

ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-10-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐藤, 司郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24671

[論文]

ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会

佐藤 司 郎

第一節 ミッシオ・デイの思想

- (1) ミッシオ・デイとバルト
- (2) ヴィリンゲン宣教会議
 - (a) 教会とミッション
 - (b) ヴィリンゲン大会

第二節 バルトの宣教の教会

- (1) 生ける神——J・G・フレットの理解
- (2) 世のための教会とミッション
 - (a) 世のための教会
 - (b) ミニストリーの根底としてのミッション

第一節 ミッシオ・デイの思想

(1) ミッシオ・デイとバルト

「ミッシオ・デイ」(神の派遣, または神の宣教ないし伝道) という一般にラテン語表記のまま使われている言葉は, もともとカール・ハルテンシュタインが, 国際宣教会議 (IMC) ヴィリンゲン大会 (一九五二年) のあと大会を振り返って書いた文章の中で用い¹, その後

¹ スイスの宣教学者カール・ハルテンシュタイン (一八九四～一九五二) はバルト神学に親しみ宣教論におけるその実りを模索した人。一九二六～三九年バーゼル・ミッションの主事, バルトと親しくつき合う。戦後, ドイツ福音主義教会 (EKD), 世界教会協議会の創設に尽力した。ヴィリンゲン宣教会議の後まもなくして亡くなった。ヴィリンゲン後の彼の論考 *Theologische Besinnung*, in: W. Freitag (Hg.), *Mission zwischen Gestern und Morgen*, 1952 に二回 *Missio Dei* が出る。「ミッションとはたんに個人の回心ではない。それはたんに主の言葉に対する服従ではない。それはたんに教会の集まりに義務づけることではない。それはすべての救われた被造物に対するキリストの支配を打ち立てるといふ目標をもってなされる御子の派遣, *Missio Dei* に参与することである」(S. 62)。Vgl., *John G. Flett, The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Com-*

五十年代の終わり,たとえばゲオルク・フィケドムなどにより神学的な展開を見(一九五八年)²,六十年代に入り,IMCが世界教会協議会(WCC)に統合された一九六一年頃から頻繁に用いられるようになり,今日ではエキュメニカルな宣教の神学ばかりでなく神学一般においても重要な概念として広く使われているものである。事典『歴史と現在における宗教』は第四版(一九九八~二〇〇七)で見出し語として採用した。それによればこの概念には,強調点の違いが少なからずあるものの,ミッション理解の三一〔三位一体〕論的神学的な新しい基礎づけが含まれる。教会中心的なミッション構想とはっきり異なり,三一の神をミッションの本来の「主体」として理解するよう求める。すなわち神は派遣する方〔父〕であると同時に派遣された方〔御子〕であって,教会は世界をつつむこの神の救いの働きの中に含まれられ,位置づけられる。換言すれば,教会は,それ自身,ミッションの主体,起源あるいは^{ゴール}目標ではない。ミッシオ・デイにあずかることが教会の本質的な「構造原理」(H・J・マルグル)をなす——ということになる(執筆者はA・グリュンシュロス)。

戦後のエキュメニカル運動の歩みの中から生まれた,要するに教会を中心とした宣教の伝道的狭隘化を打破しようとする新しいミッション理解,ないしミッション論の方向づけは,エルサレム(一九二八年),タンバラム(一九三八年),戦後のホイットビー(一九四七年)につづくヴァーリンゲン宣教会議(一九五二年)ではっきりした形で現れ出たものであった。ヴァーリンゲンはエディンバラから始まったミッションと教会の関係を巡る世界教会の歩みの「頂点」(W・ギュンター)であり,それ以後の歩みの「^{マイルストーン}節目」(N・グッドール)となった。カール・バルトの影響は直接的ではないけれども,すでにタンバラムにおけるクレーマーによって,さらにヴァーリンゲンにおいてハルテンシュタイン,とくにホーケンダイク,またフォン・タッデン=トリグラフなどを通して³顕著であった。バルトの,すでにわれわれが第一章で取り上げた一九三二年の『現代におけるミッションと神学』におけるミッションの現況に対する批判的問いかけが少なくない影響を及ぼしたことは間違いないが,じっさいその中でバルトは多くの宣教団体による従来のミッションがきわめて人間的な動機からなされていたことを批判し,「ミッシオ」(派遣)がそもそも三一の神の教説の術語であることを想起するように注意を促していた。「《ミッシオ》という概念は古代教会では三一論の概念,すなわち神の自己派遣,つまりこの世への御子と聖霊の派遣を

munity, Eerdmans Publishing, 2010, pp. 150.

² Vgl., G.F. Vicedom, *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission*, 1958. ここでフィケドムはミッシオ・デイを伝統的な教会中心的な伝道理論と調和をはかりつつ神学的な考察を試みた。

³ W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, 1970, S. 79-84.

表わす名称であった……われわれがそれを別様に考えることは、果たして自明なことなのだろうか」⁴。ミッションを神ご自身と関わりをもつ事柄であることを指摘したのは近年ではバルトが最初であったと思われる（テオ・ズンダーマイヤー）⁵。ミッシォ・デイの源の一つがバルトのこの講演にあるとするデイヴィッド・ボッシュの見解も必ずしも間違いとは言えない⁶。それは以下の論述でわれわれも問題意識の中に置いておきたい。ただし、われわれが確認できるかぎりにおいて、バルトはその膨大な著作でミッシォ・デイなる言葉をじっさい一度も使わなかった。このこともわれわれは考慮しなければならない。いづれにしても、バルトの教会理解、ミッション理解を、彼も一つの刺激となって生まれ発展して行ったミッシォ・デイの枠の中に、後から組み込んだり位置づけたりすることは少なくともできないし、またすべきでもない。われわれはミッシォ・デイをミッションを三一の神に基礎づけるという最も広い意味でとらえておくほかない。それゆえ本章のわれわれの課題はヴィリンゲン宣教会議に関連してミッシォ・デイの始まりを確認し、それとの関わりでバルトの教会論ならびに宣教論を再考察してみるということになる。

(2) ヴィリンゲン宣教会議

一九五二年七月五日から一七日まで、ドイツのヘッセン州ヴィリンゲンで、エルサレムから数えて四回目の IMC の協議会が「教会の宣教的責務」を主題に開催された。第二次大戦後最初のホイットビー大会（一九四七年）につづく二度目の宣教会議であった。大会そのものについては参加者の多くが、N・グッドールや副議長の H・クレーマーなども含めて、ミッション神学に関して合意に達したとは言えず会議は成功しなかったと感じた⁷。一方で、当時 W・フライタークはこれを評価したし、四〇年以上もたってミッションの三一論的基礎づけを高く評価し「コペルニクスの転回」（J・M・ボニーノ）という言葉の口にする人もいる⁸。われわれははじめにヴィリンゲンまでの会議の歩みを簡単に振り返ることからはじめたい。

(a) 教会とミッション

ヴィリンゲン大会後、IMC は、W・アンデルセン（当時シュレースヴィヒーホルシュタ

⁴ Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, S. 187. Vgl., KDI/1, S. 495f.504.

⁵ Vgl., Th. Sundermeier, *Theologie der Mission*, : K. Müller u.Th.Sundermeier (hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 1987, S. 477.

⁶ デイヴィッド・ボッシュ『宣教のパラダイム転換』下、一九九九年、三九〇頁。フレットはこのボッシュの見解に反対。一六一頁。

⁷ *Missions under the Cross*, Edited by N. Goodall, 1953, p. 14. Vgl., J.G. Flett, *ibid.*, p. 158.

⁸ J.G. Flett, *ibid.*, p. 158.

イン福音主義—ルター派教会プレディガーズゼミナール牧師研修所の研究幹事をしていた)に報告文書の作成を依頼した⁹。報告で彼はミッション事業の神学的考察がヴィリンゲンで新たな展開を見せたという判断に立って、エディンバラ以来の会議の歩みを二つの観点から振り返っている。一つは「教会」と「ミッション」の関係、もう一つはミッション事業の「神学的な理解」である。二つとも有効な視点であり、ヴィリンゲンまでの歩みをアンデルセンの報告に従って辿っておくことは妥当なことだと思う。

一つは、教会とミッションの関係である。一般にプロテスタントのミッション、とくに一七、一八世紀の敬虔主義の土壌の中から生まれた海外ミッションは、教会から独立した団体の活動として行われた。アンデルセンはまさにそうした事情に二十世紀になって変化が生じ、われわれは今や、まだそれが十分には到達されていないとはいえ、「教会」と「ミッション」とが深く結びつく「相互依存」¹⁰の時代の到来の中にいるという。この視点からすればエディンバラ宣教協議会(一九一〇年)は十分なものではなかった。そこではまだ、「ミッションと教会との決定的な出会いの瞬間は訪れなかった」¹¹。エルサレム(一九二八年)はどうだったのだろうか。若い教会の多数の参加があつて、エルサレムではそれらの教会との関連で、教会とミッションの出会いは前進した。次のようにアンデルセンは総括している、「われわれの目的にとって重要なことは、以下のことに注意することだけである、すなわち、ここで、つまりミッション事業の領域において実在としての教会がその声をまったく誤解の余地のない形で聞かせたということである。エルサレムはこのことが起こった最初の場所ではないと、あるいは言われるかも知れないが、しかしそのことの重要性が一般に認識されるようになったのはここなのである」¹²。次にタンバラム(マドラス、一九三八年)はどうだったのだろうか。アンデルセンは「深甚なる変化」が生じたことを指摘し、さし当たり次のように評価する、「ここでミッションと教会とが互いにしっかり関係し合っていることが認識された」¹³と。教会はミッションを意味し、ミッションは教会を意味する(ハルテンシュタイン)。アンデルセンはエルサレムとタンバラムの間でこのように教会が神学的思考の規定要因として登場したことについて、十分な説明は人間の可能性を超えているとしつつも、その間接要因の一つとしてバルトの名とともにドイツ教

⁹ *W. Andersen, Towards a Theology of Mission, A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church and its Theology, I.M.C. Research Pamphlet No. 2, 1955.*

¹⁰ *W. Andersen, p. 15.*

¹¹ *W. Andersen, p. 18.*

¹² *W. Andersen, p. 20.*

¹³ *Ibid.*

会闘争のことを挙げている。こうしてアンデルセンはそこから帰結することをエルサレム宣教会議の論議と対照させつつ、次のようにいう、「ミッションの活動は一つの宗教の、あるいはキリスト教的であっても、そうした宗教の考えや確信を海外で拡大していくところにその本質があるのではない。その照準は非-キリスト教的宗教を完成にもたらすことにはない。その目標とするところは、人々をキリストの教会のメンバーにすることであり、神の国のために彼らを獲得することである」¹⁴。諸宗教の価値がエルサレム会議で論じられたことをバルトが厳しく批判したことをわれわれは思い起こす。

アンデルセンが問うたもう一つの観点は、エディンバラからタンバラムまで、ミッション事業それ自身の神学的理解がいかに展開されたかという問題であった。われわれは神学的な反省の始まりをエルサレムに求める彼の見方に同意した上で、アンデルセンの説くところを、ここではタンバラムを中心に辿っておく。

タンバラム宣教会議は一九三八年一二月に開催された。教会とミッションが協議の中心であった。特筆すべきことは若い教会からの参加者が半数をわずかながら越えていたことであった。ミッション事業の批判的な神学的自己検証に貢献したのがIMCの依頼で大会の準備文書として作成されたヘンドリック・クレーマーの『非-キリスト教世界におけるクリスチャン・メッセージ』であった。アンデルセンが示しているように、クレーマーの出発点は「教会の本質的な本性は何か、世界に対する教会の責務は何か」という問いである。「教会は神的な委託の上に設立された人間的制度にすぎない。しかし教会は、ただキリスト教世界と非-キリスト教世界とにおける自らのミッションをつねに新しく自覚するようになるときにのみ自らの状況と自らの召命に忠実なのである。教会はまさにその本性からして使徒的アポストリックなのである」¹⁵。しかしそのことはクレーマーの論議がつねに教会を中心になされていることを意味しない。彼が把握し記述しようとしているのは「時代と時代の間の」世界であり「移行の中の」世界であり「危機の中の」世界である。彼は時代というものを「教会の基本的な方向づけの再定位にとって唯一の厳しい挑戦となるもの」¹⁶と理解する。彼は簡単な答えを持ち出すことをしない。むしろ「わずかな新しい刺激やキリスト教的観念やプログラムでは世界の必要を満たすことはできないと考える。反対に彼の目標は読者の注意を『聖書の現実』へと向けさせることである」¹⁷。報告全体の中心をなすこの言葉でクレーマーはイエス・キリストにおける神の啓示を考えていた。神と人間の新たな関係が

¹⁴ W. Andersen, p. 22.

¹⁵ W. Andersen, pp. 27.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ W. Andersen, p. 28.

啓示された。そこに人間の救いと裁きがあると。それゆえに「教会は形而上学、哲学あるいは神学の領域にあってある種の真理や観念を分け与えることによってこの世を豊かにするために派遣されているのではない。そうではなくてイエス・キリストにおける神の行為を証しするために派遣されているのである」¹⁸。バルトの影響をここに見るのはおそらく難しくない。

こうしたクレーマーの発題にすでに含まれており、じっさいタンバラムで行われたミッション事業についての基本的な神学的反省の「しるし」として、アンデルセンは三つのことを上げている。第一に、教会とミッションの相互発見である。それはミッション事業発展の「^{ランドマーク}標識」であるだけではない。「それはまたミッション事業自身による自らの本質についての進歩的な神学的再発見のしるしでもあって、そこには未来に対する約束に充ちている。ミッションについて神学的主張をなしたいと願う人はみな教会についても語らなければならない」¹⁹。しかしアンデルセンによれば、この相互発見は、タンバラムで神学的に最後までつめられることはなく一部は論じられず残された。第二にアンデルセンはタンバラムについて神学的判断を下す場合特別に重要なのは一つには「教会の一性の証し」であり二つ目には「信仰告白を定式化しようとする試み」だとしつつ、タンバラムでなされた神学的作業の性格の特徴として聖書への信頼を上げている。「聖書の中心的重要性が認識され主張された。……かくて〔タンバラム宣教〕会議の論議は、多くの文脈において、将来もっとも有望な仕方で、多くの益をクレーマーによる聖書的現実への招きから与えられた」²⁰。第三のしるしは、会議の様子であった。「想像できないほど困難な世界情勢下での会議の見方の落ち着いたしっかりした現実主義^{リアリズム}は際立ったものであった。世界を、そして世界の中でのミッションの活動を、幻想なしに、見通すために真剣な試みがなされた」²¹。かくてアンデルセンは、タンバラムを、そこで「教会」と「ミッション」の深い関わりが見いだされたとして、過大評価を慎みつつも高く評価した。またタンバラムの会議は、第二次大戦直前の危機的状況の中で教会のミッション活動を継続させていく上でも大きな助けとなった²²。

(b) ヴィリンゲン大会

「教会の宣教的責務」(the missionary obligation of the church) というヴィリンゲンの主

¹⁸ Ibid.

¹⁹ *W. Andersen*, p. 29.

²⁰ *W. Andersen*, p. 32.

²¹ Ibid.

²² *W. Andersen*, pp. 32.

題設定は、アンデルセンによれば、エディンバラからホイットビーまでの会議の積み重ねとしてまさに「必然」²³であったという。また「世界教会協議会」(WCC) アムステルダム大会の影響もあった。しかしそれだけではなく、この主題の必然性は、世界の政治状況を反映するものでもあった。すでに冷戦は始まっており、前年一九五一年に欧米の宣教師が中国から退去させられるということが起こった。この「中国の影」(W・フライターク)が、歴史における神の働きを問い直し、宣教の意味を問い直す下地となった。後出のアメリカ教会の準備文書『なぜミッションか?』という問いも、そこから理解されるであろうし²⁴、同じく『十字架のよとのミッション』という大会の公式報告書の表題の意味もそこから理解される。というのも、「革命的な力をもつ他の諸信仰」²⁵と対峙する中で焦眉の課題となったのは、隠された神の支配〔十字架〕への告白とミッションへの神の召命とであったからである。

1、ヴィリンゲン大会は周到で重層的な準備をへて開かれた。大会期間中は十一回の講演が毎夕なされたが²⁶、二年前一九五〇年から五二年にかけて準備となる論文が三〇本近く発表され²⁷、さらに各国の教会からは大会に向けて準備文書が提出された。それらの中から二つをとり上げておきたい。一つは、J・C・ホーケンダイクの論文とアメリカ教会の準備文書『なぜミッションか?』である。二つとも大会において重要な役割を演じただけでなく、バルトとの関連も——肯定的意味でも否定的意味でも——深い。

最初に取り上げるのは「批判的」(W・アンデルセン)な意味でヴィリンゲンに貢献したJ・C・ホーケンダイクである²⁸。当時彼はWCCの伝道部の初代幹事として一九五〇年から何度となくヴィリンゲンの準備講演に立ち論考を発表した。彼は一九五一年のフロイデンシュタットにおける大陸宣教会議での講演(「宣教思想における教会」)で〈教会—中心的〉なミッションの思考をきびしく批判した。「〈教会—中心的〉なミッションの思考は

²³ W. Andersen, p. 36.

²⁴ Vgl., W. Günther, S. 74-77.; J.G. Flett, p. 136-137.

²⁵ Missions under the Cross, p. 188.

²⁶ 毎夕の講演者と演題は以下の通り。ノーマン・グッドール「ヴィリンゲン——マイルストーンであって、ゴールではない」。M・A・C・ウォーレン「キリスト教宣教と十字架」。ラインホルト・フォン・タッデン「十字架の下の教会」。ポール・ミニアー「契約と委託」。F・W・ディリストーン「聖霊の賜物」。J・ラッセル・チャンドラン「キリスト教宣教と歴史の審判」。J・E・L・ニュービギン「キリスト教的希望」。アルフォンソ・ロドリゲス「神の召命」。オット・デイバーリウス「神の同労者」。ジョン・A・マックイ「大いなる委託と教会」。E・J・ビングル「教会の宣教」。Vgl., Missions under the Cross, p. 9-184.

²⁷ Missions under the Cross, p. 257-258.

²⁸ Vgl., D. Manecke, Mission als Zeugendienst, Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christian Hoekendijk, 1972.

道に迷うことにならざるをえない。なぜならそれは間違った中心の周りを回っているから。『教会はミッションの出発点でありゴールである』というのは結局のところ現象をとらえた言い方にすぎない。われわれはわれわれの〈教会—中心主義〉にくるまれてしまっていてわれわれの考えがどんなにか論争的になるものなのかもはや理解できないということなのかも知れない。われわれが『神の国の福音は全世界で宣べ伝えられる』というわれわれの愛するミッションの御言葉を何度もくり返すときそれが本当のところ何を意味するのかを理解しようと何度でも試み——〈神の国—福音—証し（使徒の任務）—世界〉というこの枠の中でわれわれの教会のことを再考することが良いのではないであろうか²⁹。彼にとってこの「枠の中」でもっとも重要なのは「神の国」と「世界」である。「神の国と世界とは一つである。初代のキリスト教徒のケリユゲマは全世界に向けられていない神の贖いの業は知らなかった」。「神の国」はこの「世界」に告げられなければならない。和解と和解の務めを立てることと切り離されないのと同じく福音とそれが宣べ伝えられることとは切り離されることはできない。「福音と使徒の任務（Apostolate）は本質的に一組である」³⁰。それではこうしたコンテキストにおいて教会はどこに立つのであろうか。ホーケンダイクは次のようにいう、教会は「たしかに出发点にも終わりにも立たない。教会はこうしたコンテキストの中で固定した場所をもたない、教会は神の国を世界に現実に宣べ伝えるかぎりにおいて出来事となる。……教会の本質はその機能によって、すなわちキリストの使徒的任務への参与ということによって十分に定義される。神の国の福音を全世界（オイクメネー）に宣べ伝えることが教会の主要な業である。事実、それは教会の業ではまったくなく主の業である」³¹。この最後の部分にホーケンダイクは注を付し、バルトの『教会教義学』の一つの箇所を参照するように指示した³²。こうした彼の立場は、ヴィリンゲンの協議に、どの程度受け入れられたかどうかは別としても強い刺激を与えたことは明らかである。W・ギュンターはホーケンダイクがキリスト者の本質と課題を「証人」であることに見いだしている点や、バルトの後の言葉で言えば「世のための教会」と通底する彼の教会理解など、バルトのミッションの思想を彼が実り豊かに示したとして高く評価し

²⁹ J.C. Hoekendijk, The Church in Missionary Thinking, in: International Review of Missions, July, 1952, p. 332.

³⁰ Ibid., p. 333.

³¹ Ibid., p. 334. 参照、ホーケンダイク『明日の社会と明日の教会』（戸村政博訳、一九六六年）所収の「神の国の手段としての教会」。

³² KDIII/4, 538ff. が指示された。バルトはそこで福音を宣べ伝えていくことを教会の「本来的な業」とし、教会はそれ自身のためにそこにあるのではなく、福音のためにそこにあると記した。Vgl., Ibid., S. 579.

た³³。

次に取り上げるのはアメリカ教会による準備文書『なぜミッションか?』(Why Missions?)である。これはヴィリンゲンの主題解明のために米国のキリスト教協議会が一九五〇年一〇月から五回の協議会を開催し一九五二年二月に発表した「序言」と五つの節からなる文書である (I. 宣教的責務とその根拠。II. キリスト教のミッションと三一の神。III. 福音。IV. 神の同時代性の方策。V. 退路を断つての前進)³⁴。文書は、とくにII節で「宣教的責務」の「根拠」を問うてそれを「三一の神」に求めた。これがこの文書の要諦である。それはどのようにしてであろうか。

この文書で一つの鍵となる概念はイエス・キリストの「^{ロードシップ}主性」である。それを文書はとりわけ世界との関連できわめて生き生きと、かつその広がりの中でとらえている。そこに特色があるといってよい。「イエス・キリストにおける神の^{リアリテイ}現実のこの世界における明快で説得的な証しは動的な^{ダイナミック}責任であり、静的なそれではない。このことはキリスト教ミッションの委託、使信、動機が再-検証、再-定式化されなければならないことを意味する」(p. 2-3)。ミッションを基礎づけるのに「排他的にイエス・キリストのみに集中するだけでは十分ではない」(3) というのがその意味である。文書によれば「大伝道命令」(マタイ二八・一九～二〇)においてイエスの委任が三一の神の名に結びつけられることによって、イエス・キリストは個人の救いと文化のキリスト教的変容との両方を意味していることが明らかにされた。ミッションとは言葉と行為とにおいてそうした世界における、世界に優越するキリストの力を証しすることにほかならない。とすれば総括的に次のように言ってよいであろう。「福音と現在の状況とにおける三一の神のダイナミックな働きはダイナミックで総体的な応答を呼び求める」(27) と。この応答がミッションである——あるいはそれは「責務」(義務)というような言葉にはなじまないのかも知れない。文書はキリスト論から三一論へと展開した古代教会との並行関係を二〇世紀のキリスト教の歩み、とりわけミッション運動の歩みの中に見てとって、次のようにいう。ミッション活動は「もたもたした仕方ながら、変化する世界におけるその場所とそのタスクに対する確かな本能をもって、エディンバラ(一九一〇年)からマドラス(一九三八年)へその進路をだんだん

³³ Vgl., W. Günther, S. 79ff.

³⁴ P・レーマンを座長として、R・ニーバーやP・ミネアーなど教派に配慮しつつ選出された有力な人物一七人が委員会に名を連ねている。IMCのガイドでは二つの方向からの解明が求められていた。すなわち、「教会の普遍的な宣教的責務を(1)永遠の福音に基礎づけられているものとして、(2)現在の歴史的状況との関係において、再言すること」である。これに答えるべく委員会はレイマン・レポート(Layman's Report)やH・クレーマーの著作などを手引きとしつつも困難な時代に生きるキリスト者であるという原点に立ち返って「一から」議論した——と「序言」は述べている。

明瞭にしてきた。……二〇世紀において——神の摂理と人間の混乱——その思想と生活において三一論的な方向に進んだことでその使徒的な原型に従った。……厳格なキリスト中心主義から徹底した三一論へ——これこそが宣教の神学の、宣教の方策の、宣教的責務の方向性にほかならない」(4-6)。文書は如上のミッション理解に立って大陸神学、とり分け弁証法神学を「御子のユニテリアニズム」(7)として批判する。それは宣教課題を「魂の救い」に縮減してしまったと。「宣教の責務は……魂の救済の義務にあるのではない……そうではなくて三一の神が世界でなした、またなしつつあることに対する教会の鋭敏でトータルな応答である」(6) 三一の和解の神に奉仕する宣教は、その実践的ステラテジーにおいて、「ミッションの地域的・財務的拡張のためのよくできた秘書的な策略、その効果的な管理というのではない、そうではなくて個人的な生活と文化的・社会的な様式の形成と変容における言葉と行為による創造的な企てである」(ibid.)。文書は最後に委員の一人である H・R・ニューバーの著作を引用しながらエキュメニカル神学にとっての三一論の重要性を強調している。ヴィリンゲンに与えた影響を W・ギュンターもいうように過大評価できないとしても、三一論がエキュメニカルな宣教論に入って来るに際し重要な役割を果たしたことは間違いない³⁵。

2、本大会（代議員一八一人）の協議は主題別につくられた五つのグループによって深められた（グループ I. 教会の宣教的責務。II. 現地教会。III. 現在の状況における宣教協会の役割。IV. 召命と訓練。V. 宣教活動の形態の再検討）。それぞれに七つの下位セッションをもつこれらのグループによって報告が作成され全体会で周知された。さらにそれが六つの地域別参加者グループの議論をへて全体会に戻され、採決に回された³⁶。

従来の教会とミッションの密接なつながりの確認を受けてそれをさらに神学的に考察するというのがこの会議の課題であったとすれば、それに答えようとした代表的文書が全体会で採択された「教会の宣教的召命に関するステートメント」であった。宣言文としての

³⁵ J.G. Flett, *The Witness of God*, p. 136-149.

³⁶ ヴィリンゲン宣教会議の最終的な決議文書は以下の通り。「教会の宣教的召命に関するステートメント」(グループ I の報告、採択)。「宣教と一致への教会の召命に関するステートメント」(グループ I で準備され、採択)。「現地教会—地域に置かれた普遍的教会」(グループ II の報告、採択)。「宣教協会の役割」(グループ III の報告、採択)。「宣教の召命と訓練」(グループ IV の報告、採択)。「宣教活動の形態の再形成」(グループ V の報告、採択)。「解釈と行動に関する委員会報告」。「若い教会の代議員のステートメント」。「年長の教会の代議員による一つの評議」。「宣教の責務の神学的基礎」(グループ I の「中間報告」。会議のステートメントとしては採択されなかった)。「ペンテコステ派の指導者たちのステートメント」(デュ・プレシ、ヴィリンゲン陪席)。このうち最初の二つが会議の責任によるステートメント。

その完成度はともかく³⁷、ここにはヴィリンゲンが打ち出した教会とミッション理解の方向性が明らかに示されている。われわれもここでそれを確認したい。このステートメントの特色はミッション事業を直ちに教会に基礎を置くものとせず、それを歴史における神の救済計画、あるいは救済行為というもっとも大きなコンテキストの中に位置づけるところにあるとってよいと思う。そしてこのステートメントにミッシオ・デイの最初の言表の一つが見られる。

ステートメントは全部で五項目からなる（第一項「宣教の状況と神の支配」、第二項「教会の宣教の責務」、第三項「トータルなミッションの働き」、第四項「世との連帯」、第五項「時の徴を見分けること」）。第一項（「宣教の状況と神の支配」）はわれわれが当面する「状況」を「革命的な力をもった他の諸信仰が、すなわち、速やかにしかも広範に勝利し、キリスト教の宣教活動にイスラムの勃興以来直面したどれよりも鋭い挑戦を示している」とし、聖霊はわれわれにこう語っているという、「『汝の頭を挙げよ、汝の贖いは近い』。われわれの言葉はこの暗い時代にあって退却のそれではなく前進のそれである。……われわれはわれわれ自身をではなく十字架につけられたキリストを宣べ伝える——それは人間には敗北のメッセージに見えるかも知れないが、その秘義を知っている人にとってはまさに神の力である。ここに立場を置くわれわれはどんな災厄によっても意気消沈することができない。というのも、われわれは神こそ歴史の革命的諸力を支配しており、その決意を十字架の隠れた力によって実行するというを知っているからである」。第二項は表題が示すようにこのステートメントの中心であり、「十字架につけられたキリストを宣べ伝える」、すなわち、教会の宣教活動を三一の神に基礎づける。重要なので、あえて全文を引いておこう。

（第二項）

われわれをその一つのパートとする宣教運動の起源は三一の神ご自身にある。御父は、われわれに対するその愛の深みから、愛する独り子を、すべてのものをご自身と和解させるために遣わした。それは、われわれも、またすべての人々も、聖霊を通して、御子において、神のまさに本質であるところのその完全な愛において御父と一つとされるためである。以下の諸テーゼにおいて、われわれは、すべての場所ですべての人に対して神の証人であるために教会に与えられている責務と権威の本質の説明を試みる。

³⁷ W. Andersen, p. 40.

- 1, 神はすべてのものとすべての人間を創造した。それら造られたものにおいて神の愛の栄光が反映されるためである。それゆえに神の贖いの愛の範囲から何一つ除外されていない。
- 2, すべての人間はみな神からの疎外のうちにある。だれもそこから自分自身の努力で逃れることはできない。
- 3, 神はすべての失われた者たちを探し求め救うため一人の救済者を、一人の牧者を遣わした、また一人の贖罪者を、すなわち、彼の死と復活と昇天とによって人間と神との間の障壁を打ち破り、完全な和解を成し遂げ、彼自身において新しい人類を創り挙げられたキリストが頭として治める彼の体を創造した一人の贖罪者を遣わした。
- 4, この成し遂げられた業を基礎として神はその霊を、イエスの霊を遣わした。われわれを彼において一つの体として集め、われわれをすべての真理へ導き、われわれが霊と真理をもって父を礼拝することができるようにし、われわれに力を与えて、彼の証人、使者、その完成の初穂、手付金として、彼のミッションを継続させるためである。
- 5, 聖霊によってわれわれは、以下の二つのことを二つながら可能ならしめられている。キリストの使者として前進しすべての人が神と和解せしめられるよう願うことと、それゆえ神がそのもっとも確かな約束をわれわれに与えられたその愛の最後の勝利への確かな信頼をもって待つことである。

キリストにおいて選ばれ、キリストによって神との和解を受け、彼の体の肢、彼の霊を分け与えられた者、御国の希望による相続人とされたわれわれは、まさにこれらの諸事実によって、贖いのための彼の派遣に完全に参与するように委託を与えられている。世界に対する彼の派遣に参与することなしにキリストへの参与はない。それゆえに教会は同じ神の行為によって自らの存在と自らの世界-派遣を与えられるのである。「父がわたしを遣わしたように、わたしはあなたがたを遣わす」。

かくて教会のミッションは神による御子のミッションに参与して「彼のミッションを継続させる」ところにその本質が存する。この教会のミッションには、第三項によれば、限界はない。すなわち、「地の果てまでであり、すべての国民に対してであり、時の終わりまで」である。また「ミッションは、地理的な拡大と、生活のあらゆる領域への徹底的な浸透と、この両方をふくむ」。さてこのステートメントは教会を「証人」と規定し、その

宣教活動を「証し」と表現した。第四項は「証し」を次のように説明する、「教会のミッションの言葉と業、その在り方全体が、神がキリストにおいて為した、いま為している、為すであろうことへの証しでなければならない。しかし『証し』(witness)という言葉は、教会が世に対してその上に位置するということを、世から分離しているということであれ世を上位の正義や安全の立場から見るということであれ、決して意味しえない。教会は世の中にあり、そして教会の主がご自身を人類と完全に一つとしたように教会も同じようにしなければならない。教会がその主に近づけば近づくほど教会は世に近づく。キリスト者は世から切り離された孤島に生きているのではない、すなわち、彼らはこの世における神の民である」。それゆえ教会は世に連帯する。連帯を否定するなら教会は福音の伝達の可能性を否定することになる。最後に、第五項によれば、われわれは人間の目に暗黒と混乱の時代と見える中であって神の主権の支配の確かな徴を見分けなければならない。ステートメントの終わりの部分で、次のように述べられる、「何よりもわれわれは、このような時代に、われわれの主ご自身によって、前進するようという主の命令を見分けるべく勇気を与えられているのである」。

この「教会の宣教的召命に関するステートメント」はグループIの最初の報告「宣教の責務の神学的基礎」を改訂してなったものであった。最初の報告が全体会で承認されず「中間報告」として扱われたため、最終レポート起草のための四人委員会(L・ニュービギン〔長〕、P・レーマン、R・チャンドラン、K・ハルテンシュタイン)によって一晩で作成され大会最終日に採択された。一人こもって最終案をまとめたニュービギンはもとの議論を十分関知しておらず、そのため最終レポートは彼自身の「発明」³⁸のように見えるというJ・G・フレットの感想は、われわれには興味深い。中間報告と最終案の距離感に納得した全体会はこれを採択した(ブラクサル)。いずれにしてもこの「ステートメント」がミッション活動を三一の神に基礎づける、すなわち、ミッシオ・デイの最初の文書であることは間違いない。

第二節 バルトの宣教の教会

(1) 生ける神——J・G・フレットの理解

ブッパータールの宣教学者J・G・フレットはミッシオ・デイをバルト神学から再構築

³⁸ Vgl., J.G. Flett, p. 154. レスリー・ニュービギン『宣教学入門』, 二〇一〇年。第三章「三位一体の神の宣教」(三九頁以下) 参照。

するという興味深い試みをしている³⁹。われわれは第一節でミッシオ・デイをさし当たりミッションを三一の神に基礎づけるという最も広い意味でとらえていると言った。フレットによればこうしたミッシオ・デイの試みのどれもが「神の存在と行為の分裂」を根底にもつ「全く同じ欠陥をもった三一論信仰 (Trinitarianism)」(287) に依存しているという。なぜそれが問題かといえば、派遣という言葉が用いられるとしても、この神の派遣の行為が神の本質から切り離されているかぎり、ミッションは人間的な事、偶然的な事——「ただ既存の制度の派生的な機能、差し迫った危機的環境への防御的反應でしかありえず、それゆえその既存の制度の維持だと非難されるしかありえない」(ibid.) ——であることを免れないからである。フレットはこの神の「本質存在」(being) と「経綸」(economy) の分裂あるいは二分法 (dichotomy) を克服するものとしてバルトの「生ける神」の理解に訴える。そしてこうした「生ける神」をフレットは「宣教の神」(missionary God) と呼ぶ。「神はご自身を人間のためにあり、また人間と共にあるものと規定したがゆえに宣教の神である」(288) と。この生ける神にフレットは、バルトに従いつつ、宣教の真の基礎と動機を求めていく。

「生ける神」はバルトにおいてその初期から晩年にいたるまできわめて重要な神概念の一つであった。『ローマ書』(第一、第二両版) で聖書のまことの神を表すために多く用いられた⁴⁰。ただ『ローマ書』では——この時期、すなわち一九一〇年代後半の説教にも多く登場する——「未知の神」というような言葉と一緒に現れて、神の神性、すなわちその絶対性・超越性における神を含意するために用いられる。これに対して戦後バルトは『教会教義学』「創造論」「和解論」などでも「生ける神」を多く用いたが、神の絶対性を表すものとしてではなく、ここでフレットが依拠しようとしている意味で人間との生きた関わりの中に自らを移し入れる神を表すものとして用いた。テキストを引いておこう。「恵み深くない神、人間に味方したまわらない神は、偶像であって、まことの生ける神ではない」⁴¹。「生ける神がわれわれに対して現臨したもうということ、そのことがわれわれの現在をただ単に実在にするばかりでなく、また重みと内容あるものに、それ故重要なものにするのである」⁴²。しかしこの神は人間と世との

³⁹ John G. Flett, *The Witness of God*. (本文内の数字は頁数を示す)。

⁴⁰ Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, GA II (47) S. 452.

⁴¹ Barth, KDIII/2, S. 741.

⁴² Barth, *ibid.*, S. 641. 「この主は、常に、いたるところ、現臨し、活動的で、責任をとり、全能の仕方での場にいたもう。決して、どこにおいても、死んだ神としてではなく、常に、いたるところ

関係の中で生ける方であるだけではない。むしろご自身において生ける方である。バルトは神論の「恵みの選びの教説」において「選ぶことの中で生ける神」⁴³を語ったし、決定的には次のように言われる、「神が、その啓示によれば、三一の神でありたもうことによって、神がご自身の中において生ける神でありたもうということについて、決定がなされているのである」⁴⁴。神の経綸、すなわち、イエス・キリストにおける神の啓示においてわれわれに開示されるのは、神の内在的な三一の存在であり、この神の三一性が神の生命性を決定する。この三一性は静的な構造としてではなく自己の外への動的な運動においても理解されなければならない。これがバルトの三一論の要諦とあってよい。

恵みの神、すなわち、存在と行為、内在と経綸が一つである生ける三一の神として人間のために人間と共にある神、この方をフレットは、やはりバルトに従って、イエス・キリストにおいて見る。神と人の真の出会い、その真の交わりが永遠から神ご自身に属することがイエス・キリストにおいて啓示された（「復活は人の子を永遠の神の子として啓示した」〈*ibid.*〉）。このイエス・キリストにおいて和解が遂行され彼ご自身がその「真の証人」⁴⁵にほかならない。「イエス・キリストは真の証人である。つまりこの交わりの統一性はエクスプレシヴ表現的であって、その外部に向かっての包括的運動から切り離されて理解されることはできない。……イエス・キリストはその預言者的職務の行使において生き、かつ活動的である」(289)。われわれもここでフレットと共にバルト独特の言葉を借りて、イエス・キリストの生は、和解において、イエス・キリストの預言者的職務において「自己自身を増殖する歴史である」⁴⁶と言わなければならない。「それは他の多くの時代の他の多くの人々の歴史を開始し……彼らを神の現臨へと、そのようにしてキリストご自身の歴史への活動的な奉仕へと向かわせる。これはたんにイエス・キリストと共にあることではない、そうではなく一つの活動的な生ける歴史、一つの交わりであって、その交わりの中で彼らは後続の主体となる」(*ibid.*)。神の呼びかけの結果としてまた呼びかけの内部に存在するキリスト教会 (*christian community*) は宣教の教会 (*missionary community*) であるほかない。

生ける神として、決して眠っているのではなく、常に目を覚ましつつ、どこにおいても無関心でありたもうのではなく、すべてのことに参与しつつ、どの点においても決して単に傍観的ではなく、むしろ、あらゆる点において……主導権を振いつつ、その場にいたもう」(KDIII/1, S. 13)。

⁴³ *Barth*, KDII/2, S. 84.

⁴⁴ *Barth*, KDIV/1, S. 626.

⁴⁵ *Barth*, KDIV/3, S. 425.

⁴⁶ *Barth*, KDIV/3, S. 242.

総括的にフレットは次のように述べる、「神は人間存在を神の証人となるように呼びかける。……宣教の神には……その完全な行為の直接的な帰結として教会の応答が必ず伴う。キリスト教会は必然的に宣教の教会である。なぜなら世のためにする意図的な運動において表現的なこの〔教会の〕存在の本質は永遠から神ご自身に属するまさに神と人間との交わりであるから。キリスト教会は宣教の教会である。そうでなければそれは神の和解の教会ではない」(290)⁴⁷。

この宣教の教会について、バルトを踏まえながらフレットが指摘する中からいくつかのことを挙げておきたい。第一に宣教の行為は、この(復活と再臨の)中間時にあって将来の救いの完成とは切り離された間に合わせの働きというのではない。「教会は希望のうちに和解の成就を待っているが、和解の本性は教会の現実において成就されている。……宣教の活動は希望の現実である」(291)。第二にフレットは、「イエス・キリストは教会である」とは言えても「教会はイエス・キリストではない」とは言えないというバルトの認識を援用し、「神の宣教 (*missio dei*) は教会の宣教 (*missio ecclesiae*) である」が、「教会の宣教は神の宣教ではない」という。「ミッションは教会が所有している何かではありえない。なぜなら教会は孤絶して存在していないのであるから。教会は生ける交わりであって、そこでは神が主権を保持し教会は応答において生きる。この秩序づけられた同一性は教会が聖霊によって教会の主に従いつつ世に赴くとき生きたものとならねばならないことを意味する」(ibid.)。この同一性は聖霊における生ける神の行為によって担保される。それゆえフレットによれば「キリスト教会の具体的な形はあらゆるステージにおいて神の国を宣べ伝えつつ意図して世に赴く宣教の教会のそれである」(292)。第三にフレットによれば、宣教の教会は自己自身を目標としない「証し」(293)の教会、「世のための教会」(ibid.)である。「世とのこの連帯は教会の聖性の本質である。なぜなら他のだれもこの務め(task)を与えられていないのだから」(ibid.)。第四に、宣教の教会としてのキリスト教会は和解の教会である。「彼の教会は和解を受けた、和解する教会として生きる。……キリスト教会は神の和解の教会として宣言的団体 (a declarative fellowship) である、すなわち、神の敵とされる人々に、和解の現実の知識・愛・力において近づく、そのようなものとしてのみ存在する」(294)⁴⁸。したがって和解の教会が行うのはいわゆるプロパガンダではありえない (ibid.)。イエス・キリストの教会はキリストが「さまざまな苦しみによって従順を学

⁴⁷ Vgl., *Barth*, KDIII/3, S. 74., III/4, S. 578.

⁴⁸ 和解を受け和解の証しと告白に生きる教会をフレットは「宣言的団体」と呼ぶ。和解の現実の「知識」と「愛」と「力」において世に関わるとは、後述するバルトの世のための教会の「活きた根」、すなわち「認識」と「連帯」と「共同責任」とに重なる。(2)の(a)を参照。

んだ〔ヘブル五・八〕ように「神がそのためにいます世へとキリストの召命を受けて赴くことによって従順を学ぶ」（295）。教義学の言い方をすれば、「教会はつねに改革される教会としてのみ存在する」（ibid.）といってもいい。最後にフレットはミッションが位置をもたないような教義学に疑問を呈しつつ（「要するにミッションの不在は神の教説に有害な影響を及ぼす」〔296〕）⁴⁹、強制されたキリスト者はキリスト者ではないというバルトの言葉⁵⁰を引き、「喜び」（joy）こそが宣教の活動の源泉である（297）と語り、その貴重な研究を締めくくった⁵¹。

（2）世のための教会とミッション

バルトの宣教理解の大筋をわれわれはJ・G・フレットによって辿った。むしろそこに彼の解釈が加わっているが、少なくとも^{ミッション}宣教の、神における起源という問題では彼の議論はおおむね受け入れられるように思われる。「神の宣教は教会の宣教」とは言えても、その逆は言うことができなかった。この「教会の宣教」を人間的なもの、恣意的なものとしないうために、宣教の起源（terminus a quo）だけでなくその目的論（terminus ad quem）が問われなければならない。何のために、どこへ向かって教会は存在するのかと。そこでこの項目でわれわれはバルトの「派遣の教会」論を取り上げることになる。

教義学のシステムの中に「^{ミッション}宣教」が少数の例外を除いて含まれていないことを嘆くフレットに前項で言及しておいたが、バルトはまさにその少数の例外に属する。彼はすでに『倫理学Ⅱ』（一九二八～二九年）に「教会は、それが生きている所では、常にまた伝道する教会（Missionsgemeinde）である」⁵²と記し、戦後、「創造論」とそれに続く「和解論」ではそうした言葉を何度かくり返しなが⁵³、「和解論」第三部の派遣の教会（世のための教会）論でミッションを教会の存在の、またその^{ミエストリー}奉仕全体の「根底」⁵⁴とするに至った。われわれははじめに派遣の教会論の輪郭を辿り、その後にミッションの意味ならびに諸問題をバルトに従って考察する。

⁴⁹ Vgl., Hennig Wrogemann, "Mission" als Thema und Desiderat Systematischer Theologie, in: Verkündigung und Forschung 49, Issue 1 (Sep. 2004).

⁵⁰ Barth, KDIV/3, S. 608.

⁵¹ Vgl., John G. Flett, Versammlung, Auferbauung und Sendung der christlichen Gemeinde, in: M.Beintker, G.Plasger und M.Trowitzsch (Hg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1959-1968), Vertiefung-Öffnung-Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, 2016. S. 117-137.

⁵² Barth, Ethik II 1928/1929, GA II (10), S. 313.

⁵³ Barth, KDIII/2, S. 610, III/3, S. 74, S. 578, IV/1, S. 168, IV/2, S. 305, IV/3, S. 954, S. 1003.

⁵⁴ Barth, KDIV/3, S. 1002.

(a) 世のための教会

教会は和解の秩序である。教会論はバルトにおいて和解論にその場所をもつ。周知のように彼は『教会教義学』「和解論」三部（一九五三～五九年）でキリスト論との密接な関連において教会論を展開した⁵⁵。彼のキリスト論は「^{ロークス}包含的キリスト論」⁵⁶であり、人間的諸領域を含み聖霊の働きにおける教会論も規定する。その内容を短く表現すれば、「教会の集合」（「和解論」第一部）、「教会の建設」（第二部）、「教会の派遣」（第三部）となる。われわれが取り上げるこの第三部は「真の証人」イエス・キリストのもとに和解の現実として人間の「召命」を、教会における聖霊の働きとして「教会の派遣」を語る使徒的教会論であり、「世のための教会」論である。

ところで組織的に見て重要なのはバルトの教会論が予定論から始まっていることである。バルトは『教会教義学』「神論」第二巻で予定論を「神の恵みの選び」として展開した。神がその身を向けたもうことを語るのが「恵みの選び」⁵⁷にほかならない。「まさに実在の神（Der wirkliche Gott）こそが、キリスト教の認識によれば、ただこのように身を向けたもうことの中でだけ、現にあるところのものでありたもう。この人間〔イエス〕に身を向けたもうことの中で、また彼において・彼を通して彼の民として一つに結び合わされたほかの人間たちに身を向けたもうことの中で〔だけ〕！」⁵⁸。これを少し敷衍すれば、「神の恵みの選び」としての「イエス・キリストの選び」（三三節）に人間たちの選びが含まれる。この人間たちは「彼の民として一つに結び合わされたほかの人間たち」である。それゆえにこの「彼の民」、すなわち「^{ゲマインデ}神の民の選び」（三四節）が、「個人の選び」（三五節）の記述に先行する。じっさい聖書もバルトが言うようにイエス・キリストの選びから直ちに個人の選びに向かうのではなく、「ひとりの仲保者イエス・キリストご自身の現実存在を反映する」⁵⁹「中間の、また仲介的な選び」⁶⁰に視線を向けている。この「神の民」、すなわち、イスラエルと教会は、その現実存在を通してイエス・キリストが全世界に証しされ、全世界が彼を信じる信仰へ呼び出されるために、その証しの奉仕のために選ばれた。教会は自己目的的に存在するのではない。とすれば教会の目的論が、すなわち「何のために」が問われなければならない。この目的論という問いに「和解論」第三部が与えた答えが「世の

⁵⁵ 拙著『カール・バルトの教会論——旅する神の民』二〇一五年、参照。

⁵⁶ KDIV/1, S. 391.

⁵⁷ W. Kreck, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, 1983, S. 188-283. E. Busch, Die Grosse Leidenschaft, S. 119-124.

⁵⁸ Barth, KDII/2, S. 6.

⁵⁹ Ibid., S. 217.

⁶⁰ Ibid., S. 216.

ための教会」であった。

「世のための教会」という分節を含む『教会教義学』「^{ゲマインデ}聖霊とキリスト教会の派遣」(七分節)は「世の出来事の中にある神の民」(一)を基礎論とし、「世のための教会」(二)、「教会への委託」(三)、「教会の奉仕」(四)の四分節からなる。

基礎論の「世の出来事の中にある神の民」でバルトが問うているのは三つである。世の出来事とは何か、世の出来事の中にある教会は自分をどのように理解したらよいのか、そして教会はその中でどのような仕方で存在しているのか。その答えは第一に、世を、教会はイエス・キリストにあって見る。そのとき世は、「神との世の和解。神の前での人間の(すべての人間の)義認と神のための聖化。そしてそれと同時に、その根源における人間の混乱の根絶。また世の出来事における秩序の回復」⁶¹である。第二に、教会とは、そうした和解の現実と認識において「自分たちに固有な決然たる姿(その信頼・決断・希望を伴う決然たる姿)で生きる人間の群である」⁶²にほかならない。そこで第三にどのような仕方
で教会は存在しているのか。教会は自らの信仰や愛や希望に基づいて存在しているのではない。そうではなくて神の秘義において存在している、すなわち、イエス・キリストと聖霊によって存在している。「わたしが生きるので、あなたがたも生きる」(ヨハネ一四・一九)、あるいは「教会の存在は、イエス・キリストご自身の存在の一つの述語であり、一つの次元である」⁶³。というのがキリスト論的に見た場合教会の存在において妥当している秩序である。これはまた聖霊論的にも言い表されなければならない。すなわち「聖霊の恵みの働きによって、彼の証人たちの群は、世の出来事のただ中に存在し、存続する」⁶⁴と。

第二分節「世のための教会」と第三分節「教会への委託」は「教会への委託」を先に見ておくほうが分かりやすい。というのも教会には一つの「委託」が与えられていて、教会はその「遂行」のために世に遣わされるからである。その委託は何か。それは、委託の内容であるイエス・キリストその方、「神の慈しみの然り」⁶⁵、一言で言えば「福音」⁶⁶を名宛人である人間に証しすることである。名宛人たるこの人間とその状況についてバルトはこう書いている、「教会は、自分の委託に対して忠実であれば、〈壁ノ外デモ内デモ〉教会への委託の内容をまだ認識せず、その限りにおいて外に立っていて、認識を持たず、それ

⁶¹ *Barth*, KDIV/3, S. 814.

⁶² *Ibid.*, S. 826.

⁶³ *Ibid.*, S. 863.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 872.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 916.

⁶⁶ *Ibid.*

を極度に必要とする人間を、教会は相手にするのだ」ということを、極めて現実的に自覚しているであろうが、しかしそれならばこそよいよ、〈その人間は、そのような認識を持たぬ状態にあっては、すでに神の意志と御業によって乗り越えられ過去のものとして処理されてしまった地位にいるのだ」ということについても——すなわち、〈本当は、人間は、神の前で、教会が人間に証しすべき神のみ言葉によってあるであらう者で、すでにあるのだ〉ということについても、同様に現実的に自覚しているであろう。……⁶⁷。そうでなければ人間が福音の証人となり、証人であることは決してできない。世が神の和解を受けたということが証人であることを可能にし、それを求める。その「証し」——それが教会のミニストリー奉仕の本質——とはこの場合知っている者が知らない者に語りかけることではない。それは「神が彼らをも創り愛したもうという事実……、イエス・キリストが彼らのためにも死んで甦りたもうたという事実……、神のみ言葉を聞いてそれに従うということが彼らにとっても最初にして最後の定めだという事実」⁶⁸を認識しているということでもある。こう言ってもよい。「教会にとっては、人間を、神によって愛されている者たちとして認識しつつ、教会としても愛し、愛しつつ語りかけるということ以外に、なすべきことがあるか」⁶⁹。教会はこうして委託を遂行するために世に遣わされる。教会は世のために存在する。世のためという在り方以外の仕方では神のために存在することはない。バルトが第二分節「世のための教会」で語っていることはそうした委託遂行の前形態、あるいは本質的な要素である。バルトはそれを三つ挙げる。第一に教会はそしてその構成員はこの世がどんなものか、和解を受けた世であるということ、したがって人間がどんなものか、神がそれを知るまま知っているということである。第二に、教会には、イエス・キリストがそうであるように世と連帯的に振る舞うことが許されているということである。そして第三に、教会は、世における神の働きに能動的に共同の責任を負うことが許されているということである。かくて神が知るままに世を知り、これと連帯し、共同の責任を負うこと——これをバルトは「活きた根」⁷⁰という——このことが教会の時々の具体的在り方の如何を越えて教会を不断に教会たらしめ、不断に世のための教会たらしめる。「イエス・キリストの教会は、世のために存在する。……まさにそのようにすることによって、そしてそのような仕方では、教会は、神のために存在する。……まず第一に、そして何よりも、神が、世のためにいますのである。そして、イエス・キリストの教会が、先ず第一に、そして何

⁶⁷ Ibid., S. 923.

⁶⁸ Ibid., S. 975.

⁶⁹ Ibid., S. 976.

⁷⁰ Ibid., S. 879.

よりも、神のために存在するときに、教会も、それなりの仕方、その置かれた場所において、世のために存在するよりほかにない⁷¹。こうした認識に二つの聖書箇所、すなわちヨハネによる福音書三章一六節（「神はそのひとり子を賜ったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである」口語訳）とコリント人への第二の手紙五章一九節（「神はキリストにおいて世をご自分に和解させ、その罪過の責任をこれに負わせることをしないで、わたしたちに和解の福音をゆだねられたのです」口語訳）が重要な手引きとなった。神が世をご自分と和解させたということは教会をして非キリスト教的世界との関わりを不可避なものとする⁷²。教会は世に対する和解の証人として召し出される。これこそが教会は何のために、どこに向かって存在するのかという教会の目的論という問いに対するバルトの答えであった。それはミッションの遂行、すなわち証しであり、証人であることであった。

(b) ミニストリーの根底としてのミッション

バルトが直接にミッションについて語るのはいまわれわれが取り上げている「聖霊とキリスト教会の派遣」（七二節）の第四分節「教会の奉仕（Dienst）」においてである。「委託」の内容を「名宛人」に証しすることが「教会の奉仕」であった。この場合「奉仕」は一般にミニストリー（職務）という言葉で理解されているものに等しい（後出のディアコニーのことでなく、それを包括する概念である）。この第四分節でバルトの考察対象は三つである。第一に委託の遂行としての奉仕とは何か。第二に奉仕の本質。第三に奉仕の諸形式である。これら諸形式が具体的な職務になる。それぞれに短く説明すれば、第一にバルトは奉仕の本質を限定・限界づけられているが約束に満ちたものと説明する。第二に奉仕の本質は「証し」にある。そして第三にバルトは世のための教会のミニストリーとその遂行を問う。

バルトはミニストリーとして以下の一二を列挙した。「礼拝」「説教」「教育」「福音伝道」「ミッション」「神学」「祈り」「魂への配慮」「模範の提示」「ディアコニー」、 「預言者的行動」そして「交わりを基礎づけること」である。バルト自身の分類によればはじめの六つ「礼拝」から「神学」までは語ることによる行動の奉仕であり、「祈り」以下の六つは行動することによる語りの奉仕である。ただしそれらは互いに交錯し合っており厳密な意味では分離できないとバルトはいう。「福音伝道」とはいわゆる内国伝道のことであり、「ミッ

⁷¹ Ibid., S. 872.

⁷² 「世は、イエス・キリストなしには、また彼の御業と御言葉なしには破滅したものであるが、しかし、世は、仮に教会が存在しなくても、破滅したものではないであろう。それに反して、教会は、世を相手方として持たなければ、破滅したものであろう」(KDIV/3, S. 946)。

ション」とは諸国民^{フェルカー}、すなわちユダヤ人でない異邦・異教の民に福音を証しすることである⁷³。教会はミッションによって発足し自分を越えて今日までその必然的な歩みを重ねてきた⁷⁴。バルトはここで伝統的な教会の諸奉仕を世のための教会の証しの奉仕という観点から再解釈を試みた。

「ミッション」をわれわれは取り上げる。われわれはJ・G・フレットの研究などを参考にしながらここまでバルトにおいてミッションが神の存在と行為の本質に根差すことを確認した。広い意味でミッシオ・デイといってよいであろう。しかし同時にバルトにおいて教会の宣教がイエス・キリストの神の民^{ゲマインデ}（イスラエルと教会）の選びに基づいて本質的な意味をもつことも明らかにしてきた。「ミッション」をバルトが一二のミニストリーの一つとして取り上げたとき、彼はそれを他と並ぶ一つの務めとしつつ、しかしたんにそれらの一つにすぎないものではない、もっと根本的な、教会を教会として意味づける、世のための教会として意味づけるものとして認識していた。彼はミッションを「キリスト者の群れの存在のまたその奉仕全体の根底」⁷⁵としたのである。教会のすべての奉仕の根底、すべてのミニストリーに関わりそれらを意味づけるものとして認識していた。すでにバルトは「和解論」第一部の「和解についての教説」の概説において、「和解論」第三部の教会論に関して、予示的に、「来たらんとする神の国を、人間の将来全体の総括として宣べ伝える教会^{ゲマインデ}、しかしそれゆえにこそ伝道の教会（Missionsgemeinde）」⁷⁶と記していた。「教会はそれとしてまた伝道の教会である。そうでないとしたら、それはキリスト教会ではないであろう」⁷⁷。教会の存在目的はそこに収斂する。

バルトは一二の奉仕^{ミニストリー}の一つとしてミッションを取り上げ、神学的原則、心構え、注意点などを記しているが、要約すれば、次のようになるであろう。第一に、イエス・キリストはすべての人のために、したがって異教徒のためにも、死んで甦りたもうたという明らかな約束と確かな信仰との前提のもとでだけ、ミッションは意味深い⁷⁸。ミッションの課題はそれを彼らに「示す」（anzeigen）ことであり、「語る」（ansprechen）ことである。第二

⁷³ Vgl., IV/1, S. 749. IV/3, S. 1005f.

⁷⁴ Barth, IV/3, S. 1002.

⁷⁵ Ibid., S. 1002. 傍点、筆者。

⁷⁶ Barth, KDIV/1, S. 168.

⁷⁷ Barth, KDIII/4, S. 578. Vgl., KDIII/3, S. 74., IV/2, S. 305., IV/3, S. 954.

⁷⁸ 以下を参照せよ。「このような、一方には人間イエス、そして他方には他のすべての人間たちという、そのような両者の間の存在論的関連。さらにまた、こちらには能動的なキリスト者、そしてあちらには潜在的・将来的なキリスト者という、そのような両者の間の存在論的関連。そこにこそ……まさにそのような教会が、やはりイエス・キリスト御自身に基づく必然性をもって派遣され、この世における伝道の課題を委託されているという事実の根拠が存在する」（KDIV/2, S. 305.）。

に、伝道団体ではなく、教会がミッションの主体である。われわれは一九三二年の『現代におけるミッションと神学』でミッションと神学を共に教会の行為として説き明かしていたし、欧米教会で宣教が教会の真の責任として自覚されたのは二〇世紀に入ってからであったという W・アンデルセンの認識も確認している。第三に、ミッションは福音を伝えるという純粋な意図でだけなされなければならない。第四に、諸宗教の中にあつてミッションは真剣な評価と同時に非妥協的に自らの独自性と新しさを対置するという前提でなされる。バルトがエルサレム宣教会議（一九二八年）を批判し、『《キリスト教》への問い』（一九三一年）の中でファシズムやアメリカニズムを一つの新しい宗教としてとらえミッションをもってそれらに対峙したことを想起させる。第五に、ミッションにおいても、教会的奉仕全体の遂行が問題なのであつて、たとえば教育やディアコニーなど、たとえ最初にもつぱらそれに従事することはあつても、それが自己目的化してはならない。第六に、ミッションの目標は「回心」させるということではない。むしろそれはじつさい起こることであるかも知れない。しかし回心は神の業である。そして最後、第七に、諸国民の間でのミッションはその出発点において制圧や支配ではないのであつて「奉仕」である。若い教会が自らも証人となるように導くことが必要である。これもわれわれはすでに弁証法神学時代以来バルトから聞いてきた⁷⁹——どれもじつにまっとうな理解であり助言であると言わざるをえない。

さて証人であることが教会の目的であるとすれば、いずれにせよ教会が自らを自己目的的に理解することはできない。「教会は、その本質において、他の被造物のために存在し自分とはちがった人間的被造物のために存在するように定められた、人間的被造物である。……自分が属している世の内部にあつても、自分自身に関連しつつ存在するのではなく、徹頭徹尾世に——すなわちその周囲の世界に関連しつつ存在する。……まさにそのようにすることによって、そしてそのような仕方、教会は、神のために存在する」⁸⁰。それゆえに教会は自らも世でありながら世に派遣される伝道の教会としてキリスト教会なのである。教会のメンバー、キリスト者もまたこの「教会の派遣に参加するとき」に「主の兄弟姉妹、したがって神の子なのである」⁸¹。バルトはよく知られているように洗礼をそうした「教会全体に委ねられた派遣に参加するための『聖別式』あるいは『按手式』である」ととらえた。そこからまたバルトの晩年の成人した共同体としての教会という理解の仕方が

⁷⁹ Vgl., *Barth*, KDI/2, S. 365f.

⁸⁰ *Barth*, IV/3, S. 872.

⁸¹ *Barth*, IV/4, S. 220.

明らかになってくる。バルトの断片『洗礼論』から引いておきたい。「私にとって興味があるのは〔神に対して成人となつたと称する世ではなくて〕神と世に対して成人になるべき人間である。成人のキリスト者と成人のキリスト者の群れである。神に対して責任を負い、神に対して活きた希望を懐き、世において奉仕し、自由な信仰告白をし、絶えず祈る、彼らの思惟・言説・行動である」⁸²。これらのこともまたバルトの派遣の教会論でわれわれの視野に収めて置くべきことであろう。

さて最後に、先にあげたミッションの神学的原則の第六に改めて立ち返りたい。ミッションにおいて問題なのは証しであって「回心」させることではなかった。なぜなら回心は神の業であったから。世が和解を受けたことが事実であり現実であるからその証しがわれわれの課題となる。「証しの奉仕」(D・マネッケ)がバルトにおいて宣教であり伝道であった。「証し」とは何か。バルトは次のように書いている、「概念のキリスト教的意味での証しとは、わたしが、わたしが信じる時に、信じる間に、隣人に向かってなす挨拶のことである。わたしがそのものの中でイエス・キリストのひとりの兄弟を、それであるからわたし自身の兄弟を、見出すことを期待するところの者との間にわたしがもっている交わりを告知することである。わたしは証しをする間に、わたしは何も欲しないし、何も欲してはならない。わたしはただ隣人との具体的な向かい合いの中で、わたしの信仰を生きるだけである。キリスト教的証しの力は、その証しがそれがもっているすべての切迫性にもかかわらず、またこの意味で控えめであるという性格をもっているかどうかということと、立ちもすれば倒れもする。……証人は自分の隣人にあまりに近寄りすぎて侮辱を加えることはまさないであろう。証人は彼を『取扱い』(behandeln)はしないであろう。証人は彼を自分の活動の対象としないであろう。たとえ最上の意図をもってしてもそのようにはしないであろう。証しはただ、神の恵みの自由を最高度に尊重することの中でのみ、それ故にまた、わたしから何も期待してはならず、すべてを神から期待しなければならぬところのほかの者を最高に尊重することの中でのみ、存在するのである」⁸³。この証しのために教会は存在し世に遣わされる。こうした意味で教会は福音の証人として世のために存在するのである⁸⁴。

(2018年1月11日)

⁸² *Barth*, IV/4, X. Vgl., *E. Busch*, *Die Grosse Leidenschaft*, 1998, S. 264-267. 参照, E・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会——バルトの教会論の目指すもの」(小川圭治編『カール・バルトと現代』所収, 拙訳, 一九九〇年)。

⁸³ KDI/2, S. 487f.

⁸⁴ Vgl., *Darrell L. Guder*, *Barths Missionsverständnis*, in: M. Beintker, G. Plasger und M. Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung*, *ibid.*, S. 349-361.