プロテスタント教会の教育使命における 権威の喪失と実践神学の発展 —— 歴史上の軌跡と可能性 (I) ——

Thomas John Hastings

導入とテーゼ：教会教育使命における連続性と非連続性の相互作用

コロンビア神学大学の旧約聖書学者 W. Brueggemann が書いた *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education* (1981) という書物の始めに、聖書的な教育における連続性と非連続性の相互作用について次のように言っている。「一つの世代を超えて長く存続したい全ての共同体は、教育と関わりをもたねばならない。教育というものは、世代を通じて共同体の存続と繋がっている。共同体の自己主体性を守るための連続的なビジョン、価値観、および智慧がその存続のために保証されなければならない。同時にそのように存続するためには、共同体が新しい状況において適切に生き残るため、自由と柔軟性も保証されなければならない。従って教会教育は、一方で不適切な化石化を避けるためと、他方で相対化によって消滅してしまうことを避けるために、そのプロセスにおける連続性と非連続性に関して耳を傾けなければならない」¹⁾。

過去との連続つまり伝統を保つことは不可欠であるが、捕囚後のイスラエルの経験に見られるように、連続のための連続は、あっという間に律法主義に陥り、退廃してしまう。預言者の役割を失った時、正典の解説者であった律法学者が中心となったことによって、イスラエル民族は、大昔は決定的に語ってお

られた神が、現在も、語って下さるという期待を段々と失っていった。この律法主義の傾向に関して、Smart は「啓示はみな過去に属することとなって、今日の信者は過去に啓示された神の言によってのみ律せられることとなってしまふ。信仰というものは過去の伝統に忠実であることということだけになってしまふ」²⁾と言っている。教会はいつもそのような律法主義に脅かされているのである。

他方では、何もかも伝統を否定することによって、即座に教会は、キリスト教の啓示の特殊性と特徴性を脅かす相対主義に導かれてしまふ。その傾向は、一つのグループの人々の身近な歴史的な経験を優先して、そしてその立場から全ての伝統を批判しようとしている現在の様々の「解放神学」に明らかである。J. E. Loder によると、経験から出発する神学は、「全ての組織的な統合や人間の普遍性を訴える洞察を捨てて、なるべく政治化し／有形化した肉体的な霊性を表わすことになる」³⁾と言っている。これでは非連続性のための非連続性に陥ってしまいがちである。

「わたしたちは、このような宝を土の器に納めています」⁴⁾と使徒パウロが言っていたように、キリスト教の永遠なる真理は、絶えず時間的な形で表現することを避けることができない。つまり、啓示そのものがキリスト教の「カリキュラム」を限定するが、歴史と文化も私たちに厳しい制限をすることを否定する余地がない。幸いのことに、この緊張感から何回も連続性と非連続性を統合する教会教育的なアプローチは、教会の歴史の中に現れている。例えば、ギリシャ・ローマ世界に広まっていき、その多様化した文化の中で、教会の権威の根拠が求められた時、初代教会の教育使命は次第に次の三つの務めに焦点を合わせようとしたと Osmer は次のように指摘している。(以下のイタリック体の1, 2, 3)⁵⁾。

1. 教会における規範的な教理と実践を定めること。

この第一の務めとして、教会は共通の信仰告白とそれに基づいた実践の営み(礼拝, 洗礼, 聖餐など)を確認しなければならなかった。使徒と預言者の証

人という土台に立っているキリスト教の特殊啓示に忠実でありながら、「聖徒の交わり」がよりよく三位一体の神を礼拝するため、教理と実践は別々ではなくて、一緒に考えるものであった。一つの教会が自己の文化を表現するのではなくて、代々限りなく「聖なる公同の教会」全体の一致した信仰告白がここで決定されることによって、教会の第一義的な「客観的」な信仰共同体としての毅然たる主体性が保証されている⁶⁾。

2. その教理と実践を、変わりつつある文化や歴史的なコンテキストにおいて再解釈すること。

第二の務めは、変わりやすい現状に直面して、キリスト教啓示の事実を「今」という時において再解釈することであった。例えば、神の御子イエス・キリストの啓示の下で初代教会は、ギリシャとヘブライ的な神／人間観に深く影響されながら、聖書に出てこない表現をもって、ニカイア公会議の *homo-ousion* という定式において、結局両文明に生じた理解を越えることができた。ここでは、それぞれの文化や歴史的なコンテキストに対応し、適応性のある新しい弁証的なアプローチと実践の試みが保証されている。

3. 新しい世代のキリスト者各自が、より深く、よりよく理解し把握するために、教会の規範的な教理と実践を教える教育機関を設け、また維持すること。

第三の務めにおいて、第一の務め（教会の信仰告白）は、第二の努め（歴史的なコンテキスト）を通じて、全てのキリスト者に意味深長な形で伝えられた。例えば、主に初代教会の各地域において多様な形に発展した成人受洗志願者学校のせいで、紀元後300年（コンスタンティヌス1世以前）までに、ローマ帝国の人口のほぼ四分の一はキリスト教徒となったという事実は、キリスト教の教育的な創造性を表わしている。この教育的な配慮によって、個々のキリスト者のしっかりした主体性が保証されている。

当論文のテーゼ：聖書的な教会教育使命には、以上に説明した連続性と非連続性を維持しているこの三つの次元が働いているということである。

I. 問題提起：現在のプロテスタント教会の教育使命における 権威の喪失とその結果としての混乱

今20世紀末に近づいていく中で、伝統的なプロテスタント諸教会が死活にかかわる危機の中にいることを認めざるをえない。その危機によって、プロテスタント信仰と教会の権威そのものが深刻に圧迫されている。様々なイデオロギーに頹落した傾向によって、教会が破壊されている。教会が共通の信仰告白から離れていて、本来の教育使命から脱線し、キリスト教の家庭に育てられている多くの人さえも教会を去りつつあり、次の世代のキリスト者が育てられていないと言わざるをえないのである。1989年に行われた第一次ベビーブーム世代（1947年～1956年までの生まれ）に対する主流教会調査によると、アメリカ合衆国長老教会（PCUSA）において幼児洗礼や信仰告白を受けた人のうち、現在29パーセントだけが長老教会に出席しており、まる48パーセントがどこの教会にも行っていないことが分かる。

現在のプロテスタント諸教会の教育理解を検討する時、上述の三つの次元が表わされているのではなくて、次の三つの極端の中から、多くの場合一つだけに重点を置いていることが分かる。（もちろん教会教育使命における断片化と不均衡は、欧米の主流派の諸教会に見えるが、19世紀の宣教運動によって発生した小さくて若い日本の教会には、その断片化と不均衡は一層激しい傾向であると思われる）。

①教会中心

このグループは主に歴史的な「神の自己啓示」との連続性を強調する。教会に委ねられている福音とは何かという質問が究極的な関心事である。教会生活における責任を目指して、キリスト教啓示に基づいた信条や教理問答などを教えようとする。弁証法神学の子孫で、正しい福音と教理理解を重んずるが、教

会実践における新しい試み（例えば欧米の liturgical renewal）は非難され、特に説教中心の礼拝伝統を守る精神が強い。

②社会中心

このグループは主に「み国の到来」、つまり未来との非連続性を強調する。社会と関わっている福音とは何かという質問が究極的な関心事である。社会不正を克服するために、キリスト者が活動的な参加に励むことを目指す。社会問題を優先して、それに関連付けた聖書の箇所を教えようとする。宗教教育運動と解放神学の子孫で、キリスト者の政治的社会的改善責任を重んじて、すぐに新しい教会実践の試みをして、攻撃精神が強い。

③回心中心

このグループは主に個人の回心経験を強調する。一人一人に話しかけられている福音とは何かという質問が究極的な関心事である。個人的な回心や信仰決断を起こすことを目指す。教理問答よりも、聖書をそのまま教えようとする。福音復興と日曜学校運動の子孫で、パイエティ／敬虔やキリスト者の個人信仰経験や成長を重んじて、分派的心情が強い。

当論文では19世紀までの歴史の軌跡を検討しながら、この三つ（教会中心、社会中心、個人中心）の不均衡の原因を明確にしたい。同時に、その教育使命と密接な関わりを持っている「実践神学」という別個の学問が、どのようにして、神学専門家や牧師のみの領域になってしまったかも述べたいと思う。

II. Kerygma と Didache の区別による相互補完性

上述のように、教会教育使命は絶えず、忠実に使徒的な *kerygma* と *didache* 両者に一致しなければならない。しかし、近代の神学の影響下において、*kerygma* と *didache* の間には厳しい分離が起こった。この分離によって、キリスト教の根拠にある理論性と経験性の関係が完全に毀れてしまっていると

T. F. Torrance は指摘する。さらに Torrance は「その神的な真理から裸にされたキリストしか提供されていない」と嘆いている⁷⁾。

まず整理のため、*kerygma* と *didache* とを区別しなければならない。教会の初期から、説教することと教えることの相互補完的な職務が、互いに欠くことの出来ないものとして、キリスト教信仰を目覚めさせ、挑戦し育成する役割を果たしてきた。新約における *kerygma* は「非キリスト教世界に対するキリスト教の公の宣教」を意味するのに対して、*didache* は「だいたいにおいて倫理的教育」という意味を持っているという C. H. Dodd の明確な区別は多くの問題を含んでいる⁸⁾。Worley などが指摘するように、Dodd の主張は、イエスと使徒の説教する務めと教える務めとの根拠にしにくいのである⁹⁾。『教会の教育的使命』という本の中で、J. D. Smart は、この固定化した「明らかな区別」が、「広く採用されたことから、教会における教える業の地位を正しく理解するのに大きな妨げを来たすようになった」¹⁰⁾と言っている。

弁証法神学の影響が広まっていた1950年代のアメリカにおいて、Smart は Dodd による区別を批判しながら、教会における説教と教えることの共通点と相違点を指摘することによって、Dodd の説を拡大修正した。説教することと教えることとは「二つとも神の言に仕えるという点では一致している」と言うのである。続いて、「教えることも、説教することも、同じくイエス・キリストでなければならぬ。……しかし、説教は本質的に、人々に対して、その罪と不信仰とを悔い改めるよう訴え、神が彼らに来たらせんとしたもう良きおとずれをうけるように呼びかけることであり……教会内外でもこの定義は不十分なものではない」¹¹⁾。それに対して、教えることは「おもに、すでに悔い改めたもの、神に帰りたいもの、または、信者の子どもで、まだ不信仰なものを持っているとしても、その両親の感化の下にある程度の信仰をもっている、そうした場合に与えられるものなのである。……神は教会に説教することと共に教える職能を与えたもうたのであって、その恩恵の御業は一生にただ一度、一大変革を来たらせる時にだけ働くというものではなく、生涯を通じて、できることなら幼少の時から老年に至るまで加えられるように備えていて下さるのであ

る」¹²⁾と言う。信仰に生きながら、絶えず不信仰と戦っている教会、または不信仰に生きながら、絶えず信仰の可能性の下にある世界、両者に呼びかける説教と教えることの相互補完関係を理解するためには、この Smart の言葉は、Dodd の「明らかな区別」より納得のいくものである。この論文の重点は、教えることはただ倫理的教育に限定することができないということにある。

教会はこうした両方の職能における中道を求める必然性があると、Smart は続ける。「説教することと教えることとは区別されねばならないが、偽りの区別をしたり、非聖書的な区別をしてはならない。教会が説教を犠牲にして、教えることを重んずると、それは必ず道徳的あるいは律法的なものに陥る。……ただ教えることだけが必要だとすれば不信仰と罪の根がその底に隠れていることが忘れられてしまう。……救いは、正しい理想をいだいて、できるだけそれに近い生活に励むという簡単なことになってしまうのである。 *kerygma* としての説教を伴い、その起源も、その務めも共通のものの上に立つことを常に覚えさせるような、そういう教育でなかったならば、それはやがてキリスト教を誤り伝えるものとなってしまう。……同時に同じことが *kerygma* にだけ心を用いて福音の宣教をのみ事として、教育の務めを無視する時にも言える。かような教会は必ず失敗する。なぜなら、それでは聞くものの生活において語られた御言に従うことをせず、福音に応えはじめた信者がその生活の中で当面する各種の問題をまじめに考えることもせず、神を知る知識に進むこともしないからである。こうした教会生活は口ばかりで生活のないものとなり、説教者の務めは説教で神の言を宣言していればよいということになる。……講壇から説教するだけで、親しく教えることをしない教師はちょうど、畑にたねをまいたきり、収穫まで何もしない農夫のようなものである」¹³⁾と語っている。

kerygma と *didache* の区別やその相互補完性を確認した上で、次に歴史的な軌跡を検討したいと思う。

Ⅲ. 歴史上の先駆者

A. 旧約時代の先例と初期キリスト教の実践

古代イスラエルにおいて、祭司を主役、預言者を脇役とした儀式と並行して、宗教的な育成は日常生活全般において行われ、その第一義的な役割は家庭にあったようである。主イエスの時代になると、その一般的なパターンに加えて、地元の synagogue での礼拝が、その中心の場として加わり、そして男の子には年齢に従い、読むこと、トーラー暗唱、それからトーラー解釈を教える synagogue 学校が現れてきた。

初代のキリスト者は、そのユダヤ教の礼拝と宗教的教育の実践を取り入れ、それを拡張した。例えば、初期のキリスト教礼拝は、主に神の御言を教えることと説教することが中心であった synagogue の礼拝パターンに従った。教えることについて、当時のキリスト教の家庭は、ユダヤ教と同様に、第一義的な役割を果たしていた。同時に、新約聖書の中に見られるカテキズム／教理問答の「^{カテクーメノイ}受洗志願者」へのテキストに見られるように、原始教会は段々と新しい改宗者の育成に、大きな関心を示すようになった。その内容は、究極的な模範であられる主イエス・キリストの「僕」になった先輩のキリスト者から伝えられて、生活全般に至るまでの倫理と教理を統合した実践的な教訓であった、と山内一郎氏はその著書の中で言っている¹⁴⁾。

キリスト教の最初の5世紀の間に発展し、明らかな姿を取った「教会教育機関」は、成人受洗志願者学校だった。その学校では、教会教理と実践が密接な関係にあった。例えば、4世紀の代表的なエルサレムのキュリオスの「信仰問答講義」を見ると、初代教会において「洗礼」という Sacrament が、どれほどの厳粛さをもって見られていたかということに感銘を受ける。「これ（受洗）は軽い事ではなくて、ただ肉体による普通の無差別の結合でもない。むしろ全てを見張っている御霊の信仰による選びである」¹⁵⁾と言っている。ところによっては7年間もかかる長いプロセスであって、繰り返し教会指導者による質疑を受け、また旧／新約聖書（救済史）の大まかな筋道、教会史（殉教史）の概要などを学び、そして終わりに当たって洗礼式の信仰告白であった信徒信条を暗唱する訓練が終わった時、洗礼の誓いをすることが許された。直接聖書を読むことはできなかったが、初代のキリスト者は、信仰の教理と実践において、

大変丁寧に育成されたと言わざるをえない。言うまでもなく、その教育は知的な内容の伝達のみではなく、教会と生活全般を一致した礼拝式中心的な形成の過程 (process of liturgical formation) であった。彼らは、さらに悪魔払いの式を受けて、祈りの生活を送り、または時によって断食などの修業をしながら、規則正しく聖日礼拝に参加した——もともと洗礼式の時までその参加は制限されたものだが。

その上で、Lane Fox は、この成人受洗志願者学校の生活の隠された信徒による伝道的な面についてこう言っている。「何よりも、友人の存在とその影響力に注意を払わなければならない。あまり文献には出てこないが、友人による影響は、全ての人の人生を形づくる原動力である。たった一人の友人が誰かを信仰にまで導くことがあり、あるいは、一つの集団から疎外されて逃げ出すことも起こる。そして、どこか違うところに良い交わりを求めることも起こるかも知れない。一人一人が神の方向に向いたとき、同じ道を歩む新しい兄弟として仲間を発見するのである」¹⁶⁾。Lane Fox はまた成人受洗志願者学校の教授法に関してこう続ける、「この洗礼準備のプロセスは何かその訓練の途中で突然の奇跡が次々に起こってゆくわけではないし、そうした奇跡の積み重ねとして理解することもできない。……この洗礼に至るまでの数年間の準備そのものは、誠実な訓練の日々であり、ただキリスト教信仰の特殊な魅力によって支えられるのが常であった。人々は、そうした準備によって段階的に深い神秘に触れさせられることを感じた」¹⁷⁾。Smart は、これに加えて、「ただ悔い改めて信じたというだけでは十分でない、やはり一步一步その新しく受け入れる信仰というものが日常生活にはっきりした証しとなるよう、十分な理解をもつようにされねばならぬ」¹⁸⁾と言っている。初代教会の伝道成果を見ると、キリスト教の信仰に関して、時によって無関心であり、時によって敵意を示した社会や文化的な環境においても、初代キリスト者は、聖霊に導かれて、激しい戦いに苦しみつつしかもイエス・キリストの主権に十分装備されている証人であったと言わざるをえない。

この関連で、Edward Farley は *Theologia* という書物の中で、初期キリス

ト教教会において、theologiaには二重の理解があった、と言っている。第一は、全てのキリスト者の生活の中にある「episteme／知識としてのtheologia」という意味である。これは、「神や神に関する事柄への現実的個人的な認識」¹⁹⁾と言われている。この初代のキリスト者の「認識」は、信仰共同体において養われながら、ありふれた日常の現実の中で鍛えられた。この教会と世俗の間に生じた緊張、初代キリスト者がよく使った言葉を借りるならば、この「戦い」の中から当時の教会の信仰におけるidentityを育んだ力強い実践的な知恵が生じたのである。theologiaの第二の意味は、今もよく使われている、キリスト教における神／世界／人に対する熟考の上での組織的な「scientiaとしてのtheologia」という意味である。

ここに出てくるtheologiaの二つの意味を明確に区別するため、日本文学から一つの類似例を取り上げたいと思う。後者の「scientiaとしてのtheologia」を俳句の微妙な韻律とすれば、前者の「epistemeとしてのtheologia」は、教会生活／活動の直中から出てくる現実の社会の実相に触れた川柳のようなものになる。日本の「美」には、俳句の精神的な理想主義(idealism)と川柳の世俗的な現実主義(realism)、両者が複合しているように思われる。少なくとも19世紀までは、キリスト教信仰は、教会を啓示に忠実に従わせるため、専門職が携わっている「scientiaとしてのtheologia」と並べて、教会を世俗の現実 접촉させるため全てのキリスト者が関わっている「epistemeとしてのtheologia」を取り入れてきた。古代と同じように、この「epistemeとしてのtheologia」は宗教改革の教会においても非常に大切であったが、19世紀の始めごろ「神学」が大学のカリキュラムに組み入れられた時から、この全てのキリスト者が携わっている次元が失われるようになった。この点には後でもう一度戻ることにする。

B. 中世と宗教改革期における教育

中世の長い時代には、教会教育使命が劇的な変遷をした。段々と、ミサつまり聖餐のsacramentが恵みの本質的な手段として解釈されていく中で、御言

を教えることと説教する務めは軽視され、全くすがたを消してしまった場合もあった。信仰の基本を学んでいない両親は、当然自分の子どもに教えることができなかった。その現状にもかかわらず、主にベネディクト派と他の修道会の働きによって、聖書の歴史物語と教会史は、信者が礼拝をする聖堂の宗教絵画、または教会暦に定められたお祝いや民間芝居などを通して、ヨーロッパの文化に結びついていった。ヨーロッパ諸国の有名大学は、中世に創立されたが、それは主に聖職者養成に集中していたので、信徒の教育に関して間接的な役割しか果たさなかった。

それまで野蛮であったヨーロッパ大陸の社会、文化、そして政治の世界まで、理性と啓示を統合したトマス主義神学を背景としたキリスト教文化が浸透し支配していった。当時の教会の教える権威 (teaching authority) は、Conciliar Model 信条会議主義のモデルから、トマスが提案した *magesterium cathedrae pastoralis* 「司教の教え」と *magesterium cathedrae magistralis* 「神学教師の教え」という二重モデルに変えられ、段々と中央集権化されていった。神学的に熟考することが、ローマ教会の聖職者階級のみを務めとなった時、信徒の強健な信仰を育成しようとする動機が失われてしまったのである。中世のヨーロッパのほとんどの人は、キリスト教の伝統と生活のレベルでは直観的な親しみを持っていたが、それは初代キリスト者の教養ある信仰から遠くはなれた、知的吟味を経ていない親近感であったと言えよう。大学以外のところでは、聖書、歴史、教理の組織的な教授はほとんどなされなかった。アッシジのフランチェスコやノーリジのジュリアンのような例外的存在を除いて、教会の下に育成されたキリスト者各自の信仰の主体的実存的な次元は、非常に軽視されるという悲劇が起こってしまったのである。

このヨーロッパの “Corpus Christianum” / キリスト教世界の広がりの中では、伝道という大事な教会の務めはすでに実現された、という見方が一般になった。大規模な世俗的権力との結合という状況において、中世教会が信仰育成の失敗をはっきり示しているのは、イスラム教からの挑戦を知覚した時にヨーロッパに起こった宗教的な熱狂主義という痛ましい現象であった。初代教会に

あった福音宣教への熱意は、十字軍の軍事的な冒険主義のファナティズムにゆがめられてしまった。実に、中世の教会の育成の使命にとって、とりかえしのつかない多くのものが失われた結果と言わざるをえない。

ある程度この背景を理解しても、ルターのパウロ的な信仰義認への復帰が、当時のカトリック教会にどれほど巨大な衝撃を与えたか、私たち20世紀のキリスト者にとってはなかなか実感しにくいものである。当時の Roman Magisterium（中央集権）は最初から、ルターの動きを教会の教えへの直撃弾として捉えた。ローマにより正式に破門される以前に、ルターの抗議文書はすでにいくつかの大学の神学部で問題にされていたことを忘れてはならない。この一匹狼である修道士とその危険な破壊行為に対して、ローマがその全努力を集中させ対決しようとした。カトリックによる反動大改革の一つの具体例として、現在カトリックの信者にもプロテスタントの信者にも、愛読されているアビラのテレサの著作を見てみよう。「完徳への道」を読んでもみると、彼女が1560年頃カルメル修道院を設立した主な動機は、「ルター派」がカトリック教会とヨーロッパ社会全体に及ぼした「害と破壊」を根こそぎに亡ぼすためであったのである²⁰⁾。

ローマの司教や神学者の口を通してでなければ、教会は一体どこに行って、権威ある教えに満ちた神の御言を聞けるだろうか。初期のルターの著作を見ると、教会における教えるための権威が、聖書、教会会議、伝統、教職、個人の良心などに分散されている。しかし、1519年、フスの裁判の判決に関してエックに問われた時、ルターはフスに同調し、ローマ教皇も、教会会議も、聖書の教えに反した信条を定義することはできないという sola scriptura つまり「聖書のみ」という態度を取った。ルターは、最後まで断固として聖書を究極的な権威としていたが、しかしその著作を通じて、彼は第二義的な権威を伝統、教職、教会の会衆、神学教義、個人の良心に与えたことを忘れてはならない。

第二世代の宗教改革者カルヴァンは、その sola scriptura の叫びを取り上げて、Magisterium への反論を展開させながら、その原理にきちんとした組織的な表現を与えた。聖霊の働きを、教会の教職の務めやカリスマではなく、聖

書のみ固定して「かれらは、教会の権威を神の御言葉の外に置く、しかしわれわれは、これを御言葉に結び付け、そこから引き離すことを許さないのである」²¹⁾と言っている。この聖書への理解に関して注目に値する一つの結果は、カルヴァンが教会の教える務めに重点を置いたことである。Osmer は、「カルヴァンにおける教会像は、第一義的に『教師』であるという主張には説得力がある」²²⁾と言っている。神と人との関係を描くため、カルヴァンは、「生徒」、「教え」、「教師」、「教育する」などの教育用語をよく用いていた。キプリアヌスの有名な母親のメタファーを借りて、全てのキリスト者が教会の中で終生養われる必要があることを強調して次のように言っている。「われわれはこの母の胎内にみごもられ、この母から産みおとされ、この母のふところ育てられ、ついに、この母の指導監督のもとに見守られて、最後に死すべき肉を脱ぎ捨てて、天使たちのようになるに至るのでなければ、生命に入る道はないからである」²³⁾。

宗教改革時代には、各地の個々の改革派教会が、初代教会において主役を担っていたような御言の教えと説教の復興を経験した。また、信仰告白の必修準備講座として、カテキズム教育が復活された。その活動のために当時発明された活版印刷機がうまく活用され、ルターが考え出した新しいジャンルである教理問答書が各々の母国語の話し言葉で書かれた。そしてルターは早い内にウィッテンベルクに Agricola という人を教理問答の教師 (catechist) として雇用した。さらに、改革派教会は全てのキリスト者の両親に、家庭の自然な環境で、自分の子どもたちに聖書と教理を教えることを期待した。

ルターは、決して現代の意味での個人主義者ではなかったが、「小教理問答」などで、信仰における *pro me* の主体的な次元を程良く強調している。例えば、信徒信条の第一条 (創造) について「私は、神がすべての物と共に、私をつくり給うたことを信じる」と言っている。教会教育使命において、この個人、人格や主体的な面は非常に大切であるとルターには分かっていた。この関連で、「聖霊とキリスト教信仰」という項目において、バルトは「共同体が存在しなければ、聖徒もないが、聖徒が存在しなければ共同体もない」と語り、

イエス・キリストの啓示に照らされた全く新しい自己と共同体の関係について論じている。バルトは絶えず、宗教改革以後のヨーロッパ啓蒙時代が生み出した「自律的個人主義」に対するはげしい批判をしたが、ルターとキルケゴールに同意して、「私」という一人称単数を主語とする賛美歌や詩編や洗礼式告白文が昔も今もあり、またそうしたものをを用いることが全く正しいほどに *promise* モティーフ、すなわち「私にとって」という個人的内的信仰における実存の重要性を認め、次のように言っている。「キリスト教信仰が、『私』という主語で賛美歌を歌うことを許され、また歌うべきであるというほどに徹頭徹尾実存的な信仰であるということを承認しつつ、その『私』を非神話化するということが必然的に起こることも言わねばならぬ。『生きているのは、もはや私ではない。キリストが私のうちにいきておられるのである』とパウロがガラテヤ 2:20で遂行した『私』の非神話化が起こるであろう」²⁴⁾と言っている。バルト神学においては、人間の応答には全く余地がないと言う理解は、T. F. Torrance がよく指摘するように、悲劇的な誤解である。Torrance は「人間性に現れたイエス・キリストは、『全ては恩寵』が『人間は何もない』という意味を持つのではなく、むしろその正反対、自発性と自由における神の愛に対する満ち満ちたまことの人間性としての人間の応答が取り戻されている」²⁵⁾と言っている。

カルヴァンは教会、社会と個人の関係を包括的に考えて、全てのキリスト者の生活の場の隅々にまでゆき亘っている *vocatio* (召命) に重点を置いた。御言の指導の下で、人生全体が *coram Deo* すなわち、神が中心となった生活にならざるをえない²⁶⁾。この概念は特に17世紀の英国のピューリタン派に大きな影響を及ぼした。宗教改革によって、教会教育使命は、ただ古代に戻った (*repristination*) のではなく、新しい状況においてその使命に新しい方向性を与えたということを行わなければならない。

ここで、現代「実践神学」の発展における最初の二つの段階²⁷⁾を紹介することが適切であると思われる。中世において、教区司祭が告解の秘跡を与えるための指針が必要になった時、道徳神学と思弁神学——プロテスタントでいう倫

理と組織神学——を分離するようになった。やがて、「破壊的な救済論」の下で個人と社会の道徳が問われている、というカトリックからの批判によって、プロテスタント側も段々と倫理に対して関心を示すようになった。

実は、このコンテクストにおいて、キリスト教倫理が実践神学と呼ばれた時期があった。この倫理的な関心を表わした一つの顕著な具体例を挙げると、英国のピューリタン派の「良心の実例」文学というものがある。ルターとカルヴァンに従って、ピューリタン派も神学を実践的な統一された学問として理解した。例えば、Ames は「神学は神へと生きる教理である。……この与えられた人生そのものは、当然、まことに私たちの最も大切な信仰の実地であるから、神学は思弁的ではなくて、実践的な学問であることは自明である」と言っている²⁸⁾。Osmer はまた、「Ames は、神学の内にある『信仰』と『実践』という次元を区別して、前者は教理の事柄に、後者は神の御前に教会と個人の生活を秩序付けることに集中する」²⁹⁾と言っている。Ames はまた、家庭、職場、社会などの場において与えられた召命を生き抜きながら、キリスト者が「生きる術」を学ばなければならないと言っている。このようにして、初代教会の経験と同じように、神学は再び共同体の信条だけではなく、一人一人のキリスト者の行動と結びつくようになった。教職者だけにではなくて、全てのキリスト者に召命があり、全人生はその召命に対する応答であるということなのである。

学問としての実践神学の発展における第二段階は、17世紀の改革派神学者 Gisbert Voet がより幅広い定義を提案した時から始まった。Voet は、「道徳」、「苦行」あるいは「禁欲」（キリスト教的なパイエティ／敬虔）、それに教職による管理、説教と教理問答の務めを含めた「教会的行政組織」という三つの領域に基づいた実践神学の定義をした。Osmer は「この三つの領域を統合させるものは明確であって、三つのいずれもが、教会や普通のキリスト者の実際の生活と密接に繋がっている実践の姿との関わりを持っている」³⁰⁾と言っている。先ほどの英国のピューリタン派と同様に、全ての神学は本質において、信仰生活に深く関連している実践的なものであると、Voet も信じていた。しかし彼は実際に教職の教育に携わっていた人であったので、この拡大した実践

神学定義は、専門教職養成を重視したものとなったのである。

教会教育使命の歴史的発展に戻ろう。

C. 福音復興と日曜学校運動

18世紀になると、プロテスタント改革の最初の熱中は消えた。ヨーロッパ全体に深い傷を残した宗教戦争の余波により、プロテスタント諸教会は片や静的なスコラ主義に捉えられ、片や理神論的な合理主義の自信満々な自慢話によって騙されてしまった。ヨーロッパとアメリカの教養のある階級において、キリスト教は段々と水準の高い常識のようなものとして理解された。このコンテキストにおいて、福音復興運動リヴァイヴアルが英国とアメリカで広がっていったのである。教会や野原などで、悔い改めと決断を呼び起こそうとする福音が、情熱的な伝道者によって宣べ伝えられた。何千もの人々が教会に加えられ、教会はその人々の回心後の大切な育成の業に取り組んだ。ちょうどこの重大時期に、RaikesがGloucesterの読み書きのできない子どもたちを教えようと、つつましやかに始めたものに端を発した日曜学校運動が、枯れ草を燃やす火事のように急速にアメリカとヨーロッパ大陸で広がった。

Raikesは聖書レッスンの他に、読み、書き、算数などを重視したが、スコットランド、アメリカ、ヨーロッパ大陸における運動は、宗教上の学習だけに焦点を合わせた。多くの場合教会の正式な許可を得ず、熱心なボランティアの指導の下で、新しい日曜学校が次から次へと創立された。初めから日曜学校運動に対する反応はまちまちであったが、20世紀までそれは続いた。一方で、高名な教会と社会指導者たちは、日曜学校運動はヨーロッパとアメリカの安定した社会秩序を脅かすような革命的な精神を呼び起こすものだと思いこみ、その運動に反対した。実は、この恐れと不信の雰囲気の中で、幾人かの日曜学校のボランティアが迫害を受け、このことによって、この運動に前から潜んでいた反教職主義が強められることになった。

もう一方において、日曜学校運動は福音復興運動家によって、大変暖かい歓迎を受けた。しばしば、日曜学校運動に反対していた教職者と上流階級の人た

ちは、福音復興運動家の働きに対しても不満を抱いていた。この断絶の一つの結果として、日曜学校運動はますます反教職的となり、また福音主義的な様相を呈してきた。日曜学校は、教会の周辺にある para-church のような別組織になっていき、革命派やピューリタン派教会の伝統と異なった、独自の賛美歌や礼拝式などを造り出した。キリスト者の家庭とそうでない家庭の子どもたちを区別せず、日曜学校の究極的な学習目標は「回心の経験」であった。日曜学校は、世界宣教団体と密接につながっており、多くの子どもたちはまだ若いうちに、異教徒の国々での福音宣教のため献身することを決断した。明治時代に来日した宣教師の信仰は、実はこのような日曜学校において育成されたと言えよう。

1847年に出版され、古典となった *Christian Nurture* の中で、Horace Bushnell は日曜学校のアプローチを、あまりにも回心に重点を置いたことによって子どもたちに害を与え、聖書から外れてゆくという傾向をおこさせたと指摘して、はげしく挑戦した。子どもは、親子が共同生活をしている、生きた有機的な家族というもっと大きなコンテキストにおいて理解されなくてはいけない、と言った。「純粹に、完全に独立して、全く自分だけの世界に、ひとり生きている個人などというものは、単なる架空の人物であって、そんな人間は、かつてなかったし、また有り得ないものである」³¹⁾。この個人主義への批判は今でも痛烈で当たっている面があるが、親による「影響」という概念を余り理想化してしまったという点において、Bushnell は親子の信仰の継承に関して、聖書的な理解を越えてしまったと言わなければならない。

福音復興運動の感情的情緒性をパロディー化することや、日曜学校運動の神学的な欠点短所を指摘することはたやすいことである。しかし、この両者の歴史をゆっくり眺めると、やはり復興運動によって救われた大勢の人を迎えて、信仰共同体においてその新鮮な信仰を育てようとしなかった当時の既成教会をも批判すべきではないだろうか。

さて、ここでまた実践神学の発展に戻ろう。

D. 「神学諸科解題」(Theological Encyclopedia) と実践神学の教職化

すでに、道徳と思弁神学の区別に基づいた実践神学の発展の第一段階と Voet の定義による第二段階を説明した上で、今の論議に並行して、もう一つの大変な発展を紹介せざるをえない。それは、19世紀の初め頃に、「scientia としての theologia / 神学」は、教会と近い関係に置かれていた神学校から、新しく創立された大学に移された。この変化について、Osmer は、「piety がすっかり失われた次元の『神学』……つまり本来神学が全てのキリスト者の召命と関わっているという意識が、全く消えてしまった」³²⁾と言っている。大学において、プロテスタント神学は初めて、今では普通になっている聖書、組織、歴史、実践という四つの学問分野に分けられた。この新たな大学の観点から、四つの個別的な学問がどのようにして相互に関連するか、また教会とどのような関係があるのかという抽象的問題に応答するために、「神学諸科解題」という新しいジャンルが登場した。1831年に、やがて「神学諸科解題」というジャンルの古典になったシュライエルマッハーの *Kurze Darstellung des theologisches Studiums* が出版された。シュライエルマッハーの神学内容自体を推薦するのではないが、私たちは、実践神学の位置について彼の示唆に富んだ考察を無視することは出来ない。

神学の諸学問分野間における統一と異なった務めを定義するため、シュライエルマッハーは純粋科学と実証科学に分類した。例えば生物などの純粋科学は、一つの特殊学問分野に限られて、その分野の理解を拡張するための知識探究を意味する。純粋科学と対比して、神学などの実証科学は、本質的に多くの学問領域にわたって、「一つの特殊な実践に関連付けることによって、他の状態において別々に扱われているいくつかの要因となるものを一緒に扱うこと」³³⁾と言っている。

聖書、組織、歴史、実践という四つの学問分野の代わりに、シュライエルマッハーは、哲学、歴史、実践という三つの神学部門を提案した。簡潔に言うと、哲学神学の役割は、キリスト教における特殊な真髄を把握することによって、その根本概念を明確にすることである。聖書学と教会史を含む歴史神学の

役割は、その真髄をより深く、歴史的な進化と解釈によって説明することである。

そしてシュライエルマッハーによる実践神学の役割は、教会指導と施政における「ハウツー」ものの次元に焦点を合わせている。実践神学の務めを説明するため、シュライエルマッハーは「technik」という言葉を用いた。この「technik」は、現在普通使われている「technology」、つまり「物事を改変・加工し人間生活に利用する業」と混同しないように気を付けなければならない。むしろ、シュライエルマッハーにおける「technik」は一つの実践を行うために、ある理論と具体的な行動における規則とを結合するという意味を持っている。英国のピューリタン派の強調点の名残を留めて、シュライエルマッハーは、指導者が変わりつつ教会生活において義務を果たすための実際的な「わざの規則」という表現を使っている。この教会の指導者の創造性に頼っている規則は律法であるよりも、「哲学神学、歴史神学及び教会の現状により提供されている神学的観点と倫理的観点の間に生じるガイドラインである」³⁴⁾と Osmer は指摘している。シュライエルマッハーによる実践神学の定義は、教職のみに制限されていない。教会の務めの根本が、「魂の救済」という表現で表わされる、「全てのキリスト者をより深い、より個人的な信仰理解に導くこと」³⁵⁾にあるとシュライエルマッハーは考えている。その意味において、古代教会と改革派教会の基本線に沿って、少なくとも可能性として、全てのキリスト者は実践神学者である。

アメリカの教会にこの「神学諸科解題」を紹介した Philip Schaff も、「教会の務めを助ける神学的な吟味熟考」³⁶⁾というシュライエルマッハーによる実践神学定義を強調した。「万人祭司」という改革教理を支持して、Schaff は「全ての教会活動における牧師と会員の協力」³⁷⁾に重点を置いた。

シュライエルマッハーと Schaff には、信徒指導者を含む実践神学理解があったにも拘わらず、実践神学は段々と教職の務めと機能のみに焦点が合わせられるようになった。この傾向の結果として、いわゆる「教職化された」実践神学は、聖書、組織、歴史神学の各部門の知識を適用する務めに集中して、「牧

会神学」として知られるようになった。しかし、真剣に理論と実践の複雑な関係を吟味熟考すれば、応用神学として見られた実践神学は、嘆かわしいほどに不十分であると言わざるをえないと思う。Farelyはこの「神学諸科解題」の時期に関してつぎのように言っている。「ヨーロッパの『神学諸科解題』運動は神学校の歴史において実質上の破壊の構成要素となる。キリスト教教職教育の歴史においては、この『神学諸科解題』運動とその背後にある概念が、最も大事な出来事であると同時に、教職教育の伝統からの最も根本的な背反である、と言っても過言ではない」³⁸⁾。

最後に

第IIの論文において、20世紀までの教会教育使命における大まかな変遷を見て、古代教会と宗教改革後の教会教育使命との間に一致した理解を取り戻すこと、そしてその使命を現在においてよりよく生かすための、教職・信徒を問わず全てのバプテスマを受けた者の協力の必要性を積極的に提案したい。

注

- 1) Brueggemann, Walter, *The Creative Word : Canon as a Model for Biblical Education* (Philadelphia : Fortress, 1982), p.1
- 2) Smart, James D., *The Teaching Ministry of the Church* (Philadelphia : Westminster, 1954) pp.16-17
- 3) Loder, James E., "Normativity and Context in Practical Theology," unpublished paper delivered at the International Academy of Practical Theologians, 1994
- 4) コリントの信徒への手紙二 4章7節 (新共同訳聖書)
- 5) Osmer, Richard Robert, *A Teachable Spirit* (Louisville : Westminster/John Knox, 1990), p.15
- 6) 不幸な歴史背景にして、日本の教会は現在においても、この第一のところを巡っていて、まだ信仰告白に対する一致が成り立っていないから、第二と第三までの作業が必死に求められても、そこまでの発展はできていない。
- 7) Torrance, Thomas F., author's translation from *Preaching Christ Today* :

- The Gospel and Scientific Thinking* (Grand Rapids : Eerdmans, 1994), p.10
- 8) Smart, p.21
 - 9) Worley, Robert, *Preaching and Teaching in the Earliest Church* (Philadelphia : Westminster, 1967)
 - 10) Smart, p.21
 - 11) *ibid.*, p.19
 - 12) *ibid.*, p.20
 - 13) *ibid.*, p.22
 - 14) 山内一郎, 「パウロス」, 古代キリスト教の教育思想 (東京 : 東洋館, 1979), pp.107-120
 - 15) Cyril of Jerusalem, author's translation from *Catechetical Lectures*, eds. Schaff & Wace (Peabody : Hendrickson, 1995), p.14
 - 16) Lane Fox, Robert, *Pagans and Christians* (New York : Knopf, 1987), p.316
 - 17) *ibid.*, p.317
 - 18) Smart, p.19
 - 19) Farley, Edward, *Theologia : The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia : Fortress, 1983), p.31
 - 20) Teresa of Avila, author's translation from *The Way of Perfection* (New York : Image, 1964), chapter one
 - 21) Calvin, Jean, *Institutes of the Christian Religion* (Book IV, VIII, 13)
 - 22) Osmer, p.115
 - 23) Calvin (Book IV, I, 4)
 - 24) Barth, *Church Dogmatics* (IV/ I, p.757)
 - 25) Torrance, T. F., *The Mediation of Christ* (Exeter : Paternoster, 1983), p.105
 - 26) Osterhaven, Eugene M., *The Faith of the Church* (Grand Rapids : Eerdmans, 1982), p.186
 - 27) We depend largely on Osmer for the description in this section.
 - 28) Osmer, p.149
 - 29) *ibid.*, p.149
 - 30) *ibid.*, p.151
 - 31) Smart, p.52

- 32) Osmer, p.146
- 33) Schleiermacher, *Christian Caring : Selections from Practical Theology*, eds. Duke & Stone (Philadelphia : Fortress, 1988), p.86
- 34) Osmer, p.154
- 35) *ibid.*, p.154
- 36) *ibid.*, p.154
- 37) Schaff, *Theological Propaedeutic* (New York : Scribner, 1893), p.449
- 38) Farley, p.49