

史的イエスとケーリュグマ—— 学問的構成と信仰への道*

ゲルト・タイセン

須 藤 伊知郎 (訳)

親愛なる神学部長の片山さん、親愛なる同僚、学生の皆さん、そしてここにお集りの皆さん、親しくお招きを頂きまして大変有り難うございます。好意的なご紹介を頂き、心から感謝いたします。実は何とおっしゃっているか分からなかったのですけれども (笑)。そしてこの西南学院大学で講演をする機会を頂き、本当に有り難うございます。これは新約聖書神学の中心的なテーマについての講演です。すなわち、史的イエスとケーリュグマの関係、つまり、初期キリスト教のイエス・キリストについてのメッセージおよび史的な研究と信仰の関係がテーマです。

キリスト者にとってイエスははるかに単なる人間以上のものです。しかし何がこの [単なる人間以上の] 「余剰価値」 なのでしょう? どのようにして、最初のキリスト者たちは彼をそれほど [単なる人間] より以上のものであると看做すことが可能になったのでしょうか? どのようにして私たちは、史的イエスからケーリュグマ [宣教] の神の子への移行を理解することができるのでしょうか? これは一つの史的な問いでもあり、また一つの神学的な問いでもあります。すなわち、史的な問いによって私たちは史的現実と触れ合うことを期待し、神学的な問いによって神と触れ合うことを期待するので

* [訳者註] 2010年9月9日に西南コミュニティーセンターで開かれた、西南学院大学学術研究所主催・神学部共催学術講演会での英語による講演と質疑応答。

[] 内は訳者による補いである。

す。いずれの場合も接近の仕方は、私たちがその問いに〔向かう時に最初から〕持ち込む姿勢に左右されます。私たちは自分たちの資料が、史的方法の助けを借りて読めば、史的现实への道を拓いてくれる、と信じているはずで
す——資料の向こう側に歴史を認識することが果たしてできるのかというポストモダンの懐疑があるにもかかわらず。同じように、私たちは一つの宗教的な姿勢が（たとえ私たちにとってそれが科学的な方法のように自由にならないとしても）神的な現実との触れ合いを可能にする、と信じているはず
です——神は人間の想像の産物かもしれないという現代の宗教批判と懐疑があるにもかかわらず。現代神学の一つの決定的な問題は疑いなく、現実に対する史的（あるいは経験的）な接近の道から神学的な接近の道への移行です。この移行は私の見るところでは、私たちの姿勢と認知的な枠組みにおける一つの変化にかかっています。しかしそもそも、私たちがイエスを史的に見る場合と彼を神学的に解釈する場合とでは、何が変わるのでしょうか？これが私たちの問題です。

史的・批判的な方法論は、一方で私たちが一次資料の助けを借りて答える一連の問いと、他方で〔それらに対して〕可能な答えの〔解釈をする〕ための一連のカテゴリーで構成されています。イエス研究の中では、最近30年の間に一つの方法論の転換が起りました。1950年代に始まった研究は*^{訳註1}、真正な、イエスに遡る素材を発見する手段として「差異の基準」〔*critterion of dissimilarity*〕を用いて作業を遂行しました。〔そこで立てられた〕問いは、イエスが一方でユダヤ教と他方で初期キリスト教と違っているのはどの点なのか、どの伝承がユダヤ教においても初期キリスト教においても類を見ない

1 この問題は一般的には「史的イエス——ケーリュグマのキリスト」という一対の概念で言及されていますが、この定式的な表現は誤解を招くものです。史的イエスはおそらくメシア的な待望と直面してしたので、メシア（ギリシア語で「キリスト」）という尊称は史的イエスに属しています。他方、「神の子」という尊称は明らかに復活節後のイエスに属しています（ロマ 1:3-4；使 13:33-34）。そこで、「史的イエスとケーリュグマの神の子」について語る方がより相応しいのです。

*^{訳註1} E. ケーゼマン (Ernst Käsemann) を始めとする、R. プルトマン (Rudolf Bultmann) の弟子のサークルで起ったいわゆる「新しい探求 (neue Frage/new quest)」と呼ばれるイエス研究の局面。以下の註3参照。

ものなのか、というものでした。類例のない伝承は史的〔に真正である〕と判断され、一貫性の基準〔criterion of coherence〕²の助けを借りて補われました。この基準は、類例のないイエス伝承と調和している他のすべての伝承を史的であると看做すものでした。その結果〔史的と判断されて残ったもの〕は、比類の無い啓示の主張という観点で解釈されました³。この方法によれば、史的な姿勢から神学的な姿勢への移行は問題とはなりませんでした。史的な接近方法〔自体〕がすでに〔史的な類例の有無を問うたわけですから〕、歴史を超越していると思われる伝承に焦点を当てていたのです。しかし時が経つにつれて、差異の基準は史的蓋然性の基準⁴に取って代わられました。イエスは今やユダヤ教の歴史の枠内で、そして初期キリスト教の出発点として解釈されます。私たちが今や問うのは、何がユダヤ教の文脈における個別な現象として理解できるものなのか（すなわち、文脈上の蓋然性〔contextual plausibility〕）、そして何が初期キリスト教の成立と史的イエスについての資料の多様性を説明できるものなのか（すなわち、影響史的蓋然性〔effec-

2 私の見るところでは「一貫性の基準」は「差異ないし相違の基準」から独立しています。それが言うのは、独立した複数の資料、異なる伝承の流れ、ないしイエス伝承の異なる類型と様式において一貫しているものは——それをユダヤ教あるいは初期キリスト教から導き出すことが可能であるかどうかにかかわらず——おそらく真正である、ということです。G.タイセン/A.メルツ「一貫性の基準のテストケースとしての再臨の遅延」ルーヴァン論集 32(2007)49-66 ページ (G. Theissen/A. Merz, "The Delay of the Parousia as a Test Case for the Criterion of Coherence", *Louvain Studies* 32 (2007), 49-66)。

3 差異の基準は、E.ケーゼマンの1953年の講演「史的エスの問題」と共に始まったいわゆる「新しい探求」(new quest)においてイエス研究を支配しました (E. Käsemann, „Das Problem des historischen Jesus“, *ZThK* 51 (1954) 125-153=idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 187-214)。

4 G.タイセン/D.ヴィンター『イエス研究における基準の問題——差異の基準から蓋然性の基準へ』(NTOA 34) フライブルク (スイス)/ゲッティンゲン 1997年〔原著ドイツ語〕=『蓋然的なイエスを求める探求——基準の探求』ルイヴィル/ロンドン 2002年〔英語版〕(G. Theissen / D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997=*The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Louisville / London: Westminster John Knox Press 2002)。

tive plausibility)」、ということです。私たちがここで探しているのは、初期キリスト教の全般的な傾向に反する孤立したモチーフに加えて、初期キリスト教のイエス伝承の様々な流れに繰り返し現れるモチーフです。史的蓋然性の二つの観点——一方でユダヤ教の中での文脈上の蓋然性と、他方で初期キリスト教の中での影響史的蓋然性——は原則として独立しています。この方法論〔を採用すること〕によって私たちは、初めから人間としてのイエスに史的に接近する道を優先させます。すなわち、ユダヤ教の歴史に合わないものは、真正ではあり得ません。逆に、この〔ユダヤ教の〕歴史に合うものだけが、史的イエスに帰されることができます。イエスはユダヤ教の歴史の産物であり、同時に初期キリスト教の(必ずしも唯一のではないにせよ⁵)一つの起源であるはずなのです。

史的イエスから初期キリスト教のケーリュグマへの移行を分析する際⁶、私たちはまず史的な問いに取り組みます。すなわち、何をイエスは自分自身について語ったのか、何を最初のキリスト者たちは彼について語ったのか、なぜ彼(女)らは、イエスが自分自身についてそもそも語ったであろうことよりはるかに多くのことを彼について語っているのか、ということです。私たちはイエスの神性についての発言を理解しようと試みているにもかかわらず、これらは史的な問いであって神学的な問いではありません。しかし、これらの史的な問題と取り組む中で、私たちは繰り返し神学的な問題に出くわすでしょう。それはすなわち、何を他の人々がかつてイエスと神について考えていたかということだけでなく、何が今日イエスと神について妥当するかということも問う、ということです。講演の終わりに、私はこの史的な接

5 初期キリスト教は初期キリスト教の諸集団、パウロのような個人、そしてユダヤ教と異教の周辺環境からの宗教的影響によっても形成されました。

6 この論文で私はG. タイゼン「史的イエスからケーリュグマの神の子へ——新約キリスト論の理解への寄与」*EvTh* 68 (2008), 285-304 ページ〔G. Theissen, „Vom Historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie“, *EvTh* 68 (2008), 285-304〕のいくつかのアイデアを練り直し、さらに展開しています。スペイン語の要約は以下を参照してください: „Del Jesús histórico al hijo de dios del kerigma. Aportación sociológica a la cristología neotestamentaria”, *Sel Teol* 48 (2009), 271-282.

近方法から神学的な接近方法への移行について直接考察するつもりです。私は認知宗教学に基づいて、この移行を進める一つの試みをスケッチするつもりです。これは、宗教に対する非常に世俗的な、そして非宗教的ですからあるアプローチではありますが、私たちが歴史から信仰への移行を理解することを助けてくれるでしょう。

1. 史的イエスの人性

私の講演の第1部は史的イエスの人性について論じます。史的な研究においては、史的イエスからケーリュグマへの移行について三つの説明が議論されています。すなわち、(1)史的イエスの全権主張、(2)復活顕現そして(3)宗教的な周辺世界から採られた神話的役割のイエスへの転用です⁷。新約釈義はこれら三つの事柄を一つの連続したものと解釈しました。すなわち[以下のような見解です]、イエスへの信仰の成立は彼の〔自分において起きている出来事が〕預言者たちの〔預言の〕成就であるとの主張とともに始まりました。復活顕現は、彼を神の傍らの位置に据える信仰でもってこの主張を凌駕しました。ユダヤ教と異教の周辺世界からの神話的役割の転用は、彼の役割を初期キリスト教の宣教の受け手たちにとって明らかにすることで、さらに彼の地位を高めました。すなわち、イエスは終末論的な人の子の役割を引き継ぎ、先在の知恵の役割を引き継ぎ、そして彼は主〔Kyria〕*^{訳註2}なるイシスのような他の密儀宗教の神々、また異教古代の様々な神の子らを凌駕することになりました。このようにしてイエスは神と等しくなりました〔というのです〕。この〔史的再〕構成はまったく誤っているというわけではありません。しかし史的イエスとケーリュグマのキリストの間に連続性があるという考えは修正が必要です。イエスとケーリュグマの間には一つの緊張があ

7 G. タイセン/A.メルツ『史的イエス』1996年、第3版2003年(邦訳は日本キリスト教団出版局より近刊予定)、〔原著〕447-492ページ(G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, ³2003, 447-492)。

*訳註2 Kyriaはギリシア語でKyrios「主人、主」の女性形「女主人」。エジプトの女神イシスの称号として多くのパピルス、碑文資料の証言がある。

ります。それは人性と神性の間の緊張です。史的イエスは自分を人間の側に置いていました。彼は自分と神の間を区別していました。たとえこのテーゼが敬虔な人たちには付いてゆけない無理な要求だとしても、キリスト教の伝統に従えばイエスは一人の真の人（ラテン語で *vere homo*）であったということを念頭に置いて、私はこれを主張したいと思います。しかしどのようにして彼は同時に真の神（*vere deus*）であることができるのでしょうか？真の人の人性と真の神の神性との間には解くことのできない緊張があるのでしょうか？

[[[この緊張を明らかにするために、私は偉大なプロテスタント神学者カール・バルトのキリスト論に言及します⁸。彼は二つの性質、真の人に於いて真の神（*vere homo et vere deus*）を二つの地位として、一つの地位は（フィリピ 2,5-11にしたがって）低められたもの（*debasement*）であり、もう一つの地位は高められたもの（*exaltation*）である、と解釈しました。至高の神はその神的な地位を人間になることによって断念したが、まさにこのことの故に、イエスは神の傍らの最高の地位に高められた。神はその至高性を人間となって低められることによって示され、その恵みを十字架に付けられたイエスを高く挙げ、彼を通してすべての人間を高く挙げることによって示される。このようにカール・バルトは、イエス・キリストの二つの性質を神学的に二つのダイナミックな過程という観点で解釈しました。これは史的イエスとケーリュグマの神の子の間の強度の史的な非連続性を神学的な枠組みの中で受け容れることを可能にします。神が低められたことの帰結は、自分が神ではないということを知っている一人の人間です。そして神が十字架に付けられたキリストを高めたことの帰結は、すべての人間が選りによって高められる機会を持っている、ということです。]]] *訳註3

8 K.バルト『教会教義学』IV, 1（チューリヒ、1960年）〔原著〕171-394ページ〔K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV, 1* (Zürich: EVZ-Verlag 1960), 171-394〕参照。

*訳註3 この [[[]]] で囲まれた部分はドイツ語で書かれた第1稿に英語で書かれた第2稿（講演会で配布されたもの）で付加されたものであるが、口頭の講演の際には割愛された。

a) イエスと神の区別

この講演のテーゼはこうです。イエスの全権主張は一人の人間の権利主張です。イエスは自分自身に神的な地位があるとは考えませんでした。いくつかの伝承は、彼が自分のアイデンティティーは神に向かい合った人間であると確信していたことを示しています。これらの伝承は初期キリスト教におけるイエスを神格化する傾向に逆らって保存されており、それゆえ真正のものであります。私は以下に挙げる伝承の中に一つ伝説的なものも入れます。なぜならこの伝承は間接的に、イエスが自分は神とは異なっているという自覚を持っていたことを裏付けるかもしれないからです。

イエスのバプテスマは、ほとんどの釈義家たちによれば、イエスが自分は、他の全ての人間たちと同様、神の最後の審判を前にして罪の赦しを必要としている一人の罪人である、と信じていたことを前提しています⁹。後代の伝承はこの事実を見えにくくしています。マタイ福音書では、イエスははっきり言葉に出して、自分がバプテスマを受ける必要はないと否認しています(マタ 3,15)。最も卓抜な再解釈はヨハネ福音書が提示しているものです。すなわち、イエスはバプテスマにやって来る時罪を背負っているのですが、それらは自分自身の罪ではなく、彼が神の子羊として担う世の罪です(ヨハ 1,29)¹⁰。

第二に、イエスに「良き師よ」と呼びかける金持ちの青年の物語があります。イエスはこの称号をこう言って拒みます。すなわち、「何故あなたは私を良い〔者〕と呼ぶのか? 神一人を除いては誰も良くはない」(マコ 10, 17-18)。イエスは自分自身と神の間をはっきりと明言して区別しています。その基準は「良い」ということです。このことは彼のバプテスマの伝承の正

9 イエスはバプテスマを時の成就のしるしとして受けるのだ、というもう一つ別の解釈が A. ピュイグ・イ・タレヒ「なぜイエスはヨハネのバプテスマを受けたか?」*NTS* 54 (2008), 355-374 [A. Puig I Tarrech, „Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?“ *NTS* 54 (2008), 355-374] によって展開されています。これは正しいのですが、私は、この成就是イエスを含めたすべての者にとってバプテスマを通した罪の赦しで始まるのだ、と考えます。

10 ルカ福音書、エビオン人福音書、ナザレ人福音書におけるバプテスマの若干の再解釈については G. タイセン/A. メルツ『史的イエス』〔原著〕193 ページ参照。

しさを示すものです。イエスは神から区別されていることを自覚しているのです。

第三に、人の子に関するいくつかの発言を考えることができます。イエスが、人の子を動物と対比させる時、自分自身を人間に分類していることは疑いありません。すなわち、「狐は穴を持っており、天の鳥は巣を持っている。しかし人の子はその頭を横たえる場所を持っていない」(マタ 8,20)。

最後に、サタンによる誘惑の伝説を付け加えましょう。この物語自体は史的ではありませんが、しかしこの物語の起源は、イエスが神以外の者を崇拜することを拒否する唯一神論を〔同時代のユダヤ人と〕共有していることを前提しています。むしろ、そのような崇拜はサタンの誘惑であると言われていています。この伝説は、イエスの〔自分が人間であるとの〕人性の意識が信奉者たちによっても保たれ続けた、ということを示しています(マコ 4,1-11/ルカ 4,1-14)。

b) イエスが神の下に従属していること

私たちは、イエスが自分を神と区別していたことを示す若干の典拠がたしかにある、とすることができます。同時に、彼は自分に神と人間の間での歴史における独特な役割を帰しています。しかしまさに彼の全権意識を示している典拠が、彼が自分を人間として神に従属させていることを確証します。

このことは彼の歴史理解によって示すことができます。イエスは過去の預言者たちすべてを——最後の預言者バプテスマのヨハネをも凌駕します。彼は、多くの者たちが言うように、自分が最後のユダヤ教の預言者であるとは主張せず、むしろすべての過去の預言者たち以上のものであることを主張しました。彼〔において起きている出来事〕は預言の成就だったのです。彼はたとえすべての先行する預言を成就する最終的な預言者であったとしても、その際預言者そして預言者以上のものでありつつも、イエスはまさにこの役割の自覚において、自分自身を預言者に分類しています——そして預言者は人間です。ムハンマドも自分が預言者の封印^{*訳註4}であると信じていました。

このことはさらに、彼のトラー理解によって示すことができます。山上

*訳註4 クルアーン 33:40 参照。

の説教において、彼は律法の至高の解釈者としてモーセと他の律法学者たちの横に並びます。彼は、たとえモーセ以上のものであるとしても、人間と競り合っていますが、唯一の神と競り合ってはいません。

最後にこの神に向かい合った人間であるという自覚は彼の神理解によって示すことができます。応唱のアーメンを自分の発言の最初に置くことで〔「アーメン、私はあなた方に言う…」〕、イエスはおそらく先行する神の〔御告げである〕靈感に答えています。しかしまさに、この「アーメン」を神の靈感に対する応答と解釈するなら、次のことが明らかとなります。すなわち、イエスはそのメッセージを神から受け取っているのであり、神ではなく、一人の靈感を受けた人間なのです¹¹。

c) 神を指し示すものとしての譬と象徴行動

ここまでのところで、私たちは、イエスは卓越した律法学者、決定的な預言者、類い稀な啓示の仲介者だった、とすることができます。しかしさらに加えて、イエスが神について語り、そして彼の活動において神に言及した特徴的なやり方で、神に対する直接の繋がりを暗示しているかもしれないものがあるでしょうか？ そのような直接性がおそらく、なぜ彼の弟子たちが後になって彼の中に神的存在を見出したか、ということの説明できるのでしょうか¹²。実際、イエスによって創り出された、特徴的な語りと行動の様式があ

11 J. エレミアス「アーメン」『神学百科事典』第2巻、ベルリン、1978年、286-391ページ (J. Jeremias, Art. "Amen", *TRE* 2, Berlin: de Gruyter 1978, 286-391)。

12 直接性は G. ボルンカムの有名な本『ナザレのイエス』(善野碩之助訳、新教出版社、改訂増補版 1995年) [*Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer 1956¹³1983] の中で、イエスの全権主張を理解する基本的な解釈のカテゴリーでした。このカテゴリーは J.D. クロッサン「神の直接性と人間の直接性：史的イエス研究における新しい第一原理に向けて」*Semeia* 44 (1988), 121-140 ページ [J.D. Crossan, "Divine Immediacy and Human Immediacy: Towards a New First Principle in Historical Jesus Research", *Semeia* 44 (1988), 121-140] によっても、明らかに彼の先行者 G. ボルンカムに気付かないまま、取り上げられています。J.D. クロッサンはこのカテゴリーを『イエス—あるユダヤ人貧農の革命的生涯』(太田修司訳、新教出版社、1998年) [J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish peasant*, Edinburgh: T&T Clark 1991] で「ブローカーなしの王国」へと変容させています。このカテゴリーが史的イエスのいくつかの側面に当てはまるはずであることは疑いありません。

ります。彼は象徴的ないし比喩的なやり方で語り、行動しました。彼は一方で印象的な譬を創作し、他方で象徴な行動を創出しました。彼は、地上の現実を通して神が見られるようにする — つまり現実を神が透けて見えるようにする賜物を持っていました。現実には、彼の語りにおいて神の恵みと裁きの譬となり、彼の行動は神の支配の徴となりました。しかしこの観点でも彼には類例がないわけではありません。すなわち、彼の象徴行動は長い預言者の象徴行動の伝統を継続するものであり、彼の譬はユダヤ教の譬の豊かな伝統の初めに位置づけられねばなりません。

譬における個別要素は現実の特定の部分を指し示すものではない、という公理を私たちは修正しなければならない、という点では今や見解の一致があります*^{訳註5}。ときおりイエスは自分自身を間接的に自分の譬の中に描き込みました — 排他的にはなく、包括的に、つまり他の者たちも担えるような役割の中に。悪い土地と良い土地に — その成功はあらゆる失敗よりも大いなるものとなると確信して — 種を蒔く人の背後に隠れているのはイエスです (マコ 4,3-9)。ぶどう園のすべての労働者たちに、ある者たちは丸一日働き、他の者たちは一時間しか働かなかったにもかかわらず、同じ賃金を払う監督者の中に隠れているのはイエスです (マタ 20,1-16)¹³。他の者たちの負債を赦す不正な監督者のように行動するのはイエスです (ルカ 16,1-9)。

* 訳註5 G. タイセン/A. メルツ『史的イエス』第11節「詩人としてのイエス：イエスの譬」、特に「2.1. 譬と寓喩の区別：『ワンポイント・アプローチ (one-point-approach)』の発見とその相対化」を参照。イエスの譬はその多くが元来隠喩として語られたものであり、事柄部分と比喩部分がただ一つの比較の第三点で対応しているが、伝承の過程で、それが寓喩的に解釈され、譬の中の個別要素が現実の事柄に一对一で置き換えられて再解釈された、という A. ユーリッヒャー (Adolf Jülicher) の見解は長く定説とされてきた。しかし、ここ30年ほどの譬研究の進展に伴って、若干修正を受けるに至っている。すなわち、イエスは寓喩を語らなかったとしても、彼が譬の中で用いている個別の要素には、イスラエルで伝統的に隠喩として用いられてきた重要なものがあり、それらは一つ一つが特定の事柄を指し示していることが指摘されている (「王/主人」=神、「ぶどう園」=イスラエル、「収穫」=最後の審判、等々)。

13 マタ 20,1-16の監督がイエスを表わしているというのは A. メルツのアイデアです。G. タイセン/A. メルツ『史的イエス』[原著] 306 ページ、注42 参照 [G. Theissen /A. Merz, *Der historische Jesus*, 306 Anm. 42]。

ぶどう園の悪い労働者たちが殺す、神の最後の使者はイエスです（マコ 12, 1-12）。彼は物乞いとアウトサイダーを祝宴に招く使者の役割で行動します（ルカ 14, 15-24）。しかしこれらすべての事例で彼の役割は、〔譬の中で〕神を表している他の人物とは区別されています。彼の人格が一部の人たちが期待するように常に中心人物というわけではないということは、他の譬で確認されます。多くの譬はそもそも仲介者ないし監督者への指示を何ら含んでいません。それらは神と人間について隠喩で語っています。父親は放蕩息子を抱きます。そして誰もこの譬の中で彼とその父の間を仲介する者はいません。むしろ、その聴衆と神の間を仲介するのは譬の語り手であるイエスです。

イエスの象徴行動も検討してみましょう。イエスは十二弟子を十二部族の代表として選びました。十二部族を裁くのはメシアの任務でした。そしてイエスはこの任務を彼の弟子たちに委託しましたが、自分自身は十二人の中には含めませんでした（マタ 19, 28/ルカ 22, 28-30、さらにソロ詩 17, 26参照）。彼はメシア以上の者でした。なぜなら彼は他の複数のメシアを任命したからです¹⁴。しかし彼はたしかに神ではありませんでした。イエスがもう一つ別の象徴行動で、エルサレムにメシア的な王としてろばの子に乗って入城する時、彼に共感していた巡礼者たちが歓迎しているのは、神の王国ではなく彼（女）らの父ダビデの王国の到来です（マコ 11, 10）。イエスはこの伝承によれば、一人の稀有な王ですが、なおダビデのような一人の人間であって、決して神ではありません¹⁵。

イエスは徴税人、罪人たちと共に食事をします。彼はそれによって神の天上の祝宴を先取りしています。このことは彼の最後の晩餐によって確認され、

14 G. タイセン「集団メシア主義——イエスの弟子サークルにおける教会の起源についての考察」JBTh 7 (1992), 101-123 ページ (G. Theißen, „Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu“, JBTh 7 (1992), 101-123)、改訂版は、同『史的人物としてのイエス』2003年、255-281 ページに収録 (idem, *Jesus als historische Gestalt* (FRLANT 202), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 255-281)。

15 私見では、イエスのエルサレム入城の伝承は史的である、ということ強調しなければなりません——C. S. キーナー『福音書の史的イエス』グランドラピッズ、2010年、259-262 ページ [C.S. Keener, *The historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2010, 259-262] も参照。

その際彼はぶどう酒を飲むことを断つだろうと語ります。すなわち、「真に私はあなた方に言う、私は神の王国で新たに飲むその日まで、ぶどうの実からできたものを再び飲むことはすまい」(マコ 14,25)。このようにして彼は、神の王国で飲み食いしているアブラハム、イサク、ヤコブの横の位置に自分自身を置きます(マタ 8,11)。しかし族長たちは人間であって、まったく神的存在ではありません。

イエスは悪霊どもを追い出します。これらの悪霊祓いは彼にとって象徴行動です。イエスはそれらを以下のように解釈します。すなわち、「もし私が神の指で悪霊どもを追い出しているなら、神の支配はすでにあなた方の上に到達しているのだ」(ルカ 11,20)。私たちはこう問うことができるかもしれません。神の指であるのはイエスではないのか？彼は神の側に位置を占めているのではないのか？しかしそうだとすると、同じことはモーセにも当てはまるはずで、彼の活動も旧約において「神の指」を示しているものと解釈されているからです(出 8,15[19])。もしイエスが神の指として働くなら(ルカ 11,20)、神はイエスを通して働いていますが、このことは彼自身は神の地位を持っていないという事実を強調しています。

イエスの最も人目を引く象徴行動、神殿肅正は、彼の全権を示しています。自分がやっているように行動する全権について問われて、イエスはバプテスマのヨハネの全権を指し示しています。彼は自分を批判する者たちに、ヨハネのバプテスマが天からのものであるか人からのものであるかを問います(マコ 11,27-33)。この問いで、イエスは自分自身の全権をバプテスマのヨハネの全権と類比させます——それは天から全権を託された一人の人間の全権です。

今日ほとんどの釈義家たちの間で合意されているのは、イエスは自分に、神の人間に対する関係の歴史の中で最も決定的な役割を帰している、ということです。これは私たちが「終末論的な全権意識」と呼んでいるものです。しかし、まさにこの全権を携えて彼はこの関係の人間の側に留まった、と私は付け加えたいのです。彼自身の神との繋がりは特別なものでした。すなわち、彼は使者、神の代理人、靈感を受けた者でした。ユダヤ教における多く

のカリスマ的人物の中で、イエスはその比喩的な言葉と行動によって際立ってはいますが、その点で比類がないというわけではないのです。言葉と行いにおける譬は、神に近づくことができるようにするイエスの好みのやり方です。ここに私たちは、彼の史的文脈を超えて、今日においてさえ妥当するであろう、そして史的イエスに媒介されて神への神学的な接近を可能にしてくれる何事かを見ます。神について私たちは譬と比喩においてしか語ることはできません。譬は詩的創作であり、象徴行動は街頭劇^{*訳註6}です。神学的発言の詩的な様式は決定的です。すなわち、詩作は人間に自由を与えます。それは自由で自発的な賛同を呼びかけます。しかし私たちは、譬と比喩は何事かについて語る間接的なやり方である、ということも弁えていなければなりません。それらは神の直接の臨在のしるしではありません。それらは、直接には近づけない神を前提しています。神は間接的に、表象、象徴そして比喩を通して近づくことができるのです。私たちは媒介された直接性について語ることもできませんが、しかしこれらの象徴と比喩について、イエスの言葉と行いにおける神の直接性の証拠として語ることは慎重になるべきなのです。

2. 史的イエスと初期キリスト教のケーリュグマの間の架け橋

史的イエスが自分に、人間と神の間関係において決定的ではあるけれども、人間の役割を帰したとすると、私たちは一つのジレンマに陥ります。すなわち、イエスに神的な地位を帰すケーリュグマは、史的イエスの意図と矛盾しているのではないか、ということです。彼が復活節の後、天に上げられ、神の傍らの神的な位置につけられたのは、彼の意図に反して起ったことなのでしょう。私はこれに対して反論したいと思います。私たちは、どのようにしてこの展開が可能であったのか、史的に理解可能にすることができます。

*訳註6 street theatre 1960年代に盛んになった、街頭で行われる反戦劇、前衛劇などのことで、公共の場で即興的に（場合によってはその場に居合わせた人々を巻き込みながら、しばしば政治的な）メッセージを発するところにその特徴がある。

このことはまず史的なレベルで、イエスとケーリュグマの間の矛盾を解消するでしょう。まず、イエスからケーリュグマへ繋がる二つの史的な架け橋を説明することから始めます。どちらもその基盤は、復活節以前の史的イエスと彼の信奉者たちの許にあります。

— 第一にユダヤ教の唯一神論によって先鋭化された地位の割当〔contingency of status〕の意識です。神が人の真の地位について決定する唯一のお方です¹⁶。これは論理的に神への深い信頼を前提しています。

— 第二に神の王国とメシアの待望です。これらは復活顕現によって変容しました。この変容は無からの創造との出会いを含んでいます。

a) イエスにおける地位割当〔status contingency〕の意識

私の第一の考察はこうです。古代のメンタリティーにしたがって、イエスは自分がそもそも何者であるか定義し、宣言することを神に委ねることができました。古代においては、地位は常に上位に立つ者によって授け与えられます。これが世界劇場〔*theatrum mundi*〕の隠喩、すなわち、人生とは演劇作品のようなものであり、神は各自に特別な役を割り当てるのであるという考え、の背景です¹⁷。しかしイエスにも私たちは地位割当〔status contin-

16 G. タイセン「史的イエスからケーリュグマの神の子へ」285-304 ページ（上掲注 6: G. Theissen, „Vom Historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn“, 285-304）。古代においてすべての人は、その地位という観点で、上に立つ地位の者に依存しているという考えを、私は P. Y. ブラント『イエスのアイデンティティーと彼の弟子のアイデンティティー — マルコ福音書読解の鍵としての変貌の物語』（NTOA 50）フライブルク／ゲッティンゲン、2002 年〔P. Y. Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Evangile de Marc* (NTOA 50), Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002〕に負っています。

17 ブラントは「人生の悲劇と喜劇一切」について語っています（『フィレボス』50b；さらに『法律』644b 参照）。エピクテトスは世界劇場の比喻について『提要』において次のように展開しています。すなわち、「あなたは自分がドラマの役者であることを思い起こしなさい。あなたの役は演出家から割り当てられたものです。それがさあ短くても長くても、その役を演じなさい。もし彼があなたが乞食を演じることを要求するなら、この役も相応しく演じなさい。同じことは足の不自由な人、支配者あるいは平均的な人にも当てはまります。なぜならあなたの任務はただ、あなたに割り当てられた役を良く演じることであって、それを選ぶことは別の人のすることだからです。」『提要』17。

gency] の意識を見出します。すなわち、イエスはゼベダイの二人の子らが彼の右と左の栄光の座に着けられることを請い求めた時、彼らにこう言います。「…しかし私の右あるいは左に座ること、それをあなた方に許し与えるのは私のすることではなく、それは備えられている者たちに〔割り当てられる〕」(マコ 10, 40)。イエスは地位割当の意識を古代全体と共有していたので、自分を一人の人間と理解し、「どうしてあなたは私を良いと言うのか？ 唯一の神以外には誰も良くはない！」とすることができました——そしてそれにもかかわらず、彼が神の地位へと高く挙げられたことは、この自己理解と矛盾はしないでしょ。なぜなら彼を高く挙げたのは神であり、〔神には〕すべてが可能なのですから。地位割当の意識は、神がイエスに、人間が自分たちに帰すことを赦されているあらゆることをはるかに超えた地位を与えられる、という可能性を含んでいるのです。

〔古代において〕一般的であった地位割当の意識は、ユダヤ教において(そしてこのことはイエスと彼の弟子たちにも当てはまりますが) 唯一神論によって強化されました。神お一人が、何が存在し、存在しないか、地位と身分、人間が実際に何者であって、何者でないか、を決定します。一見すると、イエスが神とされることは唯一神論に抵触しているように思われます¹⁸。しかし徹底した唯一神論はこうも言うことができます。すなわち、人間は誰一人神であると主張することを赦されていないが、神お一人は神の地位を授け与える力と自由を持っておられる、と。私たちはこの論理にマルコ福音書

18 新約における唯一神論とキリスト論の特別な結合を定義する三つの術語があります。すなわち、二神論、二位一体的、そしてキリスト論の一神論です。(1) 二つの神的な存在を一体と見るのが二神論〔*duotheism*〕です(が善悪二神論〔*ditheism*〕ではありません)。(2) 二位一体的一神論〔*binitarian monotheism*〕は他のすべての神々の崇拝を排除しますが、イエスの崇拝を含みます(L. W. フルタード『主イエス・キリスト——初期キリスト教におけるイエス崇拝』グランドラビッツ/ケンブリッジ、2003年、52ページ〔L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids / Cambridge U.K.: Eerdmans 2003, 52〕)。(3) キリスト論的一神論〔*christological monotheism*〕は修正された一神論です(C. C. ニューマン他編『キリスト論的一神論のユダヤ教的ルーツ』ライデン、1999年〔C. C. Newman (u.a.) (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, JSJ.S. 63, Leiden: Brill 1999〕)。

で出会います。そこで著者は二つの段落を組み合わせています。最初の段落でイエスはシェマー、イスラエルの信仰告白を引用します、「^{シェマー}聞けイスラエルよ！私たちの神なる主（キュリオス）は唯一の主（キュリオス）である！」（マコ 12, 29 [=申 6, 4]）。一人の律法学者がイエスに答えて、この信仰告白に他のすべての神々の否認を付け加えます、「よくぞ、先生、真理をおっしゃいました。彼はお一人であって、彼以外に他の者はいないと！」（マコ 12, 32 [=申 6, 4+4, 35]）¹⁹。マルコ福音書の執筆当時には、キリスト者たちは唯一の神の傍らにもう一人の主がおられることを確信していました。それに続く〔第二の段落、ダビデの子についての〕対話がこの矛盾を解決します。すなわち、神ご自身がイエスに向かって詩 110, 1の言葉で語りました、「主（=神）は私の主（=イエス）に言われた、私があなたの敵をあなたの足下に置くまで私の右に座っていなさい、と」（マコ 12, 36）。神ご自身がイエスに自分の傍らの座を与えて下さったのです。神お一人だけが、自らが世に与えた「あなたは唯一の神のみを拝すように」との掟を破ることを赦されています。

私たちが古代のメンタリティーの表れとして——地位割当として——解釈するもの、それは実際にはイエスの場合、神への無条件の信頼です。彼は自分が究極的に何者であるか、それを定めることを神に委ねました。このメンタリティーで前提されている公理は、史的な時の隔たりを超えて、今日に至るまで妥当しています。すべての人間は究極的には、神の判断においてあるところの者です。歴史学は、イエスが結局のところ自分を何者と理解していたかを確実には言うことができません。この不確実さは一つの史的現実に対応しています。しかし学問の枠内では資料の制約と仮説のために不確実であることが、イエス自身の場合は神への信頼なのです。彼は、自分が最終的に何者であるかという問いを神に委ねることができました。しかし彼の弟子た

19 D. シュタウト『「神は一人」と「神は独り」——原始キリスト教における一神論的定式とそのギリシア人とユダヤ人における前史』ハイデルベルク大学学位論文、2008年（D. Staudt, *Heis theós und mónos theós. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden*, Diss. theol. Heidelberg 2008）を参照（=Der eine und einzige Gott, NTOA/StUNT 80, Göttingen 2011）。

ちは、長い目で見れば、この問いを未決定のままにしておくことはできませんでした。どのようにして彼（女）らは、イエス自身がかつて語ったことよりはるかに多くのことを彼について言う結果となったのでしょうか？

b) 弟子たちの待望の変容

私の第二の考察は次の問いに答えようと試みるものです。すでにイエスの生前、弟子たちは彼の役割に関して大きな待望を展開させました。彼（女）らは彼の宣教と結びついた神の王国の到来を待望していました。彼（女）らはおそらく彼に、この神の王国を実現するであろうメシアの役割を帰しました。神の王国の待望が彼（女）らの主たる希望であって、メシアへの信仰はその希望の一つの変奏に過ぎなかったのです。神の王国が意味しているのは、唯一の神が自己を啓示されるであろう——しかもこの時に、この地上で、エルサレムないしガリラヤで、ということです。十二人の側近の弟子たちは、この神の王国において内閣を組織することを夢見たのです。イエスの十字架刑は彼らの希望を打ち砕きました。しかし復活顕現は彼（女）らの待望を改めて確証するものでした。復活したキリストと出会ってから弟子たちはこう確信しました。すなわち、イエスの神の王国到来の待望は彼の十字架刑にもかかわらず成就したのだ、と。ただそれは彼（女）らが待望してきたのとはまったく違った形で実現したのです。すなわち、到来したのは神ではなく、神の代わりにイエスでした。復活したイエスは彼の王国を地上にではなく、天に打ち立てるために到来したのです。彼は死を克服する神によって変容させられ、神によって死から引き離されました。それが人間である神の王国の預言者が、神の側に移った理由です*^{訳註7}。神と人間の間境界が踏み越えられたのです。同じことはメシアの待望にも当てはまります。それは乗り越えられました。なぜならメシアは一人の人間だからです。私たちがイエスの神的な尊厳を現に復活節とともに始まるものと考えなければならないということは、パウロがロマ 1,3-4で引用している古い定式に典拠があります。す

*^{訳註7} R. プルトマンの「宣教者から宣教される者が生じた」という発言を参照（『新約聖書神学』第9版、1984年、〔原著〕35ページ）。

なわち、イエスは「肉にしたがえばダビデの子孫から生まれ、聖さの霊にしたがえば死者からの復活によって力において神の子と定められた、私たちの主イエス・キリスト」なのです。マタイ福音書においても復活したキリストがはじめてこう言います。「私には天と地上のあらゆる権威が与えられた」(マタ 28, 18) *訳註⁸。第二の神的人物が今や神の傍らにいます。私たちはこの史的な過程において、単なる過ぎ去った歴史より以上のものに出会います。復活顕現は私たちを、無から何事かを創造することができる力と直面させます。新しい創造が始まります。顕現は神の創造的な力との、あるいは神ご自身との出会いなのです。

[[3. イエスの尊厳の復活節による高まり *訳註⁹

イエスの尊厳が〔復活節以後に〕高まったことは——たとえ私たちがイエスからケーリュグマへと通じるいくつかの架け橋を見ることができるとしても——私たちが史的イエスからケーリュグマへの史的な展開と看做すことができるものを超えています。イエスの尊厳が人間的な限界を超えて高まったことは、唯一神論のダイナミックな変容過程によるものであり〔=唯一の神への信仰に事柄としては基づいているのですから〕、唯一神論の信仰に本来備わっている認知的な葛藤とアポリアを低減させます²⁰。

—— 第一に、この〔イエスの尊厳の〕ケーリュグマにおける高まりと共に、かつてあの時イエスが十字架につけられたことの結果として起きた認知的不協和 *訳註¹⁰の低減が生じていますが、あらゆる時代に人間の苦難の

*訳註⁸ もっともマタ 11,27/ルカ 10,22 の Q の言葉では、すでに地上のイエスが「私には私の父から一切が引き渡されている」と語っている。

*訳註⁹ この [[]] で囲まれた第 3 部は時間の関係で口頭の講演の際には割愛された。

²⁰ G. タイセン「新約聖書における唯一神論のダイナミックな変容過程——唯一の神への信仰と新約聖書のキリスト論」*Kirche und Israel* 20 (2005), 130-143 ページ (G. Theissen, „Monotheistische Dynamik im Neuen Testament. Der Glaube an den einen und einzigen Gott und die neutestamentliche Christologie“, *Kirche und Israel* 20 (2005), 130-143)。

結果として起きる認知的不協和の低減も生じます。

— 第二に、それはユダヤ教の伝統に由来する神話的な役割を継承することによる超越性の低減を表していますが、神の臨在と近さへの無時間的な憧憬を表してもいます。

— 第三に、それは競合的な宗教多元主義における異教の救済者像に同化し、それらを凌駕することによって達成された競合性の低減です。これはまた、この世界の中に、あらゆる相対的なものを凌駕する、何か絶対的なものを求める、あらゆる時代を通じる願望を表わしています。

これら緊張の低減の三タイプをそれぞれ一瞥してみましょう。すなわち、〔認知的〕不協和の低減、超越性の低減、競合性の低減です。

a) 〔認知的〕不協和の低減

十字架と復活は共にイエスについてのケーリュグマを構成しています。イエスが天へと高く挙げられたことは、彼が地上において低くされたことのバランスを取ります。これは唯一神論に備わっているダイナミックな変容過程の継続です。イスラエルはかつてその地上での敗北〔バビロン捕囚〕に、主（JHWH）を唯一神に高めることで対応しました。すでに捕囚期以前に何人かの預言者たちが、イスラエルは主（JHWH）のみを崇拝し、他の神を崇拝しないように、と要求していたことは事実です。しかし紀元前6世紀の危機がはじめてこの拝一神論〔monolatry〕を、他の一切の神々の存在を否認する唯一神論〔monotheism〕に変容させました。エルサレムの破壊の後、長い捕囚の間、イスラエルは、勝利した〔異邦〕諸民族と彼（女）らの神々の優越性を受け容れるか、あるいは主（JHWH）への信仰を堅く保って地上の破

* 訳註10 「認知的不協和」とは「人が持つ二つの認知的要素ないし情報の間に不一致が存在する状態。そのような状態では、不一致を低減ないし解消させるようとする行動が起きる。」（新村出編『広辞苑』第四版、1991年、岩波書店）；「…例えば、愛煙家が喫煙は肺癌の原因になるという情報に接すると、それを否定するか禁煙するかによって不一致を低減しようとする類。」（松村明編『大辞林』第二版、2006年、三省堂）詳しくは、レオン・フェスティンガー著、末永俊郎訳『認知的不協和の理論—社会心理学序説』誠信書房、1965年（Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford 1957）を参照。

局を天における勝利でバランスさせるか、二つに一つの可能性を選ばなければなりません。預言者たちのおかげで、第二の選択肢が成功を収めました。すなわち、他の神々は存在しないと看做されたのです。それら〔の神々〕がイスラエルに対する戦いに勝利したのはではなく、勝利者である異教諸民族をも支配している唯一の神が、他の神々に勝利したこととなったのです。主（JHWH）とその民の地上における敗北が全面的であればあるほど、他の一切の神々に対する主（JHWH）の形而上学的な勝利は、天上でより一層偉大なものにならざるを得ませんでした。イスラエルはこの敗北とその結果生じた一切の苦難を、唯一の神に自らを委ね、この神の掟をその存在の基盤として受け容れることによって、克服することができました。

さて、この唯一神論のダイナミックな変容が、もう一度初期キリスト教のキリスト論のダイナミックな変容において繰り返されます。十字架刑はイエスに結びつけられた諸々の待望を正面から否定する危機でした。復活顕現はその地上における敗北を、天に高く挙げられたキリストの〔彼を裁いた者たちと世に対する〕勝利へと、変容させました。イエスが低くされたことは、彼が神の地位に高く挙げられることによってバランスが取られ、そうして十字架の〔認知的〕不協和は低減しました。このことは一つの無時間的な体験を象徴しています。すなわち、私たちが全能の神と人間の苦難の不協和にどう対応したらよいか、ということです。もし神が十字架につけられたイエスの中に隠れておられるならば、すべて低くされている者たちは彼の尊厳と価値に与ります。もし神が苦難において臨在されるのなら、人間はそれらを担いやすくなります。神はすべての苦難に打ち勝つ力を持っておられます。それでもなお唯一神論の〔突発的〕出現とキリスト論の成立の間には、一つの重要な違いがあります。唯一神論は他の〔競合的な〕神々一切をお払い箱にして天を空っぽにし、ただ唯一の神だけが残りました。他方、キリスト論は一人の新しい人間を天に迎え入れたのです。これは首尾一貫していないのでしょうか？

b) ユダヤ教から仲介者の役割を継承することによる超越性の低減

このことはさらなる考察へと導きます。すなわち、唯一神論の出現は、ユダヤ教において神が持つに至った超越性の距離を減少させたいという願望を引き起こしました。唯一神が〔彼岸的に〕遠くなればなるほど、神と世界の間に立つ仲介者の意義は大きくなりました。この願望は神の像を変容させました。すなわち、すでに〔キリスト教以前に〕ユダヤ教において神の傍らに二つの存在がその天上の世界に引越してきて、ユダヤ人の宗教的想像力をかき立てていました。一方で、原初の時の神のパートナーとして的人格化された知恵（箴 8；シラ 24；知 6-9）、そして他方で、終わりの時の神の〔全権を委託された〕代理人としての「人の子」（ダニ 7）です。これら二つの存在は、ユダヤ教内部の「二神論（Duotheism）」の端緒です（B. ラング）²¹。しかしそのような仲介者像は一つの無時間的な問題を典型的に示しています。すなわち、超越性の低減を求める願望です。

知恵は神がこの世に関わる側面を体現しています。彼女^{*訳註11}は〔神が創造された〕被造世界を愛し、被造物の中に宿ります。彼女は唯一の神の傍らに在るいにしへの「天の女王」^{*訳註12}です。イエス伝承では、イエスはこの知恵の使者です。繰り返し、知恵は預言者たちを遣わしましたが、彼らは拒絶され、石で撃ち殺されました。イエスはこれらの使者たちの最後の一人です（ルカ 11：49-51；13：34-35）²²。復活顕現に基づいてイエスは神の先在の知恵と同定されました——とくにヨハネ福音書の序文がそうで、そこでは神の永遠のことはイエスにおいて受肉した〔と書かれている〕のです（ヨハ

21 B. ラング「唯一神論」*NBL* 2, 834-844 ページ（B. Lang, Art. „Monotheismus“, *NBL* 2, Zürich / Düsseldorf: Benzinger 1995, 834-844）。

*訳註11 「知恵」はヘブライ語（חָכְמָה）でもギリシア語（σοφία）でも文法的な性は女性。

*訳註12 エレ 7,18；44,17. 18. 19. 25 を参照。

22 自分が知恵の使者であるという、そのようなイエスの発言は、真正な核を持っている可能性があります。ユダヤ教の権力者たちによって告発され、ローマ人たちによって十字架に付けられたというイエスの特別な運命は、これらの言葉の中にまったく見られません。〔したがって、これらの言葉は初期キリスト教会が後からイエスの運命に合わせて作ったものとは考えられません。これらの言葉によれば〕イエスは一連の預言者たちの最後の一人であるように見えます。

1, 1-18)。この観点でも、知恵の使者としてのイエスから彼が先在の知恵と同定されるに至る決定的な一歩は、復活体験に基づいていたのです。

神の傍らにいる第二の存在は、「人の子」のような謎の人物で、ダニ 7, 14 では、非人間的な四つの世界帝国の象徴である四匹の獣どもから全世界の支配が取り上げられた後、彼にこの支配が移譲されます。知恵の背後にかつての「天の女王」を見て取るのと同じように、私たちは「人の子」の背後に、「日の老いたる者」という年老いた神の継承者である若い神を見て取ります。新約ではその人の子が神の位置につきます。彼の出現はマルコ福音書では神顕現です。すなわち、太陽、月そして星々はそれらの光を失うこととなり（イザ 13, 10=マコ 13, 24）、そして世界は原初の混沌と闇に帰るでしょう。人の子の栄光だけがこの世界における光となるでしょう。イエス自身が人の子について語っていました。最初のキリスト者たちは彼を、ダニエル書 7 章以来の天の「人の子」と同定しました。キリスト者たちはもはや一人の〔不特定の〕「人の子」のように見える何者かについて語るのではなく、イエスについてその人のその子として（二つの冠詞による二重の特定をして）語りました*訳註13。彼（女）らは神の尊厳へと高く挙げられた一人の〔特定の〕個人について語ったのです。

唯一神の超越性は、〔ユダヤ教における〕神話的な役割を二重のやり方でイエスに転用することによって減少させられました。すなわち、彼は地上に受肉した神の知恵であり、神の右の王座に即位した人の子であった〔、という〕のです。唯一神論はこのようにして新たな多神論に侵入されてしまったのでしょうか？ 私たちは父なる神の傍らに、母なる神としての知恵と、若い子なる神としての人の子を見出します——〔これは〕後代の三位一体の神の予兆でしょうか？あるいはまさにこの神の内部における多元性への扉を開くことが、あの時代に〔ユダヤ教の〕厳格な一神論と比較して初期キリスト教の利点であったのでしょうか？

* 訳註13 ギリシア語 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ; アラム語 כּר (א)אשא

c) 異教の救済者の役割への同化による競合性の低減

私たちはイエスからケーリュグマに至る道に関する史的考察〔を続けてきましたが、そ〕の最後に来ました。「宗教史学派 (religionsgeschichtliche Schule)」はキリスト教の成立を転用理論で説明していました。(異教の) 宗教史は一種の衣装部屋を形作っていて、そこにはすでにあらかじめ出来上がった〔既製品の〕キリスト論的な役割が収納されており、イエスはそれらを着せられることになっていたのだ、ということです。そのような救済者の役割の主要な候補は以下のとおりでした。すなわち、(1)密儀宗教のキュリオス祭儀、(2)死んで復活する神の子らの表象、そして(3)天から下って来て〔再び〕そこに帰還するグノーシスの救済者。初期キリスト教の宣教の成功は、イエスを異教の救済者たちの役割に同化させたことによる、と説明されました。今日私たちは、これらの理論のどれ一つとして真理であるとは証明されていない、と言わなければなりません²³。そして私たちは、三つの〔初期キリスト教の〕救済者像はすべて、ユダヤ教の伝統を〔さらに展開して〕永続させたものである、と説明しています。

キュリオス (主) 称号はユダヤ教の七十人訳聖書の神名をイエスに転用したものです。神の子称号はユダヤ教のメシア〔待望〕の伝統に、先在の表象はユダヤ教の知恵の神話に由来します。しかしキリスト論的な諸表象の形成は、異教の影響も受けています。私たちは、異邦人のイエス信奉者たちが自分たちのイエス像を、自分たちに馴染み深いモデルと救済者にしたがって形成した、と想定しなければなりません。馴染みのない表象を直接転用するこ

23 密儀宗教ではイシスだけが「女主人」(Kyria [ギリシア語 Kyrios 「主」の女性形])として崇拜されます。死にゆく神性は、それが女神の息子たちであれ、娘であれ、死を免れるわけではありません。アッティスの遺体は朽ちず、オシリスは冥界の王となり、ペルセポネーは一年の三分の一を冥界で過ごします。これは〔いずれも〕死との妥協であって、復活ではありません。グノーシスの救済者神話は初期キリスト教より後代に発生したものであって、キリスト論の成立に影響を及ぼしたということはありません。キリスト称号の〔宗教史的な〕説明における転換点は M. ヘンゲル著、小河陽訳『神の子』山本書店、1988年、原著初版1975年、第二版1977年 (M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 1975²1977=„Der Sohn Gottes“, in: *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen: Mohr 2006, 74-145)、でした。

とはできませんでした。彼（女）らの自己理解によれば、初期のキリスト者たちは宗教混淆主義には反対でしたが、しかしそれにもかかわらず自分たち自身の確信を、他の諸宗教との競合の中で別の選択肢のモデルにより近づけるやり方で、形成することができたでしょう。彼（女）らはかつて自分たちがキリスト者となる前の生活において魅力を感じていたものすべてを保持し、それを凌駕さえしなければならなかったのです。多元主義的な状況では宗教は模倣によってお互いを凌駕しなければなりません。そのような〔相互の〕間接的な影響を私は「凌駕的宗教混淆主義」(Überbietungssynkretismus) — 競合によって凌駕する宗教混交主義 — と名付けました²⁴。キリスト者たちが一人の神の子を崇拜した時、彼（女）らは古代の多くの子なる神性〔神の子ら〕を凌いだのです。キュリオス（主）を崇めた時、神格化された〔ローマ〕皇帝たちの権力にまさったのです。世界の「救い主にして救済者」を崇めた時、他の救済者像（皇帝たちも「救い主」として崇拜されていました）を凌駕したのです。このようにして彼（女）らは競合する神的な救済者像を同化によって吸収しました。キリスト教信仰は競合する宗教が提供できるものすべてを提供し、そうして競合する宗教の魅力を減少させたのです。

この現象もまたひとつの無時間的な宗教的問題を典型的に示しています。すなわち、条件づけられないものは、条件づけられたもの一切を凌駕し否定することで、自らを感じさせます。人間は、条件づけられ、相対的であるもの一切の批判によって、自分たちが事実、絶対的なものと触れ合っている、と確信します。こうして私たちは根本的な神学的問題に戻ります。]]

4. どのように史的イエスとケーリュグマは今日神に近づくことを可能とするか？

ここまで私たちは史的な接近方法を探ってきましたが、繰り返し神学的な

24 G. タイセン『最初のキリスト者たちの宗教』〔原著〕71-98 ページ (G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Mohn 2000, ⁴2008, 71-98)。

側面に突き当たってきました。私たちは史的な接近方法で、どうして最初のキリスト者たちがイエスに神的な地位を付して、神と人間の間の境界線を踏み越えたのかを明らかにします。しかし、どのようにして私たちがそのようなイエスとケーリュグマの宗教的解釈を共有できるのかということ我问う時、私たちは単に史的な接近方法を踏み越えます。私たちはまずこう問わなければなりません。すなわち、宗教的発言そして現実を宗教的に体験するとはどういうことなのか？私は以下で認知宗教学〔cognitive study of Religion〕に由来するいくつかのカテゴリーを、史的イエスからケーリュグマの神の子への道をどう理解すべきかという問題に適用します²⁵。この認知的な接近方法は、認知的な境界踏み越えは宗教に本質的な特徴である、と言います。イエスの崇拜は人間と神の間の境界を踏み越えます。このことはあらゆる宗教の本質的な特徴を典型的に表わしているのかもしれませんが。そして私たちが問わなければならないのは、史的イエスとケーリュグマのキリストによってどの境界が踏み越えられたのか、そしてこの特別な境界踏み越えの固有性〔*proprium*〕は何であったのかということです。

しかしまず私は認知的接近方法のいくつか基本的な考えを紹介しなければなりません。認知宗教学は、なぜいくつかの宗教的な思想が普遍的に広まっているのかということを説明します。それらは注意を引き、人々の記憶に留められているはずで、それらは直観に反する〔*counterintuitive*〕性格と直観的な〔*intuitive*〕理念の最適な組み合わせによって私たちの心に強い印象

25 I. ツァヘスは認知宗教学の基本的な考えをはじめて新約学に導入しました。I. ツァヘス「原始キリスト教の思考における直観に反する理念」、G. タイセン/P. v. ゲミュンデン編『経験と体験——初期キリスト教の心理学的研究への寄与』ギュータースロー、2007年、197-208ページ所収 (I. Czachesz, „Kontraintuitive Ideen im urchristlichen Denken“, in: G. Theißen / P.v. Gemünden (eds.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 197-208) を参照。認知宗教学への入門書は、P. ボイヤー著、鈴木光太郎・中村潔訳『神はなぜいるのか』NTT出版、2008年；I. ビューシアイネン『宗教はどのように機能するか』2001年 (P. Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, London: Vintage 2001; I. Pyysiäinen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion* (Cognition and Culture 1), Leiden: Brill 2001)。

を与えます。すべて私たちの日常の存在論の原則を破ることは直観に反するものと看做されます。小さな子どもたちもすでに、事物、人工物、植物、動物そして人物、という五つの存在論的な領域を区別することができます。私たちが、たとえば何かを人物と分類する際には、常に存在領域に特定なくつかの期待をアプリアリに働かせます。私たちは人物なら、固体を通り抜けることは出来ないこと、感情と意図を持っていて、いつかは死ぬであろうことを〔当然のこととして〕期待します。宗教的な表象はそのような存在領域に特定のカテゴリーを破ります。すなわち、復活したキリストは閉じている扉を通り抜けます。彼は不死です。彼は神的な存在です。宗教的な表象の直観に反する性格は認知的な接近方法によれば、それらがなぜ注意を引くかを説明します。しかし、それらが直観的な理念のネットワークの中に組み込まれていることは、なぜそれらが長期的に保存され、私たちの文化の集合的な記憶に留められるかを説明します。直観的に今日もなお多くの方は、人間が神の恵みによって無条件に受け容れられるという新約聖書の使信に同意します。人間の不可侵の尊厳という理念はこの理念が世俗的な思考においても残している反響です。(人間の無条件の価値といった) そのような直観的な理念と(十字架に付けられた神の子のメッセージのような) そのような最小限の直観に反する観点の組み合わせが、宗教的な理念の伝播には最適であると言われています——それは古代においてもそうです。初期キリスト教の信仰を正しく評価するために、私はいくつかの修正を加えながら二つの視点でこの接近方法をさらに展開したいと思います²⁶。

26 私は〔ここで〕G. タイセン「イエス伝承とパウロにおけるキリストのケーリュゲマ」、G. トーマス/A. シュレ編『活けるキリストの臨在』ライプツィヒ、2007年、119-138 ページ所収〔G. Theissen, „Jesusüberlieferungen und Christuskerygma bei Paulus. Ein Beitrag zur kognitiven Analyse urchristlicher Theologie“ in: G. Thomas / A. Schüle (eds.), *Gegenwart des lebendigen Christus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 119-138〕、と「信仰の認知的分析とキリスト論的転換——初期キリスト教の心理学への寄与」、『時代を通じて変化する心、宗教そして認知』 Groningen、2011年刊行予定、81-101 ページ所収〔“Cognitive Analysis of Faith and Christological Change. A contribution to a Psychology of Early Christian Religion”, In: *Changing Minds, Religion and Cognition through the Ages* (Groningen Studies in Cultural Change), Groningen: Peeters ca. 2011, 81-101〕、で展開した考えをさらに進めます。

- 1) 最初の修正は直観に反する表象の機能に関することです。そのような直観に反する表象は、それらが根拠づけの機能を持っているので、広まります。それらは生と世界の基本構造について何事かを語ります。私たちの日常の存在論の原則を超越している神性のみが、そのような原則を新たに規定し、それらに正当性を与える力を持っています。神が人間となり、人間が神となる場合—— その場合、高くされることと低くされることはすべての存在の基本構造に属しており、どちらの過程も生の原理であって、異常で不規則なことではありません。直観に反するキリスト論は一つの新しい生活様式を根拠づけ、正当化する機能を持っています。高くされることと低くされることはこの生活様式の基本モチーフに属しています。すべての階層構造がひっくり返されます。この世において無であるものが、神の御前では無限の価値を持ちます。これは非常に大胆なメッセージです。それは地位の放棄を要求します。私が強調したいのは、直観に反する特徴は、ある表象に注意を引きつける機能だけでなく、一つの包括的な生活様式を説明し、正当化する機能を持っている、ということです。
- 2) 第二の修正は存在領域の拡大に関することです。宗教は、事物、人工物、植物、動物そして人物、の五つの領域の間の存在論的な境界を踏み越えるだけでなく、これらすべての存在の領域を「無」と呼ぶことができる何かと対比させます。元来それは、宗教史において、形のない「何か」として思い浮かべられました。神話は、どのようにして神々が無から、あるいは形のない何かから世界を創造したかを説明します。したがって一切を包括する境界の侵犯は「非-存在」と「存在」の間の踏み越えでした（存在は事物、人工物、植物、動物そして人物を包括しています）。「非-存在」の表象はグノーシス主義の教師バシレイデースによってより精緻に展開されました。彼は2世紀の初めに無からの創造 (*creatio ex nihilo*) の思想を展開しました。ここで私たちは、私たちもまた今日共有しているひとつの体験に出くわします。今日においてもなお、宗教的な体験は、私たちが一方で何かがあるがそもそも存在しているということ、そ

して他方で存在しているものは別様でも〔つまり、存在しないことも〕あり得たということに驚くならば、可能となります。このことを一つの例で具体的に説明するために自然の秩序の認識を挙げれば、これを認識することは、それ自体としては何ら宗教的な体験ではありません。多くの科学者たちが自然の秩序、すべてのシンメトリーと構造を非常によく知っていますが、しかしだからといって彼（女）らは必ずしも宗教的な人間ではありません。しかしこの秩序が別様でもあり得て、まったく存在しないことも可能であるかもしれないという風に——すなわち、一つの由来を説明できない奇跡であるという風に——体験される時、彼（女）らの自然秩序の知識は宗教的な体験へと変容します。私たちは宗教的な創造の基本的思想を、私たちの〔自然的な存在論の〕五つの存在領域を、無であるものを想定してその新しいカテゴリーの分だけ拡大する時にだけ、適切に把握することになります。私たちは非-存在〔無であるもの〕は何も見ることができません。それは知的な操作の結果なのです。

これらの考察は、史的イエスのケーリュグマの神の子への変容を解釈すること——しかも、それが今日〔の私たち〕にとっても信仰を媒介できるように——解釈することを助けてくれます。

もう一度思い起こして下さい。イエスは比喩的に語り、行動しました。彼の言葉と行いにおける比喩は人間の領域から採られたイメージを神に転用し、そうすることで存在領域の間の境界線を踏み越えました。それらはしたがって直観に反します。すべての存在領域を超えた彼岸にあるものの領域に、それらは人物のカテゴリーを投影します。同時に譬と象徴行動は同一の存在領域の内部でいわゆる常軌を逸したあり方を含んでいますが、この存在領域に対するカテゴリーとしての期待が傷つけられることはありません。王は信じ難いほど莫大な金額の借金を赦します。ぶどう園のすべての労働者が成果の違いにもかかわらず同一の賃金を受け取ります。物乞いとアウトサイダーたちが祝宴に招かれます。普通の人たち、漁師と農民がイスラエルの新政府を組閣するように指名されます。すべてこれらの人を驚かせる特徴は直観に反

することではなく逆説的です。つまり、それらは存在論的なカテゴリーを傷つけることはなく、ただ同一の存在論的領域の内部でありそうにないというだけなのです。しかしそのような逆説的な特徴は、その譬が何か別の存在領域、神の世界のことを意味しているのだという比喩の内部での意味論的なしるしです。それらがこの神の現実に言及する時にはじめて、直観に反して存在領域の境界が踏み越えられるのです。直観に反する境界踏み越えが宗教の本質であるとするならば、譬と象徴行動は何かどうでもよい語りと行動の様式ではありません。それらはむしろ宗教の本質を表現しているのです。世界は透けて見えるものとなり、何かまったく異なる別の現実に接近することができるものとなります。そしてそれが、私たちにとっても今日近づきやすい宗教的体験の一つの様式なのです。現実が透けて神が見える限り、現実は、何かが存在しているのであり、それは単に無なのではない、という奇跡が透けて見えるものとなるのです。それがすべての存在における神のしるしです。

同じ考察によって、私たちは今や〔史的〕イエスのケーリユグマ〔のキリスト〕への変容を理解することができます。すなわち、死者の復活によって、私たちは無から何かを創造することができる力と出会い、そしてこの力は人間の生の中へ立ち現れます。この力は十字架につけられたイエスにおいて発揮されます。そこで私たちは決定的な境界、すなわち無と有の間の境界の踏み越えに出会います。他にも、私たちは世界中で他の事柄の中に隠されている存在の奇跡と出会います。たとえば、自然における秩序の奇跡として、あるいは人間たちの間の愛の奇跡として。しかしここでは私たちはこの奇跡と他の何物とも混合することなく出会います。私たちはこの奇跡と、無から何かを創造する純粋な力として出会います²⁷。史的イエスは彼の譬と象徴行動で、この世界をそこに創造者である神が透けて見えるようにし、このように

27 ここで私はカール・バルトの考えを採用しています。すなわち、イエスに関する他のすべての出来事は、人間的な決断と行為の文脈の中に立っていて誤解される可能性があるので、「史的な」性格を持っていますが、復活はカール・バルトによれば人間的な行為の要素なしで排他的に神の行為です。その唯一の「類比」は神の至高の行為としての創造です。K.バルト『教会教義学』IV, 1 (チューリヒ、1960年)〔原著〕329ページ以下〔K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV, 1* (Zürich: EVZ-Verlag 1960), 329ff.]。

して神との間接的な出会いを媒介します。ケーリュグマのキリストは、一切のものを無から創造する神と直接向き合います。私たちは存在と非-存在それぞれ自体の神秘と出会います。譬において行動し、説教し、この比喩的なやり方で神へ近づく道を創った史的イエスは、その十字架刑と復活によって自ら神の譬となったイエスについてのケーリュグマに変容したのです。

イエスが比喩的な様式で語り、行動したことは、ケーリュグマが比喩的な様式で語られることとどのように関係しているのでしょうか？両者は直観に反する表象と直観的な表象の組み合わせです。しかし譬と象徴行動の中には、全く異なる者〔*Totaliter Aliter*〕としての神が透けて見えるようになる、日常世界の直観的な比喩があります。それに対してケーリュグマにおいては、この日常世界の中へ〔境界を踏み越えて〕突入して来る直観に反する表象があります。このことは宗教的体験の二つの基本的な可能性に対応しています。すなわち、人間が態度を変更することによって日常世界に神が透けて見えるようになるか、あるいはこの日常世界に〔突き破られて〕裂け目ができ、私たちが直接全く異なる者と直面させられるかです²⁸。史的イエスはこの世界の境界にあるヴェールを、裂かずに、見えるようにします。ケーリュグマはこのヴェールを裂き、破ります。私たちは、存在と非-存在の力と直接対面させられます。史的イエスはそこで、神の足跡をこの世で探し求める人間の側に立っています。神の足跡のようにこの世に突入してくるケーリュグマのキリストは、神の側に立っています。史的イエスとケーリュグマの間には緊張がありますが、それらは〔表裏一体で〕密接に関連しています。かつての自由主義プロテスタンティズム神学は、キリスト教信仰の根拠としての史的イエスを追求する際、一方に偏っていました。弁証法的、実存論的なケーリュグマの神学は、一方的にケーリュグマを信仰の唯一の根拠であると宣言する際、負けず劣らず一方に偏っていました。〔しかし〕両者は密接に関連しているのです。

28 私はこの宗教体験の二つの基本様式を G. タイセン『原始キリスト教の心理学 — 初期キリスト教徒の体験と行動』（大貫隆訳、新教出版社、2008年）〔G. Theissen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007〕で展開しました。

両者は宗教体験の二つの基本様式の範例です。それらはキリストの二つの地位に対応しています。すなわち、低くされた地位〔*debasement*〕と高くされた地位〔*exaltation*〕です。イエス・キリストの神秘は両者を含んでいます。すなわち、人間の観点から神に近づく道を与える人間存在 (*vere homo*) であり、神の観点から人間を創造者と直面させる神的存在 (*vere deus*) です²⁹。

質疑応答

青野太潮：有り難うございました。全部理解できたとはとても言えないんですけど、復活後の弟子たちへの復活顕現、Easter appearance がその後世界に向けた決定的な重要性を持っているという展開であったと思うんですけども、29ページの下の注の27のところにカール・バルトの考えのことが触れてあって、この復活に関して、それは史的な性格を持っているものに対する排他的に神の行為だ、とおっしゃっていますが、認知宗教学の観点からするとこういう質問をするのは今日のご趣旨に反するのかもしれませんが、Easter appearance、それがどういうことであったのかということ — 内実は分かりました、無から有を創り出す神さまのわざであるという — それはよく分かりましたけれども、もう少し復活顕現、Easter appearance そのものとはどういうことだったのか、具体的にお話し頂けたらさいわいです。

タイセン：ご質問は、復活顕現とは何か、何がそこで起こったのかということですけども、人はそれを決して確実に知ることはありません。もし文化人類学者たちに尋ねれば、常にそういうことは起こるのだ、と言うでしょう。彼（女）らは、人々が亡くなった人の幻を見たという物語を沢山語ることができます。しかしいくつか違う点があります。たとえば、12人が一緒に、あるいは11人が一緒に亡くなった一人の人の幻を見るというの

29 私はキャスリーン・エス [Kathleen Ess] さんに大いに感謝します。彼女はハイデルベルク大学のアメリカ人学生で、私の英語テキストを注意深く書き直してくれました。私はまたバルセロナにおける私たちのセミナーで行われた私の論文をめぐる討論と、私の同僚たちから得た多くの良いアイデアに感謝します。

は大変稀なことです。また、これほど異なった態度の人々——ペテロはイエスを否認しました。ヤコブは、イエスの弟ですが、その家族はその兄〔イエス〕に関して生前は非常に懐疑的でした。パウロは敵でした——つまりそのような異なる態度の人たちが一致して幻を見るというのは、当たり前のことではありません。一度に見た場合もありますが、別々に見た場合の痕跡もあります。そこで私は、そのようなことは起こるのであり、でっち上げではない、と言いたいと思います。そして私は、亡くなった人の幻を見たという人を、私に話してくれたのですが、個人的に知っています。ただ、それを他の人に言う人は今日誰もいません。なぜなら、〔そんなことを言えば〕人々は、精神科に行け！と言うだろうからです。私たちはみな科学技術的な精神に染まっているのです。しかしそのようなことは起こります。そして弟子たちの場合、何が特別だったのでしょうか？というのは、多くの人がそのような体験をしますが、しかしその亡くなった人に対して信仰を発展させることはありません。しかしパウロが言っている一つのことは、死と直面し、無と直面した時、私たちは常にここで創造者である神と直面している、ということです。私たちは人生の通常の段階で、自分自身の死あるいは他者の死と直面します。私たちが愛している者たちだけでなく、すべての人の死に直面します。その時私たちは、ここで存在と無と並んで、創造者と触れ合っているということを体験します。そしてそれゆえ、そのことが人々がこの物語、これらの物語を語る意味を確立する、と私は考えています。無から有を生じさせる創造者の、この神の力、これがケーリュグマの語っていることです。しかしケーリュグマは、それは今や将来にわたって、普通の人物ではなく、このイエスという人物によって媒介されたのだと語ります。このイエスは、あなた方は互いに愛し合いなさい、と促した人です。そしてこのことが違いを作り出します。十字架に付けられた人、否認された人、拷問を受けた人、それらすべてのことは私たちにとってとても重要です。なぜなら、私たちは皆、誰であれ、この世の残酷さを体験する時、神と触れ合うことを許されているからです。そしてそれがイエスが絶望的な状況にある者に対して語っていることです。

一言付け加えなければなりません、この考えには二つのソースがあります。一つはカール・バルトです。彼はかつてこの考えを展開しました。復活節は神と直面すること、神と純粹に直面することです。そして私は、ハイデルベルクに日本から来ている博士候補生の吉田新君との会話の中で、この考えを思い出しました。彼は喪の体験としてのキリスト教の起源について論文を書きました。人が亡くなった時に私たちは悲嘆に暮れます。その悲しみをどのようにして克服していくか、それを喪の作業と言いますが、そのことです。そして彼はカール・バルトの考え方に似ている考えを展開しています。そういうわけで、二つのソースがあります。

天野有：どうも有り難うございました。青野先生が復活顕現の意味付けですね、私の質問も非常に単純なんですが、タイセン先生にとって十字架の意味ですね、ポジティブな意味が何かあるのか、ということです。29ページの2段落目の4行目、「この力は十字架につけられたイエスにおいて発揮されます」と、その後、無から有の境界の踏み越え、いずれにしても私の理解は、十字架につけられたイエスが無で、そこから復活の出来事が有、という構造ですね、そういう仕方では何か言われているように感じるんですが——ただこの「この力は十字架につけられたイエスにおいて」というのは、英語のところに with があって、ドイツ語で mit ですね、十字架に付けられたイエス「と共に」というのは、訳のことはともかく*訳註14——十字架というものに何かポジティブな意味を先生は見出しておられるのか、そしてバルトが復活ということを言及しているところでの展開ですね、まさにそこは十字架について検討されてきた後の復活論で、十字架と復活の意味関連という大きな問題ということです。まあ、私から言わせていただければ、復活によって我々は十字架に付けられた神、あるいは神の子と出会う、それがバルトの十字架の理解です。いずれにしても、十字架にポジティブな意味があるのかということと、十字架と復活の関係についてお

*訳註14 この一文、タイセン教授の英語版原稿は “This power is active with the crucified Jesus” であるが、最初に送られて来たドイツ語版では „Sie wird aktiv an dem, der gekreuzigt und begraben wurde“ となっていたため、「この力は十字架につけられたイエスにおいて発揮されます」と訳した。

聞きしたいと思います。

タイセン：ドイツ語で？ドイツ語でしゃべっていいんですか？ドイツ語が分からない方々には忍耐をお願いいたします*訳註15。

ここで、ブルトマンとバルトの間で論争になったひとつの問題がありました。ブルトマンは、復活は十字架の解釈に過ぎない、それは十字架の裏側である、と言いました。十字架を私たちは見えています、その解釈を復活が語ったのだ、というのです。カール・バルトはそれに対して、違う！と言いました。復活は十字架に対する異議申し立て、十字架に抗うプロテストである、十字架の克服である、というのです。そして私は、カール・バルトが釈義的にも正しかったと確信しています。新約聖書は復活を死の克服、十字架の克服と看做しています。

第二の点にあなたは触れられました。十字架の意味は何であるのか、ということです。伝統的なキリスト教の教えでは、罪の克服、罪のための贖罪死です。私はそれはパウロの発言を正しく踏まえていないと思います。彼はコリント人に言います。もしあなた方が復活を信じないならば、あなた方はまだあなた方の罪の中にいるのである、と。彼にとってはただ、十字架と、そして新しい命〔復活〕が救いの基盤です。そこでイエスの十字架の中にある種の犠牲、罪の克服が根拠づけられている、というのは本当にパウロ的な神学ではありません。

さて、それに私は個人的な解釈を付け加えたいと思います。この、十字架が贖罪の犠牲であるという解釈に、さて、人は今日どのように対処していくことができるでしょうか？私にとって十字架は、私たち皆が生きているこの全世界にある過酷な法則に目を開かせてくれるものです。私たちは、他の人間が私たちのために死ぬように仕向ける用意があるのです。しかしまさにそのことを聖書の使信は克服しようとするのです。それは私たちが、他者が自分のために死ぬように仕向けるのではなく、自分たちの命を他者のために捧げる人間になるためです。そこで、十字架〔のみで〕は私にとっ

*訳註15 ここでタイセン教授は最初英語で答えたが、訳者が今ひとつ理解できなかったので正確を期すため、ドイツ語で語り直して頂いた。

て、この世の災いの啓示であって、救いの基礎ではありません。しかし十字架は復活と共に〔両方揃って〕救いの基盤なのです。そして私はその際パウロの考えを先に進めて考えていますが、それは一部解釈でもあります。しかしこのようにして、私は贖罪死の発言すべてを共に語ることが出来ます。そうです、私たちのために死なれた、彼〔イエス〕は私たちのために、私たちの目を開くために死なれたのです。それは、私たちが他者を私たちのために死なせないようになるためです。

荒井献：そういう答えを期待しておりました（笑）。十字架と復活の解釈ですが、要するに、日本で、神学的な伝統ではですね、聖書学でも組織神学でも同じですけども、十字架と復活というものは「私たちのために」というのが必ず入るんですよ。たとえば「私たちの罪の贖いのために」といういわゆる *Sühne*〔贖い〕というものをですね、仲立ちをするものとして入って。ところがですね、タイセン先生は講演の中でそれに対して一切触れませんでした。それはやっぱり日本の聴衆にとっては不思議に思ったんじゃないかと思ったんですけど、ですから今のお最後のお答えで私は納得しましたけども、もし宜しければ、日本の聴衆のために、もう一言、十字架というのが「私たちの罪の贖いのために」とだけ解釈するという、そういう伝統は、私は、新約聖書における十字架と復活の解釈の多様性をめぐって、無理だと思いますので、その点に是非触れていただきたいと思います。

タイセン：さて今度は英語でしゃべるべきでしょうね（笑）。荒井さん、有り難うございます。私はあなたは大変よくドイツが分かるお方だということを知っていますが、〔ここにいる〕私たちのほとんどは英語の方がよく分かるだろうと、多分私以上によくお分かりになるだろうと思います。贖罪死について、キリストの死の基本的な解釈において、パウロの神学が真理を捉えていると、私は思います。一つは死なない十字架、それは *σκάνδαλον scandalon*「躓き」、挑発、神による挑発です。もう一つは他者の罪のための贖罪死です。しかし両者は非常に異なっています。贖罪、贖罪の一つの見方は、神と人間の間に問題がある、そしてそれは根絶された、あなたは神に対して罪を贖った、と言います。他方の解釈は、十字架

は *scandalon* 「躓き」である、と言います。人類は神によって挑発されます。私の価値はあなた方の価値とは全く違っているのだ、と言います。人々は無であると言うが、それ〔十字架に付けられたイエス〕は私にとって私の子であり、すべての価値の唯一の真の基盤であり、それは神的なのである、と。パウロはこの *scandalon* 「躓き」としての十字架の神学を I コリント 1 章あるいはフィリピ書〔2 章〕の讃歌で展開しているのですが、そこには、彼〔イエス〕が私たちの罪のために死んだ、という〔贖罪死の〕ことに関しては何も見出されません。もう一つの、十字架は罪を贖う捧げ物、犠牲の機能を果たす、という考え方、それはパウロによって、ロマ書 5 章で表現されています。神が、能動的に人間存在の罪を贖う主体であり、神は私たちに対して、神を愛し、私たちの隣人を愛す方が良いのだと、説得しようとしておられる。神が私たちの罪を贖って下さるのであって、その逆ではない。宗教史の全体においては、人々が怒っている神を贖いによって宥めようとしたのですが、そうではない、とパウロは言うのです。

さて付言いたしますと、贖罪、犠牲の贖罪死の概念は、その完全な形では、犠牲獣が起こされ〔て復活し〕たという考えには結び付きません。彼〔イエス〕は死んだのです。そしてそうならば、それで十分なのです。たぶん旧約聖書の犠牲祭儀〔そのもの〕の中に象徴的な復活があります。人々は犠牲獣の血を取って、それを祭壇に着けるのです。そして血は旧約聖書の確信によれば命の本質です。そこで、命、命の本質があるひとつの方法で救われるのです。それは神に返されます。しかし、私はそれは本当の復活ではないと思います。私のテュービンゲンにいる同僚たち^{訳註16}はこのように解釈をして、*interpretatio christiana* 「キリスト教的解釈」をしています。彼らはキリスト教の考えをレビ記 17 章に投影しているのです。確かにこの方向へのヒントがあります。そしてそのことは重要ではあります。しかしこれは新約聖書と宗教史全体の間の相違なのです。贖罪の犠牲、それは死んだ獣によるのではなく、獣が〔犠牲祭儀の只中で〕死ぬことによるのです。そして新約聖書においては人が死ぬことでは十分でなく、鍵と

訳註16 バーター・シュトゥールマッハー、ハルトムート・ゲーゼら。

なるのはこの命が起こされ〔て復活す〕ることです。そしてそのことは私たちの神の概念にとって大変重要だと思います。一對の〔対照的な〕考え方、一人の人を殺すことによって人類を救う神か、あるいは彼に新しい命を与えることによって人類を救う神か、ということです。そしてパウロが、彼に新しい命を与えることによって、と言って〔後者を主張して〕いることは、疑いありません。

さて、ロマ書4章〔16-18節〕でこの特徴を示しましょう。彼はアブラハムをモデルに取り上げます。アブラハムは信仰のモデルです。パウロにとって大変重要な人物だと、私は思います。そしてすべての、ほとんどすべてのユダヤ教の伝承によれば、アブラハムは信仰を試されて、そしてイサクを殺す用意があることを示した時に、神を喜ばせ、そこで神は「否、あなたは殺してはならない」と言います。神は人間以上に人間的〔人道的〕だ、というのです。しかし、パウロはこの彼の息子、イサクを殺すこと、殺そうとする用意があることを信仰の模範と看做しながら、他方で、逆に、彼は子孫を持たなければならず、命がある、新しい命があるという希望を語っています^{訳註17}。イサクの誕生、それは彼の信仰の基盤、あるいは彼の信仰の意図したものです。同じように、パウロは私たちの予想に反して^{訳註18}新しい命があるということ、信仰は他の人を死なせること、殺すことによってではないということ、を希望しつつ語っています。しかし、言い添えなければなりません、そのことは神学において非常に論争されています。ドイツにおいてもそうです（笑）。テュービンゲンの私の同僚たちは贖罪死を救いの基盤として非常に強調しますが、それは、言ってみれば、大変陰惨な神学です。一人の人を殺すことによって人類を救う神は、

訳註17 ロマ 4,17 参照：「次のように書かれている。すなわち、**私は多くの民の父として、あなたを立てた**〔創 17,5（七十人訳）〕、と。この方を彼は信じたのであり、その方は死者たちを生かし、そして無なるものを有なるものとして呼び出される神である」（岩波版青野太潮訳）。

訳註18 同 4,18 参照：「アブラハムは、希望に抗いつつ、〔しかもなお〕希望に基づいて信じた。そして〔聖書に〕**あなたの子孫はこのようになるであろう**〔創 15,5（七十人訳）〕と言われてるように、彼は多くの民の父となったのである。」

私の〔信じている〕神ではありません。

無名氏^{訳註19}：イエスは譬と象徴行動で、神が透けて見えるようにした、そして日常の世界の中で神が透けて見えるようになる、とおっしゃいましたが、「透けて見えるようになる」とはどういうことなのでしょう。その transparent ということがまだよく分からないので、もう少し具体的に教えてくださいと幸いです。

タイセン：ご質問は、イエスが私たちの世界を神が透けて見えるようにするのは、どういうことなのかということですが、これは何も難しいことではありません。もし放蕩息子の譬話をするなら、彼が帰って来るところで、それは人間の人生の話として聞くことも可能です。そしてこれがイエスにとっては〔同時にそこに〕人々と神の間の関係が透けて見えるものなのです。そして次の小さな物語も同じです。彼は言います、「どのように実が成長していくかを見なさい」と。これは、神がこの世界においてその御心を実現させるやり方の象徴なのです。あなたは種がどのように育つのかを見ないし、説明できない、云々。私が思いますに、私たちは皆、宗教心のある人々は皆、世界が透けて神が見えるという体験をしています。別に例外的な体験ではありません。朝あなたが目を覚まして、部屋に陽光を入れて、それがあなたに差す時、あなたの生活に神、創造主が透けて見えます。あなたは〔パウロの劇的な体験のように〕ダマスコで幻を見る必要はありません。そういう体験もたしかにまた重要です。しかしこれは私たちの日常生活を通して神が透けて見えるということなのです。私はこれは大変重要であると思います。このことをイエスに教えてもらうことが出来ます。

そしてもう一つの方法は、詩的な様式を基盤にするものです。詩は教義学ではありません。教義学は言います——この部屋に居られる教義学者のみなさんには申し訳ありませんが、しかし教義学者たちは言います——あなたは彼らが言うことを信じなければならない、これが正しく、これは聞

訳註19 この無名氏の質問は残念ながら録音が不鮮明で、ほとんど聴き取れず、訳者の記憶とタイセン教授の応答から再構成した。

違っている、と。教義学はこのようなやり方なのです。しかし詩人たちは、そしてイエスも詩人だったわけですが、彼らはイメージを展開させてこう言います、「あなたはこれらのイメージの中にあなた自身を見出しますか？神を見出すことが出来ますか？」と。そしてあなたはそれを受け容れるか否か、の自由を持っています。あるいはどの観点でイエスは放蕩息子の譬の父親に似ているかを見つける自由があります。そして私はこれらの譬からだけでなく、象徴的な行動からもまた見る、イエスから学ぶことが大変重要だと思います。そうです、行動もまた深いのです。深い象徴的な意味を持っています。私たちはすべてのイメージと譬で神について語ることが出来ます。そしてそれらは、はるかに多くの自由と余地を与えてくれます。人はそのように感じません。現代の人々は、牧師が、あなた方はあれやこれを信じなければならない、と言うと、怒り出すのです。それで説教でもいつも、イメージ、譬、といったものをより好むのです。しかしそれらは明確な思想と結び付いていなければなりません。何か面白い話をするというだけでは十分ではありません。そのことは言うておく必要があります。しかしイエスの譬を見て下さい。私は、それらの譬は明確な思想を備えている、いや一つだけではなく多くの思想を備えている、と思います。あなたはそれらを繰り返して解釈することができます。そして新約聖書の至るところに、意味が〔次々に解釈されて〕発展していく場所があります。それが世界が透けて神が見えるということです。

一つもう少し具体的な例を挙げましょう。私の父は数学と物理の教師でした。私の父はとても敬虔な人間でした。そして自然すべてが彼にとって神の啓示だったのです。しかし私は、このことを知っている、この感覚を持っている多くの科学者を知っています。しかし、彼（女）らは必ずしもみな〔神を〕信じている人々というわけではありません。しかしもしたとえば、何かが存在しており、それが当たり前のことではないということを奇跡として体験するならば、素粒子のシステムやすべてそのようなものがあって、すべてこれらの法則が機能して、私たち人間が生きることができ、息をすることができる、等々ということを経験するならば、も

しこの驚くべき感覚を持つならば、彼（女）らは宗教的な人間になる、と私は思います。そして、これが深遠な奇跡であるという、この感覚と共に、私は付け加えなければなりません、世界におけるこの驚くべき秩序に対応する仕方では振舞うようにという、ある種の倫理的な義務が課されています。そういうわけで私はこの古風な神学を知っています。弁証法神学はすべてこれらの伝統を廃してしまいました。しかし私は、私の父のような家庭における平信徒の伝統、それらが神学的、教義学的な本におけるよりも、はるかに生き生きとしていることを知っています。そして私が思うに、私たちはこのことを探求すべきです。〔宇宙の〕起源について科学者たちが発言していること、考察していること、アインシュタインやマックス・プランク、その他すべての人が言ったことが、私にとっては大変重要です。私は、これらすべてのことを脇に押しやって、これは啓示ではない、とするのは誤りだと思います。私たちは目を開けて、私たちの日常生活の現実の中で神を見出すことを学ぶべきです。たとえ私たちが隣人を、神を信じていない人々を説得できないとしても、態度を変えること、瞑想すること、しかしまたすべての日常の営みによって、生活の中に神を見出すことができます。イエスはそのことを見出すための教師となることができます。