

もともと神であるもうひとりです。神が怒られる時、そのもうひとりもあなたに同情して、心をくだきます。神があなたに愛を示される時、もう一方もまた、辛辣に、事柄に即しつつ、力をもって、反抗しがたいほどに理性的になるのです」(『説教集』、一九六九年、一九三ページ)。

聖書の中にある、み名についての記録が、説教者の、聖書全体に対する、またその時その時のテキストに対する関係を問いたです。この世における聖霊の働きが承認されるとすれば、正典は、もろもろの霊の検証のために新しい意味を獲得することになろう。旧約聖書による説教の特別な意義が承認される。——講解説教が聖書の説教としてはすぐれた形態であることを、カール・バルトの説教を手がかりに解明する。

第六章 聖書

参考文献

- バルティン・ケーラー「聖書問題について」(『今日の時代の教義学の問題』第一巻、一九〇七年) 一九三七年(第二版)。Martin Kähler, Zur Bibelfrage (Dogmatische Zeitfragen I, 1907) 1937.
 エドヴァルト・トッルナイゼン「聖書と啓示」『神の言葉と教会』所収、一九二七年、二八ページ以下、現在は神学双書第四四巻、一九七一年、三三ページ以下。Edward Thurneysen, Schrift und Offenbarung, in: Das Wort Gottes und die Kirche, 1927, 28ff, jetzt in ThB 44, 1971, 35 ff.
 コルネーリス・H・シスロミテ「聖書の思考免許」『答え』所収、一九五六年、二九ページ以下。Kornelis H. Miskotte, Die Erlaubnis zu schriftgemäßem Denken, in: Antwort, 1956, 29ff.
 スザンヌ・ユ・ディートル「聖書の再発見・基礎づけ、方法論的問題、実践的適用」一九四八年。Suzanne de Dietrich, Die Wiederentdeckung der Bibel, Grundlegung, Methodische Fragen, Praktische Anwendung, 1948.
 ヘルマン・ディーム『聖書に即しつつはるかへいへんか』一九五八年。Hermann Diem, Was heißt schriftgemäß?, 1958.

ゲアハルト・ベルクマン『聖書をめぐる警告』一九六四年。Gerhard Bergmann, Alarm um die Bibel, 1964.

ヴィリー・マルクセン『聖書をめぐる争い』一九六五年。Willy Marxsen, Der Streit um die Bibel, 1965.

フリードリヒ・ミルデンベルガー『中途半端な真理か聖書全体か——聖書信仰と歴史的批評の争いについて』一九六七年。Friedrich Mildenberger, Die halbe Wahrheit oder die ganze Schrift. Zum Streit zwischen Bibelglauben und historischer Kritik, 1967.

クラウス・ヘンドラー『聖書原理と神学の複数性』雑誌『福音主義神学』第二八卷、一九六八年、四〇四ページ以下。

Klaus Haendler, Schriftprinzip und theologischer Pluralismus, ETh28, 1968, 404 ff.

ヤーコプ・ブランク『聖書釈義の理論と実践』一九六九年。Jakob Blank, Schriftauslegung in Theorie und Praxis, 1969.

われわれはひとつの円環の中を動いてきた。み言葉の与え手としての聖霊、靈感を与え、奇跡を行なうものとしての聖霊を見、み名における聖霊の統一と権能とを発見し、更にその名を呼ばれる方の霊における現臨をも見いだしたのである。このような意味において、み名が説教を正当化するのである。——そこで今われわれが聖書について語る場合、これまで述べたことに原則的に新しいものを少しも付け加えようとは思わないが、この発言の環を広げ、すでに述べたことの意味を明らかにし、われわれの説教行為にとつての聖書の意味のスケッチを試みたいのである。聖霊およびみ名から出発し、聖書全体と、個々のテキストにおける聖書の個々の状況を考察し、最後に旧約聖書による説教の問題にはいつてみたいと思う。

第一節 み名についての原記録としての聖書

翻訳不能でありつつ、しかも翻訳されるみ名は、聖書の中に記され、われわれに伝えられている。そのように聖書はみ名の原記録、神のみ名の書物なのである。わたしが名と人格の根源的統一性から出発し、説教に際してこの統一が新しく起こることに望みを置くとすれば、この根源的な自己表象とわたしの説教との間に、この名の記録、文字によるその原記録があるのである。聖書の中には、この神の自己表象を書きしるしてあるのである。聖書はわれわれにこのみ名を文字に記させてくれており、その歴史を示してくれているのである。このように、聖書そのものがみ名による言葉なのであり、またわれわれの説教はテキストの朗読をもって始めるのである。聖書はみ名を伝承し、すでにこれを翻訳し、説明しているのであって、み名による説教の正当化にとって、この聖書は不可欠なのである。われわれはみ名による言葉というものを、一般的に言えば聖書、特殊に言えばその時のテキストによって規定された言葉だと理解する。み名にもとづく説教の正当化ということが、今ここで説明される。聖書的に伝承され、説明された名によって、説教は行なわれるのである！説教の正当性にとって、その説教が聖書またテキストに即しているということは不可欠のことなのである！

しかしわれわれが注意したいのは、何が第一として語られ、何が第二として語られるかということである。説教は第一にみ名による言葉であり、そのようなものとしてはじめてまた聖書による言葉でもあるのである。われわれはみ名について語ると同じように、聖書について語ることはいかなる。聖書が、神とその名のひとつであるごとく、神と同一であるということを、聖書について言うことはできないのである。聖書はみ名と同じような神ご自身、*Deus ipse* ではないのである。聖書やテキストに即しているということだけが、説教の力と正しさ

とを保証することにはなりえないのである。説教が聖書やテキストによって覆われることが、説教の奇跡を起こすわけではない。むしろ必要なのは、み名を呼ばれる方ご自身によって説教が覆われることなのである。多くの説教の中に見られる釈義上の熱心さと説教としての無力の結びつきは、この事情をまざまざと示している。聖書が存在する以前に霊は働き、聖書が生じてくるまえにみ名はあったのである。また聖書ののちにも霊は働くのである。

それゆえに厳密に言うならば、われわれが説教しなければならないのは、テキストではなく、み名である。きのうもきょうも永遠に「変わらない」方そのものを説くのである。われわれが、聖書の中にある原記録に基づいてみ名を得ているのであるということ、テキストがみ名について語るがゆえにのみこれを説教しうるのだということ、このことは、み名を、み名そのものを説教するという課題にくらべれば、二次的なものである！

み名の原記録は、単純に、み名そのものと、そのみ名を持つ方の現臨とをひとつにすることはできないのであって、そこで、書きしるされていることと、生きているものとの間に緊張関係が生じる。み名の中に、名を呼ばれる方が現臨してあらわれることとしての霊と、このみ名を固定しているものとしての文字との間に緊張関係が生じるのである。この緊張関係については、なおのちに特別に論じなければならぬであろう。しかし、われわれが聖書について語る時、われわれはすでにこの緊張関係の領域の中にあるのである。

み名のうちに存在する方に対しては、聖書もテキストも二次的なものでしかないと言うにしても、そのことによって、聖書とテキストの必然性を否定するつもりは、決してない！われわれが聖書を拒否してしまうならば、われわれが霊について語ることは熱狂主義になり、われわれがみ名を強調することは呪術と化するであろう。われわれが説教する限り、そのような聖書を拒否するということは、われわれに常につきまとう誘惑である。この誘惑は、牧師のなす実践が多様になっていくことによって、小さくなることはなく、むしろ大きくなる。それは、

聖書に対する原則的拒否としてではなく、おそらく、聖書を説教者にとって快い発言へと実際に軟化させてしまうことによるのであり、それは、結局は、実際には聖書に耳をかすことはなくなるということになるのである。

しかし、今日の時代において、それとは比較にならないほどに大きい危険は、二次的なものを、第一のものにしてしまうということである。すなわち聖書やテキストによって、相対的な意味で説教を保証するのではなく、これを絶対化してしまうこと、つまり、聖書をこっそりと偶像化してしまうことなのである。これは、誤る聖書主義の危険であり、しかも、この誤る聖書主義は、保守的な姿においても、あるいは現代ふうの姿をしても現われてくるのである。われわれが説教する限り、いずれにせよ、このような誘惑、つまり、聖書の発言との形式的な一致や、歴史的批評的方法論によってなされる釈義が提供してくれる相対的保証を、絶対的なものにしてしまうという誘惑もまた、常にわれわれにつきまとうのである。われわれがここで語っているのは、ひとつの誘惑についてである。つまり、その固有の諸原則にさからい、よりすぐれた知識にさからって力ふるようになるものについて語っているのである。

歴史的批評的方法論が、こっそりと、あるいはあからさまに、説教における偶像に祭りあげられてしまうと、聖書は、実際にはファンダメンタルな仕方を用いられることになる。霊と言葉において現臨されるキリストの代わりに、文字に固執してしまい、それによって現代主義的なファンダメンタルズを養い育てることになっているのである。——伝統的ファンダメンタルズは、聖書がそのあらゆる発言において誤謬のないことを確信している。現代ふうのファンダメンタルズは、自分の釈義的方法論に誤謬のないことを、ひそかに確信している。いずれの場合も、聖書を律法主義的に受け取っている。いずれの場合も、組織神学的思考の地平を看過しているのである。

第Ⅱ節 賜物を与える霊の記録としての聖書

説教者がみ言葉を霊より受けるとすれば、聖書は説教者に先立って、その言葉を霊から受けたのである。聖書はみ言葉が与えられるということを、聖霊の側から記録している。聖書は、み言葉が与えられる際の霊の働く手段になるのと同じように、霊の検証の基準をも提供するのである。聖書に帰せられる機能は二重だということになる。第一は、説教に対する批判の尺度としてである。正典そのものの中で霊の検証が行なわれるのである。そのようにして、正典は、もろもろの霊の検証に役立つものとなるのである。聖書正典は、全体を総覧するものとして、真理をめぐる法廷を形づくる。そして、その法廷審理は、正典が用いられることによって続行されるわけである。ひとつのテキストの神学的解釈は——意識するにせよ、しないにせよ——テキストそのものについての、事柄そのものを批判するような考察をなすことを内に含むものである。ひとつのテキストについてなされる「非批評的」解釈でさえも、テキストを単純に反覆転写することに満足するのではない限り、その実施に際しては、事柄の批判をしているのである。正典は、批判的な神学的問い返しを欠いては、説教にとっての批判的尺度を形づくることはできないのである。正典は真理を問う法廷審理にまきこまれたままであり、その審理の中で自分の規範としての力を発揮する。——他方、さまざまな「テキスト」から成る「書物」として、聖書は恵みの手段となる。聖霊によって生み出されたこの書物が、霊を媒介する道具となる。その由来が将来を指し示す。これは霊によって成ったのである。そして今は霊の創造的衝撃が聖書を通じて働く。

かくして、聖書は説教者にとって靈感の泉となり、しかもその批判者となる。聖書の持つこの二重の機能をはけることはできない。批判の尺度としても、聖書は恵みの手段なのである。このことは次の点で明らかになる。

聖霊が教会の外でも働き、神は全く自由に語られ、特定の場所や特定の語り方に縛られるような方ではないとすれば、もろもろの霊を見わたるための手段、み名を明らかにする基準の尺度がなければならないことになる。そしてまさしくそれが聖書なのである。神が教会の外において、教会の内部においてとひとしく人間的に語られるとすれば、神々のたてる騒音を神の言葉と取り違え、もろもろの霊の囁きを聖霊の言葉と聞き違え、つまり鬼火を光と間違えてしまうようなことのないように、人間の言葉の中に神の言葉を聞き取ることを教える補聴器がなければならぬであろう。われわれが、そこで受け入れられたものを批判的に検証する場合、われわれは、み言葉を与えるという行為における聖霊の自由を尊重しているわけである。正典が必要なのはそのためである。われわれは正典を必要とする。正典は救いをもたらすのである。

このようなわけで正典は、説教者にとって、み言葉に奉仕するための、一種の作業仮説として、提供されているのである。神がお語りになったし、その言葉が聖書の中に書きしるされたがゆえに、今や正典はわたしにとって、わたしが神に耳を傾ける時のフィルターとなるのである。わたしが何を聞くにしても、あるいは、聞いているつもりになっても、それを聖書を尺度にしてはかるのである。聖書は、わたしがみ言葉を受ける場合の基準を形づくるのである。わたしが神の言葉を聖書以外で聞くとする場合には、その言葉を、特別に注意深く、自分のまえにある言葉、聖書の中で聞かされた言葉によって、検証しなければならぬであろう。——わたしは人間なのであり、わたしの認識は部分的なわざでしかないがゆえに、この基準を必要とするのである。わたしの認識のために批判的規則として聖書を必要としないならば、わたしは、神の言葉の主人ということになろう。わたしが神の言葉の審判者であって、もはやその生徒というわけではないのである。更には、自分が限定された者なるがゆえに、旧約および新約の教会の公同性に信頼することを求められているということまで否定することになるであろう。聖書は、それ自身において、いついかなる時にも、真理の基準だというわけではない。どんな馬鹿げた

ことでも、聖書のテキストを自分の気のむくままに集めることによって、聖書的に証明するということはできないのである。

たとえば、さまざまな分派があるという現象は、われわれがよき信仰の書物を用いてどんなことでもやっつけられることができるということを、よく示している。——聖書は、われわれがそれを正しく用いるならば、聖書が真理の規準であることを自分で証明するのである。この作業において示されるのは、ひとつの作業仮説が正しいか、誤っているかということなのである。聖書が、自分が正しいことを示すのは、聖書がわれわれに一字一字その名を書きしめている方が、聖書を「用いられる」時なのである。われわれは、聖書を神律的相互作用において(第四章第Ⅱ節参照)、なぞり書きをするのである。昨日も、今日も、永遠に「変わらない」方である方を目指しつつ聖書を読むのである。聖書は、われわれがそれを、真理そのものであられる方とともに、その方の中にいて用いる時、真理の基準となるのである。聖書の中で、真理がくり返して、いつさいの誤る説教に対立し、いつさいの誤る聖書の用い方に対抗し、自己を貫徹し続けることによって、聖書は、作業仮説としての自己の正しさを証明するのである。そこで組織神学者は、聖書の自己証明について語るのである。——われわれの説教が、まだこれからまず検証されなければならないのに対し、聖書は、われわれの説教に先立つ説教なのであり、われわれの説教に先立つて、検証され、承認されるのである。——教派が違っている場合に聖書正典の確定の仕方の違いがあるということも、歴史を通じてこの正典が用いられ、多くの民に用いられたことによって一般的に承認されていることにくらべればごくさいなことである。このように検証を加えられ、判断された説教として、聖書は正典になるのである。聖書に検証を加えられるということが、更に続けられるということは、正典としての聖書の本質にふさわしいことなのである。

われわれが、聖書は神の靈感によるということを、つまり聖書における霊の働きを否定するようになるならば、

それは、根本的に聖書に対して霊の検証をなすことを放棄する場合だと言えよう。われわれが聖書を正典としてこれが必要とし、しかも、すでに検証し、保証されたものでありながら、なお原則的に検証を受け入れ、それを必要とするものと言う時、そこで明らかにするのは、——われわれの認識が今なお不完全である限り——われわれは真理をめぐる争いの中にあるのだということである。この争いの中でわれわれはひとつの助力を得ている。あらゆる真理へとわれわれを導く助け主を得ている。そこで正典は、すべての真理へ向かう道程を示す里程標となるのである。

われわれが指摘した正典のふたつの機能が、相互に分離し得ぬことは、すでに明らかになったことであろう。聖書が、聖霊の働きの中で、説教の規準としての役割を果たすとすれば、なおいっそうに、み言葉の媒介者としての役割を果たすものである。つまり、聖書はただ単に補聴器というだけでなく、導声管でもある。「聖書が神の言葉であるのは、神がそれをご自身の言葉となされる限り、神が聖書を通じてお語りになる限りにおいてなのである」(『教会教義学』第一巻の一、一二二ページ)。——聖霊は聖書を通じて語る。聖書は過去から生じたものであるが、過去の時代に生まれたひとつの記録というところに聖書の本質があるわけではない。聖書が語っている神は、永遠者であって、しかも今日ここに現臨される方として語っておられるがゆえに、神が生きておられること、神の現臨ということを経験してしまふ、純粹に歴史的な聖書の考察というようなものは、なるほど可能ではあるが、聖書という対象にはふさわしくない。聖書の解釈をしていながら、聖書がその名を呼んでいる方のことを捨象するならば、聖書は中性化され、単なる文字に化するのである。

カルヴァンは、聖書を、「聖霊の学校」(『キリスト教綱要』一五五九年版、第三篇第二章の三)と呼んでいる。つまり聖書とは、霊において現臨されるキリストご自身がそこでは教師でいてくださるような場所なのである。このような事情が、理論においても実践においても、たいいていの場合無視されるのである。霊の働きによつ

て生まれた聖書を通じて、聖霊が働き続けられるということが無視されるのである。聖書を通じて生ける神ご自身が発言なさるからこそ、われわれは聖書テキストに従って説教するのである。聖書はただ単に霊の検証のための規準をなすばかりではなく、何よりも、まず第一に、ご自身をわれわれに与える聖霊の働く手段なのである。

ここで教義学を書こうというのなら、このことを、直ちに、第一のこととして言っておかなければならないであろう。しかし説教は別のやり方をしなければならない。なぜかと言えばテキストについて語りながら、聖霊が、父なる神の現臨、み子の現臨が忘れ去られるという、ありうべからざるが実際にはくり返し起こっている。その限り、いかに聖書批判が流行しようと、偽りの聖書主義、一種の聖書崇拜の危険は、決してなくなっているのではないのである。

第Ⅲ節 全体としての聖書

聖書が、主なる神—ヤーウェ、主—イエスの名を明瞭に語っているとすれば、われわれは聖書を全体として見なければならぬ。聖書に従い、テキストに従う言葉としての説教は、聖書全体に基づく言葉なのである。われわれが聖書を、霊であられるひとりの主のお用いになる手段だと理解するならば、聖書は、その主ご自身によって、ひとつの全体として見られなければならないのである。

ゴットフリート・メンケン *Gottfried Menken* は、一八二九年の、「聖書の栄光」についての公開書簡の中で次のようなことを強調している。「聖書の中には、その愛、その単純さと深さ、その崇高さと謙虚さにおいて驚嘆すべき真実なるもの、神的なるものが存在するばかりではない。聖書はひとつの全体である。水を手ではかり、天をものさしでとらえ、大地を三インチの板でとらえ、山をはかりにかけ、丘を天秤にのせなければならぬかのごとく、聖書全体を視野におさ

め、聖書を全体として秩序と調和あるものとして叙述することは、最初は全く不可能に思われるかもしれないが、やはりそうすべきである。聖書の個々の部分を全体へと結合し、それらすべてを説明し、解明し、弁護し、融和をはかり、信頼すべきものとし、保証する唯一のもの、それは神の国である」(『著作集』第七巻、一八六五年再版、二九四ページ)。ヨハン・クリスチャン・コンラート・フォン・ホフマン *Johann Christian Konrad von Hofmann* は、次のように警告している。「教会が聖書に根ざすということは、完結した全体にその根拠を置くということである。したがってそこで期待されなければならないのは、教会は、聖書において、キリスト教の完結した表現を得ているということである」(『聖書による証明』第一巻、一八五七年、二〇ページ)。——カール・ゲアハルト・シュテック *Karl Gerhard Steck* は、ホフマンの遺したものとし、「この『聖書全体』というのは、『すぐれた』表現だと述べている(『救済史の観念』神学研究双書第五六号、*Die Idee der Heilsgeschichte*, ThSt 56, 1959, 四八ページ)。

われわれが聖書全体という概念を受け入れることによって、われわれは、テキストについて語るまに聖書について語るのである。テキストへの適合を求めるまに、聖書への適合を要請する。主がこの聖書全体によって歴史において働かれるということよりも、個々のテキストの史実としての成り立ちに、学生の目が奪われている今日の時代において、このことは特に必要だと考えるからである。聖書は聖霊の働きによって生まれ、しかも、多様な仕方、多声的に働くということは聖霊のなさり方であるので、聖書全体の観念は、聖書の個々の部分、テキストを平均化し、平凡化してしまうようなものでは決してない！ 個々のテキストは完全に正当の扱いを受けるべきである！ 個々の文書やテキストの相違やその個性を明らかにしたのは、最近の釈義の偉大な功績である。これに対して説教者は、聖書なしにテキストを持つていてはならないので、聖書全体を見わたしつつ個々のテキストの特殊性を見なければならぬのである。説教者は、聖書全体に耳を傾けることなしには、神が何を語られるかを語ることはできない。聖書の一部分にだけ限定すれば、セクト主義者になってしまうのである。聖

書全体ということを拒否したがる説教は、必然的に、半分の真理しか語らぬ説教となる。神が語られることを語る説教、つまり預言者的説教は、聖書全体に基づく説教である。そのような説教のみが、その語りかけにおいても包括的であることができる。すなわち、政治的であることができるであらう。

第Ⅳ節 テキストとテキストの選択について

ヘルマン・ディーム『なぜ講解説教をするのか』一九三九年、一九七ページ以下。Hermann Diem, Warum Textpredigt? 1939, 197ff.

ヘルムート・フランツ『テキストの本質』雑誌『神学と教会』第五九巻、一九六二年、一八二ページ以下。Helmut Franz, Das Wesen des Textes, ZThK 59, 1962, 182ff.

マンフレート・メンツガー『説教におけるテキストの束縛について』雑誌『神学文献雑誌』第八九巻、一九六四年、四九六ページ以下。Manfred Metzger, Die Verbindlichkeit des Textes in der Predigt, ThLZ 89, 1964, 499ff.

ヴォルナー・イェッター『説教とそのテキスト』『牧会神学雑誌』第五四号、一九六五年、四〇六ページ以下。Werner Jetter, Die Predigt und ihr Text, MPT 54, 1965, 406ff.

ケルト・ハルトマン『テキストから自由な主題説教 講解説教の当然の補足物』『牧会雑誌』第一〇五巻、一九六五年、四七八ページ以下。Gert Hartmann, Die textfreie Themapredigt: Notwendiges Pendant der Textpredigt, PBl 105, 1965, 478ff.

エーバハルト・ユンゲル『説教はテキストとどのように関わるべきか』『説教集』一九六八年、一二六ページ以下。Eberhard Jüngel, Was hat die Predigt mit dem Text zu tun? in: Predigten, 1968, 126ff.

ブルーノ・ドレーアー『聖書の説教』一九六八年。Bruno Dreher, biblisch predigen, 1968.

ヴェルナー・シュッツ『テキストから説教へ——分析とモデル』一九六八年。Werner Schütz, Vom Text zur Predigt. Analyse und Modelle, 1968.

フランツ・カンパハウス『釈義から説教へ』一九六八年（再版）。Franz Kamphaus, Von der Exegese zur Predigt, 1968.

クリスティアン・メラ『説教からテキストへ』一九七〇年。Christian Möller, Von der Predigt zum Text, 1970. 更に第八章第Ⅱ節の文献を参照のこと。

説教は、それが聖書について語ることであれば、ひとつのテキストを持つのが通例である。説教者は、個々のテキストから言葉を受けるのを通例とするのである。——テキストと説教、説教とテキストの問題は、福音主義説教学においておそらく最もしばしば論じられる問題のひとつである。しかしわれわれが説教をみ名による言葉として理解し、その名を呼ばれる方がここにおられて、働かれる、ということの中に、説教の奇跡を見るとすれば、テキストと説教の問題は相対化される。テキストがどれほど重要であり、絶対に不可欠のものであるとしても、テキストから自由な説教の可能性が、たとえ日曜日の礼拝にはすすめ得なくとも、はつきりと主張され、促進されなければならない。いずれにせよ、現代の説教における律法主義が、一種の、律法的な要請となっている講解説教という形をとっているということはあり得よう。テキストのためにテキストを説教しており、キリストのためではないことがあるのである！

この点についても、これまで批判的な言葉が語られなかったわけではない。たとえばクラウス・ハルムスは、説教がテキストによる一種のパビロン捕囚の状態にあると見て、こう言ったのである。「われわれはやはりなおこのように主張することがゆるされているのではなからうか。テキストに従ってなされる説教は、ただ単に説教の技術の形式を妨げてきたばかりではなく、キリスト教的認識、更にはなお重要なものは、キリスト教的生活をひどく妨げてきたのであると。説教者たちに、テキストのかせがつけられることが、もし全くなかったとすれば、教会の内外の状況は、はるかによかったのだ

はなからうか。實際わたしにはそう思えてならない」『牧会者の神学』『著作、説教選集』第二巻、四七ページ）。シュライエルマッハーが、ハルムス自身「いっさいのテキストなしに」説教しているといつて、これを非難したことがある。しかし、ハルムスは自分を弁護して、こう言っているのである。「説教が聖書のテキストを用いているとしてもきわめて非聖書的であることがありうるし、聖書のテキストを用いていなくても、きわめて聖書的であることがありうるのである」(五六ページ)。それにもかかわらずハルムスは、テキストを持たぬ説教は例外だと見ている。——アレクサンダー・ヴィネ Alexander Vine は、聖書テキストが完全な福音ではなく、その部分をもたらずだけであり、他方、テキストにもつかぬ説教は、すべてを尽くすことができるのだという点についての考慮を促した。ヴィネは、信仰覚醒運動の神学者らしく、こう論じている。「ある説教をキリスト教説教たらしめるものは、ひとつのテキストを適用していることではなく、その説教者の精神である」(『説教』一八五七年、一〇六ページ)。オットー・ヘンドラーは、キリスト教説教にとって決定的なのは、テキストに適合するかどうかではなく、福音にふさわしいということであると言っている(『説教』二二四ページ)。

——ヴェルナー・イエッターは、次のような結論に達している。「秩序に従った説教にとつては、聖書のテキストを用いるということは適切である。しかし、強制的なものではない。そして、聖書にもとづくこうした秩序に従った説教があるがゆえに、こそ、聖書のテキストから自由な説教もまた時には、いや、一般的に、存在しうるし、存在することがゆるされるし、存在しさえしなければならぬのである」(四一九ページ)。——これらの発言と、宗教改革者たちが実際に行なったことを考え合わせるべきであろう。テキストを用いない説教も、当時明らかに行なわれているのである。ここでは、一五二二年の、四旬節第一聖日のルターの説教を思い起こせば足りるであろう。

われわれが説教しなければならないのは何よりもひとりの人格なのであって、ひとつのテキストではないとすれば、この人格を知るにはテキストを根拠とするほかにないとしても、そのテキストの根拠が、いかなる場合にも、文字として際立たせられるということが必要なわけではない。テキストの講解としての説教を避けるべき場合は、何よりもふたつある。ひとつには、直接に、テキストぬきでその状況そのものに語りかける宣教を必要とする状況というのがある。ルターの四旬節第一聖日の説教の状況は明らかにそれだったのである。テキストが本当

にテキストであつて、礼儀上の飾りのごときものであつてはならないとすれば、それ自身が神についての報知であるような状況がありうる。このことについて、今は示唆を与えるにとどめる(第二章第五節参照)。

この場合に、その主題を一般的なものと高めなければならないというのが、ここにおける問題ではない。有名な例をあげると、たとえばある火災をきっかけとして、「キリスト者と火災」という主題についての説教をすることができわけではないということである。しかし、神がそれを通じて語りかけておられるような火災も起こるかもしれない。そのような場合には、テキストの講解の説教が、神のみ言葉からの逃避であることは、ありうるかもしれない(この関連で、カール・バルトの発言は注目に値するが、わたしの考えでは、やはり補足を要するのである(『説教の教会への適合』雑誌『福音主義神学』Die Gemeindegängigkeit der Predigt, EvTh 第一六巻、一九五六年、二〇一ページ参照)。

礼拝という枠の中で行なわれるわけではない伝道説教は、やはり、テキストなしでクリュグマを宣べ伝えることができないならばならないであろう。——いずれの場合にも、テキストに結びつかぬ説教が前提としているのは、聖書を集約的に学んでいるということである。いずれの場合にも、テキストに結びつかぬことが、説教者が聖書を用いるのを恥じているしるしであるはずがない。テキストを用いない説教がテキストを拒否しなければならぬことはないのである。

こうしたテキストを用いない説教の可能性を承認しながら、それにもかかわらず、原則的にはテキストを用いる説教に固執するとすれば、それは十分な根拠を持たなければならぬ。聖霊のみ言葉を与えるのは、一般的真理としてではない。霊の言葉の真理は一般的であるとしても、霊は具体的に語る。具体的な状況から生じて、具体的な状況の中へ至ろうとする。何よりも、この説教の具体性のためにこそ、テキストを用いる説教が要求されるのである。説教する際に問題なのは、一般的な神の言葉ではなくて、その時その時の特殊な、特定の神の言

葉であるがゆえに、説教者は、その時その時の特殊な、特定のテキストを用いるのである。具体的なテキストは、説教の具体化のために役立つ。それぞれ具体的状況より生じて、具体的状況を作り出すものだからである。——テキストが説教の具体化に役立つとすれば、テキスト、選択の問題が重要なものとなる。神の言葉がもっとも具体的なものとして行なわれるならば、その時こそわれわれは特定のテキストを説教しなければならない。その場合われわれがテキストを選ぶというよりも、テキストがわれわれを選ぶ方が、よりよいことであろう。

それゆえに、ヴォルフガング・トゥリルハースはこう忠告するのである。「テキストの〈選択〉というようなことには、できるだけ関わらない方がよいであろう」(『福音主義説教論』Ev. Predigtlehre, 一九六四年〈第五版〉、六五ページ)。

まことにご親切な忠告である！ だがしかし問わなければならないのは、特定の言葉の持つ具体的なるものが、ゆきあたりばつたりの可能性にと平面化され、あるいは——これはそれよりもよくはないが——教会聖職者の手で固定されたテキストへと凍結されてしまう限り、この忠告は、説教者における仮現論を助けてしまうことになるのではないであろうか、ということである。聖書は、「神がこれを聖書たらしめ、これを通じて語られる限り」(バルト)、神の言葉であるとすれば、神が聖書をご自身の言葉たらしめるのは、いったいどこであるのか、という問いが必要になる。

アルバート・シェーデリンが、「自由なテキスト選択」は、説教者に、「少なからざる責任」を課すると言っている(『正しい説教』四六ページ)。更に彼は言う。「テキストそのものがテキスト選択における道を開かなければならない。テキスト選択においては客観的諸原理が規準でなければならない」(四七ページ)。この場合おそらく彼が言おうとしていることは、霊において現臨される方が、その言葉をただ単にテキストを通じて与えられるばかりではなく、テキストそのものを

ひとつの言葉としてわれわれに与えてくださるにちがいないということなのである。

カール・バルトによれば、すでにこのテキスト選択において、服従と不服従とが決定される(『説教』七四ページ)。このバルトが、既定の日課か、連続講解説教の方法をとるようにすすめている場合(七六ページ)、説教者バルトが、説教者バルトに對立して、全く別の自分の道を行くことになる。ジョルジュ・カサリス Georges Casalis は、教会闘争におけるバルトの説教について、こう述べている。「彼は福音を宣べ伝えたのであって、決して政治的アッピールをしたわけではない。彼が現実の事柄に言及するというのは、ここかしこで、ちよつとした注を述べる形でなされるのである……それは慎重に、しかも透明なやり方でなされる。多くの場合、それはテキストの選び方で示される。このテキストを読むことそれ自身が、説教者の歴史的環境に対する挑戦であるように思われるのである」(雑誌『若い教会』JK, 第二七号、一九六六年、二五一ページ)。ある説教の導入部のところで、バルトは、自分がしている説教について思いをめぐらした時、取り扱った三つのテキストについて語っている(説教集『われを呼べ』Rufe mich an 一九六五年、五七ページ)。歴史的状況と人格的決断とが、ここではテキストの選択にまで至るのである。テキストの選択が、説教のひとつの決定的な序論的問題であることを、ディートリヒ・リッチュル Dietrich Ritschl が指摘しているのは正しいのである(『教会の説教における機能』神学研究双書第五九号 Die homiletische Funktion der Gemeinde, ThSt 59, 一九五九年、四六ページ)。テキストの選択は、み言葉の時(カイロス)を問う問いとして理解することができる。

ある特定の時には、他の時には沈黙したままである特定の聖書のテキストが語り始める——これは今までほとんど研究されなかった問題である。テキスト選択が、聴衆の状況——特定の問題性を含んでいるひとつの状態(第二章参照)、によって規定される。ひとつの、ある事柄によって規定されてなされるテキストの選択が、通例としては、その事柄に触発された主題説教——たとえそれが火災についてであったとしても——を結果として持つようになるのであろう。この場合に提起される問題は、テキストが主題を支配しているのかテキストがみ言葉を捕らえているのか、それとも、一種の伴奏音楽のように状況に興味を添えるだけであるのかということである。ある事柄と結びつく説教の多くが、テキストを圧迫していることをよく示している(こうした事柄との結

びつきにおける説教については、第九章第Ⅱ節参照。状況がテキストの選択と共に説教をも規定する。テキストは根本において、もはや言うべきものを持たず、ただおしゃべりの内容を増やすだけのことになる。テキストはそれぞれの具体的状況に即応するものであるがゆえに、その場合に依りて、状況を顧慮して選択されなければならないことになる。

状況との関連でなされる説教の模範として役立つと思うのは、コルネーリス・H・ミスコッテが、オランダ解放の際に、詩篇第九二篇一、二、六、一〇節を手がかりに成した、「神の敵は滅びる」ということについての説教の例である（『説教集』一九六九年、六九ページ以下）。これはきわめて注意深くその差異を明らかにすることができている。説教者はまず第一に、オランダの敵と神の敵とを早急に同一化することを警戒している。それは「あまりにお手軽であり、偽善的と言わないまでも……倫理的に危険であり」、「神をけがすもの」にならねない（七二ページ）。ナチスを神の敵として刻印するのは、オランダへの攻撃や、占領時代における不正ではなくて、神が選ばれた民を根絶しようとしたことにある。テキストをして語らしめることによって、国民感情をして語らしめることを抑えるのである。説教者は過去の苦悩を思い起こしつつ、敵について語り、直ちに繊細な区別をする。「あらゆるドイツ人そのものをそのような敵（神の敵——ボーレンの注）と見なすことはできない」（八三ページ）。あの戦争中に、「自分の怒りをほとんど圧倒してしまうようなドイツ民族に対する同情を一度も知ることがなかった」ような人は、「人間ではない！」（八七ページ）。そのようにして、この説教は、自分自身の罪を示し、そしてすでに和解を告げる。——もとより、この説教の中にオランダ人の感情が語られていることは確かである。どうしてほかにあり得よう。しかし説教者がここでゆるがしているのは、まさしくナシヨナリズムにほかならない。たとえば、古風なナシヨナリズム国家意識に戻ってしまうことに対抗しているのである（九二ページ）。この説教者は、出来事を神学的に説明することを試みることによって、預言的な言葉を語ることができるのである。歓喜のただ中であって、審判を指し示す言葉に欠けることはないのである（九三ページ）。

このような説教においては、テキストが状況に語りかけ、これを規定していると言うことがゆるされよう。このテキストは、あの時において、オランダ人ミスコッテによって明らかに状況にふさわしく選ばれているのであって、説教者は、

その状況におけるテキストを正しく取り扱ったのである。

テキスト選択の中にひとつの問題があることを見ようとしなければ、その説教者は、自分が神の語りかけを自分の思うままにしようと試みているのではないか、力づくで自分のものにしていないかを問わなければならないであろう。しばしば、いつわりの主観主義に対抗するものとして導入されるペリコーペの配列「教会によって定められた説教のテキストのプログラム」こそ、この関連で問題となってくる。これは、初代キリスト者たちが預言的な仕方ではじめたものが神秘主義的宗教に変わってしまうことのしるしとして、それ自身循環の思想を表わしているのである。出エジプトが祭りにより一年の周期に変わってしまうのである。聖霊は、その好む時に聖書を通じて語るといふ自由を失った。教会が正典の上位に位置を占めたのである。——現代の説教が現実性を欠き、抽象的であることと、ペリコーペ偏愛とが共に手をたずさえていることは、確かに偶然ではない。何の疑問も持たずにペリコーペを用いることは、なお別のさまざまな否定的結果をも生んでいる。通例としては、聖書全体が、個々の聖書の断章の背後にしりぞいてしまっている。旧約聖書についての説教は後退したままであり、この欠陥は、新しい、旧約テキストを顧慮した配列を作ることによっても、決して除去されてはいないものである。

クラウス・ヴェスターマン Claus Westermann が、ペリコーペ配列と預言との間にある対立を強調しているのは正しい。「ある一定の均等なへだたりを置いて、同一のテキストがくり返して登場してくる。しかし、預言者の宣教の特徴は、神の使者がひとつの言葉のある特定の状況の中へと伝達し、その状況から、言葉がそれ自身の意味を獲得してくるということにある。この状態が同じものである限り、神の使者はその言葉をしばしば反覆することができ。しかし、預言者が、均等なへだたりを置いてくり返して同じことを語ることなどは、決してないのである」（『来りつつある方の宣教』）

Verkündigung des Kommenden, 七九ページ以上)。

ヴェスターマンは、預言者のテキストの説教の中には、「聖書テキストを周期を考えて分与していくことに対して、意識的に、均衡をとろうとするもの」がある、と見ている(前掲ページ)。ハンス・ヨアヒム・クラウスがくだしている判断はもったときびしい。「宣教の持つ権能は、その息の根をとめられてしまっている。すべての真理への導きである霊が鈍らされ、窒息させられている。それに代わって、ペリコーペのテキストが、反覆するリズムに従い、その内容をしぼり取られていく。……然り、テキストの与えられていることが律法になってしまふ。それは単なる〈配列〉などというようなものではない。教会の職務に従って固定されたテキストの順列によって、聖書の言葉を聞き、宣べ伝えるということが、全く特定の狭い領域に固定化されてしまふ……教職制と共に、ペリコーペが聖霊の賜物(カリスマ)の働きの妨げになる。この乾いた土壌に、何の果実も育ちはないのである」(『委ねられた権能による説教』一九六六年、六一ページ以下)。体験の教えるとおり、クラウスは正しいのである。

ペリコーペによる説教に対して、レクティオ・コンティヌア *lectio continua* (一定のテキストの連続講解)による説教は、さまざまな利点がある。まず第一に説教者にとってであるが、継続的に釈義の研究をすすめることができる。図書館を通じて、注解書や論文を手配し、説教の作業を通じて、学問的神学研究に有機的に結びついていることができるのである。そのような仕方では、ペリコーペの変転にくらべて、その黙想においても、より深くテキストの中へ入りこんでいくことができるのである。

イエレミアス・ゴットヘルフ *Jeremias Gotthelf* は、かつてこう述べたことがある。「わたしの信じるころでは、難解なところも、容易なところも含めて、書物全体を説明する方が、神の言葉の中へより深く入りこむのである。個別的に見ると意味不明のままであろうまことに多くのものが、全体の連関において明らかになるのである」(『説教集』第一巻、三二八ページ)。

テキストをいっしょに読む会衆は、そこで何が大切なのかを理解する。会衆とその状態を顧慮しつつ、どのテキストを選ぶかもきめることができる。その場合、説教は、教会の状況に即応した。テキストの一定の部分に入りこんでいくことになる。——ひとつの教会に何人かの説教者がいる場合には、一定の連続のテキストの区分をしてにおいて、テキストについて共同研究をするのがよい。個人には難解な書物が、このようなやり方で説明できるものとなり、説教者の交替が、連続講解説教の持つ危険である、単調さを避けることになる。

マンフレート・ヨズツティスは、その『ダビデ物語の説教 *Predigten zur Geschichte Davids*』(旧約説教双書第九巻、一九六八年)において、連続講解説教においても、テキストの進行に奴隸のごとく従う必要はないことを示している。

説教の準備を教会員との共同作業である場合には、「聖書の伝承諸連関全体を徹底して扱うこと」ができるようになる(エルンスト・ラング『よりよき世界』一九六八年、七八ページ)。牧師の再研修にとって、レクティオ・コンティヌアがもたらす利点は、会衆の神学的教育にもそのままあてはまるのである。

第V節 旧約聖書の説教

アーノルト・A・ヴァン・ルーラー『キリスト教会と旧約聖書』一九五五年。Arnold A. van Ruler, *Die Christliche Kirche und das Alte Testament*, 1955.

ヴァルター・ツィンメルリ『語りかけとしての旧約聖書』一九五六年。Walter Zimmerli, *Das Testament als Anrede*, 1956.

ヘルバート・ブライト『ふるき契約における神の使信についてのわれわれの説教』一九五八年。Hebert Breit, *Unsere*

Predigt über Gottes Botschaft im Alten Bund, 1958.

クラウス・ヴェスターマン『旧約解釈学の諸問題』神学双書第一一巻 一九六〇年。Claus Westermann, Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, ThB 11, 1960.

ディートリヒ・レスラー『旧約伝承の神学研究』一九六一年、一五三ページ以下所収の「旧約テキストについての説教」Dietrich Rössler, Die Predigt über alttestamentliche Texte, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, 1961, 153ff.

グットフリート・フォイクト『キリストの使信』一九六二年、四八ページ以下所収の「旧約説教論」Gottfried Voigt, Erwägungen zur Predigt über alttestamentliche Texte, in: Botschafter des Christus, 1962, 48ff.

ホルネーリス・H・シスコンデ『神々の沈黙する時』旧約聖書の意味について。

ハンス・ヴァルター・ヴォルフ『旧約聖書と実存論的解釈の問題』『旧約聖書研究論文集』神学双書第二二二巻 一九六四年、三三三ページ以下所収。Hans Walter Wolf, Das Alte Testament und das Problem der existenzialen Interpretation, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, 1964, 325ff.

同、前掲書二五二ページ以下、「旧約聖書の解釈学について」Ders., Zur Hermeneutik des Alten Testaments, ebd., 251ff.

ヴォルフガング・トゥリルハース『福音主義的説教論』一九六四年（第五版）、八二ページ以下。

ハンス・ゲオルク・ガイヤー『旧約聖書の必要性の問題について』雑誌『福音主義神学』第二五巻 一九六五年、二〇七ページ以下。Hans Georg Geyer, Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments, EvTh 25, 1965, 207ff.

アントニウス・H・J・グンネウエーク『旧約聖書テキストの説教の可能性について』雑誌『神学と教会』第六五巻 一九六八年、三八九ページ以下所収。Antonius H. J. Gunneweg, Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte, ZThK 65, 1968, 389ff.

クルト・フレア『聖書解釈学』Kurt Frör, Biblische Hermeneutik. 一九六一年、一〇七ページ以下の部分に、この問題についてのすぐれた概論がなされている。

歴史的研究

ヴァルター・ルブレヒト『ドイツ・ルター派教会における旧約聖書の説教』一九六二年。Walter Rupprecht, Die Pre-

digt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands, 1962.

デトレフ・レーマン『ルターから二十世紀初頭に至る福音主義教会の説教における預言者の言葉』ハイデルベルクにおける学位論文 一九六三年。Detlef Lehmann, Das Wort der Propheten in der Predigt der evangelischen Kirchen von Luther bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, Diss. Heidelberg, 1963.

ヨアヒム・ホップ『シエライエルマンにおける旧約聖書と旧約の説教』『教会神学雑誌』第五四巻 一九六五年、二二三ページ以下。Joachim Hoppe, Altes Testament und alttestamentliche Predigt bei Schleiermacher, MPT 54, 1965, 213ff.

旧約説教双書第二巻以下、一九六五年以降の諸説教の序文や、諸講解も参照のこと。

クラウス・ヴェスターマン『来りつつある方の宣教』旧約テキストによる説教 一九五八年。Claus Westermann, Verkündigung des Kommenden, Predigten alttestamentlicher Texte, 1958.

『対話における説教』

全体としての聖書は、旧約も新約も包含している。この両書が二重に重なりつつ、相互に関係しあっているということが、全体の理解にとっては本質的に重要である。それゆえに、旧約聖書は、説教者にとっての教科書として、自分が不可欠なものであることを示すのである。聖書の説教は、必然的に、常にまた旧約聖書の説教なのである。

ヘルマン・フリードリヒ・コールブリュゲは、旧約と新約とをはっきり分離させることに反対した。これは非聖書的な分離である。キリストにおいては、旧約聖書は、古くはないのである。そう彼は言っている（『旧約聖書は何のために』Wozu das Alte Testament, 一八五五年〈第四版〉、一四二ページ）。

例外は別として、——諸種の説教学において、旧約の説教について特別に論じている章を見いだすことができないのは、偶然とは言えないであろう。われわれが、聖書の語るひとりの神を、マルキオンふうにくふたりの神々

にバラバラにしてしまふのでなければ、旧約と新約とのふたつの異なった説教の方法を考え出すようなことはないであろう。ヴォルフガング・トゥルルハースがこう述べているのは正しいのである。「旧約テキストについての説教は、キリスト教的説教であるよりほかにあり得ない」(八八ページ)。そうすると、三つの誤った道を避けなければならないことになる。

1、新約テキストについての説教において、まるで旧約聖書が存在しないかのごとく、これが新約聖書がその根拠としている「聖書」でないかのごとく語られるとすれば、それは理屈にあわない。旧約聖書は新約聖書についての説教を正当化し、解釈し、その例証をあげる。一方においては救済の出来事をイスラエルの歴史と結びつけ、他方では、復活の出来事以来希望の書物となり、希望がその言語を旧約聖書の中に学ぶようになることによつて、新約聖書が精神化されるのを防ぐ。イスラエルの歴史と約束された希望の地平というものが、福音を律法に転化させることのないようにと、新約テキストについての説教を守ってくれるのである(ハインリヒ・ボルンカム『ルターと旧約聖書』Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 一九四八年、七一ページ以下参照)。いささか誇張すれば、こう言うことができるであろう。いかなる説教も旧約の説教でなければならぬ。すなわち、いかなる新約のテキストも聖書全体との関連で見られなければならない限り、そうなのである。

2、旧約聖書についてのわれわれの説教は、新約聖書を抽象することはできない。ひとりの説教者が、まず十分間ほどまるでラビの如く語り、そのうち最後の五分間で、いわばキリスト論的フィナーレを開始するというのは悪弊である。釈義に忠実であるためには、このやり方で説教しなければならぬと考える人は、新約聖書テキストにおいても、まず釈義についての講演をして、それから、一種の適用 applicatio の方法で、文字で始めたものを律法で完成するようなことになるのであろう。しかし、キリスト論は、旧約聖書テキストにおいて、特別な困難を提供すると考える人は、新約聖書テキストの説教をする際には、そうしたキリスト論的な困難を回避しよう

るということをは明らかに知りうるには至らないであろう。

3、旧約テキストの説教は、旧約聖書そのものを抽象することはゆるされない。テキストの特殊なケリユグマ、その一回的、特殊的性格は、聖書全体という理念によつて平板化してしまうわけにはいかないのである。したがつて、存在するのは新しい契約だけであつて、古い契約は存在しないかのごとく、旧約テキストについて語るのは、乱暴なことである！ 旧新約両書の統一を強調することは、むしろそれぞれのそれなりの差異を際立たせることを促すことなのである。

旧約テキストがイスラエルの神について語っているのは、そのテキストの特殊性であり、旧約テキストについてなされる説教は、教会の中における新しいイスラエルばかりではなく、神に誠実を尽くす、肉によるイスラエルも存在するということを、無視することはゆるされないであろう。旧約聖書は、教会もシナゴグ(ユダヤ教会堂)も同一の神を持つということ、われわれに思い起こさせるのである。福音主義の説教者がラビに学ぶのを妨げるのは、ただ傲慢と無知でしかあり得ないであろう。聖ならざるエゴイズムのみが、今日のユダヤ教を、預言者たちの約束からくり出してしまうのであり、それによつて常に潜在する反ユダヤ主義を養い育ててしまふことになる。説教者がラビのごとく語るべきでないならば、その説教者はラビをぬきにしては語るべきではないのである。教会はシナゴグを無視することはできない。そうでなければ教会はその約束を失うことになる。

ヘルバート・シェフラー「西欧と旧約聖書」『宗教改革の影響』一九六〇年、一ページ以下所収。Herbert Schöffler, Abendland und Altes Testament, in: Wirkungen der Reformation, 1960, 1ff.
フリードリヒ・ヘール『神のはじめの愛』一九六七年。Friedrich Heer, Gottes erste Liebe, 1967.

アルフレート・ド・ケルヴァン『今日の教会の教えと宣教におけるユダヤ教』神学的実存双書第一三〇号、一九六六年。
 Alfred de Quervain, *Das Judentum in der Lehre und Verkündigung der Kirche heute*, ThEx 130, 1966.
 ヘルンスト・E・ヴィットキント「シナゴグと教会——われわれの説教の未解決の問題」雑誌『牧会者の神学』第五六号、一九六七年、二四一ページ以下。Ernst E. Wittekindt, *Synagoge und Kirche. Eine bleibende Frage unserer Predigt*, PTh 56, 1967, 241ff.

第Ⅵ節 講解説教小賛歌

ゲオルク・アイヒホルツ「宣教の形式問題について」『主よ、わが唇を開きたまえ』第一巻、一九五四年（再版）、K・V・ジ以下。Georg Eichholz, *Vom Formproblem der Verkündigung*, in: Herr tue meine Lippen auf 1, 1954, Kff.
 エーハ・ベプティスト・シュナイアー『講解説教——その原則と方法』Johann Baptist Schnayer, *Die Homilie, Grundsätze und Entwürfe*, 1964.

アルベルト・ヘーファー「講解説教をどう作るか」『われわれの時代への神の言葉』（ヘッセ、エアハルター共編）一九六七年、一三二ページ以下。Albert Höfer, *Wie macht man eine Homilie?*, in: Gottes Wort in unsere Zeit, hg. v. E. Hesse u. H. Erhardt, 1967, 132ff.
 本書第六章第Ⅳ節および第八章第Ⅱ節の文献表参照のこと。

ひとつのテキストについての解釈をしながらテキストに固着する者は、——どのような方法をとろうと——自分の説教を講解説教として形づくることになる。そして説教の中でテキストそのものをして語らしめようとする者は、自分の話を形成する際に、テキストの言葉によって導かれることになる。講解説教は、テキストに従う説教の、唯一の、と言わないまでも、ひとつの基本的形態なのである。デイトリヒ・ボンヘッファーは、

講解説教を、「テキストにとって、最も望ましく、しかも事柄にふさわしい解釈形式である」（『著作集』第四巻、二六九ページ）と呼んでいる。

ここで、模範的な例として、一九四三年の、詩篇第一〇三篇一—四節についてのカール・バルトの説教を解説してみたいと思う。この説教は、講解説教が、テキストの個々の発言をどのように尊重するのかということ、テキスト全体の発言が、どのようにして神学的解釈を受けるに至るかを示すのである（『恐れるな！』一九四九年、二五五ページ以下）。この説教を分析することはさまざまな理由で有益である。第一に、テキストと説教との対応関係は、形に表わして示さなければならないとすれば、やはり講解説教においては、説教の構成は特別な問題を形づくることになる。第二に、この説教は、福音と律法の問題についての手本であり、律法主義的にはなることのない倫理的勧告を示すのである。最後に、この説教が明らかに示すのは、神の持つ美しさが、ひとつの説教に、いっさいの美辞麗句の美しさの彼岸において美しさを与えるのは、どのようにしてであるか、ということなのである。

まず第一に、この説教の構成を短く素描したいと思う。第一節は（五つの区分から成っているが）、第一節と第二節aを論じている。「わがたましいよ、主をほめよ。わがうちなるすべてのものよ、その聖なる名をほめよ！ わがたましいよ、主をほめよ……」（二五五ページ）。

第二節は（二つの区分）、第二節bを取りあげる。「そのすべてのめぐみを心にとめよ」（二五七ページ）！

第三節は中心部分であるが、残りのテキストの順序を追いつながら、「大いなる道を歩む四つの段階」にそって読者を導く。

第一の段階、「主はあなたのすべての不義をゆるし」の部分（二五八ページ）、四つの区分に及ぶが、第二の段階「あなたのすべての病をいやし」の部分（二五九ページ）も同じである。

第三の段階「あなたのいのちを墓からあがないだし」の部分は（二六〇ページ）、三つの区分を含み、第四の段階「つくしめとあわれみとをあなたにこうむらせ」の部分（二六二ページ）も同じである。

厳密に言えば、この説教の第二部は、要するに一種の中間部であり、中心部への橋渡しとなっているのである。それに対して、中心部はそれぞれの区分において、リフラインのように、第二節bの「心にとめよ」〔ドイツ語テキストでは「忘れるな」〕との警告を用いる。それが、各段階の結論的区分の導入をなすのである。——それゆえにこの講解説教は、それがテキストへの注釈の列挙から成り立っているとの印象を与えることはない。むしろ、大いなる完結体との印象を与えるのである。

この中心部分が、賛美の根拠を展開しているとすれば、第四部は、「主をほめたたえるとは何を意味するのか」という問題を再び取りあげる（二六三ページ）。それによって結論部は、最初の部分の主題をもう一度取りあげるのである。

- この問いは、四つの、結論的勧告の形で答えられる。
- 1、ほめたたえるとは歌うことである。
 - 2、神がわれわれになしてくださったよきことについて、互いに喜びを示すことである。
 - 3、神をほめるということは、われわれが造られたのは、神をほめたたえるためであるがゆえに、ひとつの存在そのものなのである。
 - 4、この賛歌が起こるようにと、祈りへの勧告がなされる。

この四つの部分のうち第一から第三までは、それ自身でひとつの小さな芸術品とも言いうる趣を呈しており、その構成によって、まさしく交響乐的共鳴の響きを出している。これだけを取り出してみると、この三部は、のちのバーゼル刑務所におけるこの説教者の説教のしかたをすでに先取りしているのである。おそらくまたわれわれは、この「交響乐的共鳴」が、テキストの言語形態を、自ら賛歌をうたいつつ反映したものであると言いうるであろう。説教はテキストと同じメロディーを持っているのである。四つの節の平行関係に、説教の四区分が対応しており、中心部分における四つの段階や、結論の部分における四つの適用による指示も、これに対応するの

である。テキストのふたつの命令文が、文字どおりほとんどそのままくり返して用いられているのも、この平行関係に対応するのである。「賛歌」「ほめたたえる」「賛歌に値する」という言葉が三二回出てきており、「忘れる」とか「忘れない」というのは二八回出てくる。「賛歌」「ほめたたえる」「賛歌に値する」という言葉のグループは、第一部には二〇回出ており、説教の結論部に一一回現われる。説教の第三部、中心部分には、このグループは出てこない。このような言葉の用い方が、同じ言葉の頻繁な用法が人を退屈させることのないようにしているのである。中心部分は、それと明らかにそれについて語るわけではないけれども、この賛歌の根拠を明らかにする（説教に続く祈りにおいて、「賛歌」および「ほめたたえる」という言葉を六度も用いているのは、あの命令法のふたつの文字の間に意味深い不均衡をつくり出しているのである）。——「忘れる」という言葉も「忘れない」という言葉も、大量に引用される。第二の部分およびその次の主要部分の四つの段階において、それぞれの最後に一五回出てくる。このあとの方の用い方は、それぞれまた説教の結論部の準備となっている。そして——すでに述べたように——この結論部は、この「忘れるな」という四つくり返される中心部分四つの段落の結びに対して、四回にわたって賛歌を倫理的勧告の形で説明するのである。——テキストの引用に際しても（何よりも第一部において）きわめて巧妙に、平行的に、しかも変化を与えられているということは、ここではまず心にとめるだけにしていただきたい。これはのちに詳しく述べるであろう。

ある作曲家が民謡のメロディーを用いてこれを新しい作品へと作曲するように、ここでは説教者が、新しい曲を作曲するべく、このテキストをメロディーとして受け入れたのである。この類比は講解説教の本質的特質を示すといえよう。講解説教はテキストに「手を加える」のである。テキストを「ひきのばす」のである（第七章第三節参照）。

説教の内容は、ここで完全に再述する必要はない。いくつかの特別に重要な箇所を取り出してみよう。この説

教は、多くの悪しき説教が始める方法と同じように、テキストがよく知られていることに言及することから始めている。だがすでに第三番目の文章が、ひとつの問いを出して聴衆を驚かし、この問いが同時にテキストに異化の効果を与えるのである。「ここでは、誰かが明らかに自分自身と語っているのだということに、私どもはすでに気づいているのでありましょうか」(二五五ページ)。(二五人ほどの学生の集団のうちで、この問いに驚かなかったのは、たった三人であった。そしてこの三人は、テキストをあらかじめ翻訳し、釈義をしているのである。)

「わがたましいよ、主をほめよ」の一種のパラフレーズが、この異化の作用を更に続けることになる。それは、母親や士官と比較することによって、改めて強調されるとともに、またより深いものとなるのである。

「そして『わがうちなるもの』、それはこの人自身の思いや意図、心配や情熱、彼の心、そして更にまた、私どもが今日神経と呼ぶであろうものをも意味することはもちろんであります。これらすべてのものを、自分自身を、彼は、ちょうど母親が自分の子どもを自分のまわりに集め、あるいは士官が下士官が『集まれ』と、自分の部下の兵士たちを召集するように、いわば呼び集めるのであります」(二五五ページ)!

この調子をゆるめるためのものであるかのごとく——第二の区分は、われわれ自身が行なっており、その時とところを得れば当然その権利を持つ自分自身との対話ということについて論じている。そのようにして聴衆との一致を求めたのち、これに対して、第三の区分は、これと劇的な対立をしてみせる。「しかし……私どもが今聞くのは、それとは全く別のことなのであります……」(二五五ページ)。かびくさい小部屋に吹きこむ新鮮な風のひと吹きになぞらえながら、この驚くべきことを強調するのであるが、それは芝居がかった効果を得ようとしてではなく、次に続く教えの準備となるためである。「ごらんさい、そのように私どもをして自分自身と語らしめ

るもの、それが聖書なのであります」(二五六ページ)。このことによって、ここにおける本来の語り手が紹介される。教義学や教義学的に教えるということが、ひとつの説教を退屈なものにしてしまうということは決してない。逆なのである。——第一の区分では、まず最初にひとつの確定をしたのちに、ひとつの疑問文が現われたのであるが、ここでは説教者はふたつの問いかけによって聴衆を捕らえようとする。「あなたは聖霊を得ているのでありましょうか。このように自分自身と語っているのでありましょうか」(二五六ページ)。この問いはきわめてきびしい問いとして語られる。そして、ローマ人への手紙第八章九節の引用によって正当化される。それにもかかわらず、聞く者は、このさばきの問い、良心への問いによって律法主義的にひとり取り残されるわけではない。もうひとつ新しく語られる「しかし」ということばが、聞き手をして、聖書から吹き起こる新鮮な風に身をさらさしめるのである。聖書がその第一節前半において、われわれにすでに語っていることを、自分もあとからそれをまねして語り、そうやって、聖霊が語っていることを自分でも語りうるようになるべく、われわれは招かれていのである。——第四の区分は、このあとからまねて語るといふことを明らかにしていく。しかもそれを——やはり四度にわたって!——賛歌ならざるもの、つまり、地上的なものの賛歌として当然権利を持つであらうが、やはり賛歌とは言えぬものとの対比で、確定していくのである。このことによって、この第四の区分は第二の区分に結びつく。——また新しい「しかし」がこの部分の終結を導く。聖霊はわれわれを「より高く上へと」導いてくださるのである(二五六ページ)。

この説教の第一部は、小さな説教学的音楽作品、その名作を形づくっている。そこでは、テキストを引用する、ということが何を意味するかということも示されている。第一節前半の、「わがたましいよ、主をほめよ」という導入の言葉は、七回も引用される(第一章参照)。これに、その第一の区分でなされる、四つの部分的引用が加わる。もともとその意味がきわめて鮮明なテキストの引用は、内容的に言えば、バルトの発言の意味を把握

するためには必要ではない。つまり、これが論文ならば省略されてかまわないのである。しかし、ここでは説教者の発言の意志を明らかにする働きをしている。いや、それ以上に、これは説教学的に必然性がある。説教がその目的を果たし、聴衆がテキストをまねて語りうるようになるために、この引用が必要なのである。説教の発言のコンテキストにおいて、いずれの引用も、そのたび異なった音色を持ち、新しい発言をしている。そのことによって、テキストの引用そのものが、ひとつの解釈学的機能を果たす。引用することによって、説教者はテキストを翻訳するのである。

注意してほしいのは次のことである。最初にテキストが引用された時、それは聞き手があらかじめこれを承知していることを前提にしている。テキストは、久しく周知のテキストとされてきたものとして引用される。「私どもが今耳にしたのは、きわめてよく知られている聖句なのであります。『わがたましいよ、主をほめよ』とは、私どもすべてがすでにしばしば読み、聞き、また歌ってきたもののなのであります」(二五五ページ)。第二に、意味の明らかかなものとしてテキストが引用される場合、「しかし」というしるしをつけており、われわれがする自分についての回想のすべてに対立したものとして引用される。「しかしここで起こっていること、ここに私どもが聞くのは、全く別のことなのであります。『わがたましいよ、主をほめよ!』」(二五五ページ)。

この引用は更に三度くり返される。聖霊ご自身の言葉として、聖書の言葉として、したがって更には、その聖書のうちに語る人間の言葉として、そして結局は、聖霊の息吹きを受ける説教の聞き手の言葉としても引用される(二五五ページ以下)。神の言葉の三重の形態についてのバルト自身の教えが、この引用を三回ということの背後にあるかもしれない。——これらの最初の引用においてはそのたびに語り手が交代するのであるが、第六番目の引用は、内容的に「主を」ということを強調している。より小さいものからより大きいものへと、この比喩の歩みが進み、ささやかな賛美の値打ちあるものから、大きく高いものへと前進していくうちに、この第一部の

音楽的名作は、フォルテの強い響きをもってその頂点に達する。「これは主なのです。わがたましいよ、主をほめよ!」——七回にわたるこうしたテキストの引用は、ただ単に反覆するという内容のものではなく、この反覆をくり返すうちに、発言が劇的な高まりを見せるということが起こっているのである。この反覆して引用するということは——最初のところでの明瞭な意味を持つ部分引用にもこのことはあてはまるのであるが——テキストを聴衆へと近づける働きをしている。引用が、ここでは、テキストの適用ということに役立っているのである。

この引用に変化が与えられるのはその位置によるばかりではない。たとえばこの説教者は、「あなたのすべての病をいやし」との句に、イザヤ書第五章からの引用によって、「その傷によってわれわれはいやされてしまっている」と変化を与える(二六〇ページ)。それから忘れるなどの戒めは、日常生活からの引例によって強調される。『あの人は全快して退院した』と誰かについて聞く場合、あなたは、そのことがどのようなことであるのか、よく承知しているではありませんか。そうした人は、なお自分に注意しなければなりません。注意をなさず! しかしまた、自分がいやされていること、神によって本当にすでにいやされていることを、自分の喜びとすることを、何よりも忘れないことです」(二六〇ページ)。ここではまことに巧みに、第二節後半の引用が、日常会話の引用によって、置きかえられてしまっているのである。

第一部の終結部において、それまでの叙述では——母親や士官になぞらえられて——ひそかにはすでに聞こえていた第一節後半が、明瞭に引用されるに至る。「わがうちなるすべてのものよ、その聖なる名をほめよ」(二五六ページ)。この区分の終わりのところで、このテキストをあからさまに反覆するということはなされないが、「聖なる名」とは何かが説明される。先行する部分のフォルティッシモに続いて、慰め深くピアノッシモが続くのである。

引用が当然反覆されると期待されるところに今や登場するのは、第二節bである(「主があなたによきことを

してくださったのを忘れるな」。これが説教の第二部の導入となっている。——この説教の第二部において、第一部の引用のしかたを、同じ方法で続けていないのは、この説教者のすぐれた技巧に属する。引用は結局のところ第一の区分の終わりに至ってくり返される。それは忘れるということを、はかなさ、すぐゆくものしるしとして語っているところであり、更に、「私どもはただひとつのことは忘れませんでした」ということにいっさいがかかってくる時についても語るのである（二五七ページ）。

ここでは引用の反覆がこの区分をもう一度結び合わせ、更に「してくださった」という完了形の解釈への移りゆきをなすのである。神の完了形は忘れられることを欲せず、むしろ思いめぐらされることを求める。「私どもが自分自身のために何が備えられているかを、自分自身に思い起こすことがないならば、何が私どもの役に立つでありましょうか。それゆえにくり返される警告の中でこう言われるのである。「そのことを思い起こしていただくさい！」（二五七ページ）。しかし説教者はこの命令法によって、自分の聴衆を孤独のまま残しておくような律法主義的なことはしない。主がなさったことの上に、薄い埃であろうが、分厚い外皮であろうが、何がこれを覆おうと、「あなたがそれを思い起こしさえすれば、まるであなたがあなたの中から吹き出るように、そのように多くのことをしてくださった主への賛歌が生まれるよりほかにあり得ないのであります」（二五七ページ以下）。戒めは約束と結びつけられるのである。

中心部分の導入ともなる、第二部の結びの部分についてはすでに言及した。第三節および第四節は「まことに驚くべき上昇を示しておると考えられます。ちょうど山へ登る時と同じように、私どもはここでより高く、より高くなるのぼっているのです」（二五八ページ）。この中心部では説教者は山のガイドのようにふるまい、大いなる道の四つの段階を上へと聴衆を導く。その時彼は、段階をひとつひとつのたびにひとつのテキストで明確にし、それからすぐに聴衆に身を向けて、段階を追ってたどれるように助けてあげるのである。聴衆はそのいる場所ま

で迎えに来てもらうようなものであり、聴衆は命題と反対命題とによって、テキストへと結びつけられるのである。このようなやり方でわたしの心をひくのは、ふたつのことである。

第一はこのことである。死ななければならぬ人間にも迎えが来、連れ戻されることになる。死ぬべき人間の脆弱さがユーモアをまじえてこう述べられる。

「そこにあるのはなえた足、めしいた目、こぶ、傷であります。くらくらする頭、ひどい悪口があります。そこでは私どもは皆同じところにいっしょにいるのです。他人よりましな者などは、ひとりもないのであります」（二六〇ページ）。

バルトがほろびの第三の段階について語る時、その言葉は詩人のそのような含蓄のあるものとなっている。

「今すでにどこかに、やがてあなたの柩の素材となる木が生い育っているのです。どこかに緑におおわれた一角の土地があり、やがてあなたの墓となるべく掘り起こされるのであります。そしてあなたの友人たちや親類たちが行列を作ってそこへ行く時が、いつの日にかはやってくるのです。あなたもそこに居合わせることでありましょう。しかし、人はあなたをになうか、車で運ぶのです。あなたは生命を失った、謎めいたものの魂、つまり死体になっておられるのです。そしていつの日か、あなたを知っていたし、あなたに知られていた最後の人が死に絶えてしまうでしょう。その時、あなたと共にあるものは何でありましょうか。それが死なのであります。この死がわれわれの終わりであるということ、そして、この終わりがいつかはくるのだということ、これが厳密に言って、私どもの死について知る唯一のものなのであります」。

これほどの厚みと緊迫感をもって、人間が死のとりこになっていることを描き出してみせており、それから、

劇的なやり方でこれに大いなる「しかし」を対立せしめるに至っているような文章を、現代の説教の文献の他のどこに見いだされるのか、わたしは知らない（カール・バルトにおける劇的なものについては、第六章第Ⅵ節、第二十八章第Ⅲ節を参照のこと）。四つの段階のすべてにおいて、そのたびにキリスト論的発言が告げられるのであるが、この第三の段階では、すばやく、こう言われるのである。「しかし、主はあなたのいのちを、破滅から救い出されるのであります」（二六四ページ）。死が死に捕らえられていることについての、この詩人的発言が意図しているものは、死を叙情的に歌うことではなく、テキストのこの「しかし」を語ることなのである。

第二は次のことである。キリスト論的なさまざまな発言は、それぞれその発言の持つ力から言うときと区別される。第二の段階においては、「いやす」ということについての解説がなされたのちに、信仰問答ふうの問いが提出される。

「神はどのようにしてこのことをなされるのでありましょうか。神はどのようにしてわれらの弱さをすべていやしてくださるのでありましょうか。神の面前においては、あなたの弱さがどのようなものであるかと、ガラスのように完全に、あなたは見通されるのであります。あなたをたらぬき通して、神はやはりその弱さを持つ、しかし全く別な人をごらんになるのであります。その弱さとは、茨の冠のゆえに血を流しているひたい、十字架の釘がさし通っている手と足、光を失いつつある目、そして『わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』と啖くよりほかなし得ぬ口であります。この人を、神は、あなたを見通しつつ見つめられるのであります。そして、その完全な弱さの中にあるこの人を、神はご自身の栄光をもって囲まれるのであります。そして、神があなたとあなたの弱さを見つめられる時、その時やはり神は、この人を見ておられるのであります」（二六〇ページ）。

ここでは、救済の歴史が、それが今日もなお妥当するのか、それとも今日においては別様のものであるのかと

いう保証が、別に必要となるような過去のものとしては宣べ伝えられていないのである。ここでは救済の出来事が宣教される。ここでそれを聞く者に、救いが起こるのである。救いを語ることが空虚な公式を表わすのでなければ、それには倫理的勧告が付随してくる。福音は律法をぬきにして宣べ伝えられることはないのである。

そのことを最もよく示すのは結論の部分である。そこではバルトはきわめて鋭く迫る。たとえば、シラーの言葉を引用し、つまり、聖書の言葉を世俗の言葉で言いかえ、翻訳することによって、ほめたたえるということは「存在」だと言っている場合である。

「あなたがたはすべて承知しておられるのでありましょう。作品はその作り手なる名匠をこうほめるのであります……：あなたは神の作られし者……あなたの使命は、神によって作られ、賜物を与えられたあなた自身であることにあります。今や、神に賜物を与えられた者として存在してください。つまり、決して、賜物を与えられていない存在ではないのです」（二六四ページ）。

説教がここで終わってしまうとしたら、それはやはり聴衆を孤独なままに捨ておくことになる。最後のひと区切りが、最後の「しかし」を言い表わしている。われわれは自分から進んで賛歌を手にすることはできない。それゆえにこの説教者は祈りへと呼びかける。会衆と共に自分も祈る。そうすることによって、賛歌の中へ、主の恵みを忘れない、ということの中へ、会衆を引き入れるのである。説教は、ここでは直接に行動へ移る。祈るという、よきわざの中へ移りゆくのである。

この講解説教の小賛歌をうたいつづるのに、講解説教の基本形式として、将来のためにも力をこめて推薦するふたつの宣教の形式について言及することなしに、すまずべきではないであろう。

(a) 講解をする者の手による聖書テキストのバラフレーズ。その実例としてここにあげたいのは、マルティン・ルターの第一回の詩篇講義(一五一三—一六六)にある第一〇三篇のバラフレーズである(ヴァイマル版全集、第四巻、一六二ページ以下。また、エルヴィン・ミュールハウプト Erwin Mülhaupt 編集の『詩篇講解』第三巻、一九六五年、一三八ページ以下)。これは、テキストを簡潔に説き明かしながら語り直すのである。このようにテキストを敷衍しながら読んでいくのは、特に短時間の礼拝には特に適切である。また、会衆をして、自分で聖書を読むことができるように成長せしめることであろう。

(b) 聖書討論ないし聖書研究。ここで聖書を講解するのは、もはや個々の聖書教師ではない。霊の賜物を受ける会衆は、いっしょになってひとつのテキストについて語り、研究するのである。礼拝革新に際しては、そうした説教形態が意味を持つことになる。

ユルゲン・ヘンキス『聖書研究、第一次世界大戦の福音主義青年団体における聖書との交わり』一九六六年(文献表も参照)。Jürgen Henkys, Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg, 1966 (Lit.). — ヴァイリ・ヘル、フリッツ・ガイザー共著『聖書研究の新しい方法、反比喩から新聞報道へ』一九六九年。Willi Erl/Fritz Gaiser, Neue Methoden der Bibelarbeit. Vom Anti-Gleichnis zum Zeitungsbericht, 1969.

これまでになされてきたもろもろの問題提起は、言葉と霊との関係を問う問いによって包括される。この両者の統一こそ、説教の行為の源泉であり、また目的である。言語哲学的および神学史的な補足的考察が、聖書による言語の拡大という解釈学的問題を説明してくれる。説教の様式については、論文的な様式に対する劇の様式が強調される。そして様式史による説教形式の拡大がなされるのである。

第七章 言葉と霊

第1節 出来事としての統一

イエスにおいては、言葉と霊との完全な統一がある。また、イエスと霊、イエスと言葉、それらはいずれも、イエスにおいて言葉と霊とがひとつであるのと同じように、ひとつなのである。イエスは言葉と霊とをひとつにする者であられるがゆえに、その用いられる言葉も霊的な力を持ち、またイエスが霊を与えられる時、権能の言葉をわかに与えられるのである。「わたしがあなたがたに話した言葉は霊であり、また命である」(ヨハネ六・六三)。「聖霊を受けよ。あなたがたが許す罪は、だれの罪でも許され……」(ヨハネ二〇・二三以下)。イエスの言葉は、それ自身と共に霊を(そしてその生命を)導き入れ、その霊は(生命を与える)言葉を伴うのである。弟子たちに霊を吹きかけつつ言葉を与えられることによって、み言葉が正当であることを証しされる。イエスの霊は、言葉が正当な言葉になるようにと助けるのである。