

カール・バルトの聖書釈義

佐々木 徹

序

カール・バルト (Karl Barth) は1919年に出版とされた『ローマ書』(第一版)の序文において次の様に述べている。

「義に飢え渴くあらゆる時代(『マタイ福音書』5章6節参照)にとっては、傍観者の落ち着き払った距離をとってパウロに対峙するよりも事柄をめぐって(sachlich)参与しつつパウロと並んで立つほうが、より当然なのは確かである。おそらく我々は、今やそのような時代に入っているのだ。もしも私がそういったことについて思い違いをしているのであれば、この書物は今や既に、その確かに限られた奉仕を成しえるのである。この書物は、発見者の喜び(Entdeckerfreude)をもって書かれていることが、わかるであろう。」¹

バルトが発見した事は、パウロが指示していた超越的な事柄で、これがバルトにとっての神学の本来のSacheとして自覚されたとしてよいであろう²。従って、この発見者の喜びはまた、1922年の『ローマ書』(第二版)の終末論的自覚と本質的に表裏一体であったとも考えられる。『ローマ書』(第二版)では次のような発言がある。

「神についての直接的伝達は、神についての伝達ではない。全くもって余すところなく終末論でないキリスト教は、キリストと全くもって余すところなく何の関係もない。時間のあらゆる瞬間において、新たに死からの生ではないよう霊は、いかなる場合でも聖霊ではない。」³

『ローマ書』の第一版から第二版への移行に際しては、第一版の「言わば一つの石も」第二版には残らぬほどの書き直しがなされ、第二版が全く別の相貌を呈していると述べられている⁴。しかし、第一版と第二版では、パウロの「ローマの信徒への手紙」が研究の史的対象物であり、それが指し示す探究されたSacheは同一である⁵。バルトにとっては、第一版と第二版のこの共通性が、書き直しによって生じた変化よりも重要である⁶。第二版では、同じSacheを別様に言い、精力的な配置転換がなされたという⁷。ほぼ11か月という短期間⁸での大幅な書き換えは、Sacheの同一性を固守したが故に為しえたのであり、バルトが、第一版の序文で述べた、喜びをもって発見した事を第二版で放棄するよ

1 Karl Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung), Gesamtausgabe, TVZ, 1985<以下、略号Röm1> S. 3 f.

2 Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung), Gesamtausgabe, TVZ, 2010<以下、略号Röm2> S.5.

3 Röm2, S. 430.

4 Röm2, S. 5. 書き直しによる当座の改善については、拙著『バルト神学の行程』(2003年, 新教出版社) 第一章参照。

5 Röm2, S. 5.

6 Vgl. Röm2, S. 8.

7 Röm2, S.7.

8 Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, Vorwort, in Röm2. Gesamtausgabe, TVZ, S. XI.

うなことはありえず、実際そのようなことはなかったのであるから、第二版に向けての第一版の書き直しと第二版の思想表現をもって、第一版と第二版の間に飛躍や断絶に類するものを想定し、所謂バルト神学の発足点を『ローマ書』（第二版）に設定しようとしたり、『ローマ書』（第一版）の重要性をことさら等閑視しようとするところがあるならば、それは研究上の良心を問われざるを得ない軽挙妄動であるとも考えられ、厳に慎むべきである⁹。『ローマ書』（第一版）への取り組みが始まる1916年頃¹⁰が所謂バルト神学の発足点として設定されるのが定石となろうが、『ローマ書』（第一版）以前のバルトの神学上の歩みは、『ローマ書』（第一版）に至る準備期間としても理解できよう¹¹。バルト神学の発展に関して言えば、ザーフェンヴィルでの牧師時代は、その後のバルト神学の揺籃期であり、この時期に近代自由主義神学、さらには近代神学の抱える諸問題をトータルに超えていこうとする道が歩みだされたのである¹²。バルトの聖書釈義を扱う本稿において、バルトによる近代神学の乗り越えの要諦の一端が示されることになる。スイスのザーフェンヴィルという田舎の改革派プロテスタントの教会の牧師の研鑽から始まったこと¹³であっても、当時の大学の福音主義神学部主流の学的水準では突破できなかった壁の乗り越え、福音主義（プロテスタントの）教会のキリスト教神学の新たな可能性とその現実化の提示として、バルトの『ローマ書』の第一版と第二版は、聖書釈義の新たな次元に踏み込んだがゆえに、教派を超えさらには一般解釈学や学問論全般にまで及ぶ広範な刺激と問題提起をなすことになったと考えられる¹⁴。このことはさらにバルトの教義学に関しても受け継がれることである。それはともかく、バルトは『ローマ書』（第二版）の序文で、自らの『ローマ書』の第一版も第二版も全ての人間の業の常として予備作業に過ぎないこと、しかも神学書では、このことはなおさらであるとしている¹⁵。『ローマ書』の第一版と第二版で取り組み探究したSacheは同一であるが、バルトは第二版への書き直しを推進することになった次のごとき、四つの主要要因を挙げている¹⁶。

9 前掲の拙著『バルト神学の行程』序章、第一章、第二章を参照。バルトは、1963年の『ローマ書』（第一版）の復刻再版の序言で次のように述べている。「この最初の『ローマ書』（第一版）は確かに、それほどだめな本ではなかったのだ。」（Karl Barth, Vorwort zum Nachdruck dieses Buches [1963], in: Röm1, S. 8.）

10 Vgl. Cornelis van der Kooi, 2. Erster Römerbrief, in: Barth Handbuch <以下略号BH>, Mohr Siebeck, 2016, S. 189.

11 前掲の拙著『バルト神学の行程』4頁参照。もとより、バルトによる近代プロテスタント神学の乗り越えは、その全否定を意味するものではなかった。尚、次を参照。Friedrich Lohmann, Die Krisis des Glaubens. Karl Barths Auslegung des Römerbriefs, in: Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche, Neukirchener, 2012, S. 135-160. Lohmannのこの論文は、バルトが自分の師であるW. Herrmannから学んだことと、第一次世界大戦勃発時以後のW. Herrmannの戦争神学に対する拒絶と批判を紹介していて興味深い。バルト神学の発展に関して言えば、『ローマ書』（第一版）執筆にとりかかる前の自由主義神学の影響下にあった時期であっても、スイスの田舎ザーフェンヴィルの牧師バルトには、貧富の格差を是正しようとし、戦争に反対する神学的資質が備わっていたと理解せねばならない。前掲の拙著『バルト神学の行程』序章第1節参照。

12 Vgl. Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, 3. Aufl., Chr. Kaiser Verlag (Kaiser Extra), 1978, S. 72-138.

13 Ibid, S. 109ff.

14 バルトの『ローマ書』の第一版と第二版はカトリック側の註解書においても、後のバルトの“Kurze Erklärung des Römerbriefes”と共に参照すべき註解書として挙げられ（Vgl. Heinrich Schlier, Der Römerbrief. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Ungekürzte Sonderausgabe, 2002, S. XI.）、あるいはH. -G. ガーダーによって解釈学の刷新への本質的寄与として受け止められたとのことである（Vgl. Cornelis van der Kooi, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth, Chr. Kaiser, 1987, S. 243ff.）。

15 Röm2, S. 5.

16 Ebd, S. 6 f.

1. 進展したパウロとの取り組み。
2. オーファベックからの刺激。
3. 弟ハインリヒ・バルトの著作から得た、プラトン、カントの本来的方向付けに関するより良い教示。新約聖書理解のためにキルケゴールとドストエフスキーから得られることについてのより一層の注意。これはとくにエドゥアルト・トゥールナイゼンの示唆による。
4. 『ローマ書』（第一版）が見出した反応の、綿密な追跡。

以上の諸要因のうち、2, 3, 4 は1のパウロ並びにパウロの「ローマの信徒への手紙」の探究のためのことであり、この探究に資することとしての意味を担っていたと言えよう。本稿は、カール・バルトの聖書釈義の特質と核心を明確にし、バルトが示すキリスト教神学の学問性について考察せんとするものである。

I 『ローマ書』の聖書釈義

『ローマ書』第一版執筆時にバルトが特に留意したしたのは、聖書理解・神認識・説教における「即事性、内容性そして本質性」¹であった。このことはその後のバルトの聖書釈義において貫かれていくことになる。バルトは自らがかつて学生として大学神学部で学んだのよりも、より即事的、より内容的、より本質的に (sachlicher, inhaltlicher, wesentlicher), 徹底的に聖書の意味そのものへのより一層の注意と愛をもってパウロの「ローマの信徒への手紙」を探究しようとしたのであった²。それは、パウロを動かした Sache を、パウロと共にするという事なのである³。これは、パウロが「神の国の預言者にして使徒として、すべての時代のすべての人間に語っている」⁴事への信頼とその承認である。即ち「かつて真剣に受け止めねばならなかった事は、今日もまたいまだに真剣に受け止めねばならない事であり、そして今日 (こんにち) 真剣に受け止めねばならず、ただの偶然や気まぐれではない事もまた、かつて真剣に受け止めねばならなかった事との直接的連関において存立している」⁵ことを認めることである。即ちそれは、我々が我々自身を正しく理解するなら、我々の問いがパウロの問いであり、パウロの答えの光が我々を照明するなら、パウロの答えが我々の答えであるという事態なのである⁶。パウロの Sache が自らの Sache であることによって、「ローマの信徒への手紙」を通して語るパウロと釈義者との地平 (Horizont) の融合 (Verschmelzung) が生起しているのである⁷。それはまた、パウロと釈義者が、全くの同一人物になるという事ではもちろんないが、同じ Sache を共有し、時代の違いを超えてそれと取り組んでいるという信頼関係 (Treueverhältnis)⁸にあることである。釈義者が確認する、このような著者との Sache の共有への信頼において、著者と釈義者の人間存在は共に、同じ Sache の内なる存在 (In-der-Sache-sein) であると言えよう⁹。こうしてバルトは、「ローマの信徒への手紙」の釈義 (Exegese・講解 (Auslegung)) において、「史的なもの (das Historische) を突き抜けて、永遠の霊である聖書の霊を観通すことに」「自分の全ての注意」を向けることとなったのである¹⁰。このような観通しのためには、「史的なもの」に関する研究とその確認は決して余計なことではなく必須の局面でもあるので、バルトは「聖書研究での歴史批判的方法はその権利を有する」¹¹と述べ、あるいは歴史批判学の権利と必要性を明確に承認しているが、しかし

1 I. Karl Barths Entwürfe zum Vorwort <以下、Entwürfeと略記>, in: Röml, S. 585.

2 Entwürfe, S. 581f.

3 Ebd, S. 590f.

4 Röml, S.3.

5 Ebd, S. 3.

6 Ebd.

7 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 5. Aufl., 1986, S. 311. ガーダーマーによれば、地平 (Horizont) とは、「ある地点から可視的なものの全体を包括し包含する精神的視野のことである」(Ebd, S. 307.)。また、この地平融合の故に、バルトの聖書釈義的方法的態度を「同時性の解釈学」とするE. ユンゲルの判断は間違っていないであろう (Vgl. Eberhard Jüngel, Barth-Studien, Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982, S. 85.)。

8 Röml, S. 27, 29.

9 次の拙稿を参照。Toru Sasaki, Karl Barth und wir. Weihnachtsgross 2010, in: Letter from the Karl Barth-Archives. Nr. 12, Karl Barth-Archiv Basel, 2010, S. 10f.

10 Röml, S. 3.

11 Röml, S. 3.

また、「ローマの信徒への手紙」の精密科学 (Exakte Wissenschaft) は厳密に言えば (genau genommen) 諸写本の解読とその索引の創出に限られるだろう、とバルトは述べている¹²。それではバルトの聖書釈義はいかにして厳密 (streng) なのであろうか。

Sacheを共にするパウロとの信頼関係の内にパウロの地平と釈義者である自分の地平が融合しつつある際、パウロの「ローマの信徒への手紙」を理解する (verstehen) ことは、バルトにとって、節から節へと進みつつ、自分自身と自分の同時代の思考様式と感じ方に対しての、さんざんの戦いの遂行を要求されることであった¹³。釈義者であるバルトにとって、それは自分自身の近代的世界観・近代的人生観を徹底的に相対化し¹⁴、まずは、自己自身から自由になる¹⁵作業であったといえよう¹⁶。なぜなら、パウロを説明する (erklären) ことは、パウロの思想を、自分たちの時代の軽薄な思想へと翻訳することではなく、パウロの思想を真剣に受け止めて、それを他の言葉で書き換える (umschreiben) ことだからである¹⁷。これはまた同時に、パウロのSacheを自らのSacheとしつつ、それを自らの言葉にもたらし努力をすることになるのである。バルトは、後の『教会教義学』でも「解釈すること (Interpretieren) とは、他の言葉において**同一事**を言うことである」と述べている¹⁸。バルトの聖書釈義においては、近代的な世界観や人生観の克服がなされつつ、聖書のSacheそのものへの徹底的な探究が目指されることになるのであるが、それは歴史批判学の必要性を認めていることに示されるように、近代的思考の真理の断片を温存しつつの克服なのであった。それはまた、歴史批判学にのみ邁進し、パウロのSacheを自らの重要事とは受け止めない近代プロテスタント神学の聖書釈義の傾向に対して態度変更を強く要求することでもあったのである。

パウロを理解する (verstehen) とは、パウロ書簡に述べられていることがどのようにギリシア語やドイツ語で繰り返されるかだけでなく、その書かれていることがどのように追一考されるのかという事¹⁹、その述べられていることがいかに**思念**されているのかという事を暴露することである²⁰。バルトは、近代、同時代の聖書釈義において、この追考 (Nachdenken) への配慮が極めて消極的で不足している点を批判するのであるが、バルトによれば、聖書のSacheを自分のこととし、実質的に追考への豊かな意欲を見せている

12 Röm2, S. 11.

13 Entwürfe, S. 587.

14 Ebd, S. 586f.

15 Vgl. Röml, S. 293.

16 およそ、時代的に離れた過去の文献を理解する際には、可能な限り自らの世界観的・人生観的前提の相対化に努めねばならない。この事はパウロの「ローマの信徒への手紙」を理解する際に限ったことではない。例えば、W. Neumaierのように、聖アンセルムスの『プロスロギオン』第25章において、「善なる誠実な」神の僕たちが「神の子ら (filii dei)」あるいは「神々 (dii)」(Prosl. Cap.25 (I.119.13)) とされていることをもって、聖アンセルムスが多神教的な語りをしていただけで即断してはならないであろう (Vgl. Wilfried Neumaier, Logisches Credo, Olms, 2020, S. 37f.)。もとより「神の子ら」という表現は「マタイによる福音書」5章9節にあり、又、「神々 (dii)」のように複数形で呼ばれるなら、その神々は唯一性を消失しているわけだから、それらは聖アンセルムスが探究する、聖書に証言された唯一の神とは異なる被造的存在者たちとして理解されていることになる。上記のdiiとfilii deiは、神の善なる誠実な僕である人間たちのことで、彼らは唯一の神の相続人であり、唯一の御子キリストの共相続人なのである (Prosl. Cap.25 (I.119.12-15))。

17 Entwürfe, S. 584, 590.

18 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik<以下、略号KD>, I/1, S. 364.

19 Röm2, S. 11f.

20 Röm2, S. 12.

のは、宗教改革者のルター、カルヴァンであり、近代以降は、ホフマン、J. T. ベック、ゴデ、シュラッターであるという²¹。さらに、バルトにとって、パウロと共にするSacheの追考による探究には、真剣な哲学の協力が不可欠である²²。過去と今日における、思考様式と感受様式の存続する相違は、それを決定的なものとして常に際立たせる代わりに、それを非重要事であると意識して、過去と今日の相互の対話から外して棚上げにする(ausschalten) が必要なのである²³。その際、今日の釈義者の側からの、パウロの文言への常なる読み入れ(einlegen)が生じることになるが、そこで読み入れない、即ち事柄に即した(sachlich) 参与をしない釈義者は、読み出して講解する(auslegen) ことができない、即ち釈義することができないとされる²⁴。パウロのSacheを自分の問題として受け止めねば、より本質的な説明と理解は進捗しえず、真の釈義・講解ができないからである。パウロ書簡の釈義において協働へともたらされる真剣な哲学とは又、その名(愛智という名)に値する哲学²⁵、あるいは自己自身を理解している哲学である²⁶。このような聖書釈義への協働にもたらされる哲学は、『教会教義学』第I巻第2分冊で「思惟図式(Denkschematismus)」もしくは「思惟様式(Denkweise)」と言われるもので²⁷、聖書釈義におけるこのような哲学は、後に本稿第II章で見るとおり、キリスト論的にその真実さ、ふさわしさが判断されることになる。

バルトは、聖書釈義における追考の重要性を説きつつ、近現代の釈義家たち、即ちユーリヒャー、リーツマン、ツァーン、キュールさらにその先輩たちのトールック、マイアー、B. ヴァイス、リプシウスにおける追考の不足、本来の理解と説明(eigentliches Verstehen und Erklären)への消極的姿勢に驚いている²⁸。そしてバルトは、「歴史批判学の人たち(die Historisch-Kritischen)は、私からすれば、もっと批判的(kritischer)でなければならないのだ!」²⁹と述べるに至るのである。バルトによれば「批判すること(κρίνειν)とは」「史的文書(eine historische Urkunde)に対しては次のことである。即ち、史的文書に含まれる全ての語と語群を、全てが欺いていないのであれば、それら全てがそれについて明白に語っているところのSacheに即して測り査定すること、従って、史的文書において与えられている全ての答えを、それらの答えに誤認の余地なく対向して存立するもろもろの問いへと適及的に関係づけ、そしてこれらの問いをさらにまた、全ての問いを自らに保持する根本的な問いへと適及的に関係づけること、史的文書が言うことの全てを、唯一言われうるが故にまた実際唯一言われる事の光の内で解義すること(das Deuten)である。」³⁰こうして、「理解する者として、私はもはやほとんど**史的文書**そのも

21 Röm2, S.12-13.

22 Entwürfe, S. 597.

23 Ebd, S. 587.

24 Ebd.

25 Röm2, S. 436.

26 Vgl. Karl Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: Vorträge und kleinere Arbeiten, Gesamtausgabe, 1914-1921, TVZ, 2012, S. 662-701, S. 667.

27 Vgl. KD I/2, S. 815-825. このような哲学は狭義の学としての哲学のみにとどまるものではなからう(vgl. Ebd, S. 816)。バルトの『ローマ書』の第一版と第二版では、W. A. モーツァルトの作品の暗示や作品への言及、M. グリュネヴァルトの絵画への言及がある(Röm1, S. 25. Anm. 16, S. 164., Röm2, S. 164, 180, 585.)。

28 Röm2, S. 12f.

29 Röm2, S. 14.

30 Röm2, S. 14.

の謎の前にではなく、ほとんどただ、どうにかSacheの謎の前にだけ立つ地点まで突進せねばならず、そこではそれ故、私が著者ではないことをほとんど忘却し、従ってそこでは、私が著者に私の名において語らせ私自身を著者の名において語ることができるほど、私は著者をほとんど充分理解したことになるのである。」³¹釈義者に対して、言語 (Sprache) とSacheは一つであり³²、あるいは連関し一体化しており³³、しかも全ての人間の言葉、従ってパウロの言葉も相対的なものでしかない故³⁴、釈義者はSacheにふさわしい言葉を探し、その言葉をSacheへの対応にもたす努力を徹底的に遂行せねばならない。釈義者にとって、哲学はこのような言葉の提供者でなければならないのである。その際、哲学の言葉の元の意味は、聖書のSacheに対応して変容をこうむることになる。このようにして釈義者は、パウロを**超えて**観ることを学ばねばならないのだが、それはSacheを共にしているという信頼関係に参入しつつ、遠慮ない真剣さをもってパウロの内側を観通す努力をすることによってのみ達成される³⁵。このような努力を通して、神の言葉が、預言者と使徒の思惟から、我々自らの思惟へと移行するという事が生起するのである³⁶。その際、バルトによれば釈義者はパウロに対して優位に立つのではなく、相並んでSacheを共にしているのである³⁷。そこではパウロに対して、あるいはパウロの言語に対して、パウロ書簡の釈義者は「哲学」などと言われるものに由来する自らの言語でSacheに集中する自らの地点からパウロを批判することもできるのであるが、それは自らもパウロからの自らに対する批判を聞き取ろうとしつつの、信頼関係における批判的な対話でしかないであろう。それはSacheの理法に対応するパウロ的弁証法を、自らの思惟と重ね合わせることでもある³⁸。このように、パウロのSacheを自らのSacheとし、パウロと対話しつつ、Sacheを徹底的に果てしなく自分が選別別の言語で言い換えていくことによって遂行する³⁹、解釈的 (interpretativ)⁴⁰と言われる釈義が、バルトの聖書釈義なのである。従って、ブルトマンが、バルトと交差しながらバルトの原則であるとする「Sacheに即して測り査定すること (Messen an der Sache)」⁴¹とは、実はブルトマンにおいては歴史批判的研究の成果を前面に押し出し⁴²、「史的作業 (die historische Arbeit)」を、その究極的目標まで到達せしめたもの⁴³で、バルトが主張した追考の主張は看過され、それに代えてバルトの釈義に近代の靈感説の教義への関連⁴⁴を、ブルトマンは暗示することになる。ブルトマンがSacheと

31 Ebd.

32 Entwürfe, S. 584.

33 Entwürfe, S. 590.

34 Röm2, S. 29.

35 Ebd, S. 30.

36 KD I/2, S. 825.

37 Röm2, S. 29.

38 Vgl. Karl Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Gesamtausgabe, TVZ, 1990, S. 98-143, S. 140f., KD I/2, S. 818f.

39 Röm2, S. 40.

40 Wilfried Härle, Sein und Gnade, de Gruyter, 1975, S. 84. Anm. 87.

41 Rudolf Bultmann, Karl Barths "Römerbrief" in zweiter Auflage, in: Anfänge der dialektischen Theologie Teil I, hg. v. Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser, 1977, S. 119-142, S. 142.

42 Ebd, S. 141f.

43 Ebd, S. 142.

44 Ebd, S. 141. Vgl. Röm2, S. 28.

しているのは、実は「言いえぬ事 (das Unsagbare)」であり、そこで問題になるのはこの言いえぬことを言う事 (das Sagen) であるという⁴⁵。ブルトマンは「史的作業」が究極目標に到達すれば、バルトの釈義と行き会えると考えていたのかもしれない⁴⁶。即ち、ここでは「我々の生の諸動機にして諸力、つまり我々の生の根拠への自己省察へ」至りえるというのである⁴⁷。しかし、ブルトマンは、自由主義神学の批判精神をより先鋭化させていくことで自由主義神学を乗り越えようとしていることになり、結局それは自由主義神学の圏内にとどまり、その世界観的人生観的前提を超えてその向こう側を観ることはないのであるから、バルトの聖書釈義とは深く交流することはないのではあるまいか。ブルトマンは自分自身に由来するSacheを基準とし、それをパウロあるいは新約聖書にあてがって批判する道を歩むことになるのであろう⁴⁸。ブルトマンにおける「新約聖書」の非神話化においては、自然科学的世界像から発する批判のみが問題であるのではなく、根本においてそれを支える近現代の人間の自己理解から発生する批判がさらにずっとより一層問題なのである⁴⁹という。ブルトマンにおいてはこのような近現代人の自己理解の可能性の意味としてキリストの死と復活が理解され、それが宣教の言葉において、終末論的な出来事 (das eschatologische Geschehen)・救済の出来事として信仰するか否かの決断を迫ることになるとされた⁵⁰。このこと自体、近代の自然科学の成立要件でもある近代の人間の自己理解に福音を適合させようとする試みであったのではないか。それは、有効であるかないかは別として、キリスト教の伝統の中核に対する挑戦になり得ても、パウロのSacheを自らのSacheとして理解することではないであろう。この限りにおいて、ブルトマンの神学は、近現代人の自己理解を前提にしており、それを超越する視点を得ようとするれば成り立たなくなるものだったのではないだろうか。尚、K. Hammannによれば、「ブルトマンはむしろ、神の言葉の語りかけとしての特質を際立たせるために、信仰の光において、従って啓示の優先のもとに前信仰的な現存在の覆いをはぎ取り、現存在の存在論的可能性としての信仰を明瞭にすることを主張した。」⁵¹もとより、こういったこと自体が、キリスト教神学における自然神学の典型的な一形態であり、これをもってブルトマンがナチスと妥協していることにもならないであろうが、どのように言い繕っても、ブルトマンの主張する「前理解」⁵²が自然的人間における神への結合点としての意味を持つてしまうことを否定することは困難であろう。なお、自然神学そのものは否定されるべきものではなく、いかなる自然神学を営むのか、あるいは自然神学を否定するにしても、そのさいどのようにして自然神学の真理内実を啓示神学の中に汲み上げていくのかということについては、つねに考察されていなければならない。聖書釈義的方法的局面に関する考察においても、あるいはまさにこの考察においてこそ、自然神学の問題領域が開けてくることにもなるのである。

45 Rudolf Bultmann, op. cit., S. 142.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 以上、ブルトマンについては前掲の拙著『バルト神学の行程』第五章、第六章参照。

49 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, Chr. Kaiser Verlag, 1985, S. 17.

50 Ebd., S. 61.

51 Konrad Hammann, Barth und Bultmann, in: BH, Mohr Siebeck, 2016, S. 98.

52 Vgl. Ebd., S. 97.

Ⅱ 聖書釈義の展開

前章において、釈義者の人間存在をSacheの内なる存在であるといったが、それは、バルトにとって、聖書おける新しい世界 (die neue Welt in der Bibel) の内なる存在者の存在である。聖書における新しい世界とは、端的に神の世界 (die Welt Gottes)¹なのである。第一次世界大戦の勃発によって、戦争イデオロギーに対し救いようなく面目をなくしたドイツの神学上の恩師たちや、戦争イデオロギーから遠ざかるのではなく、その反対のことをやっている社会主義に失望して、どうしようもなく困惑していた際に、トゥールナイゼンの斡旋によって、バルトは子ブルームハルトに会い、ブルームハルト父子の信仰と神学に出会うこととなる。この出会いの実りについて、バルトは次のように述べている。「自由主義神学と宗教社会主義の問題圏を超えて、私にはなんとと言っても、**その概念の聖書的で本当に彼岸的な意味における神の国思想**がますますより一層差し迫ったものとなりはじめ、そしてそれとともにあまりにも長きにわたって自明のものとして扱われていた私の説教のテキスト資料、即ち聖書がますますより一層問題的となりはじめた。」²こうしてバルトは聖書における新しい世界に赴くこととなったのである。バルトはブルームハルト父子の信仰と思想から、キリスト教的希望に定位するだけでなく、キリスト教的希望の根拠である神の探究を深めることへと促されたのである³。M. Beintkerはバルトの『ローマ書』の第一版の内に「過程終末論 (Prozeßeschatologie)」⁴あるいは「進歩終末論 (Progreßeschatologie)」⁵を見出して、それを「希望の神学」と呼び⁶、ユルゲン・モルトマンの神学の貴重な対話相手になりうることを示唆する⁷が、バルトは、ブルームハルト父子の信仰と神学から、我々の希望の根拠である神へと方向付けられたと理解すべきである。こうして、バルトは、パウロの「ローマの信徒への手紙」の釈義と独自に取り組むことになるのである。聖書における新しい世界では、釈義者に差し迫ってくるのは、『ローマ書』(第一版)では、信仰の**対象 (Gegenstand)**、即ち、神御自身 (Gott selber) とこ

1 Karl Barth, Die neue Welt in der Bibel, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, Gesamtausgabe, TVZ, 2012, 317-343, S. 328.

2 以上の、バルトと子ブルームハルトとの出会いについては次を参照。Karl Barth, Anhang 32, in: Karl Barth-Rudolf Bultmann Briefwechsel 1911-1966, Gesamtausgabe, TVZ, 1994, S. 296.

3 この関連では、次のものが重要であろう。Karl Barth, Kriegszeit und Gottesreich, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, Gesamtausgabe, TVZ, 2012, S. 177-210, S. 196., Karl Barth, Auf das Reich Gottes Warten, in: Derselben, S. 275-302, S. 292, 296.

4 Michael Beintker, Der Römerbrief von 1919, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zu »Evangelische Theologie«, Heft 2/1985, Chr. Kaiser, S.22-28, S. 24ff.

5 Michael Beintker, Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths, Chr. Kaiser, 1987, S. 110f.

6 上記、註4,註5参照。

7 上記、註4参照。希望に関して言えば、バルトの『ローマ書』第一版から第二版への移行は、Christophe Chalametが指摘するように、無意味性やニヒリズムを凌駕する本当の希望の神学への深まりとも言えよう。次を参照。Christophe Chalamet, Divine and Human Faithfulness as a Key Theme of Barth's Theological Revolution, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie, Heft 63 Jahrgang 32 · Nummer 1/2016, Evangelische Verlagsanstalt, S. 14-38. S. 23. Chalametのこの論文には、バルトが『ローマ書』の第一版と第二版でなした、πιστιςのTreueへの翻訳に関し、この翻訳をバルトに提起したR. Liechtenhanのバルト宛書簡も紹介されていて興味深い。即ち、Liechtenhanは「ローマの信徒への手紙」1章16-19節の「神の義 (δικαιοσύνη θεοῦ)」(1章17節)に関して、θεοῦがルター以降の釈義者たちが理解したような目的格的属格なのか、それとも主格的属格なのかは、パウロ自身はあずかり知らぬところであり、むしろルターとは反対に主格的属格と思われる旨述べている (Ebd, S. 36ff)。

の神の信実 (Treue) である⁸。この信仰対象は、信仰者に対向して (gegen) 差し向う自由な主としての主体である。従ってこの対象 (Gegenstand) である真の神御自身については、当然、後に『ローマ書』(第二版) で、次のように言われることになる。「真の神はしかし、全ての対象性を無しで済ます、全ての対象性の**危機**の根源、審判者、(人間の論理のかの<神>を含めた) 世界の非-存在である。」⁹ 神の自由な人格的存在者としての対象性は、信仰者から見立てられた対象性ではなく、自由な主体として信仰者に差し迫るものなので、それは信仰者から見定められた対象性の彼方の超越的な対象であるから、信仰者からすれば非-対象でもあるのである¹⁰。『ローマ書』(第一版) では、アブラハムを理解するパウロとともに¹¹、釈義者に差向うのは、神の子イエス・キリストの神¹²、即ち父・子・聖霊である三位一体の神である¹³。『ローマ書』(第一版) では、「客体的なるものの内に、真理が存する！」と言われる¹⁴。ここでの客体とは、上記のごとき自由な主体としての対象である真の神の存在様態である。「**神**の真理とは**生**の真理なのだ：即ち経済的、政治的、社会的、また人格的真理—まさに**真理**なのだ！」¹⁵と言ってもよからう。バルトは『ローマ書』(第二版) の序で、次のように述べている。

「今や私が、パウロは「ローマの信徒への手紙」において、本当にイエス・キリストについて語ったのであり、何か他のものについて語ったのではない、とさしあたり前提しても、これはまずは良くも悪くも歴史家たち (die Historiker) のさしあたりの諸仮定のなんらか一つと同様の一つの仮定なのである。私の仮定を貫くことが私にうまくいくかどうか、また、どれほどまでにそのことが私にうまくいくかどうかは、講解 (Auslegung) のみが決定しうる。」¹⁶

さらにバルトは、述べている。

「すべてを満足のいくように説明しきったとは全く思わないが、私は、私の仮定から立ち去るいかなるきっかけも見出さなかった。」¹⁷

バルトにとって、パウロのSacheを自らのSacheとし、パウロと並び立てこのSacheについて語ることとは、イエス・キリストについて語ること他にならなかったと言えよう。パウロがイエス・キリストについて語ったという事を前提にすることが、歴史家の仮定と同じことだという発言は、自らの世界観的前提を徹底的に相対化して、追考にまで深く歩

8 Röml, S. 113.

9 Röm2, S. 118.

10 人格についてD. ボンヘッファーは次のように述べている。「人格 (Person) は『存在者』と非存在者の上なる統一である。それは対象的 (gegenständlich)、即ち知得可能、認識可能であるが、しかしまた、認識者からのその自由の力あるいはその非存在可能の力におけるその真正の特質づけられた**対象性** (Gegenständlichkeit) によって、決して認識する私の権力下に入り込まない」(Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein, DBW2, Chr. Kaiser, 1988, S. 123f.)。もとより、神の神的人格は、人間などの被造的人格を超越している (拙稿「ペルソナの固有名」(『茨城キリスト教大学紀要』第48号所収, 2014年) 第II章参照)。

11 Röml, S. 113.

12 Vgl. Karl Barth, Die Gerechtigkeit Gottes, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, Gesamtausgabe, TVZ, 2012, S. 225-245, S. 245.

13 Karl Barth, Die neue Welt in der Bibel, op. cit., S. 340-342.

14 Röml, S. 113.

15 Offener Abend über Eschatologie (Göttingen, 20. Juli 1923), Annotiert von Michael Pfenninger, Jahressgabe 2020 der Karl Barth-Gesellschaft, S. 11.

16 Röm2, S. 17f.

17 Röm2, S. 18.

み入る自らの釈義が、当時の歴史批判学と学問的には対等であるとの確固たる意志表示であったのではないだろうか。従って、聖書釈義において、哲学あるいは聖書外的諸概念はキリスト論的にその真剣さ、ふさわしさが判断されることになる。バルトにとって、パウロが語ったイエス・キリストについて語るという事はまた、「神は神である事」あるいは「時間と永遠の恒常的危機」を語ることであった¹⁸。バルトは「《神は天におり、そして汝は地上にいる》。この神のこの人間への関係とこの人間のこの神への関係が私にとって聖書の主題にして哲学の総計である。哲学者たちは人間的認識のこの危機を根源 (der Ursprung) と呼ぶ。聖書はこの十字路にイエス・キリストを見る」¹⁹という。また、バルトは、「Sacheの内的弁証法と、聖書本文におけるその認識を理解と説明の決定的要素」であるとし、「キルケゴールが時間と永遠の「無限の質的差異」と呼んだものを、その否定的意味と肯定的意味において可能な限り粘り強く観据えた」と述べている²⁰。Sacheの内的弁証法に対応する追考の一形態として、キルケゴール的な時間と永遠の弁証法が採用され、「根源」という弟の哲学者ハインリヒ・バルト²¹を経由して用いられる哲学概念が、イエス・キリストの出来事を言葉にもたらす神学概念として転用されることになるのである。バルトにとって、パウロとSacheを共にして、自らが採用して自らのものとした言葉でパウロのSacheについて語ることとは、イエス・キリストについて語ることであったわけだが、それはバルトが、『ローマ書』(第一版)においても遂行したことなのである²²。『ローマ書』(第二版)のSacheは『ローマ書』(第一版)のSacheと同一であり、『ローマ書』(第二版)では、キルケゴールに由来する、時間と永遠の「無限の質的差異」と呼ばれていたことの否定的及び肯定的意味を可能な限り粘り強く観据えたことの内に自らの体系(System)が存するというほどまでに、釈義における追考の際に、神と人間との差異と神からのみ人間に到来する信実が際立って追究されたと言えよう²³。それはまた、バルトがブルームハルト父子から学んだ、神の国の彼岸的超越性を明確にすることにもなるのである。バルトは、パウロの「ローマの信徒への手紙」の釈義を通じて、「いわゆる福音の全体 (das sog. ganze Evangelium) よりもむしろ、現実の福音 (das wirkliche (Evangelium)) を」問題にしたという²⁴。福音全体に至る道は、現実の福音の把握を超えていく道以外には見当たらず、現実の福音は、まだ誰にもその全ての局面について同時に自らを開示したことがないからである、という²⁵。客体的なものの真理性を尊重し、神を問題とし、この神との関係において人間の問題を意味づけようとしたバルトの釈義の態度は、徹底的にSacheを追究し、常に新たにその追究を深め、パウロ主義を異端との境界線にまで極めることも辞さないものだったのである²⁶。それゆえ、釈義の仕方については宗教改革者たち

18 Ebd.

19 Ebd., S. 17.

20 Ebd., S. 16f.

21 前掲の拙著『バルト神学の行程』第一章第III節の註(1)参照。

22 前掲の拙著『バルト神学の行程』第一章参照。

23 Röm2, S. 16f. ここで“System”と言う語は、キルケゴールに由来する概念が、Sacheを捕獲し、それによって代わるような体系に成り得ることを考慮すれば、「方法」と訳してもよい言葉である。

24 Ebd., S. 20.

25 Ebd.

26 Ebd., S. 20. Vgl. Cornelis van der Kooij und Katja Tolstaja, Vorwort, in: Röm2, S. XXXIII.

を是認するバルトではあっても、釈義の結果においては、宗教改革者たちを超えていくこともありうるし、実際にこのことは、バルト神学において指摘されることである²⁷。

『ローマ書』（第二版）の序文からすれば、「根源」という概念は、イエス・キリストを語る神学の概念に転用されていると考えられる。Cornelis van der Kooiはこの『ローマ書』（第二版）の序文で示された「根源（Ursprung）」をめぐって次のように言う。「神への問いと意味への問い（Sinnfrage）は本質において同じ問いである。そしてこの故に、哲学と神学は相互に解き放されて成立する必要はない。」²⁸考察を誘う指摘である。神学と哲学の関係についてバルトは神学の名において神学の立場から「哲学者は、たとえ確かに必ずしも全く別のことを語らねばならないのではなくとも」神学のSacheと「同じSacheに対して、彼の場所から全く別様に語る」²⁹と述べている。従って、キリスト教神学と哲学との、学問上の区別がなくなるわけではありえない³⁰。しかし「神の言葉、和解、赦し、悔い改めの要求——これら全ては、人間そのものに、したがってまた哲学にも関与する」³¹。このことは、歴史批判学やほかの諸学問・諸科学にも言いうることであるはずである³²。バルト自身が歴史批判学の必要性の承認を述べていたことを思い起こされたい³³。「根源」は哲学における理念（Idee）としての超越論的原理（das transzendente Prinzip）³⁴にとどまるものではなく、神学概念として、創造の方向付け・意味づけとしての神学概念として練り上げられたと言えるのではあるまいか。それはイエス・キリストを語るための神学概念なのであり、やがて後の『教会教義学』第II巻第2分冊でのイエス・キリストにおける神の恩寵の選び³⁵として述べられる事を語っているのである。聖書釈義と教義学は連関しつつもその任務は相違するが、聖書釈義はバルトの教義学形成にとって重要であり、バルトの場合聖書釈義は教義学の地平の深化と拡大をもたらすものだったと考えられる。もとよりバルトは、その初期の早い時期において、「根源」という概念を自ら使用していた。例えば、次のように言われる。「人の子（イエス）は到来した。それは失われたものを尋ね浄福にするためである。神の生は、そこに我々が本来我々の故郷を所有するところの根源的生（das ursprüngliche Leben）である。我々が神について何事かを言いたければ、「天にましますわれらの父」、即ち我々にとって全く新しい他なる世界における我々の創造者にして根源（Unser Schöpfer u. Ursprung）！、これが、我々が言うことのできる、唯一の積極的なものとなるであろう」³⁶。あるいは『ドイツ語圏スイスの福音主義改革派

27 Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel, Band 1 1913-1921, Gesamtausgabe, TVZ, 1973. 1917年9月27日のトゥールナイゼン夫妻宛の手紙の中で、バルトは次のように述べている。「宗教改革者たち、従ってルターもまた、とてもパウロにまでは手が届いてはいない。今や初めてこのことが私には確信的に明らかとなった」(Ebd., S. 236.)。

28 Cornelis van der Kooi, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth, Chr. Kaiser Verlag, 1987, S. 184.

29 Karl Barth, Theologische und Philosophische Ethik, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, Gesamtausgabe, TVZ, 1994, S. 542-565, S. 547.

30 Vgl. KD I/1, S. 4 f.

31 Karl Barth, Theologische und Philosophische Ethik, op. cit., S. 562.

32 Vgl. KD I/1, S. 10.

33 本稿第I章参照。

34 Cornelis van der Kooi, Anfängliche Theologie, op. cit., S. 156.

35 KD II/2, S. 101.

36 Karl Barth, Kriegezeit und Gottesreich, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, TVZ, 2012, S. 177-210, S. 195. 最初の（ ）内引用者。

教会の讃美歌集』から、「**神によって**照らされた心情 (Sinn) は、その**根源**に帰る！」という歌詞の節が引用される³⁷。このように、聖書における新しい世界のイエスと共なる創造者である父なる神が、人間存在の根拠として、「根源」という言葉で語られたのである。それはまた、神の国の超越的主体にして、我々の希望の根拠なる神を述べる言葉であったのである。この素地のもとに、新カント派を経由する弟ハインリヒ・バルトからの「根源」概念の、神学概念に変容させつつの受容がなされたのである。『ローマ書』(第二版)では、この「根源」概念は、神の国の「全き異質性 (das totaliter aliter)」を知らしめる概念でもあったのである³⁸。バルトは、パウロの「ローマの信徒への手紙」の釈義にあたり、パウロの言語を探り説明しつつ、パウロのSacheをみずからのSacheとし、このSacheを自らが咀嚼した哲学・聖書外的諸概念をもって言い換えて言葉へもたらそうとするわけであるから、これらの哲学や聖書外的諸概念は、パウロのSacheとの関係において、このSacheにふさわしく、あるいはこのSacheとの関連における聖書内的諸概念との整合性にふさわしく、その意味内容が変貌することになる。故に、バルト神学の研究をする場合に、聖書釈義の際バルトが用いる哲学概念や聖書外的諸概念の由来を調べるだけで、元の哲学や聖書外的文献の中で使われていた際の意味のまま、それを常時バルトの聖書釈義の過程と結果の中に直に読み込むことはしてはならない。たくさん調べていても研究と称してこういったことがなされることがあれば、歴史批判的釈義に関し批判的な抑制をしていたバルトの聖書釈義は単なる主観的思い込みの読み込み (Eisgese) であるという主張³⁹を誘発することにもなろう。通常的眼鏡⁴⁰をかけてSacheを探究する代わりに、レンズのない眼鏡をかけたり、あるいは目隠しをしたりして聖書の内容把握を試みるようなことをバルトはやろうとはしていなかったことが銘記されていなければならない。たくさん調べると自体は、良いことでもあるのだらうけれども。

37 Ebd, S. 206.

38 前掲の拙著『バルト神学の行程』第一章第Ⅲ節の註 (1) 参照。

39 Vgl. Nina-Dorothee Mützlitz, Gottes Wort als Wirklichkeit, Neukirchener, 2013, S. 33f.

40 この眼鏡の喩えは、バルトに由来する (KD I/2, S. 817)。

Ⅲ キリスト教神学の学問性

『ローマ書』の第一版と第二版から、近代神学における歴史批判学や、釈義法に関連する議論とバルトは活発に取り組むことにもなったが、もとより教義学においても聖書釈義は重要である。『教会教義学』第I巻第1分冊では、神学において「聖書神学」は理由付け (die Begründung) についての問いであるという¹。この聖書神学は、後に《聖書釈義的》神学²と言われる部門で、教義学との連関における「釈義的神学 (die exegetische Theologie)」³、即ち聖書釈義であるといつてよいであろう。バルトによれば、「神についての我々の語りの理由付け、即ち聖書の教説を、釈義的神学は問う。この理由付け・聖書の教説は、常に教義学の眼前に存立していなければならない。しかしながら、キリスト教的語りの正当な理由付け (根拠づけ) は神の内にのみ存在し、それは我々にとって聖書の教説の正当な内容と同一であるのではない。この故に、教義学そのものは、使徒たちと預言者たちが言ったことを問うのではなく、＜使徒たちと預言者たちを根拠にして＞我々自身が言うべきことを問うのである。この課題は、必然的に先行する＜聖書の根拠 (Schriftgrund) ＞の認識によっても、我々から取り去られたりされえない。」⁴ここでの「＜使徒たちと預言者たちを根拠にして＞我々自身が言うべきこと」とは又、教会と共に教義学の「キリスト教的語りが、今日 (こんにち) 言ってよいことそして言うべきこと」でもある⁵。であるならば、バルトの聖書釈義は、例えば、特に「ローマ書」の第一版と第二版において既に、教義学への発展の力強い萌芽を宿し、教義学が包摂することになる神学的倫理学とも関連し、実践神学の諸学科も視野に収めることになっていたと言わざるを得ない⁶。

『教会教義学』第I巻第1分冊では、バルトの知己で論理学者にして宗教哲学者であったハインリヒ・ショルツ (Heinrich Scholz) などとの議論を踏まえて、バルトはキリスト教神学の、哲学も含めた一般諸学との関係について考察している⁷。バルトはショルツの論文「いかにして福音主義神学は学問として可能か? (Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?)」を取り上げ、ショルツの学問成立条件に関する主張を、次のように、その最小限のものから最大限のものに上昇しつつまとめている⁸。

1. 当該の所謂学問で形成される諸命題の無矛盾性 (命題要請)。学問においては、諸々の問と諸定義以外はただ諸命題の**み**が登場することができる。これは、それが真理であると主張される諸発言の**み**が登場することができるという事である⁹。

1 KD I/1, S.3.

2 KD IV/3, 2. Hälfte, S. 1008.

3 KD I/1, S. 15.

4 以上, Ebd.

5 Ebd.

6 Vgl. KD I/1, S. 3., KD IV/3, 2. Hälfte, S. 1009f. もとより、かようなことは、萌芽的にはパウロの「ローマの信徒への手紙」そのものの特質であり (フランシスコ会聖書研究書訳注『聖書 パウロ書簡 I』中央出版社, 1992年, 46-53頁参照), パウロの「ローマの信徒への手紙」は真摯な釈義者を教義学的考察へと向かわしめるのであろう。

7 KD I/1, S. 6 ff.

8 以下、六つの諸項目については、バルトの『教会教義学』第一巻第1分冊を参照 (KD I/1, S. 7.)。

9 Heinrich Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? <以下, 略号 WTW>, in: Theologie als Wissenschaft, Theologische Bücherei 43, Chr. Kaiser, 1971, S. 221-264, S. 231.

2. 当該学問の対象領域の統一性(整然関係要請)。同一の学問に所属する**全ての**命題は、当該学問の領域の諸事態に関する諸発言として定式化されねばならない¹⁰。
3. 打ち立てられるべき全ての命題が、あらゆる充分に意注意深い読者もしくは聴衆によって追試験(再検査)されることの可能性(検査監視可能性要請)。諸々の主張から学問が成立することを要求せねばならないのみならず、その諸主張の真理要求が**いかなる場合においても**何らかの仕方で再試験(追試験・再検査)されえるように、その諸主張が定式化されていることを学問に求めねばならない¹¹。
4. 物理学的・生物学的不可能事の妥当性の尊重(整合性要請)。我々の物理学と生物学に矛盾しない諸命題**のみ**が、学問において登場してよいのだ¹²。
5. 何らかの偏見(先入見・Vorurteil)からの自由(非依存性要請)。無前提の学問(die voraussetzungslose Wissenschaft)は無いのであるが、学問においては、ある何らかの先入見(偏見・Vorurteil)の圧力のもとに成立したとは主張されえない諸命題**のみ**が、登場せねばならない¹³。
6. 全命題の、諸公理(Grundsätze・Axiome)と諸定理(Lehrsätze・Theoreme)への割りふりと、この基盤の上での証明遂行(これは、学問に立てられる、莊嚴なる「最高要求」である。)¹⁴

このような要求を持つ学問概念が、プラトンやアリストテレス以来、現代にいたるまでの偉大で古典的な伝統を持ち、ショルツが近現代の問題も踏まえてこの伝統の尊重に努力すること自体は、バルトは正しいこととしている¹⁵。しかし、ショルツが言う学問概念を、神学はただきっぱりと、神学にとって受け入れることができないものとして言明しえるのみであることを、バルトは述べている¹⁶。バルトは、ショルツが学問概念の諸要請の内に即事性(Sachhaltigkeit [Sacheの温存・尊重])あるいは対象即応性(Gegenstandsgemäßheit)を含めず、学問的成果の即事性もしくは対象即応性を測る基準に出くわしたことがないことを問題として指摘する¹⁷。このような基準を認めない学問概念ならば、キリスト教神学はこれに自らを忠実に当てはめる必要はないであろう。もとよりショルツの学問論的主張自体も、学問についての認識として、数学¹⁸と20世紀前半の自然諸科学(物理学、生物学など)¹⁹に範をとりつつ、全称命題(Allsatz)に帰結する主張をもって構成されており、一つの自然科学主義的自然主義の形而上学にすぎないと考えられる²⁰。もちろん、このことをもってキリスト教神学の思惟から、形而上学が放逐されるわけでありえない。形而上学はキリスト教神学にとって有益であり、有効であり、大切でありさえする。問題は、いかなる形而上学の思惟が、キリスト教神学にとって有効なのか、

10 Ebd., S. 232.

11 Ebd., S. 233.

12 Ebd., S. 235.

13 Ebd., S. 233f.

14 Ebd., S. 236.

15 KD I/1, S. 7.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 WTW, S. 234, 236.

19 Ebd., S. 233, 235.

20 Vgl. Holm Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Reclam, 3. Aufl., 2015, S. 12-21.

ということである²¹。こういった問題は、聖書釈義から教義学への移行の線上で考えねばならないことであろう。ともかくもバルトにおいて、即事性 (Sachgemäßheit) は、神学者にとって、不明瞭ながらも唯一の特徴的な準則の最も一般的な表現なのである²²。しかしながら、キリスト教神学は学問として、哲学や諸学問・諸科学が由来する異教性は知りつつも、「異教的なパンテオンの究極的現実ではなく、罪の赦しを信ずる」²³という。こうしてバルトは、キリスト教神学の学問性を承認することになるのである。しかしバルトならずとも、即事性あるいは対象即応性は神学以外の諸学問・諸科学にとっても必須の学問成立条件であろう。又、神学以外の諸学問・諸科学でも、ショルツが示した上記六つの学問成立条件を完全に満たすことはなかろう。20世紀のバルトとほぼ同時代において、哲学・諸学問の即事性を追求したのは現象学であろう²⁴。

バルトは聖書釈義においても、Sacheの理解、解明、説明のために聖書外的な哲学概念などを大胆に導入し、援用していた。それでは「哲学」とは何なのだろうか。カトリックの宗教哲学者・神学者であるエーリヒ・ブシュワールは、キルケゴールに關係して相互に明らかになり止揚される「時代の顔」として、バルトと並んで、現象学派のマックス・シェーラー、詩人のシュテファン・ゲオルゲを示したという²⁵。ここではシェーラーの『人間における永遠なるもの』所収の論文「哲学の本質と哲学的認識の道徳的条件について」²⁶を取り上げる。シェーラーによれば「哲学とは、その本質によれば、厳密に明証的で、帰納によっては増加も消滅もあり得ない、全ての偶然的に現存する存在者にとってa prioriに妥当する洞察で、諸事例において我々に接近可能な存在者の全ての諸本質性と諸本質連関への洞察、しかもこれらの諸本質性と諸本質連関が絶対的に存在する存在者とその本質への関係において存立している、秩序と位階領域における洞察なのである。」²⁷

シェーラーは、デカルト的な懐疑（あるものの存在への懐疑あるいは、ある命題の真理への懐疑など）の構成に先行的に前提される明証的洞察（die evidente Einsicht）は次のような判断形式において述べられるとする。即ち、「**そもそも何ものかが存在する**（daß

21 拙稿「聖アンセルムス神学——スコラ神学の成立と展開」（『英城キリスト教大学紀要』第54号所収、研究ノート、2021年1月）参照。

22 KD I/1, S. 7.

23 Ebd., S. 10.

24 バルトはゲッティンゲン大学で、彼自身はフッサールなどを讀んだことも無いのに、現象学に由来する人々から彼のやり方を納得のいくものと思われたことを、想定外の僥倖であるとしている（Vgl. Karl Barth-Eduard Thurneysen, Briefwechsel Band 2 1921-1930, Gesamtausgabe, TVZ, 1974, S. 329.）。なお次を参照。Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Vittorio Klostermann, 1981. カトリックのイエズス会士E. ブシュワールは次のように述べている。「現象学がカント主義に再び逆戻りして現象学であることをやめるのであれば、即ち現象学が現象学であるのであれば、現象学はレアル（real）な客体への突破を意味する。現象学は実際、究極の諸帰結に至るまで客体への意志なのである。超越論的（transzendental）客体からレアルな客体へ——これが現象学の憧憬であり道なのだ」（Erich Przywara, Gottgeheimnis der Welt, in: Religionsphilosophische Schriften, Johannes-Verlag, 1962, S. 121-242, S. 128.）。

25 Karl Barth-Eduard Thurneysen, Briefwechsel Band 2 1921-1930, op. cit., S. 708. イエズス会士ブシュワールは教派を超えて、バルトの神学によって、神学における新しい時代の一端が少しは切り開かれることを期待していたのではないかと推察される。Vgl. Röm2, S. 33. 現象学についてのブシュワールの指摘は、上記の本章註24を参照。

26 Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens <以下、略号WPB>, in: Vom Ewigen im Menschen, Bouvier Verlag, Gesammelte Werke Band 5, 6. Aufl., 2000, S. 61-99.

27 WPB, S. 98. 原文イタリアック。

überhaupt Etwas sei) あるいは、より鋭く言えば、**無が存在するのでは無い** (*daß nicht Nichts sei*)。』²⁸「その際、「無」という語はもっぱら何ものかでないもの (*das Nicht-Etwas*) や、何ものかの非現存 (*das Nicht-Dasein von Etwas*) を意味するわけではなく、かの**絶対的な無** (*jenes absolute Nichts*) を意味する」という²⁹。そして、「その打ち消された存在における存在否定は、いまだに本質存在 (*So-Sein*) 即ち本質と、現実存在 (*Da-Sein*) を分かち合はしないのである。』³⁰無が存在するのでは無い、という事態こそ**第一の最も直接的な洞察の対象**であると共に、最も集中的で究極の哲学的**驚き**の対象なのである³¹。この哲学的驚きという情緒的・心情的感動には、存在という事態の自明的性格を消失させる謙遜の態度が先行すると善い³²。「言わば絶対的な無の深淵 (*der Abgrund des absoluten Nichts*) を観入したことのない者は、「そもそも何ものかが存在するのであって、むしろ無が存在するのでは無い」という洞察の内容の傑出した積極性をも完全に見過ごすであろう。』³³存在という事態の自明性を消失させる絶対的な無の深淵を観入することによって、シェーラーが要求する哲学的認識の無前提性³⁴が確保されよう。こうしてシェーラーは、デカルトに代表される近代哲学を全否定するのではなく包摂しつつ、デカルト的自我をさらなる深みへと超える³⁵、哲学的洞察遂行の際の全人格の確かな道徳的態度を探ったと言えよう。存在という事態の自明的性格を消失させる謙遜の態度が、シェーラーにとって、哲学者の認識を支える道徳的態度なのである。

この道徳的態度とともに、「**絶対的に存在するもの** (*das absolut Seiende*)」³⁶、即ちその存在をただ自己自身において所有し、他のいかなる存在者にも自らの存在を負うことはない存在者について論じられる³⁷。この絶対的に存在するものは、他の存在諸相違との関係において、その都度別様に把握され会得されえるが、この別様性の区別が絶対的に存在するもの自身の内にあるわけではない³⁸。このことに従い、この絶対的に存在するものは、*ens pro se* (自己自身に対する存在者)、*ens a se* (自存者)、*ens per se* (自己自身による存在者) などと呼ばれえることが確認される³⁹。こうして、この絶対的に存在するものを、他の相対的存在者と混同することが戒められる⁴⁰。このような絶対的に存在するものが存在する事、あるいはそれによって他の全ての非絶対的存在が自らに帰する存在を所有する

28 Ebd, S. 93.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd, S. 93f. シェーラーが引用するこの洞察はライブニッツを思い起こさせる (Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band 2, Herder, Sonderausgabe der 13. Aufl., 1976, S. 164.)。

34 WPB, S. 63f.

35 Ebd, S. 93f, 99. バルトは、パウロの「コリントの信徒への手紙 一」8章3節に関して *Cogitor, ergo sum* と述べている (Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Chr. Kaiser, 1926, S. 23.)。ここにも、近代的自我とは異なる、神によって認識された人間の謙遜の態度を読み取れるであろう。

36 WPB, S. 94.

37 Ebd, S. 94.

38 Ebd, S. 94.

39 Ebd, S. 94f.

40 Ebd, S. 95f.

ところの存在者が存在するという事の洞察は、**第二の明証的洞察**なのである⁴¹。

無が存在するのでは無い事の洞察が第一の明証的洞察であり、絶対的に存在するものが存在するという事の洞察が第二の明証的洞察なのである。これらの二様の洞察は、哲学的認識を無前提のものにする根源的洞察、即ち絶対的な無の深淵への洞察から分節化したものとも考えられるが、さらにシェーラーによれば、全ての真のApriorität（先行性）は、本質先行性である⁴²。現実存在（Da-Sein）と本質は、絶対的存在においては一（いつ）であるが、存在と本質の認識相対的な区別という前提においては、絶対的存在の存在はその本質から結果するのであって、その本質が、その現実存在から結果するのではない⁴³。哲学的本質洞察においては、本質が、虚構事の単なる思念されただけの存在の本質であっても、この本質が現実存在する諸対象の本質であっても、いずれも洞察可能であり、実際に洞察される⁴⁴。シェーラーは、自らの現象学的哲学の無前提性を獲得するために、絶対無の深淵への洞察を述べているのであると考えられる。何故なら、ここでシェーラーはカトリックの哲学者として思索している故⁴⁵、絶対無の深淵は「無からの創造」の「無」であり、この「無」は啓示でも信仰でもないからである。又、その存在が絶対的な絶対的に存在するものとは、無からの創造の主体である創造主なる神であり、無が存在するのではないとは、この神の恩恵であると言えよう⁴⁶。このような哲学の立場では、信仰内容が前提であるというよりも、信仰内容が哲学的認識の無前提性を保証する役割を果たしているのである。バルトの『ローマ書』の第一版と第二版であれば、以上のようなシェーラーの哲学の思惟は、釈義の際のSacheの解明・説明に使用可能であろうし、シェーラーの哲学の無前提性を保証する神学的前提をシェーラーの哲学から抽出すれば、神学のSacheと相即する考察内容とその対象をそこに見出すこともできよう。

41 Ebd., S. 95. さらに第三の洞察ととして、全ての可能的に存在するものの、EssentiaとExistentiaの必然的所有に関することが挙げられている（Ebd., S. 96ff）。

42 Ebd., S. 98.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Vgl. Ebd., S. 73f., Johannes Hirschberger, op. cit., S. 600.

46 次の拙稿を参照。「聖トマス・アキナス『神学大全』における〈無からの創造〉」（『茨城キリスト教大学紀要』第51号所収）2017年12月。「神学における無あるいは否定及び虚無的なもの」（『茨城キリスト教大学紀要』第52号所収）2018年12月。

結 語

カール・バルトの聖書釈義は、歴史批判学を生かした観察 (Beobachtung) あるいは explicatio, 哲学と言われる思惟様式・思惟図式を用いる追考 (Nachdenken) あるいは meditatio, 聖書テキストの事柄の自らの生と存在への習得 (Aneignung) あるいは applicatio, という三つの局面の相互連関において進捗する¹ことになる。これら三つの局面は時間系列においては順不同だが、必須である観察は追考のためになされ、観察と追考は習得に至らねばならない、という秩序を指摘できよう。この聖書釈義は、聖書が証言する Sache を探究し、それを教会と世界に伝えようとするものであった。この故に、バルトの神学は聖書釈義に深く邁進することによってこそ、同時代の思想とも対話し、折衝し、切り結ぶことができるのであるが、このような聖書釈義は、福音主義教会 (プロテスタントの教会) の牧師として説教の務めと誠実に取り組んできた経歴を持つ神学者のなせることだったと言えよう。この関連で、1922年のバルトの講演「キリスト教宣教の困窮と約束」²は重要であろう。この講演でバルトは、教会に集う人々の前での礼拝説教者としての自分の状況を次のように述べている。「人間たちに向かって、即ち彼らの人生の途方もない矛盾の内へと、私はまさに牧師として語るべきはずなのだろうが、しかし人生のこの矛盾に新たな謎として対立する、**聖書**のやはり劣らず途方もない使信について語るべきはずなのだろう。」³説教壇の牧師は、人生と聖書という難物を前に「教会は本来不可能性である。本来誰も牧師ではありえない」⁴と言わざるを得なくなるのであろう。神の言葉を語ることはキリスト教宣教の約束であり、この約束は、神の恩寵の出来事によって成就される⁵。これが教会の宣教の出来事 (Geschehen) であるが、それはイエス・キリストにおける神の啓示行為の出来事に対応する出来事であるはずなのである⁶。福音主義教会 (プロテスタントの教会) の牧師は宣教の出来事のための奉仕者であり、その職務の中心点を形成すべき行為は聖書講解 (Schriftauslegung) としての説教なのである、という⁷。

付記 本稿執筆にあたり、註で示した文献以外に、次のものも参照した。

- ・ Nico T. Bakker, In der Krisis der Offenbarung, Neukirchener Verlag, 1974.
- ・ Herbert Anzinger, Glaube und kommunikative Praxis, Chr. Kaiser, 1991.
- ・ Benoît Bourguin, Die Rezeption der Hermeneutik Barths in der katholischen Theologie Frankreichs und Belgiens, in: Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 30-47.
- ・ Carla Danani, Barth und die Hermeneutik, in: Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S. 120-137.

1 KD I/2, S. 810-830.

2 Karl Barth, Not und Verheissung der christlichen Verkündigung, in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Gesamtausgabe, TVZ, 1990, S.65-97.

3 Ebd, S. 70.

4 Ebd, S. 91.

5 Ebd, S. 89.

6 Vgl. Ebd, S. 88f.

7 Ebd, S. 89.

Die Exegese bei Karl Barth

Toru Sasaki

Die erste und die zweite Auflage *des Römerbriefes* von Karl Barth sind das Manifest der neuen Orientierung der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert unter der Perspektive der neutestamentlichen Exegese, obwohl er demütig seine anfängliche Theologie für eine Art Randbemerkung und Glosse oder für das «bißchen Zimt» zur Speise halten wollte. Die Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode, die sich in der neuzeitlichen protestantischen Theologie entfaltete, hat Barth anerkannt, aber ihren Mangel an der nachdenkenden, vertieften Konzentration auf die Sache der Hl. Schrift scharf kritisiert. Dieser Mangel bei neuzeitlicher Exegese verursachte die irrtümliche Zustimmung seiner deutschen, liberal-theologischen Lehrer zum Ausbruch des ersten Weltkrieges, denn der Wegfall der richtigen Aneignung des biblischen Gedankens und Denkens folgte auf jenen Mangel.

Bei der Exegese in Barthscher Theologie dient die historisch-kritische Methode als die Beobachtung dem sachgemäßen Nachdenken dessen, was in der Hl. Schrift als die Sache bezeugt wird. Die Beobachtung und das Nachdenken müssen dabei zur Aneignung des biblischen Gedankens und Denkens kommen.

Die Beschäftigung mit dem Römerbrief des Apostels Paulus hat Barth zur dogmatischen Arbeit geführt, weil die Theologie im Römerbrief des Paulus wesentlich den zu entfaltenden, inhaltlichen Keim der Dogmatik enthält. Das ist ein wichtiges Element der Barth-Forschung, die die entfaltende Spur seiner Theologie ins klare bringen möchte.