



HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|------------------|---|
| Title | カール・バルトの宗教論 |
| Author(s) | 宇都宮, 輝夫; Utsunomiya, T |
| Citation | 基督教学, 13, 29-39 |
| Issue Date | 1978-09-14 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/46364 |
| Type | journal article |
| File Information | 13_29-39.pdf |



カール・バルトの宗教論

宇 都 宮 輝 夫

バルトの宗教論が問題にされる際には、通例、ボンヘッファーを通じての最近の世俗的神学あるいは神の死の神学の興隆が背景となっている。しかし、彼の宗教論は、それらの神学的視点からよりも、むしろ、宗教学的な視点から扱った方が、興味深い点を含んでいるように思われる。¹⁾ さしあたり小論では、問題を次の諸点に絞って考えてみたい。一、宗教規定に際してのバルトの方法論。二、バルトの宗教概念。三、宗教と社会変動の問題、あるいは世俗化の問題。四、バルトの宗教概念についての検討と評価。以下、この順序で論を進めることにする。

一

バルトは、『ローマ書』においても宗教について論じているが、やはり、彼の宗教論の体系的叙述としては、『教会教義学』第一巻第二分冊中の第十七節「宗教の止揚としての神の啓示」が挙げられるべきであろう。²⁾ この節はさらに三分されており、その初めの一節「神学の中での宗教の問題」において、バルトは、宗教の問題を扱う際の方法論を展開している。それによれば、宗教論における方法上の決定的問題は、宗教の本質および現象として考えられていることが、啓示の標準および解釈原理となるのか、それとも逆に、啓示が、キリスト教を含む諸宗教の理解の基準なのか、という二者択一である。バルトは、勿論後者の立場に立ち、啓示からみて、宗教として現われてくるものは何か

を問おうとする。つまり、彼は宗教学でも宗教哲学でもなく、明白に神学を志向しているのであり、神学における宗教の問題を、換言すれば、宗教の神学的解釈を展開しようとするのである。それ故、彼の理論は、実証的調査に基づくものではなく、特定の信仰的立場からのアプリオリな説明である。このような方法論上の問題点を踏まえた上でのみ、彼の宗教論の内容を問うことができる。

二

さて、『教会教義学』における、問題の第十七節の題詞には、宗教とは、人間が、自分自身的手段と能力に基づいて描いた神の像の前で、自己を義とし聖化しようとする試みである、と述べられている。ここから、バルトが宗教を二つの要素から成るものと見ていることが分かる。第一に、宗教は、人間が啓示の中で神によって与えられるべき神関係・神認識を自分で先取りし、神の像を造り出そうとする企てとして規定される。バルトによれば、この企ては、真理と確実さを求める人間の欲求に基づく。そのため神認識は、真理認識という一般的な語でもって置き換えられている。そして神の像も、人間の存在を措定し、あるいは少なくとも規定し、条件づけていると考えられる最後の・決定的実在という一般的な意味を与えられている。第二に、バルトは、宗教を業による自己義認と聖化として規定する。これは、神の像という超越世界と自己を平和的・友好的関係におき、その助力を確保しようとする試みである。この試みは、さらに、自己の生を支配し、この世における自己の一貫した生き方を確立しようとする際に、自己の存在を確認し、強め、仕上げようとする衝動である、と説明される。『ローマ書』においても、宗教は、人間の欲求や行動を基礎付け、正当化するものであり、また、人間自身を強化・確認し、彼自身の能力や努力に支柱を与えるのである、という同一の主張が展開されている。³⁾ その際、第一の要素、即ち対象化された超越世界は、第二の要素を保証し、裏付けるものとして位置づけられている。それ故、バルトにおいては、二つの要素は、不可分の全体として一つ

の宗教論を構成していることになる。つまり、バルトによれば、人間は、超越世界に関する観念を介して客観的存在論の意味世界を構築し、自己のありのままの存在状況を意味を持った全体として把握する。そしてそれによって、人間の存在は、それ自身では持ち得ない合法性を取得するのである。バルトのこうした見解は、ウェーバーの「意味の問題」としての宗教理解と、基本的には一致しているように思われる。バルトにおいては、超越世界に関する観念ないし超越的な世界観（第一の要素）は、上述の機能（第二の要素）を果たすものとして、個人の人格統合の構成要因であり、また宗教の原初的形態として人間に普遍的である、と言うことができる。

さて次に、バルトの宗教概念は、宗教の歴史的諸形態、即ちいわゆる宗教をどの程度覆いうるのかということが、問題となる。⁽⁴⁾ 彼によれば、対象化された超越世界としての神の像とは、「例えば哲学諸体系の最後の原理であり、アニミズム的諸宗教の世界像における無気味なものとの総内容であり、イスラム教の特色ある神観念であると同時に、仏教や、古代および近代の無神論的思潮における統一的な神概念と神観の欠如のことである。」⁽⁵⁾ 明らかに、彼の宗教概念は、ここに挙げられたもののみならず、類似宗教ないし擬似宗教をも含めた凡ての歴史的具体的形態の宗教を包摂しようとする。それは、彼が、宗教を、具体的な宗教に普遍的な人間学的条件へと還元しているためである。彼によれば、具体的宗教は、それ以前の形態のない、人間の宗教的本質・宗教的能力の単なる表面化、表現にすぎない。従って、やむを得なければ、宗教の神観念は顧慮されず、教義・教説は表現されず、儀式・儀礼もなされず、禁欲的・道徳的な規定も無視されうる。宗教の本質と能力は、そのような表現に拘束されず、それなしにも、現にあるところのものであり続けるのである。結局、バルトは、宗教の概念を歴史的具体的形態からはずしている、と言えよう。

三

さて、世俗化問題によって、しばしば宗教の概念規定が問い直されるように、逆に、宗教概念の問題は世俗化問題

に係わると言える。世俗化の意味は多様であるが、とり合えずここでは、社会的・文化的変動と関連した、またその結果としての宗教そのものにおける変化として理解しておく。この点に関して、バルトは、宗教の弱さ(Schwäche)という概念を提示する⁽⁶⁾。宗教は、勿論、自然と風土、経済的、政治的、文化的諸関係、一言でいえば、歴史的諸関係を通じて条件づけられている⁽⁷⁾。バルトは、このことを宗教の弱さと呼ぶ。彼によれば、宗教は、変遷する歴史的諸関係によって、次の三つの(原理的には二つの)可能性の前に立つことになる。即ち、時代の変化に即応しつつ、時代と共に進んでゆき、自分が対象化した超越的世界観を自ら否定して変えてしまうか、それとも時代のあとに残って、ひとたび獲得した教義、儀礼等の形式をあくまで固執し、それによって不可避的に古くさく、時代遅れとなり、石化するか、あるいは最後にそれら両方のことを折衷的に合わせ試みるか、という可能性である。とすれば、バルトにおいては、世俗化過程とは、歴史的具体的宗教がその超越的意味世界の見方を自ら変えてしまうか、それとも自らの社会的位置が変わってしまうかのいずれかの過程を指すことになる。

バルトは、この過程がどのような事柄によって起こされるのかを次のように説明している。即ち、時代の変化、同時に時代の中に生きる自己自身の変化と直面して、ある時急に人間は、宗教的本質・能力を表現している伝統的形態に満足できなくなる。彼にとつては自分の宗教の持っている超越世界観と行為規範は、あまりにも固定化したものとなつてしまったので、彼の宗教の真理はもはや彼を説得せず、その確信は今や疑わしいものになってくる、と。このことは、社会学的に言えば、歴史的社会的条件(独立変数)の変化は、パーソナリティ(媒介変数)にも影響を及ぼし、社会的に「客体化」された宗教(従属変数)がもはやパーソナリティのうちに「内在化」されえなくなる、という⁽⁸⁾ことであろう。つまり、人間の存在状況を正当化し、確認し、意味づけるといふ機能を持った超越的世界観が、歴史的具体的形態を取った場合には、その時代の人間には妥当しても、時代と共に変わる個々の人間に対しては、妥当性と説得力を必然的に失わざるをえず、従つて宗教としての機能も喪失するであろう、と言うのである⁽⁹⁾(この場

合、宗教は、個人的人格統合に関して「逆機能」を果たすことになる。バルトは、この事態を（具体的形態の）宗教と（形態のない）宗教的能力の間の対立と言いつわっている。彼によれば、宗教的能力としての宗教は、その時代の歴史的諸条件を媒介にして、自らを具体的な宗教として表現するのであるが、歴史的諸条件が変化する時、そこに両者の対立が生じる訳である。従って、バルトにおいては、世俗化の動因は、宗教の歴史的具体化そのものにあることになる。

さて、バルトは、歴史的社会的変動に依じての宗教そのものにおける変化（この意味で世俗化）、彼自身の言葉で言えば、宗教の批判的転換（*Kritische Wendung*）の結果を、次の三つの形式として論じている。彼によれば、それは、さしあたり、新しい超越世界観と行為規範を持った新しい宗教が現われ、個々の主観を納得させ、古い宗教に代わって歴史的な広がりや形態を得てくる、ということである。しかし、バルトが、新宗教の生起以上に徹底的で意味深い宗教の批判的転換と言っているのは、神秘主義と無神論である。

彼によれば、神秘主義とは、宗教的欲求の外面的客観的な充足方法を廃止することである。神秘主義は、（あの形態のない）宗教的能力の客観化、具体化は認めるにせよ、それを二次的なものとし、いかなる具体的表現にも満足しない。むしろ、それをのり越え、すべての具体性を内面的に、換言すれば、宗教的能力そのものとの直接的関連の中で理解しようとするのである。このように、神秘主義は、歴史的社会的変動によって主観に対する説得力を喪失した宗教の具体性に対する批判として、世俗化の一環なのである。

バルトの神秘主義概念は、トレルチのそれとの比較において、興味深い点を含んでいる。⁽¹⁰⁾トレルチにとっても、神秘主義は、歴史的具体的要素の意義を弱める傾向を持つ。即ち神秘主義は、それを単に宗教的意味をよみがえらせるための手段としてしか見做さず、やむを得なければ、それなしで済ますこともできるのである。しかも、神秘主義がとりわけ活発に現われるのは、伝統が批判され、宗教が衰退するような時期なのである。しかし、その他の類似点が

どうあれ、バルトの神秘主義は、社会変動との連関における宗教の一つのあり方、その意味で社会的タイプであるが、教団類型ではない。他方、トレルチの神秘主義は、一教団類型を示すものである⁽¹¹⁾。だが、歴史的具体的要素の否定という神秘主義の特徴は、組織の面についてもあてはまる。ここに、トレルチの神秘主義概念の矛盾がある。従来にも、彼の神秘主義概念に由来するカルトを、教団類型としつつも、チャーチおよびセクトの枠外に置こうとする試みはあった⁽¹²⁾。しかし、より一層重要なのは、トレルチの神秘主義を単なる教団類型を越えた概念とし、チャーチとセクトのアンチテーゼとして捉えるべきである、という指摘である⁽¹³⁾。このように理解することによって、神秘主義概念には、ある意味では教団現象の面からは捉え難いほど個人主義化したと言われる現代の状況に対して、有効な射程が開けるように思われる。

次に、無神論に関して、バルトは、その本質的特徴を宗教的超越世界と行為規範の全面的否定に見ている。彼によれば、この否定は、自然、歴史、文化、倫理、人間の動物的ないし理性的現実存在等（無神論はこれらを否定しない）の有効妥当性に基づいてなされる。無神論は、この否定によって、自己を位置づけることも意味づけることもできないありのままの人間存在を示すことになる。この人間存在が積極的に生きられ、公に宣べ伝えられるためには、それを何らかの形で基礎づける観念論 (Ideologie) や神話が、再び必要となる。そのための素材は、無神論によって否定されなかった領域から取られるとしても、結局はそこに、カモフラージュされた新しい超越世界が再び姿を現わしうるのである⁽¹⁴⁾。当然予想されることではあるが、バルトは、いわゆる宗教の外部でも全く別な真理の教義と確信を得るための道が存在し、それらはいつでも宗教的性格を得ることができる、と主張する。

従って、世俗化、あるいは彼の言う宗教の批判的転換は、宗教の外的体系の弱化、歴史的具体的形態の衰退として把握されており、人間の存在状況が人間にとって問題である限り、その意味づけとしての宗教は衰退しえないことになる。それ故、この変化は、宗教的・聖なる領域の、非宗教的・俗なる領域への移行や解消を意味するものではない⁽¹⁵⁾。

以上のようなバルトの宗教理解に対して、幾つかの点に渡って、検討を加えてゆきたい。まず、彼の見解には進化的論的図式が反映している。一つは歴史的事実的な進化的図式である。勿論、彼は、進化を特定の方向に従う不可逆的なものとして想定してはおらず、厳密な意味で彼の見解を進化的であるとは言えない。彼の図式は、宗教は、その本質においては不変であるが、歴史的状況の変化と共に、それに対するより大きな適応能力を持った形式へと変化するというものであり、ベラヤルックマンとある程度共通した点を有している。ただし、単純性から錯綜性へとという方向を考えない点ではベラと、また、個人化への趨勢が不可逆であるとは考えていない点でルックマンとも相違している。今一つは、進化的図式というより、本質に関する価値判断と呼んだ方が適切かも知れない。宗教の第二の要素が、業による自己義認と聖化、または律法成就と呼ばれていることに示唆されているように、『ローマ書』においては、宗教の問題は、パウロのローマ書第七章における律法の問題と同一視されている。バルトは、いわばユダヤ的律法宗教を宗教の典型、否、最高段階と見做すわけである。彼は、低劣な宗教的可能性も、そのような最高段階へと到る論理的必然性を内包している、と主張する。従って、彼の見解は、原理的な進化的図式と呼びうるように思われる。

バルトには、デュルケムに見られるような、宗教の社会的機能に関する視点は、欠落している。その意味では、彼の宗教規定は、本来的な機能主義ではない。しかし一方において、バルトは、宗教を、人間の存在のあり方として捉えることにより、内容的・実体的ではなく、形式的・機能的に理解している。とすれば、彼の宗教概念については、ルックマンのそれや、ティリッヒの究極的関心なども含めて、機能主義的な宗教規定について言えることとはほぼ同じことがあてはまるのではないかと思われる。

従来、制度的宗教の衰退が一般的に認められつつも、いわゆる世俗社会の只中に必ずしも非宗教的であるとは言いが切れない要因が指摘されてきた。この事態に対処し切れなかったことが、実体的規定の欠点の一つであったと思われる。逆に、機能的規定の利点と必然性は、いわゆる非宗教的領域の中にも宗教性を指摘しうる、という点に求められよう。しかし、しばしば言われるように、機能的規定においては、宗教が包括的になりすぎ、宗教現象の境界設定が不可能となる、という批判は、軽視されてはならない。しかも、この立場では、諸宗教の具体的な相違を論じることが、無意味ではないにしても、少なくとも重要な意義を持ちえない。

ところが、他方において、バルトの宗教概念は、対象規定的要素（彼の宗教概念の第一の要素）を含んでいる。これは有効な視点であろう。というのは、これによって、宗教が人間に対して持つ機能と宗教そのものとの同一視が避けられることになるからである。勿論、宗教を対象の側面と主体の側面の連関において捉えようとする試みは、バルトに固有なものではなく、ある意味では常識的でさえある。例えば、宗教を機能的に定義したと言われるデュルケム、パーソンズ、オデイ、（心理学的機能主義ではあるが）オットーなどにおいても、宗教の対象規定的要素は存在する。宗教規定に際して、彼らがこの要素を考慮に入れているということは、何らかの実体的連関なしには、宗教は規定できないということを示唆しているように思われる。それ故、宗教を「上の重心」（対象・実体）と「下の重心」（主体・機能）という二焦点を持つ楕円にたとえた岸本英夫の構想¹⁶は、今なお説得力を有する。ともあれ、問題は、上下それぞれの重心として、どのような内容と概念を取捨選択し、精密化してゆくかという点にあるが、バルトの見解は、宗教学の領域とは関心も方法も異質であるので、一つの抽象的思考モデルに留まらざるをえない。

最後に、バルトの宗教論が科学的宗教研究に対して持つ意義について考えてみたい。彼の宗教概念は、経験的観察に基づくものではなく、神学的構成である。その点で、それは規範的であり、価値判断に近似してくる。また、宗教現象学や宗教史を手がかりにして、彼の宗教論の真理性を証明しようとするならば、それは、教義を学問によって裏

付けるという、護教論ともなりかねない。しかし、バルトの宗教論をその規範的性格の故にのみ排斥するのは、あまりに性急な判断であろう。というのは、宗教学にとって、規範性と記述性は、二者択一の事柄ではないように思われるし、他方、記述的であろうとすればする程、特定の宗教的伝統に結びつきやすいという傾向も否定できないからである。重要なことは、概念が資料の経験的観察から帰納されたかどうかということではなく、むしろ、概念が資料を説明・解釈しうるものであり、経験的研究による修正に対して開かれているかどうかということであろう。とすれば、バルトの宗教論を一つの思考モデルとして利用することは、可能なはずである。ただし、そのことと、彼の宗教概念が経験的研究の使用に実際に耐えうるかどうかということは、別の問題である。

註

(1) 当然のことであるが、このような視点から問題を扱うに先立って、バルトが『教会教義学』のコンテキストにおいて、さらに彼の時代状況との関連において、本来的に語ろうとしたことを基本的作業としておさえておかなければならない。小論はそれを踏まえただで、改めて別の角度から彼の宗教論を取り上げようとするのである。

(2) K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (バルト *KD* の略記) I/2 (Zollikon: Evangelische Buchhandlung Zollikon, 1938), S. 304-397. 吉永正義訳『カール・バルト教会教義学・神の言葉』II(2)、新教出版社、昭和五十一年、一四七—三〇一ページ。

(3) K. Barth, *Der Römerbrief*, 6. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1933), S. 218. 吉村善夫訳『ローマ書』(『カール・バルト著作集』第一四巻、新教出版社、昭和四十五年)二八二—三〇二以下。

(4) 彼の場合には、当然最初に、キリスト教の位置づけが問題となるが、ここでは紙幅の関係上、次の点を指摘するに留めたい。即ちバルトは、ゴーガルテンヤコックスの場合のように、結局はキリスト教を宗教の枠内からはずそうとするのではなく、むしろ、彼の宗教概念は、まず第一にキリスト教にこそあてはめられている、ということである。もともと、キリスト教は、弁証法的に捉えられており、一方においてはあくまで一宗教でありつつ、他方、啓示によって止揚され、真の宗教となるのである(それ故、真の宗教としてのキリスト教は、状態概念ではなく、運動概念である)。この点で、キリスト教は、歴史内における啓示の対応物にして終末論的奇跡として、特別な位置を与えられることになる。バルトにおいては、真の宗教としてのキリスト教は、義認論におけ

る罪人の義認に比されているが、教会論における見えない教会や、聖書論における神の言葉としての聖書、さらにヘンクトソンのように、認識論における「結合点」の問題に比するところも多々あり。B.-F. Benktson, *Christus und die Religion: Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1967), S. 62.

(5) *KD 1/2*, S. 330. 吉永訳、一八九—一九〇ページ。

(6) *KD 1/2*, S. 345. 吉永訳、二一五—二一七以下。バルトの宗教論は、社会的変動と宗教との関係を論じてはいるが、これを世俗化の問題として取り扱うことは、ある意味で正しくない。というのは、彼の宗教論においては、世俗化問題はテーマとして取り上げられていないし、世俗化という語自体も用いられてはいないからである。さらに、世俗化という概念は、学術用語としては元来、ウェーバーやトールチに先立って、既にテニエム [F. Tenies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963). 杉原寿一訳『ゲマインシャフトとゼンシヤンツ』一九七七年、岩波文庫] にあって、社会学上の概念であった。それにもかかわらず、ここで、歴史的社会的変動と宗教の関係を世俗化問題として取り上げるのは、バルトの主張が、そのまま現在の世俗化論争に適用することはできないにせよ、それと非常に平行・関連しており、示唆に富むと思われるからである。

(7) 正確に言えば、宗教と歴史的諸関係の間には、人間という要素が介在している。バルトによれば、宗教(厳密には、宗教の一方の要素である超越世界)は、人間自身とその所有の反映である。そして、歴史的諸関係は、人間とその所有を制約しているが故に、それらの反映でしかない宗教をも制約しているのである。バルトのこの宗教観とフォイエルバッハのそれとの間の基本的一致は、明瞭であろう。この問題に関して、ここで詳論することはできないが、次の論文がすぐれている。大崎節郎「カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題」(『東北学院大学論集・教会と神学』第六号、一九七五年)。またまた形でのバルトのフォイエルバッハ論では、次のものがあろう。K. Barth, "Ludwig Feuerbach," *ZdZ*, 5 Jg., 1927. id., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 3. Aufl. (Zürich: Evangelischer Verlag AG, Zürich, 1960). 中のフォイエルバッハの章 (S. 484-489)。

(8) 勿論これは社会学的な因果分析ではない。変数の関係は、三者(歴史的社会的条件—パーソナリティー—宗教)の関係を表わすために示したにすぎない。

(9) このことと関連して興味深いのは、ブルンナーに対するバルトの批判である。バルトにとって、ブルンナーの神学は、文化意識や世界像の変化、理性的思考の徹底化等の状況の変化によって、もはやそのままでは受容し難くなったキリスト教を、「結合点」という新たな主張によって、現代にも理解しうるものにしようとする試みなのである(バルトは、無論、こうした主張を試みを全面的

- に否定する)。そしてブルンナーの問題意識と意図は、手段と方法こそ違え、ブルトマンの「非神話化論」、テイリッピの「相関の方法」、ホン・フーパーの「非宗教的キリスト教」の概念、ユーガルテンの世俗化論にも共通しているのではなからうか。cf. KD I/1, 2. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1935) S. 25 ff.
- (10) E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften I: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Scientia Verlag Aalen, 1965).
- (11) 彼は、広義のいわゆる神秘主義 (*ibid.*, S. 850 ff.) から区別された、教团的思想運動としての神秘主義 (*ibid.*, S. 853 ff.) を問題とするのである。
- (12) 例えど、G. K. Nelson, "The Spiritualist Movement and the Need for a Redefinition of Cult," *JSSR*, Vol. VIII, No. 1, 1969, p. 159.
- (13) 赤池憲昭「教団としての宗教」(『講座宗教学』・秩序への挑戦) 東大出版会 (一九七八年)。
- (14) ここには、類似宗教ないし擬似宗教の問題が含まれているが、紙数の制約上、ここでは詳論できない。バルト自身が、体系的にならざる、この問題を論じたもの、次のものがあふ。K. Barth, "Fragen an das Christentum," in *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon: Evangelischer Verlag AG, Zollikon, 1957).
- (15) 周知のように、機能主義理論は、政治的、社会的には保守的性格を、宗教的には護教的性格を帯びやすい (「*オットー・ヤーソン*は機能主義理論は本質的にはイデオロギー的係りを持たない」と主張する。cf. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1967), p. 37 ff. 森東吾他訳『社会理論と社会構造』みすず書房、一九七七年、三三二頁以下)。
- バルトの場合も、非宗教化の可能性が否定される限り、彼を護教的であると言うことができるかも知れない。しかし、宗教的であることを是とする価値判断が背後にあって初めて、非宗教化の否定は護教論となりうるのである。ところがバルトにおいては、宗教的であることは、否定的に評価されている。この点に、バルトの見解を性格づける際の難しさが存するのである。
- (16) 岸本英夫「人間と宗教」(『宗教と人間』岸本英夫集第一巻、溪声社、昭和五十年)。