

イエスの「誕生物語」の光と影

青野太潮

はじめに

『聖書教育』の2011年10、11、12月合併号に、キリストの、それも「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」の「誕生」について書くようにとの、相当に難解な注文を伴った執筆依頼を受けて、私は「クリスマスの光と影」と題するエッセーを書かせていただいた¹⁾。しかし紙幅の制約上、言いたいことが十分には言えなかったので、ここにそれへの補論を記しておきたいと思う。

上掲エッセーの冒頭において、私は次のように書いた。

クリスマスがやってくるたびに、私はいつも複雑な思いに捕らわれます。それは、クリスマスの礼拝や教会学校、また降誕劇などで朗読され使用される聖書の箇所は、そのほとんどがマタイ福音書とルカ福音書からの引用なのですが、果たしてそれで聖書のクリスマス物語のすべてを語り尽くしたことになるのだろうか、という疑念を抑えることができないからです。

しかし複雑な思いに捕らわれるさらに大きな理由は、マタイ福音書とルカ福音書の記述そのものが、果たしてクリスマスの意義の中心点を正鵠を射る形で言い当てているであろうか、という疑問を私が抱いているからである。つまり両者が物語っているイエスの「処女降誕」は、新約聖書が語ろうとし

1) 第62巻 第3号(編集人・榎本譲)、日本バプテスト連盟、2011年、4-5頁。

ている本来のメッセージにほんとうにふさわしいものなのだろうか、という疑念である。

ひとつのエピソード

ここで想起起こすひとつのエピソードがある。それは、私が大学受験に失敗して上京し、目白ヶ丘教会の礼拝に出席するようになり、そして転会して教会員となったあと、教会の夏の修養会が天城山荘でもたれたときのことであった。畳の大広間でのリクリエーションの時間に、司会をしていたひとりの兄弟が、参加者を二つのグループに分けるために、次のように言ったのである。「イエスの処女降誕を信じている人はこちらへ、信じていない人はそちらへ移動してください。」そのときの私は、それより一年と少し前の4月にAFS 高校アメリカ留学でホームステイしていたニューヨーク州ロッチェスター郊外の、ファンダメンタルなバプテスト教会でバプテスマを受けたばかりであったので、まず司会者のその兄弟の言葉にひどく驚いてしまったのだった。そんな神を冒瀆するようなことを言っているのか、それも遊びの組み分けをするために、と思わずにはいられなかったからである。もちろんそのときの私はイエスの処女降誕を固く信じていたから、当然そちらのグループへと向かったのだが、しかし驚いたことに、60名ぐらいの参加者のうち、ちょうど半分ぐらいの人たちが、「信じない」ほうのグループに行ったのである。「な〜んだ、自分はクリスチャンだなどと言いながら、イエスの処女降誕すらも信じていないのか」と、私は軽蔑の眼をもってその人たちを見やったのを、今でもはっきりと憶えている。

しかしさらに驚いたのは、こうした一部始終を、当時71歳であられた牧師の熊野（ゆや）清樹先生は、脇であぐらをかいてニコニコと白い歯を見せて笑いながら見ておられたということであった。牧師がこれじゃあ、司会の兄弟が平気でこんな「冒瀆的」なことを言うのも当然だし、半分の人たちが平気で「信じない」グループのほうへ行くというのも当たり前だ、と私は思ったのである。今にして思えば、熊野先生はそのとき、「各自の信仰を最大限

に尊重する」というバプテスト主義の本髄をまさに生きておられたのであるが、そんなことはまだまったくわかっていなかった幼稚な私は、牧師がこれではまったなものではない、などと慨嘆していたのであった。1962年の夏、私が19歳のときのことである。

しかし同じ年の暮れの寒い夜、その熊野先生の強い影響下にあって私は、水曜日の祈祷会から下宿への夜の帰り道で、「将来牧師・伝道者となるべし」という直接献身への召命を受け、その決意を与えられたのであった。そして翌年4月に国際基督教大学（ICU）に入学して、直ちに神学や新約聖書の勉強を始めることとなった。普通ICUでの一年目は、熾烈を極めるほどの厳しさで有名ないわゆる「一年生英語」（Freshman English）でほとんどの時間を費やすのだが、私は幸か不幸か（今振り返ると、それを履修した同級生たちのその後の著しい成長ぶりを見るにつけ、「不幸」の面も多々あったように思うのだが）留学経験があったためにそれを免除されて（もちろん免除のための試験はあったが、その中のリスニング・テストはそれまでに一度も聞いたこともなかった単語で、したがってその意味もまったくわからなかった semantics に関するものだったので、まったく自信はなかったのだが）、すぐに自分のやりたい科目、つまりギリシア語やドイツ語、そして新約聖書学や神学の学びへと入っていくことができたのであった。そしてそこで、新約聖書のギリシア語原典のオリジナルは世界のどこにも存在しないことなどを教えられて、聖書には一点一画の誤りも含まれてはいないという、アメリカで教え込まれたファンダメンタルな逐語靈感説に大きな疑問を抱き始めたのであった。

イエスの「処女降誕」物語をどう読むか

さて、今の私は、イエスの「処女降誕」の物語を史実として受容するのは甚だ困難なことだと考えるに至っており、さらにその物語は新約聖書が語るうとしている福音の中核を形成するものなどではまったくない、と考えるに

至っている。以下にその理由をいくつか記すことにしよう。

まず、上掲エッセーにも記したように、イエスの誕生そのものと、「処女降誕」の物語を含むイエスの「誕生物語」の推定される成立時期との間の間隔が、あまりにも空きすぎているという理由がある。つまり最初期の信徒たちが、イエスの「誕生物語」をまったく知らないままで自らの信仰形成をするほかはなかったに違いない期間が、あまりにも長すぎると思われるのである。もっとも以下に述べるパウロやマルコのようにその「誕生物語」を知らなかったにちがいないと思われる者がいたからと言って、ただちにその物語の成立時期がパウロやマルコ以後ということにはならないであろう。すでにそれは成立していたのに、ただ彼らがそれを知らなかっただけ、ということもあり得るからである。それはちょうど、「誕生物語」を証言しているマタイやルカと同時代か、あるいはそれよりも少し遅れて成立したヨハネ福音書が、すでにはっきりとその「誕生物語」は成立していたにもかかわらず、それをまったく知らなかったと思われる、という事情に似ている。もしもヨハネがそれを知っていたならば、例えばヨハネ1・13の「この人々は、血によってではなく、肉の欲によってではなく、人の欲によってでもなく、神によって生まれたのである」（以下断りのない場合は新共同訳からの引用）というような文章を書いた際に、イエスの「処女降誕」にも何らかの仕方で言及したにちがいないであろうと思われるので、やはりヨハネはそれを知らなかったとしか判断できないであろう。しかし遅れてキリスト教徒になったパウロにしても、回心後のかなり早い時期からイエスの直弟子たちとの交わりはあったにちがいないであろうし（ガラテヤ1・18以下参照）、マルコもまた自らの福音書を執筆するに当たって、多くのイエスに関する資料を渉猟したにちがいないであろうから、それでもなお彼がこれらの「誕生物語」をまったく知らなかったということになれば、やはりその「誕生物語」の成立がパウロやマルコの時代以降であったという蓋然性が大きいことが示されていると言うほかないであろう。イエスの「処女降誕」という考え方は、「疑いなく比較的遅く成立したものであり、それは古い伝承であるどころ

か、……歴史的記憶にさえ遡らない」、とJ・ロロフ²⁾は断言するが、その成立時期については以下でさらに論ずることにする。

イエスはヘロデ大王の支配下で誕生されたと記されており（マタイ2・1、ルカ1・5も参照）、そのことを疑うべき特段の理由が何かあるとは思われないので、そしてそのヘロデ大王は紀元前4年に死去したことが聖書以外の古代の文献からして明らかなので、イエスは紀元前5年か4年に誕生された（もちろん紀元前6年が排除されるわけではない³⁾、と推定されることになる。新約聖書学において大半の研究者が承認している仮説によれば、四福音書の中ではまず最初にマルコ福音書が、おそらく紀元70年ごろに執筆されたと考えられているが、それはイエスの誕生からすればすでに約七〇数年が経過した時点であった。

しかし最初に書かれたそのマルコ福音書は、私たちにはすっかり馴染み深いものとなっている降誕物語には、まったくふれることをしない。上述したように、おそらくマルコはそれを全然知らなかったのではないかと思われる。しかしそうだとすると、イエスの十字架刑はいくつかの理由からしてほぼ間違いなく紀元30年の出来事であった（そうだとすれば4月7日！）と判断されるので⁴⁾、「そのイエスをしかし神は死者のなかから復活させられたのだ」

2) 『イエス 時代・生涯・思想』（嶺重淑/A・ルスターホルツ訳、教文館、2011年（以下『イエス』と省略）、81-82頁（Jürgen Roloff, Jesus, München 2000, 59）。

以下ロロフ以外でも（ ）内に表示される頁は原書におけるそれを示す。

3) 例えば、ロロフ『イエス』、81頁（58頁）。

4) イエスが十字架につけられたのは、過越しの準備の日、つまり過越しの食事のために子羊が屠られる日、すなわちユダヤ暦のニサンの月の14日であった、というヨハネ福音書19・14の証言のほうが、最後の晩餐は過越しの食事であったとする共観福音書の報告よりも歴史的信憑性が高いことは、多くの研究者によって認められている。ロロフ『イエス』、99頁（72頁）や、最近のユダヤ人新約学者のG・ヴェルメシュ『イエスの受難 本当は何が起こったのか』（浅野淳博訳、教文館、2010年、160頁以下、がそう理解している。他方、最近邦訳された（ただし原書は1993年発行）E・P・サンダース『イエス その歴史の実像に迫る』（土岐健治/木村和良訳、教文館、2011年は、「20年代後半あるいは30年代前半において、ニサン月15日が金曜日にあたる年を見出すのは困難」である、と言いながら（83頁）、437頁では無造作に「私は共観福音書における年代順配列に従っている」と記している。ニサンの月の15日が金曜日であった年を見い出すのは困難であるが、他方でニサンの月の14日が金曜日であったのは、西暦30年の4月7日であったことについては、J・フィネガン『聖書年代学』（三笠宮崇仁訳、岩波書店、1967年、102頁の表140を参照。

(ローマ10・9)⁵⁾という復活信仰とともにキリスト教が成立してからすでに四〇年もの時間が経過していたにもかかわらず、なおイエスの降誕物語をまったく知らない者たちがいた、否、自らの福音書を執筆するためにイエスに関するさまざまな資料を、上述したように、まさに可能な限り渉猟したにちがいないマルコもまたそれを知らなかった、ということになる。大半の研究者が承認している上述の仮説によれば、そのマルコ福音書に次いで、おそらく紀元90年ごろに、マタイとルカの二つの福音書が、それぞれ異なった状況下で、ただしマルコ福音書を下敷きにしながら書くという点では共通する形で、執筆された、と考えられているのだが、その二福音書のみがイエスの降誕物語を自らの福音書のなかに収録しているのである。

二福音書の報告における相違・齟齬

もっとも、その二福音書の報告は、容易に調和することができないような相違・齟齬を抱えている。まずマタイ福音書は、2・1で、イエスの両親はベツレヘムに住んでいて、そこでイエスは誕生したと言っているように思われる。そして一家はヘロデ王の殺害を逃れてエジプトに逃げ、ヘロデが死亡するまでそこに留まった、とされる(13-15節)。ヘロデ王の死去後、彼らはイスラエルに戻るが、「しかし、アルケラオが父ヘロデの跡を継いでユダヤを支配していると聞き、そこへ(つまりベツレヘムへ)行くことを恐れた。ところが、夢でお告げがあったので、ガリラヤ地方に引きこもり、ナザレという町に行って住んだ」(2・22-23)、とされる。

これに対して、ルカ福音書が語る彼らの移動経路は、まったく異なっている。まず2・1-4によれば、イエスの両親はガリラヤの町ナザレに住んで

5) ローマ10・9の、神を主語としてイエスの復活をこのように語る語り方が、最も古い信仰告白の定型においてはなされていたと思われる。それが、次の段階で、例えば第一コリント15・4におけるような、キリストを主語として受身形で「(神によって)よみがえらされた」という語り方になり、ついにはイエス・キリストが自らの力で「復活する」(例えばマルコ9・31、10・34など)という語り方になっていった、と通常は考えられている。

いたが、皇帝アウグストゥスから出た人口調査のゆえに、各自は自分の出身地に帰らねばならず、「ヨセフもダビデの家に属し、その血筋であったので、ガリラヤの町ナザレから、ユダヤのベツレヘムというダビデの町へ上って行った」(4節)のであった。そしてそのベツレヘムで、どこにも「馬小屋で」とは書かれていないが、しかし両親はイエスを「布にくるんで飼い葉桶に寝か」せた(7節)、と記され、「宿屋には彼らの泊まる場所がなかったからである」(同節)、と書かれているから、おそらく「馬小屋」のようなところで、イエスは誕生したのであろう。その後、「八日たって割礼の日を迎えたとき、幼子はイエスと名付けられ」(21節)、さらに「モーセの律法に定められた彼らの清めの期間が過ぎたとき、両親はその子を主に献げるため、エルサレムに連れて行き」(22節。そこで彼らはシメオンと女預言者アンナと出会うのだが)、その後、「親子は主の律法で定められたことをみな終えたので、自分たちの町であるガリラヤのナザレに帰った」(39節)、とされる。つまりベツレヘムとナザレの間の彼らの移動の方向は、マタイ福音書におけるのとは正反対の、ナザレ→ベツレヘムとされており、その後再びナザレに帰ったとされており、エジプトへの逃避行についての言及はまったくない。また2・2によれば、皇帝の人口調査とは「キリニウスがシリア州の総督であったときに行なわれた最初の住民登録である」とされているが、これはヘロデの息子アルケラオス(マタイ2・22の「アルケラオ」のこと)が失脚してユダヤ地方がローマのシリア州に編入された後に、つまり紀元後8年に行なわれたものとしか歴史的には考えられず、イエス誕生の時代のものとは考えられないので、ルカの混乱か、ルカが採用した伝承における混乱かのどちらかであろうと思われる。

要するに、E・シュヴァイツァーが語っているように、「マタイはルカの物語っていることを何一つ報告してはおらず、その逆もまたしかりなのである。天使の使信もマタイではヨセフに、ルカではマリアに向けられている。このような次第なので、両者で等しく報告されているのは、イエスがベツレヘムで処女から生まれたという事実と、ヨセフおよびマリアという名前だけ

である」⁶⁾。もっとも、もうひとつの大きな共通点として、イエスがダビデの子孫であるとされていることが挙げられるべきであろう（マタイ1・1、ルカ2・4。ローマ1・3参照）。イエスがダビデ王の子孫であったという点は、いかにして「処女降誕」の物語が成立するに至ったのかについて考える際に、重要な示唆を与えるように私には思われる（後述参照）。もっともマタイ1・2以下とルカ3・23以下の系図によれば、それらはいずれも父ヨセフがダビデの家系であった、としているので、厳密な意味では「処女降誕」が言わんとする、イエスの誕生は決してヨセフには依存しないという考え方とは矛盾していることになる⁷⁾。ルカ3・23は「イエスはヨセフの子と思われていた (hōs enomizeto)」（口語訳は「人々の考えによれば」、岩波訳は「〔一般に〕見なされたところによれば」）と断ってはいるが。

「処女降誕」物語の並行例 ― その(1) ―

さて、この「処女降誕」という表象には、英雄や偉大な王、例えばヘラクレスとかアレクサンドロス大王のような王は、ある神的存在と人間の女性との間で生まれたのだという、ヘレニズム世界における周知のモチーフが明らかに反映されていることはよく知られている。プルタルコス（後46年頃―120年頃）、『英雄伝』「アレクサンドロス」には次のように記されている⁸⁾。

6) E・シュヴァイツァー『NTD 新約聖書註解 2 マタイによる福音書』（佐竹明訳）、NTD刊行会、1978年（以下『NTD-マタイ』と省略）、29頁（E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus. NTD 2, Göttingen 1973, 14）

7) 廣石望『信仰と経験・イエスと<神の王国>の福音』、新教出版社、2011年（以下『信仰と経験』と省略する）、157頁は、マタイにおける「イエスの系図の最後では、『この彼女（＝マリア）からイエスが生まれた』とあり（1・16）、父『ヨセフ』には言及がありません」と記しているが、マタイ1・16は「ヤコブはマリアの夫ヨセフをもうけた。このマリアからメシアと呼ばれるイエスがお生まれになった」と記しているのだから、誤解を招きやすい言い方であろう。

8) 『プルタルク英雄伝』9、岩波文庫、河野与一訳、7-9頁（Plutarch's Lives, Vol. VII <Loeb Classical Library> ed. by B. Perrin, London/ Cambridge, Massachusetts, 1919, 224-229）。U・ルツ『EKK 新約聖書註解 I/1 マタイによる福音書（1-7章）』（小河陽訳）、教文館、1990年（以下『EKK-マタイ』と省略し、一部私訳）、648頁、注54（Ulrich Luz, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament =

伝えによると、フィリップス（アレクサンドロスの父）はまだ若かった頃、サモトラケー（エーゲ海北東部の島）でオリュンピアスという娘と一緒に密教に入門し、両親のいないこの娘に恋して、その兄アリュッパースを説得してそのまま婚約をした。ところがこの花嫁は、結婚式を挙げる前の晩に、雷が鳴ってそれが自分の腹に落ち、そこから沢山火が燃え上がり、やがて炎となってあたりに拡がってから消えたという夢を見た。結婚後しばらくしてフィリップスは、夢で自分が妻の腹に封印をしているところを見た。その封印の彫は獅子の像を持っていると思った。他の預言者はこの夢を解いて、フィリップスは結婚生活を特に厳重に警戒する必要があると言ったが、テルメーツス（小アジア南岸西部のリュキアーの町）の人アリストンドロス（アレクサンドロスの預言者の長）は、空虚な場所には封印をするわけがないからその女の人は懐胎しているし、そこに宿した子供は天性獅子のように勇ましいと言った。それに或る時オリュンピアスが眠っている傍らに蛇が横になっているのが見られ、これが殊にフィリップスの恋心と好意を鈍らせ、妻が自分に魔法や禁厭（きんえん＝まじない）をするのを恐れたためか、それとも人間以上のものと交わっている女としてこれと一緒になるのを勿体ないと考えたか、もはや度々妻の傍らへ寝みに行かなくなったと言われている。……

とにかくフィリップスは、この夢を見てから、メガロポリスの人カイロンをデルフォイに遣ってアポロン神から託宣を受けさせると、アンモン（元来はエジプトの町テーバイで祭られたギリシアのゼウスに当たる神）に犠牲を献げて、特にこの神を崇拝するように命ぜられたが、フィリップスはこの神が自分の妻の傍らに蛇の形をして臥しているのを垣間見た時、扉の枢（とぼそ）に片眼をぶつけて一方の明を失ったと言われている。エラトステネース（前3-2世紀にアレクサンドリアの図書館にいた地理歴史学者）の言うところでは、オリュンピアスは、アレクサンドロスを遠征に送り出す時に、お前だけにと言ってこの出生に関する秘密を明かし、その生まれにふさわしい心を持って命じたそうである。

— その(2) —

哲学者プラトンについても、次のような伝説がアテナイ人たちの間では広まっていた⁹⁾。

EKK Band I/1 Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 106) は、プルタルコス『英雄伝』2・4-5を参照、としている。

9) デイオゲネス・ラエルティオス（後2世紀の終わり頃ないしは3世紀前半の早い時期の執筆）『ギリシア哲学者列伝（上）』『プラトン』3・1-2（岩波文庫・加来彰俊訳、249-250頁）。廣石望『信仰と経験』、156頁、もその一部を引用している。

プラトンは、アリストンとペリクティオネの子で、アテナイの人。母の家系はソロンにまで遡られる。……かくしてプラトンは、ソロンから数えて六代目ということになるわけである。ところで、ソロンの家系はさらにネレウスとポセイドンの神にまで遡るものであった。……ところで、スペウシッポス（プラトンの甥）は『プラトンの会葬者への饗応』と題する書物のなかで、またクレアルコスが『プラトンへの頌詞』のなかで、さらにアナクシライデスは『哲学者たちについて』第二巻のなかで、アテナイ人たちの間に次のような話が広まっていたと述べている。すなわちアリストンは、その頃適齢期にあったペリクティオネを無理やりに自分のものにしてしようとしたが果たさなかった。そして無理強いすることを思いとどまっていたとき、彼は夢にアポロンの神の幻を見た。そこで子どもが生まれるまでは、彼女に触れることをせずに清らかなままでこれを守ってやった、というのである¹⁰⁾。

— その(3) —

さらにローマ皇帝アウグストゥスもまたアポロン神を父として生まれたと、ローマの歴史家スエトニウス（後70—140年頃）は次のように記している¹¹⁾。

アティア（＝アウグストゥスの母）は例年の祭儀に奉仕するために、アポロン神殿にやってきて、神殿の中に臥輿をおき、他の貴婦人たちが寝ている間に、自分もまどろむと、大蛇が不意に彼女の中に這って入り、しばらくして出ていった。彼女は目を覚まし、あたかも夫と同衾したかのように、身を清めた。すると見る間に彼女の体の表面に大蛇を描いたようなあざが現れ、どうしても消すことができなかった。そのため、やがて彼女は公衆浴場へ行くことを終生憚ることになった。それから十ヶ月たって彼女はアウグストゥスを生む。そのために彼はアポロンの息子と見なされたという。

このアティアはまた、分娩の前に、自分の腸（はらわた）が天上の星まで運ばれて行き、ほどけて伸び、全天全地をぐるりと廻った夢をみた。

父オクタウィウスも、アティアの子宮から太陽の光芒の立ち昇る夢をみた。

アウグストゥスが生まれた日に、元老院ではカティリナの陰謀事件が審理されて

10) ルツ『EKK—マタイ』、645頁、注25（102頁）も指摘しているように、この列伝のこの箇所が登場するスペウシッポスとは、プラトンの甥で後継者であるが、その彼が、つまりプラトンの親族が、ことの信憑性を報告するという興味深い事実が記されていることになる。また648頁、注54（106頁）では、プルタルコスの *Questiones Convivales* 8・1=717E も参照されている。

11) スエトニウス『ローマ皇帝伝』「アウグストゥス」94（岩波文庫『ローマ皇帝伝・上』国原吉之助訳、190—191頁）。廣石望『信仰と経験』、154—155頁は前半を引用するが、「アティア」は「アティア」の誤記である。

いて、オクタウィウスが妻の出産のため、いつもより遅れて登院したとき、プブリウス・ニギディウスは遅刻した理由を知り、赤ん坊の生まれた時刻を聞いたとたん、「世界の君主が生まれた」ときっぱり言明したという話は有名で、世間周知のことである。

— その(4) —

アレクサンドリアのユダヤ人哲学者フィロン（前13年頃～後54年頃）もまた、イサクの誕生を、文字通り「神の力」に帰し（フィロン『創世記研究』3・18・56）、また族長の妻たちの「処女降誕」について語り、それを「徳」の寓喩的表現として解釈している。つまり、さまざまな「徳」は、神の「種」が人間にもたらす「実り」だというのである（フィロン『ケルビム』40-52）¹²⁾。

もっとも、神の「種」が人間にもたらす「実り」という考え方の中には、ユダヤ教が忌み嫌った神的存在と人間の女性との間の「身体的結合」というような捉え方がほのめかされており、これはエジプトのディアスポラのヘレニズムのユダヤ教のなかで育ったフィロンだからこそ可能だった展開であることには、注意を払う必要がある。

たしかに旧約聖書でも、「ネフィリム」という、「神の子ら」と人間の娘たちとの間に生まれた神話的な存在についての報告がある（創世記6・1-4）。しかしこのような存在は、廣石氏も正しく指摘しているように（155-156頁）、現在ある形の『創世記』においては、洪水物語のプロローグの位置に置かれていて、地上に蔓延する滅ぼされるべき悪を象徴するもの以外ではない。

したがって、ロロフが正しく指摘するように、「ユダヤ教伝承においては常に、その子が直接に神に属しており、神によって規定されており、そして何より、神の民への特別な奉仕を神から委託されているという確信が中心になっていた。……その子は神に任命され、イスラエルの民に救いをもたらすために遣わされたのである。要するにこの記述においては、神性への身体的

12) 廣石望『信仰と経験』156頁。ルツ『EKK-マタイ』135頁（101頁）も参照。

関与ではなく、神による派遣と任命が問題となっている」¹³⁾。

「処女降誕」の物語は読者によってどのように受け止められるのか

しかし、新約聖書が報告する「処女降誕」物語をそのようにまったくユダヤ的であると規定した上で、神的存在と人間の女性との間の「身体的結合」というような考え方はそこでは厳しく避けられている、とだけほんとうに言えるだろうか。私にはそれは大いに疑問に思われる。なぜならば、ルカ1・35の天使の言葉としての「聖霊があなたに降(くだ)り、いと高き方の力があなたを包む」において、「降るであろう」(epeleusetai、口語訳は「臨み」、岩波訳は「至り来て」)のみでなく、「包むであろう」(episkiasei、口語訳は「おおうでしょう」、岩波訳は「[その影で] 被うであろう」)という言い方がなされていることは、それが「メシヤを産むための聖霊とマリヤとの結合の婉曲的表現」¹⁴⁾である可能性があるからである。

また、たしかにシュヴァイツァーが言うように、処女降誕の物語は「新約聖書において極めて小さい役割しか果たしていない……。処女降誕の描写は、どこにもなされていない。ただそれについての告知が、マタイ福音書一章、ルカ福音書一章で言及されるだけである。しかもマタイ、ルカですらも、後からもう一度それにふれることはしていない。クリスマスの物語の本論の部分においてすら、そうである」¹⁵⁾というのは、事実であるが、しかしそれでもなお、やはり「処女降誕」の物語は、極めて印象深い仕方で、イエスの誕生の神々しく光輝く「特殊性」を語ることによって、新約聖書を読む者の思いを「困惑」させつつも、しかし同時に確実に「魅了」しているのではないか、という問題がある。また、イエスの誕生を、その並行例に言及することによって、いわば相対化するような仕方で、「それゆえ、このような仕方で生誕をしたという事実は、イエスを無比の人物として際立たすことにはなら

13) 『イエス』、82-83頁 (59頁)

14) 岩隈直『新約ギリシヤ語辞典』、山本書店、1971年、185頁。廣石望『信仰と経験』、159頁は、この点は「あまりはつきりしません」と言う。

15) 『NTD-マタイ』、30頁 (15頁)

ず（傍点青野）、彼を単に、当時の偉大な人物たちすべてと同列においたにとどまった」（29頁）（14頁）、「この表象はそれゆえ、ある特定の人物が神によって世界に与えられた、ということ以上に多くのことを述べるものではなかった」（31頁）（16頁）とだけ言って済ませてよいのだろうか。むしろルツ¹⁶⁾のように、「マタイにとって、処女降誕は彼の信仰の中心的内容ではなく、それはむしろ、彼がイエスはインマヌエル¹⁷⁾であるということを理解するのを助ける表象的な基礎なのである」と言いつつも、「しかしこの基礎は、われわれが『神はわれわれと共に居る』を、極めて具体的に、つまり、歴史の中におけるイエスに対する神の実際の行為として考え、単に抽象的な確信として考えないよう助けるゆえに、重要である。それゆえに、処女降誕は単に副次的な表象ではないのである（最後の傍点は青野）」と言うほうが、マタイに対してフェアなのではないだろうか。

この点に関しては、ルツ¹⁸⁾が、カトリック教会におけるマリアの永続的な処女性との関連で、つまりマリアはイエス誕生後もヨセフと性的交渉をもつことはまったくなかったという考え方との関連で、次のように述べていることは極めて示唆的であると思う。「(マリアの) 永続的な処女性に関するカトリック的命題は、十分に説得力のある仕方で積義的に反駁することはできない。がしかし、圧倒的な蓋然性として、マタイはそのような考えからほど遠いということは主張できる。マリアの永続的な処女性は、マタイの読者にとっては、ある非常に異常な事柄 (etwas sehr Ungewöhnliches) であったことだろうから、その場合には、マタイはそれをはっきりとした言葉で表現したに違いないのである。」なぜ示唆的かと言えば、「性的交渉をずっともたないこと」と「処女降誕」とを比較した場合に、どちらが「非常に異常な事柄」であったかと言えば、誰もが異論なく後者だと答えるであろうと私は思

16) 『EKK-マタイ』、148頁（111頁）

17) ルツ『EKK-マタイ』648頁、注52（105頁）は、「インマヌエル」との関連で、次のような注目すべき発言をしている。「福音書記者の関心が、ここですでに、とりわけ『神、我らと共に』にあるということは、私見によれば、イエスのダビデの子たる身分をプロローグ全体の主導的な観点とすることへの反論となっている。」

18) 『EKK-マタイ』、144頁（108頁）。

うし、だからこそマタイはそれを「はっきりとした言葉で表現した」のだと思うからである。前者の可能性は、何らかの人間的な事情がありさえすれば十分にあり得るものであるのに対して、後者はそうした人間的な事情などはるかに超絶してしまっている出来事と見なすほかはないであろう。

それゆえにこの点では、廣石氏の次のような捉え方が最も事態に即しているとは私は考える。「イエスに関する聖霊による処女降誕の物語は、復活信仰から出発して、イエスの人格に生じた神との唯一無比なる関係（傍点青野）を、イエスの誕生に逆投影しつつ神話的に表現したものであると思われる」¹⁹⁾。並行例ゆえにマタイやルカ自身が「処女降誕」に込めた重要性を相対化するのではなくて、むしろはっきりと「神との唯一無比なる関係」を示すという彼らにとっての重要性を認めた上で、なおかつそれをこのような「処女降誕」という捉え方を保持している伝承でもって示したことに對して、正面からの「批判的な」評価を加えなくてはならないのではないだろうか。

なぜならば、私にはやはり、新約聖書のこの「誕生物語」とくに「処女降誕」の物語には、ヘレニズムの要素も入り込んできているように思われ²⁰⁾、イエスの誕生をはっきりと常人のそれとは隔絶した「奇跡的」なものとしていることは否定しようもない事実だと思われるからである。さらに、たしかにルツ²¹⁾は、「性と罪との結合」をそこにみる解釈はその影響史においてようやく4世紀以来の西方教会においてなされたものだった²²⁾、としてはいるが、しかし私にはこのような人間的な通常の出産過程を否定する考え方は、とりもなおさず一方で出産の前提である人間の「性的結合」を否定的に評価し、ということはおそらくそれを罪惡視し、他方でそれを免れているマリアの「純潔性」を、そしてそれゆえにイエスの「純粹性」を強調することによって、イエスの「卓越性」を前景に押し出すという、倫理・道徳的な面

19) 『信仰と経験』、157頁。

20) ルツ『EKK-マタイ』、136頁(102頁)は、「処女降誕の思想は、伝承の環境として、ヘレニズムのユダヤ人キリスト教的教会が真っ先に指摘される」と言うが、まったくそのとおりであろう(後述参照)。

21) 『EKK-マタイ』、147頁(110頁)。

22) 同上、145頁(109頁)参照。

での「強さ」の強調と結びついていると言う以外にはないように思われるからである。実際、ルツ自身も²³⁾、「二元論的な、そして性に対して敵対的なモチーフは、たとえばフィロンにおいては族長の妻たちの処女性と結合しているが、それらのモチーフはほんとうに全く除外されるべきものなのであろうか」という「批判的な問い返しが沈黙させられてはならない」、と言っているとおりである。当時差別されていた羊飼いたちに真っ先にイエス誕生の告知がなされたという描き方や、イエスが飼い葉桶のなかで誕生したというような描き方のなかに、その「強さ」とは正反対の「弱さ」の象徴を見ることはできるし、それは極めて重要な視点を与えてはいるが、しかしこの「処女降誕」という捉え方に限って言えば、やはり神々しく光輝く「強さ」の強調しかそこには見るることができないように私には思われる。

「処女降誕」物語の成立についての仮説

この「処女降誕」の物語が、いつ、どこで、どのようにして成立したのかを推定するのは容易なことではない。しかし少なくともひとつの可能性として考えられることは、それがユダヤ人キリスト教的教会において、しかもギリシア語旧約聖書である七十人訳聖書のイザヤ7・14のひとつの解釈として成立したのではないか、ということである。シュヴァイツァー²⁴⁾は、「生誕の地がベツレヘムであること、また処女から生まれるという予言は、教団にはすでにその聖書、つまりギリシア語の旧約聖書によって、所与のものとなっていた」と記しているが、このような言い方は少々曖昧であるように思われる。なぜならば、もしもそれが教会にとって初めからそうであったとするならば、このようなイエスが「処女から生まれる」という「誕生物語」はもっと早い時期に成立していたことにならざるを得ないであろうからである。上述したように、早い時期の成立は、すでに述べた、また以下にも述べるパウロやマルコとの比較からして、ほとんどあり得ないことであろう。われわ

23) 同上、651頁、注86 (110頁)

24) 『NTD-マタイ』、29頁 (14頁)。

れはすでに廣石望氏の、「処女降誕」の物語は「復活信仰から出発して、イエスの人格に生じた神との唯一無比なる関係を、イエスの誕生に逆投影しつつ神話的に表現したものである」という言い方を採用したが、それをユダヤ人キリスト教会が次第にヘレニズム化されていくなかでのものと推定したいと思う。ルツ²⁵⁾も次のように記している。「多分それは、神により、神の霊によって子の身分に据えられたイエスへの信仰（ロマ1・4）を、その他の古代物語に類似して、幼児物語の形で証言しようとした、ユダヤ人キリスト教的教会の試みの一部であろう。だとすれば、処女降誕は信仰証言の手段に属するもので、何らの直接的な歴史的背景をも持っていないことになる。」最後の「歴史的背景」の問題、つまり「史実性」の問題については後述する。ここではルツが、すでに上述したように（上注20）、「処女降誕」の思想の成立の場所を正しく「ヘレニズム的ユダヤ人的キリスト教会」と限定していることと、さらにルツがここでローマ1・4を引き合いに出していることに注目したいと思う。それは極めて示唆的だからである。なぜならば、「（御子は）聖なる霊によれば、死者の中からの復活によって力ある神の子と定められたのです」の「聖なる霊」は「聖霊」（*pneuma hagion*）ではなくて「聖さの霊」（*pneuma hagiodynēs*）とされており、さらにローマ1・4は、内容そのものからしてもパウロの他の箇所における信仰内容とは異なっていて、イエスが「神の子」とされたのは「死者の中からの復活によって」だったのだ、としているので²⁶⁾、ここでパウロはおそらくローマ教会で成立していた信仰告白文を、ローマ教会宛ての自らの手紙の冒頭で引用している可能性が

25) 『EKK-マタイ』、136頁（102頁）。

26) U・ヴィルケンス『EKK 新約聖書注解 VI/1 ローマ人への手紙（1-5章）』（岩本修一訳、教文館 1984年、87頁（Ulrich Wilckens, EKK VI/1 Der Brief an die Römer, 1. Teilband Röm 1-5, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 65）は「パウロは明らかに、キリストが復活者として初めて神の子となったという意味には理解していない。そうではなく、パウロはこれを、神が御子としての彼をその復活以来、天的な支配者の権力の座につけ給うたという意味に理解している」と言うが、これは教義が先あって出てきた解釈ではないか。『新刊 総説新約聖書』（大貫隆・山内真監修、日本キリスト教団出版局、2003年、260-278頁の拙論「ローマの信徒への手紙の解説」のうち、271頁を参照。

あるからである²⁷⁾。そして、ローマ教会は明らかに異教的環境のなかにおいてヘレニズム化された傾向を持っていたであろうし、さらにそこには、思いのほか強くユダヤ人的な傾向があったことが注目されるので²⁸⁾、そうだとすれば、この「誕生物語」はもしかしたらローマにおいて成立したのかもしれないという可能性が浮上するのである。明確なことは不明であるとしか言いようがないが、しかし少なくとも、ローマ1・4が「誕生物語」の成立と何らかの関係を持っている可能性は、まったく否定してしまうことはできないであろう。なぜならば、すでに上述したように、ローマ皇帝アウグストゥスもまた「処女」から生まれたと巷で言われていたのだとすれば、それに対抗する意味で、イエスもまた、しかも「復活」によって初めて「神の子」と告白されるに至ったイエスもまた、実はその出生においてはやはり「処女」からの誕生であったのだ、と遡って主張されることとなった、と考えられないわけではないからである。ローマ1・3が「ダビデの子孫からの誕生」に言及していることもまた、ローマ1・3-4のような信仰告白文が、王の系統を継ぐ者の「誕生物語」の成立へと向かっていく動機となった可能性は、十分にあり得るのではないだろうか。

さて、マタイ1・23においてはイザヤ7・14が引用されるが、「見よ、おとめが身ごもって男の子を産む。その名はインマヌエルと呼ばれる」というこの引用は、マタイにおける他のほとんどの「回顧引用」(Reflexionszitat)とは異なって、ほとんど逐語的にギリシア語旧約聖書の七十人訳に一致している²⁹⁾。七十人訳の原文では *kaleseis* (「あなたは呼ぶであろう」) となっているのが *kalesousin* (「彼らは呼ぶであろう」) と変更されているのは、ただマタイの文脈によるのであろう。この「おとめ」と訳されている「パルテノス」(*parthenos*) は、必ずしも常に「処女」を意味するわけではないが、マタイでは明らかにその意味を持っていると解釈されている。しかしマソラ・テキストのヘブライ語では「アルマー」(*almah*) であって、それはただ「若

27) 岩波版『新約聖書』、625頁の注5(拙訳注)参照。

28) 上掲『新刊 総説新約聖書』、260-278頁の拙論「ローマの信徒への手紙の解説」のうち、266頁以下を参照。

29) ルツ『EKK-マタイ』、133頁(100頁)参照。

い女性」を意味するのみだ、ということは広く知られている。ヘブライ語で「処女」を表わす場合には、通常は「ビトゥラー」(bitulah) が用いられる³⁰⁾。なぜ「アルマー」が七十人訳で「パルテノス」と訳されるに至ったのかは詳らかでないが、その「パルテノス」が「処女」と解釈されることによって、それは容易に「処女降誕」の物語の根拠となり得たであろう。しかし私は、それがただ根拠として用いられたというよりも、むしろ「処女降誕」という物語そのものを創り出すきっかけをこの七十人訳が与えたのではないだろうか、と推測している。廣石望氏も正しく言っているように³¹⁾、「メシアが人間男女の性交と通常の妊娠を介して誕生することは、ユダヤ教ではむしろ当然のこと」であった。したがって、やはりそのような考え方を持っていたユダヤ人キリスト教も、それが次第にヘレニズム化されていくにつれて、ヘレニズム的な並行例をも考慮に入れつつ、イエスの誕生を「非常に異常な事柄」として、つまり「処女降誕」として、描写するようになっていったのではないだろうか。

史実性の問題

かくして「処女降誕」の史実性は大いに疑問だということになる。すでに上述したように、ロロフ『イエス』(81-82頁)(59頁)は、「それは古い伝承であるどころか、……歴史的記憶にさえ遡らない」と断言しているが、同様にルツ³²⁾も、「多数の並行例を前にしては、史実性の問いは絶望的」(hoffnungslos)であり、したがって、「本注解書の著者」は「処女降誕を、史的には、豊富なヘレニズム的な並行資料を前にしては、またその薄弱な新約聖書の証言を前にしては、まさに蓋然性のないこと(recht unwahrscheinlich)と見なす」と言う³³⁾。それゆえに、シュヴァイツァー³⁴⁾が正しく言うとおおり、

30) 同上、648頁(106頁)参照。

31) 『信仰と経験』、157頁。

32) 『EKK-マタイ』、136頁(102頁)。

33) 同上、147頁(110頁)。

34) 『NTD-マタイ』、30頁(15頁)。

「われわれは……このような奇跡を可能と考えるか否かという点で信仰を量ることは、決してすべきではないであろう」³⁵⁾。

マルコは何を語るのか

すでに上述したように、マルコ福音書はイエスの誕生物語を、したがってイエスの「処女降誕」の物語を、まったく語ることをしない。おそらくマルコ福音書の元来のタイトルであったと思われる「[神の子] イエス・キリストの福音の初め (archē)」³⁶⁾で始まるこの、「福音」(euangelion)の語を「福音書」という文学類型として用いるきっかけを作った、というよりもそのような文学類型を世界の文学史上初めて創出したマルコは、イエスの誕生にも、幼児時代の在り様にも、まったく言及することなく、ただ「福音」の宣教を始めた時点におけるイエスの生を起点としてしか、イエスの生涯について語ろうとしない。それは先に言及したギリシアの伝記作家プルタルコスの『英雄伝』の中の「アレクサンドロス」の部分の1(序文)に見られる「歴史(ヒストリアイ)」および「伝記(ビオイ)」という文学類型のいずれとも異なったものである。プルタルコスはこのように記している³⁷⁾。

35) 史実性に関する神学者や釈義家たち、たとえばシュライエルマッハー、パウアー、ブルナー、バルト、カトリックのジョセフ・フィッツマイヤーなどの判断については、ルツ『EKK-マタイ』、146-147頁(110頁)における注79-85を参照。

36) 廣石望『信仰と経験』、148頁参照。冒頭の「神の子の」(hyiou theou)は、ヴァチカン写本によっては証言されているものの、シナイ写本には欠けているために、その信憑性に疑いがあり、したがってその部分には[]の括弧が付せられている。私はシナイ写本に欠けている事実はかなり重いと判断しているので、これを元来のものとは見なさない。A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second edition, ed. by B.M.Metzger, Stuttgart 1994, p.62は、その信憑性のグレードを|c|としている。「……による福音書」という現在のタイトルは、後200年頃のボードメール・パピルス(p⁶⁶)にはすでに見出される。

37) 『プルターク英雄伝』9、岩波文庫、河野与一訳、7頁(Plutarch's Lives, Vol. VII <Loeb Classical Library> ed. by B. Perrin, London/ Cambridge, Massachusetts, 1919, 224-226)。廣石望、『信仰と経験』、152頁参照。G・タイセン『新約聖書 歴史・文学・宗教』(大貫隆訳)、教文館 2003年、140頁、において、ヘレニズム文化圏の「生涯もの」と訳されているのは、Biosのことである(G. Theissen, Das Neue Testament, München 2002、63参照)。

アレクサンドロス大王の伝記（ビオス）とポンペイウスを滅ぼしたカエサル
の伝記を本に書くに当たり序言として、取り扱う事績が多量に上るところから、その
有名になっている事柄をすべて、また、その一々について丹念に記さず、大部分要
約してお伝えするとしても、読者が文句を仰らないようお願いするだけに止めよ
う。というのは、私の書くのが歴史（ヒストリアイ）ではなく伝記（ビオイ）であ
って、著名な事績の中には必ずしも徳や不徳が現れず、ちょっとした行動や言葉の戯
れの方がしばしば何千と屍を作る戦闘や大規模な布陣や町々の攻囲よりも性格（エー
トス）を明らかにするからである。ちょうど画家が性格の現れる顔や目つきを把え
て肖像を描き、体の他の部分を構わずに置くように、私も大事業や闘争のことは他
の人々に委せて、心（プシケ）の特徴に立ち入り、それによって各人の生活（ビ
オス）を描き出そうと思う。

ヒストリアイはもちろんのことビオイ（ビオスの複数）もまた、このプル
タルコスが入手していたその人についての情報全部を書くわけではないとい
う、余裕に満ちた断りにもかかわらず、その人の出生から死に至るまでの全
生涯が視野のなかに入っていたことに疑問の余地はない。しかしマルコ福音
書の場合には決してそうではなかった。

われわれが理解するところによれば、マルコはパウロの「十字架の逆説」
をよく理解していたと思われる。しかしパウロのようなイエスに関する書き
方では、（それは決してパウロが歴史のイエスについて興味がなかったとか、
あるいは実際にはよく知らなかったということの意味しているわけではない
ことについては、私はしばしば強調してきたが）それが「観念化」されてい
く危険を伴っていたと言わざるを得ない。その危険のゆえにマルコが「福
音書」を書いたのかどうかは確かではない。しかしいずれにしても事実とし
ては、マルコはパウロにおけるその「観念化」の傾向を、ある意味では「救
う」形で、それをイエスの実際の生の描写と結びつけたのであった³⁸⁾。

「十字架の逆説」の展開を自らの福音書のなかでマルコがなしている以上、
彼がイエスの、直接的な意味で神々しい「誕生物語」、とくに「処女降誕」
の物語について何も語らない、というのは当然であろう。それどころか、マ
ルコは、マリアやイエスの兄弟姉妹たちが、イエスを見て、つまり罪人を何
の差別もなしに受け入れて神の無条件のゆるし（マルコ3・28など）を宣言

38) 拙著『「十字架の神学」の展開』、新教出版社、2006年、131頁以下を参照。

していたイエスの立ち振る舞いを見て、「彼は気が狂ったと思った」、と記している(口語訳マルコ3・21)。新共同訳は『『あの男は気が変になっている』と言われていたからである』と訳している。新改訳もほぼ同様に、『『気が狂ったのだ』と言う人たちがいたからである』と訳しており、岩波訳も「人々は彼の気が狂ったと言っていたからである」としてはいるが、岩波訳は注で「あるいは『彼らは』と訳す」としている。elegon gar hoti exestē の elegon (「言っていた」)の主語を、「イエスの身内の者たち」とは別の人々へと変える必要があるであろうか。それは一種のカムフラージュではないだろうか。シュヴァイツァーも言うとおおり³⁹⁾、「マルコ3・21によれば、イエスは気が狂ったと考えたその母」と理解するのが最も自然な読み方であろう。そうだとすれば、やはりシュヴァイツァーがさらに続けているように、その母は、「天使のあの約束については何一つ知っていないようである」。もちろんマルコ福音書によれば、母マリアは「処女降誕」についての「天使の約束」など、まったく知る由もなかったであろう。6・3で「ヤコブ、ヨセ、ユダ、シモン」の母とされる人が、15・40では「小ヤコブとヨセの母マリア」とされ、16・1では「ヤコブの母マリア」と呼ばれていくという具合に、次第々々に無名化されていくように、マルコ福音書におけるマリアは、無名の女性たちのうちの一人に限りなく近い存在として描かれており、あの「処女降誕」を知っている神々しい女性などではない。それにしても、マルコ福音書だけを読んできたわけではないかなり早い時期からの聖書の読者たちにとって、マタイ福音書とルカ福音書によれば自らがイエスを聖霊によって身ごもったということを誰よりもよく知っていたということになるはずの母マリアが、こともあろうにその自分の息子は気が狂ったと言っていた、とマルコ福音書は記しているのだから、これは実に驚くべき記述だということになる。

39) 『NTD-マタイ』、30-31頁(16頁)

パウロは何を語るのか

マルコよりも約二〇年も早く、つまり紀元50年から55年ごろにかけて複数の実際の手紙を書いたパウロが、その「降誕物語」をまったく知らなかったということは、十分にあり得ることである。実際パウロはただ、「神は御子を、女から生まれた者として、しかも律法の下に生まれた者として、送ってくださった」(ガラテヤ4・4私訳)、としか語らない。シュヴァイツァー⁴⁰⁾は、『『女から生まれ』という言い回し……は人間の貧しさと弱さ(傍点青野)とを強調するユダヤの表現であって、それゆえそれは、イエスを他の人から際立たせるものではまさにないのである』、と正しく強調している。

ここでのパウロの、*genomenon* を繰り返すという強調された形 (*exapesteilen ho theos ton hyion autou, genomenon ek gynaikos, genomenon hypo nomou*) における「しかも律法の下に生まれた者として」という続け方、そしてさらには、それは「律法の下にある者を贖い出すため」であった、との展開の仕方は、明らかに、ガラテヤ3・13の「キリストは私たちのために呪いとなって、私たちを律法の呪いから贖い出してくださいました」という文章を受けて書かれている。つまり「律法の下におけるイエスの誕生」は、「その律法に呪われて木の上で、つまり十字架につけられてイエスが殺されること」を指し示しているのである。すなわちイエスの「誕生」は、イエスの「十字架の死」と密接不可分に結合しているのだ。

否、イエスの「誕生」のみならず、イエスの「生」の全体が、ここではパウロの視野のなかに入ってきている。つまり生前のイエスへのパウロの関心が、まさにここにおいて顕著なものとなるのである。なぜならば、律法の呪いの対象となったのは、生前のイエスの福音そのもの、すなわち、ユダヤの律法を守ることなどまったく考えてもいない異邦人をも、何の分け隔てもなく受容していったイエスの「無条件のゆるし」の福音こそが、「敬虔な」ユダヤ人を激怒させ、その結果としてイエスの「十字架」の死を惹起してしまったのだからである。

40) 『NTD—マタイ』、31頁(16頁)。

「贖い出す」(exagorazō) という表現が用いられているために、ここでもまた「罪の贖い」について、つまり「贖罪論」が語られていると誤解されやすいが、しかしここでは決してそのような、ユダヤ律法を正当なものとして承認した上での、「律法違反」としての「罪」、すなわち、パウロ独自の単数でしか「罪」を語らないという展開とは異なって、常にあれやこれやと数え上げることができた「複数」の「罪々」の「贖い」を語る「贖罪論」が語られているわけではなく、むしろ、生前のイエスのあの激烈な「ゆるし」の福音に直接的に繋がる形での「律法の呪いからの贖い出し」が語られているのである。それゆえに、パウロが他の箇所でも「あなたがたは代価を払って贖われたのだ」と語る場合(第一コリント6・20、7・23、ともに agorazō の受動態)にも、必ずしも常に「贖罪論」のことだけを考えていたわけではないということ、われわれは銘記しておかなければならないのである⁴¹⁾。それは、「律法の呪い」、つまり私たちが「律法を盾にして律法主義的になっていくことによってさまざまな場面においてもたらず呪いとしか言いようのない禍い」から「贖い出されていく」こと、つまり「解放されていく」ことを意味しているのである。そしてそれこそが、パウロが直続のガラテヤ3・14において語る「祝福」だったのである。ここには、「愚かさ」こそが「賢さ」、「弱さ」こそが「強さ」、「躓き」こそが「救い」、という言い方と同様の、「呪い」こそが「祝福」、という「十字架の逆説」が語られているのである。

しかもパウロは、同じガラテヤ書の3・1では、復活して今私たちとともに生きていくださり、私たちに会ってくださるキリストを、「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」(文語訳)と現在完了形の分詞を用いて表現することによって、「女から生まれた者として、しかも律法の下に生まれた者として」その誕生が憶えられるキリストは、今もなお私たちとともに十字架につけられたまま、しかし同時に私たちの内側で私たちとともに生き、そして苦しんでおられるのだ(2・19-20参照)、と解釈しているのである。

41) キリスト教の福音が贖罪論一辺倒の形で理解されてはならないことについては、拙著『「十字架の神学」をめぐって』(新教新書268)、新教出版社、2011年、を参照。

因みに、マルコ16・6も、原語ギリシア語ではまったく同じように「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」というパウロの言い方を踏襲している。

光、そして影から「光」へも

かくして、イエスの「降誕物語」は、受胎告知に対するマリアの、そしてヨセフの煩悶（はんもん）や、飼い葉桶の中でのイエスの誕生、ヘロデによる嬰兒大虐殺、エジプトへの苛酷な逃避行、などの「影」の部分を含んでいるとはいえ、基本的には神々しく光のように輝く直接的な喜びを物語っているのだが、しかしわれわれは、さらにマルコやパウロが語るイエス誕生の「影」とも言うべき部分にも十分な注意を払いながら、それを逆説的に「光」へと転換させていくという捉え方をも、イエスの「誕生物語」の中に見ることを決して忘れてはならないであろう。すなわち、名前も挙げられない一人の女性としての母マリアから誕生されたイエス、その彼女をも驚愕させたほどの、驚くべき神の愛とゆるしを宣言してそれを生き抜かれたがゆえに、ついには律法によって、すなわち私たちの中に巣食っている律法主義によって、十字架上で呪い殺されたイエス、そのイエスをこそしかし神は甦らせ、それによって私たちをこの律法主義の呪いから贖い出し解放してくださったのだ、という捉え方である。まさにそのような意味における解放者であられる神の意志を、十全な形でわれわれに明らかにしてくれたイエスの誕生を物語るものとして、その「誕生物語」は憶えられていかななくてはならないであろう。