

カール・バルトの『ローマ書』 第2版におけるキリスト論¹

Christology in *Epistle to the Romans* (2nd edition) of
Karl Barth

崔 弘徳
Hong-Duk Choi

キーワード

キリスト論、神性、人性、十字架、復活

KEY WORDS

Christology, Deity, Humanity, Crucifixion, Resurrection

要旨

一般に、バルトのキリスト論は上からの方法論に基づいていると言われる。こうした見解は、もちろんのこと、彼の19世紀の新プロテスタント神学、殊に自由主義神学への批判が激しかったが故に、いっそう説得力を有してきたと考えられる。しかし、本稿では、果たしてバルトのキリスト論の方法をそのように結論付けてしまってよいのであろうかという疑義をもって、彼の自由主義神学に対する反動の結果で生み出された『ローマ書』第2版を分析することにより、その妥当性を探る。

このために、バルトにおけるキリスト論と関連した諸述語、とりわけ「イエス」、「キリスト」、そして「イエス・キリスト」に焦点を当てて、伝統的なキリスト論の叙述形式に即して論じる。そこで明らかとなったのは、それらの諸述語はイエス・キリストの人格を指し示すもので、その歴史性・自然性と同時に超歴史性・超自然性を指し示す。もちろん、こうしたバルトの理解は、「上（神性）から下（人性）へ」という方法論として受け止めるものではなく、むしろ平面上で、同時に、「真の神（神性）であると同時に、真の人（人性）」が捉えられていると、受け止めるべきである。こうしたバルトの理解は、キリスト教伝統のキリスト論、特に、カルケドン信条のキリスト論へと立ち帰ろうとする試みであると考えられる。しかし、その両性の関係を聖

霊論（三位一体論）の観点からではなく、「逆説」とか「原歴史」とか「切断線」といった極めて思弁的な事柄をもって論じていること、また、イエス・キリストの両性の関係についての理解において、神性を非常に強調していることなどは問題として指摘されねばならないだろう。

SUMMARY

Is the theology of K. Barth opposed to the theology of Fr. Schleiermacher? This paper gropes for the answer to that question through Barth's understanding of Jesus Christ in his *Epistle to the Romans* (Der Römerbrief; 2nd edition, 1922). We analyze the book itself but more specifically try to clarify the theological principles that govern Barth's use of terms such as "Jesus," "Christ," and "Jesus Christ."

As a result of this study, it can be seen that for Barth the historicity and humanity, as well as the super-historicity and deity, are simultaneously expressed in the person of Jesus Christ. Of course, it is true that he emphasizes His deity.

But even if Schleiermacher seems to emphasize His humanity, the standpoint of Barth that Jesus Christ is "a true God and a true Man" (*vere Deus et vere homo*) is in agreement with that of Schleiermacher.

はじめに

一般に、カール・バルトの神学はシュライアマハーを父とする19世紀の新プロテスタント神学、とりわけ自由主義神学への批判によって形成された²、また、彼のキリスト論は上からの方法論³により叙述されたと言われる。殊に、キリスト論と関連しては、ペールマン (H. G. Pöhlmann) の指摘を一例として挙げることができるであろう。彼は、バルト神学における初期から後期までの変わらぬアプローチの特徴を言うならば、「上から下への線」、「イエスの神性から人間性へ」、「神の（三一的）啓示から私たち人間への線」であると主張したのである⁴。もちろん、バルトの神学が19世紀の神学への反動の結果生み出されたというのは、一般的な思索からすれば極めて当然なことであろうと考えられることである。しかし、ここでは問わなければならない事柄が存在しているのも確かである。それは、バルトのキリスト論が上からの方法論に基づいているならば、イエス・キリストを神として前提したうえで人であることを論じるのか、あるいはイエス・キリストの神性を論じた後に、その人間性について論じるのかということである。またその際、加えて問うべきなのは、「上から」の意味

は何であり、どんな意味合いでそれをバルトのキリスト論に適応させたのか、更には、一体バルトはイエス・キリストにおける人性を全く否定して神性のみを認めたのか、あるいはある程度人性を認めつつも神性を強調したのか、ということである。

本稿は、こうした問題意識をもって、その解決の糸口を彼の初期著作である『ローマ書』第2版 (Der Römerbrief, 1922)⁵から見出そうとする試みである。彼のこの著作を手掛かりとする理由は、彼が19世紀の自由主義神学に対決の姿勢をもって著わした最も初期の代表的な作品であり、そこで展開した様々な神学的構想は彼の神学の萌芽であり、更には一バルトの初期神学と後期神学との間には、多少の変化が存在しているとの見解があるが一彼の全神学の基調をなす事柄に他ならないからである⁶。特に、『ローマ書』第1版 (1919) ではなく、第2版をテキストとして用いる理由は、バルト自身も認めたように『ローマ書』第1版は自由主義神学の残滓を有しているが⁷、『ローマ書』第2版は「石の上に石一つも残っていない」(上、16) ように改訂されたものだからである。

『ローマ書』第2版には、イエス・キリストの称号が様々な述語用法をもって表されている。例えば、「イエス」、「キリスト」、「イエス・キリスト」、「キリスト・イエス」、「人の子」、「神の子」、「父の子」、「主」、「メシア」、「霊」、「真理」、「神の腕」等々である。C. T. ワルドロップ (C. T. Waldrop) は、バルトにおけるこうした様々な述語用法には、単なる言語学的あるいは哲学的原理ではなく、まさに神学的原理が支配していると看破する⁸。それほど、バルトにおけるイエス・キリストの諸称号についての述語用法は、神学的深い意味を有している。本稿では、特に「イエス」、「キリスト」、そして「イエス・キリスト」という称号に焦点を置き、それらを別々に区別し、それらに含まれているバルトの思惟を探るが、このことはあくまでも論理上の叙述の仕方に過ぎない。なぜならば、バルトの思惟においては、イエスとキリストという称号やそれらに内在している神学的原理は、切り離すことができないほど、あるいは同一の意味を有している事柄として考えられているからである。

本稿では、キリスト教神学における伝統的なキリスト論の叙述形式に即して、イエス・キリストの人格と業に分け、それとの関連でその様々な述語用法を取り扱う。その具体的な展開過程を言うならば、まずは、イエス・キリストの生涯および人格と両性の問題を、それからその業を述べた後、イエス・キリストの生におけるクライマックスとも言われる十字架と復活の出来事を論じる。

1. イエスへの理解

当時、19世紀の新プロテスタント神学、とりわけ自由主義神学において史的イエス

の研究が盛んになっていたが、バルトはイエスの生涯と人間性において、ただその歴史性だけを把握するのではなく、その超越性まで把握しようと試みたのである。次に詳しく探ってみよう。

1-1 イエスの生涯と人間性

1-1-1 イエスの生涯の特殊性

バルトは、イエスの歴史的生涯を肯定する。すなわち、イエスは処女マリアより生まれ、ヨルダン川でバプテスマを受け、サタンにより誘惑を受けたのみならず、種々の苦難を受け、最後には神の前で従順することによって、十字架につけられ死に至った、歴史的存在だということである（下、120参照）。

しかしバルトは、イエスの生涯のもつ可視的意味には、普通の一般の人間においては見出すことの出来ない側面が存在しているという。敷衍すれば、イエスの生涯は人間におけるあらゆる可能性、すなわち、あらゆる肯定と否定、あらゆる定立と反定立、あらゆる静止するものと動揺したもの等からの「退出」、「転出」、「離脱」だということである（上、320）⁹。バルトによれば、可視的意味でのイエスは神と人間との質的差異を指し示す「医者で救い主」、「預言者」、「メシア」、「父の子」である（上、407）。そういう点で、イエスの生涯は「不可視的中心点を前提」している。従って、イエスは苦難を受ける者であると同時に、不可視的に活動する者である。また、神殿とこの世との終末を告知する者であると同時に、天の雲に乗って再臨することによって神の国をもたらす「人の子」（Menschensohn）である¹⁰。そして、十字架につけられた者であると同時に復活した者である。それゆえに、イエスが自らに引き受けた裁きは義であり、死は生であり、更に、イエスの宣べ伝える否は然りであるという逆転がその可視的生涯において現れている（上、408）。

バルトは、こうした「歴史的」イエスを既知の世界と未知の世界との間にある、「切断線上の一点」（der Punkt der Schnittlinie）であると描写する。すなわち、それは時と永遠、事物と根源、人間と神とを分ける切断線を見ることができるようになる一点である。バルトによれば、この一点とは、イエスの生涯と関わる紀元1年から30年までの時のことである。この時が、まさに「啓示の時」であり、「発見の時」である。しかしこの一点、すなわち「イエスの生涯」は、ただわれわれの既知の世界と接触するあの他なる世界ではない（上、70-71）。

特に、イエスの生涯の特殊性は、イエス・キリストの復活の出来事より見出される。その復活の出来事というのは、身体的・人格的からだの復活ではあるが、神の不可視的側面の啓示や直視（Anschauung）であって、それによってイエスの生涯における可視的意味を捉えることができるというのが、バルトの理解である。従って、イ

エスの生涯とその復活、イエスの復活とその生涯は、決して引き離すことのできない歴史であると言える。そういう点で、バルトは、イエスの生涯は「他の出来事と並ぶ『歴史的な』一つの出来事ではなく、これらの他の出来事をその限界として取り囲む出来事、すなわち、復活の日の前日と当日と次の日の出来事が指摘する『非歴史的な』出来事である」と述べるのである（上、407-408）。

1-1-2 イエスの人間性の特有性

バルトによれば、イエスは「人間の中の人間」（上、214）であって、その振舞い、例えば神への信頼、兄弟愛、自由、幼子性などにおいて人間性の特徴を見出すことができる（上、394-395）。もちろん、イエスの人間性にも一般の個別の人間とは異なる特有性が内在している。こうした理解は、イエスの生涯における可視的特徴とイエスの人間性の特有性が結び付けられてあらわされる。言うならば、イエスの生涯が歴史の一回性、偶然性、時間性の中で営まれたにも拘らず、神の不可視的側面を指し示す限り、イエスは主であり、復活者であり、信仰の対象であるという特有の実存性を有しているということである（下、233-234）。従って、イエスの人間の性質や活動というのは、一般の個別の人間のように、ただ歴史的・心理的に捉えることができないものである。バルトは、イエスの生涯と人間性について、次のように述べる。「歴史の中の一つの歴史、事物の中の事物的なもの、時間の中の時間的なもの、人間性の中にある人間的なもの」にも拘わらず、その「歴史は、意味に満ち、事物性は根源と終極への示唆に満ち、時間は永遠性の想起に満ち、人間性は語りかける神性に満ちている」（上、211）。このようにバルトは、イエスの人間性においても、イエスをただ一般の個別の人間として捉えるのではなく、永遠性や神性に満ちた特有の存在として捉える¹¹。それゆえイエスの実存性は、単なる「一個人、一人格、一単独者」に過ぎないものではなく、「個人そのもの、人格そのもの、単独者そのもの」である（上、336）。すなわち、その中にあらゆる個別的存在を総括し、神の前に立っている存在である。バルトによれば、このイエスは永遠の昔から神の御心のうちに決定され、人間の前へ、歴史の中へと組み入れられた存在である。このことと関連し、バルトはイエスを旧約聖書におけるカポレツ（Kapporeth、契約の箱のふた：das Hilasterion, LXX）¹²を比喻として取り上げて論じる。すなわち、カポレツが「神自身の宿る場所」であり、「神と民との和解が執り行なわれる場所」であるのと同様、イエスは歴史上の和解の場所だということである。しかし、カポレツが神の隠蔽性と現臨とを同時に示すように、イエスにおける神の国や神の和解の活動や救いの日等も隠されると同時に啓示される（上、212-213）。

以上、見たようにバルトは、イエスの生涯と人間性の理解において、その歴史性や

実存性よりは、超歴史性や超自然性を強調していると言える。それゆえ、G. D. カーフマン (Gordon D. Kaufman) は、バルトが『教会教義学』(Die Kirchliche Dogmatik) においては、イエスについて人格性や意志を有した人間的本性を描写するにも拘わらず、総じてイエスを個別的人格 (individual person) を有した存在として理解していたかどうかという点に疑義を呈した¹³。それほどバルトのイエス理解においては個別的人間としての存在よりも、「個別的存在を総括」した存在が強調される。

1-2 キリストとしてのイエス

バルトは、イエスの「血をもって」、すなわち十字架での死によって、イエスはキリストであるということが確認されると論じる (上、214)。バルトによれば、十字架のイエスは「ある不可視的な他者のために」すべての人間的な可能性を犠牲にした者であり、「自分自身を超えたところを指示」した「人間の展開の可能性の実現者」である。それゆえにイエスは、神によって高いところへ挙げられ、キリストとして認められたということである (上、198-199)。イエスの高挙は全く神の力によって、換言すれば、聖霊において起こる出来事であり、聖霊において認識される出来事である。ここでバルトは、従って、イエスがキリストであるという事実は、厳密な意味では「前=提」(Voraus-Setzung) であり、理性的には把握することができない出来事であると強調する (上、83)。それゆえ、バルトによれば、こうした超自然的な事柄への認識は、クリスマスの奇跡において (上、237)、また、啓示である復活の出来事を通してのみ可能である。特に、復活によっては、イエスが「時の終わり」、「逆説」、「原歴史」、「勝利者」なるキリストとして認識される (上、71)。

ここで、とりわけ、バルトの「原歴史」(Urgeschichte) の概念を通して¹⁴、イエスの超歴史性を一層把握することができる。周知のように、この概念はバルトがオーヴァーベック (Franz Camille Overbeck, 1837-1905) から受け継いだもので、人間的、歴史-批評的歴史研究に対し、聖書の文献解釈により得られた、言わばキリストにおける神の歴史 (die Geschichte Gottes in Christus) を指す¹⁵。もちろん、『ローマ書』第1版において、これは弁証法的に理解されていた。敷衍すれば、「死線」(Todeslinie) によって引き離された神 (の歴史) と人間 (の歴史) と、永遠と時間とは、原歴史においてその二元性、対極性 (Polarität) が止揚されるということである。しかし、『ローマ書』第2版においては、その対立が著しく先鋭化される¹⁶。特に、ここで原歴史は、永遠性への境界としての「死」と結び付けられ、「先験的根拠」(transzendentaler Grund) としての機能を果たす¹⁷。もちろん、この先験的根拠はイエスを指すもので、神と人間との間における隔たりはとりもなおさず一致であることを示す¹⁸。「神と人間との間の最高の隔たりは、両者の真の一体化である。時と永

遠、人間の義と神の義、此岸と彼岸とが、イエスにあって明確な仕方で分け隔てられることにより、両者はイエスにおいても神においても統合され、同様に明確に統合される」(上、229)。

さて、バルトは、イエスがキリストであるという事柄により、特に二つの事実が実証されると述べる。まず、イエスは神の一回性によって照らし出された神の実存性、あるいは神の実存性によって照らし出された神の一回性として、神は「必然的な理性の真理」ではないということを実証する。すなわち、神の永遠性は普遍的理念(神の理念、キリストの理念、仲保者の理念等々)の、非逆説的な、直接的に肯定されるべき継続性ではなく、むしろ神は人格、一回的な者、唯一者、比類のない者であるということである(下、26)。次に、キリストは処女マリアより生まれたが永遠の存在である。換言すれば、キリストは永遠の世界の国から時間的なこの世の中に、すなわち自然、歴史、人類の中に、神によって遣わされた存在、言わば「言葉は肉となった」「真の神であり、真の人間」(*wahrer Gott und wahrer Mensch, vere Deus et vere homo*)である。このキリストであるイエスは、神が「偶然的な歴史の真理」ではないということ、神は永遠の全能者として、一回的な、唯一者であってそれ以外の者ではないということを実証する(下、26-27)。

バルトは、イエスの業の中に見られるキリストとの関係についても看過しない。まず、イエスは神の信実な言葉、究極の言葉として、多くの者に救いや罪の赦しをもたらす(上、197-198)¹⁹。次に、イエスにおいて「神の信実」(*Treue Gottes*)²⁰が最も深い秘義において現れるのみならず、神の信実なすべての約束が実現されている(上、200)。キリストがイエスにおいてわれわれに出会う際、この神の信実が確認される。それゆえに、神の信実とキリストであるイエスとは互いに、一方は他方において確認されねばならない(上、196)。最後に、キリストとしてのイエスは、われわれにとって「既知の平面」を上から垂直に切断する、われわれにとって「未知の平面である」。従ってキリストとしてのイエスは、歴史的可視性の範囲では、ただ問題として、神話として理解され得るし、何も知ることのできない「父の世界」をもたらす(上、71)。

1-3 神の子としてのイエス

バルトによれば、イエスは「神の子」(*Sohn Gottes*)である。具体的に言えば、イエスが神の子として定められたのは、イエスの復活によってである(上、71、72、74、75-76等参照)。このことは、「全く歴史的に規定すべきではない」ものであって、それによって、イエスはすべての時間的なもの、事物的なもの、人間的なものとの区別される。もちろん、この神の子であるイエスは、人間が神的なものに飛躍したも

のでもなければ、神が人間的なものの中に流入したものでもない。むしろ神の国が「われわれに接触しないことによって、キリストであるイエスにおいてわれわれに接する」のと同様に、イエスは現実的な存在となったのである（上、71、72）。

しかし、バルトはただ復活によってイエスが神の子と定められたということだけを論じない。敷衍すれば、事実、神の子は死ぬべき人間の「かたちをとって、微行の姿をとって、イエスの生涯を特徴づけて、支配するこの出来事という透かし絵になって、この世に来た」²¹のである（下、120）。すなわち、イエスは永遠の昔から神の子であって、神によってこの世に派遣されたということになる。

2. キリストの神性と業

2-1 キリストの神性

バルトの理解では、イエスと同様、キリストも「ダビデの家系に生まれた」身体的・歴史的存在であるが（上、365）、一般の個別的人間とは異なる特有性を有している。バルトによれば、キリストは天から地上に到来した「真の人間」であり、「真の人間性」である（上、266-267）。もちろんこうした言い表しには、キリストが神の子であるという意味が強調されている。これに関しては、次の幾つかの箇所でも立証することができる。まず、バルトはヨハネ福音書8章58節のキリストの先在思想をもって、オーヴァーベックがキリストは「旧約聖書のうちに生きていた」という言葉をそのまま引き受ける（上、237）。次に、キリストにおいて神が存在するだけでなく（上、303）、キリストは復活の力によって神の子と任命された存在である（上、365）。最後に、キリストは神の前に立っているという「神的特性」を有しており（上、470）、従って神の創造物に神の義や救いをもたらす存在である（上、365-366、454；下、34-35）。

2-2 キリストの業

バルトは神学の伝統において取り扱われるキリストの「三重の職務」(*munus triplex*)、すなわち祭司長、預言者、王としての側面からその業を述べることに対しては否定的に考える。なぜなら、バルトの理解では、三重の職務の教説は「集中的な新約聖書の見解を不明瞭に、弱めるもの」だからである（上、319）。次に、バルトのキリストへの陳述の中で、キリストの業と関連のある幾つかの事柄を引き出して論じる。

2-2-1 二重予定の担い手

バルトは、古改革派神学における、言わば「墮罪前予定説」、すなわち永遠の選びと棄却の教説がある面では認めつつも（上、346）、自分なりに再解釈する。彼によれば、キリストは神の選びの担い手（上、365）、二重予定の分け目である²²。もちろん、これは永遠の昔よりキリストにおいて、特定の個々人が「選び」、あるいは「棄却」に定められたという意味ではない。むしろ神の予定は、キリストに生じるものである。バルトにとって、神は愛し、選び、憐れむ者であるが、それは永遠の瞬間に、キリストの死と復活の中で啓示される（下、192-193）。従って、バルトによれば、選ばれた者に対しては神の慈しみ、すなわち、キリストの復活が生じるが、同時に、棄却された者に対しては神の暴露と罰、すなわち、キリストの死が生じる。もちろん、これらすべてが神の憐れみの啓示である（下、310-311）²³。

2-2-2 仲保者

バルトは、キルケゴール（Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855）の思想を引き受け、神と人間との「無限の質的差異」を強調するが、他方では、その神と人間との間にキリストが仲保者として存在していることを強調する。キリストは、霊において神の他者性のみならず自分の他者性をも忘れ、ただ一体性の中に立っている存在である（下、65-66）。それゆえ、キリストは、「神と人間との距離を引き裂くことによってそれを乗り越える」（上、73）。もちろん、これはキリストにおける神と人間との和解の出来事を指す。このように、キリストは「神の前に立つ一人の者」、すなわち仲保者である（下、484-485参照）。従って、バルトによれば、われわれの神関係、換言すれば、「父への」通路は、キリストを通して、キリストにおいてのみ可能である（上、98-99、145）。

このように、バルトにおいては、キリストが和解をもたらす仲保者として認識される。ここで明らかとなるのは、神と人間（世界）とは各々異質的なものにも拘わらず、仲保者の和解の出来事によって、両者は結び付けられるということである。この視点から考えるならば、バルトにおいては常に神は神として、また人間は人間として、平行線上に存在するわけではない。むしろ、神は神であるが、キリストの和解におけるわれわれの神であり、人間は人間であるが、キリストの和解における神と関わり合う人間である。まさに、これが若い時期のバルトの思惟である。

2-2-3 啓示者

バルトによれば、キリストは神の子として神の啓示者である。換言すれば、神はキリストにおいて自分自身が神であることを明らかにする。「神はキリストにおいて神

であることを欲し、神として承認されていることを欲する」(上、91)。従ってキリストにおいてのみ、神を見出すことができる(上、333)。まず、キリストにおいて啓示されるのは、特に、「神の一元性」と「神の包括性」である。前者、すなわち、神の一元性とは神自身における同一性を意味する。敷衍すれば、それは、怒る者と憐れむ者との同一性であり、隠された神 (*Deus absconditus*) とイエス・キリストを復活させた者との同一性である。バルトによれば、この神の一元性は完全な不可視性や未聞性において、キリストの十字架において啓示されたという(下、258)。後者、すなわち神の包括性とは、神がすべての時代の、またすべての段階の人たちを一つの警告と約束の下に置くことである。従って、人々は神が引くこの切断線 (*Schnittlinie*) において隠された神、あるいは啓示された神を同時に経験する(上、146)。

さて、キリストは神ご自身のみならず、神の言葉の啓示者である。「キリストにおいては、あるがままの神が語りかけて」いる(上、91)。また、キリストは神の信実の啓示者、すなわちすべての人間が神の信実に出会うことができる場所である(上、73)。更には、キリストは神の義の啓示者である。バルトは、このように述べる。「キリストは、新しい主体、到来する世界の自我である。この自我は、神の『義の宣告』の、…… 啓示者である」(上、365、345-346参照)。

2-2-4 第2のアダムとしての救贖者

バルトは、パウロに従って、アダムを第一のアダム、キリストを第二のアダムあるいは最後のアダムと呼ぶ。ここでまず、バルトは第一のアダムについても、イエス・キリストと同様に、その歴史性を認めつつ、他方では、歴史性以上の意味を述べる。すなわち、第一のアダムは最初の、地上的、歴史的人間ではあるが(上、346)、同時に、単なる「一人の人間」としての存在、すなわち「歴史的人物」に過ぎないものではない(上、344-345)。あくまでも、第一のアダムは逆転の方向において第二のアダム、すなわち、キリストの「予型」(*Vorbild*) である(上、344)。ここでバルトは、パウロの「アダムとキリスト」(*Adam und Christus*) の間に置いた、言わば「予型論」(*Typologie*) を用いて、キリストの贖いの業を一層明らかにしようとしている。すなわち、アダムを個別的な存在あるいは歴史的に一回的な存在としてよりは、むしろ原型 (*Typus*) として受け止めようとしていることが分かる。このことと関連し、C. フライ (C. Frey) はこれを「先験的構想」(*transzendente Disposition*) であると把握する²⁴。

バルトによれば、第一のアダムは墮罪や死、そして古い世界をもたらししたが、第二のアダムであるキリストはその道を遡り、むしろ義や生、そして新しい世界をもたらしした(上、333、344-345、356参照)。このように、「アダムにある一人の人間の存在

とキリストにある一人の人間の存在の間に完全な不一致、『両立不可能性』が成立する」(上、436)。従って、すべての人間は、「一人のアダムにおいて」は墮落者として、また、「一人のイエス・キリストにおいて」(上、358参照)は恵みを与えられた者として存在するようになる。もちろん、このことは神において不可視的に基礎づけられている(上、356-357)。

つまりキリストは、第一のアダムによる「生からの死の生成」とは逆に、「死からの生の生成」をもたらす(上、345)救贖者である。その業は、言うまでもなく、究極的には十字架の死によってなされたので、キリストの死は、第二アダムとしての死であると言える。敷衍すれば、第一のアダムは不従順において「不可視的な罪」の故に生から死へと転落してしまったが、反面、キリストは従順において死に行く「不可視的な義」の故に生へと高擧されたのである。それゆえ、第一のアダムの罪の直視は、キリストの義の直視を通してのみ可能となる(上、344)。

3. 十字架と復活、「真の神にして真の人」

3-1 十字架(死)の意義

神学の伝統においては、概ねイエスを歴史的人物として、キリストをその職務の称号、更には神的存在として取り扱うのが一般であるが、バルトはイエス理解と同様に、キリストについてもまずは具体的、歴史的な存在であるという事実を認識する。従ってバルトは、「肉によるキリスト」というパウロの表現を用い(上、336)、キリストは「人間としての身体」を有していたと述べる。そこでキリストは、悔い改めのバプテスマを受けた存在で、預言者、賢者、教師、人間の友、メシアであると理解する(上、469)。そういう点で、キリストはわれわれと類似している。すなわち、人間一般の態度や状況、そして問題性の事実、例えば無償、不名誉、弱さにおいて同一だということである。更に、その類似性では、われわれの死と同様に死ぬべき存在である(上、394、397)²⁵。「キリストの死は、死ぬことができ、死ななければならない生の終極であるので……」(上、414)。実際にキリストが死んだのである(上、413)。このキリストの死について、特に、バルトは多くの箇所而言及している²⁶。

この死において、キリストの存在はイエスの人格やキリストの理念と区別される。バルトによれば、キリストはあくまでも十字架につけられた、それも身体的につけられ死なれた唯一の、独占的な存在である。これと関連して、バルトは次のように述べる。すなわち、キリストの死は光そのものであるが、イエスの人格やキリストの理念、そしてそれらと関係するすべての活動と使信²⁷等々は「自分自身の光で輝くもの」ではない(上、319、411)。

しかしバルトは、キリストの死の理解において、ただこうした歴史的キリストへの認識に留まるのではない。彼によれば、キリストの死はキリスト自身のための死ではなく、まさにわれわれに代っての死である（上、399、405、413、414、下、132参照）。つまりキリストは、罪によって死へと向かっている罪人に代って、罪人のために死んだということである。もちろん、ここにはキリストの死が、全人類の罪を贖うという理解が横たわっている。ここでバルトは、キリストをただ人間性の側面からだけでなく、神性の側面からもアプローチしていることが分かる。それでは、なぜバルトはキリストを神性の側面で考えるのだろうか。彼の理解では、「キリストは霊であり、真理であり、休むことのない神の腕」であり（下、129）、更に、決定的には「神の子」である。とりわけ、この神の子が神の子として立証されるのは、十字架の死によってである。それでバルトは、キリストが十字架につけられ死んだのは、「神の子と定められるため」（上、336）、あるいは「神の子が生きるため」（上、469）であると述べる。

従って、こうしたキリストの死には、超自然的事柄が含まれている。バルトによれば、キリストの死は幾つかの不思議な結果を生み出す出来事である。まず、第一に、キリストの死は、われわれに神の愛を示す出来事である。なぜならキリストの死は次のような恵みをわれわれにもたらすからである。すなわち、キリストの死は、すべての生の価値の徹底的な廃棄であると同時に、その具現であり基礎づけである。また、われわれに対する神の絶対的な他者性であると同時に、神とわれわれとの交わりである。そして神の怒りの暴露であると同時に、神の憐れみの露呈である。バルトは、これらの事柄こそ「インマヌエル」、すなわち<神われらと共に>を示していると主張する（上、325）。第二に、キリストの死により、死線がわれわれの生を斜めに切断する（上、328）。第三に、キリストの死により、われわれは神と和解させられ、救いに至り得るようになった。このことは、われわれの現在が神の未来で満ち溢れているという希望である（上、330）。第四に、キリストの死により、キリストにある恵みがわれわれに与えられ、われわれは神の国の生命の自由を持つようになった（上、362）。

以上で見たように、バルトにおける十字架というのは、一人の人間存在（Menschsein）としての出来事ではなく、むしろ原歴史が起きた出来事として理解される。それは、イエスへの人間的試みすべてに対する「神の否」（Gottes Nein）を言うためである。このことについて、C. フライは、「神と世界との間の死線に集中化する非常に観念的な十字架神学（Kreuzestheologie）」の展開であると、残念なものとして考える²⁸。

3-2 復活の意義

バルトの叙述において、イエスの復活という言い表しがまったくくないのではないが、主にキリストの復活という言い表しが多く表われる²⁹。まずバルトによれば、キリストの十字架での死が身体的に行われたように、その復活も身体的に行われたと述べる（上、411）。もちろんキリストの復活にも、身体的以上の意義があるものの、それは十字架の出来事と不可分の関係にある。換言すれば、キリストの十字架に基づいて復活の出来事が起こったということである³⁰。これと関連するバルトの陳述によれば、復活の力は「キリストの死によって創造された空洞を満たす神の生命の新たな内容」である。また、この復活の力は「死線の此岸にあるすべての生に対抗する復活自身の絶対的他者性と自律的前所与性にひそむ力」として、その力の中にいる人をもはや罪の中で生きることを不可能にする「第一級の肯定」である（上、391）。そういう点で、キリストは十字架から復活への、死から生への「転換点」とであると言える（上、472、下、449）。このようにバルトは、復活の出来事においてキリストの神性を積極的に述べるが、事実、復活の力によって、キリストが「神の子」と任命されたと理解されている（上、365）。

結局、キリストの復活は神の子としての出来事であるので、それは神の啓示を本質とする。「復活は啓示」である（上、71）。それも、「神の不可視的な恵みの…… 啓示」である（上、446）。従って、この復活において、不可視的・非歴史的出来事が啓示される。すなわち、「聖霊の新しい世界」と「肉の古い世界」とが接触する。しかし、バルトによれば、それは「接線が円に接するように、接触することなしに接する。まさに接触しないことによって、その限界として、新しい世界として接する」（上、71）。こうした出来事によって、神とわれわれとの間に和解がもたらされるだけでなく（上、304、391）、義の宣告がなされ、結果的には人間の新しい、永遠の主体が創造される（上、365-366）。そういう点で、キリストの復活は生命、信仰の源泉であると、バルトは理解する（上、319）。

3-3 真の神にして真の人としてのイエス・キリスト

今まで、イエスとキリストとの述語に従い、各々の用法におけるその属性や業、そして十字架と復活について探ってみた。ところが、バルトの『ローマ書』第2版においては、イエスとキリストとの述語が合わせられた称号、すなわち「イエス・キリスト」という称号も多かれ少なかれ現れる。バルトは、特に、この「イエス・キリスト」という称号をもって、イエス・キリストは「真の神であると同時に真の人である」という事柄を強調する。バルトの主張によれば、イエス・キリストは神の子としてこの世に派遣されたのだが、罪に支配された肉、すなわち人間性、歴史性、自然性

等を有している。しかしこのイエス・キリストにおいて、「真の神性」(wahre *Gottheit*) と「真の人性」(wahre *Menschheit*) とが啓示される(下、31-34)³¹。

バルトによれば、「真の神にして真の人」であるイエス・キリストにおいて、二つの世界、すなわち「既知の平面」と「未知の平面」とが交わる。ここで既知の平面とは、神の被造物全体を指すもので、創造主なる神との根源的な一致から脱落したが故に、救いを必要とする「肉」の世界であると規定される。つまり人間と時間と事物との世界、すなわち、われわれの世界である。他方、未知の平面とは、根源的な創造と究極的な救いの、言わば父の世界として規定される。バルトは、この未知の平面によって既知の平面が断絶されると述べる。この二つの関係の間にある「切断線」(Schnittlinie)³²の認識は、「切断線の一点」である「イエス」、すなわちナザレの「歴史的」イエスにおいて可能である(上、69-70)。ここで注意すべきことは、バルトは新プロテスタント神学における神と人間(世界)への理解を拒否し、「神は神であり、人間は人間である」(Gott ist Gott, Mensch ist Mensch) という神学的転換を試みたという事実である。しかし、彼の思惟においてその神と人間(世界)との関係は、まさにイエス・キリストにおいて理解されている。敷衍すれば、神自身は人間(世界)とは質的差異を有している彼岸の神ではあるが、イエス・キリストにおいて此岸の人間(世界)に自分自身を啓示する。バルトによれば、この際、イエス・キリストは切断線としての役割を果たすのである。すなわち、この切断線において神と人間(世界)とは、別れると同時に会うことになる。

結び

バルトの『ローマ書』第2版においてキリスト論と関連のある様々な述語、とりわけ「イエス」、「キリスト」、そして「イエス・キリスト」に限って、その用法における神学的意味を探ってみた。これでもって、若いバルトにおけるキリスト論が明らかとなったが、その特徴を幾つかに整理するならば次のようである。

第一、バルトは諸述語を明確に区別せずに用いる。伝統的には、イエスは歴史的現実存在の呼び名として、キリストはイエスの職務を指す称号、あるいはイエスの神的存在として理解されるのであるが、バルトにとってはイエスもキリストも人格として、すなわち現実存在として理解されているのである。したがって、バルトにおいては「イエス」と「キリスト」、あるいはそれらと「イエス・キリスト」という述語が交替して用いても全く差し支えはない事柄として取り扱われる。

第二、各々の述語は各自独立的に、イエス・キリストの歴史性・自然性を指し示すと同時に、超歴史性・超自然性をも指し示す。すなわちこの世での生涯をもつ歴史的

存在、つまり真の人間でありつつ、同時に超越的世界を指示する神の子、つまり真の神であるということである。ここで特に、注目される点は、イエス・キリストは神の子として派遣され受肉した存在であり、または歴史的存在が高挙され神の子として認められた存在であるということである。こうしたバルトの陳述からすれば、ペールマンの主張のように、バルトのキリスト論を上からの方法論に基づいているものとするのは妥当ではないと言える。なぜならば、「上から」とか「神性から」とか言うように、「～から」という言い表しそのものには、まさに、「上」あるいは「神性」を取り扱ってから、次に「下」あるいは「人性」を取り扱うという序列、もしくは「神性」のパラダイムから「人性」を把握し論じるという認識が内在しているが所以である。

第三、第二の事柄と関連して厳密に言うならば、バルトはイエス・キリストを「真の神（神性）」であり、同時に「真の人（人性）」であると、言わばその両性を同時に、平面上で意識、認識し叙述している。敷衍すれば、バルトはイエス・キリストにおける両性のどちらかを先行する属性としては捉えていない。つまり、イエス・キリストの先行的存在は「人間となった神」であるとか、あるいは「神の子として認められた歴史的存在」であるとかについて、詳細な説明をせずに、その両性を論じているのである。これは、バルトにおいてはその両性が同時に、平面上で意識・認識されていることを示すものであろう。なおさらこれは、両者のどちらも失わずに、イエス・キリストは「真の神であり、同時に、真の人である」というキリスト教伝統の信仰告白、とりわけカルケドン（Chalcedon, 451）信条の伝統に立ち返ろうとする試みであると推察される。

第四、しかし『ローマ書』第2版においては、イエス・キリストの人性に比べると、神性のほうが強調されている点は否めない。バルトは数多くのところで、イエス・キリストの超歴史性、超自然性を強調しているが、例えば、歴史的イエスは不可視的神とか、神の世界を指示する存在、また、イエスの人間性は永遠性や神性で満たされた特有の存在、それからそのイエスは他ならぬ永遠の昔から神の御心において神の子として定められた存在であるということを挙げるができる。反面、イエス・キリストの生涯や人間性、実存性については低いトーンで述べている。もちろん、こうした側面はバルトの19世紀の自由主義神学における史的イエスの強調への反動の結果であると言える。

第五、バルトはイエス・キリストの両性の関係については、詳しく論じない。ただ彼は、その両性の各々を前提して述べるか、あるいはイエス・キリストの機能的側面からその両性の特徴を述べるだけである。しかし、聖書のメッセージからすれば、両者の関係は三位一体の神の側面で、殊に聖霊の働きから捉えるべきである³³。例え

ば、イエスが生まれたときでも、バプテスマを受けたときでも、神の国を述べ伝えた公生涯の間でも、十字架に架けられ死なれたときでも、しかも復活においても、聖霊はイエスと共に働いていたのである³⁴。まさに、こうした聖霊の一連の働きが、歴史的に存在していたイエスをとりもなおさず神的存在であると立証してくれるのではないか。

第六、しかしバルトにおけるイエス・キリストの両性に関する叙述には、極めて思弁的な概念が核心をなしている。例えば「逆説」、「原歴史」、「切断線」といった諸概念を挙げることができるだろう。既にバルトは、これらの事柄について復活の出来事を通して具体的に説明した。確かにそうした説明の仕方は、キリスト教信仰を前提とした文化圏においては何の差し支えもなしに受け入れられるものであろう。しかし、東アジアのような非キリスト教的文化圏においては、つまりキリスト教信仰に接していない人々、更には合理的な人々には非常に受け入れ難い側面を有しているのもまた確かなことである。彼らにとってそれらの諸概念は、キリスト教神学の論理的展開において限界に達した際に引き出す一種の飛躍であると考えざるを得ないものであろう。したがって、現代におけるキリスト教神学の課題の一つは、そういう非キリスト教文化圏の人々、あるいは合理的な人々に、イエス・キリストの両性における神秘的な関係を如何に別のアプローチで説明することができるのかということである。こうした側面を考えるならば、19世紀の新プロテスタント神学におけるキリスト論、所謂、歴史的イエスの人間性への強調とか、更には人間中心的神学方法などが、全く有効性を欠けているものとは言い難い。なぜならば、ある人はイエスが人間であるということに親しみを感じ、それがきっかけとなり、そのイエスが神であるとの信仰へと進んでいく可能性もあるからである。もちろん、キリスト教文化圏の人は幼い頃からの信仰によってイエスを神として信じていく中で、いっそう正しくイエス・キリストを意識・認識していくことも可能であらう。そういう点で、バルトのキリスト論はヨーロッパというキリスト教文化圏における伝達の有効性に即した特徴を有しているものであると言える。

注

- 1 この論文は、2012年3月29日に大阪キリスト教短期大学で開催された日本基督教学会近畿支部会での研究発表に修正したものである。
- 2 ここで厳密に区別しなければならないことは、バルトとシュライアマハーとの関係、そしてバルトと新プロテスタント神学との関係である。言うならば、バルトの新プロテスタント神学への批判そのものが、とりもなおさずシュライアマハーへの批判と同一のものなのかということである。もちろんバ

ルトが様々な側面でシュライアマハーを批判したのは否めない。しかし、バルトがシュライアマハーと19世紀の新プロテスタント神学との間に、一定の線を引いたのも否めないことである。殊に、これと関連しては、バルトの著作『十九世紀のプロテスタント神学』に目を向ける必要がある。ここで彼は、リューマン (C. Lürmann) の主張を紹介しつつ、自分自身もそれに賛同する。その主張というのは、近代の神学者たちがシュライアマハーの神学の影響の下にあったにも関わらず、彼らはシュライアマハーの神学を大いに歪曲させたということである。それゆえに、バルトの神学を19世紀の新プロテスタント神学との関わりの中で扱う際、そこにシュライアマハーまで含めてしまうことは、甚大な誤りを引き起こす恐れがないとは言えないであろう。カール・バルト「十九世紀のプロテスタント神学 (下) : 第二部歴史」『カール・バルト著作集13』(安酸敏眞、佐藤貴史、濱崎雅孝 共訳)、新教出版社、2007、11-12頁; 「この世紀はシュライエルマッハーからのいくつもの逸脱をもたらし、彼の考えを見分けがつかないほどたくさん歪曲して改造し、彼に対していくつもの仕方で抗議し、また彼を随分と無視したり忘却したりもした」。原典は、Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947). 6. Aufl. Zürich 1994, 379を参照。

- 3 キリスト論の方法論をめぐっては、「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」とに分けるのが一般的である。前者においては、神とナザレのイエスとの一致を擁護することによって、イエスの神性を強調する。主に、キリストの先在からイエスの現実存在、イエスの神性から人間性への解釈が試みられるが、バルトはこの立場に立つとされる。他方、後者においては、「人格性を持つ人間」としてのイエス、すなわちイエスの人性を強調する。ここでは、逆にイエスの現実存在からキリストの神的本質、イエスの人間性から神性への解釈が試みられるが、シュライアマハーはこの立場に立つとされる。Hermann Dembowski: *Einführung in die Christologie*, Darmstadt, 1976, 158, 166を参照。特に、デンボースキ (Dembowski) は、「上からのキリスト論」の立場にある者としてヘーゲルからトルレチ、バルトからモルトマン、アルチガーからパネンベルク等を挙げ、「下からのキリスト論」の立場にある者にシュライアマハーからヘルマン、ブルトマンからエーベリング、ブーレンからブラウン等を挙げている。
- 4 Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik, Ein Kompendium* : 『現代教義学総説』(新版) [蓮見和男訳]、318頁。
- 5 本稿では、カール・バルト『ローマ書講解』(上、下) [小川圭治、岩波哲男 共訳]、平凡社、2001をテキストとして用いる。論文の中では括弧 () の中に上巻の場合は「上」、下巻の場合は「下」と略し、ページを付ける。原典は、Karl Barth: *Der Römerbrief* (1922), Zürich 1999を参考する。また、訳書のカール・バルト「ローマ書」『カール・バルト著作集14』(吉村善夫訳)、新教出版社、1967も適宜参考する。
- 6 T. シュタットラント (T. Stadtland) は『ローマ書』第1版と第2版の間の本質的断絶を主張するが、他方、J. ファンクマイヤー (J. Fangmeier) は両者の間の相違を認めつつも、同時に主題的内容 (Sache) の連続性ないし徹底化が存していると主張する。大崎節郎『カール・バルトのローマ書研

- 究』、新教出版社、1987、26頁、特に、バルト神学における思想の変遷の問題については、김명용, 『칼 바르트의 신학』 [キム・ミョンヨン 『カール・バルトの神学』] の中で、特に287-306頁を参照。
- 7 『ローマ書』初版には一種の「神人協力説」(Synergismus) と誤解を許す部分もあったのであり、ロマン主義 (Romantik) や敬虔主義 (Pietismus) に対する激しい攻撃にもかかわらず、内容的に自由主義的な思惟から完全に自由ではなかったと言い得る。大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』、26頁。
- 8 Charles T. Waldrop: *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character*, Berlin/ New York/ Amsterdam, 1984, p. Vii (Preface).
- 9 以下、すべての傍点はバルト自身の強調である。
- 10 「ナザレのイエスは、『人の子』として、この人間の死を宣べ伝え、神を最初で最後の方として宣べ伝える」(上、210)。
- 11 下、50。これと関連して、フライ (C. Frey) は、バルトは全く神の不可視性の側にたっていると主張する。Christofer Frey: *Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung*. Frankfurt am Main, 1998, 66.
- 12 出エジプト記25: 17-21を参照。
- 13 Charles T. Waldrop, *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character*, p. Viii (Preface) ; ちなみに、このワルドロープ (C. T. Waldrop) の著作は、バルトのキリスト論が古代のアレクサンドリア神学の伝統に立っているのか、さもなければ、アンティオーク神学の伝統に立っているのかという議論を中心にしたものである。ワルドロープは、バルトをアレクサンドリア神学の伝統に立っているアンティオーク神学者であると再評価しようと試みている。
- 14 バルトにおける「原歴史」概念は、1910以来しばしば用いられ、『教会教義学』の「和解論」に達してもなお繰り返して用いられている。バルト神学受容史研究会 (編) 『日本におけるカール・バルト : 敗戦までの受容史の諸断面』新教出版社、2009、380頁参照。ちなみに、バルトにおける原歴史の概念史の簡略な叙述については、Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden*; 『神の存在』(大木英夫、佐藤司郎 共訳)、ヨルダン社、1984、181-183を参照。
- 15 Wolfhart Pannenberg: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen, 1997, 185; パネンベルクによれば、「原歴史」概念がオーヴァーバックにおいては単に人間的「成立史」(menschliche Entstehungsgeschichte) として用いられるが、バルトにおいては絶対に「根源史」(Ursprungsgeschichte) として、「神の歴史」(Gottesgeschichte) として非歴史的に用いられている。これに関する詳細は、a. a. O., 186を参照。
- 16 A. a. O., 182.
- 17 A. a. O., 186 ; Christofer Frey: *Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung*, 73, 74参照。殊にフライ (C. Frey) は、バルトにおける原歴史の先験的根拠の意味は、カントにおける単なる理性的意味とは違って、イエスの「唯一無二性」(Einzigartigkeit) において「普遍的妥当性」(universale Geltung) を獲得することができる根拠として理解されていると論じる。

- 18 Christofer Frey: a. a. O. 73.
- 19 上、214も参照。
- 20 ドイツ語の“Treue Gottes”を、小川・岩波訳では「神の真実」（上、66以下）と訳されているが、吉村訳では「神の信実」と訳されている。カール・バルト「ローマ書」『カール・バルト著作集14』（吉村善夫訳）、35頁以下を参照。この論文では「神の信実」の訳語を用いる。バルトによれば、神の信実とは神の忍耐（上、196）であり、最も深刻な人間の疑わしさと暗闇の中に神が入り込み、留まることである（上、198）。
- 21 微行は、Inkognito。
- 22 二重予定については、上、354、365、下、160f、166ff、192f、293、300f、310f、332、485等を参照。
- 23 『教会教義学』（Die Kirchliche Dogmatik, II/2）の選びの教説を参照。
- 24 Christofer Frey. *Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung*, 73；これは、19世紀の新プロテスタント神学が史的イエス（イエス史）を強調したのに対し、バルトは原歴史を強調しようとするものであると見なされる。
- 25 もちろん、バルトはキリストがわれわれと不滅、栄光、力においても不可視的に類似しているということを使う（上、395）。
- 26 「キリストの死」についての言及は、次のようである。上、303、319、325、328、329、330、331、336、344、362、388、394、396、397-399、405、413、414、469； 下、129、132、237、275、279、282、355、388等々、また、下、482、483、494、515等々を参照。
- 27 ドイツ語の“Botschaft”を、小川・岩波訳では「音信」と訳されているが、吉村訳では「使信」と訳されている。
- 28 Christofer Frey: *Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung*, 74.
- 29 イエスの復活という言い表しについては、上、75；下、64、235、240等々を参照。
- 30 キリストの十字架の死と復活に関しては、上303、304、306、315等々を参照。
- 31 バルトは、イエス・キリストにおける真の神性と真の人性を、神意識の強力さや宗教的・倫理的英雄主義、あるいはイエス・キリストにおける無罪性等において見出そうとするすべての試みを拒む。下、31-32参照。
- 32 「切断線」（あるいは、断絶線）については、上、103、127、146等々を参照。
- 33 パウロ書簡におけるキリストと聖霊の関係については、Ingo Hermann: *Kyrios und Pneuma; Studien zur Christologie der Paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961を参照せよ。
- 34 マタイ福音書1・20；ルカ福音書1・35；マタイ福音書3・16、4・1；使徒言行録10・38；ヘブライ信徒への手紙9・14；ローマ書8・11参照。

