

「イエスの変容」とニーチェ

三 上 真 司

1. 出発点としての「イエスの変容」
2. ニーチェにとっての「イエスの変容」
3. ニーチェのキリスト教批判とイエス理解
4. 復活信仰の成立に含まれるもの
5. 「宗教」の新たな形態

ニーチェが晩年激しいキリスト教批判を展開したことはよく知られている。そのために、イエス（あるいはキリスト教）とニーチェはまったく相容れない関係に立つものと見られがちであるが、実際は、それほど単純に割り切れるわけではない。ニーチェ自身の微妙なものの言いのいくつかを後で見ると、しかし、そうした個別的な発言のはるか手前のところで、両者がよって立つ共通の地盤を指摘することができるのではないかという疑問が本稿の出発点である。そしてその共通の地盤を「イエスの変容」に見ようとするのが本稿の目的である¹。

「イエスの変容」は、ニーチェが『悲劇の誕生』の第4節で言及している。それが、ラファエロの絵画であることや、さらにニーチェがヤーコブ・ブ

¹ この論文は、元来、「マルコ福音書の儀式性（その一）」（『横浜市立大学論叢』人文68巻1号）の続編として書き始められたものであるが、書き進めているうちに、この論文を続編としてではなく独立した形で提出すべきだと筆者は判断するにいたったために、前論文との関連性に言及することは控え、いくつかの註で示唆するにとどめておいた。

ルクハルトの書物を通してその絵画を知りその価値を認めるにいたったということは²、ここでは些事に属する。重要なことは、ブルクハルトやラファエロのうちにニーチェが読み取ったことである。それは、『悲劇の誕生』の一節の中に見出される一つのエピソードという位置づけをこえて、『悲劇の誕生』の全体を貫いている。同書を詳しく読んだ人ならば、その点に同意するだろう。『悲劇の誕生』は、悲劇的な芸術作品の成立を、アポロンのなものとディオニューソス的なものという対立する二つの幻想の統一として説明したことはよく知られているが、しかし、その統一性をもっとも端的に描いているのが「イエスの変容」であることは（意図的か否かはともかく）ほとんど注目されることはなかった。しかし、このことが示唆するのは、アポロンのなものとディオニューソス的なものという対概念は、むしろ「イエスの変容」の一契機にすぎないという言い方も成り立つ、ということである。『悲劇の誕生』の根底にあるのは「イエスの変容」が描く世界観なのであるとも言えるのである。

しかしこのことは何を意味するのか？ 『悲劇の誕生』はある種のキリスト教的なものを是認しているということなのか？ しかし、1886年に書かれた『悲劇の誕生』の「自己批判の試み」は、晩年のニーチェが『悲劇の誕生』の主張をいまだ肯定していたことをはっきりと示しているのだから、晩年のニーチェは、激しいキリスト教批判を展開する一方で、ある種のキリスト教的なものを是認していたということを意味するのだろうか？ これらの問いは、「キリスト教」にどういう意味を与えるかによるのだが、ある種の「キリスト教」の理解に基づけば、上の問いのすべてに対して肯定的に答えることが可能であるだろう。

しかし、そうした点を十全に考えるために、相当の回り道をしなければならぬし、ニーチェからキリスト教へ、そしてまた逆の方向へという具

² Barbara von Reibnitz: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik'*. (Kapitel 1 - 12), Metzlersche J.B. Verlagsb (1999), 144f.

合にジグザグの進み方をしなければならない。

そして、この考察はどこに導くことになるのか？ ニーチェにとって、「イエスの変容」にはギリシア人がペシミズムを克服し自分たちならではの世界を創造する様子が象徴的に描かれていると映った。そのような創造によって、芸術は——『悲劇の誕生』のニーチェにとっては同じことだが、宗教は——、人間に生きることを肯定するように働きかける。それは、虚構を介して成り立つ生の原理である。こうした芸術の力に対する信念がニーチェにおいて終生変わらなかったことは、次の最晩年の断章に示されている。（この点は後でまた立ち返る）。

「真理は醜い。われわれが芸術をもっているのは、真理のために破滅しないためである」

他方で、「イエスの変容」は死後に天上で復活するキリストの様子を描いている。しかし、そもそも復活という信念がなぜ必要だったか？ それは、ニーチェとパラレルな言い方をすれば、醜い現実によって滅びないためなのである。イエスの死後、その弟子たちはイエスの復活を体験する。その体験は幻視（Vision）と呼ばれることが多い。幻視の体験だけで復活の信念が成立したわけではないが、幻視は復活信仰の一つの契機ではあった。弟子たちにとって、イエスの死は間違いなく一つの危機だったが、決定的なつまずきにはならなかった。それによって破滅しないために、彼らは一つの信仰をもつ必要があった。生成時のキリスト教徒にとって、信仰は幻視を介して成り立つ生の原理であった。

こうした類比の作業を試みる理由ははっきりしている。マルコ福音書もそのような成立事情をもつ一つの作品である。ニーチェとの類比を考えるのは、その（芸術的）作品としての性格を改めて考察するためなのである。

1. 出発点としての「イエスの変容」

議論を単純化するために、そして議論の焦点を明確化するために、「イエスの変容」についての最小限の説明をここに示さなくてはならない。まず、マルコ福音書における「イエスの変容」を紹介しておこう（前稿に引き続き、福音書については主として田川建三の訳に拠ることにする）。

「そして六日の後にイエスはベテロとヤコブとヨハネをともない、高い山に彼らだけを連れて上る。そして彼らの前で変身した。そして彼の衣は非常に白く輝いた。それは地上のいかなる布晒し人もこれほどに白くすることができないほどであった。そしてエリヤがモーセをともなって彼らに顕れた。そしてイエスと語り合った。そしてベテロが答えてイエスに言う、「ラビ、私たちがここに居るのは良いことです。幕屋を三つ、あなたのために一つ、モーセのために一つ、エリヤのために一つ作りましょう」。彼は何と答えてよいのかわからなかったのだ。恐ろしくなっていたからである。そして雲が生じて、彼らを覆った。そして雲の中から声がした、「これは我が愛する子。これに聞け」。そして彼らがあわててまわりを見まわすと、もはや誰も見えず、イエスだけが彼らとともに居るのであった」³。

この箇所に関連して、二つのことを簡単に見ておこう。まずは、i) ここには神や顕現の定型的な表現がここにあるということ。そして、ii) 前稿で見た「キリスト論」との関連である。

3 田川建三：『新約聖書 訳と註 1 マルコ福音書/マタイ福音書』、作品社（2008）、28。

i) 王の顕現の定型的な表現

「イエスの変容」に類する描写については、比較宗教史に重心を置く研究者たちによってかなりの類例が発見されている。それらは、ホメロスからアブレイウスやイアンブリコスといったヘレニズム期の作家・思想家の作品や、もちろん旧約聖書を通して、「神の顕現」、「人間の神格化」、「昇天」、「復活の現れ」、「終末の光」、「王の顕現」などの多様な場面で見られるのだが、ジョエル・マーカスがマルコの記述との比較に「とりわけ適している」と評しているのがヨセフスの『ユダヤ古代誌』の一節である⁴。

「アグリッパスは銀糸だけで織られたすばらしい布地で裁った衣装をつけて、暁の劇場へ入場した。太陽の最初の光が銀糸に映えてまぶしく照り輝くその光景は、彼を見つめる人たちに畏怖の念を与えずにはおかなかった。すると突然、各方面から、ゴマすりどもが声をあげ——彼のことを思っではなく——彼を神として呼びかけた。「陛下がわれわれにとって吉兆でありますように。たとえこれまでは陛下を人間として恐れてきたとしても、これからは死すべき存在以上のお方であることにわれわれは同意します」(19.343-50)⁵。

ここでは、マルコの「変容」の物語と同様、王のきらびやかな衣装が畏怖の念を与え、彼の王としての身分の承認に結びつけられる。ヨセフスは、また、対ローマ戦争の終わりに同胞市民に君臨したユダヤ人ギラオスの子シモンが地下から地上に現れる状況を次のように描いている。

「そこでシモンは、今度はローマ兵たちを仰天させて欺いてみようとし

⁴ Joel Marcus: *Mark 8-16*, Yale University Press (2009) 1112.

⁵ フラティウス・ヨセフス：秦剛平訳『ユダヤ古代誌6』、ちくま学芸文庫（2011）230。ただし訳は一部変更した。以下で邦訳書を示す場合、必ずしもその訳に従わなかったことを予め断っておく。

た。彼は白のチュニカを着ると、その上に紫のクラニスを留め金でとめ、神殿が立っていたその場所の地下から姿を現したのである」(7.29)⁶。

つまり、シモンは、あわよくばローマ軍から逃れるために、王の顕現を形だけ真似したのである。反射的に兵士たちは一瞬仰天するのだが、反射の効力はすぐに切れてシモンは捕らえられてしまう。しかし、高貴な存在の出現の仕方について敵・味方に共通した理解があると想定しなければ、そもそもシモンはこうした策略を思いつきもしなかっただろう。そして、それに類似した理解はマルコ福音書の作者にも存在していたと推測できる。なぜなら、王族であることを匂わす白のチュニカ、魔術的な雰囲気(「地下から姿を現した」)、山の頂上という場所(破壊された神殿はシオンの丘にあった)、畏怖という反応、これらはすべてマルコの「イエスの変容」の物語にも見出しうるからである。マルコは、非常に定型的な表現を使用している。だが、その定型的な表現には、およそ定型的とはいえない意図が込められていた。いまその点に立ち入ることにしよう。

ii) キリスト論との関連

前稿で紹介したフィールハウアーの読み方に従うならば、変容の場面において、イエスは、神格化された王として「天上及び地上の者たち」(モーセとエリア)に紹介され告知される⁷。そしてそうした者たちと同等の権威をもつ者であることがペテロ等に明示されるのであるが、ペテロは恐れを感じながらも、そこに美的荘厳さや主観的適意を感じるにとどまる(「私たちがここに居るのは良いことです」)。名高い預言者たちと同等の権威をもつことが凄惨な殺害の運命という別の側面をもつことを理解していな

6 フラティウス・ヨセフス：秦剛平訳『ユダヤ戦記3』、ちくま学芸文庫(2002)115。

7 Philipp Vielhauer : Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, in Erich Dinkler(ed) : *Zeit und Geschichte; Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, J.C.B. Mohr(1964)167-8.

い。彼らは、イエスのカリスマ性の好ましい側面だけを想像しあらぬ期待を膨らませているにすぎないので（ひょっとしたら、ここでの「イエスの変容」の定型性は弟子たちの期待の一面性を反映するものではないだろうか?）、それに続く箇所（9：13）でイエスは預言者の苦難に言及することで、弟子たちの理解の不足を正そうとする。こうした理解のギャップは、マルコ福音書の全体の構成に深く関わっている。ペテロらは、イエスの数々の奇跡的行為を間近に見てイエスのカリスマ性を体験し、ついにイエスがメシアであると確信するにいたるが（8：29）、まだその理解はメシアであることの表面をかすめるだけだった。イエスがメシアであるということは十字架上の受難とそれに続く復活において初めて示される。十字架の台座（sedile）こそが真に王たる人間が座るべき玉座である。これがマルコの神学であり、これがいわばマルコの「十字架の神学（theologia crucis）」であった。マルコ福音書は、「イエスの変容」を分水嶺とするかのように、それまでのイエスの地上でのカリスマ的活動の描写から次第に離れ、死の影を叙述に色濃くにじませながら受難物語へと突き進んでいく。分水嶺の一方には生の困難と生の回復の奇跡活動があり、他方には死の運命が待ち構えている。おそらく、分水嶺の片側だけを見ていては、ペテロらと同様の叱責を受けることになるだろう。生と死の二つの側面をつねに同時に考慮に入れなければならない。そういう意味では、「福音書は詳細な序論をとまなう受難物語である」というあのケーラーの言も、おそらくは偏った理解に基づいていると言うべきであろう。福音書を受難と復活から理解しようとするとき、それはキリスト論となるだろう。しかしその逆も可能であるだろう。つまり、受難や復活を奇跡活動から理解しようとする途である。本稿の最終節がその方途のアウトラインを示すことになるだろう。

2. ニーチェにとっての「イエスの変容」

ここから、しばらくニーチェに視線を移そう。すでに述べたように、ニーチェは『悲劇の誕生』の第4節で「イエスの変容」に言及する。まず、その個所を見てみよう。そして、次に、「イエスの変容」が『悲劇の誕生』にとって、そしてニーチェの哲学にとってどれほど根本的意義を有しているかを見ることにする。

ニーチェはラファエロの絵画⁸を次のように紹介する。

「ラファエロの「キリストの変容」の下半分には、悪霊に憑かれた少年や、少年を必死に支える人々や、途方に暮れて不安に陥る弟子たちを示すことで、世界の唯一の根底である永遠の根源苦 (Urschmerz) を反映する光景を、われわれに示している。この仮象 (Schein) は、事物の父である永遠の矛盾を反映するものである。この仮象から、かぐわしい香気のように、幻視にも等しい新たな仮象世界が立ち現われてくるが、それについて第一の仮象に捕われている人々には何も見えないのである。… ここにわれわれは、最高の芸術的象徴表現において、あのアポロンの美の世界と、その根底としてのシレノスの恐るべき智慧とを目の当たりにして、両者が互いを必

8『悲劇の誕生』でニーチェはラファエロの絵画を“Transfiguration”と記しているが、ドイツ語圏では「キリストの変容 (Die Verklärung Christi)」とも表記される。前掲のライプニッツの著書は後者の題名を用いている。ニーチェがそれらの表現の同義性を知らなかったはずはないのだから、ニーチェが『悲劇の誕生』において“verklären”という動詞を使っている文脈には、「イエスの変容」の意味合いが含意されていると理解しなければならないと私は考える。ちなみに、通常理解ではイエス＝キリストなのだろうが、イエスが変容を遂げてキリストとして顕現するのであるから、「キリストの変容」という表現は奇妙である。ここでは「イエスの変容」という表現を一貫して用いることにする。

要とするものであることを、直観を通して、把握するのである」⁹。

この10行ばかりの叙述によって『悲劇の誕生』の骨子が言い尽くされていると言っても過言ではない。一方には、苦痛に満ちた世界が広がり、他方には、そこから一種の反動としてアポロンの世界が立ち現れる。ディオニューソスは不在だがシレノスがその代理を務めている。特徴的なことは、アポロンの世界もディオニューソス的世界もともに「仮象」として捉えられているということである。いずれも、永遠の苦痛であり永遠の矛盾にすぎないような世界そのものの一面を「反映」したものにすぎないのである。そして、その対極的方向性にもかかわらず、シレノスはアポロンを、アポロンはシレノスを求める限りで、両者は「互いを必要としている」。これらのことを補足するために、以下の数点を付け加えよう。

i) シレノスは、人間にとって最善のことは何かと問うミダス王に対して、「それはお前にとってまったく手の届かないことだ。それは、生まれないこと、存在しないこと、無であることだ。お前にとって次善のことは早く死ぬことだ」と言い放つ¹⁰。ここでのシレノスは、ギリシア文化の根底にある「ペシミズム」の代弁者として語っている。『悲劇の誕生』の副題「ギリシア精神とペシミズム」が示唆しているように、ニーチェは、同書の隠れたテーマとして、いかにしてペシミズムを克服するかという課題を考えていた。それは、つまり、いかにしてシレノスの言を否定するかということである。同書の第3節は、ギリシア人がいかにしてペシミズムを克服したかの道筋を簡潔に描いている。単純化すれば、それは、神々を創造する (schaffen) ことによってであった。あの荘厳なオリンポスの神々

9 Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Kunst*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-4>. (ニーチェの原文については、“Nietzsche Source”で公開されているテキストのURLを挙げておく)。『悲劇の誕生』(ニーチェ全集第一巻(第一期)) 浅井真男訳 白水社(1979) 44-5。

10 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-3>. 『悲劇の誕生』 40。

を創造することによって、かろうじてギリシア人はあのペシズムに呑み込まれることを防ぎ、自らの生を救ったというのである。この「創造」行為、芸術でもあり宗教でもあるこの創造行為の核心を説明するにあたって、ニーチェはあの「変容 (Verklärung)」を動詞的に使う。神を創造するとは、一種の「変容する鏡 (ein verklärender Spiegel)」を自分の前に差し出す行為であるとニーチェは言う。その鏡は、苦痛の中にある人間の像を受け取り、その像を光輝に包まれた神の像として反映し返す鏡である。神々のうちに自己の理想像をもつことによって、人間は神々の生を生きることになり、神々は人間の生を正当化する。それによって、人間の生はかろうじて耐えられるもの、生きるに値するものとなる。いまやシレノスのあの言は逆転され、ギリシア人は、最悪なことは「やがて死ぬことであり、次に悪いことは、そもそもいつかは死ぬことである」と断言できるようになった、というのである。

ii) 1886年に書かれ『悲劇の誕生』の冒頭に置かれた「自己批判の試み」の第2節で、ニーチェは『悲劇の誕生』の課題を「学問を芸術家の観点から見て、芸術を生を観点から見る…」という課題として捉えた¹¹。確かに、この書は古典文献学の書として書かれたのだが、その核心部分にはあの「変容」を行う「創造行為」がある。古代ギリシアの宗教も芸術もその「創造行為」の所産として捉えられる。そしてその「創造行為」は、ペシズムに抗して生を正当化するという生の最深の必要性から生まれるとされた。同じ「自己批判の試み」の第5節でキリスト教批判が次のように展開される。

「キリスト教の教えは、ひたすら道徳的であるし、あろうと欲し、たとえば神の真実性のような絶対的尺度によって芸術を、あらゆる芸術を虚偽の国に追放する。… (こういう考え方の背後に) 私は、むかしから、生に

¹¹ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-Selbstkritik-2> 『悲劇の誕生』 14。

敵対的なもの、生そのものに対する怨恨と復讐心に満ちた反感を感じ取っていた。なぜならば、一切の生は仮象・芸術・錯覚・観点に、遠近法と誤謬の必然性に基づいているからである。キリスト教はそもそもの初めから本質的、根本的に、生の生に対する嫌悪と倦怠である…」¹²。

こうした非難は、おそらく、見かけほどラディカルなものではない。ニーチェは、「道徳」そのものを否定しようとしているわけではない。アポロンは、第4節で言われるように、節度と中庸を重んずる「倫理的な神」である¹³。ニーチェにとって我慢がならないことは、こうした存在が創造行為や生から切り離された形で解釈されるようになることである。アポロンはディオニューソスと切り離された途端、その訴求力を失うのと同様に、変容するイエスもそれが苦悩する世界と切り離される途端、たんなる幻影になり下がる。逆に言えば、「イエスの変容」が生必要性から創造された仮象として提示される限り、それに因縁をつける理由はニーチェにもなかっただろうと思われる。同様に、キリスト教的な道徳が、かりに生に対する敵対性を動因とすることがなければ、やはり、それを批判する理由をニーチェはもたなかっただろう。すべては解釈のあり方次第なのである。

iii) 『悲劇の誕生』は、芸術を対立する二つの力の拮抗によって説明する。しかし、芸術は人間の生のあり方から理解されなければならないのだから、それは、人間の生そのものを、対極的な二つの力の拮抗によって理解しようとすることを求める。「人間とは不協和音 (Dissonanz) 以外の何であるか？」と第25節は修辞的に問いかける¹⁴。つまり、人間そのものが拮抗であり葛藤であり矛盾である。アポロンは、「倫理的な神」として、人間に対して、節度と中庸を求める。しかしそうした要求は、所詮、人間の約束事の内部にとどまれという要求にすぎず、人間はそうした制約の外側に出

¹² <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-Selbstkritik-5>. 『悲劇の誕生』 19。

¹³ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-4>. 『悲劇の誕生』 45。

¹⁴ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-25>. 『悲劇の誕生』 170。

ようとする欲求や意志に絶えず突き動かされる。『悲劇の誕生』の特殊表現を使うならば、人間は絶えず「個体化の原理」の外側に出ようとする。そうした衝動を人称化したものがディオニューソスである。ディオニューソスは人間的世界の秩序を破壊する神としてしばしば表象されるが、しかしより一層深いレベルでは人間の本性の擁護者である。その本性の別名は「自由」である。だが、そのような自由を希求する人間においても、その自由の発現はあくまで「個体化の原理」の節度と中庸の中でのみ可能である。『悲劇の誕生』は、「人間とは不協和音以外の何であるか？」に続けて、次のように記す。「この不協和音は、生きうるためには、自分自身の本質にかぶされる美のヴェールである壮麗な幻想を必要とするだろう。これこそはアポロンの真の芸術的意図であって、われわれはアポロンという名のもとに、あらゆる瞬間に生存一般を生きるに値するものにし、次の瞬間の体験へと駆り立てる美しい仮象の無数の幻想すべてを総括するのである。その際、一切の存在のあの基盤である世界のディオニューソス的根底は、あのアポロンの変容力（Verklärungskraft）によって再び超克されうるぎりぎりの限度においてのみ、個々の人間に意識されることが許される」。人間という不協和音にとって生が生きるに値するようになるのは、アポロンの「変容」がその不協和音を覆い隠してくれる限りのことである。

「イエスの変容」と、シレノスのペシミズムの否定と、アポロンの変容による不協和音の超克の個所を読み比べてみると、つねに同一の論理が支配していることが判る。肝心な点は、それらが、宗教的・美的な創造行為によって、生を生きるに値するものにするという点にある。しかし、それらの中でも、シレノスのペシミズムは思弁的な性格をもつものであり、「アポロンの・ディオニューソス的」という対概念はショーペンハウアーの「個体化の原理」に深く関連づけられて提示されているのに対して、『悲劇の誕生』という芸術を主題にした書物に最も適しているのは「イエスの変容」であるだろう。古典古代のギリシアを主題にしながら、時代錯誤という印

象を与えることも厭わず、あえてニーチェがラファエロの「イエスの変容」をもちだしたのは、それがニーチェの美的意図にもっとも叶っていたからだろうと私は推測する。「イエスの変容」こそ『悲劇の誕生』の根本的主張をもっとも端的に具体化したものではないかと推測するのである。

iv) ラファエロに対するニーチェの評価は、時とともに変わっていったようだ。1884年の草稿は、キリスト教が駄目にした芸術家の例としてラファエロを挙げている¹⁵。1886年の「自己批判の試み」の「感情的であちこちでフェミニズム風になるほど甘ったるい」という批判的言辞¹⁶なども、ラファエロに対する当てこすりのように読めないこともない。しかし、そうした個別的な芸術家の評価が示唆するように、ニーチェは『悲劇の誕生』の基本的姿勢をも変えてしまったのだろうか？ この問いに関連した詳細な検討はここでは不可能である。しかし、こうした問題を検討した研究者の多くは、最晩年のニーチェは『悲劇の誕生』の主題にもう一度戻ったと結論づけている。いくつかの草稿を見るだけで充分である。

「善と美は一つ」と言うことは哲学者として相応しくはない。それに哲学者が「真も」と付け加えるならば、その哲学者を殴りとばすべきである。真理は醜い(Die Wahrheit ist hässlich)。われわれが芸術をもっているのは、真理のゆえに破滅しないためである」¹⁷。

このような破滅を喰い止めるものとしての「芸術」という捉え方は、『悲劇の誕生』のペシミズム否定の議論を想起させる。つまり、同書の主張は、「あのシレノスのペシミズムのために破滅しないために、ギリシア人は芸

15 「キリスト教はラファエロに内向的な偽善を注ぎ込み、ついに、変容したキリストは空を舞う夢想的な修道士となり、ラファエロはそれをありのままの姿を描こうとはしていない」。http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26[3]。

16 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-Selbstkritik-3.『悲劇の誕生』14-5。

17 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,16[40]。

術をもつにいたった」と表現できるからである。あの「自己批判の試み」の第4節を読むと、「醜さ」とはペシミズム生み出す忌まわしい原因を総称的に表わす言葉として使用されていることが判る。「醜い真理」の詳細については、『悲劇の誕生』の意図を解説する1887年から1888年にかけて書かれた別の草稿に、次のように記されている。

「ここには真の世界と仮象の世界の区別が欠けている。一つの世界しか存在しないのだが、その世界は偽であり、残酷で、矛盾に満ち、魅惑的で、意味を欠いている。…このような世界が真の世界である。…こうした現実、こうした真理に対して勝利を収めるために、つまり生きるために、われわれは嘘を必要とする。…生きるためには嘘が必要であるということが、生存の恐ろしく疑わしい性格とともに属している。形而上学、道徳、宗教、学問——これらは、この書物では、嘘の様々な形式としてのみ考察されている。嘘の助けを借りて生に対する信念が成り立つ。「生きていれば信頼感が徐々に注ぎ込まれるはずである」。こういう述べ方をしたとしても、この課題には不気味なものがある。この課題を解くために、人間は、本性上、すでに嘘つきでなければならないし、他の何ものにもまして、芸術家でなくてはならないからだ。…」¹⁸

ここでのニーチェの立ち位置は、個体化の原理以前の世界にある。この世界は「偽であり、残酷で、矛盾に満ち、魅惑的で、意味を欠いている」。それは世界の本当の姿かもしれないが、そこに長くどまることは到底できない。そこから脱出するためには、何らかの形式の虚偽を通過する必要がある。その世界をアポロ的に美的に昇華することも、個体の世界をディオニューソスの陶酔の中に消し去ることも、ともに虚偽の形式の一つであり、ともに仮象の形式の一つである。「イエスの変容」の絵画の解説にお

¹⁸ [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[415\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[415]).

いて、絵画の上下正反対の世界がともに「仮象」として捉えられていたことを想起しなければならない。そのいずれも、「真の世界」を基準とするならば、ある種の虚偽にすぎない。「真の世界」、言いかえれば、生そのものは、そのままの形態においては、到底、肯定できるものではないという感覚は生涯ニーチェについて回った。「アポロンvsディオニューソス」の対概念によってニーチェが終生手放すことを止めなかった洞察を、ジュリアン・ヤングは次のようにまとめている。

「したがって、われわれに提供されるのは、二つの形式の不誠実のどちらを選ぶかという選択である。人間の生についての美しい嘘を自分に言い聞かせることによってか、それとも、人間の個性性という次元とは違う次元に属すると言い張ることによって、人間の生を耐えられるものにしなければならない。このことが何を含意するかは明白である。生、現実の生は肯定できない、ということである。シレノスの英知は真理である。この真理のゆえに破滅しないために、われわれは芸術——それがアポロンのであれディオニューソス的であれ——を所有しているのである。したがって、結局、ニーチェは、人間の条件について『悲劇の誕生』で表明されたのと見分けのつかない見解を最後まで抱き続けていたことになるのである」¹⁹。

こうして、ニーチェ哲学の根底には一貫してペシミズムが潜んでいたことが判明する。そしてそれを否定する手段として芸術の変容力に対する信念がある。その変容の能力は、ペシミズムによって破滅しないための生の戦略に根差している。これこそ、終生変わることなかったニーチェの根本的世界観である。そして、こうした世界観を何よりも具現化して描いたのが「イエスの変容」だったのではないかと私には思われるのである。

19 Julian Young: *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press(1993),139-140.

3. ニーチェのキリスト教批判とイエス理解

これまでで判明したことは何か？「イエスの変容」のイメージは『悲劇の誕生』の構想の根底部分をなしている。それは、ニーチェが生みの悲惨から芸術（や宗教）の発生を説明しようとする際の基本的構図を表わしている。その限りで、『悲劇の誕生』はある種のキリスト論的希望を秘めていると言えるのではないかと。そして『悲劇の誕生』の基本的見解は最晩年まで保たれるのだから、ニーチェはある種のキリスト論的希望をもち続けたと言えるのではないだろうか？しかし、こうした解釈は、ニーチェの反キリスト教的態度を前提する限り、成り立つ余地はないように思われる。そもそも、「イエスの変容」はラファエロの絵画にすぎず、それにニーチェがインスパイアされたとは言えるにせよ、それは一時的なことにすぎなかったもので、そこに過大な意義を帰することはできないと言うべきではないだろうか？そういう異議が当然出てくることだろう。

しかし、ニーチェがキリスト教を批判するとき、彼は何を批判しているのか？それは、ユダヤ教の非嫡出子として成立した奴隷道徳を受けつぐ宗教という側面なのか？ヨーロッパのニヒリズムを生み出した精神的支柱としてのキリスト教なのか？それとも、キリスト教的道徳にいまだ支配されているヨーロッパの不健全な空気なのか？それとも、そういう側面をすべて含めた意味でのキリスト教なのか？

だが、そういうこと以前に、ニーチェのキリスト教批判が随所でキリスト教の表層にしか的中していないという点は指摘しておくべきだろう。一つだけ例を挙げれば、『アンチクリスト』の最後に見出される「キリスト教に反対する律法」の「第一命題」を見てみよう。それは「あらゆる種類

の反自然（Widernatur）は悪徳である」²⁰と述べる。ニーチェのような根本的に反実在論の哲学者が「反自然」を断罪することにどれほどの意味があるのだろうかと私にはいぶかしく思われる。ニーチェは、ルソーよろしく、自然に帰れとでも言いたのだろうか？ 同書には、キリスト教の多くの教説に対して「嘘」や「虚偽」といった言葉を投げつけるが、ニーチェの哲学的見解に照らし合わせると、こうした「嘘」や「虚偽」をどう扱えばよいのか少なからず困惑させられる。それらは、アポロンの・ディオニューソスの虚偽よりも罪が重いと果たして言うことができるのだろうか？ このようなキリスト教批判をするとき、ニーチェは自身の哲学的主張を意図的に棚上げにしてキリスト教批判を展開しているように思われる。キリスト教の教義の大半は虚偽であろうが、しかし、それは、生の営為の大半が虚偽である限りにおいてである。このような文脈において、そもそも真理や虚偽という語に何らかの意味が残っていると言えるだろうか？

しかし、それはともかく、ニーチェがイエスを特別扱いしたということには特段の注意を払う必要がある。中でも、「つき詰めていえば、キリスト者はただ一人しかいなかった。そしてその人は十字架にかけられて死んだのだ」と断言する『アンチクリスト』の第39節がとりわけ有名である²¹。しかし、そればかりではないし、それ以上に興味深い発言がある。以下で三つの個所を示そう。

i) 「イエスは同胞のユダヤ人たちに語った。『律法は奴隷たちのためのものだった——〔律法に従うのではなく〕神を愛するのだ、私が神の子として父を愛するように！ 神の子であるわれわれにとって道徳などどんな

²⁰ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-Gesetz>. 『アンチクリスト』（ニーチェ全集第四巻（第Ⅱ期））西尾幹二訳 白水社（1991）275。

²¹ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-39>. 『アンチクリスト』220.

関係があるというのだ」²²。

残念ながら短い断片にとどまってしまったが、これはニーチェの天才的な洞察力を示す断片であると私には思える。イエスは（律法によって規定された）善悪の彼岸に立つ人だという解釈は、イエスの活動のうちに、律法（や社会の価値全般）に対してアウトサイダーの立場をあえてとる戦略を見ようとする最近の解釈との接点を感じられる²³。あるいはイエス運動を「あらゆる価値の転換」の試みとして捉える最近の解釈との近さも感じられる²⁴。ニーチェは、ブルトマンもタイセンも知らなかったがゆえに、キリスト教を特定の型にはめて理解するしかなく、善悪の彼岸にいるイエスというモチーフを発展させることができず、それを断片という形で表現するしかなかったわけだが、イエス運動についての最近の研究を視野に入れてみるならば、ニーチェの主張はイエスと意外に接点をもつものであったことが判明するかもしれない。ニーチェ自身もイエスとの近さを感じていたらしいことは、次の断片が示している。

ii) 「いささか大まかな言い方をすれば、イエスを「自由な精神」と呼ぶことができるかもしれない。——イエスは固定したものを尊重しない。言葉は殺す。すべて固定したものは殺す。——イエス一人が知っている「生」という概念、「生」という経験は、あらゆるたぐいの言葉、定式、律法、信仰、教義に反するものである」²⁵。

これはルナンがイエスを「狂信家」に近い者として描くことに反対する

22 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-164>. 『善悪の彼岸』（ニーチェ全集第巻二巻（第Ⅱ期））白水社（1983年）吉村博次訳145。

23 Helmut Mödritzer : *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt, Zur Soziologie des Urchristentums*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen(1994).

24 Gerd Theissen: *Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution, New Testament Studies*, 35 (1989) 343-360

25 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-32>. 『アンチクリスト』210。

文脈での発言であるが、いずれにせよ、ここでニーチェはイエスの自分との近さを認めている。『善悪の彼岸』は「自由な精神」の一例として「キュニコス派の哲学者」を挙げているが（第26節）、これもニーチェの洞察力の一端を示すものである。ゲルト・タイセン以降のイエス解釈で、イエス運動とキュニコス派の哲学者との関連性を主張する解釈が少なからず現れたが、適切な情報が与えられればニーチェははるか以前にそうした解釈の先鞭をつけていただろうと、私は想定してみたい。そう想定してみたい理由の一つを挙げよう。あの有名な「おれは神を探している」と言いながら狂人が昼間からランプをかざして歩き回る様子を描いた断章、ニーチェが「神の死」を初めて語った『悦ばしき知識』の断章125は、キュニコス派のディオゲネスが昼間からランプをかざして「人間はどこにいるのか」と言いながらアテナイの街中を歩いたというエピソードのパロディであるように思われる。ディオゲネスの意図は、人間らしい人間はどこにもいないと出会う人間ごとに宣告することだった。「神の死」を告げるあの狂人も、実は、神らしい神はもうどこにもいないことを嘆いているにすぎず、他の誰よりも神を探し求めているのである。同様に、律法によってがんじがらめに支配された社会にあって、神の支配を書物の伝統ではなく、自分の人間としての行為に求めたイエスのうちに、ディオゲネスと同質の挑発性、断章125の狂人と同質の敬虔さを認めることはそれほど見当違いなこととは言えないのではないだろうか？ イエスに敬虔さが欠如しているわけではない。ただし、それは精神の自由と両立する敬虔でなければならない。そしてそれは当該社会の多数派から敬虔とは見なされないような敬虔であった。イエスの行為は、ディオゲネスの行為と同様に、社会から承認を引きだすというよりも反感と憎悪を買うものであっただろう。イエスが社会的な運動を志向したという点を度外視して言えば、キュニコス派の哲学者、イエス、ニーチェに共通するのは、社会からは認められそうもない権威に基づき、当該社会の価値観を顛倒しようとした点にあると言えよ

う²⁶。狂気に突入する直前のニーチェがディオニューソスと並んで「十字架に架けられた者」と自称したことはよく知られているが、それは必ずしも精神の失調ゆえの妄想ではなかったのではないかと思えるのである。

iii) 「イエスは「罪」という概念そのものを廃棄した——イエスは神と人間との間のいかなる断絶をも否認した——人間としての神という一体性を自らの福音として体験したのである…」²⁷。

イエスは善悪の彼岸にいる人間なのだから、罪（と見なされるもの）に拘泥したりはしない。罪人と飲み食いし、罪人の病を治し、罪人から悪霊を追い払った。イエスはつねに罪人とともにいた。おそらく、まず自らが罪人であろうとした。そして罪人として処罰された。それは善悪の彼岸にいる人間に相応しい報いであるが、そうした活動が彼の「生」の実質をなす。そして、そのすべてにおいて、神が近くにいた。もっとも明瞭なのは悪魔祓いである。悪魔祓いの活動について、イエスは「わたし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 11:20）と言い放った。おそらくニーチェは、イエスの言う「福音」もそのような地上での活動に対してのみ当てはまる概念だと考えていたようだ。この地上での神と一体化した活動こそが「福音」なのだと²⁸。それに対して、パウロ以降のキリスト教は「贖罪の死」や「復活」という形で「福音」の内容を変えてしまった。ほぼ同じことをニーチェは「神」概念に関

26 いずれこうした共通点を詳しく辿らなくてはならないが、そのための最良の機会は語録資料の検討という形をとることになるだろう。

27 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-41>。『アンチクリスト』224。

28 神との一体性に言及するときのニーチェの念頭にあるのは、ディオニューソスの信徒（ティアッソス）が忘我状態となってディオニューソスと一体化する祭祀だった、と想定することも可能であるかもしれない。イエスの奇跡・治療活動の霊的性格に、あるいは、イエスの洗礼や変容における霊的雰囲気、そのような想定を可能にするような儀式的要因を感じ取ることができないだろうか？ 原始キリスト教徒のあの霊的活動、あの酩酊と勘違いされた「グロッツラリア」の活動（使徒行伝2）のうちにも、同種の神との一体を感じ取ることができると思われるのだが、この点については後で言及する。

連して次のように述べている。

「キリスト教の神概念…神は生の光明化 (Verklärung)、生の永遠の肯定である代わりに、生と矛盾するものにまでなり下がった！」²⁹。

イエスはあくまで生の側にとどまり生を肯定するものという形で神を考えていたのに対して、彼に続く者たちはイエスの復活における超自然的介入という観点で神の行為を考えることで、神をまたしても生の向こう側の存在へと遠ざけてしまったとニーチェは見たのである。

もっとも、ここでのニーチェの発言は図式的すぎるということは指摘しておかなければならない。イエスが生に密着した活動をしたのに対して、パウロはイエスの生の側面にほとんど関心をもたずイエスの死と復活にばかり力点を置いたということは確かである。しかし、パウロはイエスの後継の一人にすぎないし、後続のすべてが皆パウロと同じだったはずはないのだが、ニーチェの目には、イエス以外の信徒はすべて同じに見えたことだろう。パウロが嘘を前面に押し出し、その他の有象無象がそれに従ったというようにニーチェには映ったようだ。

「パウロはイエスの存在の全体の重点をこの世界の存在の背後に移し変えた——つまり、「復活した」イエスという嘘の中へと移し変えた。パウロは、実は、救世主の生をまったく利用できなかったのである」³⁰。

ここには、すでに指摘したが、言葉の安直な使用へと流れていってしまうニーチェがいるように思われる。パウロは権力のためにこういう「嘘」をつく必要があったというわけだが、しかしこの文脈で、「生きるためには嘘が必要である」というニーチェが終生手放さなかったあの見解を、思

29 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-18>. 『アンチクリスト』 187。

30 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC-42>. 『アンチクリスト』 226。

い起こす必要があったのではないだろうか？ 「復活」に対して直ちに「嘘」という言葉を投げつけるまえに、あのニーチェ自身の思想と復活の信仰を突き合わせる必要があったのではないだろうか？

だが、なぜこのような問いかけをするか？ それは、イエスの復活に関する最近の研究書や論文をいくつか読むと判るのだが、今日の少なからぬ解釈者が、『悲劇の誕生』で示されたのと類似した考え方にしたがって、復活信仰を考えようとしている事実があるからである（もちろん解釈者が「嘘」といった言葉を使うことはない。弟子たちはイエスが顕われたという「幻視」を経験した、と言われるのである）。ニーチェのキリスト教に対する見解には、すでに指摘したように、天才的とも言える洞察があるかと思えば、図式的で安直に流れる批判が数多くある。それらを慎重に腑分けしていけば、貴重な洞察に行き当たることは十分に期待できる。「イエスの変容」もその一例なのである。

4. 復活信仰の成立に含まれるもの

イエスの復活については、語るべきことはあまりにも多いが、このトピックスについてこれまで私が読んだうちで、少なくとも、ここでのテーマに関連がありなおかつ私が興味深いと判断した解釈を念頭に置きながら³¹、i) 空の墓、ii) 喪の作業の失敗としてのイエスの顕現、iii) 復活信仰の成立という三つの論点を取り上げたい。それらから浮かび上がることを先取りして言うならば、イエスの死によって取り残された者たちは、一時的に絶望の危機に陥る。しかしそれは決定的断絶とはならなかった。彼らは、自分たちの陥った危機から脱出する糸口を（マグダラのマリアに由来すると

思われる)「空の墓」に見出し、イエスの復活に対する信念を形成するにいたる。危機に対するユダヤ人の伝統も有益であったにちがいない。しかし、肝心なことは、彼ら自身が、すでに生前のイエスがなした行為を自らのものとして引き受け反復するという点にあった。復活の信仰によって、弟子たちはイエスの行為を自己のものとして受けついだ。復活の信仰によっては、弟子たちはペシミズムを超克し、生を生きるに値するようになったのである。それらは、まさにニーチェが「イエスの変容」のうちに読み取ったものの再現であるかのように見ることができるのである。

i) 空の墓について：

「空の墓」にポジティブな意義を認める研究者は、最近では、少数派であるようだが、それは、ある意味で、もっともなことである。「空の墓」をもっとも最初に記したのはマルコ福音書の最終章だが、悪名高いことに、この最終章自体が難問そのものであるような終わり方になっているからである。この終わり方は意図された終わり方なのか³²？ 転記の過程で欠落

31 前稿を書いた時点で、私は、マルコ福音書の最終章の解釈、とくにそこに原始キリスト教の祭祀的活動を見ようとする解釈に関心を抱いていた。その関心に変化があったわけではないが、しかし、諸々の研究を読み進めていくうちに復活信仰の成立という問題の検討が避けがたいと判断するにいたった。後で言及するが、この問題についての代表的な諸研究を概観したデール・アリソンの長大で包括的な論文を読んだことが一つの転機となったことは明記しておかなければならない (Dale C.Allison: *Resurrection Jesus*, T & T Clark(2005))。アリソンが推奨するウルリヒ・ミュラーの見解も大きな刺激になった(Ulrich B. Müller: *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Historische Aspekte und Bedingungen*, Katholisches Bibelwerk (1998))。それらを読むことで、同時に、私には、ニーチェとキリスト教のポジティブな接点がどこにあるのかということもかつてないほど明確になったのである。

32 詳論はしないが、シーレからシェンケに至るまでの祭祀的解釈は、この若者の外観や言葉が儀式性を含意していることを拠り所にしていた。この若者の言葉を洗礼の儀式と関連づけるスクロッグスとセント以降の解釈も広い意味で同じ方向を目指していると言える。その一方で、この若者は「天使」として解釈されることが普通である。そしてこの天使の顕現は、マグダラのマリアの恐れ方から推測して、元来は、神の顕現だったのではないかという推測をアリソンは述べている。後者の読み方に従えば、マルコの終わり方はマグダラのマリアの個人的な体験の記述で終わっていることになる。

や裁断があったのではないかと。あの白い衣の若者は誰なのか？ しかし、これらの点を度外視しても、マグダラのマリアらの墓での経験は彼女たちの内部で完結しているので、それが彼女たちにとってどういう意味をもったのか、ついには誰にも窺い知ることはできないし、したがって理解することも不可能であるということが根本的な難点となっている。マルコ以降の福音書が、そうした欠落を補い難点を平易にするような記述に改変したことは、ある意味当然であった³³。いずれにせよ、まずは最後の個所をここに示すことにしよう。

アロマを遺体に塗るために墓のところに行ったマリアたちを待ち受けていたのは白い衣をまとった若者だった。彼はこう言う。

「驚くことはない。十字架につけられたナザレ人イエスを探しておいでか。彼は甦った。ここには居ない。見よ、ここが納められていた場所だ。だが、行って、彼の弟子たちとペテロに言うがよい。彼は、以前あなた方に言っていたように、あなた方を導いてガリラヤへと行く。そこで、彼に会えるだろう、と」。そして彼女たちは墓から出ていき、逃げた。震えと自失が彼女たちをとらえていたからである。そして誰にも言わなかった。恐ろしかったからである」³⁴。

この記述を文字通りとるならば、女性たちの体験は彼女たちの内面的で孤立した体験にとどまった。それは誰にも伝達されず、誰とも共有されな

33 当然に見えて、それはマルコの意図を裏切るものであったという理解の仕方もある。後の信者たちにとってと同じように、復活を信じる媒体は「言葉」以外にないという理解である (Andreas Lindemann: Die Botschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark16.1-8, *New Testament Studies*, 26.pp298-317)。この理解によれば、マルコの終わり方は過不足のない終わり方であり、それをイエスの光輝に包まれた顕現という形で具現化するの、マルコの意図に沿わないばかりか、その通俗化、その歪曲だということになる。この解釈のストイシズムは最終章の虚飾のまったくない記述に対応しているように思われる。

34 田川建三：マルコ福音書/マタイ福音書、51。

かった。他の福音書では、マリアはすぐに男性使徒に打ち明けるのだが、マルコに限定する限り、女性たちは「誰にも言わなかった」。では、なぜ、誰にも口外されなかったことが、文字という形に残ったのか？ それに対する考えられる答えの一つは、マグダラのマリアがそれを書き残した、彼女らの一人がマルコ福音書の著者だということである。この可能性はあの碩学マルティン・ヘンゲルが示唆していたが、それは皮肉っぽい言及という形においてであり³⁵、まともに考慮するに値するとヘンゲルが考えていなかったことは明白である。マリアは七つの悪霊にとりつかれたという伝承もある女性である（ルカ8:2）。ケルソスがキリスト教徒の復活信仰を「ヒステリー女」の「幻想」に基づくものと嘲ったのは、根拠がないことではなかった³⁶。確かに、こうした危ういエピソードにキリスト教の信仰の礎を置こうとすることは極めて危険な試みに見える。「空の墓」についてはまともに考慮するに値しないと判断する研究者が多いのは、そのためでもある。

それに対して「空の墓」を真剣に考察するように促す要因も挙げておかなくてはならない。特に私の関心を引くのは以下の点である。

a) すでにナウクが指摘していたことだが³⁷、マルコの最終章は「彼は甦った」と語るだけで、それを旧約聖書の預言の引用で権威づけることをせず、復活を神の支配の始まりといった文言で飾ることもせず、キリスト論的な称号を用いることもしない。奇妙なまでに神学的意図が不在なのである。このことは、これが単なるキリスト教徒の想像の産物ではないとい

35 Martin Hengel : Das Begräbnis Jesu bei Paulus und leibliche Auferstehung aus dem Grabe, Friedrich Avemarie u. Hermann Lichtenberger (Hrsg) : *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen(1999)181.

36 オリゲネス : 『ケルソス駁論 I』 出村みや子訳、教文館（1987）143.

37 Wolfgang Nauck : Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47(1956),249-50.

うことを示す指標と考えられるのではないだろうか？ 何か、端的な事実が飾りのない形のままで語られているのではないだろうか？ マルコは、それをそのままのいわば放り出すような形で述べることで、ここにそれ以上遡れない事実があることを示唆したかったのではあるまいか？

β) ヨセフスが大祭司に「女性たちを証人にしてはならない」と言わせているように³⁸、ユダヤ人社会では女性の証言は信用でいきないものと見なされていた。ところが、どの福音書でも空の墓の発見は女性たちによってなされている。かりに「空の墓」が後の創作であるならば、作者はその話の信憑性を高めるために、女性を証人とするようなことはしなかっただろう。ましてや「ヒステリー女」の妄想ともとれるようなものを持ち出しはしなかっただろう。したがって、どの福音書でも女性たちが第一発見者となっていることが、逆説的に、この「空の墓」の史実性のサポートになっていると言えるのではないだろうか？

γ) もっとも古い復活信仰の定式は、(主語)「神がtheos」+ (動詞)「復活させる egeilein」+ (目的語)「イエスを (キリストを、彼を) Iēsoun (Christon, auton)」+ (補語)「死者から ek nekrōn」という形式をとる。この定式は、ロマ4:24、6:4、8:11、ガラ1:1、エフェ1:20、コロ2:12、一テサ1:10、一ペト1:21などで確認できる。クラウス・ヴェングストによると、この定式は、最初期のアラム語を話していた信者たちの共

38 フラティウス・ヨセウス：秦剛平訳『ユダヤ古代誌1』、ちくま学芸文庫（1999）397。
39 Klaus Wengst: *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gutersloher Verlagshaus(1971) 27-48, bes.47. とりわけ興味深いのは、ヴェングストがこの定式の「生活の座」をユダヤ人以外の信者からなるキリスト教団の洗礼儀式にあったと考えている点である。洗礼の象徴的意義は、水に浸かることにより疑似的に死を体験し、そして死からの復活をやはり疑似的に体験するという点にあるが、あの定式は、死からの復活の先取りをすでに果たしたイエスに倣うものであることを受洗者に示すためのものだとパウロは考えたようだ（ロマ6:1-11）。しかしこの儀式の原型は、明らかに、秘儀宗教の死の克服というテーマに根差したものである。イエスの復活という観念そのものは、旧約の伝統から取られたものであったが、それが儀式的文脈に置かれるやヘレニズム的慣習に接近していくという変容の過程がおのずと想定できるのである。

同体にまでさかのぼるという³⁹。その一方で、イエスの復活についてパウロは「キリストが（ケパに、十二人に、五百人以上もの兄弟たちに、ヤコブに、自分自身に）現れた」という言い方もしている（一コリ15:5-9）。この「現われ」が具体的にどういう体験だったのかをパウロはさらに描写してはいないので、様々な想定をすることが可能である。それは、ケルススが嘲ったように、「夢」や「幻想」という体験における「現われ」だったという可能性も排除できない。心の中での顕現という主観的で精神主義的な「現われ」だった可能性もある。しかし、最初期の信徒たちはそういう理解をしなかった。あの最古の定式は、イエスが死者から復活したと告げているからである。それは、なぜか？ その謎に対する一つの十分な答えは、イエスの墓が空だったと彼らが信じていたから、というものである⁴⁰。実際に墓が空でなかったならば（あるいは、多くの研究者がそう考えているように、そもそもイエスの墓が見つけれなかったならば）、あの最古の定式はまったく宙に浮いてしまうだろう⁴¹。

δ) 「若者」に語りかけられて、マグダラのマリアらは「震えと自失」に捉われる。この表現が示唆しているのは尋常ならざる事態である。この物語は、元来は、若者（あるいは天使）の顕現だったのではなく、イエスの顕現の体験だったのではないかと想定する研究者がいる。たしかに、ユダヤ人の伝統にとって、復活したイエスが初めて現れたという栄誉が女性に与えられるのは好ましいものではなかっただろう。パウロがイエスの顕現を話題にすると、パウロはもう女性に言及することすらしない（一コリ15:5-8）。パウロは、ユダヤ人の考え方に忠実に、女性の証言に信を置かずそれを秘匿しようとしたと考えられるのではないかと？ それと同種の秘匿（あるいは変形）が、ひょっとしたら、空の墓の描写にも行われてい

40 Allison: *Resurrection Jesus*, 325.

41 アリソンは、女性たちが空の墓を見つけたことの歴史的事実性は認めるが、なぜ墓が空だったかの真相はついには判らない、「むしろここには歴史のデッド・エンドがある」と述べるしかなかった。

たのではないか？ イエスの処刑・埋葬・空の墓の発見を実際に目にしたのは女性たちだった。マルコ以外の福音書では、女性たちは男性の使徒にすぐに打ち明けることで、女性と男性との葛藤はすぐに解消される。しかし、マルコだけが、なぜか、マグダラのマリアの恐怖と沈黙を強調することで終わっている⁴²。あるいは、もう一步、想定を進めることができる。若者（あるいは、天使もしくは神）の個所（16:5-7）も、最初の伝承に後から加えられた部分だとして削除してみるならば、残るのは女性たちの「震えと自失」だけである。それだけでは、いかなる物語をも引きだせない形も何もない混乱があるばかりである。ひょっとしたら、最初にあったのはそうした混乱だけだったのではないだろうか？ それとも、混乱に見えながら、それは、初期キリスト教にしばしば見られる霊的な状態、あの預言が生み出される源泉であるような霊的な状態だったのではないだろうか⁴³？

ii) 喪の作業の失敗

最愛の人に先立たれてしまった人が陥る深い悲しみとそこから立ち直る

42 マグダラのマリアとペテロのライバル関係を想定する研究者もいる（Ann Graham Brock: *Mary Magdalene, the First Apostle*, Harvard University Press(2003)）。ペテロに最初の顕現の栄誉を帰するために、女性たちの最初の体験を削除するか希薄化したのではないかという想定である。マルコでさえ、若者に「行って、彼の弟子たちとペテロに言うがよい」と言わせているが、そこに同種の意図を感じ取ることができるかもしれない。

43 Christopher Evans, *Resurrection and the New Testament*, SCM Press(1970) 76-77. Allison: *Resurrection Jesus*, 336.あるいは、古代にはよく見られた女性たちの墓で泣き叫ぶ祭祀的行為を見る研究者もいる。Kathleen E. Corley: *Women & the Historical Jesus*. Polebridge Press(2002)107-147. マリアたちは、墓の周囲で自失状態に陥りながら、イエスの復活を祈願していたということは考えられないだろうか？ マリアらの「震えと自失」は、あのルドルフ・オットーが言う聖なる畏れと同質ではないだろうか？ それは恐れでありながら歓喜の感情へと変わる畏れではないだろうか？ もしそうであるならば、それは後で言及される聖霊降臨と同質の状態、あの「グロッソラリア」が開始される霊的状态でもあるのである。

プロセスの全体をフロイトは「喪の作業」と呼んだ。ゲルト・リュエデマンがこの概念をイエスの死後の男性弟子たち（とくにイエスを否んだペテロ）の状況に適用して復活信仰の解明につなげて以来⁴⁴、「復活」をめぐる議論においてこの概念はすっかり定着した観がある。もっとも、このような概念を軸にすると、論証全体が心理学的で主観的なトーンに染まってしまう恐れがあるのだが、それでも一定の説得力が期待できるために好んで用いられているようである。

一般的に言って、「喪の作業」は1)「ショック」、2)「コントロール（の試み）」、3)「（過去への）退行」、4)「（現実への）再適応」という4つのプロセスをたどる⁴⁵。イエスは生前から死の予告をしていたから、彼の死はまったく予期されていなかったことではなかった。それでも、十字架での死という最期は弟子たちの予想をはるかに超えていただろう。彼らは、女性の信徒たちと同様のパニックに陥ったことも十分考えられるし、最後の最後で信従から脱落してしまったという負い目から、彼らのパニックはさらに激しいものとなったことも考えられる。その苦境から脱し元の生活に戻ろうとして彼らはガリラヤに帰る（「コントロールの試み」）。そこは、イエスとともに放浪しながら治療活動を行った場所である。現実に戻るには過去は忘れなければならないが、様々な記憶が甦ってくるのは防ぐことができない。過去への避けがたい退行が死者の顕現という形で現実となる。「（イエスは）…そしてケパに現れ、次いで十二人に現れた…。それから五百人以上の兄弟たちに同時に現れた」（一コリ15:5-6）。この「現われ」についてパウロはそれ以上詳しく語ろうとしない。この書き方だけから判断すると、まるで幽霊を見たかのような何か瞬間的で一回限りの体験のよ

44 Gerd Lüdemann : *Die Auferstehung Jesu : Historie, Erfahrung, Theologie* , Vandenhoeck & Ruprecht(1994).

45 ここでは、フォレンバイダーの簡潔な叙述に依拠している。Samuel Vollenweider: Ostern —der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung ,in *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen(2002) 113 .

うに見えないこともない。あるいは、すでに漁師の生活に戻っているペテロにイエスが現れ予想外の大漁となるヨハネ21と、予想外の大漁なのになぜか「私から離れて下さい。私は罪ある人間です、主よ」とペテロが叫ぶルカ5:8を結びつけて、それらは同じ顕現の体験に由来するものではないかと想定する見解も参考にすべきだろう⁴⁶。おそらくイエスが三度にわたって「私を愛しているか」とペテロに尋ねるエピソードには（ヨハ21:15f）、ペテロの深い自責の念が込められているように見える。しかし、いずれにせよ、こうした体験だけでは、ケルソスが嘲るように「幻想」⁴⁷の域を出ないという非難を免れることは難しいに違いない。

しかし、イエスの「現われ」にはまた別の様相のものもあった。つまり、「五百人以上の兄弟たちに同時に現れた」というあの出来事である。ここに弟子の一人一人に対する個別的な「現われ」とは質的に違う経験があることは明らかである。リューデマンはこの経験を「使徒行伝」2に描かれた「聖霊降臨」⁴⁸と結びつけた。ある家に集まった大勢の信徒たちの一人一人に霊が降臨し、彼らは霊が彼らに言わせるがままに、違う言語で話しはじめた（2:4）。この「違う言語」は二義的で、続く個所ではガリラヤ以外の国の言語をガリラヤ出身の弟子が話すという奇跡が語られるのであるが、その一方で、傍から見ると「新酒をたらふく飲んだ」（2:13）と揶揄されるほど正常とは違う様子の中で、人間が話す言語とは「違う言語」を弟子たちは話したという意味にも解することができる。後者の「言語」は特定の言語ではなく「グロッソラリア（glossolalia）」のことだと考えられる。グロッソラリアとは、霊的忘我状態において神と交信するために使わ

46 Allison: *Resurrection Jesus*, 258-9.

47 オリゲネス:『ケルソス駁論Ⅰ』143によれば、イエスの復活を説くキリスト教徒は「自分の願望に即した誤った思惑のために幻想を抱いた」とケルソスは言ったようだ。それに対するオリゲネスの反論は説得力のあるものにはなっていないと思われる。

48 Lüdemann: *Die Auferstehung Jesu*, 131f. ちなみに、リューデマンによれば五百人以上とは「大勢の」程度の意味だという。聖霊降臨は家の中の出来事である。パウロの回想と聖霊降臨を結びつけるには、五百人以上を収容する家が存在しなければならないが、それはあまりに非現実的である。

れる非文節的言語のことで、グロッソラリアを介して信徒は神と「純粹に垂直的なコミュニケーション」⁴⁹に入る。「聖霊降臨」において、多くの弟子たちは集団的な忘我状態に入り込みグロッソラリアを語り出す。それは一種の集団現象ではあるが、一人一人は自分一人の内面に身を閉ざし、キリストと自分だけの「垂直的なコミュニケーション」に没頭する。このような閉ざされたコミュニケーションの中でキリストは現れる。「パウロにとって、キリストは最初から霊と同一である。イースターの忘我的な出来事においてイエスの存在が実際に経験される」⁵⁰。パウロの「(キリストが)五百人以上の兄弟たちに同時に現れた」というあの特異な証言はそういう意味に解されるべきだとリュウデマンは考えるのだが、この見解には説得力があると思われる。

しかし、もう一度最初的话题に戻ろう。そもそも「喪の作業」が話題となっていたのである。イエスの顕現に対してペテロが示した罪責感情を伴うよ

49 Hans-Josef Klauck: Mit Engelszungen? *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd.97(2000) 296. クラウクは、グロッソラリアを、プラトンにまで遡らせている。あの『パイドロス』が語る詩人や預言者の「狂気」である。おそらく、デルフォイの巫女であれ旧約の預言者であれ、神と交信して託宣を告げたり預言をする人間は、そうした非文節的言語を使ったのではないかと推測される。ちなみに、蛇足ながら次の点を指摘しておく。ニーチェは『悲劇の誕生』の「自己批判の試み」4で、キリスト教の道德性と対極にあるものとして、ディオニューソスの狂気に言及している。プラトンによれば、ギリシアに最大の祝福をもたらしたのはその狂気だったのだと。そう書くとき、ニーチェは、ここでもまた、ある種の表層的理解に囚われているように私には思われるのである。

50 Lüdemann: *Die Auferstehung Jesu*, 134. あのマグダラのマリアの「自失状態」も、ケバや十二人やヤコブやパウロにイエスが現れた経験もすべて、聖霊降臨と同種の霊的な忘我的経験の中での出来事であっただろうと想定できるように思われる。この霊的経験においてイエスとの邂逅が果たされ、「復活信仰」が与えられた。しかし初期キリスト教徒特有の熱狂が冷却化するにつれ、こうした霊的経験は次第に理性へと座を譲るようになる。その推移はパウロ自身が、グロッソラリアに代えて理性的にふるまえという勧告という形で証言している通りである(一コリ14)。そうした推移は、間接的にマルコ福音書にも指摘できるように思われる。マルコの三つのキリスト論的個所(冒頭の洗礼、イエスの変容、(百宰長の告白を引きとる形でイエスの復活を体験する)マグダラのマリアたちの自失状態)は、すべて、神的存在との接触が果たされる場面であり、それが霊的性格をもつものであることは疑いを容れない。しかし、マルコは、そのことをごく暗示的にしか語らない。「語る」というより「示す」ことしかないという点に、ある種の抑制が現れているように思われるのである。

うな反応は、「喪の作業」の第三段階の「退行」を強く示唆するものである。しかし集団的な忘我状態で大勢の信者がグロッサリアを語る聖霊降臨の場面には退行的な要素は感じられない。退行は自己の内奥に引きこもることであるが、忘我 (ek-stasis) とは自己の外に向かうポジティブな行為である。それは、すでに「(現実) への再適応」の一形態であるように思われる。しかし、どのようにして退行から再適応へのそのような転換が成し遂げられたのか？ この疑問に対する答えは、弟子たちの心理をいくら探っても出てくることはないと思われる。「(現実) への再適応」とは、退行的態度を脱して「現実」に再び向き合うことが可能になることを意味する。しかし、いまの文脈における「現実」とは、イエスの死によりイエス運動が瓦解したという「現実」である。神の支配が間近にせまったことに対する期待が幻滅に終わったという「現実」である。そのことに幻滅してそれまでの活動を清算することも、この「現実」に再び向き合う一つの方途ではあるが、それはイエスの弟子たちが選んだ途ではなかった。結局、彼らにはイエスのやり方を踏襲する以外の途はなかった。しかし、そのためにはイエスの死をどうにかしてポジティブな方向に再解釈するという課題を解かなければならなかった。現実に戻りするのではなく現実を観念的に乗り越えることによって、はじめて現実と向き合えるようにしなければならなかった。ニーチェのアフォリズムをもじって言えば、彼らは、醜い現実によって破滅しないように、復活したイエスという存在を創造しなければならなかったのである。

iii) 復活信仰の成立

弟子たちにとって、イエスの死は決定的なつまずきとはならなかった。深刻な意気阻喪状態に陥ったことはあっても、それが長く続くことはな

かったようだ。もともとイスラエルには、壊滅的な危機から立ち直るための洞察に事欠かない伝統があった。それでも、死者からの復活という観念はその伝統においても比較的新しいものだった。とくに有名なのが終末思想を説く「ダニエル書」の第12章で、それは「終わりの時」を次のように描く。

「その時、大天使長ミカエルが立つ。彼はお前の民の子らを守護する。その時まで、苦難が続く。国が始まって以来、かつてなかったほどの苦難が。しかし、その時には、救われるだろう、お前の民、あの所に記された人々は。多くの者が地の塵の中の眠りから目覚める。ある者は永遠の生命に入り、ある者は永久に続く恥と憎悪の的になる」(12:1-2)。

異民族支配に苦しむイスラエルの民の苦難に終止符が打たれるときが「終わりの時」であり、そのとき、ある者は「塵の中の眠りから目覚める」。その栄誉に浴することができるとして挙げられるのが「賢者」(12:3)であるが、とりわけ「剣にかかり、火刑に処せられ、捕らわれ、略奪されて倒される」(11:33) 人びとが塵の中の眠りから目覚めるのである。その人々は「殉教者」と言ってもかまわないだろう。イスラエルの抵抗運動の結果、死のやむなきに至った人を顕彰するために死者の復活が語られるようになる。終末における復活という思想は殉教の思想と深く結びついているのである⁵¹。

しかしダニエル書において復活は一般論の範疇にとどまっており、個別

51 こうした関連性は非常に深く浸透していたのかもしれない。マルコ8:35でイエスは「自分の生命を救おうと欲する者はそれを失い、自分の生命を私と福音との故に失う者は、それを救うであろう」と言っている。ジョエル・マーカスによれば、このような趣旨の言葉は、将軍が兵士に向けて勇気を奮いおこすように説得するときに使われる言葉として、ホメロスやクセノフォンの作品によく出てくるという (Joel Marcus: *MARK 8-16*, Yale University Press(2009)626)。これは殉教ではないが、死に対する恐怖心を和らげるという点では同じ趣旨である。戦場で士気を鼓舞するときにそうした言葉が紋切り型のように使われていたことは想像に難くない。

化された相貌で描かれるにいたってない。そのような描写が見られるのはマカバイ記二の第七章、あの有名な「七人兄弟の殉教」の個所である。二番目に亡くなる兄弟は、息をひきとる間際に次のように言う。

「邪悪な者よ、あなたはこの世からわれわれの命を消し去ろうとしているが、世界の王は、律法のために死ぬ我々を、永遠の新しい命へとよみがえらせてくださるのだ」(7:9)。

この殉教思想と通底する希望のヴィジョンは、前一世紀に書かれたと推定される「知恵の書」にも描かれている。

「義人の魂は神の手にあり、もうどんな拷問もそれに触ることはない。愚か者の目には彼らは死んだように見える。彼らの旅立ちは悲惨なものと見なされる。自分たちの離別は破滅に見える。しかし彼らは平和のうちにいる。人間の目には罰せられたと映っても、彼らの希望は不死に満たされている」(3:14)。

独立を求める機運が、もうすでに何世紀にもわたってくすぶり、期待と幻滅との繰り返しがこうした殉教思想や「義人の死」の思想をはぐくみ、それがパレスティナの人々に共有されていったことは想像に難くない。永遠の生や不死といった観念は、本来、人間には適用されない観念であるが、名誉の死を遂げる人間は別でなければならない。そのような思想が、イエスの弟子たちの意識に沈殿していたとしても全く不思議ではない。こうした思想の断片が、喪の作業にあった弟子たちの念頭に浮かんだとしても不思議ではない。イエスはあの殉教者の死を死んだのだ、あるいは、彼の死はあの「義人の死」と同じなのだという想念が彼らの脳裏をよぎったことも充分考えられる。それらの想念が、おそらくはマグダラのマリアらの墓での幻視に触発されて、「死者から甦った」という独特のフレーズに結晶

化していったこともありうることであるだろう。

しかし、こうした想定だけでは何かが決定的に足りない。イスラエルの歴史は多くの預言者や殉教者や義人を輩出した。復活思想が語られるようになって以降でも、多くの預言者や殉教者が出現した。イエスに近い時代でもあの洗礼者ヨハネが殉教者として亡くなっている。しかし、そこから、復活した殉教者を核とする個人崇拜的な信仰が現れたことはなかっただろう。したがって、背景となる思想や状況の組み合わせだけでは説明できないものが、イエスの復活信仰にはあったはずである。しかし、それは何か？ それはイエスの死に方にあったわけではない。それは多くの殉教者や義人と同じ悲惨な死にすぎなかった。では、なぜイエスの死だけが、復活の信仰を生み出したのか？ その理由は、死ではなく、イエスの生前の活動にこそ求められなければならないとウルリヒ・ミュラーは考えた。

「もっとも真なる意味において根本的なのは、弟子たちが、ナザレ人イエスの活動において、その活動とともに味わった、神の国の新しさの経験だった。イエスの言葉や行為において表現された、一切の否定性を凌駕するあの多くの救いの利益が根本的意義をもつようになったのは、そこで、神の終末論的支配の開始が形をとって現れ、神の支配が、災いに満ちたこの世の障害や下劣さを前にして、完成に近づく限りのことだった」⁵²。

イエスの死は決定的断絶にはならなかった。イエス亡き後も、弟子たちはイエスの活動を続けた。イエスの数ある活動の中で、彼らの記憶に持続的印象を残していたのは、悪魔祓いの活動だっただろう。イエスは悪魔祓いについて「もしも私が神の指によって悪霊どもを追い出しているのなら、

⁵² Müller: *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, 69-70.

神の国はすでにあなた方のところに到来したのだ」(ルカ 11:20) と考えた⁵³。まったく独特な考え方である。自らの行為の結果、およそ癒されることのないと思われた者が癒される。「盲人は見、足なえが歩く。癩病人は清められ、また聾者が聞き、死人が甦らされ、貧しい者に福音が伝えられる」(ルカ 7:22)。こうした驚くべき逆転をもたらす自らの活動のうちに、イエスは神の支配の到来を見て取った。終末において死者が甦り、殉教者に「永遠の生命」がもたらされると信じられてきたが、単に信じられてきただけである。しかしまや、それが実際に起きているではないか、という実感がそこにはあっただろう。弟子たちは同じ行為を受けつごうとした。そしてその行為を、まず、イエスの死に当てはめ、同じ事態がイエスの死のうちに起きたと信じた⁵⁴。彼らは、自らの行為を通して、死者からの甦りが実現すると信じたのである。

イエスの復活の信仰が成立するには、復活を説く教義を当てはめてイエスの死を義人の死、殉教者の死として考えるだけでは、それはまだ知的な解釈のレベルにとどまっており、まだまだ不十分である。弟子自らの能動的行為が必要だった。しかし、その行為は、たんなる人間の行為ではなく、あの神の支配を到来させる行為の模倣だった。自分の行為が神の行為であるような霊的な行為でなければならなかった。あの聖霊降臨に見られるような、神と一体化するような霊的行為が必要だった。そして、イエス自身が悪魔祓いにおいて成し遂げたことを弟子自らが成し遂げたときに、復活したイエスがそこに「現れた」のである。

53 こうした神と人間の一体性をニーチェは「人間としての神という一体性を自らの福音として体験した」と言ったのだらう。ニーチェはイエスの霊的活動がいかなるものか、ある程度気づいていたかのである。

54 ミュラーは次のように述べる。「イエスが個々の行為を終末時における神の支配の生起として捉えたのと同様に、彼の弟子たちは、殉教者としての、あるいは苦難する義人としてのイエスの死の命運を、…終末時における死者からの復活として理解した」(Müller: *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, 32)。

5. 「宗教」の新たな形態

以上述べたことに何らかの妥当性があるならば、「もしも私が神の指によって悪霊どもを追い出しているのなら、神の国はすでにあなた方のところに到来したのだ」(ルカ 11:20) というイエスのあの言葉には、悪魔祓いだけに限定されない深く広い意義が帰されなければならないことになる。それはどんな意義なのか？ それに答えるために、復活と悪魔祓いとに共通しているものは何かと問うてみよう。そして、それに対する答えは、思うに、「信仰」であると思われるのである。

イエスの治療活動は、しばしば、信仰や「信じる」という行為に強調点が置かれる。つまり、「あなたの信仰があなただけを救った」というイエスの言葉が事態を総括する(マルコ 5:34、10:52、ルカ 17:19)。これらは単純なケースであり、病者自身が信念をもつことによって癒されるのである。しかし、マルコにはもっと複雑なケースの記録も残されている(あるいは、単純なケースは描写が切り詰められているために単純に見えるだけであって、どのケースも複雑であったはずという想定も可能であるしそう考える方が自然であるのだが、この点には立ち入らない)。それは、イエスの評判を聞きつけて人々が大量押し寄せて、彼がいる家に入ることができないために、四人の男が屋根に穴をあけて身体麻痺の人の床をつり下したエピソードである。そのとき、「イエスは彼らの信仰を見て、患者に言う。「子よ、あなたの罪は許される」」(マルコ 2:5)。ここでの「信仰」は、病人ではなく、病人をサポートする人々の「信仰」である。同様の例として、「会堂士の信仰」(マルコ 5:36)、「カナンの女の信仰」(マタイ 15:28)、「聾啞の霊に憑かれた子の父の信仰」(マルコ 9:23f)、「カファルナウムの百卒長の信仰」(マタイ 8:10) などがある。いずれも、病者自身ではなく、その周囲にいる人間の信仰が病を治すケースである。これらの例は、悪魔祓いの具体例にある

程度目を通してしていると理解が容易になる。単純と見えるケースは、イエスの働きかけに対して、病者が信仰をもってそれに応えそこに信頼の回路が生じる。その回路を通してイエスの霊が病者を満たす。複雑と見えるケースは、周囲の人間と病者との間で塞がっていた信頼の回路が再び開くことにより、その回路を通して霊が人々に等しく行きわたり、病者は孤立の状態から救われる（霊とは信仰の別名である）。ここで問題となる病気は社会的性格のものであり、周囲の人間の相互的交流から切り離される（あるいは、自ら切り離す）ことにより病気は生ずる。その孤立状態を元の信頼の相互的回路へと戻してやるのが悪魔祓いの治療の本流である。治癒するとは信頼あるいは信仰が回復することなのである。

復活を信じるとは、そうした治療活動をイエスに施すことでイエスと信者自身との間に信仰の回路を築くことであったのではないかと想定することも可能である。いずれにせよ、「信じる」という行為の些細に見えるが決定的な力を及ぼしうる人間の行為に対する信頼が一切の基礎なのである。先ほど引用したミュラーの言葉をもう一度引用しよう。

「もっとも真なる意味において根本的なのは、弟子たちが、ナザレ人イエスの活動において、その活動とともに味わった、神の国の新しさの経験だった」。

「根本的」と訳した‘grundlegend’というドイツ語は、‘Grund（根拠、礎、基礎）’を置くことを意味する。復活の信仰によって成立したキリスト教は、以上で判る通り、人間の「信仰」というある意味できわめて主観的であやふやな行為に根拠＝礎を置いたのである。しかし、このあやふやな行為こそ驚くべき結果をもたらす。それは山を動かし（マルコ 11:22f）、この桑の木が根を抜いて海に植わるようにさせる（ルカ 17:6）。

この普段は日常の現実のもとに「隠れている現実の次元」⁵⁵を発見することによって、弟子たちは現実に対するしかるべき関わり方を見出したのであった。喪の作業に服していた弟子たちは、「(現実への) 再適応」に失敗した。その限りで彼らの喪の作業は失敗に終わった。彼らにとって再適応すべき現実とは瓦解したままだった。しかしその代わりに彼らは、信仰という浮動する礎の上に自らの存在と世界を築くことを選んだ。彼らは一種の創造行為を選び取ったのである。創造と信仰といった人間の行為に礎をおく「宗教」の新しい形態が始まったのである。

最後にニーチェに話を戻そう。ニーチェとイエスの接点についてはすでに述べた。ニーチェとキリスト教については、少なくとも「イエスの変容」に基づいた宗教・芸術理解を前提する限り、ニーチェの見解はイエスの復活に寄せる使徒たちの信仰と重なり合っていると言うことができる。ひょっとしたら、ニーチェは、その反-道徳的な装いを取り除くならば、キリスト教徒だったと言えるのではないだろうか？ ただし、善悪の彼岸に位置するイエスを信奉し、復活するイエスという創作に信を寄せることで生を肯定するキリスト教という意味であるが。いずれにせよ、ニーチェがイエスのうちに読み取った人間と神の一体性というあのヴィジョンに

55 Müller: *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, 45. マルコ福音書は、地上での出来事と並行してこの「別の現実の次元」を断片的にその描写にすべり込ませる。たとえば、イエスの洗礼の場面で「天が裂け、霊が鳩のように自分の上に下りて来るのを見た。そして天から声があった「汝はわが愛する子、われ汝を喜ぶ」(マルコ1:10-11)」というナレーションが割り込むことが代表的例である。これは二つの舞台による劇にたとえられうる (Hans-Josef Klauck: *Vorspiel im Himmel?* Neukirchener Verlag(1997)113)。前面の舞台に登場する者たちには、後方の舞台で生じていることが見えない。前半の奇跡的な活動においても、後景では神の支配の到来が描かれているのに、弟子たちにはそれが見えない。彼らに初めて後景が見えるのは、最後になって、おそらくマグダラのマリアの自失状態を通してである。弟子たちの理解の変化は、まるで、最初は前景だけに限定されて劇を見ていたのに、二回目の鑑賞で、後景とともに前景を鑑賞する観客の理解の劇的な変化を思わせる。マルコ福音書がどういう風に使われたのかは一切判っていないが、それがそうした演劇性をもっていたのではないかと思わず想像してみたくなる要素を多分にもっていることは、少なからぬ人が指摘している通りである。「マルコ福音書の儀式性」というテーマも、そのことを別角度から見たときの解釈の様態であるが、この点についてはまだわずかな部分しか述べられていない。

は、やはり、時代をはるかに先駆ける洞察があったようだ。それは、ようやく最近になって、歴史的考察の対象になりつつある。ユダヤ教からの離反、秘儀宗教への接近、神の死の強調、洗礼儀式におけるキリストとの一体化等、初期キリスト教に見られるこれら一連の傾向から、ゲルト・タイセンは次のように断言したが、この「近さ」こそさらに熟考しなければならないことなのである。

「そのはかなさ、その惨めさ、その罪という点で、イエス・キリストほど人間に近い神はない」⁵⁶。

⁵⁶ Gerd Theißen : *Die Religion der ersten Christen*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus(2000)98.