

## 派遣を生み出す福音 ——選びの信仰の復権——

神代 真砂実

この小論の題名には、二つの含みがある。「派遣を生み出す福音」というとき、そこでは第一に、福音は必然的に派遣を伴うということが考えられている。それゆえに、その裏返しとなるわけであるが、第二のこととして、派遣を生み出さない福音は「福音」ではないとも言わなければならない。それは福音の仮面をかぶっているかも知れないが、決して福音ではない。それにもかかわらず、過去においても、今日においても、その「福音ならざる福音」は常に教会を脅かしている。

それでは、派遣を生み出さない「福音ならざる福音」とは、どのようなものであろうか。これは一方では決定論的な教えとして姿を現す。この中には、伝統的な意味での二重予定説や普遍救済説が含まれる。詳しいことは、これから論じるとしても、このどちらも救済の範囲が人類の一部分、あるいは逆に全体として既に（つまり、世の初めから）確定されていると考えることで、積極的な派遣の動機づけが出来ない。既に救われる者の範囲が決定されているなら、どうして敢えて宣教・伝道に赴かなければならないことがあろうかというわけである。ただし、この両者において、今日、より顕著になっているのは、普遍救済説の方である。デイヴィッド・ファーガソンは、この状況についてこう述べている。「現代の神学において、予定に関するかつての論争の多くが今では普遍救済の問題に関して戦わせられているというのは、奇妙なことである」<sup>1)</sup>。

他方、「福音ならざる福音」は、選びの信仰の拒否として姿を現す。神は神の民の「内」と「外」とを区別しないというようなことが語られるとき、神の民

の選びという信仰は、独善的、あるいはエリート主義的なものとして退けられる。もう少し、この行き方を押し進めれば、そこにはポストモダニズム的多元主義が立ち現れてくる。真理や正しさについて語ることが権威主義・ファシズム・帝国主義の香りを持つものとして疎まれるようになる。派遣と、それによってなされるはずの伝道は、こうした理由から排除される。こちらの議論は、今日の日本基督教団において、しばしば耳にするものである。

例えば、2000年3月に開かれた、日本基督教団の宣教委員会の主催による宣教方策会議において配布された<sup>たけうちふくえ</sup>竹内富久恵による聖書研究（ヨエル3:1-5について）を見てみよう。そこでは、ヨエル書の成立年代がエズラ・ネヘミヤの改革以後で、それゆえに「ユダヤ人だけを救済の対象とするユダヤ教が成立している」とし、この意味での「内」と「外」という思考の枠組みが存在すると指摘される<sup>2)</sup>。その上で、ヨエル3:1における「すべての人」は、そのような枠組みを越えた「文字通の<sup>ママ</sup>『すべての人』である」と述べ<sup>3)</sup>、次のような結論が導き出される。

……この〔ヨエル書〕3章は「内」と「外」という我々人間の枠組みを越え、「すべての人」を救うという神の恵みが述べられていると言えよう。その神の恵みを明らかに示されながら、それでも私たちはその枠を持ち続けようとするのだろうか。その神の恵みを私たち自身が定めた基準や条件という枠によって、遮断しようとするのだろうか。すべての人に注がれる神の霊を、預言者や王のみが注がれるとされた霊として認識し、ある「権威」をつくり続けるのだろうか。……相手を「内」へと引き込むことを命題とし、さもなくば「外」を捨てることを望み続けるであろうか。

この第3章から問われるのはまさしく私たちの宣教の在り方である〔る〕<sup>4)</sup>。

ここでは、全ての人間へと向かう神の恵みと、それを拒否して自分の救いで満足しようとする選びの民の内向き志向とが対立させられている。このようにして、神の恵みの普遍性を主張し、選びについて語ることを拒否するとなると、

イスラエルを選んだ神と人類を普遍的に恵もうとする神とは（そのどちらも聖書において証しされているのである）同一であるのかという問いを避けることは出来ないはずである。一種のマルキオン主義をここに見ることも、それゆえに不可能ではないであろう。それはともかくとして、恵みの普遍性と選びの個別性とを対照させて、後者を排除するという立場は、選びの信仰の否定が普遍救済説に向かうことの典型的な例であると言えよう。

先の引用において、「基準」や「条件」や「権威」といった言葉が否定的に用いられていたことにも、併せて注目しておきたい。先に「ポストモダニズム的」と言ったのは、このあたりの事情を指してのことである。「ポストモダニズム」が何であるかについて、ここで議論するつもりはない<sup>5)</sup>。分析・秩序づけ・支配を拒否し、相対主義の立場に立って、権威ある解釈を拒否する思想的態度という程度の意味である。しかし、先の文章が示している事柄が、こうしたポストモダニズムの性質に合致するものであることは明らかであろう。

そして、このような態度はまた、伝道を「教化・改宗する同化主義」<sup>6)</sup>と理解する立場にも現れていると言える。伝道を強者の弱者に対する支配、思想や価値の一方的押し付けと理解しているからである。これが選びの信仰の否定につながることは言うまでもない。伝道そのものが否定されれば、伝道の担い手としての教会の選びについて語ることは無意味である。さらに、この考えを推し進めれば、自分自身をも、この「同化主義」の犠牲者として捉える他に道はないから、自らのキリスト者としてのアイデンティティーをも否定的に考えなければならない。それは自分が神の選びに与っていることの否定になる。

今のことから示されるように、選びの信仰を否定することはキリスト者のアイデンティティーの否定につながる。さらにこれが普遍救済説と結合される場合、未受洗者の陪餐を認めるということが起こってくる。恩寵が全ての人に開かれているなら、そして、選びに与っている者が明らかにされないなら、どうして陪餐を教会員のみ限定する必要があるかというのが、その論理である。こうして、選びの信仰の拒否や普遍救済説は教会を破壊する。

以上、「福音ならざる福音」の二つの形態について、特に選びの信仰の否定ということを中心に考えてみた。しかし、既に示唆されているように、普遍救済説という形態における決定論と選びの信仰の否定との間には関係がある。特に現代の状況を考えてみると、この両者の間には相関関係があると言える。これは、もう少し正確に言うならば、神の恩寵が選び（あるいは予定）の教えから切り離されて、普遍救済の教えと結合されるようになったということである。このあたりの事情を少し見ておくことにしよう。

二十世紀の初めにエルンスト・トレルチは、こう書いた。「今日の宗教的講話において、人々は神の恩寵について非常に頻繁に聞く一方で、予定、あるいは万物についての神による前もっての決定について聞くことはまれである」<sup>7)</sup>。教会において恩寵が語られるときに、予定はもはや顧みられないのである。言い換えれば、恵み深い神は好まれるが、選ぶ、あるいは予定する神は嫌われるということになろう。同じ文章においてトレルチは、恩寵と予定との関係は、かつては緊密であったと指摘しているが、そのような関係は過去のこととなっているのである。

このようにして恩寵が予定から切り離されて起こったのは、恩寵が普遍救済説と結び付いたということである。トレルチと同じ頃、スコットランドの神学者H. R. マッキントッシュは、もしも英語圏の牧師たちの見解を密かに聞く機会があれば、そのほとんどは普遍救済説をとると思われると述べている<sup>8)</sup>。公に普遍救済を認めることはしないが（これは元来、異端であるから）、心の中では普遍救済説に愛着を持っているというのが、たいていの牧師たちの本音ではないかというわけである。この指摘は、一世紀近くを経た現在においても、なお有効であろう。

普遍救済説が、古代においては、例えばオリゲネスのような支持者を持っていたにもかかわらず、異端とされたことは周知の通りである<sup>9)</sup>。ところが、これが十七世紀になって再び現れてくるのである。その理由をリチャード・ボークスは、全ての人を救おうとする神の意志を排除する限定的贖罪の考えを持つカルヴァン主義の個別主義への反動であると見ている<sup>10)</sup>。個別主義（particu-

larism) というのは、救われる者が特定の数に限られているという考えのことで、伝統的な予定論の立場がこれである。普遍救済説 (universalism) と対照的な立場である。このように、普遍救済説と個別主義ないしは予定論とが対立関係にあることが理解されれば、先のトレルチの指摘が予定論の衰退と普遍救済説の優勢という状況に触れているのがわかる。恩寵と予定との関係が弱まり、解消してしまうときに、恩寵は普遍救済と手を組むものと見られるようになるのである。

普遍救済説の復興を促したもう一つの要因として注目されるのは、「報復的正義」の思想の衰退である<sup>11)</sup>。これも興味深いことに十七世紀以降のことであるが、人々は邪な者の断罪という考え方を受け容れられなくなった<sup>12)</sup>。このことの帰結とも言えるのがフリードリヒ・シュライエルマッハーの見解であって、もはや、どれほど正義に適っていようとも、他の人々の苦しみをわれわれは喜ぶことが出来ず、むしろ憐れみを感じるのだと言う<sup>13)</sup>。シュライエルマッハー自身が普遍救済説の支持者であるが<sup>14)</sup>、これは必然と言えよう。(永遠の刑罰への)断罪・棄却を受け容れないのであれば、普遍救済を支持する方向に向かわないわけにはいかないからである。さらに、報復的正義の思想の衰退によって、普遍救済について公然と語る機会も生じてくる。というのも、報復的正義を語り、それゆえに永遠の刑罰について語ることが社会の秩序の維持に不可欠であるという考え方があったところでは、永遠の刑罰を否定する普遍救済を論じることは危険と見なされたであろうが、そのような前提が失われてしまえば、もはや歯止めは存在しないことになるからである<sup>15)</sup>。

このようなわけで、予定あるいは選びと恩寵との分離と断罪への嫌悪感から、普遍救済説の復興・流行は起こってきたと言えよう。しかし、初めにも触れたように、普遍救済説は派遣を生み出さない。決定論によっているからである。だからと言って、伝統的な予定説の復興では問題は解決されない。それもまた決定論的な思惟に基づいているからである。従って、ここでの課題は、決定論に陥らない仕方を選びについて語ることである。それでは、そのことはどのよ

うにして可能なのであろうか。この問題を考えるために、まず、伝統的な予定説と普遍救済説とが持つ決定論について、もう少し詳しく考えてみる必要がある。

最初に、これまで定義・説明なしに用いてきた「決定論」という概念について、きちんとさせておく必要がある。決定論は、あらゆる人間と歴史の中の出来事とが因果法則によって規定されていると考える（それゆえに、特に人間の自由は否定されるか、ひどく制約を受ける）。予定説と普遍救済説について「決定論的」と表現するのは、神の意志によって特に人間の究極の運命が決定されていると、両者共に考えるからである。つまり、神が人類の一部を救う決断を下している場合には、予定説の形になり、他方、神が全ての人類（その他、どの範囲までが救われるかによって、多少の違いは生じるものの）<sup>16)</sup>を救うと決定していれば、普遍救済説となる。被造物、特に人間の究極的な運命の決定にかかわるという意味で、これらの決定論を「運命論」と呼ぶことも不可能ではない。

さて、問題は、伝統的な予定説と普遍救済説のどちらもが、上で定義したように因果法則の図式で考えているというところにある。いや、この言い方は正確ではない。永遠なる神の決定と時間の内部あるいは終局におけるその現実化との関係を捉えようとするときに用いられている因果関係が誤った永遠理解に基づいており、永遠と時間とを混同しているというところに、問題はある。カール・バルトが伝統的な予定説の問題を指摘している以下の文章が、この点に触れている。

伝統的な予定論は……、予定の中に、既に完了し〔まとまっ〕た仕方（abgeschlossen）、〔そこに〕ある処置〔の仕方というもの〕——その中で神がご自身を、そのような処置〔の仕方〕を永遠からして決定された間に、時間に対していわば縛りつけ、固定してしまわれ、それについて神は、ご自身の不変性の故に、それが一度予定された後は、またご自身でももはや何も変えることができない処置〔の仕方というもの〕——を見た。既に、いずれにし

でも、昔の予定論の中で支配的である予定の決定 (decretum praedestinationis) という概念がそもそも、この方向をとって宿命的な仕方で誤解されることができ、事実ひろい範囲にわたって誤解されてきたということは明らかである<sup>17)</sup>。

バルトによれば、伝統的な予定説の欠陥 (の一つ) は、神が予定の決定と共に時間に拘束されることにある。永遠なる神は予定によって時間へと引きずりおろされ、もはや時間を越えられない。ということは、この場合、いくら予定が永遠の昔に遡ると言われても、いや、それどころか、予定する神が永遠であると語られようと、その永遠は永遠ではなく、せいぜい時間の無限の延長にしか過ぎないことになるのである。

もともと、永遠を時間の無限の延長として捉える行き方もないわけではない。永遠を「永続性 (sempiternity)」として捉える場合が、そうである。しかし、この永続性を、上に述べたような、時間の無限の延長として把握するのであれば、つまり、過去と現在と将来という三つの相に分かれ、絶え間なく過ぎ去っていく時間の延長として把握するのであれば、それは間違いである。なぜなら、それは時間と質的に異なっていない永遠であるからである。そのような永遠は永遠ではない。神の固有な時間ではない。

この、悪い意味での「永続性」として捉えられた永遠が神の固有の時間であるとされるならば、結局、永遠なる神の存在は時間の流れに服従させられることになる。神によって創られたはずの時間が、神の存在を規定することになる。これは決して正しいとは言えない。人間が自分に与えられた時間の経験によって、永遠と永遠なる神を捉えようとすることは、人間が神に対して上位を占めることになるからである<sup>18)</sup>。

このような仕方で把握された永遠においてなされる神の決断も、それゆえに時間の中での決断ということになる。時間の中でなされた決断に対応して、時間の中においてその結果が生じる。この因果関係が、ここで問題にしている決定論の図式である。これが、伝統的な二重予定説に認められることは、先程の

バルトの言葉からも明らかであろう。こうして、永遠が時間に押し込められるとき、神もまた（ここでは因果関係という）人間の思考の枠組みに押し込められることになり、人間が神に勝ることになる。

普遍救済説の場合も同様である。例えば、現代における代表的な普遍救済説の主張者の一人にジョン・ヒックがいるが、彼は次のように述べている。「われわれは……全人類の究極的救済を主張しなければならない。われわれがこれを主張する信仰とは、われわれが神の救済の愛と至高の力とを主張するその信仰である」<sup>19)</sup>。イエス・キリストにおいて啓示された「神の救済の愛と至高の力」への信仰が、ここでは直ちに普遍救済説と結び付けられている。

神学の歴史をひもといてみれば、人類あるいは被造物の歴史の終わりにおける運命については、予定説と普遍救済説と神人協力説（アルミニウス主義）との三つの道が可能であることがわかるが<sup>20)</sup>、普遍救済説だけが啓示によっていて、他の二つがよっていないなどと簡単には言えないにもかかわらず、ヒックはこのような結論を引き出してくるのである。既にこの事実から、人間の方が事柄を支配しているのではないかという疑いを抱かせられないではいられないのであるが、この場合でも、神がひとたび「救済の愛と至高の力」を持つと規定されるや否や普遍救済が自動的に導き出されるという点では、予定説の図式と同じである。神は「救済の愛と至高の力」という原因から生じる結果に拘束されてしまうことになる。これは神が時間に拘束されることであり、人間の思惟によって拘束されることを意味する。

普遍救済説および伝統的な予定説が決定論の図式によっているということは、このように神が被造物に与えられた時間に基づいて成立している因果関係の図式の中に取り込まれることを意味する。そしてこれは、神学の思惟において人間が神を支配していることを意味する。この意味で普遍救済説は（さらには、伝統的な予定説さえも）人間中心主義である。それゆえに拒否しなければならないのである。

初めに普遍救済説と伝統的な予定説とが持つと指摘した決定論の問題は、こ

のようなわけで時間論（より正確には、永遠と時間との関係の問題）と深くかかわっており、さらには、神学的思惟の本性的問題にまでかかわっているのである。「派遣を生み出す福音」について語ることは、それゆえに、これらの問題に答えていくことなしにはあり得ない。そこで、まず時間論の問題について考えてみよう。

この問題について最も重要で実りある議論が見出されるのは、カール・バルトにおいてである。バルトの時間論を十分に論じるだけの余裕がないため、ここではその中心点を紹介するにとどめなければならないが<sup>21)</sup>、まず第一に言わなければならないのは、バルトが神の固有の時間である永遠を同時性と共に時間性であると規定しているということである。永遠は過去・現在・将来を同時に持ちながら、これら三つの相の区別をも維持している。これは三位一体と類比の関係にあると言える。永遠こそが実在の、真正な時間である。

第二に、神に造られた（被造物の）時間は同時性を持たない。造られた時間においては、時間の三つの相は連続するものとなる。しかし、この連続性もまた三位一体の三つの位格の関係（父は子を生み、父と子から聖霊が発出するということに順序が存在するから）に由来する。この意味で時間は永遠なる神に依存している。

第三に、時間そのものは非実体的（*anhypostatic*）である。時間が実体的（*enhyposstatic*）になるのは、時間が神の恵みの業によって満たされる時、つまり、神と人間との関係および人間同士の関係が神の恵みによって引き起こされる時である。これもまた、永遠なる三位一体の神の存在との類比の関係にあると言える。というのも、永遠もまた三つの位格の間の交わりによって満たされているのだからである。時間もまた、神と人間および人間同士の交わりの器・舞台として把握される。こうして、時間は形式的にも実質的にも神に依存していることが明らかである。

ここから第四のこととして、神が時間に対して積極的な関係を持ち得ることが明らかになる。永遠は「前時間的、同時間的、後時間的」<sup>22)</sup>であって、そのようにして時間をあらゆる方向から包み込んでいるとバルトは言う。永遠は時

間における神の現臨の基礎であり（前時間性）、被造物とその時間への積極的な関与を伴う同伴であり（同時間性）、時間の終わり・目標である（後時間性）。永遠の持つ時間性にはこうした区別が存在するが、それにもかかわらず、ちょうど、ひとりの神の三つの位格のように統一されている。

さて、第三の点として示された事柄をさらに詳しく見ると、時間は和解の出来事によって真に満たされるということになる。イエス・キリスト（マコトノ神ニシテ、マコトノ人であるということから、永遠と時間との結合・統一である）の現臨（現在）によって、罪の支配が古い時間（過去）とされ、恩寵の支配が新しい時間（将来）となる。つまり、イエス・キリストによって時間は古い時から新しい時、罪から恩寵への転換として規定されることになるのである。このように客観的に規定された時間は、主観的には（言い換えれば、われわれ自身にとっては）和解の恩寵に応答するための時間（機会）として規定されることになる。これが、イエス・キリストの復活と再臨との間に挟まれた、聖霊の注ぎの時間、教会の時間に他ならない。

以上が永遠と時間に関するバルトの理解の概要である。さらに要約して言うならば、第一に重要なのは、三位一体の神の存在が時間の究極的な基礎であって、ひとりの神に三つの位格があるということが、時間の三つの相の起源であり、また時間を交わりの器として規定することになっているという点である。第二に、イエス・キリストにおいて、時間が具体的な規定を得るという点である。つまり、転換としての客観的規定と、応答の時としての主観的な規定を時間は得るのである。

このような仕方で永遠と時間の関係を捉えるときに、因果法則はどのように理解されることになるであろうか。再びバルトによりながら考えてみよう。バルトが予定説への取り組みの中で提示する因果法則は次のようなものである。「ここで原因と結果について語ろうとする時には、次のように言わなければならない。神は、結果を意志し給う間に、また原因をも意志することをやめ給わない。神は原因の中でも生ける神であることをやめ給わない」<sup>23)</sup>。原因と結果と

は、ここでは同一の時間の平面に属していない。時間と歴史において結果は生み出されるが、その原因は永遠にあるのであって、結果を超越している。また、原因は単に過去であるのではなく、現在でもある。永遠を結局は創られた時間の延長と捉える限りは、このように考えることは出来ない。

因果法則をこのように理解するならば、予定として考えられる原因も、従来の同一の時間の平面上にあるものと理解しなくて済むようになる。つまり、予定を過去のことと考える必要はなくなり、現在、さらには将来に積極的・能動的にかかわるものとして、動的に理解されるようになる。バルトの以下の言葉に耳を傾けてみよう。

世界の中でのすべての出来事の秘義は、それらの出来事に永遠的に先行する神の決断である。〔また〕このこと——すべてのことに先行する神のこの決断が、したがって、神が人間を選び給う神的な選びと、神によって人間が選ばれていることが、聞こえるようになる、また聞かれた神の言葉の形態の中で、イスラエルの民および教会の形態の中で、人間の召命、義認、聖化、栄光を帰せられることの形態の中で、人間の信仰、愛、希望の形態の中で、時間の中で可見的となり、力を発揮するようになること——が、救済の出来事、すなわち、世界の中でのすべてのそのほかの出来事が目標としている救済の出来事、である<sup>24)</sup>。

「永遠的に先行する神の決断」である予定は、前時間的な永遠の中での出来事であって、その意味で「秘義」である。しかしそれは、イエス・キリストにおいて、そして二義的には宣教としての神の言葉において、それゆえに時間の中で知られるようになる。しかも、ここでバルトが、ただ知られるようになるというだけではなくて、そこに人間の応答をも含めて語っている点が注目される。因果法則が動的に捉え直されるときに、神の恩寵に対する人間の応答が場所を持つようになるのである。結論を先取りすることになるが、このように理解される予定あるいは選びであるならば、派遣をないがしろにすることはあり得な

い。

ここで、先に触れた神学的思惟の本性的問題も取り上げておきたい。今の引用からも明らかであるように、予定はイエス・キリストの啓示において明らかとなる。ところで、バルトにとって神学（特に教義学）の課題は、教会の宣教がイエス・キリストに即しているかどうかを批判的に吟味することにある<sup>25)</sup>。ということは、そのイエス・キリストにおいて啓示されているのが予定である以上は、予定が教会の宣教の、それゆえにまた神学の規準であるのでなければならないであろう。神学が啓示によって支配され、規定されているということは、バルトにおいては、神学が神の予定によって支配され、規定されているのと同じなのである。先程、誤った時間論に立つ因果法則の図式による神学的主張が、伝統的な予定説であっても、そしてまた普遍救済説であっても、つまるところは人間中心主義に過ぎないことを見た。人間の思惟の枠組みの中に捉えられた、神ならぬ神を論じるものであることを見た。そのような人間中心主義の思惟から神学が解放されるのは、神学が予定を、神の恵みの選びを真剣に受け止めるときなのである<sup>26)</sup>。

このようなわけで、「派遣を生み出す福音」は恩寵を恩寵として受け止め、堅く離さないところにのみ存在する。人間中心主義に陥った神学の論理では、神よりも人間が上位に来るために、もはや本当の意味での恩寵を見出すことは出来ないのである。そして、神学がそのような過ちを回避し得るとすれば、それは予定を重んじる場合である。もちろん、ここで予定、さらには選びについて語る時、それらはもはや伝統的な、あの決定論によって規定された思弁としての予定や選びのことではない。時間とは区別されながらも、なお時間と積極的な関係を持ち得る永遠の理解に基づいて語られる予定と選びである。バルトが「選びの教説は福音の総計〔総内容〕(Summe)である」<sup>27)</sup>と語ったことは、よく知られているが、この意味での選びであり、予定のことである。

この線上において、「日本基督教団信仰告白」中の「神は恵みをもて我らを選び」という項を理解出来るのではなかろうか。日本基督教団に属する教会の中

には、元来、予定や選びの信仰を重視していないと考えられる伝統・背景を持つ教会が存在するという事は、紛れもない事実である。そのために、ここで選びの信仰や予定説の意義を強調することに抵抗を覚えられるかも知れない。しかし、従来、拒否、あるいは敬遠されてきたのは、先に見たような欠陥を持つ伝統的な予定説なのであり、繰り返して言うが、ここで勧めている予定や選びは、それとは大きく異なったものである。

それでは、ここで普遍救済説とも、伝統的な予定説とも異なる新たな選択肢として挙げられているバルト的な予定説とは、一体、どのようなものであろうか。これもまた、十分に論じる余裕がないので、要点だけを述べる形で我慢しなければならないが、特に重要なのは以下の点である。

第一に、先に見たような時間の客観的規定は、ちょうどバルトの言う「二重予定」に対応する。バルトは言う。「イエス・キリストの選び——神の永遠的な意志であるイエス・キリストの選び——の中で、神は人間に〔対して〕第一のこと、選び、至福〔救い〕と生命、を与えようとされ……しかしご自身に〔対して〕は、第二のこと、棄却、断罪と死、を与えようとされた」<sup>28)</sup>。ここでバルトの言う「第一のこと」が、時間論における新しい時（将来）に対応し、「第二のこと」が古い時（過去）に対応する<sup>29)</sup>。イエス・キリストにおける二重予定、これはつまるところ、イエス・キリストが罪人のために、代理の死を遂げるという定め以外の何物でもない。これが福音の中心であることは言うまでもないであろう。このようにして、人間は選びへと、救いへと客観的に規定されているのである。

第二に、同様に時間の主観的規定に対応する事柄を予定説も語っているのである。ちょうど、転換としての時間の客観的規定に対して、人間に与えられた時間が恩寵への応答の時間という主観的規定を与えられるように、予定説においては、上述の客観的規定に応答する信仰の意義が語られているのである。次の箇所は、その代表的なものである。

ところで、この人間が神の〔本来的な〕選ばれた者であるならば、したがっ

て自由な恵み——すべての選ばれてあること〔選ばれた存在〕の根拠であるところの自由な恵み——が、この人間〔イエス〕の中で決定され、起こった神のおよび人間的な堅忍不拔の實在、すなわち、イエスの甦りと祈りの實在、であるとしたら、その時には「彼〔イエス〕にあって」選ばれたものたちに関してこのこと、彼らが選ばれてあること〔選ばれた存在〕は、具体的には彼〔イエス〕を信じる彼らの信仰から成り立っているということ、が従ってくる<sup>30)</sup>。

選びに与っている者は、信仰をもって客観的なイエス・キリストにおける選びに応える者なのである<sup>31)</sup>。予定説と言うと、信仰の有無に関係なく救いか滅びかに定められていることと受け止められがちであるが、バルトの論じている予定においては、そのような問題はない。

しかしまた、信仰は単なる人間の業なのではない。信仰の起源は三位一体の神の選びの決断の中にある。父なる神が上に記した仕方の子なる神を選ぶとき、つまり、子が人となり、全人類に代わって滅びを引き受けることを定めたとき、子はこの定めを受け入れる。そして聖霊は父と子の決断の一致において神の栄光を現す<sup>32)</sup>。このとき、子がなす決断、父への従順を選ぶ決断が信仰の起源である。なぜなら、人間が信じ、神に服従するのは、父に従う決断をしたイエス・キリストの霊である聖霊の働きによるのだからである<sup>33)</sup>。このようにして、信仰は人間の側の単独の業としてではなく、神に起源を持つものとして、さらに言えば、恩寵として理解されるようになる。言わば、「恩寵のみ」の中に「信仰のみ」を位置づける試みがなされているわけである。

以上が、バルトの予定説の要点であるが、この関連で、なお二・三のことを付け加えておきたい。第一に、人間が選びに与るというのは、どういうことなのかという問題がある。伝統的には、選ばれることは救いに定められることと受け止められてきた。しかし、選びは自己目的に過ぎないのではない。もしも、そのように考えられているとするならば、それは誤った選民思想である。結局は自己の救いで満足しているのであって、これもまた人間中心主義と言わなけ

ればならないであろう。バルトが言うように、「神の民……は、それが世に対して、世が最も必要としている奉仕、まさに世に向かってイエス・キリストについての証しをし、イエス・キリストを信じるようにと世を呼び出すことから成り立っている奉仕、をしていくために、世から選ばれたのである」<sup>34)</sup>。選ばれることは、確かに救いに与ることであるが、それだけではなくて、証しに召されることでもあるのである。この点を忘れてはならないであろう。

もう一つは、誤解を招かないために記しておかなければならない事柄である。つまり、以上のように、普遍救済説を退け、予定や選び、また信仰の意義を強調したからといって、普遍救済があり得ないと言っているのではないということである。神学的思惟が、先に述べたような秩序の中で営まれるのであれば、普遍救済説を唱えることは不可能である。それが、人間を神よりも上位に置き、神に先立って事柄を決定しようとすることであるからである。人間の究極的な運命は、神の決定することであって、人のすることではない。この意味で、普遍救済説からは身を引かなければならないのである。しかしまた同時に、これを希望することは許されている。そして、その希望の通りにならないと断定することも、神学には禁じられているのである。この意味で、普遍救済の可能性をここで否定していないことをはっきりとさせておきたい。

以上、「派遣を生み出す福音」について考え、健全な予定の信仰、選びの信仰がそこには欠かせないことを見た。これまで見てきたことから明らかであろうが、派遣を生み出せない福音としての「福音ならざる福音」があるとすれば、それは人間中心主義によって規定されていると言えるであろう。伝統的な予定説がそうであり（そこには、選びを自らの救いでもって完結しているとする考え方も含まれるであろう）、流行の普遍救済説もそうである。これに対して、動的に理解された予定説こそは、恩寵のみを訴え、維持する機能を持つのである。福音的な選びの信仰こそが、福音を福音たらしめるとでも言ったらよいであろうか。

(こうじろ・まさみ)

## 注

- 1) David A. S. Fergusson, "Predestination: A Scottish Perspective," *Scottish Journal of Theology* 46 (1993): p.474.
- 2) 竹内富久恵「聖書研究」(日本基督教団宣教委員会主催による1999年度宣教方策会議のための資料所収), 19頁。
- 3) 前掲書, 20頁。
- 4) 前掲書, 22頁。
- 5) ここでのポストモダニズムについての理解は, Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 3<sup>rd</sup> ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), pp.112-25によっている。
- 6) 宮島利光<sup>みやじまとしみつ</sup> 発題「北海道の現場から」(前掲, 1999年度宣教方策会議のための資料所収), 14頁。
- 7) F. M. Schiele and L. Zscharnack, eds., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1<sup>st</sup> ed., vol. 4 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1913), s.v. "Prädestination: III. dogmatisch," by [Ernst] Troeltsch.
- 8) H. R. Mackintosh, "Studies in Christian Eschatology, VII. Universal Restoration," *The Expositor*, 8<sup>th</sup> series 8 (1914): pp.130-31.
- 9) 普遍救済説の概要とその歴史についての簡潔な議論は, Richard J. Bauckham, "Universalism: A Historical Survey," *Themelios* 4 (1979): pp.48-54に見られる。
- 10) *Ibid.*, p.50.
- 11) D. P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p.262.
- 12) *Ibid.*, pp.3-7.
- 13) Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith*, 2d ed., trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), p.722. なお, Bauckham, p.51を参照。
- 14) Schleiermacher, p.722.
- 15) Walker, p.4.
- 16) 参考までに記しておくとして、まず、普遍救済説には「絶対的」と「相対的」とが存在する。絶対的普遍救済説は、あらゆるものの救いを主張する。相対的普遍救済説は、イエス・キリストにおける救済が全人類を包摂し得るものであることを認めながらも、一部の者が救いに与らない可能性を示唆する。従って、厳密な意味での普遍救済説と言えるのは、前者である。ところで、前者はさら

に二つに分けられる。「アポカタスタシス」と「普遍救済」である。「アポカタスタシス」はオリゲネスとの関連で知られているもので、サタンや悪魔を含めた、文字通りにあらゆるものが救われるとする。「普遍救済」は、サタンと悪魔を除いた他の全てのものの救いを主張する。Bauckham, p.49 および G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, ed. Marlin J. Van Elderen, trans. James Van Oosterom (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972), p.387, n.1 を参照せよ。この小論においては、「アポカタスタシス」と「普遍救済」との区別は重要ではないので、先の絶対的普遍救済説の意味で、「普遍救済説」と表記している。

- 17) カール・バルト『教会教義学 神論Ⅱ／1 神の恵みの選び (上)』(吉永正義訳, 新教出版社, 1982年), 328頁。
- 18) カール・バルト『教会教義学 神論Ⅰ／3 神の現実 (下)』(吉永正義訳, 新教出版社, 1979年), 316頁以下を参照。ついでに言えば、永遠を「無時間性」として把握することにも問題がある。無時間性ということは、時間の否定ということである。しかし、あるものの否定は、否定されたものに依存するから、無時間性として把握された永遠も、結局は時間に基づいて理解されていることになる。この場合も、時間が永遠に対して優位を占めることになり、それはさらに言えば、人間が神に対して上位に立つことに他ならない。
- 19) John Hick, *Death and Eternal Life* (London: Collins, 1976; reprint, London: Macmillan Press, 1985), p.259.
- 20) Joseph Dabney Bettis, "Is Karl Barth a Universalist?" *Scottish Journal of Theology* 20 (1967): p.423.
- 21) この問題についての詳しい議論は、筆者の "God's Eternal Election in the Theology of Karl Barth," (Ph. D. dissertation, University of Aberdeen, 1996) の第二部にある。ここに述べるのは、その要約・結論である。
- 22) バルト『教会教義学 神論Ⅰ／3 神の現実 (下)』, 340頁。
- 23) バルト『教会教義学 神論Ⅱ／1 神の恵みの選び (上)』, 333頁。
- 24) 前掲書, 336頁。
- 25) カール・バルト『教会教義学 神の言葉Ⅰ／1 序説／教義学の規準としての神の言葉』(吉永正義訳, 新教出版社, 1995年), 8頁。
- 26) この点について、バルトは実に早い時期から明確な意識を持っていた。既に1920年の「聖書における問いと明察と展望」(山本和訳, 『カール・バルト著作集』第1巻 [新教出版社, 1968年] 所収) にこのことは見られるし (102-4頁

を参照せよ), また, 1929年の「神学における運命と理念」(大宮溥訳, 前掲書所収)にも見られる(328-30頁を参照)。

- 27) バルト『教会教義学 神論Ⅱ／1 神の恵みの選び(上)』, 3頁。
- 28) 前掲書, 294頁。これがバルトの考える「二重予定」であって, 世の終わりにおいて人類が二分されるという決定のことではない。
- 29) 前掲書, 359-60頁。
- 30) 前掲書, 226-27頁。
- 31) 前掲書, 227頁を参照。
- 32) 前掲書, 181頁。
- 33) 前掲書, 189頁。
- 34) 前掲書, 358頁。

#### 参考文献

- カール・バルト『カール・バルト著作集』第1巻 新教出版社, 1968年。
- 同『教会教義学 神の言葉Ⅰ／1 序説／教義学の規準としての神の言葉』吉永正義訳, 新教出版社, 1995年。
- 同『教会教義学 神論Ⅰ／3 神の現実(下)』吉永正義訳, 新教出版社, 1979年。
- 同『教会教義学 神論Ⅱ／1 神の恵みの選び(上)』吉永正義訳, 新教出版社, 1982年。
- Bauckham, Richard J. "Universalism: A Historical Survey." *Themelios* 4 (1979): pp.48-54.
- Berkouwer, G. C. *The Return of Christ*. Edited by Marlin J. Van Elderen. Translated by James Van Oosterom. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- Bettis, Joseph Dabney. "Is Karl Barth a Universalist?" *Scottish Journal of Theology* 20 (1967): pp.423-36.
- Fergusson, David A. S. "Predestination: A Scottish Perspective." *Scottish Journal of Theology* 46 (1993): pp.457-78.
- Hick, John. *Death and Eternal Life*. London: Collins, 1976; reprint, London: Macmillan Press, 1985.
- Kojiro, Masami. "God's Eternal Election in the Theology of Karl Barth." Ph. D. dissertation, University of Aberdeen, 1996.
- Mackintosh, H. R. "Studies in Christian Eschatology, VII. Universal Restoration." *The Expositor*, 8<sup>th</sup> series 8 (1914): pp.128-43.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

日本基督教団宣教委員会 1999年度宣教方策会議のための資料。

Schiele, F. M. and Zscharnack, L., eds. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1<sup>st</sup> ed. Vol. 4. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. S.v. “Prädestination: III. dogmatisch,” by [Ernst] Troeltsch.

Schleiermacher, Friedrich. *Christian Faith*. 2d ed. Translated by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

Walker, D. P. *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.