

# 破綻し、そして新たにされた イエスのイメージ世界

— 大貫隆氏のイエス解釈への導入 —\*

ゲルト・タイセン  
青野太潮  
石橋誠一 (共訳)

---

\* 本稿は、Gerd Theissen, *Die zerrissene und erneuerte Bilderwelt Jesu. Eine Einführung in Takashi Onukis Jesusdeutung* の翻訳である。このドイツ語の原稿は、英語に翻訳されて、大貫隆著『イエスという経験』、岩波書店 2003年、の英語版、Takashi Onuki, *Jesus' Time. The Image Network of the Historical Jesus*, Blandford Forum 2009 の中に、タイセン教授による推薦序文 Foreword: *The Shattered and Rebuilt Images of Jesus. An Introduction to Takashi Onuki's Interpretation of Jesus* として印刷されている。タイセン教授は、英語版よりも前に出版された同著書のドイツ語版である Takashi Onuki, *Jesus. Geschichte und Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 2006 を読んだ上で、この原稿を書いている。私青野の大学院ゼミでは、2011年度にこの英訳本をも用いながらイエス研究をなしたが、タイセン教授の序文は石橋誠一君が日本語に翻訳した。しかし何分それはドイツ語からの英訳であったために、意味やニュアンスに不分明なところがあった。そこで我々は、大貫隆氏を通してタイセン教授からドイツ語の原文を入手し、それを参考にしながら英語版における序文を訳した。しかしそれならばいっそのこと、重訳ではなくて、ドイツ語の原稿そのものを翻訳したらどうか、ということになって、石橋君がそれを直接ドイツ語から日本語に訳した。それに手を加えたのが本稿である。石橋君の翻訳は下訳とするには優れたものでありすぎたので、私との共訳という形を採ったが、翻訳に関する最終的な責任はすべて私青野にある。なお、タイセン教授のドイツ語の原稿はどこにも公表されていないので、教授のお許しをいただいて、この翻訳のあとに直続する形で、掲載させていただくことにした。掲載を許可くださったタイセン教授には、心からの感謝を申し上げたい。大貫隆氏は東京大学名誉教授で現在は自由学園最学部長、タイセン教授はドイツ・ハイデルベルク大学神学部名誉教授で世界の新約聖書学の第一人者である。畏友大貫隆氏の、高く評価されるべき著書への、多くの称賛に満ちたタイセン教授の推薦文をこうして訳出することができて、大変嬉しく思っている。(青野太潮)

イエスはほんとうは何者だったのか。自分自身について彼は何を考えていたのか。彼の使信は何だったのか。こうした問いは、イエスが現在どのように評価され、また体験されているか、ということと切り離して論じられることはない。イエスは今日に至るまで多くの人々に神への道を開き、他の人々と共に生きる生き方へと彼らを促し、彼らの危機の時に生きる勇気を与えてきた。ある人たちは、最初期のクリスチャンたちのように、イエスのなかに受肉した神を見、死に至るまで神でありながら人間としての歩みを分かち合って、その結果死を克服した者を見る。また他の人たちは、イエスを大いなるペテン師のうちの一に数え、その影響力によって人々に神への信頼を与えはしたものの、まさにそうすることによって人々の自分自身の力への信頼を衰弱させてしまった者と見なす。そうしたキリスト教への敵対者たちの中に、イエスに対するある種の敬意を見ることがしばしばある。つまりその場合には、被告席に座らされるのはキリスト教であって、イエスではない。しかしイエスについての諸伝承がどう評価されるにしても、いずれの側もそれらを自分の都合に合わせて選択して読もうとする。肯定的に高く評価する場合には、次のような特定の伝承のみがイエスに特徴的なものと見なされる。すなわち敵を愛するという考え方、失われた息子の譬え話、子供たちへの慈しみに溢れた姿勢、現臨する神の国についての言葉、などである。実際、こうした伝承の人間的な温かさを拒否するのは中々難しいことである。それらを人類の「詩」とみなす者であっても、そこで人類はその最も美しい夢の一つを夢見ており、そして創作したのだ、ということを実心して認めることができるであろう。多くのイエス伝承は世界文学の煌めく真珠であり、文化的な意味で人類の基本的な情報に属している。イエスに特徴的な伝承の選択が違った様相を呈するのは、人がイエスとキリスト教に対して批判的な態度をとる時である。その時には全く違った伝承が前景に出て来る。すなわち、イエスがサタンの存在を信じていること、彼の悪魔払いの行為、彼の奇跡のもつ魔術的な要素、死んだ父親を葬らないまま家を出よといったような過激な要求、そしてついには世界の間近な終わりへの期待——それはイエスの時代

に到来することはまったくなかった——などである<sup>1)</sup>。そうした伝承に苛立ちを感じること——それらは最初からずっと人々を苛立たせてきたのだが——をもしも認めようとしないとするならば、その人はイエスへの愛のゆえに目がくらんでしまっているに違いない。イエスは、人がイエスに対して肯定的な関係を持つか否定的な関係を持つかということには全く関わりなく、両義的に作用する、というのが事実なのである。彼を称賛する者たちは、異質で奇妙な特徴に苛立ちを覚え、他方で彼に対する批判は、彼の活動の魅力的な側面を前にして色あせてしまうのである。時には、例えば神の国についての宣教のように、一つの、そして同一の教えが苛立ちを与えもし、また魅了もする。すなわち神の国が今やすでに始まっているという点では、その教えによって現在という時に無限の価値が与えられるのだが、他方で神の国が決して来なかったという理由で、その教えは空虚なものとして終わるようにも思われるのである。

そうした問いに心動かされる人は、日本人の古典文献学者であり神学者でもある大貫隆氏のイエスについての本を読むべきである。氏は、イエス研究の古い問いに対して、氏独自の仕方新しい答えを的確に文章化している。その際氏は、自分自身の文化からも、われわれには不慣れな視点をその研究のなかに導入している。以下において私は、まずこの本の歴史的な方法論を紹介し、その後四つの新たな着想について論ずることにする。

イエス研究における歴史的な方法論は、イエスについての真正な諸伝承と原始キリスト教が生み出したイエス像とを区別することから始まる。この、本物とそうでないものとの間の歴史的・批判的な分離の作業は、しばしば都合主義的に行なわれることがある。少なからぬ数の批判者たちは、イエスについて人は確かなことは何も知らない、と主張し、そして、イエスは我々にとっては何の意味もない異質な世界に属している、と付け加える。しかしこ

1) 例えばキリスト教に対する鋭い批判者によるイエスの描写については、Morton Smith, *Jesus the Magician*, New York: Harper & Row 1978 を参照。

の議論の仕方は矛盾している。もしも我々がイエスについて確かなことは何も知らないというのであれば、イエスが我々にとって異質であるかどうかをも知ることはできないはずだからである。しかしもしもイエスが我々にとって異質であるということを我々が十分な根拠をもって確言できるとするならば、イエスについて信頼に足ることがらを確言することもまた可能であるはずである。同様に、キリスト教の信奉者もまた、ご都合主義的に議論することがある。まず、イエスの使信とその生についての基本的な特徴を我々は知っているということを、彼らは歴史的・批判的に証明する。しかし、このイエスがあまりにも歴史的になりすぎてしまうと、つまり彼のユダヤ的・社会的・政治的な世界に住んでいたただの住人として認識できるようになってしまうと、その時には、神の啓示がイエスにおいて与えられたのだということとはどんな歴史的な研究をも超越するのだというような捉え方によって、イエスは速やかに歴史的な知の介入を免れることになってしまうということがしばしばあるのである。このようにして伝統的な教会の信仰は、どんな歴史的・批判的研究からも影響を受けることなく、いかなる批判に対しても免疫を持ったままであり続けるのである。

さらにしばしば会うのが、ご都合主義的な選択をするという戦略である。すなわち、宗教に対して批判的な志向を持つ人々は、我々にとって異質な伝承は歴史的であるが、それとは反対に他の、我々によく知られた「黄金律」(マタイ7, 12)のような伝承は歴史的ではない、なぜならそこではひとつの普遍的な知恵のことがイエスのものとされたのだから、と説明する。それに対してイエスの信奉者たちは、我々にとって魅力のある諸伝承は歴史的と見なす傾向があるが、我々が扱いにくい諸伝承は、歴史的批判によって「ごみのように廃棄してしまう」傾向がある。それらは本物ではないのだからイエス像にとっては意味がない、というわけである。そのようにして、例えば奇跡物語などは歴史的ではないと説明されるか、あるいはイエスの使信の時代に制約された装いとして相対化されるかするのだが、しかしイエスの活動の重要部分とは認められないのである。大貫隆氏による歴史的方法論の持つ

顕著な特長は、このような歴史的・批判的方法のご都合主義的な使用を回避していることである。氏もまた本物と本物でない伝承とを歴史的・批判的に区別してはいるが、しかし氏は、イエスの使信の全体を、その「現代的な」面と「非現代的な」面の両方を合わせ持ったものとして解釈しようとする。すなわちイエスの日常の理解にとって容易に受け入れられる伝承をも、今日ではもはや誰一人として文字通りの意味では追体験できない神話的な伝承をも、その両方を解釈しようとするのである。

それではその際、本物と本物でないものとを区別するために、大貫氏はどのような基準に基づいているのだろうか<sup>2)</sup>。それは、氏にとっての中心的なテキストにおいて示されている。すなわちイエスは、彼のひとつの言葉が示しているように、イスラエルの族長たち、すなわちアブラハム、イサク、ヤコブが今やすでに天上で祝宴のために一緒に集められ、そしてそこにすべての方角から異邦人たちもまた押し寄せてくるのを見る（マタイ 8, 11-12 / ルカ 13, 28-29）。このテキストは、当時の歴史的な文脈のなかに位置づけることができる。なぜならば、イエスは彼の時代の他の預言者たちと同様に、イスラエルの伝統を引き合いに出すのだが、しかしイエスはそれを他の者とは混同しようのないような仕方ですそうしているからである。イエスと同時代の預言者たちは通常、新たな「出エジプト」を予言した。しかしイエスの場合には、「出エジプト」のイメージは欠けている。イエスが引き合いに出すのは、創造であり、族長たちであり、ダビデ、ソロモンであり、預言者ヨナである。マタイ 8, 11-12でイエスが族長たちを取り上げるのは、バプテスマのヨハネの影響ゆえである。なぜならばヨハネは、アブラハムの子孫であるということがユダヤ人にとって持っている価値に、疑問符を付したからである。すなわち、誰もアブラハムに由来するというを頼りにすべきでは

---

2) 私は大貫氏の展開を、文脈の妥当性と影響の妥当性との間の私自身の区別の仕方に従って組織的に述べることにする。G. Theissen/ D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz-Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck 1997=The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria, Louisville/London: Westminster John Knox Press 2002 参照。

ないのである。神はアブラハムの新たな子孫を石からでも呼び起こすことができになるのだ（マタイ3, 9／ルカ3, 8）。まさしくそのことこそが、天上での祝宴についてのイエスの言葉において前提されていることなのである。自分たちはアブラハムの子孫なのだと信じるのがゆるされていた人たちは、神の国から締め出されることになる。彼らのいる場所に、すべての方角から異邦人たちが足を踏み入れることになる。それゆえに、イエスのこの言葉は、「文脈に妥当する」ものとして説明され得ることになる。すなわちそれは、当時の歴史的な文脈に合いつつも、しかしなお何か特別なものとしてその歴史的な文脈から際立っており、それゆえその言葉は、当時の状況を一般的によく知っていた誰かある人によって創作されたというようなものではあり得なかったのである。

天上の祝宴についてのイエスの言葉は、「影響の妥当性」について問う第二のテストにも合格している。この言葉は原始キリスト教に影響を及ぼした。そしてその影響が最もよく妥当し得るのは、それがその出発点をイエスに持っていた場合である。まず第一にこの言葉は、原始キリスト教における諸傾向に対して、著しく違和感を与えるものである。イエスはこの天上の祝宴において、いかなる特別な役割をも果たしてはいない。彼は客を招いた主人でもなければ、食卓を囲む者たちの中の重要人物でもない。復活信仰成立以後であったならば、本来イエスこそが——族長たちではなくて——この祝宴において最重要な役割を果たすように期待されたことであろう。なぜならば、イエス自身が、新たに自分がぶどうの実から作られたぶどう酒を飲むのは神の国においてなのだ、と予言していたからである（マルコ14, 25）。もしも復活信仰成立以後に誰かによって創作された言葉であったならば、それはほぼ確実にイエスを、食卓を囲む者の一人として描いていたことであろう。さらにまたパウロは、神の国が飲み食いから成っているということに対して、明白に否を唱えている（ローマ14, 17）。パウロの生きていた環境においては、天上での祝宴についてのイメージを創作するなどということはほとんどあり得ないことであつたらう！かくしてこの言葉は、原始キリスト教においてこ

とがらを精神化していった傾向に対立しているのである。他方でこの言葉のイメージ性は、多くのイエス伝承に極めてうまく適合するので、基本的なモチーフは確実にイエスに遡るであろう。すなわちイエスは、彼の最後の晩餐において、「神の国において飲む」ということについて語っているし（マルコ14,25）、祝宴や婚礼の宴についての譬え話をも物語っている（ルカ14,16-24, 15,11-32、マタイ25,1-13）。また貧しいラザロの物語は、来世においてアブラハムとともにする食事を前提している。そこでラザロが指を水に浸すのは、ユダヤ教の食事作法を暗示している（ルカ16,24）。こうして、天上での祝宴についてのイエスの言葉は、当時の歴史において「文脈に妥当する」のみならず、「影響の妥当性」をも有している。なぜならば、その基本的なモチーフは極めて多くの痕跡を後の伝承のあちこちに残しているの、イエスへと遡るからであり、同時にそれは、原始キリスト教の証明可能な諸傾向には矛盾しているために、のちになって創作されたはずはないからである。

このような方法論的な展開をなすことによって、大貫氏は、「第三の探究」と呼ばれる1980年頃以降のイエス研究の段階に自ら位置していることになる。イエス研究のこの段階は、キリスト教神学から見て正当性を持っているかどうかという問題からは解放された上でなされる、歴史的な基準のみを用いた史的イエスの探究として特徴づけられ得る。それゆえこの「第三の探究」には、神学者と並んで神学者でない者たちも関与している。彼らはイエスを、彼のユダヤ的な文脈において考察し、彼に敵対したりはしない。彼らは、現実の歴史や社会史の側面を意識してより多く考慮に入れ、たとえ事実上は共観福音書が歴史的により価値あるものであると証明されているとしても、正典資料と非正典資料とを等価値のものと見なす。この「第三の探究」のスペクトルのなかで、今や大貫氏は、先取りしてわずかなキーワードを用いて概要を述べると、以下のようないくつかの着想を展開している。すなわち、(1) イメージ・ネットワークとしてのイエスの宣教、(2) これらのイメージに照らし出されたイエスの時間理解、(3) イメージ・ネットワークの歴史、そしてその破裂に至るまでの歴史、(4) イメージ・ネットワークの更新と

「全時的今」、である。以下これら四つの新しい着想について順次論評することにする。

### (1) イメージ・ネットワーク

簡潔に上で描写した歴史的・批判的方法に加えて、大貫氏においては、解釈をなす際のひとつの解釈学的方法論がある。そこにおいては、神学と哲学における「言語学的」転換が前提されている。それによっては何が意味されているのだろうか。多くの神学者たちは、聖書テキストの内容について、依然として疑う余地のない客観的な事実について語るようにして語ることをする。すなわち、神とその神のさばきについて、キリストにおける神の到来、そして神の啓示について、語る。しかし言語学的転換 (linguistic turn) は、次のような一般的な認識において成り立っている。すなわち、我々は対象を直接に理解できるわけではなく、むしろ常に言葉とイメージだけしか理解できないのであり、それらの言葉とイメージによってのみ我々は対象に近づくことができるのだ。この言語学的転換は、新約釈義においてはすでにかなり早い時期に始まっていた。エルンスト・フックスは、イエスの宣教を、人々に情報を与えることではなくて人々を変えることを目標にした「言葉の出来事」として描写した<sup>3)</sup>。この段階が「解釈学的」であるのは、実存的に人々を変える「言葉の出来事」を想定することでもって理解の問題を解決できる、と信じられたからである。それによれば「言葉の出来事」は、人々を変えるその力によって人間自身の中にその理解のための前提を作り出す。「言葉の出来事」の内容を理解するためには、自らが実存的にそれによって捕らえられなければならない。のちになってわかったことだが、この「言葉の出来事」は、人々を変えるその力を、とりわけメタファーとイメージを用いて行使する。この洞察は、すべての宗教的なイメージにとっての認識として、哲学者ポー

---

3) E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen, Mohr 1971, ders. "Das Zeitverständnis Jesu," in, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, Mohr 1960, 304—376 は、大貫氏の本で何度も引用されている。



ル・リクールが展開しており、特にイエスの宣教にとっての認識としては、すでにアメリカの新約学者ノーマン・ペリンが展開していた<sup>4)</sup>。大貫氏においては、イエスのイメージとシンボルの世界についての陳述は、いかなる場合でも氏のイエスについての著書の中心に位置している。それは現実についての発言としてではなく、イメージの網の目として与えられている。その際、イメージ分析の三つの原理が有効に機能する。

第一の認識は、すべてのイメージは一つのネットワークとして、相互の関連のなかで意義づけられなくてはならない、というものである。多くのイエスについての解釈が、個々のイメージを孤立させた結果、それらを個別に評価してしまっている。それに対して提示されるのが、イエスのイメージ世界は一つの総体であるということである。イエスのそのイメージ世界は、ただ総体としてのみ解釈され得るシンボルが網状になったものを提示しているのだ。それによっては、イメージとメタファーはイメージ・フィールドのなかで秩序づけられているのだという、現代のメタファー論の認識が顧慮されている<sup>5)</sup>。我々はイメージやメタファーを、それらが属しているイメージの網の全体を知った時に初めて理解する。「イメージ・フィールド」は、例えば、賃金のメタファーや植物の成長のメタファーを取巻くようにして、類似の意味を持った発言のまわりに広がっている。しかしそれはまた、例えば動物と人間、天使と悪魔といったような、異なる存在領域からの関連するイメージをも結びつけることができるのである。イエスの宣教は、いかなる場合であっても、ひとつの包括的な「イメージ・ネットワーク」なのである。個々

4) P. Ricœur, *Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4 (1975), 29-148 [「聖書解釈学」(佐々木啓訳)が『リクール聖書解釈学』ヨルダン社、1995年に所収]; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London, SCM 1979 [『新約聖書解釈における象徴と隠喩』高橋敬基訳、教文館、1981年]において取り上げられている。

5) この理論はドイツ人言語学者 H. Weinrich, *Allgemeine Semantik der Metapher*, in *ders., Sprache in Texten*, Stuttgart: XXX 1976, 317-327 に遡る。イメージ・フィールド分析は次の文献において新約聖書の解釈に適応されてきた。P.v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag/ Göttingen, Vandenhoeck 1993.

のイメージが気に入らないからといって、そこから切り取ってしまうことは許されない。それゆえに、天使と同様にサタンとその悪霊どもも、このイメージ・ネットワークには属しているのである。

そこに第二の認識が加えられる。すなわちイメージ・ネットワークはルート・メタファーによって理解できるようになるという認識である<sup>6)</sup>。イエスの宣教においては、天上の宴のイメージが第一のルート・メタファーである。この宴は今やすでに天上において始まっている。アブラハム、イサク、ヤコブといったイスラエルの父祖たちが、そこで天上の食事を祝っており、そこには異邦人たちも同等の権利を持って参加を許されている。天上の現実ではあっても地上ではまだ隠されていることがらは、しかし間もなく地上でも目に見えるようになるであろうし、事実地上でのイエスの食事の交わりにおいては、今やすでにそれは実現しているのだ。第二のルート・メタファーは、父としての神であり、その彼は彼の慈愛をもって失われたものを探し求め、幼児の信頼の呼びかけである「アッパ」でもって呼びかけられる。それによって被造物は、再び明々としたものとなる。被造物のうちで暗くされている部分にまで、新しい光が輝き渡る。これら二つのルート・メタファーに、さらにサタンの天からの墜落のイメージや、死人の復活と最後の審判のようなイメージが結合している。つまり大貫氏は意図的に、思いやりのある父として今日に至るまで極めて魅力的であり続けている神のイメージを、サタンやその悪霊どものイメージのような、人を苛立たせる他のイメージから切り離すことをしないのである。イエスの宣教の持つそれら両方の側面が認知され、そして全体の一部として解釈される。それによってイエスにおける神話的なもの（サタンの存在やサタンの天からの墜落をイエスが信じていることなどのような）が非常に強く強調される。その結果、イエスの宣教の「再神話化」ということが言及されることになる — 今日における少なからぬイエ

6) 宗教におけるルート・メタファーについては次の文献を参照。E.R. MacCormae, Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern, in: J.P. van Noppen, Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt: Athenäum 1988, 84-107.

ス解釈とは対照的に——。それらの解釈は、イエスの説教の非神話化をただちに提供し、積極的な意図をもってではあるが、しかし劣悪な歴史的な方法論をもって、イエスを現代化してしまう。大貫氏に対して批判的に、二つのルート・メタファーは「神の国」と「父としての神」と規定するほうがよりふさわしいのではないか、とコメントできるかもしれない。実際、両者は「主の祈り」において、「我らの父よ。御名があがめられますように。御国が来ますように」という形で結合している。もしもそうだとすれば、天上の祝宴のイメージは、神の国のメタファーの一変形ということになるであろう。

第三の認識は、語用論、つまりイメージを行為や経験のなかへと位置づけていくことと関連している。すなわちイメージは、それが生と実践的にいかに関連しているか、ということから解釈されなければならないのである。決定的なことは、それらが人間によって用いられているということである。言語やイメージの意味は、それらが人間の生の中で使用されることによってはじめて成り立っているのだということは、言語分析的な哲学の基本認識である。イエスの宣教の持つイメージ・ネットワークは、今やイエスの歴史を、三つの「段階」において述べるための出発点とされる。三つの「段階」とはすなわち、このイメージの世界はイエスのいくつかの根本的な経験のなかで成立しているということ、それはイエスの活動において展開されるということ、そしてそのイメージ・ネットワークが彼の死に直面して破裂するということ、である。決定的な思考は、イエス自身が彼のイメージ世界に生きていて、それによって動機づけられ、それを用いて彼の生と活動とに意味を与えていた、という思考である。それによって大貫氏は、「イエス伝」研究が抱えていた難問題を克服できている。すなわち、我々はイエスの宣教についてはかなりよく知ってはいるが、彼の誕生から死に至るまでの生涯における諸々の出来事についてはあまりよく知らない、という問題である。我々は、ガリラヤにおけるイエスの活動の最初期の段階と、彼の死以前のエルサレムにおける活動とを、ただ大まかにしか区別することができないのである。その他の資料としては、我々は、もはやまとまりを持って物語り得るようなひ

とつの関連のなかへと秩序づけることなどできないような、多くの小さな単元を持っているだけである。しかしそんな関連もまた大貫氏にとっては必要ないのである。なぜならば、これら小さな単元の持つ内的な繋がり、妥当性のある物語としての順序によってではなく、それらの基底にあるイメージ・ネットワークによって与えられるのだからである。その基底から我々は、イエスが示した異なる集団に対しての、つまり自分の弟子たちや、部外者たち、女性たちや、子供たちに対しての姿勢を、認識できるのである。

## (2) このようなイメージ理解に照らしたイエスの時間理解

大貫氏は、イメージのネットワーク分析という彼の解釈学的方法論によって、イエス研究のもう一つの基本的な問題をも、従来までよりもより優れた仕方でも考察することができる。そこではイエスの使信の解明におけるひとつのアポリアが取り扱われる。すなわちイエスは、神の国を、現在のものとしても未来のものとしても宣べ伝えている、という問題である。イエスは「御国が来ますように」と祈ったが、それによって、間近な将来に到来する神の国のことを考えていた。しかしイエスはまた、この神の国は今やすでに隠れた形で存在していて、ちょうど収穫物が種の中に「隠れて」いるかのようだ、とも言った。神の国についての現在の発言と未来的な発言との間のこの矛盾は、以下のような二つの伝統的な捉え方の結合によってでは、ただ部分的にしか説明できない。すなわち一方でイエスは、預言者たちの宣教を継続して、彼らを継承する形で、未来に到来する神の国と、世界の根底からの変革とを宣べ伝えた。この変革によっては、現在の上に暗い影が落とされている。なぜならば、もしもすべてのものが変革されなければならないのだとしたら、現存する世界は良いものではあり得ないからである。他方でイエスは、知恵の伝統の上に立っており、その伝統はこの世界が永続することを想定し、この世界の隠れた法則や構造を観察する。我々はそのに、現在の世界への信頼を見出すことができる。この信頼が（コヘレトの言葉やヨブ記のような）知恵文学の中に見られる「知恵の危機」において動揺させられたと

いうことは、そのことと矛盾しない。危機は、公平で明朗な世界への基本的な信頼があらかじめ成立していたということを前提しているからである。

神の国の時間的な次元についての解釈は、「第三の探求」内の学者たちを二分する。それは二派に分裂し、一方はイエスの宣教の終末論的理解を支持し、他方は断固としてイエスの宣教の非終末論的理解を弁護する。ギリシア語の *eschaton* (終わり) に由来する「終末論的」とは、時間的な意味で最後の事柄に関連するすべての事象を意味する — 時には比喩的に「究極的に妥当する事柄」に関連づけられることもある。終末論的なイエス解釈は、イエスは来たるべき神の国を宇宙的な変化とイスラエルの復興として宣べ伝えたのだ、と言う (E. P. Sanders ; J. P. Meier)<sup>7)</sup>。その点ではイエスは、すべての事柄の間近な大変動を予告する世界中の千年王国説的な預言者たちと比較できる (D. Allison)<sup>8)</sup>。このような解釈によれば、イエスは神話的な世界に生きていたことになる。これに反対したのは、イエスの宣教を新たに非終末論的に解釈する解釈である (M. J. Borg ; J. D. Crossan)<sup>9)</sup>。それはイエスのなかに、逆説的な人生知を宣べ伝える者を見る。彼の王国はひとりの知者の王国である。イエスは我々の世界に生きているのであって、世界の滅亡への黙示文学的な期待など支持はしなかった。大貫氏の特別な貢献は、氏がこれら二つの立場の間に橋渡しをしていることである。すなわち氏は一方で、イエスの宣教の神話的な性格を — そしてそれとともに来たるべき神の国への期待をも — 強調する。しかし氏はこの神話的なイメージ世界を、核心において

7) E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia : Fortress 1985 ; *The Historical Figure of Jesus*, London : The Penguin Press 1993 [『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] ; J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 3 Bde, New York : Doubleday 1991-2001.

8) 「千年王国説」はヨハネ黙示録にある千年王国への期待に由来する。しかし今日より広い意味で、すべての事柄が根本的に変わることを預言する預言者は、すべて「千年王国説的」と呼ばれる。D.C. Allison, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis : Fortress 1998 を参照。

9) M.J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge : Trinity Press 1994 ; J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco : Harper 1991.

は現在の終末論を支持するという仕方では解読するのである。氏が、神の国を現在の捉える古典的な代表者とも言うべきC・H・ドッド<sup>10)</sup>を頻りに引き合いに出すのは決して偶然ではない。では、大貫氏の示す解決とは、どのようなものなのであろうか。

その解決は、イエスの宣教が持っているイメージ・ネットワークにおける二つのルート・メタファーから出発する。神の国についての現在の発言と未来的な発言との間の矛盾は、第一のルート・メタファーによって、神の国は天上においては現在すでに実現しているのだと見るならば、解消される。すなわちそこでは、アブラハム、イサク、ヤコブが、すでにいま神の国における祝宴を催しているのである。しかし神の国は地上ではまだ実現してはいない。もっともイエスが徴税人や罪人たちと食事の交わりを催しているところでは、すでにそれは始まってはいるのだが。ところで天上における祝宴は、それに属する者のうちの幾人かは「外へ投げ出される」という厳しい発言と結びつけられている。すべての者が天国に入ることができるわけではないのである。何人かはそこから遠ざけられさえるのである。そのことは特に、徹底した悪の体現者であるサタンについて当てはまる。ルカ10,18によると、イエスはサタンがどのようにして天から遠ざけられたのかを幻の中で「見た」という。「わたしはサタンが天から稲妻のように墜落するのを見た」。大貫氏によると、この言葉は疑う余地なく真正のイエスの言葉である。なぜならそこには、復活信仰成立以後のキリスト論が欠けているからである。イエスはそこでは何ら積極的な役割を果たしておらず、ただ単に宇宙的なドラマの受動的な目撃者でしかない。そのサタンに対する勝利は、「強い者」を縛り上げるという比喩的発言（マルコ3,27）の中でも前提されている。その勝利によって創造は再び晴れやかな状態になるのである。悪の影はそこから消える。さてここで次に、第二のルート・メタファーが、神は信頼に満ちた形で自らを委ねることのできる父なのだ、との肯定的な使信とともに登場

---

10) Ch.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet 1935. [『神の国の譬』  
室野玄一・木下順治訳、日本基督教団出版局、1964年]

する。彼は自らの太陽を、悪人の上にも善人の上にも照らしてくださる（マタイ5,45）。そして彼は、自らの被造物を、百合や鳥を配慮するように、配慮してくださる（マタイ6,25-34）。彼によって、創造は元通りに再生する。この創造の再生は、安息日と週日との区別の廃棄についてのイエスの発言（マルコ2,27）や、清いものと清くないものの違いの廃棄についての発言（マルコ7,15）、そして離婚の権利の廃棄についての発言（マルコ10,2-12）の中にも見られる。その際イエスは常に、遡って原初の状態を引き合いに出す。他の預言者たちが出エジプトの伝統を更新したのに対して、イエスの場合には強調点は創造の伝統の更新に置かれている。そのため大貫氏は、イエスの宣教の中に「宇宙の晴れ上がり」という概念を打ち出す。世界は再び晴れやかな状態になり、サタンとその悪霊どもから自由になる。神の国とは、創造の再生なのである。未来から人間に向かってやって来る新しいものは、同時に、すべてが由来する原初のものなのである。それゆえに、神の国の「終末論的な」神話は、創造の「始原論的な」神話が意図していたことの再生なのである。こうして我々は、イエスの宣教においては、現在の発言と未来的な発言という二極的な対立のみならず、三つの段階を持った歴史のイメージ、すなわち過去、現在、未来という段階を持った歴史のイメージをも持っているのである。過去と未来は、唯一の一点で現在であり得るのだ。現在において、すなわち、過去の創造が更新され、まさにその更新のただ中で神の国が今やすでに生起しているところとしての現在において、である。これが「全時的今」であり、そこにおいてすべての時が重なる。そしてそこに結びつくのが、二つのルート・メタファーである。なぜならば、現在の天上における祝宴は、過去、現在、未来を統合するものだからである。過去に属するイスラエルの族長たちは、未来に期待されるものとしての神の国において、現在祝宴を催しているのである。この未来の神の国は、すでに天上においては現在なのである。しかし父なる神は、万物の創造主である。たとえそのことが、太陽や百合や鳥などの自然のイメージにおいてすでに前提されているとしても。そしてこの父は、未来の神の国をもたらしてくださるのである。それゆえにこの父に対して、人はこう祈るべきなのである。「我らの父よ・・・御国を来たらせたまえ！」。

天上の祝宴と、父としての神、というこの二つの中心的なメタファーに、イエスは彼の言葉の中で、さらなる説明とイメージとを結びつけた。つまりマルコ1, 14-15の、その核心においては真正なイエスの説教の要約は、彼の宣教の持つ時間的な構造を説明している。「現在は満たされた時である。神の国は間近にやって来た」。この言葉によっては、古い約束が今は満たされてしまっているというようなことが意味されるのでもなく、また今や時間がある意味で廃棄されてしまって永遠がこの時間の中へと突き出ているというようなことが意味されるのでもない。むしろ時間は、(ある意味で空の器のように)それが今やすべての時間で満たされてしまっているがゆえに、満たされているのである。すなわち過去は現在的であり、未来は過去のうちに含まれているのである。満たされるということは、「全時的今」を意味しており、それはすべての時で満ち満ちた現在の時点である。この満たされた時は、神が失われたイスラエルの民を探し求めてくださるという点において、明白になる。神はこの失われた民の中に再び、失われた者たちの中の失われた者たちを探し求めてくださるのである。この満たされた時はさらに、神が人間にもう一度猶予を認めてくださることに、明らかになる。再臨が遅れていることを教えたのは、原始キリスト教が最初なのではなく、むしろすでにイエスが終末論的な出来事の遅延を神の忍耐の徴として解釈していたのである。それはイチジクの木の手ぐさ話の中で語られている(ルカ13, 6-9)。

それにもかかわらず、天上においてすでに現在のものとなっている神の国の実現が地上にもたらすものは、救いだけではなく、むしろそれとともに「人」ないしは「人の子」によって遂行されるさばきが到来する。「人の子」言辞の解釈に際して大貫氏は、必ずしも皆が彼に従うわけではないであろう独自の解答を提案している。すなわち氏は、「人の子」という表現を集合的に理解するのである。「人の子」は自分の天使たちと共に到来する。この天使たちとは、実際に天使のように天上で、男女の区別を越えて、暮らした人々のことである。アブラハム、イサク、ヤコブと一緒に天上において祝宴につく人々の集団が地上に到来する時、その集団に連なっていないすべての



人たちはその食事から締め出され、そのようにして「人の子」のさばきが行なわれることになる。その限りでは、(集合的に理解された)「人の子」は、神の国の裏面でしかない。集合的な解釈にとって有利な点は、それがダニエル書7章に構想されているということである。そこでは、「人のような者」が、テキストの最終形態においては、「いと高き者の聖者たち」、すなわちイスラエル、の象徴として理解されていた。「人のような者」とは、そこでは動物たちと対照されていて、それら動物たちは明らかに、さまざまな世界の諸力のシンボル像である。ダニエル書7章にあるのは、(定冠詞による限定なしの)「人の子のよ<sup>う</sup>な<sup>な</sup>」像についての語りである。しかしイエス伝承は、常に定冠詞によって二重に限定された「人の子 (*der Sohn des Menschen*)」について語っている — そしてそれはむしろある特定の人物を指示しているのではないだろうか。

### (3) その破綻までのイメージ・ネットワークの歴史

イエスのイメージ・ネットワークはひとつの歴史を持っている。その成立と、その発展と、そしてその破綻の基本的な特徴は、認識可能である。その成立を、大貫氏はイエスの活動の冒頭にあった経験に求める。すなわち、洗礼者ヨハネの宣教との間の相違が、イエスの宣教に変化をもたらした何らかの経験があったにちがいないと要請することをゆるすのである。つまりアブラハムとの祝宴のイメージは、洗礼者の説教をイエスが独自に発展させたものなのである。洗礼者は、神はアブラハムに新しい子孫を造り出すことができるのだ、という命題でもって、彼の同時代の人々を挑発した。しかしイエスは、神は事実異邦人という存在において、他の人々がアブラハムの子孫の地位に取って代わるようにしたのだ、と語ったのである。彼ら異邦人は、今やすでにアブラハムとともに天上で祝宴を催しているのだ、というのである。洗礼者は、斧がすでに根元に置かれているのを見る。しかしイエスは、実のならない木が、切り倒されるべきだったにもかかわらず、もう一度チャンスを与えられる、という譬え話を物語る (ルカ13, 6 - 9)。いったいどのよう

な経験が、イエスをしてこのような独自の視点へと動機づけさせたのだろうか。他の多くの研究者とともに大貫氏も、ルカ10,18にイエスの召命を促した幻への指示を見る。すなわちイエスは、サタンが天から墜落するのを見たのだ。それ以来イエスは、創造を曇らせるものを再び止揚できたのである。イエスによる父のメタファーが彼のそれ以外の経験の中にも根ざしているはずだというのが、研究上の一般的な要請であるが、大貫氏は、それがどんな経験であったのかについては、未決のままにしている。おそらくここでは、イチジクの木のエピソードのような譬えが、イエスの根底的な体験への指示を含んでいないかどうかを、さらに熟考すべきであろう。つまり洗礼者ヨハネは間近な終わりへの強度の期待を保持していたのだが、世界の動向の中で何ごとかを変革することもできないままに、処刑されてしまった。イエスは彼の信奉者として、そのとき「神の来臨への失望」を、たとえそれを我々はただ推定することしかできないとしても、体験したに違いない。イエスはしかしこの失望を、肯定的な使信へと変化させた。すなわち神は、人間にもう一度悔い改めのためのチャンスを与えている、そしてそのチャンスとは、洗礼者の場合とは異なって、神がバプテスマなしで与えてくれるチャンスなのだ、と。なぜならばイエスは、罪人のゆるしを祈りところぞ結びつけるからである。「主の祈り」の中でイエスは罪のゆるしを請う祈りに言及している。

イエスは自らが展開したイメージ・ネットワークから、行動のための彼の動機づけを引き出した。イエスの諸々の象徴行為はそのイメージ・ネットワークにおいて基礎づけられている。それは十二弟子の召命にも当てはまり、そこでは彼らが全イスラエルを代表すると考えられている。イスラエル民族には、その十二人の代表者たちによって、もう一度チャンスが与えられる。この十二弟子たち、および他の信奉者たちと共に、イエスは巡回生活を送るのだが、それは神の善意に対する信頼を行動で示すものである。すなわち故郷を持たない信奉者たちは、神が自分たちを百合や鳥のように着せ、食べさせてくれると信頼しなければならないのである。その限りでは、彼らの巡回的な生活もまた象徴行為なのである。この信頼のうちにあって彼らは伝道活

動へと送り出されるのだが、その伝道は間近に近づいている神の国によって動機づけられている。さらなる象徴行為は、徴税人や罪人たちとの食事の交わりである。それは、失われた民の中の失われた者たちにチャンスを与える。イエスの奇跡もまた、象徴的な意味を持っている。つまりそれらの奇跡においては、すでに天上では存在している神の国が、地上においても人々の中で実現するのだ。安息日に関しての衝突は、創造の原初の秩序を実現する。それゆえに、大貫氏によれば、イメージ・ネットワークの実現は多くの箇所、十二弟子の召命や弟子たちの巡回生活、罪人たちとの食事の交わり、安息日に関しての衝突、奇跡的な癒しなどのような、それ自体でイメージであるような行動や「象徴行為」と呼ばれ得るような行動のうちに生じているのである。イエスの言葉が持っているイメージ・ネットワークは、象徴的な行動が持っているネットワークによって支えられているのである。

大貫氏のイエスについての著書の持つ最も大胆な命題の一つは、イエスの受難についての彼の解釈である。それによれば、受難物語においては冒頭に二つの象徴行為が位置しており、それからイエスの宣教の持つ二つのルート・メタファーが物語の中心へと歩み出る。二つの象徴行為とは、イエスのエルサレム入城と宮清めである。大貫氏はエルサレム入城に関して、すでにゼカリヤ書9,9からインスピレーションが与えられていた歴史的なパフォーマンスが史的イエスによってなされたことを計算に入れており、そこにおいてはイエスは、ローマ人がユダヤ人の祭に侵入したことに対する暗黙の抗議を見ている、とする。この象徴行為は、間近な神の国への期待を前提している。間もなく神殿は神の国の到来と共に消え去るべきなのだ——できることならすでに三日のうちに。第二の象徴行為は「宮清め」である。神殿に敵対する予言を考慮に入れば、それは神殿との親密な関連における表現として理解されてはならない。むしろイエスは、ひとつの象徴行為において神殿の破壊を遂行するのであって、それは神殿が、根底的に新しい世界の中心ではあり得ないからである。なぜなら天上の祝宴は、エルサレムで催されているわけではないからである。それはどこかの田舎の家族のお祝いごとの

ように描写されている。しかしイエス自身は、神殿を三日のうちに再建するだろう（マルコ14,58）との自らの予言は成就されなかった、ということを経験しなければならなかった——まさにイメージ・ネットワークが裂け始めた瞬間である。

象徴行為がこの世界に対する抗議を表現するのであれば、イエスの宣教の二つの肯定的なルート・メタファーは、世界にとっての救済の使信を伴った形で、受難物語の中でもう一度、意義深い告別の場面において「演出される」。すなわち最後の晩餐に際してイエスは、次におどろの実から作ったおどろ酒を飲むのは神の国においてなのだ、との期待を表明しているのである（マルコ14,25）。これは真正なイエスの言葉である。依然としてイエスは、神の国が直接的に目に見えるようになることを希望している——なぜならそれは、天上ではすでに現実なのだから。第二のルート・メタファーは、ゲツセマネの場面を規定する。そこでイエスは父（「アッパ」）なる神に、死が自分を通過して行って欲しいと請う（マルコ14,36）。このゲツセマネの祈りの目撃者が存在しなかったことを物語が明確にしているにもかかわらず、この場面が最後の時におけるイエスの思いを凝縮した形で再現していると考えられる大貫氏は正しいであろう。イエスをここまで支えてきたイメージ・ネットワークは、彼の死の直前に、最後に彼の告別の食事において（第一のルート・メタファーの働きによって）、そしてゲツセマネにおける父なる神への彼の祈りに関して（第二のルート・メタファーの働きとして）生き生きとしたものになるのだが、しかしすでに破れはそこに入り込んできていたのである。

そしてこの破れはますます大きくなっていく。イエスは審判者たちの前で沈黙する。おそらくイエスは、もはや自分の役割を公然とは解釈しなかったのか、あるいはもはやそうすることはできなかったのかもしれない。なぜならば、彼の宣教が持っていたイメージ・ネットワーク内で自らの運命を意義づけることは、彼にとってますます困難になっていたからである。十字架上のイエスの絶望の叫びは、イメージのネットワークが破裂したという

意味に解釈され得る。いくつかの証拠が、彼の死以前にイエスが自分の使命の意味について疑念を抱いた、ということを示している。常にイエスを支えてきたイメージのネットワークは、崩壊した。大貫氏は、このイメージ・ネットワークの破綻は、おそらくイエス自身によって、しかし弟子たちによっては確実に、すべてを疑問視させてしまうほどの大きな危機として体験された、と想定している。崩壊したイメージ・ネットワークは、復活信仰成立以後になると、旧約聖書の予言に照らして、新たに編み直されなければならなかった。イエスの絶望の叫びを詩篇22篇の言葉「わが神、わが神、どうして私をお見棄てになったのですか」によって解釈することも、たぶんそのような復活信仰成立以後の解釈であろう。

#### (4) イメージ・ネットワークの更新と「全時的今」

復活信仰成立以後、イエスの宣教が描写したイメージのネットワークは、原始キリスト教信仰の「基本文法」へと変えられた。そこから新約聖書の様々なキリスト論においては、その都度、種々様々な要素が取り上げられた。すなわちそれによると、イエスは天から到来した先在の神の子であって、人間として生まれたが、十字架につけられ、そして復活した結果、神の右へと高く挙げられ、時の終わりにはまた戻ってくるのだ、とされる。大貫氏が意味しているのは、現在のキリスト教信仰がこの「基本文法」を拠り所にすることができる、などということではまったくない。そうではなくて大貫氏はむしろ、復活信仰成立以前のイエスの宣教のイメージ・ネットワークがイエスの処刑によって「十字架につけ」られ、復活信仰成立以後に新しい形で「復活した」、ということの中に、イエス伝承の現在的な理解のひとつのモデルを見ているのである。なぜならば、この大きな変化を貫いて、復活信仰成立以前のイエスの説教が持っていた本質の特徴が保たれてきたからである。すなわち「全時的今」の経験である。それは、先在の神の子についての原始キリスト教の基本文法の枠内では、新約聖書の種々の文書において、その都度異なった形を取っている。

イエスが最も明確に原初の時と終末の時とを同時に具現する者として提示されているのは、ヨハネ福音書においてである。そこにおけるイエス自身においては、原初にすべてを創造したロゴスが現在している。しかしイエス自身においては、未来もまた現在である。なぜならば、イエス自身が復活であり生命だからである。始原論と終末論がイエスにおいては重なっている。ヨハネ福音書においては、イエスは全時的な啓示者なのである。それと比較し得る全時的なイエス解釈を、ヘブル書は含んでいる。すべてイエスが天の聖所でなすことは、同時に地上においても入手可能なのである。

読者は無意識のうちに次のような疑問を抱くことであろう。「全時的今」という考え方、つまり今に至るまでずっとあったものと、未来にあるであろうものとの満たされているという、満たされた現在という考え方は、おそらく典型的に日本的な貢献なのではないか、と。つまりこの発想は、すべてを「今ここに」集約させようとする東洋的な瞑想を思い出させないだろうか、と。しかし大貫氏は、ここで神秘的な経験を引き合いに出しているわけではない。「全時的今」とは、永遠が突入してくる場所というようなものではない。むしろそれは、過去と未来が一点に集中したものなのである。この発想への刺激は、東洋の神秘的な経験の中にあるのではなく、むしろユダヤ的・聖書的な伝統から靈感を受けている思想家ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）の考えの中にある。この思想家はナチスからの逃亡中に自殺した。ベンヤミンは現在時について語るのだが、そこにおいてはイメージの星座は相互に繋がり、歴史は解読可能となる。この現在時において到達される解読可能性は、ベンヤミンにとっては、歴史全体とその苦しみに遡行する形で意味を与えるメシア的な出来事なのである。それゆえに「全時的今」の発想は、神秘主義からというよりも、むしろ、すべてのイメージと歴史の断片がひとつの救済の時点において相互に繋がるという、メシア的な歴史理解から学び取られたものなのである。

かくして、史的イエスからケリュグマの神の子へと至る道程についての大

貫氏の解釈は、二つの革新的な思考を含んでいる。(1)その道程は、イエスの宣教のイメージ・ネットワークの破裂を——つまりはその宣教の破綻を——貫き通している。そのようなイエスから、復活信仰を通して新しい信仰の「文法」が生じたのであり、そこにおいてイエスは先在の神の子になったのである。(2)それにもかかわらず、復活信仰成立以前のイエスと復活信仰成立以後の神の子との間には、ひとつの連続性がある。すなわちそれは、「全時的今」の経験の中にあるのである。これら二つの思考の持つ特色は、史的イエスからケリユグマの神の子への発展に関する他の解釈との比較における相違を示している。それらの他の解釈は、次のどれかのグループにまとめられる。(1)十字架と復活において、イエスが意図したことは成就した、あるいは、(2)イエスの使信は彼の殉教によって確証され、死後にさらに広められた、あるいはしかし、(3)十字架と復活は、イエスのイメージと使信とを深く抉るような変化をもたらした危機だったのだ、というものである。

- (1) 十字架と復活は期待の成就である。マルコ福音書に描写されているように、イエスの受難予告とその成就に至るまでの間には、ピンと張られた緊張の弧がある。すなわちイエスは、意識的にエルサレムに赴いたのだが、それはそこで多くの人たちのために——それまでに彼の宣教を拒絶した多くの人々をも含めて——身代金として自らを犠牲にして彼らを救うためであった(マルコ10,45)。従ってイエスの受難予告は「事後予告 (*vaticinia ex eventu*)」ではなく、真正なものともみなされる。イエスの処刑によって根本的な危機が生じたわけではなく、むしろすべてが神とイエスが意図したように実現したのだ<sup>11)</sup>。イエスは十字架に向かって生き、最初期のキリスト者たちは十字架から生きる。十字架と復活は決して危機ではなく、むしろ成就なのである。
- (2) 十字架と復活にもかかわらず、イエスの事柄は継続する。語録資料(Q資料)には、受難物語を知らない神学的構想がある。たしかに十

11) この種の概要は次のものに見られる。P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd 1, Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen: Vandenhoeck 1992, 40-161.

十字架と復活は前提されているとしてよいだろう。すなわちイエスは、殺された預言者や使者たちの列に分類されよう。しかし決定的なのは、イエスの事柄がさらに継続しているということである。この、イエスの事柄が継続しているとの確信は、事実上、復活信仰と同一である<sup>12)</sup>。だからこそ、イエスの死後にその言葉が語録資料に集められ得たのだ。この資料の背後にある集団は、すでにイエスが宣べ伝えたことを、新たに宣べ伝えている。ここでは十字架はたしかに危機ではあるが、しかしそれが使信の変質をもたらすことはない。

- (3) 十字架と復活は使信の根底的な変質へと通じている。イエス解釈の構想のほとんどは、十字架と復活がイエス像とイエスに対する信仰の変質へと通じていた、ということ想定している。イエス自身の使信には神からの全権委任という主張が暗黙のうちに含まれていたのだが、それは復活信仰成立以後に、先在し受肉し高く挙げられた神の子についてのケリユグマの形で、明確なものになった<sup>13)</sup>。ここでは十字架と復活とが、イエス像の根本的な変化を惹き起こしている。R・ブルトマンは、イエスが破綻した可能性さえも、考慮に入れる<sup>14)</sup>。

大貫氏はこの最後に素描した解釈をよりラディカルなものにする。というのは、ブルトマンはイエスが自らの受難の意味について絶望した可能性を考慮に入れただけであったが、大貫氏はイエスの十字架上で叫びを、イエスの信仰が実際に破綻したことを指示するものとして解釈するからである。か

12) この解釈を支持したのは、W. Marxsen, Die Sache Jesu geht weiter, GTB Siebenstern 112, Gütersloh: Mohn 1976.

13) そのように、R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen: Mohr 1958<sup>4</sup> 1961, 45-56, dort S.46 [『新約聖書神学Ⅰ』(ブルトマン著作集3)、川端純四郎訳、新教出版社、1980年、55-69頁、引用は57頁]、「決断へのイエスの招きは、一つのキリスト論を含んでいる」。

14) R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SHAW PHKlasse 1960/3, Heidelberg: Winter 1961, 12 [『原始キリスト教のキリスト使信と史的イエスの関係』『聖書学論文集Ⅲ』(ブルトマン著作集9)、青野太潮・天野有訳、新教出版社、1994年、134頁]はイエスの死について次のように書いている、「イエスがそれに意味を見出したのか、またどのようにしてそうしたのかを、われわれはもはや知ることはできない。彼は破綻したのだという可能性を、われわれは覆い隠してしまってはならないのである」。



つてイエスの生を支えたイメージの意味の網の目は、破裂した。このラディカルな解釈は、とりわけ現代人に深い感銘を与えることであろう。なぜならば、多くの人々が自らの絶望において苦しんで受けなければならないもの、つまりかつて彼らの人生を支えた意味の破綻を、イエス自身が、苦しんで受けなければならないからである<sup>15)</sup>。

それでもなお、意味の破綻の後には意味の更新が、復活信仰によって与えられる。すなわち旧約聖書に助けられて、破裂した意味の網の目は、新たに編み直されるのである。しかし十字架と復活の後に自己を貫徹したものは、史的イエスの個人に関する主張のみではない。そのような主張は、復活信仰成立以後に、明確なキリスト論的称号で新たに定式化された。すなわちイエスは、今や初めて、神の子、天の主（キュリオス）、そして十字架につけられたキリストとして、崇拜されたのである。こうしてイエスによる神からの全権委任の主張と、イエスを神的存在として崇拜することとは、ひとつの連続性を形成する。しかしながら大貫氏は、復活信仰成立以前のイエスの全権委任の主張から復活信仰成立以後のキリスト論への高揚という、史的イエスの個人に関する主張の変遷にはほとんど強調点を置かず、むしろ「全時的今」が、連続的に変わらぬ形で経験されることにこそ強調点を置く。イエスはこの「全時的今」の中で生きたのであり、キリスト者はイエスへの信仰に基づいて、この「時のただ中での時の克服」の中で生きるのである。

これもまた現代人に感銘を与える解釈である。イエスとの関係においては、イエスの個人に関する主張はほとんど問題ではなく、むしろはるかに多く、事柄に即した経験が問題とされる。すなわち「全時的今」が成就した瞬間における真正な生こそが問題なのである。より正確に観察するならば、人はこ

---

15) 神学では、組織神学者J・モルトマンの *Der gekreuzigte Gott*, München: Kaiser 1972 [「十字架につけられた神」喜田川信訳、新教出版社、1976年] においてのみ、比較し得る視点が見出される。つまりイエスにおいて神は、人が神に見捨てられたことを共有する。イエスは本当に神に見捨てられる経験をするのだが、まさにそこにその死の救いの意義があるのである。

の経験の中に神の臨在を発見するであろう。つまりもしすべての時が神の手中にあるのならば、つまり過去、現在、未来の時を一点に集約することのできる方の手の内にあるのならば、その時「全時的今」とは、神を経験すること以外の何ものでもない。「全時的今」の経験が意味することは、神が人間のところに現臨してくださるということである。それだから、もしも史的イエスが自らのイメージ・ネットワークによって、この「全時的今」の経験を可能にしたのであれば、神はイエスのうちに現臨しておられたのである。そしてもしも「全時的今」の経験が復活信仰成立以後も引き続きイエスを通して可能になるのであれば、復活信仰成立以後にも神の現臨は、それぞれの瞬間にイエスを通して経験可能なものとなるのである。

十字架と復活とを、イエスのイメージ・ネットワークの破綻として、そして、その破綻がイエスによって仲介された「全時的今」の経験として新たなものとされることとして解釈することによって、大貫氏はイエス像の現代的な解釈を提示したのである。それは歴史的にテキストに基礎づけられており、同時に現代人に対してドグマによって歪められていないイエスに接近することを可能にしている。それゆえに、大貫氏の著作は、ナザレのイエスについて近年書かれた最も革新的な歴史的・神学的著作に属するものなのである。

## Die zerrissene und erneuerte Bilderwelt Jesu Eine Einführung in Takashi Onukis Jesusdeutung

*Gerd Theissen*

Wer war Jesus wirklich? Was dachte er über sich selbst? Was war seine Botschaft? Diese Fragen werden nicht unabhängig davon diskutiert, wie Jesus in der Gegenwart bewertet und erlebt wird. Jesus öffnet bis heute für viele den Weg zu Gott, er verpflichtet sie zur Mitmenschlichkeit und gibt in ihren Krisen Mut zum Leben. Einige sehen in ihm wie die ersten Christen den inkarnierten Gott, der menschliches Leben bis zum Tod teilte, um den Tod zu überwinden. Andere zählen ihn zu den großen Verführern, die durch ihre Ausstrahlungskraft den Menschen Vertrauen zu Gott gaben, aber eben dadurch ihr Vertrauen in die eigene Kraft untergruben. Oft findet man bei solchen Gegnern des Christentums einen gewissen Respekt vor ihm: Nicht Jesus, sondern das Christentum wird dann auf die Anklagebank gesetzt. Aber wie immer man die Überlieferungen von ihm bewertet, sie werden von beiden Seiten selektiv gelesen. Bei einer positiven Wertschätzung gelten nur bestimmte Überlieferungen als charakteristisch für ihn: die Liebe zu den Feinden, das Gleichnis vom verlorenen Sohn, seine Zuwendung zu Kindern und seine Worte vom gegenwärtigen Reich Gottes. Man kann sich in der Tat nur schwer der menschlichen Wärme dieser Überlieferungen entziehen. Selbst wer sie zur „Poesie“ der Menschheit zählt, darf ruhig eingestehen: Hier hat die Menschheit einen ihrer schönsten Träume geträumt und gedichtet. Viele Jesusüberlieferungen sind funkelnde Perlen der Weltliteratur und gehören zur kulturellen Grundinformation der Menschheit. Anders sieht die Auswahl der für Jesus charakteristischen Überlieferungen aus, wenn man eine kritische Haltung ihm und dem Christentum gegenüber einnimmt. Dann drängen ganz andere Überlieferungen in den Vordergrund: Der Glaube Jesu an den Satan, seine Teufelsaustreibungen, die magischen Elemente seiner Wunder, extremistische Forderungen wie die, den verstorbenen Vater unbegraben zu verlassen, schließlich seine Erwartung eines baldigen Weltendes, das dann doch nicht

kam.<sup>1</sup> Man müsste vor Liebe zu Jesus blind sein, wollte man sich nicht eingestehen, dass solche Überlieferungen irritieren – so, wie sie von Anfang an irritiert haben. Tatsache ist: Jesus wirkt, ganz unabhängig davon, ob man ein positives oder negatives Verhältnis zu ihm hat, ambivalent. Seine Bewunderer werden durch fremde und bizarre Züge irritiert, die Kritik an ihm verblasst angesichts faszinierender Aspekte seines Wirkens. Manchmal irritiert und fasziniert eine und dieselbe Lehre, etwa die Verkündigung von der Gottesherrschaft: Einerseits gibt sie der Gegenwart einen unendlichen Wert, insofern das Gottesreich schon jetzt beginnt, andererseits scheint sie ins Leere zu laufen, weil die Gottesherrschaft nie kam.

Wen solche Fragen bewegen, sollte das Jesusbuch des japanischen klassischen Philologen und Theologen Takashi Onuki lesen. Er formuliert in origineller Weise neue Antworten auf alte Fragen der Jesusforschung. Dabei bringt er auch aus seiner Kultur ungewohnte Gesichtspunkte in die Forschung ein. Im Folgenden stelle ich zunächst die historische Methodik des Buches vor und diskutiere dann vier neue Ideen.

Historische Methodik beginnt in der Jesusforschung damit, dass man zwischen authentischen Überlieferungen und dem Bild des Urchristentums von Jesus unterscheidet. Oft wird diese historisch-kritische Scheidung zwischen dem Echten und dem Unechten opportunistisch durchgeführt. Manche Kritiker behaupten, dass man nichts Sicheres von Jesus weiß, und fügen hinzu, dass Jesus in eine fremde Welt gehört, die uns nichts zu sagen hat. Diese Argumentation ist widersprüchlich. Wenn wir nichts Sicheres von Jesus wissen, können wir auch nicht wissen, dass er uns fremd ist. Wenn wir aber begründet feststellen können, dass er uns fremd ist, müssen zuverlässige Feststellungen über ihn möglich sein. Ebenso argumentieren auch Anhänger des Christentums opportunistisch. Zunächst weisen sie historisch-kritisch nach, dass wir Grundzüge der Botschaft Jesu und seines Lebens kennen. Wenn dieser Jesus aber allzu historisch wird, und d.h. als Bewohner seiner jüdischen, sozialen und

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Jesusdarstellung eines scharfsinnigen Kritikers des Christentums: Morton Smith, *Jesus the Magician*, New York: Harper & Row 1978.

politischen Welt erkennbar wird, dann wird er oft schnell dem Zugriff historischen Wissens mit der Auskunft entzogen: Dass in ihm Gottes Offenbarung geschah, transzendiere jede Geschichtsforschung. Der traditionelle Kirchenglauben bleibt so von jeder historisch-kritischen Forschung unberührt und immun gegen Kritik.

Ferner begegnet oft eine opportunistische Auswahlstrategie: Religionskritisch eingestellte Menschen erklären die uns fremden Überlieferungen für historisch, andere Überlieferungen wie die uns vertraute Goldene Regel (Mt 7,12) dagegen für unhistorisch; hier sei eine allgemeine Weisheit auf Jesus übertragen worden. Anhänger Jesu neigen dagegen dazu, die uns ansprechenden Überlieferungen für historisch zu halten, sperrige Überlieferungen aber durch historische Kritik zu „entsorgen“: Weil sie unecht seien, seien sie für das Jesusbild irrelevant. So werden etwa die Wundergeschichten für unhistorisch erklärt oder als zeitbedingte Einkleidung seiner Botschaft relativiert, aber nicht als ein wichtiger Teil seines Wirkens anerkannt. Das Besondere der historischen Methodik von T. Onuki ist, dass er diesen opportunistischen Einsatz der historisch-kritischen Methode vermeidet. Auch er unterscheidet historisch-kritisch zwischen echten und unechten Überlieferungen, aber er will die ganze Botschaft Jesu mit ihren „modernen“ und „unmodernen“ Seiten interpretieren, sowohl seine für den Alltagsverstand leicht zugänglichen Überlieferungen als auch die mythologischen Traditionen, die ein Mensch heute nicht mehr im wörtlichen Sinne nachvollziehen kann.

Welche Kriterien zur Unterscheidung von echt und unecht legt Onuki dabei zugrunde?<sup>2</sup> Das sei an einem für ihn zentralen Text aufgezeigt: Jesus sieht in einem seiner Worte, die Patriarchen Israels, Abraham, Isaak und Jakob, schon jetzt im Himmel zu einem Festmahl vereint, zu dem auch Heiden aus allen vier

---

<sup>2</sup> Ich systematisiere das Vorgehen von T. Onuki nach meiner Unterscheidung zwischen Kontext- und Wirkungsplausibilität. Vgl. G.Theissen/ D.Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck 1997 = The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria, Louisville/London: Westminster John Knox Press 2002

Himmelsrichtungen strömen (Mt 8,11–12/Lk 13,28–29). Dieser Text lässt sich in den damaligen historischen Kontext einordnen: Denn Jesus greift wie andere Propheten seiner Zeit auf die Traditionen Israels zurück, tut es aber in unverwechselbarer Weise. Die zeitgenössischen Propheten weissagten in der Regel einen neuen Exodus. Bei Jesus fehlen Exodusbilder. Er greift auf die Schöpfung, auf die Patriarchen, auf David, Salomo und auf den Propheten Jona zurück. Sein Rückgriff auf die Patriarchen in Mt 8,11–12 ist durch Johannes den Täufer geprägt. Denn der hatte den Wert der Abrahamskindschaft für Juden in Frage gestellt: Niemand solle darauf vertrauen, dass er von Abraham abstammt. Gott könne dem Abraham auch aus Steinen neue Kinder erwecken (Mt 3,9/Lk 3,8). Eben das wird im Wort vom Festmahl im Himmel vorausgesetzt: Diejenigen, die glauben durften, Kinder Abrahams zu sein, werden aus dem Reich Gottes ausgeschlossen. An ihrer Stelle treten Heiden aus allen Himmelsrichtungen. Dieses Wort Jesu lässt sich daher „kontextplausibel“ erklären, d.h., es passt in den damaligen historischen Kontext und hebt sich doch als etwas Besonderes aus ihm hervor, so dass es nicht von jemandem erfunden werden konnte, der mit den damaligen Verhältnissen im Allgemeinen vertraut war.

Das Wort vom himmlischen Festmahl besteht auch den zweiten Test der „Wirkungsplausibilität“: Es hat im Urchristentum nachgewirkt. Und diese Wirkung lässt sich am besten plausibel machen, wenn sie ihren Ausgangspunkt bei Jesus hatte. Zunächst einmal verhält sich das Wort ausgesprochen spröde gegenüber Tendenzen im Urchristentum. Jesus spielt bei diesem himmlischen Festmahl keine besondere Rolle. Er ist weder der Gastgeber noch ein prominentes Mitglied der Tafelrunde. Nach Ostern wäre eigentlich zu erwarten, dass Jesus – und nicht die Patriarchen – in ihm die wichtigste Rolle spielt. Denn Jesus selbst hatte geweissagt, er wolle vom Gewächs des Weinstocks neu in der Gottesherrschaft trinken (Mk 14,25). Ein nach Ostern erfundenes Wort hätte Jesus ziemlich sicher als Mitglied der Tafelrunde dargestellt. Ferner wendet sich Paulus explizit dagegen, dass die Gottesherrschaft in Essen und Trinken besteht (Röm 14,17). In seinem Milieu könnte man kaum Bilder von einem Festmahl im Himmel erfinden! Das Wort widerspricht also einer spiritualisierenden

Tendenz im Urchristentum. Andererseits passt seine Bildlichkeit so gut zu vielen Jesusüberlieferungen, dass das Grundmotiv sicher auf Jesus zurückgeht: Jesus spricht bei seinem letzten Mahl vom Trinken in der Gottesherrschaft (Mk 14,25); er erzählt Gleichnisse von Fest- und Hochzeitsmählern (Lk 14,16–24; 15,11–32; Mt 25,1–13). Die Geschichte vom armen Lazarus setzt im Jenseits ein Mahl mit Abraham voraus: Das Eintauchen des Fingers in Wasser spielt auf jüdische Tischsitten an (Lk 16,24). Das Wort vom Festmahl im Himmel ist also nicht nur in der damaligen Geschichte kontextplausibel, sondern besitzt Wirkungsplausibilität: Sein Grundmotiv hat so viele verstreute Spuren in den späteren Überlieferungen hinterlassen, dass es auf Jesus zurückgeht. Gleichzeitig widerspricht es nachweisbaren urchristlichen Tendenzen, so dass es nicht erfunden sein kann.

Mit diesem methodischen Vorgehen reiht sich T. Onuki in die Phase der Jesusforschung seit ca. 1980 ein, die man die „third quest“ nennt: Man kann diese Phase der Jesusforschung als eine Suche nach dem historischen Jesus allein mit Hilfe historischer Kriterien charakterisieren, losgelöst von den Legitimationsfragen christlicher Theologie. An der „third quest“ beteiligen sich daher neben Theologen auch Nicht-Theologen. Sie betrachten Jesus in seinem jüdischen Kontext und nicht gegen ihn, berücksichtigen bewusst mehr real- und sozialgeschichtliche Aspekte, betrachten kanonische und nicht-kanonische Quellen als gleichwertig, auch wenn sich de facto die synoptischen Evangelien als historisch wertvoller erwiesen haben. Innerhalb des Spektrums dieses „third quest“ hat T. Onuki nun einige Ideen entwickelt, die vorweg mit wenigen Stichworten umrissen seien: (1) Die Verkündigung Jesu als Netzwerk von Bildern, (2) das Zeitverständnis Jesu im Lichte dieser Bilder, (3) die Geschichte des Bildernetzwerks bis zu seinem Zerreißen, (4) die Erneuerung des Bildernetzwerks und das „omnitemporale Jetzt“. Wir besprechen diese vier neuen Ideen nacheinander.

(1) *Das Netzwerk der Bilder*

Zu der kurz dargestellten historisch-kritischen Methodik tritt bei T. Onuki eine hermeneutische Methodik der Interpretation. In ihr ist die „linguistische“ Wende in Theologie und Philosophie vorausgesetzt. Was ist damit gemeint? Viele Theologen sprechen von den Inhalten der biblischen Texte noch immer wie von unbestreitbaren objektiven Realitäten: von Gott und seinem Gericht, seinem Kommen und seiner Offenbarung in Christus. Die linguistische Wende (*linguistic turn*) besteht in der generellen Erkenntnis: Wir haben keinen direkten Zugang zu den Gegenständen, sondern immer nur zu Wörtern und Bildern, mit denen wir uns den Gegenständen nähern. Diese linguistische Wende begann in der neutestamentlichen Exegese schon sehr früh: Ernst Fuchs stellte die Verkündigung Jesu als ein Wortgeschehen dar, das nicht darauf zielt, den Menschen zu informieren, sondern zu verwandeln.<sup>3</sup> „Hermeneutisch“ ist diese Phase, weil man durch die Annahme eines existenziell verwandelnden Wortgeschehens das Problem des Verstehens glaubte lösen zu können. Danach schafft das Wortgeschehen durch seine verwandelnde Kraft im Menschen selbst die Voraussetzungen für sein Verständnis. Man muss sich existenziell von ihm ergreifen lassen, um seinen Inhalt zu verstehen. Später erkannte man dann, dass dieses Wortgeschehen vor allem durch Metaphern und Bilder seine verwandelnde Kraft ausübt. Als Erkenntnis für alle religiösen Bilder begegnet diese Einsicht bei dem Philosophen Paul Ricœur, speziell für die Jesusverkündigung schon bei dem amerikanischen Neutestamentler Norman Perrin.<sup>4</sup> Bei T. Onuki steht die Darstellung der Bilder- und Symbolwelt Jesu auf jeden Fall im Zentrum seines Jesusbuches. Sie gilt nicht als Aussage über Realitäten, sondern als ein Gewebe von Bildern. Dabei kommen drei Grundsätze einer Bilderanalyse zur Geltung.

---

<sup>3</sup> E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen: Mohr 1971, ders., *Das Zeitverständnis Jesu*, in: *Die Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: Mohr 1960, 304–376, werden in T. Onukis Buch mehrfach zitiert.

<sup>4</sup> Verarbeitet sind P. Ricœur, *Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4 (1975), 29–148, N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London: SCM 1979.



Die erste Erkenntnis sagt: Alle Bilder müssen als ein *Netzwerk* in ihrem Zusammenhang gedeutet werden. Viele Interpretationen Jesu isolieren einzelne Bilder, um sie für sich zu bewerten. Dagegen wird gezeigt: Die Bilderwelt Jesu ist ein Ganzes. Sie stellt ein Gewebe von Symbolen dar, das nur als Ganzes interpretiert werden kann. Damit wird einer Erkenntnis der neueren Metapherntheorie Rechnung getragen: Bilder und Metaphern sind in Bildfeldern geordnet.<sup>5</sup> Wir verstehen sie erst, wenn wir das ganze Netz von Bildern kennen, in das sie gehören. „Bildfelder“ gruppieren sich um sinnverwandte Aussagen, z.B. um die Lohn- oder Vegetationsmetaphorik, können aber auch Bilder aus verschiedenen Seinsbereichen verbinden: Bilder von Tieren und Menschen, Engeln und Dämonen. Die Verkündigung Jesu ist auf jeden Fall ein umfassendes „Bildernetzwerk“. Man darf aus ihm nicht einzelne Bilder ausschneiden, weil sie einem nicht gefallen: So gehören der Satan und seine Dämonen ebenso dazu wie die Engel.

Dazu kommt eine zweite Erkenntnis: Bildernetzwerke erschließen sich durch *Wurzelmetaphern*.<sup>6</sup> In der Verkündigung Jesu ist das Bild vom himmlischen Gastmahl die erste Wurzelmetapher. Dieses Gastmahl beginnt schon jetzt im Himmel. Abraham, Isaak und Jakob, die Väter Israels, feiern dort das himmlische Mahl, zu dem Heiden gleichberechtigt zugelassen sind. Was als himmlische Realität noch verborgen ist, soll aber bald auf Erden sichtbar werden und wird in den Mahlgemeinschaften Jesu auf Erden schon jetzt realisiert. Die zweite Wurzelmetapher ist Gott als Vater, der mit seiner Güte das Verlorene sucht und mit der frühkindlichen Vertrauensanrede „Abba“ angesprochen wird. Dadurch wird die Schöpfung wieder hell. In ihre Verdunkelung hinein strahlt ein neues Licht. Mit diesen beiden Wurzelmetaphern verbinden sich

---

<sup>5</sup> Diese Theorie geht auf den deutschen Sprachwissenschaftler H. Weinrich, *Allgemeine Semantik der Metapher*, in ders., *Sprache in Texten*, Stuttgart: XXX 1976, 317–327. Die Bildfeldanalyse wurde für das Neue Testament fruchtbar gemacht in: P.v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck 1993.

<sup>6</sup> Vgl. zu Wurzelmetaphern in der Religion: E. R. MacCormae, *Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern*, in: J.P. van Noppen, *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt: Athenäum 1988, 84–107.

weitere Bildern wie die Bilder vom Sturz des Satans aus dem Himmel, Bilder von der Auferstehung der Toten und vom Jüngsten Gericht. T. Onuki trennt dabei bewusst nicht das bis heute so attraktive Bild von Gott als gütigem Vater von anderen irritierenden Bildern wie dem vom Satan und seinen Dämonen. Beide Aspekte seiner Verkündigung werden anerkannt und als Teil eines Ganzen interpretiert. Dadurch wird das Mythologische bei Jesus (wie sein Glaube an den Satan und dessen Fall vom Himmel) sehr stark betont, so dass es zu einer „Remythologisierung“ der Verkündigung Jesu kommt – im Gegensatz zu manchen Jesusdeutungen der Gegenwart, die eine Entmythologisierung seiner Predigt gleich mit liefern und ihn mit besten Absichten, aber mit schlechter historischer Methodik modernisieren. Kritisch könnte man anmerken, ob es nicht angemessener wäre, die beiden Wurzelmetaphern als „Reich Gottes“ und „Gott als Vater“ zu bestimmen. Beide werden im Vaterunser verbunden: „Unser *Vater*. Dein Name werde geheiligt. Dein *Reich* komme!“ Das Bild vom himmlischen Festmahl wäre dann eine Variante der Reich-Gottes-Metaphorik.

Eine dritte Erkenntnis betrifft die Pragmatik, d.h. die Einbettung der Bilder in Handlungen und Erfahrungen: Bilder müssen aus ihrem *pragmatischen Zusammenhang mit dem Leben* heraus interpretiert werden. Entscheidend ist ihr Gebrauch durch Menschen. Dass die Bedeutung von Wörtern und Bildern erst durch ihren Gebrauch im Leben entsteht, ist eine Grunderkenntnis der sprachanalytischen Philosophie. Das Bildernetzwerk der Verkündigung Jesu wird nun als Ausgangspunkt dafür genommen, die Geschichte Jesu in drei „Phasen“ darzustellen: die Entstehung dieser Bilderwelt in einigen grundlegenden Erfahrungen, ihre Entfaltung in seinem Wirken und das Zerreißen dieses Bildernetzwerks angesichts des Todes. Der entscheidende Gedanken ist: Jesus selbst lebte in seiner Bilderwelt, wurde durch sie motiviert und hat mit ihrer Hilfe seinem Leben und Wirken einen Sinn gegeben. Damit kann T. Onuki eine Schwierigkeit der Leben-Jesu-Forschung bewältigen: Wir kennen Jesu Verkündigung viel besser als die Ereignisse seines Lebens von Geburt bis zum Tod. Wir können nur grob eine erste Phase seines Wirkens in Galiläa von seinem Wirken in Jerusalem vor seinem Tod unterscheiden.

Ansonsten haben wir viele kleine Einheiten, die wir nicht mehr in einen erzählbaren Zusammenhang ordnen können. Aber das ist auch nicht nötig. Der innere Zusammenhalt dieser kleinen Einheiten ergibt sich nicht durch eine plausible narrative Folge, sondern durch das zugrunde liegende Bildernetzwerk. Aus ihm können wir Jesu Verhalten gegenüber verschiedenen Gruppen, gegenüber seinen Jüngern, Außenseitern, Frauen und Kindern, erkennen.

(2) *Das Zeitverständnis Jesu im Lichte dieses Bilderverständnisses*

T. Onuki kann mit seiner hermeneutischen Methodik einer Netzwerkanalyse von Bildern auch ein anderes Grundproblem der Jesusforschung besser als bisher bearbeiten. Es handelt sich dabei um eine Aporie bei der Deutung der Botschaft Jesu. Jesus verkündete das Gottesreich sowohl als gegenwärtiges als auch als zukünftiges. Er betete: „Dein Reich komme“ und meinte damit ein in der nahen Zukunft kommendes Reich. Er sagte aber auch, dass dieses Reich schon jetzt verborgen existiert, wie die Ernte im Saatkorn „verborgen“ ist. Dieser Widerspruch zwischen präsentischen und futurischen Aussagen über das Gottesreich erklärt sich nur teilweise durch die Verbindung von zwei Traditionen: Einerseits setzt Jesus die Verkündigung der Propheten fort und verkündigt in ihrer Nachfolge ein futurisches Reiches und eine radikale Veränderung der Welt. Durch diese Veränderung fällt ein Schatten auf die Gegenwart: Wenn sich alles verändern muss, kann die vorhandene Welt nicht gut sein. Andererseits steht Jesus in der Tradition der Weisheit, die mit einer Dauer dieser Welt rechnet und ihre verborgenen Gesetze und Strukturen betrachtet. Hier finden wir ein Vertrauen in die gegenwärtige Welt. Dass dieses Vertrauen in der „Krise der Weisheit“ in weisheitlichen Texten (wie dem Prediger Salomo und Hiob) erschüttert wurde, widerspricht dem nicht. Eine Krise setzt voraus, dass ein Grundvertrauen in eine gerechte und helle Welt vorher bestand.

Die Interpretation der zeitlichen Dimension des Gottesreichs entzweit die Forscher innerhalb der „third quest“. Diese hat sich in zwei Flügel gespalten, in einen Flügel, der ein eschatologisches Verständnis der Verkündigung Jesu

vertritt, und einen anderen, der dezidiert für ein nicht-eschatologisches Verständnis der Verkündigung Jesu plädiert. „Eschatologisch“ von griechisch „Eschaton“ meint alle Vorgänge, die sich auf die zeitlich letzten Dinge bezieht – manchmal auch übertragen bezogen auf „letztgültige Dinge“. Die eschatologische Deutung Jesu sagt: Jesus verkündigte die kommende Gottesherrschaft als kosmischen Wandel und Wiederherstellung Israels (E.P. Sanders; J.P. Meier)<sup>7</sup>. Er ist darin millenaristischen Propheten in der ganzen Welt vergleichbar, die einen nahen Umschwung aller Dinge ankündigen (D. Allison)<sup>8</sup>. Nach dieser Deutung lebte Jesus in einer mythischen Welt. Dagegen wandte sich eine neue nicht-eschatologische Auslegung seiner Verkündigung (M.J. Borg; J.D. Crossan)<sup>9</sup>. Sie sieht in Jesus den Verkündiger paradoxer Lebensweisheit. Sein Königreich ist das Königtum eines Weisen. Jesus lebt in unserer Welt. Er vertrat keine apokalyptischen Weltuntergangserwartungen. T. Onukis besonderer Beitrag besteht darin, dass er zwischen diesen Positionen vermittelt. Auf der einen Seite betont er den mythologischen Charakter der Verkündigung Jesu – und damit auch die Erwartung eines kommenden Reiches Gottes. Aber er entziffert diese mythische Bilderwelt so, dass er im Kern eine präsentische Eschatologie vertritt. Es ist kein Zufall, dass er häufig auf Ch.H. Dodd, den klassischen Vertreter einer präsentischen Auffassung des Reiches Gottes, zurückgreift.<sup>10</sup> Wie sieht seine Lösung aus?

Die Lösung geht von den beiden Wurzelmetaphern im Bildernetzwerk der Verkündigung aus. Der Widerspruch zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Aussagen über das Reich Gottes löst sich auf, wenn man mit der ersten Wurzelmetapher das Gottesreich im Himmel in der Gegenwart realisiert sieht:

---

<sup>7</sup> E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress 1985; *The Historical Figure of Jesus*, London: The Penguin Press 1993; J.P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 3 Bde, New York: Doubleday 1991–2001.

<sup>8</sup> „Millenarismus“ kommt von der Erwartung eines 1000jährigen Reichs in der Johannesapokalypse. Man bezeichnet heute aber im weiteren Sinne alle Propheten, die einen grundlegenden Wandel aller Dinge prophezeien als „millenaristisch“. Vgl. D.C. Allison, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress 1998.

<sup>9</sup> M.J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge: Trinity Press 1994; J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper 1991;

<sup>10</sup> Ch.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet 1935.

Dort feiern Abraham, Isaak und Jakob schon jetzt ein Festmahl im Reich Gottes. Das Reich Gottes aber ist auf Erden noch nicht verwirklicht, es beginnt freilich dort, wo Jesus seine Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern feiert. Nun ist das Festmahl im Himmel mit der harten Aussage verbunden, dass einige, die zu ihm gehören, „hinausgeworfen“ werden. Nicht alle haben Zugang zum Himmel; manche werden sogar von dort entfernt. Das gilt besonders vom Satan, der Verkörperung des Bösen schlechthin: Nach Lk 10,18 hat Jesus in einer Vision „gesehen“, wie er aus dem Himmel entfernt wurde: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ Das Wort ist nach T. Onuki unbestreitbar echt, denn es fehlt jede nachösterliche Christologie. Jesus spielt keine aktive Rolle in ihm und ist nur der passive Zeuge eines kosmischen Dramas. Mit dem Sieg über den Satan, der auch im Bildwort von der Fesselung des „Starken“ vorausgesetzt ist (Mk 3,27), wird die Schöpfung wieder hell. Der Schatten des Bösen verschwindet aus ihr. Hier tritt nun die zweite Wurzelmetapher mit einer positiven Botschaft ein: Gott ist ein Vater, an den man sich vertrauensvoll wenden kann. Er lässt seine Sonne über Bösen und Guten scheinen (Mt 5, 45). Er sorgt für seine Geschöpfe, wie er für Lilien und Vögel sorgt (Mt 6,25–34). Mit ihm wird die Schöpfung wieder hergestellt. Diese Wiederherstellung der Schöpfung findet sich auch in Aussagen über die Aufhebung des Unterschieds zwischen Sabbat und Wochentag (Mk 2,27), über die Aufhebung der Differenz zwischen rein und unrein (Mk 7,15) und über die Aufhebung des Rechtes zur Ehescheidung (Mk 10,2–12). Immer greift Jesus dabei auf einen ursprünglichen Zustand zurück. Während andere Propheten die Exodustradition erneuerten, liegt bei ihm der Akzent auf der Erneuerung der Schöpfungstradition. Onuki prägt dafür den Begriff einer „Aufhellung des Kosmos“ in der Verkündigung Jesu. Die Welt wird wieder hell. Sie wird befreit vom Satan und seinen Dämonen. Das Reich Gottes ist die Wiederherstellung der Schöpfung. Das Neue, was aus der Zukunft auf den Menschen zukommt, ist gleichzeitig das Ursprüngliche, von dem alles herkommt. Der „eschatologische“ Mythos der Gottesherrschaft ist also die Wiederherstellung dessen, was der „protologische“ Mythos der Schöpfung intendierte. Wir haben daher in der Verkündigung Jesu nicht nur eine Polarität von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen, sondern ein Geschichtsbild mit drei Phasen: mit

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vergangenheit und Zukunft können in einem einzigen Punkt präsent sein: in der Gegenwart, dort, wo die vergangene Schöpfung erneuert wird und sich eben darin das Reich Gottes schon jetzt ereignet. Das ist das „omnitemporale Jetzt“, in dem alle Zeiten zusammenfallen. In ihm verbinden sich die beiden Wurzelmetaphern: Denn das gegenwärtige Festmahl im Himmel ist eine Vereinigung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Die zur Vergangenheit gehörenden Patriarchen Israels feiern im Reich Gottes, das für die Zukunft erwartet wird. Dieses zukünftige Reich Gottes ist im Himmel schon Gegenwart. Gott der Vater aber ist der Schöpfer aller Dinge, auch wenn das in den Naturbildern von Sonne, Lilien und Vögeln eher vorausgesetzt wird. Dieser Vater bringt das zukünftige Reich. Daher soll man zu ihm so beten: „Vater unser, ... dein Reich komme!“

An diese beiden Zentralmetaphern vom Festmahl im Himmel und von Gott als Vater hat Jesus in seinen Worten weitere Erklärungen und Bilder geknüpft. So erklärt eine im Kern authentische Zusammenfassung seiner Predigt in Mk 1,14-15 die zeitliche Struktur seiner Verkündigung. „Die Gegenwart ist erfüllte Zeit. Das Reich Gottes ist nahe gekommen.“ Damit ist nicht gemeint, dass alte Verheißungen nun in Erfüllung gegangen sind, auch nicht, dass jetzt die Zeit gewissermaßen aufgehoben ist und die Ewigkeit in diese Zeit hineinragt. Vielmehr ist die Zeit erfüllt, weil sie (gewissermaßen wie ein hohles Gefäß) jetzt mit allen Zeiten erfüllt ist: Die Vergangenheit ist gegenwärtig, die Zukunft ist in ihr enthalten. Erfüllung bedeutet ein omnitemporales Jetzt: ein mit allen Zeiten angefüllter gegenwärtiger Zeitpunkt. Diese erfüllte Zeit zeigt sich darin, dass Gott das verlorene Volk Israel sucht. In diesem verlorenen Volk wiederum sucht er die Verlorenen unter den Verlorenen. Die erfüllte Zeit erweist sich ferner darin, dass Gott den Menschen noch einmal eine Frist zugesteht: Nicht erst das Urchristentum hat gelehrt, dass sich die Parusie verzögert, sondern schon Jesus hat die Verzögerung der eschatologischen Ereignisse als Zeichen von Gottes Geduld gedeutet, wie das im Gleichnis vom Feigenbaum dargestellt wird (Lk 13,6–9).

Dennoch bringt die Verwirklichung des im Himmel schon gegenwärtigen Reiches Gottes auf Erden nicht nur Heil, vielmehr kommt mit ihr ein vom „Menschen“ bzw. „Menschensohn“ durchgeführtes Gericht. Bei der Deutung der Menschensohnworte schlägt Onuki eine originelle Lösung vor, bei dem ihm nicht jeder folgen wird: Er versteht den Ausdruck Menschensohn kollektiv. Der Menschensohn kommt mit seinen Engeln. Diese Engel seien die Menschen, die tatsächlich wie Engel im Himmel lebten – jenseits der Geschlechtergrenze. Wenn die Menschengruppe, die mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmel das Festmahl einnimmt, auf die Erde kommt, werden alle Menschen, die sich ihnen nicht anschließen, von ihrem Mahl ausgeschlossen und so ereigne sich das Gericht des „Menschensohns“. Insofern sei der (kollektiv verstandene) Menschensohn nur die Kehrseite des Gottesreiches. Die kollektive Deutung hat für sich, dass sie in Dan 7 angelegt ist. Dort wurde der „Menschenähnliche“ in der Endgestalt des Textes als Symbol für die „Heiligen des Höchsten“, d.h. für Israel, verstanden. Der „Menschenähnliche“ wird dort mit den Tieren kontrastiert, die eindeutig Symbolgestalten für verschiedene Weltmächte sind. Die Rede ist in Dan 7 von einer Gestalt „wie ein Menschensohn“ (ohne Determination durch einen Artikel). Die Jesusüberlieferung aber redet immer von „dem Sohn des Menschen“ mit doppelter Determination durch Artikel – und das weist eher auf eine bestimmte Gestalt.

### (3) *Die Geschichte des Bildernetzwerks bis zu seinem Zerreißen.*

Das Bildernetzwerk Jesu hat eine Geschichte. Erkennbar sind Grundzüge seiner Entstehung, seiner Entfaltung und seines Zerreißens. Seine Entstehung sucht T. Onuki in Erfahrungen Jesu am Anfang seines Wirkens. Unterschiede zur Täuferverkündigung erlauben es nämlich, Erfahrungen zu postulieren, die eine Änderung der Verkündigung Jesu bewirkt haben: Das Bild vom Festmahl mit Abraham ist eine selbständige Weiterführung der Täuferpredigt. Der Täufer provozierte seine Zeitgenossen mit der These, dass Gott dem Abraham neue Kinder schaffen *kann*. Jesus aber sagt, dass Gott tatsächlich in Gestalt der Heiden andere Menschen an die Stelle der Kinder Abrahams hat treten lassen:

Sie feiern schon jetzt mit Abraham im Himmel ein Festmahl. Der Täufer sieht die Axt schon an die Wurzeln gelegt. Jesus aber erzählt ein Gleichnis, in dem der Baum ohne Frucht noch eine Chance erhält, obwohl er gefällt werden sollte (Lk 13,6–9). Welche Erfahrung hat Jesus zu dieser selbständigen Sicht motiviert? Mit vielen anderen sieht T. Onuki in Lk 10,18 einen Hinweis auf eine Berufungsvision Jesu: Jesus sah den Satan vom Himmel stürzen. Seitdem konnte er die Verdunkelung der Schöpfung wieder aufheben. Andere Erfahrungen, in denen die Vatermetaphorik verwurzelt ist, werden von ihm allgemein postuliert, aber T. Onuki lässt offen, welche Erfahrungen das waren. Hier wäre weiterführend zu überlegen, ob Gleichnisse wie das vom Feigenbaum nicht einen Hinweis auf ein Grunderlebnis Jesu enthalten: Der Täufer hatte eine intensive Naherwartung vertreten, aber war hingerichtet worden, ohne dass sich am Lauf der Welt etwas geändert hatte. Jesus muss als sein Anhänger damals eine „Parusieenttäuschung“ erlebt haben, auch wenn wir sie nur erschließen können. Jesus hat diese Enttäuschung in eine positive Botschaft verwandelt: Gott gibt den Menschen noch einmal eine Chance zur Umkehr, eine Chance, die er anders als beim Täufer ohne Taufe gewährt. Denn Jesus verbindet die Vergebung der Sünder mit dem Gebet. Im Vaterunser bittet er um Vergebung.

Jesus bezog aus dem von ihm entwickelten Bildernetzwerk seine Motivation zum Handeln. Seine symbolischen Handlungen sind in ihm begründet. Das gilt für die Berufung der Zwölf, mit denen stellvertretend ganz Israel gemeint ist. Dem Volk wird durch seine zwölf Stellvertreter noch einmal eine Chance eingeräumt. Mit diesen zwölf Jüngern und weiteren Anhängern führt Jesus ein Wanderleben, das eine Demonstration des Vertrauens in die Güte Gottes ist: Die heimatlosen Anhänger müssen darauf vertrauen, dass Gott sie wie Lilien und Vögel kleidet und ernährt. Insofern ist ihre Wanderexistenz auch eine symbolische Handlung. In diesem Vertrauen werden sie zur Mission ausgesandt, die durch das nahende Gottesreich motiviert ist. Eine weitere Symbolhandlung ist die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern: Sie räumt den Verlorenen in einem verlorenen Volk eine Chance ein. Auch die Wunder Jesu haben einen symbolischen Sinn: In ihnen wird das schon im Himmel existierende Gottesreich auf Erden unter den Menschen verwirklicht. Die Sabbatkonflikte



verwirklichen die ursprüngliche Schöpfungsordnung. Die Realisierung des Bildernetzwerks geschieht also nach Onuki an vielen Stellen in Handlungen, die in sich Bilder sind oder die man „symbolischen Handlungen“ nennen kann wie die Berufung der Zwölf, das Wanderleben der Jünger, die Mahlgemeinschaft mit Sündern, Sabbatkonflikte und Wunderheilungen. Das Bildernetzwerk der Worte Jesu wird getragen von einem Netzwerk symbolischer Handlungen.

Eine der kühnsten Thesen in Onukis Jesusbuch ist seine Deutung der Passion Jesu: In der Passionsgeschichte stehen am Anfang zwei symbolische Handlungen, dann treten die beiden Wurzelmetaphern der Verkündigung Jesu ins Zentrum. Die beiden symbolischen Handlungen sind der Einzug Jesu in Jerusalem und die Tempelreinigung. T. Onuki rechnet beim Einzug in Jerusalem mit einer von Sach 9,9 inspirierten historischen Inszenierung schon beim historischen Jesus, in der er einen impliziten Protest gegen den Einzug der Römer zum Fest sieht. Diese symbolische Handlung setzt die Erwartung des nahen Gottesreiches voraus. Bald soll mit dem Kommen des Gottesreichs der Tempel verschwinden – möglicherweise schon in drei Tagen. Die zweite symbolische Handlung ist die „Tempelreinigung“. Im Lichte der Weissagung gegen den Tempel darf man sie nicht als Ausdruck einer engen Bindung an den Tempel verstehen. Vielmehr vollzieht Jesus die Zerstörung des Tempels in einer symbolischen Handlung, weil der Tempel grundsätzlich nicht das Zentrum der neuen Welt sein kann. Denn das himmlische Festmahl wird nicht in Jerusalem gefeiert. Es wird dargestellt wie eine Familienfeier irgendwo auf dem Land. Jesus selbst hat noch erlebt, dass seine Weissagung, er werde den Tempel in drei Tagen wieder aufbauen (Mk 14,58), nicht in Erfüllung ging – der Anfang dafür, dass das Bildernetzwerk zu reißen begann.

Bringen die symbolischen Handlungen einen Protest gegen diese Welt zum Ausdruck, so werden die beiden positiven Wurzelmetaphern der Verkündigung Jesu mit einer Heilsbotschaft für die Welt in der Passionsgeschichte noch einmal in bedeutungsvollen Abschiedsszenen „inszeniert“: Beim letzten Mahl Jesu äußert Jesus die Erwartung, er werde beim nächsten Mal vom Gewächs des Weinstockes im Gottesreich trinken (Mk 14,25). Das ist ein authentisches

Jesuswort. Jesus hofft noch immer, dass das Gottesreich unmittelbar sichtbar wird – denn es ist im Himmel schon Gegenwart. Die zweite Wurzelmetapher bestimmt die Szene in Gethsemane. Jesus bittet dort Gott als Vater („Abba“), dass der Tod an ihm vorübergehen möge (Mk 14,36). Obwohl die Erzählung deutlich macht, dass es keine Zeugen für das Gethsemanegebet gegeben hat, wird T. Onuki Recht haben, dass diese Szene verdichtet die Stimmung Jesu in seinen letzten Stunden wiedergibt. Das Bildernetzwerk, das Jesus bisher getragen hat, wird vor seinem Tod ein letztes Mal in seinem Abschiedsmahl (durch Aktivierung der ersten Wurzelmetapher) und seinem Gebet in Gethsemane zu Gott als Vater (als Aktivierung der zweiten Wurzelmetapher) belebt, aber es kommt schon ein Riss hinein.

Dieser Riss wird immer größer. Jesus schweigt vor seinen Richtern. Vielleicht will er seine Rolle nicht mehr öffentlich interpretieren, vielleicht kann er es auch nicht mehr, weil es ihm immer schwerer fiel, sein Geschick innerhalb des Bildernetzwerks seiner Verkündigung zu deuten. Man könnte den Verzweiflungsschrei Jesu am Kreuz dahingehend deuten, dass das Netzwerk von Bildern zerrissen ist. Mehrere Indizien weisen so darauf hin, dass Jesus vor seinem Tod am Sinn seiner Sendung gezweifelt hat. Das Netzwerk der Bilder, das ihn immer getragen hatte, wurde zerstört. T. Onuki nimmt an, dass dieses Zerreißen des Bildernetzwerks wahrscheinlich durch Jesus selbst, sicher aber durch seine Jünger als eine große, alles in Frage stellende Krise erlebt wurde. Das zerstörte Bildernetzwerk musste nach Ostern im Lichte alttestamentlicher Weissagungen neu geknüpft werden. Auch die Deutung des Verzweiflungsschreis Jesu durch Worte von Ps 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ ist wohl solch eine nachösterliche Deutung.

#### *(4) Die Erneuerung des Bildernetzwerks und das omnitemporale Jetzt*

Nach Ostern wird das Netzwerk von Bildern, das die Verkündigung Jesu darstellt, in eine „Normalgrammatik“ des urchristlichen Glaubens verwandelt. Aus ihm werden in den verschiedenen Christologien im Neuen Testament

jeweils verschiedene Elemente aktualisiert: Jesus ist danach der präexistente, vom Himmel gekommene Sohn Gottes, der als Mensch geboren wurde, der gekreuzigt wurde und auferstand, um zur Rechten Gottes erhöht zu werden und am Ende der Zeiten wiederzukommen. T. Onuki meint keineswegs, dass der gegenwärtige christliche Glaube auf dieser „Normalgrammatik“ aufbauen könne. Vielmehr sieht er darin, dass das vorösterliche Bildernetzwerk der Verkündigung Jesu durch dessen Hinrichtung „gekreuzigt“ wurde und nach Ostern in neuer Form „auferstand“, ein Modell für das gegenwärtige Verstehen der Jesusüberlieferung. Denn durch diese große Transformation hindurch hat sich ein Wesensmerkmal der vorösterlichen Predigt Jesu erhalten: die Erfahrung des omnitemporalen Jetzt. Es nimmt im Rahmen der urchristlichen Normalgrammatik vom präexistenten Sohn Gottes in den verschiedenen Schriften jeweils verschiedene Formen an.

Am deutlichsten wird Jesus im Johannesevangelium als gleichzeitige Verkörperung von Urzeit und Endzeit dargestellt. In Jesus selbst ist der Logos präsent, der in der Urzeit alles geschaffen hat. In Jesus selbst ist aber auch die Zukunft präsent. Denn Jesus selbst ist die Auferstehung und das Leben. Protologie und Eschatologie fallen in Jesus zusammen. Im Johannesevangelium ist er der omnitemporale Offenbarer. Der Hebräerbrief enthält eine vergleichbare omnitemporale Deutung Jesu. Alles was Jesus im himmlischen Heiligtum tut, ist gleichzeitig auf Erden zugänglich.

Der Leser fragt sich unwillkürlich: Ist die Konzeption des omnitemporalen Jetzt, also einer erfüllten Gegenwart, die mit dem erfüllt ist, was seit je her war, und mit dem, was in Zukunft sein wird, vielleicht ein typisch japanischer Beitrag? erinnert dieses Konzept nicht an fernöstliche Meditationen, die alles im Hier und Jetzt versammeln wollen? Aber T. Onuki beruft sich nicht auf mystische Erfahrungen. Das omnitemporale Jetzt ist weniger eine Einbruchsstelle der Ewigkeit. Es ist eher eine Konzentration von Vergangenheit und Zukunft in einem Punkt. Die Anregung zu diesem Konzept liegt nicht in mystischen Erfahrungen des Ostens, sondern in Gedanken Walter Benjamins, eines von jüdisch-biblischen Traditionen inspirierten Denkers (1892–1940), der sich auf

der Flucht vor den Nazis das Leben nahm. W. Benjamin spricht von der Jetztzeit, in dem sich die Konstellation der Bilder zusammenschließt und die Geschichte lesbar wird. Diese in der Jetztzeit erreichte Lesbarkeit ist für W. Benjamin ein messianisches Ereignis, das rückläufig der ganzen Geschichte und ihrem Leiden einen Sinn gibt. Das Konzept des omnitemporalen Jetzt ist also weniger der Mystik abgelauscht als einem messianischen Geschichtsverständnis: Alle Bilder und Bruchstücke der Geschichte schließen sich in einem erlösenden Zeitpunkt zusammen.

T. Onukis Deutung des Weges vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn enthält somit zwei innovative Ideen: (1) Der Weg geht durch ein Zerreißen des Bildernetzwerks der Verkündigung Jesu hindurch – also durch einen Zusammenbruch dieser Verkündigung. Aus ihm entsteht durch den Osterglauben eine neue „Grammatik“ des Glaubens, in der Jesus zum präexistenten Gottessohn wurde. (2) Zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Gottessohn gibt es trotzdem eine Kontinuität: Sie liegt in der Erfahrung eines omnitemporalen Jetzt. Das Besondere dieser beiden Gedanken zeigt ein Vergleich mit anderen Deutungen der Entwicklung vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Sie lassen sich in Gruppen zusammenfassen: Entweder geht bei diesen Deutungen (1) in Kreuz und Auferstehung das in Erfüllung, was Jesus wollte oder (2) seine Botschaft wird durch sein Martyrium bestätigt und nach seinem Tod weiter verbreitet oder aber (3) Kreuz und Auferstehung sind eine Krise, die eine tief greifende Veränderung seines Bildes und seiner Botschaft herbeiführen.

- (1) *Kreuz und Auferstehung sind Erfüllung einer Erwartung*: Wie es im Markusevangelium dargestellt wird, gibt es einen Spannungsbogen zwischen der Weissagung des Leidens Jesu bis zu deren Erfüllung: Jesus zog bewusst nach Jerusalem, um sich dort als Lösegeld für viele zu opfern und sie zu retten (Mk 10,45) – auch die vielen, die bisher seine Verkündigung abgelehnt hatten. Die Leidensweissagungen Jesu gelten dann nicht als *vaticinia ex eventu*, sondern als echt. Es kommt zu keiner grundsätzlichen Krise durch die Hinrichtung Jesu, vielmehr trifft

alles so ein, wie Gott und Jesus es gewollt haben.<sup>11</sup> Jesus lebte auf das Kreuz hin, die ersten Christen leben von ihm her. Kreuz und Auferstehung sind keine Krise, sondern Erfüllung.

- (2) *Trotz Kreuz und Auferstehung geht die Sache Jesu weiter.* In der Logienquelle haben wir einen theologischen Entwurf, der keine Passionsgeschichte kennt. Kreuz und Auferstehung dürften zwar vorausgesetzt sein. Jesus wird in die Reihe der getöteten Propheten und Gesandten eingeordnet. Aber entscheidend ist, dass die Sache Jesu weiter geht. Diese Überzeugung, dass seine Sache weitergeht, ist sachlich mit dem Auferstehungsglauben identisch.<sup>12</sup> Daher können nach seinem Tode seine Worte in der Logienquelle gesammelt werden. Die Gruppen hinter dieser Quelle verkündigen erneut das, was schon Jesus verkündigt hat. Hier ist das Kreuz zwar eine Krise, aber sie führt nicht zu einer Transformation der Botschaft.
- (3) *Kreuz und Auferstehung führen zu einer tiefgehenden Transformation der Botschaft:* Die meisten Entwürfe zur Deutung Jesu nehmen an, dass Kreuz und Auferstehung zu einer Transformation des Bildes von Jesus und des Glaubens an ihn geführt haben. Die Botschaft Jesu selbst habe implizit einen Vollmachtsanspruch enthalten, der nach Ostern in Gestalt des Kerygmas vom präexistenten, inkarnierten und erhöhten Gottessohns explizit geworden sei.<sup>13</sup> Hier bewirken Kreuz und Auferstehung eine grundlegende Veränderung des Jesusbildes. R. Bultmann rechnet sogar mit der Möglichkeit, dass Jesus zusammengebrochen ist.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Einen solchen Entwurf findet man bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen: Vandenhoeck 1992, 40–161

<sup>12</sup> Diese Auffassung vertrat W. Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter*, GTB Siebenstern 112, Gütersloh: Mohn 1976.

<sup>13</sup> So R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr 1958 <sup>4</sup>1961, 45–56, dort S. 46: „Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie“.

<sup>14</sup> R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SHAW PHKlasse 1960/3, Heidelberg: Winter 1961, 12, schreibt über Jesu Tod: „Ob oder wie Jesus in ihm einen Sinn gefunden hat, können wir nicht wissen. Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man sich nicht verschleiern.“

T. Onuki radikalisiert diese zuletzt skizzierte Deutung. Denn R. Bultmann rechnete nur mit der Möglichkeit einer Verzweiflung Jesu am Sinn seines Leidens, T. Onuki aber deutet den Schrei Jesu am Kreuz als Hinweis auf einen tatsächlichen Zusammenbruch des Glaubens Jesu. Das Sinngewebe der Bilder, die Jesu Leben einst trugen, zerriss. Diese radikale Deutung wird moderne Menschen besonders ansprechen: Jesus selbst musste erleiden, was viele Menschen in ihrer Verzweiflung erleiden müssen: den Zusammenbruch des Sinns, der ihr Leben einst getragen hat.<sup>15</sup>

Dennoch kommt es nach dem Zusammenbruch des Sinns zu dessen Erneuerung durch den Auferstehungsglauben: Mit Hilfe des Alten Testaments wird das zerrissene Gewebe des Sinns neu geknüpft. Aber was sich nach Kreuz und Auferstehung durchsetzt, ist nicht nur der persönliche Anspruch des historischen Jesu. Dieser wird nach Ostern neu in expliziten, christologischen Titeln formuliert: Jesus wird erst jetzt als Sohn Gottes, himmlischer Kyrios und gekreuzigter Christus verehrt. Der Vollmachtsanspruch Jesu und seine Verehrung als ein göttliches Wesen bilden somit eine Kontinuität. T. Onuki legt jedoch den Akzent weniger auf diese Steigerung des Vollmachtsanspruchs Jesu vor Ostern zur Christologie nach Ostern, sondern auf eine sich kontinuierlich durchhaltende Erfahrung des „omnitemporalen Jetzt“. Jesus lebte in diesem omnitemporalen Jetzt, und die Christen leben aufgrund ihres Glaubens an Jesus in dieser „Zeitüberwindung mitten in der Zeit“. Auch das ist eine Interpretation, die moderne Menschen anspricht. Es geht im Verhältnis zu Jesus weniger um dessen persönliche Ansprüche, sondern sehr viel mehr um eine sachliche Erfahrung: um ein authentisches Leben im erfüllten Augenblick des omnitemporalen Jetzt. Wenn man genauer hinschaut, wird man in dieser Erfahrung die Anwesenheit Gottes entdecken: Wenn alle Zeit in Gottes Händen liegt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem einzigen

---

<sup>15</sup> In der Theologie findet man nur bei dem systematischen Theologen J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München: Kaiser 1972, eine vergleichbare Sicht: In Jesus teilt Gott die Gottverlassenheit des Menschen. Jesus erfährt sich tatsächlich als von Gott verlassen, aber gerade darin liegt die Heilsbedeutung seines Todes.

Zeitpunkt versammeln kann, dann ist das omnitemporale Jetzt nichts anderes als die Erfahrung Gottes. Die Erfahrung des omnitemporalen Jetzt bedeutet, dass Gott bei den Menschen gegenwärtig ist. Wenn daher der historische Jesus durch sein Bildernetzwerk die Erfahrung dieses omnitemporalen Jetzt ermöglichte, war Gott in Jesus gegenwärtig. Und wenn die Erfahrung des omnitemporalen Jetzt nach Ostern weiterhin durch Jesus möglich gemacht wird, so wird nach Ostern Gottes Gegenwart in jedem Augenblick durch ihn erfahrbar.

Mit der Deutung von Kreuz und Auferstehung als Zusammenbruch des Bildernetzwerks Jesu und seine Erneuerung als Erfahrung des durch Jesus vermittelten omnitemporalen Jetzt hat T. Onuki eine moderne Interpretation der Gestalt Jesu vorgelegt. Sie ist historisch in den Texten begründet und ermöglicht zugleich modernen Menschen einen Zugang zu Jesus, der nicht durch Dogmen verstellt ist. Sein Buch gehört deshalb zu den innovativsten historischen und theologischen Büchern, die über Jesus von Nazareth in den letzten Jahren geschrieben wurden.