

北欧の聖書学

——「スカンディナヴィア学派」を中心に——

辻 学

序. 考察の意義と対象

近代聖書学の発展を論じる際、我々は通常、ドイツ語圏の聖書学と英語圏の聖書学というような区分で観察を行うことが多く、「北欧の聖書学」というような観点を持つことは少ない。これは、国際的な議論の対象となる研究業績がほとんど、ドイツ語および英語、そしてフランス語で書かれたものに限られるという事情にもよるが、我々の視野が、近代聖書学の「本場」であるドイツやイギリス、アメリカに偏ってきたことは否めない。

筆者は、北欧で学んだ経験を持つ者ではないし、また北欧の言語に通じているわけでもないので、この課題を担うのに決して適任ではないが、この機会に²、北欧の聖書学が、ドイツ聖書学と境界を接しながら、どのような発展を遂げてきたかを概観することは、大いに意味のあることだと思われる。同じように、ドイツ聖書学の影響下に発展しつつ、今なお独自の「潮流」を確立していない日本の聖書学が、今後の展開を模索する上で、北欧の聖書学のあり方は非常に参考になるはずである。

-
- 1 例えば、国際新約学会(SNTS)の紀要である *New Testament Studies* は、上記の3言語のいずれかで論文を投稿するよう定めている。実際、北欧の聖書学者も、自国語の他、ドイツ語や英語、フランス語で数多くの論考を発表するのが常である。
 - 2 本稿は、2001年10月26日に西南学院バプテスト教会で開催された、日本組織神学会2001年度秋の学会において行なった同題名の講演に基づいている。なお、講演の主題は、同学会より指定されたものである。

なお、以下の考察では、スカンディナビアにおける聖書学の流れに注目していくことにしたい。オランダやベルギーにも独自の聖書学の展開があるが、ここでは考察対象から外すこととする。

1. モーヴィンケルとウブサラ学派——祭儀史的研究

北欧のキリスト教は、ルター派の流れに属する³。したがって、神学も基本的には、ドイツ型の神学と基を同じくする。しかしながら、聖書学の分野においては、ドイツの聖書学が、いわゆる「宗教史学派」から、R. プルトマンや M. デイベリウスに代表される様式史研究へと展開していったのに対し、北欧の聖書学は、ドイツとは異なる独自の展開を見せた。それは、一言で言えば、宗教史的研究の重視という傾向である。後述する「スカンディナビア学派」に属する人々（ただし、彼らがそう自称しているのではない）に共通する立場もこれであり、宗教史的研究の重視というこの特徴が、北欧におけるイエス研究や新約神学の傾向に大きく影響している。

そのような北欧聖書学の出発点は、デンマークの宗教史家 V. P. グレンベック (Vilhelm Peter Grønbech)⁴だと言われる。グレンベックは、古代北欧人の思想や信仰を研究対象としており、その宗教的生活および思想世界を再構成する際に、古代の宗教における諸表象や祭儀に着目する手法を取った。またグレンベックは、原始的祭儀を、その中で演じられる神話が結末として示す、新しい状態への更新を目的とした創造的ドラマとして捉えた⁵。

3 北欧のキリスト教は、プロテスタントが圧倒的に多く、ローマ・カトリックは極めて少数派である。国教会も、ルター派の信条を採択している。たとえばスウェーデンでは、1527年以來ルーテル教会信仰告白が採用されており、国王が教会の首長である。1873年までは、カトリック教会の会員となることが禁じられていた。詳しくは、『世界キリスト教大事典』の各国に関する項目を参照。

4 1915-43年、コペンハーゲン大学宗教史教授。主著は、『古代のわが民族』4巻（英訳 *The Culture of Teutons*, 1931）。（以下、個人略歴などは主として『キリスト教人名辞典』〔日本基督教団出版局、1986年〕による。）

5 H. Ringgren, *Art. Scandinavian School (OT Studies)*, in *ABD* V (1992) 1001. なお、旧約に関する以下の叙述は、この論文に負うところが多い。

宗教的表象を分析することで、古代の思想世界を再構成するというグレンベックの手法は、デンマークのセム語学および旧約学者 J. ペダーセン (Johannes Pedersen)⁶によって旧約研究へと適用された。ペダーセンは、旧約聖書の思想世界を宗教学的に説明しようと試みる。例えば、「ネフェシュ」(魂)を、人間の中において人間を活かす要素として説明したり、「ベラーカー」(祝福)を、原始的諸民族の中に見られる「マナ」⁷のような概念として説明する、といった具合である⁸。

宗教史の中でも、とりわけ祭儀史に注目する研究の流れを作り出したのは、ノルウェーの旧約学者 S. モーヴィンケル (Sigmund [Olaf Plytt] Mowinckel)⁹である。モーヴィンケルは、グレンベックの、祭儀を創造的ドラマと見る理論を継承し、発展させた。H. グンケルによる、詩篇の「生活の座」を祭儀に見る様式史的研究に影響を受けてモーヴィンケルは、ヤハウェを「王」として描く幾つかの詩篇 (47, 93, 95-100篇) が、王としてのヤハウェの即位式という祭儀に結びついたものだと主張したのである¹⁰。もっとも、詩篇のテキスト

6 コペンハーゲン大学セム語学教授 (1922-)。主著『イスラエル』全4巻 (1920-34)。

7 「それを所有すれば大きな利益を得るような作用をもつ、超自然的な力の観念。メラネシア (語) に由来する。人も含めたあらゆる物に転移され宿り、武勲も作物の実りも舟の運行もすべてマナによると説明される。類似の力の観念は広く世界中に存在するため、霊的存在への信仰=アニミズムに先行して、宗教の起源をなした信仰形態とされたこともあった。しかし今日ではその説は受け入れられておらず、呪術において現実的な問題の解決のため利用される超自然的な『力』を指す、ごく一般的な概念として用いられるにとどまっている」(『社会学事典』弘文堂、1988年、832頁)。

8 J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vols. 1-2, Copenhagen 1926 (vols. 3-4 in 1940). 原著を参照出来なかったので、ここでは、Ringgren, op. cit., 1001の説明によった。

9 1917年以降、オスロー大学で教鞭を取った。主著『詩篇研究』(*Psalmenstudien*) 全6巻 (1921-24)。なお、H. G. Reventlow (『祭儀史的研究』『旧約新約聖書大事典』教文館、1989年、492-493頁) によれば、旧約聖書の祭儀史的研究の基礎となる考えは、モーヴィンケル以前に汎バビロニア主義者 (古代メソポタミアに成立した世界観が全古代世界に広がったという仮説。Alfred Jeremias [ライプツィヒの牧師]、Peter Jensen [マールブルク大学教授] が推進者) が既に発展させていたという。

10 S. Mowinckel, op.cit. II 1-209.

からは、そのような祭儀の存在を直接に読み取ることはできないのだが、テキストの持つ複合性や創造性は、生活の座としての祭儀自体が含む複合性、創造性から説明され得る、すなわち生活の座を直接に反映したものであるとモーヴィンケルは主張する¹¹。

このような方法をモーヴィンケル自身は、グンケルの様式史を、祭儀という観点から批判的に徹底したものであると考えていた¹²。これは、ヴェルハウゼン学派の文献批評的方法に対する批判を内包している。ヴェルハウゼン学派においては、個人的・倫理的宗教および預言者的宗教が高く評価される一方で、イスラエルの祭儀には否定的な評価しか与えられていない。これをモーヴィンケルは、グンケルの提唱した、テキストの諸類型が持つ「生活の座」という視点から克服しようとした。モーヴィンケルによれば、グンケルはまだ、宗教的な概念ないし思想というものに重点を置き過ぎており、実際に人々が祭儀の中で経験する宗教的生活の持つ様々な局面を正しく評価できていないというのである¹³。

祭儀に着目するこのような研究は、スカンディナヴィアの旧約学に広く受け入れられていった。中でも、スウェーデンでこの祭儀史的研究は隆盛を見て、いわゆるウプサラ学派を生み出すに至った。

ウプサラ学派の代表的存在は、K. I. A. エングネル (Karl Ivan Alexander Engnell)¹⁴である。エングネルは、イギリスの「神話と儀礼」(Myth and Ritual) 学派¹⁵に従い、死んで甦る神、カオスと死の征服 (=創造) といった(メソポタ

11 石川立「詩編の様式と編集」『現代聖書講座』Ⅱ、143頁参照。ただしこの考え方には批判が多い。「いずれにしても、彼ら〔モーヴィンケルとA. ヴァイザー〕が主張するほどの創造性を備えた祭儀が果して存在していたのかどうかは、聖書内に典拠がないので疑問視されている」(石川、同頁)。

12 Mowinckel, op. cit. I (1921=1961), p. V: "Man muß Gunkel gegen Gunkel ausspielen".

13 M. Saebø, Sigmund Mowinckel and His Relation to the Literary Critical School, *StTh* 40 (1986) 81-93: 82.

14 1949年から Lund 大学とウプサラ大学の旧約学教授。主著『古代近東における神王観念についての研究』(1943年)。

15 主唱者は J. G. Frazer。この学派は、「死んで甦る神という天上世界の神話的図式

ミアに起源し、エジプトやイスラエルに伝播したとされる) 神話的祭儀劇および神王イデオロギーを旧約聖書、とりわけ詩篇の背後に想定した。モーヴィンケル同様エンゲネルも、ヴェルハウゼンの文献批評およびその背後にある「進化論的」なイスラエル宗教史観を否定する¹⁶。旧約のテキストは、そのほとんどが、長期間にわたって口伝で伝えられたものだという主張は、祭儀という「座」をテキストが反映しているという、この祭儀史的解釈にとって不可欠のものなのである。

エンゲネル自身は、この考え方を広く展開していく作業を行っていないが、彼の弟子、ないしは彼の影響を受けた人々が、神王イデオロギーをめぐる諸論考を発表し、「ウプサラ学派」を形成するに至った。例えば、エンゲネルの弟子である旧約学ならびに聖書考古学者 G. W. オールストレム (Gösta Werner Ahlström)¹⁷や、エンゲネルの影響下で、サムエル記下を題材とした学位論文『選ばれた王ダビデ』(1964年)を執筆した R. A. カールソン (R. A. Carlson)、さらにアッシリア学者の A. ハルダール (Alfred Haldar)¹⁸などがここに含まれる。

以上のような北欧旧約学の流れを支配しているのは、比較宗教学の重視と、文献批判に対する強度の懐疑、そしてその裏返しとしての口伝重視という傾向である。文献批判的研究が、個人の自由や独創性を積極的に評価し、イスラエル宗教が、より個人的・倫理的な宗教へと「進化」したと想定するのに対して、口伝の重視という姿勢は、宗教的伝統の継承・保存という面をより強調する。

[……]、この天上の神に、年ごとの祝祭における祭儀劇でその神話的出来事を描出する地上の神王が対応していた」(Reventlow、前掲論文492頁)という考えを基礎としている。

- 16 このエンゲネルの立場は、G. Widengren (1940年からウプサラ大学宗教史・宗教心理学教授)の主張と結びついている。Widengren は、比較宗教学における、進化論的な宗教の捉え方に反対したことで知られている。Ringgren, op. cit., 1002参照。
- 17 主著『詩篇89苦しむ王の儀礼からの典礼』(1959年)、『ヨエルとエルサレム神殿祭儀』(1971年)など。
- 18 学位論文『古代セム族における祭儀預言者の組合』(1945年)で、祭儀預言者のギルド説を主張した。他に、『アッカドとヘブルの嘆きの詩篇』(1936年)など。

ここには、宗教史学派の成果を取り入れつつも、その背後にある自由主義的傾向に対しては抵抗しようとする試みを見ることができるようと思われる。

2. スカンディナビア学派の新約学

宗教史的背景の強調と口伝の重視という上述の傾向は、北欧の新約学にも見て取れる。一般に「スカンディナビア学派」と呼ばれる人々に共通するもの、この傾向である。

(1) 「スカンディナビア学派」の出発点：フリドリクセンとウーデベリー

「スカンディナビア学派」の出発点は、A. フリドリクセンと H. ウーデベリーであると言われる。同じ時代に、ウプサラとルンドに分かれて教鞭を取ったこの二人が、スウェーデンの新約学の興隆をもたらした。中でも、フリドリクセンの残した影響力は絶大なものがある。

A. フリドリクセン (Anton [Johnson] Fridrichsen, 1880–1953) は、ノルウェーの出身である。1912–13年にドイツ留学し、ブレスラウでは E. フォン・ドーブシュツに、そしてゲッティンゲンでは P. ヴェントラントに師事している。1925年にストラズブルで学位取得。1928年よりウプサラ大学教授を務めた。R. ブルトマンと親交が深かったことでも知られている。

フリドリクセンが登場した1920年代のウプサラは、「積義の空虚」とも呼ぶべき時代であった¹⁹。保守主義者・反自由主義神学者であった A. コルモディン (Adolf Kolmodin) が1920年に退いた後を受け継いで、神学積義 (新約) 教

19 E. Beijer, Anton Fridrichsen as Academic Teacher in the Service of the Church, in: A. Fridrichsen, *Exegetical Writings. A Selection* (WUNT 76), Tübingen 1994, 3–20; 4. (フリドリクセンについての叙述は、この論文に負うところが多い。) フリドリクセン以前のウプサラ新約学の状況については、L. Hartman, *New Testament Exegesis*, in: *Faculty of Theology at Uppsala University* (Uppsala University 500 Years, 1), Uppsala 1976, 51–65, とりわけ51–53を参照。

授に就任したのは、宗教史学派の典型ともいべき G. P. ヴェッテル (Gillis Persson Wetter) であった (1923年)²⁰。この、保守的の積義家コルモディンと、宗教史学派の代表的存在であるヴェッテルとの間の大きな落差が、学生の間には、新約積義に対する疑念を呼び起こしたことは想像に難くない。

フリドリクセンは、そのような状況下のウプサラに新しい流れを生じさせた。彼がもたらしたものは、要約して言えば、批判的聖書学と教会的信仰の両立ということになる。

批判的聖書学が、旧約と新約の連続性、また聖書全体の神学的の一貫性を見失わせるという問題は、今日でもなお指摘されているところで、これを解決しようとする「全聖書的」神学の構想が様々に唱えられているが²¹、フリドリクセンが取り組んだ問題の一つもまさにこれであった。当時のウプサラの旧約学は、ヴェルハウゼンに代表される文献批評学を講じた E. スターヴェ (Erik Stave) が1922年に去った後、1927年からは S. リンデル (Sven Linder) が教授の座についていた。リンデルはオリエント学者で、考古学に深い関心を寄せていたが、聖書神学の類には興味を示さなかったようである。そのような中でフリドリクセンは、旧約と新約の神学的連続性を、預言と成就、あるいは予備的の形成と実現という観点から説き、イエスの人物と働きは、旧約の背景なしには十分理解できないということを示そうとしたのである²²。

フリドリクセンが取り組んだのは、旧約と新約の連続性だけではない。彼は、イエスと教会の連続性ということにも深い注意を払った。フリドリクセンによれば、「主イエス」に対する初期キリスト教の信仰は、イエス自身のメシアとしての自覚に遡るものである——「キリスト教の教義は……イエス自身の自覚と、弟子たちがイエスに従う中で個人的に体験した事柄にそのルーツを持って

20 ヴェッテルは、ストックホルム高専で宗教史の教授をしていた (1919-23年)。なお、ストックホルムの宗教史講座は、N. セーデルブloom (Nathan Söderblom) がウプサラ大主教 (Archbishop) の時に、教会の拘束から自由な環境で宗教史研究ができるよう設けたものである (Hartman, op. cit., 53による)。

21 川村輝典「聖書神学と教義学——全聖書的神学との関連で——」『新約学研究』29 (2001年) 37-50頁参照。

22 Beijer, op. cit., 6-7。

いる」²³。フリドリクセンによれば、イエスはメシアとしての自覚を持っていた（が、大祭司の前での審問までは公に宣言しなかった）のであり、十二弟子は、メシア²⁴が呼び集めた民としての教会を代表する存在なのである（したがって教会は、初期キリスト教の宣教活動以前から存在していたことになる）。ここでは、最後の晩餐もまた、教会の聖餐式の史的な原型として理解される。そのようにして、教会と聖礼典がイエスに由来するものであることをフリドリクセンは主張した。この方法においては、史的イエスと教会との連続性という面が強調される。したがって、教会が伝えるイエス伝承全体が、史的現実を反映する鏡として評価されることになる。これは、様式史批判におけるような、伝承を史実に遡らせることに懐疑的な姿勢とは相容れないものであり、必然的にフリドリクセンは様式史には批判的な態度を取るようになった。

批判的聖書学と教会的信仰の両立というテーマは、フリドリクセンの聖書解釈の方法論をも規定している。フリドリクセンによれば、新約諸文書は、まず何よりも初代教会の所産である。したがって、新約聖書の世界を理解するための鍵は、「イエスは主である」との信仰告白にあるというのである。すなわち、聖書のテキストは、まずもって学問的な（＝史的客観性を重んじた）分析の対象とならねばならない。しかしそれだけでは、テキストの「理解」には至らない。もしテキストを、神の言葉として受け止めようとするならば、テキスト自身が語ろうとしているキリスト論的内容（＝初代教会の信仰告白）をそこに読み取る必要がある。これをフリドリクセンは、「現実主義的聖書解釈」（realistic interpretation）と呼ぶ²⁵。

フリドリクセンもまた、宗教史学派の影響を受けた新約学者の一人である。しかしながら、旧約と新約の連続性という、上に述べた視点は、イエスおよび初代教会の宗教史的背景としてのユダヤ教を強調することにつながる。この点

23 A. Fridrichsen, Who did Jesus Claim to Be?, in: op. cit., 84–115: 112.

24 フリドリクセンは、上述の旧約における宗教史的研究の影響を受け、メシアを、旧約の王ならびにオリエントの支配者のような、神的王として捉えている。したがって、教会（弟子たち）は、その王の民ということになる。

25 A. Fridrichsen, Realistic Interpretation of the Bible, in: op. cit., 21–29.

でフリドリクセンは、ドイツの宗教史学派が、どちらかというヘレニズム的背景を新約聖書研究において重視するのは異なっている。実際フリドリクセンは、福音書の中の様々なモチーフや概念、状況などを、パレスチナ・ユダヤ教の視点から言語学的に解明しようと試みる論考を数多く発表している²⁶。

フリドリクセンはまた、すぐれた教育者としても名高い。北欧の聖書学者で国際的に活躍している人々には、彼のもとで学んだ研究者が多い²⁷。その人々は、宗教史的研究（とくに、ユダヤ教的背景の研究）、史的イエスへの強い関心、また、様式史的方法への懐疑といった点で、フリドリクセンの立場を継承している。また、1900年代後半におけるヨーロッパの聖書学の全体的傾向に合致して、学問と（教會的）信仰との乖離は進む結果となったが、後述するように、歴史的聖書学は神学ないし教義学の根拠にはならないと強調することによって、聖書学の自律性と伝統的信仰の保証とが同時に図られた。その意味では、フリドリクセンの調停的立場が、彼以降の北欧聖書学の発展においても根を下ろしていると言えよう。

H. ウーデベリー (Hugo Odeberg, 1898–1973) については、簡単に触れておくにとどめたい。ウーデベリーは、1924年にロンドンで文学博士号を取得した。1932年には神学博士号を取得し、翌年から1964年までルンド大学の教授を務めた。

ウーデベリーは、フリドリクセンとは別に研究活動を展開したが、ユダヤ教重視という方法論的態度においては、両者は多いに共通するものがある。ウーデベリーは、ユダヤ教文献研究を得意とし、とりわけユダヤ教神秘主義やラビ文献に精通していた。そこから、新約文献をユダヤ教、とくにラビ文献との比較によって研究したのである²⁸。このように、ウプサラにおいてもルンドにお

26 Hartman, op. cit., 55n. 14に、それらの諸論考についての紹介がある。

27 例、C.-M. Edsman, B. Gärtner, B. Reicke, H. Riesenfeld, K. Stendahl。さらに、B. NoackやN. A. Dahl, B. Gerhardsson, E. Larssonなども、Fridrichsenのもとで学んだことがある。Hartman, op. cit., 56n. 15ならびにidem, Art. Scandinavian School (NT Studies), ABD 5 (1992)1001–4: 1003参照。

28 例、*Pharisaism and Christianity*, tr. by J. M. Moe, St. Louis 1964 (orig. 1943)。ウーデベリーはこの本の中で、イエスがパリサイ派と対立したというのは、イエスが

いても、宗教史、とくにユダヤ教的背景の重視という伝統が形成された。

(2) 「学派」の後継者たち：リーゼンフェルドとイェルハルドソン

すでに述べたように、フリドリクセンのもとからは多くの著名な聖書学者が輩出しているのだが、ウプサラでフリドリクセンの後を継いだのは、H. リーゼンフェルド (Harald Riesenfeld) である。リーゼンフェルドは、ドイツ・フライブルクの生まれで、ナチを逃れて一家でスウェーデンに移住したという。1947年に、「山上の変貌のイエス」に関する宗教史的研究で学位取得。1953年に、フリドリクセンの後任としてウプサラ大学教授の座に就いた。その後、スウェーデン聖書委員会の翻訳部門の仕事に従事するため、1972年に教授職を退いている。

リーゼンフェルドは、イエス伝承の扱いにおいて、師フリドリクセンの立場を継承・発展させた。すなわち、ドイツの様式史が、イエス伝承の伝達過程における、伝承者による比較的自由的な改変や創作を想定するのに対して、リーゼンフェルドは、イエスの教えが、「聖なる伝承」として弟子たちによって暗記され、より厳密な、固定化された形で伝達された」と主張するのである²⁹。そして、この「イエス伝承」は教会において、礼拝の中で復唱されることによって伝達されたという。したがって、教会の伝えるイエス伝承は、正確にイエス自身へと廻り得ることになる。ここには、史的イエスと教会との連続性を保持し

ユダヤ教あるいはイスラエルと対立したという意味ではない（ユダヤ教の中には他にも種々の集団があった）ということや、イエスが福音書の中で警告しているパリサイ主義とは、ユダヤ教の中のパリサイ主義ではなく、キリスト教会の中に存在したパリサイ主義の「パン種」であるなど（8-9頁）、興味深い主張をしている。ウーデベリーによれば、パリサイ主義と原始キリスト教の根本的な対立点は、前者が、人間は元来、神の意思を実行できるよう創られていると考えるのに対して、後者は、まず内的な変革、再創造の経験が人間には必要だと見ていることにあるという（op. cit., 104）。

29 H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition. Essays*, 1970, 16-26. リーゼンフェルドによれば、ヨハネ福音書の伝えるイエス伝承もまた、イエスが弟子集団の中で行なった会話と瞑想に端を発しているという（op. cit., 28）。

ようとする(フリドリクセン以来の)意図が働いているわけだが、この認識が、北欧新約学において、史的イエスへの関心を持続させる要因となったのである。これは、ドイツにおいてちょうど、ブルトマンの影響により史的イエス問題が No Quest の時代にあったのと著しい対照をなしている。

イエス伝承がそのように、厳密・正確に伝達されたというような想定は、どこに根拠を持つのだろうか。リーセンフェルドはこれを、ユダヤ教におけるラビの教えの伝達過程との並行で考えている。ラビの弟子たちが、師から伝えられた言葉を正確に暗記し、伝承したのと同じように、イエスの弟子たちもまた、イエスの言葉を一言一句違わぬよう暗誦し、伝えていった。そのような口承過程の繰り返しの上に福音書伝承は成り立っている故に、福音書に記録されているイエスの言葉は、正確にイエスに遡り得るというのである³⁰。

この考え方を継承・発展させたのが、B. イェルハルドソン (Birger Gerhardsson) である。イェルハルドソンは、フリドリクセンの下で神学を始め、リーセンフェルドの指導を受けて学位論文³¹を執筆した後、1965年からルンド大学教授を務めた。

リーセンフェルド同様、イェルハルドソンも、イエス伝承の伝達を、ラビによる口伝トラーレ伝達の過程との並行性という観点から説明している。すなわち、イエスは弟子たちに、自らの「メシア的トラーレ」(＝イエス伝承)を暗記させた。弟子たちはこのイエス伝承を、ラビの口伝トラーレに相当するものとして伝承したのであり、その固定した伝承に、パウロや福音書記者たちは依存しているというのである³²。

30 Riesenfeld, op. cit., 17-19.

31 B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (ASNU 22), Uppsala/Lund/Copenhagen 1961; repr. Grand Rapids/Cambridge, 1998 (together with *Tradition and Transmission in Early Christianity*).

32 この仮説に対しては、Riesenfeld や Gerhardsson が、紀元70年以降のラビ伝承の事情を、70年以前(＝イエスの時代)に無批判に読み込んでいるとの批判がなされた [cf. M. Smith, A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition, *JBL* 82 [1963] 169-176; W. G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesus Forschung* [BBB 60], hg. von H. Merklein, Königstein/Ts. 1985, 11-12. Smith 論文は、Gerhardsson の

もともと、イェルハルドソンは、伝承内容の厳密さを強調したリーセンフェルドとは多少異なり、ラビの場合と同様に初期キリスト教の伝承も、固定的な部分と柔軟性の両方を持っていると主張したのであるが、この点は、批評者たちから顧みられることがなく、リーセンフェルドの説と同様のものと見なされてしまった³³。

いずれにせよ、リーセンフェルドやイェルハルドソンが示した、福音書伝承とラビ伝承との並行性という視点は、スカンディナヴィア学派を特色づけるものとなった。実際、福音書をユダヤ教的背景から考察するという著作が、この学派から続けて出されている³⁴。

イェルハルドソンは、歴史的な聖書学研究と神学との相違を強調する立場だが、これは、前に述べたように、1900年代後半の北欧聖書学全体の傾向でもある。イェルハルドソンによれば、福音書の成立史や伝承史についての研究は、新約聖書神学にとって大きな意味を持ちはするけれども、神学の根拠となり得るものではない。新約聖書神学は、原始キリスト教信仰の内容と意味について適切な仕方から考察することから始まるものだからである³⁵。この主張は一方で

著作〔前註参照〕に対する徹底した批判である)。これに対して Gerhardsson は、70年を境にして、ラビが全く新しい伝承方法を導入したというようなことは考えられない、と反論している (B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, 1977, 19)。

33 例えば、Kümmel, op. cit., 299-300における批判を参照。そのような評価に対する反論を Gerhardsson は、*Memory and Manuscript* の新版 (註31参照) に付された序言 (p. ix-xxii) の中で記している。

34 例えば、B. イェットネルの学位論文 (Bertil Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* [ASNU 21], Uppsala et al. 1955) は、アレオパゴス説教 (使徒行伝17章) の理解に、ギリシャ的・ストア的素材よりも、ユダヤ教的素材の方が役立つことを強調する。L. ハルトマンの学位論文 (Lars Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* [ConBibNT 1], Lund 1966) はユダヤ教黙示文学の構造分析から、マルコ13章の小黙示録の構造に光を当てようとする試みである (詳しくは、Hartman, op. cit., 61-62参照)。K. ステンダールの有名な学位論文 (Kister Stendahl, *The School of Matthew and Its Use of the Old Testament* [ASNU 20], Uppsala et al. 1954) は、編集史的観点から、マタイ福音書における旧約の定型引用 (=初期キリスト教徒による旧約解釈) の背後に「マタイ学派」を想定する研究である。

35 Gerhardsson, *Anfänge*, 9. やや異なった言い方ではあるが、K. Stendahl は、新約

は、批判的聖書学の自律性を強調するものであるが、他方、その成果が、教会的信仰および教義を脅かすものでないことの保証でもある。

3. 近年の傾向——新しい方法論への関心と宗教史的立場の持続

(1) 新しい方法や観点との結びつき

宗教史、とりわけユダヤ教的背景を重視した研究が、北歐新約学の顕著な傾向であることは既に述べてきた通りだが、この傾向は、20世紀後半において、一方では、新しい方法論への関心と結びついた³⁶。

上述したハルトマンの学位論文（註34参照）は、ユダヤ教研究と構造主義的分析を結合したものであるが、リーセンフェルドの後を継いだハルトマンの指導の下、構造主義的言語学を用いた分析がウブサラで台頭するようになった。これは、フリドリクセンによる、モチーフや概念を対象とした言語学的分析（上述参照）の発展と考えることもできよう³⁷。また、ドイツ聖書学の流れに合致して、社会学的分析を試みる著作も現れるようになった³⁸。

神学について、新約聖書の中にある諸神学を記述する研究と、規範となる組織神学の試みとは明確に区別されるべきだとしている（*Method in the Study of Biblical Theology*, in: J. Ph. Hyatt [ed.], *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville 1965, 196–209: 198–199）。同様の考え方は、H. Räisänen（後述参照）にも見られる。

- 36 新しい方法に敏感なもの、北歐聖書学の傾向と言える。例えば、編集集を用いた分析はすでにリーセンフェルドが1954年に試みている（H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, in: *FS R. Bultmann* [BZNW 21], Berlin 1954, 157–164）。
- 37 例：D. Hellholm, *Das Visionbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse* (ConB. NT 13: 1), 1980 (= Diss. Uppsala); B. C. Johanson, *To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians* (ConB. NT 16), 1987 (= Diss. Uppsala); A. Eriksson, *Traditions as Rhetorical Proof. Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (ConB. NT 29), 1998 (= Diss. Lund)。
- 38 例、M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans and Philippians* (ConB. NT 34), 2001 (= Diss. Lund)。

(2) 宗教史的立場の継承：ライサネン

しかしながら、宗教史的研究を重視する立場も依然として、北欧聖書学を特色づけている。スウェーデンの聖書学が、上述(1)で述べたように、新しい方法論への関心を強めているのに対し、「伝統的」な宗教史的研究の色合いを強く打ち出しているのは、新約聖書神学をめぐる議論でも頻繁に言及される、フィンランドのH. ライサネン(Heikki Räisänen)である。

ライサネンは、1969年にヘルシンキ大学で学位を取得し³⁹、1968年に同大学専任講師、75年より教授を務めている。彼は、初期キリスト教思想の形成を研究の焦点としつつ、同時に比較宗教学的な研究も進めており⁴⁰、宗教間対話にも大きな関心を抱いているという。

ライサネンの方法論的立場は、新約聖書をまず何よりも文献学的に分析するというもので、新約聖書中のモチーフや概念を宗教史的・言語学的に研究することに重点が置かれている⁴¹。これは必然的に、ユダヤ教的背景の積極的評価につながっていく。この点で彼は、フリドリクセン以来の北欧聖書学の流れを継承している⁴²。

この、新約聖書を徹底して文献学的に研究するという立場は、新約聖書の思想を、原始キリスト教宗教史として描くという考え方につながる。ライサネンは、全聖書の神学というような構想(B. S. チャイルズ、P. シェトゥールマッハー)を厳しく批判する。新約聖書釈義とは、教義学とは関わらない歴史的学問なのであって、「聖書神学」の構築を目標とするものではない。新約聖書は、

39 学位論文：*Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (AASF B 158), 1969.

40 Cf. H. Räisänen, *Das Koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, 1971.

41 idem, *Jesus, Paul and Torah* (JSNT, S 43), 1992に収められた諸論考参照。

42 宗教学を高く評価するスカンディナビアの伝統から、学問的公平さというものを学んだと、ライサネン自身が述べている。Räisänen, *Biblical Critics in the Global Village*, in: idem et al., *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki*, Atlanta, GA 2000, 9-28: 23.

原始キリスト教の宗教史を描き出す際の主要な文献だというのである。

この「聖書神学」批判は、「神学的」聖書学を志向する者には不満であろうけれども、近代聖書学の歩みがたどり着く一つの帰結としては十分理解できるものである。ドイツ型の聖書学は、神学内部の1学科という立場にあるゆえに、神学(ないし教義学)と自らを切り離すような言表をしにくいという制約を持っている⁴³。しかし、神学部の教授という立場を越えた活動を展開しているライサネンにとっては⁴⁴、聖書学の学問性を前面に押し出すことが可能であり、また重要でもあった。実際、原始キリスト教宗教史をめぐる歴史的学問としての新約釈義という主張⁴⁵をすることで、新約神学においてはあまり顧慮されることのない、新約の「周縁」文書(公同書簡など)や、さらには非正典文書も、新約学の研究対象として自然に視野に入ってくるのである。

4. まとめに代えて

ライサネンの立場は、宗教史的研究に重点を置く北欧聖書学の流れを押し進めた一つの結果であるということができよう。新約聖書の内容を、原始キリスト教宗教史という枠で捉えるこの考え方には、いくつかの利点がある。第一に、キリスト教をより相対的に捉える視点をこの研究は提供する。この背景には、キリスト教会の非「国教」化という、北欧の教会事情があると考えられる。非キリスト教徒を多く受け入れ、もはやキリスト教信仰を自明のものとしてできない

43 その制約を超えた時に、ゲッティンゲン大学における G. リューデマンをめぐる事件のようなことが起こる。イエスの復活の史実性を否定したリューデマンは、ニーダーザクセン州教会と衝突し、新約聖書学教授のポストを解任され、「神学の後継者育成のための教育課程外」の科目である「初期キリスト教の歴史と文学」担当にされると共に、牧師試験(および博士試験、教授資格試験)に携わる権利を剥奪された。

44 ライサネンは、2001年から、Academy of Finland の Academy Professor を兼任している。

45 Räsänen, *Beyond New Testament Theology*, 1990, 121. ライサネンは明確に、宗教史学派のヴレーデに模範的立場を見ている(同書13-18頁参照)。この点については、田村、前掲論文42-43頁に紹介がある。

社会的な状況の中で、キリスト教がどのように自己を規定するのかという問題が不可避なものとして浮かび上がっている。この、北欧のみならずヨーロッパ社会全体が抱えている課題としての自己検証を、宗教史的研究に裏打ちされた聖書学は手助けするものとなるに違いない。さらに、ユダヤ教的背景を重視するという手法は、キリスト教とユダヤ教との対話という現代的文脈に資するところが大きい。

ドイツ型聖書学と境界を接し、多大な影響を受けつつも、独自の流れを作り出してきた北欧聖書学のあり様は、同じくドイツ型聖書学の影響下に発展してきた日本の聖書学にとっても学ぶところが多いように思われる。日本の聖書学が、欧米の模倣を越えた独自のあり方を模索していく中で、北欧の聖書学の歴史は、一つのモデルを提供してくれるであろう⁴⁶。

46 本稿ならびに、本稿の基となった講演（註2参照）を準備するにあたり、小河陽氏（立教大学教授）から非常に多くの貴重なご教示を賜った。ここに記して感謝申し上げたい。