

ブルンナー神学における人格主義についての考察

金 旻 哉

序

本稿は、エミール・ブルンナーの神学における人格主義についての考察である。ブルンナー神学における人格主義は、彼の著した『出会いとしての真理』（1938年）において「人格的交応の関係」という表現で最もよく表わされている。「人格的交応の関係」というのは、聖書における神人関係の人格性を意味するものであり、ブルンナー神学において鍵となる根本概念である。

殊に本稿が注目しているのは、神との関係における人間の人格性、すなわち神への「応答責任性」を持つ主体的存在として規定される人間実存が、福音の真理解における本質的要素として、ある特定の場所を確実に占めているという点である。もちろん、ブルンナーは人間の人格性を一面的に強調しているのではない。ブルンナー神学における人格性（主体性）は、イエス・キリストにおける神の啓示と分かち難く結びついている第二のものとして強調されている。従って、それは、真理の客観的要素、すなわち御子における神の歴史的出来事を無視しているものでもなければ、人間の主体性を過少評価し、それを排他的に扱うものでもないのである。

神の救済的行為と、それに対する人間の主体的な応答の行為は、福音の真理解における本質的な関係をなしており、それを切り離して語ることはできないのである。本稿は、このようなブルンナーの視座に注目し、ブルンナー神学

の再認識を求めるものである。

第一章 初期におけるブルンナー神学の出発点

自然神学論争におけるバルトの激しい批判によって、ブルンナーの神学的関心もっぱら人間側にあるかのように、つまり自由主義神学を引きずっているかのように印象づけられたのはとても残念なことである。ブルンナーの神学的関心は、神との関係における人間であって、人間それ自身ではなかったからである。

本章においては、ブルンナーが一切の内在主義神学——例えば、真理の根拠を人間の内面性から見出そうとするあらゆる神秘主義やロマン主義、またドイツ・イデアリスムスと自由主義神学など——と一線を画し、それに徹底的に対抗した神学者であることを、初期における彼の二つの論文、すなわち「神学の根拠と対象としての啓示」(1925)と「宗教改革とロマン主義」(1925)を取り上げながら、ブルンナーの神学が、神の啓示を彼の神学における中心に据えていることを論述する。

第一節 内在主義との対決、啓示の強調

(1) 「神学の根拠と対象としての啓示」(1925年)

この論文においてブルンナーは、キリスト教的啓示概念と対立するドイツ・イデアリスムスの「人間主義的啓示概念」を批判する¹⁾。ドイツ・イデアリスムスの思想家たちは、人間の内面性において、直接的に神たるものが感知され得ると信じており、それを神の啓示として認識した。このような啓示概念によると、人間は単なる人間ではなく、すでに神性と合流している存在であり、それゆえ、「神化」の途上にある人間であると言わざるを得なくなる。

これに対し、キリスト教的啓示は、「偶然性」、「唯一回性」をその特徴としている²⁾。また、それは、人間の内面性から立ち現れるものではなく、全き他者、すなわち外から到来するものであるために「奇跡」³⁾と呼ばれる。ブルン

ナーは、神の主権的な介入でしか解決されえない、あの厳然たる神と人間との非連続性・断絶を強調し、誤った啓示理解、すなわちドイツ・イデアリスムスの人間主義的啓示概念を批判したのである。このような「裂け目」や「断絶」は、ただ神ご自身によってのみ、すなわち神の権威的で把握しがたい主権的・創造的言葉、神の啓示である和解行為によってのみ、突破され除去されるものなのである⁴⁾。

もう一つ、注目すべきところは、ブルンナーが近代的・ヒューマニズム的啓示概念の限界を示し、聖書の意味における啓示概念を論証しながら、啓示の彼岸性と共に、それに対応するものとしての信仰をも強調しているという点である。「信仰と啓示は相関者である」⁵⁾という表現においては、ブルンナー神学の根本概念——すなわち、啓示と信仰の「交応」の関係——が覗き見られる。ブルンナーにとって、神の啓示に対応する概念は、近代神学が強調するような「思考」⁶⁾でも「感情」⁷⁾でもなく、まさしく信仰なのである。ブルンナーは、啓示と信仰の不可分の結びつきを強調しながら、啓示がまさしく啓示と成るのは、他ならぬ信仰においてであると捉える。つまり、神の啓示は、信仰の関わりにおいてでなければ、それ自体啓示として認識されることはない。啓示が他者（神）から与えられるものとして認識されるためには、他ならぬ信仰が必要である。

本論文において、ブルンナーは、キリスト教的啓示概念の対立概念として「人間主義的啓示概念」を批判しながら、同時に、キリスト教的啓示概念の対応概念として、人格的決断に他ならない「信仰」を強調しているのである。ブルンナーは、この対応関係、すなわち、啓示と信仰の絶対的な不可分の関係——後ほど、ブルンナーは、この関係を「人格的交応の関係」と呼ぶようになる——に注目しており、このような神と人における共属関係が、ブルンナー神学を特徴づける根本思想として発展されていくのである。

(2) 「宗教改革とロマン主義」(1925年)

本論文においても、ブルンナーは啓示の彼岸性を強調する。ブルンナーは口

マン主義の二つの根本理念を個人における「無規定の宗教感情」と有機体的成長を意味する「歴史意識」であると規定し⁸⁾、それは、本質的に「世界神化」⁹⁾に他ならないと主張する。つまり、ロマン主義は、「自己自身の内部における生の統一」¹⁰⁾が「内面性」や「歴史性」において実現されるとする世界観であり、宗教運動なのである。ロマン主義が此岸性の原理に基づき、救いの根拠を直接的・非媒介的に導き出そうとするために、それは、神秘主義や汎神論と類似するものであると言える。従って、ロマン主義は「自力で救済へとよじ登ろうとし、自らが救済の原動力であろうと」¹¹⁾する過ちを犯しており、「自己追求的」で「反神的」¹²⁾であると言われねばならない。

ブルナーは、このような「内面性」、「歴史性」という内在的原理から、人間の真の自己理解を求めようとするロマン主義が宗教改革と決して混同されないと断言する。なぜなら、宗教改革の信仰は、一切の内在的原理を拒否しており、此岸性ではなく、むしろ徹底的に彼岸性との関りで理解されるからである。

ロマン主義は、救いを見出すために、自分自身の内面を覗き見るが、そこには神たるものはなく、ただ罪があるだけであり¹³⁾、それゆえ、死ななければならない自己の宿命を見るだけである。このような人間の根本的な困窮は、我々の外から差し伸べられてくる神の超越的な救いの業によってのみ解決され得る。それがイエス・キリストにおける神の啓示であり、贖罪であり、和解なのである。

上記の二つの論文を通して、ブルナーの神学が「神と人間との連続性を仮定する内在的な神概念に対する神の超越性、神は神であるという神の主権性を主張」し、「人間の無限の可能性を信ずる楽天主義的な人間観に対する人間の罪」を強調したことを確認することができる¹⁴⁾。このような理由により、ブルナーは、バルトラと並んで近代的思想との対決を志した弁証法的神学者と呼ばれている。ブルナーは、「宗教」ではなく神の言葉が、すなわち我々における神ではなく、イエス・キリストにおける神の啓示が神学の取り組むべき対

象であると述べる¹⁵⁾。それゆえ、彼の全生涯における神学的著作活動においては、神の言葉、すなわちイエス・キリストにおける神の啓示が無条件的前提として据えられており、神の啓示の超越性が彼の神学において特徴的に読み取れるのである¹⁶⁾。

第二章 ブルンナー神学の独自性の開始 ——論争術的弁証学・人格存在としての人間

本章の目的は、神と人との関係が「出会い」という概念で表現される以前のブルンナー神学の独自性——とりわけ、ブルンナーの人間理解——を理解することである¹⁷⁾。ここでは教義学と並んで、弁証学を積極的・争論的・攻撃的なものとして性格づけようとするブルンナーの神学的意図や神学方法論のみならず、福音主義に基づいた健全な「自然神学」を定立しようとしたブルンナーの試みを観察する。

第一節 神学の論争術的 (Eristic) 性格について——神学的人間学の必要性

ブルンナーにとって、神学のもう一つの課題、すなわち「弁証学」は、教義学と並ぶほどの重要性を持っている。この第二の課題は、伝統的に「弁証学」という言葉で表現されてきたが、その代わりに、ブルンナーは、「エリステイク」(Eristik) ——《争論学》・《論争術》・《論争学》などと訳される——という表現を用いる¹⁸⁾。ブルンナーにとって弁証学の課題の本来の性格は、積極的な意味における「自己主張」だからである。さらに言えば、それは「不信仰な《生まれながらの自然的》人間の自己理解への攻撃」¹⁹⁾である。従って、この論争術的神学の第一の課題は、「信じようとしないう不信仰な人間に彼の不信仰な実存の真の性格を、つまり《実存の根本状態》としての絶望を暴き出」²⁰⁾することである。

しかし、ブルンナーの主張する論争術的神学の意義は、上記のような否定的な意味にとどまらない。なぜなら、それは人間の自己認識に対する「攻撃」であると同時に、人間を「真の自己認識」へ導く肯定的な意味をも含んでいるか

らである。つまり、神の言葉に対する信頼と服従、すなわち信仰によってはじめて人間の本来の自己理解が認識可能となるということを知らせるのが弁証学の目指している究極的な目標なのである。従って、論争術的弁証学は、不信仰の人間に対する激しい攻撃（Angriff）であり、同時に人間の真の自己理解へ至らせる成就（Erfüllung）を意味する²¹⁾。

ブルンナーは、弁証学を遂行するために、その前提として人間学（Anthropology）に着目している。神にかたどって造られた存在でありながら、神に背いて生きる人間——ブルンナーはこれを「矛盾における人間」、「人間の実存の両義性」、「人間における分裂」などの言い方で表現している——を、他の学問と対論しつつ、神学的に分析し、明らかにしようとするのである。

このようなブルンナーの弁証学的試みは、不信仰と規定される「現実の人間」の誤った自己理解から、信仰によってはじめて見出される本来の自己理解、つまり「真実の人間」へ、という方向性をもっている。すなわち「不信仰の人間」を徹底的に究明し、そこから「信仰」による人間理解の必然性を語るために、その神学方法論は、帰納的（induktiv）であり、宣教的である²²⁾。そして、このような思惟方向性の違いが、ブルンナーとバルトが袂を分かつようになった一つの決定的な理由でもあったのである²³⁾。佐藤敏夫が指摘しているように、ブルンナーもバルトも神の言葉の神学を志向する神学者であったが、ブルンナーはその前提として人間学的な分析を考えたのに対し、バルトは徹底的にそれを拒絶したのである²⁴⁾。

しかし、ブルンナーとバルトが決別に至ったのは、このような神学方法論上の相違だけでなく、教義学と弁証学の関係に関する考え方においても、意見の差があったからである。バルトは、教義学の純粋な叙述によって「弁証学」の課題が自ずから解決できると考え、教義学を一面的に強調した傾向があったが、これにある種の危険性——この危険性を「神学主義」、「正統主義」、「教義学還元主義」と名づけて良いだろう——を感じたブルンナーは、そのようなバ

ルトの考え方を批判的に捉えた²⁵⁾。なぜなら、教義学の「純粋な叙述」あるいは「教義学を完成した『純正教理』へと仕上げること」²⁶⁾は、真理を客体として眺めるにすぎず、真理に対する実存的・人格的な参与を排除するからである。そのような真理理解は《我—汝》という二人称的關係ではなく、《我—それ》という三人称的關係に立脚しているのであり、従ってキリスト教真理を「対象化」してしまう過ちを犯す。

このような教義学における「非実存的真理概念」の誤りが、弁証学の積極的な意義を言わざるを得なかったブルンナーの問題意識であったことは確かな事実である²⁷⁾。ブルンナーが教義学と弁証学を結び合わせる形で、またそれを「不信仰の現実」を出発点とする帰納的方法論で展開しようとしたのは、一方では、上記のように「教義学還元主義」とも言えるバルト神学との戦いがあったからであるが、他方では、当時の歴史的な状況に対するブルンナーの危機意識が働いたことも見逃してはならない理由であろう。

第一世界大戦（1914~1918）後のヨーロッパ世界における危機状況を思い起こしたらよいだろう。ナチズムといった全体主義をはじめとする誤ったイデオロギーにより、ヨーロッパ世界は不真理に惑わされる深刻な危機状況に直面していたのである。様々な悪しきイデオロギーに対して、教会はどのように応答すべきであろうか。これが、1920年代後半から、キリスト教教会が直面した現実であり、神学にとっての最も緊急な課題であったのである²⁸⁾。ブルンナーが、弁証学を論争術的神学としてその意義を新たに見出そうとしたのも、このような歴史的危機状況と関係している²⁹⁾。

ブルンナーが人間学（Anthropology）に関心を持ち、人間学的な基礎にキリスト教的な意味を付与しようとしたのも、上記のような全体主義的國家の台頭という危機的状況と関係している。なぜなら、ブルンナーにとって無神論的イデオロギーによって形成される政治的・経済的体制は、特定の間人理解を有しており、従って、誤った人間理解による社会的弊害を究明し正さない限り、根本的な問題解決にはならないからである³⁰⁾。バルトは歴史的危機に直面して、

「批判の原理」に立脚し、自然神学のあらゆる可能性を拒絶したが、同じ状況を前にしたブルンナーは、「形成の原理」に立脚し、自然神学を再定立することでこの世の不信仰と戦ったと言えるのである³¹⁾。以上を通して我々は、ブルンナーの論争術的弁証学の対決的性格が、内部的な要因、すなわちバルト神学との戦いのみならず、外部的な要因、すなわち人間世界の悲惨な現実によって形成されたと言えるであろう。

第二節 自然神学論争における人間理解——人格的存在としての人間、その性質

本節において明らかにしたいことは、自然神学論争（1932~1935）において見られるブルンナーの人間理解の特徴である。先ずは、この論争の引き金となった概念、すなわち「結合点」（Anknüpfungspunkt）を巡るブルンナーの理解からはじめることにしよう。

「結合点」というこの言葉は、ブルンナーの意図と関係なく、生まれながらの自然的人間の構成要素の中に、超越的な存在である神との結合が無条件的に——つまり、罪の問題を通り過ぎるような形で——成立する特定の場所があるかのように聞こえる。だから、バルトはこの概念を用いるブルンナーに対して「世俗化したトマス主義」、「新プロテスタンティズム」と非難し、「Nein!」と叫んだのである。しかし、大木英夫は、バルトがブルンナーの自然神学問題を、全く当時の特殊な歴史的関連でしか見ようとしなかったことをバルトの誤解と指摘する³²⁾。

それでは、ブルンナーが主張する「結合点」とは、どのような意味のものなのだろうか。それは、バルトが言うような人間の「啓示能力」³³⁾ではない。ブルンナーの言う「結合点」とは、究極的に人間の罪によっても喪失され得ない人間の神関係性を意味する。他の言い方で言えば、それは罪によって正しい神認識が妨げられ、不可能になったとしても、人間は何らかの仕方で神と関係づけられている存在として規定されねばならないということであり、その根本関係は決して否定され得ないということである。人間が罪人になったとしても、

彼は神の被造物であることをやめられないし、やめることもできない。「結合点」の問題が、結局人間の神関係性に他ならないということは、「神関係は人間の本質に付加される何かではなく、まさにこの人間存在が神関係である」³⁴⁾というブルンナーの言葉においても明らかである。

しかし、問題は「結合点」の有無ではなく、それが如何なるものであるか、その「性質」を問うことである。ブルンナー自身も、「問われるべきことは事実それ自体でなく、その性質である」³⁵⁾と述べる。これを理解するためには、まずブルンナーの人間理解の「二重性」を捉える必要がある。ブルンナーによると、神にかたどって創造された《神の像》としての人間は、その存在様式において「客観的・形式的側面」と「主観的・実質的側面」とに区別される。主観的・実質的側面においては、神の似像性が罪によって完全に失われ、破壊されたために、人間は神との自由な交わりを持つことができないだけでなく、神の怒りの下に立つ裁かれるべき罪人のままなのである。しかし、ブルンナーによると、人間の客観的・形式的な側面、すなわち「人格性」（ないし「人間性」）は、罪の人間にもなお破壊されずに残っている³⁶⁾。ここでいう「人格性」または「人間性」というのは、色々な表現で言い換えられているが、具体的にそれは、神への「応答責任性」（*Verantwortlichkeit*）を意味する³⁷⁾。しかし、信仰によらなければ、つまり、イエス・キリストにおける神の啓示を受け入れることによって得られる真の自己認識に至ることなしには、人間は本当の意味で人格的存在とは言えない。それゆえ、ブルンナーはこのように述べる。

すなわち形式的には《像》は少しも損なわれていない——人間は罪人であろうとなかろうと主体であり責任的である。実質的には《像》は完全に失われており、人間はあくまでも罪人であり、人間には罪に汚されていないものは何もない。別に定式化すれば、人間は常に変わらず人格であり、神が原像的であって人間は模像的存在である。しかし人間は人格的人格（*personhafte Person*）ではなく、反人格的人格（*widerpersönliche*

Person) である。(…中略…) 人格存在のこのような《実質》は罪によって否定されているが、人格存在の《形式》、人間性一般、したがって罪人の人間性は認められる。³⁸⁾

上記の引用文からも分かるように、ブルンナーの人間理解の核心となる概念は「人格性」(Persönlichkeit) であると言える³⁹⁾。なぜなら、ブルンナーにとって人間の根本的な課題は、反人格的人格 (widerpersönliche Person) から、真の人格的人格 (personhafte Person) へと、すなわち人間存在の形式的規定と実質的規定における分裂ないし矛盾が、信仰によって克服されることだからである。

また、もう一つ注目したいのは、ブルンナーが人間存在の形式的・人格性を結合点として承認しようとしながらも、それを否定的に捉えているという点である。問題は、結合点の有無ではなく、ペラギウス主義およびペラギウス主義化した神学のように、それを否定的に求めてしまうところにある⁴⁰⁾。大木英夫の洞察の通り、「応答責任性」(Verantwortlichkeit) といった形式的人格性における結合点たるものは、「それは否定しがたく存在するにもかかわらず、単なる本来的な関係の指示であり、現実に対する審判であり、救済への欲求」なのである⁴¹⁾。だから、ブルンナー自身も、人間の神関係性自体は否定されてはならないが、その方向と性質が倒錯していると強調しているのである⁴²⁾。人間は答責を負っている存在、応答責任性をもつ人格である。しかし、今や人間はそれを「否定的性質」⁴³⁾としてしか持っていないのである。

従って、ブルンナーが、人間存在の形式的な側面を自然神学の範疇の中で確立させようとしたのは、それをイエス・キリストによる正しい神認識の準備、あるいはカトリック的な意味における先行の恵みとして理解したからではなく、むしろ、それを克服されるべき課題として、すなわち「歪曲された真実」として提示しようとしたからであると言うべきであろう。ブルンナーが弁証学の根本的な性格を「攻撃」と見做したことを念頭に置くと、客観的・形式的人

格性に対するブルンナーの自然神学的承認は、それとの対決を意味するものであって、決して「神人協力説」への接近ではないのである⁴⁴⁾。

第三章 「出会いとしての真理」における人格主義について

ブルンナーの代表的な著作『出会いとしての真理』⁴⁵⁾において、彼の神学における最も特徴的な概念、すなわち「人格的交応の関係」⁴⁶⁾という概念が登場する。これは「神の人に対する関係」と「人の神に対する関係」における共属性を強調しながら、神の啓示と人間の応答の相関関係を表すものであり、「出会い」という表現に置き換えられる。「人格的交応の関係」という概念が打ち立てられた本書において、「人格主義」というべき彼の神学的解釈原理が明瞭に提示されるため、本書はブルンナー神学を理解する上で、最も重要な著作であると言える。

第一節 固有の事柄としての「人格的交応の関係」と、その特徴

ブルンナー神学の最たる特徴は「人格的交応の関係」という概念にある。人格的交応の関係とは、神と人の分かちがたく結びついている相互関係性を意味する。ブルンナーは『出会いとしての真理』において、キリスト教史を振り返りながら、二つの誤った傾向、すなわち「客観主義」と「主観主義」を批判的に考察する⁴⁷⁾。ここで問題視されているのは、真理における客観性と主観性そのものではなく、その二つの要素が互いを否定するような仕方で、すなわち対立関係で捉えられてきたことである。ブルンナーによると、ローマ・カトリックの神学や宗教改革後の正統主義といった客観主義神学は、真理を「客体化」する過ちを犯す。それは、聖書の真理を《我—それ》という非人格的な関係において把握しようとする試みである。それゆえ、真理の根本要素である「主体性」が相対化され、信仰の決断という性質が軽視される。これは誤りである。それと反対に、あらゆる神秘主義や熱狂主義、敬虔主義のような主観主義神学は、真理の本質をもつばら主体性から見出そうとするため、真理の主観化

に陥ってしまう。ここで真理とされるのは、宗教的体験や敬虔な感情であり、従って、個人の聖人化を目指すことになる。主観主義神学においては、真理の対象への正しい理解は乏しく、ただその真理を受け入れる陶酔的《我》しか存在しない。これも同じく、誤りである。

このような客観主義と主観主義の過ちは、真理の統一性を見逃してしまう。それゆえ、神たる《汝》を《それ》に「客体化」してしまうか、真の《汝》をもたないでいる《我》に満足するかである。しかし、聖書における人間と神との関係は、双方向的関係であり、この統一性が失われていない。

啓示は、神の人間に対する関係と、人間の神に対する関係を問題にしている。「神自体」についての教理や、「人間自体」についての教理は、そこに含まれていない。聖書の啓示は、神を常に「人間への神」として、かつ人間を常に「神からの人間」として見ている。⁴⁸⁾

ブルンナーにとって、「聖書の神は、常に人間の神であ」り、それと同様に、「聖書における人間は、常に神の人間」である⁴⁹⁾。従って、「人格的交応の関係」と呼ばれるこのような相互関係性が決定的な重要性を持つ。これが、聖書が証言している「固有の事柄」(sui generis)⁵⁰⁾であるため、神学における根本的な課題も、究極的にはこの「固有の事柄」を究明することである。ブルンナーにおける聖書の真理は「神から人間へ」か(客観主義)あるいは「人間から神へ」(主観主義)か、という対立的・一方的な図式ではなく、「神から人間へ」かつ「人間から神へ」という双方向的・相互的・統一的な仕方では証言されねばならないものであり、それゆえ、神学もあの二つの極端な立場の彼岸にある聖書の信仰理解に基づいて再構築されねばならない。それを可能にするための手がかりとなるのが、ブルンナーが提示する「人格的交応の関係」という概念である。

しかし、ここで問われねばならないのは、「人格的交応の関係」として提示

される神人関係の相互性が如何なる関係なのか、つまり、その特徴に注目しなければならない。ブルンナーによると、「神と人間」の関係は決して平等な関係ではない。この神人関係には、神の方にイニシアティブを置く絶対的優位性がある。ブルンナー自身、この関係において「神は常に不可逆的に第一であり、人間は常に非可逆的に第二である」⁵¹⁾と繰り返し強調する。従って、人間の応答という人格的決断は、神の先んじる自己啓示を絶対的条件として持っており、それに徹底的に従属している。このような依存性が「人格的交応の関係」の第一の特徴である。

人間の神への依存は、人間が神の被造物であるという聖書の証言に基づいている事実だが、この依存性を極端に強調すると問題になる。代表的に、改革派神学における「二重予定」がそうである。この教説は思弁的で、かつ人間存在を非人格的に捉えている。そこでは、人間の依存性が、偏に神の主権性を裏付ける仕方で、極端に推し進められ、人間の自由や決断が語られる場所が取り除かれてしまっている⁵²⁾。

二重予定説は、逆説的ではなく論理的に一貫しているが、人間の決断の現実性を決定論の犠牲にしてしまう。それは、論理的には不備である人格的交応という聖書の根本構造を破壊してしまう。⁵³⁾

神の主権性と人間の自由や決断の現実性を相容れないものとして捉えるこのような誤りは、「人格的交応の関係」の第二の特徴、すなわち人間の自立性を認めないからである。自立性というこの特徴は、人間の独立性と区別されねばならない。独立性は、神関係性と切り離された人間の実存性を言い表す概念である。従ってそれは、神から自由になろうとする人間の傲慢である。しかし、自立性は、神から離れようとする自由ではなく、神へと向かう自由なる決断を有する被造性である。ブルンナーによれば、人間の自立性は、被造者の「対向性」⁵⁴⁾という概念と関連している。神は、被造者をご自分に向かう「対向者」

として造ったのであって、単なる自由放任的な存在として造ったのではない。人間が神の対向者としての存在起源を持つため、人間は神に由来する「神からの人間」であるのみならず、「神への人間」でもある。ブルンナーは、「人間は他の被造物と違って、単に神によって造られただけでなく、神において、また神へ向かって造られた」⁵⁵⁾と述べながら、この「対向性」においてこそ、他の被造物と区別される人間存在の特殊性があると主張する。

従って、人格的交応の関係は「依存性」と「自立性」が相並んでいる現実であると言える⁵⁶⁾。しかし、誤解してはならないのは、この二つの特徴がそれぞれ独立している個々の特徴ではなく、むしろ一つの事柄の二つの側面であるということである。なぜなら、そもそも人間の自立性（自由と決断）は、自発的な神への服従のために与えられた人間の固有の属性だからである。人間の自立は、神への依存に基礎づけられている。それゆえ、ブルンナーは「最大限の自由とは、同時に最大限の依存なのである」⁵⁷⁾と述べる。

第二節 客観主義神学と主観主義神学への批判について

(1) 客観主義神学批判——「バルト神学」

ブルンナーは、客観主義の典型的な例としてバルトの神学を批判的に捉える。本書においてブルンナーは、バルトが『ローマ書』を書いた頃の立場から離れて、「信条教義」に固執し、彼の『教義学』執筆に着手しながら、「新正統主義」へと転向したと指摘する⁵⁸⁾。ブルンナーがバルトを批判している決定的な理由は、バルトの神学においては「信仰対象」(objectum fidei)のみが問題とされるため、「神と信仰との相関関係が引き裂かれてしまう」⁵⁹⁾ことである。バルトが彼の『教義学』において、信仰の積極的な意味を言及していないわけではない。しかし、ブルンナーにしてみれば、主体的な信仰の行為は「教義学の終わりに近づいた頃になってようやく信仰の問題を扱う」ことになっており、「神の啓示に対する信仰が一貫して従属的地位に追いやられている」にすぎないのである⁶⁰⁾。

バルトは、人間の「信ずる主体についての関心を、敬虔主義的主観主義とし

か見ない」⁶¹⁾のであり、従って、「応答責任性」という主体性を真理の客観性の中に還元してしまう。このような客観主義は、彼の独特な「選び」の教説においても見られる。ブルンナーは、彼の『教義学』において、バルトの選びの教説を批判する⁶²⁾。ブルンナーは、バルトのキリスト論的二重予定説の否定的命題、すなわち「イエスはただ一人本当に棄却された人間である」という命題を以下のように評価する。それは、「そもそも人間が減びる可能性、断罪の可能性、それ故神の最後の審判はありえないということ」⁶³⁾を意味し、従って、「減びることがもはや何の可能性でもなくなった」⁶⁴⁾ことを意味する、と。それゆえ、不信仰から信仰への回心、つまり、減びることから救われることへの転換は真剣さを失う。「すべてが既に先在の永遠の中で起こってしまっている」⁶⁵⁾ため、信仰の決断は仮現的な行為にすぎないのである。このようなバルトの理解は、正統主義神学において見られる「決定論的な人間観」を踏襲するものであると言える。

(2) 主観主義神学批判——「ブルトマン神学」

ブルンナーは客観主義神学の対極にある主観主義神学、とりわけブルトマン神学を代表的な主観主義神学と見做している。ブルンナーがブルトマン神学を「主観主義」と規定しているのは、彼の神学が「キリスト信仰を（新たな）自己理解と完全に同一視した」⁶⁶⁾からである。「新約聖書の世界像は神話的である」⁶⁷⁾というのがブルトマンのテーゼであるが、それゆえ「唯一の現実的な可能性は、キリスト教的使信を《非神話化》すること、すなわちその神話的外皮からケリュグマを取り出すことである」⁶⁸⁾。ブルトマンにとっては「ケリュグマ」、すなわちキリストについての証言のみが決定的な意味を持つ。つまり、「キリストであるイエス御自身は問題ではなく、彼についての歴史的証言のみが問題」⁶⁹⁾なのである。佐藤敏夫の表現を借りて言うと、「ケリュグマのキリスト、十字架につけられ復活したキリストは、我々に語りかけ、我々に決断を迫るキリストであって、事実性の問題とは関係がない」のである⁷⁰⁾。

このようにイエス・キリストの人格と行為における史実性が信仰の根拠とし

での意味を失うところに、ブルトマン神学に対するブルンナーの批判がある。ブルンナーにとって「信仰を歴史的イエス・キリストご自身に関係させず、イエスについての信仰のケリュグマにのみ関係づけ」⁷¹⁾るのは、誤りである。なぜなら、そこでは、イエス・キリストによる救いの出来事が、史実性と関係づけられていない単なる古代的な表現・神話的な表象にすぎないからである。ブルトマン神学がイエス・キリストの歴史的現実性に対して、一種の不可知論的な態度を示すために、ブルンナーは、彼の歴史観を「歴史懐疑主義」⁷²⁾と指摘し、また「新しい形の仮現論」⁷³⁾と批判するのである。

このようなブルトマンの神学に対して、ブルンナーのいう「出会いとしての真理」は歴史的な契機を決して無視しない。否、それどころか、むしろそれを出会いの思想における最たる特徴と見做している。ブルンナーが聖書の真理を「出会い」という概念で説明するとき、それは人格的なものであるのみならず、歴史的なものである。なぜなら、神たる《我》と、そのような至高の《汝》によって語りかけられる《我》という人格的な関係は、抽象的な原理に基づいているのではなく、イエス・キリストにおける一回的な出来事に起因するものであり、従って、歴史の「偶然性」・「唯一性」に依存している関係だからである。このような意味で、次のような大木英夫の指摘は正しいと言えよう。「ブルンナーの出会いの思想は、単に人格主義的にのみ理解されてはならない。出会いの思想ということ自体、不十分であって、出会いは出来事なのである。この歴史的な側面を抜きにしては、ブルンナーの思想の一面しかみないことになる」⁷⁴⁾。ブルンナーにとって信仰の答責は、あくまでも神による第一の不可逆的な契機、すなわちイエス・キリストの人格と行為における神の歴史的啓示の現実性に根拠づけられた第二のものなのである。このような歴史性に対する強調が、キリスト教信仰をキリスト教信仰たらしめる要素であり、あらゆるギリシア的な哲学、すなわち非時間性・抽象性に基づいた非人格的な真理解と区別される決定的な分岐点なのである。

第四章 人格主義の展開——教会論の場合

本稿において、筆者がブルンナーの教会論を取り扱う理由は、『出会いとしての真理』において明らかにされた神人関係、すなわち「人格的交応」の思想が、彼の教会論において特徴的に表されているからであり、彼の人格的教会論があまり評価されていないからである。ブルンナーの教会論が決して教会の制度性を一面的に否定する「無教会論」や「反制度的教会論」⁷⁵⁾を煽るものでない。

第一節 人格共同体 (Persongemeinschaft) としてのエクレーシア

ブルンナーは、教義学における彼の教会論を執筆する前に、教会論に関する「予備的研究」として、1951年に『教会の誤解』(Das Missverständnis der Kirche)を出版した⁷⁶⁾。本書において、ブルンナーの教会理解は明確に示されている。結論的に言うと、ブルンナーにとって真のキリスト教団(Christusgemeinde)は、本質的に「制度的な教会」(Kirche)ではなく、「真正な人格共同体」(Persongemeinschaft)⁷⁷⁾である。それゆえ、彼は「《教会》という言葉をあえて拒否し、《エクレーシア》という新約聖書の概念をとくに際立たせて用いる」⁷⁸⁾。この予備的研究の中で、ブルンナーが示そうとしているのは、制度的形態をとる地上の教会が新約聖書中のエクレーシアと同一視されてはならないということである。彼は、教会とエクレーシアのこの根本的な不一致を強調しながら、真のキリスト教団における本質の特徴が「コイノニア」、すなわち聖霊による「人格的交わり」であると言う⁷⁹⁾。

ブルンナーが教会を制度的組織体ではなく、人格的共同体として見ているのは、何より教会が「人格的実存者」であるイエス・キリストによって結ばれているためであり、それと同時に、その第一の神的現実に基づいた兄弟姉妹同士の交わりが、聖霊によって生起し保たれるという第二の神秘的現実を生み出すからである。ここで強調されねばならないのは、ブルンナーが教会を《我—そ

れ」という三人称的關係で捉えようとする従来の客観主義的教会理解を《我—汝》という二人称的關係として人格的に把握しようとする試みである。ブルンナーによると、キリスト教団は、意のままに処理できるようなものの如き何かではなく、至高の《我》である人格神によって奇跡的に存在する「人格統一体」⁸⁰⁾ (Personenheit) である。

また、彼の教会理解において、「垂直的次元」と「水平的次元」との統一が見られるのも注目されるべき特徴であろう。なぜなら、ブルンナー自身が「キリストの交わり」と「人との交わり」における相関關係性をとりわけ強調しているからである。ブルンナーは、以下のように述べる。

このエクレシアが *Koinonia Christu* (キリストの交わり) あるいはまた *Koinonia pneumatos* (聖靈の交わり) であり、同時にまた《互の交わり》(第一ヨハネ 1:7) であること、すなわち垂直的なるものと水平的なるものとの結びつき、つまり神との結合 (*Gottverbundenheit*) と人との結合 (*Menschenverbundenheit*) の結びつきたること——これこそ全く他に類のない、ただエクレシアのみに独自の存在である。⁸¹⁾

このような垂直的結合と水平的結合の統一は、『出会いとしての真理』において強調された神人關係における「交応の原理」と対応している。「神と人」、「啓示と認識」、「言と信仰」といった神人關係の不可分の共属關係は、ブルンナー神学を貫いている一つの特徴であり、従って、彼の教会論においても強調されている。ブルンナーが、人間の相互の交わり、すなわち「兄弟愛」を教会における本質的要素として強調しているのは、応答責任性 (*Verantwortlichkeit*) ——教会論においてこの概念は、神の自己贈与の愛に対する「応答愛」、延いては「隣人愛」として表現されている——という人間の主体的人格性に対するブルンナーの神学的関心と結びついているためである⁸²⁾。

そして、ブルンナーの教会論におけるもう一つの注目点は、ブルンナーが教

会を制度として捉える立場——特に、ローマ・カトリック教会の教会論——を辛辣に批判しているということである。上記の論述において、教会に関するブルンナーの肯定的な理解、すなわち「教会は《人格的共同体》である」というところに注目したが、いまやその裏側、すなわち「教会は《制度》ではない」という否定的な意味を論じなければならない。

ブルンナーによると、新約聖書のエクレスシアは、聖霊の支配による「人格的統一性」に他ならない。聖霊によって、それぞれにふさわしい務め (diakonai) が与えられており、「キリストの体」と呼ばれるような有機体であったのである。エクレスシアにおいては、奉仕における「機能」の違いはあっても、階級や職位 (Aemter) などの概念を連想させる制度的な要素はなかった。つまり、エクレスシアは、無政府的集団ではなく、「生々とした体制」⁸³⁾をもつ「プニユーマ的統一性」⁸⁴⁾であったのである。しかし、このような「非制度性」をその本質的特徴としていたエクレスシアが、比較的早い時期から、制度的組織体へと「変態」(Umbildung)・「変形」(Transformation) してしまったというのが⁸⁵⁾、ブルンナーの根本的な問題提起である。このように、エクレスシアと教会 (Kirke) を対立関係として見ているがゆえに、彼は「イエス・キリストの教団は教会となった」⁸⁶⁾と言い、エクレスシアの「教会化」を問題視している。

ブルンナーは、このような「すりかえ」⁸⁷⁾ (quid pro quo) が何故起こってしまったかを、歴史的に分析し、その発端となる原因が次の二つの運動、すなわち「礼典主義」と「制度主義」であると指摘する⁸⁸⁾。「礼典主義」というのは、教会の自己形成に必然不可欠な要素であった聖餐 (Eucharistie) を聖礼典 (サクラメント) として過大評価し、それを、救いそのものを伝達する聖宝 (Heilsgut)、すなわち「不死の薬物」⁸⁹⁾ (pharmakon tes athanasias) と考えた神学運動のことである。そして、「制度主義」は、上記の礼典主義を保証するための制度化を意味する。簡単に言えば、それは「形式的法的権威の主張」⁹⁰⁾である。この制度主義によって生み出されたものが、「一人の監督に一つの教団」⁹¹⁾を原則としていた家父長的・君主的な意味におけるビショップの職位、すなわち「独裁的監督職」⁹²⁾ (monarchische Episkopat) と、任職のサクラ

メント (Sakrament des Amtes)、すなわち「聖職授任式」⁹³⁾である。ブルンナーは、このような教会の制度的自己理解を極端にまで進めたのは、「教皇教会」⁹⁴⁾ (Papstkirche) であるローマ・カトリック教会だと言う。なぜなら、ローマ・カトリック教会は、「教皇によって統治される団体」として、自己を規定し、そのような制度的教会が真の教会の姿であると確信しているからである⁹⁵⁾。このような法的・形式的教会の誕生は、あの「最初の逸脱」⁹⁶⁾、すなわち「礼典主義——主の晩餐が単なる救済財の贈与となったこと」と「制度主義——職制という形式的権威による秩序づけ」と密接に関連している。ブルンナーは、この二つの誤った運動が「ブニューマ的統一、つまり人格共同体としてのエクレスシアの本質が、一つの制度に変化」⁹⁷⁾した決定的な原因であると指摘する⁹⁸⁾。

第二節 歴史上の教会、「途上にあるエクレスシア」⁹⁹⁾

前節において、ブルンナーのいうエクレスシアの積極的な意味と否定的な意味を論じた。新約のエクレスシアは、《制度》ではなく、《人格共同体》である。このことを踏まえて、次に問わなければならないのは、新約のエクレスシアと決して同一視され得ない、その後の歴史上の教会は、どのように評価されるべきであろうかということである。ブルンナーによると、新約のエクレスシアは、「一回的なもの」である¹⁰⁰⁾。従って、制度性を帯びようになり、法的・形式的要素を自分の本質的性格と認識するようになった歴史上の教会は、エクレスシアではありえない。それでは、様々な歴史上の教会は、エクレスシアの変形過程による単なる歴史的形成物であるため、無条件的に否定されるべきであろうか。本節は、この問いに対するブルンナーの立場を論じるが、結論から言うと、ブルンナーは、次のように考えている。歴史上の教会——ローマ・カトリック教会からクエーカーまでの様々な教会 (国教会や連邦教会等)・諸教派 (Sekten)・諸集会 (Gemeinschaften) など——は、誰も自分を指してエクレスシアそのものであると主張することはできない。しかし、それぞれの教会は「エクレスシアのなんらかの本質的な要素を持っている」ため¹⁰¹⁾、エクレスシアの形態として認められる。エクレスシアと教会の関係に関するこのような積極的な評価は、以

下の言葉にからも、明らかである。

教会とは何でしょうか。教会という言葉は誤解を与えがちです。(中略) 二重の誤解があります。第一は、エクレシアを、いわゆる教会という形の制度と誤って同一視する誤解であり、第二は、それが同じでないからと言って両者を切り離す誤りです。¹⁰²⁾

ブルンナーが制度的教会に対する激しい批判を示しながら、上記のように、歴史上の教会を否定していないのは、彼が教会の《制度性》を肯定的・積極的にも評価しているからである。この事実は、制度的教会に対するブルンナーの批判が余りにも強いので、忘れられがちなことであるが、実はブルンナーは制度的教会を一面的に批判しているのではない。従って、ブルンナーの教会論は、「反制度的」ではなく、「非制度的」と言うべきであろう。ブルンナーによると、エクレシアは、聖霊によって秩序づけられ且つ統治される「人格的共同体」である。従って、それは、本質的に法的な要素と矛盾する¹⁰³⁾。このような意味で、真の教会は、その本質において、制度ではない(非)ということであるが、これが直ちに制度性に対する全面的な否定を意味するかのよう捉えられてはならないであろう。以下のブルンナーの言葉は、教会の制度性に対する彼の立場をよく示している。

スイスの教会も同じように組織・制度をもっていますが、もちろんこれらの教会の制度は、教会の中にあるものなのです。それらの組織・制度は、教会の道具(インスツルメント)ですが、新約聖書における教会はそういったものは持っていません。¹⁰⁴⁾

上記の引用文で明確に分かるのは、ブルンナーが教会の制度性そのものを否定しているのではなく、それを一つの手段、すなわち「道具」として認識しているということである。制度は、教会を規定する本質的な構成要素ではない

が、それを一つの道具として「持つ」ことはできるのである。それゆえ、ブルンナーは「既存の制度たる教会は、様々な仕方と様々な程度において、手段つまり *externa subsidia* (補助手段) としての意味を持つ」¹⁰⁵⁾と強調するのである。

さらに、ブルンナーは、歴史上の教会がエクレスシアの一形態であるのみならず、真の教会であろうとし、新約のエクレスシアたる姿へ近づこうとする努力を続けてきたと述べる。特に、ブルンナーは「原始キリスト教のエクレスシアを宗教改革的信仰認識の基礎の上に再現しようとする三つの試み」¹⁰⁶⁾、すなわち「連邦教会」、「自由教会」、「兄弟団」という三つの教会形態が「教会化」を遅延させた契機であり、従って、真の教会であろうとするエクレスシアへの接近だと評価する¹⁰⁷⁾。

「連邦教会」は、ローマ・カトリック教会の制度的教会からの脱却を試みた宗教改革の教会回復運動を継承しており、「自由教会」は国家とのかかわりを原則的に拒否し、「信仰の決断」を強調している。そして、コイノニアを重んじる「兄弟団」であるが、ここでは日常生活においても弟子たる生き方を実現しようとするエクレスシアの精神がある。このような理由で、ブルンナーは上記の三つの教会形態を、新約のエクレスシアに接近していると主張する。

ブルンナーが宗教改革後の教会の歩みを「エクレスシアへ向かう発展」として見ているのは、彼が、新約のエクレスシアを再び実現することができるという楽観的な歴史意識をもっているからではない。ここで、ヘーゲル的な歴史哲学は見られない。なぜなら、ブルンナーは、エクレスシアと歴史上の教会との積極的な関係を述べながらも、再び「新約聖書のエクレスシアは一回限りのものである」¹⁰⁸⁾という彼の命題に戻るからである。従って、歴史上の教会は、あくまでも途上の存在であり、新約のエクレスシアに照らして見れば、相対的な意味でしか肯定され得ないのである。

結 語

ここでは、結語の代わりにブルンナー神学に対する一つの問いを提示しておきたい。その一つの問いというのは、教理（ないし教義）に関するものである。ブルンナーは、『出会いとしての真理』において、神の言と教理が——エクレスシアと教会（Kirche）の関係がそうであったように——本質的に区分されるべき概念であると強調しながらも、両方の関係を肯定的・積極的に評価している。すなわち、教理が「事柄そのものと不可分の象徴であり枠組みである」¹⁰⁹と論じながら、教理の道具的意味を高く評価しているのである。なぜなら、教理は事柄そのものではないが、事柄そのもの、すなわち生ける神に奉仕し、その方を指し示しているからである。このような意味でブルンナーは、教理が単純に道具的意義をもっていると言わず、それが不可欠であり、サクレメンタルであると述べるのである¹¹⁰。

しかし、このような教理に対するブルンナーの肯定的評価は、彼の神学思想において一貫性を保つことなく、否定されているように見える。例えば、三位一体論（内在的三位一体論）やキリストの両性論（神人性）、永遠の御子（御子の先在性）などに関する伝統的な教説に対してブルンナーは、それらが思弁的であるという理由で、つまり、それらが原始キリスト教の証言、宣教内容（ケリュグマ）に属するものではないという理由で、警戒心を示し、疑わしく考える¹¹¹。とりわけ、「処女マリアから生まれ」（*natus ex Maria virgine*）という古代教会の信仰告白に関しては、それを「神話伝承的な要素」と見做し、懐疑的に考える¹¹²。それゆえ、「彼岸の事柄」——これは、信条（Credo）において告白される信仰内容と直結するものであるが——を具体的に明言しようとする教理的試みは、まるで不適切な試みであるかのように思われてしまうのである。ブルンナーの強調点は、歴史の向こう側、すなわち「歴史の彼岸」それ自体ではなく、それが人間の世界へ、受肉した御子イエス・キリストを通して、此岸に向かって外からやって来たという神的卑下の神秘、すなわちその運動に

ある。従って、ブルンナー神学においてイエス・キリストは「認識根拠」として傍点が打たれ、積極的に語られるが、「存在根拠」としての神について語ることは、止揚されており、時には忌避されているのである。

ここで、次のような問いが生まれる。我々は、認識根拠のみに注目すべきであり、従って、存在根拠、すなわち「歴史の彼岸」について語ることは、断念されるべきであらうか¹¹³⁾。人間の理性範疇を超える「彼岸の事柄」を語ることは、実在とは関係のない単なる思弁にすぎないのであろうか。一方でブルンナーは、自ら教理を神に奉仕する不可欠な道具と見做し、さらには、サクレメンタルとさえ呼びながら、他方では、それをひっくり返すような懐疑的考え方を示しているのである。教理に対するこのようなブルンナーの矛盾する見解は、どのように説明され得るのだろうか。これが、ブルンナー神学に対する一つの問いであり、残る疑問なのである。

(きむ・みんじえ)

注

- 1) ドイツ・イデアリスムス (der deutsche Idealismus) とは、佐藤敏夫の定義によると、狭義にはカントからヘーゲルに至るドイツの観念論哲学の展開を指しており、広義には文学史上の後期ロマン派に至る広範な運動を指す (佐藤敏夫、『キリスト教と近代文化——近代プロテスタント思想史』[新教新書、1964年]、52~53頁)。ブルンナーは、ドイツ観念論のみならず、ロマン主義に対しても批判的な立場をとるために、広義におけるドイツ・イデアリスムスを批判していると言える
- 2) ブルンナー、「神学の根拠と対象としての啓示」、『神学論集』、56頁。
- 3) 前掲書、58頁。
- 4) 前掲書、57頁。
- 5) 同上。
- 6) ここで「思考」とは、神的運動ではなく、内在者内部の運動 (人間的運動) を意味する。前掲書、54頁。
- 7) ここで「感情」とは、仲保者 (イエス・キリストの歴史) を必要とせず、神と

- の直接的関係、すなわち神と人の融合、一体化を意味する。同上。
- 8) ブルンナー、「宗教改革とロマン主義」、『神学論集』、67-74頁。
 - 9) 前掲書、87頁。
 - 10) これが、ロマン主義における人間の救いである（前掲書、68頁）。
 - 11) 前掲書、82頁。
 - 12) 前掲書、76頁。
 - 13) 前掲書、75頁。
 - 14) 佐藤敏夫、『近代の神学』（新教出版社、1964年）、41-42頁。佐藤敏夫によると、弁証法神学は、次の4つの特徴、すなわち（1）神の超越性と主権性（2）人間の罪の強調（3）楽天主義的歴史観に対する批判と現在の終末論への関心（4）キリスト教と文化との断絶の強調がある。本稿においては、これらの特徴の内、（1）と（2）に対するブルンナーの神学的特徴を考察したことになる。
 - 15) ブルンナー、「自然と恩寵」、『神学論集』、177頁。
 - 16) 彼の神学思想の全般がイエス・キリストの啓示信仰に基礎づけられていることは、あえて強調される必要がある。なぜなら、このことがバルトとの自然神学論争以降、ブルンナー解釈において、度外視されているような印象を持つからである。大木英夫が自然神学論争におけるブルンナーの神学的特徴を考察しながら、彼の自然神学がイエス・キリストの啓示に基づいて展開されている点を強調し、ブルンナーのキリスト論的啓示概念を弁護しているように語っているのは、そのためであろう（大木英夫、『ブルンナー』人と思想シリーズ [日本基督教団出版局、1962年]、118-119頁）。また、ブルンナーの『教義学』のみならず、彼の人間論に関する名著『人間——その現実と真実』においても、イエス・キリストにおける神の言葉、すなわち「神の啓示」が神学的思惟の出発点として規定されている（ブルンナー、『人間——その現実と真実』、吉村善夫訳 [新教出版社、1956年]、73頁以下）。
 - 17) 本章において用いられる主な資料は、『ブルンナー著作集』第1巻に収められている三つの論文、すなわち「神学のもう一つの課題」（1929）、「神学の問題としての《結合点》への問い」（1932）、「自然と恩恵——カール・バルトとの対話のために」（1934）である。これらの論文は、フィンランドの神学者サラッカによると、ブルンナー神学における「弁証学的時期」（1929-1937）に書かれたものであり（大木、『ブルンナー』、85頁）、当時ブルンナーが意識していた神学的課題が何であるかを明瞭に表すものである。また、これらはいずれも、ブルンナー神学が「バルトとは異なった方向に神学的思索を展開していく」（清水正、「解

- 説」、ブルンナー、『神学論集』、260頁) ことを明らかに示す「信号弾」のようなものであるため、象徴的な意味をもつ著作であるとも言える。
- 18) この語はブルンナーの造語である。この語の成り立ちに関しては『ブルンナー著作集』熊沢義宣/川田殖編 第2巻、『教義学Ⅰ——神についての教説』(教文館、1997年)、129頁と132頁の訳注(1)を参照のこと。
- 19) 前掲書、131頁。
- 20) ブルンナー、「神学の問題としての《結合点》への問い」、『神学論集』、167頁。
〔傍点：筆者強調〕
- 21) 佐藤敏夫、『近代の神学』、229頁。
- 22) 大木、『ブルンナー』、105頁。
- 23) ブルンナーと異なり、バルトの神学的思惟は「演繹的」(deduktiv)であると言える。バルトの思惟は、「不信仰の現実」からではなく、「信仰の現実」から行われるために、その方法論は「追思考」(Nachdenken)と呼ばれる。
- 24) 佐藤敏夫編、『シュペーター・トレルチ・ブルンナー他』キリスト教教育宝典Ⅴ(玉川大学出版部、1969年)、43頁。
- 25) 大木英夫によると、ブルンナーがバルトの教義学のみという立場を批判的に捉えるようになったのは、社会宗教主義の側(特にラガーツ)からの批判を認めたからだと言う。当時(1920~1930)ラガーツは弁証法神学の教会主義化・神学主義化に対する批判的な論文を出したのであり、ブルンナーはこれに何らかの影響を受けたのではないかと考えられる(大木、『ブルンナー』、96頁)。
- 26) ブルンナー、「神学のもう一つの課題」、『神学論集』、108頁。
- 27) 前掲書、105頁。
- 28) A. マクグラスは、次のように言う。As ideology became an increasingly powerful force in Europe from the late 1920s, it became increasingly significant for Christian churches to be able to develop a theological response to this new phenomenon. (Ibid, p.65.)
- 29) ブルンナー、『教義学Ⅰ——神についての教説』、131頁。
- 30) ブルンナーは、彼の自叙伝的叙述において、ヨーロッパの危機的状況が人間学と深く関係していると考えている。…I came to the conclusion that the root of the whole problem was the question of anthropology. Every political and social system grows out of a particular concept of man, out of an anthropological foundation. Charles W. Kegley, ed., *The Theology of Emil Brunner* (New York: The Macmillan Company, 1962), p.11.

- 31) 佐藤敏夫、『キリスト教と近代文化——近代プロテスタント思想史』、77頁。
- 32) 大木、『ブルンナー』、129~130頁。
- 33) K.バルト、「ナイン！——エーミル・ブルンナーに対する答え」、吉永正義訳、『カール・バルト著作集2——教義学論文集<中>』（新教出版社、1989年）、196頁と205~207頁。
- 34) ブルンナー、「神学の問題としての《結合点》への問い」、『神学論集』、159頁。
- 35) 前掲書、161頁。
- 36) ここで「残っている」というのは、量的に残存しているという意味ではなく、二重性という仕方で、逆説的にそれが在るということである。似像性の形式的側面を「残り」という用語で、それを量的な概念であるかのように捉えたカルヴァンの理解に対するブルンナーの批判的見解については、「自然と恩恵」を参照のこと（前掲書、197~198頁）。
- 37) ここでブルンナーのいう《結合点》の具体的な内容を直ちに「応答責任性」と等値するのは、実は厳密に言うと不十分な説明だと言わざるを得ない。なぜなら、ブルンナーにとって人間の人格性は「応答責任性」のみならず、「自由」という概念でも説明されねばならないからである。ブルンナーが「人格」という言葉で人間性を表すとき、それは「自由にして責任（応答性）ある存在」を指している（ブルンナー、「キリスト教主義大学の本質と日本における使命」、『日本におけるブルンナー——講演と想い出』、122頁）。彼が『教義学』において人間論を語る際にも、人間の人格性は、「責任応答的な自由」というように、それらは固く結ばれている概念として語られている。『ブルンナー著作集』熊沢義宣/川田殖編 第3巻、『教義学Ⅱ——創造と救済についての教説』（教文館、1997年）、71頁。さらに言えば、ブルンナーはそれを自由という概念のみで説明することもある（例えば、「各人は神によってその像のごとく創られた自由の人格であります」というように。ブルンナー、「キリスト教倫理の基礎」、『日本におけるブルンナー——講演と想い出』、30頁）。また、キリスト教的人間学に関する彼の著作、『人間——その現実と真実』の「自由と不自由」（第11章）に関する考察を見ると、彼が「自由」という概念を、いかに人間存在の本質的要素として扱っているのがよく分かるであろう。しかし、筆者がここで、《結合点》の具体的な内容を「応答責任性」としてしか提示していないのは、自然神学論争の文脈においては「自由」という概念が人間の人格性を表すものとして提示されておらず、また重要概念としても扱われていないからである。
- 38) ブルンナー、「自然と恩恵」、『神学論集』、182~183頁。〔傍点：筆者強調〕

- 39) 大木英夫は、「ブルンナーの人間理解の精髓は、彼が自然神学論争で使用した諸概念、人間性 (Humanum) とか、《神の像》とか、《結合点》とかにあるのではなく、人格の概念にある」と言う (大木、『ブルンナー』、132頁)。また、佐藤敏夫が指摘しているように、「この人格主義はブルンナーの神学の方法と内容の両方に見いだされるもの」であり、従って、ブルンナー神学を貫いている基本概念だからである (佐藤敏夫、『シュペーナー・トレルチ・ブルンナー他』、502頁)。
- 40) ブルンナー、「神学のもう一つの課題」、『神学論集』、96頁。
- 41) 大木、『ブルンナー』、136頁。
- 42) ブルンナー、「神学の問題としての《結合点》への問い」、『神学論集』、162頁。
〔傍点：筆者強調〕
- 43) ブルンナー、『人間——その現実と真実』、121頁。
- 44) ブルンナーによると、「人間のなかにある神に対する《結合点》は神自身の創造の業にほかならない。それゆえ「神人協力説」は例えば結合点の承認の必然的帰結でなく、結合点の誤った規定、つまりそれを神の創造の恵みからではなく人間から規定しようとすることの必然的帰結である」。前掲書、112頁〔注(5)〕。
- 45) 『出会いとしての真理』は、1937年ブルンナーがウブサラ大学で行った、6回に渡る連続講演をその翌年にドイツ語で出版したものである。
- 46) もしくは、「原秩序」とも言われる。E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、114頁。
- 47) 前掲書、75頁以下。
- 48) 前掲書、98頁。
- 49) 同上。〔傍点：著者強調〕
- 50) 前掲書、125~126頁。
- 51) 前掲書、100頁。〔傍点：筆者強調〕
- 52) 改革派神学には、人間の主体性に対する警戒心が見られる。それは、当時の特殊な歴史的状況、すなわち人間の自由意志に関するアルミニウス主義との論争と関係する。しかし、改革派神学は、アルミニウス派を意識しすぎた余りに、真理の一側面である人間の主体性 (自由と決断) については正しく評価することに失敗したのである。
- 53) 前掲書、160頁。また、「二重予定説」に関するブルンナーの批判的考察については、ブルンナー、『教義学 I —— 神についての教説』、395頁以下に詳しい。

- 54) 人間創造の「対向性」に関するブルンナーの考察は、前掲書の103~104頁（第二部・2章・3節）、または、ブルンナー、『教義学Ⅱ——創造と救済についての教説』、31~33頁を参照のこと。注目すべきなのは、人間の対向性が神の「自己限定」ないし「自己疎外」と関係しているという点である。
- 55) ブルンナー、『人間——その現実と真実』、90頁。〔傍点：筆者強調〕
- 56) この二つの特徴は、「神の国」に関わる神の二つの意志、すなわち人間に対して主であろうとする神の「Lordship」と、愛において人間と交わりを持つようとする「Fellowship」と深く結びついているものであるが、本稿においては、紙面の制約上、これらの関係性についての考察は割愛する。これに関するブルンナーの考察は、前掲書、105頁以下を参照のこと。
- 57) E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、104頁。
- 58) ブルンナーは、バルトの客観主義への転向を次の三つの兆候で見られると分析する。第一に、17世紀の正統主義の教理に従っていくようになったこと。第二に、スコラ学者のように、信仰を知的に捉えようとし、中世の『神学大全』に匹敵する膨大な分量を目指していること。第三に、ブルームハルト親子が強調した聖霊神学とキェルケゴールの実存的信仰から離れたことである。これに関する詳しい内容は、E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、50頁以下を参照のこと。
- 59) 前掲書、54頁。
- 60) 同上。
- 61) 『ブルンナー著作集』熊沢義宣/川田殖編 第5巻、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [下]』（教文館、1998年）、38頁。
- 62) ブルンナー、『教義学Ⅰ——神についての教説』、424頁以下。
- 63) 前掲書、426頁。
- 64) 前掲書、429頁。
- 65) 同上。
- 66) E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、56頁。
- 67) ブルンナー、『教義学Ⅱ——創造と救済についての教説』、291頁。
- 68) 同上。
- 69) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [下]』、40頁。
- 70) 佐藤敏夫、『近代の神学』、243頁。
- 71) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [下]』、41頁。
- 72) 前掲書、40頁。

- 73) 前掲書、42頁。
- 74) 大木、『ブルンナー』、77頁。〔傍点：著者強調〕
- 75) 芳賀力、『神学の小径Ⅴ——成就への問い』（キリスト新聞社、2023年）、100頁。
- 76) ブルンナーによると、『教義学Ⅲ』を世に出す前になされた「予備的研究」は、教会論に関するものとしては『教会の誤解』（1951年）であり、終末論に関するものとしては『将来および現在としての永遠的なもの』（1953年）である（ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、2頁）。
- 77) ブルンナー、『教会の誤解』、10頁。
- 78) 大木、『ブルンナー』、162頁。
- 79) ブルンナー、『教会の誤解』、3~4頁。
- 80) 前掲書、10頁。
- 81) 前掲書、6頁。〔傍点：筆者強調〕
- 82) ブルンナーは、神との出会いが必然的に倫理的行為を生み出すと考えている。従って、抽象的な議論になりがちな「義認」という概念より、聖書の意味における「愛」（アガペー）という概念に注目している（E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、35~37頁、また131~132頁を参照のこと）。
- 83) ブルンナー、『教会の誤解』、58頁。
- 84) 前掲書、92頁。
- 85) 前掲書、42頁。ブルンナーによると、制度的教会への変化は、単なる発展ではない。正確に言えば、それは「誤った発展」であり、むしろ「歴史的形成物」と理解される。
- 86) 前掲書、62頁。〔傍点：著者強調〕
- 87) E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、218頁。または、同『教会の誤解』、42頁と114頁。
- 88) この二つの運動を教会生成の起点と見るブルンナーの批判的分析については、ブルンナー、『教会の誤解』、89頁以下。または、同『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、86頁以下に詳しい。
- 89) ブルンナー、『教会の誤解』、114頁。
- 90) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、88頁。
- 91) 前掲書、98頁。〔傍点：著者強調〕
- 92) ブルンナー、『教会の誤解』、97頁。
- 93) 前掲書、102頁。
- 94) 前掲書、116頁。

- 95) ブルンナーによると、ローマ・カトリックの「教会化」は、トリエント教会会議（1545年）、ヴァチカン教会会議（1869~70年）、そして、教皇の立法権（potestas jurisdictionis）を公認する教会法典（Codex juris canonici）の発報（1918年）によって強化されている（前掲書、46頁以下）。このような意味で、ルターが、1520年12月10日に、教会法典（Corpus juris Canonici）を焼き捨てたことは、宗教改革における最も意味深い行為であったと言える（前掲書、120~121頁）。
- 96) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、88頁。
- 97) ブルンナー、『教会の誤解』、101頁。
- 98) 前掲書、115頁。
- 99) これは、ブルンナーの言葉である。ブルンナーによると、今のイエス・キリストの教団は、《途上にあるエクレシア》あるいは《旅人のエクレシア》と規定されうる（ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、156頁）。
- 100) 前掲書、70~71頁。
- 101) 前掲書、133頁。
- 102) ブルンナー、『日本におけるブルンナー——講演と思い出』、108~109頁。〔傍点：筆者強調〕
- 103) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、72頁。
- 104) ブルンナー、『日本におけるブルンナー——講演と思い出』、54頁。〔傍点：著者強調〕
- 105) ブルンナー、『教会の誤解』、138頁。
- 106) 前掲書、115頁。
- 107) このように、教会を三つの類型に分類するのは、トレルチの区分法——教会・ゼクテ・神秘主義——と似ている。ブルンナーの主張する第一（連邦教会）と第二形態（自由教会）は、トレルチの区分とはほぼ同じだが、第三の「兄弟団」は、トレルチのものとは異なる。なぜなら、トレルチにおける第三の類型、すなわち「神秘主義」は禁欲主義的性格を含んでいるが、ブルンナーにおける第三の類型（兄弟団）は、禁欲的要素はなく、むしろこの世に奉仕するディアコニアの共同体として特徴づけられているからである。
- 108) ブルンナー、『教義学Ⅲ——教会・信仰・完成についての教説 [上]』、116~117頁。
- 109) E.ブルンナー、『出会いとしての真理』、148頁。

110) 前掲書、150頁。

111) 端的な例として、次のブルンナーの言葉を引用しておきたい。「《三つの位格》という概念もまた疑わしい」、ブルンナー、『教義学 I —— 神についての教説』、283頁。

112) E. ブルンナー、『出会いとしての真理』、51頁。

113) ブルンナーは「断念」という言葉を繰り返し強調している。ブルンナー、『教義学 I —— 神についての教説』、280頁。