

Title	キリスト者とは誰か：ティリッヒとバルトをめぐって
Author(s)	菊地, 順,
Citation	聖学院大学論叢, 7(2): 47-62
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=669
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

キリスト者とは誰か

——ティリッヒとバルトをめぐって——

菊 地 順

Who is a Christian?:

On Tillich's and Barth's Concepts of a Christian

Jun KIKUCHI

It is very important for Christian mission to understand the relationships between Christians and non-Christians, especially in a non-Christian country like Japan. Karl Rahner, a modern Catholic theologian, uses the concept "anonymous Christian" to express this relationship. This has become a popular concept, but it has also led to considerable controversy. The reason for the controversy is that the concept presupposes the absoluteness of Christianity and includes the problem of natural theology, which accepts the idea of a direct connection between God and human beings.

It is a matter of importance and great interest to determine the relationship between Christians and non-Christians in this age of the plurality of religions. Clarity about this relationship will also provide direction for Christian mission.

The purpose of this paper is to understand more clearly the relationship between Christians and non-Christians by comparing Tillich's and Barth's concepts of what it is to be a Christian.

はじめに

いわゆるクリスチャンとノン・クリスチャンとをどのように区別し、またそこにどのような関連を見ていくかは、キリスト教を伝道する上で重要な視点である。

周知のように、現代のカトリック神学界を代表する一人であるカール・ラーナー (Karl Rahner) は、その関連を「無名のキリスト者」(anonymes Christentum) という概念で表現している。この考えは、たとえ意識的にキリストへの信仰を告白し、洗礼を受けるということがない人

Key words; Calling, Latent Church, Manifest Church, Spiritual Community

たちでも、すでにキリストにある神の恵みの中におかれているため、その意味では「無名の」キリスト者とみなすことができるとする理解である。ラーナー自身の言葉で言えば、「具体的な歴史状況にあって、キリスト教の直接の宣教に触れることのない人間が、なおかつ神によって義とされ、恵みの中に生きる、ということは疑いもなく有りうるであろう。[なぜなら] この人間はそのとき、超自然的な恵みによる神の自己譲与を受けている [からである]。』⁽¹⁾同時にラーナーは、「キリスト者」とは、あくまでも「この超越論的な神の自己譲与の歴史性をはっきり内省した形で受け止める者であり、これはイエスをキリストであると、信仰および洗礼において告白する者に限られる」⁽²⁾とし、クリスチャンとノン・クリスチャンとの間に明確な一線を画している。

このラーナーの理解は、たとえば佐藤敏夫氏が言うように⁽³⁾、そこにはトレルチが取り組んだようなキリスト教の絶対性の問題という視点はなく、初めからキリスト教の絶対性を前提とした立場からキリスト教と諸宗教の関係を論じたもので、それは第二バチカン公会議で打ち出された開かれたカトリック教会の姿勢を反映したものである。しかも、キリスト教と諸宗教の問題の背景には、同氏も指摘しているように、自然神学の問題が横たわっており、このラーナーの見解に対しては賛否両論が渦巻いている。しかし、この問題は、宗教の多様性への関心がますます増大する現代にあっては、カトリック教会のみならずプロテスタント教会においても大いに論じられているテーマであり、また特に日本のようないわゆる非キリスト教国での伝道においては、重要な指針を与えるテーマでもある。そこで、本論文では、そのような関心から、さらにまた筆者のもつキリスト教の弁証論的関心から、クリスチャンとノン・クリスチャンとの関係をどのように理解したらよいかを、現代プロテスタント神学を代表するティリッヒとバルトの見解に尋ねながら、探って行きたいと思う。

なお、そのための本論の展開は、以下のようになる。

I. ティリッヒ——教会論の視点から——

1. 潜在的教会と顕在的教会
2. 生における宗教的次元
3. 新しい存在への参与

II. バルト——召命論の視点から——

1. 召命の客観性
2. 召命の主観性
3. 合一としての召命

結び

I. ティリッヒ —— 教会論の視点から ——

1. 潜在的教会と顕在的教会

ティリッヒにおいて、クリスチャンとノン・クリスチャンとの関係がより明確に議論されているのは、教会論においてである。そこでまず、彼の教会論を検討しながら、そこに示されている両者の関係を検討していきたい。

ティリッヒの教会論の特徴は、彼の啓示史に基づく歴史理解から、教会を「潜在的教会」(latent church)と「顕在的教会」(manifest church)とに区別して論じていることである。それは、いわゆる教会の経験的・現実的存在と霊的・本質的存在を論じた「見える教会」と「見えざる教会」という区別に見られる理解ではなく、それは一般に理解されている教会の枠そのものを越えた文化の全領域に及ぶティリッヒの独自の宗教的概念である。しかも、彼の言う宗教とは、キリスト教でも個々の既成宗教でもなく、それは存在論的に裏付けされた人間精神の一態度であり、精神活動の「質的」要素をなしているものである。従って、それはすべての精神活動である文化のあらゆる領域で認められる普遍的概念となっている。それゆえ、このような文化神学の背景をもつティリッヒの教会論は、いわゆる特定の信仰共同体という視点を越えた包括性をもっており、それが「潜在的教会」と「顕在的教会」という理解に現れているのである。

ところで、このような特色をもつティリッヒの教会論の中心的概念となっているのは、「霊的共同体」(Spiritual Community)である。これは彼の救済理解をその前提としているが、その救済とは、神の霊の現臨によりキリストとしてのイエスにおいてまぎれもなく顕現した「新しい存在」(New Being)によって、生のもつ曖昧さが克服され、曖昧ならざる生が実現されることにある。そして、すべての人間は、その霊の現臨においてキリストとしてのイエスの新しい存在に参与し、その救いにあずかることができるのであるが、それは歴史を通した人類に対する神の霊の創造的なはたらきがあるからなのである。従って、ここに新しい存在の受容の水平的面での展開が見られるのであり、ティリッヒはそれを霊的共同体として捉えているのである。

ところで、この霊的共同体こそ、ティリッヒの最も言わんとしているところの「教会」なのであるが、しかし彼は霊的共同体に対し直ちに教会という言葉を用いない。それは、教会という言葉の従来もっている意味と、霊的共同体という言葉でもって彼が言おうとしているものとの間には、かなりの隔たりがあるからである。彼によれば、霊的共同体とは、「キリストのからだ」「神の集会(ecclesia)」「キリストの集会」といった言葉と同じで、「神の現臨によって創造される曖昧ならざる生を表現するもの」なのである⁽⁴⁾。しかし、この霊的共同体と教会は、霊的共同体の潜在的段階と顕在的段階との区別において結び付く。すなわち、それが「潜在的教会」と「顕在的教会」であるが、その場合、「潜在的」と「顕在的」とを区別する基準は、神の霊の中心的顕現であるキリス

トにおける新しい存在の出現にある。従って、その出現「以前」が「潜在的」となり、その出現「以後」が「顕在的」となる。しかもその場合、その「以前」と「以後」には二重の意味があるのである。その一つは、歴史的意味である。すなわち、ティリッヒは、人類における霊的現臨の創造性を、「神の霊の中心的顕現への準備としての人類全体における創造の働き、神の霊の中心的顕現そのものにおける創造の働き、かの中心的出来事の創造的衝迫の下における霊的共同体の出現における創造の働き」⁽⁵⁾の三重の意味において理解するのであるが、この中心的顕現——「ただ一回的に歴史の中心を確立した世界史的出来事、すなわち『基本的カイロス』(basic kairos)」⁽⁶⁾——の「以前」(予備的時代)と「以後」(受容の時代)が、その一つの意味(歴史的意味)なのである。しかし、この基本的カイロス(中心的啓示)は、絶えず「派生的カイロイ」(derivative kairoi)(一般的啓示)として起こる。そのため、そこにおいては、「特定の宗教的・文化的グループがかの中心的出来事に実存的に出会う」ということが生じるのである⁽⁷⁾。すなわち、この「派生的カイロイ」との出会いにおいて、その「以前」と「以後」があるのであり、それがもう一つの意味(実存的意味)なのである。従って、そこには順序がある。すなわち、ティリッヒによれば、「霊的共同体の潜在性と顕在性にかかわる『以前』と『以後』とは、直接的に言葉の第二の意味[上述の後者]に言及し、間接的にのみ第一の意味[上述の前者]にかかわるのである。」⁽⁸⁾

このように、ティリッヒが教会論で扱う対象は、キリスト教の教会そのものではない。それは、霊的共同体の視点において、「新しい存在の力を印象的な仕方では表現しているもろもろのグループ」⁽⁹⁾にまで及ぶのであり、教会もその他のグループも霊的共同体に含まれるのである。しかし、それらは、今見たように同一ではなく、そこには「潜在性」と「顕在性」との区別がある。すなわち、「教会は潜在的、宗教的、自己表現における霊的共同体を代表している。ところが他のグループは世俗的潜在性における霊的共同体を代表している。」⁽¹⁰⁾従って、キリスト教の教会とは、顕在的な霊的共同体であると言えるが、しかしそれは、それ自体生の曖昧さの中にあるため——というのは、生とは「潜在的なものの現実化」であるため、それは本質的要素と実存的要素との「混合」であり、その二つの質を含むということが生を曖昧にしているからである⁽¹¹⁾——歪曲された霊的共同体と言わなければならない。それに対し、潜在的教会とは、潜在的な霊的共同体であり、可能性においてはすべてのグループがその中に含まれるのである。そして、その場合、その「潜在的」とは、「実現された要素」と「実現されない要素」——「信仰と愛における霊的現臨の衝迫」と「信仰と愛の究極的基準、すなわちキリストの信仰と愛に現れた曖昧ならざる生の超越的統一が欠如している」こと⁽¹²⁾——との二つの要素から成り立っていることを意味している。従って、この潜在的な霊的共同体は、顕在的な霊的共同体に対し、「目的論的」に関係付けられているとも言えるのである。すなわち、ティリッヒの言葉で言えば、「それらのグループは、キリスト教会の宣教と行動によって、キリストが彼らにもたらされると、彼を拒否するけれども、無意識的には、キリストへと駆り立てられているのである。」⁽¹³⁾ここに、いわゆる教会と他のグループとの関係、そしてクリスチャン

とノン・クリスチャンとの関係の一つの理解が示されていると言える。

2. 生における宗教的次元

ところで、ティリッヒは、この霊的共同体を、人間の全文化的領域において認めるのであるが、それは人間の全文化的領域が、本質的に人間の生 (life) それ自体のもつ存在論的構造に根差しているからなのである。そこで、以下、その点について簡単に検討することにしたい。

まず、ティリッヒによれば、生とは、その本質的本性において「多元的統一」であると言う。それは、無機的次元から始まり、最後には精神的次元にまで至る諸次元の多元的統一である。その中で、精神的次元は、人間にだけ存在するもので、人間はそれによって他の存在から区別されるのである。従って、この精神的次元によって統一された生が、人間の生なのである。

さらに、この生は、一般に、その存在論的構造の観点から三つの機能をもつものとして理解されている。すなわち、第一のものは、生の中心が形成されていく運動としての「自己統合」(self-integration) の機能であり、また第二のものは、新しい中心が産み出されていく運動としての「自己創造」(self-creativity) の機能であり、そして第三のものは、生が有限なる生として、それ自体を越えて突き進む運動としての「自己超越」(self-transcendence) の機能である。そして、これら三つの機能が精神の次元において展開されるとき、それらはそれぞれ「道徳」「文化」「宗教」としてはたらくのである。ティリッヒは、これらの三つの機能の相互間のはたらきと意味について、総括的に次のように述べている。

道徳と文化と宗教とは、それらの本質に従って、相互に浸透し合っている。(中略) 道徳、すなわち他の人格との出会いにおいて人格が人格として成り立つということは、本質的に文化や宗教に関係している。文化は道徳の内容を提供する。(中略) 宗教は道徳に、道徳的命令の無制約的性格を与える。文化はテオリアとプラクシスにおける意味世界の創造であって、本質的に道徳と宗教に関係づけられている。すべての機能における文化的創造の妥当性は人格と人格との出会いに基づいている。(中略) 文化における宗教的要素は真の創造の尽きることのない深淵である。(中略) 宗教、すなわち精神の次元における生の自己超越は、本質的に道徳と文化に関係づけられている。無制約的命令による道徳的自我の成立なしには、精神の次元における自己超越ということもない。そして、この自己超越は、文化的行為によって創造された意味世界の内部以外では、形態を取り得ない¹⁴⁾。

この描写は、ティリッヒ自身、「超歴史的想起」「ユートピア的予想」であると述べているように、生についての本質論的理解である。しかし、この先取りされた理解に、霊の現臨によってもたらされる曖昧ならざる生の、その主体たる霊的共同体が、人間の精神活動の全領域において尋ねられる理由があるのである。

しかし、ここで特に注目すべきことは、精神の次元における三つの機能は、決して同質的ではないということである。というのは、自己超越の機能である宗教は、その超越性のゆえに、他の二つの機能と並ぶものとは考えられないからである。ティリッヒは、むしろ、宗教を他の二つの機能の「質」として考えなければならないとしている。しかし、この自己超越の機能としての宗教は、生の曖昧的現実においては、絶えず世俗化によって阻止されているのであり、その結果、「実存的に宗教から分離された道徳と文化は、通常『世俗的』(secular)と呼ばれるものとなる」のである。従って、一方では、宗教は「生の偉大さと尊厳性の最高の表現」であり、宗教において生の偉大さは「聖なるもの」となるのであるが、他方では、同時に、宗教はそれらを否定し、その偉大さは最も世俗的なもの、非一聖なるものとなるのである⁽⁴⁵⁾。すなわち、宗教という生の質を成す機能において、聖なるものと俗なるものは同一の領域において生じ得るのであり、ここにティリッヒの独自の教会論の背景を見ることができるのである。

3. 新しい存在への参与

もう少し、本論のテーマである「キリスト者とは誰か」という点に絞って検討する必要があるが、しかし、ティリッヒは、必ずしもキリスト者そのものを論じるということとはしていない。むしろ、上で検討したように、人間は本来的に宗教的次元をもち、それが高められたり阻止されたりと、ダイナミックに生きる主体として理解されている。従って、それは特定の信条であるとか礼典といったものには規定されないものである。むしろティリッヒは、それを信仰論というキリスト教の枠を超えた次元において論じている。

ティリッヒの信仰論は、「究極的関心」(ultimate concern)というその定義によって良く知られているが、それはより平たく言えば「われわれに究極的に関わってくるものによって捉えられた状態」(Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht)⁽⁴⁶⁾を意味している。その「われわれに究極的に関わってくるもの」とは、上述の関係で言えば、神の霊の現臨であり、存在論的視点においてはキリストとしてのイエスにおいて顕現した新しい存在である。すなわち、この新しい存在によって捉えられた状態が、信仰なのである。従って、ティリッヒは、通常考えられやすい、以下のような信仰の誤解を明確に否定している。それは、第一に、信仰を「認識の行為」とする誤解である。これは、信仰を、科学的認識よりは確実性の程度において劣るとしても、一種の認識とみなし、根本的には証明できないことも「本当のこととみなす」すなわち「信じる」態度である。ここには、信仰を知識と同次元において扱う誤りがある。なぜなら、信仰は決して認識の事柄（それを含むとは言え）ではなく、それは基本的には全存在をかけた新しい存在への参与の事柄であるからである。第二の誤解は、信仰を「意志の行為」とする誤りである。もちろん、信仰にも意志が含まれるのであるが、ティリッヒがここで指摘していることは、人間は信仰（の状態）を自らの力で意志的に作り出すことはできないということである。なぜなら、信仰（の状態）は究極的に関わってくるもの

（「無制約的なもの」）によってしか、有限な人間の中には産み出され得ないからである。さらに第三の、そしてティリッヒが指摘する最後の誤りは、信仰を「感情」とする誤解である。この要素も信仰に含まれているものであるが、しかし信仰を感情とする理解は、信仰を人間の一部の事柄に限定することであり、それは人間に究極的に関わってくるものによって捉えられた状態としての信仰が人間の全人格的応答の事柄であることに反するのである⁽¹⁷⁾。従って、ティリッヒは、信仰を人間のもつ特定の能力に基づかせ、結局は人間の主体性に依存させるような理解を極力否定するのである。そのため、信条の受容とか意志的服従とか、あるいは心情の高揚といったものが、まずもって信仰者（キリスト者）を産み出すのではないのである。

ティリッヒにおいては、信仰は、あくまでも人間に究極的に関わってくる側に主体性があるのであり、それは新しい存在への参与において形成される新しい状態なのである。ティリッヒは、その新しさを三つの方向において表現している。それは「創造（Schöpfung）としての新しいもの」「回復（Wiederherstellung）としての新しいもの」「完成（Erfüllung）としての新しいもの」の三方向である。すなわち、生の過程は「一回的」なものとして絶えず創造されており、またそれは生のもつ曖昧さの中におかれており、またしばしばその混乱の中に陥るとは言え、絶えず本質的なものへの回復と、その完全な統一である終末論的な完成を目指しているのである⁽¹⁸⁾。それが、究極的なものによって捉えられている状態としての信仰であり、その新しい状態の中におかれていることが、まずもって信仰者であるということなのである。

従って、ティリッヒの信仰者（キリスト者）の理解は、教会の制度的なものを越えた次元で論じられており（それらも、たとえば「サクラメント論」などとして捉え直されているが）、それは可能性においてはすべての者に開かれた理解であると同時に、いわゆるキリスト者と見なされている人々の在り方を吟味するものともなっているのである。

Ⅱ. バルト —— 召命論の視点から ——

次に、バルトにおけるクリスチャンとノン・クリスチャンとの関係について検討するわけであるが、それは彼の召命論に見ることができる。ただし、ここで言う召命とは、聖職者としての召命という意味ではなく、キリスト者としての召命という意味である。

まず、バルトの召命論を扱うに当たり、次のことが確認されなければならない。

神学の対象・内容、つまりキリスト教使信の内容は、単独で一般的に説明された「主体的なもの」でも「客観的なもの」でもない。それは、孤立した人間でもなければ、孤立した神でもなく、神によって基礎づけられ実現された両者の出会いと共同関係であり、キリスト者との関係の交渉であり、神とのキリスト者の交渉である。（229頁）⁽¹⁹⁾

すなわち、神学の内容——ここでは召命の事柄——を神と人間との共同関係（Gemeinschaft）において論じるところに、バルトの基本的姿勢があると言える。従って、召命の問題を客観的側面と主観的側面とに分けて扱うことはバルトの趣旨に反することになるが、しかしここでは便宜上その両面において分けて扱い、バルトの召命論を検討することにより、本論のテーマを尋ねることにしたい。

1. 召命の客観性

召命の客観性として語らなければならないことは、召命の出来事の主体は、あくまでもイエス・キリストにあるという点である。しかし、これはただちに語られることではなく、そこにはイエス・キリストにある神の選びという三一論的前提がある。すなわち、バルトは次のように語っている。

人間の召命は、人間の義認と聖化と同様に、人間自身の歴史の中でそれが現実化される以前に——イエス・キリストにおいて起こった選びの中に基礎づけられている。人間の召命には、——神御自身の中での「外ニ向カッテノ三位一体ノ内的行為」としてすべての神の道と御業の永遠の発端であるあの「歴史」が、絶対的に先行する。（202頁）

この先行する歴史とは、神御自身が初めから時間に先立ち時間を越え時間に続くその永遠の中で、人間の神であり給うということである。すなわち、「御子が、父によってそのように定められて、また父に対して従順に、御自身を罪ある人間のために選び罪にある人間を御自身のために選び給うた」（202頁）という恵みの選びである。人間の召命は、このイエス・キリストにおける神の永遠の選びに基づいているのである。

ところで、この三一論的前提は、同時にイエス・キリストの歴史と結び付いている。すなわち、イエス・キリストにおける神の永遠の選びに根拠をもつということは、その時間における成就としてのイエス・キリストの歴史に根拠をもつことである。従って、人間の召命は、「それが [人間の] 生活の中で出来事となる以前に、彼の状況・現実存在・歴史にとって決定的な仕方では、——人間の助力や参与なしに単純に彼のためになし遂げられた和解の行為において——起こった」（206頁）のである。召命の根拠は、それ自体が人間の召命である、イエス・キリストの和解の行為に、すなわちその歴史に、あるのである。

バルトは、この選びの恵みであり和解の行為であるイエス・キリストを、「生の光」として表現している。その場合、その生とは、人格的には歴史におけるイエス・キリストの生であると同時に、第一の来臨の生であり、第二の再臨の生でもある活けるイエス・キリストの生であり、実質的には、「イエス・キリストにおいて示され働いた、人間を義とし聖とする神の恵み」（198頁）であり、総

括的には「神によってイエス・キリストにおいて欲せられ、成し遂げられ、彼において遂行された、神との世の和解」(198頁)である。同様に、光もまた人格的には「イエス・キリストの自己告白」であり、実質的にはイエス・キリストにおいて示された「神の恵みの告白」であり、総括的にはイエス・キリストにおいて遂行された「和解の告知」である。(以上198頁)そして、この生の光は、すでに輝いているのである。すなわち、人間はすでにこの光の中に立っているのである。そのことは、人間の現実存在はこの光によって規定されており、この光の外においてはいかなる存在もあり得ないということを意味している。イエス・キリストによる召命は、「一人一人の人間の将来」(207頁)であり、「彼[イエス・キリスト]の呼び掛けがすべての人間にかかわりを持ち、彼ら[すべての人間]が彼による召命の中に自分たちの将来をもつということが、すでに、すべての人間の現実存在と状況についての極めて現実的な規定」(208頁)なのである。従って、人間はすでにこの光の中に立っているものであり、そこに召命の客観性があるのである。

ところで、召命の客観的側面に注目する場合、さらにもう一つのことに触れなければならない。それは、主観的側面と重なり合うことになるが、召命の具体性に見られる客観的側面である。すなわち、イエス・キリストの光によって召命の出来事が生じるのであるが、それは徹頭徹尾歴史において起こる出来事であり、その具体性において神の恵みが捉えられているからである。

すなわち、バルトによれば、元々、「時間と歴史は、——イエス・キリストにおける神の恵みの御業と啓示によって、支配され規定された生の形成」であり、「すべての時間、すべての歴史は、——イエス・キリストが、その目標に向かって——すなわち終極的な自己告知におけるその勝利に向かって、実際に途上にあり給う、その領域である。」(以上232頁)従って、人間の召命は、このようなイエス・キリストの時間と歴史という領域の中での呼びかけであり、それが語られるとき「現実の恵みの時間と救済の歴史が始まる」(232頁)のである。そのため、それは一切の仮現説的な理解を排除するのである。

その場合、バルトは、この時間的・歴史的な事象を“geistlich”なものとして捉え直している。なぜなら、“geistlich”という言葉は、超越的なことを意味しているのではなく、「最高度の具体性をもった時間的・歴史的な事象」(233頁)を意味しているのであるが、それは活けるイエス・キリストが、聖霊として召命の唯一の主体だからなのである。すなわち、聖霊とは「イエス・キリストの霊」であり、「彼の顕現の力」「彼の御業と御言葉の力」(以上235頁)であって、その御言葉が人間に対して直接に語りかけられ、その御言葉を通して人間に対して働き給うとき、それは霊的な事象であり、その召命は現実的であるのである。

従って、召命の具体性における客観的側面として、聖霊としてのイエス・キリストが指摘されるのである。

2. 召命の主観性

すでに見たように、召命は「神の恵みの業と啓示によって定められ支配された人間の時間の中で、活ける神の特別な行動」(227頁)であるが、イエス・キリストの光りの中にすでに入れている人間の側の主観的側面から見れば、それは「照明」と「覚醒」という点から理解されている。そして、そこでは「人間の全面的な変化」(245頁)ということが問題となっているのである。

すなわち、「照明」とは照らすということであるが、しかし召命の出来事においては、それは単に人間を照らすということではなく、「生の光が、ある人間に対してその働きを、達成するということ」(246頁)、「あの光が(世の光としてのイエス・キリストが)その人間にとって明らかなものになるということ」(247頁)である。そして、人間は照明されるとき、召されてキリスト者となるのであるが、それは人間の全面的な変革を引き起こすのである。なぜなら、「神は、御自身を人間に認識せしめつつ、全人間に対して行動し給う」からであり、それは「人間の思惟もその意志もその業も——全人間を、神のために徴発するということ」であり、「人間を神の行為の舞台・証人・道具へと改造するということ」(以上249頁)であるからである。

それに対し、「覚醒」ということは、「照明」ということと基本的には同じことであるが、より「力動的な性格」を強調している。すなわち、「覚醒とは、人間に対しての神の行為として、また人間の身に起こることとして、以前には(彼が眠って、夢の世界に生きていたときには)彼に隠されていたことが開示されるということ」(253頁)を意味する。従って、そこには、「あの偽りの状況から彼の真正な状況への方向転換」(254頁)があるのであり、覚醒は人間の二つの状況、二つの状態を、明確に対比させるのである。

ところで、イエス・キリストの生の光の中におかれていた人間が、「照明」と「覚醒」とを通して召命されるとき、それは端的に「キリスト者」となることを意味する。それは「特別な仕方ではイエス・キリストに属する者」(278頁)となることであるが、その場合、その特別な仕方とは、聖書の一般的な表現によれば「信仰によって規定されている」ということであり、照明と覚醒の点から言えば、「くすべての人間は——したがって彼らも[キリスト者も]、彼[イエス・キリスト]に属している」ということについての、彼らを解放すると同時に拘束する彼らの能動的な知識によって、彼らの現実存在が規定されている」(278頁)ということである。

しかし、能動的な知識によるイエス・キリストへの帰属は、イエス・キリストの強制的権力のもとにおかれるということではなく、服従と自由において人間を召し給うイエス・キリストの御言葉の権力こそが、そこで問題とされているのである。すなわち、「イエス・キリストが人間を御自身に帰属させ給う際の権力は、その御言葉の解放する権力、したがってあらゆる強制的権力に対立する権力、そのような権力を排除する権力である。」(283頁)このイエス・キリストの御言葉の権力において、人間はイエス・キリストに服従と自由において帰属するのである。従って、そのことは、人間を全面的に変革し支配し給うイエス・キリストに人間は服従するのであるが、それは人間が屈

従させられ蹂躪させられるということではなく、「人間の目が開け、……自分自身の悟性を用いる勇気を持ち、自分自身の足で立ち、自分なりの歩き方・走り方をさせられる」(284頁)という自由の事柄でもあるのである。なぜなら、神への服従にこそ、人間の真実の自由があるからである。この点について、バルトは次のように語っている。

彼が召されるべき者であるとき、彼は、聖霊の御業に対して自由なのであり、したがって従順に対して自由なのである。そして一方、彼の不従順は、彼が自分に与えられた自由を用いない、ということしか意味しないのである。彼には、従うことが許されているのであって、それが彼に許されているとき、それは彼に命じられているのである。(222頁)

神に主体的に服従するということこそが、自由であるということであり、この自由と服従において、人間はイエス・キリストに帰属するのである。そして、その帰属において、キリストとの「共同関係」に入るのである。

すなわち、照明と覚醒により、服従と自由においてイエス・キリストに帰属するに至ったキリスト者は、そのことによりキリストとの「共同関係」に入るのであり、その関係こそが、人間が召されているということなのである。

3. 合一としての召命

そこで、最後に問題になるのは、イエス・キリストとキリスト者との共同関係はどのようなものであるのか、という点である。

まず、指摘されなければならないことは、この共同関係の唯一無二性である。その点について、バルトは次のように語っている。

キリスト者とキリストとの共同関係は、その双方が互いに相手に身を向ける、その完全性という点で比べるものもないほどに近い、否、直接的な共同関係であり、したがって他の共同関係と取り違えることのできない共同関係である。(301頁)

しかし、この直接的な関係は、決して「神と人間の——語りかける者と語りかけられ答える者の、真正な対向関係の消滅」(302頁)が予期されるような神秘主義的合一のようなものではない。すなわち、

この共同関係においては、キリストがキリスト者の中に埋没し、キリスト者のために消滅し、無となることはなく、またキリスト者がキリストと同化し、キリストのために消滅し、無となること

もない。(301頁)

しかし、神秘主義的合一ではないとしても、キリストとキリスト者との共同関係は直接的であるため、それは「そこで起こることがキリスト者のキリストとの一体化以下のものではないという点で、完全な共同関係」(303頁)なのである。すなわち、それは「一体化」という意味で、キリスト者の「キリストトノ合一」として解釈されるべきものなのである。そして、その場合、それは神秘主義的合一ではない合一として、「両者の双方の側での独立性・特異性・自主性における結合」であり、「両者の現実的で全体的で解消不可能な結合」なのである(以上303頁)。すなわち、このような「キリストトノ合一」が召命の中心点であり、キリスト者とは、すでに、その生涯において、この召しにあずかっている者なのである。

以上のように、バルトにおいては、キリスト者とは、イエス・キリストの召命によってイエス・キリストに属する者となった者であるが、より詳しく言えば、イエス・キリストにおける神の永遠の選びに基づく、イエス・キリストの生の光の中に、すでにおかれていた人間が、活けるイエス・キリストである聖霊の御言葉によって、その光に照明され、覚醒され、自由と服従においてキリストに帰属し、キリストとの合一である共同関係に入れられた者である。そして、それ以外の者は、やはりキリストの生の光の中にすでに入れられ、その意味で召命へと方向づけられ、召命を自分の将来としているのであるが、それがまだ出来事となっていない者なのである。従って、キリスト者とそうでない者との間には、いわば相対的な違いしかなく、それゆえにこそ、キリスト者は他のすべての人間に対して「無限の開放性」(218頁)をもたなければならず、またその者たちを呼び給う方に対して「責任を負う」(221頁)のであり、また召されたキリスト者としての自分自身をキリストに基づいて理解するよう強要されているのである。

ところで、このように描き出されるキリスト者は、はじめに触れたように神と人間(キリスト者)の共同関係、交渉の中で扱われている。しかし、今まで見てきたように、キリスト者となる召命についてのバルトの主張は、バルト自身は「客観的なもの」と「主観的なもの」との分離した議論を退けているが、しかしそれぞれの側からの明確な主張を見ることは十分可能であるし、またそれらは明確な批判の対象をもって語られている。

すなわち、召命の客観性の主張には、召命の出来事についての「人間中心的な」理解、「ワタシノタメニ」(pro me)の視点からの理解に対する批判がある。バルトによれば、このような人間(キリスト者)中心主義は、召命の出来事をその歴史的な前提抜きで眺めるために、人間を召し給う方については不明瞭にしか語られず、その結果そこで「呼び声」と考えられたものは自分の信仰についてのキリスト者の独話と絶望的に似たものになってしまうのである。そのため、召命の客観性が明確にされる必要があったのである。

しかしバルトは、このことに関連して、同時に客観主義的な召命理解も退けるのである。すなわち、それは、人間の召命から具体的な歴史性が取り除かれ、超越化されてしまい、仮現説的になる理解であるが、それも召命について、またその主体について正しく語ることはならないからである。(バルトは、その意味で、垂直と水平との「二重の意味で」実在的に起こる神の業として、召命について語るのである)。また、召命の主観性の主張には、「キリスト教世界」(コルプス・クリスティアヌム)に対する批判がある。すなわち、そのような時代はすでに過去のものとなってしまっているが、しかし今日も依然として「自動的に設定されて他の伝統と共に自動的に引き継がれるキリスト教信仰という考え方」(276頁)があるのであり、それに対する明確な自己吟味として、キリスト者はキリストの召命に基づくことが主張されているのである。

従って、バルトの召命論は、確かに召命の事柄を神と人間との共同関係において論じているが、しかしそれは召命の客観性と主観性の問題に対する批判をその視野に捉え、その統合として論じられていると言える。

結 び

初めに触れたように、カール・ラーナーは、「無名のキリスト者」という概念でもって、クリスチャンとノン・クリスチャンの関係を表した。しかし、それはキリスト教の絶対性を初めから前提し、その理解の下でキリスト教と諸宗教の関係を扱ったものであった。従って、そこに一つの問題があったわけであるが、しかし、この前提はむしろ当然のこととも言える。ティリッヒが言うように、信仰が全人格的な応答を引き起こすものであるならば、自分の信じる宗教が絶対的なものになるのは必然的なことだからである。

しかし、そのような立場を放棄できないとしても、なお諸宗教の多様性に生きる現在、またノン・クリスチャンに向かって伝道して行くとき、教会に属さない人々との関係をどのように捉え、またどのように関わって行くべきであるのか、また形のうえでは教会に属していても、その内実の伴わないキリスト者も存在するわけで、そのような人々をどう捉え、どのように関わるべきであるのか、そういった問題が存在するわけであるが、そういった問題に対して、クリスチャンとノン・クリスチャンとの関係についての基本的な見通しをもつということは、大いに意義のあることである。

そのような関心から、ティリッヒとバルトとの考えを検討したわけであるが、基本的には、ラーナーと同じく、当然キリスト教を大前提としている。しかし、キリスト者の理解、あるいはキリスト者とそうでない者との関係についての理解は、かなり異なっている。まず、ティリッヒの場合は、単純化して言えば、クリスチャンとノン・クリスチャンの間には、一つの共通項がある。それは、生の理解に基づく霊的共同体、あるいは存在論的視点から捉えられた新しい存在であるが、それは

いわゆるクリスチャンであろうとなかろうと、人間として存在している限り、すでに多かれ少なかれそれに参与しているのである。そして、それが十全に個人の存在において、あるいはある特定のグループにおいて実現されるとき、そこに信仰者（キリスト者）や本来的な教会の姿が見られるのである。すなわち、それが実現されるか否かは、いわば、その参与の深さ浅さにあるのである。従って、この考えは、形の上だけからは本当の信仰者（キリスト者）であるとか、あるいは本当の教会であるとは言えないことを意味している。明確な形を伴わない人でも、形が伴っている人以上に信仰に近いということもあり得るし、また現実の教会であっても、本来の教会から遠く隔たっているかもしれないが、また一見教会とは見えない集団の中にも、大いに教会的な要素があることもあり得るのである。

それに対して、バルトの考えでは、召命の可能性と根拠は、あくまでもイエス・キリストにおける神の永遠の選びにある。そして、その選びは、神と人間との和解であり、それは「生の光」として、人間のすべての業に先立って、すでに輝いているのである。従って、人がキリスト者になるかならないかは、極言すれば、人がその光に気づくか気づかないかにかかっているのである。そして、それに気づく者は、キリストへと全面的に方向転換され、そしてキリストに属する者、すなわちキリスト者とされるのである。そのため、言ってみれば、そこにはティリッヒに見られるようなクリスチャンとノン・クリスチャンとを結び付けるような、流動的な幅はないのである。可能性としては、すべての者がクリスチャンになり得るのであるが、しかし実際には、それは限定されたものであり、イエス・キリストに明確に属する者だけがクリスチャンなのである。

このようなティリッヒとバルトとの見解には、それぞれに聞くべき点がある。ティリッヒの人間の実存性を重視する見方、またバルトのイエス・キリストの恵みを重視する見方は、共に重要な視点をわれわれに与えてくれる。そして、おそらく、それぞれの視点を尊重して行く中に、クリスチャンとノン・クリスチャンとの関係についての意義深い理解が得られるものと思われる。しかしここでは、最後にまとめの意味で、特に日本でのキリスト教伝道の視点から、それぞれの考えに対しいくつかの疑問を提示して、締めくくりたいと思う。

まずティリッヒに対してであるが、その考えは、確かに教会の外に対し、そのもつ可能性を評価し、また内に対しては、そのもつ曖昧性を指摘する点で評価できるのであるが、しかし反面、教会やキリスト者の現実的な存在意義を損なう危険性があるように思われる。たとえば、日本のような非キリスト教国では、極論すれば、教会の存在すること自体が意味のあることである。またキリスト者の存在、あるいは教会の正礼典や伝統といったものも、それ自体は多くの曖昧さに満ちたものであるとしても、現実にはそういった形を通してキリスト教はこの世に存在しているわけで、その具体性を外してはあり得ないのである。そういった現実性のもつ意味も、潜在性や可能性の評価と共に、弱められたり失われたりしてはならないであろう。しかし、こういった問題は、教会の内と外、あるいは聖と俗といった二つの領域の対立を克服し、キリスト教の立場から、文化、社会、

歴史全体にわたる弁証論的な総合的理解を目指すティリッヒの神学においては、その体質であるとも言える。

ところで、似たような批判が、バルトに対しても感じられる。ティリッヒにおいては実存性を重視する中で、かえって現実をそこなう危険性が感じられるが、バルトにおいても、上からのキリストの恵みを重視する中で、やはり現実に対しより否定的になっている嫌いがある。たとえば、バルトの批判するコルプス・クリスティアヌム（とその時代錯誤の残留物）は、一概には否定できないのではないであろうか。それを一つの時代という意味においてではなく、キリスト教的遺産、あるいは文化という面で理解するならば、そこから召命は生じないとしても、そういった水平的次元を否定することは、バルトの召命論を神学的抽象性の中に追いやることになりはしないか。また、それと共に、確かにバルトは、召命の主観性を主張し、歴史的現実性を強調するが、「キリストトノ合一」として語られる共同関係も、超歴史的なものにならないだろうか。さらに、コルプス・クリスティアヌム自体は過去のものであり、その風潮は時代錯誤の残留物であろうが、しかし伝道し教会を形成するということは、社会から孤立したことではなく、むしろ社会に積極的にはたらきかけるものであり、従ってそこではキリスト教に基づく何らかの新たな文化形成が目指されているのではないであろうか。また逆に、バルトが語る、すべての人間はすでにイエス・キリストの生の光の中に入れられているという主張は、信仰告白として同意できるとしても、日本を振り返った場合、それは実感的にはむずかしく、そのバルトの主張には、キリスト教国としての実感、あえて言えば、古きコルプス・クリスティアヌムのかすかな空気が感じられるように思う。

いずれにしても、この日本という地を踏まえた上での議論が必要であり、それは取りも直さず、私自身の課題である。

注

- (1) カール・ラーナー、百瀬文晃訳『キリスト教とは何か』（*Grundkurs des Glaubens Einführung in den Begriff des Christentums*），299頁。
- (2) 同上，230頁。
- (3) 佐藤敏夫『キリスト教神学概論』，78頁。
- (4) Paul Tillich, *Systematic Theology*, volume III, p. 149
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., p. 153
- (7) Ibid.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid., p. 12
- (12) Ibid., pp. 153-154
- (13) Ibid., p. 154
- (14) Ibid., p. 95

キリスト者とは誰か

- (15) Ibid., pp. 96-98
- (16) Paul Tillich, "Wesen und Wandel des Glaubens," in: Gesammelte Werke Bande VIII, S. 111
- (17) Ibid., S. 132-139
- (18) Paul Tillich, "Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie," in: GW Band VIII, S. 224-226
- (19) カール・バルト, 井上良雄訳, 『教会教義学』第4巻第3分冊「和解論Ⅲ/3」。以下, 本節での引用はすべて本書によるため, 引用頁数のみ引用文の後に随時記す。