



関西学院大学 キリスト教と文化研究

第 27 号

【論文】

エルサレム入城準備

——ルカ 19:28-40 の積義的考察 …………… 嶺 重 淑 (1)

パウロにおけるユダヤ教思想の普遍化

——アブラハムの子孫・割礼・律法・神殿のパウロ的解釈の考察
 …………… 木 原 桂 二 (19)

サバタイ主義と〈例外状態〉におけるホモ・サケル

——ショーレムとアガンベンによるメシアニズム
 …………… 原 田 雅 樹 (39)

【翻訳】

H・Fr・フォン・ゾーデン

「1933年7月のドイツ福音主義教会憲法第一条とバルメン神学宣言」

【付】「ドイツ福音主義教会教憲 1933年7月11日」
 …………… 平 林 孝 裕 (75)

2025年度キリスト教と文化研究センター活動記録 …………… (111)

2026.3

関西学院大学キリスト教と文化研究センター

エルサレム入城準備

——ルカ 19:28-40 の積義的考察——

嶺 重 淑

序

ルカ福音書は、冒頭の序文（1:1-4）及びイエスの誕生・幼少期物語（1:5-2:52）を除くと、イエスの宣教準備とガリラヤ宣教について記す第一部（3:1-9:50）、エルサレムへのイエスの旅について記す第二部（9:51-19:27）、そして、福音書末尾の受難・復活物語（22:1-24:53）を含み、エルサレムにおけるイエスについて記す第三部（19:28-24:53）に区分することができる¹。第一部はマルコ福音書を主な資料として構成されているのに対し、第二部においては、その大部分（9:51-18:14）はマルコ資料ではなく Q 資料やルカ特殊資料を用いて構成されており、それだけルカに特徴的な内容が多く含まれている。そして、それに続く第三部においては再びマルコ福音書が基本的な資料として用いられているが、マルコには見られない復活物語（特に 24:13 以降）を含み、明らかにマルコ以外の資料（ルカ特殊資料）も用いられていることから、ここにもルカに特徴的な要素が少なからず認められる。

本稿では、第三部の冒頭に位置する「エルサレム入城準備」（19:28-40）の段落を取り上げ、このテキスト全体を積義的に検討することを通して、マルコ

1 第二部の旅行記の結びの位置については、ルカ 19:27 の他、同 19:28、19:44、19:48 等、様々な見解が打ち出されているが、エルサレム上京に言及するルカ 19:28 は明らかに新しい単元の始まりを示していることから、その直前のルカ 19:27 を結びと見なすべきであろう（嶺重淑『ルカ福音書 9 章 51 節～19 章 27 節』（NTJ 新約聖書注解）日本キリスト教団出版局、2025 年、16-17 頁参照）。

福音書の記述（マコ 11:1-10; 並行マタ 21:1-9）に依拠しながらも、自らの視点からこの段落を編集的に構成していったルカの視点を見極め、その編集の意図を考察していきたい。

1. 私訳

19:28 そして彼（イエス）はこれらのことを話してから、先立って進んで行き、エルサレムに上って行った。

29 そして、オリーブ畑と呼ばれる山に面するベトファゲとベタニアに近づいた時、彼は弟子たちの二人を遣わして **30** 言った。「向こうの村へ行きなさい。その中に入ると、まだ誰もその上に乗ったことがない、繋がれている子ろばが見つかる。そしてそれをほどこいて引いて来なさい。**31** そして、もし誰かがあなたたちに『なぜあなたたちは〔それを〕ほどこくのか』と尋ねたら、このように言いなさい。『主がそれを必要とされているからです』。**32** そこで遣わされた者たちが出かけると、彼（イエス）が彼らに語った通りであることを見出した。**33** そして彼らが子ろばをほどこいていると、その持ち主たちが彼らに「なぜあなたたちはその子ろばをほどこくのか」と言った。**34** そこで彼ら（二人の弟子たち）は「主がそれを必要とされているからです」と言った。**35** そして彼らはそれ（子ろば）をイエスのところに引いて来て、そして彼らの衣服を子ろばの上に投げかけ、イエスを乗せた。**36** そして彼が進んで行くと、彼ら（弟子たち）は自分たちの衣服を道に敷いた。**37** そして彼がすでにオリーブ山の坂道に近づいた時、弟子たちの群れ全体は彼らが見たあらゆる力〔ある業〕について喜び、大声で神を賛美し始めて **38a** 言った。「主の名によって来られる方、王が祝福されるように。**b** 天には平和、そして栄光はいと高きところに〔あるように〕」。

39 すると、ファリサイ派のある人々が群衆の中から彼に「先生、あなたの弟子たちを叱りつけてください」と言った。**40** それで彼は彼らに答えて言った。「私はあなたたちに言うておくが、もしこれらの者たちが黙れば石が叫

ぶ」。

2. 文脈と構成

直前の段落でエルサレムへの旅行記(9:51-19:27)が締めくくられ、この段落よりルカ福音書は新たな段階に入り、これ以降はエルサレムを舞台とするイエスの活動について語られていく。もっとも、「そして彼(イエス)はこれら のことを話してから」という表現でこの段落を導入するルカは、この段落を直前のムナの譬え(19:11-27)にも結びつけており、双方の段落は「王位／王権」(さらには主人公の王位就任に対する住民の拒絶²⁾)に関する記述においても結びついている。この段落ではイエスのエルサレム入城の直前の状況について記されており、人々の先導、賛美と歓呼、王の支配権の明示等の要素を含んでいる点で紀元1世紀のギリシア・ローマにおける王たち(征服者たち)の入城行進の描写³と共通しているが⁴⁾、ここでの描写は、勝利者として占領地に入城する支配者のイメージからはかけ離れている。なお、マルコやマタイにおいては、このエルサレム入城の記事の直後にイエスのエルサレム到着について明記されているのに対し(マコ 11:11; マタ 21:10)、この記述を欠くルカにおいては、この段階ではイエスはまだエルサレムの町に入っておらず(19:41 参照)、実際にエルサレムにおけるイエスについて記されるのはルカ 19:45 以降である。この段落は以下のように区分され、(2)と(3)は動詞 ἐγγίζω(近づく)によって導入され、冒頭部分で「オリーブ山」(29, 37 節)に言及している。

(1) 序：エルサレムへの歩み(28 節)

2 H. Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK), Göttingen 2006, p. 613.

3 アレクサンドロス大王のエルサレム入城について報告するヨセフス『ユダヤ古代誌』11:332-336 やアントニウスのエフェソ入城について記すプルタルコス『英雄伝』『アントニウス』24:3-4 を参照。

4 D. R. Catchpole, The 'triumphal' entry, in: *Jesus and the Politics of His Days* (ed. E. Bammel & C. F. D. Moule), Cambridge 1984, pp. 319-321; R. A. カルベパー『ルカ福音書』(NIB 新約聖書注解4) 太田修司訳、ATD・NTD 聖書註解刊行会、2002年、480-481頁参照。

- (2) エルサレム入城の準備 (29-36 節)
 - (a) 二人の弟子たちに対するイエスの子ろば調達の指示 (29-31 節)
 - (b) 指示の実行と出発の準備 (32-35 節)
 - (c) イエスの進行と弟子たちの行動 (36 節)
- (3) 弟子たちによる神への賛美 (37-38 節)
- (4) ファリサイ派の人々の反応とイエスの応答 (39-40 節)

3. 資料と編集

エルサレム入城準備について語るこの段落以降、ルカの記述は再びマルコ及び他の福音書の記述と並行する形で進められていく。この段落は総じてマルコ 11:1-10；マタ 21:1-9；ヨハ 12:12-19 に並行しており、特に 29-38 節についてはマルコを唯一の資料として構成されたと考えられる⁵。もっとも、ルカとマタイのテキストの間には、マルコ 11:1 の現在形の ἀποστέλλει (遣わす) に対するアオリスト形の ἀπέστειλεν (29 節//マタ 21:1)、マルコ 11:1 の「弟子たち」(<μαθηταί) の直後の αὐτοῦ (彼の) の欠如 (29 節//マタ 21:1)、マルコ 11:2 の現在形の λέγω (言う) に対する現在分詞形の λέγων (30 節//マタ 21:2)、マルコ 11:2 の λύσατε (「ほどく」を意味する λύω の命令法アオリスト形) に対する直説法アオリスト分詞形の λύσαντες (30 節//マタ 21:2)、マルコ 11:2 の φέρετε (連れて来なさい) に対する「引いて来なさい」という意の ἀγάγετε (30 節//マタ 21:2)、マルコ 11:3 の εἶπατε (λέγω の命令法アオリスト形) に対する命令法未来形の ἐρεῖτε + ὅτι (31 節//マタ 21:3)、マルコに欠如する καθὼς ... αὐτοῖς (彼らに~した通りで [32 節//マタ 21:6])、マルコ 11:4 の πρὸς

5 H. コンツェルマン『時の中心—ルカ神学の研究』田川建三訳、新教出版社、1965年、130頁；G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas, II* (ÖTK 3/2), Gütersloh 1984, p. 384; W. Wiefel, *Das Evangelium nach Luka* (ThHK 3), Berlin 1988, p. 333; J. Nolland, *Luke 18:35-24:53* (WBC 35C), Dallas 1993, p. 922; J. エレミアス『イエスの宣教—新約聖書神学 I』角田信三郎訳、新教出版社、1998年、80頁；W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, II (11, 1-24, 53), Neukirchen-Vluyn 2004, p. 802; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas, IV* (Lk 19, 28-24: 53) (EKK III/4), Düsseldorf 2009, p. 29.

θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδίου (外の通りの戸口に) 及び同 11:6 の καὶ ἀφῆκαν αὐτούς (そして彼らは彼らを許した) の欠如、マルコ 11:7 の φέρουσιν (連れて来る) に対する「引いて来た」という意の ἤγαγον (35 節/マタ 21:7)、マルコ 11:8 の εἰς τὴν ὁδὸν に対する ἐν τῇ ὁδῷ (36 節/マタ 21:8)、マルコに欠如する λέγοντες (38 節/マタ 21:9)、マルコ 11:10a の父ダビデの来たる国への祝福の欠如等、多くの弱小一致が見られることから、この段落は現行のマルコとは異なるマルコの改訂版に遡ると考えられるが⁶、その一方で、これらの相違点の多くは両福音書記者の独立した編集作業の結果とも見なしうる⁷。

36 節以降はマルコの記述から大きく離れ、特に弟子たちが神を賛美する場所を特定する 37 節は、ἐγγίξω (近づく [新約用例 42 回中ルカ文書に 23 回使用])、ἅπας (すべての [新約用例 34 回中ルカ文書に 23 回使用])、πλήθος (群れ [新約用例 31 回中ルカ文書に 24 回使用])、αἰνέω (賛美する [新約用例 8 回中ルカ文書に 6 回使用]) 等のルカの語彙を含んでおり、ルカの編集句と考えられる⁸。さらに αἰνεῖν τὸν θεόν (神を賛美する) という表現はルカ 2:13 (さらに 2:20; 19:37 ; 使 2:47; 3:8, 9 も参照) にも見られ (両節は πλήθος [群れ] も共有)、直後の 38b 節もルカ 2:14 と部分的に並行していることから、37-38 節はルカ特殊資料に由来するのではなく⁹、マルコ 11:8-10 を資料として用いつつ、ルカ 2:13-14 との関連から編集的に構成されたのであろう¹⁰。なお 37 節以

6 A. Ennulat *Die »Minor Agreements«*. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems (WUNT 62), Tübingen 1994, pp. 245-252; U. ルツ『マタイによる福音書 (18-25 章)』(EKK 新約聖書註解 I/3) 小河陽訳、教文館、2004 年、219 頁。

7 Klein, op. cit., p. 613 n.13; M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, p. 628; Bovon, op. cit., pp. 28-29 参照。

8 J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (AB 28A), New York 1985, pp. 1242-1243.

9 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1954, pp. 317-319; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1961, p. 366; T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine Literarkritische und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Cambridge 1971, pp. 145-149; H. Patsch, *Der Einzug Jesu in Jerusalem. Ein historischer Versuch*, *ZThK* 68 (71) 7-10; A. Schlatter, *Das Evangelium nach Lukas aus seinen Quellen erklärt*. Stuttgart 1975, pp. 116-117, 408; K. H. レングストルフ『ルカによる福音書』(NTD 新約聖書註解 3) 泉谷典・渋谷浩訳、ATD・NTD 新約聖書註解刊行会、1976 年、461-462 頁; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Michigan 1995, p. 709 に反対。

10 その一方でコンツェルマン、前掲書、133 頁、注 5 は、ルカ 2:14 は同 19:38 を拡張したものとア

降、ルカのテキストはヨハネの記事と、イエスの奇跡行為への回想（37節／ヨハ12:17-18）、イエスに対する「王」の称号（38節／ヨハ12:13）、ファリサイ派の人々の否定的反応（39節／ヨハ12:19）等の要素を共有している¹¹。

この他、段落冒頭の28節の εἰπών (λέγω [言う]) のアオリスト分詞形 [共観福音書用例7回中ルカに5回使用、さらに使に9回使用]、ἐπορεύετο (< πορεύομαι [進んで行く]: 新約用例145回中ルカ文書に88回使用 [36節にも使用])、29節の καὶ ἐγένετο ὡς ... (そして～した時～が起こった [新約ではルカにのみ4回使用])、ἐγγίξω (上記参照) 及び καλούμενον (人名を導入する分詞 καλούμενος は新約用例27回中ルカ文書に24回使用¹²) 等もルカの編集句と考えられる¹³。

ファリサイ派の人々の反応について記す段落末尾の39-40節はルカに特有の記事であり、ルカ特殊資料に由来すると考えられるが¹⁴、冒頭の εἶπαν πρὸς αὐτόν (彼らは彼に言った) はルカの編集句であろう (≪言述の動詞+πρὸς+対象を示す対格≫は新約用例169回中ルカ文書に149回使用)。この箇所については、神殿〔境内〕で「ダビデの子ホサナ」と子どもたちが言うのを聞いて祭司長たちや律法学者たちが怒ってイエスに詰問するマタイ21:15-16 (ヨハ12:19も参照) との関連性も指摘されているが¹⁵、両者の関係は直接的な伝承史上の関係を想定できるほど緊密ではない。以上のことから、ルカはマルコの改訂版に由来する28-38節にルカ特殊資料に由来する39-40節を付加し、さらに適宜編集の手を加えつつ (特に28-29, 37-38節)、この段落全体を構成したのであろう。

10 見なしている。

11 さらにマタイ版とヨハネ版も、特にゼカ9:9の引用箇所において並行している (マタイ21:5／ヨハ12:15)。

12 J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK Sonderband), Göttingen 1980, p. 53.

13 その一方で Schramm, op. cit., pp. 145-146 は29節を特殊資料に帰している。

14 その一方で Bovon, op. cit., p. 29 はこの見解に否定的であり、Klein, op. cit., p. 614 はこの箇所をルカに帰す。

15 R. プルトマン 『共観福音書伝承史Ⅰ』(プルトマン著作集1) 加山宏路訳、新教出版社、1983年、60頁。

イエスのエルサレム入城について語るこの物語の原初形態を見極めるのは容易ではないが、いずれにせよ、この伝承の背景には、ろばに乗って到来する王について語るゼカリヤ 9:9 (マタ 21:5; ヨハ 12:13 参照)、さらには主の名によって来たる者に祝福を述べる詩篇 118:26 があったと考えられる。また、ここで描かれているイエスのエルサレム入城の出来事の歴史性についてはこれまでもしばしば問題にされてきたが、それを論証するのは極めて難しい¹⁶。しかしその一方で、部分的には歴史的な核も存在すると考えられる¹⁷。

4. テキストの内容

4.1. 序：エルサレムへの歩み (28 節)

イエスは「これらのこと」を話してから「先立って進んで行き、エルサレムに上って行った」。「これらのこと」(ταῦτα) は直前のムナの譬え (19:11-27) を指しているのであろう。「先立って進んで行き」(ἐπορεύετο ἔμπροσθεν) は、イエスが弟子たちに先立って進んで行く様子を示しているが (cf. マコ 10:32: 「イエスは彼らに先立って進んだ」 [ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς])、ἐπορεύετο ἔμπροσθεν という表現は「前方へ進んで行き」とも解しうる¹⁸。また「上って行った」(ἀναβαίνων) は、エルサレムに上京するという意味のみならず (cf. 10:30: 「下って行き」 [κατέβαινε])、周辺地域より高地にあるエルサレムに向かって登って行く状況も示しているのであろう¹⁹。このイエスのエルサレム行きは、エルサレムへの旅行記 (9:51-19:27) 冒頭の「彼 (イエス) が [天に] 引き上げられる日々が満ちると」という記述 (9:51) を踏まえると、

16 Patsch, op. cit., pp. 3-4; Bovon, op. cit., p. 30.

17 M. デイバリウス『福音書の様式史』(聖書学古典叢書) 辻学監訳、加山宏治・加山久夫・吉田忍訳、日本キリスト教団出版局、2022 年、143 頁; Marshall, op. cit., pp. 710-711; D. L. Bock, *Luke*, Vol.2: 9:51-24:53 (ECNT), Michigan 1996, pp. 1548-1550 参照。

18 A. R. C. Leaney, *The Gospel according to ST LUKE* (Black's New Testament Commentaries), London 1966, pp. 244-245; 岩隈直訳註『希和对訳脚注つき新約聖書 3β ルカ福音書下』山本書店、1991 年、102 頁; Bock, op. cit., p. 1552.

19 Fitzmyer, op. cit., p. 1247; Bock, op. cit., p. 1552.

天に引き上げられる昇天の時の間近な到来を予期させる。

4.2. 入城の準備 (29-36 節)

(a) 二人の弟子たちに対するイエスの子ろば調達の指示 (29-31 節)

そして「オリーブ畑」(21:37 参照)²⁰と呼ばれていた山に面するベトファゲとバタニアに近づいた時、イエスは「弟子たちの二人」を遣わした(29 節)。その意味では、先行するエルサレムへの旅行記事(9:51-19:27)が使者たちの派遣(9:52-53)によって始まっているように、エルサレムにおけるイエスについて語るルカ福音書の最終部分も、イエスによる使者たちの派遣で始められている²¹。ここでは二人の弟子たちが遣わされているが(7:18-19; 9:52; 10:1; 22:8 参照)、個人名は記されておらず、彼らは直後(32 節)で明らかになるイエスの超自然的な能力の証人としての意味をもっているのであろう²²。

ここには、並行するマルコ 11:1 と同様、「ベトファゲとバタニア」という二つの地名が記載されている²³。「ベトファゲ」(「未熟ないちじくの家」の意)は新約聖書においてはこのエルサレム入城の場面にしかな使用されておらず(マコ 11:1; マタ 21:1)、その厳密な場所は確定できないが、オリーブ山のふもとの小さな村であり、ラビの伝承によると町からおよそ 1 キロメートルに位置していたと考えられる²⁴。一方の「バタニア」(「アナニアの家」/「貧しい者の家」の意)はエルサレムから 3 キロメートルほど東方の村で、オリーブ山の東のふもとにあった(24:50; ヨハ 11:18; 12:1 参照)。エリコからエルサレムへの通常の進路を考えた場合、バタニア→ベトファゲの順序になるはずであるが、ここではより有名な「バタニア」が補足的にあとから付加されたのか、あるいは

20 訳語については田川建三『新約聖書 訳と註 2 上 ルカ福音書』作品社、2011 年、429-431 頁参照。

21 三好迪『ルカによる福音書—旅空に歩むイエス』(福音書のイエス・キリスト 3) 日本キリスト教団出版局、1996 年、118 頁。

22 Nolland, op. cit., pp. 923-924.

23 並行するマタイ 21:1 にはベトファゲのみ記載されている。

24 H. Strack & P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 1922 München, pp. 839-840.

は、エルサレムの視点からの順序で記載されているのかもしれない。また、ここでのオリーブ山への言及は、「その日、主は御足をもってエルサレムの東にあるオリーブ山の上に立たれる。……わが神なる主は、聖なる御使いたちと共にあなたのもとに来られる」と記すゼカリヤ 14:4-5 と関連しているであろう²⁵。

そしてイエスは「向こうの村」に行って「子ろば」をほどいて連れて来るように指示する (30 節)²⁶。「向こうの村」がどこを指しているかは明らかではないが、おそらくはベトファゲかバタニアのいずれかと考えられ、一部の研究者はベトファゲと断定している²⁷。また、Πῶλος は本来「動物の子」全般を意味し、単独で用いられる際にはしばしば「子馬」を意味している²⁸。しかしながら、後述するように、「ろば」がメシアと関連づけられる創世記 49:11 LXX やゼカリヤ 9:9 LXX 等の用例からも、マルコの並行箇所と同様、ここでも「子ろば」の意で解すべきであろう (創 32:16; 士 10:4; 王上 1:33 も参照)²⁹。

この子ろばは「まだ誰もその上に乗ったことがない」と説明されており、その背後には、王が「新しいろば」 (<Πῶλος νέος) に乗ってエルサレムにやってくる」と記すゼカリヤ 9:9 LXX の記述があると考えられるが、まだ軛を負ったことがない無傷の家畜は特別な祭儀のために用いられた (申 21:3; 民 19:2; サム上 6:7 参照)。なお、このゼカリヤ 9:9 はラビたちによってダビデ家のメシアの意味で解された³⁰。また「繋がれている子ろば」 (<πῶλος δεδεμένος) は、ユダ族出身の王がろばをぶどうの木に繋ぐ様子を描写する創世記 49:11 LXX (δεσμεύων ... τὸν πῶλον [彼らはろばの子を〜に繋ぐ]) との関連性³¹ からもメ

25 なお、ルカ 21:37 によると、イエスはエルサレムに滞在中、日中は神殿境内で教え、夜間はオリーブ山で過ごしていた。

26 J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt*, *NT* 13 (1971) 241-258 によると、当時のユダヤ社会においては一般の旅行者のために動物が貸し出せるような体制が整っていた。もっとも Nolland, *op. cit.*, p. 925 はこの見解に否定的である。

27 Marshall, *op. cit.*, p. 712; Eckey, *op. cit.*, p. 804; Klein, *op. cit.*, p. 615.

28 W. Bauer, *The "Colt" of Palm Sunday*, *JBL* 72 (53) 220-229 参照。

29 H. W. Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugs geschichte des Markusevangeliums*, *ZNW* 50 (1959) 82-91; O. Michel, *Eine philologische Frage zur Einzugs geschichte*, *NTS* 6 (1959/60) 81-82.

30 Strack & Billerbeck, *op. cit.*, pp. 842-844.

31 Fitzmyer, *op. cit.*, pp. 1248-1249 はこの関連性について懐疑的である。

シアの到来を示唆していると考えられる³²。

さらにイエスは、もし誰かが彼らの行為について尋ねるなら、「主がそれを必要とされている」(ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει) と答えるように指示する (31 節)。この表現はマルコ 11:3 と逐語的に一致しているが (cf. マタ 21:3 : ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει [主がそれらを必要とされている])、マルコ版ではこの言葉の直後に「彼 (主) はまたすぐにそれをここに返されます」という発言が続いている。なお、この ὁ κύριος αὐτοῦ という冒頭の表現に関して、属格の αὐτοῦ を直前の ὁ κύριος (主) にかけて「その持ち主」、すなわち「その子ろばの所有者」の意で解することも文法的には可能であるが、ルカにおいては直後の 33 節に「その持ち主たち」という複数形表現が出ていることから考えにくく、この αὐτοῦ は直後の χρείαν (必要) にかけるべきであろう³³。ὁ κύριος は神の意でも解しうるが、ここでは地上のイエスを指していると考えられ、イエスの権威を表現し、根拠づけている。もっともこのことは、イエスがその地域で知られていたことを必ずしも意味しない³⁴。

(b) 指示の実行と出発の準備 (32-35 節)

遣わされた二人が出かけて行くと、彼らはイエスが語った通りであることに気づく (32 節)。このことは、子ろばの確保に関わるこれらの出来事をイエスが超自然的な能力によって予知していたことを示すと共に、これらの一連の出来事が神の計画に従って展開していることを示しており、直後に子ろばの所有者たちが弟子たちに発した問い (33 節) に鑑みても、イエスがあらかじめ子ろばの所有者と手はずを整えていたとは考えにくい³⁵。

32 なおマタイ版では、一匹の子ろばではなく「ろばと子ろば」に言及されており (マタ 21:2, 7)、弟子への指示の直後には、この「ろばと子ろば」を含む形でゼカ 9:9 (マソラ本文) が直接引用されている (マタ 21:5)。

33 因みに Derrett, op. cit., p. 246 は、この箇所を「その (真の) 持ち主」 (= イエス) の意で解しており、三好迪「ルカによる福音書」高橋虔他監修『新共同訳 新約聖書註解 I』日本キリスト教団出版局、1991 年、359 頁も同様に、この発言 (31, 34 節) を「ろばの主 (= イエス)」の意で解している。

34 Wolter, op. cit., p. 629 も同意見。Klein, op. cit., p. 615; Marshall, op. cit., p. 713 に反対。

35 その一方で Marshall, op. cit., p. 713 は、原初的にはイエスによって事前の準備がなされていた

そして彼らが、繋がれていたその子ろばをほどこうとすると、イエスが予告した通り、その子ろばの「持ち主たち」(κύριοι [使 16:16, 19 参照]) が「なぜあなたたちはその子ろばをほどくのか」と尋ねたので、彼らはイエスの指示通りに「主がそれを必要とされているからです」と答えた (33-34 節)。ここで一匹の子ろばの所有者が「持ち主たち」と複数形で記されている点は少々不自然に感じられ (マコ 11:5 : 「そこに立っている者の幾人か」)、「主人と女主人」を指しているとの見解も見られるが³⁶、このように複数形を用いることによって、ルカは彼らと (本来の子ろばの主である) 唯一の主 (ὁ κύριος [31, 34 節]) を明確に区別しようとしているのかもしれない³⁷。

そして二人の弟子たちはその子ろばをイエスのところまで引いて来て、彼らの衣服を子ろばの上にかけて、その上にイエスを乗せた (35 節)。ここで弟子たちが初めて主導権をとっているが、このことは、イエス自らが子ろばに乗ったと記すマルコ 11:7 (並行マタイ 21:7; ヨハ 12:14) に対して、ルカにおいてはこの二人の弟子たちが「イエスを乗せた」(<ἐπιβιάζω [乗せる]: 王上 1:33, 38 LXX; ルカ 10:34; 使 23:24 参照) と記されていることから確かめられる。また、典型的な王の入城とは異なり、イエスが軍馬ではなく子ろばに乗って入城する点は注目に値するが³⁸、ゼカリヤ 9:9 では、勝利を与えられ、ろばに乗ってエルサレムを訪れる王の謙虚さが描かれていることから、ここではイエスが平和の実現者として入城することが示されているのであろう (38b 節参照)。

(c) イエスの進行と弟子たちの行動 (36 節)

ここからルカの記述内容はマルコ版のそれから離れていくが、「そして彼が

ㄨ ことが前提とされていた可能性を指摘している。

36 Fitzmyer, op. cit., p. 1250; Bock, op. cit., p. 1555 がそのように解している。因みに A. Plummer, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC), Edinburgh 1989, p. 446 は、この箇所を「子ろばの持ち主と彼と共にいる人々」の意で解している。

37 Wiefel, op. cit., p. 334; Bovon, op. cit., p. 33.

38 王位に就く前にらばに乗せられるソロモンについて語る王上 1:33-37 も参照。

進んで行くと」(πορευομένου δὲ αὐτοῦ) という表現はイエスの道行きのモチーフを改めて思い起こさせる(28節参照)。また、自分たちの衣服を路上に敷く行為は指導者への敬意を表している(王下9:13; ヨセフス『ユダヤ古代誌』9:111参照)³⁹。並行するマルコ11:8aではその主体は「多くの者たち」(πολλοί)であるのに対し(cf. マタイ21:8a: ὁ ... πλεῖστος ὄχλος [大勢の群衆]; ヨハ12:12: ὄχλος πολὺς [大勢の群衆])、ルカ版では主語が明示されていないが、前後の文脈(35, 37節参照)からもその主体は明らかに弟子たちであり⁴⁰、一般の人々や群衆ではない⁴¹。なお、人々が木の枝を切り取ってきて道に敷いたというマルコ11:8b(並行マタ21:8b; ヨハ12:13)の記述はルカには見られないが、ユダヤ的な慣習であるために割愛されたのか⁴²、あるいは、このような行為は民族主義的な意味合いを含んでいたため(Ⅱマカ10:7も参照)、政治的な特質を抑えるために省略されたのであろう⁴³。

4.3. 弟子たちによる神への賛美(37-38節)

そしてイエスが「オリーブ山の坂道に近づいた時」、「弟子たちの群れ全体」は彼らが目撃したあらゆる「力[ある業]」(δύναμις)について喜び、大声で神を賛美する(37節)。この場面設定はルカ版にのみ見られるが、ルカがこのようにオリーブ山を強調するのは(22:39も参照)、前述したように、メシアはオリーブ山に現われると預言するゼカリヤ14:4-5の言葉の成就を考えているからであろう。また「彼らが見たあらゆる力[ある業]」とは、先行するエリコの盲人の癒しとザアカイの家の救い(18:35-19:10)だけでなく⁴⁴、生前の

39 Strack & Billerbeck, op. cit., pp. 844-845.

40 J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, p. 526; Bock, op. cit., p. 1557.

41 Plummer, op. cit., p. 447に反対。なお、新共同訳や協会共同訳他(新改訳、フランシスコ会訳も同様)、ほとんどの邦語聖書はこの箇所を「人々」と訳出しているが、上記の理由からも明らかに不適切である。

42 Bock, op. cit., p. 1557.

43 C. H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Georgia, 2002, pp. 210-211.

44 三好「ルカによる福音書」359頁に反対。

イエスの活動全体を意味しているのであろう⁴⁵。注目すべきことに、ここではイエスの言葉ではなく行為について語られ、そのイエスの行為を通して神が賛美されており、イエスによって神の業が成し遂げられたことが示されている。

神への賛美の声を上げるのは (2:13, 20 参照)、マルコ版では「前を行く者、後に従う者」(マコ 11:9)、マタイ版では「群衆」(マタ 21:9) であるのに対し、ルカ版においては「弟子たちの群れ全体」(ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν) であり (cf. 6:17: ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ [彼の弟子の大群])、一般の群衆はこの賛美に加わらなかったことが前提とされているが、このことは、神を賛美する弟子たちを叱るようにファリサイ派の人々が群衆の中からイエスに要請したという直後の記述 (39 節) とも符合している。この点はまた、ルカに特有のエルサレムの住民に対する否定的評価 (21:41-44) 直後の、さらにルカの政治的護教論とも対応している⁴⁶。

そして弟子たちの群れはイエスを王と見なし、「主の名によって来られる方、王が祝福されるように」と神を賛美する (38 節)。彼らの具体的な賛美の言葉に関して、マルコの並行箇所でも繰り返し用いられているセム語的な「ホサナ」(ὡσαννά [マルコ 11:9, 10; 並行マタ 21:9bc; ヨハ 12:13]) がルカ版には欠けているが、おそらくそれは異邦人読者を意識したためであろう⁴⁷。ルカ版にはまた「来たるべき私たちの父ダビデの国」に対する祝福の言葉 (マコ 11:10) も欠けているが (cf. マタ 21:9b: 「ダビデの子にホサナ」)、その一方で詩編 118 [LXX 117]: 26 に由来するマルコ 11:9 の「主の名によって来られる方が祝福されるように」(並行マタ 21:9; ルカ 13:35) という文章の「主の名によって来られる方」に「王」(cf. ヨハ 12:13: 「イスラエルの王」) が付け加えられている⁴⁸。すなわち、ルカの記述に従えば、ダビデの国が生起するのではなく、

45 Nolland, op. cit., p. 926; 三好『ルカによる福音書—旅空に歩むイエス』118頁。

46 コンツェルマン、前掲書、129頁。

47 Ernst, op. cit., p. 527; Marshall, op. cit., p. 715.

48 この語は D, W, it 等の西方型写本には欠けている (詳しくは田川、前掲書、434-436頁参照)。また、前述の王下 9:13 には、人々が上着を脱いでイエフの足もとに敷いて「イエフは王になった」と宣言したと記されている。

イエスが王として到来するのである (cf. ゼカ 9:9:「あなたの王があなたのところに来る」)。

この詩篇の言葉は神殿礼拝のためにエルサレムを訪れた王や巡礼者に対する歓迎の言葉であり、過越祭等の巡礼者のための大きな祝祭日において用いられていたが、ルカはイエスのエルサレム入城の文脈からここで「王」の称号を用いたのであろう⁴⁹。この王の称号が直接イエスに適用されるのは初めてであるが (23:2-3 参照)、ここでイエスが「王」と称されているのは、この言葉が (イエスを受け入れた)「弟子たちの群れ全体」によって発せられたことと関連しているのかもしれない⁵⁰。また、ルカにおいてもイエスとダビデとの関わりについてはこれまでも何度か示唆されてきたが (1:32; 18:38-39)、ここで敢えてダビデに言及しなかったのは、政治的な振る舞いでないことを強調するためであったと考えられる⁵¹。

これに続いて、交差配列法 (キアスムス) を用いて「天には平和、そして栄光はいと高さところに [あるように]」と語られる (cf. マコ 11:10; マタ 21:9 c:「いと高さところにホサナ」)。注目すべきことに、ルカ 2:14 の天使を伴う「天の大軍」(πληθος στρατιῶς οὐρανόυ) による賛美においては、「栄光」は天の神に、「平和」は地上の御心に適う人々ととされていたのに対し、ここでは「弟子たちの群れ全体」(ἅπαν τὸ πληθος τῶν μαθητῶν) によって、天上の現象としての「平和」と「栄光」について語られている。このように、ここでは「平和」が地上ではなく天上の事柄として語られているのは、イエス誕生の出来事において示された神の介入によって地上への平和の到来が告知された一方で、エルサレムがイエスを拒絶し、「平和への道」を悟ろうとしなかったため

49 Nolland, op. cit., pp. 926-927.

50 E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1986, p. 199; J. B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids/Cambridge 1997, p. 686. 因みに、先行するルカ 13:35 には、エルサレムの人々に対する「主の名によって来られる方に祝福があるように」と語る時までお前たちは決して私を見ることがないというイエスの発言が見られるが、この言葉は、彼らに対する審判がすでに確定的であることを示唆している (嶺重、前掲書、280-281 頁参照)。

51 コンツェルマン、前掲書、130 頁; C. Burger, *Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 98), Göttingen 1970, p. 114.

に（19:42 参照）その実現が阻まれたことを示唆していると考えられるが⁵²、あるいは、イエスが間もなく地上での生涯を終えて天上に挙げられる状況が示されているのかもしれない⁵³。そしてまた、ここで天上の平和についてのみ記されていることは、王として特徴づけられながらも、イエスの本質がこの世的な王とは明らかに異なっていることを改めて示している⁵⁴。

4.4. ファリサイの人々の反応とイエスの応答（39-40 節）

すると群衆の中から「ファリサイ派のある人々」が声を上げ（ヨハ 12:19 参照）、イエスに「先生」（διδάσκαλε）と呼びかけ（7:40; 10:25; 11:45; 18:18 参照）、弟子たちを黙らせるように要請した（39 節）。彼らがこのように発言したのは、単なるイエスに対する敵意のためだったか⁵⁵、あるいは、このような事態がローマの支配者層を刺激することを恐れたためか⁵⁶、明らかではない⁵⁷。いずれにせよ、イエスに危険をもたらす状況を回避しようという善意からの忠告（13:31 参照）であったとは考えにくく⁵⁸、ここにはイエスを王（メシア）と見なす弟子たちの姿勢を明らかに否定する彼らの態度が示されている。

そのようなファリサイ派の要求をイエスは拒絶し、もし弟子たちが黙って神への賛美をやめてしまうなら「石が叫ぶ」と語る（40 節）。弟子たちによる神への賛美は必然的なものなので、たとえ弟子たちが黙っても神はこの町の石に語らせるというのである。この言葉は「まことに石は石垣から叫び、梁は建物からそれに答えている」と述べるハバクク 2:11 と共鳴しており（IVエズラ 5:5

52 Green, op. cit., p. 687 参照。

53 三好勉『小さき者の友イエス』（現代神学双書 71）新教出版社、1987 年、61-62 頁、Nolland, op. cit., p. 927.

54 Patsch, op. cit., p. 13.

55 L. T. Johnson, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3), Minnesota 1991, p. 298.

56 Grundmann, op. cit., 367; K. Löning, *Das Geschichtswerk des Lukas*, II: Der Weg Jesu, Stuttgart 2006, p. 202; G. B. ケアード『ルカによる福音書註解』藤崎修訳、教文館、2001 年、258 頁。

57 Klein, op. cit., p. 617 は、ファリサイ派の人々はイエスを教師としては認めていたが、王とは認めていなかったために弟子たちの行動を阻止しようとしたと主張している。

58 レングストルフ、前掲書、463 頁に反対。

の「石は叫び」も参照)、弟子たちの賛美が神の名においてイエスを王と示しているように、石の叫びも同様にこのことの証明として理解される。まさに神は「石ころからでもアブラハムの子を作りだす」ことができるように (3:8)、石を叫ばせることもできるのである。そして、もし弟子たちが (イエスの受難の際に) 沈黙するならば、間もなく破壊される町の石 (19:44 参照) はイエスの王国の証しとなる。その意味でもこのイエスの言葉は、エルサレムの破壊を指し示すだけでなく、それ自体がすでにその預言となっており、エルサレムの運命に関する直後の記述への導入句として機能している⁵⁹。

結び：ルカの中心的使信

この段落は、報告、物語、賛美、対話、格言等、様々な要素から構成されており、ここではユダヤの王としてのイエスのエルサレム入城を準備する様子が記されているが、それはこの世的な権力をもった世俗の王の入城とは異なり、平和の実現者としての入城であった。そのことは、イエスが軍馬ではなく子ろばに乗っていたことや、彼が行進する道には、高価な衣服や布ではなく、弟子たちがまとっていた粗末な衣服や古着が敷かれたと想定されることから確認できる。そしてまた、イエスのエルサレム入城は最終的な勝利を意味しておらず、むしろこのあとにイエスを待ち受ける受難の時を予示しているという意味では、この出来事には喜びと悲劇が混在しており⁶⁰、真の勝利はイエスの復活と高挙を経て初めて実現することになる⁶¹。このことはまた、直前のムナの譬えが、神の国の即座の出現を期待する人々に警告する意図をもって語られた (19:11) という点とも符合している。

ルカはマルコの記述をもとにこの段落を構成しているが、その一方で、幾つかの特徴的な視点を打ち出している。それは以下の三点にまとめられる。

59 なお、ルカ福音書においてはこれを最後にファリサイ派の人々は姿を消し、後続の受難物語には全く姿を現さない。

60 Bock, *op. cit.*, p. 1551.

61 Wolter, *op. cit.*, p. 627.

1. 子ろばの調達をめぐる段落前半の記述（30-34 節）において、イエスの超自然的な能力が示されており、さらに、繰り返される「主がそれを必要とされているからです」（31, 34 節）という言葉を通してイエスの権威がより一層強調されている。
2. 段落の後半においては弟子たちの主導権が強調されており、事実ルカにおいては、イエス自らが子ろばに乗るのではなく、遣わされた二人の弟子たちがイエスを子ろばに乗せており（35 節）、衣服を道に敷いてイエスの入城を準備するのも弟子たちであり（36 節）、さらには、神を賛美してイエスに祝福の言葉を投げかけるのも弟子たちのみである（37-38 節）。その一方で群衆の中にいたファリサイ派の人々は、そのような弟子たちの行動を明らかに否定しようとしており（39 節）、その意味でもルカにおいては、弟子たちとファリサイ派の人々（及び群衆）との対比が際立たされている。そしてこの点は、ルカに特有の記事である直後のルカ 19:41-44 において、平和の道をわきまえていなかったエルサレムの人々に対してエルサレムの破壊が告知されていることから確かめられる。
3. ルカのテキストにおいては、ダビデの来たるべき国に対する祝福の言葉（マコ 11:10）が省かれており、さらに、ルカ 2:14 においては「地上の御心に適う人々」にあるとされていた「平和」の所在がここでは「天」になっており（38b 節）、視点が「地」から「天」に移行しているが、このことはイエスの復活・昇天を示唆しているとも考えられる。その意味でも、ルカにおいては、マルコにおいて見られるような、この世的な王の支配によって成り立つ世俗的な王国のイメージは弱められ、地上における神の国の観点は明らかに相対化されており、ここでは、この世的な王国とは明らかに次元を異にするイエスを主（王）とする神の国の到来が予示されている（17:20b-21a 参照）。

パウロにおけるユダヤ教思想の普遍化

——アブラハムの子孫・割礼・律法・神殿のパウロ的解釈の考察——

木 原 桂 二

1. 研究の目的と方針

本論文の目的は、パウロがユダヤ教思想を（いわゆる）キリスト教思想として普遍化させる際の思考過程を説明することにある。

最初に、「キリスト教思想」に括弧つきの「いわゆる」を付加した理由から説明したい¹。現代のキリスト教は、ユダヤ教から完全に分離した異なる宗教であると認識されている。しかし（いわゆる）キリスト教が発生した当時には、現代人が想定するような「キリスト教」という独立した宗教が認識されていたわけではなかった。最古のキリスト者共同体はユダヤ人だけで構成されていたからである。彼らの信仰にとって最重要人物であるイエスもユダヤ人であり、ユダヤ教信仰の中で待望されていたメシアであると考えられていた。それゆえ最初期のキリスト教は、ユダヤ教の中に発生した新しい宗派であったと言える。

パウロは、（いわゆる）キリスト教がそのように認識されていた時代の使徒であった。そこでわれわれが問題にしたいのは、彼が自分の信じた信仰内容を人々に伝える際に、ユダヤ教をどのようなものとして理解していたのかということである。この問題点を、もう少し詳しく説明しよう。

1 以下、本論文の導入部において、目障りなほどに「いわゆる」を多用するが、現代のキリスト教理解がパウロの時代にすでに存在していたことを前提せずに研究することを強調したいので、ご容赦願いたい。

従来のパウロ研究の中で、パウロはユダヤ教を肯定していたのか、あるいは否定した上でキリスト教信仰を確立しようとしたのか、さらにはユダヤ教を部分的に改善しようとしたのか、といったことが議論になる場合がある。しかし、われわれはそのような問いの立て方自体に疑問を抱いている²。現代人であるわれわれは、ユダヤ教であれキリスト教であれ、それらを別々の宗教として客観的に捉えることが可能な状況にある。「信教の自由」という考え方も普及しているので、自分がどのような宗教を選ぶべきかについて、対象となる宗教から距離をとって熟考できる。それと同じように、パウロもユダヤ教信仰から距離を取り、それが良いものであるのかそうではないのか、肯定すべきか否定すべきか、あるいはキリスト教という別の宗教を創設すべきかどうかということを考えていたのだろうか。おそらく、そうではなかったであろう。

そもそも、パウロがユダヤ教の思想について何かを語ろうとしても、その「ユダヤ教」自体が、もはや一枚岩ではなかった。「ユダヤ教」という宗教の名を耳にした時に、誰もがその内容を一律にイメージできるほど単純ではなかったのである。ユダヤ教には長い歴史がある。聖書の伝承によれば、半遊牧民であったユダヤ人の父祖アブラハムの信仰に始まり、エジプトの奴隷時代を経験した後、解放されて約束の地に王国を築き、神殿が建てられて栄華を極めた。しかし王国は南北に分裂し、それぞれ敗戦によって国が滅び、神殿も失われた

2 この問題意識は、すでに E. P. サンダース『パウロとパレスチナ・ユダヤ教 宗教様態の比較』（浅野淳博訳）教文館、2024年、57頁（E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* [Philadelphia: Fortress Press, 1977]）が指摘している。少々長くなるが引用したい。「『パウロとユダヤ教』という句は、一冊の本で扱いきれないほど多くの問題を想起させるし、それらを十分に整理して列挙することさえままならない。じつにこの句自体の正当性さえ問われかねない。たとえば、パウロ自身がユダヤ人であることに鑑みると、『パウロとその他のユダヤ教』という表現の方が適切でないか、と問うこともできよう」。しかしサンダースは、このように語りながらも後続の文章において「もっとも、パウロの自己認識の如何に関わらず〔原文ママ〕、彼がユダヤ教という枠組みから飛び出す仕方で宣教を行ったことを考慮に入れるなら、伝統的な『パウロとユダヤ教』という表現は正当化されよう」とも述べている。果たしてパウロはサンダースが主張するように「ユダヤ教という枠組みから飛び出す」という意識を持っていたのだろうか。この点においてわれわれは、現代のキリスト教がユダヤ教という枠組みから飛び出しているからといって、すでにパウロがそのようであったということを前提にしないという立場でテキストを読み解くことにしたい。

のである。その中でメシア待望が生じてキリスト教の基盤が確立する。ユダヤ教はそのように変化・発展を遂げてきた。

パウロは、その歴史的遺産を受け継いだ一人のユダヤ人なのであり、信教の自由の時代を生きるわれわれ現代人のように、ユダヤ教を客観的・分析的に眺めることはできなかったに違いない。われわれが知っているイエス時代のユダヤ教を見るだけでも、それは明らかである。神殿貴族のサドカイ派、律法遵守を推進する律法学者とファリサイ派、隠遁して終末を待望するエッセネ派、武力闘争も辞さない熱心党、さらには荒れ野で改心を説くバプテスマのヨハネの登場があり、実態のよくわからないヘロデ党もあったと伝えられている。このような多種多様なユダヤ教のセクトが存在する状況について語る時に、どうして「パウロはユダヤ教に対して……」という言い方が可能になるのだろうか。その場合の「ユダヤ教」とは何なのであろうか。サドカイ派とファリサイ派は敵対心を生み出すほどに思想内容が異なっていたが³、どちらもユダヤ教徒であるし、サドカイ派とバプテスマのヨハネでさえも同じユダヤ教徒なのである。

しかし、それだけ思想の幅のあるユダヤ教であっても、ナザレのイエスの思想の流れを汲む集団が現れると、彼らは迫害の対象になった。パウロがかつてサウロと名乗っていた時、彼は迫害する者の一人となり暗躍していたと伝えられている⁴。一体なぜ、この集団が迫害の対象になったかと言えば、キリスト教徒の群れが、ユダヤ人の集団であるにもかかわらずユダヤ教徒であるとは認められない宗教習慣に生きていたからである。逆に言えば、彼らがユダヤ人ではなく、ユダヤ教の宗教的習慣とは何一つ重複することのない完全に新しい信仰共同体であったならば、迫害の対象にはされなかったであろう。しかしそう

3 使 23:6-8 に、サドカイ派とファリサイ派の思想的対立が描かれている。ただし、荒井献『使徒行伝 下巻 18章23節-28章31節』新教出版社、2016年、211-212頁によると、両者の間で「死人の甦り」を認めるか否かについての見解に相違があるのはともかくとして、天使や霊の存在を認めるか否かに関する使徒言行録の描き方の史実性を疑う研究者がいるという。いずれにせよ、サドカイ派とファリサイ派の信仰理解が一致していなかったのは間違いない。

4 ガラ 1:13-14; フィリ 3:6 参照。

ではなく、当時のキリスト教徒には、ユダヤ人であるにもかかわらずユダヤ教徒らしくないと判断される要素があったので迫害されたのである。

おそらくパウロ（パウロ）は、そのような理由でキリスト者の集会に迫害の手を伸ばした。しかし、後にパウロはキリスト者の仲間になっていく。そして伝道者パウロとして名を馳せ、伝統的ユダヤ教徒の間では認められない信仰内容を伝える者になった。こうしてパウロは、かつて自分が迫害していた（いわゆる）キリスト教を伝えることになるのだが、その際に彼は旧約聖書に関する独自の解釈を示しながら、ユダヤ教信仰にとって重要な信仰的要素を用いて説得に努めたのである。

現代人である聖書の研究者は、そのパウロの言葉遣いや表現内容を研究の対象とし、彼がユダヤ教に対して、どのような姿勢であったかを解明しようとする。しかし前述した歴史的背景によれば、パウロはユダヤ教を否定しなかったし、ユダヤ教思想の一部を改善しようと試みたのでもなかったと思われる。パウロはユダヤ人（＝ユダヤ教徒）の一人として生きたからである⁵。

ただし、このことに一つだけ付け加えるべきことがある。それは彼が、実際のユダヤ人（＝儀式としての割礼を受けたユダヤ人）だけが真のユダヤ人であるという認識を批判しながら、ユダヤ人という存在の普遍化を試みたということである。その発想は具体的に、キリストにある者は皆、アブラハムの子孫である（ガラ 3:29 参照）という主張に見ることができる。

そのように語る動機は極めて単純なものである。パウロにとっての（いわゆる

5 この問題提起は、Michael F. Bird, "Salvation in Paul's Judaism?," in *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, eds. Reimund Bieringer and Didier Pollefeyt (London: T & T Clark, 2012), 24-25 において指摘されている。すなわち、キリスト教徒としてパウロが書簡を執筆した当時の「キリストにある (ἐν Χριστῷ)」生き方と、それ以前の一般的なユダヤ教徒時代のパウロの生き方との違いが問題になる。パウロがユダヤ教徒であることを辞めたのであれば話は簡単であるが、パウロはキリスト教徒になった後も依然として自身が「ユダヤ人」「イスラエル人」「ヘブル人」であると認識することを止めなかった (II コリ 11:22; フィリ 3:5 参照)。それでは一体、パウロはユダヤ人である自分自身を何者と考え、（いわゆる）キリスト教信仰をどのように理解していたのだろうか。パウロには矛盾や混乱があったのか、それともパウロなりの筋一貫した理解があったのか。この問題の解明が、われわれの課題である。

る) キリスト教は、ユダヤ教とは異なる全く別の新しい宗教なのではなく、半遊牧民の時代に現れた父祖アブラハムから脈々と続いて進化・発展を遂げたユダヤ教の延長線上にある信仰だからである。ユダヤ教は歴史的に変化してきた宗教であるがゆえに、パウロ以降の時代にも変化してよいはずである（それが他のユダヤ人にも共有されるかどうかという問題は、当然あってしかるべきだが）。われわれのこの見解を批判できるだろうか。しかしパウロが信仰について語る際に、ユダヤ教思想を基盤に論じていることを疑う余地はない。それゆえ大事な点は、伝統的なユダヤ教思想をどのように解釈すれば、パウロが語る（いわゆる）キリスト教思想に辿り着くかということになる。

長い前置きになってしまったが、本論文の副題を「アブラハムの子孫・割礼・律法・神殿のパウロ的解釈の考察」としたのは、パウロがこれらのユダヤ教信仰の主要素に言及する際、その概念化を試みると同時に、それがユダヤ人以外の人々、すなわち異邦人にも適合できるように普遍化を試みたと見られるからである。それは、ユダヤ教を否定する行為ではなかったし、ユダヤ教とは全く別の新しい宗教の創設を試みる行為でもなかった。まして、パウロが提供する信仰内容こそが真のユダヤ教であると主張する行為でもなかった。強いて表現するなら、ユダヤ教の既存の枠組みを概念的に解体して、新しい時代のユダヤ教に再構築する行為だったのである。

もちろん、パウロがわれわれの推測する通りの概念操作をしたとしても、結果として多くのユダヤ人がそれを受け入れることはなかったので、彼の思想がユダヤ教内に留まることはなかった。特に、異邦人が異邦人のままで（肉の割礼なしで）ユダヤ教信仰者の仲間になるということは、キリスト教徒になったユダヤ人以外のユダヤ人には断じて認められなかった。しかしそれでもパウロは、それを認めさせようとして格闘したのである⁶。その成否はともかく、パ

6 宗教改革以降のキリスト教において、パウロはユダヤ教の行為義認的な律法理解を批判し、信仰義認としてのキリスト教信仰の普及に努めたとされる理解が蔓延することになった。しかし元来のユダヤ教は行為義認ではないし、パウロの主張にもそのような論点は見られない。パウロが批判したのは、ユダヤ人と異邦人を分断するユダヤ教の民族主義的解釈だったのである。近年のパウロ研究では、このような視点に基づいてパウロを再解釈する試みがなされている。これは、

ウロが目指していたことはパウロが書いたテキストから読み取れる。本論においては、副題にしたがって、ユダヤ教の主要素に対するパウロの思考法を明らかにしていきたい。

2. パウロのユダヤ教解釈

2.1. アブラハムの子孫

パウロが自らのキリスト教信仰を表明する際に、キリストに属する者たちの間に、民族・身分・性別の違いは問題にならないとの認識が示されている。しばしばガラ 3:26-28 は、平等主義の論拠として引用されることが多い。しかし、この箇所が続く 29 節の言葉がキリスト者にとって重要であると理解されることは、あるだろうか。ここでパウロは、キリストに属する者はアブラハムの子孫 (τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα) であると述べている (3:16 参照)⁷。異邦人キリスト者は血統的にアブラハムの子孫ではないのであるから、パウロは象徴的な意味でこれを語っているはずである。では、その象徴的な意味を現代のキリスト者が受け入れて、自分はアブラハムの子孫であると認め、それを誇りにしているだろうか。われわれは、そういう人を知らないし、それを声高らかに主張する宣教者がいるという話を聞いたこともない。

ㄨ 「パウロへの新しい視点 (New Perspective on Paul [略称: NPP])」と名づけられており、山口希生『ユダヤ人も異邦人もなく パウロ研究の新潮流』新教出版社、2023 年が、この NPP の内実を分かりやすく、コンパクトに紹介してくれている。本論文は、この NPP に同意して論を進める。すなわち、パウロがユダヤ民族主義をどのようなロジックで批判し、それを克服しようとしていたかを解明するテキスト研究を行うことになる。ところで同書 44-56 頁によると、この NPP に先駆ける形で F. C. バウルが、パウロの主張の論点は「民族主義」対「普遍主義」であると提起していたという (ただし、バウルは先に述べた「行為義認」対「信仰義認」というプロテスタントの図式を克服できなかった)。こうしたバウルの洞察は「ヘレニズム的キリスト教」対「ヘブライズム的キリスト教」という二つのグループの対立の表れとして説明できるとされるが (山口、同書 51 頁参照)、パウロの思想を説明する際に「キリスト教」という名称を用いてよいか疑問の余地がある。われわれは、パウロがユダヤ教とは別の宗教 (キリスト教) を想定したということを疑いつつ研究を進めたいのである。

7 Cf. Karin B. Neutel, *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 23.

もはやキリスト教信仰というものがユダヤ教とは完全に別物になってしまった現代において、キリスト者はアブラハムの子孫であると言われても、特に意味はないし響くものは何もないだろう。しかしガラ 3:29 を主張したパウロにとっては、そうではなかったはずである。実際、現存するパウロ書簡の中で最も新しいロマ 9:7 において、同様の見解が展開されている。

パウロは 9 章以降で神の選びについて語っているが、ここで彼はアブラハムと血縁関係にある実際のイスラエルと、神の約束のもとにある不可視のイスラエルとを明確に区別している。前者については「肉による私の同胞のため (ὕπερ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα)」(3 節) という表現が使われているし、キリスト自身もまた「肉によれば」アブラハムの子孫であると言われている (5 節)。その上でパウロは 8 節において「肉の子どもたち (τὰ τέκνα τῆς σαρκός)」と「約束の子どもたち (τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας)」を対置することにより、肉によらない(血縁によらない)アブラハムの子孫の存在を示唆している⁸。つまり、アブラハムの子孫は「約束の子どもたち」であるという概念操作を通して、ユダヤ教信仰の世界に異邦人を取り込もうとしているのである⁹。

ところで、アブラハムの子孫は(血筋としての)ユダヤ人に限らないという発想は、パウロ書簡よりも後に成立したマタ 3:9 とルカ 3:8 に見られる。バプテスマのヨハネが、神は石ころからでもアブラハムの子を起こせると発言したと言われているが、それはマルコにはない発言であり、マタイとルカが一致し

8 この点について、ウルリッヒ・ヴィルケンズ『ローマ人への手紙(6-11 章) EKK 新約聖書注解 VI/2』(岩本修一・朴憲郁訳) 教文館、1998 年、270 頁(Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980]) も、同様の見解を示している。

9 パウロは不可視の(霊の)イスラエルについて語るが、決して可視的な(肉の)イスラエルを否定しているわけではない。Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 573 が正しく指摘しているように、パウロは民族としてのイスラエル (ethnic Israel) を否定することはなかったが (9:4-5, 11:1-2, 28 参照)、その民族的出自を基盤とする救いはあり得ないと主張したのである。つまり、パウロはユダヤ教を否定して成り立つキリスト教ではなく、ユダヤ教を基盤とする普遍的救済を想定していたと考えられる。もちろん、ユダヤ教は民族宗教であるから「普遍的救済」の概念とは本来的に相容れないはずである。しかしパウロは、霊的なイスラエルを語ることによって、この壁を乗り越えようとした。以下、この問題を掘り下げていくことにしたい。

ているので Q 資料であると考えられる。Q の成立時期は福音書よりも古い、それでもパウロ書簡よりは後の時代であろう。はたして、この文言はパウロの思想と関係あるだろうか。Q の場合は、アブラハムの子孫であるという自尊心を打ち砕こうとする意図が見受けられる¹⁰。一方、パウロの場合はアブラハムの子孫であるという自尊心を（血統的に無縁であるはずの）異邦人にまで拡大しようとしている¹¹。血統を尊重しないという点では同じだが、パウロのほうが突き抜けているのである。

ヨハネ 8:31-41 にも、アブラハムの子孫であることを誇るユダヤ人を批判するイエスの発言が見られる。とりあえずイエスは 8:37 において、ユダヤ人がアブラハムの子孫であることを認めている。しかし、その彼らがアブラハムの業を行っていないとして批判する（ヨハ 8:39-41 参照）。そういう意味では Q の場合と同様に、ヨハネにもアブラハムの子孫であるとの自尊心を打ち砕く意図があり、血縁ではなく行いをもってアブラハムの子孫であることを示すべきとする論点にも、ある種の共通点が認められる。このように見ると、パウロの思想は福音書伝承とは異なり、独特の様相を示していることがわかる。

ここで再びパウロの主張に戻ろう。パウロによれば、キリスト者はアブラハムの祝福を受け継ぐ者に他ならない。ユダヤ人が結ぶ神との契約と、異邦人が結ぶ神との契約が別々に存在しているのではなく、アブラハムを通してユダヤ人に与えられた契約が異邦人に及ぶのであり、そうなるためにキリストが必要なのである¹²。つまりパウロが、ユダヤ教とは別のキリスト教信仰を想定して

10 Cf. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 111-112. 嶺重淑『NTJ 新約聖書注解ルカ福音書 1 章～9 章 50 節』日本キリスト教団出版局、2018 年、137 頁は、ルカ 3:8 を血統上のアブラハムの子孫であることに救いを求めようとする態度への非難であると述べている。しかし「ここにも普遍的救済の視点が認められる」とまで言ってよいかは疑問である。普遍的救済の萌芽であるとは言えるであろう。

11 John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 145 が述べるように、マタイの文言は異邦人がユダヤ人にとって代わるということを描くものではない。その点、マタイ (Q) は、パウロが主張するようなレベルに突き抜けていないと言える。

12 この点に関しては、William S. Campbell, "Covenantal Theology and Participation in Christ: Pauline Perspectives on Transformation," in *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, eds. Reimund Bieringer and Didier Pollefeyt (London: T & T Clark, 2012), 49-50 の指摘が的を射ている。

いたとは考えられないのである。

2.2. 割礼

前項で述べたように、パウロはアブラハムの子孫であるというユダヤ人の自尊心を否定することなく、異邦人も約束の子どもたちであるという主張によって、元来はユダヤ人のみが享受できるとされていた神の祝福を異邦人が受けられるという理解を示した。では、パウロは割礼について、どのような理解を示そうとしたのだろうか。

I コリント書では、わずかに 7:18-19 にのみ言及がある。ここでパウロは、割礼を受けた者も受けていない者も、それぞれが置かれているそのままの状態であることを勧め、割礼の有無について特別な意味を見出す必要がないという趣旨のことを述べている。そういう意味で、I コリント書に限って言えば、パウロは割礼を殊更に重視しているわけではなく、また軽視したりその有効性を否定したりすることもなかった。

他方、フィリ 3:2 においては、教会の中の割礼を誇るユダヤ主義者が「犬ども (οἱ κύνες)」「悪の働き人ども (οἱ κακοὶ ἐργάται)」「切除した者 (ἡ κατατομή)」¹³ と揶揄され、彼らへの警戒が呼びかけられている。また、パウロは自分自身がその割礼を受けた者であるとした上で (5 節)、割礼を含むユダヤ人の特徴の数々を「損失 (ζημία)」（7, 8 節）であると述べているので、ユダヤ人としての自分を否定しているかのような印象を受ける。

しかしフィリピ 3 章の文脈によれば、パウロが嫌悪しているのはユダヤ教ではなく、肉を頼りにする生き方なのである。3 節でパウロは自分たちを指して「肉を頼りにしない (οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες)」生き方をする者であるとしながら、その自分たちを割礼を受けた者であるとも述べている。ただし、ここで

13 佐竹明『ピリピ人への手紙』新教出版社、1969年、182頁によると、パウロはここで3節の περτομή (割礼) と似通った響きを持つ κατατομή (切傷) を意図的に使用している。律法によれば、身体に傷をつけることは禁じられている (レビ 21:5; 申 14:1)。つまり、割礼を受けた人を「切傷を持つ人」と呼び表すことによって、割礼こそが契約破棄のしるしになっているとの皮肉を示すことになるわけである。

言われている割礼は肉体に傷をつける割礼ではなく「神の霊において礼拝し、キリスト・イエスを誇る (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ)」ことを前提にするものであるから、不可視の割礼と見なされるべきものである¹⁴。そういう意味で、パウロは身体的な傷を誇る割礼を重んじる人々への批判として、パウロは自身の考えを本来あるべきユダヤ教のあり方として提示していると言えよう¹⁵。

一方、ガラテヤ書では、割礼が否定的に取り扱われているように見える。「なぜならキリスト・イエスにおいて、割礼の有無に何も意味はないからである (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομὴ τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία)」(5:6; 6:15 参照) と、パウロが力説しているからである。しかしパウロは、割礼それ自体を無意味なものであると主張しているわけではない¹⁶。「それは、彼らがあなたがたの肉を誇りたいがためである (ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρα σαρκὶ καυχῶνται)」(6:13) とあるように、あくまでも「肉の誇り」が問題だからである (5:13, 6:8, 13)。パウロにとって、誇るべきものは主イエス・キリストの十字架であるから、割礼を誇りとする生き方はこの信条に反することになる (6:14)。そう考えると、ガラテヤ書においても、前述のフィリ 3:3 と同じことが語られていると理解できよう。ただしガラテヤ書では、フィリピ書のような不可視の割礼についての言及は見られない。

その点、ロマ書においてパウロは、不可視のユダヤ人と割礼について述べている (ロマ 2:28-29)。ここでは、「目に見えるユダヤ人 (ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαίος)」(28 節) が「隠れたユダヤ人 (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαίος)」(29 節)

14 佐竹『ピリピ』187頁は3節の「割礼 [のもの] である」を象徴的に理解すべきであるとして、われわれと同じ趣旨のことを述べている。

15 もっとも、旧約聖書には「心の割礼」という表現が多くの箇所でも用いられている (申 10:16, 30:6; エレ 4:4, 9:25; エゼ 44:7, 9) ので、不可視の割礼という発想はパウロの独創とは言えない (佐竹『ピリピ』187頁、脚注1参照)。

16 この点に関して、佐竹明『ガラテヤ人への手紙』新教出版社、1974年、464-465頁は、適切にも次のように述べている。「つまり、割礼・無割礼の問題は、——今日の読者がややもすれば考え勝ちのように——単純に無意味なことであるから不問に付されるというのではなく、人がキリスト・イエスの支配下に移されることによって、それまではあると見なされて来たその重要性がもはや認められなくなるというのである」。

に、さらには「目に見える肉の割礼 (ἡ ἐν τῷ φανερωῖ ἐν σαρκὶ περιτομή)」(28節)が「文字ではなく霊における心の割礼 (περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι)」(29節)に対置され、割礼のみならずユダヤ人という存在そのものが不可視のものとして示されているのである。

パウロはこのようにして、ユダヤ人と異邦人の間にある可視的な(パウロが頻繁に用いる「肉的な」に言い換えられる)差異を無化するように論を進めている(3:30, 4:9-12, 15:8-9)。もしもパウロがユダヤ教や、必須の儀式としての割礼を否定しようと考えていたとするならば、このような手の込んだ論理を構築する必要はなかったはずである。むしろ、彼は既存のユダヤ教の概念を保持しながら、それを利用して独自の論を展開しているのである。その結果、パウロが用いるユダヤ教の概念は目に見えない形で機能するものとして、ユダヤ教の救いは異邦人にも適用されるという主張に発展することになった。

2.3. 律法

パウロにとって律法とは何であるのか。これは大きな問題である。あるいは、もしかしたら問題だと思っているのは現代のキリスト教徒であって、ユダヤ教徒のパウロにとっては問題ではなかったのかもしれない。ユダヤ人として育った彼にとって、律法は人生の一部であった。もちろん、そうであったとしても、イエスをキリストとして信じる時に律法がどのように機能するかという理解については、パウロなりの問題意識があったと思われる。

パウロ書簡から、その理解を確認していきたい。まず、I コリント書を見ると、いくつかの箇所では「律法 (ὁ νόμος)」は、パウロが何かを主張するための根拠として用いられていることがわかる (I コリ 9:8-9, 14:21, 34)¹⁷。そういう意味で、律法は依然として効力あるものと考えられていた。しかし一方で、パ

17 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 685-688 は、I コリ 9:8-9 におけるパウロの旧約聖書引用 (この箇所では申 25:4) が釈義的に適切であるかどうかを詳しく論じている。その結論によると、一見パウロは「自己目的」のために律法を利用しているように見えるが、最終的には神の意志がユダヤ人と異邦人が混在する教会 (新たな共同体) に役立てられることへの関心を示しているといふ

ウロが律法と距離を取っていると見られる表現があり (9:20)、さらには律法を罪の力とする言及もあるので (15:56)、必ずしも律法を肯定しているとは言い難い側面もある。少なくとも、I コリント書だけでパウロの律法理解を集約することはできそうにない。

とりあえず、現時点での問題の核心は、ユダヤ人であるパウロが律法に否定的な見解を述べる理由である。それは、彼がキリスト教徒になっただからだとする主張があるかもしれない。しかしその見方は、ユダヤ教とは別のキリスト教という独立した宗教を前提とする現代人の理解を聖書テキストに押し付ける行為である。なぜなら真正パウロ書簡のいかなるテキストにも、ユダヤ人であることをやめてキリスト教徒になるという発想は示されていないからである。そうではなく、ユダヤ人キリスト者のみで構成されていたキリスト者共同体が (無割礼の) 異邦人を受容するようになるべき神学的理由が示されているのである。

もちろん、このことはユダヤ教の基本理念からすれば異例な事態であるから、無割礼の異邦人受容をもってユダヤ教からキリスト教という別の宗教に移行したと言えるかもしれない。しかしそうであるなら、キリストを信じる共同体として、ユダヤ教に言及しなくてもよいのであるし、もっと言えば無視をしても差し支えないということになる。ところがパウロは、この「異例な事態」をユダヤ教の概念を使って正当化しようとするのである。とはいえパウロは、律法に否定的な見解を示しながらそれを行う場合があるので、複雑な問題に感じられることになる。いずれにしても、パウロの律法理解を明らかにするためには、それがユダヤ人にとってどういう意味があるかだけでなく、異邦人にとってどうなのかが問われなければならない。

ガラテヤ書を取り上げよう。2:16においてパウロは、律法の業 (ἔργα

ㄨ う。つまり 9:8-9 においてパウロは、神が牛ではなく人類 (一義的には教会を指す) を心にかけているという具合に、書かれたそのままではなく幅広く適用できるように律法を解釈しているわけである。そのような意味において、パウロの律法理解は発展的に新約の思想へとつながる要素を持っている。しかし後述するように、パウロは律法に対する否定的な見解も述べている。こうした複雑なパウロの律法理解の根底にある一貫した筋を明らかにしなければならない。

νόμου) によっては義とされないと述べており、これと同じ主張や律法に対する否定的な見解をたびたび繰り返している (2:21, 3:2, 5, 10-13, 17-19, 21, 23-24, 5:3-4)。しかしながらパウロは決して律法を全否定しているわけではない。律法を限定的なものとして見ているのである。律法は追加された (προσέτεθη) ものである (3:19) と言われているように、律法はユダヤ教史全域にわたって存在したものではない。少なくとも、アブラハムの時代にはなかったという前提の上に論が進められている (3:6)。

そのような意味において、パウロは律法がユダヤ教の一面を担っていると理解していたことがわかる。実際、彼は律法の限定的な役割について語っている (3:21-24)。しかし、その限定的な役割によって人々が「キリストへ (εἰς Χριστόν)」至ることが可能となるのだから、パウロにとって律法は非常に重要である。だから彼は律法を否定しているのではなく、律法がキリストの信仰に導く役割を担っているという意味で、律法への向き合い方を新しくしていると言えよう。この理解によれば、律法は隣人愛そのものであるし、その愛の実践はキリストの律法を全うする (ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ) ことにもなる (6:2)。それでは、なぜパウロはそのような新しい律法理解を提示しなければならないと考えたのだろうか。それは、書かれた律法を持たない異邦人の救いを論証するためなのである (3:14)¹⁸。

律法を持つユダヤ人と、律法を持たない異邦人という二つの集団が存在するという客観的な事実があるという状況で、パウロはこれら両者に対して神の救いを説いている。この議論において律法を否定すれば、当然、これらの集団の相違 (すなわち律法の所有の有無) は問題にならなくなるのだから、ユダヤ教思想というものに固執する必然性そのものが失われる。しかしパウロに、その

18 ロマ 2:29 が示すように、パウロは書かれていない (つまり非物理的な) 律法という概念を持ち出して論じることがある。Calvin J. Roetzel, "Paul and *Nomos* in the Messianic Age," in *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation: Essays in Honour of William S. Campbell*, eds. Kathy Ehrensperger and J. Brian Tucker (London: T & T Clark, 2010), 124-125 によると、パウロはフィロンの理解 (*Spec*, 4:150) を共有しているが、パウロの終末論的洞察と異邦人宣教を考慮すれば、エレ 38:31-36 (LXX) からの影響を推察できるという。

ような考えはなかった。パウロが依然として律法の役割に意義を見出していたのは確かなのである。では一体、律法を持たない異邦人は、どのようにして救われるのだろうか。

この点について、パウロはロマ書2章で詳しく論じている。パウロによれば、異邦人は自然に (φύσει) 律法を行うことが可能なのであり¹⁹、それは「心に書かれた律法の業 (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις)」と呼ぶべきものである (2:14-15)。これにより、実際に巻物としての律法をユダヤ人として所有しているかどうかは関係なくなるが、一方で律法は依然として有効なものとして機能することになる。また、この発想は割礼にも適用されている (2:26)²⁰。こうしたパウロの論理は、ユダヤ教概念を拡大化し、それを普遍化させる機能を果たしていると言えよう。

しかしながらロマ書においても、ガラテヤ書の場合と同様に、律法への否定的な見解が語られている。それは、律法の行いによっては義とされないという一貫した主張である (3:30, 28)。このようにパウロは律法を全面的に肯定しているわけではなく、かといって全否定しているわけでもない。もちろん、律法の行いが義の獲得手段になりえないという主張が、律法不要論であると受け止められる可能性がある。だからパウロは、そのような誤解が生じないように、「われわれは律法を確立する (νόμον ἱσχύνομεν)」というのであった (3:31)。

では、その「律法の確立」とは、一体どのような事態を指し示しているのだろうか。本論文の課題はパウロの律法理解の全体像を明らかにすることではな

19 ウルリッヒ・ヴィルケンス『ローマ人への手紙 (1-5章) EKK 新約聖書注解 VI/1』(岩本修一訳) 教文館、1984年、180-181頁 (Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978]) によると、自然に律法を行うことが可能であるという論法は、ユダヤ教の伝統からは説明できないものであり、ギリシア・ローマの〈書かれざる律法〉についての教えに一致するという (したがって、これはパウロによって当時のヘレニズム的ユダヤ教の護教的思想内容から継承された可能性があるという)。もちろん、エレ 31:33 との関連性が考えられそうに思われるところであるが、ヴィルケンスはその可能性を否定する根拠を説得的に論じている (同書、181頁参照)。

20 「したがってパウロは 14-15 節の場合と同様この対話相手のユダヤ人に、反対例として、無割礼の異邦人が律法の法的要求 (1:32 を参照) を守るというケース (ἐάν) を突きつける」(ヴィルケンス『ローマ (1-5章)』207頁)。

く、元来はユダヤ人にも適用されると考えられてきたユダヤ教の主要素の一つである律法が、異邦人にも適用されるという発想に至った経緯を解明することである。そういう意味で、この課題は 2:14-15 の提示をもって果たされていると考える。しかしながらパウロが律法を重視していたことを示す意味で、この疑問に答えることにしたい。

ロマ書ではパウロの律法理解が積極的に論じられているが、13 章をもってその議論は収束している。その結論部分となる 13:8, 10 を見るとわかるように、「他者を愛する人は律法を満たしている (ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν)」(8 節) とし、さらに「愛は律法を満たされたものである (πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπη)」(10 節) と述べることによって、隣人愛こそが律法の目指すところであると語っている (9 節)。おそらく、この考えはガラ 6:2 に示されていることと関連しており、パウロの律法理解は彼のキリスト論において更新されていると言えよう。

2.4. 神殿

パウロがエルサレムの神殿に言及することはないし、祭司 (ἱερεὺς) や大祭司 (ἀρχιερεὺς) という語を用いることもない。つまり彼は、神殿とその祭儀について関心を示していないのである。あるいはパウロはディアスポラのユダヤ人だったので、エルサレム神殿と物理的・心理的な距離感があったのだろうか。しかし使徒言行録によれば、教会を迫害するためには大祭司の許可が必要である (9:1, 26:10, 12)。これが事実であるとすれば、パウロは神殿勢力と関係を持っていたことになるが、史的には疑わしいところがある²¹。

それはともかく、実際のエルサレム神殿とその祭司ではなく、概念化された神殿と祭司ならパウロ書簡に見られる。神殿はギリシア語 ἱερόν もしくは ναός

21 パウロは自身の書簡において、ダマスコへの迫害に言及していない (ガラ 1:17 参照)。「その上、エルサレムの大祭司がユダヤ人に対する裁判権をユダヤの境界を越えてシリアにまで有していた可能性は疑われている」との理由で、荒井献『使徒行伝 中巻 6 章 1 節 - 18 章 22 節』新教出版社、2014 年、90-91 頁は、これに関する使徒言行録の記述をルカの脚色であると判断している (荒井献『使徒行伝 下巻』304 頁参照)。

の語で示されるが、パウロ書簡に前者の用例はない。ただしロマ 2:22 においては、前者と語源的関連性のある表現を使って「あなたがたは神殿から盗むのか (ἱεροσυλεῖς;)」と発言している。ここに言及されている神殿は、実際に存在するエルサレム神殿のことである。つまりパウロは、実在する神殿を前提していると言える。

他方、パウロは ναός の語を用いながら、エルサレム神殿ではない神殿について語っている²²。彼は、コリントの教会の信徒たちを指して「あなたがたは神の神殿である (ναὸς θεοῦ ἐστε)」(I コリ 3:16-17) と述べている。当然のことながら、エルサレム神殿は神が臨在する場として神聖視されていた。しかしそうではなく信徒のうちに神が宿るといっているのであるから、比喩的な表現であるとはいえ、かなり斬新な主張と言えよう²³。これ以降、ναός は I コリ 6:19, II コリ 6:16 にも現れるが、これからの箇所でも同じ趣旨で語られているため、もはや建物としての神殿ではなく、概念化された神殿こそがパウロの主要な理解と言えるだろう²⁴。

また祭司についても、同様の仕方で概念化が行われていることがわかる。パウロ書簡に祭司と大祭司が登場しないことはすでに指摘したが、パウロは一度だけ、自分自身を指して「祭司の務めをしている (ἱερουργοῦντα)」(ロマ 15:16) と述べている。祭司でもないパウロが、なぜこのような比喩を使って自ら

22 ἱερόν は隣接する建物や種々の中庭を含むエルサレムの神殿を指しているが、それに対して ναός は聖所それ自体を指し示している。そういう意味で、物理的な建造物ではない神殿について語るパウロが ναός の語を選択するのは必然だったのだろう (cf. Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 505)。

23 ここには「斬新」と記したが、発想自体はパウロの独創というわけではない。使 7:48 のステファノの演説(使 17:24 参照)に見られるように、神は手で造られた神殿ではなく、ご自身の民の中に住まわれるという考えは、ヘレニズム時代のディアスポラ・ユダヤ教と、それに紀元を持つキリスト教共同体においては自明だったのである (Cf. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 316)。

24 II コリ 6:16 において、パウロは「神の神殿」と「偶像」を対比しているが、その際「神の神殿」が実在する物理的な神殿のことを指していると誤解されないように、「なぜなら、われわれは生ける神の神殿だからである (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος)」と述べている (Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, 505)。ここにも、ユダヤ教の概念を用いているにもかかわらず、それを異邦人に適用させようとするパウロの手法が見られる。

の役目を語る必要があるのだろうか。彼の言葉によれば、それはキリストの福音が異邦人に受け入れられるためなのである（15:16-21）。もちろん、そうであるなら、わざわざユダヤ教の概念を持ち出す必要はないと言いたくなるが、それは現代のキリスト者的な発想であろう。パウロにとっては、ユダヤ教の概念を使って異邦人宣教をすることが重要なのである。それは、パウロなりのユダヤ教思想の普遍化だからである。

3. 結語

熱心なユダヤ教徒であったパウロはキリスト者が集う教会を迫害していたが「キリストにある（ἐν Χριστῷ）」者としてキリストを伝えるようになった。通常、このようなパウロの変化は回心と呼ばれるが、一体何がどのように変わったのだろうか。それは本当に「回心」だったのだろうか。

われわれは、この問いに答えるために、真正パウロ書簡のテキストの中に現れる「アブラハムの子孫」「割礼」「律法」「神殿」という四つのキーワードの用いられ方を考察することにした。仮に、パウロが何らかの形でユダヤ教から離れて別の信仰を持ったとするならば、これらのキーワードについて否定的であるか、もしくは少なくともその価値を低く見ていたに違いない。もっと言えば、用いる必要性さえなかったであろう。

しかし実際にテキストにあたってみると、それとは正反対の結果がえられた。パウロは自分自身が血統としてアブラハムの子孫であることを自覚しながら（Ⅱ コリ 11:22 参照）、キリスト者になった異邦人をアブラハムの子孫と呼んでいる（ガラ 3:29 参照）。つまり、パウロにとってアブラハムの子孫という概念は、キリストを通して異邦人に及ぶのである。

同じことは「割礼」についても言える。割礼は、ユダヤ人になるために必須の儀式であるが、パウロはそれを大胆にも否定している（フィリ 3:2 参照）。それゆえ一見、ユダヤ教の根幹を揺るがす主張に思えるが、そうではなかった。パウロは割礼を否定したのではなく、肉（ユダヤ人である証拠としての割

礼の傷)を誇る行為を否定したのである。パウロにとって割礼は必要なものであり、それは「真の割礼」と呼ばれている(フィリ 3:3 参照)。言い換えるならば、霊による(目に見えない)割礼が必要なのである(ロマ 2:29 参照)。それゆえ異邦人は、肉の割礼を受けていないにもかかわらず、割礼を受けた者と同様に見なされることになる(3:30)。

さらにパウロは、律法と異邦人の関係についても述べている。モーセ律法を見たことも聞いたこともない異邦人にとって律法とは何なのかを問うた時に、パウロは彼らも自然に律法を持っていると主張している(ロマ 2:14-15)。ここでもまた、心に記された律法という形で、目に見えない不可視の律法という概念が姿を現すのである。パウロは決して律法が不要であるとは言わない。それどころか、確立するものであるという(ロマ 3:31)。

神殿に関して、パウロは決して多くを語らないが、それは彼がディアスポラのユダヤ人であるからかもしれない。しかし全く触れないわけではない。パウロは物理的なエルサレム神殿ではなく、キリスト者を指して神殿と呼んでいる(1 コリ 3:16-17 参照)。つまりパウロは、神殿という目に見えて形あるものですら概念化し、不可視でありつつ依然としてその有効性を保持した神殿を認めているわけである。そこで、以上の考察から次のことが言えよう。

パウロは自身の時代に広く行き渡っていた一般的なユダヤ教理解を完全に認めている。ユダヤ教に否定的な見解であるように見える発言もあるが、その場合はユダヤ教信仰それ自体を否定しているのではなく、肉を誇りとする行為を否定しているのである。具体的には、「アブラハムの子孫であるという「血統主義の誇り」、「割礼の痕跡の誇り」、「律法遵守の誇り」、「目に見える神殿の誇り」の否定である。

パウロは肉のユダヤ人の存在意義を否定することはない。しかしそれでいて、そのままで良いとはせず、キリストにおいて(ἐν Χριστῷ)霊のユダヤ人になる必要があると説いた。肉の誇りは打ち捨てられねばならないのであり、それを可能とするキリスト論により、肉のユダヤ人とは無関係であった異邦人もキリストにおいて霊的なユダヤ人になることができるとされる。それゆえ、

パウロがロマ 11 章で力説しているように、異邦人はユダヤ人に接ぎ木された存在と見なされている。言い換えると、パウロにとって異邦人キリスト者は、ユダヤ人と無関係なキリスト教という別の宗教の信仰者なのではなく、接ぎ木された霊的なユダヤ人なのである。

こうしたパウロ独自のロジックは、当然のことながら当時の一般的なユダヤ教信仰と相容れないものである。肉の割礼を受けていない異邦人は、ユダヤ人として許容されないからである。割礼を受けていない異邦人が無割礼のままアブラハムの子孫になれるなどと主張しても、受け入れられないことは間違いない。しかしパウロは、これらの思想をヘブライ語の聖書を基に紡ぎ出しており、それゆえに本人の意識としては深化徹底したユダヤ教のつもりであったと思われる。言い換えれば、それはキリスト論に基づく不可視のユダヤ教なのである。

パウロは、現代人が想定するキリスト教思想の創始者ではない。現代人は、パウロの思想を無視してキリスト者になることができる。現代キリスト者にとってユダヤ教は聖書の背景を知っておくために必要な予備知識の一つであり、不可視の霊的ユダヤ人にならねばならないとは誰も考えないし、そのように主張されることもない。しかしながら研究者は、パウロが現代人と同じキリスト教思想を語っているという前提で理解しようとする。あるいは、宗教改革者ルターのパウロ解釈を前提とすることもあろう。その結果、パウロの主張に矛盾を感じて混乱するのである。

本論文は、そのような混乱を招く要因を取り除く試みであるが、パウロ思想のすべてに言及したテキスト研究をしたわけではない。とりあえず今回は「パウロとユダヤ教の諸概念」という視点から大雑把な枠組みで概観したのみである。今後は、もう少し細部に踏み込んだ考察を行い、パウロの思想解明に取り組みたいと考えている。

[論 文]

サバタイ主義と〈例外状態〉における ホモ・サケル

——ショーレムとアガンベンによるメシアニズム——

原 田 雅 樹

はじめに

本稿の目的はユダヤ神秘主義の研究者 G. ショーレム (Gershom Gerhard Scholem, 1897-1982) と政治哲学者 G. アガンベン (Giorgio Agamben, 1942-) のメシアニズム理解を比較し、宗教的メシアニズムの構造が政治の構造に転用されたときに、いかなる危険性が生じうるかという問題を視野に入れつつ、現代のイスラエル国家の暴力の構造を批判的に検討することである。

そのためにまず、ショーレムのメシアニズム理解について検討し、そのメシアニズムが彼のシオニストとしての在り方にどう影響したかを探る。ショーレムがユダヤ神秘主義の研究の中で主題化した問題の一つがメシアニズムであり、そのメシアニズムに見出される活力がユダヤ人の世界史への参与を可能にすると彼は考えたのである。メシアニズムにユダヤ民族の活性化の道を探ろうとしたショーレムであったが、その破壊力も彼は十分に気づいていた。それゆえ、その破壊力を抑えるにはどうしたらよいかをショーレムは、イスラエル国家設立とその歴史的歩みに関わり合いながら思索した¹。しかしながら、具体的なイスラエル国家におけるその夢は潰えた。イスラエルは近視眼的な政策で

1 このようなメシアニズムとシオニズムについてのショーレムの考え方は、メシア・シオニズムから浄化された出エジプト・シオニズムを主張する政治哲学者ウォルツァーの考え方に連なる (原田 2025 参照)。

アラブ人との共生を不可能にしてしまった。そのことに、ショーレムは早くから気づいていたものの、最後までシオニストとしてとどまった。ユダヤ人は歴史に参与しなければならないという確信によるものであった。

21世紀に入り、イスラエルはパレスチナに対する分断政策を深め、パレスチナ人に対する民族浄化を、テロに対する戦いを口実に、アメリカを絶対的な味方につけ、敢行している。アガンベン の議論を参照すれば、民族浄化とも言われるイスラエルの対パレスチナ政策は、〈例外状態〉の恒常化とホモ・サケルの排除の構造として理解される。アガンベンは、著書『ホモ・サケル』(アガンベン 2003)の中で、ユダヤ教メシアニズムについて、また法についての考えを示唆するカフカの『審問』をめぐるショーレムとベンヤミンとの往復書簡についても言及している。ショーレムとアガンベンのメシアについての理解はどう異なるのか。ショーレムが弁証法によってメシアをとらえていたのに対し、アガンベンは、カフカやベンヤミンを参照項としながら、メシアとは法を不活性化する存在であると考え。すなわち、アガンベンによると、メシア的時間において、法はもはや意味をもたず、何も命じないにもかかわらず、その形式的な効力を保持する。アガンベンにとって、この構造は暴力を常態化させる国家による〈例外状態〉と共通するものである。一方の〈例外状態〉では暴力が常態化するのに対し、もう一方のメシアの王国では暴力が停止するといったように真逆の結果をもたらすが。

シオニズムに牽引された現在のイスラエルを見てみよう。ショーレムの考えたメシアニズムの弁証法は崩壊し、アガンベンの言う〈例外状態〉によって、イスラエルのパレスチナ人に対する暴力が常態化している。ショーレムのメシアニズム理解は、アガンベンの〈例外状態〉論をどこまで予見していたのか。本稿の最後で、アガンベンの『ホモ・サケル』における〈締め出し〉の構造を紹介しながら、この問題を検討することにする。

1. ショーレムのユダヤ神秘主義研究

ユダヤ人のアイデンティティ革新のためのメシアニズム

フランス革命、そしてそれに続くナポレオンによる西ヨーロッパにおけるユダヤ人の〈解放〉は、ユダヤ人の間にアイデンティティの危機をもたらした。ユダヤ人の社会、経済、政治面における地位向上を望む人びとにとってはまさに自由の時代の到来であった。そのようなユダヤ人のアイデンティティの危機の結果として、西ヨーロッパにおけるシオニズムは生まれたのである²。20世紀に入ると、ヨーロッパは、帝国主義国家間の植民地争奪戦争ともいえる第1次世界大戦を経験する。大戦の経験も経て、多くのユダヤ人思想家は、ヨーロッパ啓蒙主義に呑み込まれないようにしながら、どのようにユダヤ人としてのアイデンティティを築くのか、どのようにシオニズムと向き合うのかという問題に直面する。そのような思想家の一人がドイツに生まれたショーレムであった。彼は「文化シオニズム」の道を選び、実際にパレスチナの地に第1次世界大戦後の1923年に移住し、ユダヤ神秘主義の研究に一生を捧げたのである。

ショーレムは、ユダヤ人のアイデンティティを、一つの歴史記述を通して形成するという目的を明確にしなが、1957年に『サバタイ・ツヴィ伝』(Scholem, 1957b)を著した。彼のユダヤ神秘主義についての他の書籍についても言えることだが、この書籍は「ユダヤ人の歴史とそのなかにはたらく諸力の特別な弁証法的視点に基づいて」(Scholem, 1957b; 英訳1973, preface, p.x; 邦訳2009, 上3頁)書かれた。ショーレムは、ユダヤ人の歴史のなかにはたらく「弁証法的視点」をもって思想史を書くということを実行する。すなわち、ユダヤ人の歴史において、連続性と革命による不連続性、伝統と革新、破壊と建設といったもののあいだに弁証法が働いていて、それを意識しながら、その歴史意識のなかで、ユダヤ神秘主義の歴史、とくにサバタイ主義の歴史を

2 ロシア帝政下の諸国でボグロムを契機にして中央ヨーロッパや東ヨーロッパを含む地域で生じたシオニズムと、西ヨーロッパでのシオニズムとはその性質を多少なりとも異にする。

研究し、それを記述する。

ショーレムは、ユダヤ神秘主義の研究はユダヤ人の歴史意識と自己理解に深く関わることであった。うたと、メシアだと自称したサバタイ（1626-1676）が起こした運動で、サバタイ自身は1666年に棄教してしまうが、その後も運動が残るといふサバタイ主義について取り扱う。そのサバタイ運動は、ユダヤ人の歴史認識とアイデンティティに大きな変革をもたらす可能性のあるものの、ユダヤ史の中で軽んじられてきた。サバタイ主義の研究がユダヤ史で軽んじられた理由は、一方で正統派ユダヤ教にあり、もう一方は合理主義にあるとショーレムは批判する。ショーレムは、合理主義の対立項に位置づけられる神秘主義の典型例としてサバタイ運動を考えるのである。ショーレムは、『サバタイ・ツヴィ伝』の目的を「あくまでユダヤ民族の歴史の理解に寄与するもの」とし、「歴史的理解に資する限りでは、神学も扱われる」（p.xii；上4頁）とする。いかなる神学かといふと、それは特にユダヤ史に大きく関わるメシア思想に関するものである。

ユダヤ民族にとって、ユダヤ教に内在するメシア思想は、革命を実行するためのエネルギーを与える思想であったが、それは破壊を誘発する危険思想でもあった。「イスラエルという家を土台から揺さぶった運動、ユダヤ民族のバイタリティばかりか、メシア思想に潜む深遠な、危険かつ破壊的な弁証法をも出現させた運動は、下部の土台にまで達している問題を論ずることなしには理解しえない」（p.xii；上4-5頁）。そして、このユダヤ教の伝統の中に潜んでいるメシア思想を呼び起すことは歴史家の責任である、これまでユダヤ神秘主義の核心にあるメシア思想を眠らせ続けてきた伝統は断ち切らなければならない、とショーレムは考えるのである。そのような考えに導かれながら、「メシアニズムがどのような犠牲を払ったかといふ大きな問題と、[ユダヤ民族]の存在と存続の根本にかかわる問題」（p.xii；上5頁）への貢献のためにユダヤ神秘主義、特にサバタイ主義の研究がショーレムによってなされるのである。

メシアニズムの破局的／ユートピア的形式と合理主義的形式

ショーレムは、著書『サバタイ・ツヴィ伝』の意図を「追放 (exile) という条件下で生存した中世のユダヤ民族にたいしてメシアの理念がいかなる作用を及ぼしたかを理解すること」(Scholem, 1957b; 英訳 1973, Chap. 1, II, p.8; 邦訳 2009, 上 17 頁) であるとし、通俗的／神話学的伝統と哲学的／合理主義的伝統を根本的傾向として区別する。この二つは併存し、たびたび接近し、融合することすらあったが、両者は根本的に相違したものとす。この二つの傾向に則して、メシアの理念も異なってくる。「伝統的な民間のメシアニズムは破局的かつユートピア的な期待にいろどられていた。[破局とユートピアという] 二つの要素はメシア信仰の力学において重要な役割を果たしている」(Chap. 1, II, p.8; 上 17 頁)。破局の要素は、メシアによって歴史の連続性が断たれることに重きを置く。第 1 次ユダヤ戦争における第二神殿破壊後の数千年間におけるユダヤ人の経験も、この破局のイメージを強めることになる。タルムードにも破局とその後のユートピア的な贖い (redemption) のイメージが描かれることになる。そこでは、贖いとは歴史における革命のことであった。メシアは、この破局的状況の中に登場するのである。

このような伝統的な終末論のユートピア的観点には、中世ユダヤ人の世界において特別な任務が加わる。それはメシア到来時のユダヤ法 (ハラハー) という考えである。閉ざされた世界に生きるユダヤ人にとって、メシアがもたらすユートピアは自分たちの生きる世界とは根本的に異なった不可思議な世界であった。ただ、かつてキリスト教がユダヤ教の律法主義を否定してそこから離れたように、中世ユダヤ教の多くのメシアニズム運動でも反律法主義の兆候をおびて現れたのである。

それでも平常時には、メシアニズムは現実味を帯びることなく、夢物語としてとどまっていた。「メシアへの希望がもっぱら抽象的に、ただ想像力によってのみ現実的に存在していた限りでは、伝統的な律法と『メシアの律法』とのあいだの溝を埋めることは比較的容易だった」(Chap. 1, II, p.10; 上 19 頁)。しかし、自分たちの生きる具体的な現実世界にカイロスとも呼ばれるべき特別

な事態・事件が生じた時には事情が異なった。「メシアへの希望が現実性を持ちだすたびに、ラビ的伝統との緊張が顕わになった。……メシアニズム運動はしばしば、ラビ的ユダヤ教の確立した権威に挑むことができるくらいのカリスマ的権威をもった個人を排出させた」(Chap. 1, II, p.10; 上 19-20 頁)。メシアが現れるとなると、「ラビの権威とメシアの権威とが衝突するのは避けられなかった」(Chap. 1, II, p.10; 上 20 頁)。

ラビの中には、このようなメシアニズム運動に惹きつけられる者もいた³。しかし、「他のラビたちは黙示録的空想のたくましい増大をあからさまな猜疑心をもって眺め、その影響力を弱めようとした」(Chap. 1, II, p.12; 上 21 頁)。彼らは、メシア思想の中に、危険に感じるほどの爆発的なエネルギーを感じ取っていたのであろう。「ユートピアは希望や期待を喚起するばかりでなく、現存の伝統的構造を脅かしもするのである。新しい世界と生命の樹への渴望がひとたび人心をとらえると、次はどうなるかわかったものではない。抽象的な決まり文句にとどまらぬユートピアはすべて革命的な刺をもっている」(Chap. 1, II, p.12; 上 21-22 頁)。このようなユートピアを指し示すメシアニズム運動に対する警戒感は、ショーレムが合理主義的伝統に属すると考える哲学者、反黙示録的傾向の断固たる代表者であるマイモーニデスの中に典型的に見出される。そして、「マイモーニデスはユートピア的要素をできるだけ排除した終末論的教義を作り上げた」(Chap. 1, II, p.12; 上 22 頁)。しかし、ショーレムはこのような反黙示的傾向を「歴史的力としてのメシアニズムを無くすことを眼目としている」(Chap. 1, II, p.14; 上 24 頁) と考える。

3 シオニズムを支持したその時代のラビのうち、重要な人物は、1865年にロシア帝政下のラトビアに生まれた通称ラビ・クック、アブラハム・イサク・クック (Abraham Isaac Kook, 1865-1935) である。彼は、1919年にエルサレムのアシュケナジームの首席ラビに、その後すぐの1921年にパレスチナ初のアシュケナジームの首席ラビに、パレスチナの宗主国となった大英帝国によって任命された。クックは、真に政治的-宗教的シオニズムを主張し、カバラーに由来するユダヤ神秘主義の視点から世俗的シオニズムを政治的に利用すべきだと考え、メシアニズムと民族性を大きく取り入れたユダヤ教を信じていた。すなわち、彼は、たとえ、いまだ十全な贖いは実現していないにせよユダヤ人のイスラエルの地への帰還はメシアの到来の核心そのものであると信じていたのである (Ravitzky, 1996, Chap. 3, p.88)。

追放と贖いの歴史的体験を宇宙の体験に変容させたルーリア

ラビ・ユダヤ教ないし正統派ユダヤ教、あるいはマイモーニデスのようなユダヤ教哲学と異なる伝統に属するユダヤ神秘思想カバラーにおいて、初期段階から長い期間、メシアニズムはあまり関心をもたれなかった（Scholem, 1957 b；英訳 1973, Chap. 1, III, p.15；邦訳 2009, 上 25 頁）。象徴的な表現と瞑想を重ねずるカバラーのメシアニズムに対する態度は、伝統的な宗教と期待や見解を同じくしていた。黙示録のメシアニズムとカバラーは別々の領域にとどまっていたのである。しかし、1492年に生じたユダヤ人のスペインからの追放が、カバラーに急激な変化を引き起こした。「追放の事実とそこで存在することの脆弱性が恐るべき緊急の問題となっていた世代にたいして、カバラーはヴィジョンの深さと広さにおいて並ぶもののない答えをあたえることができたのである。カバリストの答えは、追放と贖いの意味を明らかにし、イスラエルの類のない歴史的状況の理由を創造自体という、もっと広い、宇宙的な文脈のなかで説明したのであった」（Chap. 1, III, p.20；上 31 頁）。カバラー思想は思弁と神話の緊張関係から生まれる象徴によって表現され、その象徴表現は、現実態としてではなくとも、可能態として、潜在的に民衆に社会を変革するというイデオロギーを提供した。

16世紀、パレスチナ、ガリラヤ湖の北に位置するカバラー思想の盛んであった地方の街サーフェードのイサアク・ルーリア・アシケナージ（1534～72）はカバラーに新しい風を吹き込む。「ルーリア主義の魅力の秘密をなした決定的な新しさは、追放と贖いという中心概念を歴史的次元から宇宙的、いやそれどころか神的な次元へ移し替えたことであった」（Chap. 1, IV, p.26；上 38 頁）。社会的な変革という潜在的なイデオロギーを含意する終末論は、宇宙論的な、そして神的な世界を含むようなところまで広げられる。異民族の弾圧からの贖いという終末論的なヴィジョンは拡大され、被造物全体ばかりか神の国まで含められた。追放と贖いとは、ルーリアの体系をつらぬく軸の両極である。ルーリアは、その象徴表現、そして神話により、いわば「天」の変革と「地」の変革を連結させる。「地」の出来事・変革は隠された「天」の出来事・

変革を顕わにする。そして、「天」という神的世界は、同時に人間の内的・精神的世界でもある。人間の内的・精神的世界は神的世界としての「天」であり、それは同時に外的・現実な世界に現れ出るのである。このようなルーリアのカバラーが、後のサバタイ主義運動の背景をなすのである。

歴史への参与を求めたルーリアのカバラー思想

悪は、思弁的に表現されることに馴染まず、しばしば神話によって表現される。カバラーの神話は悪について、それを神自身の内深くにその力学が根ざしているプロセスの結果としてとらえている。ショーレムは、「カバラーの教義はある意味では、神のプロセスには災いや破局はもとよりいかなる欠陥もなく、むしろ神の創造力に内在する確たる法則の有機的展開があったとする考えを含んでいる」(Scholem, 1957b; 英訳 1973, Chap. 1, V, p.44; 邦訳 2009, 上 58 頁) と述べる。しかし、16 世紀、17 世紀にルーリアの神話が民衆に伝えられる中で、このような理解は変化し、災いや破局が悪の原因としてとらえられるようになっていった。「民衆の理解では、世界の歴史は根本的には、自分の真の姿と『形態』をより完全なものにしようとする神と、善い行いによってこの目的を支援しようと努力する人間のドラマなのである」(*Idem*)。そして、人間は世界の歴史に積極的に参加しなければならないものととらえられるようになるのである。そのような見方は、ユダヤ人がイスラエルの追放という歴史の中での生活に対するヴィジョンを与えるものになっていった。「ユダヤの苦悩は創造の本質そのものに根ざし、宇宙が[悪の力]ケリパー (*qelippah*) から自由になろうとして闘うプロセスを象徴するものだった。イスラエルの苦い経験は、創造の核心における戦いの象徴……にすぎなかった。まさにユダヤ人の生存は、その現在の苦悩においても未来の贖いにおいても、深く象徴的であった」(Chap. 1, V, pp.44-45; 上 58 頁)。ユダヤ人の追放にも意味が与えられるようになる。「追放の理由は創造の本質にあった。追放を私たちの信仰の試練、わたしたちの罪に対する罰とみなすばかりでなく、何よりも使命とみなすカバリストの説明は驚くほど斬新なものをもっている。飛散した聖なる火花を

持ち上げ、神の光と敬虔な魂を「悪の力」ケリパーの国——地上の歴史的次元では圧政と抑圧に代表される——から解放することが使命の目的なのだ」(Chap. 1, V, p.45；上 59 頁)。

このような悪についての理解、ユダヤ人の追放についての理解は、破局をとまなうとされるメシアの到来についての理解も変えることになる。つまり、「贖いは突然来るのではなく、ユダヤの歴史の必然的結果として現われる」(Chap. 1, V, p.46；上 60 頁)と理解されるようになるのである。そこでは、イスラエルが歴史に参加することで実現される修復すなわちティックーンにとまなう労苦が、メシア的性格を帯びようになる。そして、メシアの到来は歴史の中で連続的なもの、すなわち歴史のプロセスから切り離されてはならないとされるのである。「メシア的な王はけっしてティックーン（修復）をもたらすのではなく、ティックーンによってもたらされるのである。王はティックーンが完了すると現われる」(Chap. 1, V, p.46；上 61 頁)。ラビ的な正統派ユダヤ教において、魂の浄化とティックーンは超自然的な干渉に基づくユートピアにおいてメシアを待つこととされていたが、サーフェードのカバリスト、そしてルーリアの終末論の理念は世界において遂行される長い浄化プロセスの結果と考えられるようになったのである。「メシアはそもそも『選び』と浄化と元の状態への光の復帰がすべて終わった後でないとも来られなかった。メシアの到来はイスラエルがその使命を果たしたしるしである」(Chap. 1, V, p.48；上 63 頁)。ルーリアの神話は、自らの力で終末を到来させる、という考え方を強めることになるのである。

ただ、具体的なメシア像については曖昧である。ルーリアのカバラの贖いの思想は、「贖われた宇宙の第一に神秘的な現実が最終的には外的現実に移され、明らかになるだろう」(Chap. 1, V, p.52；上 67 頁)と期待し、ティックーンの役割が重んぜられるが、メシアという人格についてはほとんど語られない。その一方で、「カバリストたちはメシア的苦悩とそれに続く贖いの伝統的な描写はあらかたそのままにしておいた」(*Idem*)。つまり、彼らは黙示録の伝統を温存し、大衆はそれに固執したのである。ナザレのイエスをメシアとし

て理解するためにイザヤ書 52 章 13 節～53 章 12 節の「苦しむ義人」をモチーフとして用いることで、キリスト教は成立した。しかし、ユダヤ教においては、その「苦しむ義人」はモーセなのか、イスラエルの民なのか、まったくもって曖昧なままとどまった。ルーリアを信奉する人びとの中には、病気がちであったルーリア自身を「苦しむ義人」と考える者もいた。「キリスト教とは違い、ユダヤ教はメシア像をつくるのに人間メシアの具体的な経験を引き合いに出すことはできなかった」(Chap. 1, V, p.56; 上 71 頁)。

律法の放棄という異端にたどり着いたサバタイ主義

ショーレムはユダヤ神秘主義の中でも、特にルーリアの思想に影響を強く受けたサバタイ主義を重要視する。サーフェードのカバラから発したルーリアの思想は、しばらくのあいだ、神話的象徴の世界に導かれた個人的信仰のうちにとどまり、歴史を動かすような力にはならなかった。しかし、1648 年にポーランドにおいてユダヤ人の大虐殺が起こると、それをきっかけにサーフェードから発した運動、とくにルーリア主義はメシア到来に対する期待とともに、ディアスポラの全地域に広がっていく。「ルーリアのカバラと、そこに展開されるティックーンの教義、神秘主義的に解釈されたユダヤ教というこの世の媒介物による根源的調和の復旧の教義の勝利は、歴史的必然性をもって、このカバラを呼び起し成功へ導いたあの力の爆発へいたらずにはいなかった」(Scholem, 1957a; 英訳、1974, 8th Lecture, 1, p.287; 邦訳 2014, 382 頁)。象徴によって人間が内面的に経験した世界が、苦しみの体験を通して具体的な歴史とかわりを持ち始めるのである。サバタイ運動とは、自分がメシアだと自称するサバタイ・ツヴィ、そして、彼をメシアだと認めるガザのナータンによって起こされた運動であり、それはルーリアの神話とともにメシアニズムをとりいれた人びとの運動であった。民衆がサバタイ運動に出会って受けた経験は、自分たちはすでに救われているという経験であった (p.288; 382-383 頁)。そして、サバタイ・ツヴィは、全ユダヤ人居住区の即時解放をとえ、人びとを熱狂の渦に巻き込む。

しかしながら、サバタイ・ツヴィは捕らえられ、改宗か死かを選択するように迫られると、イスラーム教に改宗してしまった。このメシアと信じられたサバタイ・ツヴィのユダヤ教の背教、イスラーム教への改宗をサバタイ・ツヴィの信奉者はどうとらえたのだろうか。サバタイ運動への参加者にはマラーノ、すなわち隠れユダヤ教徒が多くいた。ユダヤ教を表面的には捨てたマラーノらは、サバタイ・ツヴィの背教を意味あるものとして理解しようとした (8th Lecture, 5, p.309; 410 頁)。サバタイ主義者は、メシアの背教という体験を、ルーリアの思想、そしてメシア思想に結びつけた。ガザのナータンはメシアの背教を「メシアは己れの使命を実現するためには、ユダヤ人の考えによれば永劫の罰を下されねばならず、彼自身の行為が彼を裁くようにみえるように振る舞わねばならないのである」(p.311; 413 頁)と解釈した。そして、トーラーも刷新される。メシアの到来とともに、人びとは新しい世界の掟に従うようになるのである。これは、正統派ユダヤ教からすれば、まさに反律法主義である。

メシアはメシア的自由のなかで新しい掟を実現するのである。事物の古い経過の視点から見れば、この新しい掟は破壊的な作用を及ぼすもので、古い秩序を壊滅させる。そしてこの新しい掟の意味においてなされた行為は、それまで大いに価値のある行為と感じられていたものに矛盾する (p.312; 414 頁)。

このような考え方は、サバタイ・ツヴィの背教後、1～2年で展開されていくのである。

このようにメシアの背教を理解したサバタイ運動であるが、その中では、律法主義を完全に捨てて、「悪を内部から克服するために悪の深淵に降りて行かねばならないのだ」というスローガンののもとに、自発的なマラーノ精神の理念を再び受け入れる」グループ、あるいは「悪は悪自身によってのみ克服される」、さらには「聖なる行為ではティックーンの過程を成就しえないある種の

領域がある」(8th Lecture, 7, p.315; 418 頁) と考える急進派も出てくる。彼らにとって、「道徳的デカダンの世界と、長いあいだ深く信じられていたものが個々人において新たな力をもってよみがえることのできる、魂のもうひとつの素朴な層という相対立する二つの世界が混じり合っているである」(*Idem*)。これは、「いまやトーラーの侵犯は、その真の成就である」という結論に至る(Bouretz, 2003, p.429; 邦訳 II, 122 頁)。

2. 正統派ユダヤ教とルーリアのメシアニズム

メシアニズムと歴史的挫折の体験の関係

シヨールムは1958年に『ユダヤ教メシアニズムを理解するために』(Scholem, 1971a)を著すが、メシアニズムという主題は、彼にとって重要なものである。前節でもみたとおり、サバタイ主義においてもメシア思想は重要な役割を担っている。ここでは、ステファヌ・モーゼス著『歴史の天使』(Mosès, 1992 et 2006) 第7章「メシアニズムの数々のアポリア」を手引きにしながら、シヨールムが正統派ユダヤ教におけるメシアニズム、そして、カバラ、特にルーリアがメシアニズムをどうとらえていたのかを検討することにする。

シヨールムの『ユダヤ神秘主義』や『サバタイ・ツヴィ伝』でも読み取ることができが、「シヨールムにとっては、メシア的観念は挫折の経験と内密に結びついている」(Mosès, 2006, p.271; 邦訳 192 頁)。それは、メシア的観念の発生と構造の双方に同時に送り返されるという意味で理解されなければならぬということである。「メシアニズムはつねに歴史的フラストレーションから生まれる。集団的意識のなかでは、メシアニズムは喪失の補填として、現下の不幸を埋め合わせるべく定められたユートピア的約束として現われる」(p.272; 192-193 頁)。それは聖書の時代、預言者の時代からそうであった。「イザヤは、アッシリア人によるイスラエル王国 [ないし北王国] の破壊という展望のもとで預言しており、エレミヤとエゼキエルはというと、ユダ王国 [ない

し南王国]の崩壊とバビロン捕囚にもとづいて預言していた」(p.272; 193頁)。

メシアニズムは、ユートピア的約束を示しながらも、実際の政治に具体化されようとする、成功したことがない。しかし、そのような事態は、ショーレムにとっては、メシアニズムに内在している性質なのである。その結果、特異な時間経験がユダヤ人の宗教的意識のなかに生じる。

時間はその本性そのものからして期待の様相で生きられる。その期待は、……時間のまさに只中での絶対的に新たなものの出現への絶えず刷新される希求である。絶対的に新たなものは、どんな瞬間にも到来しうるものとみなされる。〈贖い〉はつねに間近に切迫しているのだが、〈贖い〉が突如として到来するや、すぐさまそれは疑義を挟まれる。それも、絶対者の要請——〈贖い〉はまさにそれを成就すると言ひ張る——の名において(pp.273-274; 194頁)。

このような時間経験は宗教的使命と政治的行動のあいだのジレンマを生み出す。一方では、「歴史の大いなる働きに参画して、『絶対者の守護者』であれとの宗教的使命を犠牲にするという危険を冒しつつ、……ユダヤ民族の民族的希求を歴史のなかで実現すること」(p.276; 196頁)があり、もう一方で、「終末的熱狂の制御不能な爆発という危険を冒し、メシアニズム的直接行動主義へと宗教的ユートピアを翻訳すること、あたかも時間の終末がすでに到来したかのように生きること」(p.276; 196頁)がある。ショーレムにとって、この二つは相補的な危険としてとらえられた。一方は、政治的なものの論理への全面的な同化の危険であり、もう一方は、無秩序なメシアニズム的希求の代償的噴出という危険である。

メシアニズムの三つのアポリア

「メシアニズムにとっては、〈贖い〉は歴史の具体性のなかで……現出しなけ

ればならないが、と同時に、現実のいかなるメシアニズム的企てもその希求と同じ高さに達することは決してない」(Mosès, 2006, pp.276-277; 196 頁)というメシアニズムが内包するアポリアは、次の三つのアポリアを生じさせると、ショーレムに則しつつモーゼスは言う。絶対的ユートピアのアポリア、根底的〈革命〉のアポリア、内面的完成のアポリアである。これは、ショーレムが歴史の弁証法と呼んだものと深くかかわる。

まず、メシアニズムの第一のアポリア、絶対的ユートピアのアポリアは、ユダヤ教メシアニズムに見出される復興的・修復的 (restorative) 傾向とユートピア的 (utopian) 傾向のあいだにショーレムがおいた区別によるものである。修復的傾向には〈追放からの帰還〉のようなものがあり、そこでは、「古の秩序、失われはしたが、再び見出される定めにある根源的充溢への回帰がめざされている」(pp.277-278; 197 頁)。「最初の神の計画に由来する歴史のなかには、真理の根源的光景と何らかの仕方で係わることのないような可能的刷新は存在しない」(p.277; 197 頁)。それに対し、ユートピア的傾向は「現実全体の根底的転覆、絶対的に新たな世界の現出の夢に培われている」(p.278; 197 頁)。ただし、双方とも純粹状態では存在せず、「修復の企てがつねに一片のユートピアを含んでいるのと同様に、このうえもなく空想的なユートピアでさえ修復的要素を含んでいる」(p.278; 197-198 頁)⁴。

「メシアニズムの観念における保存の要素と刷新の要素との両価性は、所与と新たなもの、構造と歴史、存在と生成という二つの原理のあいだの、より根本的で、ユダヤ教の歴史記述に固有の緊張関係を反映している。しかし、もっと根本的には、この二元性は〈創造〉の観念そのもののなかに根ざしている」(p.279; 198 頁)。それゆえ、メシアニズムには〈始まり arché〉にかかわる始原的 (archéologique) モデルと、〈終わり eschaton〉にかかわる終末論的 (eschatologique) モデルがある。「始原的モデルによると、世界は神の計画の表現であり、神の計画はものごとの始まりからすでに〈存在〉の秘密のうちに書き

4 Scholem (1971a) I.

込まれている。この企画の調和は原初のカタストロフによって破壊されてしまった……。その場合、人間の冒険とは、破壊されたものを修復すること、言い換えるなら、真理の根源的の光景をそのつど新たに見出すことであろう」(p.279; 198 頁)。もう一方の終末論モデルによると、「真理は生成途上で、日々、新たなものが創出されるに応じて構成されていく」(p.278; 198 頁)。この際、真理の根源的構造は実在しているものの、それは抽象的な形式にすぎず、それが意味で充実されるためには真理が経験的世界のなかで具現されなければならない、ないし時間のなかで展開されなければならない。「メシアニズムは絶えず一方の要請から他方の要請へと送り返され、そのいずれも満足させることができない。……実際一方では、時間の変化の不可避の現実、〈終わり〉が〈始まり〉と同一であることを妨げる。が他方では、歴史の根源での不変の所与の現存が、刷新の恣意性をつねに制限している。最も奔放な終末論的ヴィジョンでさえ、〈創造〉の最初の計画と相容れるものでなければならない」(p.280; 199 頁)。

メシアニズムの第二のアポリア、根底的〈革命〉というアポリアは歴史的時間性の本性とかかわっている。それは、メシア的時間性は歴史的進化のひとつの形式と同一視できるのかどうかという問題とかかわる。「メシアは歴史の終点で到来するのだろうか、それとも、時間のまさに中核で突如として出現するのだろうか。メシア的〈贖い〉はある進化の産物なのだろうか、それとも革命の突然の勃発なのだろうか。メシア的〈贖い〉の到来を速めるのにひとは貢献できるのだろうか、それとも、〈贖い〉が出現するのを待望するだけで満足しなければならないのだろうか」(p.281; 200 頁)。これらの問いは、時間と歴史の連続性と不連続性の対立、進化と断絶の対立とかかわる。

ショーレムの中心的主張は、歴史的進化のなかでユダヤ教メシアニズムにおける〈贖い〉を考えることをやめなければならないということである。すなわち、〈贖い〉について、それを人類が連続的な目的論的な歴史のなかで、そこに向かって漸近していく理想的目標としてとらえないということである。メシアニズムの時間は因果律とは関係がない。したがって、神の約束としての〈贖

い) が実現されるか否かは人間には依存しておらず、どの瞬間にも到来しうる。

以上のようなメシアニズムについての考え方が、ショーレムを導いている。しかしながら、ユダヤ教、特にカバリストのなかに、これとは逆の主張が表現されていることもあると、彼は言う。すなわち、「〈贖い〉は不意に出現するのではなく、段階的に姿を現していく」(p.286; 204 頁) という考え方も存在する。ここでは歴史的時間は連続的過程となるので、〈贖い〉の日を予見するために多くのカバリストが終末論の計算を試みた。ユダヤ教正統派はこのような計算を禁じたが、それは〈贖い〉の予見不可能であることを強調するためであった⁵。

〈贖い〉が歴史のなかで連続的に構築されていくというヴィジョンと、〈贖い〉は時間的展開を断絶するというヴィジョンのアポリアは、可視的〈贖い〉と不可視的〈贖い〉のあいだのアポリアに繋がる。「聖書の預言者たちにおいては、次いでタルムードの伝承のなかでは、〈贖い〉は、普遍史の舞台で万人によって目撃され、万人によって認知されながら展開していく公的出来事としてはっきり提示されているのだが、カバリストたちの省察には、〈贖い〉の個人的で内面的で不可視的な側面を次第に強調する傾向があった」(p.287; 204-205 頁)。

上記のような事態が、メシアニズムの第三のアポリア、内面的完成のアポリアへと導いていく。内的世界の〈贖い〉と自然的世界のなかで展開される歴史的過程として実現する〈贖い〉の間にあるアポリアである。ここでは、内的世界と外的世界の両者が同時に視野に入る両義性(両極緊張)が問題になる(p.287; 205 頁)。

ショーレムはこれらのアポリア、相異なるヴィジョンの原理的両立不可能性を強調しているが、必ずしも二律背反的關係にあるとは考えていない。むしろ、それらを弁証法に入れることを考えている。

5 Scholem (1971a) II.

ユダヤ教メシアニズムとキリスト教千年王国説の共鳴

メシアニズムに由来するユダヤ教の急進派のもつ活動主義は、キリスト教における千年王国説と共鳴するところがある。「キリスト教内部の重要な宗教的運動の政治的および千年王国的メシアニズムは、しばしば本来的にユダヤ教的メシアニズムの反映として現われる。……——キリスト教的メシアニズムがますます『純粹な内面性のこの驚くべき確かさ』として立ち現れれば現われるほど、これに対する不満はそれだけ強くユダヤ教的幻に立ち帰らざるをえなかったのである。そこでまた……そのような千年王国説的・革命的メシアニズム (chilastic and revolutionary Messianism) は、……自らの靈感を繰り返し決定的に、キリスト教的資料からではなく旧約聖書から受け取るのである」(Scholem, 1971a, III, 英訳 p.16; 邦訳 26-27 頁)。ショーレムは、キリスト教が内面的世界の贖い・救済を求めるのに対し、ユダヤ教は霊肉一元論に立つ贖い・救済を求めるという理解のもとで、急進的な活動主義について次のような違いがでてくと述べる。「すでに始まった贖い (redemption) の突入についてのまさにキリスト教的確信は、この活動主義に独特な真剣さと激しさを、それと共に世界史的意味を賦与する。しかしこの活動主義が由来するユダヤ教的領域においては、それは、救われていない歴史の世界と、メシア的贖い (Messianic redemption) の世界との間の極度の違いを意識しつつ、……独特かつ奇妙に無力であり続ける」(III, p.16; 27 頁)。つまり、ユダヤ教のメシアニズムには、上述したようなアポリアが鮮明に現れるというのが、ショーレムの見方である。そのうえで、メシアニズムの内在化と歴史に働きかける活動性が弁証法に入れられる。「ユダヤ教がキリスト教に繰り返し政治的・千年王国説メシアニズムを伝えてきたこの線に対置されるのは、キリスト教はキリスト教でユダヤ教の中にメシア的理念の内在化の神秘的な側面を発見するような傾向を伝えてきた……という線である」(III, p.16; 27 頁)。このようなユダヤ教とキリスト教の弁証法は、ユダヤ教内部で、その神秘主義の中でもなされてきたと、ショーレムは言う。ユダヤ教神秘主義では、「メシア的に約束された現実とは同時にまた世界と人間との内的状態の象徴として現われる」(III, p.16; 27

頁)。

ユダヤ教において、外的なるものに結びついていない内面性は意味をなさない。前述したようなユダヤ教メシアニズムに内在するアポリアは、弁証法に入れられる。メシアニズムの第三のアポリア、内面的完成のアポリアは、「中核への突進は同時に——それはユダヤ教メシアニズムの弁証法を語るのだが——外なるものへの突進である」(III, p.17; 27-28 頁)として弁証法に入れられる。それは第一のアポリア、絶対的ユートピアのアポリアの弁証法に由来するものである。「万物をその正しい場所に回復すること——それが贖い (redemption) であるが——は、まさにそのような内面性と外面性の分裂を知らない全体的なものを再建する。メシアニズムにおけるユートピアの要素は、この全体的なものに、そしてこの全体的なもののみに関わっていたのである。しかし、この全体的なものが、世界の内面的なものと同外的なものへの二重の視線のもとで眺められえたとすることはすでに歴史的にそうであり続ける」(III, p.17; 28 頁)。このような弁証法は、ルーリアの神話におけるアポリアの止揚と歩みを共にする。

トラーとメシアニズム

上述したことだが、ユダヤ教メシアニズムの第一のアポリア、絶対的ユートピアの弁証法は、第二のアポリア、根底的〈革命〉のアポリアの弁証法へと導く。それは、復興的な (restorative) ラビ権威のもとにあるトラーないしユダヤ法 (ハラハー) とまったく新しい次元を開くメシア的ユートピア (utopian) の対立を出発点とする弁証法である。ハラハーの世界に「メシア的黙示文学の側から、アナキズム的気流 (anarchic breeze) とはいえ多分もっとも適切であろうと思う何かが入り込んでくる」(Scholem, 1971a, IV, 英訳 p.21; 邦訳 34 頁)。ここにおいて、トラーの意味も刷新される。「今や贖い (redemption) は、深く精神的なものの明示として、またトラーの神話的内容と意味をその本来的かつ真実の語義として顕わにする精神的革命として現われる。民族のおよび政治的ユートピアの代りに、それを本源的に廃棄することなしに、

しかし今や自己を開示しつつある中核として、神話的ユートピアが立ち現われる」(IV, p.24; 38 頁)。

始原論的展望と終末論的展望は、どちらも犠牲にされることなく、弁証法に入れられなくてはならない。それは、トーラーの神話およびハラハーと、メシア的ユートピアとは、どちらも犠牲にされることなく、弁証法に入れられなければならないことを意味する。それは、〈贖い〉は予測不可能な形で時間の断絶のなかで出現するという見方と、〈贖い〉は人間が歴史に参加することによって連続的に実現するという見方は、どちらも犠牲にされることなく、弁証法に入れられなければならないという見方に通じる。後者が前者のうちに吸収され、解消されてしまうならば、マイモーニデスのように、メシアニズムから黙示的要素を取り除くことになる。そのような合理主義的ユダヤ教により、ユダヤ民族は、歴史に参加する力をもつことができず、ディアスポラにとどまる以外にはなくなる。逆に前者が後者のうちに吸収され、解消されてしまうならば、サバタイ主義の急進派のように、「悪は悪自身によってのみ克服される」、ないし「トーラーの侵犯は、その真の成就である」といったようなアナキズムに陥ってしまう。

3. ショーレムのシオニズム

黙示的メシアニズムとシオニズム

ユダヤ神秘主義、特にサバタイ主義を研究したショーレムであるが、その研究はどのように彼のシオニズムについての考え方にかかわっているのだろうか。ここでは、それを見ていくことにする。ショーレムは『サバタイ・ツヴィ伝』の冒頭でも述べているように、「黙示的メシアニズムはユダヤ人世界をその根底から揺るがしたが、しかし、反抗と連続性、革命と保守主義の弁証法は、ユダヤ史にその前進的な活力を与えた」(Biale, 1979, p.171; 邦訳 239 頁)と考えている。そして、「シオニズムは、メシア的約束——イスラエルの地におけるユダヤ人の政治的独立国家の復興——の少なくとも一部を成し遂げよう

と企てたからであった」(p.171; 239 頁)がゆえに、ショーレムはシオニズムをサバタイ主義に関係づけざるをえなかった。シオニズムは、ユダヤ教メシアニズムの問題を顕わにしたのである。そして、サバタイ主義をシオニズムのモデルと考えるシオニストもいた。しかし、ショーレムは、シオニズムと黙示的メシアニズムは区別しなければならないと考え、シオニズムにおいて、メシアニズムは無力化されなければならないと考えていた。

そのようなショーレムに対し、客観的な歴史家のふりをしてそのアナーキーな、すなわち反律法主義的な神学を隠しているという批判もあった。ビアールも、著書『カバラーと反歴史』(Biale, 1979)において、「サバタイ主義的の反律法主義の中に、ショーレムが、彼自身のアナーキーな神学の先駆性を見つけようとしていた」(Biale, 1979, p.174; 244 頁)ことを認める。いずれにせよ、ショーレムが、シオニズムとメシアニズムについて曖昧な態度をとっていたことは否めないであろう。

多様なシオニズムの中のショーレム

ショーレムは1923年にパレスチナに移住したが、その時期、すなわち1920～1930年代のパレスチナのシオニズムについて見ておこう。まず、1920年頃には職人や労働者を中心とする社会主義的な労働者政党が力をもっていた。1925年にジャボティンスキーが民族主義的修正主義党(修正主義シオニスト同盟)を結成するが、その民族主義政党の中心的政党綱領には、ヨルダン川両岸においてはユダヤ人住民が大多数になることをねらうというものがあった⁶。それは、「ヨーロッパのユダヤ人にとっての来るべき黙示的破局をも予言し、彼らがパレスチナへただちに大挙して移住するよう呼びかけた」(Biale, 1979, p.177; 250 頁)。1934年、ショーレムは、修正主義者に対して、シオニズムは「修正主義者の気違いじみた黙示思想の中にその贖い・救済(salvation)、そのティックーンを見出すことはないだろう」(Scholem, 1971b, p.334;

6 修正主義党(修正主義シオニスト同盟)は、現在のイスラエルのリークド党の前身。

Biale, 1979, p.180; 255 頁に引用)と強い反撥を示した。そして、ショーレムは、修正主義者の主張は帝国主義に導く類のものであると語る。「もしもシオニズムの夢が人の数と国境であるとしたならば、そして、もしもわれわれがそれらなしでは存在出来ないとしたならば、その時シオニズムは失敗するであろう。いや、より正確に言うならば、すでに失敗していたのだ」(“Ha-Matarah ha-Sofit”, *She'ifoteinu*, p.156; Biale, 1979, p.181; 257 頁に引用)ともショーレムは言う。ショーレムは同時に社会主義的シオニズムにも対しても、ユダヤ民族の「規格化」をしようとしているからという理由で反対する。ショーレムがシオニストになった動機は、ロシア系ないしポーランド系の社会主義的シオニストとも民族主義的修正主義政党のシオニストとも異なり、反ユダヤ主義に対する反発ではなく、ロマン主義的な文化的反抗や新しい価値観の探求であった。

ショーレムは、「文化シオニズム」を唱えるアハド・ハアム (Ahad Ha-am) を擁護しつつも、アハド・ハアムと同じ考えを持っていたとは言えない⁷。アハド・ハアムは、正統派のユダヤ的伝統との連続性を考え、もしもユダヤ的伝統とのラディカルな絶縁を提唱しなかったならば、ディアスポラを再活性化することができただろうと考えていた。それに対し、ショーレムは、神話とメシアニズムの研究における歴史的变化について、歴史は破壊と建設の弁証法によって進行すると考え、それはベルディチェフスキーと類似したものであった (p.182; 259 頁)⁸。

ショーレムははたしてシオニズムをユダヤ史との連続的な成就として考えているのか、絶縁として考えているのか。一方で、ショーレムは歴史的伝統を抹殺するのに反対だったがゆえに、修正主義者に反対している (p.183; 261 頁)。ショーレムにとって、それは、シオニズムにおけるあらゆる黙示録的運動の極端な象徴であった。他方で、ショーレムは、歴史的連続性を断ち切ったサバタイ主義には共感を示し、「シオニズムの革命的性格はその推進力となる」

7 アハド・ハアム (Ahad Ha'am, 1856-1927) は、ウクライナ出身のヘブライ語著作家・社会哲学者であり、シオニズム思想家。

8 M. Y. ベルディチェフスキー (Michel Yosef Berdichevsky, 1852-1915) はウクライナ生まれの作家、思想家、随筆家 (Biale, 1979, 邦訳 441 頁, 訳注 4)。

としている。「社会主義的開拓者たち（ハルツィーム *halutzim*）は、ディアスポラを根絶しようという願望に動かされた革命的前衛であった。そして、シオニズムはその成功の多くを彼らに負っていた」（p.183; 261 頁）。ショーレム自身はディアスポラを根絶しようという社会主義者の考えに反対し、パレスチナにおけるユダヤ人コミュニティとディアスポラの状態に生きるユダヤ人の関係を重要視した（pp.201-202; 362-363 頁）。このように、「ショーレムはシオニズムの中の保守的な力と革命的な力を、弁証法的に相互関係のあるものと見ていた。——継続性とラディカルな変化は、同じ連続性の一部であった」（p.183; 261 頁）。

シオニズムは、ユダヤ史と連続性を保つべきなのか、あるいはそれと断絶すべきなのか。ショーレムは、このシオニズムについての問題を考えるにあたり、復興的力（*restorative force*）とユートピア＝黙示的力（*utopian-apocalyptic force*）のあいだの弁証法である黙示的メシアニズムという考え方をを用いている。

もしもシオニズムが自らを完全に黙示的メシアニズムに委ね、ユダヤ史との絆を断つならば、サバタイ主義のように失敗するだろう。しかし、もしシオニズムがメシア的伝統と完全に関係を断つならば、その活力に満ちた動力を喪うことだろう。メシアニズムの中の革命的契機は、必要でありかつまた致命的な危険性をも有している（p.184; 261-262 頁）。

このように考えながら、ショーレムはシオニズムにおけるメシア的イメージの使用に反対する。そして、「シオニズムは、無力化されたメシアニズムの運動として、現代の夜明けに解き放されたメシア的エネルギーを利用し、それを建設的目的に向け直そうとしたもうひとつの企てにすぎない」（p.185; 263 頁）とする。そして、1967年の第3次中東戦争後に生じた宗教シオニズム運動であるグッシュ・エムニームのメシアニズムに対して、ショーレムは「現代のサバタイ主義者」と非難したのである（p.187; 268 頁）。

メシアニズムのアポリアによるユートピア的シオニズムの瓦解

第2次世界大戦中、ユダヤ人はホロコーストという民族的大惨事を被る。前述のように、第2次世界大戦前、さまざまなシオニズムの党派に対して批判的であったショーレムであるが、戦後、シオニズムそれ自体に対しては、確信をもって支持をする。シオニズムのアポリアはメシアニズムのアポリアそのものである。ヨーロッパのユダヤ人は、第2次世界大戦中にジェノサイドを被った。この歴史的事実は、2000年のあいだ宗教的ユダヤ性のなかで支配的だった歴史観、すなわちメシアニズム的時間の到来を受動的に待望することを強いた歴史観を糾弾しているのだとショーレムは考えた。このような受動的なユダヤ人の在り方を変容させ、強いユダヤ人にしようとしたのがシオニズムのプロジェクトである。シオニズムは、世俗化された形式であったにせよ、「追放からの帰還」ならびに民族的主権性の復権として、聖書の預言者たちによって表明されたユートピアを引き受けたがゆえに、ユダヤ教メシアニズムの継承者であると、ショーレムは強調した (Mosès, 2006, pp.274-275; 邦訳 195 頁)。

現実的には、ショーレムはみずからの理想である文化シオニズムが瓦解していくのを目にしていくことになる。「シオニズムは何よりも精神的企画であり、みずからに忠実であり続けるには、それはパレスチナのアラブ人たちの歴史的希求を承認しなければならないと確信していたショーレムにとっては、リアルポリティクスの動きの公的指導者たちの近視眼的な選択は、彼がつねに信じようと欲してきたユートピア的ヴィジョンの挫折を意味していた」 (Mosès, 2006, p.318; 229 頁)。結果的には、ショーレムにとって、「政治的に実現したシオニズムが、シオニズムの出現を促したユートピア的希望を裏切ってしまった」 (Mosès, 2006, p.273; 193 頁) ののである。政治的に実現したシオニズムは、ユダヤ教メシアニズムにおける不可視の連続の累積的過程によって進む歴史を可視的歴史に持ち込むことによって、ユートピア的なシオニズムを瓦解させてしまったのである。

4. アガンベンの〈ホモ・サケル〉とパレスチナ人の現状

法による締め出しとしての例外状態

美学者、そして政治哲学者として知られている G. アガンベン (1942-) は、著書『ホモ・サケル』(アガンベン 2003) 第1部「主権の論理」4章「法の形式」の中で、サバタイ主義のメシアニズムについて次のように言及している。

例外状態の逆説の一つに、例外状態にあっては法の侵犯を法の執行から区別できないということがある。したがって、規範にかなうものと規範を犯すものは例外状態においては余すところなく一致する……。まさしくこれが、ユダヤの伝統において (実は、あらゆる純正なメシア的伝統において)、メシアの到来のときに起こるとされている状態なのである。この到来の第一の帰結は、実のところ、法 (カバラー学者のいうベリアーの律法、すなわち創造からメシアの到来まで効力をもつ律法) の完成と消尽である。しかしこの完成は、旧い法が単に、先行する法と同様だが異なる命令と禁令を含む新たな法で置き換えられるということを意味するのではない (カバラー学者によれば、メシアによって回復されるはずの原初の法、すなわちアツイルートの律法は、戒律も禁止も含まず、無秩序な文字の錯綜でしかないという)。このことが含意するのはむしろ、律法の完成はいまや律法の侵犯と一致するということである。このことが媒介項なしにはっきりと示されたのが、サバタイ・ツヴィのおこなったような根源的なメシア的運動である (彼の格言は「律法の完成は律法の侵犯である」だった。したがって、政治的-法的な視点からするとメシア主義は例外状態の理論である。ただ、その例外状態を効力ある権威が布告するのではなく、権力を転覆するメシアが布告する、という点だけが異なっている) (アガンベン 2003, 第1部, 4.5, №, 87-88 頁)。

サバタイ主義の急進派が主張した「悪は悪自身によってのみ克服される」、あるいは「律法の完成は律法の侵犯である」といったような反律法主義的なアナキズムを〈例外状態〉としてアガンベンはとらえている。〈例外状態〉とは、戦争時などの国家の非常事態を意味する言葉で、政治哲学者のカール・シュミットが、そこでは法が機能しなくなる状態として、それを哲学的に展開した。W. ベンヤミンは、20 世紀のファシズムの時代に、そのような〈例外状態〉が常態化し、人間を抑圧していることを指摘し、真の例外状態はそのような抑圧状態からの解放であると主張した。

アガンベンも、世界でこの〈例外状態〉が常態化していることを指摘している。それでは、〈例外状態〉とは何であり、権力、そして法とどう関係しているのであろうか。『ホモ・サケル』第 1 部は次のように始まる。「主権者の逆説は次のように言い表せる。『主権者は、法的秩序の外と内に同時にある』(Schmitt, 1922；邦訳 1971, 13 頁)。主権者は事実、例外状態を布告し、それによって秩序の効力を宙吊りにするという権力を法的秩序によって認められているものである。……主権者は、法の効力を宙吊りにする合法的な権力をもつことによって、合法的に、法の外に身を置く」(アガンベン 2003, 第 1 部, 1.1, 25 頁)。アガンベンは続ける。「例外化とは一種の排除である。例外は、一般的な規範から排除された単独の事例である。しかし、例外をまさしく例外として特徴づけるのは、排除されるものが、排除されるからといって規範とまったく関連をもたないわけではない、ということである。それどころか、規範は、宙吊りという形で例外との関係を維持する。規範は、例外に対して自らの適用を外し、例外から身を退くことによって自らを適用する。したがって、例外状態とは秩序に先行する混沌のことではなく、秩序の宙吊りから結果する状況のことである」(1.2, 29 頁)⁹。例外状態とは、法が停止され、適用されないにも

9 アガンベンは〈例外状態〉の典型的な例としてナチス政権下の強制収容所を挙げている。「ドイツでは 1933 年 2 月 28 日、すなわち、ナチス党が権力を掌握した翌日、『人民と国家の保護のための政令』によって樹立された例外状態がそれである。それは、ただたんにこう規定している。『帝国(ライヒ)憲法の 114, 115, 117, 118, 123, 124, 153 条は新たな指示があるまで停止される』(じっさいには、この政令はナチス体制の存続期間中ずっと効力を発揮し続けた)。この簡潔な

かかわらず、その停止が「法の名によって」宣言されるため、法は空虚な有効性を保持し続ける構造である。その結果、法的拘束を受けない暴力が、あたかも法に基づいているかのような形で露出するのである。

1967年以後、パレスチナ人を軍事占領下におき続け、2005年から8メートルもある壁でパレスチナ人の居住区のヨルダン川西岸を囲い、暴力的に土地奪取を続けてそのコミュニティを粉々に分断し、2006年以後は、ガザを封鎖し、天井のない巨大な監獄とし、パレスチナ人が絶対に自立できないようにさせ続けてきた、そのようなイスラエル国家を見れば、常態化した〈例外状態〉が何であるか、容易に理解できるであろう。そして、2025年現在、ヨルダン川西岸のユダヤ人入植者らは、宗教-政治的メシアニズムとってよい考えに駆られ、イスラエル政府から渡された大量のライフル銃などの武器を手にして、パレスチナ人に暴力をふるっている。パレスチナ人にはいかなる抵抗も許されない完全な無法地帯である。ショーレムが楽観的に考えていたメシアニズムにおけるアポリアの弁証法などは、完全に崩壊し、サバタイ主義の急進派の反律法主義どころではない完全な無法地帯が広がり、それが常態化している。彼ら宗教的シオニストらは、メシアが到来するために、法を無効化し、暴力という悪をもって、彼らの頭の中で悪魔化したパレスチナ人を征するために行動しているのであるか。

「法的-政治的秩序は、外側に押し除けたものを同時に包含する」(アガンベン 2003, 1.2, 29頁)という〈例外関係〉は、イスラエルのパレスチナに対する関係を見れば理解しやすいかもしれない。「外にあるものがここで包含されるのは、単に禁止や収容によってではなく、秩序の効力を宙吊りにし、つまりは秩序が例外を前にして身を退き、例外を遺棄することによってである。……法

ㄨ 言明は、なにも命じず、なにも禁じていない。しかし、個人の自由にかんする憲法の諸条項をたんに停止することをつうじて、なにが合法でなにが非合法であるのかを知り語ることを不可能にするのである。すべてが可能となる強制収容所は、この法律の定式化不能性によって開かれた無防備な空間において生まれる。このことは、例外状態においては、法律は新たな禁止や新たな義務を明言する新たな規範化のかたちをとらないということの意味している。それはむしろ、もっぱらその定式化不可能性をつうじて行動するのである」(アガンベン 2005, 「第5日」, 171頁)。

に特有の『効力』とは、外部性との関係を自分で維持するというこの能力のことである。これこれのものを排除することによってのみ包含するという、こうした極端な形をとる関係を、例外関係と呼ぶことにしよう」(1.2, 30 頁)。

このような例外関係が主権の構造であるというのがアガンベンの主張である。

主権は、法権利に対して外部にある潜勢力（シュミット）でもないし、法的秩序の最高規範（ケルゼン）でもない。主権とは、法権利が生を参照し、法権利自体を宙吊りにすることによって生を法権利に包含する場としての、原初的な構造のことである。……例外関係は、一つの締め出し関係である。実のところ、締め出されたものは、単に法の外に置かれて法と無関係なものにされるのではない。彼は法によって締め出され遺棄されるのであり、生と法権利、外と内が混同されるこの境界線に露出され、危険にさらされるのである（1.7, 45 頁）。

ここで、「生」とは、ベンヤミンの〈剥き出しの生〉などの概念に由来し、M. フーコーが展開した〈生政治〉における生である。「この生政治とは、権力のさまざまな機構や打算の内に人間の自然的な生がしだいに含みこまれていくことを指す」（第3部, 1.1, 165 頁）。生政治において、権力と個人の生の間に法が介在しなくなり、暴力が行使される。

法を不活性化するメシア

『ホモ・サケル』第1部4章「法の形式」は、カフカの小説『審判』における「農夫が法の前に入ることを妨げるものは何もない——番人の拒絶は明らかにこれを妨げてはいない——その門がつねにすでに開かれており、法が何も命じていないということを除けば」ということを語る説話、カントの『実践理性批判』の〈法の単なる形式〉、ショーレムとベンヤミンのカフカの小説をめぐる往復書簡、そして、ユダヤ教メシアニズムを引き合いに出しながら議論が進

められる。本節の冒頭に引用したサバタイ主義のメシアニズムについての言及もこの章の補遺でなされている。

カフカの『審判』の説話は法の純粋な形式を露出し、上記の法による締め出しについて非常によく物語っている。

その形式をとることで法は、もはや何も命ずることがないということ——すなわち純粋な締め出しとして——最大の力で自らを肯定する。農夫は法の潜在力〔(可能態)〕へと引き渡されるが、それは法が、農夫からは何も求めず、法自体が開かれてあるべしということ以外の何も厳命してはいないからだ。主権例外化の図式にしたがえば、法は農夫に対し、自らを適用から外すことで自らを適用し、法の外に農夫を遺棄することで、彼を法からの締め出しの外に保つ、と言える。開かれた門は農夫だけに向けられたものだが、この門は農夫を排除することで包含し、包含することで排除する（第1部、4.1、76頁）。

ショーレムは、ベンヤミンに宛てた1934年9月20日付の手紙で、カフカが『審判』で描いた法との関連を「啓示の無」と定義している。「啓示が、意味するところがないのに効力をもつ、ということによって、なおも啓示自体を肯定するという局面である。意味の豊かさがなくなり、いわば啓示自体の内容のゼロ点に還元されたものであるように現れているものが、にもかかわらず消滅してしまわない（啓示とは現われる何かのことであるが）、そのような無が現出する」（『ベンヤミン—ショーレム報復書簡、1933-1940』、223頁；アガンベン2003、4.2、78頁に引用）。意味内容がないにもかかわらず、効力をもつ法の構造を語っている。アガンベンは、今日、人間はあらゆるところで、このような状態にあるとしながら、「これらの法や伝統は、遺棄という純粋関係の内に人間を包含することによって、もっぱらそれら自体の内容の『ゼロ点』として自らを維持している」（4.2、78頁）と言う。カントの「法の単なる形式」も同様の構造をもつ。

ここで、ショーレムの提示した終末論モデルにおいて、真理の根源的構造は抽象的な形式にすぎないものであったことを思い出そう。始原的モデルとこの終末論モデルからなる絶対的ユートピアのアポリアは弁証法に入れられなければならないというのがショーレムの考えであった。しかし、始原的モデルが消滅し、純粹に絶対的ユートピアの終末論的モデルだけが残ったものがサバタイ主義の急進派だとすると、それは法による締め出し関係、例外状態が現われる場となるということをも意味することになるのであろう。

このことをメシアニズムについての理解を視野に入れて考えてみよう。ショーレムは、メシアニズムが始原的モデルと終末論モデルのアポリアの双方を内包し、それを弁証法に入れることを考えていた。そのような弁証法こそが、ユダヤ民族に活力を与えると考えていたがゆえにこそ、メシアニズムを重要なものと考えていたのだろう。メシアニズムの内包するアポリアが、シオニズムの内包するアポリアであることにも気付いていた。しかし、その弁証法が難しいことにも気づいており、一方が消滅するだけに終わる可能性の危険性も見抜いていたのだろう。それだからこそ、シオニズムは黙示的メシアニズムから切り離されなければならないと考えていたのだと思われる。シオニズムがユダヤ民族に活力を与えるためには、アポリアを維持したメシアニズムを保持することが重要であるとショーレムは考えていたのだろう。そして、それゆえに、サバタイ主義の急進的なメシアニズムに対しても曖昧な評価をとりつつ、破壊と建設の弁証法という考えに接近する。

そのようなショーレムのメシアニズム理解に対し、アガンベンは、メシアとは法を不活性化する存在であると考えていた。すなわち、メシア的時間において、法はもはや意味をもたず、何も命じないにもかかわらず、その形式的な効力を保持したまま存在し続ける¹⁰。これは、法の名のもとに法的規範を一時的

10 メシアニズムと法の不活性化については、アガンベン著『残りの時——パウロ講義』（アガンベン 2005）の「第5日—カタルゲイン—アステネイア」（154-161頁）も参照。パウロの書簡を用いながら、アガンベンはメシア的転倒について次のように述べる。「メシア的転倒能力が弱さという形式において実現し働くように、それは律法とその行為の領域に、それらをたんに否定したり無化したりするのではなく、それらを働かなくし、機能不全で、もはや作動していない状態」

に停止し、主権者が〈例外状態〉を作り出し、暴力を正当化する構造ときわめて似ている。メシア的時間と主権の生み出す例外状態は、いずれも「内容なき法」の有効性を基盤としているが、両者は逆の結果をもたらす。すなわち、主権者は法を停止することで〈例外状態〉を生み出し、際限のない暴力を可能にし、他方、メシアは法を不活性化し、その意味作用と強制力そのものを停止させることで、法の停止が生み出す例外状態が正当化する暴力の構造そのものを脱構築しようとする。アガンベンはこのような法の不活性化とその形式の維持という視点を導入することで、国家権力の暴力の構造を明るみに出し、理論的に脱構築する視座を提供した（アガンベン 2009, 「メシアと主権者——ベンヤミンにおける法の問題」, 306-329 頁）。そのような法の性格付けは、若きシヨーレムがカフカの思想の中に見出し、ベンヤミンに伝えたものの、シオニズム運動とそれが生み出した国家の中に内在することを見落としたものであった。

アガンベンは、ベンヤミンと同様に、国家による〈例外状態〉が常態化していると考える。そして、そのような常態化した〈例外状態〉を終わらせることこそが真の例外状態であり、メシアの到来であるという考えを、彼はベンヤミンから継承するのである。「メシアニズムは線形的で連続的な時間の果てで生じるであろう絶頂への待望としてではもはやなく、時間の各瞬間に与えられた、新たなものの到来の可能性として認知される」（Mosès, 2006, Chapitre 6, V, p.262; 184 頁）。このようなベンヤミンの語るメシアの王国という考えにアガンベンは接近する。〈例外状態〉の常態化した国家による締め出しの構造の脱構築こそが、アガンベンにとっての権力を発動する以前の、真の意味での潜性的・可能的国家なのである。

ホモ・サケルを生み出したイスラエル国家

このような法による締め出しによって締め出し状態ないし〈例外状態〉とい

、にすることによって、効力をおよぼす。これがカタルゲオーという動詞の意味である」（アガンベン 2005, 158 頁）。

う場にホモ・サケルが生まれる。アガンベンは、『ホモ・サケル』第2部「ホモ・サケル」の冒頭で、ポンペイウス・フェストゥスの『言葉の意味について』の「^{サケル・モンス}聖山」から引用する。「しかし、^{ホモ・サケル}聖なる人間とは、^{よこしま}邪であると人民が判定したもののことである。その者を生け贄にすることは合法ではない (neque fas est eum immolari)。だが、この者を殺害する者が殺人に問われることはない (sed qui occidit, pricidi non damnatur)」(アガンベン 2003, 第2部, 1. 1, p.103)。まさに、法によって締め出されている状態の人間、殺害が処罰されない、犠牲が禁止されている状態に置かれている人間がホモ・サケルである。ロバートソン・スミスは、締め出しの伝統は(旧約)聖書にも見出されるとする。律法を守らないものは、神への奉献の一つの形式である締め出しによって破壊へと捧げられる(「申命記」7章, 13章)(2.1, 110頁)。

アガンベンは、聖化は二重の例外化をなしていると主張する。

聖化は人間の法からの例外化であるとともに神の法からの例外化であり、宗教的領域からの例外化であるとともに世俗的領域からの例外化である。……主権による例外化において、法は自らを適用からはずし、例外事例から身を退くことによって、例外事例へと自らを適用するが、それと同様に、ホモ・サケルは、犠牲化不可能性という形で神に属し、殺害可能性という形で共同体に包含される。犠牲化不可能であるにもかかわらず殺害可能である生、それが聖なる生である(3.1, 118-119頁)。

まさに、「主権的締め出しの内にある生こそが聖なる生、すなわち殺害可能かつ犠牲化不可能な生なのである」(3.2, 120頁)。

2025年夏、イスラエルの軍事作戦によって瓦礫化し、食料も医薬品も搬入されることが禁止されている中で生活し、さらにその頭上に爆弾が落とされるという環境の中で生きているガザのパレスチナ人、日々、イスラエル軍とユダヤ人入植者の暴力にさらされて、生活基盤が破壊されていくヨルダン川西岸のパレスチナ人は、まさにこのようなホモ・サケルの状態に置かれていると言っ

てよいであろう。

第2部6章には「締め出しと狼」というタイトルがつけられている。19世紀中葉のゲルマン研究者ヴィルヘルム・エドゥアルト・ヴィルダによると、古代ゲルマン法を基礎づけていたのは、平和という概念と、これに対応する、共同体からの悪人の排除である。「そのように排除された悪人は平和なき者となり、そうなる誰も殺人罪を犯さずに彼を殺害できた」（第2部, 6.1, 149頁）。ホモ・サケルは狼男という概念に近づけられる。

ゲルマンおよびアングロ・サクソンの原資料には、この締め出された者の限界の条件を強調するにあたって、これを狼男と定義しているものがある。……サリカ法もリプアリ法もこのように、「追放された者は狼男であれ」という定式を、ホモ・サケルの殺害可能性を裁可するあの「聖なるものであれ」を思わせる意味で用いている。また、エドワード証聖王の法(1030-1035)は、締め出され者を *wulfesheud* (文字どおりには狼頭の意) と定義し、これを狼男と同じものとしている (「彼は追放の日から狼^{ルプス・カプト}の頭をかぶる。イングランドの人びとはこれを *wulfesheud* と呼ぶ」) (第2部, 6.2, 149-150頁)。

ホモ・サケルは集団的無意識において、獣として表象される。「締め出された者の生は、動物と人間、ピュシスとノモス、排除と包含のあいだの不明の境界線、一方から他方へと移行する境界線なのだ。人間でも野獣でもない狼男^{ルー・ガルー}はまさしく、その二つの世界のいずれにも属することなく、とはいえ逆説的に両方の世界に住みついている」(150頁)。

イスラエルのガラント元国防相が2023年10月9日、「我々は人間の顔をした動物と戦っている」と言って、パレスチナ人を獣となぞらえながら、ガザを完全包囲して電気、食料、水、ガスを遮断すると宣言したことが思い出される。アガンベンの次の言葉は鋭い。「実は、主権の暴力は契約を基礎とするのではなく、剥き出しの生を国家の内に排除的に包含することを基礎としてい

る。さて、主権権力がまず直接に参照対象とするのは、この意味では、殺害可能で犠牲が不可能な生であり、その範例となるのがホモ・サケルなのである。それと同様に、主権者の人格には、狼男が、すなわち人間にたいして狼である人間があり、これが国家の内に安定したしかたで住みついているのだ」（6.2, 152 頁）。遺棄関係も、それによって関係が切れるわけではない。「締め出されたものは、自らの分離そのものへと置きなおされ、それとともに、自分を遺棄した者の意に委ねられる。すなわち、締め出されたものは、排除されるとともに包含され、解き放たれるとともに捉えられる」（6.3, 156 頁）。パレスチナ人を狼男としているイスラエル国家は、実は、主権者である自分が狼男であることを見ることを拒否し、締め出されたパレスチナ人との避けられない包含関係を拒否したいがゆえに、ガザを瓦礫化し、パレスチナ人らの記憶を抹殺しようとしているのかもしれない。すなわち、シオニズムの絶対的ユートピアを実現すべきイスラエル国家にとってパレスチナ人の死とその社会の破壊は、意味づけ可能で記憶されるものであってはならない、すなわち犠牲化不可能なものでなくてはならない。

イスラエルの人権団体ベツレムは、イスラエルがパレスチナ人に対してジェノサイドを犯しているとした 2025 年 7 月末の報告書で、次のように書いている。

非人間化と扇動は、政権がジェノサイドを犯す方向へと向かう際に内在する不可欠な要素である。これらは、社会学者のヘレン・ファインが加害者の「義務の宇宙」と呼んだ領域から被害者を排除するプロセスにおいて、重要な道具として機能する。現代のジェノサイドのすべての既知の事例において、加害者側の体制は両方のメカニズムを体系的に活用し、暴力行為の動機付けを生成し、それに道徳的、社会的、政治的な正当化を提供してきた。／非人間化とは、被害者集団の成員から人間的な特徴が剥奪され、本質的に道徳的に欠陥があるか危険な存在として描かれ、その集団内の特定の個人や組織が犯したあらゆる負の行為について集団的に責任を負うも

のを見なされるプロセスである。このように、被害者は道德規範が適用されない存在、または「自らの苦難を招いた人々」として見なされるようになる。この認識は、社会が自らの道德的自己像を損なうことなく、彼らに対して暴力を行使することを可能にする。／非人間化は、特定の集団に対する暴力の行使またはそれに消極的に同意させることを目的とした扇動と密接に関連している。扇動は、頻繁に、虚偽情報の拡散、事実の歪曲、または恐怖を拡散するなどの感情操作を通じて行われる（B'TSELEM, 2025, pp.65-66）。

パレスチナ人のおかれている例外状態、そしてそこにおけるホモ・サケルとしての扱いがよく描かれている。

結語

ショーレムは、ユダヤ神秘主義の中にある黙示論的メシアニズムの危険性を見て取っていた。シオニズムはメシアニズムであってはならないと警告を発していた。しかしながら、ショーレムの立場からすると、メシアニズムそしてシオニズムが内包するアポリアを一種の弁証法に入れることに成功すれば、文化シオニズムを成功させることができると考えていたと思われる。もともとアラブ人の住んでいる場所に、新たに入植する人々の国をつくること、すなわち入植型植民地主義がいかなる問題を引き起こすかという問題について、ユダヤ神秘思想の研究に中心的興味を抱いていたショーレムは十分にとらえることはできなかった。アガンベンと言うホモ・サケルを生み出す主権の〈例外状態〉構造、すなわち法の停止と暴力の露出という政治神学的問題系は、ショーレムの関心領域ではなかったため、十分に分析されることはなかったのである。彼の親しんだ聖書にも、カフカの小説にも、〈締め出し〉をおこなう法と歴史が記述されている。その法と歴史を直視して、主権が〈締め出し〉を執行する構造を意識することができていたならば、彼のシオニズムに対する態度は違ったも

のようになっていたかもしれない。そこにおいて、アガンベンの特例状態論は、現代のイスラエル国家の構造を、メシアニズム的概念が政治へと転位された結果としての主権的暴力として照射しうるであろう。

ショーレムが指摘したシオニズムと黙示的メシアニズムの結びつきの危険性は、シオニズム批判、特に現代の宗教シオニズムに対する批判の地平を開くものである。しかし、アガンベンが記述するような国家がもつ〈締め出し〉構造やそれが生み出す〈例外状態〉という視点をもってイスラエル国家の問題を捉えることをできなかった。そのため、ショーレムの文化シオニズムという立場は、後に顕在化したイスラエル国家の入植型植民地主義と例外状態の構造を批判的に見抜くには、認識論的限界を免れなかったと言わざるをえない。

参考文献

- アガンベン、ジョルジョ（2003）『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳訳、以文社；Giorgio Agamben（1995）, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- アガンベン、ジョルジョ（2005）『残りの時——パウロ講義』、植村忠男訳、岩波書店；Giorgio Agamben（2000）, *Il Tempo che Resta: Un Commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri.
- アガンベン、ジョルジョ（2009）『思考の潜勢力』、高桑和巳訳、月曜社；Giorgio Agamben（2005）, *La Potenza del Pensiero: Saggi e conferenze Potentialities*, Neri Pozza, Vicenza.
- 原田雅樹（2025）「政治哲学者ウォルツァーの解放運動としてのシオニズム論」、『人文論究』、75巻2号、pp.1-32。
- ベンヤミン、ヴァルター＝ショーレム、ゲルシヨム（1990）『ベンヤミン・ショーレム往復書簡、1933-1940』、山本尤訳、叢書・ユニベルシタス 326、法政大学出版局。
- Biale, David（1979）, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge；邦訳：デイヴィッド・ピアール（1984）『カバラと反歴史——評伝ゲルシヨム・ショーレム』、木村光二訳、晶文社。
- Bouretz, Pierre（2003）, *Témoins du futur: philosophie et messianisme*, Paris, NRF Essais, Gallimard；邦訳：ピエール・ブーレッツ（2011-2013）『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち』（全3巻）、合田正人・柿並良佑・渡名喜庸哲訳、みすず書房。
- Mosès, Stéphane（1992）, *L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil；

- (2006), *Édition revue et augmentée*, Gallimard ; 邦訳：ステファヌ・モーゼス (2003) 『歴史の天使——ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショーレム』、合田正人訳、叢書・ユニベルシタス 765、法政大学出版局。
- Ravitzky, Aviezer (1993), *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman, University of Chicago Press, 1996; originally published in Hebrew.
- Schmitt, Carl (1922), *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot ; 邦訳：カール・シュミット (1971) 『政治神学』、田中浩・原田武雄訳、未来社。
- Scholem, Gershom Gerhart (1957a), *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag u. Alfred Metzner Verl. Frankfurt a. M./Berlin ; (1946, 1954, 1974), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing, New York ; 邦訳：ゲルシヨム・ショーレム、(1985、新装版2014) 『ユダヤ神秘主義——その源流』、山下肇・石丸昭二・井ノ川清・西脇政嘉訳、叢書・ユニベルシタス 156、法政大学出版局。
- Scholem, Gershom Gerhard (1957b Hebrew edition, 1992 German edition), *Sabbatai Zvi: Der mystische Messias*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M./Berlin; En.: (1973), *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, tr. by R. J. Zwi Werblowsky, Princeton/Bollingen Paperback ; 邦訳：ゲルシヨム・ショーレム (2009) 『サバタイ・ツヴィ伝——神秘のメシア』(上下巻)、石丸昭二訳、叢書・ユニベルシタス 917、法政大学出版局。
- Scholem, Gershom Gerhard (1971a), “Toward an understanding of the messianic idea”, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays*, translated from the German by M. A. Meyer, pp.1-36; Gerhard Scholem (1963), *Judaica*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M./Berlin ; 邦訳：ゲルシヨム・ショーレム (1972) 「ユダヤ教におけるメシア的理念の理解のために」、『ユダヤ主義の本質』、高尾利数訳、Bibliotheca sine titulo、河出書房新社, pp.5-59。
- Scholem, Gershom Gerhard (1971b), “The politics of mysticism: Isaak Breuer’s New Kuzari”, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays*, translated from the German by M. A. Meyer, pp.325-334; Gerhard Scholem (1963), *Judaica*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M./Berlin.
- B’TSELEM (2025), “Our Genocide”, Israel Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, July 2025, online article, URL: https://www.btselem.org/sites/default/files/publications/202507_our_genocide_eng.pdf.

[翻 訳]

H・Fr・フォン・ゾーデン

「1933年7月のドイツ福音主義教会憲法第一条とバルメン神学宣言」

【付】「ドイツ福音主義教会教憲 1933年7月11日」

平 林 孝 裕

【解題】

ここに訳出したのは、Prof. D. Hans Freiherr v. Soden, Marburg a. L. Artikel 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom Juli 1933 und die Barmer Theologische Erklärung, Gießen である。この冊子は本来、ギーセンで1937年4月28日午後に告白教会の牧師たちを前に語られた講演であったⁱ。

著者フォン・ゾーデンの経歴についてドイツ教会闘争を顧慮しながら、紹介しようⁱⁱ。

ゾーデンは牧師、のちにベルリン大学教員（新約聖書学）となったヘルマンの子として1881年11月4日にドレスデンに生まれる。1900年から1905年までベルリンで神学を学んだ。その際、最も大きな影響を受けたのはA. v. ハルナックであった。「キプリアヌスの書簡集：その成立と伝承の歴史」を書き上げ、この論文で神学博士（Lizentiat）を授与される。その後、5年間、ローマ

i Erich Dinkler et al. (hrsg.). *Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens: Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945*, 2., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 262. 本講演は直ちに印刷に付され、たちまち版を重ねたと、フォン・ゾーデン自身が報告している。手元の版に出版年が欠けており、「バルメン宣言」拙訳の注（『キリスト教と文化研究』第26号, 54, 注30）で誤って「c.1934」と記したが、出版の経緯が確認できたので謹んで訂正したい。なお、この冊子にはバルメン宣言本文が付されている。

ii 上記『神学と教会』所載、ディンクラーによる「序文」（15-35）及びマールブルク大学 HP (<https://www.uni-marburg.de/>) の記載による。また、フォン・ゾーデンについてテートによる記述がある（H. E. テート著／宮田光雄ほか訳『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』創文社, 2004, 300-301, 398）

にある王立プロイセン・歴史研究所で助手として働いたのち、ベルリンに戻り、教授資格を得た。心疾患のため兵役に適さないとされたが、1915年から18年まで従軍牧師として戦線に赴いている。1918年にブレスラウ大学から教会史担当の員外教授として招聘をうけ、1921年には正教授となった。この地ですでに R. プルトマンと同僚となっていた。プルトマンがすでにマールブルク大学に移っていたこともあり、1924年に A. ユーリヒャーの後任となって同大学で教会史、新約聖書学、キリスト教考古学および教会法を担当した。1927/28年に学長となり、1933/34年に神学部長を務めた。1940年に健康上の理由から公職を退き、1945年10月2日にマールブルクで逝去した。

1933年にゾーデンは神学部長となったが、それはまさにナチス政権下で大学および教会が切迫した政治的状況に置かれる時期であった。1933年にクーアヘッセン教会に依頼に答えて「教会におけるアリア人条項の評価」を神学部の承認の下に公表している。これに続いてフォン・ゾーデンが学部長を務めるマールブルク大学神学部は、プルトマンが責任をもって「新約聖書と人種問題」を世に送り出した。ゾーデンも1933年秋にプルトマンとともに牧師緊急同盟の一員となり、1934年のバルメン神学宣言を採択した第一回告白教会会議に参加し、クーアヘッセン＝ヴァルデックの告白教会の議長（Vorsitzer）となった（1940年まで）。教会闘争との関わりについて、ディンクラーは「フォン・ゾーデンはハルナック学派から育った自由主義神学者にはほかならなかったが、——弁証法神学者カール・バルトとは独自に——（略）指導的な神学者であった」と評している。フォン・ゾーデンの主導で「ドイツ＝キリスト教会における〔信仰〕告白と〔教会〕憲法」ⁱⁱⁱが起草され、バルトが起草に中心的役割を果たしたバルメン神学宣言に先立って1934年5月23日に掲げにされた。フォン・ゾーデンらマールブルク大学の神学者たちは告白教会にあって、教会の自由を問うに際して「正統派」か「自由主義」か、「ルター派」か「改革派」かという党派争いに陥らないよう防ぐ役割を果たした。

iii Dinkler et al. 1986, 364-368; cf.81-95.

本講演の主題であるバルメン宣言とドイツ福音主義教会憲法第一条との関係について簡単に紹介しよう。

憲法第一条の成立までの経緯は以下の通りであった^{iv}。1933年の選挙で国民社会主義ドイツ労働者党が絶対多数を得てヒトラーが独裁権力を手にすると、4月25日にルートヴィヒ・ミュラーを「福音主義教会問題担当の全権者」に任命し、一つの福音主義教会を創設するという事業を委託した。新しい教会の憲法を制定するために、カプラー (H. Kapler)、マラーレンス (A. Marahrens)、ヘッセ (H. A. Hesse) の三人による検討が進められ、それがいわゆる「ロックム宣言」(Loccum Manifest、1933年5月20日付)^vに結実する。ロックム宣言では、「[信仰]告白」(das Bekenntnis)が新しく設立される教会の「侵すことができない基礎」と特徴づけられ、その表現は6月1日の憲法草案では「第二条」^{vi}に採用された。これは、6月17日草案で文言の修正とともに第一条^{vii}に変更されたものの、7月7日の草案にも引き継がれた。しかしながら、おそらくマイザー (H. Meiser)、ヴェーバー (O. Weber)、フェーツァー (K. Fezer) の影響があつてミュラーは「告白」という表現に代えて以下の提案をした。

[ドイツ福音主義教会の侵すことができない基礎は] イエス・キリストの福音である。それは、聖書において私たちに証しされ、宗教改革の信仰告白において、ふたたび顕わになつたとおりである^{viii}。

iv 以下の記述は、Horst Kater. Die Deutsche Evangelische Kirche in der Jahren 1933 und 1934: Eine Rechts- und Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zu Gründung und Zerfall einer Kirche im nationalsozialistischen Staat (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 77-81, 93-100. による。

v Ernst Rudolf Huber, Wolfgang Huber (hrsg.). Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014, 850-851.

vi “Das Bekenntnis ist ihre unantastbare Grundlage. Der Dienst an ihm bestimmt und begrenzt die Vollmachten, deren Kirche für ihre Sendung an diese Welt, vornehmlich an das Volks in Inland und Ausland bedarf.” (Kater 1970, 195)

vii “Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Bekenntnis. Es bestimmt und begrenzt die Vollmachten, deren Kirche für ihre Sendung bedarf.” (Kater 1970, 201)

viii “Das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in der Bekenntnis-sen der Reformation neu ans Licht getreten ist.” (Kater 1970, 97, 195, cf.208)

この文言は7月11日に制定された「教憲」に基本的に一致する。上記の変更により「一つの教会の信仰告白の基礎の実体と総和」(Substanz und Summe der Bekenntnisgrundlage einer Kirche)を含意した「告白」(単数定冠詞)が「宗教改革時代の信仰告白文書から生まれ教会内で有効となっている規範」を意味するものとなった。

以上の経緯で定められた教憲第一条であったが、周知のように第一条は第二条第一項と共にバルメン「前文」に引用されることになる。E. ブッシュはバルメン第一(肯定)命題の表現がこの第一条に一致することに注目する^{ix}。また、河島幸夫は、前文に続く6つの命題が「いわばこの教会憲法第一条の神学的解釈」^xであると特徴づける。このように第一条はバルメン神学宣言を支える決定的に重要な条文として評価される。その点でフォン・ゾーデンの講演は、時間的にまた神学的にバルメン宣言に近いところから、このような評価を裏打ちするものと言える。

この講演の契機となったのは、本文で指摘されるようにドイツ的キリスト者の中でバルメン宣言と教憲第一条の深い関係に疑念をいだかせるような議論がなされたことだと思われる。本講演では、バルメン宣言(またドイツのキリスト者)が教憲とどのような関係にあるかが述べられたのち6つの命題が一つずつ解説される。その解釈はルター派と改革派との間を架橋し、カール・バルトに対する根深い抵抗感に対してバルメン宣言を擁護するものであった(上記の略歴を参照)。同時代におけるバルメン宣言理解を深めるため、またフォン・ゾーデンという告白教会の神学者の働きを知るために拙いものであるが、ここに送り出したい。なお、参考資料として「ドイツ福音主義教会教憲」全文訳を付した。

ix エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトと反ナチ闘争 上巻』雨宮ほか訳、新教出版社、2002、256。

x 河島幸夫『ドイツ現代史とキリスト教』新教出版社、2011、67。

マールブルク大学教授・[神学] 博士
ハンス・フライヘア・フォン・ゾーデン

「1933年7月のドイツ福音主義教会憲法第一条 とバルメン神学宣言」¹

教会の秩序は、家族や国家の秩序がそうであるという意味で自然本性的な秩序ではない。家族や国家は、人間本性に基づいて個々の人間共同体を作りまとめ、そこで本性的なこの基礎づけからいくつもの形態で発展する。これに対して教会の秩序は、それが一度限りの歴史的な創設、つまりキリストによって教会が立てられたことに基づいているとの意味で純粋に歴史的な秩序である。教会は自然本性的に必然的なもの、合目的なものでない。キリスト以前に教会は存在しない。そして、もう誰もキリストについて信仰告白をすることがない場合を私たちが想定すれば、教会は別の信仰告白といったものをもつことはなく、本来の意味での教会はもはや存在しない。特別の、そして優れた意味での教会のこの歴史性を意識することから、教会について語られていることすべてが繰り返し始まる。教会法的には、それは繰り返し表現されてきた。つまりよく言われるように、教会の信仰告白は教憲の上位にある、とか、教会の信仰告白は法規制の下位にはない、とかである。この言い回しにまったく疑念はなく、それから推論されうるように、そして運用上、また折りに触れそう推論されてきた限りで、教会の信仰告白に対して教会憲法と法規制はある種、中立であり、もしくは無関心であった。しかしながら、教会は人間たちをまとめる団体としてみずから、その信仰告白を棚上げするもしくは信仰告白の内実を手直しする権利を与えられていないと思われるし、そうとしか思えない。そうすることは教会の職務にも信仰共同体にもどのみち正当化されない。[キリス

1 底本は1937年版である。本講演は Hans von Soden, *Urchristentum und Geschichte, Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. II, hrsg. von Hans von Campenhausen, Tübingen: Mohr, 1956, 272-293 に採録されている。

トの] 創立の願いが、[人間本性の] 団結の願いの上位にあり、団結の願いを拘束する。信仰告白は教会の侵されざる基礎であるとよく口にされる。教会という団体は、人間的にみれば、その信仰告白を、まるで自分の持ち物であるかのように処理することを妨げられないとしても、これをみずから禁ずるのである。そうして教会は、この点についてまた別のもの、例えば国家によって妨げられも、強いられもしないだろう。教会のこの自制はもちろん、教会における定款の決定と管理の決定でも信仰告白に肯定的な態度であり、実際に教会が存立することに役立つべきである場合にのみ、(今、補足されねばならないように) 実際に真剣に受けとめられる。それは教会に禁じられていない、そうむしろ最も優れた意味で命じられているに違いない、つまり教会の信仰告白もその言行において以前よりも良い仕方では表現するという意味で形式的に手直すことである。みずから改革することは教会に禁じられていないだろう。福音主義教会はむしろ、シュライアマハーの周知の言葉によって、自分自身に関する常なる改革において捉えられるべきである。

この考えから 1933 年 7 月のドイツ福音主義教会 (以下、DEK) の教憲第一条を、そしてこの条項の解釈についての対立が教会内で巻き起こっているが、この対立も理解すべきである。教憲第一条は周知のとおり次のとおりである。「《DEK の侵すことができない基礎は、イエス・キリストの福音である。それは、聖書において私たちに証しされ、宗教改革の信仰告白において、ふたたび顕わになったとおりである。この事実によって、教会がその使命 [派遣] のために必要とする一切の権限が規定され、また制限される》」。完全にまた十分に DEK の告白的特徴を明瞭に描き出すために、第二条に言われていることを付け加えなければならない。つまり、「[第 1 項] DEK は、諸教会 (州教会) に分かれたる。[第 3 項] 州教会は、信仰告白と礼拝に関する自主性を保持する」。第十二条で、「[第 1 項] 教憲は、信仰告白及び礼拝についての諸規定に関して、法令によって変更する可能性を排除している。

実に、私たちは今皆、DEK 内の信仰告白をめぐる、このうえなく困難な戦いの勃発を妨げることできていないという体験をしている。とりわけその際、

次の主要な問いが問題である。《ドイツ的キリスト者（以下、DC）の教説は、教憲第一条の規定と調和できるのだろうか》。バルメン宣言はこの問いを否定的に答えた。この宣言は DEK の教憲第一条を的確に解釈しているのか。

この問いはさまざまな観点から甲乙が争われる。いっぽうではバルメン宣言は第一条と同時にまた DEK の基礎を、ドイツ的なキリスト教に対して、それらは誤った教説であるとして、極端に厳しく境界を恣意的に引くことで狭く解釈したと思われる、またそのような狭い解釈は、キリストはそのような信仰を排斥しないであろうから一つの信仰の排斥という誤った教説である限りにおいて、誤った教説である。つまり、ドイツ的なキリスト教は誤った教説でなく、むしろ単なる集団に関わる、もしくはキリスト教信仰の時代史的に正当な特徴をもつのであって、そのようなキリスト教と、ドイツ信奉的でもはやキリスト信仰的でない誤った教説を切り分けるということはあり得ないということになる。しかしまた、バルメン神学宣言は DEK の教憲第一条を、DEK において互いに肩を並べて結びつけられた諸信仰告白の多様性と独立性がまるで正しくないかのように扱って、その点において的確に解釈していない、と思われる。宣言のカルヴァン主義化された、もしくは〔古プロイセン〕合同教会的な立場が非難されている。この趣旨の発言は、「ドイツ西部地方な」カルヴァニズムに対するドイツのルター主義の生粋の守護者であり基盤であると自認してもよいと信じるドイツ的キリスト者によって主張されているのみならず、ドイツ的キリスト者の教説を拒否するルター派の人びとのものでもある。そこから、バルメン神学宣言は DEK の教憲第一条を的確に解釈しているのか、またルター派の信仰告白に本質的に準拠させられねばならないのか、という問いが持ちあがる。残念ながらこの問いに一講演の枠で、ルター派の信仰告白文書に収められた内容と逐一対照することは不可能である。

ドイツ的キリスト者の活動には、いくつもの分裂と再統合、そして新たな分裂が引き起こされている。チューリンゲンのドイツ的キリスト者はドイツ人によるキリストの信仰共同体の全土的な国家教会において諸教派の克服にむかって努力し、また、ドイツ的キリスト者の帝国レベルの運動を当時中等学校教授

であったレーム²が引き受けて、こちらは福音主義教会を支持しようしたので、とりわけ1936年夏に2つの運動が対立した。ドイツ国教会委員会は、レームがきっかけとなった神学関係の高等教育機関の教師たちによる所見を示して、チューリンゲンのドイツ的キリスト者の考えが代表する方向性はドイツ福音主義教会の中に教会指導において権利を持たないと、そして、たとえばチューリンゲン一派やルートヴィヒ・ミュラーのような教会政治の理念を代表する人物たちがドイツ福音主義教会もしくは或る州教会に決定的な影響を及ぼすことは耐え難い、と表明した。たほうドイツ国教会委員会は、中等学校教授レームが委員会に送付した宣言を根拠に、ドイツ国レベルでの運動にとって神学的立場と教会の業務の決定的原則を判断することが許される、つまり、この宣言の土台のうえにそれを分かって立つ者は誰でも、この人物「レーム」がドイツ福音主義教会の申し分のない構成員であることを否定できないと信じた。それに相応して、ドイツ国教会委員会はドイツ福音主義教会の暫定的指導部とのその後の交渉に際して、バルメン宣言に「内容的かつ实际的に同意する」ことを拒絶した。(上記で言及した経緯に関する文書は皆、「DEK 広報紙」1936年第1~4号、1937年第2号に見られる)。つまり、DEKの暫定的指導部の要求に際してもドイツ国教会委員会によるその拒絶に際しても立ち入ってバルメン神学宣言の文言は問題とならず、同様に信仰告白に誠実な権威と責務も大して問題とならなかった、かわりに宣言において言われていることの内実、そして、DEK教憲の第一条において告白された真理の適切な言い換えとして宣言が神学的に正当であるかが問題となった。この問いに関連して事実、賛否を語る神学にとどまることはできず、ドイツ福音主義教会の信仰告白的基礎が1933年の教憲第一条という意味で守られるべきであるとすれば、その問いは一つの決断となるのでなければならない。この意味でも、ドイツ国の福音主義＝ルター派教会の評議会は、「バルメンの諸命題に一つの神学的な宣言を観て

2 Wilhelm Rehm (1900年12月8日-1948年2月14日)、教師(1934年にシュトゥットガルトの中等学校教授、ドイツ的キリスト者)・牧師、Landesarchiv Baden-Württemberg (<https://www.leo-bw.de/>) 及び Württembergische Kirchengeschichte Online (<https://www.wkgo.de/>) による(2025年1月5日閲覧)。

いる、その宣言は福音を告白するどの教会であれ、その信仰告白から今日要求する決断における道標となるだろう」。このような決断をするなら今、教会政治的な問いに目をつぶって純粋に神学的な解明を求めるべきである。それゆえ意図的に、ドイツ国教会委員会でその間に起こった辞職の事情と理由は立ち入らなかった。——

その際、また吟味のために本論文では、バルメン宣言において内容的、実際に語られていたであろうことのみが書かれている。そして、バルメンで起こったよりも、おそらく個々にうまく語ることができているかは棚上げしておいてよいだろう。またバルメンも一つの福音主義教会の宣言として、すでにそれ自身に関して——、しかし自分自身に関して、つまりイエス・キリストの福音を告白することを義務づけられた意志においてのみまさに！——絶えざる改革でなければならない。バルメンの父祖たちの作品を、たとえば——称賛をもってなのか、嘲りをもってなのか？——言われたように、それぞれの反駁から守ることが、宣言が福音を捉えていて、すでに完全なものであるという証明を始めることが問題ではない。むしろ、バルメンにおいて決定的な問いが見られ、事柄に即して正しく答えられているかを吟味することが問題である。

本来の意味での信仰告白の対象は確かに、いつの時代にあっても信仰の問いであり、その問いはいっぼうで本質的な意味をもち、たほう未解決のままである。誰も同意する問いに、この同意が注意喚起されることは通例のことだが、本来の意味で信仰告白はいらない。まさに未解決だが本質的とは思われない問いにも同様に告白は必要ない。自由にまかせればよい。1937年というこの年に、私たちは1537年のルターのシュマルカルデン条項の有名な三分法を想起してよいだろう。その三分法では条項を、いずれにせよ皆が同意する条項〔シュマルカルデン条項第一部〕を、天と地があるいは過ぎゆくものが減び去ったりしても譲歩できないもの〔第二部〕から、そして交渉の余地のあるもの〔第三部〕から区別する³。確かにルターこそがしきりに、皆が同意している箇所

3 「シュマルカルデン条項」(『ルーテル教会信条集《一致信条書》』聖文舎、1982)から第一部(413)、第二部(414)、第三部(427)を見よ。

が雌雄を決する条項から異なった仕方では理解されねばならないと強調している。決してルターは、ローマ教会が例えば神やキリストについて正しく教え、手始めに義認と教会の問題で区別に取り掛かっていることを承認するはずがない。そしてそれゆえにこの差異も実際に単なる個別事項とみなしていなかったであろう。とはいうものの、たとえこの問いにおける決断がその決断の範囲をはるかに超え、いっぼうで一致として、たほうで自由に任せられたこととして存続し続けるものにその痕跡を残すにしても、決定的な具体的な問いがある。ルターが教理問答においてどのように古代教会の諸信条を解説しているかに注目されたい！ つまり、そこから見れば、バルメン神学宣言が福音主義教会の一揃えの教義学を持たず、そういうわけで DEK の第一条の全体を量り取っていないとの言葉は、宣言に対する正当な非難ではなかろう。つまり、目下未決の問いにおける決断、この問いとその問いにおける決断が総体として本質的であるか否か、ということになる。

バルメン告白会議の神学宣言の諸命題は、聖書の選ばれた言葉に続けて、肯定の文言と排斥の文言がそれぞれまとめられている。諸命題の以下の検討は、これらの神学的な文言に限り、その叙述が煩瑣にならないように、先行する聖書の言葉との関係は触れないことにする。これら聖書の言葉ではもちろん上記のように選択が問題であるが、その選択そのものは聖書による本来の証しに代わることができもしないし、その必要もない。

I.

第一項はバルメン神学宣言全体の根本命題として発言されたものであろう。この命題から続く諸命題は、首尾一貫してまた不可避免的に展開される。以下の通りである。

「イエス・キリストは聖書において私たちに証しされている通り、神の唯一の御言葉であり、私たちが聞くべき、また私たちが生と死において信頼

し服従すべき御言葉である。私たちが拒否するのは、教会がその宣教の源として、神のこの唯一の御言葉のほかにも、またそれと並んで、さらに他の出来事や諸力、偶像的存在や諸真理を、神の啓示として承認できるし、承認しなければならないというたぐいの誤った教えである。」

バルメンの状況に居合わせた、私たちがいまもその状況の中に居合わせることを知るすべての人にとって確かに、この命題が何を標的にしているかは考えずともはっきりしている。つまり、神の名において一つの「誤った」信仰を求めるあらゆる使信の要求である。その使信は、キリストについての使信ではなく、キリストに基づかず、これを核心理とも、規範ともしない。むしろキリストに代わって、もしくはキリストと並んで出来事、力、偶像的存在、真理をも据える。それらの中に神の啓示が認識されることになる。出来事とは1933年にドイツ国民が経験したところのもの、力とは血と大地とかにおいて与えられたところのもの、偶像的存在とは私たち民族の総統〔指導者〕と歴史的人物たちにおいて出会ったもの、そして真理とは民族集団の意義と義務とかについての認識、今日私たちが言うところの民族のノモスとかの認識において与えられたものである。そのような出来事と力、偶像的存在と真理に関して、これらが神の啓示としてそれらの条件下で承認される、それらが教会によってその宣教の《源泉》とされる、というまさにそのことが拒否されている。《拒否されていない》のは、それらの中に私たちが感謝すべき神の恵みと、神から義務づけられる使命をまた認識することである。拒否されていないのは、それらもこの意味でいつか、教会の宣教の内容と対象となるかもしれないということである。しかし十分に断じて拒否されることは、それらがどのような仕方であれ、キリストとキリストにおいて私たちに与えられた神の言葉と並び立つ、もしくは競い合うことである。拒否されていないのは、神が自然と歴史の中にも働いていること、自然と歴史がキリストについて証していること、しかしまさに、特定の出来事と偶像的存在を、私たち民族と私たちの時代の人間としての私たちに意義深いことのために、神の啓示として理解し伝えることが、私たち人間に与

えられ許容されることは拒否されている。自然と歴史の中に、自然全体と歴史全体の中に隠れた神が働いている。私は本当のところ、福音主義のどの信仰告白からこの拒否が事実上拘束力を持たずに示されたかは分からない。かの出来事において、キリストの啓示が第二の啓示で置き換えられたりそれと並立されたりするのか、それはまったく本質的なことではない。というのも、キリストの啓示に対して、それが第二の啓示としても働くことは避けられないからである。キリストの言葉そしてキリストにおける神の言葉は、この第二の啓示と一致する限りで、それによって制約されない限りにおいて、妥当とされる。しかし、まさにそれとともにキリストの啓示は魂を抜かれ、その普遍性と全体性を奪われ、それとともに棚上げされ、——今繰り返して要求されているように——公けの役割を退く。

この関連で思いつくように、いわゆる一般啓示もしくは自然啓示、また原啓示についての古い困難な神学的問いとかを扱うことが、バルメンの教会会議の事柄ではなかった。そのような問いが、今日の神学において再び、歴史の歩みの中ですでに何度も起きたように、特別に議論されている。私たちの関連では詳しくこの問いに立ち入ることを放棄してよいだろう。その理由は、私たちの問いで DEK において結び合わされた福音主義的な諸信仰告白の相違は問題とならないからである。レウエラティオ・ゲネラリスはルター派でもカルヴァン派でも主張されている。しかしそれは、両者において強く注意を促す仕方、聖書啓示との並置ははねつけられている、それが肝要である。ただそれに並んで注意するとすれば、宗教改革者たちがレウエラティオ・ゲネラリスに関して教えていることは、人間が神と神の法を見誤ったことを咎めて人間を捕らえて離さないために本質的に役立つべきであったということである——、つまり、宗教改革者たちとはかなり異なる考えが、今日「創造の啓示」に結びつけられているということである。バルメン第一命題はレウエラティオ・ゲネラリスの問いを決して切り離そうとしないが、しかしまた抜おうと望んでもいない。同様にまさしく、旧約聖書における神の啓示、キリストの啓示に対するそれらの関係に言及することを断念している。その問いが旧約聖書における啓示を排斥

せんとしたりしていないことは無論、実際に自明である。私の考えによると、目下の私たちの教会の神学が、例えば、キリストの啓示と関連する旧約聖書の啓示といったレウエラティオ・ゲネラリスを新たに解明するという切迫した要求をもっていることを私も強調せずにはいられないが、まさしくドイツ的キリスト者の運動によってもまた、この要求は切迫したものとなる。ドイツ的キリスト者の神学は事あるごとに、レウエラティオ・ゲネラリス、もしくはよくこう言われるが、第一項「[天地の造り主]についての信仰」、創造信仰を盾にとって自分たちの思い違いを言い立てようと試みてきた。しかしその際、ドイツ的キリスト者及びこの者たちが後押ししたり正当化したりする者たちも、このうえない破滅的な取り違え、あるいは力点の移動をしてしまうことになる。国民社会主義のDCが主張する啓示はまったくレウエラティオ・ゲネラリスでなく、まさにレウエラティオ・スペキアリスであり、それはキリストの啓示に並んで規範となる、そして決定的な啓示であるということになる。ドイツ国教会会議（以下、RKA）で承認された[以下の]レームの命題⁴は、それを別の言葉で語っている。

（第二条5項）「けれども私たちは、キリスト教信仰生活のこの特徴がドイツ民族にとって国家的な体験と奮闘の喜び、そのための活動のエトスが宗教的に問題あるものとされる仕方**で強調され、適用されることは認められない。**」

さらに続けて

（第二条6項）「私たちはドイツにおけるキリスト教会の今日的課題を、ドイツ民族にキリストを宣教し、個々人のそして民族の救いがキリストへの

4 「ドイツ国教会会議の態度表明を受けた《ドイツ的キリスト者》全国運動の神学宣言、1936年6月27日」（Kurt Dietrich Schmidt hrsg. Dokumente des Kirchenkampfes II, Die Zeit des Reichskirchensausschusses 1935-37, Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 784-785.）

信仰に含まれているとドイツ民族に証しすることにあると見なしている。とはいえ、このことはドイツ民族の神に与えられた現実としての国民社会主義的民族運動の喜ばしい肯定をうけつつ、例えば1935年10月17日のRKAの布告において発表されている」

ここに、第二のレウエラティオ・スペキアリスによってキリストの啓示を制限し魂を抜き取ったまったく特徴的な例が見られる。キリストの啓示は人間世界のすべて事柄を一旦疑問に付す。その理由は、これらすべての事柄において私たちの罪があることを知っているからである。それゆえに、キリストの宣教は他のものを「肯定する」という「条件下」に置くことはできないし、常に非常に深刻に私たちに関わり義務を与えようとし、むしろ宣教の側でそのような肯定に縛りをかける。ところで、このように付けくわえて制限を受けて認められたとしても〔教憲〕第一条は、首謀者レームがその宣言が採用された直後に、自分の宣言は「何等新奇なこと」を言っていないと公言したことによって完全に魂を抜かれている。しかしいっぽうDCの「指針」と「原則」が、たほうバルメン神学宣言が公表された後、両者に対して口をつぐんだどの発言も、客観的に不誠実であり、その合意のために不毛であった。それがまたドイツ的キリスト者の国家レベルでの運動の機関のそれ以降の態度、「積極的キリスト教」であることがやはり再三明らかになっている。〔ドイツ的キリスト者の〕国家レベルでの運動はその見地を明瞭に、また他から区別できるようにきちんと示さないことを通じてでしか「国民教会」から自分を区別していない。

バルメン宣言第一命題は、すべての信仰告白の福音主義神学において一般に妥当で議論の余地がなく、しかしドイツ的キリスト者の神学によってしばしば脅かされているものに基づいている。教会の宣教におけるキリストの啓示の基礎的、核心的かつ規範的な位置づけ、宗教改革者たちの「キリストのみ」にある。

II.

第二命題でもキリストの啓示を声高に訴える、そこでは確かに啓示の要求とその力のほうから、宗教改革者たちの「余さずキリスト」のほうからである。

「イエス・キリストは、私たちのすべての罪が赦されるという神の慰めの語りかけであり、それと同様にまた、同じ厳粛さをもって、この御方は、私たちの全生活を要求する神の力ある語りかけでもある。私たちはイエス・キリストによって、この世の神のない縛りから脱して、造られたものに対する自由で感謝に満ちた奉仕へと赴く喜ばしい解放を与えられる。私たちが拒否するのは、私たちがイエス・キリストのものではなく、他の主のものであるような私たちの生の領域、私たちがイエス・キリストによる義認と聖化を必要としないような領域があるというたぐいの誤った教えである。」

ここで拒否されているのは、キリスト教を離れることを事実上その実践において意味する、教派から人生を引き離すことである。教派から離れることは実のところキリスト教を離れることをまさに意味する次第を、あれ以来あまりにはっきりと経験してきた。キリスト教の教派の中にのみキリスト教が存在する限り、それ以外はまったくありえない。バルメン第二命題で主張されていることは、キリストの支配の全体性が私たちの人生全体を要求し、私たちのこの生の領域だけでなく、彼岸信仰または建徳の必要性といったもの、その他一線を画しておきたい生、そして一線を画すよう企てていた生をも要求するという意味での全体性である。一人のキリスト者がその人の思考すべて、その身が為すこともその身が被ることも、つねに余す所なく一人のキリスト者である。でなければ、その人は真剣ではない。それと合わせて、人生とそのいくつもの機能のいわゆる自律性の現代的教説と、あるいはこの教説の広く流布した

誤解とが拒否されている。自律性ということで、家族生活もしくは経済生活がそれに組み込まれている客観的な特定の法則性といったものに従う、それらが信仰に発して定められたものでなく、また信仰によっても廃止したりできないにもかかわらずその法則性に従うとの認識を理解するのであれば、自律性という言い方に何も言うことはない。信仰を描いた歴史には、一つの信仰の教説の権威をもって私たちに主張された人生における事柄に関わる多くの縛りがあったが、それらの縛りはそのような権威を一切持たないという心を軽くする認識があった。そして、信仰が尊重し忍従しなければならない、しかし妨げることができず軽蔑することが許されない、客観的な歴史的な法則性があると認識することは、信仰の価値ある訓育でさえある。それは例えば、結婚が自律性を持ち、民族が受け継いで維持している自然なしきたりとして様々の人種の婚姻を、時に民族の維持にとって危機的な歴史上の時期に、制限したり禁止したりすることであろう。それについて国民国家の政府が確信しているならば、相応しい仕方方法を公布する権利をその政府から奪うことはできない。様々な人種の人間の結婚はそもそも神の秩序に逆らっていない。しかしながら、キリスト者が生きる国家の法に相応しくない結婚は神の秩序に逆らっている。キリスト者に国家の法律や自然の法則が許しているすべてが決して許されているわけではない。キリスト者は一つの厳しい義務の下にある。しかしこれら法律や法則に逆らって、神の積極的な命令がそのために苦しむことを求めているのであれば、そしてその用意があるのなら、その場合のみ行為することが許される。信仰告白するキリスト者がその命令を真剣に受けとめないのであれば、この世が神の命令を真剣に受けとめることを期待することはできない。私たち人間は事物が持ついわゆる自律性の正しい認識をかなりの程度、私たちを、これらの関連に限って自分たちの態度における私たち自身を、キリストへの私たちの信仰の力と要求から引き離すことに、事物または人生の避けがたい自律性の下に屈服させて、キリストにある私たちの自由を放棄させることに利用してきた。

例えば経済生活においてそして国家の生活といったものにおいても自律性という標語の下、正義と不正義の問い、神の命令の問いは、私たちの埒外にあつ

た。これに対して、バルメン第二命題が向けられている。かの——びくびくせずこう言ってよかろう——義務的な告白「私はドイツ人です」という言葉は、どこにあっても一度たりとも「私はキリスト者です」という義務的な告白を無効にすることはない。個別の事柄の衝突、例えばドイツ人であることとキリスト者であること、または労働者であることとキリスト者であること等などの同置から引き起こされる衝突を取り扱い、その解決を試みることは、教会会議の問題ではない。教会会議の問題はむしろ、キリスト教信仰の制限の中にあるこれら純粋な衝突を解消すること、キリスト教信仰を公けから退ける行為さえも意味する衝突に対して抗議することである。キリスト者であることはしかし、罪の中で神の恵みによる義認と聖化を必要とする者として自認することである。問題の領域そのものそしてその問題に係る法則性には罪がない、しかし人間はどこであれ、どこへ往こうとも、どのような行為をしてもすべてに罪がある。アリア人であるとかドイツ人であるとか、その他何に比べても大したことではない。私たちが或る民族であることは罪に由来することではない、しかしもちろん、いかに私たちがどのようにその民族であるかに、罪なしというわけにいかない。

さらに義認と聖化の相互関係を明らかにすることは、バルメン教会会議の事柄でない。確かにこれも双方の告白の神学における古い困難な問題である。その問題を新規に取り掛かることは、以前の人類よりも途方もなく客観化された世界に生きる現代人の、世界を人間に支配させたあの生粋な自由、聖化であるあの自由を以前の人類より見出すことが困難な現代人の危急によってまさに切実に命じられている。しかし、バルメンの発言において、どことなくルター派的でない意味であるにせよ、その解明が先取りされているとは確実に主張することはできない。もちろん「この世の神のない縛り」というその言い回しは好ましいものでない。その言い回しはキリスト教的でない二元論の薫りがたち、創造信仰を脅かしているように思える。つまり例えば、まるで父親とか国家の責任者とか職務がある者とかがその中にある縛りがそもそも神のない縛りであるかのようなものである。そう考えていないということは、はっきりとそれに続く文

章に示される。それによれば、私たちはキリストによって、神が造られたものに対する奉仕へと解放されている。つまり、その趣旨は、その縛りは神無しなのでなく、——つまり、これらの縛りが神へと、神によって縛られているのではない、しかもキリストの中にある神によって縛られているのではないと思うとすればまさに——私たちを神無しのまま置かれるという危機と試みをその縛りが本質的に抱えているということである。それを皆もっとはっきりと、もっと誤解のないようにと表現できたらと望むだろうか。この世におけるキリスト者たちの正当な地位の問い一切が、私たちの父祖が信仰の業と実りという表題の下で扱った問いがドイツのルター派の福音主義的神学によって改めて取り掛かれることが必要であろうか。

Ⅲ.

バルメン第三命題は次のとおりである。

「キリスト教会はきょうだいたちの集い [ゲマインデ] であり、その間では、イエス・キリストが主として、言葉と sacrament のうちに聖霊によって共にいて働きたもう。教会は、その服従と同じく信仰によって、またその秩序と同じく使信によって、罪の世のただ中であって、恵みを受けた罪人の教会としてこう証言しなければならない、教会はただイエス・キリストの所有であり、この御方が現われたもうことを待ち望みつつ、その慰めとその指図だけを糧に生きているし、生きたいと願っている、と。私たちが拒否するのは、教会がその使信やその秩序の在りようを自分の好むままにしてよいとか、その時どきに支配的な世界観的確信や政治的確信が移り変わるのにまかせてよいとかいうたぐいの誤った教えである。」

この命題の趣旨は、教会にとっての秩序の意味と教会の職務についての改革派の教説を拒否命題において全般的に拘束するものとして導入することと思わ

れてきた。しかしながら、この命題に何らかのこのような意見を正当化するものはない。この命題で、教会にとってその秩序の特定な形態が、たとえば原始キリスト教的な範例にそって何らかの信仰告白に即して本質的であるということが言われてはいない。それどころか教会は、その秩序のその時どきに与えられた、もしくは与えられることになる形態をみずからの恣意やその時どきに支配的な世界観的確信や政治的確信の移り変わりに任せてはならないということである。つまりこの命題でむしろ、教会の秩序についてのルター派的教説の通俗的な誤解が退けられている。そう例えば、その誤解は法律管理者イエーガー⁵の悪評高い公告において、まるでルター派において教憲の問いが信仰告白も顧慮せずに応えることができるかのように、その当時きわめて重大な役割を果たしていた。確かに、教会における秩序の尊重の仕方にはルター派と改革派との間に重要な相違がある。とはいいいながらしかし、この点でルター派の幅広い自由は、義務的な自由を、時どきに信仰告白の宣教と実践のために最も適切な形式を選択する自由を意味するにすぎない、その際、伝統によって固定された特定の形式に縛られているのではない。しかし、ルター派教会に、その秩序を具体的にもたらす手続きでもその手段でも、その信仰告白を故意でも故意でなくとも無効にする自由はない。

それゆえに、ルター派教会が歴史の中で確かにさしあたりそうであったように、教会の管理と執行の本質的な部分を国家の機関に委ねるならば、ルター派教会は、国家それ自身が自国の教派の秩序によって縛られていると了解していることを放棄できない前提としなければならない。国家が教派を退けるようになっていけば、国家は教会の執行と管理をする能力を喪失し、常に福音主義のこの教会法が確かに教えてきたように、そして教会法が歴史的発展そのものを正当と認めているように、教会に対する監督は制限されていかなばならない。なぜなら原則、確かに国家はそもそも、宗教改革者たちが常に明言してきたよ

5 August Friedrich Jäger (1887年8月21日 - 1949年6月17日)、法律家、DEKの法律管理者、Stadtlexikon, Wiesbaden (<https://www.wiesbaden.de/stadtlexikon/>) による (2025年1月5日閲覧)。また、H. E. テート『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』, 131, 155-156, 196-197 他を見よ。

うに、教会の統治へとは召されていないからである。それは、政府機関は教会の最上位の部分としてその資格においてのみこの役割を認められているとの理論において福音主義の教会法がそう認めている通りである。教会そのものは教会の言葉を、他の教会共同体もそうするように聞かねばならない。

この命題で「自分の好むところ」はつまり、純粋な自由という意味ででなく、恣意や無関心という意味で禁じられている。その時どきの支配的な世界観的確信と政治的確信の歴史的な移り変わりは確かに、使信の形態と教会の秩序について定める際に、配慮することが求められる。それらは常に、教会の説教の他に譲渡できない「何」と並んで「どこ」「いつ」「だれに」が移り変わることに注意しなければならないからである（I コリント 9 章 19 節以下）。しかし、見知らぬ権力にそれを委ねることは許されない。教会そのものが全面的にそれについて責任がある。ルター派の信仰告白は教会の憲法と秩序をその形式に縛りつけないが、一貫してそれらの尺度となる。確かにこの点で、ルター派と改革派がその固有なものを放棄しなければ、共同してその文言を表明できるような文言で合意することは容易いことではなかった。しかし、まさにバルメン第三命題がそれを可能にしていることが認定されねばならないだろう。確かにルター派と改革派によって強調する箇所が若干異なって読まれ、というわけで、またやや違って解釈されているだろう。しかしそれは欠点でなく、事柄に適っている（35名の神学の高等教育機関教員による表明、「福音主義教会における信仰告白と憲法」、特に K・D・シュミット [編] 『1934年の告白文書』81頁以下に採録と比較されたい）。

IV.

第四命題においてもルター派は改革派の強い影響の危険を恐れている。その命題と拒否の文言は次のとおりである。

「教会に互いに異なった職務があるということは、ある人びとが他の人び

とを支配する根拠にはならない、むしろそれは、教会の集い全体に委ねられ命じられた奉仕を行うための根拠である。私たちが拒否するのは、教会がこのような奉仕を離れて、支配権を与えられた特別の指導者を持ったり、与えられたりすることができるし、そのようなことをしてもよいというたぐいの誤った教えである。」

肯定命題において、説教職についてのルター派の教説が教会の事柄という《かの》職務として痛めつけられていると思われている。しかしながら確かにこの命題は、改革派の見方と対照的に表現されている箇所ではない。改革派的な見方がこの命題でそれと分かる仕方で影響を与えてもよいわけではない。改革派が双方を尊重して作成した命題を改革派的に解釈することは許されない。ルター派の理解にしたがっても説教の職務は教会における〔教職者の〕職務だけでなく、教会の集い〔それ自身〕の職務でもある。同様に、排斥命題においてルター派の監督制という考えが放棄され異議申し立てを受けていると見るとすれば、それは故なき不信である。監督制という考えが事実、教会的でない指導者原理の意味で誤解され、誤用されうるという意味で危険にある限りにおいて、ルター派教会は警告を甘んじて喜んで受けよう。その場合、そのような危険は改革派の教会会議の議長の場合にも排除できないということを示唆することができる。この命題で両派の信仰告白のために表現されなければならないのは、ドイツ国民がその国家を形成において指導者国家に移行するからといって教会は〔国家と〕類比関係にある移行を——教会を所轄する大臣のほか誰もそう公言していないとしても——完遂するように義務づけられていない、そうただ一度もそのような権限を与えられていないことにほかならない。その完遂は、教会にとって〔ローマ・カトリック教会の〕階層秩序への退歩であつたらうし、教会共同体としての、信仰告白において結びつけられた教会共同体としての性格と教憲におけるその性格の影響力が教会にとって本質的である。指導者国家における総統も国民への奉仕としてその職務を理解するだろう。その職務をしかし憲法に則って奉仕としてでなく、むしろ支配として特徴づけ、国家

の本質に従ってそうするにちがいない。まさに支配としての職務は教会に禁じられており、それゆえに教会は国家からでも支配としての職務を決して受けとらないのである。教会が近代の政治的展開から引き継いできた民主的特徴がその形態において再び根絶されるかもしれない。教会におけるその権利は、この[民主的な]政治的体制が支配した時代においても徹頭徹尾不確かであった。しかし教会はその創設そしてその本質から教会共同体、具体的にはキリストの共同体であり、それゆえそうであり続けなければならない。教会が職務を定め、この職務に諸権限を付与する自由は微動だにしない。しかしその自由は福音主義的な自律性と自己責任性を投げ出すことを禁止することで制限され続ける。福音主義的の牧師職には代理的性格はなく、それは教える職務である。それゆえ、その固有の責任を長老制度にも教会会議にも、長老会にも監督にもその職務から奪うことはできない。どの職務も他者に対する支配に基づかないと言うのなら、そう考えられる。

V.

第五命題は国家と教会、両者の特定の、それぞれ異なった使命を扱う。それは次のとおりである。

「聖書が私たちに語るところでは、国家は神の配剤に従って、教会もその中にある、いまだ救われないこの世にあって、人間的な洞察と人間的な能力の秤 [はかり] に従って、権力で威嚇し、またそれを行使しながら、法 [レヒト] と平安 [フリーデン] のために心を砕くという任務を持つ。教会はこの神の配剤という善意の働きを、神に対する感謝と畏敬の念をもって承認する。教会は神の国を、つまり神の戒めと義を思い起こさせ、そしてその戒めと義とあわせて統治する者と統治される者との責任をも思い起こさせる。教会は、神が万物を支えたもう御言葉のその力に信頼し、服従する。私たちが拒否するのは、国家がその特定の委託の範囲を踏み越え

て、人間生活の唯一にして全体的な秩序になり、したがって教会の使命をも果たすべきであり、またそのようなことが可能であるというたぐいの誤った教えである。私たちが拒否するのは、教会がその特定の委託の範囲を踏み越えて、国家的性格、国家的任務、国家的位階を手に入れて、そのことによってみずから国家の一つの機関になるべきであり、またそのようなことが可能であるというたぐいの誤った教えである。』

国家についてこの命題で語られていることをもって、国家についての完全な教説を展開しようというのではない。そうすることに教会そのものが召されたことなどない。何が教会にとって神のはからいとして本質的であり義務的であるかといったことが国家に対して強調されるべきであるが、つまりまさに議論の余地がないことは、国家が、そして国家のみが言葉の本来の意味で権力の保持者であるということ、権力の委託は法と平安のための配慮であるということである。そのことを教会は神に対する感謝と畏敬のうちに承認し、説教し、それゆえに服従する。教会それ自身がこの権力に対して、教会の支持者として神の支配、神の戒め、神の裁きを思い起こさせることを除いて他の何の義務も何の権利もない。教会は、教会が国家に対して留保している権力といったものではなく、むしろ〔神の〕言葉の力に信頼を置く。もしそれとの関連で、あわせて前半の拒否命題が国家の今日非常に意味深長な全体性の要求の可否を議論しているように見るとすれば、全体国家が自由主義国家に取って代わるという意味でそれが言われているのでない。教会はこの事の成り行きに何の判断を差し挟む立場にない。しかし、自由主義国家が、自由主義原理を引き合いに出して教会からその本来の責務を奪うことはないし、自由主義国家が教会を自由主義化することが許されないとすれば、それと同時に、また全体国家が全体性原理を引き合いに出して教会から本来の責務を奪うことができないし、教会を均整化できない。教会そのものは自由主義国家にあっても全体国家にあっても存続することができるし、歴史が教会をそう取り計らうのであれば、存続するにちがいない。教会そのものは、自分自身を正当に理解し正当に自制するとすれ

ば、決してあれやこれや〔の国家形態〕を国籍として選ぶものではない。教会は自由主義の中でも朽ちるかもしれないし、全体性の中でも息が詰まるかもしれない。しかし教会は自分固有の使命を、国家がいつも世界観的に整えられ、政治的に定められるようには、国家に委ねることは断じて許されない。全体国家が、実際に人間生活の唯一の全体的な秩序となる、それとともにその国家には教会がもはや存在すべきでないという限りにおいて、あるいは、国家それ自身が教会となるべきであるという限りにおいて、教会が国家を実際に拒絶しなければならない、しかしまたただそうする限りにおいてのみ、教会は国家を拒絶するのである。国家がそうすることが許され、そうしなければならないと信じるとしたら、私たちがロシアにおいて驚きをもって経験したように、教会を一掃するのがよかろうと思っても、自分の命脈を保つために、教会は国家的なすがままにさせることは許されない。教会もそれ自身が国家的性格、国家的任務、国家的位階を自分のものとし、国家の一機関となるという形式においてそうすることも許されない。国家を意のままにするために、もしくは国家の言いなりとなるために、教会がこうするかどうかは本質的ではない。教会はすべての状況下でその委託を果たし、また同じくその限界を守るように変わらず全うすべきである。この原則的な教会の姿勢にとって、国家が単なる法治国家、いわゆる警察国家であるか、もしくは文化国家であるかは無意味である。同様に国家が国民国家であるか諸民族の国家であるかも無意味である。その際もちろん私たちは、まさに我らドイツ国民〔民族〕のうち何百万人も他の民族の国家に暮らしている、そしてこれらの人びともまた一つのドイツ福音主義教会を持つべきである！ことを決して忘れようとは思わない。一人ひとりのキリスト者は国家に一身を献げて個々人が国家と出会う形式において仕えるべきである。

国家が1934年に公けにし、まだ当時全面的に提示されなかったような試み、国家と教会を混ぜ合わせるという試みに抗して、バルメン第五命題が告白することが告白されるべきである。あの混合の試みはルター派の信仰告白文書に対する無知から、それに対する不正行為に召すことになりうるということに、改

めての立証作業などは要らない。信仰告白文書は国家教会を知らない。国家と教会という問題はもちろん、もし両者の違った在り方を示すならば、論じ尽くしたというほど扱われていない。なぜなら、両者の本質と両者の責務に違いがあることを無視すれば、国家と教会は同じ空間に存立するからである。教会は国家の領域支配と国民支配の下にあり、国家は教会の言葉の下に、適切な表現をとれば教会によって宣べ伝えられた、神の言葉の下にある。ここから両者の関係の秩序に、両者が互いに境界を引き合う規定だけでは応えられない。ここでバルメンによる境界確定を超えて道筋を示すことがドイツのルター派教会の切迫した義務である。教会と国家との間の境界確定と整序の関係がカトリック側の政府機関との戦いにおいて主にその形態と整えた改革派教会の場合に、また福音主義の側の政府機関の支持の下で主に発展したルター派教会の場合に、それぞれ歴史的な手引きを形造ってきた。双方の信仰告白にとって歴史的状況はずいぶんと変化している。かつて起こったこともかつて為したこともそれ自身、信仰告白に見合った正当性を持たない。国家と教会の間の秩序の問いを新たに吟味することが肝腎である。その際、ある正しく認識された秩序はそれとともにしばらく〔既成の〕事柄とはならないことを忘れてはならない。そう、人間が生きている間に、ザイン〔存在〕は決して完全にズレン〔当為〕に対応しないだろう。だからといって、あるべきことについて責任ある意識の意味が、ズレンに向けて告白するという、そうする態度決定を規範化するという義務付けが帳消しにされない。まずそのような意識の支えがあって、原則的なものを否認することなく可能性という名高い技能が鍛えられるだろう。このような意識にとってバルメン第五命題は手放せない基礎を示す。

VI.

最後の第六命題は本来、第五命題の特定の詳述にすぎない。それは次のとおりである。

「教会への委託は教会の自由に基づくものなのだから、その委託とは、キリストに代わって、したがってキリスト御自身の御言葉と御業に、説教と sacrament によって奉仕することで、神の自由な恵みの使信を、すべての人びとの群れに伝えるということである。私たちが拒否するのは、人間的な驕りに陥った教会が主の御言葉と御業を、手前勝手に選んだ何らかの願望や目的や計画に仕えさせることができるというたぐいの誤った教えである。」

この命題で、教会の下で人間が生き活動しているのであって、教会が人間に仕えることが許されるはずだということことが話題とされているのでない。この人間たちは希望をもち、目的を追い、計画を練り、そして教会は、その構成員を心中も実生活においても動かしているものについて注意を払おうとし、注意を払うべきである。そしてその際、批判をもって、また批判するだけでなく人間たちを手助けしたいと思う。しかし教会は主の言葉と業を、教会みずからもしくは他の人々によって選ばれたそのような希望、目的、計画の奉仕に、それらのために主の言葉が縮小され、歪曲され、内密にされ、変造されたという意味で、使うことは許されない。例えば、ドイツの人びとにその魂の基礎を与えることは、かつて言われたように、ドイツの人びとが事前に教会に与えられた尺度としてその際に扱われる場合も、教会の目的でない。むしろ教会の目的はドイツの人びとにキリストの福音を宣教することである。そしてその際、教会はドイツの人びとの魂を養い、その心を強くし、その良心に光を与え、そうしてドイツの人びとにキリスト者である基礎——また国民〔民族〕に仕えるためのそれ——を与えることを期待することが許される。

こうして、もしバルメンの諸命題の内容があらたに今も話題となるならば、三年の間に私たちが受けた経験にしたがってまさしく、かの教会会議が正当と言えらるだろう。もし諸命題が、これら真理の承認において、またこれら誤謬の排斥において告白的教会の同盟であるドイツ福音主義教会の不可避な神学的基

礎と見なすことを最終的に宣言しているならば、そう言えるだろう。告白的教会であることをやめてしまう基礎であれば、それは基礎ではなく、むしろその基礎のうえにのみ教会が次第に具体化され続けるような合同の関係にはいることができる基礎でなければならない。そのような関係において教会それ自身の協同として教会と呼ぶことができるし、DEK 第四条が教会の名で行うものとしていることを満たすように召されている。[第四条は以下の通り]「ドイツ福音主義教会は、教会への神の委託を実現するために、本教会に一つとされたドイツの福音主義的なキリスト者たちの列を整え用いることを望む。それゆえ本教会は、聖書と宗教改革の諸信仰告白とから本教会における一貫した立場の形成に努め、教会の働きに目標と方向性を示さなければならない」。バルメンにおいて言い換えられた基礎はいまだ決して、ドイツ福音主義教会の中に告白的教会を立ち上げるには十分でない。くわえてそれらの問いはあまりに深刻かつ重要であり、つまり、それらのうちいまだ解明されざる問いがあり、バルメンにおいても明らかとされていないからである。しかし、これら基礎とともに告白的教会は、教会は教会であることを放棄するようなことは何も要求されていない、むしろ、ただこれに拠り頼み保証する。これなしに一つの同盟にある教会は教会であることを否認するだろう。バルメンにおいて重要なことであったのは、ドイツ福音主義教会の一致は副次的な信仰告白の相違もしくはまったく神学的な学派の対立もしくはすでに用済みの古臭い[教会]観を旗印として、その基礎が貶められ、崩壊させられることがあってはならないと、できる限り大声でまたはっきりと語ることであった。というのも、ルター派と改革派と合同プロテスタント派、そのいずれであれ、その交わりは、これら教会にとってバルメンで主張され排斥されたことが副次的な意味しかないのであれば、そのままでは存在し得ないというのが、今のところ実際にバルメンの見解である。例えばルター派の間では、ドイツ的キリスト者と告白教会の対立よりも重要で強固な結びつきはありえない。この状況の本当の深刻さがドイツのルター派の間でつつがなく十分に認識されているだろうか。それら事柄で見られるように——バルメンはドイツのルター派を結びつけるか、分裂させるにちがいない。

改革派と合同教会派においても事情が変わらない。しかし、ドイツ福音主義教会にとって確かにルター派は、歴史的にそうであったように、決定的に重要であり、また責任を持っている。ドイツのルター派教会は、もし教会内に、バルメンにおいてドイツのルター派教会に改革派が過大な影響を及ぼすようになったという意見がずいぶんと幅を利かすならば、みずからの足元を掘り崩すことになるだろう。カール・バルトがバルメンの文言作成に際して重大な役割を担ったわけだからといって、その神学が解釈に当たって導きとされることはまったく容認できない。カール・バルトの弟子や神学上の同志でなくとも、多くの人もバルメンの文言に賛同している。カール・バルトの名前は真理のしるしでも虚偽のしるしでもないだろう。この人物が言ったことは吟味され、もし正しければ耳を傾けるべきである。

ドイツのルター派の或る集まりに、1933年7月のドイツ福音主義教会の教憲が、文書で証明された諸教会の同盟を教会と命名するということが、個別の告白的教会のためにも結びつきをもたらす法規定の権利をその同盟に容認することが今まさに重くのしかかっている。一つの教会であろうするなら、それが意味するのは、教えの一致に依拠するしかないし、そして依拠することしかできないであろう。そしてまさにドイツ福音主義教会には教えの一致が存在しないであろう。まさにバルメン宣言をめぐる論争状態に面して、どこまでルター派教会の中に教えの一致があるのかと問いかけることができる。もちろん改革派の中も同様である。そして教えの完全な、満足いく一致をいつも教会内で真剣に求められなければならないかどうか、つづいて一致はいつも限られるわけでないことができるかどうか、との問いはさらに問いかけられよう。しかしさらに重要なのは、DEK内の教派が相互にいずれにしても管理しあうことを望んでいないと承認し保証することである。それはバルメンでもどのような仕方であれ起こったはずはないし、それが神学宣言の前文の中で厳粛に宣言されている、そして、この宣言の誠実さまたは有効性に疑いを差し挟むほんの僅かなきっかけもない。もちろん或る点で互いに教派の心の中の立場は実際に決定的に変化したことを否定できない。その教派はもはや互いに弾劾し合うことはな

い、教派は互いに唯一のキリストと信仰と浄福に繋がっていると互いに否認し合うことはない。そのような態度も、双方の教派に属するかなり多くの人間にとって、より深い洞察のゆえというよりも、ある種の無関心のゆえである。そしてその限りで何ら進展はない。しかし実際、それは一つのもっと深い洞察によって求められている、その洞察から——一つの合同においてでなく、共通の信仰告白行為において——本気で諸帰結が導かれなければならない。

ドイツ福音主義教会における教派を結びつけ、そしてその教派を分かちものを正しく認識し際立たせるには、第一の不可避の条件がある、それはどんな虚構からも手を切り、すべての暴力を放棄することである。教派の相違を本質的でないと宣言したり、私たちが今ここにある教派を十六、十七世紀の私たちの父祖たちと同じ点から、もはや見ることができず、もはや父祖たちのような言葉を語ることがないために、教派の相違を用済みだと宣言したりするとしたら、それこそが虚構と暴力である。教派において問題となっている真理の問いは歴史的に相対化することで覆い隠すことは許されない。

しかし、虚構と暴力は、教派に実際に共通し、共通に義務付けられているものを誤認し否認することによって、みずからの特徴と自立性を何らかの仕方で保証しようと望むならば、僅かであるとは言えない。この事実が確かに強い説得力で、ある教派が他の諸教派を、もしくは合同の中の一つの教派だけを正当な仕方で、その教派的性格によってドイツのキリスト者の誤説、つまり教派の政治活動化に別の教派と比べて心を許していたと非難できないことを示す。今実際に同じ非難の裁きを誰もが受けている。そしてもし私たちが一緒に、一緒に誤っていた点において考えを改めないならば、実際にそして完全に考えを改めず、そうして多くのことで無益に耐え忍んでいたのではないかと心配しなければならない。バルメンの神学宣言は共通の罪責と共通の改悛の告白であり、それゆえにその宣言は内容的にも事柄においても実際に、ドイツ福音主義教会の第一条の的確で拘束力のある解釈なのである。

【付】 ドイツ福音主義教会憲法*

神が私たちドイツ民族に大きな歴史的転換を経験させる、その時、福音主義のドイツ諸教会はドイツ福音主義教会連合によってその道を開かれた一致の進展と完成というかたちで、手を携えて次の一致に至る。

それがドイツ福音主義教会である。

この教会は、宗教改革から生まれた、互いに同等の権利をもって並び立つ諸信仰告白を一つの晴れがましい絆のうちに合同し、「一つの体と一つの霊、一人の主、一つの信仰、一つの洗礼、私たちすべてものの一つの神と父、その御方はすべてのものの上であり、すべてのものを貫き、すべてのもののうちにおられる」[エフェソ4・4-6]によって[その合同を]証しする。

ドイツ福音主義教会は以下の憲法に従う：

第1章

第1条 ドイツ福音主義教会の侵すことができない基礎は、イエス・キリストの福音である。それは、聖書において私たちに証しされ、宗教改革の信仰告白において、ふたたび顕わになったとおりである。この事実によって、教会がその使命[派遣]のために必要とする一切の権限が規定され、また制限される。

第2章

第2条第1項 ドイツ福音主義教会は、諸教会(州教会)に分かたれる。

第2項 信仰告白が同系である教会共同体は合併することができる。合併の形式は法によって規定される。

第3項 州教会は、信仰告白と礼拝に関する自主性を保持する。

*底本としたのは、オーストリア国立図書館・歴史的法律データベース (<https://alex.onb.ac.at/>) 公開の Reichsgesetzblatt, Jahrgang, 1933, Teil 1, 472-474.

第4項　ドイツ福音主義教会は州教会にそれらの教憲のために、信仰告白に基づいて拘束されるところがない場合、一体性のガイドラインを法令によって与えることができる。ドイツ福音主義教会は、州教会の下の法的一体性を行政と司法の領域で要求し、保証しなければならない。

第5項　州教会の指導的な職務担当者の任命は、ドイツ福音主義教会に接触してから行われる。

第6項　教会のすべての職務担当者は職務就任に際し、ドイツ福音主義教会憲法の遵守を誓約しなければならない。

第3章

第3条第1項　ドイツ福音主義教会は、ドイツの全体教会の法的生活を法令で統御する。

第2項　本教会は、国家に対する関係を統御する。

第3項　本教会は、その他の宗教的結社に対する立場を決定する。

第4条第1項　ドイツ福音主義教会は、教会への神の委託を実現するために、本教会に一つとされたドイツの福音主義的なキリスト者たちの列を整え用いることを望む。それゆえ本教会は、聖書と宗教改革の諸信仰告白とから本教会における一貫した立場の形成に努め、教会の働きに目標と方向性を示さなければならない。

第2項　その特別な顧慮（Fürsorge）を本教会はドイツ民族、とりわけ若者のために捧げる。

第3項　全体教會的な意義のある教会の自由な働き、なかでも国内外の伝道の領域における働きを本教会は援助を与える庇護の範疇で引き受ける。

第4項　外国に居住する福音主義的なドイツ人との連帯を本教会は維持・強化しなければならない。

第5項　本教会は外国の友好教会との連携を振興する。

第4章

第5条第1項 教会の最上位にルター派のドイツ国監督が立つ。

第2項 ドイツ国監督を宗務職会（ein Geistliches Ministerium）が補佐する。

第3項 ドイツ福音主義国民教会会議は、教会指導部の請求、そして法令制定に協力する。

第4項 評議会は、ドイツ福音主義の国民意識において生き生きと働く諸勢力に、教会の奉仕における創造的で自由な協働を保証する。

第6条第1項 ドイツ国監督はドイツ福音主義教会を代表する。監督は、諸州教会の教会生活の共通性を可視的に表現し、ドイツ福音主義教会の働きのために一体的な実施を保証するために任職する。監督は教憲を確かにするために必要な措置をとる。

第2項 ドイツ国監督は宗務職会の構成員をその職務に任ずる。諸州教会の指導的な職務担当者と監督は定期的な討議と審議のために会合をもつ。監督はドイツ福音主義教会の官吏の任命と解任を行う。

第3項 ドイツ国監督は、あらゆる宗教的な職務行為を行う権限を持つ。とりわけ説教すること、ドイツ福音主義教会の名において意見表明すること、臨時の悔い改めの礼拝と祝日の礼拝を指示することがこれにあたる。

その際、監督と異なった信仰告白の維持・保護を扱う場合、そのために任命された宗務職会の構成員に監督の権限は委任される。

第4項 ドイツ国監督は教会の管轄区域を担当する。

教会管理業務の処理のためにドイツ国監督は、ベルリンに職務管轄地をもつ。

第5項 ドイツ国監督は、州教会の先導的職務にある指導者たちからなる国レベルの教会会議に宗務職会と共同して提案され、監督職に国レベルの教会会議によって任命される。

第6項 詳細は法令が規定する。

第7条第1項 宗務職会は、ドイツ国監督の指導の下にドイツ福音主義教会を先導し、法令を發布するために任命される。

第2項 宗務職会は、3名の神学者と1名の法律専門家たる構成員からなる。神学者の任命に際しては、ドイツ福音主義教会において実態を反映した信仰告白の特徴が考慮されねばならない。構成員の数は必要な場合、増員することができる。構成員はその職務を独立に司る。構成員はドイツ国監督に対して教会の一体性を保つ責務を持つ。

第3項 神学的な構成員の特別な任務は、ドイツ福音主義教会と諸州教会の宗教的絆、同じ信仰告白の所属員たちの連帯とドイツ福音主義教会の他の肢々に対するそれらの信頼関係を確固たるものとするところである。

第4項 宗務職会の構成員は、ドイツ国監督によって任命される。神学的構成員は、諸州教会の先導的な職務にある指導者によってドイツ国監督に推薦される。法律専門家たる構成員の職務は、古プロイセン合同福音主義教会の運営における先導的な法律専門家たる構成員の地位と結びついている。その地位はドイツ国監督との合意の後に占有される。その地位の所有者は判事職もしくは上級の行政職の資格を持たねばならない。

第5項 法律専門家たる構成員は、法律案件においてドイツ国監督の代理人となる。その構成員は最上位の教会官庁であるドイツ福音主義教会事務を先導する。

第6項 詳細は法令が規定する。

第8条第1項 ドイツ福音主義教会の国レベルの教会会議は60名の構成員から成る。その3分の2は、ドイツ福音主義諸州教会によって教会会議と教会指導部から派遣される。3分の1は、ドイツ福音主義教会が教会の奉仕において卓抜していることが明らかとなっている人物から任命する。

第2項 国レベルの教会会議の構成員の任命は法令によって定められ

る。構成員の職務は6年の任期である。

新勢力の組入に、国レベルの教会会議を再構成する際はつねに、特に配慮することとする。

第3項 国レベルの教会会議はドイツ国監督によって少なくとも年1回招集される。その他、ドイツ国監督は国レベルの教会会議の請求に従って招集を考慮しなければならない。会合の場所と時期はドイツ国監督が決定する。監督は教会会議を礼拝によって開会し、初回の会合に際して議長が選出されるまで業務を執行する。教会会議は議事規則に従う。

第9条第1項 評議会は、宗務職会から継続的な責任業務に招集され、助言的所見を示す権利をもつ。

第2項 その構成員は、宗務職会と協調してドイツ国監督によって任命される。

第5章

第10条 ドイツ福音主義教会の法令は、宗務職会との協働する国レベルの教会会議もしくは宗務職会だけで決定され、ドイツ国監督によって認証され、ドイツ福音主義教会の官報で告知される。法令は官報の刊行後、別の定めがなされていない限りで14日をもって効力を発する。

第6章

第11条第1項 すべての収入と支出は年ごとに予算計画に計上される。予算計画は会計年度が始まる前に法令で確定される。

第2項 公債による借入またはドイツ福音主義教会が負担する抵当の譲り受けについての決定は、さらに法令という形式を要する。

第3項 予算の執行については年ごとに、国レベルの教会会議によって決定される予算委員会に計算書を提出する。委員会は負担軽減を認める。

第4項 ドイツ福音主義教会は財政的な必要を諸州教会の分担金で賄

う。

第7章

第12条第1項 教憲は、信仰告白及び礼拝についての諸規定を問わない限りにおいて、法令によって変更ができる。法令は国レベルの教会会議の出席者の3分の2もしくは宗務職会内の全員一致の賛成を要する。

第2項 ドイツ福音主義教会の構成もしくは諸機関に関わる教憲の変更するために、その法令は国レベルの教会会議の参画を要する。

ベルリン、1933年7月11日

2025年度活動記録

【講演会】

- (1) 「当事者研究の誕生－これからのソーシャルワーク実践の新たな地平」

日時：2026年1月15日 於 関西学院会館レセプションホール

講師：向谷地 生良

ソーシャルワーカー、社会福祉法人 浦河べてるの家理事長、
北海道医療大学看護福祉学部福祉マネジメント学科特任教授、
先端研究推進センター兼任研究員

【研究プロジェクト】

- (1) クリスマン・シオニズムに関する思想史的研究

第1回研究会 2025年6月14日 (Zoom)

テーマ：今後の研究計画

報告担当：全員によるディスカッション

第2回研究会 2025年7月18日 (Zoom)

テーマ：クリスマン・シオニズムに関する調査報告

報告担当：原田 雅樹 文学部教授／柳澤 田実 神学部准教授

第3回研究会 2025年9月19日 (Zoom)

テーマ：D. Hummel, The Rise and Fall of Dispensationalism (2024)

内容報告1回目

報告担当：柳澤 田実 神学部准教授

第4回研究会 (公開研究会) 2025年12月15日

吉岡記念館会議室1 (Zoom)

テーマ：米国プロテスタントティズムとシオニズム－ひとつのターニング
ポイント

報告担当：加藤 喜之 立教大学文学部教授

(2) キリスト教主義教育の可能性と実践—well-being を共に生きるために

第1回研究会 2025年5月2日 吉岡記念館会議室1

テーマ：研究の方向性について

報告担当：全員によるディスカッション

第2回研究会 2025年6月6日 吉岡記念館会議室1

テーマ：“well-being”をめぐって—語義、歴史、展開

報告担当：梶原 直美 教育学部教授・宗教主事

第3回研究会（公開研究会）2025年7月4日 吉岡記念館会議室1

テーマ：キリスト教社会福祉施設における取り組み—社会福祉法人日本コイノニア福祉会の事例から

報告担当：社会福祉法人日本コイノニア福祉会 理事長・チャプレン
牛田 匡 日本基督教団久宝教会牧師

第4回研究会 2025年10月3日 吉岡記念館会議室1

テーマ：公開研究会を受けて—福祉における well-being から

報告担当：大宮 有博 法学部教授・宗教主事

第5回研究会（フィードワーク）2025年11月14日 賀川記念館（神戸市）

【講演会】をプロジェクトテーマとの関連において開催（前頁に記載）

【RCC キリスト教講座】

春学期 講師：村瀬 義史 総合政策学部准教授・宗教主事

テーマ：今日の多元的世界におけるキリスト教の諸相

第1回 2025年4月25日 関西学院会館翼の間

「宗教史の中のキリスト教」

第2回 2025年5月23日 関西学院会館輝の間

「多様な信仰表現と諸教派」

第3回 2025年6月20日 関西学院大学輝の間

「エキュメニカル運動の歴史と現在」

第4回 2025年7月25日 関西学院会館翼の間
「現代の信仰告白「いのちに向かって共に」」

秋学期 講師：水野 隆一 神学部教授

テーマ：4人の女性の物語を読む一文芸批評的視点から

- 第1回 2025年10月10日 関西学院大学西宮北口キャンパス 多目的室
「タマル：家父長制社会での女性（創世記38章）」
- 第2回 2025年11月14日 関西学院大学西宮北口キャンパス 多目的室
「ラハブ：被征服民の女性（ヨシュア記2章）」
- 第3回 2025年12月12日 関西学院大学西宮北口キャンパス 多目的室
「ルツ：移住してきた外国人の女性（ルツ記）」
- 第4回 2026年1月16日 関西学院大学西宮北口キャンパス 多目的室
「バト・シェバ：傭兵の妻、王の母（サムエル記下11～12章、列王記上1章）」

【出版】

『戦争の記憶と想起—平和への警告とその継承』

関西学院大学キリスト教と文化研究センター編（キリスト新聞社）

（2025年6月23日発行）

『建学の精神考 第六集』（2025年12月1日発行）

『関西学院大学キリスト教と文化研究』第27号（通巻第29号）

（2026年3月31日発行）

『RCC ニュースレター』第46号（2025年7月発行）※PDF版（Web公開）

『RCC ニュースレター』第47号（2026年3月発行）※PDF版（Web公開）

『関西学院大学キリスト教と文化研究』発行要領

(2024年5月17日 RCC 評議員会)

(目的)

1. 本学キリスト教と文化研究センターの研究業績を発表する目的をもって、『関西学院大学キリスト教と文化研究』を発行する。

(執筆資格)

2. 執筆資格者は、センター長、センター副長、主任研究員、研究員、宗教主事、宣教師とする。ただし、掲載順位は旧『論攷』を継続する意味において宗教主事、宣教師を優先する。
 2. その他、センター長が認めた者。

(編集委員)

3. 編集委員2名は、センター長室会で選出する。
 2. 編集委員の任期は1年とする。ただし、再選を妨げない。
 3. 編集委員は、本誌に掲載する業績の選定、編集、印刷、頒布その他必要な事項を決定する。

(掲載論文の決定)

4. 掲載希望者は、所定の期日までに事務局へ申請書を提出する。
 2. 編集委員は、申請された論文の掲載及び掲載順序について決定する。

(著作権等)

5. 掲載原稿の著作権は、本センターに帰属する。
 2. 本誌は、インターネット上で公開することができる。

(原稿)

6. 一編のページ数は、写真、図表等を含み論文、翻訳は20～30ページ程度(1ページ980字 [35×28])、研究ノートは10～20ページ程度とする。
 2. 原稿は、データ(ワードとPDFファイルの両方)を提出することを原則とする。

(校正)

7. 校正は、原則として3校までとする。

(体裁等)

8. 総ページ数は、120～180ページ程度、A5版、横書き、一段組み、注は脚注とする。

(配布)

9. 執筆者へは本誌5部まで、抜き刷り30部までを上限に無料で配布する。それを超える場合は執筆者の負担(実費)とする。

(発行スケジュール等)

10. 発行スケジュール及び発行部数は次のとおりとする。

6月中旬	執筆申請書受付
9月下旬	執筆申請受付締め切り
10月中旬	掲載論文決定(執筆者へ通知)
1月初旬	原稿提出締め切り
3月下旬	発行
発行部数	300部(原則)

(事務局)

11. 本紀要に関する事務は、キリスト教と文化研究センター事務局が行う。

(附則)

- この要領は、2021年(令和3年)4月1日から改正施行する。
この要領は、2024年(令和6年)1月1日から改正施行する。
この要領は、2024年(令和6年)4月1日に遡り改正施行する。

執筆者紹介（掲載順）

嶺 重 淑 関西学院大学人間福祉学部教授・宗教主事
木 原 桂 二 関西学院大学商学部准教授・宗教主事
原 田 雅 樹 関西学院大学文学部教授
平 林 孝 裕 関西学院大学国際学部教授・宗教主事

関西学院大学キリスト教と文化研究 Number 27
2026. 3

『関西学院大学キリスト教学研究』からの通号 29 号

2026 年 3 月 31 日発行

編集兼 発行人 関西学院大学キリスト教と文化研究センター

☎662-8501 兵庫県西宮市上ヶ原一番町 1 番 155 号

印刷所 協和印刷株式会社

☎615-0052 京都市右京区西院清水町 13

Kwansei Gakuin University

Journal of Studies on Christianity and Culture

Number 27

【Articles】

- Jesus' Approach to Jerusalem: An Exegetical Study of Luke 19:28-40
MINESHIGE Kiyoshi (1)
- The Universalization of Jewish Thought in Paul: An Examination of
 Paul's Interpretation of Abraham's Descendants, Circumcision,
 the Law, and the TempleKIHARA Keiji (19)
- Sabbateanism and *Homo Sacer* in the State of Exception:
 Messianism According to G. Scholem and G. Agamben
HARADA Masaki (39)

【Translation】

- Hans Freiherr von Soden. "Article 1 of the Constitution of
 the German Evangelical Church of July 1933 and
 the Theological Declaration of Barmen." with Introduction,
 and the Constitution of the German Evangelical Church of
 July 11, 1933HIRABAYASHI Takahiro (75)
- Annual Report of RCC Activities (111)

2026.3

Research Center for Christianity and Culture
 Kwansei Gakuin University, Nishinomiya, Japan