

史的イエスとケーリュグマ

—学問的構成と信仰への道—

ゲルト・タイセン

キリスト者にとってイエスははるかに単なる人間以上のものです。しかし何がこの〔単なる人間以上の〕「余剰価値」なのでしょう。どのようにして、最初のキリスト者たちが彼をそのような〔単なる人間〕より以上のものと看做すことは可能になったのでしょうか。どのようにして私たちは、史的イエスからケーリュグマ的な神の子への移行を理解することができるのでしょうか⁽¹⁾？ これは一つの史的な問いでもあり、また一つの神学的な問いでもあります。すなわち、史的な問いによって私たちは史的現実と触れ合うことを期待し、神学的な問いによって神と触れ合うことを期待するのです。いずれの場合も接近の仕方は、私たちがその問いに〔向かう時に最初から〕持ち込む姿勢に左右されます。私たちは自分たちの資料が、史的方法の助けを借りて読めば、史的現実への道を拓いてくれる、と信じているはずですが——資料の向こう側に歴史を認識することが果たしてできるのかというポストモダンの懐疑があるにもかかわらず。同じように、私たちは一つの宗教的な姿勢が（たとえ私たちにとってそれが科学的な方法のように自由にならないとしても）神的な現実との触れ合いを可能にする、と信じているはずですが——現代の宗教批判と、神というのは人間の想像の産物かもしれないという懐疑にもかかわらず。現代神学の一つの決定的な問題は間違いなく、現実に対する史的（あるいは経験的）な接近の道から神学的な接近の道への移行です。この移行は私の見るところでは、私たちの姿勢の変化と、認知的な枠組みの変化にかかっています。しかしそもそも、私たちがイエスを史的に見る場合と彼を神学的に解釈する場合とでは、何が変わるのでしょうか。これが私たちの問題です。

史的・批判的な方法論は、私たちが一次資料の助けを借りて答える一連の問いと、〔その問いに対する〕答えを可能にする一連のカテゴリーで構成されています。イエス研究の中では、最近 30 年の間に方法論の転換が起りました。1950 年代に始まった

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

ときの研究は、真正のイエスに遡る素材を発見する手段として「差異の基準」(criterion of dissimilarity)を用いて作業をしました。そこで立てられた問いは、イエスを一方でユダヤ教から、他方で初期キリスト教から区別しているのは何か、どの伝承がユダヤ教においても初期キリスト教においても類を見ないものなのか、というものでした。類例のない伝承は史的〔に真正〕と判断され、一貫性の基準(criterion of coherence)⁽²⁾によってさらに補足されました。この基準は、類例のないイエス伝承と調和している他のすべての伝承を史的であると看做す^{みな}ものでした。その結果は、類い稀なる啓示の主張という観点から解釈されました⁽³⁾。この方法によれば、史的な姿勢から神学的な姿勢への移行は問題とはなりませんでした。史的な接近方法がすでに〔史的な類例の有無を問うているわけですから〕、歴史を超えていると思われる伝承に焦点を当てていたのです。しかし時が経つにつれて、差異の基準は史的蓋然性の基準⁽⁴⁾に取って代わられました。イエスは今やユダヤ教の歴史の枠内で、また初期キリスト教の出発点として解釈されます。私たちが今や問うのは、ユダヤ教の文脈における個別現象として理解できるものは何か(すなわち、文脈上の蓋然性[contextual plausibility])、そして初期キリスト教の成立と史的イエスについての資料の多様性を説明できるものは何か(すなわち、影響史的蓋然性[effective plausibility])、ということです。私たちがここで求めているのは、初期キリスト教のイエス伝承の異なるまとまりに繰り返し現れるモチーフであり、同時にまた、初期キリスト教の全般的な傾向に反する孤立したモチーフです。史的蓋然性の二つの観点——ユダヤ教の中での文脈上の蓋然性と、初期キリスト教の中での影響史的蓋然性——は原則として相互に独立しています。この方法論では、初めから人間としてのイエスに史的に接近する道が優先されています。すなわち、ユダヤ教の歴史に合わないものは、真正ではあり得ません。逆に、この〔ユダヤ教の〕歴史に合うものだけが、史的イエスに帰せられ得ます。イエスはユダヤ教の歴史の産物であり、同時に初期キリスト教の(必ずしも唯一のではないにせよ⁽⁵⁾)一つの起源であるはずなのです。

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

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

(4) G. Theissen/ D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997 = *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Louisville/ London: Westminster John Knox Press 2002.

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

史的イエスから初期キリスト教のケーリュグマへの移行を分析する際⁽⁶⁾、私たちはまず史的な問いに取り組みます。すなわち、何をイエスは自分自身について語ったのか、何を最初のキリスト者たちは彼について語ったのか、なぜ彼（女）らは、イエスが自分自身についてそもそも語ったであろうことよりはるかに多くのことを彼について語っているのか、ということです。私たちはイエスの神性についての発言を理解しようと試みているにもかかわらず、これらは史的な問いであって神学的な問いではありません。しかし、これらの史的な問題と取り組む中で、私たちは繰り返し神学的な問題に出くわすでしょう。それはすなわち、他の人々が過去においてイエスと神について何を考えていたかということだけでなく、今日イエスと神について妥当することは何かということも問う、ということです。本講演の終わりに私は、この史的な接近方法から神学的な接近方法への移行について直接考察するつもりです。私は認知宗教学に基づいて、この移行を進める一つの試みをスケッチしたいと思います。これは、宗教に対する非常に世俗的な、冒瀆的ですからあるアプローチなことは事実ですが、私たちが歴史から信仰への移行を理解することを助けてくれるでしょう。

1. 史的イエスの人性

史的な研究においては、史的イエスからケーリュグマへの移行について三つの説明が論じられます。すなわち、(1) 史的イエスの権威の主張、(2) 復活顕現そして(3) 宗教的な周辺世界から採られた神話的役割のイエスへの転用です⁽⁷⁾。新約釈義はこれらの三つの事柄を一つの連続したものとして解釈しています。すなわち——イエスへの信仰の成立は、彼の〔自分において起きている出来事が〕預言者たちの〔預言の〕成就であるとの主張とともに始まりました。復活顕現はこの主張を、神の傍らにイエスを位置づける信仰でもって超えました。ユダヤ教と異教の周辺世界からの神話的役割の転用は、イエスの役割を初期キリスト教の宣教の受け手たちにより具象化することで、さらに彼の地位を高めました。すなわち、イエスは終末論的な人の子の役割を引き受け、また先在の知恵の役割を引き受け、そして彼は主〔Kyria〕なるイシスのような他の密儀宗教の神々、また異教古代の様々な神の子たちを超えるものとなりました。このようにしてイエスは神と等しくなったというわけです。この〔史的再〕構成はまったく誤っているというわけではありません。しかし史的イエスとケー

(6) 本稿で私は G. Theissen, "Vom Historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie", *EvTh* 68 (2008) 285–304 のいくつかのアイデアを練り直し、さらに展開しています。スペイン語の要約は以下を参照してください。"Del Jesús histórico al hijo de dios del kerigma. Aportación sociológica a la cristología neotestamentaria", *Sel Teol* 48 (2009) 271–282.

(7) G. Theissen/ A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, ³2003, 447–492.

リュグマのキリストの間に連続性があるという考えには修正が必要です。イエスとケーリュグマの間には一つの緊張があります。それは人間性と神性の間の緊張です。史的イエスは自分を人間の側に置いていました。彼は自分と神の間を区別していました。たとえこのテーゼが、敬虔な人たちにはついてゆけない無理な要求だとしても、キリスト教の伝統に従えばイエスは一人の「真なる人」(vere homo)であったということを念頭に置いて、私はこれを主張したいと思います。しかしどのようにして彼は同時に「真なる神」(vere deus)であることができるのでしょうか？「真なる人」の人間性と「真なる神」の神性との間には解くことのできない緊張があるのでしょうか？

a) イエスと神の相違

本講演のテーゼは、イエスの全権主張は一人の人間の権利主張だというものです。イエスは自分自身に神的な地位があるとは考えませんでした。伝承の中には、神に向かい合って立つ人間という自分のアイデンティティーをイエスが確信していたことを示しているものがあります。これらの伝承は、初期キリスト教におけるイエスを神格化する傾向に逆らって保存されているゆえ、真正のものです。

イエスのバプテスマは、ほとんどの釈義家たちによれば、イエスが自分は、他の全ての人間たちと同様、神の最後の審判を前にして罪の赦しを必要としていた一人の罪人である、と信じていたことを前提としています⁽⁸⁾。後代の伝承はこの事実を見えにくくしています。マタイ福音書では、イエスははっきり言葉に出して、自分がバプテスマを受ける必要はないと否認しています(マタ 3:15)。最も親しみやすい再解釈は、ヨハネ福音書が提示しているものです。すなわち、イエスは諸々の罪を背負ってバプテスマにやって来るのですが、それは自分自身の罪ではなく、神の子羊として担う世の罪だということです(ヨハ 1:29)⁽⁹⁾。

第二に、イエスに「良き師よ」と呼びかける金持ちの青年の物語があります。イエスはこの称号をこう言って拒みます。すなわち、「何故あなたは私を良い〔者〕と呼ぶのか？ 神お一人を除いては誰も良くはない」(マコ 10:17-18)。イエスは自分自身と神の間をはっきりと区別しています。その基準は「良い」ということです。このことは、彼のバプテスマ伝承の正しさを示すものです。イエスは自分が神から区別されていることを自覚しているのです。

(8) イエスはバプテスマを時の成就のしるしとして受けるのだという、もう一つ別の解釈が A. Puig I Tarrech, "Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?" *NTS* 54 (2008) 355-374 によって展開されています。これは正しいのですが、私は、この成就是イエスを含めたすべての者にとって、バプテスマによる罪の赦しで始まるのだと考えます。

(9) ルカ福音書、エピオン人福音書、ナザレ人福音書におけるバプテスマの若干の再解釈については Theissen/ Merz, *Der historische Jesus*, 193 参照。

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

b) イエスが神の下に従属していること

イエスが自分を神と区別していたことを示す典拠は確かに存在する、と言って良いでしょう。同時に、イエスは自分に、神と人間の間での歴史における独特の役割を帰しています。しかし、まさに彼の全権意識を示している典拠が、彼が自分を人間として神に従属させていることを確証してくれるのです。

このことは、彼の歴史理解によって示すことができます。イエスは過去の預言者たちすべてを——最後の預言者であるバプテスマのヨハネさえも——超えています。彼は、多くの人々が言うのとは違って、自分がユダヤ教の最後の預言者であると主張しているのではなく、むしろ過去のあらゆる預言者たち以上のものであると主張したのです。イエス〔において起きている出来事〕は預言の成就だったのです。しかし彼は、たとえすべての先行する預言を成就する究極の預言者であるとしても、その際預言者でありかつ預言者以上の者でさえあるとしても、イエスはまさにこの役割の自覚において、自分自身を預言者に分類しています——そして預言者は人間です。ムハンマドもまた、自分が預言者の封印であると信じていました。

このことはさらに、イエスのトーラー理解によって示すことができます。山上の説教においてイエスは、律法の至高の解釈者としてモーセと他の律法学者たちに並び立ちます。彼は、たとえモーセ以上のものであるとしても、人間と競り合っているわけであって、唯一の神と競り合っているわけではありません。

最後に、神に向かい合った人間であるというこの自覚は、彼の神理解によって示すことができます。応唱の言葉である「アーメン」を自分の発言の最初に置くことで〔訳注：「アーメン、私はあなた方に言う…」という形式のこと。新共同訳では「はっきり言っておく」と訳されている〕、イエスはおそらく先行する神の〔御告げとして聞こえる〕靈感に答えているのです。しかしまさに、この「アーメン」を神からの靈感に対する応答とする解釈が明確に示すのは、イエスはそのメッセージを神から受け取っているのであり、神ではなく、一人の靈感を受けた人間だということなのです⁽¹⁰⁾。

(10) J. Jeremias, Art. "Amen", *TRE* 2, Berlin: de Gruyter 1978, 286–391.

c) 神を指し示すものとしての譬と象徴行動

これまでのところで、私たちは、イエスは卓越した律法学者、決定的な預言者、類い稀な啓示の仲介者だった、とすることができます。しかしさらに加えて、イエスが神について語り、そして彼の活動において神に言及したその特徴的なやり方に、神との直接の繋がりを暗示している可能性を持つものがあるのでしょうか？ そのような直接性はもしかすると、なぜイエスの弟子たちが後になってから彼の中に神的存在を見出したか、ということの説明できるかもしれません⁽¹¹⁾。実際、イエスによって創り出された、特徴的な語りと行動の様式というものがあります。彼は、象徴的ないし比喩的なやり方で語り、行動しました。彼は、一方で印象的な譬を、他方で象徴的な行動を生み出しました。彼は、地上の現実を通して神が見られるようにする——つまり現実の中に神が透けて見えるようにする賜物を持っていました。現実は、イエスの語りにおいて神の恵みと裁きの譬となり、その行動は神の支配の徴となりました。しかしこの点でも類例がないわけではありません。すなわち、イエスの象徴行動は長い預言者的象徴行動の伝統を継承するものであり、イエスの譬はユダヤ教の譬の豊かな伝統の初期に位置づけられねばなりません。

譬の中の個別要素が現実の特定の部分を指し示すわけではない、という公理を私たちは修正しなければならない、という点では今や見解の一致があります。ときおりイエスは自分自身を間接的に自分の譬の中に描き込みました——排他的にはではなく、包括的に、すなわち他の者たちも担うことができるような役割の中に。悪い土地と良い土地に——その成功はあらゆる失敗よりも大いなるものとなると確信して——種を蒔く人の背後に隠れているのはイエスです（マコ 4:3-9）。ぶどう園のすべての労働者たちに、ある者たちは丸一日働き、他の者たちは1時間しか働かなかったにもかかわらず、同じ賃金を払う監督者の中に隠れているのはイエスです（マタ 20:1-16）⁽¹²⁾。他の者たちの負債を赦す不正な監督者のように行動するのはイエスです（ルカ 16:1-9）。ぶどう園のよこしま邪な労働者たちが殺す、神の最後の使者はイエスです（マコ 12:1-12）。彼は、物乞いとアウトサイダーを祝宴に招く使者の役割で行動します（ルカ 14:15-24）。しかしこれらすべての事例でイエスの役割は、〔譬の中で〕神を表している他の人物

(11) 直接性は、G. ボルンカム (Bornkamm) の有名な本 *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer 1956, ¹³1983 [善野碩之助訳『ナザレのイエス』新教出版社、改訂増補版 1995年] の中で、イエスの全権主張を理解する基本的な解釈のカテゴリーでした。このカテゴリーは J. D. Crossan, "Divine Immediacy and Human Immediacy: Towards a New First Principle in Historical Jesus Research", *Semeia* 44 (1988) 121-140 によっても、明らかに彼の先行者 G. ボルンカムに気付かないままで取り上げられています。J. D. クロッサン (Crossan) はこのカテゴリーを *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T&T Clark 1991 [太田修司訳『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、1998年] で「ブローカーなしの王国」へと変容させています。このカテゴリーが史的イエスのいくつかの側面に当てはまるはずであることは疑いありません。

(12) マタ 20:1-16 の監督がイエスを表わしているというのは A. メルツのアイデアです。Theissen/ Merz, *Der historische Jesus*, 306 Anm. 42 参照。

とは区別されています。彼の〔演じる〕人物が——一部の予想に反して——常に中心人物というわけではないということは、他の譬によって確認されます。多くの譬はそもそも仲介者ないし管理者を指し示すものを何ら含んでいません。それらは、神と人間について隠喩で語っています。父親は放蕩息子を抱きます。そして、この譬の中で息子とその父の間を仲介する者はいません。むしろ、聴衆と神の間を仲介するのは、譬の語り手としてのイエスです。

イエスの象徴行動についても考えてみましょう。イエスは十二弟子を十二部族の代表として選びました。十二部族を裁くのはメシアの任務でした。そしてイエスはこの任務を彼の弟子たちに委託しましたが、自分自身は十二人の中に含めませんでした（マタ 19:28/ルカ 22:28-30、さらにソロ詩 17:26 参照）。彼はメシア以上の者でした。なぜなら彼は他の複数のメシアを任命したからです⁽¹³⁾。しかし彼はたしかに神ではありませんでした。イエスが、別の象徴行動において、メシア的な王として驢馬の子に乗ってエルサレムに入城する時、彼に共感していた巡礼者たちが歓迎しているのは、神の王国ではなく、彼（女）らの父ダビデの王国の到来です（マコ 11:10）。イエスはこの伝承によれば、一人の類い稀なる王ですが、なおダビデのような一人の人間であって、決して神ではありません⁽¹⁴⁾。

イエスは徴税人、罪人たちと共に食事をします。彼は、神の天上の祝宴を先取りしているのです。このことは、最後の晩餐によって確認されます。イエスはそこで、自分はぶどう酒を飲むことを断つと語ります。すなわち、「真に私はあなた方に言う、神の王国で新たに飲むその日まで、私はぶどうの実からできたものを再び飲むことはすまい」（マコ 14:25）。このようにして彼は、神の王国で飲み食いしているアブラハム、イサク、ヤコブの傍らに自分自身を置きます（マタ 8:11）。しかし族長たちは人間であって、決して神的存在ではありません。

イエスは悪霊どもを追い出します。この悪霊祓いは彼にとって象徴行動です。イエスはそれを次のように解釈しています。すなわち、「もし私が神の指で悪霊どもを追い出しているなら、神の支配はすでにあなた方の上に到達しているのだ」（ルカ 11:20）。私たちはこう問うかもしれません。神の指とはイエスではないのか？ 彼は神の傍らに座しているのではないのか？ しかし、同じことはモーセにも当てはまるはずで、彼の活動は、旧約において「神の指」を示しているものと解釈されているからです（出 8:15 [19]）。もしイエスが神の指として働いているのなら（ルカ

(13) G. Theißen, "Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu", *JBTh* 7 (1992) 101-123, 改訂版は、idem, *Jesus als historische Gestalt* (FRLANT 202), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 255-281 に収録。

(14) 私が強調しておきたいと思うのは、イエスのエルサレム入城の伝承は私見では史的である、ということです。C. S. Keener, *The historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans 2010, 259-262 も参照。

11:20)、神はイエスを通して働いているのですが、このことは、イエス自身は神の地位を持っていないという事実をはっきりと示しています。

イエスの最も人目を引く象徴行動、神殿肅正は、彼の権威を示しています。自分がしている行動の権威について問われて、イエスはバプテスマのヨハネの権威を指し示しています。彼は自分を批判する者たちに、ヨハネのバプテスマが天からのものであるのか人からのものであるかを問います（マコ 11:27-33）。この問いによって、イエスは自分自身の権威をバプテスマのヨハネの権威と類比させます——それは天から権威を託された一人の人間の権威です。

今日ほとんどの釈義家たちの間で合意されているのは、イエスは自分に、神の人間に対する関係の歴史の中で最も重大な役割を帰している、ということです。これは彼の「終末論的権威の自覚」です。しかし私が付け加えたいのは、まさにその権威とともにイエスは、この関係の人間の側に留まった、ということです。イエス自身の神との繋がりは特別なものでした。すなわち彼は、使者、神の代理人、靈感を受けた者でした。ユダヤ教における多くのカリスマ的人物の中でもイエスは、その比喩的な言葉と行動によって際立ってはいますが、その点で比類がないというわけではないのです。言葉と行いにおける譬は、神に近づくことを可能にするためイエスが好んだ方法です。ここに私たちは、イエスの歴史的な文脈を超えて、今日においてさえも妥当するであろうもの、そして史的イエスに媒介されて神へと神学的に接近することを可能にしてくれるものを見ることができます。神について私たちは、譬と比喩によってしか語ることができません。譬は詩的な創作物であり、象徴行動は街頭劇〔訳注：street theatre. 1960年代に盛んになった、街頭で行われる反戦劇、前衛劇などのことで、公共の場で即興的に（場合によってはその場に居合わせた人々を巻き込みながら、しばしば政治的な）メッセージを発するところにその特徴がある〕のようなものです。神学的発言の持つ詩的な様式は極めて重要です。詩は人間に自由を与え、自由で自発的な受容を求めます。しかし私たちは、譬と比喩が、ある事柄について間接的に語るやり方である、ということも意識しておかねばなりません。それらは神の直接の臨在のしるしではありません。それらは、直接には近づけない神を前提しています。神には間接的に、表象や象徴、比喩を通して近づくことができるのです。媒介された直接性という言い方はできるかもしれませんが、しかしこれらの象徴や比喩を、イエスの言葉と行いにおける神の直接性の証拠として語ることは消極的であるべきなのです。

2. 史的イエスと初期キリスト教のケーリュグマの間の架け橋

史的イエスが自分に、人間と神との間の関係において決定的な、けれども人間の役

割を帰したとすると、私たちは一つのジレンマに陥ります。すなわち、イエスに神的な地位を帰すケーリユグマは、史的イエスの意図と矛盾しているのではないか、ということです。彼が復活の後、神の傍らという神的な位置に上げられたのは、彼の意図に反して起ったことなののでしょうか？ 私はこれに対して反論したいと思います。私たちは、どのようにしてこの展開が可能であったのかを、歴史的に理解し得るようになります。最初に、歴史的なレベルでこの矛盾を解消しましょう。まずは、イエスからケーリユグマへ繋がる二つの歴史的な架け橋を説明することから始めます。どちらもその基盤を、復活以前の史的イエスと彼の信奉者たちの許に持っています。

第一は、ユダヤ教の唯一神論によって先鋭化された地位の割当 (contingency of status) という意識です。神が人の地位について決定する唯一のお方です⁽¹⁵⁾。これは実質的に神への深い信頼を前提しています。

第二は、神の国とメシアの待望です。これらは復活顕現によって変容しました。この変容は無からの創造との出会いを含んでいます。

a) イエスにおける地位割当 (status contingency) の意識

私の第一の考察は次のようなものです。古代のメンタリティーにしたがって、イエスは自分がそもそも何者であるか定義し、宣言するため神に頼ることができました。古代においては、地位は常に、上位に立つ者によって授け与えられます。これが、世界劇場 (theatrum mundi) の隠喩、すなわち人生とは演劇作品のようなものであり、神は各自に特別な役を割り当てるのであるという考えの背景です⁽¹⁶⁾。しかし私たちはイエスにも地位割当 (status contingency) の意識を見出すことができます。イエスは、ゼバダイの二人の子らが、自分の右と左の栄光の座に着けられることを請い求めた時、彼らにこう言っています。「……しかし私の右あるいは左に座ること、それをあなた方に許し与えるのは私のすることではなく、それは備えられている者たちに [割り当てられる]」(マコ 10:40)。イエスは地位割当の意識を古代全体と共有していたので、自分を一人の人間と理解し、「どうしてあなたは私を良いと言うのか？ 唯一の神以外には誰も良くはない！」とすることができました——そしてそれにもかか

(15) G. Theissen, "Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn", 285-304. 古代においてすべての人は、その地位をより上位の者に依存しているという考えを、私は P. Y. Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc* (NTOA 50), Fribourg: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002 に負っています。

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

ならず、イエスが神の地位へと高く挙げられたことは、この自己理解と矛盾はしないでしょう。なぜなら彼を高く挙げたのは神であり、〔神には〕すべてが可能なのでから。地位割当の意識は、神がイエスに、人間が自分自身に帰すことを許されているあらゆることをはるかに超えた地位を与えられる、という可能性を含んでいるのです。

ユダヤ教においては（そしてこのことはイエスと彼の弟子たちにも当てはまります）、〔古代に〕一般的であった地位割当の意識が、唯一神論によって強化されました。神お一人が、存在するものとしめないもの、地位と身分、人間が実際に何者であって、何者でないか、を決定します。一見すると、イエスが神とされることは唯一神論に抵触しているように思われます⁽¹⁷⁾。しかし徹底した唯一神論はこうも言うことができるのです。すなわち、人間は誰一人神であると主張することを許されていないが、神お一人は神の地位を受け与える力と自由を持っておられる、と。私たちはこの論理にマルコ福音書で出会います。マルコの著者は二つの断片伝承を組み合わせています。最初の段落でイエスはシエマー、すなわちイスラエルの信仰告白を引用します——「聞け、イスラエルよ！ 私たちの神なる主（キュリオス）は唯一の主（キュリオス）である！」（マコ 12:29 [=申 6:4]）。一人の律法学者がイエスに答えて、この信仰告白に他のすべての神々の否認を付け加えます、「その通りです先生、仰ったことは真実です。彼は一人であって、彼以外の者はいないと！」（マコ 12:32 [=申 6:4 + 4:35]）⁽¹⁸⁾。マルコ福音書の執筆当時、キリスト者たちは唯一の神の傍らにもう一人の主がおられることを確信していました。それに続く〔第二の段落、ダビデの子についての〕対話がこの矛盾を解決します。すなわち、神ご自身がイエスに向かって詩 110:1 の言葉を語っておられたのです——「主（＝神）は私の主（＝イエス）に言われた、私があなたの敵をあなたの足下に置くまで私の右に座っていなさい、と」（マコ 12:36）。神ご自身がイエスに、自分の傍らの座を与えて下さったわけです。神お一人だけが、自らが世に与えた「あなたは唯一の神のみを拝すように」との掟を破ることを赦されているのです。

私たちが古代のメンタリティーの表れ——すなわち地位割当——として解釈するも

(17) 新約における唯一神論とキリスト論の特別な結合を定義する三つの術語があります。すなわち、二神論、二位一体的、そしてキリスト論的一神論（*duotheism, binitarian and christological monotheism*）です。（1）二つの神的な存在を一体と見るのが二神論（*duotheism*）です（が善悪二神論 [*ditheism*]ではありません）。（2）二位一体的一神論（*binitarian monotheism*）は他のすべての神々の崇拝を排除しますが、イエスの崇拝を含みます（L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/ Cambridge U.K.: Eerdmans 2003, 52）。（3）キリスト論的一神論（*christological monotheism*）は、修正された一神論です（C.C. Newman [u.a.] [eds.], *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, JSJ.S. 63, Leiden: Brill 1999）。

(18) D. Staudt, *Heis theós und mónos theós. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden*, Diss. theol. Heidelberg 2008 を参照（NTOA 叢書で 2010 年 11 月頃公刊予定）。

の、それは実際、イエスの中では神への無条件の確信と信頼です。彼は自分が究極的に何者であるか、それを定めることを神に委ねました。このメンタリティーが前提している公理は、史的な時の隔たりを超えて、今日に至るまで通用しています。すべての人間は究極的には、神の判断の中にある人格です。歴史学は、イエスが結局のところ自分を何者と理解していたかを確実に言うことができません。しかし学問の枠内では資料の制約と仮説のために不確実であることが、イエス自身の場合は神への確信となっているのです。彼は、自分が最終的に何者であるかという問いを神に委ねることができました。しかし彼の弟子たちは、結局のところ、この問いを未決定のままにしておくことはできませんでした。どのようにして弟子たちは、イエス自身がかつて語ったことをはるかに上回る事柄を、イエスについて言うことになったのでしょうか？

b) 弟子たちの待望の変容

私の第二の考察は、その問いに答えようと試みるものです。すでにイエスの生前、弟子たちは彼の役割に関して大きな期待を進展させました。すなわち、イエスの宣教と結びついた神の国の到来を待望していたのです。彼（女）らはおそらくイエスに、この神の国を実現してくれるメシアの役割を帰しました。神の国の待望が彼（女）らの主たる希望であって、メシアへの信仰は、その希望の一つの異形に過ぎなかったのです。神の国が意味しているのは、唯一の神が自己を——この時に、この地上で、エルサレムないしガリラヤで——啓示されるであろう、ということです。側近の十二弟子は、この神の国における統治組織となることを夢見ていたのです。イエスの十字架刑は彼らの希望を打ち砕きました。しかし復活顕現は、彼らの待望を改めて確証するものとなりました。復活したキリストと出会ってから弟子たちはこう確信しました——イエスの神の国到来の待望は、彼の十字架刑にもかかわらず成就したのだ、と。ただそれは、彼（女）らが待望してきたのとはまったく違った形で実現したのです。すなわち、到来したのは神ではなく、神に代わるイエスでした。復活したイエスは、彼の国を地上にではなく、天に打ち立てるために到来したのです。彼は死を克服する神によって変容され、神によって死から引き離されました。それが、人間である神の国の預言者が、神の側に移った理由です。神と人間の間の境界が踏み越えられたのです。同じことはメシアの待望にも当てはまります。それは乗り越えられました。なぜならメシアは一人の人間だからです。イエスの神的な高位は事実上復活から始まるものとすべきことは、パウロがロマ 1:3-4 で引用している古い定式によって証明されます。すなわち、イエスは「肉にしたがえばダビデの子孫から生まれ、聖さの霊にしたがえば死者からの復活によって力において神の子と定められた、私たちの主イエス・

キリスト」なのです。マタイ福音書においても復活したキリストがはじめてこう言います。「私には天と地上のあらゆる権威が与えられた」(マタ 28:18)〔訳注：もっともマタ 11:27// ルカ 10:22 の Q の言葉では、すでに地上のイエスが「私には私の父から一切が引き渡された」と語っている〕。第二の神的人物が今や神の傍らにいます。私たちはこの史的な過程において、単なる過去の歴史以上のものに会います。復活顕現は私たちを、無から何事かを創造することができる力と直面させます。そこでは新しい創造が始まります。顕現は神の創造的な力との、あるいは神ご自身との出会いなのです。

3. 復活によるイエスの尊厳の高まり

(省略)

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

ここで私たちは、根本的な神学的問題に戻ります。

ここまで私たちは史的な接近方法を探ってきましたが、繰り返し神学的な次元に遭遇してきました。私たちは史的な接近方法で、どうして最初のキリスト者たちがイエスに神的な地位を付して、神と人間の間の境界線を踏み越えたのかを明らかにします。しかし、どのようにして私たちがそのようなイエスとケーリュグマの宗教的解釈を共有できるのかということ我问う時、私たちは単なる史的な接近方法を踏み越えます。私たちはまずこう問わなければなりません——現実を宗教的に記述し、宗教的に体験するとはどういうことなのか？ 私は以下で認知宗教学 (cognitive study of religion) に由来するいくつかのカテゴリーを、史的イエスからケーリュグマの神の子へと至る道をどう理解すべきかという問題に適用します⁽¹⁹⁾。この認知的な接近方法が主張するのは、認知的な越境は宗教に本質的な特徴である、というものです。イエスを礼拝することは、人間と神の間の境界線を踏み越えます。このことはあらゆる宗教の本質的な特徴を典型的に表わしているのかもしれませんが。そして私たちが問わなければならないのは、史的イエスとケーリュグマのキリストによって何の境界が踏み越え

(19) 認知宗教学の基本的な考えをはじめて新約学に導入したのは I. ツァヘスです。I. Czachesz, "Kontraintuitive Ideen im urchristlichen Denken", in: G. Theißen/ P. v. Gemünden (eds.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 197-208 を参照。認知宗教学への入門書は、P. Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, London: Vintage 2001 (鈴木光太郎・中村潔訳『神はなぜいるのか』NTT 出版、2008 年)、I. Pyysiäinen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion* (Cognition and Culture 1), Leiden: Brill 2001.

られたのか、そしてこの特別な越境の固有性 (*proprium*) は何であったのかということです。

しかしまずは、認知的接近方法のいくつか基本的な考えを紹介しておかなければなりません。認知宗教学は、なぜいくつかの宗教的な思想が普遍的に広まっているのかということを説明します。それらは注意を引き、人々の記憶に留められているはずで、それらは直観に反する (*counterintuitive*) 性格と直観的な (*intuitive*) 理念の最適な組み合わせによって私たちの心に強い印象を与えます。私たちの日常の存在論の原則を破るものは皆、直観に反するものと看做されます。小さな子どもたちもすでに、事物、人工物、植物、動物そして人物、という五つの存在論的な領域を区別することができます。私たちが、たとえば何かを人物と分類する際には必ず、その存在領域に特有ないくつかの期待をアプリアリに働かせます。人物なら、固体を通り抜けることは出来ないこと、感情と意図を持っていて、いつかは死ぬであろうことを〔当然のこととして〕期待します。宗教的な表象はそのような存在領域に特有のカテゴリーを犯します。すなわち、復活したキリストは閉じている扉を通り抜け、彼は不死です。彼は神的な存在です。認知的な接近方法によれば、宗教的な表象が持つ、この直観に反する性格は、それらが注意を引きつける理由を説明してくれます。しかし、それらが直観的な理念のネットワークの中に組み込まれていることは、なぜそれらが長期的に保存され、私たちの文化の集合的な記憶に留められるかを説明してくれるのです。直観的に今日もなお多くの方は、人間が神の恵みによって無条件に受け容れられるという新約聖書の使信に同意します。人間の不可侵の尊厳という理念は、この理念が世俗的な思考に残した残響です。(人間の無条件の価値といった) そのような直観的な理念と(十字架に付けられた神の子のメッセージのような) そのような最小限の直観に反する観点の組み合わせが、宗教的な理念の伝播には最適であると言われてきます——それは古代においてもそうです。初期キリスト教の信仰を正しく評価するために、修正を加えながらこの接近方法をさらに展開したいと思います⁽²⁰⁾。

最も重要な修正は、存在領域の拡大に関することです。宗教は、事物、人工物、植物、動物そして人物、の五つの領域の間の存在論的な境界を踏み越えるだけでなく、これらすべての「存在」の領域を、「無」と呼びうるものと対比させます。元来それは、宗教史において、形のない「何か」として思い浮かべられました。神話は、どのようにして神々が無から、あるいは形のない何かから世界を創造したかを説明します。

(20) ここでは G. Theissen, "Jesusüberlieferungen und Christuskerygma bei Paulus. Ein Beitrag zur kognitiven Analyse urchristlicher Theologie" in: G. Thomas/ A. Schüle (eds.), *Gegenwart des lebendigen Christus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, 119-138 と、"Cognitive Analysis of Faith and Christological Change. A contribution to a Psychology of Early Christian Religion", In: *Changing Minds, Religion and Cognition through the Ages* (Groningen Studies in Cultural Change), Groningen: Peeters ca. 2010, 81-101 で展開した考えをさらに進めます。

したがって、一切を包括する境界侵犯は「非-存在」と「存在」の間の越境なのです（「存在」は、事物、人工物、植物、動物そして人物を包括しています）。「非-存在」という概念は、グノーシス主義の教師バシレイデースによってより精緻に展開されました。彼は、2世紀の初めに無からの創造（*creatio ex nihilo*）の思想を展開しました。ここで私たちは、自分たちもまた今日共有しているひとつの体験に出くわします。今日においてもなお、宗教的な体験は、私たちが一方で、あるものがそもそも存在しているということに驚くと共に、もう一方では、存在しているものには別のあり方も可能だったということに驚くならば、可能となります。このことを具体的に説明する例として、自然の秩序の認識を挙げてみましょう。この認識は、それ自体としては何ら宗教的な体験ではありません。多くの科学者たちは自然の秩序や、あらゆる調和、また構造を非常によく知っていますが、しかしだからといって彼（女）らは必ずしも宗教的な人間ではありません。しかしこの秩序には別のあり方も可能だったし、またまったく存在しないことも可能だったというように、これを所以が説明できない一つの奇跡であるという仕方では体験するならば、自然秩序に関する彼（女）らの知識は、宗教的な体験へと変容します。私たちが宗教的な創造の基本的理念を適切に把握できるのは、私たちの〔自然的な存在論における〕五つの存在領域を、ここで考えられている無というカテゴリーによって拡大する時だけなのです。私たちは、非-存在なるもの〔無であるもの〕を見ることはできません。それは知的な操作の結果なのです。

これらの考察は、史的イエスがケーリュグマの神の子へと変容したことの解釈——しかも、今日〔の私たち〕の信仰ともうまく関係が保てるような解釈——を助けてくれます。

もう一度思い起こして下さい。イエスは比喩的に語り、行動しました。彼の言葉と行いにおける比喩は、人間の領域から採られたイメージを神に転用し、存在領域の間の境界線を踏み越えました。それらはしたがって直観に反するものです。その他のあらゆる存在領域を超えた彼岸の領域で、それらは人物が持つ種々のカテゴリーを映し出します。それと同時に、譬と象徴行動は、同一の存在領域の内部で、言わば常軌を逸したあり方を含んでいます。この存在領域に対するカテゴリーとしての期待を犯すことはありません。王は、信じ難いほど莫大な金額の借金を赦します。ぶどう園のすべての労働者が、成果の違いにもかかわらず同一の賃金を受け取ります。物乞いとアウトサイダーたちが祝宴に招かれます。普通の人たち、漁師と農民がイスラエルの新しい統治組織を構成するように指名されます。人を驚かせるこれらの特徴はすべて、直観に反することではなく逆説的です。つまり、それらは存在論的なカテゴリーを犯すことはなく、ただ同一の存在論的領域の内部でありそうにないというだけなのです。しかしそのような逆説的な特徴は、その譬が別の存在領域、すなわち神の世界

を示すために用いている比喩的描写の内部における意味論的なしるしです。それらがこの神の現実に言及するとき、直観に反する仕方では存在領域の境界を踏み越えていくのです。そのような直観に反する越境が宗教の本質であるとするならば、譬と象徴行動は、語りと行動の気ままな様式なのではなく、むしろ宗教の本質を表現しているのです。世界は透けて見えるものとなり、まったく異なる別の現実に接近することを可能にしてくれます。そしてそれが、今日私たちが手にすることができる宗教的体験の様式なのです。現実が透けて神が見える限り、現実には、何かが存在しているのであり、それは単に無なのではない、という奇跡が透けて見えるものとなるのです。それが、すべての存在における神のしるしです。

同じ考え方で、私たちは今や〔史的〕イエスがケーリュグマ〔のキリスト〕へ変容したことを理解できます。すなわち死者の復活によって、私たちは無から何かを創造することができる力と出会い、そしてこの力は人間の生の中へ入り込んでいきます。この力は、十字架につけられたイエスと共に働きます。そこで私たちは決定的な境界、すなわち無と有の間にある境界の越境に出会うのです。他にも、私たちは世界全体の中で、他のものの中に隠された存在の奇跡と出会います。たとえば、自然における秩序の奇跡、あるいは人間の間における愛の奇跡。しかしここ〔イエスの十字架と復活〕で私たちはこの奇跡に、他の何物とも混じり合うことなく出会います。私たちが出会うこの奇跡は、無から何かを創造する純粋な力です⁽²¹⁾。史的イエスは譬と象徴行動で、この世界を通してそこに創造者である神が透けて見えるようにし、こうして神との間接的な出会いを媒介します。ケーリュグマのキリストは、一切のものを無から創造する神と直接向き合います。私たちは存在と非-存在の神秘それ自体と出会います。譬において行動し、説教し、この比喩的なやり方で神へ近づく道を創った史的イエスは、その十字架刑と復活によって自ら神の譬となったイエスについてのケーリュグマに変容したのです。

イエスの行動の中にある比喩的描写は、ケーリュグマの持つ比喩的描写とどのように関係しているのでしょうか？ 両者は、直観に反する考え方と直観的な考え方の組み合わせです。しかし譬と象徴行動の中には、全く異なる者 (*Totaliter Aliter*) としての神を透けて見えるようにする、日常世界の直観的なイメージがあります。それに対してケーリュグマにおいては、この日常世界の中へ〔境界を踏み越えて〕突入して来る、直観に反するイメージがあります。このことは宗教的体験の二つの基本的な可能

(21) ここで私はカール・バルトの考えを受け入れています。すなわち、イエスに関する他のすべての出来事は、人間的な決断と行為の文脈の中に立っているもので、「史的な」性格を持っているが、復活は、カール・バルトによれば、人間的な行為の要素を含まない、神のみによる行為だというわけです。その唯一の「類比」は神の至高の行為としての創造です。K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich: EVZ-Verlag 1960, 329ff.

性に対応しています。すなわち、人間が態度を変更することによって、日常世界に神が透けて見えるようになるか、あるいはこの日常世界に〔突き破られて〕裂け目ができ、私たちが直接全く異なる者と直面させられるかです⁽²²⁾。史的イエスは、この世界の境界にあるヴェールを見えるようにしますが、裂くことはしません。ケーリュグマはこのヴェールを裂き、突破します。私たちは、存在と非-存在の力に直接対面させられます。したがって史的イエスは、神の痕跡をこの世で探し求める人間の側に立っていますが、ケーリュグマのキリストは、神の痕跡としてこの世に突入して来るのであり、神の側に立っています。史的イエスとケーリュグマの間には緊張がありますが、それらは一体のものです。かつての自由主義的プロテスタント神学は一方的に、キリスト教信仰の根拠としての史的イエスを追求していました。弁証法的、実存論的なケーリュグマの神学も負けず劣らず一方的に、ケーリュグマを信仰の唯一の根拠であると宣言していました。けれども両者は密接に関連しているのです。

両者は宗教体験の二つの基本様式の範例です。両者はキリストの二つの地位に対応しています。すなわち、低くされた地位 (*debasement*) と高くされた地位 (*exaltation*) です。イエス・キリストの神秘は両者を含んでいます。すなわち、人間の観点から神に近づく道を与える人間存在 (*vere homo* = 真なる人間) であり、神の観点から人間を創造者と直面させる神的存在 (*vere deus* = 真なる神) なのです⁽²³⁾。

(翻訳：辻 学+須藤伊知郎)

(訳者注)

本稿は、2010年9月13日に日本基督教団東梅田教会で行われた、関西学院大学神学部・同志社大学神学部・関西学院大学キリスト教と文化研究センター主催によるゲルト・タイセン氏(ハイデルベルク大学名誉教授)による講演 "The Historical Jesus and the Kerygma – Scholarly Construction and Access to Faith" の翻訳である。当日会場で配布された拙訳にさらに手を加えた。なお、同一内容の講演が同年9月9日に西南学院大学神学部主催で行われたため、訳稿は、各々の通訳者である同大学神学部の須藤伊知郎教授と辻が協力して準備したが、各々の責任において最終稿を作成したため、西南学院大学での講演時に配布された版と本稿では、言葉遣い等が異なっている部分も少なくない。西南学院大学版は、同大学の『神学論集』68巻第1号(2011年3月)に掲載される予定である。講演当日配布された原稿のうち一部は時間の関係で割愛されたので、その部分は本稿でも省略した。文中の()は著者によるもの、ないし原語の併記であり、[]は訳者による補足である。(辻 学)

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

(23) ハイデルベルク大学のアメリカ人学生で、拙稿英語版を注意深く書き直してくれた、キャスリーン・エス (Kathleen Ess) さんに心から感謝します。また、バルセロナにおけるセミナーで行われた、拙稿をめぐる討論と、私の同僚たちから得た多くの良いアイデアにも感謝したいと思います。