

黙示思想の救済史的理解

——E・ケーゼマンのテーゼをめぐる一試論——

小林 信 雄

一

現代の新約聖書学界における指導的学者であるドイツのE・ケーゼマンは、一九六〇年に発表された「キリスト教神学の起源としての黙示思想」という論文の中で、有名な次のテーゼを発表している。「黙示思想は（イエスの説教を本来的な意味で神学と呼ぶことができないからには）、あらゆるキリスト教神学の母だったのである」。¹

このテーゼは学界で大きな反響を呼び、直ちにG. Ebeling, E. Fuchs, R. Bultmann等がこれに呼応して批判の論文を書いた。²この波紋は新約聖書学の分野においてだけでなく、組織神学の領域でもモルトマンやパネンベルグ等の終末論的神学に影響を与え、また旧約学の分野でも、K. Kochがこれに刺戟されて「黙示文学の困惑」と題する著作を公けにした。^{3 4}

日本の学界では、一九七一年に佐竹明・高森昭両氏がこれを取り上げ、七三年に土屋博氏が、翌七四年に中川秀恭氏がこれを取り上げて論評した。⁵こうした問題の広範な反響のゆえに、ある人はそれらしい「黙示文学のルネッサンス」

が始まったといっている。⁶しかし、それは「終末論のルネッサンス」とどのように異なるのか。

ブルトマンはそのケーゼマンに対する論文の中で、「ケーゼマンと違って私は新約神学の起源を『現在の終末論』の中にのみ見る」といっている。⁷ブルトマンのようにこのテーゼをおきかえると問題は単純となり、多くの人が満足するであろう。しかし何故ケーゼマンは、多くの反論があるのを承知の上で、「現在の終末論」といわずにわざわざ「黙示文字」をキリスト教神学の母と規定したのであるか。そして、もちろん彼は両者の緊密な関係を熟知しているのである。問題はこうして終末論と黙示文学との関係へと移しかえることができる。それを通して、黙示文学思想をどう理解するかということが改めて問われている。

新約聖書学においても、周知のように、今世紀初頭にA・シュヴァイツァーやJ・ヴァイスが「徹底的終末観」という形で黙示文学の重要性を強調した。⁸しかし、その立論に無理があったので、それは長くは支持されなかった。その後、C・H・ドッド、G・キュンメル、R・ブルトマンその他多くの人が新約聖書における終末論の重要性を強調した。しかし、ケーゼマンはあらためて黙示思想を表面に出した点において意義が深い。

この問題を考察する場合黙示文学と黙示思想の関係がまず問われるであろう。⁹黙示文学というジャンルは、旧約正典の中のダニエル書を始め、旧約偽典の中に幾つか見られる。これらをユダヤ教黙示文学と呼ばとすれば、その中にはキリスト教以前のもの、原始キリスト教と同時代のもの、またキリスト教以後のものがある。¹⁰

新約聖書の中にもマルコ一三章、ヨハネ黙示録をはじめ、Iコリント一五・二〇―二八、Iテサロニケ四・一三―五・六、IIテサロニケ一・四―一〇、二・一―一二等の箇處は黙示文学的テキストといわれている。¹¹また旧約の預言書の中にも、イザヤ二四―二七章、エゼキエル三八、三九章、ゼカリヤ九―一四章等に黙示文学のジャンルに属する

と思われる断片が少なくない。

これらの文献は、資料史・伝承史・宗教史的な背景が複雑であり、思想的にも重層的複合的な性格をもっている。さらに文学類型としての黙示文学は、ユダヤ教において予言文学や知恵文学と重なっていて、判然と区別できないところがある。Ebeling はケーゼマンへの対論として書かれた前掲の論文の中で、黙示文学と黙示思想とを区別することを要請しているが、それはもつともである。⁽¹¹⁾つまり黙示思想は黙示文学というジャンルをこえているといつてよい。そのさい、黙示思想を明らかにするには、黙示文学というジャンルの内外にまたがって関係あるテキストを取り出し、釈義をとおしてその思想の性格を明らかにし、かつ複数の性格の関係を問うことによって、思想史的な位置づけを行なうことが要求されるであろう。われわれは今これらの仕事を包括的に遂行することはできないが、問題理解の第一歩として、主としてダニエル書と新約聖書とを資料として、黙示思想の中心と思われるものを探求したいと思う。

黙示思想の性格づけについては、すでに多くの人が試みているが、その複雑な性格を平面的に羅列するのでなく、その中心的なものと、二次的なものとを識別する試みが、まずわれわれの注目をひく。たとえば M. Rist は、黙示思想の基本的な性格として二元論と終末論をあげ、二次的な性格として、幻・偽名性・メシヤ・天使論・悪魔論・動物や数のシムボル・天体論（宇宙論）などをあげている。⁽¹²⁾

われわれは、この基本的な性格と二次的なものとの区別をまず多とする。もちろんその内容とその理解については研究者の間で意見が分かれる。つまり、黙示思想の中心的な性格は何か。それをどう理解するかという問が投げかけられているのである。

二

ケーゼマン自身は黙示思想の中心をどう見ているであろうか。彼は Ebeling の批判に答えた再論「原始キリスト教神学の潮流」(一九六二年)の中で、黙示思想を「切迫する来臨の待望」*Naherwartung der Parusie* と性格づけている。¹³これは終末論の定義と大きくは変らない。新約でいえば、直接には復活後のパレスチナ教団の、とくに予言者と呼ばれた人たちによって告知された熱狂的再臨期待と、その内容である神の審きと救いとにその表現をケーゼマンは見ている。¹⁴

このケーゼマンの黙示思想の定義は必ずしも明瞭ではなく、Ebeling, Fuchs, Bultmann などの批判を呼ぶゆえんがある。またここにあげた諸論文の中だけに彼の黙示思想の理解を限定することはできないと思うのであるが、本稿では一応それに限定したいと思う。

この関連において、ケーゼマンのテーゼにとって重要な一つの問題は、史的イエスには黙示思想の影響が見られないとする彼の主張である。「イエス自身の説教は、本質的には黙示思想の刻印を帯びていたのではなく、近き神の直接性を宣べ伝えるものであった。このような歩みをした人物が、神の近さを体験するために、来るべき人の子や、メシヤの国における十二部族の再建や、それと結合した来臨の開始を待望したとは、私には考えられない」と彼は言っている。¹⁵ここで彼が理解している黙示思想には、先に紹介した Rist の目録によると、幻の表象の内容に関する事として二次的な性格のものがあると考えられる。

このことを裏返していうと、イエスに黙示思想の影響を認める人の多くも、主として来るべき終末の表象様式にお

いて、イエスと黙示文学との類似性を見ているという事実がある。¹⁶⁾

本稿においてわれわれが主張したいのは、これらと違って、むしろ黙示思想の基本的中心的な点を史的イエスは受けついでいる、という点である。これが本稿の作業仮説の一つである。

この点を明らかにするために、ケーゼマンが前掲の二論文に先き立って書き、しかもそのテーゼの基礎になっている「新約聖書における聖法文」(一九五四年)という論文を取り上げてみよう。¹⁷⁾ ケーゼマンによつて「聖法文」Seine Heiligen Rechtesと名づけられた定式は、黙示思想の影響を示す例として考えられているが、「もし……ならば、……されるであろう」という定型を基本とする。¹⁸⁾ つまり、前半は決疑論的導入をもち、後半は多く未来形で示される終末論的な断言命法をもつ。この断言命法が勧告の形に変わることもある。たとえば「もしもあなたがたが、人々のあやまちをゆるすならば、あなたがたの天の父も、あなたがたをゆるして下さるであろう。もし人をゆるさないならば、あなたがたの父も、あなたがたのあやまちをゆるして下さらないであろう」(マタイ六・一四以下)が代表例として示すように、前半と後半とが同一の動詞をもつことが多い。これらの定形句は、初代パレスチナ教団の熱狂主義的な予言者たちが伝えた定式と目されており、現在の行為に応じて終末的な神の審きと救、つまり応報がなされる。つまり、終末論的な「応報思想」(jus talionis)であり、それが黙示思想の重要な内容であるとケーゼマンは見えており、われわれもこれに賛成である。

問題は、このような応報思想が史的イエスにないことであり、この点もわれわれは認める。¹⁹⁾ しかし、ケーゼマンによれば、そのことからイエスに黙示思想の影響がないという結論になる。しかし、応報思想は黙示文学の重要な一つの性格であるが、それだけが凡てではない。応報のない来臨の接近の期待もありうるとわれわれは思うのである。

この点を確認するために、われわれが本誌前号で分析した福音書における譬の構造に基いて考察を進めてみよう。²¹⁾そして、便宜上、福音書の譬のうち、一見類似していながら、しかも重要な点であい異なる二つの譬、つまり(1)「ぶどう園の労働者」(マタイ二〇・一一―一五)と(2)タラント(ミナ)の譬(マタイ二五・一四―二九||ルカ一九・一二―二六)を比較してみよう。(1)において、条件の異った労働者に一様に一タラントが与えられたが、この一タラントは厳密に言えば、働らきに対する報酬(応報)ではなく、神の恵みある賜物、つまり生き申斐の基礎である働らきそのものの表現に他ならない。そしてこの譬は、われわれによる譬の内容的類型①到来(Advent)に属する。これに対して、(2)のタラント(ミナ)の譬においては、預けられたタラント(ミナ)、すなわち賜物をどのように生かしたかの「応答」(Response)によって異なる「応報」が与えられる(われわれの譬類型③に属する)。これは典型的な応報思想である。

われわれは、譬を①到来、②終末的チャレンジ、③応答の三つの類型に分類したが、(1)の譬は①に、(2)は③に類型づけられる。²²⁾従ってわれわれの理解によれば、(1)はイエスに遡りうるが、(2)は原始教会の思想を表わす。このさい、③の応報は、①の到来と、それに由来する②終末的チャレンジから孤立して存在するものではなく、それらとの思想的関連の下に立っていることに注目したい。つまり、終末論的来臨というものが前提にあり、それに直面し、その恵みを受けたものが、どうこれに応答するかによって応報は決定される。

ここで、われわれの譬理解に用いた来臨―応答―応報という図式を、より一般的な救済史的構造として、拡大して本稿において用いたいと思う。これが本稿の第二の作業仮説である。(A)「来臨」は、一般的に言えば、神の歴史的啓示のできごとであり、(B)「応答」は、それに現在の人間がどのように対応するかであり、(C)「応報」はより一般的に

いえば、神による終末ということになる。この(A)(B)(C)の関係は救済史的構造をなすものであり、これは新約聖書においてだけでなく、旧約にもユダヤ教の神学にも応用しうる構造であるとわれわれは理解している。この点を以下で少しく展開してみたいと思う。⁽²²⁾

原始キリスト教会の福音理解において、応報(C)は、イエスの来臨(A)とそれへの応答(B)との論理的前提の下に考えられている。熱狂主義的予言者の「聖法文」は、(A)の前提の下で(B)と(C)の関係を問題とするのである。しかしイエスの教えの中には、譬の(A)の類型の如く、表面的には(B)や(C)にまでは展開しない(A)だけのモティーフのもの、あるいは(A)と(B)に止まるものが多い。「ぶどう園の労働者」は、その代表的な例である。そこにおいてこの来臨のもたらす恵みは、きびしさを伴ない、受ける者に応答を迫るチャレンジをもつ。しかし、われわれが見たように、それは(B)応答の如何を問題にしないし、従って(C)応報の考えを峻拒するのである。言いかえれば、終末を功績思想から切り離すところにこの譬の意味がある。この(A)の来臨というモティーフが、黙示思想の影響下にあるとわれわれは考えるのである。

われわれは、譬をイエスの教えの一つの例として見たが、譬の神学的モティーフは、そのままイエスの説教の性格を代表するものといつてよからう。たとえば、「時は満ちた(A)の来臨」。……悔い改めて福音を信ぜよ(チャレンジ) (マルコ一・一五)という句は、歴史的にイエスに遡りうるか否かは別として、神学的モティーフとして、イエスのものであるということが出来るであろう。つまり、ここでは新しいリアリティーの到来とその内容と意義とが告げられている。このさい、「満ちた」、「近づいた」という動詞の完了形が示すように、リアリティーの来臨は、将来のことであって、同時に現在のことである。波多野精一流にいえば、未来でなく将来と表現することができる。つまりこの将来は現在に迫っているものであって、人間の現存在(現在)が、神からの、すなわちあちら側からの恵みと約束(将

来)によって規定されているという意味において、現在と将来とは密接につながっている。

このようなリァリティー(神の国)の到来は、内容的には、悪霊が追い出され、貧しい者が福音を聞くということになる(マタイ一・五参照)。つまり、救いの到来という内容をもつ。この点において、パウロの義認論も、ケーゼマンが言うように、イエスの来臨のメッセージ(神の国の福音)の内容的継承であり、その意味で黙示文学的性格をもつことができる。²³

原始キリスト教会は、この恵みの到来のメッセージを、復活の経験をとおして受け入れ、さらにそこから、これに対する応答を問題にし、それに応じての応報を終末論的に宣告するようになったとわれわれは解する。これが「*es talionis*」であり、そこに黙示思想の影響が見られるのは、すでに確認した通りである。こうして、イエスと原始キリスト教会とのケリュグマは、来臨という救済史的モチーフにおいてつながる。それが応報思想を顕在的にもか否かによって、両者は分れるとわれわれは解する。しかし両者に共通する救済史的構造のゆえに、イエスもまた原始キリスト教と同じく、黙示文学思想の影響下に立つと解するのである。それはユダヤの黙示文学も同じ救済史的構造をもつということを前提にするのであるが、その点については後にふれる。少くともケーゼマンのいわゆる「切迫する来臨の接近」と、イエスに帰せられる「近い神の直接性」とは、同じ救済史的モチーフに立つと思うのである。²⁴

三

ケーゼマンの論文の中で、今一箇処黙示思想を定義しているところがある。それは、「神の子の即位」というものである。²⁵これは先にのべた来臨の接近とつながるモチーフであるが、「即位」とは、主権または「支配」(バシレイア)

の確立と言いかえてもよい。それはまた、反対する力への勝利、それに伴って「栄光」が表われる時でもある。この支配の勝利は、天上ではすでに実現している。われわれの地上の現実でも、それはまさに来りつつある。「み国が来ますように。み心が天に行われるとおり、地にも行われますように」(マタイ六・一〇)と「主の祈」で祈られる通りである。この天上と地上の両現実の関係は、また現在と将来との密接な関係を示している。しかも黙示文学においては、黙示家(あるいは予言者、知者)は、神が直接に支配し勝利している天上の現在の秘密を、なおこの世の君が支配している地上の現在において、すでに幻や信仰において経験している。ここに、一般には隠されているものを「あらわにする」という「黙示」という術語の意味がある。またここに将来と現在との緊密な関係が見られる。天上と地上の(来るべきアイオーンとこのアイオーンとの)二元論、あるいは将来と現在との緊張は残るが、しかも黙示家は、幻や信仰においてこの二元論を克服しているところに、この思想の一つの特色がある。地上においてはなお悪が勝利し、義人が苦しむという神義論的現実⁽²⁶⁾は厳として存在している。その意味で二元論は解消していない。しかも黙示家たちにとっては、すでに神の勝利の現実、つまり新しいアイオーンが厳としてここに存在しているのである。アイオーンの二元論は、天上と地上の間に於てと同時に、地上の現実においても存在するのである。

黙示思想の中心的性格を二元論に見るということは、先に紹介したRistだけでなく、多くの人たちによって強調されている。たとえば、D. S. Russelは神と悪魔との間に、あるいは樂觀主義と悲觀主義との間に二元論を見ているが、⁽²⁶⁾これらは二つのアイオーンの間の基本的二元論の中に収斂されるとわれわれは考える。

この二つのアイオーンの現実⁽²⁶⁾は、二元論として存在しつつ、しかも新しいアイオーンによる古いアイオーンの克服へと向うというダイナミックな歴史的過程が見られること、これがとくに黙示思想の特徴として注目を惹くのである。

この歴史的過程は、「患難より栄光へ」、あるいは「戦いより勝利へ」というモチーフとして、黙示文学において表現されていることをわれわれは強調したいと思う。これをわれわれは黙示思想の基本的構造として提示したいのである。

このモチーフは、たとえば、小黙示録と呼ばれるマルコ一三章の黙示録的伝承と認められている一四―二〇節、二四―二七にも見られる。現実の患難（一九節）が、やがて力と栄光をもって雲にのってくる人の子の来臨（二六節）にとって代られる。²⁷

I コリ一五章の黙示文学的伝承（二四―二七節、五一―五三節）においてこの「患難から栄光へ」というモチーフは、パウロの死人の甦りという主題の文脈の中に収められ、来るべき栄光は「ラッパの響き」（五一、五二節）に表象されるが、それは死人の甦り、つまり死への勝利（五二―五五節）という形で示される。従ってそれに先き立つ現実の患難は、「朽ちるもの」「卑しいもの」「弱いもの」「肉のからだ」（四二―四四節）という形、すなわち死にさらされた人間の現実という形で示される。

I テサロニケ四・一三以下では、主の来臨が「天使のかしらの声と神のラッパの鳴りひびくうちに」（一六節）、「雲に包まれ」（一七節）という栄光の黙示文学的表現で示され、これに先き立つ現実は、「望みをもたない人々は死を悲しむ」（二三節）と表現されている。

II テサロニケ一章では、現実の「迫害と患難」（一・四）に対して来るべき栄光は、「炎の中で力ある天使たちを率いて天から現われ」（一・七）、「そのみ顔とその力の栄光」（一・八）として表現されている。

ダニエル書七章では、四匹の獣（アンティオコス・エピファネスをめぐる四つの帝国の隠喩といわれるが）に、主²⁸

権が与えられ（六節）、彼ら（とくに第四の獣）は「全世界を併合し、踏みつけ、打ち砕く」（二三節）。そして「聖徒を悩ます」（二五節）。つまり、現実の患難の根拠として、敵対する力が黙示的表象を与えられている。しかし究極においては、彼らは亡ぼされ、人の子のような者に「主権と栄光と国とが与えられる」（二四、二七節）。

この他の黙示文学的テキストを、旧約、経外典、新約に涉って広く取り扱かう余裕はないが、この「患難から栄光へ」というプロセスが、黙示思想の中心的モチーフであるとするわれわれの主張を例証するには、以上の概観で十分であろう。

この「患難から栄光へ」というモチーフを、われわれが先に提示した(A)来臨、(B)応答、(C)応報という救済史的構造にあてはめれば、旧約やユダヤ教においては、(A)がイスラエルに示された救済のできごとを示し、患難と栄光は、(B)と(C)の関係を示すといえる。新約でいえば、(C)の終末がイエスの来臨と結んで(C)↓(A)へと逆転して、新たな救済史がイエスと共に始まる。そして上で考察したように、新約では(C)ではイエスの再臨が考えられる。従って「患難から栄光へ」のモチーフは、旧約とは違った意味においてはああるが、やはり(B)と(C)との関係として示されるであろう。しかし、このような救済史的モチーフは黙示文学だけのものだろうか。同じモチーフは旧約予言者の終末論にも存在するのではなからうか。これが次の問題である。

予言者の終末論においても、同じように「主の日」の終末において、現実の矛盾や悪に対する神の審判が行われ、救いと審きとが成就することによって、神の栄光が示される。つまり、予言者の終末論も同じく「患難から栄光へ」という救済史的なモチーフを提示していると言えるのである。

そうすると、先にのべたように、黙示文学というより、「終末論」こそがキリスト教神学の母といったブルトマン

のケーゼマン批判が妥当するのではないか。言いかえると、黙示文学は予言者文学の伝承史的発展にすぎないのではないか。両者の関係はどう理解すべきであるか。これが問われてくる。両者の密接な関係は、旧約学者によつて一般に認められている。ただ、黙示文学がすべて予言文学に包摂されてしまうとは考えられていない。

黙示文学の歴史的系譜については、予言文学との関係に加えるに、知恵文学との関係が問われてくる。前者との関係の強調は、たとえば最近 Van der Osten Sacken による「黙示文学は予言文学の嫡子である」という指摘において見られる。²⁹⁾ 後者との関係を重視する旧約学者には、たとえば有名なフォン・ラートが上げられるであろう。彼はそのことをとくに、年代記的計算、動植物天体などの自然的あるいは宇宙論的シムボルの使用において指摘する。³⁰⁾ つまり、前出の Rist の黙示文学の類型における二次的表現様式において、フォン・ラートは黙示文学を知恵文学の系譜において見るのである。

しかし、このような象徴的表象は予言者にもある。そもそも日常的現実を越えた終末を期待する人たちにとって、象徴的言語は不可欠のものである。もっと一般的に言えば、超越を問題にする宗教的表象が象徴的であることは避けられない。従つて黙示文学の幻の内容であるシムボルは、神話的表象といつてもよい。³¹⁾ とくに終末の象徴的表現において、黙示文学は予言者とも知恵文学とも近似するのは、ゆえなことではない。この三つの文学類型は、思想的にも終末論を媒介にして緊密につながるのである。

只とくに黙示文学と知恵文学との関係が強調される理由として、われわれの見解によれば、終末を予言者のように単に期待の対象とするのではなく、それを具象化することによつて、終末の現在性を強調する点で両者が共通するからではなからうか。その意味で黙示文学が予言者よりも知恵文学と共有する共通点は、現在の終末論にあると思うの

である。

この意味で、黙示文学のシムボリズムは、イエスの譬のそれに対応するといえるであろう。そして、黙示文学の幻の解釈の部分（ダニエル書七章でいえば、一六―一八節、二三節以下）は、福音書の譬の寓喩化と対応して、伝承者の歴史的経験をふまえた寓喩的解釈と解することができる。³² 同じ意味で、マルコ一三・一四の「荒す憎むべきものが、立つてはならぬ所に立つ」という表現は、エルサレム神殿の破壊という歴史的経験を反映しているという解釈が成り立つのである。³³ これがいわゆる「事後予言」であるか否か、解釈は分れるのであるが、もしそうだとすれば、それは譬の寓喩化と同じ手法である。これを旧約の知恵文学や黙示文学でいうと、「ペーシエル」という解釈法に対応するであろう。³⁴ われわれの理解でいえば、寓喩化は体験による具象化であり、それは歴史化に通じるのである。

しかし、この象徴的表現は、なお黙示思想にとつては思想の衣にすぎないという意味で、二次的性格に属するといえるであろう。この思想の終末論的内容である「患難から栄光へ」という救済史的モチーフにおいては、予言文学との近似性を否定することはできないであろう。つまり、二つのアイオンの間の二元論的矛盾を現実において保持し、その解決を終末に見るという意味で、黙示文学は知恵文学よりも予言文学に近いといえるであろう。

知恵文学はしばしば、二元論的現実を、一元化して見ているように思える。伝道の書は、来るべきアイオンを視野の外におくことにより、また箴言はやはり来るべきアイオンをこのアイオンにおける当為とすることによって一元化する。ヨブはこの例外のように見えるので、より黙示文学に近いが、矛盾から解決へのモチーフの、終末論的あるいは歴史的な枠が、より無時間化、あるいは同時化されているという意味で、知恵的特質を保持しているといえる。このように知恵文学の特徴として、黙示文学よりも一そう一元化が進み、無時間化が進んでいると一応われわ

れは解釈するのである。もっとも両者は密接に重なりあっている。黙示文学も、個々のテキストは多様性をもっており、文献によってより予言文学に近いが、より知恵文学に近いかという相違を認めることができるであろう。

四

では、「患難から栄光へ」、あるいは戦いから勝利へ、矛盾から解決へという終末論的な救済史的構想において、黙示思想と予言思想との相違はどこにあるだろうか。これがわれわれにとっての次の問題である。

旧約予言者の終末論は、勝利の審きの日としての「ヤハウェの日」への待望と要約することができるであろう。³⁵しかしこの終末は救済史的連続の中に立っている。³⁶われわれの表現でいえば、出エジプトの救済的できごとやシナイ契約といった過去の決定的な「できごと体験」(Aの到来)の基盤の上に立って、現実のイスラエルの神への背叛(Bの応答)が反省され、それに対する神の審判(Cの応報)の終末を待望するのである。こうして、予言者の終末思想も、われわれが提示した到来—応答—応報という(A)(B)(C)の救済史的構造の中で理解することができる。

エレミヤ三一・三一—三三の「新しい契約」は、「古い契約」と質的に全く異なる内容をもつが、しかも同じ神との「契約」という意味で、両者はつながる。つまり、「古い契約」(A)に対するイスラエルの悪しき応答(B)にもかかわらず、「新しい契約」すなわち恵みの応報(C)が約束される。(B)が悪しき応答であるにもかかわらず、(C)の応報が一樣に恵みであるというのは、「父がすっぱいぶどうを食べたので、子どもの歯がうく」(二九節)、あるいは新約でいえば「すべて善い木は善い実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ」(マタ七・一七その他)という *jus talionis* の因果関係を崩すように見えるが、(C)が(B)を前提にするという意味では変らない。(B⁺→(C⁺))、(B⁻→(C⁻))という厳密な *jus talionis* に比べて、(B) +

と一にかかわらず) ↓ (C⁺)になるところにエレミアの特徴があるが、(A)―(B)―(C)の関係において、広い意味では他の予言者と変りはないのである。

しかし、ラートによれば、この点ユダヤの黙示思想家たちは旧約予言者と異なる。³⁷⁾つまり、過去の救のできごと(A)は黙示文学においては、来臨(C)の前提にならないというのである。これは重要な指摘で、われわれはこの点についてラートに負うところが大きい。ラートは、黙示思想のこの過去の救済のできごとからの断絶を救済史からの断絶として、黙示文学への評価を予言者よりも低くしているようである。しかし、われわれはこのラートによる黙示文学の消極的な点をかえって積極的に評価して、ここに黙示思想の中心的な性格を見たい。そしてそれが史的イエスにつながるゆえんを見たいと思うのである。

ユダヤの黙示文学においては、幻という形で来るべき終末をすでに成就した現在のこととして見、かつ表象している。終末は幻における黙示においては、完全に現在化して成就した終末論となっている。そしてこの現在化された終末論は、救済史の過去からの断絶を示している。われわれはこの点をダニエル書における二つの例から確認してみよう。

第一に救済者像に関してである。予言者においては、終末が過去の救済のできごとに根拠づけられたように、来るべき救済者は、ダビデとか王とかメシヤというように、イスラエルの過去の歴史的な人物像と密接な関係がある。しかし新約にも受けつがれるダニエルの「人の子」あるいは「人の子のような者」³⁸⁾は、宗教史的に古代東方の宗教に起源をもつといわれているが、イスラエルの救済史的過去に何らの根拠も持たないのである。

予言者にとって、終末はすでに与えられた過去の救のできごと(A)の完成(C)という意味で、「第二のできごと」とい

う性格をもつのに対して、黙示文学にとっては、終末は前代未聞の新しい「第一、のできごと」なのである。つまり、予言者にとって終末は現在の矛盾によって「要請される」という意味で、その終末論は「目的論的終末論」と性格づけられるが、³⁹黙示文学においては、成就の終末、また現在の終末論と性格づけられるであろう。⁴⁰しかもたとえばダニエル書において、人の子は来臨に際して「天の雲にのって来る」(七・一三)という空間的表像が示すように、あちら側からの超越性が強調される。超越から内在へという黙示思想の構造は、予言者になお残っている内在から超越へ、現在から終末へという目的論的終末論を打ち破る超越的終末論といってもよい。ここには超越から内在へ、終末から現在へ、(C)↓(B)という形で終末論の転換が起っているといってもよからう。⁴¹

第二の例は、ダニエル書七章の釈義において、「いと高き者の聖徒たち」(一八、二三、二五、二七節)という表象が誰を指すかという解釈に関わる。従来の一般的な解釈は、これをイスラエルの義人、残りの者と解したのに対して、最近これを「天使」と解する説が出てきたといわれている。⁴²この点は、われわれの黙示思想の理解にとって、一つの重要な鍵となると思うのである。

もしこれがイスラエルの義人や残りの者を指すのであれば、彼らが「国を受ける」(一八、二七節)終末は、勧善懲悪の因果応報 *jus talionis* になり、われわれが提示している(A)―(B)―(C)の救済史的構造において、それは(C)応報の位置を占め、(B)↓(C)の因果関係も保持される。この意味では予言者の応報思想と基本的には異ならない。

しかし、もし「いと高き者の聖徒たち」を天使と解すると、(B)↓(C)の因果応報関係は崩れ、(B)↓(C)という図式は、患難から栄光へとの歴史的継続関係のみを意味することになる。このさい、(C)の終末は、その前の人間の現実(B)によって左右されない超越性と独立性とを確保することになるのである。

もったもこの場合でも、四つの獣がエピファネス時代の四つの帝国の寓喩とされていて、その獣が亡ぼされて「その主権を奪われる」(二六節)という意味では、(B)↓(C)の因果関係は審きの面では残るとも考えられるが、報賞の面では消えるので、(B)↓(C)の因果応報関係は旧約予言者に比べて不完全であるといわざるをえない。予言者の場合、(B)↓(C)の応報関係は、神の啓示のできごと(A)に接した人たちの行為(B)が、審きにおいても報賞においても報われる(C)なのであるが、このダニエル書の審きの対象である獣たちは、(A)の啓示を受けていないので、彼らが亡ぶのは救済史的応報には関係ないという意味では、この(B)↓(C)の因果関係は、審きの面でも崩れているともいえる。

このように、(B)↓(C)の因果応報関係を黙示思想は、少くとも部分的に崩している。この点において予言者と異るとわれわれは解する。この点があらゆる黙示文学に完全に妥当するか否かの釈義的検証は将来に譲らなければならないが、われわれは現在このように理解しているのである。

かくして、黙示文学において、(B)↓(C)の関係は歴史的継続関係としてのみ存在する。これを黙示文学は、黙示的表象において一つのドラマとして描く。そしてそのドラマにおいて終末は現在の事がらとして現在化される。われわれが前にのべた「患難から栄光へ」という黙示思想の構造は、(B)↓(C)という歴史的ドラマにおいて表現されるのである。そのさい(B)の状況は患難によって代表されるが、人間の現在の矛盾や問題を包括するのであり、(C)は栄光によって代表される終末における神の勝利であり、審きでもある。

この(B)↓(C)の歴史的ドラマは、言いかえれば、黙示家によって「歴史化」がなされているといってもよい。⁴³⁾(B)と(C)との間の年代記的計算はこのことを示している。予言者にとって、(C)の終末はなお希望の対象であるが、黙示文学にとっては、(C)は歴史的ドラマの終着点でありつつ、幻による具象化が行われ、すでにリアリティーとなっているとい

う意味で「現在化」されているともいえるであろう。黙示文学の終末論を現在の終末論と呼ぶのは、この意味においてである。すでに古くヨセフスがいみじくもいった次の言葉は、驚くほど真実を伝えている。「ダニエル書は他の予言者を凌駕した。何故なら彼は単に将来のできごとを予言しただけでなく、その成就の時を確定したからである」¹¹。そこでわれわれとしてはこのヨセフスの発言に対して、成就の時を確定しただけでなく、その姿を具体的に描くことによって成就を実現したというように附加したいと思う。

黙示文学が二元論といわれるゆえんは、前にものべたように、このアイオーン(B)と来るべきアイオーン(C)とが何れもリアリティーをもつて相克している点にある。(B)は人間の経験的リアリティーであり、(C)は幻を通して啓示された神のリアリティーである。この経験的リアリティー(B)と終末的リアリティー(C)とは、現在という場で二元的に並存し対立するが、只それだけでなく、(B)↓(C)という歴史的継続関係にドラマ化され、歴史化されるところに黙示文学の特色がある。これが、ダニエル書を手がかりにして、われわれが知りえたユダヤ黙示思想の救済史的性格である。

知恵文学は、黙示文学のこの現在の終末論をより徹底化したものとわれわれは解する。すでに考察したように、ここではこの(B)と(C)との関係は歴史的継続関係におかれないで、たとえばヨブ記におけるように、同時的むしろ無時間的な関係におきかえられる。そして二元論は一元化されるのである。もちろんヨブには一見して分るように黙示文学的構造も残っていることはいうまでもない。

ユダヤ黙示文学の中には、(A)―(B)―(C)の救済史的構造のゆえにより予言文学に近いものと、現在化、無時間化が進んで二元論が一元論し、より知恵文学に近いものがあるように思う。この三つのジャンルはきわめて近い関係にあり、しばしば重複するのである。ユダヤ教黙示文学を旧約正典からアポクリファへとたどって、その性格の歴史的変遷を

たどることは本稿の限界をこえている。しかし大体初期のものは予言文学に近く、後期のものは知恵文学に近いという一つの発展段階を予想することも可能であろう。もっとも、知恵文学的要素はユダヤの宗教の中に古くから存在しているのも、事態はこのように単純ではないともいえる。

しかしともかく、ユダヤの黙示文学のあるものにおいて、終末の現在化がさらに進んで、創造の始源への関心を示しているものがある（たとえば、Ⅳエズラ六・三八―五九、七・七〇以下等）。これは後のグノーシス思想とつながる一つの系譜を示すものと思われる。知恵文学が、新約の共観福音書の資料としてのQ文書をとおして、グノーシスへと至る思想的軌跡については、すでにJ・M・ロビンソンやH・ケスターが意欲的に取りくんでいるところである。⁽⁴⁵⁾

五

次にユダヤ黙示思想と原始キリスト教との関係を考察してみよう。まずイエスとユダヤ黙示思想との関係について。このことは、われわれの救済史的構想がイエスにおいてどのような位置を占めるかという問題と深い関わりがある。

イエスは終末論の中に生きながら、それを自らにおいて現在化していた。従ってイエスの生きた位置は現在の終末論であるということは、ほぼ一般的に認められているといつてよからう。⁽⁴⁶⁾ またイエスは、律法に対する反対命題（マタ五・二一―四四）において、律法に代表されるイスラエルの権威を超越した。⁽⁴⁷⁾ すなわち彼は、旧約ことに予言者の救済史的構造(A)―(B)―(C)のうち、(A)すなわち過去のできごとの権威を自らにおいて超越し、過去から断絶することによって、啓示を現在化した。

イエスが「神の国は近づいた」と言う時、終末の来臨(C)は、それに先き立つ人間の態度(B)によって左右されない無条件の賜物を意味した。イエスが罪人・取税人の友であるというのは、この意味である。イエスにとって来臨とは彼自身に関わるから(C)は(A)となり、また彼の呼びかけが賜物であって同時に応答(B)を要求するチャレンジであるから、彼において新らしい救済史(A)↓(B)が始まるのである。われわれが提示した救済史的構造はイエスにおいて、再び新しく(A)↓(B)へと開始されるのである。彼が終末(C)を自己において(A)へと転換した時、救済史の転換が起った。そしてこの転換の道備えをしたのが、ユダヤ教の黙示思想であったとわれわれは解するのである。

先に考察したように、ユダヤ教黙示思想は旧約の意味での救済史から断絶して、終末を幻において現在化した。イエスは、幻においてではなく、彼自身の現実において、終末を現在化した。そしてそれを起点として新しく(A)↓(B)へという救済史を開始した。ケーゼマンが、イエスとユダヤ黙示思想との関係を否定したのに対して、われわれは上述の意味でこれを肯定する。つまりユダヤ黙示思想は旧約の救済史とイエスに始まる新約のそれとの橋渡しの役目を果たしたと言えるのである。

イエスにとっても、終末は将来のことである。しかしそれは未だ来らないという意味でなく、将に来りつつあるという意味であり、さらにそれは自らにおいて現在しているという意味で *is coming* と *has come* はつながる。これがケーゼマンのいう「近い神の直接性」ということの意味であろう。ユダヤの黙示文学が幻において終末を具象化したのに対応して、イエスは譬において、神の国のリアリティーを具象化して提示した。具象化とは、人々の生活体験に訴える形をとるという意味である。

ここでわれわれのこれまでの考察を、われわれの救済史的構造に従って図式化してみると、旧約予言者の(A)↓(B)↓

(C)から、ユダヤ教黙示文学の(B)↓(C)へ、あるいは知恵文学の(B)(C)同時化、あるいは無時間化へ、そしてイエスは(C)を(A)へと逆転させることによって新らしく(A)↓(B)が始まる。ここにおいて(A)はイエスによる新しい終末の来臨という意味で(C)↓(A)、あるいは(C)⇄(A)という性格をもつ。

復活後のキリスト教にとって、イエスにとつての終末論的来臨(A)⇄(C)は、ナザレのイエスという歴史のできごと、つまり過去のできごとになり、イスラエルにとつての救済史的過去(A)と同じ性格のものとなる。そして終末(C)は来臨したイエスの再臨という意味になる。ここで救済史は旧約と違った内容を持ちながら、再び同じ構造(A)―(B)―(C)をとるようになったのである。従って(B)の現実とは中間時という性格をもつのである。

もちろん原始キリスト教においても、先にあげた初期の熱狂主義にあつては、イエスのできごととはなお過去の歴史として確立していない。そして自らを来るべき再臨のイエス(C)と同定して、その言葉を(A)としてよりはむしろ(C)として、つまりさし迫った終末の審きの語として語ることによって、服従の応答(B)を迫り、そして間近に迫った終末(C)はそれに対する応報として *jus talionis* が再び表面に出るようになったのである。これは救済史の構造における(B)↓(C)としてユダヤ教黙示思想と相似した形をとる。もちろんこの(B)↓(C)は、ユダヤ教黙示思想のように歴史的ドラマという形をとらない。また(C)の終末は(A)⇄(C)として現在の応答(B)を迫るという意味で、(C)⇄(A)↓(B)と表現することもできる。⁴⁸⁾ ユダヤ教黙示文学においても、歴史的ドラマとして(B)↓(C)の構造をもちつつ、また終末が現在へのチャレンジになるという意味で(C)↓(B)という性格もあるからである。

黙示思想が新約神学の母というケーゼマンのテーゼをわれわれなりに、救済史的構造に従って考察してきたのであるが、新約神学の凡てを、この構造に沿って詳しく論ずることは本稿の任務を越えている。そこで次にわれわれは、

新約の代表的な黙示文書と目されているマルコ一三章とヨハネ黙示録を取り上げて、そこからキリスト教黙示文学の性格を幾つか概観することに留めたいと思う。

マルコ一三章において、黙示的伝承と認められている句（主として七以下、一四―二〇、二四―二七）⁴⁹とその他の部分との編集史的結合の技法に、マルコによるキリスト教的黙示思想の理解が表れてくる。三三―三七節における、「時は分らない」（三三節）という語や、旅に出る主人や門番の譬等は、他の福音書テキストとの平行関係が示すように、すでに終末遅延という教会の歴史意識が反映されており、それはまたマルコの立った状況でもあると思われる。⁵⁰

そしてこの終末遅延の状況と黙示的伝承句のもつ終末切迫とを適合させるために、マルコは終末の前兆、つまり「産みの苦しみのはじめ」（八節）⁵²となる「しるし」を確定しようとする。つまり、「戦争の噂さ」（七節）や「にせ予言者、にせキリスト」（六、二〇節）ではなく、「かつてなく、今後も起らないような患難」（一九節）が終末の前兆としての患難の位置を占める。終末の切迫を疑わなかったユダヤ教黙示文学や、初代教会の予言者にとって問題とならなかった、終末の前兆、つまりしるしとしての「産みの苦しみ」は特定の患難であって、すべての患難が患難→栄光という黙示録的ドラマの発端となるのではない。苦難一般と「産みの苦しみ」とを見分けることが要求される。この「時のしるし」がここで求められているのである。ここにキリスト教黙示文学の一つの特徴が見られる。

今一つの特徴は、このマルコ一三章において、キリスト論が明瞭に表れるという点である。ここにユダヤ黙示文学との相違が顕著に見られる（六節「私の名」、一一、一二節「にせキリスト」等）。つまり来るべき終末(C)は、すでに来たイエス・キリスト(A)の再臨として措定されているのである。(C)Ⅱ(A)の終末論的衝迫によって、中間時にあるキリスト者の現在(B)に「目をさましておれ」（三三、三五、三七節）という警告が与えられ、「福音をすべての民にのべ伝

える」(一〇節)という世界伝道の要請さえなされる。これはわれわれが本誌前号の拙稿でのべた譬の類型でいえば、来臨のもつ「終末論的チャレンジ」という段階に相応するであろう。⁵³ 応答の結果としての応報はここでは問題になっていない。

次にヨハネ黙示録に移ろう。まず本書は、「イエス・キリストの黙示」(一・一)と自らを規定し、さらにこのイエスを「今いまし、昔いまし、やがて来るべき方」(一・四、八)あるいは「アルパであり、オメガである方」(一・八、二二・一三)と規定して、キリスト論的性格を明確に示している。⁵⁴ もちろん、本書においても、地上のイエスの言葉や生涯に対する関心は、「ほふられた小羊」(五・一二その他)を除いて中心でなく、もっぱら終末のできごと⁵⁵の表象(四・二一章)に関心を集中させている。そして終末の審きの宣告に基いて、現在の教会に警告と勧告とが与えられている(主として二、三章の序論における七つの教会に対する手紙の部分において)。そのさい、キリストは御霊(二・七、一一、一七、二九、三・六、一三、二二)として現在化されている。ここに原始教会の聖霊に関する神学が反映していることはいうまでもないが、それによってキリスト論は(A)(B)(C)すべてに行きわたっている。われわれの救済史的図式でいえば、(A)↓(B)↓(C)ではなく、(A)∥(C)↓(B)ということができるであろう。

次に終末に関する黙示的表象の内容(四・二一章)であるが、七つの封印が解かれるに従って、異象が次々と顕わになる。そこでは獣(一三章)と小羊(すなわちキリスト)に従う一四万四千人の人々(すなわち新しいイスラエル)が対立する(一四・一―五)。そして戦いと対立から勝利と審きへという歴史的ドラマが展開される。この点でユダヤ教黙示文学と同じ体裁をとるわけである。ここでも、終末の審き主(C)はすでにきた方(A)であるという(A)∥(C)のキリスト教的黙示文学の特徴が明瞭に見られる。そしてイエスの生涯(A)を「ほふられた小羊」として、十字架の死の贖罪

的意味を強調しているのは初代キリスト教会の神学の反映であるが、これが患難から栄光へという黙示的図式の中で意味深く用いられていることは注目に価いする。

獣と信徒たちの二元論的対立はやがて克服される。神の審きが獣の代表する淫婦バビロンに下り（一七、一八章）、キリストは勝利する。こうして千年王国が成立し（二〇章）、世界審判と新天新地の終末が完成する（二一章）。キリスト教徒の患難の現実、主として二、三章の序論の手紙の部分に描かれるが、終末の勝利と栄光へのプロセスが本論（四―二一章）の中心部分を形成するのである。

問題はその終末の性格、つまり *jus talionis* が本書に見られるか否かである。本書において、終末で審かれるのは、獣すなわち超越的権威であり、それはバビロンやローマ（一七・九における七つの山と七人の王）の隠喩とされているが、イスラエルやキリスト教徒の悪しき者が審かれるという記述はない。この点でもダニエル七章に似ている。マタイ二五・三一―四六に代表されるような、キリスト教徒を含めてすべての国民が審判の前に立ち、その応答によって羊とやぎを分つように右と左に分けられるという意味での両面的な因果応報、すなわち勧善懲悪的な *jus talionis* はここには存在しない。

七つの教会の悪は責められても、悔い改めの機会を提供するためである（二・五、一〇、一六）。「私はあなたがた一人々々のわざに応じて報いる」（二・二三）というキリスト教徒に対する *jus talionis* を示す言葉も序論の部分には見られるが、本論の方では、審かれる者と救われる者との運命はもともと別であるという点は注目される。つまり超越的権威をもつ獣は審かれても、応答の悪いキリスト教徒の審きは見られないことを、われわれは注目するのである。黙示思想が「歴史決定論」といわれるゆえんである。⁵⁵ もちろん、本書はそれを序論の部分でキリスト教徒に対す

る警告・勧告として用いることによってキリスト教化し、歴史決定論を克服していることも、事実であり、これはキリスト教黙示文学の一つの特徴といえるであろう。著者が本書を予言の書と呼ぶ（一・三、二二・七、一〇、一八、一九）ゆえんもここにある。

Kallas は、患難を黙示文学における中心的モチーフとしているが、それが神から来るか、あるいは神の敵対者から来るかによって、真正の黙示文学であるか否かを決定する基準と考えている。⁽⁵⁶⁾そしてヨハネ黙示録において、神の全体的な計画の中で、苦しむ殉教者は勝利する（七・一四、一二・一一、一四・一三）という記述が示すように、その患難はもともと神から発するので、この文書は真正な黙示文学ではないと断定している。

しかし、苦難が神からくるか、あるいは神に敵対する力（サタン）からくるかという区別は、たとえばヨブ記において、サタンが苦難をもたらすという場合でも、それは結局神の承認の下になされるので（ヨブ一・一二）、視点を変えれば歴史の主である神が苦難をもたらすということと違いはない。このように、Kallas の区別は、B. W. Jones が批判するように、⁽⁵⁷⁾簡単にはできないことであるし、それ以上に無意味であるとわれわれは判断する。

注

- (1) E・ケーゼマン、渡辺訳「新約神学の起源」、教団出版、一九七三年所収。一八六頁〔略号「起源」〕
- (2) G. Ebeling, *Der Grund christlicher Theologie*, ZThK 58, 1961, S. 227-244
- E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie*, ZThK, 58, 1961, S. 245-269
- (3) R. Bulmann, *Ist die Apokalypthik die Mutter der christlichen Theologie?* in 'Exegetica', 1967, Tübingen (originally in 1964), S. 476-482
- ケーゼマンは、これらの批判に答えるため、「原始キリスト教神学の潮流―黙示思想の歴史的展開」という論文を一九六二年に書いた（前掲書、一九七―二四五頁）。
- (3) 高森昭「黙示文学の理解をめぐる現代神学の問題―パネ

ンベルクおよびモルトマンの場合―」(「聖書の思想・歴史・言語」―聖書学論集9―、山本書店、一九七二年所収)、五六五―五七九頁参照。

- (4) K. Koch, *Relios vor der Apokalypik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibeldwissenschaft und die Schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970

- (5) 佐竹明「新約聖書と黙示文学」、高森昭「黙示文学と現代神学」(何れも「聖書と教会」教団出版、一九七一年四月号所収)。土屋博、「黙示文学の思想と福音書の成立」(「宗教研究」二一五号、一九七三年、九九―一二二頁)。中川秀恭「原始キリスト教における黙示思想―E・ケーゼマンの提題をめぐって―」(「理想」四九〇号、一九七四年三月号、一―一三頁)。

- (6) Koch, op. cit. S. 11ff, 土屋「前掲論文九九頁参照。
(7) Bultmann, op. cit. S. 477.
(8) Ebeling, op. cit. S. 231.
(9) キリスト教以前のものとして、エチオピア・エノク、十二族長の遺言、死海文書の中のダマスコ文書、シビラの託宣の第三卷。キリスト教と同時代のものとして(紀元七〇年まで)、モーセの昇天、スラヴ・エノク、イザヤの昇天と殉教。キリスト教(紀元七〇年)以後のものとして、アダムとイヴ、(モーセ黙示録)、第四エズラ、バルク黙示録、アブラハム黙示録、アブラハムの遺訓等がある。

cf. H. Ringren, *RGJ*, Bd. I, S. 464~466.

- (10) その他にルカー七・二〇―三七、Ⅱコリント一二・一―四、エペソ三・三―一二、ヘブル一二・二二―二九、ヤコブ五・七―一、一ペテロ一・一三―一五、Ⅱペテロ三・一〇―一三、一ヨハネ二・一八―二八、四・一―六、Ⅱヨハネ七を加えるものもある。土屋「前掲論文一〇四頁参照。

注(8)参照。

- (11) cf. M. Rist, *Interpreter's DB*, Vol. I, p. 157~161.

- (12) ケーゼマン「前掲書二〇〇頁。このNaherwartungという黙示思想の定義について、「近き」「遠き」という概念のあいまいさを突く者は多い。Ebeling, op. cit. S. 233 彼はユダヤ教黙示思想はむしろ Ferne Gottes を説くといっているが、われわれはこれに賛成しない。また cf. Bultmann, op. cit. S. 64~69, A. Sand, *Zur Frage nach 'Sitz im Leben' der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments*, NTS, 18, 1972, S. 168.

- (14) E・ケーゼマン「新約聖書における聖法文」(前掲書「起源」一二五―一五二頁)。

- (15) ケーゼマン「前掲書「起源」、一八五頁。

- (16) Ringren, op. cit. S. 468.

- 佐竹明「新聖書大辞典」、キリスト新聞、一九七一年、一三七八頁。

注(14)参照。

- (18) この用例として、一コリ二・七、一六・一二、マタイ六・

一四、一〇・三二以下、その他マタイにおけるテキストが多くあげられている。

- (19) 拙稿「盛大な晩餐の譬」(「神学研究」第三十号、一九八二年)二二頁参照。イエスの言葉は、いうまでもなく終末論的であり、終末的応報を表現する場合もないとはいえない。しかしその場合でも、その応報は人間の応答によって条件づけられ、功績に比例して与えられるようなものではない。一語でいえば、イエスは功績思想を否定しているのであり、その応報は「到来」のモチーフに帰るといってよからう。

(20) 同、一一―二三頁参照。

(21) 同、一三、一四頁。

- (22) ここで、われわれが譬の類型として用いた①アドヴェント(到来)、②終末的チャレンジ、③応答という図式と、本稿で用いている(A)来臨、(B)応答、(C)終末(応報)という図式とは、同じ考えから出たものであるが、若干の相異があることに、読者の注意を喚起したい。本稿では、(A)(B)(C)の用法を拡大して、一般的な救済史の構造として用いている。

- (23) E・ケーゼマン、佐竹・梅本訳「ローマ人への手紙に於ける義認と救済史」(「パウロ神学の核心」ヨルダン社、一九八〇年)一一九、一二〇頁参照。もちろん、この論文でケーゼマンは、救済史の神学と弁証法的に対立する十字架の神学の表現として義認論を理解し、その意義を強調して

いる。

- (24) 周知のように、R・ブルトマンは、かつて、史的イエスと原始キリスト教のケリュグマとの間の断絶を強調した(例えば、R・ブルトマン、飯・橋本訳「史的イエスとキリスト論」理想社、一九六五年参照)。その弟子たち、いわゆるポスト・ブルトマンニヤンの多くはこれを発展修正して、イエスの死と復活による断絶をこえて、イエスの教説と原始教団のケリュグマとの間に何らかの相似あるいは連続を見ている。本稿においても、われわれの立場はこの後者の側であることが見られるのであろう。cf. E. Käsemann, *Problem of Historical Jesus*, in *Essays on N. T. Themes*, (Eng. Tr.) SCM, 1964, p. 15-47.

(25) 前掲書「起源」、一九一頁。

- (26) D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, 1964, p. 266f. cf. J. Kallas, *The Apocalypse, An Apocalyptic Book?* in JBL, 86, 1967, p. 69f. 77.

その他、土屋博「マルコの終末観——三章の編集史的考察——」(「宗教研究」一八八号、一九六六年)三六頁参照。Ristが黙示思想の基本的な性格として、「二元論と終末論の二つを上げたが、われわれの理解では、この両者は別のことを指すのではない。」

- (27) cf. R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Marc*, 1950, p. 48-59, J. M. Robinson, *The Problem of History*

in Marc, 1975, p. 60-63, N. Perrin, *The NT, an Introduction*, 1974, p. 148f. 土屋、前掲論文「マルコ」二二頁、三二頁以下、四二、四六頁参照。

Perrin は、マルコ福音書体を「黙示的ドラマ」と規定しているが、イエスの歴史全体が受難のモチーフで貫かれ、その受難 (Passion) が来臨 (Parousia) の前提とされていると主張している。

- (28) 例えば、G・フォン・ラート、荒井訳「旧約聖書神学Ⅱ」教団出版、一九八二年、四一六頁。

- (29) N・ポーチャアス・関根訳「ダニエル書」(ATD 註解⁽²⁴⁾)、一九八〇年、東京)、二七六頁参照。

- (30) ラート、前掲書参照。彼は「黙示文学を予言の子というのは当たらない」(四二二頁)と断定し、むしろ知恵文学の系譜にいれる(四一五頁)。「素材、問題設定、論議の仕方」で知恵文学の伝承に根を下している(四二三頁)、「黙示文学は知恵の終末論化」(四二五頁)としている。

- (31) ラート、同書四二二頁。ダニエルの夢と創世記のヨセフの夢との相似については、多くの学者が注目している。ポーチャアス、前掲書、二八二頁参照。cf. A. Sand, op. cit. S. 168, S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic, Its Origin and Growth*, London, 1952, p. 33f. Frost は黙示文学を終末論の神話化と規定している。

- (32) 拙稿「盛大な晩餐」八頁参照。ポーチャアス、前掲書(二八〇頁)が紹介するA・ツェレニイによれば、ダニエル書

において古い予言がマカベア時代のできごとに関係づけられている。cf. Ringgren, op. cit. S. 465.

もっとも、ダニエル書における幻の解釈の部分が幻そのものよりも、伝承史的に新しいものか否か、こういった問題に、現在われわれは立ち入ることはできない。

- (33) マルコ一三・一四にも寓喩的解釈が見られ、「立つてはならぬ所」がエルサレム神殿を指すと多くの人は解している。ただこれがエルサレム陥落を示すのか、それが七〇年の陥落を指すのか (J. Gnilka, *EKK II* 2, 1979, S. 184)、または紀元前の経験を指すかは、研究者の間で意見が分れる。E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (Eng. Tr.) Richmond, 1970, p. 267 は、この記事をいわゆる「事後予言」とすることに反対している。

- (34) ポーチャアス前掲書二七七頁以下。この解釈手法はクムラン教団の「ペシアリウム」と同じであるとして、ダニエル書の中心に古い伝承の成就が見られるものを見出すのである。たとえば、ダニエル一・二〇↑民二四・二四、同一一・一〇、一四↑イザ八・七、エレ四七・二、同一一・三六↑イザ一〇・二三、同一二・三↑イザ五二・一三〜五三・一二等。またラート、前掲書四一四頁参照。

- (35) 「ヤハウエの日」については、ラート前掲書一六二頁以下。また一五四頁以下参照。

- (36) 同書 一五八頁。

- (37) 同書 四一六、四一九頁。

- (38) Ringgren, op. cit. S. 466.
 (39) ラート、前掲書一四七頁。
 (40) 同書 四一六頁以下。彼は黙示思想を歴史決定論と判断している。
- (41) Ebeling, op. cit. S. 229, A. 2 彼はケーゼマンに対する論評において、律法が黙示思想にとって不可欠であるという前提の上で、ステパノに代表されるヘレニズム・キリスト教会にとって、律法は意味をもたない。従って、ユダヤの黙示文学が、キリスト教神学の母というケーゼマンのテーゼは、ヘレニズム・キリスト教にあてはまらないといっている。
- われわれとしては、Ebeling のいう律法が黙示思想にとって不可欠という意味を問わなければならないが、ダニエル書七章をとってみても、不可欠とは思わない。ユダヤ黙示思想が、イスラエルをこえて、全世界や全宇宙を視野に収めたこと、またユダヤ黙示文学が古代東方のシンクレティズムの思想的状況の下に立っていたこと、また何よりも重要な点として、ユダヤ黙示思想がイスラエルの救済のできごと(A)から断絶したというわれわれのテーゼが、この考えを支援するであろう。
- (42) ポーチャアス前掲書二八三頁以下。この解釈をとるものとして、M. Noth, Collins, Procksch, Volz, Schmit などあげられている。
- (43) ケーゼマン「起源」一七六頁は黙示文学が歴史的思惟を可能にしたという卓見をのべている。これはわれわれのいう寓喩化と別のことではないと考える。
- (44) ヨセフス「ユダヤ古代誌」X 一一・七。ポーチャアス、前掲書二頁より引用。
- (45) J・M・ロビンソン「ロゴイ・ソフオーン」(ロビンソン、H・ケスター、加山訳「初期キリスト教の思想的軌跡」一九七五年、新教、所収)一〇四、一三五、一四二頁以下。また同書の中のH・ケスター「グノーマイ・ディアフォロイ」一七四―二三五頁参照。またこの点について、cf. H. D. Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnis der Apokalypik, ZThK, 63, 1969, S. 408f.
- (46) 拙稿「盛大な晩餐」一九頁、注(49)、E・ユンゲル、高橋訳「パウロとイエス」新教、一九七〇年、一三五―二〇九、二八八―三〇五頁参照。
- (47) 荒井献「イエス・キリスト」一九七九年、講談社、八五―九二、とくに九一頁。
- なお、Fuchs, op. cit. S. 248f は、ケーゼマンへの論評の中で、イエスの十字架がキリスト教において新しい律法解釈をもたらしたとしている。ケーゼマン(「起源」二一二頁)はこのFuchsに再反論して、律法問題は、異邦人伝道の現実によって、原始教会にとって問題となったとする。そしてこの見解をもって本稿の注(41)のEbelingの批判に対する答ともしている。Bultmann は (op. cit. S. 478) Fuchs を批判して、「イエスの十字架は、律法問題

に意義がある」と訂正すべきだとしている。

- (48) 洗礼者ヨハネの説教に関する福音書の記述（マタイ三・七―一二ルカ三・七―一八）はQ資料に属するが、むしろヨハネを一人の熱狂主義者として、キリスト教的予言者の予型として描いているとわれわれは解する。それがユダヤ黙示思想と類似点をもつことは、神学的にも歴史的にも偶然ではあるまい。S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelien*, Th. v. Zürich, 1972, S. 375はこのペリコーペを若いQ教団の黙示的な接近期待を表現するとしている。なお、ibid. S. 373, A. 328で紹介されている Vielhauer と Lohmeyer の考えも参考になる。

- (49) V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1959, p. 498による。ブルトマンは、七以下、一二、一四―二二、二四―二七をユダヤ的黙示録の伝承と見ている。土屋「マルコ」二三頁、注九、一〇参照。

- (50) マルコ一三・一〇の「福音はまずすべての国民にのべ伝えられねばならない」の語は、全世界の伝道が終ってから終末がくることを示している。

- (51) A. Sand, op.cit. S. 174以下でマルコは、黙示文学にキリスト教的意味を与えていると説明している。

- (52) Gnllka, *Mk. EKK*, II/2, S. 186はこの句自身はマルコ以前のものとしている。しかし、しるしの確定するのはマルコであると思われる。

- (53) 拙稿「盛大な晩餐」一三頁以下。

- (54) ここに、われわれが先に予想した、終末↓始源という、ユダヤ黙示文学としては恐らく後期の特徴が出ていることは注目してよからう。本文五九頁参照。

- (55) 前出注(40)参照。

- (56) Kallas, op.cit. p. 69―78.

- (57) B. W. Jones, *More about the Apocalypse as Apocalyptic*, JBL, 87, 1968, p. 325―327.

附記

本稿は、一九八二年一〇月一九日、関西学院大学神学部開設三〇周年記念神学講演として話されたものを敷衍し、その内容に手を加えたものである。