

# K. バルトの「信仰、愛、希望」について

— K. Barth's Thought on Faith, Love and Hope —

中 澤 實 郎

Zitsuro Nakazawa

## 一. 序として

## 二. 信 仰

1. 信仰義認
2. 聖霊の業
3. 信仰の対象
4. 信仰の行為
  - (1) 承認
  - (2) 認識
  - (3) 告白

## 三. 愛

1. アガペーとエロースの問題
2. 愛の根拠
3. 愛の行為（神を愛し隣人を愛する戒めについて）
4. 愛の特性（コリント I 13章の釈義）

## 四. 希 望

1. 希望の対象である方と希望
2. 希望における生活

あとがき

## 一. 序として

キリスト教徒の人格を形成する徳として、パウロは信仰、希望、愛を掲げた。キリスト教の徳の特徴は、先ず、神に対しての関わりを課題とし、次に、隣人との関わりを問題とすることにある。キリスト教的徳を対神徳（göttliche Tugenden）という。マタイによる福音書に「先生、律法の中で、どの掟が最も重要でしょうか。イエスは言われた。『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。隣人を自分のように愛しなさい』」（22・36～39）。キリストの教えの最も重要な掟は愛である。パウロも、信仰、希望、愛の中で最も大なるものは、愛であると語っている。愛こそが、キリスト教徒の人格を形成する基盤なのである。バルトも信仰があっても愛がなければ、無であると述べている。本論はK. バルトの信仰、愛、希望についての考察である。

ところで、哲学者の務臺理作は「哲学の課題はその細部においていろいろの形をとるにしても結局、人間的存在とは何か」を問うことであるという。<sup>(1)</sup> 人間の属性は人格である。実際、古来の哲学者は

人間自身を知ることをご根本の課題としてきた。この人格をどのように形成していくのかということであろう。従って、本論に入る前に、周辺の事柄について、眺めてみたい。

ギリシャ神話のテーバイをめぐる伝説の中に「スピックス」の謎という一節がある。その謎というのは、朝は4足、晝は2本、晩は3本足で歩く者は何か、というものであった。人々はこれを解こうと出かけていったが、いつも失敗して食われてしまった。この謎を解いたのが、父を殺して王位につき、母と結婚したあのオイディプースである。<sup>(2)</sup> 謎の答えは人間である。人間存在は実に謎そのもののなのである。この視点からいえば、ソクラテスは、人格の形成は魂の配慮にあると考え、これを哲学の中心課題とした。では、魂の配慮はいかにしてなされ得るのか。彼は、魂の善あるいは徳は普遍的でなければならないと考え、その徳は「知」によって規定されるべきとした。ここから、徳は知であるという彼の根本思想が生じてくるのである。彼は、真実の識見を有する人は決して不徳な行いをする筈がないと述べているが、ソクラテスは識見の内容について明確な解決を与えたわけではなかった。「自己の無知を自覚」というのがその答えとして知られている。「汝みずからを知れ」ということが人格形成の要点であろう。<sup>(3)</sup>

彼の弟子プラトンは、徳の内容を三つあげた。まず、「知恵について」。ソクラテスとテアゲスとの対話の中で、ソクラテスが「君が切望している知恵とは何か」、と訊ねると、テアゲスは、「それは国家社会の人間を治め、支配する知恵です」と答える。<sup>(4)</sup> 次に「克己節制—思慮の健全さについて」。ソクラテスがカルミデスに、「克己節制とは何か」と問うと、「それは秩序を守りかつもの静かに行なうことである」と彼は答える。さらに克己節制が具わっていると、それは君をどんな性質の人間にしてくれるのかと問われてカルミデスは、「克己節制とは、人間に恥を知らしめるものです」と答える。<sup>(5)</sup> 「勇気について」。これは、ソクラテスとラケスの対話の中に出てくる問答である。ソクラテスはラケスに訊ねる。「徳とは何か」。ラケスは「重武装に関係するものであれば、勇気です」と答える。ソクラテスは「勇気とは何であるか」と問う。ラケスは、「もし誰かが戦列にふみとどまって敵を防ぎ、逃げようとしな。その人は勇気ある人である」と答える。すると、ソクラテスは、それは答えになっていないと言い、そして「戦いだけではなく、海難において勇敢である人々、病いに対して、貧乏に対して、あるいはまた政治上の事件に対して、苦痛や恐怖に対して、欲望や快楽に対して立派に戦うことのできる人々ではないか」と言う。<sup>(6)</sup> 以上、ギリシャ思想の徳について述べた。

牧師をドイツ語で "Seelsorge・Seelsorger" (魂の配慮者) という。牧師の任務はソクラテスの思想と共通していて興味深い。人格の形成という視点から見れば、キリスト教と哲学には共通することが多い。パウロが纏めた「信仰・希望・愛」という教え<sup>(7)</sup> は、2000年のキリスト教史において、付加もされず、削除もされず継続されている。しかも、三つの概念は歴史となりそれぞれ神学の対象として取り上げられ研鑽されてきた。次に、その代表的な思想について紹介しておきたい。

### 「信仰」

アンセルムスの『知解を求める信仰』(Fides quaerens intellectum) が知られている。これは、「理解するために信ずる」という意味である。信と知いずれの一方に依ることをいさめて、まず信じることから出発した上で、自己の信の根拠を、聖書の権威に頼ることなく探究するという理性的姿勢を提唱した。これは、後のスコラ哲学・神学に大きな影響を与えた。K. バルトはこの著書を取り上げ、—Anselms Beweis der Existenz Gottes— (神の存在証明) という副題をつけた書物を書いている。バルトは第一版の序文で「私の立場は、カトリック主義及びシュライエル主義だと非難を受けた」と記している。<sup>(8)</sup> カンタベリーのアンセルムスは12世紀の修道士である。

19世紀の神学者シュライエルマッハーは、著書『宗教論』において、宗教は「直観と感情」(Anschauung und Gefühl) であると定義し、『信仰論』では、敬虔 (Frömmigkeit) とは、純粹にそれだけを考察すれば知識でも行為でもなくて感情(Gefühl)の直接的自己意識 (unmittelbar Selbstbewusstsein) の一様態である。そして、自己意識のあらゆる様態に共通の要素は、「自己を依存していると感ずること」であ

り、信仰とは、自己を絶対依存感情 (schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl) していること及び自己自身を神と関係するものとして意識することであると言う。<sup>(9)</sup>

### 「愛」

愛については、アンドレアス・ニグレンの『アガペーとエロース (基督教的愛の観念)』を取り上げた。ニグレンは、キリスト教的愛の本質はアガペーであると規定する。しかし、「なんじ心を尽くして主なる神を愛すべし」及び「おのれの如く、なんじの隣り人を愛すべし」という教えは、ユダヤ教の戒めである。これをキリスト教が援用して出発点としたのは、キリスト教の愛の理解を妨げたとニグレンはいう。その理由として、「愛」は、キリスト教信仰との関連のうちに新しい意味をもつのでなければならないからであると説明する。例えば、旧約聖書詩篇の「悪しき者のはかりごとに歩まず、罪人の途にたたず、嘲る者の座にすわらぬ者はさいわいなり」(詩1編)という言葉は、正しい者と罪人の間に、神と人の目から見れば、ハッキリとした区割り線が引かれている。しかし、イエスはこの区割りを風で吹きとばされたのだとニグレンは言う。例えば、例証として以下の聖書を示す。「ファリサイ派の律法学者は、イエスが徴税人や罪人と一緒に食事をされるのを見て、弟子たちに、『どうして彼は徴税人や罪人と一緒に食事をするのか』と言った。イエスはこれ聞いて言われた。『医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである』」(マルコ2・12)。<sup>(10)</sup> ニグレンは旧約の律法の限界とイエスの福音の相違について区別したのである。また、ニグレンは、共観福音書には  $\alpha \gamma \alpha \pi \eta$  という語は稀に用いられているだけであり、述語としてこの語を用いたのは、パウロであると述べ、パウロはアガペーは十字架の愛であり、神との交りの道を開くものであるという。<sup>(11)</sup> これに対してヨハネは、「神は愛なり」と述べて公式化したのであると説明する。アガペーは神の愛であり、エロースはギリシャ的愛である。そして、プラトンの愛は自我の益を求める欲求の愛、自己中心の愛であるとしている。そしてエロースは、アガペエの競争的概念であると述べている。<sup>(12)</sup>

ついでに、「アガペー」なる語について触れておきたい。C.S.ルイスは『四つの愛』で、ギリシャ語では「ストルゲー」(情愛)、「フィリア」(友愛)、「エロース」(恋愛)、「アガペー」(聖愛)の四つの愛を区別している。<sup>(13)</sup> P.ティリッヒは「エピスーミア」(情愛)、「エロース」、「フィリア」、「アガペー」の四つをあげている。<sup>(14)</sup>

プラトンの『饗宴』の中に出てくる神話によれば、エロースとはポロス(富)とペニア(貧)との間に生まれた子であり、その本性に潜む富と貧とのテンションの故にたえず貧から富へと追求せざるを得ない。そのようなエロースをキリスト教は「神」と呼ぶ絶対者に用いることは出来なかった。キリスト教の神は、充足を求めて対象を愛求するような貧者ではない。ヨハネ第一の手紙4章9節に「神はひとり子(キリスト)を世につかわし、彼によってわたしたちを生きるようにしてくださった。それによってわたしたちに対する神の愛が明らかにされたのである」という言葉がある。神の愛は人間を超えたところからやってきたのである。新約聖書は、「神は愛である」という場合、「ホ・セオス〔神は〕アガペー・エステン〔愛である〕」と語ったのである。

### 「希望」

1960年代になって、J.モルトマン、W.パネンベルクなどは、「希望の学派」と言われた。J.モルトマンの『希望の神学』(1964年)が代表である。この書のサブ・タイトルは〈終末論の基礎づけと帰結の研究〉である。それはひと言でいえば、終末論における将来の次元の回復を企てていて、一種の「徹底的終末論」の試みである。彼の論点は、垂直的上方に向けられた希望ではなく、到来する神の約束に応じる水平的・歴史的前方への希望である。そしてこの希望・将来・約束こそ、キリスト教に本質的なものであるという。この希望の思惟としての終末論を神学全体に方法論的に貫徹することによって、神学の

全領域にわたって変更がほどこされる。啓示論は「約束」を内容とする終末論的啓示論となり、神論は「約束の神」「変革者としての神」を論じ、キリスト論においては「希望」の根拠としての「復活」が強調され、解釈学は使徒的「使命」の解釈学となり、教会論は「脱出の共同体」としての教会論を論じ、総じて神学は「革命の神学」となる。従って、この神学は、人間の実存ではなく普遍的な歴史的・社会的世界に出ていく。近代は、主観性と物化という宿命的分裂を生み、世界は神なき物と化し、神はただ敬虔な主観的内面性のものだけに場所を持つようになった。モルトマンはこの分裂を歴史の終末論的過程によって克服しようとするのである。

また、モルトマンは『イエス・キリストの道』の序言で、「私は自分の神学全体を、あえて『メシア的神学』と特徴づけたゆえに、このキリスト論も、メシア的次元に立っている。私はそこで終末論的キリスト論の形で『希望のキリスト』について語りたいと願っただけではない。しかし、すでにイスラエルおよびユダヤ教の未来待望が、メシア的なのである。キリスト教信仰はそこから出てきたのであり、言葉どおりに考えても、キリスト教信仰はメシア信仰なのである。」<sup>(5)</sup>と述べる。彼は「キリスト論の前提は、旧約聖書におけるメシアの約束であり、ヘブル語聖書に基づくユダヤ人の希望である。イエスとその歴史を、旧約の約束と現在のイスラエルの希望の歴史的光の中において認識する時のみ、人は正しくそれを理解することができる。イスラエルのメシアとは、『ヤハウエの油注がれたお方』のことであり、そのお方を思い起こすことは、そのお方とその救済の支配を待ち望むことを意味する」<sup>(6)</sup>そして、「究極の希望はキリストの来臨（パルーシア）である」だが、『来たりたもうキリスト』についてはこれまで、神学的に考察されることがほとんどなかった。これは神学的怠慢だと批判し、それはキリスト教がブルジョア化したからであると言う。<sup>(7)</sup>キリストの来臨は、イエスの道の完成である。イエスは、その終末論的人格において完全なものとなり、神の栄光のうちに普遍的に啓示される。十字架につけられたお方、キリストは、それゆえ復活日の現れの規範であったように、来臨期待にとっての規範である。キリスト信仰のみが、来臨待望の黙示録的要素を純化することができる。<sup>(8)</sup>と彼は述べている。

#### 【注】

- (1) 務臺理作『哲学概論』岩波書店 昭和33年 11頁
- (2) 呉 茂一『ギリシア神話』下巻 新潮社 昭和41年 21頁
- (3) 岩崎武雄『西洋哲学史』有斐閣 昭和32年 54頁
- (4) 『プラトン全集』7巻 岩波書店 北島美雪訳 1975年 12頁
- (5) 前掲書 山野耕治訳 57頁
- (6) 前掲書 生島幹三訳 140頁
- (7) 『新約聖書』（コリントの信徒への手紙13章）
- (8) K.Barth 『Fides quaerens intellectum-Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms』  
Evangelischer Verlag AG Zollikon 1958年 s.7
- (9) 『現代キリスト教思想叢書』I「シュライエルマッハー」白水社 1974年 128頁
- (10) ニグレン『アガペーとエロース』I 新教出版社 岸千年・大内弘助訳 1965年 17頁
- (11) 前掲書 116頁
- (12) 前掲書 129頁
- (13) C.S. ルイス『四つの愛』新教出版社 蛭沼寿雄著
- (14) ティリッヒ著作集第9巻『愛・力・正義』白水社 大木英夫訳
- (15) 『キリストの道』新教出版社 蓮見和雄訳 1頁 1992年
- (16) 前掲書 22頁

(17) 前掲書 480頁

(18) 前掲書 482頁

## 二. 信 仰

### 1. 信仰義認

「信仰義認」という術語は、宗教改革の三大原理、「聖書主義」「万人祭司」と並ぶ一つ概念である。バルトは、信仰論においてこの原理から導入する。彼は、『和解論』IV/1.61節で「ただ信仰による義」(Die Rechtfertigung allein durch den Glauben)について述べているので、先ずこの箇所を概観しておきたい。

『聖書』は、法律的概念を用いることが多い。それは、ユダヤ教の本質は「律法」に基づいて成立している宗教だからである。「セム系一神教」の本質は、モーセの十戒を中核とした「法」である。法に違反した人は、「罪人」として法に照らして「審かれる」のである。キリストの十字架の処刑は、一面から見れば、律法違反者・犯罪者として判決を受けた結果にほかならない。「義認」という用語も法律概念である。バルトは当然、この法律概念を用いて自分の理念を展開する。

バルトの『和解論』IV/1の内容は、59節〈神の子の従順〉、次に人間の罪を60節で、〈人間の高慢〉として述べ、61節〈人間の義認〉と続く。〈人間の義認〉の前詞は、以下の如くである。「人間の不義(Unrecht)にもかかわらず、イエス・キリストの死において打ち建てられ、その甦りにおいて布告された神の義(Recht)が、それ自体、それに対応する人間の新しい義の基礎である。この義は、イエス・キリストにおいて人間に約束され、彼のうちに隠され、やがて彼において啓示さるべきものとして、どのような人間の構想、努力、遂行によっても達し得ないものである。しかし、この義の現実、今すでにこの義に相応しい承認、取得、実証として、一人一人の人間の信仰を要求する。」<sup>(1)</sup>

「人間の不義」(Unrecht)、「神の義」(Recht)という概念が用いられているが、では、「義」とは何かということである。バルトはイエス・キリストの死という出来事は、神の審き(Gerichtes Gottes)の遂行であるという。そして、イエス・キリストの甦りという出来事は、この審きにおいて執行される神の判決の啓示である。この審きの遂行には人間に対する肯定的な面と否定的な面の二重の啓示であるという。<sup>(2)</sup> 否定的な啓示とは、神に対しても人間自身に対しても不真実な顛倒した罪の人間に対する神の怒りの燃焼である。しかし、不真実な人間に対して人間の救いのために真実であることを告げるということにおいて肯定的である。それは、神の愛と義の啓示である。義認とは、「神は、われわれを罪人として訴え、断罪し、死に引き渡したのと同じ審きにおいて、我々を、神の前におけるまた神と共なる新しい生へと赦免されたことである」。また、「我々の真実の罪と罪からの自由、我々の真実の死とその死のかなたにおける真実の生、我々に対する神の真実の怒りと神の真実の恵と憐れみ、神の棄却と選びの遂行という二重の啓示である。」<sup>(3)</sup>

ついでながら、バルトは、「義」という概念は、ここで為される説明の形式的原理(for male Prinzip)であり、「義」という言葉が何を意味するかは、ここで問題となっている事柄、即ち、神の審きにおいて遂行された啓示そのもののなのであるという。<sup>(4)</sup> バルトは「人間の高慢」において、人間の不義ではなく「罪」という概念を用い、罪とは『キリストにおいて世をご自分に和解された神にたいしての不信仰』であると述べている。<sup>(5)</sup>

パウロは、「義」(δικαιοσύνη)と言う言葉と「信仰」(πίστις)という言葉を結合

させたバルトはいう。審きにおける人間の赦免は、神の業であり、神の義である。パウロは、「神の義」と「律法による義」「行いによる義」とを対立させた。<sup>(5)</sup> しかし、バルトは信仰の行いは、神の業もまた贈り物に基礎を持つ一つの人間的行為であるという。信仰は、人間の内的価値によるものでも、特別な美德でも、固有な特別の力でもない。「義」とは、創世記15章6節から引用された表現によれば、「アブラハムは神を信じた。それが、神の義と認められた」(ロマ4章3節) ことである。神は、ただ、人間の「信仰」という行為においてだけ、人間の赦免があるべき状態に達するということを承認されたのである。そして、パウロのこの考え方「ただ信仰による義認」の教説は、宗教改革の世紀に新しく発見され、福音主義的キリスト教の最も重要な基礎教説の一つとなったのであるとバルトはいう。<sup>(6)</sup>

では、信仰とは何であろうか。<sup>(7)</sup> それは、徹頭徹尾「謙遜」(ganz und gar Demut) であるとバルトはいう。<sup>(8)</sup> 人間の傲慢に対して信仰とは「謙遜」となるわけである。従って、バルトによれば、信仰とは、「人間の自己栄光化に対して自己栄光化の人間 (selbstherrlichen Menschen) の断念である」<sup>(9)</sup> という。自己栄光化に対して人間が行なう開放とか、克服など言えば、それは新しい傲慢にほかならない。信仰者とは、自己栄光化に対して嫌悪 (Verleider) の情を抱いており、そのことを喜び得ない者である。別の表現で言うと、信仰者とは、自己栄光化の道の果てに笑うべきものが待ち、敗北が待ち、愚かなものが待ち、無意味なもの、錯乱したもの、破壊、虚無、死が待っているということを眺めるのである。しかし、信仰は、強いられる謙遜 (keine erzwungene Demut) ではないとバルトはいう。<sup>(10)</sup> 即ち、運命や境遇によって人間に押しつけられた慎み深さや撤回や棄権ではない。そのような強制は、否定という性格を持ち、人間に対しての剥奪、少なくとも制限という性格を持っている。従って、見せ掛けの謙遜としてそのような強制から生ずるものは、受け身の謙遜であり、喜びのない謙遜である。しかし、信仰の謙遜は、人間にとって必然的なことであり、決して人間が自由に処置し得ないことでありつつ自由な決断の事柄であり、従って最も深い根底において喜ばしい決断の事柄である。また、信仰は、従順の信仰 (Demut des Gehorsams) であるとバルトはいう。<sup>(11)</sup> 信仰というものは、それが従順という点で、単なる意見や是認や知やあらゆる他の種類の信頼とも違う。それ故にこそ、信仰の謙遜は、自由な従順の必然性において為された決断なのである。

従って、バルトは、信仰とは断念 (Entsagung) であるという。人間の義認においては一切の行いを排除 (Ausschluss aller Werke) することである。<sup>(12)</sup> 即ち、一切の人間の行為の権能、完璧性、力、価値を否定し、人間の行為の一切の共働を排除しなければならない。人間が信ずるということに加えて、自分自身に依り頼み、自分自身に信頼するというのである限り、自分の傲慢に対しての、また自分自身に対しての人間の諦念、嫌悪、否定は空しい。

しかし、バルトは積極的に言えば信仰とは「世に勝つ勝利」(ヨハネ15:4) なのであるという。<sup>(13)</sup> 人間は、自分の義認の自己証示 (Selbstbeweis) を、自己証示として承認し、受け入れ、真実であり確実とするのである。人間の義の自己証示が人間に対して勝を占めるゆえに、人間は信仰に達する。<sup>(14)</sup> しかし、信仰が依り頼む、義とされた人間の自己証示は、十字架につけられ、甦り、すべての人間の義認の遂行者また受領者また啓示者として生きておられるイエス・キリストである。彼において、人間に対する神の審きは遂行され、彼において人間の赦免は発せられたのである。従って「タダ信仰ニヨッテ」(sola fide) とは、「タダキリスト」(sola Christus) によってということは必然的である。ただひとりキリストだけが、世に遣わされ、死人から甦られ、すべての他の者のために存在し、その身においてすべての者を義とし、時間のすべての時に、また永遠にわたって生きてきた支配したのである。天地のどのような被造物も彼と並んでそのようなものではない。自分自身において、また自分自身から義とされる人間はなく、イエス・キリストにおいてという仕方なしに義とされる人間はない。信仰とは、イエス・キリストに対する信仰なのである。<sup>(15)</sup> 「タダ、キリスト」(sola Christus)、「タダ、キリストノ義」(sola iustitia Christi) ということが、他の一切の救護者や救護を排除する「タダ信仰のみ」(sola fides) として

の「キリスト信仰」(fides Christi) 以外の関連物を持つことは出来ないのである。<sup>(16)</sup>

【注】

- (1) K.Barth 『kirchliche Dogmatik』 IV/1 (EVANGELISCHER VERLAG AG. ZÖLLIKON-ZÜRICH 1953) s.573  
井上良雄訳『和解論』 I /3 新教出版社 1960年 p.283
- (2) a.a.o. s.574 前掲書 p.284
- (3) a.a.o. s.575 前掲書 p.287
- (4) a.a.o. s.576 々 p.288
- (5) a.a.o. s.104
- (6) a.a.o. s.687 々 p.465
- (7) a.a.o. s.687 々 p.467
- (8) a.a.o. s.690 々 p.472
- (9) a.a.o. s.690 々 p.472
- (10) a.a.o. s.692 々 p.472
- (11) a.a.o. s.692 々 p.472
- (12) a.a.o. s.700 々 p.486
- (13) a.a.o. s.702 々 p.490
- (14) a.a.o. s.703 々 p.491
- (15) a.a.o. s.706 々 p.497
- (16) a.a.o. s.706 々 p.497

2. 聖霊の業

バルトは、「キリスト教信仰」を「聖霊論」との関連で取り上げているので、62節の〔1. 聖霊の業〕について概観しておきたい。

バルトは、キリスト論を簡単な比喻 (Bild) で示すことが出来ると述べて次のように説明する。即ち、キリスト論は、一本の水平線に出会う垂直線 (Vertikale) のようなものである。<sup>(1)</sup> そして人間の罪についての教説は水平線 (Horizontale) それ自身であり、義認論は水平線に対する垂直線の切り込みであるという。この垂直線はイエス・キリストにおける神の和解の働きであり、水平線はその働きの対象、すなわち人間と人類である。和解は、神の行為であると共に、そのような行為に対する人間の積極的関与でもある。さらに和解は、イエス・キリストの一回的な歴史であるが、しかし、それは、この歴史の中に包含され、この歴史によって範例を示された多くの他の時代の多くの人間たちの歴史でもあるという。

では、聖霊とは何か。バルトは、この段階で注意を集中しなければならないのは、聖霊の概念と現実であるという。<sup>(2)</sup> なぜなら、聖霊こそが、『信仰告白』の第三項「ワレハ聖霊を信ズ」と告白する一切の信仰と告白の支配的な対象だからである。バルトは、和解の主体的現実を語ることは、人間の経験と行為について語るものであるという。<sup>(3)</sup> しかし、その経験と行為というのは、人間の「自分自身の理性や力から生まれる」経験や行為ではない。また、人間の能力、決断、努力によって生まれるものではない。聖霊は、そのようなことが起こる「真理の博士」(doctor veritatis) (テルトゥリアヌス) であり、「神の指」(digitus Dei) (アウグスティヌス) である。キリスト教団も個々のキリスト者も、この神を捕らえ

ることは出来ないし、所有することも、この神を思いのままに神の御業を方向づけたり支配することも出来ない。<sup>(4)</sup> 人間は、そのためには腕も手も指さえも持たず、自ら神の和解の行為に積極的に参与する力もなければ意思もない罪人であり、高慢な墮落した人間である。人間が自分自身から為し得ないことを為し得る場合には、それは、特別の贈与と賜物によることであり、神の特別な目覚ましめる力のお蔭である。この力によって、人間はそのような自分自身の意思と能力へと新しく生まれ、そのような活動の自由へと生まれるのである。このような目覚ましめる力における神、このような別の人間の創造者としての神、聖霊はそのような神である。聖霊は、このような業において、神御自身なのである。<sup>(5)</sup> 従って、聖霊は、完全にまた独占的に、父の霊であり、また父の意思を行う故に、イエス・キリストについての証しに終始する。聖霊は、イエス・キリストの霊である。聖霊は、イエス・キリストによって送られて、人間のもとに来るのである。ヨハネ3章8節に記されているような自由 (Freiheit) によって、ヨハネ20章22節によればイエス・キリストの「息」(Hauch) として吹くのである。聖霊は、イエス・キリストの働きの姿 (Gestalt) である。この姿においてイエス・キリストの働きは前進し、僅かな者たちの眼前で最初の啓示であるイエス・キリストの甦りから、すべての者の眼前で最後の普遍的な啓示に向かって進むのである。聖霊は、このような働き (Aktion) の主体としての、イエス・キリストの生 (Leben) の表出 (Äußerung) であり、確証 (Bestätigung) である。<sup>(6)</sup> 聖霊は、イエス・キリストの目覚ましめる (erweckend) 力、イエス・キリストの生かす (belebend) 力、また照明 (erleuchtend) する力と述べる事が出来るが、それ以上のことは語り得ないとバルトは言う。<sup>(7)</sup> 教会は、人間的活動の姿において人類の中にかかる聖霊の業である。教会は生けるイエス・キリストによって聖霊を通して集められたとき、一定の歴史が生起するときに存在するのである。<sup>(8)</sup>

バルトは、教会という言葉の語源について説明しているので紹介する。教会 (ἐκκλησία) とは、『ローマ公教要理』によれば、「エクレスシアとは、呼び出し召し集められること」を意味すると説明している。『アウグスブルク信仰告白』では「一緒に集まること、集合」(congregatio) である。ゲルマン系のKirch, kerk, church等の言葉は、κυριακή (主に属する) という形容詞を縮めて翻訳した言葉とされている。しかし、この言葉はcircare (巡る)、circa (まわりに)、circum (まわりに)、circulus (円周) のラテン語が由来する語源にさかのぼり、あの群れの集まり、参集、集合が起こる場所を言い表し、さらに具体的には、古代ローマ様式の教会堂において礼拝に集まった会衆の焦点をなした司教座と祭壇との間の半円形の後陣を言い表す言葉である。ルターはKircheという言葉回避したが、その代わりにGemeine (教団) について語り、Sammlung (集まり)、Häufen (群れ)、Häuflein (小さな群れ) について語った。

#### 【注】

- (1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』IV/1 s.718 井上良雄訳『和解論』I / IV 3頁
- (2) a.a.o. s.721 前掲書 p.7
- (3) a.a.o. s.721 々 p.7
- (4) a.a.o. s.721 々 p.7
- (5) a.a.o. s.721 々 p.7
- (6) a.a.o. s.724 々 p.11
- (7) a.a.o. s.724 々 p.12
- (8) a.a.o. s.728 々 p.18

### 3. 信仰の対象

「聖霊とキリスト教信仰」の前詞で、「聖霊は、目覚ましめる力であり、この力によってイエス・キ



リストは、罪の人間をその教団 (Gemeinde) へと召し (beruft)、キリスト者として御自身を信ずるよう  
に召し、自分のために僕となられた主として彼を承認し・認識し・告白するように召し、人間の傲慢  
に対してイエス・キリストにおいて起こった克服に直面して嘆くように召し、さらに、人間自身の新しい  
義と生命とのイエス・キリストにおいて起こった回復に直面して、自分自身と世界について確信を懐  
くように召してくださる」と、バルトは述べている。

バルトは、信仰とは一つの対象に対する関係 (Verhältnis zu einem Gegenstand) であるという。<sup>(1)</sup>  
その対象とは、信ずる人間と対向しているもの、信ずる人間とは明瞭に異なったもの、従って信ずる人  
間の信仰においては汲み尽くされ得ないもの、彼の信仰的現実存在の中に存立しているとか、そのよう  
なものから生まれたとか、そのようなものと共に立ちまた倒れるという事のないものである。信仰の方  
がその対象と共に立ちまた倒れるというのが真実である。更に、バルトは、信仰は、人間の活動として  
客体的な事体 (res) の主体化であるという。信ずるということは、その対象に従うことである。信仰と  
は、その対象に、積極的に心を打ち開くことであり、それに積極的に受け取り、積極的に参与すること  
である。それらのことがキリスト者を形成するのである。<sup>(2)</sup> しかも、この対象は信ずる者にも、信じな  
い者にとっても存在している。そして、信ずる者の優越は、ただ、この対象が自分のために存在してい  
るというだけでなく、自分の方でもこの対象のために存在していることを許されているという点にある。

信仰の対象、信仰において主体化される客体的事体 (resu) とは、言うまでもなくイエス・キリスト  
である。即ち、御自身とこの世の和解、すべての人間の和解を神がその方において為し遂げられたイエ  
ス・キリストである。イエス・キリストがすべての者の代わりとなられたゆえに、不信仰は異常  
(Abnormalität) なことであり、信仰はイエス・キリストに対する人間の関係の正常化 (Normalisierung)  
である。

この点からバルトはキリスト教信仰を特徴づけるものとして次の3点を上げる。

1. 信仰とは、イエス・キリストに基づく人間の方向づけ (Ausrichtung) である。具体的に信仰の  
対象とは、言うまでもなくイエス・キリストに対する信仰である。そして信仰とは、従う (Folgen) こ  
とを意味する。信仰とは、すでに設定され、すでに開かれた道を歩ということである。信仰は、何ら新  
しいものを実現しないし、何もものをも発明しない。信仰は、信じている者にも、信じていない者にも、  
すでに存在しているものを発見するにすぎない。信仰とは、ただそのようなものに対して人間が積極的  
に心を打ち開くということであり、それを受け入れるということであり、参与することである。信ずる  
者はイエス・キリストを仰ぎ、彼に信頼し、彼に依頼む。このような関係をバルトは「das Ekzentrische」  
(中心を外に持ったもの) という概念を用いる。<sup>(3)</sup> この意味は、人間をその中心において自分自身のも  
とにいないということ、即ち、人間の思いは、真に上にあるもの、コロサイ3章1節によれば、「キリス  
トが神の右に坐しておられる」ところに向けられることである。更に、信仰とは、イエス・キリストに  
おいて起こり、現在的でありつつ将来的であるイエス・キリストに直面して為される人間的活動であり、  
人間の業である。この業において人間は、あのイエス・キリストの方向づけの中に居り、あの方向づけ  
を受け入れ、あの方向づけにおいて自分自身を超えたところを眺め、自分自身を超えたところに手を伸  
ばし、自分自身を超えたところに生長していくが、しかしそれは、あの方向づけにおいて完全に信実で  
あるためである。何故かといえば、この業を行なう者として人間は、自分の生命を喪失しはするが、そ  
の喪失において生命を獲得するためである〔自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、わたしの  
ため、また福音のために命を失う者は、それを救うのである〕(マルコ9章25節)。信仰はイエス・キリ  
ストに向かった信仰であること。信仰はこのような己の主と直面してのキリスト者の行為であること。  
この主に面しての単純な責任と断念において為されるキリスト者の行為である。<sup>(4)</sup>

2. 信仰は、イエス・キリストの中に基礎 (Begründe) を持っている。信仰は人間の自由な行為でありつつ、その方向づけの目標とされている場所に根源を持っている。イエス・キリストは信仰の対象であるが、信仰はイエス・キリストの業でもあるとバルトはいう。<sup>(5)</sup> この二つのことは互いに矛盾しないだけでなく、共に一体をなしている。もし御子が人間を信仰へと開放しなければ、人間は信ずる自由を持たない。何故なら、キリスト者は、他のすべての者たちと同様に罪人であって、その高慢な心のゆえに、またそのような心から生まれる高慢な思いと言葉と行為のために、イエス・キリストへの方向づけを受け入れることを欲しもせず、心備えも持たないからである。バルトは、ルターの小教理問答 (第2部第3条)「自分自身の理性によっても力によっても、彼に近づくことは不可能である」を引用して、人は自分自身の理性や力によっては、いつもそれとは反対の方向に動いていくものであるとバルトは述べている。<sup>(6)</sup>

では、罪ある人間はどのようにして信じ得るのだろうか。信仰の可能性 (Möglichkeit) などというものはない。<sup>(7)</sup> 何故なら、可能性という言葉には、信仰の可能性と不信仰の可能性という選択もあるからだとバルトはいう。しかし、信仰の必然性 (Notwendigkeit) というものはある。それは、信仰はそれ自身、現実性 (Wirklichkeit) という性格を持っているからである。それは、他のすべてのものに絶対的に優越する (anderen schlechterdings überlegenen Wirklichkeit) 現実性である。<sup>(8)</sup> 信仰の必然性が、信仰の基礎である。

しかし、そのような信仰の必然性は人間の中にはない。人間の良い本性の中にもなく、神に向けて創られた本性の中にもない。まして罪人の中にはない。そのような信仰の必然性を持っているのは、信仰の対象である。信仰の対象とは、生けるイエス・キリストにほかならない。<sup>(9)</sup> このイエス・キリストにおいて、人間の罪と、人間の不信仰の可能性は、投げ棄てられ、取り去られ、決済され、人間は信ずる自由だけを持ち、信仰の中にだけ自分の将来を持っている新しい従順の人間として生まれるということが起こったのである。

イエス・キリストにおいて起こった人間のこのような消滅 (Vergehen) と新生成 (Neuwerden) の中に、信仰の必然性はある。聖霊とは、神の子イエス・キリストが一人の人間を、信仰へと自由に為される力である。従って、聖霊とは、信仰の対象が同時に信仰の根源でもあり、信仰の基礎づけでもあり、その結果信仰がただこの対象の賜物としてだけ認識され告白され得るような力である。人間が信ずるときに、力強いのはその人間ではない。そうではなくて、彼が信ずる対象である方が力強いのである。<sup>(10)</sup> 信仰は、子供が、自分は父親の家に居るのだとか母親の膝の上に居るのだとかいうことを知るような、単純な発見である (die simple Entdeckung)。しかし、この単純なことが、同時に信仰の秘義である。

3. 信仰とは、キリスト者の主体の確立 (die Konstituierung des christlichen Subjektes) ということである。<sup>(11)</sup> 主体の確立は、人の行為が何か独創的な性格に基づくのではなく、その行為がイエス・キリストに向けて方向づけられており、イエス・キリストによって基礎づけられていることのお蔭である。しかし、この行為において、人間の新しい特別な存在が始まり、出来事となるのである。信仰者は、人類とこの世との初穂であり代表者であるとバルトは言う。<sup>(12)</sup> それゆえ、信仰者は、神に栄光を帰すこと、他の人たちに証しをすることを為すべきである。

バルトは、聖霊の力によって、神が呼び起こした被造的主体は、第一には世におけるキリスト教団 (die christliche Gemeinde) であり、「主の祈り」を祈る「我ら」(Wir) である。即ち、イエス・キリストを信仰の対象とする信仰は、聖徒の交わりの創造者に対する信仰である。従って、それは交わりの信仰であり、そして個々の信仰である。人間は仲間なしには人間でないと同様に、キリスト者も自分一人で聖徒の交わりから離れては、キリスト者ではない。キリスト者は、あのキリストの肢なのである。<sup>(13)</sup>

信仰は交わりにおけるものであるが、しかし、被造物的主体は、単独のキリスト者であるとバルトはいう。<sup>(14)</sup> 何故なら、神によって愛され、神との和解を与えられた人類とこの世は、まったくの単独の人

間において、生きているからである。交わりなしに聖徒はないが、しかし聖徒なしには交わりはない。

信仰は、人間の行為として、一定の承認 (bestimmten Anerkennen) と認識 (Erkennen) と告白 (Bekennen) であるとバルトはいう。<sup>(14)</sup> 信仰は、何ら創造的な性格を持たず、ただ認知的な (kognitiv) 性格を持つにすぎない。それは、ただすでに起こった変化の確認にすぎない。即ち、イエス・キリストの死において起こり、彼の甦りにおいて啓示され、キリスト教団がその証人であるあの全人類的状态の変化の確認にすぎない。従って、人間を証人たらしめるのは、彼らの信仰の働きとしての敬虔ではない。イエス・キリストに捕らえられた者として信ずるのである(ピリピ 3:12)。しかし、信仰 (罪人の信仰) は、イエス・キリストに向けられ、イエス・キリストによって生起されたのであるから、その信仰の出来事は、人間の行為としてその認知的な性格を超えて、創造的な性格を持つ。その、新しい働き、そこに見られる新しい存在、新しい創造、新しい誕生は、信仰の対象である方の秘義である。<sup>(15)</sup>

では、人は何を承認し、認識し、告白するのであろうか。それは、イエス・キリスト御自身が、「私ノタメニ」(pro me) いますということを承認し、認識し、告白するのである。しかし、それは第一のことではない。第一のことは、イエス・キリストが実際に他ならぬ私自身のためにおられ、イエス・キリストが主体である、ということである。それが問題の中心であるとバルトはいう。<sup>(16)</sup>

#### 【注】

(1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』IV/1 s.828 井上良雄訳『和解論』I/4 p.182

(2) a.a.o. s.829 前掲書 p.182

(3) a.a.o. s.830 々 p.183

(4) a.a.o. s.831 々 p.185

(5) a.a.o. s.832 々 p.187

(6) a.a.o. s.833 々 p.188

(7) a.a.o. s.833 々 p.190

(8) a.a.o. s.834 々 p.191

(9) a.a.o. s.835 々 p.192

(10) a.a.o. s.836 々 p.195

(11) a.a.o. s.837 々 p.196

(12) a.a.o. s.838 々 p.198

(13) a.a.o. s.839 々 p.200

(14) a.a.o. s.839 々 p.201

(15) a.a.o. s.841 々 p.203

(16) a.a.o. s.843 々 p.207

#### 4. 信仰の行為

信仰の対象について述べてきたが、問題のもう一つの面について目を注がなくてはならないとバルトは言う。それは、キリスト教信仰は、人間の自由な一行為であるということである。<sup>(1)</sup> 信仰を、一定の観点のもとに見るならば、キリスト者の生の行為そのものである。それは信仰という行為だけではなく、愛という行為も希望という行為と同じようにキリスト者の生の行為だからである。信仰の行為は、キリスト教的なものとして、内面的・中心的・決定的な人間の心の行為である。バルトは、それらの働きや行為がキリスト教的に正しく行なわれた業であるかどうかは、信仰という行為が起こるかどうかにかかっているという。その理由は、信仰という根本行為 (Grundtat) によらない業は、罪(ロマ14:23)だからである。信仰は、承認 (Anerkennen)、認識 (Erkennen)、告白 (Bekennen) という三つの複

合概念によって表現し、この三つの概念を総括して認知(Kennen)であるとバルトはいう。<sup>(2)</sup> 信仰は、人間の行為に基礎づけられた出来事でありつつ、一つの認知的 (cognitiv) な出来事だからである。以下、三つの概念について考察する。

### 1. キリスト教信仰は承認である。

この承認ということが、この認知について記す第一の事柄であるとバルトは言う。承認には既に「認識」ということが含まれ、前提されているから、「認識」のほうが先に問題にすべきと思うかもしれない。しかし、キリスト教信仰の認知においては、関係が逆だとバルトはいう。そこでは、認識は勿論承認の中に含まれており、ただ結果として、承認から生まれて来るからである。承認は、従順 (folg)、温順 (fügsame)、屈服 (sichbeugende)、従属 (unterordnende Kenntnismahme) する認知である。しかし、この従順さ、温順さというものが、信仰という行為の単に付随的、付加的な標識ではなく、第一の基本的な決定的な標識である。そして、他のどのような認知も、どのような認識や告白もこの承認に先行することはないとバルトは言う。<sup>(3)</sup>

昔の教義学における信仰の定義では、信仰は「知識」(notitia)、「承認」(assensus)、「信頼」(fiducia) という三つの行為に起こるものであった。この順序は、自明のように思える。なぜなら、ある事を認知するという事は、それについての知識を持っているという事 (Bekanttschaft) を前提としているからである。しかし、その場合、「知識」とは何であろうかと問う。カルヴィンは、「信仰とは、ワレワレニ対スル神ノ意思ノ、神ノ御言葉カラ得ラレタ知識」(Institutio 3.2.6) であるという。これに対してバルトは、我々に対して向けられた神の意思について我々が神の御言葉から知っているということは、神を承認するという以外の仕方で、従って、あの従順と温順ということ以外の仕方で、起こり得るだろうかと反問する。信仰に対するカルヴィンの一層精密な定義は、信仰とは「ワレワレニ対スル神ノ慈愛ニツイテノ確実ニシテ堅固ナ認識」(Institutio 3.2.7) であるというものであった。しかし、この「cognitio」或いは「intellegentia」という概念に対しては、カルヴィンは既に、『Institutio』の始めのところ (1.6.2) で、「認識」が現れるのは、根本的にただ「神ガ御自身ニツイテ証シシヨウト欲シ給ウタコトヲ、ワレワレガ畏レツツシンデ受容スルトコロニオイテデアル。ナゼナラ、単ニ完全ナ或イハ十全ナ信仰ダケデナク神ニツイテノスベテノ正シイ認識ハ、従順カラ生ズルカラデアル」と述べているとバルトは言う。昔の教義学の概念で語らねばならない場合には、まず第一に assensus について語り、その上で初めて notitia について語らねばならないであろう。但し、「承認」(Anerkennung) ということは assensus よりもはるか以上であり、「認識」ということは notitia よりもはるか以上のことであるとバルトはいう。<sup>(4)</sup>

ところで、キリスト教信仰の行為における基礎的な要素としての承認は、直接的或いは間接的にキリスト教団 (Gemeinde) の奉仕及び宣教によって信仰の対象と出会い、そしてイエス・キリストを承認することである。だが、次のことを誤解してはならないとバルトはいう。キリスト教信仰の認識と告白は、教団によって唱導される何らかの教説・理論・神学を承認することではない。<sup>(4)</sup> それはまた、宗教改革者たちが鋭く強調したことであるが、旧新約聖書の「歴史記述」(Historien) を承認することでもなく、その証しの上に教団の宣教が基礎づけられている、預言者・使徒の神学そのものを承認することでもない。信仰の対象は、聖書が証し、教会が聖書に教えられて宣べ伝えるあの方、即ち生けるイエス・キリスト御自身であって、それ以外の何びとでもない。イエスは主であり、卓絶者である。このような彼を、キリスト教信仰は承認するのである。

### 2. キリスト教信仰は認識である。

バルトは「承認」という働きの中には「認識」は既に含まれているが、信仰を理解するためには、認識を第二の命題に置かなければならないと言う。<sup>(5)</sup> キリスト教信仰の認識は、種々の (vielfältig) 認識

であるべきであるとバルトは言う。と言うのは、聖書において証しされ教会によって宣べ伝えられたイエス・キリストは、単一性 (Einzigkeit) と統一性 (Einheit) の中にありつつ、同時に、尽きることのないほどに豊かな姿であられるからである。イエス・キリストは、何らかの一様性 (Uniformität) において現れたのではなく、多様 (multiform) な仕方で現れたからである。勿論、イエス・キリストについてのすべての認識は、聖書の証し教会の宣教の中に、その根拠も、その限界も、その基準も持っている。それによって境界を定められた場所の中でだけ、そのような認識は可能である。<sup>(6)</sup>

では、何を認識するのであろうか。バルトは大胆にも、あらゆるキリスト者は、同時に神学者 (未熟な神学者か訓練を積んだ神学者かは問題ではない) であると言う。即ち、キリスト者は、キリストについて正しい思考を持たねばならないし、正しい表現を持たねばならないからである。そうでなければ、彼は神学者でも、キリスト者でもない。<sup>(7)</sup> 信仰の知、信仰の認識の知は、抽象的な知 (Wissen) ではあり得ない。信仰の知は、能動的認識の一つの要素だからである。信仰の知は、一つの形に対しての知であり、一つの対象に対しての知であり、客観的な知であり、理論的な知である。それは、イエス・キリストについての知である。それは、単に知る (kennend) 知ではなく、認識する (erkennend) 知である。ルターはこの事実を究めて客観的な仕方で次のように表現した。「イエス・キリストは、私の主であり、従って私の救い主にして和解者であり、罪と死と悪魔からの救助者であり、私のために死に、私のために甦られた故に永遠の義と無罪と祝福のうちに奉仕することに対する私の希望である」と。まさにそのような方が、聖書の証しと教会の宣教によって規定され限界づけられた姿におけるイエス・キリストであり、あらゆる規範的な信仰告白と教義が昔から理解してきたイエス・キリストであるとバルトは言う。<sup>(8)</sup> そのような事実をキリスト教信仰は知っている。そのようなことを知ることによって、イエス・キリストを信ずる人間は、自分は、自分の存在の一番深い根底において、自分の心において、イエス・キリストが自分のために存在するという事実によって生きる。キリスト者は、自分自身がこの主の所有であるような人間であることを知っている。それは人間の実存的知であり、人間の信仰の能動的認識における知である。

バルトは此処で、ルードルフ・ブルトマンを意識して、以下のような記述をしている。イエス・キリストと自分とについての信仰者の知から生ずるものについて、次のように記す人があるかも知れない。即ち、「イエス・キリストにおいて起こった救済の出来事が、それによって現実化されるということ (Vergegenwärtigung) であり、或いはそれによって救済の出来事に随従して事を行なうということ (Nachvollzug) である。それは、その死と甦りというイエス・キリストの歴史が、信仰者自身の歴史となることである」という風に記す人があるかも知れない。バルトはそれに対して次のように批判する。その場合には、「ただ一度」イエス・キリストにおいて起こった出来事の完全な意義は、〈この出来事は、イエス・キリストについてのケリュグマを聞いた者の現実存在において、今一度繰り返されることを許す〉ということになるであろうと。さらにまた、信仰の真理と力は、人間がそのような許可を用いて、自分の十字架を担い、自分自身に対してもこの世に対してもキリストと共に死に、自分の生の将来に対して自由になるという点にある、ということになるであろう。しかし、もし仮にそうであるとすれば、今や我々は、単に最後から一つ手前の事柄についてだけでなく、最後の事柄について語らなければならないことになる。即ち、信仰において生起する絶対的な震撼について、終末的な決断について、神御自身の行為について語らねばならないことになる。<sup>(9)</sup>

イエス・キリストの歴史を信仰者の歴史と一つにし (koinzidieren lassen) 信仰者の歴史をイエス・キリストの歴史と一つの歴史にしようとする試みは、これまでしばしば試みられて来た。若い時のルター (大体1519年まで) の神学は、そのような方向におけるただ一つの強力な突撃であった。バルトは、そのような試みを、古い形においてもまた今日ルードルフ・ブルトマンが権威をもって提出しているような形においても、是認することは出来ないし、そのような試みを共にすることは出来ないバルトは言う。<sup>(10)</sup>

イエス・キリストの歴史の真の現前化 (Vergegenwärtigung, repraesentatio) とは、イエス・キリストが御自身を信仰の対象と根源とされたときに、その聖霊の御業において自ら行なわれる現前化である。キリスト教信仰は、そのような現前化に注目し、固着し、応答するのであって、その際信仰が自らそのような現前化を行なうことはなく、神の救済の行為が人間の自由な行為としての信仰と同一化するというものもない。イエス・キリストが、その死と甦りが、信仰の対象と根源であることをやめることはない。むしろ、イエス・キリストが信仰の対象と根源であり続けるという事実の中に、いつも新しく信仰の根源はある。キリスト教信仰の「私ノタメニ」(pro me) の認識において生起するものは、神御自身の救済の行為ではなく、イエス・キリストの死と甦りではなく、彼の従順と犠牲と勝利との現前化ではない。ローマ・カトリック教会のサクラメントの教義によれば、ミサ聖祭の頂点で、パンとブドウ酒の聖変化の行なわれるのと同時に、(あの時あの所で起こったこととの形而上的同一性において) ゴルゴタにおけるキリストの犠牲の「無血の繰返し」が起こるのだとされているが、バルトマンの思想は、そのような教義の実存主義的翻訳以外の何ものでもないバルトは批判する。<sup>(11)</sup>

バルトは、イエス・キリストに対する把握的認識としての「私ノタメニ」の主体的現実化としての信仰において起こることについての表現は、類比(Analogie)という概念が最も相応しいという。信仰の認識は、信仰者の知であり、イエス・キリストの能動的な、信仰者自身を動かす知であり、自分のために死んで甦られた方としてのイエス・キリストに対する比喩 (Gleichnis) としてだけ、人間であることができ、人間であることを欲するということである。人間は、イエス・キリストとその死とその甦りとに對する比喩としてだけ、誠実な「殺スコト」(mortificatio) においても誠実な「生カスコト」(vivificatio) においても存在することが出来、存在することを欲するということによって、自分がキリスト者であることを示す。<sup>(12)</sup> キリスト者は、不可避免的に、自分自身についての一つの認識が生まれる。その認識によって、私は、自分がイエス・キリストと同じであるとか同じになるとかではないが、現にある者として、自分が不可抗的に規定されており、誤認の余地もないような仕方によって写し (abbildlich) として刻印されており、最も低い段に乗って彼に対して立ちながらも明らかに彼の光の中に置かれているのを見るのである。

では、キリスト者に対しての規定・刻印・照明とはどのようなものであろうか。バルトは義認論の関連で信仰について明らかにしたことに従って、二つの大きな相 (Aspekte) を区別し、その各々をその特色によって述べる。それら二つの相は、イエス・キリスト御自身の代理的な存在と行為の消極的・否定的性格と積極的肯定的性格に類比「セシメルモノ」〔原型〕(analogans) としての性格に対応する。また、それら二つの相は、キリスト者の生活が、そこでは彼を義認されるイエス・キリストの存在と行為との「類比サレタモノ」(analogatum) となり、そのような道の出発点と目標点を示す。では、何を信仰において認識するのであろうか。

それは、私の高慢と墮落の克服である。<sup>(13)</sup> それを、第一に想起するとバルトは言う。それらは、私によっては克服されなかったものである。それらは、イエス・キリストにおいて、克服されているのを発見するのである。即ち、自分の高慢な心が克服され、この心から流れ出る高慢な思いや言葉や業が克服され、罪の人間が克服されるのである。克服されるということは、決済され、排除され、壊滅されるということである。これが、その死と甦りにおいて彼が私のために為され、啓示されたことである。しかし、それらの出来事は、私の中で起こったのではない。従って、私自身の中には、依然として絶えず繰返し、自分の高慢と墮落を見いだすのである。このような点においても、自分の歴史がイエス・キリストの歴史と一致するなどと考え、罪と死とは自分の中にあって何の力ももはや自分に対して持っていないなどと考えるのは、無意味なことである。イエス・キリストにおいては、私は克服されたけれども、私自身は克服したことはないのである。イエス・キリストとの同一性などに手を差し伸ばす神学。私と彼との間の差異を認めようとしない完全主義 (Perfektionismus) の神学。そのような神学は、何という悪しき神学であろう。私とイエス・キリストとの不同一性に固執する神学。私と彼との差異を確立す

ることで万事終われりとする敬虔な熟寝の枕の神学。そのような神学は、何という神学であろうとバルトは言う。<sup>(14)</sup>

バルトは、イエス・キリストにおいて私のために起こり、また啓示されたこととして認識する第二のことは（この場合にも、人間の義と生命の恢復という風に、一般的な言い方をせずに）私の義と生命の恢復（Herstellung meines Rechtes und Lebens）であるという。これは積極的・肯定的なことであるが、しかしこの積極的・肯定的なことも、あの消極的・否定的なことと同様に、私が自分で作り出すものではなく、作り出し得るものではないという。<sup>(15)</sup> 私が拒否して失ってしまった私の義と、私がかつて失ってしまった私の生命が、イエス・キリストが私のために御自身を捧げられたあの従順の行為において恢復され、死人の中からの甦りにおいて明らかにされたのである。イエス・キリストは、私の義として、また私の生命として私に代わって立たれる。私が彼を認識し、彼において私自身を認識するならば、それは、私が彼において義と生命が与えられている者として自分を見出すということである。<sup>(16)</sup>

では、この認識から何が生まれるのだろうか。そこから生じるのは、自信に満ちた強い喜ばしい確信を持つことが許されるという事実である。私は、信頼することを許される。それは、私に語られた神の言葉に答える信頼であり、イエス・キリストの認識としての信仰の認識の中に基礎付けられた信頼である。これらを総括してバルトは次のように言う。キリスト者がキリストにおいて自分の高慢と墮落の克服を認識し、しかしまた自分の義と生命の恢復をも認識するとき、彼は、この出来事に目を注ぐことによって、悔い改めつつ、確信をもって、キリストと共にいることを許されることが起こるのである。それこそ、信仰を、認識としての性格において、出来事たらしめるものである。信仰は、神の救いの行為の出来事ではない。信仰は、神の救いの行為において、ただ、従うことが出来るにすぎない。信仰は、根本的に神の救いの行為の後に位置し、下に位置するものである。しかし、信仰が神の救いの行為と共有しているのは、信仰もまた一つの出来事であるという事実である。即ち、信仰は、教団の覚醒という枠と機関の中で、教団の生ける成員であり永遠に成員であり続けるキリスト者の覚醒なのである。<sup>(16)</sup>

### 3. キリスト教信仰は告白である

バルトは、最初に、信仰を包括的に認知（Kenntnisnahme）の行為と呼んだ。また、その基礎的な事実として、承認の働きを述べ、この承認の中に認識の働きを包含し、この承認から認識を述べた。キリスト教信仰は、イエス・キリストについての人間の認知であると彼はいう。では、認知とは何か。次に、この概念について解明しなければならないとバルトはいう。<sup>(17)</sup>

ドイツ語の認知は（Kenntnisnahme）「知らされること」ではなく、（Kenntnisgabe）「知らせること」であり、承認と認識は告白と一致するのである。承認し認識しているだけであって告白しないキリスト者がいるとすれば、そのような人は、そもそもキリスト者ではない。イエス・キリストは人間を信ずる自由を与えられた。その自由は、その目標において、彼の証人であるという自由である。人が「知らされること」は、直ちに「知らせる」ことでもある。人がキリスト者として信ずる場合には、歴史が起こる。伝達と交わりを求めてやまぬ個人の歴史が起こる。

告白するということ（Bekennen）とは何であろうか。一般的に言って、告白とは、信仰者が信ずる方に向かって、彼が承認し認識する方に向かって、生けるイエス・キリストに向かって立つという、信仰の行為の一要素である。イエス・キリストに対する信仰の行為としての告白とは、「人の前で私を言い表す」（マタイ10：32）ということである。イエス・キリストに自分が帰属していることを、自分の全存在を外に向かって言い表すことである。

そのような信仰告白の行為が求められるのは、人間性というものは、創造に適ったものとしては、共同人間性（Mitschlichkeit）であるということによって当然である。これは、キリスト者の人間性についても妥当する。キリスト者がその自由な人間的行為である場合に、人はそれを隣人抜きで行なうことは出来ない。従って、それを隣人に隠して行なうことは出来ない。彼は、隣人に対しても責任があ

るのであるとバルトはいう。<sup>(18)</sup> バルトは、隣人に対する領域を人間世界にまで言及する。「イエス・キリストは自分のためにもそれらすべての人々のためにも死んで甦えられた」「神がイエス・キリストにおいて和解されたのは、他ならぬこの世である」という決定的な事実を知っているのは、キリスト者であるが、彼はそのような知識を自分の手許に留めおいて、自分の信仰を告白しないなどということは出来ない。彼は、自分が共に生きているこの世に対して、深い謙遜をもって、しかし大きな勇気をもって、告白するキリスト者であるより他はないのである。<sup>(19)</sup>

【注】

- (1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』 IV/1 s.847 井上良雄訳『和解論』 I/4 p.213
- (2) a.a.o. s.847 井上訳 p.214
- (3) a.a.o. s.848 々 p.215
- (4) a.a.o. s.848 々 p.216
- (5) a.a.o. s.851 々 p.220
- (6) a.a.o. s.851 々 p.224
- (7) a.a.o. s.853 々 p.227
- (8) a.a.o. s.855 々 p.229
- (9) a.a.o. s.857 々 p.232
- (10) a.a.o. s.858 々 p.232
- (11) a.a.o. s.858 々 p.232
- (12) a.a.o. s.860 々 p.236
- (13) a.a.o. s.861 々 p.237
- (14) a.a.o. s.862 々 p.239
- (15) a.a.o. s.864 々 p.241
- (16) a.a.o. s.867 々 p.247
- (17) a.a.o. s.868 々 p.248
- (18) a.a.o. s.870 々 p.251
- (19) a.a.o. s.872 々 p.254

### 三. 愛

#### 1. アガペーとエロースの問題

バルトは信仰・愛・希望について論じる場合、それを、個々のキリスト者の問題 (das Problem des einzelnen christlichen Menschen) という用語を用いる。<sup>(1)</sup> 西欧社会は、コンスタンチヌス大帝以来、コルプスクリステイ社会と言われてきた。人は生まれて直ちに嬰兒洗礼を受けた。個人の信仰など問題にしなかったのである。だが、バルトは嬰兒洗礼を否定し、明確に、個人の信仰について取り上げてきたのである。個人は、和解に関与するが、それは、神とこの世の和解がその方において出来事となった人間イエスに、人は属しているからである。このような人間を、『和解論』 IV/1 では、「信仰」という規定のもとに理解したとバルトは述べ、『和解論』 IV/2 では「愛」の行為を、贈与 (Hingabe) という概念で説明する。

さて、愛は、贈与であり、受領としての信仰に対立するとバルトは言う。<sup>(2)</sup> 神の側においても、イエス・キリストの卑下と高举、義と聖化という聖霊の業は、二つの分離された神的活動ではなく、一つの神の行為の二つの分離されず同時に働く要因と姿であるが、人間の側においても、信仰と愛、受領と贈



与は、キリスト教的現実存在を形成する一つの生の運動と行為との区別されなければならないが、分離されてはならない二つの要因である。それら二つのものは、ただ相対的に対立するにすぎないとバルトは述べて、その根拠を聖書から実証する。<sup>(3)</sup>

① ガラテヤ5章6節。「キリスト・イエスに結ばれていれば、割礼の有無は問題ではなく、愛の実践を伴う信仰こそ大切です。」この箇所では、ユダヤ人と異邦人の割礼の有無無しに対して、イエス・キリストにあって価値あることは、「愛によって働く信仰」が対置されている。愛によって働く信仰以外の信仰は、存在しないのである。信仰は、それ自身「働く」ものであり、一定の行為であり、キリスト教的な生行為の全体である。

② コリントI13章13節。「信仰と希望と愛と、この三つが存続する。そして、このうちで最も大なるものは愛である。」なぜ、「愛」が、信仰や希望に優るのであろうか。それは、最後の時にも、それだけは本質的なもの、本来的なもの、永続的なものだからではない。愛が信仰や希望に優るのは、あの信仰・希望・愛という三つ一組となっている概念の内部においてである。それは、愛においてこそ、キリスト者の現実存在の行動的性格があらわとなり、目に映るものとなるからである。コリントI13章は、キリスト者の「道」についての答えである。コリント教会の人々は、「道」とは、あの様々の霊の賜物(預言・異言・知識等)を所有し、それに相応しい働きをすることだと考えていた。パウロはそれを認めつつ、彼らの不一致や混乱に目を注ぎつつ、「最も優れた道」は「信仰・希望・愛」であると記しているのである。しかし、ここで特に「愛」の名を挙げ「愛」について記さなければならないのは、この前後の関係において大切なことが、本質的・永続的なキリスト教的行為そのものを、あの様々な本質的でなく一時的な働きに対して、対照的に示すということだからである。「最もすぐれた道」がどのようなものであるかということは、愛において明らかにされねばならなかった。また、愛においてしか明らかにすることができなかったのである。今生きなければならないキリスト者の生活。最後の審きの火に堪える本来のキリスト者の生活。それは、その全体において、道であり行為である。しかし、キリスト者の生活によって示され認識されるのは、愛であるという事実においてである。

③ ローマ書13章10節。「だから、愛は律法を完成するものである」。この簡潔な言葉は、キリスト者の生活の行為が愛において頂点に達してあらわになることを示している。「愛は律法を完成する(新共同訳聖書は「全うする」)」の前節の、「互いに愛し合うことのほかは、だれにたいしても借りがあってはなりません。人を愛する者は、律法を全うしているのです。姦淫するな、殺すな、盗むな、むさぼるな、そのほかどんな掟があっても、『隣人を自分のように愛しなさい』という言葉に要約されます。愛は隣人に悪を行いません。」という言葉が、疑いの余地なく明らかに示している。それは、隣人に関して律法が求めることを行なう人、従って隣人を愛する人は、そのことによって律法を完成する者であり、ことに神をも愛する者だということを実証し示すのである。律法は、一定の行為を要求するのである。その行為とは、愛である。そのようなことは、信仰においては言うことができない。信仰は完全に受領の行為だからである。希望においても忍耐についても言うことはできない。キリスト者は、まさに愛においてあの受領に対応する贈与において、律法を完成し、神が求めることをなし、神の前に正しいことをなす。「この女は多く愛したから、その多くの罪はゆるされているのである」(ルカ7章47節)。人間が、そのような行為をする場合には、神の意思は、彼の生活の中で行なわれ、神の律法は完成されているのである。<sup>(4)</sup>

バルトは、愛という概念を「贈与」という術語で説明してきた。次に、バルトは愛は、愛する主体とはまったく異なった他者に向かっていくと述べる。<sup>(5)</sup> その場合、その愛は愛する主体の利害関係によって向かってゆくのではない。また、その対象が何らかの価値があるからでもない。キリスト教的愛は、

他者自身のために他者に向かってゆく。その対象が価値があれば無価値であれ、他者として存在しているゆえに、他者として愛する。キリスト教的愛は、他者に身を向けるだけではない。他者に自分の所有、自分の存在、自分に属しているものを気前のよさ (Freigebigkeit) で与える。

キリスト教的愛とは別の愛がある。キリスト教の愛を際立たせるためにバルトは、その愛について言及する。即ち、この愛は、一切の自己否認などとは無関係で、自ずから自己主張の特に無批判的な増大と強化とを出発点とする。愛する主体は、今や、そのような自己主張において、飢えていて、その他者が自分に提供してくれるように見える食物を求めるのである。それゆえに、彼は、この他者に関心を寄せる。彼が他者を必要とするのは、その他者に固有な価値のためであり、何らかの目的のためである。勿論、愛の対象が単に感覚的な種類ものだけではない。それが真善美に向けられるということもあり得る。また、性的な形においても、他者の体だけを対象にしないで、その魂を対象にするということもあり得る。それが最も素晴らしい神に対する恋情 (Gottesminne) であるということもあり得る。しかし、それは、どのような形においても取り、征服し、所有する自己愛 (Selstliebe) である。これは、キリスト教的愛の正反対のものである。<sup>(6)</sup>

別の愛 (jener Liebe) は、ギリシャ語の「ερως」であるが、新約聖書はこの言葉の使用を避けている。この言葉は、古典ギリシャ語において、明らかにあの「別の愛」を言い現す言葉であり、自分の対象を欲求し、征服し、所有し、享受する愛を言い現す言葉なのである。使徒後教父たちにおいても、エロースという言葉は、ただ一度、イグナティウスが用いているにすぎない。新約聖書では、比較的まれに「φιλῆν」を用いることもあるが、通常は「ἀγαπῆν」である。アガペーは、古典ギリシャ語ではまったく用いられず、ヘレニズム時代のギリシャ語でも、まれにしか用いられていない。この言葉は、新約聖書に用いられることによって始めて、エロースと対立したのである。アガペーという言葉自身は、かなり無色の言葉であって、例えば英語の like という言葉に似て、人が何かを好む、歓迎する、満足だというようなものである。七十人訳では、色情的な愛として理解されることを避けるために無色なアガペーという言葉を採用したのだらうとバルトは言う。<sup>(7)</sup> 注目すべきは、ホセア書におけるヤハウエとイスラエルの婚姻についてさえこの言葉が用いられ、さらに、雅歌においても用いられている。アガペーという言葉が選ばれた理由は、聖書において「愛」として証しされているものを表現するために、決してエロースという言葉を用いないという意味を挙げるほかないとバルトは述べる。

だが、この愛 (アガペー) とあの愛 (エロース) の間の対立を、どのように鋭く眺めまた限定するにしても、それは、同一の人間の本質である。人間はいつも、その愛の二つの形姿において出会う。たとえば、それがキリスト者であろうと同じ人間に関することなのであるとバルトはいう。<sup>(8)</sup>

また、バルトはアガペーとエロースの愛を以下のように区別する。アガペー的愛は人間的本性に対する対応において起こるが、エロース的愛は人間的本性に対する背馳において起こる。前者は人間が人間的との関係において正しいことをするとき起こり、後者は正しくないことをするとき起こる。前者は人間的本性に対して積極的・肯定的な関係にあり、後者は消極的・否定的な関係にある。<sup>(9)</sup>

バルトは、愛という問題を、人は人間仲間と共にいるという事実から取り上げる。即ち、人間仲間とは、我と汝の出会いへと方向づけられている人間の本質の問題である。人は、他の人間の言葉を聞き、他の人間と語り、他の人間を助け、助けを受けるときに人間である。アガペー的愛においては、人間は、人間仲間の返礼を期待せず、純粋な敢行として自分自身を与える。このことが、エロース的愛については言い得ないことである。エロース的愛も、多くの場合、人間仲間に向かった様々の志向であり、熱情と切迫さをもって志向するだろう。しかし、それは、人間仲間のことを考えずに、自分自身のことを考える。彼は、その場合、他者を増収、収益と考え、利得、獲物、餌食と考える。その場合、どうして、人間仲間は、仲間、同伴者、同輩と言えるだろうかとバルトは言う。<sup>(10)</sup>

バルトは、これまで、アガペーとエロースの違いを述べてきた。しかし、彼は、この両者を対立させてはならないと言う。キリスト教的愛は、この対立の中に生きてはいるが、この対立によって生きているのではないからである。なぜかと言えば、「愛は、ねたまず、高ぶらず、誇らないからである」(コリント I 13章4節)。もし、愛が、エロース的愛とは違うということに「この取税人のような人間ではない」(ルカ18章11)と、自分の偉大さを見いだし、満足を感じるならば、何という驚くべき愛なき愛であろう。キリスト教的愛は、人間の本質に対して、一つの新しい出来事であり、人間の中に基礎を持たない出来事であり、偶発的な (kontingent) 出来事である。人間がキリスト教的愛で愛する場合、その愛は、彼に付与されるのである。アガペーの愛は、聖霊の生かす力において起こり、従って人間の創造者、主である神の新しい行為において起こるのである。<sup>(11)</sup>

バルトは、自論を述べた後で、アンデレス・ニグレンの『アガペーとエロース』は、両者をあまりにも対立させすぎて、硬直していると批判する。また、セーレン・キルケゴールの —『Leben und Warten der Liebe』も同様に、非キリスト教愛がその最後の潜伏所の中まで追跡され、照らし出され、その空しさを確認させられ、裁判官のもとに連れ出されているのは、非常に残念なことであると述べている。<sup>(12)</sup>

## 【注】

(1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』IV/2

(EVANGELISCHER VERLAG AG ZÖLLIKON-ZÜRICH) 1955N年 s.825

『和解論』II/4井上訳 新教出版社 1972年 p.203

- (2) a.a.o. s.829 井上訳 P.209
- (3) a.a.o. s.829 々 p.210
- (4) a.a.o. s.831 々 p.213
- (5) a.a.o. s.832 々 p.214
- (6) a.a.o. s.833 々 p.216
- (7) a.a.o. s.835 々 p.220
- (8) a.a.o. s.842 々 p.229
- (9) a.a.o. s.843 々 p.231
- (10) a.a.o. s.846 々 p.236
- (11) a.a.o. s.848 々 p.238
- (12) a.a.o. s.848 々 p.240

## 2. 愛の根拠

キリスト者の愛には、「根拠」(Grund)がある。根拠という言葉の代わりに、「根源」(Ursprung)という言葉を用いることができる。しかし、この概念は、キリスト者の行為の由来するもの及びその運動の原点と、キリスト者の行為自身において起こるものと同一だという考えを引き起こすので用いないとバルトは言う。<sup>(1)</sup>

愛は自由な行為であって、利害関係や意図や目的を抜きにした他者に対しての自己贈与である。しかし、愛は、無根拠な行為ではなく、この愛に従事している人間、即ちキリスト者の愛は、神が根拠である。神が、その神的本質の尊厳と栄光とにおいて、先ず彼を愛されたことに基づいて、愛することを許され、愛さねばならないのである。愛とは神が、「われ汝を愛す」と語られた、その御言葉に対する応答である。キリスト者は、彼自身が第二の神であるかのように愛するのではない。神が原像的、本源的になされることを、キリスト者は模造的、比喩的に行うように召還されているのである。即ち、第一次

的愛としての神の愛に、第二次的愛として、従うことを許されているのである。この意味で、「愛は、神から出たものである」(ヨハネⅠ4章7節)と語っている御言葉は、力を持っているとバルトはいう。<sup>(2)</sup> また、「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して下さって…。ここに愛がある」(10節)。さらに、「愛する者たちよ。神がこのようにわたしたちを愛して下さったのであるから、わたしたちも互いに愛し合うべきである」(19節)。これらの聖句は、すべて神の愛と人間の愛について語り、すべて神の愛の優位性について語り、神の愛による人間の愛の制約について語っている。同時に、神の愛の先行によって、神の愛に続いて、また神の愛に対応して人間の愛も生起する必然性について語っている。

次に、バルトは、神の愛の根拠を、神の存在と本質から述べる。<sup>(3)</sup> 神は、それ自身、『der liebe Gott』(ドイツでは習慣的に愛する神と呼ぶ)である。「神は存在する」(Gott ist)という命題と「神は愛する」(Gott liebt)という命題は、同意義であって、互いに他を説明し、実証するという。「神は存在することによって我々を愛し、愛することによって存在する」ということは、ただ神についてだけ言い得るのである。そのことは、たとえ、完全なキリスト者にも言い得ないことである。神は、愛することによって、すべての真に存在するものの根源・総体であり、従って、すべての善きものの根源・総体である。神は、「最高善」(summum bonum)としての「最高存在」(summum esse)である。神はたとえば、愛した神の愛に応答するただ一つの被造物が存在しなくとも、神は愛される方であると共に、愛する方である。それが、神の存在の目的であるとバルトは言う。<sup>(4)</sup> その理由は、Ⅰヨハネ4章8節の「神は愛である」という御言葉にある。ヨハネは、「神」という言葉を「愛」という言葉と共に述べた場合、彼は、「神」を「愛」と等値したのであって、「愛は神である」という風に転倒することも可能なのである。

「神は存在する」という命題と「神は愛する」という命題の等値は、旧約聖書の含著的な(implicit)な証しと新約聖書の顕示的(explizit)証しにおいて、神が御自身を言い表すための最も簡潔な定式である。神は一者でありつつ、単に一つの仕方では現実存在するのではなく、父の仕方において、また子の仕方において、父と子から出て父と子を結合する聖霊の仕方において現実存在する。そのような本質の三位一体において神は愛する。

また、バルトは、愛の根拠が「外二向カッテノ神ノ業」(opus Dei ad extra)と同一であるという。<sup>(5)</sup> 即ち、神は、父・子・聖霊としてのその存在と本質を、神御自身である永遠の愛を、他と関係なく保持しているのではない。神は、我々の神という自由を持ち、それを行使される。神は、それを我々に与えるときに、愛の根拠となるのである。

神の愛は、旧約聖書の証しによれば、徹頭徹尾行為(Tat)である。従って、ヤハウェの感情・心情・態度・気持ちというようなものではない。神は、モーセを彼らの指導者として召し、彼らを力をもってエジプトから引き出し、紅海で助け、ヨルダン川を越えてその父祖たちに約束された土地にまで彼らを導かれた。神は、そのような行為において、御自身と彼らの間の契約を「立て」、さらに、それによってこの民のその後の歴史も神の行動によって規定されて進んでいった。神は、そのように行動することによってイスラエルを愛されたのである。

新約聖書に証しされている神の愛も、彼の行動・行為である。即ち、神の行為は、旧約聖書にその歴史が報道されている契約の目標として、またイスラエルに対する神の愛において行為的に与えられた約束の成就として、地上における神の支配の樹立であり、神の国の樹立である。神は、御子において御自身を卑賤の中へと献げて、イスラエルから出たこの人間イエスを登場させることによって、行動を起こしたのである。即ち、神は、時間の中でその生と死の言葉と業によって、死人の中からの甦られた人間イエスの啓示によって、その霊の働きによって、行動されたのである。この真の神と真の人の、このよ

うな行動が、新約聖書において証しされた神の愛である。<sup>(6)</sup>

バルトは、人間の愛の根拠としての神の愛について三つの規定を取り上げる。

#### (1) 選ぶ愛 (erwählende Liebe)

それは、神の自由な行為 (freie Tat Gottes) の言い直しにすぎない。神によって愛される者は、神が彼を愛されたという事実によって、その価値を得る。なぜなら、神の愛の根拠として神に愛されるもの自体に内在するような価値は、存在しないからである。神は愛に値しない、敵対する人間を愛される。神は、高慢と墮落の中にあり、怠慢と悲慘の中にある人間を愛される。神は、新しい人間存在となる者のために人間を選び愛される。神の「愛」(Diligere) は、神の「選ぶ」(Eligere) である。神の愛は、他ならぬ彼 (イエス) を選ぶ愛として、人間としての彼の愛に対して語りかけそれを運動せしめる根拠である。

旧約聖書によれば、ヤハウェは、単にイスラエルの種族神ではなく、すでに早い時代の預言者たちが知りかつ語ったように、すべての民族を越えて主権を持ち、それら諸民族の歴史の主であられた。イスラエルは、どのような点でそれら諸民族に優っているのでしょうか。アモスによれば、「地のもろもろのやからのうちで、わたしはただ、あなただけを選んだ」(アモス 3 : 3)。また詩篇では「主はおののためにヤコブを選び、イスラエルを選んで、おのれの所有とされた」(135 : 4)。イスラエルが主を選んだのではなく、主がイスラエルを選ばれたのである。ヤハウェが選ぶの決断をされたことによって、イスラエルは、他の民族から区別されたのである。そして、イスラエルは、ヤハウェの選ばれた民となるのである。神は、その自由な恵みによって、次のように語られる。「恐れるな、わたしはあなたをあがなった。わたしはあなたの名を呼んだ。あなたはわたしのものだ。あなたが水の中を過ぎるとき、わたしはあなたと共にいる。川の中を過ぎるとき、水はあなたの上にあふれることがない。あなたが火の中を行くとき、焼かれることもなく、炎もあなたに燃えつくことがない。わたしはあなたの神、主である。イスラエルの聖者、救主である」(イザヤ 43 : 1 以下)。

新約聖書における神の愛は、旧約聖書から連続している。それは、イスラエルを選ぶ愛である。だが、「神はこの世を愛された」(ヨハネ 3 : 16) という場合、事情が変わってきた。「神はその民を捨てたのではない」(ロマ 11 : 1)、「イスラエル人は、すべて救われるだろう」(ロマ 11 : 26) と記されているように、神の選びと愛は、この一民族の領域を越えているのである。ホセア書 2 : 23 以下に、「わたしは、あなたの民でない者を、わたしの民と呼び、愛されなかった者を、愛される民と呼ぶであろう。あなたがたはわたしの民ではないと、彼らに言ったその場所で、彼らは生ける神の子と、呼ばれるであろう」と記されている。神の自由な善意が今や実際に生起したということが、異邦人にとって救いなのである。

#### (2) 潔める愛 (reinigen Liebe)

この概念によって、人間の顛倒と腐敗、その罪に対しての神の愛の行為の生活について言わなくてはならないと言う。神の愛は、まだ弱くまだ不信心でありまだ神の敵であった人間に対して与えられた(ロマ 5 : 6)。人間は、神に愛される価値のない者であり、それに相応しくない者である。それにもかかわらず (trotzdem)、否、むしろそれゆえにこそ (darum) 神は、人間を愛されたのである。そのような、「Trotzdem」と「Darum」をどのように強調しても充分とは言えないとバルトは言う。<sup>(7)</sup> 何故なら、そのことによって、神の愛は、この人間に対する神の自己贈与として、ただ神の中にその基礎を持ち、少しも人間の中に基礎を持っていないということが、明らかだからである。

人間が罪ある者である「にもかかわらず」、神はその人を愛される。その場合には、神が人間の罪に対して、その神的挑戦を対置させ、従って抗言 (Widerspruch)・抵抗 (Wider stand) を対置させるとい

うことを含んでいる。また、神が人間を「それゆえに」こそ愛する場合には、人間が弱さ・不信心・敵対の中にあるのを見つ、その中から人間を開放することを含んでいる。神は、人間を、その罪に抗して愛されるのである。人間の罪に対して「否」(Nein)と語ることによって、人間に「然り」(Ja)と語られるのである。神に愛された者の罪は、神が彼を愛して御自身を贈与した事実とは調和できない汚点(Flecken)であり、消え去らねばならない汚点である。神の愛と業とは、この汚点を消え去らしめるということである。それをバルトは潔める愛と呼ぶ。神の愛がそのような規定のもとにあることを忘れてはならない。この規定なしには、愛の神について語ることは不当である。神の愛は、罪ある人間に対するまったく恵みであるが、同時にまた、そのような人間に対する審きでもある。まったく恵み(Ganze Gnade)というのは、それが神の完全な施与であり、仁慈であり、好意だからである。しかし、それと同時に、それが審きでもあるというのは、それが神の聖なる厳しさだからである。神が、悪しき道を歩む人間に明らかな仕方で抵抗し、人間の誤り、愚かさに対する仮借ない懲罰者として、「それは駄目だ。ここまでであって、その先はいけない」ということを具体的に示すのである。恵みと審きは、何らかの偶然的或いは恣意的な並行或いは継続として起こるのではなく、神の潔める愛の連関として起こるのである。神の恵みと神の審きは、神がそれらに与える秩序と意義に従いつつ、その去来において共に働くのである。この両者を結合する秩序とは、神が人間をその審きによってその恵みのもとにとどめ、その恵みへと導き返そうとすることである。また、この両者に共通の意義とは、人間をその罪から引き離し、自由にするということである。

二つの道において、われわれに示されるのは、人間の顛倒と破壊に対して動的に対立する神の現臨と活動である。どちらの場合にも、人間の潔めが目標である。神は、優しい手で人間に過分のものを与えつつ、「それにもかかわらず」と語り、憐れみ深く「それゆえに」と語られるのである。新約聖書において、問題の中心は、神の恵みと審きである。イエス・キリストの歴史においては、二つのことではなくて、一つのことである。即ち、神が卑下されることと高举されたこと、恵みにおいて審きを行い、その審きにおいて恵みは勝利したこと、神が怒ることと祝福されたことは一つのことである。この神の愛は、それに基づいてわれわれも愛し、その力によってわれわれも愛する許される根拠であり、われわれを最初に愛された神を応答的に愛することを許される根拠である。<sup>(8)</sup>

### (3) 創造的愛 (schöpferische Liebe)

創造的な愛とは、その働きによって、神に愛された者たちが、自ら愛する者になるような愛である。神の愛と神の愛のそのような働きの結合は、偶然的、外的なものではない。その意味は、神が「無カラ」(ex nihilo)天地を創られたように、愛し得ない、また愛することを欲しない者たちから、実際に愛する者たちを生ぜしめたということである。神の愛は、われわれの愛を問いただしたり、要求しない愛である。むしろ、それは、われわれにとって、まったく新しいものを創造する愛であり新しい行為へと自由にする愛である。人間の側でも愛が起こり、従って、自己贈与が起こるそのような行為へと、人は開放されなければならないのである。神が自分を愛されるということ、従って自分に対してまた自分のために神が自己贈与し、自分の生活の中に神が御自分を投入されるということ、そのようなことを神によって経験された人は、別の人間(anderer Mensch)になる。神は、あるがままのその人を、御自身との交わりの中に入れられ、そのことによって、その現実存在を根本的、全面的に新しく規定して、その人に対して行われた変化は新しい創造ないし新しい誕生と言うより他はないのである。

バルトは、神と人間の間の交わりの設立による新しい創造、開放、根本的な変革というような概念を導入したことによって、この68節の表題「聖霊とキリスト教的愛」をはっきりと取り上げる地点に到達したと言う。<sup>(9)</sup> 神の愛の行為と業は、それがキリスト教的愛の根拠になるというその完成においては、聖霊の行為と業であって、この聖霊において、人間は、父によって御子のもとへと召され引き寄せられ、御子によって父のもとへ召され引き寄せられるのである。それこそが、神と人間の間の交わりの設立によ

る人間の新しい創造であり、その開放であり、その根本的変革である。そのような召し引き寄せる力は、聖霊の力である。

ところで、旧約聖書も新約聖書においても、神の愛と人間の愛が同じ言葉で言い表わされている。そうであるならば、神の愛と人間の愛の区別はどこにあるのが問題となる。人間に対する神の愛は、創造的という性格を与える以外にないとバルトは言う。<sup>(10)</sup> あの手神の愛とこの人間の愛の差異を理解し、さらにその連関をも理解するためには、次のことを考えなければならない。それは、この人間の愛は、あの神の愛による絶対的な制限の中でだけ生起するのである。申命記6章5節の「心をつくし、精神をつくし、力をつくして神を愛する」という愛が起くるのは、イスラエルの民が、自分自身から生み出したものではない。エゼキエル11章19以下によれば、「彼らに一つの心を与え、彼らのうちに新しい霊を授け、彼らの肉から石の心を取り去って、肉の心を与える」という事実によってである。新約では、「わたしたちに賜っている聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれ」(ロマ5・5)、「目がまだ見ず、耳がまだ聞かず、人の心に思い浮びもしなかったことを、神は、ご自分を愛する者たちのために備えられた」(コリント12・9)のである。

神の行為と人間の行為を表現するために、同じ言葉が用いられているのは、人間は神の行為の模倣(Nachahmung)だということである。「こうして、あなたがたは、神に愛されている子供として、神にならう者になりなさい。また愛のうちに歩きなさい。キリストもあなたがたを愛して下さって、わたしたちのために、ご自身を、神へのかんばんしいかおりのささげ物、また、いけにえとしてささげられたのに対応して」(エペソ5・1以下)と記されている。

最後に愛は、神から人間に対しての要求ではなく、神から人間に与えられた開放として理解せねばならないという。<sup>(11)</sup> キルケゴールは、「愛さなければならない」という言葉の上に、全巻を築かなければならないと考えた。即ち、愛は義務であるというのである。彼は、「汝なすべし」という戒命が救うものであり、浄化するものであるという。キルケゴールが、個々の点ではどのように美しいものであるにしても、そのような前提によるものであれば、すべてのことは誤りであるとバルトは言う。<sup>(12)</sup>

申命記6章5節の「聞け、イスラエルよ。我らの神、主は唯一の主である。あなたは心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい」の訳は疑わしい翻訳であるとバルトは言う。英語の「you shall」の響きを持っているのだろう。バルトはフランス語の「tu aimeras」の方が良いという。それは、抽象的に要求する訓令ではなくて、未来形で必然的な結論を指し示す訓令なのであるから。彼は、「イスラエルよ聞け、あなたは愛するであろう」という内容であると言う。「わたしは、わたしの律法を彼らのうちに置き、その心にしるす」(エレミヤ31:33)。これが、そしてこれだけが、すべての律法の成就である愛の根拠である。神がこのことをなされるとき、愛を人間に期待される神の律法は、福音の律法(Indem Gott das tut, ist sein Gesetz, laut dessen Liebe das vom Menschen Erwartete ist, das Gesetz des Evangelium)である。<sup>(13)</sup>

#### 【注】

(1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』IV/2 s.853、  
『和解論』井上良雄訳 p.248

(2) a.a.o. s. 々 p.855

(3) a.a.o. s.856 々 p.254

(4) a.a.o. s.857 々 p.255

(5) a.a.o. s.862 々 p.263

(6) a.a.o. s.867 々 p.271

(7) a.a.o. s.875 々 p.283

(8) a.a.o. s.880 々 p.291

- (9) a.a.o. s.882      々      p.295
- (10) a.a.o. s.884    々      p.297
- (11) a.a.o. s.886    々      p.300
- (12) a.a.o. s.887    々      p.301
- (13) a.a.o. s.888    々      p.303

### 3. 愛の行為（神と隣人を愛する戒めについて）

神の愛に基礎づけられた人間の愛について光を当てることが本項の主題である。キリスト者は、神によって愛された者として自由を持って愛する。キリスト者は、罪ある人間である。彼もまた、すべての人間の傲慢と墮落に、怠慢と悲慘に与る。しかも、キリスト者は、自分がそのような者であることを知っている故に、他のすべての人間よりも一層罪ある人間である。愛の行為の内容を理解するためには、愛の対象に目を注がなければならない。それは、神と隣人に対してであるが、バルトは、先ず、さしあたり、この行為の一般的な生活形式について四つの考察をする。<sup>(1)</sup>

(1) 愛の行為は、いつも新しい性格を持っている。それは、愛においてこそ、人間の最も深い本来的な本質、神に対しての人間の定め、共同人間性に対しての定めが、究極的に示されるからである。また、愛は、神の側から人間に対して期待されるからである。エロース、即ち、自己愛はもっとも自然的なものであり、昔ながらのものである。しかし、キリスト教的愛は、新しい創造と誕生の出来事にだけ基礎を持つことであるから、既存の事実から引き出せるものではない。それは、聖霊の力ある行為によって起こるのであり、人はその聖霊を請い求める他はない。人が愛することは、いつも不思議なことであり、驚くべきことである。

(2) 愛は、人間の自由な行為である。前項で、人間の愛を神の愛に対する応答・対応・模倣・類比と理解した。だが、ここで、二つの境界設定が必要であるとバルトは言う。

先ず、キリスト教的愛は、神御自身の愛の延長ではなく、人間の生活の中へ流入でもない。キリスト教的愛は、人間が神の操り人形として活動する行為ではなく、神に出会い、神に答え、神の相手方として責任を負う独立の主体として、神に対して心から、活動する行為である。

次に、神の愛に対する人間の応答において示されるのは、ただ神の愛に対応する人間の志向・思想・感情にすぎないという考え方は間違っているということについてである。神の愛は、単に、志向・思想・感情ではなく、意欲され、遂行された行為であり、そのようにして愛の根拠であり、その創造的現象だからである。

(3) 愛は、「分かち合うこと」(Mitteilung) という性格を持つ。愛するということは、「受けるより…さいわい」(使徒言行20・35) なことをすること、すなわち、与えるということの意味する。志向・思想・感情は、それがどれ程深く高いものであっても、与えるということではない。しかし、愛は、神御自身の手本に従えば、与える行為であり、人間の内部から出てゆく行為である。「神は喜んで施す人を愛して下さるのである」(コリントⅡ 9・7)。

(4) キリスト者にとって愛は、高揚・獲得・喜びである。キリスト教的愛は、何かのために愛するのではなく、何かの目標を目指すのではなく、何かの意図を実現として愛するのでもない。愛する者は、ただ愛することだけを欲し、自己贈与することだけを欲するのである。だが、バルトは、キリスト者は愛することにおいて、晴れやかにするような愛は極めて少なく、喜びを感じるよりは、悩まされるような愛が極めて多いと批判する。<sup>(2)</sup>

では、愛の行為の意味と内容とは何か。それは、愛の対象の中に求められなければならない。キリス



ト教的愛は、神の選び・潔める創造的愛に基づく応答的愛である。従って、それは、単純明瞭に、キリスト者を先ず愛された神に対しての愛である。人間の感謝の言葉と業が、神の恵みの言葉と業に出会い、応答し、対応する。「このように、わたしたちは、信仰によって義とされたのだから、わたしたちの主イエス・キリストにより、神に対して平和を得ている」(ロマ5・1)。このことが今や、愛の行為の中で、人間の側からも出来事となる。それが、彼の愛の行為の意味と内容であるとバルトは言う。<sup>(3)</sup>「心をつくし、精神をつくし、思いをつくし、力をつくして主なるあなたの神を愛せよ」(マルコ12・29)。神が彼を愛されることが真実である限り、彼は、神を応答的に愛することが許される。それは、極めて不可解なことではあるが、彼にはそれが許されている。そして、その特性を持った神に対する愛が、戒めの内容として認識され承認されるならば、神への服従へと開放されることを意味しているのである。

バルトは、旧約聖書と新約聖書の証言からこの事実を取り上げている。先ず、旧約において。神を愛するということと神の戒めを守ることについて。出エジプト20章6節「わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には」、申命記11・1「あなたは、あなたの神、主を愛し、その命令、掟、法および戒めを常に守りなさい」。神を愛するということと神の道を歩み神につき従うということについて。申命記11・22「もし、わたしがあなたたちに行うようにと命じるこのすべての戒めをよく守り、あなたたちの神、主を愛しそのすべての道に従って歩み、主につき従うならば」。神を愛するということと神を畏れることについて。申命記10・12「イスラエルよ、今、あなたの神、主があなたに求められておられることは何か。ただ、あなたの神、主を畏れてそのすべての道に従って歩み、主を愛し、心を尽くし、魂を尽くしてあなたの神、主に仕え」。神を愛することと神を畏れるということは、区別はされるが、分離されずに、ほとんど定式のように決同されて並立している。また、神に対する愛という概念と神認識の親近性も同様である。「わたしが喜ぶのは、愛であっていけにえではなく、神を知ること」(ホセア6・6)。

新約聖書では、パウロは「知る力と見抜く力とを身に着けて、あなたがたの愛がますます豊かになり、本当に重要なことを見分けられるように、祈っています」(フィリピ1・9)。

バルトは、行為(Tat)という概念を強調しなければならないという。<sup>(4)</sup> 神に対する愛は行為である(die Liebe zu Gott tut)。愛の服従の行為によって、人間的な自己保存・自己主張とは反対に、放棄と自己贈与が実証される。

ところで、愛の服従における問題の中心は、生ける神に対する服従である。或るいは、同じことであるが、生けるイエス・キリストに対する服従である。キリスト者は、神を愛し、神に自己贈与をするのである。しかし、愛とは、単に排他的に神に対する愛のみではなく、むしろ、神の愛に答える人間の愛は、神に対する人間の愛でありつつ、神以外に、神と並んで、神とは全く異なった別の対象を持っているということが起こる。キリスト教的に愛する人間が愛する別のものは、聖書の全証言の明瞭な指示によれば、一定の歴史的関連の中で彼に与えられた人間仲間である。<sup>(5)</sup> 聖書には、普遍的な人間愛などというものについては一箇所も語られていない。聖書では、神に対する愛も人間に対する愛も行為という性格を持っているのである。

一人の人間に対する愛、或いは複数の人間に対する愛は、あの愛される者は、愛する者の一定の近く(Nähe)にいることを前提としている。しかし、それは場所的な近さではないし、またその必要はない。また、それは時間的な近さでもない。キリスト教的愛の行為が起こる近さとは、愛する者と愛される者が共にその中に生きている歴史的連関の近さである(die Nähe eines geschichtlichen Zusammenhanges)。

次に、バルトは、人間に対する愛という視点から、「隣人(Nächsten)」という聖書的概念について解説する。<sup>(6)</sup>「隣人」(ヘブライ語はrea)とは、神以外に、また神と並んで愛せられる者、神に対する愛のゆえに愛せられる者であるとバルトは言う。しかし、根源的な意味では、イスラエルの同胞である。

レビ記19・18以下に、「復讐してはならない。民の人々に恨みを抱いてはならない。自分自身のように隣人を愛しなさい。わたしは主である」。この言葉は、「イスラエル人は、隣人をしいたげてはならない。かすめてはならない。日雇人の賃銀を明くる朝まで、自分のもとに留めておいてはならない。耳しいを呪ってはならない。目しいの前に置く物を置いてはならない。審きをするとき、不正を行ってはならない。賤しい者に不利益を与えてはならない。貴い者を庇護してはならない。隣人を誹謗してはならない。隣人を憎み、隣人に復讐し、恨みを抱いてはならない」。そうではなくて、イスラエル人は、隣人を自分自身のように愛さなければならない。そして、最後の「わたしは主である」。この言葉が戒めの根拠である。しかし、この契約には、34節に言われているように、「他国人」も、同じ訓令によって包含されている。「あなたがたと共にいる寄留の他国人を、あなたがたと同じ国に生まれたようにし、あなた自身のようにこれを受さなければならない。あなたがたもかつてエジプトの国で他国人であったからである」。この訓令の対象は、そのように拡張しても、依然として閉ざされた群れであるとバルトは言う。<sup>(7)</sup> また、箴言25・21以下に、「もしあなたのあだが飢えているならば、パンを与えて食べさせ、もしかわいているならば水を飲ませよ。こうするのは、火を彼のこうべに積むのである。主はあなたに報いられる。」しかし敵を愛するということは、語られていない。

新約聖書においても、愛される人間というのは、決して人間仲間そのものではないとバルトは手厳しい。キリスト教的愛を、人道的愛と考えている人は憤慨するだろうが、ここでも、閉ざされた群れなのである。愛の対象は、弟子たちの群、兄弟たちの群、聖徒たちの群、イエス・キリストのからだの肢々の群、教団の群である。人間仲間は、実際には、神とイエス・キリストの愛によってキリスト者に所属された他のキリスト者の姿においてだけ、愛されることが可能である。キリスト者は「互いに」愛し合う。

この閉ざされた群が、必ず開かれなければならない、ただ一点が存在する。それは、マタイ5章43～48節に求められている愛という形である。「敵」(Feinde)に対しても、というのではなく、「敵」に対してこそ、教団を迫害する者に対してこそ、十字架上のイエスの祈り「父よ、彼らをお赦しください。自分が何をしているのか知らないのです。」(ルカ23・34)に、その原像・原型を持っている執り成しの祈りの形で、注がれる愛である。それは、ロマ書12・21に記されているように、「悪に負けずに、善をもって悪に勝つ」ということである。キリスト教的愛において、「隣人」とは、イスラエルの現実存在の歴史的連関の中で、或いはキリスト教団の関連の中で、愛する者に付属されている人間仲間のことである。即ち、それは、この共同人間(Mitmensch)のことである。<sup>(8)</sup>

この歴史的関連とは、救済史(Heilsgeschichte)のことである。救済史は、御自身とこの世を和解させるための神の特別な語りかけと行動の連関であり、その中心、その頂点にイエス・キリストの歴史がある。この救済史に対して、神の民イスラエルが関与し、キリスト教団が関与する。間接的には、この民以外の人々も、この民の敵、迫害者も関与する。

旧約聖書に、注目すべき人々が記されている。モアブの預言者バラム、その同国人ルツ、カナン人の遊女ラハブ、シバの女王、ペルシャのクロソスの王の役割を思い起こさねばならない。新約聖書においては、「東から来た博士たち」、十字架のもとにいた百卒長、ルカに記されている「良きサマリヤ人」、彼こそ、イエスに問うている「隣人」である。

では、神を愛するということと、「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」とは、どのようなことを意味しているのか。キリスト教的愛は、二つの次元を持っている。救済史は、神と人間の間の歴史であり、人間と人間の間の歴史である。神に対しての人間の共同関係(Miteinander)から、直ちに相互関係(Untereinander)が生じる。救済史は、神の愛が人間に対して垂直線に生起するとき、人間が相互に過去の愛に対応して水平線においても生起する。

だが、このことが明確に言われているのは、新約聖書の証言であって、旧約聖書ではないとバルトは言う。<sup>(9)</sup> 申命記6・5「あなたは心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くしてあなたの神、主を愛しなさい」と、レビ記19・18「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」を「愛の二重の戒め」(Doppelgebot

der Liebe) に結合されたのは、共観福音書のイエスであった。神に対するキリスト教的愛は、隣人に対するキリスト教的愛を引き起こすのである。

最後に、バルトは、ヨハネ福音書13・1以下の洗足の記事を記してこの項目を締めくくる。「イエスは、この世を去って父のみもとへ行くべき自分の時が来たことを知り、世にいる自分の者たちを愛して、彼らを最後まで愛し通された。」。イエスは、彼らの足を、一人ずつ（イスカリオテのユダも、彼らの中にいた）洗い、それから御自身の着物で拭かれ、そして、言われた。「わたしがあなたがたにしたことが分かるか。あなたがたはわたしを教師、また主と呼んでいる。そう言うのは正しい。わたしはそのとおりである。しかし、主であり、また教師であるわたしが、あなたがたの足を洗ったからには、あなたがたもまた、互いに足を洗い合うべきである。わたしがあなたがたにしたとおりに、あなたがたもするように、わたしは手本を示したのだ。よくよくあなたがたに言うておく。僕はその主人にまさるものではなく、つかわれた者はつかわした者にまさるものではない。もしこれらのことが分かっている、それを行うなら、あなたがたはさいわいである。」。この祝福の言葉は、「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」という戒めの秘儀であり、その約束と成就であるとバルトは言う。<sup>(10)</sup>

#### 【注】

- (1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』IV/2. s.888,  
『和解論』井上良雄訳 p.304
- (2) a.a.o. s.894      々      p.314
- (3) a.a.o. s.896      々      p.317
- (4) a.a.o. s.908      々      p.336
- (5) a.a.o. s.910      々      p.338
- (6) a.a.o. s.911      々      p.340
- (7) a.a.o. s.912      々      p.341
- (8) a.a.o. s.913      々      p.344
- (9) a.a.o. s.919      々      p.351
- (10) a.a.o. s.936      々      P.376

#### 4. 愛の特性（コリント I 13章「愛の讃歌」）釈義

バルトは、愛について最後に、コリント前書13章の「愛の讃歌」から、(1)愛だけが価値を持ち、(2)愛だけが勝利し、(3)愛だけが存続するという愛の特性について釈義する。

##### I コリント13章1～3節

1節「たといわたしが、人々の言葉や御使いたちの言葉を語っても、もし愛がなければ、わたしは、やかましい鐘や騒がしい鐃鉢と同じである」。パウロは、愛を、霊的資質の一つの行使と対比することで始める。対比とは、異言に対してである。聖霊によって力を与えられて、異言を語り、しかも愛を持たず、神と隣人に対する自己贈与をなおざりにすることもあり得ると、パウロは確信するのである。異言がそのようなものであるのは、それは、響きはするが、一つの音しか出さず、その限りにおいて空しくうつろな、何も伝えない非音楽的なものだからである。鐘や銅鑼の響きは、音楽ではなくて騒音にすぎない。愛なしに語られる異言も同様である。その場合、その異言が、どれほど意味深く感動的な響きをたてようと、また神・キリスト・御霊をどれほど真剣に考えていようと、まったく問題ではない。もし、愛を持っていないならば、どのように良い考えも、そこで語ろうとするどのような霊的な豊かさも、異言にとって何の役にも立たない。その場合には、異言において響くのは、異言を語る者の非常な自己

享楽と激しい自己表現にすぎない。即ち、単調で退屈で不愉快で結局は腹立たしい代物にすぎない。愛がなければ、彼は、「やかましい鐘や騒がしい鍍鉢（シンバル）と同じである」。異言ではなく、内容豊かな尖端的発言でもなく、最上の意味で「熱狂的に」語られ、歌われた、ただ愛だけが、価値を持つのである。<sup>(1)</sup>

2節「たといまた、わたしに預言する力があり、あらゆる奥義とあらゆる知識とに通じていても、また、山を移すほどの強い信仰があっても、もし愛がなければ、わたしは無に等しい」。預言はすべての人々に与えられている賜物ではない。しかし、ここでは、異言と違って、一定の具象の概念として用いている。即ち、使徒のケリュグマによって起こる神の啓示の提供を考えるべきである。「あらゆる奥義とあらゆる知識とに通じている」ということは、あらゆるキリスト教的発言の自明な前提ではない。それは、使徒そのものの理解であり、使徒の理論的・実証的な解釈であり、その様々な次元の洞察であり、「神学」というものである。「知識」（γινωσκεις）という言葉は、最高の意味でラテン語の「intellectus」を意味し、従って、「救主なる神に対する全人間の理解をもっての関与」を意味する。「信仰」は、ここでは特に奇跡を行う信仰である。この領域に関しても、パウロは、何も疑っていない。彼は、ここで現実となり得る最高の可能性のことを考えている。彼は、「あらゆる奥義」「あらゆる知識」「あらゆる（強い）信仰」と言う。山を移すほどの（マタイ17・20）信仰と言う。彼は、それらすべての力を与えられ、それらすべてのことを実現しながら、しかも愛を持っていないということがあり得ると確信する。その場合には、それらのことが最高度の完全さで起こっても、預言者としてのその発言は空虚な言葉、その知識は神秘的・理性的な遊び、奇跡を行うその信仰は高度の魔術、或いは重々しくはあるが不毛な正統的信仰にすぎない。その場合には、彼は、どのように預言者・神学者・聖職者としての光栄に充ちていても、「無」なのである。<sup>(2)</sup>

3節「たといまた、わたしが自分の全財産を人に施しても、また、自分のからだを焼かれるために渡しても、もし愛がなければ、いっさいは無益である」。一人の人が自分の持物全部を施す場合、それはすでに隣人愛ではないだろうか。また、信仰の故に自分の身を進んで殺されるために渡す場合、それは既に神に対しての愛ではないだろうか。3節後半では、「渡す」ことについて明瞭に語られている。しかし、そこで言おうとしていることは、愛のない愛も実際にあるということ、自己贈与でない自己贈与もあるということである。即ち、神と兄弟愛という姿を取ってはいるけれども、そこで問題となっているのは、神や兄弟ではなくて、むしろ人が一切を放棄しつつ、自分のヒロイズムを見出す歓喜の自己愛の発作もあるということである。その場合には、彼の行為は、まったく「無益」であり、救済史の出来事と何の関係もない。そのような愛の行為は、愛がなくてもなされ得るし、神と兄弟に敵対してなされるのである。<sup>(3)</sup>

4節「愛は寛容であり、愛は情深い」。これは、ここに示された一段落全体の表題のようなものであろう。キリスト教的愛は自由な自己贈与であるから、愛は「寛容であり」、愛は明るい消えぬ光であり、足の下に確かな土台を持っている。そして、愛は自由な自己贈与であるから、「情深い」。新約聖書の「χρηστος ο τος」（情深さ）とは、もともと「有能さ」（Tüchtigkeit）であり、従って、あらゆる柔弱なものとは反対のものである。他者に対して本当に自分自身から親切であるという自由を持ち、そのようなことに有能である人が、「情深い」のである。愛は、「寛容」で「情深い」ことによって、勝利し克服し凱旋する。他のどのような力も、愛の力に匹敵するものはない。<sup>(4)</sup>

5節「また、ねたむことをしない。愛は高ぶらない、誇らない、不作法をしない、自分の利益を求めない…。愛の優越性は、幾つかのことが克服されるというような安価なものではない。異言を語る者、

預言者、神学者、奇跡を行う者であっても、さらに、苦行者、殉教者であっても、依然として「ねたむ」者であり得る。即ち、自分の正しさ、栄誉、自分に相応しい称賛、自分の行為の確かな成果を熱望する。しかし、愛する場合には、彼は、そのようなことをやめる。やめることによって、愛は勝利する。彼は、「高ぶる」ことや「誇る」ことがあり得る。しかし、愛する者は、必ずやめる。しかし、愛することを許される者は、自分の利益を求めない。彼は、本来的に自分の利益を求めることができないのである。<sup>(5)</sup>

6節「…いらだたない、恨みをいだかない（悪を考えない）、不義を喜ばないで真理を喜ぶ」。この一連の句は、キリスト者が自分自身においてだけでなく、隣人の存在と行為においても、出会う暗い力について述べられている。霊の賜物を与えられたコリントの人々も、純粋な天使というものはないことに気付かされる。隣人が、私の神経をかき乱し、「いらだたせ」、立腹させ、激昂させるということが起こり得る。しかし、キリスト者は、その隣人の敵となることはできない。愛は、反対集団を持たず、育てない。それが、愛の優越性・勝利の秘儀である。また、人間には、隣人が最も義なる人である場合でも、彼が「不義」を犯すのを「喜ぶ」という可能性がある。しかし、愛は「真理を喜ぶ」のである。キリスト者にとって重要なのは、「愛にあつて真理を語る」（エペソ4・15）ということである。愛は、暗い力に対して勝利に充ちた態度で立ち向かう。<sup>(6)</sup>

7節「そして、すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてを耐える」。愛は隣人に対する愛として、一人の人が他者において出会い、また自分自身においても出会う悪を克服しつつ働く。人間と神の間にも、実に多くのことがある。即ち、神に対する愛が忍ばねばならぬ多くの苦しい人生の重荷があり、神に対する愛が、それに面しては信じるより他はない苦痛な神の不可視性があり、試練がある。そのような様々な局面において、神を愛することに疲れ、それをやめてしまうことが起こり得る。そして、キリスト者である兄弟との関係においても、神を愛することに疲れ、それをやめるという誘惑に負けるということが起こる。しかし、愛は、忍び、信じ、望み、耐える。

8節「愛はいつまでも絶えることがない」。将来、すべての姿は相対化される。しかし、愛はキリスト教的行為の姿そのものであって、別のより高い将来の姿に変わったり、止揚されたり廃棄される必要はなく、そのような運命のもとにはないということである。愛によって、すでに教団やキリスト者の時間的存在の中に、あの脅かす様々な力に対して「耐える」という態度が生じる。愛は、「今」と「やがて」、「此岸」と「彼岸」の間の連続体である。

9節「しかし、預言はすたれ、異言はやみ、知識はすたれるであろう。」バルトは、J.C.ブルームハルトの言葉「救主は、破壊者ではない」を引用して、預言、異言、知識は、われわれが向かってゆく永遠の光の中では、新しいより高い姿へと「止揚」されるだろうと言う。それらのものは、現在のその姿を失うであろう。預言を語る者は、その業を終え、異言を語る者は、極限的な場合が平常の場合になっているであろうから、もはや讃歌風の異様な言葉を語る必要はないだろう。しかし、パウロは12節で、「知識」については「廃せられる」とか「無になる」とは言わず、「完全に知るであろう」と言う。その時には、「旅人ノ神学」(theologia viatorum)は終わり、「故郷ノ神学」(theologia patriae)に変わり、その中に取り入れられる。「教会教義学」の続巻も、もはや書かれぬであろう。その時には、正しい解釈学を探究し、続けて非神話化し、律法と福音について討議するということなどは、もはや必要ないであろう。それらは、究極と完成においてだけ真実だからである。その時には、価値を持ち、或いは価値を持たぬすべてのものは、永遠の秤の上にのせられて分けられるからである。そのような祝福すべき相対化が「絶える」ということである。<sup>(7)</sup>

9～10節「なぜなら、わたしたちの知るところは一部分であり、預言するところも一部分にすぎない。全きものが来る時には、部分的なものはすたれる。」「全きものが来る」。その大きな光に比較すれば、今生きている様々の小さな光は、結局はみすばらしい灯火にすぎない。そのみすばらしさが、「一部分」という言葉で記されている。その大きな光の中では、預言や知識も、「一部分」の行為にすぎない。

11節「わたしたちが幼な子であった時には、幼な子らしく語り、幼な子らしく感じ、また、幼な子らしく考えていた。しかし、おとなとなった今は、幼な子らしいことを止揚（捨てた）した。」これは前節の比喻である。キリスト者は、最高の霊の賜物を持ち、また用いているにしても、今は「幼な子」であって、幼な子らしい思いや言葉以外のものは、期待され得ないし、求められてはならない。ここで記されているのは、幼な子にふさわしい思いや言葉であり、そのようなものとして否定されてはならないのである。ここに記されているのは、まったく別の新しい形への「止揚」である。まったく全きものが来ることによって、幼な子の思いと言葉の今の姿が、現在の姿におけるキリスト者の預言と知識が、新しい姿となるのである。<sup>(8)</sup>

12節「わたしたちは、今は、鏡に写して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔を合わせて見るであろう。わたしの知るところは、今は一部分にすぎない。しかしその時には、わたしが完全に知られているように、完全に知るであろう。」これは、8～10節の比喻である。ここには、現在と将来の間の連続性が語られている。即ち、見ることと知識は、現在にも将来にも共通している。「鏡に映して見る」ことも、すでに一つの見ることであり、「顔と顔を合わせて見る」ことも、やはり見ることである。そしてまた「一部分」の知識も、すでに一つの知識であり、「わたしが完全に知られているように」知る知識も、やはり一つの知識である。それら両者の間の本質的な分裂は、問題になり得ない。何故なら、現在における見ることと知識の対象は、将来のそれと別のものではなく、将来のそれは現在のそれと別のものではないからである。現在は、鏡というものの性質に従って、右と左を取り違えて見る。神が御自身を隠されたときにこそ顕示された神を見る。御自身を現されたときにこそ隠された神を見る。しかし、将来は、「顔と顔を合わせて見る」ということが起こる。パウロは民数記12・8節「口から口へ、わたしは彼と語り合う。あらわに、謎によらずに。主の姿を彼は仰ぎ見る」という言葉を、ここで考えていたのだらうとバルトは言う。そして、その時には、「わたしが完全に知られているように」知るということが起こるであろう。即ち、神が私を理解されている通りに、私も神を理解し、神を通じてすべての事物を理解し、摂理の脈絡を知るであろう。

13節「このように、いつまでも存続するものは、信仰と希望と愛と、この三つである。このうちで最も大いなるものは、愛である。」信仰もまた、存続する。信仰は来るべき大きな変化によって、見ることへと止揚されつつも、存続する。希望もまた存続する。希望は、特に、来るべき全きものに向かってのキリスト教的生の行為の方向づけなのであり、全きものが来ることは、希望の成就なのであるから、どうして存続しないことがあろうか。しかし、信仰と希望は、愛が存続するゆえに、存続するのである。愛において、信仰と希望は働く。そして、愛において、キリスト教的生の行為は生起する。それゆえに、「このうちで最も大いなるものは、愛である。」それは、現在において輝く、将来の永遠の光である。愛が連続体である。愛は決して終わることはない。愛は、キリスト者の永遠の行為である。愛について語るべき事柄は、究極の事柄であり、最高の事柄である。愛だけが価値を持ち、愛だけが勝利する。愛は道そのものである。<sup>(9)</sup>

#### 【注】

(1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』 IV/2. s.942、『和解論』井上良雄訳 p.386

- (2) a.a.o. s.943 前掲書 p.387
- (3) a.a.o. s.943 々 p.388
- (4) a.a.o. s.945 々 p.391
- (5) a.a.o. s.946 々 p.392
- (6) a.a.o. s.947 々 p.394
- (7) a.a.o. s.950 々 p.399
- (8) a.a.o. s.952 々 p.401
- (9) a.a.o. s.953 々 p.403

#### 四. 希 望

『和解論』Ⅲ/4分冊.73節の主題は、「Der Heilige Geist und die christliche Hoffnung」（聖霊とキリスト教的希望）である。バルトは、『和解論』で、信仰と愛を、聖霊論との関わりで取り上げてきた。そして、キリスト教的希望についても、同じように聖霊論の中で述べるわけである。序説で次のように言う。「聖霊は、照明する力であって、それによって、イエス・キリストは、その虚偽と断罪に打ち勝つことによって、罪ある人間を、イエス・キリストへの希望をもって、自分の究極的な（しかしまた間近な）将来に向かって歩むことを許される。」

##### 1. 希望の対象である方と希望

キリスト者は、信仰と愛によって、神の言葉に奉仕し、卑小なあり方ながら預言者として生きるということは、どのようにして可能となり、現実となるのだろうか。それは、イエス・キリストが、キリスト者を、彼に対する希望を持って自分の将来に向かって歩み得る者とされることによって、可能となり、現実となる。<sup>(1)</sup>

キリスト教的希望の根拠は、次のような事実の中にあるとバルトは先ずのべる。即ち、イエス・キリストにおいて聖とされた御名の啓示、彼において近づき来った御国の啓示、彼において生起した神の意思の啓示、彼においては既に義とされ聖とされた人間の啓示は、その完成を目指して、ようやく進みつつあるという事実の中にある。キリストの来臨と現臨と活動の形においては未だ来ていないのである。この「noch nicht」（未だない）ということこそ、教団の派遣という脈絡の中で、キリスト者がイエス・キリストの証人としての召命に基づいて存在している時間についての、さし当たり、もっとも注意すべき規定である。それは、終末時（Endzeit）、即ち、イエス・キリストの甦りからその終わりに向かって進んでいるが、未だその終わりに達しない時間である。それは、イエス・キリストの預言者としての業が、その聖霊の力の働きによっても、その目標に達していないゆえに、「未だない」の時間である。これは、真空ではなく、来臨の「遅延」や「停滞」の時間ではない。パウロは「現在のものも将来のものも、…わたしたちの主キリスト・イエスにおける神の愛から、わたしたちを引き離すことはできない」（ロマ8・38）と書くことができた。キリスト者の存在も、まだ、目標に達せず、彼も将来に向かう途上にある。彼にとっては、何も書いてないページに見え、見通しのきかぬ霧の海に見える、将来に向かう途上にある。神の恵みは、昨日や今日と同様に、明日も、どこまで彼に対して与えられるのであろうか。イエス・キリストの甦りは、何を意味するのであろうか。このようなものが、キリスト教的希望について答えるべき命題であるとバルトは言う。<sup>(2)</sup>

キリスト者の将来は、彼のキリスト者としての存在と証しがイエス・キリストの甦りに由来しているという事実の光の中にも立ち、聖霊の力によって規定された彼の現在の光の中にも立っている。また、

彼の全体が神の恵みによって受け容れられ、肯定されている。即ち、彼の過去の存在、現在の存在だけでなく、将来の存在も受け容れられ、彼はやがて死ぬであろうということも含めて、肯定されているのである。

しかし、キリスト者は、自分の将来をどのように見、また理解すべきなのであろうか。どのような態度と意思をもって、自分の将来に向かって歩むべきなのであろうか。キリスト者の希望は、明白に光であり、善であり、幸いである。それは、彼が目前に見るものは神だからである。その恵みと義と憐れみと栄光の中にいます活ける神だからである。彼が信頼と共に疑惑をもってというのではなく、ただ信頼だけをもって進みゆくことのできる神だからである。

旧約聖書においては、希望する者とは、その人自身の慰め深い或いは、慰めのない予想や夢の成就を待つのではない。従って彼は、自分の待望が脅かされることに対して警戒する必要はない。彼が目を注ぐのは、イスラエルの神が、イスラエルの歴史におけるその自己告知によって、この民のために、導き、守り、助け、祝福を待望することに対してである。旧約聖書において警告しているのは、自分の将来をイスラエル神以外のところに対して求めること、民や、自分の義や諸民族の神々やエジプトやベテルの神殿に待望することに対してである。新約聖書においても、希望は、神の行為に由来し、その同じ神の新しい行為に対する展望である。人間の前方にある時間の闇を打ち破り、祝福と助けと救いをもって充たし支配される同じ神の行為に対する展望である。

しかし、すべての基本線は、旧約の領域から新約の領域への移行において起こった。希望の対象と内容の根拠は、今や、イエス・キリストが来られ、そのような方として待望され、希望を創られる方において起こったのである。キリスト者の将来待望は、不安な待望ではなく、忍耐強い待望、喜ばしい待望であるとバルトは言う。<sup>[3]</sup>

バルトは、次に、「終末論的なもの」(Eschatologischen)について言及する。この概念は、本来は、キリスト教的将来待望としての希望に関するものであった。ところが、突然、神学的考察のありとあらゆる対象と内容の持つ、超越的性格を覆いまた説明するものとなった。その上、この概念そのものが、「ままならぬもの」(das Unverfügbare)という消極的で極めて空虚な概念と同一視されることになった。その結果、キリストの十字架、彼の甦り、信仰、愛、ケリュグマ、教会、洗礼、聖晩餐、キリスト教的エトス等、ありとあらゆるものが、「ままならぬもの」となり、従って「終末論的なもの」となった。そして、キリスト教的将来待望としての希望は、殆ど雲散霧消してしまった。今は、そのような「汎終末論的夢」(pan eschatologischen Traum)から目覚めるべきであるとバルトは言う。

さて、「希望」と「信仰」を、キリスト者の現実存在の二つの次元として、共に統一をなしながら異なった二つの次元として、理解することは、容易なことではない。たとえば、ヘブル11章は、アブラハムの信仰は「望みえないのに、なおも望みつつ」信ずることである。即ち、信仰者としても子孫を望みえないときの希望である。また、アブラハムの信仰を「望んでいることを確信し、まだ見ていない事実を確認すること」と定義する。即ち、不可視的なこととしてただ待望だけできる事物についての持続的な信頼と確信と定義する。また、11章9節以下では、アブラハムは、神がその創設者・創造者であるゆるがぬ土台の上に建てられた都を、信仰によって待つゆえに、信仰をもって他国に赴いたと記されている。この聖書の証言から明らかになることは、信仰は、端的に言って、神の御言葉と命令に対しての従順である。信仰は、神の御言葉を約束の言葉として、その成就を予測しえなくても、承認し受け容れ尊敬することによって遂行するのである。

信仰と希望の統一と差異を語ったのはカルヴァンであると述べ、『Institutio』(Ⅲ,2,42)を引用する。「ところで、このような信仰が生き生きとしているところでは、どこでも、永遠の救いの希望が、この信仰の引き離せない同伴者として、いや、むしろ、信仰そのもから生み出され、生産されるものとして、ともなわないことはあり得ない。この希望がわれわれから取り去られるならば、われわれがどんなに信



仰について明晰に、また修辞をこらして論じたとしても、何も持っていないことを自ら悟るのである。すなわち、信仰というものが、神の真実についてのゆるがぬ確信であり、この真実はわれわれを決してあざむき得ず、いつわりも、まよわせもできないものであれば、この確かさをとらえているものは、つねに、神がその約束を果たしたもうであろうことを確実に期待し、その約束が真実であることしかできないのだと確信するのである。したがって『希望』とは、『信仰が神から真実に約束されたと信じたことがらへの期待』にほかならないのである。そこで、信仰は神を真実であると信じ、希望は神がよき時を得て御自身の真実を示したものを待ち望むのである。信仰は神がわれわれにとっての父であると信じ、希望は神が父としてつねにわれわれに対して働きたもうことを期待するのである。信仰は永遠の生命がわれわれに与えられるのを信じ、希望はそれがいつの日にかあらわれるのを待ち望む。信仰は基礎であり、これに希望が依頼み、希望は信仰を養い育てる。なぜなら、まず神の約束を信じないことには、神から何をも期待することはできないからである。また一方、われわれの信仰の弱さは、疲れ果てて倒れることがないためには、忍耐深く希望し、期待することによって支えられ養われなくてはならない。希望は信仰が疲れ果てないようにこれを元気づけるのである。希望は信仰が途中で、あるいは出発点でそのものから失格することがないように、信仰を究極の目標に達せしめるのである。結局、希望は信仰をたえず更新し、刷新することによって、堅忍を全うするようにいつもいつも力を与えるのである」(渡辺信夫氏訳による)。(4)

キリスト教的希望がそのような力を持つ場合には、カルヴァンが前述の箇所では残念ながら説明しなかったことであるが、希望がまさしく希望の対象である方が力を持つからであるとバルトは批判し、キリスト論を展開する。それは、イエス・キリストにおける神が、希望の確固とした根拠であるゆえに、確実な待望へと希望を形成されるのであるという。

イエス・キリストは、キリスト者の信仰と愛の対象でありつつ、彼らの希望の対象である。そして彼らの義認と聖化のために来られ存在するときに、テモテ1:1によれば「わたたちの救い主である神とわたしたちの希望であるキリスト・イエス」とパウロが語るように、イエスは既に、彼らの希望である。イエス・キリストは、「失望に終わることはない希望を」(ロマ5:5)与えられる。

しかし、キリスト者は、まだ終わりに達しない時間の中に生きている。彼は、まだ「信仰によって」歩いている。即ち、彼は信仰の従順において、約束によって歩んでいるのであって、「見えるものに」によって歩んでいるのではない。自分が昔から死によって脅かされていた者としてしか生き得なかったということ。今後もそのようにしてしか生き得ないということ。それは、われわれが「自分自身を頼みとしないで」、死人を甦らせた神を頼みとし、彼が再びわれわれを救われるという希望を、神に置くためであることを、キリスト者は、絶えず想起するのである。それは、「わたしたちは、この宝を土の器の中に持っている。その測り知れない力は神のものであって、わたしたちから出たものでないことが、あらわれるためである」。

だが、未だ、イエス・キリストは、普遍的な終結的な言葉を語らないので、キリスト者にとって希望とは何であり、何を意味するのであろうか。キリスト者は、昔から、「だれがわれわれの聞いたことを信じ得たか。主の腕は、だれにあらわれたか」(イザヤ53:1)昔からこの問いに悩まされてきたのである。また、「同時二罪人ニシテ義人」であるが「同時二義人ニシテ罪人」でもあり、前方にはイエス・キリストにおける義と聖があるが、背後には絶えず彼自身の義・聖ならぬものが烈しく掴みかかろうとしている葛藤に面して、キリスト者の希望とは、何であらうか。その答えをバルトは、ただ彼がそのような葛藤の中にあっても、希望する自由を持っていることだという。(5)そして、この答えは、効力を持ち、力を示すという。キリスト者は、その完全な啓示のためのイエス・キリストの到来に対して、絶対的に不屈に希望を抱くという自由を持っている。その時には、今はまだ不明なことが、はっきりと明白になるであろう。キリスト者がしなければならぬものは、ただ約束の成就に対しての希望を抱くという自由を、真に用いることだけである。

では、来るべき方、キリスト者が希望する方とは誰であろうか。それは、すべての人を審く審判者である。それは、甦りのときに来たり、今その聖霊の照明する力において存在されている方である。未知の空想上の世界の審判者ではなく、キリスト者にはよく知られた方、生ける者と死ねる者の審判者である。キリスト者も、その心や理性も、そこで真に、今や決定的に、予見できない選別の火の中に入れられるということは、疑いない。キリスト者は、イエス・キリストの恵み義を待つのである。「わたしたちは、義とされた者の希望が実現することを、霊により、信仰に基づいて切に待ち望んでいるのです」(ガラテヤ5・5)。

しかし、キリスト者の将来の唯一の具体的出来事として、時間的存在の終結 (Abshluß) が迫っている。この終結とは、死という出来事である。しかし、それが終わりではない。コリントⅠ15・51に「わたしたちすべては、眠り続けるのではない」と言われている。そのときまだ生きているキリスト者は、死ぬのではなく、テサロニケⅠ4・13以下によれば、それまでに死んで死から甦った人々と共に、従って後者に優位が与えられて、再臨の主との直接の出会いへ、永続的な存在へと「引き上げられ」る。即ち、私たちは、「いつも主と共にいるであろう。」53節以下によれば、新しい朽ちない不死の存在を着せられるであろう。「引き上げられる」にしろ「変えられて」であるにしても、キリスト者の終わりは、死ではなくて、被造物世界へのイエス・キリストの最後の到来における、またそれと共に始まる栄光への参与に、直接移行することであり得る。使徒信条の第二項の終わりに「カシコヨリ来タリテ、生ケル者ト死ネル者トヲ審キ給ワン」と告白して、イエス・キリストがその完全な啓示において審きのために現れるときには、やがて甦るべき多くの死者と共に、まだ生きているままで、その終わりを迎える者たちもいるということを、考えているのである。<sup>(6)</sup>

終わりは、死という形態でも起こり得る。それは、パウロにとっても、彼の後に生きていたすべての人間たち、キリスト者たちにとっても、結局はこの形態で起こった。しかし、光の中で見た場合、死における終わりが、イエス・キリストの再臨によって起こる本来的な終わりという原像の「鏡に映して見るようにおぼろげに見」(コリントⅠ3・12) た姿以外のものを示し得るであろうか。終わりは、実際に今後われわれの死という形態で我々の前に立っているにしても、それに向かって希望において目を注ぎ、それに向かって進んでゆく以外のことが、できるであろうかとバルトは言う。<sup>(7)</sup>

### 【注】

(1) K.Barth 『Kirchliche Dogmatik』Ⅳ/3.

EVANGELISCHER VERLAG AG.ZOLLIKON-ZÜRICH 1959年 s.1035

『和解論』井上良雄訳 Ⅲ/4 新教出版社 1986年 382頁

(2) a.a.o. s.1039 前掲書 p.387

(3) a.a.o. s.1044 々 p.395

(4) a.a.o. s.1048 々 p.401

(5) a.a.o. s.1056 々 p.412

(6) a.a.o. s.1062 々 p.423

(7) a.a.o. s.1063 々 p.425

### 3. 希望における生活

キリスト教的希望の命題としてバルトは、「キリスト者がただひとつ目を注ぎ得る将来は、その最後の形態におけるイエス・キリストの来臨であり、彼の預言者としての御業の終結における彼の到来であり、その完全な啓示のための彼の到来である」ということを述べてきた。バルトは、この項で、最後に取り上げるのは、希望におけるキリスト者の生活についてである。バルトは、前項で、「終末論」の分野への

展望を示したが、ここでは「キリスト教倫理」について多少示したいという。それは、キリスト者の生活と行為にとって普遍的な特徴を持つ諸要因を強調することになるからである。バルトは、以下、三つの普遍的規定について述べる。<sup>(1)</sup>

(1) バルトは、信仰の問題と愛の問題を、個々のキリスト者、キリスト教団の成員としてのキリスト者個人の問題として述べてきた。希望の問題についても同様であるという。しかし、とバルトは言う。「キリスト者は、信ずる者、愛する者、希望を懐く者として、何か私的目的を目指して働くのではない。従って、一つの私的な問題の処理、育成、促進のために働くのではない」。宗教は、私的な問題であるだろう。しかし、あらゆる宗教とは深淵によって隔てられているキリスト者の現実存在は、決して私的な問題ではない。勿論、信仰と愛と希望の問題は、個人の「実存的」問題として取り上げることは可能である。だが、今、ここで問題としているのは、キリスト者の希望についてであるとバルトは言うのである。キリスト教的希望における彼の生活を規定し特徴づけるものは何か。それは、今は未だ隠されているものが、完全に啓示されるのを待つということである。このことは、キリスト者個人の将来にとっても、決定的なものを含んでいる。このことは、キリスト者にとって、もっとも厳しく強烈な最後の審判における解放という、誉れ、報い、利益を意味する。このことは、今は未だ自分を包んでいる闇の中から来るべき大なる光へと彼が移されることを意味し、死に向かって進んでゆかぬ新しい存在を着せられることを意味し、永遠の祝福と生命の開始を意味する。しかし、それらすべてのことは、神の終結的な救贖の行為の包括的な関連の中でのみ起こるのである。即ち、イエス・キリストにおいて起こった世の和解と御国。彼において起こった一切万物に対する神の支配の樹立。キリスト者が希望の中に待望しているこの啓示の出来事は、個別的なものではなくて、普遍的なものである。彼の目だけでなく、すべての者の目が、あの大なる光を見るであろう。すべての時代とすべての場所の、かつて生きていた、そして今生きている、さらに今後生きるであろうすべての人間の目が、あの大なる光を見て喜ぶことを許されるであろう。そして、あらゆる舌が「イエス・キリストは主である」と告白するのである。キリスト者が待っているのは、そのような希望である。<sup>(2)</sup>

バルトは、キリスト者にとって決定的に理解しておかなければならないこととして以下の事柄を述べる。それは、キリスト者は、本質的に、イエス・キリストにおいて起こった神の民の成員としての選びによって召された、イエス・キリストの証人であるという理解である。そのような者として、私的な企ではなく、公共的な奉仕において生き、また働く証人であるという理解である。従って、世に派遣されるキリスト教団への個人的参与に任命されている。彼は、神のために、「神の栄光をほめたたえる」(エペソ 1・14) ために、希望を懐くのである。神は、未だ希望のない人々のただ中であって、彼が希望を懐く者として存在することを望まれるのである。彼は、自分に与えられる誉れ、報い、利益を確信しつつではあるけれども、自分自身のためにではなく、神と人々のために希望を懐く。即ち、信じ愛し希望を懐くキリスト者として自分が結び付けられ義務づけられている人々のために、希望を懐く。

従って、キリスト者として希望を懐く者は、いわば代理人(Platzhalter)として希望を懐くのである。<sup>(3)</sup> 今は、ただ眠っているように見える周囲の全人類にとっての代理人として希望を懐いている。全人類もやがて目覚めるにちがいない。彼らは、あの喇叭が鳴り響くときに、目覚めるであろう。キリスト者は、今はただ、他の人々のために、まだ眠っている教会と世に代わって目を覚まし、他の人々に対して、時に見張り人として自分を示し得るにすぎない。希望におけるキリスト者の生活は、現在の世の中にすでに埋めこまれた永遠の種である。種は、冬は堅い土で覆われていて、そのようなものとして死ななければならないが、あの福音書のからし種のように(マタイ 13・32) すべての野菜よりも大きい木になって、空の鳥が来てその枝に宿るようになるのである。そのためにこそキリスト者は、解放されている希望において真に生きるのである。自分自身のためには最小限に、そしてその遂行によってキリスト者の奉仕のためには最大限に、という仕方、希望において生きるのである。<sup>(4)</sup>

(2) キリスト者の希望における生活とは、審きのためのイエス・キリストの到来を待ち、従って終わりを待ち、永遠の光が上るのを待つ存在である。それは被造物世界の救贖である。しかし、キリスト者は、イエス・キリストの十字架において、自分の罪が赦され、取り除かれ、抹殺されていないかのように、依然として罪を犯す。また、人間が死んでゆくを見、自分自身をも早晚死んでゆく者として見る。そのような中で、希望を懐くとは、どのようなことなのか。それを明らかにせねばならない。希望喪失という結果になるからである。

キリスト者が、希望においてその現在を越えて将来に向かって目を注ぎ進んでゆくという、キリスト者の現実存在の次元は、究極的なもの・永遠の光と生命を指し示しつつ、先ず第一に、究極以前のものの領域（時間的領域）をも指し示す。何故かと言えば、この時間的生活というのは、やがて「朽ちないもの」を着るべき「朽ちるもの」であり、やがて「死なないもの」を着るべき「死ぬもの」（コリントⅠ 15・53）だからである。そのような将来に対して希望を懐くキリスト者にとって、どうしてそれが、希望喪失であろうか。キリスト者が自分の将来に向かって歩んでゆく時、彼の目が見るのは、それ自体においては、すべての他の人間の目が見る以上のものではなく、それ以外のものではない。他の人々の目に映るのと同様に、まだ救われていない存在のあの戦場、牢獄、精神病院における、罪に支配された死の刻印を捺され、死に仕え、死の手に帰した生活と営為である。しかし、キリスト者は、あの究極的なものの徴候（Anzeichen）に出会うことを知っている。その徴候に出会うことを、この時間の中で期待する。永遠的なものに希望を懐くゆえに、彼は、時間的なもの、暫定的なものに、希望を懐く。バルトは、この点に関して三つの説明を加える。

① キリスト者の希望の真正性（Echtheit）は、キリスト者が究極以前のものの中にあって希望を懐く場合、その希望は、時間的存在が様々な姿を示す際の光の側面あるいは影の側面に、拘束されない。その都度の世の状態や彼の個人的状況についてのキリスト者の楽観的ないし悲観的な表象に、拘束されない。人間的に見れば、彼はまったく暗澹たる、絶望的な光景に目を注ぎつつ、敢えて希望を懐くかもしれない。キリスト者の暫定的な希望は、そのような二つの可能性に対しての自由な希望において、楽しいことあるいは辛いことを、同じ確信をもって、祝福の徴として待望するのである。<sup>(5)</sup>

② キリスト者の希望の真正性は、あらゆる怠惰な観想とはちがって、その具体的対象にふさわしい行為という姿を、取ることによって示される。キリスト者は、奉仕しつつ希望を懐く。彼は、その時間的な途上での光として、あの様々な小さな光を待望する。彼は、自分の未知をしっかりと歩みつつ、歩み続けるために自分に必要な具体的な助けに対して希望を懐く。希望するということは、次の一步を歩むという行為において起こる。希望するということは、行動するということである。

③ 最後に、キリスト者の希望の真正性は、キリスト者が時間の中でも、イエス・キリストの到来の徴候を展望する時にも、私人として考え行動しないことである。彼は、精々一番最後の事柄として、自分のために希望を懐く。何故かと言えば、彼は、イエス・キリストに対しての公共的な奉仕、即ち証人としての奉仕を行うからである。彼は、そのような働きの中で、究極的なものに希望を懐くと共に、それに基づいて、来るべき救贖の徴候としての様々の究極以前のものに対しても、希望を懐く。彼は、教団において、世において、世のために奉仕しつつ、希望を懐く。彼の希望は、自分自身のための様々な希望を包含しつつ、もしそれが真実であれば、それが彼自身にとって意味する一切のことを超えて、多くの個人的、共同的、教会的、世俗的な希望喪失の中で輝く光となるであろう。彼のキリスト者としての現実存在は、預言者的な存在となるであろう。<sup>(6)</sup>

(3) 希望における生活は、神に基づく生活である。自分自身に基づいて、即ち何らかの知的な、それ

が神学的なものであっても、或るいは道徳的ないし宗教的な努力の結果として、或るいは心情や感情の生活の何か自発的な高揚によっては、まだ誰も、希望に生きた者はいない、とバルトは言う。<sup>(7)</sup> 人間自身に由来し人間自身から生ずるものは、決してキリスト教的信仰でもキリスト教的愛でもなく、従ってキリスト教的希望でもないであろう。それは、恐らく、程度は様々であっても、彼岸に関する形而上学あるいは神話であり、決定論的ないし非決定論的な自然哲学、歴史哲学、文化哲学、生の哲学の体系および綱領であろう。また、それは、恐らく、片隅での将来の幸福によって、天上で或いは地上での他の素朴なあるいは思慮深く待望することであろう。しかし、それは、キリスト教的希望ではなく、その根源、対象、内容はイエス・キリストに基づく、永遠の光の中での、永遠の生命に対する待望の明晰性や確実性ではない。そして、それは、決して預言者的性格を持たない。それらすべては、キリスト者についても言えることである。キリスト者が生み出す将来待望であっても、恐らくかなりの神学的努力に培われた将来待望であっても、例えば聖書をしのばせるようなものや、聖書の輪郭、色彩がそれを際立たせても、それは決して預言者的なものではなく、キリスト教的希望ではないとバルトは言う。バルトが問題としているのは、単に、他のすべての将来待望とは特徴的に違ったキリスト教的希望の概念と理念だけではない。問題は、決定的には、キリスト教的希望の現実であり、キリスト教的希望におけるキリスト者の行為と生活なのである。即ち、希望は、その根源、対象、内容に基づく持続的な希望であり、それに相応しい人間の思惟、意欲、行為の不断に続く働きによって確証された希望である。問題は、まったく希望において生きないか、或いは完全に希望において生きるかである。主の日を待つ者は、その日に向かって急ぐ（ペテロⅡ 3・12）。しかし、それは、自分自身の願いや判断や意見や能力や動機に基づいてではない。むしろ、彼が「急ぎ」、「自分の救いの達成に努め」、「心をつくし、精神をつくし、力をつくし、思いをつくし」て希望を懐き、自分の希望の真正性のために努力するのは、自由な神が、希望する自由へと目覚めさせるからである。

バルトは、何か不可思議な表象を含む神話の助けを借りなければ理解できないような、奇跡について語っているのではなく、聖霊の力ある働きについて語っているのであると言う。<sup>(8)</sup> 聖霊は、人間を、キリスト者へと目覚めさせる。即ち、聖霊は、神に対して希望を懐き、世のために神に奉仕しつつ希望を懐き、究極以前のものに対して希望を懐くように目覚めさせる。しかし、聖霊は、「機械仕掛ケノ神様」として、一種の魔法によって不可能なことを可能にするようなデーモンではない。

神は霊であって、人間を実際に自由へと目覚めさせる。神は、人間をその相手方として、自分の足で立たせられる。神は、人間が自分で信じ愛し、さらに希望を抱くことを望まれる。生ける神の息が、人間を、活ける人間へと目覚めさせる。何故かと言えば、聖霊は、時間の中で肉となったその永遠のロゴスの力における神であり、イエス・キリストにおいて語られた御言葉の力における神だからである。神は、人間の心を照らし、その良心に確信を与え、その理性をも承服させ、「ロゴス的に」内部から獲得する力における神である。キリスト者は、「熱心でうむことなく、霊に燃え、主に仕え、望みを懐いて喜び、艱難に耐え」（ロマ12・11）で、現在から将来へと歩んでゆくのである。もし彼が、ロマ書の一連の言葉の最後の文節で言われているように、「常に祈り」続けるならば、彼は、必ず、「主に仕え」（dem Herren dienenn）、必ず「望みを懐いて喜ぶ」（fröhliche in Hoffnung）であろう。<sup>(9)</sup>

#### 【注】

(1) K.Barth 『Kirchlicher Dogmatik』Ⅳ/3. (Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zurich)

1959年 s.1035

『和解論』井上良雄訳（新教出版社）1986年 432頁

(2) a.a.o. s.1067 前掲書 p.436

(3) a.a.o. s.1071 々 p.438

(4) a.a.o. s.1072 々 p.439

- (5) a.a.o. s.1077      々      p.447
- (6) a.a.o. s.1079      々      p.449
- (7) a.a.o. s.1079      々      p.449
- (8) a.a.o. s.1081      々      p.452
- (9) a.a.o. s.1083      々      p.455

#### あとがき

「バルティアン」と呼称された方々が、かつておられた。現今はどうだろう。もっとも、バルト自身は「私はバルティアンではない」というユーモアを残している。筆者は、バルトの著書に惹かれて学生時代から多少読む機会を得てきた。一介の牧師として、聖書の理解とキリスト教の認識を研鑽するにあたって、多くの事を教えられ、学ことができたからである。また、バルトの文言には、「ハッとさせられ」、「なるほど」と、納得させられるものが満ちていて、何よりも面白かったからにほかならない。

筆者にとって、カール・バルトについては、修士論文『バルトのDas Nichtige について』が最初である。バルトは、「天使論」は神学の対象になり得るが、「悪魔論」はなり得ないと述べている。しかし、P. テイリヒには『悪魔的なもの』という論文がある。バルトは「虚無的なもの」という概念で「創造論」で取り上げた。それは、天地創造の時の「陰の側面」であって、それは、キリストの復活の勝利によって克服されたものである。筆者は、弘前学院に勤める機会を得てから、バルトについては、『契約論考』『バルト神学における契約の展開』『K. バルトの洗礼について』『バルト神学における罪について』を紀要に載せることができた。そして、今回は『信仰・愛・希望』について取り上げた。

バルトは、〔愛の特性〕において、『愛はいつまでも絶えることはない。しかし、預言はすたれ、異言はやみ、知識はすたれるであろう。』というコリント書13章9節を解説して以下のように述べているので最後に紹介したい。「預言、異言、知識は、我々が向かってゆく永遠の光の中では、新しいより高い姿へと止揚されるだろう。それらのものは、現在の姿を失うであろう。預言を語る者は、その業を終え、異言を語る者は極限的な場合が平常になっているであろうから、もはや讃歌風な異様な言葉を語る必要はないだろう。しかし、パウロは12節で、〔知識〕については、〔廃せられる〕とか、〔無になる〕とは言わず、〔完全に知るであろう〕と言う。その時には〔旅人の神学〕は終わって〔故郷の神学〕に変わり、その中に取り入れられる。〔教会教義学〕の続巻も、もはや書かれないであろう。その時には、正しい解釈学を探究し、続けて非神話化し、律法と福音について討議するというようなことは、もはや必要ないだろう。その時には、価値を持ち、或いは価値を持たぬすべてのものは、永遠の秤の上にのせられて分けられるからである。」

2004年9月1日記