

歴史の聖化

—原始キリスト教の終末論における黙示文学の克服—

十津守宏

目次

序

第一章 ユダヤ教の預言者文学と黙示文学

第二章 黙示文学と原始キリスト教の終末論の差異

第三章 終末論的視座からの歴史の再聖化

結びに代えて

序

M・エリアーデは、円環的であれ、直線的であれ終末論というものは、未来に投影された反歴史的解決であることを指摘している。そして、その根底には、「祖型の反復」の平面に閉じ籠ることにより、一回起的なるもの新奇なるものの連続により構成される歴史を拒否せんとするアルカイックな伝統的観念が存在することを指摘している [エリアーデ 1963: 146-148]。本論では、その反歴史的解決としての終末論が、いかにユダヤ・キリスト教の伝統の中で「永遠回帰の神話」に支配されているアルカイックなメンタリティを乗り越えていったのかを、原始キリスト教における黙示文学克服の試みから再検討したい。なお本論中での新旧両聖書からの引用は、日本聖書協会の新共同訳に拠っている。

第一章 ユダヤ教の預言者文学と黙示文学

キリスト教の母体であるユダヤ教の終末論には、明確な質的差異を示す2種類の思想的潮流があったとされている。即ち、預言者文学と後期の黙示文学である。

預言者文学とは、旧約聖書（以下では、旧約と略する）におけるイザヤ書、エゼキエル書、ミカ書などの書物を指す。これらの書物は、唯一神ヤーヴェへの信仰から離れて、バアルなどの豊穡神信仰へと走ったイスラエルの民への痛烈な批判を展開するとともに、それに対する神による裁きについて語る。一方のユダヤ教後期の黙示文学は、紀元前二世紀以降の宗教運動である。旧約におけるダニエル書、そして偽典や外典であるエノク書、バルク書、エズラ書などを指す。預言者文学が神の霊が預言者の口を通して預言を語るという形式を採るのに対して、黙示文学は、神、天使などの神的存在が幻覚、夢などを通して預言者に啓示を行うという形式を採る¹⁾。

旧約の預言者文学において展開された終末論は、真の意味においての終末論ではない。確かに、そこには「この世の終り」を想起させる宇宙論的表象を随所に認めることが出来る。

地は裂け、甚だしく裂け、地は碎け、甚だしく碎け、地は揺れ、甚だしく揺れる。(イザヤ書 24,19)

主はすべての国に向かって憤りを発し、怒りは、その全軍に及ぶ。主は絶滅することを定め、彼らを屠るために渡された。刺し貫かれた人々は投げ捨てられ、死骸は悪臭を放ち、山々はその血によって溶ける。天の全軍は衰え天は巻き物のように巻き上げられる。(イザヤ書 34,2-4)

大地は震え、ねじれる。主の定めがバビロンに成就し、バビロンの国を人の住まない廃墟とされるから。(エレミア書 51,29)

終わりが来る。地の四隅に終わりが来る。今こそ終わりがお前の上に来る。わたしは怒りを送り、お前の行いに従って裁き、忌まわしいすべてのお前を報いる。(エゼキエル書 7,1-3)

このように、旧約の預言者文学において展開された終末論には、明確な宇宙論的な表象が与えられている。しかし、この宇宙論的表象は装飾に過ぎない。旧約の預言者文学において期待されているのは、具体的なイスラエルの敵に対する神の裁きであり、イスラエルの民の現世的な幸福の享受である。また、あれほどまでに期待されていたメシアも、神的な人物ではなく、かのダビデ王の子孫であると叙述されている点で、歴史化されているからである。預言者文学の担い手らは、理念上は歴史に内在する神の裁きと救いの業に対して、当時普遍的に流布していた宇宙論的終末神話からその宇宙論的装飾を借用し、自らの預言を装飾したに過ぎないのである[Bultmann 1979: 25-30]。

預言者らにとって、この世は、神の支配と栄光が顕れる場なのであり、イスラエルの民が辿る歴史は、救済史(Heil-geschichte)なのである。彼らは、自らが導入した新しい歴史の概念——生起する事象は、皆神の意志の顕れである——により「救済史」を構築する。その一方で、我々は古代イスラエルの人々の間にも「祖型と反復」の伝統的観念が存在していたことに気付かされる。旧約における神による「救い」はいくつかの範例的モデル——例えば、モーセの出エジプトという——により支配されているからである[Rad 1960: 113-114, Niditch 1997: 34-49]。しかし、神による数々の「救い」の業はその一つ一つが特定の歴史的事実として認識され、新奇なる意味を持ち「救済史」という一つの直線上に位置付けられることにより、歴史性を獲得しているのである[Rad 1960: 108-134]。そして、旧約において展開された終末論も同様にそのイスラエルの民が辿る「救済史」に位置付けられており、期待されている神の裁きも歴史的な出来事として語られている。それ故に、歴史そのものを周期的に破棄し、世界そのものを再生させようとする古代の円環史観に基づく宇宙論的な終末論とは、本質的に異なるものである。

しかし、一方のユダヤ教後期の黙示文学において旧約において装飾に過ぎなかった宇宙論的表象が重大な意味を持つに至るのである。そして、世界に対する理解のあり方は、全く異なった形で現れてくる。この黙示文学の作者らは、この世を徹底した悲観主義のもとに捉えているのである。彼らは、現世における「救い」の可能性、現世における神の支配に対して等しく懐疑的

である。例えば、後期ユダヤ教の黙示文学に属するエズラ書においてエズラは天使に対してこう問うのである。

なぜイスラエルは不名誉にも異邦人に渡されたのか、なぜあなたが愛された民を、神をも恐れぬやからに渡されたのか、なぜわたしたちの先祖の律法は滅び去り、書き記された契約はうせたのか。(エズラ 4,23)

それに対して天使はこう答える。

時に適って約束されたことを、この世は実現できないであろう。それは、この世が悲しみと弱さに満ちているからである。あなたがわたしに尋ねているその悪は既に蒔かれた。しかし、その摘み取りはまだである。蒔かれたものが刈り取られ、悪の蒔かれた畑が消え去らねば、善が蒔かれた畑は来ないであろう。悪の種が、最初にアダムの心に蒔かれたために、今までどれほど多くの不信仰を实らせたことだろう。それは脱穀の時が来るまで実らせ続けるだろう。(エズラ 4,27-30)

予定された升目が満たされるまで、神は動ずることも、焦られることもないのである。(エズラ 4,37)

黙示文学の作者らにとって、この世は悪の力により支配されている。現世には、神の「救い」は顕れない。アダムが犯した原罪により、この世に悪が入り込んでしまったからである。それ故に、神は新たなる「創造」を望む。悪弊に満ちたこの世を、悪魔もろとも滅ぼし、新たなる創造による世界には、敬虔であった義人のみが住まうであろう。ここに悪に満ちた古き世と義に満ちた新しき世との二元論が成立するのである。それに付随して、旧約における歴史化されていた終末論は宇宙論化される。イスラエルの民とその敵に対するものとされていた歴史的な神の裁きが、全ての人間と現行の世界そのものを対象とすることにより、普遍化されるのである。それ故に、黙示文学において期待されている「来世」は、もはや現行の歴史の延長上には把握され

得ない。それは、現世における歴史的可能性から生まれるものではなく、現世そのものを破棄することにより、成立するものだからである²⁾。

このような黙示文学における終末論が、旧約における預言者文学のそれからの純粋な派生・発展形態であるか否かは、多くの先行研究により様々な形で議論されているが³⁾、本論において重要な意味を持つのは、この黙示文学の特徴である現世と来世の二元論、神の歴史からの後退による決定論的歴史理解が、歴史というものを最初に発見したとされる古代イスラエルの宗教的世界観をいかに変容させたのかということである。

神の示現としての歴史という古代イスラエルの宗教の正統的歴史観に基づく預言者文学は、歴史に対する神の導き、歴史内的な「救済」の成就の可能性に対して、揺るぎない信頼を表明している。それに対して、黙示文学に特徴的な現世と来世を断絶し対立させる二元的思考は、この世における「救済」を断念し、それを来世に投影することにより彼岸化しているのである。そして、この二元化の傾向は、神の示現としての歴史の意味付けの喪失——歴史の非聖化をも意味している。黙示文学の作者らは、自らが直面している厳しい現実を、古代イスラエルの宗教的世界観の伝統に正統的な預言者文学の作者らのように、神から課された試練、もしくは罰とは見做していない。先に引用したエズラ書の記述からも明らかのように、彼らはイスラエルの民にふりかかる様々な災厄を、この世が悪により支配されているからであると見做しているからである。悪に満ちた現世と神の支配のもとでの来世という黙示文学的二元論は、終末によって断絶される時間的前方へと、その「救済」を投影するが、それが志向するものは、先にも述べたように歴史の目的ではなく、終止なのである。

このように黙示文学で展開された終末論は、明確に俗的な歴史の撤廃を意図している。古代イスラエルの宗教では、歴史は、常に神の示現であると見做されてきた。このことから、時間全体を聖化し「祖型と反復」と時間の周期的撤廃という伝統的観念を破棄した [エリアーデ 1963: 137-148, Rad1960: 108-134]。一方、黙示文学の作者らは、現世における神の支配を否定し、歴史を非聖化し、期待された終末にて周期的にはなく、ここでは古代イスラ

エルの宗教の正統的伝統である直線的歴史観に従って、一回的かつ決定的に破棄しようと試みるのである。即ち、黙示文学はその一回起性という点においては、それまでの「永遠回帰の神話」に支配された円環的終末論に対して特徴付けられるのであるが、エリアーデが指摘するように、終末論による世界そのものの儀礼的再生とそれに伴うそれまでの俗的時間の撤廃という、一回起的なるもの新奇なるものの連続により構成される歴史というものに抗する伝統的観念を依然としてその根底に存在させているのである。

第二章 黙示文学と原始キリスト教の終末論の差異

前章では、ユダヤ教の預言者文学と黙示文学との終末論の質的差異を考察し、黙示文学が展開する終末論というものが、ユダヤ・キリスト教の直線的歴史観の伝統に従いながらも、その根底にアルカイックな歴史に抗する観念を依然として保存していることを例証した。それでは、本論が主題とする原始キリスト教の終末論は、先に考察した黙示文学に対して、どのように位置付けられるかをここでは考察したい。

原始キリスト教がユダヤ教後期の黙示文学から、現世と来世の二元論、近い未来に期待された宇宙論的破局を受け継いでいることは、多くの先行研究によって指摘されている¹⁾。実際、福音書におけるイエスの言葉には、宇宙論的色彩を帯びた明確に黙示文学的な表現を見出す事ができる。

民は民に、国は国に敵対して立ち上がり、方々に飢饉や地震が起こる。しかし、これらは全て産みの苦しみの始まりである。そのとき、あなたがたは苦しみを受けて、殺される。また、わたしの名のために、あなたがたはあらゆる民に憎まれる。そのとき、多くの人がつまずき、互いに裏切り、憎み合うようになる。偽預言者も大勢現れ、多くの人を惑わす。不法がはびこるので、多くの人々の愛が冷える。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる。そして御国の福音はあらゆる民への証しとして、全世界に宣べ伝え

られる。それから、終りが来る。(マタイ24,7-14 マルコ13,3-13 ルカ21,7-19)

その苦難の日々の後に、たちまち太陽は暗くなり、月は光を放たず、星は空から落ち、天体は揺り動かされる(マタイ24,29 マルコ13,24-27など)。

これらの宇宙論的表象と普遍化の傾向は、福音書に展開されている終末論が、黙示文学の影響を少なからず受けていることを示している。また、現世が悪の力により支配されているという観念も、黙示文学から受け継がれている。マルコの福音書では、イエスはこの世が「神に背いた罪深い(マルコ 8, 38)」ものであると述べる。それゆえ、イエスは古き世を捨てることを勧めるのである。

もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人に施しなさい。そうすれば天に富を積むことになる。

(マタイ 19,21)

わたしの名のために、家、兄弟、姉妹、父、母、子供、畑を捨てた者は、皆、その百倍もの報を受け、永遠の命を受け継ぐ。(マタイ 19,29)

天の国は次のようにたとえられる。畑に宝が隠されている。見つけた人は、そのまま隠しておき、喜びながら帰り、持ち物をすっかり売り払って、その畑を買う。(マタイ 13,44)

先に示した福音書におけるイエスの言葉では、明らかに来世たる「神の国」は、現世的な物事と超越的に対立していると推察される。ここには、この世とかの世という二元論が表象されている。このことと、先に見た展開されている終末論が宇宙論的表象を帯びていること——即ち、その裁きがイスラエルの民に止まらず人間全てと古き世界そのものに臨むこと——は、福音書のイエスの宣教における終末論が、まさしく黙示文学的思考のもとで成立していることを示唆するものなのである。

そして、福音書の作者らは、イエスの宣教が終末論的支配であること、そ

の古き世と新しき世の転換が、今まさに起きようとしていることを強調する。

あなたがたの見ているものを見る目は幸いだ。いっておくが、多くの預言者や王たちは、あなたが聞いているものを聞きたかったが、聞けなかったのである。(ルカ 10,24 マタイ 13,16-17)

はっきりと言っておく。ここに一緒にいる人々の中には、神の国が力にあふれて現れるのを見るまでは、決して死なない者がいる。(マルコ 9,1)

福音書におけるイエスの宣教は、「多くの預言者や王たちが見たかったもの」——即ち旧約での神の「救い」の約束の成就なのである。期待されている「神の国」の成就是、すぐそこに迫っている。イエスは、この世の支配者サタンが天から落ちるのを目にしている(ルカ 10,18)。そして、イエスの言葉を聞いた人々が存命の間に「神の国」は「力にあふれて現れる」からである。これらのことから察すると、少なくとも福音書の創り手であった原始教団は、黙示文学的刻印を受けた終末願望に支配されていたと言えよう。

その一方で、福音書に描かれているイエスは、「神の国」が、今既にここに来ていること——「神の国」の現在性を示唆するのである。

しかし、わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ。(ルカ 11,20)

ファリサイ派の人々が、神の国はいつ来るのかと尋ねたので、イエスは答えて言われた。「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。(ルカ 17,20-21)

福音書のこの部分に記されたイエスの宣教では、黙示文学のように「神の国」は時間的に隔たった未来のみに投影されているものでもなければ、可視的な地上の制度でもない。それは、人々の間に人倫的に実現し得るものなのであり、この世に重層的に重なり合っており、同時性・現在性を示している。こ

の「神の国」の現在性の示唆——「未だ・・ない」と「今既に・・」は、一般的に原始キリスト教の終末論の特徴と見做されている²⁾。この来世たる「神の国」の現在性の示唆を、よりよく説明するのがイエスの受難観である。ここで、我々はそのイエスの受難物語に着目してみたい。

ユダヤ・キリスト教が育まれた舞台である中東には、バアル・タンムーズ・アシュタルテなどの豊穡神の「死と再生」神話が普遍的に流布している。この豊穡神の「死と再生」神話は、ある日、何らかの理由により豊穡神が、地上から地底世界へと連れ去られる。そのため、大地は衰え作物は実らなくなるが、再び豊穡神が地底世界から帰って来ると、大地は生命力を取り戻すという内容から成っている。これらの神話は、周期的に循環する季節の交替を描いた自然神話であると考えられている³⁾。この豊穡神の「死と再生」神話とイエスの受難物語の間には、明確な対応関係が存在していることが指摘されており、イエスの受難物語と豊穡神の「死と再生」神話との比較から、福音書の作者らがイエスの受難と復活というモチーフを、豊穡神の死と再生をもとに構成したという可能性が指摘されている⁴⁾。その福音書の作者らがイエスの受難物語の骨格として豊穡神の「死と再生」神話を採用した要因は、神の「死と再生」が世界の終末論的転換を表象するというモチーフではなかったのか。即ち、福音書の作者らは、イエスの刑死という歴史的事実に、現世と来世の終末論的転換を、受難と復活という意味付けにより、表象させているのである。それゆえに、結論から述べるならば、イエスの受難物語は、オリジナルの豊穡神の「死と再生」神話が世界の循環的観念に基づく円環的終末論を表象しているのに対して、原始キリスト教の終末論の特徴を表象していると見做し得るのである。そして、そのイエスの受難記事に黙示文学に見られるような終末論的装飾が与えられていることは、先に示した見解を裏付けるものであるといえよう。

さて、昼の十二時に、全地は暗くなり、それが三時まで続いた。

(マタイ 27,45)

そのとき、神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂け、地震が起こり、

岩が裂け、墓が開いて、眠りについてた多くの聖なる者たちの体が生き返った。(マタイ 27,51など)

ここで引用した福音書の受難記事の記述によると、イエスの受難には宇宙論的な異変が伴われているだけでなく、聖徒の復活もが伴われている。この聖徒の復活は、ダニエル書以来の黙示文学における終末の到来を示す典型的モチーフである。この出来事が、イエスの死とともに起こったと述べられていることにより、イエスの受難そのものが終末論的出来事であるが示されている。また、「神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂けた」という記述も、神と人間との隔たりが取り除かれた事を示唆するものであり、やはり黙示文学において期待されていた終末論的出来事なのである[Balabanski 1997 151-152, 三好 1987: 186-187]。

ここで我々が、着目しなければならないことは、イエスの受難と復活が豊穡神の「死と再生」神話のそれとは異なり、一回的な歴史的事実として位置付けられていることである。イエスの受難——イエスが受けた苦しみと死は、確かにバアルやタンムーズなどの豊穡神の苦悩と地底下降を想起させるものであり、神話的かの時の出来事である。即ち、エリアーデがいうところの「祖型」なのである。「祖型と反復」の伝統的観念のもとで生きるアルカイックな人々は、その祖型の儀礼的に再現による神話的かの時への再同化を通して、「救い」を体現していたのである [エリアーデ 1963: 85-119]。しかし、イエスの受難と復活は、神の死による世界の終末論的転換という単なる「祖型」の反復ではない。それは、古代イスラエルの宗教が導入した、神に導かれた救済史の中に歴史的に終末論的一回性を伴い、位置付けられているからである[Moltmann 1995: 260]。その世界の転換に対する確信は、絶えず繰り返される「神の死」という「祖型の反復」としてではなく、原典における古典ギリシア語の不定過去で記されているように、一回限りでありながらも、歴史の地平に持続的に模写され続けている。それゆえに、そこに表象されるのは、季節の循環や雨季と乾季の交替による、世界の生命力の周期的更新ではない。それは、神の契約の成就であり、終末論的一回起性を伴い、歴史的に顕れた

「救い」の業なのである [アウグスティヌス 1983: 143-146]。福音書の作者らは、イエスの刑死という歴史的出来事を、世界の終末論的転換を示す「神の死」としての終末論的出来事として装飾し、それを救済史の内部へ導入しているのである [Balabanski 1997: 260]。この現世と来世との終末論的転換は、黙示文学では、それが目的でない以上、本質的に歴史には属さない「時」の終りに期待されていたものである。この転換点の、イエスの刑死という歴史的出来事への移行は、先に示した福音書にみられる「神の国」の現在性・同時性の示唆と深く結び付き、教義上互いに補完し合う。即ち、黙示文学が現行の歴史が終焉を迎えた後の、神による世界の再創造による彼岸的な「救済」を志向しているのに対して、原始キリスト教は、現世と来世という黙示文学的二元論を継承しながらも、来世たる「神の国」の同時性、現在性の示唆、そしてイエスの受難と復活に現世と来世との転換をみることによって、歴史的に現在化され得る「救済」を志向していると見做し得るのである。

第三章 終末論的視座からの歴史の再聖化

原始キリスト教は、黙示文学では時の「終り」に投影されていた、現世と来世の転換を、イエスの刑死という歴史的出来事を受難とキリストとしての復活に象徴させることにより「現在化」している。ここにユダヤ教黙示文学の終末論と原始キリスト教のそれとの質的差異が顕れていることを、我々は前章で指摘した。それでは、この現世と来世との転換点の移行は黙示文学の二元論の枠組み——ひいては歴史観というものをどのように変容させるのであろうか。来世たる「神の国」の現在性・同時性の示唆というものは、その「神の国」を、時間的に隔たった未来のみに求められるのではなく、この世との重層的な関わりにおいて把握させる。ここで我々は、神の支配のもとでの世界内の秩序について語る知恵文学的色彩が福音書におけるイエスの宣教にみられることについて触れなければならない。

空の鳥をよく見なさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、倉に納めもしない。だが、あなたがたの天の父は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりも価値あるものではないか。(マタイ 6,26)

野の花がどのように育つのか、注意して見なさい。働きもせず、紡ぎもしない。しかし、言うておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。今日は生えていて、明日は炉に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして、あなたがたはなおさらではないか、信仰の薄い者たちよ。(マタイ 6,28-30)

ここではイエスは、この世が神から見捨てられたものであり、神と二元的に対立している悪に支配されているという黙示文学的思考とは明らかに相容れない、この世における神の支配と恩寵について語っている。このようなイエスの宣教にみられる知恵文学的要素と、それに相反する黙示文学的な終末告知との並存を、歴史上実在の人物としてのイエス——史的イエスと原始教団のケリュグマとの差異に還元しようとする試みもあるが¹⁾、そのような見解は原始キリスト教の終末論の特徴を的確にとらえていない。前章で考察したように、原始キリスト教は彼岸ではなく、此岸において歴史的に現在化され得る「神の国」と「救済」について語っているからである。黙示文学的希望は、この世が滅ぼされた後に到来する彼岸的な「救済」を志向する。しかし、イエスの受肉は神の現行の世界に対する愛を示すものであり、その来臨は「救済」の現在と同時性を示しているのである。その受難と復活は、この世への「神の国」の開始を導入する。そして、その時間感覚とは、歴史の担い手である人間存在にとって、目的論的に未来へと向かうのではなく、全く新しい終末論的現実が現在へと突入してくるといった表現により指し示されるような感覚である²⁾。それゆえに、黙示文学的な終末論的表象と本来相反するはずの知恵文学的な色彩は調和するだけでなく、むしろ原始キリスト教の終末観をお互いに補強し合う。原始キリスト教が志向するのは、歴史からの「救済」ではなく、歴史内部への神の到来による終末論的転換に基づく歴史的変革への希望であり、その希望によって生かされているものが、全創造

物に対する神の支配について語ることは何ら不自然なことではないからである。

このように前章で指摘した「神の国」の現在性、同時性の示唆は、知恵文学的色彩とともに、原始キリスト教の終末論の二元論の枠組みをその母体である黙示文学から遠く隔たったものへと変容させるのである。現世と来世との転換は未来ではなく、イエスの来臨、そして受難と復活という過去のすでに成就された出来事にある。O・クルマンが指摘するように、「時の中心」は歴史の「終り」ではなく、救済史の内部にある[クルマン 1954: 71, 93, 217]。そして、J・モルトマンが「復活したキリストは、十字架につけられたイエスである」という告白から出発し、十字架と復活との間の三日間に神の歴史への導きの契機を指摘しているように、イエスのキリストとしての復活は歴史のなかに、終末論の一回性を伴い顕在し、歴史からの「救済」ではなく、歴史的時間全体の「救済」の根拠たり得るものなのである。それゆえに、この歴史を通しての神の創造の御業への信仰は、もはや未来に投影された終末の到来による、歴史の経験の脱宿命化、反歴史的解決といった意味においては把握し得ないものである。O・クルマンがキリストの再臨遅延がパウロにとっては重要な問題となり得なかったと指摘していることは[クルマン 1954: 74]、原始キリスト教における人間存在そのものの実存理解を的確に指摘していると言えよう。イエスの受難とキリストとしての復活という過去の終末論的一回の出来事は、聖霊の臨在とともに歴史の歩みを基礎付け、歴史を終らせるのではなく、また、未来に投影された「救済」の約束という視点からでもなく、その出来事を歴史的にキリスト者をして想起させ続けることにより、歴史の歩みと人間の生に無条件の肯定を与えるのである³⁾。このようにして、原始キリスト教は、歴史に働きかけ、歴史を自らの自己啓示の場とするというユダヤ・キリスト教的な神観念を通して、黙示文学的二元論を受け継ぎながらも、終末論的視座からの歴史の聖化を果たしたのである。

— 結びに代えて —

本論中で考察したように、黙示文学から原始キリスト教への「時の終りへの信仰」の転換に、歴史の再聖化のプロセスを見出だす事ができる。それは、歴史を非聖化し未来に期待された終末により決定的に破棄することを意図した黙示文学から、歴史を神の示現として積極的に受容する古代イスラエルの宗教の正統的伝統への回帰とも見做し得るものである。この転換、歴史の再聖化の原動力となったものを考察すると、エリアーデが指摘するユダヤ教の預言者らによる「祖型と反復」の平面の突破と同様のプロセスを見出だすことが出来る。古代イスラエルの民にとって、生起する事象は、その全てが民にとっての福祉であれ、災厄であれ、神の示現であった [エリアーデ 1963: 137-147]。それゆえに、「永遠回帰の神話」に支配された古代人にとっては始原的時間から俗的時間への転落と見做されていた歴史の経過というものが、古代イスラエルの民にとっては、神の示現としての新たなる宗教的価値を獲得したのである。歴史を通して民を導き、循環的かつ自閉的な自然に対しては絶対的他者としての神観念を通して始原的時間からの俗的時間が、世界創出の始原的時間同様に聖化されたのである。その神は黙示文学では歴史の中から彼岸へと後退させられていた。しかし、原始キリスト教はその神をイエスへの受肉という形で導き入れ、そのイエスの刑死という歴史的事実に受難と復活という形で世界の終末論的転換を表象させることにより、歴史的時間を神による創造の御業が成就される舞台として、再び聖化したのである。

〈註〉

第一章

- 1) ここで述べたユダヤ教の終末論に対する預言者文学と黙示文学という類型化は広く認められているものである。[Bultmann 1979:30-43][シュミットハルス 1973: 73-95] [Collins 1997: 4-7] [Cohn 1993:164-165]
- 2) この見解は、神学、聖書学などにおいても支配的な見解である。エリアーデ

が終末論は反歴史的な性格を持つと指摘しているのは、まさに終末論が持つこの性質を指摘しているのである。[Bultmann 1979: 35] [大貫 1993: 132-149] [エリアーデ 1963: 147]

- 3) ラートは、黙示文学が預言者文学から発展したものではなく、旧約における詩篇に代表される知恵文学からの発展であると指摘している [Rad 1960: 316-322]。しかし、最近の研究ではこのラートの見解は否定されつつある [Collins 1997: 7]。

第二章

- 1) 福音書のイエスの宣教にみられるキリスト教の終末論的枠組みには、黙示文学的色彩が色濃く映し出されている。そこで展開されている終末論は、預言者文学における歴史内における神の裁きではなく、宇宙論的破局を伴うものであり、この世の終りである。ジムは、現世と来世の二元論が、原始キリスト教の終末論の根幹を形成していることを指摘している [Sim 1996: 75-87]。また、ヒルゲンヒェルトはユダヤ教からキリスト教への移行は、この黙示文学という中間項の媒介なくしては考えられないと述べている [Hilgenfeld 1963: 1]。
- 2) 黙示文学における時間の量的対立としての二元論が、原始キリスト教においては現世に重層的に重なり合う二元論へと変化していることは、多くの先行研究が一致して指摘するところである。[ケーゼマン 1972: 223-245] [クルマン 1954: 54-65] [シュミットハルス 1973: 172] などを参照。

イエスが「神の国」を現的存在としてとらえていたという指摘は、荒井によってもなされている。神の国は「近づいた」という「近づく」という動詞には、完了形が用いられており、イエスが語ったであろうアラム語に遡及して訳すると、「来た」と同義になるということである [荒井 1974: 73]。

また、キルトンはイエスの宣教における「神の国」が、時間的な対立において考えられていないことを指摘している。彼は、原始教団において、定式化させられていたと考えられる祈りの言葉から、ことことを証明している [Chilton 1996: 56-62]。この定式化された祈りには、「御国が来ますように」とあるが、この「御国（神の国）」とは線的に考えられた時間の中のある一点

において到来するものではなく、日々の信徒の祈りの中にあるものである。それ故に、信徒は、誘惑に負ける事なく、明日にも同様に祈りを捧げられることを、この定式化された祈りの中で、祈るのである[Chilton 1996: 60]。

- 3) 多くの研究者により指摘されている見解である。[エリアーデ 1980:134-277][ガスター 1973: 304-310][Frazer 1927a: 3-56, 223-284, 1927b: 3-23][石田 1955: 173-258]などを参照。
- 4) 山形も『聖書の起源』『レバノンの白い山』で治癒神としての役割がイエスに担われていることに注目して同様の指摘をしている。福音書の随所には、イエスによる病気治癒が述べられているが、この治癒は豊穡神の系譜に連なる神々の特徴でもある。[山形 1976a: 195-284, 1976b: 83-205]。

第三章

- 1) E・ケーゼマンは『新約神学の起源』の中で以下のように述べている。彼(イエス)自身の説教は本質的には黙示思想の刻印を帯びていたのではなく、近き神の直接性を宣べ伝えるものであった[ケーゼマン1972: 185]。そして、福音書等にみられる黙示文学的思想を原始キリスト教の担い手らに還元している。
- 2) 原始キリスト教の終末論における、歴史に外在的な終末論的現実の歴史内への突入による、歴史の変革という構図は多くの先行研究により指摘されている。[シュミットハルス 1973: 172][Balabanski 1997: 260][佐藤 1997: 286]などを参照。
- 3) モルトマンは、この歴史の重圧のもとでの生に対する無条件の肯定と享受をルターの「明日、世界が滅ぶと判っていても、それでもなお今日、小さなリノゴの木を植える」という言葉の真の意味であると述べている[Moltmann 1995: 262]。

〈文献〉

アウグスティヌス

1983 『神の国』(三) 服部英次郎訳、岩波書店。

荒井献

1974 『イエスとその時代』岩波書店。

Balabanski, V.

1997 *Eschatology in the making*. Cambridge: United Kingdom at the University Press.

Boyce, M.

1996 *A History of Zoroastrianism vol.1*. Leiden New York and Köln: E.J.Brill.

Bultmann, R.

1979 *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: J.C.B.Mohr.

Chilton, B.

1996 *Pure Kingdom*, London.

Collins, J. J.

1997 *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London and New York: Routledge.

クルマン・O

1954 『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店。

エリアーデ・M

1963 『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社。

1969 『聖と俗』風間敏夫訳、法政大学出版会。

1981a 『聖なる空間と時間』久米博訳、せりか書房。

1981b 『宗教の歴史と意味』前田耕作訳、せりか書房。

1991a 『世界宗教史(1)』荒木美智雄・中村恭子・松村一男訳、筑摩書房。

1991b 『世界宗教史(2)』島田裕巳、柴田史子訳、筑摩書房。

Frazer, J.G.

1927a *Adonis Attis Osiris vol.1*. London: Macmillan.

- 1927b Adonis Attis Osiris vol.2.London: Macmillan.
- ガスター・H
- 1973 『世界最古の物語』矢島文夫訳、社会思想社。
- Gordon, D. F.
- 1988 1 and 2 Timothy, Titus.Peabody,Mass: Hendrickson.
- Hilgenfeld, A.
- 1966 Die jüdische Apokalyptic in ihrer geschitlichen Entwicklung. Amsterdam: Rodopi.
- 石田英一郎
- 1950 「月と不死」『民族学研究』15: 1-10。
- 1955 『桃太郎の母』法政大学出版会。
- ケーゼマン・E
- 1972 『新約神学の起源』渡辺英俊訳、日本基督出版局。
- ケーゼマン・E、コンツェルマン・C、ヘンヘン・E、ローゼ・E
- 1974 『イエスの死の意味』安積鋭二訳、新教出版。
- クレーマー・S. N
- 1989 『聖婚』小川英雄・森雅子訳、新地書房。
- 三好 迪
- 1987 「新約聖書の自然観」『古代の自然観』上智大学中世思想研究所: 177-202。
- Moltmann, J.
- 1995 Das Kommen Gottes. Gütersloh: Chr. Kaiser/Güterslöher Verlag-haus.
- 並木浩一
- 1987 「旧約聖書の自然観」『古代の自然観』上智大学中世思想研究所:149-176。
- Niditch, S.
- 1997 Ancient Israelite Religion. New York and Oxford: Oxford University Press.
- 大貫隆
- 1993 『神の国とエゴイズム』教文館。

Pate, C. M.

- 1995 The End of the Age Has Come: the theology of Paul. Michigan: Zondervan Publishing House.

Rad, V. G.

- 1960 Theologie des Alten Testaments Band 2. Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus.

佐藤研

- 1997 「預言者としてのイエス」『古代イスラエル預言者の思想的世界』山我 哲雄他編:283-303 新教出版社。

シュミットハルス・W

- 1973 『黙示文学入門』土岐健治・江口再起・高岡清訳、教文館。

Sim, D. C.

- 1996 Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew. Cambridge University Press.

Witherington, B.

- 1992 Jesus, Paul End world. Illinois: Inter Varsity Press.

山形孝夫

- 1976a 『レバノンの白い山』未来社。
1976b 『聖書の起源』講談社。