

教会論に立つ伝道論—— とくにバルト『教会教義学』の線から

佐藤 司 郎

はじめに——バルト神学の今

バルトの教会論の形成

教会と世

世のための教会

まとめ

はじめに——バルト神学の今

今日はお招きいただき感謝いたします。今さらバルトでも、という
ような声がないわけではない中で、バルトにもう一度聞こう、その線
で行くか行かないかは別として、そういう思いをもっておられること
に敬意を表します。与えられた主題「教会論に立つ伝道論——とく
にバルト『教会教義学』の線から」を私なりに受けとめ、バルトの教
会論を、伝道論を視野に入れつつ取り上げてみたいと思います。

1 一昨年2008年はバルト没40年でしたが、バルト神学は今日ど
のように受けとめられているのか、その辺からはじめます。RGG（『歴
史と現在における宗教』事典）第4版の項目「バルト」でM・バイ
ントカーは、バルトの影響が1970年以降目立って後退したこと、そ

うした中で論議は、バルトの思惟の社会的・政治的諸連関をめぐってなされるか、さもなければ近代神学との関係という原理的な問題に移されるか、そのどちらかに偏ってなされたとし、後者を通してバルトが斥けた新プロテスタント主義の構想の再評価と批判的なバルト像の形成が進んだと記しています。またバルトの固有な神学は、いくつかの例外を除いてこれまでのところ適切には受け入れられておらず、願わしい形で展開されてもいない、その意味で本来の影響史はまだこれからだとも書いています。いささか否定的すぎる記述のように私には思われますが、バルト没後のドイツ語圏の動向はだいたいそのようなものです。しかしオランダや、またイギリス、アメリカなど英語圏に目を移せば「目立って後退した」というのとは全く違った光景が広がっています。とくにアメリカでは80年代半ばから、いわゆる「ポスト・リベラル神学」において、多くは批判的にですが、取り上げられるなど、むしろ研究はひじょうに活発化し、21世紀に入ってもそれは変わらない。取り扱われているテーマも方法論から倫理学までバルトの神学的特色に応じて多岐にわたり特別な傾向性を見いだすのはむしろかしいほどです。

したがって世界全体としてみればバルト神学はまだまだ神学的対話の導き手・相手としてその力を失っていないと言ってよいと思います。数年前海外出張でゲッティンゲンにしばらく滞在したことがあります。そのとき感じたのは、バルト神学はドイツでは（おそらく他の国でも）彼に代表される「弁証法神学」とともに神学史の中にいわば一番新しい古典としてすでに位置を占めていることです。しかしそれは一つの歴史として収まってしまったという意味ではなく、今言ったよ

うな世界の教会の動向を見れば、なお生きた神学です¹。

2 日本の場合はどうでしょうか。日本ではバルトは大正末から昭和の初め、すなわち1926、27年頃にキリスト教文書（『福音新報』）に名前が登場してきます。バルトのことを日本の教会と神学がはじめて知るようになったのは高倉徳太郎を通してです。これは定説と言ってよいと思います。1924年3月に英国留学から帰国して、東京神学社教授として仕事を再開した高倉は、彼自身はカルヴィニズムに確信を深めて帰ってきたわけですが、ブルンナーやバルトなど弁証法神学についてしばしば語りはじめます（熊野義孝は高倉をバルト受容の「最初の道を拓いた」人として位置づけています）。その影響でバルトは信濃町教会の福田正俊、山本和といった青年たちに、また東京神学社の桑田秀延、熊野義孝に、さらに一般に東京とは別にバルトを読みはじめていたと思われる大塚節治らにも、同志社における高倉の講演などを通して影響を与えたようです。戦前のバルト受容は驚くほどの広がりをもっていました。

戦中、体制翼賛的な人がバルト主義者の中からも出た一方で、ドイツ教会闘争の意味を正確にとらえた、鈴木正久に代表される少なからずの牧師・信徒もいました²。

バルト研究は、戦後、本格的に再開され、多くの翻訳書の出版とともに、活況を呈します。しかし60年代から70年代にかけて、いわゆる「教会派」「社会派」に別れての日本の教会（たとえば日本基督教団）

¹ 以上の記述は、拙稿「前進命令としての和解——バルト没40年」（『福音と世界』2008年9月）に基づく。

² 共著『日本におけるカール・バルト』新教出版社、2009年9月、参照。

の混乱の中で「教会派」からは「社会派」の頭目としてバルトが名指しされたり (!?), まさにバルトをめぐる理解は分裂, 錯綜しはじめたと言わなければなりません。時間とともに混乱は収束しましたが, 気がつけば, 今やわれわれはみな宣教のきわめて困難な時代を歩むことを余儀なくされています。一部には新しい宗教の繁茂が見られるものの, 全体としては宗教に無関心な社会が現出しています。多元的で豊かな社会の中で人びとは神なしの個人の幸福を追求し, また社会との関わりで自らの人生の意味を問うことは少なくなっています。バルトとの対話も, 現在こうした状況の中でなされています。今日取り上げられる『和解論』第三部の教会論, すなわち, 「世のための教会」論は, このような時代状況にある今日のわれわれには示唆するところ多く, 現代宣教論の里程標の役割をにないものとは私は考えています。

はじめにバルト教会論の形成のアウトラインをたどります。次に「世のための教会」論の要点を示し, 最後に, 教会論に立つ宣教論を考察します。

バルトの教会論の形成

バルトはしばしば自己修正の神学者だと言われます。この言い方には悪い意味もありますが, この場合はよい意味で使っています。E・ブッシュは, 同一のことをつねにもっとよく語るためには自己修正も必要だという意味で, バルト神学を「運動」ないし「転換」の中にある神学と規定しています³。教会理解についても同じことが言えます。

³ E. ブッシュ『バルト神学入門』（拙訳, 新教出版社, 2009年11月), 13頁。

初期と後期では大きく変化しています。出発点はもちろん『ローマ書』（第1版1919年、第2版1921年）です。『教会教義学』IV、『和解論』（1953～59年）の教会論を後期の「成熟した教会論」——それはまさに「キリスト論的教会論」——とすれば、それ以前は「形成期の教会論」となります。そして私の見るところ、後期の成熟した教会論は、1947年に、『教会——活ける主の活ける教団』においてその最初の表現を与えられました。

バルトのキリスト論的教会論形成のアウトラインを少し詳細にたどる前に、教会についての彼の発言あるいは教説の根底にあるものをはじめにここで簡単にでも確認しておくのがよいと思います。

1 バルトは、20世紀のヨーロッパの教会の中で生まれ歩んだ神学者として、当然のことながら、4世紀以来形成されてきた教会と社会の一体化したキリスト教の西欧的形態の終焉を冷静に見つめ、受けとめています。こうした形態が終わりに向かっているという認識は1930年代に入って文書にもあらわれ（たとえば「現代における福音」1935年）、後に、とり分け『教会教義学』の『和解論』の教会論、さらには『和解論』の倫理としての洗礼論（『教会教義学』IV/4、断片、1967年）において頻繁に言及されることになります。これが彼の、とくに後期の成熟したキリスト論的教会論の歴史的^{コンテキスト}文脈です。その中で彼は神学的思索を重ねています。ところでしばしばバルトがこうした歴史的状況に見合った教会論を追求しているかのように考えられることがありますが、それは誤解です。彼は「ポスト・コンスタンティヌス主義」に立っているわけではありません。教会と文化の一体性の自明さが失われつつあることは彼にとって歴史的事実であって、神学

的な良し悪しの問題ではないのです。ですからその中で状況に適合した教会論を構築するということではなくて、まさにこの状況の中で「教会が教会である」（「今日の神学的実存」1933年、「バルメン宣言」前文、1934年）ことを志向するということ、あるいは教会に約束されていることは何かを追求するということがバルトの基本の姿勢になります。その結果それは、これまでの教会の形態を単純に保持しつづけることにはならないということになりますし、少なくとも単純に保持するために書かれてはいないのです。

こうした状況と神学、あるいは状況と教会論の関係は、いま述べた後期のバルトの姿勢だけでなく、教会について否定的言辞をつらねた初期の『ローマ書』のときから、中期の教会闘争の時代、そして後期へと、一貫して変わらなかったように思います。その時々状況の中で、しかし教会が教会であるということ、教会が教会の主に従うということ、そのことの神学的かつ実践的模索の成果が、彼の教会論だったと考えています。こうした消息は、「バルメン宣言」に典型的に示されています。この宣言（それは事実上バルトの神学的テキスト）は、拒否命題に示された状況認識の中で教会が教会である道を追求した証しの記録です⁴。

2 バルトの教会論形成のアウトラインをたどっておきます。藪の中に見え隠れする複雑な小道ですが、少しあらっばく割り切って申します。

後のバルトの総括的な言葉から見れば、彼の神学、そして教会論も、

⁴ 拙稿「ナチズムとバルト——バルメン宣言第三項を巡って」、宮田光雄・柳父園近編『ナチス・ドイツの政治思想』創文社、2002年、所収。

左と右、つまり新プロテスタント主義とカトリック主義（カトリシズム）を批判しつつその間の道を行くものです。

彼の独自の立場が1932年の『教会教義学』第1巻（I/1）で確立したと見るならば、そこにいたる歩みは、新プロテスタント主義とカトリック主義との批判的折衝の過程だと考えられます。新プロテスタント主義の教会論は『ローマ書』で徹底批判されます。そしてその後しばらくの時期（1921～25年、ゲッティンゲン大学）は、まさに弁証法神学の時代であり、新プロテスタント主義批判にとどまらず、さらにそれをこえて教会理解についても独自の道を探ろうとした時代です。そのプロセスでツヴィングリやカルヴァンの神学、改革派の諸信条に取り組んだわけです。次の時期（1925～30年、ミュンスター大学）は、反対に、カトリック神学との出会いの時期です。ミュンスターのカトリック神学者との彩り豊かな交流のなかで新プロテスタント主義の問題をあらためて知らされるとともに（たとえば「問いとしてのローマ・カトリシズム」1928年）、カトリシズムに対しても批判的立場をとります。こうした批判的営みが1932年『教会教義学』によって神学的立場の基本の確立にいたります。たしかにそこではまだとくに教会についての言及はあまりありませんが、しかし本質的には教会理解は確立されていたといつてよいと思っています。それがわれわれの前にはっきり示されたのは、ボン大学（1930～35年）を追われてから出版された『教会教義学』I/2（1938年）にいたってからです。プロレゴメナ（『教会教義学』I/1～I/2）は、バルトによれば、神学的教説の提示に先だつて（プロ）論じられるものではなくて、むしろその最初に（プロ）論じられるべきものです。したがってそれは一定の「内

容的先取り」なしに記述しえないのであって、それゆえプロレゴメナにおいて、教会論もすでに、とくに受肉論との関わりで明確な言及がなされたわけです。

いま申し上げたことを内容的に補足しておきます。

(1) 『ローマ書』で教会がどのようにとらえられていたかと言えば、徹底して批判的に語られています。『ローマ書』第2版の方法論、すなわち、永遠と時間の永続的危機の弁証法でいくと、教会は「時間」の側にあるもの、それどころかその総括と見られています。教会は、人間、文化、宗教、そして世の一部として、いなそれらの頂点における人間的な企てとしてまさに全面的・絶対的否定、神の裁きのもとにあるものと見られます。

「福音に対して、教会が、神の不可能な可能性の此岸における人間の究極の可能性の具体化として対立する。…教会とは人間を神から引き離す深淵の此岸で、啓示がたった今永遠から時間となり、たった今、何か所与のもの、普通のもの、自明なものが生じた場所だからであり、天上の閃光が地上の消えないストーヴとなり…。教会とは神的なものを人間化し、時間化し、事物化し、この世のものとし、実用的な何かとする多少とも包括的な、精力的な試みである。…福音は教会の廃棄であり、同様に教会は福音の廃棄である」(平凡社版、下巻、小川・岩波訳、138頁)。

かくて「エサウの教会」の徹底した否定の上に「ヤコブの教会」は終末論的に現出するしかないのです。「ヤコブの教会」は不可能の可能

性であり、希望があるとすればそれは教会の危急を受けとめつくすその先に神の可能性、「奇蹟」においてしかないのです。こうした危機と否定において教会をとらえるように導いたのは「文化プロテスタンティズム的な代用品の中で福音が別種のものになっている」というバルトの「革命的発見」(M・ホネッカー)でありました。宗教的体験の産物と化した「宗教共同体」(シュライアマッハー)としての教会は、こうして徹底して否定的に位置づけられとらえられたのです。

文化=教会総合の中に文化の一要素としてとらえられた教会は、次のステージで、文化から区別されその独自性が追求されます。教会は文化と同一価値ではない。文化がなおもラディカルな批判のもとでとらえられるのに対し、教会は弁証法的に考察されます。この方向性は、『ローマ書』出版の翌年のリュウベック講演「教会と啓示」(1923年)ですでに萌芽的に示されています。講演当日に配布されたメモの一部に次のような提題が掲げられています。

「5. この真のキリスト教会は裁きの中で恵みを受けた者たちの交わりである。いつも新しく認識されるべき教会の根拠は、人間の宗教的体験ではなくて、人間に差し向けられた神の啓示の言葉である。6. 真のキリスト教会のこの根拠は根本的にキリスト教的主観主義の終焉であり、そして本当のキリスト教的預言の前提である…」⁵。

⁵ Die Kirche und die Offenbarung, in : Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, S. 313. 傍点, バルト。

神の啓示の言葉が教会の根拠として指示されます。教会の現実、たとえば「裁きの中で恵みを受けた者たちの交わり」として弁証法的にとらえられています。ここで示された線は、弁証法神学の進展、カトリシズムとの出会いと批判的折衝をつらぬいて、神の言葉の出来事としての教会、あるいは罪人の交わりとしての教会、神の言葉の証しの務めをになう教会の相対的權威の所在の問題などとして、1920年代の終わりにいたるまで追求されていきます。そして出来事としての教会とか、義とされた罪人の教会という弁証法的教会理解とその洞察は、後期のバルトの成熟した教会論にまで生き残っていくこととなります。

(2) ミュンスター時代のカトリシズムとの批判的折衝に関連して、じつはもう一つのことを申し上げなければなりません。それは、この時期（ヴァイマル時代）、オット・ディベリウスの『教会の世紀』（1926年）に代表される「尊大な教会主義」がプロテスタント教会に現れたことです。創造の神学や自然神学を求める叫びがあがり、それはまさに「カトリック的な心」と通底して、神の言葉の自由に対する躓きを取り除こうとしているように見え、バルトはこれに厳しく反対せざるをえませんでした（「神学と現代の人間」1927年、「福音主義教会の危急」1931年）。またこの時期、アルトハウスらによって「民族性の神学」が唱道され、この問題は、数年後に、教会闘争の中で問われていくことになることは周知の通りです。そしてまさに教会闘争の経験は、バルトの教会論の形成という点から見れば、決定的な意味をもっていたと言わなければなりません。そこではまさに教会の本質と社会におけるその在り方の問題、あるいは教会の使信と形態の関係が問われたのです。また国家と教会の問題も真剣に問われることにな

りました。もっとも重要なテキストは、「バルメン宣言」(1934年)です。これは、『和解論』第三部とも関係があり、あとで申し上げることにします。

(3) バルトが『ローマ書』以降、教会を批判的に語ることから肯定的に語ることへ転じ、やがてキリスト論的な教会理解を提示していく背景には、弁証法から類比へという神学方法論の変化のほかに、キリスト論、とり分け一般に言われるように受肉論がはっきりした位置を占めたことがあります(『ローマ書』で啓示は復活であったのに対してここでは啓示は受肉であり、また啓示は和解です)。教会は神の子イエス・キリストが人間性を取ることの「類比」として理解されます。それはアン・ヒポスタジー〔キリストの人間性は受肉の出来事を離れて、つまり位格的統一を離れてそれ自身の独立した実体をもたないということ〕のキリスト論の論理がここで用いられ、教会はキリストとの「対応」においてとらえられます。キリストと教会の関係は、キリストにおける神の子とその人間性との関係に対応するという事です。「イエス・キリストが存在するがゆえに、また存在することによって教会は存在する」(『教会教義学』IV/1, S. 738, 邦訳 35頁)という後期の成熟した教会論、すなわち、キリスト論的教会論で詳細に展開される認識の基本はプロレゴメナで明確に示されることとなります。

ただキリスト論的教会論という言い方は間違いではありませんが、同時に聖霊論的教会論とも呼ばれるべきです。というのもバルトにとっては、まさに受肉、すなわち神の子が人間性を取ることに就いてすでに基本的に聖霊の自由、また聖霊における自由〔つまり啓示を受領することの人間の自由〕が問題だからです。受肉においてわれわれ

は「神の子らのあの自由の实在根拠を、啓示のあらゆる受領の、人間に対する恩寵のあらゆる支配の实在根拠を、教会の实在根拠を認識しなければならない」（『教会教義学』I/2, S. 217, 邦訳 393 頁）からです。教会の現実存在はイエス・キリストにおける神の啓示の客観的实在への対応です——厳密な関連性と徹底した下位性において。教会も神の啓示の实在以外のものではないのです。「あの啓示と同じ啓示であり、あの神の業と同じ神の業にほかならない」（同上, S. 241, 邦訳 37 頁）。バルトでは人間はいつまでも受動的に立場におかれたマリオンネットにすぎないという、今でもしばしば聞く理解は、啓示を受領する人間の自由のこうした聖霊論的理解を無視した誤解です。和解において人間は神のパートナーとされます。こうした認識から見ると、最晩年の、以下の有名な言葉も決して唐突なものとは聞こえないのではないのでしょうか。

「今日では、非常に好んで、そして非常にしばしば、神に対して成人になつたと称する世について、語られている。それがどうであるとしても、そのような世よりも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懐き、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…」（『教会教義学』IV/4, 断片、はしがき、傍点はバルト）。

人間は教会の形成の「受動的客体」（『教会教義学』IV/2, S. 717, 邦

訳 38 頁)にとどまるものではありません。バルトの教会論には成人したキリスト者の責任的応答と参与をうながす迫力と熱心があります。その魅力はおそらく私にとってだけではないと思っています。人間は神の主権的な恵みの中で、その語りかけの中で、「自主的な神の被造物として真剣に考えられる、つまり蹂躪され圧倒されることなく自立させられる、成人としての資格を剥奪されるのではなく、成人として語りかけられ、また成人として扱われる」(『教会教義学』IV/4, 断片, S. 25, 37 頁)。このような「和解に共にあずかる仲間」としての「成人した信仰の共同体」(E・ブッシュ)こそ、バルトが、「教会——活ける主の活ける共同体^{ゲマインデ}」として構想していたものです。そしてこれはむしろまさにキリスト論的教会論ですが、同時に交わり^{ゲマインデ}を強調することにおいて聖霊論的教会論としても理解しなければなりません。

教会と世

さて「世のための教会」(Gemeinde für die Welt) 論です。『教会教義学』の『和解論』によって示されたバルト後期の成熟した教会論、その中でも特色のある『和解論』第三部 (IV/3, 1959 年) の教会論、「世のための教会論」へ目を転じます。

個人的なことに言及することを許していただければ、バルトのこの巻の諸章を私がはじめて読んだのは 70 年代の半ば過ぎ、新教セミナーの井上良雄先生の講読によってです。先生はその時『和解論』第二部 (IV/2) 4 冊の翻訳を出したあと、つづけて『和解論』第三部を出版す

ることはされず、しばらく休んでブルームハルト研究に打ち込んでおられた頃です。井上先生の明快な講読に高揚感・満足感を味わった記憶があります。『和解論』第三部4冊の翻訳が出たのは80年代半ばでしたが、しかし信濃町教会では、井上先生を通してかなり早くから、『和解論』第一部、第二部の教会論から『和解論』第三部の教会論、すなわち、派遣の教会論、使徒的教会論、教会の目的論的次元で言えば「世のための教会」論へ、今日教会の課題が移りつつあるという認識のもとで取り上げられ、取り組まれていました。私にとってもこれは、もっとも重要な神学的テーマになっています。バルト神学の功績はもちろんたくさんあり、一つだけあげるといようなことはできませんが、神学の近代主義からの転換、予定論の刷新、現代の和解論の展開などとならんで、「世のための教会」論もその一つであることは間違いありません。

1 『和解論』第三部の「はしがき」でバルトは、イエス・キリストの預言者職の「意味とその射程」〔キリスト論〕から出発して、今日「キリスト（あるいは教会）と世」という表現でくくられる諸問題〔人間論的諸領域〕の取り扱いへと進んでいく、ただ「たとえば、ミッションとか、福音宣教とか、平信徒の活動とか、教会と文化とか、教会と国家とか、キリスト教と社会主義」といような様々な議論に本式に立ち入ることはしなかった、それは意図していなかった、むしろ問題はそれらの議論の「根本的な前提を発見することであった」と述べています。ここに具体的な議論のテーマが挙示されていることは、私たちにとってはありがたいことです。こうした議論をしていく上での神学上の「根本的な前提」、つまり基本的に考えておかねばならない

ことが明らかにされているからです。「発見する」という言葉は少しいたずらっぽい感じがしないわけではありませんが、じっさいそうだったと思います。というのもバルトによれば、宗教改革の神学でもそれ以後の神学でも、19世紀の神学でも20世紀の神学でも、決定的前提が何も語られていないということです。これら——これらだけではないが——の問題をきちんとした神学的根拠に基づいて行なうこと、それがバルトが目指したことです。そして次のような理解に達したと書いています。それは「人々の前での告白」、それは活けるイエス・キリストご自身の行為に基礎づけられているがゆえに、キリスト者の生活の周辺ではなくまさに中心に属すること、キリスト者がキリスト者であるか、教会が教会であるかは「証しの問題」によって決定されるということです。

2 なぜ世が神学において本質的な意味をもつのでしょうか。あるいは教会を考えるとときに、なぜ世との関わりを問うことは回避できない問題なのでしょう。それは言うまでもなくイエス・キリストにおいて神が世をご自分と和解させたからであり、「和解のために奉仕する任務」を教会に与えられたからです。私たちは「キリストの使者」として規定されています(Ⅱコリント5・18以下)。このことが世への教会の派遣を基礎づけています。

他方バルトは、宗教改革以来の近代のキリスト教の歴史そのものが教会と世の問題を考えることを余儀なくしているとして、補助的な論証も行っています。バルトによれば、一般的に言って、ルネサンスと宗教改革以来のヨーロッパの近代史は、世が教會的權威から離反していく歴史、世俗化の歴史、教会生活が近代人の生活から離れていく歴

史です。むろん彼はそれを否定しません。しかし別の相も見なければならぬのであり、近代は、教会がそれまで最初の数世紀以来なかったような仕方、他に命じられてではなく、自らこの世におけるこの世に対する委託を新しく自覚し、もっとよく仕えるために着手した時代なのです。それは、すでにわれわれも指摘したように教会と社会の統合体をもう一度つくるというようなことではありません。「むしろ、それは、教会が世に対しての対立においてこそ世に属するものであり、世との違いにおいてこそ世に対して無関心でありえず、敵対的でありえず、もっとも深い連帯性と責任をもって世に対するより他はない、という前提に基づく」（『教会教義学』IV/3, S. 21, 邦訳33頁）動きです。それを指し示す歴史的事実をバルトは6つ挙示しています。

第1に、近代の初頭、宗教改革とその後に続くプロテスタント教会において教会が「言葉の教会」という姿をとることが起こったこと。教会は同時代の人々に、この世に、たとえどのような権力に直面してもみ言葉を語る「告白する教会」として立ち現われたこと。第2に、近代が使徒時代以来かつてなかったような「異教徒に対するキリスト教ミッションの時代になった」ということ——宗教改革自身は伝道においては立ち後れた教会であったが、それでも近代を通じて伝道に教会の目は向けられた。近代が伝道の時代になったというのは言い過ぎかも知れないが、少なくとも世との隔絶、孤独を経験した近代の教会は伝道によってその現実に対抗しようと決意したということとはできると書いています。第3に、内部の異教とも呼ぶべきものに対してのキリスト者の新しい信仰覚醒と決起が起こったということ——いわゆる「内国伝道」なども含めた宗教的・社会的運動などの展開。第4に、

近代にいたってキリスト教信仰とキリスト教宣教の根底と対象に関して、古代中世の教会では知られなかったような観察・研究・思想が現われて、神認識の問題や人間が神について語る正しい言葉の問題などが真剣に考えられるようになったこと。第5に、教会内部において、宗教的身分と世俗的身分の区別、聖職者と平信徒の区別等が問い直されたこと。バルトによれば、それは預言者的職務に着手することの告示であるという。第6、最後に、エキュメニカルな思想とその運動の勃興。これもバルトによれば、「教会からのこの世の離反に逆行する教会のこの世への志向」の現われであると言われます。

3 72節の要点を申し上げる前に、「世のための教会」という構想——厳密な用語の問題ではない——の由来はどこか、1, 2申し上げておきます。この世への責任という改革派神学の大きな伝統は一応おくとして、Ch. リンクがある論文でバルトの世のための教会は教会闘争の中で彫琢された概念だというH・J・クラウスの見解を紹介していたことを思い起こします⁶。ザーフェンヴィルの時代、バルトは、「牧師先生」ならぬまさに「同志バルト」と呼ばれていたというエピソードに象徴されているように、宗教社会主義者として労働組合の活動に深く関わっていきました。はじめてドイツの大学に招かれてからしばらく表面的には社会的関心が後退したかに見えていましたが、そうではないことは1931年ドイツ社民党入党において示されていますし、1933年以降、12年にわたって教会闘争を戦います。こういう彼の経歴にてらして、まさにドイツ教会闘争の中で生成したという見方は説

⁶ Chr. Link, Die Kennzeichen der Kirche aus reformierter Sicht, in: M. Welker/D. Willis (Hg.) Zur Zukunft der Reformierten Theologie, 1998, S. 281f.

得力のある見解です。

もう一つ、それ以上に神学的に重要なのは、じつは 1942 年の『教会教義学』II/2, 『神論』の「神の恵みの選びの教説」です。

「神の恵みの選びの教説」は、はじめに神の恵みの選びそのものとしての「イエス・キリストの選び」(33 節)が、次に、神の恵みの選びを証言する「神の民の選び」(34 節)が、最後に、神の恵みの選びの対象ないし受け取り人としての「個人の選び」(35 節)が論じられます。この構成そのものがすでに、教会論として見た場合の「神の民の選び」に関して、以下の三点をわれわれに明らかにしています。第一に「イエス・キリストの選び」と「神の民〔イスラエルと教会〕^{ゲマインデ}の選び」の本質的な関係。第二に、神学の歴史の中で従来予定論の本来の関心事として扱われる傾向にあった「個人」の選びの前に集団ないし共同体、すなわち「神の民」の選びが取り上げられていること。第三に、第二のこととも関連しつつ、神の民の選びの目的として証しの奉仕が指示されていることです。バルトは、以上のことを、総括的に次のように述べています。「恵みの選びはイエス・キリストの選びとして同時に、神の一つの民——その現実存在を通して、イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界はイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民——の永遠の選びである…」(『教会教義学』II/2, S. 215, 邦訳 355 頁)。

この神の民(ゲマインデ)とは、イスラエルと教会^{キルヒェ}の両方から成り立ちます〔教会というのは、ユダヤ人と異邦人からなる共同体のこと〕。「神の民とは、暫時的に特別な仕方で、人間イエスの自然的な、また歴史的な周辺を形作っている人間的共同体」(同上, S. 216, 邦訳 357

頁)。自然的周辺とはイスラエル、歴史的周辺とは教会のことです。ここでのバルトのイスラエルと教会の関係理解については解釈に慎重を要しますが⁷、バルトの主張の要点は、教会はイスラエルの証言の奉仕なしに自らの奉仕を真に遂行することはできないという点にあります。この関係論が聖書的・神学的・政治的にも適切かどうかの検討は、それをおさえた上でなされなければなりません。

この第三の点について、少し補足します。バルトは神の民の選びの目的論を問うているということです。今日この問いはじつは世から教会に暗黙のうちに投げかけられている問いでもあります。バルトにおいて、それはまずもって教会が自分に対して立てる問いです。今引いた総括的な言葉にその答えがあります。すなわち、「…イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界がイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民」。かくて神の民は自己目的的に存在するものではありません。何のために選ばれ何のために存在しているのかと言えば、「神の民は、それが世に対して、世が最も必要としている奉仕、まさに世に向かってイエス・キリストについて証しをし、イエス・キリストを信じるようにと世を呼び出すことから成り立っている奉仕をしてゆくために世から選ばれたのである」(同上、S. 217, 邦訳 358 頁)。世との関わりにおいて神の民の存在理由を問うことが、神の民の目的論の内容になります。世からの選びは世への派遣と奉仕において現実化されます。キリスト証言へ遣わされるこの特定の集団、すなわち、神の民の選びを、バルトは「中間の、また仲介的な選び」(同

⁷ 拙稿「神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論」(『教会と神学』31号、1999年3月)

上, S. 216, 邦訳 357 頁)とも呼んでいます。バルトはここで同心円の比喩を用いて説明しています。神の民は選びの「内的な円」を造っています。彼らとその者たちにとって証人となり使者となる群をバルトは選びの「外的な円」と呼んでいます。内的円はキリストの自由を反映しつつ、世に対し、世を信仰へと呼び出します。同じく内的円は、世にあるその現実存在を通して、キリストの愛を反映しつつ、あの外的円を指し示します。ただここで、バルトにおいて世と外的円とは直ちに一つでないように見えます。しかしこの見かけの上での違いは原理的なものではありません。キリストの愛がすべての人に向けられているかぎり、世は、キリストの愛を反映しつつ描かれるはずの外的円そのものでもあるからです。「内的な円がその現実存在を通してキリストを証しする」といわれる時、誤解してならないのは、この集団、すなわち神の民、換言すれば内的な円それ自身が自らの力によって証しをすると、バルトは考えていないことです。「神の民は、その中間的な、仲介する性格の中で、ひとりの仲保者イエス・キリストご自身の現実存在を反映している。…ただこの反映の力によってだけイエス・キリストの証しにまで、イエス・キリストを信じるようにという呼び出しにまで、したがって個々の選ばれた者たちの信仰にまでくるのである」(同上, S. 217, 邦訳 359 頁)。神の民は「自分自身の能力に基づいてではなく、そのかしらとしてその真中にいます方の能力に基づいて」(同上, S. 286, 邦訳 474 頁), 「その職務と委任の力で、自分自身を越えて」(同上, S. 216, 邦訳 357 頁)証しするのです。この内的円と外的円の関係に関して、周知のようにバルトはこの内的円もそれ自身世の一部であることを十分認識しつつ、内的円がイエス・

キリストにおける神の救いを知っているという一点において外的円から区別されると見ていました。この知については、バルトはこう述べています。

「神の民は、他の者たちがまだ知らぬことを、今すでに知っている。それを、信仰において知っている。神の民は、それをまだ見ていない。その点は他の者たちと同様である。しかし神の民はそれを知っている。神の民は、その信仰のこのように知において生きる。信仰のこのような知において、またそれに由来する生において、神の民は、一にして聖なる公同の使徒的教会であり、イエス・キリストの神の民である。その信仰のこのような知において、神の民はこの世に優越し、この世に打ち勝つのである」（『教会教義学』IV/1, S. 811, 邦訳 156 頁）。

この知は主知主義的な知ではありません。信仰の知であり、その知における生を含むものです。それが神の民としての教会における信仰の知です。教会は信仰の知とこの知に基づく聖霊における生活そのものによって、この世の中で、キリストの自己証示に奉仕するのです。

以上のことから見て私は、神の恵みの選びの教説において、後の「世のための教会」論はその神学的礎石が置かれたと見ています。

世のための教会

72 節「派遣の教会論」は 4 分節から構成されます。「1 世の出来

事の中にある神の民」, 「2 世のための教会」, 「3 教会への委託」, 「4 教会の奉仕」。このうち「世の出来事の中にある神の民」が基礎論, 「世のための教会」以下が本論です (ゲマインデをここでは教会と訳す)。

これら全体をバルトがどのように考えているか, その要点を申し上げる前に, 確認しておきたいことは, 教会と世, ないし世の出来事との関係です。その本質的關係は聖書的にはすでに述べた通りです。神学的には, きわめてキリスト論的なものです。これもすでに指摘したように, 神の子が人間性を取ることの類比でキリストと教会の関係をとらえることによってはじめて教会を積極的に位置づけことが, バルトに可能になったのです。ここでもその論理が用いられます。教会と世との関係は, 教会をともなったキリストと世との関係です。はじめの受肉の類比がここまで適用されています⁸。

さて「1 世の出来事の中にある神の民」は, 教会はどこにあるのか, その場所を問題にしています。バルトは三つのことを問うています。第1に, 教会から見て世の出来事とは何か, 第2に, 世の出来事の中にある神の民としての教会の自己理解, 第3に, 世の出来事の中で教会はどのように生きてきた存続するか, です。詳細は省略しますが, われわれが読み飛ばしがちなのは, 世と教会の, 教会と世の「共存」(『教会教義学』IV/3, S. 784, 邦訳9頁)をバルトが指摘していることです。両者のあいだには相互性があり互いに影響を及ぼし合っているのです。キリストと教会の「共存」という言い方はできないし, 事柄から言っても問題です。しかしここで冷静に見てとられているのは, 共存

⁸ Kimlyn J. Bender, Karl Barth's Christological Ecclesiology, Ashgate publishing, 2005. 参照。

であり、世の歴史の只中で教会の歴史は起こるということです。この認識が『和解論』第一部・第二部と異なった第三部の教会論の前提をなします。この前提があるから、これらの三つの問いがここで問われることになるのではないのでしょうか。この項目の結論は、教会は世の出来事に「神の摂理」だけを見るのでもなく、「人間の混乱」だけを見るのではない、神と和解を受けた世として見るのが許されるということです。その中で教会はイエス・キリストの教会であり、証人たちの群れとして聖霊によって世の出来事の只中に存在し存続します。

「2 世のための教会」は教会の在り方を問題にしています。教会は一つの委託を与えられており、それを遂行するために世に派遣されます。

ここで論じられていることを、およそ三つにまとめます。第1に、バルトは、教会の目的論的次元を明らかにします。バルトは宗教改革もその後の時代もこの教会の目的論的次元を問うてこなかったことに「一つの欠損」を見えています。ただ私の感想では、この問いは、同時にこの世から問われている問いでもあるのではないのでしょうか。「教会は何のためにあるんですか?」。教会の自明性の喪失した中に生まれる問いです。それも考えないと、教会は結局のところ自己目的的な在り方を脱却しえないのではないのでしょうか。これは私の問いです。

第2に、バルトは教会が不断に世のための教会であるほかない「活ける根」を示しています。それは、教会が、世がいかなるものか知ることが許され、これと連帯し、世に対して、世の将来に対して、世がなるべきものに対して義務を負う、「共同責任」を負う共同体であるということです。

最後に、第3に、世のための教会が一つの理想でもなく、綱領でも

なく、歴史的現実であることをキリスト論を基礎として語っています。そしてその意味を、(1) 教会は自らの成立と存続をまったく特定の力、すなわち、「み言葉の力」に負っていること、(2) 教会のなしうることはイエス・キリストに対する告白のみ、教会は世に対して、イエス・キリストをこの世の主として、神を彼らの神として告白することとして、(3) イエス・キリストこそ教会の働きの第一次的主体、教会は感謝の応答、従順の行為を果たすものとして、(4) 教会は自らを神の国の比喩として理解することが許されるし、理解しなければならぬこととして明らかにします。

教会に「委託」された「内容」は福音、すなわち、イエス・キリストの方、神の慈しみの然りです。委託の名宛人は人間です（「3 教会への委託」）。委託の内容を名宛人に証しすることが「4 教会の奉仕」にはかなりません。教会に命じられているのは「証しとしての奉仕」です。

バルトは「証しとしての奉仕」の形式を、ここで12挙げています。「礼拝」、「説教」、「教育」、「福音伝道」、「ミッション」、「神学」、「祈り」、「魂の配慮」、「模範の提示」、「ディアコニー」、「預言者的行動」、そして「交わりを基礎づけること」です。礼拝から神学までの6つが語ることによって行動する奉仕であり、祈り以下の6つが行動することによって語る奉仕です。

この中に「福音伝道」と「ミッション」が入っていることは、やはり注目すべきことです。1万頁の中に数頁といえども。じっさいバルトは1932年の「神学と現代におけるミッション」という講演・論文以来、伝道、ミッションについて何も書いていないのですから。

「福音伝道」とは内国伝道のことです。ここでは「ミッション」を取り上げたいと思います。

バルトは、ここで、ミッションは「キリスト者の群れの存在の、またその奉仕全体の根底」（『教会教義学』IV/3, S. 1002, 邦訳 335 頁）だとしています。それは教会の働きの一つでありつつ、教会の奉仕全体の根底なのです。これはやはり注目すべき発言です。バルトでは伝道できないとか、バルトは伝道を軽く見ているとか、もろもろの批判に対するもっとも有力なレスポンスです。その上で7点にわたって、その立場を簡潔な記しています。(1) すべての人の、したがって異教徒の「救いのためにも起こらねばならぬすべてのことが、すでに起こっている——イエス・キリストは、それらの『異教徒』のためにも、死んで甦りたもうたという明らかな約束と確かな信仰との前提のもとでだけ、意味深いものである。そしてミッションの課題はそれを彼らに「示す」ということであり、それを彼らに「語り」かけて行かなければならない。(2) 教会がミッションの主体であること。伝道団体をミッションに対するの義務の免除のために使うということがあってはならない。(3) 福音を伝えるという純粋な意図でだけなされなければならない。(4) 諸宗教の中にあっては真剣な評価と同時に非妥協的に自らの独自性と新しさを対置するという前提でなされる。(5) ミッションにおいても、その課題がどれほど一面的であるとしても、教會的奉仕全体の遂行が問題なのであって、たとえば教育やディアコニーなど。最初にもつばらそれに従事することはあっても、それが自己目的化してはならない。(6) ミッションの目標は「回心」させるということではない。むしろそれはじっさい起こることであるかも知

れない。しかし回心は神の業である。(7) 諸国民の間でのミッションは、その出発点において征圧や支配ではないのであって、「奉仕」である。そして若い教会が自ら証人となるように導くことが必要である——以上、きわめてまっとうな原則、心構え、注意点ではないかと思えます。

ま と め

1. さて先に、状況と教会論の関係に言及しましたが、バルトの教会論は状況の中で、しかし教会が教会であることを求めた結果構築されたものです。世のための教会もまた、状況におもねた教会論でも、状況を捨象した教会論でもありません。状況が教会を危険に陥れるのではないのです。

2. 教会の危機は教会自身にあります。教会が状況に振り回され「他者隷属的」になるか状況に目を閉ざし「宗教化」するか、そこに危機の本質はあります。『キリスト教的生』(1976年出版)では、前者を「過剰の教会」後者を「欠損の教会」と呼んでいます。教会が教会であることを追い求めたいものです。

3. 最後に言及したバルトの、決して多くない伝道論に対しても、いくつかの批判があげられています。いわく教会の中心の課題を「奉仕」という言葉でくくってよいのか、伝道が中心になっていないのではないかというようなものです。すでに申し上げたようにバルトは、奉仕によって括っていても、伝道を軽く見ているわけではありません。事態はそれと反対であるように思います。伝道を「奉仕全体の根底」

としており、伝道の道を歩むとき教会は「本質的にきわめて必然的な歩みをおこなう」(『教会教義学』IV/3, S. 1002, 邦訳 335 頁)として、いささかも伝道の使命の優位性を否定していません。

4. むしろ伝道を強調することが、一種の伝道原理主義みたいなことになってしまわないのか、危惧の念も私にはないではありません。たとえばバルトにおける「敵対的他者性の喪失」(近藤勝彦)を指摘する声もありますが、バルトが「証し」について次のように語っていることも、われわれはよく耳を傾けるべきだと思います。バルトによれば、概念のキリスト教的意味での証しとは、控えめに言えば、「私が…私の隣人に向かってなす挨拶のことであり、私がイエス・キリストの兄弟を、それゆえ私自身の兄弟をその中で見いだすことを期待する者との私の交わりの告知である。…証人は自分の隣人にあまりに近寄りすぎることをしないであろう。…証しはただ神の恵みの自由を最高度に尊重することの中でのみ、それゆえにまた他者を——彼は私からまったく何も期待してはならず、すべてを神から期待しなければならぬ——最高度に尊重することの中でのみ存在する」(『教会教義学』I/2, S. 487, 邦訳 462 頁)。

なるほど「敵対的他者」がそこにいるのかもしれないけれども、それを「最高度に尊重する」ということがなければ、神の恵みの自由も最高度に尊重することにはおそらならないのだと思います。

5. バルトの伝道論は、一言で言えば「証しとしての伝道」(D・マネッケ)といってよいと思います。証しというのは、われわれがそこで何か救いの仲介者として振る舞うことではありません。そうした現実を神が創り出してくださるものです。われわれは伝道の相手の後見人と

して現れるのではありません。相手を操作することではありません。そうした証しの先に、「成人した信仰の共同体」としての教会が、服従と告白に生きる群れが生い育つのではないのでしょうか。

6, 72 節を含む『和解論』第三部の最初のキリスト論 69 節（「仲保者の栄光」）の提題（ライトザッツ）が「バルメン宣言」第 1 項（のみ）が掲げられていることに、あらためて驚きます。つまり『和解論』第三部は、「バルメン宣言」の壮大な展開なのです。この「バルメン宣言」第 1 項は、「政治的神奉仕」（第 5 項）と「宣教的な神奉仕」（第 6 項）、この両輪をもって教会が従うときに、それを本当に告白したと言うことができます。そしてこの宣教的な神奉仕にかかわる基本的な神学的考察が、『和解論』第三部の教会論なのです。

〔付記〕 本稿は 2010 年度日本キリスト教会東京中会教職者研修会（2010 年 6 月 28～29 日、箱根）での講演に基づいています。研修会のためによい準備をしてくださった齋藤修牧師（磐田西教会）、細田眞牧師（静岡池田伝道所）に心から感謝と御礼を申し上げます。