



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	バルトにおける歴史理解とキリスト論
Author(s)	宇都宮, 輝夫
Citation	基督教学, 10, 1-22
Issue Date	1975-07-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46317
Type	journal article
File Information	10_1-22.pdf



バルトにおける歴史理解とキリスト論

宇 都 宮 輝 夫

一、問題設定

バルト神学の認識論上、教義学的方法論上の特質として、特殊的、具体的なものから、普遍的、一般的なもののへの思惟の方向⁽¹⁾、キリスト論的集中、キリスト論的基礎づけ⁽²⁾、更に現実性の優位⁽³⁾などが、従来指摘されて来た。これらの事は実は彼の歴史理解と密接な関係の中にあるのであり、彼の歴史理解の探究は、これらの事柄を開明するための基礎的予備作業を形成するといえる⁽⁴⁾。そして小論では差し当たって次の事が問題として設定される。即ち先ず第一は、バルトの歴史理解を探究し確定するという問題である。これが小論に於いては大きな位置を占める。第二は、後で見える様に、バルトの思惟に於いては歴史とキリスト、歴史理解とキリスト論は緊密な関係の中にあるが、その場合、キリストは歴史の一構成要素なのか、或は歴史理解がキリスト論の一構成要素なのであるかという問題である。この問題設定はキリストと歴史、キリスト論と歴史理解の関係を問いの眼目としている。これは第一の問題が解決されたならば、既にその中に内包されているとも言える。それ故この第二の問いは彼の歴史理解を遡及的に明瞭化する事になる。

二、歴史理解

バルトの歴史理解は三系列の諸概念によってその根本的特質が規定されている。即ち、予定論に属する予定 (Prædestination) 神の永遠の恵みの選び (die ewige Gnadenwahl Gottes) 根源的決断 (Urentscheidung) 根源意志 (Ur-und Grundwille) 等の一連の諸概念、創造論に於いて展開される (創造と) 契約 (Bund) 契約史 (Bundesgeschichte) 等の概念、そして和解論の主題を構成する救済 (Heil) 救済史 (Heilsgeschichte) の概念である。

(1) 予定、恵みの選び

『教会教義学』に於いて予定論は「神の恵みの選び」という表題の下で論じられる。バルトはそれを神の根源的決断として理解するが、その内容は二つのテーゼに要約出来る。即ち(1)神は自己自身を人間のために、人間の仲間または友として選び定める。(2)神は人間を自己自身のために、自己の仲間または友として選び定める。⁽⁵⁾この両命題は、選びの主体である神についても客体である人間についても、一般的、抽象的にしか語っていないように見える。しかしバルトは次に述べるような形で、両者を具体的に規定しているのである。

バルトに於いて神の永遠の恵みの選びはイエス・キリストの名と結合しており、それ故その教説は第一義的には具体的に「イエス・キリストの選び」として展開される。⁽⁷⁾神はイエス・キリストに於ける神として、更に選びの客体も抽象的な人間ではなく、イエス・キリストに於ける人間として、特殊性に於いて規定される。端的に言って、イエス・キリストが予定、根源的決断、恵みの選びなのであり、彼に於いて選ぶ神と選ばれる人間とが一致するのである。⁽⁸⁾

ここでは「二重予定」(prædestinatio gemina, doppelte Prædestination) が展開されている。つまり「イエス・キリストの選び」という概念は二つの面を有しているのである。それは一面に於いて「イエス・キリストは選ぶ神である」⁽¹⁰⁾という事であり、他面それは「イエス・キリストは選ばれた人間である」という事である。バルトの予定論は

この二重の命題の中に要約されるといえる。⁽¹¹⁾ イエス・キリストの選びは肯定と否定であり、前者の内実は、神は人間に選びと至福と生命を与え、人間を高擧に選ぶ事であり、後者の内実は、神は自己に棄却と永劫の罰と死を与え、自己を卑下を選ぶ事であると主張される。⁽¹²⁾

バルトにとって恵みの選び乃至予定は、神の何かある一行為ではなく、神のすべての道と業の初めとして、他の如何なる神の決断、行為も先行せず、むしろそれらがそれに従属する包括的行為である。⁽¹³⁾ それ故選びの教説は「福音の総体」、「あらゆる善き知らせの総括」として位置づけられる。⁽¹⁴⁾ 予定に對するこの位置づけは、予定は神の凡ての意志と業の総括であり、世界に於ける事物の存在と出来事の限定であり、規定である事を意味する。従ってここから二つの、一つは創造論に、他は摂理論に係わる帰結が生ずる。即ち、予定は神の創造の、従って全被造的存在と生成の前提であり、根拠であり、意味、目標であるが、また、予定こそ神の世界支配の構成的中心であり、その執行の根拠であり、目標なのである。⁽¹⁵⁾

(2) 創造と契約

さてバルトはここで契約という概念を持ち出し、神の恵みの選び、根源的決断の内容をそれによって把え直している。即ち、その内容は今や新たに、次のように言い表わされる。(1)神はイエス・キリストに於いて自己を契約神として選び、(2)そしてそれによって人間を自己の契約仲間を選ぶ。⁽¹⁶⁾ バルトの『教会教義学』創造論第一分冊は創造の業そのものを扱っており、そこでは中心問題として創造と契約の關係が論じられる。

先ず、バルトにとって創造はそれ自身契約ではないし、その現実化でもない。従って両者の同一性は全く排除される。また創造は契約の原因ではないし、創造の中には如何なる内在的展開もない。つまり逆方向から考察するならば、契約は創造の帰結でも継続、連続的發展でも完成でもなく、内在のテロスでもない。⁽¹⁷⁾ 契約は、創造に由来しない、創造を越えた、新しい特別なものである。従って両者の連続性は全く排除される。しかしそれにも拘らず両者の間に

は厳密な積極的連関が存する。

この連関についてのバルトの理解は次の二点をその特質として有している。⁽¹⁸⁾ 先ず第一の特質は、(この第一点は次の第二点と密接に関わる事であるが) 彼がこの連関を最初からの本来的なものと見做しているという事である。それは次の有名な二つのテーゼに集約される。(1) 創造は契約の外的根拠である、(2) 契約は創造の内的根拠である。第一のテーゼの内実は以下の様に主張される。即ち、「創造とは一つの無比なる準備であり、従って被造物の本質と存在は、神が被造物との契約の歴史に於いて欲し行爲する事に対する一つの無比なる準備である」⁽¹⁹⁾ つまり契約の実現のためには被造物が神の相手としてこの神の契約に入れられるような状態に定置される事が必要なのであり、契約の地盤、客体、道具⁽²⁰⁾を備える事に創造の意味と目的は存する、と言われているのである。創造は契約へ至る道、手段として、契約を技術的に可能にすることであり、それへの形式的用意なのである。⁽²¹⁾ 以上の事から、バルトに於いては創造は契約に対して歴史的優位を有し、契約の形式的前提であると帰結する事が出来よう。それに対して第二のテーゼの内実は以下の様に主張される。即ち、「契約が創造の目標であるという事は創造に於いて措定された被造物の現実性に後初めて付与されるのではなく、むしろ既に創造を特徴づける事であり、従ってその様なものとして被造物の本質と存在をも特徴づける」⁽²²⁾ つまり契約は創造にあたり被造物に対して設定された意味と目標として、創造を予め必然化し、制約し、被造物を規定し、限界づけるのであり、従って先ず創造があり、契約が後にそれに付随するのではなく、逆に契約締結という神の永遠の決断が先にあり、それを時間の中で現実化する第一過程として創造がある、と言われているのである。⁽²³⁾ 以上の事から、バルトに於いては契約は創造に対して即事的優位を有し、創造の実質的前提であると帰結する事が出来よう。

次に第二の特質に関してであるが、第一点が創造と契約の存在論的言表であるのに対し、第二点はその認識論的言表である。契約が創造の内的根拠である限り、それは創造と共に、創造に於いて始まる。⁽²⁴⁾ しかもその際そこにはアナ

ロギーの成立する事をバルトは認めている。それ故創造は契約の模型という性格を、そして契約の形姿を有しており、⁽²⁵⁾被造世界は契約に対して異質でなく類似している。⁽²⁶⁾この意味で契約は創造に対して絶対的に新しい事ではない。⁽²⁷⁾被造世界が構造上契約に類似する限り、それは契約の予告であり模写である。⁽²⁸⁾斯くしてバルトはプラトニズムをここでの表現手段になり得るものと考える。⁽²⁹⁾しかしアナロギーとはバルトにとって、ある特定の告知を、隠すと同時に言い表わすという仕方を含んでいる現実性のことであり、それは即自的には自らを開示しない。この意味でアナロギーは形式的であるといえる。バルトが自然神学を許容しない事は衆知の通りであるが、契約が創造の根拠であるという存在の領域の秩序は、認識の領域に於いても逆転され得ない訳である。つまり、バルトは世界の被造性と神の摂理は創造の種々のしるしに基づいて認識しうる事実ではなく、啓示の言葉の承認に於いてのみ、換言すれば創造の目標から、つまり契約からのみ認識される事実であると考える。⁽³¹⁾即ち具体的には、彼は第一項の神はイエス・キリストを通してのみ知りうるものである。

以上の創造と契約の連関に創造史と契約史のそれは対応する。しかしこれは世界史と救済史の連関として後述するので、ここでは概要のみを述べる。創造が契約の開始であるとするならば、その限り契約史は創造史と同時に開始されることになる。しかし契約に対する創造の歴史的優位に着目するならば、創造史に於いて契約史はまだ開始されない。しかし更に、創造が契約を模写し予示する限り、創造史は契約史の宇宙的前奏であり予告である。⁽³²⁾つまりそれは、創造は歴史を、歴史そのものを、他の凡ての歴史がその中に包摂される本来の歴史を、即ち神と人間との間の契約の歴史を目指す、⁽³³⁾という事を意味している。

最後に予定、恵みの選びに於けると同様に、契約概念も具体的に規定されねばならない。前述のように、契約は神の永遠の恵みの選びとして、総ての時間に先行し、それを越える神の自己規定であり、従ってそれは永遠の契約である。しかしこの神によって自己自身と締結された永遠の契約はイエス・キリストに於ける神人両性の統一と等置され

ている。⁽³⁴⁾ 従ってイエス・キリストに於いて時間内で成就される契約は、神自身に於いて永遠の内に基礎づけられ締結された契約である。ここから、契約とは端的にイエス・キリストを意味する⁽³⁵⁾、という事が帰結して来る。しかし、選びがイエス・キリストの選びとして同時に神の教団の選びである様に、契約はその現実性としてのイエス・キリストでありつつ、同時に神とその教団、つまりイスラエル及び教会との契約として把えられている。そしてここではイスラエルの契約とイエス・キリストとの関係が規定されねばならない。⁽³⁷⁾

永遠の契約は時間の中で締結され遂行される。その歴史をバルトは契約史と呼ぶ。バルトに於いてそれはイスラエルの歴史、同時に旧約聖書の歴史であり、その具体性に於いて哲学的理念とは区別される。この場合永遠の契約又はイエス・キリストとイスラエルの契約とは異なる⁽³⁸⁾。後者は前者の中に包括され基礎づけられており、約束と準備として前者を目指す。それ故後者は自己目的ではなく、暫定的に代理をするものであり、その意味で二次的と見做される。それに対して、前者は後者の原型、根拠、意味、目標であり、その意味で本来的と見做される。前者は後者を破壊、解消するのではないが、継続するのではない、むしろ完結させ成就するのであり、従って止揚するのである。それ故、バルトはイエス・キリストを新しい契約と呼ぶ。

(3) 救済史

バルトは初期の段階では救済史の概念に対して警戒的であるが、『教会教義学』の著述が進むにつれて、初期の原歴史(Urgeschichte)の概念を放棄し、伝統的な救済史神学との友好的関係を明確にするに至っており、その第四巻和解論に於いては、救済史は中心的位置を占める概念の一つとなっている⁽³⁹⁾。

バルトは『教会教義学』和解論を、「神われらと共に」という表題の下に、それが何を意味するかを示す事で開始する。前節に於いて予定、恵みの選び、根源的決断を、バルトは契約という概念で把え直す事が示された。所が今や神の根源的決断、また契約の内容として要約した各々二つのテーゼは「神われらと共に」として概括される。それは

神と人間の共在を意味しており、和解とも呼ばれるが、しかし更に、それが人間の存在、生、行為に対する神の参与であり、同時に神の存在、生、行為に対する人間の参与となる限り、救済と呼ばれる。何故なら救済とはバルトにとって、人間が神の存在に参与することだからである。

バルトは和解論五十七節の「前半部に於いて『神われらと共に』の意味する所を七点にわたって概説するが、後半部に於いてその七点を具体的に、即ちイエス・キリストの名と結びつける事によって今一度語り直している。それによって我々が知り得る事は、バルトに於いては、予定、恵みの選び、根源的決断、契約、和解、救済という一連の諸概念は凡てイエス・キリストの名の書き換えとして用いられているという事である。従って予定、恵みの選び、根源的決断、契約について前述された事は、和解と救済に関しても妥当し、それらは凡てイエス・キリストに妥当し得る。ここではイエス・キリスト又はイエス・キリストの歴史⁽⁴¹⁾としての救済、救済史に着目しつつ、論を進めることにする。

救済と創造の関係を述べるためには、契約と創造の連関が想起されねばならない。二つの関係は存在論的にも認識論的にも即応するからである。重複の回避のため要約的に語るならば、人間の救済は神の根源的意志であり、創造者としての神の意志と業、つまり創造自体とその継続としての世界統治に先行し、それらの意義、主題であり、根拠であり、目標であると言えよう。

救済と創造の連関は救済史と創造史の連関に即応するが故に、前述の創造と契約、そして創造史と契約史の⁽⁴²⁾関係規定が想起されねばならない。それらを踏まえつつ、ここではバルトに於ける救済史と世界史の連関⁽⁴³⁾について検討する。創造と契約の連関から察知しうるように、救済史と世界史は異なるものでありつつ、不可分の連関と相互作用の中にある。両者は相互に依存しており、各々即自的には存在し得ない。契約がその外的根拠を創造の中に有する様に、救済史もその外的根拠を世界史の中に持つ。つまり救済史は世界史の全体に於いてなされ、そしてその限り世界史の

中に埋設されているのみならず、区別出来ぬまでに織り込まれている⁽⁴⁴⁾。しかし契約が創造の内的根拠である事に着目するならば、救済史は諸歴史の中の単なる一歴史、歴史の一契機ではなく、むしろ総ての歴史を包括し、潜在的しかし又現実的に基礎づけ、支配、規定する歴史であると言える⁽⁴⁵⁾。この事態を、バルトは和解論で新たな概念を導入して、包括的歴史⁽⁴⁶⁾(inklusive Geschichte)として言い表わしている。バルトが救済史に与えている位置づけを端的に表現するならば、救済史は世界史の根拠であり、目標であり、意味、主題であり、中心であると言えよう。従って世界史は、救済史に収斂し、定位され⁽⁴⁷⁾、付属、従属、奉仕するものであり、自己固有の意義を持たず、自己の意義と成就を救済史の中に持つのである⁽⁴⁸⁾。要するに、世界史は救済史の舞台乃至手段、その周縁として位置づけられている。創造と契約の連関について叙述されたのと同様に、救済史は映像(Spiegel)としての世界史に対する原像(Urbild)であると言われ、両者は対立しつつ対応する。つまり両者の間には類比が成立する。また次の様にも表現され得よう。即ち世界史は救済史を前提し、先取りし、予示している⁽⁴⁹⁾、と。しかし世界史がその様なものであるということは即自的に、つまり存在論的定義の意味で言われているのではない。従ってバルトが存在の類比を主張しているのではない事は、創造と契約についての場合と同様である⁽⁵⁰⁾。

バルトの思惟に於いては認識の秩序は存在の秩序に必然的に準拠するが故に、世界史と救済史の存在的地平の方向性は実はそのまま認識的地平のそれに符合する。従って両者は二つの観点として並立や対立することなく、世界史を錠前とすれば救済史は鍵のようなものであり、世界史的観点は救済史的観点よりその光を受けるのである⁽⁵¹⁾。

さて次に、いまだ規定を受けていなかった救済史概念そのものが展開されねばならない。周知の様に、対象化する思惟を論難するブルトマンは、一歴史観としての救済史という概念ではなく、それと区別して個々の実存に関わるものとしての救済の出来事(Heiligeschehen)という語を使用する。この区別をバルトに適用するならば、救済史の対概念は、救済の出来事(Heiligeschehen, Heilserignis)よりむしろ救済時(Heilszeit)であろう。しかしこの種の区

別はバルトに於いてはそもそも意味をなさない。というのは彼に於いては、神学的言表は実存に対して存在論的妥当性を有すると考えられているからである。従ってここでは用語の区別ではなく、概念内容の分析が問題となる。

バルトにとって救済史とはイエス・キリストの歴史を意味する。彼によれば、救済史は本質的に受難史であり、またイエス・キリストの死と復活との統一に於いて集約的に起こる⁽⁵⁵⁾。しかし、この場合バルトの用いている歴史概念は明らかに通常の歴史概念の枠には納受され得ない。バルトは「キリスト論は水平線に出会う垂直線のような⁽⁵⁶⁾」と言っている。この言表こそここでこれから述べる事の先取的帰結なのである。彼は歴史を運動概念として状態(Zustand)と対立させて用いる、それ故ここでは先ず状態という概念から規定せねばならない⁽⁵⁷⁾。バルトはその概念を単一性、単調性、不動性などとは結びつけておらず、それ自身に於いて動く状態が存在する事を承認している。しかし、彼は閉鎖性、限界づけられた可能性をこれと結びつける。従って状態に於ける運動とは、特定の可能性内部での相対的な変更や改善を意味するに過ぎないものになっている。バルトにとっては、状態と区別された本来の意味に於ける歴史は、ある特定の状態の中にある存在に対して、それが現にないところのもの、つまり超越する事が強いられ、存在を規定し、その結果存在の方でも超越に向かい、それとの関係の中で自らを超越する事が強いられ、可能とされる時に生起し、実現されることになる。つまりそこでは状態の閉鎖性、限界性が突破されることになる。以上の事は和解論に於いては卑下と高挙という伝統的教義学的概念によって表明されている。つまりイエス・キリストの歴史は、神の子の卑下という上から下への運動と、それに基づいてそれと共に完成される人の子の高挙という下から上への運動として捉えられている。ここで、バルトに於けるイエス・キリストの歴史の意味するものが、定式化可能となる。即ち、それはクロノロジカルな水平的地平に於ける進行ではなく、「垂直の運動⁽⁵⁸⁾」としての歴史である。

彼によれば、歴史が生起する場合、存在は歴史を所有しているのではなく、むしろ存在はその本質を歴史の中に持っている。それ故その場合、存在そのものが歴史なのである。そうであるならば、人間それ自体という状態の中に

あるイエスの存在、また時間的前後関係の中でのイエスの存在は、歴史としてのイエス・キリストの存在の単なる属性であり様態に過ぎないこととなる。⁽⁵⁹⁾従って「史学的研究は救済史の外面にしか到達しない。⁽⁶⁰⁾」しかしこの問題は後述されるので、ここでは言及されない。

こうした救済史概念と伝統的救済史概念との間には決定的なへだたりが存在することは否認し得ないが、バルトはこの概念を更に広義に拡張し、伝統的色彩を強化している。しかしその際やはりキリスト中心的な出発点と性格、及び効果は常に保持されるのであり、この狭義の救済史が広義のそれに対して、分離される事はないが区別されつつ、第一次的なものとして中心的位置を占めている事は忘れられてはならない。この様な事態を予め踏まえて初めて、「神の恵みの契約の歴史の線」⁽⁶¹⁾も問題となり得るのである。従ってバルトは、伝統的救済史神学の様に無頓着に聖書の歴史事実の水平線を引き、救済史を対象化する企図を意識的に拒否する。⁽⁶²⁾つまり、バルトは幾何学的歴史理解の可能性を承認しても、その絶対的な固定化を拒絶するのである。

その広義の救済史とは端的に言って、「神われらと共に」の実現過程であると表現出来よう。即ち、神の永遠の恵みの選び、創造、イスラエルとの契約、イエス・キリストによるその成就、教団の形成（そして再臨）という、創造、和解、完成（救贖）の全過程を意味する。

さてしかしながら、救済史概念の第一義的狭隘性とその極度の拡張との間には中間段階が存する。それはイスラエル史と教会史であり、バルトに於いて広義の救済史とは、第一義的にはこの両者を指す。つまり救済史には凡ての歴史が関与するにしても、積極的に関与するのはこの二つの歴史なのである。⁽⁶³⁾バルトに於いてこの両者は対称的である。イスラエル史は前時として待望の時であり、イエス・キリストの歴史を指し示し、それに達しようと向かい、急ぎ迎へ行く預言の歴史である。他方教会史は後時として想起の時であり、イエス・キリストの歴史を証しし、それから由来する宣教の歴史である。

バルトはイスラエル史を、イエス・キリストの歴史に於いてその目標に到達する歴史として扱っている。その限りイスラエル史は自己完結的でなく、イエス・キリストの歴史との連関の中にあり、即目的には存在し得ない。逆に、イエス・キリストの歴史はイスラエル史の継続ではなく、その目標であり、完成、成就として扱えられる。その限り彼の歴史もイスラエル史との連関の中にのみ存在し、即目的には存在し得ない。従ってバルトに於いては、広義の救済史は両者の統一に於いて成立することになる。⁽⁶⁴⁾

同様の事がイエス・キリストの歴史と教会史の関係についても妥当する。バルトに於いては、キリスト教会はイエス・キリストに由来し、基礎づけられるのであり、彼のからだ、つまり地上的―歴史的な存在形態として位置づけられている。⁽⁶⁵⁾ その限り両者は区別されるが分離され得ず、各々即目的には存在し得ない。従ってここでも広義の救済史は両者の統一に於いて成立することになる。しかしこの際、バルトがイエス・キリストの歴史を救済史の中心として見ていない事に注意が払われねばならない。⁽⁶⁶⁾ むしろバルトはイエス・キリストを救済史としてのイスラエル史のみならず、総ての歴史と時間の目標、成就として、それらを完結させ終結させるものとして見做す。従ってイエス・キリストは終末時的現実性であり、終末史⁽⁶⁷⁾ (Endgeschichte)として扱えられている。それ故教会史は救済史の更なる一段階ではないし、イスラエル史の継承や別形態に於ける反復でもない。教会に残された可能性は証しであり、その様なものとしての教会史の生起のために依然として世界史が存在するのだと言われる。そこから、中心的歴史、本来的世界史として教会史が位置づけられることになる。⁽⁶⁸⁾ またバルトの終末論理解に従えば、そこに於いて神の意志の全き完成を見出す、イエス・キリストに於ける出来事の普遍的、包括的啓示が尚残っている。教会は待望し、希望するというバルトの言表はこれに基づいている。

三、歴史とキリスト論

以上の素描に於いては、尚詳論さるべき多くのものが残されているが、制約された紙幅の中では、バルトの歴史理解を論じつくす事は出来ない。しかしこの素描に於いても、第二の問題設定の遂行のために必要とされる程度の事は既に明らかにされている。それ故バルトの歴史理解に関する以上の概括を踏まえつつ、次に、彼に於ける歴史とキリスト、又は歴史理解とキリスト論の關係の問題に着手する事にする。⁽⁶⁹⁾この關係は三つのテーゼに要約されうるように思われる。

一、バルトに於いてキリストと歴史、又はキリスト論と歴史理解は緊密な關係の中にある、即ち分離し得ない統一の中にある。

バルトは、創造と契約を二つのテーゼに於いて存在論的にも認識論的にも密接不可分の關係の中に把えている事が指摘された。この事は創造史と契約史の關係、創造と救済の關係、そして世界史と救済史の關係にも妥当する。それ故世界史とイエス・キリストの連関についても同じ事が言えるのである。更に広義の救済史であるイスラエル史と教会史と、狭義の救済史であるイエス・キリストの歴史との連関について、バルトに於いては両者は区別されるが分離され得ない統一的關係にあり、各々の即自的存在は有り得ず、その様なものは抽象化であると指摘された。従ってキリストと歴史、また認識論的地平に於けるキリスト論と歴史理解は、相互に連関なしにそれ自体としては存在していないことになる。

この事はとりわけイスラエル史とイエス・キリストの歴史の關係についてのバルトの理解を見る事によって更にはっきりする。即ちバルトは両者を、預言と成就という視点から理解しているのである。⁽⁷⁰⁾

ヘンシエルは、預言と成就という対概念はバルトに於いて何らの役割も果していないと言う。⁽⁷¹⁾しかし、歴史全体を

神の救済意志と計画の成就と見做すバルトの救済史観が既に、預言と成就という視点を内包している事を示すであらう。この点からして既に、ヘンシェルの見解は当を得たものとは言えない。ブルトマンによれば、旧約の預言が向かっている将来は終末時、メシアの時であり、それ故この意味で旧約の預言は凡てメシアの預言である。しかも旧約は、固有の意味で預言と呼ばれる部分に於いてのみ預言を含むのではなく、むしろ全体として預言の書である。⁽⁷²⁾ブルトマンの説を、彼自身の固有の意図に於いてそのままバルトに当て嵌める事は困難であるが、しかしその反面、バルトの旧約理解と相似する点も少なくない。つまり、バルトにとって、旧約はイスラエル史の証言としてイエス・キリストの証言なのである。⁽⁷³⁾バルトに於いて預言と成就という思考法は、キリストの出来事を旧約の言葉の成就として見ることを意味する。バルトはイスラエルの時を、既定された内容を欠如する形式と見ている。それに対して、イエス・キリストは満たされた時 (erfüllte Zeit, Full der Zeit, Erfüllung der Zeit, Zeit der Erfüllung) としてその内容であり現実性として把えられている。⁽⁷⁴⁾しかも更に、バルトに於いては、時の成就とは旧約の約束、預言の成就を意味しており、それ故イエス・キリストはイスラエルの預言的な歴史の成就と見做される。⁽⁷⁵⁾伝統的救済史観は歴史を内在的因果性による直接的連続性として把えるのが常であったと言える。しかし、創造と契約の箇所所述べた如く、この事はバルトには妥当しない。むしろ、イエス・キリストがイスラエル史を止揚する事によってこれを成就するのであるから、両者は弁証法的連関の中にあると言えよう。斯くして、何れにしても、イエス・キリストの出来事は一つの孤立した事実としてそれ自体に於いて受け取られてはいないのである。

さて、バルトにとって選り、予定、根源的決断は、神の他の凡ての意志と業の総括であり、全被造的存在と生成を規定する前提、根拠であった。また創造と契約に関しては、契約は創造に対して即事的優位性を有し、創造の実質的前提であると主張され、それは両者の関係規定の第二テーゼ、「契約は創造の内的根拠である」によって総括された。そしてこの創造と契約の関係規定に創造史と契約史のそれは即応し、更に創造と救済、並びに世界史と救済史の関係

規定も即応する。そしてそこでは世界史の内的根拠としての救済史に着目する事によって、それが包括的歴史として性格づけられた。この意味で、たとえ救済史はその外的根拠を世界史の内に持つにしても、バルトに於ける救済史を世界史の存在根拠として位置づける事は不適当な事ではない。それ故我々はここで第二テーゼとして、キリストと歴史の連関を次の様に規定出来よう。

二、バルトに於いてキリストは歴史に対して存在論的優位の関係にある。

最後に、キリスト論と歴史理解の関係という認識論上の問題が考察されねばならない。創造と契約の関係についてのバルトの理解に於いて二つの特質が挙げられ、その第二点は認識論的言表であった。即ち、バルトは世界の被造性と神の摂理を内在的諸事象に基づいてではなく、創造の目標から、つまり契約からのみ認識される事実として考える、という事が指摘された。それは、啓示から、又はイエス・キリストから認識される、という事に等しい。更に世界史と救済史の関係規定に於いて、バルトが世界史は救済史から理解され得るとする限り、救済史は世界史の認識根拠として位置づけられていると言える。「それ故に、キリストの歴史から一般的な歴史は解釈され理解される」事になる。⁽⁷⁶⁾これがバルトに於ける特殊なものから普遍的なものへの思惟の方向と呼ばれる事の内実である。

しかしキリストの歴史が歴史学の射程に入るものならば、それは一般史の特殊形態として考えられよう。その限り、特殊から普遍への前段階として、やはり普遍から特殊へという方向が存し、結局それは単なる演繹的思惟方式にしか過ぎない。この事はパネンベルクに於いて明らかである。周知の様に、彼によれば、啓示は普遍史として存するが、それは終末の先取りとしてのイエスの復活に於いて成立する。しかし彼がそれを歴史学の対象とする限り、「パネンベルクにおいては、一般的歴史からキリスト論への方向が考えられている」⁽⁷⁶⁾と言えよう。この意味で、彼に於いては啓示が歴史の述語となっていると見る事が出来る。

それに対して、バルトに於いては「啓示が歴史の述語のではなく、歴史が啓示の述語である」⁽⁷⁷⁾啓示は「人間の歴

史の只中で、しかもこの歴史の一部として、だがしかしこの歴史の一部が通常起こるのとは違った風⁽⁷⁸⁾に「起こる。つまり、バルトにとって啓示は歴史であるが、史実的ではなく、従って一般的歴史概念に解消され得ない。彼に於いては、イエス・キリストの存在全体が啓示的性格を持つが、包括的な意味で啓示と呼ばれるのは復活である⁽⁸⁰⁾。歴史が神に直接的に対峙する場合、バルトはそれを非（先）史実的（unhistorisch, prähistorisch）歴史と呼び、間接的關係に立つ場合、その歴史を史実的歴史と呼ぶ。総ての歴史はこの二様の要因を有するが、復活（と創造）は神に対する直接的關係をのみ持ち得る。従ってそれは本質上絶対的に非（先）史実的歴史として性格づけられる。この概念は一方に於いて、その内時空的現実性の故に、「復活を超歴史とか非歴史とか解すること⁽⁸²⁾」をしりぞけ、他方、史実としてそれを把握する事の不可能性の故に、「復活を単純に歴史内の出来事とする」啓示の内在化を拒絶することになる。斯くして、キリストの歴史の認識可能性に關して検証しても、尚キリストの歴史から一般的な歴史へとという認識の方向性は保持されている事が判る。それ故、第三テーゼは次の如くである。

三、バルトに於いてキリスト論は歴史に対して認識論的優位の關係にある。

四、結 語

以上の様に、バルトに於いてはキリスト、又はキリスト論は歴史に対して存在論的にも認識論的にも優位を有するものとされており、歴史に対するその特別な位置は鮮明に際立っている。この点に關して、彼は同じく救済史の立場に立つクルマン⁽⁸³⁾とは対照的である。確かにクルマンは現代の新約学者として、従来の救済史神学の欠陥を意識しており、キリストの意義を際立たせようと努力している。クルマンの時間概念、歴史觀をキリスト中心のと呼ぶ事は可能である。しかしバルトが指摘する様に、そこでは連続する上昇線という幾何学的図式が先行し、後からキリストの出来事を記入する⁽⁸⁴⁾という事態になっている。従ってその出来事は「結局はやはり優先する救済史の線上の一点⁽⁸⁵⁾」となっ

ているという印象は免れないし、その限り、クルマンに於いてはキリストの中心性は幾何学的位置としてのそれにか過ぎず、キリストは歴史の一構成要素となっていると言わざるを得ない。

バルトにとっても歴史観が決定的に重要であったという事は明白である。しかし私見によれば、彼の思惟全体がその中に包摂される様な歴史理解は彼には存在しない。救済史概念にしても彼の『教会教義学』全体を覆うものではないし、和解論に於いてさえ、それは一中心概念にすぎない。前述の予定論、契約、救済史に於いて、彼の思惟が絶えずそれに基づき、それをめぐっている対象は、ある特定の歴史理解ではなく、むしろイエス・キリスト（の名）である。それ故、バルトに於いては、キリストが歴史の一部でない様に、キリスト論が歴史理解の一構成要素となるでもない。むしろ歴史理解こそキリスト論の必然的、構成的な一要素となっているのである。

第一章に於いて設定された小論の作業と目的は、以上によって遂行されたと言えよう。しかし我々としては、バルトの所論に種々の問題性が孕まれているのを看過する訳には行かないし、それを指摘する事は徒勞ではなからう。そしてとりわけ次の二点が重要である様に思われる。

(1) 先ず、聖書に於いて言葉と事實は不可分であるが、もし事實という外面性を宗教的体験へと内面化するなら、救済史は敬虔性の歴史とならざるを得ず、その事は果して聖書の思惟に即した事であるかどうかが問われねばならない。⁽⁸⁶⁾しかし他面、バルトの様に、聖書の証言を思惟根拠とする事によって両者の統一を図るならば、その場合の歴史的事実というものは観念的に神学化されたものでないかどうかが問われねばならないのではなからうか。それは聖書の救済史と近代歴史学の方法に基づいて明らかにされた史実との乖離の故である。つまり、彼の語る歴史的事実は、歴史学によって確定される史実ではないのであるから、我々はその現実性を問う訳である。従って差し当たり、「ケリュゲマかそれとも歴史的現実性なのか」と問う事も出来よう。⁽⁸⁷⁾これは更に、バルトが聖書証言を思惟根拠とする事

の根拠を問うこともある。

(2) 更に、同じ救済史の神学であるにしても、クルマンとバルトは相互に異なるが、それにも拘わらず両者に対して同じ問いが提起され得る様に思われる。即ち、救済史の理念の果す役割の有無とその仕方は、実際には新約の各著者に於いて異なるのであるから、新約諸文書の差異性に注意を払わず、それらを同一平面上で論ずるのは、「許されない調和化」⁸⁸⁾にならないかどうか問われて然るべきであろう。

これらの問いは広範な射程を有し、困難な課題でもある。しかし、この様な問いかけを為して行く事によって、初めて、バルトの思惟の独自性と有効性が明らかになり得るであろう。

注

- (1) H. Gollwitzer, *Karl Barth. Kirchliche Dogmatik*, 1969, S. 5. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1962, S. 244 ff. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Bestimmung*, 1957, S. 22 (vgl. S. 26).
- (2) H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, S. 124 ff.
- (3) K. H. Miskotte, *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Prälationen und Phantasien*, *ThEch NF* 89, 1961, S. 39 ff.
- (4) バルトの歴史理解に関しては、山本和氏がその著書『救済史の神学』（一九七二年）に於いて綿密な研究を行っている。氏の関心は歴史理解という内実そのものに向けられており、神学の方法論の問題に関しては、その重要性を認容しつつも、意図的に等閑に附せられている様に思われる（例えば一〇六頁以下）。確かに方法がある意味で確立されてさえているならば、それに基づきつつ、内実そのものへ向かう事は可能であろう。しかし教義学の領域でこの事は果して許容され得るものであろうか。それ故小論は多くのものを氏の劳作から学びつつも、関心の方向は多少異なる。即ち、それは内実と同時に、それを通して方法の（差し当ってはバルトの）探究へと向けられている。
- (5) E. Jünger, *Gottos Sein ist im Werden*, 1967, S. 82.
- (6) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (以下 KD と略す), VI/1, S. 53, 井上良雄訳, I\1、八六頁、IV/2, S. 33, 井上訳, II\1、

同題賦。

- (7) *KD*, II/2, S. 101-214. 卷上^ノ S. 56 f., 63, 158, 172 等に參照。
- (8) *KD*, II/2, S. 6, 157.
- (9) *KD*, II/2, S. 1, 63.
- (10) *KD*, II/2, S. 111, 124.
- (11) O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, 1967⁶, S. 70, 十六卷^ノ 一〇六頁。
- (12) *KD*, II/2, S. 176-191.
- (13) *KD*, II/2, S. 101.
- (14) *KD*, II/2, S. 9, 11, 13, 25.
- (15) *KD*, III/3, S. 2.
- (16) H. Küng, *op. cit.*, S. 33.
- (17) *KD*, III/1, S. 46, 50. vgl. I/1, S. 431, II/1, S. 569 f.
- (18) H. Gollwitzer, *op. cit.*, S. 187.
- (19) *KD*, III/1, S. 262.
- (20) *KD*, III/1, S. 441.
- (21) *KD*, III/1, S. 259.
- (22) *KD*, III/1, S. 261.
- (23) *KD*, III/1, S. 261 f.
- (24) *KD*, III/1, S. 50.
- (25) *KD*, III/1, S. 46.
- (26) *KD*, III/2, S. 11, 卷上^ノ 吉永正義^ノ II^ノ 二二頁。
- (27) *KD*, III/1, S. 132. 「啓示は新しいものではあるが、それがやがて来る時には、やはり絶対的に新しいことではなからう。」
Vorbild, Abbild. *KD*, III/2, S. 11, 卷^ノ 吉永誠^ノ II^ノ 二二頁。その御言葉^ノのメッセーに対する多様な表現がある。
- (28) *Berechnung (KD)*, II/1, S. 131, Verheißung (*KD*), II/1, S. 131, III/1, S. 261, Weissagung, Erwartung (*KD*), III/1, S. 261, Zeichen (*KD*), III/1, S. 262, 264, wahres Sakrament (*KD*), III/1, S. 262 f., Zeugnis (*KD*), III/1, S. 264).

- (29) KD, III/1, S. 226.
 (30) KD, III/2, S. 381, 菅「吉永訳」II\2' 二五六頁。
 (31) KD, IV/1, S. 1, 井上訳「I\1' 三頁。H. Gollwitzer, *op. cit.*, S. 187.
 (32) KD, IV/1, S. 28, 井上訳「I\1' 四七頁。
 (33) KD, III/1, S. 63 f.
 (34) KD, II/2, S. 114.
 (35) K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, 1947³, S. 73, 79, 井上良雄訳「七六' 八三頁。KD, IV/1, S. 57, 井上訳「I\1' 九一頁。
 (36) KD, II/2, S. 215.
 (37) 「イエス・キリスト」を「イエス・キリストとその教団との間の契約」と換言してもよい。その場合「教団 (Gemeinde)」とはキリスト教会の意味である。vgl. KD, III/2, S. 361-363, 菅「吉永訳」II\2' 二二〇～二二四頁。
 (38) KD, II/2, S. 111 f. 以下は次を参照。K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 1968, S. 23 f., 加藤常昭訳「二二二頁。KD, III/2, S. 361-363, 581 f., 菅「吉永訳」II\2' 二二〇～二二四頁。II\3' 一〇四頁。IV/1, S. 28, 32 f., 井上訳「I\1' 四八' 五四頁以下。
 (39) その神学史的概観については、次を参照。H. Ott, "Heilsgeschichte", *RCG³ III*, S. 187-189, S. 188. K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*, *ThSt (B)* 56, 1959. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1965, S. 1-65. 図2' ベンヤン・ホントマン「マダモドゥーは、ベネト自身の研究がある。K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1960³, S. 469-483, 553-561, 562-569.
 (40) C. E. Braaten, *History and Hermeneutics*, 1966, P. 21, 高尾利数訳「二〇頁。
 (41) この場合「イエス・キリスト (とこの存在)」とその歴史との間は区別されなう。この事は後述される。
 (42) この救済史の対向概念として「創造史 (Schöpfungsgeschichte)」の代りに世界史が置かれる。創造史を配置する事も可能であるが、ベネトに於いてそれは神の創造行為の歴史を意味するが故に「普遍的な歴史を表わすためには、これより被造史 (Geschöpfungsgeschichte, Kreaturgeschehen, kreatürliches Geschehen) 又は世界史 (Weltgeschichte) の方が適切である。つまりは世界史を代表させて用いる訳である。
 (43) KD, III/3, S. 53.
 (44) KD, III/3, S. 42 f.

- (45) KD, III/1, S. 64, IV/1, S. 171, 井上訳 I\2\ 四頁。
- (46) KD, IV/1, S. 16, 井上訳 I\1\ 二八頁。
- (47) KD, III/3, S. 42.
- (48) KD, III/3, S. 47.
- (49) KD, II/2, S. 6.
- (50) KD, III/3, S. 211.
- (51) KD, IV/3/2, S. 788 f. 山本和ノ前掲書ノ二九四頁以下ノ五四一頁以上。
- (52) 世界史と救済史の間の類比とその制約に関するは、KD, III/3, S. 57 ff.
- (53) K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 1968², S. 42-51.
- (54) KD, III/3, S. 46, 211.
- (55) KD, IV/1, S. 183, 379, 井上訳 I\2\ 一二一、三四三頁。
- (56) KD, IV/1, S. 718.
- (57) 以下の状態と歴史の概念規定に関しては、KD, III/2, S. 188-194, 菅ノ吉永訳 II\1\ 三二四～三三六頁、IV/2, S. 29-31, 井上訳 II\1\ 四八～五一頁。
- (58) KD, IV/2, S. 113, 井上訳 II\1\ 一八五頁。
- (59) KD, III/2, S. 189-191, 菅ノ吉永訳 II\1\ 三二一～三三〇頁。
- (60) H. J. Kraus, "Das Problem der Heilsgeschichte in der «Kirchlichen Dogmatik»", in: *Anteort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth*, 1966, S. 69-83, S. 78.
- (61) KD, II/2, S. 757.
- (62) H. J. Kraus, op. cit., S. 72.
- (63) KD, IV/1, S. 379, 井上訳 I\2\ 三四三頁、IV/2, S. 914, 井上訳 II\4\ 三四四頁以下。
- (64) 以上の両者の関係については、K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, S. 22-26, 加藤訳 一一〇～一二五頁。
- (65) KD, IV/1, S. 307, 310, 井上訳 I\2\ 一二六、一二三〇頁。
- (66) KD, III/2, S. 411, 菅ノ吉永訳 II\2\ 三〇九頁以下、IV/1, S. 718 ff. 以下の叙述については、KD, III/2, S. 171, 363, 708-711, 菅ノ吉永訳 II\1\ 二九五頁、II\2\ 一二三三頁以下、II\3\ 三三四

頁以下。

- 67) KD, IV/1, S. 32. 井上訳『I\1、五四頁。
68) KD, IV/2, S. 373. 井上訳『II\2、三一九頁以下。
69) この場合の歴史とは、垂直の運動としてのイエス・キリストの歴史ではない。この歴史はキリスト論そのものに他ならない。
70) 同時に予型論の視点からも理解している。バルトに於いては、預言—成就の思考法と予型論は結合しており、表裏一体の相互補完的關係にあると見る事が出来る。
- 71) M. Henschel, "Weissagung und Erfüllung" RGG³ VI, S. 1588-1590, S. 1589.
72) R. Bultmann, "Weissagung und Erfüllung", in: *Glauben und Verstehen* II, 1968, S. 162-186, S. 162.
73) KD, III/2, S. 579. 菅『吉永訳』II\3、一〇〇頁。
74) KD, I/2, S. 58 f., II/2, S. 554. 菅『吉永訳』II\3、五五頁以下。
75) KD, III/2, S. 550-555, 579. 菅『吉永訳』II\3、四九〇五七頁、一〇〇頁。
76) 寺園喜基『『カール・バルトのキリスト論研究』一九七四年、一八三頁。
77) KD, I/2, S. 64.
78) KD, I/1, S. 119. 「啓示は天から垂直になられる。」KD, I/1 S. 348.
79) KD, I/1, S. 343.
80) 『教会教義学』の中で、復活が組織的に叙述されるのは、第四卷第一分冊五九節の三、第二分冊六四節の二である。
81) バルトの概念を可能なものと考へてみる。概念規定の詳細は、KD, III/1, S. 84 ff. vgl. H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. Band II. *Dogmatik*, 1964⁴, S. 87 f.
82) 寺園喜基『前掲書』一八一頁。
83) O. Cullmann, op. cit., Ders., *Christus und die Zeit*, 1962³, 前田護郎訳。
84) KD, III/2, S. 532. 菅『吉永訳』II\3、一七頁。
85) H. J. Kraus, op. cit., S. 77.
86) KD, III/2, S. 485. 菅『吉永訳』II\3、四四三頁。
87) F. Hesse, "Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit?", *ZThK* 57, 1960, S. 17-26. 上の問いは「ケリュグマ神学と呼ばれるラターネの旧約神学に対して、ヘッセが提起したものであるが、同時にバルトに対する問題提起とも充分なり得る。ヘッセ自身は、

イスラエルの信仰が立てる歴史像と近代の批判的イスラエル史像は共に存在する権利を持つとは言うが、この様な二者択一の問いを提起する事から看取し得る様に、史実を一面的に重視しようとしている。従って、我々はこの問いの限界と一面性を意識して、いなければならない。

この批判は、ブルトマンがクルマンの『キリストと時』に対して為したものである。 R. Bultmann, "Heilsgeschichte und Geschichte", *ThLZ* 73, 1948, S. 659-666, S. 663.