

史的イエスと原始教団との 思想的連関を問い直す

新 免 貢

はじめに——ゲルト・タイセン論文の結論

ハイデルベルク大学の世界的なプロテスタント新約聖書学者ゲルト・タイセン（以下、タイセン）は、「集団メシア主義——イエスの弟子集団における教会の起源に関する考察」¹と題する論文において、「イスラエル十二部族」を再評価し、生前のイエスの思想が復活のイエスの顕現を契機とする原始教団とつながっているという主張を展開した。紀元前後におけるユダヤ教やキリスト教の種々様々な諸資料を渉猟したタイセン論文は、有益な学問的知見が豊富に含まれるモデル的論文である。そこには、巧妙な護教論的仕掛けも見られ、ユダヤ教からキリスト教へと続く思想的系譜の中にイエスの思想行動を典型的に位置づける方法論的姿勢が鮮明に打ち出されている。

タイセンの諸研究は北米圏では積極的に取り入れられ、日本語に訳されている著作²も多い。わが国では、荒井献氏が、タイセンの文学社会学的方法の類型論的枠組みを超えて、これをさらに発展させた。奇跡物語伝承の最古層の担い手の行動には、宗教的・社会的差別の対象となった「地の民」（アム・ハ・アレッツ）、「罪人」などの社会下層、ガリラヤ農村の状況、アラム語の環境、共同体復帰などの価値理念が絡んでいる。また、言葉伝承の古層の担い手となったのは、ガリラヤの小市民層であり、家族放棄、財産放棄、故

郷放棄を価値理念としている³。

本稿は、聖書学の分野で影響力のあるタイセンが執筆した刺激的な論文の内容を紹介しながら、必要に応じて批判的吟味や補足を加え、史的イエスに接近する方法のあり方を追求したものである。なお、本稿における諸資料の訳文は、特に断りがなければ、私訳に拠る。

まず、タイセン論文の以下の結論を先取りしておく。

復活前のイエスの宣教と、復活顕現を契機とする教会の告知との間には、越えがたい溝がぼっかり口を開いているのではない。イエスの十字架刑の危機を乗り越えることができたのは、イエスが神の支配を彼個人と結びつけたからではなく、初めからメシア待望集団と結びつけたからである。この集団がイエスの死を耐えて生き残った。ペトロは、最初に彼の身に起こった顕現の後、「十二人」を集結させた時、いずれは全イスラエルを代表して行動することになっているメシア待望集団の約束によって規定されていた（マタイ19, 28；並行箇所）。そのことは、ペトロ自身がイスラエルの部族の数に対応させて十二という弟子たちの数を作り出したかどうか——あるいは、十二という数がイエスの呼びかけを通して十二人の弟子たちによってすでにあらかじめ設定されたかどうか——という問題とは別のことと見なされる。というのは、いずれにせよ、イエスは、終末論的な転換を集団というものと結びつけたであろうからである。ペトロは、それを受け継ぐことができた。ペトロが「十二人」を——イエスによって表明された一つの約束を再び受け入れ、変更を加える中で（マタイ19, 28；並行箇所）——集結させた時、次のことを前提とする。すなわち、最初の顕現を通してペテロは、今や終末論的転換が始まるという確信を抱いた。かつては終末論的待望であった事柄が、今や現実となったのである。ペトロの前での顕現、及び、「十二人」の集団の前での顕現がこのようにして

教会の起源となった。メシアの任務が一つの集団の手に任された。イエスの重要性は、それによって小さくされてはいない。それとは正反対である。すなわち、人々にメシアの任務を授ける者は、単なる「メシア」以上の者である。民の間で不利に扱われている集団に「神の王的支配」の所有権を認定する者は、急進的・神権主義的に神の立場で振る舞うのである。「神の王的支配」における「王位」を他の人々に認める者は、「王」にまさる全権を有する⁴。

イエスの特別性に関する例証として、タイセンは、論文の最終頁 (s. 281) における最後の注 (Anm. 36) において、大戦後ドイツの著名な銀行家 H. J. アプス (Hermann Josef Abs; 1901-1994年) にまつわるエピソードを挙げる。ある人が H. J. アプスに「総裁！」と呼びかけると、H. J. アプスは「私は総裁ではありません。私は総裁たちを任命するのです」と答えた。これを準用すれば、「イエスはメシアを自称しなかったのです。そんな傲慢な方ではない。彼は他の者たちをメシアに任命したのです」ということになる。

しかし、イエスがメシアを自称せず他の者たちをメシアに任命し、メシアとしての働きを共有させたとすること自体、イエスの死後もイエス体験を生きた信奉者たちの考え方に基づいている。イエスはモノを書き残さなかったという決定的事実は、生前のイエスと原始教団との思想的連続性の証明を困難にする。信奉者たちが土壇場で、「皆」(ホイ・パンテス) イエスを捨てて逃げてしまったとマルコ 14, 50 に明確に記されている以上⁵、そういう彼らが構想した福音宣教のビジョンは、社会下層との連帯を徹底した生前のイエスの振舞と思想を真実に継承できたかが問われてよい。各福音書の記述には見られないイエスにまつわる物語や言葉は他にもあったかもしれない。それにもかかわらず、自分たちが裏切ったはずの生前のイエスの言動を福音宣教として位置づけ、イエスの十字架の死の出来事を贖罪として解釈し、整った

史的イエスと原始教団との思想的連関を問い直す

物語に転換させた時点で、史的イエスとの乖離は避け得なくなったと思われる。イエスの信奉者たちもイエスの生涯の意味を解釈したのであり、彼らのイエス像がそのまま生前のイエスの姿そのものではないのである。

1. タイセン論文の「神学的」試みの仕掛け

冒頭の注において言及しているように、この論文は1991年12月14日、M. ヘンゲル生誕六十五年に際して執筆されたものである。論文自体は、同年9月24日、ドイツ連邦共和国バイエルン州ミッテルフランケンの大学町ノイエンドェッテルザウ (Neuendettelsau) で行われた社会的関心のある新約研究者たちの小規模集会で発表された講義に遡る。同講義は「神の民、教団、そして教会」(“Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft”) という題で『聖書神学雑誌』(*Journal of Biblical Theology*) に掲載された。「神の民」「教団」「教会」を並立させているこの題自体、護教論的香りを漂わせている。「神の民」「教団」「教会」は、神の民ではない存在、非教団なる存在、非教会なる存在を前提としている。世俗世界に実在している後者は救いの対象ではなく、イエスの教えを継承していると主張する「神の民」「教団」「教会」が救いの対象であることが意識されているように思われる。何かを論じる場合、「神の民」「教団」「教会」という枠組みが護教論の中心をなし、これらの枠組みから解放されていない言説は現代キリスト教界の各方面にも見られる。

彼のこの講義内容が後に全面的に改訂・拡大され、「集団メシア主義——イエスの弟子集団における教会の起源に関する考察」という題で彼の論集『歴史的人物としてのイエス——イエス研究論文集』(注1参照)に掲載された。同論文は、イエス運動が当時の宗教的・政治的潮流の中でも特異性を有していたことを指摘する。これに加えて、生前のイエスの振舞や思想と、教会が掲げるイエス像との間における連続性を示唆することにより、教会の起源がイエスの弟子集団にまで遡り、その意味において教会がこの世に対し

て有意義な存在であり、教会に連なる構成員は神の民として救済にあずかるという発想が、このタイセン論文の根底に息づいている。こういう護教論的思考は、論理的帰結として、「他の何ものにも救いはない。というのは、この人による以外に救いはない。私たちが救われる定めとなっている名は、人間たちの間では、天下の誰にも与えられていないからである」(言行録4, 12)という定式的表現に行き着く。それはまた、十字架に付けられたイエスを掲げるキリスト教会の外に救いはないと言い替えることも可能である。こういう意識と立場は現代に至まで教会において守られ続けていると言っても過言ではない。ルカ文書——言行録とルカ——では、「救い」が教会に基礎づけられていると言ってもいいほどである(言行録2, 21; 7, 25; 13, 26. 47; 16, 17; 27, 34; ルカ1, 69)。タイセンもまた、護教論的思考を脱していない限り、ヘレニズム期の作家ルカと同じ作業していることになる。しかし、こういう観点に立っている限り、イエスが実際どういう人物であったかという根本的な問いは等閑視される。その結果、われわれの思考は幻想の彼方へと追いやられ、抽象化されていくことは避けられない。

タイセンは、来日講演の一つ(「史的イエスとケーリュグマ——学問的構成と信仰への道」⁶⁾)においてバルト神学を援用した。「真の人」(vere homo)であるイエスがいかにして「真の神」(vere deus)であることができるのか。タイセンは、この問いに対する答えを、『和解論』五十九節「神の子の従順」(Der Gehorsam des Sohnes Gottes)における、「神は自らを卑下し給うた」という謙りに関する二十世紀プロテスタント神学の巨星カール・バルト(1886-1968年)の神学的洞察⁷⁾に見出す。

この緊張を明らかにするために、私は偉大なプロテスタント神学者カール・バルトのキリスト論に言及します。彼は二つの性質、真の人にして真の神(vere homo et vere deus)を二つの地位として、一つの地位は(に

よれば) 低められたもの (debasement) であり, もう一つの地位は高められたもの (exaltation) である, と解釈しました。至高の神はその神的な地位を人間になることによって断念したが, まさにこのことの故に, イエスは神の傍らの最高の地位に高められた。神はその至高性を人間となつて低められることによって示され, その恵みを十字架に付けられたイエスを高く挙げ, 彼を通してすべての人間を高く挙げることによって示される。このようにカール・バルトは, イエス・キリストの二つの性質を神学的に二つのダイナミックな過程という観点で解釈しました。これは史的イエスとケーリュグマの神の子の間の強度の史的な非連続性を神学的な枠組みの中で受け入れることを可能にします。神が低められたことの帰結は, 自分が神ではないということを知っている一人の人間です。そして神が十字架に付けられたキリストを高めたことの帰結は, すべての人間が選びによって高められる機会を持っている, ということです。

タイセンは, 史的イエスとケーリュグマの神の子との間における緊張を認めつつも, 前者から後者への移行を神学的枠組み内で受け入れることは可能であるとする。しかし, それは史的イエスからケーリュグマへの単なる移行というよりも, イエスへの史的接近方法が神学的接近方法へ横滑りしながら鞍替えをすることであると言う方が正確であろう。それにしてもテキスト分析から引き出された聖書学的知見が上述の神学的言説によって補強されるとはいかなる事態であるのか。タイセンの来日講演の題自体, 「学問的構成と信仰への道」という副題によって規定されているように, 学問と信仰との間にあってしかるべき緊張関係を緩和しながらキリスト教の枠組みを護持し, 学問に従事するという意図が見え隠れする。この意図に支えられてキリスト教会牧師も安心して牧会に励み, 諸教会・諸教区を統合する教団組織も大義名分を損なわれることなく守られる。その結果, 世にいうキリスト者たちが

社会の各方面で立派な働きに関わることができるというお墨付きをもらうのである。ここに、聖書に依拠する仕方の人々の生き方や考え方に指針を与え、学問的にも制度的にも整えられた支配宗教としてのキリスト教の顔が見える。キリスト教は、歴史的にも文化的にも価値あるものとして認知されてきた聖書という教典、すなわち、書かれた権威を保持している限り、それを楯にとって物事を論じることができる。専門家であれ非専門家であれ、弾圧を受けているわけではないキリスト教関係者たちは社会的に有利であろう。彼ら・彼女たちは初めから社会の上澄みの部分に位置し、所与の権威を掲げて諸問題を語る以上、非キリスト教の人々——被災者であれ、貧困女子であれ、社会システムから振り落とされている人々全般——と対等の関係に立ちにくいのではないか。それにもかかわらず、世界の第一線の研究者と目され、英語圏でもその諸研究がよく取り入れられているタイセンは、「イエスはメシアではなかった。彼は他の者たちをメシアに任命した」と神学的に宣言する。これは十分に宣教的言葉である。しかし、宣教的言葉は信仰共同体としてのキリスト教会の内側で共有され得る言葉であり、キリスト教会の外側から突きつけられた課題に対する直接的な応答とはならず、社会の被抑圧者たちの心に響く答えとはなり難いであろう。「イエスはメシアではなかった。彼は他の者たちをメシアに任命した」と神学的に論じても、社会の底辺に位置する「他の者たち」は、イエスの教えを受け継いでいるという触れ込みのキリスト教会からメシアの働きに任じられることは実際ないであろう。言い換えると、社会の底辺に追いやられた者たちは、底辺に置かれたまま、キリスト教会側から発せられる救いのメッセージの材料として語られ、共に生きる相手と見なされ続け——その限りにおいて、決して対等とは見なされない——、そういう仕方での存在が「消費」され続ける。

次に、タイセン論文の副題「イエスの弟子集団における教会の起源に関する考察」(“Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jungerkreis Jesu”)

にも注目しておこう。「教会の起源」という言い方をする場合、近年北米圏の聖書学では単数形 (Ursprung) ではなく複数形 (Ursprünge) が使用されているのが一般的である。それにもかかわらず、「起源」を言い表す場合に単数形を適用している点に、生前のイエスとイエス後の教会との直線的つながりを意識するタイセン論文の関心のありどころが示唆されている。こういう処置により、キリスト教の起源は一点に絞って特定され、イエスの思想と行動もメシア主義として矮小化されることになろう。生前のイエスの振舞は、諸福音書の記述には表れていないいろいろな局面で展開されたと思像されるが、それと同様、信奉者仲間の生き方や行動、その表現形態も様々で複雑であったに違いない。それらが整った物語や言葉にまとめられたのが、「福音書」である。従って、福音書の記述からイエスの生涯の全貌がわかるわけではなく、また、そこから教会の起源を特定できるわけでもない。

史的方法により史的現実接近し、神学的姿勢によって史的現実を超えた神と触れ合うとタイセンが主張する時、結局、史的イエスは信仰の媒介なしには接近不可能ということになる。それは、史的イエスをめぐる問いがキリスト教世界内の事柄である限りにおいて正しい。しかし、イエスが実際何者であったかという史的問いは、イエスが人間以上の存在であるという神学的事柄と区別されるべきであろう。史的方法と神学的方法との折衷、あるいは、前者が説明できないことを後者が説明するのは、方法論的に適切とは言えまい。

2. タイセン論文の理論的枠組み

一～二世紀において、ユダヤ教は、ラビ的ユダヤ教と、ユダヤ教から分離した原始キリスト教とに分化した。ユダヤ教は紀元後七十年まで、限られた政治的自治権を保持できた。一世紀のパレスチナにとって、ハスモン家の下において対外的に一時的な政治的独立を享受していた時代（紀元前142-63

年)⁸は遙か昔のことではない。新たに形成されたユダヤ教的キリスト教団は政治的な支配権力による形成物ではなく、それまでになかったタイプの宗教教団であった。ユダヤ教は律法の解釈的応用と注釈を通して、他方、キリスト教はイエスとのカリスマ的關係を通して、それぞれの権威を基礎づけられた。この認識がタイセン論文の出発点となっている。しかしながら、原始キリスト教団がたとえ政治的な支配権力による形成物であることを志向しようとしなかったとしても、自らを教団（エクレシア）⁹、ポリス、神の民などと称しているならば、その思考構造は支配権力による形成物と関係があったのである。

タイセンは、イエス運動の際立った特徴を、それ以前のメシア待望運動、神政政治的運動、ユートピア的思想などとの関連で分析し、集団メシア待望の構想をイエス運動に見出した。集団メシア待望とは、要するに、集団にカリスマを伝えることに基づく集団的支配の形態である。タイセンによれば、イエスの弟子集団は、そういう意味でのメシア待望集団であった。集団メシア待望は、競合関係にある現実のメシア待望と神政政治運動との統合、ユートピアとして待望された支配構造を表現したものである。タイセン論文は、このような集団メシア待望の源流をユダヤ教の諸資料中に歴史的に確認し、キリスト教会の起源をそこに求めようとする試みである。

3. 王制と貴族制の競合関係

タイセン論文の第一章は、パレスチナのユダヤ教世界における王制と貴族制の競合関係を論じている。紀元後一世紀におけるパレスチナのユダヤ教は、ヘロデ王朝とサンヘドリン（ユダヤ最高法院）との並存を生活基盤としていた。

まず、彼が引き合いに出すのが、シチリア島で生まれた紀元前一世紀の古代ギリシアの歴史家ディオドルス・シクルスである。『歴史叢書』（XL, 2）

によれば、アリストブロスと兄弟ヒルカノスが、紀元前六十三年、ダマスコあたりに滞在していたポンペイウス（紀元前106-48年）のところにやってきて、王位をめぐる言い争った。そして、200人以上もの著名なユダヤ人たちが官邸に到着した。彼らは、自分たちの先祖たちがセレウコス朝シリアの王デメトリウス一世ソーテール（161-150年在位）に離反して（紀元前161年）元老院に使節を派遣したこと、自由を享受し、自治権のあるユダヤの民の指揮権を手に入れたこと、この民を治めてきた者は「王」ではなく、「大祭司」と呼ばれていることをはっきり宣言した。それは、アリストブロスと兄弟ヒルカノスが先祖たちの掟を破ってしまい、ユダヤの民を牛耳り、住民を不当に奴隷状態に貶めていたからである。一世紀のユダヤ人歴史家ヨセフスも同様の記録を残している。『ユダヤ古代誌』（以下、古代誌）によれば、王による支配が拒否されるべきこと、祭司出身のヒルカノスとアリストブロスが民を隷属させようとしていることなどが、両者に反対する人々の主な言い分であった（14, 41）。

王制に対する貴族側のこのような反対を押し切り、ローマ側の支持を得ながら、庇護民の領袖としての立場を王制へと変えることに成功したのが、ヘロデー世（紀元前37-4年）である。彼の死後、後継者アルケラオスの治世下（紀元前4-紀元後6年）、王制反対派の動きは再び活発となり、王の支配からの解放を要求した（古代誌17, 314）。アプデラのヘカタイオス（紀元前300年頃の哲学者、歴史家）¹⁰の『エジプト史』によれば、王制拒否はユダヤ教の本質的な特徴であった。モーセは祭司に指揮権をゆだね、祭司は知恵と徳において他の者たちにまさるとされた（『歴史叢書』XL, 3, 5）。ユダヤ教の自治体制は貴族制である。『ユダヤ戦記』（以下、戦記）1, 169以下によれば、共和政ローマ期の軍人アウルス・ガビニウス（?-紀元前48年または47年頃）は、アレクサンドロスを撃破して、ヨハネ・ヒルカノス二世を祭司職に復帰させ、貴族制を再建した。さらに、ヨセフスは、古代誌4, 223にお

いて、貴族制が最も実効性のあるもの (kratiston) であり、王制はあくまでも付随的なものとして、モーセに言及させている。そこでは、「しかし、もしおまえたちに王への欲求が生じているのであれば」¹¹という留保が付けられている (6, 36や20, 251も参照)。

タイセンは直接言及していないが、上記の古代誌 4, 223に続く箇所 (4, 224) は、権力の強大化、莫大な富の獲得、多数の妻たちの独占などといった形で現れる律法軽視を王制の弊害として描写している。このような王制観のもとで、ダビデの永遠の約束が相対化されている。王制は二十一代続いたが、決して永遠に続くことはなかった (古代 5, 336)。『アピオンへの反論』 (2, 164-9)¹²によれば、モーセは、「支配と力を神に帰した」。

他方、一世紀のユダヤには、「ヘロデのことをいろいろ考慮する者たち」 (古代誌14, 450)、「非公式の立場でヘロデのことをいろいろ考慮する市中の人々」 (古代誌15, 2)、「ヘロデの部下」 (戦記 1, 319) などと呼ばれる君主制の支持勢力も存在した。この勢力は、マルコ 3, 6 と 12, 13においては、「ヘロデにつく者たち」と呼ばれる。安息日の掟を破るイエスの行為を非難することにより、彼らは伝統的な慣習の見張り人として、敬虔な人々に自らを宣伝しているとも読めるとするタイセンの指摘は穿っていると見えよう (マルコ 3, 6 = 「そしてファリサイ派は出て行き、すぐにヘロデにつく者たちと、なんとかしてイエスを殺そうと謀議した」)。また、彼らはローマ帝国側に対しては、納税義務の支持者としても自らを宣伝している (マルコ 12, 13 = 「さて、人々は、ファリサイ派や、ヘロデにつく者たちの一味をイエスのもとにつかわして、言質を取ろうとした」)。このように互いの政治的利害が絡んだ君主制と貴族制との競合関係は、「汝、分割せよ、而して統治せよ」 (divide et impera) という分割統治の下にローマ側の支配者たちによって利用された。ヘロデ家の王侯たちとサンヘドリン (ユダヤ最高法院) は互いに牽制しあい、安定した支配構造は形成されなかった。タイセンは、そう

いう状況の中にイエス時代における諸々の反乱運動を位置づける。

4. メシア待望的反乱運動と神政政治的反乱運動との競合

ヘロデの死後、全土で反乱が勃発した。イドゥマヤでは、ヘロデの老兵たちが反乱を起こした（戦記 2, 55）。ユダヤでは、強盗団の指揮者、エゼキアスの息子ユダがセッフォリスで宮殿を征服し（古代誌17, 269以下）、獲得した武器で信奉者たちを武装させた（戦記 2, 56；古代誌17, 271以下）。アムマタ（古代誌17, 277）やベサラマサ（戦記 2, 59）の宮殿を焼き払った反乱集団においては、メシア信仰が目立つ。メシア信仰は、王、祭司、あるいは祭司的の王によるカリスマ的支配と関係する。ダビデの子孫と見なされる待望のメシアは、王朝の系譜に連なり、救いをもたらす者と見なされている。タイセンは、こういうメシア概念に適合する人物として、シモンとアスロンゲースの二人の反乱者を挙げる。彼らは「人気のある王」のイメージに近い。油を注がれていなくても、彼らはメシア的雰囲気周囲に漂わせていたと想像される。ヨセフスは、この二人の反乱者の共通点として体格の大きさとすぐれた武勇に言及している。これは、神に選ばれた指導者は戦いの勇士でなければならないという伝統的な考え方——たとえば、ダビデは「力の勇士、戦う人、言葉に洞察力があり、容姿の人」（サムエル記・上16, 18）という描写——に従っている。タイセンは、R. H. ホースレイ、彼を再評価する H. G. キッペンベルクらと共に、こういう歴史的な文脈の中にイエス運動を位置づける¹³。

1) シモン

ヨセフスによれば、「ヘロデの奴隷シモン」は、王位を自ら要求し、人々の狂気によって王とされた。彼の風貌は美しく、体格と体力に恵まれていた（古代誌17, 273-274. 277；戦記 2, 57-59）。タキトゥスは、ヘロデ王の死

後、このシモンという人物がアウグストゥスの承認なしに王位を篡奪したこと
に言及しており (*Historiae* V. 59. 2), 上記のヨセフスの証言を裏付けて
いる。ヨセフスは、シモンの王位要求に関連して、風貌、人々の側の期待と
いう二つの要素を挙げている。「シモン」という名前自体はギリシア人にも
確認されるが¹⁴, 旧約聖書においてはヤコブの次男の名前、部族名、個人名
でしばしば見出され (「シメオン」), また、この名の要素を留めているいろ
いろな形が見出される¹⁵。

2) アスロンゲース

アスロンゲースは、古代誌17, 278以下の記述によると、体格は大きく、
武勇に秀でていますが、祖先もなく、立派さもなく、財産もなく、無名の羊飼
いであった。しかし、彼は大胆にも王になることを企てた。アスロンゲース
には四人兄弟がいた。いずれも背が高く、その勇敢な戦いぶりで多くの者た
ちから信頼され、アスロンゲースの王国奪取計画の大きな柱であった。各自
が兵团を持ち、攻撃を仕掛ける際、アスロンゲースの命令に従い、アスロン
ゲースは王冠を戴いて作戦行動会議を取り仕切った (古代誌17, 280)。M.
ヘンゲルは、仮庵の祭りに際して使用される「シトロ」¹⁶と結びつける A.
シュラッター説に依拠して、この「アスロンゲース」という名前自体にメシ
アの含蓄を読み取るが¹⁶, この種の語源的説明は推測の域を出ない。

タイセンは、アスロンゲースは、七十人訳 (LXX) 『詩篇』151篇におけ
るダビデ像と類似すると指摘する。この『詩篇』151篇においては、羊飼
いの少年ダビデがイスラエルの王として選ばれ、ゴリアテに勝利する物語が詩
的に美しく描かれている。

(1 節) この詩篇はダビデのために特別に書かれた言葉。

番外編。ゴリアテと一対一で戦った時。

史的イエスと原始教団との思想的連関を問い直す

私は、私の兄弟たちの中で小さな者であった。

そして、私の父の家では年少者であった。

私は、私の父の羊の群れを飼っていた。

(2 節) 私の手は楽器を作り、

私の指は琴を調律した。

(3 節) そして、誰が私の主に対して告げようか、

「彼こそ主であり、彼こそ耳を傾けられる」と。

(4 節) 彼は彼の使者を派遣し、

そして、彼は、私の父の羊の群れから私を取り出し、

そして、彼は、彼の油注ぎのオリーブ油で私に油を注いだ。

(5 節) 私の兄弟たちは、善良で大きかった。

そして、主は彼らを喜ばなかった。

(6 節) 私は出て行き、異邦人と対決した。

そして、彼は、彼の偶像で私を呪った。

(7 節) しかし、私は、彼の剣を抜き、

彼の首を切り落とし、

私は、イスラエルの子らの恥を取り除いた¹⁷。

ヨセフスが伝えるアスロンゲースの姿と上記の『詩編』151篇に描かれたダビデ像は、羊飼いとという身分、容姿の美しさ、兄弟関係の重要性という三点で共通する。

一方、『詩篇』151篇のヘブライ語版テキスト(11QPs^a)は、七十人訳のギリシア語テキストよりも長い。これはクムラン第11洞窟で発見され、テキスト自体は紀元前六世紀に遡る¹⁸。七十人訳のギリシア語テキストと比べて描写が詳しいヘブライ語版テキストは、「エッサイの子ダビデのハレルヤ」で始まり、ダビデに油を注いだサウルにも言及している。ダビデが「父の子

たちの支配者」であること、ダビデの兄弟たちの姿が立派であるだけでなく、具体的に毛髪も美しいと描写されている。さらに、ダビデが楽器を製作して音楽を奏でながら神を讃えたように、山や丘が神のことを語るわけではないが、木々はダビデの言葉を胸に抱き、羊の群れはダビデの働きを懐に抱くという美しい描写がヘブライ語版テキストに見られる。木々や羊の群れは、寝ずの番を務める羊飼いだビデの聴衆である。しかし、これらの要素は、直接的な聖書の根拠があるわけではない。タイセンは『詩篇』151篇のヘブライ語テキストの分析を展開していないが、そこにおけるメシア像の類型を引き合いに出して、アスロンゲースの姿とダビデとを重ね合わせたのは注目に値する。

いずれにせよ、シモンもアスロンゲースも油を注がれたという情報はない以上、彼らを狭義の「メシア」と看做すことはできない。しかし、カリスマ的な支配者の姿は浮かび上がってくる。シモンもアスロンゲースもその輝きを通して支持者たちを獲得したと考えられる。また、彼らに対する人々の記憶はイエス時代にも残り続けたかもしれない。シモンとアスロンゲースは祖国ユダヤが動乱の渦の中に置かれている時代を生きたが、いかなる犠牲を払ってでもローマの権力から解放されたいというのは、人々の思いでもあったであろう¹⁹。

3) エゼキアスの息子ユダ

シモンやアスロンゲースとは異なるタイプの反乱指導者エゼキアスの息子ユダに関するヨスフスの報告は、整合性を若干欠いている。ユダは、古代誌17, 272においては、「王の名誉に対する野望」があったとされている。他方、戦記2, 56によれば、ユダは「権力を握ろうと求める他の連中を手にかけた」と言われており、権力を求める者たちに反抗して立ち上がっている。この矛盾を考慮に入れるならば、エゼキアスの息子ユダをメシア待望運動の指揮者

とみなすことには慎重を要するであろう²⁰。

十年後、すなわち、ヘロデ大王の子、ユダヤ・サマリア・イドゥメアの領主アルケラオス（紀元前4-紀元後6年在位）の罷免後、再び「ユダ」なる人物が登場し、人間による統治を一切拒否し、神のみを支配者とした。

古代誌17, 271において言及されている「ユダ」は、父親の名にちなんで「エゼキアスの息子」と呼ばれ、もう一方の「ユダ」は、ガリラヤの外では「ガウラニティス人」（古代誌18, 4）、あるいは「ガリラヤ人」（古代誌18, 23; 20, 102; 戦記2, 118. 433; 行5, 37）と描写されている。両者が同一人物であるかどうかは微妙であるが、タイセンと同様、M. ヘンゲルは両者を同一人物とする²¹。「ユダ」が再び登場した紀元後六年、納税問題が持ち上がり、この「ガリラヤ人ユダ」は、あらゆる人間による統治形態に抗う急進的な神政政治的な教えの信奉者として活動した（古代誌18, 23）。この「エゼキアスの息子ユダ」の系譜はその後も続いた。重要なことは、ユダの信奉者たちが、神を唯一の支配者とし、その信念に支えられて、人間によるあらゆる支配に異議を唱え、神のみを主権者として仰ぐ賢人ユダの教えを遂行したということである。「賢者」と呼ばれているユダ（戦記2, 118）の派は、「第四の哲学の派」として、ユダヤ教の「哲学」の諸派、すなわち、エッセネ派、ファリサイ派、サドカイ派と並べられている（古代誌18, 9. 23）。

このユダが非業の死を遂げたという記録はヨセフスにはない。言行録5, 36以下のガマリエルの忠告においては、ユダの運動が紀元後約四十四年におけるチュウダの登場の後に位置づけられているが、この年代順は間違っていると思われる²²。ヨセフスによると、総督ティベリオス・アレクサンドロス（紀元後45-48年在位）の下で、ユダの二人の息子たち、シモンとヤコブに対して暴力的な処置がなされ、二人は十字架にかけられ、殺された（古代誌20, 102）。ユダの系譜に連なる運動が終わったのは、「しるし」を求めた預言者のタイプに属するチュウダの失敗後かもしれない。シモンとヤコブの

非業の死がガリラヤ人ユダの死と混同された結果、言行録5, 36以下の年代順を誤った記述が生じた可能性もあろう。さらに、反乱の首領として攻略の指揮を執り、王衣で身を飾ってエルサレムに戻ったメナヘムは紀元後六十六年に処刑されたが、彼もユダの息子と見なされている（戦記2, 433以下）。武力をもってローマからの独立を勝ち取ろうと戦うシカリオイ（＝短剣派）²³を指揮した要塞マサダの防衛者エレアザロスは、ユダの子孫と見なされている（戦記7, 253; 2, 447）。ガリラヤ人ユダの教えが権威あるものとして影響を及ぼし続け、家系が存続したであろうことは、想像に難くない。

ガリラヤ人ユダは、神を主権者として仰ぎながら、ローマ帝国への貢納金を納め、死ぬべき人間に仕えることを言語道断とした（戦記2, 118; 2, 433）。ユダの主張は、例の第一戒「イスラエルよ、聞け。主なるわたしたちの神は、唯一の主である。心をつくし、精神をつくし、思いをつくし、力をつくして、主なるあなたの神を愛せよ」（マルコ12, 29）を急進化させたものでもある。ユダの徹底した反ローマの姿勢は、エルサレム陥落に終わった第一次ユダヤ戦争（66-70年）において多くの反乱者たちを鼓舞したであろう。実際、築いた塁壁に大量の松明攻撃を受けても、エレアザロスは逃げようとせず、集団自決を促す演説を行っている（戦記7, 323以下、同410も参照）。彼ら反乱者たちは、拷問を受けても、皇帝を「主」（despotēs）²⁴と告白せず、不撓不屈の闘志と振舞を見せた（戦記7, 418-9）。

ガリラヤの放浪者イエスは、年代的には、納税拒否を掲げたユダの再登場——シリアの総督クレニオによる人口調査が行われた西暦六年頃——と第一次ユダヤ戦争（紀元後66-70年）との間に位置する。納税問題に対するイエスの態度は、ガリラヤ人ユダのそれと比較した場合、確かに武力行使的でなく、ローマに対する納税は断固拒否という対応をとっていない点は注目される（マルコ12, 13-17）。しかし、タイセンのように、この問題に対する両者の姿勢が対照的であったと図式的に考える必要もないであろう。というの

は、イエスはそもそも、「皇帝か神か」という二者択一的な水準の議論に乗ってこなかったと考えられるからである。確かに、イエスの「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に返せ」（マルコ12,17）という言葉は納税を肯定していたとは考えにくい。そこには神ならざる人間の権力者による支配に対する批判が込められていると解される。しかし、こういう問題を図式的にとらえて解釈すること自体、すでに護教論的なのである。

ここで、ティベリウス帝（14-37年在位）治世下におけるイエス時代の状況も考慮に入れておく必要があるように思われる。このことに関連して注目されるのが、「ティベリウス帝 下では平穏であった」（sub Tiberio quie）というタキトゥスの短い覚書（『同時代史』5.9）である。もちろん、万事が完全に平穏であったというわけではないにせよ、緊張状態は、当時、それ以前とそれ以降と比べて、それほど激しいものではなかったかもしれない。このことを指摘したのが、P. W. バーネット論文²⁵である。紀元後六年にローマ直轄下に置かれた後の抵抗運動の勃発や、アグリッパ一世（37-44年在位）死後のユダヤ総督クマヌス（48-52年）下の緊張状態の高まりのことを考慮に入れるならば、政治的・社会的緊張が刻印された当時のパレスチナにおいて、非暴力を説いて回る上で有利な時があるとすれば、それはイエス時代であった。タイセンは、本稿で取り上げられている論文よりも十年以上も前に出版した著書（『原始キリスト教の社会学研究』）に掲載された論考「暴力放棄と愛敵」（マタイ5, 38-48/ルカ6, 27-38）、及び、その社会史的背景」において、P. W. バーネット論文を批判的に引用し、イエスが活動した時期においてはローマ当局との対立に際して暴力を行使せず済む希望を持たせた可能性を示唆する²⁶。

これまで述べてきたことを総括すると、ガリラヤ人ユダは、メシア待望的な抵抗ではなく、急進的な神政政治の実現を標榜する抵抗運動を具体的に展開した。「恐るべき知者」ガリラヤ人ユダ（戦記2, 433）は、「神の君主制」

を説いたのであって、彼自身の「個人的な君主制」を説いたわけではない。ガリラヤ人ユダは、納税問題を含めて、ローマ帝国との関係のあり方を、「神か皇帝か」という急進的かつ神政政治的な二者択一にまで先鋭化した。しかしまた、彼は祭司制度に基づく政治支配を推奨したわけではない。彼の神政政治的姿勢は、アルケラオスの罷免に至った貴族制的な反ヘロデ王家闘争の急進的な形と考えることができる。反乱の首領として攻略の指揮を執り、王衣で身を飾ってエルサレムに戻った彼の息子メナヘムは、王位要求を掲げた可能性があろう（戦記 2, 434. 444）。まさに、このような抵抗運動には、君主制と貴族制的神政政治をめぐって構想上の緊張関係がある。この緊張関係がメナヘムの死と関係しているようである。いかなる人間も主としてはならないとするガリラヤ人ユダの警告は、彼の子孫たちに継承されたものの、それに他の人たちがみなこれに同調していたわけではない。

5. メシア待望と神政政治的待望との並存

君主制と神政政治との緊張関係は、当時のユダヤ教において様々な表現形態の希望を生みだした。個人としての救済者に希望が向けられた集団もあれば、希望が直接神に向けられた集団もある。また、メシア待望的なテキストの背後にある神政政治的な希望は、『ソロモンの詩篇』（以下、ソロ詩と略記）17篇においてきわめて印象深く描かれている。

17, 6 : 彼らは、自分たちの高さに対して、栄光のうちに王国を据え、傲慢な取引においてダビデの王座を廃れさせた。

17, 26 : そして、彼は聖なる民を集めるであろう。彼は義をもって導くであろう。さらに、彼は、彼の主なる神により聖別された民の諸部族を裁くだろう。

17, 34 : 主自身が彼の王であり、力ある者の希望は神への希望にある。そ

して、彼は彼の前で畏れを抱くすべての民を憐れむであろう。

17, 46 : 主自身こそが、永遠に、そして今もなお、われわれの王だ。

ダビデの王位を廃したハスモン家は、ダビデ系でもなく、油注ぎの儀礼を通して王が即位するという王国の原則に従っているわけでもない。ソロ詩においては、「油を注がれた者」の課題は、諸部族を結集し、敵に勝利し、民を聖別することである。彼のみが「神の王国」(17, 3)を取り仕切る執行者である。主自身が、イスラエルに君臨するダビデの子なるメシアの「王」であり、「われわれの王」でもある。

ハスモン家の王たちとは異なる支配体制は他の資料にも見られる。ハスモン家は祭司制と王制とを一つにしたのであるが、政治権力を祭司的課題に従属させた。それに対して、クムラン教団は、ソロ詩とも異なるメシア的な両頭政治的な形をとった。祭司的なメシアと王的メシアとが区別され、後者が前者に従属している。アロンと、イスラエルに由来する一人のメシア的人物とによる両頭政治が『宗規要覧 (IQS)』(以下、宗要と略記) 9, 11において言及されている²⁷。この二人は未来の王と大祭司を表わし、来るべき時代の終末論的理想人物であるが、具体的な歴史的状況の文脈において言及されているわけではないと考えられる。アロンのメシアはイスラエルの全会衆の大祭司、それに次ぐ地位のイスラエルのメシアは政治的指導者である²⁸。『会衆規定』(IQSa) 2, 11以下にも、祭司アロンとイスラエルの受膏者に関する言及が見られ、席次は後者が前者に続いている。パンとぶどう酒にあずかる共同の食卓においても、この順番が守られている。その他に、『ダマスコ文書』19, 35-20, 1²⁹などにおいてもアロンとイスラエルの受膏者に関する言及がなされている。この両頭政治的メシア観と対比できる例は、下記の遺訓ユダ21, 1-5にも見られる。

さて、私はあなたたちに告げる、私の子供たちよ、あなたたちは変わる
ことなく、高ぶることのないように、レビを愛しなさい。というのは、神
はこの私に王国を与え、彼には祭司職を与え、王国を祭司権に従わせたか
らである。この私に地の上にある諸々のもの、彼には天にある諸々のもの
を賜った。というのは、罪を通して主から離れ落ち、地上の王国から支配
されないかぎり、このように地上の神の祭司職は存在するからである。主
の使いは私にこう言った、「主は、自分に近よらせ、彼の食卓から食べ、
イスラエルの子らの誇りとするものの初物を自分に携えさせるために、お
前よりも彼を選んだのである。それでも、お前がヤコブの王となるであろ
う³⁰。

紀元前後の諸資料を見ると、メシア観は広範囲に拡大していると言えよ
う。七十人訳は、「(神は)彼の油注がれた者の角を高く上げるであろう」
(第一サムエル 2, 10) と訳しているように、ハンナの歌をメシア的約束とし
て理解している(マソラ本文では「油注がれた者の力を強くされるであろ
う」)。『シュビラの託宣』は様々な資料層から成るが、ユダヤ教的な部分で
は、油を注ぐという用語を使わずに、「その時に、神は東からひとりの王を
遣わす」(3, 652) など、救済をもたらす王に関する預言を含んでいる(3,
46-50も参照)。アレクサンドリアのフィロン(紀元前20/30?-紀元後40/45
年?)の『報酬と罰』95以下³¹では、一人の人物が現われ、大軍を率いて、
激しく戦い、諸国民を征服すると述べられているように、フィロン自身がメ
シア待望の要素を遠ざけることができなかつたとタイセンは指摘する。これ
は「メシア待望がいかに強く行き渡っていたか」ということの証拠である
とし、タイセンは、史的イエスの思想にもそのようなメシア信仰の強度の影
響を強調する。こうして、タイセンは、すべての集団にメシア信仰を前提と
するわけにはいかないと留保しつつ、原始キリスト教のキリスト論をメシア

待望に結び合わせる。

しかし一方、タイセンは、終末への希望がメシアへの待望を含んでいない証拠資料の一つとして第二マカベア 2, 17-18に言及する（バルク 2, 34f.; 4, 36f.; 5,5-9 ; トビト 13, 11-18; 14, 4-7 も参照）。

神は、律法を通して約束したように、自分のすべての民を救い、すべての者にその嗣業と王国と祭司職と清さを戻した方である。われわれは、神がすぐにもわれわれを憐れみ、天下の地から聖なる場所へ集めるという希望を神に置いている。というのは、神はわれわれを多くの災禍から解放し、その場所を清めたからである。

さらに、紀元後一世紀に成立し、新たに編集された明確な黙示文学的待望を含む『モーセの昇天』においてもメシア観が欠落している。そこでは、ハスモン家はその不信仰ゆえに批判され³²、ヘロデー世は暴虐をもって支配する向こう見ずな不信仰の人間として断罪されている³³。さらに、不信仰な王たちに対抗するのは王的メシアではなく、神の介入が彼らに対抗することになっている³⁴。これらの終末論的な希望の輪郭は、明らかに神政政治的であり、そこにはメシアの媒介が見られない。ソロ詩17やクムラン文書の場合と同様の王制批判的な姿勢が言い表されている。

6. イエス運動におけるメシア観と神政政治観念

イエスと同時代のユダヤ教の環境世界における諸資料から、メシア観念と神政政治観念が並存していたという事実が浮かび上がってくる。これに基づいて、タイセンはイエス運動の理念の解明に取り組む。彼によれば、イエスと彼の信奉者集団の宣教の中心にあるのは「神の王としての支配」に対する急進的な神政政治的待望であった。特に、イエス伝承においてはメシア待望

が持ち込まれている。イエスの弟子たちは、イエスがイスラエルをローマの支配から解放すると待望していた。栄光に入ることと引き換えにイエスがメシアとして苦難を受けなければならなかったことを弟子たちは思い知る（ルカ24, 26）。待望は、「メシア」ないしは「キリスト」としてのイエス（マルコ 8, 29; 14, 61）に、「ユダヤ人の王」ないしは「イスラエルのメシア」としてのイエス（マルコ15, 26. 32）に、「ダビデの子」としてのイエス（マルコ10, 47; 11, 10）に、「預言者」としてのイエス（マルコ 6, 15; 8, 28 ; ルカ 7, 16; 24, 19）に、「来るべき者」としてのイエス（マタイ11, 3//ルカ 7, 19）に向けられている。これらのイエス伝承には、イエス自身の神政政治的な告知と周辺世界のメシア待望との緊張関係が刻印されている。イエス伝承にはまた、イエスに対する復活前の待望が反映されている。この反映は復活後に大きく膨れ上がったものであろう。イエスがエリヤかもしれない、あるいは、預言者の一人かもしれないと同時代人たちは、イエスの生前の段階であれこれ考えていたと思われる。イエスに対する大きな待望と彼自身の神政政治的な告知との緊張関係が早い段階からあったと想定される。

タイセンは、個人としての人物に向けられたメシア待望をイエスは自らが始めた運動に転用したと想定する。いかなる個人としての王も「神の王としての支配」の担い手ではなく、メシア待望集団がその担い手であった。こういう観念は、イエスの高挙と結びついた復活信仰とは相いれない。それゆえ、メシア待望集団を前提とする諸伝承においては、史的イエスの影響を考慮に入れて差し支えない。伝承群は二つに区別される。イエスと共に弟子集団が王座に就くという観念と、神の王としての支配に関する発言である。

1) イエスと共に弟子集団が王座に就くという観念に関する発言

これに関する重要な発言は、マタイ19, 28//ルカ22, 28-30である。

また、イエスは彼らに言った、「アーメン、私はあなたたちに言う。私に従ってきた者たちであるあなたたちは、世界更新の際、すなわち、人の子がその栄光の座につく時は、あなたたちもまた、十二の位に座してイスラエルの十二の部族を裁くであろう（マタイ19, 28）。

また、あなたたちこそは、私の諸々の試練において私と共にずっと持ちこたえてきた者たちである。そして、私の父が王国を私に与えたように、私もまた、それをあなたたちに与える。それは、私の王国で私の食卓について飲み食いし、また位に座してイスラエルの十二の部族を裁くためである（ルカ22, 28-30）³⁵。

これら二つのテキストに共通するのは、イエスと密接につながっている者たち——マタイの場合は信従を实践した者たち、ルカの場合はイエスの試練を共にした者たち——がいつかは王座に就いてイスラエル十二部族を裁くという観念である。これらが元来、マタイの場合のように、十二の王座に関する発言であったかどうか。ルカが、ユダの裏切りを回顧して、「十二の位」と記さずに、一般的に「位」という言い方を採用したのか。マタイが「十二部族」との類比で「十二の位」という表現をこの言葉に導入したのか。ここでタイセンは、ソロ詩17との関係で、この発言の起源を追求し、ソロ詩17においてメシアだけが保有しているような統治権者としての地位をイエスは彼の弟子集団に約束したと主張する。この主張がタイセン論文の眼目でもある。先に引用したメシア待望的なソロ詩17篇においては、メシアの課題は、「裁く」(krinein) または「裁定する」(diakrinein) という動詞が示しているように、民を結集し、民の諸部族を裁くことである。マタイ19, 28//ルカ22, 28-30は、それを前提としている。そこでは、イエスの弟子集団がイスラエル十二部族を裁くとされている。「十二部族」は、原状に復したイ

スラエルである。裁くことは支配機能に含まれるので、ギリシア語「クリーネイン」を「支配する」と訳しても変わりはないとタイセンは解釈する。イスラエルに対する弟子集団の裁きは単なる断罪にとどまらない。それは、義を伴う王的な統治である。王的な統治は、裁きの可能性を含みつつ、肯定的に理解されている³⁶。しかし、十二人の任命により、イエスは一方で、十二部族と族長たちを想起させ、他方で、つましい一般民衆からこれら十二部族の族長かつ審判者を任命し、ソロ詩17, 26に言い表されているような単独の王的メシアにあるとされている役割を彼らに引き受けさせる。タイセンによれば、イエスのこの言葉は、現存するあらゆる支配構造とは正反対の理想像を代案として提示している。

メシア待望のこのような集団化は、「王座」(thronos)という観念にも現われている。この「王座」(thronos)に関する百五十例以上に及ぶ七十人訳の証拠例の中で、複数形が使用されている証拠例はわずか十七例である(ソロモンの知恵5, 23; 6, 21; 7, 8; 9, 4, 12; 18, 15; 列王記・上7, 44=マソラ7, 7; ヨブ12, 8; 詩121, 5=マソラ122, 5; ペン・シラ10, 14; ハガイ2, 22; イザヤ14, 9; エレミヤ52, 32; エゼキエル26, 16; ダニエル7, 9)。十七例の大多数は王たちのその時その時の座という意味であり、文字通りの複数形が使用されているのは三例である(列王記・上7, 44=マソラ7, 7; 詩121, 5=マソラ122, 5; ダニエル7, 9)。その中でタイセンが目にするのは、以下のLXX詩121, 4-5(=マソラ122, 4-5)である。

そこへ諸々の部族、主の部族がイスラエルに対する証言を主の名によって讃えるために上って来たからである(4節)。

そこには裁きのために諸々の王的権威、ダビデの家の上にある諸々の王的権威が座していたからである(5節)。

これは、マタイ19, 28//ルカ22, 28-30を思い起こさせる。この場合もやはり、裁きは、単に裁きを下すことではない。それは、LXX詩121, 6f. (=マソラ122, 6f.)に「だから、エルサレムに平和に至る諸々の事柄を乞い求めよ」と記されているように、イスラエルに救いと平和をもたらす裁きである。マタイ19, 28における諸部族と王位との結びつきは、上述のLXX詩121, 5 (=マソラ122, 5)を通して生み出されたものである。

さらに、タイセンは、弟子集団による王的支配という自らの説を補強するために、神が下す裁きに際しては「義人」が参与するという観念の存在を示す証拠例を他のユダヤ教側の資料³⁷から引き出す。この観念においては、神の支配者としての役割に人間が参与させられ、神と共に戦い、神と共に裁きを行ない、諸国民や彼らの王たちとの対立が問題となっている。しかし、マタイ19, 28のように、神の民に属する者たちが自分自身の民を裁くことを示す証拠例は一つもない。この発言においては、王に関する伝承が集団に転用されている点が独特である。王に関する伝承が神の民の一部である十二人集団に授与されているところに、マタイ19, 28の真正性が示されているとタイセンは主張する。

イスラエルの「裁き」という観念も、弟子集団の「王位就任」という観念も、メシア待望の集団化として理解することができる。このメシア待望は元来、高く挙げられた単独の人物に集中していた。マタイ19, 28//ルカ22, 28-30は元来、イエスの高挙を前提としているが、ルカとマタイのそれぞれのテキストは編集を経て形成されたものであろう。ルカの場合、イエスのイスラエル発言は共同の食事の光景の中に埋め込まれ、王座の光景と緊張関係にある。マタイの場合、イエスは「王位に就く」人の子として登場する。これは、人の子の裁きと王座に関するマタイの観念と対応する(25, 31=「人の子がその栄光を帯びてすべての御使たちと共に到来する時には、彼は自らの栄光の座につくであらう」)。

2) 神の王としての支配に関する発言

i) 「神の国はあなたたちの間に」

「神の国はあなたたちの間に」というイエスの発言の特徴について、タイセンは、M. ヴォルター論文³⁸に依拠して、王制、及び、神の王としての支配に関する資料群を紹介しながら論じていく。

神の王としての支配という観念が単独の人物による支配と結びつく例は、上述のソロ詩17篇、及び、ダニエル7章——人の子が単独の人物を指しているという留保付きで——を除いて、ごく稀である。年代記的な歴史作品は、何度もダビデ王朝を神の王国と結びつけている（歴代誌・上17, 14＝「私は彼を永久に私の家に、私の王権に就かせる。彼の玉座は永遠に存在するに至るであろう」）³⁹。さらに、神の王としての支配は、オバデヤ15-21が示しているように、全イスラエルに及ぶ（ミカ4, 6-8；ダニエル2, 44；『モーセの昇天』10, 1-3も参照）。これらの資料に見られる異邦人との明確な対立はイエス伝承にはない。イエス伝承では、後述するように、「神の国」はイスラエルの小さな人々の群れにあるとされている。元来は全イスラエルに関連づけられていた「神の王としての支配」が、イエス伝承においてはイスラエルの一定の諸集団に限定されている。

タイセンは、このことをルカ17, 20-21におけるイエスの「神の国」発言にも当てはめる。このイエスの「神の国」発言は、ルカの文脈ではファリサイ派を対象に語られている。恐らく元々はイエスの弟子集団に向けて語られたものであろうという推測の下に、この言葉が待望信仰の集団メシア主義的改変を示している証拠例であるとタイセンは主張する。

神の国はいつ来るのかと、パリサイ派の者たちから尋ねられて、イエスは彼らに答えて言った、「神の国は、観察される仕方では到来しない。また『見よ、ここに』『あそこに』などとも言われない。神の国は、あなたたち

の中にある。

「神の国」が観察される仕方では到来しないと言われているが、タイセンは、「観察されること」をメシアによる大転換の到来の時と結びつける。それに対して、「見よ、ここに」「あそこに」というお触れは、共観福音書の並行箇所（マルコ13, 21/マタイ 4, 23）に見られる「見よ、ここにキリストがいる」「見よ、あそこにいる」という言い回しが示しているように、転換の場所、より厳密に言えば、メシアその人自身を指し示している。一人物としてのメシアに向けられた待望の代わりに、ルカ17, 20以下は複数形が使用され、神の王としての支配は、「あなたたちの中に」とあるとされている。

しかし、これが、タイセンが主張するように、待望信仰の集団メシア主義的改変とまで言えるであろうか。イエス自身が当時のメシア待望を翻案してまで、「神の国はあなたたちのもので、あなたたちが支配権にあずかる」という意識を持っていたのであろうか。また、タイセンは、「神の国が観察できる仕方では到来しない」という言葉を、メシアによる大転換の到来の時と特定して結びつけるが、この言葉が最初に語られた段階においてイエスはそこまで特定のメシアによる大転換の到来の時を意識していたであろうか。有名なリュストウ論文⁴⁰において説得力をもって実証されているように、「観察」という語は、正確に狙いを定めて中心に向かうかのように行われる観察ではなく、観察される対象の範囲は漠然としているように考えられる。「観察」という語が「パラ」と「テーレース」を結び合わせた複合語（パラテーレース）であることに注目し、リュストウ論文は、そのような微妙なニュアンスを引き出している。この複合語が「傍に」を意味する前置詞「パラ」と結びついている以上、観察の対象物そのものに照準を定めているのではなく、対象物を気にしながらも、その外側や周囲を注視するという含みがある。この「パラテーレース」は、星の観察にも使用される語である。

タイセンは、リュストウ論文において提案されている「あなたたちの間に」という言い回しの意味——「あなたたちの影響力が及ぶ範囲内に」——に言及しているものの、文献学的証拠を豊富に挙げているリュストウ論文の詳細な分析には触れていない。

「あなたたちの中に」に相当するギリシア語の言い回し（エントス・ヒューモーン）は、「あなたたちの間に」「あなたたちの内面に」「あなたたちの影響力が及ぶ範囲内に」などを意味しうる⁴¹。この言い回しに関する従来解釈は、トマス福音書の語録3と111との関連で、見直され、刷新された。タイセンは、この二つの語録だけを挙げているが、語録51、オクシリニコス・パピルス654をもこれらに加えるべきであろう。

トマス3：イエスが言った、「もしあなたがたの指導者たちがあなたがたに『見よ、御国は天にある』と言うならば、そのときには天の鳥たちがあなたがたに先んずるであろう。もし彼らがあなたがたに『それは海にある』と言うならば、魚たちがあなたがたに先んずるであろう。それよりも、御国はあなたがたの内にあり、また、あなたがたの外にある。あなたがたがあなたがた自身を知るならば、そのときにはあなたがたは知られるであろうし、また、あなたがたが生ける父の子たちであることをあなたがたは知るであろう。しかし、もしあなたがたがあなたがた自身を知らないならば、あなたがたは貧困にとどまるであろうし、また、あなたがたは貧困なのである」。

トマス51：彼の弟子たちが彼に言った、「いつ死人の安息が生じ、また、いつ新しい世が到来するのでしょうか」。彼が彼らに言った、「あなたがたが期待しているものは来ているが、あなたがたはそれを知らないのである」。

トマス113：彼の弟子たちが彼に言った、「いつ御国は来るのでしょうか」。「それは、それを待ち構えることによって来ることはないであろう。『見よ、ここに』、あるいは、『見よ、あそこに』などとも言われないであろう。むしろ、父の国はこの地上に広がっている。そして、人々はそれを見ないのである」。

オクシリンコス・パピルス654：イエスが言う、「[もし] あなたがたの指導者たちが[あなたがたに『見よ]、御国は天にある』[と言うならば]、天の鳥たちがあなたがたに[先んずるであろう。もし彼らが]それが地の下にある[と言うならば]、海の魚たちがあなたがたに[先んじて入るであろう]。そして、[神の国は]あなたがたの内にあり、[それでいて(あなたがた)の外にある。誰でも]自己を知る[者は]、このことがわかるであろう。[そして、あなたがたが]あなたがた自身を知る[時]、あなたがたが[生ける]父の[子たち]である[ことをあなたがたは理解するであろう]。[しかし、もし]あなたがたがあなたがた自身を知ら[ない][ならば]、[あなたがたは][貧困]の中に[あり]、また、あなたがたは[貧困]なのである」⁴²。

特に下線部に注意してみると、これらの語録には、「神の国」の内在性と外在性(語録3)、現在性(語録51)、拡大性(語録113)が言い表されていることが明らかである。エルンスト・ヘンヒェンによれば⁴³、トマス福音書にとって、「御国」は、原始教団がこの世で待ち焦がれた到来すべき神の王的支配ではなく、この世の彼岸にある神的なものの光の領域であり、その一部を個々のグノーシス者は自らの内に隠し持っている。語録113における「御国」は、この地上に広がっていると言われているが、それは将来的な「神の国」構想と対立する。語録113が思い描いているのは、地上にあるキ

リスト教会ではなく——トマス福音書のどこにも「教会」という用語は見られない——、神的光を自らの内に隠し持つ個々のグノーシス者である。また、語録3では、正統派教会の指導者に対する批判が辛辣に込められている。「御国はあなたがたの内にある」と言われる時、グノーシス者の内面にある永遠なる本来的自己が問題となっている。また、「御国はあなたがたの外にある」と言われる時、グノーシス者の本来的自己が由来し、再び回帰する神的光の領域が問題となっている。さらに、語録51では、精神的な意味での死者の安息はすでに現在するが、見出されていないとする。これらの語録によれば、神の王としての支配は、内にも外にもあり、今ここにあり、拡大している。

「エントス・ヒューモン」を「あなたたちの内面で」の意味に訳す者は、この言い回しを「神の国は、見られるかたちで来るものではない」と対比させている。「あなたたちの間で」と訳す者は、この言い回しを、「見よ、ここにある」「あそこにある」という仕方でもシアを追い求める態度と対比させている。これらの資料においては、イエスの「神の国」発言の含蓄がグノーシス思想に取り込まれていると見ることができる⁴⁴。タイセン論文では言及されていないが、アメリカ合衆国の聖書学界の重鎮ドミニク・クロッサンは、正典文書の内外の伝存資料におけるイエスの「神の国」発言を並べることにより、「神の国」が今ここにあるという含蓄を引き出し、貧しい人たちの「神の国」は今ここにある王国であると解釈する⁴⁵。

ルカ17、20-21におけるイエスの「神の国」発言が元来、彼の弟子集団もしくは社会下層に向けて語られていたものである場合、神の王としての支配はそのように呼びかけられた者たちを通して実行され、彼らによって代表されるとタイセンは主張する。その証拠例の一つが遺訓ベニヤミン9、1-2である。そこでは、ベニヤミン族の父が子孫たちに対して、士師記19章に依拠して、彼らが男色と姦淫を追い求めることが予言されている。

義人エノクの諸々の言葉から推測すると、お前たちの間では善くない行為もまたあるであろう。というのは、お前たちは、ソドムの姦淫行為を犯し、滅ぼされてわずかとなり、放埒な女たちとの間でまた行ない始め、主の国はお前たちの間ではなくなるであろう。なぜなら、主がそれを取り去るからである。ただし、神殿はお前たちの取り分に入り、この最後のものは、最初のものにまさって、輝かしいものとなるであろう。そこに十二部族とすべての諸国民が共に集められてついに、至高者が唯一の預言者の監督のもとに救いを送るであろう。

男色と姦淫に対する罰の内容は、「主の国はお前たちの間ではなくなるであろう。なぜなら、主がそれを取り去るからである」というものである。この場合も、部族全体が「神の支配」にあずかることが前提とされている。神は、サウルの王国の終わりと共に支配権を他の部族に譲り渡すであろう。ベニヤミン族が一時「主の支配」を実行するのと同じように、ルカ17, 20以下においては、呼びかけられている者たちが主権の担い手集団として思い浮かべられている。ベニヤミン族が支配権を有するのは、彼らの間からイスラエルの王が出ているからである。ルカ17, 21以下において呼びかけられている者たちが神の支配権を有するのは、イエスが彼らの間にいるからである。イエスを通して、神の支配は彼らの側に帰属するとされる。しかし、遺訓ベニヤミン9, 1の「主の国は、お前たちの間ではなくなるであろう」(hē basileia kuriou ouk estai en humin)においては、「お前たちの間では」の「～の間では」に相当するギリシア語の前置詞は「エン」(en)であり、それに対して、「あなたたちの間に」(ルカ17, 21)の「～の間に」に相当するギリシア語の前置詞は、「エン」ではなく「エントス」(entos)である。使用されている前置詞の違いを無視して、遺訓ベニヤミン9, 1以下をルカ17, 21以下に直接適用するのは必ずしも妥当ではないように思われる。それか

らもう一点付け加えておかななくてはならないのは、上記の遺訓ベニヤミン 9, 1 にはハスモン家による支配が背景にあるという可能性である。ハスモン家は民族主義的立場に立ちながらも、結局、押し寄せるギリシア化の潮流に乗って周辺諸部族にユダヤ教への改宗を押し付けていったという最近のイスラエル人歴史家の問題提起的な分析の成果も公にされている⁴⁶。首都ティベリアス建設などを含むローマ化政策を遂行したガリラヤの領主ヘロデ・アンティパスを「あの狐」（ルカ13, 32）と評したイエスが、遺訓ベニヤミン 9, 1 以下の観念に基づいて、神の支配は自分たちの側にあるなどといった立場をどれくらい共有できたかも疑問であろう。

ii) 暴行発言——「神の支配は暴行を受け……」——

暴行発言は、推定される Q（イエスの言葉資料）では次のようになっている。

律法と預言者とはヨハネの時までのものである。それ以来、神の支配は暴行を受け、暴行を加える者たちがこれを分捕っている（ルカ16, 16/マタイ11, 11f.）。

この「暴行を加える者たち」が邪悪な側か、善良な側か、神の支配の敵対者か、その信奉者か。神の支配者の敵対者を念頭に置く者は、「分捕る」の意味を弱め、「彼らは分捕ろうとするが、うまくいかない」と解する。この場合、神の支配領域の占拠が首尾よくいくことが、「強奪」とか「征服」などといった大胆なメタファーで言い表されている。しかし、問題となっているのは、洗礼者ヨハネとイエスとの信奉者たちだけである。「洗礼者の日々以来」存在しているのは彼らのみである。それゆえ、この言葉は、人々が敵対者として思い描いていた政治家たち、悪霊たち、あるいは抵抗運動家たち

には適合しないであろう。神の支配が今や一つの集団の手中にある。「暴行を加える者たち」がこれに含まれる⁴⁷。タイセンと違って、U. ルツは、「暴行を加える者たち」はイエスの敵対者を指すと解釈する⁴⁸。

iii) 「小さい群れ」発言

ルカ12, 32においては、「恐れるな、小さい群れよ。あなたたちの父は王国をあなたたちに与えることをよしとした」と述べられているが、これもまた、神の王としての支配が集団と結びつけられている伝承の一例である。しかし、タイセンはこの言葉を例示するだけで、詳細な説明を加えていない。

ルカ12, 32は、マルコやマタイには並行箇所がなく、特殊資料に由来すると思われるが、22節から開陳されている「思い悩むな」という考え方を切れ目なく続けている⁴⁹。「群れ」を意味する「ポイムニオン」は、厳密に言えば、同じく「群れ」を意味する「ポイムネー」よりも小ささを含意する。ここでは、社会的地位の低い「小さい群れ」は、苦境から解放される約束を与えられる。多くの注解者たちは、指小語としての効果が失われていると指摘している。しかし、「よしとする」という動詞 (eudokein) の名詞形 (eudokia) ——「満足」「嘉納」などを意味する——は、社会的立場の低い羊飼いたちに救い主誕生が知らされた際における天使の讚美に使用されており (ルカ 2, 14)、「小ささ」や「取るに足りない低さ」の意味を弱めるのはルカの意図に反するであろう。あらゆる勝利主義を排して、この群れは、「小ささ」が二重に言い表されて定義されていると理解される⁵⁰。この「小さい群れ」の側に神がついており、神がこの群れの構成員を選んだことが強調されている。この群れを教会と結びつけることはよく行われているが、これは元来、文字通りの「小さな群れ」であり、力を持たない集団であることに留意しなければならない。

「小さい群れ」発言の背景として、カトリックの学者 J. A. フィッツミアー

は、LXX『イザヤ書』41章4節(=「ヤコブよ、イスラエルの最も小さき者よ、私はあなたを助けよう」)を想定する。さらに、上述のルカ22, 29-30との関連で言えば、この発言は、ダニエル7, 13-14における「人の子のような者」に与えられた約束が反映されているとJ. A. フィッツミアーは解釈し⁵¹、タイセンの主張に近いと言えよう。

iv) 「神の国の奥義」発言

「あなたがたには神の国の奥義が授けられている」(マルコ4, 11)という一文は、神の支配に関わる「奥義」(mustērion)が弟子集団に授けられていることを意味する。タイセンは、この「奥義」は「奥義」という事柄自体であり、マルコがそれを単数形で言い表したと考える。J. エレミアスを始め、多くの学者たちが指摘しているように⁵²、弟子集団には「奥義」が授けられ、「外部の者たち」にはたとえて語られるという排他的な二分法的志向を表わしているマルコ4, 10-12は、マルコ以前の独立した伝承であり、「たとえ話論」として置かれている。マルコ4, 11に並行するマタイ13, 11とルカ8, 10においては、「知ることを与えられる」という言い回しが使用され、「奥義」は複数形(mustēria)で表現されている。マルコに反し、マタイとルカがこのように細かい所まで表現が一致していること——小一致(minor agreement)と呼ばれる——は注目される。マルコ4, 34では「すべてのこと」(παντα)という複数形の言い回しが使用されていることも、元来「奥義」という語がここでは複数形であった可能性を示唆するであろう。このことについて、トマス福音書の語録62やパウロの用法を手がかりとしてマタイ13, 11とルカ8, 10がマルコ以前の伝承を反映させているとする北米圏の学者たちの見解もある⁵³。しかし、これは未解決の問題である。北米圏の学者たちは、トマス福音書に伝存されているイエスの「奥義」発言も共観福音書におけるイエスの「奥義」発言も、また、パウロが展開した「奥義」発言

も、互いに並存する伝承と考える傾向がある。いずれにせよ、マルコ 4, 2-8 の「種まきのたとえ」そのものは、マルコ 4, 1 の場面設定に描かれているように、多くの人々に語られているが (1 節)、マルコ 4, 3-20 における解説部分は弟子集団の中で形成されたものである。要するに、神の王としての支配が「奥義」として集団と結びつけられているが、部外者には「たとえ」で語られ、弟子集団にはイエスから「奥義」が伝授されるという発想は、生前のイエスにはなじまないであろう。その集団は決して解放的な集団ではない。

「奥義」の複数形について、ルター派の敬虔主義の牧師であり、ギリシア語に造詣の深かった学者でもあった A. ペンゲル (1687-1752 年) は、必要最小限のことを認識している外の人々よりも、多くのいろいろなことを認識している人々の知識と関連させる⁵⁴。また、G. ダールマンによれば、「神の国の奥義」という言い方は、「神の国」という言い方をより詳細にしたものであると考えられなくもない⁵⁵。いずれにせよ、宗教観念は、状況に応じて増幅され、抽象化されていくものである。タイセンは、神の王としての支配が集団と結びつけられている証拠例を次から次へと提示するが、それが人間の現実の抽象化に結び付く宗教観念の増幅として論じることはしない。

v) 「幸い」発言——「貧しい者は幸い」(マタイ 5, 3/ルカ 6, 20)——

神の支配は貧者の所有とされている。神の支配が社会下層の貧者集団に結びつけられている。ルカ 6, 20 (=「貧しいあなたたちは幸いである、神の国はあなたたちのものであるからだ」) に続く諸節によれば、飢えた者が食べるものを受け取って満腹し、悲しむ者が慰めを受け、貧しい者たちは自分たちに欠けているものを受け取るようになる。「悲しみの中にある者たちは、(命を) 全うして喜びのうちによみがえり、主のゆえに貧しい者たちは富ませられ、主のゆえに死んだ者たちは目覚めさせられるであろう」と遺訓ユダ 25, 4 に述べられているように、本来、人は「裕福になる」ことを待望する

ものである。それとは違って、神の支配が貧しい者たちにあると見なされる場合、経済的な意味での貧しさのみならず、権力と暴力を通して自分たちの正義を奪われた被抑圧的な状況が絡んでいる。権力も経済力もない、無力な貧しい者たちにこそ権力は帰属する。それゆえ、貧しい者たちは自己の権利を主張することができる。

これに並行するマタイ 5, 3 (=「霊において貧しい者たちは幸いである、天国は彼らのものだからである」)における「彼らの」が所有を表わす属格形 (autōn) であることは、ルカ 6, 20において所有代名詞「あなたたちのもの」(humetera) が使用されていることから見て明らかである。所有を表す属格形の用法——「あなたの」(sou)——は、マタイ 6, 13の異読に見られる「主の祈り」の頌栄部分にも、同様の頌栄部分を含むディダケー 8, 2にも確認できる。それ以上に重要なことは、両者の言い回しが微妙に異なる点である。ルカ 6, 20における「貧しい者たち」(プトーコイ) は文字通り「貧しい者たち」であるが、マタイ 5, 3にける「霊において貧しい者たち」は、敬虔な者、すなわち、精神的に神により頼む謙虚な者を指す。これに相当するヘブライ語の表現 ('ānan rūach) が死海写本の『戦いの巻物』(1QM) 14, 7に見出される⁵⁶。「霊において」(tōi pneumatī) と一言付け加わるだけで、本来の物質的な「貧しさ」が心の領域に移され、心地よく響く言葉として、いかようにも広がり行くようになった。

しかし、タイセンは、「貧しい者は幸い」(マタイ 5, 3/ルカ 6, 20) とする「幸い」発言との関連で、無力な貧しい者たちにこそ権力は帰属すると主張しながら、「貧しい者」と「霊において貧しい者」との意味上の区別を明確にしていないように思われる。確かに、後者が貧困にあえぐ状況はあり得るのであろう。しかし、精神的に貧しい人々と、物質的に貧しい人々とは、社会的にも概念的にも互いに区別されるべきであらう。この区別を欠くと、両方ともめでたく救われる論理となるが、生前のイエスは本当に両者を同一水準

に置く論理で語ったのであろうか。抑圧された人たちと力ある者たちの両方に神の救いが及んでいるとするのは神学的な救済史的解釈であって、イエスの思想とは必ずしも合致しないのではないか。

イエスの「幸い」発言をこのように救済史的に解釈する限り、社会の基盤に切り込んでいくイエスの振舞に込められたメッセージから乖離していくであろう。その結果、貧しい人たちや社会から排斥された者たちとの濃密な交流にのめり込んだイエスを「聖者」扱いする方向に道が開かれる。史的イエス自身ではなく、マタイ、あるいは、その背後にあるマタイ教団自身が、ユダヤ教との競合関係の中でもまれながら、ユダヤ教の考え方を取り込みつつ、その方向に進んだと推測できる。種々の異なる対立要素を取り込んでいく手法をとる支配体制側は、こういう道を歩むものである。

正典福音書には「貧しい者」と「霊において貧しい者」の両方に言及したイエスの発言が記録され、多数派も少数派も抱え込む立場が公式化された。聖書学は、その公式化を文献学的に補強している側面がある。いずれにせよ、支配者側と被支配者側の両方を救済史に位置づけ、そのおかげでキリスト教は生き延びたとも言える。

vi) 「子供」祝福発言

上記の「幸い」発言（マタイ 5, 3/ルカ 6, 20）においては、現在時制が使用されている。マタイ 5, 3における三人称複数形の動詞“estis”も、ルカ 6, 20における二人称複数形の動詞“estis”も現在時制である。マルコ 10, 14も同様である。

幼な子たちを私の所に来るままにしておきなさい。彼らを妨げてはならない。というのは、神の国はこのような者たちのものであるからだ。

人々——親ではない！——が子供たち——孤児とか捨て子かもしれない——をイエスのもとに連れて来ると、弟子たちがそれを止めようとした。その際にイエスが憤慨して弟子たちに語ったのが上記の言葉である。タイセンは、「現在時制でもって支配の要求をも考えられているのではないか」と論じる。「神の国はこのような者たちの国である」とイエスが発言する際、子供たちでさえ権力に参与させられていることは考えられないことではない。これに関連する証拠例としてヨベル書23, 16. 28-30（以下、村岡崇光訳）が引き合いに出される。

その時代には子が父や年長者たちを罪のゆえに、暴虐のゆえに、その口のことばのゆえに、彼らが働いているはなはだしい悪事のゆえに、また主が彼らと彼自身との間にとりきめられたところの定め、（すなわち）彼の掟と定めと律法の全体をことごとく守って行ない、右にも左にもそれない（という定めを）破棄したゆえに糾弾するであろう（23, 16）。

老人はなく、高齢者はなく、みな稚児か幼な子のようになる。一生を平穏と喜びのうちに終え、これ（人生）をだいなしにしてしまうサタンも悪しき者もおらず、生涯を通じて平安と喜びと祝福があるであろう。そのとき主はその僕たちをいやされ、彼らはたちあがって大いなる平安を見、敵を追ひ払うであろう。義人たちは（これを）見て感謝し、こおどりして永遠に喜び、仇に対してありとあらゆるさばきと呪い（がふりかかるの）を見とどけるだろう（23, 28-30）。

この資料によると、子供たちは、いつかは古い世代を批判し、正しく教示する。その場合、すべてが童と子供になる。誰ひとり年老いていない。神と共に彼らは、神の敵どもを追放する。しかし、これらの「童と子供」は、必

ずしもイエスのところに連れてこられた「このような者たち」と同一水準にあるわけではないであろう。タイセンは言及していないが、このヨベル書は、私見ではあるが、知恵文学的であり、コヘレト 4, 13 (=「貧しくても賢い少年は、警告をまだわきまえない年老いた愚かな王にまさる」⁵⁷⁾)に近い考え方のように感じられる。あるいは、トマス福音書の語録 4 には、「日々を経た老いたる者は、生後 7 日の小さな子供に命の場所について尋ねるのをためらわないであろう。そして、その者は生きるであろう。というのは、先の者たちの多くは後になるであろうし、また、独りの者となるであろう」とあり、若年者や子供を救済の理想型として持ち出す例は皆無ではない。

さらに、奇妙にも、タイセンは、上記のマルコ 10, 14 における「このような者たちの」(toiuotōn) という言い回しの含蓄を引き出していない。これは、劣悪な環境で捨てられた子供たちの悲惨な現実のみならず、貧しい人々の悲惨な現実をも指していると解せられる。神の支配に参加させられているのは、悲惨な境遇にある子供たちだけではない。これらの悲惨な境遇にある子供たちと同じように、悲惨な現実に直面させられている貧しい人々もまた、神の支配に与っている。つまり、神の支配は「このような悲惨な境遇にある者たち」のものである。

以上言及してきた言葉においては、神の支配、あるいは、神の王国は、子供たち、貧者、弟子集団、十二使徒と結びついている。神の支配においては、「小さき者」(elachistos; mikroteros) と「大いなる者」(megas) とが区別されているが (マタイ 5, 19; 11, 11)、平民も、さらに、特別の高貴な地位を占める「十二人」も、神の王としての支配に帰属するものとされている。「神の支配の構成員たち」とは結局、変化に富んだこれらの人々全体である (マタイ 8, 11; 21, 43)。ディアスポラの地に散在し、「失われた」構成員、社会の周縁にいる他の「失われた」人々、子供たちや貧しい者たちがそこに含まれる。神の王としての支配においては、排除され、失われた人々が

再び完全にふさわしい権利を認められる。

vii) 悪霊追放発言

個々の人間を神の支配の担い手、代表者として際立たせる言葉もまた、集団と結びついている。その証拠例として、イエスの悪霊追放発言（マタイ 12, 28）——「しかし、もしこの私が神の霊によって悪霊を追い出しているのなら、神の国はあなたたちのところに来たのである」——を挙げることができる。この発言の文脈では、ファリサイ派はイエスの悪霊追放の正当性を問題にしている。イエスは、何の気遣いもなく、ユダヤ教的な清浄観念を打破し、「罪人」「徴税請負人」「娼婦」ら不浄なる者たちとの社会的接触を意図的に繰り返し（マルコ 2, 15-17；マタイ 11, 19；ルカ 5, 8. 30；7, 34. 37-39；15, 1-3；18, 13；19, 7；ヨハネ 7, 53-8, 11など）、そのことに対して、ファリサイ派から真剣な異議が申し立てられた。イエスのそのような振舞は、クラウス・ベルガーによれば、「積極的な清さと聖性」（*offensiver Reinheit/Heiligkeit*）をいかようにも拡大させていく⁵⁸。従来のユダヤ教的な聖性は、不浄を通して脅かされると理解されていた。それとは対照的に、イエスの振舞によってもたらされる「積極的な清さと聖性」は、そのような受け身的なものではなく、イエスや放浪のカリスマ者たちを担い手として、各方面に広範囲に行き渡っていくほどの「伝染性がある」（*ansteckend*）とされる⁵⁹。この「積極的な清さと聖性」は、ルカ 10, 8 以下と並行関係にあるトマス福音書の語録 14 にも見出される。イエスの振舞は、ファリサイ派の清浄観念に決定的な転換をもたらした。その意味では、クラウス・ベルガーが主張するように、イエスの振舞を「一つの新しい種類のファリサイ主義」と評する観点も一考に値しよう。その場合、史的イエスと原始教団との思想的連関を、ファリサイ主義に刻印されているものとして捉える一つの視点が提供されることになる。

史的イエスと原始教団との思想的連関を問い直す

タイセンは、このクラウス・ベルガー説には言及せず、イエスを他の悪魔祓い集団全体と対比させ、イエスは弟子たちにも悪霊追放のカリスマに与らせているとする。十二人を立てた目的の一つは、「悪霊を追い出す権威を持たせること」であった（マルコ 3, 15 ; ルカ 10, 17-20）。また、弟子集団が癒しの業を行う時、彼らの癒しの業において神の支配が「近い」という事態が現出されている（マタイ 10, 7. 8. 14/ルカ 10, 9-11）。そういう仕方で、イエスは彼のメシア的派遣に弟子集団を関与させているのである。

viii) 「栄光の座」発言

ゼベダイの子、ヤコブ、ヨハネの二人とイエスとの対話において、マタイは、ゼベダイの子らの母親の発言の中で「あなたの王国」(20, 21) という言い方を使用している。それとは違って、マルコは、ゼベダイの子らの発言の中で「あなたの栄光」という言い方を使用している (10, 37)。ここでは、すでに論じた十二部族に関するイスラエル発言と同様、イエスのメシアとしての統治権に弟子集団が参与することが問題となっている。そういう理由から、弟子集団は、栄光の座の右側と左側のことをめぐって論争している。

ix) ルカ 22, 29

すでに確認したように、ルカ 22, 29は、神を通してイエスに支配権が引き渡され、さらに、イエスを通して弟子集団に対してそれが引き渡されていることを際立たせている。

x) その他

「あなたの王国」(ルカ 23, 42), 「彼 (= 人の子) の王国」(マタイ 13, 41. 16, 28) などといった言い方もある。前者は、イエスと共に十字架に付けられた二人の犯罪者のうちの一人がイエスに向かって発した言葉の中に見られ

る。一方、後者は、弟子たちに対するイエスの発言に見られる。マタイ13, 41によると、「不正を行う者たち」も神の王としての支配、神の国に与ることを認められている。しかし、マタイ13, 42によると、「人の子」による裁きの際、「不法を行う者たち」は「人の子」の王国からとり集められて、炉に投げ入れられる。一方、神の国に属している者たち——「王国の子たち」（マタイ13, 38）——は、「人の子」による裁きの対象とされていない。もちろん、これはマタイの著者あるいは彼の教団の考え方であり、イエス自身の「神の国」構想ではない。さらに、マタイ16, 28における「彼（＝人の子）の王国」は、「人の子」が全世界を支配する事態において到来するという文脈の中に見られる（＝「アーメン、私は言う、人の子が王権をもって到来するのを見るまでは、決して死を味わわない者たちがここに立っている者たちの中にいる」）に見られるが、ここでも、マタイ13, 41と同様、終末時の因果応報的な厳しい審判が問題となっている。

タイセンは、これらの一連の言葉にも、神の王としての支配権が一個人にとどまらず集団へと拡大されていると考える。つまり、イエス伝承における「神の国」発言においては、神の支配の代表者は、一個人ではなく、多数の者たちである。イエスは、自分だけが神の王としての支配をもたらず者であると理解しているのではなく、神の支配の全権を他の者たちに共有させている。召命物語（マルコ1, 16以下、及び、並行箇所）や派遣命令（マタイ10章、及び、並行箇所）もそういう観点で読むことができる。M. ヘンゲルは、こういう事態を、「彼（＝イエス）によって召し出された彼の信従者たちを彼の『メシアとしての任務』に参加させている」⁶⁰と説明している。

xi) マタイ11, 2-6/ルカ7, 18-23

このアポフテグマ（例話）には、イエスに対する「メシア待望」と、それに対するイエス自身の態度との緊張関係が反映されている。この箇所には、

王座や神の国に関する発言は含まれていない。洗礼者ヨハネは彼の弟子をイエスのところに遣わして、「あなたこそが『来るべき方』ですか。それとも、他の者を待ちましょうか」と問い合わせた。イエスは問い合わせに、「行って、あなたたちが見聞きしていることをヨハネに報告しなさい。『目の見えない者たちの目が見え、足がなえた者たちが歩き、重い皮膚病の者たちが清められ、耳の聞こえない者たちの耳が聞こえ、死者たちがよみがえり、貧しい人々が福音をもたらされている』（マタイ11, 4-5）と答える。一方、タイセンも指摘するように、ルカは、イザヤ61, 1以下を引用した4, 18-19における一人称と適合させるために、ヨハネの弟子たちに対する返事の直前に、「そのとき、イエスはさまざまの病気、苦しみ、悪霊から多くの人々をいやし、また、目の見えない多くの人たちに目が見える恵みを賜った」（ルカ7, 21）という一文を入れている。これは、明らかにルカの編集に帰せられる。

タイセンが特に重要なこととして指摘するのは、上記の奇跡的な出来事を生起させているのは「実はこの私なのだ」とはイエスは言っていないという点である。イエスは自分の近くで見聞できることを指し示してはいるが、奇跡や宣教の出来事の主体については言及していない。イエスは、自分自身だけが独占的に主体であるなどとは一切語っていない。イエスは、彼の弟子集団に、癒しと宣教をゆだねることができたのである。上述のルカ10, 9によると、弟子集団は病人を癒し、マタイ10, 8によると、「病者たちをいやし、死者たちをよみがえらせ、重い皮膚病の者たちを清め、悪霊を追い出す」ことさえ行っている。両箇所において、弟子集団は神の支配を宣傳伝え、その接近を告げている。それゆえ、弟子集団の働きと振舞自体が、「来るべき方」に関する問いに対する答えとして機能している。そういう弟子集団の真っ只中にイエス自身が立っているがゆえに、このアポフテグマの締めくくりにかけている「幸い」発言——「私においてつまづかない者は誰でも幸いであ

る」(マタイ11, 6/ルカ7, 23)——は、当然イエスに遡り、奇跡行為を行うカリスマ(権能)と宣教の課題は、最終的にはイエスに遡らせよ、とまでタイセンは力説する。ここで、「私たちに敵対しない者は、私たちの味方である」というイエスの寛容な言葉(マルコ9, 40)⁶¹が思い起こされる。決定的に重要なことは、イエスの現臨における集団の出来事、すなわち、癒しと福音宣教に掛かり合うかどうかである。この出来事においてこそ、イエスの威厳に間接的に出会い、この出来事において救いの時を感じる一人ひとりが「幸いである!」と讃えられるべきである。

しかし、タイセンは、イエスがメシアを自称しなかった点にイエスの独自性を認めようとするが、これは十分に論拠づけられないように思われる。イエスが他のメシア僭称者とは違ってメシアを自称しなかったと言えば、メシア自称の危うさや傲慢さを消し去ることができ、キリスト教会の穏健なイエス像にとっては好都合であろう。しかし、この立場は、「悪しき者に抵抗するな」と説いただけではなく、多くの困窮者や病人たちなどの被抑圧階級の人々と濃密に交流し、人々がそれに反応して熱狂したという事態を十分には説明できないと思われる。こういう水準のことは、ニーチェが事柄の核心をついているように思われる。ニーチェは、「抵抗に対する無能力」(“Die Unfähigkeit zum Widerstand”)を具現し、「神の子として各人は各人と対等である」(“als Kind Gottes ist Jeder mit Jedem gleich”)という振る舞いを徹底したイエスのことを「天才」(Genie)とか「英雄」(Held)と呼ぶのは誤解であり⁶²、それとまったく別の言葉——「白痴」(Das Wort Idiot)⁶³の三字か?——で言い表すべきであると主張し、イエスの尋常ならざる振舞を浮かび上がらせた。

イエスはメシア的なカリスマを弟子集団と共有し、そういう意味ではイエス運動は集団メシア信仰の表現に他ならなかったとするのがタイセン説であり、彼の集団メシア説は以下のように定式化される。

史的イエスと原始教団との思想的連関を問い直す

イエスは、ユダヤ・パレスチナ環境世界の中で生きた。そこでは、種々様々な形のメシア待望が生きて働いていた。メシア待望は、積極的な希望として人から支持されたが、貴族階級においては騒動の要因として恐れられていた。この貴族階級は、現行の神政政治的体制の理想を抱いていた。現存のユダヤ人自治体においては、神は、その戒めとサンヘドリンによって組織された貴族制とを通して支配した。それに対して、イエスは、ユートピア的な神政政治的待望を主張した。すなわち、神の支配は、進行する中で体得されるが、現存の制度においてはまだ実現されていないという主張である。神の支配は、現存の社会におけるアウトサイダーたち——貧者たち、子供たち、イエスの信奉者たち——によって代表されている。突入しつつある神の支配と、このアウトサイダー集団との密接な関係を言い表すために、イエスは、「下層階級」にメシア的威厳に与らせる集団メシア信仰に方向転換したメシア的単独者の待望を作り出した⁶⁴。

7. メシア的民、二頭支配または三頭支配、メシア的部族への拡大

単独のメシアに関連づけられた従来の伝統的な待望信仰がこのように一つの集団に転用されていることは、当時の歴史的な時代状況と関係があり、それに関する諸資料をタイセンは提示する。

1) メシア的民

民全体がメシア的民となるという集団メシア構想においては、個々の構成員は、「油を注がれた者」、あるいは、「王の世代の人々」と呼ばれる。その証拠例をタイセンはイザヤ（55, 3-5）や詩篇（28, 8f.; 84, 10; 89, 51f.; 132, 10. 17f.）の中に見出している。七十人訳（LXX）は、ハバクク 3, 13における単数形の「油を注がれた者」を複数形に訳しているので、民全体を念頭に

置いている。LXX 詩27, 8 と同83, 10も同様に理解できる。シュビラ 5, 68 では、すべてのユダヤ人が「神によって油を注がれた童たち」という言い方で集団として呼ばれている。サムエル記・下や詩篇を他の聖書箇所と結びつけたテキストを集め、クムラン教団と神殿とを一体化する教義を展開している死海写本（4Q174）——“4QFlorilegium”とも呼ばれる紀元前一世紀成立と推定される写本——は、詩2篇を、教団、すなわち、「終わりの日におけるイスラエルの選ばれた者たち」を指し示すものとして説明している。ダマスコ 7, 16以下は、アモス 9, 11の「ダビデの倒れた幕屋」を「王、すなわち、それは教団である」という言葉で解釈している。エチオピア語エノク書 48, 10では、「彼らは諸霊の主とその受膏者を否定したからである」と述べられているように、「受膏者」、すなわち、「油を注がれた者」は民全体を意味している。民が「油を注がれた者」と呼ばれているのは、支配者の役割を果たしているからではなく、特別な仕方での保護を必要とし、神の助けに頼らざるを得ないからである。

2) 二頭支配または三頭支配

メシア的二頭体制または三頭支配に関する例がクムラン教団に見出される。教団規則を定めた宗規要覧（1QS）9, 11は、預言者的なメシアと結びつけて、アロンに由来するメシアとイスラエルを並存させている。クムラン教団においては、メシア待望の集団化と支配体制の複数化が並存している。遺訓ユダ 21, 1-5（前出、21頁）や遺訓ルベン 6, 7（＝「というのは、神はレビに、〈それから、彼と共にユダにも、この私にも、さらに、ダンとヨセフにも、支配者となるように〉支配権を授与したからである」）にもメシア的二頭制が確認できる。

また、タイセンは、メシア待望の集団化との関連で、戦記 6, 312-313における「あいまいな託宣」を引き合いに出す。その託宣によれば、かの時に

は彼らの地から、ある者が居住している世界を支配するようになる。ヨセフスは、この託宣をヴェスパシアヌス（在位69-79年）と関係づけている。ヴェスパシアヌスは実際、ユダヤで皇帝に推戴された。これに対して、タキトゥス（紀元後約55-120年）は、多くの人々は「まさにこの時、東方の力が増大し、ユダヤから出て行く人びとが世界の覇者となる前兆だ⁶⁵と確信し、ユダヤ人たちはこれを自分たちと結びつけたと伝えている（*Historiae* V. 13. 2）。タキトゥスは、これをヴェスパシアヌスとティトゥスのことを指していると考える。スエトニウス（75-160年）は、この託宣は、ユダヤ人が自らに適用したものであることを前提としている⁶⁶。このように一つの託宣が解釈し直され、様々な解釈が並存している。このオリエント世界の託宣は、ユダヤ的な解釈を経ながら、結局、ローマ帝国の勝利に関係づけられる。いづれにせよ、第一次ユダヤ戦争における反乱者たちの動機には、神政政治の希求とメシア待望の両方が含まれていたであろう。

3) メシア的部族への拡大

上記二項目——メシア的民、二頭支配または三頭支配——と区別されなければならないのは、メシア性がメシア的部族に拡大されるという構想である。

十二人による「王座評議会」方式が採用され、十二人がそれを構成している。すでに取り上げたアスロンゲースの王座評議会は、この終末論的な「王座評議会」方式と類比できる。アスロンゲースは、自分の兄弟たちと共に、評議会を組織した（古代17, 280；戦記 2, 61）。ただし、アスロンゲースの場合、目下の評議会が問題であったが、イエス伝承の場合、将来の評議会が問題となっている。しかし、両者の場合とも、王的支配者がその役割に他の者たちに関与させている。

別の類比例が、『神殿の巻物』（11QT_{Temple}）⁶⁷における「十二人」である。57, 11-19、及びその前後の文脈によると、十二人の諸侯たち、十二人の祭

司たち、十二人のレビ人たちが、王として立てられた者と共に座して、裁きと法を宣布する。彼らは王と協議しているが、王の役割を分担共有しているわけではない。遺訓ユダ25, 1には、「これらの後、アブラハム、イサク、ヤコブが立ち上がって命へと至り、この私と私の兄弟たちはイスラエルにおける諸々の王権の創始者たちとなるであろう。第一はレビ、第二はこの私、第三はヨセフ、第四はベニヤミン、第五はシメオン、第六はイッサカル、こうして全員が順々に」と述べられており、十二人の部族の指揮者たちという構想がここに見られる。これはマタイ19, 28に近い。ヤコブの十二人の子たちによる支配というこの観念は、ただ一人のメシア的人物への待望（遺訓ユダ24, 5-6「その時、私の王国の笏が輝きわたり、お前たちの家系から種族が起るであろう。そして、そこから義の杖が諸国民に芽を吹き、主を呼び求める者たち全員を裁き、救うであろう」）や、メシア的二頭制（同21, 2-5。前出21頁）と並存している。このような部族の指揮者⁶⁸の模範に沿うように方向づけられた観念は新約時代にも生きて働いていたとタイセンは想定する。

それゆえ、タイセンは、このような観念をイエスの信奉者たちが継承したと考え、その結果、そういう枠組みの範囲内で、「万人の救済者」というイエス像がユダヤ教からキリスト教へと続く思想的系譜の中に位置づけられることになる。こうして、イデオロギー的にも非常に強力な救済観念が出来上がる。それが社会を結合させる力として有効に機能すると、「万人救済」を原理として掲げるキリスト教は、世界の諸状況のいろいろな局面——政治、経済、キリスト教実践、教育、福祉など——において影響力を及ぼすようになる。こういうキリスト教は、権力者側にとって非常に有利に働く思想構造を常に内在させている。

8. 参与型メシア性

さて、メシア理念が集団概念化し、メシア的支配体制の複数化についてこれまで論じられてきたが、タイセンは、これらのメシア理念と並存し、その拡大された変形として「参与型メシア性」(partizipatorische Messianität)という言い方を提案する。メシアによる統治の立場にキリスト者たちが参与するという観念は、イエスの復活後にもさらに生き続けた。終末時の支配に参与することが、殉教者たち(黙示録 3, 20f.; 5, 10; 20, 4; 22, 5)、放浪のカリスマ者たち(マタイ 19, 28)、教団指導層(第二テモテ 2, 12)、あるいは、すべての信者たち(ポリュカルポスの手紙 5, 2; 11, 2)に対する報いである。メシア理念の集団概念化においては、終末時の支配は無条件に命を約束する。パウロの考えでは、キリスト者たちは最後の審判において、世界のみならず、天使たちをさえ裁くことになる(第一コリント 6, 2f.)。キリスト者たちは、(将来の)命において支配することになる(ローマ 5, 17)。パウロ学派の一人は、悔い改めと洗礼を通して、キリスト者たちが「天国に入られている」と見なしている(エペソ 2, 6)。

注目すべきことに、タイセンは、真の知識に対する報いとしての支配というグノーシス的観念もこれに関連させている(トマス福音書の語録 2⁶⁹)。これに関する証拠例として、タイセンは、語録 2に加えて、初期キリスト教を代表する神学者アレクサンドリアのクレメンス(150?-215年?)が執筆したストロマテイス I, 9, 45, 5⁷⁰と V, 14, 96, 3⁷¹に引用されている『ヘブライ人による福音書』を挙げている。しかし、そこで展開されている「真の知識に対する報いとしての支配」というグノーシス的観念は、この地上での振舞に対する報いとしての終末時の支配という観念とは意味がまったく異なると思われる。むしろ、ここで考慮に入れるべきことは、トマス福音書の語録 2、『ヘブライ人による福音書』(3及び4)⁷²、オクシリニコス・パピルス

654⁷³におけるテキスト上の相互関係である。荒井猷氏は、そのトマス福音書研究⁷⁴において、これら三資料のテキストを分析し、前者のコプト語本文よりも後二者のギリシア語本文のほうが古いとし、後二者がユダヤ人キリスト教に流布していたイエス語録に遡る可能性を指摘している。これらのイエス語録においては、メシア理念の集団概念化の要素は見出されないと言わなければならないであろう。また、これらのイエス語録から、ユダヤ人キリスト教の潮流自体、多様性が認められるということになり、原始キリスト教の思想を掘り起こす方法として、新約聖書の四福音書のみならず、外典諸文書も考慮に加えることが要請される。北米圏の研究では、こういう語録を時代的に新約聖書の福音書と並行する伝承であったと見る傾向があるが、荒井氏はそれに対しては否定的である。

9. イエス自身のメシア意識

イエスは、複数形の「神の子たち」という言い方をしている（マタイ 5, 9 = 「平和を創り出す人たちは幸いである。彼らは神の子たちと呼ばれる」）。また、敵を愛するならば、「天にいます父の子たち」となることを言い表したイエスの言葉（マタイ 5, 44-45）も、これに類似する証拠例である。

さらに、カペナウムでの納税問答（マタイ 17, 24-27）において、世俗の王が税を自分の子以外の者から取り立てることを類推適用して、神の王国に属する弟子集団は王の子たちである以上、税金を納めなくてもよいという特権に与っているとイエスは答えている。

弟子集団はまた、「南の女王」として偉大なるソロモンの知恵を聞き、裁きを取り仕切るが、このソロモンにまさるものがイエスである（マタイ 12, 42）。しかも、弟子集団は、欠乏状態の中で、神の保護を通してソロモン王のように着飾ることができる（マタイ 6, 25-34）。しかし、このタイセン説は難がないわけではない。「ソロモンにまさる者」は、厳密に訳せば、「ソロ

モンにまさるもの」(pleiōn Solomōnos)である。「まさるもの」に相当する語は中性形であり、「まさる者」ではなく、「まさるもの」を意味する。従って、これを「神の国」を指すとする解釈⁷⁵もあれば、「まさるもの」を「より多くのもの」と文字通りに解して「ヨナのもの」——ヨナの「宣教」(ケーリュグマ)——や、「ソロモンのもの」よりも多くのものが、「イエスがもたらしたもの」と比較されているとする解釈⁷⁶もある。この場合、「神の国」や「宣教」という事柄が、イエスという存在と結びついていると解するのがよいと筆者は考える。

また、イエス伝承における「人の子」という表象の場合、謎めいた威厳ある人物と関係づけられた称号の用法と総称的用法が並存している。イエスは両方の意味を念頭に置いているとタイセンは主張する。威厳ある人物という意味での「人の子」は、常に人間集団の代表である。ダニエル7章における「人の子」は全イスラエルであり、エチオピア語エノク書(37-71章)では「人の子」はイスラエルの義人たちである。一方、イエス伝承においては、イエスが、この「人の子」の唯一の代表者となっている。それは、この「人の子」との関係にすべての「人間たち」が到達できるためである。これもまた、イエス後の教団が生み出した構想である。復活のイエスは多くの弟子たちに顕現し、彼ら・彼女らは、イエスは生きていると確信するようになった。タイセンによれば、救いをもたらす神による最終的な介入は、自分たちが期待していたのとは違った仕方成就したので、イエスという存在が新たに解釈されなければならなかった。その際、彼ら・彼女らは、イエスが「人の子」、すなわち、「人間」という言い方をしていたことを想起した。その結果、イエスは「メシア」であったが、自分たちが予想していなかった「苦難のメシア」であったと解釈された。彼ら・彼女らは、神が天と地における全権を付与した「人間」、すなわち、「人の子」がイエスであったのであると実感した。彼ら・彼女らの観念の中で、イエスは神の地位に移ったことにな

る。こういうキリスト教信仰は、ユダヤ教の一つの変形、すなわち、メシア待望的なユダヤ教信仰であり、母胎となったユダヤ教から一世紀の間に次第に分離していくことになる。タイセンが思い描くこの規範的なイエス物語⁷⁷は、キリスト者の生き方モデルとして構築されたものであろう。唯一なる神との対話に従事する人生、及び、世界と社会に対する倫理的責任——平和の希求や正義の実現など——を、ユダヤ教との共通の課題とするキリスト教は、根っこの部分においてユダヤ教に忠実に留まることになる。

タイセンのこの立場は今後、キリスト教界のリベラル派において徐々に規範化されていく恐れがある。そこにはイエスの神信仰をユダヤ教のそれと結びつける考察が明瞭に見て取れる。イエスの神信仰をユダヤ教のそれと結びつける発想自体が規範的である。そういう規範性の枠内に埋没すると、イエスの生きた現実はどの程度生き生きとリアルに引き出されるであろうか。

タイセンによるイエス物語であれ、ユダヤ教側のイエス理解⁷⁸であれ、それらはユダヤ教とキリスト教の歴史的・思想的系譜に基づく理論的枠組の範囲内にある。そのことについて無自覚のままでいると、支配宗教としてのキリスト教と影響力のあるユダヤ教との枠内で、現行の社会システムを補強する作業に従事し続けることになるであろう。

結びに代えて——構築物としてのイエス像——

イエスは、自らの振舞を通して神の支配を現実化させ、この神支配における統治権を弟子集団に認めた。弟子集団が神の支配の担い手たちとして、イエスのメシア性に参与した。神の王国または神の王としての支配は、イエス伝承においては、異邦人（諸国民）との対立関係にあるイスラエルにではなく、イスラエルの周縁に存在する諸集団にあると認められる。周縁にある諸集団とは、貧しい人々、子供たち、イエスの信奉たちである。徴税請負人たちや娼婦たちは、敬虔な者たちよりも、神の王としての支配、すなわち、神

の王国に近いのである(マタイ21, 31「徴税請負人たちや遊女たちのほうが、あなたたちより先に神の国に入っている」)。周縁に位置する諸集団が神の王国において統治権を得る。この集団メシア主義説においては、弟子集団にメシアの身分と尊厳が分け与えられ、それまで一個人に当てはめられていた伝統的な民族的メシア待望が集団的メシア待望に転換させられている⁷⁹。タイセンは、漁師や農夫などの民衆によって代表される支配体制を現存支配体制に対する代替案と見なす。この代替案は確かに斬新な印象を与えるが、それ自体きわめて理念的である。それは、緻密な聖書学者が紀元前後のユダヤ教、それを継承するキリスト教の系譜に属する諸資料を渉猟し、そこに反映されている思想を類型化しながら生み出した教会論的、護教論的、理念的構築物と言えよう。

タイセンの集団メシア主義説はまた、「人の子」集合人格説⁸⁰や、「苦難の下僕」複合人格(corporate personality)説⁸¹を想起させる。しかし、「人の子」をメシアとして待望する思想は、史的イエスの思想から後退した初代キリスト教徒集団の閉鎖性⁸²を表していると理解すべきであろう。いずれにせよ、タイセン論文は、新約聖書の諸福音書に描かれているイエスの考え方の背景にユダヤ教黙示文学の観念を想定し、終末論的なメシア待望(ソロ詩17章、第四エズラ7章)がイエス時代におけるユダヤ教の多くの潮流の特徴であるとする立場⁸³の延長線上にあると言えよう。

しかし、宣教の対象とされる以前の史的イエスが果たして、伝統的「イスラエル十二部族」という観念を自覚的に継承したと言えるであろうか。モノを書き残さなかった以上、イエスが自分自身の行動規範のよりどころをどこに求めたかは、文献学的には証明できないという制約がある。ましてや、キリスト教の教義や信条に基づくイエス像は、史的イエス探究の手がかりとはなりえない。史的イエスへの接近方法として、文献学的方法による真摯なイエス探求方法と、現実生活におけるイエスの追体験、すなわち、社会的弱者

と連帯するイエスの生き方に対する共感を通してイエスの姿を浮かび上がらせる方法の二つが考えられる。このことは、徐俊植氏——スパイ団事件の容疑者として逮捕され、十七年間にわたって拘束された韓国社会運動家——が、「生の体験に基づく聖書研究」と題する獄中からの手紙（1982年4月6日付）において荒井献氏の文献学的な史的イエス研究（前出『イエスとその時代』、注3）を引き合いに出しながら力を込めて指摘している通りである⁸⁴。人々を安心させ、すべてを丸く収める公式的な救済史的解釈ではなく、この二つの方法を相関させながら現代の文脈の中で突き合わせることで、イエス探究の基本姿勢であることに変わりないであろう。しかし、この基本姿勢の保持は容易ではなくなっている。情報が自由に共有され、風景となりつつある既成宗教の枠を超え、ビジネス活動や経済主義の論理とも連動しながら、従来見られなかった様々な形態の宗教的動向が顕著に現われている。「史的イエス」という言い回しさえ、記号化されていくかもしれない。

イエスは結局、処刑された。その十字架の死を贖罪と解釈し、そこに救済の意義を見出すキリスト教側の言説は、信仰共同体内において共有される事柄である。イエスを十字架の死へと至らしめた事柄は、宗教権力と世俗権力とに関わる。両権力の支配体制に切り込み、人々の現実にのめり込んだイエス自身の振舞は、世界変革を思い描いた原始教団の理想像とは違った水準にあるように思われる。史的イエスと原始教団との思想的連関を問う場合、そのことを常に考慮に入れておかななくてはならない。

〈付記〉

本稿の資料収集に要した諸費用は、2016年度宮城学院研究助成、及び、同教育研究費に負う。また、二か月に一回の割合で担当する関西神学塾/政治・宗教思想研究会における講義の準備と展開、並びに、参加者らとの活発な質疑応答から得た

多大な示唆が、本稿に反映されている。感謝してここに記したい。

- 1 Gerd Theißen, “Gruppenmessianismus: Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu,” in *Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung. Zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen*, hrsg. von Annette Merz, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, s. 255–281.
- 2 『イエス運動の社会学——原始キリスト教成立史によせて——』（荒井献・渡辺康磨共訳，ヨルダン社，1981年），『批判的信仰の論拠——宗教批判に耐え得るものは何か——』（荒井献・渡辺康磨共訳，岩波現代選書，1983年），『イエスの影を追って』（南吉衛訳，ヨルダン社，1989年），『パウロ神学の心理学的側面』（渡辺康磨訳，教文館，1990年），『原始キリスト教の社会学』（渡辺康磨訳，ヨルダン社，1991年），『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——』（大貫隆訳，新教出版社，2008年），『イエス運動——ある価値革命の社会史』（廣石望訳，新教出版社，2010年），『聖書から聖餐へ——言葉と儀礼をめぐる——』（吉田新訳，新教出版社，2010年）など。
- 3 詳細は，荒井献『イエスとその時代』（岩波書店，1974年）を参照。
- 4 Gerd Theißen, *op. cit.*, s. 280–281.
- 5 マタイ26, 56では，逃げたのは「弟子たちは皆」と記されている。ヨハネ16, 32では，弟子たちがイエスを捨てて離散することは，イエス自身の予告の中で語られている。
- 6 講演内容は，『イエスとパウロ——キリスト教の土台と建築家』（日本新約学会編訳，2012年，129–179頁）に収録されている。
- 7 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, Zürich: EVZ-Verlag, 1960, s. 171, § 59). 「神は自らを留め置くことをせず，イエス・キリストにおいて人間に恵み深くあることによって，異郷の中へさえ，すなわち，この全く異質の，神を敬うことをしない，それどころか，神に逆らう性質の社会の中へさえ行く。神は，こういう性質にひるむことはない。実際また，祭司やレビ人が盗賊に襲われた者の傍を通り過ぎたように，神はその傍を通りすぎることをしない。神は彼自身を自ら放置することをしない。神は自ら，彼の状況を自分自身のものとする。そうしたからといって，神が明らかに体面を汚すものは一切ない。神は，隣人として人間と共に，そして人間に対して行動するために人間

史的イエスと原始教団との思想的連関を問直す

の隣人となることにより、自らの神性をあやぶむものは明らかに一切ないのである。…神の偉大さは次の点にある。すなわち、真実なる神自身は、自分の恩寵にそういうことの犠牲を払わせようとし、またそうすることができること、これほどまでのへりくだり、このあふれるばかりのこの実行、異郷へのこの道へと至ることができ、そういう意志を持ち、その用意ができていた点に示されている。…神は高慢ではなく、まさにその崇高な威厳の中にあって謙遜である。このような崇高な謙虚さにおいて、神は、世を自分自身と和解させる神として、語り、かつ振舞う…」。

- 8 ポンペイウスが紀元前六十三年にエルサレムを陥落させるまでパレスチナのユダヤ人たちを支配したハスモン家の歴代の支配者たちは、シモン（紀元前142-134）、ヨハネ・ヒルカノス一世（紀元前134-104年）、アリストブロス一世（紀元前104-103年）、アレクサンドロス・ヤンナイオス（紀元前103-76年）、アレクサンドラ（紀元前76-67年）、ヨハネ・ヒルカノス二世（紀元前67年、63-40年）、アリストブロス二世（紀元前67-63年）である。ハスモン家自体は、アンティゴノスがヘロデに倒されるまで続いた（紀元前37年）。
- 9 「エクレシア」は、「エク」（～の中から外へ）と「カレイン」（～を呼ぶ）との組み合わせであるから、「呼び集められた者の集まり」を意味し、この世の中に存在する現実の宗教組織としての「教会」を指す術語である。この語は、新約聖書全体では百十四回、パウロ書簡では四十六回（第1コリントでは二十二回）使用されている。ただし、「エクレシア」は、古典ギリシア・ヘレニズム文学においては、投票権を有する自由民から成る集まりを指す。「正規の集まり」（言行録19, 39）、「公の集まり」（同19, 32）などの意味で使用される場合もある。Horst Balz (Author), ed. by Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament, Volume 1*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993, p. 411. なお、「生ける神のシオンの山、町（ポリス）」「登録された長子たちの教会」という言い方（ヘブル12, 22-23）があるが、これらは、この世に制度的・組織的に存在する教会ではなく、「天のエルサレム」と同一視されており、支配権力による形成物とは何の関係もないであろう。
- 10 ヘカタイオスの名は、ヨセフスの『アビオンへの反論』（22）や古代誌（1. 7. 2）、オリゲネスの『ケルスス駁論』（1. 15）、アレクサンドリアのクレメンスの『ストロマテイス』（5. 14. 113）、ディオゲネス・ラエルティオスの『哲

- 学者列伝』(1, 9)においても言及されている。詳細は、Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ. Second Division: The Internal Condition of Palestine, and of the Jewish People, in the Time of Jesus Christ. Volume 3*, Hendrickson Publishers, 1995, pp. 302-306を参照。
- 11 *Josephus IX*, Harvard University Press, 1961, p. 582.
 - 12 *Josephus I: The Life Against Apion*, Harvard University Press, 1961, p. 358.
 - 13 R. A. Horsley, “Popular Messianic Movements around the Time of Jesus,” in *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), pp. 471-494; H. G. Kippenberg, “Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas,” in J. Taubes (Hg.), *Theokratie, Religionstheorie, und Politische Theologie*, Bd. 3, München/Paderborn: Fink/Schöningh, 1987, s. 127-147.
 - 14 F. B. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, S. M. Niemeyer, 1917, s. 491.
 - 15 Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Reprografischer Nachdruck der Ausg. Stuttgart, 1928, s. 38, 60, 185.
 - 16 M. Hengel, *Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheits-Bewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr*, Leiden: E. J. Brill, 1961, s. 298, ann. 23.
 - 17 A. ラールフス編のギリシア語テキストによる基づく私訳。 *Septuaginta. Volume II*, ed. by Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelstiftung, 1935。以下の七十人訳の私訳も同様。
 - 18 *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, ed. by James H. Charlesworth and Henry W. L. Rietz with P. W. Flint ... [et al.], Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, pp. 163-165; Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin, 1998, p. 237f.
 - 19 Emil Schürer, *op. cit.*, *First Division: Volume II*, p. 4.
 - 20 M. Hengel, *op. cit.*, s. 298.
 - 21 M. Hengel, *op. cit.*, s. 298f. E. Schürer, *op. cit.*, pp. 4, 80。これに対して、R. A. ホースレイは、両者が同一人物であることはありえないと強く反論する(注13, *op. cit.*, p. 485)。

- 22 詳細な議論は、荒井献『使徒行伝・上巻』、新教出版社、1977年、384-386頁を参照。
- 23 「シカリ派」という名称は、外部から付けられた可能性があろう。この種の抵抗運動の根は古く、その起源はマカバイ戦争まで遡ると見ることができる。ヨセフスは、ユダヤ戦争時におけるユダヤ側のレジスタンス闘争者の呼称として「シカリ派」という名称を用いている。
- 24 本来は、奴隷に対する「主人」の意味。「主イエス」の「主」に相当する「キュリオス」と同じ意味で使用される。
- 25 P. W. Barnett, “Under Tiberius all was quiet,” in *New Testament Studies* 21 (1974-75), pp. 564-571.
- 26 Gerd Theißen, “Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5, 38-48/Lk 6, 27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund,” in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979, s. 194, Anm. 73.
- 27 「一人の預言者とアロンおよびイスラエルの受膏者たちが現われる時まで」（関根正雄・松田伊作訳）。「一人の預言者」が補われているが、これは、クムラン教団の歴史的起源に関わりをもつ人物ではないかと推測される「義の教師」（『ダマスコ文書』1, 11など）かもしれない（日本聖書学研究所編訳『復刻 死海文書——テキストの翻訳と解説』、山本書店、1994年、317頁）。
- 28 同上、91-92頁。
- 29 「アロンとイスラエルから受膏者が現われるまで民の会に数えられず…裁きは同様である」（伴康哉訳）。
- 30 チャールズ版ギリシア語テキストに基づく私訳。Robert Henry Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford: At the Clarendon Press, 1908, pp. 226f. 以下、『十二族長の遺訓』からの引用箇所も同様。
- 31 Trans. by C. D. Yonge, “On Rewards and Punishments,” in *The Works of Philo. Complete and Unabridged New Updated Version*, Hendrickson Publishers, 2006, p. 673.
- 32 「その時、彼らに王たちが現われて（彼らを）支配し、いと高き神の祭司のうちに数えられ、至聖所で不敬なわざを重ねるであろう」（6, 1. 小林稔・土岐健治共訳）。
- 33 そして、彼らの跡を厚顔な王が継ぐであろう。彼は彼らのうちの主だった人

- 々を剣で滅ぼし、彼らの死体がどこにあるのかをだれも知ることのないよう、彼らの死体さえも知られざる場所に消してしまうであろう。彼は老人と若者を殺し、惜しむことをしない。その時、彼らの地では彼に対する恐れが、彼らのうちで苛烈になるであろう。彼はエジプト人が彼らのうちで行なったように、34年間彼らの中で裁きを行ない、彼らを罰するであろう(6, 2-5)。
- 34 「その時、神の国がそのすべての被造物のうちに現われるであろう。その時、悪霊は終局を迎えるであろう。そして、悲しみは悪霊とともに取り去られるであろう」(10, 1)。
- 35 『ネストレ版ギリシア語新約聖書』(Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. 28. *Revidierte Auflage*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)のテキストに基づく私訳。以下の新約聖書の諸箇所私訳も同様。
- 36 「裁く」(krinein)が「裁き」と「統治」の両方を意味しうることに対して、U. ルツは、これを「言語学的作り話」として異議を唱える。U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/3*, Benziger, Zürich / Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1997, s. 129.
- 37 『ハバクク書註解』(IQpHab) 5, 1-5:あなたは、彼らをさばぎのために備えられた。岩よ、あなたは彼らを懲らしめのために立てられた。あなたは目が清く、悪を見られない者、また不義を見られない者であるのに、この言葉の意味は、神がその民を諸国民の手ではろぼしたまわず、(かえって)神の選びたもうた者〈ら〉の手に、神はすべての国民への審判を与えるであろう。そして、彼らの懲らしめを通して、彼の民のうちのすべての悪しき者は罪に定められるであろう。それは彼らがいましめを守ったからである(新見宏・石田友雄訳)。エチオピア語エノク書95, 3:義人たちよ、罪人を恐れるな。主は、いつか彼らを君たちの手に返されるから、そうしたら好きなようにやつらを裁いてやるがよい(村岡崇光訳)。38, 5; 48, 9; 90, 19; 91, 12; 96, 1; 98, 12も参照。
- 38 M. Wolter, “‘Reich Gottes’ bei Lukas,” in *NTS 41* (1995), pp. 541-563.
- 39 歴代誌・上28, 5; 歴代誌・下9, 8; 13, 8も参照。
- 40 Alexander Rüstow, “ENTOC YMΩN ECTIN: Zur Deutung von Lukas 17. 20-21,” in *ZNW 51* (1960), s. 197-224.
- 41 この「エントス・ヒューモン」をめぐるのは、前注のリュストウ論文が、古

史的イエスと原始教団との思想的連関を問直す

代ギリシア文学やパピルス文書などを含めて広範囲に証拠例を挙げて、説得力のある分析を試みていると言ってよい。しかし、解釈自体は未解決のままである。比較的最近では、種々の文献学的証拠に基づいて、「あなたたちの内面で」という解釈を復古させようとする研究もある。T. Holmen, “The Alternatives of the Kingdom. Encountering the Semantic Restrictions of Luke 17, 20–21 (entos hūmōn),” in *ZNW* 87 (1996), pp. 204–229.

- 42 『Q資料・トマス福音書——本文と解説』(J. S. クロップエンボルク他著, 新免貢訳, 日本基督教団出版局, 1994年)による。
- 43 Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangelium*, Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1961, s. 44–45, 73) .
- 44 「『トマス』語録113と『ルカ』17章20–21節とにおける『神の国』概念の比較——『ポルシュ』と『エントス』——」『宮城学院女子大学研究論文集』(94) 2001年, 23–43頁。
- 45 John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper San Francisco, 1991, p. 282f.
- 46 ジェロモー・サンド著, 高橋武智監訳, 佐々木康之・木村高子共訳『ユダヤ人の起源——歴史はどのように創作されたのか』, 浩気社, 2010年, 238頁以下。
- 47 Gerd Theißen, “Jünger als Gewalttäter (Mt 11, 12f.; Lk 16, 16). Der Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität,” in *Jesus als historische Gestalt*, s. 153–168.
- 48 U. Luz, *op. cit.*, s. 176ff.
- 49 K. H. Rengstorf, *Das Neue Testament Deutsch: Das Evangelium nach Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, s. 162.
- 50 François Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke*, trans. by Christine M. Thomas, Minneapolis: Fortress Press, 2013, pp. 221f.
- 51 Joseph A. Fitzmyer, *The Anchor Bible: The Gospel According to Luke (X–XXIV): Introduction, Translations, and Notes*, Doubleday, 1985, p. 980.
- 52 Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, Scribners, 1954, pp. 14ff.
- 53 Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press, 1992, pp. 100f., 279f. トマス福音書の語録62においては、「奥義」

に対して複数形 (mustēria) —— 「私の奥義」 ([na] moustērion) —— が使用されている。「私は [私の] 奥義に [ふさわしい] 者たちに私の奥義を明らかにする。あなたの右の手がしていることを、あなたの左の手に知らせるな」。語録62の後に三つのたとえが続いており、「奥義」は各たとえと関連していると考えられる。各たとえが「奥義」であり、秘密に関わる言葉であると解するならば、語録62においてこの「奥義」が複数形で使用されていることは理解できる。パウロは、単独の事柄を指す場合、「奥義」を単数形で用いている（ローマ 1, 25；第一コリント 15, 51）。それ以外の用法では、複数形が用いられている（第一コリント 13, 2; 4, 1; 14, 2）。

- 54 Albrecht Bengel, *New Testament Word Studies*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1971, p. 185.
- 55 G. Dalman, *The Words of Jesus*, Edinburgh: T & T. Clark, 1909, p. 95. 実際、これ以外に「福音の奥義」という言い方もあり、キリスト教の真髄に関わる「奥義」は、「神の国」という言い回しだけではなく、「福音」という言葉とも密接に結びつけられている（エペソ 6, 19; 3, 1-7）。
- 56 Edited by James H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Volume 2*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, pp. 124f.
- 57 ヘブライ語テキストは、*JPS Hebrew-English TANAKH (2000)* による。
- 58 Klaus Berger, “Jesus als Pharisäer und Frühe Christen als Pharisäer,” in *Novum Testamentum XXX: 3 (1988)*, s. 231-262.
- 59 Klaus Berger, *op. cit.*, s. 240
- 60 M. Hengel, “Die Ursprünge der christlichen Mission,” in *NTS 18 (1971)*, s. 15-38. 特に s. 36を参照。
- 61 マタイ 12, 30では、「私の側にいない者は、私に敵対する者であり、私と共に拾い集めない者は、散らす者ある」と述べられている。これは、マルコ 9, 40と比較して、自分たちに適合しない者を共同体から排除する思考が反映され、寛容度は落ちる。
- 62 Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke: Bd. 17: Der Antichrist; Ecce homo; Gedichte*, Musarion, 1926, s. 203-204.
- 63 ただし、シュレヒタ版による。この三字の箇所は伏せ字にされていた（原佑

史的イエスと原始教団との思想的連関を問直す

- 訳『ニーチェ全集：第13巻』、理想社、1980年、443頁）。ニーチェ著、西尾幹二・生野幸吉訳『偶像の黄昏；遺された著作(1888-89年)』、白水社、1987年、510頁。
- 64 Gerd Theißen, *op. cit.*, s. 275.
- 65 國原吉之助訳『同時代史』、筑摩書房、1996年、276頁。
- 66 「ウェスパシアヌス」4（『皇帝列伝・下、岩波書店、1986年、国原吉之助訳）：東方全土にわたって広く、以前から絶えることなく、次のような噂が伝っていた。「この頃、ユダヤから出発した者が、天下を取ることに、運命で定まっている」。
- 67 1956年、第11洞窟にて発見。準極秘扱いの同文書が明るみに出たのは、六日間戦争（1967年）後である。死海写本中、28フィート（約853.44センチメートル）以上の最長の文書。神殿に関わる内容——建物、器具、礼拝儀式など——が扱われている。Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 1995, pp. 151, 174.
- 68 部族の長たちは、旧約聖書では顧問としてしばしば登場する。民数記27, 2; 31, 13; 32, 2; 34, 16-29; 36, 1; ヨシュア 9, 15-21; 14, 1; 21, 1; 22, 9. 32; 列王記・上 8, 1; 歴代誌・上 23, 2; 27, 16-22; 28, 1; 29, 6。さらに、ヨセフスの作品では、古代誌 3, 47（出エジプト17, 9）; 4, 63-66（民数記17, 17）にも見られる。フィロンの『モーセの生涯』1, 221（民数記13, 2f.）, 死海文書（1QM 2, 1-3; 11QTempel; 57, 11-15; 4QpIs^d=4Q164——第四洞窟で発見されたイザヤ書註解断片テキスト。紀元前一世紀に遡り、自分たちの共同体を新しいエルサレムとする）。W. ホーベリィは、メシア的に方向づけられた支配体制は、大祭司とそのサンヘドリン（ユダヤ最高法院）による支配体制に対する対抗構想であると見なす（W. Horbury, “The Twelve and the Phylarchs,” in *NTS* 32, 1986, pp.503-527）。
- 69 「イエスが言った、『求める者には、見出すまで求めることを止めさせてはならない。そして、彼が見出すとき、動揺するであろう。そして、彼が動揺するとき、驚くであろう。そして、彼は万物を支配するであろう』。
- 70 「また『ヘブライ人による福音書』においても『驚嘆する者は王として統治する』、そして『王として統治するものは休らいを得る』」（秋山学訳『文藝言語研究・言語篇』63巻、2013年、171-2頁）。

- 71 次に掲げるものは、今引いた箇所似た箇所と言えるものであろう。『探し求める者は、見出すまでその行為を止めない。見出したとき彼は驚嘆し、驚嘆して王となり、王として休らうことであらう』(秋山学訳『文藝言語研究・言語篇』66巻, 2014年, 120頁。
- 72 「驚いた者は、支配するであらう。そして支配した者は安息するであらう」(3)。「求める者は、見出すまで止めないであらう。しかし、見出す者は動揺するであらう。そして、動揺した者は、支配するであらう。そして支配した者は安息するであらう」(4)。いずれも荒井訳。
- 73 「求める者は見出[すまで求めることを]止めてはならない。そして、彼が見出すとき、[動揺するであらう。そして、]彼が動揺するとき、支配するであらう。そして、[彼が支配するとき、]安息するであらう」(同)。
- 74 荒井献『トマスによる福音書』, 講談社, 1997年, 122-125頁。
- 75 大貫隆「『神の国』の『十二人』——マタイ19, 28/ルカ22, 28-30によせて——」『キリスト教論集第49号——滝澤武人教授退任記念号』, 桃山学院大学総合研究所, 2014年3月, 20頁。
- 76 田川建三訳著『新約聖書 訳と註 第一巻: マルコ福音書/マタイ福音書』, 作品社, 2009年, 688-689頁。
- 77 Gerd Theißen und Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, s. 493-496.
- 78 シャローム・ベン・コーリンは、「イエスの信はわれわれを一つにし、イエスに対する信仰はわれわれを分ける」という簡潔な言い方で、ユダヤ教とキリスト教の立場の根本的違いと親近性の両面を見事に定式化した。Sch. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Neuauflage: Gütersloh, 2005, s. 18. さらに、同著者の論考「ユダヤ教とイエス像」(“Judentum und Jesusbild,” in *Neues Lexikon des Judentums*, hrsg. von H. J. Schoeps, Gütersloher Verlag, 2000, s. 401-402) には、ユダヤ教の諸観念がイエスの言動に刻印されている姿がよく描かれている。
- 79 Gerd Theißen und Annette Merz, *op. cit.*, p. 469.
- 80 V. Taylor, *The Names of Jesus*, London: St. Martin, 1953; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content*, Cambridge: University Press, 1935.

史的イエスと原始教団との思想的連関を問い直す

- 81 ただし、フォン・ラートは、「人の子」集合人格説と「苦難の下僕」複合人格に対して懐疑的である（Gerhard von Rad, *Old Testament Theology. Volume II: Theology of Israel's Prophetic Tradition*, Harper & Row, 1965, pp. 259, 311f.）。
- 82 佐竹明「ユダヤ教黙示思想と初期キリスト教——「人の子」表象をめぐって」『新約聖書の諸問題』, 新教出版社, 1977年, 96-116頁, 特に141頁。
- 83 ドイツの宗教百科事典（*RGG⁴: Band 1*, Mohr-Siebeck）における「イエス・キリスト」を分担執筆したチェコの学者, 元国際新約聖書学会（*Studiorum Novi Testamenti Societas*）会長, P. ポコンリー（Petr Pokorný）の記述はその一代表例。
- 84 徐俊植著, 西村誠訳『全獄中書簡』, 柏書房, 1992年, 224-225頁。