

『新約聖書と神の民』

（キリスト教起源と神に関する問い）（二）

N・T・ライト
伊藤 明 生
(訳)(著)

（iii）初期キリスト教の歴史

過去二百年以上もの間、学者たちは初期キリスト教の歴史とも呼ぶべきものの探究に忙しくしてきた。初期の教会はどのようなものであったか。その主要な運動は何であったか。百年の間に小さなユダヤ教の分派からローマ帝国全体に広がった大きくゆるく編み合わされた多文化の集団にどのように変わったのか。^①本書の第四部で、この領域全体を私たちは見ることになるので、その概観をここで先取りする必要はない。既に見てきた通りに、この歴史的研究には、初期キリスト教神学とも呼ぶべきものも含まれなければならない。初期キリスト教神学とは、およそ紀元三〇年から一三〇年の間にキリスト教信仰を告白したキリスト者たちの世界観と信仰体系の歴史的描写のことである。^② 私たちが求めているものが、これであるならば、たとい他

に何もないとしても、明らかに専ら見なければならぬのは新約聖書であろう。しかし、新約聖書の記者たちは、この種の情報を読者に提供しようとはほとんどしていないし、時には初期キリスト教の信仰体系の特定のタイプと闘っているので、行間を大いに読むことが必要である。初期キリスト教の神学を復元することには、現存していない著述（もし、そういうものがあつたならば）の様々な神学の復元をも含むものになる。この種の行間を読み、復元を行なうことは歴史家たちがしばしば行なうことなので、十分に公平なことであり、原理的には可能かもしれない。そして実際非常に多くの時間と労力とが、ここ数十年の間このことに注がれてきた。^③

このような課題の大きな利点は、公の働きとして非常に明らかに見ることができることである。それぞれすべての様々な人に開かれている。用いられる方法は、歴史家が、ある社会とその信仰体系を復元していく際のそれである。それだけではなく、今の時代の学問世界で、このような課題に取り組むには大きな機会がある。新しい道具とテキストによって、私たちの先達たちが一世紀前には知らなかった思想と生活の世界が開かれている。信仰の歴史を含めた初代教会の歴史を研究することは可能なことであり、魅力的であり、潜在的に実り多い。

同時に、このような課題が直面する困難がいくつかある。まず第一に、すべての古代史に伴う一般的困難を共有している。つまり、完璧な仕事をするに十分な資料がない。初期キリスト教、そして神学の完全な描写を、私たちが望むほどには確保することができない。この種の情報を私たちに提供するように意図されていない証拠文書では不十分である。その結果、常に悪循環の危険が伴う。初期キリスト教の歴史研究の目指すところの一部は、私たちが新約聖書を含む全地勢を概観できる有利な地点に到達することであつた。しかし、このような課題のためのほとんどの資料は新約聖書そのもののうちに含まれている。

この結果、今度は果てしない、実り少ない推測が可能となる。ヨナのとうごまのように一夜のうちに突拍子もない仮説が成長することができ、翌日になってもとうごまを枯らせる焼けつくような東風は吹かない。突拍子もないにも拘わらず生き残り、たぶん生き残る価値のない今の時代の様々なキリスト教に関する見解を庇護している。そのような見解の中には、例えば、キリスト教起源に関する「ビッグ・バン」理論がある。この理論によると、真の、純粹で混ぜ物のないキリスト教は、当初僅かの期間に見られたが、それ以来興奮が収まり、ごちゃ混ぜになってきた、となる。他方、「着実な発達」理論がある。これによると、神学的、実践的な考えと取り組んできた課題は、何の紆余曲折も再考もなく一直線に発達した、と言う。また、古チュービンゲン学派の仮説がある。この説によると、キリスト教は、人種の背景（ユダヤ人と異邦人）で分かれた二つに分離し、並行した形で発達してきたが、第二世代になってから一緒になり、普遍的公同教会が成立した、と。このような理論の各々に加えるべき反論の余地は相当あるが、それでも潜在意識のレベルでは今だに影響力を行使し続けている。

私たちの課題を通常把握する上でのもう一つの問題は、実証主義的自己描写である。歴史と称するものすべてに選択、配置などが絡み合い、「中立的」または「客観的」歴史という考えは啓蒙思想以降の想像の作り話に過ぎない、と私は第四章で論じる。もし、この時点で何らかの区別をする必要があるならば、「客観的」と「主観的」ではなく、むしろ「公的」課題と「私的」課題と考える方が良いと思う。それでも、まるで達成可能なそのようなものが実在するかのように、価値判断のない、独断のない歴史編纂を支持する実証主義的要素はまだ残る。このようなアプローチは、多少なりとも自己論駁的である。^④レイセセン自身の聖書学の歴史の記述自体が、先入観に基づく選択と配置の良い例である。

仮に、ある種の歴史的知識が可能であるとして、傲慢な客観主義に抵抗するのと同じ程度に主観主義に陥

ることに抵抗するならば、私たちは次のように問わなければならない。この課題にどのような用途があるか、と。ある人々が望むように、単に何が起こったかを見い出すために、歴史はそれ自体のためになされなければならない、と言うことも非常に良い。しかし、私の知っている、新約聖書と初期キリスト教に関する著述家たちは例外なく皆、関連する出来事の重要性に関して自分自身の考えを抱いており、単なる記述のみで満足していないと言う事実が残る。過去のこの部分に関して語られる物語は、現在に意味があると普遍的に認められている。ここまでは非常に結構である。しかし、初期キリスト教の歴史がどのようにに現在に「意味」がなければならないか。この点で一致はない。あるのは、むしろごちゃまぜである。

第一に、今世紀と他の世紀の多くの著述家たちは、初期のキリスト者たちの宗教的体験（時々、初期キリスト者の「神学」も含められて）がキリスト教内で規範的要素である、と見てきた。初期キリスト教とキリスト教神学とを見い出すと、キリスト教がどのようなべきか、と言う真のモデルと触れていると知り、初期キリスト教とキリスト教神学を「科学的」に、たぶん「客観的」に研究することが可能になる、という明らかな利点がある。このような視点にはある。そこで、望むことができるのは、説教と祈りによって、このモデルを再活性化できるかもしれないということである。^⑤このようにして、原理的にはすべての人が観察することができる歴史に訴えて、ヴレーデとレイセネンとの目指すものとある程度の統合が達成される。第二次世界大戦後の時代のいわゆる「聖書神学」運動のプログラムともうまく合致する。この運動では、聖書自体が「啓示」であったと言う考えを拒絶し、代わりに神は歴史内で力強いみわざのうちに御自身を啓示すると言う考えを選択する。歴史内での神の力強いみわざを、観察者たち、この場合特に初期のキリスト者たちが証言し、その証言を神聖なものとして著述に残している。^⑥このような外観では、新約聖書は事実にもっとも近い文書の一揃いであるので、歴史的に読まれて「権威ある」ものとなる。従って、スエトニウスがド

ミテイエヌス帝の生涯に関してもつとも良い「権威」であるのと同じ意味で、新約聖書も権威あるものとなる。ところが、この具体的例で、「権威」という言葉が実は如何につかみ所がないかが正にわかる。スエトニウスはタブロイド版の新聞と同程度の信頼性しかない。ただ単に出来事に近いことだけでは十分ではない。

第二に、もし初期キリスト教が何らかの形で規範として機能するべきであるならば、プロセスには明らかに取捨選択が拘わる。何かの歴史的記述には、ただ単に取捨選択が拘わるのみならず、既に整えられた価値体系に従った初期キリスト教の型を選択することが伴う。このようなプロセスには、必然的に省略が伴う。容易にグループにまとめ、権威的地位を付与することができるともより多くの型が初期キリスト教にはある。そして、用いられるモデルでは正典には全く意味がないので、この点で私たちが「正しい」種類の宗教体験を「間違った」種類の宗教体験から区別することができるようにする他の基準を外部から導入せざるをえなくなる。原始的であるからより純粹であるとの根拠から、最初期の時期を高めるか、あるいはある特定の型の宗教を選ぶかする。この型とは、文化的発祥地（ユダヤか、またはギリシヤか）によって、あるいは神学的規範（例えば、パウロのキリスト教）に合致するかどうかで描写される。これもやはり非常に問題と思われる。このような基準はどこに由来するのであろうか。聖書または伝統に由来するものとは思われない。主流または、「真正な」初期のキリスト教とは本当にどのようなものであったか、に関する解釈者の見解に由来するだけである。しかし、そのような場合には、初期キリスト教の「客観的」であろうとする研究は破棄されている。代わりに試みられているのは、より高度に一般化されたキリスト教神学、あるいは少なくとも新約聖書神学の下部の分科である。^⑨

この問題は、レイセネンの研究にも同様に明らかである。初期キリスト教の信仰の歴史を「客観的に」研究することを主張して、新約聖書の研究の成果を教会だけではなく、世界にも適応するのが良い、と論じて

いる。これは、レイセネンが正しく留意しているように（興味深いことに、この現象を歴史的にも神学的にもレイセネンは説明できないが）、一世紀のユダヤ人とキリスト者の前提と合致する^⑩。ところが、この結果二つの困難が生じる。どうしてユダヤ教やキリスト教の伝統の外のだれかが、この伝統の歴史の中の一つの章を語り直すことに何らかの今日的意味を見い出さなければならないか。せいぜい人間の愚行と軽々しい信仰または人間の勇氣と忍耐、あるいはたぶん両方の混ざり合ったものであろう。そうであれば、レイセネンを含めて学者たちがまだ資料に惜し気もなく費やしている注目を、そのような資料に向ける価値はほとんどない。さらに、レイセネンが、新約聖書を読み、そこに現代的論点と取り組むことのできる資料を見い出したと主張する際に、取捨選択の問題が残る。彼が粉から麦を選別し、麦を用いて現代的問いに取り組むことを可能にする彼の価値体系はどこに由来するか。レイセネンの取り扱いから生じてくると思われる主要なメッセージは、ユダヤ教とキリスト教との初期の分裂は、余りにもごちゃまぜで混乱していて、ゼロから問題全体を再考する方がはるかに良い、ということであろう。描写的言質から規範的言質へと移行しようとする近年の他の歴史家たちからも同様の一般化されたメッセージが見い出される^⑪。もう一つの方法は、イエスと彼の最初の弟子たちを歴史的に復元して、後のキリスト教で彼らに付与された地位が間違っていると示唆するものである^⑫。

最後に、このような企てはイエスと、どのように拘わってくるか。イエスがただ単に最初の初期キリスト者であるかのように、イエスが自らの神を「体験」することがもつとも規範的であるかのように考えて、イエスを「初期キリスト教体験」または神学または宗教の中に取り込むのは、実に妙な話である^⑬。後述するように、一つの視点からは、イエスを可能な限り歴史的に厳密に描写することは重要である。しかし、イエスの神体験が後のキリスト者たちのそれでなければならない、と単純に主張するのは、過激な改革と言わざる

を得ない。勿論、並行と類似はある（例えば、「アバ、父よ。」と言う祈り）。そして、新約聖書にもイミタテイオ・クリステイー（キリストを真似る）の流れは確かにある。しかし、イエスの体験またはイエスの信仰を、後の世代のキリスト者たちが可能な限り真似るべきものと考え、初期キリスト教の規範的な唯一の部分として掲げることはおかしいと思われる独自性がイエスにあるとも通常考えられてきた。

以上のすべての理由から、初期キリスト教とその神学の単なる歴史的描写そのものでは、完全な企てにはならないことは明らかと私には思われる。勿論、課題の一つの重要な部分であることには違いない。後に見ることであるが、歴史的描写なしではキリスト教神学は言うまでもなく、新約聖書を読むことに成功しようとする企ては失敗せざるをえない。歴史的描写には、単純で明確な目的が見られる。ところが、明確さは表面的なものであって、他にある主要な困難を犠牲にして獲得されたものである。理論的レベルでは、実証主義または観念論か、あるいは不愉快な二つの縁組みに傾いている。実践的レベルでは、二つのことで行き詰まっている。一つは、規範的とされる見本を選択する際の明らかな恣意性または疑問を生み出す性質。そして、もう一つは、文化の罫で補完される一世紀のコンテキストから抽出する困難さ、即ち課題に十分であり、他の文化と時代に移動して適用することができると十分とされる規範的キリスト教という絵である¹⁴。それ自体の視点では成功するとしても、歴史的プロジェクトは、地平線を拡大しなければならない。

(iv) 「新約聖書神学」

私たちが探らなければならない第二のモデルは、厳密な意味での新約聖書神学である。新約聖書神学という表現では、多かれ少なかれ、歴史的視点から新約聖書を読み、そして同時にあるいは後に、私たちの世代

も含めて後の世代に語りかけることができるように、主要な神学的強調点を導き出して整合性のある言質にまとめ上げる試みを指すようになった。¹⁵⁾

「新約聖書神学」の両面的用語の両方の側面に關して、予め言わなければならない予備的な事柄がある。¹⁶⁾ 前半の部分（新約聖書の神学の描写）は勿論、私たちが見てきたところのカテゴリーのサブセットを構成している。新約聖書神学は初期キリスト教神学の一部であり、初期キリスト教神学は初期キリスト教の歴史全体の一部である。これらのものは、時々なされるように混同されてはならない。さらに無思慮に予め定めるのであれば、異なる新約聖書の著者たちの神学（複数）が同じであるとは予め保証することはできない。確かに近年の著述のかんりの分量が、むしろ同じではないことを証明するために費やされている。従つて、「新約聖書神学」という表現を用いる際には、ある程度の厳密さが求められる。

後半の部分（新約聖書の神学の描写に基づいて現代世界に語りかける）は、より複雑で、誤解を招き易い表現ではあるが、一般に「解釈学」と呼ばれる領域に勿論、私たちを導き入れる。¹⁷⁾ 最初に問いのルーツを見ることがある。新約聖書を研究すると神から新鮮な言葉を聞くことができる、とどうして人々は考えなければならぬか。

このような信念は、かなりの初期から培われ、根絶できないキリスト教の確信から生まれ育てられてきた。その確信とは、キリスト者であると言うことは、新約聖書（そして旧約聖書とも。ここでは問題として取り上げる必要のない多数の様々な困難が旧約聖書の場合には伴うが）とのある種の連続性、原理的には証明可能な連続性の中に生き、信じ、行動することを特に意味する、との確信である。このような信念には、「聖書のみ（sola scriptura）」の原則を表明し、聖書（そして、少なくとも事実上、とりわけ新約聖書）を最高の権威の位置に据えたプロテスタントの宗教改革の結果、さらに勢いが付けられた。新約聖書を読むことがキ

リスト者の出発点であり、キリスト者は新約聖書を読むことによって整えられ、チャレンジを受け、強められ、信仰と生活の基盤が与えられている、とプロテスタンティズム（新教）内で常を感じられてきた。

「新約聖書神学」という表現の今の意味が最終的に生まれたのは、テクストの意味の仲裁者、そしてテクストの権威の媒体として聖書の文字通りまたは歴史の意味をプロテスタント（新教徒）が主張するという特定の強調点からである。この原理は、もともとはアレゴリカル（寓喩的）な気紛れを寄せつけないために表明されたものであったが、宗教改革を経た諸教会において文字通りの意味とは何か、そして文字通りの意味がどのように権威的なものとして機能するか、という問題と取り組む中で、残余の問題が残った。これらの問題は、結局啓蒙思想という新しい状況で批評的な運動が起ると共に生じた。そのような状況でも文字通りの意味はもう一度主張されたが、二つの可能な結果を招いた。聖書の歴史の意味は、実は偽りであったと示し、キリスト教の真実全体に異論を唱えることが一つの可能性である。あるいは、文字通りの意味では届くことのできない今の時代の生活の領域を新たにすることを期待しつつ、聖書から無時間的な神学的真理を抽出するために歴史の意味を探究することが二つめの可能性である。一九世紀、二〇世紀の新約聖書神学に関する論争を生んだのは、ここに必然的に含まれている緊張に他ならない。歴史的釈義で宣教のメッセージを教会に提供することができるか。あるいは、その宣教で取り扱われたり、回避されたりしなければならない諸問題が歴史的釈義で提供され得るか。聖書の歴史的読み方と規範的読み方とは、どのように組み合わせることができるか。換言すると、「新約聖書神学」とは組み合わせられた意味で実現可能な提言であるか。

既に探究された実現可能にする二つの方法は、十分に調べてみると結局満足の行くものでないことが判明する。第一の方法には、一八世紀のレッシングから二〇世紀のブルトマンという思想家たちを含むものであるが、上述したような筋道を辿る。歴史研究を越えて時間と空間を超越した完全に歴史の外にある究極的真

理に至るために歴史研究をするものである。その結果得られるものは、無時間的メッセージ、無時間的真理、または決断を促す無時間的招きである。このようなものは、今日も用いることができるものである。そこで、このような「無時間的神学」は、歴史的探究の真の対象物である。新約聖書の記者たちの信仰が何であるかを私たちが見出し出したら、そして見出し出す時に、神学の考古学者であるかのように、キリスト教の本質的な下部構造を私たちは発掘することができる。そして、それを運び出して、どこか別のところに陳列し、ある種の博物館で後の世代が観察できるようにすることができる。とすると、「神学」とは、新約聖書が「関する」「真の」ものとなる。歴史的状況という外側の皮を剥いて取り去る後に現われる真の果実である。このようなことは、ある側面が「無時間的に真で」あり、そして他の側面が「文化的に条件付けられる」ということばでしばしば表現される。

このようなプログラムの問題は、それほど容易には皮を剥ぐことができないことである。新約聖書から「無時間な」カテゴリーで言い表わす「神学」を作成するのは、非常に困難である。そして、もし私たちがそのような作業に成功したとするならば、廃棄された皮にまだ付着していたかなりの果実も一緒に捨ててしまったのではないかと心配するのは正しいと思われる。新約聖書の全体が「文化的に条件付けられている」。「文化的に条件付けられる」と言うことで、他の時代または他の文化の「今日的意味」を達成するために、ある考えや主題を不適格にするのであれば、新約聖書全体が不適格である。

このような方法の延長線上で二〇世紀の聖書学の領域で形作られた二つのものは、(一)非神話化と(二)様式史である。(一)非神話化とは、無時間のメッセージまたは招きを、まわりを包み込んでいる文化に即した一世紀の話と思想の形式から引き離そうとする試みである。(二)様式史とは、額面価値でイエスに関する歴史物語を提供している資料を分析する手段のことで、初代教会の「無時間的」(と主張される)信仰を自然と明らかに

しようとするものである。どちらの場合にも、文化的、神学的ルーツは近代的批評運動だけではなく、聖書を前近代的に敬虔主義的に読む仕方にもある。文字通りの意味では、今に語るメッセージがないと思われる聖書箇所から「メッセージ」を煎じ出す仕方である。プロセス全体は、究極的には教父たちのアレゴリカルな（寓喩的）釈義まで遡る¹⁸。ここに、ブルトマンらが取り組んだ課題自体の中にある少なからぬ皮肉が隠されている。プロテスタント神学から成長して、歴史と律法に押し付けられた明らかな拘束衣から解き放つことを主張し、無償の赦し、恵み、新たな出発を提供するものとされている。そうしながらも、聖書の文字通りの意味をまだ強調する。少なくとも福音書との拘わりでは文字通りの意味が強調されるが、聖書の真の声を聞かなければならないならば、文字通りの意味は超越しなければならない、そのためにだけに強調されることになる。福音書は、実はイエス自身に関するというよりも、むしろイエスに対するキリスト教信仰に「関する」ものである。出来事自体を相対化することができる。悪名高いことではあるが、イエスさえも単なる無時間のメッセージの初期の説教者とすることができる。そして、イエスの死は、教会の初期の信仰を（何らかの理由で）促したむき出しの出来事となる。新約聖書内の諸書に表現された、あの最初の「体験」が真に規範的現象になった¹⁹。このような提案は、新約聖書を読むに際して歴史または創造に十分な重きを置いて真剣に取り組んでいないと言う破壊的批判にさらされている。新約聖書では歴史も創造もたいへん重要と思われる。歴史から無時間的真理に移行する第一のモデルでは、以上のように大きな問題が伴う。そして、もはや深刻な困難なしでは、第一のモデルを主張することはできなくなっている。

第二のモデルは、一九五〇年代と六〇年代の「聖書神学」学派が提唱したものである²⁰。哲学的に表現すれば、この学派はある種の実在論でブルトマンの観念論に対抗したことになる。新約聖書が權威を付与されているのは、無時間的真理を証詞するからではなく、歴史での創造神の力強いみわざ、とりわけイエスに拘わ

る出来事に見られる神のみわざを証詞しているからである。そこで、テキストは啓示的であり、従って「真のもの」、つまり出来事を証詞する限りににおいて権威がある。このモデルは、教会史が「純粋な」時代から始まったとする教会史の立場と組み合わせることができる。そして、私たちが見たように、初期キリスト教史の研究が規範的なプログラムで用いることができるいくつかの仕方とこのように、このモデルは組み合わせることができる。しかし、これは逆にテキスト自体が神の啓示であるとするプロテスタントの主張を正当に扱っていないように見える。このモデルは、啓示とみなすべき出来事にスポットライトを当てることにも、そのような啓示をどのように考えるべきかの明確な神学的説明を提供することにも成功していない。

両者のモデルにさらに問題となることは、資料の多様性が原因となっている。新約聖書から「規範的な」言質を製造するために、一部のテキストを他の部分のテキストを犠牲にして強調することが実際的には必然的である。このようなことは、学的なレベルでも一般的なレベルでも、新約聖書の神学のある特定の部分、例えばパウロの神学を「正典内の正典」として高める手段で機能する。このような方法は、より難しい聖書の部分をより容易な部分の光に照らして解釈するべきであるという原則に訴えてしばしば正当化される。この「原則」に込められた粗野な主観主義を考えると、息の長い「原則」であることに驚かされる。何が「より難しいか」または「より容易か」は、勿論一つの世代と別の世代とで、一つの文化環境と別の文化環境とで変わる。私たちの世紀（ここでは二〇世紀のこと）における「黙示文学的」をめぐる変化した運命を見れば、このことはわかる。^②このように言うからと言って、ある種の内的正典で操作してはならない、と別に言うつもりもない。すべての解釈者たちは、本人が認めようと認めなからうとそうしている。すべての解釈者たちはテキストと出会いを始めるに際して予め一揃の質問を携えてテキストに向かう。そこで問わなければならないことは、この出発点で私たちは何をしなければならぬか、である。暗黙の偏見を意識しながらも、

資料に入り込む取っ掛かりとして私たちは偏見を用いるべきか。それとも、古代ギリシャの強盗プロクルステースが捕まえた人の体を無理矢理に寝台に合わせたように、計測基準として用いて、合わない部分は断罪する基準として用いるべきか。前者は理論上は可能かもしれないが、後者には誘惑がある。

「新約聖書神学」プロジェクト、特にブルトマン的パラダイムとその変形内で直面しなければならぬものとも大きな問題は、イエスをどのように扱うかである。「新約聖書神学」には、厳密に言うところ、イエスの教え（あるいは、イエスの生、死、復活）を含めない。ただ単にイエスについての新約聖書記者たちの信仰または、イエスに関する諸々の物語という形で神話的に表現された人々の信仰は、たぶん含められる。プロテスタントの原則である「聖書のみ (sola scriptura)」から生じた基本モデルの一つに、イエス自身のための解釈構造も権威体系もほとんど場所がない。これは、イエスが新約聖書内のどの書も書いていないからであるが、「聖書のみ」の原則に対する妙な復讐に他ならない。このような視点から見れば、ブルトマンの『新約聖書神学』に書かれた有名な最初の文「イエスのメッセージは、新約聖書神学自体の一部というよりは、むしろ新約聖書神学の前提である。」²³は全く正しかったことになる。ここに私たちは、メラニヒトンからブルトマン、そして彼方に走る一筋の線を認めることができる。ひとたび私にとって (promise) の福音、つまり神は私に憐れみ深いことを把握すれば、もはや歴史に余りにも堅固に根差したイエスは必要でなくなる。²⁴ところが、今日の改革主義的立場の多くのユダヤ人の著述家たちは言うにおよばず、ライマールスと他の人々が提示したキリスト教批判は、ケーラー、ブルトマン、ティーリツヒなどに見られる歴史からの撤退に満足はしない。サンダースなどが提示する現代の学者たちが描くイエス像の諸問題が蒸発する訳でもない。もしイエスが、ライマールスやシュヴァイツァーやサンダースが描いたようであつたならば、キリスト教会には少なくともその信仰を実質的に改訂する必要がある。

さらに、後に第四部で見るように、ブルトマンが古典的にしたように、「新約聖書神学」をイエス自身に対して規範として対抗させることには特別な奇妙さがある。新約聖書では、イエスに関するパウロの神学、マルコの神学、ルカの神学などが提示されていて、イエス自身の神学的信仰はテキストの表面から読み取ることはできないと言うのは、全く正しい。真のイエスは今や福音書記者たちの神学が完全に覆い尽くしているので、再発見することは全くできない、と言う人もいる。福音書記者の背後のイエスを探すことは、初期のキリスト者たちが礼拝し、従った主というよりも、むしろ歴史家の構築物（または別の「理想的」存在）を探すことになるので、真のイエスを探し出すこと自体一切してはならない、と言う人もいる。しかし、このように言うことでさえ、新約聖書の記者たちが自分たちの著述という手段でイエスの権威に対抗する権威を確立しようと考えていたのではないことが示唆されている。新約聖書の記者たちは『聖書』を書いているとは考えていなかった」と言うのが習慣となってきた。後に見るように、そのような公式化された表現は、特に近年の編集史の光に照らすと改訂する必要があるかもしれないが、新約聖書記者たちにとって、イスラエルの神が世界の救いのために決定的に行動したのは、彼らがペンとインクを取って福音書を書いたことではなく、彼らの神が血肉を取り、十字架上で死んだことだ、と言う限りで確かに正しい。彼らの著述は、その事実から派生し、依存していると考えられた。このように、イエスとイエス自身の信仰体系は厳密に言えば、「新約聖書神学の一部」ではないというのは正しいが、イエスとイエスの宣教を、「真のもの」つまり新約聖書神学のために相対化しなければならないということは意味しない。²⁵あるいは「新約聖書神学」そのものには一層より悪いことだ、と代わりに言うこともできよう。イエスの決定的な宣教が新約聖書神学に含まれないならば、神の啓示のすべて、完全な終わり、権威の究極的な場、新約聖書のすべての研究が見い出そうと目指しているあの「もの」自体となることはできない。

「新約聖書神学」のプロジェクトが、このように問題に満ちているならば、どうして誰かが継続したいと思わなければならないのであろうか。「新約聖書神学」とまだ呼ぶことができ、学的課程の実質となり、教会生活、説教、宣教、伝道の出発点となることのできる何かを位置付け、蒸留し、救い出し、発明さえしようとする狂気の努力と、なぜ私たちは一般向けの著述でも学的な著述でも出会うのであろうか。私が考えるに、答えは三つある。第一に、このような課題がもつとも熱心になされている神学的領域はプロテスタンティズム（新教）であり、プロテスタントの人たちは今だに新約聖書がキリスト者にとって何らかの意味で「真の」権威であると考えている。第二に、多くのこのような研究の哲学的コンテキストは、観念論である。観念論では、具体的な歴史よりも抽象的な概念がより好まれる。新約聖書に「権威がある」ならば、この権威は新約聖書に見い出される神学にあると考えられてきた。第三に、「新約聖書神学」の実際的なコンテキストは、真の神からのことばで教会とより広い世界との両方に語りかけることが、考えられてきた教会の課題である。「新約聖書神学」は、説教に燃料を供給するものと信じられている。このモデルがぶつかってきた諸問題のために、新約聖書に権威や整合性、ましてや今日の意味を見い出そうとするのは愚かであると反対せざるをえないと思う人々が出て来た。客観的歴史研究をすることで、このような推測的な事柄一切を捨てなければならない、と。あるいは、プロジェクトはただ三代代前にヴレーデが、そして三年前にまたレーゼンが表明したものの（歴史的コンテキストにおける宗教的著述の「客観的」描写）に立ち返ってしまう。また別の人々は、「新約聖書神学」と呼ぶことのできる何かをまだ行なう方法を再表現しようと促された。その「新約聖書神学」では、描写（記述）と規定（規範）とにまだ固執し、両者の筋が新約聖書を貫いている、またはいわゆる「主要な証言」の何人かには少なくとも見い出されるとする。ところが、このような雑踏からの正しい出口は、ヴレーデ（レーゼン）に立ち返ることではないと私は思う。また、改訂版のポストモダンのブルト

マン主義（モーガン）へと横に拡大することでもないと思う。そうではなくて「権威」、「神学」、「今日の意味」ということの新しい見解を抱いて、より広いカテゴリーへと進むことだと思う。

ここでは歴史的事柄に決着をつけるためではなく、伝統的なキリスト教的判断が実際どのように機能したかを示すための必要な土台として触れているのであるが、伝統的なキリスト教の体系では、すべての権威は究極的に創造神に属する。そして、（伝統的キリスト教はさらに言ってきた通りに）もし、この神はイエスにおいて最終的に知られるのであれば、イエスもイエスに関するあらゆる著述に優る権威を有することになる。勿論、多くの人々は、私たちがイエスに関して知ることは正にこれらの著述によつて知るので、これは間違つた反対命題であると考えるところが、このことは、主流の「新約聖書神学」ではほとんど妥当とはされない。私たちが見てきた通りに、福音書では福音書記者とその先駆者たちの神学に触れることができるのであつて、直接イエスに接することはできないと言ふのが、「新約聖書神学」運動内では自明の理となつてゐる。もし、すべての権威が創造神に属するのであれば、どのようにそのような「権威」が新約聖書に付与されるか、そしてその限界は何かを描写するのは非常に微妙な事柄となる。

これまで私たちが見てきた三つのアプローチ（初期キリスト教史と二つの異なる形での「新約聖書神学」は、新約聖書学者の世界では続けて追求されてきた。新約聖書学の「通常の科学」（クーンの表現を用いると）^{②⑥}の多くはヴレーデの歴史的課題、ブルトマン的「新約聖書神学」、そして「聖書神学」運動の形跡に代表されるパラダイムを満たそうと進めてきた。結局のところ、注解書、論文、単行論文（一冊にまとまつた長い論文）での聖書学者たちの詳細な活動に意味と目的、興奮感を提供しているのは、このように大きな課題に他ならない。啓蒙思想の歴史に対する渴望から、（史的）イエスの探究が現れ出て来て、学者にとつても教会にとつても果てしない問題だけではなく、可能性が産み出された。新約聖書神学に対するブルトマン的渴

望から、特にパウロ神学の主要な研究と福音書伝承の主要な再考が現れて来た。戦後の「聖書神学」運動から、特に「救済史」に関する研究が現れた。新しい課題は登場し、取り上げられてきた。キリスト教と新約聖書をホロコースト（ユダヤ人虐殺）の共犯の疑いから自由にしようにする（あるいは、ホロコーストの共犯を非難しようとする）戦後の欲求が特に見られる。全領域で活動の不足はなかった。

本章そして「キリスト教起源と神に関する問い」のシリーズでいくつかの新しい積極的提案に取りかきたいと私が願っているのは、以上のような絡み合った様々な論点に他ならない。私たちは歴史と神学の両方をしなければならぬ。しかし、どのようにか。究極的にはこのプロジェクトは、より幅広い課題の一部である。より幅広い課題とは、私の信じるところによれば、神学者やキリスト者だけではなく、西洋文化全体が直面しているが、過去二、三世紀の間、西洋世界を支配してきた基本的世界観の内的崩壊を面前にして基本的世界観の再考を試みることである。そして、「歴史」と「神学」とが別の仕切りに属していることがまさに目下攻撃の対象となっている世界観の特徴の一つである。今私たちの前にあるチャレンジは、この破壊的の二元論なしで関連する資料を正当化する新しいカテゴリーを理路整然と表現することである。勿論、一つの「側面」を単に他の「側面」のうちに消滅させる一元論に資料を落としめることをしないで行なわなければならない。ありとあらゆる分野で、このようなチャレンジに直面している。新約聖書の研究は、そのような分野の一つに過ぎない。しかし、これをさらに突き進めて行く前に新約聖書の研究の第三の要素を手短に見なければならぬ。もし私たちが歴史家であり、神学者でなければならぬとすると、さらに文学批評家にもならなければならない。

(v) 文学批評 (Literary Criticism)

新約聖書学者の中には、“literary criticism”²⁷⁾と聞いて、二〇世紀の前半に有名になった批評的質問と方法を新約聖書に適応すること（日本語では、文献批評と呼ぶ）と理解する方々もまだいる。資料批判、様式史、編集史²⁸⁾が時の流行であったが、まだそうであれば良いと願う人もいる。新約聖書の研究のかんりの部分では、このような事柄と専ら取り組んできた。これらと共に新約聖書に私たちが今見出し出す記者の意図または資料の伝達者たちの意図を歴史的に分析してきた。

ところが、この新約学の世界は過去数年間に見紛うまでに変わった。ポストモダンの文学批評の興隆（三章を参照のこと）の結果、本質的に近代の学問分野は決定的に時代遅れとなってしまった。近代の学問分野とは、伝承を伝達した初期の共同体を探究したり、複雑な文献資料の覆いを取り去ったり、福音書記者たちがこれらの資料にしていたことを厳密に解きほぐしたりすることであった。福音書研究の新しい強調点は、創造的福音書記者というよりは、テキストそのものである。読むことの現象学の研究と、今日の読者が新約聖書を読む時に何が起るかへの適用は益々人気のある研究分野となってきた。そして、歴史批評を通して研究者たちが探し求めていた良い結果が得られなかったようなので、脇に逸れて（ポストモダン）文学批評の世界に足を踏み入れることが近年論じられてきた。私たちがそこですることは、どのように読者が自分の目的のために充当するかを観察することであるので、このようなアプローチで新しい満足の行く新約聖書の読みが産み出されるかもしれない。²⁹⁾

このようにして実際にはブルトマン的である新しい仕方が提供されている。無時間的真理を発見するために歴史をする代わりに、空間と時間を超越するメッセージを受け取るために（聖書の）文献を研究するので

ある。ブルトマンの一括提案では近代性内で達成することに失敗したことを、ポストモダンの枠内で達成しようとする試みである。これ自体としては、この提案はヴレーデとレイセネンの不毛な実証主義からは離れている。そして、元来の状況とは別の状況でテキストは新たにどのように語るかを説明することの可能性を提供している。とりわけブルトマンの神学が取った古典的形とは違い、この方法では、知らないもの（新約聖書の行間から復元する初期キリスト教）の代わりに知っているもの（実際のテキスト）から始め、研究するという測り知れないほどの利点がある。

ところが、この提案はまだいくつかの深刻な問題と直面している。この目的を達成するためにどうして新約聖書を読まなければならないかが、モデル内からは明らかではない。例えば、『トマスの福音書』または『ピルケ・アボット』あるいは『高慢と偏見』を同等の価値あるものとしてどうして読まないのか。同様に、モデルが歴史に提供する継続的地位が何かが明らかではない。そして、それ自体としてどうして具体的に文学に集中しなければならないのか。どうして初期キリスト教の芸術とか、古器物に集中しないのか。文学がより明らかにポストモダンの研究に受け入れられ易いと言うだけか。あるいは、一つの複雑なテキスト（新約聖書）で全領域に影が投げかけられているので、全課題がテキストのことばでなされるべきと私たちは誤解しているのか。とりわけ、このような読みでイエスが一体どこに入り込むのがまだ全く明らかではない。あるいは、たとえばなしを私たちが読む際に、イエス自身の元来口頭であった芸術の文書版に出会っていると言うので十分であろうか。そして、とりわけこの方法が主観主義に陥るのをどのように防いだら良いか。これらの問いをさらに三章で追求して行きたいと思う。

読者志向の研究で強調点がポストモダン的に移行していくと同時に、元来のコンテキストにおける文献の歴史的研究は続けられている。しかし、先の研究者たちとは全く異なる現象を探し求めている。聖書学の専

門家たちは、古典学の同僚の後に従って、厳密な資料復元の果てしない、そして拷問のような探究を遂に放棄した^⑪。古代の修辭學上の慣習と文學上の慣習と形式に関する多量の研究を、そして新約聖書の研究には、そういう分野の研究成果が不可欠であるとの主張も見てきた^⑫。一つの視点から言えば、これは当時の歴史的地図の上に新約聖書の文献を位置付けることを試みていて、ヴレーデのプログラムの新しい欠落を補っていることになる。同時に、自分たちの共同体内で文書の考えられる受容を評価する試みとも機能する。実質的にはポストモダンの現象を近代的（歴史的）に分析することになる。余りにも長い間、パウロの書いた物やマタイの書いた物を読んだ人々は基本的に現代の読者たちと類似していると学者たちは想定してきた。そこで、私たちに困難と思われるものはたぶん当時の読者たちにも困難であったろうと考えてきた。古代の弁論の慣習と著述の慣習を研究してわかってきたことは、この種の大々的な時代錯誤がやはり時代錯誤であることである。このこと自体は大いに歓迎すべきことである。それ自体では新約聖書の完璧な読み方ではないが、明らかに全体的な課題に主要な貢献ができる。

（vi）課題の再表現

簡潔に新約聖書を読む上での課題となる主要な構成要素を現代の議論とその方向という視点から調べてきた。ここで今求められているのは、それらすべてを創造的に統合することである。ある意味でテキストに権威があるとする前近代（プリモダン）的強調点、テキスト（そしてキリスト教そのもの）が還元できないほどに歴史に統合され、神学と拘わっているとする近代（モダン）的強調点、そしてポストモダンの強調するテキストの読みを私たちは組み合わせようとしなければならない。別の表現を使うならば、ヴレーデの強調

する（イエスの歴史を含めた）真剣な歴史、ブルトマンの強調する規範的神学、ポストモダンの強調するテクストと読者を同時に正當に扱う必要がある。勿論、それぞれが独自の権利を主張し、自分の領土と看做す土地を分かち合うのを嫌う傾向がある。しかし、そのような尊大な主張は妨害しなければならない³³。

実証主義の道（二章参照のこと）で、または無時間的真理を探し求めて、または私の今の読みにただ集中して私たちは前進できるとはなかなか思えない。組み合わせなければならないものを組み合わせる唯一の方法は、今の時代のキリスト教の文学、歴史、神学に拘わるプロジェクトがどのような状況にあるかを新たに調べることにすると私は提案したい。これが第二部の目指すところである。この課題と取り組む途中で、これらの課題を実施する仕方に関するいくつかの物語を語りたいと思う。その物語で既に他のところで語られてきたいくつかの物語を覆したいと願っている。このような可能性を認めないのであれば、非常に受け入れがたい形で考えうる歴史的、神学的答えの領域を予め狭めていることになる。今の時代の世界では、制御するパラダイムが余りにも不確かであるので、新たな仕方でこれらの課題に語りかける機会もある。願わくは、このようなことでただ単に個人的成長または学的満足を得るだけではなく（途中で得られれば理想的ではあるが）、より広い目標、できれば「神の国」を前進することに貢献したい。しかし、それでは議論を少し先取りし過ぎてしまうことになる。

第二部の議論の光に照らして、新約聖書の著述が生まれた歴史的状況についていくつかの仮説を建てなければならぬ。その際には、一世紀のユダヤ教とキリスト教を歴史的に復元することが必要である。以前に比べて古代ユダヤ教に関してはかなり多くのことが知られている。第三部では、この新しい知識から詳細に学び取りたい。初代教会史を復元することは、それほどには試みられていない。資料の不足の結果、ある程度の空想で復元がなされてきた。私たちの特定の課題は、イエスやパウロを論じないで、紀元三〇年と七〇

年の間のキリスト教を描写することであるが、多少作爲的である。ちょうどモーツァルトとベートーヴェンに言及しないで一七五〇年から一八五〇年のヨーロッパの音楽を論じるようなものである。ところが、二つの理由でそれをしなければならぬ。第一に、イエスとパウロという主要な人物を研究する歴史的コンテクストを可能な限り明らかに描写することは重要である。第二に、ほとんどすべてのイエスについての情報は、文書の形になっているが、それは初期の時代に生き、特定の必要に取り組んでいたキリスト者たちが伝承として伝達し、最後に文書化した文書である。従って、十分に歴史に敏感で注意深く福音書を読むためには初代教会自体についてある程度理解していなければならない。このことを第四部で扱う。そして第四部でいくつかの鍵となる論点を暫定的に再表現する段階に到達することができよう。ここには勿論必然的に循環論法になるが、第二部で論じるように決して悪循環ではない。すべて真剣な歴史的復元と認識論的復元には必然的に循環論法が伴うものである。

以上のような本書の議論を経て、後の続くイエスを取り扱う一巻、パウロを取り扱う一巻、福音書を取り扱う一巻のための準備が完成する。ここ数十年それぞれの分野で研究と関心の多くの新しい波が起っているが、歴史的にも神学的にも統合されていない。この大きな課題に取り組むことを試みるに際して、これまで時々執筆されてきた「新約聖書神学 (New Testament theologies)」と呼ばれるようなものを私は書いている。しかし、既に論じたように、そのモデルの古典的な公式化と私の考える課題と目標とは相違点があることも私は意識している。

そこで、この第一巻は一つの意味で、ここで取り組むプロジェクト全体を紹介するものであり、別の意味ではこれ自体で十分意味のあるものである。本書では、一世紀の問題との関係で歴史、神学、そして文学研究をする特定の仕方が論じられる。一世紀のユダヤ教と一世紀のキリスト教の特定の理解の仕方が論じられ

ている。そしてこれらのグループの思考形態内で「神」という言葉が意味するところに關して暫定的に議論がなされている。そして、このような歴史研究と神学研究とが現代世界にどのような仕方であるかについての予備的議論も提供されている。そして、これらの課題がある意味で約束の土地に入り、取得する課題の単なる準備だとしても、それは決して悪いことではないだろう。もし小作人たちが地主の指示に耳を傾けたならば、ぶどう園についての論争はなかっただろう。イスラエルの子らが申命記の警告に耳を傾けたならば、遂にヨルダン川を渡った時にはもっと多くの乳と蜜があり、悲惨と不正はもっと少なかったであろう。

注

本稿は、『基督神学』第十二号（二〇〇〇年三月）三六―五九頁掲載の続文で、N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK; Minneapolis: Fortress, 1992) ©1992 Nicholas Thomas Wright Part One: Introduction: Chapter One: Christian Origins and the New Testament 2. The Task (iii) The History of Early Christianity, (iv) 'New Testament Theology', (v) Literary Criticism, (vi) The Task Restated (pp. 14–28) の邦訳である。このように翻訳し、掲載するのを許可下さった著者に改めて感謝の意を表わした。

①議論の歴史に關しては、W. G. Kimmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* Trans. S. M. Gilmour and H. C. Kee. (Nashville: Abingdon; London: SCM, 1972 [1972]) を参照（以下）^①。議論の余地はあるが、現代の詳細な扱いに關しては、H. Koester, *Introduction to the New Testament. Vol. 2. History and Literature of Early Christianity. Hermeneia: Foundations and Facets.* (Philadelphia: Fortress; Berlin & New York: de Gruyter, 1982) を参照（以下）^②。

② 世界観と信仰体系、そして両者の関係に関しては、五章を参照のこと。

③ 例えば、J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1977) や J. D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Trans. H. Attridge and others. Studies of the New Testament and its World. (Edinburgh: T & T Clark, 1987; Philadelphia: Fortress, 1986 [1964]); J. M. Barclay, 'Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case,' *Journal for the Study of the New Testament* 31 (1987) pp. 73-93 など、そのほかの論文の研究を参照のこと。

④ ヴレーデ (ヴレーデの論文は Robert Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Studies in Biblical Theology [second series], no. 25. [London: SCM, 1973] pp. 68-116 に掲載されている) からハイヤネン (Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* [London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990] に於ける) を参照すること。

⑤ このようなことを目指すのは、ヴレーデの「描写的」プログラムを神学的規定的プログラムと組み合わせる、ルドルフ・ブルトマンと彼の学派の研究をだいたい描写している。

⑥ 有名なスタンダーの論文 (Krister Stendahl, 'Biblical Theology.' In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, pp. 418-32. [Nashville: Abingdon Press, 1962]) を参照すること。(この論文については Robert Morgan, 'The Historical Jesus and the Theology of the New Testament.' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright [Oxford: Clarendon Press, 1987], p. 189; Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, pp. 74f. など、その論文を

られている。)

⑦この良例は Hüns Käng, *The Church*, Trans. Ray Ockenden and Rosaleen Ockenden. (New York: Sheed & Ward, 1967), pp. 180, 293-4 に見い出すことができる。別のものとしては、クロッサン、マックなどが近年試みているもので、Q 資料と「トマスの福音書」とが、正典の福音書よりも早く、イエスの生涯に関するもっとも初期の資料であると論じられている(後の十四章を参照のこと)。ここで問題としたいのは、このような説が正しいかどうかではなく、もっとも初期の資料がもっとも権威があり、多くの様々な見解を持つ人々が自らの好む資料をできる限り初期に追いやろうとする前提そのものである。これは、ケーゼマンなどに見られる昨今ルター派教会で主流となっている見解とは異なる。ケーゼマンによると、初期の(ユダヤ的)キリスト教をパウロが訂正した、とされる。ここでは、一つの伝統内でのパウロの地位が強すぎて、初期の資料を好むという通常の力強い傾向が乗り越えられている。

⑧二〇世紀前半のより古い宗教史学派(W・ブーセトらに見られる)では、ギリシャのカテグリーが高められる。第二次世界大戦後の宗教史学派では、ユダヤのカテグリーが理想化された。パウロのキリスト教は、近年ではケーゼマンらに見られるように、プロテスタント正典の中心を常に占めてきた。

⑨この二通りのうち、ブルトマンは前者を、ダンは後者を選んだ。

⑩ Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, p. 199 n. 48.

⑪ 例えは Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* [英国での書名は: *The First Followers of Jesus*]. Trans. J. Bowden. (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1978), p.119; Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1986), pp.161f. など。

⑫ これは、例えばライマールス、ヴェルメッシュ、サンダースなどが辿った線である。

⑬様々な形で、キュンメル、ロビネルト、ダンを参照のり。 Robert Morgan, 'The Historical Jesus and the Theology of the New Testament.' In *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright, (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 187-206; Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology* の 巻頭や 参照のり。

⑭ベンヤーのハーマン・M・ロビンソン 訳 (Ben F. Meyer, *Critical Realism and the New Testament*. Princeton Theological Monograph Series, vol. 17, [Allison Park, Pennsylvania: PickwickPublications, 1989], p. 63) を 参照のり。

⑮「新約聖書神学」に関する基本的 巻頭のり。 H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*; Ben F. Meyer, *Critical Realism and the New Testament*. Princeton Theological Monograph Series, vol. 17, (Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publication, 1989) ch.3 and esp. ch.10 を 参照のり。 むのり。 巻頭のり。 Robert Morgan, *The Nature of New Testament Theology*; Robert Morogan, 'A Straussian Question to "New Testament Theology"' *New Testament Studies* 23 (1977), pp. 243-65; Robert Morgan, 'The Historical Jesus and the Theology of the New Testament'; E. Käsemann, 'The Problem of a New Testament Theology.' *New Testament Studies* 19 (1973), pp. 235-45; Georg Strecker, ed. *Das Probleme der Theologie des Neuen Testaments*. Wege der Forschung. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975); Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Towards a Hermeneutics of Consent*. Trans. Roy A. Harrisville. (Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1977); James D. G. Dunn and James P. Mackey, *New Testament Theology in Dialogue*. Biblical Foundations in Theology. (London: SPCK, 1987); Reginald H. Fuller, 'New Testament Theology.' In *The New Testament and Its Modern Interpreters*, ed. Eldon

J. Epp and George W. MacRae, (Atlanta, Ga: Scholars Press; Philadelphia: Fortress, 1989), pp. 565-84. 実態
 の「新約聖書神学」としてその記の文献を参照の事。 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*.
 Trans. Kendrick Grobel. (New York: Scribner's; London: SCM, 1951-5); Hans Conzelmann, *An Outline of the
 Theology of the New Testament*. Trans. John Bowden (New York: Harper & Row, 1969); Werner Kümmel, *The
 Theology of the New Testament: According to Its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*. (Nashville: Abingdon, 1973);
 Stephen C. Neill, *Jesus Through Many Eyes: Introduction to the Theology of the New Testament*. (Philadelphia:
 Fortress, 1976); Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament*. Vol. 1. The Ministry of Jesus in Its
 Theological Significance. Trans. John E. Alsop. Ed. Jürgen Roloff. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981);
 Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament*. Vol. 2. The Variety and Unity of the Apostolic Witness to
 Christ. Trans. John E. Alsop. Ed. Jürgen Roloff. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982)

⑯このことに関する微妙なニュアンスを含めた表現のためには Robert Morgan, 'The Historical Jesus and
 the Theology of the New Testament' pp. 198ff. を参照の事。

⑰この用語（解釈「学」）は、テキストが歴史的に解釈された後に、始めて行なわれる「適用」のプロセスを
 指すのにしばしば用いられる。このような本質的に実証主義的な立場に第二部で反論を加えたいと思っ
 ている。そして、過去二世紀の間一般的であったより広い意味で用いようと思う。そのような意味では、「解
 釈（学）」という用語はテキストの歴史的読みをも含めて、理解全体の活動を指し示す。特に A. C.
 Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to
 Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. (Exeter: Paternoster, 1980); A.C. Thiselton, *New Horizons in
 Hermeneutics: Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London & New York: HarperCollins, 1992)

を参照のこと。 Werner G. Jeanron, 'Hermeneutics.' In *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J. L. Houlden, (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1990), pp. 282-84 には簡潔な要約がある。

⑧ Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. 44 : 「ムンコリー (寓喩) は、無尽蔵な解釈的可能性と取り組む教父たちの仕方である。」を参照のこと。 Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. (Oxford: Clarendon Press, 1983) を参照のこと。

⑨ ボルンカムの一九六九年の著作などの書名「初期キリスト教体験」 「Günther Bornkamm, *Early Christian Experience*. Trans. P. L. Hammer. (London: SCM, 1969) 」と議論の背後に、このような強調を私は感じる。

⑩ G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology at Recital*. Studies in Biblical Theology. (London: SCM, 1962); Krister Stendahl, 'Biblical Theology.' In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, (Nashville: Abingdon Press, 1962) pp. 418-32. を参照のこと。

⑪ 『良きサマリヤ人』のたとえばなしの詳細に関する私の読み方は、自然なものと思われる。ところが、ここそが文化的で恣意的な思想の習慣を真正化する、または普遍的であると主張する私の仕方であるだけである。」 (Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy* p. 35) を参照のこと。

⑫ 「正典内の正典」の問題について Ernst Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970); Wolfgang Schrage, 'Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der Neueren Diskussion.' In *Rechtfernung* Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmann, (Tübingen: Mohr; Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), pp. 415-42 の古典的議論を参照のこと。そして、最近の議論の中では、Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology* を参照のこと。「黙示的『黙示文学』」の移行行く運命に関し、Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work On a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*: Trans. Margaret Kohl. *Studies in Biblical Theology*, vol. 2.22. (London: SCM, 1972 [1970]) と後述の本書十章を参照のこと。

②③ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*. Trans. Kendrick Grobel. (New York: Scribner's, London: SCM, 1951), p. 3

②④ この興味深い例は、ティーリッピの立場である。ティーリッピと J. H. ドッドとの論争に見事に強調されている。この論争は Langdon Gilkey が記録し、F. W. Dilliston, C. H. Dodd: *Interpreter of the New Testament*. (London: Hodder & Stoughton, 1977), pp. 241-3 に公じられている。メラントニアンに関し、例えば一五二一年の彼の Loci Communes を参照のこと。キリストがどうして自ら人間の肉体を取り、十字架にかかるしなければならなかったかを知らないならば、歴史上のイエスの生涯を学ぶことから何の益を得るか。このような立場を取る一人の現代の解釈者は、キリストを知ることには「歴史または地上のイエスと知り合ふことによつて」達成せよなど、と書き記している (Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. [Philadelphia: Fortress, 1987], p. 3)

②⑤ H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, pp. 114f. の議論を参照のこと。

②⑥ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edn. (Chicago: Chicago University Press, 1970 [1962]) 至る所に。

②⑦ 「訳者注」日本語では文献批評と文学批評と訳し分けることができるが、英語ではどちらも literary

criticism で区別がつかない。

⑳「訳者注」日本語では、文学批評、文献批評、資料批判、様式史、編集史となるが、英語では literary criticism, source-criticism, form-criticism, redaction-criticism となる。日本語の様式史、編集史は英語からドイツへ、ドイツ語 (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) から訳である。

㉑E. P. Sanders and Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels*. (London: SCM; Philadelphia: Trinity Press International, 1989) の十五章と十六章を参照のこと。

㉒Robert Morgan, *Biblical Interpretation*. In collaboration with John Barton. Oxford Bible Series. (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 199, 286 を参照のこと。近年の関連のある多くの文献が引用されている。㉓これは勿論一般論であって、歴史上のQを探究することが以前に増して重大だと考える人々もいる。この点に関しては十四章を参照のこと。

㉔Hans-Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneutica. (Philadelphia: Fortress, 1979) が良い例である。例として Stanley K. Stowers, *Letter-Writing in Greco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity, vol. 5. (Philadelphia: Fortress: Westminster; London: SPCK, 1986) も参照のこと。ブルトマン自身学者としての第一歩を、この種の研究で始めたと (Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1910])。

㉕リクールに従って Frank Kermode (*The Genesis of Secrecy*, pp. 79f.) が論じているように。