

イエスとは誰か（『プニューマ』より再録）目次

	頁
第1部 研究史	
(1)「イエス伝の探究」時代（18、19世紀）【『プニューマ』第1号（1997年）】	2
(2)無探究時代（20世紀前半）【『プニューマ』第2号（2000年）】	4
(3)「新しい探究」時代（20世紀半ば）【『プニューマ』第3号（2003年）】	6
(4)無関心時代（20世紀後半）【『プニューマ』第4号（2003年）】	7
(5)「第三の探究」時代（20世紀末）【『プニューマ』第5号（2004年）】	8
第2部 資料	
(1)キリスト教以外の資料『プニューマ』第6号（2005年）】	12
(2)キリスト教の資料：外典福音書【『プニューマ』第7号（2006年）】	14
(3)キリスト教の資料：正典福音書【『プニューマ』第8号（2007年）】	18
第3部 背景研究	
(1)イエスの年代学【『プニューマ』第9号（2009年）】	20
(2)地理的背景【『プニューマ』第10号（2010年）】	21
(3)歴史的背景【『プニューマ』第11号（2010年）】	23
第4部 思想的背景と中心思想	
(1)洗礼者ヨハネ【『プニューマ』第12号（2012年）】	26
(2)「神の国」の思想【『プニューマ』第13号（2013年）】	28
第5部 福音書の表現様式	
(1)奇跡物語【『プニューマ』第14号（2013年）】	30
(2)譬話【『プニューマ』第15号（2014年）】	32
(3)クレイア【『プニューマ』第16号（2016年）】	34
(4)受難物語【『プニューマ』第17号（2017年）】	36
(5)復活物語【『プニューマ』第18号（2018年）】	38
第6部 福音書のキリスト論	
(1)イエスの名【『プニューマ』第19号（2019年）】	41
(2)Q文書・マルコ福音書のキリスト論【『プニューマ』第20号（2020年）】	44
(3)マタイ福音書・ルカ福音書のキリスト論【『プニューマ』第21号（2021年）】	46
(4)ヨハネ福音書のキリスト論【『プニューマ』第22号（2022年）】	49
補遺	
大貫隆著『イエスという経験』（岩波書店、2003年）書評	52
大貫隆著『イエスの「神の国」のイメージ』（教文館、2021年）書評	56

第1部 研究史

研究史(1)

はじめに

新約聖書にはいくつもの謎がある。最大の謎は「歴史的な人物であるイエスとは一体どんな人物であったのか」である。この問題は「史的イエス (der historische Jesus; the historical Jesus) の探究」と呼ばれてきた。19世紀末にドイツの神学者マルティン・ケーラーは、19世紀に著された数多くの「イエス伝」が描く「史的イエス」と、聖書が説く「信仰のキリスト」を区別し、前者は資料が不十分であり、それを補足する技術もなく、解決不可能であると断言した。すなわち、聖書は信仰によって書かれており、信仰の対象としてキリストを把握できるが、それを歴史的資料として用い、史的イエスを再構成することは不可能であると論じた (M. ケーラー「いわゆる史的イエスと歴史的=聖書的キリスト」『現代キリスト教思想叢書』第2巻、白水社、1974年、所収)。

本稿では、ケーラーに従って、歴史的な人物である「イエス」と信仰の対象である「キリスト」とを区別し、以下では「イエス」とは「史的イエス」のことを意味する。だが、ケーラーとは反対に、現存する資料を駆使して史的イエスを捉えることが可能であるという立場を取り、その輪郭を探り求めることを目的とする。もしそれが可能であるならば、次に「史的イエス」がどのように「信仰のキリスト」へと変貌していったのか、という第二の謎に迫ることができよう。すなわち、ここでは主題と変奏の主題を求めることになる。

先に述べたケーラーの発言は、20世紀を刻印づける二つの研究、W. ヴレーデの『福音書におけるメシアの秘密』と18、19世紀の諸イエス伝を総決算したA. シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』(『シュヴァイツァー著作集』第17、18、19巻、白水社、1960、61年)とともに、それ以前の「イエス伝」探究時代とは時代を画す。それは、とりわけ今世紀を代表するドイツの新約聖書学者ルドルフ・ブルトマンとブルトマン学派によって継承され、「史的イエスの探究は不可能である」という今世紀に多大な影響力をもった共通認識を形成した。しかし、19世紀の楽観的な立場とは異なるが、ブルトマン学派の中からも史的イエスの「新しい探究」が再開された。だが、決定的ではなかった。ところが最近に、ブルトマンとブルトマン学派の影響力が弱くなるのと呼応して、主にアメリカで様々な史的イエスを再構成する著作が次々と著されている。「第三の探究」の始まりである。以下では、「イエスとは誰か」を探り求める前に、18世紀から20世紀末に至るまでのイエス研究の歴史を五つの段階を追って、簡単に整理して回顧する。

1. 「イエス伝の探求」時代

史的イエスに対する関心が起きたのは、18世紀の啓蒙時代である。それ以前にも宗教改革の16世紀以降に聖書を批判的に読む関心が度々起きたが、部分的であり組織的ではなかった。教義学の説く「キリスト」から解放されて、歴史学の視点で「イエス」を最初に探究したのは、ドイツの啓蒙主義者ライマールスである。ライマールスは生前に出版を意図せず、没後にレッシングが『ヴォルフエンビュッテル断片』(1774-1778年)として世に問うた。その第7断片「イエスとその弟子の意図に関して」という小著に、その後200年間に展開されるイエス研究の重要な萌芽が含まれている。その頃、合理主義的な立場や超自然主義的な立場からイエス伝が多く書かれたが、イエス研究の出発点となり、後に展開される様々な主題を含んでいるのはライマール

スのイエス伝である。

ライマールスを再発見し、その批判的精神を継承し徹底させたのはシュトラウスである。シュトラウスは奇跡や復活を合理的に解釈する合理主義的な立場も、それらを敬虔に信じる超自然主義的な立場も取らずに、神話論的解釈という第三の道を選ぶ。すなわち、福音書の中で「詩と真実」を描きわけ、「詩」にあたる叙述が神話論的にどのように発生してきたかを考察する。シュトラウスは弱冠20代で1500頁にも及ぶ大著『イエス伝』（1832-1833年。邦訳『イエスの生涯』、教文館、1996年）を出版したが、その後の激しい非難と論争の渦の中で、大学職も牧師職も失い、恵まれない生涯を送った。しかし、その博識ぶりと透徹した論理は、シュトラウスの師F. C. バウルが指摘した通り、師をも時代をも遙かに凌いでいる。ただし、シュトラウスはバウルと同じくヘーゲルの観念論の立場に立っているため、批判的な破壊に対応する建設的な具体案は期待できない。その後、自由主義的、ロマン主義的（ルナン『イエス伝』岩波文庫、に代表される）、心理主義的なイエス伝が次々と書かれるが、シュトラウスに優るイエス伝は見当たらない。

その間の19世紀の間に、イエス研究の資料となる福音書を巡って、今日に至るまで揺らぐことのない重要な共通認識が形成された。第一に、共観福音書（マタイ、マルコ、ルカ）とヨハネ福音書の関係であるが、両者は別の伝承によるものであり、共観福音書の方がヨハネ福音書よりも早く書かれ、内容面でもイエス研究の資料として遙かに信頼できると見做された。第二に、共観福音書の中では、それまでの伝統的な見解に従ったグリースバッハによるマタイ福音書が先に書かれたという説（マタイ優先説）とは異なり、ホルツマンによってマルコ福音書が最初に書かれたことが認められ（マルコ優先説）、さらにマタイ福音書とルカ福音書の間には「Q 資料」と呼ばれるイエスの語録集が共通に存在し、両者はマルコ福音書と Q 資料とを用いて書かれたことが認められた（二資料説）。

20世紀の初頭に、先に述べたようにその後のイエス研究の潮流を決定する二つの重要な研究が著された。ヴレーデの『マルコ福音書におけるメシアの秘密』（1901年）とシュヴァイツァーの『イエス伝研究史』である。一方で、ヴレーデはその当時までに福音書の中で最も古く資料的に価値があると認められたマルコ福音書が、とりわけ「メシアの秘密」という奇跡の前後に沈黙を命じるモチーフを巡って、イエスの伝記的資料ではなく、マルコの神学的モチーフによる著作である、という結論に達した。こうして、復活前のイエスと後の弟子たちとの不連続性というライマールスの視点を徹底させた。他方で、シュヴァイツァーは、前世紀末に書かれたヨハネス・ヴァイスの『イエスの神の国の宣教』とともに、ライマールスの思想を再発見し、イエスの中心的な概念である「神の国」をユダヤ教の黙示思想に位置づけた。すなわち、当時ドイツで主流であった文化的プロテスタンティズム（ハルナック『基督教の本質』岩波文庫、に代表される）の「神の国」理解とは全く対立する解釈を示した。そして、イエスは「徹底した終末論」を懐いていたが、それが実現せずに挫折した、という有名なテーゼを提出した（シュヴァイツァー『イエスの生涯』岩波文庫）。これもライマールスの考えの敷衍化である。前者（「ヴレーデ・シュトラウゼ」）は徹底した歴史的懐疑主義でありドイツ圏で継承され、後者（「シュヴァイツァー・シュトラウゼ」）は徹底した歴史主義であり主としてアングロ・サクソン圏で影響を与え、20世紀が展開される。（本節詳しくは、拙論「第3章 聖書学の黎明期：ライマールスからヴレーデまで」『総説イエス研究史』日本キリスト教団出版局、1998年、参照）

イエス研究史(2)

2. 無探究時代(20世紀前半)

前節で述べたように、20世紀のイエス研究は、シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』とヴレーデの『メシアの秘密』の両著によって始められたが、両著作は19世紀の自由主義的ないしはロマン主義的な夥しい「イエス伝」研究に終止符を打ち、時代を画することになった。さらに、今世紀の初頭には、古代の周辺のヘレニズム世界やユダヤ教を始めとするオリエント世界の宗教と比較する宗教史学派が台頭してきたが、20世紀前半のイエス研究を決定づけたのは、ドイツのルドルフ・ブルトマンである(宗教史学派のイエス研究については、佐藤研「宗教史学派のイエス像」、大貫隆・佐藤研編『イエス研究史』第5章、日本キリスト教団出版局、1998年、参照)。

ブルトマンは宗教史学派の影響で新約聖書の研究を始めたが、とりわけH.グンケルが旧約学で始めた「様式史」を福音書研究に取り入れ、またヴレーデの徹底した懐疑主義の影響を受けて、1921年に大著『共観福音書伝承史』(『ブルトマン著作集』第1,2巻、新教出版社、1983,87年)を著した。そこでは、マルコによる福音書、マタイによる福音書、ルカによる福音書という三つの共観福音書が書かれる以前の口頭伝承である共観福音書伝承を、イエスの言葉伝承とイエスの物語伝承に大別し、さらにそれらをいくつかの伝承の様式に分類し、伝承の形成と編集を跡付ける詳細な研究を行ない、それらの伝承の様式が形成された「生活の座」を探究した。

このような「様式史」は、20世紀前半から半ばまでの新約学の方法論を決定づけた。それは、共観福音書の伝承の枠組と伝承そのものを区別し、枠組そのものは福音書の著者の編集的な意図に帰されることを明らかにしたK.L.シュミットの『イエス伝承史の枠組』(1919年)やブルトマンとは異なった伝承の様式と方法論を用いたM.ディベリウスの『福音書の様式史』(1919年)と並んで、「様式史」の古典的な著作と称される(様式史学派のイエス研究については、小河陽「様式史学派のイエス研究」、『イエス研究史』第6章、参照)。

ブルトマンは『共観福音書伝承史』の中で、客観的な事実で成り立つ「歴史」(ヒストーリア)と内面的な意味に係わる「実存史」(ゲシヒテ)を俊別する。すなわち、イエスに関する客観的な「歴史」については問うことはできないが、自分の存在や経験と係わる内面的な「実存史」について問うことができる、という立場を貫く。これはシュトラウスやヴレーデを経て継承された、絶対的な信仰を相対的な歴史に根拠づけることができない、というレッシングの立場を実存主義の哲学で裏打ちして表明しているのである。それは、『存在と時間』(岩波文庫、1960-63年)に纏め上げられるM.ハイデッガーの実存主義哲学の影響や、K.バルトの『ローマ書』(新教出版社、1967年)などによって始まる弁証法神学の影響下で、1926年に書かれたブルトマンの『イエス』(未来社、1963年)の中で、さらに明確に表明される。

ブルトマンは『イエス』の中で、「イエスの生涯と人となりについて殆ど何も知ることができない」と主張する。その理由は、「キリスト教側の史料はそのような興味を持たなかった上に、非常に断片的であって伝説に覆われているからであり、更にイエスに関する他の史料は存在しないからである。われわれがイエスについて知り得るのは、イエスの宣教についてであり、しかもその伝承の最古層はエルサレムの原始教団の伝えたものであり、そこにおいても必ずしも全てがイエス言葉であるとは限らない。」と言う。すなわち、歴史との対話で出会うのは、告知される宣教の言葉(ケリュグマ)としてのキリストである。このように、ブルトマンは史的イエスへの探究を断念し、イエスの宣教の言葉と洗礼と聖餐で出会う信仰の対象としてのキリストを描こうとする。そして、『イエス』では、イエスの終末論的な「神の国(=神の支配)」の宣教の言葉を詳細に検討する。

ブルトマンのイエス研究は、晩年の大著『新約聖書神学』（『ブルトマン著作集』第3、4、5巻、新教出版社、1963,66,80年）の第1章で再度取り扱われる。そこではイエスは新約聖書神学そのものの対象としてではなく、前提として位置づけられる。すなわち、ブルトマンの理解によればイエスはユダヤ教の枠内に位置づけられ、イエスをキリストと告知する原始教団の宣教の言葉（ケリュグマ）によってキリスト教が成立するのである。「史的イエスの探究は不可能であり、不適切である」というブルトマンの主張は第二次世界大戦以前のドイツのみならず、世界の新約学の潮流の中で支配的になっていった。

ブルトマンとブルトマン学派によって史的イエスへの探究が断念された「無探究」時代に、ドイツでもいくつかの例外があり、またドイツの神学の影響力があまり及ばなかったイギリスやアメリカの新約学界、ならびにフランスのカトリックの新約学界、ユダヤ人学者の間では、史的イエスの探究が続けられていた。

第一に、ドイツでブルトマンと並ぶ様式史の大家である M. ディベリウスは、キリスト教以外の史料を評価し、マルコ福音書と Q という二つの史料、またそれに至るまでの口碑伝承の史料としての価値を評価して、1926年にブルトマンよりも歴史的な『イエス』を書き上げ、1939年に W.G. キュンメルによる改訂版を出した（新教出版社、1986年）。さらに、様式史学派とは立場を異にする J. エレミアスは、1935年に『イエスの聖餐のことば』（日本キリスト教団出版局、1999年）、1947年に『イエスの譬え』（新教出版社）などの伝承史的研究を出版し、部分的ではあるが史的イエスの言葉伝承を中心にして史的イエスを求めていた。

第二に、イギリスでは、史的イエスの探究が途絶えることはほとんどなかった。20世紀初頭に活躍した F.C. バーキット、W. サンデイ、A. ヘッドラムらは、イエス伝承の研究やイエス伝を発表し、英語圏に影響を与えていた。これらの潮流の中から、T.W. マンソンの『イエスの教え』（1931年）、C.H. ドッドの『神の国の譬』（原著1935年、日本キリスト教団出版局、1970年）、W. マンソンの『メシア・イエス』（原著1943年、日本キリスト教団出版局、1970年）などが書かれていった（ドイツとイギリスに関しては、川島貞雄「ブルトマンの対抗者たちのイエス研究」『イエス研究史』第8章、参照）。

第三に、アメリカでは、S. マシュー（『イエスの社会的教え』、1897年、『社会制度についてのイエス』、1928年）と S. J. ケイス（『イエスの歴史性』、1912年、『イエス—新しい伝記』、1927年）らのシカゴ学派によって社会史に重点を置くイエス伝が描かれていった。これは W. ラウシェンブッシュの説く「社会的福音」（『キリスト教と社会的危機』、1907年）という考えと一致し、20世紀前半のアメリカ社会に浸透していった。また、これが1980年代以降に特にアメリカで盛んになる、社会学、社会史、文化人類学などの成果を福音書研究や史的イエスの探究に適用する社会学的アプローチの源流である。

第四に、フランスのカトリック圏では、ブルトマンの影響を受けることはほとんどなかった。A. M. ラグランジュや A. F. ロアジーなどの福音書の研究は大切であるが、とりわけ重要なのは、研究史、史料、方法論、年代などに半分近く割き、年代順にイエスの生涯を書いた、M. ゴゲルの『イエスの生涯』（1932年）である（その他のカトリックの研究については、三好迪「カトリックのイエス研究」、『イエス研究史』第10章、参照）。

第五に、ユダヤ人学者では、J. クラウスナーの『ナザレのイエス』（原著、1907年）は、史料、研究史、背景などに半分以上のスペースが割かれ、とりわけユダヤ教の資料を駆使して「ユダヤ人イエス」の側面を的確に描いている。C. G. モンテフィオルは『共観福音書』（1909年）でイエスを預言者として描き、R. アイスラーは『支配しない王イエス』（1929、30年）で、イエスを

革命家として描いている(ユダヤ人研究者については、三好迪「ユダヤ教のイエス研究」、『イエス研究史』第11章、参照)。

以上のように、ドイツの神学の影響があまり及ばないそれぞれの国では、史的イエスの探究が行われていたのであるが、「史的イエスの探究は、不可能であり、不適切である」という「無探究」時代を突き破って、史的イエスの「新しい探究」が始まるのは、第二次世界大戦後の20世紀の半ばである。ブルトマンの弟子であるブルトマン学派の内側から、師であるブルトマンへの批判として、史的イエスを描こうとする試みが始まるのである。

研究史(3)

3. 「新しい探求」の時代(20世紀半ば)

前節で述べたように、20世紀前半の史的イエス探求は、R・ブルトマンの圧倒的な影響の下でドイツ語圏を中心にして停滞してしまった。

この背後にあったのはJ・ヴァイスやA・シュヴァイツァーの影響による徹底した終末論ばかりでなく、史的イエスの探求の土台にあった自由主義神学に対して第1次世界大戦後に台頭した弁証法神学であり、共観福音書伝承がイエスに帰されずに原始キリスト教の様々な段階の伝承に帰される、という様式史研究の隆盛であった。

ブルトマンは『共観福音書伝承史』(『ブルトマン著作集』第1、2巻、新教出版社)で様式史研究を確立して集大成し、『イエス』(未来社、並びに『ブルトマン著作集』第6巻)で原始キリスト教の最古層の言葉伝承によってイエスの思想を描き、『原始キリスト教』と『新約聖書神学』(『ブルトマン著作集』第6巻と第3-5巻)で、イエスを原始キリスト教の前提である古代ユダヤ教の中に位置付けた。

こうしてブルトマンは、福音書は原始キリスト教の信仰の産物であり、「イエスが来た」という事実以外には、史的イエスについては知ることはできないという立場を堅持した。また、古代の神話的な世界観と表象に基づいたメッセージを「非神話化」することによって、新約聖書の現代的な意味を獲得することができると考えた。

第二次世界大戦後に「史的イエスの無探究時代」を打ち破って「新しい探求」が始まったのは、ブルトマン学派の内部からであり、「ポスト・ブルトマン時代」の始まりを意味する。

1935年にE・ケーゼマンは「史的イエスの問題」という論文を発表して、ブルトマンの主張を認めながらも、史的イエスの可能性を探求した。ケーゼマンが最も抵抗を感じたのは、ブルトマンがイエスのメッセージをキリスト教の前提として、史的イエスをユダヤ教に位置付けた点である。むしろ、イエスはキリスト教の中心であり、福音書が様式史や編集史によって解明されると同時に、福音書の中に歴史的な要素が含まれることを指摘し、イエスの言葉と原始キリスト教のメッセージとの関連や連続性を指摘した。

さらに、「イエス—史的イエス論争の行き詰まり」(『新約神学の起源』日本キリスト教団出版局、所収)の中で、J・エレミアスの史的イエス探求を自由主義的な「古い探求」とし、ケーゼマンを始めとして、E・フックス、G・ボルンカム、J・M・ロビンソンらの探求を「新しい探求」に位置付けた。

1956年にフックスは、「史的イエスへの問い」という論文の中で、イエスの行為を「宣教の現実の文脈」の中に位置付けて、イエスの言葉ばかりでなく、罪人や徴税人との食事などの行動の中にも、イエスの福音との連続性が見出されることを指摘した。

他方、1956年にボルンカムは、ブルトマンの『イエス』以来30年ぶりに、ブルトマン学派の中で『ナザレのイエス』（新教出版社）を出版した。その第1部でイエスの生涯を跡付け、第2部でイエスの思想を取り扱い、ブルトマンのようにイエスの言葉によってその思想を把握するばかりでなく、フックスのようにその行為によって言葉の文脈を跡付けて、イエスの思想と生涯を原始キリスト教の宣教の言葉との関連で描いた。

1955年にロビンソンは『史的イエスの新しい探求』で、イエスの「古い探求」の不当性と不可能性、それに対して「新しい探求」の可能性と正当性を述べ、パレスティナのユダヤ人イエスの背景、洗礼者ヨハネとイエスの関係、「人の子」の称号の探求の意義などを正しく指摘した。

しかし、ブルトマン学派内で史的イエスの「新しい探求」が試みられたにもかかわらず、1960年代以降にそれが展開しなかったのは、彼らがブルトマンと同じく、原始キリスト教の宣教の使信である「ケリュグマ」神学という実存主義哲学に裏打ちされた神学から解放されていなかったからである。1980年代以降の史的イエスへの「第三の探求」は、ブルトマン学派の影響力が衰退した後に、ブルトマン学派とは全く違ったところから始まったのである。

イエス研究史(4)

4. 無関心時代(20世紀後半)

史的イエスへの「新しい探求」が始まった1950年代と「第三の探求」が始まる1980年代以降の間に挟まれた1960、70年代は、福音書研究では「編集史」の研究が盛んになり、またそれが新約学の研究で支配的になった時代であり、史的イエスへの関心よりは、それぞれの福音書記者の神学的立場への関心が深まっていった。

「編集史」とは、「様式史」が福音書の伝承の最小単位である「断片」(ペリコーペ)の様式に注目して、共観福音書伝承の伝承史的発展の初期段階に遡ろうとするのに対して、共観福音書伝承の最終段階で、伝承素材を集めた福音書記者が「編集者」としてそれをどのように取り扱ったかを他の福音書と比較しながら詳細にまた精緻に検討し、彼らの神学思想を探ろうとする学問的な営みである。

編集史の研究は、ルカ文書(ルカによる福音書・使徒言行録)に関するH.コンツェルマン『時の中心』(新教出版社、原著1954年)から始まり、マルコによる福音書ではW.マルクセン『福音書記者マルコ』(1956年)が、マタイによる福音書ではG.ボルンカム、M.バルト、H.J.ヘルトの論文集『マタイによる福音書における伝承と解釈』(1960年)がそれぞれ代表的な研究書となり、これらの研究に端をなしてそれらに倣って、それ以降おびただしいほどの論文や研究書や注解書が編集史の視点で書かれていった。

しかし、これらの研究者に代表される編集史の研究者はすべて、ブルトマン学派ないしはその影響力の下にあり、「編集史」の研究はブルトマンの時代を画した『共観福音書伝承史』という伝承史的研究の最後の段階について詳細に展開したのである。ブルトマンの遣り残した研究の言わば「落ち穂拾い」をしたのである。編集史の研究に史的イエスへの関心がないのは、結局のところはシュトラウスやヴレーデの史的イエスへの徹底した懐疑を受け継いだブルトマンの精神を、意識的であれ無意識的であれ、様式史・編集史という学問的方法論と同時に受け継いだからである。

だが、このように史的イエスへの無関心が支配した時代でも、ブルトマン学派とその影響圏が

ら眼を転ずると探求は続けられていた。第一に、イエスのユダヤ人性を指摘したユダヤ人学者のイエス研究である。例えば、D.フルッサー『ユダヤ人イエス』（新教出版社・教文館、原著初版1968年）は律法に忠実で敬虔なユダヤ人としてイエスを描き、G.ヴェルメッシュ『ユダヤ人イエス』（日本キリスト教団出版局、原著1973年）はガリラヤのカリスマティカーとして描いた。P.ウインターは『イエスの裁判について』（1961年）で、ドイツ人のJ.ブリントラー『イエスの裁判』（新教出版社、原著初版1951年）らがイエスの裁判でのユダヤ人の関わりを指摘したことに対して、ユダヤ人の関与と責任がない点を問い質した。

第二に、徹底した懐疑主義の道（ヴレーデ・シュトラッセ）ではなく、徹底した歴史主義の道（シュヴァイツァー・シュトラッセ）を歩み、ユダヤ教との関連を指摘した学者たちのイエス研究である。W.D.デーヴィス『イエスの山上の説教』（教文館、原著1973年）や、イエスと政治との関係、とりわけ熱心党との関係を問うた問題作のS.F.G.ブランドン『イエスと熱心党』（1967年）、またそれに答えたO.クルマン『イエスと革命家たち』（1970年）、M.ヘンゲル『イエスは革命家か』（1971年）、E.バンメル、C.F.D.モール編著『イエスとその当時の政治』（1984年）などはその例である。

第三に、新資料の発見によって新たに展開した歴史的研究である。1945年にエジプトのナグ・ハマディの墓地で発見された4世紀頃の「ナグ・ハマディ文書」の研究が進み、とりわけその中のトマスによる福音書が一方ではシリアの『ディアテッサロン』との関係で2世紀頃にシリアで書かれた可能性が高いことが明らかにされ、他方ではトマスによる福音書とQ資料（Q文書）に一部重複が見られることから、両者の関係やそれらと史的イエスの関係が指摘された。また、1947年に紀元前1世紀の死海文書が発見され、死海文書を所有していたクムラン教団と洗礼者ヨハネの関係、さらにはクムラン教団と史的イエスの関係が議論された。また、これらの議論は、その後も展開していった。

ブルトマンとブルトマン学派の影響力が次第に衰退すると、これら三つの研究動向と底流では密接に関連するが、それとは別なところで新しい研究の潮流が生まれた。1980年代には「イエスに帰る」関心が再び巻き起こり、「イエス・ルネサンス」とも呼ばれる「第三の探求」が始まった。これは19世紀の自由主義的「イエス伝」の時代にも比べられ、さまざまな史的イエス像が提示されてきた。それは現在も続いている。

イエス研究史（5）

5. 「第三の探求」時代（20世紀末）

1980年代から90年代には、「イエス・ルネサンス」とも言われるほど史的イエスの探求が盛んになった。これは19世紀の自由主義的な「イエス伝の探求」、1950年代から60年代にかけてのブルトマン学派の「新しい探求」に続いて、「第三の探求」とも呼ばれている。

「第三の探求」は、「第一の探求」のように著者の見解を反映した主観的なものでもなく、「第二の探求」のように、「史的イエス」と「宣教のキリスト」の関係を問う「宣教の言葉」（ケリュグマ）神学に縛られたものでもない。これはかなり幅広い潮流にまたがっているが、それらを一つにくくれば、様式史や編集史という伝承史的研究の影響が衰えたところで、むしろ「ケリュグマ」神学から解放され、再び歴史の中でイエスを把握しようとする試みである。そこでは、一つ一つの断片（ペリコーペ）や文章がイエスに遡るか否かを吟味するのではなく、史的イエスを全体的に把握

する傾向がある。これらの背後には「史的イエスを問うことが出来ない」というレッシングの神学的信念にまで遡る、シュトラウス、ヴレーデ、ブルトマンに見られる極端な歴史的懐疑から解放されて、緩やかな歴史主義の傾向が見られる。それには、主に以下の三つの特徴が見られる。

第一の特徴は、1970年代に聖書学に限らず広く人文科学全般で浸透し、特に歴史学で広まってきた社会学・社会史・社会人類学・政治学などによる社会科学の方法論の導入である。第二の特徴は、クラウスナー、ウィンター、フルツァー、ヴェルメシュなどのユダヤ人イエス研究者が以前から強調してきたイエスの「ユダヤ人性」というパレスティナのユダヤ教社会の文脈への位置づけである。第三の特徴は、J.ヴァイスと A.シュヴァイツァーの研究により20世紀のイエス研究の方向を決定づけてきた「終末論的イエス」の再検討である。

第一に、1970年代に社会学的方法論を新約学に採用して最も影響を与えたのは、ハイデルベルグ大学のゲルト・タイセンである。タイセンは、最初に論文の中でイエスの思想と運動が第一義的に「神の回復（復権）」であり、最初期のキリスト教は、「イスラエルの回復」を目指したカリスマティカーのイエスとその弟子たちがユダヤ教社会を「渡り歩きながら革新」した「ワンダー・ラディカリズム」であると位置づけた。それを組織的に展開した『イエス運動の社会学』（ヨルダン社、1981年、原著1977年）の中で、イエスの「神の国」運動の構造を M.ヴェーバーよりもさらに洗練された現代の社会的分析を用いて分析した。東京大学名誉教授の荒井献『イエスとその時代』（岩波新書、1974年）は、最古層とする伝承にタイセンが用いた社会的分析を応用した。

社会史的方法論を新約学に導入した中で影響を与えたのは、カッセル総合大学の L.ショットロフとアウグスターナ・ホーホシュレの W.シュテューゲマンの共著『ナザレのイエス—貧しい者の希望』（日本キリスト教団出版局、1989年、原著1978年）である。そこでは、主に最古層の Q 伝承に社会史的解釈を施して、イエスがユダヤ教社会の「最貧層」の人々と共に生き、彼らに福音を伝えて解放したことを明らかにした。それは、L.ショットロフ・W.シュテューゲマン編著『いと小さき者の神—社会史的聖書解釈・新約篇』（新教出版社、1981年、原著1979年）、W.シュテューゲマン『貧しい人々と福音—社会史的聖書解釈入門』新教新書、1982年、原著1981年）などによって広められた。さらに、この社会史的解釈は、アジア・アフリカ・ラテンアメリカで展開されてきた「解放の神学」とも密接に関連していた。大阪女子大学で長く教えた田川建三『イエスという男』（三一書房、1980年）も、アフリカでの経験を挟んでこれらとは独立してかなり早い時期から書かれたが、イエスを逆説的反抗者と捉えた上で、パレスティナのユダヤ教社会の政治的・社会経済的構造を社会史的視点で分析した。

タイセン、シュテューゲマンらは、ドイツ語圏から発信して世界的に影響を与えたが、アメリカを中心とする英語圏では、20世紀始めの社会福音の実践やシカゴ学派などにより、このような社会科学的方法論を受け入れる素地が既にあった。それは最近では、イエール大学の A.J.マラーブ『初期キリスト教の社会的側面』（ルイジアナ州立大学出版局、1977年）、ボストン大学の H.C.キー『初期キリスト教の社会学』（ヨルダン社、1988年、原著1980年）、イエール大学の W.A.ミークス『古代都市のキリスト教』（ヨルダン社、1989年、原著1980年）などによって展開されてきた。

第二に、イエスの「ユダヤ人性」を積極的に吟味して多大な影響を与えてきたのは、テキサス出身であるがオクスフォード大学で活躍し、現在はカナダのマクマスター大学に戻った E.P.サンダースである。サンダースは、既に『パウロとパレスティナのユダヤ教』（SCM、1977年）で “covenantal nomism” という概念でパウロの神学思想とパレスティナのユダヤ教の神学思

想との連続性を明らかにして英語圏で多大な影響を与えた。それに続いて『イエスとユダヤ教』(SCM、1985年)では、それまでのドイツ語圏の史的イエス研究が、ルターの「律法」と「福音」を対置する思考法に影響され、イエスをユダヤ教と対置して解釈する傾向があったが、イエスをユダヤ教の文脈に戻して理解する。すなわち、イエスは、最後に神殿を破壊して新しい神殿の建て「イスラエルの回復」の中心とすることを試みた「徹底した終末論」の預言者に位置づけられる。サンダースの史的イエスは、ペンギンブックス版『イエスの歴史像』(1995年)によって英語圏で流布している。

アメリカ・カトリック大学の J. P. マイヤーは、各巻五百頁から千頁にも及ぶ膨大な4巻本の『周縁のユダヤ人』(ダブルデイ、第1巻1991年、第2巻1994年、第3巻2001年、第4巻は近刊)で、シュヴァイツァーの「徹底した終末論」の再来と思われるサンダースの史的イエスを「問題を引き起こす議論」として、詳細で緻密な包括的議論でそれを修正しようとする。マイヤーは社会学的視点から見て当時のユダヤ教社会の中で史的イエスを「周縁の人」に位置づけ、その教えも振る舞いも「周縁の人」であり、イエスがカリスマ的な預言者で、神の国を告知し、奇跡を実際に行なった人であり、ユダヤ教の権力者と対立した人であるとする。

他方、マサチューセッツ大学の R. ホースレイ『イエスと暴力の連鎖』(ハーパー・アンド・ロー、1987年)同『社会学とイエス運動』(クロスロード、1989年)は、パレスティナの社会政治的構造を新たに描き出して、従来の「熱心党」の理解ならびに「熱心党」とイエスの対置的理解を改めて、イエスが、「熱心党」と同様に大多数であった貧者の側に立って、ローマ帝国やヘロデ家の支配による社会政治的抑圧構造に明確に反対したことを明らかにした。しかし、イエスはそのような暴力的な支配構造に対して、上からの改革を迫る熱心党的な政治的改革者ではなく、下からの改革を行なう預言者的・黙示的な社会改革者であったとする。こうして、イエスは暴力の連鎖を断ち切る教えを説くばかりでなく、それを最期まで自ら実践した人として描かれる。

第三に、従来のイエス理解のキー・コンセプトであった「終末論的イエス」に意義を唱えたのは、狭い意味での「第三の探求」を推進しているジーザス・セミナーと密接に関連している。ジーザス・セミナーの生みの親ともいべきクレアモント大学の J. ロビンソンは、ハーヴァード大学名誉教授の H. ケスターとの共著『初期キリスト教の思想的軌跡』(新教出版社、1975年、原著1971年)以来、史的イエス研究で Q 文書ならびにトマス福音書の重要性を唱え、また史的イエスが終末論的預言者としてではなく、知恵の教師であると示唆し、それ以後、国際的 Q プロジェクトを主催してきた。1985年に F.W.ファンクによって設立されたジーザス・セミナーは、史的イエス研究の新しい資料として Q 文書とトマス福音書を重視し、また社会学的方法論も重視するが、北アメリカの史的イエス研究に大きな影響を与えている。

「非終末論的イエス」で、インパクトを与えたのは、ジーザス・セミナーの共同発起人であるデポール大学名誉教授の D. クロッサン『史的イエス—地中海のユダヤ人貧農民の生涯』(ハーパー・サンフランシスコ、1991年)、ならびにそのポピュラー版『イエス—あるユダヤ人貧農の革命的生涯』(新教出版社、1998年、原著1994年)である。クロッサンはイエスを地中海地域に共通に見られるユダヤ人の貧農者であると位置づけ、山上の説教の貧しい者への幸い、弟子派遣説教の無一物で旅をする教え、知恵の教師としてのイエスなどに、遍歴の哲学者集団のキュニコス学派との並行関係を見出して議論を引き起こした。さらに、クロッサンは『語られた十字架—受難物語の起源』(1988年)とそのポピュラー版『誰がイエスを殺したのか』(ハーパー・サンフランシスコ、1995年)で、受難物語のみで成り立つ2世紀に書かれたペトロ福音書の古層に、共観福音書の受難物語の伝承よりも古い反ユダヤ主義と親ローマ主義に潤色された「十字架の

福音」があるという仮説に基づいて、「十字架の福音」を資料として用いた共観福音書の受難物語が反ユダヤ主義に潤色されていると述べ、ここにおいても議論を巻き起こした。

クロッサンよりも早く「非終末論的イエス」を徹底的に主張したのは、同じくジーザス・セミナーに属すオレゴン州立大学の M. J. ボーグである。ボーグは『イエスの教えにおける葛藤、聖性、政治』（エドウィン・メレン、1984年）と『イエス—新しいヴィジョン』（ハーパー・アンド・ロー、1987年）で、イエスが終末の預言者ではなく、知恵の教師であることを主張した。また、『イエス・ルネサンス—現代アメリカのイエス研究』（教文館、1997年、原著1994年）では、「非終末論的イエス」の研究史的な位置づけとその意義を包括的に展開した。

さらに、「非終末論的イエス」に拍車をかけたのは、クレアモント大学の B. マックである。マックは『無垢の神話—マルコ福音書とキリスト教の起源』（フォートレス、1991年）で、主にマルコ福音書の論争を呼び起こす成立過程を述べるのであるが、その中でイエスを「キュニコス学派の賢者」に位置づける。同様の見解は、トロント大学の J. S. クロップエンボルクの一連の Q 研究書と密接に関わるマック『失われた福音書 Q 資料と新しいイエス像』（青土社、1994年、原著1993年）でも、Q 文書の古層が預言の書ではなく、知恵の書であることを指摘するが、そこでもキュニコス学派との関連を指摘する。さらに、史的イエスがキュニコス主義者であることを端的に指摘して影響を与えているのは、イギリスの F. G. ダウニング『イエスと自由の脅威』（SCM、1987年）、同『キリストとキュニコス主義者』（シェフィールド・アカデミック・プレス、1988年）、同『キュニコス主義者とキリスト教の起源』（T. T. クラーク、1992年）である。

以上、簡単に見てきたように、サンダース、マイアー、ホースレイらに代表される終末論的・黙示的預言者イエスとクロッサン、ボーグ、マック、ダウニングらに代表される非終末論的・キュニコス主義者のイエスが対立している。しかし、「キュニコス主義者イエス」は、シカゴ大学の H. D. ベッツらによって批判されている。タイセンの名著『史的イエス：一つの教科書』（ファンデンヘック・ウント・ルプレヒト、1996年）の表現を用いれば、「ガリラヤの地域色よりもカリフォルニアの地域色」に染まっている。東京大学の 大貫隆は、タイセンやシュテークマンの友人であるが、最近出版された『イエスという経験』（岩波書店、2003年）で、終末論的・黙示的預言者イエスを大胆に展開している（詳しくは、拙稿「大貫隆『イエスという経験』」『日本の神学』第43号、〔2004年〕、146-152頁、本稿巻末に再録）。

第2部 イエスについての資料

イエスについての資料(1)

1. キリスト教以外の資料

(1) イエスについてのローマ歴史家の資料

スエトニウス(70年~130年頃)

イエスの存在については、ローマの第一級の歴史家で伝記作家のスエトニウスが、117年から122年の間に書いた『ローマ皇帝伝』第5巻「クラウディウス伝」25章に間接的に記されている。スエトニウスは、ユダヤ人がローマ市から追放された出来事を以下のように記している。

ユダヤ人は「クレストゥス」(Chrestus)の扇動により、年がら年中、騒動を起こしていたので、ローマから追放される(国原吉之助訳、『ローマ皇帝伝』下巻、岩波文庫、1986年)

これは、使徒言行録18章2節のクラウディウス帝(治世、41年~54年)による勅令であるローマ市からのユダヤ人追放令と一致する。それはオロシウスによると49年のこととなる。「クレストゥス」は、“e”と“i”という一文字のスペリングの違いで「キリスト」(Christus)となる。古代ローマ社会ではロコミや口頭伝承が重要な情報伝達手段であり、またスエトニウスは出来事が起こってから70年程経過して記述しているので、一つの母音を誤って伝えたということは有り得ることである。スエトニウスは、クラウディウス帝のユダヤ人追放令の原因を「クレストゥス」という人物の扇動による騒動と理解しているが、「キリスト」がメシアであるか否かを巡るローマ市のユダヤ人のゲットーでの騒動であった可能性が高い。もしそうであるとすると、使徒言行録18章2節の叙述とも一致し、パウロがローマにまでキリスト教を伝える以前の49年頃に既に、わずかキリストの処刑後20年も経たないうちに、無名の宣教者によってローマ帝国の首都にまでキリスト教が伝えられていたことになる。

タキトゥス(紀元55・56年~120年頃)

ローマの第一級の歴史家タキトゥスは、116・117年に記した『年代記』第15巻44章の中で、ネロ帝(治世、54年~68年)の時代に起きたローマ市の大火(64年)について、以下のように狂気に満ちたネロの風貌の一面を伝える興味深い叙述の中で、イエスの存在についてさらに直接的に言及している。

に衆は「ネロが大火を命じた」と信じて疑わなかった。そこでネロは、この風評をもみ消そうとして、身代わりの被告をこしらえ、これに大変手のこんだ罰を加える。それは、日頃から忌わしい行為で世人から恨み憎まれ、「クリストゥス信奉者」と呼ばれていた者たちである。この一派の呼び名の起因となったクリストゥスなる者は、ティベリウスの治世下に、元首属吏ポンティウス・ピラトゥスによって処刑されていた。その当座は、この有害きわまりのない迷信も、一時鎮まっていたのだが、最近になってふたたび、この禍患の発生地ユダヤにおいてのみならず、世界中からおぞましい破廉恥なものがことごとく流れ込んでもてはやされるこの都においてすら、猩獺をきわめていたのである。(国原吉之助訳『年代記』下巻、岩波文庫、1981年)

「日頃から忌わしい行為で世人から恨み憎まれ」とは、聖餐式のパンとぶどう酒による象徴的な表現を文字通りに「肉を食べ」「血を飲む」と解釈して、キリスト教徒は人肉を食すと誤解してい

たことによる。「クリストゥス信奉者」とは「キリスト教信者」のことである。最も重要なことは、キリスト者の由来を記す中で、イエスがティベリウス帝の治世下（14年～37年）に総督ピラト（統治、26年～36年）によって処刑されたことを記している点である。すなわち、この叙述はイエスが実在する歴史的な人物であることを証言するばかりでなく、総督ピラトによって処刑されたことを記している福音書の叙述と一致し、それが歴史的事実であることを裏付ける。

スエトニウスやタキトゥスなどの第一級の歴史家たちは、ローマの知識人を代表する人々であり、彼らはキリスト教が迷信であると信じていたので、これらの証言はさらに信憑性を増す。

(2) イエスについてのユダヤ教の資料

ヨセフス（37・38年～100年過ぎ）

スエトニウスやタキトゥスとほぼ同時代頃に活躍したユダヤ教第一級の歴史家フラウィウス・ヨセフスは、紀元93・94年に著述した『ユダヤ古代誌』第18巻63-64で、「キリスト証言」または「フラウィウス証言」と呼ばれる重要な証言を残した。

さてそのころ、イエススという賢者（一実際に、彼を人と呼ぶのが許されるならば）があらわれた。彼は奇蹟を行う者であり、また喜んで真理をうけいれようとする人たちの教師でもあった。そして多くのユダヤ人と少なからざるギリシア人を帰依させた。（かれ[こそ]はキリストスだった。）ピラトスは、彼がわれわれの指導者によって告発されると、十字架刑の判決を下したが、最初に[彼を]愛するようになった者たちは、彼を見すべしとはしなかった。（[すると]彼は三日目に復活して、彼らの中にその姿を見せた。）（すでに神の予言者たちは、これらのことや、さらに、彼に関するその他無数の驚嘆すべき事柄を語っていたが、それが実現したのである。）なお、彼の名にちなんでクリスティアノイと呼ばれる族は、その後現在にいたるまで、連綿として残っている。（秦剛平訳、『ユダヤ古代誌 XVIII・XIX』山本書店、1980年）

「キリストス証言」については、400年間議論されてきたが、歴史的に信憑性を認める立場と認めない立場と両者の中間で後のキリスト教徒による追加や削除を認める立場に分かれている。

ヨセフスは、ローマでユダヤ教を弁護する目的で著作したが、ユダヤ戦争（66-70年）に参加して、ガリラヤで司令官として活躍したので、パレスティナについては、経験に裏打ちされた詳しい情報を得ることができたので、この証言にはかなり信憑性がある。また、ヨセフスが福音書を読んでそれを要約したのではないことは、四福音書が70年頃から100年頃にかけて書かれている最中であり、さらにその当時はキリスト教の内部の限られた人々の間でしか読まれていなかったもので明らかである。部外者のヨセフスには読む機会がなかった。

さらに、ヨセフスはファリサイ派のユダヤ教徒であったので、「もし彼を人と呼ぶのが許されるならば」という神であることを前提にした明らかな挿入句のほかに、「救い主」や「復活」や預言の成就に関する言及は少なくとも後代のキリスト教徒の挿入句（筆者が加えた丸括弧の部分）であると考えられる。また、「真理」という言葉もスペリングが極めて類似した「尋常でないこと」であった可能性が高い。イエスが「賢者」であり、尋常でない「奇蹟を行う者」であり、「教師」であったこと、十字架刑で処刑されたことなどは、パレスティナのユダヤ人の間で流布していた、福音書とは独立した伝承であった可能性が極めて高い。

以上の他にも、キリスト教以外の資料が数多くあることについて詳しくは、F. F. ブルース『イエスについての聖書外資料』教文館、1981年、参照。しかし、これらのキリスト教以外の資料は、極めて断片的であり、その量もキリスト教の資料に比べて多くはない。だが、これらの資料は、福

音書の記述の大枠に歴史的信憑性を与えるものである。

イエスについての資料(2)

2. キリスト教の資料・外典福音書

キリスト教の資料には、マタイ・マルコ・ルカ・ヨハネという新約聖書に収められた四福音書という正典福音書、正典福音書の後に2世紀以後に書かれ新約聖書に収められなかった外典福音書や「アグラファ」やパピルス断片などの断片的な言葉伝承がある。以下では今話題になっている外典福音書から始めるが、主要なものについて簡潔に述べてみよう。

(1) グノーシス派の外典福音書

a. 対話による外典福音書

ユダ福音書

ユダ福音書は、180年頃に書かれたエイレナイオスの『異端論駁』(1・31・1)に言及されているので、130年～180年頃に書かれたと思われる。4世紀にパピルスのコーデックスに書かれたチャコス写本が、1978年頃にエジプトで発見され、2001年にスイスのマエケナス古美術財団の所有になり、2006年4月のイースターに英語で翻訳出版されて、全米でベスト・セラーとなった。1945年に発見されたナグ・ハマディ文書や1948年に発見された死海文書以来のフィーバーとなっている。

ユダ福音書は、2～3世紀のキリスト教の最大の異端であったグノーシス派の文書であり、コプト語の原典はパピルス26葉の短い文書である。イエスはユダがイエスを裏切る直前にユダに神の国の秘密を語る。イエスは三つの場面を通して、キリスト教の正統派を象徴する12弟子のグループと区別して、ユダにのみ目に見えないグノーシス的な霊の国の秩序を啓示し、ユダはグノーシス派の啓示をイエスから受ける。しかし、ここには史的イエスの資料としての価値はない(テキスト、注、解説を含む詳細は、『原典 ユダの福音書』日経ナショナル・ジオグラフィック社、2006年、参照)。

マリア福音書

マリアの福音書は、2～3世紀頃にコプト語で書かれたと思われるが、現在では5世紀に遡るベルリン・パピルス8502によって、その内容が伝えられている。グノーシス派ではマリアとはイエスの母マリアではなく、マグダラのマリアを指す。復活したイエスは、男性の弟子のリーダーであるペトロにではなく、親密な女性の弟子のリーダーであるマグダラのマリアに対話形式でグノーシス的な霊の国の神秘を啓示する。

『ダビンチ・コード』などでイエスの結婚の根拠とされるのは、このマリア福音書である。イエスが結婚していたというフィクションは、復活したイエスがマグダラのマリアに現れた際に、マグダラのマリアがイエスの足元にすがりついて崇敬を示す描写(ヨハネ福音書20:17)からファンタスティックなイマジネーションによって発展していく。

b. ナグ・ハマディ文書の外典福音書

4世紀後半に遡るグノーシス派の修道院跡から1945年に出土したナグ・ハマディ文書には、「真理の福音書」「フィリポ福音書」「ヨハネのアポクリュフォン」「救い主の対話」などのグノーシ

ス派のトラクトである対話による福音書があるが、それらに史実は反映されていない（詳しくは、『ナグ・ハマディ文書Ⅱ 福音書』岩波書店、1998年、参照）。尚、「フィリポ福音書」にはイエスの父の大エヨセフが育てた木にイエスが十字架刑で掛けられる伝説が含まれているが、このモチーフは問題作の映画「最後の誘惑」で用いられている。

トマス福音書

ナグ・ハマディ文書の中で、イエスの資料との関係で最も重要で、最も議論されてきたのはトマス福音書である。トマス福音書は、114のイエスの語録で構成された福音書である。誕生物語、十字架・復活物語、奇跡物語などの物語は一切ない。トマス福音書の一部の断片は、それぞれ1897年、1903年、1904年に発見されたオクシリンコス・パピルスによって既に知られている。すなわち、200年頃に遡るオクシリンコス・パピルス1には、トマス福音書の語録26～33、77が含まれ、オクシリンコス・パピルス654には語録117が含まれ、オクシリンコス・パピルス655には語録36～39が含まれている。トマス福音書の形成には複雑な過程があったと思われるが、オクシリンコス・パピルスのギリシア語版のトマス福音書の断片は、ナグ・ハマディ文書のトマス福音書よりオリジナル版に近いと思われる。

ナグ・ハマディ文書のトマス福音書の内容は、共観福音書伝承などに遡るものとグノーシス的な解釈によるものが渾然一体をなしている。だが、その約三分の一は、マタイ福音書とルカ福音書に共通なイエスの言葉伝承であるQ資料と重なる。ここからトマス福音書のオリジナル版には、Q資料以前の四福音書には含まれない独自のイエス伝承があるのではないかと、クイスベル、ジェームズ・ロビンソン、ヘルムート・ケスターなどによって主張されてきた。それに対して、ヘンヒェン、シュラーゲ、リンデマンらは、トマス福音書は共観福音書に依拠していると反論してきた。しかし、トマス福音書には、Q資料やマルコ福音書ばかりでなく、マタイ特殊資料、ルカ特殊資料、さらにヨハネ福音書と重なる表現が見られる。ここから、トマス福音書のオリジナル版は共観福音書伝承やヨハネ福音書の伝承などに基づいているのであり、そこには史的イエスに遡る独自の伝承は見られない（詳細は、荒井献『トマスによる福音書』講談社学術文庫、1994年、参照）。

(2) ユダヤ人キリスト教の外典福音書

ユダヤ人キリスト教は元来のキリスト教の起源であった。70年前後のユダヤ戦争以降に次第に正統派から離れて異端とされていくが、グノーシス派の異端と反対の潮流に位置づけられる。その中にいくつかの外典福音書が存在していたことが2～5世紀に書かれた教父の著作の中で極めて断片的に知られている。「ヘブライ人福音書」についてはアレクサンドリアのクレメンス『雑録』、オリゲネス『ヨハネ福音書注解』、ヒエロニムス『イザヤ書注解』『エゼキエル書注解』『エフエソ注解』『著名人列伝』などと言及され、「エビオン人福音書」についてはエピファニオス『全異端論駁』で言及され、「ナザレ人福音書」についてはオリゲネス『マタイ福音書注解』、ヒエロニムス『ペラギウス論駁』『マタイ福音書注解』『著名人列伝』などと言及され、「エジプト人福音書」はアレクサンドリアのクレメンス『雑録』などと言及されている。だが、これらには史的イエスの資料とはなり得るものはない。

(3) 物語による外典福音書

ペトロ福音書

ペトロ福音書は、1886～87年冬にエジプトのアクミームの修道士の墓地で発見されたアクミ

ーム断片に記されたものであるが、その一部はオクシリンコス・パピルス2949に記されている。ペトロ福音書は紀元2世紀半ば頃にギリシア語で書かれたイエスの受難・復活物語による外典福音書である。一部にイエスの受肉を否定する仮現論的な異端の傾向が見られる。ペトロ福音書は、イエスが十字架刑に処せられて埋葬される場面とローマ兵の見張る中イエスが復活し、マグダラのマリアらが復活したイエスと出会う場面で構成されている。

ドミニク・クロッサンは、ケスターとその弟子のロン・キャメロンの示唆を展開させて、ペトロ福音書の中に「十字架の福音」という共観福音書の受難物語よりも古い伝承を読み取って、センセーショナルな『語る十字架の福音』（パーパー・アンド・ロー社、1988年）を著した。だが、丹念にペトロ福音書を調べていくと、ペトロ福音書は四福音書の受難物語と復活物語を用いて書き、民衆のイマジネーションを加味して書き加えていったことが明らかになる。最近ではJ. B. グリーンがペトロ福音書は正典福音書に依拠することを詳細に論じた。ここにも史的イエスに遡る資料はない。なお、イエスの受難・復活物語の福音書は、「ニコデモ福音書」でさらに発展していく。その第一部は受難・復活物語で構成され、第二部はキリストの冥府降下物語で構成されている。また、その第一部は「ピラト行伝」としても知られている。

ヤコブ原福音書

ヤコブ原福音書の最古の写本は、1958年に発見・出版された3～4世紀のボドマー・パピルスVに遡るが、その他の写本による異読でも知られている。通常広まっているのは19世紀にティッシェンドルフが編集した異読の方であり、オリジナル版ではない。中世以来、マリア崇拜の源泉として読まれてきた誕生物語だけで構成された正統派の外典福音書であり、ギリシア語のオリジナル版は2世紀半ば頃にエジプト周辺で書かれたと推定される。ヤコブ原福音書は、マリアの母アンナがマリアを身籠る処女降誕の物語とイエスの母マリアがイエスを身籠る処女降誕の二重の誕生物語で構成され、イエスの誕生に至る三代の誕生物語となっている。こうしてイエスの母マリアは自分自身の誕生以前も以後も、またイエスの誕生以前も以後も、永遠の処女として描かれる。ヤコブ原福音書ではイエスの誕生がベツレヘムの馬小屋ではなく、洞窟となっているが、中世やルネサンス期の画家たちが、マタイ福音書やルカ福音書ばかりでなく、ヤコブ原福音書も読んでいたことは、洞窟の前に立つ聖母子像の絵画からも明らかである。

ヤコブ原福音書のマリアの誕生物語は、旧約聖書のハンナの物語や旧約外典のユデトの物語などに基づいて創作して、その上に民間伝承を配し、イエスの誕生物語は、マタイ福音書とルカ福音書の誕生物語を組み合わせて、その上に土着の民間伝承に基づく物語を書き加えている。ヤコブ原福音書は敬虔なモチーフによるフィクションであり、ここにも史的イエスに遡る資料はない（詳しくは、拙著「民衆のマリアーヤコブ原福音書の世界」『基督教世界』1995年3月号、参照）。イエスの誕生物語の福音書は、さらに「トマスによる幼時物語」などで展開された。

(4) アグラファ、パピルス断片、他

アグラファ

イエスの言葉伝承の中には、四福音書の中に「書かれていない」「アグラファ」と呼ばれる伝承がある。イエスの伝承が最初は口頭伝承として民衆の間で伝わり、やがて福音書が書かれて文字伝承として伝わったが、アグラファは福音書の中に収められなかった短いイエスの言葉伝承である。例えば「受けるより与える方が幸いである」（使徒言行録20:35）はアグラファの一つである。外典福音書やパピルス断片などのイエスの言葉伝承はアグラファに含めないが、アグラフ

アとイエスの言葉伝承の変形との間に境界線を引くことは難しい。

エレミアスは、新約聖書以外のさまざまな文献を渉猟して、18のアグラファを見出したが、ホフイウスはさらにそれを吟味して九つのアグラファに絞った。だが、そのうちの五つのアグラファでさえ、他のイエスの言葉伝承との関連を否定することは難しい。するとベザ写本の異読、オリゲネス『エレミヤ書注解』に収められた言葉、ヒエロニムス『エフェソ書注解』に収められたヘブライ人福音書の一節、オクシリコス・パピルス1224に収められた言葉の四つのアグラファが残るが、それらはイエスよりかなり時代が下るので、史的イエスにまで遡るものはない。もし遡るものがあったとしても、史的イエスの全体像を変えるほどのものはない。

エジャトン福音書

エジャトン・パピルス2は、2世紀初めに遡るパピルスである。そこにはいくつか福音書伝承の断片が記されている。第一の断片的物語の一部は、ケルン・パピルス255とも重なる。第一の断片的な物語はヨハネ福音書の表現方法を反映している。そこにはヨハネ福音書5:39、45、9:29、5:46、10:31から一部を引用した語句が見られ、また7:30ならびに8:20の言葉の反映が見られる。第二の断片的な物語は共観福音書伝承のらい病人の癒しの物語によるもので、マタイ福音書8:2、マルコ福音書1:40、41、42、44の語句が見られ、結びの一句はヨハネ福音書5:15からのものである。第三の断片的な物語は、ヨハネ福音書と共観福音書の組み合わせであり、ヨハネ福音書3:2、9:29、マルコ福音書12:14、1:43、ルカ福音書6:46、マルコ福音書7:6~7の引用ないしは並行個所で構成されている。

クロッサンとケスターは、エレミアスの見解に反して、また前田護郎の示唆を発展させて、エジャトン・パピルス2にヨハネ福音書以前の伝承、共観福音書以前の伝承があると主張する。しかし、2世紀始めに福音書伝承が浮遊していたことを認めたとしても、これらの語句は物語の一部の断片的な言葉の組み合わせであり、組み合わせられた断片的な言葉がそれぞれの元の伝承の古層であるとは考えられない。

秘密のマルコ福音書

最近ではマルコ福音書との関係で「秘密のマルコ福音書」について論じられている。これはアメリカの研究者モートン・スミスが、1958年にエルサレム南東のマラ・サバのギリシア正教修道院でアレクサンドリアのクレメンスが書いたとされる未知の手紙を発見し、そこに「秘密のマルコ福音書」が言及され、その断片が引用されていた、と主張したことに由来する。それにはマルコの語彙と文体で書かれたヨハネ福音書11章のラザロの復活とほぼ同様の簡潔な物語が含まれている。

ここからスミスばかりでなく、ケスターやクロッサンも、秘密のマルコ福音書には、マルコ福音書やヨハネ福音書よりも古い伝承が含まれていると主張する。ここで問題なのは、秘密のマルコ福音書を見た者がスミス以外におらず、スミスの撮影した写真版しか根拠がない点であり、またスミスの主張が受け入れがたい自説の「魔術師イエス」「同性愛者イエス」と同時に提示された点にある。最近では、アレクサンドリアのクレメンスが書いたとされる未知の書の真正性を支持する学者も現れているが、それを前提にしても、正典マルコ福音書と秘密のマルコ福音書の三つの関係の中で(①マルコ福音書は秘密のマルコ福音書に基づいている ②マルコ福音書と秘密のマルコ福音書は共通の伝承に基づいている ③秘密のマルコ福音書はマルコ福音書に基づいている)、最初の二つの可能性は極めて低い。

結局、キリスト教の資料で史的イエスの資料となるのは四福音書、とりわけ共観福音書しかない。それについては次回で述べよう。(外典福音書について最近の標準的なものは、W. レベル『新約外典・使徒教父文書概説』教文館、2001年、第1、3章、参照)

イエスについての資料(3)

3. キリスト教の資料・正典福音書

新約聖書に収められた正典福音書の四福音書が、イエス探求の第一級の資料である。四福音書の中の最初の三福音書(マタイ・マルコ・ルカ)は、似ている点が多いので、18世紀のグリースバッハ以来、類似した小段落毎に「共に観ること」(synopsis)ができる「共観福音書対観表」(Synopsis)を作成して研究したので、それ以後「共観福音書」(Synoptics)と呼ばれている。

(1) 共観福音書とヨハネ福音書

19世紀初頭のシュライエルマッハー以前は、聖書学の歴史的見方がまだ浸透しておらず、ヨハネ福音書を資料として重視する見方があった。例えばトルストイがヨハネ福音書を中心にして四福音書の一つにまとめた『トルストイ聖書』は、このような近代聖書学の成立以前の視点でまとめられている。

だが、共観福音書ではイエスの宣教活動がガリラヤを中心に描かれ、最期に一度エルサレムに向かう旅行をし(マルコ8:31-11:1)そこで殉教の死を迎えるのに対して、ヨハネ福音書ではエルサレムには度々旅行をし(ヨハネ2:13、5:1、7:10、12:12)イエスの宣教活動はエルサレムを中心に描かれる。またヨハネ福音書のイエスはエピソードの数が少なく、エピソードをきっかけとして長い対話や独話を語るのに対して、共観福音書では、数多くイエスの教えや行為の短いエピソードが語られる。しかも共観福音書ではペトロが中心的な弟子であるのに対して、ヨハネ福音書ではヨハネと同定されてきた「愛する弟子」の伝承が重要視されている。19世紀には、このようなヨハネ福音書は独自の神学的視点によって書かれているのであり、共観福音書の方が史的資料として価値が高いという共通認識が形成されていた。

ヨハネ福音書は、共観福音書と同様に洗礼者ヨハネの宣教活動から始まり、イエスの受難・復活物語で終わる。また、受難・復活物語は、ヨハネ福音書の他の部分と異なって、共観福音書と重複する部分が多く見られる。イエスの奇跡物語はヨハネ福音書には七つしかないが、そのうち三つは共観福音書と重なる(ヨハネ 4:43-45、6:1-15、16-21)。これらのことから、ヨハネ福音書の著者は共観福音書を読んで福音書を書いたのか、それとも共観福音書伝承と共通の伝承を用いて福音書を書いたのかが議論されて現代に及んでいるが、現在では後者の立場が比較的が多い。

(2) マルコ福音書と“Q”

共観福音書の数多くの類似点と相違点を説明する問題は、「共観福音書問題」と呼ばれて、18世紀の後半から議論されてきた。それを解決するために、一つの共通な福音書を基にしたとする原福音書説(ミヒャエリス、レッシング、アイヒホルン)、福音書の断片的を集めたものを用いたとする断片説(パウルス、シュライエルマッハー)、共通の伝承を用いたとする伝承説(ヘルダ

一、ギーゼラー)、他の福音書を用いたとする引用説など様々な提案がなされてきた。共観福音書の中で、マタイ福音書の「山上の説教」(5-7章)にはイエスの代表的な教えが収められているので、古代から近世にいたるまでマタイ福音書が重用されてきた。そこで、共観福音書が書かれた順序として、マタイ→ルカ→マルコ(그리스バツハ)などが提案されたが、マルコ-マタイ、マルコ-ルカという「マルコ優先説」が18世紀末には現れた。また、マタイ福音書とルカ福音書に共通なイエスの語録集である「Q資料」説(Quelle、ドイツ語の「資料」の頭文字)が19世紀初頭にはヴィルケとヴァイツェによって提案された。だが、それらの議論に終止符を打ち、ホルツマンの議論以来現代まで百数十年以上に亘って支持されているのは、「マルコ優先説」と「Q資料」説を組み合わせたマルコ福音書とQ資料という「二資料説」である。とりわけQ資料の存在は仮説であったが、1940年代にエジプトのナグ・ハマディの修道院跡の遺跡から発見された紀元3、4世紀に遡るナグ・ハマディ文書の中のコプト語で書かれたトマス福音書は、Q資料の形式と同じイエスの語録集であり、しかも114の語録の中でQ資料と内容的に重なる部分があるものが約三分の一あるので、Q資料の存在は疑う余地がなくなった。

こうして、19世紀末以降の現在に至るまでの史的イエスの研究はマルコ福音書とQ資料をもとに探求されてきた。しかし、一方では、19世紀末のヴレーデ以降、マルコ福音書自体が神学的著作であり、歴史的著作ではないことが明らかにされた。他方では、宗教史的な研究からヨハネス・ヴァイスやアルバート・シュヴァイツァー以降に史的イエスや最初期キリスト教のユダヤ教黙示文学との関連が指摘された。これらが20世紀の史的イエスを刻印づけた。またもう一方では、マルコ福音書にも伝承や資料が用いられており、その古い層と新しい層を分ける様式史や編集史などの夥しいほどの伝承史的研究が20世紀の福音書研究に費やされてきた。また1970年代以降には文学社会学的な研究や社会史的な研究も試みられ、現在では修辞学的批評などの文学批評が試みられている。

Q資料に関しても、Q資料の原初のテキストを確定する試みが鋭意行われ、20世紀末に複数の異なるプロジェクトの結論がかなり一致した到達点に達した。またQ資料の文学類型と古層を求めるさまざまな意見が出されているが、まだ一致した意見には到達していない。

現代の史的イエスをめぐる議論は、特にマルコ福音書とQ資料の研究状況の進展を反映して述べられている。【追記:最近の議論を含めてQに関する総括的な議論は、拙著『Q文書:訳文とテキスト、注解、修辞学的研究』教文館、2018年、参照】

第3部 背景研究

(1) イエスの年代学

1. イエスの誕生

イエスの二つの誕生物語(マタイ1-2章、ルカ1-2章)は、共観福音書伝承の中で最後に付け加わった比較的新しい伝承であり、しかも二つの伝承の間にはかなりの相違が見られる。しかし、いくつかの点で伝承の骨子は一致しており、イエスの誕生がヘロデ大王の統治の時代(紀元前37-4年)である点も一致している(マタイ2:1以下、ルカ1:5)。もしこれが史実であるとする、イエスは紀元前4年以前に誕生したことになる。ユダヤ人歴史家ヨセフスによるとヘロデ大王は紀元前4年の過越祭の頃に亡くなっている(『古代誌』17.191、『戦記』1.665)、イエスの誕生はそれ以前になる。

この点はイエスの誕生がローマ帝国の支配下で皇帝アウグストゥスの統治の時代(紀元前37-紀元14年)であった点とも一致する(ルカ2:1)。ただし、キリニウスがシリア州の総督であったのは紀元6-7年であり(ヨセフス『古代誌』17.355、18.1-2、『戦記』2.118、433、7.253)、イエスは既に10歳を過ぎていた。イエスの誕生時に総督キリニウスの元で人口調査が行なわれたという理解(ルカ2:2)は時代錯誤である。また、イエスの誕生日が12月25日に定められたのは4世紀であり、3世紀始め頃からイエスの誕生がいつかと考えられ始めたが、最初は春と考えられていた。羊飼いが野宿する伝承(ルカ2:8以下)に多少の史実性があるとするならば、冬でないことは確かである。

2. イエスの宣教

洗礼者ヨハネが宣教を始めたのは、「皇帝ティベリウスの治世の第15年」(28年)である。それはローマ帝国ユダヤ州の総督はピラトの時代であり(26-36年)、ヘロデ大王の死後にその統治は四分割されたが、ローマ帝国に直轄統治されたユダヤ地方を除くと、ヘロデ・アンティパス王がガリラヤ地方の領主で(紀元前4年-紀元39年)、フィリポがイトラヤ地方とトラコン地方の領主であり(紀元前4年-紀元33/34年)、カイアファが大祭司を務めていた時代(18-36年)であった(ルカ3:1)。

皇帝ティベリウスは12年から皇帝アウグストゥスと共に統治を始め、14年8月19日にアウグストゥスが亡くなると一人で統治し、正式には14年9月17日に即位したので、14年から治世を数え始めるのが妥当である。しかし、古代ローマでは12月末までの残りの期間を1年と数える方法もあったので、「治世の第15年」は28年1月1日から始まったとも、同年9月17日から始まったとも考えられるが、恐らく前者である。

イエスはその後、洗礼者ヨハネから洗礼を受けた後に、独自の宣教を開始したが、それは洗礼者ヨハネがヘロデ・アンティパス王から逮捕された後という共観福音書伝承(マルコ1:14、マタイ4:12;ルカ3:20、参照)と逮捕される以前から洗礼者ヨハネと並行して宣教したという伝承(ヨハネ3:24)がある。

イエスの宣教の開始は、紀元28年以降であったことは確実である。それは「イエスが宣教をはじめたときはおよそ30歳であった」(ルカ3:23)とほぼ一致する。イエスがヘロデ大王の治世の最後に誕生したとすると、28年には31、2歳であり、紀元28年から30年頃まで30歳代前半となる。また、「あなたは、まだ50歳にもならないのに、アブラハムを見たのか」(ヨハネ8:57)は、

イエスが40歳代であることを示唆するのではなく、長老のような年齢に達していないことを示唆する。

共観福音書伝承によれば(マルコ11:15-19、マタイ21:12-17、ルカ19:45-48)、イエスの神殿改革はイエスの宣教の最後に描かれるが、ヨハネ福音書ではそれを宣教の最初に描いて強調し(ヨハネ2:13-22)、ヘロデ大王が神殿改築工事を始めて46年後であったと記している(ヨハネ2:20)。ヘロデ大王は治世の第18年(ユダヤ暦では3~4月のニサンの月から始まるので、紀元前20/19年)に神殿改革の工事を始めたが、その46年後は、紀元27/28年に当たる。ここからもイエスの宣教開始が28年頃であることが示唆される。

イエスの宣教期間は定かではない。だが、共観福音書伝承では過越祭が一度しか描かれていないが(マルコ14:12-26)、ヨハネ福音書では3回描かれていることから(ヨハネ2:13、6:4、11:55)、イエスの宣教活動は少なくとも1年以上で恐らくは足掛け3年であったことを示唆する。

3. イエスの死

イエスの誕生に較べるとイエスの死は最も古い伝承によるものであり、ここにおいてヨハネ福音書も共観福音書とほぼ共通の受難物語伝承を用いている。共観福音書とヨハネ福音書では、十字架での死が安息日の前日の金曜日であることは一致している(マルコ15:42、マタイ27:62、ルカ23:54、ヨハネ19:31、42)。しかし、共観福音書伝承では、最後の晚餐は過越祭の食事として描かれているが(マルコ14:12-26、マタイ26:17-30、ルカ22:7-23)、ヨハネ福音書では過越祭の前日の食事として描かれている(13:1-30、18:28、19:14)。

ユダヤ教ではニサンの月の14日に過越祭の子羊を屠り、その夕に過越祭の食事をすることに定められている(出エジプト記12:6)。だが、ユダヤ暦では一日は夕方から始まり夕方終わるので、共観福音書伝承によれば最後の晚餐とイエスの逮捕・裁判・十字架での死はニサンの月の15日の金曜日になり、ヨハネ福音書によればその前日のニサンの月の14日になる。

この両者の一日の日付の違いを調和的に説明するために、ファリサイ派とサドカイ派の暦が一日ずれている説、ガリラヤ人とユダヤ人の暦が一日ずれている説、クムラン教団の暦とユダヤ教の暦が一日ずれている説が出されてきた。最初の二つの説は証拠がないために支持されず、三番目の説はなぜクムラン教団の暦を用いる必要があったのかが説明できずに支持されなかった。

共観福音書伝承による死の日付のニサンの月の15日が金曜日になるのは、紀元27年か紀元34年であり、ヨハネ福音書による死の日付のニサンの月の14日が金曜日になるのは紀元30年か紀元33年である。しかし、現在では多くの学者たちは、共観福音書伝承では過越祭の小羊の犠牲とイエスの死を同一視する神学的動機が強く働いているので、ヨハネ福音書の日付の方が正しいと考えている。イエスの宣教開始が紀元28年頃で、イエスの宣教期間が少なくとも1年以上で恐らくは足掛け3年、多くとも4年程度であったことを考え合わせると、その死は30年のニサンの月の14日(太陽暦に直すと4月7日)であった確率が極めて高い。

(2) パレスティナの地理的背景

1. パレスティナ環境生態学

パレスティナはしばしば「ダンからベエル・シェバまで」(士師20:1、他)と称された。北は一年中頂上に雪をいだくヘルモン山(標高約2800メートル)で遮られ、南はネゲブの砂漠に至り、西

は地中海の海岸線で、東はガリラヤ湖・ヨルダン川・死海へと続く大地溝帯と砂漠で遮られる。南北約240キロ、最も広い所で東西約120キロ、四国ほどの広さであり、イエスが活躍した北部のガリラヤ地方は新潟県下越地方ほどの広さである。

パレスティナの西部は地中海の海岸線にそって緑豊かな平野が広がり、南にペリシテ平野がある。そこにはガザ、アシュケロン、アシドテ、ガテ、エクロンのペリシテ人の町があり、人々は小麦などの穀物を栽培し、家畜を飼い、ぶどう、オリーブ、いちじくなどの果実を栽培していた(士師15:3)。「ペリシテ人(ギリシアからの移住者)の土地」からパレスティナという地名は由来する。

ヨッパとカルメル山の間にはシャロン平野が広がり、その東はサマリアの丘陵地帯につながる。シャロン平野は、かつては櫛の木の森が広がっていたが、伐採されて野原となり、アネモネ、野百合、野ばらなどが咲き(イザヤ35:1-2、雅歌2:1)、地味豊かな平野では穀物が栽培され、丘陵につながる牧草地では羊や牛が飼われていた(イザヤ65:10、歴代上27:29)。平野はカルメル山で断絶され、その北側では平野が次第に狭くなりアッコ平野とフェニキアの海岸線が続く。

パレスティナの中央部は丘陵や山地となっている。ユダの高地は標高600~1200メートルので、大部分は荒れた岩地であるが、牧畜やぶどう栽培に適していた(創世記49:11-12)。ベツレヘムやヘブロン周辺には穀物、ぶどう、オリーブを豊かに産出する地域があった。ユダの高地の中央にエルサレムやベツレヘムやヘブロンがある。荒野がそれらの東側からヨルダン溪谷まで続く。ユダの高原の北側には標高600メートルのサマリア丘陵が広がっている。その中心にはゲリジム山とエバル山があり(申命記11:29、他)、その間にシカルがある(ヨハネ4:5)。サマリアの丘陵地は地味豊かで水に富み、パレスティナの農夫にとっては理想の土地であった(申命記8:7-10)。

サマリアの丘陵地の北側には、カルメル山からヨルダン溪谷の間にイズレエル(エストラエロン)平原が広がる。イズレエル平原は、北はタボル山、南はモレの丘陵やギルボア山に囲まれているが、肥沃な平野である。イズレエル平原の北側にガリラヤの丘陵地が広がる。ガリラヤは南側の下ガリラヤと北側の上ガリラヤに分けられ、下ガリラヤは標高約300メートル以下の丘陵地であり、上ガリラヤは標高600メートル以上の山地でレバノン山地へと繋がっている。ガリラヤはガリラヤ湖を中心として、肥沃な土地で自然が豊かで温暖な気候の土地である。

パレスティナの東側は、ヘルモン山から始まり、アカバ湾や紅海を越えて、エチオピアやタンザニアまで大地溝帯が走っている。その大地溝帯に沿って、南側から死海、ヨルダン川、ガリラヤ湖が繋がっている。ヨルダン川はヘルモン山に源を發し、ヒュレー湖(メロン湖)を経て、ガリラヤ湖に入り、そこから南下してヤムルク川やヤボク川と合流して死海に至る。死海は海面下390メートルという世界で最も低い所にあり、そこから流れ出る川はなく、そこに流れ込む水量と蒸発する量がほぼ一致し、周辺の岩塩などが流れ込むために、湖の塩分が25%になっている。ヨルダン川の東側には砂漠が広がっている。

パレスティナは地中海性気候で、夏は乾燥し、冬に雨が降る。乾期の後の10月に種蒔き前に地を耕すのに必要な「先の雨」が降り、雨期の終わりの5月に果実が熟すのに必要な「後の雨」が降る。小麦は11月に種を蒔き、5月に収穫する。春に花咲く果実の収穫は8~9月に行われる。

2. パレスティナの地政学

新約時代のパレスティナは、ギリシア文化の影響を受け、とりわけ地中海海岸のガザ、アシュケロン、アゾト、ヤムニヤ、ヨッパ、アポロニア、カイサリア、プトレマイオス、ティルスなど、中央部のセ

バステ(サマリア)、セツフォリス、ティベリアスなど、またイズレエル平原からヨルダン川東側にかけてのデカポリス地方のスキトポリス、ヒッポ、ガドラ、ペラ、ゲラサ、フィラデルフィア、デオン、ラファナなどは、ギリシアの劇場、競技場、体操場が建設されたヘレニズム都市であった(マルコ5:1、20、マタイ8:28)。ユダヤ人は主に農村の村や町に住んでいた。エルサレム、カイサリア、ティベリアスなどの都市にはユダヤ人と異邦人が共に住んでいた。

新約時代のパレスティナは、ペリシテ平野からユダ高地のユダヤ地方とその南のイドマヤ地方(マルコ3:8)、シャロン平野からサマリア丘陵のサマリア地方(ルカ9:51、ヨハネ4:4)、イズレエル平原から下ガリラヤ・上ガリラヤのガリラヤ地方、「ヨルダン川の向こう側」(マルコ10:1)のペレア地方、さらにガリラヤ地方の東側のトラコン地方、ヘルモン山からレバノン山脈にかけてアビレネ地方に分かれていた(マルコ3:7、8、ルカ3:1)。

エルサレムはユダヤ地方やパレスティナの中心地であるばかりでなく、全世界に住むユダヤ人の中心地であった。カイサリアにはローマの総督府があり、ヘロデ大王が12年かけて築いた港があったが、地中海からパレスティナに入る玄関口であった。サマリア地方の中心地はシカルであった。ガリラヤ地方の中心地であるセツフォリスはイエスの故郷のナザレ(マルコ6:1)から約5キロ、ガリラヤの領主ヘロデ・アンティパス王の居住地であったティベリアスは約20キロの所にあったが、イエスはこれらのローマ帝国によって建てられた都市に関心がなかったのか、福音書には登場しない。またこれと呼応して、ゲラサの城壁の外の「墓場」、ティルス「境界」、フィリポ・カイサリアの周辺の「村々」など、イエスはヘレニズム都市そのものに入ることもなく、その周辺地域にしか行かない(マルコ5:2、7:24、8:27)。

イエスが活躍したガリラヤは緑豊かで花も咲き鳥も飛び、洗礼者ヨハネの活躍したヨルダン川周辺の荒野とは好対照の土地である。イエスはヨルダン川で洗礼者ヨハネから洗礼を受けたが(マルコ1:9)、ヨハネ福音書はそれをヨルダン川の向こう側のベタニヤであったとする(ヨハネ1:28)。その後、イエスはガリ 宣教に携わり、ガリラヤ湖北側の湖のほとりにあるカファルナウムで(マルコ1:21、2:1、9:33、ルカ10:15)や近隣のカナ(ヨハネ2:1、4:46)などの下ガリラヤを中心にして宣教をした。また、マルコ福音書によれば、上ガリラヤのフィリポ・カイサリア(マルコ8:27)、フェニキアのティルスとシドン(マルコ7:24、31、ルカ10:13-14)、デカポリス地方(マルコ5:1、20、7:31)にも宣教に出かけた。マタイ福音書は、それらにシリアからの人々を加える(マタイ4:24、マルコ3:8、比較)。さらに、エルサレム途上で荒野のオアシスであるエリコ(マルコ10:46、ルカ19:1)でも宣教し、エルサレムに上る時には近郊のベタニヤのマルタとマリアの家を拠点にして(マルコ11:1、12、ルカ10:38-42、ヨハネ11:1-43)、エルサレム宣教をしたと思われる。

(3) パレスティナの歴史的背景

新約時代のパレスティナの歴史的背景を考える時に、重要な歴史的転換点はいくつかある。第一に、アレクサンダー大王のパレスティナ支配であり、これを境にしてパレスティナのユダヤ教の世界にヘレニズム文化がもたらされ、ヘレニズム化に対する同化と反発という問題が生じた。第二に、マカベヤ戦争によるパレスティナの外国勢力からの政治的宗教的に独立である。これによりユダヤ化の問題が先鋭に生じた。第三に、ポンペイウスによるローマ支配の始まりである。それに対する同化と反発の問題が新たに生じ、文化的なギリシア化と政治的なローマ化への同化と反発の中から、さまざまなユダヤ教の政治的宗教的な流れが生じた。そして、ローマ帝国に対する第一次ユダヤ戦争と第二次ユダヤ戦争で、その後ユダヤ教とキリスト教の潮流が決定された。

1. ヘレニズム世界の影響とその反発・抵抗

東地中海世界がギリシア語を共通語とし、それぞれの地方の文化がギリシア文化の影響を強く受けるようになったのは、マケドニアのアレクサンダー大王が東方遠征を行い、諸国を統一したことによる。これによってギリシア化した「ヘレニズム時代」が始まった。アレクサンダー大王の死後、広大な帝国は、アンティゴノス朝のマケドニア、セレウコス朝のシリア、プトレマイオス朝のエジプトに分かれて統治した。パレスティナにヘレニズム文化が次第に浸透していった。

パレスティナは、アレクサンダー大王以前のペルシア支配からアレクサンダー大王以降はエジプトのプトレマイオス朝の支配下に移った。プトレマイオス朝は宗教的に寛容な政策を取り、パラスティナのユダヤ教はペルシア支配と同様に比較的自由に宗教を中心とした生活を送ることができた。

パレスティナの宗教生活は、バビロニア捕囚から帰還すると再建された「神殿」と、それぞれの共同体の中心に作られた「会堂」を中心にして営まれていた。また、神殿は「サドカイ派」の祭司やレビ人という職業的宗教人によって儀礼が執り行われていた。会堂では「律法学者」（ソフェリム）という手に職業を持つ平信徒の聖書学者を中心にして礼拝が執り行われていた。さらに、旧約聖書の諸書にあたるいくつかの文書が書かれたり、編集されたりした。尚、この頃、北王国の滅亡後のアッシリア人の入植に端を発し、バビロン捕囚からの帰還によってより鮮明になった「サマリア教団」がパレスティナのユダヤ教と正式に分離していた。

他方、ディアスポラのユダヤ教では、とりわけバビロンとアレクサンドリアに大勢のユダヤ人が居住していた。紀元前3世紀頃からプトレマイオス朝のアレクサンドリアでは、ギリシア語を母国語として用いるヘレニストのユダヤ人のために、旧約聖書がヘブライ語からコイネー・ギリシア語に翻訳され、70人訳聖書がディアスポラのユダヤ教の聖書として用いられていた。紀元前後のアレクサンドリアには、ディアスポラのユダヤ教の代表的な思想家で、旧約聖書をギリシア哲学思想の影響の下で解釈したフィロンが現れた。

紀元前2世紀に入ると、シリアのセレウコス3世がエジプトのプトレマイオス5世を破ったことによって、パレスティナはプトレマイオス朝からセレウコス朝の支配下に移った。セレウコス朝の支配下では、ギリシア文化の影響力が強くなり、それに同化する傾向と反発する傾向が現れた。ヘレニズム化同化政策に反発する傾向の中から、ユダヤ教の信仰を純粹に守ろうとする「ハシディーム」（敬虔派）が現れた。

セレウコス朝のアンティオコス4世エピファニオスが即位すると、彼はエジプトに侵略して、パレスティナではユダヤ教の割礼や安息日を守ることを禁じ、エルサレムの神殿を略奪してギリシアの神々の像を置いて礼拝を強要するにいたった。そこで、マカバイ家の兄弟を中心に、それに「ハシディーム」も加わって、セレウコス朝とゲリラ戦を戦って勝利し、「宮清めの祭り」（ハヌカー、Ⅱマカバイ4章、ヨハネ10:22）をし、独立を勝ち取った。

マカバイ戦争前後に、「ハシディーム」の中から律法を厳格に守る「ファリサイ派」が生まれ、またエルサレムの神殿礼拝を拒否して死海の辺に新しい神殿を築いて修道院生活を送る「クムラン教団」が発足し、さらに現世に希望を置かず、終末後の来るべき神の支配と天上の世界をヴィジョンで描くダニエル書や第一エノク書などの黙示思想（黙示文学）が現れた。

マカバイ戦争後にハスモン家を祭司とした神政政治により、異邦の国家の支配から政治的にも独立した時期を迎えますが、ハスモン朝は次第にペリシテ、サマリア、イドマヤ、ペレアなどに支配領域を広め、紀元前104年には「異邦人のガリラヤ」と呼ばれたガリラヤ地方を支配領域に併

合した。

2. ローマ化とその反発・抵抗

都市国家のローマがイタリア半島を統一した後に(紀元前270年頃)、紀元前3世紀にはシケリア島、イベリア半島を支配して西地中海世界を統一し、紀元前2世紀には小アジア半島のペルガモン王国を治め、第四マケドニア戦争でマケドニアを下して属州にし、紀元前146年の第三ポエニ戦争ではカルタゴを下して属州にし、コリントを壊滅させて東地中海世界の征服に乗り出した。

ポンペイウスがエジプト遠征の途中、紀元前63年にエルサレムを陥落させて、パレスティナはローマの属州シリアの支配下に入った。その支配は具体的にヘロデ家を通して間接統治の形を取った。この頃、デカポリス地方にギリシア系の植民都市が建設された。ヘロデ大王は独裁政治をほしいままに行い、さまざまな税制度を整えて収奪した財源によってカイサリアの港湾工事、セバステヤエルサレムなどのヘレニズム・ローマ文化の文化施設の建設を行い、ヘレニズム文化の信奉者であることを明らかにした。だが、ユダヤ人の歓心を買うために、エルサレム神殿の修復・拡張工事などを手掛けた。

ヘロデ大王の死後、シリア州総督キリニウスの人口調査(税収の基本調査)に反対したガリラヤ人ユダの反乱(紀元6年、ルカ2:2、使徒5:37)による、納税に反対し正義のためには武力をも用いる熱心党の反ローマ帝国運動が起こり、ローマ帝国はユダヤ総督置いて直轄統治に切り換えました。この時、ヘロデ家の統治を支持した「ヘロデ党」の人々が出てきた。他方、ガリラヤは紀元前4年から紀元39年までヘロデ・アンティパス王が統治し続けた。その間に洗礼者ヨハネとイエスの終末思想に基づいた神の国の宣教が始まり、洗礼者ヨハネが斬首され、イエスが十字架刑で処刑された後に、30年にイエスがメシアであると信じる「原始キリスト教団」がエルサレムで始まった。

その後、一時ヘロデ・アグリッパ1世がガリラヤ地方(39-44年)とユダヤ地方を支配しましたが(41-44年)、総督の統治時代が再び続きました。その間にパウロが東地中海世界にキリスト教を宣教し、50年代にはパウロ書簡を書き残した。

66-70年にはローマ帝国に対する熱心党の武力蜂起に端を発して、ローマ帝国からの政治的独立を求めた第一次ユダヤ戦争が起こった。しかし、70年にはエルサレムが陥落して、再び独立を勝ち取る夢は消えてしまった。このユダヤ戦争で、熱心党は消滅し、神殿の破壊によりサドカイ派も消滅し、エッセネ派・クムラン教団も破壊され、多様なユダヤ教の流れの中でファリサイ派だけが残り、これが今日のユダヤ教へと継承されていく。エルサレムの陥落によってキリスト教もユダヤ人キリスト教は衰えて異邦人キリスト教が主流派となり、これが今日のキリスト教へと継承されていく。第一次ユダヤ戦争の前後にユダヤ教の黙示文学(第二バルク書、第四エズラ書)が書かれた。

ユダヤ教は紀元85年頃に「18の祈願」(ビルカト・ハ・ミニーム)の中にキリスト教徒への呪詛の祈りを加えて、会堂からキリスト教徒を追放した。また、ヤムニヤ会議で、諸書の範囲を決めて旧約聖書の正典の範囲を最終的に決めたが、その中でキリスト教と競合する黙示文学は正典から排除することにした。132-135年にバル・コクバの反乱という第二次ユダヤ戦争が起こり、ローマ帝国に再度反抗することができなくなったが、ユダヤ教とキリスト教が分かれていくのは、この二度のユダヤ戦争の間の期間であり、その間にパウロ書簡以外の福音書・手紙・黙示録が書かれた。

第4部 洗礼者ヨハネとイエスの中心思想

(1) 洗礼者ヨハネ

1. 「史的ヨハネ」像

四福音書は全てイエスの誕生物語とプロローグを除くと洗礼者ヨハネの物語から始まり(マルコ1:2-3、マタイ3:1-12、ルカ3:1-20、ヨハネ1:19-28)、Q文書も洗礼者ヨハネの悔い改めの説教から始まる(Q3:7-9、16-17)。ここに象徴されるようにイエスの宣教と洗礼者ヨハネの宣教は切っても切れない関係にある。洗礼者ヨハネに関しては四福音書の他には、歴史家が紀元93、94年に記した『ユダヤ古代誌』に記述がある(18.5.2、116-119)。だが、両者とも護教と弁明を意図した編集上の手が加わっている可能性がある。それらを考慮しつつ、最近の研究動向を反映させて、史的ヨハネのエッセンスを描いていくことにする。

洗礼者ヨハネは、一方では「洗礼者」と渾名がつけられていたように、その活動は「洗礼」を宣べ伝えて、それを授けることに最大の特徴があった(Q3:16、マルコ1:4、ヨハネ1:25、『古代誌』)。ユダヤ教では、清めのために自分の身を洗うことには馴染んでいたが(レビ記14-16章他、『共同体の規律』3:4-5、8-9、ミシュナ『ミクヴァオース』他)、それまで他人が身を清める儀式を執り行うことはなかったと思われる。だが、ヨハネの洗礼は「体を清める」だけの洗礼ではなく、神に立ち返る「悔い改め」の洗礼であり(Q3:8、マルコ1:4)、「罪の赦し」を得て(マルコ1:4-5)「靈魂が既に清められていることを神に示す」(『古代誌』)洗礼であり、何度も身を清める「沐浴」ではなく、一回的な「洗礼」であった。エルサレム神殿での犠牲による「罪の赦し」に代わる儀礼を行っていたことから、この背後にはサマリア教団やクムラン教団と同様にエルサレム神殿を拒む姿勢があったと思われる。

洗礼者ヨハネは、他方では「預言者」であり(Q7:26、マルコ11:32)、「エリヤの再来」とも見られ(Q7:27、マルコ6:15、9:13)、終末のヴィジョンを語る終末的・黙示的預言者であった(Q3:9、17)。洗礼者ヨハネは最後の審判と「神の怒り」を逃れるために「義」という「悔い改めの実」を結ぶことの勧め(Q3:7-9、『古代誌』)、「脱穀場」で「実」である穀物を集める比喻を用いてイスラエルに対する「審判と回復」を語り、自分の「水による洗礼」の後に「優れた方」「来るべき方」の「聖霊と火による洗礼」に備えることを預言した(Q3:16、マルコ1:7-8)。

洗礼者ヨハネは、ユダヤ地方出身の清めに携わる祭司であった(ルカ1:5参照)。ヨハネは共観福音書伝承によるとヘロデ・アンティパス王の律法(レビ記18:16、20:21)に違反したヘロディアとの結婚を批判した廉で捕えられた(マルコ6:17-18)。王は誕生日の祝いの席で、ヨハネを憎むヘロディアの指示に従ったサロメの求めに応じ、ヨハネを斬首した(マルコ6:19-29)。マルコ福音書ではイエスを「ヨハネの再来」とする伝承を採り(マルコ6:14-16、8:27-28)、ヨハネの死をイエスの死の伏線とする。ヨセフスによると、ヨハネの逮捕と殺害の動機は王の結婚という私的で倫理的な事柄ではなく、極めて政治的な意図によるが、両者は互いに補い合う。王は洗礼者ヨハネの雄弁に扇動された民衆が暴動を起こすのではないかと恐れて捕え、そうなる前にヨハネを処刑した(『古代誌』)。ヨセフスはこの記事を、アンティパス王が離婚した政略結婚による前妻はナバテヤ人の王アレタ4世の娘であったので、その報復としてアレタ王がアンティパス王に戦争を仕掛けて勝ったのは(紀元36年頃)、洗礼者ヨハネの惨殺に対する神の仕打ちであったという文脈の中で記す。イエスはヨハネを殺害した手が自分にまで迫っているのを知って、ヘロデ・アンティパス王を「あの狐」と呼んだ(ルカ13:31-32)。洗礼者ヨハネが活躍して

いた場所は、アンティパス王が支配した、ヨルダン川下流のベタニヤ付近の荒野であった（Q3：2-3、マルコ1：4-5、ヨハネ1：28）。

2. 洗礼者ヨハネとイエスの関係

イエスは洗礼者ヨハネから洗礼を受けた（マルコ1：9、ヨハネ1：31）。これはイエスが洗礼者ヨハネの弟子となったことを意味する。ヨハネには彼から洗礼を受けて家庭や地域社会に戻る人々の他にヨハネに従う弟子集団がいた（Q7：18、ヨハネ1：35、3：25-26、使徒19：3）。彼らは断食の日を守り（マルコ2：18）、祈りを教えられた（Q11：2）。イエスもしばらくヨハネの弟子集団に加わっていたと思われる。

だが、イエスは洗礼者ヨハネが捕えられた時を境にして、独自の神の国の宣教を展開し始めた（マルコ1：14）。しかし、最近の研究によれば、洗礼者ヨハネとイエスは一時期、活動が重なる時期があったと思われる。その時、洗礼者ヨハネはヨルダン川の死海に近い河口付近の荒野から、サマリア宣教を意図してヨルダン川中流であるサリムに近いアイノンに移ったが（ヨハネ3：22-24）、そこはデカポリス地方にあった。

その間に洗礼者ヨハネの弟子たち何人かがイエスの最初の弟子となり（ヨハネ1：37-42）、恐らく清めの問題で洗礼者ヨハネとイエスは分かれ（ヨハネ3：25）、イエスの方に多くの人々が集まるようになっていった（ヨハネ3：26-27、4：1）。だが、イエスの群れで洗礼を授けていたのはイエスではなく弟子たちであった（ヨハネ4：2）。

その後イエスは洗礼を授けることをやめ、洗礼者ヨハネの逮捕をきっかけにして、宣教の場をユダヤの荒野から故郷のガリラヤ地方の町々や村々に移し、神の国の宣教と病氣治癒の活動を始めていった。しかし、イエスは洗礼者ヨハネを「預言者以上のもの」として尊敬の念と称賛は変わることはなかった（Q7：24-29他）。ヨハネは獄中から弟子たちを派遣して、「あなたこそ来るべき方か」とイエスに問うた（Q7：18-23）。

洗礼者ヨハネとイエスの相違点は、第一に、ヨハネは終末の神の国を近い将来に描いていたのに対して、イエスは病氣治癒によって神の国は既に始まっていると理解していた（Q11：20、16：16、17：20-21）。また、ヨハネは神の国の正義と裁きの側面を強調したが、イエスは愛と赦しの側面を強調した。さらに、イエスは神の国は貧しい人々や社会から抑圧された人々のものであるとした（Q7：34、マルコ2：16-17）。

第二に、洗礼者ヨハネは禁欲的で、断食の日を守るなどしていたに対して、イエスは禁欲的ではなく、断食の日なども守らなかった（Q7：33-34、マルコ1：6、2：18-22）。イエスにとっては清い食べ物と汚れた食べ物などの外面的な区別よりも（レビ記11章）、内面的な心の清さの方が重要であった（マルコ7：14-19）。それは聖なる日（断食の日など）と俗なる日の区別、清い人（ファリサイ派など）と汚れた人（徴税人・罪人など）の区別に対する態度においても同じであった。これらはイエスが洗礼者ヨハネから分かれたと思われる「清めの問題」のその後の展開である。

しかし、イエスは洗礼者ヨハネと共通して、預言者以上の者として「神の国」を宣教し、民衆に悔い改めと同時に新しいイスラエルの回復の希望を語り、弟子たちを率い、聖なる場所エルサレム神殿の改革をしようとしたが、政治的意図により惨殺された。

(2)「神の国」の思想

1. はじめに

イエスの中心的な思想である「神の国」が、ヘレニズム・ローマ時代のユダヤ教で発展した黙示文学に根ざした思想であることを最初に指摘したのは、18世紀のライマールスであった。しかし、19世紀まで支配的であった「倫理的に秩序づけられた社会」という啓蒙主義的な「神の国」の意味を覆して、終末論的な「神の国」の意味を明らかにし、20世紀の「神の国」解釈を決定づけたのは、ヨハネス・ヴァイス（『イエスの神の国の宣教』1892年）とその弟子のアルバート・シュヴァイツァー（『イエス伝研究史』原著1906年、『シュヴァイツァー著作集』第17～19巻、白水社、1960、61年）であった。シュヴァイツァーは「神の国」が、ダニエル書7章以下、エチオピア語訳（第一）エノク書、第四エズラ書やその後発見された死海文書などに表現された終末論的黙示思想であることが明らかにした。

また、エルンスト・ケーゼマンは師であるルドルフ・ブルトマンとの論争で「原始キリスト教の母」は「終末論」ではなく、終末に至るヴィジョンを描いた「黙示思想」にあることを明らかにして、ヴァイス・シュヴァイツァー説を徹底させた。さらに、ノーマン・ペリンは「神の国」が神話・象徴・隠喩であり、「神の介入」を意味する比喩的な表現であることを指摘し、最近ではブルース・チルトンはアラム語訳聖書タルグムには「神の国」という言葉はないが、それはアラム語の「神の力」と同義であると指摘した。

最近の北アメリカでは、イエスの思想に見られる黙示思想の要素と知恵文学の要素の中で、前者を否定して非終末論化し後者のみを認める傾向が強く認められるが（J. M. ロビンソン、クロッペンボルグ、バートン・マック、クロッサン、他）、「黙示思想」に動機づけられた「知恵の言葉」と捉えるのが正しい（例、ロルフ『イエス：時代・生涯・思想』教文館、2011年）。

2. 「神の国」のユダヤ教的背景

「神の国」の原義の「国」という言葉は、「王」という言葉から派生し、「神の国」は第一に、「神の王的支配・統治」すなわち「神の支配」を意味し、第二に、神が直接的に支配し統治する「神の王国」すなわち「神の国」という領域を意味する。旧約聖書では、神は天の王座に着く王として描かれ（イザヤ書6：1-5、列王記下19：15、詩編47：9、99：1他）、全世界を支配し（詩編47、93、96、97、98、99編他）、永続的に統治する（詩編103：19、145：13）。また、神の支配・統治はエルサレム神殿と深く結びついていると考えられていた（詩編24：7-10、29：9-10、68：17-18、87：1-2、132：13-14他）。

イスラエルの「王権」は、ダビデの子孫に約束されるが（サムエル記下7：11-16、歴代誌下9：8、参照）、イザヤに代表される預言書では、この「ダビデの子」への約束を継承する（イザヤ書8：22-9：6、11：1-10、55：3-4）。このような「ダビデの子」の待望は、旧約偽典のソロモンの詩編（17編）などに表明されている。

黙示思想では、終末に現される「神の国」は、「人の子」のような方が直接的に統治する（ダニエル書7：13-14）。悪が支配する「この世」と神が支配する「来るべき世」という二元論に基づく終末に現れる「神の国」は、ソロモンの詩編（17、18編）、モーセの昇天（10章）、エチオピア語訳エノク書（37-71章）などの旧約偽典や死海文書で展開された。

3. イエスの「神の国」の思想

新約聖書では「神の国」が63回出てくるが、その内の50回は共観福音書に現れる。その中でも重要な Q 文書（以下ではルカ福音書の章節で表記）では9回、マルコ福音書では14回用いられている。これらの並行箇所を含めてマタイ福音書では4回、ルカ福音書では32回使用されている。マタイ福音書の「天の国」（Q 文書とマルコ福音書との並行箇所を含めて33回）は「神の国」のヘブライ語的表現であり、「神の国」と同義である。

イエスが用いる「神の国」という概念は、「神の国」の到来を近い将来に見る「徹底した終末論」（シュヴァイツァーの用語）と、「神の国」が現在既に始まっていると見る「実現された終末論」（C. H. ドッドの用語）の両方の用法が見られる。

一方では、ベルゼブル論争でイエスが悪霊を追い出し病気を治癒しているのは聖霊の働きによるが、それは「神の国はあなたがたのところに来ている」（Q 11:20）ことの証拠であり、洗礼者ヨハネの活動を境にして「だれもが神の国に力づくで入ろうとしており」（Q 16:16）、「神の国で最も小さい者も洗礼者ヨハネよりは大きい」（Q 7:28）と表現される。さらに「神の国」は熱心党が期待するようなローマ帝国からの政治的解放という見える形で来るのではなく、見えない形で「あなたがたの中にある」という発言にも（ルカ 17:20-21 参照）それが見られる。

他方、イエスは「神の国は近づいた」（Q 10:9）と宣教するように弟子を派遣し、主の祈りで「御国が来ますように」（Q 11:2）と祈り、思い煩わずに「神の国を求め」（Q 12:31）ことを教える。イエスの宣教も「神の国は近づいた」と要約され（マルコ 1:15）、「神の国が力強く来たのを見るまで」（マルコ 9:1）「神の国に入る」（マルコ 9:47）「神の国を待ち望む」（マルコ 15:43）と「徹底した終末論」で表現される。

「神の国」が目に見えない形で既に始まっていることは、「からし種」（Q 13:18、マルコ 4:30）、「パン種（イースト菌）」（Q 13:20）、「成長する種」（マルコ 4:26）の譬えでも「実現された終末論」として比喩で表現される。それに対して、「神の国」はしばしば「宴会」の比喩で語られ（Q 14:15-24）、「神の国」の「祝宴」（Q 13:28）に招かれる人々は、復活したキリストと天上の「神の国」で杯を交わす（マルコ 14:25）と「徹底した終末論」としても比喩で語られる。

「神の国」は富者のものではなく（Q 16:13、マルコ 10:17-22、23-25 参照）、貧者のものであり（Q 6:20、7:22 参照）、また、子供のような心にならないと入れない（マルコ 10:14-15）。このような個所に、社会的弱者と強者が「神の国」で逆転するという思想が見られる。

イエスは洗礼者ヨハネの「徹底した終末論」と悔い改めの思想（Q 3:2-3、16-17、マルコ 1:15）を継承したが、洗礼者ヨハネと決定的に異なるのは「実現された終末論」であり、また「神の裁き」が支配するのではなく、「神への愛」と「隣人愛」という「愛の精神」が支配する「神の国」（マルコ 12:45）であり、それを徹底させた「敵愛の精神」（Q 5:27-32、34-36）という点にある。

第5部 福音書の表現様式

(1) 奇跡物語

1. はじめに

イエスの神の国の宣教活動の特徴を成していたのは、一方では神の国の到来を告げ知らせ弟子を教えるとともに、他方では病氣治癒(などの奇跡を行なって人々を癒していた点である(マルコ5:39、6:12-13他)。これが、現代の教会を中心にした宣教と教育、それに基づくこども園から大学までのキリスト教の教育事業と医療・福祉・介護・看護などのキリスト教社会事業の原型となっている。

2. 福音書の奇跡物語

イエスの奇跡物語は共観福音書を中心にして34カ所ある。その中でもマルコ福音書に集中して見られる。すなわち、「汚れた霊に憑かれた人の癒し」(1:21-28)「悪霊に憑かれたゲラサ人の癒し」(5:1-20)「シリア・フェニキアの女の娘の癒し」(7:24-30)「汚れた霊に憑かれた子の癒し」(9:14-29)という「悪霊祓い」、「ペトロの姑の癒し」(1:29-31)「らい病人の癒し」(1:40-45)「中風の人癒し」(2:1-12)「手の萎えた人の癒し」(3:1-6)「長血を患う女の癒し」(5:25-34)「ヤイロの娘の蘇生」(5:21-24、35-43)耳が聞こえず舌の回らない人の癒し」(7:31-37)「ベトサイダの盲人の癒し」(8:22-26)「盲人バルティマイの癒し」(10:46-52)という「病氣治癒」、「嵐を静める」(4:35-41)「湖の上を歩く」(6:45-52)「五千人の供食」(6:30-44)「四千人の供食」(8:1-9)「いちじくの木を叱る」(11:12-14、20-25)という「自然奇跡」に分かれる。これらの奇跡物語の他に「まとめ句」「要約的報告」とも言われる「編集句」がある(1:32-34、3:7-12、6:53-56)。

Q 文書にはイエスの言葉を強調した「百人隊長の僕の癒し」(Q7:1-10)の「病氣治癒物語」、マタイ福音書にはマルコ福音書の並行個所の他に、「二人の盲人の癒し」(9:27-31)の「病氣治癒」と「口のきけない人の癒し」(9:32-34)の「悪霊祓い」、ルカ福音書にはマルコ福音書の並行個所の他に「ナインのやもめの息子の蘇生」(7:11-17)「腰の曲がった女の安息日の癒し」(13:10-17)「水腫の人の安息日の癒し」(14:1-6)「大祭司の僕の癒し」(22:50-51)という「病氣治癒」が見られる。さらに「奇跡的な漁」(ルカ5:1-11、ヨハネ21:1-13比較)「魚の口のコイン」(マタイ17:24-27)という「自然奇跡」がある。

ヨハネ福音書には七つの奇跡物語があるが、三つは共観福音書と共通の伝承であり(4:46-54、6:1-14、16-23)、残りの四つの「カナの婚礼」(2:1-11)「ベトザダの池での癒し」(5:1-9)「盲人の癒し」(9:1-12)「ラザロの復活」(11:1-44)は独自の伝承である。

3. 奇跡物語の背景

イエスの病氣治癒や悪霊祓いと並行して、一方では、ギリシアのアピダウロス(エピダウロス)を聖地とした治癒神アスクレピオスの病氣治癒物語などは数多く残されている(A. J. レヴァイン、他編『イエス研究資料集成』教文館、2009年[第9章]、大貫隆『新約聖書・ヘレニズム原典資料集』東京大学出版会、2013年[エピダウロス碑文他])。アスクレピオスとイエスの治癒物語の違いは、アスクレピオスの治癒物語では治癒される人が神殿などの聖域に赴き、その夢を見たり薬を飲んだりして間接的な方法で癒されるのに対して、イエスの治癒物語ではイエスが治癒される人に出向い

て、直接手で触れたり言葉を掛けたりして癒す。このような点で見るとヨハネ福音書の「ベトザタの池の癒し」は「アスクレピオスの泉」での癒しに近い。アスクレピオスの神殿には貧困層ばかりでなく富裕層の人々も訪れ、神殿に代価を払うのであるが、イエスの治癒物語は主として途上で出会った貧しい民衆・群衆を対象にして、無償で治癒する点も異なる。他方では、イエス時代のユダヤ教にも治癒物語が見られる。イエスとほぼ同時代の病氣治癒者が複数いたことがヨセフスの歴史書『ユダヤ古代誌』（ちくま文芸文庫）などからも明らかである。

しかし、新約聖書の直接的な背景は、旧約聖書で「神の人」とされた「モーセ」「エリヤ・エリシャ」の奇跡が背後にある。すなわち、モーセは紅海の水を分けて渡る出エジプトの「水の奇跡」（出エジプト記 14 章）を行い、「荒野の 40 年」でマナという食べ物の「パンの奇跡」（出エジプト記 16 章）やマラやメリバで苦い水を飲める水に変える「水の奇跡」（出エジプト記 15:22 以下、民数記 20 章）を行い、毒蛇に咬まれた人の「治癒奇跡」（民数記 21:4 以下）を行なった。同様に「神の人」「エリヤ」（列王記上 17:18）「エリシャ」もヨルダン川の水を分けて渡り（列王記下 2:8、14）、雨を降らせる「水の奇跡」（列王記上 18 章）を行い、パンを増やす「パンの奇跡」（列王記上 17:8 以下）や飲めない水を飲み水にする「水の奇跡」（列王記下 2:19 以下）や死人を蘇生させらい病人を治す「治癒奇跡」（列王記上 17:17 以下、下 5 章）を行った故事がある。すなわち、イエスもモーセやエリヤ・エリシャと同様な意味で、「パンの奇跡」や「水の奇跡」を行い、とりわけ「自然奇跡」は神から派遣された「神の人」であることを示している。

イエスの「治癒奇跡」が事実か否かは、ヘレニズム時代のギリシア・ローマやユダヤ教の類似例が数多くあることの他に、「ベルゼブル論争」（マルコ 3:20-30）に見られるように、イエス時代のユダヤ教徒の反対者たち自身もイエスが奇跡を行っていることは認めていたことから類推できる。彼らはそれが悪霊の働きによると非難していたのである（3:22）。それに対してイエスは有名な「内部分裂した国、内部分裂した家」の比喻を用いて反論したのである（3:24-26）。

4. 奇跡の意味

マルコ福音書では神の国の宣教と奇跡とが車の両輪のように描かれている。それは冒頭の「汚れた霊に憑かれた男の癒し」で、聖霊に満ち溢れたイエスの言葉は悪霊を追い出すほどの「力ある教え」であり、ユダヤ教の教えとは異なった「新しい教え」として象徴的に描かれている（マルコ 1:22、27）。イエスが聖霊の力に溢れていたことは「長血を患う女の癒し」で、イエスの衣の裾に触れば癒されると信じた女が癒されるとイエスは「力が出ていくことに気づく」（マルコ 5:20）描写に典型的に見られる。また、ベルゼブル論争でイエスが「神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたがたのところに来ているのだ」（Q11:20）と宣言するように、神学的視点で見れば、奇跡物語は「神の国」の到来の「しるし」なのである。

社会学的視点で見ると、イエスはエルサレムに代表される都市ではなく、辺境のガリラヤ地方の農村で奇跡を行なった。ガリラヤ周辺の異邦人の都市ティルスやゲラサで奇跡を行なう時でも、都市の中でではなく都市の外で行なった。また、イエスの周りに集まってくる人々は貧しい民衆や群衆であり、比較的豊かな人でも医療に散々金銭を使い果たして拳句の果てにイエスのところにやって来たのである。悪霊に憑かれて病を持った人々は、そのために社会から疎外されていたのだが、癒されることによって社会に復帰した。このような点で見るとイエスの奇跡物語は、性別や人種や社会層の違いや健康な人と病人などの間にある隔ての垣根を越えていく社会的な機能を持っていた。

奇跡物語は、イエスによって必ず癒されると信じた人々が癒される信仰の物語として描かれてい

る。だが、修辞学の視点で見ると、奇跡物語はイエスの奇跡を通して神が称賛される「演示弁論」の物語なのである。

(2) 譬話

1. はじめに

イエスは「神の国」の宣教をすると同時に、神から派遣されたこととしるしとして病気治癒などの「奇跡」を行なったことをこれまで述べてきた。イエスは民衆や弟子たちに対して教える際には、「譬話(たとえばなし)」を用いて分かりやすく語ることにその特徴があった。譬話を用いて説明する伝統は、ギリシアの修辞学にも(アリストテレス『弁論術』第2巻20章)、ヘブライの旧約聖書にも(「マーシヤル」例、サムエル記下12:1-4)見られ、律法学者であるユダヤ学の教師のラビたちも譬話を用いて語った。

2. 譬話とは何か

イエスは弟子をあだ名で呼んだことに見られるように(例「ペトロ」=岩)、比喩的表現を数多く用いた。それは以下の三つに分かれる。第一は、「~のようだ」「~に似ている」を用いて比較の対象を明確にする「直喩」(シミル)である(例「私はあなたがたを遣わすが、それは狼の群れに羊を送り込むようなものだ」Q10:3)、「この時代は何に似ているか。…市場に座っている子供たちに似ている。私たちは笛を吹いたが、あなたがたは踊らなかった。私たちは喪に服したが、あなたがたは泣かなかった」(Q7:31-32)。

第二は、「~のようだ」「~に似ている」を用いなくて、比較の対象を直接的に指示する「隠喩」(メタファー)である(例、「イスラエルの家の失われた羊のところへ行きなさい。(マタイ 10:6 「羊」=「人間」)。

第三に、「隠喩」(あるいは「直喩」)から発展して、物語的な展開を含む「譬話」である。「譬話」(パブル)は「脇に」「置く」という言葉に由来し、「脇に置いて」類似点を「比較」することが原義である。新約聖書では「からし種」や「パン種」のように極めて単純なものから「放蕩息子」のように複雑な物語構造の長いものまである。しかし、一点のみを比較する「隠喩」は、「種蒔く人の解釈」(マルコ 4:13-20)のように、「種」「道端」「岩地」「茨」「良い土地」と多数の点を比較する「寓喩」(アレゴリー)とは異なる。

A. ユリッハーは譬話研究の古典的大著である『イエスの譬話』(1888, 99年)で、上記の第一、第二を「比喩」、第三を「譬話」と呼び、その中でも長い物語の「よいサマリア人」「ファリサイ派と取税人」「愚かな金持ち」「金持ちとラザロ」の四つを「典型的物語」と呼んだ。また、ユリッハーは「種蒔く人の解釈」(4:14-20)のような「寓喩」(アレゴリー)は、イエスに帰するのではなく後代のものであること明らかにした。

3. イエスの譬話の素材

イエスの譬話のQ文書に6カ所、マルコ福音書に5カ所、マタイ特殊資料に8カ所、ルカ特殊資料に9カ所、計28カ所あるが、その素材は身近な日常生活の営みから幅広く採られ、その当時の社会生活を反映している。

ガリラヤは小作農を中心とした農業社会であったが、それは主食のパンなどのための麦作、ワイン・オリーブオイルなどのための果樹栽培、それに羊と山羊を主とした牧畜によって成り立っていた。そこでイエスの譬には「からし種」(Q13:18-19、マルコ 4:30-32)、「成長する種」(マル

コ 4:26-29)、「毒麦」(マタイ 13:24-30)、「実らないいちじくの木」(ルカ 13:6-9)という種や果樹の譬話が多く見られ、ガリラヤ湖の漁師と関連した「網と魚」(マタイ 13:47-48)の譬話も見られる

登場する人物も、小作農の「種まく人」(マルコ 4:3-8)、「ぶどう園と農夫」(マルコ 12:1-11)、農婦の日常生活を反映した「パン種」(Q 13:20-23)、「失くした銀貨」(ルカ 15:8-10)、さらに羊飼いの「迷える羊」(Q 15:4-5, 7)と農業関係者が多く用いられている。

また大規模土地(ラティフディウム)の所有者が登場する「大宴会」(Q 14:16-21, 23)、「タラントン/ムナ」(Q 19:12-13, 15-24, 26)、そこで働く「僕」と訳されている「奴隷」たちが登場する「忠実な僕と不忠実な僕」(Q 12:42-46)、「主人を待つ僕」(マルコ 13:34-37)、「仲間を赦さない僕」(マタイ 18:23-35)の譬話も多く見られる。

当時の社会は、現在の発展途上国にしばしば見られるように、極めて多数の貧者と極めて少数の富者で構成されていた。貧者を主とした「ぶどう園と労働者」(マタイ 20:1-15)、「二人の息子」(マタイ 21:28-31)、富者を主とした「畑に隠された宝」(マタイ 13:44)、「高価な真珠」(マタイ 13:45-46)、「愚かな金持ち」(ルカ 12:16-21)、高い社会層と低い社会層を対比的に描いた「不正な管理人」(ルカ 16:1-8)、「金持ちとラザロ」(ルカ 16:19-31)、「不正な裁判官とやもめ」(ルカ 18:1-8)、「ファリサイ派と徴税人の祈り」(ルカ 18:9-14)の譬話がある。さらに富者と貧者のアウトカーストに置かれた在留異邦人に位置づけられる「よいサマリア人」(ルカ 10:29-37)の譬話がある。

この他、婚礼の場面を描いた「10人の乙女」(マタイ 25:1-13)、建築に関する「家を建てる人」(Q 6:47-49)、遺産相続を題材にした「放蕩息子」(ルカ 15:11-32)の譬話と多彩である。

4. 譬話の意味・目的

イエスの譬話には「神の国」を表現したものが 12 ある(パン種、大宴会、タラントン/ムナ、からし種、成長する種、毒麦、畑に隠された宝、高価な真珠、網と魚、仲間を赦さない僕、ぶどう園の労働者、10人の乙女)。神の国が既に到来し(畑に隠された宝、高価な真珠)それが成長している譬話(パン種、からし種、成長する種)と将来に到来する神の裁きに備える譬話(大宴会、タラントン/ムナ、毒麦、網と魚、仲間を赦さない僕、ぶどう園の労働者、10人の乙女)に分かれる。C. H. ドッドは、『神の国の譬』(原著 1935 年、日本基督教団出版局、1964 年)で「実現された終末論」を強調し、J. エレミアスは『イエスの譬話』(原著 1958 年、新教出版社、1969 年)でイエスのメッセージを強調した。

イエスの譬話は、神の言葉を聞いて行なうこと(家を建てる人、種まく人、二人の息子)、忠実に忍耐深く待つこと(忠実な僕と不忠実な僕、主人を待つ僕、実らないいちじくの木)、愛に生きること(よいサマリア人)、神に赦され救われること(迷える羊、失くした銀貨、金持ちとラザロ)、執拗に願い求めること(不正な裁判官とやもめ)、知恵をもって思慮深く生きること(愚かな金持ち、不正な管理人)、謙遜に生きること(ファリサイ派の人と徴税人の祈り)などを表明している。

(3) クレイア

1. はじめに

イエスは「神の国」の宣教をすると同時に、病気治癒などの「奇跡」を行い、一方では、民衆に「譬話(たとえばなし)」を用いて分かりやすく教えたことを前回までに述べた。他方では、ユダヤ教の権力者との論争や弟子たちとの議論による教えにも特徴があった。

この論争や議論は、従来の様式史の研究ではブルトマンは「アポフテグマ」と呼び、それを24の「論争的対話・教育的対話」と20の「伝記的アポフテグマ」に分けた。ディベリウスは「パラディグマ」に区分し、その背後に「クレイア」との関係を描いた。ヴィンセント・テラーはそれを「宣言物語」と呼んだ。しかし、現代の修辞学的批評の視点で新たに見直すと、これらはすべて「クレイア」とその展開と見ることができる。

2. クレイアとは何か

それでは「クレイア」とは何か。それは修辞学の初歩的ハンドブック『プロギュムナスマタ』に記されている14の作文課程の内の一つである。古代の『プロギュムナスマタ』は四つ現存する。最古の紀元1世紀のテオンの『プロギュムナスマタ』の定義によると、「クレイア」は著名な人物についてエピソードを記すものであるが、次の4点に特徴がある。(1)その人物を「記憶」するためのものであり、(2)表現の「簡潔さ」、(3)その人物の特徴を描く「適切さ」、(4)教訓として「役立つ」ことに特徴がある。

著名な人物のエピソードの中で言葉や行為を記した「クレイア」は、ある人物に帰されるのではない一般的な生活の知恵を表わす「格言」とは異なる。また、短い文章で簡潔に表現する「クレイア」は、エピソードを比較的に長く描写する「思い出」(例。クセノフォン『ソクラテスの思い出』)などに記されたエピソードとも異なる。

「クレイア」の視点を導入すると、なぜ最初の福音書のマルコ福音書ではイエスの短いエピソードが続くのか、マタイ福音書とルカ福音書が共通に用いたマルコ福音書より古いQ文書では、なぜ断片的なイエスの言葉が羅列するのかが明らかになる。同時に、これらの二文書が構成されていった過程が見えてくるのである。

3. クレイアの種類

クレイアは、「言葉クレイア」「行為クレイア」と両者を混ぜた「混合クレイア」に大きく分かれる。「言葉クレイア」はさらに、状況設定の後で一方向的に言葉が述べられる「宣言クレイア」とある状況に回答して言葉が語られる「応答クレイア」に分かれ、さらに相手の言葉に対応して著名な人物の言葉を記す「二重クレイア」に分かれる。以下では、Q文書とマルコ福音書の中から典型的な例を挙げて、その類の他の断片(ペリコーペ)を列挙するが、言葉クレイアがほとんどであり、それは次のようなものである。

(1) 宣言クレイア

イエスの宣教の始め「ヨハネが捕えられた後、イエスはガリラヤへ行って言った。『時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい。』」(マルコ1:14-15)これは宣言クレイア代表例である。

この他、イエスの受洗(マルコ1:9-11)、人間の言い伝え(マルコ7:9-13)、ダビデの子問

答(マルコ12:35-37)、律法学者への非難の言葉(マルコ12:38-40)などがこのタイプに属する。

(2) 応答クレイア

その例、しるし問答「ファリサイ派の人々が来て、イエスを試そうとして、天からのしるしを求め、議論を仕掛けた。イエスは心の中で嘆いて言われた。『どうして今の時代の者たちはしるしを欲しがるのだろう。はっきり言うておく。今の時代の者たちには、決してしるしは与えられない。』」(マルコ8:11-12)

この他に、受難予告(マルコ8:31、9:30-31、10:32-34)、最も偉い者問答(マルコ9:33-35)、子供を受け入れる者(マルコ9:36-37)、離婚問答(マルコ10:10-16)、エルサレム入城(マルコ11:1-10)、宮清め(マルコ11:15-17)、やもめの献金(マルコ12:41-43)がこれに属する。

(3) 二重クレイア

その例、弟子の覚悟「ある人がイエスに言った。『あなたがどこに出て行かれようと、私はあなたに従いましょう。』」イエスは言った。『狐には穴があり、空の鳥には巣がある。しかし、人の子には頭を横にする所がない。』」「また、他の人が彼に言った。『主よ、私に戻らせて下さい。まず、出て行って、私の父を埋葬するために。』しかし、彼に言った。『私に従いなさい。自分たちの死者を埋葬することを死者に許しなさい。』」(Q9:57-60)。ここでは二つのクレイアが組み合わせられ、さらに、ルカ福音書ではもう一つのクレイア(ルカ9:61-62)が追加されている。

福音書ではこのタイプのクレイアは極めて多く、また単純なクレイアから複数のクレイアの組み合わせに発展する傾向がみられる。また、洗礼者ヨハネやファリサイ派の人などとの問答が以下のように多い。洗礼者ヨハネ問答(Q7:18-19、22-23)、食事問答(マルコ2:15-17)、断食問答(マルコ2:18-20、21-22)、麦穂摘みの安息日問答(マルコ2:23-28)、ベルゼブル問答(Q11:14-18、20、マルコ3:22-26)、清め問答(マルコ7:1-2、5-8、14-15)、離婚問答(マルコ10:2-3、4-9)、神の国問答(マルコ10:17-19、20-22)、ゼベダイの子問答(マルコ10:35-40、41-45)、権威問答(マルコ11:27-31、32-33)、納税問答(マルコ12:13-15、16-17)、復活問答(マルコ12:18-27)、最大の戒め問答(マルコ12:28-31、32-34)、ダビデの子問答(マルコ12:35-37a)。

この他に、奇跡に関する論争[百人隊長の僕の癒し(Q7:1-3、6-8)、中風の者の癒し(マルコ2:1-5、6-11)、フェニキアの女(マルコ7:24-30)]、弟子たることの教え[真の家族(マルコ3:20-21、31-35)、神の国に入る覚悟(マルコ10:23-25、26-27、28-30)]、イエスの伝記的な物語[誘惑物語(Q4:1-4、9-12、5-8、13)、ナザレでの拒否(マルコ6:1-4)]がある。

(4) 行為クレイア

福音書では行為クレイアは極めて少ない。弟子の召命(マルコ1:16-18、19-20、2:13-14)と癒しの安息日問答(マルコ3:1-6、ルカ13:10-17、14:1-6)などのみである。

4. 結びに

以上、主としてマルコ福音書とQ文書のクレイアを見てきたが、二重クレイアに限らず、すべての

種類のクレイアは、宗教的権力者との論争、弟子たることの間答、イエスの伝記的物語に用いられている。Q 文書やマルコ福音書では単純なクレイアから複数のクレイアを組み合わせたものが多いが、マタイ福音書とルカ福音書と使徒言行録を併せたルカ文書では、複雑なクレイアから「エピソード・スタイル」で書かれた「物語」（ルカ1:4）へと展開していく。

【追記、マルコ福音書 1-13 章までをクレイア集として分析した拙著論文「クレイア集としてのマルコ福音書：1-13 章」日本新約学会『新約学研究』第 47 号（2018 年）、7-18 頁、参照】

（4）受難物語

1. はじめに

前回までは、イエスの物語を中心とした「共観福音書」と呼ばれるマルコ福音書・マタイ福音書・ルカ福音書の物語的要素である「奇跡物語」「譬話」「クレイア（短いエピソード）」の各項目を順番に見てきた。今回からは共観福音書の中での物語部分の概要を見ていくことにする。こうして、イエスの言葉を中心とした「言葉福音書」と呼ばれる Q 文書と対比して、「物語福音書」と呼ばれる「共観福音書」とヨハネ福音書の特徴と物語構成法を垣間見ていくことにする。「物語福音書」の物語部分は「受難物語」の他に「復活物語」と「誕生物語」がある。それらに続いて、洗礼者ヨハネの登場と死、イエスの洗礼・誘惑・変貌・エルサレム入城も、物語的要素がかなり強いが、受難・復活・誕生物語ほどではない。

2. 「受難物語」とは何か

「受難物語」とは、福音書でイエスの最後の 1 週間描いたエルサレムでの宣教の最期の一日の出来事を描いた部分を指す。すなわち、イエスが群衆ばかりでなく、弟子たちにも裏切られ、逮捕され、ユダヤ教の指導者の尋問とローマの総督の下で裁判にかけられ、死刑判決を受けて、十字架刑で絶命し、埋葬されるまで、共観福音書では併せて 24 の一連の物語を描いた部分のことである（マルコ 14-15 章、マタイ 26-27 章、ルカ 22-25 章、ヨハネ 13-17 章、18-19 章、参照）。

後から追加された「誕生物語」（マタイ 1-2 章、ルカ 1-2 章）を除くと、Q 文書を含めて、すべての福音書は洗礼者ヨハネの物語から始まり、イエスの「終末の説教」で終わる（ただし、ヨハネ福音書では 15-17 章の「別れの説教・最期の祈り」に替えている）。

また、共観福音書では、その間で短い違ったエピソードが次々と語られて展開していく（ヨハネ福音書では短いエピソードを切掛けとして長い対話や独話がしばしば続く）。それに対して、「受難物語」では互いに関連し合った短いエピソードが一つのタペストリーに描かれた長い絵巻物のように、統一した物語が展開していく。

ここから受難物語以前の数多くの断片的な口頭伝承が集められる段階で、既に「受難物語」は一つの伝承群がまとめられていたと考えられている。そして、イエスの断片的な短いエピソード群と長い一つの受難物語を円滑に繋ぐために、共観福音書ではエルサレムに向かう旅の途上で三度の「受難予告」（マルコ 8:31-33、9:30-32、10:30-34、並行箇所）が差し込まれていると考えられる。

3. 受難物語の登場人物

最初期のパウロがペトロから受けた伝承の核心は「（キリストの十字架上で）死と埋葬と復活」（I コリント 15:3-4）という三点によるキリストの物語であった。それはやがて「多くの苦し

みを受け、長老・祭司長・律法学者たちから排斥され殺され、三日の後に復活する」(マルコ8:31他)のキリストの物語と「長老・祭司長・律法学者」(サンヘドリン議会構成員)の物語として要約されていた。

受難物語では福音書全体と同様に、それに「弟子たち」と「群衆」が加わって主に四種類の人物群が登場する。主人公「イエス」、その側近の「弟子たち」、イエスの奇跡というご利益に与かって群がる「群衆」、主人公と対立する反主人公の「宗教的権力者」の「祭司長・長老・律法学者」である。受難物語ではこれらに加えて、ローマ帝国の「政治的権力者」である総督「ピラト」が登場して、重要な役割を演じる。

4. 受難物語の構成

共観福音書の土台であるマルコ福音書では、受難物語は以下の18の小さなエピソードで織り成されている。

- ① イエスを殺す計画 (14:1-2)
- ② ナルドの香油 (14:3-9)
- ③ ユダの裏切り (14:10-11)
- ④ 過越の食事の準備 (14:12-17)
- ⑤ ユダの裏切り予告 (14:18-21)
- ⑥ 主の晩餐 (14:22-26)
- ⑦ ペトロの離反予告 (14:27-31)
- ⑧ ゲッセマネの祈り (14:32-42)
- ⑨ 裏切り・逮捕 (14:43-50)
- ⑩ 若者の逃亡 (14:51-52)
- ⑪ カイアファの尋問 (14:53-65)
- ⑫ ペトロの否認 (14:66-72)
- ⑬ ピラトの裁判 (15:1-5)
- ⑭ 死刑の判決 (15:6-15)
- ⑮ 兵士の侮辱 (15:16-20)
- ⑯ 十字架 (15:21-32)
- ⑰ イエスの死 (15:33-41)
- ⑱ 埋葬 (15:42-47)

受難物語全体は導入の「イエスを殺す計画」の後で、「ナルドの香油」と「埋葬」で枠取られて「包摂」(インクルーシオ)されている。

また、「過越の食事の準備」の個所に端的に見られるようにイエスが予告したことが実現するというパターンが三回繰り返される。すなわち、「ユダの裏切り予告」が「裏切り・逮捕」で実現し(⑤→⑨)、「ペトロの離反予告」が「ペトロの否認」で実現する(⑦→⑫)。そして、このクライマックスはイエスが「ゲッセマネの祈り」で自分の苦難の死を予知し、それが「死刑の判決」を受けた後の「兵士の侮辱」「十字架」「十字架」「イエスの死」で実現する(⑧→⑭⑮⑯⑰)。

それぞれの断片的な物語は、前回見た「クレイア」のスタイルで書かれている。すなわち、状況設定の後で一方向的に言葉が語られる「宣言クレイア」(①⑥⑧)、状況設定の後で問いと答えで構成される「応答クレイア」(②④⑤⑨)、応答が二度繰り返される「二重クレイア」(⑦⑪⑫⑬⑭⑯⑰)、状況設定の後で行為のみが語られる「行為クレイア」(③⑩⑮⑱)である。以上には二つ以

上のクレイアが重複するものもあるが、基本的には以上の四類型のクレイアで構成されている。

5. 受難物語のプロットと構造

始めと終わりの物語(②⑧)で「包摂」された中で、「イエス」の物語(②④⑥⑧⑭⑮⑯⑰⑱)、「弟子たち」の物語(④⑩)、ユダ③⑤⑩、ペトロ⑦⑫)、「群衆」の物語(①⑨⑭)、「宗教的権力者」と「政治的権力者」の物語(①⑨⑪⑬⑭)が綾なして展開していく。

そのプロットは何か。「弟子たち」はエルサレムまでイエスに従ってきたがユダはイエスを売り渡し、ペトロもイエスを否認し、男の弟子たちは逃亡する。イエスに従っていた「群衆」も「宗教的権力者」に唆され、イエスを捕らえ、裁判では「十字架につけよ」という声に変わる。こうして「宗教的権力者」の意図は「政治的権力者」も動かして成就する。イエスはそれを「祈り」で予知して「苦難」を覚悟する。

受難物語には主人公の栄光から苦難へという「運命の転換」(ペリペテイア)、ゲッセマネの園での「運命の認知」(アナグノーリシス)、十字架刑の「苦難」(パトス)、というアリストテレスの悲劇の三要素(『詩学』)が見られ、悲劇的構造をもつ物語である。その意義はマルコ10章45節で示されている。

6. 結びに一受難物語の展開

マタイ福音書では「ユダの自殺」(27:3-10)と「番兵の見張り」(27:62-66)が補足され、ルカ福音書では「ナルドの香油の物語」が削除され「ゲッセマネの祈り」が短縮された代わりに「一番偉い者」(22:24-30)「財布と袋と剣」(22:35-38)「ヘロデの尋問」(23:6-12)が付け加えられる。

さらに時代が下って、ヨハネ福音書では「主の晩餐」が「主の洗足」(13:1-20)に差し替えられ、「新しい掟、父に至る道・聖霊付与」(13:31-35、14章)と「別れの説教・イエスの最期の祈り」(15

-17章)が新たに追加される。こうしてマルコよりもマタイ、マタイよりもルカ、ルカよりもヨハネと時代と状況に応じつつ、受難物語は次第にドラマ化されていく。

(5) 復活物語

1. はじめに

前回はマルコ福音書の物語的要素が良く見られる受難物語について検討した。今回は復活物語について分析して見たい。前々回はマルコ福音書の「クレイア」(短いエピソード)について検討したが、実は、前回スペースの関係で指摘できなかったが、マルコ福音書の受難物語も「クレイア」で構成された「クレイア集」である。

「クレイア」とは「ある人の特徴を述べた短いエピソード」であり、①行為のみの「行為クレイア」と言葉を用いた「言葉クレイア」と両者を混ぜた②「混合クレイア」に大きく分かれる。「言葉クレイア」はさらに、状況設定の後で一方向的に言葉が述べられる③「宣言クレイア」とある状況に回答して言葉が語られる④「応答クレイア」に分かれ、さらに相手の言葉に対応してある人物の特徴的な言葉を記す⑤「二重クレイア」に分かれる。

2. クレイア集としての受難物語

これらの修辞学的コンセプトを用いて前回は補足して受難物語のエピソードを分析すると次のようになる。

- ① 「行為クレイア」=ユダの裏切り(14:10-11)、若者の逃亡(14:51-52)、兵士の侮辱(15:16-20)、十字架刑(15:21-32)、埋葬(15:42-47)。
- ② 「混合クレイア」は存在しない。
- ③ 「宣言クレイア」=イエスを殺す計画(14:1-2)、ゲッセマネの祈り(14:32-42)、イエスの死(15:33-41)。
- ④ 「応答レイア」=ナルドの香油(14:3-9)、過越の食事の準備(14:12-16)、裏切り・逮捕(14:43-50)、大祭司の尋問(14:53-65)、ピラトの裁判(15:1-5)、死刑の判決(15:6-15)。
- ⑤ 「二重クレイア」=ユダの裏切り予告(14:17-21)、主の晩餐(14:22-26)、ペトロの離反予告(14:27-31)、ペトロの否認(14:66-72)。

すなわち、マルコの受難物語は、イエスと宗教的権力者(祭司長・長老・律法学者)の対立葛藤の中で、イエスが民衆と弟子たちに裏切られるというプロットの「クレイア集」である。

3. 復活物語とは

共観福音書と呼ばれるマルコ福音書、マタイ福音書、ルカ福音書ばかりでなく、ヨハネ福音書も含めて、四福音書は十字架物語である受難物語に続いて、復活物語で結ばれる。この点において、パウロ書簡によるキリスト教の指針の核心「十字架と復活」と一致する。キリスト教はキリストの復活から始まるからである(使徒言行録2章)。しかし、共観福音書(マルコ・マタイ・ルカ)の中で最古のマルコ福音書には、復活物語は「空虚な墓」という一つの「クレイア」による物語しかない。それをマタイ福音書からルカ福音書、さらにヨハネ福音書では、他の物語を加えて補強する。以下では、その展開を跡づけていく。

4. 復活物語の登場人物

マルコ福音書の復活物語の登場人物は、マグダラの MARIA、ヤコブの母 MARIA、サロメという 3人の「女性の弟子たち」と「白い長い衣(ローブ)を着た若者」(マルコ9:3)と表現された「天使」である。マルコ福音書では受難物語の最後に女性の弟子たちが初めて登場する(15:40-41、47)。それに対してルカ福音書では、女性の弟子たちを前もって登場させる。ルカ 8:2-3、10:38-42)。また天上の存在は冒頭のイエスの受洗と真ん中のイエスの変貌の場面に現れるが、天使自体は誘惑を受けた後のキリストに仕える存在として登場する。

5. 復活物語のクレイアの構造

導入部では、マグダラの MARIAらの女性の弟子たちが、イエスの遺体に油を塗りに行くという状況設定の後で(16:1-2)、「だれが墓の入り口のあの石を転がしてくれるでしょうか」(16:3)という問いに対して、石が既に転がしてあり、墓の中に天使が座っていた(16:4-5)。この状況に対して天使は「驚くことはない。…イエスは復活してここにはおられない。…弟子たちとペトロに告げなさい。イエスはあなたがたより先にガリラヤへ行かれる…そこでお目にかかれる」(16:6-7)と女性の弟子たちに伝える。結論部では、このような神的な顕現に対して、「驚きのモチーフ」(16:8)で結ぶ。以上から復活物語の本論は、女性の弟子たちの「問い」に対して天使が

「答え」、復活を説明するという「応答クレイア」を用いて語られていることが明らかである(16:3、6-7)。

6. 復活物語のプロットと構造

受難物語で男性の弟子たちが、イエスを裏切ったり(14:10-11、43-46)、否認したりして(14:29-31、66-72)、イエスから離れて行った。それとは対照的に女性の弟子たちはイエスの十字架の場面でも(14:41-42)、埋葬の場面でも(15:47)、復活の場面でも(16:1-8)、最後の最後までイエスに従い続けて、イエスの復活を伝える天使と出会う。そして復活の最初の証人として、天使から聞いたことを男性の弟子たちに伝える(16:7)。すなわち、イエスが民衆から(15:11-15)、弟子たちからも裏切られて、十字架上での悲惨な苦難の死を迎えるという悲劇的な構造をもつのに対して、復活物語はそれをどんでん返しにする。すなわち、女性の弟子たちは天使からキリストの復活という喜びに満ちた知らせを聞いて、それを男性の弟子たちに伝える役割を担う。こうして、受難物語の悲劇的構造とはあべこべのハッピーエンドで終わる喜劇的な構造をもつ。他の福音書では、以下のようにさらに多くの「復活物語」のエピソードを追加していく。

7. 復活物語の展開

(1) マタイ福音書

マタイ福音書では、第一に、マルコ福音書の「空虚の墓」の物語から、女性たちの問いを削除して、それに替えて大きな地震により岩が取り除かれ叙述を記述して(28:2-4)、「応答クレイア」から「宣言クレイア」に書き換える。同時に、その直後で女性へのキリストの顕現による「宣言クレイア」(28:8-10)を追加する。

第二に、番兵たちの報告により祭司長と長老たちが、復活を否定するプロパガンダを創作して、ユダヤ人社会に広めたという「宣言クレイア」を付け加える(28:11-15)。

第三に、ガリラヤでキリストが顕現し、弟子たちに宣教を命じる「宣言クレイア」で結ぶ(28:16-20)。

(2) ルカ福音書

ルカ福音書では、「空虚の墓」の物語で、「二人または三人の証言」(申命記17:6、19:15)に基づいて天使の数を「二人」に変え。女性の弟子たちの問いを削除し「応答クレイア」から「宣言クレイア」に変える。

第二に、「エマオ途上の物語」を追加し、その前半(24:13-27)ではキリストと弟子のクレオパらとの対話を繰り返して、キリスト教の使信を伝える「二重クレイア」を用い、その後半(24:28-35)ではキリストの「パン割き」の行為から、二人の弟子が互いに対話する「混合クレイア」を追加する。

第三に、「キリストの顕現」(24:36-49)では、亡霊ではないことを弟子たちに証明する行為の後で、十字架と復活の証人が宣教することを述べた「混合クレイア」を付け加える。

第四に、「キリストの昇天」(24:50-53)では、復活したキリストの昇天を描写する「行為クレイア」を追加してルカ福音書を結ぶ。

(3) ヨハネ福音書

ヨハネ福音書では、第一に、マルコ福音書の「空虚の墓」の物語を前提にして、墓に駆けつけたペトロとイエスに愛された弟子(=ヨハネ)が空虚な墓を確認する(20:1-10)。

第二に、マグダラのマリアにキリストが顕現する「二重クレイア」を追加する(20:11-18)。

第三に、弟子たちにキリストが顕現して弟子たちを派遣する「宣言クレイア」を付け加える(20:19-23)。

第四に、疑い深いトマスにキリスト顕現して傷跡を示し応答する「応答クレイア」を加える(20:24-29)。

これらに「七人の弟子に対する顕現物語」(21:1-14)という「混合クレイア」、「イエスとペトロ」(21:15-19)という「二重クレイア」、「イエスの愛する弟子」(21:20-23)という「応答クレイア」を加える。

【追記、マルコ福音書の受難物語と復活物語をクレイア集として分析した拙著論文「クレイア集としてのマルコ福音書：受難・復活物語」、日本新約学会編『イエスから初期キリスト教へ：青野太潮先生献呈論文集』リトン社、2018年、69-87頁、参照。】

第6部 福音書のキリスト論

(1) イエスの名

1. はじめに

前回までは福音書、とりわけ共観福音書の中で最も古いマルコ福音書を中心にして、そこに記されている内容をから歴史的人物イエス(すなわち「史的イエス」)の行動とその背後にある思想を探ってきた。今回からは史的イエスの伝記的内容を吟味しながら、史的イエスにどのようなメシア的称号が付与されて展開していったかを跡づけてみたい。初回はイエスの名前に関する事柄について吟味していきたい。

2. イエスの名前

イエスの名前は、新約聖書が記されているギリシア語では「イエスース」と表記されるが、その当時のユダヤ人社会で用いられていたヘブライ語では、「イエシュア」と表記されていた。それはヘブライ語聖書で用いられる名前「イェホーシュア」(日本語の旧約聖書は「ヨシュア」と表記される)の短縮形である。

「イエシュア」ないしは「イェホーシュア」の意味は、「神は救いである」「救いは神にある」という「神の名を含む名前」(テオフォロス・ネーム)の一つである。しかし、これは珍しい名前ではなく、新約聖書ばかりでなく(「エリエゼルの子イエス(ヨシュア)」(ルカ3:29)「バラバ・イエス」(マタイ27:16)、「ユストと呼ばれるイエス」(コロサイ4:11)、「バルイエス(イエスの子)」(使徒13:6)、70人訳聖書(シラ書50:27)やヨセフス(イエスという名の人物が20人登場)、アウグストゥス以後の碑文などにも見られる名前である。

イエスは当時の庶民と同様に名前を一つしか持っていなかった。それとは対照的に、「異邦人の使徒」と自称し世界にキリスト教を伝えたパウロは複数の名前を持っていた。「サウロ」という

ユダヤ人名（使徒13:9）とそれに近い発音の「パウロ」というローマ人名を持ち、ローマ市民であったら（使徒22:25-29）「パウロ」という名前の他に、家族名とミドル・ネームの少なくとも二つ以上の名前を持っていたはずである。

名前が一つしかない庶民の間では、古代から家族名の代わりに個人を識別する方法はいくつかあった。第一に、父親の名前あるいは家族関係で代用する場合である。これは古代のユダヤ人の間でしばしば用いられていたが、アイスランドでは「○○の息子」「○○の娘」が苗字となり現代まで用いられている（例、「ゼベダイの子ヤコブとその兄弟ヨハネ」マルコ1:19、「アルファイの子レビ」マルコ2:14、「ヤコブの母マリア」マルコ16:1）。第二は、「ヴィンチ村のレオナルド（レオナルド・ダ・ヴィンチ）」のように出身地などの地名で代用する場合である（例、「マグダラのマリア」マルコ15:40他、「アリマタヤのヨセフ」マルコ15:43）。第三は、その人の職業や所属、特徴的なもので代用する場合である（例、「洗礼者ヨハネ」マルコ1:4、「熱心党のシモン」マルコ3:18、「徴税人マタイ」マタイ10:3、「ニゲル（黒）と呼ばれるシメオン、キレネ人のルキオ」使徒13:1）。以上の三つの場合との関連で、イエスの場合を見ていこう。

3. イエスの家族関係

イエスという名前は珍しい名前ではなく、ポピュラーであったので、第一に、親の名前が苗字代わりに用いられていた。しかし、「ヨセフの子」と父親の名前で呼ばれるのは、紀元60年代末に書かれたマルコ福音書よりも後で80年頃に書かれたマタイ福音書（1:16、18）と紀元90年頃に書かれたルカ福音書（1:27、2:4-5、16、4:22）においてある。あるいは両者よりも後に100年頃に書かれたヨハネ福音書（1:45、6:42）においてである。

マルコ福音書（6:3）では父親の名前ではなく、母親の名前で「マリアの子」と呼ばれていたことが分かる。これは男尊女卑のユダヤ人社会では極めて例外的なことである。その状況は二つの場合が考えられる。第一は、イエスが活躍していた頃には既に父親が死んでいた場合である。第二は、イエスの父親が不明で、不倫関係の中でイエスが生まれた場合である。2世紀のユダヤ教ではケルソスという人物によってキリスト教に反対する批判材料として第二の場合が挙げられていた。しかし、イエスには少なくとも四人の弟と二人の以上の妹がいて（マルコ6:3、残念ながら妹たちの固有名詞は伝わっていないが、複数形で書かれているので「二人以上」であることは確かである）、モーセの律法では「姦通罪」は「死罪」と定められていたので（レビ記18章。ヨハネ8章参照）、考えられるのは第一の場合である。

イエスの職業は父親と同じ「大工」であることがイエスの故郷ナザレではよく知られていた（マルコ6:3、マタイ13:55）。「大工」とは具体的には、家を建てる人を指す場合は「石工」を意味し、木材を扱う人を指す場合には「家具職人」を意味するが、どちらの場合も考えられる。ちなみに、メルギブソン監督の映画『パッション』では「家具職人」と解釈して描かれていた。

4. イエスの出身地

イエスは、第二に、出身地が苗字の代わりに用いられて「ナザレのイエス」または「ナザレ人イエス」と呼ばれていた。しかし、最も古いマルコ福音書では、もっぱら「ナザレ（Nazarenos）のイエス」、1:24、10:47、14:67、16:6）を用い、ルカ福音書の一部でも（4:34、24:19）それを踏襲している。しかし、マタイ福音書（2:23、26:71）やルカ文書のルカ福音書の一部（18:37）と使徒言行録（2:22、3:6、4:10、6:14、22:8、24:5、26:9）ならびにヨハネ福音書（18:5、7、19:19）では「ナザレ人（Nazoraios）イエス」を用いる。

ちなみに、「ナザレ」の表記も三種類ある。文字通り訳すと「ナザレト」(Nazaret、マルコ1:9、ルカ1:26、2:4、39、51、ヨハネ1:45、46)と「ナザラ」(Nazara、マタイ2:23、4:13、ルカ4:16)と「ナザレス」(Nazareth、マタイ21:11、使徒10:38)である。

イエスの「郷里」が「ガリラヤ」地方の「ナザレ」であったことについては、四福音書とも一致している(マルコ6:1、4、マタイ13:57、ルカ4:23、24、ヨハネ4:43、44)。しかし、マタイ福音書1-2章とルカ福音書1-2章の誕生物語では、イエスの誕生地を「ベツレヘム」とする伝承を追加している。これは「イエスの系図」(マタイ1:1-17、ルカ3:23-38)の伝承と共に「ダビデの子」というメシア称号と関連した伝承である。

5. イエスの活動

第三に、イエスの特徴的な活動である。イエスは30歳の頃に(ルカ3:23)、一端は洗礼者ヨハネの神の国運動に加わり(マルコ1:9)、その後神の召命を受けて(マルコ1:9-10)、洗礼者ヨハネがガリラヤのヘロデ・アンティパス王に捕えられた頃に洗礼者ヨハネの神の国運動から独立して(Q7:18-19、22-23、24-28)、独自に神の国の宣教を始めたと思われる(マルコ1:14-15)。当時のユダヤ人の社会では、イエスの活動はどのように受け取られていたのだろうか。それは第一にユダヤ教の「教師」であり、第二に「預言者」であった。すなわち、「教師イエス」「預言者イエス」である。

(1) ユダヤ教の教師(ラビ)

「12人」の弟子集団は(マルコ3:13-19他)、教師と弟子との師弟関係で結ばれていたもので、変貌物語(マルコ9:5)や枯れたいちじくの木の場面(マルコ11:21)で、ペトロが「ラビ(師よ)」(rabbei)とヘブライ語でイエスに呼びかけ、ユダも過ぎ越しの食事での場面(マタイ26:25)や裏切りの場面(マルコ14:45)でも「ラビ(師よ)」と呼びかける(ヨハネ1:38、49、3:2、26、4:31、6:25、9:2、11:8参照)。また、盲人バルティマイは癒しの場面で(マルコ10:51)、マグダラのマリアは復活の場面で「我が師よ」(rabounei, ヨハネ20:16)とヘブライ語で親しく呼びかける。これらはユダヤ教の律法学者に対して尊敬の念を込めて呼びかけるのとまったく同じである(マタイ23:7、8)。

この他、嵐を静める場面(マルコ4:38)、汚れた霊に憑かれた子を癒す場面(9:17)、逆らわない者は味方(9:38)、金持ちの男(10:17、20)、ヤコブとヨハネの願い(10:35)、納税問答(12:14)、復活問答(10:19)、最大の戒め問答(10:32)、終末の説教の導入(13:1)で、イエスに対して「先生」(didaskale)とギリシア語に訳された言葉で呼びかける。他の福音書でも「先生」と呼びかける場面は数多く見られる。

(2) ユダヤ教の「預言者」

他方、イエス時代の人々のうわさでは(マルコ6:14-15、8:27-28)、イエスは「洗礼者ヨハネの生まれ変わり」「エリヤ」(マラキ書3:23)モーセが預言した「一人の預言者」(申命記18:15-18)と認識されていた。洗礼者ヨハネも「預言者」(Q7:26、マルコ11:32)と認識されていたので、これらは「終末の預言者」という認識では一致している(「預言者は故郷では敬われない」(マルコ6:4、ヨハネ4:44参照)。この他にも「預言者イエス」(マタイ21:11、46)、「偉大な預言者」(ルカ7:16)、「行いにも言葉にも力ある預言者」(ルカ24:19)などの表現を参照。この伝承はユダヤ教やイスラーム教でも見られる。

(2) Q 文書・マルコ福音書のキリスト論

1. はじめに

今回はイエスの名前・出身地・家族関係・活動としての教師の役割と預言者の役割を見た。これからは歴史的人物イエス(史的イエス)にどのようなメシア称号が付与されて展開していったかを跡づけてみたい。今回は共観福音書(マルコ、マタイ、ルカ)の中で、最初の資料であるイエスの言葉を中心とした「言葉福音書」と言われる Q 文書と、イエスの物語を中心とした「物語福音書」と言われるマルコ福音書のメシア称号を分析して、それぞれのキリスト論の特徴と展開を見渡してみたい。

2. メシア称号

「メシア」という言葉は、ヘブライ語で「油注がれた者」(「マーシアッハ」という王の即位式に遡る言葉で、古代イスラエルの王権の理想像に源がある。人々はメシアの到来を待ち望んでいた)ので、第一に、メシアは「来たるべき方」(詩編118:26)と呼ばれた。第二に、メシアはダビデ王の後継者という意味で「ダビデの子」(Ⅱサムエル7:13-14、イザヤ9:1-6、11:1-10、ソロモンの詩編17:21他)と呼ばれた。第三に、旧約聖書や旧約偽典の黙示文学では、世界の審判者の「人の子」が終末に天から派遣される(ダニエル7:13-14、エチオピア語エノク書62:1-3、69:26-29、第四エズラ書13章他)と考えられていたので「人の子」と称された。第四に、「神の子」ないし「御子」(詩編2:7、89:27-28他)という言葉は、旧約聖書では神を父と表現することは稀であるが、イエスが神を「アッバ(父よ)」と呼んだことに由来する。第五に、旧約聖書では「主」はもっぱら神の固有名詞の神聖四文字YHWH(ヤハウエ)を発音せずに「主」と発音したことから神を指す言葉として用いられてきた。しかし、新約聖書に入ると次第に「神」そのものを指す言葉から、イエス・キリストを指す言葉へと意味が変わってくる。第六に、「メシア」のヘブライ語「マーシアッハ」は、ギリシア語訳では「クリストス」、日本語訳では「キリスト」と表記されて用いられた。「イエス・キリスト」とは元来は「イエスは救い主」ないしは「救い主はイエス」という信仰告白を意味する言葉であったが、次第に固有名詞のようになっていった。

3. Q 文書:「人の子」キリスト論

Q 文書では、第一に、洗礼者ヨハネが「悔い改めの説教」の中で「私より強い方」「私はサンダルの紐を解くに値しない」「来たるべき方」が私の後に来ると紹介する(Q3:16)。洗礼者ヨハネから派遣されたヨハネの弟子たちは、イエスに「あなたは来たるべき方なのか、他の誰かを待つべきか」と問うと(Q7:19)、イエスは奇跡を目の当たりにした人々に対して「盲人の目が開かれ、足萎えは歩き回り、らい病人は清められ、耳しいは聞えるようになり、そして死者は甦り、貧しい人々は福音を聞いている」(Q7:22)と預言者イザヤの預言が成就していることを明らかにする。

第二に、Q 文書に特徴的なのは、「人の子」キリスト論である。それには現在形で表現する「人の子」キリスト論と未来形で表現する「人の子」キリスト論に分かれる。

現在形の「人の子」キリスト論の用例は次の通り。イエスの弟子たちが「人の子のゆえに」罵られ、迫害され、悪口を言われた時には「幸いである」(Q6:22)と宣言する。広場の子供たちの譬えでは「人の子が来て飲み食いすると」禁欲的な洗礼者ヨハネに対して「大食漢で大酒のみ、徴税人と罪人の友」と非難される(Q7:34)。また、イエスに従おうとする人に、「狐には巢穴が

あり、空の鳥には巣がある。だが、人の子には、頭を横にする所がない」(Q9:58)と弟子の覚悟を問う。これらは皆、イエス自身やイエスに従う人々が周囲の人々と対立し、非難され、拒否される「この時代」(Q7:31)の状況を前提にして語られる。

それに対して、以下は未来形でかかれた「人の子」キリスト論の用例である。一方は、「ヨナがニネベの人々に対してしるしとなったように、人の子もこの時代の人々に対して同じように成るであろう」(Q11:30)と語られ、「人間の前で私について告白する人はすべて、天使たちの前で人の子も彼を告白するであろう」(Q12:8)、「人の子に反対する言葉を言う人は赦されるであろう。だが、聖なる霊に反対することを言う人は赦されないであろう」(Q12:10)とここでも「人の子」は「この時代」の人々に拒否される「しるし」であり、それは「聖なる霊」による「しるし」であることを暗示する。

他方、未来形で書かれた「人の子」キリスト論には別な用例がある。終末の裁きについて「人の子はあなたがたが思いもかけない時刻に来る」(Q12:40)、「稲妻が東の空から出て来て、西の空まできらめき渡るように、その日には人の子も同じようになるであろう」(Q17:24)、「ノアの時に起こったように、人の子の日にもこのようになるであろう」(Q17:26)、「(洪水ですべてが流されたように)人の子が現れる日にも、このようになるであろう」(Q17:40)とダニエル書7:13-14のように終末の裁きの日を描く。

ここから、H.E.テート(*The Son of Man in the Synoptic Tradition*, SCM, 1965)のように、未来形の「人の子」は史的イエスに遡る言葉であり、イエスは自分以外の第三者を「人の子」として待ち望んでいた、現在形の「人の子」はQ文書の編集作業の結果である、とは単純に言えない。以上に示したように未来形の「人の子」キリスト論でも、「この時代に」拒否される現在形の「人の子」キリスト論と重なる部分があるからである。

第三に、「神の子」である。これはイエスの誘惑物語で、悪魔が「もしもお前が神の子ならば、これらの石がパンに成るように言え」(Q4:3)という言葉でイエスを誘惑し、神殿の頂に立たせて「もしもお前が神の子ならば、自分の身を下に投げてみよ」(Q4:9)とイエスを誘惑する場面の2カ所でしか用いない。

第四に、「主」という言葉は「主なる神」を指す言葉として5カ所で用い(Q4:8、12、10:2、31、13:35)、イエスに対して4カ所で用いるが(Q6:46[2回]、7:6、9:54)、すべて「主よ」という呼びかけでのみ用いる。なお、Q文書では「ダビデの子」も「キリスト」も用いない。

4. マルコ福音書：「神の子」キリスト論

第一に、「神の子」である。マルコ福音書の冒頭は「神の子イエス・キリストの福音の初め」(1:1)から始まる。これは後から付けられた書名「マルコによる福音書」より以前に既にあったタイトルであり、マルコ福音書ではQ文書と違って、「神の子」が冒頭から前面に出されている。続いて、イエスがガリラヤで神の国の宣教活動を始めるとなる受洗物語で、イエスが受洗すると天上から「あなたは私の愛する子、私の心に適う者」(詩編2:7)という神の声が鳴り響く。しかし、マルコ福音書ではイエスがさまざまな奇跡を行っても、地上の登場人物は誰一人としてイエスが「神の子」であることに気づかない。復活の光で始めの「ガリラヤに戻って」初めて気づくのである(16:7)。しかし、汚れた霊の方が先に「あなたは神の子だ」と告白する(3:11)。また、ガリラヤでの神の国の宣教活動の終わりに、復活の予告としてキリストの本質が露わになる変貌物語で、再び天上から「あなたは私の愛する子、これに聞け」(9:7)という神の声が鳴り響く。そして、十字架物語の最後に、ペトロが信仰告白をした直後にメシアの苦難を否定したのとは対照的

に(8:27-33)、異邦人のローマの百人隊長が登場人物では初めて「本当にこの人は神の子だった」(15:30)と告白する。このようにマルコ福音書では始めから終わりまで、登場人物にはイエスが「神の子」であることは隠されているが、読者には重要な個所でキリストが「神の子」であることが明らかにされる。

第二に、「人の子」である。マルコ福音書でも Q 文書と同じように最後の審判者(ダニエル7:13-14)としての未来形で書かれた「人の子」像が見られる(8:38、13:26、14:61-62)。しかし、マルコ福音書に特徴的なのは、「主の苦難の僕」(イザヤ52:13-53:12)と重ねて、受難と復活を予告し要約する「人の子」像である(8:31、9:9、12、31、10:33)。

これと関連して、第三に、マルコ福音書では「来たるべき方」というメシアを待望する言葉は、受難・復活物語の導入の「エルサレム入城」の場面でキー・ワードとして1か所でのみ用いる(11:9)。

第四に、「ダビデの子」である。マルコ福音書にはマタイ福音書(1:1-17)やルカ福音書(3:23-38)のようにイエスがダビデ家の家系であることを明らかにする系図はない。だが、盲人バルティマイの奇跡物語で、バルティマイは「ダビデの子イエスよ、ダビデの子よ」と呼びかける(10:47、48)。しかし、マルコ福音書のイエスは、ダビデの子問答で律法学者が「メシア(直訳「キリスト」)はダビデの子」と言うのに対して「どうしてメシア(直訳「キリスト」)がダビデの子か」と苦言を呈する(12:35、37)。

第五に、「主」である。マルコ福音書でも「主」は旧約聖書と同様に「主なる神」を指す言葉として用い(1:3、11:9、12:11、29、30)、イエスを「主よ」とも呼びかけるが(7:28)、Q 文書よりも明確に「神の子」イエスを「主なる神」と同等に扱う(2:28、5:19、11:3、12:37)。

第六に、「キリスト」である。「キリスト」は信仰告白の対象であり(8:29)、「神の子」(1:1、14:61)とも、黙示文学的「人の子」(13:21)とも同等に扱われるが、「ダビデの子」とは同等ではない(12:35)。また、固有名詞のようにも扱われる(9:41、15:32)。

5. まとめ

Q 文書で特徴的なのは、「人の子」キリスト論である。マルコ福音書になるとそれに「主の苦難の僕」のモチーフが付加される。他方、マルコ福音書で特徴的なのは「神の子」キリスト論である。それは Q 文書では十分に展開されていない。「主」はマルコ福音書では、Q 文書の呼びかけとしてばかりでなく、神と同格に扱われる。

(3) マタイ福音書・ルカ福音書のキリスト論

今回はマタイ福音書とルカ福音書が資料として共通に用いた Q 文書とマルコ福音書のキリスト論を取り上げた。そして、Q 文書は「人の子」キリスト論に特徴があり、マルコ福音書は「神の子」キリスト論に特徴があることを指摘した。今回はマタイ福音書とルカ福音書のキリスト論の特徴を指摘していきたい。

1. マタイ福音書:「ダビデの子」キリスト論

マタイ福音書で、第一に、最も特徴的なのは、預言者ナタンのダビデ家を祝福する預言の言葉(サムエル記下7:8-16)以来、ユダヤ教で伝承されてきた「ダビデの子」キリスト論である。マタイ福音書ではマルコ福音書の「ダビデの子(イエス)よ、私を憐れんでください」(マルコ1

0:47,48)という盲人バルティマイの救いを求める言葉をそのまま受け入れる(マタイ20:30、31)。

だが、これに留まらずに、マタイ福音書の冒頭に、「アブラハムの子、ダビデの子、イエス・キリストの系図」として(1:1)、アブラハムからダビデまで14代、ソロモンからバビロン捕囚まで14代、バビロンからの帰還からイエスまで14代の系図を掲げる(1:2-17)。その中でイエスが「アブラハムの子」すなわちユダヤ人であり、「ダビデの子」すなわちダビデ王家の子孫であることを明らかにする。また、二人の盲人の癒しの場面でも、カナンの女の娘の癒しの場面でも「ダビデの子よ、憐れんでください」(マタイ9:27、15:22)と叫び求める。また、ベルゼブル論争の導入でも群衆は「この人はダビデの子ではないだろうか」(マタイ12:23)といぶかり、エルサレム入城の場面でも民衆は「ダビデの子にホサナ」(21:9、15)と声を上げ、「ダビデの子」をマルコ福音書の記述に書き加える。こうして、イエスが「ダビデの子」であることを強調する。

マタイ福音書では、第二に、詩編118編26節などに由来し、Q文書やマルコ福音書に見られる終末に救い主として到来する「来たるべき方」キリスト論をそのまま受け入れる(マタイ3:11=Q3:16、マタイ8:58=Q9:58、マタイ11:3=Q7:19、マタイ21:9=マルコ11:9、マタイ23:39=Q13:35)。

同じように、第三に、ダニエル書7章13-14節に由来する黙示文学的な「人の子」キリスト論も、Q文書やマルコ福音書の用法をそのまま用いる(マタイ8:20=Q9:58、マタイ9:6=マルコ2:10、マタイ11:19=Q7:34、マタイ12:8=マルコ2:28、マタイ12:32=マルコ3:28=Q12:10、マタイ12:40=Q11:30、マタイ17:9、12、22=マルコ9:9、12、31、マタイ20:18=マルコ10:18、マタイ20:28=マルコ10:45、マタイ24:27=Q17:24、マタイ24:37=Q17:26、マタイ24:44=Q12:40、マタイ26:24、45、64=マルコ14:21、41、62)。

しかし、他方では「イスラエルの町を(宣教で)回り終わらないうちに人の子は来る」(10:23)と切迫した宣教の描写で「人の子」の到来を加筆し、毒麦の譬で「良い種を蒔くのは人の子」(13:37)「人の子は天使たちを遣わす」(13:43)と悪魔と対峙する「人の子」の役割を加えて強調する。

また、ペトロの信仰告白の導入の場面でマルコ福音書では、「人々は私のことを何者だと言っているのか」(マルコ8:27)という発言をマタイ福音書では「人々は人の子のことを何者だと言っているのか」(マタイ16:13)と「人の子」と言い換えて「人の子」キリスト論を強調する。さらに、神の国の到来の描写にも、黙示文学的「人の子の到来」のイメージを付け加えて強調する(マタイ16:27-28、19:28、24:30、39、25:31)。

第四に、詩編2編7節などに由来する「神の子」キリスト論について、マタイ福音書ではマルコ福音書の描写に従って、イエスが洗礼を受けた場面と変貌の場面で、天上から「これは私の愛する子」(3:17、17:5)という神の声が鳴り響き、ガダラ人の悪霊憑きの場面で悪霊は、福音書の登場人物よりも早くイエスの霊的な本質を見抜いて「神の子、かまわないでくれ」と叫ぶ(8:29)。その他に、マタイ福音書では独自に、湖の上を歩くイエスに対して最後に弟子たちは「あなたは神の子です」と前もって告白し(14:33)、ペトロの告白の場面でもマルコ福音書の告白「あなたはキリストです」に「生ける神の子」(16:16)を付け加える。また、最高法院での大祭司の尋問で「お前は神の子、キリストか」(26:63)と問い、十字架上のイエスに対して通りがかりの人々は「神の子なら、自分を救ってみろ」「私は神の子だと言っていたのだから」(27:40、43)とマルコ福音書にない「神の子」という言葉を書き加えて、キリストが「神の子」であることを

強調する。

第五に、旧約聖書では「主」という言葉は神を指す言葉であったが、マルコ福音書ではイエスに対して1カ所でのみ「主よ」と呼びかけるのに対して、マタイ福音書では20カ所でイエスに対して「主よ」と呼びかけて神格化の度合いを高めていく。

2. ルカ福音書：「救い主」キリスト論

ルカ福音書も「来たるべき方」キリスト論は、マタイ福音書と同様に先行する Q 文書 (Q3:16、Q7:19、20、Q9:58、Q13:35) とマルコ福音書 (ルカ19:38=マルコ11:9) の用法に全く従っている。

「ダビデの子」キリスト論もマルコ福音書の記述を繰り返すが (ルカ18:38、39=マルコ10:47、48、ルカ20:41=マルコ12:35)、マタイ福音書と違って「ダビデの子」キリスト論を新たに書き加えることはしない。ここにもユダヤ人キリスト教のために書かれたマタイ福音書と異邦人キリスト教のために書かれたルカ福音書の違いの一つが見られる。

「人の子」キリスト論も、基本的には Q 文書 (ルカ=Q6:22、ルカ=Q7:34、ルカ=Q9:58、ルカ=Q11:30、ルカ=Q12:8、10、40、ルカ=Q17:24、26、30) とマルコ福音書 (ルカ5:24=マルコ2:10、ルカ6:5=マルコ2:28、ルカ9:22、26=マルコ8:31、38、ルカ9:44=マルコ9:31、ルカ22:22=マルコ14:21、ルカ22:69=マルコ14:62) を繰り返す。

しかし、ルカ福音書では「来たるべき方」「ダビデの子」キリスト論と違って、「人の子」キリスト論については、次の6カ所で追記する。すなわち「人の子の到来」を預言する言葉の導入で「あなたがたが人の子の日を一日でも見たいと望む時が来る」(17:22) という文を挿入する。また、「やもめと裁判官の譬」の結論で「しかし、人の子が来る時、果たして地上に信仰を見いだすだろうか」(18:8) と疑問文で結ぶ。徴税人ザアカイのエピソードでも「人の子は、失われたものを捜して救うために来たのである」(19:10) という宣言文で結ぶ。終末の説教では、「人の子の前に立つことができるように、いつも目を覚まして祈りなさい」(21:36) と勧めて結ぶ。また、最後の晩餐の結びでは「人の子は定められたとおりに去っていく。ユダの裏切りの場面では、「ユダ、あなたは接吻で人の子を裏切るのか」(22:48) とマルコ福音書にはないイエスの言葉を挿入する。

「神の子」キリスト論も、基本的には Q 文書 (ルカ=Q4:3、9) とマルコ福音書 (ルカ3:22=マルコ1:11、ルカ4:41=マルコ3:11、ルカ8:28=マルコ5:7、ルカ9:35=マルコ9:7) に従う。だが、ルカ福音書は次の2カ所で「神の子」キリスト論を書き加える。すなわち、最初の誕生物語で天使ガブリエルはマリアに「聖霊があなたに降り、いと高き方の力があなたを包む。だから、生まれる子は聖なる者、神の子と呼ばれる」(1:35) と告げる。また、受難物語で最高法院の全員が「では、お前は神の子か」(22:70) という質問を挿入し、こうして誕生物語と受難物語の両方でイエスが神の子であることを刻印づける。

福音書の中ではルカ福音書しか用いないが、パウロ書簡以後の書簡文学で用いるメシア称号に「救い主」キリスト論がある。これはルカ福音書の誕生物語マリアの讃歌「マグニフィカート」の中で「私の霊は救い主である神を喜びたたえます」(1:47) と歌い、天使の讃歌「グローリア」の直前に主の天使が「今日ダビデの町で、あなたがたのために救い主がお生まれになった。この方こそ主キリストである」(2:11) と宣言する中で用いる。これはルカ福音書の中で救いのエピソードが多く語られることと呼応している。また、「主キリスト」(2:11、26) の他に、「神の子キリスト」(9:20)、「ダビデの子キリスト」(20:41)、「神のキリスト選ばれた方」(23:35直訳)

などの複合的なキリスト論の表現も見られる。

ルカ福音書ではイエスに対して「主よ」と呼びかける個所は14カ所であるが、イエスに対して「主よ」と呼びかけるばかりでなく、次の9カ所ではマルコ福音書とマタイ福音書よりもさらに一段と進んでイエスを「主なる神」と対等に「主」として取り扱う。「私の主の母(マリア)」(1:43)、「主はこの母親を見て、憐れに思い」(7:13)、「(洗礼者)ヨハネは弟子の中から二人を呼んで、主のもとに送り」(7:18-19)、「その後、主は他に72人を任命し」(10:1)、「マリアは主の足もとに座って」(10:39)、「主は言われた」(11:39、12:42、17:6)、「しかし、主は彼に答えて言われた」(13:15)。

こうして、Q文書からマルコ福音書へ、それらからマタイ福音書さらにルカ福音書へと福音書文学が展開していくと、ユダヤ教の教師・預言者像の上に、さまざまなキリスト論が進展していったことが跡づけられる。

(4) ヨハネ福音書のキリスト論

1. ヨハネ福音書の世界

今まで見てきたQ文書(紀元50年代に執筆?)、マルコ福音書(70年頃に執筆)、マタイ福音書(80年代に執筆)、ルカ福音書(90年頃に執筆)のキリスト論とヨハネ福音書(100年頃に執筆)のキリスト論とは強調点がかかなり異なる。マタイ福音書とルカ福音書は、Q文書とマルコ福音書の二つの資料に基づいて書かれたという学説が定説となっている(二資料説)。この伝承系列を共観福音書伝承という。またマルコ・マタイ・ルカの三福音書をまとめて共観福音書という。それに対して、ヨハネ福音書は独自の伝承に基づいて書かれている。ただし、ヨハネ伝承と共観福音書伝承と部分的に重なる箇所も多少ある。

伝承系統ばかりでなく、地理的描写も異なる。マタイ福音書とルカ福音書はマルコ福音書に従って、イエスはガリラヤ地方で活躍した後、一度だけエルサレムに向かう旅を終えて、エルサレムで十字架刑により処刑され復活する。それに対してヨハネ福音書では、エルサレムからガリラヤに向かつて三度宣教し、最後にエルサレムで十字架刑によって処刑され復活する。すなわち、ガリラヤ中心主義とエルサレム中心主義の地理的描写が異なる。また、イエス宣教描写もいくつかの類似した描写を除けばかなり異なる。

共観福音書とヨハネ福音書は、このように地理的描写とそれに伴う宣教描写はかなり異なるのではあるが、マタイとルカの誕生物語(それぞれ1-2章)を除くと、洗礼者ヨハネの宣教物語から始まり、イエスの受難・復活物語で終わる点では一致する。また、イエスを主人公として、イエスの教えに従う弟子たち、イエスの奇跡行為を目的に従う民衆・群衆、イエスと対立する宗教的・政治的権力者のファリサイ派・律法学者という登場人物群もほぼ同じである。さらに、イエスに従う弟子たちや民衆・群衆も最後にイエスを裏切るが、イエスの弟子たちは復活したイエスに出会って宣教を再開する、という筋立て(プロット)も同じである。

さらに、共観福音書は基本的に短いイエスのエピソード集として語られる。その中でまとまりをなす受難物語と誕生物語も短いエピソードが綾なしてまとめられたものである。ヨハネ福音書は短いエピソードから始まり、イエスと登場人物の対話(ディアローグ)に発展し、しばしばイエスの独話(モノローグ)へと展開する。その独話の中でイエスが中心的なメッセージを語る。

その上で、ヨハネ福音書では、二元論的な世界観を前提にして語られる。すなわち、神や天使の天上の世界と対立する地上の「この世」の世界である。この二つの世界は「光と闇」「命と死」「真理と偽り」「霊と肉」という二項対立した象徴的な言葉で表現される。

以上のような宣教描写や筋立てやスタイルを用い、二元論的な世界観を前提にして、ヨハネ福音書は「プロローグ」(1:1-18)、「しるしとあかしの書」(1:19-12章)、「洗足と別れの説教」(13-17章)、「受難・復活物語」(18章-20:29)、エピローグ(20:30-31)、追記された「顕現物語」(21章)で構成される。

2. ヨハネ福音書のキリスト論

(1) 「人の子」

ダニエル書7章13節に由来する天上でのメシア的存在である「人の子」は、Q文書を始め共観福音書にも見られる。しかし、ヨハネ福音書では二元論的世界を背景にして、キリストの誕生に伴って「人の子」が天上の世界から地上の世界へ「降りる」という表現を用い、キリストの復活・昇天に伴って「人の子」が地上の世界から天上の世界へ「上がる」という表現を用いる(1:51、3:13、14、6:62、8:28、12:34)。また、天上の世界へ「人の子が上げられる」復活・昇天に伴って、ヨハネ福音書が強調する言葉「栄光」を用いて、「人の子が上げられた時が栄光を受ける時」(12:23)であり、同時に「神も栄光を受け、人に栄光を与える」(13:31、32)と表現する。また、「人の子」は裁きを行う権能をもち(5:27)、「人の子」の体と血を象徴した聖餐のパンとぶどう酒は「永遠の命に至る食べ物」(6:27、53)であり、「永遠の命」とは「霊的な命」(6:62)であるとコメントする。

(2) 「来たるべき方」

詩編118編26節に由来し、Q文書を特徴づける「来たるべき方」は、共観福音書でもヨハネ福音書でも用いる。ヨハネ福音書では、洗礼者ヨハネはイエスについて証して「私の後の『来たるべき方』は、私の前にいた。私の第一人者であったからである」(1:15私訳)と意味深長に表現する。また、共観福音書と同様に「私はその人のサンダルの紐を解く資格もない」(1:27)と言う。また、そこから敷衍して「天から『来たるべき方』はすべてのものの上におられる」(3:31)と表現し「神が派遣した方は、神の言葉を語る」(3:34私訳)と「来たるべき方」は「神が派遣した方」であるとヨハネの表現に言い換える。また「(世に)来たるべき方」は「神の子」と等しいばかりでなく、さらにヨハネ福音書でしか用いない言葉である「メシア」とも等しい表現であると表明する(11:27)。そして、すべての共観福音書と同様にエルサレム入場では「ホサナ。主の御名によって来たるべき方に祝福あれ」(12:13)と詩編118編26節を引用する。

(3) 「神の子」

マルコ福音書の特徴である「神の子」もヨハネ福音書にも見られる。ヨハネ福音書では、洗礼者ヨハネがイエスに洗礼を授けると「霊が下ってある人の上にとどまったら、その人が霊で洗礼を授ける人」という基準で、「この人(すなわちイエス)こそ神の子」と証しする(1:34)。ナタナエルも同様に「あなたは神の子です。イスラエルの王です」と「神の子」に「イスラエルの王」を付け加えて証しする(1:49)。

ヨハネ福音書では「神の子」に「独り子」(1:18、3:16)という形容詞を付けた「父の独り子」(1:14)「神の独り子」(3:18)というユニークな表現がある。「神の子」とは「父(なる神)から聖なる者とされ、世に遣わされた者」(10:36)で「死んだ者が神の子の声を聞くと、その者は生きる」(5:36)。ラザロの復活でマルタは「神の子がそれによって栄光を受ける」(11:4)という言葉信じ、イエスを「神の子メシアと信じて」(11:27)イエスの復活を予表するラザロの

復活が起こる。ヨハネ福音書のイエスの裁判では「神の子と自称した」(19:17)ことでイエスは死刑判決を受けたと明示する。エピローグでは、福音書の執筆目的は「イエスは神の子キリストであると信じるためである」(20:3)と明記する。

なお、ヨハネ福音書ではマタイ福音書で強調される「ダビデの子」は一切用いない。ルカ福音書の特徴の一つの「救い主」(1:47、2:11)という言葉は、サマリアの女の場面の最後でサマリア人たちが語った言葉「この方が本当に世の救い主であるとわかったから信じるのです」(4:42)の1カ所でのみ用いる。

(4)「キリスト」「メシア」「主」

ヨハネ福音書ではプロローグの「恵みと真理はイエス・キリストを通して現れた」(1:17)と「永遠の命とは唯一の神と神が遣わしたイエス・キリストを知ることです」(17:3)とエピローグ「イエス・キリストは神の子であると信じること」(20:31直訳)の3カ所でのみ「イエス・キリスト」と表記される。それ以外は、単に「キリスト」と表記される。すなわち、洗礼者ヨハネは自分が「キリストではない」と否定し(1:20、25、3:28)、サマリアの女はイエスとの対話の後「この方がキリストかもしれない」(4:29)と思い、仮庵祭の後でエルサレムの人々は「この人はキリストか否か」(7:26、27、31、41[2回]、42))という議論が沸き起こり、その後も展開していく(9:22、10:24、11:27、12:34)。

ヨハネ福音書の2カ所(1:41、4:25)でのみ「メシア」を用いて「キリスト」を意味することを示す。(新共同訳も協会共同訳も「キリスト」という言葉をしばしば「メシア」と訳しているが正確ではない。)

「主」という言葉は旧約聖書ではもっぱら神を指す言葉であったが、既に共観福音書では「主よ」という呼びかけばかりでなく、「主なる神」としてイエスを指し示す用法に転化していることは前回指摘した通りである。

ヨハネ福音書では、聖餐や埋葬を暗示する場面(6:23、11:2)、マグダラのマリアを始めとして弟子たちと出会う場面で「復活の主」として用いられる(20:2、13、18、20、25、21:7、12)。

(5)「ロゴス」

プロローグで用いる「ロゴス讃歌」(1:1-18)で用いる「ロゴス」という言葉である。天地創造以前の世界で「初めにあり」「神と共にあり」「神であった」(創世記1:1)が、「肉となって、私たちの間にテントを張られたロゴス」(1:14直訳)すなわち人間となって世界に一時の間住んだロゴス・キリスト論は、ヨハネ福音書の最も際立った特徴である。

(6)自己証言

最期に、ヨハネ福音書では洗礼者ヨハネをはじめとして登場人物がイエスは「キリスト」「メシア」とであると証しする。しかし最も特徴的なのはイエスが七つの象徴的な表現を用いて「私は…である」と自己証言する言葉である。すなわち、①「命のパン・生きたパン」(6:48、51)②「世の光・命の光」(8:12)③「羊の門・門」(10:7、9)④「良い羊飼い」(10:11、14)⑤「復活であり、命である」(11:25)⑥「道であり、真理であり、命である」(14:6)⑦「まことのぶどうの木」(15:1)と自分から証言する。

【補遺】

『プニューマ』第1～22号に掲載された以上の「研究ノート」執筆中ないしは執筆後に発刊されて取り上げることができなかつた重要な研究書について、以下の拙著の二つの書評で補足する。

大貫隆著『イエスという経験』（岩波書店、2003年）

1. 本書の特徴

本書は、現在日本を代表する新約学者・グノーシス研究者である大貫隆東京大学大学院教授（日本聖書学研究所所長、他）が書き下ろした史的イエス研究書である。2002年9月の日本新約学会で昼食後の個人消息の挨拶中で「イエス本」の準備をしている旨の発言があったが、驚くほどの速さで出版された。本書の「はじめに」と「あとがき」によれば、2003年3月のイラク戦争開戦宣言まで繰り返されてきたブッシュ大統領のキリスト教原理主義的な発言に《覚醒》させられて、1ヶ月余りで書かれたと言う。また、原理主義との戦いは、著者の研究者としての出発点とも関わるとも述べている。

本書は、一般的読者向けに書かれてはいるが、荒井献『イエスとその時代』（1974年）との関わり以来、数多くの著書・編著書・訳書・入門書・辞典などに著者が携わってきた約30年間に及ぶイエス研究・共観福音書研究の総決算である。それはまた「『神の国』のメッセージとも深く関わるはずの『内的な』動機（意味）付けとともに、一つの理解可能な全体像に集約する」著者の長年の「夢」（『福音書研究と文学社会学』1991年、297頁）の実現でもある。だが、本書は全く新しい視点で批判的な議論を通して、約30年間の内外の研究から「自立」（269頁）することを目指した極めてユニークな書である。

本書は「これまでの研究」（第I章）と「時代と先駆け」（第II章）という序論に本論が続く。本論で最も出色なのは、「サタンの墜落」のイメージでイエスが《覚醒》し、「天上の祝宴」と「アッバ父」を「ルート・メタファー」とする「神の国」のイメージに関する「イエスの覚醒体験と『神の国』」（第III章）である。続いて、「イメージ・ネットワークを編む」という視点で、「神の国」の譬えと裁きの言葉を中心にして、イエスの言葉を解釈し直す（第IV章「イエスの発言」）。以上の二章の「イメージ・ネットワーク」の復原により「再神話化」を試み、イエスの言動の動機を明らかにする。

続いて、このような神話的イメージにより、イエスの奇跡行為や律法に対する行動を解釈し直し（第V章「イエスの生活と行動」）、最後にイエスはエルサレムで「イメージ・ネットワーク」を示威行動として「高揚」し、それが十字架上の死で「破裂」したと見る（第VI章「最後の日々」）。さらに、イエスの死の謎を解いて復活信仰が成立し、イエスの「イメージ・ネットワーク」を「組み替え」て、キリスト教の「基本文法」が始まったと理解する（第VII章「復活信仰と原始キリスト教の成立」）。本書の結論として、以上の「イメージ・ネットワーク」の前提となっている世界観を新たに「非神話化」して、「全時的今を生きる」（第VIII章）という新たなメッセージを提唱する。

以上の概略で明らかのように、史的イエスの「理解可能な全体像」を統括するコンセプトは、「ルート・メタファー」（E.カッシーラ『言語と神話』に遡る）→「イメージ・ネットワーク」→「言葉」→「行動」という認知心理学的・認知言語学的で行動科学的な概念である。また、「イメージ・ネットワーク」の「組み替え」による原始キリスト教のケリュグマを「基本文法」と呼び、使徒信条を「標準文法」と呼ぶメタ言語学的な発想である。本書については、既に『福音と世界』2004年5

月号の特集記事その他で議論されている。以下では、新しいコンセプトで装われた本書に対して、ヨブ記のエリフのように、それらの議論とは異なる視点で紙幅の許す限り批判的に論じてみたい。

2. 研究史について

本書では、始めに1960年代後半以降の「日本人による研究」についてほぼもれなく簡潔に論じられる。議論の対象とされるのは八木誠一『イエス』、荒井献『イエスとその時代』、田川建三『イエスという男』であるが、とりわけ本論で批判的に論じられているのは、本質論的観念論的な八木ではなく、歴史的社会的な荒井と田川である。次に、『第一の探求』から『第三の探求』まで」という副題で「欧米の研究」に目を転じ、「イエス伝研究から様式史へ」「社会学的・社会史的研究」「『第三の研究』」と項目を分けて論じる。研究史を「第一の探求」「第二の探求」「第三の探求」と分ける時代区分は、今日では共通な認識である。著者も認識を共有しているが、問題はその中身である。

このような区分は、D.シュトラウスや W.ヴレーデの徹底的な懐疑を継承した様式史の前提である「史的イエスの探求は不可能である」という時代を基本的には境にして分けている。だが、第一に、史的イエスの「伝記を再構成することは原理的に不可能」（8頁）とした様式史の創始者 R.ブルトマンと M.ディベリウスを「第二の探求」（16頁）に入れるのは矛盾している。これは些細な点にすぎない。

第二に、本書の「第三の探求」の範囲は、M.J.ボークやジーザス・セミナーの概念に縛られて狭すぎる。すなわち、ボークによれば、(1)「非終末論」的特徴、(2)「知恵の教師」の描写、(3)パレスティナ社会の「社会史」を描くために「社会科学」などの「多様な分析モデル」の使用、以上の3点が「第三の探求」の特徴である(11頁)。

ボークが属するジーザス・セミナーは、互いに表裏一体をなす(1)(2)を特色とする。だが、実は「第三の探求」の特徴は、「様式史」「編集史」を越えた(3)の社会学・社会史などの社会科学的アプローチにあることが今日のほぼ共通した認識である。「第二の探求」と「第三の探求」を区別するのは、「終末の預言者か知恵の教師か」「終末論か非終末論か」という内容の問題ではなく、「様式史」の枠内か、「様式史を越えた」アプローチ、とりわけ「社会学・社会史」などの社会科学的アプローチを採用するか否かという方法論の問題にある。そうすると、本書は、1970年代後半以降のタイセンやシュテゲマンなどの社会科学的アプローチも含めて、本書の用語の範囲とは異なるが「第三の探求」の中に当然位置づけられる。「第三の探求」の中でも、ジーザス・セミナーのような非終末論的アプローチもあれば、E.P.サンダースなどのような終末論的アプローチもあるのが現況である。

第三に、本書は、史的イエスをジーザス・セミナーのように「知恵の教師」や「キュニコス学派の賢者」に位置づけず、「終末論的預言者」と位置づけ、H.S.ライマールスを再発見した A.シュヴァイツァーの徹底的終末論以来の「シュヴァイツァー・シュトラッセ」を歩んでおり、この点においては健全である。この問題は、Q 資料を「非終末論的知恵」に結びつける J.M.ロビンソンや J.クロッペンボルクらと「終末論的預言」と理解する A.ヤコブソンや佐藤研や D.C.アリソンらの対立と密接に関連する。また、本書は史的イエスの探求が不可能であるという徹底的懐疑論の「ヴレーデ・シュトラッセ」を歩んでおらず、この点においても健全である。

3. 資料と方法論について

本書で用いられる資料は、共観福音書であり、Q 資料とマルコ福音書によってマタイ福音書と

ルカ福音書が書かれたという二資料説の立場に立つ(17-18頁)。しかし、これらの資料の中でも生前のイエスの「ルート・メタファー」と関わる六つの伝承が最重要視される(15-16頁)。本書は全般的に見て、マルコ福音書よりもQ資料に資料的価値を高く置く傾向が見られる。もちろんマルコ福音書やQ資料にはその当時の教会の状況や編集者の視点が反映されているが、この点においては、マルコ福音書は神学的著作である、という「ヴレーデ・シュトラッセ」に歩み寄る。尚、ジーザス・セミナーやその他の研究者が検討しているトマス福音書やペトロ福音書などの外典福音書、アグラファなどの福音書以外の資料的価値については、言及していない。

本書の叙述全体で用いられる方法論は、観察対象の心理的側面(主に第Ⅲ・Ⅳ章)や社会的行為の行為者にとっての意味(主に第Ⅴ・Ⅵ章)を理解しようと努めるM.ヴェーバーの「理解社会学」であり(17頁)、その具体的な方法論としての「理念型」である。「理念型」は、複雑な現象を理解するためのヴェーバー流の科学的方法であり、歴史的現象の一側面を取り出して概念構成するものであり、現実には存在しない点を指摘しておきたい。すなわち歴史的社会的現実と本質的観念的世界の中間的形態を取る。

イエスの「ルート・メタファー」に遡る六つの伝承を抽出する際に用いられる基準は、頻度が「一回」の「単数証言」であり、その内容の「難解さ」である。この基準は、イエスと原始キリスト教の思想の違いを指摘する「矛盾の基準」(ベン・マイヤー)、さらに両者に加えてユダヤ教とイエスの思想の違いを指摘する「不連続性の基準」(E.ボーリング)や「ユニークさの基準」(サンダース)と似ている。だが、ユダヤ教黙示文学との「連続性」を指摘する点ではこれらと異なる。しかし、奇跡物語や受難物語などの分析ではこれとは反対に、資料説以来の「複数証言」の基準を用いている。また、原始キリスト教などの後の伝承との判別には、様式史・編集史的な用法であるキリスト論的表現の有無という伝承史的発展という基準を併せ用いる。しかし、「単数証言」「難解さ」「キリスト論的表現の有無」だけでは論拠が弱い。

4. 時代背景と思想類型について

イエスの誕生・教育・洗礼者ヨハネの弟子などの諸点についてはほぼ妥当である。だが、洗礼者ヨハネから受け継いだものとして「天・地・陰府」の三階層の世界観も挙げている(36頁)。これは「古代人」全般に見られる世界観であるので、洗礼者ヨハネに由来するとは限らない。それよりも重要な点は、イエスは洗礼者ヨハネから出エジプト伝承の不在を継承したとし、政治的メシアニズムが出エジプト伝承の「救済史的な」「大きな物語」と結びつくのに対して、洗礼者ヨハネとイエスが「宇宙論的な」黙示的メシアニズムに分類される、という理念型である(25-38頁)。尚、歴史叙述での「大きな物語」は、文化人類学の「大きな伝統」(レッドフィールド)に由来する。

黙示文学では救済史的な「大きな物語」と結びつかないという判断は妥当ではない。実際に、『モーセの昇天』などでは黙示文学と出エジプト伝承が結びついているからである。黙示文学では再創造と密接に関連して超越的な創造論に立ち返るが(第四エズラ書16章、エチオピア語エノク書72-82章、他)、「救済史」(ダニエル書8、11章、第四エズラ書3章、エチオピア語エノク書83-90章、他)や「契約」(ダニエル書9:4、第四エズラ書3:17-22、他)を大前提にしている。洗礼者ヨハネの資料は断片的でしかないが、これらの大前提は明確に保持されていると考えるべきであろう。

救済史は水平的時間軸が支配的であり、黙示文学は垂直的な空間軸が支配的であるという理念型に関して、確かに「人の子」などでは垂直的イメージが支配的である。だが、ユダヤ教黙示文学の基本的なコンセプトの一つである「この世」と「来るべき世」の対立する二元論は、必ず

しも天上と地上という垂直的な空間的上下のイメージが支配的ではない。ダニエル書やエチオピア語エノク書、十二族長の遺訓、ソロモンの詩編など数多くの黙示文学に見られるように基本的には救済史的な水平の時間軸上での対立である。ただし、「来るべき世」を天上のイメージで表象する黙示文学も、エチオピア語エノク書の譬の書、モーセの昇天などに若干見られる。むしろ上下のイメージを強調するのは、グノーシス的黙示文学である(32頁、参照)。ユダヤ教黙示文学は救済史を前提にしており、その最終段階である終末に関心を注ぐのである。さらに、「神の国」は「来るべき世」と同義であり、洗礼者ヨハネが黙示的でイエスがその弟子であるならば、洗礼者ヨハネから継承したと考えるのが論理的である(37-38頁に対して)。

5. 「イメージ・ネットワーク」について

a. 「イメージ・ネットワークの初発」

第一に、Q16:16、7:28(Qの表記は、ルカ福音書による、以下同じ)に基づき、「洗礼者ヨハネまで」と「それ以来」の時代に分けて「三つの時代」に分類する(39-42頁)。これがルカ的な時代区分であることは、H.コンツェルマン『時の中心』(1954年)以来の一般的な見解である。また、「金持ちとラザロ」(51-58頁)もイエスに遡るのではなく極めてルカ的な譬話である。さらに、神の国を「祝宴」の隠喩で表象するのも(47-58頁)、D.P.メスナー『祝宴の主』(1989年)などによって明らかにされたが、サマリア旅行部分に顕著なルカ的なイメージである。

第二に、「サタンの墜落」を預言者的召命経験に位置づけ、「神の国」の宣教の動機とするのは(43-47頁)、史的可能性がある。サタンの失墜がQ資料(Q4:11-13)でもマルコ福音書(1:13)でもイエスの宣教開始の前提である、という「複数証言」によっても根拠づけられる。だが、70(72)人の派遣というルカ的な文脈の中で潤色されている。ただし、この個所に限らず本書では、「預言」と「黙示」が極めて連続的に接近した概念となっている。「サタンの墜落」と「神の国」の支配を「宇宙の晴れ上がり」というビッグ・バン理論の隠喩を用いて対比的に把握するのは、ユニークで優れた理解である。また、「神」を「アッパ」と表現したことも妥当であるが、この個所では「単数証言」でなく、「複数証言」を根拠にしている。

b. 「イメージ・ネットワークを編む」

第一に、「時(カイロス)が満ちる」(マルコ1:15)を救済史・摂理史的な「時間」(クロノス)と峻別して、「今この時は満ちている」「この機は熟している」と訳すところまでは妥当である。だが、それを「過去の人物が今の世代を飛び越えて『神の国』へ先回りし、そこから現在へ対向してきている」(88頁。50、240頁他、参照)と解釈するのは「釈義」(エクスゲシス)ではなく、「読み込み」(アインゲシス)である(83-88頁)。また、この個所のみに基づいて、「全時的今」という「イエスの時間理解」(240-241頁)の特徴とするのは根拠が弱すぎる。

第二に、神の国の譬えの解釈は、C.H.ドッドの「実現された終末論」が展開された『神の国の譬え』(1935年)に基づいているが(89-117頁。50、88頁、参照)、古い解釈である。「人の子」と関連する「さばきの言葉」(118-132頁)も基本的にはH.E.テート『共観福音書伝承における人の子』(1955年)の議論の枠内にある。「人の子」の集合人格論は(128-129頁)、T.W.マンソン『イエスの言葉』(1949年)やS.モーヴィンケル『来たるべき方』(1956年)に遡り、これも議論が古い。最近の「譬え」や「人の子」の議論の飛躍的な発展が反映されていない。

c. 「イメージ・ネットワークを生きる」

この章の第一の問題は、「奇跡物語はイエスの実際の行動を知る上で二次的な価値しか持たない」（153頁）という判断である。これは「マルコ福音書は神学的な著作である」というヴレーデ以来の懐疑論の継承と密接に関連している。イエスの再神話化というテーマと取り組むのであるのならば、もう少し正面から積極的に取り上げるべきではないだろうか（151-168頁に対して）。

第二の問題は、イエスにおける「出エジプト伝承の不在」という著者の判断と表裏一体を成す事柄であるが、近年大きな議論となった「イエスと律法」という問題について積極的に論じていない。もし極めて古典的なヴェーバーの「心術（情）倫理」を「責任倫理」で置き換えようとするならば、なおさらイエスの律法論について論じるべきではないだろうか（169-189頁に対して）。そうでないと黙示的ヴィジョンで《覚醒》したイエスが戦った現実の世界との関係が、観念的で極めてアンバランスになる。

d. 「イメージ・ネットワークの高揚・破裂ならびに組み替え」

最後の晩餐とゲッセマネの祈りで、ルート・メタファーの「天上の祝宴」と「アッバ父」が合流する点に受難物語の核心を見る点もユニークである。十字架上の死を「イメージ・ネットワークの破裂」と把握する点は、「ユダヤ教メシアニズムは、その本質と起源において一つの破局理論である」（G.ショーレム『ユダヤ主義の本質』1972年〔原著、1963年〕、14頁）と並行する。さらに、復活信仰は一種の「覚醒体験」で「解釈学的な出来事」であるという解釈は（220、221頁）現代的であるが、それは古代人の知性が極めて現代的であることを意味しないだろうか。また、「目覚め」や「悟り」に近い《覚醒》は、グノーシスのニュアンスを含むことを指摘しておきたい。

6. 結びに「新しい非神話化を目指して」について

ここで「非神話化」されているのは、空間的イメージであり、「全時的今」という時間的イメージはイエス、ヨハネ福音書、ヘブル書、アウグスティヌス、W.ベニヤミンと一貫して継承され「非神話化」されていない。これは著者も指摘しているように（257頁）ショーレムに見られる時間概念であり、ハイデガーやヨハネ福音書の時間概念とも関連するが、グノーシス的で本質論的な「満ち満ちた充実」（プレローマ）に近い。

以上、問題点と思う論点を中心にして極めて率直かつ簡潔に論じてきたが、本書が八木誠一、荒井献、田川建三の著作がかつてそうであったように、時代を画するユニークな著作であることには間違いはない。それゆえ今後も議論を呼ぶことは必須である。

（日本基督教学会『日本の神学』第43号（2004年）、146-152頁より）

「イエスの内面を描き出す壮大な試み」

大貫隆著『イエスの「神の国」のイメージ：ユダヤ主義キリスト教への影響史』（教文館、2021年）

大貫隆先生は主著『イエスという経験』（岩波書店、2003年。独訳2006年、英訳2009年）で、イエスの内面にあるイメージ・ネットワークを一気に描いた。続く『イエスの時』（岩波書店、2

006年)で、その背景をユダヤ教黙示思想に遡り、パウロとの関連を指摘し、ベニヤミンの思想と対話して現代的意味を問うた。また『終末論の系譜』(筑摩書房、2019年)では、新約聖書神学のスタイルで終末論に焦点を絞って、イエスの「神の国」思想をユダヤ教黙示文学から新約聖書を経て二世紀のキリスト教へ展開していく文脈に位置づけた。

本書の第Ⅰ章「私のイエス研究」で以上の三書の関連を明らかにして、第Ⅱ～Ⅳ章で『イエスという経験』『イエスの時』に加えてイメージ・ネットワークの網目を繕い、第Ⅴ～Ⅵ章で『終末論の系譜』を補う議論を展開する。

第Ⅱ章「死人たちには未来がある」(マタ8:21-22/ルカ9:59-60)では、従来の解釈を否定し、イメージ・ネットワークの繋がりから「死者に未来がある」というイエスの復活観を前提にした新しい積極的な解釈を提供する。第Ⅲ章「『神の国』の『12人』」(マタイ19:28/ルカ22:28-30)では、イエスのイメージ・ネットワークの繋がりから「神の国」が「人の子」集団説に基づいた支配であることを正しく指摘する。第Ⅳ章「イエスの変貌と『上昇の黙示録』」では、イエスの変貌物語(マルコ9:2-8)に対する従来の学説を否定して、ユダヤ教黙示文学の「上昇の黙示録」に属するもので、後の『ペテロの黙示録』への影響も明らかにする。

第Ⅴ章「ユダヤ主義キリスト教の終末論」では「ステファノの幻視」から義人ヤコブとエルサレム教会のペラ脱出を経て「イエスの親族の終末待望」に至るまで、イエスの「人の子」イメージが継承されていることを跡づける。第Ⅵ章「フィロンと終末論」では、フィロンの究極はユダヤ教黙示思想の「魂の上昇の終末論」でも「宇宙史の終末論」でもなく、中期プラトン主義の魂の「帰昇」による「宇宙国家論(コスモポリス)」であることを解明する。

第Ⅶ章「史的イエスの伝承の判断基準によせて」では、イエスのイメージ・ネットワークを探求してきた方法論は、タイセンが弟子のウィンター共著で著した『イエス研究における基準の問題』で表明した新たな基準に照らし合わせて、それに合致していることを明らかにする。巻末の「付論1 ナザレ人とナゾラ人」「付論2 偽クレメンズ文書」もそれぞれ複雑な伝承過程を後進のために解明しているが、極めて興味深い論考と要約である。

本書を含む四部作は、イエスの難解な言葉をイメージ・ネットワークというユニークな手法を用いて解明し、イエスの「神の国」思想を内面から把握する点においても、ユダヤ主義キリスト教を展望する点においても、画期的な著作である。本書は広範で徹底した探索と深い洞察による議論によって、四部作の締め括りとして説得力を増し加えている。ただ一点 Q 復元の決定版 The Critical Edition of Q (2000年)との対話があればなおと望まれる。

(財団法人キリスト教文書センター『本のひろば』2022年2月号、6-7頁より)

