

『組織神学を学ぶ人びとのために』

——組織神学の主要著作——（Ⅱ）

マテイアス・ノイゲバウアー

マテイアス・D・ヴェトリヒ

（佐々木勝彦訳）

第六章 神学の独自性…神の国の思想とキリスト論

パウロがIコリント一・二三において、十字架につけられたキリストはユダヤ人にはつまずかせるもの、ギリシア人には愚かなものであることを明記したとき、彼は、現代にいたるまで神学が没頭してきたテーマ、つまり神学の独自性に対する問いを問い始めた。近代においてこの問いは、それ以前の時代と異なり、

互いに多様な仕方では影響し合っている三つの要因に基づき先鋭化されている。第一に、一七世紀の教派間の戦争の結果として、また近代社会の分離独立の流れの中で、宗教は、公的生活全体を支配するその地位を失った。国家と宗教の緊密な結びつきは解消し始め、宗教は私的な事柄として説明された。第二に、一般的な生活感情と哲学において、人間の経験に対する集中を現実一般に対するアプローチとして理解する、人間中心的現実理解が浸透して行つた。これに伴い、哲学的理性はおおむね、聖書のように啓示によって予め与えられている象徴体系とのその結びつきから解放されて行つた。その代わりに哲学的理性は、その根拠づけと遂行の自律性に固執した。神学は、それがすでに理性のうちに備えられているものに対応するかぎりにおいてのみ、正当性をもつとみなされた。生きた宗教と神学は、しばしばこの新しい状況に対応できないようにみえたため、第三に、多くの人々が教会を離れて行つた。特に二十世紀になると、共産主義と国家社会主義においてこのような動きは歴史的現実になつた。それらの運動は、一九世紀の極端に反キリスト教的ないし無神論的イデオロギーに基づいており、教会と神学を非常に苦しめた。

A・リッチュルとK・バルトは、二人とも、このような状況にあつて神学の独自性を、弁証学によつてではなく、神学の最も独自のものに対する集中によつて確保しようとした。リッチュルは、神の国の思想のうちにそれが与えられていると考へた。神によつて神の国の協働者に任命されたキリスト者は、この世の《中に》いるが、しかしこの世《によつて》生きているのではない。そして神の国の思想にふさわしい

神学においては、教義学と倫理学は極めて緊密な仕方結びついている。バルトは明確にこう断言している。つまり、神御自身のみが神についてふさわしく語ることができるのであり、したがって神学はイエス・キリストにおける神の自己啓示から考えなければならない、と。神学はイエス・キリストの中に、墮落したこの世においてキリスト教的に行動する基準をも見いだすのである。

アルブレヒト・リツチュル

『キリスト教への手引き』

マティアス・ノイゲバウアー

一 略 歴

アルブレヒト・ベンヤミン・リツチュルは、一八二二年三月二五日ベルリンに生まれ、一八八九年三月二〇日ゲッティンゲンで亡くなった。彼の家庭環境——彼の父、神学博士ゲオルク・C・B・リツチュルは、一八二七年からボンメルンの監督かつ教区総監督であった——は、彼に偏見のない教会観をもたらした。つまり彼は、教会の連合に対し肯定的な関係を保ち、しかも実証的・福音主義的な立場をとった (Vgl. Ritschl 1892, 6ff)。

シュテッティーンで大学入学資格試験に合格したあと、リツチュルは一八三九年ボン大学で神学の研究を始めた。彼はそこでまず C・I・ニツチュの聖書に基づく超自然主義を受け入れた。ところがこの立場

は、ベルリンの神学者E・W・ヘンクステンベルクの超正統主義的・信条主義的超自然主義との対決によって直ちにその前提が問題とされた。とりわけ和解論がその思想的な格闘の中心になった。その際リッチュルにとって重要になったのは、和解の範例を徹底的に倫理学との相関関係において展開することであった。つまり、和解と道徳性を相互に依存するものとして主題化し、さらにそれを越えて、その相互関連の不可欠性を学問的に吟味し、生活の中で実践的に立証することであった。この文脈に属しているのが、二つの焦点をもつ楕円というあの有名になった比喩である。リッチュルはこの比喩を通してキリスト教に関する彼特有の見解を分かりやすく説明した。楕円のひとつの焦点は、《キリストの救済の力》の教理的かつサクラメント的な表示であり、もうひとつの焦点は、《臨在する神の国》(Rechtferigung und Versöhnung)〔以下、RuVと略記〕III¹, 6)の道徳的実践である。リッチュルが、キリスト教的なものを教理と道徳の面から再検討する中で、特に神の国の思想の倫理的次元を新たに強調しているかぎりにおいて、彼の神学は神の国の神学とみなすことができる。したがって『キリスト教への手引き』(以下、UCRと略記)の導入部分には、綱領的にこう記されている。

《神の国は、キリストにおける神の啓示を通して造り出された教団の、神によって保証された善である。それは、同時に道徳的理想とみなされるので、ただ最高善として考えられるだけである。そしてこの理想

の実現のために、教団のメンバーは一定の行動様式を通じて相互に結びつけられる。その概念のこの意味は、その中に同時に現れる課題を通して明白になる。……キリストの教団のメンバーがそこにおいて神の国の惹起に参与する義なる行為は、神への愛と隣人への愛のうちにその普遍的原理とその人格的動機を有している。……神の国は同時に、次のような人びとにとって最高善である。つまり彼らは、それが、すべての宗教において問われる、あるいは示唆される問いの答えを提供するかぎりにおいて、その中で統合されるような人びとである。その問いとは、自らを世界の一部として、また同時に精神的人格をもつ者として認識する人間が、世界による諸々の制約に対抗してその世界を支配するという、ここに基礎づけられた要求をどのようにして貫徹できるのかという問いである》(UCK², § 5, 13; § 6, 14f, § 8, 18)。

このアプローチを実証するために、リッチュルは極端に異なる影響を統合しようとした。まず彼は、一八五二年以来ボン大学の員外教授として、また一八五九年からは同大学の正教授として、つまり教理史の教授として教えた。彼はヘーゲルの歴史神学に魅了され、F・Ch・パウアーのテュービンゲン学派の一人となった。

一八六四年以来、彼はゲッティンゲン大学の正教授であったが、一八七〇年以後は、神学の公開講座において自ら組織神学者と名のつた。それはRavの第二版が出版された年である。この時点で、カント哲

学への回帰が起こっていることは確かである。RuVの第一版の第一巻においてリッチュルが銘記しているように、彼にとつてカントは次のような人物である。つまりカントは、《今や、キリスト教の根本理念の正しい評価を求めて神学の方向性が絶えず変化した後には、不動の規範》(RuV¹, 408)を叙述している。これは、彼の見解によると、カントが次のことに成功したことに基づいている。つまりカントは、《批判的な、すなわち学問的に必然的な仕方では、道徳的自由と道徳的罪過の意識における和解の思想の普遍妥当的な諸前提》(ebd.)を確認することに成功している。リッチュルはここでまず第一に、第三批判において展開されたカントの目的概念を念頭に置いており、そこでは倫理的・宗教的全体性の理念としての神の国の概念が道徳的認識《と》実践の収斂を保証している。

RuVの第三版にはまたもや、リッチュルの新たな神学的方向性が認められる。すなわち今やロツツェが第一の哲学的基準点になっている。ロツツェの見解に依りつつ、とりわけ神の国の思想の、カントによつて要請された規制的性格が批判されている。道徳的实践としての神の国は、カントの場合のように、規定の状態にとどまりうるだけでなく(したがってただ道徳的認識の規則性に関わるだけでなく)、《現実的な》実践として理解されるべきなのである。その際リッチュルは、価値判断と価値体験に関するロツツェの理論を宗教的価値判断の理論へと創造的に練り上げている。この理論によりリッチュルは、神の国への行為的参与の現実をより正確に表現することができるようになった。神の国の実践は活動的な倫理的行為者に、

それによりその行為者が、複雑に入り組み誘惑の多い文化の中で持ちこたえることができるような価値を保証する。リッチュルはカントとまったく同様に、神の国が目的論的な理念を表していることを決して疑わなかった。

リッチュルは、*RAV*の第二版（一八八二年／八三年）と第三版（一八八八年）の前段においてその都度、一八七五年に初めて出版された*UR*の新版（一八八二年、一八八六年）にも言及している。*UR*の諸版は各々、リッチュルによって主張された学問的神学の形態をそれなりの仕方で反映している。*UR*は学問的神学ではなく、厳密な意味で《手引き》であろうとしているため、たしかに*UR*では、基礎神学的諸前提は背後に退いたままになっている。

二 作 品

二・一 作品の位置づけ

リッチュルは、観念論的世界観、より詳しく言うと後期観念論的世界観の優位から自然科学的世界像の優位へと移行する時代の中で、その諸々の神学的洞察を明確に表現している。しかし同時に彼の発言は、乖離した、そして部分的には矛盾した神学的応答になっている。この状況に対し彼は、彼の時代の相異な

る諸傾向と創造的かつ批判的に対話しつつ、キリスト教の理想と基本内容を主張しようとしている。この点でリッチュルは、彼の最も有名な弟子であるW・ヘルマンも述べているように、《調停神学の最強の唱者》(Herrmann 1907, 19)とみなされる。このような存在として彼は、倫理的活動的キリスト教の文化的形成力を立証しようとする神学的営為の先端に立っている。

その際リッチュルは、危機意識を先鋭化しただけでなく、その時代特有の取り扱いにも極めて効果的な刺激を与えた神学的な潮流全体の創始者である。彼の獲得した神学的洞察の中心は、キリスト教信仰の教義学的縮小化の危機に直面しつつ、その信仰の諸々の道德的含意と形成力を再構築することであった。彼がこの再構築について語ることができたのは、次のような確信をもっていたからである。つまりそれは、すでに宗教改革の神学において、教理と実践の関係がキリスト教の根源的意図にふさわしい仕方では論じられているとの確信である。リッチュルによると、教義学的要素の重複のために、ルターとメランヒトンによつて適切に志向されたキリスト教信仰の道德的次元を犠牲にしてしまったのは、ルター派正統主義であった(リッチュルと宗教改革の関係については、Barth, 2004, 129ffを参照)。この間違いは、まさにその中でキリスト教の教義的發展がますます自明なものではなくなった時代に、明らかにその報いを受けている。そのかぎりにおいて、リッチュルの神学的思惟の、彼によつて要請された革新的特徴の本質は、キリスト教信仰の教義学的表現と道德的表現の適切な相互浸透を、この特徴的な危機的状况においてキリス

ト教信仰の特異性と特徴の総括概念として力強く発言し、分かりやすく調停し、そしてとりわけその全体性とその関連において語ることにある。その際リッチュルはこう確信していた。つまり、特に UCR は、キリスト教信仰の特殊性と現実形成力を集約的に調停し、全体的かつ関連的に記述するという試みを支持し、そして成功した、と。すなわち UCR は、《諸々の実証的内容》と《道徳的含意》の相互浸透の中に見られるキリスト教の本質を適切に説明するという試みを支持し、そして成功した、と。

《伝統的教義学》(UCR¹, Vorrede, 4)の方法では、このような課題に応ずることは困難である。教義学は、多様な個々の教理とそれらの相互関係の解釈に骨を折っているが、それには、全体性と統一性を可能にする基準点が欠けている。教義学には《個々の教理の緩やかな結びつき》(UCR¹, Vorrede, 3)があるだけである。ところが UCR の場合、リッチュルにとって重要なのは、その統一性を保証する全体的観点である——その際この全体的観点は、《人類を神の国へと統合する》(UCR¹³³, § 13, 25)という、その統一性をもたらすキリスト教の中心的なヴィジョンから出発しているとされている。それは、《神の国において予示されている、人類の道徳的連帯性》(UCR¹, § 18, 31)を確認し、《イエスが自ら主張した神との連帯的一致》(UCR¹³³, § 22, 36)の中に積極的に基礎づけられている。《神の国という道徳的・宗教的《最終目的》》(UCR¹³³, § 24, 38)を通して保証されるこの統一的観点の中に、リッチュルは《神学の伝統的手本からの》彼の革新的《逸脱》(UCR¹, Vorrede, 3f)を見いだしている。

そのさい目立ち、また首尾一貫しているのは、彼が同時代の神学を悠然と無視していることである。信仰覚醒神学の種々の形態 (A. Tholuck, A. Neander, J. Müller) から、聖書主義神学 (J.T. Beck, M. Kähler, A. Schlatter) から、古典的調停神学 (C.I. Nietzsche, R. Rothe) から、また信条主義神学 (E.W. Hengstenberg) から、さらには思弁的神学 (K. Daub, Ph. Marheinecke) から、リッチュルが明らかに影響を受けた形跡は見当たらない。たしかにシュライアマハーの優れた論述もこのやり方に連なっている。しかし UCR においては、再びまず形式の面で意識的に非学問的なアプローチが採用されており、リッチュルのこの著作は『神学通論』のようなシュライアマハーの見事な作品と際立った違いをみせている。UCR はまさに学問的であろうとしていなく、それは綱領的かつ教理問答的であろうとしていながらである。

しかしながら、リッチュルのアプローチにとって少なくとも扱いきれないことが判明しているのも、シュライアマハーの体系的命題である。このことは、宗教と道徳性の関係、信仰と行為の関係にあてはまる。シュライアマハーはすでに『宗教論』の中で《敬虔は……道徳性と最も異なるもの》(Schleiermacher 1995, 32) であることを強調していた。一八三〇年の『信仰論』の第二版においてもこの命題が確認される、とリッチュルは考えている。それは、RuVIII (4, 9) の冒頭にみられるシュライアマハー流のキリスト教の定義の引用文が明示している通りである。すなわちシュライアマハーの場合、信仰において、まず『すべてのもの』が……イエスによって成し遂げられた救済》(RuVIII¹ 4, RuVIII² 9 ; vgl. Schleiermacher

1960, § 11, 74, Hervorh. v. Verf.) に関係づけられている。シュライアマハーに対するリツチュルの批判は、「すべてのもの」という語が強調されていることに向けられている。もしも《すべてのもの》がまず救済にのみ関連づけられ、その結果、《すべてのもの》が道徳的活動性として再びある目的に関連づけられるとすれば、キリスト教信仰の記述はこの信仰を正しく評価しているとはいえない。(神意識というシュライアマハーの意味での) 信仰は、まず(行為意識というシュライアマハーの意味での) 行為へと《移行》してはならず、それはいつもすでに《存在している》。《信仰は道徳的含意をまったく持つておらず、信仰にはそれ自体として道徳的なものが織り込まれている》。すなわち、信仰のあるところには、神の国の実践的実現も存在する。UcRでは首尾一貫してこう言われている。神の国は、《キリストにおける神の啓示を通して創設された教団の普遍的目的》であるだけでなく、それは常に、《その教団の共同体としての産物、つまりそのメンバーが一定の相互的行為様式を通して互いに結びつけられる教団の共同体としての産物》(UcR, § 5, 13) でもある。

シュライアマハーの場合と同様に、リツチュルにも、神学的伝統の諸々の立場との一連のより根本的な対決が見られる——その伝統は、聖書と使徒たちという源泉から始まり、カトリックと宗教改革の伝統を越え、敬虔主義と啓蒙主義の時代にまで続いている。しかしUcRの註に注意を払う者は、リツチュルの途方もない博識を予感することができる。ここで確認しておかなければならないのは、次のことである。

つまり、UcR は、リッチユルの『教理問答大全』として認識できるものであり、まさに若者たちに、その生を促進するような仕方での信仰を伝えるために、近代における諸々の拒絶ないし対決という神学的展開に直面しつつ、意識的に教理問答の伝統に戻って架橋しようとする革新的な試みである。

二・二 著作の形式的諸次元

UcR は若者向けに書かれた書物である。その第一版の序においてリッチユルは、彼の意図するその執筆の目的を明言している。つまり、それは《福音主義のギムナジウムの最上級のクラスで用いるための》(UcR¹, Vorrede, 3) 概要である。このような読者層の指示よりも重要なのは、それに伴う著作の分類である——ただし読者層の問題は、その第二版の序文でリッチユルが認めているように、思う通りには行かなかった。というのは、それは厳密な意味において《神学ではなく、宗教の授業》(UcR¹, Vorrede, 3) であろうとしているからである。UcR はこの意味で神学では《ない》。なぜならそれは、RuV の場合のように教義学的素材を学問的に取り扱っていない、その他の場合には、また特に認識論との関連ではリッチユルが要求している手続き、つまり研究の内的諸前提と方法の正当性を個別的に論ずることもしていないからである (vgl. Ritschl 1887, 40)。UcR は、それがキリスト教の独自の構成を提示しつつ《キリスト教の完全な全体像》(UcR¹, Vorrede, 3) を明らかにしようとしているかぎりにおいて、授業のテキストである。

その際キリスト教の全体像とは、正確には、キリスト教信仰の基本的内容の倫理的な、しかも遺漏のない記述を意味している。すなわちそれは、いわば血の通わない教義学的教材のうちに失われてしまうものではなく、首尾一貫して、活ける教団としてのその活動力が共に考慮されている。

この企ての出発点は徹底して《神と和解した教団》(UCR¹, Vorrede, 3)のうちに見いだされる。すなわち、信仰実践としてのキリスト教の特質は、神との和解に生きる教団のうちに現臨する《特別な啓示》(UCR, §1, 9)がまず説明されるときにのみ、解明されうる。たしかにこれは、抽象化する視点ないしいわば考古学的視点の中で起こらなければならないわけではない。それは、歴史的に確認される内容と、教義学および生ける教会の実践におけるその現実とのダイナミックな結びつきの中で起こらなければならない。したがって元来の啓示内容と、生きた宗教におけるその社会的表現が教材の実証的基盤になっている。

UCRの最初の部分の説明との関連でしばしば誤解されたのは、次のような結論命題である。すなわち《キリスト教は、他の種類および段階の宗教を越えた完全な宗教であるとの要求に満たされている》(UCR¹²³, §2, 9)との命題である。この言明を理解するうえで重要なのは、リッチェルは《絶対性》について語っているのではなく、《完全性》について語っていることである。そこでは、神認識の完全性が考えられている。彼は、この要求は三位一体論の解釈に基礎づけられているとみている——この解釈は、そこにおいて神が御自身を認識する聖霊の中で、神の完全な認識が起こるといふ連結推理に通じている。神の子と

してのイエスは、自分自身のために神の完全な認識を要求しており (vgl. auch UCR¹ § 55, 75)、教団はこの完全な神認識を表現している。それゆえリッチュルにとって、完全な神認識の要求をもつ宗教としてのキリスト教について語ることは、必然的なことである。この慎重な言い回しは真剣に受け止められなければならない。なぜなら完全性に対する要求は決して普遍的なものではないからである。その要求はむしろキリスト教団の内部的観点とその中における位置づけによって制約される。しかしここではそれは、キリスト教信仰の特徴として極めて真剣に考えられている。

リッチュルは、宗教改革の《聖書のみ》にならって、キリスト教をまず第一に聖書に基づいて規定しようとしている。そのさい明らかに新約聖書の諸文書が優位性をもっており、これに対して旧約聖書は《理解のための不可欠な補助手段》(UCR¹³, § 3, 10) になっている。キリスト教団の視点の内容にふさわしい理解を可能にするのは、とりわけ元来の啓示内容を表現している諸福音書と、その宗教的・社会的表現の総体である手紙資料である。したがってUCRの展開の中で典拠として引き合いに出されるのは主に新約聖書である。

UCRの最初の四つの段落はプロレゴメナではなく、むしろ「楕円論」と言うべきものである。この「楕円論」という造語によって表現されているのは、リッチュルがUCRの中でまさに（古典的教義学の場合のように）まず前提および方法論の詳細な省察を行っていない、楕円形の意味における、彼にとって本質

的な焦点に集中していることである。それは野心に満ちた計画であり、キリスト教信仰の全体を簡潔に理解できるようにしようとしている。つまり社会的表現と啓示の実証性の相互性、あるいは信仰の特異性と信頼しうる生活実践の相互性のうちにあるキリスト教の全体をコンパクトに理解できるようにしようとしている。UCRにおいてリッチュルはもちろん体系的かつ方法的妥協に同意せざるをえない。しかし彼は自らの要求に忠実であり続け、すべての版を通して神の国の実践的視覚化と明確化に取り組んでいる。それらの試みは、神の国の実証的源泉と現実化の諸次元を検討しようとしている。基本図式としてずっと保持されているのは、『神の国の教説』、『キリストによる和解の教説』、『キリスト教的生活の教説』、そして『共同体による神崇敬の教説』である。

二・三 内容の基本的特徴

リッチュルにとって信仰と生活実践は分離しがたく共属し合っている。そのさい宗教の信仰実践は、人間の生活遂行にとって必要不可欠で具体的な機能を果たす。すなわち《宗教において問題なのは、世界に対する立場の規定》(UCR¹²³, § 18, 30; vgl. auch UCR²³, § 8, 36, UCR¹²³, § 23, 37)である。その背後にはリッチュルの宗教論的根本的洞察がある。つまりそれは、人間の生活はいずれも、自己と世界の緊張関係、精神的自己解釈において想定されている自立性と自然的自己解釈の依存性との緊張関係、精神と自然、もし

くは自由と依存の緊張関係の中にある、との洞察である。人間の生活は常に精神的な生活と自然的な生活の両者から成っている。それは、精神的な（自由で自主的）生活としていつも《自然あるいは世界との、制約しつゝ関わる密接な関連》（UCR²³, § 59, 81）の中で遂行され、それはまた自然的な（制約された依存的）生活として《精神が世界を支配する規定》（UCR¹, § 53, 71）を知覚している。UCRにおいて「世界」は《すべての自然的、つまり自然によって制約され分割された現存在の連関》（UCR²³, § 8, 17f）として定義されている。しかしリッチュルは直ちに、世界に対するこの支配が積極的権利の行使の意味で考えられているわけではないことを確認している。これはカトリック的なものである（vgl. UCR¹, § 53, Anm. c. 72）。二版と三版において彼は《精神的な人格性の資質》（UCR²³, § 8, 18）について語っている。

宗教の業の本質は、正確に言うと、人間の生活遂行の場でこの《世界を精神的に支配する状況つまりキリスト教的自由》（UCR²³, § 45, 73）を生み出し、そして保証することにある。より詳細に規定された信仰実践——これもリッチュル神学の革新的契機である——は、その際《解釈》（UCR¹, § 60 = § 51²³, 82）の状態にある。すなわち《あらゆる宗教は、ある範囲でいつも認識される世界の成り行きを解釈することにはかならない》（Ritschl 1881, 7; これについては、Barth 2003, 10 を参照）。その意図するところは、第一に、《神の自由な支配のもとにあるあらゆる自然の出来事》（UCR²³, § 17, 29）を叙述する《世界の宗教的觀察》としての解釈であり、第二に、《道徳的人格として》（UCR²³, § 6, 15）解釈されうる自己の解釈で

ある。後者を通して《個々の人格は、全世界の価値に勝る全体の価値》(UCR₁, § 59 = § 50²³, 80)を保持する。

この自己と世界を解釈する信仰実践の基準点および出発点は、キリスト教においては神の国である。UCRの第I部はその叙述に当てられている。最初の段落 (§§ 5-10)においてリッチュルは、神の国を、《キリストにおける神の啓示を通して創設された教団の、神によって保証された最高善》(UCR₂₃, § 5, 13)と定義している。神の国は、最高善としてキリスト教の信仰を導く目的である。これはイエス・キリストによる実証的啓示に基づいている。しかしながら、信仰と実践のすでに述べた統一性と、教団における無視しえない見解に従うと、神の国は信仰の善としてのみ固定されるわけではない。むしろ神の国は、それが教団の現在の信仰内容として、また道徳的《産物》(UCR₁, § 5, 13)として、もしくは《現実化》(UCR₂₃, § 5, 13)として、主題として取り扱われるときにのみ、完全に開示される。そのかぎりにおいて神の国は《キリスト教団に集められた人類の精神的かつ道徳的課題》(UCR₁₂₃, § 8, 17)である。その原理は《神と隣人に対する愛》であり、その実践は《正しい行為》(UCR₁₂₃, § 6, 14f)である。

このように明確化された神の国の思想をリッチュルは次の四つのものから区別する。つまり神の王としての支配という旧約聖書の思想から——この旧約聖書の思想は特殊であるが、神の国は普遍的である (§7)。結婚、家族といった道徳的共同体から——これらは自然的かつ世俗的に制約されているが、神の

国は超自然的であり超世俗的である (§8)。教会から——これは目に見えるが、神の国は目に見えない (§9)；もちろんリッチュルは、《愛を通してもたらされる諸々の行為は……感覚的に知覚できること》(UcR²³, §9, 18) 知っている)。そして古典的ヘレニズムから——これはたしかに普遍的諸傾向を示しているが、必然的なものとは言えない (§10)。

第一部における次の段落 (§§ 11-19; 20-24) は、神の国の思想の説明にふさわしい神概念を明確化しようとしている(《神についての完全にキリスト教的な概念は愛である》(UcR¹, § 11, 21; vgl. UcR²³, § 12, 23))。神の国という究極目的にとってイエスの持つ意味の本質は次の点にある。つまり彼は、《神の国に結びつけられるべき人類の原像として、……神の国の仲間に対する神の愛を……仲介する》(UcR¹²³, § 22, 36)。

UcRの第II部(キリストによる和解の教理)は、人間は精神的存在として常に世界にも巻き込まれているという既述の前提から始めている。世界とは、より具体的には《キリスト教の中で認識された善と矛盾する仕方では捉えられる人間社会の組織》(UcR¹²³, § 34, 51)を意味する。これによって指摘されているのは、神の国はたしかに教団における実践的現実であるが、世界に巻き込まれているかぎり、いつもまず生成の中にあるものとして理解されるということである (§36)。次にリッチュルは悪と罪の理論を展開している。人間の意志が自然的衝動によってのみ支配されるときに(特に《自由の際限なき使用の衝動》

[UcR¹, § 37 = UcR²³, § 28, 54] ‘彼は(カントと同じく)悪について語る。神の国という善の光に照らして、これは罪と解釈される。なぜならこの《意志の表現は、……人間を神の国へと結びつける規定を妨害するからである》(UcR²³, § 36, 53)。罪は、《罪責と神からの分離の感情を》(UcR¹, § 43 = UcR²³, § 34, 60)呼び起こす。世界との関わりは、神の国という宗教的範疇の光に照らしてみると、《矛盾する自己批評》(ebd.)を、もつとはつきり言う」と、自分による自己解釈を、すなわち一方で神の国への規定の中で自分を解釈し、他方でこの規定に対する違反の中で自分を解釈するという、自分による自己解釈を引き寄せる。

UcRの場合(この矛盾は、リッチェルが §§ 43-54¹ (= §§ 35-45²³) において詳しく論じている救済によって和らげられている。救済は首尾一貫して、《神から分離しているという……罪責がそれによって止揚される罪の許しつまり免罪を意味する》(UcR¹, § 44 = UcR²³, § 35, 61)。この罪の赦しは、——リッチェルは以下のところで義認についても語っている——(かなりルター派的な表現であるが)神の自由な恵みの判決にのみ基づいている。この判決は自由なものである。なぜなら、それは罪人の既に行った業績を当てにせず、その信仰と神信頼のみを当てにしているからである (§ 45¹ = § 36²³)。そのさい信仰と神信頼は、赦しの意識の中で遂行される神の霊的かつ実践的獲得を保証する。リッチェルはこの出来事を二重の改造ないし順応(Adaption)として解説している。すなわち神による罪人の改造と罪人による神の目的への順応として説明している。神を愛として理解するという概念化は、愛する父という神の表象の中で行わ

れている。

罪人の和解は、キリストの《召命に基づく服従》(88:47-54 = 88:38-45²³)において神と結びつく。この服従は、イエスがその命を犠牲にする時点で頂点に達し、リツチュルはこれをキリストの三重の職能、つまり預言者、祭司、そして王としての職能から論じている。特に重要なのは、祭司としての職能と王としての職能である。イエスの生の価値は、まさにまず預言のうち、より詳しくは神の国の告知のうちにあるのではない。むしろ重要なのはやはり告知と実践の統一性である。リツチュルによると、イエスの場合、実践は原型としてあらかじめ形作られている——イエスのメッセージが彼の業に対応するかぎりにおいて。

イエスをよく理解できるようになるのは、彼を、首尾一貫して黙示文学的ないしヘレニズム的背景からだけでなく、全体として、敬虔の実践という一貫した中心から理解するときだけである。リツチュルにとってこれは犠牲の神学であり犠牲の実践である。その霊的に持続的な影響を与え、そして倫理的にさらに前進させる強みは、それが神へ近づこうとする意欲を生み出すことにある。そのかぎりでは、リツチュルはヨハネの神学と、特にヘブライ人への手紙の犠牲の隠喩を引用している(8:50¹ = 8:41²³, 68 [Ann. a])。

犠牲は神への接近を可能にする。キリストが保証する犠牲は、リツチュルによるとあらゆる点で旧約聖書の犠牲の思想と比較することができる。イエスが自発的に神の国の《摂理》(UCR, 8:50 = 8:41²³, 67f [u. Ann. c])に従うかぎりにおいて、イエスは、いわば自分自身を犠牲にする祭司であることが証明される。

さらに彼は王である。なぜなら彼はこの犠牲を《自分のため》だけでなく、《人間を、彼が占める、父としての神に対するこの地位に移すという意図をもって行った》(UCR¹, § 51 = § 42²³, 68f) からである。彼の犠牲は、《新しい契約の締結》(UCR¹, § 50 = § 41²³, 68f) であり、人間の罪の抵抗をはるかに超えて神へと接近する可能性をうみだす。

イエスの命の犠牲は同時に《世界の克服》(UCR¹, § 53 = § 44²³, 71) の最高の総括である。なぜなら彼は、この犠牲においてこの世による拘束をはるかに凌駕しているからである。彼の犠牲は神の国の目的に仕えていたので、世界のこの克服は、前提とされた宗教概念の意味における世界に対する支配の表現である。教団は信仰においてこれに参与することができ、そのようにして自ら《世界に対するキリスト教的自由……と支配》(UCR¹, § 54 = § 45²³, 73f) へと入って行くであろう。

このような転換は、正確には宗教的解釈の業として理解される。なぜなら神の国の、信仰における認識と獲得において、はるかに罪を越えて、自己と世界についての新しい判断が可能になるからである。自己は神の子の価値をもち、世界は《われわれの幸せのために営まれる世界》(UCR¹, § 60 = § 51²³, 82) となる。この心構えの中心にあるのは、父なる神の摂理に対する信頼に満ちた信仰 (vgl. v. Scheffha 1998, 213-274, bes. 247-274) である。

こうして UCR は第三部に入る。すなわち《キリスト教的生活的教理》は、神の国への参与の実践的側

面を解説している。もしも罪が利己的衝動の帰結であるとすれば、神の国の労働において重要なのは、その除去ではなくその《改良と純化》(UcR¹, § 58 = § 49³, 79)である。父なる神の摂理に対する信仰は、宗教的解釈が変化する中で、行為に一定の重大な結果をもたらす確信である。その際リツチュルは諸々の徳と義務を区別すると同時に、両者を相互に緊密に関連づける (vgl. UcR¹, § 64, 88)。徳は主に人間の自分自身との関係に関連しているのに対し、義務はまず第一に他者との関係に関連している。

信仰において、《意志は、個々の資質の中に含まれている諸々の衝動を善なる究極目的に従属させる》(UcR¹²³, § 65, 88)‘と言う場合、リツチュルは諸々の徳についてより正確に語っている。それらは性格もしくは性向に関連し、克己、確信、知恵、思慮深さ、決断力、堅忍不拔、親切、感謝、そして正義を含んでいる。《徳のこの一覧表は完全である》(UcR¹²³, § 65, 89)ことを、リツチュルは強調している。それらの総括概念は、謙遜と忍耐というキリスト教的な心構えである。

これに対して義務は、具体的にどのような場合にキリスト教的性格とその徳に基づいて行為すべきかを規制する。義務は《特に道徳的な召命》(UcR¹²³, § 70, 93)における行為に関係する。もちろんリツチュルは、ここで委曲を尽くした体系化は不可能であること、しかも義務に関しては、異なる人びとや職業の間で互いに正反対の判断がありうることをはっきり理解している。たしかにリツチュルは、神の国の共通の課題のゆえに、またその召命のその時々の特質のゆえに、義務の最大の部分は明らかに固定されている

と確信している。この明瞭なケースを彼は、召命に基づく愛の義務ないし正規の愛の義務と呼んでいる。これに対し、特殊な召命状況の外側にある行為が問題になるとときには、リッチュルは《正規外の愛の義務》(UcR¹²³, § 70, 94) について言及する必要性を認めている。この場合、神の国への参与は、正規の召命義務との《類比》において、結果として生じて来なければならない。すなわちキリスト教的に行為する者は、自分の行為状況の特別な状態を、それが正規の召命義務のように諸々の徳の実現化を促すという具合に解しなければならない。

正規の義務とそれ以外の義務に関する詳論と並んで、リッチュルは《義務にかなった行為に関する決断を容易にする》(UcR¹²³, § 72, 96) 《原理》、すなわち他の人びとへの《敬意》、彼らの目的の《支援》、そして彼らの欠乏に対する《思いやり》を取り上げている。《敬意》は謙虚さと誠実さの中で、《支援》は正直、親切、慈善、そして正直の中で、《思いやり》は人づきあいの良さと和解的な態度の中で、それぞれ独立した仕方で行なわれる。

この概要によってリッチュルが考えていたのは、キリスト教の活動的生の全体を把握することであった。そのスムーズな経過は首尾一貫して、《至福の感情を通して必然的に生ずる》(UcR¹²³, § 76, 101) キリスト教的完全へと通じている。

UcRの最終部は《共同体による神崇拜の教理》を取り上げている。リッチュルはここで、《祈り》

(88 78-80)、『福音の宣教』(88 82 u. 87)、『洗礼と主の晩餐』(88 83 u. 88f)、『そして《教会の秩序》(88 84-86)』といったキリスト教の信仰実践における祭儀的諸次元について熟考している。

二 影 響

リッチュルは、一九世紀の神学者の中でシュライアマハー以後最も重要な人物とみなされている。彼の主要著作はRVVであり、UCRはその教理問答形式の抄録である。その際UCRは、リッチュルの意図に反してたしかに教育学的観点からではなく、主に学問的観点から論じられた。リッチュルは最も議論の余地のある思想家として知られていた。R・ゼーベルクは、一九世紀の最後の四半世紀におけるプロテスタントの全体的雰囲気ないし状況を、『リッチュルに賛成か、それとも反対か』(Seeburg 1903, 298)とこう無造作にまとめられた格言で簡潔に表現した。一方で、保守的ルター派的信条主義的神学者たち(F.H. R. von Frank, Ch. E. Luthardt, H. Weiß)は、変革された理論状況に逆らって、リッチュルから出発している近代化の刺激をキリスト教信仰の不当な歪曲とみなし、それゆえにその神学の一部を断固として排斥した。彼らはその本質的欠陥を、神学の合理化、神学からのあらゆる形而上学の除斥、そしてその結果として生ずる教義学の制限の中に認めた。それは、キリスト教信仰の倫理性の次元を際立たせることにより、かえっ

てキリスト教の道徳的価値低下をもたらしたといふのである (vgl. dazu Neugebauer 2002, 5-18)。

他方で、リッチュルの神学的洞察を感謝して受け取り、それを部分的に自主的な形でさらに発展させた若い神学者たちのグループが存在した (A.v. Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan)。彼らの仲介により、リッチュルは、世界第一次大戦に至るまでドイツ神学において圧倒的な力をもっていた文化プロテスタンティズムの共同設立者となった。一九一八年以降、リッチュルの影響は明らかに衰え、ハレの偉大なリッチュル主義者 F・カッテンブッシュの死 (一九三五年) と共に、それは終わった。

一九一八年以降、弁証法神学はその勢力を増して行った。第二次世界大戦が終ると、特にドイツ語圏においては、K・バルトの神学が決定的な影響を及ぼすようになった。そしてその起源に関する研究が進展するにつれて、再びリッチュルも発見された。この関連で、一九五〇年代の終りから著者たちがこぞってリッチュルの神学を再び集中的に論じたかぎりにおいて、リッチュル・ルネサンスが起こったと言うこともできる (R. Schäfer, J. Richmond)。しかしながらこのことは、部分的とはいえ、リッチュルは啓示の実証主義者として一面的に解釈された。

現在、たとえいかなる神学的構想も専らリッチュルに関連づけられるようなことはないとしても、リッチュルの思想の中心的契機は現代の諸々の議論において重要な役割を果たしている。すなわち信仰と倫理性に関する彼の規定、彼が解釈の概念と価値の概念を神学的討論に持ち込んだこと、彼が特に宗教改革者

の神学に遡ったこと、形而上学と啓示に対する彼の関係、彼の教会理解、そして文化プロテスタンティズムにおける彼の立場が、それである。彼の主要著作により、聖書の歴史と教義の歴史をふまえつつ、文化的で野心に満ちた、しかも批判的な形成意志をもって、キリスト教的敬虔を規定し形成しようとする彼の思想の生産的な刺激に近づくことが容易になるはずである。今日改めて、厳密な校訂作業を経た彼の主要著作の刊行が願われるのである。

四 資 料

引用資料

- A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, einged. u. hg. v. Ch. Axt-Piscalar, Tübingen 2002 (abgek. UCR).
- 入門資料
- UCR, §§ 1, 3, 5f, 11, 22f, 27 und 59f (= 50f [2. u. 3. Auflage]).
- 上級資料
- Axt-Piscalar, 2002, IX-XL; Korsch 1989; Kuhlmann 1992; Neugebauer 2002; Schelha 1999.

五 参考文献

- Ch. Axt-Piscalar, Einleitung der Herausgeberin, in : A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, eingel. u. hg. v. Ch. Axt-Piscalar, Tübingen 2002, IX-XL.
- U. Barth, Was ist Religion ? Sinnedeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in : Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3-27.
- : Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls, in : Ders., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 125-146.
- W. Herrmann, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in : ZThK 17 (1907), 1-33.
- D. Korsch, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989.
- H. Kuhlmann, Die theologische Ethik Albrecht Ritschls, München 1992.
- H. Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. III, Leipzig, 1880.
- M. Neugebauer, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2002.
- A. Ritschl, Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Bonn (1881) 1887².
- : Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I. Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870, 1882². Bd. II. Der biblische Stoff der Lehre. Bonn 1874, 1882², 1889³. Bd. III. Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874, 1883², 1888³ (=RuV).

- O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben. Dargestellt von O. Ritschl, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1892-96.
- A. v. Scheelha, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999.
- F.D.E. Schliermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit einer Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960.
- : Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verkündern, (2-)4.Auflage, in : Ders., Kritische Gesamtausgabe, Abt. I : Schriften und Entwürfe, Bd. 12, hg. v. G. Meckenstock, Berlin 1995, 1-321.
- R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart, Leipzig 1903⁴.

カール・バルト

『教会教義学』

マティアス・D・ヴュトリヒ

一 略 歴

カール・バルトは《シュライアマハー以来、最も重要な福音主義の神学者》(Jüngel 1980, 251)とみなされている。彼は、一八八六年三月一〇日、バーゼルで生まれた。彼の父は、後にベルン大学の教会史と新約聖書の神学教授になった。したがって彼はベルンで育った。一九〇四年から八年にかけて、彼はベルン、ベルリン、テュービンゲン、そしてマールブルクの各大学において神学を学んだ。ベルリン時代にバルトに最大の影響を与えたのはA・v・ハルナックであった。しかし彼の元来の神学教師はマールブルクのW・ヘルマンであった。一九〇八年から九年にかけて、彼はマールブルクで『キリスト教世界』の編集助手を務めた。また一九〇九年から一一年にかけて、彼はゲنفの牧師補となった。そこで彼は、後に彼

の妻となるN・ホフマン（一八九三—一九七六年）と知り合い、やがて彼らは一人の娘と四人の息子を授かった。一九一一年から二二年の間、バルトはスイス北部のアールガウ州のザーフェンヴィルの改革派教会の牧師となった。この間に世界第一次大戦が勃発した。そして彼の教師であつた自由主義神学者たちの多くが皇帝ヴィルヘルム二世の戦争政策を支持したことに、バルトは衝撃を受けた。彼らに対する倫理的拒絶のゆえに、その当時の神学の基盤は彼にとって不安定なものになった。自由主義神学に対する疑念のゆえに、彼はまったく新たな仕方について語る可能性を問い始めた。このような背景の中で彼は聖書を、とくにローマの信徒への手紙を異なる目で読み始めた。彼は、《聖書の霊の中で、歴史的なものを通して「徹底的に」》(Barth 1985: 3) 批判的に《読もう》とした。この新たな読み方を進める中で、一九一八年「出版の日付は一九一九年」に『ローマ書』の最初の解釈が生まれたが、その後ただちに第二版において、まったく新たに書き直された第二の解釈が提示された（一九二二年）。バルトは、その第一版の刊行により、一九二二年、ゲッティンゲン大学の寄付講座の教授として招かれた。それに続く『ローマ書』の第二の解釈は途方もない影響をもたらした。それは、いわゆる弁証法神学の基本テキストとなった。バルトと並んでこの神学運動に含められるのは、E・ブルンナー、R・ブルトマン、F・ゴーガルテン、そしてE・トゥルナイゼンである。一九二五年から二九年にかけて、ミュンスター大学で、また一九三〇年からはボン大学で、バルトは教授として教えた。ここで彼は、彼の主要著作である『教会教義学』（以下、KDと略記。

一九三二—一九六七年の第一巻を書いた。その中で、いわゆる弁証法神学のそれまでの戦友たちとの対立は見逃しえないものとなった。一九三三年、彼らの機関誌であった『時の間』は休刊となった。政治的状況はますます緊迫して行つた。一九三三年、バルトは、彼の闘争文書である『今日の神学的実存』の中でナチ国家に迎合しないように警告した。それは三万七千部印刷され、バルトはそれをヒトラーにも送り付けた。バルトは、「総統」に対する無制約的誓約を拒絶したために懲戒処分を受け、結局一九三五年、退職に追い込まれた。その後まもなく、彼はバーゼル大学の員外教授に招かれた。バルトは、一九三五年から定年退職する六二年までここで教えた。そこで彼が行つた講義から、その後長年にわたつてKDのテキストが生まれた。カール・バルトは、一九六八年二月一〇日バーゼルで亡くなった。

二 作 品

二・一 文脈と思惟様式

二・一・一 キリスト論的集中とバルメン神学宣言

一九三四年三月三十一日、バルメンで開かれた告白教会の代議員の第一会議において、『バルメン神学宣言』が可決された。それは、『ドイツキリスト者』による福音主義教会のナチ化に対する抵抗の告白であり、

一九三二年以来ドイツの中で起こった教会闘争の成果であった。その宣言は特に、一九三三年のヒトラーの権力掌握の救済史的解釈に反対し、教会におけるナチの指導者原理の導入と全体主義的国家による教会の道具化に反対している。これにより一六世紀以来初めて、福音主義の諸々の信仰告白の間においてひとつの共通の告白が可能になった。その本文はTh・ブライト、H・アスムッセン、そしてバルトによって準備されたが、本質的にはバルトの筆から生まれた(Busch 1955⁵, 258)。

KDの神学的思惟様式は『バルメン神学宣言』に基づいて説明することができる。それは特にその第一テーゼ(バルメンI)に当てはまる。これは、続く五つのテーゼの実質的エッセンスと前提であり、次のように告白している。

《聖書においてわれわれに証しされているイエス・キリストは、われわれが聞き、生と死において信頼し、そして服従しなければならぬ神の唯一の言葉である。

われわれは次の誤った教えを退ける。それは、教会はその宣教の源泉として、神のこの唯一の言葉の外に、またそれと並んで、さらに他の諸々の出来事と力、諸々の形態と真理を、神の啓示として認識しうるし、また認識しなければならぬとする教えである》(Barth 1984, 2f)。

KDを念頭に置きつつ、バルメンⅠのこの言明にみられる四つの観点を強調することができる。それらは内容的に相互に関連している。

一 バルメンⅠには、『キリスト論的集中』(Barth 1961, 186; Hervorh. M.W.)というKD全体にとつて決定的な特徴がみられる。バルトは、この点を回顧しつつ、それがKDに対してもつ意味をこう述べた。『わたしは……次のことを学ばねばならなかった。つまり、キリスト教の教理は、ただひたすら、また首尾一貫して、そのすべての発言において直接的ないし間接的に、われわれに語られた神の生ける言葉としてのイエス・キリストの教理でなければならない』(Barth 1961, 185)。『わたしの課題は、すでに語られたすべてのことをもう一度まったくちがった仕方です、つまり今やイエス・キリストにおける神の恵みの神学として考え抜き、そして発言することであつた』(Barth 1961, 186)。

二 イエス・キリストに対するその集中において、バルメンⅠは十戒の第一戒のキリスト論的明確化を遂行している。イエス・キリストにおける啓示においてのみ、ひとは、旧・新約聖書に証しされている神と関わる。バルトによると、この第一戒に違反したのはとりわけドイツキリスト者であつた。彼らは、『一九三三年の政治的出来事の中に、また特に神によって派遣されたアドルフ・ヒトラーという人物の中に、神の特別な、そして新たな啓示の源泉を』(KD II/1, 194) 認識した。第一戒の神学的転換は、KDの、背後にあつて常に影響を与えている諸々の根本的動機に属してゐる(z. B. KD IV/3, 113)。

三 バルメン I には、バルトの KD 全体を規定している認識論的根本命題もみられる。すなわちそれは、イエス・キリストのみが神の啓示であるとの命題である。彼においてのみ神は語った (*deus dixit*) のであり、彼においてのみ神は御自身を認識させる。人間それ自体に、またおのずから、神の認識を可能にする他の仲介機関や宗教的媒体というものは存在しない。すなわち《神は神を通してのみ認識される》(KD IV/1, 200)。この言明は、神認識に宗教改革の義認の教理を適用したものである、と解釈することができる。神は、聖書と宣教を通して、その都度新たに恵み深いお方として啓示されるがゆえに、神認識は《恵みによつてのみ》結果として起こる。神認識は決して人間の業ではなく、人間がそれを通して神認識を成就できるようなものは、人間には、つまり人間の内には、何も存在しない。それゆえバルトはその KD においてもつばら啓示神学的に神の言葉から始めている。したがって例えば、信仰する人間から始めたりせず、イエス・キリストによる神の啓示における《神御自身》から始めている。

四 バルトは、バルメン I のうちに《自然神学の問題との福音主義教会の、信仰告白に従つた対決を表明した最初の文書》(KD IV/1, 194)をみている。彼は、イエス・キリストにおける神の啓示と《並んで》、理性、良心、感情、歴史、自然、文化、あるいは福音に優先するとされている律法の特殊な理解において、神の啓示を宣言するすべての神学的企てを自然神学とみなしている。自然神学は神を飼いならし、神と世界を仲介する、それゆえそれは《教会の枠組における福音の「ブルジョア化」のプロセス》(KD IV/1,

157)に他ならない。したがってバルトの場合、《自然神学》はいわば《キリスト論的集中の否定的裏面》である。これに応じてKD全体も多様な仕方での拒絶を貫徹している。その際バルトにとって明白であったのは、彼の神学も、自然神学を生み出す不気味な危険性から決して免除されていないということである。自然神学の問題とのバルトの関わりは、キリスト論的集中と並んで、KDにおいて最も激しく批判された項目に属している。

二・一・二 KDにおけるバルメンI

KDの思惟様式がバルメンIと緊密に関連していることは、バルトがこの本文をKDの中で二度引用して、それに注釈を加えていることにも表れている。一度目は、KD II/1, §26においてバルメン神学宣言に言及している。それは、バルトが神論の枠組の中で神認識の可能性について語っている個所であり、バルトはこの段落の結びにバルメンIの神学史的文脈化について語っている(KD II/1, 194-200)。KDの終りに、二度目にバルメンI(ただし、拒絶の部分は除かれている)が明確に引用され、しかもKD IV/3の§69の詳細に優先する形で提題として取り扱われている。この段落でバルトはイエス・キリストの預言者としての職能を論じている。そのさい特にセンセーションを引き起こしたのは、§69のいわゆる「光の教説」(KD IV/3, 122-188)である。ここでバルトは、教会の壁の外にも存在する真の預言の真の言葉について、

つまり世俗性の中にある天の国の比喩について語り、またイエス・キリストの光だけでなく創造における諸々の光についても語っている。ここでバルトは彼のキリスト論的集中を放棄し、自然神学を容認したのだろうか。この問いに対しては次のように答えることができる。つまり、バルトはかの言葉と光を常に、唯一の光であり言葉であるイエス・キリストに結びつけている (z. B. in KD IV/3, 131, 137f, 171ff) と。彼はその光の教説により、世俗的で、事実宗教的な世界に対しても神学的な扉を押し開けた。光の教説は、変化した神学的問題状況の下でバルメン I の方向性を実証しようとした試みとして読むことができる。

前述の二つの引用は、バルメン I において表現されたキリスト論的集中が KD の最後まで貫かれ、そしてそれが KD を規定していることを範例的な仕方で示している。それゆえ、《バルメン神学宣言》を《バルト神学の基本テキスト》(Jüngel 1980, 263) として読むことができるとユンゲルが考えているとすれば、われわれは彼に同意することができる。

二・二 内容と構成

二・二・一 構造の形式的概観

記念碑的な著作である KD は一三巻 (KD I/1-IV/4) から成り、全体で約九千頁になる。KD の構成は次の通りである。

KD I/1-II/2: 神の言葉の教説 (KD のためのプロレゴメナ)

KD II/1-II/2: 神論

KD III/1-III/4: 創造論

KD IV/1-IV/4: 和解論 (未完)

シュライアマハーの信仰論の場合と同様に、バルトの KD の各章の初めにもあらかじめ章の提題が記され、そこにおいてその章の内容が極めて簡潔に要約されている。

二・二・二 KD (KD D) のプロレゴメナ

KD は次のような提題で始まる。《教義学は、神学の「一つの」学科として、キリスト教会に特有な神についての語り (Rede) の内容について、キリスト教会がなす学問的な自己吟味である》(KD I/1, 1)。われわれはこの定義の特徴的な要素を際立たせ、それに関連する KD I/1 と II/2 における立論の概略を記すことにする。

一 教義学の主体は、例えば、教義学を研究する神学教授ではなく、《教会》である。バルトは、形式的にはシュライアマハー (『信仰論 §2』, 1960, 10) とまったく同様に教義学を《教会の機能》(KD I/1, 1)

と理解している。バルトのそれ以前の教義学の表題には、この関連はまだ現れていない（vgl. Unterricht in der christlichen Religion [1924-1926]； Die christliche Dogmatik im Entwurf [1927]）。しかし今や《教会教義学》という表題には、それが現れている。バルトは KD I/1 の序文においてすでにこの関連について簡潔に説明している。すなわち《教義学は決して「自由な」学問ではなく、教会という空間に拘束された、そしてそこで、またそこでのみ可能で意味のある学問である》。バルトはこの徹底的に批判的な教会関連を神学的に考察しただけでなく、一生涯それを実践した。バルメン I は、神学的教説と教会の告白の結合というバルトが意図し、そして実践した企ての範例となっている。

二 教義学は教会の機能であるだけでなく、その産物でもある。教会はまず第一に教義学を生み出し、しかもそれは教会の批判的の自己吟味を目的としている。

しかし、教会を教会とするのは神についての人間の語りではなく、（説教とサクラメントにおける）宣教である——ただし、それが次のような要求をなし、また次のような期待に包まれるかぎりにおいての話である。つまりそれ自身が神の言葉であり、したがってその中で、またそれを通して神が語るとの要求であり、また期待である。しかしこの要求にもかかわらず、宣教は人間の企てである。それゆえそれは常に教会による吟味を必要とする——まさに教義学を通して。このように教義学は教会の自己吟味を課題とし、教義学は、教会の宣教が本当に神の言葉であるのかどうかを吟味する。

三 教義学は、かの自己吟味を完遂するために判断基準を必要とする。この基準はまたもや神の言葉である。この基準は、教会の自己吟味に仕える。しかしそれは、教義学それ自体がそれに基づいて査定されなければならない基準でもある。教義学がその課題を果たそうとするのであれば、それは首尾一貫してまず神の言葉を論じなければならない。それゆえKDのプロレゴメナは《神の言葉の教説》という表題になっており、第一章《教義学の基準としての神の言葉》(§§-§§)から始まっている。

四 神の唯一の言葉は《三重の形態》で発せられる。宣教された言葉、書かれた言葉、そして啓示された言葉である。そのさい宣教、(聖なる)文書、そして啓示は複合的な関連構造の中にある。その中心は啓示である。啓示はいつも間接的な仕方、聖書と宣教という二重の間接性の中で人間に出会う。聖書も宣教もたしかに《それ自体》すでに神の言葉であるわけではない。それらにおいて神の言葉が啓示されるかぎりにおいてのみ、それらは神の言葉である。それらは、神の語りと《なる》かぎりにおいて、神御自身の語りの出来事の中で神の言葉である。ここでバルトは、聖書の権威を神の言葉の出来事に移し替え、そして再びそれを強力に宣教の文脈に所属させることにより、プロテスタントの聖書原理の近代における危機を克服しようとしている。

五 神の言葉の三重の形態からもう一度教義学の課題が明確にされる。すなわち教義学は、教会の宣教が、聖書に証言されている神の言葉の啓示に本当にふさわしい宣教になっているのかどうかを吟味する。

そのために教義学は、自らを教会の空間の中に置かなければならず、聖書において啓示された神の言葉のその宣教を通して、神の言葉が宣教それ自体の判断基準になるような仕方が必要とされなければならない。この複雑で循環的な指示構造によって、次のことが明らかになる。つまり、バルトはKDの最初からすでに、教義学的思惟において、教義学と教会に対して神の言葉の先行性と処分不可能性を保証しようと努力している。

六 神の言葉の三重の形態の教説はプロレゴメナの構成と内容全体を決定している。KD I/1, §4の第一章においてこの教説が展開された後で、KD I/2の中にまで達している第二章は神の啓示 (§§8-18)を、第三章は聖書 (§§19-21)を、第四章は教会の宣教 (§§22-24)を、それぞれ取り扱っている。注目に値するのは、バルトが神の言葉の三重の形態の教説を《「神の三位一体性」の教説に対する唯一の類比》(KD I/1, 124f)として理解し、それゆえにすでにプロレゴメナ (§§9-12)において三一論を展開していることである。この特徴的な位置づけは教義学の伝統からみると異様で見慣れぬものである (vgl. KD I/1, 316f)。実質的な教義学はすでにプロレゴメナにおいて始まっているのである。

二・二・三 思惟様式と叙述形式

バルトに関する一九五一年に出版されたH・U・v・バルタザールの書物以来、バルト神学に固有な思

惟様式に関する議論が続いており、それは彼の神学的歩みの時代区分の問題にも入り込んできている。バルトの思惟様式を特徴づけているのは、アクチュアリズム、類比、弁証法、特殊な聖書の引証、認識的なものに対する存在的なもの予防、特殊なものから普遍的なものへと向かう思考運動、現実性から可能性へと向かう思考運動なのだろうか。それともそれは、観念的なもの、劇的なもの、あるいは預言的なものだろうか。

KDは、思惟様式の面で多岐にわたるレパートリーを提供している (Hunsinger 1993; Wüthrich 2006, 281-313)。ここではこれらの思惟様式のひとつ、つまり《アクチュアリズム》について簡潔に触れておきたい。バルトはそのKDの中で繰り返し、神御自身における神の特別な運動、すなわちこの世へと向かい、この世においてなされる神の特別な運動を表現する概念を用いている。これに属しているのが、行為、出来事、歴史、事件、出会い、実践、行動といった概念であり、「現実」の概念もそうである。イエス・キリストの啓示、聖書の靈感、信仰、教会などは出来事として解釈されている。バルトによると、人間も、また関連する全宇宙も、自らのうちに安らぐ自立性をもっていない。それは、それに関連づけられた神の行為のうちのみその存在を有する。しかしながら神御自身も純粹な出来事であり、その存在は実践のうちに「ある」。それゆえバルトは、神、世界、そして人間をダイナミックに理解する。すべては行為である。悪でさえ、つまりこの世におけるバルトの言う「無なるもの」でさえ、まったく異なる不可能な仕方

同様にダイナミックで「ある」。

それゆえ神学も神について語ることができるのは、神の言葉にふさわしい類比的応答に《なる》ということが、神御自身によって惹き起こされるときだけである。神学的対象の自己運動は神学的思惟にその（体系化しえない）《不安ないし感動》を与える。それゆえ、KDにおいて繰り返し内容的な移動と自己訂正が起こっているとしても、神学的思惟は驚かない。《バルトの思惟は、その恒常的な主題の中で、しかも絶えず改造される主題の中で理解される》(Beinker 1998, 1139)。神学的語りのアクチュアリズムは、それにふさわしい《叙述形式》の中に現れてくる。本文はほとんど信仰告白のないし説教的調子を帯びているか、あるいは物語的かつ劇的特徴を示している(KDはすでにドラマとしても解釈された。Pletz 1998)。

二・二・四 実質的教義学の構成と内容

以下に挙げるのは、KDの神論と和解論の内容およびその根本特徴である。

(a) 神論 (KD II)

KD IIIは狭義の意味での神論を展開している。まず五章では《神認識》が論じられている (§§ 25-27)。ここでバルトは、神は神によってのみ認識されるという、すでに言及された、あらゆる神証明を拒絶する

根本命題を展開している。そのさいM・ルターの《隠された神》に関する発言におけるある傾向と比較してみると、注目に値するのは、バルトが神の隠されていることを啓示の文脈においてのみ論じていることである。すなわち神は、その啓示において隠されたお方である。神の啓示の背後に、あるいはそれと並んで、神の曖昧な被匿性というものは存在しない(KD II/1, 236, vgl. 608f)。このような仮定に対しバルトは、すでにプロレゴメナにおいて三一論を展開したということにより、対抗している(前掲の二・二・二を参照)。このようにバルトは最初から、神論は完全に啓示神学的に規定されるべきことを強調していた。

神認識についての問いは《神の現実》(第六章 §§28-31)についての問いに通じている。バルトは神の存在を《行為の中の存在》として、すなわち人間のための《神の啓示における行為の中の》《存在》として理解している(KD II/1, 288)。このような背景の下で、神の存在は、自由において愛するお方の存在として展開される。愛と自由の弁証法的な配列は、神の属性についての教説をも、あるいはバルトが言っているように、神の《完全性》についての教説をも規定している。バルトは神の愛の完全性と神の自由の完全性を区別する。その際それらの完全性は神の存在に付加されるのではなく、むしろ神はまったくそれらの完全性で《ある》。

自由において愛するお方としての神の存在は、KD II/2において具体的なお方として論じられている。この第一部(第七章、§§32-35)においては、神の恵みの選びの教説つまり選びの教説が展開されている。

それは《福音の総計である。それは、喜びの指針の総体つまりイエス・キリストである》(KD II,2, 9)。
バルトによると神の予定はイエス・キリストの選びである。この主要命題はさらに両性論に基づいて展開されている。すなわちキリストは《選ぶ神》であり、また同時に《選ばれる人間》である。彼が選ぶ神であるとは、次のことを意味する。つまり、イエス・キリストは神の恵み深い選びの対象であるだけでなく、彼自身が(父と子の交わりの中にある)神の子としてこの選びの主体である。それゆえこのような仕方では恵み深く選ぶお方であるということは、初めから、自由において愛する神の自己規定に属している。救いあるいは滅びへの、神の絶対的な、不可解で曖昧な、そして恣意的な決定というものは存在しない。なぜなら《イエス・キリストの意志と異なる神の意志》(KD II,2, 124)は存在しないからである。神の《絶対的決定》は、キリスト論的に規定された《具体的決定》に取って代わられる。イエス・キリストは同時に選ばれた人間であるとは、次のことを意味する。つまり彼のみが神によって選ばれたお方であり、しかも《彼において》すべての人間が選ばれている。彼は《選ばれた人間として、彼「自身の」人間性において彼らすべてを選ぶ「神」》(KD II,2, 125)である。もちろんイエス・キリストに《において》選ばれているのはまず第一に個人ではなく、イスラエルと教会の互いに分離しがたく共属し合っている二重形態のうちにある教団である。バルトもたしかに二重の予定を知っているが、それはすでに略述した背景の下でまったく別の形態を獲得している。すなわち《イエス・キリストの選びにおいて……神は人間に第一のもの、

選び、至福、そして命を与えようとされたが、自分自身には第二のもの、棄却、非難、そして死を与えようとされた》(KD II/2, 177, Herv. gelöscht M.W.)。これにより彼は万人救済説を主張したのかどうかという問いに対し、バルトはこう答えた。《わたしはそのようなものを教えていない。しかしまた教えないわけでもない》(Jünger 1980, 263) ㉙。

バルトは、彼の選びの教説により予定の思想の伝統全体を創造的な仕方に変形した。選びの教説において特に明らかなのは、律法と福音というルター派の順序をひっくりかえしていることである。彼はイエスキリストにおける選びを福音の総計として語ることから始めている。しかし福音は同時に《常に律法の形式》(KD II/2, 11) あるいは戒めの形式をもっている。人間は神の恵みの選びの福音を、それによる要求を無視して聞くことはできない。それゆえバルトは神論の第八章において《神の戒め》という表題の下で倫理の基礎づけを展開している(§§ 36-39)。ここで明らかになっているのは、KDのさらなる特徴である。つまりそれは、神、創造、そして和解の各教説の中に、そのつど倫理学の部分を統合し、そのようにしてプロレゴメナにおいて表明された洞察、つまり《教義学それ自体が倫理学でなければならず、倫理学は教義学でありうるだけである》(KD I/2, 890)との洞察を展開している。

創造論と和解論の範囲はそのつどプロレゴメナと神論の範囲よりも若干広くなっており、その結果、章立てに従って連続する形で記述することはもはや不可能である。《創造論》の内容の再現は、和解論の幾

分詳細な記述のゆえに、また紙幅の関係から断念せざるをえない。ただし次のことはしっかりと銘記しておかなければならない。つまりバルトは、創世記一章と二章の広範な解釈を念頭に置きながらも (KD III/1)、そのキリスト論的集中、その類比的に構造化された人間論 (KD III/2)、その摂理論 (KD III/3)、またその実質的倫理学 (KD III/4) を実証し、またさらに展開しているのである。

(b) 和解論 (KD IV)

KD は和解論においてその内容の中心に到達する。その中心に立っているのはイエス・キリストの認識である。バルトのキリスト論的集中は KD の《ロキ (諸領域)》全体を貫いている。彼は KD I/2, § 15 の《範囲内》、また KD II/2 においてキリスト論の本質的特徴を記述しているが、そのキリスト論は和解論において内容的に拡大され、同時にその構成の内容的かつ形式的構成原理となっている。それまでバルトは常に神の主権性と神性を強調していたが、和解論では、イエス・キリストの認識によりこの思想の「神人間的論的深化が起こっている。この深化により、神の神性は神の人間性を含むことが明らかにされた。《たしかに人間の神喪失は起こっているが、……和解の言葉によると神の人間喪失は起こっていない》 (KD IV/3, 133) との、頻繁に引用されるバルトの発言もこの関連に属している。

和解論の構成はきわめて精巧に組み立てられている。個々の章句を読む際に常に全体構造におけるその

場所をありありと思ひ浮かべることが、この広範囲にわたる全体を理解するうえで確かに役立つ。バルト自身が KD IV/1, 8-58 の中で KD IV/1 から KD IV/3 までの構成と内容を概観しているが、ここでこれを跡づけることはできない (Jünger 1980, 265 も要約の一覧表を掲載している)。以下においては、キリスト論における諸々の基本的決定を簡潔に報告し、和解論の構成全体に対してもたらずその効果を示唆することができるだけである (そのために重要なのは、KD IV/1, 117f. 135-137, 139f. 145-148, 165. におけるバルトの指示である)。

一 伝統的にキリスト論は次の教説を含んでいる。それは、受肉と並んでキリストの神性と人性の関係 (《真の神にして真の人》) を内容とするキリストの《人格》の教説、そこにおいて (カルヴァン以来) 祭司、王、預言者としてのキリストの三重の職能が問題とされるキリストの《業》の教説、キリストの卑下と高挙というキリストの《二つの状態 (地位・身分)》の教説である。バルトは、この三つの教説の統一性が分裂していることの中に、特にイエス・キリストの存在と行わないし業の間の不適切な抽象化をみた——この抽象化は新約聖書に対応せず、不適切である。それゆえ彼はキリスト論全体を改造する。すなわちイエス・キリストは、行為し働きかけるお方であり、彼の存在は、行為における存在である。したがってバルトは、二つの状態を交差配列する形でキリストの二つの本性に所属させ、人格と状態の教説を相互に関連づけている。すなわち、イエス・キリストは、その卑下において真の和解する神 (《主》) であり、

その高挙において真の和解された人間（《僕》）である。今や元来の「状態」からひとつの歴史が生じてくる。すなわちそれは、卑賤へと向かう神の子の道、異郷へと向かう神の子の道——それゆえKD IV/1の表題は《イエス・キリスト、僕としての主》になっている——と、次に、高挙による人の子の帰郷——それゆえKD IV/2の表題は《イエス・キリスト、主としての僕》になっている——である。しかしイエス・キリストは、神および人間としてひとりのお方であり、それゆえ和解の歴史のこれらの二つの観点はその統一性において捉えられなければならない。それは、イエス・キリストが、彼において起こった和解の真理を証言するところにおいて可能になる。それゆえKD IV/3の表題は《イエス・キリスト、真の証人》となっている。したがってキリスト論の三つの形態、つまり二つの相補的形態と、これらの相補性を統一性へと統合するひとつの形態が存在する。各形態は、イエス・キリストの存在のみならず行為と業の特別な観点を表現している。すなわちKD IV/1は大祭司としての彼の業を、KD IV/2は王としての彼の業を、そしてKD IV/3は預言者としての彼の業を論じている。キリストの伝統的な三重の職能は、したがってキリスト論の三重の形態の構造を決定している。職能論、両性論、そして状態論を緊密に交差させることにより、キリスト論における抽象化を内容的かつ構造的に回避することが可能になる。

二 イエス・キリストの存在と行為ないし業は、彼が《われわれのため》に存在し働かれるということによって再び抽象化されてはならない。正確に言うると、バルトは神学的伝統のこの抽象化を非難している。

この抽象化により、救済論、聖霊論、教会論、そして異なる仕方でも、キリスト論に対して相対的に自立したものとして語られ、反対にキリスト論はそれらから隔離された《ロクス》として理解されるからである。これに対しバルトは、前掲のすべての教説に優先する三重の形態のキリスト論を考慮しつつ、それらを展開している(KD IV/1: 僕としての主、KD IV/2: 主としての僕、KD IV/3: 真の証人)。ここから生じてくるのは、これらすべての教説の三重の形態である。イエス・キリストのあの先行する三重の認識から生じてくるのは、次のような認識である。

《人間の「罪」についての認識。すなわち、(1) 人間の傲慢、(2) 人間の怠惰、(3) 人間の嘘。——
 その中で人間の和解が「遂行される」出来事の認識。すなわち、(1) 人間の義認、(2) 人間の聖化、
 (3) 人間の召命。——「聖霊の」業の認識。すなわちその中での、イエス・キリストにおける「教団」
 の(1) 集合、(2) 構築、(3) 派遣と、イエス・キリストにおける「キリスト者」の存在の(1) 信仰、
 (2) 愛、(3) 希望》(KD IV/1, 83)。

こうして、キリスト論は和解論を単に内容的に基礎づけるだけでなく、罪論、救済論、聖霊論、そして教会論に対して、その構造を決定するような仕方でも影響を与えていることが明らかになる。和解論全体は、

キリスト論の三つの形態に基づいて、しかも三つの交差する形態において論じられ、そしてキリスト論的集中を保ちつつ展開されている。伝統的に、個々の救済史的に配列された《ロキ》に沿って展開され、また蓄積された教義学的弁明は、このような仕方でも突破された。それに代わって現れたのは、《キリスト論という重心の周りに形成され、そこに中心をもつ実質的教義学の新たな構成》である。

バルトは《キリスト教的生》と題するKD IV/4をもはや完成することができなかった。それは倫理として構想され、あの三重の形態に適応した仕方でも、和解論を締めくくるはずであった。一九六七年、まだバルトが生きている間に《キリスト教的生の基礎づけとしての洗礼》と題するその第一部が出版された（その中で彼は幼児洗礼に反対している！）。その他の巻は《カール・バルト全集》に《遺稿》として収められた（Barth 1979）。それはキリスト教的生の実践（への指示）としての主の祈りに捧げられている。さらにKD IV/4の枠組の中で、キリスト教的生の更新としての主の晩餐に関する論文が計画されていた。バルトはもはや和解論に続く《救済の教説》（KD V）つまり終末論に着手することはできなかった。したがってKDは、その膨大な範囲にもかかわらず、依然として《未完の作》である。

二 影 響

バルトは二十世紀の神学を根本的に変革した。さらにドイツ語圏においては、彼は学問的神学だけでなく、プロテスタントイイズムの教会的、政治・文化的自己理解と現象形態に本質的な影響を与えた。このような影響はすでに早い段階から始まっていた。その決定的契機となったのは、『ローマ書』第二版（一九二二年）であった。生前のバルトの影響は、たしかにもっぱら彼の教義学的著作によるものではなかった。少なからぬ彼の反对者でさえ、彼のある宗教的獨創性を認めていた。この天分は、途方もない創作力と結びついて、数えきれない講演、手紙、インタビュー、闘争を呼びかける文書、そして説教において發揮された。バルトはもちろんうるさい好戦的な神学者でもあり、その人格から人々は離れて行ったし、また離れずにいられなかった。例えば、トゥルナイゼンに宛てて書いた一九四〇年二月二〇日付けの手紙の中で、ブルンナーはバルトについてこう語っている。《わたしには次のようにしか考えられません。この人間が彼の周りの人びとに与える途方もない魅力を、あなたは心の奥底で不当だと感じているに違いありません》（Barth 2000, 476）。

KDの影響も、少なくともバルトの生きている間は、彼の人格的影響と深く結びついていた。しばしば正反対の陣営（バルト対ブルトマン）の中で身動きできなくなったプロテスタントのバルト受容が、ロー

マ・カトリックの神学者たち——例えば、G. Söhngen, H. U. von Balthasar, H. Bouillard, H. Küng——の研究のおかげで新たに活況を呈したことは、おそらく偶然ではない。これと並んで福音主義神学の立場の側にも、間違いなく構成的批判的かつ持続的貢献がみられた——例えば、G. C. Berkouwer, G. Gloege, H. Gollwitzer, H. J. Iwand, W. Kreck, H. Vogel, E. Wolf, O. Weberらの著作である。

六〇年代になると、まったく異なる神学的プロフィールを造り出した新たな世代が登場してきた。彼らは、バルト自身によって棄却された問題設定を引き受けたり、バルトによって残された諸問題を徹底的に研究したり、あるいはその厳密さを高めようとした。この世代に属するのは、J. Moltmann, F. W. Marquard, E. Jünger, W. Pannenberg, T. Rendtorffである。バルトは今や、とりわけ社会政治的・終末論的視点から、社会主義的かつイスラエル《神》学的・解釈学的視点から、あるいは歴史神学的かつ近代論的視点から、批判的に検討されている。その後も多種多様な主題が、例えば、神論、創造論、人間論、罪論、和解論、倫理に関するより特殊な研究と共に、個別的に論じられている。一九七一年から始まった《カール・バルト全集》(既に四十巻を越えている)の刊行により、今やKDの正確な解明に役立つ豊かな資料が入手可能になっている。

その間に、(KDに関してだけでなく)バルト神学に関する研究資料は異種混合の様相を呈し、それらを概観してひとつにまとめることは難しくなっている。このことは主題の多様性だけでなく、バルトがその

背景から解釈される《方法論的アプローチ》にも当てはまる。例えばバルトは次のような観点から読まれている。つまり、組織論、認識論、解釈学、主体性論、文化論、現象学、文化記号論、言語哲学、脱構築論、修辞学、神学的物語論、ポスト近代化論、文献学、ジェンダー論、解放の神学などの観点から読まれている (vgl. Pfeiderer 2005, 235-237)。その中で諸々の解釈がなされているこの世的・神学的《関心の地平》の多様性の中にも、異種混合の様相が反映している。

今のところバルト研究は特にアメリカにおいて強力に推し進められている (Princeton Theological Seminary)。その場合、ドイツ語圏においてもみられ、また英語圏でも支配的になっている誤解、つまりバルトは「新正統主義」の神学者であるとの誤解が論駁されている (vgl. McCormack 1995, 23-26)。ドイツ語圏では、バルト研究の強調点はその受容史に置かれ、その傾向は現在ますます強くなっているように思われる (Leiner/Trowitzsch 2008)。他方、KDの内容的・教義学的根本的決定に関する批判的・構成的研究はあまり注目されなくなっている。

G. Gloege は、KD がまだ刊行中に、KD を《近代の精神科学の最大の作品のひとつ》、そしておそらく二十世紀における最も重要な組織神学的思惟の業績》(Gloege 1957, 895) と呼んだが、それは正しいであろう。

四 資 料

引用資料

K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, I/1-IV/4, Zürich 1932-1967 (abgek. KD).

入門資料

Barths Ervählungslehre (KDII/2, insbes. §§ 32-35, dabei va. 101-157).

上級資料

Frey 1994 ; Jüngel 1980 ; Weber 1967.

五 參 考 文 獻

H.U. von Baltasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976⁴ (1951¹).

K. Barth, Karl Barth — Emil Brunner. Briefwechsel 1916-1966 (GAV), hg. v. E. Busch, Zürich 2000.

- : Das christliche Leben, Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass (GAI), hg. v. H.-A. Drewes/E. Jüngel, Zürich 1979².

- : How My Mind Has Changed, in : Ders., 《Der Götz wackelt》. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961, 181-209.

- : Die Kirchliche Dogmatik, I/1-IV/4, Zürich 1932-1967.

- : Der Römerbrief (erste Fassung) 1919 (GAIL), hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985.
- : Texte zur Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung von E. Jungel und einem Editionsbericht hg. v. M. Rokrämer, Zürich 1984.
- M. Beinker: Art. Karl Barth, RGG⁴, Tübingen 1998, 1138-1141.
- E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh 1995 (1975¹).
- Ch. Frey: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Walter 1994.
- G. Gloege, Art. Karl Barth, RGG³ I, Tübingen 1957, 894-898.
- G. Hunsinger, How to Read Karl Barth. The Shape of his Theology, New York 1993.
- E. Jungel, Art. Karl Barth, TRE5, Berlin 1980, 251-268.
- M. Leiner/M. Prowitzsch (Hg.), Karl Barth als europäisches Ereignis, Göttingen 2008.
- B.L. McCormack, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Oxford 1995.
- G. Pfeiderer, (Inkulturationsdialektik). Ein Rekonstruktionsvorschlag zur modernitätstheoretischen Barthinterpretation, in : M. Beinker, u.a. (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch — Klärung — Widerstand, Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1.-4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, 223-244.
- H.-W. Pletz, Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (NBST12), Neukirchen-Vluyn 1998.
- FD.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, auf Grund der 2. Aufl. neu hg. v. M. Redeker, Berlin 1960⁷.
- O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden VI bis IV/3, 2, Neukirchen-Vluyn 1967.
- M.D. Wüthrich, Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.