

日本の教会の課題と「普公教会」の理念

近 藤 勝 彦

はじめに

本論文の課題と意図についてあらかじめ言及しておくことにする。本論文の課題は、特に1960年以降、つまり宣教第二世紀に入って以後の日本の教会を視野に置いて、そこでの課題の認識とその課題を遂行していく際の方向づけを論ずることである。その際、「日本の教会」といってもプロテスタント教会、それも主として「日本基督教団」に限定されることを断っておかなければならない。ここで認識される課題とは、一言で言えば、「教会形成」と呼び慣わされてきた課題であって、筆者は、この路線を今日改めて再建する必要があると考えている。また、この「教会形成」の「方向づけ」のために、われわれは「普公教会」の理念に立ち返り、またこの理念の豊富な含意を明らかにしつつ、それによって真の教会の形成を遂行しなければならないと考える。この主張を述べるのが本論文の意図である。以上の課題と意図とは、本文においても確認するように決して特異な主張とは言えない。むしろ平凡であって、多くの人の理解と賛成とを見出すことができるであろう。教会の事柄については、特異な主張が必ずしも有意味とは思えない。われわれは、ここでは個人の独創といった些細なことではなく、教会の生命にこそ重大な関心を注がなければならないからである。筆者はここで、さらにこの「普公教会」の理念には、「伝道」が不可分離的に含意されていることにも言及したい。そのことによって、「普公教会」の理念に方向づけられる「教会形成」においては、教会形成と伝道とが不可分

であることが明らかにされるであろう。この主張もまた特異な主張ではなく、多くの教会人の共鳴を得られるものと考えている。

1. 日本の教会の体質とその変化

1960年以降の日本の教会がここでの対象ではあるが、われわれはその理解のために、日本の教会の歴史的検討についても一言することを避けることはできない。日本のプロテスタント・キリスト教は、1859年の伝道開始以来、また1872年の「横浜基督公会」の設立以来、独特な体質をもって進展してきた。それは、主としてアメリカ合衆国からの宣教師によって伝えられたキリスト教であって、19世紀のプロテスタント信仰復興運動を経た広義の敬虔主義的なキリスト教、またそこから由来する諸特徴をもった教会である。ここではこの面を子細に論述する余裕はないが、この歴史的な特質は、それに賛成するにせよ反対するにせよ、決定的な与件としてわれわれに既に与えられているものであって、ここからわれわれは多くの長所といってよいものと共に、また短所と言うべきものをも身に帯びてきているわけである。信仰経験の重視、倫理的な清潔、アスケーゼ、聖日厳守、各自の祈禱、聖書の学び、信徒運動、伝道の熱心、教会奉仕と社会奉仕といった面をその長所と見れば、他方、伝統や法の感覚の欠如、信条や信仰告白や教義にたいする無頓着、制度や職制の未確立といった面は問題性としてある¹⁾。しかしこれら長所、短所は同一事態の表裏であり、また相互に混入しているものであって、どこまでが長所で、どこから短所に変ずるといった具合に単純に明示し得ないものである。われわれは基本的な姿勢として、この日本の教会の歴史的体質を喜んで受け入れ、その長所を伸ばし、短所を改めていくという姿勢を取る以外に道はない。教会史的にも、摂理を喜び、聖化に生きるということである。

しかし、日本の教会の体質は、その出発の歴史的由来からだけくるのであろうか。さらにその後経てきた社会的環境とそこで培われてきたいわば第二次的習性といったものもあるのではないか。あるいは、その後の体質の変化があるのではないか。この点も子細な検討は別に託さなくてはならない²⁾。この歴史

的な体質変化については、明治期の問題や第二次大戦に至る今世紀前半の状況など一括して語り得ないものがある。特に戦前と戦後とでは、「信教の自由」と「政教分離」の原則をもった憲法体制によって教会の社会環境は、大きな法的変化を見た。日本の教会の体質変化も、社会の変化とともにそれなりの歴史を持っていると言わなければならない。

しかし1960年以降今日までの教会を概観してみても、従来の信仰復興運動や広義の敬虔主義的な日本のキリスト教と教会に、明らかにある体質変化が生じてきていることを否定することはできない。その中の大きな変化は、敬虔主義的な信仰のエートスの衰弱という現象である。そこにはさまざまな理由が挙げられるであろう。もともと信仰のこの種の体質は、主体的な性格が強いだけに、どうしても不安定であり、変化や衰弱を免れがたいといった面がある。また戦前、戦後を通じて容易に変わらない日本人の異教的な精神風土や価値意識によって逆の侵食作用を受けているといった問題、さらに戦前は国家的体制による圧迫、戦後はハイテクノロジーと結び付いた高度産業化と大衆消費社会の出現という事態による信仰のエートスに対する影響といった問題を指摘することができるであろう。いずれにせよ、この体質の変化、特に信仰のエートスの衰弱は、キリスト教のアイデンティティの希薄化ということにもなって、日本の教会の深刻な問題であらざるを得ない。

2. 「教会形成」路線と「普公教会」の理念

日本のキリスト教は、以上のような体質とその変質をもって、伝道困難な社会状況と精神風土の中を一世紀以上に渡って歩みつづけてきた。その中で一つの共通路線とでも言えるものがあるとすれば、それは「教会形成」という路線であろう。もちろん、この一世紀間以上のキリスト教の多岐に渡る試行錯誤を子細に検討しなければ、この路線についてもその内容や位置づけを簡単に語るわけにはいかない。広義における日本プロテスタンティズムの中には、いわゆる「無教会」の行き方もあり、「社会活動」に重点を置くキリスト教の行き方もないわけではなかったからである。しかし、「日本の教会」の大きな共通路

線として、この「教会形成」路線の存在を指摘することは決して恣意的なこととは思われない³⁾。これは、主として植村正久など旧日本基督教会の中で自覚的に追求されてきた教会路線であるが、今日では旧メソヂスト教会、旧組合教会など他の教派的背景を有する教会にとっても、ある面で共通の路線になっていると言ってよいであろう。その詳細な内容規定についてはなおあいまいなものが残っているが、一方では自家の体質の弱点の克服、他方ではキリスト教にとって厳しい環境である日本社会の中での教会的な独自存在の確立が意図されている。

この「教会形成」路線にとって重大なのは、「普公教会」の理念である。これは、かならずしも周知のこととは言い得ないかもしれない。しかし「教会形成」がただ単に既存の教会の存続や成長にとって便宜主義的に追求されることはあり得ない。「教会形成」は、常に「真の教会」を建てることを目指すわけで、その時当然「教会の本質」が問われることになる。そして、それとともに理路の当然の歩みとして、「普公教会」の理念が不可欠のものとして想起されることになるであろう。われわれは、この理念によって「教会形成」の路線を自覚的に方向づけようとした神学者として、特に逢坂元吉郎と熊野義孝を挙げることができる。

われわれは、この論文においてこの二人の神学者の「普公教会」の理念の理解を特に主題としているわけではないので、これもこれ以上の詳論は差し控えなければならない。しかしそれにしても若干のことは述べておきたい。逢坂については、その教会理解に関してわれわれは豊富な文献を手にすることができるが、その「普公教会」理解を簡便に示しているものとして、特にその著作集中巻に収められている「公同教会の本質」という短い文章と「公同教会の問題」という座談会の記述を挙げることができる⁴⁾。特に後者には、座談の相手の一人に熊野義孝も含まれており、両者のある面での差違も示されていて興味深い。両者はともに、ニカイヤ信条を中心として基本信条に示された教会の本質を伝統として継承しようとする。そのことによって単なる既存教派への回帰とは異なり、「真の教会」、「根本の教会」⁵⁾への悔い改めが促されることになる。

その際、逢坂の特徴は、「普公教会」を三位一体の神観との対応において捉え、さらに体験的、修道的色彩を濃くして、「主観的な教会」の克服を志向する点にある。おそらく逢坂であれば本論文の表題に見られる「普公教会」の「理念」といった表現にも意義を申したてたに違いない。彼にとっては「普公教会」は「理念」であるよりは、むしろ「体験」の事柄であったからである⁶⁾。

熊野もまた、「国民的な自由教会の建設」を願って、「教会史的関連をたもつ『普公教会』の理念」を強調し、「断然『普公教会』(Catholicity)の本質を追求しなければならない」⁷⁾と語る。彼によれば、「厳密な意味での普公教会の理念をおろそかにして福音主義を叫ぶことは、宗教的な自己陶醉の陥穽に誘われるだけである。その結果の福音主義は、単なる宗派根性の擬装にすぎない」⁸⁾。ただし、それではその「普公教会」の内容とその実現について彼がいかに考えていたかとなると、「熊野の言うところは必ずしも明確ではない」⁹⁾とも言われる。先の座談会においては、逢坂が体験的に捉えているとともに、具体的には「ビショップ」の体制を考えていたのに対し、熊野にも体験的、あるいは「直感的なものがあつた」¹⁰⁾かもしれないが、彼の強調はむしろ、「信条が誠実に告白される」という「信仰告白」の行為にその要点が置かれている¹¹⁾。しかしいずれにせよ、日本の教会の年来の弱点を認識し、「真の教会」の建設を志向したこれら鋭敏な教会的神学者たちが、「教会形成」をめぐる「普公教会」の理念に注目したことは忘れてはならない事実である。われわれは、この「普公教会」の理念への注目を「教会形成」路線とともに、日本の教会の教会的、ならびに神学的な共有財産としてよいのではないであろうか。

3. 日本の教会の問題と「普公教会」

逢坂にしても熊野にしても、彼らが「普公教会」の体験や理念によって日本における真の教会の建設を動機づけ、また方向づけた時、それによって日本のプロテスタント・キリスト教やその教会のいくつかの問題性を克服しようと志向していたことは明らかである。その問題性は、一つには、日本の教会の「主観的性格」あるいは「観念的性格」という問題であり、また「無伝統」という

問題であった。それとともにもう一つ挙げなければならないことがある。それは、彼ら二人とも共通して、「真の教会」として語の真実の意味での「エキュメニカルな教会」の建設を願ったということである¹²⁾。前者の主観性、観念性の克服の問題は、受け取りようによれば、要するに教派的であれなんであれ、主観的、観念的な教会でなく、とにかく伝統的、客観的教会を目指せばよいと受け取られるかもしれない。しかし後者の意味では、そこに志向されているのは、ただ「伝統の教会」を形成するというだけではない。そこでは、「真の伝統」は何かが問題になり、自家教派の伝統をも批判的に吟味し、それを越えて、「真の伝統」が真実にエキュメニカルなものとして認識されている。つまり、ただ「教会形成」だけで事は決着するのではなく、その「教会形成」にも落とし穴があるということである。ただ自家の教派的伝統に無批判に回帰、ないし固執するならば、それは「教会形成の落とし穴」に落ち込むことになるという警告である。「普公教会」の理念は、ここではただ「教会形成」へと促しているだけではなく、「教会形成」がひょっとして落ち込むかもしれない「落とし穴」を回避させ、「真の教会形成」へと方向づけようとしているわけである。先に引用した熊野の文章で言えば、「宗教的な自己陶醉の陥穽」や「単なる宗派根性の擬装」に陥らずということになる。そこで「教派主義を斥けながら世界の教会史につらなる道を歩む」渾身の努力を傾けようとする。しかしそれが、「かえって意図に反して教會的傳統の方向を希薄にしてしまう」ことを反省して、「教會史的連関をたもつ『普公教会』の理念のもとに」¹³⁾歩もうとするわけである。教派主義を斥けるといっても、当然粗雑な、あるいは素朴な「合同」で足りるわけではない。こうして、「伝統の教会」の形成と「エキュメニカルな教会」の形成とは、「普公教会」の理念の中で一つになっているのである。この点では逢坂も同様である。逢坂の場合、「普公教会」の体験によって単なる教派主義(denominationalism)を越えるだけではない。さらにはローマ・カトリック教会とプロテスタント教会との宗派的(konfessionell)な区別をも越えて、根本的な「一つなる教会」へと悔い改めて復帰しようとする。この主張において、逢坂は熊野に比しても、より鮮明なものがあったと言ってよいであろう。いず

れにせよ、二人ともに「日本基督教団」の成立前後の時代に際会して、「教派主義」の問題と「素朴な意味での各派合同の運動」の問題性を見抜いて、「普公教会」の理念による「教会形成」によってそれらの問題を克服する道を指し示したのであった。

「主観的教会」の問題や「無伝統」の問題、さらに「各派合同」の問題や「教派主義」の問題は、今日決して過ぎ去ってしまった問題だと言うことはできない。われわれが当面对象として念頭に置いている1960年以降の日本の教会においてもこれらは依然として根本問題を形作っている。特に1969年の「教団紛争」以後、改めてこれら根本の問題が浮かび上がってきているとも言えなくはない。紛争以後、制度や法の観点でも、信仰告白の上でも日本基督教団の「合同教会」としての実質は痩せ細り、「旧教派」回帰への傾斜もないとは言えない。さらに、「教会形成」がいわゆる「各個教会主義」に局限される現象も強化されている。「伝統」といえば、一個の地域教会の「伝統」を考えるような奇態な現象が既に一般化している。これらの意味で、「教会形成」が一つの「落とし穴」に陥る可能性があるであろう。こうした文脈で、「普公教会」の理念に思いを深くすることは、目下、日本の教会の急務に属すると言ってよいであろう。

さらに、もう一つの問題がある。これは、逢坂や熊野が「普公教会」の理念に訴えた際にあまり問題として取り上げられなかった問題である。それは「各個教会主義」といわれる現象とも関係してくるが、いうならば教会の「閉鎖社会化」とでもいうべき現象である。教会の「内向き」現象、時には「教会エゴイズム」とさえ言われる問題がある。この「教会の閉鎖社会化」の現象は、通常二つの喪失現象を伴っている。一つは「伝道」の喪失であり、もう一つは「公共的なものへの責任や関連」の喪失である。しかし、これらの問題に立ち入る前に、筆者は、あらかじめ二つの点に注意を喚起しておかなければならない。一つの注意は、これらの問題は決して傍観的に論ずることのできないものであり、あくまで牧師、あるいは教会人として教会に対する責任の自覚において取り扱うべき問題だという点である。「教会の内向き現象」を批判するといった

ことは、「教会形成」の労苦を知らずして軽々になすべきことではないからである。特に、厳しい環境にあって教会を打ち建てなければならない地方の教会の実情を顧みれば、これは、「敢えて」論ずる性格の問題なのである。いま一つは、この「内向き」問題について、「教団紛争」やその渦中で口喧しく主張されてきたいわゆる「社会活動」は、少しもその解決を果たさなかったという点である。日本基督教団に見られるいわゆる「社会活動」それ自体がもう一つの「内向き現象」を呈しているにすぎないことは、それらが「伝道の喪失」に拍車を加えただけでなく、「公共性の喪失」をも表わしてきたことによって明らかである。しかしそれにしてもなお、「教会形成」は、「普公教会」の理念による「真の教会」建設の方向づけを欠くならば、その「教会形成」の努力そのものが、「教会の内向き現象」、「閉鎖社会化の現象」というもう一つの「落とし穴」に陥る危険があることは否定できない事実と言わなければならないであろう。そのとき、「伝道なき教会形成」、「公共世界から身を閉ざした教会形成」という奇妙な状態が現出することになる。これはあきらかに「普公教会」にそぐわない事態であると言わなければならない。繰返し述べてきたように、この「落とし穴」を「普公教会」の理念によって回避することが、本論文の狙いの一つである。

ところで、教会の「内向き現象」や「閉鎖社会化の現象」に伴う二つの喪失現象については、もう少し説明を要するであろう。「伝道の喪失」という現象は、「伝道の行き詰まり」とただちに同一ではない。「伝道の行き詰まり」は、客観的、あるいは歴史的な事実の問題であるが、「伝道の喪失」は信仰のエートスの問題、その衰弱や後退といった問題と関連している。例えば、隅谷三喜男氏は、すでに1960年前後に日本におけるプロテスタント伝道の「行き詰まり」をはっきりと指摘していた¹⁴⁾。もっとはやくから、それはあったとも考えられる。しかしその「行き詰まり」の中にも「伝道の熱心」はなお燃え、計画と実行はなおなされてきた。「伝道の闘い」はあった。このことは、戦後から宣教第二世紀の初頭までなお言いうる¹⁵⁾。しかし1960年代の末期以後、特に「教団紛争」以後の「伝道の喪失」は、この「闘い」そのものの衰弱や喪失で

あって、そうした伝道のエートスの衰弱、喪失現象がキリスト者個人、各教会、とりわけ全体教会としての「日本基督教団」において見られるということである。他方、「公共的なものへの責任や関連」の喪失は、宣教第二世紀当初の「伝道十ヵ年計画」の「教会の体質改善」の方針が取り上げた問題である。しかし、今日から見るとこの「教会の体質改善」の方針は、「教団紛争」によって裏目に出たとも言える。しかしこの問題自体は、たとえば植村正久の「社会の木鐸」としての使命の自覚に示されているように、あるいは「伝道」に基づきながら結果として「国民の改造」をも果たそうとしたその目的意識に示されているように¹⁶⁾、はじめから「伝道」とともに日本の教会の信仰のエートスの中に存在していたものである。「普公教会」の理念は、「伝道」と関連するとともに、このような「公共世界の方向づけに関する責任」にも関係するのではないであろうか。

4. 閉鎖社会化の現象について

教会が各個教会においてであれ、あるいは教派においてであれ、あるいは一つの全体教会としてであれ、「閉鎖社会」となるおそれは、常に存在する。普遍性(Universality)に対する、特殊性(Particularity)、局部性(Partiality)、地域性(Provinciality)の問題である。この問題を指摘した神学者の一人にH. R. ニーバーがいる。彼は、この問題を神観念の問題と対応させて捉えた。彼によると、西洋の「組織化された宗教」は、必ずしも聖書的な徹底的唯一神教に対応した普遍的な広がりをもった宗教組織ではなく、しばしば「閉ざされた社会」として、特定地域内の絶対神にすぎない「単一神教」(henotheism)との対応に留まっている。これに対し、「徹底的唯一神教にとって、価値の中心は閉鎖社会でもなければその社会の原理でもなく、存在それ自身の原理である」¹⁷⁾。そこで、「徹底的唯一神教」は、それが覚醒されるとき、そうした「閉鎖社会」を突破して、「すべてのへだての中垣を取り除いた普遍的共同体」へと向かう「普遍性への推進力」¹⁸⁾を引き起こす。「この普遍性への推進力は、最初からキリスト教に存在していた。それは一つの普公教会を保持する努力の中

に表現されているとともに、拡大し伝道するその運動の中にも表現されている」¹⁹⁾。つまり、H. R. ニーバーは、「徹底的唯一神教」と「普公教会」さらに「世界伝道」を関連づけて把握し、それが現実として「閉鎖社会」に陥る教会に絶えざる突破の作用を果たすことを述べているわけである。彼によると、「教会中心的形態」(church-centered form)は、キリスト教における「徹底的唯一神教」ではなく、「単一神教」の現われである²⁰⁾。

教会の「閉鎖社会化」の現象は、近年特にアメリカにおいて問題とされ、その克服を「公共宗教」、「公共教会」、さらに「公共神学」の取り戻しによって果たそうとする種々の試みが提唱されている²¹⁾。またこうした「公共教会」の関連で「伝道」と「エキュメニズム」も捉えなおされている。筆者の論点で言えば、この問題においても「普公教会」の理念による方向づけを失ってはならない。さもないと、問題そのものが教会史との関連を喪失することになるであろう。ある宗教社会学者たちは、この「公共性」の回復をめぐって、E. トレルチの宗教社会学の宗教的共同体の類型論に再び注目している。次のような文章である。長くなるが、引用してみよう。「もし今日の合衆国に本来の役割を果たしうる公共教会があって、聖書宗教が抱く関心に沿って私たちの社会の本質と未来をめぐる共同討議に加わることができるのであれば、その公共教会はたぶん、チャーチ、セクト、神秘主義のうちのどれかひとつの型に特化したものではない。そのなかで、チャーチ、セクト、神秘主義の各次元のすべてが重要な役割を果たすことができ、それぞれの長所によってたがいの欠点を補いあうことができるようなものでなければならぬ。これはけっして均質化を促そうというのではない」²²⁾。このことは、社会学的な現実の有効性から語られているのであるが、トレルチの意図の解釈という点でも妥当なものである。しかし、こうした豊富な教會的、分派的、神秘主義的な諸要素の統合、しかも均質化でない統合は、「統一性」(Unity)と「多様性」(Variety)の統合の根本原理としての「普公性」(Catholicity)の理念からこそ根拠づけられなくてはならないであろう。

ここでいささか迂回路と思われるかもしれないが、われわれは特に日本の教

会の「閉鎖社会化」, 「内向き現象」を, 欧米の教会の問題から区別して日本の精神や社会に固有な現象としても考察しておく必要を述べておきたい。「教会形成」を追求する意図とポーズの下に, いつのまにか日本人的一般現象の軌道に乗っているということがないわけではないからである。この点で示唆するところ大きいのは, 京極純一氏の分析である。京極氏は, その著『日本の政治』において, 「日本人の人間交際の世界」を「四つの同心円」として捉えている。一番中心にある円は「身内」であり, そのひとつ外側に「仲間」の世界がある。「仲間は相互に身内でなく他人であるが, 個人識別があり, お互いに匿名でない『狭い世間』を構成する」²³⁾。三番目の同心円は, 「赤の他人」の「広い世間」, 「世間, クニ, 天下, 日本全体を示す円である」。これは「旅の恥をかきずてにできる, お互いに匿名ないし無名である大社会の範囲」である。そのもうひとつ外側に, 四番目の「広い世界」, 海外, 外国, 世界を示す円がある。「そこに住む人は同じ日本人でさえない, 言語不通, 文化断絶の異境であり, (しばしば日本とアベコベという) カオスの支配する場所である」。そして「身内」の世界では, 「融合一体に由来する完全信頼」があるから, そこは「甘えと寛ぎ」, 「我儘と無遠慮」の世界となり, それを支える多くは母, 妻の「滅私奉公, 献身と犠牲が強く期待される」。「仲間」の世界は, これに対し「ノモスの支配する文明の世界」であって, 「人間交際の原則は身内の世界のような依存と甘えと庇護でなく, 当事者の自前と対等を前提とする義理の交際である」。さらに外の世界は, 「功名と出世を争う競争の戦場」, 「生存競争の人間関係」がある。ところでこうした同心円の外側から中心に向けて, 「融合一体の人間関係」, あるいは「他人の身内化を指向する交際の制度」があるという。それは, 「相手と自分の共通性を主張し, ひとつ内側の同心円における交際の制度を利用して, その便益を享受しようという制度」だという。われわれは「日本の教会」がこれら四つの同心円のいずれかに属していると即断するつもりはない。また, 「教会形成」が, 「融合一体」や「身内化」を指向する制度に堕していると断ずることも適切ではない。しかし時として「教会形成」が「内向き」に進む時, 「融合一体」や「身内化」の傾向, そして「我儘と無遠慮」, 「献身と

犠牲」が同居し、結果として信仰のエネルギーがもっぱら内部で消費されるということが起きていないとは限らない。しかしまた逆にまれに「外向き」に転じて、「競争の戦場」に「功名」を競う「企業」(「大教会」?)と化しても、それは、依然として「真の教会」との懸隔を大きくしたままである。いずれにせよ、「教会形成」は、真に教會的にすすめられることなしには、われわれにとっては常に日本人の人間交際の常道に巻き込まれる危険性があることを心得ておくことはよいことであろう。ここにも「教会形成」の教會的方向づけとして、「普公教会」の理念が問いなおされる理由がある。

5. 真の「教会形成」のための「普公教会」の理念

「普公教会」という用語は、周知のようにアンテオケアのイグナチウスに発し、以来さまざまな教父たちによって用いられ、やがて基本信条の中に確定的な表現として確立することになった。従って、われわれは「普公教会」の理念をめぐる、一方で古代教会の文脈においてそれを捉えながら、同時にその現代的な意味を明らかにするという課題を負っている。しかしここでは必要最小限の取り扱いに留まりつつ、その概念内容を明示しなければならないであろう。

まず「イエス・キリストのおられるところに普公教会がある」²⁴⁾とのイグナチウスの表現に端的に示されているように、われわれは、「普公教会」の理念を「キリストの靈的現臨」との関わりで理解しなければならない。これはまた、「普公性」を新約聖書における「プレーローマ」と関連させて理解する道とも重なる²⁵⁾。ということは、「普公教会」の理念は、教会論全体がそうであるように、キリスト論的関連において、しかも聖靈論的な事態として捉えられなければならないということである。ここには、それがさらに終末論的な事態でもあることが含まれる。「普公性」は、量的、空間的な普遍性の意味においても、また質的な真理の充満の意味においても、将来の完成を終末に望む終末論的事態として現在ある。それゆえに「普公教会」の理念は、あらゆる時代にあって常に新しい。「普公教会を信ず」という告白が、使徒信条においても、ニカイヤ・コンスタンチノポリス信条においても、聖靈の信仰と終末の望みの

間に位置していることは、それ自体の聖霊論的、終末論的な事柄そのものからきていると言ってよいであろう。従って、われわれは、「普公教会」への連なりを求めて、歴史を飛び越して「古代教会」に立ち返るわけではない。立ち返るのは、歴史的連関の中で「キリストの霊的現臨」に信仰において立ち返るのであり、神の国における「プレローマ」に霊的な希望のうちに参与するのである。「普公教会」は単なる歴史的復帰の対象ではなく、恵みの現実として悔い改めと希望の対象である。

以上のような視点に立って、日本の教会の「教会形成」の方向づけの関連で重要と思われる「普公教会」の理念内容をいくつか挙げてみたい。第一に、同一性、連続性、身体性がある。「普公性」とは、時間と空間を貫く普遍性であり、それは教会のキリスト論的、聖霊論的な同一性である²⁶⁾。どこにおいても、いつの時代にも、また誰にたいしてもキリストの教会としての同一性が貫かれている。それは、真の「伝統」ということでもある。これはまた、決して観念的、内面的、抽象的な同一性ではなく、聖霊による身体的な同一性として、時間、空間的存在の中に現出する。この点で sacrament は重大な意味を担っている。それはまた多様な仕方で教会の制度や組織を伴う。従来から「日本の教会」において自覚されてきたことであるが、「教会形成」はこれによって信仰の観念化や内面化、個人主義化を克服することができる。さらにその空間的普遍性からして、各個教会主義や地域主義、また教派主義も、孤立的、排他的なものとしては克服されなければならない。「普公教会」の理念による「教会形成」は、基本的に全体教会、さらにエキュメニカルな教会の形成であらざるを得ない。一つの地域教会を他の地域教会と切り離して真の教会として形成しようとすることは、「普公教会」の理念上不可能な企てであって、決して成功するはずのない企てである。それは一種の排他的な地域主義になる。地域主義は、各個教会の形だけでなく、ある地方の形をもとり、さらには一国家の形をも取る。本論の表題「日本の教会」は、当然「日本における教会」であって、日本を特に課題としているのみであって、地域的特殊性の自覚はあっても、排他的な地域主義的自己主張とは全く無関係でなければならない。こうし

てこの時間、空間を貫く普遍性、同一性、連続性は、教派を越えた、さらには宗派を越えたエキュメニカルな次元を含んでいる。「普公教会」の理念なしにはエキュメニカルな教会一致はあり得ない。

第二に、包括性、充満、多様性の意味が挙げられる。「普公教会」は、画一主義でも、全体主義でもない。それは、そこにあずかるキリスト者、各個教会、全体教会の多様性に満ちている。真理の「プレーローマ」は、また愛の「プレーローマ」であって、「異端」と「普公教会」の相違をこの「愛」にみたアウグスティヌスの洞察は失われてはならない。異端やギリシャ精神が一元的なのに対し、キリスト教は多元的だというファン・リューラーの指摘²⁷⁾も、これと同一線上にある。日本の精神風土も一元的画一主義的であるが、「普公教会」は驚くべき多様性を包括している。「普公教会」は、「多様性」を可能とする「統一性」である。古代教会も、ラテンとギリシャを含み、ラテンはさらにローマ的とアフリカ的とを包括していた。いな、初代教会自体が巨大な多様性を充満させていた。従って宗教改革的教会、プロテスタンティズム、諸教派のそれぞれの長所の強調、敬虔主義なども、「普公教会」の理念の包括性の中に場所を与えられなければならないであろう。プロテスタント的原理や価値はその中で重大な位置を持つ。もちろん総てを寄せ集めた量的な総計が「普公性」ということではない。「普公性」は、機械的な合計ではなく、質的な充満である。存在論的に「多」の後から成立している「充満」ではなく、「多様」を可能にし、生かす、より根本的な「充満」である。あのR. N. ベラーたちがトレルチの類型を用いながら語っている「教会型、分派型、神秘主義それぞれの長所による互いの欠点の補いあい」ということも、この「普公教会」の多様性を包含する充満の理念に基づくことによって初めて可能になるであろう。「教会形成」が信条、教理、職制、秩序といった面の強調のために、時として見落としがちになる既述の敬虔主義的エートスの長所、伝道の熱意、信徒の主体的奉仕、聖書の学びや祈りの共同体の契機などを、「教会形成」そのもののの中に活かすことも、この「普公教会」の包括性、充満、多様性によって推進されるであろう。

第三に挙げられるのは、世界性、開放性、動態性である。「普公性」が同一性であるということは、当然、非同一的なものとの間に「境界」があるということの意味している。この「境界」なしに「真の伝統」は認識され得ない。「普公教会」の理念による「教会形成」ということは、この「境界」の正しい認識を持って教会を形成することであって、さもないとすれば「教会」も「伝統」も解体されてしまうであろう。教会の「身体性」も失われてしまう。「身体性」とは「境界」を持つことでもあるからである。しかし「普公教会」は、この「境界」が固定化されて、そこに閉じ込められることを意味するわけではない。それは、キリストの救いの普遍性と聖霊の世界的派遣によって、固定化された「境界」を越え出て行く²⁸⁾。この意味で「普公教会」は開放的であり、動的である。ここにまた「普公性」が単なる「統一性」を越えたそれ以上の面を持っていることを指摘することができるであろう。教会の「統一」は、どんなにエキュメニカル（世界的）といっても、依然として教会内的なテーマである。それに対し「普公性」は、教会内の統一に留まっていはいない。それは、キリスト教信仰のまだ行き渡っていない世界との関係をすでに含んでいる。このことは、具体的には、教会の伝道、世界全体に向かうキリスト教的奉仕に対する推進力となって現われ出るであろう。「人は、イエス・キリストに現われた人類に対する救いの普遍性と、全人類にこの救いの知らせを伝え、全人類をこれに参与させる教会の世界伝道との関連なしに、教会の普公性、ないし普遍性について語ることはできない」²⁹⁾。近年、「聖、公、一、使徒的」というニカイヤ信条の教会の規定から、特に「使徒性」という概念を取り上げ、それが有している伝道の次元に注目する議論が見られる。これも意味ある議論であって、「使徒的教会」と「世界伝道」を結合させることは当然と言うべきであろう³⁰⁾。しかしまた「伝道」や「世界的、公共的働き」への推進力は、教会の「普公性」によっても認識されることができる。この点で「普公的」と「使徒的」とは、不可分離的に結び合っている。

「普公教会」の理念によって、「教会形成」に対して「伝道」と「公共性」に向かう推進力が与えられるという点が、本論の主張の一つをなしている。この

ように「普公教会」と「伝道」を関連づける主張は、事柄の筋道からして、決して他に類例がないわけではない。例えばO. ウェーバーも、G. C. ベルカーワーもこの点に注目していることを指摘しておこう³¹⁾。さらにこの点を補強するために、最後にこれもよく引合いに出されるエルサレムのキュリロスの「普公教会」に関する言葉を典拠として加えておくことにしたい。「教会が『普公的』と呼ばれるのは、それが人の住むあらゆる地に、はじからはじまで及ぶからであり、さらにそれが至る所で絶え間なく万人に真理を語るからである。……さらに、教会がすべての人間を、主人も奴隷も、賢者も素朴な人も神に対する畏敬の下に置くからである。そして最後に、教会が、魂と体から引き離されるすべての罪人をなんの区別もせず、世話し、救う……からである」³²⁾。

結 び

以上の考察によって、われわれは次のような結論を確認することができるであろう。まず、「普公教会」に方向づけられることによって、「教会形成」は、観念性の克服へと向けられ、「真の伝統」への接続とその「伝統」の形成に向かう力を与えられる。さらに「普公教会」の理念によって、孤立的な各個教会主義や閉鎖的教派主義や地域主義を克服し、「エキュメニカル」な教会統一への推進力を与えられる。しかしそれだけではない。「教会形成」はまた、「普公教会」の理念によって、現状の教会の閉鎖性や固定的境界を越えて、常に「伝道」へと駆り立てられ、さらに「公共的なものへの責任」へと開かれることになる。そして、このいずれの局面においても、「普公教会」の理念は、今日の「日本の教会」にとって豊かな意味を持っていると言わなければならないであろう。

今日、人類にとって「普遍性」の問題は一大問題である。人類は、今世紀、事実として地球文明と言うべきグローバルな世界関係の中に突入した。いまや、全人類が経済や政治の秩序に関して運命共同体になりつつある。しかし他方、人類はまだ「民族」を越える普遍的な精神的基盤を樹立できてはいない。それゆえ、強固な連帯を必要とする時、しばしば民族主義に巻き込まれる現実がある。「民族」の「境界」を越えた人類の普遍性は、一般にはまだなお堅固な

基盤を欠いた抽象性に留まったままだからである。自由、人格、人権、デモクラシーといったいわゆる「人類普遍の価値」についても、堅固な精神的基盤に基づいて人類的な普遍性を獲得しているとは言い難い。それらは実はプロテスタント的な歴史的文化的価値なのであり、それゆえプロテスタント的価値をどう普遍化するかという課題がここにはある。これは教会の「公共的働き」、そして「公共神学」の重大テーマである。プロテスタント的価値は、単純に「ヒューマニズム」によって人類的普遍性へと担われるものではないであろう。「ヒューマニズム」はまた「自由、人格、人権、デモクラシー」を神的次元から引き離しもするからである。われわれは「プロテスタント的原理や価値」の担い手として、むしろ「教会の普公性」を考えることができるのではないか。「普公性」は、こうした「普遍性」問題を取り扱う教會的、神学的な概念でもある。

従ってこの「普公性」概念によって、教会と神学は、現代の人類の一大問題と取り組むことができる。それはまず「伝道」と取組み、さらに「基督教の公共世界への責任」と取り組むことができる。「普公教会」の神学は、それゆえ「教会教義学」であるだけではない。それは同時に「伝道の神学」であり、「公共神学」である。また、「真の教会」の遂行は同時に「伝道」の遂行であり、「普公教会」の世界性、開放性、動態の理解とともに、「教会形成」は、また基督教の社会的プレゼンスを担うもの（基督教的文化、基督教的社会制度、基督教の学校、基督教の施設など）との有機的結合にも入れられる。「教会形成」は、「普公教会」の歴史的、断片的な形成を遂行する。こうして真の「教会形成」は、断片的ではあるが、「普公教会」への参与として、人類の「普遍性」問題に対する解答の方向提示、つまりキリスト論的、聖霊論的、そして終末論的な解答の方向提示となることができる。

注

- 1) これについては、筆者は既に拙著『礼拝と教会形成の神学』（ヨルダン社、1988年）134頁以下で言及したことがある。
- 2) 佐藤敏夫『日本の基督教と神学』（日本基督教団出版局、1968年）所収の「日

本プロテスタンティズム論」(18頁以下)を参照。

- 3) 熊野義孝『教義学第三卷』(新教出版社, 1965年) 444頁以下, また大木英夫『歴史神学と社会倫理』(ヨルダン社, 1979年) 96頁以下を参照。
- 4) 石黒美種編『逢坂元吉郎著作集中巻』(新教出版社, 1971年) 509頁以下。
- 5) 前掲書 519 頁。
- 6) 赤木善光『プロテスタンティズムと伝統』(新教出版社, 1988年) 41頁を参照。
- 7) 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』(新教出版社, 1968年) 130頁。
- 8) 同上。
- 9) 赤木善光 前掲書51頁。
- 10) 前掲書53頁。
- 11) 『逢坂元吉郎著作集中巻』 531頁。なお熊野義孝の「信仰告白」論については、『基督教概論』(新教出版社, 昭和22年) 281頁以下を参照。
- 12) この点は, 赤木善光前掲書41, 51頁にも指摘されている。
- 13) 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』 128, 129頁。
- 14) 隅谷三喜男『現代日本とキリスト教』(新教出版社, 1962年) 25頁他。
- 15) 石原謙『日本キリスト教史論』(新教出版社, 1967年) 327頁。
- 16) 『植村正久著作集第一巻』 74頁他。
- 17) H. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, New York 1960, p. 32 (東方訳『近代文化の崩壊と唯一神信仰』ヨルダン社, 1984年, 41頁)
- 18) *ibid.* p. 62 (東方訳82頁)
- 19) *ibid.*
- 20) 古屋安雄氏によれば, ニーバーのこの分析は「日本のナショナリズム」にあてはまるだけでなく, 「日本の教会」にもあてはまる。「日本という一つの国, 日本人という一つの民族を絶対視する日本至上主義である。ニーバーの類型論でいえば, 単一神主義であり, 独善的な「一つの社会的信仰」(a social faith) である。……この日本の「一つの社会的信仰」と対決する筈の, 日本のキリスト教信仰がもう一つの, これまた独善的な「一つの社会的信仰」になっている」。古屋, 大木著『日本の神学』(ヨルダン社, 1989年) 215頁。
- 21) そうした試みとして, マーティン・E・マーティン (三宅威仁訳) 『アメリカ教会の現実と使命』(新教出版社, 1990年), R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square*, Michigan 1984などがある。
- 22) ロバート・N・ベラー他 (島菌, 中村訳) 『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ——』(みすず書房, 1991年) 298頁。
- 23) 京極純一『日本の政治』(東京大学出版会, 1983年) 192頁。以下の引用文は, 同書191-195頁より。
- 24) アンテオケアのイグナチウス「スミルナのキリスト者への書簡」8・2。

- 25) J. Bosc, “Die Katholizitaet der Kirche”, in: *Katholizitaet und Apostolizitaet, Beiheft zu Kerygma und Dogma 2*, Goettingen 1971, S. 24ならびに G. C. Berkouwer, *The Church*, Michigan p. 112 ff. 参照。
- 26) K. バルトは, “Selbigkeit” という概念によって「普公性」を理解している (K. Barth, KD IV/1 S. 783 ff.)。また W. パネンベルクは, “Kontinuitaet”, “Weite”, “Offenheit” を重視する (W. Pannenberg, “Die Bedeutung der Eschatologie fuer das Verstaendnis der Apostolizitaet und Katholizitaet der Kirche”, *Katholizitaet und Apostolizitaet, Beiheft zu Kerygma und Dogma 2*, S. 106)。
- 27) A. A. van Ruler, *Theologie des Apostolates* Nijkerk 1969, p. 214.
- 28) W. Pannenberg, a. a. O. S. 103 ff; G. C. Berkouwer, a. a. O. p. 134 ff.
- 29) W. Pannenberg, a. a. O. S. 104.
- 30) A. A. van Ruler, *Theologie des Apostolates*, Mission-Heute!, 1954ならびに W. Pannenberg, a. a. O. S. 92 ff を参照。
- 31) O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II. Bd.*, Neukirchen 1962, S. 619, ならびに G. C. Berkouwer, a. a. O. pp. 125-130を参照。
- 32) Kyrill von Jerusalem, Katechse 18, 23 (なお引用は, J. Bosc の独訳—J. Bosc, a. a. O. S. 23—からの重訳による)。