

本学会がコミットする「福音主義」に関する研究への 一つの“あと書き”(a postscript)』

宇田進

はじめに

突然、本学会誌の「四十周年記念号」への寄稿を依頼され、かなりの躊躇（自らの非力を痛感しつつ）を覚えながらここに拙文を綴らせて頂いた次第である。

それから挙げたテーマに入る前に、次の二点を記すことをまずお許し頂きたい。中国のことわざの一つに「井戸を掘った人にたちを忘れるな!」というのがある。私事にわたり恐縮であるが、聖書の影響を受け、戦争に反対して北海道の開拓地の医師として赴任した義父の歩みを通して、北海道開拓民の苦闘の歴史に目を向けさせられてきたが、近年、そのことと重なり合っていることがよく頭に浮かんで来る。このこととの関連で申し上げたいことは、本学会の会員はもちろんのこと、本誌の読者の方々は、この機会に本誌第一号（1970年刊）に掲載されている矢内昭二初代理事長の「発刊の辞」と村瀬俊夫「神の摂理のうちに誕生した日本福音主義神学会」に是非目を向けて頂きたいということである（かつて応援のために来日してくださったアメリカ福音派の代表的神学者の一人、Carl Henryが編集者[発刊者でもある]を務めていた *Christianity Today* 誌の1971年4月9日号に、本学会の設立が記事となっている。海外での“初紹介”である！神学会記篇で、『キリスト者の社会的責任——福音主義の社会倫理』1980年刊行——筆者の「後記」で福音派の近況紹介）。もう一点は、本学会の設立時とほぼ同時期に起った“福音主義”を主テーマとした福音派系の研究誌の出版という試みである。これは全くの開拓的な試みであった

が、若輩の筆者が編集者を命ぜられ、小峯書店の協力を頂き、1967年に『現代における聖書』をテーマに第一集の出版の日の目を見るに至った。これには、“福音主義”は日本のキリスト教界において中心的神学的・教会的課題であるという共通認識を抱いていた岡田稔、名尾耕作、大村晴雄、山口昇、安田吉三郎、増田誉雄の論文や、有賀寿、常葉謙二、田辺滋、泥谷逸郎の書評などが集録されている(筆者の拙論「実存論的神学の啓示観」も含まれている)。第二集は“神”特集を計画し、小林和夫、渡辺公平、松田一男、藤巻充、春名純人の論文を予定していたが、結果的には本神学会の創設に合流する形となった。また、創立年に出版された竹森満佐一編『イエス伝研究をめぐって』には、本学会関係者(山口昇、藤井重顕、舟喜順一、増田誉雄、筆者)による一章“保守的学者の立場から”が含まれている。関連資料として、ここにY. Kumazawa & D. Swain, ed.: *Christianity in Japan*, 1971-90(1991)に筆者による一章“International Evangelicalism”が含まれていることと、1974年に京都で開催された第一回日本伝道会議(多くの神学会関係者が奉仕——筆者も「今日における救い」と題する発題講演を担当)の『日本をキリストへ——講演集』、1974とを付記させて頂く。

さて、今回は本学会名の核心部分を成している“福音主義”(evangelicalism)について、特に二面から拙論を述べさせて頂くこととした。そもそもの「福音主義」は、佐藤敏夫によると「日本初期プロテスタント神学の傾向を総括する概念」(『キリスト教神学概論』1994)であると言われ、石原謙は「日本基督教団の成立とその進展」(『日本キリスト教史論』1968)の中で、「福音主義的ないし聖書主義的態度が著しい」と指摘している(以上二件について詳しくは拙著『総説現代福音主義神学』2005、423頁以下参照)。また、最近の神学教育の現場においても「伝道する福音主義的公同教会への飛躍」ということが力説されている(『東京神学大学報』、No. 205、1999年7月7日)。個人的なことになるが、この“福音主義”という視点・立場は、“リベラル派”とか“エキュメニカル派”と呼ばれてきた教会の出身である筆者(最初に手にした神学書は桑田秀延『基督教概論』1941であった。)にとつて、“神学上”、そして“信仰実存”の”にも今まで根本的な問題かつ課題であり続けてきた。

本稿では、近年、意外にも大きな話題となった“キリスト教原理主義”をめ

ぐる論議との関連において、もう一点は古屋安雄が『日本のキリスト教』(2003)の中で提唱しておられる「第三の道」との関連において、“福音主義”について幾分か考えてみたいと思っている。

I 近年の「キリスト教原理主義」論議をめぐって

このところ日本のキリスト教界において、また一般のマスコミにおいても、「原理主義」ということが“今の”話題となり、いろいろと論議されてきた。「キリスト教原理主義」とか、「イスラム原理主義」は、よく耳にする昨今である(筆者は2005年度後期に慶応大学に招かれ「キリスト教原理主義」を講義)。さらに、最近の文書(例・W. フォート『原理主義—確かさへの逃避』邦訳2002)では、「ユダヤ教原理主義」(例・宗教シオニズムの過激派)をはじめ、「カトリック原理主義」(例・法王ヨハネ・パウロ二世が後押ししている「オプス・デイ」と呼ばれている復古主義運動や第一バチカン公会議の教規と教令を重視する「デンツィンガー神学」と呼ばれている運動。第二バチカン公会議と新しい神学的動向については、会議に招かれたG. C. Berkouwerによる *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, 1965が有益である。“新傾向”について『福音ジャーナル』誌1966年9、10、11月号所収の拙文「ローマ・カトリック教会のゆくえ」参照。)や「ギリシヤ正教原理主義」のような「原理主義」も取りあげられている。

今、オウム裁判が進行中だが、宗教学者の島田裕己は、『宗教の時代とはなんだったのか』(1997)の中で、オウムのテロリズムを仏教の「原理主義」と位置付けている。以上のように、今日、「原理主義」という“ラベル”が実に広範囲に使われている事実、にむしろ驚きを感じる!

まず、ここでは、日本のキリスト教史、特にその神学思想史の面からは従来“異物”扱われてきた“キリスト教原理主義”に少々注目しながら課題となっている“福音主義”について幾分か考えたいわけであるが、そもそもの名称は英語の「ファンダメンタリズム」(Fundamentalism)に対する“最近”の訳語である。それまでは、長い間「根本主義」が広く使われてきた。「根本主義」の最も古い用例を、日本プロテスタントの黎明期の指導者植村正久の『宣言若

しくは信条』, 1924 の中に見出し出すのである。より最近のカトリック系のハロラン・美子による『アメリカ精神の源』, 1991 も同様である。ストレートに「ファンダメンタリズム」を用いるケースもある。激烈な酷評で知られるジェームズ・バー『ファンダメンタリズム—その聖書解釈と教理』(邦訳 1992) がその例である(バーは福音派の出身である。筆者は一度米国でお会いしている。)。また、以下で見ると時には「福音派」や「福音主義」と交換可能なものとも見られている。

さて、シカゴ大学でキリスト教近・現代史を担当してきたマーティン・マーティは、『アメリカ教会の現実と使命—プロテスタント主流派・福音派・カトリック』(邦訳 1990) の中で、「その繁栄が福音派を或る種の新しい主流にした」(35 頁) と指摘した上で、次のような状況を紹介している。たとえば、「このところの福音主義の繁栄は、興奮に創えた反理性的な世界を餌食にしている癌の症状に過ぎない。」(43 頁) とか、「福音主義は化粧したファンダメンタリズム以外の何物でもなく、まさしく宣伝のための見せ掛けなのである。」(同頁)、といった見方や声が多く聞かれると述べている。だがしかし、マーティは「すべての福音主義者を一つの型に押し込め…福音主義キリスト教の豊かさを正當に取り扱っていない」と指摘しながら、プロテスタント主流派と福音派(筆者注・アメリカ人口の 25%—4 千万人から 5 千万人)とカトリックの「共生」(シンビオテース)ということを中心とした「公共宗教」(*The Public Church: Mainline-Evangelical-Catholic*, 1989—その中心は市民的・社会的・政治的領域における「共同善」と「公民の義」とを形成することを目的とする)の必要性を強く訴えている。Robert Wuthnow (プリンストン大学社会学教授): *The Struggle for America's Soul—Evangelicals, Liberals, and Secularism*, 1989 も類似した視点の重要性を説いている。

一方、目を日本に向けてみると、マーティが言及した批判的見解とほぼ類似した声が発せられてきた。まず、かの熊野義孝は、「神学上の反動形成の代名詞」と分析している(『基督教概論』, 1947)。最近のケースとして次の二例を掲げることができよう。一つは同志社大学の森孝一のケースであり、もう一件は関西学院大学の栗林輝夫のケースである。

森の基本的立場は、『読賣新聞』(2004 年 2 月 18 日) の「宗教を考えるシリ

ーズ」の中で、神学部の中に新しく設立された「一神教学際センター」との関連で登場する。森によると、十字軍や植民地支配などを巡り、欧米、中東の一神教の国々には歴史のしがらみがある。日本はそのいづれからも外にあり、三つの一神教(キリスト教・ユダヤ教・イスラム教)の「仲介者」として、役割を果たせないか。つまり、ただ、「多神教=平和的・共存的」、「一神教=戦闘的・独善的」という図式を描いて、「多神教こそが一神教文明に対する解決策」と安易に発想することは避けると言う。一神教世界の人々に一神教はダメだからやめなさいというのは、「あなたのお母さんはダメだから替えなさい」というのと同じ。そう言わずに対話の場を提供し、彼らの伝統の中から平和共存の道を探求したいということである。

その際に、避けられないのが「原理主義」の問題とその克服であるといえる。神を絶対的に信賴し、人間が作ったものとしての「宗教」を含め、神以外のすべての事柄の相対化が必須とみる。ところが、原理主義者の特徴は、真理がすでに分かっている、聖典にすべて書かれていると思ひ込むことだといふ。そうならないためには、自分がこれまでに受け入れてきた教えを自分で一度相対化し、真理は簡単に得られないと思ひ直す勇気が求められる。また信仰の異なる他者との出合いの中で、社会がいかに「礼節」を育てるかも重要となるだろう、ということである。克服の一つの要とも言えるものとして大貫隆(東京大学)が『イエスと経験』, 2003 において表明したイエス論も重視されている。それによると、イエスは「神は言われる」という言い方はなかった。神の權威を持ち出さず、「私は言う」と「自分の名前と責任で語った」と指摘し、「神の名の下に」戦いを仕掛けるという生き方に疑問を投げかけた、ということである。

森は、かつて「アメリカにおけるファンダメンタリズムの歴史」(『基督教研究』第 46 巻第 2 号, 1985)の中で日本の状況に触れて次のようにも論じている。「日本におけるファンダメンタリズムは今日のアメリカの場合と異なり、きわめてセクト的色彩が強い。日本におけるファンダメンタリスト・グループによる出版はほとんど日本のキリスト教界の目にふれることがない。それらの出版物の影響力は彼らのグループ内に限定されているので、ここではとり上げない。いわゆるキリスト教界の一般的読者が手にすることができるものとしては、ま

ず前掲のジェームズ・バーの『ファンダメンタリズム：その聖書解釈と教理』(『本のひろば』誌、1982年4月号に東京神学大学の熊沢義宣教授と筆者の「対談書評」が掲載されている)の翻訳を上げることができるだろう(195頁)と。

このような“セクト”発言(「セクト」[sect]は多く「異端分派」の意味に受け取られている)に接した時に、筆者の脳裏に半ば反射的に浮かんだのが、アメリカの小説家シンクレア・ルイスの作品『エルマー・ガントリー』、1927(邦訳1960)であった。これは1920年代の社会の混乱に乗じて暗躍したとされる牧師を描き、教会に対する不満と嫌悪を扱ったものである。歴史的には“odium theologicum”(神学嫌悪)というラテン語で表現されてきたことと言えよう。また、「一神教学際センター」設立に関する主旨からは、キリスト教を一般宗教史のうちに取り込み、“歴史とともになる”キリスト教の弁証を試みたかのエルンスト・トレルチの歴史的相対主義のエコーや、ジョン・ヒックの宗教多元主義への共鳴音が響いてくるように思われる(拙著『総説現代福音主義神学』、2005、318頁以下参照)。

次に、栗林の見解は、『ブッシュの“神”と“神の国”アメリカ』、2003と『キリスト教帝国アメリカ』、2005の中で表明されている。その主張の中心はと言うと、アメリカの政治は今や「一握りのプロテスタント狂信主義者の手に握られてしまった」。「ブッシュ政権を理解するためには、福音派の主だった教義を知っていなければならない」。その神学は「粗雑で、危険な、反知性的な国家護持の神学」である、とまず総括的に批判する。

具体的には、聖書を誤りのない啓示の書とする、長くピューリタンたちによって保持されてきた神の選びと主権を強調するカルヴァン主義神学、神の国の“今”と“キリストの法”という視点に立つ文化・社会・政治のキリスト教的再建運動(筆者の同窓の友人の一人 Gary North などによる“Dominion Theology”を主軸とする“Christian Reconstruction”運動のことと思われる。ノースの著作は、*Crossed Fingers - How the Liberals Captured the Presbyterian Church*, 1996 など四十点近くにのぼる。邦訳には『カルヴァンはセオノミストだったか』1993 などがある)、進化論に反対する創造主義(“Creation-Science 運動”や“Intelligent Design”論のことであろうか。ギャラップ調査などによると、アメリカ人の25%が創造論者。)、反イスラム十

字軍主義、親イスラエル・ハルマゲドンの世界戦争・キリストの再臨を強調しつつ黙示録的メシア主義を特色とするディスペンセーション主義(ハル・リンゼイやティム・ラヘイ『レフトビハイインド』-邦訳2002など)のことか。筆者は“聖約期分割主義”という訳語で表記、分離主義、ビリー・グラハムの影響(今日までに実に二十億の人々に福音を伝え、1974年には「ローザンヌ世界伝道会議」[不肖筆者もグラハム師より全体会議の講師に招かれた]を主催。会議で採択された「ローザンヌ誓約」は世界の福音派の特に“福音宣教”上の重要指針となった。J.ストット(筆者訳・宣教学の開拓的推進者古山洋右氏の「推薦のことば」付)『現代の福音的信仰-ローザンヌ誓約』邦訳1989参照。会議の全資料はJ.D. Douglas, ed.: *Let The Earth Hear His Voice*, 1975として出版されている。筆者の講演“Biblical Authority and Evangelism”も79頁以下に収録)などが、批判的かつ拒否的にふれられている。

以上のような見方と相通じる見方は、昨今のマス・コミの世界にも種々登場してきている。その一例が小学館の『Sapio(サピオ)』誌で、2005年3月23日は、「世界を揺るがす宗教“原理主義”の正体」という表紙のもとに越智道雄(明治大学教授、中公新書『ワスプ(WASP) - アメリカン・エリートはどうつくられるか』、1998の著者)による「世界帝国アメリカに埋め込まれた“キリスト教原理主義”という名の“災厄”」と題する批判的記事をもって、その問題性をアッピールしている。以上のような声を耳にするたびに「今日、自分は原理主義の反対者だと言え、社会において広範な賛助を得るだろう」というヴェルナー・フートの言葉(『原理主義-確かさへの逃避』邦訳2002、42頁)が、ふと頭に浮かんでくる。ところで、アメリカの市民宗教に詳しいリチャード・ビラードとロバート・リンダーは、『アメリカの市民宗教と大統領』(邦訳2003)の中で、現代のマスコミに触れ、福音派の神学をはじめ、その歴史と今日の実状(“草の根保守”)に関する彼らの認識と検討が“きわめて浅い”と批判している！

ここで、栗林が批判したブッシュ前大統領とキリスト教との関係について、各論的批判もさることながら、ブッシュの立場の“柱”となっている次の四点(従来日本において適格に取り扱われてこなかった)を要点のみであるがここで確認しておきたい。①植民地初期の指導者ジョン・ウインスロップの「丘の上に

輝く光の町」と呼ばれた民主国家の“ビジョン”(詳しくは増井志津代『植民地時代アメリカの宗教思想』, 2006 参照)、②1898 年 12 月 15 日になされたマッキンリー大統領の演説、③四十歳の出会いの日以来、人生の導き手としてのビリー・グラハムの影響、④彼の政治の根本哲学と「選挙公約」の基本となった Marvin Olasky(元テキサス大学教授・現福音派系の World 誌 [四十万部発行、発行責任者は筆者の同窓の友人 J. Belz] の編集者)の“Compassionate Conservatism”(「思いやりの愛を核心とする保守主義」)論——桶内一史『分裂するアメリカ社会』, 2004 を除いて、日本では看過されてきたのではないかと(オラスキーの著書・資料と以上四点の解説については、M. エリクソン『キリスト教神学』第三巻 2 刷, 2009 に寄せた筆者の“監訳者あとがき”参照)、以上である。

以上でキリスト教原理主義と福音派に関する近年の“批判”の声に少々触れたわけであるが、実はブッシュ政権の政治政策の問題を除けば、すでに 1950 年代から登場してきた批判である。決して“真新しい”話題ではないのである。この点について、一度日本にお招きした英国教会福音派の代表的神学者の一人で、長年カナダのリージェント神学大学教授を務めてきた James Packer: *Fundamentalism and the Word of God*, Eerdmans, 1958 をあげることができよう。パッカーによると、「福音主義信仰は、一定の基盤の上に築かれた一つの組織的統体である。それゆえに、そのようなものとして理解され、かつ評価されなければならぬ」(17 頁)とした上で、二つの批判にしばられると分析される。批判者の表現をもつてすれば、一つは「奇妙な神学的特異性」(福音派の Mark A. Noll は *The Scandal of the Evangelical Mind*, 1994 をもって“福音主義的知性の成熟”を訴えている!)であり、もう一点は「偏質な生活行動」(近年、“根本的に社会学的・心理学的反動”と規定づける傾向が強い。)であると指摘している。はたして現実はどうなのか?

ここで、パッカーが指摘する「一定の基盤の上に築かれた」という点に注目することが、ファンダメンタリズムや福音派との関連で発生した諸現象についての評論に終始する前に何よりも大切ではないかと思う。実は、キリスト教信仰において問題とされてきたファンダメンタリズムは、そもそも“根本的”かつ“基盤的”なるものを“歴史的キリスト教”(Historic Christianity)を基軸と

しながら保持かつ立証することを最重要課題としてきた教会的かつ神学的な運動である。その意味で、まず関連あるとされる民族的、文化的、社会的、歴史的現象について論じる前に、ファンダメンタリズムの“信仰的かつ神学的原点”を冷静に検討し再確認することが何よりも大切ではないかと考えられる。

19 世紀アメリカ・プロテスタント史を振り返って見ると、それに関して次のような指摘がなされている。ロバート・ペアードは、*Religion in America*, 1843 の中で、福音主義の方陣はほとんどすべてのプロテスタント教派(聖公会、会衆派、バプテスト派、長老派、メソジスト派、教理上の問題はカルヴァン主義かアルミニウス主義かであると指摘)を含んでおり、福音主義キリスト教は依然アメリカ文化形成における中心的要素となっていると記している。アメリカ教会史を専門とする前掲のマーティン・マーティは *Righteous Empire*, 1970 の中で、南北戦争(1861-65 年)までは、プロテスタンティズムと福音主義は“交換可能なもの”であったと述べている。また、最近のアメリカ福音主義の研究家たちは、1870 年(ムーディを中心とする第三次信仰復興始動の年)頃を転換点と見なし、それまでのプロテスタントの主流は福音主義であったと判断している(N. Hatch, M. Noll, J. Woodbridge, *The Gospel in America*, 1979; G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture—The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism*: 1870-1925, 1980)。

しかし、1870 年から第一次世界大戦(1914-18 年)までの時期に、アメリカ社会とプロテスタント教界は徐々に大きく変化していった。次の四点はファンダメンタリズム誕生の中心的ファクターである。

(1) 19 世紀後半に、中欧、東欧、南欧、アジア系を主力とするユダヤ人、カトリック、ルター派及び非教会人から成る「新移民」(1880 年代を境としてそれ以前の移民を「旧移民」と呼ぶ。1880 年からの 30 年間に 1790 万人近くが入国)の到来と、産業社会への移行は、多元化、都市化、非人間化などの問題を結果すると同時に、南北戦争以前のような固定した価値観と倫理観を持った社会を次第に過去のものにしていった。酒産業への投資が 1860 年に 2900 万ドルであったのが、1880 年には一挙に 1 億 9000 万ドルにはね上がったといった傾向も、多くのファンダメンタリストの間で強調される、いわゆる“Total abstinence”(禁酒禁煙を含む清潔な生活)と無縁ではない。

(2) チャールズ・ダーウイン(1809-82年)の『種の起源』, 1859の影響に象徴される近代科学の攻勢と、たゆみない合理化主義の追求は、次第に正統信仰の牙城を揺り動かしていった。

(3) ドイツの聖書批評学(ヴェルハウゼンのモーセ五書成立に関する“発達説”など)とドイツ観念論哲学(カントからヘーゲルに至る-岩崎武雄『著作集』第二巻[カントとドイツ観念論], 1981参照)に深く規制された自由主義神学(シュライエールマッハー、リッツェルなどの神学)の影響のもとにアメリカにおいて「新神学」(New Theology)の動きが次第に顕著になっていった。かのフォズディック(説教「ファンダメンタリズムは勝利を収めるか」, 1922)をリベラルな立場に転向させたと言われている当時のコルゲート大学教授ウィリアム・N・クラーク(*An Outline of Christian Theology*, 1894の著者)、チャールズ・ブリッグス(ドイツから聖書の歴史・文献批評を持ち帰り、1891年ニューヨーク・ユニオン神学校教授就任の際に聖書の信憑性を否定し、論争の神学者となつた。*The Authority of Holy Scripture*, 1891参照。筆者はユニオンで学ぶ機会を与えられ、マッコリー客員教授などの講義を拝聴した。)、ウォールター・ラウシェンブッシュ(自由主義神学の一類型である「社会的福音」の主唱者)*A Theology for the Social Gospel*, 1917、ウィリアム・ハーバー(シカゴ大学の創立者)などが新神学の推進者となつた。この動きは、「近代主義の信仰」(S. Mathews: *The Faith of Modernism*, 1924)とも呼ばれた。

(4) 1885年に設立されたアメリカのEvangelical Alliance(「福音主義同盟会」、1846年ロンドンで創立、詳しくは拙著『総説現代福音主義神学』435頁以下参照)は、「社会的福音」に賛同した総主事ジョサイア・ストロング(1886-98年総主事)のもとで次第にリベラル化し、他の福音的な諸運動も徐々にリベラル化していった。こうした状況の中で、福音主義キリスト教は、民衆の間ではまだ根強く存在していたが、大局的には分散・後退の一途をたどることを余儀なくされていった。

こうした深まりゆくリベラル化と世俗化の傾向と相並行して、アメリカのプロテスタント内部に歴史的キリスト教の正統信仰の回復と宣揚を目的とした諸種の動きが登場したことは決して不思議ではない。時間じくして、英国では、スパージョン(スボルジョン)や70年代に誕生を見たケズリック運動などによ

って同様な行動が起された。教会史的には、ファンダメンタリズムは、19世紀末から20世紀の最初の四半世紀のアメリカにおいて、自由主義神学、ドイツの聖書批評学、ダーウインの進化論、近代化に伴って起ってきた世俗化とそれに伴う倫理的弛緩を危険視し、それらに対抗して宗教改革を軸とする歴史的な正統的キリスト教を再確認するとともに、それを一層強力に宣揚する目的をもつて起った運動であると言える。

以上がファンダメンタリズム誕生の背景的要因である。とともに、真相理解のためには次のようなファンダメンタリズム誕生に直結した教会的、神学的出来事に注目することが大切であると思われる。

(1) 1910年から15年にかけて、歴史的キリスト教の立証を目的としてThe Fundamentals: A Testimony to Truth と呼ばれる十二巻の文書(三百万セット発行)が刊行された。カント的影響の問題を鋭く批判した *Ritschlian Theology* and the *Evangelical Faith*, 1897でも知られる英国のジェームズ・オアや、聖書の無謬性論でも知られる米国プリンストンの代表的神学者ベンジャミン・ウォーフィールドといった神学者たちも執筆——小原克博他『原理主義から世界の動きが見える』, 2006の中に日本で忘れ去られてきた当時の“プリンスン神学”に関する短い解説が含まれている(詳しい実情・実態に関してはMark A. Noll, ed.: *The Princeton Theology 1812-1921*, 1983, David Wells, ed.: *Reformed Theology in America-A History of Its Modern Development*, 1985, Havie Conn, ed.: *Inerrancy and Hermeneutic*, 1988およびジョン・マーレー『聖書の贖罪観』1993年版に寄稿した筆者の拙文『プリンスン神学とジョン・マーレー教授』参照。また、プリンスン神学を含む近・現代の福音派の神学に関しては、三十三名の神学者を取り上げているWalter Elwell, ed.: *Handbook of Evangelical Theologians*, 1993が有益である)。

(2) また、1910年には歴史的キリスト教に関する“近代的な再解釈”に直面したアメリカ合衆国長老教会(一般に“北長老”とも呼ばれてきた)は、大会において次の五教義をキリスト教信仰にとって“ファンダメンタル”(根本的)なものとして確認した。①キリスト教の“規範原理”としての聖書の靈感と無謬性、②キリストの神性と密着している処女降誕、③福音の核心である十字架におけるキリストの身代わりの贖罪、④キリストの体の復活、⑤奇跡の真実性、の五

点がそれである。

(3) 1920年、北部バプテスタ連盟の総会を前にして、バツファローで同連盟の福音的なグループの集いが開かれた。その席上で、当時 *The Watchman Examiner* 誌の編集者であったカーティス・ローズは、「キリスト教信仰のファンダメンタルズのために忠実に証し闘う者たち」を「ファンダメンタリスト」と呼んだ。この出来事が「ファンダメンタリズム」という名称のそもそもの歴史的起源である！

(4) この出来事の三年後の1923年に、当時プリンストン神学校で新約学を担当していたグレッサム・メイチェンは、マックミラン社から *Christianity and Liberalism* (邦訳『キリスト教とは何か』, 1976) を著した。その中でメイチェンは、リベラリズムは個別的、部分的な解釈上の相違という問題にとどまらず、その世界観、そのパラダイムから見ても、また先にあげた「基盤的なもの」という観点から判断すると、全体として「もう一つのキリスト教」、「キリスト教の“新版”」であると批判した。この書について、かの社会評論家ウォルター・リップマンが、*A Preface to Morals*, 1929 の中で高評した事実は記憶されるべきであろう。また、メイチェン自身は歴史的に教義学を重視する改革派神学に立つ一人として「ファンダメンタリズム」という呼称と「簡易信条主義的アプローチ」とを避けたかった経緯(William Masselink: *Machen as Apologist*, n.d 参照)があるが、彼の考えの中には、リベラリズムの構想とその信仰的基盤とを徹底していくならば、最終的には多元主義を通じてキリスト教の一般文化史への解消、そして世界宣教(マタイ28章)の“モラトリアム(停止)”に達着するとは避けられないのではないかという判断が存在していた(新潮社刊の『フォーサイト』誌の2005年9月号に会田弘継「宗教右派の“原点”メイチェン」という知の巨人)が掲載されている。会田は、筆者の同窓の友人で、前掲のマーティンによってアメリカ教会史の代表的研究家の一人と評されている George Marsden に会ったと記している(本テーマに関するマーズデンの著作に、前掲の *Fundamentalism and American Culture*, 1980 をはじめ、*Reforming Fundamentalism*, 1987 や *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 1991 などがある。))。

以上で不十分ながら、ファンダメンタリズム発生の歴史的状況と、そもそも

の“信仰的・神学的基盤と中心的論点”に関する素描を試みた(米国の教会史に詳しい資料の一つに D. Reid 他編 *Dictionary of Christianity in America*, 1990 がある)。結ぶにあたって、まず多くの歴史家やマス・コミの社会評論(西部邁『批評する権利』, 1978)によると、日常手にする“新聞”の信用度は25%にすぎない!)は、本質的に“社会学的・心理学的反動”として一方的かつ一面的に認識しやすい事情に注意すべきであろう。だが、ファンダメンタリズムは、根本的には16世紀の宗教改革とその後の古正統主義に根差した“歴史的キリスト教”(Historic Christianity)に立って、福音主義信仰の継承と伝播とを旨とした教会的・神学的運動である。もちろんその展開状況から、その倫理は多くアメリカのピューリタニズムに由来しており、その伝道と個人的回心の強調は多く敬虔主義に、その伝道方法はフロンティア・リバイバル運動に、それぞれ由来していると言える。だが、日本の場合、後半部分で少し触れるが、キリスト教神学におけるいわゆる“ゲルマン捕囚”(かつて大木英夫は『興文』の1961年11月号の中で、ラインホルド・ニーバーを学ぶことによって神学は“ゲルマン捕囚から解放され、より自主性を持つようになる”と訴えている!)という決定的事態によって“特定の視点”が定着し、その立場からの批判的かつ否定的な見解が支配するという状況がほぼ定着してしまっただと云える。今日、教勢の停滞、いや退潮ということが種々問題となっている。アメリカの“リベラなメイ・ライン”(主流派)の教会の場合、そのほとんどの教会が信徒の減少傾向を示している。たとえば1989年5月22日号の *Time* 誌によると、合同キリスト20%、長老25%、聖公会28%、合同メソジスト18%、ディサイプル派43%の減少となっている。そこでは、伝道の情熱は消え、信徒は積極的な教会活動から遠ざかる傾向がより顕著になってきていると指摘されている。こうした危機的状況の打開のために、そして少しでも福音の前進のために“どこに”また“何に”目を向けるべきであろうか。この共通課題に対して、ただ“ファンダメンタリズム叩き”に終始するのではなく、冒頭でマーティン・マーティンのケースを紹介したように、もう少し“オープンな取り組み”が生まれることを、“リベラルな立場”から転向して歴史的福音主義を重視する立場に導かれた一人として念願してやまない次第である。本神学会はこの面でも大きな貢献が期待されているのではなかろうか。

のベルカウワーに一言触れておきたい。彼はリッツェルからバルトおよびブルンナーにいたる啓示論を中心とした“新ドイツ神学の研究”(Ge loaf en Openbaring in de Nieuwere Duitse Theologie, Kemink en Zoon, 1932)をもつて始まるが、英訳(*The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, 1956)のみならず、1957年に独訳もされたバルトの研究書 *De Triomf Der Genade in de Theologie van Karl Barth*, J. H. Kok, 1954 は、バルト自身『教会教義学』第四巻二部で〈すぐれた一書〉として言及している(一度ライデン近郊の御宅でお会いしているが、筆者による邦訳は途中で中断状態)。また、『キリスト教の将来と福音主義』, 1995をはじめ、『キリスト教神学入門』, 2002、『キリスト教神学資料集』上・下巻, 2007(『本のひろば』誌 2007年9月号の筆者の書評参照)、『プロテスタント思想文化史』, 2009 など多くの大作で知られる英国福音派のアリスター・マクグラスの名もあげられている(170-1頁。英国の神学的動向は、歴史・大局的には“中道路線”が濃厚である。)

アメリカの場合、一度来日された Bernard Ramm の *After Fundamentalism - The Future of Evangelical Theology*, 1983をはじめ、Political Evangelism, 1973や *Distorted Truth*, 1989などを著している Richard Mouw(キリスト教高等教育国際会議とともに奉仕)や、同じくフラー神学校の Paul K. Jewett: *God, Creation & Revelation - A Neo-Evangelical Theology*, 1991をあげることができよう。付記しておきたいが、福音派内のこのような動きは実は決して新しい動きではなく、Harry L. Downs: *Power-Word and Text-Word in Recent Reformed Thought*, 1974などからも明らかのように、すでに70年代(「聖書の無誤性に関するシカゴ声明」, 1977も関連の一例-拙著『福音主義キリスト教と福音派』1993に全文収録)からの一つの動き・流れであり、90年代に入り一層活発化したと言える(この“新福音主義”の台頭について1970年刊の本誌創刊号の拙論「現代の神学的状況における聖書的神学の課題」参照)。また関連資料として、James D. Hunter: *Evangelicalism: The Coming Generation*, 1987や Robert K. Johnston: “Progressive Evangelicalism,” *The Reformed Journal*, May, 1988に注目すべきであろう。古屋はこうした動きを「原理主義の克服」(160頁以下)と呼んでいる。要は、以上で挙げた動きが相互に働き合って「第三の道」が開かれていく状況にあるのではないかという観測である。

II 「第三の道」へのアッピールをめぐって

2005年に、アメリカの教会と神学事情に詳しい古屋安雄は『キリスト教国アメリカ再訪』の中で、一つの注目すべきアッピールを公けにされた(同氏の『日本のキリスト教』, 2003には「日本の福音派」という一章が含まれている。)。そのアッピールと言うのは、「第三の道」(169頁以下)への呼び掛けである!この呼び掛けの要素となっている主な事象は次の二点である。一点はエキュメニカル派サイドにおける近況である。それは、“信仰の確実性・基盤”の確保をめざして「超越の感覚」の回復をアッピールした「ハートフォード・アピール」(1975-詳細については『新キリスト教辞典』1991所収の拙稿「ハートフォード宣言」参照。合わせて「シカゴ・コール」1977にも注目)の流れと、逆に世俗的キリスト教と社会的福音の推進をアッピールした「ボストン宣言」, 1976との間の“歩み寄り”の動きが出て来たという観測である。

もう一点は、アメリカの福音派内の一傾向が指摘されている(筆者の同窓の友人でホイートン大学神学部教授であった Robert Webber は *Common Roots*, 1978の中で福音派内にすでに14の“subculture”[二次文化集団]の存在を指摘。Roger Olson: “Postconservative Evangelicals Greet the Postmodern Age”, *Christian Century* 誌, 1995年5月3日号も参照)。それは、福音派内に聖書の“十全・言語霊感”と“無謬性”を核として“対りベラリズム”という形で登場したとされる前半で取り上げた20世紀初頭の「ファンダメンタリズム」(今流行の「原理主義」と訳すより「根本主義」と表現する方がより適切である。『新キリスト教辞典』1991所収の拙文「根本主義」参照)の立場から「バルト神学の研究」(筆者は1982年にプリンストンでのバルトの特別講演[シリーズ]を拝聴した。)を通して新しい方向性・視点を模索しつつある“エヴァンジェリカル内の動き”(170頁)ということである。古屋は、「現在のアメリカでバルトをもっとも熱心に研究しているのは、これまで福音派とみなされてきたフラー、トリニティ、カルビン、ホイートンなどの神学校や大学である。」(170頁)と指摘している。この傾向との関連で、前掲のオランダ・アムステルダム自由大学

ところで、石原謙は『日本キリスト教史論』(1968)の中で、日本のキリスト教について「福音主義的ないし聖書主義的態度がいちじるしい。」と指摘しているが(前掲拙著 423 頁参照)、神学的オリエンテーションは根本的にバルトによって備えられてきたと言っても過言ではなからう。『日本のキリスト教と神学』、1968 の中で、佐藤敏夫は「弁証法的神学の中に福音の真理に関する本質的な弁証を見出した。」(90 頁)、また「今後の課題としてはやはり……バルト神学の成熟した果実をこそ味わっていくことであろう。」(同 110 頁)、と述べている(古屋英雄他『日本神学史』、1992 の佐藤敏夫による「第 2 章 1907 年～1945 年も参照」)。教会史的な面からは倉松功「バルトの神学と日本の教会—バルトはどう受け入れられたか」(『福音と世界』1956 年 5 月号—バルト生誕 70 年記念号)と、神学的な面からは「鍵」と言われる『弁証法的神学概論』(1932)の著者熊野義孝による「バルトの神学と日本の神学」(同誌 1966 年 5 月号)が「眺望」を備えてくれる。前掲の『基督教研究』の 1927 年の五巻一号は「危機神学特集」となっており、1928 年 7 月号には、以下で取り上げる聖書論に関しての「神の言に関するカール・バルトの思想」と題する魚木忠一の論文が含まれている。以上のほかにも資料は多数に及ぶが、「特集・バルトと聖書」をテーマとした『聖書と教会』誌 1969 年 5 月号と「バルト神学の地平」を特集した『福音と世界』1986 年 5 月号、そして熊沢義宣・野呂芳男編『総説現代神学』1995(筆者の拙論「現代福音派教会の神学」も含まれている)とをここに挙げておきたい。

以上の状況に対して、日本の福音派内では、バルトをはじめとして、ブルナー、ブルトマン、ティリッヒ、R・ニーバー、モルトマン、パネンベルクなど、いわゆる「現代神学」(contemporary theology—日本のエキュメニカル派系のいわゆる主流派教会の神学の重要な背景となっている)の研究は非常に手薄であるという問題があることは否めない(未熟なものだが筆者による主としてブルンナーを扱った *Eschatology in Contemporary Theology*、1962 とブルトマンを扱った *The Existentialist Theology of R. Bultmann: Its Preparation, Formation and Disintegration, with Special Reference to the Concept of "Geschichtlichkeit"*、1965、それに *Westminster Theological Journal*, No. 57, 1995 に掲載された論文 "Is a Paradigm Approach Relevant to the Appraisal of Contemporary Theology?"、拙文「福音主義神学の今日的課題」『福音主義神

学』17 号、1986 と『改革派神学』(神戸改革派神学校刊)第二十五号、1994 に掲載された拙文「現代神学における終末論の行方」とをここに付記させて頂く。

ここで、ファンダメンタリズムや福音派内では特に「中心のかつ基盤的な問題」(拙著『福音主義キリスト教と福音派』1993 収録の International Council on Biblical Inerrancy 主催による研究会議発行の「聖書の無誤性に関するシカゴ声明」1978 と「聖書解釈学に関するシカゴ声明」1982 参照)として強調されてきた「啓示と聖書」に関するバルトの見解について、ごく限られた形ではあるが根幹的な特色に注目したい(詳細については合わせて拙著『総説現代福音主義神学』246-256 頁参照)。

バルトによると、「啓示」とは、根本的に人間的経験や客観的・論理的思惟から引き出されることなく、神の恵みの自由による、つまり神の御心にかなう時と所における「神の行為」(“activism” とか “actualism” と呼ばれる)であり、神の永遠の現臨を時間の中にもつ“今、ここにおける”(hic et nunc)“天から垂直に起る出来事”(Freignis)であり、信仰を通して個人の主体的実存性を中心軸として立証される事件であると理解されている。合わせて全啓示は徹頭徹尾“キリストにおいてのみ”すなわち“キリスト論的集中”と呼ばれる特質を帯びている。

以上の基本的視点を基軸として展開されていったバルトの啓示観(図「バルトにおける“Sache”としての神の言葉と出会うプロセス」参照)は、「啓示積極主義」とも呼ばれ、一方では当時支配的であった 19 世紀以来の自由主義神学(リベラリズム)と、他方ではファンダメンタリズムの主要な背景となっている正統主義神学に対する批判を背景としたもので、「第三の立場」と名付けられるものである。バルトによると、前者は「キリスト教を宗教史へと平均化する動き」、また「福音の一般文化史への解消」(R・ローテ)を結果する立場であると見られた。他方、特異な限定付きだが、聖書に関する近代の歴史的・文獻的批評学を受け入れてきたバルトは、歴史的な正統主義の復権の道を選ばなかった。彼は「20 世紀神学における決定的なシフト」と呼ばれている「第三の視点」を探索して行ったのである。

ところで、バルトはこの第三の視点のための決定的な光と鍵とを、G・バツクハウスも指摘しているように、キルケゴールの実存思想の中に見出したの

である(松浪信三郎・飯島宗享編『キルケゴール研究——キルケゴール著作集別巻』1968参照)。バルトは主に1910年代にキルケゴールの研究を進め、中でも『キリスト教の修練』、1840は彼が最も関心をもって読んだ書とされている。そこでバルトは彼の根本的視点となった“神と人間の無限の質的差異”に出会ったのである。また、“神学界に投下された爆弾”と評された1919年の『ローマ書講解』(1922年の改訂二版が定本とされてきた)には、キルケゴールから汲み取った、いわゆる“反時代的思想”が色濃く扱われている。たとえば、一つは「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」、有限者を量的に充実に実せしめながら絶対者の中に止揚する宥和と仲介の弁証法、そして本質(essentia)即存在(existentia—実存)と考えるヘーゲル主義に対する批判(当時のデンマーク教会のH・マルテンセンの『キリスト教教義学』(1849)もヘーゲル主義の影響を受けていた)や、自然的快楽を愛する審美的生活観を中心とする浪漫主義(Romanticism)に対する批判である。また、そこには、前出の「神と人間の無限の質的差異」をはじめ、「逆説」、「躓きのしるし」、「微行」(incognito)などの特徴的な用語が登場する。

より具体的には、バルトの啓示概念の基本的組み立ては、キルケゴールが『哲学的断片』(1844、バルトは、実存論的神学のブルトマンに対し、「われわれすべての者の神学用語のなかには『哲学的断片』が泳いでいる。」と述べている!)と『哲学的断片への完結的非学問的なあとがき』(1846)の中で展開している「時間の中での啓示の瞬間」(瞬間の弁証法とも表現され、啓示を真理として受け入れる時を意味している)に多く依拠している。この瞬間においていっさいのことが回転すると考えられている。神の啓示は一つの絶対的逆説であり背理である。これと実存的に出会って同時的になる(この点に関しては、“実存的な相関の関係”を説いたM・ブーバーの *Ich und Du* ——『我と汝』、1923と、“存在と認識のコンセンストレーション・ポイント”を強調したE・ブルンナーの *Wahrheit als Begegnung*——『出会いとしての真理』、1938も関係している)のも、この瞬間の出来事においてである。聖書の成立に関する歴史的研究や原典批評のすべては、永遠の幸せのための基礎を築くにあたっては何の助けにもなり得ない。言うのは、このような努力のすべては単に真理への近似値に終るからである。また、最も信憑性のある歴史の報知も永遠の幸せにとっては、あまりにも不確

実な基盤にすぎない。真理はそもそも告知されなければならない啓示の内に存する。最も情熱的な内面性を体現する過程において、しっかりと把握された客観的不確実性が真理であり、実存する個人にとって到達され得る最高の真理である。以上がキルケゴールにおける啓示問題と密着した“信仰の公式”と考えられている(詳しくは、R・トムティエ『キルケゴールの宗教哲学』邦訳1987参照)。

次に、「啓示は天から垂直に起こる」を中心にキルケゴールの“瞬間”の思想を基本的枠組みとして組み立てられたバルトの啓示観は、彼の一般啓示観にも“特定の方向”を備えることになった。彼はアルトハウスの「原啓示」(普遍的な神意識、自然の合目的性、歴史の曲り角での人間の特別な使命と課題との遭遇)やディルシュナイダーの「被造世界における“宇宙的キリスト”に関する諸光」論を否定した。特に世界に神学的転換をもたらした“弁証法的神学”のバルトに並ぶもう一人の指導的神学者であり、かつて来日されたエミール・ブルンナーとの「自然神学論争」(詳しくは拙著『総説現代福音主義神学』161頁以下参照)は、国際的な注目を浴びた。ブルンナーは、(1)「人間を人間たらしめるものを意味し」、また人間の「応答責任性」の存在を示す「神のかたち」、(2)被造世界を通しての創造者に関する諸光、(3)啓示の受容能力としての言語能力を中心に、宣教上の“接点”として肯定論を主張した。これに対して、バルトは、実質的に人間は徹頭徹尾罪人であることが認識されたなら、形式的かつ外縁的なものの中に人間固有の能力や結合点を見出すことは不可能であると主張した。バルトによると、“宗教”は啓示の代用物、虚構、偶像崇拜、行為義認、不信仰とみなされ、トマス・アクィナスの“*analogia entis*”(存在の類比)論は「悪魔の詭計」として拒否された。そして神の啓示は根本的には「宗教の廃案」であるとしてバルトは“排他的啓示一元論”を提唱したと言える。

最後に、啓示論の中心に位置づけられているバルトの聖書論について、その特色点を中心に概観して結びたいと思う。各論に入る前に、ここであらかじめ次の点を確認しておくことは、バルト理解において非常に重要なことと思われる。実は、バルトの神学的探求は“牧会伝道の現場から”始まったと言われている! 彼は1911年から21年にわたりスイス(筆者は「ローザンヌ世界伝道会」である! 国際創価対策機構国際会議)とバーゼル大学訪問など三度スイスを訪問

し、貴重な経験を与えられた)のザーフェンヴィルという炭鉱の町に遣わされ、そこで「神の言葉とは一体何か」、「神の言葉を宣べ伝えるとは何か」、「いかに神の言葉を人々に届けるか」という中心的な問題に直面し、それとの格闘がすべての出発点となっているということである(これはすべての神学研究者にとって不可避の“原点”であると言える!)。それから、バルト聖書論の基本的方向性は、自ら育ったシュライエルマッハー、リッチュル、ヘルマンなどによるリベラリズムと、歴史的な正統主義とを越えた“第三の立場”であることを、まずここで記しておきたい。

さて、先に触れたように、バルトにおいて啓示とは根本的に“時の充実”と位置付けられる受肉の事件に裏打ちされた“今”ここにおける神の言葉の出来事である。これは、“キリストにおいてのみ”とも主張されるように“上から”の“神のみわざ”であり、決して人間の所有とはならない。啓示は静的な「与えられたもの」(datum)ではなく、動的な「与えられるもの」(dandum)と理解されている。問題の聖書は、教会の中で、教会とともに、神の啓示についての起源的な正統の“証言”と位置付けられる(また、神の言葉に“なる”とも神の言葉とも言われる。ただし独特な限定付きで)。バルトは、啓示と聖書との“静態的同一性”の立場(「手づかみ得る客観性を求めた」正統主義の立場と見る)を採らない。その理由は、神の言葉が「この世性」(Welthaftigkeit)、つまり「被覆性」と「誤謬の含有」という“二重の間接性”を帯びて与えられたのが聖書であると考えるからである。

バルトが指摘するこの“二重の間接性”は、聖書の可謬性の承認を意味している。バルトはその証拠として次の四点をあげている。(1)われわれが自分のものとすることのできない成り立ちの古代的世界観(三重構造)と人間理解(ブルトマンの「非神話化論」の見解と類似)、(2)史実的歴史(Historie)と歴史物語(Sage)と伝説(Legende)との間の区別を知らない歴史の扱い方と理解、(3)宗教的・神学的内容—当時の時代の律法や歴史や知恵文書の使用、明らかな矛盾や交錯(例・律法と預言書、パウロとヤコブとの違いなど)、(4)最大の躓きは、聖書が“ユダヤ的精神”の産物である事実であると主張する。以上の点に関し、バルトは基本的に19世紀以来の聖書批評学を活用している。

聖書論において歴史的に“鍵”と見られてきたのが“靈感”(θεόμνητος—

第二テモテ3:16)の問題である。この点について、バルトは靈感を否定せず独自の解釈をとってきた。彼はまず“逐語的に靈感された状態”(Verbalinspiriertheit)を教えるものになっているとして、歴史的な“言語靈感”の教義を否定する。その上で彼は靈感を二つの時、二つの瞬間という視点から理解している。一つは、聖書が書かれた時で、靈感は聖書が単なる人間の企てによるものではなく、真の著者は聖霊である(聖書記者たちは「第二の著者」にすぎない)ことを示している。もう一つの時は、聖書が読まれ聞かれる時で、読者は第一の時の聖書記者たちに働かれたのと同じ聖霊の働きを必要とする。ここで特に注目すべきことは、この働きによって聖書が神の言葉に“なる”という神による奇跡が起り、この“なる”という一種の“神秘的弁証法”を骨組みとするコンテキストの中で聖書は神の言葉で“ある”とも説かれるのである。つまり、“神の言葉”は文書としての聖書に固有な特質(直接的同一性の立場)ではなく、また“過去のある時に生じた事柄”ではなく“今”ここでの神の行為、神の決定”であるとダイナミックに説かれている(間接的同一性の立場とも言われる)。

以上が“神の言葉の神学”を提唱してきたバルトの聖書観の骨子であり、ユニークな神の言葉概念である(近年、福音派系の改革派内でも“Power-word”と“Text-word”をめぐる論議がなされてきた)。特に神の言葉をめぐって二つの看過できない問題が指摘されてきた。一つは神の言葉の“存在”(ontological)をめぐる問題であり、他は神の言葉の“認知・認識”(epistemological)の問題である。論議の詳細については、たとえばかつて来日されたことのあるクラース・ルニア(「キリスト教高等教育国際協議会」での同僚の先輩であるが、2006年に召天の知らせを受けた)の*Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, 1962にゆだねなければならないが、この二問題は“福音とは一体何か?”というキリスト教の根本問題と密着不可分の問題であるので、あらためて慎重な検討が求められると言える(『福音主義神学』第10号、1979所収の拙文「福音派聖書論の文献と動向」と、バルトの見解に関するより詳細な議論について、1983年の第二回神学研究会議(テーマ“今日における福音主義聖書論”)での筆者による“教義学的検討”を参照)。

以上はバルトの啓示観と聖書観のごく要点のみであるが、日本の福音派は特に“第三の道”の提唱との関連で一体どのような反応・選択を示すのであろう

か(バルト神学に対する福音派内の対応についてかなり前のものであるが“資料”『クリスチャン新聞』[1986]の拙文参照)? まずは、今、一層の慎重な研究と検討とが求められているのではないだろうか? 合わせて前掲のエリック・ソンが*The Evangelical Mind and Heart*, 1993, *The Evangelical Left*, 1997の中で取り上げている福音派内の最近の諸傾向と取り組むべき諸種の課題にも注目すべきであろう。

■ 資料:『クリスチャン新聞』(1986)―「文化と神学」欄「カール・バルトと福音派の対応―バルト生誕百年目に一拒絶、対決、対話と幅広い反応」

○バルトと日本教会

「一人の巨星が逝って早二十年近くが過ぎ去った。近代神学史上、たぐいまれな足跡を残したこの神学者は、日本の教会にあって深い影響を与えてきた。欧米を除いて、バルトの著作がこれほどまでに紹介されてきた国はないし、同じような非キリスト教国であるアジア諸国の中にあっても、日本の教会のバルトの受容には、特別なものがあるといつてよいであろう。これは『福音と世界』五月号の「特集＝バルト神学の地平」の冒頭に登場することばであるが、正に的を射た総括的論評であると言える。今年には特にバルト(1886―1968)生誕百年というところで、去る五月十日には「記念会」も催される一方、彼の主著『教会教義学』の翻訳にも全巻邦訳を目指して一段とピッチが上がっているようだ。

○福音派の対応

さて、ことを戦後四十余年の間に急成長を遂げた“福音派”(エバンジェリカル―筆者は歴史的キリスト教を堅持している改革派から聖霊派までを含めている)教会に限定した場合、それとバルトとのかかわりはいかなるような状況になっているのだろうか。

一般的に言って、バルトとのかかわりはきわめて薄く非常に限定されたものであると言える。バルト自身の著作はあまり読まれていないし、バルトを本気で研究している者はごく少数である。バルトに触れる場合でも、たいてい二次資料(バルトを批判した書物や論文)に基づいて、バルトを正統主義キリスト教に対立する自由主義キリスト教(リベラリズム)の一新版として、終始“拒絶”の対象として扱ってきたというのが偽らざる実状ではないかと思う。もともと、敬虔主義とリバイバルズムの伝統と表裏一体を成す非神学的体質を継承するばかりでなく、いまだ自己の神学的ルーツの確定作業もさだかでない現状を考えると、大河を成す近代神学の研究、ことに巨星バルトの膨大な神学体系の掘り下げまでは手がまわらないというのが正直なところかも知れない。ただ、例外的なものとして、福音派の中でも改革派と長老派系(ちなみにバルトはその流れの神学者)の者たちと、バルトとの出会いを経験した渡辺善太とある種のつながりを持った一部のホーリネス系の研究者たちの間では、いろいろな型でバルト神学の研究がなされてきていることは事実である。そのことの事実は、近年の神学的論議の場において陰に陽に現われてきている。

○反応の三つの型

それでは、バルトの神学に対して日本の福音派はどんな反応を示しているのだろうか。この点について残念ながら福音派の手によるまとまった主體的なバルト研究書はいまだ書かれていない。今日までの状況として、意見を述べる際には、大体において欧米の福音派のバルト分析や批判に基づくか、それらを援用しながら述べ論じる場合が多いと言わなければならない。

まず、全体的に見て言えることは“なんらかの形でバルト神学とは一線を画する”という点に福音派の共通特色があるように思われる。だが、個

別に見ていくと福音派の内部にもかなりの幅と多様性が見受けられる。ここで詳細に解説することは紙面の制限ゆえにできないが、一つは対決型、全面拒絶の立場である。この中には、表層的な批判・拒絶を繰り返すウルトラ・ファンダメンタリストのそれ(C・タルガ)と、主にカントの批判哲学やキルケゴールの実存弁証法的な思惟などの影響にメスを入れた思想的批判(C・ヴァン・ティール——ウエストミンスター神学校・大学院での筆者の指導教官)の二種類ある。特にヴァン・ティールの見解は、アメリカのファンダメンタリズムと保守主義の間で広く受け入れられていった。

もう一つの流れは、貢献は貢献として認めつつ問題点や弱点はそれとして批判するという立場である。その代表的な論者が、一度来日されたことのあるオランダのクラス・ルニアと『教会教義学』の中で言及されている同じくオランダのG・C・ペルカウワー、そしてかつて来日されたことのあるアメリカのバーナード・ラムと最近『カール・バルトと福音主義』、1980を著した同じくアメリカのグレゴリー・ボーリックである。ルニアは教会闘争などにおける貢献を認めつつも、聖書と神のことばとの関係を“アクティビスティック”に理解するバルトの立場に重大な問題を感じている。ペルカウワアーの場合、そのモチーフ研究はよく知られているところであるが、特に後期においてバルトの神学的思惟との共感的な対話姿勢を一層強くしている。一方、ラムは『ファンダメンタリズムのあとに』1983を著し、現代福音派の急務は啓蒙思想と近代の学問研究(聖書批評学もその一領域)を十分踏まえた神学方法論の確立であるとし、その点でバルトの方法論は“パラダイム”となり得ると言い切るまでになっている。

○今後の研究に期待

終わりに、日本の福音派におけるバルト研究はこれからといったところではないかと思う。バルトについては“近代化”を踏まえて神学独自の世界を切り開いた神学者、釈義家、説教者、福音の闘士等実に多くの面から研究がなされるべきである。ただ、はなはだ未熟な私見であるが、やはり彼の『ローマ書』第二版がかぎではないかという思いを最近ますます深めさせられていることを付記させて頂き結びたいと思う。

■図:「バルトにおける“Sache”としての神の言葉に出会うプロセス」
一歴史的・文獻的批評と独自の神学的解釈とのドッキングー

① “Sache”に関する証言(テキスト)を「観察」することによって、その証言に映し出された「対象像」を把握すること—歴史・文獻的批評の作業(史料にもとづいて事実・非事実を判定する。その判定は「一方の未知を他方の既知から説明する」仕方によってなされる—Analogie, Kritik, Korrelationの“三原則”から成るトルエルチの歴史的方法との比較必要)。

(バルトの限定)

「既知のもの」としてわれわれが持っている「諸前提」が「テキストにあらわれている事実像」の“自己主張”をさまたげることがは許されない。たとえば、われわれが前もって持ち合わせている像によって、あくまで「テキストそのものにおいて保持されている像」が優位に立つ(学的作業を世界観にまで高めてしまう従来の歴史・文獻的批評学に対する批判と批評学を予備的機能のみに制限)

② その「対象像」にわれわれ自身の「追思考」(Nachdenken)によって接近すること。

③ われわれがその証人たちと「同時的かつ間接的同一」となることによって、その「対象」と出会い、それを信仰実存的に「受容」する。

②と③の間には自由に越えられない溝あり。「受容」は神の啓示的行為かつ出来事。

→ バルトのねらい=従来の歴史的・文獻的批評学の作業を徹底させるとともに、聖霊による信仰実存的な「出来事」(Ereignis)としての神の啓示的行為(activism)によってそれを乗り越え、“Sache”に出会うということ?



啓蒙思想との“弁証法的二重関係”?

(東京基督教大学名誉教授・日本長老教会教職)

[本草稿の作製にあたり安黒務氏の御協力を頂きましたことを感謝をもって付記します——宇田]