

イエスの十字架

——ヨハネの第一の手紙と 第四福音書との関係から——

松 永 希久夫

序 論

1 問題の所在

本 論

2 第一の手紙に見られる論敵の特徴

3 論敵の特徴と第四福音書との関係

4 第四福音書におけるイエスの十字架

結 論

序 論

〔1 問題の所在〕

ヨハネによる福音書においては、その福音理解の特徴は“栄光の神学”にあり“十字架の神学”は後退していると言われ、また、これと対照的にヨハネの第一の手紙においては“十字架の神学”が鮮明であると言われてきた。この二つの文書の関係をどのように把えるかが、一つのヨハネ研究の課題となっている。

ある時期までは、第一の手紙が先に書かれ、初代教会一般に共有されている伝統的贖罪信仰がそこには見られるが、その後書かれた第四福音書においては

* 聖書の引用は特に記載がなく章句のみの時はヨハネ福音書、手とある場合はヨハネの第一の手紙を指し、他は慣例に従う。

旧約・ユダヤ教を背景に成立したケリグマがヘレニズム化されると共に十字架の贖罪的意義が、むしろ復活後の栄化の中に吸収され、この福音書独特な“栄光の神学”が成立したと理解されていた。それは具体的には、第一の手紙においてはパウロの手紙などと同じようにイエスの十字架（手4. 10；2. 2；3. 16）と終末における栄化（手 2. 28；3. 2-3；4. 7）との両者が均衡を保っており、終末論の「すでに」（現在性）と「いまだ」（未来性）との時間的前後の緊張関係が保たれているのに対して、福音書では未来における栄化が圧倒的に現在化され（3. 18；11. 23-26；4. 23；5. 25；16. 32, 等）十字架に上げられる（3. 13；6. 62；20. 17 a b）ことも同化されて栄光の時に含まれている（12. 23；13. 31；17. 1-5）ことを内容とした¹⁾。

しかし、20世紀後半の現時点では、新約研究の一般的理解として、単一のケリグマから多様なケリグマタが発展分岐していったとの前提が壊れ、むしろ、幾つかのケリグマが先にあり、それが、いわゆるケリグマに淘汰吸収されていたと見る方が歴史的には正しいと考えられ、また、ヨハネ研究に関してもクムラン文書、ナグ・ハマディ文書の発見解読に伴って、従来、考えられていた定説が種々な面で修正変更されてきており、成立の順序も逆と判断されている。

つまり、70年にエルサレム神殿がローマ軍により崩壊せしめられ、その後、黙示文学的熱狂的メシヤ運動と手を切ったラビ的ユダヤ教がヤムニヤ会議を中心に再建されてゆく経過の中で、シェモネー・エスレーの第12項の改訂増補により異端追放が決定された際、イエスをキリストと告白するキリスト教も正式に会堂追放との処分を受け（9. 22；12. 42, 16. 1）、さらにユダヤ人による迫害と殉教とを回避できないような状況が起った（16. 2）。第四福音書はこうした状況を「編集の場」として先ず成立しユダヤ人たち（会堂）に対して福音の独自性を明示し、このユダヤ教からの分離分裂（7. 11-13, 40-43；9. 16；10. 19-21；11. 47-53）という動揺の中で篩われたユダヤ人キリスト者たち（ヨハネ教団。6. 60, 66）を確立再起させる目的をもって書かれたと考えられるようになった。従って、この福音書の最初の読者は、かつて考えられたような異邦人ではなく、異邦人

(12.20) やサマリヤ人の改宗者(4.42)ガリラヤ人の改宗者(4.50, 53)を視野に入れ含んではいるが主力はユダヤ人であると言われる²⁾。

そこで従来ヘレニズム化と見られてきた傾向は、ヨハネの教会を構成しているユダヤ人キリスト者や論争の相手にしているユダヤ人には既に親近感のあるものであったと想定され、クムラン教団等パレスチナの分派的ユダヤ教にも同じ傾向が見られることを裏付けとして、ヨハネ教団の背景には、こうしたパレスチナの分派的ユダヤ教、あるいはその周辺にあると想定されるシリアの洗礼者教団などが想定されている。つまり、最初から第四福音書は独自のイエス伝承をもっており、それがユダヤ教の枠を破ってイエスを神と等しい者、「神」とすら告白するような対決を迫られ(1.18; 5.18; 10.33; 20.28)、従来のユダヤ教的なメシヤ理解・救済理解に基づいた表現(1.36, 41, 49, 51, 等)を超えて新しい叙述(8.12; 11.25; 14.6等)を与えた。そこで活用されたのが、旧約ユダヤ教からの伝統的な材料と並んで、いわゆるヘレニズム的・前グノーシス的な言語・概念・思惟構造と呼ばれるものであったと考えられる³⁾。

もちろん、そのような言語活動が行われるのが自然であり当然であるような環境にヨハネ教団の立地条件が想定されることになり、かつてのエペソ説に代ってパレスチナやシリアが候補地として挙げられ、最初にパレスチナで成立し後にエペソに移ったといった折衷もなされている。この点に関しては、既にシリアの原始マンダ教を背景に考える理解があったし、これを継承する学者たち(ブルトマン学派)と、クムラン文書を産み出したようなパレスチナの周辺的分派的ユダヤ教(エッセネ派系)を背景と考える学者たち(ブルトマン学派以外のドイツ語圏と、英語圏の多く)とに、概ね大別されよう。

さて、最近のヨハネ研究は、そこで成立した第四福音書が初代教会史上で一つの効果影響をもつようになったと考えている。すなわち、イエス・キリストの福音がユダヤ教との袂別・キリスト教の自己確認の徹底ということで積極的效果影響を齎したことも事実であるが、ここで問題になるのは、この福音書がヘレニズム的・前グノーシス的な言語・概念・思惟構造を援用したことに伴い、いわゆるグノーシス的にも読める福音書となったという効果影響である。事

実、二世紀以降のキリスト教的・グノーシスの間で第四福音書が愛用されたと言われるような現象がある。

こうした効果についても、学者たちの意見は微妙に分れる。福音書記者の意図に反して起こったのか、あるいは福音書記者の意図を越えて起こったのか、あるいは福音書記者の意図に沿って起こったのか、という点でも分れるのである。つまり、イエス・キリストの福音を鮮明化するために援用された言語・概念・思惟構造自体が強烈な個性をもっており福音書記者の意図に反して逸脱した理解を生んだのか、福音書記者はナイーヴにそうした効果を予測せず結果的に逸脱したのか、逆に、福音鮮明化という意図は福音書記者にとって至上命令であったとしても、彼にとっても結果的にはグノーシス的に読まれることが正しかったのか、という問が出てくるのである。極言すれば、福音書記者も彼の属するヨハネ教団もグノーシス的傾向を強く内包し、それに肯定的積極的な体質をもっていたのかということになる。

そこで、次に第一の手紙の位置づけが問題になってくる。もし第四福音書が先に書かれ第一の手紙が後に成立したという順序が正しいとすると、明らかにこの手紙は、いわゆるドケティズム的異端に対抗しており、正統的な福音理解を擁護弁証しようとしていると見られるだけに、二つの文書の位置づけが、新しい課題になるのである。

第一には、福音書が福音書記者の意図に反して、グノーシス的に読まれるという効果が顕われたとするならば、第一の手紙の論敵は第四福音書の誤まった読者であり、ヨハネ教団の中から福音書記者の立場に立って批判しているのが手紙の著者だという理解が可能になる。

第二には、福音書記者は全く彼の福音書がグノーシス的に読まれる可能性など考慮していなかったにも拘らず、この福音書がグノーシス的にも読めるし正統的にも読めるという性質のものであったとするならば、ヨハネ教団の中で第四福音書の読み方をめぐって二つの立場が分かれていったことになる。従って第一の手紙の著者の立場も論敵の立場も、ヨハネ教団の孕んでいた可能性であったと見ることになる。

第三には、福音書記者にグノーシス的理解の傾向に肯定的姿勢を認めるとすれば、第一の手紙の論敵の立場こそ第四福音書の当然の帰結となり、第一の手紙の著者はヨハネ教団主流の福音理解に立って書いているというのではなく、著者自身はヨハネ教団の指導者でありながら、むしろ、初代教会の中の、例えばパウロ書簡や第二パウロ書簡の担い手となっていたような他の教会の刺戟を受けて、正統的福音理解に立ち、ヨハネ教団と、後に古カトリック教会を成立させてゆくような初代教会の中の系譜との間を調停し、むしろ前者を後者に合流させるという立場から書いていることになる。

こうした問題や、それへの対処には、複合的諸要素が多く、容易に解決がつかず、現在、どの説が定説として承認されているとも言えない。

以下、第一の手紙から想定される論敵の福音理解の特徴を略述し、そのような理解が福音書から出て来た由来を問い、それが福音書記者の意図に即しているかどうかを吟味し、特に十字架の理解に関して考察することが本稿の目的である。大きな課題であり紙面に制約があるが大要を述べることにする。独自の主張^{テーゼ}を掲げるに至っていないが、現時点では第一の見解を支持する論拠が素描できれば幸いである。

(新約学の論文が兎角重箱の隅を突くようなものになるとの批判があるので、本稿は新約神学の上で重要な課題となる一つの点につき概要を論ずることを試みた。紙面の制約のため、注はなるべく簡略にする。)

本 論

〔2 第一の手紙に見られる論敵の特徴〕

ヨハネ教団において起った論争は、教団の分裂、あるいは、ある人々がヨハネ教団から脱落してゆくという事件を惹き起した(手 2.19)。この論争の内容がどのようなものであったかは、対立した双方の主張が明確にならねば充分に理解できないのであるが、残念ながら現在においては第一の手紙のみが我々の手中にあり、この手紙の著者の批判非難を通してのみ論敵の主張を推定する以外にない。著者の主張は明らかに論敵を批判するばかりでなく論敵の立場を否

定する点にあるので、著者の論敵把握が正鵠を射たものであるか否かは判らないし、また、否定的に見る事に終始し、論敵の側に積極的なものがあつたとしても、それが汲み取られていない場合が当然予想される。しかし、そうした限界を認めた上で、第一の手紙に表われた論敵の特徴からある程度、その実体を推定することはできる。

(1) 論敵に対する第一の手紙の批判で、一貫している一つは、論敵の福音理解の誤りが彼らの生活・倫理の破綻によって露呈しているという指摘である。

「神と交わりをしていると言いながら、もし、やみの中を歩いているなら、私たちは偽っているのであって、真理を行っていないのではない」(手1.6)という問題が提起され、『彼を知っている』と言いながら、その戒めを守らない者は、偽り者であって、真理はその人のうちにない」(手 2.4),『彼にある』と言う者は、彼が歩かれたように、その人自身も歩くべきである」(手2.6),『光の中にいる』と言いながら、その兄弟を憎む者は、今なお、やみの中にいるのである」(手2.11),『神を愛している』と言いながら兄弟を憎む者は、偽り者である」(手 4.20)と言った批判が重ねられているが、多くの註解者が同意しているように引用符がつけられている主張は、論敵の言辞をそのまま用いているものと考えられるし、最初の、神と交わりをしている、と言うのも特に引用符をつけて訳出していないが、それは主語が一人称複数になっているためであって、論敵の口調を真似ていると見てよい。

戒めを守らないというのは、文脈から古くて新しい戒め(手 2.7-8)と呼ばれているものであり、「その戒めというのは、神の子イエス・キリストの御名を信じ、わたしたちに命じられたように、互に愛し合うべきことである」(手 3.23),あるいは「神を愛する者は、兄弟をも愛すべきである。この戒めを、わたしたちは神から授っている」(手 4.21)と記されている如く、福音書においてヨハネの教会再建の二本の柱とされたものに基づいている(8.31; 13.34-35)と考えられる⁴⁾。戒めがイエスを信じ神を愛するという信仰の側面と、互に愛し合い兄弟を愛するという倫理の側面とをもつことは明らかであるが、先に述べた批判の中で「彼を知っている」「彼におる」「光の中にいる」「神を愛

している」といった論敵の主張はイエスまた神との関係が積極的に肯定強調されているのであって、いわば彼らの信仰が主張されているのであるが、「兄弟を憎む」(手 2.9,11) という具体的な生活は倫理面が破綻しているとの指摘に他ならない。

ここで「兄弟たち」と呼ばれているのは、第一の手紙の用例に従えば、キリスト者の群(教会)とその成員を指すと見ることができる。従って「兄弟を憎む」は倫理の次元というよりも、教会の中に分裂を惹き起こし、あるいは教会から出ていったことを指しているとも見られる。しかし、この手紙の中には、それだけではなく「世の富を持っていながら、兄弟が困っているのを見て、あわれみの心を閉じる者には、どうして神の愛が、彼のうちにあるか」(手3.17) といった、もう少し一般的な生活倫理に関わる面も含まれている。この場合には「兄弟」は「隣人」と置き換えてもよいような拡がりをもつようにも思われる。「愛する者たちよ、わたしたちは互に愛し合おうではないか」(手4.7) といった呼びかけや、「現に見ている兄弟を愛さない者は、目に見えない神を愛することはできない」(手 4.20b) という場合にも、もちろん第一義的にはキリストを信じる同信の者たちを意味しているが、一般的に「隣人」と置き換えることを拒否しているとは考えにくい。むしろヨハネ教団の置かれている苛酷な状況の中では「兄弟たちよ、世があなたを憎んでも、驚くには及ばない」(手 3.13) といった言及からも、キリストを信じる者の方が少数者であって、しかも今や教会の中に起った分裂騒ぎが事態を緊迫させ、教会外の人々を視野に入れる展望をもち得ず、キリストを信じると言いながら「兄弟を憎む」者と、キリストを信じるが故に「兄弟を愛する」者とが激しく両極に分れて論争しているとする方が事態に即しているのではないだろうか。しかし、「兄弟を愛する」ということが「教会にふみ留る」という面だけではなく、生活倫理の面で具体的に問われているという事実は注目してよい。

(2) 論敵に対する第一の手紙の、もう一つの面は神学的・教理的とも言うべき福音理解の相異点に関わる。それは信仰の多岐な面に及ぶが、深刻なものである。以下、それを整理した形で列挙してみよう。

a. 罪の否定。「もし、罪がないと言うなら、それは自分を欺くことであって、真理はわたしたちのうちにない」(手 1.8) とか、「もし、罪を犯したことがないと言うなら、それは神を偽り者とするのであって、神の言はわたしたちのうちにない」(手1.10) という問題の指摘があり、「もし、わたしたちが自分の罪を告白するならば、神は真実で正しいかたであるから、その罪をゆるし、すべての不義からわたしたちをきよめて下さる」(手1.9) という事が対比的に主張されているところから、第一の手紙が批判している論敵は「罪がない」と主張していたことが推察される。

b. 贖罪の否定。人間に罪がないという事が基本的な主張であれば、当然、贖罪も不用である。上に掲げた罪の有無に関する言及を挟むようにして「御子イエスの血が、すべての罪からわたしたちをきよめるのである」(手1. 7b), 「わたしたちの子たちよ。これらのことを書きおくるのは、あなたが罪を犯さないようになるためである。もし、罪を犯す者があれば、父のみもとには、わたしたちのために助け主、すなわち義なるイエス・キリストがおられる。彼は、わたしたちの罪のための、あがないの供え物である (καὶ αὐτὸς ἱλασμὸς ἐστὶν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), ただ、わたしたちの罪のためばかりではなく、全世界の罪のためである (οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.)」(手 2. 1-2) と十字架の贖罪が強調されているのは、論敵にとっては、十字架や贖罪が彼らの福音理解の中心になかったことを推測せしめる。

贖罪論の重要性は、さらに四章に至ると、「神はそのひとり子を世につかわし、彼によってわたしたちを生きるようにして下さった。それによって、わたしたちに対する神の愛が明らかにされたのである」(手4.9) という御子の派遣が、「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して下さって、わたしたちの罪のためにあがないの供え物として(ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), 御子をおつかわしになった。ここに愛がある」(手4.10) と贖罪のための派遣として確認されている点にも明らかである。なお、ここでの書きぶりから、第一の手紙の著者は神の主導性による救いという点を強調し、一方的な神

の恩寵としての贖罪を語ろうとしていると思われる。論敵は、その点で、救済に関して人間の側も何らかの地歩をもっているような理解を示していたことが推測される。

また「主は、わたしたちのためにいのちを捨てて下さった。それによって、わたしたちは愛ということを知った」(手3.16)という句も、第一の手紙においては、まぎれもなく贖罪論的な内容を含んで語られていると見てよい。

c. 受肉の否定。贖罪論を否定するという立場は、イエスを理解するに当たって、十全な意味での受肉論の否定につながる。「すなわち、イエス・キリストが肉体を取ってこられたことを告白する霊は、すべて神から出ているものであり、イエスを告白しない霊は、すべて神から出ている者ではない。これは、反キリストの霊である」(手4. 2b-3b)。この句の置かれている文脈は「真理の霊と迷いの霊との区別を知る」(手4. 6b) 基準に関する議論であるが、「イエスを告白しない」は、当然「イエス・キリストが肉体を取ってこられたことを告白しない」の意であって、これが反キリストの霊による「にせ預言者たち」(手4. 1) の主張であり、論敵の特徴であることは明らかである。

d. キリスト論の否定。イエスが真に肉体をとってこられたか否かという議論は、既にキリスト論の重要な内容と関わっているのであるが、論敵は明らかに「偽り者とは、だれであるか。イエスのキリストであることを否定する者ではないか。父と御子とを否定する者は、反キリストである。御子を否定する者は父を持たず、御子を告白する者は、また父をも持つのである」(手2, 22-23) と論難されている。

神学的に言えば、キリスト論とはイエス・キリストの人性と神性とに関わる議論であるのであるが、新約文献においては、未だニケヤ・カルケドンにおけるキリスト論論争の如き ontological な議論は表面化していない。

しかし、留意すべきは、ここに既に「父と御子とを否定する」とか、「御子を否定する者は父を持たず、御子を告白する者は、また父をも持つ」といった表現が表われている点である。神とイエスとの関係を父-子関係で把握表現するという事は、通常のユダヤ教における父なる神と、その神の子らとしての民

という理解とは一線を画す性質をもっているのである。むしろ、父なる神と、その御子なるイエスとの等質性・同質性を志向していると言わなければならない。これは、歴史的には、「アバ」という呼びかけをもって神を呼ぶことが史的イエスに遡るということに由来し、イエスの特殊な「父-子」意識 *filial consciousness of Jesus* といったことと関連して、初代教会の中で育ってきた一つの伝統とも言える理解である。それがニケヤ・カルケドンに至ると、イエスは「神にして人、人にして神」と言う両性論として確立することになった。その堅固な萌芽がここにも見られると言ってよいであろう。

キリスト論を広義に取れば論敵のイエス理解も、必ずしもイエスをキリスト(救世主)としていないわけではないのであるから、多様なキリスト論の一つと見ることもできる。その方が、多様なケリグマタがあって単一のケリグマに収斂していったとする歴史的見地からは妥当な言い方かもしれない。しかし、第一の手紙の著者の立場からすれば、正しいキリスト理解に立たぬことは、キリスト論を否定することになるのであって、この判定にも聴くべきものがある⁵⁾。

e. ^{サクラメント}礼典の否定。受肉・贖罪の否定は洗礼や聖餐の理解にも影響する。特に後者は十字架の死の記念として行なわれるべき性質から言っても、受肉・贖罪の否定からは成立し得ないことになる。「このイエス・キリストは、水と血とをとおってこられたかたである。水によるだけではなく、水と血とによってこられたのである。そのあかしをするものは御霊である。御霊は真理だからである。あかしをするものが、三つある。御霊と水と血とである。そして、この三つのものは一致する」(手5: 6-8)という言葉は、サクラメントを指しているという点では注解者たちは一致している。水が洗礼を、血が聖餐を暗示している。論敵は水は認めていたが血を認めていなかったようである。第一の手紙の筆者は水も血も、御霊によって生きた真理として働くことを語っているが、三者の一致を特に強調している。恐らく水のバプテスマとは霊のバプテスマとの関連で許容していたのに対し、十字架の血による贖罪は否定しており聖餐は認めていなかったのではないかと推測される。

従って御霊の働きとしても、聖餐に働いてイエスの十字架の意義を明らかに

し、これを経験せしめるという役割は認めなかったということであろう。

これに対して第一の手紙は「この油が、すべてのことをあなたがたに教える」(手 2.27b) と言っているように⁶⁾、御霊と水との一致だけではなく、御霊と血との一致、従って水と血との一致をも主張していると考えられる。

f. 終末論の後退。論敵が特に終末論を否定する言辞を弄したか否かは明らかではない。ただ、第一の手紙は、未来的終末論を強調しているように思われる。

「そこで、子たちよ。キリストのうちにとどまっていなさい。それは、彼が現れる時に、確信をもち、その来臨に際して、みまえに恥じることがないためである」(手 2.28)、「愛する者たちよ、わたしたちは今や神の子である。しかし、わたしたちがどうなるのか、まだ明らかではない。彼が現われる時、わたしたちは、自分たちが彼に似るものとなることを知っている。そのまことの御姿を見るからである」(手 3.2)、「わたしたちもこの世にあって彼のように生きているので、さばきの日に確信を持って立つことができる」(手 4.17a)といった言葉は、明確に将来における終末と、主の再臨について語っている。これらは、論敵の立場に対抗して語られている可能性があり、それは論敵の性格を追ってゆくと明らかであるように思われる。

(3) 迷いの霊。第一の手紙における論敵の性格は、光の中を歩いていると言いながら闇の中を歩いているにも拘らず、本人はそれに気がついていないという面をもっている。それは「反キリスト」(手 2.18a, 18b, 22, 4.3)であり、「惑わす者たち」(手 2.26)であり、「悪魔から出た者」(手 3.8)「悪魔の子」(手 3.10)である。また「にせ預言者」(手 4.1)であり、「反キリストの霊」(手 4.3)「迷いの霊」(手 4.6)に動かされているのである。従って、強力な「霊」力が、ここに関わっていると理解されていたことが推測される。上に述べた、戒めを破り倫理的な破綻に陥るのも、神学的教理的に誤った理解に導かれるのも、この霊の力によるものと考えられているのである。

まとめ 論敵の推定像

このように見てくると、第一の手紙の論敵の姿が、かなり明白になってく

る。つまり、前グノーシス的色彩をもった霊肉二元論を特徴とする霊的熱狂主義者であった可能性が強いのである。後のグノーシスの救済者神話に見られるような、天(神的領域)から神的救済者が地上に降りてきて、霊が肉の牢獄に囚えられている人間を霊の肉体からの解放という仕方で救い、天へと帰還する。解放された霊は、神と特殊な霊的神秘的合一を体験することによって救いを経験する。この場合、霊が真であり本質的な存在であり、肉は仮であり偽りであって本質的なものではないから、救済の対象になるのは霊(魂)のみであって肉体は対象にならない。

ここに、イエスに関して言えば、キリスト^{ドケティズム}仮現論が成立する。即ち、神的な霊(救済者)がイエスに宿るが、人間イエスはその器に過ぎず、十全な意味での受肉は否定される。また、人間の霊(魂)を救った神の霊は天上に帰還する。十字架につけられたイエスは、単に脱ぎ捨てられた衣、地上を歩んだ神の、仮の器であって本質ではない。従って、イエスの十字架は救済にとって何の位置も占めることがない。イエス・キリストが肉体をとってこられたことが否定されると、贖罪論も否定される。また、イエスが十全な意味で受肉者であることは、その人性において承認されるわけだが、同時に父と子という等質性・同質性を確言することなしには、成立せず、また贖罪という計画も位置づけられないことになる。

また、人間に関して言えば、霊肉二元論によれば霊が本質であり、肉は仮であり偽りであるから、肉の欲望等の罪は本質的な問題とはなり得ない。罪はないとの、論敵の主張はそこに淵源をもつ。逆に、霊(魂)が救われても、肉体のこの地上での生活は脱ぎ捨てられ否定され、過ぎ去るべき仮であり偽りの世であるから、これに責任をもつことは考えられない。従って、地上の肉体の存在形式(倫理)については放縦であることが起る。逆に極端な禁欲主義を媒介にして霊的熱狂に入ることがあるので、両極端の徴候を示すことになる。

論敵の立場からは、救済の中心が特殊な霊的経験による神人合一、この場合であればキリストとの合一ということが予想され、「彼におるという者」とか(手 2.6)、「光の中にいるという者」(手 2.9)は、そうした特殊な体験を指

示していると考えられている。

また、救済は個々の靈魂の肉体の牢獄からの解放に他ならず、従って、個々の救済が本質であり、共同体の救済が目的となったり、救済の結果、共同体が成立することは考えられていない。そこでは終末論（神の支配の成就）は成立しない。天的救済者によって個々の霊が解放された一瞬一瞬が永遠の時であって、無時間的な性格が必至になる。人類全体の回復といったこと、霊だけではなく身体の回復といったこと、つまり共同体の成立、神の支配の実現ということがプログラムとして考えようがないのである。終末論、特に未来的なそれが消去されるのは当然なのである。

〔3 論敵の特徴と第四福音書との関係〕

さて、第一の手紙から推測される論敵の特徴が摘出されたが、それが序論で触れた如く第四福音書に基いて出てきたものか否かという点が問われる。以下、その点につき、上に取り扱った順序で、簡潔に論じてみよう。

(1) 倫理的無責任について。第四福音書がキリスト者の倫理的責任について無責任であってよいと語っているような箇所は、もちろん、どこにもない。それは考え得ざることであるとも言えよう。ここで問題なのは、むしろ以下の二つの点である。

その一つは、第一の手紙で確認されるような形で、古くて新しい戒めと呼ばれているものは、当然、第四福音書の中で与えられているもので、直接には 13.34 に記されている。そこで「互に愛し合う」ということが言われ、第四福音書でしばしば言及される重要な戒めなのであるが、その用例を検討してみると、一度も具体的生活的な、いわゆる倫理的な愛のわざに結びつけられてはいない、という事実遭遇する。パウロ書簡の如く、親切にするとか、施物をするとか、弱った人を慰さめるとかいったものと置き換えられるような場面がないのである。すなわち、「愛」とか「愛する」という語は、神とイエス、イエスと弟子たち、あるいは弟子たち相互で用いられる場合にも、また、「世」や一般に人々を対象に用いられる場合にも、そこに真の交わりが成立しているか否かという点に関わって語られており、日常的実践的な倫理が問われていると

いうより、内面化精神化されているように考えられる。

従って、「愛」「愛し合う」といった事柄が神秘的靈的な「交わり」として受け留められ、それが靈的熱狂を媒介としたキリストとの合一体験、あるいは、それを核とした信徒の密儀的法悦の共有体験として受け取られる可能性が生じ、それが地上における肉体の生活の日常性に関しては無責任な生き方を齎した可能性は考え得るのである⁷⁾。

この場合も、ヨハネ教団自体が密儀宗教的な靈的熱狂主義的預言者集団であったと考えるか、ヨハネ教団自体はそうでなかったと考えるかによって、福音書と第一の手紙における論敵の関係をどう見るかが変わってくる。筆者は後者の見解に立つ方がよいと考えている。

つまり、筆者の見解によれば、ユダヤ教の会堂とヨハネ教団の決裂という非常事態の中で「愛」「愛する」という言葉が信仰における神、キリスト・イエス、あるいは信徒の相互の交わりを示す点に濃縮されて用いられていはずのもの、それは、倫理的な働きと切れたところで語られているのではなく、日常的・生活的次元に還元すれば、そのまま連続的に倫理的行為につながっているものと見ている。

(2) 神学的・教理的な異なる見解に関連して。

ごく一般的に言って、第四福音書の福音理解から第一の手紙における論敵が出てくることは、予想もつかないことだったのか、それとも、いわば、論敵のような福音理解が出てくることは目算の成り行きだったのだろうか、と問うならば、その答は必ずしも容易ではない。その点を具体的に見てゆこう。

a. 罪の否定。第四福音書が人間の罪を否定している箇所はない。その意味で論敵は第四福音書に直接、彼等の論拠を得ることはできないであろう。しかし、第四福音書における「罪」あるいは「罪を犯す」という語の用例は、伝統的な（律法を基準とした）宗教的・倫理的罪の理解を止揚して、イエスを信じないことと結びつけているように思われる⁸⁾。

第四福音書記者としては、今、ここで、イエスを神と等しい者（キリスト）と告白するか否かという一点に問を絞っているのだから、人間の罪が最も尖鋭化し

て現われるのがイエスをキリストとして拒否するという内容として把えられているのである。しかし、罪一般が救済者の拒否という一点に集約される傾向が強いため、この救済者をグノーシス的な神的存在と把えると、拒否するか否かという具体面だけ残り、罪という語のもっている歴史的な重みは消し飛んでしまう。論敵の思惟構造が、まさに、そういう結果を齎したのではなかったか。

b. 贖罪の否定。第四福音書においては贖罪論が後退していると、しばしば語られるが、それは、マルコのような贖罪論を正面から骨格としたような福音書と比較して、多少の程度を言うのであって、それ以上の事を主張することは、ルカ、マタイについてと同じように第四福音書についても甚だ困難と思われる。四福音書は、いずれもイエスの肉の生活を描き、その頂点として彼の十字架の死を描くという構造をもっている。その事自体が基本的には人間イエスの生涯がキリスト教の福音の土台にあることを主張し、その十字架の死はすぐれて人間の罪の贖いとして理解されることを当然としていると言ってよい。十字架を罪の赦しのための贖いとするモチーフは共観福音書においてはニュアンスの違いこそあれ基本的な主張に属しており（マルコ10.45、マタイ26.28、ルカ24.47）、ヨハネにおいても例外ではない（1.29, 36 ; 11.50, 52, 6.51 c-58参照）。

しかし、それでは第一の手紙の論敵の理解は第四福音書に根拠をもたないかと言うと、そうでもない。上に挙げた箇所を除くと、確かに第四福音書では直接にイエスの死や十字架を罪の贖いと言表しているところが少いのである。先述した如く、十字架に挙げられることは復活・昇天と同時化されて栄光の時に属している。聖餐制定の言辞がないし、ゲッセマネの園の祈りの場面がなく（12.27が第四福音書におけるゲッセマネの祈りと言われている）、十字架の場面においても「苦難のしもべ」のモチーフは後退している。

「罪」に関しての意識の転化ということと相俟って、罪の「贖い」という意識も舞台の中心からズレているということが言えなくはない。このあたりに、論敵の「読み方」が根拠をもったことは推測できる。

c. 受肉の否定。この点に関しても、1.14の「そして言は肉体となり、わた

したちのうちに宿った。わたしたちはその栄光を見た。それは父のひとり子としての栄光であって、めぐみとまこととに満ちていた」を、原語に忠実に *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* を受肉と読み *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* を、受肉体イエスという存在として私たちの間に宿ったと読めば問題ないのであるが、第一文と第二文とを恰も同格のように、同じ事柄の反覆表現として読み、しかも *ἐσκήνωσεν* に力点を置くと、地上を歩く神が仮に登場したということになるのである。

また、ここと対応して 19.30 の「すると、イエスはそのぶどう酒を受けて、『すべてが終った』と言われ、首をたれて息をひきとられた」の最後のセンテンスが原語では *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* となっているのを、ヨハネ福音書特有の用法を考慮して二重の意味にとると、「霊をひき渡した」とも訳せることから、イエスの死の直前に（神の）霊が神に渡された、つまり、神的救済者が神的領域に上昇帰還したと読めば、十字架上にかけられたのは、可視的器としての肉の衣であって、神的救済者自身は死を経験していないという読み方が可能になる。

仮現論者にとっては、マルコについてと同様、イエスの受洗時に御霊が下ったという証言も (1.32, 33) 彼らの典拠に数えたかもしれない。

d. キリスト論の否定。この点に関しては論敵の読み方に資する典拠を挙げることは甚だ困難である。特殊な父-子関係の意識はヨハネに最も強く (1.18; 5, 17-43; 6.32-46; 10.25-38; 11.41; 12.27; 14.2-16, 28-31; 15.1-16, 23-27; 16.3, 15, 27, 32; 17.1-5, 21, 24, 25), マタイ 11.27 (ルカ 10.22) もヨハネ的言辭と呼ばれているほどである。従って、論敵が父なる神と子なるイエスとのキリスト論的關係を否定したのは、上述の受肉の理解が仮現論的であるところから、いわばイエスが肉体を取って来られたことを否定し、その延長線上で人間イエスと父なる神との父・子関係を告白しないということが起ったのであらうと推定される。

e. ^{サクラメント} 礼典の否定。罪-贖罪-イエスが肉体を取ってこられたこと……の否定は聖餐の否定に連なることは、よく判る。その意味では上述した可能性の集約として典礼の否定が論敵の読み方に根拠を与えることになるのであるが、更に

積極的に幾つかの点を挙げる事ができよう。

第一には、イエスの洗礼の記事、また聖餐制定の言葉が語られる記事が第四福音書にはないことが挙げられよう。近代の学者が第四福音書はサクラメント・贖罪に対して否定的あるいは消極的であるという説を打ち出したのと似て、こうした事実は、第一の手紙の論敵の読み方にも根拠を与えたかもしれない。

また、4.2の「(しかし、イエスみずからが、バプテスマをお授けになったのではなく、その弟子たちであった)」といった章句が彼らを勇気づけたかもしれないし、「よくよくあなたに言うておく。だれでも、水と霊とから生れなければ、神の国にはいることはできない。肉から生まれる者は肉であり、霊から生れる者は霊である」(3.5-6)といった言辞が、聖餐を否定した半面、霊肉二元論に即して洗礼を解釈して残した根拠になるのかもしれない。第一の手紙で「水によるだけでなく」という言及の仕方がその辺りの消息に触れている可能性がある(手 5.6)。

また、パンが最初には「永遠の生命」と結びつけられていることも(6.27-51b)、贖罪論のしるしとしての聖餐の否定に利用されたのかもしれない。「人を生かすものは霊であって、肉はなんの役にも立たない。わたしがあなたがたに話した言葉は霊であり、また命である」(6,62)といった言辞も霊肉二元論的に六章の一連の物語が読まれる鍵を与えたとも言えよう。

f. 終末論の否定。この点については序論において既に述べた如く、第四福音書においては終末論の現在化が強烈に語られていることは事実であり、筆者の言葉遣いで言うならば時間的前後関係から生ずる緊張(終末論)が上下関係から生ずる神の領域と「この世」との空間的緊張関係に置換され、両者の唯一の接点であるイエスを神と信じるか否かというキリスト論に収斂しているのである。キリスト論も、この福音書に独自の「どこから」「どこへ」行くのかという空間的な問いかけによって性格づけられているのである。

永遠の生命は、歴史の終末時における賜物であって、地上のキリスト者は聖霊によってその約束を与えられ手付けを味わう(*foretaste*)ことができるが、それは未来の時に実現するという、パウロ的な終末論の「すでに」と「いま

だ」の基本構造は崩れ、第四福音書では現在の所与となっている（11.25-26, 3.18 参照）。その意味では確かに第一の手紙の論敵に根拠を与えているように思われる。⁹⁾

(3) 霊的熱狂主義。第一の手紙で「迷いの霊」に取り憑かれていると論敵を批判してるのは、恐らく彼らの霊的熱狂主義的言動に対してであろう。前章のむすびで想定されたグノーシス的霊的二元論は、宗教的には霊的熱狂主義と結びつきやすい性質をもっていることは宗教史的に言っても明らかである。

パウロがコリント教会で悩まされたのも、異言を語ったり、「死人の復活などはない」と語ったりする（1. コリ 15.12）「大使徒」（2. コリ 11.5）と名乗る「にせ使徒」（2. コリ 11.13）たちであった。最近の研究は、このコリントでのパウロの論敵もグノーシス的霊的二元論を帯びた霊的熱狂主義のユダヤ人キリスト者と考えられている。

もちろん、50年代のパウロの論敵と、一世紀末のヨハネの教会における第一の手紙の論敵とは歴史的に直接つながるわけではないが、初代教会におけるキリスト教的預言者活動といったものが初代教会史の中では、むしろ表面から消え去っているのは、神の霊の賜物により預言や異言を語り、また異言を解くという活動と関連し、霊的熱狂主義の担い手たちが異なる福音理解の担い手として多く批判されていったことと関係していると思われる¹⁰⁾。

問題は、このような霊的熱狂が第四福音書の中に根拠をもっているだろうかという点である。一つ考えられるのは、最近の第四福音書研究が明らかにしている如く、第四福音書においてはイエスが何ものであるかを知り、これを告白するのは、最終的には聖霊の力によってのみ可能とされているという点である。イエスの活動は、神から托された霊によったのであり（1.32）、今や、それが教会に托せられている（20.22）。イエス自身「わたしは、自分からは何事もすることができない。ただ聞くままにさばくのである」（5.30）と言われている。それは父なる神に聞くことによっており、それは御霊の働きによってである（3.34）。同様に弟子たちがイエスを何ものであるかを知るのは御霊による（14.16, 17, 26；15.26；16.7, 13。7.39 a も参照）。

先に終末論（時間的緊張関係）がキリスト論（空間的緊張関係）に収斂し、イエスとは何者であるかという問も「どこから」きて、「どこへ」行くのかという空間的問になっていることを指摘したのであるが、まさに、そこに御霊が関わっているのである。「私は道である」（14.6）といったキリスト論の新しい表象とも関係するのだが、イエスは自分自身がどこから来てどこへ行くのかを知っている（7.29, 33；8.14, 21 f.；14.2）。しかし、弟子達は始めはイエスがどこから来てどこへ行くのか知らなかった（14.5）。後に知るようになる（14.4；16.5, 30；17.8）。彼らが知るようになるのは御霊を与えられた後である（7.37-39；14.16-20, 26-29；15.26；16.13-15）。弟子達は自分たちもどこから来てどこへ行くのかを知るようになる（14.1-6；16.18；17.14）。これに反してユダヤ人達はイエスがどこから来たかを知っていると云うが（6.42；7.27-29, 52）、本当には知らない（7.35；8.22；9.29）。そして自分がどこへ行くのかも知らない（12.35）¹¹⁾。

ここで弟子達とユダヤ人達とを決定的に分けたのは御霊を知っているか否かの一点である（14.17）。「御霊」は救済にあずかるか否かの決定的な鍵を握ったものとして描かれている¹¹⁾。従って、第一の手紙の論敵にとっては、彼らこそがその御霊の賜物をもっていることを主張したであろうし、その内容を霊的熱狂による特殊なキリストとの神秘的結合霊的結合にあったと考えられる。倫理との関係で論敵の主張として引用された「彼を知っている *ἐγνώκα αὐτόν*」（手 2.4）、「彼における *ἐν αὐτῷ μένειν*」（手 2.6）、「光の中にいる *ἐν τῷ φωτὶ εἶναι*」（手 2.9）とか、「神と交りをしている *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*」（手 1.6）といった表現は、こうした経験を指しているとも言えよう。

第四福音書においては教会と教会外のユダヤ人達（会堂）との間を分けたのが御霊であったのだが、第一の手紙では、教会内の分裂で真理の霊と迷いの霊とのどちらに属するかが争われているのである（手 4.1-6）。

まとめ。以上のように見てくると、論敵の特徴というものは、父-子関係を否定するという点では直接には論拠を見出すことができないにせよ、その他では、ある程度、第四福音書の読み方の中に材料をもつものであったことが推察

される。しかし、多くの点について言えることは、論敵の第四福音書の読み方は、それほど素直に、彼らの読み方が当然な読み方であり、それ以外の読み方（具体的には、第一の著者の立場）の方がはっきり誤っていると言えるようなものではないということである。

そこで次章では、第四福音書の福音書記者の意図と、第一の手紙の論敵の理解との関係を、もう少し追求してみよう。

〔4 第四福音書におけるイエスの十字架〕

さて、これまでの考察により判明してきたことは、第一の手紙の論敵は倫理的な破綻とか、神学的教理的理解における相異といった種々の特徴を示しているのであるが、それは相互に関連をもっているということである。神学的な面でイエスが肉体をとってこられたこと（受肉）の否定がキリスト論においても仮現論を結果し、罪・贖罪・礼典の否定にも直接つながり、終末論の後退、霊的熱狂、肉体の地上での生活での無責任という風に関連しているのである。従って、論敵と第四福音書との関係を問うということは、具体的には第四福音書自体が、これら一連の事象の基幹であるイエスの十字架をどう位置づけているのかという問に集約されるとも言える。

つまり、第一の手紙の論敵の読み方が第四福音書記者の意図に反していたのか、越えていたのか、即していたのかという問は、まさしく、第四福音書記者の十字架理解の如何に関わっているのである。

しかし、第四福音書におけるイエスの十字架という主題を採り上げれば、正面から別の扱い方をすることが常道となるが、本稿においては、既に進めてきた第一の手紙の論敵との関連で、彼らの第四福音書の読み方に資してきたと見られる点についてのみ検討することとしたい。

(1) 論敵の倫理的・生活的破綻という面では、第四福音書においてこれを肯定・助長するという論拠を提供していないことは、既に触れ、それにも拘らず、「愛・愛する」という概念の尖鋭化が、論敵の読み方を許す可能性について論じたので、それ以上は論じない。この点に関しては、論敵の読み方は福音書記者の意図に反しており、あるいは越えたものであったろう。

(2) 神学的教理的な面に関して見てゆこう。

a. 罪の否定。福音書記者が人間の罪を否定していたとは考えられない。イエスを拒否することに集中して「罪，罪を犯す」という語を用いていることは事実だが，それは霊を真とし肉を仮偽として肉の責任を問わないということではなく，人間の罪が基本的には神に対する拒否であるという本性が神から遣わされ神と等しいとされるイエスの拒否に最も尖鋭化されて露呈していると福音書記者は考えている。換言すれば，ユダヤ教的な罪理解(9.2-3)をそこまで深化させているわけで，それもグノーシス的というのではなく旧約の伝統的理解の線に沿って考えるべきである。イエスの弟子たちに対する最後の付託は「あなたがたが赦す罪は，だれの罪でも赦され，あなたがたが赦さずにおく罪は，そのまま残るであろう」(20.23)であった。罪の赦しは福音書記者にとって，この福音書の使信そのものであって，永遠の生命を与えられることと同義なのである(20.31)。逆に言えば，ヨハネ的使信「……また，そう信じて，イエスの名によって命を得るためである」(20.31)という使信を，グノーシス的に読ませないために「罪の赦し」という言葉で限定，性格づけをしているとも言える。

b. 贖罪の否定。既に触れた如く，第四福音書のイエスは「世の罪を取り除く神の小羊」(1.29。36も参照)として登場し，上述した如く，弟子たちにイエスを神の子と信じた者には「罪の赦し」を与える権威を托している(20.23)ところからも明白なように，この福音書においてもイエスの十字架が贖罪であったことは前提であり，確言されている¹²⁾。

3.14の「そして，ちょうどモーセが荒野でへびを上げたように，人の子もまた上げられなければならない」という言及も，旧約の故事(民数21.4-9)との類比で，当然十字架が罪の贖いとなることを指している と理解するべきである。

また他の福音書とは異って，ユダヤ人側のイエスの裁判は形式的には受難物語の中にもあるが(18.19-24)，カヤパの法廷の場面はなく，11.47-53に前もってイエス不在のまま判決が下されたという形で先取りされている。そして，

この場面は2章以降の、いわゆる、イエスの公の活動の締めくくりとして置かれており、このあと受膏の物語があってエルサレム入城と展開してゆくのである。このカヤパの判決の言葉が注目を惹く。「あなたがたは、何もわかっていないし、ひとりの人が人民に代って死んで、全国民が滅びないようになるのがわたしたちにとって得だということを考えてもいない」(11.49-50)。福音書記者は更に筆を続けて「……イエスが国民のために、また国民のためだけではなく、また散在している神の子らを一つに集めるために、死ぬことになっていると、言ったのである(11.51-52)と、ト書きをつけてカヤパの発言を反覆確認している。ここにもイエスの死が代償死であることが明言されている¹³⁾。

この福音書では「世の罪を取り除く小羊」とのヨハネの証言により紹介されてイエスが登場し、2章以降でイエスの活動が記載されるが、多くの学者が同意する如く他の福音書と異って、イエスの死(殺害)のモチーフが最初から顕在し、しばしば言及されており(2.22; 5.18; 7.1, 25; 8.59), また逮捕の意図もくり返されている(7.32; 8.20, 44; 8.20。7.1もこの線で読めなくはない)。従って、構造上から言っても、1-11章のイエスの描き方の基本的な理解として、イエスの行動が死・十字架に至るものであること、そしてその死が「世の罪を取り除く神の小羊」としての「代償死」であり、カヤパが預言として語ったとの皮肉な逆説的な読み方を福音書記者がしつらえていると判断する。

問題は、そのあとに12章のエルサレム入城を転換点として、12-20章の受難・復活物語へと展開してゆくが、福音書記者は“罪の贖い”というモチーフで十字架を描いているのかという点に関わってくる。

既に触れたように、第四福音書記者は確かにマルコの如く「苦難のしもべ」のモチーフを主軸としてイエスの十字架を描くということをしなかった。その意味で、イエスの十字架が、いわゆる“栄光のイエス”のモチーフで再解釈されたと言えるであろう。しかし、それは“栄光の神学”によって“十字架の神学”が全く塗りかえられ抹殺されたことを意味するだろうか。そうではなく、イエスの十字架(贖罪)の貫徹が、復活という事件によって神によって証

明された（5.32, 36；8.54；13.32；17.1, 5, 21）ということを明らかにするために復活の栄光が十字架の場面にまで侵入し、イエスの地上の生涯にまで侵入していると見るべきではないだろうか。

つまりピリピ人への手紙 2.6-11に見られるキリスト讃歌になぞらえていえば、マルコも第四福音書の記者も、その先在・受肉・贖罪・復活・栄化の全てを信じ前提としているのであるが、マルコは「おのれをむなしうして僕のかたちを取り」（ピリピ2.7）を主旋律として編曲したのに対して、第四福音書記者は「しかも十字架の死に至るまで従順であられた。それゆえに、神は高く引き上げ、」を主旋律として編曲したと言えるのではないか、という事である。

事実、12.24ではイエスが「よくよくあなたがたに言っておく。一粒の麦が地に落ちて死ななければ、それはただ一粒のままである。しかし、死んだなら、豊かに実を結ぶようになる」と宣言し、いわゆる第四福音書におけるゲッセマネの祈りと呼ばれる言葉が、それに引き続き出てくる（12.27）。イエスの苦難・イエスの死が多くの人々に生命を得させるものであることが暗示された比喩的表現であることは明らかである。

また、13.8の「もしわたしがあなたの足を洗わないなら、あなたはわたしとなんの係りもなくなる」というイエスのペテロへの答えは、その前の「わたしのしていることは今あなたにはわからないが、あとでわかるようになるだろう」（13.7）と思い併せるならば、十字架と復活のあとでペテロがわかったのは、イエスの十字架によって自分の罪が贖われたことと解すべきで（それ故に、罪を赦す権威の付託がなされるのであり）、洗足はイエスの十字架の贖罪をこそ内容とした象徴行為である。単に十字架を模範として受け取ることは、甚だ困難な理解と言わなければならない。

15.15の「わたしはもう、あなたがたを僕^{しもべ}とは呼ばない。僕は主人のしていることを知らないからである。わたしはあなたがたを友と呼んだ……」という言葉も、「友と呼んだ」という言葉の裏付けとして、当然、その文脈にみられる「人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」（15.13）を読まざるを得ず、これこそ第一の手紙の著者が「主は、わたしのた

めにいのちを捨てて下さった」(手 3.16)と正面から受け留めている事柄で、それを彼は「わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して下さって、わたしたちの罪のためにあがないの供物として、御子をおつかわしになった」(手 4.10)と言いかえているのである。

19.34は、後からの挿入か否か議論の喧しいところだが、文献学的には挿入と立証する根拠は少ない。文脈からは自然である。「血と水」とが、直接、礼典を象徴しているか否かは別として、ヨハネの教会でそのような意義をもったことは確かであろう。

そして、先に触れた如く、後半のしめくくりの20.23の「罪の赦し」が復活のイエスの弟子たちへの顕現・派遣のクライマックスにおいて明言されていることは強調されてよい。

前半において、1.29と11.50が一つの緊張をもってイエスの生をどのように理解するかについて、新しいオリエンテーションによる様々な解釈を準備しつつも、ある限定・主張を示しているのと同様に、12.24と20.23が一つの緊張をもってイエスの死をどのように理解するかについても、新しいオリエンテーションによる様々な解釈を準備しつつも、ある限定・主張を示しているように思われる。1.29と20.23に大枠としての、同じ限定・主張を見ることも、当然、許されるであろう。

個々の章句について論じたが、18-19章を見てみると、ここで語られているのは“栄光の神学”に粧われてはいるが、伝承あるいは受難物語の主題自体がもっているイエスの苦難・イエスの死の重味は決して軽減されていない。ここから仮現論的な読み方をするとすれば、肯定されるというよりは、相当な偏頗な読み方と言わざるを得ないであろう。

c. 受肉の否定 ここで論敵の根拠になる可能性をもつ典拠については既に触れたが1.14の *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* の読みだけでは決められず、全体のコンテクストということになる。上記の十字架の贖罪理解が第四福音書記者の意図にあるとの判定に従えば、受肉は十全の意味において肯定されるべきである。

19.30 の *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* は、神に引き渡すのではなく、愛弟子に引き渡すと理解すべきで、第四福音書記者の二重の意味をもたせるという好みから見ても、20.29 の先き取りとして考えられていると見る方がよい¹⁴⁾。

d. キリスト論の否定 既に、父なる神と子なるイエスとの関係を否定する正当な理由は第四福音書にはないことを指摘した。第一の手紙の論敵は、むしろ、イエスの十字架による贖罪・イエスの肉体でこられたことの否定との連関で、キリスト論の否定に至ったと推論した。霊肉二元論から言えば、救済者も徹頭徹尾神的存在であるので、神と御子との等質性という面だけ捉えれば、第四福音書において神とイエスの関係が父-子関係で強調されるのはイエスが神と等しい存在であるためなのであるから、論敵もこれを積極的に肯定してもよいはずなのである。しかし、そうならなかったのは、やはり、父-子関係の強調の中には父なる神とは違って、肉であるイエスが前提とされていて、なお、その人間イエスを神と等しい者とするということが基調であったから、論敵は、この父-子関係で言い表わすことを回避・否定したのだと言わざるを得ない。

第四福音書記者が父-子関係を強調したことは、第四福音書に顕著な「御子」キリスト論にも見られ、また「エゴ・エイミ」という神による自己顕現定式が第四福音書ではイエスの自己顕現の場に多用されていることから補強されよう。しかし、これも地上の肉体を伴ったイエスが、同時に「神」と告白されるに応わしい方であったという視点から理解されるべきである¹⁵⁾。

e. 礼典の否定 この点に関しては、必ずしも第一の手紙の論敵の理解が第四福音書に論拠をもっていないとも言えないという事は述べた。

しかし、この福音書になぜイエスの洗礼の記事や、聖餐制定語の場面がないのか、また、著しく精神化内面化しているのかという疑問に対しては、最近の研究では別の答が準備されている。前グノーシス的ヘレニズム的傾向を視点とし、福音書記者も霊肉二元論に立って形を軽視否定し、内実のみを重視するところから、礼典を否定し精神化・内面化しているという読み方は、論敵に利する。しかし、それは、第四福音書記者自身を神秘主義的黙想家にしてしまうことになる。

むしろ、最近の研究からは、筆者の唱える如く¹⁶⁾、それは福音書記者と彼の教会が置かれた歴史的な状況から見られるべきなのである。つまり、編集史研究の常道からして、彼の“編集の場”がユダヤ教会堂とキリスト教（ヨハネ教団）との決裂の危機を媒介に、イエスをキリストと告白する者たちがユダヤ人社会から追放・迫害・殺害されてゆくような状況にあり、会堂の側にも分裂が生じたのと同様、教会の側にも脱落者が起ったという事情こそ、彼の編集の手を支配していると考えられるならば、上の疑問は次のように答えられるべきなのである¹⁴⁾。

すなわち、洗礼を受け聖餐に与っている人々の中から脱落者が出たからには、洗礼の起源（イエスの受洗）や聖餐の起源（聖餐制定）を歴史的に書くことは無意味であり充分ではないのであって、洗礼を洗礼たらしめるものを強調し（1.33-34。第四福音書における霊の決定的位置については68-69頁に述べた）、また聖餐を聖餐たらしめているものを洗礼の記事をもって徹底化して示した（洗足が贖罪を指すことは既に触れた）と理解すべきである。そうであれば、第四福音書記者の意図は礼典の軽視否定にあるというよりは、その形と内実との一致徹底化にあったと見ることになる。

このような視点から見る時、はじめて第四福音書が他の福音書よりも優れて礼典に関する深遠な言及をもっていることが首肯されるであろう。礼典の否定が基調であれば逆の現象が起って而るべきなのである。

f. 終末論の否定 この点については、多くの学者が議論をしており、筆者も論じていることなので、結論的にのみ言っておく。

未来的終末論を示す言辞は第四福音書にも数は少ないが厳然としてあり（6.39, 40, 44, 54；11.24-25；12.48）、これらを文献学的に後代の挿入と見ることは無理がある。

従って、贖罪の項と同じように、第四福音書記者は、極めて大胆に終末論を現在化しているが、そのような新しいオリエンテーションを自ら準備すると同時に、数は少ないが、これらの章句で未来的終末論の枠を残すことによって、新しいオリエンテーションが生ずる読みに一定の限定・主張をつけていると理

解するのが正しいのではないだろうか。

すなわち、これには深刻な問題が内包されているのであって、終末論の現在化が完全に遂行されれば、終末論自体が解体するのであって、それこそ完全な無時間的な空間的二元論つまりグノーシスになってしまう。そこにはもはや歴史は成立し得ないことになる。自然だけが残る、しかも、可視的な現象は仮であり偽りであることになってしまい自然 nature は天然 Nature に抽象化されてしまうのである。

罪の實在・十字架の贖罪・イエスが肉体をとってこられたこと、十全な意味で人間イエスが同時に父なる神のひとり子なる神であること、……それを主張している福音書記者は、終末論の扱い方においても明確に自己規制をしていると見るべきであろう。

(3) **靈的熱狂** この点については第四福音書記者は極めて厳格な見解をもっていた。この福音書に顕著なことは、イエスの悪魔払いが記録されておらず、また、荒野の誘惑の記事もない。悪魔・悪霊の働きはことごとくユダヤ教の会堂の指導者たちに歴史化されている。また、これと呼応してイエスに属する「(神の)霊」も、イエスあるいは弟子たちに歴史化して活動する¹⁷⁾。この事実が気がつけば、いわゆる靈的熱狂というものに対して福音書記者が否定的であることは明白である。

まとめ 以上のように見てくると、第四福音書は、ある面で第一の手紙の論敵の立場に論拠を与えているようではあるが、福音書記者の意図、彼のイエス理解とはズレていることが明らかになったと言わねばなるまい。

結 論

本来ならば、十全な意味で結論をひき出すために、第一の手紙の著者の論点と第四福音書の記者の意図との関係を、やはり反しているのか、越えているのか、即しているのかということを取り扱うべきなのであるが、その主題は第一の手紙を全面的に福音書との対比において吟味することになり、本稿の中に収まり切らない。従って、その問には別に答えることとしたい。

そこで、一足飛びに、第一の手紙の論敵の立場が第四福音書の読み方から発生してきたものだとしても、福音書記者の意図に対しては、反していたのか、越えていたのか、即していたのかという設問に答えることにしよう。

本論における検討の結果からして、第一の手紙の論敵の立場は一部において福音書記者の意図を越えて大発展を遂げたものであり、全体として考えれば、福音書記者の意図とは反したものとなっていると判定される。

しかし、ここで我々が留意しておかねばならないことの第一は、福音書記者が、一方では、リスクを犯しつつイエスをキリストと告白する福音の新しいオリエンテーションを大胆にも準備したということであり、他方では新しいオリエンテーションにも拘らず厳格に最重要点には解釈の自己限定の言葉を置いているという事実である。

第二には、第一の手紙の中で、この福音書記者の自己制禦装置が見事に可動して、論敵に対して福音の生命線、福音の真理を主張させているという事実である。こうした、福音書記者と第一の手紙の著者の連携プレーの中に、つまり、初代教会史の中の幾様かの流れの中に働いて福音の生命線を明確にする動的な活動の中に、我々は新約聖書の正典性を支える力を感じるのである。つまり、それが第一の手紙の言う「正しい霊」の働きであろう。

従って、新約聖書の正典性を認めるということは、初代教会の流れの中に、ただそれを教会史の一頁として見るというだけではなく、ある軌範性を承認するということにつながるのである。つまり、使徒行伝の記者がエルサレムからローマまでの教会史の最初期の歴史に一種の軌範性を見たように、我々は初期キリスト教の歴史の中にそれを見ると言わざるを得ない。

第三に、第四福音書と第一の手紙との関係から学ぶことは、イエスの生についても、イエスの死についても様々なオリエンテーションがあり得ても、人間の罪と、イエスの十字架による贖罪、正確なキリスト論・終末論・地上の生活倫理の健全さは相互に連っている一つの真理であって、これを外した理解は、第一の手紙の論敵と同じように破綻するということである。イエスの十字架を贖罪と解する以外のイエス理解は、新約聖書、福音書に正当な論拠をもち得

ず、自ら崩壊せざるを得ない。そうした厳しさをイエスの生と死とは迫っているのである。

第一の手紙と第四福音書の意図との関係が検討されないと明らかにならぬ問題として、第一の手紙の著者がヨハネ教団以外の初代教会の系譜から贖罪論についてもキリスト論についても影響を受けているかどうかという点が残る。しかし、既に見てきた範囲でも、第一の手紙の著者は贖罪論にせよキリスト論にせよ、あるいは未来的終末論にせよ、第四福音書の意図の中にあつたものを強調しているという面は言えるので、必ずしもヨハネ教団外からの影響がなければ主張し得ないとは言えないことになる。その上で、ヨハネ教団と他の系譜の折衝交流が追求されるべきであろう。

注

- 1) 最近のヨハネ研究については、R. Kysar, *The Evangelist and His Gospel, An examination of contemporary scholarship*, Augsburg, 1975; S. S. Smalley, *John, Evangelist and Interpreter*, Nashville, 1978 や新しい緒論のヨハネ文書の項、またヨハネ文章の注解書の序論を見ること。拙著『ヨハネ福音書新解1, ひとり子なる神イエス』(ヨルダン社, 1987年, 以下『新解』と略す)の序論にも簡単に出ている。
本稿との関連では、R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York/Ramsey/Toronto, 1979; 同著者 *The Churches the Apostle Left Behind*, New York/Ramsey/Toronto, 1984; J.L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York/Ramsey/Toronto, 1978 から刺戟を受けた。
また R.E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible, Garden City, 1982の序論で本稿と同じ問題を取り扱っている。本稿では、もう少し一般の読者に分るように問題を整理し、Brown とは別に問題にアプローチしてみた。第一の手紙の釈義については、拙著『新約釈義, ヨハネの第一の手紙』聖書と教会, 1977年1月号～12月号掲載, を参照して頂きたい。
- 2) 拙論 “The Galileans in the Fourth Gospel”, *AJBI*, II (1976) 139-158頁, 「ヨハネ福音書における風土」『聖書と教会』(1982年)10月号 8 - 13頁『新解1』115-150頁参照のこと。
- 3) 『新解1』162頁以下参照。
- 4) 拙論 “Is John Anti-Sacramental?”, *NTS* 27 (1981) pp. 516-524 参照のこと。
- 5) 特に、ここで第四福音書に見られない罪に対する見解が見られることに注目する必要がある。「……死に至る罪もある。これについては、願い求めよ、とは言わ

ない。不義はすべて罪である。しかし、死に至ることのない罪もある」(手5.16-17)。内容的には聖霊を汚す罪(マルコ 3.29 と並行記事)と同じと理解され得るが、ヘブル書 6.6;10.29 と同様苛酷な状況に置かれた教会の、異端や棄教に対する目は厳しかったことが推測される。非常事態においては愛も純粹に把えられるが、逆も、もう一方の極に押しつめられるのである(本稿57頁参照)。

- 6) ここで「油」は、「御霊」を指す。油を塗られるという事は、当然、受膏者(メシア)と関連する。油の原語 *χρῖσμα* が *χριστός* と似ているところから、弟子たちがキリストから油を塗られていることを連想したのかもしれない。あるいは、*χρῖσμα* と *χάρισμα* (賜物) とが似ていることとも関連し、カリスマと言えは霊の賜物ということになり、霊的熱狂主義と結びつくので、故意に *χρῖσμα* という語を用いたのかもしれない。因みに、*χάρισμα* という語は福音書にも手紙にも用いられていない。*χρῖσμα* という語は新約聖書中、第一の手紙に三回用いられているのみである(2,20,27 ab)。
- 7) H. コンツェルマン『新約聖書神学概論』(新教出版社, 1974年) 441頁, E. ケーゼマン『イエスの最後の意志』(ヨルダン社, 1978年) 174頁参照。G. シュルツ『ヨハネによる福音書 翻訳と註解』(NTD新約聖書註解刊行会, 1975年) 序論, 等を見よ。
- 8) 『新解1』158-159頁参照。
- 9) 『新解1』109頁以下参照。
- 10) 第一の手紙で、彼らが「偽予言者」によって指導されているとしている。この語は新約聖書中に必ずしも多くないのであるが、特異な使われ方をしている(マルコ13.12; マタイ7.15; 24.5, 11.24; ルカ6.26; 行伝13.6; II. ペテロ2.1; I. ヨハネ4.1)。終末時の現象として異端に陥らせる存在というのが共通した性格のようであり、上掲の章句を個々に見てゆくと、やはり霊的熱狂主義との関連があるように思われる。G. シュトレッカー『山上の説教 註解』(ヨルダン社, 1988年), 310-311, 320頁は、マタイ教団を脅かしているグノーシスの無律法主義者たちでありカリスマ的熱狂集団と無関係ではないことを指摘している。
- 11) 拙論「『The Holy Spirit』か『holy spirit』か——第四福音書における『霊』の一考察」『神学』39(1977年) 37-58頁参照のこと。
- 12) 拙論「ヨハネによる『キリストの死』の理解」『聖書と教会』(1971) 3月号10-17頁, 「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」『神学』38(1976年) 65-78頁参照のこと。
- 13) 11, 49-50, 51-52 は福音記者の編集句であることは多くの学者が認めている。R. Fortna, *The Gospel of Signs, A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, (Cambridge, 1970), pp. 144-148 参照。
- 14) 『新解1』22-43頁参照。

- 15) 筆者のキリスト論に関する見解については、「ヨハネ福音書における“神”キリスト論」『神学』36・37合併号（1975年）61-76頁。“The ‘Theos’ Christology as the Ultimate Confession of the Fourth Gospel”, *AJBI*, VII. (1981年) 124-145頁, 「ユダヤ的メシヤの超克——キリスト教の自己確認の視点から」『聖書と教会』（1983年）12月号, 8-13頁参照のこと。
- 16) 拙論「ヨハネ福音書におけるサクラメント」『新約学研究』3（1975年）47-48頁, また注4)で示した拙論も参照のこと。
- 17) 注11)に示した論文は, その事を立証している。