

ツィンツェンドルフの説教論と説教

中道基夫

1. 問題の所在と研究方法

本論文は、ドイツ敬虔主義の代表者の一人であり、ヘルンフート兄弟団を設立し、バルトが「最も偉大な Ökumeniker」⁽¹⁾と評価した Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760、以下ツィンツェンドルフと記す)の説教を扱うものである。しかし、その目的は説教を通して彼の神学を組織神学的に叙述するものでも、またその教会史上における意味を明らかにするものではなく⁽²⁾、彼の説教を分析することを通して現代の説教学との対話を試みるものである。その際、ツィンツェンドルフの神学を考慮し、その教会史的な背景を明らかにすることは必要不可欠なことであるが、それは神学研究における基本的方法論に留まるものではなく、また説教学を教義学的に位置づけるものでもなく、むしろ現代の説教論の議論を反映させるものとして意味を持つものである。

説教学 (Homiletik) が神学史において独立した分野として確立したのは比較的新しいことである。用語として用いられるようになったのは17世紀後半のことであり、説教学が実践神学の独立した分野として確立されたのはシュライエルマッハー (1768-1834) 以降のことである。シュライエルマッハーからバルトやトゥールナイゼンの弁証法神学に至る流れの中では、「説教とは何か」という原理的説教論が教義学の範疇の中で展開された。確かに弁証法神学は説教学の発展に非常に重要な役割を果たした。しかし現在の説教学は、この原理的説教論を土台としつつも、弁証法神学との批判的な対話においてその議論を展開している。

ツィンツェンドルフの説教論と説教

弁証法神学では神の言葉か人間の言葉か、神の業か人間の業かという二者択一とその断絶の中で、神の言葉に重点が置かれ、説教はその神の言葉を忠実に伝えていくものであるという自己理解に従って、聖書釈義と教義学つまり説教の内容が優先されてきた。しかし、現在、弁証法神学の説教論において説教を語る人間の主体性や聴衆の状況の多様性や独自性が軽視されてきたこと、「いかに」神の言葉を聴衆の現実の中に語ることが出来るかというコミュニケーション性に欠けていたこと、説教が上から下へと向かっていく一方通行であったことが批判されている⁽³⁾。

バルト自身は説教が語られる教会の状況を全く無視していたわけではなく、説教の重要な要素の一つとして「Gemeindegemäßheit：地域教会適応性」を挙げているが⁽⁴⁾、この面をさらに強調したのがエルンスト・ランゲ（1927-1974）である⁽⁵⁾。ランゲは説教の課題として、聴衆の社会的状況を考慮し、説教がこの世界において語られるべきことを強調した。説教を作り上げていく上において、聖書のテキストと説教者と聴衆のコンテキストとの対話は必要不可欠のものである。また説教は限定された地域教会においてのみ語られるものではなく、その地域教会を取り巻く社会的、また世界的状況に対して語られるものであると理解されなければならない。ここで、聖書の使信と説教者の問題だけでなく、説教の場としての社会的状況との対話が重要性を持つというパラダイムの転換がなされたのである。

弁証法神学は修辞学に対して懐疑的、消極的であったが、現在のドイツ語圏における実践神学はその説教を聞く聴衆の立場に立ち、一方通行的な説教から対話的な説教を目指して、修辞学⁽⁶⁾、コミュニケーション学や学習心理学⁽⁷⁾との対話を通して説教論を展開している。「人間である説教者が神の言葉を語ることはいかにして可能であるか」という弁証法神学の問いが、「人間である説教者が神の言葉をいかに効果的に語ることが出来るか」という問いへと移り変わってきたのである。もちろん聖書や教義学が軽視されてきたわけではなく、説教が多面性を持つ学問として発展してきたことを示している。

以上の説教の変遷から、説教は次の三つの作業によって成り立つものであ

ることが言える。第一に聖書や教義学との対話、第二に聴衆とその社会状況との対話、そして第三に聖書と現実の状況の相互批判的な解釈学的関係である⁽⁸⁾。つまり、ツィンツェンドルフの説教を分析するためには、まず彼がいかなる神学を持ち、聖書や教義学といかなる対話をなしてきたのか知る必要がある。そして彼の説教の歴史的な背景を知ることは、彼の説教とコンテキストとの対話性を明らかにする。さらに彼の神学と彼のコンテキストが説教においていかなる関係を持っているかについては、説教論において重要なポイントであるといえる。

こうした説教論におけるパラダイムの変遷の一環として、ルドルフ・ボーレンの主導のもとで発展した「説教分析」がある⁽⁹⁾。この説教分析は、説教を構造的にまた多面的に分析することを通して、新しい説教を志向していくものであり、「成熟した説教が成熟した教会を作る」⁽¹⁰⁾上で非常に有益な方法であるといえる。それゆえ、本論文におけるツィンツェンドルフの説教の分析は、過去の説教を分析するに留まらず、現在の説教、さらには今後の説教の課題との対話をもたらし、説教者に新たな説教への取り組みを促すことを意図している。

本稿ではまず、ドイツ敬虔主義の背景となるルター派正統主義における説教論について述べ、次に敬虔主義における説教論、さらにツィンツェンドルフの説教論を明確にする。それらのコンテキストをもとにし、ツィンツェンドルフのマタイ13：24-30に関する説教を分析し、今日の説教の課題との対話を試みる。

2, ルター派正統主義における説教論

ルター派正統主義が目指したものは、アリストテレス学派の哲学を用いて、宗教改革の教えを正しく伝え、信仰告白の境界をはっきりさせ、自分たちの教理を明確に学術的に表現することであった⁽¹¹⁾。

宗教改革とそれに引き続くこのような傾向を持つ正統主義は説教にも大きな影響を与えた。まず、これまで典礼礼拝によって恵みが伝達されると見なされ、説教が礼拝の中でそれほど意味を持たなかったカトリック教会と異なり、プロ

ツィンツェンドルフの説教論と説教

テスタント教会では説教が礼拝の中心となった。この説教の役割の変化は説教に様々な変化をもたらせた。宗教改革以前のカトリック教会における説教の主たる目的が悔い改めとキリスト教的な生活への勧告であったのに対して、プロテスタント教会においては聖書釈義を通して信仰を確立することを目的とした説教がなされたことは、まず第一の変化といえる⁽¹²⁾。また正統主義において、教会暦に従ったペリコーペが厳格に守られることにより説教者は絶えず同じ聖書の箇所から説教することを余儀なくされた。さらに日曜日の午前は福音書、夜は使徒書が読まれ、それについて最低1時間は説教することが教会法で定められていたのである。説教数も多く、一般的な牧師は平均して1年間に200以上の説教をしなければならなかったと言われている。さらに上記のような正統主義の考えのもと、聖書釈義を中心とした講解説教(Homilie)よりもむしろ教義を説くような説教がなされていたことは、説教の質においても大きな変化をもたらせたことを示している。またこれまでラテン語でなされていた説教が、初めてドイツ語でなされることによって、新しい説教形式の発展が求められた。

説教者がこの要求を成し遂げていくために、いくつかの説教的方法が工夫されたことが正統主義の中に見られる。まず、コンコルダンスの発展、充実によって、ペリコーペによって繰り返される説教テキストと他の聖書の箇所との結びつきを見出すことが容易となり、限定されたテキストに広がりや他のテキストとの関連性を持たせることが出来るようになった。さらに説教の構造にも、ある一定の形式が確立され、説教者がその形式に従って説教を構築することは説教準備を容易ならしめた⁽¹³⁾。

宗教改革の後、まだプロテスタントの教会として成熟していない教会の聴衆に正しく宗教改革の信仰を伝える目的のもと、教理を中心とし論理立てた説教は教会員に対して重要な教育的役割を果たしたと言える。さらに、プロテスタント教会がいくつもの教派に分かれたことによって、自分たちの教えの正統性を論証することは説教の重要なモチーフとなった。

しかし、正統主義の時代が「説教史における衰退の時代」⁽¹⁴⁾と言われていることを考えるならば、このように教理の正統性を論証し、説教形式が重んじら

れることによって、はたして宗教改革の教えを忠実に守ることが出来たのか、それとも過度に他の要素が持ち込まれたのかは議論を要するところである⁽¹⁵⁾。特に説教におけるバロック的な装飾を用いた表現は過度の誇張として批判の対象になっていた。当時の正統主義の中にも、このような傾向に批判的な動きは少なくなく、シュトラースブル、ハンブルクやニュルンベルクをはじめとする各地で教会改革の動きが起こり、ヤコブ・ベーム（1575-1624）などの神秘主義者が活躍し始めた。敬虔主義・啓蒙主義へと移行して行く教会改革の動きは、すでに正統主義の中で徐々に大きくなっていったのである⁽¹⁶⁾。

3, 敬虔主義における説教論

ドイツ敬虔主義が最も盛んであった17世紀の終わりから18世紀の初頭は、社会的には非常に不安定な時代であった⁽¹⁷⁾。1648年に三十年戦争が終結したが、ヨーロッパは平和な時代を迎えたわけではなく、さらに絶え間ない領土分割や獲得をめぐる紛争の故に非常に不安定な時代を経験することになる。一方この時代は植民地政策によってヨーロッパ諸国に有利な経済活動の故に非常に経済的に豊かな時代を迎えることになったが、それがヨーロッパ内の紛争を反映するようにさらに植民地分割をめぐる紛争をもたらすことになった。

この不安定で分裂していく社会の中で、ヨーロッパの専制主義的国家体制はキリスト教を用いて、社会を一つの価値観の下に治めようとした。それゆえ国家教会が成立し、政治と教会が密接な関係を持つことになるが、教会はむしろ国家に仕える役割を担うことになる。領地内の違う信仰告白を持つ人々は厳しく弾圧され、迫害を逃れて信仰難民が違う都市へと移住していった時代でもあった。

信仰面においても危機的な状況を迎えることになった。戦争の悲惨さとその力は、民衆に神の正義に対する、また神そのものに対する不信感を募らせるものとなった。自然科学の発達によって、聖書はもはやすべての判断の基準でなくなり、これまでの理性と信仰、学問と神学の一体性が否定され、それぞれが違った土台のもとに立つものであるという考えが生み出された。すなわち従

ツィンツェンドルフの説教論と説教

来の教会の信仰観、また教会の言葉では、この非常に混乱と失望に満ちた時代に教会は何も語れない状況にあった。

敬虔主義は、経済的には豊かではあるけれど、これまでの価値観を失った不安定な時代、行き過ぎた教理主義・形式主義の中で教会が力を失ってしまった時代に、個人の信仰生活を刷新し、その内容をさらに深化させることを希求したプロテスタント教会内の運動である⁽¹⁸⁾。

説教において敬虔主義が目指したものは、形式主義や華美な修辭法からの解放と説教の活性化であった。その内容も正しい教理を教えることよりも、聖書を忠実に読み、聖書のテキストを他の聖書の箇所によって解釈することに重点を置く聖書主義的なものとなった。それゆえ教理中心の正統主義の説教構成から、聖書の一節一節を順を追って解釈していく構成へと変わっていった。説教の目的は個々人を信仰的決断に導き、現実の生活の中で新しく生まれ変わることである。この目的を反映して、説教者自身が神の言葉によっていかなる経験をしたかが説教の中での重要な要素となった。また説教を通して語られた神の言葉によって聴衆がいかに新しく生まれ変わり、具体的な変化がその生活の中で見られたかということがその説教の評価の基準ともなった。そのために説教が聴衆にとって分かりやすいものでなければならないことは言うまでもない。

この敬虔主義はこの時代に大きな影響を与え、個人的経験によって信仰的確信を得るという新しいキリスト教をもたらせるものとなった。聖書を各人が読むことが勧められ、聖書がそれぞれの生活に直接影響を及ぼすものとなった。教会の中に敬虔主義者の集会が組織され、彼らが世界宣教運動や青少年運動、社会福祉運動の担い手となった。そうした宗教的・社会的貢献と共に、ここに敬虔主義はその限界と問題を併せ持っている。個人的な信仰体験を重視することによる信仰の内面化は、信仰を個人的なものとし、宗教が個人の魂の問題へと限定される傾向を持っている。敬虔主義の説教はすべてのキリスト者に有効にその影響を与えたわけではなく、教会の中の限定されたグループがその担い手であったといえる。敬虔主義と同じ時代に自然科学や哲学との対話や理性的な信仰理解を重んじた啓蒙主義が正統主義に対抗する動きとして発展してきた

のも、敬虔主義の一つの限界の象徴といえる⁽¹⁹⁾。また、説教の中で常に繰り返される信仰の内面化と生活における実践の強調は、説教が律法主義的な性格を帯び⁽²⁰⁾、時代の社会的問題との関わりを軽視する傾向を持っている⁽²¹⁾。さらに信仰の個人化は、世界宣教というキリスト教が非キリスト教社会に伝えられる動きの中で、その社会の文化や伝統を無視するような形で宣教を押し進めてきたことが今日の宣教学において批判的に指摘されている⁽²²⁾。

4. ツィンツェンドルフの説教論

ツィンツェンドルフは、シュペナーやフランケ、アーノルドとならぶドイツ敬虔主義の重要な人物である。彼は幼少期にシュペナーの影響を強く受けた祖母を通して敬虔主義と神秘主義的キリスト教と出会う。

しかし、この幼少期において単に外的環境から敬虔主義の影響を受けたことだけではなく、彼自身の幼少期におけるある一つの信仰経験が彼の神学を形成していく上で決定的な役割を果たした。8才の時、神の存在に対する疑いのため、彼は一晩中眠れない夜を過ごした。この夜、彼は自分自身の中にある神への疑いと戦うことになる。彼自身はその疑いと戦いの中で決定的な解決を経験した。彼の疑い自身が消えたわけではなく、疑っているからこそキリストに集中すること、しかもキリストの苦しみと十字架の死に集中することによって、信仰の危機を乗り越える道を経験したのである。そして、この疑いと信仰との間の戦いは彼の信仰の原体験となり、彼自身の神学を構築する上での基礎となった⁽²³⁾。

10才から16才まで、ハルにあるフランケが創立した Pädagogium (寄宿制高等学校) での生活を通して、フランケから敬虔主義の影響を受けることになる。また、フランケが指導者的役割を果たしていたハル敬虔主義の世界宣教活動との出会いは、彼にとって世界宣教への関心を持つきっかけとなった。

ツィンツェンドルフの神学の核心は「Christozentrismus: キリスト中心主義」である⁽²⁴⁾。彼の説教論もこのキリスト中心主義に集約されていると言っても過言ではない。前述のように敬虔主義の説教論の特徴として聖書主義を挙げ

ツィンツェンドルフの説教論と説教

ることが出来るが、ツィンツェンドルフはこの聖書主義をさらにキリスト中心主義にまで深めている。

またこの点においてルターとツィンツェンドルフの神学の違いは明確である。ルターにおいては信仰は福音の言葉にその根拠を持つが、ツィンツェンドルフの場合は、説教において示されたもの、つまり十字架につけられたイエスを精神的に、また靈的に「見る」ということにある。ツィンツェンドルフは言葉そのものではなく、その言葉の内容へとアクセントを移した。言葉を通して目の前に描き出されるべき十字架につけられた救い主キリストを見るのが最も重要なのである。

この「キリストを見る」ことに説教は仕える。「キリストを見る」ということはキリストの十字架を語る説教において人々に伝えられるものである。それゆえ説教者は思弁的な表現を避け、説教を視覚的なものにしなければならない。説教において、十字架につけられたイエスの姿が聴衆の目の前に描かれることによって、聴衆の心において「キリストを見る、聞く、味う、嗅ぐ、触れる」ことが起こるのである。実際はその心そのものが罪に満ちており、自らの力によって意図的にキリストを描くことも、見ることも出来ないのであるが、その死に瀕している心が、キリストのまなざしによってキリストを見ることの出来る心へと変えられるのである。ここにもツィンツェンドルフのキリスト中心主義が見られる。

一般に神秘主義においては、「見る」というのは、神との合一に至る前段階の一つに過ぎないが、ツィンツェンドルフの場合は「見る」ことそのものによって、十字架につけられたイエスとの強い結びつきを意味している⁽²⁵⁾。

キリスト中心主義はツィンツェンドルフの聖書理解にも明確に表れている⁽²⁶⁾。彼にとって聖書は神の言葉（福音）そのものではなく、神の言葉を文字化したものである。聖書に内在化された神の言葉は聖霊の働きによって人間に語りかけ、働きかけるのである。つまり書物としての聖書に信頼を置くのではなく、キリストに集約される聖書全体のメッセージゆえに聖書は聖なる書物であるといえる。ツィンツェンドルフは表面的な聖書無謬説や逐語靈感説に立つ

のではなく、むしろドイツ語聖書の中にある翻訳の誤りを指摘し⁽²⁷⁾、聖書内の内容的な矛盾、特に彼のキリスト中心主義に反する箇所をはっきりと聖書の誤りとして語っている⁽²⁸⁾。説教においても、説教テキストのみについて語るのではなく、一つの聖句から聖書全体が伝える福音を語ることをその目的としている。

ツィンツェンドルフにおける聖書への取り組みに近代聖書学の萌芽を見ることが出来る。まず聖書そのものの中に神学の変遷があることを認め、説教の準備に際して聖書をまず歴史的背景やその神学の変遷に基づいて解釈されねばならないこと指摘し、背景を無視した聖句の引用を非難している。彼の聖書の相対化・歴史化は後の聖書学に繋がるものであるが、あくまでもキリスト中心主義は彼の神学の核心として不動であり、聖書批判はそれに仕えるものである⁽²⁹⁾。

5、ツィンツェンドルフの説教：マタイによる福音書13章24-30節 『毒麦』のたとえ

以上のツィンツェンドルフの神学的背景を踏まえて、前述した説教分析⁽³⁰⁾に基づき、具体的に彼の説教の分析を試みる。分析に先だって彼がどういう状況で、どのような問題や課題を持つ教会でこの説教をなしたのかを述べる⁽³¹⁾。

(1) 説教の背景

本論文で取り扱う説教は1742年2月18日にペンシルベニアのルター派ドイツ語教会でなされたものである。1741年にツィンツェンドルフはドイツからペンシルベニアに移住したルター派の人々のためにアメリカを訪問していた。ルター派ドイツ語教会の要請を受け、彼は1742年1月から1年間牧師として無給で奉仕した。

当時、ペンシルベニアにはドイツ語圏から移民してきた人たちによって様々な教派の教会が設立されていた。ツィンツェンドルフはこのアメリカ訪問においてドイツ語諸教会の教会協議会に出席すると共に議長として積極的に関わり、各教派が合同するのではなく「聖霊による神の教会」において一致することに

ツィンツェンドルフの説教論と説教

力を注いでいた⁽³²⁾。

ペンシルベニアは、人々が様々な国からそれぞれの宗教的伝統と共に移民してきたことによって、様々な教派が共存する社会となった。特にペンシルベニアでは信教の自由が憲法によって認められていたため、宗教的な理由で故郷で迫害されてきたグループもそのうちに含まれていた。ドイツからの移民は決して信仰的な理由でアメリカ大陸に来たわけではなく、自分たちの土地を求めることが主たる目的であった。ツィンツェンドルフはこのように教派が混交する中で、他の教派と対立するのではなく聖霊による一致を求めつつも、ドイツ人キリスト者が自分たちの信仰を確立し、それを守って行くことを彼らの課題と見ていた⁽³³⁾。

(2) 第一印象

まず、この説教の第一印象は、非常に分かりやすいということである。この説教を分かりやすくしている理由として次の3点が挙げられる。

① 明確なテーマとそれに沿った説教の展開

彼自身の聖書釈義の立場がはっきりと示されており、明確に示された説教のテーマ（「良い種を蒔くキリスト」）について丁寧に解き明かしていく展開は、説教に流れを作り出し、聴衆はその流れに沿ってこの説教に参加することが出来る。さらに主題の対極をなすテーマ（「毒麦を蒔くサタン」）が説教の主題をさらに際立たせている。

② 疑問文とそれに対応する答

この説教を読んで分かることは、非常に疑問文が多いことである。彼は説教のテーマ、また各段落のテーマを、聴衆に疑問文の形で投げかけている。問いかけを通して、聴衆はテーマに関する興味を得て、彼と共にそのテーマについて考えることへと促される。その後ツィンツェンドルフが引用する聖書と彼の解釈との対話を経て、聴衆は提示された疑問やテーマについての答へと導かれている。

③ ツィンツェンドルフの明確な神学的な立場

前述したように、彼のキリスト中心主義はこの説教の内容だけではなく、構

造的にも説教そのものがキリストの十字架に集中していく流れを感じさせ、聴衆を説教へと引きつける力を持っている。説教の前半に多用された質問—解答のシェーマは各テーマや説教の終わりには見られず、彼の神学に従って断言されるような力強い表現が見られ、聴衆に信頼感を与えている。

説教の分かり易さの他に、この説教において注目に値することは、聖書の引用の多さである。前述のようにその引用は単なる言葉と言葉のつながりによるものではなく、救済史的順序に従いつつ、彼の神学がそれらをつなぎ合わせている。そして聴衆の立場に立つならば、それは何よりも彼の説教の正統性を示すものに他ならない。

(3) 導入

ツィンツェンドルフがこの説教を「私は直ちに本論に入りたい」⁽³⁴⁾という言葉で始めていることは聴衆に強烈な印象を与える。この言葉によって「導入無き導入」と言うことが出来るが、実際にはこの説教の構成上、彼の聖書解釈の理念の説明、それに基づいた聖書釈義を通して、この説教の主題へと聴衆を導いている。それゆえこの聖書釈義とその理念が彼の説教のテーマを理解するための導入であると共に、この説教を貫く彼の神学を表している。

まず彼は、この一見謎めいた「毒麦のたとえ」を解釈するにあたって、「聖書は説明を必要としない。純真な心を持って聖書を正しく読むならば⁽³⁵⁾、聖書自身が聖書を解き明かし、すべての人が聖書を理解出来るのです」⁽³⁶⁾という原則を示している。非常にプロテスタント的な理解であると共に、神学教育を受けていないキリスト者が自分で聖書を読み、理解することが出来るということは、正統主義の神学と比べるならば著しく大きな変化であると言える。そこで、彼はマタイ13：36-43のイエス自身のこのたとえに関する説明を引用し、つまり聖書が各人に開かれた書物であることを示しつつ、このたとえを解釈している。しかし、「種まき」というテーマのゆえに起こるルカ8：4-15「『種を蒔く人』のたとえとその説明」⁽³⁷⁾との混同を避け、ルカのテキストが違うコンテキストのもとに書かれたものであることを示している。

このたとえに従って、6つの問いを示し、36-43節のイエスによる説明に従っ

ツィンツェンドルフの説教論と説教

てそれに答えている。

良い種とは誰か？	人間である。
畑とは何を指すか？	畑とは世界である。
毒麦とは誰か？	人間である。
毒麦を蒔くのは誰か？	悪魔である。
収穫の時とはいつか？	今この時ではない。刈り入れるのは天使である。
良い麦を蒔くのは誰か？	キリストが種を蒔く人である。

この解釈の正統性と聖書がすべての人に開かれた書物であることを示すために、「これら（たとえの説明）はすべて私たちの救い主の言葉です」⁽³⁸⁾と再度強調している。

この解釈に基づいて、導入の最後に「本日の聖書の箇所が、私たちが出来るだけ明解にそして簡潔に語りたい事柄、つまり『救い主の偉大なる種まき』についての重要なテキストであることが分かります」⁽³⁹⁾と語り、この説教のテーマが「救い主の偉大なる種まき」であることを明確に示している。

(4) 説教構成

主題の展開は2つの部分に分かれている。まずこの説教の主題である「キリストの偉大なる種まき」についての部分と、それに対抗する勢力としての「サタンの毒麦」についての部分である。

まず、イエスが種まきをする場所とはどこなのかという議論から始まっている。預言者はイスラエルが活躍の場であり、ヨナはニネベであった。イエスの活動の場は、マタイ10：15や15：24にあるようにイスラエルに限定されているが、ツィンツェンドルフはこれを約束の象徴と理解し、むしろイエスが神の国に遣わされていることを強調している⁽⁴⁰⁾。しかし、イエスはその使命の中で「洗礼（ルカ12：50）」を受け、苦しまなければならない。

ツィンツェンドルフはこの洗礼の水を、オリーブ山の祈りの際の「イエスは苦しみもだえ、いよいよ切に祈られた。汗が血の滴るように地面に落ちた」（ルカ22：44）というテキストの苦しみの汗と同一視している。説教の中でツィンツェンドルフはイエスのオリーブ山での苦しみを如実に表現している。それは

まるで聴衆の目の前でその情景が展開されるかのように、イエスの汗の臭いや血の臭いを感じ、その滴りの音が聞こえるがのごとく表現している。まさに前述したように、彼が説教においてキリストを感知することをその目的としていたことを示す顕著な例である。しかし、その描写は大げさなものではなく、むしろ彼自身の神秘的な信仰体験を通して語られたものである。

彼は救済史の理解に従い、キリストが今やその働き場をイスラエルにとどめるものではなく、異邦人に、全世界に広められたことを、使徒言行録11:15の「私たちは、主イエスの恵みによって救われると信じているのですが、これは、彼ら異邦人も同じことです」という言葉の引用によって表している。旧約における預言者の活躍の場所、次に福音書のイスラエルに限定された宣教、そして使徒書における全世界に広がっていく救済史の流れに従って、またその救済史上の役割の違いを見事に用いつつ、彼が聖書を引用していることは注目に値する。

次にキリストが全世界をその活躍の場とされているのであれば、どうしてすべての人がキリストを受け入れていないのかという問題を取り上げている。ツインツェンドルフはこの現実を、終末論的にサタンが毒麦を蒔いている時であると理解している。しかし、同時に「見よ、あらゆる国民、種族、民族、言葉の違う民の中から集まった、誰にも数え切れないほどの大群衆」(黙示録7:9)の兆しを現実の中に見ており、彼は現実の世界の中で福音が全世界に宣べ伝えられ始めた状況を「目に見えない教会」⁽⁴¹⁾と名付け、その完成へ導かれている確信に立っている。

キリストの種まきの業を取り上げた後、彼はホッテントット族の聖書に対する質問として、「神はどうしてサタンに毒麦を蒔かせたままにしているのか」という問題について語っている。この問題に対する彼の答は、必ずしも満足のいくものではない。彼はこの問題に直接答えることをせず、むしろ「人間が神のすべてを理解できるだろうか」という問題に置き換え、この質問そのものの愚かさを語っている。

しかし、同時に彼は実際に宣教のなかでサタンの働きがあることを指摘し、

ツィンツェンドルフの説教論と説教

その具体例を挙げている。そしてそれらの宣教を妨げる力に対して、すでに神の裁きが確定していることを、マタイ18：6-9の聖句と共に断言している。このキリストとサタンとの対比によって、キリストの苦しみとそれによって私たちにもたらされる救いの恵みの偉大さがより鮮明になっている。

(5) 結論

ツィンツェンドルフはこの説教の最後に、明確にキリストの苦しみの神学理解とそれに応答するキリスト者の振る舞いについて語っている。

「イエスはサタンとの戦いの中に身を置きつつ、しかもサタンを永遠の火の中に投げ込むことが出来たにもかかわらず、力によってねじ伏せることをせず、むしろイエスが堪え忍ぶことによって、すべてを終わりの日の審判に委ねられたのです。……このような恵み深いお方はイエス以外にはいません」⁽⁴²⁾。この言葉において、ツィンツェンドルフはイエスが今も忍耐と苦しみの中にあり、イエスの恵みにおいて私たちが生きることが許されていることを語っている。それを強調する言葉として「私たちの主の忍耐深さを、救いと考えなさい (I ペテロ 3：15)」を引用していることは、この説教のメッセージを宣言するかのような役割を果たしている。

このメッセージを受けて、聴衆には次の二つのことが求められている。まず「我々の救いのためのキリストの忍耐に身を委ねなさい」⁽⁴³⁾、次に「人を迫害してはならない。怒ってはなりません」⁽⁴⁴⁾と教えている。

私たちの救いが私たちの功績によるものではなく、ただキリストの十字架の苦しみにおいてのみであることが強調されている。迫害の禁止も、ただ倫理的な命令だけではなく、宣教活動の中で一人の人が回心しなくても、次の人へ福音を宣べ伝えていく忍耐と努力へと聴衆を導くものである。様々な教派が混在する状況に対して、ツィンツェンドルフは教派間で争うこと、つまり神の刈り入れの業に先立って行動するのではなく、福音を着実に宣べ伝えることに集中すること、またそのことにおいて各教派が一致することを願っている。それがイエスの忍耐に連なる業である。

先の説教構成の分析の中でも述べたことであるが、ツィンツェンドルフはキリ

ストの苦しみを人々が感じ取れるように語ることに於いて、ここで結論として語られている「キリストの忍耐と私たちの救い」を論理的でありつつも、聴衆が感じることの出来るものとして伝えている。

(6) 神学的分析と評価

聖書学的に彼の聖句の引用が妥当であるか、また「『毒麦』のたとえの説明」がイエスに遡るものであるかは議論の余地があるが⁽⁴⁵⁾、250年前の聖書解釈を現代の聖書学の光に当てて評価することにはあまり意味を見出せない。彼のキリスト中心主義に関しては、当時から問題になるところであった。ツィンツェンドルフの信奉者は彼を「Papachen (親父／お父さん)」と親しみを持って呼びつつも、「教区司教」として彼の前に礼を尽くし、その信仰ゆえに「(キリストの) 弟子」「神の真なる領主」と名付けていた。しかし、一方で彼に反対するグループからは「偽使徒」「邪霊」という悪名さえ付けられていた。どちらかの評価を選択することは本論文の目的ではなく、彼のキリスト中心主義も彼自身の神秘的・信仰的体験と非常に強く結びついているため、彼の独自性が強く、250年後の現在その真偽を議論出来るものではない。

この説教において問題となるのは宣教論と説教論であろう。彼の宣教論は現在の我々の宣教論に影響を与えており、説教論に関しては「説教の危機」といわれる状況に一つの示唆を与えてくれるものである。この2つの点に関して神学的考察を加えたい。

この説教で描かれている彼の宣教論は、第2次世界大戦後発展した救済史型宣教⁽⁴⁶⁾の「misso dei (神の宣教)」を先取りしたものである。彼のキリスト中心主義から言うならば「misso Christi (キリストの宣教)」と名付けられるであろう。種を蒔くキリストは、宣教の主体であると共に、その使信でもある。キリストが忍耐をもって行う宣教に、キリスト者が参与していくのである。教会は、すべての民を終末の救いへと導く使命を持っており、またその約束とその実現の希望ゆえに宣教に携わるべきことは、まさにこの説教の中で言われていることである。

当時の宣教論は教会プランテーション・改宗型宣教であった。宣教の主体は

ツィンツェンドルフの説教論と説教

教会であり、植民地政策の中で非ヨーロッパ社会にヨーロッパ社会・文化をもたらせたように、ヨーロッパの教会をそのまま移植するような形で宣教がなされたことを考えるならば、彼の宣教論は先進的なものであったことが分かる。しかし、説教で明確に語られているように、救済史的目的を達成することが第一義であり、その中で良い麦と毒麦の色分けがはっきりされている。毒麦を先取りして刈り取ってしまわないことは、他教派やさらには他宗教を非難することによって自己正統性を主張するのではなく、あくまでも自己の宣教の目標に集中すべきことを教えている。これは教派間や宗教間の争いを避けることにおいて評価できる。しかし、ここに敬虔主義の問題である自己の魂の救いへの集中、信仰の個人化が見られ、教会とこの世の問題との関わりが非常に希薄であることが分かる。特にホッテントット族の悪の問題に関する問いに対して、悪の問題をそういう疑問を抱く人間の問題へとすり替えていることはその象徴といえるのではないだろうか。彼の宣教論は、この世の問題つまり毒麦を神の裁きに委ねることにおいて、無関心になってしまう問題性を併せ持っていると言える。

私たちの現在の状況を考えるならば、むしろ二つの麦の共生が強調されてもいいのではないだろうか。誰が良い麦で誰が毒麦であるかということが問題ではなく、このたとえの本来の狙いであると思われる「いや、毒麦を集めるとき、麦まで一緒に抜くかも知れない。刈り入れまで、両方とも育つままにしておきなさい」(12:29-30a)に注目するならば⁽⁴⁷⁾、二つの麦の種類が同じ神の被造物として同じ生活の場に生き、同じ地面からいのちを得ていると言える。また、清濁兼ね備えるということではなく、毒麦が抜かれることによって、良い麦もいのちに損害を受けるのであれば、毒麦をそのままにしておくことは、二つの麦にとって共にいのちを祝う出来事である。言い換えるならば、現在の多様性の時代の中で、我々が他の存在(他の宗教や文化)を認めつつ、対話を通して共生していくことはキリスト教の宣教の大きな課題であるといえる⁽⁴⁸⁾。

説教論の問題に関しては、説教とは何かという原理的説教論の視点ではなく、修辞学との対話の中でツィンツェンドルフの説教について考えたい。アウグス

ティヌスがキケロの修辞学を用いて、説教者はただ語り教えるだけではなく、聴衆を魅了し、勝ち取らなければならないことを主張している。ツィンツェンドルフの説教はまさにこの意味において非常に成功した例と言える。しかし、それは単に修辞学上のテクニックにおいて、彼が成功しているということではなく、彼が聴衆に語るべき言葉を持っているということである。説教を準備する際に、はっきりとした目的を持つことによって、説教そのものが導かれ、聴衆もその流れの中に招かれることになる。またその目的に従って、説教者は自分の説教を吟味し、新しい説教への可能性を見出すことが出来る⁽⁴⁹⁾。

さらに、彼が説教において、聴衆が教義やキリストについて正しく理解することではなく、「キリストを見る」という経験を目指していたことは、今日の「説教の危機」といわれる時代に一つの示唆を与えてくれる。現在の問題として聖書の歴史性が重視され、聖書釈義の議論が展開される説教は、正統主義における教理主義と共通して、聴衆に聖書を教えることに傾いているように思える。もちろん聖書学や教義学が説教において不必要であるというわけではない。そうではなく、説教者として聖書学と教義学が仕える自分自身の神学の確立が必要とされているのではないだろうか。

現在、これまで注目されてこなかった神秘主義が注目を集め、聖書を頭で理解することでは得られなかった信仰の力が見直されている⁽⁵⁰⁾。また、礼拝が言葉だけではなく、身体で体験できる儀式としての役割が再評価されている傾向の中で⁽⁵¹⁾、説教においても、言葉と知的理解に訴えるだけではなく、福音を霊的に感知することも考慮されなければならない。もちろんツィンツェンドルフの意図するように、それは説教者が意図的に巧みな表現において作り出されるものではなく、聖霊の働きと説教者の自分の内なる疑いと福音の狭間における信仰の闘いから生まれてくるものである。

1960年代神学界は世俗化について語り、我々の世界が世俗化の道を歩んでいくことを予測していた。しかし、2000年を前にして我々が気がつくのは、世界の各地において世俗化の流れに対抗するかのよう宗教ルネッサンスとも言うべき現象が起こっていることである。それも多数の宗教が一つの社会に共存す

ツィンツェンドルフの説教論と説教

ると共に、宗教に対する理解がなければ現在の様々な出来事が理解できないような状況である。この多元的社会はツィンツェンドルフが説教の中で示した「良い麦か毒麦か」という二者択一の範疇には収まりきれないであろう。

そして教会はこの宗教的多元的社会、宗教的だけではなくあらゆる面において多元的社会の中で危機的な状況であると共に、新しい宣教論を確立しなければならない時に来ている。教会は自らの殻に閉じこもることで自らの伝統を守るのではなく、また信仰を個人の魂に限定するのではなく、この世界に他者と共に「共生」するものとして、互いに学び合い、助け合い、共にいのちを祝う共同体を形成していかなければならない。そしてこの共生を可能にするのが「対話」である。教会は、多元的社会に語るべき言葉、他の宗教と対話することの出来る新しい言葉を見出さなければならない時代を迎えている。そしてこの他宗教との対話能力を持つ教会になるために、教会は自らの「証し」の業として神の大いなる業を語り、人々を「共生」の祝祭に招くものであらねばならない。さらに、他者との「対話」を通して教会のアイデンティティーが多元化社会の中で新たに確立されるのである⁽⁵²⁾。

説教は神の宣教に仕えるものである。我々は宣教論的視点を持ちつつ説教し、説教分析を通して我々の説教を神学的、靈的に吟味しなければならない。そして、過去の様々な状況の中で絶えず新しい言葉を探求してきた先達たちの説教と対話することによって、今の時代に新しく語るべき言葉と新しい説教のあり方を見出すことが出来るであろう。説教は聖靈の働きと神の宣教への参与による、この時代に新しい言葉を語る靈的、創造的そして宣教的業である。

【注】

- (1) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1953, IV, 1, p.763.
- (2) Erich Beyreuther, Studien zur Theologie Zinzendorfs, Neukirchen-Vluyn 1962 ; ders., Geschichte des Pietismus, pp.177-227, Stuttgart 1978 ; Theodor Wettach, Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971.これらの著書においては、組織神学的、また歴史神学的な立場からツィンツェンドルフの説教及び講演や日記の中から彼の神学思想を抽出し、再構成する作業が行われている。特に、Helmut Bintz (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf Texte zur Mission, Hamburg 1979 においては、ツィンツェンドルフの代表的な説教や手紙を集め、それらが彼の宣教論また具体的な宣教の取り組みにおいていかなる役割を果たしたか示している。本稿で取り扱う説教はこの著書に収録されているものである。
- (3) Godwin Lämmermann, Zeitgenössisch predigen, Stuttgart 1999, pp.10-12; Hans Martin Müller, Homiletik, Berlin 1996, pp.157-169.
- (4) Karl Barth, Homiletik, Zürich 1966, pp.67-68.しかし、説教が語られる場が大切なのではなく、あくまでも神の言葉が語られる場としての教会である。
- (5) Ernst Lange, Predigen als Beruf : Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München 1982.
- (6) Manfred Josuttis, Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit, München 1985 ; Gerd Otto, Predigt als rhetorische Aufgabe, Neukirchen-Vluyn 1987.
- (7) Peter Bukowski, Predigt wahrnehmen, Neukirchen-Vluyn 1995.
- (8) G. Lämmermann, op. cit., pp.18-19.
- (9) Rudolf Bohren/Klaus-Peter Jörns (Hg.), Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, Tübingen 1989.この著書の中で、「ハイデルベルク方式」と呼ばれる説教分析が紹介され、また実際にバルトとティリッヒの説教分析が行われている。この説教分析が説教の中心として現在もさらに発展して

ツィンツェンドルフの説教論と説教

いるというわけではないが、説教学の基本的な取り組みの一つとなっている。実際には説教ゼミまたドイツの各州教会の牧師養成機関である説教者ゼミナールにおける説教教育の中で基本的な方法論として用いられている。この分析方法はドイツ語に依存したものである故に日本語の論文においては限界があり、本論文で扱うツィンツェンドルフの説教が250年前になされたものであることから、本稿において全面的に用いることは出来ないが、この方法の助けを得て説教分析を試みる。

- (10) Ibid, p.57.
- (11) Carl Andresen/Adolf Martin Ritter (Hg.), Handbuch der Dogmen-und Theologiegeschichte Band 3, Göttingen 1998, pp.71-96.特に正統主義における説教論については Hans Martin Müller, Homiletik, Berlin 1996, pp.77-82 ; Alfred Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, in : Leitura Band. 2, Kassel 1955, pp.288-293 ; Werner Schütz, Geschichte der christlichen Predigt, Berlin 1972, pp.117-129を参照。
- (12) Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, pp. 308-327.
- (13) 基本的に5つ要素からなる形式とそれに付随する5つのポイントがあげられる。説教は、1) 導入、2) 主題、3) 確証、4) 現実への適応、5) 結語/聴衆への呼びかけ (Möge……?) の5つの段階によってなり、内容的には1) 教理の展開、2) 誤った教えへの反論、3) 正しい教理への集中、4) 正しい教理から逸脱する者に対する非難、5) 正しい教理に従う者への慰めという5つの要素からなっている。さらに説教においてバロック時代の修辞学の特徴である寓意画による表現形式が好んで用いられた。例えば、主の祈りについての説教において、主の祈りの七つの祈りを教会堂の七つの建築要素に喩えて語る。H. M. Müller, op. cit., pp.78-79 参照。
- (14) H. M. Müller, op. cit., p.77.
- (15) C. Andresen/A. Martin Ritter (Hg.), op. cit., p.72.
- (16) E. Beyreuther, Geschichte des Pietismus, pp.13-59.

- (17) 敬虔主義の背景となる社会的状況に関しては、Burno Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Band II, 8. Aufl. Stuttgart 1955, pp.366-436 参照。
- (18) 本論文で取り上げるドイツ初期敬虔主義に関しては、E. Beyreuther, *op. cit.*, C. Andresen / A. M. Ritter, *op. cit.*, pp.71-96、説教論に関しては、H. M. Müller, *op. cit.*, pp.82-85、A. Niebergall, *op. cit.*, pp.294-305 ; W. Schütz, *op. cit.*, pp.145-159 参照。
- (19) A. Niebergall, *op. cit.*, p.304.
- (20) W. Schütz, *op. cit.*, pp.145-146.
- (21) A. Niebergall, *op. cit.*, p.305.
- (22) Theo Sundermeier, *Inkulturation als Entäußerung*, in : Jan A. B. Jongeneel, a. o. (ed.), *Pentecost, Mission and Ecumenism Essays on Intercultural Theology*, Frankfurt 1992, pp.209-210.
- (23) E. Beyreuther, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, pp.10-12.
- (24) バルトはツィンツェンドルフを「近代における最も偉大でおそらく唯一全く真実のキリスト中心主義者であった」と評価している (K. Barth, *op. cit.*, p.763)。E. Beyreuther, *op. cit.*, pp.9-34.
- (25) *Ibid.*, pp.18-20.
- (26) T. Wettach, *op. cit.*, pp.96-119.
- (27) ツィンツェンドルフは1727年から1749年に至るまで、彼の創設したヘルンフート兄弟団の「聖書翻訳委員会」と共に新約聖書の独自の翻訳を試みている。新約聖書の翻訳は3版にも及んでいる。T. Wettach, *op. cit.*, pp.106-107.
- (28) 例えばツィンツェンドルフはコリントの信徒への手紙 I 15 : 24 「キリストはすべての支配、すべての権威や勢力を滅ぼし、父である神に国を引き渡されます」という言葉において、パウロがキリストが父なる神に仕える立場にあるかのように記していることを非難している。ツィンツェンドルフにとってはキリストと父なる神は一つであり、パウロが示すような上下関

ツィンツェンドルフの説教論と説教

係にはないことを指摘している。(Zinzendorf, 21 Discourse über die Augsbургische Konfession, 1748, p.96, in : N. L. von Zinzendorf Hauptschriften IV, 1963)

(29) T. Wettach, op. cit., p.109.

(30) 具体的な分析方法に関しては、Gerhard Debus, Thesen zur Predigtanalyse, in : R. Bohren/K. Jörns (Hg.), op. cit. pp.55-61 参照、神学教育における説教分析の演習に関しては、Holger Eschmann, Predigtgespräch und Predigtanalyse. Ein Beitrag aus der Ausbildungspraxis, in : Theologie für die Praxis 22/1 1996, pp.20-29 参照。本論文においては、これらの分析法の中から次の点を中心に分析を進めたい。この分析法においては言語学的分析も重要な要素をしめるが、本論文においては構造的な問題とその内容に限定する。

1, 第一印象：分析者はまず聴衆として説教を読み、その第一印象を記す。

2, 導入の分析：説教がどのように導かれて、それが聴衆にどのように伝わっているか。

3, 説教の構成：導入から結論に至るまでの構成の分析

4, 結論部の分析：導入において挙げられたテーマがどのような結論をもたらしたか。

5, 神学的分析と評価

(31) 説教の準備において説教者がどのような時代的・教会的状況の中で説教を準備し、説教したのかは説教分析の重要な要素である。逆に言うならば、説教はその状況との対話の中で生まれてくるものであり、その状況に対して何を語るかが問題である。P. Bukowski, op. cit., 49-51.

(32) Hans Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in : Martin Grescaht (Hg.), Orthodoxie und Pietismus, Stuttgart 1982, pp.365-366.

(33) Erika Geiger, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Holzgerlingen 1999, pp.217-222.

- (34) H. Binz, op. cit., p.72.
- (35) ツィンツェンドルフは、信仰を持って聖書を読むことによって、私たちはインスピレーション、Theopneustie (神からの霊)を受け、「正しく聖書を読む」ことが出来ると主張する。この霊を受けて聖書を読むことは、聖書を歴史批判的に読むことと矛盾するものではなく、むしろ聖書の權威を保つために必要であると考えられている。(T. Wettach, op. cit., pp.98-99 参照)
- (36) Ibid., p.72.
- (37) 同じ「種まきのたとえ」の並行テキストが説教テキストの直前のマタイ 13：1-9, 18-23に見出すことが出来るが、あえてルカ 8：4-15を引用しているのは、1742年2月18日は降誕節第8主日と Sexagesimä (復活前60日)主日が重なる日曜日であったことに由来する。マタイ13：24-30は降誕節第8主日の説教テキストであり、ルカ 8：4-15は Sexagesimä の説教テキストであった。
- (38) Ibid., p.73.
- (39) Ibid., p.73.
- (40) ルカ12：49-50, ヘブライ1：1-4を引用し、イエスが神の説教者として神の国のために遣わされていること、そしてその中で苦しまなければならないことを強調している。
- (41) Ibid., p.77.
- (42) Ibid., p.80.
- (43) Ibid., p.80.
- (44) Ibid., p.80.
- (45) 「この説明部分はイエスに由来しない」(橋本滋男、マタイによる福音書、「新共同訳新約聖書注解 I」、日本基督教団出版局1990、97頁)
- (46) 宣教神学のモデルに関しては、Theo Sundermeier, *Theologie der Mission*, in : K. Müller/T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Frankfurt 1987, pp.470-495 参照。時代に従って、①

ツィンツェンドルフの説教論と説教

教会プランテーション・改宗型宣教、②救済史型宣教、③「約束の地」型宣教、④対話型宣教が紹介されている。

(47) 橋本、前掲書、96頁

(48) Theo Sundermeier, Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in : A. Feldtkeller/T. Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt 1999, pp.11-25.

(49) Michael Meyer-Blanck, Form und Inhalt der Predigt, in M. Meyer-Blanck/Brigit Weyel (Hg.), Arbeitsbuch Praktische Theologie, Gütersloh 1999, pp.68-70.

(50) Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand, Hamburg 1997はその代表的な書物の一つといえる。

(51) Manfred Josuttis, Der Gottesdienst als Ritual, in : Friedrich Wintzer (Hg.), Praktische Theologie, Neukirchen-Vluyn 1997, pp.43-57.

(52) ここで紹介した「共生」―「対話」―「証し」のモデルはドイツの宣教学者 Sundermeier の宣教理解である。Sundermeier, op. cit., pp.21-25 参照。