

新約神学の方法と概念と見取図

——「日本の新約学と新約神学」の続き——

松 木 治 三 郎

序

一 創 成 期

二 その 後

三 日本新約学の問題点

四 新約神学の方法 — 史学と神学との関係 —

五 ケリユグマ学 (Kerygmantik, 宣教学)

六 新約神学の見取図 — とくにそのプロレゴメナの設定 —

さきに(一九六四年九月「神学研究」第十三号)一——三まで述べた。ここでは「四」以下について論じることとする。

四

まず新約神学の方法——史学と神学との関係について。しかしこのことはすでにいく度か書いたことがある。

新約神学の方法と概念と見取図 (松木)

「新約聖書と説教」村田四郎博士献呈記念論文集、一九六二年一三三頁以下。なおこれをさらに詳細に論じたのが、New Testament and Preaching—An Essay in Hermeneutics, 1963, (Kwansei Gakuin University Annual Studies, Vol. XII, p.1ff.) 「マーマ人への手紙」の序説4、解釈の方法、本書は今年二月出版のはず(日本基督教団出版部)。

そこで、とくに重要な二、三の点を指摘して結論だけ述べておく。

新約聖書を取り扱う学的方法は、歴史的なそれの他にはない。新約聖書は今日何としても歴史的文献である。それだけでなくそのザツへ、いわば新約聖書を新約聖書としている事柄——イエス・キリスト、そのケリュグマ・福音——は、無時間的に妥当する普遍的イデーの真理ではなく、一回的な歴史的状況における具体的真理である。したがって新約神学に方法があるとすれば、歴史的方法によるより他はなく、これを無視しあるいはこれと分離して、何か特別な観念的・創造的思惟方法やまたは霊的・超越的・ドグマ的方法があるわけではない。

新約神学もまずその言語・文法の研究、文献批判そして考古学や宗教史的研究など(ヨーロッパで啓蒙期以来発達してきた研究、これらを史的・批判的研究とよぶことにする⁽¹⁾)を前提する。それは新約聖書を一つの文献として、これとかわる他の諸文献と共に研究するのである。旧約聖書やキリスト教文献のみでなく、できる限りひろくキリスト教以外の文献と資料をさぐる。とうぜん他の新しい研究に注目し、つねにこれらと対論しつづけねばならない。そしてそのめざす所は、イエスと原始教会の歴史の事実を、できる限り正しく知ることにある。しかしそこで得られた結果が直ちにいわゆる客観的史実そのものであるとか、あるいはまたその史的現象や敬虔がいきなり新約聖書の事柄^{ザツへ}そのもの(ケリュグマ・神の言葉・真理)であるとか言うのではない。それはいわば十九世紀の歴史主義、ブルトマン以前の宗教史学派の誤解であった。そうではなくそこで得られるものは、新約聖書の事柄^{ザツへ}の「生活の座」である。ただ新約聖書

の事柄は、過去の一回的・歴史的状況における真理である故に、その実際の「生活の座」を知らないでは、これを正しく理解することができない。かえってそこから自分勝手な好みの事柄をひき出したり、ドグマを読み込んだりするおそれがあるので、まず歴史の事実を究明しなければならぬのである。

そこで私たちの歴史的方法は、(一) この史的・批判的研究につきるのではない。これと共にさらに、(二) 歴史的・実存的または神学的解釈の道があることを認める。そして歴史的方法におけるこの二途の区別とそのたがいの限界とをみきわめることがまず何よりも大切である。すなわちまず(一)を(二)にかえることはできないし、また(二)を(一)にかえることもできない。しかしさらに、この二途を切りはなして、二元的に別々に行うだけではすまされない。事実この二途はたがいにからまりあい相互に作用しあっている。いわゆる史的・批判的研究も実はその歴史的・実存的理解または神学的解釈から決して自由であることができない。また後者も前者から自由ではない。そこで新約神学の方法論としては、史的・批判的研究を前提する、と言ったのである。

では「前提する」とはどういう事であるか。

(一) 史的・批判的研究は、新約聖書を他の文献と共に眼前において研究する。それは一般の歴史家もユダヤ教徒もそしてキリスト教徒も試みることができる。ただ一つの条件は、一定の史学的方法に忠実に従っているという事だけである。しかし同じ写真機で同じ方法で同じ対象をうつしても、だれでも同じ結果が得られるわけではない。その写す者の見方や関心や位置さらにその技術によって随分と違った写真ができあがる。まして歴史を取り扱う研究者の前提・関心・意図・問題、そのおかれている状況、さらにその歴史的・宗教史的視野、研究能力、技術によって、ひとりひとりの違った結果がひき出されてくるのは当然である。十九世紀の歴史家は一般に自分の主体を離れて無前提で

資料を研究し、過去の歴史を客観的に再建しようとし、これができる、否しよばできたつもりでいたのである。ところがその結果は例外なく研究者とその状況によって限定されていた。一般史学においても新約研究においても変りはなかった。問題の「イエス伝研究」や宗教的史学派内部の論争がそのもつともよい实例を示していた。

とはいえ、それは歴史研究が人間の創作や虚構であるというのではない。またそれを近頃はやりの文学的・歴史物語や主體的・実存的解釈に解消してしまうのではない。そうではなく、十九世紀の歴史研究は、現在の歴史家の主体面を忘れ、少なくとも軽視して、容易に客観的史実なるものを僭称してきたことを反省し、そのありのままのすがたすなわち過去の史実と現在の歴史家との関係をはつきりと自覚し、後者に冷静な批判を加えながら、歴史をその客観性において認識しようとする。史的批判はまた自己批判なしには成立しないこれが今日の史的・批判的研究の道である。かくてそこで得られる史実は、決して絶対なものではない。あくまで相対的なものである。だからたがいには補い合うべきもの、むしろそれはつねに共同研究という性質をさえもつてくるのが本当であると思う。そしてこの史的・批判的研究はただちに不信仰や罪ではない。むしろ人間の自然な（新約聖書の用語では肉の）アルバイトである。

⊕ そしてこの史的・批判的研究に助けられて、新約聖書の神学的研究を進める。だから私たちは、史的・批判的方法による純粹史学に対し、これと全く別の実存的あるいは正統的・靈感的方法による新約神学を構想する、というような二元論をとらない。とはいえまた史的・批判的研究を「一応」予備的に (preliminary) やつておいて、これだけでは新約聖書の事柄がよく把握できないからとして、そこに正統的なキリスト論ドグマや教派的伝統の信仰を持ち出し、これに似合うように史的・批判的研究をあんばいして、自分の新約神学を展開することもしない。私たちはどういう仕方においても、史的・批判的研究からの分離またはその中止や放棄を欲しない。むしろ、そのようなことは決

して企てるべきでない」と自覚している。むしろ、史的研究のラディカルな批判的徹底としてこれを遂行しようとする。すなわち批判的とはそのめざす史実の再建が決して容易ではないというだけでなく、さらに史実とはすでに過去の時に、たとい原因結果の尾ひれをつけていても、閉じこめられている歴史であり、そのブルータ・ファクタを明らかにしただけではその真の理解はなお成立していない⁽²⁾ということの意味する。やはりそれとのつきることのない対話をはじめないことには、その理解は今日成立し得ないことを知っているのである。だから批判的徹底とは、歴史は過去と現在、史実と歴史家とのつきることのない対話であるという事実をあくまで徹底させていくことではない。すると歴史家は過去の史実を客観的に再建していくだけではなく、自分と現在の問題をそこに持ち出し、またそこから今ここに語りかけてくる言葉を聴くことができる。そこで、語っている人々の意図と状態、その実存と今、ここにある私の意図と状態、その実存を出会わせる、より深い人格的対話を展開させるのである。それは今ここにリアルに生きている歴史家にとつて避けることができない。否、むしろどんなに避けようとしても新約聖書の出来事とその記者たちの方から呼びかけこれを要求してくる。まさに新約聖書のケリユグマ・福音の内容は過去の一回的なキリストの出来事であるが、それはすぎ去った過去の一史的現象にとどまらず、一度限りの決定的な(ein für allemal)いわゆる終末論的出来事としてすべての時に呼びかけている。すなわち福音の様式は現在の人々への不断の呼びかけ(Aurede)となる。きいて従うか否か、「これか―あれか」である。それは自由と責任を負うた主体の決断・転向を迫ってくる、といってもよい。しかし、このような主体的決断を迫る対話あるいは実存的出会いが、ただちに信仰の理解そして神学的解釈となるのではない。そこには、(1) 新約聖書のケリユグマ・福音に対する躓きと拒否における、文学的・哲学的または宗教的反キリストの実存的出会いとその解釈が成り立つであろう。それは新約聖書の意図にきき従わない、まさに肉とわ

新約神学の方法と概念と見取図 (松木)

ざとによって自己の義を得ようとする罪と不信に比せられる、読みと解釈とである。

しかし、(ロ) 新約聖書のケリユグマにアーメンをもって答え、イエス・キリストを自ら信ずるなら、肉とわざとによらない、新約聖書本来の意図に聞いて信ずる出会いが成立する。これは、自然や律法に対する福音のアナロジーによって、すなわち前者がめざしつつしかもなしとげ得なかつた新約聖書本来の意図に従った読みと理解、いわばその終末的完成として、伝統的な用語によれば、聖霊による理解が成立するのである(第二コリント三・一四以下、なおローマ八・三参照)。

しかしこの信仰の理解が直ちに神学的解釈ではない。そこに区別がある。信仰の理解を直接的に言い表わすなら、告白、証しそして説教のメッセージとなる。がなおも、これを史的・批判的研究によって反省し、批判し、さらに今日までの代々の教会の正統的または異端的解釈と今日の保守的なまたは新しい種々の解釈と対論しつつ、言い換える自分の信仰の理解を徹底的に問題としつつ、今日の生活の座の中でその意味をできる限り明白に説明していく。そこに神へのサーヴィスとして神学的解釈が成立する。その場合一つ一つの言語とテキストの、かの時かの所の「生活の座」における意味を今日に厳密にパラフレーズすることが積義的研究であり、このような研究にたすけられながら新約聖書のケリユグマとその多様な展開をより論理的に、その限り組織的に、今日の神学的自覚をもって論述していく仕事か、その神学的研究である。

それは今日の組織神学や教義学に代るものではなく、あくまで歴史学としての新約聖書の神学である。ブルトマンにはこの区別が超えられているのであるが、私たちはこの区別を重視しなければならない、と考える。後述する。

五

1

それでは新約神学、というとき、どういう神学が考えられるのであるか。それは一般に必ずしも厳密に用いられていない場合もある。たとえば、キッテル・フリートリヒ編集の辞典は、新約聖書の言語を、ヘブル語(旧約)聖書・セブチユアギンタ、ユダヤ教からヘレニズムにわたりひろく文献学的に宗教史的に研究し、その語義を明らかにしようとしている。いわゆる意味論的研究が主であると言えようが、これを「神学辞典」(Theologisches Wörterbuch)とよんでいる。また新約聖書を一般の思想や宗教哲学の立場から、自分の信仰を抜きにして、組織的・論理的に叙述して、これを神学にかえているものもある。しかしこれはむしろキリスト教学とでもいう方が適切であろうか。このようなひろい用法も、それはそれでまた意味があり、私にもそういう使い方がわからないわけではない。

しかしさらに狭く神学の概念を限定する必要もある。むしろこの方が今日さらに重要な課題であると考えよう。とはいわずに述べたように、なお神学をただちに教会のドグマの学としてこれを拒否している者があり、また他方史的・批判的即学的と信じて、これに対してただ何か信仰的というような意味だけで神学的と言っているむきも見られるから。あるいは歴史的^{ゲンヒテ}または実存的・実存論的と神学的とをいきなり同一視している立場もみられるからである。

2

しかし私たちは新約神学の概念をまず、新約聖書の中に求めてみたい。もし神学が、ギリシャ教父や後の教会において哲学の援助下に始めてつくり出されたものであり、新約聖書の中に全くこれを見出すことができないなら、私た

ちは厳密には、新約神学の形成を放棄しなければならぬように思われる。私にははじめから新約聖書においてまったく成立している神学が問題であったのだ。⁽³⁾

さて新約聖書の諸文書は原始教会において成立した。そこにはだいたい三つの層が見られるであろう。まず(一) 一つの気分や敬虔などもふくまれる教会の礼拝・交わり・伝道・社会生活など、いわゆる原始教会の「生活の座」の層である。これが、おもに史的・宗教史的研究の再建する世界であった。(二) そしてそこから生まれまたそれを構成しているが、しかもそれと区別せられるべきケリュグマ・福音・宣教や信仰告白・讃美の層がある。(三) さいごにこのケリュグマ・福音・宣教や信仰告白・讃美は、単に宗教体験や敬虔であるだけでなく、同時に始めからわかるという契機、一つのロゴスの構造をもっていた。だからこれを自覚的に把握し、そのおかれてある折々の状況「生活の座」の中で、批判的・論争的に展開させる所に一つの思想むしる教学(神学)が生まれ働いているのを認めることができる。だからイエスや原始使徒たちの敬虔や生活、その宣教の中に神学がなかったとはいえない。そこにも神学が、かくされて含まれていたと言うことができる。しかしやはりイエスの死後、原始教会において、そのケリュグマ、最初の説教のメッセージが形成されたところに注目しなければならない。すなわち最初のメッセージはたぶん

「ナザレの、十字架のイエスは

神によって甦えられた。

彼は約束のメシヤである。

悔い改めて彼を信ぜよ、

そうすれば救われるであろう。」

というようなことであつたであらう。いわば史的イエスの「一たび」を「ただ一度限り」にかえ、イエスの歴史を決定的・終末論的出来事すなわちつねに宣教において現在であると理解したのであるが、この原始教会のケリユグマ形成の中に、同時に私はキリスト教神学の発端を見出そうと思うのである。

さて(イ) このケリユグマはイエス・キリストにおける神の救いの証し、ただ悔い改めと信仰とを求めて語る直接的呼びかけである。もしこれが単に宗教や敬虔に解消されてしまうなら、種々の敬虔主義や宗教史学派の誤解をくり返すことになる。しかしまたケリユグマを原始教会の神学的テーゼと同一視するなら、ケリユグマはもはやケリユグマでなくなり、悔い改めは人間のわざとなり信仰は単に知的承認、グノーシスとなる。これが正統主義神学の致命的誤解であつた。ケリユグマは直接にはただ聴いて信じ告白しそして宣べ伝えるべきものである。だから、(ロ) 信ずることは聞いて信ずることである。ただ、信じること、むしろ信じさせられることで、その他の何ものでもない。それは厳密には、いちど人間の実践的決断とも区別され、さらにその理解や認識とも区別されねばならない。信仰は、何の功もなく、いわば「幼児の如く」ただ恵みにのみよることの他ではない。 *sola fide* と *sola gratia* とは「一にして二ともいふべき関係である(ローマ三・二四、四・一六)。と同時に、それはケリユグマを自身の身に成らせる主体の果敢な決断・服従(ローマ四・二〇)となる」と共に、正しい理解と認識となる。パウロにおいて「ただ信仰のみ」とは、一方実践的服従と、他方正しい理解と認識と結合している。この意味で信仰は服従(行為)と知識との総合であるといえる(ローマ一〇・二、三、一九、ガラテヤ四・九、第二コリント四・六)。ヨハネにおいても聞いて信ずることは聞いてまなび、言葉を守ることである(六・四五、八・五一、一二・四七、一四・二三、一七・六など)が、それはまた真理を知ることである(八・三一以下)。知ることは信ずることと切り離せないし、またこれを超えることもできない。「私た

ちは信じそして知っている」(六・六九)のである。言い換えると知ることは信仰の一契機である。きいて信じるという信仰構造の中に「ケリュグマがわかる」という契機が隠されて存しているのである。もう一度くり返す、この隠されているということが大切なのである。だからそこには、ローマ・カトリックのフィデス・インプリキタ(fides implicita)や敬虔派の熱心な反・知的信仰の可能性がからんでくるのである。もしそのような危険な可能性が全くない程に「わかるということ」が直接に明らかになされるなら、そこではケリュグマがドグマ的信仰箇条とせられ、信仰はその知的承認になってしまおうであろう。それはいききた真の信仰ではない。知識によつては救われない。ただ信仰によつてのみ救われる、とはあくまで本当なのである。しかしその救われる信仰には、聞いてわかる、またはきき分けて信ずるといふ契機が隠されて含まれている。これが先きにケリュグマと信仰のロゴスの構造とよんだものであり、これをみつけ、これを自覚的に現わにし、これを直接に論じ展開するところに神学が成立すると考える。ただこの意味で、ケリュグマは始めから神学的であるといえるのである。(ii) そして新約聖書の中には直接に、一定の、唯一のケリュグマ(das eine Kerygma)をみつける事は困難であるとしても、そのすべての始めに、その根底にこれを想定することは不可能ではない。むしろすでに述べたようにそれは不可避的に大事である。そしてこのケリュグマを基とし規準として、パウロのケリュグマ、マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネなどの特徴あるケリュグマが展開しているのを見ることが出来る。そしてこの一つのケリュグマから新約聖書の多くのケリュグマが形成されていくところに、著しい神学的働きをみとめることができる。すなわち新約聖書の記者たちは原始教会のケリュグマを聞いて信じ、そしてただこれをくり返したただけではない。むしろ唯一のケリュグマがおおわれてしまうほどに、それぞれの自分の「生活の座」においてこれを新しく信じ告白し、その意図に従って理解し言い表わした。言い換えると、彼らはケリ

ユグマを自分自身で徹底的に問題とせねばならなかつたのである。ケリユグマは彼らの生活の座においてユダヤ的またはヘレニスト的さらにこの世的な諸問題と出会い、それらとかかわりその影響をうけ、種々の曖昧さや誤謬にからまれてきたのである。そこで彼らはそれらの夾雑物からケリユグマを洗い出して、その純正さを批判的に守りつつ、さらにその時その所における宣教のために新しく解釈し創造的に発展させねばならなかつた。そこにそれぞれ独自の新しい「私の—宣教する—福音」を成立する事となつたのである。すべての学とはまず一般の常識や信念などの曖昧さと誤謬とを取除く批判的作用であるとすれば、ケリユグマの神学もまたそのような学的作業であると言えないこともない。

そしてこの神学をディダケーの一つ（教学）として把握できると思う。⁽⁴⁾（「人間とキリスト」改訂版二二頁参照）

かくて新約聖書の神学は、第一に、その方法として、たとえばパウロなどディアトリベの対話法などよく用いている。また個と全との弁証法やヘブル的パラレリズム（平行論）やティポロジー（類型論）などがみられる。が、その根本はつねに（旧約）聖書の解釈であつた。まさに積義ではなく解釈、聖書のキリスト論的解釈である（とくに第二コリント三章参照）⁽⁵⁾。

第二に、その内容は、もちろんケリユグマと同じくナザレの、十字架のイエスがキリストである。死人の中から甦えらされた神の子、主である。すでに彼において、ただ一度すべての時のために終末論的救いが成就している、というのであつた。だからそれはいわゆる形而上学的な「神の」学でなく、また一般的な人間の学でもない。厳密には「キリスト」の学である。がそこで、彼において現わされた神と私たち人間、その歴史と世界の認識がいかにも鋭く示されてくる。その論述は当然の課題となる。

第三に、ケリユグマは理論的でなく、生活・行為と結合している。すなわちそれは何よりも自ら信じ、告白し、そし

て宣べ伝える説教の中心的メッセージとして、つねにひとに悔い改めと信仰と告白(バプテスマ)とが期待され、かくてケリユグマによつて教会が基づけられるのである。だからケリユグマの真偽は教会の致命的問題である(ガラテヤ一・六、第二コリント一一・五)。さらに伝えられた「とおりに」かたく守っているか、「いたずらに」虚しく信じていないか、ということとは重大な問題である(第一コリント一五・二)。ケリユグマの真理問題、ここに神学のもつとも具体的な課題がある。すなわちそれは、(イ) 今そこでなされている宣教と信仰、したがって実際の伝道と礼拝と教会生活の反省・吟味としてはたらくのである。「すべての霊を信じるな。それらの霊が神から出たものであるかどうか吟味せよ」(第一ヨハネ四・一)。(ロ) したがって当然、それは必ずしも他のケリユグマとの同一や調和ではなく、それぞれ独自のアクセントをもった自分のケリユグマの展開として、さらにユダヤ主義やヘレニズムむしろグノーシスとの批判的論争の戦いの学として形成されていくのである。

かくて私たちは原始教会の史実をいきなり真理とはみない。また新約聖書の敬虔や歴史を後の教義学や今日の組織神学の方法と概念とでもつて論述しようとするものでもない。さらにまたもはや決して新約聖書のドグマ学をも構想しない。⁽⁶⁾ 新約聖書の中に見出されるのはケリユグマ・ケリユグマの学のみである。だから私はこれをケリユグマティク(Kerygmatic)とよんでみた。しかし新約聖書においてケリユグマはまた「神の言」^{ロゴス}と言ひ換えられている。この限り新約聖書の、神の言(Theologos)の、学として新約聖書の神学を構想することができる。⁽⁷⁾ かくて私たちは、ここにキリスト教神学の発端をみることができると考える。

3

しかしまた、もちろん私たちが新約神学、というとき、当然、今日の歴史的伝統的な神学の自覚と無関係であること

はできない。そこで新約聖書のケリユグマの神学を、今日の神学的自覚をもって再建することが私たちに不可欠の課題となるであろう。

すると今日どうしても避けることのできない問題は、シュライエルマツハー以来のプロテスタントの神学的伝統との関係である。そこでは新約聖書が、その信仰もケリユグマとその展開も、生と知との総合いわゆる人間の宗教体験の表現として把えられ、その反省的自己理解として新約神学が構想されるであろう。新約聖書が、人間の宗教体験を語るものとして一般化され、さらに今日の人間の体験にも可能となり、学の対象とされるのである。そこにはたしかに重要な意味があり、事実すぐれた収穫も示されてきた。とくに聖書の教えを正しい教えとしてこれを信仰の対象とし、しばしばケリユグマと信条または神学的命題とを同一視する正統主義的聖書学に対する批判において正しい。しかも他方、そこでは新約聖書の信仰とケリユグマが、人間の体験または宗教体験として一般化されると同時に曖昧にされるおそれがあり、さらにこの体験をそのものとしてより明確に限定しようとする、いわば宗教的一般者あるいは一定の哲学的内容をとまなう神秘主義やイデアリスム、実は一種のグノーシスにおちいり、新約聖書のケリユグマ的意図と違った方向に発展されるおそれが生じる⁽⁸⁾。

そこでブルトマンは新約神学を、その生の行為 (Lebensakt) との結合において、すなわち信じること、信仰の自己理解の解明 (Explikation) として解釈しようとする。それは単に理論的教えや無時間的普遍的真理としてではなく、ただ今の人間にもまた自己理解の可能性である。人間実存の理解の表現としてのみ現在の意味を要求しうるからである。そしてこの自己理解の可能性は、自己自身からではなく、新約聖書そのものによって今の人間に開かれるものである。すなわち新約聖書は、この自己理解がケリユグマ、人に呼びかける神の言葉への応答であることを今日の人間

に示すだけではなく、ケリユグマそのものを媒介する場合にそうなるのである。かくて「ケリユグマとの関係におけるこの信仰の自己理解を明らかにすることが新約神学記述の課題である」といわれる。そしてこれが直接にはパウロとヨハネの神学の分析においてなされるのである。⁽⁹⁾

私たちはここに今日もつともすぐれた新約神学の典型をみることができ。しかもなお私はその自己理解に問題をもっている。たしかにそれは信仰における生と思惟との統一を示し今日の自己理解と結合してくる。しかし他方それは、かの時かの所でただ一度語られた宣教、したがって多くの宣教者によってなされた宣教の多様性がおおわれる傾向があるように思われる。そこでは、新約聖書のそれぞれ独自のアクセントをもった——それはまた新鮮な生命である——ケリユグマが、一つの自己理解（ルター的「信仰のみ」）の実存内容に単純化され、そしてこれが解釈原理（事柄・真理批判 *Sachkritik*）として規範化されていく傾向があるのではなからうか。かくて事実ブルトマンにおいて、イエスと原始教会・異邦教会のケリユグマも単に前提と動機とされ、パウロとヨハネ神学のみが直接に新約神学として論述され、その他はすべて古代教会への発展として批判的に分析されることになる。そしてさらに新約神学は、新約聖書における信仰的実存の今日の解釈学として、それが今日の（組織）神学との区別がこえられてしまい、パウロあるいはヨハネの信仰の自己理解の解明、その信仰的実存の実存的解釈が、今日のブルトマンの神学となるのである。

私たちは、体験や自己理解がケリユグマへの応答として、新約聖書の今日の理解に不可欠であることを認める。が、より厳密にはケリユグマに応答するのはただ信仰のみであることを根本的に大切にしなければならぬと考える。ただ、きいて信じる信仰は、いわば人間の生き方の基本的な姿としての体験または自己理解と結合し、むしろ信仰は一

つの体験、一つの自己理解であり、そのようにして始めて新約聖書の特殊な信仰が一般化され現在化され、そして学の対象となり得ることを認めることができる。しかもなお体験や自己理解そのものが信仰であるわけではない。体験や自己理解の立場では、信仰はそのきわめて特殊な一部分となり、信仰の立場では、体験や自己理解は一般的であるだけにあいまいで似て非なるものと混交されている。したがってここでは体験や自己理解もそれ自体の概念からよりもさきにも、きわめて特殊な内容をもったケリ、ユグマ信仰の体験や自己理解として認識されねばならない。ここにブルトマンがケリ、ユグマとの関係における信仰の自己理解を明らかにすることが、新約神学記述の課題である、といった重要な理由がある。さらにまたそれは「ケリ、ユグマとそれ（ケリ、ユグマ）によってひらかれ、そこに信仰そのものを明示している自己理解とを記述しなければならぬ」と言った理由がある⁽¹⁰⁾（傍点筆者）。ここにブルトマンはケリ、ユグマと信仰とその自己理解との三つを密接に結合している。その意味は根本的に大切である。がしかもなお私たちは、あえてそれらの区別をいわねばならないと考える。信仰と自己理解や認識との区別はすでに述べた。ここでは、さらにケリ、ユグマと信仰との区別に注目しなければならぬ。新約聖書の信仰はその言い表わし・告白として単純で結局一つ、「主イエスを信じる」である。しかしケリ、ユグマにはむしろそれぞれの「生活の座」における新約聖書記者ひとりひとりの特徴が著るしい。それらは、たがいに同調するよりもむしろ独自のしばしば批判的に対決さえしている。そこで私たちは、彼らの体験や自己理解、まさに自ら信じ告白しているいきた信仰との不断の関係におけるケリ、ユグマの神学、いわゆるケリ、ユグマテイクとしての神学と言いつつ表わさずにおれないのである。

しかしこれは、体験神学や実存神学に対して、反語的に言い換えただけでは無意味である。その意味は、具体的に新約聖書の記者たちが自分の生とそのおかれている「生活の座」において、したがって彼らの出会うすべての問題を

自分の問題として、批判的に対決しながらさぐり求め、生き、戦い、そしてひとに宣べ伝えた独自のケリュグマ——まさにそれは生と知、行為と思惟、実践と認識との総合に他ならない——をみつけ、したがってすべてのテキストの中心を形成し、すべてのテキストに内在しているケリュグマのロゴスをできる限り鋭くとり出し、分析し、これを明らかにし組織化し、今日とその神学的自覚の中で問題とし学的に徹底的に説明・展開しようとするのである。⁽¹¹⁾

だから新約神学は、原始教会の古い神学といわれるであろう。それはいきなり今日の神学とはならない。いまここに起こっている諸問題に対して直接に答えられないものを残すであろう。しかもそこにすべての発端がある。いやむしろ新約聖書は私たちにも正典である。そのゆえに新約神学は今日のすべての神学に規範的基礎を提供するであろう。そのために新約聖書の「生活の座」とケリュグマと共に、そのロゴスの学・神学をより鋭く、深く、そしてできる限り今日に明らかにすることが大切な課題となるのである。

六

1

しかし新約神学を論述する前に、私たちの避けることのできない重要な根本問題がある。それはシュトラウス以来のイエス伝研究と宗教史学派の研究によつてたえず問題とされ、すでに早く一八九二年、M・ケーラーが「いわゆる史的イエスと歴史的・聖書のキリスト」として論じた事柄である。そして英国ではホスキンス・ダヴェーが「新約聖書の謎」、「史的問題の解決なしに解き得ない神学的謎」とよんだもの、すなわちなザレのイエスと原始教会との関係である。⁽¹²⁾そして今日さらに鋭くブルトマンと彼をめぐるその弟子たち、今やドイツの第一線で戦っている新約学者た

ちが、問題の焦点としてきたいわゆる史的イエスとその原始教会のケリュグマとの関係である。⁽¹³⁾

そこで私はここで直接には「イエス」と「原始教会の宣教」とを叙述する。しかもそこでいつもこの両者の関係に目をそそぎ、これを追求し明らかにすることに努力する。すなわちイエスと原始教会の宣教とはまったく違ったものであるか、それとも非連続における連続として発展したものであるか、どうか。私たちは、これが、新約神学のはじめに取り扱うべき、第一の根本問題であると考ええる。否それは、新約神学のみでなく組織神学と実践神学との全神学にとつても致命的な問題である。いなそれ以上に、キリスト教と全教会の致命的な問題である。かくて伝統的な教義学・組織神学がプロレゴメナとして「神の言」を論じているように、私は、他にその例をみないのであるが、まず始めに「新約神学のプロレゴメナ」を設定し、その固有の問題として、史的イエスと原始教会の宣教との関係を論じることにしたのである。従来このように取扱われなかつたのは思えば不思議なことではあるまいか。

そしてこの部分は、従来しばしば「イエスの教説」と「原始(エルサレム)教団の神学」として新約神学の中で取り扱われてきた。しかしこれは近代の史的・批判的研究の結果きわめて困難なものとされてきた。というのはそれは、新約聖書に直接にみられないので、史的・批判的研究をとおして再建するより他ないからである。しかも保守的立場では、結局イエスは、そのメシヤ意識によって共観福音書記者の宣べるキリストと同一視され、原始教会の神学はルカ(使徒行伝)の神学と混交されていたのである。そこでブルトマンの新約神学は第一部を「新約神学の前提と動機」として取り扱い、1、イエスの宣教は新約聖書の前提であつて新約神学そのものの一部ではない。2、原始エルサレム教会については、そこに働いている動機しかわからない、とする。この意味はよくみとめられる。私もそこから示唆をうけた。しかしそれは、私の意図とはかなり違っている。私には「前提と動機」に止まらない。そこに発端があ

る。新約神学の根本がある。むしろすべての鍵がある。その意味ですべてがある。単に前提と動機としてではなく、すべての学の伝統的な重みをもったプロレゴメナとして、新約神学そのものに属している。その解明は新約神学本来の課題でなければならぬからである。

2

これにつづいて従来二、三の方法があった。

- 一 マタイ・マルコ・ルカと使徒行伝、パウロとヨハネ……とだいたい新約聖書の順序で取り扱っていく。
- 二 または神、人間、キリスト、聖霊、教会、救い、生活などだいたい伝統的な教義学の順序で論じていく。
- 三 イエスと原始教会の神学につづいて、パウロ神学とヨハネ神学そして公同的手紙の神学とだいたい歴史的に、著しい特徴のある神学を叙述していく。

しかし極言すればプロレゴメナが決定的であり、これが自覚的に鋭くしつかりと論じられていけば、いずれの順序でもよいといえるであろう。しかし私たちは、新約神学は組織神学と違って歴史的の学であり、さらにケリユグマタの神学としてそこに単一化や調和の傾向よりもむしろ、各文書の独自のアクセントをもった神学的特徴をより鋭く把握、これを今日に鮮明にするためには、(三)の方法がもつとも適当であると考える。

しかしこの取り扱い方においても、従来保守的立場では十分歴史的ではなく、すでに述べたようにいわゆるイエスと原始教会との関係、新約聖書の謎がおおわれたのみでなく、同時にマルコ・マタイ・ルカの神学がほとんど問題とされなかったところがブルトマンは、既述したように第一部で新約神学の前提と動機としてイエスの宣教と原始エルサレム教会を取り扱い、つづいてパウロ以前の彼と並ぶ異邦教会のケリユグマを詳論し、ここに初めて新約神学そ

のものがはじまったとする。しかしこれもパウロ神学の歴史的前提であるとして、彼の新約神学は直接には、第二部パウロの神学、そしてヨハネの神学の分析において論述される。さいごに第三部は、その間接的論述として古代教会への発展の批判的叙述がなされる。なぜならこの発展において信じることの自己理解の問題性が、同じ自己理解に制約されたケリユグマ的定式の問題性と共に、あきらかになるから、と。

しかしここでは、様式史研究によって共観福音書と使徒行伝が個々の伝承に分析され、各記者たちを通り越して伝承の世界、原始教会の「生活の座」に迫っていった結果、共観福音書と使徒行伝が「イエスとエルサレムとくに異邦教会の宣教」さらに「古代教会への発展」の中にバラバラに分解されてしまったままである。そしてそれぞれ特徴のあるマルコ・マタイ・ルカの神学がまとまって取り扱われていない。またパウロとヨハネの神学のみが直接に分析されているが、さらに特徴のあるヘブル人への手紙やペテロの手紙その他もよく分析されていない。それは既述したように、神学的言い表わしは、信ずることの自己理解の解明であるという根本的立場から生じた結果であろう。

しかし福音書記者は単に伝承の集成者にとどまったのではない。むしろ伝承の解釈者（ボルンカム）であり、その根拠に神学的構想がある。たとえばマルコに対するマタイやルカにしても、多くの特有資料をもっていただけでなく、マルコや伝承資料を省略や附加によって改訂し、またそれらのつなぎ方・編集の仕方、地理的・歴史的な設定にもそれぞれ著しい特徴を示している。そこに一貫して各記者の独自のケリユグマとその神学がみられる。それは第二次大戦後のドイツにおいて様式史の批判的発展としておこり、しばしば「編集史」(Redaktionsgeschichte)とよばれる方法である。それは、いわば様式史的方法を個々の伝承にでなく各福音書全体に適用し、それぞれの「生活の座」におけるケリユグマと神学とを明らかにするのである。とくにルカ福音書と使徒行伝とに一貫するルカのきわめて特徴あ

著者	プロテスマナ イエス	原始教会の ケリユグマ	I パウロ神学	II 共観福音書と使徒 行伝の神学	III ヨハネの 神学	IV 公同手紙 の神学

- (1) このよび方に危懼を抱くむきもおあるかも知れない。たとえば自由な歴史神学の代表者ハルナックは原始キリスト教をその本来の環境の内部にほとんど孤立させて研究した。というのは彼には研究の対象がキリスト教であり、その純粋な形において他の宗教と並ぶ一宗教ではなく、唯一の宗教であるからとした。とくに Die Anfänge der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901. かくて彼は宗教史学派に反対したのであるが、今日では史的批判と宗教史学との区別は余り意味がない。
- (2) E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, 1953; Exegetische Versuche und Besinnungen, I. S. 195.
- (3) 私の「使徒パウロとその神学」一九四一年九二頁以下。前号所載の本論文二・四一頁以下。
- (4) 新約聖書のデイダケーはC・H・ドッドの言うような律法や倫理を教えるだけでなく、ケリユグマと同じく神の国、悔い改め、イエス・キリストなどをわかりやすく教える説教

新約神学の方法と概念と見取図 (松木)

- となり(第一コリント一四・一九、二五)、またバプテスマにおいて心から服従すべき信仰の基準であり(ローマ六・七、ヘブル六・三)、さらにカリスマとして知恵と知識とを媒介としてケリユグマのデイダケー・教学として発展せられる(第一コリント二・六以下、一二・八、二八以下)。すると新約聖書には神学という語はないが、これにもっとも近い語を求めるとすればデイダケーである。神学はまず一つのデイダケーとしてとらえられるであろう。
- (5) 私の「人間とキリスト」改訂再版二三頁以下参照。
- (6) 古プロテスタント時代に聖書の教義学 (Biblische Dogmatik) という概念がみられた。しかし教義学は、ローマ・カトリックとプロテスタントとは違った見方をしている。前者においては、神の啓示によって私たちに告知され教会によって保証され提供された救いの真理、神の自己証示によって与えられ教会によって証しされる現実、の学的な徹底と叙述とである。かくて教義学の直接の資料 (Quelle) 出所は教

会である。具体的には聖書と伝統とくに教会の諸教義 (Die Dogmen) である。

プロテスタント神学では、とくにK・バルトによって教義学は徹底的に具体的な教会宣教 (Verkündigung) と結合された。教義学は神学的ディシプリンとして教会宣教の学的自己吟味であり、したがって教会の諸教義 (Die Dogmen) ではなく、唯一の教義 (Das Dogma) の批判的質疑である。すなわちダス・ドグマとは教会宣教における神の言葉、具体的には人間によってなされた教会宣教の、聖書に証しされている啓示との一致 (Übereinstimmung) である。教義学は、この一致、このダス・ドグマを問うものである (Kirchliche Dogmatik I/1, S. 261ff.)。そして一方ローマ・カトリックに対して他方近代の自由な合理的神学に対して、教義学は学的研究としてのみでなく信仰の行為として限定せられる。それは Kerygmatic Theology (P. Tillich) とよぶよりも Kerygmatische Dogmatik とよぶ方がふさわしい。

(7) 私は神学の発端を新約聖書の中に、とくにパウロにもとめ、まず「ケリユグマの神学」として特徴づけ (「使徒パウロ」一九四一年 昭和一六年)、さらにこれを「ディダケーの一つ」として「ケリユグマの教学」として把握し (「人間とキリスト」、一九六一年 昭和三六年、改訂再版一〇頁以下) ついに「ケリユグマティク (宣教学) としての神学」として

表現してみた (「宣教をめぐる今日の問題」——「福音と世界」一九六四年 昭和三九年二月号)。これは宣教学と記すより他はないにしても、それは実践的伝道神学ではなく、新約聖書のケリユグマの学として、教義学または組織神学の発端を指示するものである。

そして今日まで、私は欧米においてもおなじ試みをするこゝとがなかった。が、はじめて E. Käsemann : Die Anfänge christlicher Theologie, 1960. Z. Th. K., S. 162ff. がアポカリプスとの結合によって論じているのをみた。この論文とかかわって G. Ebeling : Der Grund christlicher Theologie, ebda. 1961. S. 227ff.; E. Fuchs : Über die Aufgabe einer christlichen Theologie, ebda. S. 246ff. をみたが、さらにケーゼマンは Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ebda. 1962, S. 257ff. において、自分の本来の主張は、復活節後の黙示学 (Apokalyptik) がケリユグマの最古の変化と解釈であるということだ、と言い、更に教会の神学はその課題を従来ながい間黙示学の克服にみだしていたことは争えない。「では教会教父が最初の神学者であるか。ギリシャ風がギリシア神学の洗礼教父であるか。新約学者には、そのために私たちがいかにかいたかい価いを払い、また私たち神学者が組織的ギリシャ思维の後継者と成ったことによって、どんな危険におちこんだか、と問う事を許されているであろう。まった

く罰せられることなしに、黙示学を克服することはないのである」といっている。

私は新約聖書の黙示的思惟を根本的に重視している。が、その評価は必ずしもケーゼマンと同じではない（「ローマ人への手紙」とくにその序説参照）。したがってまた最古のケリュグマと黙示学との結合によりも、最古のケリュグマの形成とその「生活の座」とに、神学の発端を見だし、その方法は（旧約）聖書の適用、やがてその解釈となっていくた、とみる。

そして新約聖書において、個人としてこれを独自の活々と発展させた最初のケリュグマ神学を、パウロの信仰による神の義の福音の神学のうちに見出すのである。かくて神学の発端を決して教会教父にまで持っていない点で、ケーゼマンと本質的に一致する。そして私も神学がギリシャ哲学とその組織的思惟と結合してこうむった所罰は、決して小さくないと思っている。むしろ神学は、本来東洋的・ユダヤ的学問の伝統により、厳密に古典（聖書）の註解したがって解釈学として展開すべきであったと思う。それが今日の、またこれからの私たちの仕事である、と考える。

(8) 私は体験を大切に思う。かつてバルト神学の影響下に、その神秘主義や心理主義的方法との結合に問題をもっていた時、体験を「生きつつ知ること」として示され、その根本的

新約神学の方法と概念と見取図（松木）

な意味を考えさせられたのはA・シュラッターであった。彼は正統主義や合理主義さらに宗教史学派に反対し、そこではすべて思惟行為と生行為とが分離していると言い、新約聖書の人々は体験に基礎と資料(Stoff)とを持ち、彼らの思惟は、その意欲と行動、生行為と結合している、と主張している。

さらに教えられたのは、波多野精一の著書であった。たとえば、主体はいつも他者との交わりにおいて存在する。主体は相手へ、他者へとばく進し、それに没頭する。そこには緊張がありまた拘束がある。しかし私たちが生きるといふのは、このように単純に生きるのみではない。私たちは「いつも気付きながら意識しながら生きる。ここでは主体の動作は手答へなしには行はれぬ。吾々は知りつつ生き又生きつつ乃至生きることよって何ものかを知る。これが即ち体験である。それ故体験は人間の生き方の最も基本的の相といふべきである。」そしてこの体験は、すでに自己理解の契機を含み、これが潜伏状態より顕現状態へ進むために生の一転機が必要となる。「反省」の出現がそれである。反省は人間において最も人間的な働きであり、その展開は人間性の必然的要求である。その進路の終点に哲学が立つ。認識ほど反省の純粹の姿を現わすものはない。しかも認識の徹底は哲学において行われる、と。……そして真の宗教哲学は、宗教体験の反省的自己理解として成り立つことを主張される。

ところが「体験の自己理解としての認識乃至学問は体験より従って事実より出発するが、その徹底は、出発点である事実の事実性を克服して本質へと登ることによって成遂げられる。本質こそ体験にとってあらゆる存在と理解との原理である。それ故認識のこの帰着点こそ、自由になった人間性の究極の安住地といふべきであろう。人間は決して人間性に停止すべきではなく更に人格性へと向上の旅を続けねばならぬであろうが、人間性の極致に達し得たギリシアの思想が哲学に人生の最高の理想と最深の意味を見出したのはまことに故あることである。」と「宗教哲学序説」全集第三卷一四六頁以下。原文のまま、傍点筆者）。

もちろん彼は神学と宗教哲学とを区別している。しかも神学は「宗教の対象を直接に理論的認識の対象とする点において共通なる哲学的意義を有し、従ってここに宗教哲学の一つの立場として検討される資格を有する」とし（同書一二頁）、バルト、ブルンナーの神学を語気も荒々しく「誤まれる宗教哲学」断じてはばからない（以上傍点筆者）。

それはすぐれた一つの宗教哲学であっても、神学に代わるものではない。体験と信仰との区別むしろその関係が私にははつきりしないと思われる。さらにその体験・事実より本質へ、人間性より人格性への上昇は、いわゆる中性的・形式的ではなく、ギリシア的イデアリスムの一定の内容をそなえて

いるようで、私には新約聖書のケリユグマ信仰のロゴスを表現するのに適正な概念を与えられると思われない。むしろ本質に対する個体的な現実の存在としての実存の方がより適当でないかと思われる。が、私はそこにもなお疑問をもっている。

(9) R. Bultmann: Die Theologie des N. Ts. 1 S. 591.

(10) R. Bultmann: ebenda, S. 579.

(11) かくてとくにいわゆる史的イエスをめぐる論争によって六の1で少し言及するブルトマン学派に二つの傾向がでて来た。一つはブルトマンの自己理解とその実存論的解釈をさらに徹底させていく方向であり、これはまずH・ブラウンにみられるであろう。彼は、イエスの働きにおける彼の言葉の決定的なことをみとめ、それは徹底的なトローラーと徹底的な恵みと、また鋭い要請と罪人としての人間の無条件的受容とのパラドクスの統一を教えているとする。そしてこのテーマがパレスティナと異邦の教団の多様なキリスト論の表現に見いだされ、そこにキリスト・ケリユグマとイエスの宣教とのザハリヒな統一が証明される、と。そして言う。不変なのは信じる人間の自己理解である。キリスト論は変更可能なものである」と。(Herbert Braun: Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 1. 1957. Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, Z. Th. K. (54), 1957. S. 341-

377. また J・ロビンソンは、イエスの言葉と行為とにおける活動は人間をキリスト・ケリユグマと同じ決断の前に立たせるとして、ここにイエスとケリユグマとの一致をみ、ブルトマンの実存論的解釈を徹底し近代化していく、という。(A new quest of the Historical Jesus, 1959)。このような方向に対するブルトマンの批判は Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1962, S. 21ff. にみられる。が、ここで注意したいことは、自己理解とその実存論的解釈をこのように徹底させていくと、たしかにイエスとパウロそしてヨハネなどとの一致が認められるであろう。「信じる人間の自己理解は不変なのである」からが、さらに八木誠一「新約聖書の成立」一九六三年に試みられた宗教的実存となり、私たちにはたとえ浄土真宗の実存とも一つになってくるのであるまいか。そこに意味もある。しかしまたそこから重要な問題が生じてくる。

ところがケーゼマンはすでに、イエスのヒストリーは、その大部分を忘れた歴史的連続性、全き非連続における連続として成立したケリユグマとおしてのみ、事実の伝承ではなくその解釈を通してのみしか近づくみちがない、と言い、さらに新約聖書における個々文書のイエスのヒストリーとの関係はたがいに違っている事に注意し、さらに時と所とに根ざしたケリユグマの多様性を指摘している。しかし、彼はそ

新約神学の方法と概念と見取図 (松木)

こでイエスの歴史もケリユグマも本来の実存論的解釈をも進展させていない。Das Problem des historischen Jesus, Z. Th. K. (51) 1954; Exegetische Versuche und Besinnungen, I. S. 192. これに対してブルトマンは「ケーゼマンの論述はイエスとケリユグマとを史的現象として示し、現在化する実存論的解釈ではないと批判している (Das Verhältnis, S. 21)」。がケーゼマンはさらに新約聖書ケリユグマの多様性を鋭く論じ「(Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Ev. Th. (11) 1951. S. 13ff. Exegetische Versuche, I. S. 214f.)」ついに「不変に妥当する自己理解を信じない」と言い実存論的解釈をすてる。私はむしろこの方向を根本的に認めたいと思う。

それは学的に正しいと認めるからであるが、またそれは私の研究の実践的モチーフとも結合している。新約神学は、すべての他の神学部門と共に、今日の宣教に役立つこと、具体的には「すべての神学的アルバイトの始めと終りとは説教の内にみいだされる」(ケーゼマン)。私の「新約聖書と説教」参照。そして今日の説教の根本的欠陥の一つは、モノトーンにあると見る。そこで新約神学は、その一つのケリユグマを保存しつつ、いかにも新鮮に独自の、多様に展開させていった多様なケリユグマを、できる限り鋭くとり出し明らかにする必要が、今日のより重要な課題であると考え。か

くつまた「いな、神学の唯一の方法は、聖書の積義的研究に基づく聖書の解釈学の他になら」と信じてられるのである。

- (12) M. Kähler: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. なお本書は一九五三年 Chr. Kaiser Verlag, München から復版され、六十年以上経過して新しく問題とされた。

E. Hoskyns-F. N. Davey: The Riddle of the N. T. p. 12. (邦訳あり)。

- (13) E. Käsemann: Die Frage nach dem historischen Jesus, Z. Th. K. 1954; E. Fuchs: Das Problem des historischen Jesus, ebenda 1956; G. Bornkamm: Jesus von Nazareth, 1956; H. Conzelmann: Jesus Christus, R.G.G.³ III 1959. なお英語では J. M. Robinson: A new quest of the Historical Jesus, 1959. やむじつれに対するブレンマンの批評も Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1960. なおこの問題をめぐる論文をひろく集めたものとして Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, herausgegeben von H. Ristow-K. Matthiae. 1961. Berlin がある。それは抜粋で重要な論文の欠けつじつめのものであるが便利である。また英語では The historical Jesus and the kerygmatic Christ, edited by C. E. Braaten-A. Harrisville. 1964. Abingdon Press がある。邦語で

はボルンカムの「ナザレのイエス」の訳。熊沢義宣「ブルトマン」一九六二年、八木誠一「新約思想の成立」一九六三年参照。

- (14) E. ケーゼマンは「その第一論文集 Exegetische Versuche und Besinnungen. 1960. の序で、今日「突如としてもえあがってきたルカ問題」とよび、なおその論議は十分つくられていな」とうっている。そのもつとも注目すべき初期の論文は Ph. Vielhauer: "Paulinismus" in der Apostelgeschichte. Ev. Th. 1950; S. 1ff. であろう。彼は使徒行伝のパウロは「手紙の真のパウロと一致しない。その神学は重要な点で矛盾していることを指示した。(1) ルカのパウロは自然神学を、異邦人伝道において積極的な結合の可能性 (Anknüpfungsmöglichkeit) として教えた。(2) ルカは「パウロが救いの道として律法と戦ったことを、もはや理解しない。(3) 使徒行伝はイエスの死をまったくユダヤ人の罪責のわざとしてのみ知り、その決定的な救いの意味、パウロの「十字架の神学」を知らない。(4) ルカはその救拯史論とくに教会史の神学的意味のために、原始教会のま近かに迫った終末待望をすてた「……と。そしてだいたい同じ方向でしかし最初のまとまった著作として H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 1954. 4. verbeserte und ergänzte Auflage. 1962. が出たのである。そして

て前述のケーゼマンからO・クルマンまで、これを大きくとりあげて問題とした。もっともE・ヘンンは、一面的に神学者ルカを構想することを警戒し、ルカは神学的には多少とも当時の教団神学の代表者であるだろう、といい、ルカの特徴はdie schriftstellerische Leistungにあるだろう、という。E. Haenchen: Apostelgeschichte, 1956. S. 86ff. この点は無視できないが、しかもなおその神学的特徴は覆い得ないと思う。

なお編集史的方法によるマルコの研究として、W. Marxsen: Der Evangelist Markus, 1956. マタイについてはG. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 1965; G. Strecker: Der Weg

der Gerechtigkeit, 1962; R. Hummel: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, 1963. 邦語では田川建三「福音書記者の神学と奇跡物語」がマルコについて、「日本の神学Ⅰ」、一九六二年。佐竹明「マタイ福音書(塚本訳)の批判」(同誌Ⅱ、一九六四年)、八木誠一「福音書記者の神学と史的イエス研究」(「聖書と神学」一九六五年)。しかしなおひろく問題にする必要がある。それは根本的に今日の教会の問題とかかわっている。

(15) 私の講義ノートにより、したがって一年づつにまとめる必要から、だいたい分量が平均化されている。しかしまたこれは新約聖書文書の頁数にかなり近いようである。