

和解，召命，派遣

——カール・バルトの伝道理解の意味と限界——

近 藤 勝 彦

はじめに

カール・バルトの神学は、今日の教会の問題に対していかなる意味を有しているであろうか。今日の教会の問題として特にここで取り上げたいのは、いわゆる「伝道の危機」という問題である。それはまたただ教会の問題であるだけでなく、同時に深く世界の問題でもある。バルトにおける「神学と伝道」という主題は、エーミル・ブルンナーの観点から言うと、教義学的課題とは別に「もう一つの神学的課題」を取り上げることになる。しかしバルト自身は、その教義学的な思惟によって、決して伝道の問題を無視していたわけではない。われわれはその具体的な証拠文献として比較的初期のバルトの講演であり、また論文としても広く論じられた *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart* (1932年)¹⁾ を挙げることができる。これによるバルトの影響もあって、カール・ハルテンシュタインは、*Missio Dei* 概念を初めて伝道論の中に導入したと言われる²⁾。しかしバルト自身による伝道の取り扱いとしてさらに注目すべきは、何と云っても『教会教義学』の第四巻「和解論」、その中でも特にその第三部の展開である³⁾。例えばヘンドリクス・ベルコフは、1964年に次のように述べた。「最近の2, 30年間にヨーロッパで出版された主な教義学の文献においては、伝道はまったく無視されているか、ただついでに、つまり教会の普公性(chatholicity)との関連で言及されているだけである。しかし一つの大きな例外がある。それはカール・バルトの『教会教義学』第四巻第三部である」⁴⁾ と。

ベルコフはバルトのこの『教会教義学』第四卷（和解論）の第三部を「アポストラートの神学」⁵⁾を展開したものと言ひ、「伝道という見地から神学全体を取り扱っている」⁶⁾と述べている。この言い方が妥当か否かはなお別にして、バルトはとりわけ『教会教義学』第四卷第三部第71節で「人間の召命」を扱い、「証人としてのキリスト者」を論じ、72節で「教会の派遣」を扱い、「世のための教会」や「教会の奉仕」を取り上げ、伝道について論じた。そこでバルトの神学的思惟がどのような特質をもって展開されているかに注目し、その今日的な意味を考察し、あわせて今日の日本（おそらくは日本だけでなく、世界）の教会に見られる「伝道の危機」に対するその意義を問うことは意味のある作業であろう。また、当然なされなければならない作業であろう。そのためには、まずそこにおいてバルトの伝道理解が展開されている「和解論第三部」の意味、つまりバルトの伝道理解の背景・文脈・枠組の意味を理解する必要がある。その上で、バルトの伝道の理解が今日の「伝道の危機」を克服するかどうかを検討してみたい。

1. 「和解論」第三部の伝道論

周知のように、バルトはその和解論を天才的ともいうべき建築的巧みさによって構築した。彼の和解論が出発し、しかも繰り返しそこに立ち返る起点、そして全体を規定しつづける原理⁷⁾、土台は、イエス・キリストの人格に関する「狭義のキリスト論」である。このキリスト論が彼の和解論の一つ一つの展開を「支配」⁸⁾する。バルトはそのキリスト論を「真の神、真の人」のカルケドンの両性論によって理解し、それに「卑下の状態」(status exanitionis)と「高举の状態」(status exaltationis)を関連させて理解した。キリストにおいて神は、人間的被造物の悲惨の中に赴き、自らを卑下することによってその神性を実証し、キリストにおいて人間は、神によって高く挙げられた人間である。こうして「真の神性と真の人性の統一におけるキリストの人格」に基づきながら、二つの運動の同時的な、しかし反対の方向を持つ経過が語られる。一つは上から下へ、神ご自身が人間に身を向ける運動、われわれとの神の平和の運動であり、

もう一つは下から上へ、人間が神に身を向ける運動、神とのわれわれの平和の運動である。この二つの運動が単一の出来事として起こる。この二重の形態における唯一の平和が「和解」である。バルトによるとイエス・キリストの人格と業の中にこの平和・和解が実現している。「和解論」第一部と第二部は、この和解論の「実質内容」を二重の仕方に取り扱った。上から下へ、下から上へ、この二重にして一つの出来事の中で「義認と聖化」が理解され、「教会の召集と建設」が理解された。

本論文において問題は特に「和解論」第三部である。バルトによると、それは和解の現実の「実質的内容」そのものに何かを加えることではない。「和解論」第一部、第二部で扱われた神の行為は「その完全性において、それゆえいかなる補足も必要としない仕方で起こっている」(6)⁹⁾。しかしそれは、その「性格」として、同時に、「自己を現わし、開示し、伝達し、啓示する」という。従ってその「性格」とは、和解の出来事の現実がまた「真理」でもあるということと言われる。神と人との和解は、真理として告知される。つまり「和解」は黙した出来事ではなく、自己を伝達する出来事であり、啓示としての性格を持っており、「和解は啓示でもある」(7)と言われる。和解はそのようにして人人をその出来事へと「積極的に参与するように召集する」。これがバルトの言う和解の第三の次元であり、この次元の中で「伝道」も主題として取り上げられるわけである。

和解の「啓示」としての性格を論じることは、バルトによれば、ただちに「聖霊の業」を語ることへと進むわけではない。むしろまず第一には「和解は、人間の認識がそれに対応して起こらない時にも、それ自身において認識根拠である」(9)ことが重要である。バルトの関心は聖霊の業によって事実認識が生じるときに、それが基づいている基礎に向けられる。その上で聖霊の業は、和解の啓示としての性格の叙述の中で「キリストの力」として表現される。つまり「和解論」第三部においてもまず第一に、そして終始、イエス・キリストの主権性、主語性が語られる。イエス・キリスト御自身が「和解の現実」であるとともにその「真理」であり、またその「真理」の「真の証人」である。キリ

ストは「和解の真理」を啓示し、語り、宣教 (Verkündigung) する。こうしてバルトの和解論は三重のキリスト論の局面を持ち、このそれぞれにキリストの「三つの職能」が対応する。第一部「祭司」、第二部「王」、第三部「預言者」である。つまり「和解論」第三部のキリストはご自身の存在と業を伝達される方、神人的な真の証人、預言者であり、和解の啓示者、和解の宣教者、伝達者である。この「和解論第三部のキリスト論」に規定されつつ、「伝道」もまた扱われることになる。

さらに、キリスト論から展開される和解論の全体構築についても言及すれば、和解論のそれぞれの部は、キリスト論に続いて、罪責論 (第一部「高慢と墮落」、第二部「怠惰と悲惨」、第三部「虚偽と断罪」)、救済論 (第一部「義認」、第二部「聖化」、第三部「召命」)、そして聖霊と教会 (第一部「召集」、第二部「建設」、第三部「派遣」)、聖霊とキリスト者個人 (第一部「信仰」、第二部「愛」、第三部「希望」) に進む。「伝道」が問題にされるのは、「和解論」第三部の救済論「人間の召命」においてであり、また教会論「教会の派遣」においてである。「人間の召命」は「キリストの証言」を内容とし、「教会の派遣」は「教会の委託」と「教会の奉仕」を伴い、その中で「証言」としての「伝道」が論じられることになる。

以上のように伝道が、「和解論」第三部において、また「和解論」第三部として理解される意味は何であろうか。「和解者」であるイエス・キリストが「啓示者」でもあるとき、あの「上から下へ」「下から上へ」とは別に、もう一つの運動が明らかになる。啓示者キリストは、一体、「誰に対して身を向けるのであろうか」(17) とバルトは問い、そして答える。「われわれはこの関連においても、神がイエス・キリストにおいて世を愛されたことを思い、彼において世を御自分と和解させたことを思わなければならない」(17) と。ここで再び「世」が対象として重大な意味を持つてくる。しかもあの和解論の実質部分におけるように「下」としての「世」ではなく、こんどは「内から外へ」の動きの対象としての「世」である。第三部の方向は「世に対して新しく身を向ける」(21) ことである。それゆえ「教会の世との出会い」も問題になる。こうしてまさしく

「伝道」が主題とされる文脈が形づくられる。

バルトはこの関連で近代のプロテスタント教会が「この世に身を向けた」事実を「六つの角度」から語っている。1. プロテスタント教会において、教会が「言葉の教会」という姿を取ることが起こった。2. 「異教徒」に対するキリスト教伝道が生じた。3. 「内部の異教」ともよぶべきものに対する信仰覚醒的な対抗運動が生じた。4. 「神認識」「神の言葉」などをめぐる教義学や釈義の神学的営為が見られた。5. 聖職者と信徒の身分的区別に対する疑問が生じた。6. エキュメニカルな運動が目的論的にキリストのための一致として、つまり「世における世のためのキリストの御業の証言のための一致」として理解されはじめた。これらの動きの中に「教会のこの世への突出」(40)が見られるとバルトは言う。この関連で「伝道」という主題が本格的に論じられることは、神学史におけるある決定的な転回を示すであろう。ベルコフは既述したように、バルトの「和解論」第三部に「アポストラートの神学」を見たが、それは十分理由のあることである。「アポストラートの神学」については、ファン・リューラーがその教会史的背景として四つのことを挙げている。そこには、ユダヤ人問題やイスラエルの問題も挙げられているが、これを別にするとあとの三つは、「世界伝道」「内国伝道」「エキュメニカル運動」であって¹⁰⁾、バルトが挙げた「六つの角度」にすべて含まれているものである。しかしそれにしても、バルトの場合、伝道や世に向かう教会の姿勢が「和解論」の中で、しかも「キリスト論的規定」の下で、さらにはその「支配」の下で論じられている点にその神学的特徴があると言わなければならない。しかもバルトの和解論、キリスト論は、キリストの人格と業の中に、あの「上から下へ、神から人間へ」と「下から上へ、人間から神へ」の二重の運動を見る点に特徴があった。カルケドンの「神-人」両性論と、「神と人」「神と世」の契約論によって規定されている点に特徴があった。「人間の召命」も「教会の派遣」も、このキリスト論の「述語」として理解される。この枠組みで「伝道」も理解される。それは、神学史的な転換点ともなるべきバルトの伝道論にとって、どのような意味と、また問題性をもたらしたであろうか。われわれはもう少しバルトの叙述に即しながら検討してい

なければならない。

2. 人間の召命とキリストの証言

バルトは『教会教義学』の第71節「人間の召命」において「証人としてのキリスト者」について論じた。和解論の実質的内容としては、人間の「義認」と「聖化」が扱われたが、「和解論」第三部では「和解」の啓示的性格として「召命」が扱われる。バルトによれば、和解の福音は、義認のみでなく、また義認と聖化のみでもなく、召命を含み、また証言を含む。次節72節では「教会の派遣」、そして「委託」と「奉仕」が扱われ、その関連で「伝道」が論じられる。和解の福音は、「教会の派遣」と「奉仕」、そして「伝道」を含んでいる。まず71節で教会存在に先だって人間存在のこととして「証人」や「証言」について論述されることは、すでにそこで広義の「伝道」が主題になることを意味すると言ってもよい。それはどのようにしてであろうか。

(1) 和解と召命

第71節の冒頭で、バルトは指導命題の形で次のように述べた。「生けるイエス・キリストの御言葉は創造的な呼びかけであり、それを通して彼は人々を、真理の活動的認識へと目覚めさせ、それによってキリスト者という新しい状態、つまり彼との特別な交わりの中へと受け容れる。彼は人々を、彼の圧迫された、しかしよく装備された証人として、彼の預言者的な業の奉仕の中に立てながらそうする。「召命」とは「キリストの御言葉の創造的な呼びかけ」であり、「目覚めさせ」「新しい状態に受け容れる」ことだとバルトは言う。その新しい状態とは「キリストとの特別な交わり」である。その際「それ（呼びかけ）を通して彼は」と言われているように「召命の主体」はイエス・キリストに他ならない。

「召命」はこうして「キリストとの特別な交わり」に容れることであり、「キリストに所属するもの」にすることである。「イエス・キリスト御自身によって彼への帰属に移された」（607）と言う。「召命」は単純に言えば「キリスト者」

とすること、つまり「キリスト者への召命」(Berufung zum Christen) (566) である。しかしこれはバルトによれば、特定の人間に関することではない。「召命」はイエス・キリストにおける和解の出来事において、義認や聖化とともに、端的に人間に対し、本来すべての人間に対し、「法的に」(de jure) そして「アプリアリ」に起きたとされる。すべての人間はその意味ですでに「同じ地盤に立つ」「定メラレタキリスト者」(christianus designatus) (927, 978) である。「召命」はつまり、今、ここにおいてでなく、それに先だってすでにキリストの人格と業における和解の出来事において起こっている。さらにこの「召命」の根拠を問えば、バルトにおいて「和解」そのものがそうであるように、それは「外に向かつての三位一体の内なる行為」としての「神の永遠の恵みの選び」に根拠を持っている。この神の永遠の決意に時間の中で従い対応する業、つまりイエス・キリストにおいて遂行された和解の行為において個々の人間の人生史に先だって、「召命」は起こったとバルトは言う。

(2) 召命から証人・証言へ

ところで、この「召命」からどのようにして「証人」という人間の存在や「証言」という行為が引き出されるであろうか。バルトによると、「キリスト者への召命」、「キリストとの交わりへの召命」は、キリストとの共同の生、共同の行為への召命ということである。その際「召命」は、和解の出来事の啓示者、預言者、宣教者であるキリストの行為であった。そこで「召命」は、和解の啓示としての性格に対応して、まず「和解の真理の活動的認識」へと呼ぶ。「召命の目標」は、「自分を神の御子に引き渡された者として認識する人間」(617) である。所属から認識へ、それが召命の運動である。そこに預言者としてのキリストの性格が現れる。「世を御自身において神と和解させた方は、この出来事の真の証人・宣教者としてひとりではない」(640) と言われる。祭司、王として、和解の現実においてはひとりであったキリストは、預言者として、和解の真理の宣教者としてはひとりではないという。人間を御自身に所属する者として召し、人間を真理の認識に与らせ、さらにその真理の証言に与らせる。「キ

リストとの交わり」への召命であるゆえに、それに基づいて「彼の預言の奉仕」「神の御言葉の奉仕」への召命となる。しかもこの召命は、あくまでも端的に人間に対する召命であって、本来その中の特殊な人々に限定されたものではない。バルトによると、すべての人間がキリスト者へと召されており、御言葉の奉仕に召されていることになる。「キリスト者へと召されている」ことは、「証人として召されている」こととして説明される。

(3) キリスト者の特殊性について

「召命の目標」は、「人間がキリスト者になること」(599)であった。つまり召命はキリスト者の実存を目指しているが、それも「特別なキリスト者の実存」ではなく、「端的にキリスト者の実存そのもの」(602)であり、すべての人間が本来、キリスト者である。しかしそれに先立って、事実、キリスト者である人々がいる。「本来的キリスト者」に先立つ「事後的キリスト者の実存」がある。それはバルトによれば「特別な仕方でもキリストに属する者」とも言われる。「特別な仕方でも」とは「事後的に先行して」ということであるが、それは、「彼らはその信仰の活動的知識によって、すべての人間のものとなるべき実存形式を先取りしている」(605)のである。「委託」を受けたということが「キリスト者の実存の中心」(659)だと言う。その「委託」とは、「証人とされている」ということであり、「特定の使信を伝えなければならない」ということである。キリスト者の実存の「分母」は、「神の証人」「神ノ御言葉ノ奉仕者」(Verbi divini ministry)である。「彼らは、証人として、神御自身によって彼らに語り聞か(vorsagen)されたことを言明(aussagen)しなければならない」(661)。「自分に対して語られ自分によって聞かれたことを、単に自分に対してだけでなく、全世界にまたすべての人間に向けられた彼らすべての者の和解の言葉として、明らかにし、告げ知らせ、証言する」(698)。それが「キリスト者としての実存のラティオ」(698)である。

それではこの実存の「先取り」の根拠はどこにあり、なぜそれが可能なのか。また、なぜそれが必要なのであろうか。キリスト者の実存とその証言の意味と

根拠について、バルトは言う。キリストは預言者的職務を行う際に「ひとりであり続けることを欲しない」(695)と。「祭司」や「王」の場合と異なって、「彼はその職務を司り行使しつつ、特定の人々をその傍らに召し、御自身の弟子・生徒・キリスト者であるように召す」(695)。つまり、すべての人間に対する本来的な召しとは区別されて、特定の人々の事実に召しが、やはりキリストによってある。これがバルトの言う「キリスト者の特殊性」の根拠である。キリスト者は「キリストにおいて起こった世の和解をキリストとともに宣べ伝える者(Verkündiger)となり、キリストの人格と業の伝令となる」(695)。

しかし他方、だからと言って、キリストは彼らを必要としているのではないとも言われる。キリスト者の先行的な召命は、「必要」からではなく、むしろ「神の恵みの氾濫と充溢」によって、「恵みの溢れだし」によって起こる。それは「神の自由な恵みに基礎づけられた必然性」(697)以外の何物でもない。「キリストの自己証言」「自己啓示」が本来的なものであり、それを「世において」「聞き得るものにする」のは「キリスト御自身の力」にはほかならない。キリスト者の人間的な力によるものではない。彼らの証言は、ただ、キリストの「自己啓示に伴い、それを確証する徴」(697)にすぎない。それは「反射」(697)であり、「反響」(698)である。その意味で、キリスト者の委託は「余分なもの」である。バルトはそれを「素晴らしい意味で余分なもの」(697)と言う。

3. 教会の派遣と伝道

続く72節においてバルトは、「教会の派遣」「世のための教会」「教会に対する委託」「教会の奉仕」について論じた。バルトはここでも古典的教会論の中に、教会がまるでそれ自身のために存在するかのごとき「聖なるエゴイズム」のあることを指摘した。さらに、それが「福音主義的神学の伝統」においても存在し、伝道に対する消極的態度と結びついて「著しい欠陥」をなしていると非難した。そこで教会が世に派遣され、世のために存在し、キリストの預言者的な働きに奉仕的に参与する特別な委託を負わされていることを強調した。教会の委託は、生ける主の生ける言葉を証言し、言明し、解説し、語りかけること

である。それはぼやけた一般性の言辞に止まったり、抽象的な中立性に退却したりすべきではなく、具体的な福音の要点を明示して語りかけることであると言われる。福音は「特定の時と状況において決定的な世に対しての言葉」(934)として証言されなければならない。バルトの叙述は、語りもらしのないように、過大にも過小にもならないように、また一方の叙述によって他方の叙述が失われないように、周到な気配りのもとに進められている。例えば「委託の純粹性」についての叙述において、バルトは一方で福音の証言が時代に対して具体的で、現在の決断を促しながらの語りかけであることを強調しつつ、他方それが時代に順応してその統一性と恒常性を失うものでないことをも鮮明にする。この注意深い叙述の中から、「教会の派遣」とその内容としての「伝道」について特徴的な点を提示してみよう。

(1) 「世のための教会」

「和解論」第三部において、バルトは繰り返し「世への突出」を強調し、従来の教会の「敬虔な自己中心性」、「聖なるエゴイズム」を警戒した。この教会の内から外への関心の転換は、71節「人間の召命」においても72節「教会の派遣」においても同一の響きをもっている。キリストは「世の光」である。彼は「キリスト者の光」でもあるが、そのこともまた彼が「世の光」であることに基づいてのことだと言う(571)。そこで福音の証言は、「すべての人間に対して開放的」である。あるいは教会の派遣と委託の関連で言うと、派遣の対象、委託の名宛人は「福音が告げることをまだ聞いていない人間」(922)である。福音の視点から見ると、まさにこの人間の事実が見えてくるとバルトは言う。そこで「教会に委ねられた委託の名宛人はすべて……不信仰な者であり、神なき者であり、【異教徒】であり、……まだ外に立っているものである」(921)。この次元を教会の存在について言い表してバルトは「世のための教会」と言う。

「世のための教会」という言い表しは、日本の教会、特に日本基督教団においてはH. ウェーバーやH. クレーマーの刺激によって始まり、やがてホーケンダイクや、さらにボンヘッファーからの影響とも結びついてその一部に堅く定着

してきた。それは、その端緒においては1961年の日本基督教団の「宣教基本方針」の中核的部分を担う用語であった。以来「世のための教会」は「教会の体質改善」「社会的責任」「社会活動」の強調と結びつき、やがて教団紛争の中の曖昧な思想表現として、一種の「紛争の神学」の表現となり、今日に至っている。結果としてこの用語は、日本基督教団の伝道を指導するよりは、むしろミスリーディングに作用してきた。日本基督教団において「世のための教会」が言われるとき、伝道はむしろ無視され、社会活動が前面に立つに至った。社会の「状況」や「現場」の重みが強調され、それらが聖書解釈や教会の発する言葉に対して規範的な位置に立つに至った。バルトの言う「世のための教会」はこの日本基督教団の状態に責任があるのか、あるいはそうでないとしたら、その状態を克服する力を持っているのであろうか。

バルトは教会の存在を「自己自身のための存在」あるいは「教会自身のための存在」としては退ける。教会は、「世」と連带的であることを認識しつつ、連带的にふるまうのだと言われる。しかしバルトのその発言は、終始キリスト論的・和解論的な根拠・前提から語られている。つまり教会が「世のために」あるのは、教会が「キリストの教会」であり、キリストの中にその存在と本質の根拠を持っていることからきている。キリストこそが「第一次的・本来的な主体」(905)である。「彼においてこそ、神は最高度に真に神でありつつ、真の人となった。そのことによってその教会の存在の方向と意味と目標は、決定された」(873)。従ってバルトにおいては「世のための存在」とは、本質的に、第一次的・本来的な主体であるキリスト御自身のことを述べている。教会は、そのキリストの一つの述語として、キリスト御自身が派遣されるのと「同じ方向へ」(905)派遣される。それは、「キリストと同様に世のために存在するために派遣される」(905)ことになる。「世のための存在」はバルトにおいて終始、キリストの人格と業からの規定の中で、つまりキリスト論的・和解論的規定の中で語られている。そこで例えば、「世とは何か」についても、世は自ら世とは何かを知らないとされる。それを知るのは「世の光」つまりキリストの人格と業を知ることからである。「世」はそれ自身の「現場」からは知られない。福音の視点

からのみ「世」は知られる。この福音的・キリスト論的・和解論的視点から、すでに光に照らされ、語りかけられている視点から、バルトは「外に立つ者」が「先取りの的にすでに内に立つ者」として取り扱われていると言う。それゆえ、「神は人間の不信仰を信じない」(922)。世の人間は潜在的に「定メラレタキリスト者」(christianus designatus)である。「世」は神との和解という「新しい真実な現実性」の中にいる。しかしこの新しい真実な現実性を「認識」するために、「そのためにのみ」「世」は教会を頼みにしている。それも「教会がイエス・キリストによって事実この現実性の証言を、それを世に知らせることを委託されている限りにおいて」(946)である。しかしこの知らせる点でも、「この認識をその預言者的な職務と業によって伝達するのは、教会ではなくてイエス・キリスト御自身である」(946)とバルトは言う。

バルトの「世のための教会」と1960年代以降、特に1970年代から80年代にかけて日本基督教団において言われた「世のための教会」とは大きな隔たりがあることは以上で明らかであろう¹¹⁾。現場からではなく、キリスト論的・和解論的な視点から「世」は定義される。そして教会がそのために派遣されている委託の内容は、「和解」とそこにある「世の新しい真実の現実性」を証言することであり、それを世に認識させることに仕えることである。さらに、証言と認識の伝達は、行為にまさって言葉(このことはさらに後に再述する)によることとされ、まさに「伝道」の課題である。日本基督教団におけるミスリーディングな「世のための教会」との隔たりは明らかである。しかしそれではバルトの「世のための教会」の「委託」と「奉仕」によって、伝道の喪失は克服され得るであろうか。検討をさらに進めて見なければならない。

(2) イエス・キリストの自己告知の「比喻」

すでに言及したように、バルトによれば、教会は「キリストの一つの述語」である。繰り返し述べているように、バルトによれば、イエス・キリスト御自身が「教会の存在の根拠」であり、またその「秘義」(867)である。しかし教会はキリストの唯一の述語ではなく、「一つの述語」と言われる。イエス・キリ

ストには別のあり方があるからである。この「一つの述語」の解明によって、バルトの教会理解、そして伝道の位置や意味の理解がさらに明らかにされる。「教会はキリストの一つの述語である」ということは、教会の存在とその委託に関し、その主体はイエス・キリストであることを意味する。別の言い方でバルトは、「教会はイエス・キリストが存在するときに、存在する」とも言う。しかもこの命題は逆転されない。つまり教会が存在するとき、イエス・キリストは存在するとは言い得ない。なぜなら、イエス・キリストは第一義的には「ひとりである方」だからである。キリストは「ひとり、すなわち父なる神とだけ共に」いると言われる。そのことはキリストが孤独にいるという意味ではなく、「人類のため、そしてさしあたり教会のために、しかしひとりで、教会とともにでなく、いる」(864) ことを意味する。「彼ひとりが神の前での人間の義認であり、神のための人間の聖化である」。おなじように「彼ひとりが預言者であり、神の言葉である」(864)。キリストは「ひとり神の中に生ける方」としている。しかしそのキリストが第二義的なあり方として、しかも同一の「ひとり神の中に生ける方」として「教会の中に生きる」(867)。キリストは「上方」にありつつ、「下方」にある。「超越」にありつつ、「内在」にある。バルトはこの教会と共に、その中に生きるキリストの第二義的なあり方と区別して、さらにはキリストの存在の「第三の実存形式」「第三の述語」の可能性も示唆した。それは「今すでに統治している全能者 (Pantokrator)」「万物の上に立つかしら」「世界の出来事における支配原理」としてのあり方で、バルトはこの関連で「これまでの研究ではまだほとんど明らかにされていない聖霊に関するカルヴァンの特別な教説」(865) に触れた。それは「聖霊を救いの群れの歴史の中だけでなく、創造された全世界において支配的な生命の原理として考える」という。これは、今日エコロジカルな観点から興味を持って再論される視点である。バルトはこの視点に興味をもって言及したが、未解決のままに残した。彼は、むしろ第二の実存形式、第二の述語に、つまり「キリストの存在と彼の教会との関係」に集中していく。こうしてイエス・キリストの存在の第二の実存形式、第二の述語として教会があるというバルトの理解が明らかになったであろう。

しかしそれでは、この第二の実存形式、第二の述語の構造はどのように理解されるであろうか。バルトはこの第二の述語の内容にもさらに第一義的、第二義的の区別を語る。バルトは言う。「教会はそれゆえまさに以下のときに存在する。すなわち、彼（イエス・キリスト）が第一義的にその根源（Original）として教会の中に現臨し、生き、彼の生の活動によって教会の生の活動を呼び起こし、整え、導くときに。しかしまた彼自身がいまや第二義的に、すなわち模写（Nachbild）と反映（Reflex）においても、彼の教会の活動によって、教会の存在と行為において解説し、証言するときに」（866f.）。バルトはこう述べて、イエス・キリストが上方においても下方においても、教会の中においても「第一義的に行動する主体」として同一の方であるという。しかしわれわれはこの教会の中での「第一義的な行動的主体」と人間の活動としての教会の活動の関係をもう少し解明する必要があるであろう。教会が存在するのは、その「根源」としてのイエス・キリストが教会に現臨し、生き、「彼の生の活動」によって働くからである。それはイエス・キリストが「教会の中に御自身を投影する」（867）とも言われる。教会の存在は、しかし「教会の中に集合された人間のきわめて人間的な生、選択、語り、行為という形で起こる」（866）。教会の中に集合された人間のそれらの活動が「教会の根源としてのイエス・キリストの活動に服従し、どうにかこうにか模写し、反映し、解説し、証言する」。教会の存在と行為は、人間の側からすると、イエス・キリストの活動の「模写」であり「反映」である。しかしそこでもキリストは「第一義的な行動的主体」であって、彼が御自身を教会の中に、「教会の活動」を通して投影しているわけである。教会に対する関係におけるイエス・キリストの活動は第一の述語に対する第二の述語であるが、この第二の述語としても「根源」として臨在し、「御自身の生の活動」によって行使する第一のあり方に対し、「教会の活動」を通して行使する第二のあり方がある。そして常に、第二のあり方は第一のあり方に根拠を持っている。

イエス・キリストは「世の光」であり、啓示者、宣教者、預言者であるが、それはバルトによれば、そのような方として御自身を教会の中に投影する方で

ある。教会は、ただキリストの預言の業の「対応」「反響」「反映」「反射」「例証」「しるし」「比喻」(906ff.) でしかない。教会がイエス・キリストを告白し、その人格と業における和解の現実を証言することは、「イエス・キリストの自己告知の比喻」(970) である。教会に集合させられた人間は、和解の現実にも与っているだけでなく、キリストの自己告知によってその現実の認識にも与っている。そこでその「比喻」としての「証言」によって、その「認識」をまだもっていない外の人々をその「認識」に与らせなければならない。この「比喻」と「対応」は「人間的な方法で」(968) また「人間的な努力」(1014) においてなされる。しかしその際、「比喻」「対応」「反映」の中でイエス・キリスト御自身が「第一義的に行動する主体」である。それでは、この「比喻」「対応」「反映」の中でのイエス・キリストの働きと人間的な努力の関係は、どうなっているのか。人間的な努力は、キリストの働きとどのように結合されているであろうか。これは聖霊論の問題でもある。

バルトの聖霊理解は、フィリオクエの伝統に立っている。その上で彼は、聖霊を「平和の絆」と呼ぶ。バルトは言う。「聖霊は、永遠の神的《位格》、つまり存在様態として、御父と御子の霊として両者の間の平和の絆である」(870)。ここでバルトが聖霊の「位格」を括弧書きにしている背後には、バルトが聖霊を「相対的あるいは絶対的に、非依存的ならびに自立的に働くポテンツとして理解しない」(578) という事情がある。バルトによれば、「聖霊はイエス・キリストの存在に固有な神の力である」(869)。この「力の活動」が「平和の絆」であって、それは永遠の神の内においてそうであるように、また歴史的な和解の業においてもそうであるという。この聖霊の働きをバルトは、「調整の働き」(Werk der Koordination) とも呼ぶ(870)。「イエス・キリストの存在と、彼から区別されるがしかし彼の中に含まれている彼の教会の存在との調整の働き」という。ここにあの「比喻」の中のキリストの投影の活動と人間的な努力の活動の関係に触れる聖霊の叙述が垣間見える。しかしバルトはそこから一転して、聖霊は「全体的キリスト」(totus Christus) の統一を定め保障するという主張に進む。「全体的キリストの統一」とは、「彼の高みと深みにおけるキリスト、彼の超越

と内在におけるキリストの統一」であり、「あの第一の述語と第二の述語の統一」「彼の存在の起源的な次元と実存形式と、それに従属する次元と実存形式との統一」(870)である。バルトはこれをさらに、「神と共に天的かしらであると同時に、彼の教会と共に地上的からだである統一」と言う。

バルトは聖霊の働きによって確かに「神的・天的な働き・存在・行為」と「人間的・地上的な働き・存在・行為」との関連づけや結合を理解した。その際、聖霊の働きには、「秩序」があると言う。しかしその「秩序」はバルトによれば聖霊独自の秩序ではない。教会における聖霊の働きは、まさに「イエス・キリストとその教会の存在の秩序の中で起こる」(868)。それが「キリストの存在に固有な神の力」と言われる理由でもある。そこで聖霊の働きは、「関連づけ(zusammenbringen)、結合(zusammenhalten)するのであって、同化(identifizieren)したり混同(vermischen)したり取り替えたり(vertauschen)することではなく、一方を他方に変えたり、一方を他方の中に解消したりすることではない」(871)と言われる。このことは、聖霊の働きがキリストの存在と働きの秩序の枠内で考えられていることを意味し、さらにいえばカルケドン条項の意味で理解された神性と人性の区別と統一の秩序において理解されているということである。バルトにおいて聖霊はそれ独自の「文法」¹²⁾によって活動するものとして理解されてはいない。そのためあの「比喩」の中の神的行為と人間的努力の関連も、相互浸透によってでなく、区別と関連づけによって理解されることになった。しかしそのために、人間的な努力そのものの中で、それを用いて働く聖霊は、決して明確に語られているとは言えない。

(3) 「教会の奉仕」の「基本的形式」

バルトは、「教会の委託」としての「伝道」を語るのに、「伝道」を直接その委託の包括概念としては使用せず、まずは「奉仕」概念の中でそれを論じた。「伝道」よりは「奉仕」が包括的になる。バルトは、確かに既述したように、「和解論」第三部の課題を語るに際して、伝統的な神学の「欠陥」を衝き、その欠陥が伝道に対する関心の消極性と関連していると非難した。その主張からす

れば、当然、彼の「和解論」第三部は、「伝道」理解とその鮮明化に、その先鋭な先端が表現されると期待される。しかし包括概念として出現したのは、「伝道」ではなく、「奉仕」であった。そして「伝道」は奉仕の中の一つの基本的形式として、他の形式とともに語られることになる。なぜであろうか。バルトによると、「奉仕」概念の意義は、それによって「過大なことも語らないが、過小なことも語らない」(688)という点にある。彼によれば、「奉仕」は「僕」のように控えめな概念である。第一に重要なのはここでも、「イエス・キリスト御自身の行為」が言い表されなければならないということである。「奉仕」はそれを表すのに適切だと言う。次に「彼(キリスト)の生とキリスト者の生に共通なもの」が「奉仕」によって言い表され、キリスト者の行為がキリスト御自身の行為との関係の中で必然的に経過する際の「秩序」が示されるという。キリストの業を「共に行う」が、それは一方ではただ「主権的な主」に「介添えし、助ける」だけであり、他方では「キリストの行為」に「自ら責任をもって実現すべき参与」としてであるという。「奉仕」はこの「助けるだけの参与」を意味するに適している(689ff.)。

この奉仕の基本的な形式としてバルトは「二つの系列」を区分した。それらはともにイエス御自身の生涯の行為に対応していると言う。イエスの生涯の行為は「語ること、つまり、語ることとして行動することであった語ること」と「行動すること、つまり、行動することとして語ることであった行動すること」から成っていた。それに対応して「証言」も「二つの系列」に分けられる。一方には「語ること」の系列があり、他方に「行動すること」の系列がある。しかしそこには「逆転不可能な一つの秩序」があり、「語ることの方が行動することに先行している」。この秩序は「イエスによって弟子たちに与えられた奉仕の指示」(990)によって示されていると述べ、バルトはそれ以上に立ち入って論じてはいない。実際には「和解論」第三部は真理の認識に関わり、語ることに関わるが、それにはキリストの人格と業における和解の現実が先行しているのであるから、イエス御自身の生涯の行為との対応で「教会の証言の奉仕」における「語ることの先行」を引き出すことには無理があったと思われる。それ

ならむしろ人格と業の先行を言わなければならなくなるであろう。「言葉を語ることによる伝道の行動に対する先行」は、バルトの構想とは別の根拠づけを必要としているであろう。

しかしいずれにせよ、バルトは先行する「語ること」の系列において「賛美、説教、教育、福音の宣べ伝え (Evangelisation)、伝道 (Mission)、神学」を挙げた。そして次に教会の奉仕が主として行動である系列の形式として「祈り、牧会、模範、ディアコニー、預言者的行動、交わり」を挙げた。こうして二つの系列により総計 12 の基本的形式が挙げられたことになる。しかし、バルト自身が言うように「教会の奉仕の分析的・組織的に構築された体系は不可能なものである」(991)。他の列挙の仕方も当然考えられることになるだろう。バルトの提示の仕方は、例によって仔細を尽くす周到な気配りのものではあるが、決して独創的なものとは言えない。「福音の宣べ伝え」は、主として幼児洗礼を受けたままの「名目的なキリスト者」という身近な周囲の人々を対象にするのに対し、「伝道」は、諸国民の世界、主として異教の世界に福音の証言のために証人を派遣する。この区別などもそれほど特別なものとは言い得ないであろう。むしろ「賛美、説教、教育」といった教会の働きの後から、「福音の宣べ伝え」と「伝道」を挙げているのは、「世界への突出」を課題としているはずのこの「和解論」第三部において伝道の切っ先がくじかれた位置づけになっていると言わなければならないであろう。神への礼拝と世界への伝道はもうすこし鮮やかな提示を必要としているのではないであろうか。バルトの「和解論」第三部の「世界に身を向ける伝道」論は、一種の効力喪失、切っ先の鈍化、強調の竜頭蛇尾に陥ったと言わなければならない。

このことは、バルトの伝道理解によって現代の教会が伝道の危機を克服できるか、21 世紀の伝道を、少なくとも日本基督教団の「伝道の喪失」を克服できるかという問題について、ある種の懐疑を引き起こさないわけにはいかない。この点をもう少し指摘しておきたい。伝道の課題は、バルトによると、すでにキリストの人格と業において *de jure* に生起した人類の新しい真実の現実を *de facto* にも知らしめることであつた。教会は人類にその新しい現実の認識を証言

することを委託されている。しかしだからと言って、「この世がこの観点から教会の存在に全く絶対的、不可避的に頼っているとは決して言い得ない」(946)とバルトは言う。なぜなら「その預言者的な職務と業とにおいてこの認識を伝達しているのは、教会ではなくイエス・キリスト御自身だからである」。そこで「たとえ教会が存在しなくとも世は必ずしも失われたものではない」、逆に「教会は世を相手として持たなければ、失われたものであろう」(946)とも言う。和解の現実の認識を伝達するのは、「教会ではなくイエス・キリスト御自身である」。このことは、この世をして信じさせるのは教会の業ではないということであり、教会は自らの証言の成果について心配する必要がないということでもある。それは、教会を重き責任から解放し、気楽な陽気さに置くとして喜ぶべきであろうか。それがかえって逆説的に、教会を伝道に向かわせる力になると言い得るであろうか。しかしそれにしても伝道の位置、その不可欠性は、ある種後退を見せることは避けがたい。実際バルトは、「教会がしなければならないのは……その証言をたずさえて、その場にいるというだけである」(969)と語った。その上バルトは、「奉仕」が「ただ助けるだけの参与」である具体的な例として、ローマ・カトリック教会の「ミサの侍者」(Ministrant)のことを挙げている。「ミサの侍者は、福音書集や書簡集をあちこちに持ち運び、少し香を焚き、重大な時に小さな鐘を鳴らす」。「キリスト者はまさにそのようなミサの侍者にすぎない」(690)とバルトは言う。これを「慰めの言葉」と言うべきであろうか。これによって、現代の教会は何か勇気づけられたり、悔い改めたり、方向づけられたりするものであろうか。「証言をたずさえてその場にいる」「ミサの侍者にすぎない」というのであれば、一体そうでなかった教会があるのであろうか。日本の教会もすでにそうしてきたことではないであろうか。キリスト御自身の第一義的・本来的な主権的行為の強調のもとに、バルトは教会の伝道の位置、その価値、その不可欠性について語る点で、過小に陥ったと言わなければならないであろう¹³⁾。キリスト者もその御言葉の奉仕も存在し「なければならない」が、しかしキリスト者は神の恵みの「特別な溢れ出し」のゆえに、「余分なものとして」(überflüssig) (697) 生きると言われるのも同一の趣旨である。

4. バルトの伝道理解の意味と限界

バルトの「和解論」第三部が従来の福音主義的教義学における「著しい欠陥」(878)を衝いて、神学の関心を「世界に向かう伝道」へと転じようとしたことは重大なことと言わなければならない。少なくともドイツ語圏の神学では、伝道がこれほど教義学の関心の的に上ったのは、マルティン・ケーラーを除けばバルトのみであろう。彼はまたその語り漏らしのない周到さによって、また彼自身の神学的な厳密さを貫いて「召命」と「証言」、「教会の派遣」と「教会の委託」、そして「奉仕」と「伝道」について、その思索を展開し、叙述した。そこにはまたイエス・キリストの主権的な主語性とキリスト論的・和解論的な現実性が明らかにされており、神学的な規範性の提示という点ではまったく揺るぎがなかった。またキリスト告白として、キリストの人格と業における新しい現実の証言として、「福音を語る」こととしての伝道の強調も明らかである。こうしたことは、現代の教会と神学がなおバルトから学ばなければならないものであろう。

しかしそこにはまたすでに言及した伝道の失効と鈍化の傾向が拭いがたい印象を残している。特に伝道の位置、価値、効力、不可欠性の主張が過小に過ぎると思われる。伝統的神学の「欠陥」の克服というモチーフは、キリスト論的な第三の次元（世の光、啓示者、預言者）の指摘という点ではともかく、教会を世界に向けての伝道へと転じる上では竜頭蛇尾に終わっている。「欠陥」は指摘されると共に、すでにキリスト論的に克服されてしまっている。それはすでに解決されていると認識することによる解決である。バルトの「和解論」第三部における伝道理解は要するに教会の伝道の政策を変更させたり、再建させたり、指導する力にならないのではないか。それでは問題はどこにあるのか。

既述した「伝道の位置、その不可欠性」の希薄化はその理由の一つである。さらに言えば、世との伝道的な「戦い」が語られない。「世」の概念が問題である。「世」はすでに和解された現実であり、世のすべての人間はすでに「定メラレタキリスト者」である。キリストの人格と業における和解によって新しい真

実の現実の中にいる。外にいる者はすでに内にいる者である。伝道が相手にする世界の人々は、潜在的に同一の者たちであって、ただそれを「認識」していないだけである。伝道は「現実」には関係せず、ただその「認識」にのみ関係する。世の「毒」はもはや抜かれ (entgiftet) (818) ている。これは知識社会的に言うと、アジアや「異教的社会」の中では妥当性を発揮しない思想である。むしろコルプス・クリスチアーヌムの影響が残存している社会においてはじめて社会的に妥当する。バルトが「福音の宣べ伝え」と「ミッション」の区別という、これまた「異教的社会背景」においてはほとんど意味のない区別をそのままに維持したことも、バルト神学がヨーロッパ的性格を色濃く表した一例と言ってよいであろう。この「世」の理解はバルトの終末論とも関係する。現実については終末はキリストの人格と業において到来しており、ただ認識のみが残されている。

こうした問題の根本にあるのは、キリスト論的・和解論的な規定的力の原理的に徹底した理解の仕方である。この視点からは、世界も人間もすでに敵対的な他者性を剥奪され、潜在的にすでに「キリストの者」とされている。それは世との「戦い」がないことであるとともに、世の「他者性」の喪失であり、他者との出会いの喪失にもなる。しかしそれは他者をも自己の中に取り込んだと考える一種壮大な宗教的な主観主義ではないのか。バルトに向けられるあの「天上のモノローグ」、あるいは「自家集団内部の言語ゲーム」「密封されたコルセット」といった批判がここに関係してくる¹⁴⁾。啓示の客観性や神の主体性に突き抜けたとしても、それでその全体の思惟が特定宗教の「主観性」の中で「構成主義」的に構想されている可能性を克服できるわけではない¹⁵⁾。この問題が伝道理解にも決定的な影響を及ぼしている。

しかしそうは言っても、逆に、神学が際限のない相対主義や規範の喪失に落ち込むことはあり得ない。伝道が無原則的な対話や宗教多元論に帰着するはずもない。神学は伝道的な戦いと出会いを成立させる現実をこそ明らかにしなければならない。ここでの結論として言い得ることは、相対主義に落ち込むのではなく、キリスト論・和解論の規範的関連を維持しつつ、しかも伝道の戦いと新しい伝

道的な出会いに駆り立てる神的現実¹⁶⁾に立脚する神学の可能性を追求することである。そのために、以下に三つの論点を指摘しておきたい。

一つはキリスト論的関連にありつつ、相対的に独立した「聖霊論」の展開の必要である。聖霊はイエス・キリストの存在と業によって規定される。しかしだからと言ってそのことは、バルトの場合のように、聖霊が聖霊独自の働きの秩序をもつことを否定するわけではない。伝道における人間的努力は、聖霊の働きによって引き起こされ、浸透され、指導され、より積極的に評価され得るであろう。聖霊はイエス・キリストのように人間に代わって働き、人間はそれに別個に応答するのではない。聖霊は神に応答する人間の働きを起こし、それを用いて働く。バルト自身その晩年に聖霊論の見直しの可能性を主張した。「和解論」第三部にはすでに聖霊に対するその意味でのバルトの見直しが働いているとも言い得るであろう¹⁷⁾。しかしダニエル・L. ミグリオールも言うように「バルトは、三位一体の神の力として、区別するとともに結びつける聖霊の活動の救贖的な意義の研究において十分に進んでいない」。また「聖霊の位格の問題もバルトの聖霊論では欲求不満を起こさせるような仕方で曖昧なままである」¹⁸⁾。むしろ「和解論」第三部の教義学的意図の一つは、「世の光」「預言者」としてのキリストの主権的主語性のもとに、その力として聖霊を理解することであって、「相対的に自立的な聖霊論」を防止するところにあったと言ってもよいほどである。バルトは、キリストと聖霊の相互規定を認識しない。イエス御自身が召命を受けたことを否定する(669)のは、そこに根本の理由を持っているであろう。しかしイエス御自身も聖霊によって宿り、また召命をうけ、聖霊を受けたのではないか¹⁹⁾。聖書の全体により一層忠実な仕方で聖霊を理解する道はなお残されている。

第二は伝道の「救済史的な位置」の認識である。聖霊の相対的に独自の働きを認識すれば、同時に救済史の中にその働きが位置を持つ。バルトにおいては救済史は実質的に「和解」で終わっているのではないか。バルトも確かに「キリスト以後」の「小さな新しい事態」について語った。しかしそれはイエス・キリストにおいて起こった神と人間の間²⁰⁾の契約の成就とその啓示という「偉大

で純粹で完全な新しい事態」がその中に「反映」する「小さな新しい事態」であった (639f.)。しかし救済史には「神の国」を反映する事態も起こる。希望によって救われているという次元がある。キリストと神の国の間の救済史は、キリストにおける和解の現実と不可分に関連していることは、当然であるが、それはその関連の中に吸収され、解消されるものではない。神の国はまだ残されている。それが神の民を集める伝道がなければならない理由である。バルトの神学的思惟はカルケドンの神性と人性、神と人間の、上から下、下から上の同時的不可逆的運動に規定されていて、救済史的ではない。伝道は「神と人間」の「カルケドンの神 - 人関係」の間ではなく、むしろ「キリストと神の国」の救済史的な間に位置を持つ。

そこで第三の問題は、「神の国」の理解である。その際、すでに述べたように、神の国をキリストの人格や存在と同一化させてはならない。終末論をキリスト論と同一化したり、キリスト論に還元するならば、当然、伝道の位置も権利も奪われ、伝道はすでに片付いた問題にならざるを得ないであろう。バルトの終末論はキリストにおいてすでにある終末論、キリストすなわち神の国の終末論になっているのではないか。「イエス御自身がその完全性における神の国である」(906f.)と言われている通りである。バルトにおいてはこの点もまだあいまいであるが、キリストと聖霊の関連の中の区別とともに、キリストと神の国も関連しつつ、区別されなければならないであろう。

このようにして伝道理解をめぐって、聖霊の理解、救済史の理解、神の国の理解を改めて問い直すことは、さらにバルト神学の問題の指摘としては、彼の「和解論」がそこに根源を持っている「永遠の選び」の再検討にまで、当然、遡及しなければならないであろう。伝道の意味との関連で教義学の全体が再検討の必要を迫られることになる。しかし、それは教義学にとって少しも不名誉なことではない。まさにそれが教義学というものであろう。(こんどう・かつひこ)

注

- 1) K. Barth, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: ZZ, 10. Jg. 1932,

- S.189-215. この反響については, H. Balz, *Berliner Missionstheologie* und K. Barth, in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, herg. von G. Besier, C. Gestrich, Göttingen 1989, S.419 - 437.
- 2) H. Wrogemann, *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1997, S.101. デイヴィッド・ボッシュ『宣教のパラダイム転換』下 (東京ミッション研究所訳, 新教出版社, 2001年) 233頁。
 - 3) ヴローゲマンは, 啓示概念, 宗教論にも注目している。しかし伝道論としては彼もやはり和解論第三部に注目している。H. Wrogemann, *op.cit.*, S.89ff.
 - 4) H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, John Knox Press 1964, p.33.
 - 5) H. Berkhof, *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith*, tr. by S. Woudstra, Michigan 1973, p.412; 418.
 - 6) H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p.33.
 - 7) 「原理」という言い方をバルトが好まず, それよりも常にイエス・キリストの名の現実と言いつづけたことも周知のことである。しかしバルト自身が「原理」という用語を頻繁に使用していることもまた周知と言ってよいであろう。「イエス・キリストご自身が和解論の原理」(K. Barth, KD IV/1, S.160) である。
 - 8) K. Barth, KD IV/1, S.151.
 - 9) K. Barth, KD IV/3, S.6. 以下本文の括弧内のアラビア数字は KD IV/3 の頁数を意味する。
 - 10) A. A. van Ruler, *Theologie des Apostolates*, in: *Mission-Heute!*, herg. von Studentenbund für Mission, 1954, S.13f.
 - 11) 日本基督教団の文章としては, 1961年の「宣教基本方策」(『日本基督教団史資料集』第四巻, 日本基督教団出版局, 1998年) 182頁以下, ならびに1982年の日本基督教団常議員会の文書「宣教の本質的課題としての社会活動の位置づけ」(『教団新報』第4009・4010号, 1982年8月7日) を参照。
 - 12) 聖霊はキリスト論から相対的に独立したそれ自体の働きのグラマーを持っているという主張は, ファン・リューラーによってなされている。A. A. van Ruler, “Hoofdlijnen van een Pneumatologie”, in: *Theologisch Werk*, IV, Nijkerk 1973, pp.9-40. これについては拙著『歴史の神学の行方』(教文館, 1993年) 261頁以下を参照。
 - 13) ヴローゲマンもバルトにおいて伝道の「位置的価値」(Stellenwert) が喪失していると批判している。H. Wrogemann, *op.cit.*, S.97.

- 14) 「天上のモノローグ」という批判については, H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966, S.154, 「自家集団内部の言語ゲーム」という批判については, M. Honecker, *Das Problem des theologischen Konstruktivismus*, in: ZEE, 24. Jg. 1980, S.104, 「密封されたコルセット」という批判については, H. Wrogemann, *op.cit.*, S.100 を参照。
- 15) パネンベルクは, バルトにおける「神の主観性の神学」を指摘して, それが「かつてバルトがヘルマンの弟子としてそこから出発した個人的敬虔の単に主観的なもの」に戻ったという。W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, S.260.
- 16) バルト批判を突き進めて, 宗教間対話の方向に進む一つの傾向がある。しかし宗教間対話も姿を変えた「伝道の喪失」である可能性が濃厚である。ヴローゲマンのバルト批判はこの傾斜を帯びているように思われる。H. Wrogemann, *op.cit.*, S.102 を参照。
- 17) M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener 1992, S.52.
- 18) D. L. Migliore, *Vinclum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes*, in: *EvTh*, 60. Jg. 2000, S.151.
- 19) C. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993, p.183. コリン・ガントンは, ジョン・オーウエンの聖霊論の現代的意味を語る。彼によると, オーウエンは聖霊を「イエスと不可分の他者」として理解した。この聖霊の「他者性」によって, バルトの「天的・地上的キリスト」に代わって, 「現実的歴史的共同体に対するより一層強い関心」が必要とされるし, 教会論の中で「選ばれているゆえの自発性」として「キリスト者の自由な行為」が位置を持つと語っている。C. Gunton, *Intellect and Action*, 2001, p.149ff.