

[論文]

# カール・バルトとエキュメニズム

—— 一つなる教会への途 ——

佐藤 司 郎

---

---

## 第一章 エキュメニカル運動と弁証法神学

### 第一節 二十世紀キリスト教の二つの新しい事象

- (1) 「エキュメニカル運動」と「弁証法神学」
- (2) バルトの「エキュメニカル運動」批判

### 第二節 もう一つの戦線——バルトのミッション論

- (1) 《諸宗教》へのミッション——『《キリスト教》への問い』
- (2) ミッションを問う——『現代における神学とミッション』

## 第二章 エキュメニズムへの覚醒

### 第一節 転換

- (1) 『バルメン神学宣言』
- (2) 信仰告白における出来事としての一致——『教会と諸教会』

### 第二節 バーゼルからの教会闘争——『一つのスイスの声』

- (1) 政治的神奉仕——一九三八～四二年のエキュメニカルな書簡
  - (2) 《ジュネーヴ》への期待と批判——「アメリカ教会人への手紙」
  - (3) 戦後の先取り——一九四四～四五年
-

## 第一章 エキュメニカル運動と弁証法神学

### 第一節 二十世紀キリスト教の二つの新しい事象

二十世紀のキリスト教の歴史に特別な広がり<sup>1</sup>と深み、そして彩りをもたらし二つの事象をわれわれは指摘することができるであろう。一つは「エキュメニカル運動」<sup>1</sup>であり、もう一つは「弁証法神学」である。これらは、一方は宣教、他方は神学と、その領域の範疇を異にし、最初から直接の関係があったということはないとしても、時代を共有し、やがて人を介して重なり合い、時に批判的に、また時に近接して歩んだ。何よりバルトその人においてそう言うことができるであろう。

「エキュメニカル運動」とは、本来教会とは一つであり、多数の教派・教会に分かれて存在しているという現実を克服し再び一つの教会として世界に対するその使命を果たしていこうとする理念・運動のことである。一九四八年八月にアムステルダムで正式に発足した「世界教会協議会」(World Conference of Churches = WCC) に代表されるこうした運動が世界のキリスト教にまた政治社会にも大きな影響を与えていることは一般に認められている通りである。

近代の「エキュメニカル運動」の流れをつくり出した要因はむろん種々あげられる。しかしその中でとくに大きな役割を果たしたのは十九世紀欧米プロテスタント教会の海外伝道であった。英国教会をはじめとして信仰覚醒を経験したアメリカの諸教派はみな熱心に海外伝道に取り組んだ。新しい伝道地での宣教師の協力は自然であり、また不可欠であり、宣教師を派遣する側でも信徒を中心とする教派を超えた宣教団体や聖書協会などが生まれ

<sup>1</sup> 「エキュメニズム」(形容詞エキュメニカル)は「<sup>オイグメニ</sup>住む」という原義をもつギリシャ語のオイグメネーに由来する。オイグメネーはすでに前五世紀人の住んでいる土地を意味していた。新約時代ではローマ帝国を、したがって全世界を意味し、四世紀にはキリスト教の公式の用語として、その変化した形で、帝国全体の教会、その教会会議、また教会の普遍的で有効な価値をもつ信条・決議・役職などに付して用いられた。一九世紀にいたり新たな観念が付け加わり、キリスト者の世界大の交わりに属していること、教会の一致のために働く用意をしていること、その心得などを意味するようになる。ヴィセルト・ホーフトによればアンリ・デュナンは一八五〇年代にYMCAにおける「エキュメニカルな心」について語っていると言う。二十世紀に入り今日まで、一九四八年創立の「世界教会協議会」(WCC)を中心に、エキュメニズムは教会一致運動から宗教間対話までその含意は広がっている。WCCの「トロント宣言」(一九五〇年)に、「エキュメニカル」という表現は全世界に対する全教会の福音宣教の全活動に関係するときに適切に用いられているのであるとうたわれているように、「エキュメニズム」(エキュメニカル)にはつねに宣教の次元がなければならない(ヴィセルト・ホーフト)——なおドイツ語では一般にプロテスタントでは「エクメーネ」が、カトリックではたとえば第二バチカン公会議などでも「エクメニスムス」が用いられる。本書ではエクメーネに対して「エキュメニズム」を、ときに「世界教会」という訳語も用いた。Vgl., W.A. Visser't Hooft, Art. Ökumenisch, RGG<sup>3</sup>, ; ders., Geschichte und Sinn des Wortes "Ökumenisch", in: Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften, Bd.2, 1967, S. 11-28.

た。以来今日までその活動は拡大し、教会の一致や諸教会の宣教における協力だけでなく、世界の、またそれぞれの地域での社会的正義と平和の追求、さらには今日、宗教間対話の理論と実践にまで及んでいる。

一九世紀以来の「エキュメニカル運動」の発展をわれわれはおよそ三段階に分けて理解することができるであろう<sup>2</sup>。第一段階は一九世紀から二〇世紀初頭にかけての時代、第二段階は二十世紀の前半、そして第三段階は二十世紀後半から今日までである。二一世紀も早や二十年近く経過し、この第三段階はむしろもっと細分されるべきであろうが、それはここでのわれわれの関心ではない。この第一段階、すなわち、草創期の、後に「世界教会協議会」(WCC)にまでつながっていく重要な大会ないし組織の中から、ここで本書の関心に従って二つの名をあげておきたいと思う。一つは、第一段階の到達点であると同時に第二段階の出発点となった宣教協議会、すなわち、一九一〇年六月にエディンバラで開催された「世界宣教協議会」(World Missionary Conference)であり、もう一つは、第一次大戦勃発直後の一九一四年八月初めにドイツのコンスタンツで結成された「諸教会の国際友好関係促進のための世界連盟」(Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen/World Alliance for International Friendship through the Churches)である。一九一〇年代に「エキュメニカル運動」は本格的にその活動を開始した。

他方、「弁証法神学」といわれるドイツ、スイスのプロテスタント教会に起こった新しい神学的潮流は、周知のように、カール・バルトの『ローマ書』初版(一九一九年)をきっかけにして始まった。弁証法神学運動の担い手やその主張については後述するとして、そ

<sup>2</sup> 一般に認められているように一九一〇年のエディンバラ宣教会議が一九世紀からのエキュメニカル運動の到達点であり、二十世紀のエキュメニカル運動の出発点でもあった。ここに収斂する動きをわれわれはさし当たり三つ認めることができるであろう。一つは一七世紀の半ばから大陸でもイギリスでも敬虔主義の陣営を中心に活発化した海外伝道の動きである。一八、一九世紀に多くの宣教協会・聖書協会が生まれ、本国の送り出す側での主として信徒を中心とした教派を超えた協働がさかんになり、伝道地においても女性を含む宣教師たちの協力が深められて行った。もう一つは、一九世紀に、国際的な組織や大会が創設・開催された(一八五一年、ロンドンでの第一回万国博覧会。一八六四年、赤十字。一八九六年、第一回近代オリンピックなど)のに呼応するかのようになされた諸教派の国際組織である(一八六七年、アングリカン・コムニオンの第一回ランベス会議。一八七〇年、第一バチカン公会議。一八七五年、改革派世界連盟、一九〇五年、バプテスト世界連盟など)。いま上げた組織は国際的だとはいえ教派内の結束を示すものであったのに対して、三つ目にわれわれが上げなければならないのは、キリスト者学生・青年組織であり運動であろう。それは教派を超え、国家・民族を超えたものであった(一八五五年、YMCA/YWCA。一八九五年、キリスト教学生世界連盟、一九〇七年、世界日曜学校連盟など)。すべてを網羅することはできないが、二十世紀のエキュメニカル運動はこうした各領域の多様な動きが連携して生まれた。W・ウォーカー『キリスト教史4 近・現代のキリスト教』、ヨルダン社、西原廉太「エキュメニズムに進むキリスト教」、『総説キリスト教史』二二九頁以下、日本基督教団出版局、など参照せよ。Vgl., Dictionary of the Ecumenical Movement, ed. by Nicolas Lossky, Geneva 1991.

の中心にいたカール・バルト自身がジュネーヴで牧師補として教職者の歩みを始めたのは一九〇九年九月、その後アールガウ州ザーフェンヴィル教会の牧師に就任したのは一九一一年七月であった。かくて「エキュメニカル運動」とカール・バルト、そして弁証法神学、これらは——具体的に関係し始めるのは「エキュメニカル運動」の第二段階に入ってからであり、限定して言えば一九二〇年代半ばから三〇年代を通じてであったが——深く関わり合いながら進むことになる。

### (1) 「エキュメニカル運動」と「弁証法神学」

#### (a) 「エキュメニカル運動」の始まり

一九一〇年六月一四～二三日、スコットランド教会 (The United Free Church of Scotland) の所有するエディンバラのアセンブリー・ホールで開かれた「世界宣教協議会」は「エキュメニカル運動」の第一段階の到達点であるとともに第二段階の出発点として運動の嚆矢とも見なされている<sup>3</sup>。

エディンバラ協議会以後、「エキュメニカル運動」は、エディンバラの影響を受けた諸団体によって担われることになる。「国際宣教会議」(International Missionary Council = IMC)<sup>4</sup>と「信仰と職制世界会議」(World Conference on Faith and Oder)をわれわれは先ずあげなければならない<sup>5</sup>。

<sup>3</sup> エディンバラの「世界宣教協議会」は一八五四年ニューヨークとロンドンではじめて開催され、一八六〇年にはリバプール、一八七八年、八八年にロンドン、さらに一九〇〇年にニューヨークで開かれた宣教協議会の継続として開催されたエキュメニカルな協議会であった。諸宣教団体の正式代表が出席したこと、徹底した事前準備がなされたこと、伝道地の教会や新しく生まれた教会の代表者も少数ながら出席してそれぞれの地域の状況をよく伝えたことなど、時代を画する協議会として今日まで近代の国際宣教を巡る協議会の実質的な出発点と位置づけられている。一五九の宣教団体が一二〇〇人以上の代表者を送った。ヨーロッパの参加者がもっとも多く、大陸の四一の団体から一七〇人が参加した。それ以外ではインド、ビルマ、中国、日本、韓国などから一七人の参加があったが、これらは欧米 (イギリスとアメリカ) の宣教団体の枠の中での参加であった。Vgl., *W.R. Hogg, Ecumenical Foundations, A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background*, 1952. なお一七人のアジアからの参加者名については p. 395-396 を参照。

<sup>4</sup> 「国際宣教会議」はエディンバラの会期中「溢れる喜び」(W・R・ホッグ)のうちに設置が決定された「継続委員会」によって引き継がれ、第一次大戦の困難な時期を乗り越えて一九二一年に成立した。議長にジョン・R・モット、幹事にJ・H・オールダムを選出し、組織もタスクも基本的にエディンバラを継承した。「国際宣教会議」は一九二八年にエルサレムで第一回の大会を、一九三八年にタンバラムで第二回大会を開催した。都合五回の国際宣教会議 (一九四七年ホイットビー、一九五二年ヴィリゲン、一九五七・五八年アチモタ) をへて一九六一年に「世界教会協議会」に統合された。

<sup>5</sup> 「信仰と職制世界会議」は一九二〇年八月の準備会議をへて、一九二七年にローザンヌで最初の世界会議を開催した。米国聖公会のC・H・ブレント主教がエディンバラ宣教協議会で与えられた教会一致の幻を推進力としていた。彼はエディンバラでキリスト教の一致の新しい時代の到来を予感しまさに回心にも似た経験をしていたが、教会の一致のために考慮されるべき神学的問題が回避されていることにも気づいていた。第二回大会は一九三七年にエディンバラで開かれた。「信仰と職制」

エディンバラ協議会と並んで二十世紀「エキュメニカル運動」の一つの起源とも目されているのは先述の「諸教会の国際友好関係促進のための世界連盟」（以下「世界連盟」）である。「国際宣教会議」や「信仰と職制」とは異なり、教会による平和への積極的な貢献を目指したものであり、クウェーカー教徒ジョセフ・アレン・ベイカーとドイツ人フリードリヒ・ジークムント＝シュルツェの働きが大きかった。一九〇八年に始まった相互交流はやがて一九一〇年に合同の教会委員会の設置に至り、一九一四年八月に「世界連盟」が成立した。ドイツ教会闘争時に若きボンヘッフアーが青年委員の一人として活躍するなど、「生活と実践」とともに重要な役割を果たした（付論、参照）<sup>6</sup>。

### (b) 「弁証法神学」運動の発生

「弁証法神学」とは、周知のように、第一次大戦後のドイツとスイスのプロテスタント教会に現れ、機関誌『時の間』（1921-1933）などを通して当時もっとも大きな影響を与えた神学運動を指す。カール・バルト、エドゥアルト・トゥルンアイゼン、フリードリヒ・ゴーガルテン、ルードルフ・ブルトマン、そしてゲオルク・メルツによって担われたが、終始その中心にいたのはバルトであった<sup>7</sup>。

バルトはこの神学運動が始まった時にその意図において一致していた点を次のように述べている。「人神（Menschgott）をもった——われわれはそれの聖所をそのような人神で

は「生活と実践」（後述）と一つの組織になるため一九三七年にそれぞれ解散を決議して、翌一九三八年にオランダ・ユトレヒトで「世界教会協議会」が暫定的に成立した。

<sup>6</sup>「生活と実践世界会議」（World Conference on Life and Work）はこの「諸教会の国際友好関係促進のための世界連盟」から生まれた。その成立にはスウェーデンのルター派ナータン・ゼーデルプロムに負うところが大きかった。ゼーデルプロムのほか、ジョージ・ベル、フリードリヒ・ジークムント＝シュルツェなど有力な指導者たちが集まった。ゼーデルプロムはエディンバラで力強い働きをしたオールドダムに助言を仰ぎながら社会生活の領域での諸教会の連携を模索し、第一次大戦後の一九一九年／二〇年と世界会議の準備を進め、一九二五年にストックホルムでその第一回大会が開かれた。第二回大会は一九三七年オクスフォードで開かれた。

<sup>7</sup>「弁証法神学」——『時の間』が刊行された年に外部の「あるひとりの傍観者」がそのように呼び始めた——はバルトの『ローマ書』初版（一九一九年）が当時の若い牧師・神学者に積極的に受けとめられて始まった。一九一九年秋にタンパッハで開催された宗教社会主義の大会——バルトは「社会の中のキリスト者」と題して講演——がこの運動の担い手たちの出会いの場となり、弁証法神学運動の始まりの機縁ともなった。『ローマ書』第二版の刊行（一九二二年）ならびに『時の間』誌の創刊（一九二三年一月）までがこの神学運動の第一段階である。第二段階は一九三〇年頃までで弁証法神学の展開期に当たる。弁証法神学の若い担い手によるそれぞれの領域における研究活動が進展するとともに、当初から内包されていた考え方の違いが顕在化し論争もくり返された。第三段階は一九三〇年代に入り、一九三三年の『時の間』の休刊まで、運動の分化・分裂の時期である。神学の考え方の相違に加えてヒトラーの政権奪取（一九三三年一月）とドイツのキリスト者運動の台頭は教会政治的な態度決定を巡って分裂を余儀なくされた。ドイツのキリスト者信仰運動の中に新プロテスタンティズムの本質の「最後の、全く完璧な、最悪の産物」（『訣別』）を見ていたバルトは、とり分けゴーガルテンが彼らの側に立つのを見て同じ雑誌に執筆することを拒否し、『時の間』誌自身に『訣別』なる論文を掲載し弁証法神学運動は事実上終わりを迎えた。

あると考えた——今世紀初頭の新プロテスタント主義の積極主義的-リベラルな、あるいはリベラルな-積極主義的な神学に対して、神の言葉の神学を——われわれ若い牧師たちに対して聖書から命じられたものとして次第に迫ってきており、またわれわれが宗教改革者たちのところで模範的に主張されているのを見た神の言葉の神学を——対置させることである<sup>8</sup>。また「弁証法的」という言葉は優越的な神と人間が出会うときの思考の特徴を意味していると考えていた。「危機神学」とも呼ばれたが、それは第一次大戦後の全般的な危機意識を背景に、神に対する世界と人間、教会を頂点とする人間の文化の危機を剔抉したからであった。「神の言葉の神学」という名称は『時の間』発刊の頃の共通の自己理解を表すものとして当事者たちが使ったものだが、バルトやトゥルンアイゼンにはとくにこの呼び方が相応しい。

### (c) 一九一〇年前後

「エキュメニカル運動」と「弁証法神学」、一方は世界的広がりをもつ宣教の組織・運動であり、他方は地域的にもかなり限定された神学的な運動であって、違いは明らかであった。担い手たちの世代も異なり、ヴィセルト・ホーフトも指摘しているようにエキュメニカル運動の推進者のほとんどが一八八〇年以前の生れであったのに対して、弁証法神学に加わった人はそれより若く一八八〇年以後に生まれた当時三〇歳代の少壮の神学者や牧師であった。「エキュメニカル運動」が主として英国人とアメリカ人、その宣教団体及びキリスト者たちによって——大陸のキリスト者たち、具体的にはドイツの教会人、とり分けベルリンの神学教授たちを中心に、むろん多数加わっていたけれども——推進されたのに対し、「弁証法神学」はまずはドイツ語圏の人々に受けとめられ、かつ担われたことは、その後の世界の歴史の展開の中で両者の関係にも影響を与えた。それと関連して「エキュメニカル運動」が「われわれの世代で世界へのミッションは完成する」（ジョン・R・モット）といった言葉に代表される第一次大戦前の楽観主義的なプロテスタントイズムに支配されていたのに対して、「弁証法神学」の担い手たちに共通していたのはすでに述べたように大戦後の人間と歴史に対する深刻な危機意識であった。こうした神学的な認識は彼らが「エキュメニカル運動」に加わっていくことをときに妨げ、ミッション理解などにおいてもかなり批判的な立場をとることを余儀なくした。次節で扱われる一九三二年のバルトの講演『現代における神学とミッション』などでそれははっきり表現されることになった。

<sup>8</sup> K. Barth, Abschied, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933, GA III (49), S.496f.

## (2) バルトの「エキュメニカル運動」批判

### (a) バルトの疑念

草創期の「エキュメニカル運動」をバルトはどのように見ていたのか、一九二〇年代から三〇年代初めまでの、いずれも短い諸発言を辿れば、非常に懐疑的であったことは明らかである。

バルトの最初の発言の一つは一九二五年八月にストックホルムで開催された実践的キリスト教世界会議（「信仰と生活」）を巡るものである。「すべての教派とすべての国のキリスト教会…は、もしもそれが病気でなかったならば、一九一四～一八年に別な態度をとり、また一九二五年にストックホルムで別な言葉を見いだしたであろう。教会は、それがもう一度、それが基礎づけられている希望の上に、全面的に自分を置くのでなければ、健康となることはないであろう」（一九二六年六月『教会と文化』）<sup>9</sup>。文化理解における終末論的視点からストックホルムも含めてエキュメニカル運動に鋭い批判を記している。前年のトゥルンアイゼン宛の手紙にすでに次のように記していた、「エゲリ湖では宗教-社会的トランペットがもう一度吹き鳴らされたことを聞いて私は安心しています〔トゥルンアイゼンもそこで講演をした〕。そのことはたしかによいことであるに違いありません、というのもまさに今だから、まさにストックホルムの詐欺を前にしているからです。フォルストホーフも最近になって（《聖書の証言》誌で）加わった意地悪な連中の側でなされている詐欺はわれわれには通用しません」<sup>10</sup>。これらがもっとも早い段階の発言である<sup>11</sup>。

こうした発言の後であるが、次のような一文は彼の思いを素直に示したものでないだろうか。The Student World 誌の編集者ミラーに、信仰のキリストについてのシンポジウムのための論文執筆の依頼をていねいに断った上で、こう書いている、「こうした企画によって、次のような外観が、つまり、キリストにおけるキリスト者の一致が一つの現実であるかのような外観、つまり可能なかぎりの多くの種々のキリスト教的立場の合計によって見えるものとして示されることができるよう一つの現実であるかのような概観が醸し出される、あるいはすでに存在する概観が強化されるかも知れない。またキリスト者の一致が種々のキリスト教の見解の間の選択と切り捨てという道の上で遂行されるかのような概観が醸し出される、あるいはすでに存在する概観が強化されるかも知れない」<sup>12</sup>。その上でさらにバルトはこう書いている、「エキュメニカル運動」においてキリストにおける一致と

<sup>9</sup> K. Barth, Die Kirche und die Kultur, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, GA III (24), S.504.

<sup>10</sup> K. Barth-E. Thurneysen, Briefwechsel Bd.2, 1921-1930. GA V (4), S.382f.

<sup>11</sup> Vgl., T. Herwig, Karl Barth und die ökumenische Bewegung, ibid., S.23.

<sup>12</sup> K. Barth, Offene Briefe 1909-1935. GA V (35), S.111f.

いう真理問題が問題にされないとしたら、私にできることは三千の言葉を連ねることではなく一言も発しないことだと（一九二八年三月）。こうして彼は「エキュメニカル運動」に関して自らあえて沈黙してしまった。

その後バルトはようやく一九三一年頃から再びいろいろの機会に発言し始める。そしてこれらの諸発言はドイツにおける国家社会主義の台頭と無縁ではなかった。『福音主義教会の危急』（一九三一年一月）ではストックホルムとローザンヌ（「信仰と職制」一九二七年）の両方を名指ししながら、教会のあの目に見える一致を造り出すのは神であって教会ではない、教会はこの一致を求めつづけていく以外のことをするのではないことを強調している<sup>13</sup>。われわれが次項で少し詳しく取り上げる三〇年代初頭の二つの論考『《キリスト教》への問い』（一九三一年一二月）と『現代における神学とミッション』（一九三二年四月）で一九二八年のエルサレムの宣教会議に言及される。とくに前者においてバルトは、自らの事柄<sup>ザッヘ</sup>に対するキリスト教の「裏切り」、 「ちょっとした適応と譲歩」を指摘し、「『人種、民族、国民』の神性についてファシズムと語り合うべきを知っているというような《キリスト教》」<sup>14</sup>を批判した。「ファシズム」とはバルトにとって「異質な諸宗教」の一つにほかならなかったが、そうした宗教に対するミッションを放棄しプロパガンダに墮したキリスト教の在り方に批判が向けられている<sup>15</sup>——エルサレム会議については少し後になって『教会教義学』の『神の言葉』（I/2）で<sup>16</sup>、また『神論』（II/1）でも言及される。神認識における自然神学の問題がミッションとの関連でも言及され、「あらゆる種類の自然神学」<sup>17</sup>が否定された。プロパガンダと自然神学の問題がバルトのエルサレム会議批判の要点であったが、これらはこの時期の宣教神学、エキュメニカル運動全般に対する批判でも

<sup>13</sup> K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933, GA III (49), S.82f.

<sup>14</sup> K. Barth, Fragen an das Christentum, ibid., S.150f.

<sup>15</sup> Vgl., K. Barth, KDI/1, S.159. なおバルトも評価するミッションとプロパガンダのM・ケーラーの区別については以下を見よ。M. Käehler, Die Mission — ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum? [1908], in: ders., Schriften zu Christologie und Mission, hrsg. von H. Frohnes (TB 42), 1971, S.105-255. 「ローマ〔・カトリック〕は信仰のプロパガンダを行う。その響きはプロテスタントの定式よりももしかしたらもっと宗教改革的なのだろうか。もっと聖書的というわけでは決してない。というのも使徒たちは信仰を説教するのではなく福音を説教するからである。そしてこの際立った区別は重要である。このローマ〔・カトリック〕側からのキリスト教の意図的な拡張も、人がまさにただ自分の教会だけを広めていくという意図しない拡張も、信仰のプロパガンダを行うということでは共通している。…しかし基本の姿勢からすれば、福音のミッションはパウロの言葉のもとに立つ。福音のミッションはわれわれの教会を拡張しようとするのではない、そうではなくて聖書の福音を拡張しようとするのである」(S.113f.)。

<sup>16</sup> KDI/2, S.368.

<sup>17</sup> KDII/1, S.107.



あった。このうちプロパガンダ批判のほうはドイツの宣教神学においてもアングロ・アメリカンによる「エキュメニカル運動」批判としてエルサレム会議（一九二八年）をきっかけに用いられ始めたが、宣教における自然神学批判のほうは「民族性の神学」が浸潤するドイツの教会状況で受け入れられることはきわめて困難であった。

ここでもう一つ触れておきたいのはアドルフ・ケラーとのやりとりである。バルトの最初の任地ジュネーヴでの実際上の上司で当時自ら創立に関わったスイス福音主義教会連盟の最初の幹事をつとめていたケラーは、その著書『キリスト教世界における弁証法神学の道』（一九三一年）で、「エキュメニカル運動」と「弁証法神学」の並行性を主張し、弁証法神学側の消極的な姿勢を嘆きつつ両者の媒介を計ろうとした<sup>18</sup>。これに対してバルトは返信で、とくにケラーの書の第九章を話題にし、教会間の交わりなど「実践的課題」についてはこれを認めたものの、「エキュメニカル運動」においてエキュメニカルなものが形式的に目標として設定されそれがまるで人間的な活動と人間的な語りのテーマであるかのように理解されていると批判し、両者の並行性を全くもって認めなかった<sup>19</sup>。

#### (b) ドイツ宣教神学とバルト

バルト自身の懐疑的な反応はいま見た通りだが、バルトのドイツ宣教神学への影響はエルサレム宣教会議（一九二八年）以前においてはほとんど確認できないという W・ギンターの見解<sup>20</sup>に賛意を表した上でジョン・G・フレットは、一九二八～三三年のドイツ宣教神学と「弁証法神学」との関係に一つの見取り図を提示した<sup>21</sup>。これを参考に整理すれば、次のようになるであろう。

1、アングロ・アメリカンの宣教論に対するドイツ宣教論の批判的な見方はグスタフ・ヴァルネックにまで遡るドイツ宣教論の基本線として以前から存在していた。2、この批判的

<sup>18</sup> D. Adolf Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*, 1931, IX Kap., S.168-205.

<sup>19</sup> 「私が思いますに、そこには全くの、私の見るかぎり和解できない方法上の対立が隠れています。あなた方は『運動』そのものに関心をもっています…それゆえまた運動にそのようなある種の尊敬すべき誓いをもって同伴しなければならないのです。私は…ただこういうことをあなたにお伝えしただけなのです。あなたが描いてみせたエキュメニカル運動と弁証法神学が共存し共属し合っているということについては私は賛成しないということです」。K. Barth, *Brief an D. Adolf Keller*, 1.31.1931. (バルト・アルヒーフ所蔵)。なおヘルヴィクは、この返信に出てくる、「私は、いわば、現場での (an Ort und Stelle) エキュメニカルなものを求めています。概念の地理的な意味への関心はありません」という文言に関連して、バルトのエキュメニズム観の転換となった一九三五年七月の講演（『教会と諸教会』）で語られるキリスト支配的脱中心主義がはじめて現れることに注目している。Vgl., Herwig, *ibid.*, S.24f.

<sup>20</sup> W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City*, 1970, S.46.

<sup>21</sup> Vgl., John G. Flett, *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, 2010, p. 78-122.

立場はアングロ・アメリカンの線で行われたエディンバラ協議会の後、第一次大戦をへて深刻化し、エルサレム宣教会議において厳しく対立し合うに至った<sup>22</sup>。3、この段階でドイツ宣教論はバルトおよび「弁証法神学」の「エキュメニカル運動」批判の言説を用いることになる、すなわち、アングロ・アメリカンの「適応主義」(accommodationism)を批判する中で、植民地主義に並行する形で西欧文明の移植として行われてきたミッション活動に近代プロテスタンティズムの退廃的な帰結を見ていた「弁証法神学」に「同志」のように引きつけられ、その批判的方法を用い始めた。4、しかしながらこうしたドイツ宣教論と弁証法神学の間の、いわば対話は、ヒトラーの全体主義の登場によって途絶し、「民族性」の言説にヴァルネック以来浸潤されていたドイツ宣教論には「弁証法神学」の、というよりバルトの、とり分け三〇年代に入って改めてなされたミッション批判に耳を傾ける余裕はなくなっていた。じっさいその時期の講演でバルトは「古い」敬虔主義的なミッション理解を、また「いかがわしい」アングロ・アメリカン的なミッション理解を批判しただけではない、ドイツにおける「本物のルター主義を自称する」ミッション理解を、二十年代後半に台頭してきた「民族性の神学」とその根底にある近代の新プロテスタント主義の自然神学という文脈においてもっとも厳しく批判せざるをえなかったのである(本章第二節を見よ)<sup>23</sup>。

こうしてドイツ宣教論は「弁証法神学」とバルトに対して両面価値的な対応を取らざるをえなかった<sup>24</sup>。一方でそれは「弁証法神学」にその文化否定の傾向性のゆえにミッション否定の神学を見て取り、ミッション意志を「麻痺させる[腿の関節がはずされる]」<sup>25</sup>ものだと批判した。他方しかしそれは、「弁証法神学」を、敬虔主義でもないアングロ・アメリカンでもない宣教の新たな方向づけのための「浮標信号」として認めた。フレットは、前者としてデヴァランネ、カール・イエーガーなどをあげたほか、「弁証法神学」がミッションの現実を知らないと批判したアドルフ・ケーベルレやジークフリート・クナークらもそれに加えている。「弁証法神学」の機能を後者のように積極的な意味で紹介したのはG・ジーモンだが、「弁証法神学」ならびにバルトの立場を理解し宣教論の中に積極的に取り入れようとした人々がいたことは言うまでもない。終始バルトに近くに立っていたバーゼル宣

<sup>22</sup> Vgl., *W. Günther*, *ibid.*, S.32-35.

<sup>23</sup> Vgl., *K. Barth*, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933*, GAIII (49), S.194.

<sup>24</sup> *John G. Flett*, *ibid.*, pp. 85.

<sup>25</sup> *K. Barth*, *ibid.*, S.207.; *S. Knak*, *Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie*, in: *Botschafter an Christi Statt*, 1932, S.66.

教会のカール・ハルテンシュタインの名をまずわれわれはあげなければならない<sup>26</sup>。さらにはヘンドリック・クレマー<sup>27</sup>、ヴィセルト・ホーフト<sup>28</sup>、そして広い意味においてディートリヒ・ボンヘッフアーもその中に加えてよいであろう（第二章の「付論」を参照せよ）。

## 第二節 もう一つの戦線——バルトのミッション論

本節でわれわれは一九三〇年代に入ってバルトが発表した二つの論考（『《キリスト教》への問い』、『現代におけるミッションと神学』）を改めて取り上げることになる。すでに第一節でわれわれは一九二〇年代後半から散見されるバルトの「エキュメニカル運動」批判を瞥見し、さらにドイツ宣教論における肯定的かつ否定的な受けとめもフレットの研究に従いながら確認したが、二つの論考はそうしたバルトの基本の立場を総括的に示すものであった。

重要なことは、二〇年代末から三〇年代にかけてのバルトにとって、ミッションの問題は、近代プロテスタントの自然神学との闘いのもう一つの焦眉のフロントにはほかならなかったことである<sup>29</sup>。その意味において二つの論考でのミッション批判はきびしいものにならざるをえなかったが、同時にミッションの使命はそうしたきびしい道をとってはじめては果たされると彼は考えていた。そこにきわめて積極的なものがあった。『現代におけるミッションと神学』の最後のところでバルトは、「現代の特定の神学」によって——つまりバルト神学、ないし弁証法神学によって——「ミッション意志の麻痺」が招来したといった批判を念頭に、こう記す、「こうした非難がこの講演によってやはり確かめられたと誰かが思ったとしても私は驚かない。私はこうした非難を受け入れる、そして一人の男のことを思い起こす、われわれはみな聖書からこの男のことを知っている。彼は腿の関節を外され〔麻痺させられ〕それを甘受しなければならない、腿の関節を外された〔麻痺させられた〕者として勝利し、イスラエルという名をいただくために」〔創世記三二章

<sup>26</sup> カール・ハルテンシュタインはバルト神学に親しみ宣教論におけるその実りを模索した人。一九三三年に妻と義兄がユダヤ人迫害で殺され、その後宗教社会主義にも接近した。一九二六～三九年までバーゼル・ミッションの主事をつとめ、バルトとも親しくつき合う。スイスの宣教学の重鎮。一九四一年にシュトゥットガルトの高位聖職者として領邦教会監督ヴルムに協力、宣教団体を帝国教会に組み込むドイツのキリスト者の企てにきびしく反対した。戦後、「ドイツ福音主義教会」(EKD)やWCC創設に尽力した。1952年ヴィリンゲン宣教協議会の後まもなく死去 (RGG<sup>4</sup>)。

<sup>27</sup> Vgl., H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 1938.

<sup>28</sup> 第二章第一節、注7参照。

<sup>29</sup> 「一九三〇年代初頭のミッション問題との彼自身の関わりはキリスト教と民族性をつなぐハイフンとの闘いのもう一つの例であった」。John G. Flett, *ibid.*, p. 78.

二三以下]。バルトからすれば、まさにここにミッションの道は拓かれる<sup>30</sup>。

(1) 《諸宗教》へのミッション——『《キリスト教》への問い』

(a) 論説の寄稿

一九三一年一二月、バルトはスイス・ツォフィンギア協会『中央新聞』のクリスマス企画に快く応じて、『《キリスト教》への問い』という比較的短い論説を寄せた<sup>31</sup>。企画の趣旨はキリスト教の置かれた状況を、とくに増大する現代の非キリスト教化を背景に考察するというものであったが、編集者レルヒはバルトに「世界の現状と未来がキリスト教に提起する諸問題」<sup>32</sup>に関わることで書いて欲しいと求めた。バルトは未来からの問いには触れず今日《キリスト教》に突きつけられている問題は何か、それを自分はどうのように見ているか、四点にわたって述べた。

(b) 今日問われている《キリスト教》

1. バルトによれば今日《キリスト教》が向き合わなければならない相手は二十年前の大戦前と違い、「世界観」(145)<sup>33</sup>ではなく、「多くの異質な諸宗教」(ibid.)である。二十世紀の《キリスト教》は「脱神化された世界」(148)、「世俗化」(ibid.)した世界に相対しているのではない。時代は、むしろ新しい諸宗教の勃興によって特徴づけられるのである。このことを今日《キリスト教》は認識し理解しているだろうか、それが《キリスト教》へ向けられるべき第一の問いである。

この場合「宗教」をバルトは次のように定義する、「宗教とは…人間によって見つけ出された神の告知 (Verkündigung), この告知の把握であり肯定である。そしてそれはそのようなものとして人間に対して権力をもって現れるのだが、この権力は人間自身の一切の選択あるいは行為すら排除する。人間はその権力を肯定することもする、だがそうする根拠をあげることもできないし、そうしようもしない。それは何よりもそして第一にまさに彼自身の現実の存在 (彼の「プライベートな生活」) を独占使用し、人間全体をその聞き手、囚人、その新たな使者、兵士たらしめる要求と力をもっている、そのような告知である」(145)。こうした宗教、また諸宗教がキリスト教そのものにとって、また個々のキ

<sup>30</sup> Vgl., *Flett*, p. 166.

<sup>31</sup> 周知のようにバルト自身学生時代からスイス・ツォフィンギア協会・学生組織に所属して活動した。レルヒはそれをつてに各地のツォフィンギア学生組織の協力を得ながらバルトの寄稿に期待した。K. Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, ibid., S.141f.

<sup>32</sup> Ibid., S.141f.

<sup>33</sup> K. Barth, *Fragen an das Christentum*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933*, GAIII, S.145. 以下引用は本文中の( )内の数字で示す。全集(GA)編集者(M. Beintker, M. Hüttenhoff, P. Zocher)はこの大戦前の世界観として特に世界観的無神論、物質主義、ダーウィニズムなどを挙げている。

リスト者にとって「問い」(146)として意識にのぼるようになったのは、「全く新しい宗教の登場」(ibid.)によって状況が一変したからである。この新しい宗教としてバルトは、「真正の(ロシア)共産主義」(ibid.)、国際的な「ファシズム」(ibid.)、そして「アメリカニズム」(ibid.)をあげ、アメリカニズムをその中でもっとも強力な宗教だと名指しした。かくて今日、旧新の「諸宗教」に囲まれている《キリスト教》はそれに相対し、それに答えることを求められている。

2. 《キリスト教》に向けられている第二の問いは《キリスト教》はそうした異質な諸宗教との間で血戦以外の何ものも期待すべきでないということがはっきり自覚されているかということである。《キリスト教》は他と並ぶ「ひとりの神 (ein Gott)」(149)ではなく「本<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>の神 (den Gott)」(ibid.)を宣べ伝える。したがって「あらゆる神々の神性を、それら神々と共にそれらの宗教性の真剣さを問いに付す」(ibid.)。そこでは諸宗教が依存している神と人との「絶対的結びつき」(ibid.)は終わる。諸宗教が《キリスト教》に対してもちうる唯一の関係は、古代における皇帝礼拝、すなわち「キリスト教徒迫害」(ibid.)でしかない。「人は健忘症からだけ、小さな誤解からだけ、共産主義者とキリスト者、ファシストとキリスト者、《アメリカ人》(ヨーロッパのアメリカ人!)とキリスト者でありうる」(150)。かくてバルトによれば「《キリスト教》は本来次のことを知らなければならない、すなわち、自らを取り囲む異質な諸宗教の中に、そしてこれらの諸宗教の精神の中に、原理の中に、意志の中に、デーモンの中に、ただ全く敵しか持っていないということ、そして《キリスト教》はそれらの敵から寛容を期待すべきでないということ、なぜなら自らもそれらにいかなる寛容も与えることはできないのだから、ということを知らなければならない」(150)。

3. そこで第三の問いはこうである、「《キリスト教》は自分の事柄<sup>ザツヘ</sup>に対するちょっとした裏切りによって異質な諸宗教との迫り来る軋轢を回避しようとする誘惑がどんなに間近に迫っているか、知っているのだろうか」(ibid.)。たとえばここで異質な諸宗教の一つとされたファシズムと《キリスト教》の関係についてバルトは次のように言う、「ファシズムは、『人種、民族、国民』の神性について自らと語り合うすべを知っている《キリスト教》をいたるところで見出した」(150f.)と。バルトによれば《キリスト教》はそれら異質な諸宗教と、いわば「狼と一緒にあって吠える〔順応する〕ようなことがあってはならない」(150)。この関連でバルトは三年前(一九二八年)エルサレムで開催された国際宣教会議を批判的に振り返ることになる。というのも彼によればその会議で福音理解が掘り下げられることなく、むしろ「非-キリスト教諸宗教の『価値』」(151)に数週間にわたり取り組

んだと聞いているからであり、また第一次大戦中にはあらゆる国々の《キリスト教》が当時の基準的宗教のドグマと折り合いをつけそれと手を結ぶべきことを知ったからにほかならない。バルトによれば、今われわれの為すべきことは、諸宗教のスピリチュアルな価値について語り、それらに架橋することではない。「キリスト教の使信は本来まさにわれわれの時代の混乱と危機の中で、きわめて純粹に、あの諸宗教の声と全く混じることなく響かなければならなかった。他の諸宗教へと架橋して確実なものとしたいと願うキリスト教会の現存可能性は、人がこうした架橋を断固として中止し、《キリスト教》が唯一の神と失われた人間に対するこの神の憐れみの使信をもって…あらゆる宗教の只中を…それらデーモンに指一本分も妥協することなく通り抜けていくことと共に立ちもし倒れもするであろう」(152)。問題は、バルトによれば、諸宗教に取り囲まれている《キリスト教》にとって「人間的な『諸欲求』を気遣いそれらによって自らを定位するプロパガンダではなくて、ミッション」(153)であった。ミッションとは何か。ミッションとは、「彼がどんなにか深い自らの諸欲求をそのような諸宗教において満足させることによって誤解しているということを、またあれこれの宗教の『神』との彼の誤って絶対的と考えられた結びつきとは彼がそこから覚めることのできるし覚めるべき酩酊であるということ人間にはっきり語ることであり——つまりミッションとは、神が啓示したもうたことを、神がそれを啓示したもうたがゆえに人間が聞かなければならないことを人間に語ることにほかならない」(153)<sup>34</sup>。

4. 最後に、バルトは、今日の状況、すなわち新旧の諸宗教がミッションを課題としている《キリスト教》に立てる、彼の言うもっとも困難な問いを四つ目として提示した。簡単に言えばそれは、《キリスト教》が自分が何であるか正しく理解しているのだろうかという問いである。「《キリスト教》は自分がすべての世界観と宗教がそうでありうる以上のものであり、またそうしたものは別のものであることを知っているのだろうか。《キリスト教》はただひとりの神の教会、イエス・キリストの教会、失われた者らを憐れむ神の教会であることを知っているだろうか」(154)。自らをそのような教会として理解したとき《キリスト教》はもはやたんなる《キリスト教》(Christentum)でも《キリスト教主義》(Christianismus)でもない(153)。キリスト教は、-tumでも、-ismusでもない。《キリスト教》は他と並ぶ一つの宗教ではないのだから。

種々の問いにさらされている《キリスト教》、その《キリスト教》が自らを教会として

<sup>34</sup> Vgl., KDI/2, S.392.

理解すること、ここにバルトはその答えを、《キリスト教》の進むべき道を見いだした。「自分自身を教会として理解する《キリスト教》は、諸宗教のおしゃべりな栄耀の只中において、人間が聞きそして神が語るそのような場であろうとする」(154)。諸宗教に対する教会のミッションはどのようになされるのであろうか。バルトはこう言う。ミッションは本来まず《キリスト教》の次のような告白から始まらなければならない、すなわち、《キリスト教》は諸宗教の宣教者が知らないものを知っている、人間は唯一のまことの神への奉仕において、これまで神を見出してこなかったしこれからも決して見出すことのない、むしろいつもただ神がご自分を人間に明らかにしてくれることを待ち焦がれているに過ぎない「貧しい者」(ibid.)であることを知っている。そしてこのような貧しさにおいてキリスト者たちは共産主義者ともファシストとも諸宗教とも「連帯している」(ibid.)ことを知らなければならない。このことが教会の語りを可能にする。「神の啓示を信じる人、したがって人間が聞き神が語らなければならないことを知っている人は、まさにそのことによって、いわば自動的にすべての人間と結びつけられている。すなわちその人は彼の知らない宗教においても…共通の危機と問題とを再認識するであろう。その人はすべての人間に結びつけられて彼らに権威をもって語ることができるであろう」(ibid.)。「教会は神の言葉を聞くとき教会であり、それゆえ確かにプロパガンダをおこなう結社ではない。教会に与えられているのはミッション、換言すれば、派遣なのである」(ibid.)。

以上われわれは『《キリスト教》への問い』を見てきた。キリスト教を一貫して括弧付き《キリスト教》で表記している意図はすでに明らかだと思う。括弧付き《キリスト教》とは他と並ぶ諸宗教の一つとしてのキリスト教の形態である。《キリスト教》は自らに対する外側からの問いに答えるためにこそ自らが何であるかを知らなければならない。《キリスト教》の真理は神が語り人がそれに聞く教会にある。ミッションとは派遣のことであるが、ミッションにおいて教会は人が聞くべきことを語らなければならない。左にいる人間にも右にいる人間にも、味方であろうが敵であろうが彼ら人間に「福音」(ibid.)を語らなければならない。バルトの以下の締めくくりが、本論考の眼目を端的に示す。「《キリスト教》はキリストの教会であり、キリストの教会であろうとするということを知っているだろうか。そのことが今日、《キリスト教》にこれまで立てられたもろもろの問い以上に差し迫ったものであろう」(155)。

本論考は比較的短いこともあり<sup>35</sup>、仏訳がつくられたほかドイツの雑誌に転載され、さ

<sup>35</sup> Vgl., K. Barth, Fragen an das 《Christentum》, ibid., S. 142f.

らにヴィセルト・ホーフトによる英訳が「キリスト者学生世界連盟」の *The Student World* 誌に掲載され注目を引いた。ホーフトによれば、当時の人間主義的ミッション理解に反対していた H・クレーマーやの K・ハルテンシュタイン、R・シュピアといった次代を担う人びとにとってバルトの宗教批判ならびに諸宗教批判は強力な支えとなり、キリスト中心のミッションの神学が論議されるタンバラムにおける第三回国際宣教会議（一九三八年）にまで影響を及ぼすことになったと言う<sup>36</sup>。なお英訳に際してヴィセルト・ホーフトは「アメリカニズム」なる語をドイツ語圏では一義的だとしても英語圏の受け取り方が様々なことを理由に別の言葉に置き換えることをバルトに提案した。しかしバルトはドイツの雑誌掲載に際し「ファシズム」を巡って同じような問題が起きたことを述べながら両方のケースで提案を拒否した<sup>37</sup>。

## (2) ミッションを問う——『現代における神学とミッション』

### (a) ブランデンブルク宣教協議会

ブランデンブルク宣教協議会で一九三二年四月一日に語られた講演『現代における神学とミッション』は『《キリスト教》への問い』とは比較にならないほど周到な準備のもとになされたものである。バルトをベルリンに招いた協議会議長ユリウス・リヒターに受諾を伝えた折り返しの手紙で彼は「ミッションの問題に私はずっと前から関心をもっていますが、今日焦眉のものとなっている問題提起を前にしてその関心はまったく特別のものになっています」<sup>38</sup>と書いている。じっさい彼は前年一九三一年から三二年にかけての冬、ミッションの文献をていねいに調べるなど準備に時間をかけた。同じ頃のゴルヴィツァー宛ての手紙には、講演で、「新ルター主義によって創造の神学（それは少しずつだが通常の自然神学にいつそう似通ってきはじめています）がミッション論の中に持ち込まれることと対決すること」を試みたいと書いている<sup>39</sup>。本講演の分析はわれわれの研究主題の解明のために欠かせない。

### (b) 『現代における神学とミッション』

バルトは講演の冒頭でここで自分に与えられている課題を次のように述べる、「現代におけるキリスト教ミッションの働きは神学の働きから何を期待することが許され、何を期

<sup>36</sup> W.A. Visser't Hooft, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, in: *EvTh*, — 40.Jg.1980, S.4f.

<sup>37</sup> K. Barth, Fragen an das *«Christentum»*, *ibid.*, S.143.Anm.15.; Brief W.A.Visser't Hoofts an Barth vom 1.2.1932. in: *Bw.Visser't Hooft*, S.7f.; Brief Barths vom 2.2.1932. in: *Bw.Visser't Hooft*, S.10.

<sup>38</sup> K. Barth, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, *ibid.*, S.156.

<sup>39</sup> K. Barth, Brief vom 22.12.1931. (バルト・アルヒーフ)。Vgl., K. Barth, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, *ibid.*, S.157.



待することが許されないのかという問題に答えようとすることにある」(164)<sup>40</sup>と。この課題を果たすために彼ははじめに「ミッション」と「神学」、それぞれに概念規定しさらにその関係を規定することからはじめる。われわれはこれを瞥見した上でバルトが最後に付加的かつ例示的に語った神学からの、もっと端的に言えばバルトからの四点にわたる現代のミッションへの問いを少し詳しく取り上げたいと思う。

「ミッション」とは何か。バルトによればミッションとはイエス・キリストの使信を異邦人に伝える教会の行為である。異邦人は教会の外だけでなく内にもいることに注意されなければならない。教会は「異邦人の教会、罪人の、そして徴税人の教会」(166)であるのだから。教会の内部の異邦人に対して「反復の形式で」(ibid.) 伝えられることが外部の異邦人に対しては「始まりの形式で」(ibid.) なされるのである。「教会はこうした外の異邦人と内の異邦人との連帯を、教会における世界・被造物・諸国民とすべての世界・すべての被造物・すべての国民との連帯をたんに表明するだけでなくこれを実行に移すことによって…主に対する教会の告白を現実のものとする。…イエス・キリストが主であること、神であることへの告白という意味でこうした人間的な連帯を実行に移すことが教会の特別なミッション的行動である」(167)。

他方「神学」とは何か。バルトによればミッションと同じく「神学も教会の行為、イエス・キリストへの告白の一形態、彼についての使信の伝達によって彼の御心を行おうとする試み」(ibid.) のことである。しかし神学は、以下のようにしてミッションから区別される、「神学はミッションから、また教会のその他の、狭義においてではないミッション的な宣教から以下のことによって区別される、すなわち、神学はそれ自身が使信の伝達というより、こうした行為についての熟考、こうした伝達の正しさについての熟考でありたいとすることによって区別される」(167f.)。それゆえ「神学は矯正的な性格をもつ」(168)<sup>41</sup>。神学は「教会がその行為において主の行為と自らを同一化することはできず自らの行為を主の行為によって方向づけ、主の行為に準拠しなければならないがゆえに存在しなければならない」(169)。こうした神学理解についてはわれわれは一九三二年末に出版された『教会教義学』(KDI/1)を参照すべきであろう——ただし講義は一九三一年の夏学期と一九三一/三二年の冬学期で終わっていた。

さて「イエス・キリストの使信を今や外部の異邦人にも伝達すること」(170)としてのミッションと「内部と外部への使信の伝達の正しさの熟考」(ibid.)としての神学はどの

<sup>40</sup> 以下引用は本文中の( )内の数字で示す。

<sup>41</sup> Vgl., KDI/1, S.11.

ような関係に立つのであろうか。バルトはまず共通点を指摘する。両者とも教会を何よりも次のような場所として前提する、すなわち「そこで神が自らを啓示し、人間の認識と行為とを認め、かくてこの神の名と奉仕において、したがって神の祝福のもとに、神の力において行為がなされ業がなされねばならないし、なされうる」(ibid.) 場所として。ミッションも神学もそうした教会における「信仰の業」(ibid.) であり「教会的服従の試み」(169) である。こう言ってもよい、「ミッションも神学もそれがミッションであり神学でありたいとすれば、それは人間の良き思いと良き行為の事柄ではなくて、神の目論見と確証の事柄なのである」(172) と。その上で、両者はそれぞれその「独自性」(ibid.) を自覚しなければならないし、自覚することができる。ただ両者の間に境界線を引くというようなことはできない。じつは「ミッション」と「神学」との本当の相違は「務め〔奉仕〕(Dienst)」(175) の相違なのである。

その務めの違いとは何か。ミッションにおいて——説教、牧会、教育においてと同じくまた内国伝道やその他の諸機能においてと同じく——問題はキリスト教の使信の伝達の務めである。その場合バルトが強調するのは使信の伝達としてのミッションにおいてそれが何であれ伝達先の、相手方の状態を前提するものでは決してないということである。彼はこの事態を「教会的行為のあの他の諸形式に対してミッションの特別なものとは教会がここでこの務めのいわば純粋な主体であるということにある」(ibid.) と言う。むしろ「前提されるのは、聞き手が神と隣人を憎んでいるということであり、誤った神々に仕えているということであり、このような人間としての彼らのためにキリストは死んで甦ったということである」(ibid.)。結合点は否定される。「キリスト教の使信はそれ自身が前もって設定するほかない諸点に結びつくのであって、すでに以前からそれ自身においてそこに在る諸点に結びつくのではない」(ibid.)。教会のミッションは希望に逆らって希望することであり〔ローマ四・一八〕、「架橋」(176) ではなくて「跳躍」(ibid.)、「敢為」(ibid.) なのである。次いでバルトは、神学の務めについて二つのことを指摘する。第一にミッションが神学から期待できるのはあくまで「人間に可能なもの」(178) であって、教会の主から期待でき期待すべきものを期待することはできない。第二にミッションを含む教会の種々の行為が神学から期待しうるのは神学が特定の問いをもって随伴することである。「われわれは神学は教会において判定を下すとは決して言わない、そうではなくて問いを立てなければならないのだとだけ言うておく。…教会の宣教がこれらの問いを聞いたならば、教会が語ることがこれらの問いの火をくぐりぬけたならば、その時神学は教会の宣教に対してなしうる奉仕を、人が神学から期待できる奉仕をなしたのである」(184)。

以上のような「ミッション」と「神学」の関係の考察を前提に、最後にバルトは、現代のミッションに対する神学の側からの問いかけを四つ、例示的に提示した。われわれはこれを取り上げなければならない。

1. 第一に取り上げられるのは「ミッショ<sup>ン</sup>の動機」(183)の問題、それに対する神学的問いである。

問いはミッションの正当化に向けられる。一般にミッションは今までもそして今もミッションの動機を自ら対してまた全教会に対して明らかにすることに、すなわち自らを「教会の本質必然的な機能」「全キリスト教徒の不可欠の生命の表現」(185)として正当化することに重点を置いてきた。しかしもし、今日のドイツのミッションなどに規準的な仕方ではそれは見られるのだが、偶然な歴史的・社会的・文化的動機をミッションの動機とするならそれは自己正当化というものではないだろうか。なるほど正当化は必要であろう。しかしバルトはこう問う、「ミッションも、そしてミッションこそ、究極的には自分で自分を正当化できないということ、服従の行為として正当化されていることをただ希望できるだけであるということ、この希望を担保するものを自らもつことはできないことについて…はっきりしているのであろうか」(186)と。バルトによれば「ミシオ」(missio)という概念が古代教会の三一論の用語(子と聖霊のこの世への派遣)であるということが、また近代のミッションがイエズス会と敬虔主義というバロック・キリスト教の精神から生まれたということもわれわれにとってミッション動機の過大評価への警告を意味する。「ミッションのあらゆる人間的正当化は根底に至るまで疑わしい」(190)。ミッションは人間の業でありながら徹底して「信仰の業」、「教会的服従の試み」、「無防備な不確かな企て」(170)として、生ける神の命令としてだけ可能なであり、初めから始める勇気だけが問題なのである。

2. 第二に取り上げられるのはミッションへの「呼びかけ」(190)の問題と、それに対する問いである。

問いは具体的に「ミッションの報告」に向けられる。「報告」というのは一般にミッションの「宣伝」のために行われるものであろう。しかし多くの「報告」でまさに決定的なこと、すなわち異邦人の現実的な危機、福音の現実的な力、現実的な回心について、現実的に生まれた新しい生活などが観察の対象になっていない。こうした報告の中の「最高の直接的な報告」は『使徒言行録』であろうが、それは神の啓示の証しであり、決して「われわれの宣教師の行為の歴史によって反復され継続され可能なら凌駕されるために」(192)語られているのではなかった。そうであるなら「ミッションの報告は何のために興味を喚



にバルトはこれら三つのミッションの課題理解を人間の理解の仕方を反映しているものとしてどれか一つを絶対的に正しいものとせず、「相対性」(195)において、「留保」(195)のもとに、「真理契機」(196)を含むものとして受け取るべきだとして次のように言う、「人がもしこうした原則的なことで納得できるならば、真剣な障壁も、しかしまた三つの理解の仕方のもつ真理契機も、落ち着いて、あまりに大きな相互の独善なしに、考量されることが可能とならないはずはないのではないだろうか」(ibid.)。たとえば敬虔主義的なミッション理解について言えば、回心とは何か、個人の体験としての回心とは何か、あるいは神の国の宣教においてミッションの課題をそのように狭く考えてよいかという問いと共に、ツィンツェンドルフの「子羊のために魂を獲得する」というような定式において、根本的に語られるべきことはみな語られているのではないかというような理解をバルトは付け加えた。いずれにせよバルトによれば、「これらすべての問題の只中のどこかに…正しく立てられたミッションの課題はある」(202)。第二の神学的問いはアングロ・アメリカ的なミッション理解とグートマンによって代表される現代のルター主義のミッション理解に向けられる。なるほど両者はミッションの課題理解において対照的だが、それは見かけに過ぎず、両者とも「創造の概念」(198)に依拠している点で共通するものをもつ。しかし批判はよりいっそう鋭く後者に向けられている。「その区別は内人間的な区別であって、神学的な区別ではない。《永遠の結びつきに基づく自由な人間存在》<sup>42</sup>という考え方が反対陣営の西欧主義者の進歩信仰・文明信仰に似た人間的原理の絶対化——こちらでもあちらでもキリストとキリストについての独自の理解の仕方とのあいだの同一性への信頼が現実となっている——を意味するといふのであれば、両者とも本来のミッションの課題の世俗主義的な脅かしなのではないだろうか」(199)。そこに残るのは結局「文明化された人間」(ibid.)であれ「原初的人間」(ibid.)であれ、人間でしかない。これがまさに「創造の条項」を「教会の立ちもし倒れもする条項」としたグートマンと彼によって代表されている現代ドイツのルター主義のミッションの課題理解の本質である。こうしたミッションに対し神学はつねに随伴し問いを立てる。詳しく言えば、それらの問いが見えるようにしておくこと、問いとして開かれたままであるように力を尽くすこと、これがすでに本講演のはじめにも述べたバルトの神学の課題理解であった。

4. 最後に、四番目に取り上げられるのは、「ミッション説教」の問題であり、それに対する神学的問いである。

<sup>42</sup> これはグートマンの著作名。*Bruno Gutmann, Freies Menschtum aus ewigen Bindungen, 1928.*

ここでの問題は「ミッションに随伴する神学」(202)であって、他人の神学でもないし神学教師のそれでもない。ミッション説教を担うミッションナリー自身の神学である。というのもその神学が「彼に彼の説教の具体的な内容のため具体的な導きを与える」(ibid.)のであり、しかも彼のミッション説教に彼以外のだれもその責任を負うことはできないのであるから。ところで説教における、とくにミッション説教における神学的な問題は、ミッションナリーが「実践的、教育-心理学的、民族-宗教学的な諸根拠に基づいて、正式に、すなわち、言葉をもって敢行することが許される、あるいは敢行しなければならぬと信じているもの」(204f.)と「聖書によって彼に彼が語るべき内容としてつねに提示されるもの」(205)との間にある。「こちらにおける言葉の問題とあちらにおける聖書の啓示証言、これら両方の審級の基本的な上下秩序の關係の明快な認識はミッションナリーに絶えず神学的な問いを想起させるであろう。そしてこうした關係が存在するということが、神学がミッションナリーに語ることのできるおそらく最善のこと、いずれにせよ決定的なことであろう」(ibid.)。その場合ミッションナリーの「自由」はどのように考えられるべきであろうか。それは「指導者の自由」(ibid.)ではなく、「奉仕者の自由」(206)、「人間に奉仕する自由」(ibid.)、「人間へ向けられた御言葉に奉仕する自由」(ibid.)である。彼は「結合」する。なぜならすべての言語は「結合すること」(ibid.)であるから。しかし自然神学の意味での「結合点」(ibid.)がキリスト教の信仰告白と説教とを豊かにすることは決してない。というのも「彼は、本当の結合点、人間の言語の領域にも、その力の中にもないということを、また人間と人間、したがってミッションナリーと異教徒の關係は連続的だが、しかし神と人間の關係、教会でもミッションでも問題の中心である神と人間の關係は非連続的であることを、また恵みは…架橋としてではなく奇跡として宣べ伝えられなければならない、高められた自然としてではなく奇跡として宣べ伝えられなければならないことを知るであろう」(ibid.)からである。かくてバルトは、ミッションにおいて何が問題なのか知っているのなら、簡単に片付けたり、随伴する切迫した問いから逃れることをしないように要求し、例示的に四つあげた問題とそれに随伴する神学的な問いを締めくくった。

周到に準備されたこの長大な講演、時間的關係もあってバルトの後に予定されていた共同講演者クナークの講演（「今日の宗教事情によって神学のミッション分野にはどのような課題が立てられているのか」）はなされなかった。講演後最初の質問に立ったクナーク

の発言は議場に混乱をもたらし<sup>43</sup>、バルトも、一年前同じ会場でなされた講演（『福音主義教会の危急』）時の混乱を思い起こさざるをえなかった<sup>44</sup>。

バルトの講演は一方で積極的に受けとめられたが<sup>45</sup>、他方で総じて批判的・否定的に受けとめられことは、民族性に依拠するキリスト教、あるいは創造の秩序の神学が広がった一九三二年の状況において不思議なことではなかった。バルトは『《キリスト教》への問い』でファシズムを一つの異教的宗教と断じ、『現代における神学とミッション』では取り分けグートマンに代表される創造の概念に依拠したミッションの課題理解に厳しい批判の目を向けざるをえなかった。本節のはじめに述べたように、本講演の終わりにヤコブと神の使いの格闘〔創世記三二章二三以下〕に言及し、バルトの、また「弁証法神学」のミッション理解に向けられた非難にも答えながら、むろん神学はそのまま「ヤーウエの使い」（207）などではないけれども、神学が問いをもって教会で果たす役割はミッションにも誠実に向けられなければならないし、ミッションもまたこの自らのパートナーとしての神学に対してただ嘆くだけであってはならないと語った。「福音」の宣教としてのミッション、それが神の委託にふさわしくなされること、バルトが深い関心を寄せていたのはまさにそのことであった。

## 第二章 エキュメニズムへの覚醒

### 第一節 転換

#### (1) 『バルメン神学宣言』

われわれは第一章でバルトの「エキュメニカル運動」への懐疑的な見方、その鋭い批判

<sup>43</sup> 講演会に来ていたベルリンの若き私講師ボンヘッファーはエルヴィン・ズッツに次のように書いている、「…バルトは小さな椅子に被告人のように座って大勢の教会人を前に話をしなければなりませんでした。また質問を始めるように促されて長いばつの悪い沈黙が続いたのです。だれも最初に恥をさらしたくはなかったからです。沈黙が不吉なものになりはじめたとき、クナーク氏が質問を始めたのです。スイスの国民感情とドイツの国民感情との違いはどこにあるか、バルトの見解はどうかと。これで質問の程度は決定的に決まってしまいました。苦痛に満ちた時間でした。バルトはショックを受けていたけれども、しかし集まったものすごい数の教会人は、バルトがどんなに魅力的な人間であるか、それに満足して帰宅したのです」。Brief an E. Sutz vom 17.5.1932, in: *Bonhoeffer, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, 1994, S.88.

<sup>44</sup> ただクナークとの関係は彼がミッションに対する弁証法神学の貢献を評価しており、バルトも事前の研究でクナークのミッション神学を評価していたこともあって、その後の書簡のやりとりの中で相互理解に達したことは記憶されてよい。

<sup>45</sup> たとえばカール・シュテックは「神学的なミッションの概念」が明らかにされたことを高く評価した。Brief Stecks an Barth vom 19.7.1932. (Barth, *ibid.*, S.162 参照)。バルトの講演はハルテンシュタインの『ミッションの神学的理解』によっても受けとめられた。*Karl Hartenstein, Die Mission als theologisches Problem*, 1933, S11-15.

を瞥見した。ところが一九三〇年代の半ばドイツ教会闘争の只中でその姿勢は大きく変化することになる。彼が一九三八年に『クリスチャン・センチュリー』誌の求めに応じて一九二八年からの十年を回顧して寄せたよく知られた自伝的文章をここで引いておくことはおそらく有益なことであろう。

もし私が最近十年間のノートを取り出して眺めてみた場合、ちょっと見てすぐ気がつくことは、近年になって初めて私は世界ないしは、少なくともヨーロッパのある部分をやや広範囲にわたって実際見たということである。…とにかく今日私はまた、明瞭にであれ、かすかにであれ、すべての遠い場所から、その歴史から、その人々の現在の状況から語りかけられることなしに存在しえた時期がどうしてあったのか分からないのである。スイスやドイツにたいしてほどにフランスやイギリスにたいして内的に関心をもつことなしに、また私の神学上の仕事の上で多くの諸教会——それらは一つの「教会」における諸教会なのであり、そこでは有難いことに多くの反響と協力があり、したがって私もある共同責任をとらねばならない——についてたえず考えることなしにどうして存在しえたか不思議に思うのである。私は私なりに、このような仕方では、この十年間「エキュメニカル運動」をして来たのであり、そのことを喜んでいるのである。いま初めて私は他人を見ていて、エキュメニカル運動をするか、あるいは——ナショナリズムや地方的感情に妨げられて——それをしないかは、彼がどういう態度を取り、何に注目し、何に自己を賭けるかという点で相違を生じせしめるということがわかるのである。しかし、私がエキュメニカル運動をするということは、私がかつて書斎で一つの無くてならぬものとみなしていたことを棄てる必要があるとか、軽く考える必要があるとさえ思っているわけでは決してない。むしろ、それはこのあらゆる教会にとって無くてはならぬものが、一つの教会にとっても無くてならぬものであることを発見したことから来た、献身と喜びの体験を意味しており、また——それが私の課題であるかぎり——この無くてはならぬもののために立ち上がる新しい決断を意味しているのである<sup>46</sup>。

かくてバルトはエキュメニズムへの覚醒をこの十年の間に起きた大きな変化として名指しした上で、「エキュメニカル運動」に責任的に関わることを「献身と喜びの体験」として、

<sup>46</sup> 『バルト自伝』佐藤敏夫編訳、五五～五六頁。



また「課題」と「決断」として語った。このスタンスそのものは、関わりの仕方やその程度は状況によって変化したものの、一九三九年に戦争が始まってからも、そして戦後も基本的に変わらなかった。

こうした「覚醒」の具体的な転機となったのはドイツ告白教会の信仰宣言『バルメン神学宣言』（一九三四年）であった。そのように判断していい理由をわれわれは後年の『和解論』第三部の記述に求めることができるであろう。バルトは一つの重要な補説でエキュメニズムに言及し<sup>47</sup>、彼にとって評価できない、いわば過去のエキュメニズムと、評価すべき「新しい形態」のエキュメニズムを区別した。バルトはそこで宗教改革期から一九世紀初頭プロイセンで成立したルター派と改革派による「合同教会」までその流れをたどっている。それによれば、その流れは——カトリックとプロテスタントの間にも、プロテスタント内部にもおそるべき分裂は今日まで残っているが——イエス・キリストの一つなる教会における諸教会一致の思想、また一致のための努力と意志として、近代の最初から潜在しただけでなく、だんだん強くなっていった。けれどもこうした教会の一致がまだあまりに形式的に理解され、いわば「自己目的」的に理解されていたために、後から立ち現れてきた啓蒙主義的、浪漫主義的な平等主義を越えられなかった。これが彼の言う古いタイプのエキュメニズムである。これに対しようやく一九世紀になって、さらに二〇世紀に入り、そうした過去のエキュメニズムを乗り越える別の方向性をもった「新しい形態」のエキュメニズムが現れてきた。バルトは次のように書いている。

そのことは、教会の一致ということが、目的論的・動的に（イエス・キリストに基づいて一致において、彼のための一致として、すなわち、世における世のための彼の御業の証しのための一致として）理解され始めたときに起こった。その点で良い一実例を提供しているのは、「ドイツのキリスト者」に対する戦いにおいてルター派、改革派、合同教会の人々によって共に語られたバルメン会議（一九三四年）における「神学宣言」である。その真にエキュメニカルな性格については、その後神経過敏な教派主義が、ことさらに疑問視したに過ぎなかった（傍点、バルト）<sup>48</sup>。

ここから読み出されるべきことはいくつもあるが、今はただ二つのことを指摘しておく

<sup>47</sup> エキュメニズムを近代における教会のこの世への志向の現れの一つとして手放しで肯定的に評価した『和解論』第三部のバルトの言葉を、ヴィセルト・ホーフは、「反対派の指導者が賛美者となった」と評した（*W.A. Visser't Hooft, ibid., S.21.*）。

<sup>48</sup> KDIV/3, S.37f.

たい。一つは、バルトがエキュメニズムの新しい理解に導かれたのはバルメンであったということ、それが覚醒の大きな転機となったという事実の確認である。なるほどここで「バルメン会議」とその「神学宣言」は新しい形態のエキュメニズムの「一実例」として上げられていて、最初のものだと言われているわけではない。しかし「新しい形態」とバルトが言うエキュメニズムは、このバルメンを通してはっきりしてきたものであることは間違いない。じっさいバルメンは「エキュメニカルな出来事」<sup>49</sup>であったし、告白教会は世界教会に対してエキュメニカルなキリスト教を代表した<sup>50</sup>。

もう一つは、内容に関して、ここにバルトのエキュメニズム観が簡明に示されていることである。彼はそれを教会の「目的論的・動的」一致、すなわち、イエス・キリストに基づく、イエス・キリストのための一致——これをバルトは「世における世のための彼の御業の証しのための一致」と敷衍している——と言っている。それはまた信仰の告白における一致でもあった。バルメンの翌年の重要な連続講義『教会と諸教会』はこうした教会の一致理解をさらに推し進めた。

バルトのエキュメニズムへの積極的な姿勢への転換に大きな役割を果たしたのは一九三〇年代に入って始まったヴィセルト・ホーフトやピエール・モーリイ<sup>51</sup>との交流であった。ヴィセルト・ホーフトとの関係はその後必ずしもいつも良好だったというわけではなかったが、少なくとも彼の「イニシアティヴ」(T・ヘルヴィク)によってバルトは「エ

<sup>49</sup> Vgl., *Andreas Lindt*, Barmen als ökumenisches Ereignis, in: ÖR 33 (1984), S.465-475.; *Martin Fischer*, Überlegungen-Zu Wort und Weg der Kirche, 1963, S.274.

<sup>50</sup> 『バルメン神学宣言』に対する世界教会の最初の反応はイギリスから起こった。一般紙の〈タイムズ〉が、バルメン採択から四日後の六月四日、神学宣言の全文を掲載してこれを伝えた。教会では同じくイギリスで、六月六～七日に開催された英国教会の主教会議で、当時「生活と実践世界会議」議長でもあったジョージ・ベル主教がこれに言及した。主教たちに理解の困難は残ったようだが、ベルの熱意とともに真剣に受けとめられたと言ってよい。周知のように彼は、前年イギリスのドイツ人教会牧師として赴任していたボンヘッフナーとの交わりの中で告白教会の闘いに理解を深めていた。ドイツのルター派教会は『バルメン神学宣言』の採択に賛成したにもかかわらず、六月初旬にエーレルトラ有力な神学者たちがバルメンに反対する『アンスバッハの勧告』を発表するなど、バルメンの線から距離を取り、「ルター派世界協議会」(LWC)の委員会でバルメンがとくに取り上げられることはなかった。改革派教会でも、バルメンがバルトの起草になることで改革的派刻印を持つと受け取られたにもかかわらず、目立った反応はなかったが、同年の夏、改革派世界連盟の機関誌(The Quarterly Register)に応答があったほか、一九三七年六月になってモントリオールにおける同連盟の世界大会の決議の中でバルメンへの支持表明がなされた。会議の報告によれば、「…一つの声明が…起立により満場一致で採択された。その声明をもって総会は、宗教の自由に関してその考えを述べるとともに、バルメン神学宣言の諸条項を支持することによってドイツ告白教会と同じ立場を取った」。Vgl., *A. Boyens*, Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene, ÖR 33, 1984, S.377.

<sup>51</sup> 参照、E・ブッシュ『伝記』小川圭治訳、三五―三五二頁。

「エキュメニカル運動」に参加するようになった<sup>52</sup>。一九三四年八月、バルメン会議以後はじめてバルトはエキュメニカルな会議（ジュネーヴでの「国際学生会議」）に参加したが、それもヴィセルト・ホーフトとピエール・モーリー、このたびはとくにモーリーの努力のおかげであった<sup>53</sup>。ここでの経験がボンを追われたあとバルトがボセーのエキュメニカル研究所に関わるきっかけとなった。

## (2) 信仰の告白における出来事としての一致——『教会と諸教会』

ドイツのボンを追われスイスのバーゼルに移ってまもなく、一九三五年七月末に、バルトはアドルフ・ケラーによって創設されたジュネーヴのエキュメニカル・センターで、その夏期セミナーとして四回の連続講義をおこなった。われわれがここで取り上げる『教会と諸教会』（Die Kirche und die Kirchen）である。これはバルトがはじめて「エキュメニカル運動」の根本問題を、ヴィセルト・ホーフトに言わせれば、「予想に反して」、「教会の一性が本来何を意味しているかが忘れられないように、鋭い論争の形式ではなく、注意喚起の形式で」<sup>54</sup> 論じたものであった。バルトのエキュメニズム観を知る上で最も重要な講義と言ってよいであろう。四回の講義題目はそれぞれ「教会の一性」（Die Einheit der Kirche）、「教会の多数性」（Die Vielheit der Kirchen）、「諸教会の一致の課題」（Die Aufgabe der Einigung der Kirchen）,そして「諸教会の中の教会」（Die Kirche in den Kirchen）である<sup>55</sup>。

<sup>52</sup> ヴィセルト・ホーフトの『自伝』（W.A. Visser't Hooft, *Memoirs*, pp. 15-16, 36-37.）によれば彼がジュネーヴでYMCA 世界連盟のスタッフとして働き始めた頃学生キリスト教運動の書記をしていたニコ・ストッフテンスからバルトについて聞き、出版されたばかりの『ローマ書』第二版（一九二二年）を買って読み、恐ろしく難しかったけれども、聖書の生ける神について改めて語っていることに深い感銘を受けたと言う。一九二〇年代の後半には、バルトの嵐が神学の世界に吹き荒れる中、ヴィセルト・ホーフトはモーリーに勧められて *Foi et Vie* 誌にバルトに関する短い論考を寄せた（一九二八年）。当時バルトの本はまだフランス語に訳されておらず、彼のこの小論はフランス語で書かれた最初のバルトの紹介文になった。同じく一九三〇年一月、彼はキングス・カレッジ（ケンブリッジ）のバルト神学入門講義に招待された。その講義録を彼は彼の（社会的福音に関する）博士論文を手紙にそえてバルトに送った。バルト神学をエキュメニカルな対話にもたらそうとする思いがあったと思われる。バルトはこれを評価し英国とアメリカで出版するように勧めた。以来、ヴィセルト・ホーフトはバルトの注目するところとなって行った。Vgl., *Barth-W.A. Visser't Hooft, Briefwechsel 1930-1968*, S.3-7.

<sup>53</sup> バルトは『証人としてのキリスト者』の講演を行い、世界からの、とくにアジアから来た若い参加者たちと、二日間にわたる討論に応じた。討論では、すでにわれわれも第一節で検討した、二年前のベルリン講演『現代におけるミッションと神学』でバルトがドイツの宣教神学の危機として批判した「自然神学」の問題を質問者たちにも見出さざるをえなかった。Vgl., *W.A. Visser't Hooft, Karl Barth, ibid.*, S.5.

<sup>54</sup> *W.A. Visser't Hooft, Karl Barth, ibid.*, S.6.

<sup>55</sup> なお『教会と諸教会』の中で「諸教会」（Kirchen）というのはこの場合複数の各個教会（Gemeinde）のことではない、そうではなくてカトリック教会（die katholische Kirche）とか、ルター派教会（die lutherische Kirche）とか、改革派教会（die reformierte Kirche）といった時の教会、つまりキリスト教

## (a) 『教会と諸教会』

初回の講義の冒頭でバルトは講義題「教会と諸教会」の意味をこう説明する、「教会の多数性に直面して提起されている教会の一性を問う問題」(214)<sup>56</sup>である、と。

## 1. はじめにバルトは「教会の一性」とは何かを問う（第一講義）。

彼によれば、教会の一性が問題になるのは、何か実地的な理由、たとえば教会の多数性が伝道地の活動に不都合だからとか、あるいは教会に対する教会員の信頼の低下につながるからというようなことのためではない——たえそうであってもそうした理由は副次的なものに過ぎない。教会は委託によって生きており、委託の中に教会の多数性は存在しない、それゆえその一性が問われる。とはいえ一性それ自体が問題なのではない。聖書が「主は一人、信仰は一つ、洗礼は一つ、すべての者の父である神は唯一であって、すべてのものの上にあり、すべてのものを通して働き、すべてのもののおられます」(エフェソ四・五～六)と語る時の認識の内容が問題なのである。そこでバルトは「教会の一性」を次のように理解する、「教会の一性への問いは教会の具体的な首<sup>かしら</sup>にして主である方としてのイエス・キリストへの問いと同一でなければならない。一性の恵みは恵みを与えたもう方から切り離されない。この方において一性は根源的かつ本来的に現実であり、その方の言葉と霊によって一性はわれわれに啓示され、その方への信仰においてのみ一性はわれわれの間で現実でありうるのである。もう一度言おう。神と人間の間のただひとりの仲保者としてのイエス・キリストがまさに教会の一性であると、すなわち、教会の中に教会・賜物・個人<sup>ゲマインデ</sup>の多数性は存在しても、教会(Kirche)の多数性は排除されている、そのような一性であると。われわれは一性の理念を——たとえそれがどんなに美しく道徳的な理念であっても——考えることは許されない。われわれは教会の委託の中に教会が一つであることが含まれていることを認識しそれを口にするとき、われわれは彼のことを考えなければならない」(217)。かくてバルトは教会の一性をイエス・キリストその人と同一とし、それ以外のところに求めなかった<sup>57</sup>。

## 2. イエス・キリストが教会の一性である（第一講義）かぎり教会の多数性は不可能な

の諸宗派、諸教派のことである。いずれにしてもそこに教会(Kirche)なる語が入っていることは確かなことであって、われわれもここでは「諸教会」とした。

<sup>56</sup> K. Barth, Die Kirche und die Kirchen, in: Theologische Fragen und Antworten, S.214-S.232, 1957<sup>1</sup> 1986<sup>2</sup>. このバルトの第二論文集からの引用ページ数は、本文内の( )の数字で示した。Vgl., G. Plasger, Kirche als ökumenisches Ereignis. Die Einheit der Kirchen in der einen Kirche Jesu Christi, in: Michael Beintker, Christian Link, Michael Trowitzsch (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen [1935-1950], S.471-483.

<sup>57</sup> Klaus Hoffmann, Die große ökumenische Wegweisung, 2003, S.139ff. なおバルトの教会の「委託」理解については、拙著『カール・バルトの教会論——旅する神の民』二〇一五年、三〇九頁以下、参照。

現実として排除されるほかない。にもかかわらず多数の教会が存在することをわれわれはどのように説明すればよいのだろうか、どのように受けとめればよいのだろうか（第二講義）。

多数性に関しては、むろんいろいろの説明がなされるであろう。しかしバルトは「キリスト自身の答え」に聞こうとしない、時に「思弁的」(218)であったり、時に「歴史哲学的、社会哲学的」(ibid.)であったりする理解を退けて、教会の多数性という事実をそのまま受け入れるところから問題に取り組もうとし、以下のように言う、「人は教会の多数性をそもそも説明しようとすべきではない。人はそれを、自分のであれ、自分と関係ないものであれ、罪を取り扱うように、取り扱うべきである。人はそれを事実として承認すべきである。人はそれを間に入り込んできた不可能事として理解すべきである。人はそれを、われわれ自身が自らに担わなければならない、われわれ自身をそこから解放することのできない、そのような罪責として理解すべきである」(220)と。バルトにはそのように受け取ることが、「教会の多数性に直面して提起されている教会の一性を問う問題」に真に答える道を拓くものであった。

かくてバルトによれば教会の多数性は「不可能事」であり、「罪」であり、「困窮」そのものにほかならない。それは「キリストの昇天と再臨の間の中間時」における教会の状況でもあるであろう。「この時の未完成、重荷、困窮は、教会の多数性の中でも明らかになる」(221)。われわれは説明するための理論を持ち合わせず、「一つの謎としてのこの困窮そのもの前に立ち尽くす」(222)。この「現実的な困窮」(ibid.)を前にわれわれは何をすべきなのだろうか。バルトは言う、「ここに現実的な困窮がある。それはわれわれが実際に態度決定しなければならない、そして実際にしか態度決定できない困窮である。そしてこの態度決定の最初の言葉も最後の言葉も教会の主に向けられた赦罪と聖化を求める祈りでなければならないであろう」(ibid.)と。

3. イエス・キリストが「教会の一性」であり（第一講義）、「教会の多数性」はわれわれ自身の罪であり困窮であるときに（第二講義）諸教会の一致という課題がわれわれに与えられていることになる（第三講義）。

それは教会の主から提示された課題であり、したがって一つの誠命にほかならない。その際バルトにとって基本的なことはそうした一致が人間によって達成されるものではないという認識であった。「あの誠命の成就是ただ全くそして排他的に命令者イエス・キリストご自身の業であるということ、教会はこの方において最後決定的に教会のどんな多様性にもかかわらずすでに一つとされており、われわれの意欲、能力、努力によってはじめて

一つとされなければならないのではないということ」(223)であった。

この関連でバルトはここで、つまり彼の考える諸教会の一致について語る前に、諸教会の合同(Union)、同盟(Bund)や連盟(Allianz)を批判的に取り上げながら、「いわゆる」という語を冠して「エキュメニカル運動」にも言及する。バルトは過去の教会の合同や同盟や連盟とは区別し「エキュメニカル運動」のしていることを「いつも良いこと約束に満ちた事柄」(225)であったと評価しつつ、次のように述べて運動に一定の距離をおいた。「諸教会の一致はあまりにも偉大な事柄であって一つの運動の結果ではありえないであろう——たとえどんなに賢明かつ慎重に指導された運動であっても。エキュメニカル運動の種々の機関の側での公式の諸決議・諸声明は、いずれにしてもこの結果の先取りであり、すでにそれだけでもそれらは教会的実体を欠いたものと言ってよいであろう。じっさいそうした諸決議・諸声明は、さまざまな教会において今や現実にはただ一つの教会の声の権威をもって、ただたんに国際連盟の委員会でもすることができるよう立派な人道的な決議文のようにではなく聞かれ理解されるために、そうした教会的実体を必要とするものであろう」(ibid.)。こうした観点からバルトはローマ法王が昔も今も教会一致の努力に否定的な態度をとっていることを「不幸なことだとは思わない」(ibid.)と書き、さらに次のようにつづける。「どこかで、誰かによって、あらゆる教会的な運動の高慢さに対して、諸教会の一致はつくり出されるのではない、そうではなくて、ただイエス・キリストにおいてすでに実現している教会の一性に対する服従において見出されかつ承認されうるだけだということが、想起されなければならないし、今も想起されなければならない」(ibid.)。ローマ法王の姿勢はバルトにとってわれわれが想起しなければならないことの一つのしるしの意味をもっていた。

さてそうであるならバルトは何をもって決定的な意味で諸教会の一致と考えたのだろうか。「教会の一性に向けての諸教会の一致について——われわれは思い違いをしてはならない。それはたんに諸教会が互いに忍耐し尊敬し合い時には一緒に働くこともあるということの意味するものではないであろう。たんに互いに知り合う、お互いの言うことに耳を傾けるということだけではないであろう。たんに何らかの口では言い表せない交わりの中で一つであることを感じるとということだけではないであろう。それはまたたんに諸教会が、信仰において、愛において、そして希望において現実の一つとなる、したがって一致した思いで礼拝を行うことができるようになるということの意味するものでもないであろう。それは、就中、次のことを意味するであろう——そしてそれこそが自余の真正さの決定的な試金石であろう——、それは、すなわち、諸教会が共に告白すること、換言すれば

共に外に向かって語る、世に向けて語る、そしてそれによって教会を基礎づけているイエスの命令を遂行することができることを意味するであろう。諸教会がその教えとその秩序とその生活をもって伝えなければならない証言・使信は、本来、様々の場所や賜物や個人の言語や形態においてどんなに多様であっても、事柄においては同一のことを語らなければならないであろう。教会に真剣な意味で立てられている課題という意味での諸教会の一致は、疑いもなく一つの統一した信仰告白（Konfession）へ向けての諸信仰告白の一致を意味するであろう。種々の信仰告白がそのままであるならば教会の多数性もそのままなのである」（226）。

4. 信仰の告白における一致、これがバルトの考える「諸教会の一致の課題」にはほかならなかった（第三講義）。これは具体的にはどのようにして果たされるのであろうか（第四講義）。

バルトによれば諸教会の一致の課題の遂行とは「すべての教会的行為の前提」である「キリストに聞く」（228）という具体的・実践的課題を遂行するのと別のことではない。しかしわれわれが「キリストに聞く」のはわれわれの属する教会においてであって他の教会においてでも中立的な場所においてでもない。そこで次のように言われる、「もしわれわれが、ご自身が教会の一性でいまし、この方において諸教会の一致もすでに成し遂げられている方としてのキリストに聞こうとするなら、われわれは何よりもまず慎み深く、しかし堅実な即事性の中でわれわれの特別な教会的実存を告白しなければならない。…キリストがわれわれをそれ以外の仕方でお招きにならなかった以上、われわれはわれわれ自身の教会を信ずると告白することによってしか、キリストを告白することはない。…もしわれわれがわれわれ自身の、つまりわれわれに指し示された教会的場を恥じ、自ら教会の一性を、したがってキリストを、提示しようとしたり、あるいはむしろそれを演じようとするようなことがあれば、これほどに教会の一致のために役に立たないことはないであろう」（229）。この後半の言葉は「エキュメニカル運動」を念頭において、じっさいそうであるかは別に述べたものである。

かくて問題はそれぞれの教会に投げ返される。諸教会がそれぞれにそれぞれの伝統と信仰告白とにそって、本当に「キリストに聞いているか」自らに問わなければならないのである。バルトはここで教会の「生活」、 「秩序」、さらに「教理」の問題においてそうするように勧める。そのように問う中ではじめて「諸教会の中の教会」が生起し、可視的となる。

最初の問題、教会の「生活」に関し、たとえば教会を取り囲むこの世の諸現実や諸問題

に対して立場を定めようとする場合、われわれは自らの教会の伝統に従って本当にキリストに聞いているか、したがって一種の戦略や戦術に従っていないか、「キリストに無縁な声」(230)に聞いているか、われわれは問わなければならない。バルトは『バルメン神学宣言』を念頭に、次のように述べている、「もし二、三の教会が、それらがまだどんなに異なった分裂した教会であっても、それぞれがあくまで自分独自の仕方、悔改めの用意をもって、そうした問いを自らに立てることさえすれば、まさにそれによってこれらの諸教会の中に自動的に教会が出来事となり、見えるものとなるであろう、そうではないだろうか！ 昨年、ドイツにおけるルター派の人たちと改革派の人たちとは——よく注意せよ、それぞれルター派の信仰告白と改革派の信仰告白から出発して——キリストから実際の決断を命じられているのに気がつくにしがって著しく接近するにいたったのである」(230)。それゆえバルトにとって重要なことは、諸教会の連合やそうした連合の試みを先行させるのではなくて「教会の多数性の中にあつてなにかの一方なる教会の経験すること」(ibid.)であった。

同様のことは教会の「秩序」についても、教会の「教理」についても言いうることではなければならない。教会の個々の組織、秩序、あるいは礼拝など、むしろそれぞれに大切にされているであろう。ただしそこで本当にキリストが問題になっているのであろうか。「私は言う、個々の教会をして自分自身のことを——まさにただ自分自身のことだけを、しかし自分自身のことにおいてまさにキリストをまったく真剣に受けとめさせよ！ そうすれば、たとえその教会で一致の努力に関して何も語られなくも、その教会の憲法やその礼拝においてさし当たり何の変更もされなくとも、これらの個々の教会において一方なる教会が出来事となり、見えるものとなるであろう」(231)。個々の教会それぞれが自らの秩序の中にあつてキリストに熱心であることがバルトにとっては問題であった。そのとき教会は多数性の中にあつて教会の一性を提示することになる。「教説」についても同様である。カトリック教会はトリエント会議にまで至る義認論を、ルター派も改革派もそれぞれの、たとえば聖餐論を、最後まで考え抜かねばならない。ただしそれは「キリストに、聖書のキリストに」(ibid.)聞き従いながらである。バルトによれば、そう語ることは「相対論的な危険な響き」(ibid.)を放つとしても、そうした道行きの先にしか教会の一致はないのである。こうしてバルトは最後に「すべての教会において、よく理解していただきたいのだが、すべての教会においてまさにそのすべての教会にとって最も固有な意味において、しかしまさにそれゆえにキリストに聞きつつ、もう一度、本格的な、冷静な、厳密な、現実的な神学がなされなければならない」(232) ことを要請し、「キリストの真理を問うこ



とは、いつも希望にあふれたこと、またいつも愛に満ちたこと、そしていつも事情のいかにかわらぬ諸教会の一致に役立つこと」(ibid.)であると述べて講演を締めくくった。

#### (b) 『教会と諸教会』の意義

『教会と諸教会』の内容をわれわれはいささか詳しく辿った。本講義の意義をまとめておこう。1, エキュメニカル・セミナーでのこの連続講義自体が「エキュメニカル運動」へのバルトの積極的姿勢を示し、彼にとっての一つの転機を意味していた<sup>58</sup>。2, 講義の基礎に『バルメン神学宣言』があり、この講義で示されたキリスト論的なエキュメニズム観は後の『教会教義学』に至るまで変わらなかった<sup>59</sup>。3, ただしかし当時の「エキュメニカル運動」に対してはなお懐疑的な態度を崩していない。それはしかし、1, で指摘したことと矛盾することではない。4, バルトの考える諸教会の一致とは信仰告白における出来事としての一致であった。すなわち、イエス・キリストに基づく、イエス・キリストのための、すなわち御業の証しのための、信仰の告白の一致であった。5, それは諸教会が「悔改めの備え」(230)をもってキリストに聞いて歩む道であり、その先に諸教会の一致が出来事となり、現出するとバルトは考えた。

ヴィセルト・ホーフトは『教会と諸教会』を高く評価した。当時まだ不確かさの中にあつた「エキュメニカル運動」に神学的基礎を提供し、最初の「エキュメニカル運動」の危機の克服に貢献したと。しかし他方、彼は、バルトが「エキュメニカル運動」の課題についてあまり語らず、しかもそれを約束に満ちた事柄としながらも、その運動の結果に対しては否を語ったとして批判した。ヴィセルト・ホーフトによれば、理論的に肯定し実践的に否定するというバルトに対して、そのどちらでもないもう一つの道を示したのが、同じく一九三五年に書かれたボンヘッファーの『告白教会と世界教会』であったという。それは前年ファネーで起こったように、なるほどまだ世界教会が形成途上であっても、福音の歪

<sup>58</sup> Herwig, S.21.

<sup>59</sup> KDIV/1, S.764f. 本書第五章を見よ。「分裂した教会が、誠実・真剣に主の声に聞こうとし・またおそらくは聞き、しかも主の声によって心開かれ・主の声に対して心開かれつつ、他の者の声にも聞こうとし・またおそらく聞くということ——それが、教会の分裂に面しつつ一なる教会に対する信仰を実現する場合、決定的な一歩であろう。そのように振舞う場合、教会は、自分のいるべき場所にいるのであって、この場所を離れぬかぎり、教会は、一なる教会に向かう途上にいるのである。…われわれは、その途上を前進することをやめてはならない。ということは、われは一なる教会を信ずというこの道を、くり返しその出発点から歩み出すことを恐れないということである。すなわち、すべてのキリスト教会のいづこでも承認せられている中心から歩み出すことを恐れないということである。したがって、教会が所属し、教会がその方の体であり、自ら真に教会の統一でありたもうあの一人の方のご支配から歩み出すことを恐れないということである。彼に基づいて見る場合には、教会の現実的統一も、遠くはるかな所に近い所にかはともかく、必ずわれわれの目に映るであろう」。

曲に対して福音の真理を共に告白するということが可能だということであった。そのようにして「エキュメニカル運動」の中で一つの教会が現出するということが可能であるということであった。ヴィセルト・ホーフトは、一九三五年のバルトはそれをはっきり見ていなかった。それを認識したのは一九四八年アムステルダムであったと述べている<sup>60</sup>。バルトがこの講義で「エキュメニカル運動」の「課題」についてあまり語らず、エキュメニズムの「結果」について懐疑的な発言をしたことはたしかである。しかしヴィセルト・ホーフトがボンヘッファーに見ていたものが当時のバルトになかったかどうか、とくに戦争中のバルトの公開書簡なども考慮に入れながらわれわれは慎重に検討する必要があると思われる。

## 第二節 バーゼルからの教会闘争——『一つのスイスの声』

「世界教会協議会」(WCC)の早期の正式な設立がヨーロッパの政治状況の緊迫化とともに遠のいた一九三八年以降、バルトは求められて、ヨーロッパ各国の、またアメリカの教会に対して、団体宛に、あるいは個人宛で多くの手紙を書いた。それは第二次大戦の終わり近くまで及んだ。こうした世界教会との手紙のやりとりそのものがこの時期のバルトの「抵抗活動の一部」(E・ブッシュ)であり、それは結果としてバルトの「エキュメニカル運動」となった。これらを通して彼は世界教会に呼びかけ、語り、慰め、そして訴えた。戦後最初の出版物『一つのスイスの声 1938-1945』はその証しの記録にほかならない<sup>61</sup>。この本に収められた書簡・講演の基調音は、何よりもヒトラー政権に対する妥協なき闘いの調べであった。教会も中立にとどまることは許されない。政治的決断が求められているのであり、ドイツの国家主義に抵抗し、キリスト告白の困難な闘いを引き受けなければならぬのである。

バルトはその序文に次のように記している、「まさにご自身の教会におけるイエス・キリストの独占的支配への告白——それはかつて一九三四年にはバルメンにおいてわれわれの喜びでありわれわれの抵抗であった——はこの世におけるイエス・キリストの独占的支配への告白としても継続され、遂行されることが欲せられた。それこそが、ここに印刷さ

<sup>60</sup> W.A. Vissel't Hooft, Karl Barth, S.6.

<sup>61</sup> K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.6. 諸論考は基本的に時間的順序で編集されているが、最初一九三八年六月の『義認と法』が、二番目に同年九月九日付『フロマートカ宛書簡』が置かれて、一九三八～四五年のバルト自身の思惟と行動が『義認と法』に示された神学的前提に基づくものであることが明らかにされている。そしてそれらはいずれも『バルメン神学宣言』の、就中第五項の帰結であり射程であった。拙著『カール・バルトの教会論——旅する神の民』二〇一五年、一三一頁以下を参照せよ。

れた《神学的 = 政治的小冊子》で試みられたことであつた」。そこで以下われわれは、イエス・キリストをこの世のただ一人の主と告白することの具体相をこれらの書簡と一部講演によって、第二次大戦下におけるバルトと世界教会との、また「エキュメニカル運動」との関わりを瞥見したい。

### (1) 政治的神奉仕——一九三八～四二年のエキュメニカルな書簡

#### (a) 政治的神奉仕

一九三八年の二つの書簡と一つの講演をはじめに取り上げたい。ミュンヘン危機にさいしてチェコの神学者であるフロマートカに宛てた書簡はバルトの立場を内外に鮮明に示し衝撃を与えた。ミュンヘン会談の一〇日前、九月一九日に公表されたこの手紙で彼は、チェコの兵隊はキリスト教会のために戦い苦しんでいるとして彼らにドイツに対する<sup>レジスタンス</sup>抵抗を呼びかけた。むろんそれは同年六月の『義認と法』によって聖書的にも基礎づけられた教会の政治的神奉仕の立場に立つものであることは間違いないが、その実際の適用はこの場合武装抵抗を含むものであつた。「戦い、また苦しんでいるすべてのチェコの兵隊は、私たちのためにも——そして今日、いささかの留保もなく言いますが、ヒトラーとムッソリーニのかもしれない出ず雰囲気に吞まれて笑いものになりうるだけか、そうでなければ根絶されてしまうだけのイエス・キリストの教会のためにも闘い、苦しんでいるのです。…確実なことはただ一つ、人間の側から可能な抵抗が、今日、チェコの国境において行われなければならないということであり、また、その抵抗する良心は——その抵抗と共に最後の成功も！——できるだけ多くの者が、その信頼を、人間に、政治家に、兵器に、そして飛行機に置くのではなく、生ける神でありイエス・キリストの父である方に置くことにかかっているということです」<sup>62</sup>。

フロマートカ宛書簡は武器を取って抵抗することをバルトが促迫する内容を含むゆえにとり分けドイツ教会に大きな衝撃をもたらしたが、しかしそれは正しい国家のために教会に与えられた本来の奉仕、すなわち、政治的神奉仕以外のものではなかつた。それを一〇月二四日付けの『オランダの《教会と平和》同盟婦人代表者への手紙』は「平和」という言葉を巡って明らかにする。

教会はなるほど平和を宣べ伝えることができますし、また宣べ伝えなければなりません。けれども教会はその時々新しい状況のただ中で、その都度、平和ということ

<sup>62</sup> K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, S.58-59. 本文の( )内の数字はその頁数。宮田光雄『カール・バルト』二〇一五年、八三頁以下、参照せよ。

何が理解されなければならないかということ、神の言葉から聞き取ることに對して新しく心を開いていなければなりません。それゆえ教会は、この平和というものが徹底して、またどのような状況の下にあっても、砲火をまじえないということの上で成り立っているなどと、決してきめてかかることはできないのです。…正しい国家に必要なのは、国家が平和を守ることです。しかしまさを守るのです。詳しく言えば平和を、すなわち、正義と自由に仕え、正義と自由において生起する平和を守るのです。そしてこのような自由においてしか福音も宣べ伝えられることはできません。それ以外の自由では、福音は圧迫されるか嘲笑されるかのどちらかです。教会はそのような事態におちいることを望みませんが、もしもそのような場合、それを耐えなければなりません。教会は福音のために、正しい国家と、それゆえまた正しい平和をも求めねばならないのです。…教会は教会員に対して、福音のために、また福音の宣教を通して、死や滅びよりもっと悪いことがあると言わねばなりません。それは、反キリストの支配という恥辱を自ら肯定してしまうことです。…<sup>63</sup>

教会はその福音のゆえに「反キリストの支配という恥辱」を受けてはならない。また平和は「砲火をまじえないということの上で成り立っているなどと、決してきめてかかることはできない」と記したバルトであったが、ドイツの国家社会主義に対してなぜ教会は沈黙することが許されないのか、その理由は何か、その観点からわれわれは、同年一二月にヴィプキングンの会議でなされた講演『教会と今日の政治問題』も取り上げておかなければならない<sup>64</sup>。

ヴィプキングン会議（スイスのユダヤ人救援組織の最初の会議）でバルトは、「今日の政治の問題」を、教会の問題として、信仰の問題として語っている。彼によれば、一九三三年当時の教会が一つの政治的実験としての国家社会主義に対し「中立」の立場を守り続けようとしたこと、そしてこの政治的実験を新しい神の啓示と見なすドイツ的キリスト者らの主張が教会に侵入することを防ぐことに努め「今日の神学的実存」の道を追求したことは間違っていなかった。しかし今日そうした教會的中立はもはやありえないとバルトは述べる。その理由を彼は国家社会主義がたんなる一つの政治的実験でなくなって、それ自身神的なものとなろうとし、神的な力を自らに要求しているところに、一言でいえ

<sup>63</sup> K. Barth, *Eine Schweizer Stimme*, S.63-64.

<sup>64</sup> Vgl. E. Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes, Karl Barth und die Juden 1933- 1945*, 1996, S. 326-336.

ば「救いを与える施設」となっているところを見た。「国家がその委託の限界をこえて」〔『バルメン神学宣言』第五項〕教会となった。「本格的な、しかし世俗化された教会」となった。そこにバルトは国家社会主義の本質を見だし、そのようなものとしてキリスト教会はそれと対決するほかないとしたのである。

さらにバルトは宗教的な救いの機関としての国家社会主義が、何よりも「反キリスト教的な反教会」としてのあらゆる特徴を示していること、同時に政治的実験としても国家の根本的解体の特徴を示していることを示し、教会の信仰の証しと国家社会主義の肯定は両立しないと語った。前者についてバルトは、国家社会主義のユダヤ人迫害にその決定的理由を見いだした。「一一月ポグロム」(帝国水晶の夜)のことを聞いた上で、次のように述べている。

けれども、このような判断を下す決定的にして聖書的 = 神学的理由は、国家社会主義のさまざまな反キリスト教的言明や行動にあるのではなく、まさにこの数週間、特に私たちの心を動かした、あの原理的な反ユダヤ主義にあるのである。…ドイツにおいては、もはや次のことは公に決定され実施されているのであるが、それは、まさにイスラエル民族の「肉体的絶滅」であり、まさにユダヤ教の会堂や律法の巻物の焼却であり、ドイツ人にとって恐怖を意味するものの総括としての「ユダヤ人の神」や「ユダヤ人の聖書」の忌避である。そしてこれらのことが実行されているところでは——まさにそのことによって、すでにそのことによってだけでも、キリスト教会はその根において攻撃され抹殺が企てられているのである。今このドイツの国中で、反ユダヤ主義のペストによって引き起こされ、天にまで届く言い表し難いほどの悲しみの声を、誰が聞き逃しうるであろうか。この困窮と悪意が内容的に意味していることに直面して、私たちキリスト者の耳に鋭く鳴る警鐘を聞かないということがありえようか。ユダヤ人を捨て迫害している者は、ユダヤ人の罪のために、それからまたそれによってはじめて私たちの罪のためにも死にたもうたお方を捨て迫害しているのである。原理的なユダヤ人の敵は、他の点でたとえ光の天使であったにしても、原理的なイエス・キリストの敵なのである。反ユダヤ主義は聖霊に対する罪である。なぜなら、反ユダヤ主義は、神の恵みの否定なのであるから<sup>65</sup>。

<sup>65</sup> K. Barth, Eine Schweizer Stimme, S.89-90.

E・ブッシュの教示するように、ここで語られているのは、第一に、国家社会主義が本質的に反ユダヤ主義であるということ、第二に、教会はユダヤ的なものと「根において」結びついていること、したがって第三に、この体制によって教会が否定されているということである<sup>66</sup>。ユダヤ人迫害とはじつはキリスト教会が「その根において」攻撃されていることである。「根において」という比喩は、言うまでもなくローマの信徒への手紙一章一八節に基づき、接ぎ木された枝としてのキリスト教はその根としてのイスラエルとのつながりにおいてしか存立しえないことを意味する。バルトにとってユダヤ人と教会のつながりは「ユダヤ人イエス・キリスト」において明らかになった<sup>67</sup>。この方は「ユダヤ人の罪のために、そしてそれから、またそれによつてはじめて私たちの罪のためにも死にたもうたお方」であった。バルトは国家社会主義の反ユダヤ主義において明らかになっている反キリスト教性を認識し、そこから国家社会主義との教会の対決を基礎づけた。それゆえバルトにとって「政治的実験としての、そしてまた宗教的な救済施設としての国家社会主義の二重の性格は、国家社会主義によって提出された問題を、ただ政治的問題としてだけ扱って、同時に間接・直接に、信仰問題として扱うことをしないということを許さない。それゆえに、教会は、今日の政治的問題に対して、いかなる場合も、中立であることはできない」(80)。かくて国家社会主義の本質理解とそれへの教会の抵抗の聖書的かつ神学的基礎にバルトの決定的な意味でイスラエル神学が作用した。

#### (b) 戦争を巡って

一九三九年九月一日ドイツ軍はポーランドに侵攻、九月三日、英仏はポーランドとの条約上の義務にもとづきドイツに宣戦布告、五年八月におよぶ第二次大戦の戦端が開いた。三週間後の九月二四日、バルトはチューリヒ州ホルゲンで大戦勃発後最初の説教をした。その中で彼は、この戦争は「平和のために、自由のために、この貧しい地上の正義と秩序のために、それなしには人間の生が何の価値も尊厳ももてないような生の形態を維持するために必然的となった」と述べ、求められることがあれば、われわれはこの苦闘に参加し、そこから退くことは決して許されないと語った<sup>68</sup>。大戦勃発後のエキュメニカルな公開書簡も、教会が、そしてキリスト者が、この戦争に関わることの不可避性、その根拠、その目標、あるいはそれと信仰との関係、などを巡って認められる。この項ではわれわれは

<sup>66</sup> E. Busch, *Unter dem Bogen*, S.328.

<sup>67</sup> Vgl., E. Busch, *ibid.*, S.165f.

<sup>68</sup> 「エフェソ三・一四～二一による説教」(『カール・バルト説教選集』10)、拙稿「第二次大戦勃発と告白教会の説教」(『危機に聴くみ言葉』説教黙想アレテア特別増刊号)二〇一一年、六二～六七頁)、参照。

一九三九～四二年のエキュメニカルな公開書簡を取り上げる。

一九三九年一月、フランスのヴェストファール牧師に宛てた『フランスへの手紙』でバルトは教会と今時大戦の関係に関して三つのことを述べている。第一に、教会はこの戦争に対して「無関心」でも「中立的」でもありえず、むしろ今日教会は「抵抗」は不可欠だということを真剣にはっきりと語ることによって暗黒の時代にあらゆる国の人々を慰めることができるということ。第二にしかし、そもそも戦争における最後のものとは戦争それ自身ではない。バルトはこう述べる、「それ〔戦争〕は（痛々しいが必要な手術に似ているのですが）助けること・救うこと・生きることのためにのみ遂行されるのです。戦争におけるこのような面を強調することが、あらゆる国において必要になる時はまもなく来るでしょう」（112）。それゆえバルトは、ドイツ民族をとにかく罰しなければならないというような考えはキリスト教的にも人間的にも不可能だ、むしろ「病人を扱う」ように扱い、新たな「平和」は配慮に満ちたものでなければならないと訴えた——大戦勃発後まもなくして表明されていたこうした考えは一九四四年以降さらに明確に語られ始めた。さて第三にこうしたことがすべて神の戒めへの服従においてなされるべきことを、次のように書いている。「私たちは次のことに対して、すなわち、神が、神の戒めに服従しつつ私たちが今なさなければならないまさにその業において『決着がつけられねばならない!』をもって私たちの行く手をさえぎり、私たちを神の戒めをもってまったく違った仕方であたたび導くことを欲しておられるということに対して、準備ができていなければなりません。そのようにしてまた、そしてそのようにしてはじめて、決然と、新しい服従のために、神を頼りとする準備ができていなければなりません。私たちの抵抗の業はこのような準備の中でなされているとき、良き業なのです」（116）。そしてバルトによれば、神はいかなる過ちを犯さないということを私たちは知ることができるし、またそのことを知らなければならぬのである（116）。

『フランスへの手紙』と同じく『スイスからイギリスへの手紙』（一九四一年四月）も最初に「この戦争に責任をもつ」ことを「キリスト教的服従の対象」とすることが「神の明らか意志」であるとし（185）、それが「共通の理解」（181）でなければならないと訴える。その場合バルトは、キリスト者の抵抗の基礎をイエス・キリストに求め（「人がヒトラーに反抗するには、本来的なキリスト教の現実、つまりイエス・キリストの名においてははっきり対立するのでなければ、現実に堅固な立場を保つことはできない」〔191〕）、イギリスのキリスト者に見られる「あらゆる自然法的な判断」（*ibid.*）による戦争反対、あるいは「何らかの人間的理想の名において」（192）遂行されるキリスト教の戦争参与の基礎づけに

は疑問を呈する。その相違はあるものの、しかしバルトは、以下の実際的な諸結論については意見の一致は見る事ができるとした。それは第一に、キリスト者の闘いの根拠がイエス・キリストにあるがゆえに、政治的領域においてもキリスト者は責任逃れをすることは許されないこと。第二に、同じキリスト論的な根拠に基づいてこの闘いにおいてキリスト者は政治的熱狂主義に陥ることがあってはならず、冷静でなければならないこと。第三に、同じくこの根拠に基づいて、キリスト者は何か戦後の特定の将来計画などにとらわれてはならないこと。最後に、この闘いは信仰の謙虚さと率直さにおいてなされるということ、等である。むろんバルトはこの手紙で彼のキリスト論的立場をイギリスのキリスト者に押しつけているわけではない。それゆえ、最後に、次のように記す。「私はあなたがたにさらにもお願いしたいのですが、先に述べたすべてのことを問いとして受け取っていただきたいのです。しかし、この問いに対してどうしても答えなければならないのではなく、私があなたがたとの一致をどの点で今よりもっと確信することになりうるのかを示したいからなのです。しかし今、問いはそれで十分とすべきです。…イギリスの教会とイギリスのキリスト教徒のもとの生活が、その内容において、またそれらのキリスト教的・神学的言語——それに私たち大陸では非常な重きをおいているのですが——において、ただ部分的にしか、詳しく言えば、より小さな部分においてしか見えるものとなっていないことを、私は聞いて知っており、時間と共に確信にまで達しているということについて、あなたがたは全く安心してよろしいのです。私はとくに、イギリス国教会の教会の交わりは、その教理からではなく、むしろその祈りから、詳しく言えば日々の祈りに対する個人の参与という点から理解されるべきであるという命題について考えています。ですから私は、あなたがたと私の間にある実際的な一致は、私がヨーロッパ大陸の仕方で問いを出す時に表現されるよりも、はるかに大きいに違いないということを、何のためらいもなく喜んで考慮に入れているのです」(198)。

イギリスの教会とその現実を配慮しつつ書かれた手紙だが、政治的領域への責任にまで含めて語るバルトの言葉の根底に、ここでも『義認と法』で獲得された国家に関する神学的認識があることは明らかである。四月に発表されたこの手紙は、七月に国家の検閲部によって発行禁止になった<sup>69</sup>。

一九四一年一月、待降節メッセージとして認められた『オランダへの手紙』をここで見てみよう。ヴァイセルト・ホーフトの依頼に応じて書かれたと見られるこの手紙で、バル

<sup>69</sup> 参照、E・ブッシュ『伝記』小川訳、四四〇頁。



トは「毎日、毎時間、不安と憂慮、脅迫と死に囲まれて」「信仰と信実と忍耐の重大な試練」のただ中にあるオランダの人々に、「主は近い！」との使信を慰めの挨拶として書き送った。それはまたこの時代に、バルトが世界の教会に向けて送った慰めと励ましのメッセージでもあった。「あなたがたが必要としているのはたしかに希望です。しかしそれは現在の希望です。現在の希望とは、それをもってあなたがたが今、今日、暗黒のただ中で、そしておそらくいぜんとして暗黒でありつづけるであろう明日も明後日も、勇敢に生きることが出来る希望です——解放の日をおそらくもはや見る事ができないであろう人々をも現実に完全に慰める希望です。この正しい希望と、それゆえ正しい慰めが待降節の使信、すなわち、主は近い！ なのです」(304)。

『オランダへの手紙』は『一つのスイスの声 1938-1945』に収録された最後のエキュメニカルな公開書簡であった。これ以後、つまり一九四二年末から一九四四年半ばまでの発言はここには収められなかった。バルトはこれに注を付して、それは「偶然のこと」ではないとして、次のように記している。「…一九四三年一月二日トリポリ陥落、三十一日スターリングラード——一九四四年六月六日、フランス上陸開始。これは第二次大戦の転機となった時期だった。それについて私は新たな問題の提起が思い浮かぶまで喜んで沈黙した」(306)と。

## (2) 《ジュネーヴ》への期待と批判——「アメリカ教会人への手紙」

フランスやイギリスに宛てて書かれたのと同様の手紙をアメリカにも書くように幾度となく依頼されていたバルトは、ようやく一九四二年一〇月に、提出された質問に答える形で「アメリカの教会人への手紙」を書いた。その中には「戦後の再建」についての問いも含まれており、彼はこれらに丁寧に、しかし慎重に答えている。その上で最後に、バルトの方からの「質問とお願い」の形で「エキュメニカル運動」にも言及した。それは《ジュネーヴ》への厳しい批判を含むものであったが、同時にそれは世界教会への期待と希望の裏返しでもあったであろう。ここに見られるバルトのエキュメニズム理解そのものは『教会と諸教会』以来変わっていない。

「エキュメニカル運動」に関連する部分でバルトは、最初に、一九三三年以来の「歴史の決定的な諸瞬間」にさいし、「エキュメニカル運動」の側からそれに対し何も声が聞かれなかったことを遺憾とし、こう書く。「…《ジュネーヴ》から、つまりエキュメニカルな運動から、これらの歳月の歴史の決定的諸瞬間においてすら、何も聞かれなかった。…具体的に一つにされている世界教会の名において、告白的な、明確な、勇気と慰めとなる言葉が、キリスト教界と人類に向けて発せられなかった」(299)と。バルトにとって重要

なことは、こうした言葉が「一人の神学教師」の言葉として聞かれるようになることではなかった。そうではなくて、『教会と諸教会』で表明されていたように、キリストの業の証しとしての信仰の告白的な言葉が、拘束力のある言葉として、諸教会の一致において発せられ、そして聞かれることであった。世界教会の組織がまだ形成途中であり、委託に基づく責任ある言葉を語るのがいまはまだ難しいというような《ジュネーヴ》の状況をバルトは理解しつつも、ヴィセルト・ホーフトをはじめとする彼の友人たちにそうした言葉の発せられるのを要求し、訴えかけた。

エキュメニカル運動において一つになっている諸教会の実際の協議会が語る公然たる拘束力のある言葉のようなものは、必然的に教皇の回勅のような性格を持つに違いないとか、諸教会の一致はまだそこまで進んでいないとか私に言ってはなりません。いったい使徒的な自由さにおいて公然と拘束力のある仕方で語られる兄弟の言葉というものもありえないのでしょうか。そして新しく発見されたキリストの教会の霊的な一致が——私たちが実際に真似ることのできない誤った教会の教皇を中心とする一致に対し！——そのような自由な使徒的な兄弟の言葉が今日キリストの教会の名で語られることにおいて示されないのでしょうか。私は問いたいのですが、このジュネーヴの機関に対して何らかの仕方で（おそらく今日の状況においては形式よりも内容において正しい仕方で）認めることができるために、すなわち、まさにそこから人はそのような言葉を聞くことを希望してよいし、また今やたんに研究と議論が積み重ねられているだけでなく、キリスト教的に語られ、したがってキリスト教的に行動がなされていることが見られると願ってもよいと認めるためには、世界の諸教会は何を待たばよいのでしょうか（299）。

さらにバルトは、エキュメニカルな運動とエキュメニカルな協議会が必要としているのは「御霊と力の証明」だと喝破し、次のように続ける。

ジュネーヴの私たちの友人たちは、世界の諸教会が明らかに自分たちを信任している表明をなし、そしてその明確な委託の下に自分たちが立たないかぎり、そのような霊的な力は持てないと主張します。けれども私は少し違った見解を持っております。つまりエキュメニカルな運動と協議会は、人があちらこちらで彼らについて苦情を言うという危険を犯しても、御霊と力の証明を、問うことではなくて、それに従うことを

本来すでにしておくべきだったのです。…今、それこそ今、一つの教会が諸教会の中で聞きうるものとなり、それによってそれが生きた現実とならなければならないのです。そのように聞かれるようになることを、まさに今あえてせず、これからもしないというのであれば、どのようにして後になってそうしたことが起こるといえるのでしょうか (301-302)<sup>70</sup>。

信仰の告白における出来事としての諸教会の一致という『教会と諸教会』において示されたバルトのエキュメニズム理解はここにもはっきり現れ出た。「一つの教会〔の声〕が諸教会の中で聞きうるものとなり、それによってそれが生きた現実とならなければならない」。イエス・キリストの言葉が、諸教会を通して一つの教会の声として、諸教会において、また教会の外の世界の人々の間でも聞きうるようになることへ向けての諸教会のキリストに基づくキリストのための「目的論的・動的」な一致こそが、彼の考える教会の一致にほかならなかった。ヴィセルト・ホーフトが『教会と諸教会』の段階でバルトは同じ時期ボンヘッファーの見ていたものを見ていなかったと評していたことにすでにわれわれは言及したが、ここでバルトの語っていることはボンヘッファーと変わらない。しかしそれは当然のことでボンヘッファーもまたじっさいバルメンから大きな励ましを与えられていたのだから<sup>71</sup>。

### (3) 戦後の先取り——一九四四～四五年

戦争が終結へと向かう中、世界の教会に、またドイツの教会に、バルトは何を語ろうとしたか、『一つのスイスの声 1938-1945』に収められた一九四四～四五年のいくつかの講演を取り上げなければならない。

ナチス・ドイツに対するバルトの見方と態度は、「第二次大戦の転機となった時期」をへてドイツ降伏の見通しが確実に開始した頃から変化し、ドイツに対する世界の怒りと憎悪に警鐘を鳴らし、いわば健康を害した病人としてのドイツがどのようにして健康を回復することができるのか、その手助けをすることに、その努力は向けられていく。ノルマンディー上陸作戦の一ヶ月半後、一九四四年七月二三日、オーバーアールガウの教区大会での講演『今日の時代におけるキリスト教会の約束と責任』でバルトは次のように述べている。「もしも今日義人を救うためでなく、罪人を救うために来たりたもうた方であるイエス・キリストの御前に立つ民族があるとすれば、それはユダヤ民族とやらんで——まさ

<sup>70</sup> 参照、E・ブッシュ『伝記』小川訳、四一九頁。K. Barth-W.A. Visser't Hooft, Briefwechsel, ibid., S.91f.

<sup>71</sup> 本章「付論 ボンヘッファーとバルト——エキュメニズムを巡って」を参照せよ。

にこの民族と注目すべき類似性において——ドイツ民族である。…この防衛が近い内に不必要になり、ドイツ戦争国家が倒され害を与える危険性が取り除かれるときに、神が審きたもうところで、私たちがもう一度審くことは、私たちの課題ではありえないであろう」(330)。さらにこのことを、一九四五年の初めにスイス各地でなされた講演『ドイツ人とわれわれ』は、今日ドイツが「真っ暗な分岐点にあって」必要なのは、まったく単純に「友人たち」だと語った。「この人々、これまでつねに尊重してきた民主的・社会的・キリスト教的理念のゆえにこころ高ぶらせているスイス人があなたがたに何の関心ももたないときでも、私はそうではない、私は以下のような者である、すなわち、彼らがあなたがたにそのように言わないときでも、私はあなたがたの味方である！ 私はあなたがたの友であると言う者である」(355)と。こうしたバルトの立場と態度とに対し、一方で寛容にすぎると反発するスイス人から、他方で過激すぎるとするドイツ人亡命者から寄せられた反論に、彼は『二つの往復書簡』（一九四五年三月、四月）をもって答えた。これらの手紙でも、必要なのは彼らの友となることだとする立場は変わらなかった。

同じ頃バルトはイギリスの『マンチェスター・イヴニング・ニュース』のインタビューに答えて「いかにしてドイツ人は健康になりうるか」の問いに答えた。この中で彼は一方で連合国がドイツに対しいかなる態度をとるべきかに言及するとともに、他方でドイツ人自身が改めるべきことを三点指摘した。第一に、彼らに求められるのは、自らの責任をないづづけることである。彼らが己の世界史的役割などに思いを寄せるのではなく、ドイツ人としての自らの生活を確立し、他の国々に与えた損傷の除去のために専念することである。第二と第三は、いずれも、ドイツ人自身の内的な取り組みに関係する。第二は過去に関わることとしての罪責の問題であった。バルトによれば、「起こった事柄に対する責任の問題が、ドイツ民族自身の生において、長く重大な役割を演じないことはあり得ない。しかしすべては、問題がどのように問われるかに、かかっているであろう」(377)。バルトによれば、そうした反省に立つての「ドイツ民族の政治的、社会的、経済的構造における徹底的な変革」(377)は避けられない。その場合、まさにキリスト教会も徹底的改革の例外ではありえないのである。

真に興味ある実り豊かな問題は、現にあるすべてのグループ（たとえば共産主義者たちやキリスト教会も含めて！）が、それぞれに特別な仕方と一緒に引き入れられていった罪責問題である。そこでは他者へのどんな怒りも無意味であり、またすべてのドイツ人が互いに関係し合っている場所は、まさにこの罪責問題の中にある。彼らはこの

ような場所を見だし、ただ幾人かの人ではなく、ただあれやこれやの人ではなく、すべての人が、程度やその意味は様々であっても、起こったことを起こるがままにしておくことによって誤り、失敗した、ということに関して、公然とでも、暗黙のうちにも、了解し合うことを怠ってはならない。今ぜひともし起こらなければならないのは、ドイツ民族のあらゆる社会層、身分、階級、党、流派の中で、人々が問うことである。すなわち、私たち——私と私の同輩、私と私の心の友——が、事実上私たちがみな互いに引き起こし、今もまたみな互いに苦しまなければならないあの破局へと導いていった特別な誤謬とは何か？ だれか他人ではなく、ほかならぬ私たちが、どのようにして、思慮深い考えであれ愚鈍な考えであれ、わがままな考えであれ軽率な考えであれ、それらをもって一九三三年から一九四五年までの大きな誤算を可能にしたのであろうか？ もしすべての人間が、自らの持ち場でこのような問題にもし取り組むようなことがあれば、あらゆるグループのドイツ人は互いに出会い、そして互いに仲良くやっていくことであろう。そしてそれこそが、今生起ししなければならないことなのである (377f.)。

ここで表明されたバルトの罪責の連帯という問題意識はやがて『シュトゥットガルト罪責宣言』にまでつながっていく。これについては次章で詳論する。いずれにせよバルトがドイツ人に求めているのは、人間としての誠実さに関わる、もっとも基礎的な態度・行動というものにはほかならない。キリスト教会にだけ要求されているのではない。教会も例外としない、すべてのドイツ人の組織に関わることである。罪を他者になすりつけるのではない、みんなが悪いとするのでもない、自らの誤りと罪責に具体的に向き合いこれを担うその先にバルトは新しいドイツとドイツの教会の誕生を見ていた。

(2017年9月15日)