、スイスに亡命する者もいた<sup>286</sup>。また、名誉革命以降のイギリスでは、立憲君主制の下、より安定した政治システムが模索されるようになった。こうしてイギリスでは千年期説は下火になっていった。

ところが、1789年にフランス革命が勃発すると、イギリスでは預言の研究が再び大流行した<sup>287</sup>。フランス革命による絶対王政の崩壊とその後の激動は、啓蒙主義的な世界観を崩壊させると共に、反キリストとしての教皇制を没落へと導くものとして受け取られ、イエス・キリストの来臨が近づいていると理解された<sup>288</sup>。また、産業革命の進行がもたらした社会的混乱、ローマ・カトリックの信者に議会の議席を与え、公職に就くことが認めるカトリック解放令(Catholic Emancipation Act)をめぐる紛糾も、人々の不安を引き起こし、千年期説の興隆を刺激した<sup>289</sup>。歴史学者のアーネスト・R. サンディーン(Ernest R. Sandeen)は「1828年から32年にかけての千年期論者の熱狂の爆発は、同時代の政治的展開に対する反動の兆候としてイギリス史の中では普通説明されている」<sup>290</sup>と述べている。

その中でアメリカにおける千年期前再臨説にも大きな影響を与えた動きとして、森孝一は、エドワード・アーヴィング(Edward Irving, 1792-1834)によるアルバリー預言会議(Albury Prophetic Conference)とジョン・ネルソン・ダービー(John Nelson Darby, 1800-1882)による契約期分割主義(第3節で詳述)を挙げている<sup>291</sup>。

アーヴィングは、スコットランド長老教会の教職を経て、ロンドンのカレドニアン教会の牧師となった。彼は、J. コールリッジやT. カーライル、スペインのイエズス会司祭ラクンザ(Manuel Diaz Lacunza S.J., 1731-1801)の影響を強く受け、ラクンザの著書『栄光と尊厳とをもって来たり給うメシア』の翻訳も行うなど、終末におけるイエス・キリストの来臨に強い関心を持っていた<sup>292</sup>。

アーヴィングは、1826年から3年間、ダニエル書やヨハネの黙示録の内容に関心のある牧師や信徒を集め、その解釈について議論する「会議」(Conference)を毎夏アルバリーで開催した<sup>293</sup>。彼らの主たる関心は、イエス・キリストの来臨の時期を推定することにあった。

アルバリー預言会議の参加者の一人で、後にアーヴィングと共に「カトリック使徒教会」(Catholic Apostolic Church)の創設に深く関わるヘンリー・ドラモンド(Henry Drummond, 1786-1860)は、同会議の結論を以下の6点に要約した。即ち、(1)今の「契約期」(dispensation)は、ユダヤ人の契約期の終わりと同じように、徐々に(insensibly)ではなく、教会に対する裁きと破壊という仕方で激変をもって(cataclysmically)終わること、(2)裁きの時にユダヤ人はパレスチナに帰還すること、(3)来たるべき裁

<sup>284</sup> 同上 p.137

<sup>285</sup> 岩井『千年王国を夢みた革命』p.212

<sup>286</sup> 同上 pp.214-215

<sup>287</sup> Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970, p.8

<sup>288</sup> 田村秀夫「総括と展望——近代社会と千年王国論」田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』東京：同文館出版、1990年、p.273

<sup>289</sup> 森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」同志社大学神学部に内基督教研究会編『基督教研究』第46巻第2号、京都：同志社大学神学部に内基督教研究会、1985年、p.199

<sup>290</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.58

<sup>291</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.200

<sup>292</sup> 「アーヴィング」日本基督教協議会文書事業部キリスト教大事典編集委員会編『キリスト教大事典』東京：教文館、1963年、p.6

<sup>293</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.200

きは第一にキリスト教世界（Christendom）に下されること、(4) 裁きが終わると、千年期が始まること、(5) イエス・キリストの来臨は千年期の前に起こること、(6) ダニエル書7章、ヨハネの黙示録13章に記されている「四十二か月」——獣が活動する権威を与えられる期間——は、東ローマ皇帝ユスティニアヌス1世の治世からフランス革命までの1260年間を意味し（1日を1年と読み変える）<sup>294</sup>、イエス・キリストの来臨は差し迫っていることが表明された<sup>295</sup>。そして、1843年または1847年にイエス・キリストの来臨があると主張した<sup>296</sup>。森孝一は、彼らの聖書解釈について、ダニエル書やヨハネの黙示録の内容が歴史の中で起こると考えていることから歴史主義的な千年期前再臨説に分類している<sup>297</sup>。

こうした中で、アーヴィングらは聖霊の特別な導きを求めるようになる。それは、同時代の社会や教会について、裁きが間近に迫っていると捉えたことと無関係ではなかった。しかし、彼らは既成の教会の枠組みの中から次第に逸脱していく。1828年にアーヴィングは、イエス・キリストの人性には罪が伴っているという説をトラクトで発表した。そのことが問題になり、アーヴィングは1830年にロンドン長老教会から異端の宣告を受けて破門された<sup>298</sup>。

それに対し、アーヴィングは彼の支持者と共に一つのセクトを形成した。彼らは、千年期を強く期待し、異言を語ることを、終末の徴候として、また聖霊の賜物の一つとして考えた。そして、聖霊の賜物を受けることによって、教会は終わりの日にその務めを果たすことが出来ると理解した<sup>299</sup>。

また、1834年にアーヴィングが死ぬと、最初期の教会に範を仰ぎ、使徒として前述のドラモンドをはじめ、J. B. カーデール（John Bate Cardale, 1802-1877）、S. パーシヴァル（Spencer Perceval, 1795-1859）ら12人が立てられた<sup>300</sup>。彼らは「カトリック使徒教会」を名乗り、最後の使徒が死ぬ時、ないしそれまでにイエス・キリストの来臨が訪れると信じた。しかし、最後の使徒が1901年に死を迎えても、イエス・キリストの来臨はなかった。そのため、カトリック使徒教会は徐々に衰退していき、1930年代にはイギリス、アメリカ、ヨーロッパで数千を数えるほどになってしまった<sup>301</sup>。

しかし、アーヴィングらのアルバリー預言会議は、19世紀後半のアメリカにおいて契約期分割主義者の牙城となる預言・聖書会議の原型となった。また、アーヴィングが紹介したラクンザの聖書解釈は、ダービーを通して契約期分割主義にも影響を与えた。

## 第2項 19世紀前半までのアメリカにおける千年期説

17世紀前半にニューイングランドに渡ったピューリタンの多くは、自分達が終わりの時を生きているという意識を強く持っていた。柳生望は、ニューイングランドの植民地社会を「終末的集団」と評し、1630年代のピューリタンの大移住を「英国に迫っている霊的荒廃の危機と審判」を逃れるための「聖なる共同体への選民の集結」と説明している<sup>302</sup>。平井康大も、ピューリタンが「世界の終末を飾るはずの神と悪魔の戦いが今まさに自分たちと英国国教会の間で遂行されているのだ」という信念から、英国からのエクソダ

<sup>294</sup> 田村「総括と展望」p.274

<sup>295</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, pp.21-22

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>297</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.200

<sup>298</sup> 「アーヴィング」p.6

<sup>299</sup> Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*, World University Library, London: Weidenfeld & Nicolson, 1970（池田昭訳『セクト——その宗教社会学』世界大学選書；035, 東京：平凡社, 1972年, pp.256-257）

<sup>300</sup> 「アーヴィング派」日本基督教協議会文書事業部キリスト教大事典編集委員会編『キリスト教大事典』東京：教文館, 1963年, p.6

<sup>301</sup> Wilson, *Religious Sects*（池田訳『セクト』pp.257-258）

<sup>302</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』p.206

スを試みた」と述べ、この考えは約150年後の独立戦争の際、国家規模で適用されたと説明している<sup>303</sup>。

ピューリタンは、ニューイングランドに移住した後、神権社会を樹立しようとした。彼らは、全世界における宗教改革と道徳の模範、雛型として「丘の上の町」を建設するという使命感を持っていた<sup>304</sup>。ラッシュドゥーニーは、ニューヘイブン植民地において、律法が植民地の法律として採用されていたことを指摘する<sup>305</sup>。そして、ニューイングランドの教会では、幼児洗礼を受けた子供達が、神の恩恵によって成年期までに回心を経験し、正会員となるものと想定されていた<sup>306</sup>。

しかし、そのように終末に備えた教会も、ピューリタンの第二世代、第三世代になると、ニューイングランドの地に根を下ろし、制度化されていった<sup>307</sup>。また、イエス・キリストの来臨によって始まる千年期の直前の時代を生きっていると確信していた彼らも、明白な回心体験を表明出来ない者が増え、終末への待望も後退していった<sup>308</sup>。

そのような信仰の低迷状態に対し、1730年代から1750年代にかけて「第一次大覚醒」(First Great Awakening)と呼ばれる信仰復興(revival)が起こった。そこでは回心を経験する人が次々に起こり、教会の礼拝や祈祷会は救いの歓喜や罪の悲嘆にむせび泣く人で溢れ返った。ひきつけや痙攣などの身体的症状を起こす人や恍惚状態に陥る人もいた。そして、町全体の風紀が目に見えて改まった<sup>309</sup>。この信仰復興は、北東部のマサチューセッツからニュージャージーなどの中部植民地にまで広がっていった<sup>310</sup>。

そして、そこで指導的な役割を果たしたジョナサン・エドワーズ(Jonathan Edwards, 1703-1758)は、アメリカにおける信仰復興を「非常に大いなる何か」(something vastly great)<sup>311</sup>、即ち千年期の始まり、または前触れであると考えようになった<sup>312</sup>。

野村文子は、エドワーズの説教を分析し、そこで「段階的に」(gradually)という単語が繰り返し用いられていることに注目する。その上で、野村は、エドワーズの説教においては、千年期前再臨説に基づく破滅、終局といった暗いトーンよりも、教会やキリスト者による福音宣教の強調が前面に出ていると述べている<sup>313</sup>。

柳生望も、エドワーズが信仰復興を、終末における栄光や千年期と結び付け、「福音の浸透によって悪魔の王国は人間の居住するあらゆる処で倒され、人々はみなキリストの臣下となる」と考えていたことを指摘する<sup>314</sup>。そして、柳生はエドワーズについて、「アメリカの終末思想を破局的再臨主義(キリストの再臨とともに世界は破局的終末を迎える)から聖霊と伝道による覚醒がもたらす神の国という考え方に導い

<sup>303</sup> 平井康大「アメリカ文化と宗教——変わりゆく前千年王国主義」平石貴樹編『アメリカ——文学史・文化史の展望』東京：松柏社、2005年、pp.391-392

<sup>304</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』pp.36-37

<sup>305</sup> Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law: A Chalcedon Study*, Nutley, N.J.: Craig Press, 1973, pp.1-2

<sup>306</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』p.34

<sup>307</sup> 同上 p.247

<sup>308</sup> 児玉佳與子「ワスプの宗教思想——メインライン・プロテスタント伝統の批判的検討」井門富士夫編『アメリカの宗教——多民族社会の世界観』USA GUIDE; 8 Religion, 東京：弘文堂、1992年、p.142

<sup>309</sup> 森本あんり『アメリカ・キリスト教史——理念によって建てられた国の軌跡』東京：新教出版社、2006年、p.48；『反知性主義——アメリカが生んだ「熱病」の正体』新潮選書、東京：新潮社、2015年、p.58

<sup>310</sup> 森本『反知性主義』p.58

<sup>311</sup> Reiner Smolinski, "Apocalypticism in Colonial North America," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York: Continuum, 2000, p.55

<sup>312</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』p.283

<sup>313</sup> 野村文子「ジョナサン・エドワーズとミレニアリズム——ヨハネの黙示録とアメリカ合衆国」井門富二夫編『アメリカの宗教伝統と文化』アメリカの宗教；第1巻、東京：大明堂、1992年、pp.177-178

<sup>314</sup> 柳生『アメリカ・ピューリタン研究』pp.284-285

た」<sup>315</sup>と評価している。

アメリカにおける千年期説の歴史においてジョナサン・エドワーズは一つの転換点をなしていた。この点について、ティモシー・P. ウェーバー (Timothy P. Weber) は次のように述べている。

ピューリタンは、千年期前再臨説を圧倒的に支持し続けてきた。しかし、18世紀半ば以降、彼らの終末論的な展望は千年期後再臨説に取って代わられた。千年期後再臨説は、キリストが勝利を得る再臨の前に、この世に千年期があると主張する。この転換に対する功績の大部分は、独立戦争前のアメリカにおいて指導的な神学者だったジョナサン・エドワーズに帰せられる<sup>316</sup>。

その一方で、千年期前再臨説に基づく終末理解を持ち、イエス・キリストが今すぐ来臨し、千年期を実現して下さることを待望するキリスト者も依然として存在した。その背景について、平井康大は、(1) 合衆国憲法が成文憲法としては世界で初めて信教の自由を保障したこと、(2) 近代化が進んでいくアメリカにあって、千年期前再臨説が移り変わる世界に追従出来ない (或いはしたくない) 人々に、時代の主流と一線を画する世界を示したこと、の2点を挙げている<sup>317</sup>。

その中で最も著名なのは、ウィリアム・ミラー (William Miller, 1782-1849) である。ミラーは元々バプテスト教会の信徒であったが、神学の専門教育を受けたわけではなく、また理神論を支持していた。しかし、1812年戦争に従軍していた時、回心を経験したと言われ、退役後、独学で聖書の預言を研究し始めた<sup>318</sup>。M. ヒンメルファーフによれば、ミラーは、ダニエル書8章14節の「日が暮れ、夜の明けること二千三百回に及んで、聖所はあるべき状態に戻る」という預言について、「日」というのは「一年」を表していると解釈した<sup>319</sup>。そして、エルサレム再建の勅令が出されたと考えられている年から計算して、1843年前後に預言は成就すると結論付けた。ミラーは、イエス・キリストがこの世に来臨し、悪に満ちたこの世を崩壊させるという預言を友人達に広めた<sup>320</sup>。

当時、ヨーロッパの凶作と恐慌が相俟って社会不安が増大していたため、か多くの人々が彼のもとに集まった<sup>321</sup>。ミラーの信奉者は、仕事を辞め、家財を売り払って、切迫した来臨に備えた<sup>322</sup>。しかし、イエス・キリストの来臨と共に世界が終わるとされた1843年も、その翌年も何事もなく過ぎ去った。そのため、ミラーを信じて、来臨を待った人々は「大いなる失望」(The Great Disappointment) を味わった<sup>323</sup>。

しかし、ミラーの予告が実現しなかった後も、イエス・キリストの来臨を待望する運動は継続した。そして、その中から今日「セブンスデー・アドヴェンティスト」と呼ばれる一派も出てきた<sup>324</sup>。

<sup>315</sup> 同上 p.283

<sup>316</sup> Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875-1925*, New York: Oxford University Press, 1979, p.13

<sup>317</sup> 平井「アメリカ文化と宗教」p.399

<sup>318</sup> Thompson, *The End of Time* (渡会訳『終末思想に夢中な人たち』p.103)

<sup>319</sup> Martha Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History*, Brief Histories of Religion, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010 (高柳俊一訳『黙示文学の世界』コンパクト・ヒストリー, 東京: 教文館, 2013年, p.228)

<sup>320</sup> 井門富士夫『カルトの諸相——キリスト教の場合』叢書現代の宗教; 15, 東京: 岩波書店, 1997年, pp.149-150

<sup>321</sup> 森本『アメリカ・キリスト教史』p.96

<sup>322</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.202

<sup>323</sup> 森本『アメリカ・キリスト教史』p.96

<sup>324</sup> Himmelfarb, *The Apocalypse* (高柳訳『黙示文学の世界』p.229)

<sup>325</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.42

## 第2節 南北戦争以降のアメリカにおける千年期後再臨説の世俗化

### 第1項 千年期説に対する社会構造の変化の影響

アーネスト・サンディーンは、19世紀前半のアメリカについて「千年期に魅了されていた」と述べ、「支持するのが楽観主義であれ悲観主義であれ、急進主義であれ保守主義であれ、アメリカはキリスト教の終末論の語彙を避けられない——用いるよう義務付けられている——ように思われた」<sup>325</sup>と評している。

ジョナサン・エドワーズらによる信仰復興運動以降、第1節で見てきたように、終末の切迫を強調する千年期前再臨説よりも、神の国の漸進的な拡大を強調する千年期後再臨説が優勢になった。そして、1800年代から1830年代にかけての「第二次大覚醒」(Second Great Awakening)の時期に、キリスト者の大半が千年期後再臨説を信じるようになった<sup>326</sup>。しかも、そこでは千年期への熱情が愛国的な熱狂と結び付いた<sup>327</sup>。

H. リチャード・ニーバー (H. Richard Niebuhr, 1894-1962) は、アメリカのプロテスタントについて、19世紀以降、「天の至福を期待することから離れてこの世の急激な変化を希望するようになった」<sup>328</sup>と述べている。実際、19世紀前半には、日曜学校の開始、道徳の向上を目指した運動、聖書協会の設立、禁酒の呼びかけ、安息日厳守の努力、刑務所における矯正教育、社会から疎外されている人々のための保護施設 (asylums) の開設、そして奴隷制の廃止を目指した闘いなどが展開された。これらの運動は「キリスト教国家」を造りたいという「黙示的な展望」から出てきたものであった<sup>329</sup>。

そして、彼らにとっては南北戦争 (Civil War) も『黙示録的』抗争に他ならなかった。即ち、北部の人間は連邦軍とイエス・キリストの王国の前進を同一視し、奴隷制をアメリカにおける千年期の到来を阻む最後の障害であると考えた。それ故、北部の勝利によって奴隷制が廃止された時、彼らはアメリカが完全な「キリスト教国家」になったと受けとめた<sup>330</sup>。

しかし、その後アメリカではニーバーが「希望の異常な形態」(abnormal forms of the hope) と呼ぶ様々な問題が顕在化してきた。

来るべき王国という希望は、この時期、多くの誇張と曲解にさらされた。それは、神の主権と恩寵の体験に対する信仰という文脈から切り離されて世俗化されたり、人間の主権と当然の自由という観念に結びつけられたりした。それは、国家的な性格を与えられて、国家の優越性や明白な運命といった感情を支えるために利用された。それは、産業主義や資本主義の進歩と混同された。それは、ミラー説信奉者によって悲劇的にも字義どおりに理解された。それは、イギリスの危機の時代のように、戦争と暴力を正当化するために利用された<sup>331</sup>。

南北戦争後、アメリカにおいて都市化・産業化が急激に進んだ。都市生活の大きな変化を惹かれた人々、新しい職を求める人々が都市にやって来て、その人口は急激に膨れ上がった<sup>332</sup>。ウェーバーによれば、

<sup>326</sup> 山本貴裕「ファンダメンタリズムと金びか時代のアメリカ文化」広島大学大学院社会科学研究所国際社会論専攻編『欧米文化研究』広島：広島大学大学院社会科学研究所，創刊号，1994年，p.4

<sup>327</sup> Paul Boyer, "The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3; *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum, 2000, p.144

<sup>328</sup> H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1988, p.151 (柴田史子訳『アメリカにおける神の国』聖学院大学研究叢書；6，上尾：聖学院大学出版会，2008年，p.163)

<sup>329</sup> Boyer, "The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States," pp.144-145

<sup>330</sup> 山本「ファンダメンタリズムと金びか時代のアメリカ文化」p.4

<sup>331</sup> Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, p.151 (柴田訳『アメリカにおける神の国』p.162)

<sup>332</sup> 青木保憲『アメリカ福音派の歴史——聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』明石ライブラリー；151，東京：明石書店，2012年，p.57

1860年から1900年の40年間に、人口はデトロイトとカンザスシティで4倍、メンフィスとサンフランシスコで5倍、クレーブランドで6倍に増加した。更に、ロサンゼルスでは20倍、ミネアポリスとオマハに到っては50倍以上に増加している<sup>333</sup>。

また、1860年から1900年までに1400万人の移民がアメリカにやって来た<sup>334</sup>。1880年代以降、東ヨーロッパや南ヨーロッパからローマ・カトリックの信徒やユダヤ人が大量に移民としてやって来た。1900年にはアメリカ12大都市で外国生まれまたは外国人の親を持つ者の割合は60%に、シカゴやニューヨークでは80%近くに達した<sup>335</sup>。

とはいえ、都市にやって来た人々の中で、莫大な富を手にすることが出来たのはごく一部であった。巨万の富を手にした実業家は、労働者に安い賃金しか支払わず、利益の殆どを自分のものにした。一方、何も持たずに母国を出てきた移民の多くは、劣悪な環境で長時間労働を強いられ、都市でスラムを形成した<sup>336</sup>。そして、1877年、1886年、1892～94年には、暴力行為を伴う激しい労働争議が起こった<sup>337</sup>。富む者と貧しい者の経済的な格差は拡大する一方であった。

そして、様々な社会問題が生じる中で、それまで優勢であった千年期後再臨説もそのままの形で信じ続けられることはなくなっていった。青木保憲は、人々が再び千年期前再臨説に傾いていったこと、そしてその移動に大きな影響を与えたのが契約期分割主義であると指摘する<sup>338</sup>。『前千年王国説』と『後千年王国説』とは、決して二律背反的な関係ではない。両者の境界線は、非常に曖昧である。時代の変化と共に『前』から『後』へ、『後』から『前』へと振り子のように変化している<sup>339</sup>と青木は言う。契約期分割主義については第3節で論じる。一方、千年期後再臨説は、人間は科学と技術の進歩によって完成に向かっており、神なしで地上に理想社会を実現することが出来ると考える《進歩史観》に取って代わられた。

## 第2項 世俗化された千年期後再臨説としての《進歩史観》

イエス・キリストの来臨を前提とすることなく、この世の諸課題が人間の手によって全て解決し、完全な社会が将来実現すると考える《進歩史観》は、世俗化された千年期後再臨説と言うべきものであった。

19世紀後半、社会進化論 (Social Darwinism) がアメリカで受容されていった。イギリスの哲学者・社会学者ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 1820年～1903年12月8日) は、チャールズ・ダーウィンの進化論から着想を得、劣ったものが淘汰され、優れたものが生き残ることによって、原初形態から完成形態へ、低次元から高次元へと進歩していくというのは、社会や文化にも当てはまると考えた<sup>340</sup>。

その結果、人種の問題も社会進化論的に考えられるようになった。即ち、人種の差異は進化の程度に由来するものと見なされた<sup>341</sup>。人種差別はそれ以前にも存在した。しかし、社会進化論は、白色人種こそが高等な人種であり、それ以外の人種は啓蒙されるか、淘汰されるべき劣等人種であるという見方を正当化し、帝国主義を支えるイデオロギーとして機能した<sup>342</sup>。

また、ダーウィンの進化論や社会進化論を土台に、優れた形質を持つ人間を増やすことによって人類の

<sup>333</sup> Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, p.84

<sup>334</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』p.57

<sup>335</sup> 山本貴裕「ファンダメンタリズムと宗教多元社会の相互作用——形式主義から現実主義へ」広島経済大学経済学会編『広島経済大学研究論集』第18巻第3号、広島：広島経済大学経済学会、1995年、p.6

<sup>336</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』pp.58-59

<sup>337</sup> 山本「ファンダメンタリズムと宗教多元社会の相互作用」p.6

<sup>338</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』p.85

<sup>339</sup> 同上 p.85

<sup>340</sup> 永見勇『象徴としての宗教——多元的現実と科学的世界像をめぐって』東京：創文社、1993年、p.22

<sup>341</sup> 丹治愛『神を殺した男——ダーウィン革命と世界末』講談社選書メチエ；14、東京：講談社、1994年、pp.198-200

<sup>342</sup> 同上 p.106



進歩を促すという目的のもと、優生学が登場した。そして、20世紀初頭以降、産児制限や断種といった優生学に基づく政策が各国で実施されてきた。

更に、社会進化論は、経済活動における自由放任 (laissez-faire) を正当化する理論的根拠を与えた。例えば、鉄鋼業で成功し、巨額の富を手にしたアンドリュー・カーネギー (Andrew Carnegie, 1835-1919) は、著書『富の福音』 (*The Gospel of Wealth*) において激しい競争を通して富を獲得することの正当性を訴えた<sup>343</sup>。そして、富める者と貧しい者の間の問題は、富める者による慈善によって解決されると確信していた<sup>344</sup>。

しかも、社会進化論はキリスト教における摂理 (Providence) の教理と結び付いた。その結果、生存最適者が物質的な繁栄を享受し、不適者が淘汰されていくことは、人類全体の進歩にとって望ましいことであり、しかも神の御心にも適っていると考えられた<sup>345</sup>。石油の精製と販売を独占し、「石油王」と呼ばれたジョン・D. ロックフェラー (John Davison Rockefeller, Sr, 1839-1937) は、「大きな事業が成長してゆくのは一つの最適者生存にすぎない……。『アメリカン・ビューティー』 (バラの一品種) は、周囲に生長している若芽を犠牲にして初めて、見る者をうっとりさせる絢爛さと芳香を持った花に育てることができる。これは事業において悪しき傾向ではない。自然の法則と神の法則から生まれたものにすぎない」<sup>346</sup>と述べている。

とはいえ、19世紀後半のアメリカにおいては、富の分配における極度の不均衡の故に絶望に陥り、犯罪行為に手を染めていく者が後を絶たなかった<sup>347</sup>。にもかかわらず、そうした状況の中で、教会は、社会をキリスト教化することを最早考えなくなり、寧ろ新たな環境に順応し、その中で繁栄することをもって満足するようになった<sup>348</sup>。そして、世俗の価値観を無批判に受容し、福音が同時代の風俗や社会的慣習と混合されるのを許してしまった<sup>349</sup>。その結果、教会は資本主義体制を擁護する、大規模かつ堅固な防衛の最前線となった<sup>350</sup>。また、南北戦争前に持っていた福音伝道への情熱や社会改革への関心も失っていった<sup>351</sup>。

一部のキリスト者はこうした信仰の形骸化に強い危機感を抱いた。そのような中、教会に二つの動きが起こった。一つは社会的福音運動の登場で、もう一つは契約期分割主義の浸透である。

### 第3項 社会的福音運動の展開とそれに対する再建主義者の批判

社会的福音運動は、南北戦争後、アメリカで様々な社会問題が表面化し、それに対する教会の姿勢が問われた中で、信仰の歴史性・社会性を重視するキリスト者によって展開された<sup>352</sup>。低所得者層の生活が劣

<sup>343</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』 p.59

<sup>344</sup> Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Eugene: Wipf & Stock, 2007, p.135-136 (野村文子訳『アメリカの宗教』東京：日本基督教団出版局, 1978年, p.256)

<sup>345</sup> *Ibid.*, p.145 (同上 pp.272-273)

<sup>346</sup> 丹治『神を殺した男』 p.128

<sup>347</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』 p.103, 107

<sup>348</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.138 (津城寛文訳『近代世界の公共宗教』町田：玉川大学出版部, 1997年, p.175)

<sup>349</sup> Franklin Hamlin Littell, *From State Church to Pluralism: A Protestant Interpretation of Religion in American History*, New York: Doubleday & Co. Inc., 1962 (柳生望・山形正男訳『アメリカ宗教の歴史的展開——その宗教社会学的構造』東京：ヨルダン社, 1974年, pp.135-136)

<sup>350</sup> Mead, *The Lively Experiment*, p.142 (野村訳『アメリカの宗教』 p.267)

<sup>351</sup> 山本「ファンダメンタリズムと金ぴか時代のアメリカ文化」 pp.4-5; 「ファンダメンタリズムと宗教多元社会の相互作用」 p.5

<sup>352</sup> 深田未来生「社会的福音における敬虔——ラウシェンブッシュの祈りを中心に」同志社大學神學部内基督教研究会編『基督教研究』第41巻第2号, 京都：同志社大學神學部内基督教研究会, 1978年, p.189

悪なものになり、道徳的な退廃が都市部で生じる中で、彼らは、人々に道徳的改善を求めるために、まず経済的な改善を成し遂げなければならないと考えた<sup>353</sup>。そして、労働組合の結成、最低労働賃金制、児童労働の禁止、社会福祉などを主張した。その際、彼らは、教会が社会問題・政治問題に関わることの根拠を神の国に見出した<sup>354</sup>。

例えば、会衆派教会の牧師で、社会的福音運動の初期の指導者であったワシントン・グラッデン (Washington Gladden, 1836-1918) は、神学的自由主義者のホーレス・ブッシュネル (Horace Bushnell, 1802-1876) の影響を受け、キリスト教が教える兄弟愛を、あらゆる人間関係と状況において実践することによって神の国の実現を目指した<sup>355</sup>。

その後、社会的福音運動は、ロチェスター神学校の教会史の教授であったウォルター・ラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch, 1861-1918) によって推進される。

ラウシェンブッシュは、ドイツ移民の父親を通して敬虔主義の影響を強く受けた。それ故、社会的福音運動に携わる時も、彼は個人の救霊、人格的な救いの問題を忘れることはなかった<sup>356</sup>。その一方で、ニューヨークの第二ドイツ・バプテスト教会における11年間の牧会生活の中で、彼の個人主義的な敬虔主義は挫折した<sup>357</sup>。そこで移民や労働者の悲惨な状況を目の当たりにすると共に、「清廉で親切で宗教的な人々があまりにも狡猾で冷酷で貪欲なやり方にまで身を落とす」<sup>358</sup>のを見出したからである。ラウシェンブッシュは、個人の救霊を説くだけでは不十分であると考えようになり、社会的福音運動へと向かっていった<sup>359</sup>。

1907年に発表した最初の著書『キリスト教と社会の危機』 (*Christianity and the Social Crisis*) において、ラウシェンブッシュは、「キリスト者たちは礼拝において自分たちの主の前でずっと頭を垂れてきたが、彼らはイエスの生涯をそれ自体の歴史環境においても、また彼が聴衆に自分の教えを理解されるのを意図した意味においても、まったく理解しようとしなかった」<sup>360</sup>と批判した。

その上で、ラウシェンブッシュは、同時代の聖書の歴史的研究に依拠しつつ、旧約の預言者、イエス・キリスト、最初期の教会が、いずれも貧しい人々の擁護者であったことを指摘し、「共産主義」を提唱した<sup>361</sup>。「キリスト教が現在の転換期の苦悩の中で人類に提供できる最大の奉仕の一つは、共産主義への拡大へと突き進んでいる社会的諸勢力を支援することだ」<sup>362</sup>とさえ彼は述べている。

その際、ラウシェンブッシュは「魂の救済の古い福音」と「神の国の新しい福音」という対比をもって論じている<sup>363</sup>。ラウシェンブッシュによれば、イエス・キリストが宣教し、またそのために働かれた神の国は「人間の社会生活全体を包含」するものであり、それは「個人を天国に送る問題ではなく、地上にお

<sup>353</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』p.103

<sup>354</sup> 古屋『神の国とキリスト教』pp.80-81

<sup>355</sup> 深田「社会的福音における敬虔」pp.189-190

<sup>356</sup> 古屋『神の国とキリスト教』p.78

<sup>357</sup> Donovan E. Smucker, *The Origins of Walter Rauschenbusch's Social Ethics*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994, p.81

<sup>358</sup> Walter Rauschenbusch, Paul B. Rauschenbusch (ed.), *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century: The Classic that Woke up the Church*, New York: HarperOne, 2007, p.215 (山下慶親訳『キリスト教と社会の危機——教会を覚醒させた社会的福音』東京：新教出版社，2013年，p.317)

<sup>359</sup> Sydney E. Ahlstrom, "Theology in America: A Historical Survey," in James Ward Smith & A. Leland Jamison (eds.), *The Shaping of American Religion*, Princeton Studies in American Civilization; no.5. Religion in American life; v.1, Princeton: Princeton University Press, 1961 (児玉佳與子訳『アメリカ神学思想史入門』東京：教文館，1990年，p.107)

<sup>360</sup> Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century*, p.46 (山下訳『キリスト教と社会の危機』p.82)

<sup>361</sup> *Ibid.*, pp.314-322 (同上 pp.457-468)

<sup>362</sup> *Ibid.*, p.321 (同上 p.466)

<sup>363</sup> *Ibid.*, p.291 (同上 p.425)

ける生活を天国との調和へと変革する問題」であった<sup>364</sup>。更に、ラウシェンブッシュは「キリスト教の本質的目的が、すべての人間的諸関係を再生させ、それらを神の意志と一致するよう再構築することによって、人間社会を神の国に変革すること」<sup>365</sup>であるとも述べている。

1917年に発表した『社会的福音の神学』(*A Theology for the Social Gospel*)においても、ラウシェンブッシュは、社会的福音運動の根拠を神の国に見出している。ラウシェンブッシュは、ローマ・カトリックにおける教理の展開をキリスト教のヘレニズム化の過程として捉えたハルナックの見解に依拠しつつ、神の国が、その後軽視されたり、全く異なる意味で説かれるようになったと指摘する<sup>366</sup>。その上で、神の国は、教会とその活動の内に限定されるものではなく、人間の生の全領域を含むものであり、「社会秩序のキリスト教的変容」(Christian transfiguration of the social order)であると主張した<sup>367</sup>。このように、ラウシェンブッシュは、神の国を根拠にして、「キリスト教的基盤における社会の再建」(a reconstruction of society on a Christian basis)を目指した<sup>368</sup>。「この教理はそれ自体が社会的福音である」<sup>369</sup>とラウシェンブッシュは言う。

社会的福音運動は、教会が個人の救霊と共に、政治的・社会的・経済的問題に取り組むことに対する意識を喚起した。この点について、深田未来生は「活発な社会性を失っていた19世紀末のアメリカの教会に厳しく挑戦し、生きた信仰を原動力に、新社会建設への幻を止揚しようとした」<sup>370</sup>と述べ、「ラウシェンブッシュぬきでニーバーもマーティン・ルサー・キングも十分に理解することはできない」<sup>371</sup>と評価している。

とはいえ、キリスト教再建主義は、社会的福音運動に対して極めて否定的な見方を示してきた。バーンセンは、社会的福音運動が、神学的自由主義に依拠し、聖書の教えや教会の教理の幾つかを否定していることを問題にする。社会的福音運動の問題点は「それが社会的だったことではなく、近代主義的で聖書を否定するところにあった」とバーンセンは言う<sup>372</sup>。

確かに、社会的福音運動は神学的自由主義の影響を受けている。例えば、ラウシェンブッシュは、社会的福音運動に影響を与えた神学者の一人として、シュライエルマッハーと共に、第1章で取り上げたリッチェルを挙げている。ラウシェンブッシュは、リッチェルについて「悪の王国 (the kingdom of evil) 及び神の国について本質的な考えを構築した」<sup>373</sup>と高く評価している。別の箇所でも、ラウシェンブッシュは、リッチェルが、原罪の教理を否定した代わりに、「連帯的な (solidaristic) 観念」として悪の王国という考え方を提示したことを肯定的に受けとめている<sup>374</sup>。

また、社会的福音運動は、聖書の高等批評 (higher criticism) や進化論などの影響を少なからず受けている。この運動の推進者は、聖書について、イエス・キリストの生涯や教えに基づく道徳的感化をもって人に影響を与えてきたけれども、無謬ではないと考えた<sup>375</sup>。例えば、ワシントン・グラッデンは、全ての

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.54 (同上 p.101)

<sup>365</sup> *Ibid.*, p.xxi (同上 p.26)

<sup>366</sup> Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997, p.25

<sup>367</sup> *Ibid.*, p.144-145

<sup>368</sup> Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century*, p.127 (山下訳『キリスト教と社会の危機』p.199)

<sup>369</sup> Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, p.131

<sup>370</sup> 深田「社会的福音における敬虔」p.201

<sup>371</sup> 同上 p.194

<sup>372</sup> Greg L. Bahnsen, *By This Standard: The Authority of God's Law Today*, Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1985, pp.216-217 (床田亮一訳『現代に生きるための旧約律法』東京：アルファオメガ、1992年、p.270)

<sup>373</sup> Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, p.27

<sup>374</sup> *Ibid.*, p.125

<sup>375</sup> 児玉「ワスプの宗教思想」p.164

人間は、父なる神のもとで兄弟であり、神の像を宿していると理解していたが、それ故に原罪説や予定説を棄却した<sup>376</sup>。また、グラッデンは、イエス・キリストの十字架の死について、自己犠牲をもって人を救おうとする神の愛の現れであり、人を悔い改めに導く強い道徳的感化力を持っていると考えた。しかし、イエス・キリストが神であり、主であるという点については、否定こそしなかったが、強調することもなかった<sup>377</sup>。

更に、1909年にハーヴァード大学名誉教授のチャールズ・エリオットは、社会的福音運動の主張を極端にまで推し進め、教会が重んじてきた教理や伝統を不要な夾雑物と見なした。エリオットは、他者に対する奉仕こそ宗教の使命であり、その点で民主主義や福祉を目指す無神論者とも何ら違いはなく、礼拝や聖書、教会は二次的なものに過ぎないと考えた<sup>378</sup>。

それに対し、チルトンは「イエスは主である」（ローマの信徒への手紙10章9～10節）という告白こそ、キリスト者にとって最も基本的な信仰告白であると主張する<sup>379</sup>。その上で、チルトンは、ローマの信徒への手紙11章36節を根拠に、イエス・キリストが「現在天と地のあらゆる支配者に優る力をもって王座に就き、あらゆる権威を具えておられる」ことを強調する<sup>380</sup>。そして、イエス・キリストが「その生涯、死、復活、そして昇天においてサタンに決定的に打ち勝ち」、「王の王として現在支配しているという事実こそが、私達が悪との争いにおいて勝利を確信することが出来る理由である」とチルトンは言う<sup>381</sup>。

ラッシュドゥーニーも、「キリストが主であるというのは全体的なこと」(Christ's lordship is total)<sup>382</sup>であり、「キリストは自らに帰されるべきものとしてあらゆるものを要求し、それらを献上するよう命じている」<sup>383</sup>と述べている。そして、それ故に、人間には国家、学校、家庭、職業、芸術、科学など、あらゆる領域において神に奉仕し、神の栄光を表す義務があるとラッシュドゥーニーは主張する<sup>384</sup>。

また、社会的福音運動の指導者は、イエス・キリストに従おうと努力することによって、人間と社会の双方を改革・改善し、地上における神の国の実現を目指して漸進的に (progressive) 進歩していけると信じていた<sup>385</sup>。

だが、再建主義者は、社会的福音運動が社会問題に対して人間中心主義的な解決方法を提唱することに何の躊躇も感じないばかりか、それらを全てキリスト教の名によって行ってきたと批判する<sup>386</sup>。

ゲイリー・ノースは、社会的福音運動を、マルクス主義、社会主義、ケインズ主義と共に、「強制による富の配分に関する妬みに支配されたイデオロギー」<sup>387</sup>と呼んでいる。ノースによれば、これらの思想は知識人や政治家の心を捉えた。しかし、それらがもたらしたのは「メシア的国家 (messianic state) の興隆」であった<sup>388</sup>。

<sup>376</sup> 同上 p.165

<sup>377</sup> 同上 p.166

<sup>378</sup> 小川忠『原理主義とは何か——アメリカ、中東から日本まで』講談社現代新書；1669，東京：講談社，2003年，pp.56-57

<sup>379</sup> Chilton, *Paradise Restored*, p.4

<sup>380</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>381</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>382</sup> *Ibid.*, p.162

<sup>383</sup> *Ibid.*, p.162

<sup>384</sup> Rousas John Rushdoony, "Postmillennialism versus Impotent Religion," in *The Journal of Christian Reconstruction*, 3(2), Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, p.162

<sup>385</sup> 児玉「ワスプの宗教思想」p.165

<sup>386</sup> Bahnsen, *By This Standard*, p.216 (床田訳『現代に生きるための旧約律法』p.270)

<sup>387</sup> Gary North, *Liberating Planet Earth: An Introduction to Biblical Blueprints*, Ft. Worth, Tex.: Dominion Press, 1987, p.127

<sup>388</sup> *Ibid.*, p.127

ラッシュドゥーニーも、近代人が、自らの救いは政治や国家を通してもたらされると堅く信じていることを指摘し、その例として第一次世界大戦前後からナチスの台頭までのドイツを挙げている<sup>389</sup>。

ラッシュドゥーニーによれば、国家が財産を没収したり、搾取することは律法において禁じられている(エゼキエル書46章18節)<sup>390</sup>。しかし、人間中心主義的な政治行動においては、国家が法律によって市民社会の秩序を統制することが逆に重視されている<sup>391</sup>。しかし、それは「妬みが国家によって制度化され、詐欺(fraud)が税制に変わった社会」<sup>392</sup>を生み出すだけであるとラッシュドゥーニーは警告する。そして、あらゆるものを課税の対象とし、国民から富を収奪し続ける社会は、搾取の倫理(ethics of exploitation)<sup>393</sup>が支配する社会に他ならないとラッシュドゥーニーは批判する。ラッシュドゥーニーにとって、それは、聖書の教えを拒否し、「人間が偽りの神の国——実際には人間の王国——を造ろうとする」努力に他ならなかった<sup>394</sup>。

ラッシュドゥーニーは「もし私達が政治的行動による救済を、主にして救い主であられるイエス・キリストに、また神の言葉の完全性に代えなければ、政治的行動による救いは早晚私達を滅ぼすだろう」と警告し、「王[なるイエス・キリスト：引用者注]のもとに立ち帰る時である」と訴えた<sup>395</sup>。ラッシュドゥーニーにとって、神の国とは、イエス・キリストの支配(dominion)があらゆる領域の上に及ぶことであり、具体的には、王であるイエス・キリストに立ち返り、神が与えて下さった律法に服従することに他ならなかった。

このように、社会的福音運動とキリスト教再建主義では、神の国が意味する内容、目指すべき社会の姿、その実現のための方法は全く異なっていた。社会的福音運動は「貧困にあえぐ目の前の人々に牧師たちが向き合う中で生み出された考え方」であり、神学的自由主義の影響の下、イエス・キリストを「倫理的な教師」として理解した<sup>396</sup>。それに対し、再建主義者は、寧ろそこに国家や人間がイエス・キリストに取って代わろうとする人間中心主義の危険性を見出し、イエス・キリストの主権を強調する。

### 第3節 契約期分割主義に基づく千年期前再臨説とその影響

#### 第1項 アメリカにおける契約期分割主義の浸透

契約期分割主義は、イギリスでジョン・ネルソン・ダービーによって提唱され、アメリカにもたらされた千年期前再臨説の中の解釈の一つである。アーヴィングが、ダニエル書やヨハネの黙示録の内容について、歴史の中で実現していくと歴史主義的な見方を示したのに対し、ダービーは、それらは終末におけるイエス・キリストの来臨の直前に悉く実現すると未来主義的な見方をした<sup>397</sup>。とはいえ、既成の教会を裁かれるべき存在として否定的に捉えたという点では両者は共通している。

ダービーは、アイルランド国教会の牧師補(curate)となり、教区内の農民を多数ローマ・カトリックからプロテスタントに改宗させることに成功した<sup>398</sup>。しかし、ダブリン大主教のウィリアム・マギーが、改宗者に対し、アイルランドの正統な国王としてジョージ4世への忠誠を誓うよう義務付けると改宗者が

<sup>389</sup> Rousas John Rushdoony, *The Roots of Reconstruction*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1991, p.403

<sup>390</sup> Rousas John Rushdoony, *Law and Society*, Vallecito: Ross House Books, 1982, p.172

<sup>391</sup> Rushdoony, *The Roots of Reconstruction*, p.404

<sup>392</sup> Rushdoony, *Law and Society*, p.272

<sup>393</sup> *Ibid.*, p.272

<sup>394</sup> *Ibid.*, p.272

<sup>395</sup> Rushdoony, *The Roots of Reconstruction*, p.404

<sup>396</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』pp.116-117

<sup>397</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.36

<sup>398</sup> 蓮見博昭『宗教に揺れる国際関係——米国キリスト教の功と罪』東京：日本評論社，2008年，p.198

いなくなった。この出来事を通して、ダービーは既成の教会は堕落していると考えようになった<sup>399</sup>。

ダービーは、既成の教会に不満を抱いていたキリスト者と共に、週1回聖書研究と主の晩餐を守るための集会を始めた。このグループは、後に「プリマス兄弟団」(Plymouth Brethren)と呼ばれることになる。彼らは、真の教会は「霊的な交わり」(spiritual fellowship)としてのみ存在すると信じた<sup>400</sup>。そして、聖霊に自由に働いていただくために、教会組織や教職制度を否定し、礼拝の順序も定めなかった。

その後、ダービーは1862年から1877年にかけてアメリカやカナダに7回訪れ<sup>401</sup>、伝道旅行を行った。その結果、自らが属する教派を離れて、プリマス兄弟団に加わる者は殆どいなかったが、契約期分割主義を受け入れる者は多数起こされた<sup>402</sup>。また、ダービーは、滞在中、アメリカで契約期分割主義を教える後継者の育成にも努めた<sup>403</sup>。

その後、ダービーらによってアメリカに伝えられた契約期分割主義は、「預言・聖書会議運動」(Prophecy and Bible Conference Movement)によって浸透していった<sup>404</sup>。サンディーンは「19世紀の最後の四半世紀の間、千年期論者の運動は異なる形態をとった。特に合衆国では、新たに始められた一連の預言的な聖書会議を通して組織化され、支持者を得ていった」<sup>405</sup>と述べている。

聖書会議は、定期刊行物『荒野の道標』(*Waymarks in the Wilderness*)に関係する契約期分割主義者を中心に、終末におけるイエス・キリストの来臨などについて議論する個人的な集まりとして、1868年にニューヨークで始まった<sup>406</sup>。その後、彼らは、アイルランドで行われていた同様の会議(conference)——その原型はアーヴィングらによるアルバリー預言会議である<sup>407</sup>——を参考にしながら、聖書の言語靈感(verbal inspiration)や聖霊の人格性、イエス・キリストの贖いの犠牲、祭司性、そして来臨の切迫などを強調する会議を計画した<sup>408</sup>。そして、1875年にシカゴで開催されたのを皮切りに、毎年夏に1週間から2週間ほど持たれるようになった<sup>409</sup>。特に、1883年から1897年にかけては、ナイアガラ地方のオンタリオ湖畔で、毎年120名ほどの教会指導者、説教者が参加して行われた。このことから一連の会議は「ナイアガラ聖書会議」(Niagara Bible Conference)と呼ばれている<sup>410</sup>。

1878年の聖書会議において「ナイアガラ信条」(The Niagara Creed)と呼ばれる信条が採択された。この信条は全14条から成り、聖書の無謬性(第1条)、御父・御子・聖霊なる三位一体の神(第2条)、神の像として創造された人間(第3条)、人間の霊的な死と全面的な堕落(第4条)、再生の必要性(第5条)、イエス・キリストの血による罪の贖い(第6条)などが告白されている<sup>411</sup>。そして、第14条で終末について述べられているが、そこには「私達は信じる。世界が現在の契約期(dispensation)の間に回心することはなく、裁きへと急速に向かっていることを。その間、キリストの体を名乗るところでも恐るべき背教者が出現し、それ故、主イエスが千年期をもたらすために自ら到来する。その時、イスラエルは自らの土地

<sup>399</sup> 同上 p.198

<sup>400</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.62

<sup>401</sup> *Ibid.*, p.71

<sup>402</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』pp.86-87

<sup>403</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』pp.203-204

<sup>404</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.206

<sup>405</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.132

<sup>406</sup> *Ibid.*, p.133

<sup>407</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.206

<sup>408</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.133

<sup>409</sup> *Ibid.*, p.134

<sup>410</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』pp.88-89

<sup>411</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, pp.273-276

に再興され、地は主についての知識で満ちる」とあり、契約期分割主義の影響を見出すことが出来る<sup>412</sup>。

このように、契約期分割主義は、聖書会議を通じて、聖書を誤りない神の言葉と信じるキリスト者の間に浸透していった。特に、契約期分割主義は、長老派やバプテストといった改革派神学の影響下にある教派のキリスト者によく受け容れられた<sup>413</sup>。

また、契約期分割主義に立つキリスト者のネットワーク作りに邁進した人物にドワイト・ライマン・ムーディー (Dwight Lyman Moody, 1837-1899) がいる。教会史家のマーティン・マーティ (Martin Emil Marty, 1928-) は、ムーディーを「終末の切迫に関する千年期前再臨説に基づく見方を広めるために、アメリカで他の誰よりも多くのことを為した伝道者」<sup>414</sup>と評している。ムーディー自身は、「世界の福音化」が最大の関心事であり、教理をめぐる論争からは距離を置いていた<sup>415</sup>。しかし、ムーディーが1886年にシカゴに設立したムーディー聖書学院 (Moody Bible Institute) は、契約期分割主義者に立つ多くの牧師・伝道者を輩出し、1929年までに4千人の卒業生を送り出した<sup>416</sup>。

マースデンは、聖書の無謬性 (Biblical infallibility) と千年期前再臨説を信じていた彼を、「原理主義の祖」 (progenitor of fundamentalism) と呼んでいる<sup>417</sup>。カサノヴァも、契約期分割主義に基づく千年期前再臨説、イギリスにおけるケズイック運動から学んだ聖潔 (holiness) の教え、聖書の無謬性という、1920年代の原理主義における主要な教理が、ムーディーの中に見出されることを指摘している<sup>418</sup>。

更に、19世紀末から20世紀初めにかけて、契約期分割主義の浸透に絶大な影響力を与えたのが、サイラス・インガーソン・スコフィールド (Cyrus Ingerson Scofield, 1843-1921) である。スコフィールドは、1909年に『スコフィールド引照付聖書』 (Scofield Reference Bible) をオックスフォード大学出版局から出版した。『スコフィールド引照付聖書』は、欽定訳聖書 (King James Version) に注釈や引照を付けたものである。しかし、テキストの区分や注釈、引照などに契約期分割主義に基づくスコフィールドの解釈が明確に反映されていた。とはいえ、テキスト自体は普通の欽定訳なので、読者は知らず知らずのうちに契約期分割主義の影響を受けることになった<sup>419</sup>。聖書学者のジェームズ・バー (James Barr, 1924-2006) は、『スコフィールド引照付聖書』に慣れ親しんだ福音派のキリスト者が、スコフィールドの解釈を聖書それ自体が言っていることであると知らず知らずのうちに考えるようになり、それ以外の解釈が成り立つなど思いもよらなくなってしまうことを指摘している<sup>420</sup>。

その後、20世紀後半に入ると、契約期分割主義はアメリカの大衆文化の一部として受け入れられていった。そのことに成功したのは、伝道者・著述家のハル・リンゼイ (Harold Lee Lindsey, 1929-) である。リンゼイは、契約期分割主義の牙城であったダラス神学校 (Dallas Theological Seminary) で学んだ後、キャンパス・クルセード (Campus Crusade for Christ) での働きに従事した。そして、1970年に、C. C. カール

<sup>412</sup> *bid.*, pp.276-277

<sup>413</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.208。青木保憲もダービーについて「彼はディスペンセーションリズムという新しい教えを説いてはいたものの、信仰理解においては厳格なカルヴァン主義者であった」と評している。青木『アメリカ福音派の歴史』p.86

<sup>414</sup> Martin E. Marty, "The Future of No Future: Frameworks of Interpretation," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3; Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York: Continuum, 2000, p.462

<sup>415</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』pp.92-93

<sup>416</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.224

<sup>417</sup> George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, New York: Oxford University Press, 1980, p.33

<sup>418</sup> Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.140 (津城訳『近代世界の公共宗教』p.179)

<sup>419</sup> Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p.222

<sup>420</sup> James Barr, *Fundamentalism*, Philadelphia: Westminster Press, 1978, p.191 (喜田川信・柳生望・谷本正尚・橋本秀生訳『ファンダメンタリズム——その聖書解釈と教理』東京：ヨルダン社, 1982年, p.228)

ソンとの共著『今は亡き大いなる地球』(*The Late, Great Planet Earth*)を発売した<sup>421</sup>。ウェーバーは同書を「イエス・キリストの第二の来臨に到るまでの出来事に関する古代の聖書の預言が私達自身の時代において成就しつつあることを示すための文書による大衆向けの試み」<sup>422</sup>と評している。現代の読者にも理解出来るような言葉で、終末の切迫を主張したリンゼイの著書はベストセラーとなった。

また、大衆伝道者も説教や著書の中で世界の終末の切迫を繰り返し語った。例えば、ビリー・グラハム(Billy Graham, 1918-)は、1992年に出版した著書の中で、「ハルマゲドンの人・物・理由・様子・時にいつまでもかかざらっているつもりはありません。ただ、ハルマゲドンは近いという信念は申し上げておきます」<sup>423</sup>と語っている。その際、グラハムは、マタイによる福音書24章におけるイエス・キリストの言葉について、「惑星地球の最後の日々について劇的な描写をしておられます」と説明している。しかし、その直後にグラハムは「そこでは、エルサレムがどんな運命をたどるかを明らかにされました。これは、紀元七〇年にこの都市が將軍ティトゥスの軍隊によって略奪され、火で焼かれたとき、文字通り成就したのです」<sup>424</sup>とも述べている。

## 第2項 契約期分割主義の聖書解釈の特徴とそれに対する再建主義者の批判

契約期分割主義は、イエス・キリストの来臨の後に千年期が訪れると考える点で千年期前再臨説に分類される。しかし、彼らの聖書解釈の中には、これまでの千年期前再臨説には見られなかった特徴が幾つか存在する。言い換えれば、契約期分割主義者は全て千年期前再臨論者であるが、千年期前再臨論者は皆契約期分割主義の立場を採っているわけではない。

契約期分割主義の第一の特徴は、聖書を誤りのない神の言葉であると信じ、直解主義によって解釈を行う点である<sup>425</sup>。キリスト教再建主義も、同じように聖書の無謬性を信じ、絶対的な信頼を置けるものとして前提とする。だが、契約期分割主義の聖書解釈に対しては、本当に「文字通り」なのか疑問を投げかける。

例えば、ゲイリー・デマーは、「すぐにも起こるはずのこと」(1章1節)や「わたしはすぐに来る」(22章20節)など、ヨハネの黙示録の中で「近い」「間もなく」「すぐに」といった時間的な接近を意味する言葉が用いられている箇所について、契約期分割主義者がどのように解釈しているか検証している。その結果、ヨハネの黙示録が書かれた時代から2000年経った今もその出来事がまだ起こっていないと契約期分割主義者が判断した箇所については、彼らが必ずしも「文字通り」の解釈をしていないことをデマーは指摘する<sup>426</sup>。

バーンセンも、時代の流れや同時代の諸事件を基準にして聖書を読み、終末を予測することを「新聞釈義」(*Newspaper Exegesis*)<sup>427</sup>と呼び、「新聞に真理である神の言葉に挑戦する特権 (*prerogative*) などない。新聞を読む人々にもない。キリストの忠実な弟子として、私達は神を人間の歴史を支配しておられる主権者として信じなければならない」<sup>428</sup>と批判している。

<sup>421</sup> Hal Lindsey, C. C. Carlson, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids: Zondervan, 1970 (越智道雄監訳『今は亡き大いなる地球——核戦争を熱望する人々の聖典』Tokuma Books, 東京: 徳間書店, 1990年)

<sup>422</sup> Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, pp.4-5

<sup>423</sup> Billy Graham, *Storm Warning*, Dallas, Texas: Word, 1992, p.294 (湖浜馨訳『今よみがえる黙示録の預言』東京: いのちのことば社, 1993年, p.196)

<sup>424</sup> *Ibid.*, p.25 (同上 p.15)

<sup>425</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』p.199

<sup>426</sup> DeMar, *Last Days Madness*, pp.382-389

<sup>427</sup> Bahnsen, "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism," p.71

<sup>428</sup> *Ibid.*, p.73



契約期分割主義の第二の特徴は、聖書に記されている天地創造から終末までを、7つの契約期 (dispensation) に分割する点である<sup>429</sup>。その7つの契約期とは、(1) 無垢の時代、(2) 良心の時代、(3) 人間による統治の時代、(4) 約束の時代、(5) 律法の時代、(6) 恵みの時代、(7) 千年王国の時代である (下表参照)<sup>430</sup>。

契約期	聖書箇所	内容
無垢の時代	創世記1章1節～3章7節	人間の創造から墮落まで。
良心の時代	創世記3章8節～8章22節	人間の墮落から洪水まで。
人間による統治の時代	創世記9章1節～11章32節	洪水の後、神が人間に権威の一部を委譲してからアブラハムが召命を受けるまで。
約束の時代	創世記12章1節～出エジプト記19章25節	アブラハムの召命からシナイ山における律法の授与まで。
律法の時代	出エジプト記20章1節～使徒言行録2章4節	シナイ山における律法の授与から聖霊降臨まで。
恵みの時代	使徒言行録2章4節～ヨハネの黙示録20章3節	聖霊降臨から終末におけるイエス・キリストの来臨まで (教会の時代)。
千年王国時代	ヨハネの黙示録20章4～6節	終末にイエス・キリストが来臨し、地上を支配する。ここでの「千年」は文字通りの意味で考えられている

(スコフィールドの分類をもとに著者が作成)

スコフィールドによれば、契約期が変われば、神の御心も変わる。そして、夫々の契約期において、神は人間が自分に服従するかどうかを試される。特に、律法の時代と恵みの時代については、スコフィールドは次のように述べ、律法と恵みは対立するものであると主張する。

真理の言葉の中で最も明らかなで、目立つ区別は、律法と恩恵との区別である。実際この二つの対照的な原則は、二つの最も重要な時代——イスラエル時代と教会時代——を特徴づけるものである。(中略)

最も重要なこととして観察されるのは、聖書がどの時代にあっても、決してこの二つの原則を混同しないという事実である。律法はつねに、めぐみとは完全に異なった、離れた位置と作用を持っている。律法は神が禁ずるもの、要求するものであり、めぐみは神が懇願するもの、授けるものである。律法は罪に定めるものであり、めぐみはゆるしを与えるものである。律法はのろい、めぐみはそののろいからあがなう。律法は殺し、めぐみは生かす。<sup>431</sup>

しかし、どの契約期においても人間は神への服従に失敗する。そのため、イエス・キリストが来臨し、

<sup>429</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』p.200

<sup>430</sup> C. I. Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth (2 Tim. 2:15): Being Ten Outline Studies of the More Important Divisions of Scripture*, New York: Loizeaux Brothers, 1888 (『聖書を正しく学びましょう』清瀬：伝道出版社、1995年、第4版、pp.22-28)

<sup>431</sup> *Ibid.* (同上 pp.60-61)

千年期が到来する<sup>432</sup>。スコフィールドによれば、7つの契約期のうち、最初の5つは既に終わっており、現在は「恵みの時代」の終わり近くである<sup>433</sup>。このことは、千年期がいつ来るか分からないので、常にそのための用意をしていなければならないということの意味した<sup>434</sup>。

それに対し、再建主義者はこのような契約期分割主義の主張に強く反対する。ラッシュドゥーニーは、時代によって神の御心も、神が人間を扱われる方法も変わるという契約期分割主義の考え方について、多神教的 (polytheistic)、進化論的 (evolutionary)、或いはマニ教的 (Manichaeism) であると批判する<sup>435</sup>。ラッシュドゥーニーによれば、そのような考え方は、教会の歴史の中で繰り返し現れ、教会を深く汚染してきた。その例として、ラッシュドゥーニーはフィオーレのヨアキムの時代区分を挙げている<sup>436</sup>。それに対し、ラッシュドゥーニーは、マラキ書3章6節——「まことに、主であるわたしは変わることがない」——を引用し、神は唯一 (one) であり、神の言葉はただ一人の言葉 (one word) であり、神の律法は一つの法 (one law) であると主張する<sup>437</sup>。

バーンセンも、契約期分割主義のような見方に立った場合、神の聖なるご性質が律法の中には表されていないとか、神のご性質が変わったといった神学的に受け入れ難い結論が生じてくると批判する<sup>438</sup>。また、新約聖書の中で律法の權威を前提として引用がなされていること、律法をはっきりと認めている箇所が新約聖書の中に幾つか存在すること (マタイによる福音書5章19節、テモテへの手紙2章16~17節、ヤコブの手紙2章10節など) と調和しないとバーンセンは指摘する。或いは、獣姦の禁止など、新約聖書では繰り返されていないけれども、律法が明確な基準を示している事柄も問題になってくる<sup>439</sup>。「新しい契約」とは、律法に取って代わったり、それを廃止したりするものではないとバーンセンは強調する<sup>440</sup>。

契約期分割主義の第三の特徴は、患難前携挙説 (pretribulationism) の立場を採ることである<sup>441</sup>。千年期前再臨論者は、マタイによる福音書24章21節やヨハネの黙示録7章14節に記されている出来事を「未来主義的」に解釈し、イエス・キリストの来臨による千年期の到来に先立って、「大患難」 (Great Tribulation) が起こると考える<sup>442</sup>。その上で、これまでの千年期前再臨論者は、教会やキリスト者がこの苦難に耐え忍んだ後、イエス・キリストが来臨し、至福の時代が到来すると理解してきた<sup>443</sup>。

それに対し、ダービーは、ここでテサロニケの信徒への手紙4章16~17節を引き合いに出し、救いに与ることの出来る者は大患難の前にイエス・キリストによって空中に引き上げられると説いた。契約期分割主義者はこの出来事を「携挙」 (rapture) と呼んでいる。ダービーによれば、大患難はこの携挙の後に起こる。患難を免れたキリスト者は、地上に取り残された人々が苦しむ様子を上から高みの見物をするようになる。そして、大患難が終わった後、キリスト者はイエス・キリストと共に地上に戻り、地上を支配する、即ち千年期が訪れるとダービーは主張した<sup>444</sup>。スコフィールドも同様の理解に立っている<sup>445</sup>。

<sup>432</sup> *Ibid.* (同上 p.21)

<sup>433</sup> *Ibid.* (同上 p.21)

<sup>434</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』 p.201

<sup>435</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.18

<sup>436</sup> *Ibid.*, p.18

<sup>437</sup> *Ibid.*, p.18

<sup>438</sup> Bahnsen, *By This Standard*, p.300 (床田訳『現代に生きるための旧約律法』 p.364)

<sup>439</sup> *Ibid.*, p.300 (同上 pp.364-365)

<sup>440</sup> *Ibid.*, p.300 (同上 p.365)

<sup>441</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』 p.200

<sup>442</sup> 青木『アメリカ福音派の歴史』 p.84

<sup>443</sup> Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, p.21

<sup>444</sup> *Ibid.*, p.21

<sup>445</sup> Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth* (『聖書を正しく学びましょう』 pp.26-27)

患難前携拳説は、ダービーとプリマス兄弟団によって提唱されて以来、批判を受け続けてきたが、再建主義者も反対の立場を採っている。

デマーは、契約期分割主義者が患難前携拳説の根拠としているテサロニケの信徒への手紙一4章16～17節について、この箇所が教えているのは、イエス・キリストの来臨によって、イエス・キリストにある死者が甦ること、まだ生きている信仰者も栄光の内にイエス・キリストといつまでも共にいるようになることであると説明する。そして、パウロはここで大患難のことなど一切語っておらず、それ故、患難前携拳説は推論に基づく理論であると批判する<sup>446</sup>。また、教父や宗教改革者の著作や論文、ピューリタンの説教や聖書註解など、ダービー以前の教会史においても、患難前携拳説を支持しているものは一つもないことをデマーは指摘する<sup>447</sup>。

契約期分割主義の第四の特徴は、「イスラエル」と「教会」をはっきり区別して考える点である<sup>448</sup>。彼らは、イスラエルと教会は全く異なるものであり、夫々が夫々の歴史と運命を持っていると考えた。そして、そこからイスラエルに特別な関心を持つようになった<sup>449</sup>。ダービーは、旧約の時代に神がユダヤ人と結んだ契約——土地の所有と民族の繁栄——はまだ実現していないと理解し、これらは将来必ず実現するに違いないと考えた。そして、ダービーによれば、イスラエルの再興は、千年期に先立って実現する筈の出来事であった<sup>450</sup>。スコフィールドも、イスラエルが他の民族とは区別される存在であり、どの民族にも与えられなかった特別な約束を神から与えられたことを強調した<sup>451</sup>。

イスラエルの再興がなければ、イエス・キリストの来臨も千年期も起こらないという理解は、契約期分割主義者を「是非とも地上にユダヤ人国家を樹立しなければならないというキリスト教シオニズム」<sup>452</sup>へと向かわせた。1917年にイギリス政府がパレスチナでの国家建設を目指すユダヤ人への支援を約束した時（バルフォア宣言）、契約期分割主義者は、第一次世界大戦の勃発と共に、終末が切迫しているという自分達の主張が正しいことを裏付ける根拠として捉えた<sup>453</sup>。

こうした見方は、今日の宗教右派（Religious Right）にも引き継がれている。宗教右派は、契約期分割主義に基づいて、親イスラエルの立場をとり、シオニズムを支持し続けた。例えば、ジェリー・ファルウェルは、第三次中東戦争後のイスラエルの領土拡張について、神の約束の成就だから（創世記15章18～21節）、占領した土地を返還する必要はないと主張した<sup>454</sup>。ファルウェルの発言は、イエス・キリストの来臨の前に、イスラエルに対する神の約束が実現するという契約期分割主義の終末理解に基づいている。

### 第3項 契約期分割主義の現状認識——サタンが支配する世界

契約期分割主義者は、この世はサタンの支配の下にあるという悲観主義的な現状認識を持っている。ポール・ボイヤーは、その例として、マンハッタン第一バプテスト教会の牧師で、千年期前再臨説に関する著書のあるアイザック・ハルデマン（Isaac Massey Haldeman, 1845-1933）を挙げている。ハルデマンは、ニューヨークを「都市の中で最も美しく、最も猥らである（wanton）」と批判し、その繁栄の中にヨハネの黙示録18章で裁きが語られている「バビロン」を見出している。そして、イエス・キリストの来臨

<sup>446</sup> DeMar, *Last Days Madness*, Vision, p.221

<sup>447</sup> *Ibid.*, p.222

<sup>448</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』p.200

<sup>449</sup> McGrath, *Christian Theology*, p.552（神代訳『キリスト教神学入門』pp.768-769）

<sup>450</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』pp.201-202

<sup>451</sup> Scofield, *Rightly Dividing the Word of Truth*（『聖書を正しく学びましょう』p.7）

<sup>452</sup> 蓮見『宗教に揺れる国際関係』p.202

<sup>453</sup> Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*, p.105

<sup>454</sup> 白杵陽『原理主義』思考のフロンティア、東京：岩波書店、1999年、pp.84-85

は間近であると考えた<sup>455</sup>。このことは、アメリカの契約期分割主義者が、道徳的退廃をもたらすものとして資本主義を否定的に捉えていたことを示している。

しかし、契約期分割主義者は、それと共に、この世をより良くしようと努力することも無意味であり、サタンの支配を却って長引かせるだけであると考えた<sup>456</sup>。そして、間もなく来臨するイエス・キリストがこの世の一切を更新して下さることを期待した。

勿論、社会的関心を持っていた契約期分割主義者が全くいないわけではなかった。彼らは、イエス・キリストの来臨までの間、この世をより良くすることは出来ないにしても、地の塩、世の光として、悪魔の働きを妨害することは出来ると考えた。そこから彼らは、禁酒運動、反売春運動、市政改革、社会福祉運動などに関わっていった<sup>457</sup>。

しかし、1920年代に入ると、契約期分割主義者の間で社会的関心が急速に後退していく。このことは「大逆転」(The Great Reversal)と呼ばれてきた。「大逆転」の原因について、森孝一は、(1) 社会的福音運動の急進化、(2) 教派内における神学的自由主義者との論争への集中、(3) 第一次世界大戦が与えた衝撃、の3点を挙げている<sup>458</sup>。

それ以降、契約期分割主義者は、個人の救霊に専ら関心を向けるようになった。彼らにとって、世界は終わりが近づきつつある汚れた場所であり、伝道とは、罪に満ちた世界から人々を教会へと引き入れることを意味した。

再建主義者は、そのような契約期分割主義者について、「善良」(good)ではあったとしても、「敗北者」(looser)であり、「弱虫」(wimp)であると批判する<sup>459</sup>。

ラッシュドゥーニーは、イエス・キリストによって贖われた人間の仕事は、イエス・キリストにおいて既に始まっている神の国の中で、神が要求されることを遂行することであると主張する。ラッシュドゥーニーによれば、贖われた人間は神の国の市民である。それ故、主権者である神の法、即ち律法に服従しなければならない。ラッシュドゥーニーは、これこそ贖われた人間の仕事であり、義務であり、そして支配への道(path to dominion)であると説く<sup>460</sup>。

チルトンも、アメリカの福音派の教会が、契約期分割主義の影響の下、新たな戦争の勃発、犯罪の増加、家庭の崩壊といった社会的・政治的問題に対し、キリスト者は全く無力であり、教会の宣教も失敗に終わるという見方を次第に受け入れていったと指摘する<sup>461</sup>。チルトンによれば、契約期分割主義者は、この世をより良くするために行動を起こし、努力する人に対し、本物の聖書信仰者ではないと懐疑と偏見の目をもって見る<sup>462</sup>。そればかりか、彼らは、社会状況の悪化を終末が近づいている証拠として捉え、イエス・キリストがもうすぐ来臨し、自分達を空中に引き上げてくれると喜びさえする<sup>463</sup>。

チルトンは、そのような契約期分割主義者の心情を端的に言い表した表現として「沈みつつある船の上で真鍮を磨いたりはいしない」というアメリカの伝道者ジョン・バーノン・マックギー(John Vernon

<sup>455</sup> Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Studies in Cultural History, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1992, pp.94-95

<sup>456</sup> 山本貴裕「反キリスト教国アメリカ——『レフト・ビハインド』シリーズの背後にある聖書解釈の伝統」広島経済大学経済学会編『広島経済大学研究論集』第28巻第4号, 広島: 広島経済大学経済学会, 2006年, p.42

<sup>457</sup> 同上 p.42

<sup>458</sup> 森「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」p.216

<sup>459</sup> Chilton, *Paradise Restored*, pp.3-4

<sup>460</sup> Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, p.147

<sup>461</sup> Chilton, *Paradise Restored*, p.3

<sup>462</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>463</sup> *Ibid.*, p.3

McGee, 1904-1988) の言葉を引用する<sup>464</sup>。その上で、マックギーの言葉の背後には2つの前提があるとチルトンは指摘する。一つは、この世は「沈みつつある船に過ぎない」という前提、もう一つはキリスト教信仰に基づく社会の再建のための努力は、「真鍮を磨く」ようなものに過ぎないという前提である<sup>465</sup>。それに対し、チルトンは、これらの前提は靈性に関する誤った見方に立っていると批判する。即ち、そこでは、「靈的である」(spiritual) ということが、地上の事柄に関わりを持たず、関心も持たず、天のことを黙想することに専ら時間を割くこととして捉えられている<sup>466</sup>。チルトンは、聖書の教えはそれとは全く異なると強調する。チルトンによれば、聖書は「靈的である」ということを、聖霊によって導かれ、動機付けられること、そして聖書に記されている神の命令に服従することとして教えている<sup>467</sup>。即ち、「靈的である」とは、聖書が語っていることをあらゆる場所、あらゆる領域において実行することである<sup>468</sup>。「靈性は人生からの退却や撤退を意味しない。それは支配 (dominion) を意味する」<sup>469</sup>とチルトンは言う。

このように、再建主義者は、契約期分割主義について、第2節で取り上げた社会的福音運動とは別の形でサタンに利していると考えた。即ち、再建主義者にとって、社会的福音運動の問題は、彼らが人間中心主義的な方法を用いて、社会改革を目指している点にあった。それに対し、契約期分割主義の問題は、聖書の無謬性を信じていると言いながら、この世に対して働きかけようとしないう点にあった。そして、再建主義者にとって、現代社会における律法の適用などは、両者の問題点を克服しようとするものに他ならなかった。

## まとめ

本章では、キリスト教再建主義が批判の対象とする契約期分割主義が、どのような教会史・教理史的背景を持ち、どのようにして聖書を誤りのない神の言葉と信じるキリスト者の中で広がっていったかについて見てきた。

第1節では、19世紀前半までのイギリスとアメリカにおける千年期説とその歴史的展開について論じた。イギリスにおけるピューリタンは、エリザベス女王の治世下で教会改革などが進められていくことを期待した時には、千年期後再臨説を信じていた。しかし、その希望が失望に変わった時、彼らは自分達が終末を生きているという意識が強まった。そして、現在の体制を反キリストと見なし、イエス・キリストの来臨と裁きに備えて、それを転覆するという急進的な行動へと向かった。また、社会不安や社会構造の変化は、イエス・キリストの来臨が差し迫っている証拠として受け取られ、イエス・キリストの来臨の正確な時期をめぐる預言の研究が流行した。一方、アメリカに渡ったピューリタンは、当初終わりの時が間近に迫っていると信じる千年期前再臨説の立場をとっていた。しかし、第一次大覚醒以降の信仰復興により、福音が世界に広がり、神の国が進展していくという千年期後再臨説が信じられるようになった。

第2節では、19世紀初めの第二次大覚醒以降、千年期後再臨説が愛国主義と結び付いて、世俗化していったことについて論じた。19世紀前半、アメリカでは、日曜学校の開始、聖書協会の設立、禁酒運動、奴隷制の廃止の訴えなど、《キリスト教国家》の実現を目指した様々な動きが起こってきた。そして、南北戦争はその動きの一つの頂点として位置付けられた。だが、南北戦争後の社会構造の急激な変化により、千年期後再臨説はそのままの形では信じ続けられることがなくなった。そして、それに代わって、人間の手で完全な社会が実現すると考える社会進化論がアメリカで受け容れられ、資本主義や帝国主義を支える

<sup>464</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>465</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>466</sup> *Ibid.*, p.3

<sup>467</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>468</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>469</sup> *Ibid.*, p.4

イデオロギーとしての役割を果たした。しかも、社会進化論は摂理の教理と結び付き、強者の繁栄、弱者の淘汰は神の御心として受けとめられた。一方、都市化や産業化によって起こった様々な社会問題に対して危機感を抱いたキリスト者によって社会的福音運動が展開された。

第3節では、ダービーによってアメリカにもたらされた契約期分割主義が、預言・聖書会議運動、ムーディーやスコフィールドらの活動を通して保守的なキリスト者の間に浸透していく経緯について見てきた。契約期分割主義では、聖書に記されている天地創造から新天新地の到来までを7つの契約期に分割し、特にイスラエルと教会、律法と恵みを厳格に区別する。そして、今の時代を終末が切迫している時として位置付け、この世はサタンの支配の下、確実に悪くなっていると考えた。それ故、大患難の直前にキリスト者がイエス・キリストによって空中に引き上げられる携挙を期待した。

それまでの千年期前再臨説がそうであったように、契約期分割主義も、教会の形式主義化や墮落、社会の不安や混乱、人々の倫理的退廃といった現実を前にして、神の国が広がりつつあるという望みを持たず、既存の社会秩序や教会に不満を抱くキリスト者を惹きつけてきた。契約期分割主義、またこれまでの千年期前再臨説が、社会の主流——そこには教会とその神学も含まれる——の墮落に対する反動として現れてきたという側面を、私達は無視することは出来ないだろう。

その一方で、契約期分割主義の聖書解釈や現状認識について、再建主義者は、キリスト者を反律法主義やこの世の事柄に対する無関心へと導いていると批判してきた。また、それが本当に聖書的な終末論なのかと疑問を投げかけた。というのは、第1章で見てきたように、契約期分割主義においては、イエス・キリストの最初の来臨が過小評価されているからである。サタンが依然としてこの世の支配者であり、ますます勢力を強めているとすれば、イエス・キリストの十字架と復活は一体何であったのか。

勿論、神の国は未だ完成していない。だが、イエス・キリストは十字架と復活においてサタンに決定的に勝利したと再建主義者は考える。そして、イエス・キリストは、今神の右に座し、神より全権を委ねられ、世界を支配している。それ故、キリスト者がこの世のあらゆる領域においてイエス・キリストを主とする神の国を広げていこうとする時、イエス・キリストがその勝利を保証して下さっていると再建主義者は信じている。

## 結論と展望

本論文では、キリスト教再建主義の千年期後再臨説の歴史的・神学的背景として、千年期説とその歴史的展開を中心に見てきた。

第1章では、19世紀・20世紀のキリスト教神学における終末論の展開について論じた。そこで、どのような終末論に立つかは個人の救いや世界・歴史の終局の問題に留まらず、キリスト者の倫理や教会の宣教にも重要な影響を与えることを確認した。

また、プロテスタントの主流派において展開された終末論は、聖書の文献学的な研究や解釈と共に、啓蒙主義、ドイツ観念論、実存主義、マルクス主義といった同時代の哲学との対話の中で展開されたことを見てきた。それは聖書の記述を現代の文脈の中で再解釈しようとする試みであった。その一方で、再建主義者から見れば、それらの終末論は、聖書に立脚しているというよりも、逆に聖書の内容を近代の枠組みや現代人の要求に合わせてようとしており、聖書的な終末論として受け入れられるものではなかった。

第2章では、古代から宗教改革期にかけての千年期説の展開について述べた。ヨハネの黙示録は、迫害の只中であつた教会やキリスト者に対し、神が目的をもって歴史を導いておられること、神の計画は勝利に向かって前進していることを信じ、希望を持ち続けるよう励ます意図を持って書かれた。だが、そこからイエス・キリストの来臨の切迫を説く者、それを受けて至福の時代の到来に対する熱狂的な希望を抱く者がしばしば出てきた。

一方、キリスト教が公認された後、千年期はイエス・キリストの最初の来臨において既に始まっていると考えるアウグスティヌスの見解が、教会の正統的な立場として採られた。そして、それは宗教改革の主流派においても継承された。特に、カルヴァンは歴史における神の国の成長を確信していた。しかし、現状に不満や不安を抱くキリスト者、特に社会の底辺にいた民衆の間では、イエス・キリストが間もなく来臨し、地上を支配することへの待望が根強く存在し続けた。

第3章では、キリスト教再建主義が批判の対象とする契約期分割主義の背景と歴史的経緯について論じた。第一次大覚醒以降、アメリカでは神の国が歴史の中で完成に向かって前進しているという千年期後再臨説が支配的となっていた。だが、19世紀以降、千年期後再臨説は国家主義と結び付いて世俗化していった。更に、福音による再生の必要性などが捨象され、千年期後再臨説は、社会進化論のような《進歩史観》を説くイデオロギーに取って代わられた。

一方、南北戦争後、社会構造の急激な変化によって様々な社会問題が生じてきた。そして、教会においても信仰の形骸化が起り始めていた。こうした中、契約期分割主義がイギリスから流入し、聖書を誤りなき神の言葉と信じるキリスト者の中で浸透していった。

これまでの考察を通して、終末論がこの世の現実に対する見方や態度に影響を与える一方で、逆にこの世の現実が終末に対する見方に影響を与えることも確認された。教会史・教理史の中で両者は互いに連関し合っていた。

特に、千年期前再臨説は、この世が悪くなりつつあるという現状認識を持つ人々によって受容されてきた。彼らは、ダニエル書やヨハネの黙示録を、この世の情勢や教会の現状に照らして読み、この世は破局に向かって進みつつあるという悲観的な現状認識を持った。そして、イエス・キリストの来臨がいつ起こってもおかしくないという認識は、彼らをこの世からの隠遁へと向かわせることもあれば、逆に急進的な行動へと向かわせることもあった。

また、終末の切迫を告げたり、イエス・キリストの来臨の日を特定しようとする動きが今日に到るまで出現し続けてきた。だが、それらの《預言》はいずれも実現することがなかった。私達は、自分が生きている時代や社会における惨事を見て、これは終末の徴であると余りにも安易に解釈することがないよう注意する必要がある。イエス・キリストが来られる時期は、神だけがご存知である。そして、私達はそれを把握することが出来ない。キリスト者が、この世の現実を前にし、自らの常識や感覚を抛り所にして聖書の読み込みをする時、実のところ聖書の言葉よりも読み手の主観が優先されている。

とはいえ、世の終わりが近いと訴える人がいなくならないのは何故だろうか。それが、既成の社会や教会に対する不満や不安の表明という側面を持っていたからである。教会の主流の見解として千年期後再臨説が存在する一方で、現状に不満や不安を持つ人々の受け皿として千年期前再臨説は存続し続けてきた。

キリスト教再建主義が登場した1960年代後半から70年代は、世俗的人間中心主義がアメリカを席捲していた時期である。既存の文化・社会体制に対する異議申し立てとして反戦運動、環境運動、女性解放運動が起こった。また、ヒッピーやフリーセックス、ドラッグ、ニューエイジなどの対抗文化が社会に広まっていた。その結果、キリスト教に基づく既成の道徳や価値観が破壊されつつあった。

それにもかかわらず、再建主義者は、《現実主義》に陥るのではなく、千年期後再臨説に基づいて、イエス・キリストを王とする神の国はこの地上で広がり続けているという信仰を堅く持ち続けた。こうした再建主義者の信仰は、どのような聖書解釈から出てきたものであろうか。再建主義者が聖書からどのような歴史認識・現状認識へと導かれたのか、今後考察を深めていきたい。

## 参考・引用文献

1) キリスト教再建主義者の著作

Bahnsen, Greg L., "The Prima Facie Acceptability of Postmillennialism," in *The Journal of Christian Reconstruction*, 3(2),

- Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, p.71
- , *By This Standard: The Authority of God's Law Today*, Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1985  
(床田亮一訳『現代に生きるための旧約律法』東京：アルファオメガ, 1992年)
- Chilton, David, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*, Tyler, TX: Dominion Press, 1985
- , *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*, Ft. Worth, TX: Dominion Press, 1987
- DeMar, Gary, *Last Days Madness: Obsession of the Modern Church*, Atlanta, GA: American Vision, 1999, 4th ed.
- Gentry, Kenneth L., Jr., *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology*, Tyler, Tex: Institute for Christian Economics, 1992
- , "Postmillennialism," in Darrell L. Bock (ed.), *Three Views of the Millennium and Beyond*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999, pp.13-57
- North, Gary, *Liberating Planet Earth: An Introduction to Biblical Blueprints*, Ft. Worth, Tex.: Dominion Press, 1987
- , *Millennialism and Social Theory*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1990
- North, Gary, DeMar, Gary, *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1991
- Rushdoony, Rousas John, *The Institutes of Biblical Law: A Chalcedon Study*, Nutley, N.J.: Craig Press, 1973
- , "Postmillennialism versus Impotent Religion," in *The Journal of Christian Reconstruction*, 3(2), Vallecito, CA: Chalcedon, 1976-1977, pp.157-163
- , *God's Plan for Victory: The Meaning of Postmillennialism*, Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1977
- , *Law and Society*, Vallecito: Ross House Books, 1982
- , *The Roots of Reconstruction*, Vallecito, CA: Ross House Books, 1991
- , *Thy Kingdom Come: Studies in Daniel and Revelation*, Vallecito, CA: Ross House Books, 2001

## 2) 他の神学者・哲学者・伝道者の著作

〈古代〉

Athanasius, *De Incarnatione Verbi*

(小高毅訳「言の受肉」上智大学中世思想研究所編訳・監修『盛期ギリシア教父』中世思想原典集成；2，東京：平凡社，1992年，pp.65-140)

Eusebius, *Historia Ecclesiastica*

(秦剛平訳『教会史』1，東京：山本書店，1986年)

(秦剛平訳『教会史』3，東京：山本書店，1988年)

〈中世〉

Augustinus, *De Civitate Dei*

(大島春子，岡野昌雄訳『神の国(4)』アウグスティヌス著作集；14，東京：教文館，1980年)

(松田禎二，岡野昌雄，泉治典訳『神の国(5)』アウグスティヌス著作集；15，東京：教文館，1983年)

〈宗教改革期〉

Calvin, Jean, *Institutio Christianae Religionis*, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 2, *Corpus Reformatorum*; 30, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1864

(渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第1篇・第2篇，東京：新教出版社，2007年，改訳版)

(渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第3篇，東京：新教出版社，2008年，改訳版)

——, *Catechismus Ecclesiae Genevensis, Hoc est Formula Erudiendi Pueros in Doctrina Christi*, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 6, *Corpus Reformatorum*; 34, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1867, pp.1-160

(渡辺信夫編訳『ジュネーブ教会信仰問答——翻訳・解題・釈義・関連資料』東京：教文館，1998年)

——, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, in Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (eds.), Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia; 47, *Corpus Reformatorum*; 75, Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1892, pp.1-458

(山本功訳『ヨハネ福音書下』カルヴァン新約聖書註解；4，東京：カルヴァン著作集刊行会，1965年)

Luther, Martin, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung* in D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Bd.6, Weimar: Hermann Böhlau, 1888, pp.404-469

(印具徹訳「キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書」ルター著作集委員会編『ルター著作集』第1集第2巻，東京：聖文舎，1963年，pp.195-311)

——, *Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst*, in D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe;



- Bd.15, Weimar: Hermann Böhlau, 1899, pp.210-221  
 (渡辺茂訳「暴動を起こす霊の持ち主についてザクセン諸侯にあてた手紙」ルター著作集委員会編『ルター著作集』第1集第5巻, 東京: 聖文舎, 1967年, pp.465-482)
- Melanchton, Philipp, *Confessio Augustana*  
 (ルター研究所訳『アウグスブルク信仰告白』宗教改革500年記念, 東京: リトン, 2015年)  
 〈近現代〉
- Barth, Karl, *Der Römerbrief*, Zollikon, Zürich: Evangelischer Verlag, 1922, 2. neubearbeitete Aufl.  
 (吉村善夫訳『ローマ書』カール・バルト著作集; 14, 東京: 新教出版社, 1967年)
- Brunner, Emil, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli Verlag, 1953  
 (熊沢義宣, 大木英夫訳『永遠——キリスト教的希望の研究』東京: 新教出版社, 1957年)
- Bultmann, Rudolf, *History and Eschatology*, The Gifford Lectures; 1955, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957  
 (中川秀恭訳『歴史と終末論』岩波現代叢書, 東京: 岩波書店, 1959年)
- , *Jesus Christ and Mythology*, New York: C. Scribner, 1958  
 (山形孝夫訳「イエス・キリストと神話論」山形孝夫, 一柳やすか訳『神学論文集 IV』ブルトマン著作集; 14, 東京: 新教出版社, 1983年, pp.182-237)
- , *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 96, München: Chr. Kaiser, 1985  
 (山岡喜久男訳『新約聖書と神話論』新教セミナーブック: 20世紀の遺産, 東京: 新教出版社, 1999年)
- Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments*, London: Hodder & Stoughton Limited, 1936  
 (平井清訳『使徒的宣教とその展開』東京: 新教出版社, 1962年)
- , *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet, 1952, Rev. ed.  
 (室野玄一, 木下順治訳『神の国の譬』東京: 日本基督教団出版局, 1964年)
- Kant, Immanuel, *Das Ende aller Dinge*  
 (酒井潔訳「万物の終わり」『歴史哲学論集』カント全集; 14, 東京: 岩波書店, 2000年, pp.225-246)
- Lindsey, Hal, Carlson, C. C., *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids: Zondervan, 1970  
 (越智道雄監訳『今は亡き大なる地球——核戦争を熱望する人々の聖典』Tokuma Books, 東京: 徳間書店, 1990年)
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd.38, München: Chr. Kaiser, 1964, 1965, 3. Aufl.  
 (高尾利数訳『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』東京: 新教出版社, 1968年)
- , *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995  
 (蓮見和男訳『神の到来——キリスト教的終末論』J. モルトマン組織神学叢書; 5, 東京: 新教出版社, 1996年)
- Rauschenbusch, Walter, Rauschenbusch, Paul B. (ed.), *Christianity and the Social Crisis in the 21st Century: The Classic that Woke up the Church*, New York: HarperOne, 2007  
 (山下慶親訳『キリスト教と社会の危機——教会を覚醒させた社会的福音』東京: 新教出版社, 2013年)
- , *A Theology for the Social Gospel*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997
- Ritschl, Albrecht, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn: Adolph Marcus, 1888, 3. verbesserte Aufl.  
 (森田雄三郎訳「義認と和解(抄)」現代キリスト教思想叢書; 1, 東京: 白水社, 1974年, pp.223-419)
- Scofield, C. I., *Rightly Dividing the Word of Rruth (2 Tim. 2:15): Being Ten Outline Studies of the More Important Divisions of Scripture*, New York: Loizeaux Brothers, 1888  
 (『聖書を正しく学びましょう』清瀬: 伝道出版社, 1995年, 第4版)
- Schweitzer, Albert, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*, Das Abendmahl: Im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums; 2. Heft, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1901  
 (岸田晩節訳「イエス小伝——メシヤ性の秘密と受難の秘義」シュヴァイツァー著作集; 8, 東京: 白水社, 1957年, pp.93-298)
- , *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1951, 6., photomechanisch gedruckte Aufl., 1913  
 (遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史(中)』シュヴァイツァー著作集; 18, 東京: 白水社, 1960年)  
 (遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史(下)』シュヴァイツァー著作集; 19, 東京: 白水社, 1961年)
- , *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967  
 (熊沢義宣訳『神の国とキリスト教; シュトラースブルク説教選』シュヴァイツァー著作集; 20, 東京: 白水社, 1972)

年, pp.13-280)

3) 研究文献・論文

Ahlstrom, Sydney E., "Theology in America: A Historical Survey," in James Ward Smith & A. Leland Jamison (eds.), *The Shaping of American Religion*, Princeton Studies in American Civilization; no.5. Religion in American life; v.1, Princeton: Princeton University Press, 1961

(児玉佳與子訳『アメリカ神学思想史入門』東京：教文館，1990年)

青木保憲『アメリカ福音派の歴史——聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』明石ライブラリー；151，東京：明石書店，2012年

Barr, James, *Fundamentalism*, Philadelphia: Westminster Press, 1978

(喜田川信・柳生望・谷本正尚・橋本秀生訳『ファンダメンタリズム——その聖書解釈と教理』東京：ヨルダン社，1982年)

Boettner, Loraine, *The Millennium*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing, 1984, Rev. ed.

Boyer, Paul, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Studies in Cultural History, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1992

——, "The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3; Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York: Continuum, 2000, pp.140-178

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994

(津城寛文訳『近代世界の公共宗教』町田：玉川大学出版部，1997年)

Chadwick, Owen, *The Reformation*, The Pelican History of the Church; Vol.3, Harmondsworth: Penguin Books, 1964

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1970, Rev. and expanded ed.

(江河徹訳『千年王国の追求』東京：紀伊国屋書店，1978年)

出村彰『再洗礼派——宗教改革時代のラディカリストたち』東京：日本基督教団出版局，1970年

Erickson, Millard J., *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998, 2nd ed.

(宇田進監修，森谷正志訳『キリスト教神学』第4巻，東京：いのちのことば社，2006年)

深田未来生「社会的福音における敬虔——ラウシェンブッシュの祈りを中心に」同志社大学神学部に基督教研究会編『基督教研究』第41巻第2号，京都：同志社大学神学部に基督教研究会，1978年，pp.187-202

蓮見博昭『宗教に揺れる国際関係——米国キリスト教の功と罪』東京：日本評論社，2008年

Himmelfarb, Martha, *The Apocalypse: A Brief History*, Brief Histories of Religion, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010

(高柳俊一訳『黙示文学の世界』コンパクト・ヒストリー，東京：教文館，2013年)

平井康大「アメリカ文化と宗教——変わりゆく前千年王国主義」平石貴樹編『アメリカ——文学史・文化史の展望』東京：松柏社，2005年，pp.389-419

井門富士夫『カルトの諸相——キリスト教の場合』叢書現代の宗教；15，東京：岩波書店，1997年

岩井淳『千年王国を夢みた革命——17世紀英米のピューリタン』講談社選書メチエ；51，東京：講談社，1995年

——『ピューリタン革命の世界史——国際関係のなかの千年王国論』Minerva 西洋史ライブラリー；105，京都：ミネルヴァ書房，2015年

Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Comparative Studies in Religion and Society; 13, Berkeley: University of California Press, 2003, 3rd ed.

(古賀林幸，桜井元雄訳『グローバル時代の宗教とテロリズム——いま、なぜ神の名で人の命が奪われるのか』東京：明石書店，2003年)

川島貞雄「新約聖書における終末論——黙示文学の問題をめぐって」日本基督教学会編『日本の神学』12，東京：教文館，1973年，pp.168-177

木塚隆志『トーマス・ミュンツァーと黙示録の終末観』東京：未来社，2001年

児玉佳與子「ワスプの宗教思想——メインライン・プロテスタント伝統の批判的検討」井門富士夫編『アメリカの宗教——多民族社会の世界観』USA GUIDE; 8 Religion, 東京：弘文堂，1992年，pp.124-186

小原克博「生態学的終末論の基礎づけ」同志社大学神学部基督教研究会編『基督教研究』第60巻第2号，京都：同志社大学神学部基督教研究会，1999年，pp.136-164

栗林輝夫『キリスト教帝国アメリカ——ブッシュの神学とネオコン、宗教右派』東京：キリスト新聞社，2005年

- Lerner, Robert E., "Millennialism," in Bernard McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.2; Apocalypticism in Western History and Culture, New York: Continuum, 2000, pp.326-360
- Lewis, Scott M., *What Are They Saying About New Testament Apocalyptic?*, New York: Paulist Press, 2004  
(吉田忍訳『新約聖書と黙示』神学は語る, 東京: 日本キリスト教団出版局, 2011年)
- Littell, Franklin Hamlin, *From State Church to Pluralism: A Protestant Interpretation of Religion in American History*, New York: Doubleday & Co. Inc., 1962  
(柳生望・山形正男訳『アメリカ宗教の歴史的展開——その宗教社会学的構造』東京: ヨルダン社, 1974年)
- Lohse, Eduard, *Die Offenbarung des Johannes: Übersetzt und Erklärt*, Das Neue Testament Deutsch; Teilbd. 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 9. Aufl.  
(高橋三郎, 三浦永光訳『ヨハネの黙示録——翻訳と注解』NTD 新約聖書注解; 11, 東京: ATD・NTD 聖書注解刊行会, 1973年)
- Marty, Martin E., "The Future of No Future: Frameworks of Interpretation," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3; Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York: Continuum, 2000, pp.461-484
- McGinn, Bernard, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York: Columbia University Press, 2000  
(松田直成訳『アンチキリスト——悪に魅せられた人類の二千年史』東京: 河出書房新社, 1998年, p.263)
- McGrath, Alister E., *The Making of Modern German Christology, 1750-1990*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1994, 2nd ed.  
(柳田洋夫訳『歴史のイエスと信仰のキリスト——近・現代ドイツにおけるキリスト論の形成』東京: キリスト新聞社, 2011年)
- , *Christian Theology: An Introduction*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1997, 2nd ed.  
(神代真砂実訳『キリスト教神学入門』東京: 教文館, 2002年)
- McVicar, Michael J., *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015
- Mead, Sidney E., *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Eugene: Wipf & Stock, 2007  
(野村文子訳『アメリカの宗教』東京: 日本基督教団出版局, 1978年)
- 森孝一「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」同志社大学神学部に基督教研究會編『基督教研究』第46巻第2号, 京都: 同志社大学神学部に基督教研究會, 1985年, pp.192-244
- 森本あんり『アメリカ・キリスト教史——理念によって建てられた国の軌跡』東京: 新教出版社, 2006年
- 『反知性主義——アメリカが生んだ「熱病」の正体』新潮選書, 東京: 新潮社, 2015年
- 永見勇『象徴としての宗教——多元的現実と科学的世界像をめぐって』東京: 創文社, 1993年
- Niebuhr, H. Richard, *The Kingdom of God in America*, Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1988  
(柴田史子訳『アメリカにおける神の国』聖学院大学研究叢書; 6, 上尾: 聖学院大学出版会, 2008年)
- 野村文子「ジョナサン・エドワーズとミレニアリズム——ヨハネの黙示録とアメリカ合衆国」井門富二夫編『アメリカの宗教伝統と文化』アメリカの宗教; 第1巻, 東京: 大明堂, 1992年, pp.167-184
- 小川忠『原理主義とは何か——アメリカ、中東から日本まで』講談社現代新書; 1669, 東京: 講談社, 2003年
- 大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想——近代化とプロテスタント倫理との関係』東京: 新教出版社, 1966年
- 「終末論——二十世紀における終末論研究の概観」佐藤敏夫, 高尾利数編『教義学の諸問題』教義学講座; 2, 東京: 日本基督教団出版局, 1972年, pp.305-371
- Pelikan, Jaroslav, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine; v.1, Chicago: University of Chicago Press, 1971  
(鈴木浩訳『公同的伝統の出現——100-600年』キリスト教の伝統: 教理発展の歴史; 第1巻, 東京: 教文館, 2006年)
- Sandeen, Ernest R., *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1970
- 佐藤敏夫『救済の神学』東京: 新教出版社, 1987年
- 『時間に追われる人間』東京: 新教出版社, 1990年
- Smolinski, Reiner, "Apocalypticism in Colonial North America," in Stephen J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol.3; Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York: Continuum, 2000, pp.36-71
- Smucker, Donovan E., *The Origins of Walter Rauschenbusch's Social Ethics*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University

Press, 1994

高橋弘「再洗礼派の教会観——スイス兄弟団を中心に」日本基督教学会北海道支部北海道基督教学会編『基督教学』札幌：

日本基督教学会北海道支部北海道基督教学会，20号，1985年，pp.1-19

高橋三郎『黙示文学序説』東京：キリスト教図書出版社，1975年

田村秀夫「総括と展望——近代社会と千年王国論」田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』東京：同文館出版，1990年，  
pp.253-302

丹治愛『神を殺した男——ダーウィン革命と世界末』講談社選書メチエ；14，東京：講談社，1994年

角田信三郎「福音書の終末論」角田信三郎編『人類の未来像をさぐる——教会の終末論』東京：中央出版社，1968年，  
pp.30-47

——『マタイ福音書の研究——その歴史的 position と使信の理解』東京：創文社，1996年

Thompson, Damian, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, Hanover, N.H.: University Press of New  
England, 1997

(渡会和子訳『終末思想に夢中な人々』東京：翔泳社，1999年)

Torrance, T. F., *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformation*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1956

白杵陽『原理主義』思考のフロンティア，東京：岩波書店，1999年

渡辺信夫『カルヴァンの教会論』東京：改革社，1976年

Weber, Timothy P., *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism: 1875-1925*, New York: Oxford  
University Press, 1979

Wilson, Bryan, *Religious Sects: A Sociological Study*, World University Library, London: Weidenfeld & Nicolson, 1970

(池田昭訳『セクト——その宗教社会学』世界大学選書；035，東京：平凡社，1972年)

柳生望『アメリカ・ピューリタン研究』東京：日本基督教団出版局，1981年

山本貴裕「ファンダメンタリズムと金ぴか時代のアメリカ文化」広島大学大学院社会科学研究所国際社会論専攻編『欧米文  
化研究』広島：広島大学大学院社会科学研究所，創刊号，1994年，pp.1-16

——「ファンダメンタリズムと宗教多元社会の相互作用——形式主義から現実主義へ」広島経済大学経済学会編『広島経  
済大学研究論集』第18巻第3号，広島：広島経済大学経済学会，1995年，pp.1-25

——「反キリスト教アメリカ——『レフト・ビハインド』シリーズの背後にある聖書解釈の伝統」広島経済大学経済学  
会編『広島経済大学研究論集』第28巻第4号，広島：広島経済大学経済学会，2006年，pp.37-56

吉田新『バプテスマのヨハネ』聖書の研究シリーズ；66，東京：教文館，2012年