

ライマールスの生涯と そのキリスト教批判

片 山 寛

1. 論文の意図

以下の論考は、さらに大きな観点からなされるべき研究のほんの端緒というべきものに過ぎないのだが、久しい以前から、いつかは自分なりの視点で考え、言い表さなければならぬと考えてきた問題に関わっている。それは、聖書学をキリスト教教理史の中にかに位置づければよいのか、という問題である。

考えてみると奇妙なことだが、聖書とその研究は、シュライエルマッハーの『神学通論』におけるその位置づけりを俟つまでもなく、神学諸科の根幹 **Körper** であり、従って聖書学は「神学」と呼ばれる学問の中心に位置しているのであるが、しかし今日における聖書学は、特に日本においては、多くの場合、神学の他の部門とはあまり有機的な連関を持たず、それ自体がほぼ独立した文献学・歴史学として営まれているように思われるのである。いったい何が、聖書学をその方向に向けたのか。

もちろんそれには聖書学の研究者たちの能力の限界も手伝っているかもしれない。過去数世紀で膨大になった知識の量を前にすれば、必要な文献を最低限読みこなすだけで精一杯であって、組織神学や歴史神学や実践神学など神学の別の分野の文献にまで手を出す余裕はない、ということもありうる。

1) Schleiermacher, *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf Einleitender Vorlesungen* (2. Auflage 1830), WB Darmstadt 1993, § 28.

しかしそこにはもうひとつ、何らかの構造的な問題があるとも思える。つまり近代的な聖書学の最初から存在した歴史的な慣性というべき力が今でも働いており、それが聖書学に、他の神学分野とは別の道を歩ませているのではないだろうか。

私はここで、聖書学に対する批判や否定を意図しているのではない。聖書学の独自性は、むしろ神学全体がそれによって開かれるべき新しい可能性を示しているという側面もあると思う。聖書学からの歴史的・批判的な問いかけをまともに受け止めないかぎり、組織神学は単に自身の主観的な思い込みを反復しているにすぎず、実践神学は「神学」ならぬ「心理学」に呑み込まれてゆくことでしかない、という批判もありうる。しかしいずれにしても重要なのは、聖書学とその歴史が神学全体にとって何を意味しているのかを考察し、それを正当に位置づけることであると思う。科目間の断絶は、それぞれにとって何も積極的なものを生み出すことはできないのだから。

以下で試みるのは、ヘルマン・ザムエル・ライマールス1694-1768の生涯をたどり、彼の生きた時代の中でその仕事を考えることである。

よく知られているように、ライマールスはアルベルト・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』において、「イエス伝」研究の最初の人であるとされている。「ライマールス以前には、誰一人としてイエス伝を史的に捉えることを試みた人はいなかった」²⁾というのである。そのとおり、誰が見ても驚かされるのは、その早さである。ライマールスが彼のセンセーショナルな著作を書いたのは、1735年から彼の死んだ1768年の間であり、聖書の歴史学的研究は旧約聖書についてさえ、まだ十分に開花したとは言えない状態であった。カントが『純粹理性批判』(第1版)を書いたのが1781年だと知れば、ライマールスの「早さ」がある程度想像できるであろう。しかしライマールスのこの著作は、長らく「幻の著作」でもあった。正確な事情は推測の他ないが、とにかく彼はそれを出版することなく1768年に死んだ。死後になって、啓蒙思想家レッシングがこの著作の一部(実際には、ライマールスの最終稿では

2) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C.B.Mohr Tübingen, 1984 (9. Auflage), S.56.

なく、より以前の原稿の一部)を「発見」し、作者名を匿名とするという条件下で1774年から78年までにその一部を出版した。この『ヴォルフエンビュッテル断片』と呼ばれる文書群の中で、特に『イエスとその弟子たちの目的について』³⁾は、大きな反響を呼んだ。数年の間に50以上の反論が書かれたが、何しろ著者が不明であったため、代わりにこれを出版したレッシングが人々の非難にさらされることになった。

1814年には、これらの「断片」がもっと大規模な著作の一部であること、そして著者が実はライマールスであることは、一部の人々には知られていたようである⁴⁾。しかし多くの人々にとっては相変わらず著者は「匿名者」(der Ungenannte) のままであった。ライマールスの名を有名にしたのは、『イエス伝』(1835/36) で有名になったダヴィット・フリードリヒ・シュトラウスが、1862年に『ライマールスと彼の弁護論』⁵⁾を出版したことであった。序言でシュトラウスは、「私に感銘を与えたのは、個々の見解、個々の能力や特性ではない。この人間の全体であった。ライマールスにおいて私が見たものは、宗教のことがらにおける理性的な思考が人柄にまでなっていることであった」と、最大級の賛辞を捧げている。

とはいうものの、ライマールスの著作の全体は容易に出版されなかった。4千頁強の原稿はハンブルクの市立図書館に収められて、長い間眠りつづけた。結局のところ、新旧約両聖書に対する批判的論考の集成である『神の理性的崇拜者たちのための弁明あるいは弁護論』⁶⁾が2巻本で出版されたのは、1972年であった。しかしそれで終わったのではない。その後もライマールスのそれ以外の理神論的な著作の出版が続けられ、1994年の『学問的小論集——「弁明」への準備段階』⁷⁾で、一応、ライマールスのほぼすべての手稿が

3) Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, in: *Fragmente des Wolfenbüttel-schen Ungenannten*, hrsg. von Gotthold Ephraim Lessing, 1835⁴⁾.

4) Dietrich Klein, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Beiträge zur historischen Theologie 145, Mohr Siebeck Tübingen 2009, S.6.

5) David Friedrich Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und Seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig 1862.

6) Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 Bde., hrsg. von Gerhard Alexander, Frankfurt am Main 1972.

公刊されたことになる。

そのような事情なので、思想家としてのライマールスの全貌が著作の形で明らかになったのは、それほど遠くない過去であった。特に日本では、ライマールス研究はまだこれからだと言ってよいであろう。

以下では先ず、ライマールスの生涯を簡単にたどり、そのあとに彼の『弁明』の新約聖書関係の論考のみの要約を、デイトリヒ・クラインの研究書から訳出したい。

2. ライマールスの生涯⁸⁾

ヘルマン・ザムエル・ライマールスは、1694年12月22日に北ドイツの港町ハンブルクで生まれた。この誕生は、後に彼に大きな影響を与える哲学者クリスティアン・ヴォルフ Christian Wolff 1679-1754 の誕生よりも15年遅い。ちなみに、ジョン・ロック John Locke 1632-1704 の『人間知性論』(1689年)、『キリスト教の合理性』(1695年)などの影響のもとにジョン・トーランド John Toland 1670-1722 が『非神秘的キリスト教』を書いたのは、1696年である。合理主義が時代を先取りする哲学となり、理神論が産声をあげた、まさにその時代にライマールスは生まれたのである。

父親のニコラウス・ライマールスは、西ポンメルン地方のシュトルツェンベルク⁹⁾の出身で、ルター派の牧師家系の息子であった。彼はキール大学(1665年創立)で神学を学び、1688年にハンブルクのヨハネウム学院¹⁰⁾の教師として招聘された。北ドイツ最大の都市であったハンブルクは、その商業

7) Reimarus, *Kleine gelehrte Schriften, Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Göttingen 1994.

8) 以下の伝記的記述は、基本的には次の三つの書物から構成したものである。David Friedrich Strauss, op. cit.; Charles Voysey (ed.), *Fragments From Reimarus*, London 1879; Dietrich Klein, op. cit.

9) シュトルツェンベルク Stolzenberg はドイツ語の村名であり、ポーランド語では、シュタヴォボルツェ Stawoborze という。

10) Gelehrtenschule des Johanneums. 1528年にルターによって創立された。当時は、ハンブルクにはまだ大学(1895年創立)がなかった。

都市としての性格から、長らく、大学を保有することがなかった。ヨハネウム学院はこの都市の最高学府であったので、教師たちは大学教授なみに尊敬を集める町の名士であると言ってよい。その後間もなく、彼はハンブルクの有力な市民の娘、ヨハンナ Johanna Wetken と結婚した。ヘルマン・ザムエルはその長子である。

1708年、ライマールスは父親の教えるヨハネウム学院に入学し、父親から神学の授業を受けた。そして1710年（16歳）からは、その上級課程とすべき Akademiesches Gymnasium に進学した。そこで彼は、生涯の恩師に出会う。それは、ヨハン・アルベルト・ファブリキウス¹¹⁾であり、ラテン語やギリシア語の文献学、書誌学を教えており、ちょうどこの時期、ヨハネウムの校長をも兼任していた。さらに2年後の1712年には、ヘブライ語学、オリエント学の教授としてヨハン・クリストフ・ヴォルフ¹²⁾がギムナジウムに招聘されて、ライマールスの学的能力を鍛え上げた。彼がこの時代にあって卓越した聖書批判能力を持っていたことは、これらの教師によって徹底的に聖書語学や文献学の基礎をたたき込まれていたことによるであろう。

Akademiesches Gymnasium での授業は、ドイツの多くの大学に遜色のないものであり、部分的にはより深いものでもあった。しかし、正式には大学でなかったため、学位の授与はできなかった。そこでライマールスは、1714年の春、19歳でイエーナ大学に入学することになった。当時のドイツの大学は、17歳か18歳での入学が普通であったが、早熟な子どもは、たとえば後のシェリングがそうだったように、15歳で入学することも不可能ではなかった。そこからすると、ライマールスの大学入学（19歳を過ぎてから）は、かなり遅い。しかしこれは、大学を持たない大都市ハンブルクにおいて、ヨハネウム学院とギムナジウムが最高学府として、大学に準じる扱いを受けていたこと

11) Johann Albert Fabricius 1668-1736。ライマールスは後にファブリキウスの娘であるヨハンナ・フィリーデリケと結婚しており、またファブリキウスが1736年に死去したときに、その生涯と著作を紹介した伝記を書いている。H. S. Reimarus, *De Vita et Scriptis Joannis Alberti Fabricii Commentarius*, 1737.

12) Johann Christoph Wolf 1683-1739。彼はライマールスと同じくハンブルクの出身で、やはり同じくヨハネウム学院で学んでから、ヴェッテンベルク大学に進学した。

による。

イエーナでライマールスは、神学、哲学、オリエント言語学を学んだ。当時、イエーナ大学には、神学者ブッデウス Johann Franz Buddeus¹³⁾ 1667-1729 がいた。彼はハレ大学教授時代にトマジウス¹⁴⁾の薫陶を受けた、穏健で開明的な学風で知られていた。厳密な時期と期間は不明だが、ライマールスはイエーナ時代に一度、ライプツィヒ大学に研究旅行をしている。そこにはアンドレアス・リュディガー¹⁵⁾という哲学者がいた。彼はイギリス経験論を学んでおり、ライマールスに理神論的思想を伝授したはずの人物として、重要である。

ライマールスは哲学にも深い関心を寄せていたが、彼の本来の学問分野は神学、特に文献学的な能力を前提した歴史神学であったことは疑いない。イエーナ大学神学部では、ヨハン・アンドレアス・ダンツ¹⁶⁾がオリエント語学、特にヘブライ語を教えており、ライマールスはハンブルクで学んだ聖書語学をより深く学ぶことができた。ライマールスの少し先輩には、後にゲッティンゲン大学で教育学・古典文献学の大家となったヨハン・マティアス・ゲスナー¹⁷⁾がいた。

1716/17年の冬学期に、彼はヴィッテンベルク大学に移った。ハンブルクの母校ヨハネウム学院はルターによって創立されたとされ、ルターの本拠地のヴィッテンベルク大学とは歴史的な関係を有していた。ライマールスの学問上の師であったヨハン・クリストフ・ヴォルフも、ヴィッテンベルク大学で学んでいる。また恩師ファブリキウスも、ライマールスがヴィッテンベルクで学ぶことを勧めたと思われる。彼はここでヘブライ語の語彙論 *Lexikologie* についての「討論授業」*Disputation* によって、哲学のマグистерとなり、

13) Buddeus は、1693 年にハレ大学哲学教授となり、1705 年からイエーナ大学で神学教授となった。中庸のとれた神学者で、ルター派正統主義とピエティスムスの間に橋渡しをする役割を担った。

14) Christian Thomasius 1655-1728。ドイツ啓蒙主義を代表する哲学者。ドイツにおける魔女裁判の廃止のために尽力した。その後 1694 年にハレ大学を設立。

15) Andreas Rüdiger 1673-1731。

16) Johann Andreas Danz 1654-1727。

17) Johann Matthias Gesner 1691-1761。

大学での教師資格を得た。彼の学究生活は順調と言ってもよいであろう。1719年には、教授資格論文 *Habilitations-schrift* である『マキャベリ以前のマキャベリズム』を提出することができた。これは哲学史の分野での著作であるが、後年の合理主義者、自然哲学者、理神論者としてのライマールスはまだはっきりとは現れていない¹⁸⁾。

いよいよ卒業するにあたって、ライマールスは1720年の5月に、オランダとイングランドに旅行をした。これは当時の大学生の習慣で、各地の著名な学者を訪問して個人的に高説を拝聴したり講義を聴講したりする、いわば学問的な武者修行であり、*akademische Reise* と呼ばれる。紹介状は、ファブリキウスとヴォルフが書いてくれた。この長期にわたった旅行の後、しばらくはヴィッテンベルク大学の非常勤講師として働いたようだが、1722年に、彼は東海（＝バルト海）沿岸のハンザ同盟都市ヴィスマールの市立学校の校長職を得た。着任早々、彼は俸給の増額を要求して、市役所と対立する。もともとライマールスは、ハンブルクの母校ヨハネウム学院に教授として迎えられることを切望しており、ヴィスマールでの仕事はほんの腰かけ程度に考えていたふしがある。しかし、ヨハネウム学院の教授定員は限られていたため、この人事は容易に実現せず、結局、1727年に *Georg Eliezer Edzardis* の死によってオリエント言語学の教授職が空席になってから、ライマールスは公募に応募して1728年の夏、望みの地位を得ることができた。ヴィスマールでは、心ならずも6年間、27歳から33歳まで働いたことになる。母校に着任して間もなく、その年の11月に、ライマールスは恩師ファブリキウスの娘ヨハンナ・フリーデリケと結婚をした。続く年月で二人の間には、7人の子どもが生まれたが、成年に達したのは1729年生まれの長男ヨハン・アルブレヒト・ヒンリッヒと、5歳年下の娘カタリーナ・エリーザベトの二人だけであった。

その後のライマールスの生涯については、「平穩無事」という言葉がぴったりあてはまる。ハンブルクの名士の一人として、彼は都市の貴顕たちと交際し、依頼されれば彼らのために弔辞を読んだり講演をしたりした。ヨハネ

18) クラインは、「折衷主義的」という言葉で表現している。cf. ders., S.4.

ウム学院の校長も務め、Akademisches Gymnasium が大学予備門として確立するように骨折った。ヨハネウムの優秀な学生が飛び級でギムナジウムに入学する制度は、ライマールス自身が苦勞した、大学入学の際の年齢が遅れることを、ある程度是正することに役立った。知人や友人たちの著作の公刊に協力をし、彼自身も60代になってからではあったが、いくつかの著書を出版することができた。『自然宗教の最も尊い真理』*Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754, 『理性論』*Vernunftlehre*, 1756, 『動物本能の一般的考察』*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, 1760 などの書物である。これらの著作によって、文献学者、自然哲学者、自然研究者としてのライマールスへの評価は確立した。1761年には、ベテルスブルク科学アカデミーの会員に推挙されている。

ライマールスの家は、ハンブルクにおける学問的な仲間が集まって、自由に議論をする場所として開かれていた。彼自身そこで何度か、気のおけない友人たちだけの集会に限られていたが、自分の聖書とキリスト教に対する批判を紹介することがあった。しかし公的生活において、その批判をあらわにすることは決してなかった。彼の膨大な原稿は、数十年をかけて書きつづけられたが、生涯の最後まで公刊されることはなかった。

1768年の初め、ライマールスは親しい友人たちを家に招待して、昼食を共にした。いつものように、この日も彼は朗らかで愛想がよかった。しかし友人たちが辞去の挨拶をすると、彼は真顔になって、君たちに会えるのはこれが最後になるだろう、と答えた。その三日後からライマールスは病いの床にたった。そして3月1日の午前3時に安らかに息をひきとった。

通常の場合、一人の学者の生涯はその死とともに終わる。ライマールスの場合は、その逆に、彼の最も独創的な、はるかに時代を先取りする研究成果は、その死から始まったのである。

3. ライマールスのキリスト教批判

以下は、ライマールスの原著『弁明』そのものの翻訳がまだない現状で、しかしその全体像をいくらかでも明らかにしたいために、ディートリヒ・クラインのライマールス研究書の中に含まれる原著要約の章(SS.88-107)を訳出したものである。これとは別の章では、ライマールスの旧約聖書論も要約されている。ここで扱われている様々な主題の中には、現代でも立派に通用すると思われるものが数多くあるが、一方では、その後の聖書学の展開の中で詳しく論じられてきた主題もあり、その面からライマールスの歴史学的方法論の未熟さを批判することは容易かもしれない。しかしここで注目したいのは、それらの個別問題ではなく、ライマールスが単に「イエス伝」の嚆矢であったということにとどまらない、もっと大きな構えの思想家であったということである。実際、彼の関心は、旧・新約両聖書から、教父学、古典古代世界、さらに近代プロテスタント神学への批判にまで及んでいた。もしもこれがライマールスの生前に発表されていれば、あるいはレッシングがこれらの文書の全体を発表していれば、どんなに大きな議論になったかと想像することができるし、その後の聖書学の歩みもかなり違ったものになっていたのではないかと思われる。シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』は、ライマールスに光を当てたと同時に、彼の全体像を見ないままに、彼をすでに片付いた要件にしてしまったという側面を否定できないのである。

ライマールスの新約聖書論

ディートリヒ・クライン

I.

イエスの教えについて以下で考察するにあたって、その史的背景を獲得するために、ライマールスは先ず、タイトルをつけずに終わった最初の巻において、イエス時代のユダヤ教の政治的・宗教的状况にとって最も重要な鍵となるデータを総括している。ユダヤ人にとって正典として認められていたの

は律法と預言者だけであった¹⁹⁾。後者（預言者）は、シナゴグでの礼拝において、律法からの朗読にそのつど割り当てられて読まれた。復活信仰はマカベア時代に現れていたが、これについてユダヤ教では不一致が支配的であった。サドカイ派はこれを否定したが、ファリサイ派は容認した。しかしファリサイ派は、純粋に外的な祭儀規定を強調しすぎる傾向があった。サマリヤ教団が分離してから後、ユダヤ教には宗教的な統一機関が欠けていた。確かにエルサレムのサンヘドリンは高い名声を享受していたが、それが統一的な教職の根拠にはならなかった。サンヘドリンは、ゲリジム山上の神殿²⁰⁾や数多くのシナゴグ——その裁判権はローマ総督よりもずっと強力だった——と並ぶ、ただ比較的高い評価を受けた機関であるにとどまっていた。最後にライマールスは、熱心党という反ローマ帝国運動に言及している。この運動は、占領権力に対して抗議の声を上げ、イスラエルを最後には戦争に陥れることになった（12-17）²¹⁾。宗教的・政治的な方向性を見失ったこの時代、ユダヤ人たちの間でメシア待望——それはすでに、アンティオコス・エピファネス²²⁾の治世下で最初の頂点に到達していた——が花開いた。洗礼者ヨハネにおいて、ライマールスはメシア待望がいかなる意味を持っていたかを証明できる。彼はさらに、異教の資料から事例を引用している。そこでは、いかさま師が自らを偽ってメシアだと称したのである。しかしイエスは明らかにこれらの事例とはその教えについて区別される（17-20）。イエスの教えを考察するさいに、ライマールスはそれらの教えがイエスの弟子たち、つまり使徒たちの教えから区別されねばならない、と強く主張している。ライマールスはソクラテス、プラトン、そしてアカデミアの様々な弟子たちの間の、一般によく知られた相違を指摘している。それは、教師たちや弟子たち

19) 現行のユダヤ教聖書（旧約聖書）は、律法、預言者、および諸書からなっている。

20) サマリヤの聖地。

21) () 中の数字は、クラインが底本にしている Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. von Gerhard Alexander, Frankfurt am Main 1972 の頁番号である。

22) Antiochus Epiphanes c.215-163 BC. シリアのセレウコス王朝の王。在位 BC.175-163.

それぞれの間の区別を明瞭にさせるためである。そしてライマールスは、イエスと弟子たちの教えについてそのように区別しつつとりあげることをしないキリスト教的積義を拒絶しているのである (21f., 24)。イエス自身の教えに関しては、ライマールスはその中に、或る一般的な、実践的宗教についての教えと、或る特殊的な、イエス時代のユダヤ教にだけ向けられている、神政主義的な天国の始まりについての教えの、二つの教えを区別している (25)。イエスは、一般的な実践的宗教についての彼の教えによって、何よりもファリサイ派の教えと対決した。ファリサイ派は誤った神概念と外的儀式を中心に立て、それを超える心の内的完成を忘却していたのである (27f.)。まさにこの内的な心の完全性を促すことこそ、その全般的な方向においてユダヤ人と異教徒に向けられていた、イエスの教えの目的なのである。イエスは人々に、神と隣人を自分自身と同じように愛せよと促し、神学の理論的な問題の中に自己を見失うことは決してなかった (28f.)。彼はまた、サドカイ派が否定している魂の不死性の教えによって自身の実践的な教えを強化した (29f.)。イエスの実践的な教えを解明するさいに、ライマールスは特別な重点を山上の説教に置く。彼が言及しているのは、天の父と同じように完全でありたいと願う、より優れた義であり、思いわずらいを断ち切ることににおける摂理の信仰であり、祈りについてまた誓いについての教えであり、アンチテーゼ²³⁾における、悪しき行為の根源としての心の内的情欲への指摘であり、黄金律であり、また愛敵の命令である (30-36)。これらすべての教えによってイエスは、ファリサイ派を批判する対立的な立場をとった。ファリサイ派は、その純粹に外的な律法遵守によって、実践的宗教に反したのである。とはいえ、イエスはこのことによって古い戒めを廃棄したわけではなかった。彼はただ、一般的な実践的宗教の戒めと対立する場合には、古い戒めをそれよりも下に置いたのである (36-38)。

I - 2章においてライマールスは、イエスは自然的で実践的な宗教を越えて、どの程度まで秘義を教えたか、という問いを提出する。ここでライマー

23) マタイ5章21節以下の、律法の命令に対して「しかしわたしは言う」と宣言される命題を、アンチテーゼと言う。

ルスは、キリスト教の教義の新約的基礎を史的・批判的に考察するという、ソツツイーニ主義者によって開始された伝統を受け継いでいる。そしてこの伝統を、イエス以前の伝統的なユダヤの教えの蓄積、イエス固有の教え、そして彼の弟子たちの教えという三者を区別することによって、前進させているのである(40)。彼が示しているのは、ユダヤ的な、メシアとその王国についての表象が顧慮される場合にのみ、マタイの天国のたとえの適切な理解が獲得されるのだ、ということである。天国とはそのように、厳密に教義的な意味で終末論的な教説の一つではなく、むしろイスラエルにおける政治的支配の具体的なヴィジョンであったことが証明される(41-44)。「神の子」称号についても、ライマールスはこれをユダヤ教の伝統の内部で説明する。福音書記者ユハネを通して、そしてパウロを通して初めて——彼らは《プラトン主義者の神秘神学》によって刻印づけられていた——この神の子称号はイエスの「神化」(Vergötterung)の表現となったのである。旧約聖書から推定されるユダヤ的表象世界の内部では、「子」という称号はむしろ、神によって油注がれた者、メシアへの、神の父親的思いやりの表現なのであり、それはこの思いやりが、すでに旧約の王たちの任命のさいに見出されるとおりである(46-62)。この同じことは、イエスの「父よ」との神への語りかけについても言える。ここで意味されているのは、イエスが自分をそれだと理解したところのメシアは、神の意志の下に位置づけられるということであって、神の第二のペルソナの実体化(Hypostasierung)ではないということである。この実体化は、「カバラ主義者やプラトン主義的ユダヤ人の、ただ暗いだけの諸概念」から由来し、ヨハネが初めて福音書に持ち込んだものである(62-66)。ヨハネのキリスト論への反駁に、ライマールスはかなりの分量を費やしている。彼は一方では、ヨハネがどのような哲学的・神学的な源泉から水を汲み出しているかを示し、それを越えて、古教会公会議の決定の意味におけるヨハネ的ロゴス・キリスト論の正統性にも反論を加えている(66-72)。

I-3章においてライマールスは、三位一体の第三のペルソナとしての霊についての新約聖書の引用箇所にも、イエス時代のユダヤ教の言語世界と表

象世界の文脈で、別の選択肢となる解釈を与えている。彼は旧約聖書から、「神の霊」という言葉によって何よりも三つのことが意味されている可能性があることを指摘している。すなわち、1. 神自身、2. 人間的心情の或る特別な賜物、3. 善をなすべきだという人間の心情の動きである (74)。ライマールスは、ヘブライ語の個々の形象的な語り方を、あまりにも対象化して理解することに対して警告を発している。そして霊において神性の第三のペルソナを認識することを拒絶する。ここでは彼は集中的に二つの箇所——それらの箇所では三位一体のペルソナの一つとして霊について語られているように見える——を論じている。すなわち一つはイエスの洗礼の箇所であり、そこではイエスが「愛する子」と呼びかけられ、霊は鳩の姿で彼に降りて来ている (77-84)。もうひとつは三位一体的定式文を伴った、マタイの洗礼命令である (84-85)。イエスの洗礼のさいに洗礼者が見た幻影を、ライマールスはユダヤ教のメシア待望の文脈において解釈している。そのさい彼は、一方では鳩が柔和な心を象徴する動物として特別な意味を持つことについて言及し、他方ではイザヤ書から、メシアを神のしもべと同一視する歴史的な起源があることを明らかにしている。マタイは自分の福音書のために、ユダヤ教内部の神のしもべ賛歌を応用して、読者に、言語的なほのめかしによって、イエスと神のしもべを結びつけるように勧めているのである (80-84)。マタイの洗礼命令がマタイ福音書における編集上の付加であることを、ライマールスはそれを新約聖書や当時のユダヤ教の他の洗礼定式と対決させることによって証明している。このところからライマールスは、近代のキリスト教に、洗礼についての原始キリスト教を理解するその捉え方をもって、異議を申し立てる。すなわち、最初のキリスト教徒たちにおいては、(三位一体ではなく) イエスの名によってのみ洗礼がなされたのであり、受洗者は全体的には水で洗われたが、成人のみが水に浸されたのである。洗礼を通じて異教徒は、さしあたりはユダヤ教に入るべく洗礼をほどこされ、そして洗礼によって受洗者は霊の賜物を受けたのである (95f.)。

キリスト教の洗礼実践をこうして批判したのにつづいて、ライマールスは I-4 章において、主の晩餐のサクラメントを論じることに向かう。彼はこ

れを、イエスがどの程度までユダヤ人の古いレビ記的な慣習を廃止しようと意図していたのか、という問題をきっかけにして論じている。ライマールズはそのさい、ユダヤ教律法の放棄を、(イエスではなく)使徒たちの要求だと考えている。この放棄は、自分自身ユダヤ教の中で成長したイエスの意図とは、何の関わりもない(97f.)。なぜならイエスは、古いユダヤ教の律法規定を廃止することなしに、それとは別に個々人の良心を強くすることによって「ユダヤ教の改革」(98)を行おうとしたのだからである(98f.)。ここでライマールズは、晩餐式の設定をも、ユダヤ教のメシア待望の文脈において説明している。この待望は将来の天国へと向けられていたが、その天国においては、ユダヤ教律法は完全に顧慮されるようになるべきなのである(99-103)。そしてライマールズは、イエスは自分自身をユダヤ人のメシアだと理解していたと指摘している(103-109)。主の晩餐の祝祭において、イエスは、ユダヤ教の伝統に根ざした過越祭を取り上げ、それを自身の来るべき死を想起するしるしと結びつけたのである。そのさいライマールズは、晩餐の祝祭の種入れぬパンと赤いブドウ酒は、すでにユダヤ教において、堅牢で象徴的な式文に伴われて用いられていたと指摘している(110f.)。イエスの晩餐において、ライマールズはそれゆえ、キリスト教の新しい儀式のようなものは何も見ていない。イエスはむしろ、ユダヤ教の伝統的な儀式を彼の死の日を想起する祭へと変貌させたのであり、この祭を弟子たちは、イエスの再臨する日まで年に一度祝うべきだったのである。主の晩餐を実体変化説ないし実体共有説を通じて知るといような後世の教義的解釈は、イエスの意図を誤解しているのである(111-114)。主の晩餐の日付けに関する福音書間の矛盾を最後に論じた(114-116)後に、ライマールズは結論に到達する。すなわち主の晩餐の設定も洗礼の設定も、歴史的には不確実だと言わねばならず、これら二つの儀式の最初の意味は、ユダヤ教の伝統との争いの中にあっただけではない。イエスはこの伝統の中で生きていたのである(117f.)。

II. イエスの天国の目的について

ライマールズは以上のような仕方で、イエスが教えたのは理性的・実践的

な宗教のみであって、それはイエス自身がその中で育ったユダヤ教的伝統と大幅に一致していると指摘している。その後でライマールスは、第2巻「イエスの天国の目的について」において、イエスがユダヤ人に向けてのみ語った天国についての説教を論じることに向かう。「天国」はここでは、旧約聖書によってすでに刻印されたメシア信仰の文脈で理解されている。天国とは、神がそこにおいてはメシアを通してモーセ律法を完全に守らせるところの王国であって、そこではメシアが、天国における王として、神の支配を代行するのである (121f.)。イエスがユダヤ人を天国に向けて準備させ、自分自身をメシアとして現臨させるあり方について、ライマールスはしかし多くの「あいまいさ」を見出しており、それらを個別的に議論しているのである。すなわち、イエスは一見したところ、イエスはメシアだという洗礼者ヨハネの叫びを支持するために、ヨハネと共に働いている (124-127)。彼は常に、それ自体は適合しない旧約からの引用によって、自らに権能を与えているが、それらの引用は、使徒たちの後からの視点からはじめて、意味あるものと見られうる (127-130)。そしてイエスはしばしば自らの奇跡行為について、人に語ってはならないと命じたが、それらの行為を通して、彼はたとえば不信仰なファリサイ人を簡単に承服させることができるのである (130-134)。この種のあいまいさは、イエスの天国についての説教にもまわりついているのだが、それらを明らかにするために、ライマールスは天国についての教えにおいて一つの転換——その転換は、イエスの死後に使徒たちの間で実行された——があったことを受け入れる。イエスがこの世の支配としてもたらそうと欲した天国は、使徒たちによって、何らかの霊的な王国へと転換させられた (135)。イエスの弟子たちは、ユダヤ教に共通な希望を共有していた。その希望とは、メシア的なダビデ族の人への希望であり、この人は勝利に満ちてエルサレムから新しい王国を支配するはずであり、この王国へと異邦人たちは全世界からイスラエルの神を賛美するために集まって来るのである。メシアの12弟子としての彼らには、天国においてイスラエルの12部族を支配することが約束されていた。そしてこの現世支配への展望に支えられて、イエスはメシアとして、この展望を地域において宣教したのである。しかし弟

子たちは、イエスの死後、彼らの希望を奪われた(136-139)。イエスの死に直面してはじめて、勝利に満ちたメシアから苦しむメシア、死にゆくメシアが生まれた。彼の復活——そのすぐ前には、人々は心細い気持ちで彼の遺体に香油を塗っていたのだが——この復活を彼らは宣教するのである(141-144)。

この視点の転換は、イエスの死後に弟子たちの間で採用されたのだが、この転換についてライマールスはⅡ-2章において、聖書の報告からイエスの真の意図と行為を取り出す試みをしている。この再構築の仕事は、ライマールスはイエスの活動の最初と最後から始めている。名目上は神の声を引き合いに出して、イエスは洗礼者ヨハネからメシアだと宣告されていた。そのおよそ3年後、イエスはエルサレムにユダヤ人の王となる意図を持って入場した。そのさい彼は、ユダヤ人の中のすべての知的階層との争いに陥った(146-149)。この間しばらくの間、イエスは常に待ち伏せを逃れて、自分がメシアであるとの要求を隠そうと試みた。なぜならユダヤ人の権威者たちは、イエスがそのメシアであるとの要求によって、ローマ帝国の占領者のユダヤ民族に対する懲罰行動を全体的に誘発するかもしれないと恐れたからである(149-151)。いったいいかにしてイエスが公然とエルサレムに入城するという大胆な行為が可能だったのか、という問いに答えるために、ライマールスはイエスが洗礼以来歩んだ道を、もう一度詳細にたどる。ヨハネと弟子たちによってメシアだと宣教され、また多くの単純に演出された奇跡行為を通じて、イエスは、ある広範な民衆運動を自身の周りに集めた。この運動は、上流のユダヤ機関に対しては騒乱のような状態であった(154-158)。この民衆運動に支えられて、イエスは過越祭で混雑しているエルサレムに入城し、弟子たちおよびそのために募集された子どもたちによってメシアとして祝われ、はっきりしない意図によって神殿の営業を妨害した(159-163)。このふるまいによって、彼は大祭司とサンヘドリンの介入を不可避なものとした。公開の質問によってイエスに、メシア出現で興奮した群衆の前で教えが誤っていたと認めさせるのに失敗した後、人々は彼を夜、ゲッセマネの園で逮捕し、裁判にかけた。弟子たちはそれによって突然、自分たちが最後まで固執して

いたイエスの政治的支配に参加することへの希望を、奪い取られた (163-165)。イエスの裁判の叙述において、ライマールスは明瞭にローマの属州総督府の責任を強調している。ユダヤの権威者たちは、法的に、このケースをピラトに委ねることを強いられた。ピラトの聖書的像 — 彼は自分の手を洗って無実を主張した — の仮面をライマールスは引き剥がし、それは使徒たちの反ユダヤ的な思いつきだとしている。法的に見れば、イエスの死の責任は、ユダヤ人ではなく、ローマの占領権力にある (166-170)。この章の締めくくりにおいて、ライマールスは史的イエスについて獲得された洞察を12点にまとめている (171-176)。

Ⅲ. ひとりの霊的解放者という使徒的システムについて

イエスの公的活動によって引き起こされたメシア的希望の後の顛末を、ライマールスは第3巻「ひとりの霊的解放者という使徒的システムについて」において叙述している。イエス・キリストの使徒的な教えのはじまりの日付を、ライマールスはイエスの復活において認識しているのであるが、この復活は、弟子たちがメシアの地上的な天国にかけた希望が、メシアの地位要求者イエスと共に十字架で死んでしまった後に、創作しなければならなかったものである。イエスによって開始されたユダヤ民族の政治的蜂起は遠のいた。そしてしばらくの時間の後にはじめて、イエスの信奉者たちは別の選択肢であるところのメシア・イエスの受難、贖罪死、復活、昇天、そして彼が審判のために再臨するという教えを広めたのである。それゆえそれらは、概して言えばイエス自身の教えとは明らかに矛盾した教えであった (179-181)。使徒たちのこれらの新しい教えのすべては、復活信仰という仮定の下に成立している。それゆえこの復活信仰にライマールスは入念な吟味を加えるのである。そのさい彼は、マタイの墓の番人についての報告、復活者の顕現についての諸報告、そして人々がそれによって復活の使信を強化しようと試みた旧約の引用を研究する。ライマールスは明瞭に、キリスト教的弁証の通常の道を拒絶する。こうした弁証は、決定的な点を見過すことができるようにと、枝葉末節を注目するように誘導し、使信の真实性を後世のキリスト教の広ま

りから証明し、あるいは福音書のすべての理性的内容を指示することで、その下にある非理性的な神秘をも救おうと試みるのである (185-187)。

Ⅲ-2章においてライマールスは、イエスの復活の最初の証明として、マタイにのみ伝承されている報告を検証する。この報告によれば、復活が起こったとき2人のローマの番人が、ユダヤの権威たちの望みによって、墓の前に配置されていた、というのである (188f.) ライマールスは、これらの異邦人の証人たちは、マタイでだけ言及されているのであるが、全く名前では呼ばれておらず、また後の使徒たちの復活報告においては何の役割も果たしていないことを非難している。古代世界のまさに異教徒たちの前では、ローマ人の証人たちを指示することは、あるより高い信憑性を出来事に与えることができたのかもしれない (190-195)。これも奇妙なことに、ユダヤ教の諸資料は、一方では最高評議会がユダヤ教の祝祭日には非常に異常な、墓の番をするようにという申し入れしたことに何も言及していないが (195)、他方ではしかし、人々がイエスの遺体を墓から盗んだのだという有名な非難を提供しているのである。マタイ自身は、殉教者ユスティヌスがしたのと同じように、遺体盗難というこの非難に言及している (196)。この欺瞞への非難を、ライマールスは二つの仕方で補強している。ひとつは、マタイにおける復活報告は、他の福音書と矛盾しているということである。なぜなら、遺体に塗油するために墓に行った女性たちは、ローマの番人について何も知らないからである。もうひとつは、この欺瞞への非難は、長所を持っているということである。なぜなら、そうだとすると何ら超自然的な出来事に依存する必要がないからである (198-200)。同様に、救いに必要な真理を人間に与えようと欲している神の目から見れば、諸福音書が報告しているような復活は、目的にかなっていないとライマールスは判断することができる。というのは、復活は非常に疑わしい人々の非常に小さなサークルにのみ認識可能だったからである。さらに次のような観察が加わる。すなわち聖書の報告によると、復活は他の箇所では述べられている三日間の経過よりも、ずっと早く起こった²⁴⁾ということである (202)。

復活の第二の証明として、ライマールスがⅢ-3章でとりあげて論じてい

るのは、復活者の出現についての諸報告である。そのさい彼は、世俗の裁判の証人尋問を判定基準として自らを方向づける。聖書の復活証言は信用性に欠けるように思われるのだが、その第一の理由は、それらが互いに矛盾することが何度もあることであり、第二の理由は、それらがこの矛盾の認識を長い間表向きの疑いの下に隠していたからである (207-213)。ライマールスは諸報告の中から十の特に目立つ矛盾を示し (216-246)、最終的には、復活の証言は、ライマールスの立てた基準には堪え得ないという判断にいたる (246-249)。そのさい彼は、1708年にロンドンで公開開催された死者復活の検証を指摘している。この検証は成功しなかったのではあるが、しかし根本的には、検証が成功した場合には、復活は十分に証明されて通用しうると考えられたのである (184 und 246)。

復活の最後の証明として、ライマールスはⅢ-4章で、旧約聖書からの典拠を論じている。これらの典拠を最初期のキリスト教徒は彼らの弁明に応用したのである。聖書によって権威づけるという態度を、キリスト教徒たちはしばしばとった。ライマールスはそのことを、使徒言行録が報告するステファノ裁判において明らかにしている。ステファノは恣意的に様々な聖書引用をしているが、それらの箇所は復活とは関係がない。しかもステファノは、自分を裁く人々の無理解に驚いているのである (252f.)。ライマールスはペトロとフィリポの弁明にも言及し、その後で、使徒たちが聖書からする議論の一貫性のなさを、パウロが(ピシディアの)アンティオキアのユダヤ人たちを前にして語ったことを例にして、指摘している。ライマールスはこのパウロの(一方的)弁論を架空の対話相手として演出を加えており、そこではユダヤ人たちがパウロの聖書引用に答えて、彼を論破しているのである (254-261)。最初のキリスト教徒たちが旧約聖書を扱う際に不適切である理由を、ライマールスは、すでに当時のユダヤ教において広く一般化していたファリサイ派の解釈方法に見ている。この解釈法においては、新しい習俗がアレゴリカルな聖書解釈によって権威化されていたのである。新約聖書の著

24) イエスの十字架死が金曜の日暮れだとすると、日曜の朝までは実質的には一日半で足りるということ。

者たちはこの解釈伝統に結びついており、それによって彼らの新しい教えを権威づけたのである (264-267)。この章では、旧約聖書から復活信仰を権威づけることについて考察されたが、その最後にライマールスは、いかにしてアレゴリカルな聖書解釈が神学史の経過の中でその信用を失ってしまったかを述べている。新約聖書の教えを救うために、神学者たちはユダヤ教内部のメシア的聖書解釈を研究し始めた。そしてそこで同時に、まさにこの解釈への批判の長い歴史を明らかにすることになった。この批判は古代末期のユダヤ教においてははじまり、ソツィーニ主義において、つまりグロティウス²⁵⁾と英国の理神論者において終わったのである (268-271)。神学的メシア主義研究のこの両義性を、ライマールスは、ジャン・ルクレール²⁶⁾の著作において明瞭にする。ルクレールは、新約聖書によればイエスが同時代のメシア待望をいかに完全に満たしていたかを際立たせている。そしてそれによって同時に、考える限りすべての手段でユダヤ的メシア待望と使徒たちのキリスト告白の橋渡しをするという新約諸文書の全般的傾向が認識可能になったのである (270)。

ライマールスはこれら三つの仕方で使徒的な教理システムの最初の基礎としての復活信仰を倒壊させた後で、今度はⅢ-3章において、このシステムの第二の基礎、すなわちイエスが雲の上から再臨することへの信仰の考察にとりかかる (272f.)。当初は低くされていた救済者が再臨するという信仰は、当時のユダヤ教においてそれほどポピュラーではなかった第二のメシア信仰理解につながりがある。この第二の理解によれば——ライマールスはそれを、古代の異教資料やユダヤ教資料から裏付けるのだが——メシアは勝利に満ちた政治指導者として理解されたのではなく、従ってメシアは当初は卑下 *Erniedrigung* に自身を引き渡すということがありえたのである。この第二の、それほどポピュラーでないメシア信仰理解は、自分たちの師の死後のイエス

25) 法学者グロティウスは、オランダでアルミニウス派に加担した疑いで投獄されたように、理性の判断を重視した神学思想家でもある。

26) Jean Leclerc 1657-1736 聖書の批判的解釈を創始したためにカルヴァン主義者に迫害され、ジュネーヴを退去した神学者。アムステルダムで、アルミニウス主義の学校で教えた。

の弟子たちにとっては魅力的となった (274-276)。これによってユダヤ教の伝統にそむくことなしに、彼らは今や、先に低くせられたメシアが間もなく来るであろうこと、そして新しい王国を地上に樹立するであろうことを、教えることができたのである (277)。にもかかわらずここで決定的なのは二つのことである。その第一は、新しい王国は現世の彼岸にあるのではない、ということである。その王国は、メシアの再臨によってそれまでの国家秩序が終わるという限りでのみ新しいのである。そして第二に、その新しい王国は、非常に近い将来に期待されるために、メシアの王国のために従来の変えろという課題は、まだ現世にありつつ報いられるということである。メシアの王国へのこの直接的な待望によって、大勢の新しい改宗者が、資産のすべてを「救済者-金庫」(Heilands-Casse) へと払い込む用意があった。この金庫から、貧困な新改宗者は支給されえたのである。再臨が更に延期された時にはじめて、この資金システムは危機に陥った。そこで弟子たちは、貧しい人々への融資から再び手を引かねばならなかったのである (277-280)。この種の千年王国接近待望の現世的力のよく知られた例を、ライマールスは近世初期の千年王国運動に見ている (281)。とはいえ彼は、最初のキリスト教徒の直接的な接近待望が、メシアの再臨が起こらなかつた時に変化した有様をも描き出している。使徒パウロは、反キリストによって再臨が妨げられているのだという暗い講話によって教会共同体 *Gemeinde* をごまかした (284-287)。そしてペトロは、メシアの王国の開始を世界全体の終末についてのあまりに恐ろしい像と結びつけたものだから、キリスト教徒たちにとっては、世の終わりをまだ経験せずにいられるということ、そしてむしろこの恐ろしい日に前もって備えるだけの時間の余裕があるということが、恵みのように思われたほどであった (288-293)。ペトロにおいてはじめて、それゆえ、メシアの王国の待望が世界終末の表象と結びついたのである。この表象は、教会史の全体を貫いて現代にいたるまで、千年王国説に刻みつけられているのである (293f.)。キリストの再臨は、すでに最初のキリスト教徒たちに直接的な将来のこととして告知されていたのだが、それが今日にいたるまで起こらなかつたのであるから、ライマールスは、復活と並ぶ使徒的教理システムのこの第二の基礎もまた、無効であると説明している (296f.)。

IV. 使徒的キリスト教のはじまりと成功

イエスの弟子たちを中心にした最初のキリスト教会共同体の成立を再現するために、ライマールスは第4巻「使徒的キリスト教のはじまりと成功」の最初のところで、改めて、いかにして弟子たちが師の死後、自分たちの失望を新しい宗教運動へと変身させたのかを総括している。復活節と聖霊降臨節の間の時期、比較的教養のあった弟子たちはエルサレムの隠れ家にこもって、自分たちがメシアの王国で保有するはずだった現世の支配権への希望に支えられて、彼らの教理システムの輪郭を描いた。この教理システムを基礎にして、彼らはイエスから受け継いだ仕事をつづけたいと考えたのである。ユダヤの権威者たちは、イエスの周囲の反対運動は彼の十字架刑によって鎮静化したものと信じていたので、弟子たちはエルサレムでその後も煩わされずに審議することができた。ユダヤのメシア信仰のあまりポピュラーでない第二の理解に立ち戻って、彼らは、ユダヤ教の聖書解釈の枠内にとどまったいくつかの基本的教えだけを提供する教理システムを作り上げた。すなわち、キリスト・イエスへの信仰、彼の名による洗礼、世との和解（世の贖罪）のためそして罪の赦しのための彼の受難、彼の再臨と彼の王国の建設——そこでは敬虔な者たちが報われ、不信仰な者たちが罰を受ける——である（305-313）。最初の信奉者たちを弟子たちが獲得したのは、すでに言及された「救済者—金庫」という福祉システムの助けによってであった（314）。とはいえライマールスは、キリスト教がその古代的環境の中で入手できたもうひとつの長所を挙げている。使徒たちの教えは、普遍的な罪の赦しを基礎にしており、最初から異邦人に開かれていた。つまり、いずれにしてもすでに偶像信仰に対して距離を保っており、部分的にはすでにユダヤ教に共感するところがあった、すべての異邦人に開かれていたのである。キリスト教会共同体は今や、ユダヤ教が乏しくも逃してしまったこのような伝道的成功を収めたのである。なぜなら、キリスト教会共同体においては、回心した異邦人たちはユダヤ教の儀礼的律法を守る必要がなかったからである。ライマールスは『弁明』第一部で、ノアの時代²⁷⁾の最小限の一致を叙述しているが、異邦人はこのユダヤ教の寛容の最小限の一致の中に保たれていた。それゆえ彼らは、

非常にたやすくキリスト教に移るための決断をすることができたのである(314f.)。こうしてライマールスは、使徒時代におけるキリスト教の始まりを素描した後で、使徒たちとその教理がいつの間にか巻き込まれていた様々な困難を論じている。困難の最初は、ユダヤ人たちが非常に早くからイエスの復活について弟子たちに向けていた、虚偽だとの非難である。この非難に対して、パウロもまた、ユダヤの裁判官たちの前で防衛に追われねばならなかったのである。ライマールスは、パウロがいかに巧みに、ファリサイ派の間で広がっていた一般的な死者復活信仰に自分の立場を結びつけ、具体的なイエスの復活については付随的にのみ述べ、自分に生じたイエスの出現を指摘して弁護したかを示している(318f.)。第二の困難としてライマールスが論じているのは、使徒たちへの迫害である。これは当初はエルサレムのユダヤ教法廷によるものだったが、この法廷の行為能力はローマの属州当局の内部では非常に限られたものだったので、キリスト教が広がるのを妨害することはできなかった(320-323)。これより深刻な困難への指摘をライマールスは、エルサレム外部での使徒たちの活動の報告において初めて見出している。使徒たちに対する虚偽非難はすばやく広がっていき、それに加えて、使徒会議²⁷⁾が示しているように、新しく改宗したユダヤ人たちがここで、キリスト教会共同体においてあらゆる儀礼的规定を遵守するように固執したのである。パウロはこの争論の中でひっきりなしに自分の意見を变えねばならなかった。そして、自分の伝道の仕事を全体として成功させるために、折々の機会に合わせてそのつど、あるときは厳格なユダヤ人キリスト教徒として、またあるときは異邦人キリスト教徒として偽称しなければならなかった(324-327)。異教の内部ではキリスト教徒に対する印象の変化がゆっくりと進行していったことを、ライマールスは見とっている。キリスト教は当初、ユダヤ教の一神論の理性的な捉え方だとして喜んで受容されていたのだが、広がってゆくうちに、人々はしだいにこれがローマ帝国内部の阻害要素だと気付いたの

27) noachitisch「ノアの時代の」を意味するが、歴史学的な概念ではない。民族の分化が始まっていない、人類が一つの家族であった時代を想定した言葉。全人類に共通な最小限の一致を、ここでは noachitischer Minimalkonsens と呼んでいる。

28) 使徒言行録 15 章。

である。この理由を、ライマールスは一方では、ユダヤ教および異教の祭司の反キリスト教論駁において認識する。これらの論駁は、キリスト教徒をローマ帝国内部で適用されている宗教寛容から除外したいとしている。そして他方では、ライマールスはキリスト教徒自身のふるまいにおいて認識する。彼らは神礼拝の祭を公開することには反対して、自分を守ろうと試みていたのである (328f.)。最後にライマールスは、使徒たちによって設立されたキリスト教の二つの主要な欠陥を指摘している。つまりキリスト教はその教えの形態において規定が少なすぎること、そしてまた、使徒たちの、部分的には容赦のない対抗関係によって刻印されているということである (329f.)。キリスト教の教えの規定が不足していることについては、ライマールスは先ず、福音書のテキストが互いに矛盾しているということ、使徒たちが教義を互いに争ったこと、新約諸文書間で義認論、キリスト論、サクラメント、教会論、正典の教義学的相違があることを指摘している。使徒たちは議論の余地ある諸点を相互に明らかにする機会を逸したので、キリスト教は最初から争論に巻き込まれた。この争論は、教会史の全体を通じて貫徹される (330-332)。使徒たちの争論に関しては、ライマールスは、パウロがとった戦略——彼はこの戦略を通じて自分の意志を貫いたと理解した——を、次のように詳しく考察している。パウロはその社会的に高い地位、彼の高い教養、また相争う党派の間で巧みにその間をすり抜ける能力に基づいて、他の使徒たちよりも優位に立つことができた。彼はそのようにして、キリスト教における最初の霊的指導者となったのである (332-334)。パウロの生涯を要約して述べる中で (334-341)、ライマールスは、自分の行為において常に支配欲と権勢欲に導かれていたこの使徒が、不当にふるまったと指摘している。使徒たちのこの精神こそ、ライマールスがつづく教会史において働いていると見ている精神である。そこでは、教会は様々なセクトへと分裂し、教会的専制政治は、キリスト教の教理と慣習をそこなったのである (342)。

ライマールスは、これまでに集めた若いキリスト教の欠陥の数々をもう一度新しく数え上げた後に、IV-2章において次のような問いへと歩をすすめる。つまり、にもかかわらずいかにして、使徒たちはキリスト教を成功裡に

広めることができたのか、という問いである。彼はつづく箇所では、使徒たちが伝道の仕事に際して操った3つの「手段」を描写している。これらの「手段」の第1は、感激である。使徒たち自身、自分がこの感激に捉えられたと知っていたし、またその感激を彼らは新しい改宗者に受け渡すのだと理解していた(347)。ライマールスは聖霊降臨の奇跡を詳しく論じている。これを彼は、大衆の目をくらませるために奇跡として演出された手段であるとし、またこれは教会的な熱狂主義の誕生の時だったとして、否定的に評価している。聖霊がこのような手段を人々の回心のために用いたということを、ライマールスは拒絶する。加うるに彼は、ルカの報告にある数多くの誇張を確認する。それらがこの奇跡をますます疑わしくしているのである(348-362)。初期キリスト教の伝道の第2の手段とは、すでに以前に言及された財産共有制である。これを使徒たちは、彼らの共同体金庫を中心にして設けた。富裕な新改宗者たちが彼らの全財産を払い込んだために、使徒たちは大きな財政手段を意のままに用いることができ、それによって数多くの貧者を自分に結びつけることができた。ライマールスはここで、使徒たちの攻撃性を指摘している。彼らは、自分たちが神によって派遣されたことを指摘し、それを根拠にして、教会員の個人的所有物の提供を要求した。経済的な観点から言っても、ライマールスは「救済者-金庫」のシステムを拒絶する。それは国の税収を損ない、最終的に持続する経済方式ではない。というのは、それは以前にはよい状態にあった市民を、貧困の危機に陥れるからである(363-365)。人々が時の経過とともにだんだん少なく金庫に払い込むようになったとき、使徒たちは、始まりつつあった配分の争いに自分たちが巻き込まれないために、財政管理を施す管理者の手に引き渡すことを余儀なくされた。パウロのエルサレムのための献金に、ライマールスは、損なわれた財政システムを救う最後の試みを見ている(366)。そもそも人々が自分の財産を「救済者-金庫」に献げる用意があった、ということを、ライマールスは二つの理由で説明している。すなわち一つには、古代の異教の哲学者運動で観察されるように、彼らは熱狂主義に導かれていた。そしてもう一つは、彼らは、約束された再臨のメシアの王国において、払い込んだ金の何倍もを再入手するという

希望を持っていたのである。財産共有制の破綻は、それゆえ、メシアの王国の遅延から説明される(366-368)。キリスト教の伝播の第3の手段として、ライマールスは千年王国説に言及する。彼はこの説が新約聖書において、また初期の教会教父たちにおいて、豊かに裏付けられているのを見出している。教会史の更なる経過の中ではじめて、千年王国説は異端となったのである(368-370)。

キリスト教の伝播の第4の手段として、ライマールスはIV-3章で総括的に、イエスと使徒たちが登場した周辺でのその他の奇跡的な事件を論じている。ここで中心に置かれるのは、第一に、忘我状態(エクスタシー)と悪魔払いであるが、それらをライマールスは、それ自体は自然的なことがらを奇跡として記述したものだと考えている。なぜならイエス時代のヘブライ人は、病気を霊たちのわざだと考えたので、その結果として、病気の癒しもまた同じ表象システムの内部で記述したからである(371-375)。史的事件の報告としての奇跡報告をその信用性について検証可能にするために、ライマールスは奇跡が満たさなければならない6つの基準のカatalogを提示する。(1) 奇跡について自己矛盾するように報告されてはならない。(2) たった一つの奇跡が不真実だと証明されれば、新約聖書の奇跡のシステムの全体が崩壊する。(3) 奇跡についてはあいまいにまた不完全に報告されてはならない。(4) 報告された奇跡はそれが起こった時点では信じるに値するものとして妥当していたのでなければならない。(5) 現存する資料は奇跡についての一致した証言を提供しなければならない。(6) 奇跡は自然的神崇拜や自然法、民族法に反することをもたらしてはならない(375-378)。新約聖書の奇跡は全体として旧約聖書ほど誇張して報告されてはいないが、それでもライマールスはそれらを信じられないと考える。それは一つには、それらがユダヤのメシア待望の文脈においてはっきり認識可能であるため、イエスは、奇跡に伴ってメシアの地位を要求する多くの人々の一人に見えるからである。しかしもう一つには、奇跡によって真だと示されるはずであったことがらが、歴史によって、つまりイエスが十字架で死に、彼の再臨が起こらなかったことによって、誤りだと証明されたからである(378-380)。ライマールスは、復活の証言が

正しくないことを改めて指摘した後(380-383)、古代に由来する数多くの奇跡報告を引き合いに出す。それらの奇跡報告によって、新約聖書の奇跡の豊かさは、独一無比というわけではないことが(383-386)認識可能になるのである。つづく箇所ではライマールスは、この批判を、古教会の教会教父たちが報告した奇跡へも拡大する。ライマールスは彼らを批判して、彼らは報告された奇跡の生き証人でなかったのに、容易に奇跡物語を受け入れ、これらの物語を無批判に扱い、自分は常にキリスト教に味方して、この党派性において資料を扱い、そしてにもかかわらず常にただ自分たちの教会支配の保持と強化のみを目指しているのである(386-388)。この章の締めくくりを形づくっているのは、教会教父たちによって営まれた歴史歪曲の事例リストである。彼らはこの歪曲によって、捕囚後時代のユダヤ教と同じ伝統の線に立とうと試みているのである。いたるところで自称・真の歴史をめぐる闘いにおいて文書がでっち上げられ、他の文書は抹殺された。教会教父たちは、彼らの敵対者の諸文書がそれ以上伝承されないためにも、意を用いたのである(388-393)。

ライマールスはⅣ-4章で、キリスト教の伝播の第5の手段として、すでに言及されたレビ記的な慣習からの転換によって可能になった、キリスト教の異邦人への開放を主題にする。イエス自身がこの転換を命じたわけでは決してなかったのだが、この転換は、「救済者-金庫」財政システム崩壊後に、初期キリスト教の宣教に新しい活力を与えた(394-397)。異邦人たちにとってキリスト教的宗教が魅力的に思えた理由は、それが一神教の理性的な形式として登場したということであった。一神教は、いずれにしてもヘレニズムの時代においては、広く一般的な多神教に対して打ち勝ち始めていたのである。キリスト教の合理性、その彼岸的救済の約束、そして普遍的な罪人の赦しによって人々を勧誘したのは、弁証家たちであった。彼らは通俗的な異教の哲学者たちを、原初的キリスト者 Protochristen に仕立て上げたのである(397-398)。とはいえライマールスは次のことを確認する。すなわちこのすべては、信仰を或る特別な、理性を超えた啓示に向けて基礎づけるためには、十分ではありえなかった。そこでキリスト教伝播の第6の手段が必要となっ

たのである。つまり、古代の異邦人たちは啓示の信仰に関して苦勞したので、パウロはまさにこの信仰を、救いにどうしても必要だと説明したのである。新しい改宗者たちから、人々は慎重にさしあたりはただ、キリストとしてのイエスへの一般的信仰告白だけを要求したが、それにつづいて、秘密の入会儀礼の後に、更に広い教えの数々によって教育を積み上げることになっていた。これは、オリエントの密儀宗教において通例であった(399-402)。キリスト教伝播手段のライマールスのリストの第7をなしているのは、最初のキリスト教徒たちが彼らの宗教を国家で妥当した規則に反してでも広めようとした、攻撃的熱情である。最初のキリスト教徒のこの熱情を、ライマールスは、キリスト教的宗教の真理性に対立する論拠だとする。なぜなら、確実に認識されない真理のみが、過度に高められた真理意識として自分を押し通すからである。これに反して本当の真理は、完全な静けさの中で宣べ伝えられうるのである(403-407)。ライマールスはキリスト教伝播の第7の手段として短く、禁欲生活を——これを彼は、キリスト教的宗教の真理性の証拠だとすることを拒絶する——論じた後に(407-409)、キリスト教伝播の第8の、彼の見解によると最も重要な手段をとりあげる。それは、イエスの教えに従ったキリスト教徒の敬虔な生への転換であり、またこの生の転換を達成させた教会の規律である。ライマールスがこの点にとりわけ大きな意味を認めるのは、教会教父たちのみならずキリスト教に敵対して思考していた異教徒たちでさえも、キリスト教徒の倫理的優越を証言しているからである(409-413)。しかしながら、最初のキリスト教徒のこの長所でさえも、教会的な権力構造の強化によって危機に陥ったのである。敬虔な生の転換に代えて、宗教的熱情が増大した。この熱情は、もはや国家秩序に逆らうことはなく、むしろキリスト教世界の内部の異端者たちに対して方向づけられたのである(415f.)。第4巻の最後に、ライマールスは、これまでに挙げたキリスト教伝播の8つの手段を、もう一度総括している(416-420)。

V. キリスト教の教理体系

キリスト教教理の発展を、ライマールスは第5巻「キリスト教の教理体系」において、そのそもそもの始まりから描き出している。ライマールスはイエスの宣教から語り始めるのであるが、これはまだ完全にユダヤ教信仰の教えの範囲内で動いていた。イエスは、天国の接近に直面しての悔い改めを宣教した。天国 *Himmelreich* に向けて洗礼が行われたし、また天国においてイエスはメシアとして支配することを望んだ (423f.)。使徒たちが初めて、この政治的支配者としてのメシアへの信仰を、ユダヤ教の伝統と同じく根ざしたメシア、すなわち苦難を受けつただ霊的にのみ解放する救済をもたらす者としてのメシアへの信仰に、変容させたのである。ユダヤ教の伝統に異質な表象のあれこれについては、使徒たちは当初は教えていなかった。洗礼 *Taufe* は、ユダヤ教に未知ならざる儀式であったが、それはキリスト教共同体への入会に伴うものとなった。また聖霊は、もはや信仰者の個々の賜物のしるしとしてのそれではなくなった (425-427)。まだ非常に不正確に捉えられていたキリスト教教理にひとつの中心を与えるために、使徒たちは罪からの解放という思想を前面に立てた。そしてキリスト教をこの仕方、同時に異邦人のために開いた (428f.)。このところにはじめてライマールスは、イエスという彼自身としては挫折した憐れなメシア地位要求者を、継続的に神化してゆく運動の開始を見ている。なぜならイエスの苦しみと死は人類すべてを代理的に罪から解放すべきであったので、苦しむイエスの人格は、同時に一般的な人間の尺度をはるかに超えて評価されなければならなかったからである。そしてまさにこのことを、福音書はそれぞれ、イエスの復活と昇天についての彼らの報告によって遂行したのである (429-432)。ライマールスはマリアの処女性をも、使徒たちがメシア・イエスを神化しようと努力したというこの枠組みの中で見ている。彼は異教古代からの(処女性についての)並行的な伝説を指摘しているのだが、それは、処女による誕生は、一人の人間の神性を表現する通例の様式であったことを示すためである (433)。しかし、使徒たちが促進したイエスの神化は、ユダヤ教的メシア信仰の枠を何度も踏み越えてしまう。この枠は、神の子としてのメシアに或る特別な神

との近さを認めるに過ぎないのである。イエスを、創造の媒介者と理解されるロゴスと同一視することによって、使徒たちは最終的に、神性の第二の位格としてのイエス・キリストへの信仰を基礎づけた。ライマールスの推測では、福音書記者ヨハネは彼のロゴス・キリスト論をプラトン哲学との対話の中で発展させた。プラトン哲学は神のロゴスを神の理性の表現として、同じく実体化していたのである。このプラトンのなロゴス実体化は、他方ではそれ自体がヘブライ的な知恵の表象に合致していた。知恵の表象は同じように、世界を秩序づける原理の人格化を企てているのである (434f.)。ライマールスは、ヨハネがすでにプラトン主義に影響されていたと確言することは避けたが、それでもそれにつづく三位一体神学を論じる教会教父たちの議論がプラトンの刻印されていたことについては確信している。彼は、プラトン主義がキリスト教においてのみならず、三位一体論的思弁に傾いていたことを証明するために、フィロン²⁹⁾を指摘している (436)。とはいえ、使徒たちと最初のキリスト教徒たちは、御子を神化することについては慎重に歩んだ。新約聖書はキリストの神性を、総じて言えば従属的な意味においてのみ主張しており、キリスト教共同体においても、人々は、キリストの神性への信仰への階段をゆっくり登って行ったのであって、それが最後には父の神性を凌駕するほど脅かすまでには時間がかかった。この後者のことを、ライマールスはケルススとプリニウス³⁰⁾の報告から裏付けている (437f.)。イエスの完全な神化が教会共同体において達成された時にはじめて、教会教父たちは、聖書引用の誤った再現によって、そして個別的には新約聖書のテキストの偽造によっても、キリストの神性への未熟な信仰に聖書的な基礎を作り出す作業を開始したのである (439-441)。これらすべての、まだ十分には発展していない信仰命題の形式で、使徒たちはキリスト教的教理体系なるものの始まり

29) アレクサンドリアのフィロン BC.25/20-AD.45/50 は、ユダヤ人のプラトン哲学者であったが、彼自身はキリスト教とほとんど接点を持たない。それゆえフィロンに三位一体的思弁があったとすれば、それはプラトニズムそのものに起因することになる。

30) ケルスス (2世紀後半) は、オリゲネスの『ケルスス駁論』の論敵、プリニウスは2世紀前半にキリスト教徒を裁判で取り調べて、当時のキリスト教の実態について貴重な報告を残したローマ帝国の行政官。

を定式化した。この体系は、それ自体として筋の通ったものではなかったし、使徒たちによって統一された仕方では教えられ、更に発展させられたものでもなかった。それゆえすでに最初のキリスト教徒の間で、後に後世の教会史をも刻印することになる争論が基礎づけられたのである(442f.)。これと並んで、ライマールスは更に、使徒たちがそれについては統一的な指示を与えなかった諸問題を挙げている。ユダヤ教慣習の内部では付随的だった二つの儀式の続行として、洗礼と晩餐が sacrament に定められた一方で、割礼のような他の儀式については不一致が支配していた。同様に、祭日、祭、パウロに始まりが見られる教会秩序などは、規定されないままであった。とりわけライマールスは、教会史の中で聖職者と世俗の力の間に絶え間なくつづく争いに関して、聖職者の職権を明確に制御する規定がないことを残念がっている(444-450)。

最初のキリスト教教理体系およびその欠落を以上で総括的に叙述した後に、ライマールスはV-2章において、教義発展のはるか後世の状態を議論の俎上にあげる。それは、プロテスタント正統主義の教義学である。彼はここでそれを十の主要なまとまりに区分する。すなわち、①原初の状態について、②墮罪について、③原罪について、④理性の頹落について、⑤人間の罪による⑥神への侮辱について、⑦神の恵み的手段としての⑧超自然的啓示について、そして⑨神自身の御子の死における⑩神の自己和解について、の教義である(451f)。原初の状態と墮罪の聖書の報告に関することがらについては、ライマールスはこの報告の教義学的な言明力を無力化する。それは彼が、このことについて以前の箇所ですでに論じていた議論を詳細に繰り返すことによってであり、また招待主から酒を飲むよう誘惑された大酒飲みのシンプリキウスの例話によってである。それにより、聖書に報告された墮罪においては、道徳的な責任は神にあると説明される(453-464)。墮罪の教えと結びついた原罪についての教えを、ライマールスは何よりも先ず人間理性の頹落という、この章の初めに固有の教えとして数えられたアスペクトの下で論じている。ここでの論拠は、市民法的な負債の扱いは、道徳的責任の扱いと同列には論じられないということである。神は、アダムの異質の罪責を評価する

ことも罰することもできない。そして、にもかかわらずもしそのようなことが受け入れられるなら、なぜ他のふるまいのそれ以上の罪責も共に数えられないのか、という問題が生じる。この種の批判的な問いが、キリスト教においては許されないということを、ライマールスは、人間の理性能力についても人々がこの原罪のせいだと主張した作用から説明している。人間は原罪と理性の頹落を信ずるべきであり、この信仰において同時に、信じられるべき教理の背後を批判的に問うことは完全に断念することを説明すべきなのである(464-468)。これら二つの教えが教会の宣教の中で協力し合って働くことを明らかにするために、ライマールスは今一度例話を持ちだす。この例話の中では、或る役人が一人の農夫に、何世代も前に農夫の家系で起きた殺人の罪を負わせるのである。農夫は、自分に適用された法論理が正しい理由を問うのだが、自分の法的無理解を指摘され、その結果この判決を受け入れなければならないのである(469f.)。しかしライマールスは、理性の頹落の教えを正面から受け止めるならば、啓示の可能性もまた危機に陥ると見ている。なぜなら、人間の頹落した分別は、啓示の真理を、自分の周囲にある現世の自然的啓示と同様に、常に不完全にとらえるはずだからである。人間には意志の自由があると認められ、またそれが原罪のせいで人間を常にただ悪へのみ向かわせるとされるのだが、もし人がこの意志の自由を考慮に入れるならば、神がその啓示を伴いつつ人間にまで到達するというのは、ほとんど考えることができないように思われる。人間の頹落した分別は、啓示を理解できないし、人間の頹落した意志は啓示をとらえることができないのである(473f.)。

その後のところで救済史の教義学的理解を論じる手始めに、ライマールスはV-3章で、改めて最初の人間の原初の状態と墮罪についての教えを取り上げる。彼の説明によれば、人間の「神の似像性」の下で、理性能力に関する人間の根本的完全性を理解すべきである。アダムとエバは理性を限定的に使用したのだが、それは人類史の経過の中で生来の理性能力が十分に現実化していなかったためであるので、免責される。人間存在に重くのしかかる悪というものを、ライマールスは自然的必然だとする(476-478)。その上では

じめて彼は償罪論に向かうのであるが、そこでは同時に、伝統的なキリスト論の基礎が問題になっている(479f.)。キリスト教の教義学が記述している救済秩序は、その本来の目的をこれまで見失っていた。侮辱された神がその要求する善行を見出したのでもなく、人類がキリスト教の救済信仰の力でより善くされたのでもないのだ。教会史を略述するのを手がかりにして、ライマールスはキリスト教の下での人類の悪しき状態を示している。彼は、現代への展望を拡大することによって、来世の罰で脅迫することそのものは、人間を善へと動かす力を持たない、という結論に達する。なぜなら、人間は事実的行為に依存することなく、ひとつの選びの意識あるいは棄却の意識において生きているからである。これらの意識のみが、人間の性格的基本構造を反映しており、従ってそれは、何ひとつ特別な倫理的衝動を与える力を持たないのである。キリスト教の義認信仰はそれどころか幾重にも、善に向かおうとする固有の自然的力を使用することから、人間を逸らせてしまうのである(480-487)。さて償罪論の中心的基礎に関わることから、すなわち人間の罪による神への侮辱という表象を、ライマールスは疑う。この表象が神と神の固有性の一般概念と両立しないからである。神は人間に依存しないと考えられるので、その神は侮辱されることはありえず、従って怒ることもなく、また償罪を要求することもない。侮辱されたから人間に罰を与えるなどというのは、神の復讐の行為、それゆえ人間に対する邪悪なふるまいであり、神に帰せられてはならないのである。償罪論において、ライマールスは二つの間違った、人間化された神表象が働いていると見ている。これらの表象は、自己矛盾した教えへと導くのである。神は一方では、自分の金を返せと要求するけちくさい債権者のごときものとして表象される(487-493)。そしてもう一方では、神は、世界を自分自身の栄誉のために創造し、律法をただ人々を服従させるためにのみ恣意的に制定した、高慢な、評判を気にする君主のごときものとして表象されるのである。確かに、そのような支配意志やそのような嫉妬は、それが人間の独裁者であるなら、もっともな理由がある。彼らは自身の支配の維持のために恐れ、人々を迫害によってか寛大によってか、とにかく臣従させねばならないのである。しかしキリスト教の教義学は、神

をそのような人間的支配の像において見ることは不正だとする。人間の独裁者と想定された神は、常に自分の支配維持のために闘い、人間を一方では最も重い罰で脅し、しかし同時に、もし人間が神の支配に忠実でありつづけさえすれば、神の子の犠牲による完全な赦免を認めるのである。そして人間がこれらすべての努力をしても、最終的には、神の支配への嘲りや反抗には有罪を宣告するのである (493-497)。教義学のこの人間化された神表象に対して、ライマールスは、神の変化しえない完全性を強調する。この完全性は、人間の側の侮辱によっては傷つきえない。そしてライマールスはこの完全性を、星々がその永遠運動において変化しえないことと比較しているのである。従って、自身の過ちによって神の完全性から逸脱するのは、人間だけである (499-501)。これに反してキリスト教の償罪論は、人間によって神が侮辱されるという自己矛盾的な考えから出発し、そのような仕方でも神の像を悪意に満ちた人類処罰者へとゆがめている。それゆえライマールスは、神の善にかんがみて、神の意志だけが人間の魂を完全にするものだと認識する。魂は、死後も存続しつづけて、この目的に絶えず向かって行くのである。神は、人間の罪の数々が人間の自然的力が制限されることから生じることを知っており、人間に、常に温情と愛によって出会う。このことは、聖書の言明「神は愛である」において表現されている (502f.)。確かに神は、その愛の成就において、人間に対する罰をも用いる。とはいえこれらの罰は、常にただ人間の向上のためにのみ役立つのである。人間は身体的生活時間を超えて、人間への神の教育のわざがいつの日か完成するにいたるまで、常に前へと登りつづけるのである (504-506)。この償罪論批判につづけて、ライマールスは、永遠の地獄の罰についての短い考察を置いている。彼がここでもう一度強調しているのは、神が用いる罰というものは常に人間の向上に役立つのだということである。そこで彼は、罰を与える神を、患者に苦い薬を与える医者 of イメージで見ている。このことからして彼は、永遠の地獄の刑罰の教えを拒絶する。この教えは神のイメージをゆがめ、人間の向上には貢献しないからである (506f.)。同様にライマールスは、庶民にとって恐ろしいイメージである悪魔の表象をも拒絶する (508f.)。ここではじめてライマールスは、三

位一体論と両性論に着手する。それは彼が、さしあたりはキリスト教の教理システムを、とりわけ償罪論を総括的に述べることによってである(510-513)。三位一体とキリストの二つの本性についての教えを、彼は、これまでに述べた教え全体の必然的な結果だとしている。これらの批判は簡潔に書かれる。ライマールスは、旧約聖書にはペルソナの複数性はまだ含まれていなかったのが、プラトンの表象に遡ることによってそれが成立し、それが古教会において定式化されたという流れを示している。ライマールスは、この(古教会の)定式化において、単純で明瞭な神概念との一致につながるようなものを何も見出さないので、これまで論じられた限りでの諸教理を形成する他の教義学的教説と同様に、この定式化を拒絶する(513-516)。第5巻は、イエスの単純な倫理的教えから古教会の教義学にいたるまでの、キリスト教の教理発展を短くスケッチすることで終わっている。この中でライマールスは再び、(教会による)広範な宗教強制を批判しているのである(516-520)。

VI. 新約聖書正典の批判的歴史の補遺

ライマールスは第6巻「新約聖書正典の批判的歴史の補遺」で新約正典成立史と取り組む前に、新約聖書の諸巻は、その内容によれば、神によって靈感を受けたと言えるかどうか、という問題を論じている。そして彼は、これらの著者たち自身一度も、靈感という意味で神による権威づけを得たいと要求していないことを指摘している。むしろイエスも使徒たちも自分のことを、聖なるもの、つまり正典としてすでに与えられた旧約聖書という聖なる書の解釈者だと理解している(523-525)。福音書の史的信頼性に関しても、ライマールスは疑義を表明している。英国の釈義家ジョン・ピアスンとジョン・ミル³¹⁾によって先取りされた新約諸文書の年代推定を引照して、ライマールスは、使徒たちが自分たちのイエスの思い出を文書として固定することを断念した30年という期間を算出している(526-528)。その後初めて福音書記者

31) John Pearson 1613-1686 ケンブリッジで教授をした後にチェスター司教。John Mill 1645-1707 オクスフォードのクィーンズカレッジのフェロー、新約聖書本文批評家。

たちが、部分的には文書資料に支えられて、イエスの真の歴史だと自称するそれぞれ独自の見解を書き下ろし始めた。それぞれ異なった場所、別の教会状況において数多くの福音書が成立した。それらの中で、マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネが時の流れの中で勝利を収めた(529-534)。ライマールズはここでもう一度、四つの福音書相互の数多くの自己矛盾の例を一覧表にしている。それは、それらの報告が信用に値しないことを立証するためであった。彼はここで、福音書記者たちが奇跡物語に特別な関心があったと言い添えている。それらの物語は、彼らの福音に大きな大衆性を作り出しえたのである(534-543)。

歴史書(福音書と使徒言行録)の論考に続いて、ライマールズはVI-2章で、新約聖書の教理書の考察に向かう。すなわち、手紙およびヨハネ黙示録である。後者(黙示録)については、彼はその混乱した内容のゆえに、最初のところでしりぞけている(544)。ライマールズにとって議論に値するのは、それゆえパウロ、ペトロ、ヨハネ、ヤコブ、ユダの手紙である。これらの中では、パウロの手紙が特に注目を受けるに値する。というのは、それらは一方では、具体的な教会共同体に宛てられており、他方では、比較的明瞭に言い表されたキリスト教教理体系を持っているからである。パウロ自身が、キリスト教で最も重要な神学者だと自認しており、また事実、批判者たちを撃退することに成功もしている。パウロ以外の手紙については、ライマールズは、パウロ神学の優越に対する抵抗の弱々しい現れだと認識している(544-549)。パウロ神学の基本的欠陥のリストに、ライマールズは他の使徒たちのそのつど対立した声を帰属させる。そしてこのような仕方では、信仰義認の教え(551-553)、キリストにおいてもたらされた償罪に直面して、信仰によって獲得された恵みの普遍性——この償罪は異邦人伝道においては有利だと示された——(553-555)、そして最後に、恵みの選びの教え(555-557)を論じている。新約聖書の神学は、常にこれらのパウロ神学の中心的な諸点の周りに形成されるので、ライマールズは、パウロの教えが欠陥あるものだという自分の証明から、新約聖書の教理書全体について否定的な判断を獲得するのである。新約聖書の教理書は、ライマールズにとっては、名誉欲と支配欲

の強かった使徒パウロの性格的弱点の鏡であるように見えるのである（557-561）。

VI-3章においてライマールスは、新約諸文書の正典化の歴史を再構成している。彼はこの歴史の中に人間的決断の獲得のプロセスを認識する。このプロセスは、とりわけ教会教父たちから裏付けられるように、見解をめぐる闘争なしには経過しなかった。その闘争の結果が最終的には、公会議の決定によって確定された正典である。正典はライマールスにとっては、純粹に外的に見て、たとえばイスラームの信仰が神の書としてのクルアーンに拘束されているのと同じように、拘束的に映るのである（562-564）。新約聖書の歴史書に関しては、ライマールスは先ず、それら自身はいかなる箇所でも神の権威や正典性を要求してはおらず、むしろ聖なる文書としての旧約聖書の解釈を要求している、という（VI-1章の）観察を繰り返している（565f.）ライマールスは更に、競合的な（外典）福音書が多数あったこと、またシリア語の新約聖書正典における食い違いを指摘して、正典問題は4世紀に入るまで議論の余地のあるものでありつづけた、という結論に至る（568-570）。この理由をライマールスは、福音書がそれぞれの教会共同体に地域的に結びついていたことの内に見ている。正典をめぐる議論は、何よりも先ずローマ帝国西方においてなされたので、東方のキリスト教徒は自分たちの別の見解を貫徹することができなかった（571-573）。以上に対応して、ライマールスは新約聖書の教理書にも正典化をめぐる闘争があったことを指摘する。広く認知されていたパウロ神学の権威でさえも、とりわけ東方では常に受け入れられていたわけではなかった。ましてその他の手紙や黙示録については、東方教会においてずっと長い間争われたのである（573-575）。新約聖書の教理書の正典化に際しての補足的な問題として、ライマールスはそれぞれの著者性の解明を挙げている。著者性は、各教会共同体が教えの権威に強く結びついていたことを顧慮すると、大きな意味を持っていた。ライマールスは、教会教父たちが、著者問題を明らかにするため、また個別の著者によって作成された文書の範囲全体を正しく決定するために十分な文献学的批判の手段を自由に使えたことに疑問を呈している。彼らはむしろ、明瞭には規定されて

ない伝承を信頼し、この仕方では、しばしば恣意的にいくつかの文書を、神のものであり正典だと説明するために、膨大な文書群の中から選び出したのである (577-581)。正典化の歴史を12点で総括することで、ライマールスはこの章を締めくくっている (581-583)。

『弁明』全体の短い「締めくくり」において、ライマールスはもう一度、彼の文書の目的を明らかにしている。すなわち彼は読者に、宗教のすべての明らかな堕落の下で、残された価値ある要素を集め、それを守るようにと勧めているのである。異教やユダヤ教やキリスト教やイスラームの下で有用なものを見出すのは重要である。その際に、イエスの一般的に実践的な宗教は、特に価値あるものであることが明らかにされる。ライマールスは、一般的に理性的な宗教を、宗教の詐欺師たちによる歪曲から解放することによって、この探求を手助けしたいと望んでいるのである (583-585)。

4. 結語に換えて

筆者の能力および時間の不足から、ライマールスの思想を彼の生きた時代と神学の中で位置づけるという試みは、後の課題として残さなければならない。ここではただ、いくつかの課題を備忘のために箇条書きしておくにとどめる。

1. シュヴァイツァーは、ライマールスを理神論者の枠に押し込めてしまうのは正当でなく、むしろ彼は、「イエスの表象世界をはじめて史的に、すなわち終末論的世界観として捉えた」³²⁾人だとしている。彼は理神論的思想を持ってはいたが、基本的には「歴史家」だったと見ているのである。しかし、ライマールスをそのイエス伝の部分だけでなく、より広い著作とのつながりで見ると、たとえばここでとりあげた、新約聖書からその後の教会史、プロテスタント正統主義への批判までをも含む『弁明』の中

32) Schweitzer, op. cit., S.65.

で見たならば、ライマールスの基本はやはり、「理性の宗教」を主張することにより、正統主義的な教会とその神学を否定する、理神論の著作者だと理解すべきであると思える。いやむしろ、ライマールスの偉大さは、自らの驚異的な文献学的能力を駆使して自己の理神論的主張を説得的に展開できたことにあるのだと思う。彼が「歴史家」に見えるのは、ただ見かけにすぎない。むしろもう一歩すすんで、私はこう言いたい。純粋な歴史家などというものは、空想の産物ではないか。歴史は方法であって、内容ではないからである。

2. 伝統的なキリスト教に対するライマールスの批判は、シュヴァイツァーが取り上げているように、イエスを弟子たちから区別して、ユダヤ教の改革を現実に実行しようとして失敗した「挫折した憐れなメシア地位要求者」であるという主張を中心に行っているのだろうか。むしろもう一つの主張、つまりイエスは一般的で実践的・理性的な自然宗教（哲学）を教えた人だ、ということにあるのではないだろうか。これはライマールス自身が様々な著作でとっている立場とも重なるものである。つまり彼のイエス伝もまた、基本的には自らの主観的理想の投影であるのではないだろうか。
3. ライマールスが聖書解釈と教理史解釈のために提起している様々な問題は、信じられないほど豊かである。私たちは今でも、これらの問いに答えようとして答えられず、ただ努力しつづけているのではないだろうか。聖書学であれ教理史研究であれ、歴史に関わるかぎり、私たちは今でも彼が、あるいはおそらく哲学的な意味ではジョン・ロックが敷いた路線の上で、動いているという側面があるのではないか。すなわち経験論哲学をどう理解し、どう克服するかという課題が、神学にたずさわる者すべてにとって共通の課題ではないだろうか。「神学」が学問としての統一性を取り戻すために、そして教会における具体的・実践的な問題を、私たちがそれぞれの専門性に逃げ込むことなく共同で語り合うために、そのことが必要とされているのではないだろうか。