

# キリストの十字架と栄光

— イエスをもとめて(最終講義) —

松 永 希久夫

聖書 ヨブ記 19・25～27

ヨハネ福音書 17・3

## プロローグ

今、こうして壇上に立つと、どうしても最終講義をすることなく天国に帰った高崎毅、左近淑両先生のことを想起する。主が栄光の冠りをもって両先生を迎え容れて下さったことを信じたい。

最終講義の一つのあり方は、後輩のために自分の神学的展開を述べて参考に帰すというものである。私は先輩や同輩の前に多く語るものは持ち合わせませないが、今の神学生、若い伝道者、あるいはこれからの献身者のために、私の信仰と、その神学研究の面をかき摘まんで、話し、反面教師としてでも役立てば幸いである。私のやってきたことは、1. 史的イエスとケリュグマのキリストに関するもの、2. ヨハネ福音書研究、3. それに牧会生活の実践から必要となった新約聖書の教会論の三つであるが、「イエスを求めて」との副題を意識して史的イエスに時間を与え、ヨハネと教会論については簡単にする。

東京神学大学版の「新約聖書神学辞典」の最後を見ると、日本におけるイエスに関する本が記載されている。明治期より1900年までに、一千冊の本が出ている。もちろん、信仰者でない人がかいたものもあり、学問的なものでないものも多い。一人の人物についてこれだけの書物が書かれるのは異常なことであ

る。世界中であれば、もっと多いであろう。聖書によってイエスを知ると、どうしても書きたくなるのである。いや、真にイエスに従っていく者は、その生涯をもって、導き手イエスの姿を描いて行くのであろう。そうした、大きな文脈においてお聞き頂ければ幸いである。

学問の話をするのだが、前提としての信仰経歴について先ず略述する。

1933年、私は牧師の家庭に生まれた。名古屋市内で、はじめの7年は熱田教会で、後の11年は中京教会で育った。父は青山の神学部卒業。メソジスト・プロテスタントの牧師となり、日本基督教団に編入された。パウロ的な贖罪信仰を経験し、どちらかといえば、メソ的ではなく、講解説教を重んじ、バルト等の影響を受け、書斎を愛する牧師であった。幼いながら少年期までに戦前、戦中、戦後の日本の思想的破綻を味わい、1945年1月23日に牧師館は250キロの爆弾で破碎され、5月14日に教会堂は六百発の焼夷弾で焼け野が原になった。1946年クリスマス、旧制中学1年生の時、生死の問題、人間に棲む罪の問題から前進するために主イエスに従って行く決心をし信仰告白式を受けた。

しかし、福音の把握がまだ倫理的であったのか、ますます人間の罪に直面し、自分の罪意識に悩んだ。「嗚呼われ悩める人なるかな、この死の体より我を救はん者は誰ぞ」とのローマ書8章24節は自分の告白となるのであるが、25節の「我等の主イエス・キリストに頼りて神に感謝す」、が言えない。この点について悩んでいるときに、マルコ2章17節により、主イエスが私を把えるという経験をした。1948年のことである。1952年4月29日に国際基督教大学に入学したが、二週間にして、母危篤の電報で名古屋に帰った。母は既に人事不省であった。八年間、結核に苦しみ六度の手術の結果、母が死んだ。しかし、不思議に最後に目を覚まし50分間臨終の祈りをなし平安のうちに天国へ召された。この時、肉体の生命を越えた永遠の命があり、復活があることを信じさせられた。

1956年の夏前であるが、宗教科教育法のクラスの中でルカ5章1～11節を皆で取り扱っていた。「ここでペトロが献身する際に、『主よ、私から離れて下さい』と言っているのはなぜか」という問が出た。「イエスにおける神の臨在

## キリストの十字架と栄光

に触れたからでしょう」と答えると、「松永君、君はどうかね」と即問された。牧師にはならない、という考えが色々な機会に変えられては来たが、ここで電撃的に捕らえられた。教師は非常勤講師として教えておられた三崎町教会牧師山北多喜彦氏であった。日本で伝道するなら日本の神学校へ、というのが神田、石原先生の意見で、東京神学大学に来ることになった。

神学生時代、1958年の夏期伝道の最初の日曜日、夕礼拝の説教のときに、神の言葉はそれ自身の栄光のゆえに会衆に働かれる、つまり神がわたしの唇を通して語られるという礼拝における主の臨在を経験し、最終的に説教者としての道が準備された。主は、私のような罪ある者にも、こうした小さな機会を与え、人生の中で、大きな節目を造って行かれたのである。こうした、日頃あまり話したことの無い前提を話したのは、今日の講義と関連あるからである。

1952年より国際基督教大学語学研修所に入る。研修所と学部1年次、最初の2年で英語の読書や、講義を理解する力を与えられたのは幸いであった。ICUに入った時には哲学・歴史をやろうかと考えていた。友人の川田殖に「宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一の学業について」という本を教えられて読み、神田の古本屋で「哲学および宗教と其歴史」波多野精一先生献呈論文（昭和13年）を買い、貪るように読んだ。その中に石原謙、神田盾夫、山谷省吾の論文があり、初めて研究的に聖書を学ぶ歴史や聖書の学問があることを知る。親父の本箱から植村正久、高倉徳太郎、中村獅子雄、内村鑑三、藤井武、石島三郎や、バルト、ブルンナーなどを読んではいしたが、寮の舎監都留春夫氏から出版されたばかりの桑田秀延「基督教神学概論」（1952）を借り、神学というものはこんなにも面白いものかと思った。やがて、そういう著者と出会うようになることは、夢にも思わなかった。

大学で歴史と哲学の教授はいず、新約と神学の教授がいた。神田盾夫、E.ブルンナーである。旧約は秋田稔講師であった。ブルンナーから神学の初歩を学ぶが、省略。（中沢恰樹・川田殖編「日本におけるブルンナー——講演と思い出」1974参照）。

神田先生より新約の手ほどきを受け、ギリシャ／ヘレニズム文化とヘブライズムの出会いがあり、両者がキリスト教の中に生きていると言うことを学び、また石原謙先生の講義も原始キリスト教の発生が中心で、私の関心はケリュグマのキリストと史的イエスの関係に向いていった。この頃宮本武之助先生も非常勤として来られるようになった。

## 1. 史的イエスとケリュグマのキリスト

問題提起：かつてはキリスト教の創始者はイエスかパウロか？（山谷省吾「イエスとパウロ、原始教会」1978）、今では「イエスがキリストである」という信仰告白（ケリュグマ 1 コリ15・3 以下参照）は、史的イエスとどう関わるか。あるいはイエスの神の国運動と初期キリスト教の宣教との区別と相違ともいえる。

定義：「ケリュグマのキリスト」とは 1 コリ15・3 以下等の伝承にあるごとく、初期キリスト教の説教（福音）で告白されているイエス・キリストである。「史的イエス」とは、イエスがキリストであるとの信仰告白が成立する以前の、歴史内に活動したナザレ人イエスを指す。現代では、ナザレイエスについては、主に新約聖書、特に福音書の文書の背後の一部に史料があるのみで、そうした史料を選択し「史的イエス像」に再構成するためには、狭義の学問上では研究者の解釈が入っている仮説としての「イエス」像以上には出ない。

私の「イエス研究」は、今から考えてみると三つの段階があったように思う。

(A) 最初は、福音書研究のなかで「イエス」について読んだことである。神田先生は具体的指導をしない教師であったが、要するに様式史研究から福音書を読んだ。彼は英国とドイツでドッドとデイベリウスに師事した弟子であり、C.H.Doddの*The Apostolic Preaching and Its Development*,からはじまって、*According to the Scriptures, History and the Gospel, About the Gospels, The Meaning of Paul for To-day, The Parable of the Kingdom, The Authority of the Bible*, といった本や、両 Manson, J.Jeremias, A.M. Hunter の一連のもの等を読んだ。当時は、まだ和訳がデイベリウスの「イエス」、テイラーの「イエ

スの生涯と活動」, ハンターの「現代のイエス」の3冊くらいで少なかった。英国の新約学者が信徒向きの小冊子で重要な問題を論ずるので、ドッドや、ハンターの *Paul and His Predecessors*, エレミアスの英訳 *The Parable of Jesus*, *The Central Message of the New Testament*, やバークレイの書物には、大いに助けられ、その影響が残る。フランス語のゴーゲルやギニューベールの「イエス」も英訳が図書室館にあった。神田先生は「筐底二〇年を経て吟味せざれば書に非ず」という方針であり、寡筆であった。厄介なのは、デイベリウスは英訳がなく困ったが、そこに、マルコ福音書の大部な注解書を書いた V. テイラーの *The Formation of the Gospel Tradition, Eight Lectures*(1953)を始めとし、*Forgiveness and Reconciliation*(1952), *The Atonement in New Testament Teaching*(1954), *Jesus and His sacrifice*(1955)の贖罪論三冊と、*The Names of Jesus*(1953), *The Life and Ministry of Jesus*(1955), *The Cross of Christ* (1956), — *The Person of Christ* (1958) — が手に入り、卒論は *Jesus and His Sacrifice* を中心にマルコの「人の子」について書いた。

(B) このあたりから第2期になる。新約本文の釈義。東神大の大学院に編入、山谷省吾、竹森満佐一先生が新約の教授であり、熊野先生も新約を手伝っておられた。ポーマン教授がICUに来ておられて東京神学大学でも新約の講義をされた。東神大修士課程では主にパウロを学び、修論はキリスト論との関係で、山谷先生の下でパウロ書簡の「イエス・キリスト」について書いた。

この間、私の研究にとって大きかったのは、ブルトマンの元で学んで米国に帰る マイケルソン教授が東神大では初めてブルトマン神学を論じたことであった。そして、その通訳をしていた野呂芳男教授が、彼自身も非常勤講師で大学院の特講を別に教えていたが「これまでテリッヒでやってきた。そのノートを捨てて下さい。今日からはブルトマンで行きます」と神学転向の告白をしたことであった。私も神田先生の影響下でデイベリウスやドッドの様式史を学んだが、ブルトマンについては敬遠し多少読んだだけだったので、これは正面から読み直そうという気になった。大学院の博士課程(いまの博士課程後期)では、山谷先生にお願いして「原始キリスト教」を読みだしたことである。神

田先生の助手を七年続けたが、やがて「共観福音書伝承史」を丁寧に検討するところまでいった。ブルトマンの新約研究また非神話化、ケリュグマ神学としての壮大なるプログラムには、同調はしないが、尊敬の意を持っている。博士課程ではイエス問題に帰ってきたのである。共観福音書のイエス伝承を洗いだし、検討した末、ブルトマンは言葉伝承以外に生前のイエスに溯ることは不可能とし、ケリュグマから出発することを打ち出した。つまり、史的イエスと信仰のキリストとの分断で、説教によるイエス・キリストから始まるのが神学的にも正しいとしたのである。これはグノーシスだと異を唱えたのはバルト等であり、またかなりのドイツ圏、殆どの英語圏の新約学者であった。ブルトマンはダスはあるが、ヴァスとヴィーはない。だからこそ、ケリュグマから始まるとした（2コリ. 5・16）。

1954年にケーゼマンの史的イエス問題の再起（第二の追求）があり、ポスト・フルトマニアンはイエスの神の国の説教と、初代教会のイエス・キリストの福音との間に、連関あるいは逆説的緊張がある等の議論がなされた。フックス、エーベリング、H. ブラウンらである。その頃の「イエス」については、日本語に限っていてもボルンカム、シュタウファー、ブルトマン、などの翻訳が出た。また、当時のイエス研究は一時代前のシュトラウス、A. シュワイツァー、ブレーデ、バイス、R. オットー等の後を受け、黙示思想の「人の子」のや「神の国」研究から展開し、生前のイエスの機能の発見を想定しつつ、キリスト論的称号の歴史的検証が中心となり、先のテイラー始め、クルマン、フラー、ハーン、のキリスト論、ヘンゲル、やO. ベッツの「神の子」の旧約・ユダヤ教淵源の証明、ダンの *The Christology in Making* (1980) に至る。新約神学もリチャードソンの後は歴史記述となり、ブルトマン、につづいてキュンメル、コンツエルマン、ローセ、ゴッペルトが出てきた。またシュティルマツハーらの解釈学が盛んになった。ユダヤ教徒の「イエス」にクローズナー、フルッサーやヴェルメシュがある。

(C) 「イエス」理解の視点。しかし、この間に、キリスト論称号といった概念等による史的イエスの検討は行きずまり、史的イエスへの第三の追求の時代に

## キリストの十字架と栄光

はいる。つまり、社会学的な研究や、歴史の広い社会環境の中で論じ、あるいはナグ・ハマデイ文書、死海文書、旧約外典偽典、ラビ文学等のコンテクストの中で探求するということであるが、この探求の大きな原因にはもう一つあとで説明するN. ペリーンの編集史の結果からの提言があったと思われる。

この頃、様式史研究でかつてデイベリユウス等が新約外典に近いノベレ（聖人伝説）と唱えていた伝承が、実は生前のイエスに近い最古の「癒し」伝承として再評価され、イエスの言葉（Q資料）と並んで資料として扱われるようになり、様式史研究の再検討が始まった。これが第3期で留学後にまで至る。私の課題については、少しあとに述べる。「癒し」伝承に関してもヘレニズム的「神の人」から見るのではなく、エリヤ＝エリシア物語の系譜と見る。（「マルコ福音書における供食の記事に関する一考察」1997を見よ。）また、編集史研究の成果がボルンカム、コンツエルマン、マルクッセンと紹介された。和訳や日本語の「イエス」についてもW. マンソン、T. W. マンソン、ブラウン、ドッド、木下順治、八木精一、やE. シュワイツァー、ヘンゲル、トロクメ、荒井献、田川建三、三好迪、そして社会学的なタイセンや、ショットロフ、シュテゲマン、アンビョンム（安炳茂）、ソンチョアンシェン（宋泉盛）といったものが出てくる。

少し経ってQ資料については、大まかに言って、預言言辞と見るシュルツ（ドイツ）と、知恵言辞と見るロビンソン（アメリカ）とに大きく分かれる。米国では終末論と無関係な取り上げ方が通常になり、イエス不在の犬儒派の「知恵の教師」であるとか（「Q福音書を巡って——バートン・マック著『失われた福音書——Q福音書と新しいイエス像』」1996を見よ）、ボーグなどイエス像で文化現象の批判をなす「イエス運動」の作品が出る。一歩先に行ってクロッサンは「史的イエス」こそ譬話や癒しを中心にして隣人との理想支配を示した人物であって実体があり、ケリュグマのキリストの方がグノーシス的な宗教幻想であるとする。宗教・無宗教を含めた、いわゆる総合的な社会学アプローチの全盛である。彼らとは別に、ユニオンで共にいたサンダーズの「イエスとユダヤ教」が、彼の「パウロとパレスチナのユダヤ教」と同様、画期的な終

末論的な預言者としての史的イエスを描く。しかし、日本の出版界は、研究状態全体に及ばない。したがって、聖書学については今でも原書で読むことが要求されている。

時間的には少し前に戻り、自分自身のことになるが、日本新約学会で私は最初のデッサン的な論文、「史的イエスとケリュグマのキリストとの関係への序章」ICU 人文科学紀要 1 (1961)、また「復活の伝承と信仰」ICU キリスト教と文化 1 (1964) を発表した。双方とも、稚拙で高次の研究とは言えないが、第 2 期の私の中にあった神学的な問いはロゴス化され、後までも影響している。

1964年 7 月から1970年 3 月までアメリカとカナダに留学した。これもイエス研究だけに話を絞ると、ニュー・ヨークのユニオン神学大学院では W. D. デイヴィス教授の下で福音書のイエスのセミナーに出て、福音書の受難物語の研究 *The Trial of Jesus* 「イエスの裁判」という論文で S. T. M. を授与された。「ユダヤ人問題」に触れる。しかしユニオンで最も大きかったことは J. L. マーチンからヨハネ福音書の編集史研究を学んだことであった。1965年からカナダのモントリオール、マックギル大学神学部へ移り、G. ジョンストン教授の下で死海写本とヨハネ福音書とについて学ぶ。[この後の 2 で触れる。]

イエス研究の第 3 の追求として、N. ペリーンを挙げたが、編集史研究一般についていえば、彼もブルトマン学派に習い福音書のトータルなイエス像は福音書記者の神学によるものとした。史的イエスとはますます遠くなったということである (N. ペリン「編集史とは何か」1984 訳者あとがき参照)。1970年代にペリンは、しかし、福音書記者と福音書読者のために、模倣すべきパラダイムとしての、イエスのヴァスとヴィーとを補った創作の「像」は有用だとした。そして、福音書記者が彼と彼の読者が置かれている時代の「文明批判」のメタファーとしての「史的イエス」像を創作したと考えた。つまり、福音書記者は生前のイエスという設定の下で福音書の時代の文明批判としてのパラダイム＝メタファーとしてのイエスを創作して描く。それはもはや史実としての「史的イエス」とは異質である。ここではブルトマンの実存的な現在に、過去

## キリストの十字架と栄光

も将来も集約している。それが、福音書記者のトータルなイエス像である。そこから、現代のイエス作家も、福音書伝承の一部を用いて現在の「文明批判」を託した「イエス像」を描くものはマルコやルカと並ぶ「福音書記者」になる道が正当化されたのである。様式史研究により、一つのケリュグマが多数のケリュグマータになったのではなく、ケリュグマータが先にあり単一のケリュグマに統合されたことが明らかになり、そこで働いたのがパウロの福音理解を教条的に正統とするパウロ主義で、それが異端と正統という区別をうみだしたとする。教会による正統／異端の問題は問題視され、正統理解とは異なったイエス理解が許容された。こうして、現在の「イエス伝作者」（文字って言えば、現代の「福音書記者」）も聖書（正典）以外の史観、視点からイエスを叙述することが自由になるという気風が出てきた。その点では、中南米の L. ボルシュ等とならんで、日本においての新鋭の新約学者の動きが欧米よりも早かった。

留学を終わり、1970年3月初旬に日本に帰ってみると学園紛争、万国博を巡っての混乱の中にあった。国際基督教大学はジェラルミンの壁の中にあり、東京神学大学も帰国直後に同じことになった。そして4月から東神大で教えるようになった。そして、日本基督教団内外の紛争の基底には、WCCのミシオ・デイの神学がキリスト論の矮小化を招き、また解放の神学が叫ばれ、まさに新約神学の「イエス問題」と「パウロ主義批判」があることを知り、そこで否応なしに、あとで「史的イエス像考察」に纏められた連載を書き、1977年には日本基督教学会（東京女子大学）で荒井献氏の「イエスとその時代」を文献学的に批判し、この問題の一つの分水嶺を越えた。そこでの問題はマルコ1・40～45の背景にある伝承であり、荒井氏はこの伝承を文学社会学的に捕らえようとしたのに対して、私は「伝承それ自体の視座は宗教家イエスの力を中心としており、他の視座から伝承を見るならば、伝承が伝えるイエス像を損なう」というものであった（注1参照。「日本の神学」16, 175～182, 「史的イエス像考察」1978, 111～125）。

批判① 宗教体験を語る言葉。 私見によれば、改めて共観福音書伝承を調

べてみると、イエスの言葉だけではなく活動に関しても、伝承には初代教会のケリュグマを含まない古いものがあることがわかった。多くの研究者が(1) A型：キリスト論を含まない伝承、(2) B型：初代教会の信仰を含んだ伝承、(3) C型：初代教会の信仰から創作された伝承にわけて考え、教会の信仰に帰する B型、C型を資料として用いず A型伝承——きわめて少ない——のみを用いて史的イエスを再構成使用とする。学問の性質上、信仰解釈が入ったものを除去するというのである。荒井氏の研究もそうした前提にたち、マルコ 1・40～45 を民衆の伝承で、民衆の視座からは「社会への復帰伝承」だとした。

それに対して、伝承自体の成立が史実プラス解釈の固まりとしてあるならば、(2)の B型伝承も史実プラス解釈であり、「史的イエス」を史実に基づいて描こうとするからには A型と B型と双方の伝承を扱うのが当然である。A型は(教会の)信仰とは別の解釈を媒介に成立しているのであれば、ごく一部の A型伝承によってのみ再現された「イエス像」は当然非／無信仰のイエスであって、「史的イエス」とは違うのは当然である。そこでは、A型の解釈のみ取り、B型の解釈を取らない研究者の史観が投入され、聖書以外の視座から伝承を編集することになる、との批判をしたのである。(プロローグで、個人的な宗教経験を語る言葉を見無視しては、信仰者の人生・歴史は語れないことを暗示した。)

具体的には、引用資料にあるようにマルコの該当箇所背後にある伝承はそれ自体、「求める」「潔くなれ」という二つの動詞を中心とした(教会のキリスト論は含まないが)ナザレ人イエスによる癒しが中心になっていることを明らかにし、文学社会学から「社会への復帰伝承」として見るのは、伝承自体の証言とは違うとした。そのように他の視座を持ち込めば、研究者の現時点の思想を史観、視座として「イエス」を描くという点になり、荒井猷の福音書である。同様に田川氏のイエスや、民衆神学のイエス像の力点が現在の「文明批判」であることが明確になった。もちろん、彼らの側からは松永の史的イエスは、聖書によるイエス理解の再現のための、現代の教会情勢批判の正統派解釈イエス像であると言え言えるのである。問題は「伝承あるいは文書の中にある視座」から見ているかどうかである。

## キリストの十字架と栄光

その後、田川建三、荒井献、八木誠一氏のイエス像についての批判を纏めて、英文で“*A New Quest for Christology ? — A Current Issue for Theology in Japan*” というを書き、*ATECIA Occasional Papers*, No.3, *Doing Theology and People's Movement in Asia*, (1986) 238~256 に載り、それを聞きつけて *The Japan Quarterly Review*, 52/3 (Summer 1986) が連載してくれた。この論文は第二次的な余波としてアメリカ/カナダの教会に、当時の日本基督教団の状況を知る上での情報となり、東神大の位置を正しく理解してくれるのに役に立った。批判的な聖書研究のグループによる聖書大辞典 *The Anchor Bible Dictionary* (1992) 全6巻が出たとき、聖書学の展望の項で日本編を左近淑氏が旧約、私が新約を書くことになり、その中でもその一部を取り扱うことにした。

その頃記憶に残るのは、新約のパウロ書簡の全注解書を始め、新約解題、神学、時代史を書かれた山谷省吾先生が、福音書のイエスについて自分はやり残しているので、話し相手に来て欲しいといわれ、何度もお会いし話し合った。もう当時、80才を超えておられた先生は到頭イエスを書くことがなく天国へ行かれたが、その研究意欲は旺んであった。しかし、他の人の批判ばかりしては駄目なので、私自身が考えている「史的イエス」を提出しなければならない。しかし当時は共同訳編集委員会に組み込まれて、動きが取れなかった。共同訳は日本の教会側の新約学を10年立ち遅れさせたといわれる。

**批評② 記憶の信頼度。** その間に、私は編集史研究についてブルトマン学派が「トータルなイエス像は福音書記者の創作」とする結論に対して、そうではなく、編集史研究の成果を「過去のイエス」「現在のイエス」「将来のイエス」の三重像であり、「過去のイエス」を描くためには伝承を集め、アナムネーシスによる生前のイエスと弟子たちや群衆との「記憶」を中心にして再現した可能性を主張するようになった（注2 マルコ 1・16~20等）。アナムネーシスは、狭義では、聖餐伝承の「主の死を記念する」ことを指すのだが、そこには歴史における十字架の事実性が含まれており、広義には、直弟子たちの想起・記憶を指している。この記憶は、生前のイエスと弟子たちとの関係を内容とし

て含んでいる。十字架と復活までは誰一人としてイエスの真相を悟りえず無理解・誤解でしかなかったが、十字架と復活の後でイエスが誰であるかを知った時に、弟子たちがそのイエス像を正しいとし、生前の理解を誤りとして判断した尺度には、前提としての生前のイエスへの「記憶」があったと言わざるを得ない。生前の弟子たちとイエスとの潜在的記憶があったればこそ、十字架と復活を視点とするイエス像が正しくて、その前のイエス像は無理解・誤解であったとの実感があったのである。逆であれば、十字架と復活の後の理解が生前のイエスの実情とは異なるとの判断が起こったはずである（注3参照）。つまりトータルなイエス像は記憶に制御されているのである（注4参照）。

**批判③ 聖書解釈。** またイエスの背景には、トーラーや、ナービーや、ケスビームがテキストとして解釈されるユダヤ教の伝統がある。死海写本や旧約外典偽典の研究が当時のテキスト再解釈を裏付け、ラビ的文学の基であるラビの解釈活動はイエスの時代と重なる。史的イエスがこうしたテキストについて、つまり詩篇やイザヤやエレミヤやホセアやヨブを読み、彼が独自の神理解をし、自分の献身について考えたことは新約文献から、またその伝承から想定される。もちろん、読まずして、その洞察に達したとすれば素晴らしい宗教的天才といわなければならない。

**批判④ 共同体と伝承。** 神話とか民話といった伝承は広い意味での共同体で造られるが、イエス伝承は語る者が救われた経験を共有して出来る伝承である。伝承が共同体を造る。山谷先生とも話合ったことだが、その共同体の伝承は一人の人格、しかも自分を滅する謙遜な人物なしにはできない。それなしには他者の生命の救いにはならない。人があり、事件があり、記憶があって福音が真実に伝わる。先に共同体があり報道がなされ、そのドラマ化としての状況を造ろうとすれば伝承はできない。もし史的イエスが存在せず、初期キリスト教の共同体が宗教的天才であったのだろうか。あるいはマルコヤルカやマタイが上記テキストを初めて解釈し、その救済者像を創作し、その上でただの人イエスをそれに当て嵌めて捏造したのだろうか。

最近出版された「イエス研究史」（大貫隆・佐藤研編，1998）の中には「日

## キリストの十字架と栄光

本、韓国、台湾のイエス研究」という章があり、金子啓一氏が扱っている。日本では、キリスト教圏を越えるイエス像として八木誠一、田川建三、土居正興を、キリスト教圏におけるイエス像として松永希久夫、平野保、荒井猷、絹川久子を扱っている。金子氏のみから松永の史的イエス像を批判するのに、その方法論においては精緻であるが、その前提に疑問符を付けている。(注2を見よ。)しかし、松永は史的イエスが、ヘブライズムとヘレニズム文化の最中に生まれたユダヤ人であり、その時代の種々な影響を受けてはいただろうが、旧約-ユダヤ教に真摯な信仰を持ち、旧約文書の内容を受取り、さらに彼自身の父なる神との祈りの生活の下に、生き、かつ死んだ。その史的イエスが先行して、初めて、イエスがキリストであるとの信仰が生まれ、キリスト教が発生した。そう考えなければならない史料と材料とが福音書伝承また福音書、新約聖書の中にはある、と言っている。正統はモノ・トーンだという。

金子氏らの歴史理解の欠陥は、思想・概念が先にあって伝承が出てくるとの前提にあり、したがって、現代の思潮に叶い、だれのイエス像が差別されたものや、弱いものの励ましになるかという尺度で計られることになる(350頁)。これは、この書全体がもっている現代聖書学の弱さでもある。共同体の持つ宗教理念が先行し、それに適した人材が神話化され、宗教ができると考えている点である。本書の中で、山田耕太氏が「福音書に表明されているのは何よりも思想や概念であるという考え方を突き止めると、史的イエスは存在しなかったという結論に結びつくことになる。初期キリスト教徒たちの間にそうした思想や概念が先ずあって、そこからイエスという人物ないし神的存在が創造されたという可能性が出てくるからである」(125頁)といているのが正しい。

この書には、N. ペリンの名が一度も出てこないのは、私には不思議である。先ほど述べた編集史研究の行き詰まり打開が第3の探求の重要な要素であるのだが。

2001年秋の日本基督教学会では、荒井猷氏の弟子、佐藤研氏が「現在の新約学ではゲリユグマのキリストは存在しない」とのパネル発題を行い物議を起こした由である。この種の主張に対して東神大の新約陣は、はっきり対応した

反論を提出する必要がある。(最終講義の時は、風噂で「史的イエスは存在しない」との発言として聞いていたので、そう語った。「ケリュグマのキリスト」ならば更に問題は深刻である。)

## 2. ヨハネ文書研究

ヨハネ文書については通常の新約神学の講義の中で話しているし、また先日の第33回教職セミナー「福音と派遣」の主題講演でも2時間話しているので、ここでは簡潔にする。ヨハネ研究の足場も実はICU時代に蒔かれている。神田盾夫先生は課外の聖書研究で五年程、ヨハネ福音書を講じた。注解書としてモファット、ストラチャンやホスキンスのものがあつたが、1955年にC. K. バレットの第1版とドッドの *An Interpretation of the Fourth Gospel* が出版された。このドッドの書物を中心としての講義であつた。これがなによりのよき準備となつた。

ユニオンに留学してマーチンのヨハネ福音書のゼミに出たが、後年、ヨハネ研究者になる多くの博士課程の学生がいて活発なものであつた。“*The Dramatis Personae in the Fourth Gospel*,” という paper を出したが、これが後の「二陣営仮説」の基となるものであつた。マーチン氏は編集史研究をヨハネ福音書に適用し、とくに70年エルサレム陥落後に、ヤムニヤで行われたラビ的ユダヤ教の発生との関連でこの福音書の成立を捕らえ、会堂の側のキリスト教禁令を歴史的に十八祝祷の第十二祷と結びつけた。この成果が1968年になって彼の *The History and Theology in the Fourth Gospel* となって出版された。先に述べた E. P. サンダースを始め、R. カイザー、R. A. カルペッパー等優れた博士候補者たちと共にマーチン準教授との討論のゼミにいたことは、幸いであつた。

ヨハネと死海写本とについて論文を書きたいとの願いを聞き入れて W.D. Davies 氏は G. ジョンストンを紹介し、1年後にマックギルに移ることになった。幸い、ユニオンの STM の単位を博士課程の1年次に数えられ、2年次を終わり学位論文提出資格試験にパスした。それからヨハネを学び、当時は未だ

## キリストの十字架と栄光

クムランの第一洞窟からの文書だけであったが、これを学び、またマーチン仮説を知るためにラビ的ユダヤ教文書を読むのに時間がかかった。ジョンストンのゼミは *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, (1970) となった。死海文書とヨハネとを扱いパラクレートを論じたものである。

当時、バルチモアのセント・メアリ神学校に居た R. E. ブラウン神父からパラクレートスに関する彼の最近の論文を原稿のままで借りた。彼のヨハネ注解書第一巻のアッペンディクスの一つに入った。それ以後、彼はカトリックから初めて招かれてユニオンの教授となり、交りを深くした。後に私の博士論文の外部試験官は彼と R. H. フラーであったことを知った。帰国後、彼は東神大に来て7月の夏休みだった教授会でショート・レクチャーをしてもらった。幸い W. D. デイヴィスも G. ジョンストンも1986年に東神大に来て頂くことができ、後者は一般時間に学生に講演している。

一時、ヨハネ研究ではナグ・ハマデイ文書との関連を探るのに夢中になっていたが、最近では旧約外典・偽典それに死海写本等、聖書中間期の文書との関係に帰って来ている。ブラウンはヨハネの背景に知恵文学を想定して研究していた。死海写本と同時に、私はマーチンの影響で3～4世紀にラビ文書として成立していった初期のラビ的な伝承から、1世紀のユダヤ教と、その中から出てきたナザレ派=キリスト教の淵源を探った。シナゴグとかゲルーシアについて調べても、ユダヤ教側の文書が一切年代との関連が付かないのに閉口した。マーチンに指示された *H.J. Leon, The Jews of Ancient Rome: the Social Life of the Jews of the Ancient Rome Gleaned from the Catacomb Inscriptions* (1960) は役に立った。

しかし、ヨハネ福音書の丹念な釈義によって、福音書記者の技巧が、自分の家の庭のように何処に何があって、何処がどうなっているか、と手に取るようにわかるようになってきた。そこで、ヨハネ福音書の理解のため「二陣営仮説」を立て、(1)ヨハネ福音書の登場人物はイエスの陣営か、「この世」の陣営かに分かれ、(2)二陣営の対立は生前のイエスとその敵対者との関係を写すだけではなく、福音書記者（と彼の教会）とその時代のユダヤ教会堂との対立を反映

しているとの仮説を地上の登場人物と霊的支配力全体を通して立証した。「ヨハネの世界——第四福音書におけるイエスの敵対者像」1975語と「ヨハネの世界、その二——第四福音書におけるイエスの弟子像」1992、にその後の研究を含めて載っている。）“*Powers in Conflict—A New Interpretation of the fourth Gospel*”が、Ph. D. 論文として認められたのは1970年の1月31日であった。この論文は第四福音書の歴史面と大きく関わっている。

留学より帰国してからは、編集史の手法によるヨハネ福音書研究を紹介し、さらに神学面への成果を出していった。「第四福音書におけるイスカリオテのユダについての一考察」(1972), “*The Galileans in the Fourth Gospel,*” (1976) があり、「イエス・キリストの甦りを信ず」(1971), 「ヨハネ福音書における『神の子』」(1971), 「ヨハネ福音書における復活のキリストの弟子たちへの顕現」(1972), 「ヨハネ福音書における洗礼」(1972), 「ヨハネ福音書における『神』キリスト論」(195) 5), 「ヨハネ福音書におけるサクラメント」(1976), 「神の小羊——第四福音書の贖罪論モチーフについての予備的考察」(1976), 「“*The Holy Spirit*” か “*holy spirit*” か——第四福音書における『霊』についての一考察」(1978), 「新約における『ことば』——第四福音書のロゴスの背景を中心に」(1978) 「ヨハネ福音書におけるモーセ理解——新約諸文書との関連の中で」(1979)。1979年の国際新約学会で発表した “*Is John Anti-Sacramental?*” (1981) や “*The ‘Theos’ Christology as the Ultimate Confession of the Fourth Gospel,*” (1981), 英文で発表したものが国際的な議論になった。「ヨハネの風土」(1982), 「ユダヤ教的メシアの超克——キリスト教の自己確認の視点から」(1983), 「イエスの十字架——ヨハネの第一の手紙とヨハネ福音書の関係から」(1988), 「キリスト教の自己確認——十八祝祷の第十二祝とヨハネ福音書との関係についての一考察」(1992), “*Christian Self-Identification and the Twelfth Benediction*” (1992), 「福音と派遣——ヨハネ20・19~23を中心として」(2001), 「ヨハネによる福音書の愛弟子とはだれか」(1992) がそれに続き, 「マグダヤのマリア」(2002) が

準備中である。

これらと並行して共同訳／新共同訳が完成され（1978／1988）新共同訳新約聖書注解の中の「ヨハネ福音書」（山岡健と共著）と「ヨハネの手紙」（1991）、さらに新共同訳新約聖書略解の「ヨハネ福音書」（2000）が発行された。ヨハネの手紙についてはヨハネ共同体の歴史の問題があり、手を染めているがあまり発表していない。

これらの題目を見ても明らかになるのは、ここでも結果的には第四福音書についてのブルトマンの仮説が研究の対象になっている点である。学会の大半が疑問を持つ「神の啓示資料」を認めず、さらに彼とブルトマン学派の「教会編集者」には反対である。内容的には、ロゴス・キリスト論ではなく「神」キリスト論を中心に、ヨハネの教会の置かれていた会堂からのキリスト教禁令の影響で、共同体を構成している個人の信仰が問われ、イエスの受洗記事や聖餐制定の記事がないのも、教会論が失われているかの疑問も、神の国よりも永遠の生命が表面に出ているのも、この個人化の故であり、今、上から、イエスに結集した神の招きにどう応ずるかがクリシス（分割・審判）を決めるのが福音の要諦である。愛弟子とは誰か。ヨハネの共同体とは何処にあったのか。執筆の動機や、目的も、まったく新しい展開の可能性が見出されたのである。

これはブルトマン学派の、ヨハネ福音書が十字架の贖罪理解、サクラメント論、教会論を持たず、きわめて神秘的個人的なイエスとの関係において決断を迫る実存論的な福音であり、それはグノーシス思考を伝承あるいは編集において用いているからだとの結論に対抗している。第四福音書は85～94年頃、元来、パレスチナで書かれたユダヤ人宛の福音書である。その内容には、生前のイエスと敵対者の関係と同時に、ヨハネの共同体と70年以降のラビ的ユダヤ教の会堂との抗争関係が題材として描かれており、心に信じていても告白できないユダヤ人への伝道の書であり、同時に、ヨハネの教会に残った弟子たちに共同体再建を訴える牧会的文書でもある。救い、つまり神との関係は「人間を愛す」との神の言葉が肉となったイエス・キリストという天から下ろされた梯子（1・51）によって問われ、彼において罪が贖われ彼の復活において命

が与えられる，その一点に終末の審判が関わっている。その中心はロゴス・キリスト論ではなく「神」キリスト論であり，神の計画にイエス自らが参加したことによって明らかになった。終末論は極端に現在化しているが終末論の枠組みを失ってはならず，時間的緊張関係から空間的緊張関係にキリスト論への問いが転化している。なお，聖霊論は三位一体への移行期間として積極的に評価すべきではなく，二位一体に寄っている。この福音書の背景はヘレニズム＝グノーシスやヘルメティック文書ではなく，むしろ旧約・ユダヤ教の知恵・黙示・ラビ的ユダヤ教に求められてきている。

ヨハネ福音書の一つの特徴は，イエスの母，サマリアの女性，ラザロの姉妹マルタとマリア，しかもイエスに香油を塗るマリア，マグダラのマリアが，イエスと積極的な関係に置かれている点である。最近では，この福音書が成立したヨハネの共同体では，パウロの語る，「そこではもはや，ユダヤ人もギリシャ人もなく，奴隷も自由な身分の者もなく，男も女もありません。あなたがたは皆，キリスト・イエスにおいて一つだからです」（ガラテヤ 3・28）という教会の姿が留まっていると言われる。ケーゼマンのようにヨハネ共同体は神秘的な預言者集団であったとすれば女預言者とも考えられようが，ヨハネの教会はそうではない。ただそこでは確かに男性と女性とが同じように活動していた事実，あるいは理想が反映されていると言えよう。（マリア崇拜への可能性もなくはない。）ペトロ，十二弟子，使徒的な教会と異なった「愛弟子」の系譜と即している。

主イエスの言動に見られる，人間を人格として受け取るという徹底した人間理解は現代まで影響力をもち，21世紀では地球共同体としての愛の志向を導いている。区別はあるが，あらゆる意味での差別は力を喪うであろう。「神の支配」の福音性はイエスの十字架の愛にある。彼の復活がそれを証示した。

いずれにしても，ヨハネの教会でも，つまり，「私を贖う方は生きておられ，ついには塵の上に立たれるであろう」とのヨブの叫びに対して，「永遠の命とは，唯一の真の神であられるあなたと，あなたのお遣わしになったイエス・キリストを知ることです」との約束と成就が，神の意思に自己の意志を添わせた

史的イエスの一体性があった（10・14～18）。そこに十字架の栄光があるという、伝統的な理解に、現代のヨハネ研究の終局も行くのである。

私としては編集史研究の成果として四福音書が各自の特徴を持ちながらイエス・キリスト像を描く試みは、山谷先生の記念会で講演した「福音書のイエス」（1984）から始まった論文が8回までで中止しており、ヨハネの項が未完である。意図としてはシュナッケンバーグの *Der Person Jesu Christi im Spiegel der viel Evangelien*（1993）に追いつかれたが、黙示文学的終末論の超克という視点には特色があるので完成させたい。

### 3. 新約神学の教会論

私の背景はメソジスト系の教会であり、神学生時代は旧日基の吉祥寺教会、伝道師として最初に赴任したのは旧組合の富士見丘教会であった。按手礼を受けて留学し、帰国して主任牧師となったのは旧日基の牛込弘方町教会であった。

教会を形成するためには、牧師自身の教会論が重要であることを身に染みて判ったのは主任牧師として一年一年、様々の経験をしてからである。既に留学時代に幻のごとく、教会形成には一枚の設計図があって、代々の牧師や信徒が年代を重ねて築き上げるものだとの理解は与えられていたが、明治10年に創立された教会の第14代目の牧師となり、自分自身の牧会の基盤としてのチャレンジを受けたのである。

つまり、1970年に帰国して牧師として働いたのであるが、同時に東神大でも教鞭を取り始めたので、教会の中に混乱が起こった。日本基督教団紛争のミニ版が一つの各個教会で起こり分裂が起こった。その時に教会を去った人々が出たことに対して牧師として私は今でもキリストの前に深い憐れみを乞う。その状況の中で「何をもって教会となすか」、教会を形成するかが問われたのである。1977年は教会創立百年の祝いの時でもあった。

そこで、自分の中では、(1)説教ではなく、説教を含めた礼拝中心の教会形成を行う。(2)聖書や説教等を媒介に神あるいはキリストの現臨が啓示され、聴衆が畏れの共同体として礼拝する。(3)キリストのみを主として形成される

ので、教会員の共同体は牧師や長老の変動・変更しても動かされない、の方針を立てた（「説教と神の言とのほさまにて——説教学演習」への覚書」1999, 参照）。幸い、こうした牧師の方針は一四年の生活のうちの後半には会員の支持するところとなった。

こうした考えは他の教会、あるいは教会群への勧めともなった。

「教会とは何か」（1979）、「神の民としての教会」（1988）、「神の宮としての教会」「キリストの体としての教会」（1996）といった小冊子から、「神の民の信仰・新約篇」（1996）に発展していった。「礼拝と教会形成」（2001）もこの系譜のものである。最近になって生活共同体の面をどうするか、との問いが出てきているが。こうした教会論は基本的に吉祥寺教会の竹森牧師の影響から受けたものである。特に伝道師となり、主任牧師となって、竹森先生が考えておられた教会論が少しずつ判ってきた。（「神学教育者としての竹森満作一牧師」1999, に記されている）。

それと同時に、このような理解の基礎としての新約聖書の教会論に視線が向くようになった。パウロ書簡の第1コリント書が目にとまり、それからエペソ書の教会論がリアリティを持ってきた。また「使徒行伝における『おそれ』」（1989）やその続き（1990）の研究もその関連である。

つまり、「史的イエス」が先行し、そこにイエス・キリストへの信仰が言い表されたが、そのイエスを歴史的に証し、示す、「キリストの体」としての教会が存在しなければならない。こうした実践と神学との間で考えていると、イエスをどのようなキリストと信じるかというキリスト論と、そのキリスト理解を基にした共同体論（教会論）とは密接な関係があり、同時にその共同体（教会）の伝道論を必然ならしめることが、明瞭になった。

この視点から眺めると、どの新約文書も教会理解・教会論を持っていることが映って来た。別の言葉でいうと、使徒信条の中に「聖なる公同の教会、聖徒の交わりを信ず」、という項があるが、それは三位一体の御父・御子・聖霊なる神を信ずると同じように、あるいは「罪の赦し、身体の甦り、永遠の生命

## キリストの十字架と栄光

を信ず」と同じように、見えざる教会と見える教会とを信じるというのである。「教会を信ずる」のである。キリスト教の救済は個人の救済ではなく、共同体の救済であり、個人はその共同体の一員となること、「キリストの体」の肢体となることによって救われるのである。日本の場合は、この理解が薄弱である。熊野義孝先生が「伝統」がないといわれ、未定形と表された点がここにある。個人的精神的主観的信仰が強く、イエスと自分との関係のみが中心になり、抽象的な私小説的な心みの信仰生活になってしまう。キリスト教を卒業してしまおう。

竹森先生は、カルヴァンの説教を追いかけ、カルヴァンの神学に深く立って教会を考えられた。神の栄光の前に、キリストを示すのには、「神と会衆との間に説教者が邪魔になってはいけられない」との課題がそこにはあった。これは伝道者・牧師が自らの姿を消すということである。それは、イエスが「私の思いではなく、あなたの御心がなりますように」と祈られたときに、イエスが自身を消された奥義に習うのである。

主イエスの模範に倣うということは正しいことであるが、私自身にとっては、それはイエスとは異なり、伝道者であり牧師であっても罪人であることを決して忘れないということである。父の葬儀の時、「父が教会を導き、多くの方を主に導いたと仰って頂いて感謝しております。しかし、主に導いた人以上に、多くの人々を躓かせた罪人の首として主の憐みに自らの罪を父は、今も、言い表していると思います」と私は申した。私自身、そうした自らの姿を知っているからである。それを知っている。それを知っているので、主の十字架は有難い。私を贖って、その御用に用いてくださる。そこに神と会衆の前に自らが立たない真の理由がある。それを忘れた時、牧師はサラリーマン牧師になり、キリストの名を正当化にして自分の自己実現のために教会を利用するようになる。

教会抜きの信仰は神秘主義化されるか、抽象化され、世俗化される。

現在のプロテスタント教会には、告解の場が失われているのではないか、ユウカリストがアガペーと混同されているのではないか、説教が講演に、礼拝がコミュニケーションの交わりに変わっていないか。つまり、「教会」ではなく

なっているのである。

また、この理解からの伝道者・牧師への、あるいは日本基督教団への主張も明らかになってきた。「日本基督教団を合同教会として希求するには——1 教団 2 部制から？」(1998)、「信仰告白——伝道と日本基督教団再建の基盤として」(1999)、「伝道する教会」1 と 2 (2000) などに主張されている。

礼拝の主催者としての教職が必要なのである（「説教と神の言葉とのほさまにて——説教演習への覚え書き」山口・芳賀編『説教と言葉』225頁以下）。

こうした教会論を中心にした新約神学、あるいは先に触れた「福音書のイエス」をも含めた「新約聖書神学」が、一つの領域として残っている。山谷先生の言を借りれば、「私はイエスと復活に時間が懸かってしまい、パウロや第二パウロ書簡、教会書簡に時間が残っていない」ということになるだろう。

## 結 論：

「史的イエス」は「ケリュグマのキリスト」に先行して存在するし、それなくしてイエス伝承も福音書、新約文書も考えられない。

「史的イエス」は、宗教経験が共同体の伝承形成に重要であることを配慮する。つまりA型ならびにB型伝承が基となる。さらに伝承や福音書に散見される目撃者たちの「記憶」がある。そしてイエスの同時代におけるユダヤ人の中で旧約や中間期文学の思想の中で、イエス自身の信仰を垣間見る。伝承あるいは新約文書を産み出した共同体の中に含まれる視座を媒介にイエス像を考える。

主イエスは真っ直ぐに歩いておられる。自分の人生の角々で、イエスに行き違う人はたくさん居る。主イエスの歩む道と私たちの歩む道とが、一旦、交錯しても。私たちが自分の道を歩み続けるならば、それはイエスとの邂逅の時が、また同時に、別離の時となる。イエスが私の自分の道を「横切られた」だけでは、出会いは起こらない。擦れ違うだけである。自分の軌道を捨て、自分の道を外れて主イエスの歩む道に共に居り、同行する生活でなければならない。間

## キリストの十字架と栄光

違っはいけない。「私たちの歩む道の同伴者がイエスだ」というのではなく、「主イエスの十字架への道に私たちが同伴するのである」。エマオへの道を、確かに主イエスは二人の弟子たちを追いかけられた。しかし、主イエスに出会って、弟子たちは、その道をまた逆に引き返したのである。神の計画がありイエスが自分への召命として献身し、殺された十字架が歴史として先にあって、すべてが初まったのである。

## エピローグ

この春で東京神学大学を定年退職するのであるが、今、考えると多くの恩師、友人を与えられ、さらに想像もできなかった多くの機会、ICU で学んだこと、献身、教会、留学、神学教師としての場、共同訳聖書の翻訳、学長としての使命、テレビでの講義等を与えて下さった主に感謝せざるを得ない。

またこれまで、皆さんがたが与えて下さった交わりを感謝している。特に一昨年、心臓を患い学長を任期の途中で辞任せざるを得なくなったが、私の家内や家族の最大級の看護と、主治医をはじめとする病院の懸命な医療により、死の影の谷を二度ほど通った末にもう一度、命の生活へ戻ってきた。その背後には東京神学大学や多くの教会、友人たち、多くの方々の祈りがあった。その中には、特に在学生の祈りがあった。一昨年の秋に倒れ、昨年1月27日に2度目の退院、3月9日に卒業式があった。退院以来初めて皆の前に姿を現し、式辞を語り祝祷を祈った。その夜、寮の祈禱会で一人の男子の卒業生が「その式辞を聞いて祝祷を与えられたとき涙が出て止まらなかった」と語ったと聞く。それは、死の床にあった私のために祈ってくれた祈りが聞かれたと思った瞬間であったのであろう。主が此処にもいたもうことが、霊によって明らかにされたのであろう。

また大きな激励が与えられた。この神学校の卒業生や在校生が、今、定年になり退職になる病者を励ましてくれる。クリスマスの前に、3年前の卒業生、加藤久孝氏より電話があった。彼は在学中、わが家の庭にやってきて犬のグレースに、「お前はいいな、ギリシ語の試験がないものな」と語っていた一人で

ある。その彼よりの、「今日、按手札を受けました。名実ともに主任牧師として頑張ります」との報告があった。彼は私の1歳下で、67歳である。これから伝道者・牧師として献身した舞台が始まるのである。

また今日ここにいる在校生の一人宮部望君は、来年卒業するがその時68歳である。その日から彼の新しい人生が始まる。そう考えると、キリストの支配の下では「私の心臓が少し伸びても縮んでも、大したことはない」。What a wonderful life you have! どんないきさつにあつたとしても言えると、ICUで教養学部長であつたクライダー先生が前に書き送つて下さつた通りである。東京神学大学という神学共同体の交わりの中にあつて、共に祈り共に励まし合ふことのできる、これは、大きなインサイト、インスピレーションではないだろうか。

今日、お集りの方々をお願いする。教会のない神学は空しい。同時に、神学のない教会も空しく、ムーブメントに過ぎない。神学生の人々は是非、神学を学んで頂きたい。また、教会は神学教育機関を大切に頂きたい。

東京神学大学の上に、主の祝福があるように祈る。

### 祈 禱

主イエス・キリストの父なる神様。今日、このような機会をお与え下さいましたことを感謝いたします。42年の牧師としての生活、32年の神学教師としての役割へと召して下さいましたことを、心より感謝いたします。この後、どれだけの齢があるか、あなたの御心があれば不自由な身でありましても御用にお立て下さい。

東京神学大学の上に主の祝福がありますように。

キリスト・イエスの何よって祈ります。

アーメン

了

「よく聞きなさい。『今日か明日、これこれの町へ行って一年間滞在し、

## キリストの十字架と栄光

商売をして金もうけをしよう』と言う人たち、あなたがたには自分の命がどうなるか、明日のことも分からないのです。あなたがたは、わずかの間現れて、やがて消えて行く霧にすぎません。むしろ、あなたがたは、『主の御心であれば、生き永らえて、あのことやこのことをしよう』と言うべきです。」

(ヤコブの信徒の手紙4・13～15)

(まつなが きくお)

## 〔注〕

- (注1) 松永希久夫『『史的イエス』像考察』、東神大出版委員会、1978、112～114頁。  
 (注2) マルコ1、16～20や、10、13～16の記述においては、ブルトマンは1、17あるいは10、14～15の背後にある言辞のみが伝承であり、他はそれぞれの言辞のドラマティゼーションであって史実ではないとする。したがってシモン・ペトロが漁師であったかどうかは疑問になり、イエスに駆け寄る親子の姿も創作になる。方法論的に伝承史の規則には則って考えればそうなのであるが、弟子たちの記憶がそこにも働いているのではないか。  
 (注3) N. ペリン「編集史とは何か」の“訳者あとがき”では、次のように説明してある。

「たとえば賀川豊彦ばりの父親をもった子供が、あまりに貧困で家庭をかえりみない生活のゆえに、父親に対して悪い印象を抱いていたとする。ところが父親が死んだ後になってその子供が信仰を得たときに、初めて父親の素晴らしい生活が理解できたというような場合がある。最初に子供が抱いていた父親像は、あとから得た父親像と比較すると不完全な誤解とも言い得るものであった。しかし、大切な点は、新しい父親像の方が生前の父親の真実の姿だと思い当たらせる父親の生涯が先行していたという事実である。

逆に父親に裏切られた深刻な経験を持つ子供は、父親が死んだ後になって周囲の人々からどんなに立派な父親だったかを言い聞かされたとしても納得しないということがある。美しい父親像によって修正されたならどんなによいかと思いつつも、いや周囲の人々にはそうであったかもしれないが自分にとっては……と云うのである。この場合も、重要な点は、最初の解釈が再解釈されることを拒む父親の生が事実として先行しているということである。」

イエスの場合、確かに復活という出来事（啓示の光）がなければ再解釈（信仰）は起こらなかった。しかし、同時に復活の光に照らし出された新しいイエス像がナザレ人イエスの至当なる理解であると判断させた彼の生きざま死にざま（歴史的存在）が先行していて初めて、啓示は内容実体を伴うのである。

（注 4） G. タイセン「批判的信仰の論拠——宗教批判に耐え得るものは何か——」188頁には、次の如く語られている。

「ところでつぎのことには大いに蓋然性がある。共観福音書のイエス像は、イエスの死後およそ50年のうちに、シリアーパレスチナ地域におけるイエス運動によって形成された。われわれに判断できる限りでは、イエスの生活様式や思考方法とイエスの弟子たちの生活様式や思考方法の間には比較的強い連続性があった。したがって、伝承されてきたイエス像も、その基本的な特徴に関しては史的イエスにまで遡ることがゆるされるだろう。そして、キリスト教がヘレニズム世界に入って行った結果、初めてこうしたイエス像からのずれが生じたのである。パウロは神秘的なキリストの出来事を強調する。ヨハネは地上のイエス像と、——天地の間に生じた神秘的な出来事の光に照らし出された——その変容との間の一種の総合を提示してみせた。」

弟子たちの「記憶」の中には、イエスの死洗礼者ヨハネとの関係、エルサレム中心のユダヤ教との関係等が残されていたことは、ほぼ確かである。ヨハネ福音書も、ガリラヤとユダヤの双方の伝道記述、ベテスダの地など歴史的な史実を伝えていると言われている。

（注 5） 大貫隆・佐藤研、「イエス研究史」（日本基督教団出版社・1998）、338～340頁。