バルトの解釈学における〈服従〉

石川　えりや

« Die Unterordnung » in der Hermeneutik von Barth

ISHIKAWA Eliya

序

近代以降、宗教は常にその同時代的な意義を問われ続けてきた。本稿は、キリスト教の現代的かつ永遠的な意義を再発見することを見据えた準備的なものである。キリスト教の永遠性、真理性を探究するには、聖書をどう理解すべきかが重大な鍵であると筆者は考える。聖書の記述は一読すると現代的な価値観や常識との齟齬をきたす内容で溢れている。このことでもって、時代遅れの歴史の産物のように見られることもしばしばである。それに対して聖書の「本当の意図」を明らかにしようとする試みがなされてきた。しかし、単に現代の価値観に合わせればいいという話ではない。現代の価値観は時が経てば過去の価値観になる。いちいち合わせていたのでは、それは思想の方が上位にあることを認めているようなものであり、キリスト教そのものの存在理由がなくなる。キリスト教がその意義を保持するためには、聖書を読み解く上での一つの原理が打ち立てられる必要があるのである。

聖書を解釈する方法の一つとして 19 世紀に自由主義神学が勃興すると、人間主体の道徳的解釈の他、人間イエスを客観的に明らかにしようとする史的イエス研究が盛んになった。しかし史的イエスは、歴史家の哲学的前提から、すなわち先入見をもった人間的主観から恣意的にイエス像が建設されたものであった。

バルトはこうした自由主義神学の諸動向を人間論であるとして厳しく非難し、神の言即ち啓示のみに基づく神学を試みた。バルトの神学の主題は神の言、すなわち啓示であり、人間の思惟はそこから徹底的に排除された。バルトの神学は、自由主義神学との対決によって特徴づけられる。バルトは自由主義神学のように歴史主義によってではなく、聖書を神の言葉の啓示として捉えることで解釈することを試みた。そこで論じられた解釈学を〈服従〉という観点から読み直し、その内実を明らかにすることが本稿の目的である。

神学における解釈学の状況に関するガダマーの見解

ガダマーは『解釈学と歴史主義』において、当時解釈学の問題を最も盛んに論じていたのはプロテスタント神学であっただろうと指摘している[1]。ガダマーが正当に論じている通り、自由主義神学とそれに反対する神学の構図が 19 世紀以降に形成されて以来、神学における中心議論の一つは「歴史批判」と「神学に不可欠な意図」との対決によって規定されている[2]。解釈学の文脈においては、後者が「告知」に対する解釈学的な補助機能を担ってきた[3]。すなわち、信仰とその正しい告知とが解釈学上の論議の対象となっている。

ブルトマンの非神話化の理論は神学的に大いに欠陥があると言わざるを得ないが、ガダマーはこの視点からブルトマンを評価する。ガダマーは、非神話化の原理が純粋に解釈学的な側面を持っていると考えたのである。その考えによれば、非神話化とは、よく批判される側面が重要なのではない。すなわち、聖書の内容のうちどれほどがキリストの告知、従って信仰にとって本質的なものか、何を捨ててもよいかといったことを判断する方法論的側面が重要なのではない。むしろ、キリストの告知そのものをいかに理解するか、どのように理解しなければならないかを問うているという意味で重要というのである。

この理解を問うに際して、ブルトマンが自己意識の自律性を無制約的な基盤として保持することなく歴史性を論じている点をガダマーは評価している。理解とは、認識論のような自律的な主体と客体との無時間的な関係ではなく、言葉との出会いによって現存在としての人間の先行理解が修正される歴史的運動として規定されている[4]。

言葉との出会いと理解ということに関して、ガダマーはブルトマンの弟子にあたるフックスも参照している。フックスによれば、「説教における神の言葉の告知は、新約聖書の言明を翻訳すること（übersetzen）であり、それを正当化するのが神学である[5]」。ここでは、神学の対象は啓示そのものではなく、啓示に関する言明・告知の真理性が対象となっている。啓示に関する言明・告知とは言うまでもなく聖書のことであり、従ってテクストが対象となっているのである。ここで神学は解釈学と極めて近似する。

人間的な言葉としての神の言葉——聖書

ガダマーを通して、解釈学的な神学の課題が、歴史的存在としての人間が聖書から神の言葉の告知をいかにして受け取るか、それはどういった事態なのかを究明することにあることが明らかとなった。その上で、バルトの聖書とその解釈をめぐる論議を追っていくことにしよう。

はじめに、バルトは聖書における神の言葉が「人間的な言葉」という形態を持つことを強調する。人間的な言葉は、語るものにとっては多義的でなくとも、それを聞くものには多義的であるのが常である。すなわち、人間的な言葉とは説明される必要のある言葉なのである。バルトは、聖書記者であっても語る言葉の意味を自身で理解し読者に伝えるということが

十分に可能であったわけではないと考える[6]。聖書記者たちはわれわれと性質を同じくする人間であり、彼ら自身の生活圏内で語ることしかできないからである。

バルトはさらに、聖書解釈について論じるにあたって、16 世紀のカルヴァン派神学者ポラーヌスの聖書解釈定義を引用している。いわく、聖書の「まことの意味と使用についての説明であり、明白な言葉を用いて神の名誉と教会の建設のためにされる[7]」。聖書のまことの意味と使用とは、言葉を用いて遂行される。しかし人間的な言葉には説明を要する。それゆえ、問題になるのは人間的な言葉なのである。

聖書解釈の根本形式としての〈服従〉

人間的な言葉となった神の言葉が曖昧で多義的で説明が必要と感じられるのは、我々があらゆる表象、思想、確信でそれをはかろうとするからである。我々と神の言葉が出会うとき、我々は自分で作り出した神、世界、人間についての理念や確信という偏見をもっている。この表象、思想、確信を服従（Unterordnung）させるとき、神の言葉が明らかになるとバルトは論じる[8]。

そもそも神の言葉は、人間の表象、思想、確信と似たものになりながら我々に出会う。バルトによれば、神の言葉そのものはそれ自体明瞭であり、何らの説明も必要としない。しかし我々は神の言葉と純粋な形で関わり合うことはできない。それゆえに、神の言葉は人間的なものに似たものとして到来する。

それでは、人間的な形態をとった神の言葉への服従はどのようにして起こりうるのだろうか。我々は自らがもつ表象、思想、確信をそのまま放棄し、忘却することはできない。しかしバルトは、その必要はないし、そうすべきでもないと言う。バルトは服従の誤った理解として、我々の言語を捨て、代わりに聖書時代のカナンの言葉を使うという例を挙げている。これは服従ではなく、当時のカナンの人々の言葉をおうむ返しにしているにすぎないというのだ。ここから、バルトの「服従」ということのなかに「理解」という契機が織り込まれていると推測することもできるだろう。ともかく、バルトは聖書記者の表象や思想、確信をまねるのではなく、それらが証ししようしている証言に対して服従の方向を向けるべきだという。すなわち、神の言葉への服従とは、まずもって証言への服従を意味する。そしてこの証言に対して我々は自身を、自らのあらゆる価値観と共に後置せねばならないのである。

この証言への服従で起こりうることとして、我々の理性と経験のあるがままの状態全体からある要素が余計な、妨害的なものとして捨て去られ、ほかの要素は全く新しい形態を持つようになり、さらに新しい要素が加わっていくということが考えられている[9]。しかし、そのような服従はどうすれば可能なのか。

〈服従〉を要請する聖書解釈の原理

服従によって聖書が我々になす奉仕とは、我々やその精神世界がもともと持っていないが聖書とその精神世界が持っている啓示証言を伝達することである。バルトはここで再び16 世紀の神学者ポラーヌスの一見トートロジカルな解釈理論を持ち出す[10]。いわく、「聖書の解釈は、それが正しい時には聖書と一致する」ということである。この聖書解釈の原則自体、聖書の内容から基礎づけられ、洞察される。

聖書の証言の対象はイエス・キリストである。従って、証言を聞き、理解するということは、人間に対し神が恵み深くあることを知ることである。というのも、イエス・キリストという名が指し示すのは、罪深い人間に対する神の恵みそのものであるからだ。

聖書はさまざまなことを語る中でただ一つのことを語っている。それは旧約聖書においてはイスラエルの名のもとに覆い隠され、旧約聖書の注釈としてのみ理解されうる新約聖書においては自身として表されたイエス・キリストである。

バルトは、全体としても個々の点でも、イエス・キリストの名からして語られており、従って、恵みを証しつつ語られていることを見てとり、示すときにのみ聖書は解釈できるとする[11]。だからこそ、表象、思想、確信は聖書に従うべきという原則が生じる。これらは証しに方向付けられていないからである。

それであるから、自律的な精神と聖書の精神を両立させるような解釈学的な方法論は不可能であるとバルトは言う。ここでバルトは明らかに、自己意識を無制約な基盤として聖書に対置させる自由主義神学を退ける意図を持っている。

ところで、先の聖書解釈の原理は神の語りを根本原則としなければならないことを続けて語っている[12]。聖書の中での神の言葉（ここでは聖書の聖書と表現される）との一致こそが、注釈が正しいと判断される条件なのである。そして基準としなければならない神の言葉の内容とは、全ての栄光を神に帰し、人間には少しも認めないというものである。もちろんバルトはこの原則によって聖書の意味が全て明らかになるとは考えていない。むしろどのように全ての聖句の中で神にのみ栄光が帰せられるかを認識することこそが、個々のテクストに対する課題となることを述べている。

解釈の第一の過程：「観察」

以上のことを、解釈の方法論として具体的に見ていくことにする。バルトは聖書注釈（Schrifterklärung）を行う際に含まれる要素を三つの過程に区別する。すなわち、「観察（Beobachtung）」、「追考（Nachdenken）」、「習得（Aneignung）」である。バルトは、神の言葉としての聖書を説明するための課題を「神の自己表現の後に続いて行き、神の言葉の自己表現を繰り返して表現し、模写していく[13]」ことにあるとする。この神の自己表現に倣って表

現し模写するための過程が「観察」であるが、ここに既に「神の自己表現の後に続く」という服従的な契機が含まれている。この「観察」の内実をもう少し詳しく明らかにしておこう。

聖書に神の自己表現が含まれているなら、その表現を追って表現するためには聖書の中で語られていることそのものを問題とせねばならない。聖書の中で語られている言葉は、単なる音の響きではなく、意味内容を持ったものとして先に語られる（vorsagen）必要があるのだ。その前提となるもの及び最も重要な道具となるものは、文学的・歴史的観察であるとバルトは言う[14]。これは言い換えれば、聖書記者たちの言葉を、具体的な歴史的状況下のテクストとして読もうとする試みである。バルトがここで明らかに歴史批判という学問的手法に対して一定の評価を与えていることが分かるだろう。具体的な歴史的状況とはまさに歴史学によって我々の知るところとなるものだからである。

しかし、歴史批判は決してバルトの聖書解釈の全体を支配することはない。具体的な歴史状況が明らかになったとき、その状況下には、人々が言葉を語るということ自体の他に、彼らによって語られたこと（das von ihnen Geredete）が含まれている。この語られた言葉の像は、一つの対象の像、すなわちイエス・キリストの像を写し出しているとバルトは考える。イエス・キリストという対象は一つの前提であるが、ともあれこの像が聖書の言葉の像の中で反映されており、聖書の言葉を支配しているのである。この対象像を繰り返し模写しようと試みることが、「観察」という過程で目指されることである。

それでは、何のために文学的・歴史的な観察が前提されるのであろうか。聖書のテクストが語る対象がはじめから明らかにされているならば、歴史的な具体性をもたせることは、テクストの理解に何ら寄与しないようにも思われる。しかし、バルトによれば「われわれに知られたすべての歴史的、一般歴史的、歴史哲学的な可能性」は、実在の出来事についての像としてイエス・キリストの像を形成するために動員するべく用意されているのである[15]。そのような意味で、歴史の可能性を示す歴史批判には一定の地位が与えられている。ところが、これらの可能性の範囲はテクストが語る内容によっては新しく規定されたり、拡張されたり、壊されたり、改変されることもあるというのである。

バルトの解釈学は、テクストによってわれわれの知る諸可能性が無効になったり、他の可能性が現れたりするということを受け入れるよう要請する。そしてこのような聖書解釈のあり方が、一般解釈学の模範であるとバルトは主張する[16]。バルトによれば、一般的な解釈学は、何が一般的に言って可能なものであるのか、何が起こりうるかということについての知識を前提しているという。いわば、外から持ち込んだ像によって、テクストが指し示す対象の像を規定するのである。一般的な解釈学はその外的な知識でもって、テクストの中で語られ、映し出されている対象像を、実在の出来事あるいはそうでない出来事として判断する。そしてこのような解釈学のあり方は、対象が我々の知る諸可能性以外の可能性を提示してきたとき、それを拒むのである。これは厳密な観察を妨害するとバルトは言う。バルトの解釈学の要請は、テクストの中で現れる対象が自身の実在性を自ら決定するということを認めることにある。そしてそれに関して我々はいかなる前もっての決定もしてはならないの

だ。この前提的な諸可能性の留保こそ、聖書解釈にとどまらず、解釈学一般で遂行されるべき模範的な手続きだとバルトは主張する。

ただし、この手続きによって我々が知る諸可能性、例えば歴史批判によって得られた知識を無効にするということはない。観察とは、「はっきりさせるということ、つまり、実在的なものを非実在的なものから、確実なものを不確実なものから、区別すること[17]」であるから、その意味で歴史批判は重要な意味を持つ。バルトはむしろ、まず実在または可能性として知っていることを前提してテクストにアプローチすることを正しいとさえ言っている。バルトの意図はそういった知識を捨てさせることではない。われわれが前提としているそれらの知識を絶対化することを批判しているのである。

可能なことについての一般的な概念に捉われすぎるあまり、聖書のテクストとその対象を曖昧で平凡なものにし、無害化するという恣意的な取り組みが行われる。それは近現代のキリスト教の現場で行われてきたし、今も行われている。しかし「観察」においては、テクストの方がわれわれに対して新たな前提の上に立つことを強要する自由を認めねばならない。対象を模写するためには対象の形式に従うことが必要であり、外からもちこんだ形式の法則に従うべきではないのだ。そのようにして本文に語らせることで、その後に従って考える（Nachdenken）可能性が生まれるのである。

解釈の第二の過程：「追考」

古代教父がプラトニズムに、スコラ哲学がアリストテレスに依拠したように、意識的であれ無意識的であれ、何らかの哲学によらなければ聖書を読むことはできない、というのがバルトの立場である。ここでいう哲学とは必ずしも学問領域としての哲学を意味しない。「すべてのことは結局根本においてどのようであり、どう関連しているのかについての何らかの自分で造った考え方[18]」という広い意味をもつ言葉であり、従って全ての人がそのうちに保持しているものである。それは科学的見地でありうるし、宗教的観念でもありうる。この点については、事実の観察にのみ徹しようというあらゆる実証主義、歴史主義、理性主義、合理主義も逃れることのできない人間の根本規定であると言えよう。聖書についても他のあらゆるテクストについても、われわれは何らかの思惟図式を「乗り物（Vehikel）」として用いるのである。

観察を通して明らかになった像に、われわれは既に知っている解釈可能性（Deutungsmöglichkeiten）のうちどれか一つを適用させるのだが、その際、われわれは自らの哲学の基準に従って考えることのできるうちで考える。これはテクストの像を歪曲しうる危険な過程ではあるが、人間に不可避なものであって、禁じることには意味がないし、テクストへのアプローチがそれしかない以上、方法論としてはむしろ正しいとすら言える[19]。

聖書本文の中で語られることを後に続いて思索していくにあたって、われわれは自身の思惟可能性を用いざるを得ない。このことを否定するなら、かえって自身の思惟図式に無自

覚なまま、自らの思惟とテクストで語られることとを混同し、対象像を歪めてしまうことになるだろう。問題は、自らの哲学を使用するにあたっての用い方である。

われわれは、自身が外から持ち込む思惟図式と、聖書の言葉の思惟図式とが原則的に異なっていることに自覚的でなければならない。もっとも、この二つの思惟図式の違いは信仰によって明らかになるもので、それ自体無条件で前提されることを必要としている。「聖書の言葉の対象がイエス・キリストにあっての啓示であり、その聖書の言葉がこの啓示について聖霊によってなされた証言である限り、またその同じ聖霊を通してだけわれわれにとって明らかとなりうるものである限り、われわれが外から持ちこんでくる思惟図式はすべて、原則的に聖書の思惟図式とは違ったものなのである」[20]。

そうであるから、われわれの思惟はいかなるものであっても人間的なものであって、それでもって神の言葉を解釈することはできない。われわれの思惟は、聖書の神の言葉と出会い、聖書の言葉の後についていくことに関してのみ有効でありうる。思惟図式の適切さではなく、むしろその思惟が服従を敢行するということ自体のうちでのみ、解釈は可能となる。われわれは先行する聖書の思惟と、そのあとを追うわれわれの思惟との本質的な違いを常に確認しながら、服従という性格を保持し続けなければならない。

ここでバルトは聖書のあとを追って思惟する際に用いる哲学について優劣をつけることはしない。どのような哲学も、聖書の考え方に従うならば、適切な運用ができていることになるし、哲学が自らを過大評価するならば、それは聖書の誤った理解へとわれわれを導く。哲学を用いるわれわれにあっては、自身の考え方を聖書に服従させるという根本原則を自分のものにできているかということが繰り返し吟味されねばならないのである。

それでは、なにをもって思惟図式が正しく用いられたと言えるのか。それは、「その思惟図式が、聖書本文によって、また聖書本文の中で明らかになってくる対象像によって、規定され、また支配される[21]」ことである。われわれの思惟の主人はわれわれ自身ではなく、聖書本文の中で現れる対象である。そうであるから、哲学の思惟図式を聖書の思惟図式に従わせるというとき、哲学を「神学の婢女」に落としていると考えるのは適当ではない。哲学を神学に従属せしめようとするとき、むしろ神学はその哲学によって規定され、結局は人間的な考え方を遂行することしかできない。神学は自らの対象を主人とする「婢女」でしかありえない。それゆえに、神学は哲学に対しても「婢女」以外の役割を与えることはできない。主人は聖書だけだからである。

解釈の第三の過程：「習得」

聖書注釈は、「観察」と「追考」を経て、「習得」の過程に至る。神の言葉の習得というところにまで至らなければ、「観察はまさに、単に過去を眺めて見ている審美的な行為にすぎなくなってしまい、思索は怠惰な思弁に過ぎなかったことに」[22]なる。習得とは、「われわれに向かって語られていることがわれわれ自身のものとならなければならないということ、

しかもわれわれが今や実際に、共に知る者（conscientes）となる、換言すれば、それが自分たちに語られたということに基づいて、今後は自分自身も知り、したがって自分と他のものに向かって、自分に語られたことを、自分からも語って行くもの、ただ単にあとに続いて考えて行くというだけでなく、自分自身で考えて行くものとなるという仕方で、われわれに向かって語られていることがわれわれ自身のものとならなければならないということ」[23]を意味する。

聖書本文の中に現れる対象、すなわちイエス・キリストは、われわれの思惟だけでなく、われわれの実存全体を支配しようと欲する[24]。もし対象が単なる理論上のものとして見られるならば、われわれは観察と追考において誤りを犯していたのである。バルトはここに、信仰による義と行いによる義の分裂の原因を見てとる。聖書の対象が単なる理論であるとき、それを実践に移すという契機が時間的な差をもって生じてくる。この段階的な区別こそが義の分裂をもたらす。バルトによれば、聖書は理解が同時に実践であるようなものとして捉えられる。バルトはそのような聖書観を聖書の記述から得ている。「これまでに書かれたことはすべて、私たちを教え導くためのものです。それで私たちは、聖書が与える忍耐と慰めによって、希望を持つことができるのです」（ローマ 15:4）。「聖書はすべて神の霊感を受けて書かれたもので、人を教え、戒め、矯正し、義に基づいて訓練するために有益です」（テモテII3:16）。これらの箇所では、聖書からわれわれが何か教訓的な実践を創り出すというよりもむしろ聖書そのものの注釈から切り離すことのできない聖書の必然的な機能のようなものとして聖書の実践的な面が記述されている。

このような聖書の性格からして、われわれは聖書を、他のものと同じような仕方で自分のものにすることはできない。ここでの「習得」は独自の意味を持っている。人が何かを自分のものにするとき、人はそれを自らの体系の中に編み入れる。ここでその何かは消費される。人は自分が何であり何でないか、何でありたくて何でありたくないかということの尺度によってそれを自分のために役立てようとする。しかし神の言葉はそのようには習得されない。われわれが聖書を使用するのではなく、聖書がわれわれを使用するという主客逆転がおこっていなければならない。聖書と言葉を本当に習得するためには、自分自身の関心や問題の体系から脱して、聖書の言葉そのものの中に身を置かなければならない。「聖書を注釈する者にとっての本当の問題は、聖書の言葉が無条件にわれわれを支配するということだけである。あるいは同じことをわれわれの側から言えば、聖書の言葉の支配がよいものであることに対する無条件的な信頼である」[25]。

われわれが聖書を無条件に信頼しうるのは、それが指し示す対象がイエス・キリストだからである。この対象を忘れるとき、われわれは支配されることをやめ、支配する側にまわろうとする。結局、バルトの解釈学の中で核心をなすものはイエス・キリストへの信仰である。イエスへの信仰、服従的な信仰のみが、聖書を解釈――観察し追考し習得すること――を可能にするのである。

結びに代えて：バルトの解釈学に対する批判とその発展的議論としての「言葉の出来事」

以上、服従を中心概念としたバルトの解釈学の概観を見てきたが、小田垣（1975）はそこにいくつかの欠陥を指摘する。そもそも小田垣は『解釈学的神学』で史的イエスと信仰のキリストの統合を目指しているのだが、その観点で見たとき、バルトには史的イエスへの関心が見出せないのだという[26]。バルトは神からの啓示に固執するあまり、歴史上の人物としてのイエスに関心を払っていない。バルトは自身の神学体系を守るためにイエスの歴史性を強調しているにすぎないというのである[27]。

もう一つはブルトマンのテーゼに関わる。ブルトマンは「設問のないところに理解はない」というテーゼから自身の解釈学を展開したが、今まで述べてきたようなバルトの解釈学においては、人間の主体的設問が無効になっていると小田垣は指摘する[28]。

小田垣のこの二点の指摘は検討に値するものであるが、バルトの基本姿勢に対する理解が充分でないようにも思われる。両方の指摘に対して言えることは、バルトが徹頭徹尾聖書のみに依拠して思索することを目指していたということである。

バルトが史的イエスにこだわらないのはそれが聖書が証しするイエス・キリストを理解するうえでの最終的な助けにならないからであろう。もし「観察」の過程において史的イエスの研究が助けになるのであればバルトがそのこと自体を否定することはないと考えられる。

ブルトマンのテーゼを充分に顧みていないのは、そのテーゼが聖書から導き出されていないからである。バルトが聖書から読み取ったのはむしろ、人間の主体性の徹底的な放棄であった。信仰者がバルトに反対するのならば、その人もまた聖書を源泉とする必要がある。そうでなければ、バルトの解釈学で言うところの「人間的な思惟」に動かされていることになり、原理的にバルトへの反論が叶わなくなるからだ。

とはいえ、この二つの指摘、特に史的イエスと信仰のキリストの統合の問題は、バルトの解釈学の文脈からどう理解することができるか考えるに値する。ナザレのイエスとキリストの関係は、信仰を一つの歴史的事実に依存させることによっても、歴史の意味を信仰の領域から追放することによっても解決できないという小田垣の指摘[29]は妥当といえる。これを、服従を中心とするバルトの解釈学によってどう説明しうるか、これは今後の課題としたい。思索の展望としてはフックスの「言葉の出来事」の概念に注目していきたい。フックスは十字架の出来事の解釈を通じてのイエスとキリストの統一を主張するのだが、この解釈には言葉との出会い、テクストの呼びかけへの応答という契機が含まれている[30]。つまり、フックスにとっても言葉は主体的な意味を持っており、ここにバルトにおける服従の意味を深化させるヒントが隠されていると考えるのである。

凡例

・KD II/3＝『教会教義学　神の言葉 II/3 聖書』
・『教会教義学』本文の引用は基本的に吉永訳に依ったが一部訳し直した箇所もある。
・聖書の引用は聖書協会共同訳に依った。

注

[1] ガダマー『解釈学と歴史主義』、874 頁。

[2] ibid., p.860.

[3] Ernst Fuchs, Hermeneutik, 3te Aufl., Bad Cannstatt: R. Müllerschön, 1963. など。

[4] ibid., p.878.

[5] ibid., p.881.

[6] KD II/3, p.498.

[7] ibid., p.499.

[8] ibid., p.502. なお、この言説の根拠としてバルトはイザヤ書 40:12~, 55:7~ を挙げている。自論を展開する際にも常に聖書が参照されていることが、それ自身バルトの論の実践といえる。

[9] ibid., p.507.

[10] ibid., p.509.

[11] ibid., p.511.

[12] ibid., p.513.

[13] ibid., p.515.

[14] idem.

[15] ibid., p.519.

[16] ibid., pp.519f.

[17] ibid., p.521.

[18] ibid., pp.525f.

[19] ibid., p.528.

[20] ibid., p.530.

[21] ibid., p.537.

[22] ibid., p.541.

[23] idem.

[24] ibid., p.543.

[25] ibid., p.548.

[26] 小田垣（1975）、79、80 頁。

[27] ibid., p.81.

[28] ibid., p.202.

[29] ibid., p.79.

[30] ibid., p.236.

参考文献

Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik, I,2 Teilband 5(Die heilige Schrift), Theologischer Verlag Zürich, 1993.
——邦訳：カール・バルト『教会教義学　神の言葉 II/3 聖書』吉永正義訳、新教出版社、1977 年。

カール・バルト『ローマ書講解 上』小川圭治・岩波哲男訳、平凡社、2001 年。

小田垣雅也『解釈学的神学』、創文社、1975 年。

ハンス＝ゲオルク・ガダマー『解釈学と歴史主義』『真理と方法 III』所収、轡田収、三浦國泰、巻田悦郎訳、法政大学出版局、2012 年。

聖書協会共同訳『聖書』、日本聖書協会、2018 年。