

教会とこの世界

佐々木 徹

序

キリスト教教会は常にこの世界の内に存在し、この被造的世界と共に存続してきた。教会とこの世界とは如何様に関係しあっているのだろうか？この問題の探究は、かしらであるキリストのからだとしての教会（「ローマの信徒への手紙」12章5節、「コリントの信徒への手紙 一」12章）の本来性とその為すべきこと、さらにはこの世界、特に国家、社会の、教会と世界そのものに対する積極的存在意義と限界づけの考察として、従って、教義学における終末論の倫理学的考察として、終末論的倫理の指針、方向と路線に関する考察となる。この考察がなぜ終末論的なのかと改めて問うなら、それが教会とこの世界の救いの完成を視野に入れた超越的・目的論的要素を有するからである。そしてこの完成は、教会とこの世界が共に目指すべく、尽力を差し向けるべき目標であるとともに、教会とこの世界の人間の尽力では決して到達できない神の恩寵によって成就する神の国の完成なのである（「マルコによる福音書」4章26-32節、「ヨハネの黙示録」21章1-4節参照）。従って、終末論的倫理のあるべき姿として、今のこの世界にある教会は、神の国を自力で完成できるという高慢に陥ってはならないし、また他方、神の国の完成に向けての恩寵への協力的努力を等閑視する怠惰に陥ってもならない。本稿の筆者はカトリック教会の一般信者であるが、本稿では教派的な壁を超えて、福音主義神学と共に考察する道を歩みたい。特に本稿第Ⅱ章以降では福音主義神学者カール・バルトの所論を取り上げる。バルト神学の発展、展開については、『ローマ書』（第1版）執筆時から内容的、本質的には一貫していると理解すべきである。長大なバルト神学の発展において、初期神学の内に後の教義学的展開の可能性が胚胎され、この可能性の現実化において、初期の前景におけるものが一時的に後景に退き、又時期を違えて前景に進み出るといったことが、その都度深められながら繰り返され、その間、真にして本来の関心事たるSacheは変わることなく一貫していたと言える。この事は、神学者カール・バルトの諸著作や彼が残した諸資料の実証的研究から明らかにされうることである¹。教義上その他の点についての安易な妥協は在り得ぬとしても、終末論的な希望の倫理に関する具体的な諸問題について、カトリック教会と福音主義（プロテスタント）諸教会のこの世界における可能な協力・共闘の地平のある程度の明確化は、大事な神学上の今日的課題であるからである。神の恩寵が、聖霊がこの地平を開く。故に又、教会は国境を、民族的相違をも超えていかねばならないのである。

教会とこの世界との関係は、教会と国家、教会と社会、教会と天然自然などの諸関係に

1 以上のバルト神学に関しては次を参照。Hans Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Johannes Verlag Einsiedeln, 4. Aufl., S. 69f.

分節化されうるが、このうちキリスト論と深く連関しつつ終末論の倫理学において扱われねばならないのは、教会と国家、教会と社会の関係性である。教会と天然自然の関係に関する考察は創造論の問題領域で扱われるであろうが、やはりそれは終末論的特質を有することになろう（「ローマの信徒への手紙」8章18-25節）。終末とは新しい創造でもあるからである²。もとより、神学的に倫理学を営む場合、次の三つの態度が取られうるであろう。1. 過去の信仰の遺産の路線をそのまま歩む。2. 過去に必要以上に拘束されないで、信仰の遺産の目ざしたところを事柄に即してより一層深める。3. 過去の信仰の遺産を受け継ぎつつ、新たな時代状況へのその新たな適応を模索する。以上の三つの探究態度は、探究者が祈りの中で聖霊に信頼して熟練すれば、自在に折り重なり、混ざり合って一つの方向に結実していくことが期待される（「ローマの信徒への手紙」5章1-5節参照）。そしてその方向性は必ず将来を向くことになるはずである。倫理的考察、特にキリスト教倫理学は、現在の現実を見渡しながら、過去に学びつつ、これから先、何を行い、どのように生き、何を選ぶのかという事に考察を向けることだからである。キリスト論と深く関係する場合も、創造論と密接に連関する場合も、キリスト教倫理学は希望の倫理学として結実していくからである。その際、神の国の実現の隠蔽性³に対応する未決定性・途上性を、希望の倫理学は常に保有することになる。これはキリスト教倫理の怠惰性を醸成することでは断じてなく、むしろ、教会の、また教会の個々の信者たちの、神の将来に向けての謙遜な希望の積極性を育むことであるし、又、そうでなければならない。

第I章 教会の究極目標

教会は、従って人類は、そしてこの被造的世界は、根源的な意味において何処から来て何処へ行くのであろうか？⁴ 特に、教会と国家、教会と社会の関係性においては、「何処へ？」の契機が重要である。終末論的な政治倫理、社会倫理は希望の倫理学へと結実されねばならないからである。過去の様々な歴史的事例に関し、あの時あの状況ではどうであったか、あるいはこうであったかということも確かに重要な論点を含みうるが、それよりもそれを教訓的資料として何処に向かい、如何なる将来を目指して、現在この世の旅路を歩むのかということを考えねばならないからである。例えば、1945年8月6日、9日に日本の広島、長崎を襲った原子爆弾の投下に関しては、立場によって複数の意見が述べられることは容易に看取できるが、将来へと目を向ければ、核兵器無き世界、暴力装置を一切必要としない世界を目指すべきことは自明のことであり、これに関しては教会における強固な一致があるのでなければならない。それが教会における聖霊に導かれた健全な倫理的判断というものであろう⁵。聖霊は教会の内外において、個々の人間にそれぞれ相応しく働きかけるが、それは神の一つの霊なのであるから（「コリントの信徒への手紙 一」

2 Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, 3. Aufl., 1987, S. 105.

3 「マルコによる福音書」4章33-34節参照。

4 「創世記」16章8節参照。

5 教皇ヨハネ・パウロ二世『「広島平和アペール」1981』、発行（宗）カトリック中央協議会 社会福音化推進部、2011年；『すべてのいのちを守るため 教皇フランシスコ訪日講話集』、発行 カトリック中央協議会、2020年、17-22頁、33-39頁。

12章13節)。

教会は、従って人類はどこへ行くのであろうか？新約聖書「フィリピの信徒への手紙」3章20節には、「我々の故国（ $\pi o \lambda \iota \theta \varepsilon \upsilon \mu \alpha$ ）は天に存する」とある⁶。そこは天の都（ $\pi o \lambda \iota \varsigma$ ）であり、地上の神殿に代えて、そこでは主・全能者なる神と子羊が神殿であるという（「ヨハネの黙示録」21章22節）。子羊とはイエス・キリストのことである（「ヨハネによる福音書」1章29節）。我々の天の故国（天の都）とは、イエス・キリストをかしらとする彼のからだへと帰一・収斂し⁷、**教会化された終末的将来におけるこの被造的世界の総体である。それは終末論的な教会としての神の国の完成であり、神人イエス・キリストの完全なる王的顕在化の成就なのである**⁸。この完成された神の国、もしくはイエス・キリストにおける神と全人類・被造物世界全体の完成された存在連関の究極的顕在化が我々の目指すべき行く末であり、この世界を完成へと導く永遠の愛（ $\alpha \gamma \alpha \pi \eta$ ）である神の三位一体の内なる親しき交わりが我々の究極目標なのである。この目標は、無原罪に到達した全人類の希望の現実である。永遠に教会化された聖なる都・新しいエルサレム（「ヨハネの黙示録」21章2節）は聖所であり、永遠に新しい神の幕屋なのである⁹。それは我々が目指す目標であるとともに、我々の力では成就されえず、突発的に我々へと到来する¹⁰ 神の恩寵によって支えられる希望の事柄でもある。現世にあって、信仰と愛はこの希望を育み、希望によって信仰と愛は強められる。我々の希望が向かう先は、永遠の愛（「コリントの信徒への手紙 一」13章参照）の永遠に新しい終わりなき繰り返しなのである。従っていまだ救われざるこの世界の地上の教会と国家は共にイエス・キリストにおける無原罪の将来を目標としつつ¹¹、それとの関係において存在意義を有しているのだから、この世の教会の存在が究極の自己目的になったりすることはあり得ず、又、この世の国家や社会の存在が自己目的的になることも本来はあり得ない。さらに、この世の教会と国家は、特に明確に区別されつつ相互に異なる仕方で、同じ終末的論的完成を指し示し、その限界内で世界の平和を保ち、人権を擁護するために協力する政治的共同責任を負っている¹²。

第Ⅱ章 バルト神学における教会と国家

20世紀の神学において、二つの世界大戦を経験したスイスの福音主義神学者カール・バ

6 「ヨハネによる福音書」18章36節参照。

7 「エフェソの信徒への手紙」1章10節、「コロサイの信徒への手紙」1章19-20節、「ヨハネによる福音書」12章32節参照。

8 E. ユンゲルは「ヨハネの黙示録」21章22節の「神殿を、私は都の内に見なかった」という言葉を理由に、「教会は遅くとも天国において終焉を有する」としているが（Eberhard Jüngel, Der Salz der Erde, in: Ganz werden, Mohr Siebeck, 2003, S.158-173, S. 163.），この見解は成り立たないであろう。

9 Martin Hasitschka, Zeugnis für Gott in der Offenbarung des Johannes und im Johannesevangelium, in: Das Gottesbild in der Offenbarung des Johannes, hg. v. Martin Stowasser, Mohr Siebeck, 2015, S.177-197, S. 193f.

10 「マルコによる福音書」13章32-37節参照。

11 無原罪については次を参照。拙稿「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス」（『茨城キリスト教大学紀要』第53号、2019年、所収）103頁。；拙稿「終末論」（『茨城キリスト教大学紀要』第56号、2022年、所収）74頁。

12 この点については次を参照。Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde<この著作からの引用は章数を算用数字で示す>, in: Theologische Studien 104, TVZ, S. 49-82. 1984, 10, 14. ; Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis, in: Lexikon für Theologie und Kirche 14, Sonderausgabe, Herder, 1986, Pars II, Caput IV, V.

ルトは、教会の政治倫理に関して、聖書釈義を踏まえ創見に満ちた有効な思索を残している。この教義学者の大著『教会教義学』にあつては、教義学それ自体が倫理学であり、教義学において倫理的な事柄にも言及がなされ、教会の政治倫理についても考察が及ぶことになる¹³。それでは教義学と倫理学の区別は如何様になされるのであろうか？「教義学は全くもって倫理学でもあらねばならぬが、この事は教義学が**まず始めにかつそれ自体**で教義学であり、故にまた**神の言葉への問い**であつて、ただこの問いの下位に**従属して**教義学は**キリスト教的生**への問いでもある事を決して変えはしない。ただこの下位従属と非自立性においてのみ、この第二の問い（キリスト教的生への問い）は即事的に（sachlich）答えられえろのだ。」¹⁴このような教義学者としての神学的態度は、バルトの反ナチズム抵抗においても貫徹の努力がなされたことであると言えよう。国民社会主義労働者党（ナチ党）が政権の座につき、それに迎合するドイツ的キリスト者（Deutsche Christen）の運動が活発化する1933年に発表された『今日（こんにち）の神学的実存！』において、バルトは教会教職に対して教会政治家であるよりは、旧新約聖書が証言する神の言葉であるイエス・キリストに結ばれた、教会の説教者にして教師である神学的実存を貫くこと¹⁵を呼びかけ、ドイツ的キリスト者の運動が鼓舞する教会政治的な情熱の前に、神学的に眠り込むことのなきよう警告を発した¹⁶。この『今日の神学的実存！』においては、ヒトラーを総統（Führer）とする全体主義国家体制に迎合する形での、監督制（司教制）のドイツの福音主義教会（特にルター派教会）への定着化に対する断固たる拒絶が述べられている¹⁷。この場合の監督制（司教制）はナチ党による全体主義国家体制での総統原理（指導者原理）¹⁸に相即するものであった。そこでバルトがカトリック教会の司教制にも言及するのであるが¹⁹、それはカトリック教会には聖霊の風は吹かないとの前提での教会制度への批判になるので、カトリック教会にとってはさほど意に介する必要はないであろうが、当時のドイツの福音主義教会にあっては重要な論点の一つであったに違いない。もとよりナチ党が推し進めた国家の全体主義化は、元来独裁者である総統アドルフ・ヒトラーの支配の意向を国家全体、即ち政治、経済、軍事、文化、宗教、教育などのあらゆる局面に浸透させる均一化（Gleichschaltung）²⁰の絶対的徹底化に依拠するものであるから、この全体主義の些細な一要素にでも抵抗することは、ナチス・ドイツを全否定することになる。強烈な均一化の下、この全体主義国家のあらゆる個々の部分がこの全体主義国家の全体を代表すること

13 Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik <以下略号KD> II/1, S. 194ff, 434ff.

14 KD I/2, S. 888.

15 Karl Barth, Theologische Existenz heute!, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933, hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff u. P. Zocher, Gesamtausgabe, TVZ, 2013 <以下略号TEh, Anm.は編者による>, S. 271-363, S.283-287.

16 Ebd., S. 310.

17 Ebd., S. 302-311, 304. Anm. 88.

18 Ebd., S. 308f. Anm. 97.

19 Ebd., S. 309. Vgl. ebd., S. 310f.

20 Ebd., S. 294. Anm. 65, S. 296. Anm. 73. この均一化は、例えばE. Hirschに帰着する、1933年末の「ドイツ的キリスト者のボンメルン信仰告白」に典型的な表現を与えられている。即ち、教会と国家に関して次のように言われる。「我々はこんにち、民族と国家の現実における正当な教會的指導を、ただ、国民社会主義運動の内に全ドイツ人を義務的に拘束するドイツ的生の新形態を認識するようなキリスト者たちからだけ期待できる。」（Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1934-1935, hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff u. P. Zocher, Gesamtausgabe, TVZ, 2017, Anm.は編者による, S. 297f. Anm. 75.）

になるからである (pars pro toto)。このpars pro totoは内容的にはおぞましいものであり、喩えて言えば、ナチス・ドイツはどの部分、どの局面を切り取ってもそこにヒトラーの顔が現れるように構造化されていたという事である。この故に、バルトが後年「バルメン神学宣言」第5項²¹に関して、国民社会主義的国家(ナチ国家)に改悛を迫る言葉は間接的でしかなく審判の宣教でもなかったこと、あるいはドイツ的キリスト者と闘う当時の告白教会が外的には大変圧迫され、政治的には一致して方向づけられてはいなかった教団でしかなく、やっと信仰の故に勇気を振り絞って言える最小限度のこと(Minimum)を言うしかなかったことなど、反省の弁を述べつつも、福音に対する裏切りは如何なる命題にも如何なる命題部分にも一切無く、国家に関する健全な教説の決定的要素も欠如していないことを述べたり²²、「バルメン告白教会会議」では、教会だけが、福音とその純粋性だけが問題で、国民社会主義の統治体制そのものの全体に対する反抗も最小限度のもので、それは英雄の行為ではないと謙遜しつつも、望むと望まざるとにかかわらず「バルメン告白教会会議」が事実上、高度に政治的意味を持ったことを述べているのは²³、ドイツ的キリスト者との闘いがそのまま、ナチ国家全体の全否定とそのための闘争の意味を担うことになった、あるいは担わざるを得ないことになったからなのであると考えられる。即ち、pars pro toto、強烈な均一化による全体主義国家の体制下ではあらゆる部分がそのまま全体の代表であるから、最小の部分的抵抗がそのまま全体への抵抗であり、MinimumがMaximumにならざるを得ないわけである。こういったことをバルトが思ったかどうかは筆者にはわからないけれど、バルトの発言からナチス・ドイツの均一化政策の実態が明確になりもするのである。実際バルトは次のように言っている。「当時、ドイツにおいて支配的だった政治イデオロギーへの関係において、(「バルメン神学宣言」第5項で)言われた事は、その完全な落ち着きにおいて、なにはともあれ全く巨大な異議反抗であったのだ。」²⁴「バルメン告白教会会議」の抵抗のMinumum(最小限度)は、全く狭い分野におけることではあっても、「国民社会主義の統治体制そのものの全体に対する(gegen das ganze nationalsozialistische Regime als solches)反抗」だったのである²⁵。「ただし、ドイツの生活のあらゆる領域において、このような最小限の諸々(solche Minima)が成し遂げられてもいたらよかったのに」とバルトは述懐している²⁶。バルトにとっては、ヒトラーのナチス・ドイツは、なにがなんでも100パーセント否定されねばならぬものだった

21 本稿で引用し参照する「バルメン神学宣言」のテキストは、前掲(註20)のKarl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1934-1935, hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff u. P. Zocher, Gesamtausgabe, TVZ, 2017. および Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. v. A. Burgsmüller und R. Weth, Mit einem Geleitwort v. K. Engelhardt, 5., bearbeitete u. ergänzte Aufl., Neukirchener, 1993.に所収のものである。「バルメン神学宣言」第1項の聖句「ヨハネによる福音書」14章6節、10章1節・9節によって教会はイエス・キリストとの直接的人格関係の内に立つことになる(Vgl. KD II/1, S. 199.)。

22 Vgl. Barmen, in: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Mit einem Einleitung v. E. Jüngel u. einem Editionsbericht hg. v. M. Rohkrämer, TVZ, 1984 <以下, Texteと略記>, S. 159-172, S. 169.

23 Der Ruf aus Gemarkte, in: Texte, S. 227-231, S. 230. 尚, K. バルトは教会闘争において、従ってまた自らが起草した「バルメン神学宣言」においても、ユダヤ人問題についてはそれを公的には決定的なこととして押し通さなかったことを、自らの罪責として反省している(Vgl. Karl Barth, Briefe 1961-1968, hg. v. J. Fangmeier u. H. Stoevesandt, Gesamtausgabe, TVZ, 1975, Nr. 252, S. 403.)。

24 Barmen, in: Texte, S. 169. 訳文の()内引用者。

25 Der Ruf aus Gemarkte, in: Texte, S. 230.

26 Ebd.

のである²⁷。バルトは『今日の神学的実存!』において、ドイツ福音主義教会はその指導者 (Führer) を神の言葉であるイエス・キリストの内に有し²⁸、教会の信仰告白が拡張形成される際は、聖書の規定に従って為されるのであって、国民社会主義 (ナチズム) のイデオロギー的世界観の規定によってではないこと、教会におけるユダヤ人キリスト者への不当な差別 (即ち、締め出しや二級キリスト者扱い) によって、教会が教会でなくなってしまうことなどを述べている²⁹。当時のナチ国家の指導者原理への拒絶は、「バルメン神学宣言」第4項の二つ目の否定命題の先駆であり、ナチズムのイデオロギー的世界観の拒絶はバルメン神学宣言の全体に連なることであると言えよう³⁰。「バルメン神学宣言」の六つの項にそれぞれ記された否定命題の言うところは、特に当時の状況下の福音主義教会の内外に向けての倫理的勧告として重要な意味を持ったであろう。

「バルメン神学宣言」の全体が、ナチ国家のイデオロギーの全面的否定であるとも言えようが、特に「バルメン神学宣言」第4項の否定命題は次のように言う。「教会がこの奉仕 (教会における職務が従事する奉仕) から離れて、支配の諸権限を授けられた特別の指導者たち (Führer・複数) を自ら持ったり持たされるままになることが可能であるとか、そうであってよいとかいった間違った教説を我々は棄却する。」これは当時のナチ国家の指導者原理に対する、真正面からの信仰的反抗声明であり、これだけでもナチス・ドイツの直接的全面否定の意味をも持ち得よう。バルトによれば、「バルメン神学宣言」は、16世紀宗教改革の諸信条を、即ち最終的にはルターの大小の「教理問答」と「ハイデルベルクの信仰問答」を註解するものだったのである、という³¹。その際、ドイツ的キリスト者を見据えつつ、何が告白教会に賛同した諸教会を一致させるのか、何が告白教会を抵抗へと促すのか、という事が特別に問われていたという³²。従って、「バルメン神学宣言」は、

27 Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Kriegs, in: Texte, S. 185-211, S. 210. スイスに帰国した後の1939年以降、バルトは地下組織である「国民抵抗運動」を創設したが、それは、ナチス有利の戦局に迎合的なスイス政府の流れに逆らって、ドイツ軍侵略の場合にはスイス政府を倒して、パルチザンの戦いを組織化しようとするものであったという (エーバーハルト・ブッシュ [Eberhard Busch], 『カール・バルトと反ナチ闘争 下巻』, 新教出版社, 2002年, XI (雨宮栄一・訳), 97頁以下)。

28 TEh, S. 319.

29 Ebd. S. 327.

30 しかし、K. バルト起草の「バルメン神学宣言」は、領邦教会制の伝統的エートスを引きずり国家に対して親和的傾向のあるルター派教会の側からの度重なる異議によって、1934年5月31日のバルメン告白教会会議での採択に至るのに難渋した。(Vgl. Carsten Nicolaisen, Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, in: Die Barmer Theologische Erklärung, 5. Aufl., Neukirchener, 1993(註21で示した二つ目の文献), S. 22-28, S. 27, 28.; Hans Asmussen, Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: Derselben, S. 43-62. 「バルメン神学宣言」採択に向けてなされたこの講演でアスムッセン (Asmussen) は「我々は反逆者ではない」(S. 46. vgl. S. 58.) と述べ、「Totaler Staat」を「神に依って指定された限界内において民族の総体的生 (das gesamte Leben des Volkes) を包括するよう努力する国家」のことでしかないとし (S. 59) ナチ国家の反神性・悪魔性に覆いをかけてしまっている。「バルメン神学宣言」は結果的に採択されたわけだが、ルター派教会の実情を熟知するルター派教会の牧師アスムッセンによる採択を目指す策術的意図が読み取れる彼のこの講演によって、ルター派の代表者たちの中には、「バルメン神学宣言」の内容と趣旨を自らに都合よく誤解して採択に賛同した人たちも少なからずいたのではないかと推察される。しかし、ルター派の中には告白教会が共同の信仰告白的発言をする必要性を主張したエッセンのGraeber牧師や「前掲のCalsten Nicolaisen, Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, S. 26.」, 共同の宣言が成立せぬ場合、ドイツの福音主義教会の終焉となるであろうことを自覚し共同宣言成立を強く促したルター派の一般信徒達もいたという〔前掲のKarl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1934-1935, S. 275f. 編者による解説。〕

31 Wende oder Episode?, in: Texte, S. 213-218, S. 216.

32 Ebd.

新たな信条ではなく当時の状況下での神学宣言なのである³³。『今日の神学的実存！』では、教会に外側から差し迫る諸々の危険に対する抵抗中心も形成され、いつかはそれが欲せずとも教会政治的重要性を持ちえるであろうことが述べられるが、まず必要なものは教会政治的抵抗中心に始めて意味と実体を与えるはずの霊的抵抗中心であることが指摘される³⁴。以上のバルトのドイツ的キリスト者への、従ってナチス・ドイツの全体主義国家そのものへの全否定と完全拒絶は、1938年の、ナチス・ドイツに対する徹底反抗の抗戦への呼びかけと実践へと展開する³⁵。ドイツ国内の公務員に対して義務化されたヒトラーへの忠誠宣誓を拒否して神学部教授職を罷免されスイスに戻ったバルトは、もともと（1905年以来）強度の近眼で徴兵不適格者であったにもかかわらず、1940～1944年、50歳半ば以降を志願兵として補助的兵役軍務をこなしている³⁶。従って、『教会教義学』第Ⅰ巻第2分冊でバルトが言う、教義学においては倫理への問いが、教義上の問いの下位に従属するとの説明³⁷から、倫理学の非重要性への傾斜を読み取ろうとすることが、バルト神学の研究としていかに間違ったことであるかが納得されねばならない。むしろ、事は逆なのであって、神の言葉への問いとの取り組みは、地上の人間の生き方の方向と路線の本質を妥協する余地なく明確にする努力となるのである。ともかくも『今日の神学的実存！』でバルトが言う、「ボンで、自分の学生たちと共に、講義や実習において以前もその後も変わらずに」「あたかも何事も起こらなかったかのように・・・神学を、ただ神学のみをやる努力をする」という態度は、ドイツ的キリスト者運動の教会への侵入欲求に対する拒絶を伴う完全無視によって、一つの教会政治的態度決定であり、そのことを通して間接的には政治的態度決定なのであって³⁸、それがナチス・ドイツに対する全否定と徹底反抗の抗戦への道標となっていることは見逃されてはならない。しかしながら、このような神学者バルトの、教会外部からの悪魔的脅威の侵入に対する態度は、この脅威に対する直接的反応の遅延にもつながり得たことが反省点として挙げられるかもしれない（バルトは、ドイツ的キリスト者の運動そのものが極度に間違ったことであるのはあまりにも当たり前であるとして、初めのうちはまともに取り合う気がしなかったようである。バルトが当たり前だとしていたことが当たり前でなくなってしまっていた当時のドイツの教会的状況こそおぞましいものであったと言わざるをえぬ）³⁹。以上のような反応遅延にまつわる反省点はあるかもしれないが、『今日の神学的実存！』は福音の真理について重要な論点を包含している。

33 Ebd.しかし改革派のバルトにとって、「バルメン神学宣言」は神学宣言ではなくバルメン信仰告白（信条・Bekennntnis）、即ち福音主義教会の信仰告白でよかったのであるが、ルター派教会の人たちの信仰告白に対する信仰的・神学的態度の相違を受け入れて神学宣言でよかれとしたことが述べられている（Vgl. Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Thesen, in: Texte, S. 221-225, S. 221f.）。尚、現在の日本のカトリック教会では、プロテスタント諸教会で言う「信仰告白」を「信仰宣言」と言う場合が多い。

34 TEh, S. 355.

35 Karl Barth, Brief an Prof. Hromadka in Prag, in: Eine Schweizer Stimme 1938-1945, TVZ, 3. Aufl., 1985 <以下Stimmeと略記>, S.58f.; Karl Barth, Brief an eine Vertreterin des Vereins "Kirche und Frieden" in Holland, in: Derselben, S. 63ff.

36 Vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, Chr. Kaiser, 3. Aufl. 1978, S. 268-275, 319f.; Karl Barths Aktivdienstzeit 1940-1944, hg. v. P. Zocher, Jahressgabe 2019 der Karl Barth-Gesellschaft, 2020, S. 5.

37 KD I/2, S. 888.

38 TEh, S. 280f.

39 Ebd., S.275. Anm. 24, S. 320f.

それはイエス・キリストの福音が、例えばドイツのような特定の国家や民族のためのものではなく、まず第一にユダヤ人を始め**全人類**、**全世界に向けての普遍的な救いの使信**であるという事を明瞭にする方向と路線にあるということである。それは、福音の指針を国家宗教、民族宗教へと矮小化することへの断固たる抵抗の表明でもあり、この故に『今日の神学的実存！』は教会史において重要な意義を持つのである。各個人、各郷土、各民族の固有の特殊な諸歴史、諸文化は、イエス・キリストの福音の**ユダヤに由来する唯一の特殊性に包含された普遍性**によって支えられるのであって、教会はこの事を決して忘れてはならない⁴⁰。従って、各民族（特に少数民族）、各郷土の固有の文化的・歴史的遺産によって、また各個人の固有の人生経験によって育まれたアイデンティティーが不当な仕方では抑圧されたり、弾圧されたりする場合、そのアイデンティティーを支えるイエス・キリストの福音の普遍的な人間性の真理を犯すことにもなることは覚えておかねばならない。

それでは、教会と国家の本来の関係秩序とは、いかなる事態であるべきなのだろうか。バルトは1935年の『福音と律法』において、「律法と福音」という伝統的な並び順に一定の正当性を認めつつも、イエス・キリストが福音の内容であるとし⁴¹、教会が立ちもし倒れもする条項、即ちキリストの血の内に生起した和解による罪人の義認の言葉への信仰はまさしく、**浄化、聖化、刷新**を意味するか、さもなくばそれは何ものをも意味せず、それは虚しい不信仰、邪信、迷信なのである、としている⁴²。「律法は」**「福音の必然的な形式」**であり⁴³、従って律法が霊的である（「ローマの信徒への手紙」7章14節）とは、我々の生（Leben）がキリストと共に止揚されてあることなのである⁴⁴。その際、律法とは「キリストの律法」（「ガラテヤの信徒への手紙」6章2節）、「信仰の律法」（「ローマの信徒への手紙」3章27節）、「いのちの霊の律法」（「ローマの信徒への手紙」8章2節）なのである⁴⁵。罪人の義認は、赦された罪人を愛（ $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ ）の業の自由な責任的主体として確立するのである。この講演『福音と律法』の内に前年の「バルメン神学宣言」第2項の力強い方向指示を聞くこともできよう。キリストは、義認へと向かう律法の目標であるから（「ローマの信徒への手紙」10章4節）⁴⁶、時間的に律法が福音に先行する場合があっても sachlich には福音が常に律法に優位し先行するのである。フロマートカ教授宛書簡でナチス・ドイツへの徹底反抗の抗戦を呼びかけた1938年⁴⁷、バルトは『義認と法』を講演して

40 従って、ユダヤ人迫害を行ったナチス・ドイツは、選ばれた旧約聖書の民を迫害したのだから、神の選びに、従って直接神御自身に反逆した悪魔化された国家であったわけであるが、パレスチナ自治区ガザで民間人を巻き添えにし、学校まで空爆する現在のイスラエル政府は、神に選ばれた民にふさわしいふるまいを放棄し、自らが神に選ばれたことを否定することによって神に反逆し悪魔的である（『朝日新聞』2024年6月8日9面、「朝日新聞」2024年6月9日7面参照）。イスラエルは、自らが神に選ばれた民として特別な意味を担うことを正しく理解していなければならない。

41 Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, in : *Vorträge und kleinere Arbeiten 1935-1937*, hg. v. L. Kratzert u. P. Zocher, Gesamtausgabe, TVZ, 2021 <以下略号EuG>, S. 172-220, S. 179f, 182, 185, 215f, 219. この講演は、『義認と法』『キリスト者共同体と市民共同体』と共に、K. バルトの政治的三部作と言われ、この三部作は神学的政治倫理の考察には良品導きともなろう。

42 EuG, S. 191.

43 Ebd., S. 192.

44 Ebd., S. 197.

45 Ebd., S. 197f.

46 Vgl. ebd., S. 214.

47 註35で示した最初の資料参照。

おり、次のように述べている。「天の都から地上の教会へ降り注ぐ光は、地上の教会から地上の国へと輝き渡る光の内に・・・双方間に生じている相互関係において反射する。」⁴⁸ 義認と法の関係を考えることは、キリストの国と他の諸国との関係、教会と国家との関係を考えることである⁴⁹。いまだ、国家の終末的な完全なる教会化（神の国の完成）に至らぬ地上の現実にあっては、教会と国家の区別は重要である⁵⁰。しかし、この両者には、イエス・キリストにおける神の恩寵を地上で反映させるための重要な使命があるのである。信仰による義、従って神の義（Gerechtigkeit・正義）への信仰から、真直ぐ真一文字に（schnurgerade）全く確固とした**政治的な**問題性にして課題が生じ来たる⁵¹。これが義認と法、教会と国家の連関の問題である。ここに、『ローマ書』（第一版）執筆開始前からバルトが学んだブルームハルト父子の希望の信仰、即ち、「生の精神的な面についてと同じく、からだ的な面についての希望・・・。罪と悲しみだけでなく、貧困、病氣、死もまた、いつか廃棄されるべきだという意味における」「希望」⁵²のキリスト論的政治倫理への受容の結実を見ることもできよう。即ち、神の義は援助にして救済として、人間の為の救いをもたらす神的介入として、まずは貧困者たち、悲惨な人々、無援の人たち自身に、彼らのみに啓示される⁵³。その際神は御自身の本質によって、富裕な人々、贅沢三昧する人々、安全な生活者たちそのものとは何のかかわりもないままでいられる。神の義は、人間には何の勝ち目も無いところで勝利する⁵⁴。法とは、この世界の抑圧されている人々を擁護する法的秩序でなければならないのである（その意味で無法状態は自己中心的な権力者や狡猾な者たちに有利な状況であり、そこには人間を著しく非人間化する危険があることになる）。義認と法のこのような連関は、永遠の三位一体の神における、この神御自身である本質的諸完全性の一致、従って神の義（正義）と憐れみの一致に基づくのである⁵⁵。故に、キリスト者は、民主主義に親近性を有しつつ国家が法治国家（Rechtsstaat）であることに責任を持つ（haftbar）のである⁵⁶。神による義認は法的継続体（das rechtliche Kontinuum）であり、教会は政治的継続体（das politische Kontinuum）であることが自覚されているのでなければならない⁵⁷。十字架上の死によって獲得され、その復活において告示されたイエス・キリストの永遠の法こそ、義認の使信の内容であり、今ここでの教会の課題なのである⁵⁸。教会はこの永遠の法の顕現を、自力で自らの枝々にも、この世界にも成就することはできないが、告知することはできるし告知するべきなのである⁵⁹。

48 Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, in: Theologische Studien 104, TVZ, 1984, S. 5-48 <以下略号RR>, S. 35.

49 Ebd, S. 8.

50 本稿第I章参照。

51 KD II/1, S. 434ff.

52 Karl Barth, Vergangenheit und Zukunft, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, In Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, TVZ, 2012, Gesamtausgabe, S. 528-545, S. 540.

53 KD II/1, S. 434ff.

54 Ebd, S. 435.

55 Vgl. ebd, S. 435.

56 RR, S. 44f.

57 Ebd, S. 41.

58 Ebd, S. 29.

59 Ebd.

貧しく虐げられた人々の優先があり、また神ならぬ人間には決定事項としては語り得ぬことであっても、確かにイエス・キリストにおいて神は全ての人々を救おうとしておられ、イエス・キリストの永遠の法は全人類に告知されねばならない義認の内容であるが故に⁶⁰、国家は教会と国家内で生活する全ての民に対して、キリスト者であろうとなかろうと全ての民に対して「平穏で穏やかな生活」(「テモテへの手紙 一」2章1節以下)を保証せねばならない。これは、国家の内に教会が正常に存続し、自らが存在する国家の国境を超えて全世界に向かう福音宣教の自由を確保して教会が教会であり続けるために重要である⁶¹。まさにこのような次第であるから、国家の法は普遍的な人権に配慮した生活秩序を形成するものでなければならず、このような法の下にある国家は人種、民族の相違に関する不当な差別のない福祉国家を目指すことになろう⁶²。そうすると、『義認と法』が世に出た1938年の翌年1939年に、ナチス・ドイツのポーランド侵攻を機に第2次世界大戦がはじまる⁶³わけだが、ナチス支配下のドイツのように悪魔化されて、国家とは言えなくなった国家の特質についてはどのように考えるべきか？すでにバルトは1934年に次のように述べている。「国家はしかし、それが古代ローマにおけるが如く自ら教会であろうとし、自ら一つの神性であろうとするなら、国家であることをやめたのである。」⁶⁴ 1933年のヒトラー政権の成立とそれに呼応するドイツ的キリスト者の跋扈は、教会と国家の区別を抹消し政教分離を踏みにじる神格化した国家の疑似教会的現われであったのである⁶⁵。こういった悪魔化された国家においては、通常政治空間における、より劣悪なものを廃棄して、より良きものをその都度(例えば公正な選挙などにより)地道に選択すると言ったことを国民は原則的になし得ず、人間が創り出した悪の支配が浸透してゆくのみなのである。イエス・キリストの十字架上の死が起こったローマ帝国の支配領域もこのような悪魔化された国家の支配下にあったのであった⁶⁶。無罪のイエス・キリストの十字架刑の執行においては、ローマ帝国側の権力の代表者としてのピラトが、イエスを激昂するユダヤ側の手に委ねてしまい、異邦人・異教徒としてユダヤ人と共にイスラエルの罪の片棒を担いだわけである。しかし、このことによって神の御子の贖罪死が成就し、人間的に言えば囚らずともピラトは教会の設立者になったのである⁶⁷。こういった事態について、バルトは次のように言う。「まさしく悪魔化された国家は確かに悪を欲することはできるが、それはしかし卓越した仕方では善を行わざるをえないことになるのだ。」⁶⁸ これは、バルト神学の言葉で言えば神が引き起こす神の「革命(Revolution)」ということになろう⁶⁹。イエス・キリストの生と死と復活において生起したことは、確かに神が引き起こした神の革命であり、こ

60 Ebd, S. 29f.

61 Ebd, S. 30f, 20f.

62 Vgl. Bertold Klappert, Versöhnung und Befreiung, Neukirchener, 1994, S. 285-304.

63 前掲のEberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, S. 311f. 尚, 次を参照。H.マウ, H.クラウスニク『ナチスの時代』(内山敏訳), 岩波新書, 1992年。

64 Karl Barth, Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934-1935, hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff u. P. Zocher, Gesamtausgabe, TVZ, 2017, S. 302-326, S. 318.

65 Ebd, S. 317f.

66 RR, S. 13.

67 Ebd, S. 13ff.

68 Ebd, S. 13.

69 Vgl. Karl Barth, Der Römerbrief(Erste Fassung), hg. v. H. Schmidt, Gesamtausgabe, TVZ, 1985, S. 261,

の革命については、バルトは引用してはいないが、先行的に聖母マリアの賛歌（「ルカによる福音書」1章46-55節）が豊かに証言しているところである。最悪の事態で国家秩序が悪魔的になってしまう時においても、それが神の介入に対しての希望を教会から、全世界から奪うことは無いのである。ヒトラーのナチス支配下のドイツも、バルトにとっては、基本的には神の革命によって滅亡し、新しい国家の体制と秩序にとってかわられねばならない、国家であることを放棄してしまった凶悪な非-国家的偶像（der nicht-staatliche Götze）だったのである。しかし、このような神の革命はこの世界にあっては通常、隠れた仕方ではしか生起しないのである⁷⁰。やはり「スコットランド信条」（1560年）を講解・解説した1938年の『神認識と礼拝』（“Gotteserkenntnis und Gottesdienst”）においてバルトは次の如く言う。「この世界は罪なる人間の世界で、その和解（Versöhnung）はイエス・キリストにおいて既に成就しているが、しかしいまだに隠されている。」⁷¹しかしまたバルトは政治秩序の礼拝的意義（神への奉仕者としての意義・der gottesdienstliche Sinn）を認め、権力所有者が教会と関係がなくその国家がキリスト教的相貌を持たざる場合も、神の恩寵によってこの礼拝的意義が相当明確になることもあり得る、としている⁷²。キリスト教的相貌を持つか持たざるかにかかわらず、国家の政治的権威者は「ローマの信徒への手紙」13章1-7節で言われるように、神の代理者にして祭司（Stellvertreter und Priester）の務めに人間的尽力を傾注せねばならず、「ヨハネの黙示録」13章に登場するけどものの様な悪魔的なものに国家はなってはならないのである⁷³。そのために教会では国家の健全性の維持のために祈り、時として国家に働きかけることも教会の政治倫理行為として大事なことである。バルトによれば、「専制政治に対しては」「暴力をもってしての抵抗」は「最初の企て（prima ratio）」ではなく「最後の企て（ultima ratio）」であるが、「しかし暴力による抵抗のultima ratioへの恐れから、行動的抵抗そのものは除外されえず、又除外されてはならない。」⁷⁴暴力による抵抗というultima ratioは少なくともしないで済むよう祈ってよいし、又そう祈るべきだが、教会の信仰者はこの世界の領域における神への服従や、決断を伴う政治的礼拝（der politische Gottesdienst）そのものをしてしないで済むように祈ったり、しないで済むことを欲してはならないのである⁷⁵。そこでバルトはプロテスタントの改革派教会の先達たちに習って、専制政治には消極的抵抗のみ

506.; Karl Barth, Der Römerbrief(Zweite Fassung), hg. v. C. van der Kooi u. K. Tolstaja, Gesamtausgabe, TVZ, 2010, S. 649. バルトは、『ローマ書』（第一版）執筆以前から、神の恩寵によって引き起こされる「革命」について謙虚にわきまえていた。1911年1月29日の説教で次のように語られる。「イエスへの信従（die Nachfolge Jesu）は我々の生の変化を、確かにきつと我々の生の革命を意味するか、さもなくばそれは全く何も意味しない。」（Karl Barth, Predigten 1911, hg. v. E. Busch u. B. Busch-Blum, Gesamtausgabe, TVZ, 2015, S. 37. Vgl. ebd., S. 38, 41, 51ff. Vgl. auch Predigt von 23. April. 1911. ebd. S. 134, 137, 140ff.）若い頃からバルトは神の革命を謙虚に受け止めることを信仰的主体的にわきまえていたので、自由主義神学に傾倒していた時期でも、労働者の貧困の問題を真摯に受け止め、第一次世界大戦の勃発に対して明確な反戦の態度をもって対峙することになり、弁証法神学へと、後の教義学へと方向転換しえたと言えよう（Vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, op. cit., S. 72-138）。

70 Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst, EBZ, 1938 <以下略号GG>, S. 218, 221-223.

71 GG, S. 218.

72 Vgl. ebd., S. 208.

73 Ebd., S. 210.

74 Ebd., S. 215.

75 Ebd.

ならず、能動的行動的抵抗、場合によっては暴力に対して暴力を用いることも是としていたと言えよう⁷⁶。それ以外には、専制政治に対する抵抗と無辜の民の流血の阻止はおそらく成し遂げられえぬであろうからである⁷⁷。バルトは教会が国家との関係において、教会としての政治的責任を負うことを明確にし、国家がキリスト教的相貌を持つが持つまいが、それにかかわりなく国家と共に教会としての健全な政治的礼拝（政治面での神への奉仕）の務めを果たさねばならぬことを明確にしたのである（その際、国家が非キリスト教の歴史的伝統を経てきている場合は、教会の側からする政治的発言、教会の信仰者の市民としての政治行動は、例外もあらうが大抵は福音的な事柄を、非キリスト者にも理解できる言葉で言い表さねばならない）。尚、“Gotteserkenntnis und Gottesdienst”におけるDer politische Gottesdienstの日本語訳としては、一般に流布している「政治的神奉仕」なる訳語があるが⁷⁸、この訳語は教会の礼拝（Gottesdienst）とPolitischer Gottesdienstの連関をあいまいにし、ひいては教会と国家の関係を希薄化する難点を持つのではあるまいか？また、「ローマの信徒への手紙」13章4節の $\delta \iota \alpha \kappa \omicron \nu \omicron \varsigma$ は神への奉仕者を、6節の $\lambda \epsilon \iota \tau \omicron \upsilon \rho \gamma \omicron \iota$ は神への奉仕者にして司祭たちを意味する語であるから⁷⁹、Politischer Gottesdienstは「政治的礼拝」と訳すべきであろう。国家の権威者や政治に参加する人々も、彼らがたとえ非キリスト者でイエス・キリストにおける神の恵みを知らなくとも、この神を知らずに敬い拝んでいることになることが健全な政治的礼拝をすることになるからである（「使徒言行録」17章23節参照）。健全な政治的礼拝の維持貫徹のために努力する責任を、教会は国家のために祈りつつ国家と共に担っているのである。それはまさしくイエス・キリストが教会の主であるだけでなく、政治的秩序への要求という形において世界の主でもあるからである⁸⁰。この政治的秩序への要求は、あらゆる人間に向けて発せられているのであり、それは特別な世界法則の内ではなく、教会において宣教される、この世界にも妥当する神の唯一の法の内に基づけられている、即ち、「神の聖なる指令（Gottes heilige Anordnung）」の内に基礎づけられている⁸¹。この指令は、イエス・キリストにおける永遠の法であり、義認の福音の内容であって、今ここにあって地上の教会の課題である⁸²。Politischer Gottesdienstを「政治的神奉仕」と訳するのであれば、教会の通常のGottesdienstを「礼拝」ではなく「神奉仕」と訳しGottesdienstからPolitischer Gottesdienstが乖離せぬよう工夫をすべきであろう。倫理性の伴わない礼拝とそこでの説教などは無く、政治性が顕在化せぬ説教の内容にも隠れた政治性の潜むことは覚えておかねばならぬであろう。尚、ナチス・ドイツに対する抵抗と闘争にあってバルトは、教会の政治的礼拝における行動的抵抗を男のすることとしており、次のように述べている。「世界にはどうしても男どもが必要なのだ。そして、もしもまさしくキリスト者たちが男ども

76 Ebd., S. 213. 改革派教会の先達たちとはJohn Knoxと彼の盟友達である。

77 Ebd.

78 例えば次を参照。宮田光雄、『政治と宗教倫理』、岩波書店、1975年、302頁。；佐藤司郎、『カール・バルトの教会論』、新教出版社、2015年、131頁。

79 GG, S. 207f.; RR, S. 35. Anm. 30.

80 Vgl. GG, S. 206.

81 GG, S. 206.

82 RR, S. 29.

であろうと欲しないなら、それは悲しいことであろう。』⁸³ こういったバルトの発言は、21世紀の現在では何かと非難を受けるかもしれぬが、その意図をしっかりとくみ取るべき言葉でもあろう。即ち、教会は国家との関係における自らの政治倫理に関して、あまりに自護体的に軟弱になって責任放棄してはならないとの意見であると受け止めるべきである。そのように筆者は思うのであるが、いかがであろうか？

第三章 キリスト者共同体と市民共同体

1946年の『キリスト者共同体と市民共同体』においてバルトは、教会との連関における国家の様な「政治組織体 (das politische Wesen) の**比喩**能力性と**比喩**必要性 (die Gleichnisfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit)」⁸⁴について語る。キリスト者共同体とは教会のことであり、市民共同体とは国家のことを言う⁸⁵。教会をキリスト者共同体と呼び、国家を市民共同体と呼ぶことによって、第2次世界大戦後の、特にドイツをはじめとするヨーロッパの教会と国家の関係秩序の新たな復興を考慮していることが伺える。即ち、教会と国家は区別されねばならぬが、共に共同体なのであって、しかも『キリスト者共同体と市民共同体』は「バルメン神学宣言」第5項の**積義的**解説であるともいえるが⁸⁶、この第5項からの引用からは否定命題が除去されている⁸⁷。国家は教会とともに神の国の終末的完全顕在化をめざすものとして、その積極的肯定面がより前面に押し出されたと言える。バルトは次のように言う。「キリスト教的視点における国家の正義は、教会で信仰され教会によって宣教される神の国への**比喩**、対応、類似 (Analogon) としてのその現存である。」⁸⁸そして教会は、かかる正義を備えた国家の原像にして模範 (sein Urbild und Vorbild) でなければならない⁸⁹。図形に喩えれば、キリスト者共同体と市民共同体は、イエス・キリストという同一の中心点を有する二つの共同体である。即ち、キリスト者共同体と市民共同体は共にイエス・キリストを同一の中心点としつつ二つの同心円をえがき、内側の円がキリスト者共同体 (教会)、外側の円が市民共同体 (国家) なのである⁹⁰。このような図形の喩えが為されえるのは、「バルメン神学宣言」第5項の肯定命題で述べられた、「神がそれによって全てのもの (万物) を担う言葉の力」(「ヘブライ人への手紙」1章3節) への信頼と服従の故である。この言葉とは神の言葉であり、それは「バルメン神学宣言」第1項の肯定命題によれば、教会の本来の宣教対象であるイエス・キリストに他ならない。この事は、『教会教義学』第Ⅱ巻第2分冊で叙述された、創造にも事柄上先行する、イエス・キリストにおける神の恩寵の選びの教説において明確化された事柄である⁹¹。＜我々は何処から来たのか、我々は何処へ行くのか＞という問いを立てるならば、

83 GG, S. 216. Vgl. Karl Barth, Brief an Prof. Hromadka in Prag<本稿の註35で最初に示した資料>, S. 58.

84 Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Theologische Studien 104, TVZ, 1984, S. 49-82. <以下略号CB, この著作の引用箇所は原則として章数を示し、さらに頁数をS. ～と示す場合もある>, 14.

85 CB, 1.

86 Ebd, 9, 35.

87 Ebd, 35.

88 Ebd, 14, S. 65.

89 Ebd, 33, S. 80.

90 Ebd, 5, S.54/ 7. S. 56/ 8. S. 57.

91 以上, Vgl. KD II/2, S. 101ff, 106. CB, 9, S. 59.

バルト神学の場合、我々とこの世界の全てはイエス・キリストから自らの存在の世界に派遣され、イエス・キリストにおける神の恵みによって存在しつつ命を育み、永遠の都のイエス・キリストを目指し希望の旅路を歩む、ということになるのではあるまいか？『キリスト者共同体と市民共同体』で引用されている「マタイによる福音書」25章31節以下⁹²を思い起こし繙読するとよいであろう。そこでは確かに、倫理的戒めの文脈で終末時における永遠のいのちへの救いと永劫の罰への棄却について語られている。バルトの、イエス・キリストにおける神の恩寵の選びの教説には、万人救済説への傾斜を指摘しうが、我々は福音にふさわしい緊張感も持ちつつ、この世の旅路を歩むべきであろう。即ち、バルトは、イエス・キリストと他の全ての人間との存在論的連関を主張したが、それは直ちに「同一化ではなく、効果的な連関（のみ）をバルトは主張する」のだというW. Härleの慎重な意見⁹³に筆者も賛成である。神は全ての人間の救いと万物復興を望んでおられるが、いまだ救われざるこの世界にあって、万人救済・万物復興を決定事項として語ることは人間には（神学にとっても）僭越であろう。いまだ救われざるこの世界にあって、国家は市民共同体として、キリスト者と非キリスト者のために（従って全ての人間のために）、教会が宣教する神の国のキリストの王的支配の永遠の顕在化としての終末的完成に向けて、絶対・最上位の王としてのキリストの権威の力の比喩・反映として、外的、相対的、暫定的な法秩序として成立しているものでなければならない⁹⁴。こうして、市民共同体の、神の国の比喩必要性に適合する比喩能力性が問題となってくる。キリスト者共同体とは、人の子（キリスト・イエス）が到来したのは見捨てられたものを探しだし救うために到来した事の証人であるから、キリスト者共同体はあらゆる間違った無党派性から自由になって、政治的空間では何にもましてとりわけ下方へとまなざしを向けることにならざるを得ない⁹⁵。キリスト者共同体は、政治的には、それ自体として必然的に社会正義のための賭けと戦いの内に存立している⁹⁶。「神御自身が人間と成ったからには、人間が万物の尺度である。」⁹⁷このように「福音」は「本来政治的であり」⁹⁸、故に教会は礼拝説教が政治的になることも厭うてはならず、自らの〈地の塩〉としての務めを果たすことによって、市民共同体との共同責任を可能な限り果たすのである⁹⁹。そこでキリスト者共同体（教会）は社会正義に関して可能な責任を負い、様々な社会主義的可能性の中から、より善いもの、よりましなもの、より劣悪でないものを取捨選択して、社会正義の最高限度を期待するのである、と言えよう¹⁰⁰。この世界の政治的空間では、誰もイデオロギーの専制の犠牲になってはならず、又エゴイズムにとらわれることなく¹⁰¹、個々の市民に保証されるべき基本的人権を自

92 CB, 4. S. 53.

93 Wilfried Härle, Sein und Gnade, Walter de Gruyter, 1975, S. 102. Anm.19. Vgl. ebd, S. 256. Anm.151.

94 CB, 5. S. 53.

95 Ebd, 17. S. 68.

96 Ebd, 17. S. 69.

97 Ebd, 15.

98 Ebd, 31. S. 78.

99 Ebd, 31. S. 79.

100 Vgl. ebd, 17. S. 69.

101 Ebd, 15.

ら守ることによって、個々の市民が人間の人間性¹⁰²のために尽力する義務に対する責任を負いそれを自覚する自由な主体として確立されているのでなければならない¹⁰³。このような市民共同体をキリスト者共同体は望んでいる。またこのような市民共同体では、立法、行政、司法の三権分立¹⁰⁴が確立せる民主主義が正常に機能し、いかなる秘密政治も秘密外交もあってはならぬことをキリスト者共同体は祈るであろう¹⁰⁵。既述の如く、『キリスト者共同体と市民共同体』では「バルメン神学宣言」第5項の引用から否定命題が除去されているが、それはこの否定命題が述べていたことを忘れてよいという意味ではない。『キリスト者共同体と市民共同体』では「バルメン神学宣言」第5項の否定命題で述べられていたことの意味は生かされ、オランダ、スイス、フランス、ドイツにおけるキリスト教政党に関する根拠ある深い疑念が示される¹⁰⁶。キリスト教政党は、政党として自らを支持する人々のためだけにしか存在しえず、あるいは自らの勢力拡大に努めて、全ての人たちへの奉仕の方向を持ちえず、キリスト者共同体（教会）が政治的な地の塩となる可能性を奪う¹⁰⁷。このような文脈での全ての人々とは、単に或る一国内での全ての国民であるにとどまらず、人類全体に視野を広げるべきものであると言えよう。大事な基本として、教会的・キリスト教的なものと、特定の権力志向的な政治的なものが安易に相即融合して一体化してはならないのである。そういった意味では「キリスト教政党」というものの自体が深刻な形容矛盾的問題を体現してしまう可能性がある。即ちキリスト教政党は、政党のレベルにおける政教分離への矛盾だからである。ただし、福音に基づいて市民共同体との政治的共同責任を果たそうとするキリスト者共同体が、自然法思想の内に福音の真理の断片・部分的相即を見出して、これと共闘することはあり得る¹⁰⁸。又、いまだ救われざるこの世界にあっては「キリスト者共同体は自己目的ではない。キリスト者共同体は神に奉仕し当にその故に、そのことをもって人間に奉仕する。』¹⁰⁹従って、キリスト者共同体（教会）は、政治の領域では、なんらかの政治理念、政治システム、政治プログラムに拘束されるのではなく、キリスト教的決断の、いかなる場合においても認識され守られるべき**方向と路線**（*Richtung und Linie*）がある¹¹⁰ことを自覚しておればよい。又、キリスト者共同体は、学校教育と放送への参入、日曜日の保護、財政上の負担軽減や援助のような「国家教会法的保障（staatskirchenrechtliche Garantie）」を与えられている場合も、教会国家（Kirchenstaat）を夢見始めてはならないのである¹¹¹。そういった保障にはほどほどに感謝して、自らの使命をよりよく果たすために用いる程度で善いであろう。従って、個々のキリスト者は非キリスト教政党に協力したり入党したりする場合があっても、市民共同

102 Ebd.

103 Ebd, 19. S. 69f.

104 Ebd, 1. S.50./21. S. 70f.

105 Ebd, 22. 祈りは心の中で思うだけでなく、祈りの内容に応じた行為と労苦を担うことが勧められる（Ebd, 8. S. 57.; RR, S. 44f.）。

106 CB, 30.

107 Ebd.

108 Vgl. ebd, 28.

109 Ebd, 12. S. 62.

110 CB, 11. S. 60.

111 Ebd, 12. S. 63.

体の全ての人たちのために、政党に抗して世界全体のために存在し、このようにして第一義的な意味における政治的な人間としての市民なのである¹¹²。即ち、イエス・キリストの福音が示す方向と路線に匿名的に従う、匿名的なキリスト者である政治的実存なのである¹¹³。このような信仰者として成熟したキリスト者 (der mündige Christ) は政治的実存として成熟した市民 (ein mündiger Bürger) であることしか意志しえず、彼の同胞の市民 (Mitbürger) にもかように成熟した人間として実存するよう要求することしかできない¹¹⁴。こうして、キリスト者共同体は、抑圧され苦しむ人々へと赴く健全な民主主義国家を目指して、市民共同体と政治的共同責任を負うのである。もとより健全な民主主義国家は、自己の利己主義的欲望を自ら抑制できる自律的な責任的主体としての諸個人からなる社会の合意によって形成される政治体制であるから、教会は祈りつつ、人間は罪人であっても、神の恩寵によってこのような自律的主体になることへの感謝と希望を、この世界に、時として非キリスト教的な一般の人間観と倫理の言葉とふるまいによっても想起させねばならない。

結びに代えて・・・バルメン神学宣言第5項

ここで、以下に、「バルメン神学宣言」第5項を訳出する¹¹⁵。

『神を畏れよ、王を敬え!』(「ペトロの手紙 一」2章17節)

国家は神の指令 (göttliche Anordnung) に従って、教会もそこで存立している。いまだ救われざるこの世界にあって、人間の洞察と人間の能力との測りによって、暴力の威嚇と行使のもと法と平和のために配慮する課題を持つという事を聖書は我々に言う。教会は神に対する感謝と畏敬の内に、この神の指令 (Anordnung) の慈善を承認する。教会は神の国を、神の戒めと正義を想起させ、これをもって統治者たちと被統治者たちの責任を想起させる。教会は、神がそれによって全てのものを担う言葉の力に信頼し服従する。

あたかも国家がその特殊な委託を超えて、人間生活の唯一にして全体的な秩序となり、従って教会の規定をも満たすべきであり、又そういったことができる、などという間違った教説を我々は棄却する。

あたかも教会がその特殊な委託を超えて、国家的性質、国家的諸課題、国家的威厳を自らのものにし、そのことをもって自ら国家の一機関になるべきであり、又そういったことができる、などという間違った教説を我々は棄却する。

ルター派神学者であるE. ユンゲルによると、「バルメン神学宣言」の「第5項は、驚く

112 Vgl. ebd, 34.

113 Ebd, 34.

114 Ebd, 18. 日本においては教会を取り巻く歴史的状況はヨーロッパとは異なり、信仰者数は圧倒的に少なく、国家教会法的に定められた教会に対する特典 (上記註111参照) に類するようなものほとんど無い状態であるが、国家との政治的共同責任遂行のために国家に働きかける際は、他の信頼できる諸宗教や無宗教の善意の人々との連帯を探ることは日本の教会にとっては希望の扉を押し開くことにもなる。

115 本稿で使用する「バルメン神学宣言」のテキストについては、上記註21参照。

なかれ！宗教改革的二王国説（die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre）のバルメン的把握を叙述している。」¹¹⁶確かに「バルメン神学宣言」第5項の、特に否定命題に着目すれば、さほど驚くことなく、ユンゲルのこの指摘にはある程度納得できよう¹¹⁷。実際このバルメン神学宣言第5項の、特に否定命題においては、ルター派的二王国説の真理内実が、即ち、教会と国家の厳密な区別による政教分離の理由の明確化が生かされているのである。しかしユンゲルも述べているように、「バルメン神学宣言」第5項は、逐一K. バルトによるものでありながら、バルトはM. ルターの二王国説に対する断固たる反対者であった¹¹⁸。確かに、いまだ救われざるこの世界にあって、教会と国家双方相互の区別と相違は厳格に保持されていなければならないが、バルトにとっては双方とも、神の言葉であるイエス・キリストという共通同一の根源によって存在意義が確保され、相互に異なっているが、平和と福祉のための政治的共同責任を負っているのである。『キリスト者共同体と市民共同体』では、イエス・キリストを共通の中心点として、内側の円がキリスト者共同体（教会）、外側の円が市民共同体（国家）というように喩えられる¹¹⁹。国家は神の指令（Anordnung）によってその存在意義を与えられているわけであるが、それは本来自国内の人間だけでなく、国際関係を視野に入れたグローバルな全人類の視野のもとに語られることである。「バルメン神学宣言」は当時のナチス党支配下のドイツという特殊な状況下での、ドイツ的キリスト者に抵抗する告白教会会議で採択された宣言であるが、教会と国家の関係の本質を信仰的、神学的にとらえたもので、その意味でも信条になりうる性格を有し、教義学の素材ともなりうると考えられる。それはユダヤ的特殊性の中から¹²⁰、イエス・キリストが、全人類のために到来し十字架の贖罪死を遂げ復活したという希望の福音に即応する神学宣言だったのである。諸個人、諸民族、諸郷土、諸国家の各々の歴史と文化の個性も、この全人類のための神の恩寵に支えられてのことである。唯一人のイエス・キリストにおける人類の普遍的な救い（ユダヤ的特殊性に由来する普遍性）が、個々の諸個人、諸民族、諸郷土、諸国家の個性を支える根拠なのである。それゆえ人間は、母語が違って、互いに努力を惜しまなければ、かなりの程度相互に解りあえるのではなかろうか。なぜバルトがルターの二王国説に反対したのかというと、バルトは16世紀宗教改革期におけるキリスト者の、この世のことへの無関心によるこの世のことからの退却を挙げている。そして、この世に対する自制と、キリストの国に対するこの世の自立性の承認が結びつけられて、この二つの王国が区別されたのは善いことであるとしても、イエス・キリストが教会の主であるだけでなく、政治的秩序への要求という形でこの世の主でもあることが曖昧にしか認識されなくなったというわけであろう¹²¹。信仰者が、一瞬たりともこの世の外側にあると

116 Eberhard Jüngel, Mit Frieden Staat zu machen, in: Indikative der Gnade—Imperative der Freiheit, Mohr Siebeck, 2000<以下略号FS>, S. 161-204, S. 176.

117 Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB1289, 3., erweiterte Aufl., 1991, bearbeitet v. H. G. Pöhlmann, Das Augsburgische Bekenntnis, 68(S. 109). Traktat über die Gewalt und den Primat (Oberhoheit) des Papstes, 473(S.513f).

118 FS, S. 176.

119 以上、本稿第三章参照。

120 「ルカによる福音書」1章26-56節、「ローマの信徒への手紙」9章5節。

121 GG, S. 205f. Vgl. ebd., 216f.

思いたがるなら、それはただ気の迷いに身を委ねるにすぎなかろう¹²²。こうして教会は世俗国家の政治的支配の傘下にとりこまれても、これを真剣に反省する機会を失い、福音の自由を失う方向に歩を進めてしまったのではあるまいか。ルター自身が、直面したローマ・カトリック教会とのあらゆる困難な関係に際し、又、熱狂主義・暴動一揆に直面し、ルター派教会の擁護とルター派教会内の秩序の保持を領邦君主の義務としたので、ルター派の地域では元のカトリック教会の司教たちが失脚した際、君主・領主が緊急司教（監督）たることを引き受け、その故にルター派教会内での世俗権力の席卷が起こったとも言われる¹²³。結局バルトにとり、このような宗教改革時以来の問題性を引きずる土壌の上で生じた近代以降の自由主義的プロテスタントの究極的形態がドイツ的キリスト者の運動であったと言える¹²⁴。

ユンゲルは、1984年頃の西ドイツの状況下で、「核兵器による暴力の威嚇と行使」に反対し国家権力への抵抗の可能性を根拠づける議論を、核兵器抜きでの軍事力の威嚇と行使が神学的に正義とされることを示唆するものとして退け¹²⁵、他方、核兵器行使の可能性が国家の暴力そのものの信用失墜であるとして国家による暴力の威嚇と行使への国家の権利をもはや合法であると認めぬよう、この国家の権利に呼応する無理な要求を拒むよう教会にしむけることにも反対し、いまだ救われざるこの世界での国家の非本来的業（opus alienum）としての暴力（戦力）の肯定は考えねばならないこととしている¹²⁶。確かに、不完全ではあってもいまだ民主主義が保持され改善への策がある状態で国家権力を破壊せんとする過激な方向をとることは危険であり、それには反対することが正当であろうが、それへの反対がそのまま国家権力に対する市民の抵抗権一般に対する反対になってはならない。又、市民の反戦平和運動にむやみに反対すべきではない。これはユンゲルの意見に対しては述べておくべきことであろう。21世紀の現在においても国家権力に対する抵抗権は野蛮な独裁の圧政下で苦しむ民の権利として認めるのが正当であるし、核兵器は絶対に廃絶されねばならない。ユンゲル自身は、上記の自説を述べるにあたり、バルメン告白教会会議でのバルメン神学宣言採択に至るまでは、「本当は信仰が問題だった・・・ことの認識が欠けていた」というバルトの言葉を引き合いに出している¹²⁷が、その際のバルトの言う「信仰」とは1938年のフロマートカ教授宛書簡へと直通する意味のものであったことは疑いえない。即ちバルトはフロマートカへのこの書簡で次のように述べている。「親愛なる同僚、今は健康的な正常意識のもとで、暴力への恐れと平和への愛を断固として第二の位置に移し置き、不義への恐れと自由への愛を同じく断固として第一の位置に移し置くことが**信仰のために**要求されている事よりほか、何も言うことができない特別な時世なのですよ！」（太字引用者）¹²⁸。ドイツ的キリスト者の運動の存在根拠となる暴虐的なヒト

122 Ebd, S. 217.

123 Hans Küng, Große Christliche Denker, Piper, 1994, S. 181f.

124 TEh, S. 353f.

125 FS, S. 193f.

126 Ebd, S. 194f. Anm.60.

127 FS, S. 194.; vgl. Karl Barth, Die theologische Erklärung der Barmer Bekenntnissynode, in: Texte, S. 33.

128 Karl Barth, Brief an Prof. Hromadka in Prag, in: Eine Schweizer Stimme (上記註35で示した最初の資料), S. 59.

ラーのナチの軍隊とは、信仰の貫徹として武器を取って戦うことになるのだ。ユンゲルが自らの本音として主張したいのは、「バルメン神学宣言」第5項とも関連するが、たとえば自由な民主主義が尊い価値であっても、戦闘用武力という暴力の威嚇と行使をもってしてまでもそれを守ることが信仰的に正しいのだろうか、という疑問である¹²⁹。確かに国家が軍事費・防衛費に税金を使わなくなれば、福祉、教育、医療などにより豊かな政策がなされるようになり、信仰的、神学的には、諸国家、世界から、国家の内外、国家間の秩序を保つための暴力装置がなくても健全な平和が維持されるようになるほうが善いのは当然であり、第2次世界大戦後の世界はその方向に進むべきだと筆者も考えてはいる。しかしだからと言ってultima ratioとして、あるいはopus alienumとして、あるいは善いことではないが、よりましなことから、巨悪に対決するための最小限度の手段として、武力による戦闘を選ばざるを得なかった過去の出来事、バルトをめぐるバルメン告白教会会議にまつわることまで、そこに信仰の問題意識が欠けていたと印象付けようとする¹³⁰のは僭越であろう（人間の為すことに完璧はなかろう）。自らの人生と命を賭けた教会の先人たちの信仰の戦いの遺産の上にこそ、現在の一切の武力の放棄・絶対非戦の方向付けも成り立ちえることは謙虚に認めるべきである。人間は、自分の命よりも大切なもののために自らの人生と命を賭けることが選ぶべき善である事態の中で、その善を選んで駆け抜け、あるいは道半ばでその善のために前のめりに倒れる場合もあるであろう。

国家の軍事力は、ユンゲルも言うように単なる手段にすぎず、国家の定義に直接包摂されるのではないに違いない¹³¹。軍事力・防衛力が国家のopus alienum（非本来的業）であるとは、それが国家というものが抱え込んだ非国家的要素であり、国家に疎遠な要素であるという事であって、喩えて言えば、エデンの園の蛇のようなものにもなりうるであろうという事である。軍事力・防衛力の実際の使用を主張せざるを得なかった、反ナチ・反ヒトラーの戦いにおいては、軍事力・防衛力の実際の使用は、国家の非本来的業として必要悪の現実化だったわけで、この必要悪をはるかに超える巨悪を制圧し結果的に善を成就するためには致し方のないことだったと言えよう¹³²。この故に、「バルメン神学宣言」は福音主義教会の信条でもありえ、教義学の素材でもあり、教会の反ナチ闘争は当時の歴史的状況の中でキリスト教倫理を全うするための努力の証言として、キリスト教倫理の将来を考える上で、何が善であり如何にして巨悪に反抗するのかという問題と格闘した貴重な神学的倫理学の営みとその実践であったのである¹³³。又、21世紀になっても非戦の願いを

129 FS, S. 196, 193f.

130 Ebd, S. 194.

131 Vgl. FS, S. 196f.

132 従って1963年、バルトは「バルメン神学宣言」第5項の肯定命題の「暴力の威嚇と行使のもと」という文言をめぐって、国家の暴力に関し、キリスト者は「義人にして同時に罪人(simul iustus et peccator)」を真剣に受け止め、非の打ち所がないとしてはならぬであろう旨語る(Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Krieges, in: Texte, S. 185-211, S. 199.)。又、この第5項肯定命題の、国家が「暴力の威嚇と行使のもと」と法と平和のために配慮するを「緊急の場合においては暴力の威嚇と行使のもと、公共の福祉(Gemeinwohl)」に、故に法、平和、人格的責任としての自由を奉仕するに加筆変更する旨提案している(Ebd, S. 199f.)。

133 「バルメン神学宣言」を信条(信仰告白)として記載している信条集としては次を参照。Bekenntnisse der Kirche, hg. v. H. Steubing in Zusammenarbeit mit J.F.G. Goeters, H. Karpf u. E. Mülhaupt. TVG R. Brockhaus, 1. Taschenbuchaufl., 1985. この信条集の「バルメン神学宣言」では、前文が最後の文章のみ記されている(Ebd, S.300ff.)。

抑えて独裁国家の侵略に抵抗する戦闘に赴かねばならない国（例えば、ウクライナ）の人々もいる現実には心に留め置かれねばならない。責任を問われ、非難を受けるべきは、侵略を繰り返す巨大な独裁的軍事国家（例えば、ロシアの政治・軍事の指導者）であることは忘れられてはならない¹³⁴。カトリック信者である筆者が恐縮しつつ敢えて言えば、世界のプロテスタント諸教会は安易なバルメンロマン主義やバルメン正統主義に陥らずにさらなる前進を模索すべきである¹³⁵が、その前進の内には、自護体的にすぎる非現実的平和主義になってはいないかどうかを確認する作業も含まれるであろう。しかし、進むべき方向は、軍事力による抑止の幻想を超えて、核兵器廃絶、世界中のあらゆる武器の放棄、貧富の格差の是正と差別なき福祉の増進である（「出エジプト記」20章13節、「イザヤ書」2章1-5節、9章1-6節、「ルカによる福音書」24章44-49節参照）。そのために、倫理政治的、法的条件を整備・強化していくことは必須である。日本の場合は、その歴史的特殊性のゆえに、憲法第9条を遵守して絶対非戦の立場を貫き、これまで以上の高質で堅固な平和外交を推進すべく創造的な努力を重ね世界平和のために尽力することが使命であり、教会はこの使命を日本国と共有していると考え（政治的共同責任）。以上の国家の武力（軍事力）の放棄に関して、次のユングルの言葉は真剣に受けとめられねばならない。平和を求めてキリスト者のみならず全ての人々が武器を手放すことへ向かうなら、「そこへと向かう無くてはならない諸々の歩みがまだまだ諸国家によっては敢行されないというのであれば、確かに教会に対しては、キリスト者たちがただもう兵役拒否者としてだけ、イエス・キリストの信頼するに足る証言者であるのだという時代が到来しているのではないかという問いが、拒否しようもなく差し迫る。」¹³⁶

1946年の講演『今日（こんにち）のヨーロッパにおけるキリスト教宣教』でバルトは、崩壊したナチス・ドイツの国策を、ヨーロッパの発展の頂点で起こった「イスラエルに対しての、そしてそのことをもって神の言葉の受肉の秘義に対する革命」¹³⁷であったとし、「それまでヨーロッパにおいて法と秩序と信仰であったものの全て、ヨーロッパの生命共同体を世界において偉大とし指導的にしていたものの全てに対する蜂起であった」と述べている¹³⁸。そしてアドルフ・ヒトラーは全ての法、全ての信仰、全ての文化の否定の権化以外の何者でも無かったのである¹³⁹。第二次世界大戦敗戦時のドイツの廃墟は、これまでのドイツ全体の終焉であるだけでなく、これまでの全ヨーロッパの歴史時代の終焉を示すことになっているであろう旨、述べられている。確かに一人のスイス人神学者バルトにとってもナチス・ドイツの経験は重大な衝撃であったであろうし、ヨーロッパ（特に西欧）に対しての新たな新興勢力としてのアメリカとソヴィエト・ロシアにヨーロッパが牽引されるかもしれぬ時代の到来が指摘される¹⁴⁰。それでも、あるいはまさにその故に、と言うべきか、バルトはイエス・キリスト御自身が自由な神の恩寵であり、神の国であると述べ、イ

134 次を参照。駒木明義、「記者解説 プーチン氏の「停戦条件」」（朝日新聞、2024年7月22日7面）。

135 Barmen, in: Texte, S. 172.; Der Ruf aus Gemark, in: Texte, S.229.

136 FS, S. 201.

137 Karl Barth, Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, Chr. Kaiser, 1946, S. 6.

138 Ebd, S. 6 f.

139 Ebd, S. 7.

140 Ebd, S. 8-11.

エス・キリストが今日のヨーロッパにとって、古よりの解放する真理として新たな語りの中で告示されることを、今日のヨーロッパは待っていると言う¹⁴¹。第2次世界大戦後荒廃したヨーロッパのみならず全世界に向かうイエス・キリストにおける神の愛の方向指示と受け取ってもよからう¹⁴²。教会は、現在もこの方向指示に答える努力を重ねて、無原罪への超越を希望しつつ前進すべきであろう。21世紀の現代世界においてこそ！

第2バチカン公会議の「現代世界における教会の司牧憲章」で次のように記されている。

「従って、諸国民の合意のもとに如何なる戦争も完全に禁止されえる時代を全力を尽くして我々が準備するよう努力すべき事は我々に明らかである。」(Patet ergo nobis enitendum esse ut viribus omnibus tempora praeparemus quibus, consentientibus nationibus, bellum quodlibet omnino interdicti possit.)¹⁴³

付記

本稿執筆にあたり、特に次の文献からは学術研究に関しても信頼しうる示唆を与えていただいたことに感謝している。もちろん本稿で書かれていることに関する責任は筆者にあることは言うまでもない。

- ・雨宮栄一、『バルメン宣言研究』、日本基督教団出版局、オンデマンド版、2004年。
- ・雨宮栄一、『ドイツ教会闘争の史的背景』、日本基督教団出版局、2013年。
- ・Hans G. Ulrich, Karl Barths Ethik—Rückblick und Ausblick, in: Karl Barths Theologie der Krise heute, hg. v. Werner Thiede, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2018, S. 157-172.
- ・日本カトリック司教協議会、『戦後70年 司教団メッセージ 平和を実現する人は幸い 今こそ武力によらない平和を』、発行 日本カトリック司教協議会、2015年。

本稿では次の聖書を参照した。

- ・Neue Jerusalemer Bibel, Herder, 1985.
- ・Novum Testamentum Graece, 26. Aufl., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1983.
- ・聖書、新共同訳(旧約聖書続編つき)、日本聖書協会、1988。

その他の参考文献。

- ・日本国憲法、講談社学術文庫、2002年。

141 Ebd, S. 19.

142 Ebd, S. 22.

143 Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis, in: Lexikon für Theologie und Kirche 14, op. cit., Pars II, Caput V, Art. 82. (S. 558f.)

Kirche und diese Welt

Toru Sasaki

Es ist heute hinsichtlich der eschatologischen Ethik sehr bedeutsam, über das Verhältnis von Kirche und Welt, besonders über das von Kirche und Staat zu denken, damit diese Welt für unsere Zukunft noch naturschätzender, menschenfreundlicher, d.h. der Gnade Gottes noch entsprechender sein wird.

Die Kirche als der Leib Christi und der Staat, der das durch die Zustimmung unserer Gesellschaft, d.h. von uns selbst aufzubauende politische Wesen sein soll, haben jeweils eigene Mission in dieser Welt, doch die beiden zielen gemeinsam auf die eschatologische Vollendung des Reiches Gottes, die schon in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi real verwirklicht worden, aber in dieser Welt noch verborgen ist. In ihrer Beziehung auf das ewig vollendete himmlische Gottesreich, d.h. auf den die ganze Schöpfung ewig in sich tragenden Jesus Christus kann die Kirche für sich selber in der noch nicht erlösten Welt *kein Selbstzweck* sein. Der Staat soll auch für sich selber *kein Selbstzweck* sein. In dieser noch nicht erlösten Welt ist die Kirche kein Staat, und der Staat ist keine Kirche. Er soll keine religiöse Autorität haben. Die beiden haben aber dem gemeinsamen Zweck, d.h. dem im Evangelium Jesu Christi verwirklichten wahren Menschsein jeweils in verschiedener Weise zu dienen. Die Kirche muss es vom Staat fordern, dass er gut demokratisch Menschenrechte schützt, mit anderen Staaten den weltweiten Frieden ohne Waffengewalt bewahrt und so sich selbst zum Sozialstaat ohne jegliche Diskriminierung macht. Dabei sollen die einzelnen Christen im politischen Raum, normalerweise mit der nicht-religiösen Sprache und Tat, für die Richtung auf die Wahrheit des Menschen im Evangelium Jesu Christi arbeiten.