

聖書における神の父性について

三 枝 礼 三

- I. 序 説
- II. 旧約における父性の権威
- III. 旧約における父性の慈愛
付説・後期ユダヤ教の場合
- IV. 新約における父性の権威
- V. 新約における父性の慈愛
- VI. 結語・権威と慈愛の統一構造

I. 序 説

かつて、北森嘉蔵教授は、キリスト教における神の父性について、「子を生む主体がなぜ『母』としてではなく『父』として示されているかという如きことも問われ得るであろう」と書いた¹⁾。この問いは、さらにその本源にさかのぼれば、聖書における神の父性とはいったい如何なる父性か、という問題提起となるであろう。

その時から四半世紀をけみした今日、聖書における神の父性について、二つの全く異質な調べを含んだ声が聞こえてくる。

一つは、イザヤ・ベンダサンの所謂「水くさい」養父説である。「これは、ユダヤ教の『神・人関係』が、一口にいえば血縁なき『養子縁組』だからである。不思議に思われるであろうが、これは事実なのだ。一体『養子』とは何なのか。契約によって親子になったので、契約が破棄されれば、はっきりと何の関係もない他人（この場合は他神？）なのだ。……（中略）……有名なモーセの十戒の第一戒には何と書かれているか『汝、われのほか、何ものをも神とすべからず』と。この言葉は何を意味するのか。これは養子縁組の根本条件である。すなわち今日から『お前は、おれのほか、絶対にだれをも父親としてはならない』ということと同じであって、これが破られればすべての関係は無になる。その瞬間、父親は赤の他人になると等しく、ヤハウエは赤の他神（？）となってしまう

のである。それ以外の契約でも、もしそれを破れば『きょう限り父（養父母）でもなければ子（養子）でもない』ことになる。そして、イエスもパウロもこの考え方を基本にしているのであって、否定しているのではない、と言うのである。²⁾

彼の所謂「養父（又は、養子）」説は、神と人間の間の血縁関係の否定である。契約によってだけ成立している「水臭い」関係である。律法の一点一画まで正確に守り抜くことによって契約を守りぬくか否かにのみ懸っている父子関係である。かかる「養父」説における神の父性は、まさしく「敵父」としての厳しい調べを基調としたそれであろう。つまり、それは、苛烈な恐ろしい神としての父性である。かかる神観を基調とする宗教をこそ、「父の宗教」と呼ぶのである。

ところで、その所謂「父の宗教」に対して全く異質なもう一つの声は、「母の宗教」を高揚しようとする遠藤周作によって代表されるそれである。

彼は、その評論『父の宗教・母の宗教』において、転び者だったかくれ切支丹が「マリヤ観音」を必要とした意味をさぐり、同じ転び者の正宗白鳥が臨終の床で婦教し得たわけをたずね、遂にキリスト教の内包する「母の宗教」の発見ということに帰着するのである。すなわち、かくれ切支丹は、マリヤ観音を母性「マリヤ」にみたてたのである。「彼等はここに『母』のイメージをみた。彼等は『父』が怖しかったからである。転び者である彼等には自分たちの暗い過去、を知っているデウスがこわかった。（中略）聖母は転び者たちとその子孫にとって、自分のために祈ってくれる母となったのである。ここにおいてかくれ切支丹の基督教は『父』の宗教から『母の』宗教へ少しずつ移りはじめ

ただと私は考える。(中略) 転び者のかくれ切支丹は基督教のなかから父的な要素を切りすてて、マリヤのとりつぎを、母親の愛を求めたのである。(中略) 彼(白鳥)が基督教を棄てたのは、この宗教を単純に『父の宗教』としか考えなかったためである……。もし彼がその臨終において基督の名を呟いたとしたら、それは『父の宗教』ではなく『母の宗教』をそのなかに見つけたためではないだろうか。(中略) 断っておくが基督教は白鳥が誤解したように父の宗教ではない。基督教のなかにはまた母の宗教もふくまれているのである。それはたとえばマリヤにたいする崇敬というようなかくれ切支丹的な単純なことではなく、新約聖書の性格そのものによって、そうなのである。新約聖書は、むしろ『父の宗教』的であった旧約の世界に母性的なものを導入することによってこれを父母的なものとしたのである。新約聖書のなかに登場する作中人物の多くはそのほとんどが転び者、もしくは転び者の系列の人間であることに我々は注意したい³⁾。

ここには確かに、「母の宗教」を高揚しようとする声⁴⁾が響いている。「父の宗教」的だった旧約の世界に新約において導入された「母性的なもの」によって、聖書の神を見なおそうとする問題意識が、ここにはある。それは、つきつめれば、「日本の母の盲目愛、日本的母の抱擁力をもつ宗教」を聖書の中に求めようとする問題意識である、と言ってよいだろう。かくの如き「母性的なもの」を内包する神観を基調とする宗教をこそ、「母の宗教」と呼ぶのである。

以上のように、同じ聖書の神から、一つは「父の宗教」としての厳しい調べをひき出し、一つは「母の宗教」としての慈悲深い調べをひき出そうとしている。このような互いに全く異質な調べを奏する二つの声を聞くとき、聖書における神の父性とはいったい如何なる父性か、という問題が古くして新しい問題であることを知らないわけにはいかない。

北森教授は、聖書の神が、子を生む主体であるにもかかわらず、「母」としてでなく「父」と

して示されているその奇妙さ、すなわち聖書における神の父性の片親的「偏頗さ」を「父が子を死なしめるという言葉こそ第一次的な言葉であり、父が子を生むという言葉は第二次的な言葉である」とすることによって解決しようとしている。これは、すぐれて教義学的な解決にはちがいない。しかしそれは、聖書における神の父性の「偏頗さ」そのものを前提とした上での教義学的解決であって、聖書学的にはなお問題をそのまま残してしまっている、と言わざるを得ないであろう。

むしろ、聖書における神の父性とはいったい如何なる父性か、というわれわれの問題に聖書学的な光を投じたのは、エレミアスの次のようなことばである。「したがって、神を表わすのに用いられる『父』という語は、オリエントの人々にとっては、はるかに古代から、われわれのもとで『母』が意味しているような何かを含んでいたのである⁵⁾」。そして、このことは、旧約の「父なる神」という言葉をも特徴づけている、というのである。すなわち、エレミアスによれば、旧約をも含めたオリエントの世界における神の父性は、絶対的權威のモチーフと慈愛のモチーフという二面性によって特徴づけられる、と言われるのである。

われわれは、いま聖書における神の父性が如何なる父性かを明らかにする方法として、エレミアスによって指摘されたその父性の特徴的モチーフの二面性を、まずそれぞれのモチーフの系に従ってあとづけ、そのあとで、その二つの系がどのようにかかわり合っているのかを考察してみたい。

注

- 1) 北森嘉蔵『神の痛みの神学』(講談社版) 68頁。
- 2) イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』116-118頁。
- 3) 遠藤周作『石の声』所収、136-139頁。
- 4) 同書、138頁。
- 5) 北森嘉蔵、前出、66-69頁。
- 6) JEREMIAS, J.; ABBA (Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1964) S. 15, 56, 162; Das Wort "Vater" in der Anwendung auf Gott umschließt also für den Orientalen seit ältester Zeit etwas

von dem, was bei uns die mutter bedeutet.

- 7) id. S. 15 ; Beide Seiten des Vaterbegriffs, die absolute Autorität und die Barmherzigkeit, kennzeichnen auch die alttestamentliche Gott-Vater-Aussage

なお、川村輝典氏訳『新約聖書の中心的使信』(新教)にはこの部分が欠落している。

II. 旧約における父性の権威

オリエントにおいては、「神」を父という呼称でよぶ呼び方は、宗教史の根源現象に属して¹⁾いた、と言われる。

すなわち、それは、開化した種族に於てと同様未開の種族においても見られる呼称である。地中海沿岸の住民においてと同様アッシリアやバビロニアの人々においても見られる呼称である。たとえば、その呼称の始源の表現を、われわれは、既にインド宗教の古文書の中の „Dyaúš pitá“ (「父なる天」)において見出す。それに比せられるギリシャ世界の „Ζεύς πατήρ“²⁾ や „Δεπάριος“³⁾ もラテン世界の „Juppiter“⁴⁾ も「父なる天」をその原意とする合成語である。しかし、ここで特に留意しておきたいことは、それがいずれも「父なる天」であって、「天にいます父」ではない、ということである。そこで、この父としての „Dyaúš“ 「天」には、母としての „Prthivi“ 「地」が対応する。そして、 „Dyaúš Pitá“ は、 „Yanitá“ 「生む者」という属性をも含むことになるのである。

プラトンの宇宙論においても、宇宙に対する関係において神は „πατήρ“ 「父」とも、 „γεννητήρ“ 「生む者」とも呼ばれているが、そこではその二つの呼称が同意語として用いられているのである。⁵⁾ プラトンの世界においては、従って、神はコスモスの父であり、世界は永遠の父のゆえに永遠不滅である。すなわち、コスモスは神の子として第二の神となり、世界は善だということにもなるのである。⁶⁾ インド・イランの世界においてと同様プラトンのギリシャ的世界においても、神は宇宙の「父」であると共に「生む者」だったのである。

しかし、プラトンとほぼ同時代の初期ユダヤ

教においては、神は決してコスモスの父とは呼ばれず、神の意志を行なうイスラエル人の父と呼ばれている。神を「父また作者」と呼ぶラビ用語も、その起源をイザヤ書 64 章 8 節にもつとされているが、そこにはこう記されている。

されど主よ、あなたはわれわれの父です。われわれは粘土であって、あなたは陶器師です。

われわれはみな、み手のわざです。

ここでは、神に対する「父」という呼称に、「生む者」に代って「創造者」が結合している。ここでのイスラエルは、永遠不滅の第二の神としてのコスモスとは全く異なり、塵に帰すべき被造物としての子である。ここに、オリエントの世界に一般だった神の「父」称の性格が旧約聖書の世界で変質させられているそのしるしを見るであろう。

しかし、要するに、「父」の表象は、生粋のヤハウエ信仰から生じたものではなく、かえって外からヤハウエ信仰の中へ導入され、且つそれによって受容継承されてきたものである。神を「父」と名づける表示法は、生物学的な概念を適用することによって、神との結合関係を親子の血縁関係のような切り離し難い結びつきとして強調する。また、命令者とか統治者としての「父」の社会法的地位に対する理解だけをめざすことによって、創造者に対する被造物の著しい距離感をやわらげるのである。そして、この前者と後者の意図の間にある差異は、ヤハウエ宗教においてははいよいよ明白なものとされていくのである。

なるほど、申命記には、神が「民を生んだ岩」として、さらに「汝のために産みの苦しみをした神」として語られている (32; 6, 18)。それは、なおバアル宗教の次元にとらわれている表象と言われるかも知れない。しかし、エレミヤは既に、その表象が異教的なものであってヤハウエを知っている者にとっては無価値なものである、とはっきり自覚し、且つ言いきっている (2; 27)。また、同様に問題にされるのが、王を神の生んだ者としている詩篇 ii. 7 である。な

るほど「きょう、わたしは、おまえを生んだ」ということばからは、その背後に「母」なる神を想定すべきではないか、という疑問が生じるであろう。しかし、そのような「女神」観念からは、この詩篇全体の理解は全く不可能である。それゆえ、むしろ、ここは、養子をとることとして解釈されなければならないであろう。⁸⁾ ダビデに与えられた神の言葉は、「わたしは、彼の父となり、彼はわたしの子となるであろう」と言っている。また、詩篇 89 篇でも、神に「あなたはわが父、わが神、わが救の岩」と呼びかける王に対して、「わたしはまた彼をわがういごとし、地の王たちのうちの最も高い者とする」と¹⁰⁾という答えが与えられている。これは、「きょう、わたしはおまえを生んだ」と王に語りかける神の父性が、何ほどかまどっている外来の神話的表象を脱落するとき、契約にもとづく養子縁組によってだけ成立する父性として純化されていく方向を示しているであろう。

やがてその方向にあらわれる、神の父性の特質は、権威ある主権者である。公的乃至半公的な日常的表現法から推定されている結論によれば、イスラエルでは父の地位というものが、おもに、ときには全く排他的に、権威の地位としてだけ理解されていた、と言う。ともかく、父親に対する息子の態度を表わす感情表現に見られる厳しい抑制は息子に対する父親の愛着の感情表現の場合よりはるかに目立つのである。¹¹⁾ それが、ときには「わたしは、あなたのしもべ、あなたの子です」と¹²⁾いう、あたかも子と僕を同意語とするかのような抑制された表現になってあらわれるように、逆に父は主人と同意語の如く見なされ、父の地位は権威の地位として理解されていたのである。この世俗的なイスラエルの父と子の関係理解が、ヤハウエとイスラエルの父と子の関係理解においてもその基調となっているのである。父の地位を権威の地位として理解するこの基調は、神の無制約な自由な権能を想起させることによって、服従の義務というものを人間に厳しく教えこむのに役立つ。申命記 14, 1 に戒命の序言として語られている「あ

なたがたはあなたがたの神、主の子供である」ということばも、戒命を与える神の父性が権威の地位であることを示す。エレミヤは、神の主権的な意志に受動的に依存しているイスラエルの実情を鋭く表現して「イスラエルの家よ、陶器師の手に粘土があるように、あなたがたはわたしの手のうちにある」と¹³⁾言った。彼の後から来た予言者は、そのことばにいささか無理をしてではあるが「父」のモチーフを付加して言った、「主よあなたはわれわれの父です。われわれは粘土であって、あなたは陶器師です。われわれはみな、み手のわざです」¹⁴⁾。しかし、この父と陶器師との混合表象によって考えられていることは、神の創造とか摂理ではない。むしろ、体をなさない粘土にもほんのかすかな圧迫で意のままの形を与える陶器師の手のように、未完成の人間を教化する教育者の全権が考えられているのである。この陶器師のような神の手のつかみかかりに反抗することは、父に対して「あなたは、なぜわたしを生んだのか」と問うように、無意味で無益なこととされている。結局のところ、ユダヤ教時代の個人的敬虔は、主権のモチーフを父のモチーフの解釈として継承した、というのが最も自然な結論のようである。シラク書 XXIII, 1 にあるような „κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου“ 「主よ、父よ、わが命の主権者よ」という祈りの呼びかけは、愛が畏怖へと移っていくその文体の中に、旧約聖書における神の父性についての成熟した考え方を示していると言ってよいであろう。¹⁵⁾ 「天にいます父」という神の厳粛な呼び方も、この初期ユダヤ教の時代にユダヤの敬虔によってつくられたものである。¹⁷⁾

注

- 1) QUELL, G.; *πατήρ*, Kittel Theologisches Wörterbuch Bd. V, S. 951.
- 2) Ζεύς は古代インドの Dyaúš である。
- 3) Δεσπότης は恐らくイラン的呼称であろう。
- 4) QUELL; *op. cit.*, S. 951.
Der Nom Juppiter ist ursper Vokativ (= Ζεῦ πάτερ). Das beweist die Geläufigkeit der Anrufung „Vater Himmel.“ Auch der alte

Nom Dies (= Ζεύς, altindisch Dyaúš) kommt als Gottesname in Lateinischen nur mit pater (Diespiter) vor.

- 5) Platon; Timaeus の創造神話 (Reitzenstein-Schaefer, S. 142ff.) QUELL, S. 954.
- 6) QUELL; op. cit., S. 957.
- 7) ibid., S. 966.
- 8) MANSON, T. W.; The Teaching of Jesus, P. 91.
QUELL: op. cit., S. 967.
JEREMIAS, J.: ABBA S. 16.
- 9) サムエル下, 7;14.
- 10) 詩篇, 89; 27.
- 11) QUELL: op. cit., S. 970.
- 12) 列王下, 16; 7.
- 13) エレミヤ, 18; 6.
- 14) イザヤ, 64; 8.
- 15) イザヤ, 45; 9-11.
- 16) QUELL: op. cit., S. 970 f.
- 17) MANSON, T. W.: op. cit., P. 92.
JEREMIAS, J.: ABBA, S. 20 f.

III. 旧約における父性の慈愛

オリエントの世界で「父なる天」と呼ばれていた「神的なもの」(Gottheit) には、「母なる地」が対応していた。父なる天は、母なる地を包むものとして、「生む者」でもあった。しかし、その神的なるものの「父」称が旧約のヘブル的世界に受容されたとき、それは天と地の創造者としての超越的の唯一の人格に結びつけられた。そのとき、汎神的世界における天と地がそれぞれに分けもっていた父と母の性格機能が、創造者としての超越的の唯一の人格の中に統一的に受容された、ということは考えられないであろうか。マンスンによれば、神の「父」称によって、神を人間の生命の fons et origo (源泉) とかわれわれの靈魂の父と考えるギリシヤ的な考え方に対して、ヘブル的、ユダヤ的、キリスト教的な言表においては、同じ「父」称で、地上の善良な父親の親身な配慮になぞらえる仕方で、男と女からなる具体的人間のすべてを見まもり慮¹⁾ってくれる神の父性を意味しているのである。オリエント世界の神的なもの「父」称に一般的だった神話的汎神的「生む者」という母

性的生殖機能はヘブル的世界では切除されたが、男と女からなる具体的人間のすべてに注がれる「見まもりと慮り」という「慈愛」の母性的モチーフはヤハウエの父性の中に受容され、純化され、深化させられているのではなからうか。

もちろん、ヤハウエ宗教の世界においては、「母」としての神の表象があってもただ比喩の範囲に限られているということは、ヘンベルの言うとおりでである。ヤハウエ宗教においては、ヤハウエの父性が血縁関係を切除したように、生殖機能の表象としての「母」の実体的表象が切除されたのは当然である。しかし、だからと言って、「慈愛」という母性の性格機能までがそれと一緒に切除されたということにはならない。むしろ、それは、比喩的表象としての「母」の章句そのものにおいてこそ受容され深化させられているのではなからうか。

たとえば、神・人関係の血縁的關係理解を否定して養子縁組の性格規定を最も明白に打ち出している典型的章句の詩篇 27, 10 にはこううたわれている。「たとい父母がわたしを捨てても／主がわたしを迎えられるでしょう」。ここに打ち出されているヤハウエの父性は、自分自身のことしか保証できない、われわれの経験上の父母との比較を超越した、もっと、ずっと広大な父性であるが、その内実としての慈愛は、われわれの経験上の父母のそれに対応する父母的な性格機能であろう²⁾。古くからヤハウエに冠せられてきた「みなしごの父³⁾」という呼称によって理解されている。父性の内実も、その詩篇 27, 10 の系につらなる慈愛であって、超越的ではあるが「母」の性格機能をその中に含蓄しているにちがいない。これらの章句は、ヤハウエ宗教における神・人関係を養子縁組の關係として最も明白に性格規定した章句でありながら、同時にヤハウエの父性の中に含蓄されている慈愛と慰めのモチーフを最も強烈に打ち出している章句である⁴⁾。

しかし、さらに、その慈愛と慰めのモチーフが「母」の性格機能としてあからさまに表現さ

れているのは、第三イザヤの次のようなことばである。「あなたがたは乳を飲み、腰に負われ、ひざの上であやされる。母のその子を慰めるように、わたしもあなたがたを慰める」。けれども、ここに明らかにされているヤハウエの慈愛は、決してわれわれの経験上の「母」のそれと同質ではない。むしろ、それとの比較をはるかに超越した深さと広さと不変性をもつ慈愛であることを明らかにしているのが、次のような第二イザヤのことばである。「女がその乳のみ子を忘れて／その腹の子を、あわれまないようなことがあるか。／たとい彼らが忘れるようなことがあっても／わたしは、あなたを忘れることはない」。ここには、被造物の常として母の愛にさえ限界のあることが明らかにされている。しかし同時に、ヤハウエの父性の中に含蓄されている慈愛のモチーフは、有限な母の愛をはるかに超えた無限の深さと広さと不変の真実を内容とする慈愛であることが明らかにされているのである。この慈愛こそ「母性愛以上のもの」でなくて何であろう。

「されど主よ、あなたはわれわれの父です。……主よ、ひどくお怒りにならぬように、いつまでも不義をみこころにとめられぬように」（イザヤ、64, 8f.）というイスラエルの訴えに答えるのにヤハウエの父性は「ゆるし」を以ってする。それを感動的にのべているのはホセア（11, 1～11）であるが、そこでの神の父性は、その幼児であるエフライムに歩行を教え、自分の腕に抱きあげる父性として描写されている。「わたしはエフライムに歩むことを教え、彼らをわたしの腕にいただいた。……エフライムよ、わたしがどうしてあなたを捨てることができようか。イスラエルよ、どうしてあなたを渡すことができようか」（ホセア、11, 3, 8）。この神のゆるしをさらに深化させた最も感動的な表現は、予言者エレミヤのそれの中に見出される。ここでの神は、そのあらゆる恵みの表示にもかかわらず背き去った背信の民に呼びかけるのである。「背信の子どもたちよ、帰れ。わたしはあなたがたの背信をいやす」（エレミヤ、3, 22）。

「彼らは泣き悲しんで帰ってくる。わたしは慰めながら彼らを導き帰る。彼らがつまずかないように、まっすぐな道により、水の流れのそばを通らせる。それは、わたしがイスラエルの父であり、エフライムはわたしの長子だからである」（エレミヤ、31, 9）。ついに神の父としてのあわれみは、一切の理解を超えた必然として、神ご自身を駆りたてて語りしめる。

「エフライムはわたしの愛する子ではないか

わたしの喜ぶ子ではないか？……

わたしの心は彼をしたっている

わたしは必ず彼をあわれむ。」（エレミヤ、31, 20）

エレミアスは、この理解を超えた、神のゆるしの慈悲・慈愛が、必然であるということこそ、神の父性に関する旧約聖書の窮極の言葉である、と言っている。これが、ヤハウエの父性に含蓄されている「母性愛以上のもの」の内実である。

付 説・後期ユダヤ教の場合

とは言え、せっかくそのような母性愛以上の慈愛を含蓄していたヤハウエの父性にも、それに対する子の応答として期待されていた愛と従順にイスラエル全体が失敗した結果、一種の留保が生じる。すなわち、神はイスラエル全体の父というより、むしろイスラエルの中でも神を恐れる者また義しい者の父となる、という留保である。¹⁰⁾ この変化は、聖書正典より後の外典の記述において最も顕著である。¹³⁾ それによると、トーラー（律法）を成就する者は神に近づかせられ、神の子とされる。反対に不従順は子をその父から遠ざけるのである。この留保は、イエスと同時代のパレスチナのユダヤ教になると一層強化される。すなわち、ラビ・イエフダ（150年頃）はそれをこう言っている。「あなたがたがもし子らしく振舞うなら、あなたがたは子と呼ばれる。しかし、あなたがたがもし子らしく振舞わないなら、あなたがたは子と呼ばれない」。¹⁴⁾ そこにはなお反対意見がないわけではない。同僚のラビ・マイル（150年頃）は彼に反発して、

「どちらにしても、あなたがたは子と呼ばれる」と大胆に言い返した。すなわち、すべてのイスラエルは神の子らである。愚かな子ら、背信の子ら、墮落の子ら、しかもなおそれにもかかわらず、神の子らだ、という主張である。ラビ・マイルの意見によれば、罪は子たる関係を破棄してしまえるものではない、と言うのである。しかし、勿論、このような主張は稀にしか遭遇できない散発的な声にすぎない。大勢を占めているのは、やはり、神は義人たちの父である、という考え方である。

つまり、ヤハウエの「父」称の中にせきかく含蓄されていた筈の母性愛以上の慈愛が、このユダヤ教の牢固たる留保条項によって、隔絶され隠蔽されたとき、父性のもう一面の特徴だった絶対的權威のモチーフが、ヤハウエの父性の全体をおおうモチーフであるかのように前面へ押し出され、その全面を一面的におおうことになったのであろう。後期ユダヤ教のクムラン文書全体には神の「父」称がただ一箇所しか見当らないほど、その時代のパレスチナ・ユダヤ教¹⁸⁾は、父なる神について語ることを大変嫌った、と言われる。しかし、それは、初期ユダヤ教の敬虔によってつくられた「天にいます父」がさらに高められ隔絶されて、絶対的權威そのものと化せしめられたその結果であるとしてよいであろう。

注

- 1) MANSON, T. W. : op. cit., P. 90.
- 2) HEMPEL: Gott und Mensch S. 170.
- 3) QUELL: op. cit. S. 970.
- 4) 詩篇. 68, 6.
- 5) QUELL: op. cit. S. 974.
- 6) イザヤ. 66, 12 f.
- 7) イザヤ. 49, 15.
- 8) WESTERMANN, C.: Das Buch JESAJA (A. T. D.) S. 177 f.
- 9) LANGE, J. P.: ISAJAH (Vol. 6) P. 538.
- 10) エレミヤスの用いている訳の前半:
Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn, ist er nicht mein Lieblingskind?
- 11) JEREMIAS, J.: op. cit., S. 18 f.
- 12) 詩篇. 103, 13. マラキ 3, 16 f.
- 13) ソロモンの知恵, II, 16. 16: V, 5; ソロモンの詩

篇 XIII, 8: XVII, 30: XVIII, 4.

- 14) JEREMIAS, J.: ABBA. S. 23.
- 15) MANSON, T. W.: op. cit. PP. 92 f.
- 16) JEREMIAS, J.: op. cit. S. 23.
- 17) ibi.; エレミアスは、クムラン文書を紀元 68 年以前に編さんされたものと推定している。
- 18) id. 19 f.

IV. 新約における父性の權威

旧約聖書には、比喩でなく直接に神を表わす「父」という語は極めて稀で、15 回しか出てこない¹⁾。その旧約聖書と同様に、イエス以前の時代のパレスチナのユダヤ教も、父なる神について語ることを嫌って極力避け、全クムラン文書中にただ一箇所しか神の「父」称を残さなかった、と言われている。しかし、新約聖書においてはどうかであろうか。それについて、マンソンは次のように言っている。「一つの宗教には、神のいろいろな呼び名があり得るだろう。しかし、それなしには、その神が神でなくなってしまうような神の呼称がある。キリスト教にとって、その至高の呼称が、『父』という呼称である。ということが言い古されてきた。しかしそれだけではない。人は、『父』が単なる信条の一項目とかたかだか神の肩書の一つというにとどまらず、かえって人生に新しい意味と価値とを与え、人間の心に新たな平安と喜びとをもたらしてくれた一種燃えるような確信、靈的経験であった、ということを経るためにこそ新約聖書を読まなければならない²⁾。これは、新約聖書における神の「父」称の位置の独自性と内容の固有性とを予告している最適の要約だと言ってよいであろう。

たとえば、福音書においてイエスが口にする神の「父」称は 170 回をくだらない。即ち、マルコ=4 回、ルカ=15 回、マタイ=42 回、ヨハネ=109 回が、その単純総数である。旧約聖書や、イエス以前の時代のパレスチナ・ユダヤ教に比して、これはまず著しいことである。それゆえ「福音書において神がイエスによって「父」と呼ばれることは、始めから自明なことだったかのようにさえ受けとられるほどである。しか

し、イエスにおける神の「父」称の内容まで立入って見るなら、それは単に旧約以来の「父」称の頻度の著しい増加というにとどまらないことを知るであろう。

上にあげたイエスによる「父」称の単純総数から重複しているものを除き、五つの資料層別に整理しなおすと、以下のとおりである。

マルコ (MK)	3 ⁴⁾
マタイとルカに共通 (Q)	4 ⁶⁾
ルカ特有 (L)	4 ⁶⁾
マタイ特有 (M)	31
ヨハネ (J)	100

この表は、神の「父」称がだんだん多くイエスの口に挿入されていく傾向がある、ということをはっきり示している。その傾向は特に、マタイとヨハネの資料において顕著である。それら、挿入された可能性の強いものを除いて、より古いオリジナルな「父」称の位置と聞き手とを考察すると、イエスによる「父」称の用法の重要な特色が明らかになる。即ち、ここでは簡略にマルコの資料だけについてみると、以下のとおりである。

章節の位置、聞き手の質、平行記事、語形の順序に従ってあげてみる。

(マルコ)

- VIII. 38 (弟子+民衆)=マタイ. XVI. 27
 (弟子)=ルカ. IX. 26 (弟子+民衆):
 彼(人の子)の父 (*ὁ πατήρ αὐτοῦ*)
 XI. 25 (弟子); マタイ. VI. 14 (山上の説教): 天にいますあなたがたの父
 (*ὁ πατήρ ὁμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*)
 XIII. 32 (弟子)=マタイ. XXIV. 36 (弟子): 父 (*ὁ πατήρ*)

これに祈りの場合を加えれば――

- XIV. 36 (祈り)=マタイ. XXVI. 39 (祈り)=ルカ. XXII. 42 (祈り): アバ, 父よ (*ἀββᾶ ὁ πατήρ*) (マタイ: わが父よ; ルカ: 父よ)

このように、マルコにおいては、神に「父」という呼称を用いるケースがすべて、ペテロの

告白以後にあらわれる。しかも、最後の祈りを除けば、すべてがまず弟子たちに対して語られたことばの中であられるのである。この法則は、Q 資料及び L 資料についても立証される。そして、M 資料においてさえ、「わが父」(*ὁ πατήρ μου*) という語形の呼称は、ペテロの告白以後に限られているのである。

以上の如く、第一次的資料である MK と Q によって示されていることは、宣教の最後の時期が到来するまでは殆んど全くそのことについては語りたがらないような抑制がイエスの側に見られるということ、しかも語り聞かせるときが来てもその相手はただ限られた一群の聴衆にすぎなかったということである。その理由を尋ねることは、「新約における父性の慈愛」のモチーフを尋ねる際にゆずり、ここでは同じ父性の「権威」のモチーフをとりあえず跡づけておかなければならない。ところで、その権威のモチーフは、マタイやヨハネによって、ピリポ・カイザリヤ以前のイエスの口に挿入された神の「父」称に多く見られるようである。

その一つは、マタイの資料 (M) に特徴的な「天にいます父」(*ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) である。MK の場合と同様の方式で M の「父」称を一応列記してみよう。

(マタイ)

- V. 16 (説教): 天にいますあなたがたの父 (ルカ XI. 33: 民衆=と比較)
 VI. 1 (説教): 天にいますあなたがたの父
 VI. 4, 6 (説教): 隠れたことを見ておられるあなたの父
 VI. 6 (説教): 隠れた所においてになるあなたの父
 VI. 8 (説教): あなたがたの父 (ルカ. XII. 30: 弟子=マタイ. VI. 32: Q=と比較)
 VI. 9 (説教): 天にいますわれらの父 (ルカ. XI. 2: 弟子; 「父」=L)
 VI. 14 (説教): あなたがたの天の父 (マルコ. XI. 25: 弟子)
 VI. 15 (説教): あなたがたの父

- VI. 18 (説教): 隠れたところにおいでになるあなたの父
 VI. 18 (説教): 隠れたことを見ておいでになるあなたの父
 XIII. 43 (弟子): 彼らの父の御国
 XV. 13 (弟子): わたしの天の父
 XVI. 17 (弟子): 天にいますわたしの父
 XVIII. 10 (弟子): 天にいますわたしの父⁸⁾
 XVIII. 14 (弟子): 天にいますわたしの父
 XVIII. 35 (弟子): わたしの天の父
 XXIII. 9 (弟子): あなたがたの父はただひとり。すなわち、天にいます父
 XXV. 34 (弟子): わたしの父に祝福された人たちよ
 XXVI. 42 (祈): わが父よ (マルコ. XIV. 36 (祈) 他平行記事参照)
 XXVI. 53 (祈): わたしの父
 XXVIII. 19 (弟子): 父⁹⁾

この表が示している著しいことは、Mの「父」称は、殆んどその半数が山上の説教に含まれることである。従って、これらの「父」称については、いつどこで語られたのかはわからない。しかし、それが教理や生活規範を教えることを目的として多く援用されたであろうことは、ほぼ確かであろう。それは恐らく、申命記14, 1で、戒命を与え教える権威の根拠を示す序言として語られた、「あなたがたはあなたがたの神、主の子供である」という神の父性宣言につらなるモチーフを担わされている。すなわち、教理と生活規範を教える権威のよりどころとしての神の父性である。このような神の父性に含蓄された権威のモチーフをあらわすためにマタイによって特に多用されたと思われる形が「天にいます父」という「父」称である。この語形の「父」称は、もし「隠れた所にいます父」(従って、「隠れたことを見ています父」をも含む)と「父の御国」とを同意語とすれば、全体の実に四分の三を占める。この「父」称の「天にいます」(ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) という修飾句がマタイによる付加であることが明らかな一例をあげ

れば、マタイ、VI. 9 である。マタイの「天にいますわれらの父」の代りに、ルカではただ「父」(XI. 2) だけである。そして、ルカの方が原型であることは、後に触れる筈のイエス自身の祈り(マルコ. 14, 36)の語法やパウロの証言(ロマ. 8, 15; ガラテヤ. 4, 6)によって明らかである。マタイの語形は、原型の「父」をユダヤ的な礼拝式文の様式に铸込もうとした一種の適応である。

勿論、この「天にいます父」は、「セイルの神」とか「シオンの主」とかいう呼称と相対立する呼称であって、地上の場所的制限から自由な独自の意味を持っている¹¹⁾、と言われる。従って、「天の父は、地上的制限によって妨げられることなく、すべてを知り、すべてを見とおし、すべてが可能で、それゆえすべてに近い神である¹²⁾」とも言われる。つまり、「天」とは、はるかに超越してある静的な場所の謂ではなく、力の源とか出口の謂である¹³⁾。従ってまた、それは権威の源である、と言ってよいだろう。「天にいます父」という神の「父」称は、「隠れた所」において、「隠れた事を見とおしている父」として、偽善を審き、公正をもって報いるところの権威の源の謂にほかならない。

さらに、マタイの「父」称だけに見られる特徴的なことは、次のように、父と審判者(或いは、統治者)が一体のものと考えられているケースが多いということである。すなわち、VII. 21-23¹⁴⁾においては、「天にいますわが父の御旨を行う」か否かが、審判の規準と考えられている。XV. 13でも、「わたしの天の父がお植えにならなかつたものは、みな抜き取られるであろう」というように、父が同時に審判者である。また、XVIII. 23-35(特に、35)も父の審きの業について語っている。父(=王)と審判者の統一がここには提示されている。さらに、XXV. 31. 34. 41では、人の子が、「わたしの父に祝福された人たちよ」(34)と、(疑わしいテキストなので先ほどはあげなかったが)「わたしの父にのろわれた者どもよ」(41)とあるように、父の名によって、やぎと羊を左右によ

り分ける如く審くのである。¹⁰⁾ かくして遂に、XXVIII. 18-20 においてイエスは、天と地を支配するいっさいの權威、いっさいを命じ教え守らせ得るいっさいの權威を父から授けられた、と語るのである。このように、マタイにおける神の父性は、審判の規準また遂行者として、いっさいの權威の源であることが明らかである。

父親が家の中での審判機能をも行使することは、古代の父権特有の事実である。そのようなヘブル的伝統の中に深くとどまったマタイにおける「父」称が、審判の力、權威の源として強調されたことは当然であろう。また、その權威のモチーフを、ユダヤ的礼拝式文の様式に適合した「天にいます父」という形で表わすのを好んだこともまた当然であろう。しかし、マタイは、ヨハネと共に、イエスが最後に一群の弟子たちにだけ語った神の「父」称を福音を解明する鍵として、福音書の全体に拡大したのである。イエスのひそかに語ったことばをそのまま厳密に語る代りに、新しい教理としてそれを屋根の上の¹⁰⁾ぼって語ったのである。

注

- 1) JEREMIAS, J.: ABBA, S. 15 f.
申命. 32, 6; サム下. 7, 14 (=歴代上. 17, 13; 22, 10; 28, 6); 詩. 68, 89, 27; イザ. 63, 16; 64, 7; エレ. 3, 4, 19; 31, 9; マラ. 1, 6; 2, 12; エレ. 2, 27 (異教の神)
- 2) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus, P. 94.
- 3) JEREMIAS, J. J.: op. cit. S. 33.
- 4) マルコ. 5, 38 (=マタ. 16, 27; ルカ. 9, 26); 11, 26; 13, 32 (=マタ. 24, 36).
- 5) マタ. 5, 48 (=ルカ. 6, 36); 6, 32 (=ルカ12, 30); 7, 11 (=ルカ. 11, 13); 11, 27 (=ルカ. 10, 22) 最後の章句には3回あらわれるが、最初のものだけをとって1回と見る。
- 6) ルカ. 2, 49; 12, 32; 22, 29; 24, 49.
- 7) MANSON, T. W.: op. cit. P. 94-101.
- 8) ヴァチカン写本ほか多くの写本で, *μου* (わたしの) になっている。
- 9) あとの資料は、Q に入れる学者もあり、疑わしいテキストもあるので除く。
- 10) MANSON, T. W.: The Sayings of Jesus. P. 167 f.
- 11) LOHMAYER, E.: Vater unser (1947), S. 20.
MANSON, T. W. は、「天にいます父」を「世界の主」と交替使用されるユダヤ的神の呼名だと言う (S. of J. P. 79).
- 12) HAUSSLEITER J.; Vaterunser, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (1896 ff.)
- 13) TRAUB, H.: *ούρανός*, K. ThW. Bd. V, S. 520.
- 14) JEREMIAS, J. はこれを M の中に入れている。
- 15) QUELL: *πατήρ*. S. 995.
- 16) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. P. 100 f.

V. 新約における神の慈愛

さて、イエスは、神の「父」称をなぜその宣教の最後の時期が到来するまで口にしながらなかったのか。また、語るときが来ても、いったいなぜそれを限られた一群の弟子たちにしか語ろうとしなかったのであろうか。

それは、神の父性が、イエスにとっては神学的常識などではなかったからであろう。また、神の「父」称は、イエスにとって、それまで伝承されてきた「父」称の一般的な意味以上の独自の意味をもっていたからであろう。たとえば、バプテスマを受けた直後のイエスに語られた「あなたはわたしの愛する子、わたしの心にかなる者である」(マルコ. 1, 11) という声である。マルコは、その幻を見、声を聞いたのは、イエス自身であった、ということをはっきり記録している。とすれば、この記録の大元は、イエス自身に由来していると見てよいだろう。ところが、イエスが聞いたこの召命のことばは、予言者たちの聞いたそれに比して全く独自の意味を含んでいる。イザヤにしても(イザ. VI. 8)、エレミヤにしても(エレ. I. 9 f.)、またアモスにしても(アモ. VII. 15)、すべて必ずその使命と語るべきメッセージを召命の中で与えられている。「行って、わが民イスラエルに予言せよ」というふうに、ところが、その召命の中でイエスが示されたことは、果すべき使命でも語るべきメッセージでもなく、一つの特別な位置と関係である。ということは、イエスの宣教の中心的事柄は、彼が何をかたるかということより、むしろ彼が何であるかだ、ということ

示唆しているであろう。²⁾ 神が父であるということは、イエスにとって、このイエス自身が何であるかということと不可分に結びついている特別な事柄だったのである。それは、口先で説明されて済まされるような神学的常識ではなく、神との交わりの中で、イエス自身によって、比類のない深さと強さをもって体験された独自の自覚にほかならない。それはまた、イエスなしに通用していたそれまでの儀式化された一般的「父」称と異なり、イエスが何であるかということの認識をとおして始めて認識される独自の内容をもった「父」称だからにほかならない。つまり、イエスによる神の「父」称は、すぐれて啓示的な意味を有するのである。³⁾

そのことを最も典型的に明らかにしているのは、Q 資料に保存されている次のようなイエスのことばである。「天地の主なる父よ、あなたをほめたたえます。これらの事を知恵のある者や賢い者に隠して、幼な子にあらわしてくださいました。父よ、これはまことにみこころにかなった事でした。すべての事は父からわたしに任せられています。〔子を知る者は父のほかになく〕父を知る者は、子と、父をあらわそうとして子が選んだ者とのほかに、だれもありません。』⁴⁾ 亀甲内の「子を知る者は父のほかになく」という語句は、ハルナックとヴェルハウゼンによって、初期からの挿入として除外された。しかし、バーネイによると、これはアラム語詩特有の対句法に則っている句であって、かえてこの章句がセムの言い回わしのフレーズに満ちた、パレスチナ起源の確かなそれであることを示している、と言われる。また、エレミアスも、「ヨハネの空から落ちてきた雷のような印象を受ける」と言ったカール・フォン・ハーゼのこの句に関する印象を否定して、ダルマンの注意を指摘する。⁵⁾ 即ち、ヘブル語とアラム語においては、「互いに」とか「それぞれ」とかいう相互代名詞がないので、相互行為を表現する場合には、このように遠回わしの言い方をする、という事実である。従って、この章句の真性を疑う理由はどこにもない。

問題は、この歓喜の叫びがイエスによって上げられたその時がいつか、ということである。マルコの設定した枠の中においてみると、これに関するマタイの記事は、極めて早い時期に、即ちペテロの告白よりはるかに前の時期におかれている。一方、ルカの同じ記事は、ずっとおそく、告白のあとに来ている。しかし、マンソンによると、この歓喜の叫びの契機となったものは、多分ペテロの告白そのものであったろうと言う。その告白が、Q 資料の中に何の痕跡も残さずに過ぎ去ってしまうということはありそうもないことだからである。のみならず、この祈りを特徴づけている手ばなしの感謝の調子そのものが、イエスの宣教に対して実際的に何か大いなる応答が起ったこと、イエス自身とその使命に対する或る真実な理解を示すしるしがあったことなどを予想させずにはおかないからである。従って、この歓喜の叫びにふさわしい契機としては、ピリポ・カイザリヤにおける告白以上にふさわしい契機はほかにないであろう。⁶⁾ と言うのである。勿論これは確定でなく推定に過ぎない。しかし、感謝の叫びにひき続いて弟子たちに語られたイエスのことば、即ち未聞の啓示に与った弟子たちに対する祝福のことばも、そのような推定に立って始めて説明され得るのであって、この推定の妥当性を立証しているのである。

ここでイエスは、まず父とイエスとの間の比類なく深い親密な関係についてその友人達に語り始める。父からイエスに任されている *πάντα* 「すべての事」とは、啓示行為そのもののことであって、¹⁰⁾ イエスが父による全啓示の受け手であると同時に父についての全啓示の実現者であるという、父とイエスとの唯一の関係を語っていることばであろう。そこで、イエスは次いで、父を知ることを、他の誰もやらない仕方で要求する。ここにおける「父を知る」とは、むしろ父との交わりに入ることを意味するだろう。即ち、父に愛されている子として愛をもって父に応答し、子らを受することを目的とする父の意志に信頼をもって従うという、父との交わりの

謂である。そのような父との交わりに入ること、そのように父を知ることが、ただイエスにおいて全的に今や可能となった、これはそういう告知と要求である。¹¹⁾

つまり、イエスは、父のみによって全的に啓示されることによって始めて、父を全的に啓示する全啓示の実現者である、ということにほかならない。ここに、イエスによる啓示行為としての神の「父」称が、ピリポ・カイザリヤにおけるキリスト告白以後に現われる謎を解く鍵がある。またここに、イエスにおける神の父性の啓示の独一な排他性と包括性がある。そう言ってよいだろう。

さて、イエスが祈る際神を父として呼びかけたことは、次の回数表が示すように、福音書伝承の五資料層すべてが一致して伝えている。

マルコ (MK)	1 ¹²⁾
マタイとルカに共通 (Q)	3 ¹³⁾
ルカ特有 (L)	2 ¹⁴⁾
マタイ特有 (M)	1 ¹⁵⁾
ヨハネ (J)	9 ¹⁶⁾

以上の典拠を精査検討することによって明らかになることは、ルカの語法における主の祈りと、全くセム的印象を与える文体の歓喜の叫び(マタイ、11, 25 f.=ルカ、10, 21)と、アバという呼びかけをもったゲツセマネの祈りが、¹⁷⁾最古の資料層を提示しているということである。しかも、マルコによってはっきり保存されているように、イエスが神に呼びかけるときにはアラム語の abba を用いたことは確かである。何故なら、原始教会が神を abba と呼んでいることを、パウロは彼の創設したガラテヤ教会に対して(ガラ、4, 6)だけでなく、彼の未知なローマ教会に対して(ロマ、8, 15)も証言しているからである。またさらに、ギリシャ語を話す教会の祈りにおけるこの abba というアラム語の使用は、極めて奇異なことであって、同じく単独で用いられるアラム語の *אָבִי, אֱלֹהֵינוּ, אֲבִינָא* などがイエスの模範に従おうとした用法であるように、この abba もイエスによる神への呼びかけにその源泉をもっていたことを示

¹⁹⁾す。このように、マルコ、15, 34¹⁹⁾(=マタイ、27, 46)の例外を除けば、イエスが神を常に「わが父」と呼んだこと、しかもその際アラム語の abba を用いた²⁰⁾ということは、極めて意味深いことである。

キッテルによると、アラム語では「わたしの」とか「あなたの」とかいう所有形容詞は名詞に結合した語尾によって示される。「父」だけだと abba であるが、「わたしの父」は abi「われらの父」なら abinū というふうなのである。キッテルは、ユダヤの語法では地上の父親を呼ぶとき自分の父親以外は誰その父と言うのが常であると主張するのである。即ち、「あなたの父」とか「彼らの父」とかは言うが、「わたしの父」とは言わない。「わたしの父」の代りには、ただ「父」、即ち abba と言うだけだ、というのである。²¹⁾これは恐らく abba が、imma (母)と同じく、もともとは自分自身の父を意味することが自明的な幼児語として、abbai の語尾を落としたまま定着したためであろう。またそのために、ギリシャ語に翻訳される際、abba が *πατήρ* (父)という普通名詞に移されると共に、*πάτερ* (父よ)という呼格にも移されたのであろう。その後純粋な幼児語と言いきれないほど一般的用語として定着したとしても、それはなお少なくとも家族うちでの親しい呼称としてとどまったようである。ヤハウエとその民との間の厳粛な距離を自覚していたユダヤ教においては儀式中の祈りのみならず自由祈禱の中にさえ、神をアバと呼んだ例が皆無であるということも、幼児語に由来するこの abba の親密すぎる性格のゆえであったろう。イエスはその聖なる距離を無視するかのようになり、この最後の音節にアクセントのある abba で神に呼びかけ、弟子たちにもそう呼びかけさせるのである。²⁴⁾家族うちで毎日使っている「お父ちゃん」とか「お父さま」とかいう親しい呼名で神に呼びかけるということは、弟子たちにとって、全く新らし未聞のことだったにちがいない。イエスは、子供がその父親と語るように、極めて単純に、分け隔てなく、安心しきって、神と語ったのであ

る。イエスが神に呼びかけるアバは、神と人間の間の聖なる無限の距離などつきぬけてしまっているイエスの、神との関係の核心的事実を啓示するのである。その啓示された事実と与った弟子たちにとっても、アバは、神が最早この世界からはるかに超越した遠い支配者でなく、かえって気のおけない近親であることを意味したであろう。²⁵⁾つまり、イエスによるアバという神の「父」称は、神に対するイエスの独一な近親性を啓示しただけでなく、神がそのイエスにおいて聖なる無限の距離をつきぬけて来て弟子たち及びこの世界に関係している近親であること、即ち「お父ちゃん」乃至「お父さま」という日常の親しい呼び名で幼児が父親にするように、単純率直に安心しきって呼びかけ語りかけることがゆるされている「慈深い父」であることをも啓示したのである。このイエスによるアバという「父」称において、神の父性の含蓄する慈愛のモチーフは、今や全くそのおおいを取り除かれ、完全な現実性をもったものとして余すところなく提示された、と言ってよいであろう。

けれども、イエスにおける神の父性の慈愛が、もしユダヤ教におけるそれのように、律法を守る範囲内に限定されているとすれば、それはなお普遍性や包擁性を欠いたものとして、何ら新しいものではあり得ないだろう。しかし、そうでない証拠を簡単にみておこう。その一つは、マタイ、V. 43-48 (=ルカ、VI. 32-36)の所謂、愛敵の章句である。即ち——『隣り人を愛し、敵を憎め』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う。敵を愛し、迫害する者のために祈れ。こうして、天にいますあなたがたの父の子となるためである。天の父は、悪い者の上にも良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも、雨を降らして下さるからである——。ルカではこの後に、「あなたがたの父なる神が慈悲深いように、あなたがたも慈悲深い者となれ」という結語がついている。ここで言われる「敵」*ἐχθρός* と

は誰か。マタイではユダヤ人社会内における個人的な敵が問題にされているように読める。しかし、ルカにおいては、この「敵」が「あなたがたを憎む者」(*μισοῦσιν ὑμᾶς*)と結合して、ルカ、I. 71 に引用されている詩篇 156, 10 の「敵」、エジプト人、即ち異教徒或は異邦人をさすと言われる。²⁶⁾しかも、この部分の資料に関しては、マタイよりルカの方がオリジナルだとも言われている。²⁷⁾従って、ここでの「敵」は、おもに異教徒もしくは異邦人を意味するだろう。事実、神の敵を憎む敵意は、旧約聖書のものとしてよりイエスの時代のユダヤ教のものとして一層強く響き渡ったので、ローマ人がまさにそのユダヤ人の「すべての人間に対する憎しみ」を非難したほどである。²⁸⁾そのように、ユダヤ人にとって、「律法をわきまえないのろむべき」敵としての異邦人を愛するなどということは、不可能であるばかりか殆んど考えられもしないことであった。ところがイエスは、その不可能事を可能にする根拠として、イエスにおいて自らを父として啓示された神の父性を提示する。即ち、律法による分離を超え、憎しみによって裂かれたものを慈愛によって包み結ぶ神の父性を提示する。それが、ルカの所謂「あなたがたの父なる神の慈悲深さ」、即ち、慈愛の普遍性、包括性、包擁性にほかならない。このような律法による分離と限界づけとに対する根本的解決を示しているのが、慈悲深いサマリヤ人の譬え(ルカ、X. 29-37)であることは最早言うまでもないことであろう。²⁹⁾

しかし、もう一箇所どうしても挙げておかなければならないテキストは、ルカ、XV. 11-32の所謂《放蕩息子の譬え》である。エレミアスは、この譬えをより正確には《父の愛の譬え》と呼ぶべきだと言っている。³⁰⁾なぜなら、この譬えにおける中心人物は、父であって帰郷する息子ではないからである。或はむしろこれを、放蕩息子を遇する兄の排他的蔑視に対比される父の無限の慈愛の譬えと呼んでもよいであろう。³¹⁾

この譬えは寓話ではなく実生活からとられた物語 (Novelle) であるが、ユーリッヒャーの言う

ように地上の父親の愛の実例そのものが取り扱われているのだ、³⁶⁾とは言えない。地上の父親は、イエスによって既に、「悪い者」*πονηροί* (マタイ、VII. 11=ルカ、XI. 13)、即ち「愛に対して不承不承の者」(Schlatter) または「愛に対して無能力な者」(Schniewind) として規定されている。それに対して、「天の父」の愛は、地上の父親の「愛」によって差し示されるが、質的にそれを超えている無限にして無条件な慈愛である。この《父の愛の譬え》は、まさにその「天の父」の無限にして無条件な慈愛を語るのである。18節の「父のところへ帰って」についても、エレミアスは、この言い回しは母のところへという言い方がオリエントの人の語感に合わなかったからだろう、と言っている。これを裏返して言えば、この「父」には、地上の父親には期待し得ない母的な無限にして無条件な慈愛が加味されている、ということであろう。そのことを裏付けるのは、すぐ次の「父は彼をみとめ、哀れに思って走り寄り、その首をだいて接吻した」(20節) という描写である。「哀れに思って」(*ἐσπλαγχνισθή*) は、*rahamim* という、断腸の思いとも言うべき心底からの感動を表わすヘブル語を移したもので、いわば「手ばなしの憐憫」を意味する。³⁷⁾ また、「走り寄って」(*δραμών*) も、高齢なオリエント人にとっては異常すぎるし威厳を台無しにしてしまういわば「はしたない振舞い」である。³⁸⁾ しかし、手ばなしの感動的憐憫と言い、はしたない疾走と言い、高齢な父の威厳を台無しにして顧みないこの常軌を逸した出迎え方は、もはや父のものではなくどうしても母のものだ、と言わなければならない。従って、「その首をだいて接吻した」というのも、罪のゆるしにおけるいわば「無限抱擁」である。兄息子の非難もまさにそのことにかかわっていた。彼は、財産の分け前のみならずその処分権をも強奪して父の家を去った弟を関係を断った独立者として見る原則に立って、弟をもはや弟とは呼ばず「この者」(*οὗτος*) という軽蔑的呼び方で言及している。³⁹⁾ そういう彼にとって、父は自ら原則を破棄

しているように見えたのである。少くとも父は、原則を踏み越えてしまったのである。原則とは何か。律法を守ること、律法のもとに留まることにはかならない。そこで、この兄はパリサイ主義の典型だと言われるのである。また、そもそもこの《父の愛の譬え》そのものが、さげますれ見捨てられた者への福音の宣教を非難するパリサイ主義に対して、宣教の正当性を弁証しようとした譬えであって、その正当性の根拠として「天の父」の無限にして無条件な慈愛が主張されているのだ、という点で学者たちの意見は一致している。イエスは、原則としての律法を踏みはずしはみ出してしまっているために、パリサイ主義によってユダヤ社会から締め出され見捨てられている被抑圧階級に異常な関心を寄せるのである。しかも、その異常な関心は、おそらくガリラヤに住むユダヤ人でない人たち、即ちその地方にユダヤ人と共に住んでいた「異邦人である罪人」(ガラテヤ、II. 15) のことまでその射程内にとらえていたほどのものではないか、⁴⁰⁾と言われている。そうだとすれば、この譬えの父の愛によって主張されているものは、律法をわきまえないユダヤの「地の民」のみならず、律法の外に墮ちている異邦人なる罪人をも、その罪のゆるしにおいて無条件に抱擁し得る神の無限にして無条件な慈愛にほかならなであろう。それゆえ、ハンターにはこの譬えの解釈をこう結ぶことすらできた。「神は罪人が悔い改める前に彼を愛し、悔い改める時には彼をゆるし、その大家族に復帰させてくださることを、この譬えから学ぶことができる。『不信心な者を義とする神』という、パウロの言葉をこの譬え全体の副題として、書きつけてもよかろう。これはパウロの神学の真髓であった。しかも、パウロの神学である前に主イエスの神学であった」。

以上の如く、イエスにおける神の父性が含蓄している慈愛のモチーフは、律法のもとにとどまっているユダヤ社会内に限定されることなく、律法の外に墮ちている「不信心な者」(*ασεβής*=神なき者) としての異邦人なる罪人に

まで開かれている無限にして無条件な母の慈愛だと言ってよいであろう。

注

- 1) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. P. 101.
- 2) *ide.* PP. 103 f.
- 3) QUELL: *op. cit.* S. 989. J. JEREMIAS: *op. cit.* S. 63.
- 4) マタイ. XI. 25-27; ルカ. X. 21 f.
- 5) HARNACK, A. von: Sprüche und Reden Jesu. S. 189-216 (cited by T. W. MANSON: The Teaching of Jesus. P. 109).
- 6) BURNEY: The Poetry of our Lord P. 133, 171 f. (cited by T. W. MANSON: The Sayings of Jesus. P. 79).
- 7) JEREMIAS, J.: ABBA. S. 47-49.
- 8) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. P. 110.
- 9) ルカ. X. 24.
- 10) JEREMIAS, J.: *op. cit.* S. 51. T. W. MANSON はこれに権威の意味も含ませる。
- 11) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. pp. 111-113.: The Sayings of Jesus. pp. 79-80; He is the first recipient of this revelation and the sole mediator of it to the rest of the world.
- 12) マルコ. XIV. 36 (=マタイ. XXVI. 39; ルカ. XXII. 42)
- 13) マタイ. VI. 9 (ルカ. XI. 2); XI. 25 f. (=ルカ. X. 21)
- 14) ルカ. XXIII. 34, 46.
- 15) マタイ. XXVI. 42 (XXVI. 39 の反復=マルコ. XIV. 36).
- 16) ヨハネ. XI. 41; XII. 27 f.; XVII. 1, 5, 11, 21, 24, 25, このうち二回は形容詞をともなっている; XVII. 11 (πάτερ ἄγιο), 25 (πάτερ ἰκάρτε).
- 17) JEREMIAS, J.: *op. cit.* S. 56.
- 18) *ide.* S. 57.
- 19) これは、詩篇. XXII の祈りの引用による特殊の場合であると言われる。
- 20) JEREMIAS, J.: *op. cit.* S. 59.
- 21) KITTEL, G.: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, S. 92-95.
- 22) Abba は abbai の単縮形であり, abbai は abbaja から来ていると, ダルマンの説をエレミアスは引用している (S. 60 A.).
- 23) JEREMIAS, J.: *op. cit.* 62.
- 24) MANSON, T. W.: The Sayings of Jesus. P. 168.
- 25) QUELL: *op. cit.* S. 985.
- 26) MONSELEWSKI, W.: Der barmherzige Samariter. S. 161.
- 27) MANSON T. W.: The Saying of Jesus. P. 50, 54.
- 28) SCHNIEWIND J.: Matheus (N.T.D.), S. 71.
- 29) ヨハネ. VII. 49.
- 30) SCHNIEWIND, J.: *op. cit.* S. 72.
- 31) *ide.* S. 70; W. MONSELEWSKI: *op. cit.* S. 160-177. 拙稿: 『よきサマリヤ人』について (北星短大紀要 18号所収) 同: W. モンセレウスキーの「善きサマリヤ人」について (基督教学 第6号所収)
- 32) JEREMIAS J.: Die Gleichnisse Jesu (E. Tr., The Parables of Jesus). P. 103.
- 33) MANSON T. W.: The Teaching of Jesus. P. 99. A. M. HUNTER: Interpreting the Parables. (高柳・川島共訳『イエスの譬・その解釈』) P. 94-95.
- 34) BULTMANN, R.: The History of the synoptic tradition. P. 175. なお、彼はこれを父なる神のゆるしにおける「無条件な愛」を示すための譬えと呼ぶ。
- 35) JÜLICHER, A.: Die Gleichnisreden Jesu. Bd. II. S. 364 f.
- 36) SCHNIEWIND, J.: *op. cit.* S. 99.
- 37) 拙稿: 『よきサマリヤ人』について, P. 101 以下.
- 38) JEREMIAS, J.: *op. cit.* P. 104.
- 39) *ide.* P. 104.
- 40) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. P. 99.
- 41) DODD, C. H.: The Parables of the Kingdom; 室野・木下共訳『神の国の譬』, P. 156 f.
- 42) HUNTER, A. M.: *op. cit.* P. 96.

VI. 結語・権威と慈愛の統一構造

以上において見たとおり、聖書における神の父性には、権威と慈愛との二つのモチーフが含まれ、両モチーフの系が一貫して流れていることが明らかである。即ち、「父」の権威と「母」の慈愛との二つのモチーフが共に含蓄されつつ、旧新約聖書を一貫して流れているということである。

ところで、その両者は、互いにどのように関わっているのだろうか。それが残された問題である。しかし、両者の流れを跡づける間に、おのずからその両者の関係の流れも明らかになってきた。即ち、旧約聖書においては、両者がダイナミックに交替し合い、全体としては渾然とした共鳴音を響かせているのに、イエスの時代に先立つ後期ユダヤ教時代に入ると、厳

肅な権威のモチーフが全面をおおい、慈愛のモチーフは殆んど全く背後に隠蔽されたそのままの形で固定化された。しかしやがて、新約聖書の時代に入ると、イエスにおいて、両者が十全に回復されたばかりか、生き生きとした統一において啓示された。その極点が、イエスによる「アバ」という神の「父」称にほかならない。これが、神の父性に含蓄された権威と慈愛という二つのモチーフの関係の流れである。

では両者の関係の構造はどうか、と言っても、それはイエスの「アバ」における両者の統一の構造如何ということに尽きるであろう。しかし、イエスの「アバ」は、それ以前に何よりもまず、イエス自身の公生涯における神の父性の圧倒的現実性に対する無比な深さと強さをもった経験を内容とする。それゆえわれわれは、次のようなマンソンの警告を聞かなければならない。「もしイエスの言葉の中に後世の教義学的教説を読み込んだり、或はその燃えるような思想を平均的な宗教的観念という死んだ次元に矮小化したりするなら、われわれはそれによってわれわれ自身のための躓きを創造するだけである¹⁾」。そこで、われわれとしても、読み込みや矮小化を避けるために、むしろここで自己抑制をした方がよいだろう。その上での、イエスの「アバ」における両者の統一構造如何ということであるなら、これもまたおのずから明らかである。即ち、その統一の構造形式は、イエスの「アバ」における神の父性の啓示の排他性と包括性との統一によって提示されており、統一の構造内容は、イエスの「アバ」における神の父性への全的信頼と全的従順との統一によって啓示されているのである。

「アバ」による父性啓示の排他性と包摂性の統一とは、既に見てきたとおり、イエスによる「アバ」という神の「父」称とピリポ・カイザリヤにおけるイエスへのキリスト告白との結合ということである。そのように、神とイエスの間の、父と子の唯一の関係をとおしてのみ啓示されるという、啓示の排他性に示される父性の絶対的主権はそれ以外の如何なる中保も関係も全

く排して、異邦人なる罪人をも無条件で無制限に抱擁し得る慈愛の包括性の啓示をこそ目ざす。また、異邦人をも無条件で抱擁し得る慈愛の包括性は、それ以外の如何なる中保も関係も全く排して、イエスとの唯一の関係をとおしてのみ父性を啓示するという、その絶対的主権の排他性によってのみ確保され得るものである。このように、イエスの「アバ」における父性啓示の排他性と包括性との統一の中にこそ、神の父性の権威と慈愛という二つのモチーフを統一した構造形式が提示されている、と言ってよいだろう。

さらに、「アバ」における神の父性への全的信頼と全的従順の統一とは、既にゲッセマネにおけるイエスの祈りに見出されるが、その典型は、何と言っても「主の祈り」の中に見出されるようなものである。ゲッセマネのイエスは、「アバ、父よ、あなたには、できないことはありません。どうか、この杯をわたしから取りのけてください。しかし、わたしの思いではなく、みこころのままになさってください」(マルコ、XIV. 36=ルカ、XXII. 42; マタイ、XXVI. 39)と祈っている。この、「杯」*ποτήριον*²⁾とは、死そのものである。しかし、この死は、自然的現象としての死ではなく、神からの絶縁という「誘惑」としての死である。この祈り手は、すべての人間が陥っている神からの絶縁について熟知している。しかし今や、イエス自身がその死に瀕した危急の中へ踏み込んでいかなければならない³⁾。まさしくそこで、絶縁の「杯」の取りのけられることを率直に求め訴えるイエスの「アバ」は、絶縁されることに堪えない父の慈愛への全的信頼であろう。しかし同時に、イエスは今、死によって人間を神から絶縁させようと誘惑する悪魔の力を打ち砕いて征服し、勝利を得させてくださる父の全能の主権に全的従順を捧げるのである。このように、イエスの「アバ」は、絶縁されることに堪えない父の慈愛への全的信頼であると同時に、父の全能の主権への全的従順である⁴⁾。このイエスの「アバ」における全的信頼と全的従順の統一の中にこそ、神の父

性の慈愛と権威の統一の構造内容が啓示されているのである。

そのことが典型的にあらわれる主の祈りは、イエスの思いの中にある父とは何かということをも端的に表わしている。この祈りは、世界問題とでも言うべき事柄に関する前半と、個人の事柄に関する後半とに大別される。しかも、両者とも同じく父のみ手の中におかれているものと考えられている。即ち、主権的な力をもって歴史の進路を決定する同一の神が、その子らである一人一人の霊肉に亘る日常的必要のためにもまた配慮し奉仕するのである。そこでマンソンは、恰もわれわれの二つのモチーフを柱としてこれを次のように分類している。⁹⁾

I. 歴史の主権的支配者としての父

- (a) み名があがめられること。
- (b) み国が到来すること。
- (c) みこころがなされること。

II. 一人一人の子に仕え配慮する父

- (a) 日々の糧。
- (b) 罪のゆるし。
- (c) 守護と救助。

主の祈りは、このように、その冒頭の「アバ」という呼びかけにおける全的従順によって、無限大の事柄をも支配する父の絶対主権をあらわすと同時に、同じ「アバ」における全的信頼によって、一人一人の子のために無限小の事柄をも配慮し仕える父の慈愛をもあらわしているのである。そこで、この「アバ」における全的従順と全的信頼の統一の中こそ、神の父性の権威と慈愛の統一構造が内容的に提示されていると言ってよいだろう。

この全的信頼と全的従順の統一としての「アバ」という神の「父」称を、イエスによって与えられた啓示的事件として、これに固執しているのが、言うまでもなくパウロである。彼は、自分の創立したガラテヤ教会に対して（ガラ. IV. 6）のみならず、見知らぬローマ教会に対してもこう書いた。「あなたがたは再び恐れをいだかせる奴隷の霊を受けたのではなく、子たる身分を授ける霊を受けたのである。その霊によ

って、わたしたちは『アバ、父よ』と呼ぶのである」（ロマ. VIII. 15）。「呼ぶ」（*καλέειν*）とは、恐れや遠慮なしに大声で叫ぶことである。それは勿論、熱狂や陶酔の叫びではない。むしろ、奴隷の状態とは正反対の、子としての、卒直な歡喜にみちた確信からの叫びである。奴隷状態や恐れ反対物は、子たる身分、相続、成人等である。それゆえに、この「アバ」という神の「父」称は、律法主義を否定し、それを終結させるものである。パウロにとって、このように一切の恐れを排する、信頼と従順に満ちた「アバ」はしかし、ただ神に対するイエスの唯一の關係と信仰によって基礎づけられているものであった。従ってまた、それは、人間の一切の可能性を超えた彼方にあるものでありながら、み子によって贈られた神との新しい關係の中ではそう呼ぶことをゆるされる¹⁰⁾何人もない、「父」称にほかならない。

それゆえここにも、「アバ」における子としての全的信頼と全的従順の統一物に対応するものとして、神の父性の無限な慈愛と絶対の主権とがその統一において提示されている、と言ってよいだろう。パウロは、この「アバ」に固執することによって、イエスにおける啓示の核心を継承しているのである。そして、その啓示の核心には、神の父性の（父的な）絶対主権と、（母的な）無限の慈愛のモチーフが、その統一において含蓄されているのである。

以上のような「アバ」を語の正しい意味において今日に継承している表白として、八木重吉の次の詩は特筆に値いするであろう。

おんちち
うえさま
おんちち
うえさま
と となうるなり

○

てんにいます
おんちちうえをよびて
おんちちうえさま
おんちちうえさまとなえまつる

いずるいきによび
 入りきたるいきによびたてまつる
 われはみなをよぶばかりのものにてあり
 ○
 もったいなし
 おんちちうえ ととなうるばかりに
 ちからなく わざなきもの
 たんたんとして いちじようのみちをみる

注

- 1) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. p. 102.
- 2) TAYLOR, V.: The Gospel according to St. Mark. p. 553. *ὁ πάτερ* が、マルコによる〈注〉でなく、二國語を話す教会かイエス自身から出たかどちらかにちがいない、とされている。
- 3) BULTMANN, R.: op. cit. p. 268; 35節の間接話法に対し、この36節の直接話法は二次的とする。E. KLOSTERMANN: Das Markus Evangelium. S. 150. ヴェントリングは35節を削除することを報告している。
- 4) TAYLOR, V.: op. cit. P. 440 f., P. 553 f, この「杯」は、罪に対する刑罰を含む、メシヤ的贖のための受苦のシンボルである、としている。
- 5) SCHNIEWIND, J.: Das Evangelium nach Matthäus. S. 262 f., 88.
- 6) KLOSTERMANN E.: op. cit. S. 150; ヘブル書 V. 7 は、まさにそのような解釈を示しているが、恐らくゲッセマネの祈りに言及したものである、と言われる。
- 7) JEREMIAS, J.: ABBA. S. 64.
- 8) MANSON, T. W.: The Teaching of Jesus. pp. 113-115.
- 9) QUELL, G.: op. cit. S. 1007 f.
- 10) JEREMIAS, J.: ABBA. S. 66.
- 11) 八木重吉『定本・八木重吉詩集』149頁。

文 献

- JEREMIAS, J.: ABBA. Göttingen 1964.
 JEREMIAS, J.: The Parables of Jesus (E. T., S. H. Hooke) London, 1955.
 QUELL, G.: *πατήρ*, G. KITTEL: Theologische Wörterbuch. Bd. V.
 TRAUB, H.: *ὄρανος*, K.ThW., Bd. V.
 MANSON, T. W.: The Teachings of Jesus. Cambridge, 1954.
 MANSON, T. W.: The Saying of Jesus. London. 1967.
 HEMPEL, J.: Gott und Mensch im Alten Testament 1926, 1936?
 WESTERMANN, C.: Das Buch Jesaja. Göttingen, 1970.
 LANGE, J. P.: Isaiah. (Vol. 6).
 KITTEL, G.: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. 1932.
 KITTEL, G.: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum.
 HUNTER, A. M.: Interpreting the Parables. London. 1960.
 DODD, C. H.: The parables of the Kingdom. 1961.
 JÜLICHER, A.: Die Gleichnisreden Jesu. Tübingen I-II 1910.
 MONSELEWSKI, W.: Der barmherzige Samariter. Tübingen, 1967.
 SCHNIEWIND, J.: Das Evangelium nach Mattäus, Göttingen. 1960.
 KLOSTERMANN, E.: Das Markus Evangelium. Tübingen, 1950.
 BULTMANN, R.: The History of the Synoptic tradition. (E.T., J. Marsh). Oxford. 1963.
 TAYLOR, V.: The Gospel according St. Mark. London, 1953.