

神学的思惟の倫理学的反省

持 田 行 雄

An Ethical Reflexion of Theological Thinkings

YUKIO MOCHIDA

Abstract

The aim of this paper is to reflect ethically on recent theological thinkings.

The concept of "God" once was one of the strongest grounds to prescribe the conscious acts of man. Nowadays, God in general was "killed" by F. Nietzsche (and that means the end of the metaphysical dualism, in which it is thought that the two worlds——upper and lower, supernatural and natural, spiritual and material, and so forth——are in existence and the former restricts the latter). Nevertheless, God as the prescriptive ground of human acts has not been completely dead. In case of emergency at any moment and in any place He can and must come to life in our daily lives. Hence the problem of our relation with God also can be a central theme to our ethics as a science of human acts. Undoubtedly, this theme should not be dealt so that God, not completely dead, may be ignored by radical and ethical criticism. If we can come across God here and now, we have no reason why our ethics should be so much "scientific" as to "kill" even such God. Of course, on this occasion, the concept of "God" itself should radically be reformed. And our question is as follows: Where and when can we come across "our own God"?

As is well known to everybody this is the question that the German Protestant theology, particularly the existential theology in the twentieth century has been pursuing as a basic theme. Therefore in our ethics we should, first, listen modestly to the words that the existential theology tells about problems of God, and secondly, reflect on the words as much as possible from the viewpoint of our ethics which deals God as the ground to prescribe human acts, and thirdly, seek after the clues to resolve the question which we presented above.

1. 「神との事柄」を問う問題

「神は死んだ。神は死んだままだ。しかも、我々が神を殺したのだ。あらゆる殺害者中の殺害者である我々は、どのようにして自分を慰めるのか。世界が今日まで所有してきた最も神聖な、最も強力なものが、我々のメスの下で血を流して死んでしまっている⁽¹⁾」

これは19世紀末に Friedrich Nietzsche が行なった有名な「神の死亡宣言」である。彼の著作活動の中期を代表する作品『悦ばしき知識』中の断章125に見える。もちろん、「神の死」とは、単にキリスト教の信仰する神の存在を否定した言葉であつたばかりでなく、そのキリスト教を中軸にしてきたヨーロッパの形而上学全体が終わったことを告げる言葉でもあつた。事実、あの「超人」を教える Zarathustra は、「大地に忠実であれ。そして、天上の希望を語る人々を信じるな。」と説き、「もし神々が存在するならば、どうして私が神でないことに耐えられようか。この故にこそ神々は存在しない。」と叫んでいる⁽²⁾

近代の神学的超自然主義 (Supranaturalismus) には、その背後に1つの特別な世界観が存在していた。ギリシア哲学から受け継がれ、中世を越えて近代にまで至った宇宙論的二元論である。この図式によれば、上方と下方、超自然的と自然的、精神的と物質的、神的と人間的という全く異質な2つの世界が存在する。しかも、単に2つの世界が実体として存在するばかりでなく、彼岸世界が此岸世界にその意味や目的を与え、そうすることによって此岸世界を拘束し制約するという⁽³⁾

ニーチェは、神の死を宣告することによって、いわばこのような近代的思惟の総決算を行なったと言ってよい。神が死んだということ、すなわち、我々の現実世界に意味や目標を与えてきた背後の世界が消え失せたということが、彼にとっては、歴史における「近代の最大の出来事」であつた。それ故、彼の宣言は、単に信仰が消え失せて、神への問いが沈黙してしまつたことを意味したばかりでなく、「彼岸から此岸へ」の絶え間ない運動の中で、一切の形而上学一般が終つてしまつたことをも意味したのである⁽⁴⁾。いま、下方世界に対する上方世界の優位を説く形而上学的価値観の一切が、その意味を喪失する。そして、「すべての訪問客の中で最も薄気味悪い訪問客」、すなわち、Nihilismus が戸口に立つ。意味もなく、目標もなく、無へのフィナーレもなく、不可避的に回帰して来るあるがままの生存、全く偶然とも見える酷悪な地上の生、この無意味なものが永遠にわたって必然的に回帰する⁽⁵⁾。しかも、ただこの「永遠回帰」だけがニーチェにとっては「目もくらむような」真理である。こうして、上方の彼岸から創造し意味を与えつつ下方の現実世界へと割り込んで来る神的な超越世界 (Überwelt) という表象は、その力を失って消滅した。もはや人間は、その時々状況に従つて交換できる上方と下方という2つの平面上に生きてはいない。この世の大地という1つの平面上に生き得るばかりである。これこそ、近代が行なつてきた、しかも現代がその遺産として引き受けなければならないあの世俗化 (Säkularisierung) 過程の核心であつた。

しかし、人間は、これまで地上の生に対して規範や目標や価値を与えてきた超越世界が力と生命とを失つたまさにその瞬間に、地上に対する支配を引き受けるという課題の前に立たなければならない。主体としての人間は、今や客体としての世界を自分の認識と計画とに服従させなければならない。人間自身が価値や規範や目標を定めて、今までは上方から照していた光をこの世に対して与えなければならない。こうして、「もはや自己を神の被造物としては理解せず、自己の生命と法則とを創造者から受け取らず、むしろ自己の真理と正義とを自己自身の中にもつ自己完結した世界」が出現する。この世界には、もはや「形而上学的」あるいは「神的」

な法則という何かある別の法則に従って何かが生じるようないかなる場所も存在しない。現代の人間は、もはや「神」という作業仮説 (Arbeitshypothese) なしにやっていると信じている。人間は、ツアラトウストラの勧めに従って、彼岸の諸力によるすべての拘束を断ち切り、しっかりと此岸に住みついでしまったのである。こうして、人間が「成人」になったのとちょうど同じ程度に、この世は、神の世界から人間の世界へと変わった⁽⁶⁾

この全面的な世俗化は、無神論に帰結する。この世を世俗化することと神をこの世から追放することとは同一の過程である。人間がこの世を対象として表象し処理するとき、人間の手の下でこの世は世俗化し、有限になり、神を失ったものになる。かつて無神論は、小さな前衛的グループの事柄であった。今やそれは、1つの大衆現象 (Massenerscheinung) である。今日、人はもはや、苦しい内面の闘争によって、あるいは危険な社会的対決において、無神論に到達するのではない。すでに自明のことであるかのように無神論から出発する。人はもはや神の否定のためには決して努力しない。人はすでに神の問題の彼岸にいる自己を見出している。現代では無神論そのものが世俗化されてしまった⁽⁷⁾ この世俗化した世界にあって我々はなおどのようにして神について語るができるだろうか。

今日、神学者達の論争でさえも、処女降誕とか神子性とか被昇天などといった個々の事柄について行われているのではない。事実上、神をめぐる行われている。神は存在するか否かという問題でもない。それはすでに退屈な問題 (eine langweilige Frage) になった。神はどこに存在するか。神はどのようにして生起するか。我々はどのような仕方神を体験できるか。我々はどのように神について語るなければならないか。これらが今日の問題の中心である。ただ全体としての「神との事柄」(die Sache mit Gott) だけが問題なのである。そして、その限りでのみ個々の事柄もまた問題になる。キリスト教の使信は (少くともその伝承されてきた限りにおいては)、今日、大抵の人々の神についての問いに対して、もはや適切な答えを与えてくれているのではない。従ってまた、この世の中にある自己を理解し、その生活を意味あるものにするのに十分な可能性をも与えてくれているのではないのである。大抵の人々が神について問う問いは、伝承されてきたキリスト教の答えではもはや満足できなくなっているというちょうどその点に自らの苦悩をもつ。現代の神学は、変化したこの世の現実にはキリスト教信仰を容赦なく対決させなければならない。単に変化したこの世の現実にはばかりでなく、この現実に対する人間の関係にも、すなわち、現代の真理意識や現実意識の全体にも容赦なく対決させなければならない。それが、今日、神学の最も重要な問題である。20世紀のプロテスタント神学はこのように問題に立ち向かっている⁽⁸⁾

このように、もはやほとんど世俗化してしまった現代の精神的状況の中で、殊更改めて倫理学が「神との事柄」について問うことに一体どれほどの意味があるのだろうか。すでにニーチェは、自分で神を殺害しておきながら明るい朝に角灯をともして神を探し歩く人間を描き出し、そこに「狂人」(Der tolle Mensch) という標題をつけた⁽⁹⁾ 今日、「神との事柄」について問う者は、もはやニーチェの言う「狂人」でしかないのだろうか。

かつて、「神」という概念は、人間の自覚的行為を決定する最も強力な規定根拠 (Bestimmungsgrund) であった。多分、この両者の関係は今も変わっていない。確かに、神一般はニーチェによって「殺害」されたけれども (そして、それは、上方世界と下方世界という2つの世界が実在し、前者が後者を制約すると考えるような宇宙論的二元論の終わりを意味したけれども)、しかし、人間的行為を規定する根拠としての神は、決して死に果ててしまったわけではない。この神は、いつでもどこでも事ある毎に、我々の日常生活のうちによみがえって来ることができるし、また、現実にもよみがえって来なければならない。むしろ、神自身が我々の生

活の中に生きて働くことを望んでいるとも言える。こうして、倫理学が人間の行為を研究する科学であるならば、「神との事柄」を問う問題もまた、我々の倫理学の中心的なテーマになり得るし、また、なってよい。もちろん、このようなテーマは、今なお死に果てていない神を、徹底した倫理的批判によって地上から完全に抹殺してしまうという方向で考えられてはならないだろう。素朴な日常体験においては、神は今なお十分に倫理的行為の規定根拠になり得るのである。現代の神学もまた「神との出会い」を求めている。現実体験が告げ、現代神学が説くように、もし我々が「いま・ここ」で神に出会うことができるならば、たとえその「出会い」自体はロゴス化できないとしても、我々には、現代の倫理学がなおそのような神までも「殺害」してしまうほど「科学的」でなければならないという何の理由もないのである。従って、今は、「神との事柄」を問う問題などが果たして現代倫理学のテーマになり得るのかと問うことよりも、むしろ、このようなテーマをもっぱら神学にばかり委ねておいて、ほとんど自らの研究テーマとはして来なかった従来の倫理学に対して、勇敢に不満を語ることの方がはるかに大切なのではなかろうか。もちろん、その場合、「神」概念そのものが根本的に変革されるべきであろう。こうして、我々の問題は次のようになろう。——我々現代人は、いつどこで「自己自身の神」に出会うことができるか。

周知のように、これは、20世紀のドイツ・プロテスタント神学、とりわけ実存論的神学が基本的なテーマとして追求してきた問題である。その限り、現代の神学的思惟は、倫理学的研究のいわば「先駆者」であるとも言えよう。事実、現代のプロテスタント神学は、その研究の内容、方法、態度、領域などにおいて著しく倫理的傾向を示している。学問が狭い専門領域に固執する時代はすでに過ぎ去ったのであろう。従って、我々の倫理学は、先づ初めに、「神との事柄」の問題について語る実存論的神学の言葉を謙虚に聞き分け、次に、人間の行為の規定根拠として神を考える倫理学という視点から、それらの言葉にできる限りの反省を加え、こうして、上に提起された問題に対して倫理学自身の「応答」を行なっていかなければならないであろう。

2. R. ブルトマンの「信仰と理解」

ヨーロッパのプロテスタント神学は、20世紀に入ってから急速に進展した。その進展の速度は、ほとんど他の学問の世界にその類を見ないほどである。恐らく、自然科学を別にすれば、第一次世界大戦から今日に至るまで、他のどのような学問の部門においても、神学に見られるほど多くの新しい展開は起こっていない。また、改革や変化も生じてはいない。しかも、この神学の最新の時期の結末についてはまだ決定的なことは何も認められていない。この複雑な対話の状況は、今のところまだ全く未解決なままであり、ほとんど混乱しているようにすら見える⁽¹⁰⁾

こうした20世紀の偉大な「神学的方向転換」はKarl Barthと共に始まった。そして、このバルトが第一次世界大戦後の神学界に影響を与えたのとちょうど同じように、第二次世界大戦後のドイツ神学に力強い影響を及ぼした神学者はRudolf Bultmannである。彼は、バルトが代表した弁証法神学という新しい出発の地盤に立って、19世紀の自由主義神学が後代に残した歴史的・批判的な問題提起を、現代の神学と教会とのために仕上げようと試みた神学者である⁽¹¹⁾。そして、その神学の伝統は、ブルトマンにおいて1つの頂点 (climax) に、また恐らくは1つの終点 (period) にも到達した。彼の神学は、その神学的立場への改宗者を多く作ったばかりでなく、他の人々のための出発点ともなっている。彼によって1つの時代 (era) が終わり、もう1つの時代が始まったのである⁽¹²⁾

ブルトマンによれば、「科学的世界観は1つの大きな誘惑を生み出す」という。すなわち、人間が世界と自己自身とを支配するために努力するという誘惑である。⁽¹³⁾ 事実、現代の人間はもはやいつでも自由に超自然的な力によって捉えられる二元論的な存在として自己を理解してはいない。むしろ、自己の思惟、意欲、感情を自己自身の責任とする統一的・自己完結的な存在として理解する。今日では、何か超越的な力が直接介入することによって自然や歴史の進行が突然に中断されてしまうなどとは誰も予想していない。まして、なぜ自己の生の意味がそのようなことによって決定されるべきなのかということ、もはや誰も理解することはできないであろう。⁽¹⁴⁾

このような事情は、新約聖書の宣教を理解しようとする場合にも同じであろう。「聖書解釈も、他のすべての文献とは違った理解の条件の下に置かれているわけではない」からである。⁽¹⁵⁾ 今日、もはや人間は新約聖書が人間の本質や運命について語ることを理解しない。新約聖書が語る世界の神話論的表象（超自然的靈力による地上への介入、原罪に対する刑罰としての死、十字架上の贖罪としての死、生命力を解放する出来事としての復活など）は、現代人にとっては全く不可解である。単に不可解であるばかりでなく無意味ですらある。新約聖書は、神話論的に語る限り、今日の人々にとって、信じ難いものである。現代人にとって神話的世界像は全く過ぎ去ったものでしかないからである。

このように、我々の世界像や自己理解は、新約聖書の神話論的表象の世界とは相互に矛盾し合っている。この矛盾はどのようにして解消すべきであろうか。我々は、イエスの倫理的説教のみを残して、彼の終末論的説教は棄てるべきであろうか。イエスの神の国の福音を「社会的福音」にまで縮小すべきであろうか。それとも、第三の可能性が存在するであろうか。いま、我々は、終末論的説教と神話論的言表とが、全体としては、なお神話論の覆いの下に隠されている一層深い意味を含んでいないかどうかを問わなければならない。もし含んでいるならば、我々がその一層深い意味を残したいというまさにその理由から、我々は神話論的概念を棄てるべきであろう。こうして、新約聖書の宣教がその妥当性を保持すべきであるならば、その宣教を非神話化する以外に道はないのである。この神話論的表象の背後に一層深い意味を発見しようとする新約聖書解釈の方法は、「非神話化」(Entmythologisierung)と呼ばれてよい。もちろん、非神話化を行なう目的は、神話論的表現を削除することではなくて、それらを解釈することである。聖書やキリスト教の使信を全体として拒否することではなくて、過去の一時期の世界観でありながら余にも多くキリスト教の教義学や教会の説教の中に残留しているあの聖書の世界観を拒否することである。非神話化の仕事は、神の言葉の呼びかけを明らかにすること以外の目的を持ってはいない。それは、神話論的表象がもつ一層深い意味を探り、過ぎ去った世界観から神の言葉を解放して、聖書を解釈しようとするものである。従って、非神話化は解釈学の一方法なのである。⁽¹⁶⁾ このように、ブルトマンによる非神話化のためのプログラムは、「彼がキリスト教の伝統的な術語 (terminology) によって疎外されていると信じている世代に対して神学的に語るという情熱的な関心」から現れたものといえよう。⁽¹⁷⁾

非神話化は、解釈ないし釈義の一方法である。一般に、解釈は、ブルトマンによれば、解釈者とテキストの著者との両者が語られている乃至は問われている事柄 (Sache) に対して等しい生関連 (Lebensbezug) をもつことによって成立する。なぜなら、問題提起は問う者の生に根拠をもつような関心から生じ、しかもその関心がまた何らかの在り方で解釈されるべきテキストの中に生きていて、解釈者とテキストとの間の交流 (Kommunikation) を引き起こすということがすべての理解しようとする解釈の前提であるからである。⁽¹⁸⁾ 従って、例えば、「哲学上のテキスト」の解釈も、もしそれが真に理解する解釈であろうとするならば、自ら真理への

問いによって動かされていなければならない。解釈は、著者とのディスカッションにおいてのみ行なわれ得る。ただプラトンと共に哲学する者だけがプラトンを理解する⁽¹⁹⁾

このように、解釈は決して無前提なものではない。解釈は、常に解釈がテキストに問い合わせる事柄の前理解 (Vorverständnis) によって導かれている。問題提起も解釈一般も、この前理解に基づいて初めて可能になる⁽²⁰⁾ すべての解釈が語ることや問うことのうちに存在する事柄のある種の前理解によって必然的に導かれているのである⁽²¹⁾ そうした前理解とそれによって導かれた問いとがなければ、テキストは沈黙したままであろう。大切なことは、その前理解を取り除くことではなくて、それを意識にまで高めること、それをテキストの理解のうちで批判的に吟味することである。すなわち、テキストに問いかけながらテキストによって自己自身に問いかけさせること、テキストの要求に耳を傾けることが大切なのである⁽²²⁾ それ故、ブルトマンにとって、解釈者は客観的認識に到達するために自己の主観性を沈黙させ、自己の個性を抹消しなければならないという要求は、「考え得る限り最も不合理なもの」である。ここでは、最も主観的な解釈が、最も客観的な解釈であるからである。自己自身の実存の問いによって動かされている者のみがテキストの要求に耳を傾けることができるのである⁽²³⁾

しかし、この問いかけの「何処に」(Woraufhin) は、すなわち解釈の方向性は、結局のところ、「人間の現存在が活動している生の局面としての歴史 (Geschichte) への関心」によって与えられることができる。人間の現存在は、歴史の中で自己の可能性を獲得しそれを形成する。現存在は、この歴史を自覚することで、自己自身の理解、独自の可能性の理解を得るのである⁽²⁴⁾ なぜなら、歴史的現象は、自然の現象とは異なった性質を持っているからである。歴史的現象は、それを把握する歴史的主体なしに、歴史的現象一般として存在するわけではない。過去の諸事実は、それらが自ら歴史のうちに存在して歴史に参加する主体にとって意味のあるものとなるとき、すなわち、それらが語りかけるとき、そのとき初めて歴史的現象になるのである⁽²⁵⁾

こうして、ブルトマンの実存論的神学に「歴史」が問われることになる。かつては神学と哲学すなわち信仰と理性との関係が問題であった。今や神学と歴史すなわち信仰と実存との関係が問題である。この場合、問題を複雑にしているのは、「歴史」を表す語がドイツ語には2つあるということであろう。

その1つは、Historie としての歴史である。この語は、「実際に起こったこと」すなわち historical factuality を意味する。従って、der historische Jesus といえば、それは「実際に存在していたままのイエス」という意味である。このヒストリーエは、歴史科学による探究に属している。それ故、この種の歴史的知識は、信仰のための地盤として役立つことはできない。ブルトマンによれば、信仰とは「呼びかけに対する私の応答」(my response to a call) であるからである⁽²⁶⁾ 以下、このヒストリーエは仮に「事実史」と訳すことにしよう。但し der historische Jesus のみは、慣例に従って「史的イエス」としななければならない。

もう1つは、Geschichte としての歴史である。この語は、「今なお生きて影響を与え、未来にとっても意義をもつ過去からの出来事」を意味する。実存主義者のブルトマンは、この種の歴史との出会いから正確に自己理解が成し遂げられるものと信じている⁽²⁷⁾ 以下、このゲシヒテは単に「歴史」と訳すことにしよう。もちろん、ブルトマンにとって一層重要な意味をもつ語は、この「歴史」の方である。彼は次のように語る。

人間存在に関するキリスト教の観念によれば、人間とは本質的に時間的な存在である。このことは、人間が自己の性格を形作っている過去を持ち、新しい出会いを常に生み出す未来を持つ歴史的な存在であるということの意味する⁽²⁸⁾ 私は、歴史を理解することによって、人間の生の可能性を理解することができる。また、そうすることによって、私自身の生の可能性をも理解

することができる。歴史を研究する究極の理由は、この人間の実存の可能性を自覚するようになるということである。⁽²⁹⁾歴史に対する人間の関係は、自然に対する人間の関係とは別個のものである。人間は自己本来の存在において自己を捉えるとき、自己を自然から区別する。人間は自己自身が歴史の一部である。従って、1つの関連（作用関連）へと向けられている。そして、この関連の中で自己自身は自己の存在と絡み合っているのである。それ故、歴史との現実の出会い、始めから対話においてのみ遂行される。人は、自己自身を中立的な観察者としてではなく、歴史の諸力によって動かされている者として自覚するときのみに、また、歴史の要求を聞く用意があるときにのみ、一般に、なぜ歴史が問題になるのかを理解する。⁽³⁰⁾人が歴史に対する中立性を要求するとき、歴史は何も語らない。しかし、人が問いによって動かされ、歴史へと来て、歴史から学ぼうと望むとき、歴史は語りかける。⁽³¹⁾自己の実存の可能性は歴史を通して初めて解明される。⁽³²⁾従って、例えば、イエスの言葉が歴史の中で我々に出会うとき、それらの言葉は、1つの哲学的体系から、それらの合理的妥当性との関連において、判定されるべきではない。それらは、我々自身がどのように我々の実存を把握しようとするかという問いとして我々に出会うのである。もちろん、その際、我々自身が我々の実存への問いかけによって動かされているということが前提となる。しかし、このとき、歴史への問いかけは、無時間的な知識を豊かにすることへと我々を導くのではなくて、それ自体が時間的な出来事でもある歴史との出会いへと我々を導くのである。このことこそ歴史との対話である。⁽³³⁾

ここから、歴史家の仕事もまた明らかになる。歴史家はいかなる護教論も行なってはならない。また、キリスト教の真理を証明してもならない。キリスト教を真理と主張することは、他のすべての宗教や世界観と同様に、常に個人の決断の事柄である。この決断への責任を歴史家は誰からも奪うことができない。彼はまた、彼が叙述する歴史的現象を更に後から評価してもならない。歴史家の課題は、過去のゲシヒテの現象を人間の実存理解の可能性から解釈し、その解釈によってこの実存理解の可能性を更に現在の実存理解の可能性として意識させることである。彼は過去の歴史を生き生きとさせることによって「それはあなた自身の問題だ」(tua res agitur) ということを意識させなければならない。⁽³⁴⁾

ブルトマンは、このような「歴史」観から、「史的イエスの探求」(歴史科学的・事実史的研究の成果として知られるようなイエス像の探求)については驚くほど冷淡な態度を示す。事実、彼自身が、「肉によるキリスト (Christos kata sarka) は我々とは何の関係もない。イエスの心 (Herz) の中がどのようなものであったかを私は知らないし、また、知ろうとも思わない」と言う。⁽³⁵⁾我々は、イエスの生涯や人となり (Persönlichkeit) についてはほとんど何も知ることができない。キリスト教の史料は、そのようなことには関心を持たなかったし、その上、非常に断片的であり、しかも伝説によって覆われてしまっているからである。更に、イエスについての他の史料も存在していないからである。⁽³⁶⁾それ故、イエスの生涯や人となりの明白な像は、もはや我々には認識の不可能なものである。福音書の中のイエスの告知から、そのようなイエス像を再構成するのは、ただ Phantasie によってのみできることであろう。⁽³⁷⁾

しかし、それならば、イエスは一体何を語ったのだろうか。彼の言葉の内容は何であったのだろうか。驚くべきことに、イエスの言葉は、彼が父 (神) のもとで見たり聞いたりしたことについては何1つとして特別なものも具体的なものも伝えていない。彼が語ったことのテーマは、常にただ1つのこと、すなわち、父が彼を遣わしたこと、彼が光として、生命のパンとして、真理の証人として、等々として来たこと、彼が再び去るだろうということ、人は彼を信じなければならぬということ、それだけである。⁽³⁸⁾このように彼は、神の啓示者として、自分が啓示者であるということ以外には全く何も啓示していない。⁽³⁹⁾従って、決定的なことは、イエス

が告知したというその事実 (Daß) なのである。彼自身が最後の決定的な言葉を持った神の使者であるという事実、まさにその事実なのである。⁽⁴⁰⁾

ここから、次のように結論される。すなわち、イエスの告知は新約聖書神学の諸前提に属するものであって、この神学そのものの一部ではない。なぜなら、キリスト教信仰は、キリスト教の Kerygma——イエス・キリスト (十字架につけられた者であり復活した者であるイエス・キリスト) を神の終末論的な救いのわざとして告知する Kerygma——が存在してのちに初めて存在するからである。⁽⁴¹⁾

このケリュグマという概念は、ブルトマンのもとでは、その神学的思惟の核心になっている。使者の叫び、使信、宣言、証言、説教などを意味する言葉である。この言葉は、「新約聖書の告知は、現在の説教によって、私の良心のうちでいまここに決断を求める叫びとして私に会う、神の私に対する個人的な語りかけになる」ということを表現しようとする。その際、ケリュグマの内容と遂行とは同一である。ケリュグマの内容はキリストの出来事であり、まさにその出来事がいまこの説教において生起する。キリストについての言葉が告知される場所では、キリストの出来事は、無時間的な真理としてでなく、いまここで生起するものとして現代的である。⁽⁴²⁾

このように、イエス・キリストが復活したのは、ケリュグマ・宣教においてである。従って、彼はケリュグマにおいてでなければ人間に出会うことはない。⁽⁴³⁾ 十字架につけられた者、復活した者、そのキリストが宣教の言葉において我々に会うのであって、決して他の処で会うのではない。それ故、宣教の言葉に対して理解していく信仰が、真の復活信仰なのである。⁽⁴⁴⁾

「史的イエス」に対するブルトマンのこの驚くほど冷淡な無関心は、彼自身が中心になって推進してきた「様式史研究」から帰結したものであろう。しかし、それは、何よりも次のような彼の確信に基づいていると思われる。すなわち、彼は言う。——新約聖書が伝えるあの伝承の最古の層の中にある思想の複合体は、先ず過去から我々のもとに到達している一片の伝承として我々に会う。我々はこの伝承に問いかけることで歴史との出会いを求める。伝承によれば、この思想の所有者はイエスである。イエスが実際にそうであったことは極めてあり得ることである。しかし、もしそうでなかったとしても、そのことによって、この伝承の中に語られていることが変わることは、決してないであろう。⁽⁴⁵⁾

史実のイエスと信仰のキリストとの間を厳しく区別して、両者の関係を問うという問題は、Martin Kähler が1892年に公刊した『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書のキリスト』以来、ドイツ神学の中心課題の1つになってきた。ブルトマンは、「史的イエス」への関心を断念し、確認できるイエスの言葉との対話を求めることによって、このケーラー以来の問題を一挙に解決しようと図る。その際、「史的イエス」は、いわば認識不可能なものとして括弧にくくられてしまう。もちろん、そのような解決方法が多くの神学者達を満足させることは困難であった。事実、「イエスの生涯と人となりについてはほとんど何も知ることができない」と言い切ったブルトマンの『イエス』が、1926年に出版されてからわずか28年後の1954年には、彼に師事した Ernst Käsemann が『史的イエスの問題』を書いて再びこの問題に挑戦する。以後、James M. Robinson の言う『史的イエスの新探求』が開始されたのである。そして、現在、実に多数の「イエス」像が描き出されている。

ブルトマン神学の場合、「史的イエス」自身は括弧に入れられることによって、ブルトマン自身が行ってきた非神話化 (彼の言う実存論的解釈) を免れているとってよい。もちろん、「神」そのものもまた非神話化の対象外に置かれている。しかし、キリスト教信仰において最も神話論的な表現を得ているものといえば、恐らく「イエス」自身であり「神」そのものであ

ろう。従って、もしこれらを非神話化できなければ、非神話化自体が方法論として不充分であると言わなければならない。そこから「イエス」も「神」も共に徹底して非神話化した神学者がいる。「ブルトマン以後の人々」(post-Bultmannians)の1人として活躍するHerbert Braunである。

3. H. ブラウンの「イエス」と「神」

ブルトマンの神学思想は、我々の共有財産として、すでに1つの常識ですらある。他方、ブラウンの思想は、ブルトマンのそれほどにpopularではない。しかし、popularになってよいだろう。ブラウンは、新約聖書の解釈者として、現代の全面的な世俗化という問題に立ち向かう。そして、彼と同時代の不信仰な人々のために新約聖書を救おうと試みる。このために、彼はブルトマンの新約聖書の実存論的解釈を徹底的に遂行する。キリスト論を実存論的な荒療治にかけるばかりでなく、神さえもまた非神話化するのである。こうして、ブラウンの神学は、実存論的神学の最先端を形成する。それは、彼に反対して「教会的・神学的統一戦線」とも言うべきものが形成されたほど激しいものであった。新約聖書を救出しようとするこのブラウンの「絶望的な企て」・「最も興味ある実験」⁽⁴⁶⁾は、一体我々に何を語ってくれるであろうか。

ブラウンは、ナザレのイエス(史的イエス)を「現実の人間」(ein wirklicher Mensch)⁽⁴⁷⁾であったと考える。そして、次のように言う。——イエスは現実の人間(a true human being)とみなされていた。イエスについてのこの評価は、信仰の教団が彼をメシアや神の子として告白し、更に時がたつにつれて、彼にますます高い尊厳の称号を与えた時ですら、決して無効にはされなかった。イエスが人間であることは、彼についての教団の告白の中に全く疑問の余地がなかった。従って、我々がこの人間のイエスを出発点とすることは、新約聖書から骨を折って承認を得なければならないことではない。現実の人間のイエスが新約聖書の明白な根拠である。⁽⁴⁸⁾

従って、ブラウンは、当然、ブルトマンのように、イエスが到来して告知したというその事実だけに満足しようとはしない。彼はイエスの告知の内容の本質についても問う。

地上のイエス(der irdische Jesus)が説教した。そのイエスの告知全体が考慮されなければならない。ここでは特に次の点が注目される。第一に、イエスは、ユダヤ教の律法を神の要求として実行不可能なまでに尖鋭化した。それにもかかわらず、第二に、イエスは、ユダヤ教において律法の成就と結びつけられた報いの努力や要求を抹消して、まさに神は失われた者達の回心を喜ぶという神の徹底した恩恵を認めた。しかし、第三に、律法の尖鋭化は決して規則の体系にはならなかったし、また、罪人の許容も十分に体系化された恩恵の教説にはならなかったということによって、この2つのことは1つの統一を形成している。従って、この徹底した神の要求と徹底した神の恩恵とは共に普遍的真理を示す標識(Erweisung)ではない。告知を通して各個人に向けられ、聞く者の良心に従った同意と実践を求めている標識である。このように、イエスの説教と行為とは、すべての個人に向けられた「出来事」である。それ故、地上のイエスはすでに福音に属している。⁽⁴⁹⁾ブルトマンが考えたように、新約聖書神学の諸前提中の1つであるのではない。

イエスの説教は、神に対する徹底した服従と隣人への無制限な味方とを人間に要求する⁽⁵⁰⁾徹底した要求と徹底した恩恵との逆説的統一、これこそ史的イエスの告知において特徴的なものであり、前代未聞の新しいものである。しかも、この逆説はユダヤ人の耳には不屈きな躓きとしか聞こえなかったものであった。しかし、今、この「私はすべきだ」(Ich soll)と「私はし

てよい」(Ich darf) とが新しく一致するところにイエスが生起する。もちろん、人間が相互に仲間として作る世界すなわち「人間仲間世界」(Mitsmenschlichkeit)の枠内において生起するのである。ここでは、イエスは1つの出来事、あの当時ナザレのイエスをめぐって生じていたことと類似している出来事であるからである。⁽⁵¹⁾

地上のイエスの人格は、その公的活動の期間中、ほとんど何の関心も持たれなかった。最初の教団が復活祭信仰と共にこのイエスをすぐ続いて来るメシアであると告白した。こうして、キリスト論が中心になり、ユダヤ教的・ヘレニズム的・グノーシス的名誉称号がイエスに適用されてくる。やがてそれらは1つ1つイエスの生へとフラッシュバックされた。⁽⁵²⁾従って、それらの名誉称号は、イエスの生からくる徹底的要求と無制限的恩恵との逆説的統一をキリスト論的・終末論的に暗号化したものである。イエスの称号は、それらによって考えられた内容を示す「符牒」であり「人相書き」(Signalement)である。そのことは、これらの称号が相互に交換できるということによって明らかであろう。先ず、原始教団がイエスの意義をユダヤ教の用語を用いて暗号化し、特に彼を「メシア」、「人の子」と呼んだ。次に、この過程はヘレニズムの地盤で更に進み、「人の子」が消えて、「メシア」が「キリスト」というギリシア語の形で固有名詞になり、このようにしてユダヤ教的称号に代わって新しい称号が登場した。「キュリオス(主)」、「神の子」、「ロゴス」などである。前者の場合、イエスはまだ被造物の側に属していたが、しかし、後者の場合、イエスはすでに神の側に立っている。もちろん、これらの称号は、何ら新しいものの創造を意味しない。むしろ、その時々々の周囲の世界に前以て見出すことのできた宗教的・政治的尊称を取り上げてナザレのイエスに転用したものにすぎない。⁽⁵³⁾それ故、キリスト論的・終末論的に暗号化された様々な命名の全体を貫いている「根本現象」を理解することが重要であろう。この全体を貫く根本現象とは「信仰的自己理解」である。すなわち、人間は失われた者でありながら、なお彼には神の肯定が向けられているということを理解することである。この「神の前での人間の位置」は、「人間の敬虔な行為に対する鋭い批判的態度と人間の救いとを根本的には人間の外部に基礎づけること」を表している。そして、これこそナザレのイエスが行なったり教えたりしたことであり、史実のイエス、パウロ及びヨハネ文書が教えていることでもある。⁽⁵⁴⁾もちろん、この不変性から事実史的に連続した伝承を証明することはできない。しかし、この不変性は、信仰において経験され告白されてきた事実上の連続性である。このように、人間のキリスト論的暗号化はその時々において変化するが、しかし、人間の信仰的自己理解は新約聖書の全体を貫いて不変である。従って、「人間論は定数であり、これに対して、キリスト論は変数である。」⁽⁵⁵⁾

ブラウン神学によれば、「ナザレのイエス」は「現実の人間」であり、我々の「イエス」は人間的・実践的な「1つの出来事」であり、「キリスト」は信仰者がそのイエスの意義を暗号化した「人相書き」である。これがイエス・キリストに対してブラウンが行なった実存論的解釈(ブルトマンの言う非神話化)の行き着いた結論である。

しかし、ブラウンは、史実のイエスを問うこの問題のもとに立ち止まってはいない。彼は首尾一貫して史的イエスを問う問題を神を問う問題へと拡大していく。結局、新約聖書の意味における「神」とは何であろうか。新約聖書は、神学の中心的対象については個々バラバラな証言を行なっている。従って、ブラウンは、この問題をキリスト論、救済論、律法に対する立場、終末論及び sacrament 教義の5つのグループに分けて考えていく。

㉑キリスト論は、メシアあるいは主の存在を前提とする。しかし、もはや我々はこの宗教的特典を我々の世界観として受け入れることはできない。㉒救済論は、地上の生の延長された一変種として永遠の生命を考える。しかし、この変種は、我々にはその素朴さにおいて信じるこ

とはできず、また、得ようと努力する価値もない。㉔律法に対する立場は、義務的な命令を神が発したという一貫した前提に支配されている。しかし、この素朴な他律性は、我々には遠く離れたものであり、どうしようもないものである。㉕終末論は、歴史の始源と終末を定め、その経過を導く實在の神を前提とする。しかし、神を所与として素朴に受け入れることは、もはや従い得ないことである。㉖礼典論は、救いを物的的に表象し、神の到来を時間的・对象的に考える。しかし、もはやこの素朴な神思想の上に立つことはできない。

これら5つのグループ全体にわたる困難は、神に関する証言において、人間を度外視するような客観化思考が行なわれているという一点に帰着する、ここでは、神の世界は、それ自身で実在する所与、一定の時と所とにおいて現存する、あるいは、現存するようになる所与とみなされている。神もまた、それ自身においてそれ自身のために実在する存在であるとされている。このような見解は、広く新約聖書を支配していて、人間が行使してよい特典であると考えられている。しかし、もはや我々にはこのような特典を行使することはできない。事実、このような見解・このような神思想を明らかにすることは、それらが我々にはもはや不可能なものであることを同時に認めることでもあるのである。

もちろん、新約聖書自体の中に、こうした観念を打ち破るような証言も十分に内包されている。従って、大切なことは、新約聖書を一貫する神とその世界とに関する客観的・对象的思考を背後に押しやるその歩みによって、新約聖書の多様でバラバラな性格を克服していくということであろう。

㉗キリスト論。イエスは常に私自身の「私はしてよい」と「私はすべきだ」とにおいても生起する。しかも、それは人間仲間世界の枠内で生起する。このような出来事が所与のもの（客観的なイエス）の対象性を打ち破る。㉘救済論。最後の救いは、形而上学的な神の世界という高所から引き下されて、義しい人間仲間世界という世俗の地盤の上に据えられる。そのとき「ここ」に神の救いが見出され、神に関する客観化思考は破られる。㉙律法に対する立場。神は、外的權威として命令の内容を保証するものではなく、良心的に確信をもち納得して行動できるという現象の表現である。こうして神律と自律とは一致し、神の対象性は破られる。㉚終末論。延期された終末論は間近な終末論の解釈間違いであり、間近な終末論はいま・ここの決断へと我々を導く。神はこの決断の瞬間がその充実性において受け入れられる処に存在する。こうして神に関する客観化思考は破られる。㉛礼典論。 sacramentの場合にも、神は、神聖な所与としてでなく、「私はすべきだ」と「私はしてよい」との対等の体系において理解され得る。こうして、救いの物的・对象的思考は突き破られる。

以上のように、新約聖書の神とその世界とは、一方で、物的なもの・所与のものとして表象され、他方で、非物的なもの・所与でないものとして表象されている。従って、新約聖書において神とその世界とが対象・事柄としてもまた理解されていることは否定できない。しかし、そのような対象化が新約聖書の本来の傾向に一致しているわけではない。結局、新約聖書において神とは何であり、どのようなものとして理解されるだろうか。

どのような場合にも、神は、それ自身で実在するものとしては理解されず、また、種概念のもとで把握されるようなものとしても理解されない。むしろ、神とは、私が駆り立てられてあることのその根拠（Woher）を意味する。私が駆り立てられてあるこの状態は、「私はしてよい」と「私はすべきだ」とによって、つまり保証されている状態と義務とによって規定される。しかし、保証されている状態と義務とは、宇宙からではなく、他から、つまり人間仲間から来る。宣教の言葉や愛のわざがただ人間仲間からだけ私に到達するのと同様である。このように、神とは、人間仲間からくるこの私の保証されている状態と義務づけられている状態とのその根

拠である。私は、私が人間について語るところでのみ、つまり人間学的にのみ神について語る
 ことができる。私は、私の「私はすべきだ」が「私はしてよい」によって対位法化されるところ
 でのみ、つまり救済論的にのみ神について語るができる。私が無条件な「私はしてよい」
 と「私はすべきだ」とに關与するところのみ神は存在するからである。人間としての人間、
 自己の人間仲間世界における人間が神を包含する。このように、神とは、人間仲間世界の特定
 の在り方である。従って、一般に無神論者というものは存在しない。あらゆる人間仲間世界が、
 新約聖書の関心事である「私はしてよい」と「私はすべきだ」との多少の結合はすでに含んで
 いるからである⁽⁵⁶⁾

ブラウンの神学は、ほとんどすべての人間が無神論者であるような現代に対して、一般に無
 神論者は存在しないと断定する。神とは、人間が相互に仲間として生きる世界の特定の在り方、
 すなわち、「私はしてよい」と「私はすべきだ」との逆説的統一に支えられた人間世界の在り方
 であるからであるというのである。これが、先に我々の提出してきた「我々はいつどこで我々
 自身の神に出会うことができるか」という問いに対して、ブラウン神学の与えた回答であった。
 こうして、すでに科学的・合理的にしか思考できなくなっている現代人の理性的理解にも充分
 に耐え得るように「聖書の真理」を再解釈しようと求めた実存論的神学は、ついに神の普遍的・
 客観的存在を否定し、出会いの対極としての神の實在さえも消し去って、神そのものを人間世
 世界の根拠にまで引き下げてしまったのである。しかし、まさにそうであるからこそ、この点か
 ら神（絶対者）を人間的行為の規定根拠として、そのロゴス化を求めていく倫理学の仕事が開
 始されてくるのではなかろうか。

4. 倫理学からの反省

実存論的神学に関する以上の概観から、いくつかの問題が考えられる。もちろん、倫理学か
 らの検討を必要とする問題でもある。

第一に、実存論的神学においては、何故イエスでなければならないのか、プラトンやパウロ
 であってはならないのか、その理由が少しも明らかではない。特にブラウン神学の場合、イエ
 スでなくパウロでも「キリスト」になれたはずである。それにもかかわらず、何故「キリスト」
 はイエスでなければならなかったのか。この問題は、一般には、今世紀初頭、Ernst Troeltsch
 が全生涯を賭けてエルンストに悩みぬいたあの「キリスト教の絶対性」を証明する問題でもあ
 ろう。何故キリスト教でなければならないのか。トレルチからすでに半世紀が過ぎた。しかし、
 今なおこの問いは満足できる答えを見出していない。人間の行為との関連から「倫理的レベル」
 で考えていく方向が求められてよいだろう。

ケーゼマンの発言以来、多数の「イエス」像が描かれてきた。それらは時によると「歴史の
 先駆者」であったり、「失敗した革命家」であったり、「無力な男」であったりした。しかし、
 どれほど科学的・歴史的客観性を誇ろうとも、すべてが著者自身の「史的イエス」でしかない。
 過去に生存した真のイエスは常にその彼方にある。この「真のイエス」と「史的イエス」との
 区別は常に明白にしておかなければならない。「真のイエス」は、多くの人々にその人自身の「史
 的イエス」を描かせる無限の可能性としてこれからも我々の眼前に在り続けるだろう。そのこ
 とは、各個人が自己の生き方を決断していくために、「真のイエス」に問いながら自己自身の
 「史的イエス」を描いていかなければならないという倫理的課題をも意味しているのである。

第二に、ほとんど世俗化してしまった現代の精神的状況において、「それ自身で実在する神」
 の存在を否定することにどれほどの意味があるのだろうか。我々現代人が問うのは、客観的・

普遍的な存在としての神は存在するか否かに対する答えではない。何故そのような神が我々の生活に幸せをもたらしてくれないのかという問題なのである。神は私の運命に少しもかかわってくれないという「神の沈黙」に対する不満から、我々は神の存在に対しても不信をもつのであって、決してその逆ではない。どのような場合にも決して神に頼ることができないというまさにその点に現代人の苦悩がある。従って、人間の生き方にかかわる倫理的要請を、神学的論議に解消してしまうことはできないであろう。

事実、「神」という概念そのものが「それ自身で実在するもの」という意味を含んでいる。むしろ、我々は「それ自身で実在するもの」に対して「神」という名称を与えてきた。従って、神のそのような存在を否定することは、神そのものを否認することでもある。否認した後で「神」という概念をどのように解釈しなおしてみても、それは、全く無意味な努力でしかないであろう。我々が求めているのは「神とは何であるか」に対する答えですらない。何故神はこの私の運命にかかわってこないのか。何故神はこの私の生きる世界の中に現れてこないのか。その「神の不在」に対する不満が、現代を「不信の時代」に変えたのである。従って、たとえばブラウンのように解釈してみても、先に提出された「我々はどこで我々自身の神に出会うことができるか」という問題は、どこまでも答えられないことになる。これは、神学というよりも、倫理学が人間の行為というレベルで答えていかなければならない問題なのである。

第三に、聖書とは、我々に実存するようにと問いかけている書物なのであるだろうか。もっと素朴に日常生活のレベルで考えるならば、むしろ、聖書は、我々が現実において思い、悩み、苦しんだとき、我々の側からその答えや慰めを求めて問い、聞き、尋ねるものなのではなかろうか。事実、聖書から呼びかけられなければ自己の実存を理解できないほど、我々の生は非実存的であるわけではない。また、我々自身を自己の実存へと目ざめさせてくれないほど、我々の現実が平穏であるわけでもない。我々の現存在が苦悩なしにはあり得ないから、我々の側から聖書に聞くのであって、決してその逆ではない。従って、聖書は我々の生の苦悩に対して、何を・どこまで・どのように答えてくれるかという倫理的レベルでの問いこそ、我々には大切なのである。もちろん、その場合、我々には、ありのままの聖書がいつでも手を伸ばせばとどくように、常にそのまま「全体として」我々の目の前にあるというその事実が重要になるだろう。聖書は、我々の生にとって、どこの部分が役立ち、どこの部分が役立たないかをあらかじめ客観的に決めておくことのできるような書物ではないからである。実際のところ、歴史学や神学などの学問的なメスによって肉や骨までも削り取られ、すっかりやせ細ってしまった（そして、今後ますますやせ細っていくだろう）現代の学問上の「聖書」や「イエス」や「神」が、果たして我々に自己の残りの全生涯を賭けていこうという信仰を決断させてくれることができるのだろうか。

現代の神学は著しく発展した。もはや神学は長く厳しい学問的訓練を経た専門家でなければほとんど理解できないほど高度で複雑なものになった。事実、ケーゼマンは次のように語っているという。⁽⁵⁷⁾——神学の問題は今日では極めてむずかしいものになっているので、神学生達の3分の1はもはやそれについていくことができず、従って、この問題はすでに大学に属すべきものではなくなっている。

12世紀の末、Walter Mapは、ワルド派の人々を審問するに当たり、「キリストの母(Christokos)を信じるか」と問い、長い煩瑣な神学的論議については何も知らない彼等が、それを聖母マリアのことと信じて肯定すると、彼等をネストリウス派異端説の信者であるときめつけ、彼等に説教することを禁じるというペテンを行なったという。キリスト教史の1つの汚点ともいえる事件である。

今、我々は、倫理学からの要請として、現代の神学がかつてこのマップの犯した罪と同じような罪を、今日の専門家でない人々に対して、二度と繰り返し犯すことのないように期待しなければならないであろう。現代のプロテスタント神学に限らず、どのような宗教も「すべての人を救う」という究極目的を忘れ去ることはできないはずだからであり、また、どのような学問上の省察や議論もすべて、つまるところは、人間の救いと幸せとのために行なわれるものでなければならないはずだからである。

註

- (1) Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1950, S. 141.
- (2) Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964, S. 9u. 91.
- (3), (4) Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*; Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, S. 227, 137.
- (5) Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964, S. 7.
- (6), (7), (8) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 137ff., 140ff., 9~11u. 322~3.
- (9) F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*; S. 140f..
- (10), (11) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 10u. 279, 13u. 232.
- (12) Norman Perrin, *The Promise of Bultmann*; Fortress Press, Philadelphia, 1979, P. 8~9.
- (13) Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*; Charles Scribner's Sons, New York, 1958, p. 39.
- (14) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 240.
- (15) Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen II*; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1968, S. 231.
- (16) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 240; R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p. 18, 35, 43; *Kerygma und Mythos I*; hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg, 1951, S. 16, 22.
- (17) N. Perrin, *op. cit.*, p. 8.
- (18), (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25) *Glauben und Verstehen II*; S. 217, 222, 216, 227, 228, 230, 228, 229,
- (26) *Jesus Christ and Mythology*; P. 71.
- (27) N. Perrin, *op. cit.*, p. 33ff..
- (28), (29) *Jesus Christ and Mythology*; P. 30, 53.
- (30), (31), (32), (33) Rudolf Bultmann, *Jesus*; Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg, 1965, S. 7, 8, 9, 12.
- (34) Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum, im Rahmen der antiken Religionen*; Artemis-Verlag, Zürich, 1949, S. 8.
- (35) *Glauben und Verstehen I*; S. 101.
- (36) *Jesus*; S. 10.
- (37) *Glauben und Verstehen I*; S. 251.
- (38), (39) Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968, S. 414, 418.
- (40) *Glauben und Verstehen I*; S. 205.
- (41) *Theologie des Neuen Testaments*; S. 1~2.
- (42) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 259.
- (43) *Glauben und Verstehen I*; S. 208.
- (44) *Kerygma und Mythos I*; S. 46.
- (45) *Jesus*; S. 14.
- (46) H. Zahrnt, *op. cit.*, S. 305, 312, 314.
- (47) Herbert Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*; in: *Zeitschrift für Theologie und*

- Kirche, 54. Jahrgang, 1967, J. C. B. Mohr, Tübingen, S. 373.
- (48) Herbert Braun, Jesus of Nazareth, The Man and His Time ; Translated by Everett R. Kalin, Fortress Press, Philadelphia, 1979, P. 1.
- (49) H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie ; S. 346~7.
- (50), (51), (52) Herbert Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments ; in : Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt ; Tübingen, 1962, S. 325, 335~6, 325~6.
- (53), (54), (55) H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, S. 350~1, 376~7, 368.
- (56) H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testament, S. 325~34.
- (57) H. Zahrnt, op. cit., S. 279.

(1980. 8. 27)