

日本福音主義神学会 西部部会 秋期神学研究会議当日プログラム

Evangelical Theology, Re-evaluation : in the Bible, Tradition and Culture

1. 日時：2009年 11月16日（月）10:00am—5:00pm
2. 場所：関西聖書学院 (Kansai Bible Institute) <http://www.kbiwave.com/>
〒630-0266 奈良県生駒市門前町 22-1 【Tel.0743-70-8600】
3. 主題：『“福音主義神学” 再考：聖書・伝統・文化の中で』

16世紀の「宗教改革」、その遺産を体系化した17世紀の「正統主義神学」の後、18世紀の啓蒙思潮に適応・適合の道を選んだ19世紀の「リベラルなキリスト教」の流れに対し、その反動として20世紀前半の「ファンダメンタルなキリスト教」のあり方があり、それが内包する課題の克服への取り組みとして20世紀中期からの“福音主義神学運動”が位置づけられます。

そして、20世紀末より時代が「ポストモダン」に移行する中、福音主義神学が内包する諸課題の“再考・再吟味”が必要とされており、また神学校では神学教育における新たな“鳥瞰図”、また伝道・教会形成の現場では健全な聖書解釈のための新たな“ガイドライン”が求められています。

今回は、福音派組織神学の大著、M・J・エリクソン『キリスト教神学』を訳され、長年、これに基づいて神学校で講じてこられた安黒務氏に『福音主義神学—再考』討議のための基調講演を、そして金井由嗣氏・坂井純人氏・正木牧人氏の三つの神学校の教師にそれぞれの取り組みを踏まえたレスポンスをお願いしています。そして、フロアーから宣教現場の牧師・教師・神学生等からの自由な質疑がなされます。今回の会議において“ポストモダン時代における福音主義神学のあり方”にそれぞれ方向性を見出すことができたら幸いです。

4. プログラム 司会：午前(安黒氏)・午後(市川氏)
9:30—10:00 受付：
10:00—10:30 開会礼拝：賛美・祈り・歓迎の言葉：大田裕作氏（関西聖書学院）
10:30—12:00 基調講演『福音主義神学—再考』：安黒務氏（関西聖書学院）
12:00—1:00 昼食（近くに食堂はありません。各自ご持参ください。昼食時に、西部部会の理事会を開催しますので、理事の方は別室にお集まりください。）
1:00—1:40 応答①：金井由嗣氏（関西聖書神学校）
1:40—2:20 応答②：坂井純人氏（神戸神学館・神戸改革派神学校）
2:30—3:10 応答③：正木牧人氏（神戸ルーテル神学校）
3:10—4:30 ディスカッション
4:30—5:00 閉会礼拝・総括：賛美・献金・総括・祈り：市川康則氏（神戸改革派神学校）
コーディネーター：市川・金井・安黒

●なお、本日の講演は、DVD講演録（DVD 約6時間：3000円、ブックレット840円、送料160円、合計4000円）として販売されます。希望者は、下記にお申し込み下さい。メールアドレス：aguro@mth.biglobe.ne.jp あるいは 090-5064-7313[あぐろ]まで。振替用紙を同封して送りますので、品物到着後、一週間以内にお振り込みください。

【 内容 】

1. 基調講演『福音主義神学：再考』アウトライン[1-2]
2. 基調講演『福音主義神学：再考』論稿：安黒務氏編著(関西聖書学院) [3-46]
 1. 「福音主義神学」とは
 2. 福音主義神学を「再考」するとは
 - ① 福音主義神学を「文化」の中で再考するとは
 - ② 福音主義神学を「伝統」の中で再考するとは
 - ③ 福音主義神学を「聖書」の中で再考するとは
 3. 福音主義神学を文化・伝統・聖書の中で再考する、ひとつの「実際例」 by Aguro in JEC & KBI
3. レスポンス①：金井由嗣氏(関西聖書神学校)[47-49]
 1. 主題講演者の取り組みに対する共感と尊敬
 2. 第一の疑問：エリクソンは到達点か、出発点か
 3. 第一の提案：T. オーデンの方法論
 4. 第二の疑問：ポスト・モダンの問いかけに対する回答は「唯一の神学」を提示することだろうか
 5. 第二の提案：福音的聖書解釈モデルの再考
4. レスポンス②：坂井純人氏(神戸神学館・神戸改革派神学校)[50-56]

はじめに：福音主義諸教会に与えられた祝福への感謝と課題の共有について

 1. 歴史神学的視座からのレスポンス<福音主義神学を再考する意義と方法の検証>
 2. 歴史神学と組織神学を結ぶ視点からの応答<教理史的観点から>
 - ① 聖書と信条と教会の相互関係：神学の規範原理を巡る問いからのレスポンス<教理史的視座から>
 - ② 神学的営為の自己批判機能を巡る問いからのレスポンス<真の権威の所在と自己検証作業を問う>
 3. エリクソン神学への評価を巡ってのレスポンス<敬意と問いかけー最大公約数的神学の功罪？>
 4. 要約：改革派神学の立場からの安黒先生基調講演へのレスポンス
 - ① 共同教会に仕える一つの枝としての教会の姿へのレスポンス
 - ② 多様性と個別性が真正に評価、ないし批判されるうるか<改革派教会教義学の性格的特質からのレスポンス>
 - ③ 終末論的観点から
5. レスポンス③：正木牧人氏(神戸ルーテル神学校)[57-69]
 1. 主題講演への感謝
 2. 歴史の捉え方

3. 福音主義の信仰告白の形成と反動
 4. ルター派の信仰告白
 5. 教理的相対性に立脚する福音主義陣営
 6. 聖書観と信仰告白観
 7. 福音主義の再考の重要性と今後の展開
6. 総括：市川康則氏(神戸改革派神学校)[70-71]

【著作権：講演者、版權：日本福音主義神学会西部部会、
編集・発行人：一宮基督教研究所 安黒務】


1  **日本福音主義神学会西部部会秋期神学研究会基調講演**

**『福音主義神学:再考』
—文化・伝統・聖書の中で—**


一宮基督教研究所(ICI)
 関西聖書学院講師(KBI)
 日本福音教会(JEC)山崎チャペル牧師
 安黒 務
<http://www.aguro.jp/>
aguro@mth.biglobe.ne.jp

2  **内容**


1. 「福音主義神学」とは
2. 福音主義神学を「再考」とは
 - a. 福音主義神学を「文化」の中で再考するとは
 - b. 福音主義神学を「伝統」の中で再考するとは
 - c. 福音主義神学を「聖書」の中で再考するとは
3. 福音主義神学を文化・伝統・聖書の中で再考する、
ひとつの「実際例」 by Aguro in JEC & KBI

3  **I. 「福音主義神学」とは何か**




1. 「福音主義神学」への目覚め
2. エバンジェリカルとは
3. 三つの要素
4. 二千年の教会史の中に、所属教派の源流と歴史的遺産をみる
5. エリクソン著『キリスト教神学』
6. 『キリスト教神学』の歴史的・神学的背景
7. 啓蒙思潮とリベラル神学
8. リベラル神学に対する根本主義運動
- 2 9. 正統主義と根本主義
10. J.N.ダービーとディスペンセーションナリズム
11. スコープス裁判とブライアン
12. 根本主義に対する評価
13. B.グラハムとC.ヘンリー
14. 根本主義の他界的、反主知主義的傾向
15. 新福音主義の登場
16. 知的にも、尊敬できるキリスト者の選択肢
17. “狭義”の福音主義神学としての新福音主義運動

4  **II. 福音主義神学を「再考」とは**

1. 聖書の御言葉によって絶えず再考され続けるべき神学
2. 現代福音派の主要潮流
3. ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義
4. リベラリズム→ファンダメンタリズム→エバンジェリカルイズム
- 2 5. 「福音主義神学再考」の今日的取り組みの事例
6. エリクソン著作集リスト
7. 処女作と『キリスト教神学』初版→改訂版とポスト・モダニズム
8. 『キリスト教神学』「第一部 神を研究すること」

5  **II-a. 福音主義神学再考の背景:文化**

- 1 序.演繹的アプローチではなく、帰納的アプローチで
 1. ポスト・モダニズムを定義する
 1. プレ・モダニズム

- 2. モダニズム
- 3. モダニズムに対する不満
- 4. 急進的ポスト・モダニズム
- 2. 2. ポストモダン時代に神学する
 - 1. 急進的なポスト・モダニズムに対する批判
 - 2. 建設的なポストモダン神学の諸原理
- 6  **II-b. 福音主義神学再考の対象: 伝統**
 序: “広義”の福音主義神学が内包している課題
 - 1. 真正な福音主義神学の四つの特質
 - 2. 「組織神学」の四つの機能
 - 3. “特異なメンタリティ”の精査
 - 4. 『福音主義キリスト教と福音派』と『総説現代福音主義神学』
 - 5. 『キリスト教神学』序説としての『総説現代福音主義神学』
- 7  **II-c. 福音主義神学再考の基盤: 聖書**
 - 1. 1. 第一義的に聖書を基盤とし
 - 2. 構築→分解→再構築
 - 3. 『キリスト教神学』第二部啓示論
 - 1. 一般啓示
 - 1. 自然神学
 - 2. 自然神学なしでの、一般啓示の有効性
 - 3. 一般啓示の有効性と人間の責任
 - 2. 特別啓示
 - 1. 特別啓示の様式
 - 2. 特別啓示の様態
 - 3. 啓示と聖書
 - 1. 人格的と命題的
 - 2. 靈感、無誤性、権威
- 8  **まとめ**
 - 1. 1. 福音主義神学: 再考
 - 1. 広義と狭義の「福音主義神学」
 - 2. 構築→脱構築→再構築としての「再考」
 - 1. 背景としての「文化」
 - 2. 対象としての「伝統」
 - 3. 基盤としての「聖書」
 - 2. 2. 『キリスト教神学』の中にみる「福音主義神学: 再考」
 - 3. 共通項としての原則的領域と多様性としての諸教理の展開
 - 4. JEC&KBIにおける「福音主義神学: 再考」の安黒雑録

福音主義神学：再考

—文化・伝統・聖書の中で—

内容

1. 「福音主義神学」とは
2. 福音主義神学を「再考」するとは
 - a. 福音主義神学を「文化の中で」再考するとは
 - b. 福音主義神学を「伝統の中で」再考するとは
 - c. 福音主義神学を「聖書の中で」再考するとは
3. 福音主義神学を文化・伝統・聖書の中で再考していく「実際例」

2009.11.16

日本福音主義神学会西部部会
秋期神学研究会議基調講演資料
関西聖書学院講師
安黒務 編著

<http://www.aguro.jp>
aguro@mth.biglobe.ne.jp

序

今回の神学研究会議のテーマは「福音主義神学：再考—聖書・伝統・文化の中で—」である。「福音主義神学を再考する」とはいかなる意味なのであろうか。そもそも「福音主義神学」とはいかなるものであるのか。“広義”と“狭義”とに分けて、このことを定義することからはじめたい。

I. 福音主義神学とは何か

私が、「福音主義キリスト教」のルーツとアイデンティティに目覚めたのは、宇田進著『福音主義キリスト教と福音派』を読んでからであった。宇田進氏はこの著作で「エバンジェリカル—融通無碍な呼称」と題して、十二種類の定義を説明しておられるⁱ。また、熊沢義宣・野呂芳男編『総説現代神学』の中の宇田進「現代福音派教会の神学」において、福音派とは何かと問い、コーネリウス・ヴァンティルの定義に立ち、「近代のプロテスタントを、聖書を絶対規範として福音主義諸信条に基づく聖書的思惟によって根本的に規定されている“**Historic Protestantism**”とカント以降の近代的思惟によって根本的に規定されている“**Modern Protestantism**”とに分類している。福音派は基本的には前者の伝統に属している」とし、より具体的には、「1846年にロンドンで結成を見た“**Evangelical Alliance**”（福音主義同盟）の信仰基準と、1974年にスイスのローザンヌで開かれた世界伝道会議が公にした『ローザンヌ誓約』の中に表明されている福音的信仰と宣教観とライフ・スタイルを信奉するところの改革派から聖霊派までのキリスト者の群れ、あるいは連合体を意味しているⁱⁱ」と定義されているⁱⁱⁱ。これに比して、私の講じているM.J.エリクソン著『キリスト教神学』は、十九世紀のリベラル(自由主義)神学に対する反動としての二十世紀のファンダメンタル(根本主義)神学の行き過ぎの“**修正版**”(Re-formation, Re-Construction)としての「新福音主義運動」の色彩を色濃く宿している。本質的には、ほぼ同じ「福音主義神学」理解なのであるが、その対象と射程が異なっているといえる。宇田氏の対象は、リベラル神学であり、その射程は二千年の教会史である。エリクソンの対象は、ファンダメンタルな神学であり、その射程は『キリスト教神学』の初版では二十世紀ファンダメンタリズム、そして改訂版では二十一世紀ポスト・モダニズムに広がられている。ある意味で、宇田氏は普遍的・包摂的な視点をもって「福音主義神学」の原理を探求しておられ、エリクソンは時代性・個別性の視点をもって「福音主義神学」の輪郭を探求しているのである。以上のような現況を認めつつ、今研究発表では、二千年の歴史と改革派から聖霊派までを包摂される宇田進氏の定義を“広義”の福音主義神学として定義し、特定の時代背景とバプテストの伝統を強く意識させるエリクソン著『キリスト教神学』を“狭義”の福音主義神学と定義する。

エバンジェリカルとは

さて、宇田氏は“広義”の福音主義神学をどのように捉えておられるのだろうか。手順を追ってもう少し詳しくみていくことにする。

「エバンジェリカル」という名称は、「喜ばしい知らせ」、あるいは「福音」を意味する新約ギリシャ語の「ユアングリオン」にさかのぼることから、福音派とはごく一般的には「福音に献身している者」を意味していると定義される。しかし、考えてみると、福音派とは教会の歴史において幾重もの発展や発達過程を経て生成を見るに至った生きた実体である。このことを念頭に置いて福音派のアイデンティティをつかもうとする時、次の要素を考慮しつつ考えていかなければならない^{iv}。

三つの要素

まず第一に、もっとも根本的な要素として神学的・教理的要素がある。つまり何を信じているのかの問題である。福音派はよく「聖書信仰」に立つと主張されるように、一定の神学的立場に立ち、教理上一定の境界線を引き、枠を置いている。ところで、この問題が教会史において本格的な意味で最初に問題となったのは、言うまでもなく十六世紀の宗教改革においてである。そこにおいて福音主義とは何かという問題が初めて神学的に徹底して問われ、追及された。しかし、振り返ってみると、実は約二千年に及ぶ教会の歴史全体が、福音主義キリスト教の確立と宣揚のための神学的・霊的戦いであったと言えるのではないだろうか。はたして福音派を規定する教理的基準は何であるのか。第二に、歴史的要素に目を留めなければならない。一口に現代の福音派と言っても、その中には種々色合いの違った多くの流れが存在している。実はそれら一つ一つの流れの背後には、みな特定の歴史的運動が介在している。たとえば、四つの流れを持った十六世紀の宗教改革、十七世紀の正統主義、ピューリタニズム、敬虔主義、リバイバリズム、近代の海外宣教運動、ペンテコステ運動、ディスペンセーション主義、根本主義運動、戦後の新福音主義運動、カリスマ運動などがそれである。また、これらの運動には、それぞれ固有の歴史を有する多くの教会、教派—ルター派、改革派、長老派、聖公会、バプテスト派、会衆派、メソジスト派、ブレザレン派、メノー派など—が複雑な形でかかわってきた。よく「現在の根は過去に深く根ざしている」とか、「教会の歴史は現在を解明する」と言われるゆえんである。第三に、社会的、文化的要素がある。福音派という現象は歴史における一つの社会的・文化的現象という一面を持っている。そのことは、福音派という大きな運動の中に多くの“サブカルチャ”、すなわち“二次文化集団”が同居していることから明らかである。このサブカルチャとは、区別できる独自の行動様式を示している少数民族的、地域的、経済的、あるいは社会的集団を意味する社会学的概念で、それを応用して福音派のリアリ

スティックで立体的な把握を得ることができる。

二千年間の教会史の中に、所属教派の源流と歴史的遺産をみる

宇田氏は、その著書『福音主義キリスト教と福音派』において以上の三つの要素を考慮に入れながら、特に聖書の福音が激しい挑戦にさらされたいわゆるキリスト教の危機、あるいは教会の歴史的転換点を中心に、マクロ的観点から福音派の源流とその歴史的遺産を「使徒的キリスト教」、「古代の正統信仰」、「宗教改革の三大原理」、「近世における四つの流れとアルミニウス主義」、「プロテスタント教会の信条と十七世紀の正統主義」、「敬虔主義の遺産と自由教会の伝統」、「近代のリベラリズム」と福音派の関係をたどっておられ、私たち福音派の一員にとって、そのルーツとアイデンティティを確認する上で大変貴重な資料である。長年、この著作を教科書として「福音主義神学A」を講義し、神学生一人一人にその歴史的ルーツとアイデンティティを確立していく上で大きな学習効果があった^{vi}。また、この講義を資料源として、所属団体のルーツとアイデンティティに関する一年間の連載記事「JECの源流と歴史的遺産^{vii}」を執筆することもできた。教派・教会の歴史は、戦後宣教の五十年間をみるだけでは十分ではない。二千年間の教会史、その中における福音主義キリスト教の足跡を理解しなければならない。

エリクソン著『キリスト教神学』

宇田氏の下で三年間、福音主義神学の薫陶を受けた。組織神学の部門では、当時は洋書のM.J. Erickson "Christian Theology"がテキストであった。私はこの書物に魅了され、片時も手放すことなく、読み耽った。宇田氏の講義のときは、講義内容をテキストと照らし合わせ、多色のボールペンで下線を引きつつ受講した。なぜ、そう導かれていたのか、なぜ「鹿が谷川を慕いあえぐように」これを求めたのか、その理由はまだ知る由もなかった。ただ、宇田氏の“広義”の福音主義神学(歴史神学)とエリクソンの“狭義”の福音主義神学(組織神学)を捉えるように、捕えられたのである。共立基督教研究所に籍を置き、共立基督教研究所と東京基督神学校(聴講)の神学諸科目の大半を徹底的に学び、卒業した。その後、母校の関西聖書学院で再び講義をするようになった。当時院長であった高橋昭市先生から、最初は、「歴史神学」ないし「教理史」を教えるように依頼されたとき、宇田氏の『福音主義キリスト教と福音派』をテキストとして、歴史神学と教理史の輪郭とエッセンスを教えつつ、神学生の教会・教派の福音主義的ルーツとアイデンティティ確立のための『福音主義神学A』を講じさせていただいた。その後、『組織神学』の科目を教えていただけませんかと依頼され「テキストは自由に選んでください」とのことであった。私の書齋には数多くの組織神学書があったが、教えるべき組織神学書は一冊しかなかった。洋書であったが、ためらいはなかった。その神学校で教える「組織神学書」がその関連教会・

教派の神学を五十年間支配すると信じていたからである。神学校で教える「歴史神学」また「組織神学」の講義にどのようなテキストを使用するかは、大きな決断である。二千年の教会史と戦後五十年の教派・教会の歴史を眺望し、次の五十年間、所属する教会・教派にどのような神学的・教理的アイデンティティを形成していくのかについての決断である。この点が明確でなければ、その神学校の教育は種々雑多な神学書からの寄せ集めの“雑学”的なものになってしまう。それゆえ、それは、M.J. Erickson ”Christian Theology”でなければならなかった。洋書しかなかった。また難解な箇所も少なくなかった。しかし、それ以外の選択肢は考えられなかった。

M.J. Erickson ”Christian Theology”が組織神学教科書として成し遂げるものが何であるのかを前方に明確に望み見ていた。エリクソンは、米国のバプテスト・ジェネラル・カンファレンスに所属する神学者であり、歴史的には、間接的にはではあるが、私の所属する日本福音教会のルーツであるスウェーデン・バプスト系諸教会を同じルーツとしている^{viii}。その意味において、私の所属している団体の福音主義的であり、またバプテスト的な信仰内容を神学用語で表現すると、このようになるという内容で満ちている「組織神学書」であった^{ix}。所属神学校の教師たちも、所属教派の牧師たちもまだ何が起こっているのかを気づいていなかった。しかし、私がなそうとしていたことは私には明らかであった。宇田氏のように、二千年間の教会史の中で“広義”の福音主義神学としてのルーツとアイデンティティを所属神学校と所属教派の中に確立していかなければならないこと、またエリクソンのように二十世紀、二十一世紀の時代に責任ある神学教師として、“広義”の福音主義神学の基盤に立脚しつつ、バプテスト的な伝統に連なる一員として“狭義”の福音主義神学の「聖書的」「公同的」「今日的」「自己革新的」な取り組みに課せられた責任を果たしていかなければならないことを強く自覚していたのである。その取り組みの過程において、宇田氏の『福音主義神学と福音派』と『総説現代福音主義神学』の講義を通して自らの内側に“歴史神学的座標軸”が形成されてきた。またエリクソンの『キリスト教神学』とその要約版である“Introducing Christian Doctrine”の講義を通して同様に“組織神学的座標軸”というものが形成されてきた。私自身は、神学校教育において話し合う神学校の理事会や教師会、また教会形成や伝道について話し合う教会・教派の理事会や牧師会において第一義的に最も大切な責務として、上記のような“神学的な座標軸”を確立していくことがあると考えている。実務的な事柄も重要であるが、それらは常に意識的に、第一義的に重要なものに次ぐ、二義的な位置づけに置かれなければならない。「組織神学」を教え始めてしばらくして、その要約版 M.J. Erickson “Introducing Christian Doctrine”があることを知り、講義時間数の関係から要約版をテキストとして使用して講義を始めた。英語が苦手な神学生の必要にせまられ、自らの能力も省みず精力的に翻訳を開始した。かなり翻訳が進んだ段階で、ホームページや電子メール講義の取り組みが“著作権法”に引っかかる懸念を抱き、関係者に相談し助言を求めたところ、いのちのことば社からの翻訳出版の話へと展開していった。「瓢箪から駒」“unexpected things often happen”のことわ

ぎ通りである。聖母マリヤ(ルカ 1:26-38)のようにその事態を主からのものとして受けとめさせていただいた。そして「私が植えて、アポロが水を注ぎました。しかし、成長させたのは神です」(I コリント 3:6)とあるように、多くの人の助けを得つつ、エリクソン著『キリスト教神学』の翻訳書が第一巻から四巻まで順次刊行されていった。これらのことを通して僻地の山間部に住まい、小さな神学校と教派に限定された“孤独な”取り組みと考えていた福音主義神学研究というものが、その性質上、実は福音派全体における“共同作業”であり、教派の枠を超えた“対話”であることを教えられた。

エリクソン著『キリスト教神学』の歴史的・神学的背景

エリクソン著『キリスト教神学』をテキストとして十数年講義してきて、当初は見えなかった多く事柄が見えるように導かれてきた。その一つは、エリクソン著『キリスト教神学』の歴史的・神学的背景である。エリクソンの著作シリーズの原点ともいえる著作がある。それは、エリクソンの処女作である“New Evangelical Theology”である。その第一章は、①正統主義への脅威、②根本主義の反動、③新福音主義の興起、④要約^xという構成で書かれており、エリクソン神学著作集全体の歴史的・神学的背景と文脈を教えられる。

啓蒙思潮とリベラル神学

「①正統主義への脅威」とは何か。宇田進氏の『福音主義キリスト教と福音派』では、「プロテスタント神学は、十七世紀の正統主義において一つの完結に達したと見られているが、十八世紀に入ると強力な嵐に見舞われた。その嵐とは、一般に『啓蒙思潮』として知られているヨーロッパの思想運動である。啓蒙思潮は、全体として見ると、理論では科学的自然主義をとり、倫理においては相対主義的な理性道徳ないしは功利主義をとり、宗教については、伝統的な教会の啓示宗教に反対して理性宗教ないしは無神論をとり、歴史については進歩を確信していた。さて、以上のような考え方に立っていた啓蒙思潮の攻勢に対して、キリスト教はどのような対応を示したのだろうか。ここで注目したいのは、この思潮に対して批判・改革の道ではなく、“適応・適合の道”を選んだキリスト教の流れである。それは一般にリベラリズムと呼ばれている流れである^{xi}。」このリベラリズムの流れこそが「①正統主義への脅威」と呼ばれているものである。

リベラル神学に対する根本主義運動

二十世紀前半に見られるリベラル神学に対する根本主義運動についてはアリスター・マグラス著『キリスト教の将来と福音主義』の「福音主義と根本主義」に詳述されている。1910年に、アメリカの小さな出版社から、十二巻のシリーズの第一巻が出版された。この

シリーズには、平凡な「根本問題」(The Fundamentals)という題がつけられていた。歴史のいたずらが重なって、「根本主義」という用語は、このシリーズものの著作に由来することとなった。根本主義はそもそもアメリカ文化の中で、世俗文化の台頭に対する反動として起こったものである。一つの独特な運動としての根本主義が出現した時期に、この運動の基本的な考え方と、キリスト教会の歴史的証言の間には連続性がみられた。とはいえ、根本主義者の抗議を引き起こしたリベラリスト(現代主義者)の状況は、その挑戦に直面して戦う根本主義者の応答の形成に、不可避な影響を及ぼすことになった。その結果、この運動をもはや単純に、旧来の立場への復帰とみなすのは正しくなくなった。これが「②根本主義の反動」と呼ばれるものである。

正統主義と根本主義

ジェームズ・デヴィソン・ハンターが指摘しているように、根本主義を「基本的な、変わることはない正統主義」と同一視することはできない。「根本主義は、現代的なものとの対決における正統主義」である。この論点は、マーティン・E・マーティによって強調されてきた。彼は「熱烈な現代の根本主義の基本的神学上の特色は、その対抗主義にある。根本主義はどの状況の場合でも、すでに保守的、あるいは伝統的立場にある運動の構成員が、脅威を経験する時に姿を現す。」根本主義は、宇田氏が扱われている“広義”の福音主義神学に含まれるものではあるが、それは「問題を内包する運動」として内包するのであって、同一視されてはならないものである。エリクソンの取り組んだ“狭義”の福音主義神学は、根本主義を背景に生まれてきた経緯をもつものとして“関係性”は明らかなのであるが、根本主義の歪み、また行き過ぎに対する“修正版”として“区別性”が強調されなければならないのである。

ジョン・ネルソン・ダービーとディスペンセイションナリズム

「②根本主義の反動」に関し、キリストの千年期前再臨の強調は、特に重要な意義をもつ。この見解は、ジョン・ネルソン・ダービー(1800-82)によって、北アメリカにもたらされた。既存の教派からの分離という、ダービーのもくろみの知的土台として役立ちがしたが、この見解に十分な注意を向けた者は誰もいなかったように思われる。そして1920年代の論争が噴出した。突然、分離主義とディスペンセイションナリストの千年期前再臨説という形での支援が、新たな魅力を持つことになった。そればかりか、根本主義はこの見解の中に、神の国は社会的活動をとおして地上に実現されるという自由主義のキリスト教の考え方に反対する、有力な武器を見出したように思える。籠城作戦の心理的傾向が、この運動の特徴となった。マーティの用語を借りて言えば、「対抗主義」こそまさに、

根本主義の心理的傾向の主要な特色となったのである。激しい論争の中心は、伝統的教理は現代の科学と文化の知識の光に照らして、修正されるべきかどうかであった。

十九世紀に大患難期前の空中携挙を唱える古典的ディスペンセーション主義の千年期前再臨説に対して、M.J.エリクソンやG.E.ラッドや岡山英雄氏は、その著作集の中で、大患難期後の空中再臨・携挙・地上の一体的再臨の歴史的千年期前再臨説^{xii}を主張している。J.N.ダービーに指導された古典的ディスペンセーション主義の歴史的背景、聖書解釈方法論、教会論、終末論についての優れた研究書としては、C.B.Bass”Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications”が推薦される^{xiii}。大患難期後・歴史的千年期前再臨説の特徴は、「歴史を通じて教会は世にあり、患難の只中において神によって保護され、証しし、殉教すらも恐れない」とするメッセージが流れており、神の創造された世界において責任を果たすことを強く意識している。

スコープス裁判とブライアン

表面に現れた根本主義の多くの成功にもかかわらず、1925年のスコープス裁判の後には、この運動は一度も信頼性を回復しなかったと、大部分の歴史家はみなしている。1925年5月、高校の若い科学の教師であったジョン・T・スコープスは、テネシー州の公立学校で進化論を教えることを禁じた、当時制定されたばかりの州法に違反した。アメリカ市民自由同盟がスコープスを支持する行動を起こし、一方、ウィリアム・ジェニングス・ブライアンが検察側の主任弁護人となった。これは根本主義にとっては空前の、前代未聞の、対社会的関係におけるもっとも不幸な出来事であることが明らかになった。この裁判をキリスト教と無神論の「死を賭しての決闘」だと公言したブライアンは、著名な懐疑論の弁護士、クラレンス・ダロウによって全く窮地に追い込まれてしまった。法律上の進行は、単純で見事なものであった。ブライアンは被告側の証人として証言台に立たされ、進化論についての見解に関して審問された。ブライアンは地質学、比較宗教学、あるいは古代文明について、全く知識を持っていないことを認めざるをえないところへ追い込まれ、また彼自身が絶望的なまでに素朴な宗教上の見解しかもっていないことを示した。最終的にはブライアンは、裁判では勝利をかちとることに成功し、スコープスには百ドルの罰金が課せられた。

根本主義に対する評価

ところが、米国内の新聞紙上では、はるかに大きな裁判が進行中で、そこではブライアンは思慮がなく、無教養な、反動主義者と決めつけられていた。根本主義は、テネシーの田舎の、孤立した場所では意味を持つかも知れないが、洗練された都市部のアメリカに居場所はなかった。特にH. L. メンケンは、根本主義者を偏狭で、時代に逆行するうすの

ろ、アメリカ文化の主流の外に立つ者として巧みに描き出した。その時以来、根本主義は宗教運動というより、型にはめられた文化的固定観念となった。もはや主流派プロテスタント内の、教育ある文化的エリートの間で支持をかちとることは望めなくなった。この負わせられた損傷は、決して元通りにはならないと思われた。再び勢いと信頼性を取り戻したのは、第二次大戦後、新しい形の福音主義が出現するようになってからである。そして古典的ディスペンセーション主義者とファンダメンタリストの姿は、このブライアンの姿に重なって映るのである。

ビリー・グラハムとカール・ヘンリー

「③新福音主義の興起」に関し、第二次世界大戦後、西欧において「福音主義の再興」が起こっていることには、疑問の余地がない。「新福音主義」のきわめて明確な特徴の一つは、魂を救うとともに、文化をも変革するものとしての福音、という見方の回復であった。根本主義と現代主義（リベラリズム）双方の弱点を避ける、一つの明確な選択肢としての福音主義の出現は、第二次大戦直後に始まり、ビリー・グラハム（1918-）とカール・F・H・ヘンリー（1913-）という二人の指導的人物と特別に結びついている。

根本主義の他界的、反主知主義的傾向

ヘンリーは、次のように論じた。根本主義者たちは、キリスト教を明確な社会的理想像を持つ、一つの世界観として提示せずに、キリスト者の信仰告白の、ただ一つの局面のみに集中する道を選んだ。その結果、社会的理想像において根本的に欠陥のある、魅力に乏しい、薄められた福音が世界に提示されることになった。根本主義は、教養ある一般人に耳を傾けてもらうには、あまりにも他界的、反主知主義的でありすぎた。しかも、キリスト教が文化的、社会的な生活全般とどのようにかかわれるかを探ることに、関心を寄せようとしなかった。ミラード・J・エリクソンが指摘したように、根本主義が現代主義（リベラリズム）の上昇機運を阻止することに全面的に失敗し、その時代の思想界に少しも重要な影響を及ぼすことなく、同時代の社会問題と真剣に取り組むこともしなかったことは、ますます明らかになってきた。

新福音主義の登場

「新福音主義」という用語は、最初は、北アメリカのプロテスタントの中の、この第三勢力を指して使われた。この運動が次第に受け入れられ、また「新」でなくなってくるにつれて、その名称もより単純で、語数も節約された「福音主義」に取って代わられた。それは正統的キリスト教信仰を妥協せずに擁護することによって判別され、堅固な神学的知

識と、福音の使信の社会的適用への献身によって裏打ちされたものであった。フランス・シェーファーは、自分自身を人生の全領域から切り離すことなく、そしてキリスト教を社会、政治、文化の目下の必要と、有効な接触に導き入れようと努めることにおいて、聖書信仰に立つという意味合いをもって。またそれは、人々を救い主としてのキリストに導くだけでなく、文化の中において塩であり、光であろうと努めるという意味合いも持ったと指摘している。

知的にも尊敬できるキリスト者の選択肢

幸い、福音主義に対する新しい、もっと積極的な姿勢が、キリスト教の主要諸教派の間に起こり始めている。その一つのすぐれた実例が、自由主義の立場に立つ、現代のきわめて重要なキリスト教神学者の一人である、デヴィッド・トレシー（シカゴ大学）によって提供されている。初期の著作でトレシーは、現代的なものに批判的なすべての人を、「根本主義者」と片付けてしまう傾向があった。ところが今では、キリスト教を取り上げる方法は「根本主義者」であるか、「現代主義者」であるかのどちらかでなければならないと考えるのは、事柄を単純化しすぎるばかりか、不正確でもあることを認めている。トレシーは、「根本主義に立つキリスト者ではなく、保守的福音派のような…非—根本主義者型の反近代主義は…人間的にばかりか、知的にも十分尊敬に価する」と述べている。それはおそらく、福音主義は、ますます遠くなっていく根本主義との関係からは独立した、固有の権利を持つ一つの独自の発展能力を備えた、知的にも尊敬できるキリスト者の選択肢であることが、認められてきたことを表すものと言えよう^{xiv}。

“狭義”の福音主義神学としての新福音主義神学運動

パネンベルクはエリクソン著『キリスト教神学』を「聖書を基盤とし、現代の哲学的・神学的業績とともに、教会の伝統との対話を継続している、真に学究的なキリスト教教理の提示である。聖書の靈感と無誤性を主張しつつ、議論は根本主義者のようではなく、すべての人々に開かれており、歴史的批評的解釈にも関心を払い、福音主義的概略の実例と他の神学的立場との対話のための基盤を据えている」と評価している。エリクソン著『キリスト教神学』は、以上のように、“福音主義”とは何か徹底して問われた十六世紀宗教改革に根差し、その論理的体系化としての十七世紀の正統主義神学の時代を経て、「十八世紀の啓蒙思潮に“適応・適合の道”を選んだ十九世紀リベラリズムへの反動としての二十世紀根本主義」の修正版として登場してきた福音主義神学運動のひとつの結実なのである。宇田進氏は『福音主義キリスト教と福音派』において、二千年間の教会史全体の中に“広義”の福音主義神学をみておられる。そして、エリクソンはその基本認識を共有しつ

つ『キリスト教神学』において、二十世紀という特定の時期の課題に直面し、それを取り扱っている意味において“狭義”の福音主義神学を提示しているのである。

II. 「福音主義神学」を再考するとは

聖書のみことばによって絶えず再考され続けるべき神学

第二の課題は、「福音主義を再考する」とはいかなることを意味するのか、である。“広義”の福音主義神学の視点から言えば、宇田氏が言われるように、「約二千年に及ぶ教会の歴史全体が、福音主義キリスト教の確立と宣揚のための神学的・霊的戦いの歴史」、つまり「福音主義神学を再考する」歴史であったと言える。また、「福音主義とは何かという問題が初めて神学的に徹底して問われた十六世紀の宗教改革」もまた「福音主義が徹底して再考された」取り組みであった。その意味で、福音派とは、教会の歴史において幾重もの発展や発達過程を経て生成をみるに至った生きた実体であり、宗教改革者たちが宗教改革初期の頃から、当時のローマ・カトリック教会に対して自分たちの教会を「“改革された”、“修正された”、“浄化された”教会」(a church “reformed”, “corrected”, “cleansed”)というように言い表してきた^{xv}。つまり、福音主義神学とは、「聖書のみことばによって絶えず再考され続けるべき神学」なのである。そのような理解に立脚し、私たちが現在注目しているエリクソン著『キリスト教神学』にみられる“狭義”の福音主義神学の視点から、「福音主義神学を再考する」とはいかなる意味をもっているのかを見ていきたい。

現代福音派の主要な潮流

宇田進氏は、ホイトン大学で歴史神学を担当するロバート・ウェーバーが、『コモン・ルーサー福音派成熟への呼びかけ^{xvi}』の中で、アメリカの福音派を分析して、その中に十四のサブカルチャーを見出していると指摘されている。また宇田氏は「現代福音派の主要な潮流」の章では、類型化には常にある種の制約が不可避であるが、福音派全体を国際的に展望するすると、そこには、①分離主義的ファンダメンタリズム、②穏健ファンダメンタリズム、③ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義、④告白主義的福音主義、⑤進歩的福音主義、⑥カリスマ運動、の六つの潮流^{xvii}を確認できるのではないかと^{xviii}とよりコンパクトで、それぞれの特質を洞察した理解を示しておられる。

ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義

この中で、エリクソン著『キリスト教神学』は、多様性と幅を内包する“広義”の福音主義神学の中であって、「③ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義」という“狭義”の福音主義神学に位置付けることができる。ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義とは、第二次世界大戦後、ファンダメンタリズムの分離主義、反知性的傾向、他界主義的体質、

ディスペンセーション主義などの諸問題を克服しながら登場した、より公同性と現代性とを具備した福音主義の流れであり、アメリカを例にとると、1942年に結成された全米福音主義同盟(NAE)、ビリー・グラハムの大衆伝道、1956年にカール・ヘンリーを編集長に迎えて創刊され福音派の機関紙という地歩を獲得した Christianity Today 誌、ユース・フォア・クライストやキャンパス・クルセードなど諸種の超教派伝道活動がこの流れを代表している。

リベラリズム→ファンダメンタリズム→エバンジェリカルリズム

ここで、宇田進氏は「③ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義」、エリクソンは“New Evangelical Theology”、マグラスは「福音主義」、マーズデンは“Reforming Fundamentalism”等々、呼び名は多様であるが、同様の取り組みをした福音主義神学運動のことを言う。「ファンダメンタリズムの分離主義、反知性的傾向、他界主義的体質、ディスペンセーション主義などの諸問題を克服」とは、リベラリズムの興隆に対する反動として展開した根本主義(ファンダメンタリズム)運動の行き過ぎを認識し、その課題の修正に取り組んだ福音主義神学運動のことである。これは、改革派から聖霊派までを含み、モザイクとも言われる「ファンダメンタリズムの分離主義、反知性的傾向、他界主義的体質、ディスペンセーション主義などの諸問題」を内包する“広義”の福音主義神学を再考しようとした“狭義”の福音主義神学運動のことである。以下に、二十世紀と二十一世紀における“文化”の変遷の中で、広義の福音主義神学の中にあり、モザイクと呼ばれる多様性を示す改革派から聖霊派までの教会また教派は、諸課題を内包しつつ構成

“Construct”されたそれぞれの“伝統”に対して、どのような問題意識をもち、その課題に対して誠実に直面し、必要に応じて「構成された教え」を分解“De-Construct”し、問題のある教えを修正また削除し、健全な教えに交換し、“伝統”を再構成

“Re-Construct”していくことが求められている。その意味で、「福音主義神学を再考する」とは、変遷する“文化”の中で、すでに構築されてきた“伝統”を、常により健全な“聖書”解釈に立った教えとなすために、分解し、再構成していく、つまり

「“Construct” → “De-Construct” → “Re-Construct”」の取り組みと定義することができる。

「福音主義神学再考」の今日的取り組みの一实例

“広義”の福音主義神学の歴史の中における“狭義”の福音主義神学、つまり「福音主義神学再考」の今日的な取り組みの实例のひとつとして、エリクソン著『キリスト教神学』を位置付けてきた。ここで、私たちはエリクソン著『キリスト教神学』の中にみる「福音主義神学再考」の内容に入っていきたい。エリクソン著『キリスト教神学』にみる「福

音主義再考」の内容は、二十世紀という時代性とバプテスト・ジェネラル・カンファレンスという教派性を宿すものであるが、その中で提示されている原則は、かなり普遍的なものといえる^{xix}。エリクソン著『キリスト教神学』は、すでに記してきた「リベラリズムへの反動としての、ファンダメンタリズムがあり、そのファンダメンタリズムの行き過ぎに対する修正としての“狭義”の福音主義神学運動」という歴史的脈絡の中で執筆された著作である。しかし、エリクソンの視野は過去に向いているだけではない。エリクソンの著作集を調べると、以下のようになる。

M.J.エリクソン著作集リスト

○ エリクソンの初期の著作

New Evangelical Theology (1968)

エリクソンの最初の本"New Evangelical Theology"は、彼の後のたくさんの著作の背景を明らかにしている。

Relativism in Contemporary Christian Ethics (1974)

Contemporary Options in Eschatology = "A Basic Guide to Eschatology" (1977)

○ 組織神学の道具

Readings in Christian Theology I (1973)

Readings in Christian Theology II (1976)

Readings in Christian Theology III (1979)

Christian Theology 3vol (1983-1985)

Introducing Christian Doctrine (1992)

Does It Matter If God Exists? (1996)

Does It Matter What I Believe? (1992)

Does It Matter I'm saved? (1996)

Does It Matter How I live? (1994)

Concise Dictionary of Christian Theology (1986)

○ さらにいくつかの本

Salvation: God's Amazing Plan (1978)

WORD BECAME FLESH (1991)

GOD IN THREE PERSONS (1995)

○ 三部作

EVANGELICAL MIND & HEART (1993)

EVANGELICAL INTERPRETATION (1993)

WHERE IS THEOLOGY GOING? (1994)

○ エリクソンの関心の広がり

HOW SHALL THEY BE SAVED? (1996)

The Evangelical Left (1997)

Old Wine in New Wineskins (1997)

God the Father Almighty (1998)

Postmodernizing the faith (1998)

Christian Theology 1vol (1998-)改訂版

○ エリクソンの65才の誕生日をお祝いしてのエッセイ

New Dimension in Evangelical Thought (1998)

福音主義の思索における新しい局面

○ 関連文献

What is Truth? -C.ヴァンティル、F.シェーファー、C.H.ヘンリー、D.ブローシュ、M.
エリクソンの立場の比較研究- J.E.White (1994)

○ 最近の著作

Making Sense of the Trinity (2000)

Truth or Consequences : The Promise & Perils of Postmodernism (2001)

The Postmodern World (2002)

What does God know and When does He know it ? (2003)

Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern
Times(2004.11)

Who's Tampering With the Trinity?: An Assessment of the Subordination
Debate(2009)

処女作と『キリスト教神学』の初版→改訂版とポスト・モダニズム

エリクソンの著作活動は、処女作“New Evangelical Theology”を起点、また青写真として、展開し、構築されてきた。しかし、九十年代半ばから“ポスト・モダニズム”に関する著作が急増している。エリクソン著『キリスト教神学』は、New Evangelical Theology (1968)の処女作に示された、モダニズムの時代の只中で、「リベラリズム→ファンダメンタリズム→エバンジェリカリズム」の経緯を背景として描かれた「福音主義神学再考」の青写真から二十六年を経て、ポスト・モダニズムの時代への移行に伴う「福音主義神学再考」の新しい青写真を模索する著作“WHERE IS THEOLOGY GOING? xx” (1994)を記した。さらに、同時期に Postmodernizing the faith (1998)、Truth or Consequences : The Promise & Perils of Postmodernism (2001)、The Postmodern World (2002)とポスト・モダニズムの時代における福音主義神学のあり方についての研究書が目立っている。そのような大きな文化的背景の移り変わりの時期に、エリクソンは 1983-1985 の間に記した Christian Theology 3vol を改訂し、1998 に「ポストモダンと神学」の章を新たに執筆し加

えた改訂版 *Christian Theology 1vol* を出版した。ただ、エリクソンの神学方法論は、基本的に大きな変化はない。エリクソンが提示している神学の定義(第一章)、神学の方法(第三章)、キリスト教のメッセージの今日化(第五章)の原則は、ポストモダン時代に神学すること(第七章)においても有効であるとみている。エリクソンが提示した「神学の定義・方法・今日化」の神学方法論は、モダニズムの文化状況を背景にしたものであるが、ポスト・モダニズムの時代にも、ポスト・ポスト・モダニズム、ポスト・ポスト…モダニズムにも有効なものである。それは、永遠の神のことば“*the Eternal Word*”を基盤とし、キリスト教のメッセージの本質を変えることなく、変化する世界“*the Changing World*”にコンテクスチュアライズしていく原則を示すものだからである。

エリクソン著『キリスト教神学』「第一部 神を研究すること」

変遷する“文化”を背景に、構築された“伝統”の中に内包する課題を、“聖書”に従って、分解・再構築する手順とそれに関わる多くの補完的知識(情報)また知恵(ガイドライン)をエリクソンは『キリスト教神学』の第一部に書き記した。エリクソンは「第一章 神学とは何か」において、神学を「第一義的に聖書を基盤とし、文化一般の文脈の中で、今日的な表現を用いて、生の諸問題に関連づけながら、キリスト教信仰の諸教理についての首尾一貫した言明をするべく努める学である」と定義している。「第二章 神学と哲学」においては、古代・中世・近世・近代・現代における哲学と神学の関係に言及し、「哲学を適切に用いるなら、神学のための、明瞭かつ正確な基礎を形成する上で、有益な材料を提供しうる」と解説している。「第三章 神学の方法」においては、「明確な方法論を作り上げるために、いくつかの段階を提案し、また神学的言明にはさまざまな度合いの権威が存在する」ことを明らかにしている。「第四章 神学と聖書の批評的研究」においては、十八世紀の啓蒙思潮に批判・改革の道ではなく、“適応・適合の道”を選んだ十九世紀のリベラリズムの中で発展してきた「聖書の批評的研究に関する考察と、それぞれに対して肯定的評価と否定的評価」がなされている。「第五章 キリスト教のメッセージの今日化」においては、「聖書の世界(BC15世紀～AD1世紀)と今日の世界(AD21世紀)との世紀のギャップの課題を克服するために、メッセージの表現形式だけでなく、本質まで改変するのではなく、メッセージを今日理解しやすいものにしつつ、なお内容と聖書的教理を保つ基準」を提示している。「第六章 神学とその言語」においては、「直接的検証にかけられない宗教的言語が、幅広い総合的体系によって認識上意味あるものとなりうる」と説明されている。「第七章 ポストモダンと神学」においては、「モダンの視点に対する批判の結果、ポストモダン運動が台頭し、神学を含む知的営為の全領域に影響を及ぼしている中、ポスト・モダニズムとは何かを知り、それに応答する神学を建て上げること」は重要な課題であると指摘されている。

各章は、それぞれ個別の独立した章でありつつ、深い関係で結びつけられている。「第一章 神学とは何か」、「第三章 神学の方法」、「第五章 キリスト教のメッセージの今日化」は、神学方法論の基軸となる章であり、「第二章 神学と哲学」、「第四章 神学と聖書の批評的研究」、「第六章 神学とその言語」は、この基軸たる神学方法論を補完する役割を果たしている。「第七章 ポストモダンと神学」は「第二章 神学と哲学」の“脱構築”、「第四章 神学と聖書の批評的研究」の“読み手応答批評”、「第六章 神学とその言語」の“神学的言語を無意味とする言語観”と連携し、またそれらを包摂するかたちで、ポストモダン文化を説明している。エリクソンの神学方法論の基軸を構成する「第一章 神学とは何か」、「第三章 神学の方法」、「第五章 キリスト教のメッセージの今日化」は、当初はモダニズムの文化背景を念頭に構成されたものであるが、その基軸を変えることなく、「第七章 ポストモダンと神学」において示されているポストモダン時代に対応できるものとして位置付けられている。

II-a. 福音主義神学再考の背景：文化

今回の主題は「福音主義神学：再考」であり、その副題には「聖書・伝統・文化の中で」とある。「福音主義神学：再考」の扱い方には、神の永遠の御言葉である「聖書」から発して、聖書を基盤に歴史的に形成されてきた福音派諸教派における「伝統」を分析・評価し、私たちが生かされている「文化」の中で何をなすうるかを問う、いわば普遍から個別に向かう“演繹法”的なアプローチも可能である。しかし、今回のテーマ「福音主義神学：再考」の焦点を私たちの、ある意味で“血となり、肉ともなっている”「伝統」に当てる方向性を示したのであるから、私たちの「伝統」が「文化」との関わりの中でどのように影響されるのかを見ていかねばならない。変遷し続ける文化“Changing World”の中で、私たちは神の永遠の御言葉“Eternal Words”をどのように解釈し、適用していくのかを学ばなくてはならない、その意味において、副題の順序を「文化・伝統・聖書の中で」と順序を逆にさせていただきたい。つまり、個別的現象の総称である「文化」との脈絡の中で、神の永遠の普遍的御言葉である「聖書」がどのように解釈されて、「伝統」を形成していくのか、つまり“帰納法”的なアプローチで見ていこうとしているのである。

『キリスト教神学』「第一部 第七章 ポストモダンと神学」より

1. ポスト・モダニズムを定義する

私たちは、ここで、文化の変遷“the Changing World”を大まかに三つに分類したい。それは、プレ・モダニズム、モダニズム、ポスト・モダニズムの三つである。トーマス・オーデンは、モダニズムの時代を、フランスのバスチーユ襲撃(1789)からベルリンの壁の崩壊(1989)までの二百年間としていて分かりやすい。私たちは、どのような“文化”の変遷の中に生かされているのだろうか。その内容をみていきたい。

① プレ・モダニズム

プレモダンの時代は、宇宙が合理的なものであるという信念に特徴づけられていた。この時代には、二元論な宇宙や、ある意味で超自然的なもの、自然外のものが一般的に考えられていた。しばしば、この信念は宗教的超自然主義の形をとった。キリスト教的伝統に見られるように、世界はひとりの神によって創造され、保持されている。あるいは、多神教や汎神論に見られるように、自然の背後に、また自然を超えて、ある種の霊的存在が認められていたのである。とにかく観察可能な現象を超えたものがほかにあると考えられていた。

さらに、プレモダンの見解は目的論的であった。宇宙内にある存在には目的

があるという信仰があった。歴史も、ある種の秩序立ったパターンに従っていると信じられていた。目的や方向性が外部から、キリスト教の場合は神の意志によって、歴史の中に染み込まされているので、歴史のパターンが存在すると信じられていた。

プレ・モダニズムには多くの形而上学的概念や認識論的概念が関係していた。その一つは基本となっていた実在論である。その一面は物理的世界の客観的存在への信仰である。世界は人の認知から独立してそれ自体で存在している。さらに、真理論における対応説がある。もしも表現しようとしている実在を正しく描写しているなら、その命題は真であり、そうでなければ偽である。これは言語の指示的理解でしっかりと包み込まれている。言語は単に他言語にではなく、言語外の何かに言及していると考えられたのである。

② モダニズム

このプレモダンのアプローチと一致する点が、モダンの時期にもあったが、いくつかの重要な相違点が両者の間にはあった。物理的世界の客観的存在性、言語の指示的性質、そして真理論の対応説を信じるという点では、両者は共通していた。歴史にはかなりきっきりしたパターンがあると信じられたが、それは注意深い研究を通して洞察することができると考えられた。だが、両者の見解に違いが現れるのは、上に述べた概念についての理由や説明が求められる段階においてである。基本的に、モダニズムは世界に関する概念を保持したが、その超自然的な基盤、自然外の基盤は取り去ってしまった。そのようにして垂直的・二元論は水平的・二元論に置き換えられることになった。水平的二元論においては、意味や原因は、自然界を超えたところや自然界の上でなく、自然界の内に、あるいは自然界の背後に見出された。近代思想では、合理性と確実性とを非常に強調する。

モダン時代の興隆について最も洞察に満ちた記述の一つが、ジョン・ハーマン・ランドルの『近代知性の形成過程』である。モダニティの特徴をこの書物から見ることができる。

- i モダニズムは本質的にヒューマニズムであった。人間が実在の中心であり、そしてある意味で、万物が人間のために存在している。
- ii ヒューマニズムであるとともに、自然主義でもある。神から人間への移行と並行して、天的、天上のことから地上への移行が見られる。実際、実在を観察可能な宇宙に限定し、人間をもこの自然体系に照らして理解する傾向がますます強くなっている。
- iii この自然に対する関心が強くなるに従って、自然を調査し理解する方法も発達し、洗練されてきた。知識を得るための最善の方法として見なされていた

ことから、次第に真理を調査する唯一の手段であると考えられるようになっていった。

- iv 自然はダイナミックなものであり、全出来事についてそれだけで十分な原因であり説明となると考えられた。例えば、人間存在を神の特別な創造と考える代わりに、生物学的進化論を人間の原因と見るのである。
- v 決定論はモダニズムの確固たる要素である。科学が科学たりうるのは、実在の内に規則正しいものがあり、それが発見されたり、法則に体系化したりすることが可能だからである。これによって、起こる事を人間が予測したりコントロールしたりすることができるようになった。
- vi この科学的方法はまた、還元主義の形で実践される傾向があった。研究対象はより基本的なもの「だけ」と考えられていった。こうして、心理学は生物学に、生物学は化学に、そして化学は物理学に還元される傾向があった。
- vii モダニズムは、基礎付け主義(foundationalism)に向かう傾向が強かった。すでに留意したように、これは確実な第一原則を知識の基盤にしようとするものである。このことは、宗教が信仰を自らの基盤にしなければならないのに対して、知識は確実で絶対的なものであると考えるということであった。
- viii モダニズムは、形而上学的実在論へと進む。科学が探究しているものは、認識主体(knower)の意識の外のものであり、いかなる感覚からも独立して存在している。
- ix モダニズムは、言語の表象的な見方を提示している。言い換えれば、言語は言語外の真の対象を指示しているということである。
- x モダニズムは、真理論における対応説を主張している。真理は命題のひとつの尺度であり、それらの諸命題に内在している。そして諸命題は、それらが示そうとする出来事の状態と正確に一致する。

一般に、モダニズムはあらゆる事柄を覆い尽くす説明を探究してきた。

③ モダニズムに対する不満

最初は徐々に、そして後にはより急速に、以上のようなモダンの見解に対する不満が大きくなってきた。モダンのアプローチでは、意図していたことや必要とされていたことが達成できないという思いが生まれてきたのである。ダイオジネーズ・アレンは、このモダン全体の崩壊は四つの領域で起こっていると指摘し、その砕け散った西欧社会の四つの柱を以下のように概観している。

- i 自己充足的な(self-contained)宇宙という考え方が崩壊しつつある。この考えは広範に行き渡った科学的思考の前提であった。だが、この合意事項が重大な疑いをかけられることとなった。ディビッド・ヒュームやイマヌエル・カ

ントが提示したような、神についての理論的、合理的認識を排除するような哲学的議論には、欠陥があるとされた。哲学の発展は宇宙論(cosmology)の哲学に支えられてきたが、ビッグバン理論がなぜこの宇宙は発生してきたのかといった問いを提出したのである。そうした問いはいかなる方法でも神の存在を立証することはないが、少なくとも神の問題を妥当なものとした。

- ii 第二の崩壊は、道德と社会の基盤を見出すことにモダンの世界が失敗したことである。モダニズムの目標は合理的な倫理を確立し、社会のための普遍的な道德と基盤を理性のみによって論証することであった。モダニティにはそれができなかった。人々がそうした伝統的価値観を捨てるようになると、その結果、実際に混沌としてきたのである。人々はみな自分の目に良いと思うことを行った、という旧約聖書の士師の時代と同様に。
- iii 必ず進歩すると主張する楽観主義もなくなってしまった。これは、科学と技術が非常に多くの問題を解決したので、他の問題も絶対に解決するだろうという考えをおおむね基盤としていた。しかしながら教育と社会改革は、我々が直面している問題、そして依然として起こりうる可能性のある問題を解決することができる、ということに重大な疑いがかけられているのである。
- iv 第四の啓蒙主義の原理は、知識は本来良いものであるというものだった。だが、経験が示しているように、知識は中立的なものであって、それを所有し、それをを用いる人次第の道德的価値なのである。そのため、我々の時代においてもいくつかの主だった発見は、非常に善いことに用いられたが、大いなる悪に貢献してしまったこともあった。

アレンの判断によれば、こうしたことはすべて我々の時代のキリスト教信仰にとって大きな好機をもたらした。というのは、キリスト教信仰に対する主な障害物や競争相手を取り除くことになったからである。

④ 急進的ポスト・モダニズム

我々は、以上のことをモダンの時代の非常に極端な要素の失敗と見ることができるだろう。それらの要素は、意図的か否かは別にして、組織的に神の可能性と必要性を排除した。だが、ポスト・モダニズムのいくつかの解釈は、プレモダンとモダンの両時代が共有した合理性の基本事項のいくつかを拒否しつつ、この革命をより急進的なものにしていく。これらのことは学問分野を越えて現われている。

- i 文芸批評において、この急進的な見解の最も知られている解釈は「脱構築」(deconstruction)である。この立場で最も高名な代表者ジャック・デリダは、

「書かれたもの」を「話すこと」と対照させた。「話すこと」は、究極的に真なるものあるいは合理的なものを発見し、同定する試みである「ロゴス中心主義」(logocentrism)とかかわってきた。他方、「書かれたもの」は外的実在を映しとろうとはしない。それは記号(signs)を扱い、その記号は順繰りに他の記号を指し示し、書くときにはいつも、書いているものに付加しているのである。ある脱構築主義者はすべての指示対象にこの批評を拡大した。それで、文芸批評の「イェール学派」の主張によれば、その作品と関係している批評家よりも、文芸批評家自身がその作品の意味を決定するということがある。

- ii 哲学の領域で、これと対応あるいは並行して発達したのがネオ・プラグマティズムである。これは、真理の一致した見解に対する反動と理解できるだろう。このアプローチを、リチャード・ローティは客観主義と呼んでいる。ここでは、人は他の人とかわりをもたない状況の中に自分の生活を置くことによって意味を見出そうとする。そしてこうした人々を、ローティは「真理探究者」と呼ぶ。もうひとつの意味を見出す方法がある。人間の生活を、その人自身あるいは想像上の人物のいずれかの共同体の文脈の中に置くのである。この文脈の中では、真理は我々にとって信すべき善あるいは有益なものである。
- iii 歴史においては、新しい歴史主義が古い見解と対比されている。プレモダンでもモダンでも、歴史にはあるパターンや意味があると信じられていた。しかしながら、新しい歴史主義は、見出されるべき意味があるとは信じていない。むしろ、解釈者の役割が非常に創造的かつ想像的なものであると信じている。歴史家は単に過去を再現しようとしているだけでなく、ちょうど人と人が会話しているように、過去と互いに作用し合っているのである。リチャード・ディーンは、新しい歴史主義は、基礎づけ主義(foundationalism)、形而上学的実在論(metaphysical realism)、そしていかなる普遍的な主観的特質に対する信仰も拒否すると述べている。その一方で、新歴史主義者は普遍的真理よりもむしろ急進的な多元主義を、真理の一致した見解よりもむしろプラグマティックな見解を、そして創造的な解釈が中心であることを信じている。このことは、ディーンの本のタイトルが『歴史が歴史を作る』であることから伺える。

ポスト・モダニズムのより急進的なこの形を、多くの人たちが、実際のポスト・モダニズムの姿と見なすようになってきている。けれどもオーデンは、これは実際には近年のモダニティの極端な拡張であり、それゆえポスト・モ

ダニズムではなく、ウルトラモダニズムと呼ぶべきであると主張している。

2. ポストモダン時代に神学する

ポストモダンへの移行について我々がどんなことを述べ、またいかなる評価を下すとしても、それが実際に起こっており、モダンの時代が移り変わり、過去のものになりつつある事実は認識しなければならない。だがポスト・モダニズムは、将来生起する文化や思想の最終的な形ではないことにも留意しなければならない。遅かれ早かれ、どんな形を取るにしても、我々がここで「ポスト・モダニズム」と呼ぶものに置き換えられることになるだろう。我々はあえて自らを、過ぎ去っていくものにあまりにも深く結びつけるべきではない。

まず留意したいのは、我々がここでしようと提案しているのは、単純にプレモダンの時代に戻るのではなく、真剣にポストモダンの見方に備えるということである。我々の神学の内容はプレモダンの神学の内容と大差ないかもしれないが、モダンの時代を通過しており、モダンが導入したいいくつかの変化を無効にできないし、またそのようにするべきではない。我々は自分から進んでコンピューターを下取りしてもらい、巻き物と羽根ペンで書き物をするなどということはないだろう。このほか、ポストモダンの精神構造内には、単に必要でないとしたり、反抗したりできないイデオロギー的概念が存在する。たとえば、フロイト心理学はほとんど受容されてこなかったが、人間の人格には人間行動に大きな影響を与える無意識の広範な世界があるという洞察は、広く受け入れられている。同様に、アインシュタインの一般相対性理論も必ず修正を加えられるであろうが、ニュートン的な立場にまで戻ることはまずない。我々は、あたかも地質学が地球年齢のある程度の知識さえもないかのようにして、神学することはできないし、そのようにして神学する必要もないのである。

① 急進的なポスト・モダニズムに対する批判

同時に、我々は極端なポスト・モダニズムに見られるある信念に抵抗しなければならない。我々がここで心に思い描いているのは、次のようなものである。客観的な真理、歴史の包括的な理解、形而上学的実在論、言語の指示的使用、真理における対応説といったことを否定する諸要素である。こうした主観的とも言える見解には特有の問題があるし、脱構築の流行もすでに下降線をたどっているようである。

脱構築を唱導しつつ、同時に脱構築主義者であることは非常に難しいことである。脱構築主義者に徹し、自らをそのように維持することは可能かもしれない。脱構築を他者に伝達し、その人がそのことを真実として受け入れるべきであると主張するや否や、理論において公言しているものを実は実践で否定することにな

る。なぜなら行為というものは、言っていることの意味は話し手や書き手が意図する意味であり、そしてそこにはほかの人も注目できるような共通の指示ポイントがあるということを自明のこととするからである。

この点はデリダの場合にかなり劇的に示された。ジョン・サールはデリダの記事に対するレスポンスを書いたが、それはデリダの幾つかの概念を吟味し、批判を加えるものであった。サールの記事は10ページほどのものであったが、デリダはこれに応じて92ページにも及ぶものを記した。その中で、サールは自分に対して公平でなく、幾つかの点で立場を誤解し、間違っただけを述べていると反論した。さらに、自分が言おうとしていたことはサールに明白なことであったと強く主張した。ジョン・エリスは、デリダの追従者たちが、デリダの公言していることと、この記事で実際に行っていることとの間に一貫性がないことに当惑させられているのを見た。ところが、その同じ弟子たちが「一般的には、デリダのそうした行動を見て当惑しながら、それと全く同じ行動をとっている(すなわち、弟子たちは、サールがデリダの立場を誤解し、ポイントをはずし、間違っただけを述べていると、あまりにありきたりの非難をしている)」と主張している。

合理主義が意味と探究の可能性を制限してしまうため、ポストモダンがモダン時代の合理主義を拒否したのは適当なことであり、望ましいことでもある。しかしこのことは、すべての合理性が必ず拒否されなければならないということの意味しているわけではない。実際、合理性のすべてを拒否して、意味ある思索や伝達に従事し続けるのは不可能なことである。プレモダンとモダンの両時代を特徴づけた合理性を強調することを拒否せずに、モダンの行き過ぎ、つまり啓蒙主義の時代から流れ出てきた独特の主張を確実に拒否することはできる。

ポストモダン神学がどうしても受け入れ、また利用しなければならない一つの洞察は、我々がある特定の観点から研究と思索を行っており、このことは我々の理解の範囲にある制約を設けているという事実である。これは、真理が相対的ではなく、絶対的なものであるという洞察である。だが、その真理についての我々の知識は、我々自身の限界に制約されるため、しばしば相対的なものとなっている。真理と真理についての知識についての認識との間にあるこの相違はしばしば看過され、その結果、不幸な結果を招いてきた。基本的にプレモダンの人々、批判精神が発展する時代以前の人々(*precritical mind*)は、啓示された真理の客観性を堅く信じているゆえに、その真理についての彼らの知識は真理と同等であり、完全であるに違いないと考えてきた。一方、後期モダンやポストモダンの方向性を保持する人々は、認識論において真であるものは存在論においてもまた真であるに違いないと結論づけた。このアプローチによれば、もし我々の知識が相対的であるとしたら、真理もまた相対的であるに違いないと判断される。しかしながら、

これはある種の主観主義へ導くことになる。

② 建設的なポストモダン神学の諸原理

我々はこうした問題をどのように回避できるのか。またポスト・モダニズムの洞察からどのように学ぶことができるのか。さしあたり、五人の目の見えない人たちと象についてのよく知られている物語を取り上げよう。一人の人は、象の足に触り、象とは木のようにであると結論づけた。わき腹を触った人は、象とは壁のようにであると判断した、云々。真理は、象がそうした断片的な理解をすべて組み合わせただけということである。実際、象は木のようにであり、ロープのようにあり、ホースのようにあり、壁…のようにある。このような諸洞察を結び合わせても真理全体に至らないかもしれないが、ほかでもないこの方法によって真理へもっと近づくことができるのである。

これに代わるものとして、相対主義、多元主義、さらに楽観主義がある。こう言わなければならないだろう。「象が木のようにであるということは、あなたにとって真理である。しかし、私にとって真理とは、象はロープのようにであるということである。」と。理論上、相対主義を信じるモダンの大学ではそれぞれの考え方はそれを保持する人にとっての真と見なされるだろう。そしてあるものが他のものよりも正しいとか真であると証明する方法はない。だが、「政治的公正さ」(political correctness。差別的であると考えられる用語・思想等を排除すること)という事実と、他の正統的な学究姿勢は、こうした思想が偽りであることを示している。政治的公正は長い間存在してきた。何年も前のことだが、筆者が大学の学部生であった州立大学には、そのようなものがあつた。筆者が専攻していた哲学科では、一人(キルケゴール研究の実存主義者)以外、教職員はみな論理実証主義者であつた。副専攻の心理学科の教職員は、一人の例外もなく行動主義者であつた。政治的公正とは、大学を特徴づけるような思想の自由競争ではなく、ある立場を恣意的に課してきた強要の一つの形である。

このような外見上の主観性を取り扱う一つの試みが、「共同体の思想」(the idea of community)を通して紹介されている。たとえば、スタンレー・フィッシュの最近の「読み手応答批評」(reader-response criticism)において、「解釈共同体の思想」(the idea of the interpretive community)が個々の解釈の主観主義をチェックするものとして提示されている。その集団の規範が意味の基準となるのである。しかしながら、問題がこのようなことで解決されることはない。異なる解釈をするかもしれないさまざまな共同体の間をどのように調停するのだろうか。問題は大きなスケールで提出されているが、いまだそのまま残っているのである。むしろ、必要なのは「メタ物語」、つまり種々の小さな物語を結び合わせるものであ

る。

このことは、ある程度の謙遜が我々の神学を保持する上で大切であることを示唆している。また我々は、自分の見解に限界があることに心を留め、その限界が我々の理解を歪めているならば修正する必要を認めたい。そして、グローバル化と多文化主義も必要とされている。我々が他の国々、民族、文化、性を異にする人々の意見を求めるのは重要なことである。これは、アメリカ人にとっての真の神学とアフリカのキリスト者にとっての真の神学は違うとか、男性の神学と女性の神学は異なると言っているのではない。単に視点が違うゆえに、あるグループには他のグループよりも真理の一つの側面がより明確に見えるかもしれない、ということである。五人の目の見えない人の証言のように、今述べた視点はみな、全キリスト者にとって真である神学を体系化するために考慮される必要がある。ポストモダンの福音主義神学は、西洋の白人の、そして男性の神学者の著作にのみとらわれてはならない。

これは、キリスト教の特に小さなグループのための神学は、全体のある側面を他の側面よりも重視していない、といているわけではない。たとえば、アフリカのキリスト教という文脈では、悪の力に打ち勝ったキリストの勝利に関する贖罪を強調することに、特別な重きを置くことになるかもしれない。だが、それは、多面をもつ贖いの教理の中の一つの主題にすぎない。

以上、我々は、共同体への訴えがそれだけで、保持され語られているものの客観性を保証しなすことに留意してきた。こうした言明は今日、ある範囲に限定されなければならない。我々の立場と視点という限界を考えれば、可能なかぎり広範に共同体の人々と情報を交換し合うことは重要である。これは、我々がコンテクスチュアリゼーションの議論の中で提示した、長さ、広さ、高さという三つの次元で人々から学ぶ必要がある、ということである。今日の信仰者よりも歴史上の他の時代の信仰者たちと対話をもつことは必要である。さらに我々は水平的には、さまざまな教会的、哲学的伝統、そして異文化の人々と交わりをもちたいと思う。我々よりもはるかに進んだ、あるいは深遠な理論レベルで働きに従事している人々との対話の時をもちたい。どちらからも多くの益を得るだろう。筆者にとって最も助けとなった洞察は、神学について信徒の方々と交わした議論からもたらされた。彼らが提示する質問に答える形で教理を明確に表現することができたのである。ポスト・モダニズムは、他に依存しない形で真理を体系化する孤独な学者の姿を批判している点では正しい。

ポストモダンであることが我々の神学にとって重要であるのは、神学が未信者に提示される点にあるだろう。換言すれば、伝道的あるいは弁証的な役割にあるということである。このことは、対話の相手を招き、我々が作っている前提に進み入り、その視点から関連データを見ることを意味している。逆に、それは、

我々が他の人の身になることを必要とするだろう。いわば、その人がしているように、その人の視点から実在を見ようとするのである^{xxi}。

II-b. 福音主義神学再考の対象：伝統

さて、私たちは「福音主義神学：再考」というテーマが、「プレ・モダニズム→モダニズム→ポスト・モダニズム」という“文化”の変遷の只中でなされる取り組みであることを指摘した。それでは、この「福音主義神学：再考」の対象である“伝統”に対する認識はいかようなものなのであろうか。医者が患者にCT “computerized tomography” スキャンをかけて、病状を正確に把握するかのように、宇田進氏は、“広義”の福音主義神学が内包している本質的課題を「日本の福音主義神学に未来はあるか」(現代福音主義セミナー、1988年)において、的確に指摘しておられる。「エバンジェリカル(福音派)の立場が、リベラル神学の圧倒的支配下にあるこの日本において、意味ある一つの選択肢(option)として評価され、市民権を獲得するようになるのは、はたして可能であろうか。そのような日を見る日は来るのであろうか。エバンジェリカルの“アイデンティティ”問題と“成熟”の課題が国際的に激しく論じられている今日的状況において、福音主義神学の責任を果たすべき使命は大きいと言わなければならない」と。

“Authentic” (真正)な福音主義神学の四つの特質

まず、基本的なこととして、今日、福音主義神学はただ過去の伝統と遺産を忠実に継承・反復するだけでなく、過去・現在・未来を展望しつつ“Authentic” (真正)な福音主義神学の展開を求められている。期待されているこの“Authentic” (真正)な福音主義神学は、根本的には次の四つの特質によって特色づけられていなければならない。

①真に聖書的、福音的であること。『聖書的適格性』の問題。神のことばである聖書に向かつていつも従順であること。

②分派的自己流であってはならず、公教會的であること(ベルギー信条 29 条)。「あらゆるところで、常に、すべてによって信じられてきた(五世紀のレランのヴィケンチウス)」ところの『正統的信仰の公同性』を反映するものでなければならない。

③『現代的適応性』と四つに取り組むものでなければならない。福音主義神学は、“Modernizing Jesus” 「イエスを現代化すること」の危険と “Archaizing ourselves” 「私たち自身を古代化すること」の危険、あるいは “Acontextual” 「文脈を無視した」神学(自然科学とのアナロジーにおいて捉えられたチャールズ・ホッジのような方法論に立つ神学)の研究と「文化とキリスト」というモチーフ(H.リチャード・ニューバー『キリストと文化』1952)に立つ “Synthesis” (総合)神学の危険(例—日本的キリスト教)をとともに避けつつ、“Contextualization” を自らの方法論となし、聖書の使信の高さ・深さ・広さを特定の文化言語と思维様式において積極的に立証することを不可避の機能として担うものである。

④『自己革新性』を不可欠の属性として具有するものである。「改革された教会は常に改革され続けなければならない」ということがプロテスタンティズムの根本精神である上

に、福音主義神学は正しい意味での革新性(自己改革的であること)をその特色として示さねばならない。また、合わせて批判的学問性—このことが古くから使い古されたものや、真理から魔術的に墨守する遺産を作り上げる、いわゆる非批判的伝統主義に感情的に固着することから神学を守る—に特色づけられたものであるべきであろう(正統主義神学へのギリシャ哲学の主知主義的影響に関するヘルツマ氏の指摘)。もちろん、その場合、ハインリッヒ・ショルツが言うような近代の世界観と近代の自律的理性の立場で考えせられた一般の科学の世界で重んじられている批判的学問性ではなく、あくまでもカイパーやヴァン・テイルなどが提唱したキリスト教有神論というパラダイムに立った批判的学問性でなければならない(春名純人著『哲学と神学』) xxii。

組織神学の四つの機能

H. G. ペールマンも、『現代教義学総説』において「組織神学の四つの機能」について「第一は組織神学の『教会的ないし実存的機能』である。組織神学はただ教会の肢として、教会の委託、教会に対する奉仕の意識をもって行う学であり、ただ単に信仰についての思考にとどまらず、むしろ信じつつする思考である。神学は、全く中立的な学問ではありえず、むしろただ実存的にのみ関わりうる学問である。なぜなら神は、あらかじめ神によって捕らえられることなしには、理解しえない。神賛美でない、とりわけ実践的な知識でない、新生した者の神学でないような神学は、もはや神学とは言えない。それは宗教学である。第二は、組織神学の『生産的ないし要約的機能』である。これは聖書的使信あるいは聖書の教えを要約して捕らえることである。第三は、組織神学の『生産的ないし新理解的機能』である。伝統的関連以上に重要なのは、組織神学の状況的関連である。それは聖書的・教会的ケリュグマをただおむ返しに語るのみでなく、むしろ新しく語られねばならない。伝統をただ単に要約することとどまらず、新しく理解しなければならない。それは“かつてそうだった”と語るのではなく、むしろ“現在こうである”と語るなのである。いわゆるコンテクスチュアルな神学の必要性である。第四は、組織神学の『合理的ないし学問的機能』である。これは啓蒙時代以来ずっと近代教義学の本質的構成要素となっている批判的学問性(魔術的に墨守する遺産をこしらえる非批判的伝統主義に感情的に固着することから神学を守る)の問題である。今日では、この批判的学問性をどう理解し、どう立証するかに議論が集中している。これには大別して二つの立場がある。ひとつは、『命題は無前提という意味ではないが偏見のないこと、自然科学に不可能なことは、神学の学問性にとっても不可能であるという基準の下、近代の世界観と近代の自律的理性による思惟に立ちつつ神学の学問性をさぐりかつ確立しよう』とする立場である。これに対し、『神学ではあらゆる場合に偏見のなさという要請は、完全には受け入れられない。なぜなら神学は、啓示や信仰の偏見から出発しているから、また神が、神についての学問以前にあり、さらにこの学問は、神学的循環の中に存在するからである』とする立場があるxxiii、と宇田

氏の指摘、またエリクソン著『キリスト教神学』第一巻・第一部「第一章 神学とは何か」の定義に符合する言及をしている。

“特異なメンタリティ”の精査

さて、以上の四つの特質を持つ福音主義神学をこの日本において展開しようと努力するにあたって、どうしても一度通過しなければならないステップは、敬虔主義運動(リバイバリズム)、自由教会(フリーチャーチ)の伝統、アメリカ・ファンダメンタリズムの三者の混交・混合(シンクレタイジング)のプロセスを通して産み落とされていった“特異なメンタリティ”を徹底的に精査し、主体的に評価し直すことであろう。この自己批判的作業なくして未来は開かれてこないのではないか。つまり、変遷する“文化”の中で構築(Construct)された福音主義神学の“伝統”を、分解(De-Construct)する作業のことである。

では“特異なメンタリティ”とはどのようなものか。

①教会の歴史的伝統との関係を断ち、イエスおよび初代教会の教えと実践に直接つながろうとする原始主義“Primitism”。みことばと御霊さえあれば、教会の過去の歴史的遺産とは無関係であるとする傾向。(「シカゴ・コール^{xxiv}」1977参照)

②「教理や信条ではなく、生命・生活である」、神学抜き「心情の宗教」、「生活の宗教」という一種の二元論的分裂思考。

③聖書主義“Biblicism”—そこにはキリスト教の全体的体系的な理解と福音の全真理間に見られる内的構造の把握と各教理を扱う際のバランス感覚が見失われていく。

④「魂を救うこと以外には、何の関わりも」—教会の目的を伝道事業にしぼるという伝道至上主義への一面的な偏向と、その背景になっている歴史的悲観論・文明滅亡論および神の支配“Dominion”モチーフ、“Kingdom-Theology”の事実上の喪失。

⑤問題を単純化し、物事を単純なアンチテーゼで見ようとするリバイバリズムより受け継いだ体質(ニーバーが指摘するキリストと文化の対立的見方)。

⑥反知性的傾向と反動性の貧困およびその非生産性の問題—啓蒙思想の主張する理性ならびに近代西洋文明の人本主義的精神に反対するあまり、次第に誤って宗教と知性とを対立させる傾向を強めていったために、信仰と理性の正しい関係論を見失ってしまった。その結果、生の全領域におけるアカデミックな活動が姿を消し、学的主導権はリベラル派の手に渡ってしまうという事態を招いて今日に至っている。

⑦リベラリズムとの論争と闘争を通して作り上げていった分離主義“Separatism”と自己閉鎖的、自己防衛的体質(詳しくは、宇田進著『福音主義キリスト教と福音派』、宇田進編『ポスト・ローザンヌ』1987)^{xxv}

『福音主義キリスト教と福音派』と『総説現代福音主義神学』

宇田氏は、アメリカのゴードン・コンウェル神学校のデイビッド・ウェルズ教授の“*No Place for Truth*” 1993 の中で、指摘されている「聖書の真理の喪失の事態」と「アイデンティティの希薄化現象」、また日本基督教団内部でも「信仰告白の危機」が叫ばれていることを取り上げ、福音派の明日を憂慮し、福音派の「信仰と神学のアイデンティティ（内容とアルキメデスの点）」の輪郭と本質を明らかにすることを目標に1984年に『福音主義キリスト教と福音派』を執筆された。また、2002年には『総説現代福音主義神学』を執筆し、今日起こっている諸現象として、キリスト教の教理や信仰告白(信条)の“シンボル化”（象徴化）と、それらの“非神話化論的解釈”の広がりを見て、今日は、歴史的な名称をもって知られている「どの教派・組織に属しているか」とか、「どの信条やどのような信仰規準を採用しているか」ということは、それ自体ではもはや何も明確なことを示さないし、何の保証にもならなくなっている。つまり、使われている用語や概念が用いる人によって「どのような意味内容をもつものとして使われているか」、がより根本的な問題かつ“決め手”となっている。また、教理的立場の問題にしても、“ボーダーレス現象”（神学上の歴史的・伝統的な“線引き”を棚上げする傾向）が台頭してきている。その一つの好例が、広く使われている「福音主義」という看板であり、「福音的」とか「聖書的」という用語である。今日、それらの用語の不透明性は一段と進行しつつあるので、信仰告白の場合と同様に、今日、それ自身ではほとんど決定的なことを約束したり、保証するものとは言えなくなりつつある。もう一つ、特に日本において見聞きしてきたことがある。それは二十世紀中葉以降に世界的に復興を証してきた「エバンジェリカル」(福音派)を、一方的かつ一面的に定義もしくは概念化した「ファンダメンタリズム」(根本主義)と同一視しながら、教会と神学について語る傾向である^{xxvi}、と指摘されている。

「エリクソン著『キリスト教神学』」序説としての『総説現代福音主義神学』

私たちが宇田氏から教えられるひとつのことは、この書籍は、二千年間の、十六世紀の、そして今日の福音主義神学全体をマクロ的な視点から、また本質的な視点から、これほど徹底して問題意識を掘り下げさせてくれる書籍であるということである。宇田氏は、エリクソン著『キリスト教神学』の監修者であり、“Authentic” (真正)な福音主義神学の四つの特質を内包する、この聖書的・公同的・今日的・自己革新的な組織神学書の刊行を前提に、相互補完関係を強く意識し『総説現代福音主義神学』を執筆された。ある意味で“エリクソン著『キリスト教神学』序説”と位置づけることのできるものである。

II-c. 福音主義神学再考の基盤：聖書

第一義的に聖書を基盤とし

さて、「福音主義神学：再考」を背景としての「文化」、対象としての「伝統」の視点からみてきた。このテーマを扱うに当たって、最後に「福音主義神学：再考」の基盤としての「聖書」をみていきたい。16世紀の「宗教改革」、その遺産を体系化した17世紀の「正統主義神学」の後、18世紀の啓蒙思潮に適応・適合の道を選んだ19世紀の「リベラルなキリスト教」の流れに対し、その反動として20世紀前半の「ファンダメンタルなキリスト教」のあり方があり、それが内包する課題の克服への取り組みとして20世紀中期からの“福音主義神学運動”が位置づけられる。そして、20世紀末より時代が「ポストモダン」に移行する中、福音主義神学が内包する諸課題の“再考・再吟味”が必要とされており、また神学校では神学教育における新たな“鳥瞰図”、また伝道・教会形成の現場では健全な聖書解釈のための新たな“ガイドライン”が求められている」と案内のパンフレットに書いた。

私たちが今日必要とする「神学教育における新たな“鳥瞰図”」また「健全な聖書解釈のための新たな“ガイドライン”」は、果たしてどこから得られるのであろうか。それは、「第一義的に聖書^{xxvii}」からである。宇田氏は、「組織神学」講義の最初に“Primarily based on the Scripture”と、エリクソンの神学に関する定義を英語で板書し、「第一義的に聖書を基盤とし」、「文化一般の文脈の中で」、「今日的な表現を用いて」、「生の諸問題に関連づけながら」、「キリスト教信仰の諸教理についての首尾一貫した言明をするべく努める学である」の一節を分解し、数回の講義をされた。宇田氏は、今日の神学における最大の課題は「認識」の問題^{xxviii}、福音理解の“アキレス腱”^{xxix}として「聖書観」の問題、キリスト教会が常に直面せねばならない最も根本的な問題として「権威」の問題^{xxx}を取り上げておられる。

「構築(Construct)→分解(De-Construct)→再構築(Re-Construct)」

さて、宇田氏は『総説現代福音主義神学』の狙いとして、十六世紀の宗教改革に根差す歴史的な福音主義キリスト教の視点を尊重する立場から、①今日の神学的状況と動向に関する分析と情報の提供、②注目すべき問題点と主要な争点の指摘、③そして、福音主義を標榜する諸教会の“核”を成すその“信念体系”の確認と、それに関するより一層の掘り下げへの一つの呼びかけと、そのための一つの材料になればという思いがあると記しておられる。変遷する“文化”の只中で、私たちそれぞれが継承している“伝統”を、“聖書”に基づいて“再考”しようとしている私たちにとって、宇田進著『福音主義キリスト教と福音派』・『総説現代福音主義神学』とエリクソン著『キリスト教神学』は、神学校の神学教育と教会形成と伝道の現場における聖書解釈と福音理解を「構築(Construct)→分解

(De- Construct)→再構築(Re- Construct)」のプロセスに置く上で優れたガイダンスである。さて、それでは、変遷する“文化”の只中で、継承している“伝統”を、“聖書”に従って「構築(Construct)→分解(De- Construct)→再構築(Re- Construct)」していくのであるが、ここではその“聖書”に従って、という部分を検討していきたい。これを検討するにあたり、エリクソン著『キリスト教神学』「第二部 啓示論」全体を、一般啓示、特別啓示を概観し、靈感・無誤性・権威について言及することとする。健全な啓示論、また聖書観をもたない限り、「正しい聖書観」に従って、福音主義神学を再考することはできない。私たちは、生き生きとした、新鮮な、いわば生きた“魚”である「聖書」を、まっすぐな切れ味鋭い“刺身包丁”である「神学方法論」で、見事な“刺身”に調理、つまり聖書解釈しようとしているのである。エリクソンは、その主著『キリスト教神学』の第一部で神学の方法論を扱い、第二部で啓示論（主として、聖書論）を扱っている。宇田氏は『福音主義キリスト教と福音派』において、その多くのページ数を「宗教改革の三大原理と福音派」と「近代のリベラリズムと福音派」に、また『総説現代福音主義神学』の500ページの約半分を「啓示論」に関する議論に当てておられる。「キリスト教は神の啓示のリアリティとともに、立ちも倒れもする」（H.バーフィンク）と主張される。歴史の教会は、一致して神の啓示こそ福音理解の拠点である、と主張してきた。たとえてみれば、神の啓示は神の“自叙伝”ともいふべきものであり、自叙伝なしで創作する伝記は、ひっきょう作者（人間）の想像と思弁の産物に墮しやすいためである。

エリクソン著『キリスト教神学』「第二部 啓示論」

聖書において、人間は有限な存在であり、神は無限の存在である。そのため、人間が神を知るにあたっては、神によるご自身の啓示が必須となる。啓示は基本的に二種類に分けられる。一つは一般啓示で、もう一つは特別啓示である。

1. 一般啓示

一般啓示は、あらゆる時代の、あらゆる場所にいる、あらゆる人間に対し、神がご自身について知らせるとのことである。一般啓示の領域は、伝統的に自然、歴史、人間存在の構成の三つであるとされる。第一に、神は創造の神であるので物理的秩序を通して神についての知識が得られると言っている（詩篇 19 篇、ローマ 1:20）。第二に、多くの聖書箇所から、神は摂理の神であるので、神が歴史を動かし、諸国家の運命を支配していることが見て取れる。第三に、神の像に創造された地上における神の最高の被造物、人間の道徳的、霊的資質において認められる（ローマ 2:11-16）。

自然神学

一般啓示の性質や範囲や有効性に関しては見解が分かれ、それぞれにかなり異なっている。その立場のひとつが自然神学である。自然神学が主張するのは、自然や歴史や人間の人格などの領域において神の有効かつ客観的な啓示がなされているということだけではない。それらの領域からは実に、神について、ある種の真の知識を得ることができる。つまり、聖書を抜きにして自然神学を構築することができるというのである。

この見方には、いくつかの事柄が前提に置かれている。第一に、客観的で有効で合理的な一般啓示が存在するという事。第二に、被造物世界から感知し認識する人間自身は信頼できる状態にあるということ。第三に、人間の知性と我々を取り巻く被造物とが適合し合っているということ、である。自然神学の核心にある思想は、理性のみを基盤として神についての純粋な知識にたどり着くことである。自然神学の中には、①宇宙論的証明、②目的論的証明、③人間論的証明、④存在論的証明等がある。自然神学は長い間半ば神聖視されていたが、今日では、さほど影響力をもっているとはいえない。それはその論証の仕方に欠陥があるからである。

自然神学なしでの、一般啓示の有効性

自然神学を認めるトマス・アクィナスのような神学者や、一般啓示を否定するカール・バルトのような神学者もあるが、ジャン・カルヴァンの提案のほうが、聖書の資料や哲学的な観察に調和する。カルヴァンは、罪人の状態を視力の問題のある人にたとえている。近視の人は物を見ても、はっきりとは見えないが、眼鏡をかければ視界が鮮明になる。同様に、罪人は被造物のうちに神を認識することができない。しかし、信仰という眼鏡をかければ、視力はよくなり、創造のわざのうちに神を見ることができるようになる。したがって、客観的な一般啓示は存在するが、それによって自然神学を構築することはできないというのが、聖書全体から導きだされる最も理にかなった結論である。

一般啓示の有効性と人間の責任

さて、ローマ 1-2 章でパウロが語っている、人間へのさばきについてはどのように理解すればよいのだろうか。もし、神が人間を罪に定めることが正当なことで、人間が神の特別啓示を受けなくても罪ある者とされるとしたらどうだろう。人間は特別啓示を受けなくても、有罪宣告を回避することができるということになるのだろうか。未信者が内にもっている「律法」は、ユダヤ人に与えられた律法とほぼ同じ機能を働かせる。ということは、すべての人間がもっている神知識は、人がそれを抑え込まないかぎり、神との関係において自分が罪ある者であるという結論に至らせるはずである。さらに、もし誰かが自らを神

のあわれみに、それがどこからもたらされたかを知らずにゆだねるとしたらどうだろう。その人は、旧約聖書の信仰者と同じ状況にあると言えるのではないか。パウロは議論においてはその可能性に開かれた立場であるが、結論において一般啓示の役割は結局、律法と同じように、義とすることではなく、ただ罪に定めることとしている。ゆえに、ローマ10章で、特別啓示である福音宣教の絶対的必要性を語っているのである。

2. 特別啓示

特別啓示とは、ある時代のある場所にいる特定の個々人に対し、神がご自身を顕すことを意味する。それによって、人間は神との贖罪の関係に入ることが可能となる。特別啓示は、なぜ必要とされたのか。その答えは、人間が墮落以前にもっていた神との親しい関係を失ってしまったという事実にある。有限であるという人間生来の制約に加えて、罪深さという道徳的制約もまた存在するからである。

特別啓示の様式

特別啓示の様式、つまり性質や種類について述べる必要がある。それは①人格的、②人間的、③類比的な性質をもつものである。自由主義神学の伝統においては、人間的要素は誤謬の元凶とみなされる傾向があるが、人間的要素を正しく用いることなしに神のことは人間に伝達することは困難なことも事実である。

特別啓示の様態

神がご自身を啓示された実際に用いた方法、手段、様式としては①歴史的出来事、②神の語りかけ、③受肉があげられる。聖書は、第一に、神がご自身を啓示しておられるアブラハムの召命、イサクの備え、過ぎ越し、約束の地の征服、捕囚からの帰還、イエスの誕生、十字架のみわざ、教会の創造等の一連の神的出来事を強調している。第二に、神の語りかけがある。預言者は、彼らのメッセージが彼ら自身によるものではなく、神からのものであるとの意識をもっていた。神の語りかけは幾つかのかたちをとるかもしれない。直接に聞き取りうる語りかけ、黙読のような内的傾聴、夢とか幻、また著者たちの思いの中に思想を創造されたりした。また非常に多くの場合、それは出来事の解釈であった。解釈は聖書記者の単なる洞察とか意見ではなかった。十字架の出来事をはじめ、啓示された解釈なしでは、出来事それ自身は暗黒であり沈黙となってしまう。出来事の解釈は歴史における神の行為の出来事と同様に正真正銘、啓示のひとつの方法である。第三に、啓示の最も完全な方法は受肉である。神が直接に現臨され、神の肖像はそこに存在した。「わたし

を見た者は父を見たのです」(ヨハネ 14:9)。ここにおいて行為としての啓示とことばとしての啓示はひとつとなった。

3. 啓示と聖書—人格的と命題的、靈感、無誤性、権威

新正統主義の議論において、啓示は命題的なものではなく、人格的なものであるとの主張があるが、信仰が依拠する基盤を確立するためには、人格的要素と命題的要素の両方が必要である。啓示が命題的真理を含んでいるのなら、そのときそれは保存されうる性質もっている。それは書きとめられ、また文書化されうる。その働きを聖書の靈感と呼ぶ。「聖書の靈感とは、聖書記者たちに対する聖霊の超自然的影響を意味する。そのことによって、彼らの文書を啓示の正確な記録とし、また彼らの書いたものを実際に神のことばであるように結実させたのである。」では、聖書がどの程度信頼できる書物であるのか。ここで、我々の無誤性の理解についても述べておこう。「聖書は、それが書かれた時代に文化と伝達的手段がどれくらい発達していたかということを考慮に入れて、また、それがどのような目的で与えられたものなのかという視点で正しく解釈するなら、すべての記述において完全に真実である。」聖書は誤りのない神のことばであるが、私たちは歴史的権威と規範的権威を区別することが必要である。わたしたちが今日、神からの啓示を受けとめ、会衆に語りかけていくときに、聖書の何がメッセージの表現の一時的形式なのか、また何がメッセージの普遍的な本質なのか、を見究めていく作業を欠かすことはできない。

まとめ

私たちは、「福音主義神学：再考—聖書・伝統・文化の中で—」において、これまでに第一に「福音主義神学」とは何かを定義し、教会史二千年の中での“広義”の福音主義神学、二十世紀と二十一世紀の時代感覚の中で“狭義”の福音主義神学をみた。第二に、「福音主義神学を再考する」とはどういうことかを、処女作と『キリスト教神学』の初版と改訂版とポスト・モダニズムのエリクソン著作集の展開と『キリスト教神学』「第一巻・第一部 神を研究すること」の神学方法論の中にそのひとつの実例をみた。第三に、①「福音主義神学再考の背景」をプレ・モダニズム→モダニズム→ポスト・モダニズムの“文化”の変遷の中に、②「福音主義神学再考の対象」を宇田進氏の「日本の福音主義に未来はあるか」の資料に、③「福音主義神学再考の基盤」をエリクソン著『キリスト教神学』「第一巻・第二部 啓示論」にみた。

エリクソン著『キリスト教神学』にみる

「文化・伝統・聖書の中に、福音主義神学を再考する実例」

エリクソンは、「第一部 神学方法論」において、「はじめに神が…」「はじめにことばありき…」にふさわしく、「第一義的に聖書を基盤とし」と神学の礎を定めた。そして、根本主義とリベラリズムの双方の弱点を克服する気概をもって「聖書観」の構築に尽力している。それは、「普遍的啓示」における自然神学の扱いや一般啓示の議論の扱い、「特別啓示」における人間的要素の扱い、命題的と人格的要素の扱い、「靈感論」「無誤性」「権威」の問題において両極をさけるスタンスの中にあられている。また、エリクソンの「第一義的に聖書を基盤とし」“**Primarily based on the Scripture**”は、一般の神学書によくありがちな“お題目”としての表現ではない。エリクソンが、「第一部 神学方法論」と「第二部 啓示論」で構築した神学方法論と聖書論は、第三部～十二部の、「神・人間・キリスト・聖霊・救い・教会・終末」の各論を構築する上での“一貫した”方法論であり、聖書観なのである。エリクソンは、各教理を、説教のような導入をもってはじめ、主要な諸説を紹介する。そして、それらの諸説の中立・公平な解説を行い、それらの諸説の支持聖句とされている聖書解釈を優れた点と問題を含む点を具体的にあげて分析・評価する。そして、これらの丁寧な議論を踏まえた上で、その教理を構成していくためのバランスのとれたガイドラインを提示し、そのガイドラインに沿った、よりベターな解決案を示す。そのすべての教理の再構成(Construct→De-Construct→Re-Construct)のプロセスを高い透明性をもった、取り扱い方を学ぶことができる。幾つかの点で、エリクソンの「よりベターな解決案」に同意することはできないとしても、この「福音主義神学：再考」の取り扱い方からは多くことを学ぶことができる。そのことが、エリクソン著『キリスト教神学』

が福音派のあらゆる教派で、主要な「組織神学」教科書、あるいは主要な副読本として用いられている所以である。

共通項としての原則的領域(扇の要)と多様性としての諸教理の再構築(扇の展開)

「福音主義神学：再考—聖書・伝統・文化の中で」の神学方法論と啓示論という原則的領域に関しては、いわば“扇の要”のように、福音派全体としてかなりの“共通項”を認めることができるのではないか。しかし、「福音主義神学：再考—聖書・伝統・文化の中で」の諸教理における個々の主題の具体的内容においては、“扇の展開”のように、私たちの所属する教会・教派、また個人が、それぞれ置かれている文脈(①神学的・教理的要素、②歴史的要素、③社会的・文化的要素)の中で、啓示が許容している一定の範囲内において多様性を示すものとなる。それゆえ、今回の研究発表の“共有しうる原則”の幾つかをそれぞれの神学教育、また伝道・教会形成の現場で生かしていただきたい。今回の発表においては、言及することのできなかつた「文化・伝統・聖書の中でなされるべき福音主義神学再考」における私自身に取り組んでいる具体的内容の“雑録”を以下の一覧表に記している。また基調講演内容に関連した資料へのインターネット上リンク先を掲載しているので、参考にしていただきたい。

安黒務の日本福音教会（JEC）・関西聖書学院（KBI）における
「福音主義神学：再考(Construction→De-Construction→Re-Construction)雑録」

M.J.エリクソン著『キリスト教神学』（略称：CT）・

宇田進著『総説現代福音主義神学』（略称：ET）

H.G.ペールマン著『現代教義学総説』（略称：CD）

日本福音教会（JEC）また関西聖書学院（KBI）独自の課題(略称：JK)^{xxxi}

ET 講義 DVD ^{xxxii} 主題	CT 講義 DVD ^{xxxiii} 主題	広義の福音主義神学	福音主義神学の再考	
		構築された教えの中に内包する課題	脱構築	再構築
		Construction	De-Construction	Re-Construction
		提示されている諸説、課題	諸説を支持している聖句解釈の再分析・再評価、参考文献	よりベターな聖書解釈に根差したガイドライン、方向性等の提示
<ul style="list-style-type: none"> ・岐路に立つ現代のキリスト教 ・近代精神の九つの相 ・モダンの発展とゆらぎ ・組織神学の退潮 ・神学形成の資料問題 	1.神学とは何か	CD:①実存的(ないしは教会的)機能と②再生産的(ないしは要約的) CT:①聖書的、②組織的、⑤実際の	CD: ③生産的(ないしは新理解的)機能と④合理的(ないしは学問的)機能の必要 CT:③文化の脈絡、④今日的の追加	CD: ①実存的(ないしは教会的)機能と②再生産的(ないしは要約的)+③生産的(ないしは新理解的)機能と④合理的(ないしは学問的)機能 CT:①第一義的に聖書を基盤とし、③文化一般の脈絡の中で、④今日的な表現を用いて、⑤生の諸問題に関連づけながら、②キリスト教信仰の諸教理について首尾一貫した言明をするべく努める学である。
	2.神学と哲学	CT：アテネとエルサレムは何の関係があるか	春名純人『哲学と神学』	CT：哲学を適切に用いるなら、神学のための、明瞭かつ正確な基礎を形成する材料を提供する。 CT：神学における哲学の役割と位置…①神学の中身は、哲学からではなく、啓示から。②哲学は真理の体系というよりも、思索する活動。
	3.神学の方法	<ul style="list-style-type: none"> ・個々の教理をばらばらに ・いわゆる一節主義 ・極端な字義的解釈 ・読み込み、こじつけ解釈 		CT：①文化と同調しすぎない、②折衷主義が可能、③独立性をもって神学をする CT：十段階の神学の方法の提案 CT：六段階の神学的言明の権威の度合いの識別
	4.神学と聖書の批評的研究	CT：批評的研究の頭ごなしの否定	CT：さまざまな形態の批評学の方法論の検討・批評	CT：批評学の諸種の方法論を適切に評価するガイドラインの作成 ^{xxxiv}
	5.キリスト教のメッセージの今日化	CT：①聖書概念を聖書の用語において表現すべきであると見る立場。②メッセージの変革者の立場		CT：③メッセージの翻訳者の立場 CT：永続性の五つの基準の提案
	6.神学とその言語		CT：直接的検証のできないものは、無意味である。	CT：宗教的言語は、幅広い総合的体系によって認識し意味あるものとなる。
	7.ポストモダンと神学	CT:地質学が地球年齢にある程度の知識すら与えていないかのような解釈	CT：ポスト・モダニズムの功罪を分析・評価	CT：対立部分を拒否し、矛盾せず補佐する部分を活用するガイドライン作成
<ul style="list-style-type: none"> ・啓示概念のシフトと多様化 ・自然神学への回帰 ・神の一般啓示はどのように？ ・神の特別・救贖啓示と聖書 	8.神の普遍的啓示	CT：一般啓示の現実と有効性の問題…自然神学～一般啓示の否定	CT：関連聖句の検討	CT：自然神学なしでの一般啓示 CT：一般啓示と人間の責任に対する、より繊細なアプローチ
	9.神の特別啓示	CT：特別啓示の“人間性”…①人格的、②人間的、③類比的性質	CT：“人間性”の役割・機能の分析・評価	CT：特別啓示は、命題的かつ人格的
	10.啓示の保	CT：靈感の諸理論…①直感	CT：③動態説、④言語説の評	CT：聖書の靈感とは、聖書記者たち

<ul style="list-style-type: none"> ・聖書に関する十二項 ・K. バルトの神の言葉と日本の教会 ・「正典の中の正典」論議と聖書の捕囚 ・聖書の非神話化論—基本論理 ・ポスト・モダニズムの挑戦と神学の再構築 	存：靈感	説、②照明説、③動態説、④言語説、⑤口述筆記説	価	に対する聖霊の超自然的影響を意味する。そのことによって、彼らの文書を啓示の正確な記録とし、また彼らの書いたものを実際神の言葉であるように結実させてのである。
	11.神の言葉の信頼性：無誤性	CT：無誤性の諸概念…①絶対的、②全的、③限定的、④目的の無誤性	CT：②全的無誤性の評価	CT：聖書は、それが書かれた時代に文化と伝達的手段がどれくらい発達していたかということを考慮に入れて、また、それがどのような目的で与えられたものなのかという視点で正しく解釈するなら、すべての記述について完全に真実である。
	12.神の言葉の力：権威	CT：当時の人々を拘束するもの～私たちを拘束するものの識別	CT：一時的な形式と普遍的な本質の識別	CT：歴史的権威と規範的権威の識別
<ul style="list-style-type: none"> ・神の死と神の変様—逆説的内在化、等 	13.神の偉大さ.			
	14.神の慈しみ深い善性			
	15.神の近さと隔たり：内在性と超越性	医学と奇跡の関係	CT:内在的働きとしての医学と超越的働きとしての奇跡、フラー教授会のパンフレット	
	16.神の三一性：三位一体			
	17.神の計画			
	18.神の原初的なみわざ：創造	JK:素朴な創造論理解のレベル、「創造科学研究会」等の影響もある	CT:今日、私たちは「地質学」について何の知識もないようなかたちで神学をする必要はない	「漸進的創造論」等、多様性と幅のある創造論理解の取り組みの必要
	19.神の継続的なみわざ：摂理			
	20.悪と神の世界：一つの特別な問題	グノーシス的の二元論理解の影響	厭世的な人生観の克服、被造物世界への責任	
	21.神の特別な代理人	JK:悪の問題、墮落した天使の問題の扱いと宣教	『霊の戦いに関するナイロビ声明』 ^{xxxv}	山崎ランサム和彦著『平和の神の勝利』
	22.人間論への序論.			
	23.人間の起源			
	24.人の中にある神の像			
	25.人の構成の性質	JK:ペンテコステ・カリスマ派系は三分説が多い	CT:支持聖句解釈の吟味・検証の必要性… I テサロニケ 5:23、ヘブル 4:12	CT:条件付き統一性をも考慮すべき
	26.人類の普遍性			
	27.罪の本質			
	28.罪の起源			
	29.罪の結果			
	30.罪の重大性			
	31.罪の社会的側面			
<ul style="list-style-type: none"> ・宗教的多元主義の神学と「キリストのみ」 	32.キリスト論の方法における今日の問題			
	33.キリストの神性.			
	34.キリストの人性			
	35.キリストの人格の統一性			
	36.処女降誕			

・キリストの贖罪—福音主義の品質証明	37.キリストのみわざへの序論			
	38.贖罪の諸説			CT:贖罪論諸説の同心円的理解
	39.贖罪の中心的テーマ			CT:刑罰代償説を中心としつつ、霊の戦いの文脈における悪に対する勝利説の位置づけ
	40.贖罪の範囲	JK:「贖罪と癒し」の関係理解		
	41.聖霊の人格			
	42.聖霊のみわざ	JK:「異言を伴う聖霊のパプテスマ」の教え	R.H.カルベッパ『カリスマ運動を考える』とその重要参考文献、J.D.G.Dunn "Jesus & the Spirit", H.ベルコフ『聖霊の教理』	“アバ”意識の同心円の派生としての異言理解 ^{xxxvi} 、“子とされること”の教理の主観的側面理解、聖霊の満たしの目的としての「召命論」 ^{xxxvii}
	43.救いの諸概念			
	44.救いに先立つもの：予定	JK:スウェーデン・パプテスト系は穏健カルヴァン主義に立つ多数派の中に、アルミニウス主義の人々を包摂しているという背景がある	牧田吉和「改革派信仰とは何か」の「予定論を見つめる視点」は大切である	
	45.救いの始まり：主観的側面	JK:リバイバリズムの影響	S.E.ミード『アメリカの宗教』における「リバイバリズム」の分析から学ぶ必要	
	46.救いの始まり：客観的側面	JK:救いと聖霊の主観的経験を重んじる反面、客観的立場の理解が希薄	CT:エリクソンは、聖書観と救済論を詳述している。「救い」を主観的と客観的のコインの両面でバランスよく理解する	
	47.救いの継続	JK:ウォッチマン・ニー『キリスト者の標準』	Dana.Robert "Understanding Watchman Nee", J.R.McQuilkin 'Keswick View' "Five Views on Sanctification" J.I.Packer "Keep in Steps with the Holy Spirit"	「ウォッチマン・ニーの聖化論」と「ヘンドリクス・ベルコフの召命論」 ^{xxxviii}
	48.救いの完成			
	49.救いの方法と範囲			
・教会の理解と誤解	50.教会の本質			
	51.教会の役割	JK:政治と教育の右傾化とそれへの迎合		JK:憲法問題とJEC ^{xxxix} JK:右傾化する時代におけるJEC ^{xl}
	52.教会の政治	JK:会衆政治の中における信徒長老の役割・機能・神学的位置づけの課題		
	53.教会の入会儀式：洗礼	JK:「信仰者のみの洗礼」の低年齢化における課題		
	54.教会の継続儀式：聖餐	JK:未信者への陪餐の許容の問題	JK:聖餐論問題の取り扱いメモ ^{xli}	
	55.教会の一致	JK:スウェーデンにおける宣教団体の合従・連衡の今後への影響	アイデンティティの希薄化現象の時代にあって、その継承・深化・発展へのマッピングは	
・キリスト教終末論の行方	56.終末論への序論			
	57.個人終末論	JK:「セカンド・チャンス論」への直面	エリクソン『キリスト教神学』、「How shall They be saved?»	「セカンド・チャンス論」批判セミナーとDVD講演録 ^{xlii}
	58.再臨とその結果			一体的再臨
	59.千年王国と患難時代についての諸説	JK:「古典的ディスペンセーション主義」の影響	C.B.Bass "Backgrounds to Dispensationalism", R.ボウカム『ヨハネの黙示録の神学』	岡山英雄『小羊の王国』、G.E.Ladd "Last Things" ^{xliii} 「古典的ディスペンセーション主義聖書解釈」の問題 ^{xliiv}

	60.最終の状態	グノーシスの二元論の影響の課題	ファンルーラーに関する牧田論文、山中良知『聖書における労働の意義』、『我らの故郷は天にあらず』	栄化されたからだを着せられ、贖われた被造物世界に生かされる
	61.結びの短章			
	・福音主義と日本の教会			
	・期待される神学と霊性の問題			
	・付録：神学的動向の分析・予測・対応			

- i 宇田進『福音主義キリスト教と福音派』いのちのことば社、1993、pp.34-39
- ii これらの宇田氏の神学的な定義から、一般によく言われていた「福音派對カリスマ派」という描写の盲点を教えられた。このコントラストで神学的立場を理解すると、「福音主義神学對カリスマ主義神学」という誤解も生まれやすい。そうではなくて、広範な福音主義的立場に立脚しつつ、カリスマ的経験に開かれたスタンスの、いわば「カリスマ的福音主義神学」という立場もあるということである。K G K時代の三年間をクリスチャンとしての“三つ子の魂”の時代とする私にとって、健全でバランスのとれた“福音主義神学”に根差しつつ、健全でバランスのとれた“カリスマ的経験”を受け入れる神学的範疇の探求は常に大きな課題であり続けた。このテーマに関する長年の取り組みと資料は、下記のサイトに掲載されている。http://www.aguro.jp/d/file/22_jec00.htm
- iii 熊沢義宣・野呂芳男編『総説現代神学』、宇田進「現代福音派教会の神学」日本基督教団出版局、pp187-188
- iv 前掲書、p.49
- v 前掲書、pp.49-51
- vi わたし自身も、そうであったが、自らの信仰の「ルーツとアイデンティティ」を戦後五十年間の教派の歴史と信仰の中で受けとめる傾向を持っていた。神学校で学ぶ神学生も同様の中にある。しかし、これでは、自らの信仰の全体像をみることができない。「五人の目の不自由な人と象」の例話の通りである。わたしの教えている関西聖書学院には、ペテコス系諸教会からの神学生が多くつどっている。またわたしの所属している日本福音教会は、カリスマ的な経験に開かれた団体である。それゆえに、福音を、いわゆる“聖霊のバプテスマ”あるいは“聖霊の満たし”の視点からのみ見る傾向がある。しかし、バランスのとれた神学素養を養う責任ある教師としては、「鹿を追う者、森を見ず」という状態は避けなければならない。その意味で、二千年の教会史の全体の中に自らのルーツとアイデンティティを探求し、その鳥瞰図の中で、自らの位置を絶えず確認していく学びを施したのである。http://www.aguro.jp/d/file/k/kbi_eth00.htm
- vii 安黒務編『J E Cの源流と歴史的遺産』J E Cニュース連載記事、http://www.aguro.jp/d/jec/jecet_all_color.pdf
- viii J E Cがエリクソンとルーツを同じくするスウェーデン・バプテスト系諸教会についての記述 http://www.aguro.jp/d/file/j/jec_news00.htm
- ix 使徒信条の構成にそって、J E Cの信仰とその神学的記述としてのエリクソン著『キリスト教神学』の関係性を解説したシリーズ http://www.aguro.jp/d/jec/09_Apostlic_Confession_and_JEC_Confession_in_JECNews_all.pdf
- x M.J. Erickson “New Evangelical Theology” Fleming H. Revell Company, pp.13-44
- xi 前掲書、pp125-128
- xiii M.J.エリクソン『キリスト教神学』第四巻、G.E.Ladd “The Blessed Hope” “The Last Things”、岡山英雄論文『患難期と教会』、著書『小羊の王国』は、その著作集の中で、

大患難期後の空中再臨・携挙・地上の一体的再臨の歴史的千年期前再臨説を主張している。

xiii C.B.バス『ディスペンセーション主義への背景：その歴史的誕生と教会的意味』をテキストにしたDVD講演録としては、安黒務『(古典的)ディスペンセーション主義聖書解釈の問題』ICI、90分、1500円がある。

xiv アリスター・マグラス著『キリスト教の将来と福音主義』いのちのことば社、1995、pp.34-59

xv 牧田吉和『改革派信仰とは何か』聖恵授産所、2000年、p.31

xvi Robert Webber “Common Roots : A Call To Evangelical Maturity” 1978

xvii この六つの潮流の中で、JEC また KBI における私の立場は、②穏健ファンダメンタリズムの影響下にあり、⑥カリスマ運動に開かれたスタンスを保つ教派また神学校の只中で、③ポスト・ファンダメンタリズム的福音主義の取り組みであるといえる。

xviii 前掲書、pp.181-185

xix “New Dimensions in Evangelical Thought” David Dockery

xx 宇田進著『総説福音主義神学』の「<付録>『神学的動向：キリスト教神学はどこへゆくのか?』の分析と予測、それへの対応に関する方法上の要綱—M. Erickson : Where is Theology Going ?, 1994 をめぐって」に概略が紹介されている

xxi M.J.エリクソン著『キリスト教神学』第一巻、pp.174-194

xxii 宇田進『日本の福音主義神学に未来はあるか』第八回 現代福音主義セミナー資料、1988

xxiii H.G.ペールマン著『現代教義学総説』新教出版社、2008年、pp.36-55

xxiv シカゴ・コール<前文>「いつの時代でも、聖霊は教会に対し、聖書による神の啓示に忠実であるかどうかの精査を命じられる。われわれは、教会における福音主義の復興をとおして神の祝福が与えられていることを感謝している。しかしながら、そのような成長期にこそ、またわれわれ自身の弱点について一層敏感であることが必要である。現代の福音派は、歴史的キリスト教信仰を縮小変形させているために、自らの十分な成熟の達成を妨げられている。それゆえ、聖書の歴史的信仰の本質を再考し、その遺産の豊かさを再発見することが差し迫った必要となっている。」(宇田進『福音主義キリスト教と福音派』いのちのことば社、1993年、p.244)

xxv 前掲資料

xxvi 宇田進『総説現代福音主義神学』いのちのことば社、2002年、pp.3-4

xxvii 「第一義的に聖書を基盤とし」は、エリクソン著『キリスト教神学』第一巻の p.17 に記されている「神学の定義」である。

xxviii 宇田氏は、「啓示論」の講義の最初に、今日の神学における最大の課題は“認識”の問題であると板書して始められた。インマヌエル・カントを「認識論」における分水嶺と位置づけ、啓蒙思潮→リベラル神学への展開において、最大の神学的課題のひとつが“認識”の問題なのである。

xxix 宇田進『福音主義キリスト教と福音派』 p.136

xxx 「ローザンヌ誓約：解説と注釈」 p.24 世界大伝道を第一の関心事としていた「ローザンヌ誓約」が、聖書の権威に関する声明を含み、それを神の教理の次という重要な位置におくことによって強調していることは奇異に感じられるかもしれない。しかし、これは、最初の講演を『聖書の権威と伝道』とした会議のプログラムの忠実に反映している。宇田進博士は、その講演を「権威の問題は、キリスト教会が常に直面せねばならない最も根本的な問題である」ということばをもって始められた。

xxxi 日本福音教会(略称：JEC)と関西聖書学院(略称：KBI)に関する拙稿・関連資料は、下記サイト等に掲載されているので参考にさせていただきたい。

- ・「JEC 信仰告白解説」 http://www.aguro.jp/d/jec_kbi/jec_confession_061003.pdf
- ・「JEC の源流と歴史的遺産」 http://www.aguro.jp/d/jec/jecet_all_color.pdf

-
- ・「JEC のアイデンティティ」 <http://www.aguro.jp/d/file/j/jec01.htm>
 - ・「JEC の神学的座標軸」 http://www.aguro.jp/d/file/j/jec_theology.htm
 - ・「JEC アイデンティティ研究室」 http://www.aguro.jp/d/jec/00jec_index.html
 - ・「聖霊のバプテスマの神学と経験に関する論稿集」
<http://www.aguro.jp/d/file/b/booklist02.htm>
 - ・「宗教的・カリスマ的経験の座標軸」論稿、2009年3月～2010年2月、『リバイバル・ジャパン誌』に連載中
 - ・「ICI 資料リスト」 <http://www.aguro.jp/d/file/b/booklist04.htm>
 - xxxii 「総説福音主義神学」DVD 講義録 <http://www.aguro.jp/d/file/u/usciet00.htm>
 - xxxiii 「キリスト教神学」DVD 講義録
http://www.aguro.jp/d/file/v/v_k_04-06/c_v_ct00_k04-06.htm
 - xxxiv 聖書の批評的研究に関するセミナー資料
 - ・「福音主義神学の基礎・批評学的研究・バルト神学・ポストモダン神学」(ペンテコステ神学会夏期研修会) http://www.aguro.jp/d/file/p/ptm_20050808-09.htm
 - ・「現代における福音派の神学」(関西学院大学神学部における特別講義)
http://www.aguro.jp/d/file/k/kg_cet_intro.htm
 - xxxv 「霊の戦いに関するナイロビ声明と JEC」
http://www.aguro.jp/d/jec/080701_JEC_News_z_color_Report.pdf
 - xxxvi 「J.D.G.ダンの『イエスと御霊』に関する一考察」
http://www.aguro.jp/d/file/j/jec_is00jo.htm
 - xxxvii 「宗教的・カリスマ的経験の座標軸」『リバイバル・ジャパン』誌論稿、2009年3月～2010年2月、イエスと初代のクリスチャン、そして今日における宗教的カリスマ的経験をどのように理解すべきかについての神学的エッセイ集
 - xxxviii 「ウォッチマン・ニーの聖化論」と「ヘンドリクス・ベルコフの召命論」
http://www.aguro.jp/d/stream/all/070508_k_p10_f_sanctification_in_NCL_by_WN.wmv
 - xxxix 「憲法問題と JEC」
http://www.aguro.jp/d/jec/070703_the_Bible_and_War_and_Biblical_Peace.pdf
 - xl 「右傾化する時代における JEC の信仰と宣教」
http://www.aguro.jp/d/jec/08_Lord_Prayer_Today_for_JEC_01-06_all.pdf
 - xli 『まことの聖餐を求めて』芳賀力編、教文館 — 「未受洗者配餐問題」に関し、JEC 聖餐論のひとつの基礎資料の紹介—http://www.aguro.jp/d/file/m/mi_200901-03.htm
 - xlii 「セカンド・チャンス論」批判
http://www.aguro.jp/d/jec/071113d_Evaluating_Second-Chance-Theory_Criticaly_JEC-PM_color.pdf
 - xliii G.E.Ladd の歴史的千年王国前再臨説
http://www.aguro.jp/d/jets_west/20060424_jets_spring_meeting_0323.pdf
 - xliv 「古典的ティスペンセーション主義聖書解釈」の問題
http://www.aguro.jp/d/jec_kbi/091006_jec_ag_Dispensationalism_Problem_b.pdf

1. 主題講演者の取り組みに対する共感と尊敬

霊的経験を出発点・共通項とする運動体においてシステムティックな神学を構築する困難を知る者として、その課題に真剣に取り組む安黒氏の取り組みに敬意を表する。応答者も同様な課題の中に置かれていると、認識している。聖書以外の権威（信仰者の体験、特にカリスマ的指導者の体験に由来する言説）が基準となりがちな伝統の中で「聖書を基準とする」との信仰告白に徹底的に忠実であろうとする場合、「構築」→「分解」→「再構築」という安黒氏のロードマップは不可欠である。宗教改革的・信仰告白的教派においてはこのような手続きは馴染まないとの指摘が他の応答者から出されることは容易に予想できるが、それでもあえて、問いを提示したい。もしもルターやカルヴァンその他の偉大な先人が聖書以前の権威になってしまっているなら、それらの諸教会においてもこのプロセスは必要ではないのか。

2. 第一の疑問：エリクソンは到達点か出発点か

安黒氏が真剣な神学的取り組みの結果としてエリクソンの神学に到達した、その探求の営みの誠実さは尊敬に値する。バプティスト・ジェネラル・カンファレンスに属するエリクソンの神学をモデルとする理由も明記されている。そのことを踏まえた上でなお、ペンテコステ・カリスマの伝統に立つ KBI の神学としてエリクソンをそのまま採用することは適切か、との疑問を提出せざるを得ない。基準となる神学を設定してそれからの「変位」として自派の特質を説明する方法論ではないのか。ホーリネス系教会においても事情はまったく同じ。KBC の神学生時代に H.シーセンの『組織神学』を教科書として用いながら、特定の教理については他の神学書を採用する不統一に疑問を抱いたことを思い出す。バプティストの伝統から生まれたペンテコステ・カリスマ運動としての自派の歴史を踏まえた「KBI の神学」を、エリクソンに学んだ安黒氏が確立されることを期待する。

3. 第一の提案：T.オーデンの方法論

安黒氏の方法論の弱点は、「宗教改革の神学を福音派の共通分母とする」との宇田進とエリクソンの方法論を採用したことに由来するようと思われる。宗教改革の（少なくとも主流派の）神学において、可視的な聖霊の働きは積極的に位置づけられているとは言いがたい。この方法論においては、ペンテコステ・カリスマ運動は（ホーリネス運動も）主流派に不足した要素を補う補完的分派の域を出ないであろう。

安黒氏も再三引用しているトーマス・オーデン（広義のメソジストに属しつつ福音的エキュメニズムを追求する現代アメリカの神学者）は、福音的信仰の共通分母を古代教会（教父）に求める方法論を提案しているが¹、その方法論においては初代教会及び東方教会の豊かな聖霊の働きとの類比でホーリネスやカリスマティック・ムーブメントの位置づけが可

¹ Thomas C. Oden, *The Rebirth of Orthodoxy*. HarperCollins, 2003, pp.65f,

能である²。信仰者における聖霊の働きを強調した J.ウェスレーの救済論の背景に東方教会（特にエイレナイオスと砂漠の教父たち）の救済論・人間論があることは良く知られている。宗教改革の神学が備える法的規範意識がポスト・コンスタンティヌス体制によって強化されたものであるとの指摘（たとえば L.ニュービギン）がもしも妥当であるならば、西洋的「キリスト教的」規範が成立していない宣教地で際立つ聖霊の働きにプレ・コンスタンティヌス体制との類比という歴史的・文化的根拠を見出すことは妥当。150年の歴史を経てなお宣教地であり続ける日本において、聖霊の豊かな働きを前提とする神学には大きな期待が寄せられる。

4. 第2の疑問：ポスト・モダンの問いかけに対する回答は「唯一の神学」を提示することだろうか

ポスト・モダンの問いかけに対して真剣な回答を迫られるのは、「聖書は誤りのない神の言葉である」との告白を堅持する福音主義神学だからこそである。ここでの問いかけは「その神の言葉を誤りなく解釈することが不可能な現実をどう受け止めるか」ということである。コーディネーター間ではその理解で一致している。この問いかけに真剣に答えることによって、福音的諸教会の信仰と実践がより豊かなものになると確信している。

「誤りのない神の言葉」を「誤りなく解釈すること」が人間には不可能である現実を認めるならば、われわれは「唯一の正しい神学」を持つことを實際上放棄する必要があるのではないか。これは、唯一の正しい神学が「存在する」可能性を否定することではなく、われわれがそれに「決して到達できない」現実を認めることを意味する。このことは聖書の權威を超える權威を認めないプロテスタント、特に福音主義の立場の、不可避の結論であるように応答者には思われる。ある神学、たとえばエリクソンの神学が現時点においてどれほど説得力のある妥当な神学に思えたとしても、一つの神学を採用することがポスト・モダンの問いかけに対する回答となりえないことは自明ではないだろうか。

5. 第2の提案：福音的聖書解釈モデルの再考

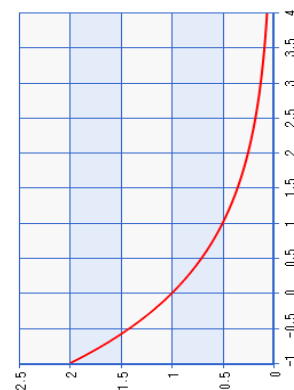
問題を整理して今後の議論につなげるため、「誤りのない神の言葉」と「誤りを含んだ人間の解釈」との関係について、解釈学的モデルを提案したい。最初に二つのルールを課しておく。我々は、神の言葉の誠実な解釈者として、

- ①「みことばの正しい解釈」を追及する努力を放棄してはならない
- ②「みことばの正しい解釈」を独占的に主張してはならない。

² オーデンへの献呈論文集の以下の論文を参照。Edmund J. Rybarczyk, 'What Are You, O Man? Theo-Anthropologic Similarities in Classical Pentecostalism & Eastern Orthodoxy'. in K. Tanner & C. A. Hall eds, *Ancient & Postmodern Christianity*. IVP, 2002.

この二つのルールを同時に満たす解釈モデルとして、

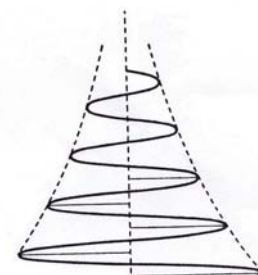
第一に現象学的「漸近線」のモデルを提示する（図①）。誤りのある人間として、ある時点の解釈を「誤りない」と主張することは我々には許されないが、自らの解釈をみことばに照らして吟味することを通して「よりよい解釈」を追及することが求められる。このモデルの欠点は、吟味と再解釈が一つの立場の中で完結し、他者を考慮に入れていない点である。現実には我々は、自分が「正しい」と確信している解釈をあえて再吟味することなど、まずしない。それが必要となるのは、自分と同じようにみことばに誠実に取り組む他の人が同じみことばについて違った解釈をしている、という事実気付い



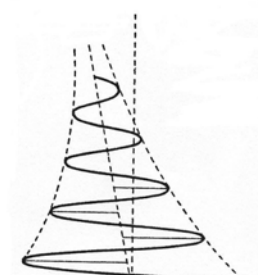
図①漸近線（指数関数）モデル

た場合である。この場合に相手の解釈を一方的に「非聖書的」などと決め付けて拒絶しない限り、「自分か相手、もしくは両方の解釈が修正を迫られているかもしれない」との可能性を真剣に考慮する必要がある。そこで、

第二のモデル「みことばを中心に置いた双漸近線（または減衰振動）」モデルを提示する（図②）。このモデルでは、同じみことばをめぐって対立する解釈の存在を許容し、それに学ぶことによって自らの解釈を（放棄するのではなく）修正することが可能となる。自分と異なる解釈が、自分の解釈をみことばそのものに「より近づける」ための契機となるのである。この場合、「誤りのない神の言葉」は到達不可能ではあるが、必要な解釈学的前提として要請される。神の言葉という不動の基準を間に置くことによって、双方が自己を吟味し真理に接近する運動が可能となるからである。もしも基準軸としての「神の言葉」が不在であれば、（様々な意味において）「力」の強い方に解釈が引きずられる結果となり、解釈は力関係と時代の要求によって右往左往することになる（図③）。



図②減衰振動モデル



図③片寄った減衰振動モデル

「誤りのない神の言葉」に対して誠実であり続ける神学が複数存在することは、従って我々が神の言葉に近づき続けるための積極的意義を有することになる。

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

1主の2009年11月16日 日本福音主義神学会西部部会 秋の研究会議基調講演へのレスポンス

はじめに：福音主義諸教会に与えられた祝福への感謝と課題の共有について

世界に広がる真の主イエス・キリストを頭とする体なる教会の一つの枝として、特に、聖書を信仰と生活の唯一の基準とする福音主義諸教会に属する群れに生きる一人として、このような自派の歴史を他の福音主義諸教会と連帯しつつ、再検証する学びの機会が与えられている幸いをまず、主と諸兄弟姉妹に感謝したい。そこには、唯一の王であり、頭なる基督から注がれた聖霊による多様な賜物の祝福が、神の栄光の為に存在する個々の教会、教派の賜物の個別性の表現の内に豊かに表されているからである。神の恵みの豊かさを思う。同時に、教会の存在は、神の国の中核、本質を明らかにする地上的具体的形態でもある故に、神の御言葉の真理に照らされて、絶えず、御言葉の真理の豊かさ、深遠さを学びとりながら、悔い改め続け、神の栄光を現す器として、互いに励まし合う責任を担い合うであろう。今回、与えられたテーマもこの観点から、掘り下げたい。ただし、応答者自身の学び得る範囲および神と教会との前の誓約と信仰告白に良心的に生きる責任からも<改革派神学からの一応答例>に視点を絞って応答させていただきたい。このような応答の前提となる豊かな鳥瞰図を示して下さった安黒氏の労を多として感謝しつつ、以下の視点を提示したい。

1：歴史神学的視座からのレスポンス<福音主義神学を再考する意義と方法の検証>

安黒氏が提示する「広義の福音主義神学」も「狭義の福音主義神学」も、約2000年間の正統的キリスト教会の大きな流れの中に位置し、いずれも、特に宗教改革を分岐点とする福音主義諸教会によって担われている神学を指し示している点では、本質的に深いところでは一致した性格を有しているはずであるⁱ。応答者の理解では、その一致を前提に、尚、今日に至るまでの神学的支流や強調点の差異を生んだ神学的近因は、大きく類型化すれば、救済論と教会論の分野に関係する。これは、それぞれの教派の信条、信仰告白を持つ教会からは、自明のことであり、自覚的に受け止められている了解事項ではないかⁱⁱ。教会が生み出す信仰告白によって、実践が規定される教会の場合、今回の提言とその深いところにある意義を理解しつつも、「他者からの視点」とか「伝統の再検証」という表現は、教会的判断と決断への強い促しになるのかは、現時点では、未解決のまま、残るのではないだろうか。事柄の問題点を明確化するために単純化を恐れず、換言するなら、以下のようなプロテスタント福音主義諸教会の辿った道筋をレビューすることが役立つであろう。ローマ・カトリックから離れた時点で、宗教改革者達は、その信仰の正当性を巡って激しい論争を受けた。その時に、彼等を支えた行き方は、聖書のみという原則と共に、その聖書理解を支える釈義的根拠や神学的理解を明示し、やがては信仰告白化していくという道筋で

1

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

あった。ここに、聖書のみ共通原則と共に、聖書をかく信ずるという解釈原理も示されることになった。すなわち、基準化する基準と基準化される基準との関係が生まれるⁱⁱⁱ。

彼らが、聖書のみを掲げた時には、主に救済論と教会論の分野で<キリストのみが救う>という救済論的確信と<キリストのみが治める>という教会論的確信とが、相俟っていた。真の神の御言葉に従うという信仰と真の神の御言葉がこのように教えているという信仰とは切り離せないはずである。後の福音主義教会陣営は、ここから、さらに、再分化し、上記の確信を固有の教会形成の内に営んできた。改革派教会の場合は、この消息を聖書と信条と教会の生きた緊密な相互関係の内に把握してきている。これらを信仰的、神学的に正当化し、合法化する思考を神学的思考力と呼ぶなら、これは、教会にとって極めて重要な機能、役割を担うものである。しかし、同時に、その神学的思考は、信条や聖書理解を無前提化して機能し得るかと言えば、それは困難である。神学を生み出す基盤がすでに神学する主体である神学者の属する神学的伝統や教會的基準の拘束力の中にあることは、指摘されうるし、現実には、神学が、たとえ、信条そのものを再検証する機能を持つとしても、教会に仕える学である以上、完全に、あるいは、単純に、「脱構築」、「再構築」出来得るものなのか。具体的には、プロテスタント諸教会の<福音主義陣営>が、神学的対話を深めて、信条や、教派的「伝統」を、「文化」の中で再検討しながら、「聖書の権威」に従って、<幼児洗礼>を否定する、あるいは、執行するように、教派的伝統を変え得るような決断をすることが可能か。何を根拠にするのか。結局、それも、教會的判断となるのである。<予定論>、<聖徒の堅忍論>でも同様の問題が起こるであろう。これらの各教派、教會的伝統の中で、特に、生きた教会生活の基盤や明確な固有性、特質を持つ教説を根底から、再検討し、神学的伝統や思考方法を変え得るまでの影響力を持つには、本気で、各教説や各教会の生きた理解を深く学ばない限り不可能である。安黒氏が提示する問題意識や方法論の重要性を理解できるだけに、同氏が依拠している書物の内容が、改革派神学の内容を再検証するだけの鋭い問題意識と解決の視点を明示し得ているかは、再考の必要があるのではなからうか。例えば、<改革派神学>に関しての個々の教説の紹介が単純化されすぎる場合、そして、同様の手法で、論敵の議論を紹介し、積義的に、解決方法を提示するという手法は、エリクソンも用いている方法であるが、手際良く、分かりやすい半面、個々の教説の真理契機を生み出した深い議論が伝えられないまま、あるいは、他の教説と緊密に有機的に結びついている全体像が見えないままの<総合化>に至る。これは、まさに教会の存在を支える神学的確信や信仰告白の良心をも安易な「取り換え可能な教説」理解につなげる危険に至るのではないかとの危惧を抱くものである^{iv}。極端な相対化を是とするポストモダンの思想的前提と世界観を真に批判し得ているのか、その脈絡で、同様の思想的視座を得ているのか否かが、明確にされる必要があるのではないだろうか。エリクソンの言う宣教論的視点からの神学の再構築も、実は、宣教の原点から、古代カトリック教会の時代から、教会は、聖書と伝統、文化、の中で営んできた。むしろ、彼の提言は、

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

その、実践における再検証の強化のために有用だということではないだろうか。

2：歴史神学と組織神学を結ぶ視点からの応答<教理史的観点から>

① <聖書と信条と教会の相互関係：神学の規範原理を巡る問いからのレスポンス<教理史的視座から>

「聖書」が解釈され、「文化」の中で、<福音>が歪曲されず、かえって、宣教と福音理解に生きる信仰共同体としての姿、輪郭を明確にする上で、重要な機能を果たしたものが、<信仰の基準>（レギュラ・フィデイ）であったことは、教理史上、重要な事実である。唯一の神信仰が、単なる単一神観ではなく、異教、異端と区別され、三位一体の神に礼拝をささげる群れとして、正統キリスト教会が成立する上で、聖書正典の範囲の確信は、聖書そのものの権威と聖霊の証言、照明によると共に、信仰告白者達の教理的信仰告白的理解の成熟のプロセスと相俟っていたのである。教義の歴史を、改革派神学者の一人、ルイス・ベルコフは、以下のように、定義している。

『教義史は神学一般を対象とするのではない。教義史は、第一義的に、言葉の厳密な意味における教義を取り扱う。又、第二義的にはあるが、教会の公認をまだ受けるに至っていない教理をも取り扱う。』（L・ベルコフ「キリスト教教理史」邦訳 P19）ここに、言葉の厳密な意味での教義とは、教会の公認を受けたものである、という理解が示されている。これは、教義は、基本的性格を公同性の内に持つ、ということの意味する。それでは、教会が決めれば、それが教義になるのかといえ、ことはそう簡単ではない。何故なら、そこには、教義の持つ含蓄である、教会への権威、拘束力の所在が問題になるからである。真の権威がそこになければ、信仰の良心と生き方を決定づけることはできない。また、真の福音がそこになければ、従う必要もないことになる。ここに、教会の公同性をめぐる議論の起源と教派形成の歴史の意味もあるのである。真の三位一体の上の御存在とその御業への正確かつ真摯な応答の過程として、教会の信仰は告白されてきた。また、その内部への信仰継承と教育、さらには、外敵への論戦といった要因が、福音の真理解とそのキリスト教的生全体（礼拝、典礼、祈り、伝道、社会への関わり）を性格づけ、内的、外的発展を促してきた要因となったのである。その原動力自体が、福音の力であった。教会は歴史的伝統的に、この事実を三位一体の神の働きとご計画として理解、告白してきた。最初に、人間の決定があったのではなく、救われた人間に委ねられた主イエス・キリストの権威と福音宣教の委託、この事実と解釈の継承をどう評価するかが、キリスト教教理史の基本的評価にも関わるのである。使徒の時代以降、この点をめぐるキリスト教会自身の福音およびそこに生かされる自己理解が、教派形成の歴史を形成しているのである。この事実に淵源する歴史こそが各教派、教会の歴史でもあるのである。ローマ・カトリック教会、東方正教会、プロテスタント諸派いずれも、この経緯をはずしては、自らの歴史を語りえないはずである。

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

安黒氏自身もが言うように、宗教改革以降のプロテスタント福音主義陣営のルーツが、深く、古代カトリック教会時代にまで遡るのなら（神の民の歴史は、さらに旧約時代に遡るが！）彼らの聖書理解と信仰の基準（教義）、教会形成の一体的把握の緊密な関係に重要な考慮が必要であろう。それらの緊密な関係を生み出したのは、聖霊の働きにおける教会の応答、まさに、神学的思考であった。そこで、教会の生、異端との戦いで、正典結集の判断を了解、信仰せしめた内容としての教義理解の重みをどのように評価すべきであろうか。神学的検証能力が教義理解、信仰告白を整えたとも言い得るが、その神学的思考を規定した信仰告白者としての「伝統」の存在も見落とせない。その内容としての「伝統」こそ、聖書解釈、内容理解と深く関わる、教義、教理、信仰告白が形成するのである。神学の規範原理を「文化」との関わりで、検証することは、宣教との関連で常に重要であるが、上記の聖書と信条、教会形成の緊密な関係を<規範>、あるいは<規範原理>との関係で見つめる視点が、さらに自覚されるべきではないだろうか。

② 神学的営為の自己批判機能を巡る問いからのレスポンス<真の權威の所在と自己検証作業を問う>

端的に問うならば、安黒氏の神学的営為の検証を行う現場は、どこなのか。教会、群れ、教派なのか、個人の良心、あるいは、学問的確信なのか。いずれも主権者はキリスト御自身である。教会の生き方を左右する重大な神学的決定が、一牧師、指導者の聖書と個人的良心との関係で決定され得るのか。その在り方への自己批判がすでに、込められているとするならば、具体的に、その場は、どこにあるのか。

改革派教会、長老主義教会の場合は、自ら、誓約した信仰告白に対して教會的に、判断されるであろう。聖書の權威は絶対のものとして前提であり、最終であるが、聖霊による至高の審判を告白する（ウェストミンスター信仰告白第1章10節）教会が良心的に生み出した信仰告白を「解体」し、「脱構築」し、「再構築」して行く歩みは、どこに向かうのであろうか。むしろ、徹底した神の御言葉の前のへりくだりの内に、教會的信仰告白を大切にし、自覺的に、検証作業を深めながら、純化する方向性、個別性、固有性を公同教會に仕える一つの枝としての自覺を深めることの内に追求する道ももっと積極的に考慮されても良いのではないだろうか。ポストモダンの時代に、相對化された固有性の意義を評価するのならば、單純な最大公約數化への方向ではなく、福音主義教會陣営が、自覺的に、御言葉の前に、<基準化される基準=信仰告白>に照らされながら、自己検証してきた歩みに立ち返って、他者を認めると言う在り方が可能ではないだろうか。

3：エリクソン神学への評価を巡るのレスポンス <敬意と問いかけ—最大公約數的神学の功罪？>

エリクソンの神学的視野の広がりとは明確な福音理解は、素晴らしい。また、具体的な福

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

福音主義神学陣営への貢献としては、福音主義陣営の置かれている時代と各教会的神学的伝統において何が問題になっているのかを示し、聖書的建設的な解決法を方向付けようとしている点にある。さらに、モダンの時代に興隆した近代自由主義神学への論敵としての所謂、福音派内部のファンダメンタリズムの反動的問題点を自覚したオルタナティブとしての新福音主義の特質を浮き彫りにすることにより、ポストモダン時代に至る文化の中での神学的変遷を明瞭に描いている。この点のエリクソンの手際は、簡潔にして、要を得ている。しかし、事柄の深い理解を巡る問題意識から見ると、新福音主義そのものの立場が、果たして、最大公約数的に、あらゆる広義の福音主義陣営に属するキリスト教会の神学的特質を的確に代表し得るかは、個々の教説や主張の脈絡によって、丁寧に考証されねばならないであろう^{vi}。例えば、エリクソンの著作<Christian Theology>に見られるカルヴィニストとアルミニアンというカテゴリーで一貫させる手法は、個々の教説の固有性や特質のニュアンスを本当に伝え得ているだろうか。救済論における<予定論>、<聖徒の堅忍論>、教会論における<教会統治の在り方>、<幼児洗礼論>、いずれの改革派教会の特色の一つ一つを形成する議論においても<改革派神学の真髄>が満足いく仕方で、理解され、紹介され、批判されているとは明言しがたい。その手法は、まさに、最大公約数化された理解が提示され、議論の対象者の意見との対比がなされ、エリクソン自身の聖書解釈によって、<解決の方向性>が示される。しかし、すでに、このような議論自体を踏まえて、自覚的に神学的表明ないし、確信を得ている教派、教会に対して、彼の手法や結論は、強固な「脱構築」を生み出す契機や、真の「再構築」を目指すゴールにはなりにくいのではないだろうか。しかし、それにも関わらず、福音主義神学全体を見渡す努力を極めて誠実にやり、この大きな作業の実りを公にし得たことには、心からの敬意を表したい。上記のような問題意識の徹底化もこのような努力なしには、到底、達成しえないからである。エリクソンの努力は、この問題意識への重要な契機として、深い感謝と共に覚え、称えられるべきであろう。

4：要約：<改革派神学の立場からの安黒先生基調講演へのレスポンス>

①公同教会に仕える一つの枝としての教会の姿への同意

福音主義神学の定義として、安黒氏は、12の定義を紹介しておられるが、その多様性は消極的には「融通無碍」とも表現されるが、積極的には「真の頭である御方に仕える一しもべ」「唯一の公同教会に仕える一つの枝」としての謙遜も生み出すであろう。これをあ
る程度の謙遜さと言わず、御言葉の前に徹する時に、逆に他者の教会的伝統への敬意も、
自己検証の動機も生み出されて来るであろう。改革派神学は、この点で、さらに、自派の神学的伝統、教会的実践を御言葉に従って、再検証し、自覚する多様な課題を担っている。単純な「解体論」には組みすることはできないが、真の王であられる主イエス・キリストに仕える信仰を純化され、さらに御言葉に教えられつつ、改革派神学の大切な特色である

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

<キリストにある選び><契約神学><長老主義政治><幼児洗礼>といった重要な個々の教説も聖書全体の真理内容として明確な姿で、公会教会に提示し、仕え得るよう、学び続けたい。

② 多様性と個別性が真正に評価ないし批判されうるかく改革派教会教義学の性格的特質からのレスポンス

改革派神学の特色は、神の主権的恩寵を強調しつつ、人の応答を生み出す緊密な思考形態にある。恵みの契約の教理はその典型の一つであろう。また、これらは、常に、有機的に結びついて、絶えず教会形成的である。三位一体の神論は、神学の全体を貫いて、終末論までに、その射程を及ぼす。この消息は、本来、改革派神学が、聖書神学から始まって、信仰告白的形態を整える内に、教会教義学としての姿をとったプロセスが背景にある。このような歴史的発展の内に、改革派神学の特色（<聖定論と契約神学>、救済論的中心にある<キリストとの結合>、聖霊論的展開等）が形成されて行った。これらの個々の教説の背後にある具体的発展の歴史を知らずには、改革派神学の面白味も凄みも問題点も本質的には、再検証は困難であろう。カルヴァンの神学であれ、ウェストミンスター信仰基準であれ、その内容は、絶えず、<解釈>され続けているのである。講演者の意図に応える上でも、その基礎作業として、この点の考証と丁寧な考察を期待したい^{vii}。

③終末論的観点から

最後に、「唯一絶対の神学」は、<原型的の神知識>をお持ちの主権者なる三位一体の神のみになせる業であることを確認したい。この豊かさも終末にのみ、完全に明らかにされるであろう。その上で、尚、<模写の神知識>を聖書により、聖霊により与えられている地上の教会は、その信仰告白において、また、その実践において、主と教会に仕える神学を形成しなければならない。終末にのみその審判が下されると共に、どこまでも地上の教会を形成するための神学であるから、終末論的観点からも、絶えざる決断の下に、我々は、聖霊による神学の形成、真の信仰告白を御言葉の前に継続する決意が必要である。神のみが絶対であるとの告白は、我々の神学形成の動機を弱めるものではなく、かえって、神の偉大さと福音を与えて下さった神の栄光を讃える頌榮的神学として、<小さな僕>を奮い立たせる力を生むであろう。神の大きさと人の小ささの理解は、<福音>の理解において、信仰告白的に頌榮の言葉となって健全な福音主義神学を生み出していくのである。この意味で、この統一的動機の下に、各教会の神学的営為の多様性と個別性を考察する一層、強い励ましを与えられたことを心から感謝したい。

ⁱ 宗教改革以降、対カトリックの行き方を明確にする中、純正なキリストの御業による贖罪信仰は、基礎的一致を福音主義陣営に与えるであろう。しかし、その適用としての聖霊の御業理解、教会形成論については、多様性を生じた。それにもかかわらず、近代の自由主義神学（「モダン」ないし「リベラル」）に対しては、共通の対抗軸が築かれていた。今回の基調講演およびソレへのレスポンスの中心的課題は、近代以降のポスト・モダン時代の福音主義陣営の共通基盤を「最大公約数的な神学」の内に求められ得るか、であろう。

主の2009年11月16日日本福音主義神学会西部部会秋の研究会議基調講演へのレスポンス
「福音主義神学再考—聖書・伝統・文化の中で—改革派神学の視点からの応答例」
坂井純人 神戸神学館教授<組織神学、歴史神学>
神戸改革派神学校講師<教理史、キリスト論、救済論>

ii 応答者の理解では、福音主義陣営における救済論の理解と教会論の理解における教派的見解の相違は、宗教改革以降の「教派性」の現れである。しかし、「聖書のみ」の原則に共通して立ちつつもこのような多様性を教会的拘束力を持つ教会的伝統をも「解体」してしまうならば、あるいは、この点をポストモダンの時代の極端な多様性の主張に委ねるならば、最大公約教的な神学ないし一致以前に、2000年間に及ぶ聖霊の各教会に働く御業と賜物をも軽視する危険に陥らぬかを危惧するものである。唯一の救い主であると共に唯一の王であるキリストへと向かう統一性と共に、多様性をも生み出す聖霊の御業への頌栄が正しくなされる道を我々は模索すべきであろう。

iii 基準化する基準＝ノルマ・ノルマンス<聖書>と基準化される基準（ノルマ・ノルマータ）<信条、信仰告白>との正しい関係把握もこの主の問題理解にとっては重要である。この関係は、聖書が優先され、伝統が相対化されねばならない点を伝えると共に、後者が前者の権威によって告白される時の教会的思考と実践の在り方をも實際上、規定している事実をも認識させる意味がある。救済論の分野であれ、教会論の分野であれ、教派形成に至るほどの実践的影響力を及ぼす<聖書理解>としての信仰告白を「解体」して、「脱構築」、「再構築」する行き方は、今度、どのような「権威」によってなされるのか。「教派」を超えたあるいは拘束する権威の所在を「聖書そのもの」に置く方法も真に丁寧な伝統の再検証によってしか、十分に効果的な一致を見出すことは困難であろう。

iv この点でも聖書そのものに開きつつ、聖書全体を正しく解き明かす態度が大切である。しかし、伝統および、信条そのものを真に重視しない姿勢からは、真の「脱構築・再構築」が可能かは、慎重でなければならないであろう。

v 古代教会にとり、三位一体の神のみを礼拝する信仰と聖書正典の内容の把握及び、信仰告白的に異端と区別をし、真の洗礼および、聖餐共同体を形成していく歩み、プロセスが、一体的であった点をも考慮すべきであろう。救済論、教会論の分野で一致点と多様性を持つプロテスタント福音主義陣営で、真の伝統の再検証を試みる場合、皮相的な理解に陥らぬ為にも、聖書釈義と共に、歴史神学的な厳密な考証もなされてしかるべきであろう。この点での強調やバランスを欠く場合には、結局、「文化的なバイアス」が強くなるのではないだろうか。ポスト・モダン時代に「新福音主義」陣営は、この点での考証を十分に経た「再構築」を目指したのであるだろうか。

vi ポスト・モダン時代への信仰的応答の差異については、エリクソン自身が、福音主義陣営における多様性を伝えている。Millard J. Erickson, *Postmodernizing the Faith, Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism*, Baker, 1998. 特に「脱構築」の問題点については、p151-p157を参照。

vii 所謂、改革派神学の宗教改革から正統主義時代への展開と現代的射程への評価ないし、再検証については、例えば、Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 Vols, Baker, が極めて詳細な歴史的傍証と考証を示している。特に、Vol4, *The Trinity of God*, 2003, pp382-420, では、改革派神学の構成原理についての特質などの歴史的発展過程が記されており、現代に知られている言明の歴史的展開を知る上で、浩瀚な資料と視座を得ることができる。このような近年の研究成果を無視しては各教派伝統の「脱構築」の企図は、真の伝統の再検証には至りえないであろう。このような成果を踏まえた上で、のさらなる研究と福音宣教のための一致した努力への熱心が求められる所以である。

2009年11月16日

正木牧人

1. 主題講演への感謝

2009年度日本福音主義神学会西部部会秋期研究会議は市川康則氏、安黒務氏、金井由嗣氏の計画と準備に委ねられ、今の時代(ポスト・モダン)における福音主義、「誤りのない神の言葉」と常に誤りを含む人間の解釈(認識)との関係、聖書、伝統、文化の相互関係、原理主義との関係を取り扱う優れた企画のもと、福音主義神学を聖書、伝統、文化の中で再考するよき機会が設けられたことを感謝する。その中で安黒務氏はこの福音主義神学の再考という大きなテーマに、綿密にかつ精力的に取り組んでくださり、ご自分のライフワークとも言えるエリクソン氏と宇田進氏の研究に学んだ要点を提示してくださった。この骨の折れる重い作業を完遂されたことに敬意と感謝を表すところである。

安黒氏の発表の論旨のなかには、全福音派教会にこれまでの自らの神学を脱構築し、そして再構築をする一連の作業にあたるように、という提案があった。そのような作業を経ることによって福音主義神学が無制限に拡散的に更に多くの立場にわかれていくのではなく、むしろどこかエリクソン氏と宇田氏の考え方をもとにした神学的立場に収束していくべきである、という隠された意図を感じ取る。確かに二人の神学者は時代がポストモダンに移行している歴史を正面から受け止めており、また自派神学でなく福音主義神学の再構築という課題を引き受けて考察してきたことは安黒氏の指摘のとおりであり、両氏にも敬意を表するものである。

限られた持ち時間であるので、かいつまんでいくつか思いつくことを述べつつ、応答にかえさせて頂きたい。

2. 歴史のとらえ方

今回のシンポジウムの趣旨は、福音主義神学を聖書・伝統・文化の中で再考し、今後のあり方を検討することにある。安黒氏はエリクソンにならってモダンの時代を1789年から1989年の200年間と仮に定義したが、このモダンの時代に自由主義神学の台頭があり、そしてその反動としてまず原理主義的福音主義、さらにその修正としての福音主義運動がおこったとする。いまやモダンの時代は終わりを告げ、ポストモダンの時代に入った。さて、そこで福音主義運動はこのポストモダンの時代にどのような方向性をもって歩んでいくべきなのか、この点を検討するという大きなテーマがこのたびのシンポジウムで取り上げる課題なのである。

先に述べたように安黒氏はポストモダンの福音主義神学の方向性を、これまでの福音主義神学を脱構築し、再構築する、というエリクソン、宇田氏の路線で緻密に解説された。これに対して批評を加えるとすれば、私たちはそのような提案をする前に、まずポストモダンと福音主義神学のかかわりについて根本的な選択枝オプションがいくつかあることを検討し、そのうちのひとつの選択として安黒氏の提案があることを明らかにしておく必要があるのではないだろうか。当然、いくつかの選択枝のうち、ひとつの方向性を選択するのであるから、なぜその選択が妥当であるかという理由付けも続いて提示される必要がある。

そもそも福音主義神学がモダンの時代の自由主義神学に対立するものとして発生・発展してきたものである。今、時代はポストモダンに移行している。そこにポストモダンの福音主義神学の方向性を検討するには少なくとも以下の三つの選択枝の提示が可能であろう。

一つ目の選択枝は、福音主義神学解消である。モダンの時代に自由主義陣営の勢力に対して一定の抵抗をした実績はあるが、時代がポストモダンに移行したので当初の使命を全うした、ということで福音主義陣営は解散する、というオプションである。

2009年11月16日

正木牧人

二つ目の選択肢は、福音主義神学の単独継続の道である。対自由主義陣営という姿勢であれ、事実私たちは教会史に残る福音主義陣営の協力体勢を得ている。すなわち、「聖書は神の言葉である」ということと、「キリストの救いという福音宣教を推し進める」というふたつのテーマでこれまで超教派的な協力体勢が整えられてきた。そうであれば、当初の対自由主義的使命は終わったとしても、ポストモダンという新しい時代にこの協力体勢を維持・強化して、福音主義内のエキュメニズムを推し進める、というオプションもある。

三つ目の選択肢は、対自由主義の継続の方向性である。ただし、モダンの時代の対立・抵抗の継続や反復ではなく、自由主義陣営がポストモダンの時代にどのように対応しているかを精査し、もしそこに福音主義陣営が対応していく重要な課題があれば、新しい時代の自由主義陣営に対して第2ラウンドの神学的挑戦をしていく、という方向性である。ポストモダンには自由主義陣営のひとつの応答としてポストリベラルという、ニーバーやバルトの影響を受けたナレティブと共同体に関心分野を設定するイエール大学を中心にする一群の人々がいる。

安黒氏の発題では、このような選択肢の可能性が説明されないままに、実質的には上記の第二の選択肢を執ることを前提に解説が進められた印象がある。私の応答にさきだって以上の点をまず指摘しておきたい。

3. 福音主義の信仰告白の形成と反動

さて、福音主義神学を聖書・伝統・文化の中で再考するためには、今ひとつ重要な作業が必要であろう。それは、そもそも自由主義神学がなぜ台頭したのか、という点の検討であり、それに加えてなぜ自由主義神学に対抗するために「改革派から聖霊派を横断する福音主義陣営」が形成されたのか、という点である。この考察のために、すこしばかり信仰告白についての予備的検討しておく。

宗教改革期に多くの信条、信仰告白が形成された。ルターの宗教改革は信仰告白運動として始まっているが、その後、改革派教会も、そして対抗改革によってローマ・カトリック教会までもが信仰共同体としてのアイデンティティを、その組織のあり方に求めるのではなく、その信仰告白に求めることとなった。今日まで欧州では教派を denomination ではなく「Confession」、すなわち「信仰告白」と呼んでいることは興味深い。多くの信条があり、信仰共同体はそれぞれが自らを定義付ける信仰告白を選択する。また、そのような信仰告白主義に対抗するように簡易信条主義的な教会も生まれてきた。プレモダンと呼ばれる時代に、このような状況があったのである。

このような信仰告白の複数化は、少なくとも真理の認識においては相対的にならざるを得ない現実を作り出す。真理は存在論的にひとつであるし、またそれは存在するのだが、この世では誰も自分が到達した解釈の立場で世界の教会をひとつにすることができないのである。真理認識の可能性はひとつの絶対的立場によって成立するのではなく、さまざまな真理解釈の存在を前提とする相対性の中でしか語ることができない。そしてそれを信仰告白、信条ということの相違で説明し、それはそれぞれのキリスト者の共同体が主体的に選択的に採択するものとしてとらえられている。これが一般に信条主義教会の姿である。

これに対して、信条ではなく、心情、すなわち経験や霊性、きよい生活などの視点から個人や共同体が自らの真理性を主張する考えも見られる。ウェスレイアンや敬虔主義、聖霊派の立場などもその流れに属するであろう。信条の細かい検討によって真理をあぶりだすのではなく、生活の中で現実に体験していく聖霊の働きをもって、たとえそれが論理的に解説ができなくても、ひとつの真理である、ということを確認できるとする考え方である。

2009年11月16日

正木牧人

福音主義教会は、「改革派から聖霊派まで」という事情には、このような背景があるのである。真理認識についてのふたつの立場である信条教会と経験や生活に立脚する教会の両者が、聖書信仰と伝道熱心ということで自由主義神学に対して連合をしているのである。このたびのシンポジウムは立案者の知恵によるのであろうか、改革派とウェスレイアンの応答者がバランスよく立てられている。ポストモダンの時代の福音主義教会の方向性について、それぞれが独自の神学的土台にもとづいて応答をしておられる。そして「聖書の絶対的真理は存在するが、誰も自分の立場のみが正しい立場と主張することはできない」という企画チームの考え方に即して応答をしている。

4. ルター派の信仰告白観

一方、このたびの研究会の第三の応答者としてたてられているルター派の立場から見ると、上記のような信仰告白の把握の仕方はまったく想像できないものであった。ルターらは、信仰告白は公同教会に属するものであり、その信仰告白は聖書というノルマ・ノルマタに対する応答、ノルマ・ノルマンスとして存在するのである、という初代教会からの考えを変更せず、疑わずもっていた。

信仰告白をそれぞれの時代や場所の特有の事情に即して応用、適用する考察は、信仰告白としてではなく他の文書範疇で検討されるべきである。そこには、聖書の理解も少し異なっているように思われる。ルター派は聖書は解釈者、すなわち読者によって違ったメッセージを汲み取ることができる書物とは理解しない。聖書は教えにおいて明晰であり、聖書を通して神が示しておられることには唯一の解釈が期待されている。ゆえに、信条は全教会の公同のものであり、全教会で認められるものである。時代や場所によって、聖書信仰をそれぞれ独自のことばで告白される必要はどうなるのか、という疑問も生じるであろう。しかし、それは信仰告白の現実生活への応用という作業であり、そこから各共同体、各個人によって多様性をもった立場が生まれることがあったにせよ、それらは信仰的文書、宣言であっても公同の信仰告白に置き換えられるべきものではない。信仰告白はあくまでも公同のものである。

ルター派は過去において改革派教会から、対カトリック陣営としての結束を再三求められてきた。改革派的な信条理解から見ると、ルター派はアウグスブルク信仰告白という特定の信仰告白を採択したひとつの信仰共同体であり、その意味では各地で違った信仰告白を採択して成立している改革派諸教会と徒党を組み一致してカトリック陣営に対抗するように誘うことは当然のことに思えるであろう。そのような協力の構造が今日改革派教会の願っている福音主義陣営の協力の構図なのかもしれない。しかし、上述した解説で明白なように、ルター派は改革派とは違った信仰告白観をもっているのである。

5. 教理的相対性に立脚する福音主義陣営

真理認識が諸信条の並在によって相対化されるというひとつの大きなステップを踏み出すと、信条のちがいでではなく心情によって真理認識をするという立場の人々が自らの市民権を主張することも当然考えられるのである。福音主義神学の陣営を表現するのに「改革派から聖霊派まで」、という、一見幅広い立場の人々の寛容な連合のように見えるが、それは宗教改革以後の歴史の方向性からは当然予想される傾向であった。

それぞれの立場が自らを絶対的真理の保持者であることを主張すると、互いに傷つける結果になりかねない。そこで絶対的真理はあるが、誰も自分の立場が絶対であると主張しない、という紳士協定を、その矛盾した感覚を終末論的な現実として飲み込むことによるのみ、他の立場との対話や協力が可能になるというところに落ち着かざるを得ない原理が、妥当性が検討されないまま前提として隠れているのである。

2009年11月16日

正木牧人

以上のような状況は、プレモダンの間はそれぞれの立場が自らのアイデンティティとして対内的機能を發揮していたが、モダンの時代にそれぞれの信条的そして心情的共同体を貫いて自由主義神学が力を増していったとき、対抗勢力として福音主義陣営を形成する際には、教理的アイデンティティの違いという、一致に立ちあがる大きな障害は、教理の最小公倍数的な共通箇条を確認することで克服する道しかなかったのであろう。

このように、自由主義化が全教会の中に進行にひろまったのに対して、福音主義の対応は教派間では最大公約数的に行われてきた。ここで確認しておきたいことは福音主義陣営にははじめから対自由主義という陣営意識と共に、その成員間には教理的不一致があることを認識した相対性があったことである。

坂井純人氏の応答にこの点の表現がある。自由主義陣営に対抗するための福音主義陣営ということ意識しないでよい時代には、福音主義的な諸教会はそれぞれのテリトリで教会生活を営んできた。同じ聖書を土台とし、聖霊が導いておられるとはいえ、「伝統」や「成熟のプロセス」ということで同じ聖書を土台にしつつも解釈の違いがあり、それがこの世での現実として容認されていた。

ところがそこに自由主義の台頭に対応するという必要がでてきたこと、さらに自由主義がひとつの教会ではなく全教会を貫く運動であったことに対応する必要が出てきた。福音主義も陣営を形成する必要がでてきた。

そこで問題になるのがこれまでは差別化のために機能してきた教理的立場の違いである。教理的な違いが協力のための障害にならないように、信仰告白の違いを再解釈する必要があった。そのため諸教会間の力関係に公平を期すために最大公約数的に賛同することとなったことは理解できる。そこで多くの信仰告白がある現実を再解釈する必要が出てきた。諸信仰告白の存在を容認する、ということにとどまらずむしろそれぞれの教会が公同教会の一枝として独自の立場から福音主義運動へのスタンスを保ちつつ神学的思考を積み重ね続けていくということである。結局、最大公約数のところでの一致は、それぞれの教会が自分にも益するところという国家間の条約締結に似た感覚で賛同してきた。これが福音主義の中のエキュメニズムの再解釈にもなっている。

さて、ポストモダンになり、聖書研究の分野ではある意味で聖書の正典性や靈感等のモダンの時代の問題意識が議論の中心性を失っているように思われる。そこではその中で自由主義とか福音主義とかの区別を前提にした議論ではなく、研究者個人や研究者の属する共同体の立場を相互に認めた上での聖書解釈議論になっている。そこではこれまで最大公約数的な賛同というかたちで縮小的に考えてきた信仰告白の違いがむしろ、ひとつの議論をひとつの共同体とする上で、多くの視座から検討することができるというメリットになりうるようになってきた。

その視座の豊かさは、視座の違いを計算に入れて真理追究をするポストモダンの方法論にとって不可欠なものである。これまで協力の障害と思われてきた信仰告白の違いが、むしろ真理により近くに迫ることのできるための真理観察、真理解釈の視座のサンプルの豊かさとなる。ここに脱構築、再構築がなされると、互いにより刺激になり、ともにより真理に近づくことができる、という相対的進化論的思考が出てくることは予想できる。この点を安黒先生が取り上げてくださり、また金井先生や坂井先生の応答も集中しているように思える。

このような事情の変化の中でまだ福音主義陣営というものの存続にどのような意味があるのかを問うことは大きな意義のある、緊急を要する課題である。そして福音主義陣営の存続に意味があるとしたら、その際には聖書観等の違う自由主義神学を福音主義陣営の立場から見ればどのように位置づけるのか、

2009年11月16日

正木牧人

ということにも取り組む必要がある。

さて、ルター派は宗教改革の歴史のなかで信仰告白の公同性という基本的理解が変更されてしまったことを憂いでいる。そして改革派教会の信仰告白観は、把握可能な真理の相対性を主張するポストモダンの哲学に似通って見える。ポストモダンの時代に、たとえばエリクソンの言うように福音主義的神学を脱構築し、再構築してひとつの聖書解釈の原則に収束させていくことを目指すのは、相対性を認めるスタンスを守りつつ自由主義陣営に対立してきた福音主義教会の大きな方向転換を期する動きに見える。皮肉なことに、モダンのときにポストモダンのような相対性を乗り切り、ポストモダンになってからモダンの時代になしえなかったひとつの「福音主義神学」というものを樹立しようと努力しているように見える。

6. 聖書観と信仰告白観

以上の歴史を踏まえてみる。プレモダンの時代には信仰告白が信仰共同体の一体性を形成するために有効に機能してきたが、モダンの時代に自由主義神学陣営の台頭に対応するため福音主義陣営を形成する要請があり、そこで一致ではなく協力のための最小公倍数的な信仰箇条を創出した。その効果があって福音主義神学は一定の成果を上げることができた。時代はポストモダンに移行しつつある今、将来の姿をどのように見渡せばよいか、ということが問われている。その際、聖書に基づいて、福音主義神学は脱構築、再構築していくというロードマップが提示されている。

そこで問題になるのは、少なくとも聖書観と信仰告白観である。聖書をどのように権威として理解するのか、また各教派の信仰告白とは何かということである。

聖書の権威の問題は、自由主義陣営と福音主義陣営が対立するところである。モダンの時代には神学は通時的、ディアクロニックに聖書の成り立ちを解明することに関心があり、文書説などで歴史の解明をしようと努めた。福音派は聖書は神の靈感によって書かれた神のことばである、という立場から、まず聖書靈感説をたからかに唱えていた。ここに対立があった。時代はポストモダンに移行した。聖書神学は聖書文書を保持していた共同体の中で語られた言葉の意図を共時的に、シンクロニックに受け止めようとする学問に変容した。テキスト成立の時をさかのぼる考古学ではなく、本文を意味を問う解釈学が聖書学の中心をになう分野になってきた。そして、研究者個人の様々な視座を認め、本人が首尾一貫した方法論で学究的に聖書解釈に取り組む限りにおいては、それが自由主義的視座であれ、福音主義的な「聖書は神のことばである」という視座であれ、価値観は尊重される。福音派が聖書靈感説を唱えてもモダンのときのように頭ごなしに自由主義陣営によって除外されない。むしろ誠実に一貫して自分の立場にたって聖書本文の学究的作業をする研究態度がよいものとされる。このような時代には福音主義的な神学は聖書の内容理解から聖書の「神のことば」性にすすむ議論が望ましい。

宗教改革の標語のひとつ、「聖書のみ」の「聖書」とは、ルターにとって救いを与える書、救い主キリストを説教し教える書である。「聖書のみ」は形式原理、「信仰のみ」、「恵みのみ」は実質原理と呼ばれるが、ルターは形式原理から実質原理へ、ではなく、実質原理から形式原理へ、という方向で考えた。

すなわち、宗教改革的メッセージの確信と核心は聖書のみを土台としていたが、ルターにとって「神の義」の福音的理解に到達したのは恵みの神を求めらる中で結果的にローマ人への手紙1:17という聖書テキストとその解釈が根拠となったことである。「聖書のみ」という形式原理を突き詰めることで、「恵みのみ」、「信仰のみ」という実質原理が導き出されてきた、というよりも、ルターの場合は確かな恵みや信仰を求めているところに「聖書のみ」を根拠にし土台にすることに行き着いた感がある。

このことは、ルター派の信仰告白書にも言えることである。アウグスブルク信仰告白、アウグスブルク信仰

2009年11月16日

正木牧人

告白の弁証、シュマルカルド条項、教理問答書などの信仰告白には、聖書、という項目がない。なぜだろうか。もちろん信仰告白書は教会の教えの唯一の規範は聖書であるとしている。1530年の「アウグスブルク信仰告白」ではその序文で、「神聖な聖書を基として、何が、またどのような形で、われわれのところで説教され、教えられ、主張され、また教育されているかを述べる」と記されている。¹ そもそもアウグスブルク信仰告白は、自分たちが新しい教会ではなく聖書に基づいた説教と教えの教会であることを告白する文書である。第1部の終わりには、「この教えは明らかに聖書に基づいており、また公同のキリスト教会に、また教父達の書物によって知られる限りローマ教会に対しても背いたり反したりしてはなりません。…それゆえ、あたかもわれわれの教えが異端であるかのように、それを拒否し、避け、離れようとするのは、不親切な、軽率な行為であって、すべてのキリスト者の一致と愛とに反しており、神の命令や聖書の確かな基によっていないのです。」²

聖書をキリスト者の教えと生活の唯一の規範であるとしながらも、信仰告白書に聖書の項目がないのは、聖書そのものの権威を強調することよりも、緊急に必要なことは、むしろ、その聖書が権威をもって教える内容であった。すなわち、「活ける福音の声 *viva vox evangelii*」自身を把握することの重要視から来ている。聖書を定義して、その権威から福音の内容を示す、形式原理から実質原理へ、という道筋ではなく、信仰告白書が聖書全体が教えている福音内容を聖書に従って告白するものという姿勢をとっている。聖書が全ての教えの規範であるのは、聖書が福音を証しする預言的、使徒的文書であるからである。聖書のもつ規範としての権威は、信仰共同体がその信仰告白として聖書に権威を委譲するからではなく、すなわち教会が規定し設定するからではなく、聖書自身にその権威があるという考えの道筋がうかがえる。

なぜ聖書が規範なのか、について、和協信条は聖書の靈感説をもってこたえない。むしろ詩篇 119:105 とガラテヤ 1:8 のふたつの聖句によって答える。³ なぜ聖書が規範なのか、それは聖書の御言葉がそれ自身を救いの手段であると宣言しているから、というのであるから、これは答えになっていないように見える。しかし、それは、三位一体の神がイエス・キリストにおいて聖霊を通してそれをを用いて私たちの内に働かれる宣言された御言葉への信仰のみが、聖書を唯一の規範とすることを意味する。すべての疑問は、聖書を力強く宣言する生ける神ご自身に向けられる。神が聖書が規範であり、生活の純粋な土台であることを証言する。⁴

ルター派正統主義の神学者たちもまた、聖書が神の言葉であるという認知は、神の言葉が人の内につくる信仰の実であるとする。書かれた神の言葉である聖書の権威と靈感を信じることと、キリストにある救いに至らせる信仰は分離できない。⁵ 神の靈感は、聖書の *forma* と *materia* の両方に及んでいるが、聖書の権威は *forma* のみに由来する。その意味では原語聖書と翻訳聖書の権威は限りなく同等に近づく。⁶

¹ ルーテル教会信条集・一致信条書、(聖文舎、1982年)、p29。

² 前掲書、p60。

³ 前掲書、p694。第1部諸条項の梗概、すべての教えの唯一の規範と標準は、旧約聖書と新約聖書の預言的また使徒的な書のみである、としたあとで、ふたつの聖句が並べられている。

⁴ Schlink, Edmund, "Theology of the Lutheran Confessions" (Fortress Press: Philadelphia, 1961), p10.

⁵ Gerhardt, Johann, "Loci Theologici," VII, 75, Abraham Calov, "Systema," I, 579. この部分は Robert Preus "The Inspiration of Scripture: a study of the theology of the seventeenth century Lutheran dogmatists" p200 から。

⁶ *The Joint Declaration*, p34. Robert Preus, *Justification and Rome*, St. Louis: Concordia

2009年11月16日

正木牧人

聖書の靈感説が *materia* としての聖書に焦点を限定される形で強調されるとき、聖書が唯一の教えと生活の規範である、という「聖書のみ」の原則から独立してひとりあるきをしていることになる。聖書の効力や恵み深い目的から離れて靈感のみが議論されることは危険であるし、それは Gerhardt によれば聖書を偶像として礼拝する行為を意味しかねないことになる。⁷ カロフは極言して、「聖書の *forma* のみが厳密には神のことばと言われる。」とした。⁸ 聖書は神ではない。聖書は被造物であるという当然のことが、靈感説の一人歩きによって見失われないようにこの注意があったのである。

つまるところ、ルター派正統主義の神学者らにとって、救いに至らせる信仰とはキリストの徳を自分にあてはめ信頼する信仰であって、キリストが私のために苦しみ死なれ、私に救いを与えてくださった、と信じる信仰である。信仰者は全聖書を神の言葉として受け入れるし、また教会が建ちもし倒れもする義認の教理も信じるが、義とする信仰は常にキリストの内に約束されている神の恵みのみに信頼する信仰である。⁹

ルター派の聖書解釈は、義認論のみに立脚した狭隘なものであるとの批判がある。聖書という形式原理から信仰のみ、恵みのみの実質原理へ、と言う方向性で考察する視点からの批評であろう。しかし、以上のように、ルター、ルター派信仰告白、またルター派正統主義に共通する方向性は、実質原理から形式原理へ、ということである。聖書を信じて救われるのではなく、キリストを信じて救われる。このような聖書観は、自由主義運動との聖書研究の方法論が差別化できなくなってきたポストモダンの福音主義神学において議論の有効な開始点になるのではないか。

次に、最初の福音主義信仰告白であるアウグスブルク信仰告白を含む一致信条書の公同的信仰告白観を少し述べてみる。自由主義陣営のルター派の中にポストリベラルとよばれる人々がいるが、彼らは教えの違いを乗り越える一致の方法論を独自に提案している。ポストモダンの時代の自由主義陣営のひとつのあり方である。

ルター派はその信仰告白が教えの違う他の教会にアナセマを発してきた。一致信条書では、公同の教会の一致のために確かに *damnamus* という排斥、断罪が見られる。¹⁰ しかしルター派内の自由主義陣営ではこれを見直す作業がなされてきた。彼らの考えはこうである。ルター派の信仰告白は中世後期の教会の危機的状況のなかで意図せず生まれおち、それによって教会は全体として多くの傷を負ってきたのであるから、ローマ・カトリック教会とルーテル教会は職制や礼典において多くの障害が予想されるとしても、やはり癒しと和解に向けて歩むべきであろう。福音や信仰の理解の違いは、ローマ・カトリック教会側の権威制度的伝統への固執以上の一致への障害ではない。教会の終末論的な課題である、宣教と一致した礼拝のために、現在のドミニコ会、フランシスコ会、イエズス会などの諸修道会

Academic Press, 1997、p203。

⁷ 実際に、聖書の *forma* と *materia* の関係を、キリストの二性一人格との *hypostatic union* との比喩的論法で議論しようとした試みに対して慎重であった。この議論は Preus 前掲書、p201 f に詳しい。

⁸ Preus, 前掲書、p204。Calov, *Systema*, I, 707.

⁹ Preus, 前掲書、p209。Calov, *Systema*, I, 337, 348.

¹⁰ 断罪のリストアップは以下を参照にした。Theodore E. Schmauk and C. Theodore Benze, *The Confessional Principle and the Confessions of the Lutheran Church as Embodying the Evangelical Confession of the Christian Church*, Philadelphia: General Council Publication Board, 1911, p51f. 同書 第六章 “Should confessions condemn and exclude?”

2009年11月16日

正木牧人

に加えて、ルーテル会、長老派会、メソジスト会などが加わり、より豊かな、ひとつの、聖なる、普遍の、使徒的教会となることこそ宗教改革の真の成功といえるのではないかと考えるのである。¹¹ 西方教会の分裂という歴史的悲劇を、宣教と礼拝の一致という終末論的目的によって乗り越える神の時が来ている、と言うカール・ブラーテンにとって、互いにアナセマを発してきた教理的な違いはまず教会組織の統合を見てから十分な時間をかけて討議することにより和解することのできる範囲内の問題とされているのである。

エール大学のジョージ・リンドベックは1960年代の第二ヴァチカン公会議に出席し、「義認の教理についての共同宣言」を産み出したルーテル教会とローマ・カトリック教会のエキューニカルな対話に直接関わってきた。リンドベックがどのように「信仰告白」間の対話において互いの断罪を乗り越える道考えたのか。彼は個々の神学の間で相互理解を深めるための「メタ神学」に取り組む。その著書「教理の本質」¹²の中で、教会間のエキューニカルな調和と、自らの属する教派・信仰告白への忠誠の両立の道を示している。それは互いに断罪しないで、しかも自分の立場に忠誠であり続ける術の提唱である。

ここで詳しく述べることは控えるが、①認知的命題型はそれぞれ自分の教理を絶対とし片方が屈服する以外に一致の道はない。②一方、教理のような客体化された象徴に重きを置かない体験-表出型はそれぞれの実存的解釈の可能な実践レベルでの一致を目指すほかなく、理論的には一致をキリスト教に範囲限定さえできない。③そして統合型は統合の基準設定の権威を外に求めることになり、エキューニカルな議論の現場では、ローマ・カトリック教会の教権を拠り所にする以外に方法がない。このように従来の教理観をもってしては、統合型はややその傾向が弱いとはいえ、二者の教理的一致のためにどちらかの教理が変化を余儀なくされるという図式はかわらず、そこにエキューニズムの困難さを見るのである。

そこで、リンドベックはポスト・リベラル¹³の④「文化-言語的」アプローチを提案する。これによって複数の教理的伝統はそれぞれの立場を保持しつつ和解が可能であるというのである。リンドベックは宗教的共同体を文化-言語的体系として把握する。それぞれは自分の「物語」のテキスト内で、文法に誠実にリアリティを生きる。対話においてそれぞれの文脈を尊重し、互いの教理的相違は、相手の文脈の中で一貫して整合性を持って作用している限定的な真理認識として相互に積極的に認知しあうことで実際に意味のある調和が成立するということになる。互いの教理が対立することを直視しつつも、それぞれの教理が尊重されることを望みつつ、それらの相違によって相互の共同体的な文脈を断罪し合うことはない、と考えられている。

これは福音主義陣営の取り組みとは違う。福音派が擁するグループは改革派という①の型のグループから聖霊派という②の型のグループまでの広範囲のグループで、これを③の方法論での調停作業を継続しているのが現状ではないだろうか。①の事態を避けるため、どの教理体系も自らを絶対視しない約束事を福音主義陣営はとりかわした。そして異なった主張をする諸教会の一致協力の方程式として、みな一致できる最小公倍数的な教えの基準を見出そうとしたのである。これはリンドベックの第④の

¹¹ Braaten, *ibid.*, Chap.3.

¹² G・A・リンドベック、「教理の本質：ポストリベラル時代の宗教と神学」 田丸徳善監修、星川啓慈・山梨有希子訳、ヨルダン社、2003年。原著は、George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* Philadelphia: The Westminster Press, 1984.

¹³ リンドベックは意図的に「ポスト・リベラル」という呼び方を採用する。「ポストモダン」や「ポスト新正統主義」という呼び方もできるが、「文化的-言語的アプローチ」はリベラルな方法の特徴である「体験-表出型アプローチ」の後にくるアプローチであるとの理解による。リンドベック、前掲書、p272、注1。

2009年11月16日

正木牧人

モデルではない。さらに、脱構築と再構築という手法による統一的福音主義的神学の樹立を模索しようとする福音主義陣営は、それぞれの立場が聖書を解釈するときに用いる自分の「物語り」というものをひとつにしていこうとする考え方なので、これも第④モデルではない。③の方法論では、リンドベックがいうように統合の基準設定の権威が成員の外に求める。安黒氏の発題では、エリクソンや宇田氏がさしずめここでいう外部権威として紹介されていたということであろう。

しかし、信仰告白とはそのような相対的なものであろうか。一定の共同体の中でのみ通用する文法や約束事のようなものであろうか。歴史的な一点で設定されているものだからといって、その妥当性が歴史区分に限定されるのであろうか。「一致信条書」の序文に、一致とアナセマについて諸点が挙げられている。ルター派の信仰告白観の特徴をここでいくつか記しておく。福音主義神学の方向性のヒントがあるように思われる。

第一に、「一致信条書」成立は教えによる一致を目指していること。「一致信条書」の背景には、それまで「アウグスブルク信仰告白」により教会は一致し、それをよりどころに教皇制や分派の圧力の中でもキリスト教的一致が保たれてきたが、ルターの死後更に激しいいつわりの教えと不一致の種がまかれてきたという状況があることである。この状況で、さらなる信仰告白の文書を作成するというところに、キリスト教的な一致は、純粋な教えによってのみ成立するという確信が見られる。コンコード、心の一致、ひとつ心になる、ということは教えにおける一致である。¹⁴ ヘルマン・ザッセはルター派の教会理解を解説して「教会は信仰告白の周りに集められる」という。¹⁵ もちろん、「聖書のみ」という宗教改革はルーテル教会の中心を流れている。しかしながらこの罪深い世にあっては聖書もまた誤解され誤用される。最悪の異端も聖書を引用する。ルター派信仰告白も、誤りから解放されているわけではなく、また改訂や拡張を決して必要としないというのではない。それは常に *norma normans* である聖書に照らし合わせていかなければならない。そうではあるが、教会は聖書の周りにではなく、純粋に正しく解明された聖書の信仰告白の周りに集められるのである。

これは初代教会からの経験とも合致する。偽預言者(2コリント 11:4)や凶暴な狼や曲がったことを語る者が(使徒 20:29 以下)が群れの内外からその神の教会を攻撃する。パウロは主を愛さない者(1コリント 16:22)や自分たちの宣べ伝えた福音に反する教えを宣べ伝える者に(ガラテヤ 1:8)アナセマ、のろわれよ、と言っている。エフェソ 4:3 でいわれる「一致」は主はひとり、信仰はひとつ、洗礼はひとつという一致である。教えの一致が群れの一致であり、ちがう教えを宣べ伝える者はのろわれよ、といわれているのである。一致の反対は複数の教え、ではなく、混乱だったのであろう。群れが教えの風に吹き回され波にもたあそばれず、信仰の一致と神の御子に関する知識の一致に至るように、頭なるキリストご自身により働きの人が立てられている(同 4:11-16)。

第二は、一致の方法である。確かな根拠をもって論敵の口が封じられ、信仰者に正しい説明と手引きになるようには、「すべての論争条項によって引き起こされた分裂を神の御ことばによって徹底的に、十分に解明し、決定をくだし、誤った教えを排除し、斥け、神の真理を純粋に告白する以外の良い方法はないと判断した」、とある。¹⁶ それは論敵を回避するのではなく、彼らによってもたらされた分裂をむしろ徹底的に聖書から解明し、神の真理を積極的に、かつ純粋に告白することが「一致信条書」の基本

¹⁴ 序文の最後に、告白された神の真理から離れるのではなく、むしろ「聖霊の恵みにより心をひとつにしてこの真理のうちに立ちとどまり、また、すべての神学論争やそれについての解説をこの真理に従って律しようと思ったのである」とされている。

¹⁵ Hermann Sasse, *We Confess: Jesus Christ*, Saint Louis: Concordia Publishing House, 1984, p.83.

¹⁶ 「一致信条書」、p6.

2009年11月16日

正木牧人

的な方法であった。

ウェルナー・エラートの初代教会の研究によると、二世紀の教会も非常に狭い境界線を引いて教会を異端から守ったようだ。¹⁷ 教会内にマルキオン、ヴァレンチヌス、モンタヌス主義者などがおり、教会は間違った教えや分裂から守るために、三つのものを設定した。司教、新約聖書正典、信仰規定 *regula fidei* である。司教は使徒伝承問題で分かれ、ドナティスト運動による分裂で分断され、第六回教会会議は既に没していた五人を断罪し、司教の上に教会の一致が確約されることはなかった。第二の新約聖書であるが、既にテルトリアヌスが全ての異端も新約聖書を土台にしていると書いている。今日と同じ現象である。聖書に聞くことでは教会の一致は保証されなかったのである。そこで第三の信仰規定が一致の擁護のために用いられた。信仰規定は司教によって権威づけられたが、後に立場は逆転し、司教の信仰が信仰規定によって吟味されていく。テルトリアヌスは聖書を読む前に信仰規定を受け入れるように指導し、アレキサンドリアのクレメントは信仰規定によって聖書を解説した。信仰規定は聖書のただしい理解の規範を提供したのである。それは聖書が信仰規定に従属したことを意味しない。むしろ反対でアレキサンドリアのクレメントは信仰規定に関する聖書の裏付けを、さらに聖書から裏付けるようにと指導していた。イレナイウスは教理をケリュグマといい、信仰規定もドグマも真理の解釈である

第三に「一致信条書」の書かれたのは、教会や学校が子孫に至るまで最終的な神の言葉の教えとキリスト教的一致の中に保たれ整えられ大きくされるためであることであった。信仰告白者らの子孫にも関心が示され、彼らが神の言葉に逆らう教えから守られることへの願いが込められている。その当時の当面の利益だけでなく、「アウグスブルク信仰告白」の正しい理解として、「これらの説明の中に将来にわたって間違った教えが隠れていることなく、むしろ、真理の純粋な解き明かしが我々の子孫達にも伝えられるのを願って」「和協信条」が完成された。また、「この『和協信条』において、我々のキリスト教信仰とその告白の繰り返しをもって、我々の確信の最終的な説明に至り、ここにおいて一致し、同意した」という最終性も述べている。数行あとには、「本来あるべき確固たること」、「最終的確定」という言葉も用いられている。「一致信条書」のねらいは歴史の一点での特定の人々による一時的な信仰告白をつくることではなかった。「和協信条」根本宣言・規範十六には「それは現在の人々に対してばかりでなく後の世の人々に対しても」とある。¹⁸

このようなルター派信仰告白の普遍性に関してふたつのことを考えてみよう。ひとつは、ルター派信仰告白が自らの信仰共同体ではなく普遍性を射程に入れていることの掘り下げである。

この点についてザッセはルター派の信仰告白観と改革派教会の信仰告白観と比較している。¹⁹ 先の述べたことの繰り返しになるが、ザッセはルター派の信仰告白は普遍的な公同教会での有効性を主張する。それは、ただひとつの福音であるイエス・キリストの福音という、すべてのキリスト者に対して有効な教えの信仰告白であるからである。場所 *ubique* にも時間 *semper* にも制限されない普遍性 *catholicity* をもつ。そして、この普遍的信仰告白を自らも告白し、信仰告白の輪に加わっていることによって教会は世界的、歴史的制限を超えた一致を味わうのである。そこには古代信条からの継続性がある。

これに対して、改革派教会の信仰告白は、ある地方キリスト者共同体に限定された自発的な公の信仰告

¹⁷ Werner Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, Saint Louis: Concordia Publishing House, 1966. p.52f.

¹⁸ 「一致信条書」、p759.

¹⁹ Hermann Sasse, *Ibid.*, p80f.

2009年11月16日

正木牧人

白という性質を持つ。改革派教会には信条書はなじまない。サルナーがその *Harmonia Confessionum* で各信仰告白の内容を集めようとしたが、それはあくまでも個人的プロジェクトであった。それぞれの教会や教会のグループが、とりあえずここではどの信仰告白を告白するのかを決める。全改革派教会に共通の信仰告白はない。

改革派教会では、神は神が願われるときとところで、人の説教する御言葉を聖霊が用いて、選ばれた者を神の教会に召されると理解するのであるから、原理的には、前後の世代との信仰告白の継続性は見られず、また地域を超えたその継続性も見られないことになる。

ルター派では、教会はときどき御言葉に来てくださる聖霊の奇跡として起こるものではなく、恵みの手段のあるところで、その中で生き生き働いている聖霊が造られ、集められるものである。

先に述べたようにリンドベックは教理をそれを持つ共同体が自らの営みのために持つ規範と考えた。しかし、それはある程度まで改革派の信仰告白に該当するとしても、ルター派は特定の教理や信仰告白を自分たちが採択し、自分たちを統御させるために用いるようにとは考えていない。自分たちの持つ私物のような信仰告白というよりも、むしろ神の啓示において語られた救いのみわざと神の公の普遍的教会の姿を告白するものである。その意味で信仰告白は神のものなのである。

歴史的に「一致信条書」にある信仰告白の成り立ちを見ると、新しい教会の憲法を作るためではなく、ローマ・カトリック教会の中での神学的改革運動の道具として、聖書的福音理解を定式化した提案であった。ロバート・ジェンソンの言うように「ルター派信仰告白はエキュメニカルなドグマの提案であり、もし全教会が受容したとしたら、ルター派というものがなくなる」のであるかもしれない。²⁰ ルターは、ルター派教会を創立してローマ・カトリック教会と対立しようともくろんで宗教改革をしたのではなく、教会が聖書から離れていたことを指摘し、議論を深めて、ローマカトリック教会全体が聖書の信仰告白に立ち返ることを求めた。残念ながら破門されたため

ルター派信仰告白の普遍性の今ひとつの着目点は、それが限りなく絶対性を帯びていることである。その普遍性によって信仰告白はエフェソ四章に描写されている、キリストを頭とするひとつの体なる教会の信仰告白であることを意味し、ルター派信仰告白を告白すると言うことはその普遍的教会の信仰告白に自らの口をも合わせていくということである。

第四に、作成と告白の担い手に注目しよう。「神を恐れ、平和を愛する、学識豊かな何人かの神学者」がその職務への誠実さによって「論争条項を神へのおそれを持って考察、検討、解明して、これまで起こった分裂にキリスト教的な仕方では決着をつけるにはどうしたらよいかを一つの文書にまとめた」という。²¹ 「アウグスブルク信仰告白」第五条に告白されている、神が設定された「福音と聖礼典を与える説教の職務」に召された者の使命がここにある。

第五に、断罪の目的である。信仰告白書の中での「断罪は、論争の条項の解説と徹底的な解明にあたって、はっきりと、区別のつくように明記されねばならなかったのである。」²² 神の明白な言葉に逆らう教えは、信仰告白と並んで存立はできないので、この教えに逆らってはびころうとするものを何一つ認めず閉め出す目的があった。

²⁰ Eric W. Gritsch and Robert W. Jenson, *Lutheranism: The Theological Movement and Its Confessional Writings*, Philadelphia: fortress Press, 1976. P5.

²¹ 「一致信条書」、p6.

²² 「一致信条書」、p12.

2009年11月16日

正木牧人

しかし、それは無知のゆえに事柄を正しく理解できないで誤っている人に重荷を負わせたり迫害の原因を与えるためではもちろんない。一致できない教会のなかにもそのような人がいる。キリスト教的愛をもって神の言葉を教え、真理に向く希望を持つ。断罪は小さなことに頑固に固執するわがままを押し通して社会生活を非人間的に分断するという目的ではない。断罪することは、信仰告白で告白する真理が信仰共同体から発せられた「体系内」の真理ではなく、それを神が公に人を救おうとする聖書の永遠の福音のいつの時代にも全人類に当てはまる真理としてとらえていることをあらわすのである。

7. 福音主義の再考の重要性と今後の展開

これまで福音主義の再考のために、モダンの時代の自由主義陣営と福音主義陣営の対立点であった聖書観についての考察と、ポストモダンの時代に自由主義陣営が試論的に提案している協力のための「文化-言語的」アプローチと、福音主義陣営が取り組んでいる統合型アプローチについて触れた。福音主義教会が聖書に聞き、聖書に基づいた教会を今後も建設し続けるためには、聖書と信仰告白における新しい取り組みが必要なのではないか。ルター派の宗教改革原理から、発展という名前の逸脱が進む時、混乱と不一致が待っている。プレモダンの聖書観、信仰告白観に戻るというのではなく、ある意味で普遍的な信仰告白に立脚することを得たい。確実な信仰告白に立つ時、私たちの生かされている場所で、現在ある諸問題や諸課題について、神学的に解説する様々な文書などが創造的に多数人々の手元に流通していくことが大切であろう。

リンドベックによる第二類型は、福音派の中ではさしずめウェスレイアン、敬虔主義、聖霊派などのグループに相当するのであろうか、自由主義陣営ではその旗手とされるシュラエルマツハがそうであろう。シュラエルマツハはその著「キリスト教信仰」の中で教会を定義して、「教会とは、敬虔と関係する一共同体以外何ものでもない」とし、また、「敬虔を維持し、秩序付け、促進することだけを教会の本質的なつとめとみなす」といった。²³ リンドベックの言うように体験-表出型の自由主義では教理や信仰告白は内的経験の表出形式にすぎず、例えばシュラエルマツハにとってローマ・カトリックとプロテスタントの違いは、前者は個人のキリストに対する関係を個人の教会に対する関係に依存せしめるのに対し、後者は逆転して、個人の教会に対する関係を個人のキリストに対する関係に依存せしめるという、構造的差違としか受け取られない。²⁴

エラートはシュラエルマツハから始まった自由主義が、個人主義的、民主主義的傾向をもってキリスト教信仰を再解釈してきたことの弊害を指摘した。²⁵ シュラエルマツハの敬虔共同体としての教会は、同じ宗教的心情を共有するためのヴォランティアな交わりであり、そこでは交わり *communio* の概念は「自発的に互いに分かち合う」というような意味合いでとらえられている。ワーナー・エラートはルターの全く違った *communio* 理解を紹介する。教会の交わりは、聖なる「出されたものを共に食す」とか、聖なるものに「あずかる」という意味に理解するのである。

シュラエルマツハの、人間発の教会観では、信仰告白に対しても小さな違いを「寛容に」見過ごし、類似した実存体験の別の表現であるとして受け止めることもできよう。しかし、そこにルターのような、神から発する神学的構造の、妥協のない信仰告白的態度と衝突するとき、「寛容」なはずの自由主義はルターのような「非寛容」に対してひるがえって「非寛容」になることが多い。これは自由主義陣営だけに見られる態度ではなく、福音主義陣営でも同じ原理が働いているのである。

²³ シュラエルマツハ、『キリスト教信仰』、「現代キリスト教思想叢書1」、白水社、1974年、p128.

²⁴ シュラエルマツハ、前掲書、p166.

²⁵ W. Elert, *ibid.*, p2f.

2009年11月16日

正木牧人

ザッセはこのような力学から生じる信仰告白者の重荷を認識している。中央ヨーロッパの歴史の中で幾度となくルター派教会が強制されて改革派化した、その際のルター派にとって当然の信仰告白的態度が理解されたことは少なかったのである。ザッセはしかし、このようなやりとりからルター派の人々が改革派教会に対して敵愾心を持つことはルター派らしくないこととして戒める。ルター派は「誤った教理」と戦うのである。福音の基本的理解の相違のある者とは交わりをもたないし、この態度を維持しない者はそれとひきかえに全キリスト教会に純粋な福音の教えの重要性を訴えた宗教改革の遺産を失うことになる。²⁶

ルター派は他派の聖書理解は誤ったものであると考えるが、それは終末までの「たたかう教会」の間には負っていかざるをえないひとつの十字架であろう、とザッセは言う。それを負わずに偽りによって自らの信仰告白を曲げる現代の相對主義的な教会一致の傾向を批判する。しかし、聖書に立って自己批判をし続け、かつ、他の Heretic ではなく Heterodox の教会と共に残る時代を聖書に聞いていく態度は大切に持って行きたい。

外から見ると、ポストモダンの時代の真理認識の理解は、多くの立場の人々が多様な視座からひとつの真理を見ており、その着眼点や強調点、表現が違うというそれぞれがお互いから学ぶことによって、全体としてより真理に近づくという道が見えている。しかし、ルター派は、信仰告白は共同のものであり、自派のものとは見ていない。更に、聖書に聞く態度は変えないもの他派との違いはある場合には断罪に相当するものとなる。それでも聖書に聞く同士と共に歩む覚悟はあり、そこから多くの実を期待しているものである。

ポストモダンの今、聖書に聞く姿勢そのものを見直している福音主義陣営は、聖書観そのものが問われているところである。聖書正典の基準、信仰告白について、信仰告白書をもって他の教会と自分たちを区別する、という機能から、他者との違いが真理探究のグループ内で観察視座の多数化という豊かさとして捕らえられるようになってきている。それではリンドベックの第③カテゴリーに基づく作業である。聖書の真理に迫る、といいつつ、他の立場の真理描写を聖書解釈をより進めていく作業の刺激とし、その繰り返しによって、また相互作用によって各共同体が成熟に向かって歩むのであれば、権威が神ではなく人になり、信仰告白は他者の間では相対的、自分たちのグループ内では絶対的になるというのは多神論的な解決策ではないだろうか。でこの点を再考しそれぞれが聖書と信仰告白について更に考察を加えつつ、公同の信仰告白を大切にしていくところに福音主義教会の未来があるのではないだろうか。

²⁶ H. Sasse, *ibid.*, p51.

総 括

コーディネーター 市川康則

今回の主題を「“福音主義神学”再考—聖書・伝統・文化の中で—」としたのは、一つには、「福音主義とは何か」が、完璧な答えのない恒久的な問いだからであり、今ひとつには、本学会が来年創立 40 周年の節目を迎えるにあたり、この間に直面した—今も直面している—難題を踏まえて、改めてこの問いの不可避性・重大性を意識したからである。聖書正典だけが靈感された、権威ある神の言葉で、信仰と生活の唯一の誤りなき規準であるというのは我々共通の確信であるが、しかし、その聖書を実際にどう読むかは、福音主義陣営で一致している訳ではない。聖書の字句文言をそのまま受け取り、記される事例を直接の範例とする読み方、反対に、文字の背後の“真意”を割り出そうとする読み方、その過程で歴史的、批評的方法を活用する読み方、あるいは、確立した教義の“眼鏡”をかけて読む読み方まで、多様である。

福音主義は図式的に言えば、一方で（啓蒙主義神学を含む広義の）自由主義に、他方で教会伝統主義に対峙する。前者は学問研究を重んじ、聖書を古典文献として解釈し、その教説を同時代の思想として構築する。後者は確立した教会教義と制度の伝統に規定されて、聖書を解釈し用いる。これに対して、福音主義は人間理性と教会伝統とを聖書の権威の下に置き、聖書をキリストの福音として告白し、キリストの救済の適用者なる聖霊の導きに身を委ねて解釈すべく努めてきた—この前提で、理性を用い、伝統を重んじることは可能、かつ必要でさえある。福音主義はまた根本主義とも異なるが、しかし、聖書を最重視するがゆえに、根本主義への傾きを示すこともある。

聖書自体は永遠不変の神の言葉であり、その教説内容は神から与えられたものであるが、しかしながら、その教説は常に、神学研鑽を経た教会の信仰告白として表現され、確認される。そして、この研鑽・表現・確認は不可避免的に特定の文化的制約（学問や技術の水準、社会的習慣等々）、および所属教会の伝統の力を被っており、決して中立、無前提ではなく、ましてや永遠・不変ではない。聖書は常に新たに告白され、表現され続けなければならない。

* * * * *

このような問題意識から、コーディネーターの一人である安黒務氏は基調講演において、宇田進＝M・J・エリクソンの神学的路線で「福音主義」の可能な—今日的に有用な一定義を試みられた。それは約言すれば、一方で、改革派から聖霊派までを含む広い歴史的（反カント的、反近代主義的）プロテスタント主義であり、他方、特定の歴史的文脈とそこでの要請・課題を重視し、その結果生じた特定の教派（主流・支流）・運動において具体化するキリスト教の立場である。この両者が可能となるのは、この新約時代、御霊は御言葉を通して働かれるという共通の確信による。聖霊の働きは神秘主義的なものではなく、救い主キリストを知らしめることにおいて主権的なものであり、ご自身が靈感された聖書によってキリストを証したもう。聖霊の主権の信仰は理性主義に対して、また、聖書信仰は教会伝統主義に対して、それぞれ批判原理となり得る。諸教派・運動の容認は特定の教会伝統主義への対立であり、聖書教理の告白は理性主義・自由主義への対立である。宇田＝エリクソン路線は、根本的な聖書信仰と聖霊信仰に堅く立つ限りで幅広い教会と神学の伝統が交流と協力が可能となるような意味での福音主義の神学である。

総括

コーディネーター 市川康則

これに対して、金井由嗣、坂井純人、正木牧人の3氏がそれぞれ、ホーリネス、改革派、ルーテル派の教会と神学の立場を代表して応答された。金井氏は、一定原則の下で聖書解釈と神学の多様性を積極的に承認することが聖書真理に接近し、明証化するのに資することを論じ、坂井氏は（金井氏と共に、自身の目に映る）講演者の「最大公約数」の神学への傾きに批判的に応答し、歴史の経過の中で徐々に発展していくべき信仰の告白が教会にとって不可欠であることを強調し、正木氏は、絶えず聖書に聞く姿勢を保持しつつ、公同信条を前提として、自派の信仰的立場を確信し得ること、すべきことを訴えた。共通理解の積極的探求に貢献すべく、丁寧な議論をして福音主義を絞り込もうとする基調講演に対して、3氏は敬意を表しつつも、それぞれに自身の所信を忌憚なく述べ、評価すべきは評価し、批判すべきは批判する真摯な“是々非々”の議論をされた。

* * * * *

総括者には「福音主義」は“定義”を許さないように思われる。それは、神の言葉が一確かに人間の理解に耐え得る仕方で、神に啓示されてはいるが—それ自身としては人間の知性をはるかに超えているからである。それゆえ、我々は不断に神の言葉の深み・高み・広がりへと誘われなければならない。その過程では如何なる神学伝統も完成してはおらず、絶えざる成長・発展を遂げるべく召されている。そして、自派伝統の確信と共に、他派伝統への尊敬が求められる。

しかしながら、この耐えざる成長・発展が正しくあるためには、常に「イエス・キリストとは誰か」という根源的な問いに規定されなければならない。これはキリストの直弟子たちへの主ご自身の問いであり、「あなたは生ける神の子、キリスト」は彼らの答えであり、また世々の教会の信仰の応答・回答でもある。この応答・回答は、一方で、主により「天の父」により現わされた「幸いな」ものと誉められたものであると共に（マタイ16:15-17）、しかし他方、キリストの御業にとって本質的な「十字架」を回避して、主に叱責されたような認識であった（23節）。「キリストは誰か」は、キリストの十字架に生かされ、キリストにあって己が十字架を担うことによるのみ（24節）真正に答え得る問いなのである。それゆえ「福音主義とは何か」は「如何に福音的であり得るか・あるべきか」—如何に十字架と復活のキリストと共に生き得るか・生きるべきか—と不可分の関係にある。それは、聖霊の導きに信従し、御言葉に聞きながら、試行錯誤を経て、靈的、かつ実践的に—これに仕える仕方で知的に—答えることのできる問いなのである。これは旧約以来の神＝人関係で言えば、神の自己啓示としての契約授与・締結における、それに対する、民の応答に他ならない。教会の信仰告白は、キリストにおいて成就した神の恵みの契約における応答に他ならず、神学することもこの脈絡にある営みである。この点を自覚して、今後も共々に福音主義を一総括者自身は改革派伝統を確信しつつ相対化して—追及していきたいと願っている。

（神戸改革派神学校校長）