

福音主義における伝道の神学

2008年度

4月21日

目次:

研究会議 総括
津村春英 氏

研究会議プログラム 1

大西良嗣 氏 2

鎌野直人 氏 12

崔榮九 氏 16

水野賢太 氏 19

正木牧人 氏 29

井草晋一 氏 36

宮谷正子 氏 46

市川康則 氏 53

日本福音主義神学会西部部会春の研究会議総括

今回の研究会議は、秋の全国研究会議のテーマ「現代日本における伝道の神学」をにらんだ企画で、「福音主義における伝道の神学」とした。午前中には7つの研究発表が3つの分科会に分かれて持たれ、午後には講演が持たれた。出席者は77名の多勢であった。講演は、「福音主義における伝道の神学—『神の国』の視座において—」と題して、市川康則・神戸改革派神学校校長がしてくださった。既に、『福音主義神学』38号で、西岡義行氏は「プロテスタントにおける教会と宣教の相互関係について」、明確な発言をしている。ホーケンダイクの「神の宣教」への世俗的解釈に



関西聖書神学校

よって教会の存在が見失われたが、他方で、ローザンヌ以来、より包括的な宣教理解が導入されたことで、再び「神の宣教」Missio Deiという視点が福音派において見直されてきた。そして、「宣教を失った教会、教会を見失った宣教は、結局は命を失ってきた」と西岡氏は主張している。

宣教を失った教会、教会を見失った宣教は、結局は命を失ってきた…

〔福音主義神学38より〕

福音主義における伝道の神学を「神の国」の視座から

同様に、市川氏は、福音主義における伝道の神学を「神の国」の視座から考察しようと試み、結果的には広範多岐の内容にわたったが、とり

わけ、「神の国」の福音宣教の中心的次元としての教会形成、また宣教としての礼拝の重要性を訴えた。

対峙しなければならない問題は枚挙にいとまがない

分科会での崔榮九氏の宗教多元主義に関するものや正木牧人氏のローザンヌ2004に関するものは世界的な動向をとらえたものである。日本国内に目を向ければ、クリスチャン新聞が最近アンケートをし、その結果を紙上で連載している教会の閉塞状況、西部部会の前回のテーマであった「教会と国家―右傾化する時代における

信仰と宣教」、聖書学分野における対自由主義神学(日本福音主義神学会規約第3条「本会は聖書の十全靈感を信じる福音主義キリスト教の立場に立つ」)、アリスト・マクグラスらを取り上げる「神の科学」、その他、昨今の日本の少子高齢化社会、ストレス社会、教育の問題など、対峙しなければならない問題は枚挙にいとまがない。



工藤弘雄 校長

宣教の前進のための指導的な立場に

かかる状況下において、宣教の担い手としての教会は、クリスチャン個人は、キリスト教関連団体(学校、放送、新聞、文書、インターネットなど)はいかにあるべきかを常にスタディ

をしていかねばならない。特に各神学校は伝道者の育成のみならず、宣教の前進のための指導的な立場にあることが期待されていると考える。



図書室

秋の全国研究会議への良き備えに

御言葉が教えるところの宣教の課題に、二つの「パンタ・タ・エスネー」がある…

みことばが教えるところの宣教の課題に、二つの「パンタ・タ・エスネー」がある。それは、マタイ28:19「全世界の民を弟子としなさい」というイエス・キリストの弟子化であり、また、ルカ24:47「罪の赦しのための悔い改めが全世界に宣べ伝えられる」という、悔い改めへの迫りであり、いずれも世界に開かれた宣教のつとめである。

今回の研究会議が秋の全国研究会議への良き備えになったことを確信する。最後になったが、講演者、分科会各発表者、並びに会場を提供して下さった関西聖書神学校に心からの感謝をささげた。 (出席者数: 77名、会場献金: 43400円、文責: コーディネーター長 大阪キリスト教短期大学 津村春英)

日本福音主義神学会西部部会 2008 年春期研究会議

2008 年 4 月 21 日(月) 会場:関西聖書神学校(塩屋)
 テーマ:「福音主義における伝道の神学」

■プログラム

9:30-10:00	受付
10:00-10:20	開会礼拝 奨励:工藤弘雄氏(関西聖書神学校校長)
10:30-12:00	研究発表
12:00-13:00	昼食
13:00-13:30	日本福音主義神学会西部部会総会
13:30-15:00	基調講演「福音主義における伝道の神学」市川康則氏 (神戸改革派神学校校長・福音主義神学会西部部会理事長)
	質疑応答・献金
15:00-15:30	総括・閉会 津村春英氏(春期研究会議コーディネータ長)

■研究発表(分科会)

A会場 (1階教室) 聖書神学分野	B会場 (2階教室) 組織・歴史神学分野	C会場 (男子寮2階祈祷室) 実践神学分野
司会: 津村春英氏	司会: 正木牧人氏	司会: 橋本昭夫氏
大西良嗣氏 「G. Vos 聖書神学方法論の現代における意義」	崔 榮九氏 「宗教多元主義の神中心主義の批判—Paul F. Knitter の “No Other Name” を中心に一」	井草晋一氏 「天国の鍵を用いた伝道・牧会のアプローチ」
鎌野直人氏 「『生きる意味』を創造する共同体: 上田紀行と創世記 1:1-2:3 との対話」	水野賢太氏 「キリスト教と宗教哲学: 波多野宗教哲学の理解から」	宮谷正子氏 「牧会におけるカウンセリングの使命」
	正木牧人氏 「ポスト・モダン社会におけるキリストの Uniqueness」	

コーディネーター: 津村春英(長)、正木牧人(書記)、金井由嗣(会計・会場)

福音主義神学会西部部会 発表

G. Vos 聖書神学方法論の現代における意義

日本キリスト改革派滋賀摂理教会牧師

神戸改革派神学校特別研究生

大西良嗣

序. 目的と方法

(1) 目的

この発表の目的は、旧約聖書神学の分野において、日本キリスト改革派教会で広く受け入れられた伝統的な立場であるゲルハルドス・ヴォスの聖書神学の方法論を、ヴォス以降の主要な旧約聖書神学の方法論の中に位置づけ、ヴォスが問題としたことがどの程度、解決され、あるいは残されているかを考察することによって、ヴォスの方法論の現代における有効性と限界を明らかにすることである。

(2) 方法

それぞれの旧約聖書神学の大著全体を評価し、方法論の是非を検討することは容易ではない。従ってこの発表では、それぞれの著者が方法論を取り扱っている部分を主たる検討の対象とする。ヴォスについては、“Biblical Theology: Old and New Testaments”（以下、『聖書神学』）に含まれる“Introduction: The Nature and Method of Biblical Theology”（以下、「序論」）を主たる分析の対象とする。それ以外の主要な聖書神学の方法論については、Ben C. Ollenburger 編、“Old Testament Theology: Flowering and Future”¹の抜粋箇所を主な検討の対象とした。ヴォス以外の主流派の旧約神学者として、比較の対象とするのは、O・アイスフェルト（論文 1926 年）、W・アイヒロット（第 1 巻 1933 年）、Th・フリーゼン（初版 1949 年、3 版 66 年）、G・フォン・ラート（第 1 巻 1957 年）、B・S・チャイルズ（『旧約神学』1986 年）である。

まずヴォスの聖書神学の時代的な位置を確認し、ヴォスが主流派の聖書神学を批判するときに、その批判の矛先がどこへ向いているのかを確認する。

続いて、ヴォスの主張する聖書神学の方法を 3 つのポイント（規範性、歴史性、多様性）に分け、それぞれについて、ヴォス以降の旧約神学の方法論と比較し、評価することとする。

I. ヴォスの聖書神学の時代的位置

＜ヴォス年譜＞

1862 年 オランダに生まれる

1881 年 アメリカ合衆国に移民 19 歳

1893 年 プリンストン神学校に招かれる 31 歳

1932 年 引退 70 歳

1948 年 『聖書神学』出版 86 歳

1949 年 死去

¹ Ben C. Ollenburger, ed., *Old Testament Theology: Flowering and Future*, Indiana, Eisenbrauns: 2004. 1933 年以降の主要な旧約聖書神学の抜粋集である。それぞれの著者につき 2 つの記事、すなわち、方法論を述べた部分と、その方法論によって記された旧約聖書神学の内容の例が抜粋されている。

『聖書神学』は1948年に出版されているため、Ollenburger は、これをアイヒロット、フリーゼン、フォン・ラートらと同時代に位置づける²。しかし、同書は息子のヨハネス G. ヴォスによって編集されており、このときすでにヴォスは86歳だった。また『聖書神学』「序論」の構成は、1894年になされたプリンストン神学校聖書神学教授就任講演“The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline”とほぼ同じであり、論旨もほとんど変わらない。したがって、ヴォスの批判の対象は、アイスフェルト、アイヒロット以前の聖書神学である。実際、批判の対象として名が上げられるのはヴェルハウゼン学派が最も多い。(ただし、2箇所でグンケルにも言及しており、批評学の変化をいくらか認識はしている。)

したがって、アイスフェルト、アイヒロット以降の旧約神学の方法論を取り上げることによって、上述の目的が達せられると考える。

II. 規範性

第1に挙げるのは、聖書神学の「規範性」についてである。ウェストミンスター信仰告白は、聖書は「神の言葉」であり、「信仰と生活の規範」であると述べる。³ それは聖書の神的権威に関わることであり、教会の生、信仰者の生に影響をもたらすか否かの問題である。

ヴォス自身は、聖書が「啓示」であり、聖書神学が「啓示」を扱うのだとすることで、神的権威を確保し、「敬虔な精神」、「実践的適用性」という言葉で教会の生、信仰者の生への関わりを述べている。

ヴォスの『聖書神学』の目次を見たなら、一目で、彼が「啓示」という視点で聖書神学をまとめたことが明らかである。目次に記された項目のほとんどに「啓示 revelation」という言葉が現れている。ヴォス自身、この学問分野について「聖書神学」ではなく、「特別啓示の歴史」という名称を用いるべきだと主張している⁴。

つまり、ヴォスにとって聖書神学とは、あくまでも外からの啓示を扱うのであって、人間の宗教現象や宗教体験を扱うのではない。その啓示は、詩編や預言書の中の詩編的なもののように「主観的チャンネルを通してもたらされるにしても⁵」神の権威ある啓示なのである。しかも「私たちへの神の自己啓示は、本来、知的な目的のためになされたのではない。⁶」私たちが神を「知る」ということは、ヘレニズム的に理解されるべきではなく、セム的に理解されねばならない。

「神はこのような形で「知られる」ことを求められるので、神は御自身の啓示を民の歴史的な生活環境の中でなされた。啓示のサークルは、学派ではなく、「契約」である。⁷」

² Ibid., p. 33.

³ ウェストミンスター信仰告白 2 : 4、2 : 2

⁴ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, William B. Eerdmans Publishing Co., First published 1948 (The Banner of Truth, reprinted 2004), p. 14.

⁵ Ibid., p. 12.

⁶ Ibid., p. 8.

⁷ Ibid., p. 8.

したがって、神の自己啓示を扱う聖書神学は、「敬虔な精神⁸」によってなされるべきであり、「実践的適用性⁹」を持つ。

このような立場から、ヴォスは聖書神学の主流派の方法論を批判する。主な批判の対象はヴェルハウゼン学派の方法である。一般に、ヴェルハウゼンが、文書資料の綿密な分析を行いつつも、その歴史の再構成についてはヘーゲル歴史哲学の影響のもとにあったことが指摘される。ヴォスもこのことを指摘し、世界の進化の仮説が宗教的真理をも含むとする見方によって、「啓示」が排除されていることを批判する。

また、彼らの方法が実証主義に属するものであって、現象しか知ることができないことを指摘する。つまりこの方法では、信仰の規範に関わる「真実」の探求ができず、生活の規範となる聖書神学の「実践的適用性」は視野の外に置かれてしまう。

「問題は、もはや何が真実かではなく、単純に、過去において何が信じられ、実践されていたかである。(中略)これは、聖書の文学に記録された宗教現象学に過ぎなくなった。¹⁰」

【アイスフェルトの見解】

このようなヴォスの問題意識は、一般に「神学」と「歴史」の関係をどう扱うかという問題として論じられてきた。つまり、教会の生、信仰者の生に関わる「神学」と、批評的な方法によるイスラエル宗教の「歴史」の関係を、どのように考えるかという問題である。

アイスフェルトは、1926年の論文「イスラエル—ユダヤ宗教の歴史と旧約神学¹¹」において、聖書学の分野が「歴史と啓示」の緊張関係を抱えていることを指摘している。そこには、旧約宗教を「イスラエル—ユダヤ宗教の歴史」と捉えるか、「真の宗教」、「神の啓示」と捉えるかが関わる。宗教史学派は、ヘーゲルの歴史哲学的方法を用いてイスラエル—ユダヤ宗教の歴史的・科学的研究を行い、宗教を比較してキリスト教が最高の絶対的宗教であることを示そうとした。それに対して、救済史学派の人々は、信仰によってのみ理解される事柄としてこの分野を扱い、そこには内的服従が伴うこと、またキリスト教教理を基礎に解釈がなされるべきことと考える。

アイスフェルトの提案は、歴史的なアプローチと、神学的なアプローチを分離することである。両者を混ぜてしまうことは有害であり、むしろ分離することで互いを豊かにすると主張する。実際、その時代の「信仰」が「知識」の研究のための対象を提供してきたし、歴史的な研究が、それまで顧みられなかった預言者の人格や、旧約の歴史的な状況（神と国家の区分など）を明らかにしてきた。

歴史的なアプローチは、一般的な哲学的・歴史的研究の方法を用いて行う。旧約聖書が、神の言葉であるかどうかとか、ヤハウェによる召命等の主観的断定を客観的にも真実であるかなどの判断を行わない。場所的・時間的世界を超えることをしない。新約を時間的に続くものとしてだけ捉え、旧約の成就とは見ない。この分野では、異なるキリスト教信仰告白をしている人々、非キリスト教の人々とも協力することができる。

神学的アプローチは、解釈者や解釈者が属する宗教的コミュニティにとって、旧

⁸ Ibid., p. 10.

⁹ Ibid., p. 8.

¹⁰ Ibid., p. 11.

¹¹ Ollenburger, p. 12-20.

約聖書が啓示であり、神の言葉である前提を持つ。したがって、同じ敬虔（信仰告白）に属するところにのみ説得力がある。この分野については、他の宗教的背景を持つ人々と協力することはできない。旧約「神学」は、神の啓示を起こったままに、また常に新しく起こるものとして描写する。信仰は過去のことではない。したがって、歴史的提示の形態を取り得ない。旧約神学は、神学のロキのような形態が適する。

アイスフェルトの見解は、ヴォスも問題とした「実践的適用性」の問題を、歴史と神学を分離することによって解決しようとしているのだと言える。しかし、この方法では、神学は歴史から分離し、場合によっては信仰の事柄が内面的な事柄だけに後退する可能性をも持つ。後に見るように、ヴォス自身は旧約神学の「歴史性」を重要視している。ヴォスが課題とした規範性の問題は、歴史を切り離すことによって解決したと言うことはできない。

【アイヒロットの見解】

上述のようなアイスフェルトの見解に対して、アイヒロットは歴史と神学の綜合を提唱する。歴史的な調査方法は、発展的な分析であり、いわば「縦断」的に旧約宗教を捉えようとするものである。その歴史的調査方法の結論をもとに、旧約思想全体を横断して、組織的な考察を行うのがアイヒロットの提案である。

アイヒロットの洞察によれば、理性主義によって旧約思想の多様性が立証された。これが「歴史的発展」という定型句で説明され、「イスラエル宗教の歴史」という名称が「旧約神学」に代わって著作の名称として用いられるようになった。しかし、神学ということを真剣に考えなければならないというのが彼の主張である。

アイヒロットは、旧約思想全体の横断的な考察によって、旧約信仰をその構造的統一性において理解しようとした。また、一方で宗教的環境の検証を行い、他方で新約との本質的一貫性を検証しながら、その深い意味を説明することによって、比較宗教学に引き渡された旧約神学の位置をキリスト教神学に取り戻そうとした。

アイヒロットは、組織的考察に教義学の体系を持ち込まない。旧約宗教と異質なものを外部から持ち込むべきではないと考える。また、旧約には教理と呼ぶような抽象概念がないことをも指摘する。律法や儀式を行う生活の中で、帰納的に神の支配を経験し、神的要素を正確に理解するのである。彼の旧約神学では、旧約自身の論理に沿ったと彼が考える「神と民」、「神と世界」、「神と人」という3つの主要なカテゴリーで論じられている。

アイヒロットの見解は、神学と歴史を綜合する点で有意義であるが、規範性という点ではアイスフェルトよりも後退している。この点についてフリーゼンがアイヒロットの方法論を以下のように批判している。

「実際にここで理解されているような旧約神学は宗教学的の研究の現象学的分野に過ぎないからである。（中略）彼の神学は旧約宗教を諸民族とキリスト教の宗教的生の真中に歴史的・現象学的に位置づけている。¹²⁾

つまり、アイヒロットは、この方法論によって結局のところ旧約宗教を現象学的に捉えたのである。学問的研究としては評価すべきことであるが、ヴォスが問題にする規範性の問題は残されることになる。

¹²⁾ Th. C. フリーゼン著、田中理夫・木田献一訳、『旧約聖書神学概説』、日本基督教団出版局、1969年、161ページ。

【フリーゼンの見解】

フリーゼンは、旧約神学があくまで神学的学問であると主張する。

「旧約神学はその対象においても、その方法においても神学的学問であるし、あるべきであると主張され得る。¹³⁾

フリーゼンは、この主張によって、旧約研究の経験的・歴史的方法を否定するのではなく、さまざまな分野の研究結果を取り入れながら行うとする。しかし、旧約神学とイスラエル宗教史は、方法においても、内容においても、全く別の学問形式であることを指摘する。旧約神学の内容・対象は、「イスラエルの宗教」なのではなく、キリスト教の聖書である「旧約聖書」である。またその方法は「旧約の説教をそれ自体のためにも、また新約との関係においても研究する¹⁴⁾」のだと言う。つまり、旧約神学は、旧約だけで閉じているのではなく、新約との関わりも問題とされる学問分野なのだという主張である。この点については、ヴォスが初めから『聖書神学』として新約聖書をも視野に入れていることと共通する。

フリーゼンによれば、旧約神学は、キリスト教神学の一部として、旧約の告知に対する洞察と、キリスト教信仰のよる判断を提示する。単に正典において与えられている順序で聖書の記述を再現するだけでは十分に課題が果たされない。

「批評的研究を誠実に適用しつつ、神がその民をイエス・キリストにまで導かれた歴史の過程において、旧約のさまざまな書物と資料において形を取っている旧約におけるケーリュグマを表現しなければならない。」

また、そのためには、旧約神学を論ずる者の信仰的な態度についても要求される。

「これらすべてのことは、旧約によれば、その歴史において常に神の業について証言している声に聞き、またそれを受けとめるために十分備えられた態度を前提とする。そのことは、単に文献学的、歴史学的方法の問題ではなく、聞くことの人格的な習練と実存的な理解の問題である。」

このことによって、単に現象学的に旧約を理解するのではなく、キリスト教信仰との関わりで、旧約が理解されることになるというのが、フリーゼンの主張である。

このようなフリーゼンの見解によって、ヴォスが問題とした「実践的適用性」の問題が視野に入ってきているのだと言える。しかし、それでもまだ、キリスト教会の規範性の問題として明確に論じられるわけではない。

【フォン・ラートの見解】

フォン・ラートの見解は、信仰的証言としての深まりを増すが、「規範性」という点では後退する。彼にとって旧約神学の対象は、イスラエルの証言・告白である。それらは、歴史における神の業を基礎としている。しかし、聖書に含まれる多様性・多層性のそれぞれの神学を証言として再現する彼の旧約神学は、「規範性」を提示するもの

¹³⁾ Ibid., p. 162.

¹⁴⁾ Ibid., p. 163.

ではない。多様性を多様性のままに、それぞれの神学を描写するだけであり、信仰告白のそれぞれに共鳴することができるだけである。

【チャイルズの見解】

チャイルズは、旧約聖書神学のために「正典的アプローチ」を提唱している。彼の方法は、伝承史的歴史の描写ではなく、神学的検討であることが何度も強調される。また「イスラエル宗教史」が古代文化の歴史的描写であるのに対して、「旧約神学」が聖書文学を「教会の生」のために、神学的に規範的評価を行うことを探求するものとして明確に認識している。

「聖書を、教会の従順な生のための規範として受け入れることによって、旧約神学者は伝承の中に自分の立場を置く。そのようにして、自分自身を信仰共同体としてのイスラエルと同一視する。¹⁵⁾

チャイルズの正典的アプローチは、正典成立の過程を「神的真理がその権威ある形を獲得する過程¹⁶⁾」として、その過程そのものにも注意を注ぐ。その点では、ヴォスと立場を異にするが、ヴォスが「啓示」ということで確保しようとした神的権威を、チャイルズは「正典」という括りで確保しているのだと言える。しかも、その獲得する過程は信仰の共同体によって受け取られ、伝えられて行く過程であり、イスラエルの歴史的な軌跡と切り離して抽象化することができない。その意味で、「正典」という概念を用いることは、聖書の神的権威を確保すると同時に、聖書の「歴史性」をも確保しようとしているのだと言えることができる。

正典的アプローチは、正典の文脈において神学的に検討する立場であるが、その際、受け取った伝承としての正典を想定しているだけでなく、「神の聖霊の照明」を待つ聴従者による信仰的な性向を想定している¹⁷⁾。またこの点についてカルヴァンが綱要Ⅰの7章において十分に論じていることを指摘する。ヴォスが聖霊の働きに言及する際には、聖書の真理性を確保する「靈感」についてだけであったが¹⁸⁾、チャイルズの場合には読み手の側の神学的検討にも聖霊の働きが欠かせないことにまで視野が及ぶ。

このチャイルズの見解によって、ヴォスが問題とした「実践的適用性」が十分に確保されたと言える。しかも、聖書の神的権威を確保しながら、批評学的研究の成果を取り込むことにも成功している。さらに歴史性をも確保する道を残している。ただし、チャイルズの言う「正典成立の過程」を経たものを「啓示」と呼ぶことにヴォスが同意するかどうかは定かではない。

III. 歴史性

2 番目に取り上げるのは、聖書神学の「歴史性」についてである。

¹⁵⁾ Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 15.

¹⁶⁾ Ibid., p. 14.

¹⁷⁾ Ibid., p. 12.

¹⁸⁾ ヴォスの論述が、19 世紀の批評的研究に対して、聖書の真理を確保することに集中していたためであろう。この「靈感」への言及も歴史性の確保と関連して論じられる。

【啓示と救済の一体性】

ヴォスは、啓示と救済という神の二つの行為が密着していると考え。救済は、歴史的に継続される神の行為である。啓示は救済の解釈である。ただし救済は啓示が完結した後も継続される。聖書に記された客観的中心的救済と、主観的個人的救済があり、後者は啓示の完結後も継続される再生、義認、回心、聖化、栄化である。啓示は前者である客観的中心的救済にのみに伴っている。

この客観的中心的救済が、救済の歴史なのだとすることができよう。このヴォスの見解によれば、救済の歴史を破壊するような歴史哲学によって再構築された歴史や、批評的研究によって描かれた歴史は、救済そのものを否定することにつながる。そのため、ヴォスにとって救済の歴史の歴史性・真理性の確保が、救済そのものの確保のための課題となる。

ヴォスは「十全靈感」の教理に言及して次のように述べる。

「これらの事実の歴史性が保証されなければ（単なる歴史的調査よりも信頼できる意味で）、その事実と共に、教えの内容も、啓示全体の価値を疑わしくする不確実さの程度に甘んじることになる。啓示の信頼価値は、完全に、その啓示が行われた歴史状況の信頼性に負っている。¹⁹」

【それぞれの見解】

アイスフェルトは、神学的検討が歴史的検討と切り離して行われるべきであると主張する。アイヒロットは、批評的歴史研究の結論に対して旧約思想全体を横断して組織化することを提唱するが、歴史的研究の結果が神学の真理性を左右するものであるとは考えない。

救済の歴史に注目するのは、フォン・ラートである。彼は、イスラエルがヤハウェについて直接証言したことのみが神学の対象であり、その証言は歴史における神の業についての証言であることを主張する。イスラエルの信仰は、歴史事実に基礎づけられているのであり、彼にとっても確かに歴史性の確保が不可欠である。

しかし、彼は、ヴォスの場合と異なり、現代批評学による歴史と、イスラエルの信仰によって解釈された歴史の二つの歴史が存在することを認める。

「イスラエル史に関するこのような二つの像——現代批評学のそれと、イスラエルの信仰が試みたそれ——が存在することをわれわれは当分は妥協し認めなくてはならない。²⁰」

彼が神の歴史的行為について考える場合、問われるのはイスラエルによって意味されている歴史行為だけである。現代の批評的歴史学の結果は問題とされない。

ただし、フォン・ラートの言うイスラエルの信仰が見た歴史と、聖書に記されたままの歴史は同じではない。伝承史的研究による歴史の再構築がなされ、その再構築された歴史の中でイスラエルの信仰が見た歴史が告白される。

チャイルズの正典的アプローチも、イスラエルによる信仰の解釈の視点から歴史を見る。ただし、伝承史的軌跡を正典の文脈から切り離して解釈することには神学的価

¹⁹ Vos, p. 13.

²⁰ G.フォンラート著、荒井章三訳、『旧約聖書神学Ⅰ：イスラエル歴史伝承の神学』、日本基督教団出版局、1980年、152 ページ。

値を置かない。むしろ、歴史的な出来事を神学的に用いようとする聖書のテキストに従おうとする。この場合でも、聖書に記された歴史を額面どおりに受け止めることが意味されるのではない。正典成立までの編集過程が後の時代に行われていったことを認める。ただし、フォン・ラートの場合と異なり、後の時代の出来事や神学に関心があるのではなく、関心の中心はあくまでも正典テキストそのものである。テキストの向こう側の歴史を再構築することに神学的重要性を認めない。

【評価】

ヴォスは、歴史の信仰的解釈と、再構築された科学的な歴史の二つの歴史が存在することを認めていない。むしろ、聖書の靈感の教理によって、聖書が描き出す歴史に科学的な歴史が一致すべきだと考えているように見える。

しかし、私見によれば、歴史観が異なれば、それに基づいて異なった歴史が描き出されることを認めなければならない。フォン・ラートも指摘するとおり、信仰的解釈による歴史と、科学的な歴史を、どちらかが歴史ではないとして排除することはできない。聖書に基づいた神学を構築しようとするのであれば、信仰的解釈による歴史が用いられるべきである。それは、私たちの歴史上、時間と空間の中で、神がなさった救済行為の解釈であり、その解釈が靈感によって真理性を保証されている。ヴォス自身が指摘するとおり、靈感によって保証される真理性は「歴史的調査よりも信頼できる」のであり、むしろそれ以外に保証するすべはないのである。

IV. 多様性

アイヒロットの説明に従えば、理性主義は、正統主義の試みた旧新約聖書の内的一貫性をバラバラにしてしまった。旧約思想の多様性は、教義学の小冊子にまとめられるようなものではないことを立証した。しかし、理性主義はその代替物を提示することはできなかった。批評的分析は、旧約聖書の生命的綜合を失わせ、それぞれの聖書著者の異なる教えを見せるだけであった。ロマン主義の時代になると、原理を統合する、歴史への新しいアプローチが現れた。「歴史的発展」という魔法の定型句が用いられ、個々の相違は歴史的過程の中で扱われ、最終的に到達されたところで全体の意味が論証された。この方法は、ヴェルハウゼンと彼の学派で頂点に達する。

このような「歴史的発展」によって、聖書が内包する多様性を説明することを、ヴォスは進化論哲学の影響であるとして排除した。代わりに彼が用いた多様性の説明のための概念装置は、「歴史過程の有機的性質」である。これによって、啓示の完全性を確保し（すなわち神的権威の確保）、多様性を説明しようとした。

「有機的進展は、種の形から完全な成長に至ることである。私たちは、質的な意味で種が木よりも完全でないとは言わない。」

「さらに、啓示の有機的性質から、私たちはその多様性の増加を説明することができる。」「新約には旧約よりも多くの多様性が見られ、預言者の時代にはモーセのときよりも多くの多様性が見られる。」²¹

「歴史過程の有機的性質」は、何を根拠とするのか明らかでない。おそらく、伝統的な理解でもないだろう。私見によれば、「歴史的発展」が聖書の多様性を説明するために、歴史哲学から持ち込まれたのと同じように、「歴史過程の有機的性質」も同じ事

²¹ Vos, p. 7.

を説明するために外から持ち込まれた説明原理に過ぎないと思われる。また、現在では、旧約よりも新約に多くの多様性が見られるとする者も少ないであろう²²。「モーセ」の中にも多層性があることが広く認識されている²³。

さらにヴォスは、多様性が聖書の無謬性を損なうものではないことについて、真理の複合的性格によっても説明しようとしている。

「無謬性は退屈な一様性と切り離せないものではない。真理はもともと豊かで複合的である。なぜなら神ご自身がそうだからである。²⁴」

【それぞれの見解】

アイヒロットは、歴史的調査方法の結論に対して、旧約思想全体を横断して組織的考察を行おうとする。彼が目指しているのは、旧約信仰を構造的統一性において理解しようとすることである。また新約との本質的一貫性をも検証しながら、旧約信仰の持つ深い意味を説明しようとする。

フリーゼンも、旧約全体の解釈の試みを行う。しかし、イスラエルの歴史における神の行為そのものが、完全に可視的なものとはなりえないのだから、旧約の告知を生き生きとまた真に示そうとする試みは完全に満足されることはないとする。²⁵

フォン・ラートは、いわば多様性を放置するのだと言える。時代ごとの証言が持つ神学を描き出すが、それらが持つ緊張関係はそのまま総合されることはない。正典テキストの文脈からも切り離された神学が並立することになる。この点でも、規範性の面で弱さがある。

チャイルズの正典的アプローチは、正典という括りによって多様性・多層性をはらみながらも神的権威を確保することができる。さらに正典テキストを尊重することによって、別の時代の法が集積されたものであっても、正典の文脈に置かれた位置のゆえに生じる相互作用を解釈に援用することができる。多層性・多様性は、それ自身の緊張関係ではなく、正典テキストの文脈によって意味が与えられている。その最終的編集の高度な神学的営みを見逃さない。

【評価】

このように、ヴォス以降の旧約神学者たちは、批評的研究によって明らかになった多様性について、それぞれに意識的な対応をしている。私見によれば、「歴史過程の有機的性質」を取り込むことによって、多様性における神的権威の確保を目指すよりも、伝統的な教理である「正典」の原理によってそれを確保するほうが有効であるように思われる。残念ながら、「歴史過程の有機的性質」による哲学的説明では、正典的アプ

²² ヴォスの念頭にあるのは、パウロとペトロの言うことが矛盾しているとする立場である。

²³ ただし、この多層性を説明するための比喩として用いる余地があるかもしれない。例えば、「契約」という用語がシナイ契約に挿入されたことについてのチャイルズの説明：出エジプト記 24 章には、すでに「契約」と呼ぶべき実態があり、後の神学(申命記学派)によって「契約」とであると解釈されて、「契約」に関する事柄が挿入される。

Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, pp. 413-420.

²⁴ Vos, p. 8.

²⁵ フリーゼン、166 ページ。

ローチに比べて、積極的解釈原理を提供することにならない。ただし、ヴォスの指摘する真理の複合的性格は、多様性を一様性に収束しようとすることから聖書神学者を解放し、聖書の豊かさを豊かさのままに理解することに導くだろう。

V. 結論

ヴォスが「啓示」や「実践的適用性」によって述べた聖書神学の「規範性」の問題は、ここで取り上げた多くの神学者によって認識され、論じられている。特にチャイルズは、そのことを自覚的に取り上げ、聖書を正典として神的権威を確保している。したがって、「規範性」に関してヴォスが指摘したことは、後の旧約聖書神学で、かなりの程度、解決されてきたとすることができる。

「歴史性」に関しては、そもそも「歴史」というものをどのように見るかが変化してきている。ヴォス自身は、信仰的に解釈された歴史と、再構築された科学的な歴史の二つの歴史があることを認めていないが、信仰的に解釈された歴史を旧約神学の対象とするフォン・ラートやチャイルズは、はっきりと自覚的に二つの歴史の存在を認めている。ただし、信仰的に解釈された歴史をどのように捉えるかについては、議論の余地がある。チャイルズが提唱した正典的アプローチを採る者の中でも、Paul Houseのように聖書に記された歴史的な物語を額面どおりに、神についての規範的な真理を教えるものとしてとるならば²⁶、ヴォスの立場にかなり近づくことになる。ヴォスの議論によれば、聖書の歴史性は歴史的調査によって証明される必要がないのであるから、「信仰的に解釈された歴史」を聖書神学の対象とすることによって、この問題は解決するだろう。しかし、「信仰的に解釈された歴史」をどのように捉えるかについては、さらなる議論が必要である。

「多様性」に関して、ヴォス以降の神学者たちは、その多様性を豊かに用いることに、かなりの程度、取り組んでいる。多様性と同時に、「規範性」を確保するために、「正典」の原理を用いることは有効である。ヴォスが危惧した多様性に伴う聖書の真理性の危機は、後の聖書神学者たちによって十分に取組みられ、「正典」を権威の枠組みとして確保することによってクリアされたと見ることができる。

²⁶ Richard Shultz, "What Is "Canonical" About a Canonical Biblical Theology?" in Scott J. Hafemann, ed., *Biblical Theology: Retrospect & Prospect*, 2002, p. 93.

「生きる意味」を創造する共同体～創世記1:1-2:3からの提案

鎌野直人

主要文献

William P. Brown, *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)

芳賀力『使徒的共同体：美德なき時代に』（教文館、2004年）

アラスデア・マッキンタイア『美德なき時代』（みすず書房、1993年）/ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, 1984, 2007)

上田紀行『生きる意味』（岩波書店、2005年）

山岸俊男『心でっかちの日本人』（日本経済新聞社、2002年）

I. 現代日本社会、上田紀行、そしてマッキンタイア

A. 現代日本社会の問題

*現代日本社会が抱えている問題

「『生きる意味』が見えない」「何がしあわせなのか、わからない」（上田、2頁）

「他の人が欲しがるものをあなたも欲しがりなさい」（同、14頁）

*バブル経済の崩壊の結果：だれも欲しくないものが手元に残り、生きる意味を考える力を失った

*日本社会のシステム

「世間は効率性を求めている。世間はあなたに「意図」を抱いており、その「意図」が効率的に遂行されることを期待している。自分が存在する場には既に「意図」や「目的」があり、その目的に添って行動すればそこで認められるが、それに反する面を出せば排除される。あなた自身の「色」、ノイズを出してはいけない。それは過剰なものであり、決して歓迎されない。それは効率性を下げ、みんなに迷惑をかける。「世間から後ろ指を指されないように、効率的に生きなさい」これがこれまでの日本社会を覆ってきた意識に他ならない。」（同、49頁）

B. マッキンタイアの観点からの現代日本社会批判

*マッキンタイア：「良く生きること」の三つの観点：

- ・共同体：共同体における自らの役割を果たす
- ・物語：人生に統一性を与える誕生、生、死を連結される
- ・伝統：相続し、担い手となる、ただしたえず超越されるべきもの

*マッキンタイアに準拠した現代日本社会の姿の記述

現代日本社会は個人が「世間」という共同体の一員として世界に関わっている。「世間」という共同体が達成するように求めている「善」は、経済成長率などの数字の効率的な増大である。なぜならば、「世間」は経済成長の効率的追求という「大きな物語」をもっており、現代日本社会に生きる者はこの物語を自らの物語として担っているからである。「世間」という共同体の一員が担っている役割とは、没个性的存在となることによって効率的を極力追求することである。グローバリズムと構造改革の時代となり、「世間」が今まで継承してきた伝統に限界が生まれてきた。それゆえに、自己責任を強調しつつ、さらなる効率性の追求という形で、それまでの伝統が改定されてきている。

*実践

「首尾一貫した複雑な形態の、社会的に確立された協力的な人間活動」（マッキンタイア、230

頁)

「(実践)を通してその活動形態に内的な諸善が実現されるが、それは、その活動形態にふさわしい、またその活動を部分的に規定している、卓越性の基準を達成しようとつとめるからなのである」(同上)

・内的な諸善：ある特定の実践によらなければ得ることのできない「よいこと」(同、231頁)

・外的な諸善：「偶発的な社会事情によって・諸実践に外的・偶然的に付属する諸善」(同上)

*現代日本社会への批判：人が生きる時に取り組む様々な実践のほとんどにおいて、外的な諸善(数字の効率的増大)ばかりを追い求めてきた。バブル崩壊後、外的な諸善の増大を実感できなくなった

C. 「生きる意味」の創造者となる

*「世間」が求めている、数字に縛られる評価から自由になること

*自分にとって人生の満足をあたえるもの(「生きる意味」)を創造する

*つねに新しい生きる意味にひらかれて、苦悩とワクワクの中を生きる

D. 「生きる意味」を創造する共同体

*上田の提案の実現困難な点

1. 「情緒主義」、すなわち「すべての評価的判断、より特定して言えばすべての道徳判断は、それらの判断の性格が道徳的もしくは評価的である限り、好みの表現、すなわち態度や感情の表現に他ならないとする教説」(マッキンタイア、14頁)に陥ってしまう危険性。
2. 「世間」が求めていることにとらわれている限り、日本人は「世間」の規制に従って行動するが、いったん「世間」の抑圧がなくなったならば「ワガママ」な行動をとる(山岸、15-42頁)。
3. NPOやサポートグループなどは、同じ興味、同じ好みをもつ人たちの集まりである。共同体内では適度の多様性をもちうるだろうが、大きな目で見ると、同質の集まりとなる可能性が高い。

*生きる意味を創造する共同体の特徴

1. 経済成長率などの数字における効率性の増大という「世間」の抑圧からの解放を与え、自分で考え、感じる能力を育てる共同体
2. 多様性を肯定し、内包し、それゆえに異質な存在との協力とコミュニケーションが存在し、何かと結び付く「愛」を見いだすことができる共同体
3. 社会や世界に関わる「大きな物語」を持ち、その一部に自らの物語をおくことができる共同体

II. 創世記1:1-2:3

A. 創世記1:1-2:3の構造の概略

B. 人間の位置づけ

*男女という共同体として創造された

*特異ではあるが、あくまで被造物である

*神の代理として地上を統治する者、つまり神のかたちを持つものとして造られている

C. 創世記1:1-2:3に見る共同体の姿

1. 多様性の中にある平和

* 天、地、水の中という三層に多様な生物の存在

* 草木とその実がすべての生き物の食料

- ・ 多様性のある世界だが、平和に満ちている
- ・ 競争ではなく、協力
- ・ 様々なものに出会う
- ・ 互いの自由を認めあう

2. 主権者の下で主権者と共に働く

* 神は主権者である

* 地と海は神と共に働いている

- ・ 神の主権下にある共同体、しかし神の独裁下にはない
- ・ 独立ではなく、相互依存
- ・ 人と他の被造物との協力

3. 満たすために分かれたる

* 世界を満たすために神は世界を分かれた (分かれてその力が発揮される)

* 境界線は競争の場所ではなく、平和と協力と多様性の共存の場所

* 聖なるものであるために、領域を持ち、識別し、区別する力が必要である

- ・ 自己同一性を持ち、境界線を持つ共同体
- ・ 多様性を否定するための境界線ではなく、境界線内で多様性が花開くため

4. 安息への道

* 創造の目的は、安息と平和

* 安息日：聖なる完成と休息を味わう時、終末的休息を七日ごとに想起、経験する日

- ・ 安息日ごとに終末的ゴールである休息を味わい続ける共同体
- ・ 異なった目標をもつ共同体のメンバーが、多様性を否定する事なしに、共通の目標をもつ共同体として進む

創世記1:1-2:3

序 (1:1-2)

「分ける」

「満たす」

第一日目 (1:3-5)

- A. 光と闇

第四日目 (1:14-19)

- A. 光る物
- B. 治め、分ける

第二日目 (1:6-8)

- A. 大空 (上の水と下の水)
- B. 天

第五日目 (1:20-23)

- A. 水の中の生き物
- B. 空の生き物
- C. 祝福 (海と空に満ちよ)

第三日目 (1:9-13)

- A. 乾いた所 (地と海)
- B. 草木

第六日目 (1:24-31)

- A. 地の生き物
- B. 人
- C. 地を満たし、地を治めよ
- D. 食事としての青草

第七日目 (2:1-3)

- A. 天地とその軍勢
- B. 仕事を終え、聖別する (安息日)

Brown, *The Ethos of the Cosmos*, 38.

宗教多元主義による神中心主義の批判

— Paul F. Knitter の “No Other Name” を中心として —

日本福音主義神学会西部部会 個人研究発表 2008 年 4 月 21 日

大阪日本橋キリスト教会 協力宣教師 ちよんぐ 崔 榮九

I. 序論

現代の他宗教理解は歴史を通じてなされて来たが、現代においては宗教多元主義 (Religious Pluralism) が支配的である。今日人類は、ある特定の宗教によって救われるのではない。太陽が全世界を照らしているように神の恩寵は全人類に差別無く注がれていると宗教多元主義は主張している。即ち、神はクリスチャンの祈祷のみを聞くのではなく、諸宗教の人々の祈祷をも聞いて下さるのが真の神であるという理論を展開している。宗教多元主義に向かっているカトリックの神学者ポール・F・ニッター (Paul F. Knitter) の神中心主義理論を彼の著作 “No Other Name” を中心に批判したい。

ニッターは宗教多元主義的傾向にあるキリスト教思想を四つに区別する。

第一は、保守的な福音主義モデルで、真の宗教はただキリスト教一つであると主張するタイプである。

第二は、諸宗教も普遍的、啓示的な面を持っているが、本来の救いはないと言うタイプである。

第三は、カトリックに多いモデルで、キリストとキリスト教の外の啓示と救いを同時に認めるタイプである。

第四は、神中心モデルである。

本稿で主に考察する対象は、第四の神中心モデルである。J. ヒック (John Hick) は、これを神学のコペルニクスの革命であると高く評価する。しかし、神中心的なモデルは、キリスト中心である聖書の真理と相反する。このモデルは新たな神学的な paradigm への転換が不可避であると主張しながら、ニッター独自の論理を展開している。従って、神中心主義モデルの立場を紹介しながらニッターの著書を中心に考察する。

II. 神中心主義モデル

ニッターが引用した学者たちの立場を簡単に紹介し、彼の理論を検討したい。

1. J. ヒックの立場 一聖なる受肉神話

ヒックは、黙示的な信仰、希望による洗礼、無名のキリスト教そしてカトリックの教理がプロテスタントの福音主義に現れた排他主義とエリート意識からキリスト教を解放させようとする宗教多元主義を肯定的に評価する。まだこの考え方が以前にカトリック教会に入ることができなかった人々を引き入れるために恵みの領域を彼らにも寛大に拡大しようとする試みであった。ここで神学体系においてコペルニクスの転換がなければならないことを主張する。ヒックはイエス・キリストが神の真のアガペーという点で全面的に全く神であったのを根拠にして、イエス・キリストの唯一性を認めながらも、諸宗教に対して規範的に絶対性を強要することはできないことを主張する。従って、神はただイエス・キリストによって出会うのではなく、諸宗教の中でも出会いが可能である。ヒックはキリストがすべての人間存在(救い)の中心であり規範であると主張しない。このようなキリスト論は宗教間の対話の可能性を開き、その対話の必然性の基礎を据えた。

2. R. パニカ (Raymond Panikkar) の立場 — 普遍的キリストと特殊なイエス

パニカはヒックが主張した世界宗教に対する新しい理解を一番熟練された賛同者の一人でもある。スペインのカトリック信者の母とインドのヒンドゥ教徒の父をもち二つの宗教伝統の間で育ったパニカは 1960 年代に始まったいわゆる「汎世界的な一致運動(ecumenical ecumenism)」に積極的であった。

パニカの主張は、普遍的キリストはすべての可能な歴史を支配神たちの代理人の中で、彼らを通じてイエスが独特(sui-generis)の「主」であることを聖書を通して実現しながら世界宗教を包容するということであり、他の方では、イエスは汎宇宙的な神と人間陽性論的原理の多くの名前の中のの一つである。この原理は宗教性の真の形が存在するほどの多くの名前を具体的に受け入れながらナザレのイエスが歴史の中で唯一の顕現を発することと要約される。

3. S. サマルター (Stanley Samartha) の立場 — すべての啓示の相対性

サマルターはインドで生まれ、南インド教会の長老であり、1968 年から 1980 年まで W.C.C. の対話プログラム(Dialogue with People of Living Faith and Ideologies)担当者として働いた。サマルターはパニカと同様にキリストの絶対的究極性と普遍的規範性に異議を提起する。どんな宗教的人物や宗教も神の全的な神秘の前では決して究極的な言葉で表現することは出来ない。それで、彼は神だけが唯一に絶対者であると強調し、諸宗教は相対的にすぎないという。そういう諸宗教の出会いのモデルを説いている。彼は、新約聖書記者はキリスト中心であったが、イエス・キリスト自身は神中心であったことを根拠に、「神中心的なモデル」を提唱する。

III. 統一的多元主義の必要性 — ニッターの弁明

ニッターが神中心主義モデルの必然性を主張した背景を考察する。まずニッターは宗教多元主義の現実が真剣に考慮されるべき、キリスト教にとっての挑戦であると認める。二番目は、宗教多元主義社会の現実には単純に知的な接触だけではなくて、他宗教の真理を生活化する生(人々)との深い接触を与える。そして、歴史を見るとキリスト教が長年宣教活動を開いて来たが、迷信的な民俗宗教や宗教的に乱れた群れに対しては成功したが、生きている宗教、特に教理的な体系が揃っている宗教に出合ったほとんど宣教は失敗した。このようなことも、今日の宗教多元主義社会で他宗教を見る認識を新たにしようになった。

ニッターは少し曖昧に聞こえる「統一的多元主義」という言葉の意味をより明らかにするために、統一的多元主義の可能性と必要性を主張する理由として、哲学、社会学、心理学、政治と経済などの立場で整理して提示する。

IV. ニッター批判

1. 人間中心

神中心主義モデルの賛同者は本来普遍的で同一の超越者も歴史の中に入って来ると、文化の服を着る聖なる受肉の過程で相対性を持つようになったと説明する。この説明が正当なら、いわゆる相対的絶対性、または制限的絶対性の概念が成立して、ニッターの表現を借りれば「統一的多元主義」が成立する。しかし、このような論理は非常に誤った主張である。なぜなら、超越領域は諸宗教が標榜する真理の内容と形式、一種の世界観によって説明されるが、この世界観が諸宗教間で異なっ

ている。

ニッターの神中心主義はキリスト教的な意味での言葉、即ち特別啓示によって自分の見解を批判的に省察するよりは、状況分析の結果、要請される問題の解決に、より倫理的で効率的である方法を選ぶ人間中心主義的発想から始まったと見られる。彼はキリスト中心的(Christocentric)立場を独断的であると批判し、それを止揚して、人類共同体の愛と平和と繁栄のための宗教間の対話をはかるには、神中心的(theocentric)の立場を取らざるをえないと主張した。今までの考察で明かにされたように、彼はむしろ徹底的に人間的(anthropocentric)な立場に立っていることが明らかになる。

2. 非聖書的な発想

ニッターの主張に対して根源的な批評を加えて見ると、ニッターは宗教社会学的な価値判断に基づいて宗教多元主義神学の必要性を強調しながらキリスト教の絶対的唯一性を否認する結論を導き出す論理は非聖書的な異教徒的な発想である。何故なら、聖書はキリスト教の絶対的唯一性、すなわち神が一人であることと、イエス・キリストのみが救い主であることを証することにおいて、他宗教に比べてキリスト教だけが唯一に道德性を持っているとか、現実的な問題の解決においてより高い有用性を持っていると言っていないからである。これとは別に、聖書がどうしてイエス・キリストのみ救い主であるかを語る時に強調することは、イエス・キリストに関する使徒たちの証と神の客観的な救済に関する予言が証言する確実性にあることを覚えなければならない。(ペトロ二 1 章 16-21; 使徒 2, 3, 7, 13, 17, 24-26 章など)。このような聖書の証拠は宣言的なもので、これ以上論証が必要でない公理である。ただ、聖書の証拠自体を信仰するか、信仰しないかの選択のみを要求する特性はある。

ニッターは真の宗教間の対話のためにそれぞれの宗教的敬虔と秘密を理解するに値するリーダーたち自身が経験した宗教的経験を分かち合う真率な出会いを促す。言い換えれば、ニッターの主張は諸宗教が個人の生に与える驚くべきで肯定的な美しい変化、即ち、人格の聖火とこれによる内面的喜びが諸宗教間にどれだけ類似している経験なのかを見つけるようになる時、宗教的独善は克服されることができると主張している。しかし聖書の証言によれば、キリスト教は人を変化させる能力を否認しないが、そういう変化を根拠にして福音が真理であることが主張されない。何故ならば他宗教と哲学の教えの中でも主観的な確信と喜びなどはあるからである。

V. 結論

ニッターの問題提起は教会的な正しい神学が教える一般恩寵及び啓示に対して明らかに拒否する主張である。従って、救済論において、信仰の根拠において初めから誤ったのである。コリント一 1:18 『十字架の言葉は、滅んでいく者にとっては愚かなものですが、わたしたち救われる者には神の力です。』そして、ペトロが告白した使徒 4:12 『ほかのだれによっても、救いは得られません。わたしたちが救われるべき名は、天下にこの名のほか、人間には与えられていないのです。』という御言葉が改めて思い浮かぶ。

「キリスト教と宗教哲学～波多野宗教哲学の理解から～」

水野賢太（赤穂福音ルーテル教会）

序.

われわれは信仰生活を送っていく中で、いつしか自身の信仰生活が習慣化してしまい、自分が何を信じ、何を依り頼んで生きているかという「信仰の本質」や「宗教の本質」について考えることを忘れがちになっていないだろうか。その結果として、安易で表面的な教えに慣れきってしまったたり、信仰がマンネリ化してしまったたり無味乾燥化していくのではないだろうか。このような問題に答えを与えるのが神学に他ならないが、その神学の根底を支えるものが宗教哲学にあると論者は考える。

宗教哲学とは、文字通り宗教に関する事柄を哲学していき、その本質を見極めていく学問である。また、それは神の存在及び宗教体験を否定する為に存在する哲学ではなく、それら宗教的出来事を肯定する立場の上で、生きた宗教体験及び宗教的事実を研究していく哲学に他ならない。

わが国においても、京都学派の西田幾多郎や田邊元を中心とする哲学者が哲学と仏教の融合を目指し、「宗教の本質」を見極める研究を行っている。確かに彼らの研究の根本には、宗教哲学の思想が流れているが、わが国で宗教哲学という独立した哲学体系を形成した哲学者は、同じ京都学派の波多野精一以外には見出せないであろう。波多野は、西田や田邊と違って、キリスト教と哲学の比較分析を行い、キリスト教を中心とする「宗教の本質」を研究していった。そして自身の宗教哲学体系を、著書『宗教哲学』とその序章とも言うべき『宗教哲学序論』、『宗教哲学』の続編とも言うべき『時と永遠』の中で確立している。この論文において、わが国の哲学界でも類を見ない、キリスト教を根底として形成された波多野宗教哲学の根幹とも言うべき『宗教哲学』をテキストにして考察を行っていく。

1. 波多野宗教哲学の特徴と枠組み

あ) 他者との関係 ～「もの」と「人」について～

波多野宗教哲学の土台ともなっている思想の一つは「他者」であり、「自己」と「他者」との関係である。また波多野は、宗教に関して「他者に於て、他者よりして、他者の力によって生きる—これが宗教であり、これが又生の眞の相である」¹と定義している。この項では、波多野宗教哲学の特徴とも言うべき「他者」の概念について論を展開していく。

波多野が『宗教哲学』で論じている「他者」の重要な論点となるのは、相反する「もの」か「人」か、という言葉の対比関係にある。普通「もの」という単語は、物質的な事物を呼称する際に使う言葉であり、「人」は文字通り生物としての人間を指す言葉である。では彼は、人を除く物質的なものを「もの」と看做し、生物としてのヒトを全部「人」と看做して、「他者」の関係を論じているのであろうか。答えは否である。波多野は、自己と他者との関係において、たとえ人であっても、その人が「もの」に成り得ると言っている。

「もの」について一つの例をあげてみよう。それは「路傍の人」の例である。われわれは、家から一歩外に出れば、近所の人たちを始めとして様々な人に会うことになる。仮に、今われわれは都会の街中を歩いているとしよう。都会の喧騒の中で、われわれは多くの過去も背景も知らない人々とすれ

¹ 『宗教哲学』 p 216

違い、瞬時であるが同じ空間に居合わせることになる。だが、単にすれ違う人を眺めている限りでは、その人たちを見ることも、建物や電信柱を見ることも変わらないではないか。その場合、それらの人は「人」の姿をとってはいるが、他の事物と同じく何かを語りかけてくることも、自己の存在を主張することもない。従ってすれ違う限りでは、人であろうが動物であろうがどんな物質であろうが、単にわれわれのそばを通り過ぎていく「もの」に過ぎないと言えよう。

逆に波多野は、普段「もの」として取り扱われる物質的なものであっても「人」としての役割を果たすと述べている。「普通『もの』として取り扱われ呼ばれるもの、例えば一枝の花、一しずくの水も、それ自らの実在性を主張するものとしてわれに迫り来り又われに何事かを語る。かかる限りそれは実は物的ではなく『人』的な存在を保つのである。」² 彼の「人」に対する概念は、一般的な理解とは異なり、その存在を問題にするのではなく、その働きによって「人」であるとの意味づけをなしている。ここで言う「人」とは、主体や自己に対して存在を示し、何らかの影響を及ぼすものに他ならない。

い) 段階的生について

前項では、「もの」と「人」に関する事柄を、幾つかの例話を用いて説明したが、この項では「もの」と「人」の理解及び自己と他者の理解を一層深める為に、波多野が論じた「段階的生」の概念を取り上げたい。「段階的生」とは文字通り、人間の生には段階と生の異なる領域があることを前提として述べられているものである。

波多野は、『宗教哲学』や『時と永遠』の中で、人間を「自然的生」「文化的生」及び「宗教的生」（もしくは「人格的生」）の三段階に区分して論じている。このような「段階的生」の段階を決定づけるものは何であろうか。それが、自己と他者の関係のうちに現れる「他者性」に他ならない。すなわち自身の相手が「もの」であるか「人」であるか、もしくは後述する「神」であるかという「他者性」の違いが、自己の存在する生の段階をも決める要因となるわけである。「他者性」の項では「もの」と「人」で表現した他者との関係に焦点を当てたが、「段階的生」の項においては、他者存在の意義とその役割に関する考察を加えていく。

a. 自然的生

第一の自然的生は、人間の本能とも言うべき、人が生来より身につけている基本的な生き方である。尚且つすべての人が存在基礎を置く生の基本でもある。自然的生は、絶えず自己主張をなすと同時に、自らが欲するままに他者を取り込んだり排斥したりする生き方を意味している。そのような生き方においては、自己が生存すること及び自己の欲求が満足されることが第一に求められる。従って自然的生の領域では、自己と他者との共存はあり得ず、絶えず自己主張を徹底しようとする者どうしが衝突するという緊張状態にあると言える。

だが波多野は、このような自然的生を忌むべきものとして排除したわけではなく、むしろ自然的生こそが全ての生の最も根源的なものであり、人間の生の土台となるものであり、この自然的生を土台として文化的生が確立していくと述べている。

² 『宗教哲学』 p 148

b. 文化的生

自然的生における他者は、自己と直接的に接点及び衝突を有する他者であり、自己と他者との関係における究極は、自己か他者のどちらか一方が減びるしかないことが分かった。このような自然的生から、解放される生が、この項で述べるところの「文化的生」である。

文化的生においては、自己も他者も直接的な接触から一步後退し、お互いを自己の客体とし、相手を自己に帰結することにより成立する「自己と他者との共存」へと進んでいく。従って、自然的生では敵対し衝突していた他者が、文化的生では自己に追従する他者もしくは自己と共存する他者へと変わっていく。

c. 絶対的存在に直面する文化的生 ～イデアリズムと神秘主義～

以上で、波多野が分類した二つの生「自然的生」と「文化的生」について述べてきたが、波多野は今まで論じた「文化的生」から一気に「宗教的生」への論を展開したわけではない。波多野は、文化と宗教の間には「イデアリズム」³と神秘主義の段階があり、この両者の概念を理解することによって、宗教に関する理解が更に深められていくと述べている。

あ) イデアリズム

これは哲学者プラトンに端を発する思想であり、プラトンは、存在するすべての事物の背後に、その事物の完全なる形や姿としてのイデアが存在すると言った。プラトンは、人間の理性によって事物の背後にあるところのイデアを理解することを追求した。このようなプラトンのイデアの追求を、波多野は「イデアリズム」という言葉をもって表現した。

イデアリズムも、超自然的存在をイデアという形で表現をしているので、追求する対象は、超人間的な存在を信仰する宗教と異なるものではない。しかし波多野は、プラトンが主張したイデアを、人間の究極的な理想像を投影した実在なきものとして斥けた。イデアは人間の理性で想定された観念的存在であり、自然的生で述べた直接的な実在的他者のような実在性すら持たないものである。すなわちイデアリズムは、人間側のイデアに対する一方的な主張だけに留まり、そのイデアとの接触が全く見られないものになっている。従って、イデアリズムは真の宗教的体験を有しているとは言えない。

い) 神秘主義

続いて波多野が『宗教哲学』で、イデアリズムよりも更に宗教性を帯びた神秘主義について言及している箇所を参考にして神秘主義について述べていく。波多野は、イデアリズムは宗教性の立場から見れば、神秘主義を目標とするものであると述べており、彼がイデアリズムと神秘主義を一直線上にあるものとして理解したことが分かる。神秘主義においてはイデアのような絶対精神よりも更に上の段階にある神存在が考察及び信仰の対象となっていく。

イデアリズムは哲学の領域にある対象であったが、神秘主義では対象が絶対的存在である神聖者に変わることにより、その領域も哲学から宗教的領域へと移行していく。波多野の理解から言えば、神秘主義には次の二つの特徴があると言える。一つは、人が神との合一に向けて邁進することである。

神秘主義に見られる絶対者とは、人間側の自己実現を貫徹させる客体的な対象としての「もの」であるか、その自己実現が目指すところの究極に位置する「絶対精神」であるかのいずれかであり、それは飽くまでも人間の側に起点を置いた人間本位な自己本位なものではない。結局のところ神秘主義もイデアリズムと同じように、人間が漠然と存在する絶対者に向かうことに重点が置かれ、そして

³ このイデアリズムという単語は、英語の(idealism)及び独語の(idealismus)を意味すると考えられる波多野独自の訳語である。

人間の力によって、如何にして絶対的存在との接触を持つかに焦点が当てられるものである。

d.宗教的生

以上でイデアリズムと神秘主義について考えてきたが、両者とも超自然的存在に目を向けてはいるが、自己の力によって絶対者に近づくという自己実現の領域に留まるものに過ぎなかった。このような文化的生に属する絶対的存在とは、絶対者としての主導権を持って自己の側に迫って来る実在的他者ではなく、むしろ主体の自己実現に使用されている「もの」としての客体に成り下がってしまっている。ここに人間の力と理性の限界があるのではなかろうか。波多野は、このような文化的生及び自己実現としての神体験から救い出すものは、もはや人間のうちではなく絶対者の側から発せられる言葉、すなわち神の啓示にあると主張した。そして、その神の啓示によって生かされることこそが宗教的生なのである。すなわち宗教的生では、絶対者の側から迫り来るもの又は語りかけるものを、生の出発点とすることに大きな変化がある。

波多野が「孤立的自我の全能の夢—を潔くかなぐり棄て、すなおに『他者』(他我)の実在性の前提に立つことを覚悟せねばならぬ。これ即ち『愛』の立場である。かくて、自然・文化・道徳(愛)—主体・自我・人格—これら三個の段階を生(の)頂点へと登り窮めることによって、吾々ははじめて宗教、そして特に人格主義の宗教、の正しき真の姿を觀得るであろう。」⁴と述べている言葉は、最終的には神聖者の言葉によって自己のうちに実現する。自己中心の連鎖を打ち砕く神の言葉によって、自己が自己実現の歩みに終止符を打ち、神聖者のいる彼方から、此方にある「われ」に語られる絶対者の言葉を、(受け身的な)自己規定とする道へと導かれていく時に、始めて人は宗教的生に生かされていくのである。

2. 波多野宗教哲学における「啓示」について

以上で、波多野宗教哲学の特徴とも言うべき「他者」と「段階的生」の二点に着目した。この章では、上述した両者の概念を踏まえて、波多野宗教哲学における「啓示」について考えていき、最後の項「宗教的生における啓示」で、キリスト教における啓示とは何かという事柄を考えていきたい。

啓示という言葉は、一般的に人間どうしの関係の中で使用される言語というよりも、むしろ超人間的な対象たとえば神や仏などの絶対的存在が人間に向けて意志を示す場合に使われる言葉である。従って、啓示は、「神からのお告げ」や「神託」などの言葉と意味を同じにする用語であると言えよう。一般的な啓示の概念とは、人間側を起点とするものではなく、絶対的存在や信仰対象から発せられる表現であり言葉を意味する。今も昔も、洋の東西を問わず、多くの宗教が存在している。そして、その宗教を成立させているものは、絶対者が発している啓示が編纂されている経典や、啓示を受けた者が記した書物がほとんどである。

だが波多野宗教哲学における「啓示」の概念は、一般的な啓示とは異なる意味を持つものである。結論から先に言うならば、彼は絶対的存在を対象にしているだけでなく、人間を対象にしても啓示という言葉を使っている。波多野は、彼が呼ぶところの「啓示」と宗教用語として使われる「啓示」の本質は同じであるが、その徹底性によって両者の差異が明らかにされることを述べている。以下におい

⁴ 『宗教哲学』 p 182

て、波多野が言うところの「啓示」が、何を意味するのかということを考えていきたい。

すでに「もの」か「人」かの両方で表現される他者との関係及び「段階的生」の関係について述べたが、他者との共同を求めず唯ひたすら自己貫徹の道を歩む自然的生においては、他者との関係形成の手段となる「啓示」は無用である。また自然的生から抜け出し、他者との共同を求めようとする文化的生においても、その他者が「もの」としての客体に留まる場合、絶えず主体である自己の思うままに、主体の道具や手段として使われるだけである。

しかし他者が、実在する自らの存在を自己に対して示し、彼の存在が主体である自己の心に留まる時、また他者が主体である自己に何らかの影響を及ぼすようになった時に、始めて彼が実在的他者として、主体である自己の前で「人」として存在するようになる。このように他者が実在的他者「人」として、主体である自己に、彼の存在及び存在を示すことこそが、波多野が言うところの「啓示」に他ならない。

また彼は、宗教的な事柄のみに「啓示」という言葉を用いたのではなく、ごく日常に有り触れている対話や交流の中で発せられる言葉の中にも「啓示」の本質があると説いた。もちろん彼は、日常で見られる「啓示」だけを啓示としたのではなく、それを起点として、その延長線上で宗教における「啓示」について論じることを最終的な目標としている。

私の場合もそうだが、宗教に身を置く者にとってみれば、波多野の言う「啓示」の概念をすぐに受け入れることは難しいのではないと思われる。啓示と聞けば、それは「宗教的絶対者が語る言葉」と反射的に考えてしまう論者にとって波多野の「啓示」概念は理解に苦しむものであった。なぜなら一般的な啓示が意味するものとは異なり、波多野が言うところの「啓示」の根本概念は、自己に対して他者を示し、実在する他者の存在を気づかせることであり、「啓示」の内容や段階を問うものではないからである。

従って、波多野の言う「啓示」において重要とされるのは、「何が語られたか」という言語内容ではなく、言葉を媒介として「誰に会い、誰と交わったか」という人格的な体験である。そして「啓示」の言葉によって自己に示される他者は誰であり、その他者が如何なる存在であるかを知ることが重要な鍵となるのである。波多野の意味する「啓示」の言葉は、飽くまでも自己に他者を示し、他者との関係を構築することを意味するので、「啓示」とその言葉を示された自己との関係がより明確に映し出されていく。

確かに、同じ言語を媒介とした「啓示」によって、実在的他者である「人」や絶対的他者である「神」が自己のうちに示されるので、他者との出会いという体験は、文化的生においても宗教的生においても違いはない。だが波多野の言葉を借りて言うならば、人は宗教的生において、始めて可能的自己や観念的他者ではない、真の実在する他者「神」に出会うのである。そして「啓示」は、言葉を媒介として真の他者である神を自己に示すことにより、その働きが徹底化されるのである。

文化的生に属する中でも、われわれは自己にとって重要性を持つ実在的他者の言葉に耳を傾け、彼が語る言葉を大事な言葉として「啓示」として心に留めていくだろう。また実在的他者が自己に語りかける励ましや慰めの言葉に心動かされ、彼の言葉を自己の言葉として心の活力にしていくことも少なくない。たとえ実在的他者である「人」が私に語りかける言葉であっても、われわれは「啓示」として心を揺さぶられ何らかの影響を受けることがある。

そうすれば実在的他者よりも高次の段階に存在する絶対的他者である神が私に語りかける神の啓示に、さらに耳を傾け、もっと期待をもって心に留めることを求めてもいいではないか。使徒パウロも

「信仰は聞くことから始まり、聞くことは、キリストについてのみことばによるのです。」(ローマ 10 章 17 節) と言っているように、キリスト者は「啓示」として自己に語り続けられる神の言葉を聞くという姿勢を絶えず持つべきである。また、ここで言う神の言葉とは、私が意識するか否かに関らず、いつでも私のうちに絶対的他者として存在する神が、神にとって実在的他者であり「人」である私に語りかける言葉に他ならない。使徒パウロが「みことばはあなたの近くにある。あなたの口にあり、あなたの心にある。」(ローマ 10 章 8 章) と語っているように、絶対的他者である神は、他のすべての実在的他者である人よりも、「われ」の近くにいて、神の啓示を通して「われ」のうちに内在する。そして、神は実在する絶対者として「われ」に生き生きとした励ましや慰めに満ちた真実なる言葉を与えるのである。

3. 波多野宗教哲学における「象徴」について

前項では啓示について述べたが、この項では波多野が啓示と一体的に論じている、象徴についての考察を行っていく。そして最後に「象徴」とキリスト教用語である「聖なる交わり」の関係を明らかにしていきたい。

あ) 象徴とは何か

一般的に象徴という言葉は、抽象的で直接的に知覚できない思想・観念・意味などを、それを連想させる具体的事物などによって、間接的に人間の目に見える形で表現することや、その手段として使われるものを指す。例えば鳩が平和の象徴とされるが、それは平和という抽象的な概念を、鳩という実際に見ることのできる事物に反映して、平和という概念を人々に連想させている。すなわち象徴という言葉を用いる時には、具体的事物を用いて如何なる抽象的な思想を表現するのか、そして何をもってその思想の見える形としての象徴とするのかという二つの条件が存在しなければならない。だが波多野の言う「象徴」はこのような意味を持つことはない。彼が考える「象徴」を知るうえで、一つの例話を用いて説明していきたい。

たとえば、私が知人の一人に或る式典の招待状を送るとしましょう。そして、その知人が、私の招待状を受け取りはしたが、その内容に何の興味も持たず、即座に招待状を捨ててしまうならば、私の招待状は「もの」として知人の傍を通過するに過ぎない。けれども、彼が私の招待状に何らかの反応、例えば「早速、彼に返事を出そう」「彼の手紙を受け取るは数年ぶりだ、彼は元気にしているだろうか」などの反応を示すならば、私の招待状が彼に対する「啓示」となる。その「啓示」に反応する状態、他者から自己に対して投げかけられた「啓示」に応答することが広義の「象徴」の基本的概念である。すなわち波多野は、自己と他者との関係及び対話を「啓示」と「象徴」の言葉を通して言い表しているのである。

もう少し簡単に言えば、他者が自己に向かって語り、自己自身に影響づけるメッセージが「啓示」であり、その「啓示」に感化された自己が他者に何らかの反応を示すことが「象徴」の意味である。従って対話及び交流関係が成立するところでは、「啓示」と共に必然的に「象徴」も存在することになる。逆にその関係の中で「象徴」が示現するならば、その「象徴」は必ず「啓示」が起点となっていると言える。

さらに「象徴」の理解を深めるために、波多野が「宗教的象徴」と「宗教的表現」の違いを述べているところに注目していきたい。彼は、宗教的象徴も宗教的表現も「絶対者を他者に示す」という点で相似点はあるが、その表現する主体をどこかに置くかで両者の差異が決定的になると述べている。

確かに宗教的表現も、絶対的存在を認める。だがその問題点は、絶対者を自己の表現する内容に客体として利用してしまうことである。つまり宗教的表現で示される絶対者とは、絶対者自体が顕示されるものではなく、表現者自身の「絶対者を表現したい、言い表したい」との思いや考えが虚像となっているものである。それに対して宗教的象徴は、絶対的存在を自己実現の契機とはせず、絶対者を主体として、あくまでも自己ではなく、絶対者自体の存在を現すことを意味する。この場合、自己は絶対者の存在を受動的に伝える器となる。ただ自己を媒介として、主体である絶対者との出会いや体験を、他者に示していくことに他ならない。

波多野は、「啓示」の時にもそうであったように、「象徴」も言語においてその特徴が顕現すると説いている。波多野は、言葉の根源的意義は「象徴」にあり、「象徴」も言語を媒介として顕現するとしている。「象徴」は言葉を媒介として自己にとっての他者を示し、その他者の存在を自己に知らしめる。そして「象徴」の言葉は、自己自身の実在的存在である「人」を自己のうちに顕示し、主体である自己の視点を他者へと向わせ、自己を他者との共同へと導いていく。「象徴」は、自己と実在的他者である「人」との関係の中で生み出されるものであって、自己もしくは他者による一方的な接近だけでは成立しないものである。また必然的に自己と他者の共同において、両者が互いに存在を示し合う中で成立するものである。

波多野は、人間の行為は絶えず自己を中心とした自己実現の方向にしか行かないものであり、常に自己に帰結し、自己自身に閉じ籠る性質があると述べている。だが自己が、「もの」としての人ではなく、またアイデアのような観念的存在でもない、自己と共同関係を結ぶ実在的な他者や絶対的他者である「神」と出会う時に、他者の存在が自己の殻を打ち砕き、自己と他者の関連性を生じさせる。

しかし、文化的生の項でも触れたが、このような啓示と象徴の関係も、自己と他者という自己実現の領域に留まるしかない両者の間で行われるので、結局のところ自己実現の道程を徘徊し続けるしかできないものである。この窮状を救い、真の啓示と象徴の関係へと導くものこそ高次の実在的他者であり、全く他なるものである絶対的他者であると、波多野は述べている。人と人との間にも「啓示」と「象徴」が現れるが、更に段階が上がった宗教的生に於ける「啓示」と「象徴」とは如何なる状況が待ち構えているのであろうか。

宗教的生では、その対象が文化的生の実在的他者から実在性を持つ絶対的他者へと変わる。実在的な絶対的他者は、自己が望むが否かに関係なく、自己の絶対的な対象として厳然と存在する他者である。絶対的他者は、文化的生の対象である実在的他者とは違って、自己が主体となってその存在との関係を断絶し、自己の都合に合わせてその者を「もの」として取り扱うことができない存在である。

一般的に、絶対的存在とされる信仰の対象と、その存在を信仰する人との関係は、主従関係によって成立する。だが波多野は、宗教的生に生きる者を「主従関係」の枠で考えたのではなく、「啓示」と「象徴」で現される対話と交わりの関係を中心にして論じている。波多野は、あくまでも実在なる神を対象にし、実在なる神と私との共同関係を中心にして、宗教的生を論じている。宗教的生は、神の啓示によってもたらされる宗教体験すなわち「啓示」と「象徴」による神体験によって宗教的生は成立する。そして宗教的生における象徴に関して言えば、それは絶対者の啓示を、空虚な器として受け取ることから始まるものなのである。更にそれは、神から恵与される交わりの中で、自己が神の啓示

の媒体とさせられ、自己が宗教体験の中で絶対者の言葉そのものとなり、神との出会いが契機となる中で、他者に絶対者の実在を示す者とされていくのである。

い) 連続的創造と神の恵み

この項では宗教的生における「象徴」の働きを、創造、恵みのキーワードをもとに、さらに深く考えていく。波多野は、『宗教哲学』の中で「創造と恵み」という項を設けて、絶対的他者と自己との徹底した共同に関することを述べている。

波多野は、宗教的生における創造を考える上で、生れもった生の延長線上に、新しき生が存在するとは考えなかった。そうではなく、絶対的他者を知らぬ生来の生が、神のうちで滅び、その滅びの中から神の啓示によって全く新しき生を受けることが「創造」であるとしている。この創造の概念は、古き生の壊滅から新しき生の誕生という更新と、神との共同における自己の「無」から「有」への転換を意味している。また波多野は、今まで自然的生と文化的生に生きていた者が、絶対的他者である神に遭遇した時に、先ず宗教体験の中で自己の限界と「無」を知るようになる述べている。

この「無」の概念について少し考えたい。絶対的他者は、実在的他者である「人」とは異なり、自己が神を客体として成し遂げる自己実現を許さぬ存在である。絶対者である神は、人間が主体である自己実現や可能的自己の契機には決してならない対象であり、人間が己の力では近づくことも知ることもできない高次の存在である。その神聖なる神に人が出会う時、人は神に対する自己の有限性と自己の無力を知ることになるのである。

波多野は、人間の自己実現を意味したものが絶対的他者の深みに滅び、絶対者の無の底に落とされない限り、つまり神との共同で「無」を体験しないならば、新しき意味での生に与れないとしている。そして、その「無」に沈む者が、自己に頼りを見出せない者が、「汝」との呼び声を持って語られる神の啓示に生かされ、神の言葉によって形成される「有」の存在となることが、波多野の言う「創造」の概念である。なお、波多野が「創造」を一時的創造ではなく、「連続的創造」として理解していることも特徴的である。波多野は、神聖なる神と出会い自己の無力を知る「無」の連続的体験、そして「無」の境地に沈む自己に迫り来る神の啓示に生かされる「有」の継続的体験こそが宗教的生の中心であると考えている。この絶えず繰り返される「無」から「有」への連続的創造は、キリスト教で言うところの「神の啓示によって新しくされ続けること」という宗教体験に繋がるものである。

この「創造」の概念を、特に絶対的他者である神に関係づけたものが波多野の意味するところの「恵み」の概念である。波多野は、「恵み」とは神が先ず「われ」に語ることから始まるとし、神と人との交わりすなわち共同関係の中で顕現するとしている。そして彼は、「神が、自己の本質などを、惜しげもなく分与する」という一般的な神の恵みに対する概念を否定している。なぜならば、もし神の恵みの本質が、神が自己を与えるという行為のみに限定されるなら、それすらも「私のものを、あなたに贈りたい」という神の自己実現が反映されているに過ぎないからである。

聖書の原則から言えば、確かに神は、自らを語り、自らを分与する。だが、神はそれらを自己中心的に自己の欲するままに人間に与えようとはしない。波多野は「それ（恵み）は、神が他者を出発点となし原理となすという点に存せねばならぬであろう。」⁵ と言うように、神の恵みを他者性との関係

⁵ 『宗教哲学』 p 247

において、あくまでも神と人との共同関係で見るべきだと述べている。彼の説く「恵み」の概念とは、絶対者である神の自己表現や自己実現の上に成り立っているものではなく、絶対者が実在的他者である「人」との間で結ばれる共同関係の中で成立するものである。その共同関係において、自己は、絶対的他者である神と出会い、神の存在に触れることになる。

この「創造」と「恵み」は、あくまでも神が語る「啓示」に出発点を置き、そこで神の側から恵与される出会いと交わりに応答させられ、神へ向おうとさせられることが「象徴」の働きとなる。

う) 聖なる交わり～悔い、赦し、愛の共同～

しかし「創造」と恵みの段階で、神聖なる絶対者との共同に招かれるならば、ついに人間は宗教的生という自己実現の道を克服した領域へと引き寄せられるのであろうか。その答えは否であると波多野は言う。たとえ厳然たる神、自己の存在を「無」へと壊滅させる神に出会ったところで、その自己実現を停止する活動は終息することなく、神に反抗し何とかして自己にしがみつこうとするのが人間の本質であり「罪」であると波多野は主張する。

また宗教的生の段階でも、たとえ一時的に「無」から「有」への転換である「創造」を体験した者であっても、瞬時に絶対的他者の言葉を遮断して、神聖なる神への服従を拒否してしまう可能性は幾らでも有り得る。「創造」の段階で、人は瞬時に「罪」から離れて他者の言葉となるが、未だ神に反抗し自己に戻ろうとする「罪」の本質に対する解決は与えられていない。「罪」を克服できていない自己は、神との共同へと導かれる自己と絶えず神に反抗し自己実現を渴望する自己との間で激しき葛藤が存在することになる。

この「罪」から開放される道が「罪の赦し」であり、この「罪の赦し」は「悔い」を通過することによって神から人間に恵与されると波多野は述べている。赦しをもたらす「悔い」を簡単に言うならば「罪」の自覚ということになる。先に述べた創造の段階において、人は絶対的他者に対して服従するか反抗するかという岐路に立たされる。だが「悔い」は自己が絶対者との関係で、完全に服従できない自己を省みることであると言える。

神聖なる神体験でもたらされる「無」は、厳然たる神に一方的に圧倒され無力となるが、「悔い」の段階では、神に対する反抗である「罪」の自覚を通して神との共同へと導かれていく。絶対的他者である神の語る言葉を根拠として、自己反省に向う「悔い」は、もはや自己実現の領域を越え、他者規定の段階に足を踏み入れる。そして「悔い」とは、自己を自己規定の道から、他者規定の異次元へ担ぎ出す、極めて重要な生の転回点であると言える。

だが「悔い」は、絶対的他者とその啓示が自己を責め続ける故、もしその徹底を求めるならば自己は神の啓示に押しつぶされる他はなくなってしまう。従って、自己は「悔い」を経験していく中において、半面では罪責から解放されたいと願うはずである。その罪責からの解放こそが「罪の赦し」である。波多野の言う「罪の赦し」とは、「悔い」に沈み込み神聖なる神に為す術も無かった自己に、「無」の領域で「悔い」に苛まれる自己に、神が関係の修復を恵与することを意味する。さらに神は、「罪の赦し」によって、対等なる共同をする価値もなき自己を引き上げ、私とあなたという密接した「有」の関係へと転換させる、言わば「無」と「有」が相互的に転化するものであるとしている。このような「罪の赦し」を基とする神との出会い及び神との共同関係こそが「愛」であると波多野は述べている。「創造」において人を「無」から「有」へと新しく創り変えられた神は、更に新しき生にある者を、

「悔い」と「罪の赦し」を通して、神に反抗し続ける者から愛の主体として生れ変わらせる。そして愛による神と人との深き交わりの中で、愛を主体とする神の象徴へと自己を変えていく。自己は、神との共同から始まる新しき「創造」と「罪の赦し」による罪の克服を経て愛の主体へと変えられる。

そのことによって、愛の主体となった自己にとって厳然たる神聖者である神が、愛の対象であり愛の共同者となっていく。また愛の共同へと導かれた自己にとって、もはや他者は可能的自己ではなく、自己の愛の対象としての他者へと移り変っていく。また他者自身も同じく神の愛の主体とされている場合、自己と他者の間で、神の愛を主体とする相互的な共同が生れることになる。

愛の主体である神と、神の愛の対象である自己の間でなされていた愛の相互的共同が、主体の転回によって、さらに愛の主体とされた者どうしの間で行われる「聖者の交わり」に導かれていく。「神より発したる愛は、かくの如くにして、永遠的愛の共同、それと共に又、人格及び人格性を生み出し又完成する。これこそ、宗教的用語をもって呼べば、『聖者の交わり』(communio sanctorum)である。永遠性はかくの如き神聖なる人格と人格との間の互の交わりとして成就される。この交わりにおいては主体の動作は他者の純粹の象徴と化する。神の純粹の象徴と化した人格はそのことによって又他の人格の純粹の象徴となる。」⁶

この「聖者の交わり」において、絶対的他者は自己を愛の主体へと造り変え続ける愛の神となり、自己と他者の関係は、自己実現の連鎖から解放され、愛の共同によって神への反抗と自己実現という罪を克服される。その中で恵与された神の愛に応答するという「象徴」へと導かれた者どうしの関係となる。神は自己である「私」を愛し、「私」も神との愛の共同の中で神を愛するようになる。そして神の愛の主体とされた「私」は、神が「私」を愛した愛の「象徴」として他者を愛するという愛の連鎖へと導かれていく。ここで始めてキリストの「わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合うこと、これがわたしの戒めです。」(ヨハネ15章12節)という言葉が現実のものとなる。

<主要文献>

波多野精一「基督教の起源」『波多野精一全集2』、「原始キリスト教」『波多野精一全集2』

「パウロの生涯」『波多野精一全集2』、「パウロ」『波多野精一全集2』岩波書店、1968

「宗教哲学の本質及其根本問題」『波多野精一全集3』、「宗教哲学序論」『波多野精一全集3』

「宗教学」『波多野精一全集3』岩波書店、1968

「宗教哲学」『波多野精一全集4』、「時と永遠」『波多野精一全集4』岩波書店、1969

<参考文献>

石原謙、片山正直、松村克己ほか『宗教と哲学の根本にあるもの—波多野精一博士の学業について—』岩波書店、1954

佐藤啓介「波多野精一の存在—愛—論—無からの創造に注目して—」『日本の神学』第46号

日本基督教学会、2007

角川周治郎「波多野哲学とヴィトゲンシュタイン—『象徴』と『意味』をめぐる—」

大阪商業大学論集第112、113合併号、1999

⁶ 『時と永遠』p460

日本福音主義神学会西部部会 2008 年春期研究会議発表

「ポストモダン社会におけるキリストの Uniqueness」

正木牧人

発表の概要： ローザンヌ世界宣教委員会が主催し 2004 年秋にパタヤにて行われた「ローザンヌフォーラム 2004」では世界から集ったリーダーらが 31 のグループに分かれて今日的な宣教の課題に取り組み情報の交換、討論を重ね、その成果をローザンヌ・オケーショナル・ペーパーにまとめ翌年出版した。今回の発表では、ポストモダン社会におけるキリストの Uniqueness に関する「ローザンヌフォーラム 2004」の成果を、それまでのローザンヌ会議で同じテーマで討議されたものとの比較検討をしながら紹介していく。

キリストの uniqueness について

議論の背景

キリストの uniqueness についての議論は 1960 年代頃から本格的になった 20 世紀後半のキリスト教神学の関心のひとつ、宗教の神学(theology of religions)の文脈でなされてきた。キリスト教がこの問題を取り上げるには少なくとも以下の二つの理由があった。

①欧米社会の変化

所謂ポスト・キリスト教時代、乃至ポスト・コンスタンチヌス体制という言葉が物語るように、欧米社会で少なくとも表面上は圧倒的勢力をもっていたキリスト教が、以前のようなステータスを保持できなくなった。主に世俗化や他の宗教の流入によってキリスト教離れや多元的宗教環境が進んだことによる。

②旧植民地社会の変化

ヨーロッパの帝国主義的支配によって植民地となった国々は第2次世界大戦後ナショナリズムの台頭などにより次々に独立していった。列強の植民地政策や植民地の文明化のシナリオが多くの場合キリスト教の絶対性主張と結合していたが、そこには多くの場合キリスト教優位による既存文化の蔑視などの不正義が伴ったことへの反省が広がった。

三類型

このような状況が進む中、キリスト教と多宗教の関係は次の3つの類型にまとめられて論じられてきた。

①排他主義 Exclusivism

キリスト教と他宗教の間には質的相違と断絶があり、キリスト教の絶対性が排他的に主張され、それへの服従を他に要求する。キリスト教は神からの啓示の書、聖書を受けており、聖書の権威の至上性がキリスト教絶対性の土台となっている。さらにカール・バルトはキリスト教という宗教が絶対であるのではなくキリストに於ける神の恵みが絶対であり、キリスト教宗教は他宗教と同様不信校であるがキリストの御名を信じるので心の宗教であるとする。

②包括主義 Inclusivism

キリスト教と他宗教の間には基本的断絶があるが、排他主義のように他宗教に真理性が存在する可能性を否定しない。その他宗教にある真理は不完全、基本的、一般的なものであり、キリスト教が完全な真理を有しており他宗教より上位に位置する。バチカンIIやWCCがこの立場をとる。

③多元主義 Pluralism

排他主義と包括主義の中にあるキリスト教優越性を批判し、いかなる単一の宗教も最終的・絶対的・普遍的真理を保持すると主張することはできないとする。キリスト教にとってキリストは独特な存在 *unique being* であるが、それは排他的な優越性、超越性とは結びつけてはならない。すべての宗教や価値観は、それら全てを超えた真理的實在の前に相対的に存在しており、キリスト教もその中のひとつと考える。

究極的實在のしくみについては、John Hick はすべての宗教の神的實在を超えた一者を想定し、その一者にのぼっていく道が多数あると考えるのにたいし、Raimon Panikkar は一者を想定しないで多元性そのものが實在構造と考える。

多元主義は万能か

多元主義は他宗教への寛容をうたい宗教間同位的対話の可能性を主張する。

多元主義の自己崇拝性

多元主義はそもそも排他主義、包括主義よりも多元主義をより優れたモデルであるとして、自らがモデルとしての優越性を持っていると考えている。

それゆえ多元主義の理想に照らし合わせることで生じる排他主義、包括主義との間の価値的序列は、多元主義者から排他主義者、包括主義者との対話の機会を奪う。

多元主義は自らを相対化し他宗教に対して寛容であるとしながらも、その相対性そのものが絶対的優位に立つ立場であると信じている。そのため排他主義者や包括主義者に対して非寛容である。

包括主義者にとってのキリスト教の位置に、多元主義者が究極的真實の構造というものが据えられたのではない。多元主義者は自らの立場を究極的真實の構造に据えることはしないが、究極的真實の定義者として多元主義者は自己崇拝している。

そのため多元主義モデルはキリスト教排他主義を時代遅れで独善的な立場として糾弾する。

それは帝国主義的発想に対して取るべき態度であったであろう。

無自覚であれ優越的帝国主義とともにキリスト教を持ち込んだことが問題の本質ではなかったか。対象となる人々をモノ化して回心者数をのばす宣教活動は健全ではない。

多元主義の不誠実

多元主義は力をもっている者の論理であろう。

実際に多元主義が排他主義や包括主義に対して優越性、進歩性を主張する限り、多元主義者以外のものとの対話は成立しない。

対外的視点を持って見るとき、総じて排他主義的主張の強いイスラムという、欧米が最も対話相手として必要としている人々との対話の機会をかえって妨げていることになる。

対話のトピックとして多元主義者が持ち出す「人類共通の課題」なるもの、例えば平和、正義、環境などが彼等の持つ隠れた優越的価値である。

多くの場合、自己正当化された西洋的民主主義社会の価値観である。

自らの帝国主義を克服したことを逆説的に誇示するため、世界平和を普遍的価値と据える。

また彼等の設定した課題に共に取り組む用意のない者を非寛容と呼ぶことによって自らの逆説的な非寛容さを露呈する。非西洋にとってみると西洋の押しつけとなる。

反対に、キリスト教が排他的原理を持つ国家の圧迫を受けるとき、多元主義者は排他主義者よりもろく国家に追従するであろう。

キリストの uniqueness とローザンヌ世界宣教委員会の文書での取り扱い

以上見てきた 20 世紀後半の 3 類型で言うならば、ローザンヌ世界宣教委員会がもつキリスト教と多宗教との関係のタイプは排他主義のものである。

それは、宗教的な寛容や価値相対論者のとる多元主義的立場から見るとキリスト教を優位に見る前近代的な立場として蔑視される。

1. ローザンヌ誓約 1974

概観

1974 年七月にスイスのローザンヌに世界 150 カ国から集まった 2700 人が調印したローザンヌ誓約は、今日も福音派諸教会、諸団体の宣教協力の土台として広く用いられている。

ローザンヌ誓約の目次を見つつ、その中でキリストの uniqueness がどのような位置づけで述べられているかを確認しよう。

- | | | |
|-----------------|-----------------|------------------|
| 1. 序文 | 6. 伝道の本質 | 11. 闘争と迫害 |
| 2. 序論 | 7. キリスト者の社会的責任 | 12. 聖霊の力とキリストの再臨 |
| 3. 神のみ旨 | 8. 伝道と教会 | 13. 結び |
| 4. 聖書の権威と力 | 9. 福音宣教における相互協力 | |
| 5. キリストの独自性と世界性 | 10. 文化とリーダーシップ | |

キリストの uniqueness

キリストの uniqueness 独自性は、キリストの世界性と共にローザンヌ誓約において強く主張されている。

唯一の救い主と、唯一の福音のみが存在する、という文章をもって始まる。キリストの uniqueness は救い主としてのもので、キリストが救済論的に唯一の救世主であること、神と人の仲保者であることを述べる。

議論の道筋は、福音はひとつであること、福音を提示する方法は複数あるが福音の内容独特無比であること、福音について知らない人や他宗教の者も神について何らかの神知識をもっているが、罪人への神の愛や神の救いの計画を知らない、というものである。

他の方法で救われる、キリストはすべての宗教やイデオロギーに平等に語っているという混淆主義・シンクレティズムや対話を拒否する。

ここで取り上げられているのは、包括主義への反対である。

この uniqueness はキリストの救い主としての唯一性をさしている。

そこで第 5 項で uniqueness とペアになっている世界性に連なっていく。キリストは神と人との唯一の仲保者であるという意味で唯一の救い主であるので、それは世界の人々にとって聞かなければならない、知らなければならないニュースである。

普遍主義・ユニバーサリズムのように、全ての人はそのままで究極的には救われると教えない。

キリストはユダヤ人にも異邦人にも等しく差し出された救い主の名前である。

世界に、唯一の救い主であるキリストを知らせていく。

背景

宇田進の「ポスト・ローザンヌ」(東京キリスト教学園、共立基督教研究所 1987 年)によると、ローザンヌ世界宣教会議は、1910 年のエディンバラ会議のあと 1972 年のバンコク宣教会議まで数多くの宣教会議が開かれてきたが、エキュメニカル派が伝道の熱意を失い、組織上の教会一致にこだわり、伝道の第一線で働く人ではなく教会運営に携わる会議になってしまった。

それはエキュメニカル派の状況認識による。西欧世界の交代と第三世界の台頭という国際状況の変化の中で、彼等はキリスト教世界的発想を基調とした伝道論は崩壊し、西洋から他国へという一方的、水平的伝道活動は拒否された、と時代を認識した。

無数の宗教が平等の権利をもって共存している。ホッキングはキリスト教は他宗教を滅亡させな

いで共に刺激し合いって究極の目的にむかっていこう、と考える。
 ベイカーは全宗教はすべての時代を通じて営まれてきた同じ過程のなかに紡がれてきたものなので、そのどれかが、たとえばキリスト教がそれだけ完全であったり、唯一正しいというわけにはいかない。宣教は諸文化の相互浸透、相互培養によって文化が総合されるために奉仕するべきであると考えた。

ローザンヌ誓約がターゲットとしているのは、「キリストのみ」をなくずしに否定するあらゆる混淆主義・シンクレティズムや普遍主義・ユニバーサリズムを否定することである。

、2. マニラ・マニフェスト 1989

概観

ローザンヌ世界宣教会議から15年経った1989年7月、第二回ローザンヌ世界宣教会議がフィリピンのマニラでもたれた。170カ国から3000人の指導者が集まった。全世界に福音をあますところなくのべつたえるために召し出されているすべての教会(Whole church, whole Gospel, Whole World)という副題がつけられたマニラ・マニフェストの声明があった。ローザンヌ誓約を土台にしつつ21の基本的確認事項を列挙し、そして全福音、全教会、全世界と3部にわけて議論される。

キリストの **uniqueness** は、「あまねく福音を伝えよ」という全福音の章の第3節である。

第3章は、①人間の状態、②現代へのよきおとづれ、そして③イエスキリストの独自性、④福音と社会的責任という組み立てになっている。

①で神のかたち似せてつくられた人間が自らの罪によって神との間も、人間同士の間も美しい関係が破壊されてしまったこと、②では神が私たちを救い新しく作りかえるためにイエスキリストを送って下さったので私たちはいつでもどこでも大胆にのべつたえることの重要さが述べられている。愛の奉仕を強調する④の前に、イエスキリストの **uniqueness** 独自性が語られる。

相対主義と混合主義の警戒

内容を見てみる。世界は今多様化している、宗教的に新興宗教や古宗教の復活もある。1世紀のクリスチャンと同じだ、大胆にキリストの独自性、唯一性、不可欠性を証言しよう、と招く。

他宗教にもある程度まで真理や美しさを含んでいるがだからといって福音と取り替えることはできない。ここでもローザンヌ契約のように救い主としてのキリスト唯一性が語られている。ユダヤ人もキリストに帰るべきであり、すべてのひざがひざまずき唯一の救い主キリストのみを救い主とすることを勧める。

相対主義と混合主義がここでも警戒されている。

「キリストがひとりであるから福音もひとつである。キリストのみが、その死と復活によって、救いの唯一の道である。神に至る道はいろいろあると言って他の全ての宗教や敬虔さを同じように見える相対主義は否定されなければならない。また、キリスト信仰と他の信仰を混ぜ合わせるような混合主義も否定されなければならない」とある。

絶対性でなく独自性

ローザンヌもマニラも、キリストの **uniqueness** と言っている。そこには絶対性 **absoluteness** ということばではなく、独自性ということばを用いている。

キリストが他の宗教的人物にくらべて上下の関係なく水平の関係の中でユニークであるということばを用いている。西洋社会がこれまでの帝国主義的な宣教実践を反省しているところが感じられる。しかし、一貫して妥協しないで積極的に福音を語ることをすすめている。

マニラの悔い改め

マニラ・マニフェストではイエスキリストの独自性の最後の部分で、他宗教に対し傲慢であったことを反省することと、同時にさらに積極的で妥協しない証しをする姿を一貫して崩さないように、と勧める。

「過去においてキリスト教は他の宗教を信じている人たちに対して、無知であり、傲慢であり、軽蔑や敵意すらも持っていた。私たちはこれが間違っていたことを認め、深く反省している。それにもかかわらず、イエスキリストのご生涯と、死と信仰の独自性について、積極的に妥協しないあかしをしていかなければならない。」と言う。

ウィローバンクの布石

このマニラの悔い改めは、それに先立つローザンヌ運動の継続活動として開かれたミニ・コンサルテーション、ウィローバンクでの「福音と文化」に関する宣教小会議の成果に基づいている。ウィローバンク会議は1978年1月に6大陸より33人の神学者、宣教師たちが集まった会議である。文化の定義や聖書の啓示における文化、聖書の今日的解釈や伝達に言及した後、「求む、謙遜な福音の使者！」という章がある。

文化的な感受性を豊かにもつこと、すなわち「キリストの柔和と寛容」第2コリント 10:1 をもって謙遜な感受性を活かして宣教者は謙遜に、受肉した主イエスの姿を模範として宣教者として歩むことが勧められている。

そこには前章に説明されているふたつの文化的失敗を繰り返さないように、という教訓がある。人は福音を誤解して文化的結束を破壊する脅威を感じて、福音を拒否することがあるし、福音が宣教師達を通して違和感のある文化様式をもって紹介されると宣教師達は自分たちの習慣や生活様式を強要しているように誤解されるという。このふたつの失敗は、南米のカトリックの征服者階級や、プロテスタントの植民地主義者に同行した宣教師らがおかした失敗で、福音の使者が地方文化を軽視し、かわりに外国文化を強要する文化的専横主義者となってしまった。パウロは高慢を取り去られた人でみずから人の僕として歩まれたのであるから、そのような感受性をもって宣教をすることを勧めている。

ここではローザンヌ誓約第10項に基づく「受肉的伝道者」が勧められている。キリストの受肉は自己を失うことなしに他者と等しくなること、である。宣教地の人と同化するのではなく、しかし彼等のひとりとして信任を受ける福音の宣教者、謙遜な宣教者になれ！という。

3. ローザンヌ・フォーラム 2004

背景

1989年以降ややモメンタムを失い失速していたローザンヌ運動であったが、2004年のローザンヌ・フォーラム 2004 をきっかけに再び息を吹き返した。新しいリーダーシップに移行し、世界各地の福音的指導者たちの理解と協力を再獲得し、ついに2010年、すなわちエジンバラ1910年の100周年の年に、第3回ローザンヌ世界宣教会議がケープタウンで開かれる運動体にまで力を盛り返している。

21世紀には、新しい宣教のチャレンジが世界的規模で横たわっている。世界の教会が共にチャレンジを認識し、力と知恵を結集して、それぞれの地方教会においてよりよく宣教のわざに携わることができるように、学びとネットワークのために2010年10月15日から26日まで開かれる。そのような、転機となった2004年のフォーラムで、キリストの uniqueness が再び研究されることになった。

このフォーラムでは31のグループにわかれ1週間をかけてグループでディスカッションをし、それぞれに研究・宣言文をまとめるものであった。その成果は太い3冊のコンベンディウムとして編纂されている。内容は無料で簡単にダウンロードができる。www.lausanne.org の documents のコーナーで探して頂きたい。

Lausanne Ocasional Papers 31

“The Uniqueness of Christ in a postmodern world and the challenge of world religions” というテーマで、目次は以下のようになっている。

1. Introduction
2. Biblical and Theological Foundations for the Uniqueness of Christ

3. Opportunities and Cautions Offered by Postmodernism
4. Systematic and Apologetic Engagement with Postmodernism and Pluralism
5. Methods of Communication the Uniqueness of Christ
6. The Mysterious Nazarene: Traces of Jesus in Non-Christian Religions and the Question of His Uniqueness.
7. Appendix

ポストモダンと多元主義に焦点

絶対的真理の存在を否定し、共同体や視座毎に論理的一貫性を持つ真理群をみとめると言うポストモダンの時代に、私たちの生涯に意味と目的を与えて下さる唯一の救い主イエスキリストをどのように **unique** なお方として証しできるのだろうか。このローザンヌ・ペーパーは、メタナレティブを失い、絶対的真理を喪失し、歴史に懐疑的で意味を失ったポストモダンの時代に、聖書からキリストの **uniqueness** を学び、ポストモダンの時代がもたらす宣教の機会と困難を特定し、さらにポストモダンと多元主義に組織神学的、弁証学的に取り組み、そして **Uniqueness of Christ** をどのような方法で伝えられると良いのか、を検討する。

柔和でへりくだり仕える王

1. 造り主であるが **Rejectable** なお方
ご自分の民は受け入れなかった。
2. 力ある方であるが、私たちに仕えて下さる
クリスマスの栄光は、貧しさとみすぼらしさであった。ろばにのって入城し、無になって十字架の死にまで従順に従ってくださった。
3. 仕える救い主
4. 命を捨てて与える主

ポストモダンの時代の証し

聖書にはこのような **unique** なイエスが描かれている。それでポストモダンの時代に私たちは以下の5つのことを心に留めて証しをする。

1. 宣言する プロクレーションをする。言葉と行いでキリストを知らせる。
2. 意図的に感受性を豊かに持つ。
3. 関係性を大切にする。人々との人格的関係性の中で福音が伝わっていく。
4. キリストの存在感。そこにキリストが確かにいてくださるという存在感を大切にする。
5. キリストの **unique** な主権、受肉の主、私たちもその主に従って歩む

ローザンヌ・フォーラム 2004 では、キリストのユニークさをパラドックスで捕らえている。これは帝国主義的宣教理解とはずいぶんかけ離れた宣教理解である。かつてはキリスト教が力づくで人々を信者にしてきた。ポストモダンの時代になり、その過ちに気づき、同じキリストの **uniqueness** を教えるときに全く反対のアプローチをしている。

キリストは王であるが拒否されうる方としてリジェクタブルな方としてこられた。

共同体に受肉的宣教師として住み込み、小さなキリストとして宣教地でインサイダーとして歩む。その際、価値観は譲らず、キリストを主として仰ぎ、伝える。

多元主義的な時代にあってキリスト教を押しつけるのではなく、しもべとなったキリストの姿を生きていながら語り伝えていく。

十字架の神学、また、苦しみ神学をそこに見る宣教論の萌芽がそこにある。

これは多元主義の隠れた高慢さを知りつつ、そのようにしか生きることのできないポストモダンの生の現実を受け止めて、文脈の中でキリストを生きていくことであろう。

ヨーロッパの宣教はキリストの **uniqueness** を語るとき、意識して西洋文化の優位性と切り離して語る必要があるが、パラドックスの宣教論を体得するときそれは身につけていくことになる。

また西洋社会の多元主義の時代、ポストモダンの時代に類似した状態が長く続いてきた日本でも、incarnational なキリスト教会がよき証しを立てていくことになる。

排他主義、包括主義という呼び名は、多元主義からの他称であり蔑称である(小原克博:宗教多元主義モデルに対する批判的考察 基督教研究 69 巻2号 p25)とすれば、ローザンヌ・フォーラムの立場は排他主義といういい方をあたためて、「受肉主義」とでも呼んでみたい。包括主義と多元主義を退けてキリストのみを救い主として信じつつ、人々の間に信頼関係を結んで共に住み、キリストも自分の民に受け入れられなかったがその民のために死んでよみがえり救いを完成したというメッセージをそのまま与えられた任地で生きていくことであろう。十字架のメッセージを伝える者が、十字架のメッセージの内容を生きていくこと、御言葉に生きることがキリストの uniqueness を伝えることになる。

正木牧人 〳

主題：『福音主義における伝道の神学』

2008年4月21日 春期研究会議
福音主義神学会 西部部会

「天国の鍵を用いた 伝道・牧会のアプローチ」

<氏名／所属>

井草晋一（牧師）

日本メノナイト・ブレザレン教団

能勢川キリスト教会

<連絡先>

〒666-0155 兵庫県川西市西畦野字餓景 6-1

TEL. & Fax. 072-794-3537

E-Mail:

http://homepage.mac.com/s_igusa/

<発表テーマ>

「天国の鍵を用いた 伝道・牧会のアプローチ」

<発表分野>

実践神学

神である主の霊が、わたしの上にある。
主はわたしに油をそそぎ、貧しい者に良い知らせを伝え、心の傷ついた者をいやすために、わたしを遣わされた。捕らわれ人には解放を、囚人には釈放を告げ、主の恵みの年と、われわれの神の復讐の日を告げ、すべての悲しむ者を慰め、

シオンの悲しむ者たちに、灰の代わりに頭の飾りを、悲しみの代わりに喜びの油を、憂いの心の代わりに賛美の外套を着けさせるためである。彼らは、義の樅の木、栄光を現わす主の植木と呼ばれよう。

（イザヤ 61:1-3）

<発表の概要>

マタイ 16:13～20 の箇所は、キリスト教会の歴史の中で、「教会論＝教会の礎石は何か、（ペテロやそれに続く教父たち／ペテロの信仰告白／キリストご自身）」、あるいは、「宣教論＝ペテロやパウロがどのように宣教の新しい領域を開いて行ったか（例えば、ペンテコステの出来事やコルネリオの回心、マケドニアの幻など）」を中心に論じられて来ました。けれども、この天国の鍵（“The keys of the Kingdom of heaven”）は、より「牧会論」的に解釈されるべきでしょう。

少なくとも、「教会論」「宣教論」「牧会論」の領域で同等に扱われるべき、大切な主のみ教えなのです。

なぜなら、主イエス・キリストのご降誕とその生涯、十字架の死と復活、昇天に至る、「キリスト（メシヤ）のご生涯」の目的は、イザヤ書 61 章の預言にあるように、また、ナザレの会堂でのそのイザヤ書の預言が「実現しました」の宣言のとおり、人々の「罪からの救い、いやし、解放」、つまり、ひとりひとりの人の「霊、たましい（心／精神）、からだ」の「全人的な救い」にあるからです。

<その他の連絡事項>

発題のテーマとの関係で、以下の本を希望者に紹介／販売したいと思います。

<20冊程度>

書名：『セカンドチャンスの福音』

— あなたももう一度やり直せる —

著者：花房譲次

(1931年、横浜市 生。現在：ソルトレイク日本人キリスト教会 牧師。
全米各地の日系人教会の聖会、修養会、伝道集会、キャンプ等の講師。
マウント・ハーモン修養会（主催：日系人福音宣教協力会）講師。)

出版社：キリスト新聞社（初版：2004.11/5）

代金：1200円（税込み）

序文：ホーリネス教団の東京聖書学院 名誉院長の小林和夫先生が序文を
寄稿されています。

<序文 抜粋>

・・・先生の言う「セカンドチャンスの福音」とは、神のゆるしと恵みに土台することであって、十字架と復活の福音は人間に悔い改め（痛み）とゆるし（癒し）を与えるものである、と表現されています。

聖書の聖徒といわれるアブラハム、モーセ、ダビデ、ペテロ、パウロもこの人生におけるセカンドチャンスに生かされ、用いられた人々であるといえます。このことは一度失敗したらレッテルを貼って出口のない閉鎖的な人生に人を閉じ込め、下手をすると自殺にまで追い込む現代社会に対する本当の福音であるということです。しかも、このセカンドチャンスの福音はセカンドチャンス（複数）の福音でもあります。ということは、無限に罪をゆるしたもう神がおられ、何回失敗しても命と心と肉体をもつ真の人間をゆるし、立たせてくださるということです。

セカンドチャンスという表現は、ジョン・ウエスレーの言う第二の恵みのような印象を与えますが、先生の言うこの福音の考え方は、ウエスレーもカルヴィニストもルーテリアンも含めた表現であると思います。先生が神学校を終えた後、メソジスト教会の教職としての奉仕を続けられ、続いて長老教会の牧師、教職であられたことを思う時に、このセカンドチャンスの福音は教派を超えた教会全体への福音であって、この現代社会における傷ついた弱い信仰者たちへの真の癒しであるということができましよう。

この癒しは精神的なものと生命的なものと身体的な人間の全体（wholeness）に関わる福音であると書かれています。

読者は本書を読むことによって、このセカンドチャンスの福音にホッとするものを感じ、更に主を見上げて前進なさることと思います。

心より一読をお勧めいたします。

「天国の鍵を用いた 伝道・牧会のアプローチ」

■世界の宣教の最前線が、私たちの身近に起こり始めている！！

1. 伝道者としての私の証し

私は、徹底した聖書信仰を標榜し、福音派に属し、伝道や救霊を最優先とする教団の一つで、「無抵抗主義／平和主義のメノナイト派」の信仰を受け継ぐ「日本メノナイト・ブレザレン教団」の信仰者、牧師として伝道や教会形成、教会教育、神学教育に励んできました。

一方で、サタンや悪霊の存在とその束縛の事実については、見ようともしていませんでした。

また、「サタンや悪霊を追い出す祈り」は、そのような祈りをする先生方があることは聞いていましたが、自分の信仰や神学的枠組み（穏健なディスペンセーション神学 --- 聖書の各時代に神の救いの計画を見る）、牧会の実際においては、特に関係がないことと思っていました。

実際、そのような祈りが必要な状況や人々を前にして、「どう祈ったらよいかさえ、知らなかった。」のが正直なところです。

けれども、10年程前から、求道者のフォローの現実の中で、また、「霊的戦い」の実際を語ってくださった滝元順先生（新城教会：滝元明先生の長男）のメッセージや講演を聴いて少しずつ「とりなし」について、目が開かれて行きました。

7～8年前から、私たちの地域の「とりなし」にも兄弟姉妹と赴き、歴史的にまた、宗教的に束縛されて来た人々の解放と癒し、救いを祈っています。

2008年の新年を迎え、1月25日から26日にかけて、雪の中8名で兵庫県の但馬方面（養父市、八鹿町、日高町、豊岡市出石町）に「とりなし」に行って来ました。

数年前に、石橋キリスト教会の一人の姉妹が、養父市にある実家を地域の方々への証しや福音宣教の場所として用いて行きたいとの願い、ビジョンが与えられました。このことを聞いた能勢川キリスト教会の一人の姉妹が、その姉妹とともに、また、家の片付けや車の運転を申し出てくれた姉妹たち、そして、養父市の地域の教会の先生方や兄弟姉妹と協力し、「生け花」や「生け花教室」を通しての証と伝道の働きを2年前から行っておられます。

このような関係で、養父神社や出石神社、その他の地域の寺社を含め、“Prayer Walk”（プレーヤー・ウォーク）に赴いたわけです。

八鹿福音ルーテル教会（藤江 健 牧師）と、出石キリスト教会（村上なおみ牧師：日本ホーリネス教団）での先生方や教会の兄姉との交わりの中で、地方における信仰の戦いと困難さと共に、そこにある伝道のビジョンや希望も伺うことができました。

このプレーヤー・ウォークを通して、参加者一同、神様からのさまざまな恵みとチャレンジを頂きました。

兵庫県川西市にある、私たちの教会の数キロ南には、日本の武家社会の始まりの源満仲を祭った「多田神社（清和源氏武士団発祥の地）」があり、また、北東側の山には日蓮宗の霊場といわれる、能勢町の「妙見山」があります。また、「西国33所巡礼」の清荒神や中山寺などの寺社が数多くあり、多くの人々の信仰を集めています。

また、新興住宅街やニュータウンが多いこともあり、社会的・経済的に高いステイタスと、おしなべて画一的な生活様式の中、30～50年に渡る時代の変遷の中で、多くの歪みが出て来ています。

2001.6/5 に起こった、「附属池田小事件」（大阪教育大附属池田小学校で起きた、児童8名が殺害され、児童・教師15名が傷害を負わせられた事件）も、これらの歴史的、社会的、宗教的な束縛や歪みの中から生じ、犯人自身の人格や霊において、サタンや悪霊の支配や影響があったと、私は感じています。

（・宅間守 死刑囚：2004.9/14 死刑執行）

（この事件が起きたとき、私は、附属池田小の2キロ程南にある私どもの神学校「福音聖書神学校」で授業を終えた時でした。あまりに多くのサイレンやヘリコプターの音がするので、尋常のことではないと感じました。）

数年前（2003.11/14）に、世界中を「とりなし」で歩いておられる、Henry Gruver 先生が、附属池田小の近くの教会に講演に来られたおり、先生とともに参加者全員で小学校の周囲を周り、Prayer Walk を致しました。

地域の「とりなし」と平行して、牧会や、牧会カウンセリングの領域で人々の話を聞くだけでなく、教会員や求道中の方々の、人生の痛みや苦難に耳を傾け、直系の親族を中心に家系の「とりなし」を祈るとき、様々な癒しや解放が与えられ、信仰を告白する方々が次々と起きてくるのを見ます。

主がナザレの会堂で朗読され、その実現を宣言された、イザヤ書61章の み言葉の通りです。

最近、主がペテロに（教会に、また、その指導者に、また、遣わされた領域で祭司として立てられている兄弟姉妹に）与えてくださった、「天国の鍵」を大いに用いています。（マタイ 16:13～20；18:18-19）

私たちが「キリストの御名」によって、地上で＜「つなぐ」＞なら、天においてもつながれており、また、地上で＜「解く」＞なら、天においても解かれているからです。

（「新約聖書 ギリシャ語小辞典」より）

* 「つなぐ」：（ギリシャ語：デオー）

縛る、しばり上げる、束にする、つなぐ、捕獲する、監禁する、
（新改訳聖書 脚注：禁じる、禁じられる）

* 「解く」：（ギリシャ語：ルオー）

- (1) 解く、ほどく、束縛を解く、解放する、
- (2) こわす、破壊する、滅ぼす、破る、
- (3) [法や契約を] もはや無効であると宣言する、
もはや、拘束しないと宣言する、無効にする、
（新改訳聖書 脚注：許す、許される）

サタンや悪霊の働きを、キリストの御名によって<禁じ、縛り>、サタンの縄目や契約を<解き、無効であると宣言>するとともに、「とりなしの祈り」を通して救われた人が、しっかりとキリストに<つながれ>、様々な霊的束縛（偶像礼拝、進化論や金銭や世を愛する価値観、律法主義的信仰など）から<解き放たれる、自由とされる>ように、信仰の告白と宣言の祈りをこれからも兄弟姉妹とともに、祈ります。（注：1）

今、世界の宣教の最前線で起きていることが、日本の私たちの周囲で起こり始めているのです。

「堅く信仰に立って、この悪魔に立ち向かいなさい。ご承知のように、世にあるあなたがたの兄弟である人々は同じ苦しみを通して来たのです。（ペテロ 第一 5:9）」

「平和の神は、すみやかに、あなた方の足でサタンを踏み砕いてくださいます。（ローマ 16:20）」

（注：1）

マタイ 16:13～20 の箇所は、キリスト教会の歴史の中で、「教会論＝教会の礎石は何か、（ペテロやそれに続く教父たち／ペテロの信仰告白／キリストご自身）」、あるいは、「宣教論＝ペテロやパウロがどのように宣教の新しい領域を開いて行ったか（例えば、ペンテコステの出来事やコルネリオの回心、マケドニアの幻など）」を中心に論じられて来ました。けれども、この天国の鍵（“The keys of the Kingdom of heaven”）は、より「牧会論」的に解釈されるべきでしょう。

少なくとも、「教会論」「宣教論」「牧会論」の領域で、同等に扱われるべき、大切な主のみ教えなのです。

なぜなら、主イエス・キリストのご降誕とその生涯、十字架の死と復活、昇天に至る、「キリスト（メシヤ）のご生涯」の目的は、イザヤ書 61 章の預言にあるように、また、ナザレの会堂でのそのイザヤ書の預言が「実現しました」の宣言のとおり、人々の「罪からの救い、いやし、解放」、つまり、ひとりひとりの人の「霊、たましい（心／精神）、からだ」の「全人的な救い」にあるからです。

2. 天国の鍵の種類

<マタイ 16:18-19>

ではわたしもあなたに言います。あなたはペテロです。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てます。ハデスの門もそれには打ち勝てません。

わたしは、あなたに天の御国のかぎを上げます。何でもあなたが地上でつなぐなら、それは天においてもつながれており、あなたが地上で解くなら、それは天においても解かれています。」

この箇所の天国の鍵は、日本語聖書では一個の鍵のように思えますが、原語（ギリシャ語）では複数形で書かれています。英語では、以下の通り。

“The keys of the Kingdom of heaven”

たとえば、建物の管理人や所有者が持っている「鍵の束」のように考えるとよいでしょう。ペテロは、ペンテコステの直後、この天国の鍵を用いて「救いの門」を開いて行った最初の人でもあります。一度開かれた門は、そこを開いた人が閉じるまで開かれています。

この鍵は、ペテロだけでなくクリスチャンすべて（万人祭司）に与えられており、クリスチャンは誰でも用いることが出来ます。そして、神から権威が与えられた私たちは、イエス・キリストの御名によって、開閉を自由にすることができるのです。

<宣教論的アプローチ：福音宣教／伝道>

今まで宣教がなされていなかった地域や、福音が届いていなかった場所に遣わされ、あるいは訪問したとき、「天国の鍵」を用いて地上で救いの門が開かれたのなら天においても同じことがなされています。ある人の家を訪れたとき、その家がふさわしい家であれば祝福を祈る時、天国の門は開かれ、ふさわしくない家ならば、「足の塵を払い落とす」時、開かれた宣教の門は閉じられるのです。

また、訪れた地域において、人々が福音のことばに耳を傾けず、また、受入れないならば、そこでの宣教の門を閉じる鍵をクリスチャンは主の権威として頂いているのです。

<マタイ 10:5-15>

イエスは、この十二人を遣わし、そのとき彼らにこう命じられた。「異邦人の道に行つてはいけません。サマリヤ人の町には行ってはいけません。

イスラエルの家の滅びた羊のところに行きなさい。

行って、『天の御国が近づいた。』と宣べ伝えなさい。

病人を直し、死人を生き返らせ、らい病人をきよめ、悪霊を追い出しなさい。あなたがたは、ただで受けたのだから、ただで与えなさい。

胴巻に金貨や銀貨や銅貨を入れてはいけません。

旅行用の袋も、二枚目の下着も、くつも、杖も持たずに行きなさい。働く者が食べ物を与えられるのは当然だからです。

どんな町や村にはいっても、そこでだれが適当な人かを調べて、そこを立ち去るまで、その人のところにとどまりなさい。

その家にはいるときには、平安を祈るあいさつをしなさい。

その家がそれにふさわしい家なら、その平安はきっとその家に来るし、もし、ふさわしい家でないなら、その平安はあなたがたのところに返って来ます。

もしだれも、あなたがたを受け入れず、あなたがたのことばに耳を傾けないなら、その家またはその町を出て行くときに、あなたがたの足のちりを払い落としなさい。

まことに、あなたがたに告げます。さばきの日には、ソドムとゴモラの地でも、その町よりはまだ罰が軽いのです。

<教会論的アプローチ：戒規>

<マタイ 18:15-20>

また、もし、あなたの兄弟が{あなたに対して} 罪を犯したなら、行って、ふたりだけのところで責めなさい。もし聞き入れたら、あなたは兄弟を得たのです。

もし聞き入れないなら、ほかにひとりかふたりをいっしょに連れて行きなさい。ふたりか三人の証人の口によって、すべての事実が確認されるためです。

それでもなお、言うことを聞き入れようとしないなら、教会に告げなさい。教会の言うことさえも聞こうとしないなら、彼を異邦人か取税人のように扱いなさい。

まことに、あなたがたに告げます。何でもあなたがたが**地上でつなぐ**なら、それは**天においてもつな**がれており、あなたがたが**地上で解く**なら、それは**天においても解**かれているのです。

まことに、あなたがたにもう一度、告げます。もし、あなたがたのうちふたりが、どんな事でも、地上で心を一つにして祈るなら、天におられるわたしの父は、それをかなえてくださいます。

ふたりでも三人でも、わたしの名において集まる所には、わたしもその中にいるからです。」

J・カール・レイニーはその著書『教会戒規』の第7章「戒規の目的」の中で、「世の中でおいて行なわれる『懲罰』は、なされた悪に報復し正義を主張するのが目的であるのに対して、『戒規』は罪に関係した人の回復を図ることをが目的であり、教会または社会の基準に従って生きることによって失敗した人を正すことを意図している」と述べています。そして、「神は教会に戒規を行なうための権威と責任とをゆだねられました。戒規の本質的な面として、その目的は常にさ迷い出た聖徒を助け、いやし、回復することにあるのです。」と指摘し、聖書から以下のような目的を導き出しています。

1. 恥じ入るようになるため (2.テロケ 3:14,15)
2. 健全な信仰を生み出す (テト 1:13,14)
3. 霊的ないやしを促す (ヘブル 12:10-14)
4. 前の状態に回復すること (ガラテヤ 6:1,2)

このように、神は罪を犯した聖徒を回復させるために教会戒規を意図されたのであり、「つなぐ」「解く」のことばに含まれるどんな戒規的な行動を教会においてするにしても、この目的は優先されるべきものです。

父なる神は、迷い出なかった九十九匹よりも、一匹が回復したことを喜ばれたのです。

(ルカ 15:3-7)

あなたがたに言いますが、それと同じように、一人の罪人が悔い改めるなら、悔い改める必要のない九十九人の正しい人にまさる喜びが天にあるのです。

(ルカ 15:7)

私の兄弟たち。あなたがたのうちに、真理から迷い出た者がいて、だれかがその人を連れ戻すようなことがあれば、罪人を迷いの道から引き戻す者は、罪人のたましいを死から救い出し、また、多くの罪をおおうのだということを、あなたがたは知っていなさい。

(ヤコブ 5:19,20)

『教会戒規』最終的な目的とは、エペソ人への手紙の5章に記されているように、

キリストがそうされたのは、みことばにより、水の洗いをもって、教会をきよめて聖なるものとするためであり、ご自身で、しみや、しわや、そのようなものの何一つない、聖く傷のないものとなった栄光の教会を、ご自分の前に立たせるためです。

(エペソ 5:26,27)

すなわち、「聖く傷のないものとなった栄光の教会を、ご自分の前に立たせるため」なのです。

<牧会論的アプローチ：霊的な戦い（救い、癒し、解放）>

これまでキリスト教会は、「つなぐ」「解く」を、宣教論的にまた、教会論的に理解して来ましたが、より「牧会論的」に理解することが重要です。

天国の鍵は、「何でも」つまり、牧会上のどのような領域にも用いることができます。

それは、いわゆる「霊的戦い」の領域においても用いられます。クリスチャンが地上でサタンに対して「つなぐ」つまり、その働きを禁止し、縛ることにおいて、また、「解く」一すなわち偶像礼拝や間違った価値観、ねたみや憎しみを持ち続けるといった、悪霊に対して心を開いてしまっていた「悪しき契約」を無効であると宣言する時、天においても同じことが宣言され、解放されているのです。

■ 地上でつなぐなら・・・ギリシャ語：不過去形（過去のある時点で決定的に行われた事柄）

■ 天においてもつながれており・・・現在完了形（ずっとつながれて来ている）
同様に、

■ 地上で解くなら・・・不定過去形

■ 天においても解かれています・・・現在完了形

これは、クリスチャンが主の御名によって、サタンや偶像礼拝との関わりを、「きっぱりと断切ります。」と宣言する時、その祈りによってイエス・キリストによる決定的な勝利を得ることであり、また、その時から今に至るまで、これからも、神の栄光と祝福が続いているということでもあります。

私たちがキリストの御名によってなした解放の宣言（解く）、あるいは禁止の祈り（つなぐ）が、ずっと今も天の領域（天の御国）で神の栄光と祝福となっていて続いているのです。

キリストの御名による「つなぐ」「解く」の祈り、すなわち天国の鍵は、開くのも閉じるのも、クリスチャンに与えられている主の権威です。

ですから、祈るときは大胆に、はっきりと祈ることが大切です。

- * イエスの御名によって、サタンの働きを禁じます。
- * イエスの御名によって、過去の靈的契約（偶像礼拝、他）を無効とします。
- * イエスの御名によって、人間関係のこだわり（恐れ、他）を解き放ちます。

また、主の十字架を仰いで、誰かの罪を「赦す／許す」ことの大切さがあります。

「ゆるせない思い」という破れ口にサタンは働いて来ます。もし、地上で赦せない思いをそのままとどめておくのなら、神の前（天においても）にもそのまま残っているのです。

あなたがたがだれかの罪を赦すなら、その人の罪は赦され、あなたがたがだれかの罪をそのまま残すなら、それはそのまま残ります。（ヨハネ 20:23）

けれども、彼らが問い続けてやめなかったので、イエスは身を起こして言われた。「あなたがたのうちで罪のない者が、最初に彼女に石を投げなさい。」

そしてイエスは、もう一度身をかがめて、地面に書かれた。

彼らはそれを聞くと、年長者たちから始めて、ひとりひとり出て行き、イエスがひとり残された。女はそのままそこにいた。

イエスは身を起こして、その女に言われた。「婦人よ。あの人たちは今どこにいますか。あなたを罪に定める者はなかったのですか。」

彼女は言った。「{主よ。} だれもいません。」そこで、イエスは言われた。「わたしもあなたを罪に定めない。行きなさい。今からは決して罪を犯してはなりません。』」（ヨハネ 8:6）

私は、主イエスに対しどう向き合っているのだろうか。

ぶどうの幹であるイエス・キリストにしっかりとつながって行く時、さまざまな束縛から解放されて、本当の自由を与えられたことへの感謝と告白ができるのです。

そのとき、イエスはこう言われた。「父よ。彼らをお赦してください。彼らは、何をしているのか自分でわからないのです。」彼らは、くじを引いて、イエスの着物を分けた。（ルカの福音書 23:34）

3. 天国の鍵の使い方（今までの牧会での経験、見聞した事例）

<事例の紹介>

1. 危機的な夫婦関係の中で求道して来た人（20代 女性）
2. クリスマン同士の離婚
3. 結婚前に妊娠したクリスマン（20代） 相手は未信者
（第一のケース）

（第二のケース）
4. クリスマン同士の離婚 （DV のケース）
5. 離婚の危機にあった若いクリスマンの夫婦 （子ども一人）

日本福音主義神学会西部部会 2008 年春期研究発表

「牧会におけるカウンセリングの使命」

奈良福音教会 宮谷正子

1. 牧会におけるカウンセリングの必要

「あなたがたのうちの誰も、神様の最高の祝福を見失わないように、互いに注意しあいなさい。

あなたがたの間に、苦々しい思いの根がはびこらないように十分警戒しなさい。

その根から出た芽は、悩みの花を咲かせ、大勢の人の信仰生活に害を及ぼすからです。」

—ヘブル人への手紙 12 : 15 リビングバイブル訳—

1) 信仰と実生活の両輪のために

人間は身体・心・魂（霊）の3つの領域から創られています。その3つの領域すべてにおいて神様との回復を必要としています。しかし罪の世にあってこの3つの領域が傷み、汚され破壊されています。特に、クリスチャンとして生きているのに持つ、悩み・問題・課題に押し潰されそうになる人が後を絶ちません。信仰を持っているがゆえに葛藤するのもまた事実です。そういう場合に御言葉を読み祈り礼拝に集うだけでは解決できず、その行為すら出来なくなる人々がいます。その時に牧師によるカウンセリングが必要となります。

2) 人格的イエスとの交わりのために

一般のカウンセリングと牧会カウンセリングは異なります。カウンセリングそのものは「その人の中にあるエネルギーを引き出し自分で問題を乗り越えていくことに力を貸すこと」です。しかし、牧会カウンセリングはイエスキリストとの人格的交わりを通して受ける癒しや成長を意味しています。

3) 神の国を生きるために

この世にありながら神の国を生活するための秘訣を礼拝や御言葉で知りますが、ほんとに神の国を生活するためには聖霊の助けが必要となります。まことのカウンセラー（聖霊）であるお方に信頼していくことです。

2. 医学的領域と牧会的領域の区別

1) 精神的問題と霊的問題の区別

心と霊の領域が異なることは理解していても、一人の方が相談に来られた時に牧師のほとんどは「御言葉」と「説教」と「祈り」で解決しようとし（傾向的に）。上記の方法で解決できるなら深い問題でない場合が多いといえます。多くの人は精

神的問題と靈的問題が複雑に交じり合っただけで抱え込んでいます。幻聴が聞こえるから精神的疾患と単純に判断するのは愚かであることはわかっています。しかし、その後どう取り扱ったらよいかは誰も教わっておらず牧師を初め教会は混乱してしまっています。教団教派によって靈的な領域の捉え方が異なるので詳細は避けますが、牧師として認識と判断、解決方法は持っている必要を感じます。

2) 精神科医と牧師の連携

クリスチャンの精神科医は多いわけでもないし、有能かどうかは素人目には判断不可能です。しかし、精神科医（クリスチャン・ノンクリスチャン）への偏見やわだかまりは取り除くことは必要でしょう。地域の精神科医と連携ができることは望ましいし、互いに責任範囲を確認し相互協力できることを願います。

精神科医だけでなくカウンセラーや臨床心理士との関わりが牧師との間でなされるともっといいでしょう。

3) 牧師の責任範囲

教会の責任範囲とも言える課題ですが、

① 自己評価による責任範囲

牧師はスーパーマンではありません。限界を持っています。しかし、求められる範囲が広いのも事実でしょう。ですから教会を含め牧師自身が出来ることと出来ないことの自覚を持つことが第一であるといえましょう。また、牧師個人が出来るとしても、教会がそのキャパシティを持っているかどうかの見極めが大切と考えます。

② 包括的に診る専門家は牧師

現在の心の病いの一般的治療は身体的治療も同様ですが、パーツ化しています。現在は＜人間をパーツパーツで診る傾向＞があります。精神面や心理面でも各分野の専門家は増えていますが、反対に人間を全体的に包括して診る人がいなくなりました。だからこそ牧師がその責任を担っているように感じます。

③ 教会の限界

カウンセリングを行う場合に注意すべきことのひとつに、「教会のもつ受容範囲」があると思います。たとえば、精神疾患でも理解度や認知度は異なるし、倫理観の問題から受容してよいかどうかを迷うケース（性同一性障害など）がありますので、教会のもつ限界を認識することは重要でしょう。

3. CPE(Counseling Pastoral Education)での学び

ここで取り上げる CPE は系統的な学びというより、各教会がかかえている問題や現代社会が抱えている問題を教会や牧師がどう受け止め、対処したらよいかを共に考え共に語り合い共に悩むことで方向性を探る目的を持ってはじめられたもの

です。

（かつて、淀川キリスト教病院で鍋谷・谷口両先生が、精神科の柏木・工藤両先生となさっていた CPE とは異なるものです。）

今までに課題として取り上げてきたものを下記に列挙します。

第1回「セルフイメージ」 第2回「心のバランス」 第3回「心理ゲーム」
 第4回「ドライバーと禁止令」 第5回「思い残し症候群」 第6回「二人の息子」
 第7回「苦い根からの解放」 第8回「私達が認めるべき3つの事―赦し―」
 第9回「多重人格症」 第10回「共依存」 第11回「末期患者及び高齢者のケアの学びⅠ・Ⅱ」 第12回「末期患者及び高齢者のケアの学びⅢ・Ⅳ」 第13回「精神病理」 第14回「パフォーマンス指向」 第15回「親子逆転」
 第16回「性的な面での傷の癒し」 第17回「境界線」 第18回「性の諸問題」
 第19回「教会のカルト化と権威の問題」 第20回「眠っている霊」
 第21回「ニート・ゲーム脳」 第22回「牧会カウンセリングの方法」
 第23回「カウンセリングの実際」 第24回「自殺」 第25回「連鎖」
 第26回「インナーチャイルド」 第27回「守秘義務と牧会」
 第28回「ナラティブセラピーの実践」 第29回「神の最高傑作 男と女」
 第30回「離婚カウンセリング」 第31回「アダルトチャイルド」
 第32回「信仰という名の虐待」 第33回「トラウマ」

CPE は座長である私が45分から1時間テーマに沿ってレクチャーし、その後4～5人のグループに分かれてディスカッションをします。最後に分かち合いのときをもって終わります。参加者は伝道師、宣教師、牧師たちで15～25名くらいで構成されています。

4. 心の癒しの必要性

1) 過去を踏み直す主

「私」という存在は、生きてきた年数分の過去があって今があります。権力や努力、能力をもってしても解決不可能な問題のひとつに＜過去の出来事に対する癒し＞があります。かつてホーリネス系の著名な先生の説教に「我が過去を踏み直したもう1人」がありました。「聖家族のエジプト逃避行にはイスラエルのズタズタに汚された過去をもう一度踏み直す意味があり、主が我らの過去にまで戻って我らの過去を踏み直されたばかりでなく、今や我らに追いつき、更に我らを追い越して我らの先に立たれる壮大な恵みの世界がある」と。

2) 苦い根の存在

私たちが持つ過去とは何でしょう。過去・現在・未来と人生のすべてに主イエス様をお迎えしていなければ、過去に残してきた悪しき根が、私たちの今をつくり、未来を支配するのでしょうか。多くの人々は（クリスチャンもノンクリスチャンも）この根の処理に困

っているのではないのでしょうか。過去に残してきた根とは何でしょうか。ヘブル 12 : 15には「苦い根」とあります。私たちの苦い根とは「憎しみ」「恨み」「不信」「コンプレックス」等でしょう。そしてそれは魂の内にあるサタンの要塞なのです。苦い根は私たちの心を傷つけています。深いところで隠れた痛みとなって、性格にも、生活にも、そして信仰にも少なからず影響を与えています。また、「苦い根はどんな根であっても、霊的なものといえます。霊的なものですから悪魔サタンはこれを誰よりも早く見つけたいし、誰よりも巧みに使いたいのです。罪の無いところにサタンが働けないように、心の傷のないところには、サタンは入り込めないのです。

3) タイムトリップ (心の癒しの旅)

苦い根はいつ・誰から受けたのでしょうか。どんな根になったのでしょうか。それらはイエス様と共に、過去の傷ついた出来事を追体験することによって見出すことが出来ます。カウンセリングに訪れるクライアントの現在の問題や態度の原因は、潜在意識下の記憶の中に埋もれていますので、過去への旅をすることによって過去の出来事の記憶を呼び起こし、記憶への神様の癒しを受けます。わたしはこのプロセスを「タイムトリップ」と呼んでいます。神様の領域に入っていきますのです、謙遜と神への畏敬の念なしには許されません。0 大学の治療精神医学の T 元教授の言葉に「《受身の踏み込み》で接することを心がけなさい」はこの業の秘訣だと思います。クライアントは解答が欲しくて話にくるのではなく、自分の考え・思い・気持ちについて聞いて欲しいのです。人を外側から動かそう、変えようとする態度では心は開かれません。大切なことは<心の内にいれていただくこと>であり、本人がそのチャンスを作ってくれるまで時を待つことです。心の奥深くに秘められていることは口に出せないものです。なぜならそれが弱音であり、本音であり、すでに裁きや否定を十分受けてきているからです。

4) ラブリ

教会にはマネージメントな分野とスピリチュアルな分野があります。牧師はその両面のリーダーとなりますが、その任は重く一人で行うには限界があります。昨今教会成長の面から<セル化>が進められていることはご承知の事と思います。特にスピリチュアルな領域に重荷を負ってくださるリーダーが与えられることは必須と思います。奈良福音教会では、エリヤハウスの学びを牧師夫婦が受け、教会でもスクールを行い、癒しのミニストーリーを取り入れてきました。

エリヤハウスでの学びをより分かりやすくするために「ラブリ」という名目で月に一度学びと交わりを持つようにしました。45分が学び、60分の交わりが基本となります。互いを受け入れ祈りあうセルが自然に生まれることを目標に4年間をかけ、5年目にセルに移行できればと願っています。ラブリのリーダーたちはリーダー会が週日にもたれ、恵みを分かち合うと共に問題や心配も分かち合い、リーダーの学びもしております。現在は50人が登録しており、5つのグループに分かれています。答えを出さなくてよい、

聞くだけでよい、話していいし話さなくてもいい交わりです。

互いを愛し合い、互いを赦しあい、互いに仕えていけ、相互牧会できるようになりたいと祈られています。

5. ケース紹介

Kさん（50代女性。2児を連れて離婚。元伝道師）

30代半ばで献身、神学校へ導かれるが、結婚問題でつまづき身を隠す。その後立ち直り、信仰生活も落ち着きを取り戻し、祝福され、神様の導きでクリスチャンと結婚し、子どもを2人もうける。しかし先の結婚問題が未解決であったために、結婚生活において大きな影響を受ける。高齢者同士で結婚したが、2人も子どもが授かったことで、過去の傷も癒されていくであろうと周りは考えていた。しかし夫にもかなりの問題が潜んでいた。教会の役員をしていたが、現実主義でお金の損得で物事を捉え、判断する人であった。一つの仕事を続けることが困難らしく、金儲けの夢を捨てきれず、自分の思うように生きようとした。しかも、人が良いところも手伝って、かなり騙される事が頻繁で、その尻拭いを妻であるKさんがしなければならなくなっていった。また夫の家は仏教で、夫は実家では頭が上がり、親の言いなりで偶像礼拝を強いられることもあり、Kさんは限界に達していた。夫婦喧嘩も毎日のように行われ、子どもにも影響が出始めた。長男に、奇異な行動が出たり、感情が出なくなったり、言葉に問題が生じた。専門家に診せるように牧師が指導するが受け入れられなかった。

何年にもわたる夫婦カウンセリングの中で、その場では夫婦とも謙遜に従順に受け入れるが、特に夫はカウンセリング後、家に戻ると同時に元の夫に戻っていたため、何時間も話し合う価値も意味もない日々だったといえる。当初、夫の方の問題に振り回されたが、牧師はまず、妻が夫を受容することを示され、夫婦仲を取り持つことにした。しかし、夫を受容することへの指導が、かえってKさんには自分が受容されていないことへの確信となり、カウンセリングに非協力的になっていった。「どうぞ、話しても私に我慢しなさい、受け入れなさいと要求されるに決まっている。どうして、私の話は取り上げてくれないのか…」と感情のすれ違いが起こった。毎日のような話合いも少なくなり、出来事が起こってから報告するというパターンに変わっていった。Kさんは自分の不平不満を他のクリスチャン仲間に時を選らばず喋るようになり、自分の肉親（ノンクリスチャン）にも打ち明けるようになった。特に子どもへの保険や結婚時の持参金などについてのトラブルが頻繁になっていった。Kさんの親戚が出てきてから、急速に別居・離婚への道が進んだ。牧師は別居・離婚をなるべく避けたいと真剣に祈り説得した。Kさんの別居を正当化する理由は「主人は神様に従わないし、あの家はサタンの家だ。あの人はサタンにやられている。神様は私に聖絶せよ。清くあれと言われたから！」であった。極端な判断に牧師は戸惑い、急がないように指導したが、今度は「先生、主人は病気です。精神的な病気です。主人もそのことを認めています」と言い始めた。適切な判断をするためにクリスチャンの精神科

医に相談した。1人ではなく2人の精神科医に同じ質問を投げかけ、どう応えられるかを待った。精神科医の見解は同じであった。「夫だけではなく、妻の方も人格依存症と言えましょう。これは精神病ではなく、人格欠損に近いことです。アルコール依存症であるなら、隔離してアルコールのない状態を人工的に作って治療するように、このような場合は別居を勧めます。たとえ、両親揃っていないこの子どもへの悪影響を計算しても、リスクは少ないと私判断します。牧師には理解しにくいことかもしれませんが…」とのことであった。

結果は別居し、半年後には生活の事（母子家庭認定を望んでいた）を考え、Kさんは積極的に離婚を勧めていった。自分でどんどん進めていき、人の声が聞けなくなっているKさんの姿を見た姉（ノンクリスチャン）が「先生、妹がおかしいので、話をきいてやってください」と依頼を受け、再度話し合いの場を持った。Kさんは今までたまっていた鬱憤、不満、いらだちを包み隠さず感情の赴くままにぶつけてきた。自己放棄かと思うほどの激しいものであった。自分は鬱状態で何をするかわからない。子どもの事なんかどうでもいい！と脅迫めいた口調で臨んできた。そして、感情の最高潮で出た言葉は「牧師なんか、みんなこんなもんだ！牧師が何様なのか！人を傷つけることしかできないくせに！人を生かす働きだなんて、何人殺してきたことか！」であった。「ごめんなさいね！本当ね。そんなことしかできなかったのね。ごめんね！」と言ったときにKさんの目から涙が溢れて出てきた。

Kさんは伝道師のときの結婚問題のつまづきを、自分たちに関わっていた牧師たちの身勝手さや自分の教会を守ることばかり必死で、1人の小さな伝道師の心を踏みにじったからだと思い込んでいたのである。不条理に処理されてしまったことで、Kさんの受けた傷は深く、消えずに持ち続けていたのであった。しかも1人の指導者から受けただけではなく、その後信じていた指導者に恥を忍んで相談に行ったのに、そこそこに扱われ、指導者という存在に絶望してしまったと思われる。自分と神様だけの世界に入り込んで、神様の導き以外は何も信じない、人の言葉にはウソがある、人を信じてはいけないものという思い込みが恨み・不信へと向かわせた。神の言葉である聖書も自分で読み込むことしかなくなり、「神様が私にこう語られたから」が生活の基準となった。それ自体は素晴らしいことと思うが、牧会者を否定し、牧されることを拒んでしまったことは、神様の前に申し訳なく、痛恨の限りである。しかし、Kさんのような気持ちで教会生活を送っている人は少なくないように思う。

その後1年くらいたって、Kさんが謝罪に来られた。ちょうど教会で「癒し」「赦し」「和解」「謝罪」「祝福」が語られていたときであった。個人的に神様が臨まれ、ご聖霊さまの助けと強い促しによって、KさんはKさんの苦き根の原点であった問題の時にタイムトリップされる恵みに預かった。その中で癒され解放されることができた。共に涙の謝罪と祝福のときを持てたことは幸いなことであった。

—こころの傷の癒し—

主イエス様は生涯の中で、＜人を咎めない＞＜いらだたない＞＜怒りを罪びとに向けない＞ことを実践されたのではなかったでしょうか。しかし私たちは、誤解・中傷・皮肉・批判・陰口・悪口・噂話に非常に敏感で、すぐ傷ついてしまいます。私たちが信じている信仰はどんな信仰でしょうか。本当に主からの信仰をいただいているのでしょうか。それとも、倫理・道徳に色づけられた信仰でしょうか。主イエス様が聖書の中で怒りをぶつけられたのはパリサイ人であり、律法学者でした。彼らの特徴は福音に生きることではなく、律法を基準に正しく生きることでした。正しさが愛や赦しに先立っていたのです。もし、主イエス様が正しさを最優先され、ご自身の正しさによって人を扱われたなら、誰が救われたでしょうか。少なくとも私はその中に入っていないでしょう。主は聖書を通して「正しさよりも愛と赦しを、そして憎しみには祝福を注ぐ」ように私たちに迫っておられます。

主の言葉は、書かれた書物を通しての聖書によって与えられると共に、私個人への語りかけとしても与えられます。主からの語りかけを受けるとき、人は実体験として主イエスの言葉による癒しを受けるのです。特に人が自分の痛みを共感し、共に涙を流し、共にその過去を歩んでくださっていた主イエス様を認める、まさにその瞬間に、臨在による癒しを受けることができるのです。主の癒しは全人格的癒しです。個人に起こった癒しと霊的解放は、教会を癒し解放します。そしてついには町を、市を、国を癒し、国の霊的解放に至ると信じます。その日がすみやかに来たらんことを切に祈りつつ、待ち望みます。

参考文献

「心の病いの治療ポイント」 平井孝男著 創元社

「境界例の治療ポイント」 平井孝男著 創元社

「セルフコントロール」 池見酉次郎他著 創元新書

「ラブリ」 イーデス・シェーファー著 いのちのことば社

「内なる人の変革」 ジョン&ポーラ・サンフォード著 マルコーシュ・パブリケーション

「家族の回復」 ジョン&ポーラ・サンフォード著 マルコーシュ・パブリケーション

「根にふれる祈り」 ロブ・モリセット著 マルコーシュ・パブリケーション

「心の健康診断」 古川第一郎著 いのちのことば社

「病める心からの解放」 柏木哲夫著 いのちのことば社

「死にゆく人々へのケア」 柏木哲夫著 いのちのことば社

「臨死患者家の理論と実際」 柏木哲夫著 いのちのことば社

福音主義における伝道の神学

—「神の国」の視座において—

(梗概)

2008年4月21日(月)

於 関西聖書神学校

講師 市川 康 則

序言. 宣教「の」神学

1. 「福音主義」とは—キリスト教諸伝統の中で
 - ・教会伝統主義的キリスト教
 - ・人本主義的キリスト教
 - ・神秘主義的キリスト教
 - ・告白主義キリスト教(恩恵救済論的キリスト教)
2. 「宣教」と「伝道」—用語法
 - ・国内活動としての伝道、海外活動としての宣教
 - ・同義的、互換的使用
 - ・個人的救済としての伝道、広範な福音伝達としての宣教(伝道 $\leq$ 宣教)
3. 宣教「の」神学
 - ・神学的宣教論(神学の対象としての宣教)
 - ・宣教論的神学(宣教による神学の規定)
4. 神学エンサイクロペディアと宣教学
 - ・実践神学の1分科としての宣教学
 - ・神学諸科の統合としての宣教学

I. 宣教のための「神の国」理解—基本的諸側面

序. 超越論的理念としての「神の国」

- ・聖書全体の最高統一テーマとしての神の国
- ・キリスト者の最高目標としての神の国
- ・既に現臨する神の国
- ・まだ全貌を現わさない神の国
- ・部分的、暫定的でしかない神の国の知識
- ・特定の視点を要する神の国理解

A. 恵みの契約論に基づく救済史的理解—神の国理解の通時的側面

1. 「救済史」の神学の貢献と問題点
 - ・旧新約聖書の統一的、通時的理解
 - ・終末の時—礼拝と宣教の時—としての新約時代
 - ・世界史と連動する救済史
 - ・キリストの出来事に“飲み込まれた”(?)旧約時代

2. 改革派神学における恵みの契約論

- ・命を得させる恵みの契約—福音としての律法
- ・命の契約の授与—福音宣教の根源

- ・契約成就の告知とその祝福の提供としての宣教命令—アダムとキリスト

3. 救済恩恵と保持恩恵—相互志向性

- ・救済恩恵の作用の前提としての保持恩恵
- ・保持恩恵の作用を規定すべき救済恩恵
- ・教会と社会的諸機関との連動

4. 神の選びと宣教

- ・万人の有罪性と救いにおける神の主権的恩恵性—予定理解の根本条件
- ・“無条件的”選びと二重予定の真義
- ・「キリストにある」神の選び
- ・頭（キリスト）・体（教会）・肢体（信徒個々人）の選び
- ・選びの歴史的実現方法および過程としての宣教
- ・神の国の奉仕への選び

B. 経綸論的三位一体論における聖霊論的理解—神の国理解の超越論的側面

1. 「ミシオ・デイ」神学の意義と挫折

- ・三位一体神の自己派遣としての宣教
- ・救済史の水平的次元への解消

2. 改革派神学の線上における聖霊論的宣教理解

- ・キリストの御業の特質—外在性・独占性
- ・聖霊の御業の特質—内在性・参与（共同）性
- ・宣教の主体者なる聖霊の神—使徒言行録
- ・方法論的考察の必然性
- ・試行錯誤の正当化

C. 領域主権論に基づく有神論的理解—神の国理解の「共時的」側面

1. 福音の全体的提示の企図—諸派の動向の意義と問題点

- ・自由主義神学の系譜—社会的貢献の企図と世俗化への道
- ・ローマ・カトリック教会—教会と社会の二元論
- ・福音派陣営の努力—伝道と社会的関与の区別

2. 改革派伝統における領域主権論

- ・キリストの支配の全包括性
- ・聖書における分権思想
- ・改革派伝統における教会と国家—カトリック教会とルター派教会との相違
- ・教会と社会的諸領域

D. エキュメニズムの自覚を伴った文脈的理解—神の国理解の現実主義的側面

1. 文脈化思想の意義と問題点

- ・西欧・北米中心主義の土着化論に代わる文脈化論
- ・文化の総合的理解
- ・文脈主義に陥る傾向にある文脈化論

2. 宣教の文脈化への神学的視点

- ・人間存在における神の三一論的関わり—神的真理の被造の人間への適合

- ・ 神の似像なる人間
- ・ 真の人間となった真の神
- ・ 人間に内住する神
- ・ 宗教と文化の表裏一体性
 - ・ 文化命令の条件としての道徳命令—文化を規定する宗教
 - ・ 宗教の外在化としての文化

3. 福音宣教の最大の文脈としての世界宣教とエキュメニズム

- ・ 宣教の世界性と地域性—使徒パウロの場合
- ・ 教会の属性としての「唯一性」・「公同性」
- ・ 教会の宣教使命とその協力—エキュメニズムの母胎

II. 教会形成—神の国の福音宣教の中心的次元

A. 神の国と教会

1. 教会の宣教的本性

- ・ 教会の起源としての使徒的宣教
- ・ 教会の自己同一化としての福音宣教
- ・ 教会の地上存在理由としての神の国の宣教

2. 宣教の中心的担い手としての教会

- ・ 神の国の中心的地上顕現形態としての教会
- ・ 教会に委ねられた御言葉と礼典
- ・ 宣教の担い手としての特殊専門団体
- ・ 宣教の担い手としての個人

3. 共同体形成に至るキリスト教信仰

- ・ その聖書的、神学的根拠
 - ・ 旧約聖書
 - ・ 新約聖書
- ・ 教会史の教訓
 - ・ 古代教会の例
 - ・ 宗教改革者たちの主張と運動
 - ・ 日本のキリスト教史の教訓

B. 教会の宣教の形態と方法

1. 宣教としての礼拝

- ・ 神の国の典型的表現としての公的礼拝
- ・ 「イエス様のお祭」としての礼拝—祝祭日としての主の日の回復
- ・ 礼拝「出席」の重要性—神に対する民の応答と献身

2. 宣教としての説教—礼拝における説教の特徴

- ・ 説教の祭儀的性格の回復・確立の試み—物語説教を巡って
- ・ 日本型説教の試み—話芸としての説教
- ・ 語り、聴くものとしての説教—説教における音声・音韻の次元の不可欠的重要性

- ・「パブリック」スピーキングとしての説教
- ・説教の2重性—聖書と会衆の間の往還

3. 宣教としての礼典

- ・キリストの出来事の証言としての御言葉と礼典
 - ・礼典を規定する御言葉
 - ・御言葉を集約する礼典
- ・教会の生命力のしるしとしての礼典
 - ・キリストとの生命的結合としての礼典
 - ・宣教の一環としての礼典
- ・礼典実施方法の改善努力の必要性
 - ・洗礼—洗い清め・死と復活
 - ・食事としての聖餐

4. 宣教としての讃美

- ・神のかたちとしての人間
- ・頌美的、希求的存在としての神
- ・宗教と音楽の有機的関連
- ・宣教における音楽の諸機能
- ・“カタルシス”の時間・空間としての礼拝
- ・説教と讃美の異同

5. 宣教としての牧会

- ・牧会の中心としての説教
- ・説教の発展および結実としての牧会
- ・牧会としての教会政治
- ・牧会訪問の重要性

6. 宣教としての執事的働き

- ・宣教の本質的部分としての執事活動—その根拠
- ・教会史における執事的働き

C. 宣教の本質に関わる冠婚葬祭

1. 人生と儀礼—礼典の意義

- ・ゆりかごから墓場まで
- ・神の民への参入としての（幼児）洗礼
- ・成人化としての信仰告白

2. 婚礼諸式

- ・婚約式—新約時代の信仰生活の写し
- ・結婚式—契約的生の典型
- ・その他

3. 葬儀諸式

- ・神礼拝としての葬儀
- ・宣教使信の中核としての葬儀説教
- ・葬儀における“偶像礼拝”の機会

- ・ 召天者記念会—キリスト教的祖先祭祀！？

D. 宣教と祈り—宣教としての祈り

序. 福音主義宣教論の中心的課題としての祈禱

1. 典型的宗教的行為としての祈禱

- ・ 自己超越としての祈禱
- ・ 神への自己奉獻としての祈禱
- ・ 祈りの2重方向—神と人へ

2. メシア的仲保行為としてのキリストの祈禱—その宣教的意義

- ・ 贖罪行為としての祈禱—神への自己奉獻としての祈禱
- ・ 宣教行為としての祈禱—贖罪の結実としての宣教

3. 聖霊の事態としての教会の祈禱と宣教

- ・ 神への自己奉獻としての祈禱—キリストの贖罪恩恵の結実としての祈禱
- ・ 神の御業への自己委任としての宣教
- ・ 「執り成し」の祈り—宣教としての祈り
- ・ 恩恵の手段としての御言葉と礼典と祈禱—宣教活動としての祈禱

Ⅲ. 日本伝道のための教会形成の課題

A. 日本社会の理解

1. 天皇制社会としての日本

- ・ 祭司王としての天皇
- ・ 政権の宗教的正当化の装置
- ・ 象徴天皇制の脆弱さ
- ・ “内なる天皇制”—教会においても！？

2. 非キリスト教諸宗教

- ・ 神道—汎神論的自然宗教
- ・ 仏教—二元論的弁証法宗教
- ・ 儒教—自然主義的人倫宗教

B. 日本キリスト教史の教訓

1. キリスト教信仰の二元論的受容

- ・ キリスト教信仰の個人化・内面化—「聖・俗」「公・私」
- ・ キリスト教信仰の感情的受容

2. 近代国家形成と教会形成の並行？

- ・ 近代日本国家形成における「脱亜入欧」思想と「天皇制」の矛盾
- ・ 教会の国家権力への屈服
- ・ 天皇制の教会形成への影響
- ・ 欧米型教会の模倣の明暗

C. 全員参加の教会形成

1. 教会政治の不可欠性

- ・教会の対国家的自律性
- ・全信徒の事柄としての教会政治
- ・共同体における個々人の不可欠性
- ・共同体を離れては生きられない個々人
- ・牧会としての教会政治
- ・愛の交わりの具体化および手段としての教会政治

2. 世代交代への自覚的取り組み

- ・若い世代の信仰の養成—若者の特質に適合して
 - ・人生の基礎作り—不安定性と柔軟性の中で
 - ・未来思考—“ヴィジョン”を持つ
 - ・チャレンジ精神—試行錯誤の中で
 - ・批判精神
- ・若者を教会に回復するために
 - ・若者の位置の回復
 - ・大人の見本
 - ・他伝統との交流

3. 地域社会における教会の証し

- ・隣近所との良好な関係
- ・真実な冠婚葬祭実施—思いやりと戦いの狭間で
- ・家庭を基礎とした小グループの活用

D. 宣教者訓練

1. 宣教のための訓練

- ・信徒訓練
- ・伝道者訓練
- ・求められる伝道者像
- ・霊的訓練
- ・知的訓練
- ・身体上の訓練
- ・社会的訓練
- ・伝道実習

2. 伝道者養成機関の充実

- ・教会の自己形成の一環としての伝道者養成機関の運営
- ・伝道献身者の発掘

結語