

繰り返して洗礼における神の約束へ立ち返るべきであると言ふ(WA. 6. 527. 9-529. 34)。ルターにおいて洗礼の一回性と恒常性が主張される。洗礼は一回きり執行され、その有効性は生涯とどまる。なぜなら、洗礼においてなされた神の約束は、「決して偽りとしてなされたのでなく、今尚完全不変であり、いかなる罪によっても変えられない」(WA. 6. 528. 25-27)からである。ここから幼児洗礼が是認される。

バルト「ローマ人への手紙」

に於る神認識

村山周治

(一)

「神はイエスにおいて未知の神と認識される。」(K. Barth, Der Römerbrief, S. 88) 以下本書からの引用は頁数のみを示す)このバルトの言葉に於て、神はイエスにおいて認識されること、未知の神と認識されることの二つのことがいわれている。先ず、イエスにおいてとは、復活においてということの意味する。「復活は啓示であり、キリストとしてのイエスの発見であり、かれにおける神の出現と神の認識」(S. 6)であるとバルトは書いている。そして、未知の神とは、この世に属さないということの意味する。従つて、冒頭の引用文は、神は、復活においてこの世に属さないものと認識されるという風によみかえうる。復活に於て、この世以外のものがこの世に、接触する。即ち、「聖霊の新しい世界が肉の古い世界と接触する」(S. 6)神は当然、前者に属している。それを知ることが、神認識である。

復活とは、この二つの世界が接触する点であるということ、は、二つの世界が同時に見られる点であるということの意味す

る。これら二つの世界とはどのような世界であって、どのように、接触するの。次のようにバルトは書く。「二つの世界が出会い、わかれる。既知と未知の二つの平面が交わる。既知の平面とは、神によってつくられたが、その根原的な神との一致から脱落し、そのために救いを要する『肉』の世界、人間と時間と事物の世界、つまりわれわれの世界である。この既知の平面がもう一つの別な未知の平面によって、父の世界、すなわち根原的な創造と究極的な救いの世界によって切断されているのである。」(S・5) 二つの世界は、此岸と彼岸、時と永遠という風にもバルトによって名付けられている。そして、彼岸が此岸を切断するという形で両者は接触するのであり、この際の主体は飽く迄も彼岸の側にある。この切断を「見るようにする一点」(S・5) が他ならない復活なのであり、それ故、復活がないとすれば、切断は見えず、切断の主体である、彼岸、父の世界は見えないままなのである。われわれは、此岸的存在でしかなく、われわれにとって、彼岸的な生は、死と非存在にすぎないものと考えられているのである。

復活は、この無いに等しいとみられていた彼岸への展望を、此岸のわれわれに開くのである。だが、そのことは又、此岸の終極、限界が示されることでもある。「イエスの復活によって導入される危機」(S・8)とは、このことである。われわれの世界のおわりであり、父の世界の始まりでもあることが示された

のである。このことは、此岸の安定を破壊する。そして、「この根本的な、一切を包括する危機の光にてらしてみると、神は神として、その尊厳のままに理解される」(S・65)のである。つまり、神は認識されるのである。然し、ここで起っているのは、この此岸的世界を全体として局限し、見おろす立場の獲得である。此岸は、彼岸という対立者の出現により、局限され、限界づけられたものであるとわかるのである。この限界づけをなす場、即ち復活に立つことは、此岸の範囲内の場に立つのとはちがって、彼岸を認識することが出来ると共に、此岸を総体としてみおろすことが出来る場に立つことを意味する。バルトはここに立ったのである。ここから、見られた、全体としての此岸的世界は、罪と死とが支配する世界として、本質規定がなされている。

罪とは何か。バルトは、二種類の罪を見た。可視的罪と不可視的罪である。可視的罪に関してバルトは書いている。「罪は可視的な出来事としてはまさしく人間と神のあのとりちがえであり、人間がそれによって自分自身を義とし、実証し、強化しうる人間のあの神格化、あるいは神の人間化である。」(S・169) この「人間と神とのとりちがえは、偶像、即ち、神ならざる神の擁立という形で果たされる。「人間が復活の此岸において神と名づけるものは、もっとも特徴的な仕方であらぬ神である。」(S・15) この神は、ここで「復活の此岸で」という限定

がつけられていることから明らかなように、未だ彼岸が此岸を切断することが示されないところで、立てられてくる神なのであるが、具体的には、様々な物神崇拜、偶像崇拜、「精神的、物質的被造物や構成物や表現物（家族、民族、国家、教会、故郷など）において神を体験」(S・28)するという形でみられる。ここには、不敬虔と不服従とがある。

「神というときわれわれはなにをいっているのか知っているつもりである。われわれはかれにわれわれの世界における最高の位置を与える。このことによって、われわれは神を原則的には、われわれや事物と同一線上におくのである。」(S・19)不敬虔とはこのことであり、神を人間化、或は事物化することなのである。更に、ここでは人間自身が、神(神ならざる神との関係に於ての主人となつていとバルトはいう。「そこでわれわれにとつて問題となつてゐるのは神ではなく、われわれの要求であつて、その要求を基準として神も従わなければならないのである。」(S・20)こうしてわれわれは、「神をこの世の王座にかせることによつて、われわれ自身が王座につこうと考えている。神を『信じる』ことによつて、われわれ自身を義認し、享樂し、崇拜する。」(S・13)ここで信じられる神は、此岸に存在し、人間の要求をみたすためのものである。人間の要求が先行し、神はそれに従う。これが不服従であり、人間の神化をいみする。

不敬虔と不服従とは、「時間と永遠とが混同」(S・20)され、「神自身は神として承認され」(S・20)ないところで起る、神関係である。即ち、永遠に在す神が、時間の中の事物と同一水準に置かれ、人間の自己崇拜の為の手段とみられるのは、真の神が認識されていないからなのである。神が認識されないところでは、此岸と彼岸とが分離されず、彼岸と考えられているのも、此岸に居る人間のつくり出したもので、此岸に属するものではない。「神的なものの事物化、人間化は、その場合神としての神が見棄てられる」(S・53)のである。神ならざる神が立てられるのは、神が認識されないが故であるが、それは又、神を見棄てることでもあるといふのである。神ならぬ神と、真の神とは、われわれの認識に於ては、一方が成立すれば、他方は否定され、他方が成立すれば、一方が否定されるという関係にある。神ならざる神を立てること自体、真の神への反逆であり罪なのである。このことは、永遠と時間とを混同することから起つた、それはつまり、その間の区別がつかないといふことである。区別がつかぬのは、永遠と時間とが明確に切断される一点、復活を認識することによつてのみ可能である。

この可視的罪は、不可視的な罪のあることをさし示す。「罪は出来事や状態として、あるいは、どういったものの総体として、すなわち歴史的、心理的な偶然性としてこの世にあるのではなく、むしろ、人間の出来事や状態がいつも、いたるところ

究極のもの、生がつねに罪である」(S・186)といわれるのである。生きる限り、神へ反逆している。これがあの復活の場からみられた此岸の生の姿である。

此岸の生は又、死により支配されている。死の支配は、前述の、不可視的罪により成立した。「死が罪の裏面」(S・187)なのである。「生命をその特徴とする神と人間との関係を破壊すること」が、その罪だと述べたが、それのもたらす運命としては死である。罪を犯すと同時に、死の判決も下されたのである。

「すなわち人間の自然性、被造性、無常性、不十分さ、患難が、この世の人間のそれとして、人間の罰と人間の運命として与えられるのである。」(S・188)この世に生きる人間の生自体、死により特徴づけられている。「人間は欲することができないがゆえに生きることができない。かれは自由でないがゆえに欲することができない。かれは自由な目的をもたないがゆえに自由でない。かれは死ぬべき者、死ぬべき者であるにすぎないがゆえに自由な目的をもたない。」(S・188)人が欲すること、即ち欲望は、道徳的欲望、宗教的欲望といった、一見肯定されるべき欲望といえども、「死すべきからだの欲望」(S・189)にすぎず、既に死にわたされている生の特徴なのである。従って、われわれの生は、何をしようと、死により限界づけられた中で営まれるだけなのである。

バルトによれば、このような事実、即ち、生が死により限界

で等しく前提としてもっている規定である。罪は人間の本性そのものもつ比重である。罪は人間の生の中における一つの墮落、または一連の墮落ではなく、むしろすでに人間としてのかれの生とともに生じた墮落そのものである。罪は、この、またはあの人の意識と無意識の中に起こる、より先に生起する。罪は、この、またはあの人の意志や心性となるより前に力である。」(S・151)ここには、時間的、可視的出来事となる前の罪が述べられているのだが、それは、個々の出来事、或は心の持ち方といった、人間の生の部分を指しているのではなく、人間の生全体が成立するために前提としているものを指している。これを前提として生が営まれている以上、われわれは、必然的に罪の中を歩まねばならないのである。この罪をアダムの墮罪の解釈を通じて、バルトは明らかにしているが、「生命をその特徴とする神と人間との関係を破壊すること」(S・184)であり、「この場合、神が神のものを奪われ、このような略奪が、神において生ずるが故に、神とならぶ神のような権力が、この世において成立すること」(S・185)であると、される。不可視的に人間は神の権力を犯している。可視的な罪、前に述べた神の人間化、人間の神化は、ここから由来し、又これを指示する。この不可視的罪は、人間の生全体の規定である故に「罪はすべて人間の可能性そのもの可能性である」(S・233)といわれ、又逆に人間の生についても、「このような生のうちにある意味、

づけられ、特徴づけられているという事実そのものが、神の怒りであり、神の裁きであるという。罪に対する怒り、裁きである。だがこれも、神を認識するところで始めていいうることであろう。神を認識して始めて、その神より人間に対して怒りが発せられていると知りうるのだから。

バルトは、此岸的生全体をみおろす場に立って、罪と死とを此岸の本質規定と洞察した。それは彼が、その立場、復活に於て、此岸に対する彼岸を見、そこに、罪でない、死でない本質規定を見出したからに他ならないであろう。そこは、神が支配する、神の国なのだから。

(⇒)

神認識は復活である。しかし復活は、「他の歴史とならんだ異質の歴史としての復活なら、それは復活ではないだろう」(S・90)といわれているように、復活は此岸、即ち、歴史の中の出来事ではないのであるから、直接見たり知ったりされる、知識内容とはなり得ない。では、復活はどうしてわれわれに認識されうるものとなるのか。バルトは「キリストの十字架においてのみ、かれの復活の意味と現実がみえるものとなりうる」(S・126)と記している。キリストの十字架という場に立つこと、それが復活を認識することを可能にする。しかし、キリストの十字架という場には、彼の身体と代り得ぬわれわれには、直接的には立ち得ないが、「みずからもキリストととともに

死んだ者となる信仰」(S・138)により、即ち専ら信仰により立ちうるものとなる。だが、この「キリストとともに死んだ者となる」とはどういうことなのであろうか。それは、⁽¹⁾自分自身が死ぬことであり、そしてその死の事実の中に、イエスの死との共通性、類似性を認めることに他ならない。これを認めることが信仰なのである。

ところで、バルトはそのイエスの死とわれわれの死との類似性は既に成立しているという。「われわれの存在は患難の中の存在として明かにわれわれがなんらかかわることがなくとも比喩であり、かれの死の類比であるとするならそのかぎりにおいて、可視的に、時間的に解すれば、われわれはキリストと『似て』いる。」(S・176)「われわれのキリストとの可視的類似性(それはかれの十字架の死そのものという鏡にてらしてわれわれに認識される)はそれ自身、この世の人間の態度と状況と結び合わされており、人間存在一般の癒しがたい問題性の事実と同一である。」(S・176)これらの引用文で明確なように、われわれが患難にあるということ自体、キリストの死と可視的、時間的にみれば、類似しているというのである。しかし、これはどういう点に於て成立している類似性なのであろうか。バルトにあっては、この類似性に目を向けることが、復活を認識することへとつながるのである。

バルトがキリストの死に於てみたのは、「かれがすべての可

視的、人間的、歴史的可能性(しかもたとえそれが驚くべき超自然的存在の可能性であろうとも)をまさにそのようなものとして(可視的、人間的、歴史的、可能性として)犠牲にし、放棄して死んだ」(S・28)ということである。即ち、専ら人間の可能性の放棄、否定である。このことにより、「肉のあらゆる罪、あらゆる弱さ、あらゆる悲しみとの完全な連続性という地獄」(S・80)の中に彼は入り込んだのであり、われわれと似る者となつた。

われわれは、患難の中にあつて、このイネスの死と似ている。それは、「無常さ、不名譽、弱さにおいて」(S・176)似ているということであるが、その根本、人間的可能性の否定、放棄が、ここにもみられるという点でも又似ている。ところで、患難の中にあつて、その人間的可能性の否定、放棄はどのようにわれわれに対して成立してくるのか。バルトが苦難⁽²⁾に就て書いている文章を手懸りにしてみてゆきたい。「われわれの時間的制約として、われわれの自然的基礎の狭さと思かさとして、大小の苦痛として、大地の残余として、われわれが『苦痛をもつて耐え』たり、体験したりするすべてのことは、このようなわれわれの本質的有限性だけをうつす陰である。われわれがあるときはここ、あるときはそこで、このわれわれの究極的な限界につき当るということ、そのことがわれわれの多様な苦難のうちにある苦難そのものである。」(S・28)ここでバルトは、多

様な苦難の中にある本質的要素に目をとめている。即ち、有限的存在たる人間がもつ限界、それにつき当るということ、そのことが苦難をひき起すのだというのである。何故、その限界にわれわれはつき当るのか。それは、われわれが、そこに限界があることを忘却し、無視していたからに他ならない。つき当ることによつて始めて、そこに限界があつたということに気がつくのである。それ故、その限界は人間自身の手により、自覚的に設定されたというようなものではなく、人間以外の他者から設定されたものであつて、人間はそのことに対し、受動的に服従するより他に仕方がないのである。

ところで、この限界を人間の外から設定してくるものとは何であろうか。われわれに苦難が生じてくる場合を例にとつて考えてみるに、それまではみずからの能力、可能性によりすべての事柄が処理されてきたのに、それでは処理しきれない問題が生じてきた場合、それが苦難となる。その問題は、われわれの能力、可能性の通用する範囲外のものであるばかりではなく、能力、可能性を否定するものとして出現する。死が苦難であるというのも、死が人間の能力、可能性の通用する範囲外から来り、又それらを否定するものであるからに他ならない。苦難に於てわれわれがつき当る限界とは、われわれの個々の人間の人間的可能性、能力そのものの限界に他ならず、その限界を設定するところのものは、人間の可能性、能力の否定を意味するも

のであることは、明瞭である。それは、われわれの生にとって、死の意味を有するものである。これがわれわれに對し出会うところでは、人間の可能性が否定される線が引かれることになり、その線を限界といふ又死線であるとバルトはいうのである。そこでは、われわれの人間的可能性の一部或は全体が否定にさらされるのである。次のバルトの文章はこの事態に對し妥当する。「患難はまず、死の力と死の意味とをもつ。われわれの生の阻害と破壊と否定として、われわれの存在とその在り方の恐ろしい謎として、……(中略)……患難は私たちに迫ってくるように思われる。」(S・132)

イエスの死に關しわれわれは既に、それが人間的可能性の否定、放棄の意味をもつことをみた。更に、われわれの患難に於る存在に就ても、同じ人間的可能性の否定、放棄の意味を有することをみた。これが、イエスの死とわれわれの可視的類似性の意味することである。バルトは、「かれの死の比喩において明らかに私のキリストとの類似性を認識するとき、私自身との總体的な私の同一性の外にあるあの立場の不可視的存在とそれにもとづいて認識するXの力学が効力を発する。」(S・118)と書いている。これは、今までの自分の立場の外の、新しい立場に立って、そこから認識活動がなされはじめるということであるが、この立場は、「新しい人間」(S・118)の立場である。ここに立って始めて、キリストの復活は見られる。「キリストととも

に死んだ者となる」ことは、可視的類似性の認識により既に成立した。従つてこの新しい人間の立場は、キリストと共に、古き人間的可能性が否定されることを通して成立してくる立場なのである。

然し、可視的類似性を認識することが、復活を見ることを可能にするのは何故か、又新しい人間の立場を可能にするのは何故か。これは、キリストの死の意義を考へることで答へられる間である。キリストの死は、人間的可能性の否定を意味していたが、それは、「あらゆる歴史的事物そのものの終極」(S・115)「古き人の終極」(S・115)をも意味する。この終極とは、人間的可能性が単に否定されて失せてしまふということだけでなく、全く別の新しい可能性によりとつて代られるということをも意味すると考へられる。この新しい可能性とは何か。キリストの「この死のうちにある意味、究極のもの、すなわち死が神である。いいかえるとこの生の死の彼岸にある。それ故にただ死の比喩のかたちでのみ可視化されるべき人間の新しい、(不可能な)可能性としての神である。」(S・116)とバルトは書いているが、神の可能性がその新しい可能性である。神はキリストに對し、人間的可能性を否定する者として又、その否定を更に否定して、新しい可能性を開く者として活動する。この神の活動が明かになるのは、キリストの死であり「ここにインマヌエルが、神われらとともにが、ある。」(S・119)キリストの死の意

味は、人間の可能性が否定され、それにとって代る、神的可能性が認められるとき明らかとなる。これは、此岸の生命の否定に於て成立する、復活の生命である。これがキリストの死の意味である。その死に於てキリストと類似することを認めるならば死の意味に於ても類似することを認めうる。即ち、キリストの死に於て見られた、神的可能性はわれわれの人間の可能性否定に於てもみられる。キリストとともに死んだ者となるということは、共に同じ否定をうけ、共に同じ神的可能性を生きるということに他ならない。たしかに「神われらとともに」は、われわれの死に於てもみられるのである。「この生、イエスの復活した生をわれわれの生としてあえて知ろうと試る」(S・185)ことが、ここで可能となる。従って、この類似性の認識は、此岸的存在である人間には不可能な、新しい立場を開き、復活の生を生きさせるのである。

この復活の生は、「死からの生」(S・166)として、此岸の生と異り、「取り消しがたく生である。それは神の生である。それは神によって認められた人間の生である。」(S・185)この生を生きる限り、神認識は成立している。それが神に知られ又神を知る生であるからである。「それはすべての所与の、すべての生の内容の、すべての生の本質性の、すべての存在と在り方の彼岸で、神によって生み出され、神によって動かされ、神に安らう人間存在についての人間の意識である。」(S・188)それ故、こ

の生を生きる人間、「新しい人間」に於ては罪は排除されてしまっている。罪は、人間の可能性が生きている限りでのみ通用するものであり、神的可能性の生を生きる、新しい人間は、人間の可能性が罪と共に否定された死の彼岸に生きるからである。「かれは罪の赦しによって、可視的な人間的な所与を無視する神の法廷上の無罪判決によって、神自身のわれわれからすれば不可能な生の可能性によって生きる。」(S・180)この生を生きること、それが神の恵みである。従って、此岸の生の否定も又、恵みである。

(B)

この復活の生、彼岸の生は、此岸的生全体の外側にあり、それに否定的に対立する。この彼岸の生の立場に立つてはじめて、それまでの此岸の生が根本的に神から離反した、罪と死とに支配される生であることが判明する。彼岸の生は、罪からも死からも解放された生だからである。そして、この生を生きる事自体、神の恵みである故に、此岸的生を生きることは、神の怒り、裁きの中を生きることと知られるのである。恵みを知るといふことは、それ故、裁きを知ることでもある。逆にいえば、神の裁きにより裁かれていることを真に認識する者は、恵みを知る者なのである。「恵みをうけた者が、裁きをうけた者でないならば、恵みは恵みではない。」(S・166)

此岸的生を生きるわれわれにとって、この場に立つこと、即

ち、彼岸の、恵みを知る場、信仰の場に立つということとは、この裁きを裁きとして知ることによって可能になる。裁きは、「われわれがそれを肯定しないかぎり、われわれの前におかれる否である。われわれがそれを自分のものとしないかぎり、この世界の存在と在り方に対して、たえず、いたるところであげられる抗議である。われわれがそれを理解しないかぎり、生の問題性である。その必然性がわれわれに意識されないかぎり、われわれの制限であり、無常である。われわれがうける裁きは、それに対するわれわれの態度とはまったく無関係に、まさに事実である。」(S・18)これらの事實は、あの患難、「死の力と死の意味をもつ」患難の中にあるわれわれの存在の事実と同一のものを指している。従って、われわれが患難と出会ってるとき、それは、人間的可能性を否定するものと出会ってると書いたが、それは又、神の裁きに出会っていることでもあるということになる。ここで、われわれは、裁く者として神と出会っている。神が「自分自身を裁く者として、すなわち、われわれとわれわれの生の内容とまったく、他たるものとして認識させる」(S・133)のである。そして、裁く者として神を知ることとは彼岸の生の立場から可能なことである。

しかし、患難というわれわれの生の内側の事実から、生の外の裁き手への視点の転換はいかにして可能となったのか。ここで再度、イエスの十字架が問題となる。イエスを死なしめた

のは神であり、われわれの患難に於る生はその死と類似する故に、われわれを死なしめるのも神なのだと思ふこと、イエスと共に死んだ者となることに於て、神を認めることが、ここに可能となる。これは、信仰に於る可能性である。信仰者は「十字架につけられた者の中に復活した者を、死の中に生を、否の中に然りを、障壁の中に脱出口を、裁きの中に近づきつつある救いの日を見る。即ち、神の中にある彼岸の生を見る。これを見ることは、われわれの患難の正負の符号を変える。人間のたんなる苦しみは、創造者であり救済者である神の行為となり、生の阻害は生の勝利の準備となり、破壊は建設となり、失望と逆境は主の来臨への渴望と期待となり、囚人は看守となる。」(S・133)

ここから、信仰者は、自らに対立する否を神の下す否であるが故に、神から離反した生への裁きとして理解し、肯定しうるのである。肯定するとは、自己の人間的可能性を否定する否が、自己の裁きとして正当だと認めることである。「被造物を否定する」というかたちによる以外に、創造主の肯定と被造物の永遠の意味はいまだかつて認識されたことはない。」(S・26)ひとは、「神に出会えば死ななければならぬ。」(S・20)死ぬことなくして、裁かれることなくして、神と出会うことはない。そして、「かれが人間としてもつものは、ありのままいえば、つねに患難であろう」(S・134)から、神の裁きはつねにあり、つねに神

と出会っているのである。それ故、その神を認識する可能性も又、常にわれわれに對し開かれているのである。われわれはこの裁きの事実を凝視しなければならぬ。自己の人間の可能性がどのように否定されているのかを即時的に明らかにしてゆかねばならない。それが、自己の死、裁きの認識であり、新しき生、神による可能性はその中に見られ得ることをわれわれは知ったのである。「神の栄光がまさに苦難の秘義の中で、そしてただそこにおいてのみ、どんなに明らかにされても、われわれは神のために苦難を見ようとすることができないどころか、神のために苦難をまさに徹底的に見なければならぬし、それを死から生への歩み、運動、方向転換と見、キリストが見える場所と見なければならぬのである。苦難をみのがすことは、キリストを見のがすことであるといえるかもしれない。」(S・288)

再三注意してきたが、これは、信仰の立場に立った認識である。此岸の生の立場からは不可能な認識である。此岸からは信仰は、空洞とよばれるものにすぎない。その内実が不可視だからである。信仰は、人間の可能性の外の、神自身の可能性であり、神のみが決定権を有することである故に、此岸からは、空洞としか見えず、更にそれは、イエスの死によって「創造された空洞」(S・13)と同じもので、彼岸に於て、神により新しい人間、キリストの復活の生を生きる人間が成立せしめられることのみたされているのである。更に、時間的な観点からみるなら

ば、信仰とは瞬間に於る出来事である。即ち、此岸からみると、瞬間の間に神の活動がなされるのである。これは、「あらゆる時間の外なる瞬間」(S・28)に他ならず、それ故、信仰とは出来上り、安定した状態のことをいうのではなく、われわれからみて、常に新しく成立する出来事なのである。一度信じた人も又罪へとおち込む。それ故、常にくり返し新しく、キリストと共に死んだ者となり、新しい人間とならねばならないのである。

(四)

バルトは、この著作の第一版への序文で、「この書物が発見者の喜びにあふれつつ書かれた」(S・V)と書き記している。何が発見されたのか。それを自分も見ることが念願であった。従って、バルトの外から批判的にバルトを見ようとしたことはなく、常に彼の論述の中に入り、彼の見ている事態を見ることを心懸けた。この事態をみるのが、バルタザールのいう、弁証法から類比へのバルトの思索の歩みに於て、一貫して変らぬものと考えからである。この事態とは、神とわれわれとの事態、即ち、神がわれわれを否定し、裁くことに於て自らを示すという事態に他ならぬと知ったことは、私にとつて、キリスト教徒として生きる根拠を得ることでもあった。バルトを通して、自己の根底にあるこの事態を更に凝視してゆきたい。思うに、バルトのあのびやかさと、厳密さとは、この事態に目を見開き耳を傾けるところからきたのであろう。未だ「ローマ人への手

紙」を読みうる能力しかもち得ていない者であるが、「教会教義学」に於ても、彼のこの事態への目は「貫している」と考えている。それを見届けてゆきたい。

(参考文献)

Karl Barth, *Der Römerbrief*, EVZ-VERLAG-ZÜRICH, Zehnter Abdruck.

ムント「ローマ書講解」

小川圭治、岩波哲男訳 河出書房

(引用文はすべてこの訳本中の文を用いさせていたたい)

H. U. Balthasar, *Karl Barth-Darstellung und Deutung seines Theologie*

註

- 1 バルトはこの著作で、イエスを単に史的イエスと限定することなく、キリストの意味に於ても、用いている。
- 2 患難 (Bedrängnis) と苦難 (Leid) とを同じでは同(じ)じ(じ)であるとは解しておいた。