

カール・バルトの贖罪論における「預言者イエス」 の問題

寺園, 喜基
九州大学大学院 : 博士後期課程

<https://doi.org/10.15017/27412>

出版情報 : 哲学論文集. 3, pp.53-71, 1967-09-30. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

カール・バルトの贖罪論における「預言者イエス」の問題

寺 園 喜 基

バルトは教会教義学第四巻において贖罪論 (Versöhnungslehre) を論じ、彼のキリスト論を展開させる。その第三部において彼はイエスを預言者 (der Prophet) として論じている。この預言者イエスは贖罪論の第三の問題として論じられているのであって、第一と第二の問題がこれに先行する。第一と第二の問題は贖罪の生起に関するが、第三の問題はその贖罪の宣明 (Selbstkundgebung) に関する。したがってわれわれは先ず、第一と第二の問題において贖罪の生起の構造を考察することから始めなくてはならない。

一

贖罪の生起におけるイエスは即事的には預言者イエスに先立つ。両者は不可分の関係にあるが、混同されてはならず、その順序が逆にされてはならない。なぜならイエスの歴史 (Geschichte) において生起した贖罪の出来事がそれ自体でその宣明の出来事でもあるのは、贖罪の生起そのものの力によるからである。バルトは「贖罪はたしかに啓示でもある。しかし啓示はそれ自身において、またそのものとしては、もしこの啓示の概念が一般的に承認されるな

ら、贖罪ではあり得ないであろう¹⁾という。イエスの歴史における贖罪の生起そのものの呼びかけをバルトが預言者イエスと呼ぶとき、その呼びかけの内容であるイエスは「預言された」イエスといふことができるであろう²⁾。

イエス自身によって、また旧約の預言者たちによって預言されたイエスは贖罪者と呼ばれる。彼は自ら罪を贖う神であり、同時に自ら罪を贖われ、神と和解せしめられた人間であることによって、仲保者 (der Mittler) である。それは彼イエスが人間と共なる「真の神」、神と共なる「真の人」であり、インマヌエル (神われらと共にいます) と呼ばれる方だからである。したがってイエスの歴史が贖罪の歴史なのである。この彼の歴史において二重の動きがみられる。先づ第一に、イエスの神性 (Gottheit) において上から下へと人間に関り、異郷に赴く神の子としての動きである。この「言の受肉」は神の本性にふさわしい謙遜、へりくだり (Erniedrigung) である。神はもはや抽象的高みに存在する絶対者、超越者ではない。それは神が愛する方として自由な方だからであり、子としてのあり方において父に従順だからである。この人間の低みにまで降りて来た神として、イエスは人間のために存在するが、その際イエスは人間の本性を明らかにしつつ審判者として立つ。イエスにおいて神が罪人と共にいるということは、それ自体裁きの生起である。しかし裁きにおいて神が人と共にいるのであれば、同時にそれ自体罪のゆるしの恵みでもある。イエスはまさしく十字架の重荷を負う方として、罪のゆるしを告げ知らせつつ立つ。かくて人間の罪の認識はゆるされた罪の認識として、自己認識としてではなくキリスト認識としてその内容を持つ。それによって「われわれの場所がいかなるものかということについて決定される³⁾」。このイエスにおける上から下への動きをバルトは大祭司としての働きと名づけるのである。

第二に他方、同一事態の別の表現であるが、イエスの人性 (Menschheit) において下から上へと高く挙げられた人の歴史がある。「神は異郷に赴き、人は帰郷する。この二つのことがただ一人のイエス・キリストにおいて起った⁴⁾」。この人間イエスが高きに挙げられたということ (Erhöhung) は人としての彼が神から「恵みの運び」を受け

たことよってであり、イエスにおける言の受肉においても「神の言」の受肉であり続けたことよってであり、更に十字架の死についたものとして復活し昇天したことよってである。このように示されたイエスは地上における最高の存在者として、また神の存在のしかたに類比的な人間として (*imago Dei*) みられ、また彼の生涯の仕事は「神の国という新しい、救いをもたらす現実性の自己表現」⁵⁾として理解される。この神と和解せしめられたものとしてのイエスにおいて、下から上への動きにおいて、人間性は抽象的に孤立的なものとしてではなく、神と共なる、したがって隣人と共なるものとしてとらえられねばならない。イエスのこの働きは「王としての業」であることよって、バルトにおいてイエスはここでは王としての人間 (*der königliche Mensch*) と呼ばれるのである。かくしてイエス・キリストの祭司、王としての働きを通して贖罪が生起する。

註

- (1) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD) IV/3*, S. 7.
- (2) A.O., S. 40.
- (3) *KD IV/1*, S. 264.
- (4) *KD IV/2*, S. 21.
- (5) A.O., S. 275.

二

するとここに贖罪者イエスの認識の問題が生起するが、これこそ預言者イエスの問題である。二重の働きにおける贖罪者イエスは、バルトによると預言するイエスでもある。すなわちイエスの贖罪者としての生涯は贖罪の証の生涯でもあるのであって、贖罪の生起にはあの一人のイエスにおける二重の働きそのものを自ら告げ知らせるといふ第三の働

きもある。この贖罪の生起のイエス自身による宣明がイエスの預言である。たしかに人間の聽従を呼び起し、求めつつではあるが、たとえ人間が氣ずかず、承認しないとしても、人間の行為からは独立に自由に呼びかける。ではこの預言するイエスは旧約の預言者たちといかなる關係にあるとバルトはいうのか。次の四つの点においてイエスは預言者の旧約的概念を越えているといえる。先づ、旧約の預言者たちはそれまではそうでなかったものが後から預言者としてたてられたのであったが、彼はその始めからして預言者であるという点である。それはイエスが自ら神の言、啓示であることによる。彼は「父から遣わされた子」として預言者なのである。第二に、イエスはイスラエルの民に送られたことよって、すべての民のために、異邦人のためにも送られた。たしかに彼は一般的な人間ではなく、地上の一点における「この」人間であるのだから、イスラエルのための預言者であるとはいえ、彼が父から遣わされた啓示の言葉として立つことよって、「彼の預言はそのまったくイスラエルの特殊性において普遍的預言」である。そして第三に、何処から語るかという点に関していえば、イエスはすでに成就した事実そのものから、「神の現在の現実性」⁽²⁾からである。他方旧約の預言者たちはその反映、証という立場から、約束と待望という形で預言する。最後に、イエス自身はその人格において仲保者である。かかるものとしてイエスはまた神の人間との眞実で現実的な関りの証人でもあり、宣教師でもあるが、旧約の預言者たちはそのイエスについて預言する。彼の預言は人間を自らと和解せしめる神の行為そのものの語り、「聖なる靈による証」として、他のすべての預言者から區別される。むしろすべての預言は彼の預言を受けて生起するのである。

この意味での預言者イエスは、バルトによれば暗やみを照らす光、すなわち人間の認識を求める啓示である。贖罪が啓示されるといふことは贖罪がその認識の何かある形態に解消されてしまうといふことではなく、逆に贖罪の啓示が人間の認識を基礎付けるといふことである。また認識が啓示において解消されるのではなく、啓示においてこそ認識は特別な出来事として立てられるのである。なぜなら、「……認識的なものいいかえると主体的なものは、これを

基礎付ける存在的なものいいかえると客体的なものを前提として⁽³⁾持つのだから。その認識は「無受精生殖」⁽⁴⁾の産物ではないのであって、不信仰との戦いにおいて出会うイエスによって引起される。信仰は固い対象を持つのである。他方しかし、対象はそれのみで孤立的にあるのではない。したがって、対象とは無関係に先ず自己または自己の自己自身に対する関係が措定され、追加的に恵みの「そそぎ」⁽⁵⁾によって対象を認識するというのではない。信仰が意志の行為として認識を隷属せしめることは問題にならない。だからよく認識するように「習慣」⁽⁶⁾を養うことが肝要なのではない。キリスト教的認識は先ず「受け」⁽⁷⁾として解される。それは人間が言葉における神によって外から覚醒させられることによる。この受けは人間の受動と能動の以前の対象そのものの働きとして、だから人間の側においては空洞として解されるが、同時にこの受けはここからすべての行為が始まる人間の第一次の能動でもある。ここに認識か否かの区別が起るのであり、さらに「信じないものにならないで、信じるものになる」⁽⁸⁾ことが求められているのである。この意味で預言者イエスの告げ知らせる贖罪の生起の認識は信仰の認識なのである。かくして預言するイエスは旧約的概念を越えており、両者は比較することはできないといえる。

しかしこのことはイエスの歴史とイスラエルの歴史との間に、次のような類比点があることを否定するものではない。先ず第一に、それは両者が「肉における神の言の歴史」であるという点においてである。なぜならイスラエルの歴史が生起するということは、その歴史において神が語り、呼びかけるといふことだからである。それはすべての民への神の呼びかけに対してイスラエルが目覚め、そこからイスラエルの独自性が生じることによる。この独自性におけるイスラエルの歴史は神の言の歴史といえる。たしかにイエスにおける神の言の歴史と比較して、前述のごとく質的に次元を異にするとはいえず、しかしイスラエルはイエスの証として神の言を語る歴史であり、イエスは自己告知として神の言を語る歴史である。第二にこのイスラエルの歴史は他の民族の模範、代表であり、すべての世界のために起った。だから神との関りにおいて神と民をみようとするとするなら、イスラエルの歴史をみなくてはならない。「もし

われわれが神の存在証明を問題にしようと思うなら、われわれはユダヤ人を固守しなければならない、なぜなら、「ユダヤ人自身においてわれわれの眼前には証人が……立っているからである」¹⁾。他方イエスの歴史においては、人性における彼は、贖罪の出来事に関する（下から上へと高擧された）人間として王的人間であることによって、すべての人間の模範、代表でもある。イエスは神の前に他の人間の代理として立ち、イスラエルはイエスを受けて第二次的に立つのであるが、そのイエスとイスラエルとの間には類比的関係が成立しているのである。第三に、この意味でイスラエルの歴史は神の恵みの現実性を語っている。すなわちイエスを待望するその歴史は単なる空虚な未来に関するのではなく、待望としてすでに現実的な神の恵みに関する。イスラエルもすでにイエスを受けて神の恵みの現実性を語ったのであるが、その語りがイエスの語りと同じ類比されるのである。第四に、イスラエルは神と他の民との間の仲保者的働きをしている。それは独自性におけるその歴史が自己目的ではなく神に向うことによって、他の民へと向うことによる。この点においてもイエスの贖罪者としての働きに類比するのである。このようにみて来るとき、イエスの歴史とイスラエルの歴史の質的差違にもかかわらず、この差違においてむしろイエスの歴史によって起されたのだが、彼の歴史とイスラエルの歴史との間に類比的関係が成立していることが解されるのである。

イスラエルの歴史においてはイエスがすでにあらかじめ (vorder) 実存し、姿をとり、行為し、語っているのであるが、彼の自己告知は隠されたままである。ⁱⁱ⁾ この彼は未だ現れない (noch nicht)。だが、「しかしすでに」 (doch schon) は成就されており、明確である。なぜならそれは神の言の受肉というあとで、(Nachher) のあらかじめだ。だからだし、かかるものとしてこの出来事に参与していたからだし、イスラエルの歴史の形において言の受肉に傾斜していたからである。けれども、この「しかしすでに」があとでのあらかじめにすぎないことを考えるなら、それは神の言としてのイエス・キリストの「前の言葉」(Vorwort) としてあるのであって、それ自体として成就され、明確であるのではない。したがってイスラエルの歴史とイエスの歴史において、二つの異ったものが問題になってい

るのでは決してないし、分離されて考えられた二つの歴史の関係が後から案出されたというのでもない。贖罪者イエスの唯一の歴史のみが両者を貫いているのであって、前者において第一次的証言として述べられたものが後者においては直接的に自己を現した。この点からみれば、イスラエルの歴史はイエスの歴史の前史であり、また予型 (Protiguration) であるところである。

註

- (1) KDIV/3, S. 53.
- (2) A. a. o., s. 54.
- (3) A. a. o., s. 245.
- (4) „Parthenogenesis“ KDVI/1, S. 374f.
- (5) „Infusion“, KDVI/2, S. 98.
- (6) „Zuständlichkeit“, „Habitus“, ebenda, vgl. H. J. Iwand, *Glauben und Wissen*, s. 44ff.
- (7) „Emhängen, ebenda“, „Akzeptieren“, KDVI/2, S. 397.
- (8) ヨハネによる福音書二〇・二九
- (9) イエスの歴史に関してはさらに三章と六章で論じられるが、ここでは彼の人性における *geschichtlich* な側面について述べられる。
- (10) K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, S. 88.
- (11) ここでいわれるイエスは人性における *historisch* な側面であって、註⑩においては区別して読まねばならない。

三

ではこの預言者イエスの歴史 (Geschichte) をバルトはいかなるものと論ずるのであろうか。先ずイエスの歴史

は人間の歴史の一般化、抽象化ではない。また人間の歴史以外の所で、他のより高い所で生起したのでなく、まさしくその中で一人の人間の歴史として生起した。それは、「この地上において、またこの時間の中において偶発的 (kontingent) に起る」⁽¹⁾ものである。この意味でドケティズムの理解は退けられねばならない。しかしここでドケティズムが排除されるのは、イエスの歴史が持つ偶発性、人間歴史との同等性にのみよるのではない。それ故にイエスの歴史内的出現がそれ自体で抽象的に重要視されてはならない。もともとそのようなイエスの歴史に關しては聖書は何も語っていない。たしかにそれらを内包しているのではあっても、彼の歴史はそれらの歴史の根源的歴史 (Urgeschichte) であり、彼の人間性は他のすべての人間性の原型としてある。したがって彼の歴史は歴史学的 (historisch) に確定される以前の「prähistorisch」⁽²⁾な歴史である。それは、イエスにおいて神の言が受肉したその肉とは最も深い罪の肉であり、それによって神の言が天の高みも地の奥底も貫いたからである。この深みにおいてドケティズムは否定されなければならない。

したがって他面、イエスを歴史学的に確定し、そこから有意義性 (Bedeutbarkeit) を見出すことに對しても、同じ根拠から注意を向ける必要がある。彼の歴史はそれ自体「有意義なこと」 (das Bedeutsame) ⁽³⁾ であり、それにもとずいて有意義性も把握されるのである。だからイエスにおいて「neutral」な歴史をたて、有意義性を抽出することは、逆方向をたどる道であって、自己と根源においては関りのない対象への決断の敢行と変わるところはない。彼とわれわれの間にある時間的、空間的へだたり (Distanz) を第一のものと考えたとすれば、彼とわれわれの間⁽⁴⁾の眞のへだたり、それ故に眞の結びつきを見逃してしまう。「イエスと共にしたが、⁽⁴⁾神と共に」いるようにと、彼は人間のために存在する。彼の歴史的行為は御自身と和解せしめ給う神の行為である。聖書はイエスを人間学的にではなく、キリスト論的に記述しているのである。

そしてまた、この人間イエスの歴史は神に隣われ、神と和解せしめられた人間の歴史でもある。イエスは「ナザレ

のイエスとして、世界史上の一人物であり、様々な世界像の一対象でもある⁽⁵⁾。しかし彼の神の現実存在との一致と、その一致にふさわしい行為に裏付けられて、彼は人間としての存在の固有性を、第一に見過し難く聞き過し難い仕方において、第二に悔改めを促し惹起し実現する仕方において、第三に忘れることのできない仕方において、そして第四に取消すことのできない仕方においてもっている。イエスの存在と行為の現在完了は過去にならない。彼は歴史的存在であったが、それによって歴史を作り出したからである。「彼の言葉は、時間・空間の中で、ガリラヤの湖畔や町々で、エルサレムで、またそこへの途上で、特定の人々の状況において、単に部分的にのみならず全体的意味で、この世的、しかも地上的・この世的歴史を作り出す⁽⁶⁾」。彼の歴史はその核心から解されることを求めているのである。

したがってイエスにおける歴史はいわば水平の歴史によっては、すなわち「時間的な前後関係の領域における水平の経過⁽⁷⁾」によっては規定されない。むしろそれを越えてそれを支える「垂直の運動⁽⁸⁾」によって規定される。それは神の子がナザレの人間イエスと同一となり、人間の本質を彼の神的本質と一つにし、それによって人間の本質を神的本質との交わりにまで高めるといふ神の行為、つまり人間を高挙するために神が自身を卑めたという歴史である。同時にそれによって成立した下から上への歴史、人間の本質の担い手として神のもとに到る彼の高挙の歴史でもある。この垂直の歴史はもともと何の現在化 (*Vergegenwärtigung*) の必要もなく現在なのである。罪の深淵が取除けられ、神との関係における区別として神と人間のへだたりが示されているイエスの復活と昇天の出来事において、もはや彼とわれわれの時間的・空間的へだたりは不当の重みを持たない。あの時、あの所で起った歴史は今、ここでも生起している。だからイエスの歴史学的側面といえども復活から独立にあるものではない。彼の復活は復活以前の一連の出来事においてもすでに生起していたし、また彼の伝承でこの復活と昇天から振り返ることによって形成されないようなものは聖書にはないのである。そしてイエスの歴史が神の卑下と人間の高挙を通して遂行され、また自らそれを告

知するという預言者イエスを通しても遂行されることにより、われわれは三一論的な存在のあり方における神へと、バルトの教説にしたがって、われわれの目を向けざるを得ない。

註

- (1) KDVI/1, S. 184.
- (2) A. a. O., S. 371.
- (3) A. a. O., S. 245.
- (4) KDIII/2, S. 162. 榜点は筆者
- (5) KDIV/2, S. 100.
- (6) A. a. O., S. 232.
- (7) Otto Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik, S. 246.
- (8) „die vertikale Bewegung“, KDIV/2, S. 113.

四

神が人間のところまで降りて来る、人間がそれによって神の側にまで高く挙げられる、そしてその動きそのものが人間に呼びかける出来事でもあるという、垂直の歴史はイエスにおける神の言の受肉、昇天、聖霊降臨に対応し、またイエス・キリストの祭司、王、預言者としての働きに対応する。この三つの働きが一つの贖罪の出来事であるということは、父・子・聖霊における神が唯一の神であるということに対応する。外への働きにおいて(ökonomisch)三一である神は内的(immanent)な存在においても三一である。したがって神の三一性が神自身においても起るといふところに、われわれは三一論を論ずる根拠を見出すのである。ここでは三つの存在のあり方(Seinsweise)における神はそれによってまさに一であること、一なる神はこの三つのあり方においてこそ一であることがいわれねばな

らない。これに対して隷属説 (Subordinationismus) は父・子・聖霊の神性の段階の高低を考えることによって一性 (Einheit) を解消しようとする。しかし異ったあり方においても主体として働いているのは同一の神自身である。

この一性において単独性や孤立性ではなく、それ自身において開かれた、自由な動的生命がいわれている。また様態論 (Modalismus) は三つのあり方における神の存在を、本来的に存在する唯一の神性のこの世における姿また現象にすぎないと説くことよって、三性 (Dreheit) を解消してしまう。しかし神が直接的に本来的に働くとき、異った三一のあり方においてなのであって、それよって神性が薄められたり、消滅させられるのではない。

そこでこのあり方における内的契機、すなわち神自身における三一性が問題になる。父・子・聖霊で、神の内に三つの異った人格があることは決していわれていない。それは三人の神々を考えることになるからである。「三一論は神において三つの人格性があることを意味しているのでは決してない⁽¹⁾」。唯一の神の唯一の名が父・子・聖霊の三一の名なのである。神の唯一の人格性、「行為し語る唯一の神の「われ」が父・子・聖霊である。バルトは「父・子・聖霊の三一の名は、神が三回の反復にありて唯一の神であることを示している⁽²⁾」という。神は三重 (dreifach) ではないが三度 (dreimal) であり、三一 (dreieinig) である。したがって信仰は三つの対象を持つのでなく一つの対象しか持たない。しかしこの一性において三性がなくなるのではない。神が唯一であるのは彼自身の、唯一にして等しい神的存在の反復においてである。だから神の人格は父・子・聖霊の三一のあり方として解されねばならない⁽³⁾。神は父・子・聖霊として相互の関りにおいて存在する。しかしそれら相互の同一性においてでなく、その区別において存在する。この彼自身における根源的関り (Ursprungsbeziehung) において神は存在する。これは根源的な愛の関係である。神の神としての存在はこのような神自身における出来事 (Geschehen) としての存在なのである。

この三一論的關係は、イエスの神性と人性とが類比せしめられるところの、原関係である。この原関係においてイエスの神性が成立しているのであるが、このイエスの神性とイエスの人性とが類比させられる。イエスの人性は三一

の神がその外にも神自身の内的な関りの反復を創造することによって、成立する。それは三一の内的関係が閉鎖的でなく、開かれた自由な関係だからである。自由な外へ向う神の行為の背後に何か隠されているのではなく、この行為において神の本質が示される。これは神の恣意によるのではなく、恵みを与える知恵による。人間の側に功績や権利があるのではなく、全く神の主権的行為による。人間の不真実にもかかわらず自らは真実であり続ける神の自由による。この自由は恵みである。このようにして成立したイエスの人性において、神はこの世に関する。イエスの人性は神性と同一ではないが、それは神性に対応し類似する。ここにイエスにおける神の似像が関係の類比 (analogia relationis) として成立しているものであり、父が愛の対象として子を持っているように、子も愛の対象としてこの世を持っているのである。

この三一論に基礎付けられた関係の類比の構造は創造の秩序にも妥当する。創造の秩序における神・人の関係は普遍的、形式的なこととして「共なること」、「結びつき」(Verbindung) の関係である。贖罪の秩序においてはこの関係はその形式の内容、充実として、「救いの恵み」、「あわれみ」(Barmherzigkeit) の関係である。創造と贖罪の間には罪の問題がある。贖罪は罪によって誘発されたといえる。しかしそれは罪にその基礎を持っているのではない。またそれは罪に対する反動以上のものであって、神の積極的な意志の業であり、人間への神の関係の本来的意図を保証し実現するのである。「人間のための救いの規定と救いのための人間の規定が神の根源的、根柢的意志であり、創造者としての神の意志の意味と根柢である。したがって彼は先ず世界と人間の存在を欲し、また造り出し、その後でこれを救いへと規定するのではない⁴⁾。こうみて来ると創造と贖罪は共にキリスト論的に基礎付けられている点で同一であるが、その相違点は「贖罪の秩序が創造の秩序の確証であり、回復でもある⁵⁾」ことにある。この贖罪の秩序において、イエスの神性は神の上から下への卑下の動きとして、人性は人間の下から上への高挙の動きとして、またこの動き自体は自己告知として解される。預言するイエスとはまさしくこの贖罪の自己告知に外ならず、

それは預言されたイエスの贖罪の生起を前提に持つ。神の恵みが彼の自由な啓示でもあるなら、「恵みそのものが預言である」⁽⁶⁾。このことがイエスが預言者であるといわれる時には意味されているのである。

註

- (1) KDI/1, S. 370.
- (2) A. a. O., S. 369.
- (3) KDIW/1, S. 224.
- (4) A. a. O., S. 8.
- (5) KDIW/3, S. 46.
- (6) A. a. O., S. 90.

五

以上預言者イエスについてバルトの主張を聞いて来たが、ここからいかなる問題がバルトによって提起されるであろうか。先ず積極的提起をみる。預言するイエスは唯一の預言者であるとの意味で、「イエス・キリストは生命の唯一の、唯一無比の光である」⁽¹⁾というキリスト論的命題が揚げられる。

この命題は、非キリスト教徒のみでなくキリスト教徒からも独立し向い合い、また先立つ (Vorangehen) 方について語る。肝要なことは彼を受けるか否かであるが、教会はこの命題を承認するものの集りとしてある。また聖書は彼の証言としてその独自性と唯一性を持つ。それが唯一といわれるのは先ず彼の唯一性をこの世において反復することから来るのであり、次にそこからして証言の内容が他と比較して最もよく事柄に即している事実から来る。聖書の証言によってイエス自身と向い合わされていることが大切なことである。

同じこの「命題」に関して次のことがいわれる。先ず第一に「命題」は限界づけがなされねばならない。イエスは

自ら神の言であることよって神の言を証しているのだから、人間の言葉はそれと同等ではない。聖書は神の言の直接的証言であり、教会は間接的証言であるが、両者は共に人間の証言であってそれ自体神の言ではない。したがって証言の対象の持つ自由と主権的働きがそれとして確認されなければならない。すなわち聖書と教会の外においても、聖書や教会においてとは違ったふうにも、イエスが唯一の神の言として聴かれ得ることは決して否定されてはならないのである。バルトは次のように述べる、「われわれの命題からは、聖書的・教会的領域の外部で話されたすべての言葉はそのものとして価値がなく、不正な預言の言葉として空虚で転倒しているにちがいないとか、そこに輝きはじめている光はそのものとして誤った光、そこで実現されている啓示はそのものとして虚偽であるにちがいないとかは決して帰結しない」と。第二に「命題」の意味が述べられる。イエスは神と人間についての完全で唯一の神の言として、他の第三者から措定されることはない。彼の預言は他の預言の源泉である。聖書的、教会的領域の内においても、外においても語るのは「彼の」言葉である。そしてまた、第三にこの「命題」の根拠についてこういわれる。すなわち彼の生涯は救い主の生涯であり、またその告知の生涯である。「彼がこの（唯一の神の）言であり、この内容の言である」。イエスは彼自身について語り、彼自身をこの命題の根拠として指示できるのである。第四に、この「命題」における唯一の神の言への他の諸々の言葉の関係がいわれる。その関係とは前者に対して後者が即事的にまた内容的に一致し、呼応する関係である。しかし前者の促しに応じて後者は生起する。この喚起された人間の言葉は唯一の神の言を反復するものとして、現実的には聖書と教会の言葉であるが、しかしそれ以外の可能性が否定されるのではない。⁴むしろ教会は聖書的、教会的でない言葉にも聴かねばならないことを考慮しなくてはならない。そして、「教会は、外からも人間的言葉における全く異った仕方でも、世俗的な言葉の比喻においても神の言を聴くことを感謝することが許され、また感謝すべきではなからうか」とバルトはいう。⁵その際そのような言葉は、聖書の証言と呼応し、教会の告白や教義と呼応し、その働きの結実を自ら相対性においてとらえ、事実そのものの恵みと裁きに身をゆ

だね、それを期待するのである。バルトにおいてこれはキリスト論的帰結として提起されることであって、決して自然主義的神学への逆行でないことはいうまでもない。イエスの力と言葉の領域は他の預言者や使徒の領域やすべての教会的領域よりもより偉大 (Größer als...) なのである。

このようなことがいわれるのは世界、世俗性 (Profanität) の視点が新しくされたことによる。神が人間を御自身と和解させたという出来事によって示されたインマヌエルの事実はすべての人間の根本状況を新しくした。「たしかに人間が神を見はなすこと (Gottlosigkeit) は存在するが、しかし和解の言葉によれば神が人間を見はなすこと (Menschlosigkeit) は存在しない」⁽⁹⁾。もはや見捨てられたこの世はない。世俗性は神が人間に出会う場であって、イエスの証言を一度も聞いたことがない、ないしはそれに意識的に反抗している世俗性においても、またそのような言葉を用いても実際には事柄にふさわしい一貫性を保っていないという世俗性においても、神は人にかかわる。その意味でこの世は「神の栄光の舞台」と呼ばれるのである。

註

- (1) KDIV/3.S.95.
- (2) A.a.O., S.108.
- (3) A.a.O., S.119
- (4) ここで神の言の証言は *de facto* には聖書と教会が *de iure* にはそれ以外のすべての人間、被造物においてあるという場合、両者の関係を単純に割切ってしまってはならない。*de iure* は空虚なことではないし、*de facto* は不当に重いものであってはならない。むしろここでは唯一の、事実そのものの自己証言に力点がおかれているのであって、それが *extra muros ecclesiae* にも妥当することがいわれねばならない。したがってバルトが聖書、教会外での証言の例を具体的に名前をあげて論じないのは「故あって」のことではなく、そのための「原理的な試み」に集中することが先ず必要だったからである。(Vgl. KDIV/3.S.152f.)

(5) A. a. O., S. 128.

(6) A. a. O., S. 133.

六

さてバルトの問題提起において先ずこのように聖書的・教会的証言の外において真の証言の認識可能性が否定されないことが明らかにされたが、それによってイエスと聖書的・教会的証言の質的差違が認められるのなら、では次にイエスの人性においてイエスの歴史学的 (historisch) な側面とはいかなる関係にあるとバルトはみるのか。

イエスの歴史 (Geschichte) は時間の中の一つの出来事ではあるが、垂直の歴史としてすべての時間にも妥当する。しかしそれは、時間の中で生じたことが「時間の外に横たわっている何ものか」の第二次的な派生物にすぎないということの意味してはいない。イエスの歴史においては「肉となった神の言」以外の何ものも予想されてはならない。そこでは他のいっさいの現実の根柢をなし、それに先立つものが肝要なのである。その歴史はすべての歴史がそこに根柢と出発を持つところの、またすべての歴史がそれに参与しているところの、「包括的歴史」 (inklusive Geschichte) である。したがってそこで「受肉以前のロゴス」が考えられてはならない。ヨハネ福音書のプロローグにおける「言」^{Plr.}は抽象的に永遠の言を述べるのではなく、肉となった言を先取りしているのであり、永遠の言について語りつつ人間イエスについても語っているのである。この連関からして、イエスの人性における歴史学的側面は排除されているわけではないが、第一のものとして重点がおかれてはいずれに、neutral なものとして解されている。そのように歴史学的な歴史を聖書のイエスの人性から読みとることはバルトにとっては主要な関心事ではない。だからバルトはイエスの人性において歴史的な事柄と歴史学的な事柄の関係と区別を明確にして論じてはいない。そこに次のような問題が生ずる。バルトは「すべての人間が『したがってイエスの昔千年も以前に生きていた人間

も」、その存在をイエスの歴史の中に持つており、人間存在の歴史が人間イエスから生じている」と述べている。³⁾これはこれまでの連関から理解される。ところが他方、「われわれが人間性の秘密と呼んだものは、直接的啓示つまりイエス・キリストの認識が語られ得ない所においても、完全か不完全かの程度はあれ現実的になり、認識され得るだろう⁴⁾」とも述べている。ここでいわれているイエスは今までの連関の中での、人間性の根拠として解されたのでないことは明らかである。なぜならバルトのいうイエスは人間性の基礎でもあるのであって、その限りでのイエスを無視しては自然主義的神学に墮するはかはない。もし自然主義的神学と無関係にこのことがいわれるとすれば、ここで意味されるイエスは垂直の歴史においてではなく歴史学的な、局外中立的な意味で解されるよりほかないといわねばならない。このようにバルトがイエスの人性において歴史的と歴史学的側面を明確に区別して言表しないことによつて、混乱を起こしていることは否定できないのである。⁵⁾

だがもしイエスの人性におけるこの二つの側面の区別と関係を前提とすれば、次のようなバルトの言葉、すなわち「……彼(人間イエス)は単に時間において存在するのみでなく、時間、の、主、な、の、である。それは彼が彼の時間において存在し、また彼の以前と彼以後に他の多くの時間が存在していることによつてである」⁶⁾も矛盾なく理解できる。ここでは先ずイエスは、時間の根源(Ding)としての彼自身の時間を生きる時間の主として、歴史的な側面で語られているが、次に彼は諸々の時間の中の一つとして歴史学的な側面でも語られている。また「彼(人間イエス)は……死ぬことができねばならない、時間における彼の存在は終りあるものであるという可能性がなくてはならない」⁷⁾という文章においても、先ず垂直の歴史における救い主の十字架が示されており、同時にまた地上的・歴史学的な次元において死ぬべき一人の人間がいわれているのである。これらがイエスの人性の二面性において理解されるなら、地上的に歴史学的な側面でのイエスは「人間性の秘密」の不可欠的条件ではない。その次元での彼は聖書的・教会的証言と同次元として解されねばならず、その限りでの彼の名は絶対化されてはならない。バルトは聖書本文の研究に

おいて歴史的な認識を排除するのではなく、それを決定的規定における認識への導入 (Herauführung) としてとりあげるのであるが、⁽⁸⁾ 彼はそのことをイエス自身に關しても妥当せしめる道に近くいるのではなからうか。

預言するイエスは贖罪の生起そのものの宣示宣明という意味と、そしてまたその宣明を歴史学の対象になり得る時間において、すなわち終末論的時間においてイエスが自ら聴き、それによってまた証するという意味とにおいて、二重の意味で預言するのであって、イエス自身がそれに応じて二重の意味での認識を彼について求めているのであり、神学的研究と歴史学的研究を待っているといえはしないであろうか。ここにわれわれにとつて残された問題を見るのであるが、それは今後の研究に待つほかない。

註

- (1) „etwas außerhalb der Zeit Liegendes“, O. Weber, a. a. O., S. 193.
- (2) ロロサイー・一五以下、ヨハネ八・五八、ヨハネ六・五一、ヘブル一・二以下、等もバルトはこのような関連で読む。vgl., KDIV/2, S. 35f.
- (3) KDIV/1, S. 55.
- (4) KDIII/2, S. 332.
- (5) Vgl., Emil Brunner, Der neue Barth, Z. Th. K. 1951, S. 98ff. ブルンナーはここでバルトが自分は近ずき Anknüpfungspunkt を認めたといっているが、実際はそうではない。二人の相違は *analogia entis* か *analogia relationis* かの図式化をこえて、神学が成り立つ基盤の一貫性にある。バルトはキリスト論的集中を現実化することによって自由な広場に出た。しかしそれにもかかわらずなおブルンナーの誤解を招いているのは、ブルンナーの側においてのみならず、彼自身にも責任があると思われる。
- (6) KDIII/2, S. 528.
- (7) A. a. O., S. 767.

カールバルトの贖罪論における「預言者イエス」の問題

(8) KDIV/2, S. 167.

(本学大学院博士課程・倫理学・現在ドイツ留学中)