

伝道の使信

内田和彦

序

今日、日本の教会の教勢は振るわない¹。伝道集会や伝道礼拝を開くことが少なくなり、教会の伝道力が低下しているように思われる。使信の内容も変わり、神が人の罪をさばかれることを率直に語り、悔い改めを迫る直球勝負は少なくなっただけではないか。心病む人を配慮してか「癒し」が強調され、同伴者のないイエス像を語るが多くなつたように思われる。伝道説教の後の「招き」を控え、「決心者」や「求道者」といった呼び方を避けるのは、「未信者」の気持ちを配慮する成熟の徴なのかもしれないが、伝道の情熱の後退と運動しているのであれば憂うべきことである。

教会に集う若者たちの減少も顕著である²。キリスト教に好意を抱いていても、教会式の結婚式を望むカップルが数多くいても、求道にながらない。信じる決心をしても、受洗に至らない。受洗しても教会形成に参与する者となかなかならない。逆に、受洗者が信仰を「卒業」して行く現象は一向になくならない。こうした教会形成全般にわたる困難さを覚えるとき、今日の日本における伝道を神学的に再考することは急務である。

¹ CIS 教会インフォメーションサービスによると、ここ数年間の受洗者は8千人台から9千人台にとどまり、教会数の増加は2000年頃から頭打ちになっている。また2008年には半数以上の教会で受洗者数ゼロであったと報告されている。またクリスチャン新聞の2007年12月25日号によれば、伝道牧会に閉塞感を覚える教会が半数近くに上る。

² クリスチャン新聞の同じ号によれば、14.5パーセントの教会で青年会を中止している。

ニケ 5 : 9)。神のさばきは終わりの日に神の怒りがくだされることにある（ロマ 2 : 5-6、黙示録 6 : 16-17、11 : 18）。罪ある人間は「生まれながら御怒りを受けるべき子ら」であり（エペソ 2 : 3）、神の怒りが罪を犯す者たちにくだるとい警告が繰り返して語られている（エペソ 5 : 6、コロサイ 3 : 6、I テサロニケ 2 : 16、エペソ 3 : 8-16）。救いはまさしく神の怒りからの救いである（ローマ 5 : 9）。

神の怒りからの救いはまた、「なだめ（の供え物）」という概念の示すところでもある。神の怒りは、何事にも許容的な現代人には「つまずき」となる。そこで怒りを非人格化し、罪人が自らの罪の故に蔽る災いを表す表現として捉えようとす C. H. Dodd らの提案は⁵、歓迎される。彼らはヘブル語の קָדַשׁ とその七十人訳におけるギリシヤ語訳 $\text{\iota\lambda\acute{o}\kappa\omicron\kappa\omicron\upsilon\alpha\iota}$ を償いや汚れの除去を表すものと理解する⁶。しかし Leon Morris や Roger Nicole らの研究が示すように⁷、Dodd のデータは不完全で、全脂者の怒りをなだめるとい概念が見出されるマカベア書、ヨセフオス、フィロン、さらにはクレメンスの第一の手紙やヘルマスの牧者といった使徒教父文書が見落とされている。

「神の怒り」という思想を私たちは、救いの使信から外してはならない。同時に、不要なつまずきを除くために、その意味するところを十分に説明しなければならぬ。気まぐれな人の怒りや暴君の怒りと違い、神の怒りは、人間の罪に対して決して妥協しない、断固とした拒絶を意味しているのであって、正義が成立する前提となるものである。神のかたちとして造られた人間が、邪悪な犯罪に対して義憤を覚えるとすれば、神が罪に対して憤るのは当然のことである。

⁵ C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans. Moffatt NT Commentary* (London: Hodder & Stoughton, 1932); idem, *The Johannine Epistles. Moffatt NT Commentary* (London: Hodder & Stoughton, 1946). 同様に A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (London: SPCK, 1959) も参照。

⁶ 新共同訳において「なだめ（の供え物）」ではなく、「罪を償う（供え物/いけにえ）」といった訳語が使われているのも、こうした議論に沿ったものであろう。

⁷ Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Lyndale Press, 1955); Roger Nicole, "C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation" *Westminster Theological Journal* 57 (1955) 2: 117-157. さらに F. Buechsel & J. Hermann, "ἰλέως, ἰλόκαομαι, ἰλασμός, ἰλαστήριον" *TDNT* 3:300-323 も参照。

宗教改革の結果生まれた教会が「福音主義」教会と呼ばれることになったのは、それが聖書的な福音を再発見し、宣証したからである。その福音信仰において信仰復興が起こり、大衆伝道や異文化宣教がなされ、多くの人々が救いを受け入れて来た。19 世紀以降は、特に自由主義神学との対決の中で、福音主義教会は福音の伝統的な理解を堅持して来た。まさに、福音主義教会が取り組んできた最大の神学的アジェンダは伝道の神学であった³。したがって、伝道が困難と言われる今日の日本において、伝道とは何か、特に伝道の使信とは何かを再考することは、福音主義のアイデンティティに関わる火急の課題である。

この課題との取り組みは、まずは聖書神学的なものでなければならぬ。神学はこの世界に向かうものでもあるが、まず聖書そのものに向かわなければならぬ。聖書の説くところにしたがって救いを経験した者たちが証人となり、伝道を進めて来たし、聖書に立ち返ることによって信仰復興が起こり、聖書に聞くことよって伝道は新たな息吹が注がれて来たからである。そこで、この小論も三つの問いを立てて、聖書に向かう。第一に、新約聖書に語られている救いの使信は「何からの救いか」、第二に、新約聖書に報告されている伝道において「何を伝えているか」、第三に、新約聖書の教会は救いの使信を「どのよう

本論

1. 新約聖書に語られている「救いの使信」：何からの救いか

A. 神の聖なる怒りからの救い

聖書に語られている「救い」とは何なのか。R. C. Sproul⁴は「何からの救いなのか」という問いを立て、「やがて来る御怒り」（I テサロニケ 1 : 10）からの救いであるという答を出している。確かに、新約聖書において救いの反意語のひとつは神の怒りがくだることである（マタイ 3 : 7、ヨハネ 3 : 36、I テサロ

³ 福音主義キリスト教の複雑な歴史的背景については、宇田進『福音主義キリスト教と福音派』（増補版）、いのちのことは社、1993、参照。

⁴ R. C. Sproul 『何からの救いなのか』、いのちのことは社、2008 年

ある。神の怒りは、むしろ神の真実と義しさの表れである⁸。

「民の罪のために、なだめがなされる (ἰλαστικῶν) ため」キリストは十字架で死なれた (ヘブル 2:17)。「神は、キリスト・イエスを、その血による、また信仰による、なだめの供え物 (ἱλαστήριον) として、公にお示しに」なった (ローマ 3:25)。キリストこそ人の罪のため、世全体のための「なだめの供え物 (ἱλαστικῶν)」であり、「神が私たちが愛し、私たちの罪のためになだめの供え物 (ἱλαστήριον) としての御子を遣わされ」たのである (Iヨハネ 2:2, 4:10)。それが十字架の死の意味であり、そこに神の愛が表されているとすれば、救いの使信として、なだめの供え物なるキリストを語らないわけにはいかない。それは、救いを「神の怒り」からの救いとして語ることに他ならない。

同様のことが、「和解」についても言える。和解が必要なのは神と人との間に敵意があるからである。人の神に対する敵意 (ἐχθρὰ) ばかりか (ローマ 8:7)、上述したように、人の罪に対する神の聖なる怒りもある。罪が神と人の交わりを破壊したために (申命記 31:17、イザヤ 59:1-2) 必要となった和解を、神はキリストの十字架によってもたらした。「敵であった私たちが、御子の死によって神と和解させられた (κατηλλάγημεν)」、「十字架の血によって平和をつくり、御子によって万物を、御子のために和解させてくださった (ἀποκαταλλάξαι)」、「神は、キリストによって (διὰ Χριστοῦ)、私たちをご自分と和解させ」た (καταλλάσσον)、「神は、キリストにあって (ἐν Χριστῷ)、この世をご自分と和解させ」た (καταλλάσσον) とパウロは繰り返し述べている(ローマ 5:10、コロサイ 1:20、IIコリント 5:18-19)。なだめと同様に、和解は神の側からもたらされたものであり、主導権はいつも神にある。

このように神の怒りからの救いは、「なだめ」や「和解」として表現されるが、「なだめ」に比べ「和解」はより積極的な概念である。和解の結果、人は神との新しい関係、人との新しい関係に入れられるからである。パウロは、ユダヤ人と異邦人を「一つのからだとして、十字架によって神と和解させる」恵みを語る (エペソ 2:16)。異邦人キリスト者もユダヤ人の「聖徒たちと同じ国民で

⁸ John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986) 173. 参照

あり、神の家族」となる (同 2:19)。神と和解させられた者たちは、神を「アバ、父」と呼ぶことのできる関係と (ローマ 8:15)、それ故にまた、兄弟姉妹としての相互関係に導き入れられ、さらに、「和解の務め」を託された使節、「和解のことばをゆだねられた」使者となる (IIコリント 5:18-20)⁹。

以上の考察が示すように、罪に対する神の聖なる怒りがなだめられ、怒りから解放されるという告知は救いの使信として重要である。特に神の聖性についての意識が希薄化している今日、教会はこのメッセージを回復しなければならぬ。しかしながらまた、私たちの救いが、より積極的な神との和解、その結果としての人との和解に導かれていく、新しい歩みであるということも、同時に強調されなければならない。

B. 罪責からの救い

「何からの救いなのか」という問いに対する答は、「神の怒りから」だけではない。明らかに、聖書は「罪からの救い」を語っている。「ご自分の民をその罪から救ってください」イエスは中風の男に向かって「あなたの罪は赦された」と告げ、自らが「地上で罪を赦す権威」を有することを明らかにした (マタイ 1:21, 9:5-6)。伝道は「罪の赦しを得させる悔い改め」がイエスの名によって宣べ伝えられることである (ルカ 24:47)。イエスが救い主として立てられたのは、「イスラエルに悔い改めと罪のゆるしを与えるため」であった (使徒 5:31)。こうして、イエス自身が「罪のゆるし」の福音を伝え、教会もイエスの名において同じ福音を伝えた。「罪からの救い」は、まず「罪が赦される」こと、すなわち、罪責からの解放である。

贖罪論の用語、「あがない」と「義認」は、この文脈で取り上げるべきである。「あがない」は奴隷を代価を払って解放することである。「罪を行なっている者はみな、罪の奴隷」であるから (ヨハネ 8:34)、救いは「罪から解放さ

⁹ 2000年に沖繩で開催された第四回日本伝道会議が、福音の使信を「和解の福音」としてまとめたことは、あらゆる関わりが修復を必要としている今日の状況における福音の理解として適切であろう。櫻井関郎『沖繩宣言、その背景と私たちの責任』(いのちのことは社、2001)、内田和彦、佐布正義、藤本満、岡山英雄、藤原導夫『和解の福音とは何か』(いのちのことは社、2001)を参照。

れて、義の奴隷と」なることである（ローマ 6：17-18）。救いはまた、罪の結
果、死に支配されるようになり（同 5：12、14）、「死の恐怖につなかれて奴隷
となっていた」人間をキリストが自らの死をもって解放することでもある（ヘ
ブル 2：14-15）。さらにキリストはのろわれたものとなつて、人を「律法のの
ろいから」も贖い出した（ガラテヤ 3：13）。神がキリストを遣わし、「律法の
下にある者」としたのは「律法の下にある者を贖い出すため」であつた（同 4：
4-5）。ここに「律法の奴隷」という表現はないが、動詞 *ἐξαγοράση* は奴隷の買
い戻しを意味している¹⁰。

キリストによる贖いは、そのような奴隷状態からの解放をもたらず。解放に
必要な代価としてのいのちが供されたからである。イエスの使命は「贖いの代価
(λύτρον) として、自分のいのちを与える」ことであつた（マルコ 10：45）。
パウロは、キリストは人間にとつて「贖い (ἀπολύτρωσις)」となられたと述ベ
ている（I コリント 1：30）。この「贖い」に含まれる重要な概念は「身代わり」
である。レビ人がイスラエルの初子の身代わりになり、レビ人の数を越えた初
子のためには「贖いの代金 (כֶּסֶף/λύτρα)」5シケルが支払われた（民数
記 3：40-51）。キリストはすべての人の「贖いの代価 (ἀντὶ λύτρωσιν)」として自
身を与えたのであつて（I テモテ 2：6）、血が身代金である（エペソ 1：7）。「や
ぎと子牛との血」ではなく、神の御子の血、「キリストが傷のないご自身を、と
こしえの御霊によつて神におささげになつたその血」である（ヘブル 9：12、
14）。だからペテロは「銀や金のような朽ちる物」と対比させて、「傷もなく汚
れもない小羊のようなキリストの」血の尊さを強調する（I ペテロ 1：18-19）。
へブル人への手紙は、繰り返される動物の犠牲と違つて、キリストによる贖い
が「ただ一度」の「永遠の贖い」であつたと述べること、贖いの確かさも強
調している（ヘブル 9：11-28）。

宗教改革者たちが救いの使信の中心にあると理解した「義認」は、罪ある人

¹⁰ 但し、パウロが「律法の奴隷」という言い方をせず、「律法ののろいからの／律
法の下にある者の贖い」と表現したのは、律法自体は「聖なるもの／良いもの」で
あると認識していたからであらう（ローマ 7：12、13）。律法によって生きようとし
ても違反することは必定で、違反者が被るのろいを免れることはできないから、そ
の意味で、律法ののろいの奴隷であつたのである。

問が断罪されずに「義と認められる」ということである。法をもって世界を治
める神は違反者をさばられる。神が「人々の隠れたことをさばられる」（ローマ
2：16）なら、神の前にだれも立つことができない（詩篇 130：3）。「律法を行
うことによつては、だれひとり神の前に義と認められない」からである（ロー
マ 3：20）。ところが、そのような者たちに神の義が示された（同 3：21）。罪
ある者を義と認めれば、神の義は成立しないし、神が義をもってさばられるな
ら、罪人は「永遠の滅びの刑罰」を免れることはできない（II テサロニケ 1：9）。
にもかかわらず、「神ご自身が義であり、また、イエスを信じる者を義とお認め
になる」道が開かれた。それは罪のないキリストが、罪人の代わりに断罪され
たからである（ローマ 3：26、II コリント 5：21）。このような意味で、福音
の使信は罪からの救いを宣言する。

C. 罪（の力）からの救い

「罪からの救い」には、罪の責任が問われないことだけではなく、罪の力が
らの自由も含まれる。人は罪の奴隷状態から解放されて、義の奴隷、神の奴隷
とされる（ローマ 6：7、18、22）。ペテロが「この曲がつた時代から救われな
さい」と訴えたのも（使徒 2：40）、パウロが「今の悪の世界から私たちを救い
出そうとして」キリストが死なれたと説明するのも（ガラテヤ 1：4）、世を支
配する罪の影響からの解放として救いを理解しているからである。しかしまた、
聖霊に満たされていなければ肉に支配され、「だれが、この死の、からだから、
私を救い出してくれるのでしょうか」と叫ぶことになる（ローマ 7：24）¹¹。し
かし、御霊に従つて歩むなら、罪の支配からの解放が現実のものとなる（同 8：
2-13）。

贖いは、奴隷が代価を払つて解放されることであるから、贖われた者は自由
を得る。ガラテヤ 4：5-7によれば、人は「律法の下にある者」であつたが、贖
い出された結果「子としての身分」を受けた。それは単なる身分の変更ではな

¹¹ ローマ 7 章は、冒頭で「兄弟たち」と呼びかけ、「律法を知っている人々に書いて
いる」と述べているように、異邦人クリスチヤンを中心にしたローマ教会の全会
衆に向けて書いているのであつて、24 節の叫びは未信者のそれではない。D. J. Moo,
The Epistle to the Romans (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 411-12 参照

く、御霊によって神を「アバ、父」と呼ぶ新しい交わりに入れられることである。ここでパウロは、「奴隷ではなく、子」であることを強調する。そして続く5章の冒頭で、自由を得た者が律法主義の隷従に逆戻りすることを戒めている。キリストに贖われた者の生は、神の子としての自由を生きたことなのである。しかも、その自由は放縦ではない。だから「その自由を肉の働く機会としないで、愛をもって互いに仕え」ることが求められるのである(ガラテヤ5:13、16)。それはひとえに、御霊によって歩むことにかかっている。御霊による歩みは「従順の奴隷となつて義に至る」ものであり(ローマ6:16)、それ故にまた、「神の奴隷/義の奴隷」として自らを捧げて「聖潔」に進むように命じられている(同6:19、22)。このようにガラテヤ4章とローマ6章は、贖いの結果与えられる、罪の力からの解放を教えるのである。

D. サタンの支配から救い

「神の怒りからの救い」「罪からの救い」ばかりではなく、人をして罪に留まらせるサタンの支配からの救いも福音である。「神は、私たちを暗やみの圧制から救い出して、愛する御子のご支配の中に移して」くださったのである(コロサイ1:13)。「圧制 *ἐξουσίαις*」は、パウロ書簡の少なくとも幾つかの箇所において(エペソ6:12、I コリント15:24、おそらくコロサイ1:16も)、*ἀρχή* (主権、支配)と共に、神に敵対する霊的な力を意味している¹²。コロサイ2:15では、十字架の勝利による凱旋行進で、「捕虜として凱旋の行列に加えられ、さらしものにされるのは、「武装を解除された」「すべての支配と権威 (*τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*)」である。パウロに託された使命は、異邦人をこのような「サタンの支配から神に立ち返らせ」ることであった(使徒26:18)。

ただし、サタンの支配からの救いがいつも使信の中心にあるわけではない。エペソ2:1-2でパウロは、「自分の罪過と罪との中に死んでいた」読者が、「空中の権威を持つ支配者として今も不従順の子らの中に働いている霊に従って、歩んで」いた、と書いている。しかし、続いて「あなた方はそのような霊の支配から解放されたのだ」と語りかけていない。むしろ「罪過の中に死んでいた」

¹² 参照：I. Broer, *ἑξουσία* EDNT 2:11

者を「キリストとともに生かし」、キリストにおいて「ともによみがえらせ、ともに天の所にすわらせて」くださったと書いている(同2:3、5-6)。すなわち、霊的な死者をキリストのいのちにと与らせる神の恵みとして、救いを提示しているのである。

以上見て来たように、人は罪に対する神の聖なる怒りから救い出される。救いが神と人との関係の変化を意味するのであれば、この点は特に重要である。しかし、救いは罪からの救いである。罪赦されて罪責から解放され、罪の支配と力から自由にされることである。さらに、人を罪の束縛に繋いでおこうとするサタンの支配からの自由も語られている。勿論、これらは互いに関連している。罪赦されたからこそ、神の聖なる怒りに直面せずに済む。また、罪の赦しを得た者を、サタンは告発できない。神ご自身が義と認め、御子が罪を負って十字架で死に、復活し、神の右の座についてとりなして下さるから、サタンは罪人に対する権威を主張することはできないのである(ローマ8:33-34)。

11. 聖書に語られている「救いの使信」：何を伝えているか

福音書や書簡において、救いの使信を伝える際、何が語られているだろうか。

A. 共観福音書における「福音」

イエスは神の国の福音を宣べ伝えた(マタイ4:23、9:35等)。自身の到来によって訪れた神の支配を、喜びの音信として伝えたのである。この福音の内容は何か。マルコの福音書の冒頭に「神の子イエス・キリストの福音のはじめ」とある。パプテスマのヨハネの宣教とイエスの受洗や荒野の誘惑までが「はじめ」として捉えられ、「福音」は、それらによって導入されるイエスの公生涯の全体を意味するのである。「神の子イエス・キリストの福音」を「キリストであり、神の子であるイエスの福音」と解することによって、福音書全体がイエスの福音を明らかにしていることが明らかになる¹³。というのも、前半のクライマックスは、イエスを「キリスト」とするペテロの告白にあり、最初の受難

¹³ James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 26 参照

予告に始まる後半のクライマックスは、十字架で死なれたイエスを「神の子」とする百人隊長の告白にあるからである（マルコ 8：29、15：39）。それが、「多くの人のための、贖いの代価として、自分のいのちを与えるため」に來たと語るイエスの言葉（同 10：45）と共に、十字架の犠牲によってメシア／神の子としての使命を果たしたイエスにより、ユダヤ人も異邦人も贖われるという、良き音信を提示するのである。

この福音理解はマタイやルカの福音書にも見出されるものである。ピリポ・カイザリアにおけるペテロのキリスト告白と、十字架の傍らで百人隊長の語る神の子告白（ルカでは「正しい方（δίκαιος）」）を共有しているからである。マタイの福音書では、イエスは「ご自分の民」イスラエルを救うメシア、「ユダヤ人の王としてお生まれになった方」である（マタイ 1：21、2：2）。異邦人の道、サマリヤ人の町に向かうことを禁じるイエスの指示もある（同 10：5）。しかしまた、異邦人の女性たちを含む系図や東方の博士たちの訪問（同 1：1-17、2：1-12）を始め、メシアが異邦人の救い主でもあることを示す記述も少なくない。信仰告白者としての百人隊長は、イエスの働きの初期に既に登場している（同 8：11-12）。したがって「あらゆる国の人々を弟子としなさい」という結びの命令も唐突ではない。異邦人も与る福音は、十字架の死を経て復活したイエスが世の終わりで共にいますことである（同 28：20）。イエスの名において形成される小さな交わりにイエスが共におられて（同 18：20）「インマヌエル」の約束が実現する。それが福音である。もうひとつマタイの福音書に特徴的なことは、五つにまとめられたイエスの教えが、イエスと共に到来した神の国の祝福にあずかる弟子たちの生きる姿を明らかにしていることである。パリサイ人と律法学者の「義」にまさる義の道が提示されているのである。それ故、結びの宣教命令も「福音を宣べ伝えなさい」ではなく、「弟子としなさい（μαθητεύσατε）」である（同 28：19）。罪赦されることにとどまらず、弟子として生きることで含めて、良き音信の宣教が命じられているのである。

独自の強調点はルカの福音書にもある。失われたものを回復することは神の喜びであり（ルカ 15 章）、回復された者もまた喜ぶ（同 19：6）。その喜びと讃

美は、ひとえに救い主の誕生、救いの実現に基づくものである¹⁴。こうして福音は喜びの音信である。それは、キリストの受難と復活に基づいて、悔い改める者に罪の赦しを与えられるからである（同 24：46-47）。社会的に疎外された者たち（例えば、同 7：11 以下でやもめ、同 7：36 以下で罪深い女、同 19：1 以下で取税人）が救いの受領者であれば、喜びも一層豊かである。

ルカの福音書の救いの使信において注目すべきは、イエスが「主（κύριος）」と告白されていることである。「主よ（κύριε）」という呼びかけも、ルカの福音書においては単なる尊称以上のものである。「イスラエルの神である主」への言及が繰り返される文脈で、主の使いが、幼子イエスを「主キリスト」と呼ぶ（同 2：11）。復活物語においては「主イエス」という、使徒の働きやパウロ書簡に頻繁に用いられる表現が登場する。「主は、別に七十人を定め」派遣したと述べる際の「主」（同 10：1）、マリヤが「主の足もとにすわって」いたと語る際の「主」（同 10：39）も、単なる尊称以上のものである¹⁵。異邦人宣教における有効性のゆえに、この福音書ではイエスが「主」であることが、福音の使信であった。

これまで、イエスの語る福音とパウロの伝える福音の間のギャップが語られることがあった¹⁶。確かにイエスは神の国の到来を良き音信として語り、パウロはイエス・キリスト自身を福音として宣べ伝えた。しかし、神の国＝神の支配はイエスの御業において実現し、イエスの存在そのものが神の支配のリアリティであるのだから、福音の伝達者イエスを福音の内容として伝えることは、非連続を連続とする無理ではない。事実、イエスの宣教においても、人々はイエス自身へと招かれる。自分が来たのは罪人を招くためだと宣言するイエスが（マルコ 2：17）、「わたしのところに来なさい。わたしがあなたがたを休ませ

¹⁴ 「救い主（σωτήρ）」も「救い（σωτηρία）」もルカだけが使う用語である。

¹⁵ さらにルカ 12：42、13：15、17：5、6、37、18：6、19：8、22：61、24：34にも同様の用例がある。

¹⁶ 例えば、H. Maccoy, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1986). イエスとパウロの連続性を擁護する議論は、D. Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

べ血を飲む者は、永遠のいのちを持ち、終わりの日によりみがえる (同 6:40、51、53-54)。「盗人」や「雇い人」と違い、イエスは自らのいのちを犠牲にして羊にいのちを与える「良い牧者」である (同 10:10-15、17-18)。いのちを与えられた羊は、牧者の手から奪い去られることは決してない (同 10:28)。さらに「わたしは、よみがえりです。いのちです。わたしを信じる者は、死んでも生きるのです。また、生きていてわたしを信じる者は、決して死ぬことがありません」というイエスの自己証言に、マルタはキリスト告白をもって答え、イエスもラザロを蘇生させて、その自己証言を裏付けるのである (同 11:25-27、43-44)。永遠のいのちとは神と、神が遣わされたイエス・キリストを人格的に体験することにある (同 17:3)。したがってイエスを描いて、御父に至るための真の道はない (同 14:6)。

この福音書では、イエスはいのちを犠牲にしたメシアであると同時に「神の子」である。この告白の背後に、イエスの御父との一体性、神性を示す一連の証言がある。プロローグは、御父と区別されつつ、同じ神性を有するロゴス・キリストの紹介に始まり (同 1:1)¹⁷、御父と親密な交わりの中にある「ひとり子の神」が不可視の神を明らかにする約束で終わる (同 1:18)。その約束を実現するのが福音書全体の証言であるが、中でも、イエスによる冒流をユダヤ人が責めるふたつの場面での証言、「アブラハムが生まれる前から、わたしはいる (ἐγὼ εἶμι)」という証言と「わたしと父とは一つです (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν)」という証言は重要である (同 8:58、10:30)。「私は神である」と語らずとも、イエスは自らの神性を主張している。このようなイエスが「世の罪を取り除く神の小羊」となったからこそ、信じる者が「滅びることなく、永遠のいのちを持つ」ことができるのであり (同 3:16)、真の救いがここにあると言えるのである。救いの使信を語る際には、イエスが何を行ったかだけでなく、イエスが誰であるかも明らかにしなければならない。

C. 使徒の働きにおける「福音」

使徒の働きにおいて救いの使信の伝達に関わる重要な概念は、「証人」であり

てあげます」と人々を招き (マタイ 11:28)、「私について来なさい」と弟子たちを招く (マルコ 1:17)。癒しの奇蹟も、罪の赦しを与えるイエスの権威を証しするものであり (マルコ 2:3-12)、人々は神の国の到来をイエスにおいて見るようにと招かれるのである。福音書においても神の福音はイエス・キリストを内容とする福音なのである。

B. ヨハネ福音書における「福音」

ヨハネ福音書は共観福音書と異なった表現で福音を提示している。「福音」という名詞も、「福音を伝える」という動詞も見出されないが、この書が伝道文書であることは明らかである。「イエスが神の子キリストであることを、あなたが信じるため、また、あなたが信じて、イエスの御名によっていのちを得るため」に書いたと著者が記しているからである (ヨハネ 20:31)。周知のように、「神の国」に与る生は「(永遠の)いのち」という言葉で表現されている。このいのちを得ることが救いに他ならない。したがって「イエスが神の子キリストである」という告白の内容を確認することが肝要である。プロローグに続いて、聖霊のバプテスマを授けるイエスが来るべきメシア、神の子、「世の罪を取り除く神の小羊」であると、バプテスマのヨハネが証言する (同 1:19-36)。「なだめ」や「贖い」という語は無くても、「小羊 (ἀρνός)」イエスが「世の罪を負い」身代わりとなって死ぬことによって、人の罪責が取り除かれることが明示されている。「ご自分のからだの神殿」が破壊される (同 2:19、21)、モ一セが荒野で青銅の蛇を掲げたように「人の子もまた上げられ」る (同 3:14)、といった具合に、イエスが犠牲の死を遂げることが始めから示唆されるのである。

しかし、「罪が取り除かれる」こと以上に、イエスがいのちの付与者であることが、繰り返し指摘される場所に、この福音書の特徴がある。御子を信じる者は「永遠のいのちを持つ」 (同 3:15-16、6:40、47)。イエスが「与える水」は、その人のうちで泉となり、永遠のいのちへの水がわき出る (同 4:14)。御父と同様に「与えたいと思う者にいのちを与え」るイエスであるから、いのちを得るためには彼の許に來なければならぬ (同 5:21、40)。イエスは荒野のマナと比べられる「いのちのパン」である (同 6:35、48)。イエスの肉を食

¹⁷ 拙著『キリストの神性と三位一体』、いのちのことば社、2003、11-15 参照

「証し」である。復活のイエスが、弟子たちが聖霊の力を受けてエルサレムから地の果てまでイエスの証人となる、と約束するからである（使徒 1:8）。約束の通り証人となった弟子たちが証したことは何であったか。

使徒の条件がイエスの公生涯の目撃者であり、使徒の使命は「復活の証人」となることであるとされていることからわかるとともに（同 1:22）、復活の証しは、この書で最も強調されていることである。初期の説教においてペテロは、自分たちが「証人」であると繰り返し強調し、証言の中心がイエスのよみがえりであることを明らかにしている（同 2:32, 3:15, 5:31-32）。カイザリアでも、復活したイエスが「神によって前もって選ばれた証人である私たちに」現れたと語る（同 10:39-41）。パウロも同様で、一緒にガラヤからエルサレムに上った人たちに、復活したイエスが現れ、彼らが証人となっていると、ピシデヤのアンテオケで述べている（同 13:30-31）。また、ダマスコで告げられた使命は「見たこと、聞いたこと、証人とされる」ことである（同 22:15）、その内容は、ダマスコ途上で復活したイエスに出会った体験に他ならない。この書の説教の大半において、イエスの死と復活が対語られているが、アテネにおける説教のように、復活のみという場合さえある。このように「証し」や「説教」の中心に、イエスの復活がある。

もちろん、福音のメッセージは復活で尽きるものではない。ペテロはコルネリオ一族に対して「イエスこそ生きている者と死んだ者とのさばき主」であることを伝え、「この方を信じる者はだれでも、その名によって罪の赦しが受けられる」と約束する（同 10:42-43）。また、異邦人の聴衆を配慮して「どこの国の人であっても、神を恐れかしこみ、正義を行う人なら、神に受け入れられる」と述べ、「このイエス・キリストはすべての人の主です」と語る（同 10:35-36）。アテネではパウロが、これまで見逃されて来た偶像崇拜を悔い改めることを求めつつ、神がさばきの口を決めているとまで言う（同 17:29-31）。ただし、悔い改めの要求を唐突に突きつけることなく、ギリシヤ人が神を見出す希望を見出せるようにと配慮していることも見落としてはならない（同 17:26-28）。

「福音」という語はこの書で2回しか用いられていない。第一に、ペテロがカイザリア伝道に言及し、「異邦人が私の口から福音のことばを聞いて信じ」たと語っている（同 15:7）。その福音の使信は、十字架で殺され、神がよみがえ

らせたイエスこそ、神の定めたまさばき主であり、信じる者はその名によって罪の赦しを受けられることである（同 10:34-43）。第二の用例は、エペソの長老たちに対する告別の辞においてパウロが「神の恵みの福音をあかしする任務」をイエスから託されたとして述べている個所で、福音の使信は「神に対する悔い改めと、私たちの主イエスに対する信仰」という二項目にまとめられる（同 20:21, 24）。「神の恵みの福音」という表現の背後には、迫害者であった彼に復活の主が現れてくださった恵みの体験と（1コリント 15:10）、福音のユダヤ主義的な歪曲との闘い（ガラテヤ 2章）があると思われる。

動詞 *εὐγγελίζομαι* は、使徒の働きで最も多く用いられているが（15回）、その目的語から福音の内容を確認することができる。ユダヤ人にとっては、神が先祖たちに対する約束を実現したことが福音である（使徒 13:32）。ナザレのイエスこそ約束のメシアであるという告知こそ喜びの音信である（同 5:42）。しかし、それは自明のことではなく、回心直後のパウロの宣教が示すように、イエスがメシアであることを納得させることが課題となった（同 9:22）。他方、サマリヤでピリポが福音を伝えたとき、その内容は「神の国とイエス・キリストの御名」という、ユダヤ人伝道の場合と共通の用語で表現することができた（同 8:12）。ユダヤ人とメシア待望を共有していたサマリヤ人には（ヨハネ 4:25, 29）、メシアの到来を宣言できたのである（使徒 8:5）。エチオピアの宦官に対しては、イエスがイザヤ 53章の苦難のしもべであると伝えることが福音の伝達となった（同 8:35）。

アンテオケで初めて本格的な異邦人伝道が行われた時、宣べ伝えたのは「主イエス」であった。「主セラピス」「主オシリス」「主カエサル」といった多くの「主」が語られる異邦人世界において¹⁸、イエスこそがまことの主（*κύριος*）であることを説き明かし、大ぜいの人が「主に立ち返った」のである（同 11:20-21）。ルステラ伝道において、パウロの語った福音は、人間を神々の化身として、その前に生け贖をささげような「むなししい」行為から、天地万物の創造主なる「生ける神に立ち返るよう」な「いうものであった（同 14:15）。これらの個所で回心が「信じる／受け入れる」ではなく、「立ち返る（*e·pistre·in*）」

¹⁸ Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 116.

という動詞で表現されているのは、神の一般啓示を前提にして、異邦人でも既に知っているはずの神との本来の關係に戻って行くことに他ならない、という理解があるからであろう。

D. パウロ書簡における「福音」

福音のために選ば分けられた使徒パウロのメッセージは何であったのか。初期の書簡、ガラテヤ人への手紙で、最も強調している使信は、「人は律法の行いによっては義と認められず、ただキリスト・イエスを信じる信仰によって義と認められる」ことである（ガラテヤ2:16）。異邦人はイエスを救い主として信じる際、割礼を受け、律法を守ることを要求されない。その点が曖昧な使信はパウロが伝えた福音に反し、ガラテヤの信者が受けた福音にも反することであって、キリストの福音の変容を意味する（同1:7-9）。律法の付加は肉の誇りを満たそうとすることであり、キリストの十字架以外に誇りとするものが決してあってはならない、と彼は戒める（同6:14）。

十字架の福音を詳述するローマ人への手紙の冒頭には、パウロの伝えた福音の要約がある（ローマ1:2-3）。それがパウロ以前の教会の信条であったか否かは別として¹⁹、「御子の福音」（同1:9）の意味するところは、キリストであるイエスが人でありながら、復活によって「力ある神の子」として公に示された²⁰、ということである。救い主が何をしたかを記す以前に、どのような方

¹⁹ 信条反説については、例えば E. Kaesemann, *Commentary on Romans*. ET. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 10; J. A. Fitzmyer, *Romans*. (Anchor Bible) (New York: Doubleday, 1993) 230, P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans*. ET. (Louisville: Westminster/John Knox, 1994) p. 19 参照。

²⁰ ἐν δυνάμει が ὁμοούσιον を修飾するとみるか（新政訳、口語訳、文語訳、バルバロ訳、NEB、NIV、GNB）、ὁμοούσιον を修飾するとみるか（新共同訳、前田訳、フアン知会訳、JB）、判断は容易でないが、二十世紀の主要な注釈者たち（Fitzmyer, Nygren, Murray, Bruce, Fee, Cranfield, Dunn, Morris, Moo, Kaesemann）とともに後者をとる。それは、受肉において弱いものとされた神の子キリストと、復活に基づいて力ある神の子とする任命を受けたキリストとの間のコントラストが語られていると思われるからである。また動詞 ὁρίσθω は「公に示す」の意と解するのがよいと思われる。「任ずる」と解するにしても養子論的に理解すべきではない。

あったかが明らかになされるのである。

続いてパウロは、福音が「信じるすべての人にとって、救いを得させる神の力」であると記し（同1:16）、御子の福音がどのような意味で救いをもたらすのか、本論で論じることになる。この手紙の使信を要約すれば、概ね以下の項目にまとめることができよう。

1) 人は、自らの行いによって神に義と認めてもらうことは決してできない。
2) イエス・キリストは十字架の苦しみと死を通して、人の罪に対する神の聖なる怒りを受け、贖いの代価を払い、罪責からの解放を実現したので、人は罪赦され、義と認められ、神と和解することができた。

3) この救いは恵みとして提供されているので、人は信じるだけで救われる。

4) 人は、キリストと共に死んだものであることを認め、聖霊に満たされることによって、罪責ばかりでなく、罪の力からも解放されていく。

5) 神はこの救いを、被造世界全体の贖いの時に完成される。それまで、救われた者たちも苦しみうめくことになる。

1-8 章の骨子をまとめると、このように多くの内容を含んでいる。伝道の定義如何によるが、これらをすべて網羅するならば、伝道説教で語るべき範囲を超えているかもしれない。しかし、4) の聖化や5) の栄化の約束まで展覧する「救い」を説かなければ、中途半端な福音の伝達になるのではないか。

この書簡はさらに選びの民イスラエルの救いの問題を扱う（同9-11章）。約束のメシアが到来したのにイスラエルが拒むのは何故かという問いは、救いの計画を進める神の真実を問う問いでもある。この難問を考察する過程でパウロが導かれたことは、選びに表された神の主権であり、ユダヤ人の不従順によってすべての人が神の憐れみに浴する結果になるという遠大な救いの計画における主権である。こうして、「すべてのことが、神から発し、神によって成り、神に至るからです」と告白し、頌栄をもって取り組みを終えるのである。

ところで、書簡の主題であるローマ1:17や3:21-22において、神の義と神の救いは同義的である。「神の福音」という用語も含め、属格 θεοῦ は主語なし起源を表すものであって、救い/義/福音が神がもたらされたもの、啓示されたもの、神から出たものであることを示している。救いの使信を告げるに際

して、救いが神の業、神の主権的な働きであることが明らかになるように、語らなければならぬ。

ローマ人への手紙で説かれている福音に比べれば、I コリント 15:3-11 は簡潔な福音の提示である²¹。福音は接続詞 *οτι* で導入される四つの事柄、キリストの死、葬り、復活、顕現で構成されている。葬りと顕現がそれぞれ死と復活の現実性を示すためのものであるとすれば、イエスの死と復活二点に絞られ、さらに、長い目撃者のリストやこの章全体の主題からすれば、復活という一点に収斂されることになる。靈魂の不滅を信じ、肉体を魂の牢獄のように捉えるギリシャ思想と対決して、救いの御業におけるキリストの復活の重要性と、信者の救いにおける肉体の復活の現実性を特に強調する必要があったのである。

パウロは「私の福音」という表現を用いているが、それは福音を私物化を意味するものではない。というのは、彼はコリントの教会に対して、自分が「伝えた (παρέδωκα)」福音は「私も受けた (καὶ παρέλαβον)」ことであると強調している (I コリント 15:3)。11:23 にも見出される同じ動詞の組み合わせは、ユダヤ教における教えの伝達を表現する述語であり²²、パウロはそれを使うことによって、自身が使徒伝承の忠実な継承者であることを示そうとしている。ユダヤ主義者と厳しく対決したガラテヤ人への手紙において、パウロは自身伝えられる福音が、キリストによって直接啓示されたもので「人間からは受けなかった」と言い、回心から三年後のエルサレム訪問の際、主の兄弟ヤコブ以外の使徒には会わなかったと述べながら (ガラテヤ 1:1-12, 19)、それから 14 年後の訪問時に、教会の指導者たちは何もつけ加えることを求めず、彼に異邦人への福音がゆだねられていることを認めてくれたと書いている (同 2:6-9)。このように、パウロの福音は個人的に啓示されたものでも、内容は使徒の福音であることを明らかにしている。このように使徒的福音との連続性を強調しつつ、なお「私の福音」と表現するのは、福音を特別に委託された者としての自覚故であろう。

²¹ パウロは「あなたがたに、福音を知らせましょう」と記し、福音のエッセンスをおそらくは初代教会の信仰告白を引用する形で明らかにしている。

²² G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 548, 721.

パウロは偶像崇拜と不道徳の中にある異邦人だけでなく、ユダヤ人もまた罪の内にあると論じる文脈で「私の福音によれば、神のさばきは、神がキリスト・イエスによって人々の隠れたことをさばかれる日に、行われるのです」と書いている (ローマ 2:16、参照 II テモテ 2:8)。さばきが福音の使信の一部であるのは、さばきの理解なしに、福音が福音として認められないからである。

III. 聖書に語られている「救いの使信」: どのように、どこまで伝えているか

救いの使信をどのように、どこまで伝えているかという問いは、伝える方法というより、使信の内容を問うものである。それは、対象によって伝える内容に違いが生じるかどうかという問い、救われるためにはどこまで知ることが必要か、という問いである。

A. 「救いの使信」がどのように提示されているか

使徒の働きに記されたユダヤ人に対する説教と異邦人に対する説教を比べれば、福音の提示の仕方に違いがあることは明らかである。前者はいつも、ナザレのイエスがメシアであることを伝えることを目指している。ペンテコステにおける説教でペテロは、人々が目撃した不思議は、神が避らせ高く挙げたキリストが聖霊を注いだ結果であると論じ、その方を「あなたがたは十字架につけた」と結んでいる。主な説得方法は、イエスにおいて預言が成就していると論じることにある (使徒 2:16, 3:18, 24, 7:37, 48 等)。特に復活に言及しているものと解せる言葉は重要である (同 2:25-31)。同胞のイラスエル人に対するパウロのメッセージでも、キリストの苦難と復活が「預言者たちやモーセが、後に起こるはずだと語ったこと」だと論じられている (同 26:22-23)。対ユダヤ人の説教には少なからず旧約の歴史の回顧があるが、それも旧約の成就としてのイエスを示すためである。ステパノの説教 (同 7:2-53) は民の不従順に照準を定めたため、話がイエスに及ぶ以前に怒りを買い、殉教という事態を招く。ピシデヤのアンテオケでのパウロの説教は、ダビデからその子孫イエスに話を転じ、その死と復活を語った後に、詩篇 2:7 と 16:10 で復活を裏

たのであって (同 20:21)、本質は変わらず、表現方法が変化しているのである。

B. 救われるのに必要な知的な理解

救いを使信として伝えるということは知的な営みであり、知的な理解をもたらすことによって、救い主に対する信頼を喚起することを期待しての事である。それでは、救われるにはどこまで知的理解が必要なのだろうか。これに対する答えを聖書本文の考察を通して得ようとしても、不十分にしか得られない。というのも、福音書に登場する人々に、十字架につけられ復活された救い主という理解を期待することはできないし、パウロ書簡や使徒の働きから手がかりを得ようとしても、福音を受容した人々の心の内について詳細な情報は与えられていないからである。

実際、福音書に登場する人々を、救われたか否かで分けることは容易でない。例えばイエスに癒された者が同時に神の国に入れられたかどうかは、必ずしも明瞭ではない。しかしながら、明白な者たちもいる。イエスをキリストと告白するペテロ (マタイ 16:13-20) やマルタ (ヨハネ 11:17-27)、イエスが「子よ。あなたの罪は赦されました」と宣した中風の人 (マルコ 2:1-12)、「救いがこの家に来ました」と言われたザアカイ (ルカ 19:1-10) は前者であろうし、イエスの許を去った金持ちの青年 (マタイ 19:16-22) は後者であろう。しかし、キリスト告白をしても、ダビデ王国を復興するメシアという理解は、弟子たちの中にも存在していたし (使徒 1:6)、告白直後のペテロの失敗が表しているように、苦難のメシアという理解は欠落していたのである。そう考えると理解は不十分であっても、イエスに心を開き、信頼し従うといったことが、救いに与った者たちの共通項であったのではないか。中風の人に対する罪の赦しの宣言には「彼らの信仰を見て」という但し書きがついているが、その信仰の内容に関しては、癒しを期待する彼らのひたむきな信頼以上のことはわからな

い。ザアカイがイエスとどのような会話を交わしたのかわからないが、彼が金銭への執着から解放され、愛と公正を行う人に変えられたのは、疎外されていた彼の家に客となったイエスの愛に圧倒されたからであろう。一方、金持ちの青年が神の国に入ることができなかつたのは、自らの業によって神の国にふさ

付け、ダビデやモーセと対比させてイエスの復活とイエスによる解放を説き、ハバクク 1:5 の言葉による警告で結ぶ (使徒 13:16-41)。旧約聖書に裏付けを求めつつ、イエスの苦難と復活を語り、イエスのメシアなることを立証しようとするのである。

対照的に、異邦人に対する説教では旧約への言及は後退する。カイザリアで語られたペテロの説教 (同 10:34-43) は、ほぼイエスの生涯と死と復活に集中している。コルネリオはユダヤ教の求道者であったから、倫理的な神の存在を前提として語り、最後に預言者を引き合い出して、イエスを信じる者は罪の赦しを受けられると約束している。純粹な意味で異邦人に向けられた説教は、ルステラとアテネにおけるパウロの説教 (同 14:15-18, 17:22-31) である。両者に共通していることは、a. 万物の創造主であり生きておられる神、b. 神がこれまで示して来た寛容、c. 人の必要に満たすことにおいて自らを啓示する神、d. 偶像崇拜を捨てて神に立ち返るべきこと、である。第二の点が、律法が与えられて来なかつた異邦人の立場を配慮したものだとするれば、これらはいずれも相手が異邦人であるからこそ語るべきものであった。アテネでの説教にのみ見出される要素としては、彼らの宗教心に触れて「あなたがたが知らずに拝んでいるものを、教えましょう」と語る巧みな接点と、神がひとりの人によって世界をさばく日を決めておられ、その方を復活させて確証を与えたと語る結びの言葉である。さばき主イエスについてはペテロもコルネリオに語っている。また、上記の b. や d. もさばきに関連している。異邦人は「さばき主イエス」ということで、イエスが主権者、支配者であることを理解したのである。

このように、語る内容は大きく異なっている。対ユダヤ人の使信では、旧約とイエスの関係を明らかにすることが肝要であり、異邦人に対しては、偶像崇拜を捨てて真の神に立ち返ることが中心となる。真の神がどのような方かを説明することが異邦人には重要となり、彼らには理解し難い旧約預言の成就がユダヤ人には有効な弁証であった。しかしながら、このような違いは、本質的なものではない。どちらにしても結局は、神と人との仲保者イエス・キリストがクロウズアツプされ、神の御心を悟って立ち返るようにと奨められているのである。パウロがミレトで述べているように、「ユダヤ人にもギリシヤ人にも、神に対する悔い改めと、私たちの主イエスに対する信仰とをはっきりと主張」し

わしい者となりうると自負し、イエスを「尊い先生」と呼びつつも（マルコ 10：17）、真に信頼するに至ってはいなかったからであらう。このように、イエスに対する信頼の有無が、救われた者とそうでない者を分けているように思われる。

使徒の働きにおける回心者はどうか。宦官のエチオピア人は、エルサレムに巡礼する程であったから、イザヤ 53 章の「主のしもべ」がイエスであること、その苦難が罪人の救いのためであること等を理解すれば、バプテスマを受けることができた（使徒 8：26-38）。コルネリオたちはユダヤ教の求道者であったから、多くを知らなくても、十字架で死に復活したイエスがさばき主であり救い主であるという知らせに背き、聖霊の注ぎを受けた（同 10：29-44）。パウロに従ったピシディアのアンテオケのユダヤ人とユダヤ教求道者は、「あなたがたに罪の赦しが宣べられているのはこの方による」という言葉（同 13：38）によって、イエスをメシアとして信じる思いに導かれたのであらう。ペリピの看守とその家族にパウロが語った詳細はわからないが、その焦点がイエスにあり、彼らがイエスに対する信頼へと促されたことは、「主イエスを信じなさい、そうすれば、あなたもあなたの家族も救われます」という勧めから明白である（同 16：30-31）。アテネの回心者たちが信じたのは、パウロの説教の最後に語られた、死者の中から復活したさばき主であったと思われる（同 17：31-34）。

パウロ書簡は伝道文書であるより教会が直面していた諸問題を扱うものであるから、救われるのに必要なミニマムを提示しているわけではない。そのような書簡で、回心は「(神の御子) キリストを信じる」というひと言で表現される（ペリピ 1：29、I テモテ 1：16）。πίστεως ἰησοῦ Χριστοῦ（ローマ 3：22、ガラテヤ 2：16、2：20、ペリピ 3：9 等）を、主語の属格ととり「キリスト/イエスの真実/信実」と訳すことも可能であるが、目的語の属格ととり「キリスト/イエスを信じる信仰」と訳されるべきであらう²³。そして、それはイエス

²³ 主語の属格ととる議論については、Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Structure of Galatians 3/1-4/11*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)、目的語の属格ととる議論については、James D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) を参照。

の復活を信じること、イエスを死者の中からよみがえらせた神を信じることでもある（ローマ 10：9、4：24、コロサイ 2：12）。パウロはキリストの十字架の福音が基本であることを強調し、上述したように十字架による贖いや和解を説くが、救いのメカニズムを知識として理解するというより、十字架で死に復活したイエス・キリストご自身に目を向けさせている。それ故、救われた後も「ダビデの子孫として生まれ、死者の中からよみがえったイエス・キリストを、いつも思ったいなさい」と奨めるのである（II テモテ 2：8）。

結語：現代の日本社会における伝道で語られるべき「救いの使信」

以上の考察をふまえるとき、今日の日本において語るべき福音の使信について、私たちが留意すべき点は何か。

1. 神の福音

私たちは伝道において、福音を「神の福音」として伝えなければならない。それは、人を救うのは神の御業であり、救いも救い主も神の啓示によるものだからである²⁴。

2. イエス・キリストの福音

人は様々な問題を抱えて教会に来る。困難に遭遇して己の無力を知らされ、途方にくれて福音を聞く。その結果、問題の解決者たる救い主に心を開く。それ故に、キリストご自身というよりは、キリストがもたらす平安、癒し、解放等に惹かれる傾向がある。伝道説教はキリストの与える祝福を語りつつも、キリストご自身を信頼するように人々を招くものである。そのためにキリストの御業に限らず、その本性や人格も語る必要がある。

²⁴ いかなる伝道も擬似回心の危険性を伴うが、神観において大きな隔たりのある日本人の伝道においては一層の注意が求められる。福音を語る者が救いの御業における神の主権性を強く認識することは、心理操作による擬似回心の回避に役立つであらう。

人々を、最も確かな帰属へと招くことができるのである。

7. 歴史的な福音

今日、スピリチュアル、靈性ということが、非キリスト教的な意味で語られている。そこで、キリスト教信仰の歴史性を強調しなければならぬ。さもなければ、救いは単なる主観的、個人的心情の問題に矮小化されてしまう。私たちの救いは客観的な神の業であり、救い主は歴史的存在である。天地創造から終末における救いの完成までの歴史を背景に救いを語るなら、「よい教え」が断片的に取り込まれた「キリスト教信仰」ではなく、世界観そのものが漸たにされる救いの受容に道を開くことになる。

8. 喜びの使信

伝道の使信が喜びの音信であることは今も変わらない。神が一方的に用意された救いを伝えるのだから、喜びをもって語るのである。絶望している者に希望を、束縛されている者に解放を、無力な者に力を、虚しい者に満たしを、死んでいる者にいのちを与えてくださる神の御業を語るのだから、喜びである。そして、喜びの使信を人々が受け入れるとき、その使信を託した神ご自身が喜ばれる。だから、伝達者は地上における神の代理人として、天上の喜びを表わす者となることが期待される。

9. 聖書的神観確立を優先した使信

使信の中心に救い主イエス・キリストが置かれるべきことは言うまでもない。しかし、神観が大きく異なり、聖書の教える創造神、人格神を解しない日本人には、多くの時間を割いて神がどのような方かを伝えなければならぬ。神が人間を創造された絶対者であり、義なる神、道徳的な審判者であることを知らなければ、その神に背く罪の深刻さ、愚かさが理解できない。罪が理解できなければ、キリストが十字架で死なれた理由も不可解である。キリストによる救いが何からの救いなのか、わかるはずもない。

3. 神の怒りからの救い＝罪のゆるしの使信

キリストが人の罪のためになだめの供え物となられた故に、罪の赦しが恵みとして与えられることを明らかにしなければならぬ。「なだめ」の思想は受け入れ難いかも知れないが、罪に対する怒りこそ義なる神の真実を表すものであることを説明し、神の怒りからの救いがどれ程幸いな恵みであるかを語らなければならぬ。さもなければ、キリストの十字架は不可解となる。

4. 平和＝和解の福音

第三のポイントは、「和解の福音」という主題につながる。罪が赦され神の怒りから救われることの積極面、和解を伝えるべきである。今日あらゆる関係が損なわれ、その深刻さを人々は認識している。世界は和解を必要としているが、神との和解をぬきにしては成し遂げられない。神との垂直方向の和解を得てこそ、罪の力から自由になされ、水平方向の和解に生きる力を得るのだから、十字架による和解の使信を語らなければならぬ。人と人との和解が困難であるだけに、神が主導権をとられた和解の恵みは、人の心に届くであろう。

5. 解放としての福音

人間の窮状を表すのに「奴隷」ほどリアルな言葉はあるまい。罪の奴隷、死の奴隷が買い戻され、自由の身とされた。その代価として、神の御子が自らの生命を提供されたのである。今日、多くの者が債務を負って苦しんでいる故、罪によって生じた負債をすべて肩代わりし支払ってくれた解放者の存在は、まさに福音である。その代価の大きさ、その犠牲が神の愛から出ていることを、明らかにしなければならぬ。

6. 悔い改めを求める福音

伝道の使信は恵みの約束であるが、信じて受け取ることが必要である。そのためには向きを変えなければならぬ。悔い改め、立ち返ることが求められる。それによって神との本来の関係、神と共に生きる人間本来の在り方を回復する。悔い改めにはしばしば痛みが伴うが、戻って来るのを待っている神がおられることの幸いを語るることができる。家族、職場、地域社会とのつながりを失った

10. 知識の伝達と伝道

私たちの課題は伝道の使信であった。このテーマ自体、一定の知的営みがキリスト信仰に伴うことを前提としている。信仰告白を重視する福音主義プロテスタントの私たちにとって、知的理解は重要である。確かに知らなければ信じることではできない。しかし、一定の知識を積み重ねたとき、自動的に救いを得る信仰が生じるわけではない。教理は正統的でありながら、神と人に対する愛に欠けることもある。救いの知識を与えることに腐心しながら、イエスご自身を伝えること、罪人を愛しておられる神ご自身を表すことを忘れることのないようにしたい。上記の要約で述べたことと矛盾するようだが、正しい神理解、十字架で死に復活された救い主キリストを伝えることを求めつつ、知的理解の完璧さ以上に、神の愛、キリストの愛が心に伝わることを求めて行かなければならない。多くの知識を持たずとも、単純にキリストを信賴する幼児や知的障害者たちを、主はお喜びになるであろう。子どもたちについて「神の国は、このような者たちのものです」（マルコ 10:14）と言われた主の言葉をもって結びとしたい。

(前橋キリスト教会牧師)

はじめに

第 13 回日本福音主義神学会全国研究会議の主題は「現代日本における伝道の神学」であり、内田和彦氏（以下、内田と略す）がその「伝道の使信」、伝えるメッセージについて新約聖書を中心に研究発表をされた。筆者は同じ新約聖書を研究する者として、順を追ってできただけ批判的に応答したいと思う。なお、筆者の手元に届いた発表者の原稿には注記がなかったことと、引用する聖書は新改訳聖書であることを断わっておく。

1. 序論について

A. 今日の教会における伝道の衰退に関して

まず、内田が指摘するところの昨今の教会の伝道集会などを開く頻度減や日数減は、必ずしも「教会の伝道力の低下、伝道の情熱の衰退」だけを意味するのではないと考える。時代は変わり、皆が多忙になっていることや信者の高齢化などいくつかの原因が考えられるからである。従って、その現象を見て単に悲観的になることではなく、むしろ教会の伝道戦略の転換、パラダイムシフトが必要であるときと考えるべきである¹。但し、内田が言うように、「伝道を神

¹ パラダイムシフトについては、まず、D・J・ボッシュ『宣教のパラダイム転換・上』東京ミッション研究所、東京ミッション研究所、1999。同名の下巻は2001年出版を挙げておく。原著は、David J. Bosch, *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, 1991。宣教する共同体とは、自分たちが周囲の

学的に再考することが急務」であることには筆者も痛感している。ただ、表面にあるように「現代日本における」と言うのであれば、現代日本とは何かについてまず論じる必要がある。この点についてはほとんど言及がなされていない。「伝えるメッセージ」を考える前に、「誰に」伝えるのが最初に正しいとされなければならない。世界的な経済不況に見舞われてはいるが、少子高齢化、格差社会、教育問題、環境問題など、現代の日本社会はネガティブなキワードで満ちている。この混沌とした社会の人々が対象である。

B. 福音主義神学の課題に関して

内田は、「人を救う使信とは何かを明らかにする神学は福音主義神学の中心になければならない」と言うが、ではまず、「福音主義神学」とは何かを定義することから始めなければならない。H・ミュラーは、「福音主義神学とはその基点においては啓示神学であるとともに、イエス・キリストの業と死と生における十戒の『第一戒』の成就に基づき、異教的自然神学とユダヤ教的律法神学に対立するものである」と言う。またアリストワー・E・マクグラスは、「福音伝道主義」(記者が神学者ではなくイギリス文学者であり、ここは「福音主義」に相当すると思われる)について、「福音伝道主義は、聖書を非常に強く強調する。…イエスの十字架を特に重視する。…個人の回心の必要性を強調する。…福音伝道主義の教会や個人宣教師は、福音伝道に深く打ち込んでいる。」などと説明している³。他方、日本福音主義神学会の規約第三条(立場)に、「本会は聖書の十全霊感を信じる福音主義キリスト教の立場に立つ」と規定している。

聖書の十全霊感(plenary inspiration)、無謬性(infallibility)、無誤性(inerrancy)については、宇田進が福音主義者の聖書観を次のよう要約している⁴。①十全霊感

状況とは異質な存在であるが、その状況に責任的にかかわっていることを理解している共同体である。それはその状況の中に、魅力的であると同時に挑戦的な方法で存在していると言うことである。

² H・ミュラー「福音主義神学と福音主義教義学の本質と課題」『福音主義神学概説』雨宮 栄一、森本あんり訳、日本基督教団出版局、1987、35-37頁参照

³ アリストワー・E・マクグラス『総説キリスト教——はじめての人のためのキリスト教ガイド』本田峰子訳、キリスト新聞社、2008、530頁参照

⁴ 宇田進「現代福音主義神学」、いのちのことば社、2002、232、237頁参照

原典において、②無謬性は英国宗教学改革の時代までさかのぼり、③無誤性については19世紀後半から使われ始めたが、無謬性と無誤性は同義的、互換的なもので、「信頼できる、まったく正しい、誤ることがありえない」が両者に共通した意味である。

さらに、「福音主義神学は、聖書の人間性の理解において次の点を認めてきた。第一に、神の啓示が人間の思想と言語を通して人間に伝達されたという事実、『制約』(limitation)を含む。…第二に、イエス・キリストの啓示は目撃証人を含む多様な証人たちをおとしてわれわれに届けられたということから理解される聖書の『証言的性格』にも着目すべきである」と述べている⁵。また、ローザンヌ誓約(1974)第二項「旧・新両訳聖書全体が、神の靈感による、真実で、権威ある唯一の書き記された神のことばであり、それが証言するすべてにおいて誤りがなく、信仰と実践の唯一の無謬の規範である」⁶をも指摘している。

他方、米国の福音主義神学会に関するもので、田中智恵「米福音主義神学会における編集史批評の可能性と限界をめぐって」『福音主義神学 18』(1987)も参考になると思われる⁷。なお、最近では、聖書の批評学は、従来の通時的な歴史的批評的研究から、共時的な文芸学的・物語論的研究、読者反応批評的研究、テキスト言語学的研究、スピーチアクト理論研究、文学社会学的研究、修辭学的研究、構造主義的研究などに若い研究者の関心が移ってきている。

さて、問題を福音主義の課題に戻すと、内田は、「伝道が困難と言われる今日の日

⁵ 同書、238頁参照

⁶ 同書、240頁参照

⁷ 田中智恵「米福音主義神学会における編集史批評の可能性と限界をめぐって」『福音主義神学 18』(1987)。編集史を全く用いない伝統的な歴史的・文法的方法を固守しようとするR・トーマス Thomas は、福音書の編集的理解は、福音書記者が第一に選択、第二に順序の変更、第三に用語・文体・共同体の神学的関心による変更、第四に創作であり、福音派の立場は第三まで可能と考えている(121頁)。これに対して、聖書の無謬性と無誤性を守りつつ、編集史を用いて行こうというD・A・カーソン Carson の立場を紹介している(137頁)。田中は、「記者の編集を認めつつ、聖書の歴史性を守ることが、現在の米福音主義神学会の許容する編集史批評の実態である。…福音書記者の神学に注目するという見方が市民権を得つつあるように思われる。」と結んでいる(138頁)。

本の状況において、福音とは何か、伝道の使信とは何かを再考することは、私たちのアイデンティティに関わる火急の課題である。この課題に福音主義神学が向かうとき、それはまず、聖書神学的な取り組みでなければならぬ。(下線筆者)と言うのは聖書学者の当然の弁である。

次に本論では、内田は冒頭で R・C・スプロール『何からの救いなのか』— 神の恵みの奥義(魚本つる子訳、いのちのことば社、2008。原著は *Saved from what?* Crossway, 2002)を引用する。スプロールは長老派の神学者であり、先に、『非キリスト教的思想入門』(田代泰成訳、いのちのことば社、2003。原著は *Lifelines: Make a Christian Impact on Culture and Society*, Revell, 1990.)が邦訳されている。内田はこのスプロールの『何からの救いなのか』にならって、「何からの救いなのか」、「何による救いなのか」、「何のための救いなのか」の順序が重要であることを指摘している。では早速、本論から入って行こう。

II. 本論について

A. 何からの救いなのか

内田は、まず「何からの救いなのか」から入る。その項目だけをまとめてみると以下のようなになる。

- 1) 神の聖なる怒りからの救い..... なだめ(の供え物)、和解
- 2) 罪(責)からの救い..... 贖い、義認
- 3) 罪(の力)からの救い..... 贖いによる、罪の支配と力からの救い
- 4) サタンの支配からの救い..... サタンの支配からの自由

筆者の見るところ、内田のこの分類は宇田進『現代福音主義神学』に紹介されてある J・マーレーの『キリスト教救済の論理』のものと酷似している。マーレーは、「いけにえ」(ヘブル9章など)、「なだめの供え物」、「贖い」(罪の力の支配、サタンの支配と権威)、「和解」に分類し、後に「義認」にも言及している⁸。

前掲のスプロール本では、「罪」を、負債としての罪、敵意としての罪、犯罪

⁸ 宇田進『現代福音主義神学』、355-358 頁参照

としての罪のように三つに分類している⁹。他方、大貫隆が「イエスの死を『救済死』と見ることは、そのままそれを『贖罪死』と見ることは同じでない。

...新約聖書に見られる贖罪信仰は、『罪』の内容的な定義に即して見るとき、ユダヤ教伝来のモーセ律法を規準あるいは前提とするタイプと、モーセ律法とは原理的にはもはや無関係なタイプの二つに大別される」¹⁰と指摘していることも看過してはならない。ヨハネの福音書では、「罪についてというものは、彼らがわたしを信じないからです。」(16:9、他に9:41見えると言う罪; 15:22, 24 私と父を憎む)とあり、イエスと神を信じないこと、それ自体が罪であると言っている。なお、内田の「神の聖性についての意識が希薄になってしまった現代の教会が回復すべきメッセージが、ここにあると言えよう」という言葉は射的を射た発言である。

B. 何を伝えているのか

次に、伝えるメッセージの内容について、それは勿論、「福音」である。内田は新約聖書の配列順に従って説明をしているが、以下に順を追って批評する。

1. まず、共観福音書における「福音」は「御国の福音」であったと言う。マルコ福音書における「福音」はイエスの公生涯の全体を意味すると述べているのは、妥当である¹¹。キリストの受難に全体の約 2/5、神の子イエスへの言

⁹ R・C・スプロール『何からの救いなのか』— 神の恵みの奥義、魚本つる子訳、いのちのことば社、2008、60, 64, 70 頁参照

¹⁰ 大貫隆『イエスの時』、岩波書店、2005、129-131 頁参照

¹¹ 川島はマルコ福音書が「イエスの十字架と復活を主要内容とするパウロの福音理解に對して、イエスの生をも福音として提示する」(下線筆者)と述べ、加山は「マルコは、ここで、まさしくひとりの人間として苦悶し、十字架の苦しみを生身に受けたイエスを示すことによつて、迫害や苦難のなかを生き延びている者に共苦してくださるかたであることを教えようとしているのです。」(下線筆者)と述べている。川島貞雄『マルコ福音書』、日本基督教団出版局、1996、60-61 頁参照。加山久夫『聖書を読む』マルコ福音書、筑摩書房、1989、134 頁参照。なお、文体については William L. Lane, *The Gospel of Mark, The International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, Pub. Co., 1974.* マルコにおけるペテロの告白 8:29 は最もシンプルで、最も直接的で、感動的な文体であると賛同。pp.290-291 を参照

及(1:1,11; 10:45; 12:6; 14:61)も加えたい。マタイ福音書では、「インマヌエル」の約束の実現が「福音」だと言う。また、主イエスの父である神への全幅の信頼を表す「御心がなるように」(6:10; 26:42)も加えたい。さらに、「教会」(16:18, 18:17)と言う観点も見落してはならない。福音を伝える「弟子として生きる」と(28:19)も妥当である。ルカ福音書には「救い主、救い」の用語が見られ、被疎外者への関心(貧しい人々(6:20; 14:21)、婦人への言及(43回)がある。内田の言う「喜びの音信」は、罪の悔い改めと罪の赦しからくる讚美とも言える¹²。

2. 次に、ヨハネ福音書には「イエスは誰であるか」というキリスト論が書かれてあり、「永遠の命」、「御父に至る真の道」、「イエスの神性」にふれているが、「神の愛」、「キリストの愛」(15章)についてもっと高調されなければならぬだろう。また、「世の罪を取り除く神の子羊」(1:29; 19:14)については、この一言がヨハネ福音書全体に支配的であるとまでは言えないのではないか。それより、「受肉」「キリストの派遣」「臨在する復活者キリスト」が特徴的であると考えられる。

3. 使徒の働きにおける「福音」では、救いのメッセージの伝達に関する重要な概念は「証人、証し」だと言う。そして、それは「イエスこそ主」であると言う証しであるとの説明は妥当である。「使徒の働き」における使徒たちの論敵は多くの場合、異邦人と言うよりは、むしろ会堂に集まるユダヤ人であり、「追っかけのユダヤ人」であった。但し、ユダヤ人と異邦人の併記(使徒14:5; 26:23)、ユダヤ人とギリシア人の併記(使徒18:4; 19:10, 17; 20:21; 21:28)も見られる。彼らへの中心的メッセージは、「イエスこそキリスト」(使徒17:3; 18:5, 28)であった¹³。

4. パウロ書簡における「福音」では、パウロが伝えた「福音」のメッセージは何であったかと問いかける。そして、ガラテヤ、ローマ、コリント一などか

¹² 津村春英「ルカ福音書のコヒアレニスとその人物描写I」『神学と神文』第36集、1996。なお、εὐαγγελίον κηρύσσω のいずれもヨハネ福音書とヨハネの手紙には出ていない。

¹³ 津村春英「ルカ福音書のコヒアレニス考II」『神学と人文』第38集、1998、30、33頁参照

ら、「キリスト・イエスを信じる信仰」(ガラテヤ2:16)、「福音の要約」(ローマ1:2-4)、「神の義」、「恵み」、「救い」、「選びの民」、「隣み」や、コリント一15:3-5のキリストの死、葬り、復活、顕現において、「福音」が提示されていることを指摘し、神の裁きがローマ2:16に提示されていると丁寧に説いている。

5. しかし、新約聖書には「福音」を告げる箇所がまだ随所にある。たとえば、ペブル書の大祭司キリスト論であり、ヨハネの手紙一の「神は愛」は聖書中の聖書とも言われるし、牧会書簡の中にも「福音」は語られている¹⁴。さらに広く、新約聖書からだけでなく旧約聖書から関連づけて語ることができよう。それは初期教会の伝道方法でもある。つまり、全聖書から、福音について語ることができるとは、それはまた、多くの人々が聖書の様々な箇所のみことばを通して救われているという事実が証明している。

C. 救いのメッセージがどのように、どこまで伝えているか

1. どのように提示されているか

救いのメッセージを伝える時には、勿論、伝え方、アプローチの仕方は、伝える相手、対象によって変えることも必要となる。それは共観福音書の記述の違いについても教えられることでもある。初期のキリスト者の証しは宗教的、伝統的、政治的、社会的な反対勢力との対立の中でなされたことを覚えなければならぬ¹⁵。

¹⁴ 福音 εὐαγγέλιον は、マタイ 4:23; 9:35; 24:14; 26:13; マルコ 1:1, 14f; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9; 16:15; 使徒 15:7; 20:24; ローマ 1:1, 9, 16; 2:16; 10:16; 11:28; 15:16, 19; 16:25; コリント一 4:15; 9:12, 14, 18, 23; 15:1; コリント二 2:12; 4:3f; 8:18; 9:13; 10:14; 11:4, 7; ガラテヤ 1:6f, 11; 2:2, 5, 7, 14; エペソ 1:13; 3:6; 6:15, 19; ペリピ 1:5, 7, 12, 16, 27; 2:22; 4:3, 15; コロサイ 1:5, 23; テサロニケ一 1:5; 2:2, 4, 8f; 3:2; テサロニケ二 1:8; 2:14; テモテ一 1:11; テモテ二 1:8, 10; 2:8; ビレモン 13; ペテロ一 4:17; 黙示録 14:6 に出ている。

¹⁵ W・R・シエンク Schenk は、初期のキリスト者の証しは宗教的、伝統的、政治的、社会的な反対勢力との対立の中でなされたと述べている。Wilbert R. Shenk, *By Faith They Went Out*, Mennonite Missions 1850-1999, Institute of Mennonite Studies, 2000, p.126. 参照

ここで、内田は、「ユダヤ人と異邦人へ伝えた内容は大きく異なっている」と述べるが、果たして「内容は大きく異なっている」とまで言えるのだろうか。まず、内田は「使徒の働き」の記述、ペテロの説教、ステパノの説教、パウロの説教などから「旧約聖書の教えに絶えず裏付けを求めつつ、イエスの苦難と復活を語り、メシアたるイエスを立証しようとする」と述べる。次に異邦人に對しては、ペテロのコルネリオへの説教、パウロのルステラとアレオパゴスでの説教に言及し、偶像を捨てて真の神に立ち返るように語ったと結論している。筆者は、ルカによるパウロのことは、「ダマスコにいたる人々をはじめエルサレムにいたる人々に、またユダヤの全地方に、さらに異邦人にまで、悔い改めて神に立ち返り、悔い改めにふさわしい行ないをするようにと宣べ伝えて来たのです。」(使徒26:20)のように、ユダヤ人も異邦人も同じく悔い改めて神に立ち返るように求められたと考える。また、「ユダヤ人はしるしを要求し、ギリシア人は知恵を追求します。しかし、私たちは十字架につけられたキリストを宣べ伝えるのです。ユダヤ人にとってはつまずき、異邦人にとっては愚かでしょうが、しかし、ユダヤ人であってもギリシア人であっても、召された者にとっては、キリストは神の力、神の知恵なのです。」(コリント一 1:2-24)と書かれてあることも看過してはならない。結論に至るまでのプロセスや適応に違いは認められても¹⁶、「使徒の働き」におけるその中心のメッセージは「イエスはキリスト」であり、悔い改めて神に立ち返ることであった。それは、ルカ福音書が終始一貫(コヒアレンス)して示すメッセージ、¹⁷「罪の赦しを得させる悔い改め」であり(ルカ24:47, 48)、使徒2:38; 3:19; 5:30, 31; 11:18; 13:37, 38; 17:30; 20:21; 26:20へと流れ込んで行くメッセージである。

なお、「使徒の働き」の記録によると「神を敬う異邦人」がいた。彼らは、「改宗者」προσηλύτοι (2:11; 6:5; 13:43)、「神を畏れる人」ὁ φοβούμενος (10:2, 22; 10:35; 13:26)と表記される。その他、「神をあがめる人」ὁ σβουμένοςは使徒13:50; 16:14; 17:4ギリシア人、筆者はヤでなくアを使う)、17:17(ユダヤ人以外); 18:7に見られる。さらには、8:27-39エチオピアの宦官、ピリポのサマリア伝道で救わ

れた人が、神を敬う異邦人と考えられる。彼らは旧約聖書に親しんでいた「神を敬う異邦人」ではなかったか。なお、「ギリシア語を話すユダヤ人」は、使徒6:1; 9:29; 11:20に出ている¹⁷。

2. 救われるのに必要な知的な理解

内田は、「救いを使信=メッセージとして伝えるということは、基本的に知的な営みであり、知的な理解をもたらすことによって、救い主に対する信頼を喚起することを期待するの事である。それでは、救われるにはどこまで知的な理解が必要なのだろうか。これに対する答えを聖書本文の考察を通して得ようとしても、不十分しか得られない。というのも、福音書において主イエスに出会った人々に、十字架につけられ復活された救い主イエスという理解を期待することはできないし、パウロ書簡や使徒の働きから手かりを得ようとしても、福音を受け入れた人々の心の内について詳細な情報を与えられていないからである。」と言う。果たしてそう断言できるのだろうか。

無論、内田の「誰が神の国に入れたかどうかは、必ずしも明瞭でない」は、神のみご存知で誰にもわからないことである。しかし、ルカ福音書に見られる、「罪の赦しを得させる悔い改め」(ルカ 24:47)も看過してはならない。たとえばイエスの十字架を目撃し「ほんとうに、この人は正しい方であった。」¹⁸といって神を讚美した百人隊長や胸を打ちながら帰る群衆(ルカ 23:47, 48)はどうであろうか。彼らは悔い改めた人々である。ルカは、また、「そこで、イエスは、聖書を悟らせるために彼らの心を開いて」と前置きしている(ルカ 24:45)ように、救いのメッセージは人々の心に語りかけられ、その心に決定的な変化が生じて救いに至るのである。

さらに内田は、「イエスに対する信頼の有無が、救われた者とそうでない者を分けることになったと思われる」と結論する。「信頼」それは文字通り「信仰」である。なお、人々がよく引用する、「あなたの口でイエスを主と告白し、あなたの心で神はイエスを死者の中からよみがえらせてくださったと信じるなら、あなたは救われる」(ローマ10:10)や、「自分の罪を公に言い表すなら、神は真

¹⁶ D・J・ヘッセルグレーブ『今日の選択、明日の宣教』中島守訳、いのちのことば社、1993、161-165頁も参照。

¹⁷ 津村春英「ルカ福音書のコヒアレンス考Ⅱ」『神学と人文』第38集、30-32頁参照

実で正しい方ですから、罪を赦し、あらゆる不義からわたしたしを清めてください(ヨハネ1:9)は救いの基本的プロセスである。勿論、知的な理解ができない幼児や身体的、知的に応答のできない人の場合はその限りではないだろう。

次に、「パウロ書簡は伝道文書であるというより、信者の共同体が抱えていた諸々の問題を扱うものである。したがって、キリストの福音の意味するところを掘り下げた教えはあっても、救われるために知らなければならぬミニマムを提示しているわけではない。そのような性格のパウロ書簡において、回心を『(神の子)キリストを信じる』というひと言で表現される(下線筆者)と言うが、もう少し詳細な説明が求められる。例えば、コリント一には 11 の具体的な問題があったと考えられる。1:10-4:21 教会内の不一致・分派、5:1-13 不品行、6:1-11 教会内訴訟、6:12-20 娼婦の問題、7:1-40 結婚の問題、8:1-11:1 偶像の供え物、11:2-16 婦人のかぶり物、11:17-34 主の晩餐、12:1-30 霊の賜物、14:1-40 預言と異言、15:1-58 復活問題などの具体的な問題に対して、パウロは神学的に問題を解決しようとしている。たとえ、手紙の対象者が教会のクリスチャンであっても、そこには救いに関する示唆は見出し得る¹⁸。また、13 章の「愛の章」も 12 章と 14 章の間に挿入され、「最高の道」と紹介されている。

さて、「どのように、どこまで伝えていくか」と共に、「誰が」、「どこで」、「誰に」伝えるのかも重要な事柄であると筆者は考える。

a. まず、「誰が」、そのメッセージを伝えるのか。これは後の講演「伝道の担い手」で詳しく取り上げられることであるが、それは、キリストの弟子である私たちすべての者であり、テモテ二 2:25 「あなたは熟練した者、すなわち、真理のみことばをまっすぐに説き明かす、恥じることのない働き人として、自分を神にささげよう、努め励みなさい。」にあるように、牧師、伝道者、宣教者である。

ところで、ウィリアム・ウィリモンが、牧師の「燃え尽き」バーンアウト burnout、

¹⁸ Haruhide Tsumura, *Food Sacrificed to Idols of the First Corinthians in Japanese Context*, Shingakutojinbun No.28, 1988. は、コリント一の「偶像にささげた肉」におけるパウロの神学的アプローチを考察し、教会の墓前礼拝、記念会などを日本の脈絡に展開したものである。

「電圧低下」ブラウンアウト brownout、「停電」ブラックアウト blackout などを指摘しているように¹⁹、「牧師という職務、すなわち、牧会者としての困難と課題に満ちた召命に一貫して携わっていくためには、安息日を守ること、自らを練磨しつづけること、繰り返し新たに創造されること、そして、召命を想起することがきわめて重要なのだ。神について頻繁に与え続ける人間は、祈りにおいて、静かに座って神に耳を傾ける人間でなければならぬ」²⁰と思われされる。筆者は、企業での仕事を十数年間経験してから献身して四半世紀になる牧師ではあるが、牧師こそ神の言葉を必要としていることを日々痛感している。

b. 次に、「どこで」、救いのメッセージを語るのかも重要である。それは「教会」である。西岡が『福音主義神学』38号で、「宣教を失った教会も、教会を見失った宣教も、結局は命を失ってきたのです。」と述べている通りである²¹。近藤も「伝道は一人一人がなす前に、教会が全体として伝道するのです。」と述べ、教会の宣教の使命を明らかにしている²²。

前述のウィリアム・ウィリモンは、P・T・フオーサイスを引用して、「歴史上ただひとりの偉大な説教者は(中略)教会である。そして、ひとりひとりの説教者がまず最初になすべき仕事とは、教会が説教できるようにすることである。』と述べ²³、また、ハンス・キュンクを引用して、「私たちは『メタノイア』を説くべきである。私たちは人々の関心をこの世から神へと転じさせなければならぬ。私たちは禁欲主義的な思いでこの世から自分を隔離するのではなく、神の愛によって命じられた徹底的な神への従順の思いを抱きつつ、この世の中で暮らしていくかねばならない。教会がその任務を達成するためには、教会そのものが何度も繰り返し改革され、また日ごとに何度も繰り返し回心しなければ

¹⁹ ウィリアム・ウィリモン『牧師—その神学と実践』越川弘英・坂本清音訳、新教出版社、2007、488頁参照

²⁰ 同書、499頁参照

²¹ 西岡義行「プロテスタントにおける教会と宣教の相互関係—宣教学的—考察」『福音主義神学』38、25頁参照

²² 近藤勝彦『伝道の神学：21世紀キリスト教伝道のために』教文館、2002、32頁参照

²³ ウィリモン、前掲書、233頁参照

また、W・R・シエンクは次のように言う。「聖書を神の宣教的意図の観点から読むと、最低、次の三つのポイントが挙げられる。第一に、救いのご計画は agape 愛(ヨハネ 3:16-17; ローマ 5:8; ヨハネ 4:7-21)。第二は解放。死の力からの解放。救いは素晴らしい恵みの讃美を高揚する(エペソ 1 章; コロサイ 1:15-29; ローマ 8:20-23; 黙示 4:11-5:14, 7:9-12; エゼキエル 36:16-32; イザヤ 43:1-44:8)。第三に聖書は神を世界と人類の創造者であり、贖い主であり、完成者である」。このように、まず、救いのご計画は「神の愛」に端を発している。聖書には、こうして赦され救われた罪人が、夢と希望をもって歩むことのできるメッセージで満ちている²⁶。

まとめ

以上、『現代日本における伝道の神学』『伝道の使信』に関する内田論文に批判的に応答してきたつもりだが、氏の貢献に感謝しつつ、筆者は以下のことを付言して応答を終えたいと思う。

A. 御父と御子の交わりの中へ

「伝道」とは果たして単に入り口(洗礼)だけを意味するのだろうか。そうではなく、地上の生涯の出口(天の御国への旅立ち)までを含んだ伝道でなければならぬと考える。それは途中で脱落者を出さない伝道である。宇田は『現代福音主義神学』で、「聖書の中心的目的是人々を救い主イエス・キリストによる救いと彼との人格的な関係に導きいれることであり²⁷、聖書の中心的目的は、

書中もつとも有名な言葉であるかもしれないと述べている。R.E.Brown, *The Epistles of John*, AB 30, New York: Doubleday, 1982, p.549. 参照。しかし、アリスタ・E・マクグラス『総説 キリスト教—はじめての人のためのキリスト教ガイド』(295-299 頁)には「愛」の索引項目がない。ただ、「恵み」(299-378 頁)、「愛の人キリスト」(295-299 頁)にわずかに出ている程度である。索引の項目や後部のキリスト教用語集にもないのは、キリスト教の入門書としてはいささか不満である。尤も、マクグラスは『十字架の謎—キリスト教の核心』本多峰子訳、教文館、2003 で、ローマ 5:8 などから、十字架と神の愛について論述しているのではあるが。119-129 頁参照

²⁶ Wilbert R. Shenk, op.cit., pp.123-133 参照

²⁷ 宇田進『現代福音主義神学』、239 頁参照

ならないのである。」と述べている²⁴。

勿論、文書伝道、放送伝道、学生伝道、職域伝道(これはほとんど行われなくなった)、クルセードさらに聖書事業、音楽伝道、教育伝道、医療伝道、救済活動など、広範多岐に亘る伝道活動があることは周知であるが、これらが教会をベースとした宣教のネットワークの働きであることを望みたい。

III. 結語について

現代の日本社会における伝道で語られるべき「救いのメッセージ」について、内田はその要約として留意すべき点を次の 10 項目にまとめている。①神の福音として伝えること、②キリストご自身を信頼するように、③神の怒りからの救い=恵みを語る、④神からの和解の福音、⑤解放としての福音、⑥悔い改めを求めめる福音、⑦キリスト教信仰の歴史性、⑧喜びの使信、⑨福音の使信の多様性、⑩知的理解以上に神の愛、キリストの愛、である。

この 10 番目に少しふれられているものに、前述したように、内田論文には、神の愛、キリストの愛についての言及が少くないと思われる。愛に関する聖書引用箇所はヨハネ 2:2; (全世界の罪を償ういけにえ) 4:10(私たちが神を愛したのではなく...); ガラテヤ 5:13, 16(愛をもって互いに仕える); コロサイ 1:13(愛する御子の支配下に)のみである。もつと「神の愛」、「キリストの愛」について語らねばならないと筆者は考える。なぜなら、キリスト教の特徴について尋ねられるとき、おそらく「愛の宗教」が上位を占めると考えるからである。確かに、ヨハネ福音書 3:16 「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである。」や、ローマ 5:8 「しかし、わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました。」、及び、コリント 13 章の「愛の讃歌」、さらにはヨハネの手紙 4 章の「神は愛である」などのみことばがある²⁵。

²⁴ 同書、347 頁参照

²⁵ R・E・ブラウン Brown は、「神は愛である」(ヨハネの手紙 4:8b, 16c)は新約聖

人々にキリストを証しし、キリストのみ名によって救いといのちとを与えることである」²⁸（下線筆者）と繰り返しているように、救いは関係の概念であり、永続性をもったものでなければ本當の救いではない。

これはまさにヨハネ文書のメッセージである。例えば、ヨハネ 1:3 には、「わたしたちが見てきたもの、聞いてきたものを、わたしたちはあなたにわたしも宣べ伝えています。それは、あなたがたもわたしと交わりを持つようになるためです。私たちの交わりとは御父とその御子イエス・キリストとの交わりです。」（私訳）とある。このように、真の救いは、御父および御子イエス・キリストとの交わりの中で永遠の命に生きることである²⁹。

B. 伝道のためのトピックス

誰に語るかについては今回あまり取り上げられなかった。「また、群衆を見て、羊飼いのない羊のように弱り果てて倒れている彼らをかかわいそうに思われた。」（マルコ6:34）。これは現代人の姿でもある。従って、講壇から語られるメッセージに、大いに「慰めの説教」があつて良いと思う³⁰。また、グローバル化や情報通信技術の進展により、世界の一角で起こった事件があつたという間に世界全体に影響を及ぼす時代である。昨今の世界的不況もその一つである。しかし、このようにめまぐるしく変化する時代にこそ、変らない真理のみことばを語る必要がある。紙幅に限りがあるが、以下に伝道のためのいくつかのトピックスを挙げておく。

1. 「愛」 アガペー

現代人は「本當の愛」に欠乏し飢えている。前述のように、キリスト教はどのような宗教かと尋ねられた時、多くの人が「愛の宗教」と答えると思われる。

²⁸ 同書 243 頁参照

²⁹ 津村春英『「ヨハネの手紙一」の研究—聖書本文の帰納的研究』聖学院大学出版会、2006、39 頁など参照。

³⁰ クリストティアン・メラウ『慰めのほとりの教会』加藤常昭訳、教文館、2006、87-113 頁参照。ドイツ福音主義教会のクリスティアン・メラウは、旧・新約聖書から聖書が語る慰めについて論じている。

「神の愛」については、そのほとんどが新約聖書中のパウロ書簡とヨハネ文書のことばに起因している。月並みであるかも知れないが、「神の愛」「キリストの愛」は今日も有効な伝道のメッセージである。そして、「隣人愛」もそこから生まれてくる。

2. 「道」 ホドス

前述のように、筆者は以前に詩篇の「道」*derek* について考察した。詩篇の「主の道」は出エジプトから荒野彷徨を経て目的地的カナナンに定着するまでの、イスラエル人が神ヤハウェとのかかわりの中で経験した様々な試練との苦闘の道であり救いの道でもあった。また、詩篇の「道」は道程であり究極の目的である。しかもこの「道」自体に「道」を歩む原動力が内在していると書いた³¹。

新約聖書における「道」ホドスは「命に至る道」（マタイ7:13,14; ヨハネ14:6）が特徴的である。門脇佳吉は日本的「道」を分析し、「道」の神学の構築を試みている³²。

3. 「希望」 エルピス

「希望」エルピスはローマ、使徒、ヘブルの順に多く見られ、「望む」エルピゾーの過半数はパウロ書簡にある（ローマ 5 章、ヘブル 3,6,10 章参照）。本當の「希望」とは何かを伝えなければならぬ。J・モルトマンは「信仰によるキリスト認識なしには、希望は虚空に広がるユートピアになりはてる。しかし、希望なしには信仰は崩壊し、僅かな信仰になり、遂には死せる信仰になる。人間は信仰によって真実の生活の道に至るが、希望のみが彼をこの道に留まらせる。そのようにして希望は、キリストへの信仰を広げ、それを生かすのである。」と述べている。神の栄光にあずかる希望、体のあがないこそがキリスト者の希望である³³。

4. 「いのち」 ゴーエー

「死」の問題は深刻である。その対極に「いのち」ゾーエーがある。ヨハネ

³¹ 津村春英『詩篇における「道」の一考察』『福音主義神学 18 号』1987、112-113 頁参照

³² 門脇佳吉『道の形而上学』、岩波書店、1990、『日本の宗教とキリストの道』、岩波書店、1997、参照

³³ J・モルトマン『希望の神学』高尾利数訳、新教出版社、1968、11 頁参照

福音書では「永遠の命」の用法が圧倒的に多く、ゾーエーの属格の「命のパン」「命の光」「永遠の命の言葉」や、イエス自身が「命である」(ヨハネ 11:25; 14:6)が特徴的である。また、ローマ書では 5:18「すべての人が義とされて命を得る」や 6:4「新しい命に生きる」が特徴的である。その他、ヨハネ一にも「永遠の命」の用法が多く見られる。他方、動詞形「生きる」ザオーは新約聖書ではローマ書に多く使われている。また、そこから来る「平和」「自由」も救いに関する重要な概念である。

C. 神の国の宣教

C・ノーマン・クラウスは、「宣教(ミッシェン)の最終目標は、教会の成長でも、福音を宣べ伝えることでもありません。…パウロの使命は、全世界がキリストの主権に服し、それゆえにそれを救われたといえるものにする³⁴」こととしていた。…イエスがこの使命達成のためにお教えになったのは、福音を言葉により宣教すること(伝道)と、その言葉により作り出される現実を具体的に世に示していくことです。³⁴ (下線筆者)と述べている。M・ヘンゲルも「どこかの場所で改宗者を獲得することや、ここかしこにおいて祭儀の場所を設立することが重要な意味をもったのではなく、むしろ、その伝道は全「世界」(oikouménē)へ広がって行ったのである。パウロは、世界の果てまで、「キリストの支配」の音信を届けようとした。それによって、「預言者」の約束が成就すると考えたのであると述べている³⁵。

「伝道」とは既述のように、単に人々に洗礼を授けることではなく、その人を天の御国へと送る働きである。従って、第一に求むべきものは教会堂を建てることや教会の成長にあるのではない。勿論、「主は救われる人々を日々仲間に加えて下さっていた」(使徒 2:47・私訳)と言う祝福は感謝ではあるが、伝道の主たる目的は、「主の祈り」にあるように、神とキリストの主権、支配、御国の到来でなければならぬ。従ってそこには「閉塞感」などは存在しない³⁶。2007

³⁴ C・ノーマン・クラウス『伝道、福音派、福音主義』家名田弘訳、すぐ書房、110-112 頁参照

³⁵ M・ヘンゲル『イエスとパウロの間』土岐健治訳、教文館、2005、113 頁参照

³⁶ 「クリスチアン新聞」が 2007 年に実施した、教会の「閉塞感」云々調査はその

年秋の日本福音主義神学会西部部会研究会議「教会と国家—右傾化する時代における信仰と宣教」で筆者は「神の国」の宣教の重要性について発表した³⁷。牧田吉和も『21世紀の福音派のパラダイムを求めて』の中で、教会の使命として福音宣教と共に神の国宣教があることを指摘している³⁸。

D. 聖書神学者の輩出

最後に、福音主義神学者にとって「聖書」が最大の関心事であるのなら、福音主義の教団教派から福音主義に立つ聖書神学者(特に新約聖書学者)がもっと多く輩出されてこなければならぬ。それは生命線だからである。しかし、そこには、すぐに、リベラルというレッテルを貼る悪しき(?)伝統がないだろうか。そういう意味での「象牙の塔」に閉じこもってはいけいない。

ジョン・ウェスレーは、宗教改革の原理 sola Scriptura「聖書のみ」に堅く立っていた福音主義者であり、「わたしをして一書の人たらしめよ」Let me be homo unius libri.と言ったことはあまりにも有名である³⁹。しかし、彼は聖書だけを読んでいたのではない。宗教学、歴史書、哲学書、医学書、天文学書に至る多くの分野の書物を読んでいたが、自分はあくまでも「神の言葉である聖書」にこだわると断言したと考える。幅広く、しかし、深く聖書を研究する者が福音主義陣営から継続して輩出されることを期待する⁴⁰。

言葉自体がネガティブに響く。「現代日本の教会の実情を知る」のアンケート結果は、「閉塞感がある」46.3%、「閉塞感がない」53.7%であったそうだが、危機感を覚えつつも、決してネガティブにはとらえてはいけなと思う。アンケート結果では、過去5年間の教勢に関して「のびている」37.0%、「横ばい状態」46.7%、「減少している」16.0%となっており、6割以上が横ばいないしは減少という現状である。」と分析している。2007.10.7号から引用。

³⁷ この発表内容は加筆訂正され、大阪キリスト教短期大学紀要『神学と人文』第4集、2008.に「キリスト者と国家」という題で所収されている。

³⁸ 牧田吉和「終末的公同性—福音派の公同教会論」、『21世紀の福音派のパラダイムを求めて』日本福音同盟、いのちのことば社、2006、178-182 頁参照。

³⁹ 津村春英「ジョン・ウェスリーの聖書解釈—『至福の説教』に関する一考察」『神学と人文』第30集、1990、参照

⁴⁰ 大阪キリスト教短期大学の初代学長土山牧氏は「学徒たれ、聖徒たれ、使徒たれ」を提唱した。

宇田は今日、福音主義神学はただ過去の遺産と伝統を忠実に継承・回復するのみでなく、展開が求められているとして、①神の言葉としての聖書のみを徹頭徹尾聞き従うこと、②公教会的あるいは公同性を証しするものであること、③現代的適応性の課題と取り組むこと、④⁴¹“批判的学問性”にも十分注意を払いつつ自己改革的であり続けることの4点を挙げている⁴¹。これは、「聖書は神のことば」の聖書信仰に立つわれわれにとって貴重な提言であると考ええる。

(大阪キリスト教短期大学学長、大阪日本橋キリスト教会牧師)

⁴¹ ミラード・J・エリクソン『キリスト教神学』第3巻、伊藤淑美訳、いのちのことば社、2005、490-491頁参照

再応答 I

津村春英氏の応答に対する再応答

内田和彦

「伝道の使信」についての拙論に対し、津村春英氏（以下、津村と略す）は有益な批評を加えられた。特に、筆者が新約聖書のテキストに向かうことに集中したために省略せざるを得なかつたいくつかの肝要な問題、この主題を扱うに当たって前提となる事柄に、注意を向けている。また筆者が十分な説明を加えていないことや、見落としていたことにも言及している。そうした津村の「応答」に対し感謝するとともに、その指摘のいくつかに再応答を試みたい。

1. 「序」について

確かに、今回の研究会議が「現代日本における伝道の神学」と銘打つ以上は、「現代日本」の現状の分析がなされる必要があつたかもしれない。それは、拙論の範囲を超えており、会議の最初に別個に扱うべきテーマであつたと思われるが、筆者の所見を少しばかり述べてみたい。津村の記すように、今日の日本社会は「少子高齢化、格差社会、教育問題、環境問題」を始めとする幾多の問題を抱えている。筆者は、そのすべてとまでは言わないにしても、多くの混乱、病弊の根底に、人と人との人格的な関わり希薄化があると考えている。伝統的な社会の枠組みが崩れ、安心して身を寄せることのできる共同体の喪失も深刻である。勿論、生きる意味と価値に関わる実存的な問いも答を求めている。まさしくこうした問題に対して、福音は解答を与えている。筆者自身、一教会の牧会から離れていた十数年間に、多くの教会で伝道メッセージを語る機会に恵まれたが、そこで心がけたことは、神のかたちとして創造された私たち人間が、造り主である神との人格的な交わりを回復すること無しに、本来の幸いな生はあり得ないことを明示することであつた。そして、その回復のために、神はイエス・キリストを遣わし、この方の人格の内に、人格的な存在であるご自

配的であるとまでは言えないのではないか。それより、『受肉』『キリストの派遣』『臨在する復活者キリスト』が特徴的であると考える」と述べているが、筆者は「支配的」とは言っていない。むしろ、『罪が取り除かれる』こと以上に、イエスがいのちの付与者であることが、繰り返し指摘されることに、この福音書の特徴がある」と書いた。そして、「永遠のいのちとは神と、神が遣わされたイエス・キリストを人格的に体験することにある」と述べたのである。「受肉」という語は用いずとも、御父と「同じ神性を有するロゴス・キリスト」「ひとり子の神」が不可視の神を明らかにする約束を実現するのが福音書全体の証言である」とすることで受肉の恵みを伝えようとした。それから、津村は「臨在する復活者キリスト」という表現を用いているが、それによって、この福音書の歴史性を過小評価することのないように注意しなければならぬ。ヨハネ福音書ばかりでなく、四福音書全体が、まさしく復活のキリストの臨在があればこそ、福音の書として成り立つのである。しかも、復活の主の臨在とイエスの地上生涯の歴史性は両立すべきものである。

救いのメッセージの提示の仕方についての考察の結びで、筆者は対ユダヤ人と対異邦人で「語る内容は大きく異なっている」と記したことに對して、津村は、果たしてそこまで言えるだろうかと疑問を投げ掛ける。確かに、それだけを取り出せば、言い過ぎと思えるだろう。しかし、筆者は続いて、その違いは「本質の違いとして解すべきではない」とし、対象の如何にかかわらず、「神の人間に対する御心を悟って立ち返るようにと奨められている。神と人との間の仲保者としてのイエス・キリストがクローズアップされている」と述べたのである。

福音の使信を「どのように、どこまで伝えているか」に加えて、「誰が、どこで、誰に」伝えているか問うことの重要性は筆者も認めるところである。後者、特に「誰に」は、使信の本質に変わりはないけれども、その内容の形式を考える上で、当然考慮されなければならない。その点の考察は、確かに十分ではなかった。しかしながら、子供、壮年、婦人、高齢者といった年齢や性別による区別、あるいは知的な能力の違いによる区別等を配慮したメッセージのサンプルが、新約聖書に存在するわけではなく、やはり顕著な例は唯一、対異邦人、対ユダヤ人の違いであると言わざるを得ない。それが、筆者の「どのように」という

身を啓示されたことを伝えようとした。具体的な例を挙げれば、「疲れた人、重荷を負っている人は、わたしのところに来なさい」と呼びかけ、三位一体の神の交わりに招き入れ、安息に与らせようとすイエス(マタイ 11 章 25-30 節)、交わりから疎外されたサマリヤの女に、人種や性による差別というバリアを越えて近づき、癒しと解放をもたらすイエス(ヨハネ 4 章 1-42 節)、いかに富を得ても孤独であったザアカイの家の客となり、人格的な交わりを通して彼の心を変えたイエス(ルカ 19 章 1-10 節)、イエスその人を提示し、今も生きておられる主イエスとの交わりに与らしめることを目指したのであった。福音が「イエス・キリストの福音」であるとしたのは、単なる知識の受容ではなく、この方との交わりに導かれることに救いがあることを意識したからであって、それがまさしく「愛」であり、神の愛がもたらす救いであると思われる。

福音主義神学の定義を筆者が省略したのも、それ自体が大きなテーマであり、ひとつの研究会議を開催しなければならぬ程のことであったからである。福音主義者でありつつ新約聖書を専攻する津村は、当然のことながら、聖書の神言性と人言性の両者に触れるが、挙げられている最近の批評学の方法論(「文学学的・物語論的研究、読者反応批評的研究、テキスト言語学的研究」等々)には、それぞれ、その妥当性を巡って論ずべきことが多くあり、到底拙論の序に収まるものではない。そこで筆者は、新約諸文書が信頼できる神の言葉であるという前提で、直ちにテキストの考察に向かったのであるが、その点を断るべきであった。

2. 「本論」について

「伝えるメッセージの内容」に関する拙論の考察がパウロ書簡で終わっていることに津村は異を唱えている。指摘されているようにヘブル書や第一ヨハネといった書簡からも伝道メッセージを語ることはできる。それはヤコブの手紙やヨハネ黙示録についても同様である。旧約聖書も含めて聖書の如何なる箇所からでも福音を語ることはできる。筆者が提示したものは、あくまでも福音のメッセージの基本的な特徴、骨格であって、そこに聖書全体からの肉付けがなされるのは当然であろう。

津村は「世の罪を取り除く神の小羊」という告白が「ヨハネ福音書全体に支

間いとりの取り組みであった。「ユダヤ人にはユダヤ人のように」「律法を持たない人々に対しては・・・律法を持たない者のようになりました」というパウロの原則(第一コリント9章20-21節)は、多種多様な対象に応じた伝道を要請している、筆者は考える。

3. 「結語」について

結語に関する部分で、拙論に「神の愛」「キリストの愛」を語る事が不足しているという津村の指摘はもつともである。筆者は、「なだめの供え物」のところで神の愛に触れ、ザアカイが「イエスに絶対的な愛を見出し、動かされた」と述べ、キリストの十字架における「犠牲が罪人を何とかして解放しようとする神の愛から出たものであることを、明らかにしなければならぬ」と記し、「罪人を愛しておられる神ご自身を現すことを忘れることのないようにしたい」と決意を表明したのであって、神の愛の重要性を理解していないわけではないが、それに相応しい表現を欠いていたことを認めなければならぬ。「愛の福音」とか「神の愛を宣べ伝える」といった表現が無くとも、新約聖書の使信の全体を貫くものは神の愛であるから、最初の項目「神の福音」のところで、「人を救う神の主権的な御業の認識」を強調するだけでなく、その御業が神の愛から出たものであることを明示し、「福音は、神に背いた罪人である私たちを一方的に愛して救いを用意された神の福音、神の愛の福音である」といった一文を、ローマ5章8節の引用とともに加えるべきであった。

4. 津村氏の「まとめ」について

津村が最後に付言している事柄に筆者もコメントを加え、再応答を終えたい。先ず、伝道はキリストとの永続的な関係に導き入れられることであるという指摘に、全面的に賛意を表したい。筆者はその点を「罪赦されることにとどまらず、弟子として生きることまで含めて、良い音信の宣教が命じられている」と表現した。第二に、「伝道のためのトピックス」と銘打って、「愛」アガペー、「道」ホドス、「希望」エルピス、「いのち」ゾーエーという重要な四テーマを挙げているが、筆者はそこに「自由」エレウセリア(第二コリント3章17節、ガラテヤ5章1、13節)や、(拙論においては触れなかった)「癒し」イアシス

／セラペイアを加えたい。後者は、肉体の癒しを福音宣教において掲げるようにということではなく、「キリストの打ち傷のゆえに、あなたがたは、癒されたのです」とある第一ペテロ2章24節の証言を意識してのことである。第三に、津村は「伝道の主たる目的は……神とキリストの主権、支配、御国の到来」であるから、「そこには『閉塞感』などは存在しない」と主張する。確かに、神の業としての伝道においては「閉塞感」などありようもないし、筆者自身も「閉塞感」という言葉を用いることには賛成しない。しかし、教会の伝道力の低下や伝道の情熱の後退を危惧しつつ自己反省することは、必要なことではないかと思う。第四に、「聖書神学者の輩出」を期待する津村の言葉に大いに共感を覚える。但し、福音主義に立つ聖書学者が「批判的学問性」に十分な注意を払うとすれば、モダニズムのドグマティックな聖書批評学にしても、ポストモダニズムの相対主義的な諸研究にしても、いたずらに後追いするのでなく、批判的に向かうことから始めなければならない。