

原始キリスト教における災因論

十津 守宏

要旨

歴史的現実の中での「義人の受難」そしてそれに伴う「悪人の隆盛」は、有史以来の普遍的テーマである。旧約聖書における「ヨブ記」が到達した形而上学的な一つの回答——神の超越性の発見——は、人類の思想史の中での一つの頂点とも看做されうるものである。しかし、その回答が普遍性を持つことはなかった。むしろ、人々に受容されたのは、ユダヤ教後期の黙示文学が展開した現世と来世の二元論、時間的かつ彼岸的未来に投影された因果応報の教理の成就であった。原始キリスト教がその黙示文学の強い影響下で成立したことに議論の余地がない。しかし、原始キリスト教の担い手達が間近なものと感じ取り、そして希求していたこの世の終りは一向に到来する気配がなく、一方で黙示文学的希望と熱狂のもとで闘われたローマ帝国からのユダヤ民族の独立運動は惨澹たる結果を民にもたらし、ユダヤ民族は流浪の民となったのである。この期待とは相反する歴史的現実を経験しても、キリスト教がその命脈を保つことが出来た大きな要因はパウロの「十字架の神学」の成立に拠るところが大きい。なぜなら「十字架の神学」は、不幸や災厄に満ちたあらゆる歴史的経験・現実に対する宗教的かつ積極的な価値付けを、神の子イエスが経験した悲惨このうえない受難の十字架にこそ神の栄光と「救い」が顕れるという逆説——この逆説の真理はかの「山上の垂訓」に包含される精神によっても支持されるものである——のもとでなさしめるものであるからである。

人間を真に打ちのめすものは、不幸や災厄そのものではなく、その原因が分からないことである。しかし、「十字架の神学」は、人々が経験している過酷な歴史的経験・現実をイエス＝キリストの受難の十字架への道を重ね合わせることにより、その歴史的経験・現実を宗教的かつ積極的かつ逆説的な意味付けをなさしめるものである。この「十字架の神学」への道は、既に原始キリスト教における福音書の成立の段階——より厳密に述べるのであれば、史的イエスにまつわる伝承成立の段階——において既に準備されていたものであった。永遠帰郷の原初的楽園を捨てて歴史と進歩にとりつかれた人間にとっての真の宗教とはキリスト教である、というエリアーデの指摘が実に正鵠を得たものである。

「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである（ヨハネ 9． 3 新共同訳）」というイエスの言葉は、原始キリスト教の災因論の根幹をなすものであると同時に、黙示文学だけでなく、歴史的現実における不幸や災厄に対しての意味付けを否定的なそれから積極的なそれへの転換をなさしめたという意味において、原始キリスト教が古代イスラエルの宗教的伝統における因果応報の教理のもとでの災因論の超克を果たしている事を象徴的に表現しているのである。

はじめに

本論では、「義人の受難」という歴史的現実・経験に対して、原始キリスト教の宗教的伝統においてどのようにこの問題が取り扱われ解消されていったかについて、その原始キリスト教の母体となったユダヤ教後期の黙示文学と新約聖書における福音書を手がかりとしながら論じたいと思う。

旧約聖書の『創世記』の冒頭における楽園喪失神話は「死」と「罪」の起源について言及しているが、「義人の受難」の原因については語ってはいない。しかし、死後の世界に関する観念が明確に形成されておらず、歴史を導く人格神という神観念のもとで、人々は自らの行いに応じて歴史内部で神に報いられ、または審かれると考えていた古代イスラエル民族にとって、「義人の受難」という歴史的現実・経験は、信仰の根幹に関わる問題であった。神による一元的な支配と歴史的現実に対する神の働きを信じた古代イスラエルの民族¹⁾にとって、歴史的現実の中で、何故義人が苦しまなければならないのか、或いは何故悪人が富み栄えるのか、という問いは普遍的なテーマでもあり同時に来世や彼岸を措定しない因果応報の観念のもとでは説明不可能なものであったからである。この普遍的かつ深刻な問題に対して後期ユダヤ教の宗教的伝統から導出された回答——時間的に未来に投影された反歴史的解決としての黙示文学的終末論の勃興とそれに伴うメタ・ヒストリカルな形での因果応報の教理の成就——を、原始キリスト教がいかに関与し、その一方で乗り越えていったかについて、本論では概観してみたいと考えている。

1. 黙示文学

ユダヤ教の宗教的伝統の流れにおいて、歴史的現実の中での「義人の受難」に対する、ヨブ記のような形而上学的な宗教的解釈は主流のものとはなりえなかった。その解釈が単に形而上学的であったからだけではなく、信仰者個々人に極度の宗教的緊張を強いるものであったからである²⁾。

むしろ、歴史的経験の中での「義人の受難」という不条理な現実への宗教的解答となり得たものは、「救い」を将来化する預言者文学から黙示文学へと引き継がれた終末論的伝統の展開・発展である。この終末論への傾斜が、因果応報の観念のもとで現世の苦難に対する宗教的かつ合理的説明を与えることとなった。時間的に未来に投影された反歴史的解決としての終末論的希望の勃興である。このことを理解するためには、我々は先ず預言者文学から黙示文学へと展開された古代イスラエルの宗教からユダヤ教に至る終末論の思想的変遷について概観してみなければならない。

古代イスラエルの宗教を継承するユダヤ教の終末論は、預言者文学におけるそれと黙示文学におけるそれに大別される。預言者文学とユダヤ教後期の黙示文学の思想的枠組みに、明確な差異を我々は見出すことが出来るからである。預言者文学とは、旧約聖書におけるイザヤ書、エゼキエル書、アモス書などの書物を指す。これらの書物は、出エジプト以来、

イスラエルの民を導き続けた歴史を導く人格神であるヤーヴェへの信仰から離れて、バアルなどのカナンの土着の豊饒神信仰へと走った古代イスラエルの民への痛烈な批判を展開するとともに、それに対する神の裁きについて語る。一方の黙示文学はバビロン捕囚期以降の異民族支配に対する抵抗運動の一端として顕れたものである。旧約聖書におけるダニエル書、そして旧約聖書の偽典や外典であるエノク書、バルク書、エズラ書などを指す。預言者文学が神の霊が預言者の口を通して預言を語るという形式を採るのに対して、黙示文学は、神、天使などの神的存在が幻覚、夢などを通して預言者に啓示を行うという形式を採る。

預言者文学において展開されている終末論とは、真なる意味における終末論ではない。預言者文学において語られているのは、古代イスラエルの民の歴史内的な敵に対する神の審きであり、イスラエルの民の現世的な幸福の享受である。預言者文学の担い手達は、理念上は歴史内的なものである神の審きと救いの業の到来に対して、当時普遍的に中近東に流布していた宇宙論的終末神話からその終末論的装飾を借用し、自らの歴史内的希望を比較的近い未来に投影された歴史的解決として終末論的に装飾したに過ぎないのである³⁾。ここでは、歴史的現実の中での不条理や「義人の受難」という理解しがたい経験は、来るべき近未来における神の救済の約束と因果応報の教理の成就という観点から将来化され、現実を耐えさせる力を人々に与えたのである。しかし、この「救い」の将来化という傾向は、ユダヤ教後期の黙示文学においてより徹底した形で展開されていくに伴って、歴史的現実や経験、そしてこの世に対する現存在理解のあり方は預言者文学のそれとは全く違った形となって顕れてくることになる。そこでは現世と来世の二元論が成立し、真なる意味における終末論が展開される。加えて、預言者文学において神とイスラエル民族との契約として捉えられていた神との関係性は、信者個々人の問題に置換され普遍化される。そして、黙示文学の担い手達は、歴史内的な「救い」の実現の可能性に対して等しく懐疑的である。彼らが志向するものは、悪と罪に満たされたこの世の終わりであり、その終末の後に到来が約束されている、来るべき義と平和に満たされた来世なのである。以下に引用する黙示文学に属する『エズラ書』における預言者エズラと天使との間に交わされる会話からは、このことを明確に読み取ることが出来る。

なぜイスラエルは不名誉にも異邦人に渡されたのか、なぜあなたが愛された民を、神をも恐れぬ輩に渡されたのか、なぜ私たちの先祖の律法は滅び去り、書き記された契約はうせたのか？(エズラ 4.23 新共同訳)

この問いに対して、天使は以下のように答える。

時に適って約束されたことを、この世は実現できないであろう。それは、この世が悲しみと弱さに満ちているからである。あなたがわたしに尋ねているその悪は既に蒔かれた。しかし、その摘み取りはまだである。蒔かれたものが刈り取られ、悪が蒔かれた畑が消

え去れねば、善が蒔かれた畑は来ないであろう。悪の種が、最初のアダムの心に蒔かれたために、今までどれほど多くの不信仰を实らせたことだろう。それは脱穀の時が来るまで実らせ続けるだろう。(エズラ 4.27-30 新共同訳)

「義人の受難」という理解不能な歴史的経験に対する、黙示文学の担い手たちの典型的な解答がここには表現されている。ここに我々は、明確に対立する現世と来世の二元論を認めることが出来よう。この世に神の「救い」は顕在化しない。なぜなら、この世は「悲しみと弱さに満ちている」からであり、「悪が蒔かれた畑」であるからである。そして、「蒔かれたものが刈り取られ(現世の終りが到来し)」その「悪が蒔かれた畑(現世)が消え去れねば、善が蒔かれた畑(来世)は来ない」からである。ここでは、現世と来世が排他的に対立する存在であると考えられていることを読み取ることが出来る。そして、「義人の受難」、悪の繁栄という普遍的な宗教的問いは難なく解決される。「悪が蒔かれた畑」である現世は、悪の支配下にある。それ故に、義人は迫害され、一方で悪人が富み栄えるのである。そこで、神は新たなる創造を望む。悪魔もろとも罪と悪に満ちたこの世を滅ぼし、来るべき来世には神に忠実であった義人のみが住まうであろう——これが簡潔に纏めた黙示文学的希望の本質である。ここでは、預言者文学において近い未来に将来化されていた神による「救い」の到来が、時間と歴史の終わりの時期に投影され、より明確かつ決定的な形で将来化されている。それは単なる将来化というだけではなく、彼岸化され、非歴史化されたとも表現され得るものである。なぜなら、来るべき来世とは概念的には現世や現行の歴史の延長線上に存在するものではなく、それらを破棄することによりのみ成立するもの——即ち彼岸的な存在であるからである。そしてこの黙示文学の精神は、捕囚期以降のユダヤ教の現存材理解を根底から規定するに至り、イエスが活躍した時代・キリスト教の黎明の時期に到るまで、ユダヤ教徒の多くの信徒の心を捉え、彼らの希望の根源であり続けたのである。イエスが宣教を始めたのは、まさにその黙示文学的終末待望がユダヤ民族全体を熱狂的に捉えていた時代であった。一方で、このことはこの黙示文学がやはり因果応報の觀念のもとで、歴史的現実の中での「義人の受難」という普遍的問いに対する解決を図ろうとしていることを示している。なぜなら、終末時の神による救済に与れるか否か、義と平和の来世に辿り着けるか否かは、信徒個々人が神に忠実であったか否か、そして現世での行いによりさだめられるということを、黙示文学は等しく主張しているからである。

「義人の受難」という不合理な歴史的現実に対して、形而上学的なヨブ記の解決、或いはその現実を自らの罪と結果として向き合う預言者文学的解決は、いずれもが極めて大きな宗教的緊張をもたらすものである。それ故に、この世が悪の支配下にあるが故に義人が迫害されるという黙示文学的現存在理解が、如何に人々のメンタリティに受け入れられやすいものであったかは想像に難くない。黙示文学の作者たち、そしてその受容者たちは自らのふりかかる災厄を、預言者文学の担い手たちのように、神に対する自らの背信や罪の

結果⁴⁾——神の否定的啓示——とは看做さず、先に引用したエズラ書の記述からも明らかのように、悪によりこの世が支配されているが故に神に忠実である自分達が迫害されていると看做しているからである。このことは黙示文学の担い手やその受容者達が預言者文学の担い手たちのように、厳しい歴史的現実に対して自らの犯した罪の結果として内省的に向き合っていないことを示すものである。そこでは神の歴史的現実に対する支配を前提とするのであれば、「義人の受難」という歴史的現実の中で因果応報の観念のもとでは理解不能な歴史的経験は、未来に投影された終末と神の「審き」の到来により脱宿命化されているのである⁵⁾。しかし先述したように、このことは同時にその因果応報の観念が、単に時間と場所を変えた形で現世と来世の二元論を展開する黙示文学的の終末観と現存在理解もとでメタ・ヒストリカルに展開・受容されているに過ぎないことを示している。イエスが活躍した時代にユダヤ民族を支配していた熱狂を帯びた終末論的希望の源泉は黙示文学的なそれであり、神に選ばれた民が異民族の支配下にあるという歴史的経験を中和していたのである。人々は神に選ばれた民が異民族の支配下にあるという理解不可能な歴史的現実を、預言者文学の担い手たちのように自らが犯した罪に内省的に向き合うこともなければ、ヨブ記の作者のように神の超越性を鑑みることもなく、間近に迫った天変地異を伴った悪と罪に満ちた世界の終末の到来を希求しながら、エリアーデの表現を借りるのであれば、「何千万人の人々が過去何世紀にもわたって、大きな歴史的な重圧に対して絶望に陥ることなく、自殺することなく、同時につねに歴史の相対的、虚無的見解に陥ることなく、堪え忍んできた」のである⁶⁾。歴史的現実の中で様々な苦難と出会う人間存在にとって、その意味を知ることは、その苦難に耐えさせる力を得るためには不可欠なことである。かのニーチェも指摘しているように⁷⁾、その苦難と試練の無意味さほどに人間存在を苦しめるものはないからである。ヨブが問うていることも何故に自らが苦しむのかということである。この見地から鑑みるのであれば、黙示文学が提示した二元論への傾斜——現世と来世、善と悪といった全てにおける二元化の傾向——は、その傾向が神の一元性や神は歴史内で啓示を行うという古代イスラエルの宗教的伝統に基づく神観念からは乖離するものであったとしても、厳しい歴史的現実を喘ぐユダヤ民族の人々にとって、極めて受容されやすい理想的な現実解釈のモデルを提供したといえよう。それはまた、古代イスラエルの宗教的伝統における最も重要な発見である、歴史に内在的でありながらも超越するという歴史を導く人格神という観念を半ば放棄することであった。黙示文学の世界観では、決定論的歴史観の成立とともに神は歴史内部から彼岸へと後退させられてしまうからである。そして、この極めて重大な神学的問題——黙示文学的思想により惹起された——は、イエスの終末論的宣教において、再び採り上げられ、古代イスラエルの宗教的伝統的に回帰する形で解消されていくこととなるのである。

2. 福音書

「義人が何故苦しまなければならないのか」、この問いは現在に至るまで多くの宗教や思想・思弁が向き合ってきた普遍的テーマである。前章では、後期ユダヤ教の黙示文学がこの普遍的テーマに対して提示した未来に投影された反歴史的解決としての終末論の勃興・展開について概観した。黙示文学では、善悪の二元論、現世と来世の排他的二元論を展開することにより、歴史的現実・経験の中ではしばしば生起する「義人の受難」という普遍的な問題を、未来に投影された反歴史的解決——それは非歴史的解決とさえ看做せるものであるが——という形で解消した。この黙示文学の未来に投影された反歴史的解決——終末の到来による悪弊に満ちた現世の終焉と義と平和に満たされた新世界の再創造——という精神は、原始キリスト教にも確実に受け継がれている。ヒルゲンフェルトが指摘したように、そもそもナザレ人イエスをメシアとして祀り上げた一連の運動そのものが、ユダヤ教後期の黙示文学的終末待望の機運のもとで成立したことは議論の余地がないからである⁸⁾。イエスの生前の行いや教えについて言及している新約聖書のマタイ・マルコ・ルカ・ヨハネの4つの福音書に描かれたイエス自身も、この4福音書全てに共通する形で自らの宣教が終末論的宣教であることを重ねて宣言している。また、新約聖書における小黙示録とも呼称される「マタイによる福音書」の24章では、「民は民に、国は国に対して敵対し立ち上がり、方々に飢饉や地震が起こる」と述べられている。この表現もまた典型的な黙示文学特有のそれであり、このような表現が福音書にみられることもまた、原始キリスト教がユダヤ教後期黙示文学の強い影響下で成立したことを示しているといえよう。更には、黙示文学における因果応報観念の残滓たるものも、以下に引用した福音書の記述からも明らかのように、イエスの宣教内容の随所に見出すことが出来る。

あなたがたを受け入れる人は、わたしを受け入れ、わたしを受け入れる人は、わたしを遣わされた方を受け入れるのである。預言者を預言者として受け入れる人は、預言者と同じ報いを受け、正しい者を正しい者として受け入れる人は、正しい者と同じ報いを受ける。はっきり言うておく。わたしの弟子だという理由で、この小さい者の一人に、冷たい水一杯でも飲ませてくれる人は、必ずその報いを受ける。」(マタイによる福音書 10. 40-42 新共同訳)

しかしその一方で原始キリスト教は、このユダヤ教後期の黙示文学的精神と決定的に訣別していくのである。福音書に描かれたイエスは、自らの宣教が終末論的宣教——旧約聖書に預言された「救い」の到来——であることだけでなく、長らく期待されていた現世と来世の転換が、今まさにここで起きようとしていることを強調している。このことは、現在の終末論を展開しているとされる「ヨハネによる福音書」⁹⁾において最も顕著ではあるが、それだけではなく黙示文学では現世と本質的に異なる排他的時間的近未来に期待されていた来世たる「神の国」の現在性さえも福音書は示唆するのである。古代イスラエルの

宗教的伝統に最も近いとされる救済史的志向を示す「ルカによる福音書」では、その来世たる「神の国」の現在性が言及されている。

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

神の国は見える形では来ない。『ここにある』『あそこにあると言えるものでもない』実に神の国はあなたがたの間にあるのだ (ルカ 17 章 20-21)

この「神の国」の現在性の示唆は、イエス=キリストの十字架上での受難死という歴史の中に啓示された神の「救い」の現在化を通して、歴史的現実全てを価値付けるパウロの「十字架の神学」の成立へと続く道の端緒である。それはまた、歴史から後退し世界の没落と再創造のみを志向する黙示文学的なそれではなく、あくまでも歴史に超越的でありながらも歴史に内在し歴史を導く人格神とその人格神に導かれたイスラエルの民の歴史——救済史——という古代イスラエルの宗教の正統的伝統への回帰をも意味するものでもある。また、ここで「空の鳥」や「野の花」に対して神の支配のもとでの世界内の秩序について語る知恵文学的色彩に彩られたイエスの言葉(マタイ 6 章 26, 28-30)を想起しても良いだろう¹⁰⁾。このイエスの言葉とされる福音書の記述からも、先に述べた見解は支持されるからである。

この古代イスラエルの宗教の正統的伝統への回帰を象徴的に示しているのが、以下に引用する「ヨハネによる福音書」におけるイエスと弟子たちの会話である。生まれつき目が見えない人の目が見えなくなった原因を尋ねる弟子達に対して、イエスは「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである(ヨハネ 9. 3)」と答える。ここでは黙示文学をもメタ・ヒストリカルに支配していた因果応報の教理が、更には黙示文学における現世と来世の排他的二元論が決定的に超越されている。先にも述べたように、マタイ・マルコ・ルカ・ヨハネの4つの福音書の中でも、終末の現在性の示唆が最も尖鋭的といわれている「ヨハネによる福音書」においても、この言葉はひときわあざやかな異彩を放っている。ユダヤ教後期の黙示文学では、この世は神に見捨てられた全く価値のないものと考えられていた。本論においても先にも引用した黙示文学に分類される「エズラ書」の記述からも明らかなように、この世はアダムが犯した原罪により罪と死が入り込んでしまった呪われたものであり、神の失敗した創造物でもあったのである。それ故に、黙示文学の担い手達の関心と希望は、現世ではなく来るべき新世界のみに集中していた。しかし、先に引用した「ヨハネによる福音書」におけるイエスの言葉は、原始キリスト教がユダヤ教後期黙示文学とは全く違った精神のもとで、現実の再解釈を試み、そして現存在理解を形成していることを如実に示しているのである。それはユダヤ教後期の黙示文学的精神の持ち主から鑑みると、驚くべき逆説的真理でもある。な

ぜなら、目が見えない原因は、罪のためではなく神の栄光が顕れるためである、という説明は、あらゆる因果応報の教理——それは黙示文学をもメタ・ヒストリカルに支配している——を根本的に排除するものであるからである。加えて、その目が見えないという歴史的現実に対する、それまでの黙示文学の教理にみられるようなこの世を支配するとされていた悪魔の仕業でもなく神の歴史的啓示の手段としての神の栄光を顕す器であるという逆説的解釈に基づく真理は、圧倒的な歴史内における神の御業の存在の偉大さへの賛美と信頼と来世ではなく現世に対する神の愛と憐れみを示めしている。このことは、かの有名な「神は、その独り子をお与えになったほどに世を愛された。独り子を信じるものが一人も滅びないで、永遠の命を得るためである（ヨハネ3章16）」というイエスの言葉によっても補強され、黙示文学的な現世と来世の排他的二元論は完全に超越されるのである。

先にも述べたように黙示文学においては、この世は価値のない滅びに定められたものであった。しかし、先に引用したイエスの言葉からも明らかになることは、原始キリスト教においてはこの世は神の歴史的啓示の場なのであり、その栄光と恵みが顕れる場所とされているということである。現世と来世の二元論は、現在の終末の展開と来世たる「神の国」の現在性の示唆によって、黙示文学的な「置き換えモデル」から「変貌モデル」へと変容しているのである¹¹⁾。異なった表現を用いるのであれば、黙示文学の排他的二元論は、現世と来世が重なり合う重層的二元論へと変容しているともいえよう¹²⁾。そしてその一方で、この世における災厄や不幸の原因の説明は、黙示文学勃興以前の古代イスラエルの宗教、ユダヤ教の宗教的伝統に見られたように、再び神に求められることとなるのである。まさしく、「わたしたちは神から幸福をいただいたのだから、不幸もいただくのではないか。（ヨブ記2章10 新共同訳）」ということなのである。従って、歴史的に経験される災厄や不幸全てには、神による宗教的意味付けが与えられることになる。古代イスラエルの宗教では、現世における歴史的経験・現実は、幸・不幸を問わず全てが神の啓示として宗教的価値を有していた。神の全能性に対する揺ぎ無い信頼が、神の二元的に対立する悪の存在という観念の成長を阻害したからである。先に引用したヨブ記におけるヨブを試みるサタンも、神と二元的に対立する「悪」の人格化ではなく、あくまでも神の宮廷に仕える官吏の一人として描かれているに過ぎない。従って、この黙示文学的二元的思考は古代イスラエルの宗教の精神からは直接的には導出できない。多くの先行研究が指摘するように、この黙示文学における二元的思考は捕囚期におけるゾロアスター教との直接的・間接的接触からもたらされたものである¹³⁾。黙示文学の成立以前は、古代イスラエルの民にふりかかる様々な災厄は、民が犯した罪の結果としてあくまでも神の否定的啓示として理解されていた。その後、黙示文学において展開された現世と来世の二元論と決定論的歴史理解は、歴史を導く人格神として歴史内に啓示されたことにより「永遠回帰の神話」を超越したセム族一神の「神」を、歴史の彼方へと後退せしめた。そして、民にふりかかる様々な災厄は神の否定的啓示・示現としてではなく、現世を神に代わり支配する「悪」の仕業として解釈さ

れた。しかし、このヨハネの福音書のイエスの言葉は、歴史の彼岸に後退させられていた神を現世と歴史的現実には再び呼び戻すだけでなく、それと同時に歴史的現実と経験の神聖化という現実解釈のモデルを提供したのである。

先述したように、人間にとっての真の不幸とは、その災厄そのものではなく、その災厄の原因が分からないことであると言われている。かのヨブの問いの本質も、彼に降りかかった災厄の原因を問うた点にあった¹⁴⁾。しかし、「ヨハネによる福音書」のイエスの言葉を通して語られた真理は、その不幸には神による意味付けがあること——それも「罪」の結果といった否定的な意味付けをではなく積極的なそれであることを示したのである。キリスト教の最大の特徴とは、現世の歴史的経験と現実における不幸と苦悩に積極的な意味付けを与えたことである¹⁵⁾と、しばしば指摘される。この原始キリスト教における思想的転換は、パウロに引き継がれ、イエスの受難の十字架への歩みと信徒個々人の苦難満ちた人生の歩みを一体化させる「十字架の神学」の成立をみることとなる。この思想的潮流は、現世と歴史的現実の中での災厄や不幸の原因を現世を支配する「悪」に求めた黙示文学以上に——このことは、その後のキリスト教が迎った歴史からも明らかになるのであるが——、災厄と不幸に満ちた歴史的現実を積極的に受容するための現実解釈のモデルを提供することによって、深い慰めを人々に与えたのである。

結びに代えて

歴史的現実の中での「義人の受難」そしてそれに伴う「悪人の隆盛」は、有史以来の普遍的テーマである。旧約聖書における「ヨブ記」が到達した形而上学的な一つの回答——神の超越性の発見——は、人類の思想史の中での一つの頂点とも看做されうるものである。しかし、その回答が普遍性を持つことはなかった。むしろ、人々に受容されたのは、ユダヤ教後期の黙示文学が展開した現世と来世の二元論、時間的かつ彼岸的未来に投影された因果応報の教理の成就であり、それに伴う歴史的経験の脱宿命化であった。原始キリスト教がその黙示文学の強い影響下で成立したことに議論の余地がない。しかし、原始キリスト教の担い手達が間近なものと感じ取り、そして希求していたこの世の終りは一向に到来する気配がなく、一方で黙示文学的希望と熱狂のもとで闘われたローマ帝国からのユダヤの民の独立運動は惨澹たる結果を民にもたらし、ユダヤ民族は流浪の民となったのである。この期待とは相反する歴史的経験を目の当たりにしても、間近なものとして考えられていたこの世の終りが一向に到来することがなくても、キリスト教がその命脈を保つことが出来た大きな要因はパウロの「十字架の神学」の成立に拠るところが大きい。なぜなら「十字架の神学」は、不幸や災厄に満ちたあらゆる歴史的経験・現実に対する宗教的かつ積極的な価値付けを、神の子イエスの無力でありかつ悲惨このうえない受難の十字架にこそ神の栄光と「救い」の証しであるという逆説——この逆説の真理はかの「山上の垂訓」に包含される精神によっても支持されるものである——のもとでなさしめるものであるからで

ある¹⁶⁾。先にも述べたように、人間を真に打ちのめすものは、不幸や災厄そのものではなく、その原因が分からないことである。しかし、「十字架の神学」は、人々が経験している過酷な歴史的経験・現実をイエス＝キリストの受難の十字架への道を重ね合わせるにより、その歴史的経験・現実を宗教的かつ積極的かつ逆説的な意味付け——自らが背負わされた苦難とは、主イエス・キリストが背負った受難の道への苦難と同じであり¹⁷⁾、その悲惨さの極みの中にこそ神の栄光と救いがある——をなさしめることが出来る。この「十字架の神学」への道は、本論で検証したように、既に原始キリスト教における福音書の成立の段階——より厳密に述べるのであれば、史的イエスにまつわる伝承成立の段階——において既に準備されていたものであった。永遠回帰の原初的楽園を捨てて歴史と進歩にとりつかれた人間にとっての真の宗教とはキリスト教である¹⁸⁾、というエリアーデの指摘がいかに正鵠を得たものであるかを、我々は本論の観点からもよりよくうかがい知る事が出来よう。先に引用した「ヨハネによる福音書」における「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである(ヨハネ9.3新共同訳)」というイエスの言葉は、原始キリスト教の災因論の根幹をなすものであると同時に、黙示文学だけでなく、歴史的現実における不幸や災厄に対しての意味付けを否定的なそれから積極的なそれへの転換をなさしめたという意味において、原始キリスト教が古代イスラエルの宗教的伝統における災因論の超克を果たしている事を象徴的に表現しているのである。

注

- 1) K・コッホ(1990) 『預言者』(荒井章三・木幡藤子訳), 教文館, 24.
- 2) このことについては、拙著「ユダヤ教における災因論」『鈴鹿短期大学 紀要第32巻』にて詳細に論じている。こちらを参照されたい。
- 3) R.Bultman(1979) Geschichte und Eschatologie.Tubingen J.C.B.Mohr, 36.
- 4) K・コッホ(1990) 『預言者』(荒井章三・木幡藤子訳), 教文館, 53.
- 5) J・モルトマン(1996) 『神の到来』(蓮見和男訳), 新教出版社, 215-216.
K・コッホ(1990) 『預言者』(荒井章三・木幡藤子訳), 教文館, 314-315.
このことを、K・コッホはJ・モルトマンとは異なって肯定的に捉えており、「希望を自分の存在論と神学の根本においた」と述べている。
- 6) M・エリアーデ(1963) 『永遠回帰の神話』(堀一郎訳), 未来社, 196.
- 7) F・ニーチェ(1940) 『道徳の系譜』(木場深定訳), 岩波書店, 77.
- 8) W・シュミットハルス(1986) 『黙示文学入門』(土岐健治・江口再起・高岡清訳), 教文館, 165.
佐藤研(1997) 「預言者としてのイエス」『古代イスラエルの預言者の思想的世界』金井美彦・月本昭男・山我哲雄編, 新教出版社, 293-295.
A.Hilgenfeld, Die judische Apokalyptic in ihrer geschitlichen Entwicklung.

amsterdam;Rodopi. なども参照されたい。かのA・シュヴァイツァーの主張ほど先鋭的ではなかったとしても、本論中でも述べたように、イエス自身の宣教活動・原始キリスト教の教理の形成過程における黙示文学からの影響については全く議論の余地はない。

- 9) W・シュミットハルス (1986) 『黙示文学入門』(土岐健治・江口再起・高岡清訳), 教文館, 178-181.
C・H・ドット (1953) 『キリストの来臨』(神田盾夫訳), 新教出版社, 117-118.
大貫隆 (1996) 『ヨハネによる福音書』, 日本基督教団出版局, 170.
- 10) この言葉を鑑みてケーゼマンは、イエス自身は黙示文学的精神の持ち主ではなかったと論じているが、本論中で考察したように原始キリスト教が展開した終末論における現世と来世の重層性を鑑みるのであれば、ケーゼマンの見解はいささかの外れなものと言わざるをえない。
E・ケーゼマン (1972) 『新約神学の起源』(渡辺英俊訳), 日本基督教団出版局, 185.
- 11) 大貫隆 (1993) 『神の国とエゴイズム』, 教文館, 132-231.
柴田秀 (1996) 『ただの人・イエスの思想』, 三一書房, 148-166.
- 12) W・シュミットハルス (1986) 『黙示文学入門』(土岐健治・江口再起・高岡清訳), 教文, 172.
- 13) 黙示文学の歴史的起源については、様々な議論が存在するが、少なくともその二元論的思考に関してはバビロン捕囚期における、善なる神アフラ・マズダと悪神アハリマンによる善悪の二元論を展開するゾロアスター教の影響を否定することは出来ない。神の一元性を至上の原理とする古代イスラエルの宗教的伝統から直接的に二元論を基盤とする黙示文学的伝統は導出され得ない。また、旧約聖書の預言者文学の成立以降、頻繁に登場するメシア観念もまたゾロアスター教からの明確な影響下で成立したものである。同じく、神の仕える一官吏に過ぎなかったサタンが、神と二元的に対立する「この世の支配者」として人格化された事にもゾロアスター教の善悪二元論からの影響が認められる。
- 14) 赤司道雄 (1973) 『旧約聖書捕囚以後の思想史』, 大明堂, 173.
- 15) M・エリアーデ (1963) 『永遠回帰の神話』(堀一郎訳), 未来社, 129.
- 16) 青野太潮 (1989) 『「十字架の神学」の成立』, ヨルダン社, 15, 77, 102, 219-225.
- 17) この精神は、有名なマーガレット・F・パワーズの詩『足跡』にも表現されている。
この『足跡』は、「主イエスと共に海辺を歩いていたる夢を見た人が、人生航路の最後で振り返って見ると、随所に一人分の足跡しかないことに気がついた。そして、それは彼の人生でとても苦しい経験をした時期ばかりであった。彼は当惑して主にたずねた。どうして私が貴方を必要としていた時に限って、貴方は共に歩んで下さらなかったのかと、主は答えた。それは私が貴方を背負って歩いていた時だったのです」という概要の詩である。
ここでも逆境にあつてこそ、神が近い存在であるという認識が吐露されている。
- 18) M・エリアーデ (1963) 『永遠回帰の神話』(堀一郎訳), 未来社, 205-208.

Concepts Explaining Misfortune in the Early Age Christianity

Morihiro TOZU

How early Christianity treated and responded to a historical reality and experience of “the Passion of the Righteous”? This paper examines this question through apocalyptic literatures in the Second Temple Judaism and Gospels in the New Testament.

Though the story of Paradise Lost in Genesis 3 explains the origin of human death and sin, there is no explanation on the origin of “the Passion of the Righteous.” This concept is, however, a crucial one for the Israelites, for they did not have a developed concept of afterworld and, under the concept of humanized God who leads the history, they believed that they would be rewarded or judged in their historical life by their own deeds. The Israelites, therefore, who believed in an unitary government and historical intervention of God, considered that sufferings of the righteous and prosperity of evildoers was a fundamental question, and in the context of retribution in this world they could not solve it without a concept of afterlife. The religious tradition of Second Temple Judaism responded to this universal and crucial question with: 1) a thriving apocalyptic eschatology as a future-oriented a-historical solution; and 2) a completion of the dogma of retribution in a meta-historical manner. The central topic of this paper will be how early Christianity has inherited and overcome these solutions.