

カール・バルト——彼自身の著作に即した彼自身の神学をトータルに把握するためのキーワード（その7）

（その7）＜カール・バルトの真の意味での処女作の確定＞

（文責・豊田忠義）

（その7）＜カール・バルトの真の意味での処女作の確定＞について

◎＜カール・バルトの真の意味での処女作の確定＞について

「個人の生涯の思想が、処女作にむかって成熟し、本質的にそこですべての芽がでそろうもの」であり、それ故に「かれは、生涯それをこえることはなかった」という＜真の意味での処女作の概念＞に即して言うならば、バルトの処女作は、『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」であると言うことができる（1921年9月、バルト35歳の時）。何故ならば、『ローマ書』「第二版序言」において、「聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である」神と人間との無限の質的差異を固執するという＜方式＞が明確に提起されたからであり、そしてこの＜方式＞は、それ以降の著作——すなわち、『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ』、『知解を求める信仰 アンセルムスの神の存在の証明』、『教会教義学』、『福音と律法』、『教義学要綱』、『神の人間性』、『福音主義神学入門』、最晩年の『シュライエルマッハー選集への後書』に至るまで、堅持され貫徹されているからである。例えば、『教義学要綱』および『バルトとの対話』では、神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞の下で、「聖霊は、人間精神と同一ではない」、「人間が聖霊を受けることを許され、持つことが許される場合、（中略）そのことによって、決して聖霊が人間精神の一形態であるなどという誤解が、生じてはならない」、生来的な自然的な人間の自由な内面の無限性、生来的な自然的な人間の自由な自己意識・理性・思惟の類的機能はもちろんのこと、聖霊によって更新された人間の理性も聖霊と同一ではないと述べられている。また、例えば、『神の人間性』では、「神が〔キリストにあつての神としての〕神であるということがいまだに決定的となっていないような人は〔神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞を持ち、その＜方式＞を堅持していないような人は〕、今神の人間性について真実な言葉としてさらに何か言われようとも、決してそれを理解しないであろう」と述べられている。三位一体の唯一の啓示の類比としての神の言葉の實在の出来事である、それ自身が聖霊の業（客観的なイエス・キリストにおける「啓示の出来事」の中での主観的側面としての「聖霊の注ぎ」による「信仰の出来事」）であり啓示の主観的可能性として客観的に存在している第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身（「啓示ないし和解の實在」そのもの）を起源とする「神の言葉の三形態」（換言すれば、キリスト教に固有な類と歴史性）の関係と構造（秩序性）における第二の形態の神の言葉であ

る聖書（その最初の直接的な第一の「啓示ないし和解」の「概念の实在」）を、自らの思惟と語りにおける原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準とした第三の形態の神の言葉である教会の宣教の領域およびその一つの補助的機能としての神学の領域において、体系というものがあるとするれば、それは、ただイエス・キリストにおける神の自己啓示からして、その「啓示自身に固有な自己証明能力」としての総体的構造を持っているキリストにあつての神としての神の「啓示の体系」だけであるから、第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする第二の形態の神の言葉である聖書を、自らの思惟と語りにおける原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準とした第三の形態の神の言葉である教会の宣教の領域およびその一つの補助的機能としての神学の領域においては、一般的啓示、一般の真理、自然神学、「存在の類比」というものがあるのではなく、ただキリストにあつての特別啓示、啓示の真理、啓示神学、「恵ミノ類比」（啓示の類比、信仰の類比、関係の類比）というものがあるだけである。このことからしても、バルトの＜真の意味での処女作＞は、自己自身である神としての自己還帰する対自的であつて対他的な（完全に自由な）聖性・秘義性・隠蔽性において存在している「失われない単一性」・神性・永遠性を本質とする「父なる名の内三位一体的特殊性」・「三位相互内在性」における「一神」・「一人の同一なる神」・「三位一体の神」の、われわれのための神としての「外に向かつて」の外在的なその「失われない差異性」における第二の存在の仕方（性質・働き・業・行為・活動、子なる神の存在としての神の自由な愛の行為の出来事）——すなわち、「啓示ないし和解の实在」そのものであり、起源的な第一の形態の神の言葉そのものであり、「まさに顕ワサレタ神こそが隠サレタ神である」まことの神にしてまことの人間「イエス・キリスト〔「ナザレのイエスという人間の歴史的形態」としての「イエス・キリストの名」〕における神の愛は、〔神性をその内在本質とする神としての〕神自身の人間に対する神の愛と〔その第二の存在の仕方における、すなわちまことの人間としての「真に罪なき、従順なお方」による、われわれ人間のための・われわれ人間に代つての〕神に対する人間の愛の同一である」と述べ、「聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である」神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞を明確に提起した、『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」と言えるのである。

1911年、バルトは、牧師としてザーフェンヴィル教会に赴任し、そこで、1921年まで生き・生活し・喜怒哀楽し・思惟し・牧会し・神学し・意志し・活動した。この時期において重要なことは、バルトが、このザーフェンヴィル時代に、時代と現実が強い問題に立ち向かう中で紆余曲折を経ながら、「聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である」「時間と永遠との『無限の質的差別』」（神と人間との無限の質的差異）を固守するという＜方式＞を明確に提起したところの、＜真の意味での処女作＞と言うことができる『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」に向かつて成熟して行ったことにある。ここで、その経緯を時系列的に辿ってみることにする。

1907年に出会ったクリストフ・ブルームハルトを契機として、「独自の力で自由主義のよどみの中から脱出した」と述べている。

1908年、バルトは、マールブルクに移った。そこで、バルトは、「カント主義者であり初期シュライエルマッハーに依拠していたヴィルヘルム・ヘルマンの講演『われわれに対する神の啓示』を聞くと共に、レオンハルト・ラガツの『神は今日、社会主義において人間と出会う』というテーゼを聞いた」。しかし、バルトは、「ヘルマンをうのみにすることなく、〔ヘルマンを否定的に媒介してその〕キリスト中心主義だけを受けとめた」。ヘルマンの「神学は、古い自由主義神学からも、しかしまたあらゆる正統主義とあらゆる積極主義からも、確かに区別されるものでした。われわれも、この両側の神学に深い軽蔑の念をいだいていました。左に対しても右に対しても、われわれは自由だと感じていましたし、この両者の対立を超えて」、「狭い道を歩み始めていたのです」。この実感と認識の萌芽を持ちつつも、バルトは、まだなお依然として「シュライエルマッハーとリッチェルの示唆を受けて、キリスト教とは、一方で歴史批評的に研究されるべき歴史上の現象であると共に、他方では優れて道徳的な性格をもった内面的体験の事柄であると解釈していた」。したがって、バルトは、「近代学派のマルティン・ラーデが責任編集する『キリスト教世界』にもどっぷりとつかってその編集助手となって働いた」——「私の学生生活の最後の時期に、私は当時の近代神学を信頼に満ちて承認することで、私の同時代の者のだれにも劣らなかった」。バルトは、「宗教的個人主義と歴史的相対主義」ということを主調音としていた「近代神学の自覚的支持者であった」と同時に、「トレルチに対して、のちに気づくように、彼の信仰論は、果てしのない、とりとめのない無駄話に終わってしまいそうなものでしかない」という実感と認識と自覚をも併せ持っていた。「『キリスト教世界』誌にかかわった私の年月のおかげで、シュライエルマッハーの時代の末期の空気と精神を十分に呼吸し、それに対して若き日の全面的な信頼を捧げたからこそ、それから7年後には、シュライエルマッハーの時代はほんとうに終わったのだという発見をなしえたのでした」。

1909年、バルトは、ジュネーヴの州教会所属のドイツ語教会の副牧師に就任した。バルトは、このジュネーヴの人々にも、「宗教的個人主義と歴史的相対主義を啓蒙し押しつけていた」——「私がジュネーヴの人たちに……押しつけたあらゆる歴史主義と個人主義については、あとからはずかしい思いにとらわれずにはおれませんでした」、「私は当時信仰と歴史に関するかなり大きな論文を発表したが、これは今にして思えば、印刷されなかった方がよかった」〔出来ることならば、その思い出も大きな論文も、すべて消し去ってしまいたい〕。すなわち、その時期のバルトは、「神を認識しうるより先に、まず自分自身を認識しなければなりませんという説教も行った」。また、自然神学の段階で停滞と循環を繰り返していたその時期のバルトは、『キリスト教信仰と歴史』において、自由主義的な恣意的自由の中で、「わがまま勝手に」「カントとシュライエルマッハーをくりかえして引用し、ゲーテとシラーまで保証人として言及し、パウロと並んで

アジアのアシジのフランチェスコとボールデンシュヴィング、ミケランジェロとベートーベンに至るまで『啓示の源泉』だと主張した。したがって、その時期のバルトにおける神やその啓示やその信仰は、まさしく人間的理性や人間的欲求やによって恣意的独断的に対象化され客体化された「存在者レベルでの神」、「存在者レベルでの神への信仰」、「存在者レベルでの神の啓示」でしかなかった。

1911年、バルトに「ショックを与えた出来事」は、次のようなことであった——すなわち、その出来事は、自由主義国家は、法的政治的に信教の自由が保証された政治的近代国家であるからそのことは当然のことであるのだが、その「無思想な国の指導者たちの宗教に敬意を抱いているが」、「宗教によってわずらわされるのは御免だ、という発言であった」。したがって、バルトは、その出来事によって、「徹底的な否定によって神の国の現実性を明らかにすること、これが今教会が何よりも先ず為すべきことであるということ」を学んだ。同年にバルトは、「形而上学は神学にとって実りのない、しかも危険な企てである」と述べて、『神学における形而上学の再登場』と批判的に対決した。バルトは、「お互いの無関心と至高の存在に対する無関心とから、相互の、また共同の探求が生まれるにちがいない〔何故ならば、その時には、神と人間との無限の質的差異を固守するという〈方式〉を認識し自覚することができるであろうから〕。……すなわちキリスト教の共同体（教会）が、本当に成立するにちがいないという説教も行っている」。また、バルトは、「牧会活動への集中から」、「自分の教会の中で具体的に目撃した階級対立によって、初めて現実の生活の持つ現実の問題性に触れること」になり、彼の「主な勉強」は、「自由神学の線にそった本来の研究の続行ではなく」、「工場法立法とか保険制度とか労働組合論といったものに向かい」、彼の「心」は、「労働者の側に立つ態度をとったことから引き起こされた、地域の、州内部における、激しい闘争へと引きこまれて行った」。このバルトは、「労働組合を結成せず低賃金の劣悪な労働環境における労働者に対して、理論を教え、実際の支援によって援助し、組織的な行動に導こうとした」。

1912年、「父の死の床での言葉」——「主イエスを愛することが主要な事柄である。学問でも、教養でも、文献批評でもない。神との生きた結びつきが必要である。それを与えられるように、われわれは主なる神に祈り求めなければならない」。しかし、バルトは、まだなお依然として、神学的にも思想的にも未熟であった。そのことは、次のようなバルト自身の言葉によっても、よく知ることができる——「正しい社会主義は、今の社会主義者がやっているようなものではなく、イエスが実践したようなものである」、「イエスの人格の本来の内容は、社会・運動という二つの言葉に集約される」、それ故に「神の前に通用する精神は、社会主義的精神である」、「社会主義の諸要素は福音の適用の重要な部分である」。バルトは、「これらの諸要求に答えるために、労働者たちを政治的に教育し、啓蒙することによって応援するという形で参加しようとした」。この時期のバルトの未熟さは、その神学においても、その思想においても、外部から「労働者

たちを政治的に教育し、啓蒙する」という外部注入によって大衆を啓蒙しようとした点にあった。この時期のバルトの未熟さは、救済と平和の問題を、個体的自己としての全人間の究極的包括的総体的永遠的な救済の問題と、それ故にその包括的な救済概念と同じである平和の問題と、その過渡的問題との全体性において、明確に提起でき得ていないという点にあった。因みに、後年の1934年の『教会——活ける主の生ける教団』『証人としてのキリスト者』においては、バルトは、次のように述べている——「人間そのものは、キリストなしの人間は、破滅したものだということ以外の何を、語り得るであろう」と述べている。ここで、「破滅したもの」とは、「多少破滅したものだということではなくて」、徹頭徹尾全面的に、「全く破滅したものだということである」。したがって、「キリストは、われわれを、われわれのために死ぬということ以外の仕方では、救い得給わなかった。われわれは、そういうことによって救われるという以外の仕方では、救われ得ないのである」、と。われわれは、キリスト者でなくても、自分が現に身近に接している「食物の飢え」等で困窮している具体的な一人の人や一部の人を施しや奉仕によって過渡的・緊急的・相対的に救済することはできる。「人の苦しんでいるのを、われわれが実際に見る場合には、当然われわれは、助けを待ち設ける」。しかし、例えばこの飢餓で困窮している人たちを目前にして食糧を提供することは、思想にとっては過渡的な考え方・緊急の課題に属している。「しかし、ご注意願いたい、私はかつては、宗教社会主義者であった。そして、それから離れたのである。それは、そこでは人間の困窮と人間に対する助けとが、聖書〔究極的な救済・平和の課題と過渡的な救済・平和の課題とを明確に提起している聖書——マタイ26・6以下、マルコ14・3以下、ヨハネ12・1以下〕が理解しているほどには、真剣に理解されておらず、深く理解されていないということ、見るように思ったからである」。

1914年8月、第一次世界大戦が勃発した。そして、ザーフェンヴィルの住民たちも、「多数『国境警備』に召集された」。バルトも、「何回か、夜間に小銃で武装して『村の警備』にあたった。この時、「ドイツにおける先生たちのほとんど全部」を含めて「九三人のドイツの知識人」は、皇帝ヴィルヘルム二世とその首相ベートマン＝ホルヴェークの戦争政策への支持を表明した。この戦争イデオロギーへの「倫理的屈伏によって、彼らの聖書釈義や教義学」、「倫理学」、「説教の世界全体が、根底から崩されることになった」。このことを契機に、「バルトの批判は、……十九世紀の神学全体にまで及ぶようになり、ついにシュライエルマッハーにまで達した」。「ドイツ社会民主党」も、「戦争イデオロギーに屈服した」。しかし、バルトは、その「社会民主党に対する批判を行った」が、1915年入党する。何故ならば、その当時のバルトは、まだなお依然として、「大戦勃発後、キリスト教と社会主義のどちらも、『改革』を必要としており、……『真のキリスト者は社会主義者にならなければならない』……真の社会主義者はキリスト者でなければならない」というように考えていたからである。

しかし、1915年11月15日、バルトは、「バーゼルで『戦争の時代と神の国』と題し

て講演を行った」——この講演は、啓示神学の重要な構成要素を明確に提起したく真の意味での処女作『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」の完成へと向かって成熟していく萌芽とすることができる。何故ならば、その講演は、「人間的な改革の試みや世俗内の領域からは、なにも新しいものは期待し得ない」ということを、確信をもって認識し自覚したものだったからである——神とは全く異なる人間の「世界は〔人間の〕世界である」、人間の世界はあくまでも神とは異なる人間の世界でしかない。しかし、この当時のバルトは、まだなお依然として、一方で、「政治的牧師というものを、どのような形にせよ、たとい社会主義的なものであっても、誤りだと考えていた」が、他方では、まだ「社会主義を現に働いている神の国の……しるしの一つと考えていた」。バルトは、「人間として、また市民としては……社会主義の側に立っていた」。この社会主義の概念が、現実的な社会を第一義・価値とすると社会主義であるならば、客観的な正当性と妥当性をもった考え方であるにしても、もしもその社会主義の概念が、例えばロシアや中国のような観念の共同性を本質とする国家を第一義・価値とする<国家主義的>的社会主義であるならば、首肯することができないものである。バルトは、『バルト自伝』で、「われわれが最も激しく非難する全体的、非人間的強制にしても、遠い昔から西方の自称自由社会や自由国家にもほかの形で出沒したことはなかったであろうか」と述べているのであるが、私は、このバルトの思惟と語りを首肯する。何故ならば、修正資本主義もそうであるが、そして日本では竹中・小泉路線がそれであったが、アメリカにおけるキリスト教も加担した新保守主義と結びついた小さな政府を目指す新自由主義も、観念の共同性を本質とする国家を第一義・価値とする<国家主義的>な経済的自由至上主義であり・至上市場主義経済化でしかないから、そのような思惟と語りを首肯することはできないのである。

1916年、「一つの『宗教哲学』の形成という形で、さらに先に進まなければならないのではないかと自問していた」バルトは、ヘルマン・クッターと出会い、後になって彼を否定的に媒介することになるという意味で、彼に「決定的な影響を受けた」。バルトは、クッターを通して、「社会運動と平和運動に熱心なレオンハルト・ラガツのいたグループと接触する」。「このクッターとラガツが、1906年にスイスの宗教社会主義運動を発足させた人物である」。その機関誌は『新しい道』で、その体系は、「教会は社会主義が、神の国の先行現象であるとの態度決定すべきだ」という理論にあった」。この体系的思考に対しては、バルトもトゥルナイゼンも反対したが、しかし、一方で、バルトは、スイスにおける社会民主主義の実現の必要性も論じた。また、バルトは、『新しい道』誌に、「資本主義の『罪悪』は神なしの世界の指標である」という見解も載せている。しかし、このバルトの「資本主義の『罪悪』」という人間学的見解は、恣意的であると言することができる。何故ならば、客観的には、それが<良きもの>であれ・<悪きもの>であれ、人類史の西欧近代の段階（西欧的段階）における資本主義（バルトの言う「罪悪」を持つ資本主義）の発生と高度化・高次化は、自然史の一部である人類史の自

然史的過程における自然史的必然としての自然史的成果であるからである——「私の立場は、経済的な社会構造の発展を**自然史的過程**として理解しようとするものであって、決して個人を社会的諸関係に責任あるものとしようとするものではない。個人は、主観的にはどんなに諸関係を超越していると考えていても、社会的には畢竟その造出物にはかならないものであるからである」（『資本論』「第1版の序文」）。さらに言えば、ミシェル・フーコーは、次のように述べている——マルクスは資本主義の分析の際に、「労働者の貧困という問題に出くわして自然の希少のためだとか計画的な搾取のせいだとかといった、ありきたりの説明を拒んだ」。何故ならば、資本主義的生産は、「その基本的法則によって**必然的に**貧困を生産せざるをえない」ものだからである。すなわち、資本主義は、「何も働き手を飢えさせるために存在しているわけではないが、かといって彼らを飢えさせずに発展することもできない」ものなのである。したがって、「マルクスは搾取を告発するかわりに、生産を分析した」のである（『ミシェル・フーコー』「セックスと権力」）。さらに言えば、吉本は、次のように述べている——人類史の尖端性としてある西欧近代の段階（西欧的段階）における「資本主義が悪や欠陥を持っていること」は、制度的必然として原理的に自明なことである。しかし、資本主義は「**人類の歴史の無意識**〔自然史の一部である人類史の自然史的過程における自然史的必然〕の生んだ……最高の出来栄の作品である」。したがって、「資本主義が産みだした文明も文化も人類の最高の作品である」、すなわち人類史の西欧的段階における西欧文明も西欧文化も人類の尖端的な作品である〔それ故に、西欧近代以降「世界普遍性」を獲得した現存する「西欧思想の危機」は、「すべての人々の関心を引き、すべての人々にかかわり、世界のあらゆる国々の諸思想、あるいは思想一般に影響を及ぼす危機」である〕。したがってまた、資本主義には「悪」と「欠陥」、搾取、貧困があるから資本主義が産みだした「文明や文化や商品も悪で欠陥があると資本主義を批判しその文化や文明や商品を批判しても」、その「最高の作品たる根拠を揺るがすことはできない」のである。すなわち、その根拠を揺るがし資本主義を超えるためには、資本主義そのものと資本主義が生み出した文明や文化や商品を包括し止揚する以外にはないのである。したがって、第一に、還相的な究極的総体的永続的な課題として、資本主義を包括し止揚し克服するためには、資本制的生産様式（交換価値論）とは異なる新たな生産様式（新たな価値論）を構成しなければならないのである。その可能性は、世界普遍性としてある人類史の原型・母型・母胎であるアフリカの段階（日本で言えば縄文的段階）にまで時間を遡及して、その段階における種々の贈与制の歴史的批判的な調査・解明に基づくその再構成にある。すなわち、「民族国家の枠組みを超えた世界的規模での技術的・産業的・経済的な地域特性化に基づく贈与制の構成、等価交換的価値論を包括し止揚した高次の贈与価値論の構成にある」。それができれば、経済社会構成を資本主義におく西欧近代の段階を超え出て、次の段階へと超出することができる。また、往相的な過渡的緊急的相対的課題としては、資本主義的文化であっても、その優れた点については評価すべきである

から、創造的な批判は、それを包括し止揚してそれを超えた文化を創造する以外にはないのである（『マルクス—読みかえの方法』）。

同じ1916年、この年の説教において、「神学する姿勢に対する根底的な転換を果たした」。それは、「神は神であることを承認すること」、「神について語ることの原理的な困難さの認識は、すでにそれだけで神についての正当な認識である」という認識と自覚である。この根底的な転換と並行して、バルトは、「ますます宗教社会主義のグループから遠ざかって行った」。彼は、「神学のABCを改めて学び直す」試み、具体的には「旧・新約聖書を講読し、注解することからやり直す試みにより、見よ、聖書の各書がわれわれに向かって語り始めたのである——しかも、当時の近代神学学派の中で聖書が語るのを聞かねばならないとわれわれが考えていたのとは、まったく違った形で語り始めた」。彼は、「ローマ書と取り組み、読みに読み、書きに書いた」。それは、「博士論文としてでもなく、売る目的のためでもなく、ただ自分のために書いた」。言語の自己表出性にだけ寄り添って、近代主義的プロテスタント主義的キリスト教の教会の宣教、その一つの補助的機能としての神学の自縛から自分を解放するために、自己解放のために書いた。しかし、このことは、近代主義的プロテスタント主義的キリスト教の教会の宣教、その一つの補助的機能としての神学における「われわれの敵対者たちからパウロを奪いかえすために書くようにして書いた」ということを意味していた。その時、第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする第二の形態の神の言葉である「使徒パウロが……聖書の証言の真理性と明証性への導き手となった」。ここで、バルトは、シュライエルマッハーからも、マールブルク時代の教師たちからも、ラガツと宗教社会主義からも、ようやく「離反することができた」。「初めて大声で」、「もはや〔聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である〕神と人間との無限の質的差異を固守するという〈方式〉を止揚し捨象した人間中心主義的な「自己への信頼としての自信自恃の哲学」を構成したところの「ヘーゲルの強力な痕跡」を持った——『ヘーゲル』〕シュライエルマッハーを信頼することはできないと、……語った」。

1917年、この年の講演『聖書における新しい世界』では、バルトは、「聖書においては、『歴史』ではなく、道徳でもなく、宗教でもなく、一つのまったく『新しい世界』が、神についての人間の正しい思想ではなく、人間についての神の正しい思想が、姿を現わした」と述べた。そして、この年の末には、「宗教社会主義運動から脱退した」。この年に勃発したロシア革命の問題点について、バルトは、第一に、プロレタリア独裁は階級制廃止と矛盾する（何故ならば、その概念は、制度としてのプロレタリア階級概念よりも規模の大きい社会的存在の自然基底としての大衆概念を包括することができないからである）、第二に、前衛・職業革命家による独裁・一党独裁は中央集権化を惹き起こす（何故ならば、それは、現実的な社会を第一義・価値とする社会主義の構成を目指さず、国家を第一義・価値とする〈国家主義的〉社会主義を目指すものに過ぎないからである）、第三に、民主主義の持つ欠陥は民主主義の廃止によっては改善されないと

述べている（何故ならば、革命の究極的課題は、観念の共同性を本質とする国家の無化を伴う、個体的自己としての全人間の社会的現実的全体的な究極的総体的永続的な解放にあるのだが、過渡的課題としては、現存する擬制民主主義にしか過ぎない議会制民主主義の欠陥を改善するためには、先ず以て直接国民に関わる重要な政策の決定、それ故に法案の採決に関しては、国家（政府）を、どこまでも大多数の被支配としての国民に開いていくために、国民投票の憲法規定が必要だからである）。

1918年、この年の講演『社会におけるキリスト者』で、バルトは、「キリスト御自身つまり神の国は、あらゆる既成のものに先立つように、あらゆる革命にも先立つ革命である」と述べて、「啓示ないし和解の實在」そのものであり、起源的な第一の形態の神の言葉そのものであるまことの神にしてまことの人間「イエス・キリストを、宗教社会主義に、社会民主主義に、絶対平和主義に、教養ある人たちの自由主義等人間のお好み次第に世俗化することに対して、否定をつきつけた」。

1919年、この年の講演『キリスト教的生活』においては、「神の国の絶対他者性が明確化された」——キリストにあっての神としての「神の国は神の国である。われわれは、〔人間が人間自身の力によって、生来的な自然的な能力・悟性・感情に応じて認識し得る〕ところの「絶対的な存在のようなもの」、「絶対に自由な力の精髓」、「一切の事物を超越する精髓」——このような「絶対的な最高の存在」、「究極最深のもの」、「物自体」等〕神的なもののアナログアから人間的現実への移行というものをどれだけラディカルに考えても十分だとはいえない」、「新しいエルサレムは、新しいスイスとか革命によって実現される未来国家などとは、なんの関係もない。むしろ新しいエルサレムは、その時〔終末、復活されたキリストの再臨、「完成」〕が来ると、神の偉大な自由によって地上に到来するのである」。

1920年、バルトは、さらにまた『ローマ書』「第1版序言〔1918年〕において展開した考え方を、さまざまな観点から、集中的研究によって新しく批判的に再検討した」。何故ならば、当時バルトは、「コリント第Ⅱの連続説教において、『ローマ書』におけるユニバーサリスティックの見解に反して」、「まだキルケゴール的な単独者の概念や啓示の弁証を展開していたからである」——「光は喜びを与えると同時に目をくらませる。風は、爽快にするとともに寒さにふるえ上がらせる」、「神関係は自由な関係である。それは、前もってすべての人にかかわるのではなく、先ず第一に単独者にのみかかわる」。確かにこの時には、バルトにとって、シュライエルマッハーはすでに破綻した役立たずの神学者でしかなかった。ハルナックもそうでしかなかった。そうした中で、バルトは、キルケゴールを否定的に媒介して、神と人間との無限の質的差異を固守するという〈方式〉を手に入れたのである。そして、その〈方式〉を、最後の最後まで堅持し続けたのである。すなわち、バルトは、キルケゴールが、信仰としても、文学としても、思想としても、軽薄な「あまりにも安っぽいキリスト教的性格と教会的性格に対して、福音の絶対的要求と、自分自身の決断において福音に従う必要性を主張し、単独者と個人救済

主義」を前景へ押し出し強調したことに対しては、「神の自由な恵みの福音を述べ伝え、説き明かすことが問題であるとすれば、神の民、教団、教会、その奉仕と宣教の任務、その政治的・社会的課題」を後景へ退けてしまうそのキルケゴールの思惟と語りをもそのまま受け入れることはできなかった。したがって、バルトは、そのキルケゴールの「単独者」や「個人救済主義」の概念を払拭していく。例えば、次のようにである——「個々の人間による和解の主体的実現という問題は、絶対に欠くことの出来ない問題ではある」が、「イエス・キリストにおいて客観的に起った和解の主体的実現は、まず第一に教団において、イエス・キリストの聖霊の業〔客観的なイエス・キリストにおける「啓示の出来事」の中での主観的側面としての「聖霊の注ぎ」による「信仰の出来事」〕として遂行される」、と述べている（『カール・バルト教会教義学 和解論 I / 1』）。また、バルトは確信をもって、「すべての人間はキリストの実質上の兄弟である」、「キリスト者になる以前でも、彼は、キリストにおける神との連続性の中にいる。ただ、彼はそのことをまだ発見〔認識し信仰〕していないだけである」と述べている（『バルトとの対話』）。

バルトは、『ローマ書』を「根本的に新しく書き直す決心」をし、1920年の秋から1921年の夏までに、＜真の意味での処女作＞を、すなわち第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身（「啓示ないし和解の実在」そのもの）を起源とする第二の形態の神の言葉である聖書（その最初の直接的な第一の「啓示ないし和解」の「概念の実在」、すなわち預言者および使徒たちのイエス・キリストについての「言葉、証言、宣教、説教」）を自らの思惟と語りにおける原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準として、「聖書積義と絶えず接触を保ちつつ、また教会の古今の注解者・説教家・教師の発言を批判的に比較しつつ、その時々の現在における教会の表現・概念・命題・思惟行程の包括的研究において『教義そのもの』を尋ね求め」（『啓示・教会・神学』）、キリストにあつての特別啓示、啓示の真理、「恵ミノ類比」、啓示神学における重要な構成要素である「聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である」神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞を、明確に提起したところの『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」を完成させた。トゥルナイゼンは、「日ましに出来上がって行く原稿の初めから終わりまで深くかかわり協力した。それは、共同作業といってもよかった」。トゥルナイゼンは、「内容を深め、説明をより明快にし、意味を鮮明にする数多くの書き込みをした」。バルトは、その「ほとんどすべてを、そのまま受け入れた」。そして、神と人間との無限の質的差異を固守するという＜方式＞とした『ローマ書』「第二版序言」、「第二版」からは、「汎神論的色彩は消えた〔総括的に言えば、自然神学的な色彩、自然的な信仰・神学・教会の宣教の色彩は消えた〕」。この「第二版」は、「十九世紀とその世紀末の神学より優れた神学を導入するという試みであり、前世紀の自由主義神学と積極主義神学が、神をもはや神として承認していないことに対する徹底的批判であった」。「聖書の主題」は、「われわれが学んできた文献批評的積義や信仰的積義に反して」、「人間の宗教や宗教的道德ではなく」、またヘーゲ

ルの言う人間に内在する神的本質というような「人間自身の隠れた神性でもなく」、
「失われない単一性」・神性・永遠性を本質とする「三位相互内在性」における三位一体の「神の神性であった」——「神！ われわれは、この言葉によってなにを言っているのか知らない。信仰者は、われわれがそれを知らないことを知っている」。すなわち、「**聖書の主題**」は、自然としての自己身体および性としての他者身体ならびに宇宙をふくめた天然自然としての外界——その全「**自然の世界に対立するだけでなく、[人間の自由な内面の無限性、人間の自由な自己意識・理性・思惟の類的機能を生来的に自然的に備えたわれわれ人間の] 精神の世界にも対立する神の自主性と独自性、つまり、特に人間に対する関係における神のまったく独自の存在と力と主導権である**」。

<真の意味での処女作>である『ローマ書』「**第二版序言**」、「**第二版**」の「あとにはなにがくるのか？ 現実と時代とがかれに強いたものが、ひとつの思想の展開としてやってくる」（吉本『カール・マルクス』）。バルトにおいては、それは、『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ』の展開として、『知解を求める信仰 アンセルムスの神の存在の証明』の展開として、『福音と律法』の展開として、『教会教義学』の展開として、『神の人間性』の展開としてやってくる。したがって、バルト自身、「このザーフェンヴィル時代に……〔処女作にむかって成熟し、本質的にそこですべての芽がでそらい、そして生涯これをこえることはなかった<真の意味での処女作>とすることができる『ローマ書』「**第二版序言**」、「**第二版**」の完成において、）私の道の決定的な本質的転換が起こった。この方向転換によって、私のその後の外面的な経過も決定されることになった」と述べている。バルトは、**1921年10月**、ザーフェンヴィル教会で「退任説教」をし、ゲッティンゲンへ向けて出発するのであるが、そのことは、バルトにとって、神学者として、また神学における思想家として、キリスト教に固有な第一の形態の神の言葉であるイエス・キリスト自身を起源とする第二の形態の神の言葉である聖書を、自らの思惟と語りにおける原理・規準・法廷・審判者・支配者・標準として、第三の形態の神の言葉である教会の宣教の課題、その一つの補助的機能としての神学における課題を、根本的包括的に原理的に止揚し克服して行く道へと踏み込むことを意味していた——何故ならば、神と人間との無限の質的差異を固守するという<方式>持たないところの世俗化された教会においては、「われわれは、神を『信じ』つつ、実はわれわれ自身を義とし、享樂し、崇拜している。……われわれの敬虔は、あらゆる仕方で謙虚と感動を表しながら、実は神御自身に逆らうことをその本質とする。われわれは時間を永遠と混同する。それがわれわれの不逞である。そしてそれが、キリストを除外した場合の、すなわち復活の此岸における、ないしはわれわれが糾正されない先の、われわれの対神関係である。この場合、神自身は神と認められず、神と称するものは、実際には人間自身なのである」からである（『ローマ書』）、換言すれば神と人間との無限の質的差異を固守するという<方式>を持ち堅持しないならば、その時には、その教会の宣教、その一つの補助的機能としての神学における思惟と語りは、人間的理性や人間的欲求やによって恣意的独断

的に対象化され客体化された「存在者レベルでの神」、「存在者レベルでの神への信仰」、
「存在者レベルでの神の啓示」でしかないからである。

詳論は下記で展開：

<https://think-imagine-judge.blog.jp/>

あるいは

<https://christianity-church-barth.info/>