

Title	超越を認識するための人間学的な前提：ルドルフ・ブルトマンにおける超越の認識
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所, No.32, 2005.3 : 461-496
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4283
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

超越を認識するための人間学的な前提

—— ルドルフ・ブルトマンにおける超越の認識

深井智朗

問題設定

世俗化し、無神論的な世界観に直面して人間はなお神について語り得るのか。また人間はいかにして神を認識し得るのか。それが二〇世紀の神学史における神認識の問題の前提にあった根本問題であったと言つてよいであろう。しかし二〇世紀の神学史の動向はこのような問題について統一視点をもつていたわけでも、共通の傾向をもつていたわけでもない。

二〇世紀の神学史における神認識の問題を類型化するならば、以下のような三通りの類型を見出すことができるであろう。⁽¹⁾すなわち第一の類型はこの問題に対して「神学を徹底的に人間学に解消する」方法であり、それによつて神認識の人間学的な基盤を見出そうとする試みであった。第二の類型は「神学を徹底的に人間学から自律させる」方法であり、一九世紀に完成した人間学的な、あるいは心理学的な無神論からの批判、他方で形而上学批判に対応するために生み出された、ラディカルな啓示神学の形態である。第三の類型は両者の「調停の道」としての「人間学を基礎学とする

神学の再構築」という試みであった。

第一の類型は、二〇世紀神学にとつての一九世紀神学の見方であり、一九世紀の神学が完全な意味でそのようなものであったと言い得るかどうかは疑問であるが、第一の類型はその意味では二〇世紀神学が克服しなければならないと考えた仮想の批判対象の総称であるかもしれない。^②

第二の類型はカール・バルトの立場を考えているのであるが、これはバルト自身やバルト主義者が考えた程には成功してはいないこと、そしてバルトの試みは、結局は第三の類型に限りなく接近していたと言うことができるであろう。

もつともバルト以後の神学史において、バルトの問題点を意識しながら、第二の類型をより徹底的に追求しようとした神学がなかったわけではない。たとえばエバハルト・ユングルの立場がそれにあたるであろう。ユングルが一九七七年の『世界の秘儀としての神——有神論と無神論との間で十字架につけられた者の神学の基礎付けについて』の中で試みたことはまさにそれである。彼によれば二〇世紀を回顧するならば、「無神論の上にも、最近の神学の上にも、同じように神を思惟することは不可能であるという暗い影がおおっている。信仰も不信仰もいずれもこの影を運命と見なしているように思われる。形而上学の歴史の果てに、神は思惟不可能になったかのようなのである。本書が提示しようとしていることは、まさにこの仮象と対決することなのである」^③。この対決の道をユングルは「神学を人間学から徹底的に自律させる」というバルトの方法をさらに徹底化することで試みたのである。すなわち彼はこの問題状況に対して人間学の再構築ではなく、神学の再構築から始めたのである。彼は次のように述べている。「神の人間性の経験から神について語る可能性を明らかにして、神についての明白な言述に基づいてこの神を再び思惟するということと取り組む」^④。それはバルトの啓示神学をこの問題状況の中に翻訳し、再構築するという試みであったと言つてよいであろう。^⑤

第三の立場については、まさに多様な形態を見出すことができる。たとえばE・ブルンナーの「結合点」、いわゆる自然神学論争後の密かな修正を試みたK・バルト、P・バーガーの「日常における超越のシグナルの発見」、W・パネ

ンベルクにとつての「歴史としての啓示」という構造や「神学の基礎学としての人間学」という構想、さらにはJ・モルトマンの「先取り概念」も自然というパラダイムの再構築、そしてP・テイリツヒのシンボル論もこの類型に属する議論とみなすことができるであろう。

世俗化された世界における神認識という課題は、具体的な状況分析がなされているかどうかは別にして、この類型に共通の認識であつたというべきであろう。たとえばブルンナーが「神学のもうひとつの課題」あるいは「神学の問題としての『結合点』への問い」において取り組もうとしていたことは、自己を啓示する神の主体性を前提とした上で、人間の問いから出発する神学、認識能力の問題、正確には神認識の前提を人間は持つているからこそ人間は神を認識できるのではないかという問題であつた。それは伝統的な問いであると同時に、ブルンナーによれば「キリスト教神学の実践的な課題として緊急の問題」であつた。なぜなら、彼は世俗化と無神論とが世界の舞台から神のリアリティーを奪い取つた後で、人間がいかにして神について考え、認識し得るのかという問題は、大きな、緊急を要する具体的な課題であると考えたからであつた。そしてブルンナーはそのような課題を総して「神学における論争的な課題」と呼んだ。^⑥

この「論争的な課題」の舞台は人間の問題との取り組みであり、具体的には「人間学」にあると考えた。それ故に、この「人間学こそ、人間の自己自身の理解の場であり、それは信仰と非信仰との共通の基盤である」とブルンナーは言うのである。そしてこの人間学という舞台で、「人間が自己自身を正しく理解し得るのは信仰によつてのみであること、人間は神の言葉によつてのみ、人間がひそかに憧れ、求めていることを明らかにすることができる」ということを明らかにすることが論争術的神学の課題ということになる。

ブルンナーはこの課題についてさらに焦点をしばつて、それを「結合点」をめぐる問題と呼んだ。論争術的神学はこの「結合点」の問題を人間学といういわば人間の問題を扱得る共通の舞台で取り上げることになる。この「結合点」の問題こそ、カール・バルトとのいわゆる「自然神学論争」へと至ることになつた問題であつたことはよく知られてい

る通りである。それはより一般化して言い換えるならば、「人間はいかにして神を認識し得るのか」という問題でもある。あるいは「結合点」とは神認識の可能性の地平に関する議論である、とすることもできるであろう。ブルナーはこのような人間の神認識の可能性をめぐる議論を総称して「人間学」と呼んでいる。それ故にわれわれは、そのようなブルナーの用語法を踏襲し、神学において、人間の神認識能力や人間の潜在的な能力をから出発して神認識へと至ろうとする努力を、神学における人間学的な課題、あるいは人間学と呼ぶことができるであろう。

さて、二〇世紀における指導的な役割を果たした神学者のひとりであると見なされているルードルフ・ブルトマンはこの類型で言うならば、どこに位置するであろうか。結論を先取りして言うならば、彼の試みは第三の類型に含まれると言つて良いであろう。そしてブルナーと同時代にあつて、ブルナーとは違つた第三の類型を展開したということができよう。そのことは自明のことのようにも思われる。しかしその場合でも彼の神学的認識論は、どのような意味で第三の類型に属するであろうか。そのことを明らかにする必要がある。

ブルトマンが二〇世紀神学史において果たした役割を整理し、位置付けることは困難な仕事である。なぜなら彼自身しばしばそう述べていたように、彼の神学的な立場は一九世紀ドイツ神学の遺産であるいわゆる歴史主義的な神学から区別されるだけではなく、一般的にはそう見なされているにもかかわらず、いわゆる弁証法神学者たちのラディカルな立場からも区別されるものだからである。「弁証法神学」とは私見によれば特定の時期のバルトとゴッガルテンの奇跡的としか言いようなない神学的一致のことであり、神の言葉の神学とはこれもまたある特定の時期のブルナーとバルト、あるいはブルトマンとバルトの共同戦線をさしているが、永続的にはバルトとトゥルナイゼンとの神学的な傾向のことである。それ故にブルトマンはいわゆる一九世紀の神学的な遺産に批判的であるという点でいわゆる弁証法神学者のひとりに数えられているが、彼の神学的な立場を二〇世紀の神学史の中に位置付ける場合には慎重でなければならぬ。彼は二〇世紀の神学者から見れば、一九世紀の神学の遺産の継承者なのであり、一九世紀の神学者から見れば

ば、一九世紀の遺産の解体者なのである。⁽⁷⁾ このような意味でブルトマンが聖書学の研究を超えて神学研究全体に与えた影響について考えることにおいては慎重でなければならぬと述べたが、その仕事の性格についての暫定的な位置付けを試みるのが本論の課題である。

ブルトマンは既に既に通じ、聖書学者であり、文献学的な研究において二〇世紀の四〇年代、五〇年代のドイツ語神学界において指導的な役割を果たしてきた。他方で彼の解釈学や方法論は聖書学の分野を超えて広い影響力を持っていた。「脱神話化」という衝撃的な名前の故にセンセーショナルな議論を巻き起こした言葉も、それが聖書解釈学の方法であり、「実存論的解釈」と置き換えられ、あるいは「人間論的還元」と呼ばれるようになったことから明らかに通じ、それは聖書の解釈学であると同時に、広義の解釈学的な課題を持っていたことは明らかである。ブルトマンの聖書学を超える神学的な影響から生み出された神学的な傾向を「解釈学的な神学」と呼ぶことがあるが、その見方は正しい。ひとはブルトマンの聖書学を超えた、広義の神学史全般への影響力を、「非合理的な神話の時代における合理的な解釈学の提供」という点に見出すことができるであろう。すなわち彼は近代世界における超越の次元の認識の可能性と取り組んだ神学者のひとりであり、その方法論は超越の認識、あるいは神認識における人間学的な基礎の確立ということであった。このことが、彼の「脱神話化」＝「実存論的解釈」の根本的な課題となった。それ故に彼の神学的認識論は既に述べた類型でいうならば、三番目の類型に属することになるであろう。本論ではブルトマン自身は必ずしも体系的にはわれわれに提示してくれていない彼の神学的認識論の再構成し、その射程と問題点とを指摘してみたい。

一 ルドルフ・ブルトマン、あるいは「脱神話化」の政治的な次元

(1) 弁証法神学と自由主義神学との間にあるブルトマン

ブルトマンの二〇世紀神学史における位置を「確定する」ことはこの論文の課題を越えるものである。しかしブルトマンが弁証法神学者のひとりと考えられており、事実『時の間』に寄稿する程この運動にコミットしていたことは事実である。その視点から、また神認識の問題に限定してブルトマンの仕事を検討してみたい。

ブルトマンの弁証法神学者としての立場をカール・バルトと同じように考えることはできないであろう。ブルトマンはバルトとの関係については次のように述べている。「わたしは——それらはとりわけ平行関係をもった推移であったのだが、——現代の神学及び哲学における重要な推移を、身をもつて生きてきた。一九一九年にカール・バルトの『ローマ書註解』があらわれ、一九二〇年代ははじめからバルトの影響が神学的な著作の上に着々と増大してきた。一九二〇年にはゴーガルテンが『キリスト教世界』の読者大会で『われわれの文化の危機』と題して講演をし、一九二三年からは間もなく『弁証法神学』と名づけられた新しい神学運動の機関誌としてバルト、ゴーガルテン、トゥルナイゼンなどによつて編集された雑誌『時の間』が刊行された⁹⁾。私はまず『自由主義神学と最近の神学運動』、続いて『新約学に對する『弁証法神学』の意義』という論文を発表して、この神学運動との議論に参加しようとしたのである¹⁰⁾。「また実際に『時の間』にも寄稿した¹¹⁾」。このようにブルトマンは確かにバルトがはじめた「ワイマールの前哨世代」の神学運動に賛同した神学者のひとりであった¹²⁾。

それではブルトマンはこの神学運動のどのような点に共鳴したのであるか。ブルトマンは次のように述べている。「この新しい神学運動では、わたし自身もそこから出たもののだが、『自由主義』神学に対して、キリスト教信仰は宗教史的な現象でも、『宗教的アプリアリ』に基づくものでもなく、したがって神学はそれを宗教史的・文化史的な現象としてみなければならぬということはない、ということが正しく認識されていたように私は思えた」。またこれらの自由主義神学に対して「この新しい神学は、キリスト教信仰は人間と出会う、超越的な神の言に対する応答¹³⁾であり、神学はこの神の言と、それと出会わされた人間とを取り扱うべきだ、という点を正しく見ていたように思われた」。以上の点ではブルトマンは弁証法神学者と呼ばれることに違和感を感じてはいなかった。逆に言えば、ブルトマンはこの神学運動、そして自分の神学的な立場の特質について説明するならば、それは既述の点にあると考えていたであろう。それは神認識における新しい立場と彼自身考えていたものでもある。

しかしブルトマンの場合は、ここに留まっていなかったのである。ブルトマンにはこの新しい神学運動に全面的に賛成できない理由があった。それが、彼が自由主義神学の伝統、とりわけヴィルヘルム・ヘルマンを通して身に付けていた神学的な伝統から来るものなのである。彼の言葉をさらに引用してみよう。「しかしこの弁証法神学の判断は、単純に『自由主義』神学を批判するようにはわたしを導かなかつた。それとは反対に、わたしは自分の全著作を通して、『自由主義』神学によってつちかわれてきた史的・批判的な研究の伝統をさらにおしすすめて、それに対して、今日の新しい神学的な認識を裏りあるものにしようと努めてきたのである¹⁴⁾。またさらに重要なことであるが、ブルトマン自身はあの「脱神話化」はヘルマンの立場の継承であると理解していることである。「脱神話化論は、『キリストを知ることは、まさしく、かれの恩恵を知ることなのであって、彼の本質とその受肉の形式 (impoutis) を観察することではない』というメラニヒトンの言葉や、『われわれは神について、それ自体がいかなる存在であるかということと言うことはできない。われわれはただ神がわれわれに対して何をなしたもうか、ということ語り得るのみなのである』というヴィ

ルヘルム・ヘルマンの言葉に従って行くことなのである。このように、わたしたちの実存に差し向けられた解釈が、実存論的解釈なのである¹⁵⁾。

すなわちブルトマンは、カール・バルトの神学的な運動に賛同しつつも、そこに完全に一致を見出すことができない面があったのであり、それが認識論の次元にあったと言うことであろう。この点について本論では比較的詳細に検討することにした¹⁶⁾。

(2) 脱神話化の政治的次元、あるいは世俗化と合理化

ブルトマンの神学的な立場が自由主義神学の継承という側面を持っている以上、彼は学としての神学、あるいは神学の学問性ということに関心を持ち、また大学で営まれる神学への自己限定という意識を強く持っていたことは明らかである。彼は一九三三年に書かれた「現代の状況における神学の課題¹⁷⁾」という論文の中で「皆さん！ わたしは自分の講義の中では、現在の政治的な問題について決して語らないようにしてきましたし、将来においても、そういうことはいでしよう¹⁷⁾」と述べている。それは彼の大学の中で仕事をする神学者としての自己限定の表現である。

しかしブルトマンの神学がそのような意味でまったくの大学の中でのみ営まれる神学だったのかと言えば、そうではない。彼は既に述べた一九三三年の論文についてこのように述べている。「これは一九三三年五月二日の私の講義への導入部分としてなされたものである¹⁸⁾」。それはアドルフ・ヒトラーが帝国宰相に就任した直後の講義であり、翌年には彼は告白教会の神学者であることを明言している。だからこそ、彼は一九三三年には自己に与えていた大学の神学者としての限定をあえて外して次のように述べたのである。「しかし、みなさん。もし今日わたしがそのような態度（現在の政治的な問題について決して語らないという態度）の中で、この新学期を迎える際に直面している政治的な状況を無

視するのだとすれば、そのことは私には不自然なことにように思われます。政治的な出来事が、わたしたちの全存在にとつて重要な意味を持つているので、それはこのような状況においてわたしたちが神学的な作業をするのはどういふ意味を持つているのかを、どうしても反省することを避けることはできないような仕方です。わたしたちに自覚されるようになってきています¹⁹⁾」。

それ故に彼の神学が社会史的な状況を無視した神学であつたということもできない。むしろ彼は現代における宗教の可能性、あるいは世俗化され、合理化された世界における神認識という問題と積極的に取り組んだ神学者のひとりであつたと言ふべきであらう。そのもつとも典型的なものが「脱神話化」というものであつた。

「脱神話化」論の社会史的文脈は明らかにするとすれば、それは世俗化による「神話」の作用や概念の政治的悪用への神学的修正ということができらるであらう。ブルトマンが一九四一年に「新約聖書と神話」という論文において「脱神話化」を提唱した際に、彼が念頭においていたのはアルフレッド・ローゼンベルクの『二〇世紀の神話』であらう。ローゼンベルクの著作への明確な反論の意図をもつて書かれた著作としてわれわれはE・カッシーラーの『国家の神話』を思い出すが、ブルトマンの「脱神話化」も、表現において確定することはできないが、その深層に政治的な意図を十分に読み取ることができらるであらう²⁰⁾。

「現代の神話」とは、現代世界の世俗化によつて、人々が神話を無意味だと感じ、神話の現実性を喪失し、さらには神話を軽視するようになったことを利用した神話の政治的な悪用であるとブルトマンは考えたのである。近代における世俗化や合理化が、自然科学の台頭によつて人々の意識より先行してしまつたことによつて、また生活世界の合理化について行くことができないうた大多数の大衆の不満が、また第一次大戦の敗戦によつて天文学的な数字となつたインフレ率の中で生きて行かねばならなくなつたドイツの人々の現実が、神話的な世界への無条件の、そして非理論的な回帰を即したのである。「現代の神話」はそのような大衆心理を悪用した政治的な宗教であつた。ブルトマンの意図は、

F・W・グラーフやW・パネンベルクが言うように、そのような神話作用の政治的な利用に対して、「その時代の非合理的な動きからキリスト教信仰を切り離し、信仰の合理化を目指すという」⁽²¹⁾とどころにあったのである。それにもかかわらず、この議論は後者の部分だけが切り離され、大学の中で営まれる神学によって議論されただけであった。その時ブルトマンの「脱神話化」の議論は「脱政治化」されてしまったのである。

しかしブルトマン自身は神話作用が持つ政治的な力を知っていたし、それが大衆の心理をコントロールし、不合理で、非正統的な政策的な政策やモテーフを受け入れさせるための手段になることも知っていたのである。それが社会的な形態をとるときに、それは「政治的宗教」と呼ばれることもブルトマンは知っていた。それ故に彼はキリスト教信仰の脱神話化が必要であり⁽²²⁾、信仰の合理化がラディカルに必要なことだと考えたのである。

(3) ヴァイマルのフロント世代とヴァイマルのための神学者

ブルトマンのみならず、K・バルト、P・アルトハウス、E・ヒルツシュ、あるいはP・テイリツヒなどの神学者は、F・W・グラーフがそのように呼んだように「ヴァイマル共和国のフロント世代」と呼ぶことができるであろう。彼らはレオ・レーヴェンタールやヴァルター・ベンヤミン、エルンスト・ブロッホ、ゲオルク・ルーカチ、エーミル・クラツカウワーなどの「ゲオルクの若者たち」やユダヤ人哲学者フランツ・ローゼンツヴァイクなどとともにヴァイマル体制を何とか保持しようとした前世代への批判的な立場を明確にした人々であったと言つてよい。ブルトマンもその中のひとりである彼自身明確に宗教社会主義的な立場を表明していた⁽²³⁾。

彼らは、とりわけ神学者たちは、たとえばエルンスト・トレルチなどのヴァイマルの神学者が、困難な政治的舵取りを迫られるヴァイマルの国政を支持し、現実に政治的な貢献を果たし、政治的な妥協を神学の中に取り込むことの

中に、その神学の保守性と、体制教會的な神学の姿を見たのである。それに対してトレルチやハルナックなどのヴァイマルの神学者たちは、このフロント世代の神学があまりにも過激で、破壊的だと感じていたのである。フロント世代は多かれ少なかれ、教會批判的であり、既存の教會システムに対して破壊的な発言を繰り返した。それ故に当時の教會と神学の構図から言えば、トレルチやハルナックは教會を守ろうとした、「教會の神学者」なのであり、弁証法神学などのフロント世代はヴァイマル体制に批判的な、しかも「ラディカルな神学者」と考えられていたのである。²⁴

それにもかかわらず、フロント世代は單純に既存の教會や神学の破壊者であつただけではなく、その破壊は彼らのそれぞれの神学的な主張と、ヴァイマルの神学者たちの神学的な傾向に対する批判とをもつていた。フロント世代が持つていたヴァイマルの神学者たちへの批判に共通するモテーフは、「發展的な歴史論」、あるいは「歴史主義」であり、もうひとつは「樂觀的な人間論」、あるいは「神学の人間学化」であつた。²⁵ このモテーフはたとえば初期カール・バルトの諸著作の中に読み取ることができるが、ブルトマンの神学的なプログラムの中でも明瞭な仕方では示されている。

發展的な歴史観とは、ヨーロッパ・キリスト教こそが文明の頂点にあるという考え方であり、キリスト教はその証明であり、キリスト教の絶対性はその道徳性と文明への寄与の高さによって決定されていると考えられていたのである。ブルトマンはこのような發展的な歴史観に対して脱神話化に象徴されるような思考態度によって対決したのである。またこの發展史観に基づいた「樂觀的な人間論」がフロント世代の批判のもうひとつの中心であつた。この樂觀的な人間論がブルトマンによれば、いわゆる自由主義神学者たちの神学的認識論に多くの影響を与えたのであり、そこから人間の神認識能力から出發する神学が、近代の人間に関する諸学との関連の中で生じたのだと見ていたのである。ブルトマンはこの人間論を批判する。本論におけるブルトマンの神学的認識論の検討は、社会的・政治史的な視点と文脈からするならば、このような背景をもつた議論なのである。

二 ブルトマンの人間学と神学的認識論の再構築

(1) 神認識における人間学的な基盤

ブルトマンはいわゆる狭義の神学者ではなく、聖書学者であったので、彼は教義学についての体系的な著作を残しているわけではない。また神学的人間学や、神学的認識論について同時代の神学者たちとの対話の中で、自らの立場を構築しているということでもない。それ故に、ブルトマンの神学的認識論を検討するためには、彼の諸著作に見出される関連箇所を用いて、彼の見解を再構築する必要がある。ここでは彼が神認識における人間学的な可能性や基礎付けについて比較的明瞭な仕方ですべてのテキストを再構成することで、その作業を試みてみたい。

既に述べた通りフロント世代の神学者としてのブルトマンはヴァイマルの神学者たちの楽観的な人間論に批判的であった。とりわけ弁証法神学へのブルトマンの共鳴はその点にあったと言っても過言ではない。既に引用したように、ブルトマンは弁証法神学が『自由主義』神学に対して、キリスト教信仰は宗教史的な現象でも、『宗教的アプリア』に基づくものでもなく、したがって神学はそれを宗教史的・文化史的な現象としてみなければならないということはない、ということが正しく認識されていた」という点でそれを評価しているのであり、この神学が自由主義神学に対して「キリスト教信仰は人間と出会う、超越的な神の言に対する応答であり、神学はこの神の言と、それと出会わされた人間とを取り扱うべきだ、という点を正しく見ていた²⁶⁾」ということに共鳴していたのである。

その点でブルトマンの人間論と神学的な認識論についての議論は結びついている。彼にとつての神学的認識論とは、

自由主義神学者たちのように、神認識の問題を人間のアプリアリな能力に解消してしまうのもなく、宗教現象一般から説明するのでもなく、超越の次元から、神の語りかけから出発して理解するためにはどのような可能性があるか、という問題であった。

他方で彼は脱神話化の議論の際に見たとおり、この問題が近代世界における世俗化や合理化という問題とも深く関係しているということを知っていた。それ故にブルトマンは既に一九二〇年代に「無神論に直面して神について語ることの可能性」²⁷⁾について述べているし、一九三〇年代には「神はいかにして聖書を通してわれわれに語るのか」²⁸⁾という論文に象徴されるように、世俗化した世界における神認識の可能性を追及し続けていたのである。そのひとつの可能性としてブルトマンが提示したのは神認識における人間学的な基盤と構造とを明確に提示するというものであった。

(2) 神認識における問いと答え、あるいはブルトマンにとっての「結合点」問題

神学が無神論的世界観に直面して、神認識について語ることはできるのであろうか。この問いがブルトマンのみならず、弁証法神学者たちの共通の課題であった。ブルトマンはその際とりわけこの可能性の人間学的な基盤を追及した。その際さらに彼はワイマールの神学者たちのような樂觀的人間論に基づくのではない仕方での可能性を探求したのである。ブルトマンを含む弁証法神学者、あるいはヴァイマールのフロント世代の神学者たちのこの問題との取り組みに共通する視点は以下の点に見出されるであろう。すなわち「キリスト教の語る真理が、人間の神的現実との出会いに由来しているということ。そしてそれが単なる断言に留まるのではなく、真理であることを証明する能力をも持っていることを証明すること」²⁹⁾である。それ故に彼らはこの基盤をどのように提示するかという課題と取り組んだのである。

その際ブルトマンが考えていたことはしばしば誤解されているように、単純に人間は神についての何らかの「前理

解」をもっているということを主張しようとしたのではない。彼が考えていたことは、神の啓示に先立つて与えられている何かを証明しようと言うことではなく、「神の啓示が自己の真理であるものに即して証示するが、そのあるものを人間、あるいは人間世界に対して開示するのは、まさにその神の啓示そのものである」という方法によつていた。

ブルトマンは人間の何らかの意味での神認識能力について言及するのであるが、この認識が成り立つのは、神が人間に認識を与えるからである、と考えているのである。そのような仕方ではブルトマンは自由主義神学と彼が呼んだ立場の神学者たちが考えたような神の自己啓示に先立つ前提、すなわち宗教的アプリアリというようなものを設定することを避けつつ、しかし人間の神認識能力について語ろうとしたのである。つまり彼はそれによつて自由主義神学でもなく、弁証法神学でもない第三の道を模索していたということが出来るであらう。しかも、そこにこそまさに「弁証法的な」神学を見出していたのである。

つまりもしひとが啓示のみを語ろうとするならば、この世俗化と合理化の時代の中で、啓示は単なるキリスト教宗教内部での暗号や確信になってしまう。しかしもし人間の神認識能力について単純に語ろうとするならば、たとえばL・フイエエルバッハの宗教批判に対処することができなくなってしまうのである。両者の批判を避け、神認識の問題について新しい光のもとでその可能性を考えようとするのがブルトマンの試みなのである。

その際ブルトマンが考えていたことは、人間の「問い」としての性格、あるいは「問う者としての存在」であった。さらに彼の言葉で置き換えるならば、人間の問いと神の答えの「関係」であつたと言つてよいであらう。そのことは同じ弁証法神学者であるカール・バルトの初期の思想の中にも明瞭な仕方で見られることであるが、たとえば答えとしての神の啓示と人間の問いとの対応、すなわち神の啓示と答えによつて、はじめて問いとして発見される人間の問いとの対応について論じることは弁証法神学者が程度は別としてもみな持っていた神学的な課題であつた。

ブルトマンは、バルトの『ローマ書註解』の改定第二版が出版されて間もなくの一九二四年に書いた論文の中で、人

問の問いと神の答えとの関係を論じることでの課題に答えようとしている。すなわちブルトマンは「人間は自己自身について問わねばならない、なぜなら人間は、人間の自己自身についての問いの答えである神によって、問いの中に置かれている」からであると述べている。あるいは次のようにも述べている。「人間は人間として、全体として神によって問いの中に置かれている」^{②1}。「この出来事を知ることとはしかしまた、それを恵みとして知ることを意味している。なぜなら、人間が自己自身から自由になるといことは救いだからである。そこで人間は、この問いはまさに答えであることを知る。というのは、そのように人間に問い得るのは、ただ神のみだからである。人間は、この答えが根源的なものであることを知る。というのは、まさしくそのようなダイカリズムにおいてはその問いは、人間からも世界からも立てられることはできないからである。しかしもし神によって問われているのなら、その問いは、人間に対する神の語りかけから出ている。すなわち人間は神から呼びかけられているのである」^{②2}。

ブルトマンがこのように述べる時、彼は人間が人間自身であるところのあの問いは、ただ神から、すなわち自己の本来性についての人間の問いに対する答えである神からしてはじめて正しく理解できると考えているのである。一般的な考えに従うならば、このような場合、人間の問いに関する神の答えとの対応関係について説明するのであるが、ブルトマンはそれでは人間の神認識をめぐつてのアポリアに対して何らの答えにもなっていないと考えているのである。もし人間の問いに神が答えるという関係が成り立つとすれば、その時神の啓示の絶対他者性が損なわれてしまうことになるであろう。また神は人間の精神の自己投影であるという無神論の批判に対しては何らの答えにもなっていないと彼は考えたのである。それ故にブルトマンは「問いは答えではなく」、「たとえ不信仰な現存在が、自分を自分自身に基礎づけるために自分の不確かさを自分の自由とみなすことによつて、問いを答えとして解釈しようとする誘惑に常に負けるとしても、問いは答えではない」^{②3}と云うことを強調するのである。

ブルトマンによれば、「人間は人間であることによつて神について既に知っている」^{②4}のである。このことは、フロイ

トやフオイエルバッハが証明して見せたように、人間が神思想を作り出すという事実によって示されている。しかしブルトマンによれば、もしそれだけであるならば「人間はただ神についての問い」を持つているだけなのである。このような精神構造は実は一方でフオイエルバッハが説明したことであり、また自由主義神学は意図せざる仕方でも証明してしまつたことでもある。人間が神についての問いをもつていることと、神を認識することができるといふことは別なものである。ブルトマンによれば人間が神について知っているのは、人間が疑わしい (Fraglichkeit) 存在であり、また限界性を持つた存在であるということを知っているからである。ブルトマンはそのような考えを既に一九三四年にはしばしば用いるようになっており、「人間は自分が自分にとつて疑わしい存在であるが故に既に自然的な人間はその実存の中で神について知っているのである」³⁵。

もしこの問いの延長線上で神についての認識を議論するならば、ひとはフオイエルバッハやフロイドの批判に答えることはできなくなつてしまう。なぜならそれは自己についての自己による考察になつてしまうからである。しかしこの神の存在についての問いは人間の人間性を説明するものでもあるので、それを否定することもできない。そこでブルトマンはこの神についての問いを完全に否定することなく、しかし神の超越性をも否定しない道を考えようとしたのである。それが問いに対する答えは対応関係にあるのではなく、超越からの答えが問いをも完成するという「対立と結合」、あるいは「不連続の連続」という考え方であつた。すなわちもし人間と神との間に、あるいは人間の神認識の力としての「結合点」について語ろうとするならば、それは啓示する側から人間に「出会つてくる問い、すなわち人間の本来性についての問い」のことだと彼は考えたのである。

しかしこの結合点はキリスト者があらかじめ持つているものではなく、ブルトマンによればそれは「神が罪人に対して対峙することによつて、はじめて発見される」ものなのである。それ故にブルトマンは神についての人間の側の問いの認識に対して神の答えの方が優位にあるということを強調し続けたのである³⁶。この点で彼は明らかに自由主義神学

のコンテキストから解放されて弁証法神学的な立場を明らかにしている。すなわち彼は啓示する神の主語性と認識する人間の述語性について述べているのである。この神の答えによつてはじめて問は「結合点」として発見されるのである。

もしブルトマンが他の弁証法神学者たち、とりわけバルトともブルンナーとも異なる点があるとするならば、そしてその点で彼が新しい道を切り開いたとすれば、それは「人間はすでにそれ自身として自己の現存在の不確かさについて知っており、人間自身の問い、あるいは哲学によつてもこの知識を仕上げる可能性がある」という考え方であろう。ブルトマンは神は神の自己啓示については、あるいは超越の側から与えられる認識ということについてはバルトやブルンナーと方向性を同じくするのであるが、哲学が、あるいは自然的な人間の認識が人間の不確かさを知っていることと、この不確かさがキリスト教的な信仰によつてはじめて完全に発見されるということとの間の連続性を認めるといふ点で、バルトのみならず、ブルンナーとも異なっているのである。

三 自然神学というコンテキストにおける神認識の問題

ブルトマンはこのような彼の神認識についての議論を少なくとも、三度にわたつて「自然神学」のコンテキストにおいて説明しようとした。ここでは彼の「自然啓示の問題」といふ論文を中心にこの問題を考察してみたい。この論文は一九四一年に出版された彼の『啓示と救済の出来事』という書物に含まれた二つの論文のうちのひとつで、もうひとつは「新約聖書と脱神話化——新約聖書的な宣教の脱神話化の問題」といふ、脱神話化論争を引き起こした論文である。そのことからしてもこの論文はブルトマンにとつて重要な論文であつたと言つてよい。³⁸⁾

ブルトマンは「自然神学」の問題を、伝統的なキリストにおける啓示と並ぶ、他の諸啓示の問題、あるいは「全ての人が神について語り、また神を問う場合に考えられているものが、キリストのうちに成就されているのかどうか、それとも自然や歴史のうちで成就されているのか、という問い」⁽³⁹⁾として理解するだけではなく、「人間は神についての共通の問いや認識を持つているのか、神についての前提となる知識なしに、神を問うことはできるのか、あるいは神を問う得るためには、問いが神について保持していなければならない知とはどのようなものなのか」⁽⁴⁰⁾という問いにまで拡大して考えようとしている。

そこでブルトマンは三段階の議論を展開している。第一段階としては、神概念である。ブルトマンは一般的な神概念ということ想定して次のように述べている。「人が神について語る場合には、一般には何を考えているであろうか。……まず第一に神概念には次のことが属する。神は人間自分の心をそこに置くような力であり、信頼される力であり、すべての善がそれから期待されるような力であり、あらゆる困難においてまさに避け所となるような力である」⁽⁴¹⁾。さらには「世界中でこのような力が神という特殊な名前前で呼ばれる場合には、それは各人にとつて神とは世界内における他のもろもろと並ぶような単一の力、ないしは支配ではなく、すべての個々の世界内的なものを支配するような力である、ということが明らかにするはずである」⁽⁴²⁾。

ブルトマンによれば、そうであるならば、人間にとつて神とは「世界に対して距離を保持し続けている存在であること」⁽⁴³⁾が意図されている。たとえ「世界に内在する神について語るものがあるとしても、その場合でも神の永遠性を語るならば、神は世界的諸現象の純粋な現存在とは単純には同一視することはできない」⁽⁴⁴⁾。つまり神は超越の次元の存在として、「現世的な諸現象の彼岸においてははじめて、しかも身体的な眼によつてではなくして、精神的な眼によつて見ることができるようなもの」⁽⁴⁵⁾なのである。それ故にブルトマンによれば人間の「神概念には、全能や支配という思想と並んで永遠性と彼岸性の思想が属する」⁽⁴⁶⁾のである。これが人間が知っている神概念である。果たしてこれが人間にとつ

ての一般的な神概念ということができるとは別として、ブルトマンの構想においてはこのようなものとして人間は神を知っているのである。

第二段階はこの知っているというこの内容と関係している。すなわちブルトマンは次のように問うている。「人間が神について知っているとと言う時、人間は神について何を知っているといるのであろうか」⁽⁴⁷⁾。ブルトマンはこの問いに自ら答えて次のように述べている。「人間が神を知っているということ、人間は神の概念を知っているといることを言うべきなのか。断じてそうではないであろう。人間が神を知っているということ、人間はただ神への問いを持っているに過ぎない」⁽⁴⁸⁾のである。それ故に神についての知識というのは「自己自身についての人間の知」、すなわち人間は神について完全にではなく、問いとして、暫定的に知っているといるに過ぎないという「自己認識以外の何ものでもない」のである。つまり人間は「人間自身がそれであるのでもないが、しかし人間が持ちたいと憧れ、またそれでありたいと思うようなものについての知」⁽⁴⁹⁾を持つているのである。すなわち「人間の限界と無価値についての知」を持つているのである。

ここにひとはブルトマン神学におけるいわゆる「否定神学」の伝統を見出すことができるかもしれない。そのことが明確に意識されないとしても、ブルトマンが現存在としての人間が持つている神についての知識が、人間は神を認識し得ないという認識、すなわち常に神を問いとして持つているという理解、あるいは神についての認識を「人間は持つているが、持つていない」という考え方は、否定神学、あるいは「無知の知」という認識方法の伝統を思い起こさせる構想である。

ブルトマンによれば、「神の全能性について語ろうとする者は、みな自分が無力であることを知っている」⁽⁵⁰⁾。人間は自らが人間の不確かさや限界について知っていると意味で神を知っているのである。すなわち「人間が、自分が今あるべきようには存在していないということを知っているが故に、神を知る」⁽⁵¹⁾のである。なぜなら、人間は今あるべきで

ない姿で存在しているという認識は、人間が逆にあるべき姿を追い求めているということであり、あるべき姿を要求する、人間を超えた、彼岸にある神的なものを想定しているからである。ブルトマンはそのことを次のようにまとめている。「このような主張に含まれている知識は、人間の、自己自身についての、自己の要求されている存在であることに ついての、自己の途上の存在であることについての、絶えず自分の前に存在している自分の本来性についての知識」²² である。

それ故に人間はこのような神思想を持つ時に、「人間の暫定性を知っている」のであり、「世界にあるどんなものも彼にとつては決定的なものでもなく、どんな行為も完全な行為ではないという世界と彼自身についての限界」²³ の認識を持つのである。これこそが人間が持つ神認識についての「前理解」というものであり、ブルトマンが自然神学の問題として認識しているものである。いずれの意味においても、この種の人間学的な前提を、あるいはブルトマンの言葉で言うならば「前理解」を想定するという点では彼は自由主義神学の遺産を受け止めているのである。

しかしこの先に第三段階が来る。すなわちブルトマンは次のように述べている。「神についての知識は、人間の自身についての知識であり、人間の限界についての知識である。また神は人間のこの限界を突破し、この突破によって人間をその本来性へと高める力とみなされる」。そうであるなら問題はこの突破は何によつて起こるか、ということであろう。ここでキリスト教信仰が語り出す。この点においては、彼は明らかに弁証法神学者なのである。ここでブルトマンはこの問いとしての人間の神思想に対応する神の答えについて語る。しかしブルトマンが部分的に弁証法神学者であり、完全に自由主義神学者ではない理由はこの答えの性格の故である。ブルトマンによれば人間の問いと神の答え、あるいは神の啓示とは直接的な対応関係にはない。もしこの直接的な対応関係をいうならば、それは人間の側の啓示認識能力だけを強調することになる。しかしこの答えは、必ずしも問いとは対応していないし、問いに対する直接的な答えと言うことはできない。答えはむしろ問いを越える仕方であり、あるいは問いを訂正し、人間が問うたその問い自体を変

革する仕方でも、超越からやってくる。それ故に、ブルトマンによれば、人間の問いに対する神の答えを「啓示」と呼ぶのである。この啓示に基づいた知識を啓示によって変革された人間が持つというわけである。それ故に「問いは答えを前提とする」と言うべきではなく、正しくは「答えが問いを修正する」のである。これが啓示による神認識なのであり、人間の問いと啓示の答えの関係なのである。

それ故にブルトマンの「自然啓示」、「自然神学」についての問い、すなわち人間はイエス・キリストにおける啓示以外にも、神認識の可能性を持つているのかという問いについての答えは「弁証法的」なのである。彼はこう述べている。「われわれは自然と歴史における神の啓示について語り得るのだろうか」。彼は自らこう答えている。「もちろん、もしわれわれがわれわれ自身の被造性に気付く場合には、もちろん疑いなく語り得る」。そしてさらにブルトマンは問うている。それであるならば、「われわれはそのような認識について語るべきだろうか」。答えはこうである。「語るべきであり、語るべきではない」。この弁証法が彼の神認識における人間学と神学との関係、あるいは人間的な問いと啓示の答えとの弁証法、そして自由主義の伝統の継承者であり、弁証法神学の共鳴者であったという立場を説明しているのである。

四 神認識の問題にとつての「前理解」とは何か

このように見るならば、ブルトマンの「前理解」(Vorverständnis)という概念が、単純にいわゆる「宗教的アプリアオリ」に接続するような概念ではなく、神認識における啓示の主語性を強調しつつも、その人間学的な基礎を提示するための概念、神学と人間学との新しい関係、すなわちカール・バルトとは違った第三の道の提示にあったということができ

るであろう。またそれをテキストの解釈学における方法論的前提、あるいは彼のいう解釈学的循環の問題への導入と考へてもならないはずである。それはまさにブルトマンの神学の根底にある、いわゆる「自由主義神学的なもの」と「弁証法神学の発見した真理」との止揚ないしは結合の試みであったと言つてよいであろう。⁵⁴

ブルトマンは確かに「前理解」ということを説明して次のように述べている。「キリスト教の宣教が人間に出会つて理解されるという事実は、人間がそれについての「前理解」(Vorstandnis)を持つていることを示す⁵⁵。つまり「何かを理解する」ということは、理解するものそれ自体との関連の中で、それを理解すること、そしてそれによつて、あるいはそれにおいて自らを理解することなのである⁵⁶」。ブルトマンによれば、理解するということは、理解するものと理解されるものが、はじめから関係し合つていような「生の連関」(Lebenszusammenhang)を前提としていのである⁵⁷。彼が示した構想によれば、「未知のもの、新しいものは、私の生の連関の中で私と出会い、これに基づいて未知のものとして問いかけられるが、やがてこの生の連関のうちに位置付けられることによつて理解される⁵⁸」のである。その際、この未知のもの、新しいもの(それは彼によれば幸運をもたらしたり、禍をもたらしたりするのであるが)によつて、生の連関の古い理解が、私にとつて疑問になり、廃され、新しいものにされるといふことが当然起こりえるのである。しかしブルトマンによれば、その場合にも「新しいものは古いものから理解される⁵⁹」はずであり、それは「新しいものが古いものの否定であつたとしてもそうなのである」。

ここでブルトマンは明らかに前理解が神認識の唯一の方法であると考えようとしていゝのではなく、またそれがいわゆる「宗教的アプリアリ」といふようなものと連続する概念でもなく、「前理解」はむしろ啓示に基づく神認識を必要としていゝこと、また他方でブルトマンの構想する人間学に関連していゝことを明らかにしてゐる。つまり「前理解」を人間がもつていゝこととは、「人間が何か神的なものに開かれた機能を持つていゝとか、啓示との接合点となる『良い方の自己』が人間の中に既に備わつていゝとか、その他似たような考え方とは結びつかない⁶⁰」ものである。また

確かに「前理解」は人間が既に持っている古い認識や理解を破壊するが、人間がもっている生の連関構造そのものを破壊してしまうわけでもない。人間が「前理解」をもっているということは、人間が神についての理解を求めているということであり、しかも人間は自己から出発して神認識に、あるいは神についての問いの答えに至ることはできないということを意味している。

ブルトマンは「前理解」における神認識を、人間の問いとしての性格と重ね合わせて考えている。人間は自らのうちに神認識の能力を持つていてのではなく、ただ神についての問いを持つていたのである。しかもその問いに対する答えを自らの能力によつて見出すこともできないのである。この答えは、問いをも修正する仕方によつて啓示を通して与えられると彼は考えたのである。つまり人間の問いは直接には神の答えを得ることはできないのであり、神はその問いそれ自体を修正する仕方、神の側から新しい問いの枠組みと答えとを与えるのである。その時人間は、まさに自己を認識しているのである。つまり人間は神認識において、「人間の問いに対して何か新しいものとしての啓示を理解しているのではなくて、そこで新たに自己を理解するという仕方でのみ、啓示を理解するのである」⁶⁸。

そのように考えるならば、「前理解」とはブルトマンが提示した人間学に基づく神認識の理論であるということができらるであろう。

結びにかえて——ブルトマンは第三の道を提示したのか？

このようなブルトマンの構想についてわれわれはどのように評価すべきであろうか。まず第一に、ブルトマンの神認識についての一般的な誤解が取り除かれねばならないであろう。そしてブルトマンの試みはより事柄に即して評価され

るべきであろう。それは神認識を単純に人間学的な可能性に還元してしまうのではなく、またバルトのように啓示に ついてのみを語るのではない、まさに神認識における第三の可能性を問うた典型的なモデルであると言つてよいであらう。

この試みの性格については、たとえばブルトマンがハルナックについて述べている文章の中で典型的に示されている。ブルトマンは一九五〇年に『キリスト教の本質』出版五〇年を記念した版が出版された際に、その「序文」を書いている。⁽⁶⁴⁾ 彼はこの書物が「今日の神学的状況と、その起源とに明るくなりたいと願っている、すべての神学者が知らなくてはならない、もつとも有意義な神学史的な意味をもつた文献であり、神学教育のために必須の書物である」という。そしてハルナックがこの書物で示したような「キリスト教理解は、これを『自由主義的』と名付けるひとがいるかもしれないが、決してもはや真剣に取り上げる必要のない、過去の時代の死んだ遺物ではなく、むしろこの『自由主義的』な理解の中には、たとえ今日では覆われているにせよ、少なくともその権利を保ち、それを再び妥当性のあるもの にしようというモチーフが生き生きと働いている」というのである。⁽⁶⁵⁾

確かにブルトマンはハルナックを単純に評価しているのではない。彼のみならず、いわゆる自由主義的な神学者たちが「キリスト教的な世界の理解とゲーテ的な理解とが矛盾無く結びつくと考えていたこと」⁽⁶⁷⁾ の問題は、いわゆる弁証法神学者のみならず、F・オーファーベックやF・ニーチェにいたるまでの近代主義的なキリスト教批判者が見ていたところである。そこではキリスト教はイエスの神の国の接近についての教えを失い、市民宗教化し、「よいドイツ市民であるための道徳と、よいキリスト者であることは同一視され」、そのために神の国の教えは単純に生の目標として「倫理化」されてしまったのである。⁽⁶⁸⁾

このような批判にもかかわらず、ブルトマンがハルナックを評価する点は何であろうか。それこそがブルトマンの構想である神認識における自由主義神学と弁証法神学とのいわば止揚を探索するという可能性なのである。それはどのよ

うなものであろうか。ブルトマンは、ハルナツクがキリスト教の本質の試みを単純な福音の倫理化として、人間の了解可能な宗教的な可能性として描き出そうとしたのではないこと、またブルトマンによればハルナツクはキリスト教の本質を史的なものに依存して描き出しておらず、むしろ現代における妥当性を考え、さらに実存的なモチーフを強調して、帰納的に描き出そうとしていることを指摘した上で、次のように述べている。「伝統的・教会的なキリスト論に対するハルナツクの弁証は、それがキリスト論を『ドグマ』として展開させるといふ決定的な過ちをおかした限りに対して全く妥当なものである。決定的なことは、キリストとは、キリスト教的に『教えられる』ことができ、『教えられ』なくてはならないすべてなのであり、ドグマをケリユグマにする、ケリユグマ的な性格を与える人物であるということなのである。それ故に、イエスは、彼についての何ごとかが言われているような場所においてではなく、彼自身が宣教師となる、そのような場所においてこそ正しく述べ伝えられるのである。ハルナツクは少なくともイエスをそのようには把握しようと努めたのである。彼は教会的なキリスト論をさけながら、自分にとつては不可能なキリスト論を提示することによつて、イエスの言葉に立とうとしないやからの、逃げ道をふさごうとしたのである。『否、——この宣教は教会が、真実であるとして考えようとしているよりも、いつそう、単純なものなのであり、しかも、それであるからこそ、いつそう普遍的で真剣なものなのである。われわれは、それを逃げ口上をもつて思い起こすことはできない。わたしは「キリスト論」の中に自らを見出すことはできない。それ故に、そのような教義学のお説教は、わたしのためのものではないのである⁽⁹⁾」。

つまりブルトマンは、ハルナツクの意図は、いかにして教会の教義学の呪術に縛られたキリストを、それから解放し現代の世界に弁証するのか、ということにあつたというのである。それは本論の言葉で言えば、神学的な認識論の再構築ということになつたのである。ブルトマンはこの課題をハルナツクは人間学的に合理化しただけで、「宗教における感情と表象との不可避的な関係を解明するための解釈学、つまり人間理解、あるいは心理学がかけていた⁽¹⁰⁾」というので

ある。ここがハルナツクへの批判であるが、その方向性までは否定していないのである。むしろこの人間学的な認識論の再構築には賛成なのである。たとえばカール・バルトのように単純な否定の言葉を繰り返すだけではないのである。だから彼は次のように述べる事ができたのである。「しかしこの課題はただ哲学や、心理学だけに還元してはならない。むしろこれは神学者の課題なのである。信仰の人間学的な分析ということから、ハルナツクの弁証が妥当性をもっていた、あの教会教義学が明らかにもつていなかった、教義学、正しい教えの必然性と意味とが、展開されるべきではないのか」⁽²¹⁾。これこそが彼の課題となつたのであり、彼が試みた神認識における第三の道なのである。

それ故に、「復古的な信条主義やバルト主義のような新正統主義に対する反動として、今日教会の中に再び自由主義を復興するという事であるならばそれはハルナツクの遺産を十分に管理したとはいえない。しかしまたハルナツクの『キリスト教の本質』を正しい教えの集大成として妥当性を持つものだといふのであれば、それはハルナツクの精神に反することになる。この課題を繰り返し、合法性のあるものとして、新しい形を妥当させるための批判的な受容が必要」⁽²²⁾なのである。これがブルトマンの試みであり、自由主義神学の遺産を、弁証法神学の批判を通り抜けた後に、もう一度受け取り直すということであつた。それが神学的認識論においては、神認識における啓示の主語性の強調だけではなく、啓示を認識するための人間学的な基盤を確立するという彼の試みであつた。

第二にこのようなブルトマンの構想をハイデッガーとの関係において理解しようとする試みがあるが、果たしてそれは正しい見方であろうか。ブルトマンの人間学に基づく神認識の構造は、彼の人間理解と深く関わっていることは言うまでもない。そしてこの点については、しばしばブルトマンの人間学がハイデッガーの実存哲学の影響のもとに形成されており、その性格が色濃く投影されていると言われている。それ故にブルトマンとハイデッガーとの関係がしばしば論じられてきた。両者の関係を強調し、あるいはブルトマンのハイデッガー理解の過りを指摘し、それによつてブルトマンの人間学までを否定することがしばしばなされるが、それは決して事柄を正しくとらえたとは言えないであろう。

ブルトマンとハイデッガーとの関係と相違点を明らかにしたのはハインリッヒ・オットーであったと言つてよいであろうか。オットーは彼の博士論文である一九五五年の『ルードルフ・ブルトマンの神学における実存史と救済史』の中で、⁽²³⁾両者の相違点を明らかにし、ハイデッガーでは現存在にとつての存在が問題になっているのに対してブルトマンは「自己理解における現存在にとつての現存在そのものが問題になっている」ことを指摘している。そしてオットーは、「ブルトマンはしばしばハイデッガーを引用するが、その引用はこの差異を見落としているということになつていないか」ということ、またそれ故にハイデッガーの人間学を誤解していないだろうか、⁽²⁴⁾と述べている。

この種の批判は、その後も繰り返されており、ローター・シュタイガーは彼の博士論文『教義学的な問題としての解釈学——神学的理解の先験的評価との対論』⁽²⁵⁾の中で、ブルトマンはハイデッガーの人間理解を誤解した上で、その上に彼の人間学を構築したという批判を展開している。シュタイガーによればブルトマンの人間学は、単純に人間についての教えということではなく、実存における神理解ということであり、この点でブルトマンの人間論とハイデッガーの人間論とは全く異なつたものになつてしまつてしまつていふのである。しかし、これらはみな後付けされた議論である。

確かにブルトマンは次のように述べている。「マルティン・ハイデッガーとの討論を通してわたしが知るようになってきた実存主義哲学の著作が、わたしには決定的な重要性を持つようになつた。私はその中に人間実存に相応しており、したがつて信仰者の実存をふさわしく語り得る概念性を見出したのである。しかし哲学を神学のために実りあるものにしようと努力することによつて、私はますますカール・バルトと対立するようになってきた。……他方、神学的な意図においてゴッタルテンとわたしとの共同性がますます明らかになつてきている」⁽²⁶⁾。このような発言からひとはブルトマンへのハイデッガーからの影響を強調するようになった。確かにブルトマン自身が「決定的な重要性を持つようになつた」⁽²⁷⁾というのであるからそれを否定することはないであろう。しかしこの影響の問題を、ブルトマンがハイデッガーを正確に理解していたかどうか、ということに還元してしまうことはそれ程意味のあることとは思えない。むしろ重

要なことは、ブルトマンが「哲学を神学のためにのみありあるものにしようと努力しよう」としていたことであり、その際ブルトマンが試みたことはハイデッガーの哲学的な構造を神学に適用しようとする、という努力ではなく、元来ブルトマン自身が持っていた人間論、ないしは神認識の方法を哲学的な概念によつて説明するということであつたのである。そのためハイデッガーの用法や概念、あるいは思想的な「枠組み」(IIパラダイム)が有効であつたということに過ぎないである。

それ故にブルトマンのハイデッガー理解の正確さの程度や誤解について論じることではブルトマンの人間論や神学的な認識論を批判することはできない。これまで既に詳細に見てきた通り、ブルトマンが確かにハイデッガー的な用語や概念をもつて彼の人間論や認識論を説明しているのであるが、重要なことは彼がいわゆる哲学的な枠組みをもつて説明しようとした、彼の構想そのものの有用性ということであろう。

そのことが第三の問題と関係している。すなわち自由主義神学と弁証法神学の止揚は成功しているのか、していないのか、ということである。彼がハイデッガーを用いるのも究極的には、神学的な認識論における哲学的な基礎、あるいは人間学的な基盤を構築することができるのか、という問題なのであり、それがまさに彼が弁証法神学者でもなく、自由主義神学者でもなく、同時に弁証法神学者でもあり、自由主義神学者でもあることの理由だからである。ひとはそこにまさに彼の「弁証法」神学を見るのである。

このような神認識におけるブルトマンの構想は、人間の問いとそれについての答えとしての啓示、という考え方にその特徴がよく表われ出ている。ブルトマンは人間が神について問う存在であることを強調するが、この問いは人間の延長線上に、あるいは人間の認識能力の帰結としては与えられるものではないことを強調する。すなわち人間の問いは、答えとしての啓示によつて、その問い自体が修正され、認識されるということを強調したのである。そしてこのような神認識が同時に人間自身の認識でもあることを強調している。それ故に人間の神についての問いと啓示による答えとは

厳密には連続していないのである。にもかかわらず彼は人間の側の何らかの神認識の「装置」を想定しようとしたのである、それを人間の中にある「神についての問い」の中に見ているのである。

さてこのようなブルトマンの構想についてなんと言うべきであろうか。このことが真に問われるべき点なのである。まず何よりも考えてみなければならないことは、ブルトマンの人間学の構想それ自体の問題である。ブルトマンが人間の問いとしての性格や、人間があらかじめもっている神的なものへと向けられるということを強調する場合、彼はこの構造を描き出すために、彼が理解した限りでのハイデッガーの存在者の構造の分析を用いている。ここで問題になるのは、既に述べた通りブルトマンのハイデッガー理解の誤りということではなく、ブルトマンが人間を描き出すために用いた哲学的な構想のことである。ブルトマンが一方で、人間の問いについての性格を強調し、他方で啓示による認識を言うのであれば、一体哲学的人間学をもつて描き出された人間学は何のために構想されているのであろうか。実はそれは否定され、啓示による答えを待つばかりであるから、論理構造上は無意味な議論になつてしまふのではないだろうか。それはもつぱら人間についての実践に基づくものであるとブルトマンは言うが、そうであるよりはむしろ、キリスト教的な伝統の中にあつた自然神学と特殊啓示的な神学との関係を前提とした議論ではないのだろうか。つまりブルトマンは既に折込済みのシナリオの中で、あえてこの構想を展開したに過ぎないのではないだろうか。自分で埋めておいた宝を、自ら掘り返して発見した、と述べることはそれほど意味のあることではない。

今度は逆に、答えとしての啓示についての考えてみよう。ブルトマンの神認識の構造は、啓示による答えのアプリオリな確かさに基づいている。この考え方に従うならば、人間における宗教的なアプリオリを否定しておきながら、啓示の正しさについてはアプリオリに肯定してしまつている、ということにならないであろうか。ブルトマンは宗教的なアプリオリによる神認識の確かさの不安定さを強調した時に、彼は神の啓示する自由の確かさをそれに対置することで、実は確かさの問題を確保したのではなく、放棄しているのではないだろうか。彼が答えとしての啓示によって問いが修

正されるという場合に、超越からの認識の手段までも与えられるというわけであるが、この際、超越の側からの認識の提示には人間は何らの責任もないと同時に、何らの議論の余地もないのである。無神論や世俗化論からのいかなる批判についてもただ同じ答えが繰り返されるだけである。それは神の主権によってなされるのだ、と。これでは近代以後の人間の根本的な問い、確かさについての問いに十分に答えることができていないのではないだろうか。

ブルトマンのこの構想では、人間は神に向かつて問い続けることになる。しかしこの問いへの、そして問い方までも教えてくれる啓示による認識への不安や、不確かさへの恐れはこの構想では解消されてはいないのであるだろうか。たとえて言うならば、深い溝の向こう側で、「大丈夫だこちら側に飛び」と言われても、相手への不安の中でその胸に飛び込むことはできないのであるし、着地点が安全であることを知らないで飛び込むことはできないのである。

これと関連して、第三に、実は今日の人間は、このようにしてやってくる人間への答えも、自己変革についても、また存在の不安についても超越からの答えを期待していないということはないだろうか。つまりブルトマンが描き出した人間の構造は、罪の故の人間の欠如という伝統的なキリスト教的人間意識の上でだけ推移し得た構想であって、世俗化したヨーロッパの中で、キリスト教の伝統のないアジアの諸国でその有効性は確認しにくくなっているのではないだろうか。

さらに言うならば、今日の人間は既に確かさの探求を放棄してしまったのではないだろうか。それが超越の次元の喪失という出来事なのである。それにもかかわらずブルトマンは超越をアプリアリに前提としていないだろうか。実はブルトマンがしたことは、人間に起こっている超越的なものはや問い得ないという確信とそれに対する超越の側からの答えの不透明さや不確かさ、という構造を逆転させてみただけなのであり、この逆転は「その通り」というか、「それは宗教的結社内部でのみ通じる暗号です」と言われるかどちらかに過ぎず、彼が構想したように「弁証法的」にはなっていないのである。

最後にブルトマンの認識論の根本問題についてであるが、彼は認識において、問いと答えの取り違いが起ることを繰り返し指摘していた。これはブルトマンのみならず、キリスト教神学の伝統の中で、また哲学的認識論の中でも繰り返されてきたことでもある。しかしそのような構想で終わってはならないのではないだろうか。問題はブルトマンの議論の先で展開されねばならないのではないだろうか。つまり問題は、哲学的な問いが答えが取り違う、ということではなくて、むしろ「なぜ人間は取り違えるか」ということ、あるいは「取り違えを可能にするものは何か」ということではないのだろうか。それを問うのが人間学を基礎にした神学的認識論の今日的な課題ではないのだろうか。その意味で今日の神学的な認識論における人間学的方法の可能性は、ブルトマンの問題提起の更に次のステージに立たねばならないのである。

注

- (1) この点については拙著『超越と認識——二〇世紀神学史における神認識の問題』（創文社）を参照のこと。この論文は元來この書物の第二章と第三章との間に置かれるはずであったが頁数の関係で収録し得なかつたものである。もし読者が本来の形態を思い起こしてそのような順序で拙論と拙著を読んで頂けるならば幸いである。
- (2) カール・バルトは繰り返しそのような視点を提示したが、それは具体的な神学者の思想を前提としていたのではなく、総括的な批判であり、個別にはそのような思想は存在し得ないという意味では「理念型」に基づく議論であると言つてよいであらう。

(3) E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und*

- (4) aaO.
- (5) ハッデは田・ユンゲルの思想について十分に取り上げられておらず。それについては本紀要三三号に収録予定のE・トングレン氏の論文を参照せよ。
- (6) 社(一)の編輯録三冊を参照せよ。
- (7) Vgl.F.W. Graf (Hrsg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 21f.
- (8) Vgl. Schubert M. Ogden, Christ Without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bulmann, SMU Press 1991, 164
- (9) R. Bulmann, Autobiographical Reflections in Existence and Faith. Short Writings of Rudolf Bulmann, ed. By Schubert M. Ogden, 1960, 287
- (10) aaO.
- (11) aaO. 288
- (12) F. W. Graf, Die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: J. Rohls und G. Wenz (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Göttingen 1988, 377-405
- (13) 本紀要三三号 AR 287f.
- (14) Bulmann, Autobiographical Reflections in Existence and Faith. Short Writings of Rudolf Bulmann, ed. By Schubert M. Ogden, 1960, 287
- (15) R. Bulmann, Zum Problem der Entmythologisierung, H. W. Barth (Hrsg.), Keygma und Mythos II, 1952, 207
- (16) R. Bulmann, Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation, in: Theologische Blätter, XII (1933), 161-6
- (17) aaO.161
- (18) aaO.
- (19) aaO. 162
- (20) Vgl. Gudrun Beyer, Rechtfertigungstheologisch denken: Rudolf Bulmanns Kerygma-theologie aus exegetischen, geneitischen

- und systematischen Perspektiven, Peter Lang 1996, 67f.
- (21) Vgl. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Von Schliermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1996
- (22) Vgl. Thomas Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*. Kiteratur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, Matthias-Griewald 1995, 278
- (23) Vgl. K. Nowak, *Die antihistorische Revolution*. Symptome und Folgen historischer weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: F.W. Graf/H. Renz (ed.), *Unstrittene Moderne*. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1988, 133ff.
- (24) 19世紀の神学 F. W. Graf, *Die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: J. Rohls/G. Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Galubens*. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zu, 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Göttingen 1988, 377-405
- (25) Vgl. O. G. Oexle, *Historismus, Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, 119-153. Nowak 1987
- (26) Bultmann, *Autobiographical Reflections in Existence and Faith*. Short Writings of Rudolf Bultmann, ed. By Schubert M. Ogden, 1960, 287
- (27) R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden*, in: *ThBl.* 15 (1925), 67ff.
- (28) R. Bultmann, *How dose God speak to us through the Bible*, in: *The Student World*, XXVII (1934), 102-12
- (29) Vgl. F. W. Graf, *Rettung der Persönlichkeit*. Protestantische Theologie als Kultur- wissenschaft des Christentums, in R. von Brushl/F.W. Graf/G. Hubinger (Hrsg.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900*. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart, 1989, 103-132
- (30) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, 18
- (31) *aaO.*, 19
- (32) *aaO.*

- (33) aaO. 35
- (34) aaO.
- (35) aaO. 37
- (36) Vgl. David Fergusson, Bultmann, G. Chapman 1994, 67ff.
- (37) R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, 38
- (38) ヲノミテ Die Frage der natürlichen Offenbarung ヲノミテ Neues Testament und Mythologie. Das Problem der
Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung ヲノミテ Offenbarung und Heilsgeschehen (Beiträge zum
Evangelischen Theologie, Heft 7, München 1941 ヲノミテ 神學田邊のなだ°
- (39) 大塚昌 R. Bultmann, Glauben und Verstehen I 46-47 田邊のなだ° 334
- (40) aaO. 335
- (41) aaO.
- (42) aaO.
- (43) aaO. 337
- (44) aaO.
- (45) aaO.
- (46) aaO. 338
- (47) aaO. 342
- (48) aaO. 343
- (49) aaO.
- (50) aaO. 311
- (51) aaO.
- (52) aaO. 331
- (53) aaO.

- (54) この点については Gudrun Beyer の前掲書を参照のこと。
- (55) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 334 1) Das Problem der Natürlichen Theologie と題された論文は論文集である『信仰と理解』の第一巻に収録されたが、他の論文のように初出は明らかではなく、「未発表」とされているので、文献学上のルールに従って公にされた年号としては一九三三年としておく。
- (56) aaO.
- (57) aaO.
- (58) aaO. 333
- (59) aaO.
- (60) aaO. 335
- (61) aaO. 333
- (62) aaO.
- (63) aaO. 334
- (64) R. Bultmann, *Geleitwort zur Neuauflage von Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums*, 1950
- (65) aaO. VIII
- (66) aaO.
- (67) aaO. VII
- (68) この点については拙著『アポロゲティークと終末論』（北樹出版）を参照のこと。
- (69) R. Bultmann, aaO. 18
- (70) aaO.
- (71) aaO.
- (72) aaO.
- (73) H. Otto, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie* R. Bultmann, Zürich 1955
- (74) aaO. 159

- (5) L. Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehen, Göttingen 1961
- (6) R. Bultmann, Autobiographical Reflections in Existence and Faith. Short Writings of Rudolf Bultmanns, ed. By Schubert M. Ogden, 1960, 288
- (7) aaO. 288