

恵みの契約と証人としてのキリスト者

—— K・バルト『教会教義学』における「新しい人間」——

阿久戸 義 愛

K・バルトの『ローマ書講解』（以下『ロマ書』）に現れる初期思想は、西欧の文化的諸価値を支える思想として展開を見せた一九世紀の自由主義神学や自然神学に対して、キルケゴール思想の受容と終末論的歴史観から批判を試みた。バルトの一貫した思想的試みは、神と人間の自然神学的な同質性の論理を徹底的に否定し、神と人間との関係を「非連続の連続」として弁証法的に描き出すことであつた。バルトは初期の『ロマ書』において神と人との「断絶」の弁証法から、後期の『教会教義学』に至って神との関係性について語るのであるが、この『ロマ書』から『教会教義学』に至る展開はいかにして起るのか、そしてこの展開の中にあるバルトにとってこの展開の中の「新しい人間」とはどのような者なのかを論じる。

一 断絶

一九世紀のキリスト教神学の状況を端的にまとめれば、一八世紀啓蒙主義以後の形而上学批判や科学主義に対して「実証主

義的応答¹⁾」を行うということであつた。一九世紀神学は、発展を続けた「キリスト教世界」への信頼に支えられて、近代に共通の性格としての人間中心主義の性格を帯びていたため、一般的にこれらの応答は、キリスト教が文化や国家に対して適合的であることを証明し、当時の文化的諸価値がキリスト教的に言っても価値のあるものであることを承認することによつてなされた。

二十世紀神学の始点たるK・バルトに代表される弁証法神学は、十九世紀神学が行つたような国家や文化にキリスト教を適合させるような試みを一切拒否したことにその共通の特徴を持つ。十九世紀神学は二つの点から否定される。第一に、「世界大戦とその後のヨーロッパの荒廃によつて、「キリスト教世界」への信頼が失われたことが挙げられる。十九世紀の自由主義神学は世界大戦を防げなかつたばかりか、ドイツにおいては多くの神学者を含む自由主義的知識人が皇帝ヴィルヘルム二世の戦争政策に賛同していた。この出来事によつてバルトは自由主義神学の限界を知ることになる。第二に、フョイエルバッハの宗

教批判が挙げられる。フオイエルバッハは当時彼を取り巻いていたキリスト教に対して「神学はずっと以前から人間学になってしまっている」と指摘し、『キリスト教の本質』の中で「神的な本質は人間的な本質以外の何者でもない」との批判を行う。バルトはこの批判を『ロマ書』の中で受容し、ただし限定的に十九世紀神学が「大きな声で人間を語ることによって」神を語ったことに対する批判として妥当なものとした。十九世紀神学の「下から」の試みを徹底的に批判する上で、バルトはフオイエルバッハの宗教批判を自らの思想の基礎として取り込んだ。バルトは救済や神認識に関するあらゆる内在的な語りを、神と人間を連続的に捉える自然神学、ないしは神に対して人間を幾らかでも価値ある者として肯定する自由主義神学の過ちであるととした。従ってバルトは徹底的かつ全体的に超越的な「上から」の語り、すなわち「神」から語れることを神学の第一歩とする。この「神への集中」がバルトの『ロマ書』の主題である。「神への集中」ということは「ロマ書」の原著者であるパウロ自身の主題であり、われわれがそれぞれに「パウロと共に」対象すなわち神へと集中しなくてはならないことを訴えている。さて、「神への集中」ということは「神の神性」を真剣に認識するということである。聖書において、「神が神であり、人間は人間である」ということが語られるとき、神と人間の間に決して超えることのできない「質的差異」⁽²⁾があることが認識される。神は、決して人間の自意識に内在する存在ではなく、人間にとって徹底的な「否」(das Nein) (RB,13)として、この

世の「此岸 (Diesseits)」に対して断絶した「彼岸 (Jenseits)」(RB,15)として、絶対他者として存在している。この神と人間との間の「断絶」は、人間が内在的な救済の可能性を語ること、自己の行為や文化的諸価値を誇ることに對する徹底的な「神の否」である。この神の人間に対する否定性の前に、人間が「神のために」あるいは「神の国」の実現⁽³⁾のためにし得ることは無いのだという限界性に、人間はまず立ち止まらなくてはならない。バルトはこのように人間が神から断絶しているということ、すなわち神との関係から逸脱している「状態」を「罪」と呼んだ。罪の問題は個々の人間の問題ではなく、人間一般の生のリアルな問題として、あらゆる人に等しく投げかけられる。したがって十九世紀神学のように、ある人が生涯を通じて倫理的に振舞うといった人間の側からの行為は、人間の下からの働きによって救いを得ようとする神と人間との関係からの逸脱とされた。このように、自力に起因する人間的諸可能性を一切断念し、真理の内在性への希望を放棄することによって、人間が罪人であるへにもかかわらず (Trotzdem) (RB,73)、キリストに証しせられた恵みによって人間の信仰が考慮されて罪が赦されるかもしれない、という「不可能の可能性」(die unmögliche Möglichkeit) (RB,124) が開かれる。

バルトは、この「不可能の可能性」という人間の限界状況⁽⁴⁾を、「終末論」によって表現した⁽⁵⁾。バルトは信仰によって特色づけられる人間を「新しい人間 (der neue Mensch)」(RB,125)と呼ぶ。人間は罪人であるにもかかわらず、信仰によって神か

法的に義と宣告されることで、現にわれわれであると同時に「われわれが現にそれでないところのもの」とされる。ここに「新しい人間」の神から与えられた新しさがある。神の側すなわち彼岸の意味において、此岸の意味における「古い人間」(罪の中の人間)が死に廃棄され、「新しい人間」が復活せしめられる。「古い人間」の死と「新しい人間」の復活は終末論的出来事である。そしてこの終末時は、永遠が古い世界の転回点として時間に突入してくるという「非時間的時間・非空間的場所」『瞬間⁽⁶⁾』における決定的な出来事として、歴史の終極ではなく、あらゆる「現在」において人間に直面してくる⁽⁷⁾。人間の死復活が、終末的な出来事の差し迫った要求としてまさに現在に問われている。「再臨が『遅延している』のではなくて、われわれの覚醒が遅延している」(RB, 84)。かくして人間は徹底的に神へと、「垂直次元へ集中」することを要求される。このような人間の限界状況の中で、当時のドイツ国教会は国家と迎合して人間の文化的価値や倫理的行為の「誇り」を助長し、また秘蹟や宗教的儀式によって終末論的危急に対して人間を鈍感にするものとバルトには映った。従って『ロマ書』のバルトは、教会が非終末論的であり、従って非実存的・非キリスト教的であるとして、極めて激しい言葉でもって批判を行ったのである。

さて、バルトが一貫して神と人間との関係性において主張してきたことは、「非連続の連続」という逆説的関係であった。十九世紀神学はこの逆説性を欠いて同質性の論理を主張してい

たし、トマスなどの伝統的な神学も自然神学に対する啓示・恩寵の優位性は説くが、それがあくまで人間と神が補完的・協働的關係にある点で、なんらかの同質性を主張するものとなるとバルトには思われた。『ロマ書』における神と人間との間の否定的・逆説的關係は、バルトがまず徹底した「非連続」の主張であった。だがこのような否定の徹底は、「分離 (Disseis)」だけが語られて、もはや神について積極的に語れなくなる、というように批判された⁽⁸⁾。実際、『ロマ書』における「教会」批判は、当時のドイツ国教会およびそのルター派正統主義への直接的批判であり、そのような教会に対して徹底して否定的教会論を展開したのであって、そこからバルトの積極的な教会論を読み込むことはできない。『ロマ書』における初期バルト思想は、『ロマ書』の土台となったキルケゴールの主張と同様に教会破壊者の論理であり、単独者としての個の実存とその救済に重点が置かれているように思われる。そして初期バルト思想はまさにそのようなものとして受容された⁽⁹⁾。しかしバルトは後期の『教会教義学』に至って、「断絶」の弁証法から転じて、積極的な教会論や隣人との関係性への視点を展開していくことになる。この展開はいかにして起こるのであろうか。それは彼の『ロマ書』のラディカルな弁証法から教義学への保守化ということを意味するのであろうか。いやそうではない。バルトは『ロマ書』から『教会教義学』に至る過程で、「神の人間性」を論じる。『ロマ書』においては「神の神聖性」が「断絶」において示されたが、しかし「神の神聖性」が最も神聖な私たち

で示されるのは、超越者たる神が相對者たる人間に働きかけ、相對者と共にあることで相對者に超越者が認識されるときである。イエス・キリストの福音の本質的使信は、「神が人間と共にある」ということである。神がキリストにおいて人間となり、人間と共にある、ということこそ神が自ら決断し行い証されるのだという福音の内容を、バルトは「神の人間性」と表現し、この神と人間との「関係性」を今やキリスト教の中心的問題とすべきであるとした。

「神の人間性」という「神の然り」が今や聖書に証しせられた人間の中心的問題とされる。このため、『教会教義学』では『ロマ書』の「神の否」の主張は弱まることになる。しかしこの「否」から「然り」への重心移動は、弁証法の停止や自由主義神学への回帰を意味しない。またそれはバルトが『教会教義学』において弁証法を放棄して教会論へと転じることで「無造作に教会へと逃避することになる」という批判³⁶⁾のような、バルトの保守化を意味しない。むしろこの「神の人間性」という「然り」においてこそ、人間との「質的差異性」を有する「神の神性」が真剣に語られ、「非連続の連続」が弁証法的に語られるのである。

では「質的差異」という断絶にある人間と神とが、一体どうして人格的な関係性へと入ることができるのだろうか。バルトが『教会教義学』第四卷「和解論」で主張したことは、神が人間との断絶の彼岸に靜的に留まらず、動的に「神われらと共に」(KD IV/1.1) とうとう仕方て彼岸を超えて「自らを低くし和解

を与える神」(KD IV/1.83) であろうと欲することから、人間と神が和解し、新たな契約の関係へと招かれる、ということである。「神の人間性」という「神の然り」が今や聖書に証しせられた人間の中心的問題とされる。よって以下、人間と神の「和解」とその新しい契約、「恵みの契約」について考察する。

二 和解論

バルトは「質的差異」によって隔てられた人間と神がある関係に入ることを、「和解 (Versöhnung)」ということから論じた。それが「和解論」である。「和解とは、かつて存在していたがやがて危機に瀕した交わりの新しい確認であり、再開である」(KD IV/1.1)。罪によって「無限の質的差異」という超えがたい断絶によって分けられた人間に対して、局外中立的 (neutral) (KD IV/1.38) な態度を神が取らず、人間を神との関係に再び結び付けるという出来事、このことが和解者としてのイエス・キリストの出来事において明らかにされる。

イエス・キリストについて聖書が述べていることは、イエス・キリストにおいて神が人間の罪を赦して新しい契約を結ぶ³⁷⁾、という証言である。したがってこの神の新しい契約は、神が人間との関係を持つということであり、この神と人間との和解をバルトは「契約」という概念から語る³⁸⁾。そこでバルトは十七世紀以来の「契約神学 (Föderatheologie)」について言及する。契約神学は一般に、「業 (わざ) の契約 (foedus operum)」と

「恵みの契約 (foedus gratiae)」という二つの契約から、モーセの律法とキリストの福音とを、併存・補完・対立などの諸関係において歴史的に次第に完成していくものと捉える。しかし問題の焦点は「業の契約」の位置づけにある。バルトはコッツェーユス (Johannes Cocceius, 1603-89) が聖書を「業の契約」が「恵みの契約」によって次第に廃棄されていく歴史であると主張したことを支持した。しかしバルトはさらに進んで、「業の契約」はアダムの墮罪によって初めから永遠に損なわれている、と主張する。人間的行為の直接的賞賛につながるような「業の契約」は、人間を出発点とする思想傾向に「否」を述べたバルトにとって、もはやどのような者たちでも肯定し得ないものであった。彼にとって「業の契約」や「律法」は人間の自己救済を語るものではなく、逆に自らに救済の根拠を持ち得ない「人間の悲慘 (Elend)」を明らかにするものである。カルヴァンの伝統である「人間の悲慘」の重大視は、人間の無力を「断絶」という限界において認め、「恵みの契約」をのみ「神の唯一の契約」として理解し語る」というバルトの立場を帰結した。

この「恵みの契約 (Gradenbund)」が理解されるのは、イエス・キリストにおいて「神われらと共に」という「神の人間性」が明らかにされることによる。神と人間とが和解せられるということは人間的には全く不可能なことであり、和解の成就はイエスが神人たるキリストであるという「キリスト論」によってのみ語られる。キリストは、人間の自力に望みが無く、そして同時に神の恵みを希望するという、否と然りの転換点となる。

「恵みの契約」はキリスト論⁽³⁾として理解され、人間に対する否と然りがキリスト信仰において転換する「根源 (Ursprung)」としてキリストが語られるのである。

ここで、「恵みの契約」において人間が神にどのようなものとして認識されているのが問題となる。バルトのキリスト教的人間論は、神が人間をどのような者として認識しているかを認識することに基礎を持つ。フォイエルバッハの宗教批判がいわば人間を問うことによって神が認識されるということだとすれば、バルトは神を問うこと、神が人間に対してどのような関係を持つかを問う問いによって人間が認識されるとした。神の人間に対する関係性によって、人間は神を認識し、人間自身を認識する。「恵みの契約」の成就は、神が人間との断絶を超えて、人間を相手として選ぶということである。バルトは宗教改革者の伝統⁽⁴⁾から、「人間は罪人として和解せられた者である」という人間存在認識を提示する。そこでバルトが強調するのは、人間が「罪人として」罪にあるまま、罪人であるにもかかわらず神によって「和解せられた者」であるという逆説性である。「新しい人間は全人間であり、しかも古い人間も全人間である」(KD IV/367)。すなわち人間の罪性はまったく消え去ることなく残りつつも、神から義とされてまったく「新しい人間」として認識されている。「人間の悲慘」に対するこの「人間の義認」は、すべて神が自らの自由において成したことであり、その和解や契約に対する人間の側での相應しい行為には一

切根拠を持たない。このようなバルトの主張は、「ロマ書」から継続する十九世紀以降の人間主義に対する「否」であり、同時に「神の自由」「神の主権性」を二十世紀に新たに問題の中心に据えるというものであった。

では、この「恵みの契約」は契約の相手である人間に何らかを要求するものであろうか。バルトは、人間の悲慘は神からの要求を何らも応えることはできないことだ、と言う。人間の行為を神に相応しいものとするとは自由主義神学の過ちであり、そのようなものは求められていない。神は契約相手としての人間に対して、自らの自由において、「我々のために」(pro nobis)、「人間に対して」「神われらと共に」という仕方で自己否定 (Selbstverleugnung) 的自己贈与を行う。相手方に何の根拠も無いにもかかわらず贈与されるものは恵みである。この契約関係がひたすら恵みとして起きることから、この「恵みの契約」において人間に要求されていることは、人間の側でのひたすらな「受け取り (Empfang)」と「感謝 (Dankbarkeit)」である。それ以上のことは、バルトにとっては本質的ではない。

さて、人間の側での恵みの「受け取り」ということは、この恵みがあたかも「消えざる刻印 (character indelebilis)」²³のように人間によって継続的に所有されたり人間の性質を変化させたりすることではない。先に論じられたように、永遠の神が人間に対して働くという出来事は、時間の中に永遠が突入してくる終末論的な「瞬間」の出来事である。この「瞬間」は通時的な前後の時間との連続性を持たない無的時間であるゆえ

に、「瞬間」における恵みの受け取りは、あらゆる現在において不斷に受け取り直されなくてはならない。この無的時間における「神われらと共に」という信は、その恵みを所有というかたちで有していないゆえに、それについての「人間的行為という形」での「証し」を絶えず必要とする。人間と共在することを決断する神の恵みは、神の自己否定的な「愛」として認識される。この神の愛を恵みとして「受け取る」ことによって人間が「新しい人間」とされたという確証は、その神の愛の「受け取り」において人間自らが自己否定的に愛するものとされる、という行いにおいて証しせられる。徹底的に自己否定的に、自己を目的とせず絶対的に逆説的に他者の「ために」なされる犠牲的愛というものは、神の愛に働かれることで「キリスト教的愛 (die christliche Liebe)」としてはじめて可能となる。他者に対して人間がキリスト教的愛を行う者とされたということが、「恵みの契約」が成就したことこの「証し」となる。この証しとしてのキリスト教的愛を行う相手方として、他者が隣人 (Mittensch) として、すなわち相互的關係において証をなす隣人愛の対象として立ち現れてくる。このときそれぞれの信仰者は、この「恵みの契約」の「証人 (Zeuge)」として、「証人としてのキリスト者 (der Christ als Zeuge)」として神に用いられる。「証人」も内在的には「空洞」²⁴であり、パウロと同様神の恵みを運ぶ「証人」として遣わされる。「恵みの契約」への報恩的行為は、無力な人間が無力量において逆説的に神に用いられることによってなされる。神の愛が人間すべてに向かっている

ことから、「新しい人間」は神とすべての人間に対する相互的なキリスト教的愛の実践によって、「証人」でなくてはならない。

キリスト教的愛に連帯された「新しい人間」の実存の協同において、神の愛に基づく「恵みの契約」が現実の証言として語られる場所、そこが「真の教会」の場であるとバルトは主張する。バルトは『教会教義学』において積極的な意味で「教会」、本来的で実存的な教会として語るとき、「キリスト者共同体 (die christliche Gemeinde)」^(註)という言葉を用いる。バルトはキリスト者の社会的な組織を問題としない。すなわち教会を論じる際に「救済施設 (Heilsanstalt)」^(註)のような制度的教会組織を主題とするのではない。バルトが主題とするのは教会の現実性 (Aktualität) の問題である。バルトにとって教会が現にそこにあるということは、「神の言葉 (Wort des Gottes)」が出来事 (Ereignis) となることである。すなわち神の言葉が「証人としてのキリスト者」によって語られ聞かれるという神の言葉の現実性において、教会が真に現実のものとして現れてくるのである。

以上、バルトの『ロマ書』から『教会教義学』への展開を、「恵みの契約」に基づいてキリスト者が共同体へと向けられていく転換であるとして見てきた。

イエス・キリストに啓示された「恵みの契約」の成就是、人間による受け取りによって人間を自らキリスト教的愛を実践するものへと転換せしめられることによって、現実的な出来事と

して証示される。キリスト者は「証人」として「恵みの契約」の成就を人間相互の隣人愛において証しする器として用いられる。人間が人間の「ために」真の自己贈与的愛を証しとして行う時、「神の言葉」が出来事となる「真の教会」すなわち「キリスト者共同体」がその交わりにおいて現実的なものとして立ち現れるのである。ここに『ロマ書』のバルトのいわば個人救済主義から、『教会教義学』のキリスト者の連帯的交わり・教会共同体という展開を見ることが出来る。このとき「証人としてのキリスト者」は、バルトが終始徹底して否定した「人間の側から神を語ること」を断念し、信仰による恵みの「受け取り」に徹するという自己否定によって逆説的に神から「新しい人間」として肯定され、恵みの契約の「証人」として用いられ、他者との愛の連帯において「神の言葉」の出来事を証しする教会を現実的に構成していく主体となるのである。

註

本論文で引用・参照するバルトのテキストとその略号は、以下の通りである。

RB: *Der Römerbrief*, München 1983 (6.Aufl.).

KD: *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1953 (2.Aufl.).

(1) それらは主に、シュラエルマッハーの「絶対依存の感情」の心理学的記述としての信仰論や、リッチュルの徹底的に倫理化した「神の国」論に代表される。

(2)

「神と人間のあいだには永遠の質的な差異がある」(キルケゴール『二つの倫理的・宗教的小論』)。この「質的差異」をバルトは十九世紀神学が見失った神学の第一のものとしてキルケゴールから学んだ。一九一七—一九年の『ロマ書』執筆過程でのバルト思想形成上、決定的にキルケゴールの影響が見られる。

(3)

リッチュルはカントの影響から「神の国」を社会倫理的最高目標として考察し、「神の国」の実現のための倫理的義務を要請した。

(4)

「神の否」という「断絶」「無限の深淵」によって隔てられ、ただ信仰による「不可能の可能性」を希望し得るのみであるという「人間の現実」をバルトは「限界状況」と呼んだ。

(5)

終末論は、十九世紀の宗教史学派の歴史的研究からすでにイエスの福音の根本を成すものとして認識されていたにもかかわらず、単なるユダヤ的古代思想であると解され、むしろリッチュル派の倫理的キリスト教理解に付随するものとされた。バルトは終末論をあらゆる現在に実存的に問われる神的問いかけとして、教義の中心に置いた。これはブルトマンによればリッチュル同様、終末論の「非神話化」に他ならないのであるが、少なくともイエス以来再びバルトによって終末論がキリスト教の中心の問題として取り戻されることとなった。

(6)

バルトが最初に読んだキルケゴールの著作は『瞬間』である。以来「瞬間」の概念はバルトの終末論的歴史観を支え

る中心的概念となる。「瞬間」は通時的な時間の前後と関係を持たない、時間の中に働く永遠の「原子」である。この「瞬間」において人は神の前に単独者として立たされる

のであり、「瞬間」における神との直面において人は歴史的社会的功績といったものを一切誇ることはできない。バルトとキルケゴールの共通した敵であるルター派正統主義の国教会体制は、この神との直面というラディカルさを失っていた。

(7)

バルトの終末論理解は“Realized Eschatology”(C.H.Dodd／実現された終末論・現在終末論)であると指摘される。上註(1)にあるように、十九世紀以後の神学はキリスト教の中にユダヤ的古代思想の残滓があることを知っていた。バルトも、終末を歴史の終極にあるものと神話的に捉えてはいない。むしろ終末は、今この瞬間に永遠が時間へ突入してくる「原—歴史(Ur-geschichte)」の出来事として、現在において自覚される人間の根源的状況と捉えられた。

(8)

E・ブルンナーやカトリック神学者H・M・バルタザールなどが、『ロマ書』のバルトにおけるいわゆる「水平次元への視点」の欠如を指摘している。キルケゴール的な神に直面する単独者の思想は、個的救済を旨として隣人ないし教会共同体を無視する傾向を持ったと一般に指摘される。

(9)

『ロマ書』の否定的教会論は、種的な制度的教会を否定して宗教改革の徹底によって個の往相の実存的信仰を追求した。しかし個的信仰に止まって、全人類へと開かれた教会

への類展の展開の契機を欠いたことに『ロマ書』やキルケゴールや無教会の限界を指摘しうるだろう。神が「然り」を語るときに、個的信仰は類展の教会共同体形成へと向かわせしめられる。『教会教義学』への移行は、類展の契機として不可欠なものであった。

〔10〕バルトに連帶的自覚が十分でなく、彼の神学的実存を個人主義的単独的ならしめる結果を誘致し、却ってこれを救うために、無造作に教会へ逃避することになる」とは田辺元の批判（『キリスト教の辯証』）であるが、これは『ロマ書』の弁証法を支持した人々にとって、『教会教義学』がどのように受け止められたかを端的に表現していると思われる。『教会教義学』はバルトの弁証法の放棄、教義学的硬直化や教会内的逃避として理解された。田辺の批判は『教会教義学』第一巻「神の言葉」公刊までの時点のもので、第四巻「和解論」には触れられていない。

〔11〕「これは罪のゆるしを得させるようにと、多くの人のために流す私の契約の血である。」（マタイ 26:28 傍点バルト）「この杯は、あなたがたのために流す私の血で立てられる新しい契約である。」（ルカ 22:20 傍点バルト）

〔12〕「和解とは神と人との間の契約の成就である。」（KD IV/1, 22.)

バルトは「和解論」の執筆の際に、これを最初「契約論」と名づけたように考えていた。（E. Busch, 「カール・バルトの生涯」）バルトは神と人との和解、両者の関係性を論じ

るために契約概念を用いる。救済を「契約論」において語るのには、バルトが属するカルヴァン派の伝統である。この贖罪は、カトリックやルター派のように人間の罪そのものが清められる義化ではなく、罪が人間存在にまったく残ったままにあくまで契約上「法的に」罪赦され義と認められている、という仕方である。

〔13〕「キリスト論的集中」がバルト神学の特徴である。キリスト教の全内容がキリストの福音に関するという認識から、キリストにおいて語られうること、すなわちキリスト論的なものだけがキリスト教的なものであり、従ってバルトの議論はキリスト論へと集中していく。

〔14〕ルターは「義人にして同時に罪人」(simul iustus, simul peccator)と述べて罪の信仰義認を説いた。カルヴァンも自我の否定と人間的プライドの破壊によつて救済の準備に自己を捧げることを中心主題とした。ただ、和解せられた後の人間存在認識（「キリスト者の完成」）についてはルター派とカルヴァン派には相違がある。

〔15〕アウグスティヌスはドナティスト論争において、按手の秘蹟が一度授けられればその霊的賜物が「消えざる刻印」として個人に所有される、と主張した。一度按手を受けた聖職者は以後永続的に聖職者である。バルトはこの所有を批判し、不断の受け取り直しを必要とした。

〔16〕「空洞」はカルヴァン派伝統の概念である。バルトが生まれたスイス・バーゼルの改革派教会が巨大な空間に何の飾

りもないのは、人間の空虚な器に恵みが満たされる、という「空洞」の思想から来る。

(17)

ここで「教会」と言われるが、バルトの「教会」という言葉の使用は少々複雑である。バルトにとって「教会(Kirche)」はドイツの国教会的キリスト教を意味して否定的に用いられることが多い。「Kirche」と「Gemeinde」はルター以来用いられている言葉で、バルトはルターの教会論は「Kirche」でなく、本来は「Gemeinde」で表されるべきだったと述べている。「Gemeinde」は訳出が難しい。この語は一般に市町村などの自治体や人々のことを意味するし、宗教的な意味で教区(parish)や教区民など信者集団を指すこともある。またギリシア語に由来する「ecclesia」という教会概念も、「Gemeinde」同様「人々の集まり」を意味する。バルトは教会を、人々の集まりの中で営まれる現実的な「活動」として表現しようとした。「Kirche」はバルトにとって静的で制度的なものである。そのような教会は実存的でない。「Gemeinde」は『教会教義学』井上良雄訳では「教団」とされているが、その言葉のイメージがバルトの意図したものとかけ離れていると思われるため、筆者はここで「キリスト者共同体」と訳す。

(18)

バルトは「教会(Kirche)」を支配的伝統制度として「Heilsanstalt」と呼び、制度的教会として批判する。

(あぐど・よしや 筑波大学大学院人文社会科学研究所)