

カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

# カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

神 代 真砂実

## 序 論

### 1. 研究の目的

この研究の目的は、カール・バルトの予定論が持ついくつかの特色を明確にし、さらにこの明確化を通してバルトの予定論のよりよい全体像を提示することにある。しかしながら、この主題は時代錯誤に見えるかも知れない。というのも、一般的に言って、予定論は今日、全く不評だからである。さらに、仮に予定論の意義を認めることが出来たとしても、どうしてバルトが扱われなければならないのかという問題が残る。こうした問題を解決するために、この節においてはまず、近・現代の思想における予定論の衰退について手短かに述べ、それから、その視点から見た場合に示されるバルトの予定論の重要性あるいは独自性を示すことにする。

予定論が衰退している、あるいはむしろ、悪名高いものになっているということは否定し難い。しかしながら、この不評は別に新しいものではない。エルンスト・トレルチは1913年に刊行された予定についての記事を、次のような言葉で始めている。「今日の宗教的講話において、人々が神の恩寵について聴くことが極めて頻繁である一方で、予定について、あるいは、神による万物の予めの決定ということについて聴くことは、稀になってきている」<sup>(1)</sup>。トレルチがここで指摘しているのは、近・現代に見られる恩寵と予定との対立である。

近代の宣教において神の恩寵がいつそう目立つようになってきた一方で、予定はいつそう後退するようになってきている。言い換えれば、恵み深い神は歓迎されるのであるが、予定の神はそうではない。今日の説教者にとって予定について積極的に語るのは、特別な大胆さがなければ出来ないことである。恩寵と予定との絆は、トレルチに言わせれば、かつては強固なものであったのであるが<sup>(2)</sup>、今や極めて脆いもの、維持が困難なものになってしまっている。

興味深いことに、予定論の衰退は普遍救済的見解の広まりと結び付いている。トレルチの記事の一年後、H・R・マッキントッシュは次のように書いた。

もしも今の時点で、英語圏の牧師達による率直で秘密の投票が行なわれるならば、かなりの多数が普遍救済を支持することになると思われる。教理としてということになると身を引いてしまうのは疑いなくところであるが、個人的には、あるいは少なくとも希望としては、普遍救済に愛着を抱いているであろう<sup>(3)</sup>。

マッキントッシュがここで明らかにしているのは、英語圏の牧師達の間での普遍救済説の広まりである。普遍救済の主張は隠されてはいるが、それが強力なものであることは否定出来ない。

普遍救済説自体も新しいものではない。リチャード・ボーカムによれば、「古代教会において普遍救済説の最も有名で影響力のある支持者はオリゲネスであった。彼の教えはこの点で、アレクサンドリアのクレメンスによって、一部分、予見されている」<sup>(4)</sup>。普遍救済説は、その後、ニュッサのグレゴリオスその他の東方の思想家達において現れたのであるが、教会によって厳しく批判され、排除されることになった<sup>(5)</sup>。記憶にとどめておいてよいのは、予定説の方をむしろ支持したアウグスティヌスが、普遍救済説の批判者の一人であったという点である<sup>(6)</sup>。

しかしながら、普遍救済説は十七世紀に生き返る。ボーカムによれば、この復興が起こったのは部分的には「高カルヴィニズムの特殊主義への反動」とし

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

てであり、「高カルヴィニズムは限定的贖罪の教理によって、全ての人間に対する神の救済意志というものは、どのような形のものも認めなかった」<sup>(7)</sup>ためである。ここに現れてくるのが、特殊主義、つまり、救われる者の数は限定されていると主張する立場と普遍救済説との対立である。先のトレルチの言葉を思い起こすならば、予定論の衰退を普遍救済説の興隆と関係づけることが出来よう。恩寵と予定との間の結びつきがひとたび緩められ、失われると、恩寵はその理想の相手を、むしろ普遍救済に見出すようになるのである。

この普遍救済の復興に力を貸したのが、同時期に起こっていた「報復的正義」の概念の衰退であった<sup>(8)</sup>。この概念の衰退も十七世紀に始まった<sup>(9)</sup>。人々は邪な者の断罪ということを受け入れ難いと考えようになった。邪な者の断罪はアタナシオス信条において明確に語られているにもかかわらず、である<sup>(10)</sup>。その結果、ボーカムによると、十九世紀になって、「今や我々はシュライエルマッハーと共に、他の人々に正しくも課せられた苦難でさえも、喜ぶべきではなく、憐れむべきであると感じているのである」<sup>(11)</sup>。シュライエルマッハー自身が普遍救済説を支持している<sup>(12)</sup>。断罪を排除しようとする、普遍救済に傾かざるを得ないことは言うまでもない。また、報復的正義の概念が力を失うと、普遍救済への信仰を隠す必要もなくなる。普遍救済説は、かつては秘密の教えであった。というのも、D・P・ウォーカーが言うように、「永遠の刑罰の恐れが取り去られてしまうと、〔そして、普遍救済があからさまに教えられることになれば、〕ほとんどの人々はどのような道徳的規制も持たない行動をとるようになるであろうし、社会は無政府的乱行に陥るであろう」<sup>(13)</sup>と信じられていたからである。今日、普遍救済説が社会に混乱を引き起こすと考える者はほとんどいないであろう。むしろ、普遍救済は人々から歓迎されているのである。

このようにして、今日、予定論は事実上、普遍救済説に屈服した形になっている。近代性・現代性は、予定と両立しないのである。これは、かつてマックス・ヴェーバーが示唆したように、近代が予定の教理に何がしかを負っているのであるならば<sup>(14)</sup>、皮肉な事実であると思われるかも知れない。それにもかかわらず、予定説の衰退は明らかなのであって、この衰退を特徴づけている三

つのことが存在するのである。つまり、(1) 恩寵からの予定の分離、(2) 断罪の嫌悪、(3) 初めの二点に対応しての、普遍救済的見解の興隆である。この現代神学の状況の現れを、デイヴィッド・ファーガソンは次のように書いている。「現代神学において、かつての予定についての論争の多くが、今では普遍救済の問題に関して戦わされているというのは奇妙なことである」<sup>(15)</sup>。普遍救済は、神学において、予定よりもいっそう顕著で緊急の問題となったのである。

上述の状況を考慮に入れるとき、バルトの予定説に二つの興味深い事実を容易に見出すことが出来る。第一に、バルトは予定説の不人気にもかかわらず、この教理のために数百頁を費やして論じているという事実がある<sup>(16)</sup>。第二に、そして、より重要なこととして、『教会教義学』で予定が扱われている第七章には、「神の恵みの選び」という題がつけられているということがある<sup>(17)</sup>。バルトは、ここで恩寵と選びとを、恩寵と予定とを結合している。この恩寵と予定の結合は、バルトにおいて目立っている事柄である。1936年に出版された、同じ予定に関する講演も、同じ題を持っている<sup>(18)</sup>。さらに遡って、バルトの最初の教義学のことに触れることも出来るであろう。そこでは予定に関する節に「恵みの選び」という題が与えられているのである<sup>(19)</sup>。バルトは、この恩寵と予定の結合に固着する。しかしながら、上述の通り、両者の分離の方が今日の一般的な現象なのである。ここにおいて、バルトの予定論の独特な性格が浮かび上がってくる。つまり、バルトは恩寵と予定の結合にとどまり続けるのである。この意味でバルトは流れに逆らっている。バルトの神学の注目すべき点の一つは、この結合への固着にある。

もちろん、もしもバルトがここで、単に恩寵と予定の統一を復興しているに過ぎないのであれば、これは、それほど驚くべきことではないであろう。カルヴァン主義の背景を持つ保守的神学者であれば誰でも、この統一を主張し得る。しかしながら、バルトの予定説をより興味深いものにして、もう一つの特徴が存在する。それは、バルトがしばしば普遍救済論者であると批難されるという事実である。実際、バルトに向けられた普遍救済論者との批難は、彼に常につきまとっていると言ってもよい。例えば、『ローマ書』第一版についての

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

ハンス・ウルス・フォン・バルタザールの以下の言葉は、注目すべきものである。「〔この第一版の〕主題は動的な終末論、つまり、滅びへと定められた時間の秩序から神に支配された新しい生ける秩序への不可逆的な運動、神における原初の、理想的な創造の全面的な復興（アポカタスタシス）である」<sup>(20)</sup>。『ローマ書』第二版における普遍救済論的色彩を指摘することもまた可能であろう。そこに認められるのは選びと棄却との徹底的に弁証法的な提示で、そこでは選ばれた者と棄却された者とが並び立つのではなくて、個人の中に両者が存在するとされているのであるが、こうした見解は人類の徹底的肯定、それゆえに普遍救済に行き着くことになり得る<sup>(21)</sup>。

バルトに向けられた普遍救済論者との批難は、彼の予定論の出版後には、いっそう、また明らかに厳しいものになった。この批難そのものについては後で詳しく論じることとするが、なぜ彼の説が普遍救済論であると見做されたかは理解出来る。例えば、バルトは次のように述べている。「この永遠的な、神的な決断〔つまり、選び〕はこの被造物〔つまり、ナザレのイエス〕の現実存在の中で、現実存在と共に、人間との神的契約の遂行を、すべての人間の救いを、対象および内容としてもっている」<sup>(22)</sup>。この発言は、普遍救済を示唆してはいないであろうか。また、バルトが独自の二重予定説を展開するとき、彼は人間が救済を受け取る一方で、神が自らを犠牲にすると主張している<sup>(23)</sup>。神は人間を選ばれた者にすると同時に、自らは棄却された者となる。このこともまた、選びだけが人間にとっての可能性であり、それゆえに普遍救済は不可避であることを意味しているように思われる。このことは、現代における断罪への嫌悪に対応し、また、普遍救済を示唆しているように見える。最後に、バルトは選びが本質的に棄却よりも優位にあると考えている<sup>(24)</sup>。選びは、人間に対して恵み深くあろうとする神の第一の決断なのである。これら三つの事例は、批判者達にバルトを普遍救済論者とするのに十分な機会を提供している。このようなわけで、フォン・バルタザールが言うように、「バルトの選びの教理の叙述から明らかなのは、普遍救済が可能であるばかりではなく、不可避であるということである」<sup>(25)</sup>。

バルトが普遍救済説のゆえに批難されているという事実は不可解である。というのも、その事実は、バルトが一方で恩寵と予定との結合を解消しようとする現代の傾向に対して明瞭に反対していながら、もう一方では、その「普遍救済論的な傾向」<sup>(26)</sup>のゆえにバルトは極めて現代的であるということになるからである。言い換えれば、バルトは現代的であると同時に反現代的であるように思われる。ここにバルトの独自性があるように、あるいは思われるであろう。

しかしながら、状況はより複雑なのである。バルト自身が普遍救済説に対して態度を保留する。彼は普遍救済説を受容も拒否もしない。バルトの最も優れた弟子の一人に数えられるエーバーハルト・ユンゲルは、普遍救済説についてのバルト自身の興味深い言葉を伝えている。「私はそれ〔普遍救済説〕を教えないが、教えないのではない」<sup>(27)</sup>。バルトの普遍救済説に対するこの態度保留は解釈者達を混乱させる一方で、また、バルトの現代神学にとっての意義を評価する上での難しさをも明らかにしている。今日、予定論にかかわる三つの特色として先に挙げたものの内、バルトは第一のもの、つまり、恩寵と予定との分離を退けている。しかしながら、残りの二点についてのバルトの見解は曖昧である。彼が単に普遍救済を退けるのであれば、彼は断罪を肯定しなければならないであろう。それにもかかわらず、バルトは普遍救済を拒否も受容もしないのである。この態度保留は、一体、何を意味するのであろうか。

バルトの予定説は、この点において謎めいてくる。この謎は、単にバルトが異端とされることを懸念して普遍救済を受け入れられなかったのだという主張では解決されない。先に見たように、普遍救済説は以前よりも広まっている。普遍救済説には問題があると依然として考えられているとしても、深刻に異端と見做されることはない。バルト自身も、普遍救済説をそれほど不愉快なものとは考えていないのである。有名な講演「神の人間性」において、彼は三つのことを述べている<sup>(28)</sup>。第一に、普遍救済説を性急に退けてはならないということ。第二に、いくつかの聖書の箇所は普遍救済を暗示しているように思われるということ。最後に、三つ目のこととして、イエス・キリストにおける神の人間に対する積極的で恵み深い態度を制約することの方が、普遍救済を主張する

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

よりも危険であるということである<sup>(29)</sup>。このように、バルトは普遍救済説を異端とはしていないのである。

さらに言えば、バルトは臆病ではない。クリスティアン・ゴットリーブ・バルトという十九世紀の敬虔主義の牧師また神学者であった人物の言葉に、「万物の復興〔普遍救済〕を信じない者は牛であるが、それを教える者は驢馬〔愚か者〕である」<sup>(30)</sup>というのがある。もちろん、これが語られたのは、人々への脅迫的な言葉が力を失いつつあったとは言え、なおも有効であると考えられていた時代である。カール・バルトは、しかし、そのような時代背景の中にはいない。もしも、普遍救済説が彼にとって本当に唯一の可能性であると考えたならば、彼はそれを受け入れたに違いない。ちょうど、洗礼と聖餐のサクラメントとしての本性を否定したときのように。ここから示されるのは、バルトは単なる正統主義神学者ではないということ、そしてまた、恩寵と予定との統一を回復しようという試みにおいてさえも、彼は決して反動主義者ではなかったということである。

普遍救済説に対するバルトの態度保留の謎を解決しようとして、バルトは自分の思想の論理的帰結を認められなかったとすることも出来ない。エーバーハルト・ブッシュの伝記によれば、バルトはある普遍救済論の説教者に、こう語ったという。「私は普遍救済論を信じるのではなく、普遍救済者イエス・キリストを信じるのです」<sup>(31)</sup>。バルトは、普遍救済説と、普遍救済者イエス・キリストへの信仰とを区別する。バルトは後者が必然的に前者に至るとは考えていないで、両者の区別が可能であり重要であると考えている。予定論において、バルトは次のように述べている。

そのもののために人間イエス・キリストが選ばれており、イエス・キリストご自身の中で、イエス・キリストご自身と共に、選ばれている世が、人間全体が、どれだけの範囲のものであるかということについて決定することは、神の事柄であるし、あくまで神の事柄であり続ける。そのことについて常に新しく決定するところものが、いずれにしても神の全能のあわ

れみであるということをよく知り、考慮することでもって、われわれは満足すべきである。なぜならば、イエス・キリストは、全世界、すべての人間ひとりびとり、に相對しての神の全能のあわれみの実在および啓示であり給うということ、そのことは持続的に続いてゆく出来事——あれらの常に新しい出会いと行動、(父なる神が子を通して、神の子自身が、また父と子と聖霊が、それぞれ、今、ここで、生き、活動し給い、神…がこれこれの人間の中で、信仰を呼び覚まし、見出し、神がこれこれの人間によって、約束の中で、また彼らの選びの中で、認識され、把握される常に新しい出会いと行動)の中で遂行される(持続的に続いてゆく)出来事——だからである。その際、神はこれこれの人間によって、したがって多くの人間によって、認識され、把握されるのである<sup>(32)</sup>。

この箇所は一方で、バルトが普遍救済を受容も否定もしていないことを示している。この問題は神の事柄なので、人間にはそれを解決する権利はない。他方、バルトが読者に思い起こさせようとしているのは、イエス・キリストそのものである神の恩寵が全人類に向けられているという事実である。これら二つの面が、バルトの普遍救済説に対する態度をめぐる謎を構成しているのであるが、それらがここで連続して提示されている。バルトの議論に破れを見ようとするには、これらはあまりにも近いところに現れている。

普遍救済説に対するバルトの態度につきまとう謎は、こういうわけで丹念な研究を必要としている。なぜバルトは、あのような態度保留をするのであろうか。どうしてそのようなことが可能なのであろうか。この謎をめぐるには、既に多くの解釈が提示されている。そうした解釈を吟味し、そしてもちろん、バルト自身の著作を吟味することは、この問題の解決のみならず、バルトの予定論のよりよい解釈にも至ることになる。こうして、この研究はバルトの教理の独自性を認識し、現代神学にとってのその意義を認識する助けとなるであろう。こうして、この研究の第一部の課題が今や明らかになった。それは、バルト自

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

身の普遍救済説に対する見解と、多様なバルト解釈の精査を通して、バルトの予定論の鍵となるものを探求することである。

## 2. 用語の定義

予備的な営みとして、いくつかの重要な言葉と概念とをここで説明し、あるいは定義しておきたい。まず初めに、「選び」と「予定」とを定義しなければならない。ここでは両者をほとんど同義と見做す。バルトにとっては、選びの教理は予定の教理である。例えば、バルトは次のように述べている。

われわれが、この〔神の恵みの選びという〕主題と取り組むことによって、足を踏み入れようとしている神学的な領域は、教会史の中では予定説という名のもとで知られているところのものである。…ここでわれわれが取り組まなければならない真理、したがってまさに予定説の真理は、…最初に、また最後の、あらゆる事情のもとで、福音の総…内容である…<sup>(33)</sup>

この箇所から明らかになるのは、神の選びについての教えは、伝統的に「予定説」と呼ばれていた教えであるということである。より実質的には、ここでバルトは予定の教理の真理を「福音の総内容」と呼んでいるが、バルトは選びの教理も「福音の総計〔総内容〕」<sup>(34)</sup>と呼んでいる。従って、選びの教理と予定の教理という概念は交換可能なのである。

このように交換可能であるというところから、選びと予定が同一であると結論してもよいのであろうか。この問いには肯定的に答えられる。というのも、バルトによれば、「予定の教義は、その最も単純な、最も包括的な形式では、神的な予定はイエス・キリストの選びであるという命題から成り立っている」<sup>(35)</sup>のだからである。ここでは予定と選びが同一視されている。この選びと予定の一致は、選びが棄却と均衡状態にある伝統的な予定説に対するバルトの批判を指し示している。バルト自身が主張しているのは、むしろ、選び、つまり、積極的なものが、棄却、つまり、否定的なものに先行するということなのである。

予定は選びと棄却との均衡で成り立っているのではなく、むしろ、選びは棄却を自らに従属させているのである<sup>(36)</sup>。先に触れた棄却に対する選びの実質的な優位（そのために普遍救済論であるとの批難が生まれるわけであるが）が、ここに現れていることは言うまでもない。いずれにしても、予定と選びとは同一であるということ、ここでは充分であろう。

選び、あるいは予定についての精確な定義が期待されるかも知れないが、バルトにとって選び、あるいは予定が何であるのかを明らかにするのがこの研究の課題であるから、ここでそのような精確な定義を下すことは出来ない。現時点では、バルトの選びに関する最も基本的な見解に触れることで満足しなければならない。バルトにおける選びは、おそらく最も一般的には、イエス・キリストにおいて人間に向かい、人間との契約関係に入ろうとする神の決断であると言えよう<sup>(37)</sup>。この定義が持つ、より深い意味は、この研究を通じて明らかとなろう。

こういうわけで選びが主として指し示しているのは、この神の恵み深い決断であり、この意味において選びは予定と同一である。しかしながら、用心が必要である。というのも、ときに選びは、歴史における神の選抜行為、神がある共同体や個人を選び取る行為を言うことがあるからである。この場合、選びと予定とは異なる。この共同体や個人の選びはイエス・キリストの選び、つまり予定に由来するので、選びは予定に包含されていることになる。<sup>(38)</sup> イエス・キリストの選びが一義的であって、共同体あるいは個人の選びは二義的である。バルトの用語法においては、イエス・キリストの選びと共同体や個人の選びとを区別するのは不可能なので、バルトの著作を読むときには、このことを意識しておくのがよい。他方、この研究においては、これら二種類の選びを、特に共同体や個人の選びを「二義的な選び」と呼ぶことによって、イエス・キリストの選びである「一義的な選び」と区別したい<sup>(39)</sup>。なお、この研究の主な関心はイエス・キリストの選びにあることを、ここで断っておく。

こういうわけで、二種類の選びが存在する。第一の選びはイエス・キリストにおける神の恵み深い決断であり、それゆえに一義的な選びと同一である予定

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

でもあるもの。第二のものは二義的な選びであって、第一の選びに含まれ、基礎を持つ共同体や個人の選びである。

次に、普遍救済説にかかわるいくつかの言葉を定義すべきであろう。そうした言葉は既に現れてきているのであるが、まだ精確には定義されていなかった。さて、通常は二種類の普遍救済説が存在する。「絶対的」と「相対的」とである。絶対的普遍救済説は、全てのものの救済を主張するが、相対的普遍救済説は、イエス・キリストにおける救済が全人類を包含し得るものではあるものの、一部の者は失われるであろうと考える<sup>(40)</sup>。前者はさらに二つに分けられる。アポカタスタシスまたは万物復興と普遍救済である。普遍救済は全人類および、サタンや悪魔を除いた全被造物の救済を意味する。アポカタスタシスの古典的な擁護者はオリゲネスであったが、これはそうした悪しき存在さえも究極的には救われるはずであると主張する<sup>(41)</sup>。

少々複雑なのは、バルトが「アポカタスタシス」という言葉を上記の「普遍救済」の意味で用いる傾向を持つという事実である。例えば、彼はこのように述べている。「そのような〔選ばれた者の〕広がり、そもそも人間の世界と（いわゆる万物復興…の教えに従って）、結局、最後に一致しなければならないし、一致するであろうということ、そのことは、人が神の恵みの自由を尊重するならば、あえて口にすることができない命題である」<sup>(42)</sup>。数行後で彼はまた「人間世界全体」<sup>(43)</sup>の二義的な選びについても語っている。同時に、注目すべきことであるが、バルトによれば、「被造物の選び」との緊密な結びつきの中にある人間の二義的な選びは「必然的に、サタンを退け捨てること——神によって選ばれなかった（ただ、この否定の力だけで存在している）可能性の総内容としての、その創造と自分の定めを誤解し、濫用し、神と等しくあり、自ら神であろうと切望する造られたものの総内容としての、神に対して高慢に逆らう天使を退け捨てること——」<sup>(44)</sup>なのである。これらのバルトの発言から示されるのは、バルトが「アポカタスタシス」に言及するときに意味しているのは、オリゲネス的な万物復興ではなくて、普遍救済なのだということである<sup>(45)</sup>。

バルトにとってのアポカタスタシスは、悪の力を除く全被造物を包含する人類の普遍的救済である。この研究はバルトを主題としているので、彼の用語法に従うのがよいであろう。つまり、アポカタスタシスは普遍救済の意味で使われる。こういうわけで、ここでは絶対的普遍救済説を二つに区別する。アポカタスタシスまたは普遍救済と万物復興である。

あるいは、言葉の最も厳密な意味においては、相対的普遍救済説は全く普遍救済説ではないと考えられるであろう。相対的普遍救済説は、上述の通り、一部の者が失われる可能性を認めているのであるから、全人類の究極的運命という視点からすれば普遍的ではないからである。普遍救済説が被造物の、それも特に人類の究極的運命にかかわるものである限りは、相対的普遍救済説は「普遍救済説」と呼ばれるに値しない。この立場が普遍救済的な契機を持っているのは、万物復興あるいは普遍救済の可能性に言及するという点においてだけなのである。従って、相対的普遍救済説は、普遍救済説の一種と見做す必要はない。この研究においては、二種類の普遍救済説だけを真正のものとする。つまり、万物復興と普遍的救済（アポカタスタシス）である。これらを、これ以降は単に「普遍救済説」と呼ぶ。そして、それが意味しているのは、これら二種類の絶対的普遍救済説のことである。

## 第一部 バルトの選びの教説への鍵となる問いの探求

先に示されたように、バルトの選びの教説の研究は彼に向けられた普遍救済論者との批難を丁寧に吟味することを要求する。この第一部は、この課題に集中する。しかしながら、この吟味によっては直ちにバルトの独自性を明らかにすることは出来ない。普遍救済論者との批難や普遍救済説に対するバルトの態度保留についてのいくつかの解釈は、決して一致を見ているわけではないのである。むしろ、それらを吟味することで浮かび上がってくるのは、バルトの選びの教説への鍵となる問いなのである。

従って、第一部がしなければならないことは三つある。第一は、バルトの普遍救済説に対する態度の概観。これによって、多くの解釈者達が取り組んだ問

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

題が見えてくるようになっていこう。これが第一章となる。第二に、普遍救済説に対するバルトの態度保留についての多様な解釈を吟味する。第二章と第三章の課題がこれである。最後に、三つ目のこととして、バルトの選びの教説への鍵となる問いが明らかにされるのが、終わりの第四章になる。

## 第1章 普遍救済説に対するバルトの態度の概観

(以下次号)

(こうじろ まさみ)

[注]

- (1) F. M. Schiele and L. Zscharneck, eds., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1<sup>st</sup> ed., vol. 4 (Tübingen: J. C. Mohr [Paul Siebeck], 1913), s.v. "Prädestination: III. dogmatisch," by [Ernst] Troeltsch.
- (2) Ibid.
- (3) H. R. Mackintosh, "Studies in Christian Eschatology, VII. Universal Restoration," *The Expositor*, 8<sup>th</sup> series 8 (1914): pp. 130-31.
- (4) Richard J. Bauckham, "Universalism: A Historical Survey," *Themelios* 4 (1979) : p. 49.
- (5) Ibid., pp. 49-50.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., p. 50.
- (8) D. P. Walker, *The Decline of the Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 262.
- (9) Ibid., pp. 3-7.
- (10) アタナシオス信条は、五世紀末にまで遡ると考えられ、またアウグスティヌスの影響を受けているが、そこにはこう記されている。「善いことをなしたものは永遠の生命に入り、悪いことをしたものは永遠の火に入る」。(「アタナシオス信条」, キリスト教古典叢書刊行委員会編・訳『信条集・前編』〔新教出版社, 1955年〕所収, 11頁。)
- (11) Bauckham, p. 51.なお, Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, 2d ed., trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), p. 722を参照。

- (12) Schleiermacher, p. 722.
- (13) Walker, p. 4.この見解もまた、オリゲネスにまで遡る。Ibid., p. 5.
- (14) マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 大塚久雄訳, 改訳版 (岩波文庫, 1989年), 特に138~288頁。もちろん, ヴェーバーが予定説に「悲愴な非人間性」(同, 156頁)を認めているところにおいて, ヴェーバーが近代人の感覚を共有していることを見てとれるかも知れない。
- (15) David A. S. Fergusson, "Predestination: A Scottish Perspective," *Scottish Journal of Theology* 46 (1993): p. 474.
- (16) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. 2, part 2, 6th ed. (Zürich: Theologischer Verlag, 1981). これは以下においてKD II / 2 と表記する。翻訳は, カール・バルト『教会教義学・神論II / 1・神の恵みの選び(上)』, 吉永正義訳 (新教出版社, 1982年) およびカール・バルト『教会教義学・神論II / 2・神の恵みの選び(下)』, 吉永正義訳 (新教出版社, 1982年)。以下, この二巻をそれぞれ, 『神論II / 1』, 『神論II / 2』と表記する。
- (17) Barth, KD II / 2, p. 1. バルト『神論II / 1』, 1頁。
- (18) Karl Barth, "Gottes Gnadenwahl," *Theologische Existenz heute* 47 (1936): pp. 3-56.
- (19) Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion*, vol. 2, ed. Hinrich Stoevesandt (Zürich: Theologischer Verlag, 1990), p. 166.
- (20) Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, trans. John Drury (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971), p. 48. なお, 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 (新教出版社, 1989年), 161頁を参照。
- (21) カール・バルト『ローマ書(第二版)』, 吉村善夫訳, 『カール・バルト著作集』第14巻 (新教出版社, 1967年), 411~422頁。なお, Wolfhart Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik: Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths* (Zürich: Theologischer Verlag, 1971), p. 184を参照。
- (22) バルト『神論II / 1』, 209頁。
- (23) 同上, 294頁。
- (24) 同上, 30頁を, その一例として挙げておく。
- (25) Von Balthasar, p. 163. しかし, 後で見ると, バルトの普遍救済説に対するフォン・バルタザールの見解は, もっと微妙なものである。
- (26) ハイנטツ・ツァールント『20世紀のプロテスタント神学』(上), 新教セミナ

## カール・バルトの神学における神の永遠の選び (1)

- 一訳, 井上良雄監修 (新教出版社, 1975年), 163頁。なお, Donald G. Bloesch, *The Ground of Certainty: Toward an Evangelical Theology of Revelation* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971), p. 50を参照。
- (27) Eberhard Jüngel, *Karl Barth: His Theological Legacy*, trans. Garrett E. Paul (Philadelphia: Westminster Press, 1986), p. 44.以下, *Karl Barth*と略記する。
- (28) カール・バルト「神の人間性」, 『カール・バルト戦後神学論集』所収, 井上良雄編訳 (新教出版社, 1989年), 281~282頁。
- (29) しかしながら, ここでもバルトが普遍救済を受容も拒否もしていないという点に注目すべきである (同上, 281頁)。
- (30) Jaroslav Pelikan, *The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), s.v. "Apokatastasis."
- (31) ブッシュ, 前掲書, 559~560頁。
- (32) バルト『神論Ⅱ/2』, 216頁。
- (33) 同『神論Ⅱ/1』, 19~20頁。
- (34) 同上, 3頁。
- (35) 同上, 184頁。
- (36) 同上, 23~30頁。
- (37) 同上, 14頁を参照。
- (38) 同上, 356頁, および同『神論Ⅱ/2』, 7~12頁を参照。
- (39) 同『神論Ⅱ/1』, 209頁を参照。そこでバルトは, こう述べている。

イエス・キリストはただ単に神のひとりの選ばれた者であるだけでなく, [本来的な] 選ばれた者であり給う。彼は選ばれた者として初めから (永遠から) してほかの選ばれた者たちの傍らに並んで立っているのではなく, むしろ起源的に, 本来的に選ばれた者として, ほかの選ばれた者たちの前に, 選ばれた者たちの上に, 立ち給う。

イエス・キリストの選びが他の人間の選びに優先・先行することは明らかである。この優先性の意味は, この論考を通じて明らかにされるであろう。

- (40) G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, ed. Marlin J. Van Elderen, trans. James Van Oosterom (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972), p. 387. 以後, この書名を *Return* と表記する。
- (41) Bauckham, p. 49.

- (42) バルト『神論Ⅱ／2』, 207頁。
- (43) 同上, 208頁。
- (44) バルト『神論Ⅱ／1』, 219頁。
- (45) Schlichting, p. 199をも参照。