

カール・バルトの『ローマ書』における「神認識」 ——第一版と第二版の比較研究——

木村 里奈

I. 目的と結論

カール・バルトは『ローマ書 (Der Römerbrief)』第二版の序文において、「この書物にほとんど初版の原形をとどめない程度の大改訂⁽¹⁾」であると述べている。実際にその第一版と比べてみると、第二版は章題や分割の仕方も変更されており、本文も言い回しから内容まで非常に異なったものに見える。また両者に対する反響も大きな差があった。それでは、『ローマ書』は第一版から第二版へと「飛躍」したのであり、両者の間に共通点や連続性は無いのだろうか。

過去の研究において、ハンス・ウルス・フォン・バルタザールは第一版と第二版には動的終末論という共通したテーマがあると主張した。そのテーマが前者においてはプラトンやヘーゲル右派、宗教社会主義の概念的な枠組みで描かれているが、後者においては十九世紀ドイツの神学者、フランツ・オーファーベック、哲学者のフリードリヒ・ニーチェ、ロシアの小説家、フョードル・ドストエフスキー、デンマークの哲学者、セーレン・キルケゴールの思想によってより鮮明になっていると彼は述べる。そしてバルタザールは第二版を神学的表現主義であるとした⁽²⁾。

近年ではブルース・L・マコーマックが、第一版もすでに表現主義的であったとした上で、第一版は進行的終末論 (a process eschatology) の影響下にある弁証法神学、第二版は一貫性終末論 (a consistent eschatology) の影響下にある弁証法神学であると解釈し、両者には神の歴史的臨在 (a presence of God of history) ではなく、歴史における神の臨在 (a presence of God in history) の叙述という共通した意図があると主張した⁽³⁾。

以上のように海外では早くから第一版と第二版の異同についての研究がなされてきたが、その一方で第一版は未だに日本語はおろか英語にも翻訳されていない。また本邦では第一版を直接研究の対象とするものも殆どない⁽⁴⁾。第一版と第二版には大きな相違があると同時に連続性があるとの見方はあるが⁽⁵⁾、『ローマ書』の研究としては第二版を中心にしたものが殆どである。

本稿の目的は、カール・バルトの『ローマ書』第一版と第二版における神認識 (Erkenntnis Gottes) を比較し、第一版に対する書評から第二版への改訂の意図を探ることによって、両版の間にある連続性を明らかにすることである。結論を先取りすると、第一版と第二版には、信仰とは瞬間ごとに神から与えられるものだという一貫した主張があると言える。本文では、これを「信仰の動性」と呼ぶことにする。しかし第一版と第二版では、「信仰の動性」の基礎付けが異なっている。第一版において「信仰の動性」は、神と人間との無媒介的直接的関係の中で「捕らえられて理解すること⁽⁶⁾」という神認識に基礎付けられている。しかし第二版でそれは「神の認識不可能性の認識」という神認識に基づいている。上記のことを、第一版および第二版の神認識と信仰の比較、そして第一版に対する書評の分析から説明を試みる。

Ⅱ. 第一版における神認識

バルトは『ローマ書』第一版の冒頭で、神認識について次のように述べている。

われわれの主題 (die Sache) は、キリストにおいて現実のものとなったわれわれの神認識である。神認識において、神は対象的ではなく、直接的かつ創造的にわれわれに近づく。そして神認識においてわれわれはただ見るのみならず見られ、理解するのみならず理解され、把握するのみならず、われわれが捕らえられるのである⁽⁷⁾。

ここでは、第一版における神認識の性質について三つのことが言及されている。第一にそれが「現実」であること、第二にそれが神のほうから人間に近づくことによって開始されること、第三に神認識とは人間の一方的な知覚ではなく、神と人間の間を生起する運動であることである。このような神認識が可能になる関係を、バルトは「無媒介的直接的関係」であるとする⁽⁸⁾。この神と人間の直接的関係はアダムの墮罪によって失われたのであるが、キリストの十字架によって回復されたとバルトは述べる⁽⁹⁾。このような神認識が人間にとって所有不可能なものであるということを、「直接性」、「有機性」、「真の歴史」と「いわゆる歴史」という三つの観点から以下で説明する。

ここにはただ一つの罪がある。すなわち、神に対する人間の自立への意志である。人間は神と共に在るという直接性から零れ落ちた。それは人間が霊の内て直接的に、確固として、無邪気に、素朴に生きるということを台無しにした。単に神のものであるということは彼にとって不十分であった。彼は自分自身に興味を持つようになった。彼は神の性質や特質を自分自身に転用した。彼は神のようになることを望んだ（創世記 3:5）。すなわち、独自の、自分自身に拠る、それ自身で重要なものになることを望んだのである。[……] 彼は知る者、優れた者となった。彼は観察し、考察をしながら命の隣に立つ。彼は利口になった。彼は分析を始めた。彼は悪意のある、刺すような、洞察力に富んだ——しかしそうではあるが見えていない目を得た。自己観、すなわち「人間についての知識」、「経験」、心理学、「歴史的」思考——これらは全て、まさに神の外側でのみ可能であり、これらは全て畏敬の念、それに神の前で通用する義が基づいているのだが、この畏敬の念の損失であり、放棄である⁽¹⁰⁾。

ここでバルトはアダムの墮罪による、人間の神に対する直接性の喪失について

述べる。アダムの墮罪によって神に対する直接性が失われたがゆえに、それ以降の人間の世界に対する関係も間接的なものになった⁽¹¹⁾。この間接的關係において人間は、対象を観察し分析することによってそれについての「概念」を得る。この対象についての概念は内省を通じて人間の中で再構築されたものであり、それゆえ人間に所有可能な物であるが、対象そのものとは同一ではない。これは人間と世界の間には距離があるということの意味するが、それは神と人間との距離に由来するものである。したがって、この距離こそが墮落であり罪であるとバルタザールは指摘している⁽¹²⁾。間接的關係においては人間が知りえるのはあくまでも部分であり、事物の全貌は人間にとって隠されたままである。それゆえに人間と世界の間には断絶が存在すると言える。

アダムの墮罪以降失われていた直接性は、キリストがその服従によって「根源的かつ直接的で正常な人間の神に対する関係⁽¹³⁾」を体現することで回復された。ここでバルトが言う直接的關係とは、テリー・L・クロスも指摘するように、神と人間の合一や相互内在を意味するものではない⁽¹⁴⁾。間接的關係においては人間の内側に、事物そのものとは異なる概念が生じるのに対し、直接的關係においては事物の全貌は隠されたままではなく、むしろ全くそのものとして人間に対して開かれる。しかし、そこで開かれたものを概念化し、人間が所有するやいなや、対象そのものとは異なってしまう。つまり、直接的關係において人間に開かれたものは、客観的な「現実」として人間の外側に存在している。これは十九世紀の神学、たとえばリッチェル学派が神を道徳的義務の源泉としたこととは反対に、バルトは神を人間の認知行為に先行するそれ自身で完結した現実であると考えたことによる、とマコーマックは指摘している⁽¹⁵⁾。それゆえに、直接的關係における神認識とは、神が人間に対して開示したものを人間が概念化し所有することではなく、人間が神認識に参加するということの意味する⁽¹⁶⁾。言い換えると、この直接的な關係において人間は神の言葉を自らの方で解釈することなしに聞き、そして神の意志をそのまま行うという運動に参加するのである。

あなたがたは天罰をもたらす個人の個別化からキリストにおいて現われた新しい人間の連関の中の有機的な実存へと救い出されているので、あなたがたはまた、今やキリストの命の担い手である個人として存在している。個人がここではまさに単なる部分ではなく、自身が全体であり、また全体を代表しているかぎり、神の国という共同体において、その個人はまた個人として栄光へと至る⁽¹⁷⁾。

次に、神認識の「有機性」について説明する。神に対する人間の直接的関係は、アダムの上原罪以降人間のうちで監禁状態にあった「神に由来する本性」がキリストによって解放されることで回復される⁽¹⁸⁾。この神に対する直接性の回復によって、同時に世界との直接的関係も回復される。間接的關係において人間は対象を観察・分析することで概念化しているがゆえに世界から隔絶された、「窓のないモナド」の集合体として存在していた⁽¹⁹⁾。しかし直接的関係においては互いが、「捕らえられて理解する」という受動と能動が一致した関係にある⁽²⁰⁾。そして個人は互いに直接的認識という不断の授受運動によって結びつき、キリストを「かしら」とする完全に調和した一つの有機的組織体を構成するものとなる⁽²¹⁾。この有機的組織体は「地上における神の力の器官⁽²²⁾」であり、神の国である。ここでは成員個々人の間で解釈の違いが存在しないので、みながただ一つ神の意志を行うことができる。

またこの有機的組織体は人間の手を借りず、神の力によってのみ形成され成長するものである⁽²³⁾。これは人間が道徳的に向上することによって神の国へと近づくことが可能だと考える道徳化したキリスト教への批判であると同時に、社会主義に基づいて形成される社会は神の国の予形であると考えられる宗教社会主義への批判でもある⁽²⁴⁾。宮田光雄が指摘するように、バルトにとって神の国とは既存の社会秩序およびそれに対するあらゆる具体的な闘争の全てを刷新する真の革命である⁽²⁵⁾。したがって、この真の革命の主体は人間ではありえず、ただ神によってのみ可能なものである。つまり、直接性の回復とそれに伴う有機的組織体の形

成は、人間自身の力によってではなく、キリストが「神に由来する本性」を解放することで開始されること、またこの組織体は、世界の全てがこの組織体に組み入れられるまで、神の力によってのみ成長し続けることを、バルトは「有機性」という言葉で表現した⁽²⁶⁾。

もはや神や善についての観念が、異物としてある一つの、しかしまた人間と世界の異様な歴史の上に漂っているのではなく、歴史上のある一点において観念や律法の中でいつも指し示され、要求され、預言されてきたものが、生じた。そのことによって「歴史」は神によって根本的に中止された。その中で「観念と命」が互いに無益にも争っていたところの時は満たされた。いわゆる歴史の流れの中で、その流れに逆らって流れている新しい真の歴史の要素が可視化した。終わりであり同時に新たな始まりであるこの出来事は、まさに「人間の隠れた事柄」(〔ローマの信徒への手紙〕2:16)において、律法が生じさせることなく要求するあの転換が生じたということにその本質がある⁽²⁷⁾。

最後に「真の歴史」と「いわゆる歴史」について説明する。神と人間の直接的関係の回復と、キリストを「かしら」とする有機的組織体の形成および成長は、人間が歴史や出来事と呼ぶ、直接性を失っている「いわゆる歴史」のうちで進行するものではないとバルトは述べる。これらの出来事は古い世界から新しい世界への転換であり、「天」すなわち「真の歴史」における出来事である⁽²⁸⁾。このようにバルトが「いわゆる歴史」と「真の歴史」を分けたのは、彼が神と人間の区別を維持したまま関係付けようとしていたことによると、マコーマックは指摘している⁽²⁹⁾。この転換が罪の下にある「いわゆる歴史」の中の一点、つまりイエス・キリストの十字架において示されることで、「いわゆる歴史」は「真の歴史」の影として見るのが可能になった⁽³⁰⁾。たとえば、律法は人間に神認識ではなく罪認識を生じさせるものである⁽³¹⁾。だが「真の歴史」の光に照らすことによ

て、罪認識は「真の歴史」における神認識の影となる⁽³²⁾。つまり「いわゆる歴史」における罪認識によって、人間は「真の歴史」における神の有機的組織体の成長に参与するものとなるのである⁽³³⁾。しかし人間の故郷である神の国は「真の歴史」において成長しているが、「いわゆる歴史」において人間は依然として国家の支配下に置かれている⁽³⁴⁾。直接性を失っている「いわゆる歴史」における罪認識はあくまでも影であり、その本体である「真の歴史」での直接的な神認識と同一ではない。それゆえ、依然として人間の歴史の中には神認識は存在しないということになる。

以上、第一版における神認識をまとめると、それは無媒介的直接的関係において「捕らえられて理解する」という概念化無しの認識である。また、この直接性はキリストによって回復されたのであるが、それはあくまでも「真の歴史」における出来事であり、「いわゆる歴史」では未だに直接性は失われた状態にある。つまり、概念化無しの認識であるという点、そして直接性の回復が「真の歴史」における出来事であるという点から見て、神認識は人間にとって所有不可能なものであると言える。そして信仰を生じさせる神認識が神から開始される運動であるがゆえに、信仰それ自体も神の業であり、常に神から与えられるものであって、人間が自らの手の内に留めることができないものである。

Ⅲ. 第二版における神認識

バルトは第二版において信仰と神認識の関係について次のように述べている。

なぜなら、そこで言われたことは《神を愛する者》について言われたのであるが、神への愛はいつも神への恐れから生じる。そしてその恐れが、しかもまさにその恐れこそが認識の始めであるということ、ここで再び言っているのである。信仰は決して（たとえば「敬虔」のように）人々が誇りうるようなものではない。神と人々の前に誇示して彼らを打ち負かす手段にしようようなものではない。それを理由に

して思い上がりうるようなものではない。信仰は、恐れおののきつつ神の神たることを認識するところから生じる⁽³⁵⁾。

ここで重要なのは、「神の神たることを認識する」ということである。それについてバルトは別の箇所、神とは「全く別種の神⁽³⁶⁾」、それゆえに「人間は人間たる限りこの神について何も知らず何の力もないこと、またまさにそれゆえにこそこの神から人間に救済が来る⁽³⁷⁾」という神であると述べている。したがって信仰を生じさせる神認識とは、神を知られない神として認識すること、つまり「神の認識不可能性の認識」であると言える。このような神認識を啓示の「背理性」と人間の「躓き」から説明する。

《すべて信ずる者に。》この「しかし！」は豊かな実を齎す。新しい日の目睹はあくまで非直接的であり、イエスにおける啓示はあくまで背理的な事実である、——然り、たといその内容がいかに客観的でいかに普遍妥当的であろうとも。神が信実にていますという約束がキリストなるイエスにおいて実現されたということ、まさにイエスこそはすべての約束が指示するキリストであるということ、またイエスにおいて神の信実がその最後の隠微性、その最深の秘儀性を現すからこそ、イエスはキリストであるということ、これはいずれも自明的な事実ではなく、またいつまでも自明的な事実にはならない⁽³⁸⁾。

イエス・キリストにおいて神の義と力とが啓示されたのであるが、バルトはその啓示を背理的な事実であると述べる。これは神とは全くの他者であり、人間の概念の働きの射程外にあるという、神と人間との「無限の質的差別」を前提としている⁽³⁹⁾。ゆえに、人間にとって理解可能な神とは神ではなく、人間の領域に存在するイデオロギーの一つに過ぎない⁽⁴⁰⁾。そのような神は「肉の平面」から生まれたものであり、肉に属するもので、救済の主体ではありえない。したがって、

神が神として啓示されるためには、むしろそのことが隠された姿で啓示されなければならない⁽⁴¹⁾。キリストにおける啓示の内容は、救済者としての神の自己開示であるが、それが歴史的可視性の範囲内では「ナザレのイエス」という「罪に支配された肉⁽⁴²⁾」の姿で現われる。この「ナザレのイエス」とはマコーマックも指摘するように、啓示そのものではなく、むしろ啓示を覆い隠すものである⁽⁴³⁾。つまり啓示においては内容と外見が一致していないと言える。これがバルトの言う啓示の背理性である。

贖宥の場所で贖宥が行われる時には、必ず血をふりかけなければならない。すなわち神は殺すことによって生かし給うということを、厳粛に想起しなければならない。イエスにおける贖宥も、《神がその信実をイエスの血に示し給うことによって》初めて行なわれる。イエスの血とは、彼があらゆる肉の罪や弱さや悲しみを完全に同苦し給うたその地獄のことであり、彼がわれわれには全くの否定と見える存在をとり給うたその秘儀のことであり、イエスも人間の中の一人であり給うたゆえに、またそのかぎりにおいて、彼の生涯の中にも照り輝いていたところの人間的な光（英雄、預言者、奇跡家）がことごとく薄れゆき消え去ったということであり、彼が十字架上に死に給うたという絶対的な躓きのことである⁽⁴⁴⁾。

啓示の背理性はイエス・キリストが神かつ人間であることのみには留まらない。啓示はさらに、人間の死からの救済がキリストの十字架上の死において示されるという背理性を持つ。この背理を理性によって処理すれば、神であることのみを肯定し、人間であることを否定するか、もしくは神であることを否定し、人間であることを肯定する他ない⁽⁴⁵⁾。しかし神が自身を「知られない神」として、しかもそれゆえに「救済を与える神」とであると啓示しているならば、この背理性は啓示に本質的なものである。そしてこの啓示の本質的背理を認めるならば、人間

の理性は打ち碎かれ、「躓く」のである⁽⁴⁶⁾。というのは、人間の認識が可能な範囲内では、「暴君」と言い表すより他ない神が、まさに無限の愛の神だからである⁽⁴⁷⁾。この矛盾を人間の理性は理解することができない。それゆえ啓示の背理性に対する人間理性の誠実な反応は、神を「救済を与える神」として認識することを断念することである。この認識の断念、つまり神の認識不可能性の認識は、神と人間との距離を認識することでもある。言い換えると、人間は罪と死に支配され、神から遠く隔てられていること、人間の側には神に救済される理由がないことの認識である。またこの神の認識不可能性の認識は、信仰の可能性を奪うことも同時に意味する。啓示の背理性は人間の理性に対して妨げと躓きを与える。このことについてバルトは「『妨げや躓きを与える』ということは、邪路に導くこと、目を見えなくすること、閉じ込めること、頑冥にすること、神から隔てること、悔悛を行なう可能性を奪うこと⁽⁴⁸⁾」であると述べている。つまり自らが救いに値しない上に、救いを乞い求めるべき神を認識することができないのであるから、自らの力で信仰へと至ることも不可能になるのである。しかしバルトは「神と世界との基本的な懸隔を認識する時、ただ一つ可能な世界における神の現在が現れる」と述べている⁽⁴⁹⁾。

バルトは信仰について次のように述べる。

イエスに対する信仰は徹底的な「にもかかわらず」であり、その内容たる神の義もまた徹底的な「にもかかわらず」である。イエスに対する信仰は——全く「愛なき」神の愛を感じ、常にいまわしく厭わしい神の意志を実行し、神をその完全な不可視性と隠秘性にもかかわらず神と呼ぶ——という未聞事である⁽⁵⁰⁾。

ここで語られている「にもかかわらず」というのは人間の概念の働きである理性に反するということを意味している。それゆえに、信仰とは人間の理性を逸脱したものだということになる。理性にとって「神が語り給うことは、たびたび全く

不可能で、嘘で、馬鹿げていて、無力無価値で、不合理で、それどころか、忌まわしく、異端的で、悪魔的な事柄」であるがゆえに、バルトは「信仰が可能であるということは、専ら不可能事としてのみ理解すべき」だと述べる⁽⁵¹⁾。この主張はバルトが悲観主義者であることを意味しない。彼は神との距離を徹底的に示すことで、むしろ救済を指し示そうとしたのである⁽⁵²⁾。つまり信仰の不可能性は同時に、信仰はただ神によってのみ可能であるということの意味する⁽⁵³⁾。この可能性は神と世界の間の根本的な隔たりの認識、つまり神の認識不可能性を認識するときに現われることから、信仰とは神から与えられるものであると導き出される。

IV. 比較と分析

1. 第一版と第二版の相違と連続性

『ローマ書』第一版の神認識とは無媒介的直接的関係において、神から開始される「捕らえられて理解する」という運動上に成り立つ、概念化無しの認識である。ここでは、神や神の意志は全くそのものとして直接認識される。一方で第二版における神認識とは「神の認識不可能性の認識」、つまり人間が神を認識することはできないことを認めることである。このように、第一版と第二版では神認識という言葉の内容が変化している。実際に、バルトは第二版において「直接的」という言葉をおおよそ批判的に扱っている。たとえば、「霊は直接的無媒介性の否定である。キリストが真の神であるなら、彼は、不可知的でなければならない。直接的可知性はまさに偶像の特徴である⁽⁵⁴⁾」というキルケゴールの言葉を引用して、神の直接的可知性を否定し、直接的認識が可能な神は神ではないとしている。また第一版の神認識において重要な位置を占めていた「有機性」や「真の歴史」と「いわゆる歴史」も、第二版の神認識には見られない。むしろ神の国および神の意志を行なう器官としての有機的組織体を、第二版では「神は人間に対するみずからの権能を中間的な構成物に——それがどんなに霊的に考えられたものであっても——委託しはし給わない⁽⁵⁵⁾」と述べ批判している。また第一版にお

いて神の国とは有機的に成長するもの、つまり漸次的に達成されるものとして描かれていた。しかし第二版において神の国の実現は、「この限界は決して漸進的な移行や段階的な昇進や発展などによって越えられるものではなく、むしろこちらには急激な断絶が行なわれ、あちら側には全く異質的なものが何の媒介もなしに生起しなければならない⁽⁵⁶⁾」と述べており、有機的成長という要素は棄却されている。神認識における有機的成長の棄却に伴い、それが進行する「真の歴史」も第二版では見られない。

第一版と第二版の神認識、すなわち直接的関係における認識と認識不可能性の認識という、一見すると正反対の神認識をバルトは提示している。また、それぞれの神認識から導き出される「信仰の動性」の基礎付けにも差異が認められる。第一版での「信仰の動性」は、罪から救い出され、直接性を回復させられた人間と神の間に生起する、神から開始される運動としての神認識から生じる信仰の性質である。一方で第二版での「信仰の動性」は、罪の下にあり神から遠く隔てられた人間の神認識の不可能性と信仰の不可能性ゆえに、信仰はただ神によってのみ可能であるということを示している。このように「信仰の動性」は第一版と第二版で基礎付けが異なるが、両者はともに「信仰とは神から与えられる、人間にとって所有不可能な動的なもの」、つまり信仰とは神の業、全くの奇跡であるということを主張しており、したがってこの点に連続性を認めることができる。むしろバルトが第二版への改訂に際して神認識および「信仰の動性」の基礎付けを大幅に変更したのは、「信仰の動性」を先鋭化させ、信仰が神の業であることをより一層強調するためであったと考えられる。

2. 改訂の背景

これまでの議論で、『ローマ書』第一版と第二版の間には「信仰の動性」という連続性があるが、後者においてはそれが先鋭化されていることを明らかにした。この節ではバルトが『ローマ書』の改訂に際して「信仰の動性」をなぜ先鋭化する必要があったのかを探るために、『ローマ書』第一版に対する書評およびそれ

に対するバルトの対応を検討する。以下でバルトと同世代のスイス人神学者、エミール・ブルンナー、1857年生まれドイツ人新約聖書学者、教会史家で、『ローマ書』第一版が出版された当時、マールブルク大学で新約学と教会史を担当する正教授であったアドルフ・ユリヒャー、1872年生まれドイツ人新約聖書学者、当時バーゼル大学の正教授であったパウル・ヴェルンレら三人からの書評を扱う。

ブルンナーは、1919年の『スイス改革派教会会報 (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz)』三十四号に掲載された「カール・バルト『ローマ書』書評——時代になかった、非近代的な注解」において、バルトの『ローマ書』第一版における最大の貢献は信仰の超時間的、超心理学的、絶対的本質を明白にする試みであるとした⁽⁵⁷⁾。つまり、聖書および「ローマの信徒への手紙」が語る神とは歴史学的・心理学的解釈の及ばない純粋に客観的な現実であり⁽⁵⁸⁾、それゆえに純粋な現実である神への信仰とは「客観的なものの把握⁽⁵⁹⁾」であると、ブルンナーはバルトの主張を解釈し評価している。この点に関する彼の解釈はバルトの意図に即しているが、以下の二つの点において誤解がある。一つ目は、ブルンナーがバルトの読者に対する要求を「その思想がわれわれの魂のあの部分、つまり時間的・有限的なものに固着せず、『文化』やわれわれの単に人間的な認識の世界迎合性によって損なわれることなく、神の声に対する不可侵の留保であり続ける魂の部分に受け入れられるということ⁽⁶⁰⁾」であると解釈した点にある。ここでブルンナーが「神の声に対する不可侵の留保であり続ける魂の部分」だとしているのは、バルトが言うところの「神に由来する本性」である。ブルンナーはこれをアダムの墮罪以降の人間に残された神認識の可能性であると解釈した。二つ目は、直接的関係の回復に伴う有機的組織体の形成とその成長に関係する。ブルンナーはこの組織体の形成と成長を、現存する共同体の、信仰による神的な組織体への成長の可能性と解釈した⁽⁶¹⁾。

一つ目の点について、確かにバルトは人間のうちに監禁状態になっている「神に由来する本性」をキリストが解放したことによって、神に対する直接性が回復されたと第一版で述べている。しかしバルトは、この本性の解放と神に対する直

接性の回復は「いわゆる歴史」ではなく、「真の歴史」における出来事であるとして、人間自身の力による神認識の可能性を否定する。また二つ目の点に関しても、彼は直接性の回復が「真の歴史」における出来事であるがゆえに、有機的組織体の形成および成長も「真の歴史」において進行する出来事であると述べている。そして「真の歴史」において組織体が成長しきったときに生じるのは「いわゆる歴史」の刷新であって、「いわゆる歴史」から「真の歴史」への移行ではない。ティモシー・ゴリンジは、ブルンナーによるこれらの誤解の原因は「直接性」および「有機性」の解釈にあると指摘する⁽⁶²⁾。バルトの言う「直接性」と「有機性」には「真の歴史」と「いわゆる歴史」の区別が不可欠であるが、それは神と人間の間にある距離を示すことを意図したものである。しかしこれらの誤解を考慮すると、第一版においてバルトは神と人間の差異および対立を十分に示すことができなかったと言える。

ユリヒャーは、1920年の『キリスト教世界 (Die Christliche Welt)』三十四号に寄稿した「ある近代的なパウロ解釈者 (“Ein moderner Paulus=Ausleger”)」において、バルトが『ローマ書』第一版で肉と霊、神と世界、アダムに由来する罪に支配された人間とキリストによって義とされた人間を対立させていることを指して、マルキオンの二元論であると批判した。マルキオンを含むグノーシス主義は創造主を低級な神であるとし、そのような神によって創造された世界もまた墮落したものであると考え、したがって歴史をも否定する⁽⁶³⁾。ユリヒャーは神と世界を対立させるバルトには「1900年の間に福音によって成し遂げられたことに対する少しの畏敬の念も働く余地が残っていない」とし、「過去の偉大なものに対するこの不敬はグノーシス特有のものである」と批判した⁽⁶⁴⁾。またバルトは「罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました⁽⁶⁵⁾」というパウロの言葉を受けて、「真の歴史」における神認識の影として「いわゆる歴史」の罪認識を位置付けたが、ユリヒャーはこれをパウロ的精神の濫用であると見なした⁽⁶⁶⁾。ユリヒャーから見れば、バルトは過度に罪を強調しており、それは神と世界を和解へと向かわせるどころか、むしろ対立を悪化させ和解を無視するも

のであった⁽⁶⁷⁾。また第一版の序文においてバルトが歴史批判的研究方法と靈感説のどちらかを選ばなければならないのなら、後者を選ぶと述べていたことも相まって⁽⁶⁸⁾、ユリヒャーは『ローマ書』第一版におけるバルトの主張を、パウロ主義への行き過ぎた傾倒、神と世界の対立の過度な強調から、歴史を軽視する非学問的なマルキオン主義だと批判した。

バルトはユリヒャーから神と人間とを鋭く対立させているという点でグノーシス的であるとの批判を受けたが、第二版ではこの点について次のように応答している。グノーシス主義のように、旧約聖書の神を否定して新たに神を立てることは、神から離反した世界の徹底的な廃棄ではない⁽⁶⁹⁾。新たに神を立てることは救済を新たな歴史の開始とすること、つまり復活を「異常な歴史としてほかの歴史と並列する⁽⁷⁰⁾」ものとするものである。しかしそれは他の歴史に取って換わられる可能性を有したものである。バルトにとって、グノーシス主義的な神と人間との対立は不徹底なものであった。ここから、『ローマ書』第一版に向けられたグノーシス的であるとの批判は、神と世界の差異を十分に示すことができなかったことに起因すると言える。

ヴェルンレは、1919年の『スイス改革派教会会報』四十一号と四十二号に寄稿した「新たな視座からのローマ書(“Der Römer in neuer Beleuchtung”）」において宗教改革者たちを引き合いに出し、バルトの解釈が学問的な手法のみならず、自身の信仰心によって神の永遠の言葉を聞こうとするものであると分析した⁽⁷¹⁾。しかし彼はバルトのこのような態度に一定の評価をしつつも、同時にその一面性を指摘している。まず、ヴェルンレは「私はパウロから、あらゆる政府の権力は神によって整えられており、しかも神の僕が善に仕えるように、われわれキリスト者は単に罰に対する恐怖からではなく、良心のためにそれに服従しなければならぬということを読み取った」と述べた上で、バルトは「神によって整えられた権力は一つの例外もなく悪であり、全く反神的であり、地獄的なものである」としており、それは「ローマの信徒への手紙」十三、十四章に反すると批判している⁽⁷²⁾。国家とは神によって整えられた法秩序であり、共同生活の運営に不

可欠なもので、パウロ自身も国家の法に従っていたとヴェルンレは主張する⁽⁷³⁾。この書評において彼自身は現行の体制は神によって正当化されているとまでは述べていないが、国家権力を反神的だとするのは不当であるとの見解を示した。

次にヴェルンレは『ローマ書』第一版のテーマを、キリストにおける救済の客観性と宇宙論的性質、つまり「新しい時代、つまり全ての時の終わりはキリストの死と復活によって始まり、時の中のある一点において神の義と世界の神的な意味が知られるようになったことによって、すでに完成・完結したものという意味ではなく、近い将来に完成へと有機的に続く神の国の決定的な突入」であると理解したが、この点に対しても批判的である⁽⁷⁴⁾。彼は「ローマの信徒への手紙」の神学とは信仰と霊の神学、つまりキリストなしの人間とキリストとともにある人間についての神学であると主張した⁽⁷⁵⁾。そこで重要なのは、個人的な天福、つまり主観的かつ個人的な救済と信仰であると彼は述べる⁽⁷⁶⁾。パウロや宗教改革者が重視したのもそのような救済と信仰であったとヴェルンレは解釈した上で、バルトの客観的・宇宙論的解釈は全く非パウロ的であると批判した⁽⁷⁷⁾。そして彼は、バルトの解釈は宗教改革者ではなく、むしろブルームハルト父子に由来していると見たのである⁽⁷⁸⁾。

バルトの主張の前提は「神は天にいまし、汝は地上に在り⁽⁷⁹⁾」という神と人間との区別にある。彼にとって、ヴェルンレの言うような救済と信仰の主観化、個人化は「信仰という不連続線を断念⁽⁸⁰⁾」すること、つまりこの区別を無視することである。したがって、この点に関するヴェルンレの批判はバルトにとってもとより受け入れ難いものであったと考えられる。また、ヴェルンレはバルトの思想にブルームハルト父子の影響を見ているが、確かにバルトは第一版のみならず第二版においても彼らの思想を反映している。しかし、神の国の突入を宗教社会主義的に解釈されることはバルトの意に反するものである。第一版においてバルトは神の国の突入について言及したが、それはこの突入によって「いわゆる歴史」が「真の歴史」の影として見るのが可能になったということを意味するものである。したがって神の国の突入によって神の国が「いわゆる歴史」の上に

建設されること、まして社会主義的な革命によって達成されることを意味したものではない。宗教社会主義も所詮は人間から生まれたもの、この世に存在するイデオロギーの一つに過ぎない。ヴェルンレがバルトに宗教社会主義的なものを見たのは「神の国の突入」と「有機的成長」に原因があるが、このようなヴェルンレの解釈は神と人間の区別が第一版においては不十分であったことを示唆している。したがって、宗教社会主義との差別化のためにも、神と人間との区別をより明白にする必要がバルトにはあったと考えられる。

上記のように、『ローマ書』第一版に対してプルンナーは肯定的な、ユリヒャーとヴェルンレは否定的な評価を下した。しかし、肯定的あるいは否定的にかかわらず、そこからは第一版においてバルトは自らが意図したほどには神と世界の差異を示すことができなかつたところか、反対に神と人間の関係は連続的なもの、あるいは同列に並び立つものとして解釈されてしまったことが伺える。実際に、第二版ではこの不徹底さの要因となったと考えられる「直接性」や「有機性」といった概念は大きく後退し、そのかわりにキルケゴールから借用した「時と永遠の質的差異」などの概念により、神と人間とを一層鋭く区別している。バルトは第二版の出版が計画された当初、多少の不満はあったものの改訂する意図はなかつたが、1920年10月末にフリードリヒ・ゴーガルテンがザーフェンヴィルに彼を訪ねて来た時に「突然『ローマ書』が脱皮をしはじめた」と友人であるエドゥアルド・トゥルナイゼンに書き送っている⁽⁸¹⁾。第一版に向けられた書評が改訂の直接的な契機となつたのではないが、『ローマ書』改訂の際に、神と人間との差異の強化が重要な課題となつたと言える。

V. 結論

以上の議論をまとめると、『ローマ書』第一版の神認識とは「捕らえられて理解すること」であり、「直接性」と「有機性」という特徴を有する。同時にバルトは「真の歴史」と「いわゆる歴史」を区別することで、神と人間との差異をも示そうと試みた。一方、第二版での神認識とは「神の認識不可能性の認識」であり、

第一版で述べられていた「直接性」や「有機性」は棄却されている。第一版への書評とそれに対するバルトの応答を踏まえると、これは神と人間との差異の強調するために、キリストによって神と和解させられた「新しい人間」の神認識から神から隔てられた人間の神認識へと力点を移動させたことによるものだと考えられる。この力点の移動により人間の力による信仰の不可能性が強調されることで、信仰が神からのみ可能な奇跡であるということも強調されている。つまり、この第二版への改訂における神と人間との差異の強調は、同時に「信仰の動性」の先鋭化でもあった。ここから、『ローマ書』第一版と第二版の間には、そこへ至る解法こそ異なるものの「信仰の動性」という一貫した主張があり、第二版における神と人間との差異の強調は、この「信仰の動性」の先鋭化であると結論付ける。

二十世紀初頭のドイツ周辺の神学界には、バルトと同世代の神学者で、後に彼やブルンナーと協力して雑誌『時の間 (Zwischen den Zeiten)』を刊行し、共に活動したゴーガルテンと、1865年生まれのドイツ人神学者、宗教哲学者で、当時ベルリン大学の哲学科教授であったエルンスト・トレルチの論争に見られるような十九世紀的神学と二十世紀的神学の対立があった⁽⁸²⁾。パウル・ティリッヒは、十九世紀のキリスト教的人間は人間性の力を信頼し、科学や技術の進歩があらゆる領域における進歩の模範であると信じていた人間であって、彼らにとって神の国とは「もはや彼岸にあるものとは理解されず、地上に建設さるべき倫理的に成就される国」であると述べている⁽⁸³⁾。一方で二十世紀におけるキリスト教的人間とは、「従前の世紀に揺るぎないものとして通用していた基礎が震撼するという事態に参加する⁽⁸⁴⁾」人間であると述べている。従前の世紀の基礎、つまり人間の進歩に対する希望の崩壊を感じ、彼らが生きている時代が危機の時代であることを理解するのみならず、その危機の中で体験された死、罪責、疑いを身に負いながら、救済を信じるのが最も困難な状況の中で、イエスがキリストであるということに対して然りと言うことができる人間である。ユリヒャーやヴェルンレは前者に、バルトやブルンナーは後者に属する。前者から見れば後者は神と世界とを過度に対立させる、非論理的、非学問的、反文化的なものであり、反対に

後者から見れば、前者は道德化と文化との結合によりキリスト教を頹落させるものであった。バルトが『ローマ書』の改訂に際し、神と世界の区別を強調したことは、このような状況における自らの立ち位置の明示であった。聖書学者のルドルフ・ブルトマンは十九世紀的ないわゆる自由主義神学と対決する当時の神学運動は「バルトやゴーガルテンの名を主たる旗印とする」ものであると、1924年に述べている⁽⁸⁵⁾。バルトは第一版でもすでに神と人間とを区別し、「信仰の動性」を主張していたが、このような当時の神学的状況にあって、神と世界の区別および「信仰の動性」の先鋭化が彼にとっては必須であったと考えられる。そして『ローマ書』第一版は当時の神学的状況の周縁から発せられた声であったが、第二版はこの先鋭化によってこそバルトは十九世紀的神学と対決する神学運動の中心を担うようになったと言える。

注

- (1) カール・バルト「序言」、『カール・バルト著作集 14』吉村善夫訳（新教出版社、1979年）所収、4頁。
- (2) Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, trans. Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 64, 68, 83.
- (3) Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (New York: Oxford University Press, 2004), 139, 209.
- (4) 小川圭治「解題——神学における近代主義の突破」、『ローマ書講解 下』カール・バルト著、小川圭治・岩波哲男訳（平凡社、2001年）所収、556頁。小川圭治は今日まで両版の異同についての詳しい研究は、本邦では全くなされていないと述べている。また日本国内で出版された論文を検索できる学術論文データベース、CiNiiで「ローマ書」「カール・バルト」「第一版」などのキーワードで検索しても、論文は見つからない。<http://ci.nii.ac.jp/>（2013年9月6日現在）
- (5) 大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』（新教出版社、1987年）、25-29頁。
- (6) Karl Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung* (Zürich: Theologischer Verlag, 1985), 26.
- (7) *Ibid.*, 19.
- (8) *Ibid.*, 22. この「無媒介的直接的」は *unmittelbar* の訳である。ここでは *direkt* と区別するために、このように訳出した。

- (9) Ibid., 22-24.
- (10) Ibid., 177-178.
- (11) Ibid.
- (12) Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, 66.
- (13) Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung*, 22.
- (14) Terry L. Cross, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God* (New York: Peter Lang Publishing, 2001), 67.
- (15) McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 129.
- (16) Cross, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 67.
- (17) Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung*, 309.
- (18) Ibid., 24, 30, 90.
- (19) Ibid., 106.
- (20) 佐々木徹『バルト神学の行程』（新教出版社、2003年）、33頁。
- (21) Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung*, 23, 309.
- (22) Ibid., 23.
- (23) Ibid., 90.
- (24) Timothy Gorringer, *Karl Barth: Against Hegemony* (New York: Oxford University Press, 1999), 41.
- (25) 宮田光雄『宮田光雄思想史論集 4 カール・バルトとその時代』（創文社、2011年）、16頁。
- (26) Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung*, 296-297.
- (27) Ibid., 85. [] は筆者による補い。
- (28) Ibid.
- (29) McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 147.
- (30) Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung*, 161.
- (31) Ibid., 79, 89.
- (32) Ibid., 82-83.
- (33) Ibid., 298.
- (34) Robert E. Hood, *Contemporary Political Orders and Christ: Karl Barth's Christology and Political Praxis* (Pennsylvania: Pickwick Publications, 1985), 47-48.

- (35) カール・バルト「講解」『カール・バルト著作集 14』吉村善夫訳（新教出版社、1979年）所収、499頁。
- (36) 同上、36頁。
- (37) 同上。
- (38) 同上、116頁。
- (39) バルト「序言」、12-13頁。
- (40) バルト「講解」、49-50、334頁。
- (41) 同上、449頁。
- (42) 同上、334頁。
- (43) McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 250.
- (44) バルト「講解」、124-125頁。
- (45) 同上、125頁。
- (46) 同上、333頁。
- (47) 同上、424頁。
- (48) 同上、624頁。
- (49) 同上、108頁。
- (50) 同上、117頁。
- (51) 同上、169、72頁。
- (52) William P. Anderson, *Aspects of the Theology of Karl Barth* (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), 20.
- (53) バルト「講解」、158頁。
- (54) 同上、48頁；セーレン・キルケゴール「キリスト教の修練」『キルケゴール著作集 17』杉山好訳（白水社、1972年）所収、202頁。
- (55) バルト「講解」、537頁。
- (56) 同上、287頁。
- (57) エミール・ブルンナー「カール・バルト『ローマ書』書評——時代にかなった、非近代的な注解」『ブルンナー著作集 第一巻 神学論集』清水正訳（教文館、1997年）所収、10頁。
- (58) 同上、4頁。
- (59) 同上、10頁。

- (60) 同上、5-6 頁。
- (61) 同上、11 頁。
- (62) Gorringer, Karl Barth, 49-50.
- (63) Norman McLean, "Marcionism," *Encyclopedia of Religion and Ethics vol. VIII Life - Mulla*, James Hastings, ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1924), 408; William Crooke, "Gnosticism," *Encyclopedia of Religion and Ethics vol. VI Fiction - Hyksos*, James Hastings, ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1924), 236.
- (64) Adolf Jülicher, "Ein moderner Paulus=Ausleger," *Die Christliche Welt* 34, Martin Rade, ed. (Margurg: Verlag der Christlichen Welt, 1920), 468.
- (65) ローマの信徒への手紙、5:20。
- (66) Jülicher, "Ein moderner Paulus=Ausleger," 468-469.
- (67) Ibid.
- (68) バルト「序言」、3 頁。
- (69) バルト「講解」、136 頁。
- (70) 同上。
- (71) Paul Wernle, "Der Römer in neuer Beleuchtung," *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 41 (Bern: Dürrenmatt-Egger, 1919), 163.
- (72) Ibid.
- (73) Ibid., 164.
- (74) Ibid.
- (75) Wernle, "Der Römer in neuer Beleuchtung," *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 42 (Bern: Dürrenmatt-Egger, 1919), 167.
- (76) Ibid.
- (77) Ibid., 168.
- (78) Wernle, "Der Römer in neuer Beleuchtung," *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 41, 164.
- (79) バルト「序言」、13 頁; コヘレトの言葉 5:1。
- (80) 同上、8 頁。
- (81) Karl Barth, Eduard Thurneysen, *Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen Correspondence, 1914-1925*, trans. James D. Smart (Richmond: John Knox Press, 1964), 54.

- (82) Friedlich Gogarten, “Zwischen den Zeiten,” *Die Christliche Welt* 34, Martin Rade, ed. (Marburg: Verlag der Christlichen Welt, 1920), 374-375; Ernst Troeltsch, “Ein Apfel vom Baume Kirkegaards,” *Die Christliche Welt* 35, Martin Rade, ed. (Marburg: Verlag der Christlichen Welt, 1921), 186-187.
- (83) パウル・ティリッヒ「二十世紀におけるキリスト教の人間像」『ティリッヒ著作集 第二巻』水垣渉訳（白水社、1978年）所収、225-226頁。
- (84) 同上、227頁。
- (85) ルドルフ・ブルトマン「自由主義神学と最近の神学運動」『ブルトマン著作集 11 神学論文集 I』土屋博訳（新教出版社、1986年）所収、7頁。

参考文献一覧

<一次資料>

- Barth, Karl. *Der Römerbrief: Erste Fassung*. Zürich: Theologischer Verlag, 1985.
- Barth, Karl and Thurneysen, Eduard. *Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen Correspondence, 1914-1925*. James D. Smart, trans. Richmond: John Knox Press, 1964.
- Gogarten, Friedlich. “Zwischen den Zeiten.” *Die Christliche Welt* 34. Martin Rade, ed. Marburg: Verlag der Christlichen Welt, 1920.
- Jülicher, Adolf. “Ein moderner Paulus=Ausleger.” *Die Christliche Welt* 34. Martin Rade, ed. Marburg: Verlag der Christlichen Welt, 1920.
- Troeltsch, Ernst. “Ein Apfel vom Baume Kirkegaards.” *Die Christliche Welt* 35. Martin Rade, ed. Marburg: Verlag der Christlichen Welt, 1921.
- Wernle, Paul. “Der Römer in neuer Beleuchtung.” *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 41. Bern: Dürrenmatt-Egger, 1919.
- . “Der Römer in neuer Beleuchtung.” *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 42. Bern: Dürrenmatt-Egger, 1919.
- キルケゴール、セーレン「キリスト教の修練」（『キルケゴール著作集 17』杉山好訳所収）、白水社、1972年。
- ティリッヒ、パウル「二十世紀におけるキリスト教の人間像」（『ティリッヒ著作集 第二巻』水垣渉訳所収）、白水社、1978年。
- バルト、カール「序言」（『カール・バルト著作集 14』吉村善夫訳所収）、新教出版社、1979年。
- . 「講解」（『カール・バルト著作集 14』吉村善夫訳所収）、新教出版社、1979年。
- ブルトマン、ルドルフ「自由主義神学と最近の神学運動」（『ブルトマン著作集 11 神学論文集 I』土屋博訳所収）、新教出版社、1986年。
- ブルンナー、エミール「カール・バルト『ローマ書』書評——時代になかった、非近代的な注解」（『ブルンナー著作集 第一巻 神学論集』清水正訳所収）、教文館、1997年。

<二次資料>

- Anderson, William P.. *Aspects of the Theology of Karl Barth*. Washington, D. C.: University Press of America, 1981.
- Balthasar, Hans Urs von. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. Edward T. Oakes, trans. San Francisco: Ignatius Press, 1992.
- Cross, Terry L.. *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*. New York: Peter Lang Publishing, 2001.
- Gorringer, Timothy. *Karl Barth: Against Hegemony*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Hood, Robert E.. *Contemporary Political Orders and Christ: Karl Barth's Christology and Political Praxis*. Pennsylvania: Pickwick Publications, 1985.
- McCormack, Bruce L.. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*. New York: Oxford University Press, 2004.
- 大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』、新教出版社、1987年。
- 小川圭治「解題——神学における近代主義の突破」(『ローマ書講解 下』カール・バルト著、小川圭治・岩波哲男訳所収)、平凡社、2001年。
- 佐々木徹『バルト神学の行程』、新教出版社、2003年。
- 宮田光雄『宮田光雄思想史論集 4 カール・バルトとその時代』、創文社、2011年。

<その他の資料>

- Crooke, William. "Gnosticism." *Encyclopedia of Religion and Ethics vol. VI Fiction – Hyksos*. James Hastings, ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.
- McLean, Norman. "Marcionism." *Encyclopedia of Religion and Ethics vol. VIII Life – Mulla*. James Hastings, ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.
- 共同訳聖書実行委員会編、『聖書 新共同訳』、日本聖書協会、1998年。
- 国立情報学研究所論文情報ナビゲータ(CiNii) <<http://ci.nii.ac.jp/>>(2013年9月6日現在)

“Erkenntnis Gottes” in Karl Barth’s *The Epistle to the Romans*: A Comparative Study of the First and Second Editions

KIMURA, Rina

The aim of this study is primarily to compare the first edition of Karl Barth’s commentary on *The Epistle to the Romans* with the second edition, which Barth himself regarded as the wholly revised version, and secondly to analyze the theological background of the transition between these two editions. The author employs *Erkenntnis Gottes* (knowledge of God) as a lens through which to compare both editions. By emphasizing *Erkenntnis Gottes*, one can grasp the essence of his work.

The first chapter examines how *Erkenntnis Gottes* was deployed in the first edition. In this edition, the relation between God and man is characterized as an immediate relationship, one that is *das ergriffene Ergreifen* (not only grasping, but also being grasped). At the time of the Resurrection, the immediate relationship between man and God was restored. In this relation, while the distinction between God and humans is maintained, a divine nature within humanity enables them to “grasp” God immediately, without having to reflect on themselves.

The second chapter analyzes how *Erkenntnis Gottes* was developed in the second edition. In this edition, *Erkenntnis Gottes* means to recognize God as being unknowable. There is an “infinite qualitative distinction” between human beings and God. Therefore, Jesus Christ, the revelation of God Himself, appeared in history in the form of a paradox. This paradox made the gospel of God have to be believed, rather than recognized. Therefore, in order to have faith, it is essential to

recognize this paradox, which is the denial of the immediately recognized God.

Chapter three consists of two parts. The first part highlights the differences and the commonalities between the two editions. In both editions, Barth proposes seemingly opposite ideas about *Erkenntnis Gottes*: the immediate recognition of God and the recognition of God as unknowable. As a result, the dynamism of faith has different foundations in these two editions. In spite of such differences, Barth keeps his contention that faith is a dynamic given by God at every single moment. Hence the change in ideas about *Erkenntnis Gottes* emphasizes this dynamism. The latter part of the third chapter explores Barth's intention in revising his commentary, referencing reviews given by Emil Brunner, Adolf Jülicher and Paul Wernle. Brunner showed a positive response, while Jülicher and Wernle harshly criticized Barth's work. However, none of these thinkers correctly understood Barth's idea that humanity is absolutely and qualitatively different from God: 'World remains world. But God is God.' To clear this misunderstanding, Barth had to emphasize the dynamism of faith by reforming the idea of *Erkenntnis Gottes*.

Theology in the 1920s saw a conflict between two generations: the liberalism of the late nineteenth century and the dialectical theology of the early twentieth century. Jülicher and Wernle belong to the former, and Barth and Brunner to the latter. In conclusion, the meaning of *Erkenntnis Gottes* in the first edition is "to grasp God immediately," while in the second edition, it is "to recognize God as unknowable." Although these two editions seem entirely dissimilar, Barth's assertion that faith is given by God at every moment remains consistent. Moreover, the second edition was the result of polishing this idea, in reaction to the generational conflict in theology at that time.