

# デイヴィッド・バトリックの説教論への一考察： カール・バルトと対話しながら

説教におけるイメージとメタファ（隠喩）の重要性について

松 見 俊

## まえがき

神学校を卒業して以来、牧師としてもっぱら説教を語る側の人間として生きてきた。その後、日本バプテスト連盟の宣教研究所で働くようになり、継続訓練の一環として研修にやってくる同僚牧師たちの説教を共に分析し、共に考える機会が増えた。また、幾つかの教会で、協力牧師として圧倒的に説教を聴く側となった。そして、そのような仕事と並行して、西南学院大学の神学部では、集中講義という形で、現代神学と並んで、説教学、説教学演習のクラスを担当することで、説教全般について神学的に考える機会も多少与えられた。そのような中で、かつて準備した自分の説教原稿に今の時点で目を通すと、まずまずの説教の責任は果たしてきたという自負心は脆くも崩れ、実は、赤面するような酷いできであったことに驚いている。「わたしたちの顔を見て、もう少し、身振り手振りを」という批判はさておき、「先生の説教はあれもこれも言い過ぎて、結局、何を言いたいかわからない」とか、「イエス・キリストについてではなく、イエス・キリストを説教してください」という教会員たちのきつい批判も何となく理解できるようになってきている。

説教の形として、「主題説教」と「講解説教」とに大別されることは、どのような説教の本にも書かれている。主題説教は、基本的にそのとき、そ

の場で教会に必要と思われる神学的・教会的あるいは社会的主題（テーマ）から出発し、聖書のみ言葉へと掘り下げる試みであり、これに対して、講解説教は、与えられた聖書テキストから出発し、聖書のメッセージが教会とそこに集う会衆にとって意味あるものとなるように会衆の生へと突き抜ける試みであろう。いずれにせよ、説教テキスト（text）と、それを語りそれが聴かれる生活のコンテクスト（context）との生きた出会いこそ説教の中心的課題であろう。そうであれば、いくら説教者の実存をかけた説教であったとしても、選ばれた主題がどこかイデオロギー化し、取って付けたように聖書テキストが付加されるのであれば、それはそもそも「説教」と言い難いから、聖書テキストの講解説教が無難な選択肢であるとされてきし、私も原則的にそれに倣ってきた。そして、関田寛雄が主張するように、メッセージ性のある講解説教というか、「（講解的）主題説教」が良いと勧められる<sup>1</sup>。私自身は関田寛雄の主張に賛同するが、「あれもこれもで、メッセージの焦点が不明確で、結局何を言いたいのか分かりにくい」。「説教が心に浸みこまず、生活実感が無い」などの批判の根底には、説教が、単に、聖書テキストの「解説」に終わっているような、「講解説教」への誤解というか偏重があるように思える。むしろ、釈義の後のテキストの「黙想」が不十分であり、いや、そもそも「釈義」自体が不十分であるとも言えるのであろうし<sup>2</sup>、また、教会と会衆の生への「黙想」<sup>3</sup>や牧会が不十分であることもあろうが、そのような要素を含めて、もう一度「講解説教」からのある種の解放が必要ではないかと考えている。

そこで、この論文では、まず米国の説教学におけるカール・バルトの神学

---

1 関田寛雄「説教学」in: 神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説 実践神学』（新教出版社）1989年、156頁。

2 私のスイス留学時代の指導教授トーヴァルト・ローレンツェンは、今日の牧師が実用的な事柄にかまけ、あるいは牧会や組織・管理の仕事に忙しく、真面目な神学研究を怠っていることが説教の貧しさの原因であるとしている。Thorwald Torenzen, "Responsible Preaching," in: ScotJTh 33 (1980) 453-469.

3 Fred, B. Craddock, Preaching. Abingdon Press, 1985. 吉村和雄訳『説教 いかにか備え、どう語るか』（教文館）2006年は「聞き手を解釈する」をまず論じ、それから「テキストを解釈する」に言及し、その上で、「キリストと聞き手の間を解釈する」ことを説教準備の筋道として提案している。

の影響とその後のアメリカの説教学の動きを略述し、それから、バルトの神の言葉の三形態の主張に根ざした「神の言葉の神学の説教学」<sup>4</sup>を要約する。バルトの説教論は改革派の説教論に留まらず、バプテストを含めてプロテスタントの説教論の適正な基盤であり、出発点であると評価するからである。そして、次に、説教において、聖書テキストにこだわる余りに、現代の説教がイマジネーションの点で、その展開において貧しくなっていないかというデイヴィッド・バトリックのバルト批判に耳を傾け、彼の主張が適切であるかどうかを吟味し、バトリックの説教論が、バルト的立場を継承しつつ、今日の説教論の一つの可能性を持っているかどうかを考察する。

## 1. 北米の説教学におけるバルト神学の影響とその後の北米の説教学の動き

私自身、別に、米国の説教事情に興味があるわけではない。70年代前半の「異議申し立て」の時代に神学を学んだ者としてお恥ずかしい話ではあるが、神学部で説教学を履修しなかった私は、手探り状態の中で説教をしてきた。読んだ本は、カール・バルトやディートリッヒ・ボンヘッファーの説教論、そして、ルドルフ・ボーレンの著作であり、ドイツ語圏のものであった。とは言っても、米国における説教を真似る気もなければ、ドイツ語圏の説教論を踏襲しようとも思わない。あくまでも、日本社会と教会という自分の立つ場所で説教と格闘したいし、格闘している牧師たちの傍らにいたいと願っている。しかし、たまたまというか、関係した神学校や神学関係の書店、そして牧師たちの書齋で目にした分厚い David Buttrick, *Homiletic. Moves and Structures* を入手して、読むようになり、彼の説教学がいったい北米の神学界や教会でどのような位置づけになっているか知りたいと思ったのである。この本の出版社が神学的良書を出版している改革派のフォートレスプレスであり、1987年に初版が出され、翌年ペーパーバックが出版され、その一年後に第四刷となっており、いまだに手に入るということは、この本が良く読

---

4 K.バルトとE.トゥルナイゼンの講義録を翻訳した加藤常昭はその本のタイトルを『神の言葉の神学の説教学』としている。日本基督教団出版局、1988年。

まれており、一定の評価を受けているのであろうという勝手な私自身の非神学的推測を神学的に検証してみたいというほどの興味である。

『世界 説教・説教学事典』の「北アメリカの説教学と説教」の項目の執筆者であるドン M. ワードロウ (Don M. Wardlaw) によれば<sup>5</sup>、18世紀の聖書とキリスト教教理の啓蒙主義的・スコラ主義的な説教の流れ、19世紀から20世紀の20年代までの、説教における真理の「伝達の仕方」についての興味が前面に出た時代 (レトリックや聴衆の宗教的意識その他社会的変化への対応への興味) を経て、1920年代後半から60年にかけて、北米では、説教と「聖書との新しい結合」の時代となった。その変化を導いたのが、聖書の歴史的・批判的釈義による聖書のメッセージの新しい発見であり、聖書は歴史的出来事としての神の啓示についての証言であるという理解である。さらに、一方ではこの批判的聖書研究の成果を取り入れ、他方、自由主義的、人間楽観主義を批判して、「罪ある人間は歴史の内部に神の臨在を発見する能力を持っていないこと」<sup>6</sup>を主張したのがスイスからの声、カール・バルトであった。バルトにとって、説教とは人間の言葉を通して、人間を審きつつ、神ご自身が語ることに他ならない。このようなバルトの神学と説教論は、世俗主義、物質主義の脅威の中でキリスト教信仰の自己同一性を失いかけていた北米の教会にとって、聖書本来のメッセージ性を回復させる画期的な「衝撃」であった。

しかし、人間の口を通して、ただ神ご自身が、神の言葉が輝き出るようにというバルトの主張は、人間的な努力としてのレトリックや説教における聴衆への配慮、伝達の仕方の興味などを極力排除するという主張を伴っていた<sup>7</sup>。そこで、ワードロウは、それ以後の北米の説教学を、聖書神学運動やバルト神学への反省期にあるとして、「成年に達した」成熟の時代の到来<sup>8</sup>の中に

5 W. H. ウィリモン/R. リシャー編 加藤常昭/深田未来生日本語版監修 (日本基督教団出版局) 1999年, 223頁以下。

6 前掲事典 227頁。

7 先に引用したローレンツェンの論文題“Responsible Preaching”が示すように、聴衆にとっての説教の有意義性 (meaningfulness) より、説教の応答責任性 (Responsibility) が全面に出ているのがバルト的説教論である。いずれにもせよ、meaningfulness と responsibility のせめぎ合いが説教の課題である。

あると名づけ、再び、説教者や聴衆の「繊細な感受性」に注目する潮流の中にあると把握している。そして、そのような流れの中にデイヴィッド・パトリックを位置づけ、パトリックを「説教におけるイメージの重要性」を強調した説教学者として評価している。

このような説教における「イメージ」の強調の前提には、解釈学的な大きな変化がある。歴史的批判の方法が暗黙裡に前提としていた、歴史的出来事の中に客観的に神を認識できるという考え方が新しい「解釈学」によって揺らいできたことである。それに対応して、説教の使命は、聖書伝承の背後にある歴史を再構成して、歴史的に客観的な神の啓示を証言するというよりも、テキスト自身の持つ文学的ダイナミズムを機能させることによって聴く者に主観的な共通意識をもたらすものであると考えられるようになったのである。言語というものが人間の意識の中でダイナミックな働きをすることに注目したポール・リケールの研究や、ブルトマン学派の組織神学者であるエルンスト・フックスやゲーアハルト・エーベリンクの「意味」の形成と言語の働きについての研究がこのような潮流を発展させたのである。メタファー（隠喩）、そしてメタファーを生み出す源泉である、比喩、物語、神話が注目されるようになった。このようなジャンルは、これまで合理主義的理解からは検証不可能な主観的なもの、曖昧なものとして切り捨てられてきた分野であったが<sup>9</sup>、人間の「想像力」こそ、断片化された知識を統合する機能を発揮するのであると期待された<sup>10</sup>。また、講解説教が過去において文書に定着したテキストの釈義を中心に展開されるゆえに、どうしても「過去」の伝承との折衝が基本となるが、それらが人間の意識の中のイメージと結合されることによって「現在」の生き方や「未来」の希望へと展開されることが可能になると期待されたのである<sup>11</sup>。

このような宣教における「現在」や「未来」の要素の強調は、欧米のキリ

---

8 ワードロウ、前掲事典、227頁以下。

9 第一期の言語分析学から第二期への移行については David Tracy, *Blessed Rage for Order*. New York/The Seabury Press, 1975 を参照。

10 Thomas H. Troeger, *Imaging a Sermon*. 1990. 越川弘英訳『豊かな説教へ 想像力の働き』（日本基督教団出版局）2001年参照。

スト教とその伝統的神学が過去のキリスト教的遺産に根ざす傾向があるのに対して、南アメリカの解放の神学や北米のフェミニスト神学など現在社会の抑圧と差別と闘う神学における、信仰の「現在」と「未来」の方向性の強調と呼応しているのである。

ある所与の言葉から説教を演繹的に語るのではなく、物語とイメージを土台として説教論を確立し、現在を生きる人間に向かって帰納的に、物語に似たプロセスに沿って釈義の経験を語るべきことを主張したのが、我が国でもその著書が翻訳されているフレッド・クラドック<sup>12</sup>である。そして、バトリックも言語の機能として「物語ること」に大きな意味を見出しているが、イメージというものがいかに会衆の意識の中で機能するかに興味を持ち、物語そのもの以上に物語の各場面を構成している「プロット (plots)」の働きに注目していると評されている<sup>13</sup>。

聖書テキストの言語は、演繹的推論のパターンで作用するのではなく、意識の中の構造との類比関係にあるプロットにおいて作用するのである。聖書はイメージや譬えや類比やメタファーにおいて「考えている」ので、イメージは、どのような説教によっても、テキストの生命が、聞き手が、それを悟るところで、出来事として生き始めることを可能にする触媒なのである<sup>14</sup>。

以上がバトリックの説教学が登場してきた北米のキリスト教の説教事情であるが、バトリックの説教学に言及する前に、カール・バルトの説教理解を

11 教育が過去、現在、未来と結びつけられるべきであるという議論について、Thomas H. Groome, *Christian Religious Education*. New York/HarperCollins, 1980, 5-17を参照。

12 Fred B. Craddock, *As One Without Authority*. Nashville/Abingdon Press, 1972. 平野克己訳『権威なき者のごとく 会衆と共に歩む説教』(教文館) 2002年。Preaching. Nashville/Abingdon Press, 1985. 吉村和雄訳『説教 いかに備え、どう語るか』(教文館) 2000年。クラドックについては『世界 説教・説教学事典』103頁のクラドックの項を参照せよ。

13 ワードロウ、前掲事典、230頁。

14 同頁。

要約しておこう。

## 2. カール・バルトの説教論

バルトは基本的に、教義学者であり、実践神学者ではないので<sup>15</sup>、組織だった説教論を残しているわけではない。しかし、彼の神学はまさに、説教のための神学であると言えよう。バルトの説教に関する著作として、『神の言葉の神学の説教学』の一部として、「説教の本質」「説教の諸基準」「説教の準備そのものについて」が加藤常昭氏によって邦訳されているが、これらは、バルト自身が直接に書き下ろしたのではなく、1932年から33年にかけての冬学期、バルトがボン大学で行った説教学演習に出席した学生の演習記録を元にして文章化されたものである<sup>16</sup>。「神の言葉の三形態」を論じている『教会教義学 I /1』の第一版が出版されたのが1932年であるから、両者はほぼ同時期のバルトの神学的思索を反映していると言って良いであろう。33年1月はヒトラーが総統の座についた年であるが、エーバーハルト・ブッシュによれば、バルトは、32年から33年にかけての冬学期には、教義学と一九世紀プロテスタント神学の主講義に加え、カルヴァンの『キリスト教綱要』第三巻(キリスト論)をテキストにした演習並びに、説教学演習を担当したのであった<sup>17</sup>。

### 2-1 説教学の出発点としての、バルト神学における「神の言葉」の三形態の教説

説教は、教会から委託されたある人間が、教会という場で、主日礼拝という文脈の中で行う神あるいは神経験についての語りである。それは神あるい

15 もっとも、ドイツ語圏では実践神学とは伝統的に説教論のことであり、多くの神学者が説教集を刊行しており、それが聖書学者であれ、歴史学者であれ、説教が出来れば実践神学をマスターしていると看做される。

16 K.バルト/E.トゥルナイゼン『神の言葉の神学の説教学』(日本基督教団出版局) 1988年、249-250頁。

17 Eberhard Busch, Kark Barths Lebenslauf. Muenchen/Chr. Kaiser Verlag, 1975. 小川圭治訳『カール・バルトの生涯 1886-1968』(新教出版社) 1989年、312-314頁。



は神経験を他者に向かって証言し、聴かれることを目指している限り、人間の言葉によるひとつの宣教行為である。これはあくまでも、説教を人間的視点から見たものであって、「神がわたしたちをとおして勧めをなさるのであるから、わたしたちはキリストの使者なのである。そこで、キリストに代わって願う。神の和解を受けなさい」(Ⅱコリント5:20口語訳)という、一見、権威主義的にも用いられかねないパウロの言葉に従えば、神ご自身がキリストの使者である人間を通して語られるところに説教が成立するのである。カール・バルトの言葉に即して言えば、「神の言葉は、イエス・キリストの教会の宣教の中の神ご自身である」<sup>18</sup>。このバルトの定義は、人間の言葉でもある説教の神学的基盤を明示していると共に、説教を単純に神の言葉と同一視しているのではない。むしろ、「教会の宣教の人間的な不可能性」<sup>19</sup>が明確に意識されているのである。その事実が受け留められ、しかし、神が、しみも、しわも、傷もある人間を用いるという「宣教の愚かさ」こそ(教会の宣教の人間的不可能性は実は神の恵みによって、神が宣教を可能にされることによって認識されるのであるが)、つまり、人は人の証言を通してしか神の言葉あるいは神ご自身に出会うことができないということ(人間の謙虚さの必要)が神の知恵なのである。この神の決断は、神が、教会に神について語るように委託されていることを意味し、神ご自身がその人間的証言の中で神ご自身の啓示について宣教されるという自由な決断を意味している。そして、み言葉の説教を神から委託された教会が、今度はある特定の人に説教を委託するのである。こうして、イエス・キリストの名においてなされる説教は、極めて人間的な行為でありつつ、神がそのような人間的な行為を通して語られることを約束しておられるがゆえに、そして教会がその責任をもってある特定の人に委託しているがゆえに、説教が神への「奉仕として」正しくなされているかどうか、神の言葉それ自身から問われている。そして、教会がそのような批判を自らに課すことこそが神学の課題なのであ

---

18 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I/2. Vieres Kapitel. Die Verkuendigung der Kirche. 831. 吉永正義訳『神の言葉Ⅱ/4』3頁。

19 Barth, *op.cit.*, 838-9. 邦訳14-16頁。



る<sup>20</sup>。

カール・バルトは、『教会教義学 I /1』の第一章「教義学の規準としての神の言葉」の第三節において、「教義学の素材としての教会の宣教」について論じている。彼は、神についての語りとしての「宣教」(Verkuendigung)を説教(Predigt)そのものと同一化することなく、宣教行為は説教と sacrament(聖礼典)という2つの形で人間に向けられ、信仰を持って聞かれることが期待されている「神の言葉」であると言う<sup>21</sup>。ここでまず重要なことは、「sacrament」という概念を用いるかどうかは別にして<sup>22</sup>、バプテスマと主の晩餐もまた教会の語りとしての宣教行為として理解され、説教だけに留まらない宣教行為の広がりを感じていることである。

さらにバルトの神学的貢献は、説教をそのまま「神の言葉」と即座に同一視せず、神の言葉の三形態について論じ、説教を、「書かれた神の言葉」としての聖書と「啓示された神の言葉」としてのイエス・キリストの出来事に並ぶ「宣教された神の言葉」の一つとして相対化し、そのように相対化しながらも、誤りの多い人間の言葉である説教を「書かれた神の言葉」である聖書と「啓示された神の言葉」としてのイエス・キリストの出来事との関係において神学的に基礎づけていることである<sup>23</sup>。

教会の宣教は、また、単なる人間の言葉以上のものであり、単なる人間の言葉とは全く違う何かである。すなわち、神のみ心にかなう時と所においては、それは神ご自身の言葉である。神のみ心にかなうであろうというこの約束に基づいて、教会の宣教は、服従の中であえてな

20 Barth, op.cit., 850. 邦訳 35 頁。具体的には、説教が教会からの委託として「純粋な教え」に合致しているかどうかの説教の神学的吟味の尺度となる。

21 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes, 1932, 47. 吉永正義訳『神の言葉 I/1』91 頁。

22 E. Juengel は “Das Sakrament – Was ist Das?” in: Was ist ein Sakrament? 1971 に於いて、啓示された神の秘義としてのイエス・キリストに限定して sacrament の概念を用いるべきであると主張しているが、この主張はバプテスマと主の晩餐を sacrament という概念ではなく、オーディナンス (ordinance) という用語で表すことを好むバプテスマの主張に近づいていると言えよう。

23 Barth, op. cit., 89-124.

される。この約束を、あの主張と期待は、根拠として引き合いに出しつつ、それと自分を関わらせる。しかし、宣教は、説教としても、聖礼典としても、あくまで代理 (Representation)、人間的奉仕、であることをやめはしないのである<sup>24</sup>。

このようなバルトの神の言葉の理解によって、一方では、聖書の言葉そのものを逐語霊感説的に固定化・絶対化することからわれわれは自由にされる<sup>25</sup>。文字としての聖書はその都度聖霊の息吹を吹き込まれることによって人を生かす生きた神の言葉となるのである (Ⅱコリント 3 : 6, I コリント 2 : 6-16)。また、「あなたがたは、聖書の中に永遠の命があると思って調べているが、この聖書は、わたしについてあかしするものである」(ヨハネ 5 : 39) と言われているように、聖書はイエス・キリストが寝かされている飼葉桶なのであり<sup>26</sup>、聖書に書かれたすべての文字あるいは命題が神の言葉であるという聖書の言葉の均一的平準化の誤りを防ぎながら、あくまでも人間が書き記した時代的制約のある文書としての聖書が、啓示された神の言葉であるイエス・キリストを証する限りにおいて「神の言葉」である、というキリスト教の信仰告白が可能にされている<sup>27</sup>。さらに、イエス・キリストの出来事は「いま、ここ」に生きるわれわれに「直接」到来するのではなく、聖書を読み、説教を聞くという経路で到来することを意味している。それによってわれわれは霊的熱狂主義から自由にされ、イエス・キリストとのわれわれの出会いの経験の内実を聖書と説教を通して検証することが可能になるのである。そして他方、すでに指摘したように、説教が聖書と聖書が証しするイエス・キリストの啓示の出来事との「解釈学的・神学的円環」ともいべきものの中に置かれることによって、説教があくまでも誤り易い人間の言葉と

24 Barth, op.cit., 73. 『神の言葉 I/1』 140 頁。

25 Horst G. Poehlmann, Abriss der Dogmatik, 1980. 48-50. 蓮見和男訳『現代教義学総説』 59-62 頁参照。

26 ここでもちろん「聖書」とは旧約聖書を意味しているが、新約聖書を含めてこのように考えることも許されるであろう。

27 David, H. Kelsey, The Use of Scripture in Recent Theology, 1975 は神学者によって聖書がいかにも多様な形で用いられているかを見事に論じている。

して相対化され、また、そのような人間の言葉である説教が、聖書に根ざし、イエス・キリストを証するかぎりにおいてという条件づけの中で、神の言葉の一形態としての基礎付けを獲得するのである。

### 2-1-1 説教と聖書の位置づけ

バルトは、書かれた神の言葉としての聖書の、宣教された神の言葉としての説教に対する優位性を主張する。教会の宣教は、既に起こった啓示の出来事を想起しつつ、また、その啓示が完成を目指して到来しつつあることを待望しながらなされる。神学というものが教会における信仰を前提とした追思考 (nachdenken) であるように<sup>28</sup>、説教は聖書に証言された啓示の「追証言」であると言えよう。こうして、教会の宣教は、既に語られた啓示の出来事を証言している聖書に基づいてなされる限りにおいて、聖書に依存している。バルトは説教と聖書のこの関係をキリストのからだなる教会とその頭であるキリストとの関係から理解する。

かしら (Haupt) がからだ (Leib) と違う違い、またかしらがからだにまさる優位性は、次のことの中で具体的に表現される。それは、教会の中で、宣教に対して、現象としては全く似ており、同じように時間的 (zeitlich) なものであるが、それでいてまた宣教と違っており、宣教に対して秩序からして (ordnungsgemaessig) 優越したもの (ueberlegene Grosse) が相対して立っているということである。それが (Diese Grosse)、聖書 (本文は gesperrt で die Heilige Schrift) である<sup>29</sup>。

このように、聖書と説教との関係が、キリストと教会との関係の類比あるいはその現実態として語られ、聖書が事実的に説教に先立ち、そこにあって教会が想起すべき、既に起こった神の啓示を語っていること、聖書が教会の宣教の真正性を測る「正典」(Kanon) であることが主張される。このように

28 Eberhard Busch, 『カール・バルトの生涯 1886-1968』294, 296 頁参照。

29 Barth, op. cit., 103. 邦訳 196 頁。

語ることで、バルトが「教会は、まさにその宣教においてひとりぼっちに放任されていない」と語り、教会の宣教が「具体的に外からして」(konkret von aussen), 「全くの外なるもの」(in der ganzen Aeusserlichkeit) によって支えられているという時、これは、宣教を担う教会にとって、また説教者にとっては慰めに満ちた言葉である。

しかし、ローマ・カトリック神学がよく主張するように、初代の弟子たちは新約聖書を持っていなかったのであり、聖書はかつて人間がなした信仰告白と宣教の結果の集積物であり、新約聖書よりも教会の存在とそこでなされた説教が先立つのではないだろうか？ また、聖書と宣教をかしらとしてのキリストとキリストのからだとしての教会の関係から類推することは神学的に正当なことであろうか。むろん、バルトは教会の宣教と聖書正典の間にある類似性に気が付いており、以下のように言う。

明らかに、また聖書においても、第一の主要なこととしてではなく、ただ副次的なこととしてだけ、書物であることが問題であるということである。聖書は、それ自身、かつて人間の口を通してなされた宣教の沈殿物・結果 (Niederschlag) である。確かに、聖書は、また、書物としてのその形態においても、歴史的な記念物 (Monument) というよりも、教會的な文書、書物の形をとっての宣教であろうと欲している<sup>30</sup>。

確かに、説教に対する聖書の優位性、そして説教が、聖書テキストに根ざしてなされるべきことはプロテスタント教会の共通認識であろう。しかし、このような聖書の優位性の主張が、説教の独創性、あるいは、今日的状況性を欠いた、聖書の文字面を鸚鵡返しに繰り返すような「聖書講解説教」を正当化するとしたら、バルトの意図は歪められてしまうであろう。バルト自身、「説教の諸基準」を叙述する際、説教の「啓示適合性」、「教会性」、「信仰告白適合性」、「職務への適合性」に並んで、「説教の独創性」、「説教の会衆適

30 Barth, op. cit., 104. 邦訳 197 頁。

合性」を強調している<sup>31</sup>。

むろん、この逆の危険も大きなものであろう。バルトは以下のように警告する。

確かにまたこのまことの、聖書の正典も、教会自身の生、思惟、語りの中に編み入れられるという危険に絶えずさらされている。それは、確かに、聖書も、絶えず新しく理解され、したがって、説明され、解釈されることを欲している限り、そうである。しかし、注釈 (Exegese) は、常にとることと与えること、読み出し [解釈すること] (Auslegen) と読み込み (Einlegen) の結合 (Kombination) である。そのようなわけで、まさにそれなしには、規準が規準としての有効性を発揮できないところの注釈こそが、聖書が教会によってさし押さえられてしまう (Beschlagnahme) という絶えざる危険を意味している。

説教を教会から委託された者はまさにこの危険性を肝に銘じておくべきであろう。

こうして、聖書は、バルトにとって教会の宣教を外から支え、教会が自家発電しないための「対話相手」であり、「対抗者」である。しかし、書かれた文字としての聖書がそのまま神の言葉であるわけではない。そうではなく、既に起こったイエス・キリストの啓示の言葉が聖書の言葉を通して語るときに、聖霊の出来事として聖書は神の言葉なのである。「聖書は、神がそれ [聖書] を通して神の言葉たらしめ給う限り、神がそれを通して語り給う限り、神の言葉である。… 『聖書は神の言葉である』という命題は、信仰の

---

31 Barth, Homiletik, 1966 加藤常昭訳『神の言葉の神学の説教』51-116頁参照。関田寛雄も説教の生まれる「生活の座」の大切さを強調し、聖書テキストが持つ解放者イエスの「生活の座」と今日の教会の宣教の社会的なコンテクスト、そして説教者の牧会という「生活の座」の重要性を指摘している（「説教学的循環を生きる」 in: 『断片』の神学』53-65頁。また、聖書テキストの節ごとの注釈的説明ではなく、中心的メッセージ性のある主題的講解説教を勧め、その中心的メッセージを読み取る「黙想」の大切さを教えている（「説教」 in: 『総説実践神学』136-162頁）。

告白 (ein Glaubensbekenntnis) である。すなわち、聖書的な人間の言葉の中で神ご自身が語るのを聞く信仰の命題である」<sup>32</sup>。バルトがこの自由さを持つのは、説教や聖書の背後にあり、そして説教や聖書の言葉を通して自由に働く「啓示された神の言葉」を把握しているからである。

## 2-1-2 啓示された神の言葉と説教の関係

教会の宣教行為そのものが己の権利主張として神の啓示ではないように、聖書も出来事として起こった神の啓示そのものではない。そうではなく、説教も聖書も啓示された神の言葉に仕える道具であり、具体的手段 (Mittel) であり、他者に対して奉仕するものである。

神の言葉として、われわれに語りかけ、われわれによって聞かれる聖書は、出来事として起こった啓示について証しする (bezeugt)。そして、神の言葉としてわれわれに語りかけ、われわれによって聞かれる宣教は、未来的な [将来起こるであろう] 啓示について約束する (verheisst)。聖書がまことに (wirklich) 啓示について証することによって、聖書は神の言葉である。そして宣教がまことに啓示について約束することによって、宣教は神の言葉である<sup>33</sup>。

こうして、バルトにとっては、イエス・キリストの出来事、啓示された神の言葉が、聖書と説教に対して決定的な優位性を持つのであり、この優位性が承認されることにおいてのみ、聖書と説教は神の言葉なのである。バルトは、あえて、聖書は「証の形態をとったところの、起こった神の啓示」(Gottes geschehene Offenbarung in der Gestalt der Bezeugung) であるとも言う。彼は1943年の『洗礼についての教会の教説』における sacrament 論を、最晩年の『キリスト教的生の基礎づけとしての洗礼』(1967年)において批判的に考え直し、イエス・キリストの出来事の決定的な優位性を強調し、水のバプ

<sup>32</sup> Op. cit., 112. 邦訳 211-2 頁

<sup>33</sup> Barth, op. cit., 114. 邦訳 215 頁。

テスマから霊のバプテスマを峻別し、水のバプテスマを信仰者の信仰的・倫理的応答として展開していることを考慮にいれると、『教会教義学 I /1』の「神の言葉の教説」の立場が後期バルトの視点からどのように変容されるのか、あるいは変わらないのかは更なる研究に委ねなければならないが、バルト神学の本質的意図からして、啓示された神の言葉の聖書と説教に対する決定的優位性は当然ここでも保持されていると言えよう。

神はイエス・キリストの出来事を通して、「まことに、決定的に、一度そして一度ですべてにわたって力を奮う仕方です」(wirklich und endgueltig, einmal und einmal fuer allemal geschehen)<sup>34</sup> 語られた。「神われらと共に」ということが起こったのである。

この「神われらと共に」が起こった。人間的な歴史のただ中において、この歴史の一断片として、起こったのであるが、しかし今やまさに、この歴史の断片が普通起こる常のようではなく、つまり、継続を必要としているとか、補充を必要としているとかではなく、(聖書や宣教のように) 自分自身を越えて指し示すというのではなく、ある遠い目標を目指して努力するというのでもなく、いかなる注釈も、まさに極く小さな付加あるいは削減も近づけず、その形態のいかなる変化も不可能であり、むしろ、万物流転のただ中で、ただ自分自身においてだけ動かされた存在、完結されないものと変化可能なものと自ら変化していくもの的大海のただ中で、完結した出来事が、成就した時が起こったのである<sup>35</sup>。

このような議論の運びは神の有神論的・宇宙論的証明と近づいているようにも見えるが、バルトは、聖書と宣教はただ派生的、間接的に神の言葉となるが、啓示の出来事そのものは本源的に直接的な「神の言葉」、「神の啓示」で

---

34 Barth, op. cit., 118 邦訳 223 頁。同じように die ein fuer allemal geschehene 114, 邦訳 215 頁参照。

35 Barth, op. cit., 119. (私訳) 邦訳 224-5 頁参照。



あると主張したいのである<sup>36</sup>。「啓示は、それ自身神的決断であり、その決断が聖書と宣教を用いるときに、それらにおいて下される神的決断である。それはこのようにして聖書と宣教を確認し、確認しかつ成就するのである。啓示はそれ自身、神の言葉であるが、聖書と宣教はこれらが神の言葉になるときに神の言葉なのである」<sup>37</sup>。このように、書かれた言葉としての聖書と宣教された言葉としての説教は啓示された言葉に依存しているが、啓示そのものはいかなる条件の下にも立っていないのである。

### 2-1-3 神の言葉の三形態の教説と神の三位一体性との間のアナロジーについて

バルトはさらに、神の言葉の単一性を語り、神の言葉の三つの形態について語ることは、神の三つの異なった言葉について語るのではなく、三重の形態の中で、つねに、ただこの三重の形態の中で一つの言葉として働く神の言葉について語ることであると言う<sup>38</sup>。ここでバルトは神の言葉の三形態の説明に神の三位一体性のアナロジーを用いていることは明白である<sup>39</sup>。しかし、啓示と聖書と宣教とが父と子と聖霊との類比関係にあるという主張は、説得力を持つであろうか？ 宣教は確かに聖霊の働きによって、「いま、ここで」起こる事柄である。また、父はその啓示においても啓示に解消されない「主」であり、啓示の出来事の起源であるから、「啓示」との類比も理解し易いであろう。しかし、み子イエス・キリストと聖書との類比関係についてはどのように考えたらよいのであろうか？ 一方で「啓示」、「聖書」、「宣教」の関係を語るときに、「啓示」の出来事をイエス・キリストの出来事そ

---

36 バルトの神の「自存性 (Aseitaet) とは、したがって形而上学的思弁といったものではなく、むしろ形而上学的思考の中に必然的に含まれてくる、神と世界、神と実存、神と普遍史の相関関係の徹底的廃棄なのである」(『現代における神論の諸傾向』 in: 『和解と希望』 寺園喜基編 66 頁) と B. クラッパートは言うが、この相関関係の廃棄は神と世界の依存関係の廃棄としては神学的に正しいが、他方、孤立して自存する神をイメージさせる危険がつきまとう。

37 Op. cit., 121. (私訳) 邦訳 228 頁参照。

38 Op. cit., 124ff. 邦訳 235 頁以下。

39 Barth, op. cit., 124-5. 邦訳 236 頁。

のものであると言い、他方、三位一体の神と神の言葉の三形態との類比においては、み子を「聖書」との類比関係として考えることは、どのように可能なのであろうか？ D.リッチェルが彼の『説教の神学』において、バルトの「神の言葉の三形態」を踏まえつつ、今度は、説教の神の言葉性と人の言葉性をキリスト両性論におけるキリストの神性と人間性のアナロジーを持ち出すときに、事柄は更に複雑になる<sup>40</sup>。この両性論的アナロジーは説教だけではなく、聖書の神性と人性にも応用可能であろう。しかし、イエス・キリストにおける啓示の出来事が、聖書と説教を基礎づける「啓示」であるという時、啓示の両性論的アナロジーは可能ではあるが、三位一体の神の父とアナロジーの関係にある「啓示」は両性論的アナロジーには馴染まないのではないだろうか。

以上の方法論的吟味はまだ私自身の課題であり続けるが、バルトの「神の言葉の三形態」の教説は説教の出発点として極めて有効ではないであろうか。

神の啓示された言葉をわれわれは、ただ、教会の宣教によって取り上げられた聖書からして、あるいは、聖書に基づく教会の宣教からして、知る。神の書かれた言葉を、われわれはただ、宣教を実現する〔成就する〕(erfüllend) 啓示を通し、あるいは、啓示によって実現された〔成就された〕宣教を通して、知る。神の宣教された言葉を、われわれはただ、聖書を通して証された啓示を、あるいは、啓示を証している聖書を、知ることによって、知る<sup>41</sup>。

この三位一体論的解釈学的円環は、教会で行われる説教の限界性と啓示の出来事に根ざした可能性、そして、聖書の限界性と重要性とを旨く言い当てていると評価できよう。

---

40 Dietrich Ritschl, A Theology of Proclamation, 1960. 関田寛雄訳（日本基督教団出版局）1986年。

41 Barth, op. cit., 124. 邦訳 236頁。

## 2-2 神の言葉の本質と説教

バルトは神の言葉の三形態について論じた後で、「形態とはある本質の形態」<sup>42</sup> であると言い、神の言葉の本質についての議論に進む。むしろ、われわれはある事物を対象化して分析するようにして、つまり、近代的な主体-客体図式で神の言葉の本質を論じることはできない。神の言葉は、その都度新たに一つの出来事として、神ご自身がそれについて語られるのであり、そして、語り掛けられた人間をその都度新たに巻き込み、造り変えるからである。にもかかわらず、バルトは、われわれはあくまでも間接的にはあるが、神がわれわれに語られるという事実の中で、神の言葉はどのようなものであるかを語る事ができるし、語らねばならないと主張する。三位一体論に基づいて神の属性が語られるように、神の言葉の三形態論から神の言葉がどのようなものであるか (Wie) を語る事ができるというのである。ここでもバルトは慎重に、人間の神認識の限界を踏まえつつ、人間が決して「到達できない神的な何 (Was) の、到達することのできる人間的な鏡像 (Spiegelbild)」<sup>43</sup> として神の言葉の本質について語るのである。

### 2-2-1 神の語りとしての神の言葉と説教

啓示された神の言葉とは、イエス・キリストにおける神ご自身の人間への自己開示であり、神の語りかけである。聖書は書かれた神の言葉としてイエス・キリストの出来事を証言する。それは証言として啓示された神の言葉に対する応答であると同時に、その証言に耳を傾ける人々に対する語りかけでもある。説教もまた聴衆に向かってなされる語りかけである。たとえ、聴く者が少ないとしても、世界に向けて語られる。人がその想いを内に秘めずに、語り出すときにそれは他者を巻き込む出来事となる。ヘブライ語の「ことば」を意味する דְבַר 〔**דְבַר**〕が「なされた事」「もの」を意味することは興味深い (イザヤ55:11参照)。そして、聖書がそうであるように、説教は、「神が語られる」という事実根ざしている。「ししがほえる、だれが恐れなくてい

42 Barth, op. cit., 136. Gestalt ist offenbar immer die Gestalt eines Wesens. 邦訳 256 頁。

43 Das erreichbare menschliche Spiegelbild des unerreichbaren goettlichen Was. Ibid., 136.

られよう。主なる神が語られる。だれが預言しないであらう」(アモス 3:8)。

バルトは、神が語るということは、神の言葉の精神性 (Geistigkeit) と人格性 (Persoenlichkeit) を意味しており、また、神が語るということは、ある者を指し (Gezieltheit)、関わりようとしている意図性 (Bezogenheit, Absichtlichkeit) を意味していると言う<sup>44</sup>。

言葉は人間の言葉であれ、神の言葉であれ、ある影響力を持つものであるが、目に見えない現実性である。バルトは精神性の概念を自然性 (Naturlichkeit)、肉体性 (Leiblichkeit)、すべての物的出来事 (physisches Geschehen) と区別して用いている。むしろ、人間が精神的であると同時に身体的存在であるかぎり、そして人間が神の言葉を理解するためには、人間に向かって語られる神の言葉は物的 (自然的) なものなしには存在しないことを当然認めている<sup>45</sup>。バルトの神の言葉の精神性のこの主張にとって重要なことは、「神の言葉がまず第一に、主要なこととして精神的な出来事であり、それから、そのようなものとして、この神の言葉の精神性の中で、精神性のゆえに、そしてその精神性を損なうことなしに、また、肉体的・自然的な出来事でもある」<sup>46</sup> ということである。神の言葉の身体性に対する精神性の優位性についてのバルトの主張は、「目に見える言葉」としての礼典と説教との関係理解において、また、説教における自然的メタファあるいは類比の可能性と限界性理解において、説教者の身体性の理解、さらに、説教における視覚教材の利用の有効性の問題などを考える際に重要な神学的主張である。

---

44 邦訳 259 頁以下。

45 この認識は説教と並ぶ礼拝の構成要素を考える際に重要である。ある意味で「ことば」もまた聴覚器官を通して伝達されるし、語られた言葉と共に、語られない「関係の言葉」や「身体的言語」という理解も重要である。

46 Das Wort Gottes primaer geistiges und dann und so, in dieser seiner Geistigkeit, um ihretwillen und ihrer unbeschadet, auch leiblich-naturliches Geschehen. Ibid., 139 (イタリックにした箇所は gesperrt). E. トゥルナイゼンもまた、人間の精神性の文脈においてであるが、魂と身体への一体的性と不可分離性を強調した後で、魂の優位性を主張する。(『牧会学』加藤常昭訳 68 頁) ここでは魂は人間の中にある被造的な場を意味しているが、それに向けて神から呼びかけられていることを霊と呼んでおり、この魂と霊の関係を精神性と称してよいであろう。

神の言葉の人格性とは、神の言葉が記述できる物 (Ding, das zu beschreiben waere) でも、定義しうる概念 (Begriff, der zu definieren waere) でもなく、何かの理念 (eine Idee) でも、最高の真理 (die hoechste Wahrheit) でもないということである。神が語られること、その内容はその内容に臨在する神ご自身から切り離すことはできない<sup>47</sup>。これは啓示が、聖書に証言されたある命題や道徳ではなくイエス・キリストの出来事であり<sup>48</sup>、説教もまた、何かの理念や真理命題を語るのではなく、神のみ子イエス・キリストの物語を再話することにほかならない。神の言葉とは、神の子イエス・キリストのことであり、神の子は神の言葉である (ヨハネ 1 : 1 ~ 18)。バルトによれば、この神の言葉の概念の「人格化」は、神の言葉の概念の非言葉化 (Entwoertlichung) を意味してはいない。そうでなければ、われわれには言語化としての説教をすることが不可能となろう。神の言葉の人格性の主張は、神の言葉が理念や命題に成り下がることを防止すると共に、神ご自身が「神の言葉の言葉性の主であること」<sup>49</sup>を意味している。神は聖書の言葉性を用いることができるし、聖霊によってそれと違った仕方でも語れる。神は説教の言葉性を用いることもできるし (われわれは聖霊を呼んで、そう願うのであるが)、説教の言葉とは違う仕方でも語れるのである。「もしこの人たちが黙れば、石が叫ぶであろう」(ルカ 19 : 40. 参照詩篇 19 : 1 ~ 4)。

---

47 神の言葉の人格性は神の存在の人格性から由来している。D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*. 1956. Dietrich Bonhoeffer Werke Band 2, 1988, 112. 「存在者の彼岸に『そこにある』ものを求めようとするのは、自己矛盾である。人格の社会的関連の中で、『そこにある』の静的存在概念が働き始めるのである。『そこにある』というような神など存在しない。神は人格的関連の中に存在し、その存在はその人格存在 (Personsein) である」(国谷純一郎訳『存在と行為』137 頁参照)。ここでボンヘッファーは神の人格性の概念によって単純な対象化を越えた関係にある神存在、しかも、その関係性に解消されない神存在を考えている。

48 David Kelsey は現代神学における聖書の使用のあり方を分析し、聖書に証言された「教理と概念」に権威を認める立場、聖書に証言された出来事の「朗唱 (recital) と現臨」、そして「出来事 (event) と象徴的表現 (expression) のタイプに分類している。そして、もしバルトの神学的立場を批判するとしたら、彼が採用している自己同一性哲学の聖書解釈学的妥当性を問うことであるという。The Uses of Scripture in Recent Theology, 1975.

49 Barth, op. cit., 143. 邦訳 272 頁。

次に、神の言葉の意図性とは、神がわれわれに関わろうとされ、具体的に、ある人を目指して語りかけて下さることを意味している。説教は神の啓示の証言としての応答責任性 (responsibility) とそれを聴く者たちにとっての有意義性 (meaningfulness) あるいは有効性 (effectiveness) の両方のせめぎ合いの中でなされる<sup>50</sup>。しかし、バルトにとって、説教を聴き手に効果あらしめるのは、説教者の実存のあり方や修辞学的洗練さや聞き手の宗教経験の深さなどではなく、そこに働く神ご自身なのであり、神の意図性なのである。「神の言葉は、われわれに向けられた言葉として、そのようなものとして、第一に、われわれが自分で自分に語るものではなく、また、いかなる事情のもとでも、自分で自分に語ることができるものではない。… 神の言葉との出会いは、本物で、廃棄されえないもの、すなわち、交わり (Gemeinschaft) に解消されることのできない出会いである」<sup>51</sup>。神の言葉とは、それゆえ、われわれに向けられた主なる神の言葉である。それは、「われわれの実存と実存の終わりを限定する方の言葉、その方によってわれわれの実存が肯定され、また、否定されるような方の言葉」<sup>52</sup>として創造主の言葉であり、また、神とわれわれの間の関係の現実性を批判しつつ、神の側から一方的にそれを「保持し、新たに強固にしようとする宣言」の言葉として和解主の言葉であり、ご自身を来臨しつつある者として人間に告知知らせる救済主の言葉である。

## 2-2-2 神の行為としての神の語りと説教

このように語った後で、バルトは「神の行為としての神の語り」に言及する。説教者は真理と現実、言葉と行為の分裂乖離に悩まされる。「あなたは口先ばかりで、実践が伴っていないではないか」という批判にたじろがない説教者など存在するであろうか。今日の説教の危機の一つの重大な原因であ

---

50 Thorwald Lorenzen, 'Responsible Preaching,' in : ScotJTh. 33, 1980, 453-469. すでに指摘したように、ローレンツェンはバルトに従いつつ、説教の啓示への応答責任性あるいは真正性を重要視している。

51 Barth, op. cit., 146.

52 Ibid.

る。

しかし、神の言葉の場合は、言葉の真実性を補充するために付加されるいかなる行為も必要とせず、「神の言葉それ自体が行為である」<sup>53</sup> というバルトの言葉は説教者にとって大きな慰めである。聖書も 「このように、わが口から出る言葉も、むなしくわたしに帰らない。わたしの喜ぶところの事をなし、わたしが命じ送った事を果たす」(イザヤ55:11)。「主が仰せられると、そのようになり、命じられると、堅く立ったからである」(詩篇33:9)と語る。

神の言葉が神の行為であるということは、バルトにとって、神の言葉の「偶発的な同時性」(kontingente Gleichzeitigkeit)<sup>54</sup>を意味している。神の言葉の三形態に対応して、神が直接的、起源的にイエス・キリストにおいて語るとき、預言者と使徒たちがそれを聞いて証言し、書き留めたとき、教会がいま、ここで語る宣教のときは、それぞれが固有の違いを持ちつつ、同時的であり、同時的でありつつ、偶発的な質の違いを持っていると言うのである。行為としての神の言葉は安易な同時性、つまり、あのとき起こったことを鸚鵡返しにただ繰り返す説教やあのとき起こった啓示の出来事をいま、ここで説教にすべて解消してしまうこと、また、聖書の言葉を絶対化したり、聖書を単純に飛び越えたりすることを許さないのである。神の言葉は神の行為として、特定の聖書テキストを手がかりにして、ある特定の人の説教を通して、現在生きる特定の人間に対して語られるのである。

神の言葉が神の行為であるということは、さらに、神の言葉は「支配する力」(Regierungsgewalt)<sup>55</sup>を持つことを意味している。説教はただ聴かれるだ

53 Barth, op. cit.,148. Das Wort Gottes bedarf keiner Ergaenzung durch die Tat. Das Wort Gottes ist selbst die Tat Gottes. G. エーベリンクも「理論—実践」の二元論的図式が「言葉とリアリティ」という神学的ザッヘに應用される際の問題性を指摘し、宣教された言葉はそれ自体教會的実践、行為の決定的形態であり、リアリティそのものを創造すると主張している。そして行為なしの言葉同様、言葉なしの行為の方が極めて危険であると指摘している。G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopaedische Orientierung, 1975, 123. もっともエーベリンクの場合はバルトよりはるかに「行為」よりも「知」への偏重があるように思われる。

54 Barth, op. cit., 150. 邦訳 284 頁。

55 Ibid., 155. 邦訳 293 頁。



けではなく、信じるか信じないのか、従うか従わないのかの決断を迫る。説教は聴く人間に変化を引き起こし、歴史を造り出す。しかし、バルトによれば、説教者の巧みな話術や実存が神の言葉を力あらしめるのではない。そうではなく、説教者は彼あるいは彼女が証言し、宣教する神の言葉そのものが力を持っていることを確認し、宣言するのである。説教は、まさに神の言葉が力を持っていることを宣教することにおいて神の言葉なのである。また、説教を聴く人間の信仰が神の言葉を効果あらしめるのでもない。むしろ、神がすでにその人に対して特定の立場を取られたことによるのである。こうして、神の言葉はまさに聖霊の働きによって自らの効果を効果あらしめることにおいて神の行為なのである。

このような神の言葉における徹底的な神の主語性のバルトによる強調は、さらに、神の行為としての神の言葉の出来事が神ご自身の「決断」であることを指摘することによって補強される。神の言葉は、人間がそれを認識するという点では、人間の経験であり、人間の知覚や悟性によって確認しうる経験でもあるが、そのような人間的経験の真実さや人間的宗教性が神の言葉のリアリティを保証するのではない。あるいは、数学的、物理学的法則のように一般的、普遍的に、どこにでもその存在を確認しうるものでもない。神の言葉は「ソレ自身ノ仕方ニオイテ (*suo modo*)、ソレ自身ノ自由ニオイテ (*sua libertate*)、ソレ自身ノアワレミニヨッテ (*sua misericordia*)、」<sup>56</sup>つまり、神の自由な決断において実在する。しかし、このような神の行為としての決断は人間の応答としての決断を除外しない。むしろ、神の言葉は、それが語りかけられる人間の決断に対して、またそのような決断の中で、働きを発揮するのである。説教が聴かれるとき、それを聴く者に信仰あるいは不信仰の決断が起こるのであるが、そのような人間的決断もまた神の自由な選び、神の自由な決断の中で起こるのである。それはまさに聖霊の働きであり、「風は思いのままに吹く」(ヨハネ 3 : 8 a) ののである。

---

56 Barth, op. cit., 164. 邦訳 309 頁では、「ソレ自由ノ自由ニオイテ」となっているが、「ソレ自身ノ」の誤植であろう。

### 2-2-3 神の秘義としての神の語りと説教

「イスラエルの神、救い主よ、まことに、あなたはご自身を隠しておられる神である」(イザヤ45:15, 参照イザヤ8:17, 54:8)。救い主としてご自身を啓示され、人間に語りかけ、関わる神はその啓示あるいは関わりにおいて同時にご自身を隠す神である。今日の説教の困難さは、世俗化が進行する社会にあって神という概念そのものにリアリティが感じられにくくなっており、また、「言葉」一般の内実が空洞化している文化の中で神を語らねばならないということにある<sup>57</sup>。しかし、同時に、われわれの説教が言葉過剰であり、饒舌すぎることはないであろうか。説教の言葉の「秘義性」の喪失である。

バルトは、神の言葉のわれわれの語りが本当に「神の」言葉の語りになっているかどうかを「神の秘義」としての神の語りの概念で問いかける。神がイエス・キリストにおいてご自身を語られ、啓示されたということは、ご自身がその自由において敢えて人間の思惟や探求の対象になられたという神の冒険を意味している。しかし、このことは、人間が神を語ることに於いて、あたかもその主人のようにして、あるひとつの対象として神を語ることが出来ることを意味してはいないであろう。もしそうであれば、そのような神はもはや神ではないであろう<sup>58</sup>。それゆえ、「神の語りは、… そのこの世性 (Welthaftigkeit) の中で (つまり人間に向かって語られるその出来事の中で)、神の秘義であるし、神の秘義でありつづける」<sup>59</sup>。神が語りかける人間は、この世界に生きており、罪深いものであるがゆえに、神の自己伝達としての語りは二重に間接的である。神はこの世界そのものに解消されない創造主で

---

57 参照 L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. 1969. John Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. 1967. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 534. “Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.”

58 参照 E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*. 「神は、しかしながら、この世界ではない。それゆえ、神はその中において人間の知識と人間の教説、つまり、人間自身の努力によって獲得されたものが働き、そしてそれと共にそれらが扱うことができるような円の外側に立っておられる」。

59 Barth, *op. cit.*, 171. 邦訳 324-5 頁。

ある限り、神は被造物を通して語ることにのご自身を隠され、被造物がさらに神存在から離反しているゆえに、被造物の有罪性を通して語ることにのご自身を隠される。神はこの世では愚かで弱い「十字架の言」で語られる（I コリント 1：18-31）。神がこの世界においてご自身を語る際に取られるあの三形態は、それゆえ、神ご自身がご自身を隠しながら語る際の神の言葉の三形態なのであり、神が父と子と聖霊においてご自身を語る啓示の出来事が「神の自己解釈」<sup>60</sup>であり、「神ご自身の啓示が啓示の解釈を可能にし」<sup>61</sup>、バルトの三位一体論がこの神の自己解釈の解釈であるように、神の言葉の三形態の教説は、「神の言葉が自分で自分に与える解釈」（Die wirkliche Interpretation seiner Gestalt, die das Wort Gottes sich selber gibt）<sup>62</sup>の解釈なのである。

バルトによれば、神の語りの秘義性は、その一面性（Einseitigkeit）<sup>63</sup>における秘義性を意味している。われわれが神の言葉を聞く時に、あるものは隠され、あるものは露わにされるというのではなく、覆い隠されつつ露わにされ、露わにされつつ覆い隠されるのである。説教において、福音と律法の関係、赦しと審きの関係が問題になるが、福音を戒めとして、戒めを福音として語らねばならないし、また、そうように聴かれねばならない。神の恵みが語られるときには、その背後に同時に、審きが語られており、神の審きが語られるときには、その背後に同時に、赦しと恵みが語られているのである。このような神の言葉の内的二面性を外的一面性において認識することは、共観福音書とヨハネ福音書に証言されたイエス・キリストの神性と人間性についても言えることである。ヨハネ福音書は外見的にキリストの神性が前面に現われているとしても、その背後にはキリストの人間性が隠されているのであり（あくまでも受肉の言葉が主題である！）、共観福音書においては、養子論的な人間イエスが語られているように見えても、神の子・キリスト告白

60 Barth, op. cit., 329. 参照 松見俊『三位一体論的神学の可能性』2007年、58-63頁。

61 E. Juengel, Gottes Sein ist im Werden. 1976, 27.

62 Barth, op. cit., 173.

63 Ibid., 180. 邦訳 341頁。

が貫き通されているのである。われわれは目に見える現実性を強調するリアリズムと現実存在の背後に働くイディアを尊重する観念論を越えて行かねばならないのであり、安易にこの両者を「総合する」というような野望を持つのではなく、そのような総合など、人間には不可能であることを承認することこそ「信じる」ということであるとバルトは主張する。こうして、信仰はまさにわれわれの神の語りの限界、神認識の限界を承認することであり、神の言葉の一面性の秘義を受け入れることなのである。説教は一回の説教で「あれも、これも」を同時的に語ることはできず、説教者自身、一つの決断をせねばならないのである。

バルトは神の言葉の秘義性について、第一に、そのこの世性における秘義性について、そして、第二に、今言及したように、その一面性における秘義性について論じ、第三に、その靈性 (Geistlichkeit) における秘義性を語る。ここでは神の語りの経験における聖霊の概念に触れることになる。神の言葉は信仰によって受け留められるときにそのリアリティを持つのであるが、信じるという経験は、われわれの主体的決断や宗教性の深さに依存しているのではない。そうであればわれわれの経験や能力が神の言葉の真实性を保証することになってしまう。神の言葉そのものが人間の中に信じることを引き起こし、神の言葉が人間の中でその目標に到達することにおいても、神の奇蹟的行為が問題なのであり、この事態を聖書と教会の伝統は、「聖霊の働きによる」と表現してきたのである。信仰もむろん一つの人間的経験であり、人間的態度である。しかし、それが聖霊による信仰の経験であるということは、人間の信仰からしてではなく、信じられた神の言葉から由来するのである。それゆえ、人は、いかなる条件でみ言葉を聞くことが保証されるのか、などと言った問いを「断念」せねばならないのである。この断念の前提の下でのみ、われわれは、神の言葉の認識可能性を、つまり、人間的には不可能な可能性としてだけ語るができるのである。

### 2-3 神の言葉の認識可能性と説教

教会によって立てられた人が会衆に向かって説教を行うということは、そ

れを聞く人間がその語りかけを理解し、認識しうることを前提としている。そうでなければ、語ることそのものが意味を持たないことになろう。主イエスは「聞く耳のある者は聞きなさい」と言われ、パウロも「信仰は聞くことにより、しかも、キリストの言葉を聞くことによって始まる」(ローマ10:17)と言っている。

しかし、すべての人が、語られ、聞いたことを理解し、従うわけではない。いや、説教が正しく聞かれることの方が圧倒的に少ないということが、私たちが直面する現実である。そうすると、神の言葉を認識するためには、人間の側で何かの「前理解」<sup>64</sup>あるいは「結合点」が必要であるのか。ある種の宗教性あるいは資質のようなものが聞く側の人間に要請されるのであろうか。あるいは、語る側、つまり、説教者の技巧とか熱心さによって聞かれ、認識されることが左右されるのだろうか。これは、説教者の深刻な問いである。

このような問いに対して、バルトは、神の言葉そのものが人間の中に認識可能性を引き起こすのである、と答える。そうでなければ、神の言葉の理解の最後のところで、人間自身の功績あるいは義が立てられることになるからである。神の言葉の三形態のいずれにおいても、神の言葉のリアリティは、ただ神の言葉それ自身に基づいていると主張されたように、このような理解に対応して、人間による神の言葉の認識は、そのような事態をただ承認すること (Anerkennung) から成り立ち、そしてこのような承認自体もまた神の言葉を通してのみ起こりうるし、また、リアリティを持つことができるのであると言うのである<sup>65</sup>。預言者イザヤは「行け、この民に言うがよい。よく聞け、しかし理解するな。よく見よ、しかし悟るな、と。この民の心をかたくなにし、耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく、その心で理解することなく、悔い改めていやされることのないために」(6:9-10)という言葉とともに派遣される。この言葉は、宣教の効果が、語る人間や聞く人間の側に左右されず、神ご自身、あるいは、み言葉それ自体に

64 「前理解」については、H. G. Poehlmann, *Abriss der Dogmatik*. 1980, 76. 蓮見和男訳『現代教義学総説』新教出版社、1982年、101頁参照。

65 Barth, *op. cit.*, 194ff. 邦訳 369頁以下。

よることが主張されているように思える。初めから結果が決定されているかのように言われては、人間の努力が無になるのではないかという疑問も湧くが、聞かれるか聞かれないかは、人間の努力を超えたことであると言われていいるからこそ安んじて（むろん格闘しながらではあるが）いかなる反抗に出会っても預言者は忍耐と希望をもって委ねられた神の言葉を語り得るのではないだろうか。そして、このような派遣定式と頑迷預言は、すべての人間ではないが、ある特定の人たちが（神が備えたもう「残りの民」とでも言おうか）、そして、そのような人たちが、いつでも、どこでもではないにせよ、ある時、ある特定の状況の中で、神の言葉を認識できることを前提としているのである。

バルトは、人がどのようにして神の言葉を認識するのかを分析することはない。そうではなく、神の言葉の認識の可能性について、神の言葉からして可能となると言うに留まるのである。もしそのような分析が可能であれば、それによって、聞く人を支配する操作や語る者の傲慢が入り込むことになろう。そして認識の対象が絶対者なる神であるゆえに、神認識は、その他の諸々の認識、つまり、近代の主体-客体図式などによる認識から区別されるという。われわれは神の言葉を第三者の客体としても、また、ある種の宗教体験として人間の自己理解の枠によっても認識することはできないのである。このように、バルトは神の言葉の認識が人間にとっては、神の言葉のリアリティの出来事の中で可能になると主張したあとで、注意深く、人間経験における神の言葉を神学的に吟味する。

#### 2-4 神の言葉と経験

バルトは「宗教意識」という概念よりもより包括的である、人間における神の言葉の「経験」(Erfahrung)の概念を用いる。人間が説教を通して神の言葉を体験するとはどういうことなのであろうか。バルトは教理史的に、人間的な自己規定が神を通しての規定に取って代ろうとするペラギウス主義、人間的な自己規定が神の規定と協働しようとする半ペラギウス主義、そして、人間的自己規定が神を通しての規定と同一視されがちなアウグスティヌス主

義に反対する。そしてさらに、神による規定が人間の自己規定を排除してしまうような神秘主義を批判し、神と人間との向い合いとしての人間における神の言葉の経験においては、神が問題であると同様に、人間が問題なのであるという。聖書が、魂と体からなる全体的、統合的人間観を持つ限りにおいて、また、人間の内面をギリシャ思想のように分析し、知・情・意に分けて考えずに、神と差し向かいの全的人間と理解するがゆえに、神の言葉が経験される人間論的場所を、意志だとか、良心だとか、感情だとか、特に人間の内面性の中で抜きん出た場所を指定し、ある部分を神化したりはしない。また、カントの純粹理性批判以来、もっぱら倫理的場面こそが神の語りの場であるとする近代的な反主知主義にも与さない。あるいは、無意識な、意識下の世界の可能性や直感的把握の可能性をあげつらうこともない。バルトはあくまでも人間全体の経験を問題にしている。「人間の実存が神の言葉を通して規定されることは、事柄に即して言えば (sachlich)、決定的に、自分自身を規定する人間全体が規定されること (eine Bestimmung des ganzen sich selbst bestimmenden Menschen) である」<sup>66</sup>。こうして、バルトは、何か「靈的なもの」とかの人間の内面の特殊な部分を措定したり、人間の中で神の言葉によって規定されない部分を残したりはしないのである。

では、人間が自分自身神の言葉によって規定されていることは、どのようなことから成り立つのであろうか。バルトは何か「靈的なもの」とかの人間に内在している特殊な部分を考えたり、人間の中で神の言葉によって規定されない部分を残したりはしないと述べたが、バルトは「ことば」の出来事をもっぱら人格から人格への、理性から理性への精神的出来事として、すでに述べたように、認識、そして承認という概念で説明している。礼拝においては人間の五感をもって神経験がなされるのであるが、説教はまさに「ことば」の出来事として人間的な ratio に向けられるのである。そして「ことば」の出来事は、人格と人格、理性から理性への関係的出来事であるから、単なる自然的な認識や自然的事実への承認とは異なっている。この際、神の言葉を現在のなものとして経験するのは人間が過去の歴史を想起するという人間の

<sup>66</sup> Barth, op. cit., 213. 邦訳 406 頁。



能力によってではなく、神ご自身が人間の生の中でご自身を現在化されるのであり、神の言葉の経験は、まさに、この神の言葉自身の現在への承認でなければならないのである。神の言葉を経験し、これを承認することはこのような神の言葉の圧倒的な優越性を承認することに他ならないのである。

むろん、バルトが神の言葉の優越性を強調するとしても、それが暴力的に、あるいは、自動的に起こるのではない。それが人間経験として経験されるときに、神の自由と選びの決断として起こるのであり、それは人間の側の決断、つまり、信仰あるいは不信仰、服従あるいは不服従という決断を惹き起す。人は人の口を通して語られる言葉を「神の言葉」として承認する新しい決断へと呼び出されるのである。しかし、神の言葉が人間の口を通して語られる以上、いや、それ以上にそれが「神の」言葉である以上、どうして人間がそれを完全に理解し、承認することがあり得ようか。それゆえ、「承認」とは完全に解明されていない状況において満足することを意味しているのである。「わたしたちは、今は、鏡におぼろげに映ったものを見ている」(Iコリント13:12)のであり、「わたしたちは到達したところに基づいて進むべき」(フィリピ3:16)なのである。「神の言葉についての経験は、われわれが神の言葉を、この形態[この世性(Welthaftigkeit)]と蔽い隠しの中で、この二重の間接性の中で、受け取ることから成り立っていないなければならない」<sup>67</sup>。こうしてバルトは、神の言葉を経験する人間の「承認すること」と承認されたもの、つまり神の言葉とを峻別し、神の言葉の徹底的な優位性、それを承認する人間の、神の言葉への徹底的譲歩性を強調し、神の言葉が人間の経験、認識においてまことのものとなるのは「奇蹟」として起こることができるだけであるというのである。そして、この奇蹟こそが「信仰」なのである。

## 2-5 神の言葉と信仰

バルトにとって、信仰とは、神の言葉のまことの認識の中で起こってくるこの認識の「可能化」(Ermoglichkeit)であると指摘した。あるいは、信仰は神の言葉のわれわれの認識の「実在」(Wirklichkeit)のことであるとも言

<sup>67</sup> Barth, op. cit., 216. 邦訳 410 頁。

えよう。「それでは、だれが救われるのだろうか」（ここでは信じることでなく、救われることが語られてはいるが）という疑問に対して、主イエスは、「人間にはできることではないが、神にはできる。神は何でもできるからである」（マルコ10：27）と応えている。神の言葉の認識、信仰は人間的な不可能事の神による可能事なのである。こうして、神の言葉と信仰は不可分離である。信仰を信仰にし、まことの経験とするものは神の言葉であり、神の言葉がその承認としての信仰を人間の応答として引き起こし、その承認は信仰において、認識された神の言葉を通して効力あらしめられるのである。

人間は有限なものであり、神から離反した罪人である。にもかかわらず、人間は神の言葉を体験することが可能である。これはどのように可能であるのか。神の言葉を聞き、信仰が起こされるには両者の間にある種の「共通なもの」、ある「類比」、あるいはある結合点 (Anknuepfungspunkt) がなければならないであろう。バルトによれば、この結合点は、墮罪においても残っている人間性や人格性ではなく<sup>68</sup>、イエス・キリストにおいて更新された「神のかたち」なのである。それは生来人間に備わっているものではなく、恵みとして貸与された可能性である。バルトはそれゆえ「自然神学」に反対し、「存在の類比」ではなく、「信仰の類比」あるいは「関係の類比」を主張する。「イエス・キリストの信仰」（ローマ3：22 πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ）に預かる信仰の中で、人間は神のかたちなのであり、信仰において人間は神の言葉を聞くことができ、応答することができるのである。そして、人間はこの信仰の対象からして信仰を持ち、この対象との関係性に招かれるだけでなく、この信仰からして存在するものとして (existierend) 自分自身を理解するのである。信仰は人間生来の精神の深化あるいは高揚ではなく、まさに聖霊の賜物なのである。

バルトの『教会教義学 I /1神の言葉』は教義学のプロレゴメナについて論

---

68 K. Barth, "Nein! Antwort an Emil Brunner," Theol. Ex. Heute, Heft 14, 1934, jetzt in : Karl Barth, Gesammelte Wrke, Band 2. 管田吉訳「ナイン！」in : 『カール・バルト著作集 2』（新教出版社）1989年、183-249頁。特に、206-209頁参照。

じているのであるから、説教そのものについて直接語っているわけではない。しかし、説教を含む宣教もまた神の言葉の一形態として把握されているのであるから、序説の1「教義学の基準としての神の言葉」の部分と『神の言葉 I/2』の4「教会の宣教」をバルトの説教理解の基礎として要約した。

上記の要約を補足するため、ほぼ同時期になされた説教学演習からバルトの説教理解にとって重要であると思われる点を挙げておこう。

## 2-6 説教の定義と説教の諸基準

加藤常昭が『神の言葉の神学の説教学』の一部として翻訳しているバルトの Homiletik は、1932年から33年にかけての冬学期、バルトがボン大学で行った説教学演習に出席した学生の演習記録を元にして文章化されたものである。彼の解説によると、ゼミに参加した学生は、それぞれ自分で説教の本質に関する定義を書いて、提出することを求められたとのことである。学生が提出した定義についてバルトがどのようなコメントをしたかは定かではないが、バルトはまず、説教の様々な定義とその批判について言及している。言及されている神学者は、後期正統主義神学者のホラッツ、シュライエルマッハー、ローザンヌ大学の教授ヴィネ、テュービンゲン大学の教授のパルマー、ニッチェ、ハイデルベルクのヨハネス・パウアー、テュービンゲン大学の実践神学者であったカール・フェーツァー、フェントである。

### 2-6-1 説教を巡る2つの定義

バルトは前述の8名の神学者による定義を紹介し、それぞれに批判を加えた後に、説教の本質的定義には9つの構成要素が必要であると言う。つまり、1. 啓示、あるいは、神の言葉、2. 説教の場所としての教会、3. 神の命令、4. 説教者の特別な努め、5. 説教はひとつの試みであるという思想、6. 聖書との関わり、7. 自分が語る話という概念、8. 会衆の概念、そして、9. 出発点、大いなる中心、またしめくくりとしての聖霊を挙げている<sup>69</sup>。E.ブッシュは、この演習におけるバルトの強調点は「主題説教を、私がまっ

69 『神の言葉の神学の説教学』44頁。

たく駄目な説教として退け、説教にとって不可欠な条件は、信仰告白箇条を取り上げることだ」としての、E. トゥルナイゼンへの書簡を引用している<sup>70</sup>。主題説教は自然神学と結託して「なにかしら自分の独自の思想を言わなければならないというような非常に不遜な態度にほかならない」<sup>71</sup>と言うのである。

なるほど、説教の本質の定義を構成する9要素の中には、啓示あるいは神の言葉と聖書証言に根ざし、教会という独自の場で、神の命令によってなされる語りかけとして、徹頭徹尾、説教のキリスト教的自己同一性が尊重され、ナチズムとそれに順応するドイツ的教会への戦いの姿勢が貫かれている。

そして、バルトは新しい定義の試みとして2つの定義を提案する。説教の本質を問う問いに一つの定義で答えることは不可能であり、上から下への視点と下から上への視点で二重の定義が必要であるというのである。このような考えの背後には、「イエス・キリストにおける神と人間の統一についての、キリスト論的な」<sup>72</sup>命題が横たわっていることは明白である。

第一の定義は、「説教とは、神の言葉である。神ご自身によって語られた言葉である。この言葉が自己の使命に忠実に従う教会において、そのために召された者が、ひとつの聖書テキストを、自由な言葉で、現代の人間にかかわりのあるものとして解き明かす奉仕をすることを求めるのである」というものである。説教における神の主語性、神の要請による説教、神に召され教会から委託され、教会という場でなされるべき本質が強調されている。

第二の定義は、「説教とは、そのために特に召された者によって、神ご自身の言葉に仕えようとする試みである。これは、教会に命じられた試みである。この奉仕の意図するところは、ひとつの聖書テキストが、現代の人間に対して、まさに彼らに関わりあるものとして自由な言葉で解き明かされるこ

70 ブッシュ、『カール・バルトの生涯 1886-1968』313頁。ここでは「主題説教」と「講解説教」のあれかこれかではなく、この世の必要性からの「主題説教」と「信仰告白箇条」を取り上げる説教とのあれかこれかが語られており、「信仰告白箇条」が「聖書講解」における聖書解釈の適切な解釈学的・神学的視点として理解されている。

71 同書、同頁。

72 47頁。

と、しかも、彼らが神ご自身から聞くべきこととして告げられることである」。この定義は人間の神への応答責任性の視点から語られている。

両方の定義に「ひとつの聖書テキスト」が言及されることで、この世の出来事からテーマを設定するような主題説教が拒否され、しかし、「自由な言葉で」が付加されることによって、「原稿朗読をすることによっても、釈義をすることによっても成り立たぬ、自分自身の言葉で」、しかも、「現代の人間に対して」<sup>73</sup> 語りかける説教者の主体性・独創性が語られているのである。

## 2-6-2 説教の諸基準

上記の定義を解説するような形で、バルトは次に、説教の諸基準に言及する。まず、第一は、説教の啓示適合性である。説教は、神がご自身について語られるという啓示の出来事にその根拠を持っているのである。しかし、啓示の出来事は決して過去の出来事に留まることなく、いま、ここに現臨される方として、人間の口を通して神が語られ、また再び来臨されるお方として自らを語るであろうような出来事なのである。バルトにとって、啓示はそれ自身において完結している円環をなしており、彼の三位一体論が示すように、神が啓示の主体であり、対象（内容）であり、またその両者の媒介でもあるのである。このようなバルトの神啓示の主張は、語られた神の言葉である説教を通しての神の啓示と、イエス・キリストにおける神の原啓示との区別と差異性を曖昧にする危険があり、『キリスト教的生』の洗礼論では sacrament 理解を廃し、水の洗礼を徹底的に人間の応答として語りぬいたことを考えると、多少問題が残るところである。「ここに述べられている教義学的発言を読むと、いかにも自分は若かったという思いがするが、基本的には、考えは変わらない」<sup>74</sup> とバルト自身が語ったそうであるが、この文章の強調点が、「いかにも若かった」という前半部分にあるのか、「基本的には、考えは変わらない」という後半部分にあるのかで解釈が分かれるところであろう。ともかく、神の主語性、原啓示の説教に対する決定的優位性の主張が確保さ

---

73 同頁。

74 『神の言葉の神学の説教』249頁。

れるべきであろう。

真正な説教の第二基準は説教の教会性である。説教者が立つべき場所は、哲学や、政治的・審美的視点や、家族、身分、民族、種族のような結びつきではなく、教会という特殊な場であり、説教は教会の交わりと教会の委託と祈りによって成り立つのである。

バルトは説教の信仰告白適合性を第三に挙げる。説教の聖書的性格を六番目に論じるのであるが、それ以前に、信仰告白適合性と第四の職務への適合性が語られるのが興味深い。つまり、聖書テキストに基づく説教は重要なことではあるが、その解釈の視点が問われるのであり、それは説教者自身の自由に委ねられたり、聖書の文字や何かの命題が神の啓示であるのではなく、教会の信仰告白と教会が認知する召命から聖書が読まれ、語られるべきであるからである。

第五の基準は人間のなす説教の暫定性への自覚である。それは「試み」であるという定義によって表現されているとバルトは主張し、人間の業の限界性と先駆者性を意味しているというが、定義における説教の暫定性の主張は多少弱いように思える。

第六の基準は説教の聖書的性格である。バルトにとって説教は聖書解釈である（説教は単なる釈義ではなく、「講解」である）。聖書がキリストの啓示の出来事を証言し、キリストのからだである教会を基礎づけ、その使命を委託し、聖書によって召命が行われるのである。追記として、旧約聖書と新約聖書は預言と成就の関係にあり、旧約聖書は新約聖書との対応関係においてのみ問題となり、旧約聖書は全くユダヤ教的書物でありながらもキリストを指し示していると言われている。また、アレゴリカルな解釈ではなく、書かれたテキストそのものの意味を取ることが勧められる。

説教の基準の第七は説教の独創性である。バルトは、説教は聖書の講解ではあるが、自由な語りかけであり、説教者は「徹底的にこの人間、つまり、その個性、自分なりの歴史、状況を持つ具体的な人間として、この課題をになうべく召されている」と言い、「どこからか借りてきた説教ではなく」、「ある人柄をまねたり、よけいな飾りをつけて、ひとつの役割を演じてみせ

る必要はない」のであって、単純に自分自身まず聖書の言葉の聴き手として、「自分でテキストを読むべきである」<sup>75</sup>と主張している。説教とは、「今日に生きるひとりの人間が、責任を持って語る言葉なのであり」、自分自身がテキストから聞いたことを、勇気をもって他の人に告げるのである。

適切な説教の基準の第八は、説教の会衆適合性である。神の言葉の真理は具体的に出来事になるべきものである。説教者は自分の会衆を愛し、会衆が直面している現実的状况に常に心を開いているべきであり、説教者と会衆は共に一つの歴史を経験するのである。説教者はカイロスを見分け、教会がどのような課題を持っているかを知り、み言葉によってそれに応えるのである。牧会と説教は不可分離である。

こうして、バルトが目指す講解説教とは単に、聖書釈義を開陳したり、聖書の文字面を鸚鵡返しに語るものであってはならず、説教者は決して「坊主臭く」なってはならず、信者たちが直面させられている現実を見逃してしまうような熱狂的な理想主義者にもならず、また、「退屈な人間」<sup>76</sup>になってはならないと彼の学生たちに語ったのである。バルトにとって聖書それ自体が、「非常におもしろく、まことに多くの新しいこと、刺激的なことを語るのであり」<sup>77</sup>、また、極めて現実的メッセージを語っているのである。

確かにブッシュが指摘しているように、この説教演習のバルトの意図は、聖書講解説教の強調かもしれないが、目の前に学生たちがいることもあって、『教会教義学』の神の言葉の教説におけるよりも、説教の独創性や会衆適合性の強調にバルトの人間臭さや自由さを見て取ることができよう。

さて、以下に、バトリックのバルトの説教論批判を展開するのであるが、その批判の中心はバルトの説教論における聖書の強調が足かせになり、聖書に記録されている、すでに起こった啓示の出来事を過去向きに証言するような説教が主流となり、北米のプロテスタント教会の説教がそのいのちを失いつつあるという点にある。私自身北米の説教事情は良く分からず、何とも言

---

75 前掲書 109 頁。

76 100-101 頁。

77 101 頁。



い難いが、もしそのような傾向があるとすれば、それはバルト神学そのものにその原因があるのか、あるいは、バルティアンと呼ばれる説教者たち自身の問題なのか、さらに、バトリックがバルトの説教論を同時代の状況の中で展開しようとしているのか、あるいはバルトの説教論と決別しようとしているのかを検証したいと思う。

### 3. デイヴィッド・バトリックの説教論

デイヴィッド・バトリックは、彼の名著『説教学 ムーブと構造』を「プロテスタントの改革派の伝統」<sup>78</sup>の中で書いていると述べている。彼の説教論への接近方法は「現象学的」と評されてきたらしいが、彼自身は決して学術的に訓練された、あるいは、学派としてそう呼ばれるような現象学者 (a schooled phenomenologist) ではなく、「言語が人間の意識の中で形成する、その仕方に興味がある」と告白している。使徒パウロが「信仰は聞くことから[生ずるのであり]」(岩波訳 ローマ10:17a)と言っているのが真実であるとすれば、真に聞くことが人間の意識の中にどのように生じるのかを探求することは、ひとつの説教論的興味であろう。むろん、すでに述べたように、カール・バルトは、神の言葉自身の持つ力がそのような信仰を生み出すのであり、人はその「どうやって」について興味を持つべきではないと言うのであるが。結論的には、それは「聖霊の働きによる」というバルトの主張に賛同することはできるが、では、説教においてどんな語り方をしても良いとか、言葉の伝達において訓練される必要はないということにはなら

---

78 David Buttrick, *Homiletic. Moves und Structures*. Philadelphia/Fortress Press, 1987, xii. もっとも彼は「プロテスタント」あるいは「改革派」のどちらかの用語にも彼自身の人生を喜んで委ねないであろうと言う。つまり、彼は、教派主義的な説教論を展開するのではなく、事実、長老派の神学校で14年間、カソリックの神学校で7年間、そして客員教授としてバプテストやディサイプル派でも教えており、本書出版時には非教派的な大学での神学部で教鞭を取っている。(op. cit., xii) 約10年後に書かれた *Preaching the New and the Now*. Louisville/Westminster, 1998 では、「長老派で育ち、現在は United Church of Christ の会員であるが、エキュメニカルな立場である」と言う。(x)

ないであろう。神の言葉に対する人間的「操作」を排除しようとしたバルトの神学的意図は正しいが、人間の言葉を通して神の言葉が媒介されるとしたら、いや、バルト的表現で言えば、神の言葉が人間の言葉を用いて自らを語るなのであるが、この事態を学問的に全く空白にしておくことは、かえって人間的操作の余地を与えることになろう。

そこで、まず、バトリックによるバルト批判を取り上げ、それを吟味した上で、バトリックの説教学の基礎的主張に触れてみたい。

### 3-1 バトリックによるバルト批判

カール・バルトがいわゆる「主題説教」に批判的であり、聖書の「講解説教」を推奨したことはすでに見てきた。もっともバルトは単なる生半可な「釈義的説教」にも批判的であり、与えられた聖書テキストからメッセージを紡ぎ出すような「講解説教」の重要性を主張したのであり、その意味では説教の神学的「主題」は重要なのである<sup>79</sup>。バルトが批判したのは、この世界で話題となっている聖書以外の「主題」を聖書テキストに読み込み、聖書を用いて自論や暗黙裡のイデオロギーを正当化するような説教なのである。以上の留保を意識しながら、バトリックの主張に耳を傾けてみよう。

#### 3-1-1 聖書に拘りすぎることへの批判

言語の重要な機能として「世界を名づけること」(naming a world)と「物語を語ること」(telling a story)を論じたあとで(言語による世界観の確立と自己同一性の形成)<sup>80</sup>、バトリックはいわゆる主題説教と聖書的説教(topical/biblical preaching)の関係について論じている。

---

79 関田寛雄が「講解説教」と並べて「(講解的)主題説教」を論じているのもこの理由からであろう。「説教学」in:『総説 実践神学』156頁。バルトにとって聖書釈義の教義学的視点として、教会の信仰告白的箇条からの講解が目指されている。

80 単に言語の働きに限定せずに、文化のキーワードとしての世界観形成と自己同一性形成の重要性については、Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. New York/Orbis Books, 1986を参照。

「主題」説教の伝統はこの世に働く神を名づけるという方向にあるが、物語ることを無視してきた。「聖書的」説教の伝統は、ある聖書的物語を語ることはできたが、しばしばこの世における、われら—と共にいます—神を名づけることに失敗してきた。両伝統は文化的な主観—客観の分裂というものの餌食となってしまったように見える。弁証法を追求しよう。

主題説教の特質はこの世を再定義する、さらに、この世界に働く神を名づけようとする勇氣である。主題説教の悲劇は、特に、自由主義の伝統にあってそれが文化的ロマン主義の犠牲となり、世界における神を誤って名づけて終わってしまったことである。19世紀以降から今日まで主題説教は神をほとんど例外なく宗教的な愛着の問題にしまった。…こうして主題説教は人間の世界のための神をあえて名づけようとしたが、(聖書の)物語を無視してしまったゆえに、それは神を人間的な主観性へと誤って解釈してしまった。

しかし、いわゆる聖書的説教は何かより良いことをしてきただろうか。聖書的説教が合理主義的積義と客観主義的合理主義的説教によって窮地に追い詰められたとき、聖書的説教は世界における神を名づけるのに失敗してきた。おそらく、聖書的説教は文化的適応を恐れるバルト的恐れによって無力にされ、結果的に、小さなスタンドグラスの音響効果の良い礼拝堂における教會的信仰に向かって聖書を朗読してきた。… 聖書的説教の神は過去の神の出来事についての過去の神であり続け、その過去の真理（「初原的意味」）はこの世に適用されるかもしれないが、神は金縁の本の中に隠れたままである<sup>81</sup>。

ずいぶん長い引用文となったが、この中に「文化的適応を恐れるバルト的恐れ」(Barthian fears of cultural accommodations)という句が、「おそらく」という留保付きで登場する。「バルティアン」という表現がバルト自身を指すのか、「朗読」という用語も登場するので、G.E.ライト<sup>82</sup>のような、いわ

81 Buttrick, Homiletic, 17-18.

ゆる「聖書神学者」<sup>83</sup>たち全般を指すのかは明らかではないが、バルト神学が説教に応用されるとき、聖書にこだわりすぎの神学であると批判されていることは確かであろう。「聖書それ自体はわれわれの説教の主題ではない。たとえわれわれが聖書はイエス・キリストの証言であるというバルト的聖書概念を受け入れるとしても、われわれはその証言を説教するのではなく、キリストを説教する」<sup>84</sup>とバトリックは主張する。バトリックは、1994年に『囚われた声 説教の解放』<sup>85</sup>を出版しているが、その本の中で彼のバルト批判を明確にしている。この本は、1. 説教と聖書、2. 説教と教会、3. 説教と文化、そして、4. 説教と方法を論じており、全体にバルトとの批判的対話がなされている。本書の意図は単純であり、聖書、教会、そしてこの世におけるキリスト者のアイデンティティというものはいずれも神学的に健全なものではあるが、時代の流れの中で、その良いものがわれわれにとって妨げにもなりうることを示すことである。20世紀における「聖書の再発見」はとりわけ素晴らしいものであり、カール・バルトの『ローマ書』はキリスト教信仰の根源である聖書そのものに戻っていくという運動の先鞭をつけたものとして評価される。しかし、米国の事情では、バルトの「神の言葉の神学」がただ聖書の権威に逃げ込むような説教や政治的右翼の聖書原理主義者の主張と混同されてしまう危険もあったようである。聖書原理主義者との関連はともかくとして、バルトは聖書を「人格化したのであり」(personified)、バルトにとって、聖書は、人間性の救いの関心を示す、神ご自身の情熱的な声、神の言葉なのである。このようなバルトの主張は北米の神学界において

---

82 G. E. Wright, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*. London/Student Christian Movement Press, 1952. 新屋徳治訳『歴史に働く神 告白的朗誦としての聖書神学』(日本基督教団出版局)1963年。

83 Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia/Westminster Press, 1970) は聖書神学のコンセンサスを、1. 聖書の神学、2. 聖書メッセージの本質的な統一性、3. 歴史における神の啓示、4. 特徴ある聖書的メンタリティ、そして、5. その環境世界と対比しての聖書の独自の性格についての信念体系であると要約している。

84 Buttrick, *op.cit.*, 374.

85 David Buttrick, *A Captive Voice. The Liberation of Preaching*. Louisville/Westminster/Knok Press, 1994.

は大きな影響力を有したようである<sup>86</sup>。バルトの影響力に関するバトリックの総括によれば、ドナルド・ミラーがフォーサイスとバルトに影響されて、「聖書の説教」と名づけている2冊の本を書いたのであった<sup>87</sup>。それから2人のバルティアン思想家たちであるディートリッヒ・リツェル<sup>88</sup>とジョアンージャッキー・フォン・アルメン<sup>89</sup>が聖書と説教壇を堅く結びつけようとして宣教の神学を書いた。そして1970年代と80年代の初期に「テキストから説教へ」に関する書籍が少し遅く出て出現し、それらは、レジナルド・フラー<sup>90</sup>、リアンダー・ケック<sup>91</sup>、アーネスト・ベスト<sup>92</sup>らによってなされたと紹介されている。このような聖書神学の勝利を仕上げるようにして、リタージカル運動の第二の波が襲い、レクショナリー（聖書日課）による説教が流行するようになった。そして、バトリックは、「このような聖書神学運動は新正統主義の羽飾りを載せて通り、確かにカール・バルトの神学書の中にその花盛りを見出した」<sup>93</sup>と多少揶揄的に述べている。

ほとんどすべての主流派プロテスタント教会は自己保存に関心を持っている。彼らは荒れ狂う社会変化の時代に継続的な自己同一性というものをも求めている。諸教派は競合的であるから、彼らは社会的是認という安全性を求めがちである。そうであれば、北米の講壇が、喜ばせようとして、安全な癒しの個人主義あるいは等しく安全なバルト主義的聖書主義（Barthian Biblicism）に方向転換しているとしても可笑し

---

86 A Captive Voice, 7.

87 Donald Miller, *Fire in Thy Mouth* (Nashville/Abingdon Press) 1954 and *The Way to Biblical Preaching* (Nashville/Abingdon Press) 1957. Buttrick, *A Captive Voice*, 注9に引用されている。

88 Dietrich Ritschel, *A Theology of Proclamation* (Richmond/John Knox Press) 1960. 関田寛雄訳『説教の神学』（日本基督教団出版局）1986年。

89 J.-J. Allmen, *Preaching and Congregation* (Richmond/John Knox Press) 1962.

90 Reginald Fuller, *The Use of the Bible in Preaching* (Philadelphia/Fortress Press) 1981.

91 Leander Keck, *The Bible in the Pulpit: The Renewal of Biblical Preaching* (Nashville/Abingdon Press) 1978.

92 Ernest Best, *From Text to Sermon: Responsible Use of the New Testament in Preaching* (Atlanta/John Knox Press) 1978.

93 Buttrick, *A Captive Voice*, 7.

なことだろうか<sup>94</sup>。

それがキリスト教の説教である限り、聖書に根ざした説教であることは極めて重要なことではあり、バトリックも聖書を「神の言葉」として受け留めてはいるが、だからと言って、説教において聖書を引用したり、聖書の釈義だけをしていれば良いというわけではないであろう。聖書もまた人間的言語で書かれている限り絶対的なものではありえないのである。

あらゆる時代において、キリストはひとつの言葉として、つまり、言語を通じて我々に到来する。しかし、言語はある社会的な現象である。それは常にある特別な時空の用語である。用語はある特殊な時代の態度、暗黙裡の理解、哲学、価値を体現している。… この世的な哲学、近似的な「諸真理」、そして、文化的な価値によって拘束されていない聖書的言葉についてのバルト的夢は、もちろん、ひとつの空しい夢である<sup>95</sup>。

バトリックのバルト批判は少々強引である。バルトはその神の言葉の三形態の教説によって、聖書をキリストの啓示の出来事との関係においてあくまでも相対化しつつ権威づけているからである。バトリックのバルト批判はバルトの聖書理解のこの自由の側面を見落としていないであろうか。しかし、北米のいわゆるバルト主義神学者や説教者が聖書講解説教と称して聖書の文字に囚われるような説教をしているのだとすれば、それをバルト自身の責任に帰するのは酷であろう。

### 3-1-2 バルトの自然神学批判への批判

神の言葉のみに、そして書かれた神の言葉としての聖書に固着するという

---

94 Buttrick, *Preaching Jesus Christ. An Exercise in Homiletic Theology*. Philadelphia/Fortress Press, 1988, 14.

95 *Ibid.*, 26.

バルトの姿勢は、その背後にはナチズムとドイツ的キリスト者との戦いがあるのだが、その主張は、一切の自然的神認識を拒否することをその裏側に持っていた。そのような神学的姿勢が、説教学的には、説教の「導入」も「結論」も不必要であるという主張に繋がり、またいわゆる「適用」も否定する態度となったとすれば、それは、バトリックに言わせれば、「聖書の名による説教の破壊行為」に他ならないのである<sup>96</sup>。確かに、バルトは「言葉の宣教において大切なことは、聖書において与えられている証言の単純な反復でしかない」と主張はするが、しかし、すぐに続けて、「われわれのこの証言の過程を、この現代において歩まねばならない限り、今、その課題が拡大される」と明確に言い、また「適用」についても「単にテキストの解明 (explicatio) にとどまり、聴衆を顧慮することなく解釈だけを行うことに自己を限定することはゆるさず、…あらゆる説教を、一種のテキストの現実への適用 (applicatio) として形成しなければならない」と明確に述べている事実に注目せねばならない<sup>97</sup>。バルトは、単なる人気取りや、気の利いた政治的着想など、あくまで聖書からそれてしまう愚かな「導入」や、取って付けたような、あるいは既に語ったことの単なる反復的「まとめ」のような「結論」の問題を指摘しているのを見逃してはならないであろう<sup>98</sup>。

しかし、バルトの意図はどうかであれ、聖書のみにも固着するというバルトの主張が、北米の説教壇から預言者の声を退かせ、「公的事柄への奇妙な沈黙」<sup>99</sup>

---

96 Buttrick, *A Captive Voice*, 8. バルトは説教の導入は、ある種の「結合点」、つまり人間の領域に福音のための自然的類似性を見出すような自然神学を内包しているから必要ない、また結論も「業による義」に陥る恐れがあるので必要ない、そして「応用」も否定し、「説教者は聖書を説教せねばならず何か別のものではない」と言っているという。この論文では言及していないが、『神の言葉の神学の説教学』の第3部「説教の準備そのものについて」において、導入について「原則的に言って、説教にはいかなる導入部も必要ない」(162頁)と言われ、結論部についても、「説教は、聖書解釈が終われば、それで終わるのである。もう一度まとめが必要だという場合には、それはいずれにせよ遅すぎる」(170頁)と主張されている。

97 『神の言葉の神学の説教学』147-148頁。Buttrick, *Homiletic*, 249.

98 従来の説教学における「導入」と「結論」の問題点については、*Homiletic*, 83-109を参照。もし「導入」と「結論」がバルトの批判しているような、的を得ない貧しいものであれば、バトリックもバルトの意見に賛同するに違いない。



が支配しており、「聖書は明確に政治的に熱い素材であるが、アメリカの聖書の説教は見たところそうではない」なら、これはバルトの意図とは正反対の結果であり、その責めをバルトに負わせることは出来ないであろう。

しかし、バトリックはバルトの自然神学の拒絶に説教学的な問題を感じているのも事実である。

人間的であることの神秘性は究極的には神学的問いである。我らと一共にいます一神がわれらの一ための一神であるかどうか、われわれはいかに知ることができるのか。いまや、『自然神学』のバルト博士の拒絶にもかかわらず、われわれはこの世界の神秘的な事柄を考え込むときにこそ神を考えるのである。— 私は都会育ちの子どもでもあるが、都会育ちの子どもでさえコニー島の逆巻く海を前にして畏敬を覚えて佇み、あるいは荒涼としたセントラルパークの艶のある葉っぱのエッチングのような愛らしさに驚くのである。人々はまた彼ら自身の人間性の謎、人生の壊れやすさを探求するときに神を考える。われわれは息を求めて喘ぎながら生まれ、死んで灰となる。生の深み、われわれはわれわれの深いプールのような自我を凝視する。そしてその表面に浮いている枝や葉を数えることはできようが、暗い深みに我ら自身を見失いするのである。これらはわれわれが神の問いを問うコンテキストである。「究極的関心事」という句が真理であるように響く。つまり、人間存在は神との関係において彼らの生の意味を把握しようと試みる。— そしてしばしば聖書の便宜なしにそうするのである<sup>100</sup>。

バルトは確かに自然神学を拒絶している。バトリックがここで用いている、信仰を「究極的関心事」と定義したティリッヒの「相関の神学」、つまり、哲学的・人間的問いと答えとしての神の啓示の相関関係についてもバルトは疑問視する。正しく問うこともまた神からくるのであり、人間は正しく問い

---

99 Buttrick, *A Captive Voice*, 8.

100 Buttrick, *op. cit.*, 20.

はしないからである。

しかし、バトリックは以下のように続ける。

あらゆる良き宗教が主張するように、われわれは神をシンボル、しばしば典礼的に出会わされるシンボルを通して知る。クリスチャンとしてわれわれは神を生けるシンボルであるイエス・キリストを通して知る。彼はわれわれの信仰、希望、そして愛の源であると同様にわれわれの生のモデルである。神を解明するモデルとしてイエス・キリストを考えることは、われわれが聖書を読むことができる以前に典礼的にわれわれの多くの人々の中へと打ち立てられていた。しかし、信仰がイエス・キリストを通して神と共なる生を理解しようと求めるとき、われわれは聖書とその多くのシンボル、— 契約の約束、エジプトからの脱出、シナイ山の稲妻、王政の概念、捕囚の脅威、シオンの夢、に向かうことができる。それらのシンボルは関係性における神の秘義を仲介する。… 聖書は知解を一求める—信仰に仕える。それは、ほとんどわれわれの信仰の源泉ではない。われわれプロテスタントは自らを「聖書の民」と考えているが、現実的な実践では、語られた福音メッセージが信仰を目覚めさせるのであり、そのような目覚めは通常聖書へのいかなる言及にも先立つのである。こうして聖書は第二次的であって、聖書はわれわれが向かうところの何かなのである<sup>101</sup>。

このようなバトリックの主張は神学としてはバルト神学ではなく、ティリッヒに近いと言えよう。そして聖書に先立って説教があり、また教会共同体の営みとシンボルがあるという主張である。バルト神学からすれば、シンボルとしてのイエス・キリストとその他のシンボルとの差異は何か、それらのシンボルの歴史的、存在論的基礎づけをどのように理解するかという当然の疑問が出されるが、逆に、バルト神学に対しては、「かつて一度、すべてのために」起こったイエス・キリストにおける啓示の出来事が他の諸々の出

101 Ibid., 20-21.

来事とどのように関係するのかと問われよう。

バトリックによれば、イエス・キリストという決定的なシンボルがその他のシンボルとどのような関係にあるのかが見失われたり、その関係性が不明になると、教会は福音をこの世で積極的に弁証し、伝道していく方向性を失い、自己保存的になるのではないかと恐れるのである。

20世紀の説教に関する文献は第一義的に信仰を持つ教会内の人々に対する聖書テキストに関心を持ってきた。おそらくそのような強調はあらゆる道で宗教改革者たち自身に遡ることができよう。改革者たちが説教について書いたほとんどのものは聖書から信仰者の会衆に向かって語ることに関係していた。われわれが注目したように、彼らはほとんど伝道的興味をもっていなかった。しかし、この非難の幾分かはカール・バルトに帰されねばならない。バルトはこの世界が提供できる知恵にほとんど興味を持っていなかった。彼は会話するためにこの世に乗り出したいと思っていなかった。彼の焦点は啓示と信仰だけであった。そのようなことが20世紀中葉のアメリカの諸教会のパターンであり続けた。保守的な諸教会を除き、われわれは弁証論的戦略に思いを巡らせることはなかった<sup>102</sup>。

確かに宗教改革者たちはローマ・カトリック教会に対して自らの立場を守ることが精一杯で、19世紀に入って初めてプロテスタントの世界宣教が開始されたということは事実であるが<sup>103</sup>、バルトは彼自身、伝道的関心をもっていたし<sup>104</sup>、『カール・バルトの宣教の神学』というブックレットも出版されているくらいであるから<sup>105</sup>、バトリックの、バルトが伝道に興味がなかったと

102 Buttrick, *op. cit.*, 48-49.

103 松見 俊『福音を分かち合う喜び 福音宣教と宣教理念の歴史』（日本バプテスト婦人連合ブックレット）59頁参照。

104 例えば Francis M. DuBose (ed.), *Classics of Christian Missions* (Nashville/Broadman Press) 1979, 43-54 にもバルトの「マタイ 28: 16-20 の積義的研究」が基礎文献として収集されている。

105 Waldron Scott, *Karl Barth's Theology of Mission*. Exeter/The Paternoster Press, 1978.

いう批判は正当ではない。また、彼のナチズムとの闘いを考えれば、そして彼の『政治・社会問題論文集』<sup>106</sup>に収集されている豊富な論文と講演記録を読めば、バルトがこの世界に働く神について、そしてこの世におけるキリスト証言に大いに関心があったことをいちいち実証するまでもないことであろう。しかし、バルト神学における聖書集中の主張と自然神学の拒絶が米国においてキリスト者の政治的無関心と体制への順応に導いたとすれば<sup>107</sup>、それはバルト自身の責任ではあるまい<sup>108</sup>。

北米のバルト主義者は、バトリックの現状認識と批判が正しいとすれば、過去に起こったキリストにおける神啓示と書き留められた聖書に一方的に固着し、一般啓示あるいは自然啓示を拒否し、その結果、人間の文化活動には否定的であるから、新しい文化形成に向かう説教がしにくいのではないかと問われている。説教が、ある文化においてキリスト教信仰を伝えるとき、説教者はその文化における人間経験によって理解可能になるために、メタファ（隠喩）や直喩（simile）を用いることになる。説教者は神の奥義を、類比（analogy）を用いて語り、聴衆が親しんでいるあるイメージあるいはアイデアあるいは出来事によって言い表すことを避けることはできないとバトリックは主張する<sup>109</sup>。そうであれば、自然神学を拒否するのではなく、説教を語り、説教を聞く人間の意識的経験と言語の働きを現象学的に吟味することが大切なのである。

---

106 『カール・バルト著作集 6・7 政治・社会問題論文集上・下』（新教出版社）1975年。

107 北米ではリベラリズムは政治的・社会的には体制批判的方向性を持っているので、バルトの自由主義神学批判が自由主義一般を批判するものと理解されてしまえば、バルトの立場は極めて保守的なものと誤解されてしまうのであろう。

108 日本におけるバルト受容にも同じ傾向があるので、バルト神学のうわべの形式だけを模倣することによって、その内実を虚ろなものにしてしまう危険はあるのかも知れない。ともかくバルトを「新正統主義」という用語で括る米国の神学に同意することはできない。バトリックは「1960年代に戻るとバルト神学と社会的プロテストとの奇妙な衝突が、諸教会においてある種の急進的な活動家道徳主義を生み出した。ところが70年代には振り子がロマン主義的敬虔主義、つまり、神と関係する「霊性」に振れて、ほとんどの社会的抗議を括弧に入れてしまった」と言う。（Homiletic, 340）

109 A Captive Voice, 57-58.

むしろ、彼はキリスト教信仰と文化の間の緊張関係が高まり、信仰がそれを受容しようとする文化と対決せねばならない時があることを知っている。宗教改革のキリスト教と啓蒙主義の同盟は近代社会とその文化形成においては生産的ではあったが、この同盟関係は今日では、主観 - 客観の分裂、理性とロマン主義の分裂によって破壊されてしまったとバトリックは考えている。そして、北米社会においては擬似合理主義的な根本主義といわゆるカリスマ的な「心」の宗教を結果することになってしまったと分析する。そして、北米のキリスト教は以前のキリスト教的総合に絶望的にしがみつこうとする保守的諸教会と、単純に自分たちの社会的地位を守ろうとする、より自由主義的な諸教会とに分裂しているとバトリックは判断している。大空が落ちてしまったような、文化的枠組みが弱体化し、ふらついている状況において必要なことは、神学的な再構築をすることであるのだが、バトリックによれば、このような環境において、「新正統主義は知的攻撃という難しい時代のただ中において（歴史的）起源に戻ってしまう」<sup>110</sup> 運動と映るのである。「文化的離脱の一戦略」としての弁証法神学は、同時代の文化から身を引くために、聖書と初期のキリスト教の伝統に戻り、聖書の言語と釈義に立ち帰り、文化的「近似性」ではなく、聖書の信仰の特異な (*sui generis*) 性格を強調し、「神は超越的他者であると主張して『存在の類比』 (*analogia entis*) を否定し、… 神の存在と人間的存在が似ているという *imago Dei* の理解を拒絶し、神は自然あるいは人間経験において知ることはできないと言って、一般啓示のいかなる概念も無効にする」<sup>111</sup> のだというのである。

バルトは神存在と神の被造物としての自然や人間の経験との間に「類比」を認めている。そうでなければ、そもそも対話や相互理解は成立しないであろう。しかし、自然秩序が神存在そのものを規定してしまうような自然神学的な「存在の類比」ではなく、「信仰の類比」あるいは「関係の類比」 (*analogia relationis*)<sup>112</sup> を語り、また、神の啓示とこの世の出来事との間に「対応関係」 (*Entsprechung*) を語っているのが、バトリックが言うような北米の新正

---

110 Ibid., 62. Preaching Jesus Christ. 17ff.

111 A Captive Voice, 62-63.

統主義者とバルト自身とを同一化したようなバルト批判は正当であるとは言えないであろう。しかし、大戦後、「神の人間性」<sup>113</sup>を語るようになったとはいえ、神と人、啓示と理性、キリストの啓示の出来事と人間の文化との間の「断絶」のバルト的強調が、ある種の誤解を助長したと言えなくもないであろう。

それゆえバトリックのバルト神学への評価は両義的である。バトリックはあれほど新正統主義を批判しながら、バルトを評価もするのである。欧米社会におけるいわゆるプロテスタント時代、信仰と啓蒙主義の総合の時代が終わった今、合理主義と敬虔主義、そして歴史主義に基礎づけられた少し前の総合的キリスト教に別れを告げ、説教者は現在の主流文化には批判的に、対位的に (contrapuntally) に語らねばならず、そのためには「バルトの徹底的な弁証法神学は有益でありうる (can be useful)」<sup>114</sup>からである。しかし、われわれはもはやカール・バルトが強調した「否」を叫ぶような世界には生きてはおらず<sup>115</sup>、対抗文化的運動の中で福音の種を蒔いてはいるが、新しい時代を形成することを希望し、その時代にふさわしいイメージやメタファや社会的考え方を求めて説教せねばならないとバトリックは言うのである。

### 3-1-3 過去向きの説教を助長しかねないバルト主義への批判

カール・バルトが聖書に拘りすぎることへの批判、そしてバルトの自然神学批判の批判においてもすでに部分的に論じられてきたが、バトリックのバ

---

112 KD III/2, 262f., 390f. バトリックも、「こうしてバルトは、神を自然世界から推論した (reasoned) 神学というものから身を引いたとき、適切にも注意深かった」と認めている (Preaching Jesus Christ, 17)。いわゆる自然的神認識は新約聖書においても制限付きの文脈の中で語られており (ローマ 1:18-32, 使徒 17:22-31)、バトリックも自然界における人間の経験が必ずしも創造者なる神を認めるとは限らないことを認識している。

113 Die Menschlichkeit Gottes, Theol. Studien, Hf.48, 1956, jetzt in: Karl Barth Gesamtelte Werke, Band 3. 『カール・バルト著作集 3』寺園喜基訳 (新教出版社) 1997年, 349-377頁。

114 A Captive Voice, 73.

115 Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner (Muenchen/Chr.Kaiser) 1934. Quoted by Buttrick, op. cit., 74.

ルト批判の第三として、バルト神学が過去向きの説教を助長しかねないという危惧を挙げることができよう。

バトリックは1998年に出版した『新しいことと現在的なことを説教する』<sup>116</sup>において、今日の「神の国」の説教の重要性を主張している。バトリックによれば、北米の教会は預言者的発言を失ってしまい、貧しい者が踏みつけられ、富んだ者が榮えている文化の中で沈黙していると危機感を強めている。イエス・キリストが語ったメッセージの中心は「神の支配」の到来であり、そのメッセージが広い社会的射程を持っていたことを思い起こし、説教において忘れ去られていた「社会的勇気」を再発見せねばならないというのである。このような「神の国」の忘却の原因は、いろいろ考えられるが、北米の民主的「個人主義」の悪影響、社会変化に脅威を感じる社会的エスタブリッシュメントの心性と並んで、過去のキリスト教の伝統にしがみつこうとする教会の姿勢が批判されている。

疑いもなくわれわれの教会は執拗に過去にしがみ付いている。— 彼らは神が開く未来の興奮を忘れてしまっている。彼らは、もはや米国の横道に導きうる昨今の出来事の中に物語の輪郭 (plot lines) を洞察する興味を持っていない。米国の諸教会は大いに社会変化に脅威を感じて、何事であろうとも彼ら自身と彼らの孤立した自己同一性にしがみついている。… 昨今ではノスタルジアがあらゆる教派の価値を損なっている：過去に戻って告白的ルター主義者であれ、「改革派の伝統」に堅く立とう、統一メソジストとして「福音」をしっかりと肯定しよう、「駐在外国人」(Resident Aliens)<sup>117</sup>としてのわれわれクリスチャンの自意識を死守しよう、と<sup>118</sup>。

---

116 David Buttrick, *Preaching the New and the Now*. Louisville/Westminster John Knox Press, 1998.

117 Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens*, Nashville/Abingdon Press, 1989. 東方敬信・伊藤悟訳『旅する神の民』(教文館) 1999年参照。

118 Buttrick, *Preaching the New and the Now*. 2.



そしてこの文脈でバトリックは新正統主義を槍玉に挙げている。

われわれのほとんどの近代の教職者は新正統主義の子らである。われわれは神の啓示は自然あるいは宗教的経験の中にはないことを学んできた。そうではない。神の自己啓示は力強い過去形の行為の中にあるのだ。神の贖いの行為は歴史の中にあり、そして神の歴史、「聖なる歴史」は聖書の中に書かれている。… 神の「一般啓示」の概念で始める代わりに、われわれの時代は徹底的なキリスト論を採用してきた。われわれは「神の言葉」、つまり、イエス・キリストで始める。そしてわれわれにとって、他の神認識など存在しない。— 「イエス・キリストはきのうも、きょうも、いつまでも変わることがない。」未来はキリスト・イエスにおいて体現されており、われわれの信仰にとって、彼は過去に一度起こった人物 (a once-upon-a-time figure) なのである。われわれは過去へと遡る新正統主義の子らであり、どうも神の国のヴィジョンを見失ってしまったのである<sup>119</sup>。

この引用文においても新正統主義の聖書主義と自然啓示の無視の問題が語られているが、批判の強調点は新正統主義の過去向きの啓示理解に置かれており、その結果、新正統主義神学が米国の説教から神の国の現在と未来について語る機会を奪う一因とされているのである。そして、このような神学的傾向は19世紀の自由主義神学において、進歩主義的、楽観主義的の神の国理解、世界伝道によってこの世に神の国が実現するという幻想が隆盛を極めたことへの反動としてバトリックによって受け留められているのである<sup>120</sup>。むろん、自由主義神学におけるイエス像は、ヨハネス・ヴァイスやアルバート・シュヴァイツァー<sup>121</sup>によって主張された、新約聖書のイエスが持っていたと理

119 David Buttrick, *Preaching the New and the Now*. 3.

120 *Ibid.*, 7.

121 Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Goettingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. Albert Schweitzer, *The Quest of the historical Jesus ; a Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Batimore/Johns Hopkins Univ. Press, 1998.

解された徹底的終末論によって批判されはした。イエスは徹底的な終末論を持っており、十字架の死によってそれを成就しようと試みたがそれは失敗あるいは挫折に終わったのである。そのようなイエス像は今日のわれわれには余りに異質である。バトリックは言う。「リッチェル（自由主義者）のナイーヴな人間的努力への信頼が受け入れ不能であるとすれば、もう一つの選択肢であるシュヴァイツァーのイエスは説教することが不可能である。… 自由主義は説教にとって余りに単純すぎであり、黙示文学は明らかに余りに気味の悪いものである<sup>122</sup>」。

このようなジレンマの中で新正統主義神学が登場したのであった。一方で深刻な罪意識によって楽観主義的な自由主義神学を批判し、他方で神の自己啓示であるイエス・キリストの存在そのものが終末論的出来事であると主張して、史的イエスの徹底的終末論を克服しようと試みたのである。ギリシア語の **τέλος** は時間的終わりと共に、目的に到達することも意味するからである。初期バルトは終末論をキリスト論的に規定して以下のように言う。

彼においてみ国は、深みにおいて、彼の栄光の全体性において、いかなる希釈もあるいは口ごもることもなしにこの世界に現在してきた。イエス・キリストにおいてこの世界はその終わりとも目的に到達している。それゆえ、最後の日の審判、死者の復活はすでに彼において成就している。それは待たれるべき出来事というのではなく、われわれの背後に存在する。われわれは、それは彼においてまた過去の出来事でもあると理解せねばならない<sup>123</sup>。

確かにバルトは新約学者が指摘する史的イエスの徹底的終末論をキリスト論的集中によって克服してはいるが、バトリックは以下のように問うのである。

---

122 Buttrick, *op. cit.*, 9-10. クレックは、シュヴァイツァーは一方で新約聖書におけるイエスの徹底的終末論を語ったが、倫理的帰結としては現在に生きる人々の倫理性をイエスの中に見出すことができず、「生への畏敬」という自由主義的主張をせざるを得なくなったと批判している。Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, Muenchen/Chr. Kaiser, 1961. 10-25.

キリストが説教し、約束した未来についてのあの熱意ある意味がキリスト自身の過去形へと還元されてしまっていることに注意せよ。未来の新しさは存在しない。なぜならすべては単にキリストの出来事の下請けなのである。われわれの多くが（神学的に）形成されてきた新正統主義は啓示を再定義し、そうすることによって神の国の社会的イメージを切り取ってしまったのである<sup>124</sup>。

このようなバルト批判はモルトマンによる一連のバルト批判に繋がるものであろう<sup>125</sup>。むろん、バルトも常に「到来する神」を語るが、それはヴァルター・クレックの著書『すでに来たりしお方の未来』<sup>126</sup>が示すように、過去に決定的なことを啓示したもう神の神ご自身の現臨であり、完成なのである。終末論が「キリスト教的」終末論であるかぎり、バルトの主張は至極当然のことではあるが、北米のキリスト教会が過去の遺産にしがみつき、既得権が変更されることを恐れ、現在における神の現臨とそのリアリティを見失いがちであるとするなら（「すでに」と「いまだ」の時の間に生きる緊張がギリシャ哲学的、アウグスティヌス的な「永遠の今」に変質して）、バトリックが主張するように、説教は預言者的に神の国の未来を語り、現在を神の未来への備えの「変化」の時として提示すべきであろう。

---

123 Prayer according to the Catechisms of the Reformation, trans. Sara F. Terrien from the French Version (Philadelphia/Westminster Press) 1952. 48. Quoted by Buttrick, op. cit., 13. 最晩年のバルトは終末論のキリスト論的集中を緩和し、み国の新しさをキリストではなく、神の本質に位置づけている。Karl Barth, KDIV/4, Fragmente, Das Christliche Leben II. 「神ご自身はわれわれにとって繰り返し繰り返し新しくいまし給うであろう。だが神の国とはまさに *神ご自身* のことであり、…どこか或るところに何らかの仕方では存在する神（たとえそれが最高の高みにおられる神であろうが、また、パウロ・ティリッヒの言う「神を超越した神」としてであろうが）ではなく、むしろ到来するところの神ご自身、のことである」（天野有訳『キリスト教的生Ⅱ』新教出版社）1998年、552頁。

124 Buttrick, op. cit., 13.

125 Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Muenchen/Chr. Kaiser, 1964, 43-50. 高尾利数訳『希望の神学』（新教出版社）1968年。

126 Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*. Muenchen/Chr. Kaiser, 1966.

現象学的に言うならば、現在は過去の記憶と将来の期待の心地よい衝突によって創造される。もし未来が無視されるなら現在の感覚は過去に愛着し、われわれの宗教はお通夜となり、かつて一存在したもののではあるが、今や死んだ神の祝祭となる<sup>127</sup>。

こうしてバトリックは以下のように自説を要約する。

説教は、バルト主義の構成ではそのように見えるのだが、単に聖書の過去の一つの表現ではない。説教は過去の「聖なる歴史」の朗読より以上のものである。説教は（いま、ここで、新しく）意識を構成すること、こうして（神の国が拓く）社会的世界の再構成に参与する。…イエスがみ国を説教したとき、彼の現在はイエスが生きた一世紀の世界に対する、一種の切迫した突進であった。彼の宣教を継続するわれわれもまたわれわれの同時代の世界に向かう神の未来の一つの声である。説教は分かち合われている世界のただ中で、み国のしるしに真の価値（reality）を提供するのである<sup>128</sup>。

これまで、バトリックによるバルト批判を、バルトの聖書主義批判、バルトの自然神学批判への批判、そして、過去向きの説教を助長しかねないバルト主義の批判の3点で論じてきた。そして、北米のいわゆる新正統主義の神学とバルト自身の神学との間にはズレがあり、バトリックのバルト批判が決して適切ではないことを論じてきた。しかし、当時バルトが置かれていた神学的状況、社会的・政治的・文化的状況を捨象して、ただ、「聖書主義」と「自然神学の拒絶」が説教論に应用されると、「新正統主義は基本的に保守的な運動であるから、…新しい時代のために信仰を再定式化することはできない」<sup>129</sup>と切り捨てられるような、講壇からただ聖書釈義をしていれば無難で

---

127 Buttrick, *op. cit.*, 23.

128 Buttrick, *Preaching the New and the Now*. 82.

129 *A Captive Voice*, 66.

あるというような「過去向き」の説教，神学的には正当であっても，何事も起こらない，新しい時代を切り開くことのできない説教となる危険性があるう。

### 3-2 バトリックの説教論の特徴

バトリックはバルトの「神の言葉の神学の説教」を頭ごなしに批判しているわけではない。彼もまた「短い説教の神学」<sup>130</sup>において「説教は『神の言葉』であり，それにおいて説教は神の目的に参与し，キリストによって初動され，この世における信仰共同体に伴うみ霊によって支持される」<sup>131</sup>と語るのである。

#### 3-2-1 「神の言葉」としての説教

バトリックにとっても，説教は「神の言葉」である。しかし，彼は，説教と神の言葉の安易な同一化について警告する。説教はあくまでも人間の働きであり，われわれは説教を人間的な活動として叙述せねばならず，また，言語機能への理解や語り方にも習熟せねばならない。いかに優れた説教であったとしても，人間的説教にすぎないという自己相対化が必要である。講壇における傲慢は，まさに，彼らの声を神の声と同一視することを求める説教者たちによって主張されてきたし，そのような同一化が，まるで道化師のような祭儀服を纏う誘惑に陥る原因となってきた。

しかし，他方，バトリックは説教における秘義性が失われることがあってはならないと主張する。そうでないと，説教は単なる人間的雄弁術に絡め取られてしまい，また，聴衆が人間が語る言葉を神からの言葉として聞き取る根拠を失うことになる。われわれは説教者も説教を聞く聴衆も説教者が全く人間にすぎないことを認識しているにもかかわらず，「信仰によって」神の恵みの言葉として受け留めるのである。われわれは神の約束と委託のゆえに，説教者の言葉を通して神ご自身が語って下さり，人を回心させ，救って下さ

---

130 Homiletic, 449-459.

131 Homiletic. 456.

ると信じるのである。それゆえ、われわれは、説教は「神の言葉」である（原文イタリック）と「穏やかに」（*modestly*）<sup>132</sup> 言わねばならないとバトリックは言う。「穏やかに」とは、人間の精神性と聖霊の働きを自明的に直結させないことを意味している。人間の精神性に伴うみ霊は決して魔術的自動性において働くのではなく、「人間性を迂回しない」（*Grace does not bypass humanity*）<sup>133</sup>。

み霊の現在は自明ではない。そうではなく、まさに、信仰の事柄であり、説教学的な信仰の事柄である。… み霊は説教の賜物を与え、勇気、知恵、そして説教に対するある透明度さえ与える一方、われわれはみ霊を独特な修辞学あるいは説教の独特な時点と同一視できない。み霊はわれわれの自発的即興性においてと同様にわれわれの格闘においても働く<sup>134</sup>。

このようなバトリックの主張はバルトの立場とそう変わらない。説教が神の言葉であると「穏やかに」主張することは、さらに、それが、いわゆる原理主義的に主張されてはならないことを意味している。聖書の言葉を鸚鵡返式的に繰り返したとしても、あるいは、聖書の注意深い解釈であったとしても、それが説教を神の言葉として保証するわけではないのである。聖書的世界観を単純に反復したり、近代的な世界観に反対して聖書的出来事を復唱しても、それが、説教が神の言葉であることを確証するわけではない。聖書を引用する説教が聖書的説教ではないし、そんなに聖書に言及しなくても聖書的説教でありうるのである。「神はわれわれの忠実さからさえ自由である。…もし聖書が説教の律法となるなら、そのとき、説教はもはや神の言葉ではないであろう」。

バトリックは第三に、説教者の性格が、説教を「神の言葉」であることを

---

132 457.

133 Ibid.

134 Ibid.

保証しないと警告する。われわれは説教者の人格性が愛すべきものであり、高潔であることを望む。多少、説教が貧しくとも、説教者の人格性そのものが説教をカバーすると考えたり、説教は素晴らしく雄弁であるが、説教者の人格性に躓いたりする。しかし、バトリックは「われわれの性格は説教しない。さらに言えば、われわれの性格は、福音をあるいは福音の効力を決定しない。…福音は福音の説教者たちより偉大である」<sup>135</sup> と言う。このようなバトリックの主張も、カール・バルトと共に、改革派神学の *ex opera operato*<sup>136</sup> に沿ったものであろう。

### 3-2-2 言語機能から見た説教の働き

#### 1. 名づけること 物語ること<sup>137</sup>

言語の機能として、存在するものに「名」をつけ、それによって存在するものの本質を知り、世界を認識する働きと、言葉を相互に関連づけ「物語」を創造し、環境世界における自分の位置づけを発見する働きとがある。人はエデンの園において、共に生きるパートナーを求めて家畜や空の鳥や野の獣たちに名をつけた（創世記2：18~20. もっとも、自分で理解し、制御し、名をつけるものの中には、パートナーを発見できなかったが）。神はご自身のみ名を啓示することを通して、ご自身を啓示された。名を知られることは、支配される危険を伴っているが（創世記32：22~32）、神は敢えてご自身の名（聖四文字）をモーセに告げられた（出エジプト6：2）。バトリックによれば、幼児は発達し、言葉を獲得していく過程において、人が語る言葉を聞くという解釈学的課題と、自分自身で言葉を語るという構成的行為を学んでいく。その過程で、幼児は世界を名づけることを学ぶ。言葉と事柄、ものが結びつけられ、徐々に、ある世界が形成される。言語は人の意識の中

---

135 458.

136 これは教理史的には、異端とされた祭司によって執行された礼典は有効か無効かで争われたドナチスト論争における人功論と事効論との論争において、 sacramentを有効にするのはそれを執行した人の性格ではなく、神の名による事柄そのものであるという主張であり、カルヴァン神学はこれを受け継いでいる。

137 以下は基本的に Buttrick, Homiletic, 6-20 からの要約である。



にある世界を構成するだけでなく、自分自身をその世界の一員として把握する自我形成へと導く。語彙の広がりに応じてわれわれの意識の中の世界も広がっていく。マルチン・ハイデッガーは言語を「存在の家」と呼んだが、言葉によってわれわれは世界を名づけるのである。目に見えないものも可視的な事物同様、名づける。風や引力のようなものはそれらの影響・効果によって知覚され、名づけられてわれわれの意識の中の世界に入ってくる。人は想像上のものさえ名づけることが可能である。イエスが横たえられていた空虚な墓で、もし、天使の言葉がなかったとしたら、それは復活の傍証として意味をなさなかったであろう。

むろん、ある特定なものにただ一つの言葉、ひとつの名が与えられているのではない。異なった共同体では異なった名づけが行われる。人は名づけによって闘争する。言語セラピーも正しい名を名づけることによる癒しの働きであろう。言葉が世界を名づける一方で、言葉が名づけに失敗する可能性も多いのである。われわれの語彙にないものは概念化された世界においては生き生きとした現実性を持たないであろう。宣教師たちは異教の地において正しい神概念を伝えることに苦勞するであろう<sup>138</sup>、神という用語なしで世界を考え始めた世俗化された世界においては、「神」という用語そのものの妥当性を神学的に考えねばならないであろう<sup>139</sup>。用語は世界を名づけ、存在するものを存在せしめるが、逆に、ある意味で、名づけられないものはわれわれには存在しないとさえ言えよう。神について、そして神とわれわれの言語との関係について、バトリックは以下のように言う。「諸々の言葉は世界を創造できない。ただ神のみが言葉で創造する。— しかし、用語は意識の中における世界、われわれが生きる重要な社会的世界を構築する」<sup>140</sup>。「たぶん、

---

138 柳生章『ゴットと上帝 歴史のなかの翻訳者』（筑摩書房）1986年参照。

139 Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. Indianapolis/The Bobbs-Merrill, 1969. John Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. London/SCM Press, 1967.

140 Buttrick, *Homiletic*, 9. *Preaching Jesus Christ*, 13 「キリストはわれわれの保証された、破れてはいるが救われている教会的共同体のただ中に言葉としてわれわれに到来する」。21 「あらゆる時代にキリストは新しくわれわれに到来する。彼はひとつの言葉として、言 (the Word) として到来する」。

神の現在は、結局、ある言語的出来事であり、言葉における現臨である<sup>141</sup>。

「物語ること」というもう一つ別の重要な言語機能が存在する。物語ることもまた幼児期に始まる。人はある物語を聞き、物語を自ら作り、物語の意味の理解を深めていく。まず家族の物語が語られ、大きくなるとその地方の物語や国の歴史などを学び、その中に自分史を織り交ぜ、大きな世界における自己同一性を確立していく。ヘブライ語聖書における **זכר**、そして新約聖書における *ἀνάμνησις* が重要性を持つように、「記憶」というものがわれわれに一連の思い出を与える。過去のエピソードはしばしば現在の経験に結合された「引き金」によって心に浮かんでくる。人は彼らの人生の最小限度の時間枠を繋ぎ合わせるができるが、単なる時間枠はいまだ物語ではない。パトリックによれば、人は思い出す過去の出来事のある種のプロット（筋書き、小画面）に編成することによって物語を行う。プロットをデザインすることは一種の解釈の行為なのである。そしてそのような解釈行為には、意味、価値、因果関係などその他の特別な読みが含まれている。人はこのような人生物語を行うことによって個人的な意味を探求するのである。私の物語が他の物語と結合され「われわれの物語」となる。こうして物語は自分自身が誰であり、自分はどこから来て、どこに行こうとしているのか、現在、世界のどこにいるのかという関係的な自己同一性を獲得させるのである。

## 2. 人を変容させる物語としての説教：新しい自己同一性と新しい世界

言語は名づけの行為によってわれわれの生きる世界を構築させ、物語によって世界における自己同一性を確立させる。このような言語機能からして説教を考えると、説教はわれわれが生きている世界を隠喩的な (metaphorical) 力で「神の世界」として再名づけを行い、われわれの経験する物語を「神の物語」に再編入させることによって新しい自己同一性を獲得させることができる。説教は、われわれの意識の中に神と関係づけられた「信仰世界」を構築することができるのである。

説教は、われわれの物語に神による新しい出発点を加えることによって既

141 Homiletic, 8.

成の自己同一性を変形させることができる。説教はまた超越的な次元を伴った物語を語り、それぞれの物語を「神われらと共にいます」という物語の中に再編入することを助けることができる。説教はまた、われわれ個々人の物語の終わりを越えた終末論的希望にわれわれを招き入れる。人は死をもって終わるが、それがいつ到来するのか、その後どうなるのかを知ることはできない。しかし、キリスト教の物語は、われわれの死をもって終わる物語を、贖いの完成の希望の物語に組み入れる。こうしてキリスト教の説教は、われわれの制限された物語を神の創造、キリストの到来、終末の希望の物語の中に位置づけることによって自己同一性を変形させ、信仰の可能性を提案するのである。われわれは自分の生の物語が、人間の歴史世界に広がる神の目的に関係づけられるのを説教を通じて感知する。われわれがいかに孤独で、絶望的な生を生きていても、神われらと共にいますという物語の中で生かされて生きることができる。今日、アウシュヴィッツと広島・長崎後の不条理極まりない世界において十字架の影に住む人たちは、神の恵み、つまり、神秘的な不在における現在 (mysterious Presence-in-Absence)<sup>142</sup> と共に生きることができる。

### 3. 物語を超えて：象徴的—熟慮的なこと

もちろん、バトリックにとってキリスト教信仰は、われわれの物語と関連したある一つの物語以上のものである。水平的な「神共にいます」という物語の線に切り込む垂直的なものが存在する。彼によれば、キリスト教信仰には「イエス・キリストの性格・人物 (*the character*) と『救われた』共同体の本質によって形成された『象徴的—熟慮的』(a symbolic-reflective) 面がある」<sup>143</sup>。キリスト教の説教はあくまでもキリスト教的なものであり、われわれはキリストにおいて (in Christ) キリストについて (of Christ) 語るのである。イエス・キリストは確かに、人間的な物語における一つのエピソードではあるが、イエス・キリストのキャラクター<sup>144</sup> は、その物語からは傑出

---

142 Buttrick, Homiletic, 13.

143 Ibid., 13.

しており、キリスト教信仰共同体にとってそれは、「生けるシンボル」なのである。

多くの物語は、ある幾つかの中心的エピソードによって秩序づけられるのが常である。それらは時に、分岐点と呼ばれ、以前に起こったすべてのことに意味を与え、結末へと導く「プロット」の諸要素を開始させる。ヘブライ語聖書では、出エジプトの出来事や捕囚の悲劇がそれらの節目であり、新約聖書は受難の預言と山上の変貌に挟まれたピリポ・カイザリアでのキリスト告白の出来事であり、決定的にはイエスの十字架と復活の出来事のようなものである。ある意味で、パラダイム的なキリストの出来事は過去を再秩序づけし、新しい仕方で未来を展望させる。しかし、キリストの出来事はそれらのエピソードとは違った本質を持っている。カール・バルトが、復活のキリストが預言者として彼がだれであったのか、だれであるのかを宣教すると理解したように、キャラクターであるキリストご自身が、新しい信仰共同体に対して弟子たちを巻き込むご自分の物語を解釈し、語られるのである。イエス・キリストは説教の内容であり、また説教の主体である。

キャラクターとプロットの関係はアリストテレス以来、様々に論じられてきた。アリストテレスにとってキャラクターは善のキャラクターと悪のそれという倫理的区別を除き、人間の行為やプロットの必然性に対しては補助的なものに過ぎなかった。しかし、最近では、キャラクターは、特別な社会的なエポックにおいて、人間存在の心理的イメージを代表していると考えられている。さらに、ドストエフスキーの小説におけるようなあるキャラクターはこの人物が置かれたプロットと心理的描写の両方を超えてしまっており、その広がりや深さにおいて、超越的なものとの関係における人間性のシンボルとなっているのである。イエス・キリストの存在はまさにそのようなシンボルなのである。イエスは人間の歴史においては、ある一つのキャラクターとしてわれわれに到来するが、同時に、イエス・キリストは人間性と超越性

---

144 Narrative Theology における character の概念については Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*. San Antonio/Trinity University Press, 1975. *A Community of Character. Toward A Constructive Christian Social Ethics*. London/University of Notre Dame Press, 1981.

の両方の関係と結合の秘義のシンボルである。

キャラクターと物語の関係については、物語がキャラクターを決定し、その特質を生み出すのか、キャラクターが物語を決定するののかについて論議もあろう。キリストは人間存在として、人間の物語の中でのある一つのキャラクターであるが、キリストと共に物語そのものが劇的に変化するようなキャラクターである。復活によってキリストの神性があきらかになり、新しい救われた信仰共同体が創設される。この点ではキリストは物語そのものを意味付ける、物語から傑出した生けるシンボルなのである。このようなキリストは水平的な人間の物語を破壊するのではなく、解放するのである。「キリストはわれわれをプロットの必然性から解放する。それは始め（決定論）と終わり（宿命論の留め具）から、墮罪と審判からの解放であり、彼自身における恵み深い愛の現臨を開示することによって解放するのである」<sup>145</sup>。

キリストのキャラクターは、人間の物語のジャンルを変容させる。悲劇において、悲劇的な主人公たちは過去の出来事の中に決定論の型枠を見いだし、人間的なものがそれに向かってよろめく共通の運命のひらめきを捉える。悲劇的啓示は人間的なことがらの必然性の開示である。罪、分裂、律法、死。悲劇的人物たちは、超越的なものの構造によって、例えばギリシャの神々の短気あるいは道德律の融通の無さによって低くされるゆえに、悲劇は諸々の天、超越的なものを開く。これに対して、喜劇とは社会的なドラマであり、それにおいては、主人公たちは殺戮される必要はない。彼らはしなやかであり、社会的調和を通してハッピーエンドを手に入れることができる。喜劇における唯一の超越性は社会的価値の超越性であり、喜劇は「社会による義認」を祝う。このような中で、キリスト教信仰は悲劇でも喜劇でもない。キリストは必然性の束縛に捕われたり、社会的調和に期待したりしない。むしろ、恵み深い愛と時代の社会的図式に妥協しない（ローマ12：2）新しい生の共同体のラディカルなキャラクターを明らかにする。こうしてキリストにおける決定的転換は、運命の告知でも社会的な成就でもなく、人間と共同体と恵み深い愛との和解である。キリスト教的信仰の物語のジャンルはキリス

---

145 Buttrick, *Homiletic*, 15.

トにおける「福音」であるとバトリックは言う。「キリスト教の説教においては、イエス・キリストと彼の新しい信仰共同体こそ人間の物語のために神が意図して下さった中心的エピソードなのである。究極的には、人間の歴史はイエス・キリストの歴史なのである」<sup>146</sup>。

それだから、「いのちの泉はあなたのもとにあり、われらはあなたの光によって光を見る」（詩篇36：9）と歌われているように、われわれはキリストにおいてキリストを語るものであり、キリスト教の説教の視点は、キリストにあって、そして、キリストの出来事によって形成され、キリストの霊によって生かされている教会の中で説教されるのである。

このようなキリスト論的解釈学から見れば、われわれが生きる社会から要請されるような説教は、キリストのキャラクターを、ある特定のイデオロギーのプロットに屈服させてしまったり、キリストを理想的なイデオロギー的指導者に祀り上げてしまうのである。こうしてバトリックは神の言葉の実存的有意義性（meaningfulness）を踏まえながらも、説教が、神の言葉への応答責任性（responsibility）を見失ってはならないことを警告するのである。

### 3-3 イメージとメタファ

こうして、バトリックは言葉の機能としての、名づけること、物語ることを論じながら、説教とは、何か教訓的なこと、無時間的に神学的命題を語ることというより、われわれの物語を神の物語の中に編入させ、われわれは、キリストにあり、救いの共同体の物語に生きているのだという「共通意識」を造り出すことであると主張している。その際、神の物語のキャラクターはイエス・キリストであると主張されて、神の言葉の解釈学はキリスト論であることが保持されている。

そして、詩的なストーリーテラーとしての説教者は、目に見えない神の救いの恵みのリアリティを目に見えるようにし、神の言葉がわれわれの日常の経験の中で具体的な形を取るようにするために、イメージ、アナロジー（類比）、例証などを用いるのである。説教は神の物語を語り、生きるシンボ

146 Buttrick, Homiletic, 15-16.

ルとしてのキリストを語ることによって、人を神へと、神を人の意識へと呼び出す (invoke) 働きである限り、メタファ (隠喩)、イメージ、例証、そしてあらゆる種類の叙述を用いるのである。バトリックは説教の働きをまさに、メタファを造り出す働きとして定義している。

### 3-3-1 歴史的モデルの問題点とその克服

バトリックによれば、20世紀中葉の多くの説教が、説教の働きを救済史の概念と結びつけ、説教を歴史に働く神を回顧的に告白する「リサイタル」<sup>147</sup>とみなしていたと言う。神は過去の救済の歴史を「想起」することを通して現在化されるというのである。出エジプトの出来事、シナイ契約、バビロン捕囚、そして新約聖書におけるイエス・キリストの一連の出来事において神は啓示されたと言うのである。このような理解は、自然や人間の宗教性とは別の歴史的出来事における啓示として、啓示の出来事の客観性を確保できるように見える。

しかし、バトリックは救済史的神学とそれに根ざした説教論に対する疑問を提出する。その第一は、すでにバトリックの新正統主義神学批判で見たように、過去の出来事の「想起」としての説教は歴史の未来を切り開きにくいということである。神は過去において歴史の中で行為された→聖書はこの行為の証言記録である→聖書の歴史的一批判的方法はそれによってオリジナルな啓示に到達する→説教は文字となった聖書の証言を教会の信仰に再現し、現在化するという、このような連鎖の中で説教が位置づけられると、神の国の完成の未来が語りにくいというのである。さらに重要な第二の疑問点は、

147 バトリックは、直接引用はしていないが、G. H. Wright, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*. London/Student Christian Movement Press, 1952. 新屋徳治訳『歴史に働く神 告白的朗誦としての聖書神学』(日本基督教団出版局), 1963年を念頭においている。礼拝学においても岸本羊一は「イスラエ尔的な礼拝の特徴とは、礼拝がつねにある歴史的な出来事と関連して行われたという点にある。礼拝はつねに、歴史に働きかけ給う神のわざを、ある歴史的事件の中に見出し、その事件の『想起』という出来事においてその神に出会うことで成り立つと考えられてきた」と言い、『想起』の概念を礼拝学のキーワードとしている(「礼拝学序論」in: 神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説 実践神学』(日本基督教団出版局) 1989年, 121頁)。



救済史の概念において、神の啓示とは歴史的出来事そのものなのか、あるいはその出来事の解釈の中にあるのか、あるいは出来事と解釈の相互作用の中にあるのかが分かりにくいことである。例えば、エジプト軍に追い詰められたイスラエルの民の前の葦の海が分かれた出来事は、強い東風による自然現象でもあるが、その出来事は「神がイスラエルを救済された」という言葉の付加によってはじめて信仰の意味を持つのである。パトリックは、「歴史」というものが常に「社会的意識における歴史」(history in social consciousness)であることを指摘する。そのような社会的意識において、出来事は与えられたシンボル、神話、モデル、儀式などとの関係において解釈されるのである。啓示の出来事はわれわれがそれによって人生を解釈するシンボルと連合しているのである。パトリックによれば、神は歴史におけるある行為者としてではなく、人間的な社会意識に対する「シンボルの源泉」(a symbol source)あるいは「イメージの与え手」(image giver)<sup>148</sup>として理解することができるのである。パトリックは、当然の批判を先取りして、そのような移行は決して人間の主観性への急降下ではないと言う。

なぜなら、結局、「客観的」と「主観的」とは両者とも意識の範疇だからである。もしわれわれが神をわれわれに意識を与える大文字の意識 (a Consciousness) として、啓示を社会的意識におけるシンボルを通して仲介される神の解明 (a disclosure) として理解するなら、われわれは歴史の神学者たちにとって本質的に見える諸主題をいまだ保有することができるのである。神の力強い行為は社会意識の物語構造として理解されうるし、キリストはキリスト者の社会意識を変容させる生けるシンボルとして理解されうる。もしわれわれが啓示を、社会的意識に対して与えられるシンボル、神話、そして儀式との関係で考え始めれば、われわれは言葉の秘義に向かって、そして、かくして、更新された神の言葉の神学に向かって方向転換をするであろう<sup>149</sup>。

---

148 Buttrick, Homiletic, 115.

149 Ibid., 116.

バトクワリのこのようなシンボルやイメージの概念、その奥にある人間の「意識」の概念が、その上に神学そして説教を打ち立てるべき確実な基礎であるのかどうかは別にして、バトリックは新正統主義の歴史における神の啓示概念や神の言葉の説教を廃棄するのではなく、あくまでも「更新された言葉の神学」(a renewed theology of the Word)を目指しているのである。

### 3-3-2 類比的言語

神は目に見える一つの対象物ではない。それゆえ、説教は、「神は…のようなものである」と語りながら、「類比」(analogy)に訴えることになる。神は目には見えない、神秘的な不在における現在(a mysterious Presence-in-Absence)であるがゆえに、説教の言語は、メタファー(隠喩)、直喩(simile)、イメージなどの類比的言語によって語られることになる。イエスの神の国の譬えは、このような類比的言語の宝庫である。

神の語りは人間の意識に向かって語られる。意識は著しく機敏であり、自由自在である。われわれは意識の想像力によって、荒れ狂う海を漂う船の中にいる自分や清々しい山の頂上に立つ自分を意識の中に描くことができるし、マルチン・ルターやアブラハム・リンカーンのような人物とその時代を意識の中に描くことができるし、現代の飢餓に苦しむ子どもたちを心に描くこともできる。意識においてわれわれは自分が生まれたときのことを想像したり、死んでいく自分を心に描くこともできる。こうして意識の世界は広く、深く、複雑ではあるが、われわれには限界もあり、同時にあらゆる場所にいることはできないし、時間の外に立つことも想像できない。このような人間の「自由な」意識と人間の意識の有限性の出会いの中で、そして、それらが衝突する中で、われわれは自分自身の意識の中に、神を「無限の意識」(unlimited Consciousness)として理解することができる。全知、全能、遍在そして永遠という神の属性はまさに人間の有限の意識の中の超越的な神意識なのである。

こうして、神を語る言語は類比的言語となるが、ここに問題が生じてくる。われわれの意識が、神のようになりたいというわれわれ自身の意志によって、神とわれわれの間の類比が捻じ曲げられうるのである。われわれ人間が「神

のように知ること」を欲する時はいつでも（創世記3：5），われわれは偶像礼拝者になりさがる。その時，全能の神は，われわれの行き過ぎた欲望を投影して，われわれが喜ぶことをする支配的自由の存在となり，遍在は，われわれが行きたい所ならどこにでもいる自由と理解され，全知は，他者の秘密に土足で踏み込むような無礼となり，永遠の神は，われわれ自身のために一時停止させた時間と混同されてしまう。神とわれわれとの間の類比は，われわれの自由な意識と無限の構造との衝突によって刺激されるが，われわれが神のようにになりたい，あるいは神に取って代わりたいという意志による，神と人との間の存在論的連続性の類比においては，悪魔的なものになる可能性があることを忘れてはならない。

このような危険に直面して，われわれと神との間の類比とそこから立ち昇るイメージは，常に，十字架につけられたイエス・キリストのイメージによって修正される必要がある。神の全能は十字架の無力さにおいて啓示されているという信仰がキリスト教信仰共同体の「信仰による類比」なのである。類比はまさに，信仰の言語なのである。

神の類比は，神と人との間の連続的な「存在の類比」ではなく，深い断絶を含む「関係の類比」である。しかし，この関係性についても，関係性とは社会的イメージであるから，注意する必要がある。われわれは神を親としてわれわれを神の子らとして，或いは神を羊飼いとしてわれわれを羊としてイメージするが，社会的類比はその社会の支配的イデオロギーを反映している場合が多い。もしある社会が強固な家父長主義社会であれば，神を父と表象することは支配的イデオロギーを強化し，社会的弱者を傷つけることになるだろうし，元は王のイメージであった羊飼いとしての神のイメージから，例えば「牧会」を考えるとときには，「一方的に牧会する羊飼い」と「一方的に牧会される羊」の固定化を生み出すことにもなる。「万軍の主」のイメージも好戦的な軍事力を正当化するために用いられる危険があるゆえに，父，羊飼い，戦士のイメージが聖書的だからと言って，それらを普遍妥当なメタファと考えてはならないであろう。「メタファは時代制約的（epochal）である。…今や，われわれはそれでもって福音を語るべきイメージを探求し始

めねばならない。しばしば、説教は神学的形成を結果するが、しかし、ある時代には、それは、新しいメタファのために用語の外辺 (the fringes) を開拓しながら、一つの開拓者の活動になる。…説教の使命は、メタファとイメージを新しい、世界形成的用語の中に位置づけることである」<sup>150</sup>。そして、ここでも神の語りの類比は、十字架につけられたイエス・キリストにおける神の愛の開示によって吟味されねばならないであろう。

### 3-3-3 否認の言語

説教における関係的で信仰的な類比は、神は「…のようなものである」と語ることによって、神の秘義を人間世界とわれわれの意識に具体的なイメージとして造り出せるが、類比があくまでも「…のようなものである」というロジックである以上、神を人間のようなものに引き下げ、福音を陳腐なものにしてしまう可能性を孕んでいる。そのような誤りを防ぐために、バトリックによれば、キリスト教の説教は拡充と否認の弁証法的言語 (the language of amplification and the dialectical language of denial) を用いてきたのである。

拡大・拡充の言語とは、イエス・キリストが譬えの中で用いた、「なおさら」(μᾶλλον but how much more God ルカ11:13) のロジックであり、パウロが用いた「なおさら」(πολλῶ μᾶλλον much more surely ローマ5:9, 10, 15, 17) である。拡充の言語は、神と人とは比べることなど出来ないという、一種の賛美の言語であり、「…のようではあるが、しかし、さらにまさったものであって、…のようではない」という言語である。むろんのこの拡充の言語が自己拡張のために用いられることもある。われわれは比べている偉大さを自分に向けるのではなく、「他者」に向けられるべきことを心せねばならない。こうして拡充の言語は神の本性とわれわれの生との間の区別の大きな差異を注目させることによって信仰のために適正な類比を保護するのである。

類比が単純な「存在の類比」に陥らないためのもう一つの道は、否認の言語である。「わが思いは、あなたがとの思いとは異なり、わが道は、あなた

がたの道とは異なっていると主は言われる」(イザヤ55：8)という否認の言語によって神の超越的「他者性」が語られる。否認の言語を使うことによってわれわれは、あらゆる類比が失敗するか、あるいは全く不十分であり、神は聖であり、全く他者であることを告白している。神の前に「沈黙こそ賛美である」。(詩篇65：1)<sup>151</sup> 人よ、「主なる神の前に沈黙せよ」(ゼパニヤ1：7, ハバクク2：20)。しかし、説教において沈黙の時間を多くすれば済むというのではないであろう。説教とは不可能なことの可能性であり、われわれは語らねばならない。先程引用したイザヤ55：8に引き続いて、「天が地よりも高いように、わが道は、あなたがたの道よりも高く、わが思いは、あなたがたの思いよりも高い」というという類比が語られ、「天から雨が降り、雪が落ちてまた帰らず、地を潤して物を生えさせ、芽を出させて、種まく者に種を与え、食べる者にかてを与える。このように、わが口から出る言葉も、むなしくわたしに帰らない。わたしの喜ぶところのことをなし、わたしが命じ送った事を果たす」(10-11)と言われ、「このように」という言葉によって、否認の言語に結合されて信仰の類比が見事に語られている。こうして、否認の言語は、一方では逆説を生み出しながら類比を組み立てる。例えば、われわれは神の愛を説教するために親の愛のイメージを描くことができるが、そのときはすぐさま、ある難色を示す類比が結合される：「神の愛は父が子に示す愛のようなものです。しかし、たとえわれわれの最高の愛も十分な愛ではありません。神の愛はわれわれの愛とは異なっており、われわれは神の愛を記述する言葉をもたないのです」。別の場合は否認と共に類比を組み立てることができる。この場合、説教の用語は逆説的である。否認の言語は対比において用いられる：「われわれの愛は自己愛で満ちている。しかし、神の愛は全く違って無私なのです」。こうして、説教は類比の言語を用いるが、それが「存在の類比」とならないように、不在における現在という神の聖なる他者性を神学的に護るために、類比と共に、拡充、緩和、そして否認の言

151 青木澄十郎『詩篇の研究』(キリスト教文書伝道会)昭和34年は詩篇65：1を「神よ、シオンにて汝に向ひ沈黙は賛美なり」と翻訳し、62：1では「我が靈魂は唯沈黙を神へ」、62：4を「我が靈魂よ、唯神に沈黙せよ、そは、我が期待は彼より也」と翻訳している。

語をつけ加えるのである。

以上のように、説教において用いられる類比の言語によるメタファ（隠喩）は、相似性と非相似性の緊張関係（the tension of likeness and dissimilarity）<sup>152</sup>によってその力を発揮するとバトリックは主張する。直喩（similes）はこのような緊張と神秘性を持つことはない。「彼は虎のように獐猛である」という直喩はあるものの性格を局部的に説明するだけだからである。これに対して「彼は虎である」というメタファ（隠喩）は一種の存在論的秘義をわれわれの意識に創造することができるのである。

このような類比の言語で表現するなら、イエス・キリスト、「受肉した言」は「われらと共にいます神」の生けるメタファ（隠喩）である（マタイ1：23）とみなすことができるであろう。用語としてそのまま否認の言語ではないが、十字架につけられ、人と神に否認されたキリストの愛は、事柄として、神のようになりたいという意志によって偶像礼拝へと陥り易いわれわれの傾向に批判的に関わってくる。生けるシンボルとしてのキリストの現在は、神の本質を人間的な本質に吸収させてしまうことからわれわれを守る。キリストは神と人との断絶、相違を明確にしながら、神と人とを結び合わせるのである。「彼の徹底的な人間性は偶像礼拝に対応し、彼の神秘的な神性はつまらない類比を妨げる。神われらと共にいますことの生ける隠喩であるイエス・キリストは、説教における類比の言語の相似性と非相似性の緊張を見張っているのである」<sup>153</sup>。

### 3-3-4 メタファと人間の生

メタファは目に見えない神の語りに不可欠であることが論じられたが、実は人間とは誰なのか、われわれの生は何であるのかも決して自明なことではないのである。ラインフォルト・ニーバーは名著『人間の本質と運命』の第一行目に、「人間は常に、自分自身もつとも厄介な問題であり続けている。彼は自分自身をどのように考えるべきであろうか」<sup>154</sup>と問い、カルヴァンも

---

152 Buttrick, Homiletic, 120.

153 Ibid., 121.

『キリスト教綱要』の最初に、「自己を知ることなしには神を知ることにはできない」、「神を知ることなしには自分自身を知ることにはできない」<sup>155</sup>と語り、神認識と自己認識が不可分離であることを主張している。バトリックは「われわれは諸々の神秘の中に生きており、また、われわれはわれわれ自身に対して一つの神秘である」、「自我というものは一つの難問 (conundrum) である」と言い、われわれが生きる世界、そこで紡ぎ出す人間の物語も「不確実」<sup>156</sup>であり、要するに、「世の中における人間存在は神秘的である」と主張する。そうであれば、人間の生を解明するためにもメタファが必要であると言うのである。神、人間、この世における人間の生、それぞれの神秘を突き合わせるメタファによってわれわれは「意味」を造り出すのである。「われわれは諸神秘を共にぶつけることによってメタファと共に意味を造り出す。」(We make meaning with metaphor by bumping mysterious together.) 「わたしはブルーです」、「わたしはダウンしています」、「あなたはわたしの太陽です」、「時は金なり」、「わたしたちは働きバチです」などのメタファによってわれわれは自己評価、社会的態度、状況理解を表現することができる。われわれはメタファによって自分自身や社会的倫理行動の動機づけや状況理解を表現することができるが、逆にそのようなメタファに囚われ、自由に生きることができないことも多いのである。われわれは自分の生活のあり方を考える前に、所与のこととして流通しているメタファ・システムに囚われてしまう。「資本主義経済」が一方では事実的な経済システムを指しているとしても、わたしたちを運命的に支配するメタファであるかも知れないのである。パウロは「あなたがたはこの世に倣ってはなりません (μὴ συσχημα τίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ = この時代のスキームと同調してはならない)。むしろ、心を新たにして自分を変えていただき、何が神の御心であるか、何が善いことで、神に喜ばれ、また完全なことであるかをわきまえるようになりなさい」(ロー

154 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. New York/Charles Scribner's Sons, 1964, 1. "Man has always been his own most vexing problem. How shall he think of himself?" ここではジェンダーについて包括的言語で翻訳した。

155 J. Calvin, *Institutio*. 渡辺信夫訳 (新教出版社), 1963年, 47-50頁。

156 Buttrick, *Homiletic*. 121.



マ12：2)と勧めているが、説教とは、聴衆の生を呪縛しているこの世のメタファ・システムを批判し、新しい信仰のメタファによって変容させること(renaming)であると言えよう。

### 3-3-5 メタファを造ることとしての説教

メタファは目に見えるものと目に見えないもの、連続性と断絶、相似性と非相似性の緊張によって生きたものとなると論じてきた。メタファによってわれわれは異なった領域から取り上げたものを一つに集め、それらを結び合わせることによって新しい意味を発見し、伝えることができる。こうして、メタファは、説教のパラダイムとなるのである。説教において、われわれは「神われらと共に」の神秘から意味を汲み取り、また、「この世における救われた者」のリアリティを受け取り、それらをメタファによって結び合わせる。

ヘブライーキリスト教的伝統の中で伝承されてきたシンボルは本質的にメタフォリカルである。天地万物の創造の物語はそれ自身メタファである。神は彫像家のように人間を土から形づくり、われわれが呼吸するように、また、吹く風のようにそれにいのちの息を吹き入れる。墮罪の物語を通して、われわれは今日経験する出来事をあのエデンの園での最初のプロットを反復する出来事として理解する。人は「知識は人を誇らせる」ことを知りながら、相変わらず、「知識の木」から取って、食らう。出エジプトの救済の出来事も、バビロン捕囚もわれわれが現在生きるプロットの中でメタフォリカルな力を持って息づいている。絶望的な政治状況に直面して語った預言者たちの「聖なる都市」のイメージは今日を生きるわれわれに社会的な夢を提供している。

説教はまたイエスの物語(言葉と行動と人格を統合して)を、裁判、苦難の死、そして復活の出来事を取り上げ、それらを通して、われわれの生、苦難、運命、死、そして希望を語るができる。シンボリカルな素材と我々の生の経験とをメタフォリカルに結合することによって、われわれは新しい意味を発見する。説教はまさにメタファを生み出す作業である。イエス・キリストはキリスト者の意識に対する「生きたシンボル」であった。説教者はキリストの姿を神の秘義の前に置く。キリストを通して神のみ心が開示され

る。説教者はまたキリストを人間の前に置く。そこで、人間とはいったい誰であり、何であるのかの秘義が開示される。キリストは「われわれのための神」であり、同時に、「神のためのわれわれ」を体現する。このような理解においてキリストの姿は信仰にとっての生けるメタファなのである。十字架のシーンは、彼を十字架へと追いやった政治・社会構造、軍事力、裁判制度、支配的宗教、そして「十字架につけよ」と叫ぶ形式民主主義における多数決の実態、そして弟子と呼ばれた人々の自己幻想の崩壊、自己防御、疑いと迷い、そして裏切りなど、人間とは誰であるのか、何であるのかの意味の射程の広がりを表す「パノラマのメタファ」(a panoramic metaphor)<sup>157</sup>として機能する。こうして、説教において、「生けるシンボルとしてのイエス・キリストは神の愛の神秘と人間世界の神秘を並列させ(juxtaposes)、メタフォリカルなエネルギーで緊張ある意味を生み出すのである」<sup>158</sup>。

ポール・マイネアは新約聖書には96の教会に関する隠喩があると指摘している<sup>159</sup>。パトリックによれば、「救われている共同体」としての教会は様々なモデルとメタファを通して自分自身を理解すると言う。聖書に証言されている「再び生まれる」、「新しい時代」、「新しい人間性」、「神の国」などはキリストによって贖われた新しい社会的秩序の終末論的現実性と関連したメタファであり、「キリストの体」、「神の家族」、「聖霊の宮」などのイメージは神の恵みの神秘を表しているゆえにメタフォリカルに理解されねばならないのである。「競争とゲーム」などの効率一辺倒のメタファ、「時は金なり」の人を忙しさに駆り立てるメタファの中に生きる人々に、説教は「救われた信仰共同体」の終末論的希望のメタファをぶつけることによって新しい生き方

---

157 Ibid., 124.

158 Ibid.

159 Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament*. Cambridge/James Clarke, 1960. Carl S. Dudley, Jackson W. Carroll & James P. Wind (ed.), *Carriers of Faith. Lessons from Congregational Studies*. Louisville/Westminster Press, 1991, James F. Hopewell, *Congregation. Story and Structure*. Philadelphia/Fortress Press, 1987, C. Ellis Nelson, *Congregations. : Their Power to Form and Transform*. Atlanta/John Knox Press, 1988 は聖書における教会のイメージを地域のニーズと教会の自己イメージと突き合わせることで教会を革新する影響力を得るべきことを論じている。

を提示するのである。

バトリックが言うように、キリスト教信仰がある文化の中で自らを形成するときに、説教はその文化との折衝をせざるをえないであろう。むしろ、文化が劇的に変化する時代には一旦確立されたキリスト教会は取り残され、文化が移りゆく過渡期の時代にはキリスト教会そのものが鋭く分断されることもあろう。キリスト教信仰がその社会の既存の主流文化と一体化しすぎてその力を失いかければ、キリスト教信仰はその文化で貧しくされ、周辺化された人々と提携しながら、対抗文化的に (countercultural)<sup>160</sup> 自らを再定義するであろうし、ある新しい文化に入って行く時は、その文化のサブカルチャーとして広がっていくのである。そうであれば、説教はそこにおける文化を全否定するか、全肯定するか「あれか、これか」ではなく、自らのメッセージと文化状況に相応しい文化的、あるいは対抗文化的、サブカルチュラルなイメージやメタファやアイディを担う言語を用いるのである。バトリックによれば、新しい文化を形成する時期には説教は自由に良く知られた用語、日常会話に近い用語を語り、伝統的なキリスト教教理を新しい仕方の説明のためにアナロジーを探求するように努力する。例えば、犠牲、身代金、戦いにおける勝利など、贖罪のための聖書の隠喩があるが、そのような伝統的イメージは今日では、もはや効果的に伝達されることはできないかもしれない。まあ、テロとか身代金を要求される捕虜はいまだテレビニュースで放映はされるが、動物犠牲は欧米社会ではほとんど実践されていない。戦争のイメージもたぶん、コンピューター操作のゲームの感覚などによって、今日の人々に本当のリアリティを感じさせることが困難であろう。名誉棄損が重大関心事であった時代のアンセルムスの「満足説」も、宗教改革時代の「刑罰代償説」も時代遅れであるかもしれない<sup>161</sup>。説教とともに、文化が形成されるよ

---

160 バトリックはウィリモンの神学をキリスト教の自己同一性を追求しすぎるとして批判するであろうが、ウィリモンも「対抗文化的」な説教を提唱している。William Willimon, Pastor. *The Theology and Practice of Ordained Ministry*. Nashville/Abingdon Press, 2002. 越川弘英・坂本清吾訳 (新教出版社) 2007年。ウィリモンの場合はメノナイトのヨーダーとの仕事もあり、「対抗文化的」というより、多少「孤立型逃避的」と言えるかもしれない。

うに時代には、説教者は、新しい、「2つの仕方の隠喩」、つまり、一方では神の神秘的な恵みを担う隠喩と、同時に罪と解放の人間経験を担う隠喩を用いることになる。キリスト教の説教は、そこで用いられる隠喩が人間経験を再定義するような「言語の両刃」を利用せねばならないとバトリックは主張する。こうして新しい時代には新しいレトリックが必要なのである。キリスト教の説教はバルトが強調するように、確かにすでに語られたこと、すでに神によって語られたことの再話ではあるが、説教は、同じ出来事を新しい文脈において、新しい用語で語らねばならないのである。

説教は、聖書に証言された歴史的啓示の出来事を語るということで、聖書講解説教が大切にされてきた。しかし、バトリックによれば、一方では過去に起こった歴史における神の行為についての第三者的客観的用語が用いられ、他方その適用を語る際には極めて個人的、主観的用語が用いられるという、近代の主観-客観の二元論を乗り越えることが困難なのである。そのような説教の実践の現実を批判しながら、バトリックは説教におけるイメージやメタファの働きに注目するのである。われわれはわれわれが生きているこの世をわれわれの意識においてメタフォリカルに解釈し、また、われわれの自我をわれわれの意識の中でメタフォリカルに理解し、そして、神われらと共にいますという出来事の神秘性をメタフォリカルに理解し、教会を、この世において、すでに救いに与っている終末論的な出来事としてメタフォリカルに理解するときに、信仰のリアリティが、一連のイメージ、シンボル、メタファにおいて一つのものとして形成されるのである。「それゆえ、説教用語は本質的にメタフォリカルである」<sup>162</sup>。

以上がバトリックの説教の中心的主張である。

---

161 Ibid., 66. Cf. Paul Fiddes, *Past Event and Present Salvation. The Christian Idea of Atonement*. London/Darton Longman and Todd, 1989.

162 Buttrick, *op. cit.*, 125,

#### 4. バトリックの説教論への問い

T. H. トロウガーの『豊かな説教へ 想像力の働き』<sup>163</sup>を読んで心が躍ったことを思い起こす。聖書テキストが持っているいのちを瑞々しく感じ取る感受性、そして、それを現実生活で実感する「イマジネーション」(想像力)の働きの可能性を知らされた。それは時間・空間の中で、しかし、時間・空間を超えて広がっていく。確かに、言葉は、情報として事柄の定義や命題を伝達するものではあるが、単なる暗号ではなく、本来は、その言葉の背後にあって生きられた人間経験の蓄積を持ち、その中に豊かなものを宿している。「概念」(concept)という言葉自体、妊娠する(conceive)という、外からの働きが自分自身の中に宿っている経験と密接に関連している(マタイ1:18)。バトリックが説教におけるイメージやメタファの働きを強調するのは大きな意味がある。特に、講解説教と称して、中途半端な生煮えの釈義や神学用語を使えば事足りりというような説教に対するバトリックの批判は正当であろう。説教者は過去の歴史的研究の発表者ではなく、現代の社会評論家でもない。テキストのいのちに触れ、また、今日を生きる人間の喜びと辛さに共感する詩人でなくてはならないであろう。しかし、月並みな批判かも知れないが、幾つかの疑問点を挙げておく。

1. イメージやメタファを抱く人間の「意識」の働きの重要性がバトリックによって強調されるが、「意識」の背後の存在論的なものへの洞察はどのようになるのであろうか。人間の意識の生み出すイメージが単なる幻想あるいは空想とどう区別されるのかという問題が残らないであろうか。このような問いはまさに近代の「主観-客観」の二元論的発想であると言えばそれまでであるが、イメージやメタファとテキストそのものとの関係性はさらに神学的に問われてしかるべきであろう。

2. この問いは、第二と問いと結びつく。テキストを読む際の感受性やイマジネーションは大切ではあるが、言葉そのものに本来、力があるのではな

---

163 Thomas H. Troeger, *Imaging A Sermon*. Nashville/Abingdon, 1990. 越川弘英訳(日本基督教団出版局, 2001年)。

いだろうか。特に聖書の言葉そのものの持つ力があるのではないか。言葉自身がメタフォリカルな力を持っているのであるから、あえてメタファを使用する必要はないのではないかと問うてみたい。

3. さらに、第一、第二の問いと関連するのであるが、説教におけるイメージやメタファが余りに強調されると、説教の良し悪しが（いかなる尺度でそう判断するのは常に大問題であるが）、メタファを創造する人間の想像力に支配されはしないかと説教的に自問せねばならないであろう。カール・バルトは啓示に関係して、以下のように言う。「解釈するとは、他の言葉で同じことを語ることである。例証するとは同じことを他の別の言葉で語ることである。」<sup>164</sup> この解釈と例証の関係は、キリスト教説教者として肝に銘じておくべき言葉である。

## 結 論

デイヴィッド・バトリックのカール・バルトの説教論批判、つまり、その聖書主義の限界、自然神学の拒絶の問題性、過去向きの説教への批判はバルト神学そのものへの批判としては必ずしも適切であるとは言えない。しかし、バルト神学の本来のコンテクストを捨象した北米のバルト受容（しばしば「新正統主義」という言葉で括られる）が、北米の（そして多分日本の）プロテスタントキリスト教の説教を歴史的文書としての聖書テキストを客観的に、ある意味で傍観者的に、釈義し、それを今日に適用するという姿勢によって生活実感のないものになっているという現実があるのかも知れない。

バトリックはバルト神学をどこか継承しながら、「更新された言葉の神学」の説教論を展開しようとしているが、その「更新」は「言葉」をイメージやメタファを担うものとして把握することを通してなされている。説教が、聖書テキストや神学的命題の単なる説明以上のものである限り、聖書の言語、

---

164 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik. I/1, 364. Interpretieren heisst: in anderen Worten dasselbe (gesperrt) sagen. Illustrieren heisst: dasselbe in anderen Worten (gesperrt) sagen.

人間と文化の言語、そして教会の言語をメタフォリカルなものとして突き合わせることで、近代・現代文化の「主観—客観」図式を乗り越えようとする試みには大きな意味がある。しかし、すべてを人間の「意識」とその想像力に集中し、また、神を「無限の意識」(unlimited Consciousness)としてイメージすることは、人間の主観性による「主観—客観」の克服に過ぎなくなる危険性と決して無縁ではないであろう。

デイヴィッド・バトリック文献 (出版年順)

- David Buttrick, *Violence and Social Crisis* (Perspective, Book Issue, 1966).  
———, (ed.), *Jesus and Man's Hope*. 1970.  
———, *Proclamation Two: Pentecost B*, with Donald H. Juel. Louisville/Westminster John Knox Press, 1980.  
———, *Proclamation Three: Epiphany*. Louisville/Westminster John Knox Press, 1985.  
———, *Homiletic. Moves and Structures*. Philadelphia/Fortress Press, 1987.  
———, *Preaching Jesus Christ. An Exercise in Homiletic Theology*. Eugene/Wipf and Stock Publishers, 1988.  
———, *Proclamation. Four: Pentecost 3* Louisville/Westminster John Knox Press, 1989.  
———, *The Mystery and the Passion. A Homiletic Reading of the Biblical Traditions*. Eugene/Wipf and Stock Publishers, 1992.  
———, *A Captive Voice. The Liberation of Preaching*. Louisville/Westminster John Knox Press, 1994.  
———, *Preaching the New and the Now*. Louisville/Westminster John Knox Press, 1998.  
———, *Speaking Parables. A Homiletic Guide*. Louisville/Westminster John Knox Press, 2000.  
———, *Speaking Jesus*. Louisville/Westminster John Knox Press, 2002.  
———, *Speaking Conflict. Stories of A Controversial Jesus*. Louisville/Westminster John Knox Press, 2007.