

K. バルトの『和解論』の倫理

The Ethic of KARL BARTH

中 澤 實 郎

Jitsuro Nakazawa

目 次

一. 序

1. 神論における「神の戒め」
2. 創造論における「神の戒め」
 - (1) 神の前での自由
 - (2) 交わりの中での自由
 - (3) 生への自由
 - (4) 限定における自由

二. 和解論の「倫理」(キリスト教的生の基礎づけ)

1. 序
2. 聖霊による洗礼
3. 水による洗礼
 - (1) 洗礼の根拠
 - (2) 洗礼の目標
 - (3) 洗礼の意味
 - (4) 幼児洗礼
 - (5) 祈願 (Bitte) としての洗礼

一. 序

カール・バルトは倫理学を、主著『教会教義学』で神論、創造論、和解論、救贖論(終末論)の各項目の締め括りで取り上げている。この構造がバルト神学の特質であり独自性であろう。バルトは『教会教義学』Ⅱ/2、「神の戒め」の序文で、倫理学を含まないような教義学を論ずることは正しくないと述べている⁽¹⁾。そしてアルトハウスの「倫理学は教義学と最も密接に対をなしている」という考えは未だ曖昧であるとし、「教義学そのものが倫理学である。また倫理学が教義学である」と言う⁽²⁾。救贖論は未完だったが、和解論の倫理

学は、1967年、『和解論』Ⅳ/4『Das christliche Leben』(Fragment)として刊行された。内容は「洗礼論」である。バルトの死後、洗礼論に後続する予定だった「主の祈り」の講解の遺稿、これも第二の祈願で中断しているが、『Fragmente aus dem Nachlaß Vorlesungen』(遺稿集)として発刊された。バルトは洗礼を「キリスト教生の基礎づけ」として、主の晩餐を「キリスト者の生の更新」として、主の祈りと共に『和解論』の倫理学の中に位置づけようとした。本論の目的は、『和解論』の倫理学・「洗礼」及び『遺稿集』の「主の祈り」について考察するものである。

だが、本論を述べる前に、さしあたり神論と創造論の倫理について外観しておきたい。

1. 神論における「神の戒め」

神論における倫理は、『教会教義学』Ⅱ/2「神の恵みの選び」の項目の後、「神の戒め」(GOTTES GEBOT)という術語で「神の教説」の中で倫理を取り上げる。オットー・ヴェバーは、「この点について伝統的であると呼ぶことが出来ることから、およそ無縁なもの」と解説する⁽³⁾。その理由は、バルトは倫理学を「律法を福音の形態として説明する」(Die Ethik als lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangelium)⁽⁴⁾からである。それは「あなたはしてはならない」という事から始めるのではなく、「わたしはあなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である」という神の恵みから、即ち律法ではなく、福音から始めるからにはほかならない。

更に、一般倫理学に比較して神学的倫理学は神

の恵みに関わるとバルトは言う。「それは恵みの倫理学であり、そうでなければ、それは神学的倫理学ではない」⁽⁵⁾。続いて、バルトは、「神の戒めは、何か自立しているもののように福音に対峙するのではなく、福音に囲まれている」という⁽⁶⁾。しかし、何処で神の戒めは示されるのか。「神の戒めは聖書において証言される」⁽⁷⁾と述べる。例えば、「十戒はモーセに啓示され、そしてモーセから民族に証言された生命と権利と文化の秩序の関連の中に属し、あらゆる時代に妥当する神の恵みの契約の基本形態である」と⁽⁸⁾。そうであるならば、福音書の山上のイエスの教えは「人間が神の行為を通して実際にそこへ立たされることになる天国の啓示であり、イエスの自己啓示、新しき人間の啓示である」⁽⁹⁾と。

バルトは神の戒めの教説を、神の裁きとしての戒めで終結する。「神の裁きは、人間に対する神の愛の証拠なのである」⁽¹⁰⁾。それは「神の裁きはイエス・キリストにおいて成就するからである」⁽¹¹⁾。即ち、「我々の罪はキリストの十字架において明らかになり、有罪の判決はイエス・キリストのペルソナにおいて我々に下される」⁽¹²⁾。従って我々に下されるのは「罪の赦しである」⁽¹³⁾。

そして、あらゆる神学は「祈りになる」のでなければ、「自身では無力になる」⁽¹⁴⁾とバルトは述べる。そして、ただ、神への信仰、悔い改め、祈りにおいてのみ、それは我々の聖化であると言う⁽¹⁵⁾。この教説をバルトは、『キリスト教的生』の「主の祈り」で厳密に取り上げることになる。

註

- (1) K.Barth; 『DIE KIRCHLICHE DOGMATIK』
II/2 s.888
- (2) a.a.o. s.95
- (3) Otto Weber; 『KARL BARTH KIRCHLICHE DOGMATIK einführender Bericht zu den Bänden I, bis IV, 2』
- (4) K.Barth; 『DIE KIRCHLICHE DOGMATIK』
II/2 s.564
- (5) a.a.o. s.598
- (6) a.a.o. s.619
- (7) a.a.o. s.651
- (8) a.a.o. s.765
- (9) a.a.o. s.774
- (10) a.a.o. s.821
- (11) a.a.o. s.823

- (12) a.a.o. s.841
- (13) a.a.o. s.853
- (14) a.a.o. s.853
- (15) a.a.o. s.865

2. 創造主なる神の戒め

創造論の倫理学は『教会教義学』Ⅲ/4で取り上げられる。創造論における特殊倫理学の課題は、創造主の戒めであり、人間の行動を聖化することであり、どの程度までそおのかを明らかにすることである。したがって、教義学は、人間的な行動とは何かを問うことが倫理的な問いであると。⁽¹⁾

創造論においては、「自由」という主題によってバルトの倫理学は展開される。人間が神の律法を聞き、神の戒めに従うことは、自由へと召されることである。即ち、神の戒めについて「神の前での自由」(53節)、「交わりにおける自由」(54節)、「生への自由」(55節)、「限定における自由」(56節)を人間に与えるという仕方述べる。

(1)「神の前での自由」(Freiheit vor Gott)

創造者なる神は、人間がその被造物として神の前に応答の責任をとることを求める。その責任とは、人間がその日を祝い、自由と喜びの日として聖なるものとして守り、心と口をもって神を告白し、願い求める者として神のもとに来ることにほかならない。そこでバルトは、[祝日][信仰告白][祈り]を取り上げる。

i [祝日] (Der Feiertag)

バルトは十戒の第四項の安息日と主の日(主イエスの復活日)の記述から解説し、この日を人間の仕事の中断の日として祝い、喜び、自由の日とする。従って、この日は週の最後の日ではなく、最初の日であるとのべる⁽²⁾。

ii [信仰告白] (Das Bekenntnis)

祝日の厳守は、神の前での応答責任の最も包括的な形態であるが、これはまた別な形態を持っている。それは、人は自分が神を認識したという事を公に、責任を持って証言し、告白して神を賛美することである⁽³⁾。

iii [祈り] (Das Gebet)

神との関係の中での人間的な行為のもう一つ

の特別な形態は、信仰告白と並んで祈りである。祈りもまた命じられた行為である。祈りは、人間が自分に必要なことを神に尋ね求め、神のところに取りに行き、神から受け取るために神に向かって身を向けることである。祈りの根拠は、神の前での人間の自由である。人は祝日を守る時、または信仰告白をする時、それが神によって許されているが故に祈るのである⁽⁴⁾。

(2)「交わりの中での自由」

(Freiheit in der Gemeinschaft)

創造者なる神は、人間を隣人との関わりへ向かわせる。隣人との関係とは、男と女の出会い、親と子、近くの者と遠くの者の間柄のことである。この関わりの中で、他人を肯定し、尊敬し、喜ぶことを許されているのである⁽⁵⁾。

i [男と女] (Mann und Frau)

隣人と共なる最初の、同時に範例的な関係は男と女の間の区別と関係である。バルトはこの区別と関係を、旧約聖書ではヤウエとその民との関係の対応として、新約聖書ではイエス・キリストと教会との関係の対応として適していると言う。バルトは、隣人と共なる人間性を *Mitmenschlichkeit* という術語を用いて述べ⁽⁶⁾、「男女関係の限界」「性的関係」「結婚生活」「性別の意義」「相互の依存関係」「相互の秩序関係」「結婚問題」等について詳しく展開する。

ii [親と子] (Eltern und Kinder)

男と女の関係が最初の隣人であるとするれば、親と子は隣人と共なる人間性の第二の領域である⁽⁷⁾。この関係は自分から選んだのではなかったもので、この関係を解消することは出来ない。バルトは親子の関係を十戒の第五の戒め「父母を敬え」から取り上げる。「敬う」とは、「重い」「重要である」という意味である⁽⁸⁾。

更に、この関係は、家族の領域へと広げられ、旧約聖書のヨセフの兄弟を取り上げる。

iii [近い者と遠い者]

(Die Nahen und die Fernen)

隣人と共なる人間性は、男と女、親と子の関

係が全てではない。家族という概念を飛び越えなければならない。バルトは、歴史の中で形成された人間の結びつきを考えなければならないと言う⁽⁹⁾。また、人間関係の中で、自分の親族と民族に近い者という。だが、自己の民族だけではなく他の民族も存在しているわけである。これを遠い者と呼び、地域的、及び言語の違う者との間柄を、神の戒めの外側の円周という。

(3)「生への自由」(Freiheit zum Leben)

創造主なる神は、人間に「生」を神から貸与されたものとして畏敬し、すべて勝手気儘から保護し、「生」を神への奉仕へと用いるように命じられている⁽¹⁰⁾。

i [生への畏敬]

(Die Ehrfurcht vor dem Leben)

A. シュヴァイツァーが『文化と倫理』で「生への畏敬」を強調し、このことが倫理の最も根本的な原理であると主張する。しかし、バルトはこれは不完全ではないかと言う⁽¹¹⁾。その理由は、そこでは「生」そのものが問われていないからだ。「生」が何であるかを不問にして、いきなりそれを畏敬するというのは、神秘主義だとバルトはいう。バルトは、「生」ではなく、「神の戒め」を置き、そこから、我々は如何に生きるべきかを考え、次に生が畏敬されるべきであると言う。

人は生が自分のものだと考えている。また、生を自分の自由になると考えている。しかし、この前提は確実なものなのか。人間は神によって創造され神からの貸与である。神こそが、我々の生の主であることを知るべきである。

畏敬とは、人間を超越するものとの出会いが事実となったときに、人間が感ずる畏怖である。この出会いは、イエス・キリストの誕生において起こったのである。何故なら彼の誕生は、神の人間に対する永遠の選びと愛を明らかにしているからである。

ii [生の保護] (Der Schute des Leben)

人間の生は神のもの、神の貸与、神の善意の現れであった。それ故に生は畏敬されねばならず、また、保護されねばならない。バルト

は、この項で十戒の「殺すな」を取り上げ「自殺の問題」「堕胎の問題」「病人や老人の生に関する問題」「安楽死について」「正当防衛による致死」「死刑について」「戦争の問題」等、多様な問題を展開する。

iii 〔働く生活〕(Das tätige Leben)

人間の生は、何のために神から貸与されているのか。生の課題は何か。聖書は労働について特に積極的な戒めはない。むしろ、安息について規定している。バルトは、聖書の用語「Dienen」(仕える)という概念が、「Arbeit」(労働)より適切であると言う⁽¹²⁾。何故なら、労働そのものは人間に命じられた生活とは言えないからである。労働は、創世記三章によれば、墮罪の結果であったからである。

働く生活は、神の行為に対応するものでなければならない。神はイエス・キリストにおいて、自ら人となり、働く人となり、天から下り人の間にあって働く人として行為された。このキリストにおける神の御業に参与するように、全ての人間は召されている。かくして、その御国と摂理に奉仕することが我々の働く生活である。

(4) 限定における自由

(Freiheit in der Beschränkung)

創造者なる神は、この神に属しており、その隣人と結合されており、自己と他者の生命を肯定するよう義務づけられている人間に、特別な意図(Absicht)を要求する。その意図とは、人間の時間、神の召命(Beruf)、栄誉である。

i 〔一回だけの機会〕

(Die einmalige Gelegenheit)

全ての人間は、神の意志によって限定のうちに置かれている。ここでの主題は、神と神によって限定された人間との相互関係における神の戒めである。

まず、「一回だけの限定」とは、人間は誕生と死によって限定されている生である。人間の生の貸与は、時間によって限定された一回だけのものである。この人間が、神の永遠に接しているというのは、最高の誉れにみちたことなのである。人間の生は限定のうちに置

かれているが「死を恐れる」ことはない。これはキリスト教の中心的なことである。そこでバルトは、モーツアルトの手紙を紹介する。「死は私達の生活の本当の目標です。この23年間、私はいつもこの、人間の真実で最善の友人について、このように考えています。その姿は私には恐ろしくないばかりか、まことに深く心を安ませ慰めてくれます…」1787年4月4日附で父に送った書簡である⁽¹³⁾。

ii 〔召命〕(Der Beruf)

神は戒めにおいて、特別な限定的選択を人間に至し命令的に知らせることにより、人間を召しだす。人間自身の決断と行為の形において歴史の前進へと神は人間を呼び出す。これが召命である。一般的に、職業につくことを「召命」という意味に用いられているが、それは正しくない。何故なら、職業に就かない者は無召命とうことになってしまうからだ。Berufは、職業以上の概念である。人は働くために生きるのではなく、生きるために働くのである。新約聖書において「Beruf」(Καλῆσις)という言葉は、神の招きの行為を意味する。この招きによって人は「キリスト者」という新しい身分に移されるのである⁽¹⁴⁾。

iii 〔栄誉〕(Die Ehre)

限定における自由について述べてきたが「限定」と「自由」という概念は、相互に矛盾しているのではないかと思われる。自由ではなく、律法について語ってきたのではないかと誤解されてしまう。従って「自由」と「服従」の二つの概念の間の緊張関係を問いつつ、次の結論を述べたい。即ち、創造主なる神が人間をイエス・キリストにおいて限定し、人間はこの神に服従することによって罪と死の律法から開放され、自由へと召されるのである。人間の不名誉は外観にすぎず、高い名誉が与えられるのである。人間よりはるかに高く超えている神が、人間と深く関わりを持たれる。人間に対して命令者として臨みつつ、彼と同じ平面まで下り、彼を自分のパートナーとし、人間を価値ある者とされる。このようにして人間に栄誉を与えたのである。

では、栄誉に相応しい人間の行為とは何か。

第一の基準は「奉仕」(Dienst)であり、第二の基準は「謙虚」(Demut)である。しかし、その形態を決めるのは神である。人間が勝手にきめてはならない。

また、ある種の脅威に対して名誉を守ること、他人の言葉や行為に対して名誉を防禦することが許されている。人間の誉れを脅かすものは実際存在している。

最後に、人間の榮譽とは、神御自身の榮譽の人間に下された反映である。神の榮譽なしには、人間の榮譽も人間の尊厳もない。人間の尊厳の根源は、一切の事物を創造し、自己自身と和解したかの人である。かの人・神の言葉・神の子が我々の兄弟であり、我々は神のもの、即ち神の子であること、これがわれわれの榮譽である。

今や、「創造に関する教説」は、使徒信条の信仰告白と不可分である。『我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず。我はその独り子、われらの主、イエス・キリストを信ず』⁽¹⁵⁾。

註

(1) K.Barth; 『Die Kirchliche dogmatik』Ⅲ/4

s.1 吉永正義訳 1頁

(2) a.a.o. s.51 吉永正義訳 85頁

(3) a.a.o. s.80 吉永正義訳 133頁

(4) a.a.o. s.95 吉永正義訳 161頁

(5) a.a.o. s.127

(6) a.a.o. s.127

(7) a.a.o. s.241

(8) a.a.o. s.247

(9) a.a.o. s.328

(10) a.a.o. s.366

(11) a.a.o. s.366

(12) a.a.o. s.547

(13) a.a.o. s.676

(14) a.a.o. s.689

(15) a.a.o. s.789

二. 和解論の倫理 (キリスト教的生の基礎づけ)

1. 序

和解論の倫理は『教会教義学』Ⅳ/4『和解論』の「Fragment」として刊行された。邦訳は、『キリスト教的生』である。バルトはこの著書の「はしがき」で、「私がこの書で書こうとしたのは、神の恵みの御業と御言葉(Ⅳ/1～3)に対応する人間の自由な行為的応答の叙述としてのキリスト教倫理学を展開することであった。そのようなキリスト教的生の基礎づけとして、洗礼論を(神御自身の業としての聖霊による洗礼と、リタージカルな人間の業としての水による洗礼とを)展開しなければならなかった」⁽¹⁾。更に、それに続けて「主の祈り」と最後の締め括りとして、聖晩餐(その自己犠牲におけるイエス・キリストの現在に答え、彼の将来を待ち望みつつ感謝としての)についての教説を記す筈であった⁽²⁾と述べている。

バルトは、1943年に『Die kirchliche Lehre von der Taufe』⁽³⁾という小冊子を出版していた。彼はこの著書で、二つの問題提起をした。一つは、いわゆる幼児洗礼(嬰兒洗礼)についてである。我が国では、この問題で賛否両論をかもし出し、バルトの影響を受けてこれまで慣例として行われていた幼児洗礼を廃止した牧師が多く現れた。この問題について『キリスト教的生』でバルトは、「嬰兒洗礼の風習ないし悪習に対する私の反対の緩和では決してなくて、むしろ反対の確認と強化を意味する。私の反対は、ここでは以前よりさらに根拠を与えられ必然的なものとなった」⁽⁴⁾「何故なら、あの風習は新約聖書によっては基礎づけられず、ようやく三世紀以降に認められたものにすぎないからだ」⁽⁵⁾と。

次は、洗礼のサクラメントという概念についてである。バルトは、和解論の「倫理」として取り上げたわけである。バルトは、私にとって興味があるのは「神と世に対して成人になるべき人間である。成人のキリスト者と成人のキリスト者の群れである。神に対して責任を負い、神に対して活きた希望を懷き世において奉仕し、自由な信仰告白をし、絶えず祈る、彼らの思惟・言説・行動である。そして、私の考えでは、霊と火による洗礼

において起こるのは、そのようなキリスト者また教会として責任を負うことへの開放の開始であり、水による洗礼において起こるのは、そのような責任遂行へとキリスト者また教会が歩み始めることである」⁽⁶⁾ という。

バルトは、「キリスト教的生の基礎づけ」としての洗礼を「聖霊による洗礼」と「水による洗礼」という視点から述べる。

註

- (1) K. BARTH; 『KIRCHLICHE DOGMATIK』 IV/4 s. VIII 井上良雄訳 IV頁。
- (2) a.a.o. p. VIII
- (3) K. BARTH; 『Die Kirchliche Lehre von der Taufe』これは、1943年5月7日、「第4回スイス神学生協議会」において講演した文書である。内容は、「洗礼の本質」「洗礼の効力」「洗礼の意義」「洗礼の秩序」「洗礼の効果」である。バルトは洗礼論の本質を「模像」と呼ぶ。彼はこの術語をロマ書6章5節から採用した。「洗礼はキリストの死の『模像』である。この意味において我々は洗礼を模像 (Abbild) と呼ぶ」と。即ち、あの時、あの所で、紀元三十年エルサレム郊外のゴルゴタの十字架上で死んだのは、イエス・キリストのみではなく、彼と共にまたこの我々人間も永遠に死んだ。そしてアリマタヤのヨセフの岡で復活したのはイエス・キリスト一人のみではなく、彼と共に、我々人間も永遠に死者の内から復活した。従って、今や、我々人間は罪に対して死に、神に対して生きる者となったのである。

「洗礼の意義」は何か。彼は洗礼において「神の栄光」が現れると言う。教会にとって洗礼は教会の形成を意味し、個々の人間にとってはイエス・キリストの死と復活への参りと、それに伴う義務の遂行を意味する。従って、バルトは洗礼を罪の赦し、聖霊や信仰の分与、恵みの注人などの手段として理解することに反対する。洗礼の本質は模像だからである。

洗礼は人間が行う事柄であるから、「秩序」が問題とされなければならない。第一に、洗礼は教会の使命として教会が責任をもって引き受け、執行しなければならない。第二に、洗礼を受ける個人に関しては、個人も洗礼を受けるにあつて責任をもって用意を整えるべきである。

この関連でバルトは幼児洗礼を否定する。幼児洗礼においては、個人は何事も問われず、ただ洗礼を受けた両親の子供であるという事実に基づいてのみ、洗礼が執行される。これは、洗礼の秩序を乱すというのがバルトの主張である。

「洗礼の効果」について。洗礼を受けた者は、決定的に希望の徴の下におかれている。その徴によれば、彼は今ここで既に死を背後に、生命を眼前に持っているのである。またその徴によれば、罪の赦しの出来事を基として、人々の間に神の栄光のために光が輝くようになるのである。こうして、洗礼はその本質におい

てイエス・キリストの死と復活の模像であるのと同様、その効果においても模像的である。

- (4) K. Barth; 『DIE KIRCHLICHE DOGMATIK』 IV/4 井上良雄訳 VII頁
- (5) 前掲書 VIII頁
- (6) 前掲書 vi頁

2. 聖霊による洗礼

神の信実 (Treue) に対応する人間の信実の根源・起源・初め、神への転向 (Wendung) は、神御自身の業である。では、「どのようにしてキリスト者になるのか」「人間が神に対して信実になるということは、どのようにして起こるのか」⁽¹⁾。そこで起こる事は、あの神の国の譬で、種が種蒔く人の手にとどまっていなくて播かれて、しかも道端や茨の下や石地に落ちずに良い地に落ちて、そこで成長して実を結ぶという、あの事実以上のことでもそれ以下の事でもない。その問いに答えるのは困惑である。それでは、誰が神の国に入ることができるのか。「人にはできないが、神はなんでもできる」(マルコ 10・27) というイエスの比喩をバルトは用いる。神の信実に対応する人間の信実の覚醒と根源の問題は、神だけが自由になされ、ただ神の判断の中にある。即ち、この出来事は、神の秘儀というほかない。

キリスト教的生の根源と開始は、イエス・キリストの歴史の中にある。即ち、彼の誕生と十字架の死及び復活の深みと力の中にある。一人の人間がキリスト者になる転向は、イエス・キリストの歴史の中に基礎づけられて始まるという事実が、神的な出来事として性格づけられる⁽³⁾。

それでは、あのベツレヘムで生まれ、ゴルゴタの丘で死なれた他者が、私と何の関係があるのだろうか。真の神にして真の人としての彼 (イエス・キリスト) の生と、この私と何の関係があるのだろうか。彼が私と一つになり、私が彼と一つになり、彼との一致の中で、キリスト者として生き始めるという事が、どうしてあり得るのであるだろうか。彼が我々の外部 (extra nos) であったのに、どのようにして我々の内部 (in nobis) の出来事になり得るのであるだろうか。これは、我々がしっかり受け止めなければならない問いである⁽⁴⁾。バルトはこの問いについて、『和解論』で此れまで論じてきた事柄をもって答える。即ち、和解は歴史

であるという定義である⁽⁵⁾。イエス・キリストの歴史は、その特殊性・無比性によって他のどのような歴史とも比較できず、混同されることはありえない。それは、その根源と目標において壮大な歴史であり、すべての人間の生を新しく規定する歴史である。それは、我々の「外部」で起こった歴史でありつつ、同時に我々の「内部」で効力を持つ歴史、すなわちすべての人間の新しい存在を呼び出す歴史である。我々の外部で起こったことであるが「ワレワレノタメニ」(pro nobis) 起こったのである⁽⁶⁾。彼は神と人間の間の契約をその身において成就するために、即ち我々に「代わって」神に対して信実であるために、御自身を引き渡すことによって、我々に対して信実であられた。人間が自分自身の開放者としてイエス・キリストの代わりとなることによってではなく、イエス・キリストが人間を開放するためにその代わりとなられる事によって、キリスト者の生の基礎づけは、生起するのである⁽⁷⁾。

では、我々のなすべき事は何であろうか。神に対して信実な者になる事、それだけである。それが、イエス・キリストの歴史において起こった神的な転向による、我々の開放である⁽⁸⁾。その開放は、まったく外部から、まったく神に基づいて、人間の身に起こるのであるが、しかし人間の開放として、それは起こる。一人の人間がキリスト者になるという転向は、神と人間の間の真正な交流(echten Verkehr)の出来事である⁽⁹⁾。

バルトは、「時間の中で一度起こったイエス・キリストの歴史が、ある特定の人間の生において、その新しい方向づけと新しい形成の出来事になるということが、どのようにして起こりうるか」について次の二点から考察する。

①イエス・キリストの死人からの甦りにおいて何が啓示されたかが証明される。甦りにおいて克服されたのは、イエス・キリストの時間的・場所的・個人的な生ではなくて、すべての人間の生と同様に彼をも脅かしている死の勝利であった。彼はそのような方として「すべての人を照らす、世に來たった真の光」(ヨハネ 1・9)であり、すべての人にとって(彼らがそれを認めるか認めないかに関わりなく、また彼らがそれに対してどの

ように取るかに関わりなく)保証と約束であるような光である。従って、イエス・キリストの歴史(彼の誕生・生・死)において行われた神的な転向は、上から、イエス・キリストに基づいて見れば、神と人間の具体的に力動的な関係となり、キリスト者の生の基礎づけという出来事となる⁽¹⁰⁾。

②次に、下から即ち「アソコデアノ時ニ」(hic et nunc) 起こった事が、「ココデ今」(illic et tunc) どのようにして神的な転向が起こるのかを理解したい⁽¹¹⁾。この転向は、自分の智慧によってでも力によってでも、自分の固有な自由によってでもするのではなくて、自分に贈られた自由によってするのである。キリスト者の生の基礎づけが起こる神的な転向と行為は、聖霊の業である⁽¹²⁾。即ち、イエス・キリストの甦りにおいてすべての人間に啓示された歴史は、聖霊の業によって、特定の人間に対して、彼自身の救済史として啓示され、現在のこととなる。

次に、バルトは「霊によるバプテスマ」という概念を、キリスト教的生のすべてを基礎づける神的な転向の総括を表す標語として適切であるので、五点到わたって纏める。(第二節で彼は、人間の決断という性格において「水による洗礼」を取り上げる)。

①キリスト教的生の開始は、活けるイエス・キリストの直接的な自己証言と自己伝達において、即ち、聖霊の業の中で「ココデ今」(hic et nunc) 特定の人間に対して発せられる彼の力の言葉と行為において起こる⁽¹³⁾。彼だけが信仰の創始者(ヘブル 12・2)として働かれる。勿論、教団の構成員として働いている特定のキリスト者たちの人間的な存在・言説・行為が関与される形でなされる。別の言い方をすれば、霊のバプテスマは、教団から請い求らるべき、また教団によって遂行さるべき、またイエス・キリストの御言葉を聞き取った人間が受領すべき水のバプテスマを、呼び寄せはするが、しかし、それは、水のバプテスマとは同一ではなく、水のバプテスマはそれと同一ではない。人は、人間的決断による水のバプテスマによって、キリスト者になるのではない。人間としての洗礼

者ヨハネの行為と、彼の後に来て彼にはその靴の紐を解く値打ちもないより偉大な方の行為との間の区別は、破棄できない。イエス・キリスト御自身が、まったく彼だけが、人間をキリスト者とされるのである。

②キリスト教的生の基礎づけが、霊のパプテスマであるならば、それは全能の力をもって働き、世を真に神と和解させる唯一の神の恵みの一形態である。霊のパプテスマにおいて啓示されるのは、内面的に内側から、人間の現実存在の新しい開始を基礎づける救いの全体であり、イエス・キリストにおいて起こった人間の完全な義認と聖化と召命である。もしどこかで、言葉の一般的な意味で「サクラメンタル」な出来事について語るとすれば、それはここにおいてである。即ち、霊のパプテスマは、人間を、現実にも完全に、清め、更新し、変える⁽¹⁴⁾。

③聖霊による洗礼は、感謝を要求する。それは、全能の力をもって徹底的に働きまた贈与する恵みの活動として、従って人間を徹底的・実質的に変えるイエス・キリストの自己証言と自己伝達として、人間に対しての聖霊による洗礼でありつつ、人間に直接的に与えられる神の戒めである。人間は、洗礼において、自分の主にして主人である方を与えられる。そして聖霊による洗礼が彼の身において起こるときに、彼はその方から、実質的に従順が求められる。従って、それによって、倫理の問題が、もっと正確に言えば、聖霊による洗礼に対応するエトスの問題が、即ち、彼自身の存在、態度による、聖霊による洗礼への応答の問題が、人間に提起される。応答とは、人間の心・意志・良心・行動の従順である。命令される主に対して義務を負っていることを知っているのは、聖霊による洗礼によって開放された人間だけである。彼は、自分の個人的な認識や意欲や行動力が弱いとか、さらに無力だとかいうことを、弱々しく訴えたり嘆いたりすることへと逃亡することはできない。なぜなら、彼の弱さと無力さにおいてこそ、神の全能の憐みは、彼を引き受けられたからである。彼は、神によって囲まれつつ、自分の足で、自分が洗礼を受けた際の御霊によって、真に歩き

始めることでしかありえない⁽¹⁵⁾。

④人間の新しいキリスト教的生の開始は、特別な共同人間性（*Mitmenschlichkeit*）における人間の生の開始である。イエス・キリストがその力の言葉、行為の言葉によって人間に対して御自身を、その主として証しし、その兄弟として伝達されたとき、人間は、自分の中に閉じこもった人間であることをやめ、イエス・キリストがその主にして兄弟とした全ての者たちへの所属が現実化するのである。彼は、孤立状態から、「聖徒の交わり」（*Gemeinschaft der Heiligen*）の中に組み入れられ、様々な歴史と文化を持つ多くの国民の中から呼び集められた「神の民」（*Volk Gottes*）の中に編み入れられる。彼の個人的感謝と従順が求められるとき、同じ感謝と従順、奉仕を求められている人々の列の中へ入って行く。彼は、そのような神の民の中の一人の者であり、その首がイエス・キリストでありからだの肢である。彼は、教団の中で、教団と共に「天にいます我らの父よ」と呼びかける。したがって、「来タリマセ、創り主ナル御霊ヨ」（*Veni Creator Spiritus*）という祈願は、教団の生活と奉仕の、したがってキリスト教的共同人間性遂行の、どのような所と、どのような時においても不可欠であり、いつ何処でも新しく祈らなければならないのである⁽¹⁶⁾。

⑤新しいキリスト教的生の開始は、聖霊による人間の洗礼として、完了した、決定したものではなく、将来を指し示す始まりであり、まだ現在でないものへの跳躍のための助走であり、将来へと目を注ぎ手を伸ばす発端である。彼の生は、日ごとの悔改めであり、自分に提供された新しい可能性に向かって絶えず身を伸ばすことであり、自分が絶えず新しく出会う神の招きと命令の光の中を少しも立ち止まらずに歩むことである。

しかし、新しい生、キリスト的生は、その全体において、その限界のかなたで彼を待っている、というよりもむしろ彼に近づいて来る目標に向かって急ぐという点でも、開始にすぎない。キリスト教的生は、何らかの奉仕によってどれほど霊に恵まれていても、またその中での霊の実りがどれほど豊かにまた成熟して示されていても、まだ完

全ではない。イエス・キリストが来たって、すべての死ぬべき生の万物支配者とし御自身を啓示し、彼を神についての断片的認識における生から、「鏡に写して見るようにおぼろげに」ではなく、「顔と顔を合わせて」見るようになる時、やがてあそこで、キリスト教的生は、完全な姿で、彼に啓示されるであろう。その時を待つように、またその時に向かって急ぐように、キリスト者は、聖霊によって、ただひとつのアドベントの時である今この時に、駆り立てられ導かれているのである。彼がその一員である神の民は、旅する神の民なのである。「御名があがめられますように。御国がきますように。みこころが天に行われるとおおり、地にも行われますように」と彼は祈る⁽¹⁷⁾。

註

- (1) K.BARTH; 『KIRCHLICHE DOGMATIK』Ⅳ/4 s.1 井上良雄訳 4頁
- (2) a.a.o. s.6 井上良雄訳 8頁
- (3) a.a.o. s.19 前掲書 19頁
- (4) a.a.o. s.20 前掲書 30頁
- (5) K.BARTH; 『KIRCHLICHE DOGMATIK』Ⅳ/1 s.
- (6) K.BARTH; 『KIRCHLICHE DOGMATIK』Ⅳ/4 s.23 井上良雄訳 34頁
- (7) a.a.o. s.24 前掲書 35頁
- (8) a.a.o. s.24 前掲書 37頁
- (9) a.a.o. s.25
- (10) a.a.o. s.29 前掲書 43頁
- (11) a.a.o. s.29 前掲書 44頁
- (12) a.a.o. s.30 前掲書 45頁
- (13) a.a.o. s.35 前掲書 52頁
- (14) a.a.o. s.37 前掲書 55頁
- (15) a.a.o. s.40 前掲書 40頁
- (16) a.a.o. s.42 前掲書 42頁
- (17) a.a.o. s.44 前掲書 65頁

3. 水による洗礼

キリスト教的生の基礎づけの要因は二つある。即ち「客観的」要因と「主観的」要因である。しかし、それは区別されると共に関係づけられなければならない。客観的の要因とは、人間に身を向けられた神の行動であり、主観的の要因とは、神の行動によって可能にされ呼び起こされて神に身を向けた人間の行動である。一方では、その賜物によって語られた神の御言葉と戒めを与え、他方では、その神の賜物を受ける者としての人間に課せられ、

その人間によってなされるべきその信仰の従順が捧げられる。そのようなその区別された両者の統一がなければ、キリスト教倫理は存在しない。恵みによって命じる神と、その神に感謝する人間の責任応答的行為の間の統一と区別を先ず理解せねばならない。此れまでは、もっぱら、徹底的に神的転向について、即ち、イエス・キリストの歴史について述べてきたが、此处では人間の決断について、バルトは取り上げる。イエス・キリストの歴史が彼に開示された時、自由と喜びをもってそれを決断しなければならない行為、行動、振舞いもまた、二次的には、キリスト教的生の基礎づけに、その出発点に属しているのである⁽¹⁾。

神は、人間の「生の行動」(Lebensakt)を求め、可能にされる。即ち、神の恵みに対する人間の感謝に充ちた肯定が、誠実なものであれば、単に観想的・思弁的・臆想的な肯定や、単に言葉だけの肯定でなければ、直ちに、行為に移さねばならない。たといその信仰が、からし種一粒の量においてであっても、「信じます。不信仰なわたしを、お助けください」(マルコ 9.24) という祈願と共にあっても、直ちにである⁽²⁾。ところで、キリスト教の洗礼とは、何であろうか。バルトは、神学的解明に入る前に、新約聖書の釈義を以下の七点にわたって説明する。

(1)その行為は、水によるからだの洗いである。

ギリシャ語は、一回ないし数回水に入れ、水に沈めることを意味する。 $\beta\alpha\pi\tau\epsilon\iota\upsilon$ という動詞は、ルカ16章24節では指を水に浸すことを意味し、ヨハネ13章26節では一切れのパンを水に浸すことであり、黙示録19章13節では衣を血に浸すことを言い表している。ルカ11章38節では、ユダヤ教の儀式として定められていた食事の間に手を洗うことを言い表している。しかし通常、 $\beta\alpha\pi\tau\epsilon\iota\varsigma$ も $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ も、ヨハネによってそして後にはキリスト者によって、キリスト者として信仰告白をしたいと願っている人々に対して行われた水の洗礼を意味している⁽³⁾。

(2)キリスト教の洗礼においても水が用いられるということは、それが形式的にからだの洗いだとい

うことの関連においてだけ重要なことである。

旧約聖書との関連で解明することがなされた。例えば、コリント I 10 章 1 節以下ではイスラエルが紅海を渡ったこととの関連である。しかし、それは、あまりにも恣意的である。洗礼の水が重要なのは、ただ人間が通常水で自分を洗い、人に洗われるのを常としたという理由からだけである。

(3) キリスト教の洗礼は、歴史的類似物 (**historische Parallele**) を持っている。それは、後期ユダヤ教でシナゴークに移って来た異教徒（いわゆる改教者）に求められた人に執行された水による洗礼である。

類似というのは、特定の人々に対して、その公的な生活状況の重要な変化に際して水による洗いが行われたという点だけである。

(4) 水による洗礼は、新約聖書の時代において、最初から自明の習慣であった。

使徒行伝 9 章 18 節では、パウロが回心の後、洗礼を受けたことから他のキリスト者も洗礼を受けたに違いない。マタイ 28 章 19 節の「洗礼を施せ」とのイエスの命令が、決定的なものとして行動してきたにちがいない。

(5) 新約聖書は洗礼について、重要な一つの例外を別にすれば主題的には語られていない。即ち、洗礼についての明瞭な説明は詳しく記されていないのである。

例外とは、福音書全体において、イエス・キリストの歴史の冒頭に記されている、ヨルダンでの洗礼者ヨハネの活動の報道である。

(6) 人が洗礼を受けるということは、新約聖書は一貫して、神的な救いの業として救いの言葉の彼に与えられる自由な開示 (**Erschließung**) に負っている。それは、洗礼を受けるというこが、あの開示によって、そこへと彼が開放され召還されている、彼自身の決意と行動の働きであるのと、まったく同様に確かなことである。

我々に認識できる限りでは、人間の洗礼への道は、新約聖書において、実際にそのような二重

の性格を持っている。

(7) 人は彼に洗礼を受ける教団無しで済ますことができ、従って彼が自分で自分に洗礼を受けることができるというようなイメージは、新約聖書には無い。

受洗者は、洗礼が授けられるのを願うことしか出来ない。洗礼のそのような受動的な性格の中に、洗礼に対する彼の自由の神的な根源が反映している。彼は、その根源に基づくことによって、自分より以前にイエス・キリストについての認識に与った人々の群れと、即ち教団と、自分が向き合っていることを知る。イエス・キリストとその地上のからだとしての教団への彼の所属の承認が、彼に洗礼を受ける教団の仕事である⁽⁵⁾。

バルトは、新約聖書に基づいて釈義的基礎を述べ、それを土台として、洗礼の「根拠」「目標」「意味」を、「教義学的教説」に解明する。

(一) 洗礼の根拠

洗礼は、何故、水の洗礼として、余計なものではなくて、むしろ必要なものなのであろうか。どのような根拠から、洗礼は、神の転向に続く人間の決断の第一歩であるのか。どのような根拠から、洗礼は、キリスト教的生の基礎づけに必要なのか⁽⁶⁾。

その答えとして、イエス御自身の命令「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にいなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授けあなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる」(マタイ 28.19) を指示することは自然なことである。しかし、この命令は、第一には洗礼命令ではなくて、伝道命令なのである。従って、「わたしは世の終わりまで、あなたがたと共にいる」という約束が、優越する。洗礼の根拠は、イエス・キリストの歴史の中で、彼自身がヨハネから洗礼を受けたことが、キリスト教の洗礼の「制定」の厳粛な説明・公示である⁽⁷⁾。この点から言えば、マタイ 28 章 19 節は、ただそれとして公示され定式化されたにすぎない。

だが、イエスの受洗は、神的転向と人間的決断の間のいわば中心点を示す。それは、只一人の偉大な、霊による洗礼者が、闇に輝く生命の光であり世に來たって人となられた神の御子である方が、神によって遣わされた人間ヨハネから、水による洗礼を受けられたという事、それが、この出来事を中心である。この出来事の中に、キリスト教団は、洗礼を施せとの洗礼命令を、聞き取ったのである⁽⁸⁾。

では、ヨルダンの畔でのイエスの受洗において、一体何が起こったのであろうか。それについて次の三点を示すことが出来る。①イエスが、自発的・具体的・明確に、神の支配に無条件に従い、御自身を引き渡し委ねられた行動。②彼が、この行動によって、神の審きのもとに立ち、その罪に対しての神の赦しに寄り頼む人間たちの列の中に、身を置かれた。③そのような行動において、彼が、神と人間に奉仕しつつ、人間のための業として、又、神のための業として、即ち、彼の生と死においてイスラエルのメシアとして行うべき事を遂行された、という事である。以下において、キリスト教の洗礼の根拠を、詳しく解明する⁽⁹⁾。

(1)イエスは洗礼を受けた時、神と世の和解のために來られ、神の意志に対して無条件的・最終的な従属の行為によって、そのメシア・救主・仲保者としての職に就くとう事を遂行されたのである。それは、神から遣わされた人ヨハネの説教を「神の言葉」として聞く者となられた時に遂行されたのである。

しかし、イエスと人々は「神の言葉」として、ヨハネの口から何を聞いたのだろうか。ヨハネの説教の内容は、イスラエルの人々の状況を根本的に変えるような、新しい神の行為が目の前に迫っているという告知であった⁽¹⁰⁾。そのヨハネが語る、すぐ目の前に迫っている様々な相とは、マタイ3章2節によれば、「天国」であり、天上ではなくすでに成立している神の「支配」の地上での樹立である。また、それと同時に出現するのは、神の「審き」である。しかし、御国の到來に固有な事として「赦し」が起こる。四福音書の全てに引用されている「荒野で呼ばれる者の声」(イザヤ 40.3～

5)も、祝福の使者の声であって、禍いの使者の声ではない。ルカ3章6節の「人はみな神の救いを見るであろう」が、その箇所結びの部分で引用されているのは無意味のことではない。そのような、來たるべき神の行為に対して、イエスは用意を整えられた。

用意とは、更新(Erneuerung)であり、更新とは転換(回心)(Umkehr)である。ヨハネがヨルダンで求めたこと、彼の洗礼の明瞭な意味は、転換(悔い改め)であったのである。

(2)イエスは、ヨハネから水で洗礼を受けることによって、神への帰属と共に人間への帰属(zu den Menschen)をも告白された⁽¹¹⁾。即ち、彼は、神の下への無条件的な従属の仲に立たれたゆえに、人間との無条件的な連体の中に立たれた。イエスは「彼らを兄弟と呼ぶことを恥とされず」(ヘブル 2.11)、その民と共に、御国の樹立に向かって、脅かす審きに向かって、彼らの罪の除去に向かって目を注がれた。それ故に、イエスは、他の全てと共に、水によって洗礼を受け、従って彼らと共に、御自身の罪を告白された。しかも、彼、イエスほどに、重荷を負い、悲しみを懷き、貧しい姿で、徹底的に共同人間的であるゆえに徹底的に人間的に、ヨルダンに來た者はいない。彼ほどに自分の罪を真に自分の罪として告白した者はいない。彼は、その身において、全ての人間の罪の責任を負うために、永遠の昔から定められていたのである⁽¹²⁾。

(3)イエスは、ヨハネから洗礼を受けることによって、その選びと派遣の奉仕の第一歩を踏み出された。即ち、メシア・救主の生の奉仕の第一歩を踏み出された。人間のための神、神のための人間、つまり、契約の成就者・完成者の奉仕の第一歩を踏み出された。

バルトは、洗礼の根拠を、イエス・キリストの歴史の出発点、ヨルダンでのイエスの受洗にあると述べてきた。しかし、尚、バルトは言う。あの出来事は本当に、我々に命令を下す出来事なのだろうか。また、個々の新しいキリスト者にとって洗礼を受ける必然的根拠であり、キリスト教団

にとって新しいキリスト者を洗礼へと招き、彼に洗礼を許す必然的根拠であろうかと。あの出来事の根拠性についての直接の指示は、新約聖書にはない⁽¹³⁾。しかし、あの出来事についての物語は、明らかに最初から教団がそれによって養われてきたし、教団の宣教の不可欠の要素であったであろう。

バルトは洗礼の根拠について、次のように結論づける。我々はキリスト教の洗礼の根拠がイエスの受洗の中に与えられていたし、与えられているという事をただ闇雲に主張しようとするのではなく、理解しようとするのであれば、そのような考え方を敢えてしなければならない。もしイエスの受洗がキリスト教の洗礼の「創設」「制定」であったとすれば、マタイ28章19節の洗礼命令は、無根拠ではなく、教会で「イットコデモダレニヨッテモ」洗礼が授けられ、受けられることの当然さは、単に「冷厳な事実」として尊重さるべき現象ではない。その場合には、洗礼は、一回限り据えられた有効な根拠を持っているのである⁽¹⁴⁾。

(二) 洗礼の目標

教団は水による洗礼を授けることによって、彼らをどこにその目を向けさせるのであろうか。彼らに何を期待し、なにを欲するのであろうか。その目標は、ヨハネの語ったことによれば、来るべき御国であり、来るべき審きであり、罪の赦しとして来るべき神の恵みであった。しかし、洗礼の将来的なものとは、何であらうか。一般的に言えば、洗礼の目標は、聖霊による（神の審きと恵みの行為による、神の救いと啓示の行為による）イエス・キリストにおける神の和解の行為である。そして洗礼は、新しく教団に歩み寄る者たちによってなされるべき、信仰・愛・希望・奉仕の最初の具体的第一歩である。彼らは、教団だけでなく、彼ら自身の目にも写っているあの神の行為に直面して、そちらに向けられ、そちらへと方向づけられて、第一歩を歩み出す。

以上のことを、次のように総括することが出来る。即ち、キリスト教の洗礼は、キリスト教団がそれに新しく加わる人々と共にあることを見出す、根本的な信仰告白という人間の業である。洗礼は

彼らの信仰の告白である。教団とそれに加わる人々の信仰がなければ、キリスト教の洗礼はない。もっと正確に言えば、キリスト教の洗礼は、彼らの信仰の従順の告白であり、その信仰の根源・対象・内容である神の恵みと啓示の行為を告白するのである。

ところで、ヨハネの洗礼とペンテコステ以後のキリスト教団の洗礼は同じではない。次に、その重要な区別をとりあげる⁽¹⁵⁾。

(1) イエス・キリストの歴史の完了後の、復活日におけるその歴史の啓示後の、そしてペンテコステの日以来のキリスト教の洗礼は、人間の間での権力掌握として、ヨハネの洗礼とは違った仕方で行っている。

例えば、イエスの「神の国は近づいた」という言葉は、単に「*ja*」の前に来ているというのではなく、イエスの御言葉と行為の力によって、さらに、十字架での犠牲とまた勝利によって、その「*ja*」を開き、敷居を越えたのであるから、厳密に言えば、人類にすり寄って来たことを意味する。キリスト教の洗礼は、ヨハネの洗礼というその根源的な形においてはまだ持ち得なかった真剣さと力を、与えられたのである。

(2) ペンテコステ以後のキリスト教の洗礼は、あのペンテコステ日に初めて起こり、その後繰り返し起こった聖霊の注ぎと分与に由来する。ヨハネの領域においては、聖霊の注ぎは、未だ期待でしかなかった。「イエスはまだ栄光を受けておられなかったので、御霊はまだ降っていなかった」(ヨハネ 7.39) とうヨハネの編集者によれば、その啓示以前の（復活以前の）イエス御自身の歴史全体が、依然としてヨハネの領域で生起し、その点でまだ待降節的歴史であった⁽¹⁶⁾。

(3) ペンテコステ以後のキリスト教の洗礼は、それが来られた審判者を、また彼によって遂行された審きを、振り返りつつ行われるという点で、ヨハネの洗礼とは違って、神の審き(Gottes Gericht)に関して一層の力点を置きつつ行われる⁽¹⁷⁾。

将来下されるべきであった神の怒りは(マタイ 3.7) 現在のこととなった。勿論、それは、彼ら

が夢想したのとは違った仕方で起こった。即ち、審判者として来られる方が、他の全ての者たちに代わって断罪され棄却された者として来られたのである。

(4)ペンテコステ以後の洗礼は、ヨハネの洗礼と違って、圧倒的に、罪の赦しへと方向づけられており、従って決定的・支配的に救いの行為としての神の肯定であり、救いの啓示としての従って福音・喜びの使信としての神の啓示の肯定である。彼の甦りにおいて啓示されたように、今や、罪の赦しは、即ち罪ある人々全体、罪責ある世界全体に対しての、法的に正当・有効で真剣で完全な無罪判決は、彼において出来事となったのである。今や、神の「然り」(Ja.)は、もはやその「否」(Nein)の中に包まれて示されるのではなくて、その「否」がただその「然り」の中に包まれてだけ示され得ることになった。今や、転換(回心)は、神とその御業への確かで喜ばしい信頼(信仰)でだけでありうる⁽¹⁸⁾。

(5)ペンテコステ以後の洗礼は、ヨハネの洗礼とは違って、明らかに人々を集め結合する性格を持っており、交わりを基礎づけるものでは決してないが、それを告知する性格を持っている。勿論、洗礼は個人的な活動である。しかし、彼はそのことによって、自分自身を、彼において彼と共に選ばれ召されたからだの肢として認識し告白したのである。洗礼は、彼がその「民」に加えられた実証である。

(6)ペンテコステ以後の洗礼は、ヨハネの洗礼と違って、イスラエルのメシアであると共に世界の救主である方の御名に向けての洗礼であり、従ってユダヤ人出身者と異邦人出身者との教会である「ひとつからだ」(ein Leib)に向けての洗礼である⁽¹⁹⁾。ヨハネの洗礼においては、異邦人は遠くから見えていたに過ぎなかった。しかし、イスラエルのメシアが、イスラエル自身によって、異邦人に、殺されるために渡されることによって、彼ら異邦人は、「聖徒たちと同じ国籍の者」「神の家族」(エペソ 2.19)、「共に神の国をつぐ者」「共に一つのからだ」(エペソ 3.6)となったのである。従

って、今や、回心への召喚が、洗への招きが、全ての人間に発せられる。全ての人間が、審きにおいて働く神の恵みの中に包まれているのである。

(三) 洗礼の意味

洗礼は、イエス・キリストに対して従順になり、その希望を彼にかける人間の業であり言葉である。洗礼は、聖霊による洗礼に基づき、聖霊による洗礼を目指して、水による洗礼として起こる。しかしそれは、それ自身、聖霊による洗礼ではない。それは、水による洗礼であり、いつまでもそのようなものである。洗礼は、義とし聖とし召す神の恵みについての、能動的な認識において起こる。しかし、それは、恵みの担い手・恵みの手段・恵みの道具ではない。洗礼は、イエス・キリストの歴史・彼の甦り・聖霊の注ぎというただ一つの「奥義」(Mysterium)、只一つの「Sakrament」に応答する。しかし、それ自身は奥義でも、サクラメントでもない⁽²⁰⁾。バルトは、洗礼を神の業の恵みの手段として理解する三つの形態を取り上げる。

(1) ローマ・カトリック教会の洗礼論

ローマ・カトリック教会の教義学によれば、洗礼は他のサクラメントと同様に、神的力によって、即ち聖化する恵みによって満たされた徴(Zeichen)である。それは、水の中に沈めると共に、水から再び浮かび上がることであり、イエス・キリストの死と甦りの模像(Abbild)である。その限りにあって、それは、イエス・キリストの現実存在の基本的な顕現(Epiphanie)であり、しかもそのようなものとしてただちに彼の仲介者としての人格と業の媒体(Medium)・道具(Instrument)でもある⁽²¹⁾。洗礼は、そのような奥義として教会の管理に委ねられた七つの「サクラメント」のうち、第一のサクラメントとして、キリスト教的生の基礎づけとしている。

(2) ルター派教会の洗礼論

ルター派教会の洗礼論は、この教会の神学が一般にそうであるように、ローマ・カトリック教会の洗礼論と改革派教会の洗礼論の間の中間のよう

な位置にある。洗礼は、聖晩餐と共に、キリストによって制定され彼を告知する日に見える徴であるが、同時に彼の日に見えぬ恵みの有効な媒体・器官・道具でもある。言葉と並んで、サクラメントが不可欠とするのである。ここでも、洗礼行動は、第一に模像 (*pictura*) である。即ち、それは、イエス・キリストの死と甦りの模像、古い人間の死滅と新しい人間の蘇生という人間論的相似物の模像であり、洗礼を受けた者の生において毎日に新しくなされるべき、回心としの範例である。「どうして、水に、そのように偉大なことができるのであろうか」。ルターは、それに対して、次のように答える。「水と共にまた水のもとにある、神の言葉と、そのような水における神の言葉に信頼する信仰が、そのような事をする」と。彼らは、「ナサレタ仕事にヨッテ」起こった洗礼の働きという考え方を避けようとしたのである。

これに対して、バルトの反論は以下の如くである。信仰が、洗礼の担い手にするのではなく、水を「神的で神聖で祝福された」洗礼の水に聖別するのではない。そのような事をすのは、ただ、信仰を要求するが、しかしその力は洗礼を受ける者の信仰によっても、洗礼を受ける者の信仰によっても決して制約されぬ、神の御言葉だけである。具体的には、「我れ汝に…の名によって洗礼を授く」という適用の言葉で頂点に達する制定語だけである。

(3) 改革派の洗礼論

改革派の洗礼は、聖晩餐と共に、「神ガワレワレヲキリストノ交ワリノ中ヘト招キ入レ、ソコニ保持シテドサルタメノ外的ナ手段ナイシ道具」の一つである。しかし、此处では洗礼は、ローマ・カトリック教会の教説やルター派の教説におけるよりも嚴重に、書かれた神の言葉と説教された神の言葉に帰属せしめられているというだけでなく、付属物としてその下位に置かれている。洗礼が可能にするもの、あるいは聖霊の自由な働きの力によって基礎づけるものは、認識 (*Erkenntnis*) である。即ち、洗礼は、受洗者に、その民との神の恵みの契約に彼が属していること、従って彼がキリストに接がれていること、彼が教団に受け入れられていること、その罪の赦しと更新と聖化を証

しし、実証し、保証する。改革派の教説の一切を定める決定的な言葉は、「洗礼は、救いの原因ではないが、救いの認識と確かさを仲介する」というものである。ここでは、洗礼は、神の業の一形態ではないが、その置かれた場所でそれなりの仕方でも相対的に必然的な、神の業を啓示する神の御言葉の一形態である。そのような意味で、洗礼はここでも、「開始のサクラメント」であり、反覆不可能でそれを補足する堅信のサクラメントや悔悛のサクラメントを必要としない、キリスト教的生の基礎づけである。(1943年に発表したバルトの著作 *Die kirchliche Lehre von der Taufe* は、基本的には、ここに略述したような、改革派的伝統の線上で述べていた)⁽²²⁾。

伝統的な三つの洗礼論は、様々なヴァリエーションを示しながら、今日まで行われて来た。それらに興味はない。バルトの興味は、洗礼の意味は、人間によるその執行の中に隠されているが、その執行を用いて行われる神的行为の中に、求められ見出すべきだろう主張のコンセンサスである。そのコンセンサスというのは、洗礼を「奥義」として言い表し説明するという点である。しかし、そのようなコンセンサスは、「非神話化」されなければならない。そのようなコンセンサスに対して、反対する。バルトはここで、次のような命題を対置させる。「教団によって授けられ、その受洗者によって欲求され受けられるべき水による洗礼は、キリスト教的生の基礎づけにおける神の行為に対応し出会い・聖霊による洗礼に応答し・それを呼び求める人間的行為であって、この人間的行為の意味は、イエス・キリストに対しての彼らの従順と彼に対しての希望である」と⁽²³⁾。

此处で、バルトは、洗礼の倫理的意味の展開に入る前に、洗礼のサクラメント的解釈の問題点について批判的検討をする。新約聖書には、洗礼を言い表すのに、サクラメントという概念は用いられていない。では、奥義あるいはサクラメントとは何か。

新約聖書において、*μυστηριον* という言葉は、神だけが直接にその指導者・実施者であられるから、他の全ての出来事とは違って、その根源

と可能性に関して、人間の認識にとって根本的に秘密であるような、時空的世界の只中で起こる出来事を言い表す。即ち、奥義とは、啓示を通して開示されなければ根本的に秘密である出来事を言い表す。

従って、人間的行為としての信仰は、奥義と呼ばれていない。キリスト者の従順も、キリスト者の愛も、キリスト者の希望等々も同様である。教会の現実存在や機能も同様であり、教会の福音宣教あるいは福音伝承そのものも、そして洗礼も聖晚餐も同様である。

「Sacramentum」は、ローマの法律用語では、民事訴訟の開始の際に、当事者たちが神聖な場所で供託しなければならない保証金のことで、それは後で負けた側の損失になるのであった。また、ローマの軍隊用語では、やはり同様に宗教的な献身の儀式と結びついた服務義務であり、軍旗への忠誠宣誓であった。「サクラメント」は、制止しようもない勢いで、新約聖書の用語からではなく、ギリシャ的・ヘレニズム密議宗教の用語から生じてキリスト教神学の用語において、「祭儀神の現在化・恵みの手段」という意味を持つこととなった⁽²⁴⁾。

キリスト教の洗礼行動は、新約聖書では、人間を清め更新する神的な恵みの業・恵みの言葉としては理解できず、したがって神学的伝統の意味での「奥義」として、また「サクラメント」として理解できない。新約聖書によれば、人間の清めと更新は、その死において完成されるイエス・キリストの歴史において、聖霊の業に媒介されて起こる。もし、洗礼行動がサクラメントでないとすれば、その意味は、神の行為と言辞に答える真実な人間的行動としてのその性格の中に、求められなければならない。洗礼の意味の積極的な課題に向かうに当たって、形式的な確認と実質的な問題を、取り上げる。

1 洗礼の意味の形式的確認

(1)洗礼はイエス・キリストにおいて起こり、聖霊によって媒介された清めと更新という神の業と神の言葉に対して、それを肯定する人間的決断の

第一の具体的形式として答えることである。従って、洗礼はある種の公開性 (Öffentlichkeit) において執行される⁽²⁵⁾。

(2)洗礼の行動の意味を理解するためには、交わりの業としての性格を考えることも、重要である。洗礼は、その各個人の特殊性にもかかわらず、キリスト教団の生への参与である。洗礼を受ける人間と、彼からそれを受ける人間という二人の人間の共同性において、洗礼は執行される。

(3)洗礼の意味にとって決定的に重要なのは、洗礼の行動においては我々は、それに関与する全ての者の自由な行為に接するのだ、ということの確認である。我々は、イエス・キリストがその根拠であり、その目標であられることを聞いた。従って、洗礼は、その根拠に基づけば、彼において行動し語られた神に対しての従順の行為であり、その目標に基づけば、神に対しての希望の行為である。そのような二重の視点において、洗礼を理解しなければならない。しかし、それ故にこそ、洗礼に関与する人々は、「強制の事柄としてではなく、脅迫行為としてではなく、行うことが出来る」と、言わなければならない。

2 洗礼行動の意味についての実質的な問題⁽²⁶⁾

一体、あの自由で、共同で行われるべき具体的行動において起こる事は何か。それを、キリスト教の洗礼行動たらしめるのは何か。そのような問いに答えなければならない。洗礼の意味は、神の行為に応答する人間的行為として起こる行動である。洗礼は、神の戒めとして起こる。洗礼の意味は、明確に、神がそのために与えられた自由において、神の戒めに従いつつ神へと方向づけられつつ、洗礼において起こることの中に、求められなければならない。洗礼の意味を問う問いに対しての正しい答えの要点は、人間的な洗礼行動そのもと、神的な働きとを、厳密に見るという事と、同時に、その両者を厳密に区別する事である。

此れまで、洗礼の行動に参与する人間の行為を、従順と希望の行為と言いつつ表してきた。即ち、彼らが神の戒めに従う限り、その根拠に基づいて、そ

れに従順の行為と言い、彼らが神の約束を捕らえる限り、その目標に基づいて、それを希望の行為と表現して来た。

「従順」(Gehorsam)と「希望」(Hoffnung)とは、洗礼の意味を形成する単一の人間的行動のための二様の表示である。それは、そのような区分において一つのものである⁽²⁷⁾。洗礼をその根拠に基づいて従順と規定するのが只一人の神の戒めであり、それを希望と規定するのが只一人の神の約束である限り、一つのものである。その統一性は、新約聖書から見ても、事柄そのものから見ても、「転換」(Umkehr)という概念によって、確実に把握される。イエス御自身がヨハネから受けられた洗礼は、転換のための洗礼と言われている。従順も希望も、「転換」として理解されなければならない。

洗礼における問題の中心は、あの神の業と言葉の認識に基礎づけられた「転換」である。「これを聞いた民衆は皆、また取税人たちも、ヨハネのバプテスマを受けて神の正しいことを認めた。しかし、パリサイ人と律法学者たちとは彼からバプテスマを受けないで、自分たちに対する神のみこころを無にした」(ルカ 7.29)。民衆と取税人たちは、洗礼を受けることによって、具体的行動で、自分たちが神を正しいとしている事を実証した。パリサイ人と律法学者たちは、洗礼を受けない事によって、神の意志を無にする事を実証した。神の意志を無にするという事は、滅びに通じる道である。神を正しいとする事は、洗礼において可視的に歩み出す新しい道、救いに通じる善い道である⁽²⁸⁾。

洗礼は、イエス・キリストに、目を注ぐことによって規定され、特徴づけた人間の生の途上における第一歩である。即ち、受洗者が教団と共に歩み出す第一歩であると同時に、既にその途上にある教団が受洗者と共に踏み出す第一歩である。人間の生は、洗礼の行動において、教団の中へ入って行く。それは、教団の肢々の一つの生となるためである。

誰が、あるいは何が、彼らをそのような第一歩を共に踏み出すように導いたのであろうか。それは、彼らに共通の何らかの理念でもなければ、宗教的経験でも知的確信でも、道徳的努力でもない。そうではなくて、それは、活けるイエス・キリス

ト、彼の歴史、彼の業、彼の言葉、彼の霊である。イエス・キリストに目を注ぐとは、イエス・キリストを、神と世の和解のために、従って主権的な神の愛の啓示者として現れた仲保者・救助者・主として認識することである。イエス・キリストに目を注ぐという事は、世の罪を担う方として彼により頼むという事であり、彼によって拘束されると共に開放され、要求され、慰められ、励まされ、支配されるという事である。そのような知識、そのような信頼、そのような方向づけが、キリスト教信仰である。そして、そのような信仰において歩む道が、キリスト教的生の道である。そして、そのような道における第一歩が、キリスト教の洗礼なのである⁽²⁹⁾。

しかし、我々の前には、依然として、最後の課題が残されている。我々は、洗礼の行動の意味を、キリスト教的生の第一歩として表示した。しかし、まだ、洗礼を人間の自由で責任的な行為として、そこで起こった事が何程か明瞭な輪郭をもって示すことはしなかった。我々が、洗礼の意味として表示した転換は、勝手気儘に解釈されたり、敬意をこめた沈黙で包まれるような奥義ではなくて、(洗礼がそれに応答する神の秘儀と神の行為を前提としてではあるが)人間の自由な責任的な行為であることによって、その輪郭をもって叙述することのできる出来事である。それを、これからしなければならない。

(1) 先ず、洗礼の行動においては、従順が示される。洗礼は、それが正しくなされる場合には、戒めに従う。一人の人が洗礼を欲求する場合、それは恐らく、心や心情や良心の要求でもあろう。しかし、それは、決定的には、彼が戒めを聞き取り、それに対して従順になりたいと欲求する事によって呼び覚まされ規定された、心や心情や良心の要求である。そのような欲求をもって、彼は、教団に身を向ける。教団がそのような欲求に応じる場合、教団自身も戒めを聞き、その人と共に従順であろうとするから、そうするのである。その戒めとは、イエスの洗礼命令である。それは、マタイ 28章19節において定式化されてはいるが、しかし本来、イエス御自身のキリストとしての生の最初

におけるキリスト教の洗礼の根拠に基づいて、キリスト教的生の初めとして、絶えず新しく命じられている。洗礼の意味は、何よりも、単純に、自由な責任性において行われる従順の行為である⁽³⁰⁾。

(2)そこで従順が示される時に、洗礼の行動において、一定の拒否 (Absage) と一定の受託 (Zusage) が共に語られる。即ち、一人の人が洗礼を受け、教団が彼に洗礼を授ける時、彼らは共に、神の業と言葉によってイエス・キリストにおいて完全に起こり、完全に示された、罪ある人間の義認と聖化のもとに立つのである。

神の前での義認とは、彼が、十字架でその死によって完成されたイエス・キリストの歴史において、神の正しい判決によってその罪を清められ、その罪責から開放された人間となったという事である。

彼の聖化とは、彼が、その死によって完成されたイエス・キリストの同じ歴史において、神の聖なる要請を満たして、その罪にもかかわらず更新され、その奉仕へと召喚され、それに相応しい人間となったという事である。洗礼行動において起こるのは、神御自身によって、イエス・キリストにおいて行われた拒否と受託という事実によって規定され、人間に対しての神の否定と神の肯定である。洗礼は、イエス・キリストに目を注ぎつつ従順の中で取立てなされた、神的な審きの行為 (それは、それ自身神の和解の行為であるが) の人間的模写 (menschliche Nachzeichnung) である⁽³¹⁾。

洗礼行動が、イエス・キリストにおいて人間の身に起こり示された神的な義認と聖化、清めと更新に対する、人間の二重の答えであり、従って、同時にそれに対応する拒否と受託である事によって、次のことが明瞭になる。即ち、水による洗礼は、人間のための神の転向に続き、イエス・キリストの歴史と聖霊による洗礼に対応する、人間的決断である。

我々の確認と記述は、新約聖書の時代に、またその時代よりかなり後までも、キリスト教の洗礼行動として認められるものと、一致する。それは、少なくとも、イエス御自身が欲求されてヨハネか

ら受けられた、ヨルダンでの洗礼と、一致する。そこで、バルトは次のような課題と問題を提示する。それは「幼児洗礼」である。

3. 幼児洗礼論

「幼児洗礼」(baptismus infantium. paedobaptismus) とは、ハイデルベルグ信仰問答74問によって言えば、「幼い子供たち」への洗礼、キリスト者の両親の、生まれたばかりの後継者への洗礼のことである。我々は、そのような「幼児洗礼」(Kindertaufe)ないし「嬰兒洗礼」(Säuglingstaufe)として、従って未成熟者洗礼(Unmündigentaufe)として理解される可能性には、これまでの工程全体の中で、ただ歴史に関するいくつかの余論においてだけ、出会った。だが、我々は、そのような可能性に、聖書的考察においても、実質的考察においても、出会わなかったし、洗礼の根拠を論じたときにも、その目標を論じたときにも、出会わなかった。そして、今まで、その意味について考えて来たことにおいても、そのようなものには、出会わなかった⁽³²⁾。我々は、それを、決して無理に排除してきたのではない。それを問題にするような箇所は、なかったのである。洗礼の業においては、単に教団の側だけでなく、その受洗者の側でも、考える事が出来、決心でき、行動出来る人間が問題であった。従って、そのような者として転換へと、また従順へと、また希望へと、また信仰の決断へと呼び出される人間を問題にしてきたにすぎない。ところが、この全く問題にならないと思われる事が、今や大いなる問題となっているとバルトは言う。

我々は、「人が洗礼を欲求 (Anspruch) する。洗礼へと急ぐ。洗礼に至る」というふうに言うべきだと、考えていた。ところが、「人が洗礼を欲求するかどうか問われることなしに、洗礼へと運ばれ、連れて来られる」と言う主張を聞かなければならない。何故なら、「幼児洗礼」の可能性は、古代教会後期において、また中世教会において、更に短い躊躇の後に宗教改革の教会においても、(アメリカのバプテスト教会は例外として) 事実上、一般的な慣習となり、今日殆ど至るところで承認され、行われているからである。我々は、こ

れまでの道程において何ら考慮することは出来ないと考えていた。しかし、今や、我々の叙述において、それを、神の清めの更新される業と、言葉に対して、神が人間に与えられた自由によって答え、人間の自由な選択と棄却、また肯定と否定によって行うべき拒否と受託として、理解しなければならない点に立っている。

幼児洗礼論は、宗教改革以後に生じた。その理由は、宗教改革の領域でようやく、幼児制度に対する、真剣な異議と否認が語られるようになったからである。しかし、そのような異議と否認に対して、宗教改革者たちは無視した。幼児洗礼が一般的な規則になったのは、キリスト教会がこれまで経験した歴史上最大の形態的变化、即ち、皇帝コンスタンティヌス一世の名と結びついている、教会が、民俗・社会・国家・ローマ帝国との統一に入って行った「キリスト教世界」(Corpus Christianum)において成熟したものであった⁽³³⁾。

しかし、あの教会史的事実についての有効性の要求がどうであるにしても、あの「幼子たちにも洗礼が与えられるべきだ」という前提は、事後的に、キリスト教の洗礼論の中に入り込んで来た新しいものである。その事実、この幼児洗礼論の一般的な特徴から示される。

(1)幼児洗礼論を肯定する場合には、洗礼そのものについて、幼児洗礼についても全く同様に、その内的必然性とその神学的確實性を示さなければならない。その実の両親がキリスト者であるという事に基づいて、成熟者に洗礼を授けられるべきだという事を、親の名によってなされた受託と拒否が暫定的な代用品だという事を、示さなければならない。もし、幼児洗礼論が、最初からそのように基礎づけられていないならば、その場合には、すでにその事が、神学的な根源性・必然性に関して、何か正常でないものがあるという事の一つの徴であろう。

ルターは、1520年後の数年間に洗礼と聖晩餐についての厳しい sacramental 的理解に達した後で、洗礼の「受領」について語った。欠陥がないとは言えないが、かなり信頼できる仕方、幼児洗礼論を彼のその他の洗礼論(1929年の大教理問答における)に接合する事が出来た。しかし、律法と

福音、ただ信仰のみによる義認、キリスト者の自由等の、彼の神学の偉大な主要テーマに基づく場合、人が幼児として洗礼によってキリスト者となるという事を聞けない。

カルヴィンは、『Institutio』(IV. 15-16)では、洗礼論と幼児洗礼は、神学的認識に本質的に固有な思想的形成物に接することはできない。精々、旧約聖書の割礼について、語っているが、それが全てである⁽³⁴⁾。

(2)幼児洗礼の擁護者は、この問題について、神学的に健全に基礎づけられた立派な問題であると確信を持っているならば、それを平静に論証しなければならない。ルターは、幼児洗礼の正当性についての間に、「悪魔がその一味を用いて世界を混乱させる」「熱狂主義者の霊共」「神の御言葉も戒めも見えぬほどに分別を失った者共」「お上から冠を奪いひそかに謀叛をたくらむ悪魔である」と言う。幼児洗礼の拒否が「お上」に対する謀叛と何の関係があるのか。ルターはここで、もっと明瞭に語ることをしないで、このような曖昧な告訴で満足したというのは、残念なことである。

(3)幼児洗礼擁護者は、その諸前提(Prämissen)を矛盾に陥ることなく語るべきである。ルターの一般的な洗礼論において語られた前提は、次のようなものであった。即ち、洗礼の真の受領のためには、受洗者の信仰が不可欠であると。彼は言う。「信仰だけが、人間を、救いをもたらす神的水を有用なものとして受けるに相応しい者とする。それは神の御言葉なしには単なる風呂屋での入浴だけでなく、信仰なしには、何の役にも立たない」と。ところが、彼は次のように言う。「しかし、我々は、彼の信仰に基づいて洗礼を授けのではなく、神が命じたもうたという事に基づいて洗礼を授けるのである」と。しかし、神は、受洗者に対して信仰を命じられたのではないのか。受洗者は、洗礼を信仰においてけるのでなければ、洗礼において、何を受けるのであろうか。

ところが、ルターよりも、カルヴィンにおいて、この問題に関して矛盾が大きい。彼にれば、Sacrament はキリスト者に、「ワレワレノ信仰ノ弱サヲ支エルタメニ」必要な捺印を提供する、恵み

の目に見える「徴」である。このような厳密に認識的な基本的見解から、幼児洗礼に関しては、先ず、洗礼において前提とすべき受洗者の信仰についての問いが、問われなければならない筈であった。彼によれば、信仰とは、「ワレワレニ対スル神ノ意志ヲ、彼ノ御言葉カラ受ケテ知ルコト」である。ところが突然、両親の代理的な信仰において、幼い受洗者たちに固有な恵みの一部について語る。それは、意外なことではないか。

(4) 幼児洗礼擁護者は、幼児洗礼論として証明すべきことを、証明しなければならない。幼児洗礼論は、「幼い子供たち」に洗礼を授けるという事が、彼らの知識や意志や彼ら自身の決断を期待せずに、神の民であるイエス・キリストの教団の成員として、その信仰の仲間として、キリスト者と呼ぶことは必然であるという事を、説明し、基礎づけ、証明しなければならない⁽³⁵⁾。

言うまでもなく、新約聖書には、子供たちが、非常に積極的で期待に充ちた意味で考えられている。例えば、マタイ18章1節以下に、イエスは「天国でいちばん偉い」者についての弟子たちの問いに対して、「心をいれかえて幼な子のようにならなければ、天国にはいることはできないであろう」と語られた。「幼な子」とは、子供たちの現実存在に特有な全くの初心者性を持ってという事で、しばしば感傷的に講解されるように、子供らしい気持ちや性格、子供らしい単純さや無邪気さとは、何の関係もない。しかし、これらは、明らかに、比喩的表現であって、幼児洗礼を根拠づけるものではない。

全ての幼児洗礼論に関する教義学的問題は、一方では洗礼の出来事、他方では受洗者の信仰という、両者の関係である。未成熟者の両親の信仰、あるいはそれを取り囲んでいる教団の信仰が、その受洗者の信仰の代理を信仰と見なされ得るのか。「四人の男が中風の人を運んで来た」(マルコ2.3)、という聖書の箇所にあるように、他の人々の執り成しによって生きるという事はある。しかし、代理する信仰というのは、ただ、イエス・キリストが「信仰の導き手」(ヘブル12.2)として、という信仰の形態においてだけ存在する。

洗礼の遂行は、受洗者自身の信仰が不可欠なのである。

幼児洗礼は、新しい問題が生じる。それは、いわゆる「堅信礼」(Konfirmation)である⁽³⁶⁾。幼児洗礼を補充する sacrament を必要とするのである。カトリック教会は、すでに、中世に、特別な sacrament 「堅信礼」を導入していた。実際に、幼児洗礼としての洗礼は、補完を必要とする。堅信礼は、教会教育の完了にすぎず、聖晩餐への認許あるいは一種の成人式だとする解釈が、事態を曖昧にしているのである。

(四) 祈願 (Bitte) としての洗礼

洗礼は、キリスト教的生に入る第一歩として、神の戒めに対しての、自由に遂行すべき「従順」の行為で、一回限りなされる。洗礼は、神の効力ある恵みに対しての「応答」である。従って、義とし清める神の業と言葉によって不可能として斥けられ死に渡された古い現存在を断固として「拒否」することである。洗礼は、神の聖とし更新する業と言葉によって開かれた別の生に向かつての、即ち、神への奉仕と隣人への奉仕と共に、自分自身との平和に向かつての同様に断固とした「受託」である⁽³⁷⁾。

また、特別に強調すべきことは、洗礼の意味は、それに参与する全ての者にとって、彼らの転換 (Umkehr) という点にある。即ち、洗礼は、彼らがキリスト教的生の開始において、その第一歩として、自分自身を正しいとせず、この世の何らかの力や権力を正しいとせず、神を正しいとする点にあるのである。

更に、洗礼を希望の行為として理解した。洗礼は、それに参与する人々が自分自身を越え、そこで自分たちがしている事を越えて、将来へと目を注ぐという、そのような人間的行為である。それは、イエス・キリストへの希望であり、来るべき御国への希望である。イエス・キリストへの希望は、決して単なる待機ではない。それを、請い求めることが、洗礼の行動の意味である。授洗する教団とその受洗者たちが共にそのような請い求めを行うこと、即ち、祈りがなされるところにおいて、神に対する人間の関係は正常なものとなる。

洗礼は、「主イエスよ、来りませ」(Komm Herr Jesu!)「造り主ナル御霊ヨ、来リマセ」(Veni creator Spiritus!)という、神に向けられた祈りとして、純粹で求めるところのない探究・ノック・嘆願として、神に対しての明確な「従順」であり、義とし聖とされる神の業と御言葉への明確な「応答」である。洗礼は、請い求めであるゆえに、また、請い求めであるときに、子供らしく、良心のとがめなしに、確信をもって、イエス・キリストに対しての希望の真正な行為として、敢えてなされることが許されるし、敢えてなさるべきである⁽³⁸⁾。

祈りの行為(Die Tat des Gebetes der Sinn der Taufe)が、洗礼の意味であるとは、どのような事であろうか。ペトロ一3章21節に、「この水で前もって表された洗礼は、今やイエス・キリストの復活によってあなたがたを救うのです。洗礼は、肉の汚れを取り除く事ではなくて、神に正しい良心を願ひ求めることです」と。これは、洗礼についての定義ではないにしても、定義に似た言い換えである。これは、新約聖書本文の中で、この種の唯一のものである。洗礼論全体は、「洗礼は神に向けられた請い求めである」⁽³⁹⁾。洗礼は、人間の信仰と従順の行為として、彼らを救う。しかし、その行為とは、「神に請い求めること」即ち、彼らが信じ服従する神に向けられた問いと請い求めである。「主の名を呼び求める者は、救われるであろう」(使徒行伝 2.2, ロマ 10.13)。洗礼は、主の御名の呼び求めである。洗礼において求められるのは、神との一致、良心の中にある生活である。彼らの義認と聖化という神の業、聖霊の現存と活動という神の業、それだけが、彼らが必要とする良心を与える。洗礼という人間の業は、神が良心を、それを問う者たち・それを請い求める者たちに、造り与えるという事についての問いであり、請い求めである。洗礼は、人を救う。そして、洗礼に基づくことによってキリスト者は、自分自信を救われた者として理解すべきである。慰めと警告を与えられることを許された者である。

洗礼は、甦えられた方・生ける方・神の右にいまして支配される方である彼に対しての彼らの希望の行為であり、彼らを救い守り保持する行為であり、彼らをその生と苦難による証しの奉仕とい

う目的にまで、騒ぎ立つカオスを貫いて運び、災いという深淵を越えて運ぶ、信仰と従順の行為である。そして、イエス・キリストに対する希望において、従順に敢えてなされた問いと請い求めとしてこそ、洗礼は、本質を規定する行動、模範的な行動である。洗礼は、真にキリスト教的生の第一歩であって、それを振り返ることによって、それに続く全ての歩みに際しての倫理的意識・倫理的警告は、可能となり、必然的となり、許され、また、命じられるのである⁽⁴⁰⁾。

2000年8月31日記

註

- (1) K.Barth; 『Kirchliche Dogmatik』IV/4 S.45 井上良雄訳 66頁
- (2) a.a.o. s.46 井上良雄訳 68頁
- (3) a.a.o. s.49 上掲書 73頁
- (4) a.a.o. s.50 70頁
- (5) a.a.o. s.55 82頁
- (6) a.a.o. s.55 82頁
- (7) a.a.o. s.85 85頁
- (8) a.a.o. s.87 87頁
- (9) a.a.o. s.60 89頁
- (10) a.a.o. s.61 91頁
- (11) a.a.o. S.64 上掲書 96頁
- (12) a.a.o. S.66 上掲書 98頁
- (13) a.a.o. S.74 上掲書 111頁
- (14) a.a.o. S.75 上掲書 113頁
- (15) a.a.o. S.83 上掲書 124頁
- (16) a.a.o. S.84 上掲書 126頁
- (17) a.a.o. S.86 上掲書 128頁
- (18) a.a.o. S.89 上掲書 133頁
- (19) a.a.o. S.92 上掲書 138頁
- (20) a.a.o. S.112 上掲書 169頁
- (21) a.a.o. S.113 上掲書 170頁
- (22) a.a.o. S.115 上掲書 173頁
- (23) a.a.o. S.116 上掲書 174頁
- (24) a.a.o. S.120 上掲書 180頁
- (25) a.a.o. S.143 上掲書 217頁
- (26) a.a.o. S.146 上掲書 222頁
- (27) a.a.o. S.148 上掲書 224頁
- (28) a.a.o. S.155 上掲書 234頁
- (29) a.a.o. S.165 上掲書 250頁
- (30) a.a.o. S.169 上掲書 254頁
- (31) a.a.o. S.175 上掲書 263頁
- (32) a.a.o. S.183 上掲書 274頁
- (33) a.a.o. S.185 上掲書 278頁
- (34) a.a.o. S.186 上掲書 281頁
- (35) a.a.o. S.192 上掲書 290頁
- (36) a.a.o. S.206 上掲書 312頁

- 37 a.a.o. S.223 上掲書 337頁
38 a.a.o. S.231 上掲書 350頁
39 a.a.o. S.232 上掲書 351頁
40 a.a.o. S.234 上掲書 354頁

参考文献

- KARL BARTH『Die Kirchliche Dogmatik』Ⅱ/2
(Evangelischer Verlag U.G.Zollkon. Zürich) 1959年
KARL BARTH『Die Kirchliche Dogmatik』Ⅲ/4
(Evangelischer Verlag U.G.Zollkon. Zürich) 1957年
吉永正義訳『創造論』Ⅳ/2 (新教出版社) 1980年

- KARL BARTH『Die Kirchliche Dogmatik』Ⅳ/4
(DAS CHRISTLICHE LEBEN.Fragment)
(EVZ.VERLAG.ZURICH.) 1967年
井上良雄訳『和解論Ⅳ』(断片) 新教出版社 1988年
KARL BARTH『Die Kirchliche Lehre von der Taufe』
矢野 達訳『洗礼とは何か』(新教出版社) 1971年
オットーヴェバー著『カール・バルト教会教義学概説』
土方 昭訳 (明玄書房) 昭和42年
寺岡喜基著『バルト神学の射程』(ヨルダン社) 1987年
Karl Barth『Das christliche Leben』Ⅰ 1976年
天野 有訳 (新教出版社) 1998年
Karl Barth『Das christliche Leben』Ⅱ 1979年
天野 有訳 (新教出版社) 1998年