

「伝達と囲い込み」の宣教から「対話と分かちあい」の宣教へ

1. 聖公会神学院における宣教談義
2. 宣教論において対話を成り立たせるために
 - (1) 対話の困難さ
 - (2) 対話に臨んで留意すべきこと
 - (3) 聞き合う過程で重要な四つの要素
3. 宣教の歴史性と聖書的視野における回復
 - (1) 「宣教 (mission)」の歴史性への問いかけ
 - (2) 宣教の聖書的視野における回復
 - (3) 日本における課題
4. 対話と分かち合いによる宣教への道
 - (1) 終末論的な視野を持つこと
 - (2) 対話による出会いの過程で福音が告げられること
 - (3) 宣教のふたつの道を意識化すること

1. 聖公会神学院における宣教談義

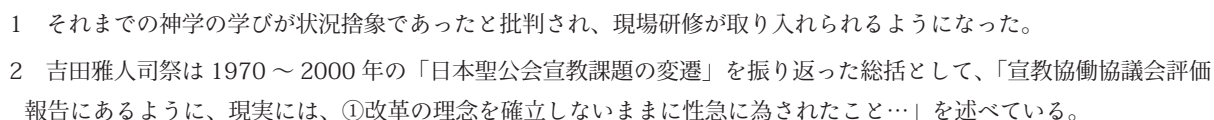
○ 現在の日本聖公会の状況を何らかの意味で危機的であると感じている人は多いのではないだろうか。しかし、何をもって危機の現実であると感じているのか、何が問われていると感じているのかということになると、共通認識があると言えないだろう。

聖公会神学院の 2008 年度特別学期のテーマを決めるための議論もそのことをめぐって紛糾したが、宣教の在り方が問い直されなければならないであろうということ、また宣教についての近年の議論が「教勢の回復と拡大」に関心としていることについて一致をみて、各々を主題、副題とすることになった。しかし、最後の総括の段階で、なお副題の捉え方をめぐる対立が残されていたことが浮き上がった。歴史的観点から考える第二グループ、他教派に照らして考える第三グループでは、「教勢の回復と拡大」を自明の問いとして、それを客観的なデータで明確化し、それに答えることを課題とする、という理解が（一部に？）あったが、神学的観点を担当した第一グループは、それ自体を相対化し、そこで見ている現実を宣教論に位置づけることを課題としたのであった。

適切に問いが立てられたならば既に答えへの道が開かれたのも同然であって、必要なのは実際の働きにおける展開だけということになる。しかし、現在の「危機的」な状況で求められているのは本当にただ展開すること、「適切な資源配分や方法論を決定してプログラムを実施すること」、であろうか？（そもそも福音宣教とはそのようなものか？）

従来の問いの立て方では答えが得られないと思われる時に「危機的」と感じられるのではないのか？ 宣教論が実践論としては成立しなくなって、前提とされてきた神学までをも問い直す必要が感じられたとき、「宣教の神学」（「神の宣教」）が語られるようになったのではなかったか？

宣教の現場では、実際には何が語られ（何に注意が向けられて、それをどのように捉えているか）、
どう取り組まれているのか？「神の宣教」は、そもそも何を動因として、何を問おうとしたのか？



○ このような問題意識を出発点として、まず行ったのは、日本聖公会で宣教をめぐるどんな議論が交わされているのかということを書き出し、それを図に整理する作業であった（図1）。

網掛けの範囲が、「宣教」という言葉で中心的なこととしてイメージされていると思われる範囲である。その範囲から外れている働きが必ずしもマイナスの符号を付けて見られているというわけではなく、実際、ひとつひとつの働きについて見れば、日本聖公会のどの教区でも大切にされてきたことが教区会資料などによって確認できるわけだが（「被造物の保全」はおそらく別として）、時に意識されていなかったり、意見が割れがちであったり、話題にすることが困難であったり³もする領域である。

日本聖公会の宣教をめぐる議論では、この網掛けの範囲の内と外に対応して、それぞれを大切にすべきであるとする立場の間の対立が軸となっているかのように考えられてこなかっただろうか。そして、「神の宣教」が前者から主張され、後者からは「神の宣教」は「政治とか社会の問題に全部心を奪われて、教会の本質、福音の本質を忘れている」等と批判され⁴、その論争を行うことが宣教論の内実になっていなかっただろうか。⁵

○ だが、図にしながらかつたことの第一は、「財政危機解決のための信徒獲得」を叫ぶ声が大きく聞こえる割には、教会に來たことがない人への「伝道 (Evangelism)」は、どの立場でも強調してこなかったのではないか、専ら現存している教会員への配慮、養育が強調されてきたのではなかったか？⁶ ということである。その意味で、後者は、プロテスタントの「福音派」とは異なる。「教会派」なのだ。



※ カートゥーンは全て "Slap Upside The Head" から

3 「教会の中で戦争のことや社会で起きていることを取りあげると、なぜか世俗的なことだと嫌がられます。教会の中にいると、社会で起きている出来事がとても遠くのことに思えます。」（「宣教協議会に参加して」中井珠恵、1995/11/25、聖公会新聞）

4 '95 宣教協議会報告書, p.43

5 「これらの宣教に関わる働き（※ 1986 年以降の戦争責任、社会正義、平和と核問題、人権等に関わる働き）は、多くの信徒・聖職に『神の宣教に参与する』ことの喜び・意味を与えた反面、日本聖公会の中に社会派・教会派、革新派・保守派という色づけを与える結果になったのではなからうか。それは 1995 年宣教協議会における一部の主教の不参加や、六委員会の働きが各個教会レベルでは理解されず、受け入れられていないという評価、管区機構改革検討委員会の議案等でも明らかであろう。」（吉田雅人、「日本聖公会宣教課題の変遷」）

6 例えば、1977 年 5 月の第 34 定期総会で、「日本聖公会は体質改善し、生き生きとした宣教共同体に生まれ変わろうとしている。その柱は 4 点。①管区機構の抜本的改革、②聖職・信徒の教育の訓練計画の樹立、③法権法規の大改訂、④自給自立の教会となる予算案」（首座主教演説）とされた。これは、1974 年、1975 年の第一次宣教協議会の路線を踏まえたものであって、1983 年までを「教育訓練によって信徒・教役者の意識改革を重視する時代」であったと総括されている。（吉田雅人, ibid.）

(※この指摘で、「弟子の養育」を否定的に見たり、それが既に十分に組み込まれていると主張したいわけではない⁷。必ずしも「福音派的伝道」をすべきであると主張したいわけでもない⁸。)

そうであるならば、そのような従来の宣教の在り方は「神の宣教」論の影響は全く関係がなく、別の諸要因に由来しているのではないのか？と問うことができよう。

実際、これは全聖公会的な傾向として指摘されていることである。「注目すべき例外はあるとしても、アングリカン・コミュニオン内の教会の支配的なモデルは牧会モデルである。教会生活の全側面の中での強調点は、福音の宣言や社会奉仕よりも、配慮、養育に置かれる傾向がある。」⁹これが他教派と比べたときに際だつ特徴であることも併せて考えるならば、この傾向は、日本聖公会が英国や米国の宣教師から継承したものに由来すると考えられるべきではないのか？

○日本聖公会における宣教をめぐる議論の図で気づかれることの第二は、それが、海外からの宣教協力の終結で生じる財政上の危機から発して¹⁰、それに規定されながら展開してきたことである。

1970年度の時点では教務院の総収入の80%を海外からの援助に依存し¹¹、1977年にはその援助が打ち切られるという切羽詰まった状況において、1970年代に、神学院のカリキュラム改革が行われ、「宣教体制の確立・現代社会における宣教方策をたてること」¹²、「機構改革案・教区制研究等の自己変革」¹³、「日本聖公会の宣教の意味を考えること」¹⁴の必要が議論され、またその過程が「最近のNSKKは体制維持にのみ尽くしているようだが…」と反省されていたのである¹⁵。

○当時と今日で、課題に何か本質的な違いがあるだろうか？

7 ○礼拝出席者数の減少と関わって、2010年プレ宣教協議会の準備会で次のような観察が報告されていた：

- ・子どものいる家族の礼拝出席率が低くなっている。
- ・教会学校(小学生)が低迷している。預かり所化している。
- ・小学校高学年、中高生が来ない。クリスマスやバザーなどのイベントがある時にしか来ない。
- ・働き手の中核であるべき30～40代が教会に来ない。
- ・夫婦の内、女性しか教会に来ないケースが増えている。
- ・高齢者にとって教会での活動が負担になっている。

○こうした現状を見ると、「弟子の養育」が強調されながら、実際にはどれだけ具体的な取り組みがされているかが問われよう。私たちが養われる場としてもっとも大切な礼拝は、全ての世代が参加できるものになっているか？朝夕の礼拝で信徒の参加は考えられているか？個が埋没しない礼拝になっているか？生活と切り結んでいるか？また、礼拝以外では、各世代に対応した教育と活動が工夫されているか？家庭での信仰継承のためのサポートがされているか？

8 戦中の合同問題のため、「それ以降、日本聖公会の中に福音主義的な考え方を持つ人たちは非常に弱い立場に置かれ」、CMSの伝統が衰微するに任されたことがまず直視されるべきであろう。(引用部:塚田理,'95宣教協議会主題講演)

9 ACC-7, 1987, ※ MISAG-1 の報告からの引用

10 既に1957年に米国聖公会から「援助を止めた方が日本聖公会にとってよいのではないか」と言われている。(『'95宣教協議会報告書』, p.38-39)

11 教務院経由で諸教区(221万円)、諸神学校、特に聖公会神学院(360万円)は、海外からの援助に大きく依存していた。※信徒教育費が米国聖公会から178万、教務院の人件費が532万円(金額は1970年度)

12 1968年第30定期総会

13 1971年第31定期総会

14 1976年第33定期総会 ※「あすの教会をきずく会」発足が発足。教会を牧会型から「宣教型」に変え、「信徒の増大によって、財政危機を克服しようと目論んだのである。しかし、この目論見は何の成果も上げられないまま失敗してしまう。」(木村直樹司祭,「日本聖公会の社会宣教に対する理解・現況」)

15 1974年第33定期総会 議長演説

二点の指摘は新しいものではない¹⁶。ただ、事態がより「深刻」に感じられるようになった一方で、海外から受けた宣教協力との関係で日本聖公会の宣教の在り方を見なくなったのではないかと、代わりに「神の宣教」論がスケープゴートにされているのではないかとと思われるのである。

1977年に「海外教会からの援助が終わる。日本聖公会の戦後はやっと終わろうとしている。自給自立の教会にならねばならない」¹⁷と語られていた。だが、30年後の現在も同じ課題に直面している現実、「ポストウォー」というよりは「ポストコロニアル」の宣教の在り方として、課題を捉えるべきであったことを示唆していないだろうか？

1970年代における宣教の問い直しの過程で、塚田理司祭が『日本聖公会の形成と課題』(1978)で行った作業を、「ポストコロニアルな宣教」を考えることとして批判的に捉え直しつつ、継承することが必要なのではないだろうか？

その作業は、植民地主義と結びついて展開された西欧の宣教が日本聖公会に遺したものを意識化するだけでなく、アングリカン・コミュニオンの広がりにおいて今日における日本聖公会の宣教の在り方を考えていく作業となるだろう¹⁸。

なお、全体の総括の場で、「ポストコロニアリズム」をどう理解しているのかという質問があった。「ポストコロニアリズム」「ポストコロニアル・スタディーズ」等と呼ばれる学問の潮流があり、一定の輪郭をもった方法論が構築されてきていること（それを批判しつつ別の思想の系譜に立って展開されているものも含めて呼ばれているのだが）を踏まえての質問であった。

元来「ポストコロニアル」とは、「ポスト(～の後の)」という接頭辞が「コロニアル(植民地時代の)」¹⁹につけられた語であって、それ自体では特定の思想的な含みを持つ語でも特定の思想的立場が専有を主張できる語でもなく、その都度、それが使用される文脈において意味が明らかにされなければならない語であろう。第一グループとしては、そうした認識に立ち、また「ポストコロニアル」諸論に刺激を受けることにも意味があるとも考え、「宣教」の在り方を考える基本的な視点としたい。

日本に宣教師を送った国々の人々とも、日本が植民地支配を行った国、地域の人々とも、「人間同士が人間として出会い損ねてしまった植民地主義の歴史を省み」²⁰、友として出会い、共に宣教に参加していくための視野を開きたいのである。

16 吉田雅人司祭の前掲文書、野村潔司祭の「キリスト教宣教の今日的課題と展望 - 聖公会における『福音伝道の10年』が意味するもの -」(1999)、塚田理司祭の前掲書や'95 宣教協議会での主題講演など。

17 1977年第34定期総会 首座主教演説

18 2008 ランベス会議の公式フリンジ・イベント「アングリカン・アイデンティティとポスト・コロニアル」の主催者は、「ポスト・コロニアル」という語に一致した理解がないことを認めつつも、この観点で考えることが「神学を職業とする者や主教だけでなく、全てのアングリカンにとって意味のあること」を示すことが目的で会議を計画したと述べている。性的少数者等をめぐる紛糾の形で激化している「南(グローバル・サウス)」と「北」の教会の対立に、「北」における保守派とリベラル派の対立が絡んで、「聖公会契約」が提起されていることが背景にある。

19 「コロニアル」という語は、例えば「コロニアル建築」「コロニアル・ブーケ」等と、外来語として一般的に使われている語である。ニュアンスとしては、「植民地主義的な」という言葉に比べると政治的経済的次元に限定されず、正負の価値評価は必ずしも含まない語である。「植民地時代の」という表現に近いが、これは「過去の」という時間的なニュアンスを伴う意味で代替し難い。

20 『ポスト・コロニアリズム』本橋哲也, 2005, p.iv

2. 宣教論において対話を成り立たせるために

我々はこの特別学期のテーマをめぐる議論において、同じ言葉を用いて話す時でさえ、互いに全く異なる理解、全く異なる状況を念頭に置いていることがしばしばあることに気づかされてきた。また、過去の宣教をめぐる議論では、対話がないままに²¹、政治的駆け引きによって「決議」が出されてきた印象を受けた²²。そこでまず、対話を成り立たせるための考察の必要を提起したい。

「キリスト教の協働(コイノニア)は、協働者たちが、宣教のゴールについては一致しているけれども、この宣教をどのように遂行していくかについて常に一致しているということを意味しているのではない。むしろ、相互の愛と配慮を持って、さらに一層の創造的な活動に、共に前進できるよう、胸襟を開いて、お互いが顔を合わせ、その不一致や一致の根を見つめることが求められている。…第一世紀と同じように、お互いに聴き、新しい洞察を率直に語り合い、苦痛に満ちたものであろうと、快いものであろうと、我々にとっての新しい福音の関係を受けるため、我々は聖霊の到来を期待することができる。」(ACC-3)²³

(1) 対話の困難さ

議論が紛糾する根では、しばしば、何が＜聖なるもの／永遠なもの／真であるもの／善なるもの＞であって、何が＜俗なるもの／移ろうもの／偽であるもの／悪なるもの＞であるのかという弁別が問題とされていないだろうか²⁴。

こうした超越的な概念語は、相手の主張を相対化しながら、自らの主張を絶対化する。それは容易に、他者の信仰を否定し、信仰者としての歩みを否定する言葉となる。そこでは論理的には対話は成立しえず、内発的には対話の必要も認められない状態になる。



相手をイデオロギー（思想・文化）に還元して議論に臨む限りは、この対話不可能な状態から抜け出すことはできない。対話とは人と人で行うものであるのに、教会が分裂状態に陥るような時には、人と人としての本来的に複雑多様な関係の次元が失われ、神学やチャーチマンシップの間の単純化された対立に関係が縮減されてしまっているのを見る。そうすると悪循環に陥り、遂には関係の断絶へと至るのみである。

2008年のランベス会議は、我々にこのことを確認させ、学ばせたのではなかったか？

21 1948年の合同参加者の復帰も「本当の対話がないままで、伝道協会の肝いりで」行われ、1990年の天皇の祈りの廃止の際も「十分な討議」がなかったと評されている。(塚田理, '95 宣教協議会での主題講演)

22 「管区機構の見直しは、上記六委員会（学生青年運動協力委員会、訓練計画委員会、部落差別問題委員会、日韓協働委員会、天皇制・靖国問題委員会、「正義と平和」委員会）の委員にとっても課題となっていました。…しかし前定期総会での管区機構検討委員会の報告ならびに同委員会が提出した議案は、上記六委員会の委員にとっては、自分たちの改革への思いが入れられず、またその活動を一方的に終了させる意図を持ったものとして理解されたように思います。」(2002年第53(定期)総会 木村直樹宣教主事報告)

23 ACC-3, 1976, p.65

24 植民地主義的な言説は、二項対立主義的な諸々の対概念で世界を分割し、それら対概念を超越的二項を頂点とするヒエラルヒーの中に封印して主体を構成してきた、と批判されている。※註13も参照、※『ポストコロニアル』, 小森陽一, 2001

(2) 対話に臨んで留意すべきこと

我々は、キリスト者として、相手をその人の名前呼びかけ（思想で呼ぶのでなく）、「私は…」という言葉で語り始めて自らを開示し（相手の言動を批判するのではなく）、相手に耳を傾ける対話を大切にしているはずではないのか。神は、我々を、ひとりひとりの名前呼び出されたのではなかったか？この関係性において信仰を証しすることができずして、どうして宣教を語ることができようか。

意味ある対話を実現させるには、各々が自らを開くこと、対話の中で自らの言説とそれをもって言い表そうとしてきたものを区別し、点検する姿勢を持つことが条件となるのではないだろうか。その際、以下三点が留意されるとよいのではないだろうか。

(a) 双方の妥協による第三の言説の構築などが目的ではないことが自覚されるべきではないだろうか。そのような言説は協働の経験の中から生み出されるべきであって、それ以前に意見の平均値を出そうと試みたり、対立点を覆い隠すようなレトリックを作りだそうと試みることは、聖霊の働きかけに対して自分たちを閉ざし、問題を先送りすることにしかない。

(b) また、従来の論争が、しばしば二元論的な思考形式に囚われてきたことが、顧みられるべきではないか。それがコロニアルなものであって²⁵、特にプロテスタンティズムの影響圏で顕著な傾斜であると²⁶意識化することが、自らの言葉を開いていく作業にとって有益であると思われる²⁷。

25 「1970年代後半以降、第三世界で育った学者たちが西欧の大学で活躍し始め、ポストコロニアリズムは、西欧の知における自民族中心主義的な決めつけの脱構築のために格闘を始めた。ケニアの小説家ングギ・ワ・ティオンが言うところの『思考の脱植民地化』である。西欧の知を、中心から外し、移動する、この作業は、その植民地主義や人種主義との結びつきを調べることで、西欧の史学や哲学の視点を問うことに焦点を当てた。西欧の知は対立する二項によって組織され、他者を悪魔化したり侮蔑視させる効果を持っていた。＜主人と奴隷＞＜男と女＞＜文明人と野蛮人＞＜植民者と被植民者＞＜西欧と非西欧＞の代わりに、ポストコロニアルを生きる者は、もはや二項対立的あるいは排他的単一性のアイデンティティでなく、他者との複雑で相互的な関係性によって定義されるアイデンティティの空間を作り出そうとする。＜植民者＞と＜被植民者＞は、アシシュ・ナンディの示唆に富む言い方を使えば『親密な敵』と見られる。同時に、ポストコロニアルな企ては、ただ異文化の知を導入しようとするのではなく、異なった種の知、新しい認識論を他の文化から導入しようとする。」（「ポスト・コロニアルとは何か－アングリカンのアイデンティティとポストコロニアル」, Robert J.C. Young, ランベス会議で2008年7月21日に行われた講演から）

26 ○「いかなる論理の展開も、議論の交換も、他者との対立という枠組みでしか、発展できないというキリスト教会のあり方として疑問符を付けざるを得ない状況が近代のキリスト教会の姿である。」（「想う」, 竹内謙太郎司祭, 2008/7/6）

○「北米の福音派の政治化にあたって、マニフェストを提供した思想家に、フランシス・オーガスト・シェーファーとジョン・ルーサス・ラッシュドゥーニーがいる。…二人は、＜マルクス主義のアイオーンと世俗的無神論＞並びに＜ケインズ主義のアイオーンとリベラルなキリスト教＞という組み合わせを、共に「ヒューマニズム」（人本主義）として批判した。そうして、「人本主義」対「神本主義」という二項対立図式を提示して見せたのである。このような二項対立図式は、コッツェーユス由来のピューリタン（清教徒）の“契約神学”の世界観であり、正と反の闘争によって前進するという、世界史を推進するダイナミズムに漲っている。これが基本的に、米国史の推進力となっており、また、世俗化された契約神学としての“ヘーゲル哲学”を経由して、マルクス主義の推進力ともなっている。シェーファーは“人本主義”対“神本主義”の闘争の“争点”として、人工妊娠中絶の問題を選んだ。ラッシュドゥーニーは“人本主義”対“神本主義”の闘争の“争点”として、司法律法の現代法への適用を選んだ。」（「アイオーン考」, 山谷真（救世軍牧師）, 2009/1/5）

27 ○J.G. デーヴィスも『現代における宣教と礼拝』（1966）で、非聖書的な聖俗二元論がキリスト者の思考において優勢になっているために礼拝を一方に宣教を他方に関係させるような礼拝と宣教の不一致が生じているのではないかという議論から出発している。（※次頁下に続く）

(c)「対話のルール」を持つこと。

例えば次に挙げる八点は、アングリカン・コミュニオンにおける性的少数者をめぐる「聞き合う過程」で提示されているものである²⁸。これらに照らして、この特別学期の全体での話し合いを振り返ってみると、半数以上について違反があり、それによって対話が著しく困難になったことに気づかされる。

- * 信仰共同体のメンバーとしての誠実さを疑わないこと。
- * 信仰者の群れとして、皆が、聖書への崇敬を含めて、信仰に偽りがないことを前提とすること。
- * 当事者がいることを前提に話すこと。
- * 他者に対して不快感を与えると分かっている言葉を使わないこと。
- * 自分と自分の経験を、自分の言葉で語る権利を尊重すること。
- * 自分自身が答える用意のない質問をしないこと。
- * 一人称で話すこと。
- * 他者のプライバシーを尊重すること。

次に挙げるのは、第二バチカン公会議にプロテスタント教会から陪席者として参加したロバート・マカフィー・ブラウンが提起した「対話のためのルール」²⁹(1965)である。

- * 互いに相手が誠実に話していると信じること。
- * 自らの信仰について明確な理解を持っていること。
- * 相手の信仰を明確に理解しようと努めること。
 - 相手の信仰を、最悪の光の下においてでなく、最良の光の下において理解する姿勢を持つこと。
 - 相手の信仰への理解を改める姿勢を継続的に持つこと。
- * 所属するグループによって為された、または為されている分裂を助長し、固定化させる行為について、謙虚に悔い改めて、責任をとること。
- * 分離を引き起こした点、一致を作り出す点に、まっすぐに向き合うこと。
- * 対話によって為しうることは全て、神への献げものであると認識すること。



○ J.G. デーヴィスもボンヘッファーの「二王国説」批判を参照しているが(1932『世界連盟活動の神学的基礎付けについて』)、ドイツにおけるナチズムとの闘いで鍵となったのが、カール・バルト起草による「バルメン宣言」第二項などに明確に打ち出されたルター主義的「二王国説」の二元論批判であった。「我々がイエス・キリストのものではなく他の主のものであるような、我々の生の領域があるとか、我々がイエス・キリストによる義認と聖化を必要としないような領域があるとかいう誤った考えを、我々は斥ける。」

28 <http://www.aco.org/listening/practicaladvice.cfm>

29 "The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", p.131

(3) 聞き合う過程で重要な四つの要素

日本聖公会では、1995年の宣教協議会の内容が「信徒のレベルでどれだけ受け止められて、現実に教会でそれが共有されたか？」と問われ、2012年に予定されている宣教協議会に向けて、「宣教課題のギャップ」や「次の宣教方針を作り上げていく必要」が言われている³⁰。現場で意味を持つような宣教方針を作り上げるプロセスは、どうあるべきであろうか？聞き合う過程を大切に、まず対話をかみあうものに変える必要があるのではないだろうか。

アングリカン・コミュニオンでは、聞き合う過程に四つの重要な要素があることが学ばれてきた³¹。

- (a) 共通の土台を持つこと
- (b) すべての人が脅かされることなく話せる場を持つこと
- (c) 自分も相手も弱さを持っていることを承認すること
- (d) 主張と経験の幅が、合意形成のために十分に多様な人的資源を基盤として行われること

四点目の (d) については論じるまでもないと思われるので、(a)～(c) について考えてみたい。

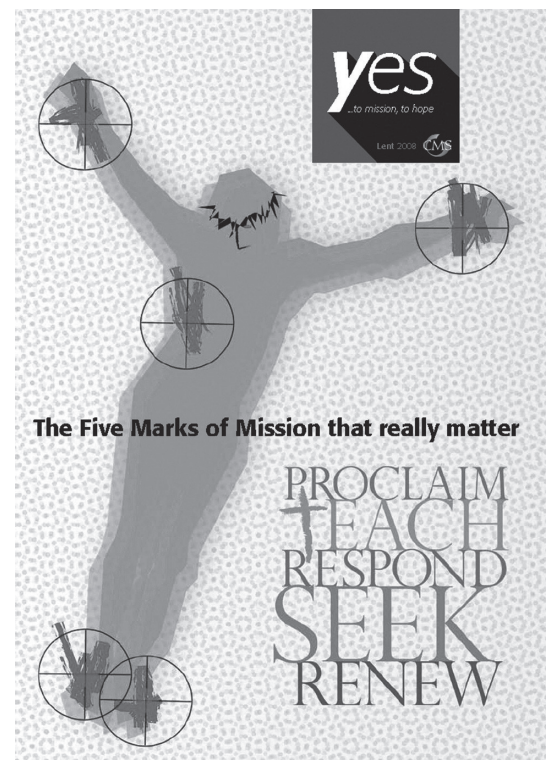
(a) 共通の土台

(a-1) 対話が成立するためには、図1で参照した「5つのしるし」³²のような宣教理解の要約的な表現を「共通の土台」として持つことが重要ではないだろうか。

☆ 宣教の「5つのしるし」("The Five Marks of Mission")

- (i) み国の良き音信を宣言すること (Proclaim)
- (ii) 新しく信仰の群れに加わった人を教え、洗礼を授け、養育すること (Teach)
- (iii) 愛の奉仕によって人間の必要に応えること (Respond)
- (iv) 社会の不正な構造を変革するように努めること (Seek)
- (v) 被造物の本来の姿を保護するように努め、地球の命を維持し、新たにすること (Renew)

※ (i) は宣教とは何かを要約しており、宣教活動の全てについての鍵となる理解である。これはイエス自身による要約に基づいている（マタイ 4:17, マルコ 1:14-15, ルカ 4:18, 7:22, ※ヨハネ 3:14-17）。



30 プレ宣教協議会の開催に向けた合同会議「取り組むべき課題に向かったの整理」 谷昌二主教, 2009/1/11

31 ○アングリカン・コミュニオンのサイト上にもリソースがある：<http://www.aco.org/listening/sitemap.cfm>

○ "The Anglican Communion and Homosexuality - a resource to enable listening and dialogue", Canon Phil Groves, SPCK, 2008

32 ACC-6 (1984) で「教会の宣教の要約」として (i)～(iv) がまとめられ、ACC-8 (1990) でそれらが「ACC、ランベス会議、首座主教会議、その他によって繰り返されている『宣教』についての首尾一貫した見解」として確認され、さらに (v) が加えられてできたもの。

ここで重要なことは、「5つの『しるし』」³³は教会が行ってきた歴史的な宣教の要約であると理解してはならないということである。そのような理解における要約であるとしたら、むしろ明確に歴史的な制約や対立が反映されるべきである。だが、それでは、これからの宣教を考えるための「共通の土台」にならない。

この「5つのしるし」は「宣教」を、歴史的な観点からではなく、神学的にどう理解されるか、聖書全体からどう理解されるのかという観点から定義している（「神の宣教」^{ミシオ・デイ}の考え方）。それでも聖書解釈の合意形成過程では歴史的な歩みが反映されるのだが、どちらの観点からの定義なのか、大きな違いをもたらすことが理解されるべきである。

例えば、性的少数者と関わる宣教について議論する場合、歴史的な観点からの宣教の定義では、各々の教会の歩み、その置かれている社会的・文化的な状況に大きな違いがあるため、対話のための共通の土台となる「宣教を語る言葉」にならない。しかし、聖書的な観点からの定義である「5つのしるし」は、宣教は全ての人に向けられたものなのだから、性的少数者も含めて(i)～(iv)は考えられなければならないということが共通の土台になる。「5つのしるし」を採用する全聖公会の教会は、同性愛者のパートナーシップの祝福やパートナーのいるゲイの聖職按手について意見を同じくしないままで、福音がゲイやレズビアンの人々と分かち合われるべきことは同意できるはずなのである。

日本聖公会では「5つのしるし」を、対話のための「共通の土台」としての意図を理解して受け止めてきたであろうか。

注目すべきケースとして、2000年末を実施目処として進められた日本聖公会管区機構改革に際して、廃止される宣教関係六委員会の側から機構改革の議論に欠けていると考えられた宣教方針を提示するのに用いられた例がある³⁴：

「5つのしるし」がまず参照され、「日本聖公会は、過去においてこのような宣教の働きを行うことができませんでした」と述べて、「5つのしるし」に日本聖公会の宣教理解の深化を図る文言が加えられ³⁵（※(i)を「差別され、抑圧されている人々と共に、キリストの福音を分かち合うこと」に、(iii)を「差別され、抑圧されている人々の具体的な必要に応えること」に変更）、「宣教の基本方針」とされた。さらに、五つの基本方針の下に、それまでの日本聖公会の／六委員会の歩みで取り組まれ、あるいは取り組めなかった諸課題が整理されて挙げられ、機構改革後への継承の期待が込められたのであった。

宣教の方向を明らかにするために、これまでの歩みを「5つのしるし」に照らして考えたことは、その意図に即したことであったと評価されよう。しかしながら経緯としてはやむを得なかったとはいえ、その後の経過を踏まえて考えると、必要であったことは、方針や課題の提示よりも、日本聖公会としての宣教理解に関する「共通の土台」だったのではないか？その破れが明らかところで誰が方針や課題を提示したとしても、「宣教課題のギャップ」を残すものとなるのは必然だったのでないか？

33 「しるし」であって「手段」ではない。「これらのわざを通して、神はみ国を打ち立てようとしておられるのではない。これらのわざは、現に、既に存在している神の国のあかしなのである。」(J.G.Davis, *ibid.*, p.45)

34 「日本聖公会宣教方針・宣教課題」として、2002年5月に、第53(定期)総会で宣教主事が報告し、その資料として総会に受理されている。決議はとられていない。

35 「弱きものの側に立つ福音の視点を深化させることが期待される」(「宣教100年のねらい」, 1985/11, 第38定期総会后第2回常議員会で報告。)

「5つのしるし」またはそれに代わるような宣教を語る共通の言葉を生み出した上で、それとは明確に区別される仕方で、歴史的観点から焦点や優先順位を明確に示すものとして、日本聖公会の諸教区が自らのものとしてできる「方針」を作り上げることが必要なのではないだろうか。

なお、「5つのしるし」については、MISIO³⁶による見直しで、次のような留意点が挙げられている³⁷。

＊「5つのしるし」は全聖公会で広く用いられるようになった。宣教活動の実際的で覚えやすい「チェックリスト」として有用であると認められている。

＊ 宣教を行う方法がこれら5つだけであるというような誤解が作り出されてはならない。

＊ 礼拝は、それ自体が世に対する証しとして意味を持つ。礼拝は、全ての生命が聖であり、神に私たちを献げることに希望と意味が見いだされることの象徴である（ロマ 12:1）。聖餐を祝うたびに、我々は、キリストが来られる時まで、キリストの死を告げ知らせる（I コリ 11:26）。礼拝生活は、宣教になくてはならない次元である。礼拝は「5つのしるし」に含まれていないが、世に対するそれらの証しの全てを強め、支えるものである³⁸。

＊「5つのしるし」は、宣教における行動を強調している（マタイ 25:31-46, ヤコブ 2:14-26）。しかし、我々の課題は、ただ宣教を行うことではなく、宣教の民となることである³⁹。我々はキリストにおける神の支配のしるし、前触れ、道具であるという自己理解によって、教会生活のあらゆる次元が形成され、方向付けられることを学んでいる。我々の宣教理解は、このことを明確にしなければならない。

＊ 宣教は、神から出るものである。世を愛し、救われる神の方法が宣教である。それゆえに、宣教とは決して我々が発明するもの、選択するものではありえない（1998 ランベス）。宣教を主導されるのは神であって、我々ではない。我々は、福音を生き、宣言することによって、ただ神の宣教に仕えるように召されているのである。このことが「5つのしるし」で、もっと明確にされるとよい。

(a-2)「教勢の回復と拡大」が大きな関心事となっている現在、「教会の成長」の理解に関しても神学的な観点からの要約的な表現を「共通の土台」として持つことも有用かもしれない。

例えば、ACC-2 では次のように要約した⁴⁰：「教会の成長」とは、(i) より広く福音が分かち合われるという意味で定量的な成長であり（※ 数自体ではない）、(ii) ひとりひとりにおける「新しい人」の成長であり、(iii) 地域社会の現実にも根ざし、社会に働きかける責任を担うことにおける成長である。

36 MISIO は、ACC-9 (1993) で MISAG II の働きを継承するものとして設置が決められ、「神の宣教 (missio Dei)」への私たちの参与を強調して名前が付けられた。宣教に関する ACC の補助機関である。

37 MISSIO report 1999, <http://www.anglicancommunion.org/ministry/mission/fivemarks.cfm>

38 次の留意点とも関わって、以下のデーヴィスの指摘が思い出されよう：「礼拝だけが、宣教の自己主張的傾向に働きかけ、それを矯正することができる。宣教は、応答的な依存の自覚から生じる時においてのみ、真実な宣教たりうるのであるが、この自覚こそ、礼拝の本質的局面的の一つなのである。自己賞賛はしばしば、生活の中で、横の関係の破壊をもたらすほどの自己中心的主張となってあらわれるのであるが、それは、礼拝において垂直的次元をたえずうけいれることによって中和されねばならない。」(J.G. Davis, *ibid.*, p.19-20)

39 「あかしは運動態につきるものではない。それは教会の生命に受肉し、かくして教会は、その存在それ自体においてキリストをさし示すようにならねばならない。キリストが、父のみ名を弟子たちに知らせたもうたように（ヨハネ 17:6）。」(J.G. Davis, *ibid.*, p.46-47)

40 ACC-2, p.51-52 (en.) ※ ACC-4, p.20-21(en.) でも「教会の成長」が論じられている。

(i) 私たちには全世界に向けた宣教を委ねられている。手が届く範囲で自らが行う宣教も、直接には手が届かないところで協力して行う宣教も、取り組まなければならない。

(ii) 成長は、神の働きに参与するための一人一人の成熟度によって測られる。教育は単に知識や敬虔さを増すことを目的としてはならず、証しし、仕える者としての成長が目指されねばならない。

(iii) 私たちの信仰は、歴史において、また世界への宣教において、自らを現される神に根ざしている。そのような神への信仰は、神の働きと宣教への参与に結びつかなければならない。信仰は常に祈りと聖書における神ご自身の啓示によって新たにされなければならない。神への信仰に立つ者は、二つの仕方で社会の現実に入っていく。神との和解によって新たにされ、聖霊によって新たに形成されることを必要としている人々の間に入っていくことによって。また、人々の間（個人間、共同体間）の関係が互いに対して正しいものに回復されるために作り直しが必要な、社会の構造と取り組むことによって。

「教会は、宣教を通じてみずからの増殖に熱中しているかぎり、主が定めたもうた生活の形に従うことはできない。教会は、キリストの死と復活に、その存在の根源を持つものである。」⁴¹

(a-3)「共通の土台」に関しては、以上の二点の他に、「管区」に関する理解の問題があるように思われる。

「死に絶えつつある教会のしるしは何であろうか。それは有機体が組織に取って代わられる時であり、生き残ることが我々の圧倒的な関心となる時である。」⁴²

1985年11月に常議員会に報告された第一次・第二次宣教協働協議会評価報告では、「管区機構改革について、体裁上の簡素化・軽量化は促進されたが、総主事・企画室・諸委員会等の役割、責任主体が明確になっていない。…各教会レベルでは管区機構の構造・役割がほとんど理解されていない。…管区が一つの単位としての生命体という理念は、教区中心主義によって依然阻害されている」と問題提起がなされていた。

1996年以降の管区と諸委員会の働きの見直しの結果として2000年に管区機構検討委員会が出した報告・議案は、「理念的に後退したとしか思えない」と批判されている。⁴³

宣教の業は、それが為される場にできるだけ近いところでの意志決定によって取り組まれるべきであって⁴⁴、また各教区の主教の下でなされるものではないのか？管区レベルで集まって宣教について協議する意味は何なのか？このような疑問に対して明快な答えを与える言葉が必要ではないだろうか。

これは根本的には、「我々が共にあることの基礎付け」の問題であって、「管区」についてだけでなく、アングリカン・コミュニオンについても（「聖公会契約」をどう考えるのか？）、エキュメニカル運動についても、問われてきたことであろう。この問いは、単に各々の組織の「機能」理解の問題ではなく、「存在」理解の問題として答えられなければならないであろう。

共にあるためにキリストの真理を覆い隠さなければならないような組織でなく、共にあることでキリストの真理を世に証しする組織として理解すること、そのような場で宣教について協議するというこの意味を捉えること、「一致」の意味を理解することが求められているのではないだろうか。

41 J.G.Davis, *ibid.*, p.72

42 ジョージ・ケアリー カンタベリー大主教, ACC-9, 1993

43 吉田雅人, *ibid.*, p.4

44 「宣教と奉仕の業は地域共同体から始まるものと確信する。」（1988年ランベス会議報告書, p.54）

どうしたら教会は、互いに対して無関心な関係が与え合う関係に、足を引っ張り合う関係が「創造的な緊張関係」⁴⁵に、変えられる場になるのだろうか。どうしたら、信徒ひとりひとりの働き、各個教会・各教区の働きに、それら自体における神学的な意味に加えて、日本聖公会としての歩みにおける歴史的な意味を与え、励ますような、日本聖公会の宣教方針が作り上げられるだろうか。

(b) すべての人が脅かされることなく話せる場を持つこと

「私は今までの議論を聞いていて、なぜ聖公会の教勢が伸びないのかがよく分かりました。弱き者の心を知らない。声なき者の声を聞く耳を持たぬ人があまりにも多い。権威のために祈るが、弱者のために祈ることを知らぬ聖公会は、これからも伸びません。…全ての人のために祈ることは大切ですが、声なき声を聞く信仰の耳を持ちましょう。」⁴⁶

「他者に耳を傾けることこそが、ポスト・コロニアルな批判において、おそらく最も肝心なことである。」⁴⁷

イエスは、社会で「罪深い」とされていた人々の声に耳を傾けられた。議論の場を支配する大きな声だけでなく、全ての立場の声、特に、時代のエートスに反すると考えられる声や⁴⁸、意識的に聞く努力をしなければ聞くことのできない声を聞くことが大切にされなければ、宣教に関する議論にふさわしい対話の過程は開かれない。

そもそも、教会は「自分が誰であるかを安全に言い表せる場所」⁴⁹でなければ、ならないのではないのか？

(c) 自分も相手も弱さを持っていることを承認すること⁵⁰

二極分化してしまった議論にあっては、双方が、「自分は脅かされている」と感じていることを認め、相手もそう感じていることを受け入れる必要がある。相手を打ち負かす力ではなく、自分が神と共に歩めるように強められることを求めなければならない。

イエスは、人間の弱さを受け入れられた。ゲッセマネでイエスは恐怖に襲われたが、神への信頼によって絶望と死から救われたのである。私たちは人が誰でも弱さを持っていることを認め、どんな文脈においてであれ和解をもたらしてくださることのできる神に信頼する必要がある。

45 「D・ボンヘッファーとエキュメニカル運動」 神田健次、『神学研究』No.35, 1987

46 1983年日本聖公会第38回(定期)総会 喜屋武議員

47 Robert J.C. Young, *ibid.*, p.4

48 例えば、1995年宣教協議会を振り返って広石修一司祭が「全体が一つの空気に支配されたかのようで…」と述べられ(聖公会新聞, 1995/10/25)、堀越喜晴氏が「言葉の流れの持つすさまじいスピードと歩調を合わせることができなかった人、どうしても立ち止まって考え込んでしまうような人には、待ったなしで『スタンダードにあらず』のレッテルを次々に貼り付けて、この記念すべき年(戦後50年)は終わろうとしている、とそんな気がしてならない。…『…人の心が教会の近くにないことを詰るのではなく、教会の方から人の心を求めていくべきなのだ。』…もし、教会が今年、先に述べたような見えざる勢力に荷担して多くの羊の口をつぐませていたとするならば、人心との間の距離はいったい何センチだったのだろうか」と述べられていたこと。さて、次の宣教協議会に向けた準備に入った今、日本聖公会は、どんな「空気」「見えざる勢力」に支配されているだろうか。

49 ローワン・ウィリアムズ カンタベリー大主教の言葉から (2007/3/28)

50 この項目の文章は "The Anglican Communion and Homosexuality" の該当箇所の要約である。

3. 「宣教」の歴史性と聖書的視野における回復

(1)「宣教 (mission)」の歴史性への問いかけ

○我々は「宣教」を初代教会の時代からの変わらぬ教会の働きとして考えていないだろうか。「宣教」が16世紀に「再発見」され、植民地主義と結びついて展開したことを、どう捉えてきただろうか。

「近代における『植民』の考えは、西欧のキリスト教国の世界的な拡張と密接に結びついていた。…"mission"（宣教）という言葉の由来そのものが、西欧による植民地化とその土地の住民の征服という環境を前提にしたものだった。それ故に、16世紀以降、『宣教』と言えば、『植民地主義』と言ったことにもなった。近代の宣教は、西欧の植民地主義の文脈で始まったのである。」⁵¹

英語の "mission" という語の「派遣」の意が持つ語感が日本語の「宣教」あるいは「伝道」という言葉にはなく、また「宣教の神学」による宣教理解の転換以前から、日本語の「宣教」（時に「伝道」も）は英語の "preaching" や "proclamation"、ギリシア語の "κήρυγμα" などと対応する語としても使われてきたために⁵²、"mission" に関しての日本語での議論は錯綜したものになりがちである。

ここで確認したいのは、第一に "mission" という語は、その元のラテン語の "missio" を古代教父たちが三位一体論で「派遣」の意味で使ってから、15世紀間にわたってそれ以外の用法で教会で使われず、今日で言う宣教活動を表すのに使われていなかったということ、第二に12～15世紀には "mission" にあたる活動はほとんど行われなかったこと、第三に "mission" という語が16世紀に使われるようになったのは、「遠くの植民地に教会から人を『派遣する』権利が決定的な重要性を持ったために、派遣される者の活動や称号が、この『派遣する』という行為に因んで呼ばれるようになったため」であること、である⁵³。この意味で "mission" は "colonialism" と結びついて使われるようになった語なのである。

なお、西欧の植民地主義は、西欧中世の「正義の戦争 (just war)」の教理に根を持ち、また「十字軍の近代版」とも見られると論じられていることにも留意しておきたい。⁵⁴

そして、この西欧の "mission" によって、日本の教会は誕生し、またその影響を受けて形成されたのであるから、その「宣教」は、ただ聖書に直接に基づいているとは言えず、また初代教会の頃から変わらぬ働きをそのまま継承しているとも言えず、理解においても活動の実際においても西欧の植民地主義と結びついた歴史的現象である "mission" から多くの影響を受けていると考えられるのである。

51 David J. Bosch, "Transforming Mission - Paradigm Shifts in Theology of Mission", 1991, p.302-303

52 ○『基督教百科事典』（1939, 日曜世界社）は「伝道」を "preaching" としている。ただし「伝道会社」の説明では「伝道」を "mission" の訳語としている。

○『キリスト教大事典』（1963, 教文館）は「伝道」を "mission"、「宣教」を "proclamation"、"κήρυγμα" としている。

○『新聖書大辞典』（1971, キリスト新聞社）は「伝道者」を "preacher" または "evangelist"、「宣教」を "preaching"、"κήρυγμα"、としている。

○『旧約・新約聖書大事典』（1989, 教文館）は「伝道」を "mission" で宣教活動の意で、「宣教」を "κήρυγμα" やその同意語で「人間・世界に対する神の救済行為についての宣言行為と内容」の意で、それぞれ説明している。

○『岩波キリスト教辞典』（2002, 岩波書店）は「伝道」も「宣教」も "mission" としている。

53 David J. Bosch, *ibid.*, p.227-228

54 David J. Bosch, *ibid.*, p.226

○現代エキュメニカル運動の象徴的な端緒とされる最初の世界宣教会議⁵⁵が英国のバルフォア卿を会長としてエジンバラで開かれたのは、欧米列強による世界の植民地化が頂点に達した⁵⁶1910年のことであった。「キリスト教国」の拡張としての「宣教」の進展を疑う参加者⁵⁷はいなかったであろうと言われる。議長 J.R. モットが掲げた標語「この世代での世界の福音化」⁵⁸が、19世紀末から第一次世界大戦までの時代の空気をよく表している。

「国際宣教協議会（IMC⁵⁹）の最初の母胎は、西欧教会の伝道局や伝道協会だった。…この運動は過去 250 年間の具体的な歴史的現象である。その固有な性格は、西欧の植民地拡大の運動と時を同じくして起こったことや、その他の歴史的状況に由来している。」⁶⁰

「宣教」とは、改宗によって迷信と蒙昧を啓き、「キリスト教的」（西欧の）価値観を確立することで東洋的圧政から解放し、道徳的生活を向上させることを意味していた⁶¹。「疑いもなく、非本質的なものがイエスのメッセージとしてしばしば混同され、またそれと同一視されたことさえあった。」⁶²

「世の光」（Chicago: The Ram's Horn Press, 1899）※右の絵のキャプション

最初に聖書が行かなかったところに、二頭立ての馬車が行ったことは決してない、と多くの人が言う。確かに、国際的な商取引が何処においても福音への目覚めの後で起こったことは、目覚ましい事実である。恐れを知らぬ宣教師が、中国、インド、マダガスカル、南洋諸島の野蛮な世界に入り込んでいった。商船に乗った商人たちがそれらの港に思い切って入るよりもずっと前に。どこにおいても、十字架の輝かしい光が差し込むと、下卑て貪欲な専制と無知と迷信の野獣たちは退いた。キリスト教が道を切り開き、文明化が続いて起こったのである。今や福音の虹が、グリーンランドの凍てついた山からインドの珊瑚礁に至るまで世界の大陸と海の上に架かり、一千万の贖われた魂が古代の詩編歌作者と共に喜びの叫びをあげているのが聞こえてくるようである。「闇の中を歩む民は、大いなる光を見、死の陰の地に住む者の上に、光が輝いた。」（イザヤ 9:1）



※蝙蝠に迷信、猿に無知、虎に専制、と書かれている。

55 これ以前にも国際的な宣教会議はあったが、エジンバラで初めて伝道協会間の組織的な協力が話し合われた。

56 1884年に世界の67%が、1914年に84.4%が植民地となっていた。("BEYOND COLONIAL ANGLICANISM", p.339, ed. Ian T. Douglas & Kwok Pui-lan, 2001)

57 1910年のエジンバラ会議の1400人の参加者の内、「南」からの参加者は17人だった。

58 J.R. モットが関わっていた The Student Volunteer Movement for Foreign Missions で使われていた標語。

59 エジンバラ会議が International Missionary Council (IMC) を設立した。IMC は1961年に WCC と合同して Commission on World Mission and Evangelism (CWME) になる。

60 Bishop Leslie Newbigin, "The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement", at the 3rd Assembly of the WCC, 1961, "The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, p.344, WCC

61 ○Lalsangkima Pachuau, "Missiology in a Pluralistic World: The Place of Mission Study in Theological Education", 2000, ○塚田理, 『日本聖公会の形成と課題』, p.22-23

○東京神学大学教授の近藤勝彦は、『プロテスタント伝道 150 年～ともに記念し、新たに伝道するために』において、日本におけるプロテスタント宣教がこれまでに成し遂げたこととして、女子教育、児童教育、医療、語学教育、近代文学、自由民権運動を挙げ、「普遍的な正義」と「他者に対する愛」、そして「集団や伝統からの自由」を「日本人の新しい国民性」の中で形成することが今後の課題であるとして、また日本の教会は「アメリカとキリスト教的関係を体現し、理解し、促進できる人を育てる必要」があると主張している。「福音主義」を強調しながら、その具体的な内容として語っているのは、西欧キリスト教文明化であり、米国の覇権主義に日本を従属させることである。

62 ビレインス, ibid., p3

○ 第二次世界大戦後、次々とアジア、アフリカ諸国が独立していく過程で、それらの国の教会の反植民地主義闘争と自治への要求から⁶³ コロニアルな宣教の在り方への根底的な問題提起が起こり⁶⁴、1952年にドイツのウィリンゲンで開かれた IMC の会議を起点として「宣教の神学」が展開された⁶⁵。それが「神の宣教 (misio Dei)」であった⁶⁶。

「西欧のキリスト教国から非キリスト教世界への運動という宣教概念は、独立した国々で自治されるようになった教会が現れたことで、問い直されるようになった。」(ACC-2)⁶⁷

「この理論は西洋から非西洋へ、特に第三世界への伝統的な一方通行的宣教に対する反動であり、その理論はカトリック圏でも受け入れられた。」⁶⁸

(2) 宣教の聖書的視野における回復

「^{ミシオ・デイ}神の宣教」論は 1952 年ウィリンゲン会議を起点として広く展開したが、それは当初から複数の方向性を内包していた⁶⁹。コロニアルな宣教に対して問いを受けた西欧の教会と、問いを提起した「非西欧」の教会では、異なる強調点をもって議論が行われたのは当然であったと言える。

(a) 第一はウィリンゲン会議で多数派であった立場で、「神の宣教」は主に教会の働きを通して為されるという理解の上で、宣教から人間的恣意性を除く神学的基礎を明らかにしようとする方向性。

(b) 第二はウィリンゲン会議では少数派で、第一の立場に批判的であり、1960 年代に入ってから大きな展開を見せた立場で、「神の宣教」は教会の働きを越えて為されているとして、西欧の現代の社会状況に即した宣教を基礎づける論理として見る方向性。

(c) 第三は、第三世界で脱植民地主義を課題として展開を見せた立場で、宣教の現場における関係性の転換を求め、社会変革に関わる宣教の神学的理解を深めようとする方向性。

63 <http://www.globalministries.org/resources/mission-study/college-of-mission/the-origin-of-theology-in-god.html>

64 既に 1938 年にインドのタンバラムで開かれた第三回世界宣教会議にはインドから 61 名、中国から 48 名など、アジアから 200 名を超す参加者があって、実質的にアジアにおけるエキュメニカル運動の出発点となった。(神田健次「全体主義の世界情勢におけるエキュメニカル運動」, 1993, 『神学研究』No.40, p.194)

65 第一次大戦は「西欧文明」を福音と同一視するような考え方に対して疑いを引き起こし、1917 年にロシア革命が起こると、「我々の世代の間の世界の福音化」は非現実的なものとなった。1938 年のタンバラム会議で強調されたのは「伝道協会による宣教」に對置させての「教会による宣教」であった。戦後最初の世界宣教会議である 1947 年のウィットビー会議では、「キリスト教国」「非キリスト教国」という言葉はもう使われなかった。1949 年に中国で共産革命がなると外国人宣教師が閉め出されたことが、1952 年のウィリンゲン会議に大きなインパクトを与えた。

66 ウィリンゲン会議の声明文では三位一体論に基づく宣教理解が明確に提示されているが、"missio Dei" という言葉は使われていない。これは WCC に引き継がれて「六大陸宣教」論 (1963) となり、また第二バチカン公会議の宣教論にも影響を与えた。他方、第三世界からの問い直しを受けての反省を「伝道の放棄」と捉え、教会の権威に束縛されずに伝道活動が続けようとした人々はエジンバラ会議への回帰を主張し、1963 年に「世界福音連盟」を結成した。

67 ACC-2, 1973, p.53 (en.)

68 『出会いと対話からの宣教と福音化』 p47, エルネスト・D・ピレインス (淳心会司祭), 2002, オリエンズ研究所

69 ○ 2002 年ウィリンゲン 50 周年記念会議報告, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/willingen.html>

○ Lalsangkima Pachuau, ibid.

(a) 聖書的な基礎の確立と視野の回復

「宣教」が、教会の諸活動の中で自明な意味をもつ働きのひとつとして「いかに」と問われるのではなく、「神の宣教」論において初めて神学の対象とされて「なぜ」「なにを」と問われるようになった。

(a-1) 聖書総体に基づき、三位一体論に基礎づけられるべきことが主張され、神の愛の働きへの参与として「宣教」理解が反省された。植民地主義と結びついて使われ始めた "mission" という言葉が、三位一体論の "missio" に結び直され、新たな定義を得たのである。「神の宣教」は、「伝統的な宣教理解の代替となり、またそれを正す原則としての役割を果たす。植民地主義の保護の傘の下における西欧の宣教師たちの勝利主義的、温情主義的な傾向に対して異議を申し立てた」⁷⁰。また、「歴史的教会の特殊性と、神による宣教への歴史的教会の参与の仕方を絶対化するあらゆる傾向に対抗させる」⁷¹。

(a-2) また、神が創造主であり、歴史の主であることが、宣教の視野として回復された⁷²。

「教会の宣教は常に境界を越えていく。しかし境界は、もはや国境線や、ましてや『キリスト教の西欧』と『非キリスト教の東洋』の間の線などとは考えられない。宣教は、地理的な拡大であるのと同時に、生の全領域に徹底して浸透していくことである。」⁷³

「今まで見失われていた聖書の視野の回復が起こりつつある。救いは被造物全体に対するいやしと解放の全般的、包容的な神の賜物としてであること、この救いは人々の魂のみならず、肉体にも関わるものであり、個人的、私的生活のみならず、国、社会としての共同生活にも関わるものであること、また更に宣教とはわれわれの宣教というよりは神の宣教であり、その範囲は教会の新設や発展よりも大きく、深いものに及んでいることなどの洞察が回復しつつあるのである」(ACC-1)⁷⁴

2002 年ウィリンゲン 50 周年記念会議での振り返りでは、「神が宣教の主体であり、基礎であることの確認が、世界史的、教会史的な出来事に衝撃を受けていた人々にとってどれだけ解放感を与えたかということに心を打たれた」⁷⁵と語られている。

70 Lalsangkima Pachuau, *ibid.*, para.11

71 ピレインス, *ibid.*, p.39

72 「宣教とは、全体として贖われた被造物をキリストが支配しておられるという包括的な目的を備えたもの」(ハルテンシュタイン, 1952)

○「宣教は全ての人間に直接に向けられたキリストへの証しであり、個人的にも、公的にも、生のあらゆる領域でキリストが要求しておられるのを求めることである。この証しは、宣言と交わりと奉仕によって与えられる。」(1952 ウィリンゲン会議)

○「キリストがもたらしてくださる、我々が与っている救いは、この分割された生の中に包括的な全体性を提供してくれる。我々は救いというものをいのちの新しさと理解する。それは、神によって満たされた真の人間性の開花である。それは魂とからだ、個人と社会、人類と "うめく被造物" の救いである。」(1973 バンコク会議)

※ ローマ・カトリックでは、「こうした包括的な見方は、主として、福音化に関する 1974 年のシノドスと、それに続くパウロ六世の使徒的勧告『現代世界の福音化』から生まれた。」(ピレインス, *ibid.*, p.56)

※ 福音派の 1974 年のローザンヌ会議は、「伝道と社会的責任とを互いに相容れないものと見なしてきたことに対し、懺悔の意を表明」して、「ホーリスティックな福音」理解を強調し、「全福音を、全教会が、全世界へ」と訴えた。

73 1952 年ウィリンゲン国際宣教会議の声明文から。"The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, WCC, p.341

74 ACC-1, 1971, p.76

75 2002 年ウィリンゲン 50 周年記念会議報告, *ibid.*

(b) 西欧を場とした「神の宣教」の解釈

西欧を場とした「神の宣教」論は、問い返しの契機を外から与えられながらも、世俗化や社会の歪みに対応するための内在的な必要を強いモチーフとして展開したと見ることができるだろう。

「神の宣教」理解においてウィリンゲン会議では少数派であった思潮が、1960年代に入って始まったWCCの「各個教会の宣教的構造」⁷⁶ 研究に刺激を受け、西欧で大きな展開を見せた⁷⁷。(a-2)の「視野の回復」が「世界がアジェンダを与える」「神→世界→教会」等のキャッチフレーズで知られる理解に解釈され、WCC西ヨーロッパ作業部会が提示した『他者のための教会と世界のための教会 - 宣教する会衆のための組織を求めて』(1968)⁷⁸によって広く知られたものである。日本でよく参照されてきたのは、この文書であろう。それは西欧現代社会の様々な課題を挙げ⁷⁹、教会がそれらの課題に鈍感であることを批判し、伝統的な宣教組織とは異なる柔軟な形での応答が必要であると提言するものだった。

この方向における「神の宣教」の主唱者たちは、世俗化や世俗主義を積極的に肯定し、非宗教的な方法や言葉を積極的に用い、伝統的な教会のあり方を否定する反権威主義的傾向が強かったため、激しい論争を引き起こした。今日から見れば、1960年代後半の時代の思潮に色濃く刻印されていたことが目につくのであって、そのどこまでが神学的な実質であったのか検証が必要であろう。

それに対して、アングリカン・コミュニオンの「神の宣教」理解に立った回答は、次の通りであった：

「人間精神のいかなる働きも、歴史において有効なものとなりうるのは何らかの組織化されたものを通してであった。そして、教会がこの法則の例外でありうると考えるのは幻想である。もちろん、管区、教区、教会の機構を含めて、あらゆる組織が、それを生み出した最初の構想から離れて一層深く自己の保存と発展に関心を持つようになりがちであることも事実である。だからこそ、教会の機構や働きに対する今日の根源的批判は真剣に取り上げられるべきである。そして、教会のこの批判に対する応答は組織的形態から抜け出そうとする無駄な努力であってはならず、むしろ使徒たちの教えと交わりに示される単純さ、パンをさくこと、また祈ること、これらに中心をおいた共同生活を回復せんとする忠実な努力でなければならない。教会は目に見えるしるしとして、また手段として存在しているのである。教会が律法や計画や理想の具現であるということを意味しない。その中心はイエス・キリストご自身である。それはキリストを通して、既に与えられた解放の力と喜びによって、解放のためのたたかいのただ中に生きているのである。」⁸⁰

この時代に西欧の伝統的プロテスタント諸教会で「福音伝道」への批判や反感が強まって撤退が起こった。それが「神の宣教」論の帰結として見られることがある。しかし、それは、南北問題の深刻化と共に、植民地主義、新植民地主義と「宣教／福音伝道」の共犯関係⁸¹が改めて強く意識されたためであって⁸²、「神の宣教」の神学的反省(a-1)は議論を助けたかもしれないが、この事態の原因自体ではない。

76 "Missionary Structure of the Congregation"

77 2002年ウィリンゲン50周年記念会議報告

78 "The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, WCC, p.347-350 に所収

79 例えば、「現代社会は、孤独をつくり出す。今日の教会は、孤立化と疎外化をなくすため、霊的生活 (sacramental life) を養う様々な大きさ、レベルのグループ形成を促すべきである」等。

80 ACC-1, 1971, p.78

81 イヴァン・イリイチ, 「慈善の裏側」, "Celebration of Awareness", 1971

82 Samuel Kobia, Keynote Speech at "Edinburg 2010 - Reflections on Commission VIII and WCC", 2007

なお、この第二の方向が引き起こした論争の根底に救済史の理解の問題があるとも論じられている。「神の宣教」はそもそも「宣教」理解を聖書から規定しようとするものであった。しかし、この第二の方向で強調されている構図では、世界に対する神の働きが先にあって、そこに教会が参与するということで、「宣教」理解を再び「歴史」から規定するものと見ることができるからである。ただし、この場合の「歴史」が、世俗的な理解における歴史であると、この構図だけから決めつけることはできないのではないかと。「時のしるし」を見分け、世に証しをするという意味で、終末論的な視野における歴史を考えていると理解することもできるのである。

(c)「神の宣教」の第三世界を場とした解釈

第三世界を場とした「神の宣教」論は、宣教における関係性の転換を軸として展開してきたと見ることができるのではないだろうか。

『神の宣教』の概念は、コミュニケーションの内容に関して新しい洞察を生み出すだけでなく、コミュニケーションの主体間の関係に関わる。…これは、植民地主義を経験した地域の神学者や教会によって行われている宣教に関する議論において、極めて明確になっている。…宣教師たちと彼らを受け入れたアジアの人々、派遣した教会と受入した教会、話す者と聴く者の間における解釈に関する関係の不平等の経験のゆえに、アジアの神学者たちは『宣教』の問題と格闘するのである。」⁸³

(c-1) 教会間関係の変革

西欧人を主として西欧人の僕として⁸⁴ 西欧人の資源に頼って行う「西欧人の宣教」から、共にイエス・キリストを主と仰ぎ、神の僕として、持てるものを分かち合っていく「神の宣教」への理解の転換は劇的であって、第三世界における教会の自立⁸⁵と成長を鼓舞するものであった。1950年代に宣教団体やエキュメニカル運動が取り組んだのは、この関係性の転換の問題だった。

コロニアルな宣教における教会間関係の転換の端緒は、戦後最初の世界宣教会議である1947年のウィットビー会議に求められる。＜母教会-子教会＞、＜派遣国-受入国＞といった言葉の代わりに、初めて「パートナーシップ」という言葉を導入したのである。「神の宣教」論は、この転換の動きを、宣教はただ神の宣教がひとつあるのみであるとして宣教の包括性と一体性を明らかにすることで神学的に基礎づけ、教会の宣教活動における協働と分かちあいへの視点を与えた。

83 Guen Seok Yang, "Globalization, Intercultural Hermeneutics And Mission", 2005 ※韓国の聖公会大学 副学長

84 アングリカン・コミュニオンで最初のインド人主教となった V. S. アザリアは、1910 年エジンバラ会議に 1400 人の参加者の内の非西欧人 17 人の 1 人として参加し、「現在、教会で広く見られる宣教師とインド人労働者の関係は、主人と僕のそれである。事実、南インドの教会で下級インド人労働者は宣教師のことを『ejaman (ご主人様)』と呼んでいる。このような関係が続く限り、インドの教会には自己の尊厳の感覚や個性は育たないだろう」と述べた。("The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, WCC, p.329)

85 1962 年の東アジア・キリスト教協議会（現在のアジア・キリスト教協議会）の設立総会で、初代総幹事となった D. T. ナイルズは、「地球の上で：神の宣教と、教会の宣教活動」と題して講演し、「伝道協会によって立てられた多くの教会は、ほとんどが同じようにして自己を発見した。何十年にもわたって、それらは対象物であった。第三人称で話しかけられ、また自らを第三人称で呼んでいた。それらは宣教活動地域の地図の上の点であった。そして突然、教会が教会に対して話しかけるようになったのだ。一人称と二人称を使って。教会が自分自身になったのである」と述べた。("The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, WCC, p.342)

※ '95 宣教協議会でジョン・ポビー司祭が「宣教の業をなすときに重要なことの一つは、あなたがたは他の人々共に日本人としての同一性を持つということです」と指摘されたのが思い出されよう。(報告書 p.57)

「西欧のキリスト教国から非キリスト教世界への運動としての理解に代わって、世界にはただ一つの宣教があるのみであり、またこの一つの宣教がグローバルなキリスト教共同体によって分かち合われるのだという確信が持たれるようになった。…宣教という課題の一体性は、私たち全てを与え手であり受け手であるものとする。」(ACC-2)⁸⁶

IMC を構成する西欧の宣教団体は、現地教会の自治を尊重して、存在感や影響力を小さくしていく傾向にあった。しかし、同時期に西欧では戦後の復興と難民支援のために諸教会に奉仕部門が生まれていて、西欧での活動が落ち着くと共にこれらは第三世界を活動の対象とするようになって、第三世界の教会に対する関与を強めていった。この二重のダイナミクスは、現在も働き続けている。⁸⁷

1960 年代に入ると、経済格差、差別、食糧と人口、失業などの諸問題に対する教会の責任が強調されるようになって⁸⁸ (a-2 の解釈)、1970 年代には第三世界での「開発」に関する取り組みは飛躍的発展を見たが⁸⁹、しかし他方で、それは再び宣教に冷戦状況を背景として新植民地主義的なモチーフの侵入をゆるす構造をもつくり出し⁹⁰ (「文明化」が新たなレトリックと方法をもって復権したとも見ることができないのではないか?)、また宣教における教会間関係の変革を困難にした。新たな依存関係が作り出されることは不可避であった⁹¹。結局、今日まで、コロニアルな関係性は温存されたままである⁹²。

エキュメニカル運動では、1972-73 年にバンコクで開かれた WCC の世界宣教会議で、アジア・アフリカの教会代表者たちが、南北問題の深刻化を背景に、欧米の教会に対して、全ての宣教師の引き上げと宣教協力資金の送金を停止する「モラトリアム」を要求して衝撃を与えた。

86 ACC-2, 1973, p.53(en)

87 Samuel Kobia, *ibid.*, p.3

88 ○ 1967 年 4 月にイヴァン・イリイチが英国教会の社会行動担当主事協議会に招かれたときの様子を次のように語っている。「何十もの社会的問題が議題とされ、そのうち幾つかの問題についてはかなりの見解の対立があった。それぞれの問題について、会議は、どの立場にキリスト者的な立場とのラベルを貼ることができるかを決定しようと努め、それが失敗した場合でも、少なくともそのうちの一つは、他の立場よりもっとキリスト者的立場であると指定しようと努力しているような印象を私は受けた。」(*ibid.*, 第七章「無力な教会」p.128)

○ 1968 年第四回 WCC 総会 (ウプサラ) 第三分科会「世界の経済的・社会的開発」

89 「開発計画への教会の参加は、世界に派遣されている教会の全き宣教への参与として理解されるべきである。」("Development: its place in mission", ACC-4, 1979, p.22-23(en.))

90 ○ 「外部からの資源は、双方の共同相手を選択する正当な自由も損なわず、その地域の教会の権威をもおかさなような協議を通して、利用されねばならない。」(ACC-1, 1971, p.83)

○ 「通常の教会運営資金と比べ、開発プロジェクトのための財政規模はあまりにも大きく、キリスト者の証しと全体的な均衡が、容易に巧妙に歪められる。」(ACC-4, 1979)

○ 「財政的な関心が方策や宣教理解に不当に影響しないようもっと考える必要がある。」(ACC-5, 1981)

91 1961 年にレスリー・ニュービギン主教は、「温情主義は、全ての罪がそうであるように、それを犯している者にはその存在が見えなくなりがちな罪であること、後々まで残る影響と共に温情主義が事実としてあることを思いだすこと、時には厳しく言い表すことが、必要になるだろう」と警告していた。("The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, WCC, p.346)

92 ○ 「我々のことを本気で受け止めようとせず、我々にとって何が最善かを教えようとする無意識的な“第一世界”の性行に、我々は常に不満であった。」「宣教諸団体は、彼らのパートナーたちからの言葉～優越感 (傲慢)、支配者面 (指図したがること)、鈍感さ～に十分に気づいている…」(ACC-7, 1987)

○ 「支援のためにプロジェクトを回覧するやり方は、柔軟さを失いやすく、援助する側の特定の関心に援助が依存しがちであるといった危険性を持つ。」(ACC-2, 1973)

新たな分かち合いの形も試みられ⁹³、また1987年にエル・エスコリアルで「分かち合いのガイドライン」が採択されている⁹⁴。アングリカン・コミュニオン「キリストの体における相互依存と相互責任(MRI)」(1963)、「宣教における協働(PiM)」(1973)は、この文脈で理解されるべき取り組みである⁹⁵。

「神の宣教」論は、このようにグローバルな教会の結びつきを維持し、再形成することに貢献してきた。それは、エキュメニズムの宣教論として、聖公会にとってはアングリカン・コミュニオンの宣教論として、意義を持つのである。

(c-2)「現場」における関係の変革

『神の宣教』は、世界各地の民衆へのエキュメニカルな関与の基礎を与える中心的な神学の主題であった。⁹⁶

「多くのアジアの国が、コロニアルな遺制を脱構築し、新しいアイデンティティを発見することによって植民地主義から自らを解放し、独立した近代国民国家を建設するという課題に面した。そのためには、宗教的文化的伝統と西欧から輸入した近代的諸要素を再解釈し、再配置することが重大な課題となった。神学と教会の文化的受肉は、アジアにおける植民地主義後に起こってきた新しい状況へのキリスト者からの応答とすることができよう。脱植民地化の過程は、多くのアジア諸国で様々な形の独裁によって歪められてきた。そうした場合には、いわゆる開発独裁の抑圧的な権力への抵抗と、それからの解放が、脱植民地化と並んで、緊急の課題となった。…文化的受肉と解放の諸神学は、アジアでは相互に緊密に作用しあった。アジアの文脈化の神学の重要な課題のひとつは、これら二つを民衆の苦難と闘いの場に流れさせることであった。」⁹⁷

「…それぞれに第三世界の貧困、性、人種、階層、民族などの『局地的』課題に関わる諸神学が、…明らかにしたことは、全体的で普遍的な知とは実に欧米・白人・男性・知識層の権力の知に他ならないことの暴露であった。」⁹⁸

植民地主義の経験は、具体的日常的な生活の中にある宣教現場の取り組みにおける、宣教の主体に関する問い、聖書解釈の主体に関する問い、さらに人間を主体化する政治的・文化的な条件と過程に対する問いから、福音の動態⁹⁹への新しい洞察をもたらした。

『伝達か対話か』(1967)などの著書で知られ、解放の神学に影響を与えたブラジルのパウロ・フレイレの実践がよく示しているように、第三世界におけるポストコロニアルな実践は、政治行動というよりは、関係性の変革にこそ、強調点があった。

それは、聖書と、人間と、人間の生きている状況の本来的な関係を、三位一体論の観点から回復しようとする。歴史を支配する神のご計画において宣教を理解することによって（福音によって近づけら

93 "Cevaa", "Council for World Mission", "Ecumenical Sharing of Personnel and Ecumenical Sharing of Resources"

94 <http://www.oikoumene.net/eng.home/eng.global/eng.escorial87/index.html>

95 「我々はすべてが、与えるものであり受けるものであるべく召されている。我々は総体として捕らえられているはずであり、相互作用の過程を続けるべきなのである。」(ACC-3, 1976, p.62)

96 Kim Yong-Bok, "The Mission of God in the Context" ※ 1957 年創立の EACC (現 CCA) が大きな役割を果たした。

97 Guen Seok Yang, *ibid.*, p.5-6

98 栗林輝夫, 「周縁的神学知の叛乱へ」, 『日本の神学の方向と課題』, 1993

99 金子啓一, 「神学方法について - いま、どの神学か (続)」, 『キリスト教学』, no.35, 1993

れる終末的未来へ開かれている世界において「時のしるし」を見分けて神の働きに参加することによって、苦しむ「民衆」と姿を同じくされているキリストを見いだすことによって、聖霊によって新しくされて世に証しをしていく過程において、付随して政治的なダイナミクスも生じるのである。

(3) 日本における課題

(a) 日本における宣教論

日本ではポストコロニアルな観点から「宣教」を捉え直す努力はどのように行われてきたのだろうか。

「アジアにおける異文化間解釈学は、グローバリゼーションやポストモダンの状況よりも、脱植民地化、独裁からの解放にもっと直接に結びついてきた」¹⁰⁰と言われるが、日本では、植民地支配を受けたアジア・アフリカ諸国の教会ではなく、西欧の教会に自己を重ねて歩んできたのではないだろうか。

日本という国家は自らを内植民地化し（脱亜入欧）、侵略戦争と植民地支配を行い、また戦後も米国の覇権のもとでアジア諸国の開発独裁と結んで新植民地主義的な政策を追求してきた。しかし、また、日本は、西欧から見れば植民地支配を受けた国々と同様に文明化の対象であったのであり、日本の教会はコロニアルな宣教によって立てられ、形成されてきた。

近代における歩みを植民地主義的意識と植民地的無意識の矛盾において捉えなければならない日本に固有の状況は困難なものであって、それはまた「日本人」としてアイデンティティを持つことに複雑な問題をもたらすわけだが、こと教会自体の在り方に限ってみれば、抱えている課題は、西欧よりも、むしろ第三世界の教会と多くを共有しているのではないだろうか？¹⁰¹

塚田理司祭は「日本聖公会の形成と課題」を西欧による宣教の過程において捉えて¹⁰²、(i) 伝道協会間の不一致が持ち込まれたこと、(ii) 温情主義のために主体的な伝道モデルの形成が進まなかったこと、

100 Guen Seok Yang, *ibid.*

101 ポストコロニアルな批判の視点を明確に出しているケースとして、福音派における取り組みを紹介したい：

「1993年に信州夏期宣教講座が始まったのは、日本の教会がこれで良いのか？との問いに促されたからであります。九十年代に入って、“教勢の頭打ち”という現象があらわになったとき、教勢についての関心の人一倍大きい福音派の中で、危機は他教派よりも敏感に捉えられました。しかも、そこから教勢をどう挽回しようかという発想に進むのではなく、これまでの行き方が問題だったのではないかという、根本的なところを掘り返す反省に向かっていく群れが立ち上がってきました。そこでは、日本宣教の歴史を問い直す学びが始まったのです。（…）まだ手が付けられていない領域ですが、キリスト教が日本に入ってから歪められたという面があるだけでなく、日本に入ってくる以前、既に歪められていたのではないかという問題提起も、わたしたちの間で時々なされるようになっていました。すなわち、日本にもたらされたのは、本来のキリスト教とは必ずしも言えない、変質し、歪曲された、近世風の、ないし近代化したキリスト教であったのではないか、との疑いが、いよいよ濃くなってきています。…植民地経営をしていく価値観にマッチするように変形、あるいは変質させられたと言ってよいのではないかと思います。アジアにキリスト教をもたらした人々の考え方が、植民地主義と一線を画していたとすることはできるかもしれません。しかし、厳密に見ていくと、一線を画していたのは宣教師の中の少数者ないし例外者であり、その良心的少数者においても、ものの考え方では、植民地主義者と価値観を共有していた面が少なからずあるのです。こういう歪みが意識されるようになったのは、第二次世界大戦以後で、今でもなお海外伝道が国益を代表するように考える考えはなくなっていない。キリスト教伝道が植民地主義の宣撫工作として行われた面が大いにあるのでありますが、今日でも形を変えた植民地主義と一体化している部分は否定できないのではないのでしょうか？」（『教会の戦後責任』渡辺信夫『信州夏期宣教講座 編 説教で何が語られてきたのか』、いのちのことば社、2003）

102 塚田理、『日本聖公会の形成と課題』、1978

(iii) 伝道の障害となることを懸念して、国家の政策との対決を忌避する体質を作ったこと¹⁰³、(iv) ミッション・スクールで教育が回心以上のものと考えられたこと、などを指摘された。

また、'95 宣教協議会における主題講演では、日本聖公会を「まさに植民地教会の姿にほかなりません」と論じられた¹⁰⁴。

しかしながら、それらの議論において、日本聖公会の課題を植民地支配を受けた国々の教会と共有する課題としては見ておらず、参照された「神の宣教」論は西欧を場としたもので¹⁰⁵、第三世界における脱植民地主義の取り組みは参照されていない。根底的な捉え返しを行うには、また具体的な歩みから学ぶには、「神の宣教」論のアジアにおける展開こそ、参照すべきなのではないだろうか。

そして、コロニアルな宣教を対象化する契機は、宣教の「現場」¹⁰⁶、特に「周縁」¹⁰⁷における対話による出会いの過程で与えられるのではないだろうか。

「天皇のための祈り」¹⁰⁸は、日本聖公会の植民地主義的意識（国家イデオロギーの内面化）と植民地的無意識（英国国王と重ねること）の矛盾¹⁰⁹が集中的に表現されたものであったが、その削除の契機となったのが、聖公会 SCM の青年たちが沖縄戦の生存者から聞いた証言を天皇制と教会の戦争責任に関わる信仰の問題として受け止めて提出した公開質問状¹¹⁰と総会議案であり、また部落差別問題委員会が運動の現場で聞いた証言を受け止めて提出した総会議案であった¹¹¹。

宣教師の時代にも自立後の時代にも、様々なレベルで転換の契機は与えられてきたのではなかっただろうか。ただ、反省が認識の問題に縮減される傾きはなかっただろうか。具体的な関係性における問題として担い続け、バネとしてこそ、コロニアルな二重の歪みと取り組むことができ、神の宣教に参与する群れとして整えられていくのではないだろうか。

103 「軽率に天皇陛下の祈りを削除するなら、異教キリスト教を知らぬ日本人に多くのつまづきを与え、福音宣教のさまたげになることを心配する。」（1983 年の総会における“日本人”代議員の発言）

104 『『教会の使命』はどのように理解されたか』、'95 宣教協議会報告書, p.34-35

105 '95 宣教協議会報告書, p.44-45

106 「教会が現場を持つこと。別な言い方をすれば、自らの欠落の部分に鋭く気づいて、その体質が根本的に変革することである。…教会がまるで自からは福音の光を持っていると想像したり、クリスチャンは差別しないものであると言ってみたり、自分に食い込むものがないのに、口先で弁明するようなことはやめて、諸々の着衣を脱ぎ、ハダカになって人々に学べるようになること、豊かな感受性と想像力を持つこと、それが現場を持つことの意味であろうか。」（関本肇、「日本聖公会の革新 (4) - 福音を生きるために -」, 聖公会新聞, 1983/12/20）

107 「健康で豊かな人々の社会から、貧しい人、心身の障害者は、外側に押し出されている。あるいは、近代以降の科学と技術の驚くべき進歩の中で、人々は無限の可能性を信じ、貧乏人や障害者は、やがてなくなってしまう。健康と富と豊かさの王国がくると考えているのかもしれない。それなら、障害者は、今しばらくの存在で、やがて消えゆく者として社会の周辺部に置かれることになる。果たしてそうであろうか。」（関本肇, 聖公会新聞, 1983/10/20）

108 本報告書 31 頁からの「資料. 天皇のための祈り」を参照

109 1996 年第 49(定期) 総会で、「日本聖公会が天皇のために祈ったことは事実だが、天皇を神としたことではない」という主張によって、提案されていた日本聖公会の戦争責任に関する共同懺悔が削除されたが、これは日本聖公会が公的に天皇制神話を受け入れていたこと * に刻まれている植民地主義的意識を、植民地的無意識における理解によって否定するという自己矛盾が見事に現されたケースであった。（* ○「我らに萬世一系の君王を戴かしめ給へることを感謝してたてまつる」, 聖公会祷文, 1879, 1888, 1890, ○「御神勅にて御位に即かせ給ひし皇宗より万世一系の現御神として統治し給ふ世界無比の国体ここに在り」, 日本聖公会議長総裁, 1938）

110 1982 年 9 月 20 日, ※本報告書 35-36 頁を参照

111 1983 年日本聖公会第 38 回 (定期) 総会 議案第 18 号 19 号, ※本報告書 36-39 頁を参照

(b) 文化的受肉¹¹²

「それぞれの土地の教会は、その国の人々の伝統的な宗教や文化と関係して、特色をもった仕方
で宣教に参与する。」(ACC-2)

「アジアの異文化間解釈学に向けた取り組みの過程は、容易なものではなかった。それはコロニ
アルな宣教のパラダイムを転換し、キリスト教のアジア的表現においてアジアの宗教と文化をキリス
ト教から承認しようとするアジアの神学者たちの努力から生まれたものだった。スギルタラージャ
の言葉で言えば、西欧の宣教師たちがアジアの宗教や文化を先験的に判断する基盤にあったオリエ
ンタリストのパラダイムと、西欧の聖書解釈学を無批判に科学的方法であると認定していたアン
グリシストのパラダイムは、アジアの諸宗教の經典や解釈学的な伝統の価値をおとしめ、植民地主
義からの解放後も長くアジアでキリスト教と聖書の研究に対する支配を維持していた。これらのコ
ロニアルなパラダイムは、宣教師を派遣する側と受け入れる側の不均衡な力関係に基づいており、
それらはまたキリスト教と他宗教、聖書と諸宗教の經典の間の関係に転用された。積極的な意図に
もかかわらず、文化的受肉の神学は、アジアの人々とその宗教や文化が解釈に積極的な役割を持た
ないという基本的な問題に取り組めなかった。解釈する権威は、宣教師の時代には宣教師の手にあっ
た。文化的受肉が論じられる時代になっても、聖書の真理は西欧でパッケージ化され、それからア
ジア風に作りかえられていたのである。言葉を換えて言えば、解釈する権威は常にアジアの外にあっ
たのであって、アジア人はキリスト教と聖書の真理とその解釈から疎外されてきたのである。」¹¹³

コロニアルな宣教の時代には意識されることが多かったであろうキリスト教の西欧文化との結びつき
や、その日本の文化との齟齬は、今日、あまり意識されなくなっているのではないだろうか。それは
何を意味しているのだろうか。既に日本で聖公会は文化的受肉を果たしたということであろうか？¹¹⁴
文化的受肉を「キリストのメッセージと文化との出会いの過程から生じる新しい創造である」¹¹⁵と理
解するなら、それは生きられている文化の変化と多様さに応じて継続されるはずではないだろうか？

コロニアルな宣教は、日本植民地主義の意識によって国家神道に迎合しつつ、西欧の優越意識を内面
化した植民地の無意識/劣等意識によって日本の「異教的」文化を西欧の「キリスト教的」文化によっ
て置き換えようとした。文化的受肉の提案は、この二重性を踏まえなければならないだろう。さらに、
信仰の実質に歪みをもたらす適応、混淆ではないのかという懸念に答えなければならないだろう。

これらの困難は、文化的受肉を促す神学（メタ宗教理論のような）ではなく、それを反省する神学と
組織的措置が必要であることを示していないだろうか。その上で、宣教の現場での大胆で創造的な取
組みが奨励されるべきなのではないだろうか¹¹⁶。福音は、霊性の伝統を内包する文化を通して、ま
た文化において、我々の生活に受肉する。生き生きとした豊かさを持つ教会として成長するために、
この問題は避けて通れないものではないだろうか。

112 ACC-2(1973) p.47-49(en.), ACC-3(1976) p.60-64, ACC-8 (1990) p.117-118, ACC-9 (1993) p.90-92 など。

113 Guen Seok Yang, *ibid.*

114 「日本聖公会は、日本文化における精神的世界観、即ち、現世と先祖崇拝のような霊的世界の現実とが相互に依
存する観念ときっちり携わってきたのか。日本聖公会は、いわゆる『家』に対する日本人の感覚とどれだけ向き合っ
てきたのか。」(ジョン・ポビー, *ibid.*)

115 ピレインス, *ibid.*, p.163

116 '95 宣教協議会報告書, p.34-35

4. 対話と分かち合いによる宣教への道

「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。」（ルカ 17:20-21）

「人々を信じつつ、まさに我々の間にある生きた教会を探し求める代わりに、怯えながら我々は、統計数字をもとにして我々の教会を建てようと計画しているのである。」¹¹⁷

(1) 終末論的な視野を持つこと

ポストコロニアルな宣教を特徴付ける第一のしるしは、終末論的な視野であろう。二度の世界大戦の経験で、植民地時代の宣教を動機づけていた「文明化」や「キリスト教国拡張」への素朴な信頼や希望が失われ、また人類的な危機を知ったことで、18～19世紀の自由主義的な思潮において後退していた聖書の終末論的な理解が回復されて、宣教論の基礎に据えられたのである。

「『顔を上げよ。あなたたちの贖いは近い。』この暗闇の時代にあって、我々は退却せず、前進する。我々は、悔い改めつつ、この時代の恐ろしい出来事に対して責任があることを告白する。しかし、我々は自分たちをでなく、十字架にかけられたキリストを説く。人間には敗北のメッセージに思われても、その秘密を知っている者には神の力そのものであるキリストを説くのである。ここに立つ我々は、どんな災厄に見舞われようと心がくじけることはない。神が歴史の革命的な力を司っているのであり、十字架の隠された力によって御計画を実現なさると知っているからである。」¹¹⁸

WCC 初期の宣教論に大きな影響を与えたホーケンダイクが1950年に発表した『福音宣教への招き』は、まさに終末論的な宣教理解に基づいて従来の宣教のあり方（プロパガンダとしての宣教、教会開拓運動としての宣教）を批判したものであった。

「マタイ 28 章の大宣教命令は、ダニエル書 7 章を引照している。今こそ、復活した今こそ、と、イエスは言われる。『天と地を支配する全ての権能が私に与えられた。それゆえ、行って、全ての異邦人をわたしの弟子にきなさい。』今や終わりの日があなたたちに臨んでいる。メシアの時に入ったのだ。あなたたちは、来るべき栄光のしるしのただ中を歩んでいる。あなたたちは、来るべき神の国の交わりの中に生きる時に移し入れられた。最も決定的な時のしるし、終わりが近い徴候は - 幾ばくかの時がまだ残されているのだが - 神の国の福音が、全世界で、全ての異邦人への証しとして説かれることである。それから終わりが来るのである。」¹¹⁹

こうした終末論的な視野は常に宣教理解を構成する要素ではあったが、しかし、そこから帰結される次の二点が理解されることはほとんどなかった、とホーケンダイクは指摘した。その第一が、メシアこそが福音宣教の主体である、ということ。第二が、福音宣教の目的とは、イスラエルの民がメシアに期待していたこと、「主の平和 (shalom) の実現」に他ならない、ということであった。

117 イヴァン・イリイチ, *ibid.*, 1971

118 1952 年ウィリンゲン国際宣教会議の声明文から。 *ibid.*, p.339

119 J.C.Hoekendijk, "The Call to Evangelism", 1950, "The Ecumenical Movement - An Anthology of Key Texts and Voices", 1997, p.333, WCC

「^{ミシオ・ディ}神の宣教」論は、まず終末論的な理解を回復することで、植民地時代の宣教から自らを画そうとした。終末論的な宣教理解は、その後のアジア・アフリカの独立戦争、開発独裁との闘い、アパルトヘイトとの闘いなどにおいて、繰り返し強調され、キリストの真理を証ししてきた。¹²⁰

'95 宣教協議会における特別講演で、ジョン・ポビー司祭は、「聖書の中に出てくる『信仰に忠実な残りの者』という表現を日本における宣教という文脈の中で、その意味と内容を掘り下げることです。これまた皆さんだけができる宿題です」と語られた。我々は、捕囚後の神の民の歩みから何を学び、どの道を継承していくのであろうか？

(2) 対話による出会いの過程で福音が告げられること ¹²¹

(a) 「教会の変わらざる宣教は今日の人間状況に関連する。」 ¹²²

「人々が奉仕の多元性をキリストを通して神の名において共有していく時、宣教は大切なものとされる。このことは、宣教の場となる世界を知らなくてはならないことを意味している。その世界とは地域的なものであり、かつグローバルなものである。私たちは、世界が私たちに何を語っているかを謙虚に聴かなければならない。」 ¹²³

言葉が良き音信として聞かれるのは、それが生きている状況と関わって響く時ではないだろうか。我々はどんな状況で、どんな希望と困難を抱えている人に福音を証ししようとしているのだろうか？

(b) 対話による出会い

「私には、神を待望するということが宣教にとって非常に大切なことに思われます。なぜなら、まさにそれは宣教における霊性ということに深く関わっているからです。」 ¹²⁴

「われわれの対話は決して単なる伝道の一つの形式であってはならない。その過程において、それぞれが自らの信仰と経験を問い直し、自らを相手に対して開放的にするだけでなく、神の霊に対し開放的にするのである。」 ¹²⁵

福音は、人間状況の理解との関わりで、対話による出会いの過程で与えられる。宣教とは、相手の声に耳を傾け、また自らを開示して、聖霊の助けによって「神の国」の希望を証しする過程であって、そこで生きている状況の理解を与えられ、共に福音に与るのである。

120 後から見て、終末論的な信仰理解を欠いていたために自らに寄り頼んで政治運動に走ったのだ、などという評論があるようだが、圧倒的な「力」の不均衡の下に人間的には全く希望を持ちようがない状況であったこと、それ故にこそ教会の声が力を持ったことを理解しない妄言である。

121 速水敏彦司祭は、宣教の神学を踏まえて「対話による宣教」を論じられたが、終末論的な視野は明確に表現されていないように思われる。「伝道は、キリストにおける三位一体の神の自己啓示によって、すでに、この世にもたらされた神の国の潜在性を変えて、顕在的なものに実現化する試みであり、この世をキリストの形へと形成してゆく働きである。このような伝道活動は…たえず『対話』という姿勢においてはじめて実現されてゆくのである。」(「エキュメニカル運動における教会と神学と伝道の出会い」、『キリスト教学』No.8, 1966, p.37)

122 ACC-1 決議 33

123 ジョン・ポビー, ibid., p.64

124 ジョン・ポビー, ibid., p.53

125 ACC-1, p.80

「大切なことは、キリストを生ける人物として告知することである。なぜならキリストご自身が、神の国についてのメッセージの要約、そのメッセージの具体的な文脈だからである。」¹²⁶

我々は、「キリスト教」への親しみ、基礎知識、正しい教理を伝達することにばかりに熱心ではなかっただろうか？「宣伝」としての「宣教」は、かくあるべし、という姿を（実のところは自らのコピーを）作り出そうとするものである。そこには「待望」と「謙虚」が欠けている。¹²⁷

「愚かな人だ。あなたが蒔くものは、死ななければ命を得ないではありませんか。あなたが蒔くものは、後でできる体ではなく、麦であれ他の穀物であれ、ただの種粒です。神は、御心のままに、それに体を与え、一つ一つの種にそれぞれ体をお与えになります。」（Ⅰコリ 15:36）

また、宣教が自己目的化するとき、すなわち宣教の動機が愛ではなく宣教自体にあるとされるとき、愛の奉仕は手段として使われ、福音は生きている状況と関係なく一方的に「伝達」するものとなる。それは聖霊の働きを不要として自らの力に寄り頼む宣教であって、自らの内への「囲い込み」を「拡大」することと同一視され、相手を自分に依存させ続けることによってのみ教勢を維持できる宣教である。コロニアルな宣教は、そのようなものではなかったか？

(c)「新しい関係（分かちあいの関係）」を生きること

わたしたちがパンを裂くとき、キリストの体にあずかります
パンが一つであるから、わたしたちは多くいても、一つの体です

教会で、我々はしばしば、世に見られるのと寸分違わない関係性を見いだす。世俗社会で力を持っている人が中心になりがちな教会生活、教区間の格差、南北間の教会関係…。

しかし、この「関係性」においてこそ、キリストは神の国のしるしを最も明瞭に示してくださったのではなかっただろうか？新しい関係、パン裂きに象徴される分かち合いの関係を生きることこそが、福音の宣言になるのではないだろうか？対話が新しい関係においてなされるときにこそ、生きたみ言葉を聞くことができるのではないだろうか？キリストの体に与ることの意味が理解されるのではないだろうか？

「イエスは人々を救ったが、自分自身を救うことができず、弱い人間として、『父よ、わたしの霊をみ手にゆだねます』と言って息を引き取られた。栄光ある復活は、この受苦と受難のあとにくる。これはキリストの神秘である。イエスは…自分を救うことができむ者 - the Disabled - である。…イエスは十字架において、まさに障害者としてある。そして、この自分を救うことができぬイエスこそ、教会の交わりの中心であり、世界の人々の希望として、そのまんなかに立っておられるのではないか。…『大体できる人(健常者)』と『十分にはできない人(障害者)』とは、互いに手を取り合い、『十分にはできない人』をまんなかに、そしてその中心に、障害者イエスを囲んで、キリストの教会、神の家族が生まれるのである。理屈を言っているのではない。家族の中で、『自分のことが十分にはできぬ』赤ん坊こそ、その家族を生かす中心ではないか。幼稚園の中で、障害の子供はどこにいるだろうか。彼をまんなかにして幼な子たちが成長していくことを、我々は実際に知っている。感じている。経験している。』¹²⁸

126 ピレインス, ibid., p.164

127 J.C.Hoekendijk, ibid., p.334-335

128 「日本聖公会の革新 - 福音を生きるために」, 関本肇, 聖公会新聞, 1983/10/20

(d) 生活に根ざした証し

宣教が対話による出会いの過程でなされるものとするならば、それは信徒によってこそ為されうるものである。何故なら、「聖霊は、全ての人に語りかけるため、ひとりひとりの人が持つ経験をを用いる」¹²⁹からであり、また「実のところ、『第一線』で生きているのは、信徒のキリスト者なのであって、非キリスト者の職場仲間や隣人や友人と最もたやすく混じり合える」¹³⁰からである。

聖公会には信徒の養育を大切に考える伝統がある。それも知識や技術の習得だけでなく、霊性の養いが大切にされてきた。しかし、それは、しばしば聖職をモデルとしたものではなかっただろうか？教会の内的生活に限られるべきでない多様な宣教のミニストリーを想定したものになっていたであろうか？¹³¹「屢々、最も有用で、満足な対話というのは、我々が共に取り組まなければならない共通の具体的な問題についての話し合いの中に生まれてくるものである」¹³²ことに留意しよう。

「街や店での生活、土地を耕す生活、養い住まい通う生活、職業や失業の生活に関わることが、奉仕職へのキリスト者の召命であると認識するように、教会が彼らに求めてこそ、彼らが力を発揮し始める。なぜならその時、彼らは聖霊を通して主イエスの祝福、赦し、犠牲をこの世にもたらすからである。」¹³³

また、執事は、地域社会と教会を結ぶという本来の固有の職務¹³⁴をどのように果たしているだろうか？



129 ACC-2, p.51 (en.)

130 1988 ランベス会議報告書, p.49 ※ 1948年 WCC 創立総会でも既に強調された点である。(神田健次, 1991, p.257)

131 「求められているのは、教会生活の中での諸種の役割のために限らず、一般信徒が教会宣教の前衛となる激変する世界で、キリスト者たちが、思慮ある人間として神に仕えるために能力を備えることである。」(1988 ランベス会議報告書, p.55)

132 ACC-1, p.80

133 1988 ランベス会議報告書, p.57

134 「聖餐式文から見る執事が担う職務」(伊藤高明, 『聖公会神学、アジアからの再検討』より)

○人々からの奉献を促し、それを集めること：…執事はこれをもとに、主の食卓を整えるのである。

○社会のニーズの把握：「奉献品の分配」- …実質的には、お金や収穫物、時には家畜、そしてパンや葡萄酒、これら聖餐式において奉献として神に捧げられたもの全てを、聖別の後に社会に再分配する責任を執事は負っていたのであった。しかし、再配分作業の前提として、社会のニーズが把握されていなければならない。

「代祷」- 教会内部や教会を囲む世界に今起こっている様々なことを知り、教会の関心をそこに向けるのも、執事の責務である。…社会に生きる人々、特に「小さくされた人々」「抑圧された人々」「社会に向けて訴える声を奪われている人々」に代わって、祈りをささげるのである。

○福音書朗読：教会が人間や社会を見る目、教会が世の人々に期待する目は、福音書に示されたイエスの姿を通して養われる。だから執事が福音書を朗読するのである。」

○会衆の派遣：そして、執事は会衆を派遣する。隣人愛を担うのは、会衆一人ひとりだからである。

(3) 二つの道を意識化すること

「人々をキリストへの人格的な献身へ導く働きは、二つの道を通して進められる。一つは、教会がそのおかれた地域社会の人々への絶えざる感化と誘導力によって生成して行く道。他方は、このような在り方では、教会に接触せず、または接し得ない人々へと意図的に越えていく道である。…これら二つの発展の道は、キリストのたとえ、すなわち大きく枝を伸ばす木と羊をたばねる牧者のたとえに象徴される。…この『越えていくこと (Going beyond)』は、教会の中での少数者の使命であり、活動でなければならない。そして、この活動こそ、神の全使命の中で『宣教』の働きとして明確化されなければならないものである。この意味における『宣教』はどの教会でもその全生命の正当なる部分であり、これなしでは教会は主の普遍性を真に把えてはいないということになる。」¹³⁵

「宣教の業はきわめて特異な仕方、すなわち空間的、霊的、境界線を越え出ることによって、教会が教会たる所以の本質を投影してゆく。」¹³⁶

(a) コロニアルな宣教運動を強く特徴づけていた諸要素の中で継承されるべきものがあるとしたら、全ての被造物にその主を証しするために「越境」していく霊性ではないだろうか¹³⁷。ただし、もはや越えるべき線を「キリスト教世界」と「非キリスト教世界」の間に置くのではなく、また一方向に向けた運動ではなくて双方向的な運動¹³⁸と捉えた上で。

我々の記憶に残る宣教師たちは、そのような霊性をもった証し人たちだったのではないだろうか。遙々日本までやってきただけでなく、異なる生活に入ること、周縁地域に入ること、被差別民の中に入ること熱心だった宣教師たちこそが、今も消えぬキリスト教信仰の灯りを遺したのではないだろうか。

アングリカン・コミュニオンの「福音伝道の十年」(1990-2000)は、この「越境」する宣教の再認識を訴えるものであった¹³⁹。今日、この意味における「宣教」は、我々の教会では、その働きの正当な部分として位置づけられているだろうか？ 余裕ある教会がやることとして、否定されていないだろうか？ 「越えていくこと」に対して恐れが抱かれていないだろうか？

「神の三位一体の生命の働きは越境的なものである。キリスト教の宣教とは、イエス・キリストにおいて、またイエス・キリストを通して、世への境界を越えられた (missio Dei) 神を範として従おうとするキリスト者や教会の越境する働きのことである。」¹⁴⁰

135 ACC-1, 1971, p.79 ※この議論は、2002年ウィリンゲン50周年記念会議で「宣教」の狭い概念の必要が議論されていることに照らして優れているのではないだろうか。

136 J.G.Davis, *ibid.*, p.25-26 ※ J. Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, 1962からの引用。

137 Leslie Newbigin, *ibid.*, p.345

138 ○ Lalsangkima Pachuau, *ibid.* ○ Guen Seok Yang, *ibid.*, p.8 ○ 「(宣教を構成する) 八番目の要素は、外に出かけていく、それと同時に自分自身に問いかけるということ、つまり外へ、と内へ、との両方向を持つということであり、今、皆さんは、平和、和解というようなことを求めて議論している、そのような過程にあるのですが、それは今の私の定義に従えば、どちらかといえば内向きの、自分に問いかけるという局面にあると思います。」(ジョン・ポビー, *ibid.*, p.55)

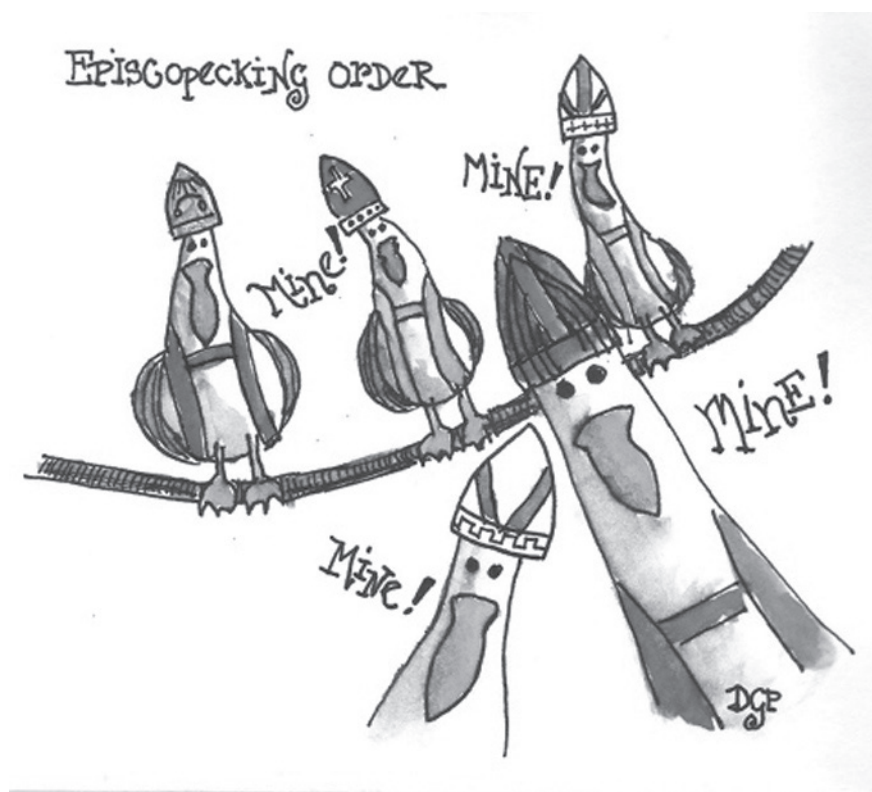
139 「今日教会に対して、もう一度未知の世界、『門の外』- そこでは最先端の難問が問われ、他の神々が支配している - に出て行くようにとの絶対要請が課せられている。我々はメンバー各人が、今まで想像しなかったような告げるべき知らせと、伝える力を持っていることを自覚し、かつ神は彼らをお用いになれることを発見する嬉しい驚きに出会うのを助けなければならない。」(1988 ランベス会議報告書, p.37)

140 Lalsangkima Pachuau からの引用, Guen Seok Yang, *ibid.*, p.8

(b)「神の宣教」論は、宣教を、教会の諸活動の一つとしてではなく（たまに献金すること…）、教会の存在目的そのものであると捉え、教会のあり方を見直す視点を与えた。

ただし、それをもって「牧会型の教会形式を改め、宣教伝道する教会へと変革すること」¹⁴¹と課題を定式化しては、不要な混乱を招くのではないだろうか？牧会は、宣教と対立するものではなく、宣教の一部なのだから。牧会以外の要素にも正当な位置を与えること、牧会を大切にしつつ、それを宣教の視点から見直すことが課題であると考えべきなのではないだろうか。

例えば、「パリッシュ（教区）」は、どう捉えられているだろうか？教区とは在籍信徒のことだろうか？その地理的範囲に住む住民全てのことだろうか？現在、日本聖公会で、教区の司祭が牧会を期待されているのは、どちらだろうか？



141 野村潔司祭, *ibid.*, p.223