

R・ブルトマンについてのイエスの意義に関して

名 木 田 薫

(一)

ブルトマンによると史的イエスとケリユグマのキリストとの間の相違は大略次の如くである。^①

一 イエスの史的人格の代りにケリユグマでは神の子の神話的な形姿 (Gottbild) が入ってきている。

二 イエスの説教は突入しつつかある神の支配についての終末論的使信だが、一方ケリユグマではイエス・キリストは人間の罪をつぐない、死に、神によって復活させられた者として宣教されている。パウロとヨハネの神学的思惟にあって決定的な終末論的出来事は既に生じている。

三 終末論的宣教と手をたずさえてイエスでは神の意志、愛の命令において頂点に達する神の要求の下への徹底した従順へのよびかけである。キリストのケリユグマではイエスによる神の意志の解釈の流行において、パウロやヨハネはキリストのケリユグマと愛の命令とを結合してはいない。

これら三点において史的イエスとケリユグマのキリストは異なるとしている。

要するに彼にとって史実へと溯って問うのはケリユグマの背後へと問うことなので、それ自体救いの出来事を疑問

R・ブルトマンについてのイエスの意義に関して

視することだと言われる⁽²⁾。逆に言えば救いの出来事への信の欠如がそういう問い方の背後にあるのである。このような解釈が生まれてくることから分る如く、史実的なものとケリユグマ的なものとが分けて考えられること自体が問題である。彼も当時のイエスの弟子達にとって史的イエスとケリユグマのキリストとの連続性はあったと認めている⁽³⁾。更に又史的イエスなしにはケリユグマはなかったであろうから、その限り連続性は自ら理解されるとも考えている⁽⁴⁾。史的イエスなしにはケリユグマがないのは事実だが、反対にケリユグマなしには史的イエスというものもないであろう。どちらが一方的に真理とも言えぬ。史的イエスなしにケリユグマはなく、ケリユグマなしに史的イエスはなかったであろう。だがブルトマンは次の問題点を指摘している。「ケリユグマのキリストは史的イエスと連続性の内にあるであろうような史的な形姿 (Gesalt) ではない。史的イエスを宣教するケリユグマは史的現象である。そしてこの史的現象と史的イエスの間の連続性がただ問題になるのみである⁽⁵⁾」。ここにおいてはケリユグマのキリストと史的イエスとは連続性のうちにはないと言う。最初の弟子達にとっては復活した者と地上のイエスは同一だったとしていることと何か調和しないように思われるのである。

イエス伝研究の結果イエスという人物についてはもはや明確なことは何ら分らぬが、イエスについての教義に関しては解明できるという判断になったことはそれとして理解できるが、福音書から史的イエスを明白にしえぬところからもはや史的イエスは明白でないと結論する点については飛躍があろう。それが実は彼の信仰であるのかも示れない。元来そういう信じ方をしていたのである事態に直面してそのことを明確に自覚するに至ったにすぎぬのであろう。明白にしえぬことについては信じえぬのであろう。明白でないからこそ信するのであり、明白であれば何も信ずることはないであろう。かくてこういうところでこそ信仰の何たるかが示されねばならないであろう。史実的に背

後へ問おうとすることも、反対にその反動として史実自体を疑うのも実は同じ根源からでたものでしかあるまい。共に根本では躓いているのである。双方の極端は実は同根である。どちらにも墮さぬ如き真の中の立場こそ信仰に相応しい。ところで彼はイエスにおいて「史実的なものと神話的なものとが独特にからまり合っている」と言うが、これはナザレのイエスが神の子なので言われていることであろう。しかしこういふ考えをもっと深く問えば史実と歴史との二元論とも評しうる如き事態にはならなかったであろう。イエスの復活、或いはイエスを神の子と信ずることを当時の信者はいわゆる神話とは考えていない。もし神話と考えていたら信じえないし、又信じたことにもならないであろう。従つて我々としてもそれを神話として片づけえまい。やはり福音全体の中での有機的連関においてそれがどういふ位置を占めているかを冷静に問うべきであろう。我々が現代の歴史的状况の中で聖書解釈する場合、聖書は全体として神話として書かれているのではないとの立場に立つてその永遠の意味を聞き出すことが必要である。しかも現代においても聖書を字義通り信ずる信じ方もあり、従つて時代の相違によつて解釈に差異が生ずるといふより、むしろ解釈する各人の人格によつて生ずる差異の方がより大きく、又信仰にとつてより本質的ではないかと思われる。未開の国ではなくて文明国においてさえも当時のパウロの信じ方と同程度に、或いはそれ以上に神話―パウロ自身にとつては神話ではないが一的に信じている人々さえ存しているのではないかとも思われる。約二千年といふ時を考え合ふと、現代に生きるある人々は極めて神話的に信じているとも言えよう。

次に Dab や Wie の重視について。この点に史実と歴史との二元論とでも言うべき性格を有する考え方が端的に現われる。この点については W・シュミッタールス、B・ディークマンも指摘する⁽¹⁾。彼らによつても指摘されている Dab の重視の反面として Was といふことは不問に付される。何故このようになるかを反省するに、彼にとつては

Wasを問うことはイエスの生涯を明らかにしてそれに基ついて信仰しようとする神学的態度と結合しているからである。しかしそういう問い方について必らずしもそうとは言えぬ。たとえWasを問うてもそれに基づいて信仰しようとしているとは限らぬ。むしろ逆に信じているのでWasを問うている、問わずにおれぬのである。少くともイエスの十字架の史実性を疑わぬのなら、どのように生きた人が十字架につけられたかを知ろうとする気持の生ずるのは自然である。さもなくばイエスが十字架につけられたことの意味も充分には理解されまい。何らかの理由あってこそ十字架につけられたのであり、従つてその理由を明確に認識せぬ限り十字架の意味は分るまい。従つて十字架を認識する限り、それ迄の彼の生のWasについても知らざるをえまい。さもなくば首尾一貫しない。かくてDabのみの重視は唯そのことに留まらず、そうなった時点においてイエス・キリストへの信仰という宗教の域を脱していわば広い意味での哲学の世界へ逆戻りしていると言えよう。具体的なWasの欠如したものはいわば空中樓閣であり、実はそこには信仰の対象としては何も無いことであろう。

ブルトマンはDabの強調は多くの個所で行っているが、例えばExegeticaにおいても行っている⁽⁸⁾。ここではパウロのケリュグマはイエスの生について唯Dabとイエスの十字架の事実のみを必要としていると言ふ。又Gal 3:1でも分る如く聴衆の前に十字架以外イエスの人間的人格の像を提示していないとも言ふ。確かにDabが決定的とも言える。だがパウロでは自分の存命中に再臨があるかもしれぬと信じていた点を考えると、イエス・キリストはこの世界に対して密着したものでありうるであろう。現代においてのDabの強調は再臨が自己の存命中に生起すると信じられるわけではないであろうし、かくてイエス・キリストがこの世界から遊離してゆくことと関連しているであろう。パウロでは仮にDabが決定的としても再臨への期待というDabが決定的なのではないかと思う。イエスの死

という Dab が決定的とはむしろ言えぬかもしれない。將に到来しつつあるものの方に決定的要因はあると考えるべきであろう。天にあるイエス・キリストのところ⁽⁹⁾に決定的なものがあると言えよう。又彼は『新約聖書の神学』においてパウロにつき次のことを述べている。つまり「パウロが模範としてのキリストへと指示する時、彼は史的イエスではなくて先在 (prixiens) のイエス・キリストを考えている (Phil 2:5 ff, 2 Kor 5:9, Röm 15:3)」と。この点は事実であろう。しかしパウロは史的イエスそのものについては余り知っていなかったであろう。従って模範として指示しようとしようがなかったであろう。少くとも生前のイエスについて直接知っていたとは考え難いのである。又その上史的イエスとして地上でどのように生きたかという生き様以前に神と共にあったのに地上に下りてきたこと自体が最大の模範であるとパウロは考え、又そのことを知らそうとしたのであろう。地上で為した全てのことよりも下りて来たという決断自体が最大のものである。こういう決断から全てが始まるのだからである。

このような Dab の強調からは次の如き結果も生じて来るであろう。例えは W・ベアードによると、⁽¹⁰⁾ この考え方はパウロが二つの異なった信仰についての考えを述べていることを觀察するようブルトマンを導いた、即ち信条としての信仰と神の恵みへの自己明け渡しとしての信仰である。このうちブルトマンにとっては第二の信仰が大切であるとしている。こちらが十字架の言というケリュグマの中心的事項によって要求されるとする。神話論的なデータへの信仰は信仰の誤まった代用品であるとまでベアードは述べている。さて、二つに分けて考えられること自体が問題である筈である。又データへの信仰には確かに客観的保証を求めることを含意している場合もあるであろうが、根本的にはそういうことは何ら客観的保証をなしえないと思う。なぜなら Phil 2:9 中のキリスト讃歌にもある如く天に居た者のこの世界への顕現、受肉を意味するのだから、地上のことについてのどれほど多くのデータもその当該の

人が天からの者たることを保証しえぬからである。思えばたとえ復活でさえも唯死人が復活したというだけのことなら、何らその当人が天からの存在であることを示しているわけでもないであろう。従ってデータというものはそれのみでは自己明け渡しの信仰を人に要求してくるものではないであろう。その上十字架上の死がケリュグマの中心と言っても誰でもよいから十字架につけばよいのではない。イエスと一緒に十字架につけられた悪人の十字架には何の宗教的意義もない。かくてイエスがどういう人だったかは必然的に問題にならざるをえないであろう。天上の先在の人としてのみでなくて受肉後地上においてどう生きたかについてもである。更にペアードは「キリストの先在、自然の奇蹟、イエスの身体的復活を信ずる必要はない。近代人にとってはこの種の事柄への信仰はそこへ責任ある自己が参与できぬであろうところの知性の犠牲を要求するであろう」とまで述べる。⁽¹¹⁾ブルトマンの考えからはこういうことも帰結される危険が内蔵されていることであろう。罪なき者は死なぬという聖書を一貫した考えから見ると、キリストの先在や自然の奇蹟はともかくとしてキリストの復活は信仰からはずすことはできないであろう。これは知性の犠牲ではなくて、真の意味での躓きに属すことであろう。

こういう点を次に『信仰と理解』で見ておこう。WasではなくてWieという主張は、結局 *neugier, Neugier* *sa* ということを信仰による人間実存の可能性として考えることに応じて、*霊の実と言われる寛容、柔和、愛と言ふべき具体的行為の中に現われてくるところのものを Wie* ということと区別して考えることと関連する。少くとも区別するというそういう傾向が生じてくるのである。しかし現実には霊、肉というのは各々それらの実と一体であって、霊、肉を各々それによって歩む存在のあり方に限定するのは即事的ではないであろう。又霊としての *Wie* が実存の可能性として現実的に考えられるのなら、それは何らかの形で人間存在の *Was* としても考えられねばなるまい。

固よりポジティブな形での Was としてでなくとも、私はキリストを知るために全てを失ったとパウロも言う (Phil 3:8) 如く、全てを失うという如きネガティブな形での Was をも考えよう。こういう点が十分究明されていないのについて Wie と Was とが分けられている。なお彼は実存的決断としての Wie の重視と関連して「Was ではなくて Dab」⁽¹²⁾と述べているが、Dab の強調において共通なのは、宣教の内容としての Was を抜きにした形での Dab の強調である。確かにイエスの出来事の一回性を思う時、これは正しいことである。しかし宣教内容たる Was、宣教の仕方としての Was、要するにイエスに関しての具体的内容を抽象しては果してイエスの一回的出来事がその真の意味で評価されているか否か疑問であろう。Was 抜きに Dab はつらつらである。このような Was 抜きは、イエスを地上の仕方でも知ることや直ちに罪的仕方でも知ることとして斥けること、又見ることを一般に思弁的、或いは客観化する考え方と呼応するものとして斥け、専ら聞くことを重視すること等とも対応する。次に、彼の考えの中に見られる自己矛盾乃至不整合とでも言うべき点を見ておきたい。「Was ではなくて Dab」という考えの中に史実と歴史とのいわば二元論とも言うべき事態が見られるのだが、イエスの出来事が史実的出来事たるのを認めていると思われる表現もある (III. s. 127)。史実の告知だが単なる告知以上のものだと言う。正にその通りである。少くとも史実たるのを認める限りその内容、即ち Was とどういふことも重要とならざるをえまい。Dab のみ強調はできない。しかるに結果的には Dab の強調に終っているのは彼が史実の告知ということを、それが近代的な世界観との関連であれ、実存分析の導入との関連であれ、真剣に受けとっていないからではないかと思われる。この点での追究がなされないままになっていると思われる。同様に又史実的なもの、Was ということを重んじざるをえないと思われる如き表現が見うけられる⁽¹³⁾。これらは史実的出来事としてのイエスにおける出来事との関連においてその内容としての Was が重んじられ

ることを許容、要請する如き言表と思われる。

ところで彼においては近代的世界像が実存論的解釈学の一つの誘因になっているが、近代的世界像、或いは自然科学一般についての考え(IV. s. 15)において、彼は自然科学一般が人間を自分を現にあるものの現実性から理解するか、或いは彼の言う実存の歴史性の立場から本来の実存の生起という観点から理解するかという二者択一の前に立てると言う。しかし人間は身体を有する存在たる以上、現に有しているものの現実性からも人は自己を理解するように努めねばならないのであって二者択一というわけにはゆかない。罪と死とが一体となった如き現実のリアリティのなさとという問題も人が身体として存在していればこそありうることである。死は確かに実存にとりその本来性が開示される契機になっているにしろ、現実の死はこういう契機として実存分析の中へ解消しえぬ現実性を有している。又近代的世界像は非神話化の重要なモチーフ(IV. s. 156)だが、これは固より自然的人間というか自然的知性を有する人間、即ち死すべき人間から生まれてきたものであり、究極的妥当性を有してはいない。彼自身このことを認めている(IV. s. 157)。そうである限り究極的でもない近代的世界観をいわば基準にして非神話化すること自体にも問題があるろう。しかるにこういう観点から神話的世界像が否定される(IV. s. 100, 144, 145)。確かに当時の三階層的世界観をそのまま受け入れることは知性の犠牲であり無用の躓きを強要することである。しかし近代的世界観の基礎になっている知性は、あくまで自然的知性であって、従ってそれと矛盾するからといって直ちにそれが信仰の知性とも矛盾するとは言えまい。彼がここで言う知性とは、歴史的信憑性とはかくパウロがアレオパゴスで説教した時、ギリシヤ人が躓いたとされている(Apg 17: 19ff)際のギリシヤ人の知性と同じではないかと思う。死人の復活は当時の人にとっても躓きの石であった。知性の犠牲はこのように極めて困難な問題であり慎重な態度が必要であろう。ところで神

を世界、私、自然にとって主と信ずる場合、その神をどこかに存在しているとして表象することは不可避であろう。こういう表象なしには神を現実的に信ずることは難しいであろう。現代においてはもはや三階層的宇宙の天としての表象はできぬにしろ別の仕方での表象が必要であろう。ここに信仰における神話化の必然性が存している。彼の考え方が必ずしも科学主義的ではないにしろ科学主義的とも受け取れる言説もある¹⁴。彼は自然科学的法則という観点から聖書の中でてくるいわゆる奇蹟をこういう法則性とは別の因果性に属すとして斥ける。この法則性によって支配されていない説は幻想であるという主張はやや科学主義的傾向があると言う他はない。自然科学的法則性は死すべき人間の自然的知性と一体であるから、しかも信仰とは罪と死からの人の救いを目指すのであれば、信仰は自然科学的法則性をそのまま基準とはできないであろう。彼自身奇蹟は日常の因果性とは別のそれに還元されると述べているがその別の因果性がどのようなものか十分には追究されてはいない。それは死すべき人と一の自然科学的法則性に対して、甦るべき人と一の法則性であるべきであろう。かといって聖書の中の種々の奇蹟をそのまま信すべきだとの意味ではない。彼もいわゆる奇蹟信仰という形においてではないが、世界の出来事の完結した連鎖を否定する(II. s. 176)。つまり彼が世界の完結的連鎖を否定するのは奇蹟信仰の如く法則性を破るという形においてではなくて、本来的存在の開示という観点からであろう。一方で近代的世界観、乃至自然科学的法則を立てつつ、他方で信仰を神の言の生起としての本来的存在の開示と結合した彼の立場がよく示されている。しかしこれでは自然科学的法則性を重んずる一方、自然、宇宙そのものは信仰の域外へ放置したままで実存という場へ退いている如き形の信仰になってしまいうであろう。むしろ今日では自然、宇宙自体と実存の場とが信仰において結合することが要請されている。

ところでイエスという存在の意義についての彼の言説は多い。ブルトマンといえどもイエスの存在自体を神話とは

考えてはいない。少くとも初期クリスチャンがイエスを神話として理解したという風には暗示はしていない⁽¹⁵⁾。パウロも又 Rom 8:3 においては神がその子を罪の肉の形 (ἐν ὁμοιωσει σαρκὸς ἁμαρτίας) で送ったとしている。パウロはここでイエス・キリストと *ἐμορφία* とを結合して考えておりかくて人としてこの世に生きたことと切り離してイエスを考えることはできないのである。フルティマンによるとパウロは 2 Kor 4:10 f, 12:7, 1 Kor 6:16, Gal 6:17 etc. にある如く *σάρκα* と *σάρξ* とを同一的に見て、そういうものからの解放を願っている如くグノーシスの二元論的などころがあるし、又 2 Kor 5:14f でグノーシスの二元論に大いに近づくが、脱ぐことなく着ることを願うと言うことによつてむしろグノーシスへの反論を含んでいると考えられている⁽¹⁷⁾。更に Phil 2:5~11 のキリスト讃歌においての如くグノーシスの残余が認識される⁽¹⁸⁾ところもあるが、ヘーミンクによると *vere Deus vere homo* ということは決定的に反神話的傾向を有している⁽¹⁹⁾。つまり神の子が受肉し世界の中で生き人々のために苦しむというのは本来の神話とは内実が異なっているのであろう。神話的要素が歴史化されて歴史の中へ移されているのである。

唯、その場合ブルトマンにとつてはイエスの存在自体が意味を有しているというよりも、彼の言への決断が信仰的に見て大切なのである。イエスの出現の時がそこにおいて個人の将来が決められるところの決断の時である⁽²⁰⁾。イエスは彼によると彼の人格への信仰を要求したのではなくて、彼の言への信仰を要求している⁽²¹⁾。要するにイエスの存在そのものを重くみるのではない。 *Daß* ということの強調と連関している考え方と言えよう。しかしパウロにとつては、イエスを送ることによつて神はこの古き世に対して終りを告げたことを意味していると彼も考えている⁽²²⁾。つまりイエス自身の人々への態度とパウロのイエス解釈との間には開きがあるとの意味でもある。しかしパウロのこういう

考えを Das の強調という方向へ解釈してゆくところにブルトマンの解釈の特色が出ているとも言えよう。そしてしかも彼の解釈ではイエスに関しては復活よりも十字架の死の方に重点がおかれる⁽²³⁾。確かにイエスの死はこの世の終りを意味しているであろう。しかし復活があつて初めてイエスの死はイエスの死としての重い意味を持つてくるのである。復活の光が当てられない限りイエスの死は単なる死に留まっていたことであろう。彼は Phil 3:7 ff, Gal 5:24, 6:14, 2 Kor 4:7~18, 6:8~10 etc を挙げて死の大切さを言おうとしている⁽²⁴⁾。しかしパウロはイエスの死、又それと関連して肉を情と欲と共に十字架につけることの大切さ(Gal 5:24)のみを言おうとしているのでなくて、Phil 3:11 において何とかして死人のうちからの復活に達したいと言っていることから分る如くイエスの復活をも、従つて又我々の復活をも視野に入れているのである。こういうことと一体的なこととしてイエスの死の大切さも存しうるのである。

ブルトマンはイエスの物語のうちでパウロにとつては唯イエスがユダヤ人として律法の下に生まれ、⁽²⁵⁾ 生きた (Gal 4:4) として十字架にこつけられた (Gal 3:1, 1 Kor 2:2, Phil 2:5 ff etc) ことのみが大切だとする。ここで彼はのみ (nur) とまで言っている。復活は除外されている。だが復活なしにはパウロのあの精力的な活動は考えられないのである。ダマスコ途上のキリスト顯現によつてパウロは生まれたのである。又 1 Thess 4:15~17 における再臨と復活に関する *logos eudou* は実質的には原始キリスト教の伝承にさかのぼるとして⁽²⁶⁾ いる。たとえ仮に事実がそうであるにしても、即ちその句がどこから導入されたものであるにしても、パウロ自身の信仰の内にそういうモチーフがあつたことを示している。さもなければそういうことを自分の口と心から言うことはできない。伝承の有無とかどの伝承からとかという問題よりも即事的には信仰の有無の方が優先するのである。又そう考えねばなるまい。要するにブ

ルトマンでは、E・フルンナーも批判している (Dogmatik II³ 1972 s. 286 f.) 如く、イエス・キリストの出来事の歴史的・一回性、新約聖書的な *ἐξ ἀρχῆς* の意義への洞察が欠如していると言えるのではないかと思う。福音は決して無時間的な、超越的な真理ではないのである。

次に、『信仰と理解』I. s. 97 f. 206 f. 208 等によると、イエスが例えば具体的にどういふ人だったかを知らうとするのは即ち肉による知り方、罪ある仕方である。つまり彼では *αὐτὸς* と *ὁ θεὸς* との区別がなされていないのだが、両語は必ずしも同一の意味でいつも使われてはいない。パウロは霊のからだ (*σῶμα πνευματικόν*) と言っている事実からだけ判断しても、*ὁ θεὸς* 的たることが直ちに *σὰρκα* であることにはなるまい。しかるに *αὐτὸς* と *ὁ θεὸς* とを同一視していると思われる個所が見られる (I. s. 258)。²⁷⁾ こういう彼の考えは古来より議論の多い 2.Kor 5:16 に掲げる *κατὰ σάρκα* についでに議論とも関連している。

同じく 2.Kor 5:16 についでに考えておきたい。G・ヘーリンクによると 2.Kor 5:16 の陳述は決してイエスがそもそも生きていたか否かがパウロにとってどうでもよいという具合には解しえぬのである。²⁸⁾ 「肉によって知ることはずまい」というのは決して地上に生きていたイエスの存在がどうでもよいとの意ではないのである。ヘーリンクによると Gal 4:4, Röm 8:3, Phil 2:7 etc. によるとイエスが地上の人たることは明白である。²⁹⁾ ところで V.16 にある *ἀπὸ τοῦ ὕδατος* が、キリスト信仰を中心としてその前後に二つに分けられている実存のあり方を示していることは言う迄もない。回心の前後を意味している。即ち回心後はそれ迄とは生き方、認識の仕方が根本から変化したのである。変化後は新しい認識の仕方が続いている。こういう点から *κατὰ σάρκα* がここでは *ὁ θεὸς* にかかるとする J・ブランクの考えは説得力がある。確かに認識の仕方を言っていると考えねばなるまい。同じく彼は知るへかかってい

るとする理由としてもう一つ今度は語学的観点からの理由を挙げる⁽³⁸⁾。即ちもしそうでないのならパウロは Rom 9:5
での如く *Χριστός ἐκ καρὰ σαρκὰ* と書いたであろうと言ふ。つまり *καρὰ σαρκὰ* の前に *ἐκ* という定冠詞を入
れたであろうと言ふのである。これも確かに一理ある。2 Kor も Rom も共にパウロの真正の書翰とされていること
からこのように言いえよう。ところでブルトマンはどう考えているのか。まず *καρὰ σαρκὰ* が知るにかかつてい
るとしているが、同時に *καρὰ σαρκὰ* という仕方では知られたキリストは正しく肉によるキリストであるので、たと
え知るへかけてもキリストへかけても内容的には何ら差異がないという趣旨のことを述べている⁽³⁹⁾。確かにそうであろ
う。しかしこの場合の *καρὰ σαρκὰ* をどういふ内容として理解するかによって一概にそうとはかり言えない面もで
てくるであろう。なぜなら彼では、肉によるキリストに関してはイエス伝神学の幻影を見ているように思われるから
である⁽⁴⁰⁾。つまり史実的に知ろうとすることが即ち *καρὰ σαρκὰ* ということになるのであろう。しかしこの点につい
ては疑問が残る。なぜならそういう仕方での知り方が直ちに *καρὰ σαρκὰ* とは言えまいからである。そういう仕方
でイエス・キリストを知り、それに基づいて信じようとしているのであれば *καρὰ σαρκὰ* と言えようが、しかしそ
ういう仕方以外での史実的知り方というものも存している。Gal 3:28 で性別、人種の相違について肉によって人を
知ることと関連して述べている。これも思えば史実的仕方ではイエス・キリストを知ろうとする仕方と内的に関連して
いるのだが、唯問題はギリシヤ人をギリシヤ人として知ったからとてそれ自体何ら問題ではない。むしろ当然のこと
である。ギリシヤ人をギリシヤ人として差別する如き仕方では知る場合にそういう仕方での知り方が *καρὰ σαρκὰ* と
いうことになるの意味である。自然を自然として知ること自体を *καρὰ σαρκὰ* とは言えまい。回心の前後を通じて
ギリシヤ人をギリシヤ人として知ることが何ら変わりない。ギリシヤ人はどこまでもギリシヤ人である。いかに人

が回心後のギリシヤ人を見てもユダヤ人になっていたりはいししない。イエスの知り方についてもパウロがここで決して、史実的にイエスを知ること自体について批判的とは考えられない。彼自身回心前に教団を迫害していた如くキリストを間違つて考える、そういうイエス・キリストへの関わり方をここで批判していると考えねばなるまい。こういうことに関連してブランクは Gal 3, Röms 4 でキリストがアブラハムの子、イエスがイスラエルに属するという事実をパウロが挙げていることを指摘している⁽⁸³⁾。Gal 4:4 ではキリストの人としての誕生の史実、又律法の下で従つたことを挙げている。こういう点にパウロはいわゆる Das のみでなくて、信者の神の子たることの基礎を見ている。またキリスト讃歌と言われる Phil 2:6-8 をも挙げている。これら聖句によつて分る如くキリストの人間性はパウロにより救済論的に見られていることをブランクは指摘している。これらの事實はブルトマンの *Katechese* によつて知るところとを史実的に知ることと同一視することに反省を迫るものである。福音書はイエスに關しての史実的資料ではなくて、信仰の立場からの書であることは明白であり、そこに描かれているイエスは単に史実的イエスではなくて、信仰の立場からの単に史実的たるのを超えた、より高次のリアリティを有する地上のイエスを表わしていると考えらるべきであらう。

(二)

さて、ブルトマンによると復活信仰の意味はケリユグマにおいて現在のキリストを信することである⁽⁸⁴⁾。確かにその通りであらう。しかし同時に彼はパウロが客観的な救いの出来事について語っていることは認めている⁽⁸⁵⁾。問題はそういう出来事を十字架の死において見るか復活において見るかである。彼は前者において見ている。

ところで、キリストの復活についてはペテロの復活の幻覚 (Vision) が最初で決定的なもの、彼も考える⁽³⁶⁾。これは I Kor 15: 5 から分る通りである。この点については E・ブルンナーも同じ見解を示す⁽³⁷⁾。更にパウロの報告は福音書と違って空の墓については何も言っていないことを指摘する⁽³⁸⁾。つまり福音書では空の墓に気づくことは独立した意味を有するが、パウロではそうでないものである。理論的に考えれば十字架にかけられた後、墓へ納められたのなら、墓はどうしても空でなくてはいけないことになる。しかしこういう知り方はパウロにとっては肉によって (καρνεσὶ σαρκί) 主を知ることになる。キリストとの人格的出会いが大切なのでこういう理論的な辻褃合わせの如きことから自由だと考えられるのである。復活とは人たるイエスが罪から自由ということと同様に人の自然的理、知性の理解を超えたことである。そのような事柄をそういう理、知性に分るように書こうとすると空の墓という書き方になってしまうであろう。そういう表象において言表されようとしている事柄は元来人の自然的理、知性の理解を超えたことだということをまず認識しておく必要がある。表象そのものに心が囚われていると、空の墓ということと人格的出会いということとの間に矛盾を感じるであろう。思えば人格的出会いに真の信仰の本質があることが分るためにも空の墓という蹟ぎが出会いの前にひかえていることは大いに有意義なことである。イエスが十字架にかけられた後ダマスコ途上でパウロに現われたり I Kor に書いてある通り多くの人々に現われたのならそれでよいのではないのか。肉のからだでまかれ、霊のからだへよみがえるとパウロも言う如く (I Kor 15: 44) 肉のからだだがどうであつてもそれについては一切不問に付しうるであろう。

要するにブルトマンにとりイエスの復活は十字架の有意義性の表現である。というよりもそういうものでしかない。十字架上での死で全てが終るのではないということ。しかし十字架に対しては補足的なものにすぎまい。十字架

の言への人の自己理解において辛うじてその存在と意味を保っている。個人の決断を超えて個人に決断を迫ってくる如き独自の意味はもっていない。しかるに弟子達が集められたのはキリストの復活があつてのことであり、十字架上でイエスが死んだだけのことなら、弟子達が悲しんだところで全ては終つていたであらう。かくて復活は少くとも聖書の告白によれば十字架以上にそのリアリティを持つていと言わねばならぬ。復活信仰あればこそ十字架も又その信仰の意味を保持している。従つて時間的順序では十字架と復活という具合に言う他ないが、即事的重要性から言えば順序は逆になる。復活なしに十字架はない。キリストの復活についてはブルトマンは明確に否定する。³⁹⁾しかし弟子達の行動でも分るように十字架で終りならそれは救いにはならない。このような点、即ち復活の独自性を認めるか、或いは十字架の有意義性に留めておくかという点にも、個人の決断を超えた如き、救済史的、世界史的な信仰のモチーフを認めるか否かが反映している。十字架優先は個人の決断偏重へ通じており、復活を重視することは救済史的モチーフを重んずることと同一事態である。尤もブルトマンは史実として墓が空だったという信じ方での復活信仰は否定するが、弟子達の復活信仰まで否定してはいない。⁴⁰⁾しかし現代の我々としてキリストの復活を信ずるとの意味ではない。復活はどこまでも否定的に見てゆく。どうしてそれほど迄に復活を否定せねばならぬのか。十字架の史実を否定せぬのなら復活の事実もあえて否定することもないであらう。ところで、彼は「イエスの復活は、それに基づいて問う者がキリストを信じうるような、確証するような奇蹟ではない。…(中略)…むしろ復活自身が信仰の対象である」と述べている。確かに復活は、それに基づいて神を信じうる如き奇蹟ではない。復活自身が信仰の対象、その通りである。しかしこういうことを弟子達のみに限定してはいけまい。広く我々一般の信仰者についてもそのまま妥当として考えぬのならそれは不可解である。キリストの復活は信仰の内にある事実としての史実的出来事として信仰の対象と

して信ずる他あるまい。史実として信ずるのでない限り対象とは言えまい。対象という以上、人から独立した主体性を有してはいくはない。『十字架と復活とは宇宙的出来事として統一体をなしている』⁽⁴⁾と云うが、宇宙的 (cosmisch) ということを深く考えてゆくと個人の決断を超えた次元のものを含む他はないであろう。そして個人の決断を超えたこととして、人としては史実として確認する方法を持たぬところのキリストの復活を事実として生起したと信ずることが存している。確認しえぬのに信ずることにおいて人が自己をカッコに入れている、そのカッコが消滅するのである。従ってこのことは自己のカッコを固持するか捨てるかの断崖絶壁に立っての決断によるのである。尻込みすることは蹟くことではない。

次に、イエス自身の周囲に存する教団と弟子達による教団との間の即事的連関を否定的に見るブルトマンの考えにも関連するが、『イエス』によると、ケリュグマを聞くことに対し見ることは一般に斥けられる。これに依じて歴史との現実的出会いはいは元来對話においてのみ行われる (S. 98)。そして歴史の本質的なことは超歴史なことではなく、時間的な出来事である (S. 11)。また Was に属すところのイエスの人格性が重要なのではなく、イエスが何を欲したかということ (Wie) が重要である (S. 125)。イエスに関し Was と Wie は分けられている。また神の国の本来の意味はその到来というドラマチックな出来事の内にでなくて、人にあれかこれを意味するところの不可思議な出来事であることの内にある (S. 36)。またイエスは単に言の担い手ではなくて、イエス自身が言自体であるのだから担い手というのみではイエスの存在意義を十分表現していない。言とイエスとを分けること自体問題である。イエスの存在が言自体でなければ、言の担い手は他にもある、少くともある可能性は存することになり、イエスの存在の一回性、一回の意味は失なわれよう。彼によると更にイエスの死、復活が人類に普遍的に妥当する宇宙的出来事としてみなさ

れると、史実としてのイエスの死、復活が問題となり、それはイエスの意味するところにおいて考えられていないと言ふ (§. 178)。しかし逆に考えて、イエスの死、復活が宇宙的出来事でもないと考えられない場合にもその充実な意味をもちうるのか。最も主体的なものが最も客観的と考ふる彼において、この客観的ということと宇宙的、普遍的ということとは背反しているが、この背反は両者の超出において克服、統一されねばなるまい。彼においては宇宙的出来事であればそれが何であれ科学的に証明されねばならぬという暗黙の前提が存しているように思われる。しかしそういう証明ができずとも宇宙的出来事であることも現実に存しているであろう。イエスの死、復活はむしろそういう次元に属す事柄であろう。科学の解明しうる範囲はごく限られたものでしかあるまい。科学的に証明されるものは事実で、そうでないものは事実でないという西洋的合理主義乃至科学主義、或いはそれらの根底に存するものの考え方が捨てられねばなるまい。また『新約聖書の神学』によるとイエスの宣教の背景としてイエスが死人の復活を期待していたとしている (§. 14) し、イエスが神の国の突入を奇蹟的な世界を变革する出来事としてユダヤ教や後の彼の教団のように期待していたことは明白である (§. 22)、即ち世界、歴史等をもイエスの宣教の内に含めて考えているかの如くだが、一方で神観とそこに含まれている人間実存の理解が終末論的説教において決定的なことであつて世の終りが時間的に差し迫っていることが決定的なのではないと言ふ (§. 23)。固よりより古い預言者が考えた終末の如く世界内でのイスラエル王国建設のようなものではないので、確かにイエスの神の国は非歴史化されている (§. 25) のは事実であろう。かといって神と人との関係は世界史への拘束から解かれている (§. 26) と言ふのは行きすぎであろう。信仰において神の前に立つ時、人が非世界化されるという契機はあつても、この世界が神の被造物である限り逆に又同時に世界化されるという契機も存する他ないであろう。

さて、このような非神話化において特徴的なことは使信において人間によって聞かれる神の福音は言として出られることである。従って言の背後にある何か、例えば歴史的事実に救いの保証の如きものを求めようとすることは当然反対となる。⁴³⁾ 人の救いにとって客観的保証がないことは本来当然とも言えるであろう。イスラエルの民にしても偶像崇拜に走った民の多くはカナンの地に入りえず亡ぼされてしまった(1 Kor 10: 5)。新約聖書においても最後に各人は神との間において清算することが言われている(Mt 25: 14ff)。思うにイスラエルの民とか、イエス・キリストを信ずる集団への加入は何ら救いの保証を提供するものではあるまい。そうではなくて神との特別の關係に入ったことを意味しており、神の意志を世界に伝えてゆくところのいわば先兵となったことである。味の抜けた塩の如く役に立たぬ場合には外へ捨てられて踏みつけられる他ないのは当然であろう(Mt 5: 13参照)。従って救いという観点から内外に人を分かつという考えも不可解である。内の人は救われ、外の人は救われぬとすれば、誠に不可解と言える。神の意志に従えぬ人にとっては神との特別の關係には入らぬ方がむしろ良いかもしれない。又復活のキリストが我々に出会い、我々の新しい実存を開示するとしても、そのみではなくて世界全体、被造物全体を新しいものにせねばならない。被造物全体が神の創造によるものであるから、そういうものの全体の新しい可能性が開かれるのでなくてはならぬであろう。パウロも言う如く繩びの亡目から解き放たれて神の子達の栄光の自由に入る望みが残されているからである(Rom 8: 21)。こういう点に関連してJ・ケルネルはブルトマンについて言の宣教が全歴史をいわばカッコに入れてしまつて神と対決させる旨のことを述べている。⁴⁴⁾ つまり言を聞くことによつて全歴史はその言の中にあつて

いわば止揚されてしまうとの考えである。確かに全歴史、全被造物がカッコに入れられてしまうという一面はある。世界からそれ独自の本性の如きものがいわば脱色せられてそれ独自の力を失ってしまうのである。世界の非世界化とも言うべきモチーフであろう。神の言との絶対的関係の確立は当然のこととしてその内にこういうモチーフを内包せねばなるまい。しかしこの非世界化というモチーフは同時に神の救済史という観点からの世界化というモチーフと同時生起するのではなくてはいけない。前者だけであればそれはまだ真に非世界化が生じているとは言えないであろう。なぜならキリスト信仰からの世界化が生起せぬ限り、非世界化という事態も生起しえぬからである。こういう意味では非世界化より世界化の方がより根源的モチーフと言えなくもないのである。信仰による世界化のモチーフが入りこぬ限り世界はその独自性を自ら進んで失うことはないものであり、どこまでもそれはそれ独自の性格を保持したままであろう。人は神を度外視して独自の世界、歴史を造りあげている。人は自ら自己、そして世界をカッコに入れているとも言える。そこで神の言はこのカッコを取り除いて赤裸々な人間として神の救済史の啓示へと向かわせると考える方がむしろ自然であろう。「歴史は世界―内―存在の出来事であり…(中略)…歴史は現存在の歴史性に基づく」という考え方も理解しうるし、ブルトマンの如くそういう考え方に立脚し一貫しようと思えばできぬこともあるまいが、思えば現存在という存在自体が実存哲学的概念とは異なる意味での世界の中に存しているわけであり、こういう事実をどう扱うべきなのか。こういう事実の上に初めて実存哲学的発想も成立しうると思われるのである。ブルトマンではそういう発想をすることが神の言を虚心に聞くことよりも更に先に存する事実となっているのではないかと思われる。そういうことが前提されているのであろう。しかし真実にはそういう前提自体が問われるべきものである。こういう考えは、時を時間性として現存在の根本構造とし、真の歴史を歴史性として現存在の存在様式とする実存哲学的

発想があつたのであろう。そして神学は単なる実存哲学ではないのであるから、「単に実存論においてだけでなくて、神へと具体的に關係させられて実存してあることを問題にする」⁽⁴⁶⁾とされる。しかしここで神へと關係させられたということが問題である。実存論的神学においては神へ關係させられた実存ということより、人の実存することへと辛うじて關係させられた神が問題にされるといふ方が即事的ではないかとも考えられる。神へ關係させられた実存というモチーフと実存へ關係させられた神というモチーフの双方はどちらがより重視されることもなく同比重において問題にされねばなるまい。方向が逆の二つの事態が同時に同比重で重視されねばならない。さもないと信仰が正しく受容されたとは言えない。事実の歴史性と現存在の歴史性とは、史実的意味で歴史的なものが全てあらゆる歴史を可能にする歴史性において存在論的に根拠づけられていることの内で触れ合うと言われる。⁽⁴⁷⁾確かにそうであらう。

たとえそうであっても、そうであるところの現存在全体が事実 (Tatsbestand) の中に根拠づけられているといふ事實はどう考えればよいのか。事実の世界なしには人の存在自体がないのである。実存を重んずる考え方とそれ自体がその内に存している事実の世界としての歴史を重んずる考え方とはどこまでも相容れないものなのか。現代の神学においても実存論的神学と救済史的神学とは相容れないままになっているのではないかと思う。このことはキリストをどう見るかに端的に現われる。前者にとってはキリストはいわば歴史の終りである。後者にとっては歴史の中心である。旧約聖書の中で預言されたものが成就したという意味では歴史の終りという意味をもつが唯単なる終りではない。そこから新しい歴史が始まるというモチーフが同時に生起しているのである。歴史の終りが同時に歴史の始まりにならぬのは、人が自己を自らカッコに入れてしまふという事態が終っていないからであらう。つまり人の自我というものから離れていないからであらう。実存論的発想から由来する神の言の解釈自体もこういうカッコ入れという性格を

脱し切っていないのである。というよりもむしろ益々自己をカマコの中に入れてしまっているのではないかと思われる。キリストが歴史の終りである理由の一半として、全世界と共に人が福音の下で死に定められているのを知っていることをケルネルは挙げているが⁽⁴⁸⁾、思えば全世界と共にということなのでここでは単に人の実存のみでなくて全世界が念頭におかれているようである。とすれば当然のことながら新しい可能性が開かれてゆく場合にも人の実存だけでなく全世界がそのうち可能性をもつものとして考慮されねばならぬであろう。

註

- (48) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 446 f. Das Verhältnis der urchristlichen Christus-botschaft zum historischen Jesus.
- (49) W. Schmithals: Die Theologie Rudolf Bultmanns 1966 s. 219.
- (50) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 448.
- (51) 同⁴⁸
- (52) 同⁴⁸
- (53) H. W. Bartsch: Kerygma und Mythos Bd I 1967 s. 41
- R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie.
- (54) W. Schmithals: Die Theologie Rudolf Bultmanns 1966 s. 200, 211.
- B. Dieckmann: "Welt" und "Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns 1977 s. 163.
- (55) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 450.
- (56) R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments 1968 s. 190. Zweiter Teil I Die Theologie des Paulus.
- (57) Theologia crucis-signum crucis 1979 s. 49 f. Festschrift für Erich Dinkler William Baird: The Problem of the Gnostic Redeemer and Bultmann's Problem of Demythologizing.
- (58) 同⁵⁷ s. 50.
- (59) Bd. I 1966 s. 204f. 205, 208, 211, 265, 266, 267. Was ist die Wie? 210 f. Bd. I 1966 s. 94 f. 126, 129, 130 f. 138, 171, 212, 235 等々參照。
- (60) Bd. I 1966 s. 99, 107, 146, 158, 176, 202.
- (61) Bd. I 1966 s. 214, 215, 215 f. 216, Bd. IV 1965 s. 176
- (62) W. Baird: 同⁵⁸ s. 48
- (63) R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments 1968

s. 200

- (71) 田中穂 s. 202 f
- (72) G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens II 1979 s. 394
- (73) 田中穂 s. 397
- (74) R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie 1964 s.36
- (75) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 222 f Jesus und Paulus.
- (76) 田中穂 s. 223
- (77) 田中穂 s. 225
- (78) 田中穂
- (79) R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments 1968 Die Theologie des Paulus s. 190
- (80) 田中穂
- (81) G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens II 1979 Kapitel 6. s. 370
- (82) 田中穂
- (83) J. Blank: Paulus und Jesus 1968 s. 317 f 6. Kapitel Was heißt: Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen?
- (84) 田中穂 s. 319
- (85) R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments 1968 R・ブルトマンのユダヤ教の理解について

s. 239

- (86) R. Bultmann: Glauben und Verstehen I 1966 s. 101
- (87) J. Blank: 田中穂 s. 323
- (88) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 469 Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus.
- (89) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 430 Adam und Christus nach Römer 5.
- (90) R. Bultmann: Exegetica 1967 s. 8 f Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und des Petrus-Bekenntnis.
- (91) E. Brunner: Dogmatik II 1972 s. 390
- (92) 田中穂 s. 391
- (93) Kerygma und Mythos Bd. I 1967 s. 41 R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie ノボヤ教の十ヶ條の歴史を再考するに際して s. 44. 46 f 22回回覧の歴史のノボヤ教について
- (94) 田中穂 s. 46 f
- (95) 田中穂 s. 45
- (96) 田中穂 s. 44
- (97) W. Schmitzals: Die Theologie Rudolf Bultmanns

1966 s. 217

(44) J. Körner : Eschatologie und Geschichte 1957 s. 123

(45) 同上書 s. 79

(46) 同上書 s. 72

(47) 同上書 s. 119

(48) 同上書 s. 125