

「ルターと聖書」

——現代に置かれている聖書に着目して

宮本 新

一 聖書を手に取る場所について

ルターは次のように言っている。「福音を説教することは、キリストがわたしたちのもとに現れて、わたしたちをご自分のもとに連れていくことにはかならない」⁽¹⁾。このキリストの現臨に対する臨場感こそが「ルターと聖書」に見られる特質になる。⁽²⁾ ルターにとって、聖書の権威は、「キリストを示す」がために現実的なものであり、その恵みは聖書の言葉に結ばれており、同じく説教とサクラメントに結ばれて働くものであった。このようなキリストへの信仰において、聖書と神のことは互いに分離な関係にあり、かつ概念上区別が必要なものとなり、み言葉、神のことは、説教、福音などといった一連の用語は互いに関連付けられた一連の系として理解さ

れるべきであろうし、そこでルターからこんにちにいたる伝統の系譜が明らかになるであろう。「ルターと聖書」を考える際に、これらの用語をルターに辿りつき学ぶことがいわば歴史の縦軸のラインとして位置づけられるにしても、こんにちの私たちがこれにアプローチする際、もうひとつ考慮されるべき問題がある。聖書とそれを手に取る私たちの置かれているコンテキストの問題である。

こんにちの私たちとルターとは、聖書をめぐる基本的な状況が大きく異なる。ルター自身の回想によると、エアフルト大学時代に図書室で目にするものの、全聖書を読む機会は得られなかった。今のようなまとまった書物としての聖書が誰にでも手にされることはなく、その書簡が存在することがルターを含め多くの人にとって確かめようのないものであった。他方で、出版事業の販路を通じてあらゆる場所で聖書を手に取れるこんにちとは聖書の扱い方そのものも変わってくる。ルターにとって、聖書の置かれている場所はこんにちから見れば極端に限られたものであるし、また逆に、ルターから見れば、現代の聖書の置かれている場所は極端に拡散した世界と映るであろう。それは聖書頒布の広がりや発刊部数の比較をはるかに超えて、聖書そのものが内在させている世界性に改めて注目することになり、それが人・社会・世界と多元的に「神の語りかけ」があることを考察することになる。

このように、私たちが聖書を手に取る際の場の問題を意識するために、ここでは大きく三つに分けて考えてみたい。一つは教会にある聖書。あるいは聖壇に置かれている聖書。これが「ルターと聖書」をキリスト教の伝統と歴史の縦系をたどる強力な線になる。しかしこんにちの私たちは聖書を手に取るのは教会で聖壇にある聖書を注視するばかりとはかぎらない。新共同訳聖書にかぎってもすでに一〇〇〇万部が印刷刊行されているような時

代である。そこにはもうひとつの聖書の在り処が想定されなければならない。書斎や寝室などプライベートな空間に置かれている「ワタシの聖書」である。人は教会やその解釈などにかがいを立てることなく自由に聖書を手に取り、その世界に入ることができるとは。これは聖書の解釈の多元性を理解するために必要な認識であり、聖書と神学の歴史にしっかりとしたルーツがある。このことを本論では啓蒙主義のプロジエクトにまで遡って改めて考えてみたい。そして第三に考えられる場所は、世界にある聖書である。この世界に置かれている聖書という観点から強力な主張をなしているのは教理史家ヤロスラフ・ペリカンである。ペリカンは、「聖書」という言葉をユダヤ教と分かち合い、またイスラム教と深い関わりを持ち続けている事実にも重きを置く。またキリスト教内においても、聖書の内容も翻訳も多種多様であり、「教会の聖書」や「私たちの聖書」といつている場合でも、指示された内容が一致しているとは限らない。このことは憂うべくことではまったくなくて、むしろ聖書そのものが有している世界性に触れる機会となり、信仰とその理解にかかわる神学的主張がそれを支えることになる。「聖書」がイスラム教やユダヤ教と分かち合われる言葉となり、聖書の内容と翻訳でさえも多様である事実、神のことは神学を通して見通される事実になる。聖書をめぐる多面的で多元的な様相は、神からの語りかけを聞き、その成就を期待し目撃する人間とその信仰と証言に由来するが、その人間の信仰は神のことはの語りかけとその実現に支えられている。従って、神のことはとしての聖書はだれかれの所有とはなりえないし、それは「人類的な恵みの書」と考えられる道筋が立てられる。「ルターと聖書」という主題を突き詰めるならば、このような神学的主張に触れ合うはずである。なぜなら、ここでもその主要な関心事は神のことはの躍動性にあるからである。「ルターと聖書」がこんにちの多元的な世界でなおも真剣に取り上げられるべき理由があるとすれば、

この神のことばとしての聖書を新しいコンテキストで捉えなおす道筋こそがふさわしい。それは教会の聖書が無為に一元化したり閉塞化することを阻み、他方でプライベートで個人的な解釈のなすがままに任せるのでもなく、また絶えず世界が神のことばによって立ちもし倒れもする神の被造世界であることへの畏敬の感覚が保持される神学がそこで考えられることになるだろう。

二 手に取る聖書―ワタシ・世界・教会

1 「ワタシの聖書」――啓蒙主義プロジェクトより

自分自身の悟性を使用する勇氣をもて！これが啓蒙主義のプロジェクトを表わす標語であり、インマヌエル・カントは『啓蒙とは何か』で端的にこう述べている。「啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜けでることである」と。この「未成年状態」とは「他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用し得ない状態」であり、その原因はその人に悟性が欠けているためではなく、むしろ自らの未成年状態を脱却しえない「決意と勇氣」の欠如にあるという⁽³⁾。それは真剣な知性と心、そして意志を働かせた運動の総称であり、近代を形成する原理的な考えとして浸透している。この啓蒙主義のプロジェクトと聖書とのかかわりもまた深い。

この啓蒙主義的キリスト教の最初の例として、アメリカ合衆国第三代大統領で『独立宣言』の起草者として知

られるトマス・ジェファーンソン(Thomas Jefferson、一七四三—一八二六)の試みを見ておきたい。啓蒙主義的キリスト者たるジェファーンソンの信条は、*"I am of a sect by myself as far as I know"*によく言い表されている。わたしたち一人ひとりが教派を作りうるものであり、また望ましいことでさえある。その信仰はお互いに誰も侵犯してはならない権利の範疇で考えられている。そうしてジェファーンソンは自らの信仰において有益と思われる聖書箇所を編集した。大事なものは、個人的に彼が編集したという点にある。通称、ジェファーンソン・バイブルは間もなく印刷され現代にいたるまで流布しているが、そのオリジナルに付された表題は、「ギリシャ語、ラテン語、フランス語、英語における諸福音書から抽出されたナザレのイエスの生涯と道徳」である。表題のとおり、それぞれの言語で書かれた聖書を手に入れ、それを切り貼りして作成された。イエスの教えと生き方とに最高の美徳を認め、これこそが人々に生きる道しるべを与えるものと考えられている。こんにちの教会でも愛唱聖句を選んだり、場面に応じたふさわしい聖句集やメッセージ集を見かけることもあるが、そのような便利な編集を試みた好例と見られなくもない。何が有益であり切り貼りされたかと同じく、そこで何が切り貼りされなかったかもまた注目に値する。すなわち、啓蒙主義的な合理性と相容れない奇跡物語、またイエス・キリストが神の子であることなどは削除されている。また旧約聖書はかえりみられることはなかった。理性にもとづく宗教としてのキリスト教を自己理解として、「私にとって、役に立つ聖書」を追求した典型的な例となっている。

ジェファーンソン・バイブルは明るくも屈託のない実用的な試みであるが、ジェファーンソン一人の着想でこれが成し遂げられたわけではない。当時の時代精神と聖書をめぐる神学的なトレンドがそれを後押しすることにな

る。その最初期のもので、しかもより鮮烈な仕方教会と神学に影響を与えたのがライマールスの試みである。ヘルマン・ザムエル・ライマールス (Hermann Samuel Reimarus、一六九四—一七六八) は、啓示宗教としてのキリスト教に疑問を抱き、自然と理性にもとづく宗教へとキリスト教を理解し直すことに取り組んだ。ジェフエーション同様にその取り組みはあくまでも個人的な取り組みであり、ライマールス自身の問題として密かに実行された。ライマールスの死後、その遺稿を託されたのがレッツィングである。⁴ライマールスからレッツィングへ。啓蒙主義の壮大なプロジェクトを象徴する、『アポロギア 神を理性的に礼拝する者のために』が世に出され、予想していたとおりの反響と反発が呼び起こされることになった。その実践は、カントの定義にならえば、キリスト者が聖書テキスト、そして教会の教えにただ受身的に依存するのではなく、「自らの悟性」に従って手に取り、判断する道筋がライマールスからレッツィングへと明示された。

ライマールスが公表を望まずも、その心に抱いていた疑問は聖書の記述の史実性であった。イエスの宣教の言葉、洗礼と聖餐といったサクラメント、イエスの言動と周囲の弟子たちとの乖離など、それらすべてが伝承的批判に通ずる問いになっていた。この点、アルベルト・シュヴァイツァーがイエス伝研究のはじめに、「ライマールス以前には、イエス伝を史的に把握しよう」と試みた人はなかった」と記し、最初の考察対象としたのは偶然とはいえない。⁵なぜなら、ライマールスの問いが個人的悩みと思索の範疇であるにせよ、それは「啓示概念の絶滅か、改変へと導く」道筋を作ることになり、それ故に「松明の火を投じ」ることになったからだ。⁶レッツィングはこのライマールスが築いた点を自らに結び合わせて線にした。ライマールスの「諸資料に精通した史学的頭脳」に敬意を払いながら、ライマールス以上のものをレッツィングは見ていた。レッツィングの神学著作の翻訳者である

谷口郁夫はこの点を以下のようにまとめている。

或る歴史的事実の承認もしくは拒絶が、キリスト教の承認もしくは拒絶であるというライマールス及び正統主義者の根本的前提そのものが、レッシングによれば、そもそもその出発点における誤謬なのである。或る歴史的使命は歴史的使命以上のものでなく、歴史的使命が永遠的結果を引き起こすことはありえない。それ故、キリスト教の歴史的使命を証明したからといって、あるいはその誤りを証明したからといって、それは歴史の結果以上の結果は持ちえない。キリスト教の真理は理性的永遠的真理であり、それ故、理性的永遠的証明を要するというのである。⁽²⁾

ライマールスの場合、聖書の記述の史実性と真理性は直接的に結合しているが、レッシングはそれを越えていく。その点、ライマールスとレッシングと対決する正統主義もまたライマールスと同根を分かち関係になる。しかしレッシングは「はるかに深い」。この聖書テキストの史実性に拘束されないキリスト教の真理性を措定して、さらに考えを進めている。「文字は霊ではない。そして聖書は宗教ではない。従って、文字に対する、あるいは聖書に対する反駁は、霊に対する、あるいは宗教に対する反駁ではない」⁽³⁾。ここでの「宗教」は、通常の宗教一般のことではなくて、「霊」と同定されているように、福音やキリスト教信仰の真理性などといったレッシングが使用する一連の用語から理解されるべきであろう。聖書「文字は、真理を軸にして霊」宗教と対をなしている。この理解に立てば、聖書テキストを理性的に批評し、かつテキストが指示する真理性を認める道筋が用意

されたことになり、その後の聖書批評学のルーツにもなる。しかしながらさらにこのことからレッシングは一歩前に出て、聖書が示す真理性をどのように位置づけるかについて、さらに深い問いを差し出している。「聖書が存在するより以前に宗教は存在したのである。キリスト教は、福音書記者や使徒が書いたより以前に存在したのである……多くのものがこれらの書物に依存しているけれども、宗教の真理全体がそれらに依存していることは不可能である」。そして核心的な真理理解が述べられている。「宗教は、福音書記者や使徒が教えたが故に真なのではない。彼らはその宗教が真であるが故に教えたのである。書かれた伝統は、宗教の内的真理から説明されなければならない、そして書かれた伝統はすべて、宗教が内的真理を持たないならば、宗教に内的真理を与えることはできない」⁹⁾。ここでは宗教という言葉で真理が文字に拘束され、また還元主義的に理解されることが斥けられる。内的真理が生きて働くところにおいて、宗教が現実味を帯びるのであり、その書かれた伝統は意味あるものとなる。これをルターの表現に言い換えるならば、「キリストがわたしたちのもつて現れる」ところにおいて、キリスト教や教会が現実味を帯びるのであり、その聖書は意味あるものとなる。レッシングが文字を文字として理解し、批判的に検討し、解き明かしていく道筋を明確にしたことになるが、そこにはこのような文字に結び合わされた内的真理の方にこそ、主要な関心があったと思われる。

啓蒙主義の冒険的で挑戦的なプロジェクトのはじめには、当時の教會的文脈に照らせば、教會ではなく個人で、まず自らの知性や心に誠実なところで聖書に向き合う試みであった。他方で、ペリカンが指摘しているとおり、その試みは現実の教會とその置かれた世界において単純とはいえない様相をもたらし、「それは時に会衆席と説教壇との間の深淵でもあった……聖書を懐疑的に見るよう教育を受けた牧師たちは、正統的信仰を失っ

ていたが教会の教えは真理であると考えているかのように、礼拝では信仰告白を朗誦し、信仰問答を教え続けた^⑩。ライマールスとは、そのような知性と霊性との分裂状態を一人の人間で体現した先駆者となり、レッシングはそれに自ら答え、その先の問いに取り組んだことになる。ここでの聖書は、聖なる書物から聖なるものを証しする書物へ、と文字と霊との違いがより明確にされたことになる。「ワタシの聖書」とは、私が手に取る聖書である。その個人の知性と良心において、納得を旨とする啓蒙主義の当然の成り行きがあり、こんにちの私たちもまたその圏内にいることになる。

2 この世界で聖書を読む——あらためて、「聖書はだれのもの」？

聖書の置かれている場所を考える際、教会にある聖書やプライベートな場所にある聖書とは別にもうひとつの場所が想定される必要性がこんにちますます高まっている。人は礼拝で会衆と共に聖書の言葉に耳を傾けようとも、また一人静かに書斎で聖書をひも解くものであっても、この世界との関わりで聖書を手に取る次元がある。このことは従来、この世で生活し、教会に通うキリスト者にとって、当たり前すぎることにように思われる第三次の次元にあたる。しかし観点を変えてみるならば、聖書の読みを巡るコンテキストの移動に気付かされる。従来の神学的枠組みでいえば、手に取られる聖書は教会の圏内にいる者による、同じくその圏内にいる者にむけた言葉を基盤とする。そこでたとえば、ある伝統的な言説が交わされるとき、その伝統を語る者も聞かされる者も、そしてその伝統そのものも、お互いの距離は測りうるほどの圏内にあることが前提となっている。しかしこんに

ちの「教会」と「世界」との距離はいわゆる近い遠いでは言い表せないほどに複雑化して多元化した状況を呈している。当然、そこでの聖書の読み方も多様で多元的となり、そこで「ルターと聖書」も果敢な取り組みが要請されることになる。なぜ聖書なのか。なぜルターなのかは、従来と異なるセッティングの中で問い直され、語りなおされる課題に直面している。これらの諸課題と新しい状況がどんなに複雑化し多様化しているにしても、そこで聖書が手に取られることになったのは近代の世界宣教とそれに伴う聖書頒布の広がりの結果でもある。

「永遠のベストセラー」といわれる聖書の出版部数は相当な数にのぼる。教会の新来会者には教会を訪れたり、礼拝に出席するのははじめてでも、聖書を読んだことがある人は少なくない。たとえば、聖書の配布・贈呈を働きとする国際ギデオン協会は世界各地で二〇億冊を配布・贈呈している。国内でもキリスト教との出会いがこのギデオンの聖書によって導かれた人たちも少なくはない。しかし、なぜ聖書を配布するのか。ギデオン協会は聖書を「人類最高の文化遺産の一つ」と捉え、その「配布・贈呈を通じて、明るい社会の建設に寄与」することを理念としている。この人類的遺産の聖書という考えは、その頒布の数によるわけではない。ペリカンは、聖書そのものの内容から聖書が人類全体と共有していることを神学的に論じている。いわばワタシが手に取る聖書か、教会で共に聴く言葉かでなく、個人も共同体も超えて広く人類とその共生の世界にある世界に神のことばが放たれている。そこでの聖書を手に取る者達は、「一時的使用権者、終身借用権者」であり、キリスト者が聖書を独占しているわけでもない⁽¹⁾。ユダヤ教やキリスト教という特定の共同体は、「聖書とその解釈という共通の目的に全存在と生命を賭けた二つの独自の宗教共同体」でありながら同時に、もしその聖書の所有権を独占するか

のようにふるまい、その解釈を独占的に正当化できると考えるならばそれは「妄断」となる。ペリカンの言う「一時的な使用権者、終身借用権者」として、その解釈に「全存在と生命を賭けて」遂行することは、この世界に届けられた神のことばへの奉仕と理解される。その宛先は、「この世」にあるがために、この世界に生きる「ワタシ」であると同時に、その「ワタシ」ではない。プロテスタント的伝統になるプロ・メ（私のために）がはらんでいる問題は、この逆説的な緊張関係をほどこいてしまう時に、その聖書解釈にまったく他者の入り込む余地がないほどに精密になり、み言葉の取り込みが起こってしまうところにある。人類に与えられた「神のことば」という信仰には、きわめて神学的理解がその主張の筋目をなしている。「聖書はだれのものか」というペリカンの問いは、歴史的で倫理的な問題であると同時に、神学的な問題でもある。

このような「世界に置かれてある聖書」に着目するならば、私たちの手に取る聖書が決して私たちだけの聖書ではないことに気付かされる。それは一六世紀のドイツのルターには教会とその解釈の枠組みとして聖書の問題は一貫していたのに対し、こんにちの聖書の普及と用いられ方への広がりには教会の手をはるかに超える領域におかれている。このことはすでに二〇世紀の後半のミッシオ・デイの宣教論において、教会と社会／世界とのかかわりが従来とは逆転して論じられた現象が見られたように、教会と聖書と世界の位置関係においても同様のことが起こりうることを示している。それは現象的なことより、むしろ神学の枠組み変更が要請される機会にもなる。丁度、ミッシオ・デイをめぐる宣教論において、教会が世界に関与する宣教があるのではなく、世界が教会に参与すべき宣教課題を提供するといった観点変更がなされたように、聖書を介在した教会と世界とのかかわりにも逆転、あるいは双方向的な関わり方が見い出されることにもなるだろう。世界に置かれている聖書はその意味

で、必要な観点を提供する。

ある社会の像は年々に変化するものであるのと同様に、宗教の像もまた世界像と並行しながら移行する。こんにちの世界像とのかかわりで宗教がより密接なかかわりを見せているひとつの事例はテロリズムと暴力にある。⁽¹²⁾ ユルゲンスマイヤーがこの主題をめぐる原著・邦訳書に掲載した三人の「テロの首謀者」はなによりもその深刻さを物語っている。⁽¹³⁾ テロリズムには宗教的なものもあれば、世俗的なものもあり、特定の宗教の教義が原因とはいえないまでも、さまざまな宗教に内在する共通現象であることがユルゲンスマイヤーの研究の前提になる。その研究において、キリスト教も例外的である理由はない。なぜならば、「中心となる教義は愛と平和であるにしても、キリスト教には伝統的な多くの宗教の例にもれず、常に暴力的側面があつたことは記憶しておいた方がいい……歴史と聖書に見られる暴力のイメージが、現代のキリスト教徒集団の暴力を神学的に正当化する原材料となつている」からだ。⁽¹⁴⁾ ユルゲンスマイヤーがそのように述べているとき、すでに彼は聖書を手に取り、宗教的信念を標榜するテロリストたちが同じく聖書を手に取り、この人たちの宗教と暴力との共存関係を成立させるものがテキストから提供されていることを詳しく論じている。ここで肝心な点は、キリスト教や聖書に暴力やテロリズムの原因があることを断定することでもなければ、逆に無縁のものだと範囲の外に置くことも避けることにあ
る。ユルゲンスマイヤーが「テロの首謀者」として取り上げたマイケル・ブレイが私たちにも馴染みのあるリアルな神学書を愛読し、自らの考えと行為を正当化する源泉を引き出している事実の意味がある。つまり、私たちの実感のレベルでどんなに彼岸的に思えるものであっても、共生の世界から見れば、私たちの暮らす世界はかなり緊密な世界であり、聖書とその解釈をめぐる問題もまた多元的で、圧縮的な関係性におかれている。そこで

この複雑化した世界を切り分けながら、ユルゲンスマイヤーが突き止めたテロリズムと暴力を肯定する資源に宗教的シンボルとテキストの解釈が一定の位置を占めている。宗教とテロリズムの問題は、社会的・倫理的な問題だけでなく、ある人たちがそれを主張し行うに至らせる信念とその裏付けを用意する神学的問題があることが指摘されている。キリスト教と教会がそのはじめから神学の必然性を持っているのは、自分たちの信仰を強めたり滋養することばかりを考えていたわけではない。むしろこの外部世界との接触においてたえずさまざまな状況と解釈者が登場し、それらを理解し、そして自らの立つところを弁証をする必然性にさらされてきたからでもあった。これもまたいつの時代にも課せられている神学の使命になり、これを学ぶ必然性にもなっていた。仮に内在的な問題として弁証する術を教会が持たないならば、ユルゲンスマイヤーが指摘するとおりの、「テロリストとその傾向がみられる人間を排除したならば、テロリズムがなくなる世界がくる」という同じく短絡した論理形成に幅を利かせると同様に、「宗教などあるから暴力や争いがなくなるならない」という同じく短絡した論理形成に回収されてしまう危惧はいつまでも付きまとうことになる。教会を中心に見れば、世界に置かれた聖書に目を留め、他に学び、他と共に読む聖書ということになるか。社会学者としてのユルゲンスマイヤーの結論は、聖書を手取る人々への呼びかけにもなっている。この宗教と暴力との関連性を認識し乗り越えていく宗教の道筋に、希望的見通しを立てているからだ。「だとすれば奇妙なことだが、宗教暴力の解決策は、宗教そのものの価値を改めて認識するところにあるのかもしれない⁽¹⁵⁾」。宗教者自身がその伝統にあるテキストと教義に取り組みむことを通して、暴力の表象と歴史的課題を潜り抜けていくことへの期待が表わされている。

ユルゲンスマイヤーに即応するように教会と神学がこの問題を論じる道筋はいくつも見られる。様々なレベルの

暴力——国家間の紛争から家庭内——とキリスト教の聖書、教理、そして倫理的勧告が決して無縁ではられないことを数多くの神学者が指摘し、論争的な対話が積み重ねられてきている。そこで共通するのはイエスの十字架と死をめぐる暴力的表象と救済的メッセージに対する徹底した振り返りである。批判的に考察し語り得ることをしない説教をはじめとする宗教的言説は、「神の愚かさ」と「つまずき」に満ちた十字架の言を、いともたやすく「栄光の神学」へと変えてしまう。私たちが聖書を「神のことば」として扱うとき、その聖書テキストに神学的な軸をもたなければ内在する問題を認識することは難しい。特にルター派の場合、「栄光の神学」に対して十字架の神学を打ち立ててきたルターの神認識の神学的遺産とこのような喫緊の課題に直面した教会とキリスト者がどのように聖書とその神学的理解を深めていくかは目下、世界中で取り組まれている課題の一つになっている。

このような宗教と世界という大きな枠組みで聖書を手に取ることの契機は、今にはじまったことではなく、すでに啓蒙主義プロジェクトにおいてはじまっていた。ライマールスの断片を刊行し、苛烈な宗教論争に取り組んだレッシングは、すでに戯曲『賢者ナータン』において、この点についても、より鮮明なモチーフを提示している。⁽¹⁶⁾その戯曲において、王の後継のしるしとなる「本物の指輪」を求めて、三人の王子たちは争い憎しみあうのだが、ついにその「真正さ」の裁定の時、その指環の真正性と真の力の実体が明かされる。王子たちが互いに競い合い、そして争う果てに得られる真正性ではなくて、「柔和な心ばえ、和らぎの気持、善行、神への心からなる帰依」がいずれかの王子にあらわになるときこそ、その王子の身に付けている指環こそがその「真正さ」をあ

らわにしているのだ、と忠告される⁶⁷。これはレッシングのキリスト教の真理解とその帰結にもなる。互いに争い合う三人の王子とは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教を象徴しているが、さらに要領を得ない物語の聴き手に向かつて、それぞれの宗教の「表層」ではなく、「深層」における一致へと向かうよう促している。その深層における信憑性を求めるためにすべきことは、めいめい自分を愛することではなくて、無我の愛を求めよ！それが宗教論争に明け暮れたレッシングの到達した宗教、そしてキリスト教の目指すべきものとなる。

ライマールス、レッシングも、そしてジェファーンソンも、教会を否定し、破壊することは考えてもおらず、むしろ教会が保持してきた聖書の使信が、その保持された場所である教会の壁をはるかにこえて世界に向かうことに気がついていた。「自分自身の悟性を使用する勇氣をもて！」。聖書を解釈する問題は以前としてわれわれの手に残ったままである。教会には教会の聖書の読み方があるが、いわば啓蒙主義プロジェクトが果敢に挑んだのは、その教会もまたこの世界におかれてあるという基本的事実であった。そこで賢者ナータンは同じく教会にも賢者として立ち現れてくる。キリスト者の壁を超える聖書の解釈とその意義深さを、あるいはその問題の深さを、教会はどのように受け止められるのか？ もっとはつきりいえば、自らの伝統と受け継いできた解釈の伝統を尊重しながら、どのようにその伝統にくみしない解釈と意見を視野に入れて、歩んでいくことができるだろうか。そこであらためて、教会で手に取る聖書へと向き合うことになる。

3 教会にある聖書

今年のルターセミナーの主題が「ルターと聖書」となっていることには二つの大きな脈絡がある。ひとつはポスト宗教改革五〇〇年である。グローバルなレベルではすでにルーテル世界連盟が聖書とその解釈にある諸問題に取り組みことから、ルター派の教会論について自己理解を表していく流れが見られる。私たちもまた聖書に集中する運動であった宗教改革の原点を考慮して、ポスト宗教改革五〇〇年について思い描く時にしようと考えている。そして二番目の背景として、二〇一八年に聖書協会が新たな「共同訳」を発刊したことが挙げられる。現在、使用されている新共同訳聖書から三〇年ぶりの新訳聖書の刊行ということになる。

聖書協会によると、一九八七年発行された新共同訳の発行部数は一〇〇〇万冊超で、日本のクリスチャン人口の八〇%が使用もしくは所持している。その特色はなんといったも「共同」の訳とうたわれているとおり、カトリックとプロテスタント両教会で使用されることを目指したエキュメニカルな聖書という点にある。聖書協会は三〇年に一度、翻訳をしつづけているのであり、今回の聖書協会発刊の「共同訳」聖書（以下、「協会訳」と表記する）には、いくつもの重要な訳の変更も見られる。しかし、ここで本論に沿って注目したいのは、その翻訳方針であり、方針の土台を成しているのが「神のことば」をめぐる神学的表明がなされているところにある。

今回は翻訳方針として、スコ-pos理論が採用された。⁽¹⁸⁾ スコ-posはギリシヤ語で「目標」を意味し、翻訳理論で

は「対象読者」（聴衆）と「使用目的」（機能）を表す。協会訳は礼拝で朗読されることを目標として設定し、従って、想定されている対象読者は「会衆」となる。その帯に、「礼拝にふさわしい聖書を」とうたわれている理由はここにあるのだろう。「教会にある聖書」との出会いをスコ-pos（目的）にしているといえよう。もちろんその他の使用状況はいくらでも可能であろうが、少なくとも翻訳事業の動機と方向性はこの点にしばらくこんでいる。

このスコ-pos理論を主導するオランダ自由大学のローレンス・デ・ヴリースは、協会訳発行の記念講演で、このスコ-pos理論をもって聖書翻訳する論拠として三点を論じている。その最初の理由が言語学的視点である。「聖書翻訳には……賞味期限があります」と述べているとき、聖書は神のことばである前に人間の言葉であり、言語であることが踏まえられている。¹⁹⁾しかし、言語とその耐久性への気付きは今にはじまったことではなくて、ユダヤ教―キリスト教の歴史的系譜を振り返るときにたえず相克してきた二つの伝統を形成してきたものでもある。すなわち、神のことばと真理への注視からテキストの原典を固く保持し、その解釈にもっぱら精力を注ぐ伝統と、他方で、テキストを翻訳することと解釈することとの作業を同様に遂行する伝統である。ヴリースはその歴史的経過を概観して、キリスト教は「ユダヤ教の豊かな翻訳の伝統を継承」しており、キリスト教が「翻訳の宗教」であると述べている。このようなかなり専門化する主張と共に最後の翻訳の論拠は広く教会においてわかちあわれる神学的観点が挙げられている。キリスト教が正典としての聖書を翻訳することを選び、その言語的耐用年数を踏まえて新たにすることを正当とみなす根底には、「神は、人類にご自分を伝えるに際して、特定の言語に縛られない」という神学的な判断があった。この判断こそが文字通り神学的な判断であり、従って、信仰告

白的な要素を含むことになる。⁽²⁰⁾ 本論にとって重要なのは、この最後の点である。ヴリースは翻訳の宗教としてのキリスト教には、そうして翻訳作業を繰り返すなかで通底している「欲求」が見られ、それがキリスト教の根本的要素をなしている。「神の言葉を現実化させたい」という強い欲求」であり、「神の言葉を、新たな状況に生きる新しい世代の人々のために、明瞭、現実的、かつ有意義なものにしたい」という欲求」である。それは「信徒が聖書を自ら読み、理解できることは極めて重要」だという考えに結びつき、こんにちにいたるまで信徒の信仰生活に神のことはをめぐる臨場感をもたらす重要な要素になり、牧会的かつ宣教的な目標に寄与することになる。聖書翻訳には翻訳理論があるが、それを下支えするように神学的観点が翻訳作業には必要となる。ブリーズが三番目に挙げている神のことはの現実化への欲求とはそのようなものであり、理論というよりも、翻訳を行う動機に相当する。このことは、なぜ聖書なのかをめぐる議論の多義性を整理するための有益な観点を提供するばかりでなく、「ルターと聖書」をこんにちにもなお主題とすることに応じた洞察を差し出している。

この世界にある聖書とは何なのか。スコポス理論を主導したヴリースにとって、言語的観点と歴史的観点に加えて、神学的観点が必要であった。「神の言葉の現実化」としての聖書である。しかし、それは具体的に何を意味しているのだろうか。聖書翻訳においてそれが成就していると言われているわけではない。これが使用される「礼拝の場」が想定されているからである。「会衆」という信じる群れの行為に仕えるものとして聖書翻訳もまた位置づけられる。従って、この「聖書協会共同訳」というものが「真にふさわしい聖書であるかどうか」の判断は、もちろんそれぞれの個人がなしているわけだが、むしろそれ以上に重要な判断の場がそのスコポスに対応する「対象読者」、すなわち「会衆」の重要性が浮上する。しかしさらに厳密に問えば、その会衆の判断はど

のような観点からなされるものになるのか。ここに聖書翻訳をめぐる考察がキリスト教と宣教の営み、また教会論といった広範な議論との接触が見られる。聖書を手に取り、聖書について考え語ろうとする私たちは、つまるところ自分たちが何故に聖書という文書に特別な位置づけを与えているかの理由を自らに問うことになる。なぜ教会で朗読された聖書のみ言葉として耳を傾け、声をあわせて讃美をしているのか。そのような問いに対して、み言葉と聖礼典を中心として集められた会衆がその信仰の理解を共にすることが実質的で神学的な応答になるだろう。そこで、なぜ聖書なのかと、なぜルターなのかは掛け合わせて共に考え合わされるべき主題になる。この点、ヴリースが聖書翻訳に通底する「神のことばの現実化への欲求」を指摘し、さらに David Carr の言葉を引用しながら、神学的スコピストとでもいうべき言及は、ルーテル教会にとって重要な意味をもつ。すなわち、「聖性は、書かれたテキストや、テキストがそれによって書かれた言語の内に住まうのではなく、テキストが証しするキリストという現実の内に住まうのである」⁽²⁾。聖書と神のことば。この関係性をめぐる考察と振り返りの必然性はここにあり、それはルターの聖書に対する内容原理を今一度確認しておくことにもなる。「キリストに結ばれて」ある聖書解釈の原則は、おそらくいつの時代でもそうであったように、この時代、この場所で吟味されるべき優先的課題になる。

三　そして「ルターと聖書」

ルーテル世界連盟が「communion」としての教会論」を指して打ち出した「解釈学的原則」は、このような多元的世界で、聖書の使信を異なる人々との間に一貫性を持ってわかちあう手立てを探る試みになっている。ここでは共通する原則として以下の三点が絞り込まれている。(1)「聖典の自己權威づけ(聖典は自らの權威の唯一の保証者である)」、(2)「聖典の自己解釈(聖典の一つの箇所は聖書の他の箇所との関連において、聖書全体の本来の主題であるイエス・キリストの光のもとに理解することができる)」、(3)「聖典の明瞭性(聖典は、たとえ理解するのが困難ないくつかの箇所があったとしても、救いに関する基本的なメッセージに関しては不明瞭であることがない)」。これらはルター的原则に則っているが、もうひとつ特徴がある。これらには、内容としてルター的原则の現代的継承が見られるだけでなく、ここに至るプロセスもまたひと際重要な継承となっている。この原則をあらわす文書は、一朝一夕に仕上げられたものでもなければ、特定の人々の確信を承認しているものでもない。世界に広がる諸教会で時に激しい論争を含みながら、積み上げ方式でこのような解釈原則の合意へと至るプロセスを経ている。レポートされているとおり、「教会と国家、人種、『民衆』の関連性、女性の按手、セクシュアリティに関する問題」など具体的な諸問題をめぐる聖書の読まれ方とその解釈の討議を経た原則になっている。⁽²³⁾ その意味で、ルター的原则のおうむ返しをここに見ることはできない。むしろ気の遠くなるようなプロ

セスの行程を経て、この解釈学的原則にいたっている。宗教改革五〇〇年にいたるまでのカトリックとルーテルとの神学的対話において機能したのと同様に、ルーテル教会内における諸々の争点や諸々の相違点においてもまた、命題的な一致によるのではなく、これこれの方法で福音的になるときの「そのなり方についての知識」（G・リンドベック）がここにも見られる。この「なり方についての知識」こそが解釈学的原則にあたり、その原則に込められた意図は、聖書テキストとキリストとの分ちがたい関係を二十一世紀の教会の脈絡で確かめることにある。一六世紀のヴィッテンベルクと私たちの間には大きな違い（距離）がある一方で、その神学的遺産における一貫性とは、個々の教理やそれぞれの立場への一面的な集中ではなく、福音を宣べ伝え、キリストに出会うプロセスへの注視こそが求められるべき方向性となる。ルーテル世界連盟レベルの大規模なルターと聖書の取り組みにおいても、また私たちの日常的な「ルターと聖書」のかかわりにおいても、いずれの場合にあっても必然的に考察するであろう四点を以下に考察しておきたい。

1 ヽ 出来事としての神のことは

「み言葉」といえばそれが「聖書」を指すことでひろく了解されてきた。しかし神学事典などには「み言葉」の項目ではなく、「神のことは」（Word of God）とこう項目で説明されている。慣習としてみ言葉とは聖書の言葉のことであり、それはまた神学用語としての神のことはである、とゆるやかに同義語として受け止められている。しかし、み言葉＝聖書と考えるには確認すべき点がある。いずれもが本来的に多元的な意味を有しているも

のであり、唯一の定義を求め試みることには困難を伴うことになる。たとえば、ルーテル教会の現行の式文では同じ式文内において「み言葉」という言葉には幾層かの意味がある。「み言葉を聞きなさい」という時には特定の聖句を聞きなさいを意味しているが、「み言葉を宣べ伝えなさい」というときには単に聖書の言葉を宣べ伝えなさいといっているわけではない。むしろ神のことばへの理解を踏まえて、「み言葉を宣べ伝えなさい」といっているのであろう。また同時に「神の言」という文言が記載されていることもある。これらの用語の意味は逐語的に定義すれば、ばらばらにもなるが、むしろ事態は「神のことば」の理解を軸にして見つめ直せばその意味の広がりかひとつの系、あるいは領域を指す一連の表現になる。私たちが必要とするのは神のことばの神学ということになる。聖書が神のことばであるためには、形式的で教条的な意味で複雑化してもならないし、また逆に、書いてあること言われていることをただ繰り返す単純化も避けるべきことにもなる。なぜならそれは聖書が指し示す生ける神のことばの現実性に関係しているものであり、そこでこそ、聖書を神のことばと表明しつづけてきた信仰告白の次元が保たれていることになる。たとえ教会の習慣として、み言葉、神のことば、そして聖書が区別なく同義的に使用されていたとしても、「この言葉の意味はそれよりもずっと広い²⁴⁾」。この「ずっと広い」は、こんにちのように教会が聖書を「所有」しているのではなく、広く世俗の出版形態と流通、つまり販路に乗って、そしてその研究はむしろ教会の外で専門化かつ細分化する環境を考慮に入れるならば、さらに「ずっと広い」世界を指し示すことになる。そこで私たちが聖書を手に取るという場合、おのずから私たちが聖書を手に取り、耳を傾け、その思いをめぐらす場所が三つの次元に接していることになる。この区別は、平生は不可分で一つの現実と思われていながらも、実際には同一のものとはみなせない複数の聖書を手に取る場所を考えていることにな

る。このはじめからある多元の様相において、私たちは「教会にある聖書」を意識して「ルターと聖書」を考えていることになる。その際にひとつの筋目を形づくるものが「神のことば」である。

ルター派の伝統的な理解に沿えば、神のことばは従来、三つの形態で考えられてきた。すなわち(1) 語り言葉としての神のことば、(2) 洗礼と聖餐という聖礼典(sacrament)にかかわる神のことば、そして(3) 書かれた神のことばとしての聖書である。ヒーンは神のことばを理解する際には一つの問題系であり領域として理解することを提案する。⁽²⁵⁾ これらは聖書が置かれている場所が教会にあり、その教会が私たちの生きている世界にあるときに、いずれも意味をなしてくる。つまりみことば―信仰の場―生きる場が同心円的に結ばれて、はじめて了解される。これら三つを経糸として結び合わせるのには「主が共に」ということになる。いわばこれが神学的スコパスにあたる。キリストにおける罪の赦しという神の恵みによる義認がそこで語られ、その経験的側面は神ご自身が語ることを通して啓示された神の約束を信頼することにある。教会にある聖書とは、この信仰の共同体において、「信じ、教え、告白する」行為の真ん中におかれ、その土台(根拠)となり、また向かうべきもの(目標)となる。神のことばは宣べ伝えられ、書き記され、そして目に見える恵みの手段(sacrament)を有効ならしめる。聖書が神のことばであるとは、この脈絡で理解されてきた言葉である。⁽²⁶⁾ ここでは、信じる個人が依然として重要ではあるものの、この「信じ、教え、告白」する集団が前提とされている。その集団とは、一人ひとりの信仰者が加算的に集合される以上の意味をもつ「会衆」理解が必要となるであろう。説教者とされ、キリスト者とされ、また会衆とされるには相互承認以上の何かが必要であるからだ。ブリーズの言葉にに応じて理解

するならば、ここには「神のことばの現実化への欲求」に対応する神のことばを現実化し、成就するものが何であるかがさらに特定して語られる必要がある。⁽²⁷⁾

2 ヴ宣べ伝えられる神のことば

教会は「ペンではなく、口の家としての教会」とルターが述べる時、そこにも特定の脈絡があった。⁽²⁸⁾ み言葉は宣べ伝えられてこそ、神の言葉である。教会において一義的には説教を示しており、そこでプロ・メ（私のために）がその脈絡を形づくる。ウエンガートが言う通り、「ルターにとって、神のことばとは単純に聖書のことを意味するのではなく、その宣べ伝えにある」。従って、「宣べ伝えられる福音」とは神のことばへの奉仕と神奉仕としての礼拝を場としており、「会衆」が生きて働くところにまず見出されなければならない。ルターにとって、聖書が「神のことば」であるのは疑いのないものであったが、むしろそれを根拠とし、定義とし、いわゆる聖書主義へと傾斜していくのは正統主義以降のことであり、その後の人たちの発想に属する。ルターが後代の霊感論について詳細に論じることがなかったし、その必要性もなかった。なぜならば、聖書が証言する神の行為こそが重要であり、神のことば自らが人をキリストへと導き、またキリストの現臨を教えるからである。むしろ聖書と靈感との関係性をより厳密に論じる必要性が生じたのは正統主義以降のことであり、それがやがて「形式原理」として時に「内容原理」以上に注目されることになった。繰り返しになるが、ルターの神のことばの焦点はそこにはない。ルターには聖書を神のことばとする規範には別の何かがあったのである。「キリストを押し出す

もの」としての神のことばの神学である。

ヒーンは、ルターが神のことばに対して *Theitel-Wort* というドイツ語を用いた理由について以下のように解説している。当時の中世ドイツ語において、神のことばは *Heissel-Wort* こそが考えられるべきであったが、ルターはそれを用いなかった。なぜか。 *Heissel-Wort* は、壁や本や窓といったすでに存在する何かを指示する言葉に過ぎないが、 *Theitel-Wort* にはまったく異なる言葉の性質を有しているからだという。ひとたびその言葉が発話されたなら、以前に存在していなかったものが存在を与えられ、その発話によらなければ決して存在しえない「ことば」であることを認め、 *Theitel-Wort* である、という。創世記冒頭、神が「光あれ」とお語りになるとき、「こうして、光があった」と同様の言葉の性質のことである。

「神のことば」は、このルター的な発想に沿えば、存在論的な理解ではなくて、関係論的で動的な概念も加えられることになる。ドイツの神学者ベイヤー (Oswald Bayer) もまたこの点を「言語学者ジョン・オースティンの言語行為論 (speech-act theory) にならって、より具体的に説明している⁽²⁶⁾。ベイヤーは礼拝時の「罪の告白」の場面を思い浮かべて見よ、という。「あなたの罪を赦す」というとき、「その一文は、すでにあるものを名指しているわけでもなければ、内的で神的な赦しや義認というものがすでに起こっていることを前提としていない(私たちの習慣的な体験と認識は前提としてるのであるが)。むしろ赦しとは、神の名による赦しであり、その神とその人との間に関係が生れることによって、ある出来事の状態(平安や救い)が起される。すなわち言語行為なのである。そのような言語行為がコミュニケーションというものを打ち立て、解放や確かさを成り立たしめ

るのだ。ルターはそれを *verbum efficitur* と呼び、遂行的な行為する言葉と捉えていたのである⁽³⁰⁾。神のことが発話され、聞かれ、心で受け止められるとき、それらの行為を通して生起する出来事がある。「教会は、ペンの家ではなく口の家である」というのも、また「パウロや使徒たち、説教者は神の口」といわれるのもこの宣べ伝えられる神のことがそこら起こる出来事性から理解できるルターの発言となる。信仰は、神が神ご自身の時と方法において神のことがばを発するとき、何かが起こるといふ信頼と期待であり、信仰とはその信頼であり、またその実現や出来事を証言することになる。

3 ヴキリストを示す、神のことがば——“*Was Christum treiber*”

「ルターと聖書」における第三の要点は、聖書が神のことがばであることに例外的な規範をルターが持っていたことにある。新約聖書序文（一五二二年）では、ヨハネ書簡、パウロ書簡、そしてペトロ書簡を挙げ、まずこれらを読むことを勧めている。なぜならば、「これらが、あなたにキリストを示し、たとえ他のどの書の教えも見たことも聞いたこともなくとも、あなたにとって知っている必要がある、救いに欠くことのできないすべてのことを教えている」からだ⁽³¹⁾。この「キリストを示す」ものが聖書の内容原理として機能する。

さらにここでルターは、神のことがばとしての聖書、そして「キリストを示す」聖書にさらに細かな区別を設けている。キリストの「働き」と「説教」との区別である。キリストの「働き」とはイエスの奇跡物語を含めた宣教活動の業の記録のことであり、「説教」とは「わたしの言葉を守るなら、その人は決して死ぬことがない」（ヨ

ハネ福音書八章五一）など、イエスがその宣教活動で宣べ伝えられた言葉のことである。ルターは、このキリストの働きと説教のいずれかを欠くとするならば、「私にとってはキリストの説教よりも働きを欠いたほうがよい」とまで述べている⁽³²⁾。神のことはに出会うとは、ただ律法としてでもなく、また教えとしてでもなく、福音として出会うことを意味しており、しかもその福音との出会いはキリストの説教と不可分の関係にあることが明確に示されている⁽³³⁾。聖書を律法や教えとして見ることも当然、可能ではあるが、それ以上のものがあることを「ルターと聖書」で確かめる機会になる。ついでながら、ヤコブ書を「藁」とみなす有名なルターの発言は、この福音と律法と教えの三様の区別の脈絡で述べられているのであって、決してヤコブ書簡を侮蔑的に「藁」と呼んでいるわけではない⁽³⁴⁾。

このようなルターの聖書理解がもつとも鮮明にあらわれているのは「聖ヤコブと聖ユダの手紙序文」（一五二二年）ではなかるうか。そこでも「キリストを教えているか、いないか」が聖書を読む「試金石」と呼ばれ、次のように述べている。「キリストを教えないものは、たとえ聖ペトロや聖パウロが教えても、使徒的ではない。反対に、キリストを説くものは、たとえユダやハンナやピラト、ヘロデが教えたとしても、使徒的なのである⁽³⁵⁾」。ルターにとつて、聖書の書簡が「誰によって書かれたか」よりも「何が書いてあるか」が重要であった。その向かうべきところ（目標）は福音との出会いであり、み言葉が宣べ伝えられ、語られ、そして受け取られる出来事が期待されていることになる。

4 そして「聖書のみ」

ウエンガートはルターもまたコンテクストを生きた神学者であり、その発言の脈絡から真意を汲み取っていくことの大切さを強調する⁽³⁶⁾。以上の三点においてこのことはあてはまるが、なんといってもルターと聖書との関連でウエンガートの指摘が重要になるのは「聖書のみ」の理解である。ウエンガートはルターと「聖書のみ」を関連付ける時に以下の三点を踏まえておくべきだとまとめている。第一に、「ルターにとって、聖書のみというのはこの世にある他の権威あるもの（信頼できる資料や制度、意見）の使用を否定するものではない。第二に、ルターが「聖書のみ」を主張しているとき、あるいは「聖書だけが教える」、「聖書の純粋性」などといっているとき、指し示している内容（原理）は義認の教理に方向づけられていること。そして第三に、教皇主義であれ、メランヒトンの注解であれ、他の人への助言に際してであれ、「聖書のみ」をルターが言及している際、その時の脈絡に応じていっているものであり、これを理解するためにはルターの発言とその脈絡を理解しなければならない。この点で、ウエンガートが北米の教会で馴染みの深いスローガンにもなる WWJD? (What would Jesus Do?) を明確にルターの「聖書のみ」と区別し、その歴然とした違いを明らかにしているのは示唆に富んでいる⁽³⁷⁾。聖書を手に取る際に、「イエスならばどうする?」という読み方は、素朴ではあるが致命的な帰結にいたる。それがどんなに素晴らしくも福音的な内容であっても、ひとたび「イエスにならう」式一辺倒で読み込まれる時、すべてが律法の尺度に戻されて、「しなければならぬ」に帰結する。自問する WWJD に従うことが信

仰となり、教えとなる。しかしその時にルターが強調したもうひとつのイエス、すなわち「サクラメントとしてのイエス」が見落とされ、ルターのいうところの神のことばの「律法と教え」が聖書となり、福音に出会うことが阻まれてしまう。ルターが「聖書のみ」というときには特定のコンテキストにおいて、つまり人がそこで福音に出会っているからそうなのであり、逆ではない。そこで人が福音に出会うことこそが、ウエンガートが指摘する第四のポイントになる。「キリストのみ *solus Christus*」。「キリストを押し出す」源泉こそが聖書にある。「聖書」と「恵み」と「信仰」とは、神の救いをめぐる相互関係をもつ一連の表現であり、これらを束ね、結び合わせる神学的観点を言い表したものが「キリストのみ」ということになる。この「キリストのみ」がルターの聖書の読み方と関連付けられるときに、「みことばのみ *Solo Verbo (the Word alone)*」が導き出されることになる。

この系は、ただ「イエス」を信奉する敬虔な心だけでは区別できないし、ただ聖書の話をしたり、イエスのみ名を語ることが説教の良し悪しを決めることにもならない。ましてや説教者と会衆との感動と鼓舞する体験が礼拝であることのしるしになるわけでもない。「福音を律法や教えの書にしてしまわないよう、注意するがよい」というルターの忠告はずっと深い次元がある。なぜなら、ルターにとって、「神のことばとは単純に聖書のことを意味するのではなく、その宣べ伝えにある」からだ。⁽⁸⁾ その行為は遂行されるべきものと同時に招かれて保たれるものでもある。つまり、その目的は人々が福音に出会い、そこで「聖書」が意味あるものとなり、キリストが現に共にあることを知る。だから少なくとも「ルターと聖書」という視点で「聖書のみ」を語る場合、これら一連の信仰の理解とその実践と切り離れた別の文脈の「聖書のみ」とは明確に区別されるべきラインがはっきりとある。単体でただ聖書は尊いと言っているわけでもなければ、まして聖書以外のものは信頼にたるものでもな

ければ手に取るべきではない、と教えているわけでもない。事態はより神学的に受け止めるよう方向づけられている。それは聖書が神のことばであることを承認するが、その先にさらにつづきがある。神のことばは律法もあれば福音もある。しかし私たちが出会い、救われ、そして励ます神のことばとは、律法のキリストでもなければ、教えのキリストでもなく、働きのキリストですらない。福音的出来事としてのキリスト。福音の宣べ伝えの信憑性は、こちらの手持ちにはなく、あちら側にある。パスカルがいうとおり、信仰とは「賭け」のようなものだといわれたら、そのとおりであるのかもしれない。ただし、私たちは教会で「賭け」として、祈り、讃美、み言葉の宣べ伝えとパン裂きを繰り返しているわけではない。このみ言葉の出会いを信頼し、「マラナタ」、主よ、来てくださいと祈り、礼拝に参集する。それは私たちの互いの目、すなわち社会的視点でいえば、礼拝を繰り返しているわけであるが、同時に神学的視点でみるならば、その行為は一語一会の二度繰り返しされることのない生ける神との出会いとその語りかけへの信頼と期待の行為であり、神のことばの約束に励まされ、あるいはその成就に感謝をささげる行為になる。その出来事へと招かれ召されるための条件はなにもない。一方的に語りかけられ成就する出来事へと人は立たされていることになる。それ故に「恵みのみ」というのであろう。これら一切のことは、現に臨在されるキリストの故に、それ故にキリストと共に……ということになる。

四 結語

こんにちの教会と宣教が負っている課題のひとつは、「どう読む聖書」と「どこで読む聖書」の二つの軸を併せ持たせることの困難に自らを置いておられるところにある。その座標軸の交わる場所として教会の聖壇に聖書が据え置かれ、説教者もまた、そこに立たされている。『卓上語録』において、ルター自身が「キリストのみ」を明確に述べている。「キリストを信頼しよう。たとえ明日、命が尽きるとしても、わたしは主なるキリストを信頼する者でありたい。このキリストこそが私に与えられた賜物であるからだ。このようなことをわたしは聖書と体験を通して与えられたのであり、だれも救いえないところでキリストのみ名は私を導き出したものである。だから、聖書と体験は神が私に与えてくださったものであり、試練は私にとってつらいことであっても、（聖書と体験を通して与えられた賜物の故に）良い事でもあるのだ^⑩」。この「良い事」のゆえに、聖書は聖書として教会におかれている。人はそこに招かれ、耳を傾ける。そこで何が聞こえるのか。キリストの良き知らせ。それは「私に向けられた」神のことはであると同時に、私の隣人、そしてこの世界に放たれた神のことはである。二〇世紀はエキュメニズムの到来であったが、ここでその「到来」の吟味が必要になる。それははじめて到来したのではなく、神のことはとその宣教の視座において、はじめからあったものである。つまり、神のことははじめから、世に放たれており、世に生きる人に向けられてきたことばであり、語りかけである。私たちはこのことばにおいて、世界像と人間理解とが一八〇度変わることに経験する。この多元的な世界像を支えるのは、私たちの目に見える現実に見えない神のことばが放たれて生きていることに由来する。そのとき、あのイエスの言葉はかぎりない慈しみと恵みの言葉として、その現れを証しすることになる。「わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる」。

- (1) マルチン・ルター「福音書に何を求め、何を期待すべきかについての小論」『ルター教会暦説教集』上田兼義・金子晴勇訳、教文館、二〇一一年、一八頁。
- (2) 今年のルター・セミナー(二〇一九年五月二七―二九日)の主題が「ルターと聖書」であり、本論は当日に発表した内容を元に行っている。
- (3) インマヌエル・カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、一九五〇年「原著一七八四年」、岩波書店、七頁。
- (4) ゴットホルト・エフライム・レッシング (Gothold Ephraim Lessing, 一七二九年―一七八一年)。ドイツ啓蒙思想の代表的な人物。小さな町の聖職者の息子として生まれる。ライプツィヒ大学で、医学と神学を学び、その後著作・創作活動とともにさまざまな職を歴任。ドイツ啓蒙主義の代表的な哲学者としてレッシングは知られているが、その哲学的神学とその後の聖書批評学への影響もまた小さくはない。
- (5) アルベルト・シュヴァイツァー『イエス伝研究史 上』シュヴァイツァー著作集第一七巻、遠藤彰・森田雄三郎訳、白水社、一九六〇年「原著初版一九〇六年」、五九頁。
- (6) 前掲書、六三頁。
- (7) G・E・レッシング『理性とキリスト教―レッシング哲学・神学論文集』谷口郁夫訳、新地書房、一九八七、一七二頁。
- (8) 前掲書、一七〇―一七一頁。
- (9) 前掲書、一七一頁。
- (10) ヤロスラフ・ヤン・ペリカン『聖書は誰のものか? 聖書とその解釈の歴史』佐柳文男訳、教文館、二八一―二八二頁。

- (11) 前掲書、三四九頁。
- (12) エルゲンスマイヤーは一例として米国国務長の記録を挙げている。それによれば、一九八〇年に国際テロリストのリストに宗教組織はわずか一団体に過ぎなかったが、二〇〇〇年代には同様のリストの半数以上が宗教的色彩をもった組織となっている。
- (13) カバーデザインに掲載された三名のうち、一人はオサマ・ビンラディンで、もうひとりとは麻原彰晃であるが、もうひとりは、九〇年代に次々と「中絶クリニック襲撃事件」を主導した牧師マイケル・ブレイである。マーク・ユルゲンスマイヤー『グローバル時代の宗教とテロリズム』立山良司監修、明石書店、二〇〇三年。原題は「*Error in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*」であり、邦題では「*誤り*」で論じているような神学的主題が曖昧になっってしまう。
- (14) 前掲書、四一頁。
- (15) 前掲書、四三七頁。
- (16) ゴットホルト・エーフライム・レッシング『賢人ナータン』篠田英雄訳、岩波書店、一九五八年〔原著一七七九年〕、一一〇―一一八頁。
- (17) 前掲書、一一五頁。
- (18) 『聖書 聖書協会共同訳について』日本聖書協会発行、二〇一八年、二頁。
- (19) 前掲書、八頁。
- (20) 前掲書、八頁。
- (21) 前掲書、五頁。
- (22) 「ルーテル世界連盟・ルター派聖書解釈学研究文書『はじめに言があった』ルター派共同体における聖書」安田真由子訳『ルター研究別冊 宗教改革五〇〇周年とわたしたち5』ルター研究所、二〇一八年、一七一―二〇五頁。

- (23) 前掲書、一七七頁。
- (24) フスト・ゴンザレス『キリスト教神学基本用語集』鈴木浩訳、教文館、二〇一〇年、五三頁。
- (25) Erik M. Heen, "Word of God," in *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, Timothy J. Wengert ed., Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2017, pp. 798-801.
- (26) 聖書そのものが自らを「神のことば」とはわずかな箇所を除いて、明示しているわけではない。むしろ聖書は「主の言葉」を記録し、そして「初めに神と共にたつた方」としての言を証言する。つまり神との出会いは神のことばとの出会いであり、それを証言しているのであり、実質的に「聖書と同義語」と受け取る理由は、聖書だけを読んでも証拠は見当たらない。そこに働きかけてきて受け手にそう思わせる神の恵みの働きがあり、それを当為のものとして受け取る信仰告白の次元が介在して、聖書は「神のことば」となるからだ。
- (27) 本稿ではあと一つの課題として、会衆的脈絡を十分に取り上げることにはならなかった。牧師のためのセミナーということもあり、この課題は他のセッションで補うこともあった。いずれにせよ、筆者の問題意識は、聖書の場合も教会論である。それはC A七条の「福音の宣べ伝えと聖礼典」ともうひとつ、「会衆」への考察が必要だ。それはただ場所を示しているだけでなく、また教会内の「牧師と信徒」を指している言葉でもなく、もっと核心的な意味をもたらしものとして「会衆」を考察したいと思う。
- (28) Timothy J. Wengert, *Reading the Bible with Martin Luther* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013), p. 19. 引元は WA 10/1/2: 48, 5.
- (29) ハイヤーも含めこれらを要約して述べているものとして以下のものを参照。Jeffrey G. Silcock, "Luther on the Holy Spirit and His Use of God's Word," in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Robert Kolb, Irene Dingel and Lubomir Batka eds., Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 294-309.
- (30) *Ibid.*, p. 303.

- (31) マルティン・ルター「新約聖書のどの書が正しい、最も貴重なものであるか」(一五二二年)、『宗教改革著作集』第四卷、徳善義和・伊藤勝啓訳、教文館、二〇〇三年、一〇九頁。
- (32) 前掲書、一〇八頁。
- (33) マルティン・ルター「新約聖書序文」(一五四五年)、『宗教改革著作集』第四卷、徳善義和・伊藤勝啓訳、教文館、二〇〇三年、一〇五頁。「福音を律法や教えの書にしてしまわないよう、注意するがよい」と述べている。
- (34) Wengert, *Reading the Bible with Martin Luther*, p. 7.
- (35) マルティン・ルター「聖ヤコブと聖ユダの手紙序文」(一五二二年)、『宗教改革著作集』第四卷、徳善義和・伊藤勝啓訳、教文館、二〇〇三年、一五六頁。
- (36) ここでウエンガートはワイマール版の電子版のラテン語著作集を調べて、ルター自身が言及した「聖書のみ」がいかに他の *sola* と比較しても少ないものであるかを議論のはじめに紹介している。それによると、*Sola gratia* は二〇〇箇所、*Sola fide* への言及は二二〇箇所であるのに対して、*Sola Scriptura* はわずかに二〇箇所であった。しかもそれらの言及箇所はルターがそれを肯定しているばかりともかぎらない。
- (37) Wengert, *Reading the Bible with Martin Luther*, 23-24.
- (38) *Ibid.*, 19.
- (39) WA TR I, 240. 本文は LW 54, 94 から私訳。