

キリスト論の視点

森田雄三郎

一、キリスト論をふたたび問う意味

「イエス・キリストはだれであるか」という問いと答、すなわちキリスト論は、キリスト教信仰における中心の課題である。それは過去のキリスト教信仰の自己省察の歴史において中心をなしてきただけではない。現在も将来もつねに問いかつ答えつづけられねばならぬ中心課題である。だが、ひるがえって、キリスト論が信仰の自己省察において中心的位置を占めるのは、なにゆえであろうか。

キリスト論の問いに答えることは、信仰の歴史について言えば、そのつどの信仰の歴史の中心と意味を明らかにするのみならず、信仰の歴史全体の中心と意味を明らかにすることになるであろう。しかし信仰の歴史全体の中心と意味を求めるかぎり、キリスト論は歴史を超越しつつ歴史の中で答えられなければならない。事実、イエス・キリストはまさに歴史を超越しつつ歴史の中に生ける者として信ぜられ、イエス・キリストがかかるしかたでキリスト教信仰の中心的位置を占めるがゆえに、「イエス・キリストはだれであるか」を信仰において問われつつ問い、答えしめられつつ答えられると言える。このことは独断的言表ではなく、信仰と信仰の理解との間の特有な根本的循環関

係を形造っている。さればこそ、イエス・キリストがキリスト教信仰にとって決定的事実であるという根本的な経験は、なによりもまず、「イエス・キリストはだれであるか」を理解するさいの発端となる。だが、この発端としての決定的事実の根本的経験は、他に対して閉鎖した独断的絶対を構築せず、イエス・キリストをひたすら受動的に弁護しようとする態度をも破砕する。この決定的事実の根本的経験の進展を先取りして言えば、むしろ逆にその発端のゆえに、また発端との不連続の即事的統一のゆえに、かえって歴史的次元における独断的固定化、絶対化を防止することも可能となり、現実と将来に対してつねに開いた自由を確保することも可能となる。その意味では発端は信仰の源泉と目標への自覚をうながすのである。

その理由については以下に詳述することとして、それに先立って予め触れておかねばならぬことは、「だれであるか」という問いかたである。この問いかたもまたイエス・キリストの決定的事実の根本的経験によるものである。われわれは、イエス・キリストはなにかであるか、あるいはいかにして、イエスはキリストでありキリストはイエスであるか、両者はいかに関係するか、について問うのではなく、イエス・キリストの人格そのものを問うのである。すなわち、われわれが問われしめられつつ問うのは、客観的存在化されたイエス像でもなければ、客観的理念化されたキリスト原理でもない。ここに言う人格とは、信仰においてわれわれに語りかけてくる言としての人格であり、そのかぎりでは人間的人格を超えつつ人間的人格を成り立たせる神格的人格というべきであらう。この特有な人格は、時の制約をもつ偶然的な個人をその固有の名前によって独自の者として呼び出し、彼を「永遠に一度かぎりの」意味へと新たに創造する源泉である。この源泉を忘れて、およそイエス・キリストがなんらか客観化されるところには、本来は区別されても分離さるべくもないイエス・キリストがイエスとキリストに分離し、両者それぞれと相互の関係の「なに」

とか「いかにして」が問われることになる。逆にまた「なに」や「いかにして」が問われるときには、すでにイエス・キリストは客観的に求められているのであって、その人格が忘却されている。さらにまた、この種の客観化が起こるところには、「イエス・キリストはだれであるか」を問う人間自身が生ける自己の人格の忘却ないしは分裂を起こして、自己を客観化し、死せる人格の分裂した自己理解を求めている。これに対して、イエス・キリストの決定的事実を根本的に経験して「イエス・キリストはだれであるか」を問われつづつ問う者は、同時にまた、人格が生ける人間を統一する中心であることを自覚する道を歩みはじめていると言える。

この「だれであるか」という問いかたは、今日の世界ではとくに重要である。人間性喪失の危機を察知してそれに対処せんと真剣に努力しても、そのことがかえって非人間化を助長する結果にもなりかねず、そのためらいに（いかなる立場からであれ）さらに不正が乗るときには、いっさいは暴力的暴発的な人間の権利主張と権力行使の低い次元の渦中に巻き込まれ、その結果は事態をすべて空虚な無気力をもって覆ってしまう¹⁾。じっさい過去十年間のキリスト教界の歩みを顧みるとき、われわれは「イエス・キリストはだれであるか」への問いと答がいかに変質してきたかを、如実に見るることができる。もしもその変質が人格の忘却に根ざすものであるなら、それは根本的に反省されなければならぬであろう。このような情況の中でことさらに人格思想を主張することは、けっして過去の個人主義的色彩の濃い人格主義の修正を持ち出そうとする時代錯誤ではない。むしろイエス・キリストにおいて根本的に超克された新しい人格理解に目醒めることによって、沈黙の中にも自己に対しても他に対しても、また他においても自己においても真実な人間になることを目指すものである。このように新しい人格理解を求めるとは、現代特有の技術社会と政治社会の問題を人間性に関わる問題として再把握させるだけにとどまらぬであろう。さらには、自然への関わり

を重んずる日本の伝統的な宗教と精神性との対話の道をも開く役割を果たすであろう。

二、信仰的決断の二者択一（1）

キリスト論と云えば、教理史を知る者はただちにカルケドン信条を想起するであろう。しかし、ある公会議において信条が決定されるとき、そこではその時代と地域に特有ななんらかの具体的なアンチテーゼがすでに意識され、これに対して自己の立場を限界づけようとする動機が働いていた。それゆえ、信条がアンチテーゼを否定するかぎりでは一義的なものとして承認されるが、その内容を積極的に解釈しようとするれば、たちまち多義性が生ずる。したがって、なんらかの信条を基礎に教会ないしは教派の運動を進めようとするときには、多義的解釈の可能性をふくむ信条は時代の制約を帯びたある特定の解釈によって導かれ、それがやがて信条主義ないしはファンダメンタリズムと呼ばれる運動性格を示すようになるのが、通例である。もし信条決定においてなんらのアンチテーゼも予想せず、また解釈の多義性をそのまま最初から容認するのであれば、その信条決定には信仰の本質表現とは区別される別の動機（たとえば教会政治的動機）が働いていたと言えよう。

このように信条がその歴史性のゆえに、信仰の理解において直接かつ積極的に依拠できる根拠でないとすれば、われわれはさらに聖書に帰ることができる。そもそも信条は聖書解釈の結果だからである。しかし聖書の語る言葉がかならずしもすべてそのままに有意義な概念であるとはかぎらない。たとえば、一九四八年のアムステルダム世界教会会議はつぎの信仰告白をふくんでいた。そこには「世界教会協議会は、イエス・キリストを神および救主として認容

する諸教会をもつて構成される」と述べられている。このように聖書に従ってイエス・キリストを「救主」と告白することについては、すべての教会はもちろん賛成するであろう。しかし、ブルトマンも指摘するように、⁽²⁾その場合の賛成は形式的なものにすぎない。「救主」という言葉は敬虔な詩的表現としてはたしかに今日でも使用されるけれども、厳密に反省された神学的概念ではなく、その解釈は各人の信仰の解釈に委ねられている。したがってこの聖書の言葉を厳密な神学的概念であるかのように無造作に信仰告白の中に採り入れることは、はじめから曖昧な意味を盛りこむことになるであろう。

信仰告白においてもっとも重要なことは、ブルトマンの指摘するように、⁽³⁾イエス・キリストを神として告白することとはなにを意味するか、という問題である。この場合、現代の神学者がまず行なう手続きは、聖書にさかのぼり、歴史的に批判的方法によって聖書の関連箇所⁽⁴⁾の釈義を行ない、その釈義全体から結論を引き出すことであろう。ブルトマンを例にとれば、彼はまずイエス・キリストを直接に神あるいは救主と呼ぶ聖書の箇所について、ついでイエス・キリストの称号について、歴史学的に批判的考察を進める。それによれば、共観福音書においても、パウロの手紙においても、使徒行伝においても、ヨハネ黙示録においても、イエスは神とは呼ばれない。第二パウロ以後においてはじめてイエスを神と呼ぶように見える若干の箇所（たとえばテトス二・13、第二ペテロー・1、第二テサロニケ一・12）が現われるが、いずれの箇所も文法的に正確に翻訳すれば、解釈上の難問が生ずる。歴史的に、イエス・キリストを神として一義的に語るようになったのは使徒教父以後のことであり（例えば第二クレメンス一・1、イグナチオス・エペソ一・1、イグナチオス・ローマ六・3）、新約聖書の中ではヨハネ二〇・28が唯一の箇所である。新約聖書における他の箇所はいずれもイエス・キリストを神と呼ばず、神の下に位置する者と見なしている。ついでイエス・

キリストの称号に関する箇所をパレスチナ群とヘレニズム群に分類し、前者に関してはメシア、終末時の王、ダビデの子、神の子、神の僕等について、後者に関しては主、「ヘレニズム的」神の子、救主、神の人等について分析考察し、先の場合と同様に、イエス・キリストは神的な者として崇敬されたが、あくまでも神の下位に位置づけられていると結論する。さらにブルトマンは新約聖書の中でイエスがいわば神の代行として登場するかのよう⁽⁶⁾に語られる箇所（例えば、神の恩恵と主の恩恵の平行、神とキリストによる使徒職の任命、神の支配とキリストの支配、神の語りかけと宣教の言、等）について検討し、称号分析の場合の結論を再確認する。

ところでしかし、このような歴史学的⁽⁷⁾批判的方法から得られた結論は、キリスト教信仰にとっていかなる意味をもつのであろうか。もし歴史学的⁽⁸⁾批判的方法が人間の根本的思惟であるなら、このような問いは起ころぬであらう。しかし歴史の事実は反対であることを示す。弁証法神学がいわゆる学問的神学に対して、信仰と神学独自の方法与領域を強調しつづけてきたことは、周知のとおりである。ふたたびブルトマンを例にとるならば、彼は先述の歴史的結論の後に、二者択一の決断を要求する。すなわち、そもそもイエスの称号はイエスの「本性」(ピュシス)について言表しようとするのかと問⁽⁹⁾い、さらに言い換えて「これらの称号がいかなるかぎり⁽¹⁰⁾でイエスをいわば彼の即自存在という面に関して客観的に記述する⁽¹¹⁾のか」、それとも「人間にとっての信仰に対する有意味性という面に関して語る⁽¹²⁾のか」とも問う。さらに「イエスのピュシス」について語るのか、それとも「わたしにとってのキリスト」について語るのか、あるいはまたイエスは神の御子なるがゆえにわたしを救うのか、それともわたしを救うがゆえに神の御子であるのか、とも問い直す。この問いは学問的方法ないしはその対象領域のたんなる方法的区別にとどまらない。それは信仰と神学にとって第一義的な根源的なものへの決断を迫る問いであり、峻厳な二者の区別と二者のうちの一の選

択を迫る二者択一へのうながしである。ブルトマン自身は言うまでもなく第二肢の方を選びとらうとする。このことは弁証法神学の定着以後一般にとられてきた基本的な態度決定である。

三、信仰的決断の二者択一（2）

しかしながら、ここに二者択一の態度決定があらためて提起されることは、いったいなにを意味するのであろうか。ブルトマン自身がすでにイエス・キリストの称号および地位に関する歴史学的研究を先行させた上で、この二者択一の要求を提起することは、自己矛盾を意味するのではないか。なぜなら、この二者択一において選びとられぬ「客観的な記述」の中に、歴史学的「批判的方法もまた含まれるからである。しかし他方また、後に触れるように、ブルトマンはケリユグマが史的イエスを「前提する」とも語るのである。したがって、この二者択一において選びとられぬ「客観的な記述」はまったく無意味なものとして棄て去られるものでもない。だが、さしあたってここでは、二者択一の問いかたそのものの限界を示唆するにとどめておこう。じっさいブルトマンの考えでは、そもそも客観的な記述が行なわれるときには、すでにその根底において二者択一の決断が遂行済みであり、その既遂行が客観的な記述の方法、カテゴリー、研究方向をすでに性格づけている。この二者択一は第二義的なものの切断のみならず、第二義的なものの本来的な位置づけをも暗示している。したがってブルトマンの場合には、イエス・キリストの決定的事実の根本的経験へと帰るときに、二者択一の飛躍的決断と「客観的な記述」の切断が強調されると言える。しかしその場合には、二者択一という形式では表現しつくせぬ根源的關係が現われることになる。

その前に、ここに切斷さるべき「客観化的な記述」にはブルトマンではどのようなものが含まれているかを、あらかじめ明らかにしておく必要がある。以下の論述において重要と思われるものを挙げるなら、第一には、イエス・キリストの出来事との間に距離を置いて、それを事物存在であるかのように処理する態度が挙げられる。それは新約聖書の表象世界のかた近代世界にまで見られる態度であり、とくに古代教会のキリスト論論争の基本的態度がその顕著な例証である。第二には、近代特有の歴史への関心と歴史学の方法にもとづく史実のイエスを探求する態度である。その典型は自由主義神学におけるキリスト論の取扱ひ態度に見られる。ここでは史的イエスとケリュグマとの間の区別の確認に重点が置かれる。その前提をなすのは、史的イエス像は原始キリスト教の使信によって上塗りされたので、この上塗りを除去して史的イエス像を解放すべきであるとの思考である。第三には、一九五三年のE・ケーゼマンの問題提起⁽¹²⁾以来公けの論争をひきおこしたいわゆる新しい史的イエスの探求態度である。ここでは長年にわたる弁証法神学の影響の下に、終末論的出来事としてのイエス・キリストとの実存的⁽¹³⁾歴史的な出合いは、すでに一般に前提されている。しかもその史的イエスへの関心は、史的イエスとケリュグマ的キリストとの統一に向けられている。しかしその場合にも、史的イエスの具体的確保が必要であり、それは歴史学的⁽¹⁴⁾批判的方法による以外にはないと主張されるかぎり、ブルトマンはそこに客観化的な記述への逆行ないしはその混同を見いだす。以上に挙げた三つの態度のうち、われわれの思考と重要な関わりをもつのは、第二および第三の態度である。なぜなら、第一の態度は信仰的実存とは根本的に区別される次元のものを取扱う態度だからである。

その場合には、先に取り出した二者択一は、史的イエスの歴史学的⁽¹⁵⁾批判的探求か、それともイエス・キリストの実存論的⁽¹⁶⁾歴史的理解か、という形の二者択一へと凝集されうるであろう。その択一はたんなる方法の区別でもなけ

れば、たんなる対象領域の区別でもない。それは二つの質的に異なった主体⇨対象関係（ただし実存論的⇨歴史的に信仰主体のかかわる対象は、客観化されえない、主体を超えて主体に関わってくる超越的对象である）の差異を意味している。二者択一の第一肢では、実体論的形而上学に支えられた史的イエス、その否定としての超史実的キリスト、両者の史的連続性もしくは史的非連続性が指される。第二肢においては、本来的実存としての信仰主体がイエス・キリストとの出会いによって自己の主体性を成立せしめられつつ成立させ、主体性成立の意味を主体的に問われられつつ問うところの自覚的な主体⇨対象関係が、すなわちイエス・キリストへの信仰の実存論的自己理解が要求される。それは「わたしにとつてのキリスト」の意味理解であり、わたしを救うがゆえに神の御子であるイエス・キリストの意味の理解であり、「救済論的性格」の「聴」である。そこに求められるものはケリユグマにおけるイエス・キリストの即事的統一である。

このような性質の二者択一においてブルトマンの態度決定はまったく簡潔明瞭である。彼の言葉を引用すれば、「本質的なことがらへの問いは、根底的に、史的連続性への問いに先行する。本質的なことがらの関係への問いが解き明かされるときにはじめて、史的連続性への問いは完全に判明となる」⁽¹³⁾。キリスト論への関わりから言えば、「史的イエスの人格は信仰の対象ではない。それはむしろケリユグマのキリストであり、ケリユグマによって語りかけられる人間は、歴史学的研究がもたらさねばならぬ学問的認知を求めて、ケリユグマの背後にまでさかのぼって問うてはならない」⁽¹⁴⁾。右の引用から明らかなように、もし択一さるべき二者が同一次元における対立者と見なされるかぎりでは、なお史的連続性を求める客観的な記述の態度にとどまる。それは客観化できぬものを客観化するところに自己矛盾として生ずる対立者の選択へと変質されている。かかる変質の全面的否定、すなわち客観的な記述態度の切断

に媒介されて決断は飛躍を敢行し、そこにかえって信仰と客観的な記述、信仰におけるイエス・キリストと史的イエス（あるいはキリスト原理）の眞の差異相は明らかになる。二者択一の決断は無差別への飛躍ではなく、差異の眞相への飛躍的な否定転換である。

四、ケリニグマの論理

それでは、二者択一の決断によってイエス・キリストにいかなる積極的な意味が見いだされるであろうか。ふたたびブルトマンに聴いてみよう。それは「イエスの出現によって世界と人間が新しい実存論的境位にもたらされたこと、それゆえ神の方か、それとも神に反するかを決断へと、あるいは世界の方か、それとも世界に反するかを決断へと召されたこと、世界に反して神の方をとる決断を遂行した信仰者たちは、世界からとりだされて召された者、選ばれた者、聖徒の教団として、終末論的教団、神の民、キリストの体として世界を解脱せしめられたこと」⁽¹⁵⁾にある。言い換えると「けっきよく称号はすべてキリストを終末論的出来事として示す。キリストは救いの時をもたらす者として古き世を終わらせるメシア、人の子であり、したがってキリストに属する者は新しく造られた者である（第二コリント五・17）。かかる者としてキリストは主であり、信仰者はキリストに服従し、かかる従順において世のすべてのきずなから解放される」⁽¹⁶⁾。右の引用はブルトマンのキリスト論の内容を浮彫りにする。それによれば、イエス・キリストは終末論的出来事である。この終末論的出来事はわたしの実存を賭して決断することを迫り、この決断を通してわたしを根本的に新しく創造する。それは、イエス・キリストにおいて神が救いのために人間に決定的に関わるかぎり、

終末論的である。そこに現成する新しい創造と脱自的自由は、実体的関係としての事件ではなく、信仰の「聴」としてそのつどの決断を通して生起するがゆえに、出来事である。われわれはそこに三重の構造を看取できるであらう。

第一は、終末論的な主としてのイエスの言を語り、かつ神とイエス・キリストに代わって宣教する人間の口を通して響く言である。宣教の言は人間の言葉を通して語られる。客観化できぬ超越的な言が客観的な人間の言葉を通して語られ、信仰者に聴かれる。信仰者は聴かれぬ言を聴きうる。

第二は、イエス・キリストとの「出合い」である。イエス・キリストを宣教する言がそれを信ずる信仰を見いだすとき、イエス・キリストは宣教の内容として語られるものであるのみならず、信仰者に会って語りかける主体自身である。生ける言が主体かつ内容として信仰者に会い、信仰の聴従と応答を生起せしめる。

第三は、イエス・キリストの言において神がわたしに決定的に啓示し行為する。そのかぎりわたしは終末時の新しい被造物である。

右に挙げた終末論的出来事の三重の構造は、ブルトマンでは信仰者の自己理解の三重の関係であるとも言える。第一は、宣教の言に出会って、信仰の決断を迫られて敢行する奇跡的な自己転換の理解である。第二は、イエス・キリストに接される自己の理解である。宣教の言に迫られて敢行する決断とそこに生起する自己理解は、自己の力によって敢行する行為ないしは自己によって自己を把握する自己理解ではない。むしろかかる自己行為と自己理解を根本的に否定転換させるところに、宣教の主体かつ内容としてのイエス・キリストの語りかけの働きがある。わたしの否定転換は、わたしのために十字架に死んで復活したイエス・キリストの否定転換に媒介されて成立する。奇跡的な自己転換の理解は、ここに自己理解を超えた自己理解の自覚へと深められる。第三は、イエス・キリストを通して決定的

に神の恩恵の下に立ち、すでに古き自己は過ぎ去って新しく造られている自由な自己における同一性の確認である。それは自己理解を超えた自己理解をも超えて、神の決定的な愛に支えられ包まれた自由な解脱した自己の理解であると言える。

同じ事柄をブルトマンに従って内容に即して表現しなおすと、つぎのようになる。マルコ福音書では、イエス・キリストの終末論的出来事は「メシアの秘密」として表現される。そこではただ、イエスが秘密を隠蔽しようとしたからとの理由を述べるだけにとどまる。それに対してヨハネ福音書はさらに徹底して、イエスはメシア性をあらわにしたのがゆえに、メシア性を隠したと解する。そこではナザレのイエスが神の子であるがゆえに、キリストなることを隠したと語られる。イエス・キリストはその神性の開被のゆえに盲人を見えさせ、見える者を盲人ならしめる。それはブルトマンの見いだす究極的な真理表現のしかたである。あるいは神の愛の啓示である。このような神の愛ないしは真理の啓示の開被的隠蔽の作用において、一方では、イエスは父の代行者であり、神はイエスに神の名を与える。他方では、イエスは自己自身からなにも語らず行なわず、ひたすら父に対して従順に父から託されたわざのみを遂行する。そのゆえに、父はイエスにおいてわざを働かせ、イエスと父とはひとつであり、イエスを見る者は父を見ると語られる。したがって父と子はひとつのものとして共に栄光を帰せられる。またイエスの人格そのものが言であり、言として神であると語られる。さらにまた、このような啓示の出来事は、イエスが父から与えられた言を、彼を信する人たちに与えることとして現成する。すなわちイエス・キリストにおける神の愛の開被的隠蔽によって徹底的に否定転換せしめられるところに現成する。「もしわたしの言葉のうちにとどまっておるなら、あなたがたは、ほんとうにわたしの弟子なのである。また真理を知るであろう。そして真理はあなたがたに自由を得させるであろう」(ヨハネ八・

31以下)。この場合の「わたし」とは、言うまでもなく宣教の言を通して語りかけるイエス・キリストである。

右に述べたように、イエス・キリストの終末論的出来事の理解は、その超越的対象の側面について言えば、信仰の決断を要求する宣教の言から、みずから十字架と復活の内容であるとともに語りかける主体としてのイエス・キリストへと深められ、さらにイエス・キリストにおいて決定的にみずからの啓示のわざを開被的隠蔽としてあらわす神の行為へと深められる。これに対応して、信仰の決断における否定転換の自己理解は、イエス・キリストの十字架と復活に媒介されて、自己理解を超えた自己理解へと深められ、さらに神の啓示の開被的隠蔽に媒介されて、神の愛に支えられ包まれた世界解脱の自己の理解へと深められる。解脱の自由は信仰の否定転換の極に見いだされるが、そこに見いだされたものは、じつはずでイエス・キリストの終末論的出来事としての宣教の言に出会うことによって現在に存在するものにはかならない。この点について、われわれはもう一度ブルトマンの「逆説」の理解に徴して考えてみよう。

五、逆説の論理

一般的に言って、逆説には実存論的カテゴリーとしての意味と、現実態Ⅱ可能態Ⅱ二種の様相の区別にもとづく意味とが見いだされる。第一に、実存論的カテゴリーとして使用されるときには、逆説によって、語りえざる言が語られるという宣教の言の構造、あるいは開被と隠蔽を通してあらわになる啓示の構造、あるいはこのような宣教の言ないしは啓示の構造に対応する信仰の自己理解の構造があらわされる。その場合には、逆説とは信仰的実存の可能性の

制約を意味する。この実存論的カテゴリーとしての逆説については、不信仰者もまた理解できる。第二の意味では、可能態における逆説と現実態における逆説とはまったく別である。信仰が宣教の言の語りかけに対する実存的決断であるかぎり、そこに経験される逆説は現実の逆説であり、その決断いかんは現実には神の恩恵を受領するか、罪に滅びるかに関わっている。恩恵を受領する者は実存論的カテゴリーとしての逆説を本来的に実現するが、罪に滅びる者はこれを本来的に実現できず、逆説につきまずくのである。後者にあつては、たとい実存論的カテゴリーとしての逆説を理解できたにせよ、現実には理解できないでつまずき、現実にいっさいが逆倒するようになる⁽¹⁸⁾。

それゆえ、「逆説」は信仰的決断において克服さるべきもの、克服されうるものではない。逆説は現実の信仰、宣教、啓示の構造そのものに属する。人間は信仰的決断の二者択一によって本来的に逆説へと自己を深める。第三節の終わりに、二者択一の決断は無差別への飛躍ではなく、差異の真相への飛躍的な否定転換であると述べたことも、ここに明らかになる。差異の真相とは逆説にはかならない。ブルトマンも語るように、逆説は客観的に理解さるべきものではなく、「キリスト者の実存境位の逆説⁽¹⁹⁾」である。それは「すでに……ない」と「まだ……ない」(ピリピ三・12—14)の間に立つ実存境位としての逆説⁽²⁰⁾であり、罪の領域であるこの世から解脱せしめられた終末論的自覚に「特有な間(Zwischen)」であり⁽²¹⁾、さらにまた終末論的倫理として「直説法」と「命令法」との「弁証法的関係」である⁽²²⁾。いまや始まった神の決定的支配に直面して信仰的決断を敢行する人間は、このような逆説としての実存境位に立つ。わたしにつまずかぬ者はさいわいであるとのイエス・キリストの言は、この実存境位に立つことを迫る語りかけである。差異の真相とは、終末論的に限界づけられた「間」である。

このような「キリスト者の実存境位の逆説」は、語りえざる言葉を語る宣教の言の語りかけ、さらにそのつどの宣

教の語りかけとしてつねに同時的に語りかけてくる言としてのイエス・キリスト、さらにはこの同時性において開被の隠蔽を通して啓示する愛の神が対応する。われわれは対応 (Entsprechung)⁽²³⁾ なる概念を用いてこの関係を表現するが、それは言うまでもなく「ことは」(Sprache) における人格的關係を意味する。しかもその人格的關係は信仰における人格的關係であるから、人間対人間の人格關係の根底をなす神格的な人格關係と言うべきであろう。だが、そうだとすると、対応なる概念はさらに厳密に限定される必要がある。以上のわれわれの叙述では、信仰の自己理解を貫く論理は否定転換の論理である。他方、この自己理解における超越的対象關係を貫く論理については、否定転換なる語を適用することをためらいつつもなお使用してきた。なぜなら、信仰の自己理解における超越的対象關係は、往相的な自己理解の論理としての否定転換に対応する面を一方において示しつつも、他方では対応を超えた面をも示唆するからである。すなわち、往相の論理とは区別されるべき論理の相があるかのように暗示するからである。ブルトマンの場合には、信仰の自己理解の限界内にとどまり、そのかぎりまで往相の論理性を限界ぎりぎりまで解明しようとする。この限界内では、信仰の自己理解における超越的対象關係もまた往相的な否定転換として把握されうるであろう。しかし、宣教の言の「語りかけ」とか「啓示」といった基礎的宗教經驗は、なおもそれを超えた超越的対象關係を示す。それゆえ、われわれはブルトマンに二つの疑問を提起する。第一には、信仰の自己理解の限界内にとどまることが正しいとしても、その限界はブルトマンの認める以上の深みをもっているのではないか。もしそうだとしたら、往相の論理はさらに深められねばならない。第二に、その場合にも、信仰の自己理解における超越的対象關係は往相のみでは把握しきれない別相を示すのではないか。もしもこの別相が還相と呼ばれるならば、この還相はいかなるかぎりまで自己理解として把握でき、またいかなる点で自己理解を超えていると言えるか。この疑問に答えることによって、

「対応」の構造と意味は明らかにされるであろうが、このこともまた解釈学全体の展望後になされるべきであるので、別の機会にゆずることにする。

六、イエス・キリストの語りかけと形姿

いずれにしても、ブルトマンのキリスト論説明は、信仰の自己理解に限定される。このような態度の特色と問題点は、それと対照的な立場を示す他の態度を見やるときに、いっそう明瞭になる。たとえば、バルトやボンヘッファーのキリスト論を見るときが、そうである。バルトについては別の機会に論ずるとして、実例をボンヘッファーから取れば、彼もまた「わたしにとつてのキリスト」（「現臨するキリスト」とも呼ばれる）をキリスト論の基礎をなす決定的事実と見なすが、そのキリスト論の論理展開の方向はブルトマンとある意味では正反対である。ボンヘッファーでは「イエス・キリストはだれであるか」という問いは、イエス・キリストの超越的人格からいわば「外から」語りかけてくる出来事として答えられ、この出来事において人間の限界も自己理解されると考えられる。だから救済論からキリスト論ではなく、キリスト論から救済論は理解されねばならない。さらにボンヘッファーはロゴスの「受肉」と「つまずき」を区別して、後者をキリスト論的カテゴリーとして使用して「肉の同じ姿」とつたイエス・キリストの論理を解明し、現実の救いの成就の本来的なありかたの制約と見なす。しかしブルトマンの「キリスト者の実存境位の逆説」とは異なり、ボンヘッファーの「つまずき」はイエス・キリストの超越から内在への完全な人間化を意味する。

このように二人の態度を比較対照させるとき、それぞれの特色と欠陥が明らかに見いだされる。ブルトマンはイエス・キリストの超越的な語りかけを信仰的実存にとつての有意義性の中で理解し、そのかぎりでイエス・キリストの超越的現象形姿（すなわちイエス・キリストの形相的意味²⁵）をも理解しようとする。これに対してボン・ヘッファーはイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）を彼の超越的な語りかけの中で理解し、そのかぎりで信仰的実存にとつての有意義性をとりだす。それゆえ、ブルトマンのキリスト論はイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）をただちに客観的な記述と見なし、あるいはそれを認めても信仰的実存の有意義性に制限したので、「外から」の出来事である神の超越的な語りかけを積極的に人格的な語りかけとして把握する面に欠けることになる。他方ボン・ヘッファーでは、イエス・キリストの超越的な語りかけの中でイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）を理解し、そのかぎりで信仰的実存にとつての有意義性も理解されるので、彼のキリスト論の表現は、なお客観的な神話的色彩を感じさせる。バルトと同様に、ボン・ヘッファーのキリスト論の積極的構成は、イエス・キリストの卑賤（*Erniedrigung*）と高挙（*Erhöhung*）の解釈に集中する。信仰の聴に徹するブルトマンに比して、ボン・ヘッファーは超越的視聴を人格関係と見なすのである。

いずれにせよ、両者の比較はわれわれにとって重要事ではない。問題は、イエス・キリストの出来事という決定的な事実を根本的に経験するとき、そこに経験される信仰の人格的關係は、実存論的自己理解の聴としてのみ把握することであるか、という点にある。ブルトマンは、イエス・キリストは終末論的出来事であるとの主張のもとに、この終末論的出来事が「そこに語られるものの *Das* から遊離させられて、それでもなお意味をもつような精神内容としての命題群²⁷」ではないことを強調する。その終末論的出来事の *Das* の強調は、たしかにイエス・キリストの

「なに」および「いかにして」への問いかたから区別するかぎりでは意味をもつが、イエス・キリストは「だれ」であるかとの問いに対する積極的な答としては、なお不十分である。この不十分な人格的關係の理解は、イエス・キリストの理解をただちに信仰的実存の自己理解に制限したことによるのみならず、さらにはこの自己理解の中にも現象する超越的對象關係を超越的な語りかけにのみ制限したことにもよる。なぜなら信仰の超越的對象關係には不可聴の聴を可能にさせるものではなく、不可視の視を可能にさせるものもふくまれ、この二者が合して超越的對象の神格的人格を構成すると考えられるからである。われわれが先にイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）と呼んだものは、この不可視の視を可能にさせるものを意味する。このイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）が無視されるときには、一方において信仰の超越的對象であるイエス・キリストの人格の理解に不十分さを招くだけではない。他方においてそこに無視されたイエス・キリストの形相的意味がなんらかのしかたで実存論的自己理解への制限に再考をうながすものとして、再度現われてくる。いわゆる「史的イエスの新しい探求」やペンネンベルクのキリスト論がその好例であらう。⁽²⁸⁾

七、「史的イエス」の二重性

ブルトマンは「ケリユグマは史的イエスを前提する⁽²⁹⁾」と語る。この場合の「前提」とはなにを意味するのであろうか。ふつう前提とは推理においてあらかじめ与えられた既知の判断ないしは仮定された判断を言うが、そこには二つの性質が意味されている。ひとつには前提される判断は仮定あるいは臆説であり、いまひとつは推理を成立させる構

成的根拠をなすということである。このように「前提」は仮説性と構成根拠の二つの性質を合わせてもっている。史的イエスが前提と見なされるときには、その史的イエスは仮説性と構成根拠の二つの性質をもつことになる。このような前提のもとに、原始キリスト教のキリスト・ケリユグマとの史的連続性が問われることは可能であり、じつさいこの手続きは歴史学的研究の課題である。しかしブルトマンにとってはそれは客観的な記述態度であり、彼がそのような意味で「ケリユグマは史的イエスを前提する」と語るのではないことは、すでに第二節以下に述べたところである。信仰の決断において客観的な記述は切断され否定されて、信仰主体は実存論的有意義性へと飛躍する。この飛躍ないしは否定転換は無差別への飛躍ではなく、差異の真相への飛躍であり、逆説における否定転換への深まりであった。終末論的出来事は、その自己理解の面においても、そこに含まれる超越的対象関係の面においても、逆説としての差異化を通して語りかけてくる。この逆説としての差異の真相において、客観的な記述と実存論的有意義性の自己理解との差異もまたあらわになる。キリスト論については、第一に史的イエスはケリユグマのイエス・キリストとは質的に異なるものとして区別され、歴史学的レベルで把握された史的イエスの仮定性は徹底的に暴露されなければならない。実存論的主体性の立場から言えば、史的イエスの有意義性はどこまでも否定されなければならない。第二に、ケリユグマ的なイエス・キリストは逆説としての差異の真相においてこそ本質的な統一的人格、同一的な人格の人格として語りかけてくる。この差異の真相における同一に媒介されるところに、実存論的有意義性と客観的な記述の差異を通して、両者の質的な差異における関係もあらわになる。ケリユグマ的なイエス・キリストと史的イエスとはどこまでも区別されながら、史的イエスの探求はその区別においてはじめて学問的相対性の位置を確保される。一見中立的に並行するかのように見られる史的イエスの仮定性と構成根拠の二つの性質は、実存論的差異の

真相とその統一性に媒介されてこそ、いわゆる歴史研究の学問性を示すことができる。⁽³⁰⁾

しかしながら、この場合には史的イエスという言葉の意味に微妙な変化が生じていることに、注目しなければならぬ。このような学問的研究の理想的状況は実存論的な終末論の実現において達しうるものであり、そこに把握される史的イエスはかつて地上に生きたありのままの現実のイエスを指すのみならず終末論的光に照らされて差異の真相において見られるいわゆる「神学的な」史的イエスである。したがってじつさいの歴史学的に批判的方法によって確定されたいわゆる史的イエスではない。それゆえ、ここに史的イエス自身に差異が認められる。このように終末論的な差異の真相において現われるものが、先にイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相の意味）と呼んだものである。それは歴史学的に批判的研究の立場から言えば、ほんのかすかな輪廓をほんの一部分示すだけであり、そこから現実の全体を構成することは不可能と思えるX^{ユダヤ}である。しかもケリユグマのイエス・キリストはこのXとしてのイエス・キリストの形相の意味に媒介されて、聴きえざる言を聴きうるものとして語りかけてくる。

しかしながら、ブルトマンは、このイエス・キリストの形相の意味を無視してただちに神の言の語りかけのみを聴こうとし、しかもその把握を信仰の自己理解に制限する。ブルトマンによれば、パウロは受肉して十字架につけられて復活したイエス・キリストを宣教する。パウロのケリユグマはイエスの十字架と復活の事実のみを必要とする。それゆえパウロはイエスの十字架以外にはイエスの人格像を聴者に提示しない。その場合も、十字架は伝記的視点から語られず、救済の出来事として語られる。またパウロの語るイエスの従順無私は史的イエスの態度ではなく、万物よりも先に存在する受肉者の態度を意味している（ピリピ二・6—9、ローマ一五・3、第二コリント八・9）。ヨハネの語るケリユグマも同様である。このようなブルトマンの解釈においては、イエス・キリストの形相の意味は、史的

イエスへと帰せられて第二義的位置に下げられるか、イエス・キリストの有意味性として信仰の聴の中に解消させられてしまふ結果となる。

このようなブルトマンの態度は、彼の最後の論文「史的イエスに対する原始キリスト教のキリスト福音の關係」においても貫かれてゐる。この論文は一九五三年以後顯著な論争をひきおこしたいわゆる「史的イエスの新しい探求」に対する批判を内容とする。ブルトマンはこの論争の中に、(1)ケリユグマは終末論的 *Utopia* を指定するのみならず、「なに」と「いかにして」をも前提し、後者をもケリユグマの理解に必要と見なす態度と、(2)イエスの行為と言葉における活動の中にすでにケリユグマが暗々裡にふくまれていると見なす態度とを識別する。(1)の態度に対して、ブルトマンは、「なに」と「いかにして」は歴史学的に批判的方法の対象であり、「史実の認知から信仰はぜんぜん生じない。それはただ信仰を要求するケリユグマの学問的合法化をもたすだけである」と評する。(2)の態度については、ブルトマンはさらにその中に(a)伝統的な歴史学的に批判的方法を使用する態度と、(b)歴史を実存的關係から理解しようとする態度を弁別する。このうち(a)はけっきょくは史的連続性を求める試みであり、(1)の態度と質的に交わらない。(b)は、ブルトマンによれば、「視」に知られる史的イエスの背後ないしは史的イエスの中に働いているイエスの自己理解を、「聴」において把握しようとする試みである。しかし、かかる試みは、復活のケリユグマにかかわる信仰の決断を、復活以前のイエス自身にかかわる決断へと溯源させ、信仰の「聴」を客観化的な「視」にも理解される現象たらしめ、復活のケリユグマの信仰をイエス自身の決断の「反復」と見なそうとするかぎり、やはり客観化的な記述への逆行であると、ブルトマンは批評する。

このブルトマンの批評のうち、われわれにもっとも興味ぶかいのは(2)の(b)に対する批評であり、そこには多くのい

わゆるブルトマン派の人びとがふくまれている。このブルトマンの批評がそれぞれの人に当てはまるかどうかを一人ひとりについて検討した上で、今日の解釈学の立場に論及することは、次の重要な課題であろうが、これについてはまた別の機会に論ずるであろう。さしあたって注意を喚起しておきたいことは、ブルトマンが「視」を「聴」から區別して、前者をもつてただちに客観化的な態度として排除することである。ここでは、先に述べたイエス・キリストの超越的現象形姿（イエス・キリストの形相的意味）はすべて否定され除去されてしまう。したがって信仰の人格的關係は聴に限定されてしまう。しかしながら、「ことば」に媒介される人格關係とは、かならずしも一方的に「聴」に制限されない。日常生活においては、ふとした人間のしぐさも声ならぬ声として意味を伝える。芸術においても、絵画の不可思議は声ならぬ声として人間存在全体を感動をもつて満たす。聴はつねに視に媒介されて聴になる。不可聴の聴もまたつねに不可視の視に媒介されて実存的情熱をかきたて満たす。信仰における人格的關係もまた同様であろう。それはちょうど、賢者は聖道門によって大悟に飛躍できても、愚者は浄土門によって迂回せねばならぬのに似ていると言えようか。このように視に媒介された聴の人格關係は、聴に制限された人格關係に起りやすい誤り、たとえば思いつきや思いこみを防ぐであろう。しかしその反面、ブルトマンの警戒するように、客観化的な記述へと墮落する危険を伴うことも事実である。

だが、このような問題をさらに探るためには、「神の言の神学」以来の「ことばの出来事」全般の理解について、あらかじめ厳密に検討することが必要であろう。とりわけ神学の分野においては、「言の神学」が一般に認容される方向をたどってきたにもかかわらず、一部の人たちを除いて、聖書の具体的な実存的解釈をいそぐのあまり、「ことば」の現象の構造と意味の論理性の究明をあとまわしにしてきたように思われる。見かたによっては、このような態度の

ゆえに、歴史を強調する批判的な神学的態度も新しく出現してきたと言えよう。ブレンターマンを手掛りとした本論の試みは、右に述べたような方向へのキリスト論研究のいわば序説である。

註

(一) Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1970, S. 11ff.

(二) R. Bultmann, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, 1951, in: Glauben und Verstehen, II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952, S. 247.

(三) A. a. O., S. 247.

(四) A. a. O., S. 248 ff.

(五) *キリスト論の神学*、キリスト論の神学、*神学叢書*、1961年、247頁以下。

(六) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(七) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(八) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(九) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十一) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十二) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十三) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十四) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十五) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十六) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(十七) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

キリスト論の神学

Auff. 1954, S. 1ff.; Derselbe, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, 1929, Glauben und Verstehen, I, S. 188ff.

(九) Glauben und Verstehen, II, S. 252.

(一〇) A. a. O., S. 252.

(一一) A. a. O., S. 252.

(一二) A. a. O., S. 252.

(一三) A. a. O., S. 252.

(一四) A. a. O., S. 252.

(一五) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(一六) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(一七) E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK Jg. 51, 1954, S. 125 ff., in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 3. Aufl. 1964, S. 187 ff. Vgl. auch J. M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus, SCM Press, London, 2. Aufl. 1961, pp. 9 ff.

(一八) R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 3. Aufl. 1962, S. 7.

(一九) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二〇) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二一) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二二) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二三) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二四) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

(二五) *神学叢書*、1961年、247頁以下。

四七

- (14) A. a. O., S. 7.
- (15) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, S. 257.
- (16) A. a. O., S. 257.
- (17) Vgl. a. a. O., S. 260 f.
- (18) $\text{この存在の存在} = \text{存在の存在の存在}$ 。 Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*. Antwort an Gerhard Kuhlmann, 1930, in: *Heidegger und die Theologie*, hrsg. von G. Noller, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, S. 72 ff.
- (19) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2. Aufl. 1954, S. 99.
- (20) A. a. O., S. 99.
- (21) A. a. O., S. 540.
- (22) A. a. O., S. 544 f.
- (23) $\text{この存在の「存在」のEntsprechung}$ この存在の存在の存在 。 Vgl. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2. Aufl. 1977, S. 383ff., 411.
- (24) この存在の存在の存在の存在 vgl. D. Bonhoeffer, *Christologie*, Vorlesung im Sommer-Semester 1933, *Gesammelte Schriften*, III, hrsg. von E. Bethge, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966, S. 166 ff.
- (25) この存在の存在の存在の存在 。 Vgl. P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricoeur u. E. Jünger, *Metapher*, EvtTh Sonderheft, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974, S. 24 ff. この存在の存在の存在の存在 。
- (26) Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1953, S. 83 ff.
- (27) R. Bultmann, a. a. O., S. 261.
- (28) この存在の存在の存在 vgl. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gerd Mohn, Güttersloh, 5. Aufl. 1976, S. 15 ff.
- (29) R. Bultmann, *Das Verhältnis der Urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, S. 8. $\text{この存在の存在の存在の存在の存在の存在の存在}$ 。 Vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis Verlag, Zürich, 2. Aufl. 1954, S. 76ff.; Derselbe, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck), Tübingen, 2. Aufl. 1954, S. 2 ff.

(26) 仮説性と構成根拠とどう二つの性質をいかた実存論的に学問性として統一し根拠づけているかは、各歴史研究者が資料の真憑性と史実の真正性を決定するときに、おのずと現われる。たとえばイエスの真正の言葉であるかどうかを決定する場合、ブルトマンやケーゼマンは否定的傾向を示し、フックスやニンゲルは積極的傾向を示す。この相違は両者の実存論的態度決定において、統一における差異を重視するか、差異における統一を重視するかにかかっている。

(27) Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, S. 13.