

神学の非神話化か非ケリュグマ化か

フリッツ・ブーリ (著)

岡田 聡 (訳)

10年来、プロテスタント神学において、改めて、新約聖書の宣教の非神話化の問題が、非常に激しく議論された。それは、新約聖書のメッセージ[Botschaft、使信]を、その神話的な形態から解放することが許されるのか、許されるのはどのようにしてかという問いである。この議論のきっかけを与えたのは、今回は、1941年に公刊された、有名なマールブルクの神学者ルドルフ・ブルトマンの論文、「新約聖書と神話系」^{訳註1}である。ブルトマンがそこで詳論するものは、こんにち多くの人たちにとって、——1世紀前に同様に激論されたダーフィット・フリードリヒ・シュトラウスの『イエスの生涯』^{訳註2}のように——、哲学への神学の解消を結果として持つように思われる。[彼らによれば、]ここで放棄されるのは、神話的な形式のみならず、その内容でもある。その内容とは、ケリュグマ、つまりキリストにおける神の救いの振る舞いについての〈救済のメッセージ(Heilsbotschaft)〉である。それに対して他の人たちは、ブルトマンの神話理解に、人がこんにちそもそもなお神学者であり、福音を宣教しうることを可能にする方法を見いだしたと思う。シュトラウスやその後継者とは異なり、やはりブルトマン自身が強調するのは、彼にとって問題であるのは、神の一回的な救済行為についてのケリュグマの除去ではなく、ほかならぬその正当な理解だということである。

このようにケリュグマを固守しようとすることは、やはり、彼を今まで、救済史の神学者たちによって完全に異端の烙印を押されることから守ったものである。しかし、ほかならぬこの、こんにちのいわゆるケリュグマ神

学における信用は、ブルトマンにとって高くつく。つまり、新約聖書がキリストにおける神の救済行為について語る形式は、私たちにとって維持されえなくなった神話系であるという彼の指摘が、明瞭で明確であるだけに、彼がそれにもかかわらず、神の救済行為の排他性を一回的にイエス・キリストにおいて出来したものとして固守しようとするとき、彼の詳論は不明瞭で不明確になる。彼がそのことについて陥る維持不能性は、実際、[私たちを]満足させることができない。それゆえ、ほかならぬブルトマンによって、私たちは自らが次の問いの前に置かれるのを見る。それは、ブルトマンの決定的な反対者たちとともに、ケリュグマのために、まったく非神話化に関わるべきではないのがよいか、あるいは、——そのことが不可能であると明らかになるときは——、ブルトマンを超え出て、福音の真理のために、非神話化を神学の非ケリュグマ化として徹底しなければならないのかどうか、という問いである。

I

こんにちの神学のこの決定的な問いに答えうるために、私たちは、ブルトマンの非神話化の本質をその関心と遂行に関して、手短かに描き出したい。ブルトマンが新約聖書の宣教の非神話化によって追及するのは、おもに三つの関心である。

第一に、彼にとって、新約聖書の神話系からキリスト教の説教を解放する必然性は、次の事実の顧慮から生じる。それは、私たちの世界像は新約聖書の世界像とは異なり近代科学によって規定されているという事実と、新約聖書において宣教される救済の出来事が異物のごとく思われざるをえないように現代の人間の自己理解はあるという事実である。ブルトマンの説明によれば、「人間が真摯に新約聖書の世界像を固守することができず、固守することもしないほど広く、世界の経験と世界の支配は科学と技術によって展開されている」^{訳註3}。自己理解に関しては、現代の人間は「自己を、新約聖書が人間を見るのとは違って外的な力が私たちの内的な生に干渉するように独特に分裂したものとしては理解しない。現代の人間は自己に、

自らの状態と姿勢の内的な統一があると見なし、この統一が魔的な力や神的な力の干渉によって分裂していると妄想する人間を精神分裂病的と呼ぶ」
訳註4。

そのさい、ブルトマンにとって思いもよらないのは、新約聖書を、私たちにとって神話系のように思われるその形式のゆえに、無視したり、あまつさえ私たちの現代的な世界像と自己理解を絶対視することである。彼は特に、「過去の神話的な世界像において啓蒙主義の時代に失われた様々な真理が再び新たに発見される」訳註5可能性を知っており、彼にとって問題であるのは、私たちが見たように、ほかならぬ次のこと、つまり私たちの自己理解が新約聖書によって問いに付されるということである。しかし、そのことが真に可能であるのは、そのさい次の事実が無視されないときだけである。それは、私たちの科学的な世界像と統一的な自己理解が、ともかく、私たちの恣意的には交換不能で歴史的な状況に属するという事実と、新約聖書の神話系の回復が、それゆえ、私たちにとってはありえないという事実である。新約聖書のケリュグマをして、私たちに対してなおも何かを言わせたいならば、それはやはりこの理由から非神話化されなければならない。

しかし、ブルトマンにとっては、さらに第二の要素が加わる。非神話化の必然性は、彼によれば、私たちの精神的な状況の顧慮から初めて生じるのではなく、神話の本質それ自体からすでに生じるのである。なるほど、[ブルトマンによれば、] 神話は、原始的で前科学的な世界像と歴史像として把握されえ、そのときそうしたものとしては、さらに展開された観点から拒絶されえもする。しかし、[ブルトマンによれば、] 神話の「本来的な意味」訳註6は、「客観的な世界像を与えること」訳註7にあるのではなく、神話においては、「どのように自己を人間が自らの世界のなかで理解するか」⁸が表現される。自己理解の表現としては、[ブルトマンによれば、] 神話がほかならぬそれへと向けて理解されることを欲しているのは、神話的な世界像ではなく、それにおいて言明される自己理解である。あるいはブルトマン自身の言葉で言えば、「神話は宇宙論的ではなく、人間学的に、より

適切には実存論的に解釈されることを欲している」^{訳註9}。そのような実存論的解釈こそが、非神話化である。というのは、世界像はここではもはや対象的な役割を果たさないからである。

神話の形式的な本質からすでに生じたこの非神話化の必然性は、ブルトマンにとっては、彼が神話の内容を考慮に入れるところで、さらに強くなる。内容上、神話は宗教的である。というのも、「神話は、人間が〈自己の世界〉と〈自己自身が行なうこと・受けること〉の由来と限界として経験すると思う力や諸力について語る」^{訳註10}からである。その力や諸力に人間が期待するのは、この超世界的な諸力に依存することによる、既知の世界的な諸力からの解放、つまり救済である。しかし、ここでブルトマンがさらに述べるように、神話は、「非世界的なものについて世界的に、神々について人間的に」^{訳註11}、語るので、同時にかの自らの本来的な意義を隠し妨げる。[ブルトマンによれば、] 神話的な人間は、非世界的なものについて語り、世界的なものから解放されるという、自らの本来的な意図を満たそうとするならば、自らの語りと究極的なものとの関わりの非本来性に気づかざるをえない。かくしてブルトマンは、神話は「自己自身を、つまり自らの客観化する表象を批判する動因を含み」^{訳註12}、したがって非神話化はいずれにしても自らの内容に根拠づけられていると推論する。

ブルトマンは、現代の人間の精神的状況と神話の本質に根拠づけられているこの非神話化の必然性によって、原理的に新しいものを要求せず、せいぜい目下の神学的状況において未知のものを要求するということに気づいている。彼がやはり思い出させるのは、19世紀の批判的な神学がすでにこの課題に取り組んだということと、人は非難を受けずにこの仕事を拭い去ることができないということである。[ブルトマンによれば、] 人がこんにち自由主義神学に背を向けることによって身を捧げようとするケリュグマは、そのことによってまさに理解不能になる。しかし、ブルトマンは、新約聖書の神話系のこんにちの無批判的な回復を承認しないように、以前の自由主義神学によって遂行されたような非神話化と関わろうとしない。なぜならば、[ブルトマンによれば、] そのような非神話化においては、神

話とともに同時にケリユグマも放棄されたからである。[ブルトマンによれば、] ハルナックにおいて、「キリストにおける神の決定的な振る舞い」^{訳註13}についての救済のメッセージから、普遍的で、原理的にキリストなしでも獲得されうる、永遠的で無時間的な真理が生じたように、宗教史学派も、救済史に対する理解を持たなかった。

そしてそのことがまさに、ブルトマンの第三の関心である。非神話化によって、新約聖書の宣教の「ケリユグマ的性格」^{訳註14}を取り去ろうとせず、確かなものにこそしようとする。現代の人間にとって理解不能な、新約聖書の神話系の利用に反対するのと同様に、彼は、「決定的な救済の生起」^{訳註15}としてのイエスの人格を、単なる宗教的・倫理的な教師や、歴史を欠いた祭儀的な象徴に変換することに反対する。もしそうするとしたら、そのことは、神話の削除であって、神話の解釈ではないであろう。しかしそれゆえブルトマンにとって問題であるのは、「非神話化する解釈」^{訳註16}によって、「ケリユグマとしてのケリユグマの真理が、非神話的に思考する者のために」^{訳註17}、発見されるということである。

さて、どのように彼がこのプログラムに、——その実行を彼は一つの世代全体の課題と見なすが——、自ら着手するかを見てみよう。三つの上記の関心の彼による遂行の最良の例は、ヨハネ福音書についての大部の註解書^{訳註18}と新約聖書神学^{訳註19}である。しかし、彼の企ての基本方針は、——その認識が私たちにとってここで問題であるが——、私たちがここまで取り上げてきた論文においてもすでに明白になる。

現代の人間の科学的な思考と統一的な自己理解の顧慮という第一の関心の帰結は、——キリストにおいて出来した神の救済行為の、今まさに聞き知った強調にもかかわらず——、伝統的にキリスト教的な救済史の象徴の完全な放棄にある。神話的世界像の脱落と同時に、新約聖書の救済の事件の全体が、神の子の誕生から、黄泉降下と昇天、神の子の終末時の再臨まで、「片がつけ」^{訳註20}られている。この再臨の期待は、ブルトマンが言うように、次のことによっても「片がつけ」られている。それは、「キリストの再臨が新約聖書が期待するのは違ってただちに起こらず、世界史が継続

し——帰責能力を有するどんな人も確信しているように——継続するであろうという単純な事実」^{訳註21}である。自然科学によって、新約聖書のゴースト信仰とデーモン信仰、奇跡信仰の全体は、「片がつけ」られている。「新約聖書が霊と sacrament について言うこと」^{訳註22}は、現代の人間にとっては、「まったく疎遠で理解不能」^{訳註23}であり、「キリストの死による代理的な贖罪についての教説」^{訳註24}は、宗教的、倫理的に不可能であり、イエスの復活は、信じるに働せず、意義を欠いている。それらは、ブルトマンによって言及された例のいくつにすぎない。

ここで問題であるのが、私たちの理解から独立に生じた救済の出来事とされるものであるかぎり、この新約聖書の神話系の全体は、私たちにとっては、「選別と削除」^{訳註25}なしには、過去のものである。そして、ブルトマンは、神学者と説教者に、次のことをはっきりと思い出させることをやめない。それは、彼らがこの事柄の点で、「自らと会衆、彼らが会衆として獲得しようとする人たちに対して、絶対的に明瞭、清潔である」^{訳註26}責務を負っているということである。

しかし、この警告を背景にするからこそ、次のときには、それだけ責任が重いようにさえ思われる。それは、ブルトマンが、いまや、神話の正当な理解を得ようという彼の第二の関心からして、新約聖書の神話系の実存論的解釈によって、無効になった救済史の代わりになるものへと至ろうとするときである。対象的な言明としては片がつけられているものが、ここでは、人間の自己理解の可能性の表現として、有意義になる。ブルトマンは自らの神話概念を新約聖書へと適用しながら言う。「この神話系も、自らの意味を自らの客観化する表象に持たず、その表象に存する実存理解へと向けて、つまり実存論的に、解釈されなければならない」^{訳註27}。本質的であるのは、ブルトマンが、新約聖書のこの非神話化する実存論的解釈は、一般的には神話の本質によってのみならず、特殊的には新約聖書それ自体によっても正当化されると見なすということである。[ブルトマンによれば、] 一方では、新約聖書の、その個々の外形において自己矛盾する神話系が、そのような非神話化を呼び求め、他方では、——特にパウロとヨハネ

福音書においてだが——、すでに新約聖書のなかに、ケリユグマの実存論的解釈が見られる。ブルトマンはいまや、新約聖書の自己釈義を手引きに、ケリユグマの実存論的解釈を実行しようとする。典型的な仕方では彼はそのことを私たちが取り上げてきた論文においておこなっている。彼は、なにより使徒パウロを手がかりとして、しかしさらにヨハネを引き合いに出して、神話的世界像と救済の出来事を、それらにおいて表現される人間の自己理解の二つの対立的な可能性へと向けて、釈義する。彼は、一方を「信仰の外にある人間の在りかた」^{訳註28}と表し、他方を「信仰の内にある人間の在りかた」^{訳註29}と表す。

アダムの罪による被造物の墮落についての神話系の背後にある第一の可能性にとって特徴的であるのは、世界への頹落 [Verfallenheit、のとりこであること] である。この頹落が生じるのは、目に見えるものや一見すると意のままになるものなかでおのれを確かにしようとする試みからであり、この頹落が結果として持つのは、「思い煩い (Sorge)」^{訳註30}や「おのれを誇ること」^{訳註31}、しかしさらに争いや不安である。その不安についてブルトマンは言う。その不安のなかでは、「いかなる者もおのれとおのれのものを固守し」^{訳註32}ようとし、「おのれからあらゆるものが、さらにおのれ自身の生も、滑り落ちるといふ秘かな感情のなかで」^{訳註33}、そうしようとする。

それと対立をなすのは、あらゆる世界的に意のままになるものからの解放という第二の可能性——1 コリ 7:29 以下の「あたかも持たないかのように持つ」^{訳註34}という意味での非世界化——である。その可能性は、神の愛への信頼のなかで赦しを経験させ、不安からの解放へと、他者に対する開放へと、——つまり愛へと——、至り、かくして、「信仰のなかで開示される新たな生の事実的な可能性」^{訳註35}として理解される。その可能性のなかにブルトマンは、終末論的な救済の事件の実存 [論] 的な意義を把握したと思う。最も完全な仕方では、彼にとっては、新約聖書においてはヨハネが、終末の期待のこの実存論的な非神話化を実行したように思われる。なぜならばそこでは、——外的に何かが変わることなしに——、信仰する者の新たな「世界との関係」^{訳註36}のなかで、「将来の生はすでに現在になっ

た」^{訳註37}からである。

新約聖書における〔人間の〕在りかた (Sein) の理解のこの実存論的で非神話化する解釈について、——ブルトマンは疑いなく名手であるが——、彼はしかしやはり次のように問わなければならない。それは、彼において、ここでいまや、彼が以前の自由主義〔神学〕の非神話化に対して非難したほかならぬそのことが、やはり同じく生じていないかである。それは、神話と同時にケリュグマが失われたということであり、キリストにおける神の決定的な救済行為についてのメッセージが、——もつともここでは観念論の意味ではなく、実存哲学の意味であるが——、一般的な人間的可能性に解消されたということである。

ブルトマンは自らに、ケリュグマを固守するという彼の関心に非常に強く関係するこの危険を隠さない。彼が承認するのは、カール・ヤスパースがキリスト教的な〔人間〕存在 (Sein) のキルケゴールの解釈を哲学の領域へと転換することにおいて、また、マルティン・ハイデガーが現存在を実存論的に分析することにおいて、頹落しうることと本来化することの間の決断のはざまにある人間の状況について知っているということであり、彼らの前には、ヴィルヘルム・ディルタイとパウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブルク伯が、そうした「キリストなしでのキリスト教」^{訳註38}について知っていたということである。また彼は、自らの哲学上の弟子の一人、ヴィルヘルム・カムラーが、この立場からいかなる帰結を引き出したかを知っている。「新約聖書をハイデガーの実存哲学の諸カテゴリーによって解釈する」^{訳註39}という批判を彼にする人たちに対して、彼は宣言する。「私は、人がむしろ、哲学は自らすでに新約聖書が言うことを見てとっているということに驚くべきであったと思う」^{訳註40}。

差し迫った神学の喪失と哲学への神学の解消についての、明らかに彼をも圧倒する驚きから、いまやブルトマンは、この点で非常に決定的に、キリストにおける救済の生起に立ち戻り、まさにこの救済の生起への準拠の点で、一方で新約聖書や神学と、他方で哲学的な現存在理解のあらゆる在

りかたの間に、相違が存在するということを説明する。なるほど、[ブルトマンによれば、] 哲学も、人間の可能性としての類落性と本来性について知っている。しかし、哲学は、本来化の「原理的な可能性」^{訳註41}を「すでに事実的なもの」^{訳註42}と見なす点で、——「類落していれば人間のいかなる行動も類落した人間の行動である」^{訳註43}ので——、思い違いする一方で、新約聖書が語り、キリスト教信仰が知っているのは、「帰依と信仰と愛と人間の本来的な生とを初めて可能にするような神の行為について」^{訳註44}である。[ブルトマンによれば、] それだけが自然的人間の類落を克服しうるこの神の救済行為についての知から、自らの類落の決意的な引き受けにおける哲学的な本来化の道が、根源的な罪として——ほかならぬ罪として——、表される。

しかし、この判断にさいして、ブルトマン自身は、「そのことによって新約聖書の宣教の非神話化に限界が置かれているのか、私たちはここで神話の前に立っているのか」^{訳註45}と問わなければならない。かくして、予想通り、ブルトマンのすでに自己対立的な関心の遂行は、ケリユグマを固守しながら試みる彼の非神話化の問題系が明らかになることにおいて終わる。

II

それゆえ私たちはいまや、ここでとられた道の追及をさらに進めるにさいして、ブルトマンが非神話化において陥る難点とその原因を、特に熟慮しなければならない。

第一の難点については、私たちはすでに語った。私たちはそれをここでは、それ自体としてはその本質の点でだけ確認し、その後さらに、どのようにブルトマンがそれを取り除こうとするのかを見てみる。この難点は、哲学的な自己理解への、ケリユグマの実存論的解釈の關係に存在する。本来ここには、ブルトマンの非神話化とその遂行の二つの初めの関心からは、神学と哲学の間のいかなる矛盾も存在すべきでなかったし、実際いかなる矛盾も存在しない。というのは、現代の人間の科学的な思考と統一的な自己理解の顧慮や、実存理解の表現としての神話の把握に対してと同様に、

新約聖書の宣教の、客観的な救済史を排除する実存論的解釈に対しても、哲学の側からは、異議は唱えられえないからである。逆に、彼がここでとるのは、哲学が伝承への自らの関係においてずっと歩んできた道であり、ブルトマンによって特に顧慮された実存哲学がこんにち正当にも実際に意識させた道である。かくして、やはり結果は、原理的には哲学においても神学においても相違がない。カムラーのような人の「自己主張」^{訳註46}やハイデガーの「被投性の引き受け」^{訳註47}と、ブルトマンの信仰の自己理解の、内容的な相違があるにもかかわらず、哲学においても神学においてもやはり自己理解が問題である。この基礎的な形式的共同が初めて放棄されるのは、ブルトマンが哲学的な自己理解に対して突然にやはり、キリストにおける神の救済行為を、キリスト教的な自己理解の可能根拠として引き合いに出すところにおいてである。しかし、そのことによって彼は、哲学との神学の対話の可能性を絶つのみならず、神話系への逆行によって彼自身の諸前提との矛盾へと陥りもする。

しかし、ブルトマンは、次のような神学者には属していない。それは、ここでは単に成り行きにまかせ、「福音を伝える」ことだけで十分であると考へ、結局は、他の人たちや彼ら自身が福音を理解しうるかや、真摯な仕方^マで福音を信じるかを気につけないような神学者である。彼はここにある問題を見て取り、それを真摯に受け取る。かくして彼は実際また、キリストの出来事も、新約聖書がそれについて神話的な仕方^マで語る場合は、実存論的に解釈することに取りかかる。しかし、それについて彼は、新たな劣らず大きい難点に陥るほかない。それは、彼にとって、いまや、神の救済行為についてのケリュグマが単なる人間の自己理解に解消されるように思われるという難点である。そうとしか、彼が「十字架」と「復活」について詳論することは、判断されえないであろう。

キリストの十字架に関しては、彼は次の主張を変えようとし^マない。それは、キリストの十字架は、私たちの罪のための、罪のない神の子の代理的な贖罪の犠牲としては、私たちにとっては「跡付けられえない」^{訳註48}神話系であり、その神話系は、新約聖書においては、「それが述べるべきことを

まったく述べていない」^{訳註49}、という主張である。というのは、[ブルトマンによれば、]新約聖書にとって問題であるのは、過ぎ去ったものを廃することのみならず、新たな存在を可能にすることでもあるからである。しかし、[ブルトマンによれば、]この働きを十字架が持つのは、私たちが十字架を対象的に神話的に理解せず、実存論的に、すなわちその「有意義性」^{訳註50}において理解するとき、つまり「キリストの十字架を自らの十字架として引き受け」^{訳註51}、「キリストとともに自らを十字架にかける」^{訳註52}ときである。どこに十字架のこの「具体的な生の遂行」^{訳註53}があり、どのようにそれが現在、世界から解放させ、愛へと解放させながら、救済的に働くのかを、ブルトマンが究明するのは、同様に、キリストとともに死に復活するというパウロ的な立場においてである。

しかし、ほかならぬこの釈義が印象的であるとしても、やはり、私たちは次のように問わなければならない。それは、この釈義において問題であるのは、彼が私たちにすでに「キリストなしでのキリスト教実存理解」^{訳註54}の可能性として先の機会に詳述した「非世界化」^{訳註55}とは別の何かであるかどうか、である。ここで新たに付け加わったのは、この自己理解を、その可能根拠としての神の救済行為へと、印象的に関係づけることだけである。しかし、そのことにおいて本当になお問題であるのは、「神の決定的な救済行為 (entscheidende Heilstat Gottes)」^{訳註56}であるのか。あるいは、「キリストの出来事は」^{訳註57}、実際には、「削除されており、解釈によってその躰きとなる出来事的性格が奪われている」^{訳註58}のではないのか。なぜならば、キリストの出来事が「救済の生起」であるのは、キリストの出来事がキリスト教的自己理解の史実的な起源にすぎず、その史実的な起源が、——その宣教がその聴者にそのように自己を理解したいかいなかを問うことによって——、再びそのつど現在的になるべきであるかぎりでだけだからである。そのことは、ブルトマンによって、以前の自由主義[神学]の非神話化の試みに対して拒絶された、普遍的な人間の可能性の発見とは別の何かであるのか。

そのことは、「復活祭の生起」^{訳註59}についての彼の論述において、はるか

に明らかになる。ナザレのイエスの十字架にかけられたことがやはりなおも結局は、その有意義性において理解されなければならない「史実的な生起」^{訳註60}である一方で、ここで問題であるのは、ブルトマンによれば、史実的な生起ではない。彼は言う。「史実的な生起として把握されうるのは、最初の弟子たちの復活祭の信仰だけである」^{訳註61}。「死者が此岸の生へと戻り来る」^{訳註62}という「超自然的な不可思議」^{訳註63}としては、復活についての語りは、私たちにとっては、跡付けられえない神話系である。それゆえ私たちは、客観的な事実としての復活にもとづいては、十字架における神の救済行為を信じることができず、逆である。「キリストの復活についての語り」^{訳註64}は、彼によれば、「十字架の有意義性の表現」^{訳註65}である。それゆえ復活とは、「非世界化」において経験される救いの神話的な表現である。ブルトマンにとっては、復活祭の生起は、客観的に、墓が開くことにおいて起きるのではなく、次の弟子たちの自己理解において生起する。それは、具体的な生の遂行において、——宣教のここで生じた言葉の作用のもとでそれに相応しいものが出来るあらゆるところにおいて——、十字架を勝利として経験する弟子たちである。彼の考えによれば、「この言葉はしたがって、十字架に「付け加わり」、十字架を救済の出来事として理解されうることにするものである。なぜならば、十字架は信仰を要求するからであり、十字架は人間に、人間が自己を〈ともに十字架にかけられた者〉として理解しようとし、それと同時に〈復活した者〉として理解しようとするか、という問いを向けるからである」^{訳註66}。

この言葉について彼は、それ「自体が終末論的な救済の出来事に属している」^{訳註67}と言う。そしてそのことにおいて、いまやさらに、ブルトマンの神学における第三の難点——史実的探求と言葉の宣教の間の関係——が示される。歴史家にとっては、十字架は救済の生起ではなく、復活は生起ではまったくない。信仰を持たない歴史家が、キリストの十字架を、失敗した企てという人間的な挫折としてだけ見なしうるように、その歴史家にとっては、「復活祭の生起」は、イエスとの個人的な結びつきから生じた弟子たちの幻覚的な体験に還元される。[ブルトマンによれば、]復活は、そ

の「有意義性」において理解されることによって初めて、救済の生起になる。かくして〔ブルトマンによれば、〕十字架にかけられた者が新約聖書において宣教されるのは、「十字架の意味がイエスの——史実的な探求によって再現されなければならない——史実的な生涯から開示されるようにではなく」^{訳註68}、「同時に復活した者である十字架にかけられた者として」^{訳註69}である。史実的な生起とは違って、いまやブルトマンは、この救済の意義において見られた十字架を、——そしてその神話的な表現として復活も——、「歴史的な出来事」^{訳註70}と表し、あるいは、——その非世界化する働きを考慮に入れて——、「終末論的な生起」^{訳註71}とも表す。なるほど、一方で彼は、私たちが十字架について「史実的な生起として史実的な報告によってだけ」^{訳註72}知りうるということを認め、その肉を受けて神が世界を自らと和解させた人間が「本当に史実的な人間である」^{訳註73}ということも強調する。したがって、〔ブルトマンによれば、〕神の言葉は、「ナザレのイエスの人格と運命についての、それらの救済史的な有意義性における、ありのままの宣教」^{訳註74}である。しかしやはり、他方で彼は、信仰は史実的な生起に関心を持たず、「神の言葉への信仰を史実的な研究によって根拠づけようとする」^{訳註75}ならば、そのことは誤りであろうと説明する。〔ブルトマンによれば、〕宣教の言葉においてだけ、私たちに復活した者が出会う。しかし、この言葉は「神の言葉として〔私たちに〕出会い、その神の言葉に私たちは、正当性の問いを立てることができず、その神の言葉は私たちに、私たちがそれを信仰しようとするかいなかを問うだけである」^{訳註76}。

これらの詳論の何かが明瞭であるならば、それは、ここではあらわな不明瞭さが広がっているということである。ブルトマンがこれらの詳論のために、福音の必然的な「躓き」^{訳註77}的性格を引き合いに出し、その「不可避性」^{訳註78}を語り、結局はそれから終末論的な救済の生起をもたらすことによって、この不明瞭さは取り除かれず原理的なものになる。

*

ブルトマンがかくも明瞭に熟慮された非神話化によって陥るこの逃げ道のない難点の原因はどこに存するのか。この難点は、手短かに言うと、三重の誤解に存する。それは、[第一に、] 哲学的な自己理解の誤解、[第二に、] 一般的には神話の本質の誤解と、特殊的には新約聖書におけるその利用の誤解、[第三に、] 歴史における新約聖書の神話的な終末論の運命の誤解、である。

第一に、ブルトマンは、彼が哲学的な自己理解として新約聖書のケリュグマに対して境界づけるものを、しかも二重の仕方で、誤解する。なぜならば彼は次のように考えるからである。つまり、彼の考えによれば、彼が哲学にも認める頹落についての知は、この頹落から出る道ではなく、逆に、——頹落についての知をその克服へと至る道と見なすと思うとき——、はるかに逃げ道のない頹落へと至るほかない。例えば、墮落し悪のデーモンに支配された世界についての神話においてそうであるように、頹落において、客観化されうる状態が問題であるならば、そのことも正しいであろう。しかしやはりブルトマンにとってほかならぬそれが問題であるのは、そうした神話系ではなく、自己理解の表現としてのその実存論的解釈である。しかし、自己理解においては、頹落の気づきは、この状態についての無知とは別の何かである。ここでは無知がいつそう深い頹落を意味する一方で、その気づきがまさにほかならぬそれをなすのは、本来的な実存の新たな自己理解の開始である。キリストの出来事の非神話化において、キリストの出来事をブルトマン自身がそのように理解する。そこでは彼は、十字架と復活を、新たな救済された自己理解の可能性の神話的な表現として解釈する。しかし、哲学的な自己理解が問題であるところでは、彼はそれには本来性へと至るいかなる可能性もないと見なす。なぜならば、新約聖書が、その神話的な人間学にもとづいて、「人間自身は完全に頹落している」^{訳註79}と主張するからである。あたかも実存論的解釈が、それが哲学者によっておこなわれるときには、それが神学者によっておこなわれるときとは、別の何かであるかのようである！

しかし、この区別は、形式的にのみならず、内容的にも不当である。な

るほど、例えばハイデガーにおいてのように、その超在を欠いた反抗の点で「不敬な」^{訳註80}「自力」^{訳註81}と判断されなければならないような哲学的な自己理解が存在する。しかし、そのような自力は、神学においても、さらにほかならぬブルトマンにおいてもなお、存在するのではないのか。なぜならば、ブルトマンは突然、かくも奇妙な仕方でも客観的に救済史的に、そこでだけ復活した者が私たちに会おうとすることを、つまりどのように神の救済行為が生起しうるのかを規定するからである！なるほど、事態はブルトマンが言うようにある。「人間が帰依の生としての自らの本来的な生の可能性を自らに閉ざす徹底的な自力が罪として理解されるべきであるならば、人間にとって明らかに可能でなければならないのは、自らの実存一般を贈り与えられたもの（Geschenk）として理解することである」^{訳註82}。ほかならぬカール・ヤスパースがこんにち、本来的な現存在のこの被贈的な性格（Geschenkcharakter）について語り、そのために正当な仕方でも恩寵という概念を用いることを、一体ブルトマンは知らないのか^{訳註83}。

ブルトマンは、この実存という恩寵を知らず、あるいはそれを知ろうとしないので、彼の「言う」恩寵を欠いた実存から、キリストにおける神の救済行為という、かのなお常に神話的な恩寵へと至らざるをえない。そうした恩寵の実存論的理解が、ブルトマンが、哲学者にとっては神話家のように、救済の神学者にとっては哲学者のように、思われざるをえないという難点へと、彼を陥らせる。

第二に、一般的には神話の本質について、特殊的には新約聖書の救済の神話について、ブルトマンが言うことは、なるほど、[自然] 科学と統一的な自己理解とにもとづいてもはや神話のなかに生きていない現代の人間の立場からは、正しい。しかし、神話がいまだ破られておらず効力を有しており、信じられているところでは、神話は絶対に、単なる自己理解についての非本来的な表現の対象性においては理解されず、神話は完全に、内容のある客観性において考えられる。神話を信じる者は、ブルトマンが理解するような「神話の本来的な意味」^{訳註84}について何も知らない。

そして、そのことは、なにより新約聖書にとっても妥当する。ブルトマ

ン自身がこの破られていない神話系について、論文の冒頭で、「新約聖書における神話的な世界像と神話的な救済の出来事」^{訳註85}というタイトルのもとで、優れたイメージ [Bild、像] を与えている。同様に正しいのは次の断定である。それは、新約聖書の終末論的な神話系のこの全体が、ある点において、——すなわち、救済者がここでは神話的な人物であるのみならず、「同時にナザレのイエスという特定の史実的な人間」^{訳註86}でもあり、その運命が「神話的な出来事であるのみならず、同時に人間の運命」^{訳註87}でもあるという点において——、ギリシアやヘレニズムの神々の祭儀的な神話から根本的に区別されるという断定である。しかし、ここでは「史実的なものと神話的なもの」^{訳註88}がかくも「独特に絡み合って」^{訳註89}いるということは、ブルトマンによって同様に強調された終末の間近な期待や、十字架と復活にとって新たなアイオンの開始が決定的に出現したという見解と、非常に密接に関連している。新約聖書の終末論の特徴的なものは、実際に、ここでは終末論的な神話系が現実化され史実化されたということに存在する。

しかし、そのことは、ブルトマンが「歴史性」という概念によって意図しているものとは別の何かである。新約聖書においては終末論的な神話や、それがヘレニズム化されたところではグノーシス的な神話は、——それが対象性を奪われ、ただ自己理解の表現としてだけ真摯に受け取られるというブルトマン的な意味では——、実存論的には解釈されず、逆である。ブルトマンが、自らの仕方ですく、〈非世界化〉と〈神の愛を信頼しながら愛へと解放されること〉という新約聖書の自己理解として描写するものは、新約聖書においては、客観的な生起として前提される救済の出来事にもとづいて出来する。かくしてブルトマンが例えばバルトを、「あらゆる神話的なものを1コリ15から取り除くこと」^{訳註90}は許容できないと批判するのは正鵠を得ている。しかし彼がついで自ら、パウロにおける「復活の奇跡を目撃者たちを数え上げることによって確かなものにし」^{訳註91}ようにすることが、いかに「致命的」^{訳註92}であるかの証拠として、バルトの「暴力的な解釈」^{訳註93}を挙げるとき、そのことは、まさになおも破られずに神話的に

思考する使徒にとってではなく、ブルトマンの釈義の仕方にとって、「致命的」な事柄である。実存論的に解釈されなければならない、神の愛と和解についての言葉においてではなく、——私たちにとっては疎遠なように思われるとしても——、イエスの贖罪の犠牲と、神の世界の開始を引き起こすイエスの復活において、新約聖書の人間は、救済を現実として経験する。私たちにとってはここでは神話系と思われるものは、新約聖書の人間にとっては自己理解の表現ではなく、新約聖書の人間の自己理解は、現実として前提されたかの神話的な出来事にもとづく。ブルトマンにとって関係が逆転するのは、ただ、間近な期待へと史実化されたかの救済論的な神話系が、彼自身が認めるように、思い違いであることが明らかになった一方で、キリスト教的な自己理解が、ブルトマンが同様に示すように、原理的にはかの神話系なしでも可能であるからである。

しかし、そのことによって、私たちは、ブルトマンが非神話化の遂行にさいして巻き込まれる第三の難点の解決への入口をも見いだした。史実的探求と言葉の宣教の関係における不明瞭さの原因は、——特に、ケリュグマが、自らの起源を史実的な生起に持つにもかかわらず、史実的な探求に関心がないという不可能な主張は——、次のことに求められなければならない。それは、歴史における新約聖書の終末の期待の運命の帰結を、彼が完全には意識できないということである。なるほど彼は新約聖書の終末の期待が、歴史において実現しなかったことによって、「片がつけ」られているということや、それを取り戻すいかなる試みも、その意図自体に反して、「新約聖書の批判」^{訳註94}を意味するということを知っている。しかしブルトマンは、この終末史を——彼が別のところで書いているように——「持ち込まれた神話的小道具」としてだけ見なすことが許されると思うので、終末史を疑問視することによって、それにおいて言表される自己理解もともに打撃が与えられているということを洞察しない。しかし、新約聖書のケリュグマが、——現代化する実存論的な改釈なしに——、その客観的に神話的で史実的に起源的な形態において受け取られるならば、ケリュグマが実際の歴史の経過によって徹底的に疑問視されているという結論を、人は

避けることができない。ぼやけた曖昧さなしには、人はそのときもはや、十字架と復活において出来た神の救済行為について語ることができない。なぜならば、そのことによって引き起こされたとされるもの、つまり終末の出来事の開始が、まさに生起しなかったからである。なるほど、終末が入り来なかったこと、つまり歴史が継続したことは、キリスト教のケリュグマの発生の要因になり、それを可能にしたものになった。しかし、ほかならぬそれゆえに、史実的探求と、言葉の宣教が、それぞれまったく別の何かであるということについて、人は隠すことはできないし、隠すことをしてはならない。史実的な見方を無視することによってだけ、今もなお、キリストにおける神の救済行為にもとづくケリュグマが問題になりうるし、ブルトマンは、そのようなケリュグマを固守しようとするので、史実的探求と相いれないかの宣教論へと至る。[こんにちの宣教においてかの出来事について] 語ることによって、史実的に認識されえない終末論的な出来事を主張することは、入り来なかった——新約聖書において宣教された——救済の出来事の、最終的な代わりになるものにほかならない。ケリュグマは、首尾一貫しない仕方でおも固守される神話系の最終的な残滓である。

I I I

ブルトマンへのこの批判によって、彼が非神話化をもって現在の神学において神話を信じる者の反応に対して主張する関心は、失効させられていない。逆に、ケリュグマ神学のこの在りかたの拒絶は、そのことによって、ただ強められただけである。しかし、いまやもちろん、私たちにとっては、ケリュグマを固守しようとする彼の在りかたも「跡付けられえないもの」であることが明らかにならざるをえなかった。その結果、私たちは、今さらに、ブルトマンの非神話化の帰結としての神学の非ケリュグマ化とその結果について手短かに概要を述べなければならない。

第一の私たちのこれまでの詳論の帰結は、新約聖書の終末論的な神話系の意味でのキリストにおける神の救済行為についてのケリュグマの可能性

も必然性も存在しないことを、私たちが説明するということにある。そのことに関して可能性が存在しない〔と言える〕のは、私たちがブルトマンによって一般的に、新約聖書の神話的世界像や救済の出来事と、現代の人間の科学的な思考や自己理解の統一性の、相いれなさについて、思い出させられたことによってである。しかし、自己理解の表現だという私たちの現代的な神話の理解の、なおも完全に客観的に神話的に思考する新約聖書への、彼による史実的に許されない持ち込みについての洞察によって、また、新約聖書の終末論の歴史的な問題系——それを認めないことがブルトマンのケリュグマの固守の原因をなすが——の認識によって、私たちは、このやり方で一回的にキリストにおいて出来た神の救済行為について語る可能性を、もはや見いださない。

しかし、このさしあたり否定的な成果について、私たちは驚く必要がない。なぜならば、私たちがこの排他性の妄想から解放される瞬間に、私たちの目は、本来的な実存の自己理解という救済の現実へも解放されるからである。ほかならぬブルトマンこそが、現代の実存哲学を手がかりとして、この本来的な実存を私たちに気づかせる。ブルトマンにおいてはなおもそうであるのとは違って、弁証論的なめがねによってや、常にありうるねじれの一般化によって、私たちが自らにこの可能性をくもらせずに、カール・ヤスパースのような哲学者とともに、意のままにならない恩寵としてのこの可能性の被贈的な性格に気づくならば、私たちはここで、危惧された喪失の十分な代償を見いだしたことになる。私たちは今、もはや救済の現実へと至るために救済の神話を必要とせず、経験された救済の現実から救済の神話を理解することができる。

そのことによって、結局のところ、第二の帰結もすでに導き出されている。救済の出来事は、ブルトマンが少なくとも哲学に対して強調するのは違って、キリストにおける一回的に出来た救済行為にはなく、人間が自己をその本来性の点でキリスト神話において表現されたように理解しうることが生起しうるということにある。人間がこの救済の可能性に気づくということや、人間が世界への自らの破壊的な頹落を意識するということ、

人間が自己自身や世界に対して——ブルトマンが新約聖書を手がかりに「非世界化」と記述する——かの別の態度を取ることができるようになるということを、この神話の宣教が引き起こすことができるとしても、救済の出来事は、やはり、そのつどの自己理解というまさにこの領域において起こり、——その外側や、それから独立には、決して起こらない。それゆえ、救済の出来事は、新約聖書や聖書にもキリスト教の会衆にも制限されていない。歴史の一つの点には、救済は依存していない。新約聖書がそう言うかぎりでは、新約聖書は私たちにとってはもはや跡付けられえない神話的な語りである。

なるほど、新約聖書によって主張された、その救済の出来事のこの一回性において、こんにちの神学やブルトマンでも数多く引用されるパウロ的スカンダロン、つまり福音の躓きの性格が生じる^{訳註95}。しかし、救済の出来事の一回性という実際に躓きであるこの主張は、同様に、新約聖書の破られていない神話的な思考の結果にほかならない。神話への私たちの「破られた」関係から、私たちが言っているのは、この主張された一回性においては、ここで言表される自己理解の無制約性の性格が表現されるということだけである。しかし、そのような無制約性は、一回的な何かではなく、あらゆる決意を性格づける。決意の無制約性もまた、躓きを含んでいる。それは、人が、自らの認識の歴史性について洞察しているにもかかわらず、その洞察を持ちつつ、全力で決意に身を賭さなければならない、という躓きである。ここに私たちの実存の本当の「躓き」があり、それを私たちは自らに神話的な偽の躓きによって覆い隠してはならない。

*

私たちがここでなおも述べなければならない第三の帰結は、歴史と宣教への態度にある。歴史への批判的な態度にもかかわらず、人はブルトマンにおいて、ほかの神学者たちにおいてもそうであるように、時折、次の印象を受ける。それは、史実的な懷疑が、教会の宣教において語られる神の

言葉に空間を得させ、それが神の言葉であるという「要求」^{訳註96}に「従順な信仰」^{訳註97}を得させる、という目的だけを持つ、という印象である。しかし、私たちは、私たちがもはやその正当性について問うことが許されないような言葉によって、要求されることはできないし、要求されることをしてはならない。そのつどの宣教において私たちを捕らえる言葉の背後に立っている歴史について何かを私たちが知るほかならぬそのときに、この言葉を人間の言葉とは別の何かと見なすのを、私たちは避けるであろう。私たちが新約聖書の神話系においてブルトマンに従って目前に持つ人間の自己理解の表現から、どのようにして突然、まったく別の何か、——もはや史実的な設問にとっては理解されえないものが——、生じうるというのか。[ブルトマンによれば、]そのことは、やはり単純に、何らかの史実的な偶然事に自らを委ねることを命じる。

しかし、私たちが宣教の言葉をも良心的に歴史科学的に検討することによって、私たちは信仰を、ブルトマンが危惧するのとは違って、相対的であり続ける科学には委ねない。私がそれを支持したりそれに反対することを決断するものは、私にとって外から異物として向かってくる何かではない。私自身は常に、私がそれを支持したりそれに反対することを決断するものであり、私が理解しうるあらゆるものはもちろん、そのものに属している。何が歴史から私の理解領域へと踏み入ったのかや、何が自己理解の可能性として私にとってここで開示されるのか、どのように私の運命に対する私の態度が変わるのかは、今は私に属している。ここでは私は、私がそれであるものであろうとするかを、決断しなければならない。ここでは私は、私の最も固有な可能性を逃すか、私自身になるかする。ここでは私は、災いか、救済を経験する。

しかし、一回的に出来た救済行為についてのケリュグマと、そのことは原理的にもはや関係がない。ケリュグマにおいては、私には、復活した者は出会わない。復活祭のメッセージによって意図されてありうるであろうものを、私は、贈り与えられたものとして知っている（自己自身になること）から理解することができる。そして、そうした自己理解からだけ、

私はさらに他の人たちへと、復活祭について語るができる。

*

ブルトマンによって拒絶された救済史の神学は、しかしブルトマン自身も、非神話化のそのような徹底——非ケリュグマ化——をしりごみするかもしれない。しかし実際は、そのことは、こんにち一般になおもキリスト教神学が可能であるような道である。この結果から、ここで最後にさらに、一言呈しておきたい。

第一に、神学の非ケリュグマ化によって初めて、神話への関係が明白で明瞭になった。非ケリュグマ化された神学においては、救済史の神学においてとは違って、こんにちの人間にとっては理解不能な神話的なケリュグマは宣教されず、ブルトマンにおいてとは違って、非神話化されたケリュグマが後で再び神話的な仕方ケリュグマへと格上げされ、その結果、人が自己自身の要求に反して、ほかならぬここで、何を手がかりとして人が今本来的であるのかを知らないということにはならない。あらゆる誤ったケリュグマ的な主張から解放されて、今、新約聖書の神話系は、真実に実存的に、——本来的な実存の自己理解を象徴する力を有する表現として——、理解されうる。それを手がかりとして、私に、真に、私自身のそれに相応しい新たな自己理解が生じうる。

ブルトマンにおいては、どの点において神話の削除が問題でないのか、あるいはやはり問題であるのかが相当に明瞭ではなくなる一方で、私たちは神話を無視する理由を持たない。どのように私たちは神話なしに最後の事物^{訳註98}について語りうるのであろうか。私たちからこのイメージ[Bild、像]の世界が失われたとしたら、私たちは貧しい者たちであろう。それゆえ私たちにとっては、その正しい解釈と同様に、その伝承一般もが、問題でなければならない。誤った要求から解放されて、私たちにとっては、キリスト教の神話系が、本来それであるものとして、——私たちに証言され、私たちの釈義によってさらに証言されながら、実存的な自己理解の表現と

して——、役立ちうる。そのことによって説教と祭儀の意味と課題が表されている。

さて、この枠内では、第二に、キリスト神話の意義が、特別な種類の自己理解の表現として、指摘されなければならない。私たちは、ブルトマンともに、この特殊な神話の本質的な内容を、一般的な神話の本質的な内容と同様に、私たちの思い煩いと意のままにしようとすることの挫折において私たちに出会うかの力への帰依による世界と自己自身からのかの解放に、見て取りたい。その挫折とは、世界からの逃避や自己充足とはまったく別のもの、つまり世界への開放とそのことにおいて私たちに出会うものへの帰依を意味するような、内的な解放である。しかし、ほかならぬこの解放する可能性も、私たちの意のままにならない贈り与えられたものとして経験され、おのれの決意と態度にもかかわらず恩寵として経験される。私たちにとって、それらにおいて、あらゆる存在の究極的な神秘的根底が愛として顕わになり、——この顕現においてはもちろん、その根底はいまやますます神秘であることが明らかになる。というのは、私たちは、それらから、——ブルトマンによって正当にも批判された以前の自由主義神学がしたのとは違って——、普遍的な目的の明瞭さをでっち上げることはないであろうし、同様に、私たちはここでは神の愛の一回的な救済行為についてのケリュグマを立てることはできないからである。しかし、思い煩い (Sorge) において頹落することや愛において本来的になることがありうるということに気づくかの恐ろしい危機 [Krise、分かれ目] が、私たちにおいて起こるところでだけ、しかしそこでは何度も、キリストは現実になり、キリストは受肉し死して復活する。この意味では、使徒パウロは、自己自身の現存在を、ケリュグマとして生きた。「私たちは、いつもイエスの死をまっています、イエスの命がこの体に現れるために」(2 コリ 4 : 10)。

超在へと関係する私たちの実存において救済の現実をこのように根拠づけることによって、私たちはいまや第三に、史実への適切な態度を取ることができるようにもされている。私たちは今もはや、私たちから史実的な探求によって何かかけがえのないものが奪われるかもしれないと思い煩う

必要がなく、それゆえ私たちは、意識的せよ無意識的にせよ、はっきりとにせよひっそりとにせよ、その方法と成果を回避したり歪曲したりする必要もない。たしかに、私たちの自己理解は、私たちの歴史的な状況によって常に規定されており、私たちの自己理解には、本質的なものとして、私たちがそのなかに立っている伝承と、私たちがそれを理解する仕方が属している。しかし、私たちの実存の外ではなく、その内で、決定的なものが生起する。そしてそれゆえ私たちの実存は、歴史と四つに組むことによって、常にかえって豊かにされ明瞭にされる。一面化と貧困化に生じてほしくなければ、伝承とのこの出会いが十分に広くなされることはありえない。

そのことがほかならぬブルトマンにおいても示されるのは、ブルトマンが、ドグマによって制約された懐疑的態度から抜け出して、史実的イエス [historischer Jesus、史的イエス] に重要性を認めることを、ほとんどしないときである。例えばブルトマンは、史実的イエスの神の国の宣教を、——歴史に直面してのその挫折と、なにより史実的イエスの終末論的に制約された振る舞いを含めて——、もっと考察していれば、ブルトマンの「非世界化」は、単にルター的な [信仰] 義認論へと合わせられただけではないような、さらに何か別の性格を持ったであろう。もしそうであるとしたら、本当の終末論的な実存は、おのれを慰めながら自己や世界の様々な可能性に満足することとはさらに何か別のものであるということが、——あらゆる人間の可能性を超え出たものであり、したがっていかなる形でも止むことの無い意味の探求であるということが——、示されるであろう。ここからして初めて、——ブルトマンが自らの仕方できりこにもなっており、それゆえむなしくも距離をとろうとする——実存哲学的な〈存在への敬虔さ (Seinsfrömmigkeit)〉と本当に四つに組むことが可能であろう。

そのことによって、最後に、こんにち非ケリユグマ化された神学に相応しい具体的な課題を指摘することだけでもしておきたい。非ケリユグマ化された神学は、出来した救済行為についてのケリユグマを、——それが解釈されなければならないものだとしても——、引き合いに出すことによつ

て、自らを哲学から区別せずに、哲学と共同し、人間の自己理解へと訴えかける。だとしても、非ケリュグマ化された神学の特別なものであるのは、それが、たくさんの自らの伝承から、なによりこの伝承の起源の時代から、本来的な自己理解の諸可能性を指摘しうるということである。この諸可能性は、そうした象徴する力を有するものとしては、私たちにとってほかではほとんど見いだされえず、経験上、そうした素材をよく知らない人たちによって、普通は見落とされ、または、——それらがその人たちにとってケリュグマ神学において現れる形のゆえに——、誤解され拒絶される。そのとき私たちは、この意義深い課題との取り組みを超えて、例えば、どの点において私たちが自らをそれによってなおも哲学から区別し、存在する権利を持つのかという無益な問いに取り組むためには、時間をまったく持たず、しかし、——人間としての人間に関わるものについて人間に何かを言わなければならないような神学に、それが存在する権利はないとはまだ見なさなかつたゆえに——、そのような論争の要因も持たない。

ルドルフ・ブルトマンが私たちにそうした非ケリュグマ化された神学のための豊かな題材を開示し、私たちよりも、——少なくとも一歩遠くに——、この道を進みもすることに対して、私たちは彼に感謝しており、こうして四つに組むことによっても、——そのことが彼を全面的に喜ばせることはないとしても——、彼にこの感謝を表明したいと思う。

* 訳者註記：本稿は、Fritz Buri: „Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie“ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*. Bd. 2. Hamburg (Reich & Heidrich) 1952, S. 85-101 の全訳である。なお、訳出にさいしては、以下も参照した。Fritz Buri: „Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung?“ In: Ders.: *Zur Theologie der Verantwortung*. Günther Hauff (Hg.), Bern / Berlin (Paul Haupt) 1971, S. 39-56.

* 凡例：[] 内は訳者による補足である。〈 〉は語句の区切りの明確化のために訳者が付加したものである。聖書の引用は新共同訳（日本聖書協会）と Einheitsübersetzung（Herder）に拠った。訳書がある場合、初出の箇所を示したが、訳文は岡田による。

訳註1 Rudolf Bultmann: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos*. Bd. 1. Hamburg (Reich & Heidlich) 1948. (『新約聖書と神話論』山岡喜久男訳、新教出版社、1980年。)

訳註2 David Friedrich Strauß: *Das Leben Jesu*. Leipzig (F. A. Brockhaus) 1864. (『イエスの生涯』I・II、岩波哲男訳、教文館、1996年。)

訳註3 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 17.

訳註4 Ibid., S. 19.

訳註5 Ibid., S. 17.

訳註6 Ibid., S. 23.

訳註7 Ibid.

訳註8 Ibid.

訳註9 Ibid.

訳註10 Ibid.

訳註11 Ibid.

訳註12 Ibid.

訳註13 Ibid., S. 26 u. 27.

訳註14 Ibid., S. 42.

訳註15 Ibid.

訳註16 Ibid.

訳註17 Ibid.

訳註18 Bultmann: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1941. (『ヨハネの福音書』杉原助訳、日本キリスト教団出版局、2005年。)

訳註19 Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen (J.C.B. Mohr) 1953. (『新約聖書神学』(『ブルトマン著作集』第3-5巻)、川端純四郎訳、新教出版社、1963-1980年。)

訳註20 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 18.

訳註21 Ibid., S. 18 f.

訳註22 Ibid., S. 19.

訳註23 Ibid.

訳註24 Ibid., S. 20.

訳註25 Ibid., S. 22.

訳註26 Ibid.

訳註27 Ibid., S. 28.

訳註28 Ibid.

訳註29 Ibid., S. 30.

訳註30 Vgl. Ibid., S. 29. 「思い煩わないでほしい。独身の男は、どうすれば主に喜ばれるかと、主のことに心を遣いますが、結婚している男は、どうすれば妻に喜ばれるかと、世の事に心を遣い、心が二つに分かれてしまいます (Ich wünschte aber, ihr wäret ohne Sorgen. Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn

gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen. So ist er geteilt)」(1 コリ 7 : 32 以下)。

訳註31 Vgl. Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 30. 「それは、だれ一人、神の前で誇ることがないようにするためです ([D]amit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott)」(1 コリ 1 : 29)。「あなたがたが誇っているのは、よくない (Zu Unrecht rühmt ihr euch)」(1 コリ 5 : 06)。

訳註32 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 30.

訳註33 Ibid.

訳註34 「かのパウロ的な「あたかもないかのように」(ibid., S. 36)。「兄弟たち、わたしはこう言いたい。定められた時は迫っています。今からは、妻のある人はない人のように、泣く人は泣かない人のように、喜ぶ人は喜ばない人のように、物を買う人は持たない人のように、世の事にかかわっている人は、かかわりのない人のようにすべきです」(1 コリ 7 : 29 以下)。

訳註35 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 33.

訳註36 Ibid., S. 31.

訳註37 Ibid.

訳註38 Ibid., S. 33.

訳註39 Ibid., S. 35.

訳註40 Ibid.

訳註41 Ibid., S. 39.

訳註42 Ibid.

訳註43 Ibid.

訳註44 Ibid., S. 43.

訳註45 Ibid.

訳註46 Wilhelm Kamlah: *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*. Frankfurt a.M. (Klostermann) 1940, S. 297 f.

訳註47 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen (Max Niemeyer) 2001, S. 325, 383. (『存在と時間』下、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。)

訳註48 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 45.

訳註49 Ibid.

訳註50 Ibid., S. 46.

訳註51 Ibid.

訳註52 Ibid.

訳註53 Ibid.

訳註54 Ibid., S. 33.

訳註55 Ibid., S. 26.

訳註56 「キリストにおける神の決定的な振る舞い (entscheidende[s] Handeln Gottes in Christus)」(ibid., S. 26 u. 27)。

訳註57 Ibid., S. 34.

訳註58 Ibid.

訳註59 Ibid., S. 50.

訳註60 Ibid., S. 51.

訳註61 Ibid.

訳註62 Ibid., S. 49.

訳註63 プルトマンの「新約聖書と神話系」には、この表現は見られない。なお、プルトマンは、「不可思議 (Mirakel)」と「奇跡 (Wunder)」を区別して、次のように言っている。「神的な因果性は、因果関連に従って継起する生起の鎖の一環として差し込まれる。そのことが理解されるのは、——奇跡的な生起はほかならぬ不可思議 (Mirakel) であり、つまり超自然的な原因を有する生起であるという——、慣例の表象によってである。そのような思考においては、神の振る舞いは、実際、世界的な振る舞いや生起として表象される。というのも不可思議を行う神的な力は、超自然的な力と見なされるからである。[しかし、] 真実には、神の振る舞いという意味での奇跡 (Wunder) は、世界的な出来事の領面で生起する出来事としては、思考されえない。それは、目には見えず、客観的な世界像のなかでだけありうる客観的な科学的証明には理解されえない。科学的で客観的な観察者にとっては、神の振る舞いは一つの神秘である」(Bultmann: „Jesus Christus und die Mythologie“ In: Ders: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 4. Tübingen (J.C.B. Mohr) 1965, S. 172 f.)。 (『キリストと神話』復刊版、山岡喜久男／小黒薫訳、新教新書、2008年。)

訳註64 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 47.

訳註65 Ibid., S. 47 f.

訳註66 Ibid., S. 47.

訳註67 Ibid., S. 51.

訳註68 Ibid., S. 47.

訳註69 Ibid.

訳註70 Ibid., S. 52.

訳註71 Ibid., S. 49.

訳註72 Ibid., S. 47.

訳註73 Ibid., S. 48.

訳註74 Ibid.

訳註75 Ibid., S. 50.

訳註76 Ibid.

訳註77 Ibid., S. 53.

訳註78 Ibid.

訳註79 Ibid., S. 39.

訳註80 Ibid., S. 40.

訳註81 Ibid.

訳註82 Ibid., S. 41.

訳註83 ただしヤスパース自身は、恩寵を経験したことがないと言っている。Vgl. Jaspers: „Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit Heinz Zahrnt“ In:

Provokationen. Hans Saner (Hg.), München / Zürich (Piper) 1969, S. 68. (『哲学と啓示信仰』新井恵雄訳、理想社、1966年。)

訳註84 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 23.

訳註85 Ibid., S. 15.

訳註86 Ibid., S. 44.

訳註87 Ibid.

訳註88 Ibid.

訳註89 Ibid.

訳註90 Ibid., S. 22.

訳註91 Ibid., S. 48.

訳註92 Ibid.

訳註93 Ibid., S. 22.

訳註94 Ibid., S. 19.

訳註95 Ibid., S. 52 f. 「かえって自分を無にして、僕の身分になり」(フィリ 2:7)、「主は豊かであったのに、あなたがたのために貧しくなられた」(2 コリ 8:9)、「キリストは肉において現れ」(2 テモ 3:16)。

訳註96 Bultmann, „Neues Testament und Mythologie“, S. 52.

訳註97 Ibid., S. 53.

訳註98 「最後の事物」という表現は、カントの「万物の終わり」という論文に由来 (Immanuel Kant: „Das Ende aller Dinge“ In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. 8, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Berlin (G. Reimer) 1912, S. 328. (「万物の終わり」酒井潔訳、『カント全集』第14巻所収、岩波書店。))のちに、アルトハウスが自らの著作のタイトルとした (Paul Althaus: *Die letzten Dinge*. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1926)。