

終末論の二類型

——キリスト教歴史観について——

武藤 一雄

一

一九四一年に発表されたルドルフ・ブルトマンの「啓示と救済の出来事」という論文（この論文は、一九四八年に、バルチュの編集に成る『宣教と神話』の第一巻に、「新約聖書と神話論」と改題されて再録された）は、新約聖書の実存論的解釈ないしは新約聖書の神話論の非神話化ということについて、きわめて重大な問題提起を行なったものとして、いまなお賛否両論の的になっているものである。ブルトマンの「非神話化」論についての私の疑問点ないしは批判的見解は、きわめて不十分ながら、かつてすでに述べたので（拙著『宗教哲学の新しい可能性』のなかの第一および第六論文を参照されたし）、ここでは同様のことを繰り返し述べることにはさし控えたいと思う。ブルトマンの「非神話化」論についてこの小論で特に取り上げたいと思うのは、彼が、新約聖書の神話論の「非神話化」の主要な対象として、「グノーシスの救済論」とともに、「ユダヤ教的黙示終末観」(Jüdische Apokalyptik)を挙げている点にかかわっている。新約聖書の終末観が、ユダヤ教的黙示終末観の強い影響下にあることは否めないが、本論で問題とするのは、このような黙示終末観が、ブルトマンが考えるように、はたして神話論的として、否定的にのみ見ら

れることが当を得ているかどうかということである。

現代神学が、終末論の問題をきわめて重視するにいたったことは、近代から現代にかけての歴史意識の発展深化という視点からいっても、当然のことと思われる。カール・バルトによれば、「微頭徹尾、余すところなく終末論的でないようなキリスト教は、微頭徹尾、余すところなく、キリストとかわりをもたない」(K. Barth, Der Römerbrief, I. Aufl. 1919)とさえいわれる。しかしそれでは、現代神学において、聖書の終末論の理解が一致しているかどうかという点になると、それは決してそうであるとはいえないと思われる。その理解の不一致または相違は、なかなかブルトマンの神学とオスカー・クルマンの神学との対立において顕著な姿をとってあらわれているということができる。両神学の対立性を浮き彫りにするために、私は、ブルトマン神学を「救済の出来事の神学」(Theologie des Heilsgeschehens)、クルマン神学を「救済史の神学」(Theologie der Heilsgeschichte)として特徴づけることができると思う。そしてそれぞれの神学には、終末論の理解についての決定的な相違が内包されている。クルマン神学においては、ユダヤ教的黙示終末観のうちに内包される「将来的終末論」の契機が神学的権利をもつものとして積極的に評価されるのに対して、ブルトマン神学においては、新約聖書におけるパウロおよびヨハネの神学(なかんじくヨハネ神学)にもとづいて、ユダヤ教的黙示終末観の非神話化(あるいはむしろ削除、Eliminierung)による「現在の終末論」の神学的権利が積極的に主張される。本論文の題目として掲げた「終末論の二類型」とは、実は、将来的終末論と現在の終末論を指すものにはかならない。もちろん、他の異なった見地からも、例えば、個体的終末論と普遍的終末論(宇宙的終末論)とか、価値論的終末論と目的論的終末論(vgl. Paul Althaus, Die letzte n Dinge)といったような対立的類型を挙げることもできるであろう。しかしそれらは、なんらかの意味で、将来的終末論と現在

的終末論との対立に還元しうるか、そうでなくても、すくなくとも、それとの密接なかわりにおいて把えなおされうるであらう。

ところで、いわゆる救済史の神学がユダヤ教的黙示終末観をそのまま踏襲するものであるとはむろんいえないとしても、それが、既述のように、ユダヤ教的黙示終末観のうちに内包される将来的終末論の契機を尊重するものであることは疑いを容れない。さらにまた、救済史の神学は、なによりも、旧・新約を連続的・統一的に把握するところになり立ついわば終末的展望をもったきわめて聖書的な歴史観である。もちろん、連続的・統一的といっても、旧約と新約との間に深い断絶と非連続性があることは否定できないから、そういう非連続・断絶を媒介した連続・統一であらざるをえないことはいうまでもない。それはとにかくとして救済史の推移を大まかに図式化して述べると、創造↓墮罪↓契約（律法授与）↓律法違背↓罪の宥しとしての福音（「時の中心」としての「キリストの出来事」）↓キリストの再臨・世界審判↓神の国現成（救済の完成）ということになるであらう。ユダヤ教的黙示終末観におけるメシアニズムは、イスラエルによって待望されたメシアをイエス・キリストにおいて見る、あるいは「人の子」としてのメシアをイエス・キリストにおいて見るといふ新約思想において、全く新しい意義を獲得するが、それにもかかわらず、終末時のキリストの再臨——そこにおいて究極的啓示が行なわれる——において、メシアニズムないし「人の子」終末論は、いわば換骨奪胎的に保持され、全うされると考えられる。なお、「ユダヤ教的黙示終末観」(Jüdische Apokalypik)と称してきたものは、「黙示文学」(Apokalyptische Literatur)と呼ばれる後期ユダヤ教に独特な宗教文学的類型である。そのような文学類型に属するものとして、旧約聖書のなかでは「ダニエル書」が典型的なものであるが、旧約外典には比較的多くのものが見られる。例えば、「エノク書」、「バルク黙示録」、「エズラ第四書」

等がそうである。そこには、メシア（または人の子）ないしは「主の日」の来臨の強烈な待望がある。このような黙示文学的終末論は、イザヤ、アモス、エゼキエル、ヨエル等に存する預言者的終末論——そこにも「主の日」の強い待望がある——のうちに内包されていた諸観念の発展・充実であるという側面をもつといえるのかも知れない。（vgl. C. H. Dodd, *The Kingdom of God and History*）。しかしそれとともに、そこにきわめて新しい要素が加わっていることも看過されえない。それは、「終末」が、もはや単に歴史に内在的な出来事として考えられるにとどまらず、終末時に現成する「新天新地」は、同時に、この世の時間的・空間的秩序には属さない超越的世界、古いアイオンに対して全く次元の異なった新しいアイオンの現出であるとみなされる点にある。つまり、歴史の終末は、それが歴史の最終局面にあらわれる出来事であるには相違ないが、それは同時に、超歴史的世界の歴史的世界への究極的侵入という性格をもつにいたるのである。この「新天新地」といわれるようないわば宇宙論的アスペクトをもった終末思想は、本来ヘブライ的な起源のみを有するということはできず、むしろ、バビロニアの神話に起源するともいわれるが、いまはそういった問題について論究する必要はない。ここでは、そのような黙示文学的終末観が前二世紀以降の後期ユダヤ教の終末観を規定する著しい特色をなしていた事実に留意するにとどめたい。（vgl. P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde*, 1934; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalypics*, 1944; J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism*, 1953等）

前述のようなユダヤ教的黙示終末観が、新約聖書にも強い影響を及ぼしていることは否定すべからざる事実である。新約聖書の末尾に置かれている「ヨハネの黙示録」がユダヤ教の黙示文学の類型を踏襲するものであることは疑われない。のみならず、黙示文学的終末観の要素を窺わしめるものは、新約聖書の種々の個所にあらわれている。マタイ二四、二五章、マルコ一三章（小黙示録と呼ばれる）、ルカ二一章、第一テサロニケ四章、第一コリント一五章、第二ペテロ等がそうである。（新約聖書外典としては、「ペテロの黙示録」が重要であろう。）

イエス自身がアポカリュプティカーにはかならなかつたという推定も、共観福音書に照らしてみると、否定できない論拠をもっているといえる。そういった点は、すでにヨハネス・ヴァイス (J. Weiss, Die Predigt Jesu von Reiche Gottes, 1. Aufl., 1892) やヘルムホルツ・シュヴァイツァー (A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901; Geschichte der Leben-Jesu Forschung, 1906) など、闡明されてきた。彼らによれば、イエスの宣べ伝えた神の国は、それが説かれた歴史的・精神的環境に即して、つまり時代史的に制約された史実——シュヴァイツァーの言葉によれば「歴史的真理」——に即して理解されなければならない。したがってそれは、例えばアルブレヒト・リッチェルによって代表されるような近代主義的な神の国思想、すなわち、内世界的、innerweltlich、一元論的、monistisch、倫理的、ethisch、に合理化されて理解されているような神の国思想ではない。そうではなくて、特にヴァイスによれば、イエスの告知する神の国は、どこまでも超越的、transzendent、二元論的、dualistisch、宗教的、religiösなものにはかならない。つまり、きたるべき神の国は、この今の世との峻厳な対立において理解されるべきものであって、内世界的発展の帰結といったようなものではないのである。そのことは要するに、イエスの終末観が、ユダヤ教的黙示終末観の「現世」(ὁ αἰὼν ὄντων, ὁ νῦν αἰὼν, ὁ αἰὼν ἐνεστὼς) と「来世」

(ὁ αἰὼν μέλλων, ὁ αἰὼν ἐκείνος, ὁ αἰὼν ἐπιόμιενος) との二元論的対立を踏まえた「世の転換」(Äonenwende) の間近き待望にはかならなかったということなのである。シュヴァイツァーも、ほぼ同様な見地から、いわゆる「徹底的終末観」(Konsequenter Eschatologismus) を唱えた。それはヴァイス以上に徹底した見地から、イエスの思推、言葉、振る舞いが、微頭微尾黙示終末観的に規定されていたと考えるものである。

以上のようなヴァイスおよびシュヴァイツァーによって代表されるようなアポカリュプティカーとしてのイエスという考えは、恐らくは、「歴史的真理」として尊重されなければならないものであろう。しかしそれにもかかわらず、イエスの神の国宣教の使信には、イエスとともにすでに到来せる神の国の現在性、「実現された終末論」(C. H. Dodd のいわゆる realized eschatology) が存在することも否定すべからざる事実であると思われる。ヨハネ神学におけるきわめて徹底した現在の終末論に関しては、後にも触れるが、ここでは、ルカ一七・20―21を挙げるにとどめたい。「神の国はいつ来るのかと、パリサイ人が尋ねたので、イエスは答えて言われた。神の国は、見られるかたちで来るものではない。また「見よ、ここにある」「あそこにある」などとも言えない。神の国は、実にあなたがたのただ中に(あなたがたのうち)にあるだ」。(なお、ルカ一・20、一六・16、マタイ一二・28を参照のこと)。「このイエスの言葉が、全く真正なものであるかどうか、またその伝承史的ないしは様式史的研究については、ここでは論究することはできない。ただし、ここではこの「イエスのロギオン」が、資料的にはパレスチナ起源のものであり、かつ真正なものに近いという仮定に立ち、しかもキリスト論的な信仰に立って、イエスとともに現在する神の国信仰を積極的に認めたいと思う。」イエスにおいて、黙示終末観的な終末の将来性と、イエスともなる終末の現在性とは、すでに不可分な逆説的統一を保っていたといえるのではなからうか。

新約聖書の中で、パウロの諸書翰の占める位置ないし比重は、きわめて重大なものであって、後代のキリスト教思想・神学に決定的な影響を及ぼしていることは改めて言うまでもない。ところで、パウロの終末論は、彼に独自の仕方を経験された復活体験（または聖霊体験）を媒介することにより、イエスをキリストと信ずるキリスト論的自覚に立って、前述したようなイエスにおけるいわば即自的な、二重の終末観が継承されているとともに、新たな様相を帯びて対自的に展開されている。

パウロの思想・神学に著しく異なった二面性が存することは、多くの学者の指摘するところである。そしてそれは、彼が由緒ある家柄の生粹のユダヤ人であり、パリサイ派の熱心なユダヤ教徒であったとともに、ディアスポラ・ユードとして、キリキヤのタルソというヘレニズム文化の一中心地で生い育ち、ギリシア的教養（特にストア哲学的教養）を身につけていた人であり、回心後は異邦人伝道の使命を自覚した使徒となったという二面性と相応ずるところがある。八木誠一氏は、その著『新約思想の成立』（一九六三年）において、パウロの神学の二面性を、次のような(a)(b)の二類型においてきわめて手ぎわよくまとめている。それはおよそ次の通りである。(a)十字架を「あがない」とする解釈に立ち、それが神の行為であるという思想から、「聖書に従って」というモチーフを生み、過去の方角には、イストラエルの選び・契約・律法授与、律法違反の罪、預言、と結合し、教団の現在においては、イエス・キリストの復活、新しい契約・新しい神の民、罪の赦しの洗礼、イエスの死を憶え再臨を期待する聖餐、の觀念を生み、信

徒を新しく律法へと義務づけ、将来に向かつては、黙示文学的終末論と結合して、終末・イエス・キリストの再臨とさばき、神の国の到来・信徒の復活、の思想を生む。(b)「死者の中から甦った主イエス・キリスト」がこの中核思想であり、ここではキリスト以前、以後の領域はキリストの領域と二元論的に対立し、テュポロギー的歴史観があらわれる(ロマ五・12以下、八・5―6では律法と福音、モーセとキリストが対立、Ⅰコリ一五・21―22、一五・44―49、Ⅰコリ三・6―11、三・14―16、ガラ四・22―31、五・16―18)、『新約思想の成立』第四章第一節参照。(a)の神学は、ユダヤ教的黙示文学的終末論の影響が著しく、それに対して(b)の神学にはヘレニズム的・グノーシス的性格があらわれているということができるであろう。パウロの思想・神学を即事的に究明するならば、以上のような二類型の併存を、私もまた八木氏とともに認めざるをえないが、この場合、大まかにではあるが、(a)を救済史の神学(b)を救済の出来事(あるいはキリストの出来事)の神学として特徴づけることができると思う。

アルベルト・シュヴァイツァーによれば、パウロの神学におけるヘレニズム的要素はきわめて軽視されるか無視されさえする。それは、パウロの終末論についても、またパウロの神秘主義についてもそうである。(シュヴァイツァーは、パウロの神秘主義のヘレニズム的起源を斥けることによって、いわゆるドイツ宗教史学派のかなり多くの人々のパウロの神秘主義理解——つまりヘレニズム的宗教的・文化的環境に即してパウロの神秘主義を理解しようとする考え——と鋭く対立している。シュヴァイツァーのいわゆる「徹底的終末観」(Konsequenter Eschatologismus)は、パウロの神学についても適用されるが、その際、パウロの終末論は、徹底的に黙示終末観によって規定されているものであり、したがって、パウロの終末論はユダヤ教的終末観のキリスト教的(あるいはキリスト論的)変容にほかならないと考えられている。私はシュヴァイツァーの諸著、特に『使徒パウロの神秘主義』からは多大な教示を受けた

が、彼の見解には非常な卓見と偏見とが入り混っていると**思わざるをえない**。一つの点に限って**いうならば**、卓見とは、パウロにおける終末論と神秘主義とを内面的に結合したこと、偏見とは、パウロにおける(a) (b)二類型の神学がい**わば同等の重みをもって併存することを認めず**、その終末論についても神秘主義についても、ひたすら(a)型の神学、したがってユダヤ的起源のみを強調する点にある**と思う**。しかし問題は、上述のパウロにおける二類型の神学、ないしは救済史の神学と救済の出来事の神学が、単に無媒介に併存するという**即自的な認識にとどまることをもって足れりとするか**、それともさらに百尺竿頭一步を進めて、両者を可能なかぎり内面的統一的に把握するという課題をみずからに課すべきではないのか**ということである**。新約思想**というものを**、できるだけ統一的にとらえる**という点に新約神学の一つの重要な課題があるとするならば**、われわれは後者の道を選びとらなければならない**と思う**。そしてそのことは——つまり救済史の神学と救済の出来事の神学とを統一的に把握することは——、ひいては、キリスト教的歴史観**というものを究明する上に重要な意義をもっていると考えられる**。

四

すでに述べたように、救済史の神学は、旧・新約を、非連続・断絶を媒介して連続的・統一的にとらえるところになり立つ終末的展望をもった歴史観である。神と選民イスラエルとの間に立てられた契約を中心として展開される旧約聖書における「歴史」は、それ自体即自的な救済史であり、すくなくともその重要な構成部分である。また新約聖書の核心をなす「キリストの出来事」(Christusgeschehen)は、旧約の預言の成就にはかならないとされ、「キリ

ストの出来事」を契機として、あるいはむしろ「時の中心」として、新しい選民の群れとしてのエクレジーアの歴史が、キリストの再臨・神の国の到来を待望する教会史として展開される。(なお、編集史的見地に立って書かれたとられる H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1954 は、ルカの神学が、すでにこのような救済史の神学という神学的モチーフを内包しているとする)。なお、このような救済史の神学を、なんらかの形で展開しているものとして、アウグスティヌスの『神の国』(*De Civitate Dei*)をはじめ、古代ではイレネウス(130~200)の『アナタキファライオーシス』(*ἀνακηλαιώσεις*)・キリスト論や、中世では、きわめてオリジナルな神秘思想でもとづいて三位一体論を展開したフロリスの『プロヒム』(1132~1202)の思想について関説されるべきであるかも知れないが、いまはそれらについて言及する余力はない。

しかしながら、ある意味では、救済史観を、きわめて明確な神学的な自覚をもとづいて展開したのは、宗教改革以後、特に十七世紀以降の次のような人々、すなわち、J. Cocceius (1603~69), J. A. Bengel (1687~1752), Fr. Christoph Öttinger (1702~82), Johann Tobias Beck (1804~78), Johann Christian Konrad von Hofmann (1810~77) 等である。(以上の人々のうち、特にホフマンの『新・旧約聖書における預言と成就』*Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament* は、その書名が端的に示しているように、旧約の預言と新約の成就において旧・新約を統一のとらえるという救済史の神学の基本線を明示するものである。なお、山本和『救済史の神学』参照のこと。) これらの人々の神学に特徴的な性格は「救済史的聖書主義」*Heilsgeschichtlicher Biblizismus* と呼ばれるものである。新・旧約聖書は、その歴史的叙述において、また「預言」において、完全にして誤りなき「有機体」(*Ein Organismus*)をなす。その「有機体」は、創造の元初から、反キリストの出現、主の日に至るまでの一貫し

た救済史の展開をなすものにほかならない。そこにはまた、救済史を、神の国の到来を究極目標とする段階的な發展的啓示史とみなす見解が共通的であるといいうるであらう。

五

前述のような近代の救済史の神学について、私はいま立ち入って論究する積りはないし、またその能力もない。しかし、いわゆる救済史の神学が、聖書の文献学的批判的研究がきわめて高度に進められた聖書学の現況においても、聖書に即事的なキリスト教歴史観として、なおざりにすることのできない重要な意義をもつことは、現代における救済史の神学の最も顕著な代表者ともみなされうるオスカー・クルマンの諸著（特に、*Christus und die Zeit*, 1945; *Heil als Geschichte*, 1965）に徴しても明らかである。そのようなクルマンの「救済史の神学」とブルトマンの「救済の出来事」とが敵しい対立を示すことは、すでに(一)において述べたとおりである。両者の対立的見解やその諸論点についても、ここで詳しく述べることはできない。しかし、要点として次のようなことはいえると思う。つまり、クルマンの場合、救済史は、創造の元初から、終末（神の国の来臨）にいたるいわば計量的、時間的、chronologischな目的論的上昇的直線として表象されるが、その際「救済の出来事」（キリストの出来事）は、「時の中心」とみなされるが、しかもそれはどこまでも「救済史」の一環であり、そのなかでの出来事であると考えられている。それに対して、ブルトマンの「救済の出来事」の神学は、「キリストの出来事」において、「救済史」は全く止揚されたと考えるのである。「キリストは律法の終り」であるとともに、歴史（救済史）の終りであり、歴史は、キ

リストにおける終末論的現在に止揚される（あるいは呑み込まれる）と考えられる。

ブルトマンのこのような終末論の理解は、彼がユダヤ教的黙示終末観の表象様式を神話論的であるとし、その非神話化において新約聖書における終末論を実存論的に解釈しようとする考えにもとづいている。より具体的にいえば、それはヨハネの福音書にあらわれている終末論、あるいはパウロにおけるいわゆる(b)型の神学に重点的に根拠をおいた終末論にはかならない。その際ブルトマンは、パウロ自身によって、黙示文学的終末観——(a)型の神学に属する——の非神話化、すなわちその人間学的・救済論的(anthropologisch-soteriologisch)な解釈が行なわれていると考えているのである。(ローマ五・20—21、七・7—25^a、など) (Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 2, *verbesserte Aufl.*, 1964, S. 47f. 参照のこと)。しかし別言すれば、こういったブルトマンの考えは、(b)型の神学と或る意味で対立的な(a)型の神学の存在の存在根拠、ratio essendi、つまりその有する神学的権利が十分に明らかたされていないということではなからうか。そうだとするならば、ブルトマンの黙示終末観の非神話化、Entmythologisierungは、彼の標榜するところと異なっており、黙示終末観的神話論的非神話化というよりは、むしろ実質的にはその削除、Eliminierungに近いといえるのではなからうか。

以上のような点に関連して、E・ケーゼマンのブルトマン批判には傾聴すべきものがあると思う。ケーゼマンは、*Die Anfänge christlicher Theologie* (Z. Th. K. 57, 1960) および *Zum Thema der urchristlichen Apokalypthik* (ib. 59, 1962) の画論文を通じて、黙示文学的終末観 (Apokalypthik) は、原始キリスト教の本来の始源であるばかりではなく、およそキリスト教神学の母であるというテーゼを掲げている。それに対してブルトマンは、*Apokalypthik* ではなくて、*Eschatologie* がキリスト教神学の母であるというテーゼならば、自分も賛成しようものではない、

Apokalyptik と Eschatologie とを明確に区別しなければならぬという考えを堅持している。(Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in: Exegetica, S. 476ff. 参照。なお、こゝにいったブルトマンとケーゼマンとの論争点については、山本和編『終末論——その起源・構造・展開』昭和五十年刊に所収の中川秀恭論文「原始キリスト教における黙示思想——E・ケーゼマンの提題をめぐって」を参照されたい。) ブルトマンによれば、終末論が、世の終りについての教説ではあつても、それ自体としては、終りの出来事についてのいかなる神話論的な描写をも含むことを必要としないものである。いわんや、終末時を計量時間的、chronologisch に確定して考えることを必要としないものである。(時について、クロノスという概念とカイロスという概念とを区別しうるという見地からすれば、ブルトマン神学は、chronologisch な時間に対して、kairotisch な時間を優位させるものといつて可いであらう。) それに反して、アポカリュプティクは、特定の終末的諸表象のファンタジーを伴った具象化であり、終りの出来事の諸形象について見取図を与え、終末をchronologisch に見定めようとする。ところが、ケーゼマンは、原始キリスト教の終末論的待望を、近き待望、Naherwartung として理解するがゆえに、アポカリュプティクなる概念を選ばないのである。(vgl. Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?—Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann) ブルトマンのこのケーゼマンに対する対論は、ブルトマンのアポカリュプティクに対する考えかたをよく示すものとして注目される。ブルトマンによれば、アポカリュプティクにおいても、終末の現在について語りうる。しかしこの場合の現在は、終末の開始、Anbruch des Endes としてのきたらんとするメシア時代の「座みの苦しみの時であり、そこにおける apokalyptisch な終末観的表象は、依然として、終末を chronologisch に規定されたものとして考えているものである。たしかに、原

始キリスト教の終末論においても、そこに見られる終末の現在が、*chronologisch*に規定されたものとして考えられている場合が少なくないことは否定できない。しかしそれとともに、そこには黙示終末観とは本質的に異なったもの、すなわち、終末がすでに現在となったという終末論が、パウロにおいても（これは八木氏のいわゆる(b)型の神学に属するものであろう）、ヨハネにおいても、アポカリユプティクが待望するところのなお遅滞している終末の出来事というに依存することなく存在しており、そこにこそはかならぬ新約聖書の終末論の本領があり、かくて Apokalypthik ならぬ Eschatologie が、キリスト教神学の母と称せられるゆえんがあるとブルトマンは考えるのである。(vgl. Bultmann, *ibid.*)このように、ブルトマンは、ヨハネにおいてはいうまでもなく、パウロにおいても、アポカリユプティクといわば無媒介な現在の終末論が存在することを強調するのである。そこには、先に述べたような シュヴァイツァーのパウロの終末論の理解とは全く対蹠的な見解があらわれていることも注意するべきである。

六

ケーゼマンの理解する終末の「間近き待望」(Naherwartung)としてのアポカリユプティクは、ユダヤ教的黙示終末観とのつながりをもっていることは否定できないとしても、それがどこまでも聖靈論的、キリスト論的に規定されているものとしてユダヤ教的アポカリユプティクと異質的なものをもっているという事実も看過されるべきではないと思う。そしてまさにそのことのうち、すでにユダヤ教的黙示終末観の非神話化ということが含蓄されていると考えることもできる。しかるにブルトマンは、ケーゼマンのいう新約聖書の「間近き待望」としてのアポカリユプティク

とユダヤ教的アポカリユプティックとの同質的連続的性格を重視し、すくなくとも歴史観としては、両者をどこまでも統一的に把握するという観点に立っているように思われる。それゆえブルトマンは、彼の観点からするアポカリユプティックの非神話化というとき、ケーゼマンが新約聖書に即しているところのキリストの再臨の間近き待望ということも、なお神話論的・計量時間的クロノロギックに規定されていると考え、それをも非神話化して理解しなければならぬと考えているように思われる。かくてそこから、両者の見解の相違、つまり、Eschatologieがキリスト教神学の母であるというブルトマンの見解と Apokalyphtik がそうであるというケーゼマンの見解との相違が由来することになるのである。私自身は、ケーゼマンの理解する意味でのアポカリユプティックと伝統的なユダヤ教的アポカリユプティックとをならんらかの意味で連続的・統一的に把握していると思われるブルトマンの見解に必ずしも全面的に異論を唱えるものではない。しかしブルトマンが Apokalyphtik ではなくして Eschatologie——その Eschatologie は、当然 Apokalyphtik の非神話化ということを踏まえているものでなければならぬ——がキリスト教神学の母であるというとき、それがアポカリユプティックの内包する将来的終末論（その将来的終末論は、単に個体的終末論であるにとどまらず、普遍的終末論でもある）の真理契機を撥無する個体的・現在の終末論に終始するものであるとするならば、そういう考えには追従することができない。それはすくなくとも、パウロにおける(a)両型の神学が、ともにしかるべき神学的権利をもって存在することを否定するものであるからである。またそういったことと関連して、前述のようなケーゼマンの反ブルトマン的テーゼに積極的意義が存することも認められなければならないと思う。

新約聖書における黙示終末観——それはパウロにおける(a)型の神学に内包されるものでもある——が、聖霊論的キリスト教的に規定されていることによって、そこにはユダヤ教的アポカリユプティックとの連続性は勿論存在するに

しても、それとの異質性・断絶性の存することもまた看過さるべきではない。そしてそこにまた聖靈論的立場に立つてはじめていいうることであるが、すでに、ユダヤ教的アポカリュプティックの非神話化が存するともいいうるのである。しかしそれにもかかわらず、すでに述べたように、パウロの場合、(a)(b)両型の神学が存在し、またそれに応じて、(a)救済史的―黙示終末観的な将来的終末論と(b)救済の出来事(キリストの出来事)に決定的に依存する現在の終末論が併存するということは、依然として否定すべからざる事実である。しかし私見によれば、両者は相互的に排他的でありながら、しかも相補的なものとして統一的に把握されることは可能である。そして本論文の主眼とするところも、まさにこの点に存する。

シュヴァイツァーは、『使徒パウロの神秘主義』において、パウロにおける終末論的神秘主義を強調し、ハンス・エミール・ヴェーバーも『新約聖書における終末論と神秘主義』(Eschatologie und Mystik im Neuen Testament, 1930)において、同じく終末論的神秘主義ないしは「歴史神秘主義」(Geschichtsmystik)を説いている。シュヴァイツァーの場合は、すでに述べたとおりであるが、ヴェーバーもまた、新約聖書における(特にパウロにおける)ユダヤ教的アポカリュプティックの契機をきわめて重視する。いまヴェーバーの所論に立ち入って論及することはできないが(拙著『神学と宗教哲学との間』三九四頁以下参照)、いずれにせよ私は、終末論的神秘主義とか歴史神秘主義ということを真にいいうるためには、パウロにおける(a)(b)両型の神学が真に統一的に把握され、しかもそれがキリスト神秘主義とか信仰神秘主義といわれるようなきわめて実存的体験的なものと内面的に結合するものでなければならぬと思う。いまは、このような点について詳しく論ずることはできないが(より詳細な論究は他日に期したいと思う)、私は、このような考えかたから、キリスト教の歴史観を、きわめてリアリティックな「高次の歴史性」(das hohe

re Geschichtliche)の立場、いわば「高次の歴史主義」(der höhere Historismus)として把握することが可能であり必要ではないかと思う。「高次の歴史性」とはシェリングの言葉を借用したものであるが、それはシェリングにおいては、「神的歴史」(göttliche Geschichte)の意味であり、神的なものが自体が歴史のうちに編みこまれているキリスト教の真の内容としての「歴史」にほかならぬ。(F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, 9. Vorlesung, S. 195) また「高次の歴史主義」といったのは、シュライエホルマンの神秘主義が「高次の実在論」(höherer Realismus)と称せられことになぞらえたものであるが、それはあらゆる歴史主義的展望のもとに見られる歴史の虚無性を徹底に自覚した超歴史の立場に立ちながら、歴史の最も具体的な真相に透徹しようとするものである。また本稿の最初に述べたこととの関連でいえば、「歴史神秘主義」の立場は、黙示終末観における神話論の必然性と、またその非神話化の必然性とをともに踏まえたいわば弁証法的「中」道における、実存論的解釈において成り立ちうると考えられる。(拙著『宗教哲学の新しい可能性』所収の「解釈学原理としての『中』について——非神話化論と関連して——」を参照されたい)。なお、アポカリユプティックの非神話化ということに関連して、念のために次のごとき諸点が付記されなければならないであろう。第一に、それは、すでに述べたように、パウロをはじめとして新約聖書のアポカリユプティックは、たとえユダヤ教的アポカリユプティックとの連続性を看過しえないにしても、それがどこまでも聖靈論的に規定されていることよって、いわば換骨奪胎化され、ある特別の仕方ですでに非神話化されているということである。第二に、パウロの神学に即しているならば、(a)型の神学が、右のような意味で、すでに非神話化されているがゆえに、(b)型のいわばきわめて実存論的な神学と聖靈論的・キリスト論的な見地において媒介統一されることが可能であるということである。第三に、パウロにおける(a)型の神学は、その救済史的神学のうちに内包

される一種の非実存的・観想的な性格のゆえに、また依然として計量時間的^{クロノローギッシュ}な終末の待望のゆえに、神話論的として、ブルトマンによって貶されざるをえないような性格をもつにもかかわらず、そこに内包される将来的終末論の契機は、およそキリスト教終末論の本質的構成契機として尊重されなければならないということである。

七

上述の第三の点にかかわっている事柄であるが、ケーゼマンがアポカリユプティクがキリスト教神学の母であるといっているときの新約聖書のアポカリユプティクが、終末またはキリストの再臨の「間近き待望」(Naherwartung)ともとづいているということを前提するとき、その間近き^{ナヘ}、ということの意味が改めて問い直されなければならないと思う。われわれが、それを単にクロノローギッシュな意味でのみ間近き^{ナヘ}将来^{Zukunft}、imminent future と解さなければならぬような必然性はない。そのことは後にも触れるように、いわゆる「再臨の遅延」(Parusieverzögerung)の問題とかかわっているが、いまは、「ヨハネの黙示録」についてローマーノ・グアルディーニが述べている文章を引用しておきたい。(R. Guardini, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament 所収の「黙示録のキリスト像」現代キリスト教思想叢書13巻、佐藤吉昭訳二六五頁による)。——「しかしながら、黙示録のなかでは、キリストは幻視的に見られている。すなわち、力と意味の総体としてである。か^ソつて存在し、いまも存在し、これからも存在するであろう者^ダとして、本源的なる者、一者として。ほかのすべてのものは過ぎゆく。彼は存在して待つ。沈黙して。それは最大に人の心をゆさぶることである。神の沈黙である。神は好きなようにさせる。人間は、しばらくのあいだ、ま

るで力を得て主人になったようにふるまうことができでる。それはこの世が終わり、永遠がひらけ、真理が顕わにされるまでのことである。そして、まもなくそれは起こるのである。それは百年とか千年ではなくて、わずか十年つづくだけだから、という意味での「まもなく」ではない。すべての時間が、たとえそれが大変ながいものであっても、永遠をまえにすれば無にひとしいからなのである。永遠は、たとえそれがどんなにながい時間であれ、すべての時間のその背後にそそり立つものである。そして、時の主張を呑みほしてしまう。キリストは幻のなかに立つ。地上の論理のすべての法則は彼において止揚されてしまう。彼の姿のなかを永遠が貫いているからである。すべての意味は彼において充実される。彼はすべてである。」(傍点は筆者)。

グアルディニーの解しているように、「まもなく」という言葉「なお、「まもなく」とか「しばらくすれば」(Zur Zeit, Merkur)とどう言葉について、マタイ二六・64、ヨハネ一六・16参照)は、たしかに将来的終末論的に規定されてはいるが、そうであるからといって、必ずしもクロノロジー的な時間規定であると断ずる必要はない。パウロが「時は縮まっている」(第一コリント七・29)という場合も同様である。恐らくは、再臨の遅延という現実を踏まえての教会論的立場における立言でもあるが、第二ペテロ二・8以下の次のような言葉も注目される、「愛する者たちよ。この一事を忘れてはならない。主にあっては、一日は千年のようであり、千年は一日のようである。ある人々がおそいと思つているように、主は約束の實行をおそくしておられるのではない。ただ、ひとりも減びることがなく、すべての者が悔改めに至ることを望み、あなたがたに対してながく忍耐しておられるのである。しかし主の日は盗人のように襲ってくる。……その日には、天は燃えくずれ、天体は焼けうせてしまう。しかし、わたしたちは、神の約束に従つて、義の住む新しい天と新しい地とを待ち望んでいる。」(なお、第一テサロニケ五・1以下参照)。つ

まり、或る場合には、新約聖書の黙示終末観が、それに内包される将来的終末論の契機を決して見失うことなく、しかも、それ自身の枠内で、その計量時間的・神話論的なものを非神話化していると考えられるのである。

なお、念のために付言するならば、ブルトマンが「ヨハネによる福音書」を特に重んずるのは、一つには、そこにキリストにおける現在の終末論が強調され、アポカリユプティックの非神話化がすでにほぼ完全な形で成就されているとみるからである。ブルトマンのヨハネ福音書の神学的理解が卓越したものであることはいうまでもない。(Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 10. Aufl., 1941) しかしブルトマンの「ヨハネの終末論」の透徹した理解にもかかわらず、ヨハネ福音書にも——そして「ヨハネの手紙」をも「福音書」とともに、ヨハネ神学として統一的に把握しようとする見地からは特に——現在の終末論の枠をはい出したものがあることも否定できないであろう。「終りの日」のよみがえりについて述べられているヨハネ五・28以下、六・54等参照)。そしてブルトマンの場合、恐らくは、そのはい出したものの神学的処理の仕方に問題が残されているのではなからうか。

八

本論文の意図するところは、ブルトマン的救済の出来事の神学とクルマン的救済史の神学とが、相互に排他的でありながら相補的な関係において結合され統一的に把握されなければならないということ、ならびに、現在の終末論と将来的終末論との関係についても同様のことがいわれなければならないことである。パウロは、ローマ一四・17において、「神の国は飲食ではなく、義と、平和と、聖霊における喜びとである」という。アポカリユプティカーとして

のイエスにとつても、またむしろパウロにとつても、神の国は本来すくなくとも終末論的含蓄をもった言葉であつたといえるであろう。(第一コリント一五・24参照)。しかも、「神の国は言葉ではなく、力である」(第一コリント四・20)といわれるように、その力は、単に将来的であるといふにとどまらず、「聖靈における義と平和と喜び」が、たとえ全面的にはなくとも、すでになんらかの意味と程度において信者にとつて、特にパウロにとつて、すでに現前しており、またそのゆえにこそ、その完全な究極的実現が終末論的希望の対象とされているものと考えられる。すなわち、終末時がすでに現在において開始する、*anbrechen* ということは、単に現在が準備の時、*Vorbereitungszeit* という意味を有するだけではなく、現在が終末時に属し、超越的な永遠がすでに時の現在に内在的であるといふ意味がなければならぬと考えられる。しかしそうであるからといつて、現在の終末論と将来的終末論との対立が解消されるというわけではない。歴史に超越的な永遠が、すでに時の現在に内在的であるといつても、依然として永遠としての終末は、時の現在に對して、内在化を拒む超越性——いわば内在的超越性の契機(この内在的超越性の契機がほかならぬ将来的終末論を必然ならしめるものである)——をもっている。現在の(内在的)終末論と将来的(超越的)終末論とは相対立しながら、しかも単に無媒介に併存するのではなくて、いわば緊張的統一 *Spannungseinheit* を保っていると考えられる。その緊張的統一といわれる場合の統一の根拠は、すでに述べたように、アポカリユプティックの非神話化を換骨奪胎的に成就し、しかもパウロにおけるいわゆる(b)型の神学にみずから現在の終末論として具現している聖靈論的・キリスト論的信仰であるといわなければならない。それは、主体的・実存的には「キリストにある」というキリスト神秘主義ないしは信仰神秘主義であり、客観的・歴史的にはそれと不可分な歴史神秘主義ないしは高次の歴史主義にほかならない。(なお、キリスト神秘主義ないし信仰神秘主義については、拙著『神学と宗教

哲学との間』第五章を参照されたし。われわれがこの世に存するかぎり、あるいは歴史がその終末に到達せざるかぎり、上述の反立的緊張の關係は解消されることはないであろう。しかしこのいわば弁証法的否定的対立を含む反立的緊張は、実は、弁証法を超えた高次のリアリティとしての神秘主義の具現であり、またその現象形態にはかならない。

(八)の初めに述べたように、ブルトマン的救済の出来事の神学とクルマン的救済史の神学は、相互に排他的でありながら相補的な關係において結合され統一的に把握されなければならない。歴史(救済史)が救済の出来事に止揚されるというブルトマンの考えに否定すべからざる真实性があることは認められなければならないが、そうであるからといって、他方、救済の出来事は、救済史のなかでの中心的出来事ではあるが、その一環であり、その構成契機をなすという逆の考えかたが否定されるべきではない。すなわち、終末論的展望をもった救済史観というキリスト教歴史観は、それに対する否定的対立見解を媒介してではあるが肯定されるべきである。救済史は救済の出来事をみずからの構成契機として含むとともに、逆に救済の出来事は、救済史をみずからのうちに止揚契機として含むつつ、しかも、絶えずそれを自己のうちなる止住契機として保持しなければならないという意味で、かえって救済の出来事は救済史を、みずからの構成契機として含むという關係が成り立つと考えられる。

終末論とは、アルトハウスも述べてるように、最後のもの、ないしは究極的なもの(*die letzten Dinge, τὰ ἔσχατα*)にかかわる神学的言表ないしは教えであって、それは、人生の、人間歴史の、世界の終焉あるいは目標(*telos*)にかわっている。(Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 6. Aufl., S. 1) 終末論をこのようなものとして考えるならば、ブルトマンの現在の終末論が、個体的・実存的終末論に偏して、普遍的または宇宙論的終末論の契機をほとんど見失っ

ているということは蔽いがたい事実である。またこのように、終末論が、いわば「世の終り」という普遍的終末論の契機を含むものであるかぎり、それは単にキリスト者にのみ妥当することを要請する歴史観にすぎないというのではなくて、すべての人に切実なかかわりをもつ普遍人間的な妥当性を要請する歴史観であるといわなければならない。しかし仮りに、それが神学的には自明的な要請であるとしても、その普遍妥当性の要求が、無条件、無媒介に根拠づけられようと考へるとするならば、そこには神学のヒュブリスがあると評されてもやむをえないし、またそういったことは神学という学問自身にとつても、十分に学問的態度とはいえないであらう。そういういわば神学主義的独善を脱却するためには、救済史と救済史と全く無媒介に進行するかのごとく見える世界史との分裂が正視され、かつ両者がなんらかの仕方て媒介されるということがなければならないであらう。なおここにいう神学主義とは、みずからの立脚する神学的立場にどこまでも内在的に忠実的であらうとするが、しかしまたみずからの主張する神学的真理の妥当する神学圏を前提し、そういう神学圏をいわば内在的に超越することを肯^{がまん}じようとしないうような立場をいう。このような神学主義的神学の立場は、神学にとつてある意味では当然ともいえるが、みずからの内に徹することによつて、しかも内在的に自己を超越し突破するということがなければ、神学という学問の眞の根拠づけということも実はきわめて困難であるといわざるをえない。(なお、このような点について、『日本の神学』15号の拙稿「学問のゆくえ——学問論に関する一断想——」を参照されたい。)

救済史と世界史との關係を考へる場合に、かつて私は、「救済史と世界史とは別個のものとして区分すべきではない。救済史も外延的には世界史の中に含まれ、その部分をなすが、それは救済史の中に世界史が入りこんでいる」ということでもある。のみならず、内包的意味の統一という点からいへば、かえつて救済史のうちに世界史が含まれ、

前者において後者の意味が開示され、その都度の世界は救済史の枠内にあるというる。」と述べた。(拙著『神学と宗教哲学との間』三五九頁)。しかしこのような表現——私はそれを撤回するつもりは毛頭ないが——は、依然として紛うかたなき神学的言表であつて、このような言表が、はたして、またいかにして、神学主義的立場に局限されない学問論的根拠づけを得ることができるとかという問いは、なお未解決のまま残されていることを思わざるをえない。

世俗的な観点において成り立つ世界史と神学的な観点から成り立つ救済史との間に、われわれは絶えざる対立・相剋・乖離を見出すことができるであろう。およそ世界史——叙述としての世界史をも含めて——なるものが、救済史なるものを撥無して、みずからの自主自律的展開を自明的な前提とするものであるかぎり、救済史の立場(救済史の神学)が、世界史の立場(世界史の歴史哲学)を、みずからのうちに強引に止揚しようと考えることは、神学という学問が真に学問論的に根拠づけられなければならないという観点からいっても、妥当性を欠くといわざるをえない。しかも、前述のような救済史と世界史との関係についての神学的言表は、神学の自主自律性を貫こうとするかぎり、拋棄すべからざる神学的命題であるといわなければならない。求められるべき道は、救済史的神学の立場と世界史の歴史哲学的立場とが、なんらかの仕方で媒介されるということである。なによりも、両者の媒介の可能根拠としての場がなければならぬであろう。それはそもそもいかなる場であろうか。神学(救済史の神学)の立場からいえば、それは、神学的真理にどこまでも内在的に忠実でありながら、しかもいわゆる神学主義に自閉することなく、それを内在的に超越する、その超越のゆくえとしての場である。ティリッヒが、みずからの神学をバルト的ケリユグマ神学と対置させた弁証論的神学は、このような神学の内在的超越を志向するものにほかならないと私は理解している。ま

たG・ピヒトが、「福音は常に世界に横断的に立つ。神学はより深くその内面に進徹すればするほど、より広くその外部に出で立つ」Das Evangelium steht immer quer zur Welt. Theologie steht unso weiter „außerhalb“, je tiefer sie in das Innere vordringt. (G. Picht, Theologie—was ist das? S. 36) という場合の世界もまたそのような場でなければならぬと思う。そしてそれはまた哲学(世界史の歴史哲学)の内面的超越の到り着く場でもなければならぬ。

われわれは、クルマンの考えるように、救済史なるものを、初め、*anfang* から終り、*telos* にいたる上昇的目的論的直線として単純に考えるわけにはゆかない。救済史的目的論「*Teleologie*」が成り立ちうるのは、かえって、そういう目的論をその都度切斷する時の否定面——そしてそこにその否定面を充実する「時の充実」としての救済の出来事(キリストの出来事)の神学が、救済史の神学に対して、それと対立するもの、いやむしろそれを止揚するものとしてさえあらわれてくるゆえんがある——ないしは虚無的現実があらわになるということを媒介することによってである。われわれがそこに不断に住している歴史的現実も、或る意味でこのような虚無的場所にはかならない。それはキリストもその十字架の死のきわみにおいて経験したもうた奈落の底でもある。そして実は、そのような虚無的現実(イスラエルの民の歴史的苦難)を踏まえることによって救拯論的であると同時に、神義論的モチーフを内包した黙示終末観が由来する必然性もあるのではなからうか。

ところで、このような救済史の神学における歴史観は、その内在的超越をとおして、近代的楽天主義的進歩観が全く見失われ、ニーチェ流にいうと、いかなる意味統一も目的も見失った(しかも背後、世界、*Hinterwelt* の信仰は幻想にすぎないとされる)世界史的虚無の開示によって、歴史自体がいわば超歩的、*transgressiv* に自己超越的であらざるをえないという哲学的自覚と媒介され結合することが可能であらう。 („*transgressiv*“ という概念について、H.

Rombach, *Mutmaßungen über das Ende der Hochkulturen*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82, Jahrgang 1975 参照) 』の *transgressivism* は、私の理解するかぎりでは、いわゆる世俗的な文明、特に高度の科学・技術によって支配され、それを構成契機とする世俗文明が、もはや楽天的な進歩主義、*progressivism* を奉ずることができないという自覚に立脚しているものであるが、いたずらに悲観的なニヒリズムに頹落するのではなく、なんらかの仕方、超越を媒介した歴史的前進をとげることによって新しい世界の現現に仕えようとするものである。』そこには、歴史そのものが、超歴史的永遠(「類」的普遍)に媒介されて前進するのだければ、どれほど時間的に無際限であっても本質的には有限であり、虚無的なものにすぎないといういわば歴史そのもの「種」的性格(歴史の有限的性格)の自覚が存するのだけなければならないであろう。救済史の神学と世界史の歴史哲学とが、それぞれの内在的超越において切り結び、相照らし合うような場を、西田哲学的に救済史と世界史との逆対応的場とも呼ぶこともできるであろう。先述したような高次の歴史主義というものも、両者の矛盾即結合において成り立つということができ。すくなくとも、前述のような「場」において、救済史は、世界史に対して、神学主義的閉鎖性を打開した透明性をかちうることになるであろう。

(附記)

本稿は、一九七六年秋に京都哲学会で行なった講演原稿に若干の添削を施して書かれたものである。公開講演という性格上、専門的論議に十分に立ち入ることができなかったが、このたびの原稿化に際しても、身辺の種々の事情で、委曲を尽くさない不備な点をそのま残さざるをえなかった。諸者諸賢の御批判をも得て、他日補正することにしたと思う。ともあれ、『基督教教学研究』誌の記念すべき創刊号に、寄稿しえたことを悦びとする次第である。

一九七八年八月三十一日