

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Dehn, Ulrich
Title: “Doitsu ni okeru senkyōron no tenkan: Wende in der deutschsprachigen missionstheologischen Mission “
Published in: Fukuin to sekai (Evangelium und Welt).
Tōkyō: Shinkyō Shuppansha ; 東京: 新教出版社
Volume: 48 (1)
Year: 1993
Pages: 16 – 26

The article is used with permission of [新教出版社](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ドイツにおける宣教論の転換

改宗から共生へ

ウルリッヒ・デーソ

初めに

「わたしは天と地の一切の権能を授かっている。だから、あなたがたは、行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終わりまで、いつもあなたと共にいる」(マタイ二八・一八—二〇)。この聖書箇所は「宣教命令」と呼ばれ、世界宣教を基礎づける根本的なテキストだと思われてきた。そして数世紀来、疑問視されることもなく従われてきたのであるが、最近、特に六〇年代以降、エキュメニカルな思想の影響を受けて、ド



イツの神学の中で宣教論再検討の動きが起こり、このマタイの箇所に対する再解釈の議論が始まった。すなわち、この箇所は福音書におけるイエスの説教の中心から明らかに離れていると指摘されたのである。その第一の理由は、ここで命じられている洗礼なるものが——洗礼者ヨハネの洗礼を別とすれば——イエスの説教や活動には出てこないということである。逆に、イエスの説教の中心である神の国が、このマタイの箇所では述べられていない。また第二に、二八・一八後半の背景になっている宇宙的支配キリスト論は、むしろエフェソ書やコロサイ書の思想である。以上の理由から、この箇所はイエスの言葉ではなく、マタイまたはマタイが語りかけた初代教会の言葉であろう

と言われている。この認識は新しいものではない。しかし実際にこの認識に基づいた場合、この個所に関する解釈はどうなるだろうか。もちろん当然のことながら、イエスの言葉ではなく古代教会の言葉だからといって、これを軽視するわけにはいかない。しかし、このような認識に基づくならば、古代教会の積極的な拡大を反映したこのテキストの意図を、単純に現在のドイツの教会に押しつけるのではなく、聖書の言葉をより明らかにそのコンテクストから理解する必要があるだろう。しかし、この「宣教命令」について考えていく前に、まず宣教論の歴史を眺めておくことにしたい。

現代宣教論の出発点

現代プロテスタントの宣教論・宣教学の「父」と言われるグスタフ・ワルネックは、一八九六年からハレ大学で宣教学を教えていた。一八九七—一九〇三年にかけて、彼は数巻に及ぶ『福音主義宣教論』(*Evangelische Missionslehre*)を書き、それが第二次世界大戦後まで深く影響を与えてきた。ワルネックは〈宣教〉を次のように定義している。「キリスト教宣教とは、我々の理解においては、異教徒の中での教会の移植と組織化をめざすキリスト教のいっさいの活動のことである。これはキリスト教会のかしらなる方の派遣の委託に基づき、派遣された者(使徒、宣教師)によって遂行され、派遣の必要がなくなるまでその目的を追求するが故に、〈宣教〉と呼ばれる」(1)。キリスト教は人類の総合宗教になる使命を負っているという主張の

ために、ワルネックの発想は勝利主義的に聞こえる。キリスト教は近代世界の形成に積極的に主役を果たすよう、諸宗教の世界から期待されている、というわけである。宣教の対象になるのは、ユダヤ教徒、イスラム教徒を含む全てのノンクリスチャンである。ワルネックは、教会建設を目指す組織的な宣教活動を要求した。しかし、「大衆に対する純粋な外面的教会化」(2)や「単なる文明化」としての宣教には反対した(3)。彼は、一方でピエティストの系譜に属しながら、他方で、小さな教派に分かれた宣教団体の個別的な取り組みよりも、教会と結び付いた宣教活動を良しとした。彼は、伝道対象になる民族は神の啓示の道具に違いないと考え、異教徒に対する組織的な宣教活動が歴史における神の業の枠の中にあることを確信していた。その点でワルネックは、ロマンティックな歴史観に従っている。

「教会移植」というワルネックの発想の暗黙の前提となっていたのは、自分のコンテクスト(ドイツ)の中で当然のごとく経験している教会の在り方を、コンテクストの差異を無視して、宣教先の民族にそのまま持ち運び、「丸輸出」できる、という思想であった。

ワルネックの影響を大きく受け、その思想を踏まえてカトリック教会の宣教論に根本的な貢献を果たしたのは、ヨゼフ・シュミトリン(一八七六一—一九四四)であった。しかし彼は、ワルネック以上に、カトリック流の階級組織的教会観に基づいた観念を展開した。果たして彼は、宣教活動において形成されたばかりの「宣教教会」と、完全に階級組織化された教会との

違いを、厳しく区別している。後者が成り立つのは、民族全体が信仰を受け入れ、その「宣教教会」が全ての面で自立できるようになった時点なのである。この点で、ワルネックのように、ドイツの「国民教会」のイメージが発想の原点にあると言える。

シュミトリンは、制度教会への入会が宣教の最終的な目的であるとすれば、暫定的な目標は、内面的改宗である、と主張した。そのような内面的改宗の結果として、外的改宗たる洗礼が生じるからである。従って、シュミトリンは「改宗モデル」の提唱者とも呼ばれる。彼の発想の背景には、教会と神の国との同一化がある。しかも「文明化」という発想も、そこでは一定の役割を演じている。すなわち、教会化において重要なのは、旧来の宗教や社会の羈絆から離れ、新しい宗教的・文化的環境に入ることだと強調されるのである。この「新しい環境」のモデルになっているのは、シュミトリンの場合にも、ワルネックと同様に「キリスト教的西洋」とその「優れた文化」や「道徳の観念」であった。

ワルネックとシュミトリンが与えた影響——それはいまだに感じられる——には、時代の制約があった。彼らの思想を産んだ当時においては、非ヨーロッパ的・非キリスト教的な文化や宗教はまだ人々の認識の限界をはるかに越えていたのである。

現在ではごくありふれた出会いであっても、まだその可能性がまったくなかった時代においては、それらは「異物」として眺められたであろう。ヨーロッパ人はそうした「異物」の存在を

「脅威」としか感じられず、それに対して征服や侵略という行動をとり、またその「異物」を「自分たちと同じ形に改造する」という態度しかとれなかった。従って、逆に国際的なコミュニケーションや移動がスムーズになるにつれ、またさまざまなレベルでの出会いが可能となるにつれ、「攻撃」的な宣教モデルは弱まり、諸宗教・諸文化の対立よりも、むしろそれらの対話と相互理解のための出会いへと、強調点が移ってきたのである。

世界宣教会議の歴史を遡って見ると、次のような変化を観察できる。一九一〇年のエジンバラにおける宣教会議では「現代の間に全世界で伝道する」というスローガンが出された。メキシコにおける会議（一九六三）では「六つの大陸（ヨーロッパを含む）における宣教」という方針が出された。さらに「土着化」の議論がもちあがり、宣教の過程で相手の文化やコンテクストに適應する必要があるようになるようになった。また北南問題（4）、貧困と抑圧に対する闘いという政治的な側面の方が「伝道」よりも優先されるべきだという認識が、バンコク会議（一九七二）、そしてメルボルン会議（一九七九）以降広く承認されるようになったのである。

第二次大戦後の宣教の神学

第二次大戦後、救済史モデルが影響力を振るうようになった。これはオスカー・クルマンによる新約聖書の歴史観解釈を踏まえたモデルであり、特に彼の『キリストと時』(5)から影響

を受けた思想である。クルマンはキリストを「時の中心」と規定し、旧約・新約の全体を一貫する救済史の線を描き出す。旧約契約は、多教性（創造、全人類）から出発し、いくつかの選定の過程を経て、ただ一人の方イエス・キリストに到る。逆に新しい契約は、キリストから出発して十二弟子らを経て、世界宣教にまでその地平を拡大する。その地平は、最終的には、創造時代と等しい一体的世界に戻るものである。この救済史の目的は、全世界に対する伝道がグローバルな地平に到達することである。歴史の終わり・教会史の終わりと全世界伝道の目的の成しとは一致する。教会の目標は全世界の改宗を求める宣教であり、まさしくこの教会の使命が歴史の終末に向かう尺度にほかならない。世界宣教は「世界時計」になり、それによって歴史の進歩が計られるようになる。クルマンはキリストの十字架・復活を「決戦」にたとえている。決戦は戦争の行方を定めたが、まだ「勝利の日」や凱旋行進の時ではない。この日はいまだ将来にあり、いずれ勝利を啓示するであろう。クルマンによれば、この点にユダヤ教とキリスト教との違いがあり、ユダヤ教はまだ「決戦」を待っており、「時の中心」を経っていない、ということになる。

この救済史モデルを宣教論において鋭く展開したのは、スウェーデン人のベンクト・スンドクラーであった。ドイツ人ではワルター・フライタック、またゲオルク・フィツェドムを挙げた。また、この思想モデルは改宗モデル以上に幅広く用いられており、福音派の神学者にも利用されている。

彼らにとって好都合なことに、救済史モデルでは、一九世紀・二〇世紀初期のモデルと同様に、改宗伝道が中心になり、教会がその主体としてこれを担うことになる。しかし、それは救済史的聖書解釈、特に新約聖書に対する特定の解釈に基づいた発想だったので、それに対してはかなり議論の余地があったのである。クルマン以後、ハンス・コンツェルマン⁽⁶⁾はこの解釈をルカの神学に限定したが、これにも反論がなかったわけではない。救済史モデルにおける救済史と世界史の分裂が激しく反論の対象になったし、それにより世界と歴史の現実に対する観点が弱くなるのではないかといった議論もなされた。特に第三世界の神学から、統一的歴史観の上で救済史モデルが問われるようになった。また、この宣教論において、教会があまりにも中心的主体になるが故に、世界に対する神ご自身の意図が軽視されることにならないか、という批判もあった。

戦後間もなく、別の観点から宣教論を提起したのはワルター・ホルステンであった。ホルステンは、ブルトマンの実存主義や非神話化プログラムを基礎にした。その思想の中心には、ケリグマから「決断」へと呼びかけられた単独者としての人間が存在している⁽⁷⁾。旧約聖書は、それがケリグマを抽象的観念としてばかりでなく、神の人間に向かう業として証しする限りにおいてのみ、評価される。一人ひとりの人間は、呼びかけられることによって、単なる「個人」ではなく、一人の人間としての人格を持つような主体になり得る。人間は、たとえ主観的には他宗教の神々と関係しているとしても、既に神との本

質的な関係に入っている存在なのである。つまり、宗教学の対象となるのはまだケリュグマが届いていない人間であり、宣教学の対象となるのは既にケリュグマによって問われた人間であるということになる。いずれにせよ、ホルステンはブルトマンの実存解釈の個人主義的傾向を受け継いでいたために、宣教論の分野ではそれほど大きな影響を振るうことはできなかった。

前述のクルマンやブルトマン流の二元論的な思想の展開とはほぼ同時期に、それとははるかに異なった発想が出現した。一九四八年に、オランダ人のヨハネス・クリステイアン・ホーケンダイクが『ドイツ宣教学における「教会」と「国民」』を著し、エキュメニカル運動に、また特にドイツの宣教論に大きな影響を与えたのである(8)。彼の新しい問題提起は、宣教主體としての教会だとか、改宗のみを求める伝道から離れ、全く新たな方向に向かう発想であった。そのキャッチフレーズになったのが「ミッシオ・デイ」(神の宣教)である。それは、神御自身を宣教の主体として再定義し、教会が自分自身のために伝道するのではなく、むしろ神が世界のシャロームを目標に、教会を手段として用いられるのだ、という主張であった。つまり、「神—教会—世界」という従来の順番が、「神—世界—教会」になったのである(9)。もっとも、「ミッシオ・デイ」というキャッチフレーズは、必ずしもホーケンダイク流の意味で使われたとは限らず、救済史モデルに利用されることもあり、意味が混乱するようになったのは事実である。

ホーケンダイクの思想を踏まえてドイツのカトリック神学者

でこれを展開したのは、ヨハン・バプティスト・メッツの門下生ルドウィグ・リュティである。彼はホーケンダイクに従って、従来の改宗伝道活動の代わりに、「政治的解釈学」を示唆する(10)。彼はこの発想をラディカルにとらえ、宣教の「日程」は、教会にはではなく、世界によって決められると考え、シャローム、つまり人間らしい統合的平和のための預言者の課題とは何かを、精密に定めようとした。ホーケンダイクは一九四八年に次のように書いた。「宣教学の中で、宣教と世界史的现实過程との間にある様々な関連が明らかにされねばならない。聖書と新聞がそこで頻繁に出会うのであり、あるいは神学的ないし社会学的解釈前提がそこで平行したり、ぶつかりたりせざるを得ない。そういう場合には、『神学的実存』にとじこもったままで安心してはならない。もう一方において、社会科学的問題を、いわゆる神学的にはなく、できるだけ厳密に社会科学的に分析するならば、それこそ『神学的実存』の証拠になるであろう。しかし、ここでまた(神学者の)資格の問題が浮上してくるのだが(11)。リュティによれば、教会は、世界とその和解のために存在するのである。神の業の目的は、教会ではなく世界である。このいわゆる預言史的モデルは、しばしばディートリヒ・ボンヘッファアの「他者のための教会」という表現を援用した。プロテスタントの方では、ハンス・ヨッヘン・マルグッルとワルター・J・ホレンウェガーがこの流れの代表である。

その底流には、エキュメニカルな議論における全面的な方向

転換がある。一九六六年にジュネーブで行われたWCC社会協議会（「教会と社会」、インドのM・M・トマスが主役を果たした）を出発点に、ウブサラでのWCC総会（一九六八年）、バンコクで行われたWCC世界宣教会議（一九七二年）を経て、教会の課題は、改宗型伝道から世界に対する預言者的職務へと向かったのである。社会的不正義、貧困、抑圧の問題が、エキュメニカル運動の中心となった。ルカ四・一八—一九、マタイ五・六等が新たに直視され、「貧しい者のための福音」が強調されるようになり、さらに解放の神学からの指摘によって、福音そのものが再解釈され、新たな視点から見られるようになった。北米の「革命の神学」（R・ショール）も、この流れの一つの源になった。福音は魂の救いのみならず、貧しい人々と抑圧された人々の社会・経済的解放までも問いかけるのだということが理解されるようになった。

しかし、この新しい方向に対して、決して反論がないわけではない。そんなものは「福音の省略」だとか、問題は優先順位であり、必ず霊的救済が第一で社会的解放は第二だ、というような主張である。同様な理由から、リュティの発想も非難された。それらの反論者の代表的な人物として、福音派の宣教学者であるチュービンゲンのP・バイヤーハウスをあげることができよう。しかしながら、我々はこの種の批判をきちんと相対化しないと、本質的な理解を歪める危険がある。すなわち、エキュメニカルな論議やリュティらの路線は、決して霊的な救いを無視して社会問題のみを強調しているわけではない。むしろ、

「霊的」という言葉の意味を、全体的・総合的な意味において理解しなおそうとしているのである。つまり人間とは、自らの社会的なコンテクストの中で生きており、身体と精神との両者をもたずして神の前に立つのであり、決して敬虔なる心情的みをもって神の前に出るものではない。それは、福音の統一性を再解釈し、人間を多面的に理解しようとする立場だと言えよう。こうした強調を真剣に受けとめるならば、周囲の人間仲間たちの身体的幸福をも明らかに目指していたイエスの説教と活動が、改めて理解されねばならないはずだ。これまで単に「宣教学令」だと思われてきたマタイ二八・一八—一九の解釈——それは洗礼と教会拡張に限定されてきた——は、次第に不可能となってきた。むしろそれよりも、福音書の全体的な意図から宣教の課題を把握する方が、より適切ではなかるうか。

現在までのプロテスタントとカトリックとの間の宣教をめぐる論争は、救済史モデルと預言史モデルとの——カトリック側での修正をともないつつの——論争というように見られてきた。しかしながら、ようやくこれらの極端な主張は影をひそめるようになり、八〇年代後半から、エキュメニカルな論議に刺戟された新たな発想が出現するようになってきた。

現在の論議

一九七〇年代末から、ドイツ教会の中央世界宣教局（Evangelisches Missionswerk, ハンブルグ）の周辺には、エキュメニカル運動を通して学んだ事柄を受け止めようとする動きが現れ

るようになった。福音は本質的に貧しい者のためであるという、解放の神学から与えられた刺激が、ドイツの宣教論でも十分に生かされねばならない、という問題も提起された。宣教は政治権力の配分の問題にも関係すると主張された。北南問題であれ国内問題であれ、権力や資源の配分問題が神学とその宣教論のテーマにされない限り、現在の状況に応えうる福音から離れてしまうだろうとまで主張されたのである。ところが、ドイツ教会の指導者レベルの宣教論的意識がそこまで進んでいなかったため、中央世界宣教局の「根本方針文書」は受け入れられなかったのである(12)。この例でよく示されているように、必ずしもアカデミックな宣教論が普通の教会や教会管理レベルまで簡単に届くとは限らない。

日常的な教会活動に参加すると同時にバーミンガム大学でも教えたスイス人W・ホレンウェガーは、「多文化間神学」(Interkulturelle Theologie)を提起した。ホレンウェガーは、従来の神学とは異なり、神学の資料を広範に集め、文学、医学、文化人類学、物理学、宗教学等から刺激を得ようとしている。彼の目的は、まず諸文化の相互理解であり、諸文化・諸宗教の間で伝道するよりも、むしろどうしたら共に生きていけるのかを探ることである。とりわけ黒人を多く含む大勢の在留外国人によって文化的に多様な状況を呈しているバーミンガム市では、共生の道はどこにあるのか、そこでの衝突をどう解決するか、それによって神学はどう変わるべきか、というような問題である(13)。しかし、ホレンウェガーに対しては、たしかに優れた

研究者ではあるがあまりにも空想的で、その「多文化間神学」は他の人に真似できるものではないという非難も少なくない。従って、ホレンウェガーの課題を受けとめつつ、より焦点を絞ったかたちで「多文化間解釈学」(Interkulturelle Hermeneutik)という概念を提起して、文化間のコミュニケーション障害にはどういう理由・背景があるのかという研究に携わる宣教学者が増えている。

大学のレベルでは、ハイデルベルクの宣教学者テオ・ズンダマイヤーが、エキュメニカルな論議に基づいて新しい宣教論を形成しようとしている。南米のキリスト教基礎共同体の体験から「コンヴィヴェンツ」(Konvivenz, convivencia, 共生)という観念を借り、これを基盤に「エキュメニカルな存在」という新たな概念を展開している。その中心的な認識は次のようなものである。「共生体験によると、説教する主体とそれを聴く『宣教対象』、また派遣する教会と受けとる世界という対立的区別は、もはや許されない。共生体験から学ぶことは、教える者が同時に教えられる者であり、教えることと教わることは相互的な出来事なのだということだ。このような出来事において、援助の構造の中にも存在する主体・対象の分離が克服される」(14)。

共生的存在の中では、従来の理論と異なって、御言葉の宣教と援助活動とは二者択一の関係にはない。ズンダマイヤーの理想モデルとなっているブラジルの近隣互助共同体では、祭りが、共に生きる生活にとって不可欠な構成要素の一つである。イエスもまた、共生の祭を媒介として、排除された人々・軽蔑

された人々の限界のない共同体を先取りする。それに加えて、自然との共生、つまりコンヴェイヴェンツのエコロジカルな意義も指摘される。ズンダマイヤーはさらに、上から下への干渉主義的な援助理解に対する批判を展開するが、それはまた同時に、「教会」と「他者」との対立的区別を招くボンヘッファー晩年の「他者のための教会」を批判し、その代わりに「他者と共なる教会」を提起することになる(15)。ちなみにボンヘッファーの教会論のブルジョア性に対する批判の声は、解放の神学からもあげられている(G・グティエレス)。

ズンダマイヤーは、この「共生」のアイデアを用いて、信仰と文化を所有する主体としての教会と、それらを所有しない対象としての世界との区別を避け、その相互のパートナー——宗教研討のパートナーも含む——を共生の平等な共同体に入れようとしている。これは、前世代のあらゆる宣教論が陥ったアポリアを止揚することのできる構想だと思われる。それは、主体と対象の分裂を乗り越え、さらに教会のエリート意識を相対化しようとするが故に、優れているのである。しかし問題は、それが理念型だということにある。ズンダマイヤーはそれを南米の様々なコンテクストから抽象化して得たわけだが、宣教論的に重要なのは、むしろそれ以外のコンテクストにおける現場での具体化であり、それはいまだ未来の課題に属すると言わねばならない。またこの発想は、「対決」よりもむしろ「協調」に重点を置いているが、最近第三世界から聞こえてくる声の中には、前者の方が重要だというものもある。つまり、権力者と貧

しい人々との対立においては、後者への連帯が求められ、国際的・国内的抑圧体制に対する洞察が必要とされているのである(16)。こうした声を含めて、以上のような発想の具体化が今後の課題であり、このモデルをいかにして宣教の現場で生かせるかについて、以下で考えてみたい。

JPICをめぐる宣教論

その具体化への重要な第一歩を踏み出したのが、いわゆる「正義・平和・被造世界の保全」(JPIC=Justice, Peace, and Integrity of Creation)というエキュメニカル運動におけるひとつの試みであった。一九八三年にカナダのバンクーバーで行なわれたWCC総会でひとつのプロセスが発足し、それが一九九〇年三月にソウルで開かれた全世界教会会議でひとつの頂点を見た(17)。それは、時の徴を真剣に読み取り、エコロジ、北南格差、国内不正義、平和(軍備、核兵器軍縮等)、少数民族の抑圧、性差別等のあらゆる問題を、各国の教会で時間をかけて議論し、それを最終的にキリスト教会全体の声として政治・経済権力側に宣言し訴えることを意図した「公会議的プロセス」(Conciliar Process)と呼ばれる試みである。(もっとも、「公会議」という用語には教派間で解釈の違いがあり、最近ではむしろ Convocation というようになっている。)

JPICは、「エキュメニカルな存在」の追求に最優先の位置を与え、また宣教をめぐる思想にも新たな次元を切り開いた。その宣教論的な意義は何か、またそれはどの程度従来の宣

教発想を超えているかを考えてみよう。

1 エキュメニカルな交わりに対して——すでにホーケンダイクとリュティが主張していたような——預言者的・社会倫理的地平が新たに付け加えられた。しかし、J P I C の意図が生かされるような「責務」は、いまだに日本の教会を含む世界のどの教会からも十分真剣には受けとめられていない。これにはいくつかの理由がある。その一つは、この公会議のプロセスが、あたかも W C C が設立初期の欠点に戻ってしまったかのよう、欧米教会中心で行われているということであろう。また、それが訴える社会倫理的緊急性——C・F・フォン・ヴァイツェカーの表現を借りれば「時は迫れり」——が、ズンダマイヤーの「共生」概念には欠けている。ズンダマイヤーは、イエスが祭に積極的に参加したということを取り上げる。しかし、イエスは、単に共同体を大切に、排除されていた者のために交わりを通して境界を越え、祭を祝っただけではない。イエスはまた、人々に問いかけ、行いによって人々を判断し、くりかえし神の国のたとえ話をういて行動に現れる回心を求めていたのである。マタイ二五・三一—四六の場合には、神の判決の根拠になっているのは共同体でも信仰告白でもなく、行動である。飢えている者、外国人、家のない者、病人、囚われ人のための行動である。彼らのために良い行いをした者たちが、最後の裁きで無実になる。つまりそこでの中心的な教えは、正義のための行動である。葡萄園の労働者たち（マタイ二〇・一一—一五）のたとえ話を通して、イエスは、神の国の絶対的平等や

労働者たちの連帯を強く訴えている。それは、競争主義や「早い者勝ち」式の価値観をただすためである。また、十二弟子を派遣する言葉（マルコ六・六一—一三、マタイ一〇・五一—一五、ルカ九・一一—一六）の中心には、病人の癒し、悪魔払い、回心を求める説教が見出される。ここでは、人間を全体としてとらえることが問題であり、そのための行動をともなったメタノイア（回心）が重要だとされる。

イエスの使命のこのような方向、そこから我々に与えられた課題は、宣教論においても首尾一貫しなければならぬ。すなわち、「共生」共同体は、社会倫理を含んだ預言者的使命を持つのである。この共同体がエキュメニカルに開放され、そこにキリスト教会だけでなく、他宗教も、また無宗教の人々も参加できねばならない。この「共生」共同体は、不正義や平和の欠如に苦しむ世界、生態論的な破局に瀕した世界のための課題を担うのである。

2 「共生」の発想には、主体としての教会と対象としての世界の分裂を乗り越える可能性が含まれている。「共生」共同体において、キリスト教のグループは、それ以外の市民運動グループや他宗教のグループと共に活動できるだろう。この可能性は、たとえ今はまだ夢であるとしても、将来の宣教論の根拠にならざるを得ないであろう。そのような生き方を通して、他宗教の信徒と交わり、互いの歴史や存在理由を知りあい、相互の境界を乗り越え、共に生きることができるようになる。こうしたありのままの人間の交わりから見れば、改宗を求める積極

的な伝道は、強引な勧誘としか思えない。今日の認識に立つならば、まず他宗教をそのあり方・生き方において認めることが必要であり、今や改宗伝道を断念すべき時代に到ったと言えるのではなからうか。宗教それ自体も生きた「有機体」であり、他宗教との対話に入る際、その歴史は創造的に書き続けられることになる。歴史的に反省するなら、キリスト教宣教史の中には、特に今年（一九九二年）様々な地で想起されている南米宣教五〇〇年の歴史の中には、必ずしも良い出来事ばかりがあったわけではなかった。むしろ、しばしばヨーロッパ文明を押し付け、植民地政策に協力し、それを通して巨大な被害を惹き起こしてきた。もちろん、宣教史に良い面や立派な働きもあったことを否定しないが、そのみに目を止めて裏面を繰り返して反省することを怠るならば、未来を歩むことはできない。

3 ここでもう一度マタイ二八・一八一―一九を考えてみたい。前述のようにこの箇所をコンテクストから理解し、洗礼への関心や教会とその拡大への関心がマタイ当時の教会のものであったことを押さえておくならば、現代の我々にとってもっと重要なポイントに注目することができるだろう。それは「わたしの弟子にしなさい」（二八・一九前半）と「あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい」（二八・二〇前半）の二箇所である。これらに焦点を合わせるならば、そこにキリストによる具体的な服従への招き、メタノイアへの招待が見出される。そのとき、この神の国への回心を中心とするイエスの説教とその活動は、イエスの使信全体と明らかに連続性を

持つ。このように理解されるとき、洗礼は、もはや単なる教会の移植と拡大のための道具としてではなく、それ以上の意味を得ることになる。それは「共生」共同体への招きであり、それへの受け入れということである。しかし、既に述べたように、この共同体はエキュメニカルな意味で開放的であり、公會議的プロセスにおいて追求される預言者の課題を担うものである。洗礼とは、そのような共同体への洗礼なのだ。

イエスの説教と行動の中心は神の国であった。神の業によって神の国が間もなく実現されるという希望から、イエスの生き方全体、その説教と奇跡の業が生かされている。イエスの誕生から十字架までの生涯は、神の国からの光を浴びている。このような神の国への希望が以上で述べてきた宣教論の試みの根拠となるが故に、それは律法よりもむしろ福音に繋がれているのである。我々はこの希望から力を与えられ、イエスから託された使命を果たすことができる。ドロテー・ゼレは、神の国を次のように定義している。「(神の国とは)正義と平和、なかならず喜びにおいて経験されるところの、神の人に対する近さのことである。神の国は、もっとも遠く離れた人に、もっとも近い。その宣教は、貧しき者と悲惨な者に対して妥当する」(18)。イエスの復活は、この希望と力の妥当性を保証したのである。公會議的プロセスにおける「共生」共同体も、そこからエネルギーを汲み上げるのである。

Bd. I, S. 1.

- (2) Ibid. S. 5.
- (3) Ibid. S. 6.
- (4) 日本では「南北問題」と呼ばれるが、「北」の方がその問題の加害者であるようにせむかんと示すため、このように「北南問題」と呼ぶことが多くなる。
- (5) O. Cullmann: *Christus und die Zeit*, 1948² (福田謙郎訳『キリストと時』一九五四年)を参照。
- (6) Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit*, 1954 (田川建三訳『時の中心』一九六五年)を参照。
- (7) Walter Holsten: *Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft*, 1953 を参照。
- (8) Johannes Christiaan Hoekendijk: *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, 1948 を参照。
- (9) この預言的キチンと記される流れの代表的書物として Hans Jochen Margull (ed.): *Mission als Strukturprinzip. Zur missionarischen Struktur der Gemeinde*, Genf (WCC) 1965 を参照。
- (10) Ludwig Rütli: *Zur Theologie der Mission*, 1972 を参照。
- (11) Hoekendijk, *ibid.* S. 13.
- (12) ガルシミン・バルテンキルホンで行なわれた一九八〇年度のドイツ福音主義教会 (EKD) 総会の際、中央世界宣教局神学デスク幹事が「根本方針文書」を紹介した。しかし、それに対して合意を得なかったため、同幹事は、契約が切れた際に任期を更新されなかった。
- (13) Walter Hollenweger: *Interkulturelle Theologie I-III*, München 1982-1988.
- (14) Theo Sundermeier: *Theologie der Mission*, in: K. Müller, T. Sundermeier (ed): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 1987, S. 492.
- (15) Theo Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: W. Huber, D. Ritschl, T. Sundermeier: *Ökumenische Existenz heute*, 1986 を参照。
- (16) 特だ「ダマスコへの道・カイロスと回心」(第三世界の七カ国のキリスト者・神学者の宣言)(NOCキリスト教アジア資料センター編『アジア通信』別冊一九九一年七月)を参照。
- (17) そのメッセージは、『福音と世界』一九九〇年七月号(正義・平和・被造世界の一体化に向けて)を参照。
- (18) Dorothee Sölle: *Gott denken*, 1990, S. 181.
(Ulrich Dehn 富坂キリスト教センター研究主筆)