

神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論——

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-10-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐藤, 司郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24674

神の民の選び

—— カール・バルトにおける予定論と教会論 ——

佐 藤 司 郎

はじめに

第一節 選びと神の民

第二節 神の民としてのイスラエルと教会

第三節 KD § 34 の解釈を巡って —— B. クラッパートと E. ブッシュ

結 び

はじめに

聖書の証言によれば、神は特定の群、または特定の個人を恵みによって選び、これを召してご自分の民としたもう。旧約聖書ではイスラエルが、新約では教会が、そのような選びの民であることはいうまでもない。「あなたは、あなたの神、主の聖なる民である。あなたの神、主は地の面にいるすべての民の中からあなたを選び、御自分の宝の民とされた。主が心引かれてあなたたちを選ばれたのは、あなたたちが他のどの民よりも数が多かったからではない。あなたたちは地のどの民よりも貧弱であった。ただ、あなたに対する主の愛のゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓いを守られたゆえに、主は力ある御手をもってあなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出されたのである」(申命記 7・6～8)。選ばれた民イスラエルは、自らの存在根拠が、「先祖に誓われた誓いを守」る主なる神の誠

実と、その根底に働く主の愛にあると早くから自覚していた。そして新約聖書で、教会を念頭において、たとえば「わたしたちは……キリストにあってあらかじめ定められ、神の民として選ばれたのである」(エペソ 1・11)、あるいは「あなたがたは、選ばれた民、王の系統を引く祭司、聖なる国民、神のものとなった民です」(ペトロ 2・9)といわれる時⁽¹⁾、それは、教会もイスラエルと同じく神の選びに、しかも永遠からの選びに、したがってただ恵みに(コリント 1・27～28)その生ける基盤があることを明らかにしている。イスラエルも教会も等しく「神の民」であり、その現実存在はただ神の恵みの選びに基づいているのである。

このように教会の現実存在の基礎がイスラエルのそれと同じくただ神の恵みの選びにあるなら、バルトが教会論を、『教会教義学』において、「神の恵みの選びの教説」、すなわち予定論の中で最初に論じはじめたのは正当なことであった⁽²⁾。本稿で取り上げられる「神の民(ゲマインデ)の選び」⁽³⁾(34 節)がそれであり、これを手がかりにわれわれは教会の基礎に関する諸問題を考察することが許される。ところでいま述べたように、イスラエルも教会も、神の選びに、すなわち同じひとりの神の選びに基づくものであり、この神はイスラエルとしての自分の民を捨てていない(ローマ 11・1 他)とすれば、同じ選びの民イスラエルと教会の関係はどのようなものになるのであろうか。教会の基礎を考える上でこの問題は避けて通ることができない。それゆえバルトも「神の民の選び」の中で両者の関係を詳細に論じることになった。その論議は、時代の文脈と共に、事柄の本質に根ざしているのである。

第一節 選びと神の民

イスラエルと教会の関係論は教会の存立基盤を考える上で不可欠のテーマである。しかしわれわれのとり上げる「神の民の選び」の節を直ちにこの関係論として理解することは必ずしも正しくない。結論を先取りしていえば、この箇所の本来の主題はイエス・キリストを証しする群の選びである。この群は、二つの形態をとる一つの神の民である。そしてこのことを知っているのは神の民としての教会であり、それゆえ教会はその在り方を問われる。バルトの主張は、教会はイスラエルの証言の奉仕なしに自らの奉仕を真に遂行することはできないということである。関係論が不可欠の論題となるのはその限りである。

イスラエルも教会も同じく神の民であった。「神の民とは、暫時的に特別な仕方で、人間イエスの自然的な、また歴史的な周辺を形作っている人間的共同体」⁽⁴⁾である。自然的周辺(circa)とはイスラエル、歴史的周辺とは教会である。この「イスラエルと教会」として一つである神の民とは何であり、何のために選ばれたのであろうか。はじめにそこからわれわれはバルトの所論を見ていこう。

教会という主題がその神学体系の中で最初に取り扱われることになった「神の民の選び」は「神の恵みの選び」(第7章)に属する。第7章の構成はこうである。はじめに「神の恵みの選びについての正しい教説の課題」が確認され(32節)、その後で、まず神の恵みの選びそのものとしての「イエス・キリストの選び」(33節)が、次に神の恵みの選びを証言する「神の民の選び」(34節)が、最後に神の恵みの選びの対象ないし受け取り人としての「個人の選び」(35節)が論じられる。

この構成そのものがすでに教会論としての「神の民の選び」に関して、以下の三点をわれわれに明らかにする。第一に、「イエス・キリストの選び」と「神の民（イスラエルと教会）の選び」の本質的な関係。第二に、神学の歴史の中で従来予定論の本来の関心事として扱われる傾向にあった「個人」の選びの前に、集団ないし共同体、すなわち「神の民」の選びが取り上げられていること。第三に、第二のこととも関連しつつ、神の民の選びの目的としての証しの奉仕である。バルトは以上のことを総括的に次のように記している。「恵みの選びはイエス・キリストの選びとして同時に、神の一つの民——その現実存在を通して、イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界はイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民——の永遠の選びである……」⁽⁵⁾。第一のことについて短く述べると、バルトによれば、われわれはイエス・キリストの選びについて、その中に含まれている「別な選び」⁽⁶⁾、すなわち、ある集団ないし共同体の選びでもあり、個人を選びでもある「別な選び」を思い起こすことなしに語ることはできない⁽⁷⁾。なぜなら、イエス・キリストの選びにおいて、神の永遠の愛が、罪に陥った人間に、すなわち「すべての者たちと、おのおのの者たち」⁽⁸⁾に向けられているからである。神の民の現実存在の根拠は「イエス・キリストの選びの永遠の意志」⁽⁹⁾の中にある。イエス・キリストの選びは「同時に」神の民の選びである。神の民である教会の選びは、召しによって具体化され、建設・保持され、派遣される。教会は「活ける主イエス・キリストの活ける神の民」⁽¹⁰⁾であるほかになく⁽¹¹⁾、神の民として選ばれた「教会の行為（Akt）はキリストの存在（Sein）によって基礎づけられる」⁽¹²⁾ といつてよい。第二のことを述べたい。バルト

は「個人の選び」に先だって「神の民の選び」を取り上げた。バルトによれば、これは必ずしも教義学的伝統ではなく、むしろ従来、予定論は、ほとんどの場合、熱心に、ときに排他的に個々人の選びに関心を集中させ、集団ないし共同体、すなわち神の民の選びをいわば「補充的な問い」⁽¹³⁾ のように扱ってきたという。彼はこの問いの順番をひっくり返す。しかし個人の選びが予定論の核心であることを否定するのではない。そのようなことはありえない。というのもイエス・キリストの選びにおいて問題なのは、「人間との神の契約——この人間なしに神は（ちょうど父と子が聖霊の中でその口に出して言い表せない単一性を欲したもうのと同じように神であろうと欲したまわれない——に向けての神の愛の自由な決断」⁽¹⁴⁾ であり、「彼個人ひとりびとりが、神の恵みの選びの対象である」⁽¹⁵⁾ からである。神の愛は一人ひとりに向けられている。そしてそれを証しすることがイエス・キリストにおいて選ばれた神の民の課題である。そして「神の民の選びの栄誉は、つねにただイエス・キリストの栄誉、すなわちイエス・キリストについて証言するという私欲のない栄誉であることができるだけである」⁽¹⁶⁾。してみれば、個人の選びと集団の選びは両方とも予定論の内容でなければならない、問いの順序は必ずしも根本的なものではない。つまりバルトによる伝統の「必要な訂正」⁽¹⁷⁾ の意味は、個人の選びはイエス・キリストの選びと神の民の選びとの厳密な連関において語られなければならないということなのである。彼の順序で語ることが聖書の視点だともバルトはいう⁽¹⁸⁾。

選ばれた神の民について、われわれは第三にその目的論を問わなければならない。それはバルトの神の民理解のために不可欠な問いであ

る。先に引いた総括的な言葉に次のように言われていた。「その現実存在を通して、イエス・キリストが全世界に証しされ、全世界はイエス・キリストを信じる信仰へと呼び出されるべき神の一つの民」。選ばれた集団ないし共同体、すなわち神の民は自己目的的存在するのではない。何のために選ばれたのか。「神の民は、それが世に対して、世が最も必要としている奉仕、まさに世に向かってイエス・キリストについて証しをし、イエス・キリストを信じるようにと世を呼び出すことから成り立っている奉仕をしてゆくために世から選ばれたのである」⁽¹⁹⁾。世との関わりにおいて神の民を問うことが、神の民の目的論の内容である。世からの選びは世への派遣と奉仕において現実化される。キリスト証言へ遣わされるこの特定の集団、すなわち神の民の選びをバルトは「中間の、また仲介的な選び」⁽²⁰⁾ともいう。中間的というのは、「イエス・キリストの選びと、すべての信仰者の選び」の中間に、仲保者イエスを反映しつつ位置するからであり、仲介的というのは中間に位置して両者の関係を仲介し条件づけるからである。この中間的・仲介的集団としての神の民はイエス・キリストの選びを中心とした、選びの「内的な円」⁽²¹⁾であり、この内的な円が、その者たちにとって証人となり使者となるところの群をバルトは選びの「外的な円」と呼ぶ。内的円はキリストの自由を反映しつつ、世に対し、世を信仰へと呼び出す。また同じく内的円は、世にあるその現実存在を通して、キリストの愛を反映しつつ、あの外的円を指し示す。ここで、バルトにおいて世と外的円は直ちに一つでないように見える。しかしこの見かけの上での違いは原理的なものではない。キリストの愛がこの世のすべてに向けられているかぎり、世は、キリストの愛を反映しつつ描か

れる外的円そのものでもあるから。ところで「内的な円がその現実存在を通してキリストを証しする」といわれる時、誤解してならないのは、この集団、すなわち神の民、換言すれば内的な円それ自身が自らの力によって証しをすると、バルトは考えていないことである。「神の民は、その中間的な、仲介する性格の中で、ひとりの仲保者イエス・キリストご自身の現実存在を反映している。……ただこの反映の力によってだけイエス・キリストの証しにまで、イエス・キリストを信じるようにという呼び出しにまで、したがって個々の選ばれた者たちの信仰にまでくるのである」⁽²²⁾。別な言い方をすれば、「神の民は、イエス・キリストの自己表示 (Selbstdarstellung) ……に奉仕すべく選ばれている」⁽²³⁾。神の民は「自分自身の能力に基づいてではなく」⁽²⁴⁾、「その職務と委任の力で、自分自身を越えて」⁽²⁵⁾ 証しする。この証しの内容については、神の恵みの選び、一言でいえば福音とだけいっておく。それ以上は本稿の範囲を超えるので触れない。ただ一つだけ、この内的円と世との関係に関していえば、周知のようにバルトはこの内的円もそれ自身世の一部であることを十分認識しつつ、前者がイエス・キリストにおける神の救いを知っているという一点において後者と違うと見ていた。「神の民は、他の者たちがまだ知らぬことを、今すでに知っている。それを、信仰において知っている。神の民は、それをまだ見ていない。その点は、他の者たちと同様である。しかし神の民はそれを知っている。神の民は、その信仰のこのように知において生きる。信仰のこのような知において、またそれに由来する生において、神の民は、一にして聖なる公同の使徒的教会であり、イエス・キリストの神の民である。その信仰のこのような知において、神の民は

この世に優越し、この世に打ち勝つ」⁽²⁶⁾。この知はむしろ神の民としてのイスラエルにも認められる。それは神の民としての教会において信仰の知と共に生かされる。教会は、信仰の知とこの知に基づく聖霊における生活によって、世にあって、キリストの自己証示に奉仕するのである。

以上、われわれは、イエス・キリストの選びに基づく神の民の選びをめぐり三点にわたって記した。イスラエルとしてまた教会として神の民は一つである。したがってここに述べられたことは基本的に両者にあてはまることが注意されなければならない。しかし同時にこの一つである神の民はイスラエルと教会という二つの形態をもっている。二つの形態を顧慮しつつ、一つの神の民の在り様がさらに追求されなければならない。

第二節 神の民としてのイスラエルと教会

われわれは前節で「神の恵みの選び」の中の「神の民の選び」(34節)によって、神の民の基礎としてのイエス・キリストの選び、神の民という集団の選びと個人の選びの関係、この神の民の中間的・仲介的性格などを、一部和解論や創造論も援用しながら明らかにした。次にわれわれは、イスラエルと教会という一つの神の民の二つの形態をめぐり、引き続き「神の民の選び」を中心に考察する。それによって教会の現実存在の基礎と在り方がいっそうはっきりするはずである。

『教会教義学』のこの部分は、ローマ書9～11章の詳細な釈義をとまなうバルトの最初の(1942年)まとまったイスラエル論として、刊行当初から今日まで特別の注目をあびてきた。エーバーハルト・ブッシュ

による伝記によれば、当時、選びの教説を論じた一連の抜き刷りが、一卷に製本されないまま、『カルヴァン研究』という表題をつけてドイツに密かに持ち込まれたという⁽²⁷⁾。ヴィサー・トーフトも世界教会の彼の秘かなチャンネルを利用して関わっていたらしい。同じくブッシュによれば、イスラエルと教会の連帯を訴えるその内容は、スイスの同時代人たち（たとえばラガツ）に肯定的に迎えられただけでなく、ドイツでも教会闘争の中で一定の積極的役割を果たした⁽²⁸⁾。しかし近年、とくにボンヘッファーのこの問題との関わりの研究が進み⁽²⁹⁾、また現実にユダヤ人と教会の新たな関係構築の模索が試みられる中で⁽³⁰⁾、バルトのここでの議論に対して強い疑義がとなえられるようになってきた。むろん反ユダヤ主義と決めつけられているわけではないけれども、結果としてその線につながる考え方の存在を指摘する人は少なくない。われわれは、その一人、ブッパータール神学大学のベルトールト・クラッパートの問題提起の一部を次節で検討してみるつもりだが、本節では、まずバルト理解を深め、さらにこの問題へのわれわれの立場を少しでもはっきりさせるために、バルトの所論を辿ることを試みてみたい。そのさい、すでに前節でも述べたように、われわれは、バルトがここでイスラエル論それ自体にとり組んでいるというような見方はいったん捨ててかからなければならないと思う⁽³¹⁾。

(1) さて「神の民の選び」(34 節)は4項からなり、それぞれにローマ書9～11章の詳しい解釈が「釈義的な背景」⁽³²⁾としてそえられている。バルトによれば、この聖書箇所はこれまでの予定論において遺憾ながらあまりにもしばしば無視されてきたという。4項とは、1. イスラエルと教会（ローマ9・1～5）。2. 神の裁きと憐れみ（同9・6～29）。

3. 聞かれ、また信じられた神の約束 (同 9・30～10・21)。4. 過ぎ去りゆく、また来たりつつある人間 (同 11・1～36)。ここでの「教義学的な記述」と「釈義的な背景」の関係について、その不一致を指摘する向きもあるが、逐一の対応はそもそも期待すべきでなく、基本的一致を想定してさし当たり問題はないと思う。基礎的な視角を提示している「1. イスラエルと教会」に沿って、両者の関係についてのバルトの見方を整理することからはじめたい。

この項でバルトが語っていることは、簡単にいえば、イスラエルと教会は一つの神の民の二つの形態、すなわち共に神の民として一つでありつつ、同時にそれぞれに異なった固有の奉仕になっているということである。

バルトは、一つの神の民の二つの形態、すなわちイスラエルと教会、その同一性と相違性の根拠をイエス・キリストご自身の在り方に求め、それによって基礎づけようとしている。前節で確認したように、神の民はイエス・キリストの選びと共に選ばれており、「イエス・キリストご自身の現実存在を反映」⁽³³⁾ することによってだけ神の恵みの選びの証言という課題を果たすのであるから、その在り方はイエス・キリストの在り方に対応するものでなければならない。イエス・キリストはイスラエルのメシアであり、同時に教会のかしら、及び主である。ここにすでに単一性と二重性がある。さらにいえば、イエス・キリストはイスラエルの十字架につけられたメシアとして、教会の隠れた主であり、また教会の甦られた主として、イスラエルの啓示されたメシアにほかならない。「イエス・キリストのこの単一性と二重の形態に、神の民とその選びの単一性と二重の形態が対応している。神の民は、神

の永遠の決定によれば、(キリスト降誕前ト降誕後ノ！、過去と未来におけるその歴史の広がり全体の中で) イスラエルの民として存在すると同時にまた、(聖霊降臨日におけるその啓示から、キリストの再臨を通してのその完成にいたるまでの) ユダヤ人と異邦人からなる教会 (Kirche) として存在するJ⁽³⁴⁾。この言葉は重要である。われわれが確認しておくべきことは、イスラエルとして存在する神の民は、降誕後も(!)，未来における歴史の広がりの中で神の民でありつづけるというバルトの思想である。⁽³⁵⁾ 他方で、聖霊降臨日からキリストの再臨まで教会も神の民として存続するのであるから、歴史の終わりに至るまで、キリストの誕生から再臨までの中間時において、神の民は一つでありつつ二つの形態をとることになる。この見方から、以下の二点が帰結する。第一に、イスラエルの一部がユダヤ人キリスト者として教会の一員となったとしても、むしろそのことによって彼らは真の教会員でありつつ、しかしイスラエルであることを止めたわけではないということである。それどころか、後で再論することになるが、まさに彼らユダヤ人キリスト者の存在によって教会は神の民たらしめられるのである⁽³⁶⁾。第二に、シナゴグ、あるいは非キリスト教ユダヤ人についても、彼らは依然として神の民でありつづけているということを、バルトの立場から帰結する重要な認識としてわれわれは承認しなければならない。

二つの形態における一つの神の民、イスラエルと教会の同一性と相違性について、われわれはさらに明瞭でなければならない。バルトは両者を対照させつつ、次のようにまとめている。イスラエルはイエス・キリストを殺すために異邦人の手に引き渡すことによってその「神的

な選びにさからうユダヤ人の民」であり、神ご自身によって身に負われた人間に対する「神の裁きの証し」をなしつつ、同時に「教会の隠れた起源」である。他方、教会は、その「イエス・キリストを信じる信仰の中で神的な選びに基づいて召されたユダヤ人と異邦人からなる集まり」であり、「神の憐れみを認識し告白し」つつ、「イスラエルの啓示された定め」である、と⁽³⁷⁾。そこから第一に、イスラエルと教会、その単一性の根拠が明らかになる。それは「神の民の選びの単一性」であり、さらにいえばそれは「選びの栄誉、選びの根拠としての人間に対する神の愛、神が人間に対するその愛の中で永遠からして決定され、結ばれた契約の虹」⁽³⁸⁾にある。次に相違性も明らかである。イスラエルにおいては「選ぶ神から人間が身をそむけること」が起こっており、教会では「選ぶ神が人間に対して身を向けて」おられる。第三にそれぞれに固有な奉仕も明らかとなる。イスラエルは「神裁き」の表示(Darstellung)⁽³⁹⁾に奉仕し、教会は「神の憐れみ」の表示に奉仕する。ただわれわれはバルトが注意を促しているように、イスラエルと教会の相違・対立を、排他的・絶対的なものとしてはならない。すなわち確かにイスラエルの上には神の棄却がある。しかしまたその棄却をご自分のものとして受け取った神の選びもあるからである。同じく教会についても、そこに確かに選びが向けられている。しかしそうであるために神はすでにご自身に棄却を引き受けられたのだ。ともあれ、バルトによれば、われわれは、イスラエルと教会の相違性において単一性を、単一性において二重性を認識するのである。

ところでこのように、イスラエルと教会を、二つの形態における一つの神の民として認識することは(その存在についていうのではない。

なぜならその現実教会によってつくり出されたのではなく、イエス・キリストの現実存在に基づくのであるから)、バルトによれば、ただ「神の民の新約聖書的な形態としての教会からして語られ、理解されることができる」⁽⁴⁰⁾ だけである。シナゴグはイスラエルと教会についてそのような認識をもたない。それは「ただイエス・キリストの、また彼の選びの認識においてだけ、換言すればまさに教会の信仰においてだけ認識可能であり、じじつ認識される」⁽⁴¹⁾。「神の民の新約聖書的な形態としての教会」はユダヤ人と異邦人からなるのであるから、事柄はここで以下の二つの側面から語られ、理解されなければならない。まず「イスラエルが教会の甦られた主の中で、自分自身の選びの神を認識するところ、換言すれば、イスラエルが教会の信仰の中で、教会と一つとなるところ、そこでは、まさにそのことと共に、イスラエルにとって、選ばれた神の民全体の単一性が明らかとなり、そこではそれからまたこの全体の第一の形態としてのイスラエル固有の位置と機能も明らかとなる」⁽⁴²⁾。次に「教会が十字架につけられたイスラエルのメシアの中で自分自身の選びを認識するところ、したがって教会が信仰の中で自分自身をイスラエルと一つであることを知るところ、そこでは、まさにそのことと共に、選ばれた神の民全体の単一性が明らかになり、ただこの単一性の中でだけ、それからまたこの全体の第二の形態としての教会の固有の位置と機能も明らかになる」⁽⁴³⁾。前者は、教会のユダヤ人、すなわちここではパウロに代表されるユダヤ人キリスト者の認識であり、後者は、教会の異邦人の認識である。両者は同じ事柄を別の立場から認識、理解している。しかしバルトが明らかに、前者の認識が事柄の上でも時間的にも優先すると考えていることはここ

で見落とされてはならない(「……また教会の側からも認識され、承認されなければならないし、認識され、承認されるであろう」⁽⁴⁴⁾)。これについての評価はあとでもう一度触れたいと思う。今のバルトの言葉に関連してなおもう一点確認しておきたい。イスラエルが神の民全体の「第一の形態」であり、教会が「第二の形態」であるのはその通りである。バルトはさらにこう書いている、「教会がイエス・キリストの中で自分自身の選びを認識し、信じるところ、そこでは教会はまさにイスラエルの定めを明らかにする。……まことの必然的な先行することとして、このその過ぎ去りゆくことを明らかにするであろう」。教会がイスラエルの「まことの必然的な先行」を確認するのは当然として、この「先行」はたんに過ぎ去りゆくことにおける先行にすぎないのではない。教義学的記述の部分ではそれで終わっているが、釈義、とくにローマ書 11・25 以下では、彼ら先の者が後になって神の憐れみにあずかることが正当に説き明かされている。

(2) 以上、われわれは「イスラエルと教会」に関して、二つの形態における一つの神の民というバルトの基本的な考え方を辿った。2 項～4 項もその考え方の枠の中にあり、詳論は不要かも知れないが、それを確認するためにも、要点のみを記しておきたい。そのさいそれぞれに釈義的な背景として提示されているローマ書の解釈には必要な限りで触れる。全体を総括しつつ、提題の形でバルトはこう記している、「神のこの一つの民は、イスラエルとしてのその形姿の中で神の裁きを表示することに、教会としてのその形姿の中で神の憐れみを表示することに奉仕しなければならない(2 項)。それは、イスラエルとしてのその形姿の中で、人間の身に及ぶ約束を聞くことへと、教会としてのそ

の形姿の中で、人間の身に及ぶ約束を信じることへと定められている(3項)。神の一つの選ばれた民に対して、あのところではその過ぎ去りゆく形姿が、このところではその来たりつつある形姿があたえられている(4項)J⁽⁴⁵⁾。誤解のないようにはじめに確認すべきことは、イスラエルと教会に対し、それぞれに否定的な「位置と機能」、肯定的な「位置と機能」J⁽⁴⁶⁾が割り振られているように見える——じっさいそうであるが——けれども、それはイスラエルが捨てられたとか、それに代わって教会が新たに選ばれたというようなことを意味しないということである⁽⁴⁷⁾。そうではなくてイスラエルと教会は、否定的にせよ肯定的にせよ、それぞれに固有な仕方で、キリストにおける神の恵みの証しをするのである。そのようにして共に「奉仕する」ということ、詳しくいえば「共に響き」合ってキリストの自己証示に奉仕するということが、それが二つの形態の「機能」であるということが第一に確認されるべきことである。

さて2項は「神の裁きと憐れみ」の表題をもつ。釈義的な背景はローマ書9・6～29である。神の民全体におけるイスラエルの特別の奉仕は「裁きの鏡」であることにありとして、こう記されている、イエス・キリストにおける「神的な苦しみの人間的な根拠についての知を、したがって、イエス・キリストの中に含まれている神的な憐れみに対しての人間的な無能力、進んでしようとしめない気乗りのなさ、ふさわしくない姿の認識を、イエス・キリストの苦しみの中で人間に対して下された裁きの正しさについての認識を表現することである。教会はこの貢献を必要としている」J⁽⁴⁸⁾。バルトによれば、イエス・キリストにおいて自らの選びに従順になったイスラエルは、教会の中でよくこの奉仕

をなす。かくて「神の裁きについてのイスラエルの特別な証しが、神の憐れみについての教会の証しの付属音」となる。教会の外に存在するシナゴグも同じく、不承不承であっても、基本的にはそのような証しをするほかない（これに関連して何カ所かに見られる、ユダヤ人についての否定的発言は問題にされることを免れない⁽⁴⁹⁾）。これに対し、神の民全体の中での教会の奉仕は、神の「憐れみの鏡」であることにある。「教会がユダヤ人と異邦人から選ばれ、召され、集められる間に、教会に与えられた委任は、イエスの死の中で人間の身に起こった裁きの神的意味について知るその知識を告げ知らせること、神によってイエス・キリストの中で受け取られ、取り上げられた人間に対して、神の積極的な意志、用意、栄誉について証しすることである」⁽⁵⁰⁾。「教会の奉仕はイスラエルの特別な奉仕をとり上げる」⁽⁵¹⁾。イスラエルの奉仕は「神の憐れみについての教会の証言の付属音」⁽⁵²⁾としてだけ生きる。2項の教義学的な記述とローマ書9・6～29の釈義は、乖離はあまり感じられない。「怒りの器」であるイスラエルの不信実、神の忍耐の中に受けとめられて、「憐れみの器」として「ユダヤ人からだけでなく、異邦人の中からも召し出」される者たちの救いに奉仕する(9・22～24)。バルトの釈義はこの神の憐れみの目的論の中に取り上げられるイスラエルを中心に解釈している⁽⁵³⁾。そのほか、9・27の「残りの者」との関連でイスラエルにおける教会の先在が語られることに注意しておきたい。残りの者としてのユダヤ人キリスト者の存在にバルトは「イスラエル全体の選びの生きた証人」を見る。またイスラエルにおける残りの者は、この世における教会に類比的である。したがって教会は、イスラエルの残りの者と共に、裁きから救われたことを証しすべく招

かれているといわれる。教会の先在については第三節でクラッパートとの考えとの関連でもう一度取り上げたい。

次に、3項、すなわち「聞かれ、また信じられた神の約束」での問題は、神の自己証言に仕える神の民としてのイスラエルと教会の奉仕である。「神の民は、いずれの場合でも、人間が聞くことがゆるされ、それを信じるよう召されている神の自己証言に奉仕しつつ生きるのである」⁽⁵⁴⁾。「聞くこと」に特別に奉仕するのはイスラエルである。「神の民は……神に聞く民」⁽⁵⁵⁾である。「イスラエルは約束の聞き手である」⁽⁵⁶⁾。しかし彼らは聞くけれども信じない。これに対して「神の選ばれた一つの民の完全な形態としての教会の奉仕の本質は、イスラエルの態度決定に左右されず、聞かれた約束に対して、教会がその約束に対して信仰を差し向けていくことを通して聴従をつくり出していくことの中にある」⁽⁵⁷⁾。いずれにせよ、聞かれなければ信じることがないように、聞くイスラエルの奉仕は教会の中で不可欠の奉仕でありつづける。「イスラエルは教会に対して、教会はただ自分が受け取ったことを宣べ伝えることができるだけであることを思い起こさせる」⁽⁵⁸⁾。そのようにしてイスラエルは、救いとなる仕方で神の民の奉仕に参与する⁽⁵⁹⁾。かくて教会は、聞いたことを信じつつ、「世とイスラエルに向かつて」⁽⁶⁰⁾証言をなすことによって立ちもすれば倒れもするのである。バルトによれば、われわれは、ここでも、聞いて信じ従った、イスラエルの中の先在する教会を思い起こさなければならない⁽⁶¹⁾。そこに起源をもち、最後にイスラエルの真中から、神の約束を信じる信仰の教会が生まれた。その消息はイスラエルの選びの積極的確認でもある⁽⁶²⁾。さて3項の釈義的背景はローマ9・30～10・21。バルトの解釈の

方向はここでもイスラエルの不従順・不信仰をイスラエルの選びの否定においてではなく、その徹底した肯定の枠の中で問題にするところにある。そのさいユダヤ人キリスト者であるパウロの異邦人の使徒としての現実存在が認識の窓として強調されている⁽⁶³⁾。興味深いことは、バルトの所論から当然予想されることだが、ローマ10章4節のテロスを「終わり」ではなく、成就（マタイ5・17）、または確立（ローマ3・31）、もっとも適切な言い方では、ラビ的概念で「総和」（ケラル）と理解すべきことを主張していることである⁽⁶⁴⁾。約束は継続している。

最後に4項、「過ぎ去りゆく、また来たりつつある人間」。4項も論理は2,3項と変わらない。神がイエス・キリストの永遠の選びにおいて人間に対して置いた、一方で「恵み深い終わり」（「死」、「過ぎ去りゆくこと」）と、他方で「恵み深い始まり」（「生」、「新しく来ること」）を、神の民はどこでどのように映し出すのかというのが、ここでの問題である。前者をイスラエルがにない、後者を教会がにない。両方の証しの関係についてはこういわれる、「もしもイスラエルが自分の選びに対して服従するならば、その時、古い人間とその世が過ぎ去ったことについてのその特別の証言は、神の来たりつつあるみ国を告白する神の民の全体の告白の中にとり上げられて、イエスの甦りに基づく教会の希望の証言を補充し、その希望の証言と共に鳴り響くであろう」⁽⁶⁵⁾。両者の関わりはさらにバルトによって以下のように掘り下げて示される。バルトによれば、教会が神の民の完全な形態であるのは、教会の使信が福音の形式をもっているからである。この福音を輝かせることが神の民の目標であるなら、じつはそれは始源の原理でもなければな

らない。すなわち福音はイスラエルの中ですでに働き、生きていた。「イスラエルの歴史の内部で、この〔福音という〕前＝歴史も生起する限りにおいて、イスラエルは、教会と共に、神の民、キリストの体、の完全な形態にあずかっており、またイスラエルもこの普遍的な使命をもっているのである」^{〔66〕}。つまりイスラエルにおいて、たとえばヨブにおいて果てしない災難の中で慰めと祝福が示されたように、苦難の歴史は福音の前＝歴史との「関連性」^{〔67〕}において示されていた。こうして「過ぎ去りゆく」人間に関するイスラエルの証言は、来たりつつある人間との関連性において、教会の証言の中に引き継がれる。「教会は、もし自分の信仰を、イスラエルの中でのあの保持され、救われた者たちの信仰の中で再認識しないなら、換言すれば、もしまさにあの者たちを支えた希望が、また自分自身の希望でもあることを見て取らないならば、自分自身、福音を信じてはいないであろう」^{〔68〕}。来たりつつある人間に関する教会の証言も、イスラエルの証言に基づく。両方の証言は互いに入り込んで、切り離されない。かくて「教会は、イスラエルと結ばれているその結びと義務と感謝をもって承認しつつ……イスラエルに向けられた神の恵み以外のものによって生きようと欲しないであろう」^{〔69〕}。4項の背景になっているローマ書11章とその解釈にも目を向けてみよう。11章でパウロはまず「現に今も恵みによって選ばれた者が残っています」(11・6)と記し、全イスラエルの選びの変わらないことを確認する。イスラエルの罪は異邦人を救いにもたらした。しかしパウロの確信によれば、不従順のイスラエルは異邦人伝道という大きな迂路を介して救いにいたらしめられる。その救いはじつは異邦人が救われるよりも容易なことなのだ。「まして元からこのオリーブ

の木に付いていた枝は、どれほどたやすく元の木に接ぎ木されることでしょう」(11・24)。「一部のイスラエル人がかたくなになったのは、異邦人全体が救いに達するまでであり、こうして全イスラエルが救われるということです」(11・25～26)。それは終末論的希望として語られる。そしてここでの隠れた主題の一つが、不信仰のイスラエルにたいする異邦人キリスト者の「高ぶった思い」(11・20)への警告にあったことも見落としてならない。重要なこの聖書箇所では第一に興味深いのは「全イスラエル」(パース・イスラエール)のバルトの解釈である。バルトによれば、「全イスラエル」とは「すべてのユダヤ人である個人の全体性」でも、「まさにユダヤ人からなる、イエス・キリストの選ばれた枝全体」でもおそらくなくて、「〈全イスラエル〉とは、イエス・キリストの中で、イエス・キリストと共に、神によって選ばれた者の、ユダヤ人と異邦人からなる神の民、すなわちまさにイスラエルの聖なる根と共に、ついに、その根と共に結ばれ、その根によって養われるすべての枝の全体から成り立っている教会全体のことである」⁽⁷⁰⁾。全イスラエルとは、バルトでは結局、教会全体ということになる。これはバルトの立場を判断する一つのポイントになる点である。ただ注意しなければならないのは、バルトは、むしろ大切なのは「こうして」の語だといっていることである。つまり、先の者が後になり、後のものが先になるという意味で、秘義に属する救済的順序の逆転が問題なのであり、こうした道を通りつつ、イスラエルの選びはまことであることを証しし確認すべきだということが示されているという。

以上、われわれは二つの形態における一つの神の民イスラエルと教会に課せられた固有の証しの奉仕について概観した。イスラエルの奉

仕は、福音の証言という教会の奉仕にとって不可欠であることが示された（ただし「補充」として、あるいは「付属音」として！）。とくにそれはユダヤ人キリスト者において確認された。しかし教会の証言の奉仕にとって、教会の中のユダヤ人だけでなく、シナゴグも不可欠であることは、バルトがつとに述べていることである。教会は神の民として、イスラエルと分離して、福音の証言という教会の使命を果たしていくことはできないのである。

第三節 KD § 34 の解釈を巡って——B. クラッパートと E. ブッシュ

(1) 第二節のはじめに述べたように、バルトのここでの議論に対して、これまで大きな評価が与えられてきたが、それと共に近年小さくない疑義も呈せられはじめた。その中からわれわれはベルトール・クラッパートの解釈を検討し、同時にこれに対論を試みているエーバーハルト・ブッシュの議論を取り上げて問題の所在をさぐってみたい。クラッパートは周知のように 1980 年に採択された、旧西ドイツ・ラインラント州教会決議『キリスト者とユダヤ人の関係の更新のために』、並びにその決議の基礎となった同州教会「キリスト者とユダヤ人部会」報告「キリスト者とユダヤ人の関係の更新のためのテーゼ」⁽⁷¹⁾の作成に深くかわかり、現実に「関係の更新」のため精力的な働きをしている神学者である。彼は同じ年に、自著『イスラエルと教会——カール・バルトのイスラエル論のための諸考察』⁽⁷²⁾を出し、バルトの議論の厳密な検討を行った。この本には、今日のイスラエル国家の創設、約束の国への帰還についての言及も詳しくなされているが、本稿

ではいまわれわれが問題にしているバルトの「神の民の選び」(34 節)に関わる部分に限定してこれを検討してみたい。

クラッパートによれば、バルト神学はイスラエル論抜きに考えることはできず、この神学が具体的にどういう神学かはイスラエル論にかかっているとさえいわれる。そしてバルトのイスラエル論を他の多くのイスラエル論の中に位置づけ、判断・評価するために、事前にイスラエルと教会の関係モデルを検討しておくことがよいとして、可能な、いやじっさい今日まで歴史的に生起し、歴史的に作用を及ぼした⁽⁷³⁾、以下の8つのモデルをあげている。代替モデル、統合モデル、予型論モデル、実例モデル、包摂モデル、相補モデル、代表モデル、最後にキリスト論的・終末論的参加モデル。それぞれに短くとも説明が必要と思うが、さし当たって重要なことは、包摂モデルまでの6つのモデルが「現代にいたるまで、教会の歴史とその神学において、イスラエルの特殊性を除去するようにとくに働いた」⁽⁷⁴⁾ 関係否定的モデルであり(第1グループ)、後の3つが反対に、関係肯定的モデルであるということである⁽⁷⁵⁾。内容的には第一グループは、イスラエルに対する神の約束の断絶を強調するモデルであるのに対して、第二グループは、約束は継続、保持されていると見る。さて結論からいえば、クラッパートの判断では、バルトは、関係肯定的第二グループの中の「キリスト論的・終末論的参加モデル」と、関係否定的第一グループの中の教会論的「統合モデル」の間の緊張の中にあるということになる⁽⁷⁶⁾。場合によっては反ユダヤ主義に通じる「統合モデル」がバルトの基本だと必ずしもクラッパートは見ているのではない。むしろ反対であって、参加モデル的キリスト論からの発言や参加モデルのイスラエル・教会関

係論が随所にあり、そこにスタンスがあることは間違いない。しかし一貫せず、これまた随所に教会論的統合論が顔を出す、というのがクラッパートの見るところである。

クラッパート自身の立場は——むろんそれは彼がイスラエルと教会の対話と関係更新に現実にとり組んでいることと無関係でないと思うが——、最後にあげられたキリスト論的・終末論的参加モデルであると考えてよいであろう。バルトとパウロの違いに言及し、彼はこう記している、「バルトの釈義では、イスラエルの歴史は、教会の歴史の枠の中での一つの段階、また一つの契機になる（シナゴークの将来は教会にあり、教会においてシナゴークが消滅することを、バルトは語る）。これに対し、パウロにとっては逆に——イエス・キリストにおける成就と約束に基づいて——ユダヤ人と異邦人からなる〈エクレスシア〉と諸国民の世界への普遍的派遣こそ、イスラエルの選びの遂行という枠の中での、またその目標のための、一つの段階であり契機である」⁽⁷⁷⁾。ここで「バルトの釈義」として描き出されているのが第1グループの教会論的統合モデルであり、パウロの立場として描かれているのが第2グループのキリスト論的・終末論的参加モデル——クラッパートもこれを自らの立場としている——ということになる。あえて単純化していえば、前者のように教会のコンテクストの中にイスラエルが統合されるのか、後者のようにイスラエルの選びのコンテクストに教会が参加するのかということである。この後の立場に立っている、あるいは聖書にしたがいつつそこに立つことが正しいと考えている人たちからすると、バルトは混乱しており、時にアポリアに陥り⁽⁷⁸⁾、発言にはブレがあるということになる。確かにわれわれが第二節で試み

たようにバルトの記述を整理するのはじつは容易でない。内容に関わるある種の曖昧さをわれわれは認めなければならないのだろうか。クラッパートの読みにしたがって、彼が指摘するキリスト論的・終末論的参加モデルに属する言葉を二、三あげるとすれば（われわれが第二節で引いた中に、それとして読みとれる部分あり）、「異邦人は……最後の瞬間において、イスラエルの希望の成就に具体的にあずかったのである」⁽⁷⁹⁾。「教会は……全イスラエルの選びの積極的な確認を心に銘記するであろう。そして自分の側でも、全イスラエルのための希望を自分の最も固有な事柄にすることを避けることはできない」⁽⁸⁰⁾。「そこでの事情は、イスラエルが教会に加わってきたというよりも、むしろ教会がイスラエルに加わってきたという具合である」⁽⁸¹⁾、など。これに対して教会論的統合モデルといわれる言葉はむしろ多い。これも限定してあげれば、随所に使われている、イスラエルが教会に「入る」という表現。「教会は……イスラエルの民の選びの目標であり、したがって根拠である」⁽⁸²⁾。イスラエルの特別な証言は「教会の希望の証言を補完し、その希望の証言と共に鳴り響く」⁽⁸³⁾。じっさい希望とイスラエルの組み合わせはほとんどなく、教会の希望という言葉がくり返し出る。「教会に存するシナゴグの将来」⁽⁸⁴⁾ について、またシナゴグが教会の中に止揚され、消失することが語られる。そして第二節で見た「全イスラエル」を「教会全体」とする解釈などは、統合モデルの指標とも見られる。

このようにバルトの中に教会論的統合モデルと見なされ得る言葉がくり返し顔を出す原因について、クラッパートは、イスラエル・教会関係論が律法と福音を基本カテゴリーとして構想され、イスラエルに

は律法が、すなわち十字架において示された律法による裁きの証人としての役割が、教会には福音が、すなわち復活において啓示された憐れみの証人としての役割が振り分けられているからだと見ている。律法の真理が福音にあるとするなら、「イスラエルは教会の希望の中に自分自身の希望をもっている」⁽⁸⁵⁾ ということにならざるをえない。クラッパートによれば、イエス・キリストの十字架と復活においてイスラエルのメシア的希望は成就されたのであって、イスラエルが甦りの使信に関わらないとするのは正しくない。「私のテーゼは以下の通り。バルトは、本来のキリスト論的意図(これにしたがい、バルト自身、成就された契約の歴史としてのイエス・キリストの歴史において、諸国民の世界が、イスラエルの民に対する神の行為の領域へと組み入れられることを見(KD IV/1)、かくてイスラエルと教会の関係をまず第一にキリスト論的参加モデルのカテゴリーで描き出さなければならなかった)に反して、KD II/2 § 34 では、イスラエルと教会の関係を、第一に十字架と復活において成就されたイスラエルとの、またその中で諸国民の世界との契約についての組織的に基礎的な観点のもとでとり扱わず、本質的に十字架と復活の順次的生起において方向づけられた〈律法と福音〉、裁きと恵みの関係のもとでとり扱い、かくて彼はイスラエルと教会の関係を第一に教会論的統合モデルのカテゴリーで描いている」⁽⁸⁶⁾。クラッパートが本書でバルトに対して投げかけた様々の批判的問いかけの多くはこの総括的な観点からなされている。「神の民の選び」2～4項それぞれに対してなされたクラッパートの反問⁽⁸⁷⁾の中で、たとえば2項に関してイスラエルを一面的に裁きの証人としてすることが問題とされるのも、4項について、イスラエルは「過ぎゆく」人

間だけでなく、甦りに基づく希望のゆえに、「来たりつつある人間」の証人でもあるのではないかと問われ、イスラエルの希望こそ語られなければならないのではないと言われるのも、その総括的な視点からのものである。本当にバルトは、クラッパートのいうキリスト論的・終末論的参加モデルに立ち切れていないのであろうか。そしてその分だけ結果としてイスラエルに対して否定的ということなのだろうか。次にブッシュの解釈を見て考えてみたいと思う。

(2) エーバーハルト・ブッシュの理解を見てみよう。彼は、最近の浩瀚な研究書「一つの契約の虹のもとで——カール・バルトとユダヤ人 1933-45 ——」(1996)⁽⁸⁸⁾において、この時代(ナチ「第三帝国」)のユダヤ人問題とバルトとの関わりを伝記的にも神学的にも徹底的に検証した。本書全体の目標は、バルトの、周知のあの、ユダヤ人問題を教会闘争の中で決定的なものとして、少なくとも公には押し通さなかったことへのいわば罪責告白(たとえば「バルメン宣言」にこの問題への言及がなかったことに象徴的に示されている)⁽⁸⁹⁾や、それにも関連して起こっている様々な否定的誤解に対してバルトの実像を明らかにしようとするところにある。本稿では、この中から、とくにバルトの「神の民の選び」の理解に関する部分を、クラッパートの解釈も念頭におきながらとり上げてみたい。それぞれの理解の特色はクラッパートが、バルトの中の評価すべき部分をもってバルト自身を乗り越えていこうとしているのに対して、ブッシュはバルトの考えを全体としてできるだけ公平に評価しようとしている点にある(ただしバルトのテキストに散見されるユダヤ人に対する極端に否定的発言は受け入れない)。

さてブッシュは、バルトに追隨する者たちの間でも彼のイスラエル論については受容可能な部分と、全く受け入れられないところを區別していることを認めつつ⁽⁹⁰⁾、今日もっとも評判の悪い「イスラエルは神の裁きの証人」という命題の理解のために、まず当時バルトが「裁き」という言葉をどのように使っていたかを検証する。それによればわれわれは1940年の神論の「神の認識」及び「神の現実」(KD II/1 § 25~31)に注目しなければならない⁽⁹¹⁾。そこに、裁きの概念を恵みと契約に結び付けて理解する「裁き概念の新しい理解」⁽⁹²⁾、裁きの福音的理解が示されている。一、二引いて確認しておきたい。「神の神聖性は、神の裁きが神の恵みとひとつであることである。神は、その恵みが裁きであり、しかしまたその裁きが恵みであるということの中で聖でありたもう」。II/2 自体でも (§ 36~39. 「神の戒め」) 明確に次のように言われる。「われわれは、神的な裁きの概念をもって、神論の内部で、神のすべての道と業のはじまりにおける恵みの選びの永遠的な決定の概念に対するいわば対極に到達する。……神の裁きは、この決定のすべての時間的な実現の、その時間的な解明と啓示の総内容である。神が人間に関して、人間のために、人間から、意志したもうことは、神が人間をその戒めの中で裁きたもうことによって、起こる。しかしこの出来事は、事柄においては、和解の出来事と同じである」⁽⁹³⁾。バルトにおいて和解は契約の成就である。したがって契約違反者に下される神の裁きは、契約成就の神の情熱であり、契約を前提する。「……基本的な確認は明らかにこのことである、すなわちこの裁きがどのような経過をたどるとしても、人間がこの裁きの中で、どのような仕方で自分の姿をあらわにするとしても、したがって、この裁きに基づいて人

間が現実にはどのようなものであろうと、神は人間のことをまさにこの裁きの中で引き受けたまい、人間をご自分に属するものとして取り扱おうと欲するがゆえに、人間を裁きたもうことは確かであるということである」⁽⁹⁴⁾。

ブッシュの指摘は適切だと思う。バルトが裁きを、神的な裁きとして、和解という目的連関においてとらえているということ、つまり和解のために「神が、人間との交わりを選ぶ間に、ご自分の上に受け取られる裁き」⁽⁹⁵⁾として、和解のために神が「イエス・キリストの苦しみの中で人間に対して下された裁き」⁽⁹⁶⁾として、また和解のために神が「それを引き受けることをご自分の事柄となしたもうた裁き」⁽⁹⁷⁾としてとらえていることは間違いではない。しかしバルトのテキストでは、ブッシュの正当な指摘と検証にもかかわらず、一面的に裁きの証言がイスラエルに、憐れみの証言が教会に割り振られている印象は、クラッパートと共に否めない。たとえばバルトは神の民としてのイスラエルと教会、両方を念頭において、こう記す、「選ばれた神の民は、選ばれた人間・ナザレのイエスの周辺として、次のような場所、……このイエスの中で、神の契約意志、すなわち神が失われた人間のために割って入ること、神の裁きと憐れみの遂行が力を発揮し、可視的となる場所である」⁽⁹⁸⁾。これは具体的には、教会の中で、イスラエルの証言が取り上げられ生かされて実現するとバルトは考えているであろう。それなら、イスラエルも裁きの証人として憐れみの証言に仕えるのであるから、ある仕方で憐れみの証人であるといってよいのではないだろうか。しかしそのようにとらえられていない場合が多い。イスラエルに憐れみの証人という地位は積極的な意味で認められていない。け

れども、バルトは、すでにわれわれが、第二節(2)で「神の民の選び」の4項(過ぎ去りゆく、また来たりつつある人間)を扱ったさい見たように、「イスラエルに先在する教会」に触れる中で、イスラエルにおいてすでに証しされている恵みをはっきり指摘していた(「イスラエルの真中で演じられている福音の前=歴史」⁽⁹⁹⁾)。あるいはまた次のような事情もバルトははっきり語っている。すなわちメシアを十字架に渡したのはイスラエルだけではなかった。イスラエルは彼を異邦人に渡した。異邦人がメシアを十字架に「引き渡す」連鎖に最後に加わった。しかしまさに「そのように、ただそのような仕方だけで、彼らは最後の瞬間において、イスラエルの希望の成就に具体的にあずかった」⁽¹⁰⁰⁾。そうであるとすれば、バルトはそうはいわないけれども、われわれは、裁きの証言を異邦人もになわなければならないと同時に、異邦人がそれによって憐れみにあずかるのだから、同じ強さにおいてでないとしても、イスラエルもイスラエルであることによって憐れみの証言にも奉仕するといってはならないのだろうか。いずれにせよ、もしクラップパートのように、バルトは単純に裁きをイスラエルに、憐れみを教会に割り当てているとわれわれが考えるなら、そのような論理的割り切りの印象は確かに免れないが、やはり正しくないように思う。

裁きの理解に関連しつつ、もう少しブッシュの解釈に耳を傾け、全体の考察の手がかりとしたい。「神の民の選び」 (§ 34) の解釈について、ブッシュはまず(われわれも第一節で確認したことだが)この箇所をイスラエル論と理解することの不適切さを指摘する⁽¹⁰¹⁾。つまりバルトの洞察は、二つの形態をとった一つの神の民の証言にあるとされる。イスラエルは第一の神の民であり、教会は第二の神の民であるが、神の

民（ゲマインデ）としては一つである。教会（キルヘ）はユダヤ人と異邦人からなっており、キリスト誕生後、教会にユダヤ人が含まれるのは教会にとって本質的なことである。もし教会がユダヤ人を排除するならばそれは教会ではないし、非キリスト教的ユダヤ人を否定するならば、教会はもはや神の民ではない。以上のことを確認した上で、ブッシュは、この筋道が見えないほど錯綜した議論を読み違えないために三つのポイントを上げている⁽¹⁰²⁾。第一に、これもわれわれが第二節ですでに指摘したように、二つの形態における一つの神の民という如上の神の民理解はイエス・キリストを信じる教会の側の理解であるということ。イスラエルがそのことを理解しないからといって、両者の共属性は変わらない。なぜならそれは認識の問題ではなく、イエス・キリストの選びによって基礎づけられている存在の問題であるからである。この一致の事実性が教会の一切の行為の出発点でなければならず、イスラエルと教会の「対話の内的前提」である。第二に、ブッシュは、バルトにおいて神の民の第一がイスラエル、「全体の第二の形態」が教会であるのは偶然的な史実ではなく「救済史的秩序」⁽¹⁰³⁾であることを強調する。先に〔第二節（1）〕われわれが見たように、バルトは、イスラエルの過ぎ去ることも、「まことの必然的な先行」の一つと見ていた。しかしこの「先行」は救済史的意味で、すなわち先にいる多くの者が後になる（マタイ 19・30、ローマ 9・11～13 他）という意味でも理解されなければならない。「こうして全イスラエルが救われる」。かくて救済史全体において、終末論的に見れば、「イスラエルは裁きの証人」というのは、じつはすでにバルトにおいて最後の妥当性をもっていない。これはブッシュのバルト解釈である。ブッシュによれば、バ

ルトにおいて、イスラエルと教会は救済史的秩序であることを見落とさないようにということであろう。それによつてはじめて、イスラエルの希望も、救済史における教会の意義（ローマ 11・11, 14）も明確になる。イスラエルと教会は救済史的秩序として関係しあっている。それがブッシュの指摘する解釈の第二のポイントである。

さて第三の、全体の鍵としてブッシュがあげる重要な点は、バルトが、パウロ自身によつて代表される、教会におけるユダヤ人、すなわちユダヤ人キリスト者の現実存在を、二つの形態における一つの神の民という彼の認識の源泉と考えていることである。重要なことは、われわれも見たように〔第二節(1)〕、彼らユダヤ人キリスト者は完全に教会の中での存在であると同時に、また完全にイスラエルの中での存在であるという二重性である。教会において彼らはイスラエルであることを止めない。ブッシュの指摘するように、教会の中のユダヤ人について、バルトは一貫して「彼らの選びに従順な」者たちという表現を用いている。むろん教会に入ること自体が選びに従順になることを意味するのではなく、選びに従順であるゆえに教会に入ると理解しなければならないが、いずれにしても、ユダヤ人がキリスト者として教会に加わることは、バルトによれば、彼らにとって決して疎遠なことではなかったのである。「イスラエルの中での先在の教会」⁽¹⁰⁴⁾、あるいは教会の原型⁽¹⁰⁵⁾、イスラエルの隠された教会という言い方で、イスラエルの中の神に忠実であつた者たちをバルトが指示する時、彼らを引き継ぐ形で教会が生起したのであるから、それは彼らがイエス・キリストに疎遠でなかったことを意味する。イエス・キリストを受け入れるか受け入れないかを、選びに忠実かどうかとして、バルトは描いている

が、キリストを信じるということは、ユダヤ人キリスト者にとって、彼らがイスラエルの外へ出てしまうことであるところか、彼らの選びを確認するものであった。バルトはこう述べる、「教会の中でまことにイスラエルであることが許されるであろう」⁽¹⁰⁶⁾。「ユダヤ人キリスト者が教会に『入る』こと、それによって完全に教会の一員になることは、いかなる意味でも彼らがユダヤ人としての自己を犠牲にすることではない」⁽¹⁰⁷⁾。この第三のポイントは、ブッシュによれば、バルトの考え方とクラッパートが分かれるところであるという。クラッパートはわれわれも見たように、たとえば教会に「入る」という表現も問題にしていた。クラッパートは、バルトに対して、教会の歴史のコンテキストの中でイスラエルが一つの契機になるのか、それとも反対にイスラエルの選びの枠の中にエクレスシアと諸国民への派遣があるのかという二者択一を迫った。しかしユダヤ人キリスト者の現実存在から事柄を構想するならば、少なくとも教会に入ることとイスラエルの選びに従順であることは矛盾せず、両立する。イスラエルの選びを否定せず、教会の信仰に積極的意味を認めるなら、どちらかに偏してしまうことはできない。クラッパートの択一的問いへの答えとしていうなら、バルトはむしろ基本的に後者に立っている。しかし同時に以下のような言葉も十分可能であった。「ユダヤ人は、もし彼らがそもそも、先の者でないなら、後の者ではないであろう。まだ彼らは、確かに、後の者でさえなく、そもそも教会の中に入ることから身を引こうと欲しているように見える。しかし彼らは、このこと、すなわち彼らが教会と共に、いま既に、神の憐れみの経緯に基づいて生きているということ、まだ信仰においてではないが、しかし信仰に向かって（彼らは、結局、最後

にはそれを実証するために信仰に向かって最初に選ばれていた) 生きているということについて、何ら事情を変えることはできないのである。そのようにして、イスラエルは教会の希望の中に自分自身の希望をもっている。なぜなら教会がすでに信じている時、その教会の信仰をして確かに希望にするのは、教会にとっても、神の憐れみの包括的な経緯であることができるだけであるからである」⁽¹⁰⁸⁾。この「イスラエルは教会の希望の中に自分自身の希望をもっている」という言葉だけを取り上げるなら、ここにも、クラッパートのいうキリスト論的・終末論的参加モデルではなく教会論的統合モデルが顕著であるといわなければならないであろう。しかしローマ書 11 章 28 節以下のバルトの解釈と関連して、事柄の全体を、ユダヤ人キリスト者の現実存在から考えれば、これらのバルトの言葉は「すべての人を憐れむ」神における終末の希望を語っているものとして理解できることである。

さてわれわれはクラッパートの問いを導入として、ブッシュの解釈を参照しつつ、バルトが語っていることを追跡してきた。不整合に見えところ、あるいは解釈の分かれるところ、それら全部を含め、教会の中のユダヤ人と、そうでないユダヤ人について、また彼らとの教会の関係について、信仰の認識としてバルトが考えていることは以上のようになる。クラッパートの解釈は、誤解を招きかねない割り切り方の問題を正当に指摘しているといえよう。これに対してブッシュはバルトの記述の意図を正しくくんで理解しようとつとめているといつてよいであろう。

結　　び

われわれは教会教義学 34 節のおおよその内容と、その理解をめぐる議論を検討してきた。これをどのように受けとめるべきであろうか。そのさい考慮しておかなければならないのは、バルト自身において、後年、イスラエルを裁きの証人と規定したことに表わされるような否定的発言が影を潜めていったばかりか、逆にイスラエルは明確に希望の証人として理解されはじめたという事実である⁽¹⁰⁹⁾。クラッパートの解釈の特色として、バルトの中の評価すべき部分をもって、バルト自身を乗り越えていこうとしているところにあると書いたが、それはそのようなバルトの自己修正と関連している。クラッパートのいう評価すべき部分とは、本論から明らかなように、継続するイスラエルの救いの契約と選びを基本線とするキリスト論的・終末論的参加モデルである。乗り越えられるべきものは、いわゆる教会論的統合モデルにつながる考え方である。そして「アウシュヴィツ以後の歴史的状況」では、ここで表明された立場を、バルト自身維持し得なかったはずとクラッパートはいう⁽¹¹⁰⁾。今日から見るなら、本節の評価がそのようなものとなることはやむを得ない。しかしながら、これを 1942 年当時に戻して考えれば、ユダヤ人キリスト者を排除する教会は教会ではない、教会がシナゴグの迫害に加担するならもはや神の民ではないとして、苦難のユダヤ人との交わりを（スイスにおけるバルトのユダヤ人難民のための救援活動のような実践をひとまず考慮しないとしても）理論的に可能なかぎり追求したものとして評価されなければならないのはいうまでもない。神学的な個々の認識は後の時代から不十分さを指摘

されても不名誉なことではない。時代と社会の諸制約の中で、それらの認識を通して何を語り、何を告白しようとしたかが重要だからである。したがってわれわれにとっても大切なのは、それらの個々の認識を、その表現へと至らしめた信仰と告白を参照しつつ理解することではない。そのような理解の営みを通して、われわれ自身がわれわれの状況の中でどのように告白するか、あるいは何を神学的認識として結晶させるべきかが示されることであろう。教会はユダヤ人（キリスト者）と異邦人（キリスト者）からなること、この教会はイスラエルと共に神の民であるということ、教会はイスラエルの証言と共にしか教会の証言、すなわちキリストの福音を響かせることができないということ⁽¹⁾、そしてこのようなキリスト証言、すなわち宣教によって教会は「すべての人を憐れむ」（ローマ 11・32）神の憐れみに仕えるということ、ここでバルトが示したこれらの基本的認識はわれわれにおいて理論的にも実践的にも受け継がれ、今日さらに展開されていかなければならない。むしろそれは教会のこれまでの在り方について痛みをともなう厳しい自己吟味なしにはなされないであろうが、しかしこの自らに向けられた省察は、われわれをもう一度われわれの出発点に戻すことにおいて恵みとなるはずである——すなわちわれわれは聖書をくり返し新しく読み直すことへと引き戻されるのである。

(1999 年 1 月 13 日)

- (1) 「選ばれた民」は他にコロサイ 3・12 などに出る。この表現も思想ももちろん旧約聖書に由来する（イザヤ 43・20～21, 45・4 以下）。新約でこの言葉がとくに用いられているペトロの手紙ではキリスト論的な規定を受けて、異邦人キリスト者に適用されている（1・1～2, 2・4, 2・9）。初代教会は自らを選ばれた民と自覚した時、「選ばれた民」ユダヤ人との

関係が問われることになった(マタイ 3・9 以下, ヨハネ 8・31 以下, ローマ 9~11 章)。そのさい, 一般には, 後期ユダヤ教の黙示思想における残りの者の思想を受け入れることによって選ばれた民としての自己理解が教会に定着したとされる(マルコ 13・20, 22, 27. ルカ 18・7)。J. Schneider u. die anderen, Art. Erwählung, RGG, 3. Auflage. E. Kamlah, Art. Erwählung, BHH (『聖書大辞典』教文館)。Klaus Berger, Art. Kirche I, II. TRE.

- (2) バルトの初期のいわゆる弁証法神学時代の教会概念から, 『教会教義学』におけるそれへの発展については, たとえば, M. Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis, 1963. S. 157ff.
- (3) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, § 34 Die Erwählung der Gemeinde. ゲマインデはむろん集団, 共同体の意味。本稿では「教団」ではなく, 一貫して「神の民」の訳語を当てた。後述のように, バルトは, ユダヤ人キリスト者と異邦人キリスト者とからなる教会に対して「キルヘ」(Kirche)という言葉を持ち, イスラエルとキルヘとからなる神の民を「ゲマインデ」という言葉であらわす。厳密な神学的概念である。
- (4) KD II/2, S. 216. (357 頁)
- (5) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 (以下 KD と略記), S. 215. Leitsatz. (吉永正義訳 355 頁。なお, 以下, 訳文は一部私訳によるところあり)。
- (6) KD II/2, S. 215. (355 頁)
- (7) Ebenda.
- (8) KD II/2, S. 215. (356 頁)
- (9) KD II/2, S. 157. (262 頁)
- (10) Karl Barth, Die Kirche—die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus, 1947.
- (11) 本格的な教会論の展開は和解論 (KD IV/1~3) をまたなければならぬ。そこでバルトはキリスト論との密接な連関において, 聖霊における和解の現実としての教会論を, 教会の集まり (§ 62), 教会の建設 (§ 67), 教会の派遣 (§ 72) として展開した。なお, エーバーハルト・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会——バルトの教会論の目指すもの」(新教コイノニア 8『カール・バルトと現代』43 頁以下, 拙訳)を参照。
- (12) M. Honecker, AaO. S. 174.
- (13) KD II/2, S. 337. (4 頁)

- (14) KD II/2, S. 337. (8 頁)
- (15) KD II/2, S. 340. (10 頁)
- (16) KD II/2, S. 216. (358 頁)
- (17) KD II/2, S. 340. (9 頁)
- (18) KD II/2, S. 215. (356 頁)
- (19) KD II/2, S. 217. (358 頁)
- (20) KD II/2, S. 216. (357 頁)
- (21) Ebenda.
- (22) KD II/2, S. 217. (359 頁) 傍点筆者。
- (23) KD II/2, S. 226. (374 頁) 傍点筆者。
- (24) KD II/2, S. 286. (474 頁)
- (25) KD II/2, S. 216. (357 頁)
- (26) IV/1, S. 811 (井上良雄訳 156 頁)。「教会の側での知と、世の側での恐ろしい無知のこの対照こそが、原始キリスト教の伝道の問題であった」(III/2, S. 738.)。
- (27) エーバーハルト・ブッシュ「カール・バルトの生涯」(小川圭治訳), 447頁。
- (28) Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes — Karl Barth und die Juden 1933-1945*. S. 437. Anm. 2.
- (29) E. ベートゲ「ボンヘッファー伝」I~IV (雨宮他訳 原著 1967 年) 他。
- (30) 1972 年以降の、バーデン福音主義教会のこの問題に関する論議の諸成果、ユダヤ人とキリスト者の関係更新のためのラインラント州教会の決議、同テーゼ (1980)、あるいはベルリン・ブランデンブルク福音主義教会の指標(1984)など、関連諸文書、論文は、Edna Brocke u. Jürgen Seim (hg.), *Gottes Augapfel*, 1986. に収められている。
- (31) E. Busch, *AaO*, S. 455ff.
- (32) KD II/2, S. VII. (はしがき 2 頁)
- (33) KD II/2, S. 217. (359 頁)
- (34) KD II/2, S. 218. (361 頁) 傍点, 「降誕後ノ」, 「未来における」は筆者, 他は感嘆符と共にバルト。
- (35) ユダヤ人の歴史, また約束の地への帰還のバルトの理解については, KD III/3, S. 238. (396 頁), 及び「ユダヤ人問題とそのキリスト教の応答」(1949 年, 「カール・バルト著作集」第 7 巻 281 頁以下)。
- (36) KD II/2, S. 221. (366 頁)。
- (37) KD II/2, S. 219. (362 頁)
- (38) KD II/2, S. 220. (363 頁) 傍点筆者。
- (39) 第一節, 注 (23) を見よ。イエス・キリストの現実を映し出す教会の在

り方をバルトはこの前後、表示 (darstellen), 反映 (spiegeln), 可視化 (sichtbar machen) などの言葉であらわしている。

- (40) KD II/2, S. 222. (367 頁) 傍点バルト。
- (41) KD II/2, S. 221. (365 頁)
- (42) KD II/2, S. 221. (365 頁) 傍点バルト。
- (43) KD II/2, S. 222. (366 頁)
- (44) KD II/2, S. 221. (365 頁) 傍点筆者。
- (45) KD II/2, S. 215. (355 頁)
- (46) KD II/2, S. 221. (365 頁)
- (47) KD II/2, S. 219. (458 頁)
- (48) KD II/2, S. 227. (375 頁)
- (49) E. ブッシュは、バルトの反ユダヤ主義的発言の出所を詳細に追跡している。Eberhard Busch, AaO. S. 482ff. を見よ。
- (50) KD II/2, S. 231. (382 頁)
- (51) KD II/2, S. 232. (383 頁) KD II/2, S. 291. (482 頁)
- (52) Ebenda.
- (53) KD II/2, S. 244. (402 頁)
- (54) KD II/2, S. 257. (424 頁)
- (55) KD II/2, S. 258. (426 頁)
- (56) KD II/2, S. 259. (432 頁)
- (57) KD II/2, S. 261. (431 頁)
- (58) KD II/2, S. 221. (365 頁)
- (59) KD II/2, S. 262. (432 頁)
- (60) KD II/2, S. 264. (436 頁)
- (61) KD II/2, S. 300. (496 頁)
- (62) KD II/2, S. 263. (434 頁)
- (63) Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, 5. Auflage 1985. S. 284ff.
- (64) KD II/2, S. 269. (445 頁)。
- (65) KD II/2, S. 288 (477 頁)
- (66) KD II/2, S. 293 (484 頁)
- (67) KD II/2, S. 293 (485 頁)
- (68) KD II/2, S. 294 (486 頁)
- (69) Ebenda.
- (70) KD II/2, S. 330 (546 頁)
- (71) Edna Brocke u. Jürgen Seim (hg.), AaO.S. 242.

- (72) Bertold Klappert, Israel und die Kirche — Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, 1980.
- (73) AaO. S. 11.
- (74) AaO. S. 7.
- (75) 第1グループ——代替モデル(新しいイスラエルとしての教会がイスラエルにとって代わる), 統合モデル(イスラエルの残りの者,あるいは回心したイスラエルを教会が統合する), 予型論モデル(イスラエルは教会の予型), 実例モデル(イスラエルは一種の範例として教会の否定的引き立て役), 包摂モデル(義認論のような一般的枠の中でイスラエルの救いも理解する)。第2グループ——相補モデル(イスラエルと教会をメシア的希望において連帯しているものととらえる), 代理モデル(異邦人が代理的にイスラエルのために救いの場所を確保する,あるいはイスラエルが異邦人のために代理的に苦しむなど,互いに他のために代理的に奉仕),最後に,キリスト論的・終末論的参加モデル(イスラエルのメシア的希望に,キリストにおいて,諸国民が終末論的にあずかり,参与する)。
- (76) B. Klappert, AaO. S. 38.
- (77) B. Klappert, AaO. S. 42. 傍点筆者。
- (78) AaO. S. 13.
- (79) KD II/2, S. 252. (416 頁)
- (80) KD II/2, S. 294. (486 頁)
- (81) KD II/2, S. 302. (500 頁) 他。
- (82) KD II/2, S. 233. (385 頁)
- (83) KD II/2, S. 288. (477 頁)
- (84) KD II/2, S. 332. (548 頁)
- (85) KD II/2, S. 332. (548 頁)
- (86) B. Klappert, AaO. S. 51. 傍点筆者。
- (87) AaO. S. 64.
- (88) Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes — karl Barth und die Juden 1933-1945. —, 1996.
- (89) 1967 年 5 月 22 日付ベートゲ宛て書簡。Karl Barth, Gesamtausgabe, Briefe 1961-1968, S. 403.
- (90) E. Busch, AaO. S. 438.
- (91) II/1 の印刷は 1939 年 12 月には完了していた (E. Busch, AaO. 44)。ブッシュは,「裁き」の新しい理解が,1939 年 9 月 24 日のホルゲンでの説教,さらに 10 月 4 日バーゼル牧師会でのマルコ 13 章講解にも並行

してあらわれていることを確認している。

- (92) AaO. 441ff.
- (93) KD II/2, S. 819. (434 頁) 傍点バルト。
- (94) KD II/2, S. 820. (435 頁)
- (95) KD II/2, S. 218. (360 頁)
- (96) KD II/2, S. 227. (375 頁)
- (97) KD II/2, S. 221. (365 頁)
- (98) KD II/2, S. 226. (374 頁) 傍点筆者。
- (99) KD II/2, S. 293. (485 頁)
- (100) KD II/2, S. 252. (416 頁)
- (101) E. Busch, AaO. S. 455ff.
- (102) AaO. S. 459f.
- (103) AaO. S. 464.
- (104) KD II/2, S. 233. (385 頁)
- (105) KD II/2, S. 263. (435 頁)
- (106) KD II/2, S. 259. (427 頁)
- (107) E. Busch, AaO. S. 468.
- (108) KD II/2, S. 332. (548 頁)
- (109) クラップパートによれば、「裁きの証人としてのイスラエル」という捉え方は 1948 年以降少しずつ変化し、1954 年、世界教会協議会エヴァンストン大会文書（『キリスト——世界の希望』）をテキストとする演習で、キリスト復活後のイスラエルは希望の民、メシア的希望の証人とされるようになった。さらに、Das christliche Leben 1959-1961.（『キリスト教的生活』天野有訳）におけるイスラエル理解、またアメリカでのラビとの対話記録などを参照せよ（K. Barth, Gesamtausgabe, IV Gespräche 1959-1962. S. 231ff. Gespräche 1964-1968. S. 274ff.）。B. Klappert, AaO. S. 8, 44, 64. ブッシュ、伝記、561 頁。
- (110) B. Klappert, AaO. S. 9.
- (111) ドイツ・キリスト者信仰運動の反ユダヤ主義と旧約聖書の軽視に対して、バルトは一貫して旧約聖書の価値を擁護した。Theologische Existenz heute! (1933), S. 5. passim. Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart II, 2. 「神の意志とわれらの希望」（『カール・バルト著作集』第 2 巻 94 頁以下）(1934). KD I/2 S. 77ff (1938). 『神の言葉』（II/1）144 頁以下——ただし 1933～34 年の冬学期に講義されたものである。他。