

前期ブルトマンにおける神学と哲学について

大 島 征 二

一 「神学者」ブルトマン

K・バルトやP・ティリツヒ等と並んでR・ブルトマンが二十世紀を代表するプロテスタント神学者の一人であることに疑義を唱える研究者はないであろう。その思想的影響が神学界にとどまらず広範囲でありかつ継続的である点で、ブルトマンは特に名前を挙げた他の二人と共に二十世紀の神学者たちの中でも際立っている。これら三人を神学者と呼ぶことに読者が何の違和感をも抱くことはないと言え、ブルトマンは他の二人とはまた別の呼称で呼ばれる学者としての営みを有している。その営みとは聖書学であり、われわれはブルトマンを聖書学者、より厳密には、新約聖書学者と呼ぶこともできる。もちろんバルトやティリツヒが彼らの神学において聖書の釈義という営みを行い、彼らの神学が彼らの聖書理解に基づいていることはいままでもないことであるが、彼らが聖書学者と呼ばれることはないであろう。逆に彼らはしばしば組織神学者と呼ばれるが、ブルトマンが組織神学者と呼ばれることはないであろう。今ここで、神学(者)、組織神学(者)、聖書学(者)のそれぞれについて、定義する必要も意図もな

いが、現実には上述のような呼称の使い方がなされるのが三人の神学者についての事実である。

さて一般に、組織神学(者)と呼ばれる学(者)が神学(者)と呼ばれること、つまり両者の同義性は強いが、それに対して、聖書学(者)の場合はむしろ神学(者)の一部、構造的には(組織)神学の下部構造をなす学的営為(者)と考えるのが一般的理解といえるのではないだろうか。こんなことを述べたのは、そのこと自体になんらかの問題を感じているからではなく、「聖書学者必ずしも神学者ならず」ということを考えるからである。K・L・シュミットという新約聖書学者の名を例に挙げよう。彼はブルトマンの『共観福音書伝承史』《Geschichte der synoptischen Tradition》(1920)に先行して、M・テニスリヤスの《Die Formgeschichte des Evangeliums》(1919)と共に《Der Rahmen der Geschichte Jesu》(1919)によって新約聖書の様式史的研究、すなわち二十世紀の聖書学に道を開いた新約聖書学者と見做されるが、今日どれだけの研究者がその学問的営為に基づいて彼を上述の三人同様、神学者と呼ぶであろうか。

聖書学が十九世紀の宗教史学派以後、神学を離れてむしろ歴史学の一部門に移籍しかねない流れの中にあつて、ブルトマンは改めて神学の基幹としての聖書学を提示したと評することができるが、「神学者」ブルトマンの名を神学界を越えて一躍有名にしたのは、言うまでもなく一九四一年に発表された論文「新約聖書の宣教の非神話化の問題」《Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung》である。当該文がきっかけとなつて引き起こされた広範囲なそして長期に亘る議論は、二十世紀後半の欧米の思想界における最も生産的な学問的営みの一つであつたと言つても過言ではあるまい。ブルトマンはバルトやティリツヒのように自らの神学を組織神学の形で展開することはなかつたが、二十世紀の支配的世界観との対決の中でキリスト教宣教と神学が直面せざるをえなかつた根

源的な問題境域を気づかせ、また一つの方法を提示することによってキリスト教神学を新たな地平に導き入れたのである。

ところで新たな神学的状況を招来したブルトマンの非神話化論が、一九二〇年代半ば、正確には一九二三年冬学期から一九二八年夏学期まで、マールブルグ大学の同僚として共同のゼミを行うなど、深い学問的交流を持ったM・ハイデッガーの哲学と本質的な関係を有していることについては彼自身が語り、またそれを巡って種々の議論がなされたことはよく知られているところである。当時両者は神学と哲学というそれぞれの領野において、彼ら以前の世代の思想との根本的対決の中に立っていたのであるが、同じ大学に席を同じくするという偶々生じた状況下で、両者は濃密な学問的関係を共有した。これについては当事者自身、またK・レーヴィットやH・G・ガーグマーなど彼らの共通の弟子たちの証言によってよく知られた事実である。¹⁾

ブルトマンの最初の論文集《Glauben und Verstehen》I（一九三三年、ブルトマン四十九歳）の諸論文にはこうした関係、換言すればハイデッガーの思想が色濃く反映しており、逆にハイデッガーに関していえば、一九二七年に出版された彼の最初の著書《Sein und Zeit》もまたブルトマンとの学問的交わりという揺り籠の中で誕生したのであり、ブルトマンから何らの影響も受けていないと直ちに断言するわけにはいかないであろうが、この点についての議論は拙論の埒外である。²⁾とまれ一九四一年の論文「新約聖書の宣教の非神話化の問題」は、GUTHIの諸論文の延長線上に位置するものであり、非神話化論争のように大規模な論争を引き起こすことにはならなかったが、非神話化論争において議論の対象となった問題、すなわちブルトマン神学における哲学を巡る問題は、先駆的、部分的にはGUTHIに収録された一九二四年（四十歳）から一九三〇年（四十六歳）の間に公表された論文、および同時期に書かれた未公刊

の諸論文において既に見られるものだと、このことを確認しておこう。彼の非神話化論はその淵源を一九二〇年代にまで遡るものであり、改めてそこに立ち戻るとは、一九四一年以降の論争の視点からのみ見るのとはまた異なった視界を非神話化論の理解にもたらす、あるいはその理解を深めるとも思われる。一九二〇年代、ブルトマンは神学と哲学の問題をどのように考えていたのか、これが拙論の問題意識である。

序でながら、拙論で「前期ブルトマン」という場合の前期とは、一九四一年以前、すなわち論文「新約聖書の宣教的非神話化の問題」以前を意味している。

二 ブルトマンの非神話化論の部分的概要

拙論において、いわゆる非神話化論争について回顧することは必要もなくまた行わないが、はじめにブルトマンの『イエス・キリストと神話論』《Jesus Christus und die Mythologie》(1964)によって、一九四〇年代以来約二十年に及ぶ論争を踏まえて述べられた非神話化論についての彼自身の最終的ともいべき見解を見ておこう。³⁾

彼によれば、「非神話化において現代の世界観が一つの判断基準となっていることは確かである」が、非神話化は「聖書の使信」を放棄することではなく、それが「時代遅れの古い世界観に結びつけられていることを否定すること」⁴⁾であるとされる。ここで「否定する」と訳されている表現は翻訳としてはその通りではあるが、問題視すると言ひ換えたいほうがわかり易いであろう。彼によれば非神話化は、一つの「重要な洞察から始まる」という。その洞察とは「キリスト教の説教 Predigt は神の命令によって、また神の名において、神の言葉を説教するものである限り、理性によ

て受け入れられたり、あるいは逆に理性の犠牲によって受け入れられるような教えを提供するものではないということである⁽⁶⁾。彼はこの洞察をさらに次のように説明する。「キリスト教の説教はケリユグマ、すなわち告知であり、論理的理性に向けられるのではなく、聴く者個人に向けられる」と。この一文に続く第二コリント四章二節についての、「だからパウロは、神のみまえに、すべての人の良心 Gewissen に自分を推薦したのである」という一文からして、「聴く者個人に向けられる」ということは、より具体的には、聴く者個人の（論理的理性に向けられるのではなく）、良心に向けられるということであると解しえるであろう。

上記のような洞察に始まる「非神話化」は、フルトマンによれば、「究極的には説教がもつ任務を、こうした個人的な使信として明らかにすることをめざし」⁽⁷⁾、そうすることによって「偽りのつまずき (Anstob) を除去し、真のつまずきを、すなわち十字架の言葉を人々に注視させるのである」とされる。十字架の言葉、すなわち真のつまずきとは何か。それをフルトマンは、「人間が神の言葉によって、人間の手になるすべての確かさから呼び出されることである」と述べ、さらに神の言葉は、「人間をその自己執着から離れさせ、人間が自己自身のために築きあげた確かさの幻想から解き放つもの」、「人間にむかつて呼びかけ、この世を超え jenseits、科学的 (原文では naturwissenschaftlich) 思考を超えて jenseits 存在する神へとむかわせる」ものであると「同時にそれは、人間を真実の自己 sein wahre Ich にむかわせる」と述べる。他方、彼によれば、「人間の自我 das Ich des Menschen、すなわち彼の内的生 sein Innenleben、彼の個の実存 seine persönliche Existenz は可視の世界を超え、合理的思考を超えたところに jenseits ある」と言われる。彼はこの一文に続けて、神の言葉は「個の実存 persönliche Existenz において人間に語りかけ、彼にこの世からの自由、すなわち人間が彼岸の世界 das Jenseits を忘れるや否や襲いくる憂慮と不安からの自由を与える」と述べ

る。これら一連の文章⁹⁾において、神と真実の自己との彼岸性が強調されていることを見逃してはならないし、このことは彼の神学と哲学の關係についての理解にとって重要な意味をもっていると解される。

ブルトマンのいわゆる、聖書の非神話化するわち実存論的解釈が「マルティン・ハイデガーが彼の実存分析において展開した概念を用いた」ことは彼自ら明言する通りである¹⁰⁾。いわゆる非神話化論争においてブルトマンへの批判の核心をなしたのは、彼自身の表現によれば、「非神話化はキリスト教信仰を一つの哲学に変える」という批判である¹¹⁾。このような批判へのブルトマンの回答は当該論文の第IV章に見る通りであるが、それについての考察、議論は拙論の目的ではない。

拙論の目的は、当該論文において最終的見解として述べられているブルトマンの神学と哲学の關係についての彼の考えが、対象化され述べられた初期の段階の一つの論文を、若干の私見を加えつつ紹介することにある。その論文とは、一九三〇年に公表された論文《Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann》(以下 Bultmann 1930)である¹²⁾。当該文においてブルトマンは、一九二〇年代における神学と哲学を巡る彼の思想的営みにおいて、ハイデッガーの哲学との積極的関わりを通して確立した自らの神学的立場と方法について総括的に述べている。

紹介と断つたのは、当該文がブルトマンの神学と哲学の關係についての基本的立場を明らかにした論文(の二つ)であり、したがってブルトマン理解にとって有用と解せられ、また雑誌論文として公刊されたにもかかわらず、如何なる理由によるのか、彼の最初の論文集 GUVI (1933)にもその後のドイツ語論文集にも生前収録されることなく、したがって邦文訳の著作集にも入っていない。さらに当該文については、わが国のブルトマンを巡る議論において論及

されることも少なく⁽¹³⁾、したがってその内容についても、殆ど知られていない(?)のではないかと思われるからである。

三 G・クールマンの問題提起

当該論文は、元々G・クールマン(一九〇三〜一九四九)のブルトマン批判に対する反論として書かれたものであるので、まずクールマンのブルトマン批判論文、《Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Buttmann》(1929)について見ておこう。ちなみに当時まだ二十六歳であったクールマンのこの論文は、非神話化論争とハイデッガーの哲学の關係の問題を巡る論争の口火を切ったものである。

さて本論文は、論文冒頭にその構成を、序論、発端としてのバルト、一、ハイデッガーにおける歴史的実存のエートス、二、ブルトマンにおける神学の存在論的客観性、三、啓示と「自然的」現存在、四、哲学と神学、と記している。

なぜクールマンはバルトへの言及から始めるのか。それは彼によれば、バルトにおいても実存概念は彼の「方法の秘かな核心 der heimliche Angelpunkt der Methode」を成している⁽¹⁴⁾ので、それとの対比においてブルトマンの実存概念の特質が明らかになるからである。

彼によれば、バルトにおいて秘かな核心をなしている実存概念は、十分な議論の対象となっておらず、単に「神の

言葉の逆説 Paradox の解釈」に止まっているに過ぎないと見做され、他方、「実存は構成的な限界概念 ein konstruktiver Grenzbegriff からではなく、その日常性、そのありのままの存在 immer-so-Sein において把握されるべきであろう」とされる。¹⁸⁾ こうしたクールマンのバルト理解と批判が正鵠を射たものであるかは議論のあるところであろうが、拙論の埒外の問題としてここでは不問としよう。

クールマンはブルトマンの実存理解において、実存 Existenz が常に「何かから出る」と Herausstreifen aus etwas」であり、「存在 Sein は常に何かとの関わり in Bezug auf etwas にある ist」¹⁹⁾と基づいて、実存の決断性 Entscheidungscharakter への洞察を得ていることに注目し、バルトとの違い、すなわちブルトマンの実存理解の具体性を認めている。¹⁹⁾ 「ブルトマンは存在の志向性を、すなわちその常に何かとの関わりにあること Immer-schon-sein-in-bezug-auf-etwas を見ている。なぜなら存在は決して存在そのものではなく、常に「……との関わりにおいて」¹⁸⁾ であり、したがって存在はそのつど『……への決断』である。すべては志向性の概念に懸かっている」というのである。クールマンはこうしたブルトマンの志向性の概念が「現象学者ハイデッガー」に由来することを指摘して、専ら『存在と時間』によってハイデッガーの哲学を要約的に紹介している。それは一九二七年の本書の出版によって一躍脚光を浴びたハイデッガーの哲学そのもの、そして、それが神学に対して持っている意味や可能性が、当時の神学界においては、一部を除けばまだ広く認識されていなかった事情を示唆するものであるが、ここではその紹介の再要約をする必要はないであろう。クールマンにとっての問題は、ハイデッガーにより「弁証法的に理解された実存が、神学にとっては方法的にどのようにして利用可能となされ得るか」という点にある。¹⁹⁾ 「実存をその元来の状態において分析するだけ」の哲学者に対して、²⁰⁾ クールマンによれば、神学者の務めは、「現存在の本来的でほかならぬ自己の可能性

の裏面[裏面] die Realisierbarkeit der eigentlichen eigensten Möglichkeit des Daseins] について語らうと考へられ、それがハイデッガー哲学に依拠したブルトマン神学にあらう果たして可能なのかどうかを検証することに彼の意図があるところ⁽²⁾。

ブルトマンの神学を論じる際に彼はブルトマンの一九二〇年代後半に書かれた以下の諸論文すなわち、『Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?』(1925), 『Über das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments』(1925), 『Das Wesen der dialektischen Methode』(1926), 『Einleitung zu »Jesus«』(1926), 『Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft』(1927), 『Zur Frage der Christologie』(1927), 『Die Eschatologie des Johannesevangeliums』(1928), 『Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft』(1928) を用らるゝ脚註(断つてゐるが、引用箇所を明示して用ゐる)が、『Zur Frage der Christologie』(1927) (以下、ブルトマン一九二七)、『Eschatologie des Johannesevangeliums』(1928) (以下、ブルトマン一九二八)の二論文で、そのほかには、『Über das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments』(1925)と『Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft』(1927)がそれぞれ箇所を明示して一度づつ引用されている。ちなみにこれらの二論文は『Das Wesen der dialektischen Methode』(1926)以外の論文はGuV Iに収録されている。序でながら、当論文集はハイデッガーに捧げられているが、それは単に形式的なものではなく、いずれの論文も、一九二〇年代半ばの具体的かつ緊密なハイデッガーとの学的交流の傘の下で成立したことに因る、という理由が込められている。

クールマンは、ブルトマンがハイデッガーによつて明らかになされた実存の歴史性 Geschichtlichkeit の概念から始めることを評価する。実存すなわち自らを非確実なものとして知っている現存在は歴史的である。「この『我々の今の不

確実性についての、歴史的活力⁽²²⁾についての実存的知⁽²³⁾こそ、ブルトマンの実存概念そして同時に歴史概念である⁽²⁴⁾と彼はいう。さらにハイデッガーの独自なそして重要な概念である「良心 Gewissen」と「負目ある存在 Schuldigsein」に注目する。ハイデッガーによれば、「現存在は——本来的に実存しているにせよ非本来的に実存しているにせよ——(中略)、負目ある存在のうちにとどまっている⁽²⁵⁾」のであり、良心とは呼び声として「私の内から、しかも私を越えて、aus mir und doch über mich」聞⁽²⁶⁾はくするもの⁽²⁷⁾ひびいて、「ひとごとでない自己の存在可能においておのれを了解すること、すなわち、ほかならぬ、自己が本来的に負目を負って存在しうることへむかつて自己を投企すること das Sichtwerten auf das eigene eigentliche Schuldigwerden können に帰着する⁽²⁸⁾」とされる。すると問題は、「負目ある存在可能に対して実存の全く新しい存在可能、現存在の全く新しい『規定 Qualifikation』としての存在可能はありうるか」、また何であるか、とらうことになり、クルルマンは「これこそ罪の赦し、Vergebung der Schuld についての神学的問いである⁽²⁹⁾」として、先にあげた論文によって事実ブルトマンが、実存の負目ある存在可能における全く新しい存在可能を罪の赦しや信仰の概念によって神学的に弁証していることを取り上げるのである。

その結果、ハイデッガーの実存理解を前提として、「赦し」を「一つの存在可能としての、また将来を持つものとしての私の存在の新たな可能性⁽³⁰⁾」と理解し、また「信仰」を「状態ではなく、現在の・無時間的なものの所有ではなく、現在を将来から決定する瞬間における存在である⁽³¹⁾」とするブルトマンの考えを、クルルマンは「形式的・方法的 formal-methodisch に可能である」に過ぎないと判断する⁽³²⁾。つまり、「形式的 formal はそのような(ブルトマンの)神学の中には、前提とされた実存概念の下絵 Vorzeichnung、すなわち特定の認識論的立場が保持されてはいる。したがって形式的にはかような神学はかような哲学を基盤として可能ではあろう。しかしながら神学的対象が方法を粉砕するの

ではないだろうか」と疑義が呈されるのである。⁽²²⁾ クールマンは「方法はその対象と切り離しがたい」と考え、特にハイデッガーの哲学は「方法と対象がこれ以上はない程に強い親和性 die denkbar stärkste Annäherung von Methode und Gegenstand」を有していて、そのような哲学的方法を神学が利用するということは、すでに確定された対象をもう一度別の用語で繰り返すことに過ぎず、「はっきり言えば、啓示 Offenbarung を神話 Mythologie にしてしまふ」という表現さえ用いている。⁽²³⁾ 少し後の次の文から明らかなように、「神話にしてしまふ」ということは、世俗化する profanisieren ことと同義でいわれているのだが、後に非神話化論を唱えたブルトマンが、啓示すなわち神の言葉を神話化していると批判されているのは皮肉なことである。ともあれ、「哲学者によつて発見されたものをキリスト教神学の用語で単に繰り返しているに過ぎないのではないだろうか、またそうだとすると神学の内容、その対象、啓示は世俗化 profanisiert され、別物にされる verfälscht ことにならないか」、このような危険がブルトマン神学を脅かしているのではないか、これがクールマンの懸念である。⁽²⁴⁾

このようにして彼はさらに、世界 Welt、生命 Leben、啓示 Offenbarung、罪 Sünde、決断 Entscheidung 等、ブルトマン神学の主要概念を取り上げ、ハイデッガーの『存在と時間』の『実存論的分析との比較対照を通してブルトマン神学を脅かしている危険の検証を試みる。その際彼が議論の直接の対象として取り上げるのは、先にも述べたブルトマンの二つの論文、特に「ヨハネ福音書の終末論」である。

既に註(一)でふれたように、ハイデッガーはマールブルグ時代にブルトマンと共同で毎週ヨハネ福音書を講読したというが、だとすればハイデッガーがマールブルクを去った一九二八年に出版されたヨハネ伝に関する当該論文にハイデッガー思想が色濃く反映しているとしても不思議ではないし、またクールマンが当論文に集中して一九二七年

の『存在と時間』との対照において、彼の言う、ハイデッガー哲学に起因するブルトマン神学の世俗化、その危機を論証しようとするのは極めて妥当な方法であるといふべきである。

クルマンによれば、「現存在の頹落性 Abwegigkeit の分析において両者は一致している」が、それが問題なのではなく、ブルトマンがヨハネの神学として述べる、啓示の出来事によって可能とされる生命 *Leben* についての彼の神学的理解が問題なのである。ブルトマンは、啓示の出来事によって「初めて」人間の世存在、すなわち墮落（頹落）*Verfallensein* は罪 *Sünde* と「また世からの解放は「生命 *Leben*」と「定められ（規定され）」*qualifiziert* とし⁽³⁶⁾、さらに生命について、それは「自己自身を可能性としてとりもつ、再び存在し可能になり、再び将来 *Zukunft* を持つこと」であり、「人間存在は、存在し可能のなかで自らの本来性 *Eigentlichkeit* をとりもどす」と説明している。ブルトマンのこうした考えは、現存在の本来性 *Eigentlichkeit* について展開されたハイデッガー思想との対比においてどのように考えられるべきであろうか。

クルマンは、「ハイデッガーにとって頹落からの解放は『現存在の将来 *Zukunft* から発源する実存の本来的経歴（出来事）*Geschehen*』である」とされ、また「現存在は、将来を『覚悟性 *Entschlossenheit*』の中に、『沈黙しつつ不安を辞せずに、おのれの負い目ある存在へ向かつて自己を投企すること』⁽⁴⁶⁾の中に持っている」と考えられていることを挙げて、果たして先に述べた将来について、すなわち本来性についてのブルトマンの理解と、哲学者ハイデッガーが「本来的な存在可能」として発見したものが同一であるかどうか疑義を呈する⁽⁴⁷⁾。すなわち「彼（ブルトマン）の啓示の概念は、『自然的』現存在の中にすでに哲学者によつて発見された非本来的そして本来的な実存の弁証法の神話化 *Mythologisierung* に過るのではないか」というのである⁽⁴⁸⁾。先にもふれたように、後の非神話化論争において、

ブルトマン自身の表現にならば、「非神話化がキリスト教信仰を一つの哲学に変えてしまっている」という批判を受けることになるが、同じ批判が既にここでなされているのである。

ところでハイデッガーによれば、本来的存在可能も非本来的存在可能も、どちらも存在の様式 *Modus* として原初的 *ursprünglich* とされており、したがって「前提とされている存在概念からは、世界内存在からの『離脱存在 *Heraussein*』を語ることは不可能で」あつて、果たして将来としての、生命としての啓示は原理的な存在様式すなわち「現存在にとって『みずから』開示的な実存様式」といえるであろうか。⁴³⁾ 自然的な現存在の分析に用いられまたそれが可能な術語世界に、ブルトマンは明らかに異質な概念をもちこんでいるのではないか、クールマンはその点を突いている。

罪 *Sünde* の概念についても同様に言われる。ハイデッガー自身が「事実的な罪過 *faktische Verschuldung*」としての罪（原罪）について、それが「いかなる哲学的経験にも原理的に閉ざされているその固有の証明」をもっている、と述べていることに注目して、「もし神学が」、ハイデッガーが要求しているように、「実存論的に規定された負い目ある存在の中にこの状態の事実的可能性の存在論的条件⁴⁴⁾」をみるならば、罪は負い目ある存在の事実になり、啓示は本来的な負い目ある存在になり、「福音は『自然的』実存についての『開明 *Aufklärung*』」になり、「恵みは自然的現存在が自由にできる性質の *Qualität*」になり、そして信仰の決断は、自分がすでにそれであるおのれの負い目ある存在への「投企 *Entwurf*」になるほかになく、ブルトマンは、神学を「哲学的現存在分析の事後承認 *Autorisation post festum*」であることをはっきり認めているように見える」と結論する。⁴⁶⁾

他方ハイデッガーの哲学についてクールマンは、先にも引用したハイデッガーの神学的罪概念との差別化からの論理的帰結として、「ハイデッガーの無神論的形而上学は実際『厳密に言えば、現存在の存在論が』何らかの神学の『可

能性をみずから一般に未決定のままに残して置くことさえ出来ないのである。なぜなら、この存在論は哲学的な問いとして、『神については『原理的にまったく関知しないからである』と結論付ける。』また彼は、現存在の全地平を常に視界にとらえる実存論的分析は、神学がみずからの対象として新しい存在可能性を見出すこと、すなわち「啓示せしめる *offenbaren lassen*」ことを許すことは出来ない、と考えるが、それは、この新しい存在可能性が、自然的現存在に既に「原初的」なものとしてある「投企 *Entwurf*」以上のものたろうとすることを実存論的分析が許すことが出来ないからである、と説明している。⁽⁴⁸⁾

彼はハイデッガーの哲学は「徹頭徹尾形而上学で」あり、そこでは現存在が「原初的」に理解され、また「自己完結 *in sich geschlossen*」⁽⁴⁹⁾で、さらにこの存在論には唯一真剣に問われるべき倫理的問題である「他者 *der Andere*」の問題が欠けていると考える。神学が自らの状況を明確に理解するために今日哲学を必要とすることを彼は認めるのだが、その際批判的神学の対話の相手に相応しい哲学は、彼によれば、形而上学ではなく批判的・倫理的哲学であり、『他者』の問題を同一性の原理 *Identitätssatz* (ハイデッガーにおいては『共同存在』) によらずに考える哲学でなければならず、したがってハイデッガーの哲学は対話の相手として相応しいものでないとされる。⁽⁵⁰⁾

クルルマンによれば、「啓示の事実 *Das* の逆説性は弁証法的事存概念によつてともかく捉えられはするが、同時に真の逆説的性格は取り去られてしまう」のであり、ブルトマンの神学はまさにそれを示しているという。⁽⁵¹⁾ 彼によれば、肝心の問題は啓示の逆説的な内実 *Was* であつて、理性を超えた驚くべき啓示の「出来事 *Geschehen*」への洞察こそがはじめて神学を真に危機へともたらし、また神学自身の根源的反省に至らせるものであつて、またこの啓示の「出来事」は「実存理解の逆説的事件 *Breignis*」ではなく、異質なもの *ein Fremdes* による己の現存在の真実の限定 *Begren-*

zungを意味する」となれる。⁽⁸²⁾

先に、頽落からの解放は「『現存在の将来、Zukunftから発源する実存の本来的経歴（出来事）Geschehen』である」というハイデッガーの言葉をクルルマンが引用していることにはふれたが、確かに、このハイデッガーのいう出来事と「啓示の出来事」とは、頽落からの解放という働きにおいては同一としても、根本的に異質なことはクルルマンの言う通りであろう、ただ問題はブルトマンがこの異質性を無視または否定していると言えるかどうかである。またハイデッガーにおいて、現存在に己の存在可能としての非本来的存在可能と本来的存在可能に気付かせ、後者の選択への決断を促すものは良心Gewissenとされているのを見た。良心はその呼びかけの声に聞くことにおいてその存在が初めて明らかに知られるが、ハイデッガーはその呼びかけを「人格神の意思表示としてうけとる」解釈を明白に斥けて、先にもふれたように、「良心の呼び声は、私の内から、しかも私を越えて、aus mir und doch über mich聞こえてくる」のであり、「呼ぶ者は、……おのれの不気味さのなかに立つ現存在⁽⁸³⁾自身である、と述べている。ハイデッガーは神内的超越というキリスト教的論理を利用しながら、先に引用したハイデッガー自身の言葉を巧みに利用してクルルマンが指摘している通り、神については「原理的にまったく関知しない」。一方ブルトマンにおいては、啓示の生起がこの世を罪と定め、このまま世すなわち罪に留まることを選ぶか、それとも神すなわち生命を選ぶかの決断に人間を呼び出す、と考えられていることをクルルマンと共に見た。すなわち呼びかける者は現存在自身ではない。そうした決定的な点における違いに目を留めることなく無批判なままハイデッガー哲学に依存する神学の危険性を、クルルマンは論文「ヨハネ福音書の終末論」のブルトマンに見出したのであるが、こうしたブルトマン解釈と批判は妥当なものであろうか。

以上、当該論文がほとんど知られていない事情を踏まえ、やや詳細にクールマンのブルトマン論について述べたが、次にクールマンの問いに対して、ブルトマンがどのように応答しているかを見ることとしよう。

四 クールマンに対するブルトマンの回答

当該論文は、無関係とはいえないまでも、独立した小論文が連結されているかのような、やや変わった構成をなしている。すなわちそれは、「クールマンへの回答」という副題を持つているにもかかわらず、ノラー版でそれぞれ約十三頁、十頁の二部からなり、クールマンへのポレミックな回答が述べられるのは前半の第一部においてのみである。後半の冒頭でブルトマンは、ここでは専らF・ゴーガルテンの歴史理解をハイデッガーの歴史性の理解との対比において論じること、そこで論じられる問題が「現存在の歴史性と信仰」の問題、すなわち論文名として提示された問題であることを述べており、ブルトマン神学の全体的理解からすれば当然後半を無視できないが、以下拙論では、クールマンへの回答部分に対象を限定することを予めお断りしておく。

さて、ブルトマンはクールマンへの回答を、神学の対象は何であるかという問題から始める。彼は、対象と方法の緊密な関係を強調するクールマンに同意するが、神学の対象の設定に関してのクールマンの考えは受け入れない。ブルトマンは、「まさに現存在すなわち人間は神学の対象でもある」として、哲学（すなわちこの場合にはハイデッガーの哲学）と神学との対象としての人間の違いを認めない⁵⁶。ブルトマンは、哲学と神学の対象に関する相違を次のように見る。哲学は現存在が「己のもの meines」であることを示すが、しかし「己の具体的実存 meine konkrete Existenz」

について語ることはない。これに対して、神学は具体的実存について語るのだが、それは神学が独自の仕方で説教の語りかけの性質 *Anredecharakter* に与っているからであるという⁽⁶⁵⁾。「神学が具体的な語りかけの遂行を前提にしているのに対して、哲学は語りかけが一般的に何を意味するのかを言うことができる」だけであり、より具体的にいえば、「哲学はキリスト教宣教を対象とすることはないが、にもかかわらず『宣教』、『言葉』、『語りかけ』、『聴取』などがそもそも何であるのかを概念的に理解する可能性を与える」ものなのである、と彼は考える⁽⁶⁷⁾。

ブルトマンによれば、哲学は現存在が「ある特定の在り様 *Wie*」によって性格づけられた、ただそのつどの具体的現存在であるという事実 *Facta*」を見る、言い換えると、「この在り様 *Wie* の事実 *Facta* について語るが、在り様それ自体の内容については語らない」のに対して、神学は「特定の在り様 *ein bestimmtes Wie*」について語るといっているのであり、しかもそれは、神学が、「その在り様によつて規定される現存在が自己実現する場合に、神学を必要としているとする自らの根源的動機を持ちうる」からなのであると言われる⁽⁶⁶⁾。彼が先に説教の語りかけへの参与を挙げていたが、ここで独自の動機を神学の固有性として挙げていることは注目されるべきであろう。ともかくブルトマンは哲学の主題について、それは「実存 *Existenz*」ではなく「実存性 *Existentialität*」[「事実的なもの *das Faktische*」ではなく「事実性 *Faktizität*」]であり、哲学は実存の実存性に関して分析するが、具体的な実存について語らないと考えるのである⁽⁶⁸⁾。

かくして、「哲学と神学は同じ対象を持つており、すなわちそれは現存在であるが、両者は異なる仕方ですなわちそれを主題とするのである」⁽⁶⁹⁾というのが、対象に関するクルマンの疑義にたいするブルトマンの回答である。しかしながらブルトマンがさらに次のように議論を展開している点に目を留める必要があるだろう。

すなわち彼によれば、現存在の存在、すなわち現存在の形式的構造を存在論的に探求するのが哲学であるのに対し

て、神学は、信仰に肯定的もしくは否定的に関わる特定の現存在について、すなわち「現存在の在り様」が、特定の宣教によつて出会われていること、もしくはは出会われるべきであるということによつて性格付けられている限りにおいて、具体的な現存在を語る」のであり、「信仰的現存在はいずれにせよ現存在であつて、信仰者もまた人間として実存する」からであるという⁶¹。また続けて「信仰的実存に対して語られる宣教において明らかにされる彼の罪とその赦しは、それらが信仰者について述べられるならば、確かに現存在内部の現象である、より正しくは、それらもまたそのようなのである」⁶²とされるが、それが言えるためには、罪や赦しの現存在内部における可能性が存在論的・実存論的に示されることが先ず必要であるとして、ブルトマンは次のような例示を挙げる。例えば信仰は、人間がおのれの業によつて神の前に義とされることは不可能であることを、したがつて、人間が現存在に本性的なおのれの決断において彼の本来性を捉える可能性に必然的に失敗することを強調するが、ここでいわれる不可能性は存在論的・実存論的、ontologisch-existentialなものであること、そしてこのような不可能性は存在論的・実存論的、ontologisch-existentialなものであること、の可能性、Möglichkeitが語られることができはじめて可能であり意味がある、というのである⁶³。

赦しの概念のみならず、「罪」は根源的な存在論的実存規定としての負い目の概念に、「信仰的決断」はおのれの負い目ある存在への「投企」に、「愛」は現存在の「配慮」構造にまで遡及することにより、それぞれがキリスト教的意味において何を意味するかを概念的に明らかにすることが出来るとして、むしろクールマンの批判を、彼は「積極的な意味で受け入れる」とまでいう⁶⁴。勿論彼は、それらの信仰的概念の内実がただ信仰においてのみ知りうるということとを否定するわけではなく、それぞれに対応する現存在の構造の存在論的内容を確実に把握すればする程、それぞれの信仰的概念が意味するものが何であるかを神学的により明瞭に語りうる⁶⁵と考えるのである。

彼は、確かにクルルマンの指摘の通り、哲学的分析を「繰り返している」ことを承認するのだが、それは、現存在の「存在」の理解に基づいて神学がその実存概念としての根本概念の説明を可能とするからであり、またその限りにおいて、「神学は存在の意味の分析のために哲学に頼らざるを得ないのである」と説明する。⁽⁶⁶⁾ただし、その場合の哲学は、現象それ自体を自己開示にもたらしめるものでなければならず、神学はそのような哲学によつて現象へと指示され、現象そのものを見ることを学ぶのであつて、哲学の体系や教理を取り込むのではないこと、言い換えれば、神学は哲学に完結した「規準的存在論 Normal-Ontologie」を期待するわけではなく、哲学的作業が、みずから根源的にまた批判的になり、「現象を不断に、より良く、より明らかに示す可能性に期待する」のである、というのが彼の考えである。⁽⁶⁷⁾

ブルトマンは、クルルマンが彼の論文の五一頁、脚註八でブルトマンに対する批判に用いている表現をそのまま用いて、神学はまさに「人間に、よる人間の自己理解に仕えることをおのれにとつての最も深い使命と告白する」哲学から「学ぶべき」なのであると記している。⁽⁶⁸⁾

彼によれば、神学が単に説教にとどまるのではなく学問であろうとする時にそれは必要なことであるからである。新旧の教義学を見れば、現実にあらゆる神学がみずからの諸概念の説明において、前神学的な、何らかの哲学的伝統に規定された現存在理解に拠っていることは容易に確かめうることであり、説教も勿論そうなのだが、説教はそれをはつきりとさせる必要がないのに対して、説教の純正と理解可能性を見守る神学がその課題を果たすためには、現存在の存在を可能な限り事柄に即してかつ「中立に」表現する概念を問う必要があると彼は考える。⁽⁶⁹⁾その際哲学に全く頼らないというのは、彼に言わせれば、「机上の空論 Scheinmänner」でしかない、なぜなら神学はその場合は、古い哲学的伝統に無批判に依存するか、自分で下手な哲学を営むかのどちらかしかないからだといふ。⁽⁷⁰⁾

ブルトマンは、反論の最後に、クールマンの当該論文の五四頁から八行に亘る文章を引用して詳細に論じているが、クールマンがその箇所、ブルトマンが「ヨハネ福音書の終末論」において語っている啓示理解についての核心的批判を行っているからである。そこでわれわれも、先ず、議論の元となっている「ヨハネ福音書の終末論」の問題の箇所を見ておくことにしよう。

その箇所においてブルトマンは、「啓示の生起を通して、二つの可能性が世のために開かれる」⁽⁷¹⁾、一つは「なおも世にとどまるという新しい意味における世⁽⁷²⁾存在」であり、もう一つは、「世⁽⁷³⁾存在でなくなることを、新しい意味で世⁽⁷⁴⁾から出た」つまり世の外へ出たものであり、もはや世に属さないこと」のいずれかであると述べ、さらに「啓示者の到来とともに危機⁽⁷⁵⁾ (Krisis) が生じる」が、そのクリシスは「ある意味で分離⁽⁷⁶⁾ (Scheidung) である。それは特別の危機的事象にも基づくのではない(啓示以外には何も起こらない)。存在していたものを明らかにするだけである」としている⁽⁷⁷⁾。そして、啓示によって現実的となった第二の可能性へと決断することについて、「まさにここに生命⁽⁷⁸⁾がある。ここにおいて、自己自身を可能性としてとりもどし、再び存在可能になり、再び将来をもつのである」と述べられている⁽⁷⁹⁾。このようなブルトマンの啓示理解、すなわち啓示は現存在に対して、それが「みずから」「既にずっと」持っている、非本来的に存在するか本来的に存在するかの二つの可能性を、「ただ新たに現実的にするだけ」というのであれば、それは単に決断を突きつけることだけのことであり、だとすれば啓示は「⁽⁸⁰⁾の実存の「開明 Aufklärung」になつてしまひ、それ以外の何ものでもない」というのがクールマンの論点である⁽⁸¹⁾。

これに対してブルトマンが述べる回答は、直接的回答というより、形式的には、彼の啓示理解の更なる説明敷衍といふべきものである。その際彼はクールマンが批判的議論の中で使用する「言葉」、「聴取」、「聖なる」、「世俗的」、「新

たに」等主要な用語を自身も用いながら議論を展開する。彼によれば、「宣教の『言葉』は、『自分が世俗的な自己』理解において既に知っていること以上に」ないし知ることができたこと以上に語ることはない」のであり、したがって、啓示が一般的に何であるかについて、信仰者は非信仰者以上により正確にまたより詳細に語れるわけではない、という⁽¹⁶⁾。だとするならば、いったい啓示によって「信仰者は何を『より mehr』知るのか」と彼は議論を続ける⁽¹⁶⁾。

彼は、「一般的に啓示について知ること」と「出来事としての啓示」の違いを、一つの「類比 Analogie」すなわち「一般的に友情について知ること」と「実際に（親）友を得ること」の違いを例に説明を試みているが、それによると人は誰であれ友情について一般的に知っている、しかし実際に（親）友を得た時、彼の生活はそれ以前とは異なる新しい様相を帯びざるを得ない、友情について一般的に知っていた時には経験することがなかった経験を持つ。それは彼のそれまでの友情の理解を変え、生活を一変させるかもしれない。類比的に、信仰者は、啓示が彼に臨んだということ、生命の中にあること、恵みを受けていること、赦されていること、これらを啓示に対する信仰が彼の具体的生活を「新しく規定してゐる neu qualifiziert」中で知るのである。「信仰が啓示について新たにそして唯一言いうることは、啓示が出来事となったこと Ereignis-geworden-sein、啓示が出来事になる Ereignis-werden と同じこと」である⁽¹⁶⁾。啓示が出来事である以上、それはクルマンが彼の論文で懸念するような現存在の「原初的な存在様式」でもないし、「現存在に本来的に開示されている実存様式」でもなく、したがってまた、恵みは「自然的現存在が自由にできる性質」でもないが、啓示が一般的に何であるかについて知ること、人間の「啓示への被指示存在 Angewiesensein（もしくはその否定）」について知ることとは「自然の光 lumen naturale」つまり人間の理性からの知である、とまづいふ⁽¹⁶⁾。しかしながら更に彼は、「解釈 Exegese はかの自然の光 lumen naturale を前提としている。それ以外にはありえない」と

断言する一方で、啓示を通して、哲学には見えない世俗的実存についての究極的「開明」、すなわち「世俗的」実存を「そのつど常に恵みを与えられた者」として顕す開明が信仰に対して与えられる、換言すれば、「ただ信仰者だけが」(存在)的・実存的意味において im ontisch-existentiellen Sinne) 世俗的現存在を恵みを受けている者として理解するのである」として、啓示がその出来事の中にある現存在の自己理解に引き起こす、独自の実存理解を指摘していることに目を留めるべきであろう。

五 ブルトマンにとつての神学

さて、両者の論争からどのようなブルトマン神学の側面が窺えるであろうか。それについて短く述べて拙論を閉じよう。彼の神学はもしそれを神学と呼ぶならば、伝統的な意味での神学とは大きく異なっている。彼は神について直接語らないし、語ろうともしない。彼の神学に伝統的な意味での神論は存在しないのである。神論は人間論に埋没、解消しているかの様にも見える。レーヴィットはハイデッガーの初期の哲学について「無神の神学」と呼んでいるが、しかしこの呼称はブルトマンの神学には当てはまらない。伝統的な神論の否定は彼の一九二五年の論文、「神を語ることは何を意味するのか」において既に明確に語られていることである。彼は、その論文において、神を語ることを神について語ることと理解する時、それは神を吟味可能な思考の客体とみなしているのであるが、そのように一般的命題や一般の真理として神を語ることは不可能であることを論じ、さらに彼は別の仕方、すなわち神の側から語ること、それは神の全能の支配を否定する試み(つまり自らを神と同列に置くこと?)であり不可能であるとして、人は

神を語ろうとすれば、自己自身を語らざるをえないという命題を主張し論証するのである。彼は自らのこの主張の適切な表現として、W・ヘルマンの「われわれは、神がわれわれになすことを語るといふ仕方でのみ、神を語ることができる」という言葉を引用している。「神を語ることがいかにして可能でありうるのか」と問われる場合には、「われわれを語ることとしてだけだ」と答えねばならない」という彼の言葉は彼の神学のすべてを語っている。クルマンの問いに対しても、彼は神や啓示について、その性質や内容については一切語らない、それは語りえないからである。彼はただ、神の言葉、啓示の出来事が人間にもたらす新しい現象しか語らないのである。拙論の始めの部分で、非神話化論の総括的記述において、彼が神と真実の自己の彼岸性について強調していることを指摘したが、そのことは彼の神学的営みの初期の段階から一貫しているのではないだろうか。

引用文献(略称)一覽

- ガーダマー一九七七：ハンススーゲオルグ・ガーダマー、中村志朗 訳『ガーダマー自伝——哲学修業時代』未来社、一九九六年。
- 熊沢一九六五：熊沢義宣『ブルトマン』(増訂再版)日本基督教団出版部、一九六五年。
- 細谷上、下：マルティン・ハイデッガー、細谷貞雄訳『存在と時間』ちくま学芸文庫、二〇〇八年(一九九四年)。
- ブルトマン一九二七：「キリスト論の問題によせて」(一九二七年)土屋博訳『ブルトマン著作集Ⅱ』新教出版社、一九八六年、一〇〇—一三二頁。
- 「ヨハネ福音書の終末論」(一九二八年)土屋博訳『ブルトマン著作集Ⅱ』新教出版社、一九八六年、一五三—一七四頁。
- ブルトマン一九六四：「イエス・キリストと神話論」(一九六四年)山形孝夫、一柳やすか訳『ブルトマン著作集Ⅱ』新教出版社、一九八三年、一八二—二三七頁。
- レーヴィット一九四〇：カルル・レーヴィット、柴田治三郎訳『ヨーロッパのニヒリズム』筑摩書房、一九七四年。
- Bultmann 1930: Bultmann, R., Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube (Heidegger und die

Theologie, Hrsg. v. Noller, G., Chr. Kaiser 1967, S. 72-94).

Bultmann 1956: Bultmann, R., AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTIONS (EXISTENCE & FAITH, ed. by Ogden, S. M., LIVING AGE BOOKS 1960, pp. 283-288).

Gadamar 1969: Gadamar, H.-G., Martin Heidegger und die Marburger Theologie (Heidegger, Hrsg. v. Pöggeler, O., Kiepenheuer & Witsch 1969, S. 169-178).

Kuhlmann 1929: Kuhlmann, G., Zum Theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann (Heidegger und Theologie, Hrsg. v. Noller, G., Chr. Kaiser 1967, S. 33-58).

註

- (1) Bultmann 1956, p. 286, 288. ノーヴィット一九四〇、八〇—八二頁、Gadamar 1969、ガーターマー一九七七、参照。熊沢一九六五、四四頁以下もまた、ハイデッガーの述懐として、彼が毎週未フルトマンとヨハネ伝の講読をしたことに言及している。
- (2) ハイデッガーのマルブルク体験については茅野良男『初期ハイデッガーの哲学形成』東京大学出版会、一九七二年、

が詳しく記している。

- (3) 以下、拙論において重要な用語に原語が併記される場合、そのほうが読者のより正確な理解に役立つと考えざるからである。

- (4) フルトマン一九六四、二〇〇頁。
- (5) 前掲書。

- (6) 同前、二〇〇—二〇二頁。

- (7) 同前、二〇二頁。

- (8) 同前、二〇二頁。

- (9) 同前、二〇三—二〇四頁。翻訳を見るだけでは、彼の「彼岸(性)」の強調が気づくのは難しいかもしれぬ。

- (10) 同前、二〇七頁。

- (11) 同前、二〇七頁。

- (12) 当論文は以下で取り上げられるショルマンの論文その他と共に、Heidegger und die Theologie, Hrsg. v. Noller, G., Chr. Kaiser, 1967 に収録。拙論における引用(頁)も同書による。英訳は引用文献 Bultmann 1956 を所収している。

- (13) 私の狭い知見では、熊沢一九六五が二三六一—四四五頁において論じている。なお、末尾の付記参照。

- (14) 熊沢一九六五、一三六頁。

- (15) Kuhlmann 1929, S. 34. ここで対象とされるのは『ローマ書』のバルトではなく、『教義学』のバルトであることが脚

註に註記されている。

- (16) Ibid., S. 37f.
- (17) Ibid., S. 38.
- (18) Ibid., S. 38f.
- (19) Ibid., S. 42.
- (20) 実際ハイデッガーの実存論分析は、現存在の非本来性と本来性について指摘するが、本来性とは何であるかについては、少なくとも『存在と時間』すなわち実存論分析におけるは語ってはいない。
- (21) Ibid., S. 43.
- (22) 「歴史的活力」と訳された Die geschichtliche Lebendigkeit は「歴史的動態」と解するとわかり易いのではないだろうか。
- (23) プルトマン一九二七、一一九頁。
- (24) Kuhlmann, Ibid.
- (25) 細谷下一七四頁。
- (26) 前掲書、一一一頁。
- (27) 同前、一三八頁。Kuhlmann 1927, S. 42.
- (28) Kuhlmann 1927, S. 44.
- (29) 私訳、プルトマン一九二八、一六六—一六七頁参照。プルトマンの原文では主語は赦してはなへ、 das jeweilige Jetzt である。 Cf. GuV I, S. 147.
- (30) 私訳、プルトマン一九二八、一六七頁参照。ただしプルトマン自身の文章ではこれは「生命」についての述語として述べられている。

- (31) Kuhlmann 1927, S. 44.
- (32) Ibid., S. 45.
- (33) Ibid., S. 46.
- (34) Ibid.
- (35) Ibid., S. 47.
- (36) プルトマン一九二八、一五八頁。
- (37) 前掲書、一五九頁。
- (38) 同前、一六四頁。
- (39) 細谷下一三九頁。
- (40) 前掲書、三三三頁。
- (41) Kuhlmann 1927, S. 47.
- (42) Ibid. 原文において斜字体部分に傍点。以下同様。
- (43) Ibid., S. 48.
- (44) 細谷下一八三頁、註(一)。ただし訳語の一部は私訳。ハイデッガーはここでクルルマンが引用する文の前で、「現存在の存在構成に根源的に属している『負い目ある存在』は神学的に理解された status corruptionis (墮落の状態) からはっきり区別されなければならない」と記し、また、後の文で、「負い目ある存在についての我々の実存論的分析は、罪(Sünde)の可能性を証明するものでも、その反証をなすものでもない。厳密に言えば、現存在の存在論はこ

- うらうら可能性をみちから一般に未決定のままにのこしてお
 へつらうごちをえびもならのである。なせなら、この存在
 論は哲學的な問として、罪にづらては原理的にまいたく
 関知しなからかざる」と記してらる。
- (45) Kuhlmann 1927, S. 49.
 (46) Ibid.
 (47) Kuhlmann 1927, S. 52. 註44參照。
 (48) Ibid.
 (49) Kuhlmann 1927, S. 57.
 (50) Ibid.
 (51) Ibid., S. 58.
 (52) Ibid.
 (53) 細谷一三二頁。
 (54) 同前、一一四頁。
 (55) Bultmann 1930, S. 72.
 (56) Ibid., S. 74 f.
 (57) Ibid., S. 73 f.
 (58) Ibid., S. 75.
 (59) Ibid.
 (60) Ibid.
 (61) Ibid.
 (62) Ibid., S. 76.
 (63) Ibid.
- (64) Ibid. S. 79.
 (65) Ibid.
 (66) Ibid., S. 76f.
 (67) Ibid., S. 77.
 (68) Ibid., S. 79. Also soll die Theologie in der Tat von der
 Philiosophie lernen, ja gerade von der, „die als tiefste
 Bestimmung für sich bekennt, dem Werke Diltheys zu
 dienen, also dem Sich selbst verstehen des Menschen
qua Menschen“, „*『*存在論の直接的利用*』*。だが
 ンターメンは Sich-selbst-verstehen と緊密
 (69) Ibid., S. 80f.
 (70) Ibid., S. 81.
 (71) 前掲註24、二二〇の註を註に採らるるに、現象論 aktuell
 とする。
 (72) フルトマン一九二八、一五八頁。
 (73) 前掲書、一五九頁。
 (74) Kuhlmann 1929, S. 54.
 (75) Bultmann 1930, S. 83.
 (76) Ibid.
 (77) Ibid., S. 82f.
 (78) Ibid., S. 83.
 (79) Kuhlmann 1929, S. 48.
 (80) Bultmann 1930, S. 83f.

(81) Ibid, S. 85.

(82) レーヴェット一九四〇、八一頁。

(83) プルトマン一九二七、四五頁。

(84) 同、四二頁。

付記 クールマンとプルトマンの論争について、既に一九三五年に滝沢克己が詳しく論じていること、滝沢克己『カール・バルト研究』所収の論文「信仰の可能性」が当該論文であること、これらについて、校正の段階で編集者林忠良氏から教示を受けたので記して謝意を表します。