

博士論文

パウロの贖罪論の考察
—ローマ書を中心として—

田 中 健 三

目 次

パウロの贖罪論の考察 —ローマ書を中心として—

凡例	1
略語表	2
1 はじめに	3
1-1 贖罪論の行き詰まり	3
1-1-1 「罪」概念の行き詰まり	3
1-1-2 贖罪論批判	5
1-2 パウロ研究史と贖罪論	10
1-3 問題設定	18
1-3-1 本論文における「罪」と「贖罪」	18
1-3-2 本論文の射程	20
2 旧約聖書における贖罪論	21
2-1 旧約聖書における「罪」	21
2-1-1 ハッタート (חטאת)	22
2-1-2 アーヴォーン (עון)	23
2-1-3 ペシャア (פשע)	25
2-1-4 その他	25
2-1-5 まとめ	27
2-2 旧約聖書における「罪の赦し」	27
2-2-1 キッペル (כפר)	28
2-2-2 サーラハ (סלח)	29
2-2-3 ガーアル (נאל)	30
2-2-4 その他	31
2-3 万人罪人	33
2-3-1 創世記3章 (アダムとエバの物語)	33
2-3-2 詩編51篇 (ルターによる解釈とともに)	36
2-3-3 旧約聖書のその他の箇所	41
2-4 万人救済	43
2-5 まとめ	46

3	パウロ時代のユダヤ教贖罪論	47
3-1	聖書外典偽典	47
3-1-1	シラ書	47
3-1-2	第4エズラ書	48
3-1-3	エチオピア語エノク書	50
3-1-4	ソロモンの詩編	52
3-1-5	シリア語バルク黙示録	52
3-1-6	十二族長の遺訓	54
3-1-7	ヨベル書	55
3-1-8	マナセの祈り	56
3-1-9	ソロモンの知恵	57
3-2	死海文書	59
3-2-1	共同体の規則 (1QS)	59
3-2-2	ダマスコ文書 (CD)	61
3-2-3	感謝の詩編 (1QH)	62
3-2-4	戦いの巻物 (1QM)	64
3-3	洗礼者ヨハネ	65
3-3-1	洗礼者ヨハネの使信	65
3-3-2	洗礼者ヨハネと「罪の赦し」	67
3-4	フィロン	71
3-5	「罪の赦し」の多義性	73
3-6	まとめ	73
4	イエスと「罪の赦し」	75
4-1	マタイ福音書 26 章 28 節 (聖餐制定語)	76
4-2	ルカ福音書 24 章 47 節およびヨハネ福音書 20 章 23 節 (復活のイエス)	77
4-3	マルコ福音書 2 章 1-12 節およびその並行箇所 (中風の癒し)	80
4-4	ルカ福音書 7 章 47 節 (罪の女の塗油)	83
4-5	ルカ福音書 11 章 4 節 (主の祈り)	86
4-6	まとめ	88
5	パウロの救済論	91
5-1	パウロの贖罪論	91
5-1-1	ローマ書における「罪」	91

5-1-2	万人救済と万人罪人	96
5-1-3	アダム・キリスト論	99
5-2	パウロ自身の体験	101
5-2-1	パウロの回心記事	101
5-2-2	ローマ書7章	103
5-2-3	パウロの伝道実践	109
5-3	罪を前提とする救済論の論理	112
5-3-1	パウロが継承した贖罪論	112
5-3-2	パウロの贖罪論の立論の特徴	115
5-3-3	法律的思惟形式	117
5-4	まとめ	119
6	新約聖書におけるパウロの贖罪論の位置	121
6-1	罪を前提条件としない救済論	121
6-1-1	迷子の発見	122
6-1-2	受容	127
6-1-3	具体的困窮への助け	130
6-1-4	原因指向から目標指向への転換	132
6-1-5	生の主体の変革	134
6-2	救済論とキリスト論	137
6-3	まとめ	139
7	おわりに	140
	参考文献	142

凡例

1 本論文において、新約聖書ギリシア語本文の底本として Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, ²⁸2012 を、旧約聖書ヘブライ語本文の底本として K. Elliger/W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, ⁴1990 を、七十人訳聖書ギリシア語本文の底本として A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta volume I, II*, Stuttgart, 1935 を用いた。

2 本論文の日本語訳聖書について、付記がない場合は拙訳である。

略語表

AncB	Anchor Bible
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BK	Biblischer Kommentar
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library (Manchester)
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EvTh	Evangelische Theologie
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThR	Harvard Theological Review
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament, Suppelement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
NT	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
SP	Sacra Pagina
SJTh	Scottish Journal of Theology
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TZT	Tübinger Zeitschrift für Theologie
WA	LUTHER, Martin, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

1 はじめに

1-1 贖罪論の行き詰まり

キリスト教の中核的教義である「罪の赦し」が、今やキリスト教内外から様々な批判に曝されている。

救済宗教と言われるキリスト教において、贖罪としての救済はその中心的なメッセージであり続けてきた。時代や地域や信仰共同体毎にその主張の強弱は異なるものの、2000年近いキリスト教史において、「罪の赦し」は一貫して主張されてきた使信であった。そしてそれはキリスト教伝道において大きな役割を果たしてきたと同時に、キリスト教にある種の特徴を与えてきた。

パウロは異邦人伝道を推進するに際して、ユダヤ教の伝統的概念を基本的にはそのまま踏襲したのだが、そのひとつが「罪」であった。パウロの罪概念は本論文5-1-1で後述するように複雑であり、それを異邦人伝道に用いたこと、ローマ書において主要な要素として用いたことは、その後のキリスト教史に計り知れぬほど大きな影響を与えた。すなわちキリスト教は、道徳的・倫理的な性格をユダヤ教からそのまま継承、保持したということである。パウロが「罪」を論ずるとき、必然的に人間のあるべき姿を前提にしているからである。パウロの伝えた教えは、熱狂主義的でもなく、哲学的でもなく、厭世的でもなく、道徳的、日常的、此岸的であった。キリスト教がローマ帝国内で次第にその信徒を増やしていった大きな理由のひとつは、キリスト信徒の道徳的な行動が異邦人（非ユダヤ人）の間で信頼を得ていった、ということにあるであろう。そのような決定的な影響を与えたのが、ユダヤ教から受け継いだ倫理的行動規範の重視であった。従って、「罪」とその「赦し」をキリストによる救済と直結させた原始キリスト教の使信は、律法を持たぬ異邦人にも罪概念を違和感なく持ち込むことに成功し、キリストの再臨という終末観を持ちつつ日常的倫理性を常に指示しながら、異邦世界に伝播していくこととなった。

その後のキリスト教史においても、時代や場所により一様ではなかったとしても、贖罪論は中心的思想であり続けてきた。しかし贖罪論がその役割の限界を見せるようになってきた今や、キリスト教は特に伝統的なキリスト教国であるヨーロッパ、アメリカなどにおいて、一部の教派を除いて停滞あるいは衰退しているのが現実である。日本においても過去150年において社会の様々な分野に浸透してきたキリスト教ではあるが、その信徒数は人口の約1%で頭打ちの状態である。要因は多様ではあるが、そのひとつには「罪」および「贖罪」という概念がもはや人々の現実とはかけ離れたものになっている、ということが挙げられるのではないであろうか。

1-1-1 「罪」概念の行き詰まり

「罪」という概念が人々に切実さをもって訴えなくなったのは、主に二つの要因があるであろう。第一に、「罪」概念が必ずしも明瞭ではない、ということである。「罪」とは具体的に何を指し、人が「罪人」とあるとは如何なることなのか、現代人には合点がいかない。キリスト教にお

ける「罪」とは本論文5-1-1で触れることとなるパウロのローマ書における叙述からもわかるように、多重の意味を持っている。具体的な悪行を指す場合もあれば、神から離反した人間存在そのものを指す場合もある。そしてキリスト教において使用する「罪」が、使用する人によって意図する意味が異なるということも加わり、より解りにくいものとなり、結果として漠然としたものとなっている。

第二に、規範的なものに対して懐疑的な現代の特質という背景がある。人間の理性や権威的な思想を信じられなくなっただけのいわゆるポスト・モダン時代において、人々は規範的なものに対して距離を置き、人間社会を相対的観点から判断しようとする傾向がある。「罪」は何らかの規範を前提とする概念であるが故に、現代人はそれを受け入れず、彼らの思想や生活においてもはや無縁のものとなっている。

西洋のいわゆるキリスト教国においても、「罪」概念は人々にとって無意味なものとなっており、そのキリスト教会においてさえ、今や関心は罪や罪責ではなく霊性 (spirituality) の方に向けられている。そして罪観念が、キリスト教にある種の偏った性格をもたらす、という意見さえ出てくるようになった。そのことは後述することとする。

さらに「原罪」についても様々な疑義が持ち出されている。すでにその傾向は啓蒙主義時代に始まることではあるが、その後20世紀になると弁証法神学などによって再び原罪観念が重視されるようになった。しかしそれでもなお、原罪論への批判は繰り返されてきた。例えばエミール・ブルンナーの指摘を取り上げることとする¹。

彼は、「罪は常に行為である。遺伝的罪の教えによって自然現象へとゆがめられた教会の教理は、罪の行為性という変わることを見落とし、あるいは自然現象化によって曖昧にした」(E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch: die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin, 1937, 142) と述べ、存在論的罪だけを重視するのではなく、実際に為される行為的罪を決して無視してはいけないということを書いた。彼は人間の自由意志のみ論拠を持つ悪の説明にも与しなかったのではあるが、その指摘はペラギウス論争²が現代に至るまで繰り返されているものであることを否定することができない。つまりアウグスティヌス時代における問題は根本的には未だ解決されていないのである。それは罪が人間の自由意志によるのかそれとも人間存在そのものに付随する不可避なものなのか、という問題であり、あるいは罪が人間の内面についての問題なのか外に表された行為についての問題なのか、ということである。そしてこのような問題が議論されることになる発端は、言うまでもなくパウロのローマ書である。このことについては、5-1-1で述べることにする。

原罪とは基本的に行為のことなのか、あるいは人間存在そのものに付着する内在的なものなの

¹ ブルンナーの原罪論批判については、H. G. ペールマン『現代教義学総説 新版』蓮見和男訳、新教出版社、2008年、285頁による。

² 人間は自由意志を持っており、その故に罪についての責任があるとするペラギウスに対して、アウグスティヌスは、人間は確かに自由意志を持っているが、その自由意志自体が罪によって歪められていると主張する。神学史上においては、アウグスティヌスが勝利するのだが、その後も形を変えてペラギウスの主張がなされてきた。この議論の発端の一因は、行為を基本としつつ、存在論的な罪論を展開したパウロに帰するのは間違いないであろう。

かといういつまでも続いている問題は、原罪という概念自体が最初の人間の過ちという物語と結び付いた仮説であることにその未決の一因があると言わざるを得ないであろう。この仮説には、深い人間観および神観が含まれてはいるものの、そこを所与の出発点として、救済に関する人間論を全て説明するのは困難であることも否定できない。ましてやそれを旧約聖書上の人物アダムと結びつけられ、創造論から救済論、終末論への一貫した流れの一つの要素に組み込まれていくと、固定的な教義となる。そして原罪とは何かという説明を求める時、もはや人々の日常生活とはかけ離れた観念論となってしまう、少なくとも原始キリスト教時代にはあったであろうその言葉の現実感を今や当時と同じように持つことを困難にしている。

その他に近年、個人よりも個人を規定する共同体に着目する神学³や、文化を重視し罪を「疎外」という観点から捉えるパウル・ティリッヒ、「解放の神学」やフェミニズム神学のように構造的な罪に注目するもの、A. J. トインビーのように罪を現代文明の病という観点から理解するものなど様々な罪理解が現れてきた。そのようなことを考慮すると、罪論が従来 of 個人主義的かつ普遍的な観点だけでは収まらなくなってきたおり、再解釈を余儀なくされる状況にあることは否定できない。伝統的な聖書学者であるフェルディナント・ハーンも、「罪の概念は過去何世紀にもわたって誤用されてきたために、その意味があまりにも曇らされてしまっていて、もはや本来の特殊神学的な意味では聞かれ得ないものとなっている。それゆえ、もう今後はこの概念を使わない方がよいのではないか、考えてみなければならない」(F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments Band II*, Tübingen, ³2011, 335. 大貫隆訳⁴)と提言している。

以上のように「罪」概念は、新たな現実性を持った概念へと再構築し、現代に適した意味を獲得しない限り、もはや古びたものになりかけている。

1-1-2 贖罪論批判

次に、キリスト教の中心的教義である「贖罪」に関する問題性に関する指摘にも、言及しなくてはならない。

イエスの刑死とその後の復活(人々の復活体験)を、救済論の観点から、人々の罪の処分と結びつける理解は、原始キリスト教から始まり現代に至るまでキリスト教史上において連綿と続いている。贖罪が何を意味するかは、そもそも決して容易に答えられる問題ではなく、この点については1-3-1で触れることとする。ここではとりあえず上述のように一般的に使用されている宗教的用語である救済論として贖罪論を捉え、その指摘されている問題点を整理することとする。

そこで先ず、啓蒙主義以降今日に至るまで批判されている贖罪論に関する議論を概観し、贖罪論批判の論点を明確にすることで、その批判とパウロ自身の贖罪論との関係の有無について考察

³ 1980年代以降、George Lindbeck や Stanley Hauerwas らにより主張され、Postliberal Theology と呼ばれている。

⁴ 『新約聖書神学 II上』日本キリスト教団出版局、2013年、462頁。

する準備をすることにしたい。

パウロが異邦人伝道において活用した「罪」とそこからの救いとしての救済論は、本論文5章で詳述するように、必ずしも教義ではなかった。彼の主眼は、万人に適用され得るキリストの福音を喜びと驚きと使命感をもって伝えることであり、キリスト教という新たな宗教の創設のための体系的教を構築することではなかった。しかしパウロ後に彼の贖罪論は、教義的性格を持つようになっていった。新約聖書においてすでに贖罪論は、「わたしたちは彼（イエス・キリスト）の血をとおして、彼において贖いを、すなわち過失の赦しを得ている。それは彼の恵みの大きさによるのである（Ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ）」（エフェ 1.7）や「あなたがたが贖われた（ἐλυτρώθητε）のは... 傷やよごれなき小羊のような、キリストの尊い血（τιμίῳ αἵματι）による」（1ペト 1.18 f。エフェ 5.2も参照）と祭儀的に、あるいは「苦難の僕」（第二イザヤ書）から連想されて「~のために（ὑπέρ あるいは περί） 苦しみ死ぬ」と「身代わり」解釈をされて（マコ 14.24 とその並行箇所、ヨハ 18.14、エフェ 5.25、1ペト 2.21 など。ヘブライ書は祭儀的でもあり、かつ身代わり理解的でもある）、定式化しつつ定着していた。いずれにしてもイエスの死を「犠牲」の死と理解したのであり、その理解の定着の過程は、同時にその理解の教義化の過程でもあった。

その後のキリスト教史において、このイエスの犠牲の死という解釈についての考察は、時代ごとに継続してなされていった。エイレナイオス、オリゲネス、ニュッサのグレゴリオスらの教父たちは、イエスの死を「身代金」ととらえ、その身代金は誰に払われるのか、という議論になっていった。アウグスティヌスは贖罪論についても後世に多大なる影響を与えたのだが、彼は、人間は悪魔の影響力下にあるとし、ローマ法の思考方法を援用し、代罰論の発端となる理論を披歴することとなった。

後にマルティン・ルターが主張した刑罰代受説は、われわれがパウロにおいて見出すこととなる論理の性格を如実に示すものであり、その論理の問題性を内包するものでもある（これについては本論文2-3-2および5章参照）。

ところで贖罪論には刑罰代受説以外に次のような説がある。既述した身代金としてのイエスの死という理解である「賠償説（the ransom theory）」、刑罰代受説を含むより広い概念として、キリストが人間の負うべき罰を払うという「充足説（the satisfaction theory）」、キリストの死が人間に影響を与えるという「道徳的影響説（the moral influence theory）」などである⁵。このように贖罪論解釈は多様性を持つが、次にそれに対する批判について言及する。

⁵ これらの説は様々な説を大きくまとめて分類したものであり、実際にはさらに細かい解釈がなされている。エイレナイオスらによる賠償説は、神がキリストにおいて人間を罪と死と悪魔から救い出すことの「総まとめである」という「総括説（recapitulation theory）」と称されることもある。充足説の代表はカンタベリーのアンセルムス（1033年頃—1109年）であり、彼の『なぜ神は人となったか』（Cur Deus Homo）は多大なる影響を与えた。刑罰代受説はルターやカルヴァンによることで有名だが、その理論は必ずしも両者同一ではない。道徳的影響説はアンセルムスと同時代のペトルス・アベラルドゥスによるものだが、その後19世紀以降現代に至るまで形を変えて、主張する者が存在し、古典的な教父たちの贖罪論が現在でも有効であることを主張したのは、G. アウレン（G. Aulén, *Den Kristna försoningstanken*, Stockholm, 1930）である。

贖罪論への批判は、宗教改革後における贖罪論のドグマ化的傾向の中で、啓蒙主義時代である18世紀以降なされてきた。I. カントは、安易に債務を他者に移譲するような贖罪論を批判するとともに、贖罪信仰と道徳的実践が緊張関係を持ちつつ並存すべきであると警告した。その後も現在に至るまで様々な視点から贖罪論批判がなされてきたが、主な批判の焦点はカントのように道徳的行為軽視への傾向と、イエスの死を「犠牲」と捉えることに付随する諸問題についてであった。

イエスの死の「犠牲」理解は、イエスの死を人間の罪や負債の処分と捉えることから来るものである。それは「救世主」の刑死という謎を突き付けられた初代キリスト信徒たちの探求の結果であり、それが異邦人世界に定着する汎用力を持つものではあった。そしてそれはその後キリスト教という宗教の形成、伝播と軌を一にして、説明原理⁷としての性格を持つようになっていった。イエスの死の犠牲論は、哲学的一般原理としての側面を持つようになり、それに伴いその解釈をめぐる終わりなき議論の対象となってきた。

犠牲思想は、旧約聖書の「宥め」の思想を新約聖書に持ち込んだものであり、祭儀思想ではないか。犠牲という観念の背景には、復讐が為されねばならない、という復讐思想と通じるものがあるのではないか。「代理」といういわば法的概念を援用したのではないか。根底に「神の怒り」を前提としているのではないか。等々果たしてこれらが本当に正しい理解なのか、という疑問提示がなされてきた。特に刑罰代受説への批判は、その擁護ともども今に至るまで常に存在する。ある者の罪責を他者が負うということにおける問題点である。その他にも、犠牲論が弁償、補償、交換、連帯、苦罰、中間性などの概念を用いて説明される場合に、必ずそれに対する反論も為されてきたのである。

これらは、キリスト教会が贖罪論を何とか説明しようとしてきた努力の跡であるとともに、その限界の証明でもあろう。その解釈史はイエスの死の意味を言語化し、可能な限り理性的に共有しようという営みの跡だが、それらの説明には不十分あるいは不適當な側面が必ず付随するので、必然的にそれらの説明の盲点を突いた反論が生じることとなる。

イエスの死を犠牲と捉えることに対して、最近特に批判されている点の一つに、「暴力性」の問題がある。特にイエスの死を神の意志だと理解するならば、それは「神の暴力性」という問題へと至る。神が自らの子に対する暴力を黙認、主導したのか、という批判は多くなされてきた。この「暴力性」については、ルネ・ジラルールが人間による暴力という一般的理論から説明した。彼は、宗教の根幹に暴力という犯罪がある、と言う。共同体内部の葛藤を和解させるためには、

⁶『カント全集10』北岡武司訳、岩波書店、2000年、特に79-104、152-165頁（原著 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793）。

⁷「説明原理」という言葉は、月本昭男『この世界の成り立ちについて—太古の文書を読む—』（ぶねうま舎、2014年、150頁）から用いた。月本は旧約聖書に通底する「因果応報論」が人間の幸不幸の「説明原理」となってしまうことから生じる弊害に言及している。イエスの死の「犠牲」という解釈についても同様に、そこには一定の重要な役割があるのだが、一般原理となりドグマ化することにより、様々な例外状況に際して、実態に適応しない死んだ論理となってしまうことがあり得る。多種多様な現実に対して、その全てに当てはまるのだとする解釈原理を持ち出すことにより、その現実の中にいる人を苦しめるという倒錯が起り得る。

犠牲 (victim) が必要であり、その犠牲者に暴力を加えることにより、秩序を回復する⁸、というのである。ジラールの言う「贖罪の犠牲のメカニズム」は、イエスの死における（神のではなく）人間の暴力性に着目しているのだが、イエスの死の解釈を彼の理論だけで言い尽くすことはできないであろう。

ジラール理論とは一応無関係に、「贖罪の犠牲のメカニズム」を批判的に捉えているのが高橋哲哉である。キリスト教教義の中心となっている「犠牲」理解は、人間の責任を曖昧なものとし⁹、例えば「靖国神社の英霊」への賛美と相通じる精神である¹⁰、と言う。さらには地震などの災害や戦争被害を、人間のそれまでの罪に対する天罰と見るメカニズムとして働くことに通じ、被害者にとって救いのない理論となる¹¹、というのである。ここでもイエスの犠牲理解から派生する必ずしもキリスト教内だけに留まらない様々な問題提起がされている。そのことを踏まえた上で留意しなくてはならないのは、イエスの犠牲理解あるいは贖罪理解には一定の深い真実性があることを認めなくてはならないということである。犠牲論をキリスト教におけるイエスの死理解の「説明原理」¹²と捉えるならば、その原理に様々な問題点が露呈するのは避けられないであろう。しかしこれを地上に残された者の前向きな受容さらには死者との共存の表現とするならば、一概に否定できない面がある。つまり犠牲論あるいは贖罪論を一般原理として理解するのではなく、窮状にある当事者の救済体験のメタファーだとすれば、否定的側面だけを指摘するのは的外れということになる。このように考えると、初代キリスト信徒にとって実存的なインパクトを持っていた「解釈」がその実存性を切り捨てて、論理としてのみ捉えることにより、様々な問題点が噴出してくることがわかる。

犠牲理解という側面を含む贖罪論とともに、より一層現代における矛盾を孕んでいるのが、贖罪論の前提である「罪」の問題である。前述したように、今や罪自体に現実感が失われている一方で、「罪の赦し」という概念自体がキリスト教に偏りを生じさせているからである。その第一の問題は、内省的人間にとって、罪の自覚が病的な様相を帯びる可能性があることである。罪の自覚、認識を心理的に強制させられることにより、過度の内省と場合によっては神経症的な傾向を持たせることがあり得るからである¹³。つまり神学的領域と精神医学的領域の混同が、キリスト教的「罪」をきわめて限定的なものとしてしまう。

罪概念における内向性の問題を指摘した聖書学者がクリスター・ステンダールである。彼が1963年に公にした論文「使徒パウロと西洋の内省的良心」¹⁴は、キリスト教が西洋に伝播し定着してきた歴史において、内省的良心 (the introspective conscience) が重視されてきたこと

⁸ R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.

⁹ 『国家と犠牲』日本放送出版協会、2005年、52頁以下。

¹⁰ 『靖国問題』筑摩書房、2005年、134頁以下。

¹¹ 『犠牲のシステム 福島 沖縄』集英社、2012年、136頁以下。

¹² 本章注7参照。

¹³ W. パネンベルクは神学的な罪と心理学的な罪意識は異なるとし、道徳的回心の要求と神経症的敬虔に対して（特に敬虔主義を念頭に置いて）批判している。「プロテスタントの教養と罪責意識」（『現代キリスト教の霊性』西谷幸介訳、教文館、1987年所収、7-36頁）参照。

¹⁴ K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, 1976, 78-96.

を示し、その根源にはパウロの救済論があることを述べている。ステンドールは、「私は自分が欲する善をなさず、欲しない悪をなす」(ロマ7.19)という問題と取り組んだパウロ書簡を、ユングの「個性化プロセス (the Individuation Process)」とも言えるような人間の良心の問題を解釈する文書だと、伝統的に西洋では理解されてきた、という¹⁵。パウロのローマ書は人間の内面の問題をも扱ったものと伝統的に理解されてきたという指摘は正しい。

ところでステンドールは、西洋キリスト教におけるそのような解釈を、パウロ自身ではなくパウロ以後の解釈者によるものだとしている。特にルター自身の良心の葛藤が、彼のそして彼以後のプロテスタントのパウロ理解に及ぼした影響が大きいのだという。しかしステンドールがパウロ解釈者の問題にしているところを、われわれはパウロ自身にも何らかの遠因がありはしないかと問題提起したい。確かにアウグスティヌス、ルターらを初め、解釈者によるパウロ解釈の一面的強調が現在まで及ぼした影響は認めざるを得ないが、パウロ自身に、解釈者をしてそのような解釈をなさしめた何らかの要因もありはしないか、をわれわれは探求したい。

ステンドールは、パウロ思想を主に「ユダヤ人と異邦人の関係」という観点から捉えている。従って、パウロ後の解釈者とは異なり、パウロはユダヤ人と異邦人の関係をローマ書では中心に据えているのだ、という。彼にとってローマ書の中心は9-11章である¹⁶。「ユダヤ人と異邦人の関係」を戦略的にローマ書で述べているのだ、というステンドールの理解は決して無視することのできない指摘ではあるものの、ローマ書2-3章の問題もユダヤ人の個人的な違反を問題にしているのではなく、ユダヤ民族としての違反を問題にしているのだ¹⁷、と言い切ることができるかは疑問である。パウロはやはり個人にも着目した伝道者であったのは否定できず、罪や律法に関してもそれを個人と結びつけたという点で特徴的な人物である。イスラエルと異邦人の関係の観点を中核としたステンドール説が必ずしも定説とはなっていない現状の聖書学において、それでも彼の指摘した西洋キリスト教伝統におけるパウロ理解の問題点の指摘は今もなお有効であろう。そしてわれわれは「内省的良心」がパウロ解釈者たちの問題だけではなく、新約聖書のパウロ書簡自身に遡る部分はないだろうか、を探求したい。

贖罪論は多様に理解されていることから、パウロにおける贖罪論を包括的に論ずることは非常に困難である。パウロの発言のどの部分に注目するかによって、またそれを何と比較するかによって、議論は異なる方向に導かれるからである。例えば G. アウレンは贖罪論史の大枠の中で、パウロにおける罪を敵対的諸力だと理解し、キリストのその諸力への勝利こそパウロの贖罪論である¹⁸、とした。確かに本論文5章で触れるようにパウロにはそのような発言があるが、パウロの発言はそれだけで終わるものではなく、彼の発言全体の構造をわれわれは見る必要がある。

¹⁵ Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 78f.

¹⁶ *Ibid.*, 4.

¹⁷ *Ibid.*, 81.

¹⁸ G. アウレン『勝利者キリスト』佐藤敏夫・内海革訳、教文館、1982年、78-85頁。アウレンはロマ4.4、7.4、9、10.4、ガラ3.10、13、1コリ15.56、コロ2.14を証拠として、律法も敵対的諸力のひとつである、としており、これらは「ユダヤ教とあらゆる律法主義的宗教に対するパウロの対立を表現する」(80頁)と言う。しかし今や、このようなユダヤ教および律法理解はやはり平板であると言わざるを得ない。パウロの律法観は複雑であるとともに、その言説は一見矛盾しているが、律法そのものが敵対的諸力なのではなく、人間自体が神に敵対する、ということをパウロは論述しているのではないだろうか。

本論文では、パウロの贖罪論に、特にローマ書の思想に、どのような問題があるのか、その問題点をパウロ後にパウロの意図を越えて解釈者たちが一面的に強調することにより、パウロ自身の問題が増幅して今に至るまで顕在化しているのではないか、ということを探求し論ずるものである。

1-2 パウロ研究史と贖罪論

19世紀から現在に至るパウロに関する聖書学的研究は、主に三つの大きなテーマをめぐって展開されてきたと言えるであろう。

第一がイエスとパウロの関係である。多くの場合イエスを基準として論じられ、パウロはイエスを継承、発展させたのか、あるいはイエスを変質、歪曲させたのか、という本質的議論がなされてきた。W. ヴレーデが「パウロはキリスト教の第二の創設者と見なされるべきである」¹⁹と結論付けたのは、本来キリスト教はイエスの宗教であったのにという含みがあった。西洋においても日本においても、しばしば反体制的社会運動の時代状況と連動して「パウロからイエスに帰れ」というスローガンが唱えられてきた。その場合のパウロもイエスとは異なる否定的な、いわば本来から外れた硬直化した存在の象徴として捉えられてきたが、他方パウロこそイエスの精神の最大の後継者だという意見も常にあり続けてきた。今ではイエスそのものについてその功罪が問われ論ぜられるようにもなってきたが、イエスとパウロの関係がパウロ研究における中心的議論ではあり続けている。

第二がパウロの背景についての議論である。パウロ思想の起源はヘブライズムなのかヘレニズムなのか、黙示文学思想なのか終末論なのか、グノーシス思想との関連はどうかなどについて考察がなされてきた。それらの見解によってパウロ思想がより明瞭になるからである。そしてその点に関して、時代背景の解明も重要となってくる。国家観、男女観などの社会学的考察や、当時の修辭的用法なども探求の対象となってきた。

そして第三はパウロ思想の中心は何かという問題である。これは特に救済論が対象となり、ルター以降中心的とされてきた義認論がパウロ思想の中核なのかどうかという議論が、20世紀初頭以降現在に至るまでなされてきており、未だ決着していない状況である。義認論が問題とされる場合には、律法についての議論が重要となってくるため、律法についての探求も新約聖書の枠を越えてなされてきた。さらにパウロの論敵についてもF. C. バウル²⁰以降現在に至るまでパウロ思想研究の課題とされてきた。

パウロ研究は上記の主要な三つの問題を相互に交錯させつつ、その他にも大小様々な点についてなされており、20世紀以降万単位の数の論文が公にされているという。ところが不思議なことに、パウロのローマ書がその教義化への道を開いたといえる「罪の赦し」というキリスト教の

¹⁹ W. Wrede, *Paulus*, Tübingen, 1907, 104.

²⁰ F. C. Baur, Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom, in: *TZT* 4, 1831, 61-206.

中心的教義について、聖書学的に批判的に吟味しようという試みはほとんどなされてこなかった。「罪の赦し」に関するパウロ研究がなされる場合でも、「罪の赦し」自体に潜む論理的問題にまで探求の手を伸ばすことはされず、せいぜいパウロの「罪の赦し」の論理を何とか説明しようという試みに留まっていた。それほどまでに、「罪の赦し」が浸透し、そしてはや不動の前提となってしまうていた。1-1で述べたように、贖罪論には様々な批判がなされているが、それをパウロ自身にまで遡って問題究明する試みはされてこなかったのである。

以下にF. C. バウルやW. ヴレーデ以降の主なパウロ研究史を素描するが、それは本論文の問題設定のための状況説明として、今までの研究成果を提示し、本論文がそれらの研究史にどのように接続し、どのように接続しないのかを明らかにするためである。従って、以下の素描は主に本論文に繋がる部分を念頭に行うこととなる。そして本論文の探求が、今までのパウロ研究にどのような応答をすることになるかは、主に7章の結論で述べることとなるであろう。

テュービンゲン大学教授であったF. C. バウルは1845年に『イエス・キリストの使徒パウロ』²¹を発刊し、歴史的発展という観点から、ペテロに代表されるユダヤ人キリスト信徒とパウロに代表される異邦人キリスト信徒との対立という文脈でパウロを理解した。バウルらのテュービンゲン学派は研究者たちにより様々な点から批判されることになるが、その後のパウロ研究の主要な課題となるものを提示したということは否定できないであろう。その後W. ヴレーデは、ルター以降のいわゆるプロテスタント正統主義の中心的教義であった「義認論(Rechtfertigungslehre)」に関してパウロの独自性を認めつつも、それは「パウロの生存競争、ユダヤ教やユダヤ人キリスト信徒との議論という観点によってはじめて理解することができる論争のための教説(Kampfeslehre)である」²²と主張し、その後の義認論をめぐる対立の主たる発端となった。ヴレーデやA. ダイスマン(Deissmann)や宗教史学派と言われるW. ブセット(Bousset)らに影響を受けたA. シュヴァイツァーは『使徒パウロの神秘主義』²³において「キリストにあるということ(das Sein in Christo)」というキリスト神秘主義こそパウロの特徴であると述べた²⁴。その後現在に至るまで、パウロ神学の中核をめぐって、ルター的正統主義系統の義認論と神秘主義が対立軸となり続けている。

R. ブルトマンは「イエスとパウロ」²⁵という論文において、パウロはイエスの宗教を救済宗教に変えたというW. ヴレーデの意見とは異なり、パウロはイエスを正しく継承していることを論じている。イエスにとってもパウロにとっても、神は創造者にして審判者としてこの世の彼岸におり、この世は倒錯し、悪の諸力的手中に陥っている²⁶。ブルトマンは、パウロの救済論を棄

²¹ Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, Leipzig, 1866.

²² Wrede, op. cit., 72.

²³ A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen, 1930. 草稿は1906年に出来ていた。

²⁴ シュヴァイツァーは、ガラ2. 19 f、3. 26 - 28、4. 6、5. 24 f、6. 14、2 コリ 5. 17、ロマ 6. 10 f、7. 4、8. 1 f、9 - 11、12. 4 f、フィリ 3. 8-11を例示している (ibid., 3f)。

²⁵ R. Bultmann, Jesus und Paulus, in: Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen, 1967, 210-229. 初出は Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, in: EvTh Beih. 2, 1936, 68-90.

²⁶ Ibid., 221.

て去るべきではなく、そこにパウロからわれわれに向けたキリスト信仰への問いかけがあり、「パウロを通してのみイエスに至ることができる」²⁷とさえ結論付けている。パウロの罪論についても、「イエスは遺伝的罪について神学的な教えを述べてはいないが、その使信には、人間は個々の点では善でありうるが（マタ 7. 11）、全体とすれば不義である（verworfen）という判断がある」²⁸として、この点においてもイエスとパウロは一致するとしている。また、神の前に自らを誇ることを人間の根本的な罪（die Grundsünde des Menschen）だとパウロは見ているが、これはイエスも同じである²⁹、という。

ところで、われわれはこの罪論および贖罪論が、イエス（史的イエスか否かは別にして）とパウロにおいて、ブルトマンが言うように一致しているのだろうか、という問題提起をしたい。そしてもし相違があるとしたら、それがたとえ些細なものであっても³⁰、パウロ後にその相違が増幅されるような火種とはなっていないか、ということに注目したい。われわれは、ブルトマンの理解には、やはりルター的正統主義の思考方法の枠組みがあるのではないかと、とう疑問を持たざるを得ない。彼はルカ 15. 11 - 32 の「放蕩息子の譬え」を念頭において、本当の罪人は放蕩息子ではなく、兄である正しい息子の方であることを、イエスは示唆している³¹、と言うのだが、果たしてその解釈は本当に妥当なのであろうか（これについては6 - 1 参照）。ブルトマンの理解において、イエスの救済は罪からの救いであり、そのためには罪の認識が前提となる、という枠組みがあるのではないかと疑わざるを得ない。われわれはそのようなキリスト教伝統上の枠組みの存在を、パウロ自身の論述の中に遡って根源的に探求したいと考える。その結果、パウロをより正確に評価することができるのではないかと予想する。

E. ケーゼマンは、ユダヤ教の伝統である黙示文学が原始キリスト教の神学思想の母体であると捉えていた。もちろんパウロも黙示文学の影響を受けており、彼の「罪」や「罪からの救い」もそれを背景としている、とケーゼマンは理解している。従って「罪」は具体的行為ではなく支配力であり、罪の「宇宙的（kosmisch）」力からの救済をパウロは伝えている、という。『ローマ書注解』³²を記したケーゼマンの影響は大きく、彼と同様にパウロ神学を黙示文学という観点から捉えた有力な研究者が続いた³³。本論文3章で具体的に例示するように、確かにパウロは当時のユダヤ教思想の影響下にあり、黙示文学の影響も当然受けていたであろう。パウロが罪を、具体的な行為としてだけでなく力として捉えたのは、黙示文学の影響があったであろう。その点でケーゼマンの指摘を否定することはできないが、彼はパウロの罪論や贖罪論そのものの限界を問うことはしなかった。彼はパウロの思想を説明することにある程度成功したが、その思想自体

²⁷ Ibid., 229.

²⁸ Ibid., 215.

²⁹ Ibid., 217.

³⁰ ブルトマンは、罪論について、イエスは論理的考察を披瀝していないが、パウロは論理的に「歴史哲学的に」説明しており、それでも両者は一致している、としている（ibid., 217）。しかしわれわれは、パウロの論理そのものにイエスとは異なる点があるのではないかと疑う。

³¹ Ibid., 217.

³² E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1974.

³³ J. C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, 1980, J. L. Martyn, *Galatians (AncB 33A)*, New York, 1997 など。

に問題がないかというところまでは探求していない。われわれは、ケーゼマンの説明によってもなおパウロの思想における矛盾は解決せず、その矛盾の背後に重要な問題があるのではないか、ということを知りたい（5-1-1 参照）。

ローマ書をパウロの最終的到達点であり、彼の遺言であるとする G. ボルンカム³⁴は、ブルトマン同様にイエスとパウロは基本的に一致しているとする。パウロの救済論はイエスと異なるものであり、神と人との間に新たな柵を建てたのだ、という意見に対してボルンカムは、パウロの使信は、「キリストが（神と人との間のそしてまたユダヤ人と異邦人の間の）隔ての垣を取り払ったのである」（エフェ 2. 14）ということにつきて、という³⁵。しかし、救済論における本来本質的ではなかったイエスとパウロの相違点が、パウロ後に本質的なものとして拡大していく、ということがあり得るのではないだろうか³⁶、とわれわれは問いたい。

過去40年間のパウロ研究において最も影響力のあった著作の一つが E. P. サンダースによる『パウロとパレスティナ・ユダヤ教』³⁷であった。彼はそれまでの画一的なユダヤ教理解を、ユダヤ教文献の多くの事例を挙げて一変させた。当時のパレスティナ・ユダヤ教は、行為によって義とされる「律法主義 (legalism)」などではなく、「契約中心の律法遵守 (covenantal nomism)」³⁸であったという。それは、神との契約関係に留まる (stay in) ためにモーセ律法に従うことであり、神の民となるためすなわち契約に入る (get in) ために律法を遵守するのではない、という。すでにユダヤ教の片面的理解への批判は、聖書学においてもサンダース以前からなされていた³⁹が、彼は行為義認としてのユダヤ教理解の修正に決定的役割りを果たしたこととなり、もはや従来の画一的（主にキリスト教側からの）理解は放棄せざるを得なくなった。そして彼は、ユダヤ教は選びと究極的救いを、人間の業によるというよりは神の恵みによるものと考えている⁴⁰、という。このようなユダヤ教理解の修正に伴い、パウロ思想への評価も信仰義認論中心ではなくなるのは必然的であった。サンダースはパウロの思想をパレスティナ・ユダヤ教のそれと対比させて、「参与型終末論 (participationist eschatology)」⁴¹であると規定している。パウロはユダヤ教を律法による義認であると非難しているわけではなく⁴²、ユダヤ教の契約が救済には

³⁴ G. Bornkamm, *The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament*, in: K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Peabody, 1991, 16-28.

³⁵ G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, 243f.

³⁶ ボルンカムもブルトマン同様に、放蕩息子の兄（ルカ 15 章）を本当は危機に瀕している人物であり、失われた人物である、としている（*Paulus*, 243）が、われわれはこの解釈には必ずしも賛成できない（本論文 6-1）。

³⁷ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, 1977.

³⁸ *Ibid.*, 75, 236, 409, 422f, 426-8, 511-15, 543, 546.

³⁹ すでに 19 世紀後半から F. C. Baur らによって様々な方面から批判されてきた。ユダヤ人らによる批判としては H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London, 1961 によるパウロのユダヤ人としての背景の重視などである。その他にも C. E. B. Cranfield は「律法主義」という概念について批判し、キリストは律法の究極的ゴールであると主張し（*St. Paul and the Law*, in: *SJTh* 17, 1964, 43-68）、W. D. Davies はパウロにとっての律法遵守の一貫性を主張した（*Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, 1970）。

⁴⁰ Sanders, *op. cit.*, 422.

⁴¹ *Ibid.*, 552.

⁴² *Ibid.*, 551f.

有効ではなく、キリスト信仰を持つもの、つまりキリストに在る (in Christ) 者が救済されるのだ⁴³、という。参与型終末論的救済論とは、現在キリストに在るといふことと将来つまり終末時に救済される⁴⁴、ということが結びついた救済論である。

パウロについてのサンダースの論は、A. シュヴァイツァーの神秘主義に近いものであり、結果として、義認論対神秘主義という従来の対立を繰り返すことになったという面を否定することはできない。J. D. G. ダンはサンダースを基本的には継承しつつも、異なる理解をも示した⁴⁵。それでもダンによる「ニュー・パースペクティヴ」⁴⁶という旗印が、サンダース後のパウロ理解の新しい潮流の様相を呈している。とはいえ「ニュー・パースペクティヴ」系統とされる研究者⁴⁷間でも、その主張の力点が多様なのが現状である。共通しているのは、パウロの救済論をユダヤ教の行為義認と対比することに対する拒否である。それに付随してパウロの主張についても新たな角度から見るといふわけだが、それがどのようなものであるのか必ずしも研究者間でまとまっているわけではない。結局はサンダースのユダヤ教理解に対する賛意ということが共通項としてはある、ということに留まることになる。そしてサンダース自身は比較的明確に義認論に対して神秘主義こそをパウロ思想であるとして提示したこともあり、それに対する反論が「オールド・パースペクティヴ」あるいは「ルターのパースペクティヴ」⁴⁸として反動的になされて現在

⁴³ Ibid., 551.

⁴⁴ Ibid., 462.

⁴⁵ ダンはサンダースの「契約中心の律法遵守」というユダヤ教理解を踏襲したが (J. D. G. Dunn『新約学の新しい視点』山田耕太郎、すぐ書房、1986年、70頁)、パウロ観についてはむしろK. ステンダールを継承しているように見受けられる (同87頁参照)。ダンによれば、パウロはユダヤ教が他の民族と一線を引く特権的な律法 (割礼、食物規程、安息日。これらをダンは identity markers と呼ぶ) の行いに対峙したのであり、キリストを信じる信仰を第一義のものとした (同76-83頁) ののである。彼はサンダースのように神秘主義をパウロ神学の中心とは見なかった。

⁴⁶ ニュー・パースペクティヴという用語は、ダンが1982年にマンチェスター大学でなされたマンソン記念講演によるものであり、その内容は1983年にマンチェスター大学から出版された (J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, *B/JRL* 65.2, 1983, 95-122)。邦訳「パウロ研究の新しい視点」(『新約学の新しい視点』所収)。

⁴⁷ N. T. ライトはサンダースが『パウロとパレスティナ・ユダヤ教』を発表した翌年には、サンダース同様に「実際のユダヤ教は、律法主義的な業いによる義の宗教ではなかった」(N. T. Wright, *The Paul of History and the Apostle of Faith*, *Tyndale Bulletin* 29, 1978, 79f) と述べている。ライトは、パウロはイスラエルの民族的義を払拭しようとしたのだ、(*The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis, 1991, 261) という。彼は信仰義認論をパウロ神学の中心とは見なかった点ではサンダースと同じであるが、必ずしも神秘主義をパウロ思想の中心とはしていない。

H. ライサネンはサンダースのユダヤ教理解を基本的に踏襲している。彼はパウロの律法観が一貫していないとしている (H. Räisänen, *Paul and Law* (*WUNT* 29), Tübingen, 1987, 100-107 参照)。さらに本論文で論点にしようとしている万人罪人について、パウロの「異邦人もユダヤ人も例外なく罪責がある」という記述について「あり得ない状況」と述べている (ibid., 99) ことは注目に値する。

⁴⁸ サンダースやニュー・パースペクティヴに対して様々な観点から批判がなされてきた。それらの内容は多様なのであるが、主にパウロの信仰義認論への再評価を目指している。以下主な論者についてのみ概観する。

T. シュライナーは、ニュー・パースペクティヴよりも「宗教改革者たちの方がパウロをよく理解している」(T. R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Love*, Grand Rapids, 1993, 11) と述べ、ルターのパウロ理解の立場をとりつつ、パウロは聖霊の力によって律法を成就すると主張している (ibid., 246)、と結論付けている。

M. サイフリッドは、ニュー・パースペクティヴに一部賛成しつつも、ルターの信仰義認論の意義を強調し、反論している。サンダースについては、敬虔なユダヤ人であったパウロがトーラーと無関係な救い主

に至っている。今や再び、義認論がパウロ神学の中心か否か、という100年以上前からの問題が再び繰り返されている。パウロ書簡には、信仰義認論的言説も神秘主義的言説もともに存在することもあり、どちらが中心かという様々な手法による議論にどれほど意味があるのかということには疑義もある。サンダースおよびニュー・パースペクティブ論者の功績はあまりに単純化されたユダヤ教像を修正したことにあり、パウロについて画期的な新しい見解を提示したとは言えないのではないであろうか。

M. ヴォルターは2011年に公刊した『パウロ』⁴⁹において、ニュー・パースペクティブ論争とは一線を画した論を展開している。彼はパウロの義認論を救済論としてではなく、教会論として扱うべきである⁵⁰、という。従来義認論は人間論および救済論の問題とされてきたのだが、その点でヴォルターはルターの理解を批判している⁵¹。ヴォルターは、パウロ神学の中心を「キリスト信仰 (Christus-Glaube) ⁵²」であるとし、われわれが問題とする「罪の普遍性」についても、「信仰がユダヤ人と異邦人の相違を取り去るが、同じことは罪についても言える」⁵³と述べており、罪の問題を人間論としてではなく、伝道論の観点でパウロは披瀝していると言う。この指摘はパウロの罪論理解の一面を正しく捉えていると思われる。ヴォルターは、イエスとパウロの継続性と一致を強調する⁵⁴。パウロがユダヤ人と異邦人の相違を廃棄しようとしたことは、イエスがどのように自己を示したかということと実質的には直結している⁵⁵、と言う。またイエスが「罪人」に目を向けたこととパウロの義認論は繋がっている⁵⁶、と言う。われわれはこの結論について、さらなる探求、より根源的な探求が今や求められているのではないか、という感を禁じ得ない。イエスが目を向けた人は「罪人」でなくてはならないのだろうか。イエスが来たのは、正しい人を呼ぶためではなく、罪人を呼ぶためだ(マコ 2. 17 および並行記事)というイエスの言説を、文字通りの原理として受け止めるべきであろうか。それはイエスに特徴的である力動的、逆説的、非常識的な宣言であり、原理として受け取るべきではないのではなかろうか。パ

を認識したことや、イスラエル民族に組み入れられることなく異邦人の救い主と認識したことを説明できていない、と批判している (M. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden, 1992, 50)。またダンについても、ユダヤ人の民族主義が問題なのだとしたら、そのことに対する批判はヘブライ語聖書に豊富にあるのだから、キリストの十字架の必要性はないのではないかと批判している (*Christ, our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, Downers Grove, 2000, 19-21)。彼の πίστις Χριστοῦ 解釈は当然目的格的属格であり (ibid., 140)、キリストの死と復活により神も義とされ、罪人と神の義認が不可分に結びついている (ibid., 66) と言うのである。

サンダースの「契約中心の律法遵守」というユダヤ教理解への反論の書である *Justification and Variegated Nomism, Vol. I*, Tübingen, 2001 の編集者 D. A. カーゾン (Carson. 以外の編集者は P. T. O'Brien とサイフリッド) は書の結論において、「契約中心の律法遵守」はユダヤ教文献自体からも支持できない (ibid., 543-8) としている。

⁴⁹ M. Wolter, *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 2011.

⁵⁰ Ibid., 406.

⁵¹ Ibid., 411.

⁵² ヴォルターの πίστις Χριστοῦ 解釈でもあり、彼は主格的属格説と目的格的属格説のどちらかに与せず、このような表現をしている。

⁵³ Ibid., 383.

⁵⁴ Ibid., 449-455.

⁵⁵ Ibid., 454.

⁵⁶ Ibid., 455.

ウロの救済論の意図とそこに潜む論理に乖離はないであろうか。それらをわれわれは探求したい。

伝統的ドイツ神学の中で、あくまでも自らは啓蒙主義的に探求し、表現しようというのが G. タイセンの一貫した姿勢である。例えば彼は、イエス運動が発生した社会的背景を、ユダヤ教のアイデンティティの危機によるものだとし、特権的役割を持つと自認する民族が「政治的また文化的に強大な勢力に隷属するという危険性があるとき、この民族は深甚なるアイデンティティの危機に陥る」⁵⁷と言う。その危機がユダヤ教の分裂を促し、他の排除を伴うその分裂がユダヤ教の普遍化を準備した、という。このようなイエス運動の社会的背景についての探求は、今後も重要性を失わないであろうとともに、イエスの出現が単に個人の内面の変革に留まるものではなく、社会的変革についても同じ様に大きな役割を果たしたということを再確認させられる。

ところでタイセンは、パウロのイエスの贖罪死 (der Sühnetod Jesu) 理解についても啓蒙主義的に説明しようとしている。それは①「贖罪の犠牲」という祭儀的な形、②「代理」という法律的な形、③「和解」という交渉術的な形、の三つの形による⁵⁸という。そしてそれら三つの比喩表現に共通するのは、「常に神と人間の間関係が『損なわれている』(原文 *Entstörung*) ということである」⁵⁹と述べ、パウロのこのような「悲観主義が禍の普遍性を根拠づけているように、イエスの死を贖罪の死と見る解釈が救いの普遍性を根拠づけているのである」⁶⁰と指摘している。さらにパウロの「この見方は当時の文化に即応するものだった」⁶¹という指摘も正当であろう。しかしタイセンが示唆するようにパウロの贖罪理解がある特定の時代を背景にした特殊なものであるならば、その贖罪理解の中に何らかの当時の思想的枠組みが入り込んでいる可能性があるのではないだろうか。これについてタイセンはまだ探求の手を伸ばしていない。

社会学的分析で代表的な学者は他に W. A. ミークス⁶²がいる。その他にも今や様々な角度からパウロ研究がなされている。主なものは以下のとおりである。すでに19世紀中からパウロ理解のために古代ギリシア・ローマの修辞法の重要性は認識されていたが、最近でも H. D. ベッツ⁶³がパウロ書簡を修辞学的に解釈しようとしている。また哲学や文化人類学では1960年代から扱われていた「名誉」、「恥」という地中海世界における価値観を、パウロ書簡におけるモチーフとして理解しようとする研究⁶⁴もなされている。義認ではなく、「和解」や「平和」をパウ

⁵⁷ G. Theißen, *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh, 2004, 239 (G. タイセン『イエス運動—ある価値革命の社会史—』廣石望訳、新教出版社、2010年、321頁)。

⁵⁸ Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, 2007, 310 (G. タイセン『原始キリスト教の心理学—初期キリスト教徒の体験と行動—』大貫隆訳、新教出版社、2008年、433–4頁)。

⁵⁹ 前掲書 439 頁 (原著 S. 314)。

⁶⁰ 前掲書 444 頁 (原著 S. 317)。

⁶¹ 同上。

⁶² W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983.

⁶³ H. D. Betz, *Galatians (Hermeneia)*, Philadelphia, 1979. ベッツとは異なる手法で、パウロ自身のレトリックに注目したのが L. Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspektive on Pauline Theology and the Law (WUNT 124)*, Tübingen, 2000 や J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste?: clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, 1991 などである。

⁶⁴ D. A. deSilva, 'Worthy of his Kingdom': Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians, *JSNL* 64, 1996, 49–79, H. Moxnes, Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans, in: J. Neusner, et al. (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia,

ロのキーワードと捉える⁶⁵こともなされており、疑いなくこれらもパウロの救済論の表現のひとつである。

さらにユダヤ人研究者によるパウロについての書が公にされている。M. D. ナノスはパウロの律法観について、律法からの自由ではなく、ユダヤ人にとっては律法遵守、異邦人にとっては律法尊重を説いており、ユダヤ人に対する「義なる異邦人」たる条件を守ると異邦人に要求しているのだ⁶⁶、と主張する。パウロに対して必ずしも否定的ではないユダヤ人からの視点が今や多様に存在する⁶⁷のは興味深い。哲学者である J. タウベスのローマ書についての講義は、多くの示唆に富んでいる⁶⁸。

フェミニストによるパウロ解釈も多様であるが、「男も女もなく、皆キリストにおいて一つである」(ガラ 3. 28) というパウロの発言を社会的側面からも考察する E. S. フィオレンザ⁶⁹は、タイセンら同様、様々な側面からのアプローチがなされる現代のパウロ研究の一端を示していると言えよう。

さて、以上西洋におけるパウロ研究史を概観することで、われわれの研究の必要性を示す準備をしつつある。従来の研究において、パウロの贖罪論自体を対象とし、その問題点を浮き彫りにする、ということがなされてこなかった。これは贖罪論があまりにも、キリスト教の中心に位置するとともに、もはや問うことも考慮外となった前提のようになってしまっていることによるのであろう。パウロは罪とその処分を、イエスの死と復活と結びつけるとともに、異邦人伝道の駆動力として用いた。その贖罪論も時代思想であるとしたら、パウロに遡って探求することで新しい視野が得られるのではないかと予想する。

次に日本におけるパウロ研究と本論文の接点について言及することとする。

青野太潮は、贖罪論の持つ限界を指摘⁷⁰するとともに、「贖罪論が新約聖書の使信のすべてではない」⁷¹とし、パウロのキリスト論はパウロ前の贖罪論との接続でもある⁷²、という。ただし

1988, 207-18, R. Jewett, *Romans: A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis, 2007 などが代表的である。

⁶⁵ T. W. Manson, *On Paul and John*, London, 1963, J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology: A Brief Sketch*, New York, 1967, R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Grand Rapids, ²1989, S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel (WUNT 2. Reihe 4)*, Tübingen, 1981, W. M. Swartley, *Covenant of Peace*, Grand Rapids, 2006 など。

⁶⁶ M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, 1996, 336 でナノスは、パウロがロマ 13. 8 の「愛の教え」について律法の究極の意図として異邦人に説いている、という。

⁶⁷ たとえば A. F. Segal は、パウロをユダヤ教神秘主義の伝統と関連付けて理解した (*Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, 1990)。

⁶⁸ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, 1993, ³2003 (J. タウベス『パウロの政治神学』高橋哲哉、清水一浩訳、岩波書店、2010年)。タウベスは、パウロが自分をモーセの後継者であり、かつモーセ以上の者であると自覚していた、という。それは新たな民族を創出する、という点においてである。またタウベスが正しく指摘するローマ書における「すべて」(πᾶς または πᾶν) の重要性 (S. 38. 邦訳 47 頁) については、本論文 5-1-2 参照。

⁶⁹ E. S. Fiorenza, *In Memory of Her*, New York, 1983.

⁷⁰ 現代の諸問題には贖罪論からは十分に理解、説明、解決できないことがあるということ (『十字架の神学』をめぐって—講演集—新教出版社、2011年、181-7頁) や、贖罪論はイエスが「死んでくださった」のではなく、「殺されたのだ」という事実が曖昧になってしまう (同 137 頁) という重要な指摘がされている。

⁷¹ 同 149 頁。

青野の主眼がパウロの「十字架の神学」であり、その逆説的な救済論としての「十字架の神学」を滝沢克己神学に基づきつつ論じる⁷³とき、われわれの問題関心とは異なっている。さらにわれわれはパウロがパウロ前と接続している贖罪論の中に潜む論理こそ、大きな問題を孕んでいることに注目している。青野は贖罪論と直結することのないパウロ独自の救済論解釈の方を重視する。

太田修司は青野の「十字架の神学」に基本的には賛成しつつも、パウロが「伝統的な贖罪死の理解」を保持していたという点には反対しており、パウロと贖罪論の断絶を主張している⁷⁴。

大貫隆も大筋において青野を踏襲しているのであるが、滝沢神学を背景とはしていない。大貫はパウロ固有の神学としての「十字架の神学」と原始エルサレム教会の贖罪信仰を明確に区別すべきだ⁷⁵、としている。彼は、イエスの救済論解釈を復活信仰を出発点としてなされたもの⁷⁶、としており、その当事者たちの解釈は人間の存在全体にかかわり、生の変革を引き起こす⁷⁷、という。その解釈がまず原始エルサレム教会の「基本文法」としての贖罪信仰⁷⁸となった、という。大貫も原始エルサレム教会の贖罪信仰とパウロ神学に明確な断絶があることを主張する。われわれは原始エルサレム教会とパウロに大きな相違があることを認めつつも、パウロが原始エルサレム教会（さらに言えば当時のユダヤ教）から受け継いだ点があること、そしてその継承の延長上にローマ書内の救済論理がある（つまり断絶はしていない）ことに着目する。

ところで、日本語の「贖罪」という表現は日本独自の理解を表している。そのことは次に触れる。

1-3 問題設定

1-3-1 本論文における「罪」と「贖罪」

パウロの救済論をローマ書を中心に探求しようとするわれわれは、パウロが「ユダヤ人もギリシア人も皆罪の下にある」（ロマ 3.9）と宣言していることを先ず重視する。パウロはローマ書の論述の根底に、この「万人罪人」を基本要素としている。そこでわれわれはハマルティアー（ἁμαρτία）というギリシア語に注目するのだが、ハマルティアーという単語だけが対象であるわけではない。パウロの罪を基礎とした論理自体を考察対象としているわけであり、ハマルティアーを中心としつつもその語だけに留まらず、ハマルテマ（ἁμαρτημα）、動詞ハマルタネイ

⁷² 『「十字架の神学」の成立』ヨルダン社、1989年、226頁以下、496頁以下。

⁷³ 同 232頁以下、394頁以下参照。滝沢は第一義のインマヌエルとしての神と、人間の形をとった第二義のインマヌエルとしてのイエス、という思想を持っている。結果としてわれわれと同じ人間として苦しむイエスが強調されることになり、復活信仰から始まったキリスト信仰を十全に説明できるのか疑問である。青野についても当然同様の疑問が生じる。

⁷⁴ 『パウロを読み直す』キリスト教図書出版社、2007年、228-236頁。

⁷⁵ 『イエスの時』岩波書店、2006年、x頁。

⁷⁶ 同 126頁。さらに「罪責の自覚は、…赦しの自覚と同時かつ不可分」であり、「神が不在であるところに、罪責感は発生しようがない」という正当な指摘をしている（同頁）。

⁷⁷ 同 124頁以下。

⁷⁸ 大貫『イエスという経験』岩波書店、2003年、222頁以下。

ン (ἀμαρτάνειν)、パラプトーマ (παράπτωμα)、アディキアー (ἀδικία)、アノミアー (ἀνομία)、アセベイア (ἀσέβεια)、形容詞カコス (κακός) そしてマタイ福音書の主の祈りに出てくるオフエイレーマ (ὀφείλημα) なども視野に入れ、パウロの論理を探ることとなる。

われわれは教義学的に罪とは何かということの定義をすることから出発せず、聖書学的に、罪という単語あるいは聖書に表現されている罪的概念から出発することにより、議論を整理しつつ論述することをもくろんでいる。

贖罪論は何かということについても、この概念の定義から始めることをわれわれは避けたい。広義にも狭義にも使用されるこの言葉は、定義するのに非常に困難な用語である。ところで贖罪論という言葉使いは、日本語特有の含意がある。贖罪論に相当する外国語は、atonement (英語)、Sühne (独語。独語には「赦し」という意味の語 Vergebung があるが、通常イエスの死の解釈としては Sühne を使う。「和解」Versöhnung を使う場合もある)、expiation (仏語) などであり、いずれも「罪」という語そのものを含んでいない。日本語の「贖罪論」は通常、イエスに関連した救済論を示す広義に使うが、イエスとは必ずしも関係なく、現実の具体的な罪を贖うという旧約聖書以来の意味として用いられることもあり、どのような意味で使われているのかその都度注意しなくてはならない用語である。

Atonement にしても Sühne にしても、「罪」概念そのものは明示されておらず、しかし神と人間との関係にあるべき姿にする、という意味を持っている (expiation は罪概念とより密接に関係するが、日本語のように「罪」という語そのものは含まれていない)。ところで日本語「贖罪論」は図らずもまさにパウロの救済論における重要な要素を表していると言えよう。本論文3章以下で述べるように、「罪の赦し」は新約聖書時代には多義的であり、救済論を指す広義で使う場合もあった。パウロは救済論を、「罪」とその処分という構図で捉えており、日本語の贖罪論はある意味パウロの意図を汲んでいる、とすることができる。

「パウロに贖罪論はない」と言う研究者が存在するが、われわれは「パウロに贖罪論はある」と考える。その場合の贖罪論は、あくまでも特にローマ書に明示されている「罪」とその処分という構造を指し、教義学的意味で用いていない。ローマ書にハマルティアーが48回使われていること、パウロは「万人罪人」を梃にして、「万人救済」(われわれはこの語をロマ 11. 25f における終末論的意味だけで用いず、「全ての人に救いが及ぶ」という意味で用いる) を宣べ伝えていることから、われわれはあえてパウロの贖罪論と呼ぶこととしたい。それはあくまでもパウロが使っている用語とその論理をそのまま受け取っている。このことは本論文5章で詳述することになるであろう。しかしわれわれはパウロの贖罪論の内容に踏み込み、その問題点を探求することになることは述べておくこととする。

このように文献に存在する「罪」という概念を手掛かりとして、パウロの論理を探求していこうとするのが本論文の方針である。イエスの死を人間の罪とその処分と関連付けたパウロによって、キリスト教という救済宗教が出発したのである。しかしその中に潜む論理を指摘することで、新たな視野が開けることをわれわれは期待しつつ、論を進めていきたい。

1-3-2 本論文の射程

ここで、本論文の進め方について説明することになる。

先ずこの後に続く2章では、旧約聖書が「罪」や「贖罪論」をどう理解していたかということをも素描することになる。ギリシア語ハマルティアの背後には当然ヘブライ語の概念があったが、それがどのような意味で使われていたのか、またパウロにおける「万人罪人」や「万人救済」（終末時の救済に限定せず、万人が地上で救済され得るという意味で）という概念が旧約聖書ではどのように扱われあるいは扱われていなかったのか、を概観することになる。

3章では、パウロ時代の背景として、ユダヤ教文献の中で「贖罪論」がどのように使われていたのかを見ることにより、パウロがやはり時代の中でユダヤ教の伝統に則りつつ、思想を編んでいたことを明らかにしたい。そしてそれはパウロがその伝統の中で何を特に強調したかを知ることとなる。

4章では、イエスが「罪の赦し」という概念を用いていたのかどうか検証することとなる。ここでイエスとパウロの関係を明らかにする準備をするとともに、イエスの言説との比較においてパウロの特徴を浮き彫りにする準備をする。

5章が本論文の中心となる。ここでパウロの贖罪論の特徴および本質を、つまりその意義と制約を明らかにすることとなるであろう。

6章は、5章を受けてパウロの贖罪論が新約聖書の中でどのような位置にあるかを相対的に見ていく。先ずパウロの贖罪論とは異なる救済論のあり方があることを示すこととなる。パウロの贖罪論は新約聖書における救済論の一つの表現にすぎないということを明らかにされるだろう。また贖罪論が解釈の一つに過ぎないことをキリスト論との関係に触れつつ考察する。

7章で、今までの論を振り返りまとめるとともに、1章で述べたパウロ研究史において、本論文がどのような意義を持つのかも述べることとなるであろう。

2 旧約聖書における贖罪論

われわれの目的である「パウロの贖罪論」の分析に入るに先立ち、パウロ当時の一般的な贖罪論を知る必要があるのだが、それと同時に「前パウロ時代の贖罪論」の特徴を理解し、その相違を知る必要がある。本章では「前パウロ時代の贖罪論」として「旧約聖書における贖罪論」の基本的構造を探る。それによって、「パウロ時代の贖罪論」との接続と変化を把握し、さらに「パウロの贖罪論」の理解を深めることとなるであろう。

われわれの方法としては、数百年にわたる旧約聖書内の各文書について、それぞれそこにおける贖罪的思想を検討するということはしない。パウロを起点として、パウロに流れ込む「罪」「贖罪」の歴史を遡っていくという限定的な探求をする。

そこでパウロが残したギリシア語の用語と、ユダヤ人による長い伝承、編集過程を経た旧約聖書の接点である「七十人訳」を利用することとしたい。われわれに残されているヘブライ語旧約聖書（いわゆるマソラ）とギリシア語旧約聖書である「七十人訳」の依存関係は厳密には必ずしも明確ではなく、歴史的にはマソラは七十人訳をも参照して完成されたものではあるが、マソラ自体は七十人訳以前の原ヘブライ語聖書は何であったかを想定してできあがったものである。このような本文研究は各文書内の文章毎になされているが、そこに深く立ち入ることはしない。

われわれとしては、ギリシア語で表現されている「罪」「贖罪」が、パウロ以前の歴史においてはどのような意味を持っていたのかを知ることを目的とする。そのためには現存している校訂ヘブライ語聖書 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* を参照することに大きな意味があると考えられる。パウロ前のユダヤ人にとって（パウロ後についても該当することではあるが）、贖罪論とは何であったのか、以下に探ることとしたい。

2-1 旧約聖書における「罪」

旧約聖書においては、例えばローマ書のような「罪」自体に関する思索的な記述がほとんどされていないことは留意しておかなければならない。G. フォン・ラートは、創世記3章から11章に、壮大な罪論（die große Hamartiologie）が提示されていると述べている⁷⁹が、後述（2-3-1）するように、そのような捉え方は決して自明のことではない。旧約聖書における「罪」は観念的、抽象的なものではなく、歴史的背景を持つ具体的な事柄を指し示している。また「罪」についての表現も単一ではなく、異なる概念を用いて、多面的になされている⁸⁰。

われわれは、ヘブライ語で「罪」に相当する表現とギリシア語のそれが必ずしも一対一対応していないことを承知している。そこで既に述べたように、パウロの用いたギリシア語「ハマルティア」（ἁμαρτία）が、七十人訳聖書ではどのヘブライ語の訳として用いられているか、ということから見ていくこととする。七十人訳聖書とマソラを元とするヘブライ語聖書自体も必ずし

⁷⁹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Band1*, München, ²1957, 158.

⁸⁰ Ibid., 261.

も全て一対一対応するわけではないが、多くの場合において対応語が特定できるため、それによってハマルティアーの元となるヘブライ語を知ることができる。七十人訳でハマルティアーとギリシア語訳をしているのに対応するヘブライ語の語彙は、複数種類にわたっている。このことからだけでも、ハマルティアーが様々な概念を背景に含んでいることが予想されるのだが、次節において具体的にそのことを確認することとする。

七十人訳のハマルティアーは、ヘブライ語聖書においては24語がそれに対応している（この中には同じ語根からの派生語も含む。またヘブライ語では動詞であるのに、ギリシア語訳では名詞ハマルティアーと訳している場合も含む）。それらの中でもハッタート (חַטָּא) が238回で最も多く、アーヴォーン (עוֹן) が70回、ペシャア (פְּשָׁע) が19回で、これら3語が主要な対応語となる。従って先ずこれら3語について個別に見ていくこととし、その他の語についてはまとめて2-1-4で概観することとする。1章で既に述べているが、本論文においては、贖罪論の起点として必ずしもハマルティアーという語のみを対象とするわけではなく、その類義語も贖罪論に組み入れられている際には対象とする。ハマルティアーと同根であるハマルテーマ (ἁμαρτημα) や場合によっては動詞ハマルタネイン (ἁμαρτάνειν) だけでなく、「不正」アディキアー (ἀδικία)、「不法」アノミア (ἀνομία)、「不敬虔」アセベイア (ἀσέβεια) 等の単語に関するヘブライ語も必要に応じて言及する。

2-1-1 ハッタート (חַטָּא)

七十人訳旧約聖書における「ハマルティアー」について、ヘブライ語聖書における対応する単語を調べてみると、最も多いヘブライ語がハッタート (חַטָּא) である。さらにハッタートと共通の語根であるヘーテ (חָטַת) が28回、ハタアー (חָטְאוּ) が8回、ハッターアー (חָטְאוּ) 、ハッターヤー (חָטְאוּ) 、動詞不定形ハトー (חָטַת) がそれぞれ1回、ギリシア語ではハマルティアーと訳されている。但しこれらのヘブライ語が全てハマルティアーと訳されているわけではなく、例えばハッタートがギリシア語ハマルテーマ⁸¹、アディキアー⁸²、アノミア⁸³、ヒラスモス⁸⁴ (ἱλασμός「贖罪の供え物」) 等と訳されている場合もあるが、ほとんどの場合ハッタートはハマルティアーに置き換えられている。

さて、それではハッタートはいかなる概念を示しているのだろうか。ハッタートは基本的には「正しくない行為 (およびその結果)」を意味する (例えば出 5. 16、申 19. 15、王上 14. 22、王下 21. 12などを参照)。「正しくない」あるいは「悪い」という意味の語としては、ラーシャーア (רָשָׁע) があるが、対比するならばラーシャーアが「存在論的な悪」なのに対して、ハッタートは行為として現れる悪であるという特徴がある。箴言 10 章 16 節 b には、「悪い者 (ラーシャーア) の産物 (תְּבוּאָת) はハッタート (חַטָּא) へ」という格言があるが、ここではラーシャーア

⁸¹ イザ 40. 2。

⁸² エレ 14. 10。

⁸³ エゼ 18. 21、33. 10。

⁸⁴ エゼ 44. 27。

と比較してハッタートが行為およびその結果であることを示している。行為とその結果はこの語においては不可分であり、両方を含意することが多く、その際における結果とは罪責を意味することもある（創 43.9 では兄弟ベニヤミンをエジプトに連れて行くことについて、ユダが父イスラエルに、もしベニヤミンを無事父のもとに返さなかったなら「わたしのハッタートは生涯あなたに」とあり、この場合のハッタートは「罪責」である）。また「正しくない行為の結果」として死を招く場合にも用いられ、民 27.3 では、エジプト脱出後のモーセに反抗した者について、「彼は自分のヘーテとして (בְּהַטְאוֹ) 死んだ」（ここではハッタートではなくヘーテ）という記事が残されている。

このようにハッタートは基本的には「正しくない行為（およびその結果）」を指すが、それは神に対しても人に対しても使われる。またハッタートを行う主体は、個人である場合と集団である場合⁸⁵（個人の集積という意味が強い場合と、集合人格的な場合がある）がある。ハッタートという罪概念が個人のみにも適用されるわけではなく、イスラエルの国や民全体に適用されることは、ヘブライ語の他の罪概念と同様であるが、パウロの罪概念が個々人に関連付けられていること⁸⁶とは対照的である。このパウロの特徴の理由については後述する5章で触れることとする。

ところで主にレビ記、民数記、エゼキエル書においてハッタートは、祭儀における特殊用語として「罪のための献げ物」の意で用いられる場合が極めて多い。捕囚期および捕囚期後においてハッタートは祭儀と関連して宗教的な意味を持つようになっていった⁸⁷。従って七十人訳においてもこれらの箇所は、ハマルティアーとされているが、その際の意味は「罪のための献げ物」である⁸⁸。このようにハッタートが特殊に宗教的な意味を持つようになったとはいえ、そこにおいても「正しくない行為」という基本的含意は失われてはおらず、様々な祭儀のひとつとして「正しくない行為とそれに伴う罪責」を取り消すための祭儀の場で特に用いられた。その他にもハッタートおよび同根からの派生語については、多様に用いられてはいるものの、以上が基本的な意味である。

2-1-2 アーヴォーン (אָוֹן)

七十人訳におけるハマルティアーに対応するヘブライ語として、二番目に対応することが多いのがアーヴォーンである。ハッタートや次節で見るペシヤと意味上重複する部分があるが、特

⁸⁵ 罪の主体が共同体そのものである場合は多数ある。「イスラエル」が最も多いが、その他に「民」「ヤロベアムの家」「ヤコブの家」「ユダの家」などがある。

⁸⁶ パウロも個々人のみに着目しているわけではなく、イスラエルとの自己同一化をする表現をしたり（2 コリ 11.22、フィリ 3.5）、キリスト信徒の共同体についても「キリストの体」（ロマ 12.5、1 コリ 10.17、12.13、27）という表現をしている。しかし救済論における罪については、集団概念を用いなかった。救済論に関してローマ書では、イスラエルという集団を個々人に分解する作業を行い、救済される対象（神に対する態度という観点では主体側）をイスラエル全体からその中の個々人へと解体させている（10.21、11.1-7）。

⁸⁷ *ThWAT Band II*, 865.

⁸⁸ これらの場合においても「罪」と訳すべきと主張する者もいるが、「罪のための献げ物 (sin offering)」と訳するのが多数説である。

にヘブライ語アーヴォーン固有の特徴について述べたい。

アーヴォーンは、悪い行為そのものと同時に、その行為の結果まで含む語である。そういう意味では通常日本語で使われる「罪」とその使い方が似ている⁸⁹が、特徴的なのは行為の結果としての責任や罰というものに重点を置いているということである。創世記4章13節において弟アベルを殺したカインが「私のアーヴォーンは負うには大きい (גָּדוֹל עוֹנִי מִנְּשָׂא)」と言う際に、アーヴォーンが殺人という行為よりもその結果としての罰を指していることは明らかである。この箇所のように「アーヴォーンを負う (נָשָׂא)」という表現がなされることが多い(出28.43、レビ5.1、17、7.18その他多数。しかし同じナーサー-נָשָׂאを使っても「罰を負う」というよりも「他者の罰を負う」つまり「他者から罰を取り去る」ことを含意することもある)ことから、罪責や罰という結果⁹⁰に焦点を当てていることがわかる。

ちなみにアーヴォーンはハマルティアーとのみ訳されているわけではなく、七十人訳ではその他にハマルテマ (ἀμαρτημα) アディキアー (ἀδικία) 「不正」、アノミアー (ἀνομία) 「不法」とも訳されている⁹¹。アーヴォーンが、宗教的意味に限定されていない使い方をされていたことがわかる。

また、アーヴォーンにおける行為の結果とは、行為の対象への影響を指しているのではなく、行為者への影響を指している⁹²とすることができる。そのために場合によると、罪責や罰というよりも悪行に近い意味で使われることもある。「彼らのアーヴォーンと彼らの父祖のアーヴォーンを一緒に、と主は言われる。彼らは山々で香をたき、丘々でわたしを嘲った」(イザ65.7a)と偶像崇拜批判の言説がなされる際のアーヴォーンは、ハッタートに近い意味で用いられている。従ってハッタートと共に用いられることが多い救済表現的動詞キッペル (כַּפַּר ピエル形) がアーヴォーンと共に用いられ、贖罪を意味する場合もある(詩78.38:対応する七十人訳におけるギリシア語はハマルテマ。イザ22.14:同じくハマルティアー。イザ27.9:同じくアノミアー。エレ18.23、ダニ9.24はアディキアー)。イザ5.18「ああ、災いだ、彼らは偽りの綱でアーヴォーンをひきずり、綱で車をひくようにハッタートをひく」(関根正雄訳⁹³参照)においても両者の相違と同時に類義性を見ることができる。

このようなアーヴォーンという罪概念は、総じて、抽象的概念ではなく、具体性を持ち、「見えないけれども、現存する実体」⁹⁴概念であるということができる。罪責性を表す概念であるとしてもそれは観念的なものではなく、むしろ物質的とも言えるような語彙である。またアーヴォーンについてもハッタートと同様、個人にのみ付随するものではなく、集団に関しても用いられる(「父祖たちの」「イスラエルの家の」「民の」など多数)。その場合特に「父祖たちの」アーヴ

⁸⁹ 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、556頁参照。

⁹⁰ 行為の結果として、「責任」や「罰」に関するより具体的な「災害」(ヨシュ22.17)や「死」(イザ30.13、エレ31.30)を明示することもある。

⁹¹ アーヴォーンがハマルティアーと訳されているのは68回であり、アディキアーが79回、アノミアーが64回である。

⁹² *ThWAT Band V*, 1167.

⁹³ 『旧約聖書』関根正雄訳、教文館、1997年。

⁹⁴ *ThWAT Band V*, 1167.

オンという言い方が多くされることを考慮すると、この罪概念は共同体性をしばしば持つとともに、時代を超えて継続するという性格をも持ちうることを示していると言えよう。この点について新約聖書では、世代を超えた罪の継続性を否定し、人間単体の固有な罪、という点を強調する傾向があるが、それは救済論における大きな革新的意義がある一方で、人間の連帯性への着眼を軽視する（救済論の範疇においても）傾向がある、とも言えよう。

2-1-3 ペシャア (פּשָׁע)

パウロが多用しているハマルティアーに相当する旧約聖書におけるヘブライ語で次に多いのがペシャアである。旧約聖書のペシャアの翻訳については、特にドイツ語圏において議論されてきた⁹⁵が、この語の基本的意味は、「反逆」である。本来背くべきではないのに、ある対象（神や国や人など）に対して逆らう行動という意で使われている。「言葉が多いとペシャアは止まず、賢い者は口を慎む」（箴 10. 19）や「一つの国のペシャアにより、支配者が続出する」（箴 27. 2a。どちらも関根正雄訳参照）はともに七十人訳においてハマルティアーと訳されているが、ペシャアという語彙の特徴がよく表されている。「反逆」を意味するペシャアは、具体的な対象を前提とする語であり、やはり抽象的概念ではない。そして七十人訳において、ハマルティアー以外に、アノミアー、アディキアー、アセベイア、その他のギリシア語に訳されている。

ペシャアという罪概念が、存在論的な罪概念ではなく、行為としての認識論的な罪概念であることは次の箇所がよく示している。「悪い者 (רְשָׁעִים) が多いと、ペシャアが増える」（箴 29. 16a）、「すぐ憤慨する人は多くのペシャアに陥る」（箴 29. 22b。関根正雄訳参照）、「彼の犯したすべてのペシャアは憶えられない。彼の行なった義によって彼は生きる」（エゼ 18. 22。関根訳参照）。これらの用例から、ペシャアもラーシャーア (רָשָׁע) のような存在論的悪ではなく、行為自体あるいは行為の影響としての悪である、ということがわかる。ここまでヘブライ語の罪概念を見てきて、パウロのローマ書で用いている存在論的罪概念との違いが明瞭になってきた。これについては5章で扱うこととなる。

旧約聖書のペシャアの用法を見ると、必ずしも宗教的な概念ではなく、むしろ世俗的な用法（創 31. 36 では、ヤコブが義父ラバンに対して従順ではない、という文脈で使われ、創 50. 17 では、兄弟間での反抗の意で用いられている。アモス書では、国家間の反乱においてペシャアが多く使われている）として通用しているのがわかる。またペシャアの主体も、個人ではなく民や国などの集団でも可能である。

2-1-4 その他

⁹⁵ *ThWAT Band VI*, 794f によると、R. クニーリムは「犯罪」(Verbrechen) という訳を提唱し、L. ケーラーは「抗議」(Protest)、「反論」(Bestreitung)、「反乱」(Aufruhr)、「反抗」(Rebellion) という訳を提唱した。

以上の三つの単語によって、旧約聖書における主な罪概念を見てきた。これらの語は既述したようにそれぞれ異なる特徴を持ちつつ、場合によっては三語がセットとして、並列して出て来ることがある。そのような際に意図されているのは、それらの語の相互の差異ではなく、三語によって「罪」的概念全体を表現しようとしているということである。つまり三語法 (Hendiatriis) により罪概念を強調しているということである。このことは、この三語が旧約聖書の罪概念において主要なものであるということと併せて、旧約聖書の罪概念においてそれらの差異は場合によっては問題ではない場合があることを示している。出エジプト記 34 章 7 節 b で神が自らを「アーヴォーンとペシャアとハッターアー (ハッターと同根の女性形) を赦す者 (אֲשֵׁר) 分詞)」と言う時に、これらは三語法である⁹⁶。

ところで罪概念を示す三語が出て来る詩編 51 篇は、ダビデの罪の告白として有名であるだけでなく、その贖罪表現が新約聖書後の贖罪論に近いと理解されたために、キリスト教史において常に重視されてきた詩である。マルティン・ルターは 1532 年に公にした「詩編 51 篇講解」(WA 40 zweite Abteilung, 315-470) において、罪論を展開しており、特に 7 節を「原罪」の観点から説明しているが、これについては 2-3-2 で述べることにする。

さてギリシア語ハマルティアーは主要な三語以外からも訳されているが、次に多く訳されているヘブライ語はアーシャム (אָשָׁם) およびその女性形アシュマー (אֲשָׁמָה) と形容詞アーシャム (אָשָׁם) であり、これらは合わせて 7 回、ハマルティアーに対応させられている。アーシャムは「悪事」あるいはその結果としての「罪責」「罰」を表し、ここにおいても行為と結果は必ずしも明確に区分されていないとすることができる。創 42. 21 においては、ヨセフの兄弟がヨセフを見殺しにしたことについて、「わたしたちは兄弟に (ついて) アーシャム (形容詞複数形) である」という際に、形容詞アーシャムは悪事と罪責の両方を含意していると言えよう。それは代下 28. 13 「わたしたちのアシュマーは大きい」という箇所においても同じことが言える。またアーシャムはハッターと同様、祭儀における「罪責 (ある悪事) のためのささげ物」の用語にもなっている (レビ 5. 7、民 18. 9、王下 12. 17。イザ 53. 10 も祭儀の犠牲を前提としてアーシャムが使われている)。

その他に 9 種類のヘブライ語⁹⁷が七十人訳においてハマルティアーに対応しているが、それらはいずれも 1~2 箇所ずつなので、詳細については省略することとする。しかしいずれの場合も観念的概念ではなく、目に見える行為や事物としての認識可能な概念であるということができる。

⁹⁶ 三語が並列して表記されているのは、他にレビ 16. 21、ヨブ 14. 17、詩 32. 5、51. 3-7、59. 4-5、イザ 59. 12、エレ 33. 8、エゼ 21. 29、ダニ 9. 24、ミカ 7. 18-19。三語の差異が明確に意識されている表現もあるが (例えばダニ 9. 24b 「ペシャアをやめさせ、ハッターを終わらせ、アーヴォーンを償う」)、その場合においてもやはり三語によって示される罪概念あるいは贖罪概念の包括性が意図されている。

⁹⁷ トウムアー (טֹמְאָה) 「汚れ」はレビ 14. 19 にある。以下デレク (דֶּרֶךְ) 「道」は王上 22. 53 において、先達の悪行の跡を辿る、という意で用いられている。ラーシャア (רָשָׁע) は詩 141. 4 において「悪事」という意で用いられ (直前のヘブライ語と併せて)、ラーアー (רָעָה) は箴 26. 26 において露見すべき「悪事」という意で用いられ、ハリー (חָלִי) 「病い」はイザ 53. 4、マハシャーパー (מַחֲשָׁבָה) 「企み」はイザ 65. 2 に、メシューパー (מְשׁוּבָה) 「背信」はエレ 14. 7 に、トーエパー (תּוֹעֵבָה) 「嫌悪すべきこと」はエゼ 8. 6、16. 51 に、アリーラー (עֲלִילָה) 「行い」はエゼ 36. 19 にある。

2-1-5 まとめ

以上のように旧約聖書における罪概念を概観してきたが、ギリシア語ハマルティアーを起点として探った結果として、上記のヘブライ語はハマルティアー以外のギリシア語罪概念にも用いられており、必ずしもハマルティアーとの一対一対応するヘブライ語罪概念であるわけではない。既述のように多様な意味内容を持つ様々なヘブライ語を、ヘレニズム・ユダヤ教においてはハマルティアーという語に詰め込むこととなった。そしてその時代においてハマルティアーは救済論と相俟って、より観念的あるいは普遍的用語となっていくことは、次章で見ていくこととする。

旧約聖書における「罪」の基本的な性質をここでまとめるならば、次の二点が特筆すべきことがらとして挙げられる。第一に行為とその結果が不可分であるということである。悪行と罪責あるいは罰は、別なものとして明確に分けられておらず、その比重は語彙や文脈によって異なり、場合によってはそのどちらか一方について言及しているかに見えることもあるが、それでもやはり両者は切り離すことのできないことがらである。この点については、ヘレニズム・ユダヤ教において、「罪の赦し」が問題となるときも、おそらく元来は両者を含意していたであろうが、それがイエスによる救済論そのものと関連付けられて行く過程において、「罪責」に比重が置かれていくことになるのは、救済論の性格上必然的なことであつたと言えよう。

第二に、旧約聖書における「罪」は、具体的に露わになった事柄であり、人間に内在するあるいは哲学的・観念的な事柄ではない、ということである。旧約聖書の「罪」は基本的に存在論的ではなく、体験的概念⁹⁸なのである。これはパウロにおける「罪」と異なる。もちろんパウロにとっても、旧約聖書伝統の具体的罪を継承はしているが、本論文5章において詳述するように、そこからパウロ独自の罪論が展開されていき、存在論と認識論が混在した「罪概念」となる。このことが後世に大きな影響を与えることになるのだが、このことこそパウロの贖罪論の基本構造の問題点と大きく関わっている。

2-2 旧約聖書における「罪の赦し」

旧約聖書においても贖罪行為あるいは贖罪概念は存在する。例えば既に2-1-1で述べたように、ハッタートは祭儀によって罪を処分する際の「罪のためのささげ物」（通常は雄山羊）のこととして、レビ記、民数記、エゼキエル書で何度も用いられており、それはつまり祭儀による贖罪である。以下では贖罪に関する主要な動詞に着目し、それによって旧約聖書の贖罪概念について見てみることにする。

⁹⁸ 悪行は悪い本性の表れであると述べている箇所（詩 51. 7、12、箴 20. 9、26. 23、ホセ 2. 14-23、エレ 3. 17、7. 24、11. 8、18. 12、31. 31-34、エゼ 11. 19）においても、旧約聖書におけるそれらの罪は存在論的ではなく経験的に捉えられている（*TRE Bd. 32*, 369）。

2-2-1 キッペル (כפר)

祭儀による贖罪を意味する代表的な動詞であるキッペル (כפר ピエル形が多い) について見てみる。上記のように「罪のためのささげ物」による祭儀において動詞キッペルは頻出する。ところでキッペルをどう解釈するかについても議論されている⁹⁹。「代償をする」「聖別する」(以上 J. ミルグロム)、「象徴としてささげる」「犠牲獣により償う」(H. ゲーゼ、B. ヤノウスキー)、「加害者と被害者側の合意により罰を軽減する行為」(A. シェンカー) などである。また旧約聖書におけるその意味についても文脈によって異なっており、それぞれ別な訳をせざるを得ない場合もある。

2-1 で概観した名詞「罪」の処分行為としてキッペル (ピエル形。場合によってはニフアル形その他も使う) が用いられているのは以下のとおりである。まず、前述した「ささげ物」としてではないハッタートを目的語としている場合である。例えば詩 79.9 では「われらをお助けください、われらの救いの神よ、み名の栄光のため、われらを救い出して、われらの罪を拭ってください (כפר על הטאתינו)、み名のゆえに」(月本昭男訳¹⁰⁰) とハッタートの処分としてのキッペル (ここでは命令形) が出てくる。この場合のキッペルを日本聖書協会新共同訳は「お赦してください」と訳し、関根正雄は「贖ってください」¹⁰¹と訳しているが、月本は「穢れとしての罪を除く儀礼行為」¹⁰²であることに注目し「拭う」という訳語を用いている。旧約聖書における罪が具体的、認識論的であったのと同様に、贖罪においてもその具体的な罪を処分する具体的な行為である。その際に「罪の赦し」は具体的な過去の行為とその結果に対するものである。そのことはイザヤの召命記事において、イザヤを預言者として選ぶ際に、天使的な動物であるセラフィムがイザヤの口に火を当て、「あなたのアーヴォーンは離れ、あなたのハッタートはクバル (כפר プアル形つまり受動の意味)」(イザ 6.7) という場合にも当てはまる。イザヤは預言者となる備えとして、セラフィムを媒介として神によって過去の罪を拭い去られ、神はイザヤに罰すべき何ものもはや見出すことがなくなり、彼が任に就くことができた。その他にもハッタートの処分としてキッペルが用いられているのは出 32.30 (前置詞とともに)、民 29.11 (但し כפר の名詞形として) である。

キッペルは他の罪概念を表す名詞アーヴォーン、ペシヤアと共に用いられる。「万軍のヤハウエは私の耳に告げた。あなたたちが死ぬまで、このアーヴォーンはクバル (כפר プアル形) されない。主なる万軍のヤハウエの言葉である」(イザ 22.14) というように、アーヴォーンについても (その他にサム上 3.14、詩 78.38、箴 16.6、イザ 27.9、エレ 18.23、ダニ 78.38)、またペシヤアも (詩 65.48、レビ 16.16) この動詞の目的語として用いられている。

このようにキッペルが罪を対象として用いられる例を見て来たが、罪ではなく人や共同体を対象として (על یا כּ や ל などの前置詞とともに)、人や共同体のために贖罪する、と表現される

⁹⁹ *ThWAT Band IV*, 308.

¹⁰⁰ 月本『詩編の思想と信仰IV 第76篇から第100篇まで』新教出版社、2013年から引用。

¹⁰¹ 『旧約聖書』関根訳。

¹⁰² 月本前掲書、72頁。

例も少なくない。例えばレビ 16. 33 では祭儀において「祭司は祭司たちと共同体全員のためにキッペルする」とあり、レビ 17. 11 では「あなたがたの命（ネフェシュ）のためにキッペルする」とある（その他にもイスラエルを目的語とする代下 29. 24、ネへ 10. 34、エゼ 45. 17 などを参照）。これらの際には具体的な罪の処分を背景に持ちつつも、より一般的あるいは抽象的な贖罪も問題とされている（つまり一般的救済論に近づいている）。

2-2-2 サーラハ (סלה)

「罪の赦し」の「赦し」の意味に近い動詞がサーラハ (סלה) である。

モーセがシナイ山に登り、十戒を与えられ、下山するとイスラエルの民が金の子牛を造りそれを崇拜していた。モーセは激怒しつつも、神のところに再び行き、「わたしたちのアーヴォーンとわたしたちのハッタートを赦してください（サーラハの指示形 Jussive）、わたしたちを嗣業としてください」（出 34. 9c）と言う。このようにハッタートやアーヴォーンという名詞を目的語として（前置詞 לַ や אֶל とともに）、神が主語となり、用いられる。ハッタートを目的語とする例が、その他にレビ 19. 22、王上 8. 34、代下 6. 21、27、7. 14、エレ 36. 3 であり、アーヴォーンを目的語とする例が、他に民 14. 19、詩 25. 11、103. 3、エレ 31. 34、33. 8、36. 3 である。罪を赦すという場合以外に、人を赦すという場合にも（前置詞 לַ と代名詞、あるいは動詞ニフアル形で）サーラハが使われる。

サーラハは世俗的意味で用いられることはなく、主語が常に神であることが特徴である。その内容は「赦しの拒否」（否定形による。申 29. 9 など）、「赦しの確認」（レビ記における祭儀の場面で多く用いられる）、「ヤハウエの赦そうとする意志」（詩編に多い）、「赦しの嘆願」（前述の出 34. 9 やアモ 7. 2 など）の四つに一応分類することができる¹⁰³が、いずれにしても神の救済意志を根拠として、人間の罪に在る状態の清算をしようという意味で使われる。

「罪」が基本的には具体的、認識可能なものであったのに対し、「罪の赦し」が抽象性を持つようにもなったことは、「天から耳を傾け、罪を赦してください」という神への祈りの定型句が列王記上 8 章（30、34、36、39 節）および歴代誌下 6 章（21、25、27、30、39 節）に出てくることから推測される。ここにおいて本論文次章（3-5）で述べるような「罪の赦し」の多義性が、すでに旧約聖書においても見ることができる、と言えよう。

サーラハで表される「罪の赦し」は具体的罪について（特に祭儀において）用いられる場合と、一般的救済表現として用いられる場合があるが、注目すべきなのはパウロにおける贖罪との比較である。パウロにおける贖罪は、人の過去の清算だけを意味するのではなく、さらに未来、究極的には終末を見据えたものである。従って、罪や罪の処分について多弁をなしているパウロは、「罪の赦し」という言説をほとんど用いていないこともそのことと関連する。旧約聖書における「罪の赦し」はあくまでも過去の清算にとどまっている。

しかし旧約聖書の「罪の赦し」において、罪を赦すのは神であり、それ以外ではないというこ

¹⁰³ ThWAT Band V, 861-866.

と、また罪は赦されることが可能であるということは、新約聖書時代へと受け継がれる伝統である。但しそれと同時に、赦されない限り、その人は神により責任を問われ続け、それはその人だけでなくその人の子孫にまで影響する、ということも前提とされており（「神が罰すべき者を必ず罰し、父祖の罪をその子孫に三、四代までも問う」という表現がサーラハの直前にある出 34.7 および民 14.18 参照）、「罪の赦し」は決して当然なされるべき事柄ではなく、あくまでも例外的になされる特赦であり続ける。

2-2-3 ガーアル (גָּאֵל)

動詞ガーアルは「買い戻す」「請け出す」という意味を持ち、文字通り日本語の「贖う」に相当する。この語は新約聖書でパウロがイエスについて「律法の下にある者たちを贖い出す (ἐξαγοράζω)」（ガラ 4.5）と述べている際のギリシア語エクシアゴラゾーと同じ意味である。パウロの用法が救済論的意味を持つと同様に、ガーアルも世俗的な法的、社会的な意味とともに、神の救済行為としても用いられる。ところがガーアルが救済論的に用いられる場合でも、その際に目的語として罪が明示されている場合がほとんどないことから、贖罪論の用語ではないのではないかとも見える。例えば出 6.6 において神がモーセに対して、エジプトにおいて奴隷状態となっているイスラエル人に関して、「わたしは腕を伸ばし、大きな審きをもってあなたたちを贖う (וּגְאֵלְתִּי)」と言うときに、イスラエル人の何らかの罪は明示的には問題となっていない。さらに「ヤハウェがあなたの敵の手からあなたを贖う (יִגְאֵלְךָ)」(ミカ 4.10) からもわかるように、贖うのは何らかの苦境からであって、罪の処分については言及されていない。従って、ガーアルは救済論的表現ではあっても贖罪論的(本論文における意味で)表現ではないと一応言うことができる。

ところで第二イザヤ書(イザ 40-55 章)にガーアルの用例が 17 回と多く、レビ記とともに旧約聖書の中では頻出する書となっている。論文「負債としての罪—第二イザヤにみる動詞ガーアル『贖う』—」¹⁰⁴において月本昭男は、ガーアルに関して「第二イザヤがバビロニア捕囚からの解放と帰還をヤハウェによるイスラエルの『贖い』として理解したことは明らかである」¹⁰⁵としつつさらにその背景に出エジプト伝承がガーアルと結びついて存在したであろう¹⁰⁶、としている。しかし出エジプトと捕囚解放には神学的な相違があると第二イザヤは見えていた、として、「エジプトにおける奴隷としての苦難はイスラエルの民の罪の結果ではなかったが、エルサレムの破壊とそれに続くバビロニア捕囚はひろく民が犯した罪の結果と理解されていた」¹⁰⁷とし、動詞ガーアルの背後に罪があることを示唆している。第二イザヤにおいてガーアルは直接的には罪を明示してはいないが、文脈上、贖罪を含意しているという。

このように見てくると、本論文で一応限定的に用いている贖罪について、旧約聖書では射程距

¹⁰⁴ 『キリスト教学』51号、立教大学キリスト教学会、2009年所収、105-120頁。

¹⁰⁵ 同 109頁。

¹⁰⁶ 同 112頁。

¹⁰⁷ 同 112頁。

離がいかにも広く、深い概念であるかということ念頭に置かなくてはならないかがわかる。また、3章以下で見ていくように、やがて「罪の赦し」が過去の行為としての何らかの負債の処分ということに留まらず、より広い意味を持つ救済論的表象となっていくことになる。

2-2-4 その他

「買い戻す」ことを元来の意味とするガーアルは、直接は贖罪的表現をとらないものの、文脈上では贖罪が含意されているとも言えるが、ガーアルとほぼ同義語であるパーダー (פרה) についても同様のことが言える。但しパーダーは、「罪」からの救済を明示している場合もある。詩 130.8 「彼 (ヤハウエ) はイスラエルをその全てのアーヴォーンから贖い出す (יפרה)」がそれであるが、パーダー元来はガーアルよりさらに広い概念で法的、世俗的にも使われる動詞である。パーダーもガーアル同様、罪について直接明示している箇所はほとんどないが、その文脈からわかることは、明示はされていなくとも罪と不可分な場合がある、ということである。ホセア書において、神から離反し、悪事をはびこるイスラエルに対して、「わたしこそ彼らを贖い出そう (אפרם)」(7.13) という文の直前には「禍いかな、彼らは私から逃げ去った。彼らには破滅だ。私に背いた (ペシャアの動詞形) から」(同じく 13 節) とある。救済論と贖罪論(本論文における)の関係は、明示されている語彙だけから判断できないことがわかる。

罪論そのものが旧約聖書においては幅広い概念であったのと同様に、贖罪論も実は極めて幅広い概念であり、その救済論との関係も様々な様相を示している。われわれは旧約聖書における数ある贖罪的動詞について、もう少し言及することとしたい。

口を拭う、涙を拭うなどの「拭う」「拭い去る」を意味するマーハー (מחה) を贖罪の意味で用いることがある。イザヤ書には神がイスラエルに対して「わたしがわたしこそがわたしのために、あなたのペシャアを拭い去る (מחה 分詞形)」(43.25) という記述があり、同様にペシャアについて(イザ 44.22、詩 51.3)、ハッタートについて(エレ 18.23)、アーヴォーンについて(詩 51.11) マーハーが用いられている。第二イザヤについては2-2-3で述べたように、バビロニア捕囚との関連でイスラエルの罪が問題となっており、詩編 51 篇については2-3-2で触れることとする。

不快なものを取り去るという意味の動詞ムーシュ (מוש) もゼカリヤ書において贖罪論的用法がある。「一日でこの地のアーヴォーンをわたしは取り去る (ומשתי)」(3.9) と神が言う文脈では、第二神殿再建との関連で大祭司の権威の基底となる神の権能を示すものであり、終末論的言説ではない。ローマ書におけるパウロの贖罪は終末論をも視野に置いたものだが、旧約聖書における贖罪は終末論を原則として含んでいない。

「輝く」という意味でも用いられる(出 24.10) ターハル (טהר) は、浄不浄の観点から特に祭儀において「清い」(カル形)「清める」「清いと宣言する」(以上ピエル形ティッヘル) や「清くなる」(ヒツパエル形ヒッターハル) として用いられるが、罪との関連でも使われる。直接的にハッタートからの清め(レビ 16.30、詩 51.4、箴 20.9) やアーヴォーンからの清め(エレ 33.8、

エゼ 36. 33) として用いられるだけでなく、罪という語を明示していなくとも、道徳的な不浄からの浄化の意味でも用いられる (エゼ 24. 13、マラ 3. 3 その他)。ターハルと同様に不浄からの浄化としてはキツビス (כִּטְבִּיס ピエル形) がやはり罪の除去の意味で用いられる (詩 51. 4 はアーヴォーンの除去。エレ 4. 14 はラーアー「悪」の除去)。これらの動詞における「罪」は、悪しき行為の結果として個人や共同体を汚すものとしてとらえられている。

ところで一般的な救済動詞であるヤーシャア (יָשַׁע「救う」。ヒフィル形かニフアル形が通常)¹⁰⁸は、人が主語になることも神が主語になることもあり、個人を救う場合にも国などを救う場合にも用いられる。われわれにとって問題である神による救済に関してこの動詞が使われることがあるが、その際に直接的に罪が問題とされていることは少なく、敵などの外的な悪からの救済について使われることが多い。例えば箴言 28. 18「正しく歩む者は救われる הוֹלֵךְ תַּמִּים יוֹשַׁע」は一般的救済論であり、イザ 37. 35 においては主が「わたしはこの町を守って救う (לְהוֹשִׁיעַ) ヒフィル形不定詞)」と言う場合には敵の攻撃からの救済である。エレ 17. 14b は「あなたがわたしを救ってください (הוֹשִׁיעַנִי) ヒフィル形)。そうすればわたしは救われます (וְאוֹשַׁעַה) ニフアル形)」という一般的救済論的表現だが、但しその救済は人間の罪と無関係だと言うことはできない (17 章は 1 節 a「ユダのハッタートが記されている」で始まり、それに続いて偶像崇拜や人の悪行への言及がある)。このように救済表現が罪とは無関係である場合と、その背後に人間の罪が推測される場合がある。

贖罪とは一応無関係な動詞ラーファー (רָפָא) は、傷や病いを「癒す」という意味であるが、神を主語とした場合、それは救済表現となり、その際にやはりその傷や病が人間の罪と関係していることもある。旧約聖書において、病いの癒しを神に祈り求める箇所 (創 20. 17、民 12. 13、代下 30. 20、その他) は散見され、また発病や癒しが神の支配下にあると前提される箇所 (出 15. 26、申 28. 27、35、王下 20. 5、代下 7. 14、ヨブ 5. 18、ホセ 6. 1、その他) も少なくない。ラーファー「癒す」が救済論の一般的用語として用いられる箇所もある。神が「わたしは彼らの背信を癒す (אָרַפָּא)」（ホセ 14. 5）、「わたしは彼の道を見た。わたしは彼を癒し (וְאָרַפְאָהוּ)、導き、慰めよう」(イザ 57. 18a) と言う時に、「癒し」は救済のメタファーとなっている (詩 60. 4、147. 3、イザ 6. 10、57. 19、エレ 3. 22、8. 15、22、14. 19、15. 18、ホセ 11. 3、14. 5 も参照)。

ラーファーの背後にやはり、人間の罪との関わりが推測される箇所もある。詩人が「わたしは申します。ヤハウエよわたしを憐み、わたしの命を癒してください (רָפְאָה)」。わたしはあなたに罪を犯しました (חַטָּאתִי לִךְ)」（詩 41. 5) と歌う際に、病いの原因に罪があることが前提となっている (4 節も参照)。エレミヤ書 30 章では、罰としての傷が罪のメタファーとなり、その背後にバビロニア捕囚という現実があり、その捕囚からの帰還を含意して「お前をその傷から癒す (וּמִמְכוּתֶיךָ אָרַפְאָךְ)」（17 節 b) と表現されている際には、傷というメタファーによって罪責を示唆している。このようにラーファーが贖罪概念に近い場合もある¹⁰⁹。

¹⁰⁸ 人名イエス (Ἰησοῦς) は人名ヨシュア (יְהוֹשֻׁעַ) のギリシア語読みであるが、ヨシュアは動詞ヤーシャアと同根の名詞である。

¹⁰⁹ 詩 6. 3、30. 3、107. 20、イザ 19. 22、エレ 17. 14、33. 6 など参照。

以上のように、贖罪に関連する動詞は多岐に亘っており、直接的に「罪」が明示されている場合だけでなく、暗示にとどまる場合もある。また救済用語ではあっても、「罪」とは無関係であることもある。贖罪的動詞¹¹⁰であっても、その罪の主体が個人であることも共同体であることもあり、また罪の内容自体も、2-1で述べたように認識可能なものではあっても、政治的な場合、社会的な場合、宗教的な場合、道徳的な場合と様々である。このように贖罪動詞から旧約聖書の贖罪論の位置付けを見ると、パウロにおける救済論がいかに贖罪論に特化しているか、しかもその罪が個々人に付着したものに限定しているかが見えてくる。

2-3 万人罪人

パウロはローマ書において、万人が罪人であることを主張している。そのことについては本論文5章で論ずることになるが、本論文3章で触れるように、それは必ずしもパウロのオリジナルと言うことはできない。パウロ時代のユダヤ教世界においてそれに類する表現が見られるからである。パウロは宣教において旧約聖書（パウロにとっては唯一の聖書）に依拠しており、ローマ書におけるアダム・キリスト論も創世記のパウロによる解釈である（これについては本論文5-1-3で述べる）。そこで創世記3章の楽園追放物語自体が元来原罪の起源を描写したものなのかを先ず見ることとしたい。創世記の記述において、パウロの贖罪論における骨格となる万人罪人が確定されているのか。そして旧約聖書における万人罪人的な記述が、どういう意図で書かれ、また旧約聖書全体の中でどういう位置づけにあるのか、ということにも言及することとする。

2-3-1 創世記3章（アダムとエバの物語）

キリスト教史において、園で蛇に唆され、アダムとエバが禁じられていた果実を食べるという創世記3章の物語は、伝統的に「原罪」の物語として位置づけられてきており、例えばアウグスティヌスは『神の国』第13巻、第14巻で、パウロのアダム・キリスト論を用いて、アダムの原罪とキリストによる救いを述べている¹¹¹。しかしこのような創世記3章の原罪解釈は、かならずしも創世記元来の意図によるものではないことを確認しておかねばならない。

創世記3章の「園におけるアダムとエバの物語」については、文学・思想の分野においてこれまで膨大な範囲において、その素材とされており、特に原罪物語としての用いられ方をされるが多かったが、聖書学においては今やそういう捉え方をする者は極めて少数である。19世紀以降現在に至るまでの様々な解釈の中で、この箇所は旧約聖書の編集史におけるいわゆる「資料

¹¹⁰ 他にもナーサー (נָסַר) が「罪の赦し」として用いられることがあり（出 34.7、民 14.18 はアーヴォーンとともに、民 14.18、イザ 33.24 はペシャアとともに）、またアーバル (עָבַר) も贖罪用語として用いられることがある（ゼカ 3.4. ニフアル形でアーヴォーンとともに）。

¹¹¹ De Civitate Dei 13.24 (*Corpus Christianorum Series Latina XLVIII*, Turnhout, 1955, 413)では1コリ 15.44ff を引用して原罪論とキリストによる死から生への救済を、De Civitate Dei 14.26 (ibid., 449f)では原罪以前の生を述べている。

問題」という主要なテーマの中で取り上げられ、2章4節bから3章24節はヤハウィスト資料とされてきた。この資料仮説については、現在その起源や編集過程について様々な議論がされており、従来より揺れているものの、創世記がいくつかの資料を寄せ集めたということには疑問の余地はない。この「アダムとエバの物語」もある資料を元にして創世記に組み込まれたわけだが、「パウロの贖罪論」との関連においてこの箇所を吟味することとしたい。

そこでC. ヴェスターマンの解釈を一例として取り上げることとする¹¹²。彼はまず従来の研究者たちの解釈の結論を4点にまとめた¹¹³。(1) 創2-3章解釈については、それが文字になる以前の段階についても考慮されなくてはならない。そうすると本文はヤハウィストにより自由で作られたということになる。(2) 本文が最終的形態となる以前の過程を全く考慮せずに、解釈することはできない。(3) ある確固としたイデオロギーや教義的原理から出発するだけでなく、様々な要素の複合体であることを念頭に置いて解釈しなくてはならない。(4) あるひとつだけのモチーフやある特定の箇所だけに着目した解釈では問題があり、全体から出発すべきである。

この方針を踏まえた上で、ヴェスターマンは創2-3章の背景にある口伝において、人類創造物語における二つの関心があったとしている。一つは人間が実際に如何に創造されたか、という関心であり、もう一つが人間存在の意義は何か（それは限界ある人間の实情に特徴付けられたものとして）である¹¹⁴。物語における主な問いは、「いかにして死がこの世に存在するようになったか」や「罪の起源」ではなく、「神に造られたという人間にどうして限界があるのか」という実存的問いである、という¹¹⁵。そして「死は最初の間が犯した行為への罰である」ということが問題なのではなく、弱い人間存在の現実を「神から離れた人間」という観点から説明しているのだ、という¹¹⁶。

本論文の主題との関連からすると、ヴェスターマンは人間の「原罪」的实情を物語の中に認めつつも、「(物語が述べている)『原罪』を、普遍的・抽象的罪概念という観点から捉えるべきではない」¹¹⁷としている。つまり「アダムとエバの物語」は、人間の实情を述べたものであり、罪そのものを説明したものではない、という。物語に出てくる「蛇」は、悪魔や神に敵対する神的存在ではなく、「蛇が何であるかということよりも蛇が何を言ったかということに注目すべき」というフォン・ラート¹¹⁸に彼は同調している。悪の起源についての原因譚 (Ätiologie) ではないことをヴェスターマンは強調する¹¹⁹。つまりヴェスターマンは創世記2-3章において、罪概念が皆無であると言っているのではなく(罪に言及する際には、話者にとって罪とは何を意味するかを常に注意しなくては議論にならないことは本論文1章で述べたとおりであるが)、いわゆる墮罪物語ではない、ということ述べている。この点については彼の著作から40年経た現在

¹¹² C. Westermann, *Genesis, 1. Teilband (BK Band I/1)*, Neukirchen-Vluyn, 1974.

¹¹³ Ibid., 258. 創世記2-3章の簡単な解釈史についてはS. 255-259を参照。

¹¹⁴ Ibid., 267f. ヴェスターマンは人間の限界として、「死」「苦しみ」「罪」を挙げている (S. 376)。

¹¹⁵ Ibid., 377.

¹¹⁶ Ibid., 378.

¹¹⁷ そのような罪概念は旧約聖書にはない、とヴェスターマンは述べている (ibid., 378)。

¹¹⁸ G. von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis Kapitel 1-12, 9 (ATD 2)*, Göttingen, ⁸1967, 70.

¹¹⁹ ヴェスターマンとフォン・ラートは、物語における蛇の役割を、悪の神話的表象ではない、という点で一致している。

において多数の聖書学者の同意を得ているといえよう。

「蛇はサタンの象徴ではない」¹²⁰とするフォン・ラートは、この物語を原罪 (Urschuld) と無関係とはしていない¹²¹。彼はいわゆるモーセ5書におけるヤハウィスト文書の役割を重視しつつ、この箇所を救済史を遡及し天地創造に至る線上の物語、と捉えており、創3章について「人間の生における様々な深い障害は、人間の神との関係における唯一の障害にその根拠がある」¹²²と述べている、という。ただしフォン・ラートはそれを「罪」だと簡単に片付けてしまうことは拒絶している¹²³。

ところで、ヴェスターマンやフォン・ラート後に、モーセ5書(あるいは6書)における文献批判について、様々な疑義が提出されてきた。簡潔にいうと、ヤハウィスト(J)文書、エローヒスト(E)文書、祭司(P)文書、申命記(D)という諸資料説に対する疑義であり、そのような資料区分が果たして妥当なのか、またその資料の年代は従来主張されてきた通りでよいのか、という批判である。われわれの創3章について、フォン・ラートは、ソロモン時代に遡るとしていたが、ヤハウィストについてその存在すらも疑問視する研究者(R. レントルフ)まで現れた。現在において、ヤハウィストの存在については明確に決着がついていない状況であるが、少なくともJ資料とされるものが編集されたのはソロモン時代よりも相当後代によるものであり、バビロン捕囚前後に書かれたのではないか、という説¹²⁴が有力になっている。

さらに「エデンの園」は、古代イスラエルの人々にとって「エルサレム」を暗示する記号であり、この物語がエルサレム神殿に象徴される国家的ヤハウエ宗教への批判と解釈し、「生命の樹」や「善悪を知る樹」を当時の王の希求を表象するものであり、それが神によって拒絶された、と捉える見方も有力となってきた¹²⁵。

このような「アダムとエバの物語」研究によってわかることは、この物語が人間の実情を何とか理解し説明しようとして書かれたものであり、あるいは具体的な歴史的状況への問題意識を背景にした物語である、ということである。つまり人間の普遍的な原理についての教義を出発点としたものではない。われわれの関心について言えば、この物語は「罪の定義」や「罪の起源」や「サタン」などについては書かれておらず、そういう意味で「随罪物語」ではない、ということである¹²⁶。パウロのローマ書では、人類全体に波及する原罪の起源としてこの物語が活用されて

¹²⁰ Ibid., 70.

¹²¹ 彼は創3.16に関して「そこには原罪が作用している」(S.75)と記している。

¹²² Ibid., 82.

¹²³ Ibid., 82.

¹²⁴ バビロン捕囚以前なのか、捕囚期以後なのかについては、意見が分かれているが、前450年以降であろうという説もあり、捕囚期後の方が今は有力となっている。

¹²⁵ 月本昭男『創世記I リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ』日本キリスト教団出版局、1996年、130-133頁。「エデンの園」がエルサレム神殿を示唆することは今や旧約聖書学の通説と言ってよいであろう。またアダムとエバの園からの追放を、バビロン捕囚におけるエルサレムの民、と解釈するものもいる(朽木裕二『『裸』になって初めて知った『善と悪』-随罪物語(創2:4b-3:24)解釈の試み-』聖書学論集41、2009年、5頁)。

¹²⁶ 月本前掲書、22、83頁。月本は創3.19における「人間の死」についても、「人間の死は罪に対する罰なのか、それとも、苦難に満ちた生からの解放なのか。こういう議論は、しかし、必ずしも物語に即しているとは思われない。・・・(中略)・・・ここで確認されているのは、人間の存在を限界づける死という事実であり、死という事実によって隅どられる人間存在の有限性である)」(117頁)と解釈している。

いる。

2-3-2 詩編 51 篇 (ルターによる解釈とともに)

フォン・ラートが言うように、旧約聖書において「罪」が原理的に、神学的に考察されていることは基本的にない¹²⁷のだが、詩編の中には例外的にその傾向を持ったと思われるものもある。その代表が詩編 51 篇であるが、この詩編とても果たして原理的な罪論を展開しているのかどうかは必ずしも自明ではない。そのことを以下明らかにしていき、その後ルターによる詩編 51 篇の原理的な罪論に基づく解釈を紹介することとする。ここにおけるルターの贖罪論は、まさにパウロの贖罪論における問題点を凝縮して浮き彫りにしているからである。

詩編 51 篇はその中に、2-1 で記した罪概念を表すヘブライ語ハッターが 2 回、アーヴォーンが 3 回、ペシャアが 2 回と並存して表され、それに加えてハッターと同根の名詞ヘート (אָהַבָּת) が 2 回、同根の動詞ハーター (אָהַבְתָּ) が 2 回、同根の形容詞ハッター (אָהַבְתָּ) が 1 回、ペシャアと同根の動詞パーシャア (פָּשַׁעַת) が 1 回使われており、まさに「罪」に関する詩であることは明らかである¹²⁸。しかし既に述べたようにそれらのヘブライ語は基本的に具体的な行為やその結果を示す概念であり、これらの語が頻出することをもって「罪論」そのものの省察が行われていることには必ずしもならない。

詩編 51 篇は第二ダビデ詩編 (51-72 篇。第一ダビデ詩編は 3-41 篇) と称される一連のダビデ王に関連付けられた群の冒頭に位置し、しかもその中でダビデの具体的な悪行 (バトシェバ事件。サムエル記下 11-12 章参照) をモチーフに提示している (2 節) という極めて特殊な詩編である。この詩の背景として、ダビデが人妻バトシェバを自分のものとするために、彼女の夫ウリヤを死地に陥れたという具体的な事件があることから、この詩に表現されている罪もやはり具体的な行為に関することであることが見て取れる。しかし同時に「咎のうちに私は生まれ、母は罪のうちに私を宿しました」(7 節。月本昭男訳。以下この詩編の和訳は月本訳。「咎」はアーヴォーンの、「罪」はヘートの訳語) という表現は、具体的な事件を越えた原罪的表現のようにも受け取れる。

先ずこの詩の成立時期はバビロン捕囚期以後というのが今や通説であり、しかも現在、詩編の成立時期については前 2 世紀まで下るのではないかという有力な説も出てきて、厳密な確定は未だなされてはいない。いずれにしても詩編 51 篇はダビデ時代からはるか後代に現存の形態となったものではあることから、冒頭 (1-2 節) の文言にも関わらず、この詩がダビデ自身に遡るということは大多数の学者によって否定されている¹²⁹。そのことを踏まえた上で、この詩における罪理解、贖罪理解について見ていくこととする。

¹²⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments Band I*, 157f.

¹²⁸ その他にも「悪」(הָרַע) という単語や、罪を「拭き去る」(מָחָה)、洗う」(כָּבַס)、清める」(טָהַר)、罪人が「立ち帰る」(שָׁב) という贖罪論的表現がこの詩編には頻出する。

¹²⁹ H. グンケル以降、20 世紀、21 世紀の研究者の大多数が、ダビデを表題にしたのは後代である、としている。

この詩編は、ダビデのバトシェバ事件と関連付けられていることや、「あなたの豊かな憐れみにふさわしく、わが背きの数々（ペシヤアの複数形）を拭い去ってください」（3節b）や「わが罪の数々（ヘートの複数形）からみ顔をお隠してください。わが咎のすべて（アーヴォーンの複数形）を拭い去ってください」（11節）という名詞複数形によるいくつかの具体的行為の示唆により、旧約聖書の通例の罪概念と同様に、観念的、神学的、原罪的な罪については表現していないように見える。しかし既に述べた7節の遺伝的罪を思わせる表現や、その直前の「あなたに、ただあなたに、私は罪を犯し（動詞ハーター）」（6節a）という対人関係ではない罪表現が、伝統的にキリスト教史においてこの詩が原罪と関連付けて解釈されてきたことの主要な根拠となっているのは事実である。

そこで6、7節を中心に、詩人の意図を探ることとする。その前後は以下のとおりである。

- 3節b あなたの豊かな憐れみにふさわしく、
わが背きの数々を拭い去ってください。
- 4 いくたびも、わが咎から私を洗い、
わが罪から私をきよめてください。
- 5 じつに、私はわが背きの数々を知ります、
わが罪はつねにわが前にありますから。
- 6 あなたに、ただあなたに、私は罪を犯し、
あなたの眼に悪と映ることを行いました。
それゆえ、語られるとき、あなたは義しく、
審かれるとき、あなたは潔白でられます。
- 7 なんと、咎のうちに私は生まれ、
母は罪のうちに私を宿しました。
- 8 なんと、あなたは秘められた真実を悦ばれ、
ひそかに知恵を私に知らせてくださいます。

6節における神への罪の告白および7節における自分の過去に遡る視線の前提として、3節bから5節までは、やはり詩人にとって観念的ではない具体的な悪行が告白されている。5節の「私は... 知ります（אני ארע）」は、詩人の自らの罪をもはや恒常的に自覚するに至ったことを示している¹³⁰。そして詩人の自らの罪を巡る思考はさらに進展していく。つまり具体的行為とその罪責への省察から始まり、その悪行は結局神に罪を犯すということなのだ、ということに詩人は気付いた。6節a「ただあなたに（לבדך）」という神のみへの対峙は、人への悪行を無視することや、前提としていないというわけではなく、詩人の悪行が結果として神への反逆を意味するというように収斂していった¹³¹、ということである。このような罪観念の進展は、この詩編内だけ

¹³⁰ M. E. Tate, *Psalms 51-100 (WBC 20)*, Dallas, 1990, 17.

¹³¹ 創39.9においてヨセフが主人の妻に言い寄られたのに対して、拒絶したときの言行がこれと同様の思想を示している。「わたしがそのような大きな悪事を行い、神に罪を犯す」ことになるとヨセフが言うとき、具体的な悪行が究極的に神へ罪を犯すことになる、という思想を表明しているのである。E. Zengerは、バビロン捕囚期後に、人が罪を犯すのは神に対してのみ、という神学が現れたという。*Psalms 2 (Hermeneia)*,

でも多様に表現されている。

7節における生まれながらの罪は、キリスト教史上、原罪教義によく適合することから、伝統的に原罪と見なされてきた（M. ルターの解釈もその典型例であり、それについては後述する）。しかし今日の聖書学者にはそのような解釈をとらない者も多い。それは2-3-1におけるアダム物語が原罪物語ではないことと並存する必然的な解釈である。それではこの7節をどのように理解すべきだろうか。これは人間存在の本質への詩人の省察である、という点については多くの研究者が認めている¹³²。詩人は自らの具体的悪行から、ここでは人間存在そのものへと視点を移行し、「罪の深さの認識」¹³³へと至ったのであり、それを7節のように表現している。7節では詩人の母の実際の罪への言及などではなく、「罪は決して偶発的な出来事などではない」¹³⁴と認めざるを得なくなった詩人の自分に関する告白なのである。

この詩編において原罪というものは出発点にはなっていないだけでなく、万人罪人へ繋がる思想も決して表現されてはいない。しかし罪そのものが単に悪行として終わるのではなく、罪に関するダイナミックな省察がこの詩編ではなされているのが見て取れる。その省察は神との関わり、人間存在への眼差しへと変化し、結果的に罪概念は深みを持つようになっていく。

さらにこの詩編を単に個人の嘆きの歌と捉えるのではなく、イザヤ書、エレミヤ書、エゼキエル書のように民の罪の赦しと関連付ける説もある。エルサレムが言及される最後の2節が後代の加筆であることは通説であるが、その加筆によって詩は単に個人の問題で終わらなくなった。そればかりでなく、逆に本来は民の罪が問題であったものを、この詩編は個人化したのだ、という説¹³⁵もある。9-11節の神による清めと新しい創造は、同じテーマをイスラエルの民について述べたエゼキエル書36章26-28節を彷彿させ、この詩はそもそも集団から出発して個人へと表現が移行した¹³⁶、という。

しかし表題があくまでもダビデ王の個人的悪行であることからして、集団の罪から個人の罪へ、という移行には全面的に賛成することはできない。とはいえいずれにしてもこの詩編における罪が個人だけにとどまらず、集団へと射程を変えているのは確かであろう。そういう意味でも罪概念が固定化されておらず、ダイナミックに変化している様が表現されている。罪概念はもはや単なる具体的行為にとどまっておらず、ある意味では、万人罪人という思想に近づいていることは否定できないであろう。そういう意味でパウロのいう万人罪人という思想そのものを簡単に否定することはできないかもしれない。但しわれわれがパウロにおいて問題だと考えるのは、救済論の中に図式化され、固定化された万人罪人であり、救済において必要条件とされている原罪論である。

次に原罪論と結びつけたルターの解釈をここで取り上げるのは、パウロの贖罪論に潜む問題性

L. M. Maloney (trl.), Minneapolis, 2005, 12 参照。

¹³² M. E. Tate, op. cit., 19.

¹³³ 月本『詩編の思想と信仰Ⅲ 第5 1 篇から第7 5 篇まで』新教出版社、2011年、17頁。

¹³⁴ M. E. Tate, op. cit., 19.

¹³⁵ E. Zenger, op. cit., 18.

¹³⁶ E. Zenger, ibid., 21.

をルターがより明確化させているからである。その深い詩編理解にも関わらず、ルターの論理においてパウロへと遡っていく図式化、画一化が見られるからである。

M. ルターが1532年に公にした「詩編 51 篇講解」¹³⁷は、当時の教皇派やスコラ哲学に対するルターの激しい闘いを背景として理解しなくてはならない。伝統あるカトリック教会とそれを補強する理論に対して、ルターは様々な分野で応戦しなくてはならなかったのであり、聖書講解もそのひとつの戦線であった。そのような背景の中でのルターの深い聖書理解をわれわれは知ることができるのだが、その上でわれわれの問題意識からは看過できない論理を垣間見ることになる。

ルターは原罪論に則ってこの詩編を解釈している。スコラ哲学が「(人間の) 本性はそのままである (Naturalia esse integra)」と主張するのに対して、彼は「本性は全く墮落している (Naturalia esse extreme corrupta)」と譲らず、それをアダムの墮罪を援用して説明している¹³⁸。彼は実行罪と原罪についてこの詩編は語っていると述べながら¹³⁹、やはり原罪に重きを置いており、「それゆえ私たちはこれやあれやの罪を行動に表すことによって罪人なのではなく、それ以前に罪人であるからこそそれらがわたしたちによって行動に表される」¹⁴⁰というルターの有名なテーゼが記されている。そこには当時の教皇派との対峙において、ルター自身の体験を踏まえた深い罪理解が表明され、救済論や神論と結びついた罪論¹⁴¹となっていることが見て取れる。

しかるに一方で彼は原罪を強調することが行き過ぎ、その結果観念的な原罪論になっているのではないか、という疑問が生じる。詩 51.6 に関して「われらを具体的罪から普遍的罪へ (ab actuali peccato in peccatum universale) 導く」¹⁴²と解説する限りにおいてそれは正当ではあるが、同節について「具体的罪について思考していることはあり得ない」¹⁴³となると、われわれは躊躇を感じざるを得ない。またルターが7節の自分の過去に視線を向けた罪告白について、「妊娠自体、胎の中での成長自体が…罪である」¹⁴⁴とまで表現するとき、それは詩人の表現を的確に捉えているのではなく、ルター自身の思想が投影されているのではないか、詩人のダイナミックな表現をルターは固定的、教義的に理解してはいないか、という疑問が生ずる。彼が「すなわち人々の言う具体性 (actualia) が無くとも、ただしそのようなことは極めて稀であるが、それでも原罪は存在する」¹⁴⁵と発言する際、そこにおける罪は観念的、教義的、固定的であるという点

¹³⁷ M. Luther, *WA 40 zweite Abteilung*, Weimar, 1969, 313-470.

¹³⁸ Ibid., 322-324, 384.

¹³⁹ Ibid., 319, 366.

¹⁴⁰ Sic nos non ideo sumus peccatores, quod iam hoc iam illud peccatum designamus. Sed ideo ista designantur a nobis, quia antea sumus peccatores (ibid., 380).

¹⁴¹ 「私は罪人であるとしてそれが何なのか。神は憐み深いのである。私が罪のために祈るのに不資格だとしても、よいのである。より相応しくなろうとするつもりはない。なぜなら、ああ悲しいかな。私はひどい罪人であるから、祈るのにより一層相応しいのである」(ibid., 339) という発言からもルターの罪についての発言は神による救済と切り離された思考ではないことがわかる。

¹⁴² Ibid., 366.

¹⁴³ Hanc posuimus primam sententiam, quod Propheta non possit intelligi de actuali peccato (ibid., 368). この場合の Propheta は詩編作者のこと。

¹⁴⁴ Ipsa conceptio, ipsa augmentatio foetus in utero, antequam nascimur et homines esse incipimus, est peccatum (ibid., 380).

¹⁴⁵ Ibid., 339.

において、旧約聖書における罪とは異なると言わざるを得ないであろう。彼は原罪について「難しい教え」であることを認めつつ、「これなしで聖書を正しく理解することはできない」としている¹⁴⁶。

詩編が罪人の祈りであるとともに、それに応えて救う神を詩っていることについて、ルターもそのような恵みの神に当然言及している。しかしここでわれわれが注目しなくてはならないのは、その罪からの救いにおいて、詩編のようなダイナミズムを欠いた画一的図式主義がルターには見られるということである。人は罪を認識し、それを前提条件として神がその人を救う、というような手続きへと、躍動的な詩（それはむしろ現実の人間の多様性を反映している）を押し込める傾向がルターにはある¹⁴⁷。

ルターが「真の悔い改めには、罪の認識と恩恵の認識の二つがある」¹⁴⁸と述べ、あるいは「告白と認識は罪の赦しのために必要である」¹⁴⁹と理解するとなると、詩の解釈に彼の考える教義が混入したのではないかと推測せざるを得なくなる。つまり罪の赦しのためには、罪の認識が必要であり、罪の認識→罪の赦し、という救済の手続きが重要である、という教義である。「罪を認識した後で恩恵を受け、好意あり恵み深い神を持つことが、第一の部分あるいは第一段階である」¹⁵⁰という発言もそのことを裏付けている。このようなルターにとって、救済手続きにおける「罪の認識」あるいは「罪の自覚」というものが重要になってくるのは必然的な結果であると言えるであろう。認識しなくては、神に祈ることができず、神に救いを求めなければ、救済は得られないからである¹⁵¹。従って「認識 (cognitio や agnitio)」という言葉がこの詩編講解にも頻出する。

そしてそのような図式主義は、必然的に分析的、類型論的な傾向を保持せざるを得なくなる。罪を自覚した罪人と、自覚していない罪人とは明確に区別されなくてはならなくなり¹⁵²、無自覚から自覚への転換¹⁵³が救済の必要条件となる。確かに人が罪を自覚すればこそ、救いへの希求が生ずる。しかしこのような類型論にはどこか狭隘さという性格を伴い、それがあつた場合には「救いにおける排他性」あるいは「神の矮小化」へと向かわないであろうか。

¹⁴⁶ Ibid., 385. 同じ箇所、ルターが「原罪は全世界に隠されている」というとき、彼の原罪理解が必ずしも画一的ではないことを暗示している、とわれわれは認めなくてはならない。

¹⁴⁷ ルターは詩 51.7 「咎のうちにわたしは生まれ」に関して、「罪の原因と、そこからなぜ罪が告白され、憐みを請うのか、というネゴキウム (negocium) 全体の基礎」であると述べている。ネゴキウムは、「業務」という意味であるが、「処理」「プロセス」「手続き」という意味もあり、この場合は「一連のプロセス」の意味と解すべきであろう。ルターの救済論においては、救済過程が重視され、彼はそのプロセスをある枠組みの中で固定的に考えてはいないか、という疑問がこの発言からも生ずる。

Nam causam peccati ostendit et quasi fundamenta totius negocii aperit, cur sic confiteatur peccatum et misericordiam imploret, 'quia', inquit 'In iniquitatibus conceptus sum' (ibid., 380. 下線田中) .

¹⁴⁸ Ibid., 317.

¹⁴⁹ Ibid., 370.

¹⁵⁰ Haec enim prima pars est seu primus gradus post agnitionem peccati, accipere gratiam, habere faventem et bebeneficientem Deum (ibid., 350).

¹⁵¹ ルターは、罪の赦しに続いて霊の授与がある、とも考えている (ibid., 421)。ここにも手続き重視、順番重視の痕跡を見て取ることができないであろうか。

¹⁵² Ibid., 333.

¹⁵³ Ibid., 348.

一般にこのような手続き主義、図式主義、画一主義は、科学的探究、思想の深化や伝達において大きな役割を果たしてきた。しかしそれが救済論という領域に応用されることに問題がある。救済論におけるこのような図式主義は、もちろんルターだけによってなされたものではなく、長い歴史において伝統的に受け継がれてきたものであろう。われわれは、その歴史的跡付けをする力はこの論文において持っていない。われわれにとっての関心は、それが新約聖書とくにパウロ書簡に遡るものか否かということである。ルターに最も影響を与えたのはパウロであり、この詩編講解においても、特に罪論においてパウロ書簡が引用されており¹⁵⁴、また原罪論がパウロのみによってなされているということもルターは認めている¹⁵⁵。「全ての人が罪人である」ということは普遍的である、とルターが言うとき¹⁵⁶、もちろんそれはパウロの主張に基づいている。

さて、ここまで詩編 51 篇のルターによる講解から、ルターに潜む（しかもそれは現代のキリスト教にも残存する）救済論の図式主義について述べてきた。これはパウロの贖罪論を理解する上で準備的考察である。われわれの主題は、果たしてパウロにこのような図式主義があるのだろうか、ということである。このことを本論文 5 章で論じることとなる。ところでパウロ書簡（特にローマ書）に記された思想的記述なかでも救済論的記述は、パウロが回顧的 (retrospective) に記したものではないか、という問題に対する回答を明確にしておかなくてはならないであろう。ルターの救済論は、回顧的、存在論的、形而上的とは言えない。むしろ現実の救済過程として彼は捉えられている。あるいは存在論的かつ認識論的に理解されている。それではパウロの記述は、過去の出来事を理解したらこういうことであった、というもっぱら回顧的記述なのであろうか。このことについても本論文 5 章で触れることとなるであろう。

2-3-3 旧約聖書のその他の箇所

以上 2-3-1 および 2-3-2 によって、旧約聖書における代表的な原罪的記述について、パウロ後の解釈を視野に入れてその元来の趣旨を概観してきた。すなわち旧約聖書において、罪は宗教的、抽象的あるいは原罪論的に記述されてはいなかった、ということを上記の典型的箇所においてさえ確認することができた。そしてキリスト教史におけるこれらの箇所の解釈が基本的にパウロの理解に基づいていることも推定することができた。上記の箇所元来宗教的あるいは原罪的要素が皆無だと言い切ることはできないであろう。しかしそれにしてもそれらは具体的行為あるいは歴史状況から出発した罪論であり、抽象的、概念的、普遍的罪論ではない。

上記の 2 箇所以外にも、万人罪人が表現されているような箇所が旧約聖書にはあるが、それともパウロにおける存在論的罪理解とは趣が異なることも以下見ていくこととする。

パウロのローマ書 3 章における「正しい者はいない。一人もない」（10 節）から始まる旧約聖書からの引用箇所は、コヘレトの言葉 7 章 20 節および詩編 14 篇 1-3 節（およびその並行箇所

¹⁵⁴ ロマ 11. 32 (S. 343)、ロマ 3. 4 (S. 364)。

¹⁵⁵ S. 383.

¹⁵⁶ S. 388.

所である詩 53. 2-4) だと推測されている。パウロは自由に旧約聖書を駆使していたために、厳密な引用とはなっていないが、該当すると思われるそれらの箇所を見てみることにする。

コヘレトの言葉 7. 20 「善を行い、罪を犯さないような義人はこの地にいない (ולא יחטא וכי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב)」は、作者の徹底して現実的な人生観に因るものであり、だからこそそ人に依存するのではなく (21 節)、神を畏怖せよ (18 節)、という。15 節の善人が善のゆえに滅びることもあり、悪人が悪のゆえに長生きすることもある、という現実を踏まえ、20 節ではそもそも善人悪人と簡単に分けることはできない¹⁵⁷、という根本的に冷めた見方をしている。ここにおける罪は行為を前提としているものの、そこに含まれる万人罪人性をパウロは自身の救済論の柱として援用した。この文言自体がパウロの論理を援護することになるのだが、その背景には善人および悪人という概念への疑問があった。この箇所は人間の罪一般について考察しているわけではない¹⁵⁸。

また詩編 14 篇 1-3 節もパウロは自由に引用している。「善を行なう者はいない (אין עשה טוב)」と 1 節と 3 節に繰り返して述べられているが、これは「神はいない (אין אלהים)」(1 節) とうそぶいて悪事を行う人に対する応答である。これは具体的状況における預言者的な批判であり¹⁵⁹、創世記 6 章以下における洪水物語における人間への批判と相通じるものがある¹⁶⁰。この主眼は具体的歴史における人間社会への誇張的な批判であり、普遍的な万人罪人を述べているわけではない (14. 5 - 6 においては神に従う者、あるいは悪事を行うこともできない貧者の存在も記されている)。万人罪人的表現が、預言者的誇張表現の場合もあるし、詩的表現の場合もありうる。パウロにおいてもそのような意味で表現している箇所がなくはない (ロマ 11. 32 は詩的表現と捉えることもできよう)。いずれにしてもパウロはパウロ自身の文脈において上記の旧約聖書の箇所を引用している¹⁶¹。

預言者的な批判言説とされるノアの物語における創 6. 12 「すべて肉なるものが、地上において、その道を破壊したからである」は、万人罪人的言説ではありながら、例外的存在である義人ノアは「すべて肉なるもの」には含まれてはおらず、原理的な万人罪人を意図するものではなく、やはり預言者的な現状批判ととるべきであろう。創世記の原初史の他の物語同様に、創 6 章以下の洪水物語は、人間の悪とそれに対する神の罰、というモチーフが適用されている¹⁶²。この物語では、ノアを介して世界が回復する¹⁶³という限りにおいて破滅の先に救済を視野に入れており、その点では救済論の物語と行うことができるであろう。しかしノア以外の悪人は全て滅んでしまうのであり、ここにおける罪とそこからの救いは、パウロのような普遍的かつ個人的な贖罪論と

¹⁵⁷ T. Krüger, *Qoheleth (Hermeneia)*, O. C. Dean Jr. (trl.), Minneapolis, 2004, 141.

¹⁵⁸ 西村俊昭『「コヘレトの言葉」注解』日本キリスト教団出版局、2012年、394頁。

¹⁵⁹ A. Weiser, *Die Psalmen I. Teil (ATD 14)*, Göttingen, 1966, 110. 月本昭男『詩編の思想と信仰 I 第1篇から第25篇』新教出版社、2003年、189頁。The New Interpreter's Bible vol. 4, Nashville, 1996, 729.

¹⁶⁰ The New Interpreter's Bible vol. 4, 730.

¹⁶¹ 70人訳詩編14篇は、パウロのローマ書を逆に移入しているとうかがえる(月本『詩編の思想と信仰 I』183頁)内容になっている。

¹⁶² 月本昭男『創世記 I リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ』219頁。

¹⁶³ 月本前掲書、221頁。

は趣を異にしている。

その他にも旧約聖書において万人罪人的言説はそれぞれの背景において、様々な表現によってなされている。例えば詩編 143 篇 2 節 b にある「すべて生きる者はあなた（神）の前においては正しくない (כי לא יצדק לפניך כל־חי)」も確かに、全人類が罪にある、という表現である。詩人は神に向かって祈るしかないという状況において、神への訴えは自分自身の困窮に留まらず、全人類へと広がっており、C. ヴェスターマン以来この詩は「個人の嘆き」に分類されてはいるが、詩人の嘆きは個人的ということに留まっていはいない¹⁶⁴。

さらにコヘ 9. 3¹⁶⁵、王上 8. 46¹⁶⁶、ヨブ 15. 14¹⁶⁷などそれぞれの文脈において万人罪人的表現が確かなにされている。万人罪人はパウロの発見などではもちろんなく、旧約聖書においてもその後の歴史においても（本論文 3 章参照）、それは存在してきた。しかもそれが救済論の中で使用されたことはないとは言えない（神との関係において万人罪人的表現があり、その先の視点には神による救済があることがある）。しかし多くの場合それらは、具体的な歴史的状況の中での預言者的発言であり（エレ 5. 1 も参照）、あるいは義人であることが可能であることを前提とした上での表現である。後で触れるようにパウロが救済過程における前提条件としているような万人罪人は、旧約聖書には基本的にはないことをわれわれは確認することができる。

2-4 万人救済

新約聖書においてパウロは、神による救済を全人類に開かれたものと理解し、書簡の随所で述べている。それでは旧約聖書においては、そのような万人救済的記述はないであろうか。われわ

¹⁶⁴ この節を「人間の中に根を持つ罪」というように普遍的罪として解釈する者もいる。A. Weiser, *Die Psalmen II. Teil (ATD 15)*, Göttingen, 1966, 566. H. -J. Kraus, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, H. C. Oswald (trl.), Minneapolis, 1993, 538. など参照。そのような解釈はおそらくパウロに影響されたものであり、むしろ詩 51. 6-7 のように、ダイナミックな祈りにおける、神に向けた訴えであり、人間の弱さには神も責任があるとでもいうような詩人の叫びと解釈するべきであろう。F. -L. Hossfeld, *Psalms 3 (Heremeneia)*, L. Maloney (trl.), Minneapolis, 2011, 573 参照。この箇所について H. グンケルは「自らの罪に思いを寄せているが、そのことは詩全体の基調ではないので、その意味について過大に詮索すべきではない」(H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, 1968, 602)と述べている。

¹⁶⁵ 「人の子の心は悪に満ちている」(3b)。9. 1 - 12 は「死」がテーマであり、人の善悪は死の前では意味を持たないと述べている。R. E. Murphy, *Ecclesiastes (WBC 23A)*, Dallas, 1992, 91 および C. L. Seow, *Ecclesiastes (AncB 18C)*, New York, 1997, 304 参照。コヘレトの言葉のこの箇所でも善悪に関する相対化が問題となっている。

¹⁶⁶ 「罪を犯さない (לא־יחטא) 人はいない」(46b) は、エルサレム神殿の意義について述べられている文脈の中で、敵へと引き渡された者も、自らの行いを反省し、神に帰順し、神殿に向かって祈るならば、憐れんでください、と神に訴えている。この節を含む前後はバビロン捕囚という時代的背景において書かれたもの (M. Noth, *Könige I. Teilband, BK IX/I*, Neukirchen-Vluyn, 1968, 193) であるが、当該部分については付加説 (E. Würthwein, *Das erste Buch der Könige: Kapitel 1-16, ATD 11. 1*, Göttingen, 1977, 93n10) が有力である。

¹⁶⁷ 「なぜ人は清いことがあろうか。また女から産まれた者が正しくあろうか」(14 節) は神と人との関係において述べられているが、同様の思想はヨブ記には 4. 17 や 14. 4、25. 4 にも見られる。これらの発言はエリファズやビルダトだけではなくヨブ自身からもなされており、神との関係におけるこのような人間観はヨブ記の歴史的背景ではある程度常識であったことがうかがえる。ヨブ記におけるこれらの箇所は、神との対比における人間の無力を表現しており、救済論の文脈における表現ではない。

れはこの点においても、多様な表現の存在を旧約聖書に見るのであり、救済がイスラエルに留まらず諸国に及んでいるという記述は多数見出すことができる。もちろん多くの場合、イスラエルに対して語られており、預言や警告そして救済もイスラエルに限定されているのは事実である。しかし旧約聖書においても、万人救済的思想があることを以下に確認してみることにする。

ヘブライ語のアレフ (א) からタウ (ת) までを各節の冒頭に順番に並べた「いろは歌」である詩編 145 篇は、神への賛美の詩であるが、「すべて (כל)」という語が 17 回出て来る。そのうち「すべての人」を意味する場合は 12 回あり、「すべての肉なるものが神の聖なる名をたたえる」(21 節 b) という頌栄で締めくくられている。H. グンケルがこの詩の中核の一つであるとする 8-9 節¹⁶⁸の中では「ヤハウエの恵みはすべての者に そして憐みはその造られた者すべてに (טוב־יהוה לכל ורחמיו על־כל־מעשיו)」(9 節) という万人救済的表現がなされている。この定型的表現は賛美の形をとった信仰告白であるが、詩人はこれ以外の様々な文言¹⁶⁹をひとつに編集し、アレフからタウまでの美しい詩を構成している。18、19 節において「呼ぶ (קרא)」 「助けを求める叫び (שועה)」 という人間側の窮状をうかがわせる語も出て来るが、この詩における万人救済は必ずしも人間側の罪や悪を明確には前提としておらず、神賛美に終始していると言うことができる。

詩編 107 篇は、救済論的動詞であるガールが使われており (2 節)、神の救済が前面に出ている詩である。ただしそこにおける人間の状況は、罪というよりもむしろ貧困などの「苦しみ」であることが、「彼らは苦難の中でヤハウエに叫び求める 彼らの苦しみから救い出してください」という節が詩の中で繰り返される (6、13、19、28 節) ことからわかる。そしてその救済は「東から西から 北から南から」神が集めるという言葉でも表されている (3 節) が、ここで表現されている救済対象は、あくまでもユダヤ人である¹⁷⁰。このように旧約聖書における救済対象は、たとえ万人であるような表現がされていても、基本的には第一にイスラエルであるということと言えるであろう。

旧約聖書において「すべての民 (כל־גוים)」あるいは「諸国の民 (גויםあるいはגוים)」 「全地 (כל־הארץ)」 という語が多数使われており (גוים 400 回以上、עמים 200 回以上、כל־הארץ 24 回)、しかもそれが神の救済行為と関連付けられている。しかしそのような万人救済的表現においても、原則として対象はユダヤ人が中心である。ユダヤ人の優先性なしに、すべての異邦人に神への賛美を呼びかける詩 67 (「すべての民」「諸国の民」が使われている) なども存在するが、神からの救済が普遍的に全人類へと及んでいることを表していると思われる箇所はほとんどない。イザ 11. 10 における「諸国の民」が集う時についての描写も、ユダヤ王ダビデの血筋を表す「エッサイの根」を中心とするものであり、あくまでも中心であるユダヤ人から見た諸国、全人類である。

バビロン捕囚というユダヤ人にとって未曾有の苦難の中から出来た第二イザヤ (イザヤ書 40

¹⁶⁸ H. Gunkel, *Die Psalmen*, 610.

¹⁶⁹ グンケルは 1 - 2 節および 13 - 20 節もそれぞれ詩の中核であるとしており、またこの詩の編集過程はいくつかの手が加わっているとする (ibid., 610f).

¹⁷⁰ Gunkel, op. cit., 471.

－55 章) には、単なるユダヤ人の神という概念を越えた普遍的な神概念が生まれていることがうかがえる。第二イザヤにおいては、「諸国民」はイスラエルと並んで出てくるが、それでも救済の順番はイスラエルが先ず言及され、その後に諸国民である¹⁷¹。イザ 52. 10 で「ヤハウェはその聖なる腕をすべての民の目の前でまくり、地の果てまでの皆がわれらの神の救いを見る」という神の万人救済意志が表明されているが、諸国民が神の救済を見る一方で、神の方から諸国民にイスラエルに対するのと同様の積極的な救済を始動するまでには至ってはいない。神はイスラエルだけの神ではなく、万国の神ではあるが、預言者の第一の関心はやはりイスラエルである。しかしながら神の救済にユダヤを越えた普遍性¹⁷²が見られるのも事実である。

バビロン捕囚後の作であり、黙示文学的表現もなされているヨエル書でも、「すべて肉なる者にわたしの霊を注ぐ (אֲשַׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר) (3. 1) として、その万人性として老若男女や奴隷までも言及されている。また「ヤハウェの名を呼ぶ者はみな救われる (בְּשֵׁם יְהוָה יִמְלֹט) (3. 5) はロマ 10. 13 においてパウロが万人救済を述べる際に引用されている。しかしパウロがこの句において、ユダヤ人とギリシア人を同列に対象としたのに対して、ヨエル書ではあくまでもエルサレムの救いが関心であり、この際の「みな」はエルサレム住民全員を意味する¹⁷³。

また詩編 106 篇 43－45 節は以下のとおりだが、そこには罪とそこからの救いが表現されている。

- 43 かれは度重ねて彼らを救い出されたが、
彼らは自らの企てをもって反抗し続け、
彼ら自身の咎によって没落していった。
- 44 かれは彼らの苦難を見られた、
彼らの叫びを聞かれるなかで。
- 45 彼らのためにかれはその契約を思い起こし、
その豊かな慈愛にふさわしく思い直された。 (月本訳¹⁷⁴)

この詩的表現を図式的贖罪理解によって捉えることはできないであろう。図式的贖罪理解においては、罪人であることが必要条件となり、その後救済されることとなる。

このように旧約聖書における万人救済をパウロのそれと比較した場合に、その関心対象の相違が第一に指摘されるべきである。旧約聖書においては、イスラエルの優先的な位置づけという特徴があるのに対して、「異邦人の使徒」パウロにとって、万人救済は異邦人が先であり、最終的にイスラエルに及ぶというように逆転している (ロマ 11. 25f)。ところで旧約聖書における万人救済において、万人罪人は前提とされてはいない。そこでは万人救済が贖罪論の中に組み込まれ

¹⁷¹ 中沢洽樹『第二イザヤ研究』山本書店、1962年、143－145、190頁。

¹⁷² H. -J. Kraus, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*, Neukirchen-Vluyn, 1990, 144.

¹⁷³ J. L. Crenshaw, *Joel (AncB 24C)*, New York, 1995, 165. H. W. Wolff, *Joel and Amos (Hermeneia)*, W. Janzen, et al. (trl.), Philadelphia, 1977, 60.

¹⁷⁴ 月本昭男「われらは父祖たちとともに罪を犯し」(『福音と世界』2014年1月号、新教出版社所収、72頁)。

てはいない。しかしパウロは異なる。パウロの最終目的は万人救済の説明であるが、その前提として万人罪人を持ち出し、救済論に組み込んで説明している。これについては後述することとなる。

2-5 まとめ

以上、旧約聖書における罪論、救済論を見てきたが、そこにあるのは決して画一的ではない多様な思想と表現である。贖罪論についても、パウロと同様の「罪の赦し」としての救済理解が見られる場合もある。そしてパウロと等しく、罪を全人類に共通する属性と捉えるような表現も見られる。しかし、基本的には旧約聖書における罪概念は、宗教的、抽象的、普遍的ではなく、具体的、歴史的、行為的であるということと言える。

また旧約聖書における贖罪表現をパウロのそれと比較して、決定的に違うのは、贖罪論の論理構成である。旧約聖書においては、罪を前提としてそこからの救いこそが神による救済である、というような図式には統一され得ない多様性がある。パウロは、罪とそこからの救いを図式的に、プロセス的に理解していたふしがある。これは2-3-2でルターの贖罪理解に典型的に見られるものであるが、パウロにもルターがそのように理解した発端があることをわれわれは確認することになるであろう（本論文5章で詳述）。

3 パウロ時代のユダヤ教贖罪論

3-1 聖書外典偽典

2章で旧約聖書における贖罪論を見てきたが、ここではパウロ時代前後における贖罪論について具体的例を見てみる。このヘレニズム時代では、旧約聖書の贖罪論を継承しつつも、その内容の変化も見て取れる。そしてパウロは同時代の贖罪論を用いつつも、それらのある部分を自らの論旨に沿って強調するのだが、その前提として以下にパウロ時代のどのような言説があったかを知ることにする。

3-1-1 シラ書

前2世紀前半にエルサレムにおいてヘブライ語で記されたであろうとされるシラ書は、前2世紀後半に七十人訳としてギリシア語に翻訳された形で現存している¹⁷⁵。後代に付加された部分があるとの見方が有力であるが、パウロの時代背景を知る上で多くの材料を提供している。パウロの贖罪論と共通する思想が多く記されており、パウロ自身は全く独自の思想を新約聖書で披瀝したわけではなく、当時のユダヤ教思想に基づいているであろうことを裏付ける作品である。

「罪の赦し」については、洗礼者ヨハネにおけるそれ（3-3-2参照）と全く同じ使い方をされているのが見て取れる。シラ書において基本的には、「罪」は規範である律法を根拠にするもので、具体的な行為と考えられている。「主を畏れる者は彼の嘉せられるところを求め、彼を愛する者は律法に徹する (οἱ ἀγαπῶντες αὐτὸν ἐμπλησθήσονται τοῦ νόμου)」(2.16。村岡崇光訳¹⁷⁶。ギリシア語は七十人訳。以下シラ書の訳文とギリシア語については同様)あるいは「知恵とは、畢境、主を畏れることであり、知恵は律法の実践において極まる (ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου)」(19.20)という姿勢が本書の基本的な考えである。ヘレニズムの自由主義的風潮に接し、それを摂取しつつ、ヤハウエ信仰を中心とすることを堅持しなくてはならない時代の中であって、律法に則ることが主を畏れ、愛することであることから、罪を犯すことは神への反逆であり、神との関係の断絶と捉えられた。「主に心に向けて罪を去れ (ἀπόλειπε ἁμαρτίας)。彼に乞い願って躓かないようにせよ」(17.25)「子よ、罪を犯したら (ἥμαρτες)、二度と繰り返すな。過去のことについては (許し¹⁷⁷を) 乞い求めよ」(21.1)、「罪を犯したときには改心の^{じつ}実を示せ (ἐν καιρῷ ἁμαρτημάτων δεῖξον ἐπιστροφὴν)」(18.21b)、主は「罪を犯す許しはだれにも与え給わなかった (οὐκ ἔδωκεν ἄνεσιν οὐδενὶ ἁμαρτάνειν)」(15.20b)など罪への対処は決定的な問題であった。それに関連して罪の告白への言及がある(4.26)のは洗礼者ヨハネの

¹⁷⁵ ヘブライ語版についても68%相当のヘブライ語が現在特定されている (G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, ATD Apokryphen Bd. I, Göttingen, 2000, 23)。

¹⁷⁶ 「ベン・シラの知恵」(日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第二巻 旧約外典Ⅱ』教文館、1977年)所収。

¹⁷⁷ 「罪の赦し」について、村岡は「許し」と記しているが、本論文では原則として「赦し」と訳す。

場合（マコ 1. 5、ルカ 3. 6）と同様である¹⁷⁸。また罪人と敬虔な者とは明確に対峙させられている（3. 27、13. 17¹⁷⁹）。

このように罪は神から離反することであったので（10. 12）、罪の処断、罪の赦しは神との関係回復において根本的と考えられており、それこそが神による人間の救済の内実とされていた。「主はあわれみあり、恵みあり、罪を許し（ἀφίησιν ἁμαρτίας）、苦難のときには助けてくださる」（2. 11）とあるように、罪の赦しは神の特性であり、救済そのものを示している。従って人間としては「自分の罪について（許しを）祈り求める」（39. 5）ことこそがなすべきこととなる。

シラ書においては、贖罪は救済を表すものの、具体的な罪を離れ、より抽象的な救済そのものをはっきりと示す表現となっていない。しかしローマ書においてパウロが叙述している「力としての罪」、「実体化した罪」という観念は、シラ書にも記されている。27章10節の「獅子が獲物を待ち伏せるように、罪は不正を行なう者（ἁμαρτία ἐργαζομένους ἄδικα）を待ち伏せる」がそれである。もっともこのように個別行為であることを越えて、実体化した罪描写は、シラ書に限らず、他の七十人訳聖書にも見て取ることができる（例えばユディト記 11. 11、第二マカバイ記 12. 43、知恵の書 1. 4）。

以上のようにシラ書における贖罪論からわかるのは、その概念がパウロの贖罪論のそれと基本的には同じであるということである。後代のキリスト教におけるシラ書に対する高評価（ディダケー1. 6 など）は、その意味では必然的と言えよう。またそれは洗礼者ヨハネの贖罪論とも軌を一にしている。つまりパウロの贖罪論は、ユダヤ教の伝統の上であり、パウロ独自のものではないということである。パウロは当時のユダヤ教の救済論を宣教において使用した。それは罪と死との関係（シラ 25. 24、ロマ 5. 12）¹⁸⁰においても、全ての人間は罪責ある者であること（シラ 8. 5¹⁸¹、ロマについては本論文5章に詳述）についても言える。また終末時の審判が前提とされているという点においても、パウロ書簡や福音書を含む新約聖書諸文書が前2世紀以降のユダヤ教の伝統上にあるということが確認できる（シラ 2. 14、7. 17 参照）。但し、パウロの救済論がユダヤ人社会を越えて人類全体を視野に入れたことは、パウロの独自性であり、罪論、律法論においてパウロの特徴が顕著なものもその普遍的救済論に因る。

3-1-2 第4エズラ書

¹⁷⁸ 第一ヨハネ書 1. 9 「もし私たちの罪を告白するならば（ἐάν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν）、彼は真実で義しい方であるから、私たちのその罪を赦し（ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας）、私たちをあらゆる不義から清めてくれるであろう」（大貫隆訳「ヨハネ第一の手紙」『ヨハネ文書』岩波書店、1995年所収）においても告白が救済と明確に関連付けられている

¹⁷⁹ 「狼と仔羊、また同じく罪人と敬虔な者とがどうして協調できようか（τί κοινωνήσει λύκος ἀμνῶ οὕτως ἁμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβῆ）」。

¹⁸⁰ シラ 25. 24 「罪の根元は女にあり、彼女ゆえにわれわれはみな死ぬ運命にあるのである」。

ロマ 5. 12 「このため、一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が世に入ったように、全ての人に死は至った。皆、罪を犯したので」（拙訳）。

¹⁸¹ シラ 8. 5 「罪を捨てて心を入れかえつつある人を責めるな。われわれだれしも罰を蒙るべき身である（πάντες ἐσμέν ἐν ἐπιτίμοις）ことを記憶せよ」。

本書はラテン語、シリア語、エチオピア語、アラビア語、アルメニア語、グルジア語によるものおよびコプト語の断片として現存しているが、原典はヘブライ語あるいはアラム語であったというのがほぼ確かである¹⁸²。この書は明らかにエルサレム神殿崩壊後の状況を反映しており、後70年以降100年までの間に書かれた¹⁸³とされている。従ってパウロ後に記されたものだが、パウロの背景を理解するためには有用な書であると言える。この書はエチオピア語エノク書、シリア語バルク黙示録などとともにいわゆる「ユダヤ教黙示文学」に分類される。黙示文学の定義を明確にすることの困難さはクラウス・コッホ¹⁸⁴の既に指摘するところであるが、律法重視、律法違反に対する神の怒り、生前の行いに基づく最後の審判、最後の審判における救済などが重要な要素としてこの書にも記されている。このような諸要素は、洗礼者ヨハネにもパウロにも見られるものであり、前2世紀から後1世紀までのユダヤ教社会においてかなり広く浸透していた思想であるといえることができる。

この書には、黙示文学の時代と言える紀元前2世紀から後1世紀において顕著である「律法の普遍化」が見られる。「律法は滅びることなく、自らの栄光の中にあり続けるのです(*lex non perit sed permanet in suo honore*)」(9.37。八木誠一・綾子訳¹⁸⁵。ラテン語はウルガタ¹⁸⁶。以下同様)や「あらゆる人に是認された律法を(*ab omnibus probatam legem*)あなたが欲したもうたこの民にお与えになりました」(5.27)という時に、律法はもはや歴史的に形成されていったものではなく、超歴史的な存在へと崇められている。そして人間は悪行のために最後の審判に耐えることができない存在であり(7.72-73)、そこからの救済こそが神の憐みによってなされることとされる(7.132-139)。

「罪の赦し」という救済論的用語こそないものの、神の審判、律法重視という思想が罪とも関連付けられている(9.36参照)。「彼等は生前至高者の前で罪を犯し、終わりの時には至高者の前で審判をまさに受けようとする。彼らはその至高者の栄光を見る(*videntes gloriam Altissimi coram quem viventes peccaverunt et coram quem incipient in novissimis temporibus iudicari*)」(7.87。拙訳)とあるように、人は罪を犯すがゆえに終末時に厳しい裁きを受けざるを得ない。救済はその究極的審判の回避である。

そして第四エズラ書においては、「全ての人が罪を犯す」というパウロの救済論の基本的な要素が記述されているのは注目に値する。「すなわち生まれて来た者はみな不正に汚され、罪に満ち、そしてあやまちの重荷を負っているのだ(*omnes enim qui nati sunt commixti sunt*

¹⁸² ヘブライ語とアラム語については、ヘブライ語原典説の方がやや有力である。M. E. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, Leiden, 1991, 275-285. 日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』教文館、1976年、160、161頁。M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984, 414参照。E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, Edinburgh, 1986, 294.

¹⁸³ E. Schürer, *ibid.*, 300. M. E. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, 324. J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, Garden City, 1983, 520.

¹⁸⁴ K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970 (K. コッホ『黙示文学の探求』北博訳、日本基督教団出版局、1998年)。

¹⁸⁵ 日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』所収。

¹⁸⁶ *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, ²1975による。

iniquitatibus et pleni sunt peccatis et gravati delictis)」(7.68)あるいは「ほんとうに、
生れた者の中で不虔な振舞いをしなかった者は一人もなく、かつて生きた者の中で罪を犯さな
かった者は一人もありません (in veritate enim nemo de genitis est qui non impie gessit, et
de confitentibus¹⁸⁷ qui non deliquit)」(8.35)とあるとおりである¹⁸⁸。またローマ書と同様
に、最初の罪人としてアダムに言及しており、アダムによって罪がその後裔に及んだとして
いる。「つまり最初のアダムが邪悪な心の重荷を負って罪を犯し、打ち負かされたのです。それだけ
なく、彼から生まれたすべての者も同様になりました (cor enim malignum baiulans primus Adam
transgressus et victus est, sed et omnes qui ex eo nati sunt)」(3.21。その他に 3.25 -
26、7.116 - 118 参照)。

このように、アダムの墮落→罪がその後裔に波及→終末時の審判、という図式がパウロ時代の
ユダヤ教にかなり定着していたことがわかる。

3-1-3 エチオピア語エノク書

本書が時代を異にするいくつかの文書群の組み合わせであることは明らかである。それらの部
分相互に統一性が見られないからである。「譬えの書」と称される 37-71 章、「天の光の書」の
72-82 章、「夢の幻の書」の 83-90 章、そしてそれ以外の 1-36 章、91-108 章については、そ
れぞれさらに細かく分類される場合がある¹⁸⁹。したがって本書全体から構成された統一的思想を
構築することはできないものの、本書に表された記述が、新約聖書に影響を与え(例えばユダ書
14、15 にはエノク書 1.9、60.8、93.3 の引用がある)¹⁹⁰、パウロ書簡の思想的構造とも類似し
ているのが確認できる。本書それぞれの成立年代は前 2 世紀から後 1 世紀に亘る¹⁹¹とされている。
本論文の趣旨からして、パウロの贖罪論に関係する部分について取り出してみることにしたい。
なお本書の原本が何語で書かれたのかということについては、アラム語説、ヘブライ語説、アラ

¹⁸⁷ 八木はグンケルに従いこの語を confitentibus と読み換えている(『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』
419 頁注 21)。

¹⁸⁸ 7.46-48 では、「罪を犯さなかった者がいるだろうか」という反語を述べているが、そのために滅びに
至る者は全員ではなく、「創造されたほとんどすべての者 (paene omnes qui creati sunt)」(7.48) であ
るとしている。ここは、皆罪人であるがその中から救済されるのは少数である、という趣旨ではない。な
ぜなら 7.51 では「義人は沢山はいない、少ししかいない (non esse multos iustos sed paucos)」とも述
べられているからである。つまり「皆罪人である」ということと「一定数の義人が存在する」という思想
が並存している。この並存はローマ書にも見られる。

¹⁸⁹ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. I*, 6f. J. T. Milik は 1-36 章、91-108 章をそのままひと
まとまりとし、エチオピア語エノク書を 5 部分に分類している (Problèmes de la Littérature Hénochique
à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân, in: *HThR* 64, 1971, 333-378)。シューラーは 1-36、
37-71、72-82、83-90、91-105 章に分類し、106-8 章を補遺だとしている (*The History of the Jewish
People in the Age of Jesus Christ III-1*, 252f)。

¹⁹⁰ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. I*, 8-10。

¹⁹¹ 成立年代については、議論が分かれている。シューラーは全て前 2 世紀に出来たとする (*The History of
the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 256-259)。36-71 章は後 4 世紀頃までにキリス
ト信徒により書き換えられたという説 (J. T. Milik) もあったが、基本的には前 2 世紀に成立し、一部
91-107 章は後 1 世紀に非キリスト信徒によって付加されたという説が有力である (*The Old Testament
Pseudepigrapha Vol. I*, 7)。

ム語とヘブライ語の混合説があり、死海文書にアラム語版の一部が見られるが、全体が残存しているのはエチオピア語だけである¹⁹²。

エチオピア語エノク書に、「罪の赦し」を一般的救済論として用いられている箇所は見られない¹⁹³。しかし罪に関する記述については、パウロの罪理解に通じるものがある。終末時の審判という概念はエチオピア語エノク書の基本的な要素となっている。最後の審判において、罪人は裁きを受ける。そしてこの最後の審判の思想と密接不離なのが、罪人と義人の明確なる対照である。「わたし自身が彼らに目をかけ、義人たちに平安を飽くほど味わわせ、わたしの前に住ませたのである。しかし、罪人たちに対するわたしのさばきは近づいた。わたしは地のおもてから彼らを滅ぼす」(45. 6、村岡崇光訳¹⁹⁴、以下同様) という黙示文学に特徴的な言説は本書の基底をなしている。「いまこそ知るがよい。きみたちは滅びの日にそなえられているのだ。罪人たちよ、助かる望みはないと思え。お前たちは、大いなる裁きの日とお前たちの靈魂の患難となみなみならぬ困窮の日にそなえられたのであるから、あがないなどということもなく、この世を去り、死におもむくほかないのだ」(98. 10) に示されているように、地上における行いは終末時の審判に直結することがらである。「罪の赦し」について明示していないこのような言説であっても、洗礼者ヨハネの宣教やパウロの宣教と決して相反するものではない。洗礼者にとっても、パウロにとっても、善行と悪行による終末時の審判は廃棄されてはおらず、むしろ前提であり続けている。「神の怒り」というモチーフは、前パウロ時代においてもパウロ書簡および福音書においても一貫して存在する(エチオピア語エノク書 91. 7、マタ 3. 7、ルカ 3. 7、ヨハ 3. 36、ロマ 1. 18、2. 5、1 テサ 2. 16)。

エチオピア語エノク書における罪は、基本的に地上における行いである(63. 9「... わたしたちのいっさいの罪は公正に数えあげられることでしょう」、104. 7「... きみたちの罪は全部毎日記録されているのである」などを参照)。本書において罪人として挙げられているのは、経済的搾取者、政治的圧制者、社会的不正者などである¹⁹⁵。

しかしエチオピア語エノク書で罪論に関して特徴的なのは、サタン論との関わりである。本書における罪は、シラ書やローマ書のように「実体化した罪」あるいは「サタンと同義としての罪」ではない。人間の行いとしての悪行であることに変わりはないが、人間にそれを行わせている存在として墮落天使であるアザゼルが登場する。本書にサタンへの言及もあるものの(40. 7, 53. 3、54. 6、65. 6)、主にアザゼルが人間に不法を行わせる天使として描かれている。「全地はアザゼルのわざの教えで墮落した」(10. 8)、「エノクは席をたって行き、アザゼルに言った。『... きみが無法を説いたからであり、人の子らにきみが示したありとあらゆる瀆神、無法、罪のわざのためである』」(13. 1-2) と記されているとおりである。そしてアザゼルは最後の審判において神によ

¹⁹² *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, 6.

¹⁹³ 12章5節に「罪の赦し」という言葉が出てくるが、これは墮落した天使が地上で「罪の赦し」を得ることができない、という文脈で使われている。

¹⁹⁴ 「エチオピア語エノク書」(日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典Ⅱ』教文館、1975年)所収。

¹⁹⁵ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, 9.

って処罰される (10.4「主はまた彼ラファエルに言われた。『アザゼルの手足を縛って暗闇に放り込め』)。そして「罪は永久に暗闇にほうむられ、この日から永遠に現れることはない」(92.5) という表現もされている。

具体的な人間の行いとしての「罪」とその罪を行わせている「超越的存在」という本書における罪論は、ローマ書における行為としての罪と支配力としての罪という二重構造に類似している。但し、人間の行いを支配する超越的力があるという点においては同じであるが、ローマ書においてはサタン論よりも罪論に重点が置かれている (それについては本論文5章で言及したい)。

3-1-4 ソロモンの詩編

本書はギリシア語七十人訳およびシリア語訳で現存しているが、おそらくヘブライ語の原典から訳されたものとされている¹⁹⁶。年代は前1世紀から後1世紀の間であろうが¹⁹⁷、その内容からしてパウロへの影響¹⁹⁸の可能性が指摘されている。

本書がパリサイ派によるものか否かは議論されているところだが、いずれにしても律法遵守の基調が一貫しており、また義人と罪人の明確な二分法により (2.34-35, 3.11-12, 13.11 など)、正しい行いこそが神に良しとされることを強調している。そして罪人 (ἀμαρτωλός 七十人訳。以下同様) とは律法の違反者 (παράνομος あるいは ὁ ποιῶν ἀνομίαν) に他ならず (4.8-12, 8.8-9, 14.6, 15.8, 17.20)、罪人は神によって審判を受け、永遠に滅ばされる (15.12) とされる。従って救済は罪から清められること (καθαρισθῆναι ἀπὸ ἀμαρτίας) (10.1) など罪の処分と不可分とされる。それは神のみができる業であり、罪人の方では神を呼び求める者 (ὁ ἐπικαλούμενος) (9.6) となり、告白により (ἐν ἑξομολογήσει) (9.6)、神が罪を赦す (ἀφήσεις ἀμαρτίας) (9.7) こととなる。

罪の告白への言及という点では、洗礼者ヨハネの救済論¹⁹⁹およびパウロの救済論²⁰⁰と何ら異なるところがない。但し、ここでは罪とはあくまでも律法違反としての行為であり、パウロの二重の罪論 (本論文5-1-1参照) とは異なる。

3-1-5 シリア語バルク黙示録

本書はシリア語で現存しているが、オクシリニコス・パピルスにギリシア語の断片 (recto 12.1-13.2, verso 13.11-14.3) が発見されたこともあり、ギリシア語からの翻訳であることはほ

¹⁹⁶ J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, Garden City, 1985, 640. 土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』教文館、2010年、123頁。

¹⁹⁷ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 193f および *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, 640f は前1世紀に成立したとしている。

¹⁹⁸ 土岐『旧約聖書外典偽典概説』124-5頁。

¹⁹⁹ マコ1.5では洗礼者ヨハネによる救済告知において ἐξομολογῆν という同じ動詞が使われている。

²⁰⁰ ロマ10.9-10「あなたが口で主イエスを告白し (ἐὰν ὁμολογήσης)、心で神が死者から彼を起こしたのを信じるなら、救われる。心で信じて義に至り、口で告白して救いに至るのである。」(拙訳)。

ば間違いないとされている。原典はヘブライ語であろうという説²⁰¹が強いが、決定的であるとは言えない。エルサレム神殿崩壊を示唆する（32.2-4）と思われる記述が見られることから、後70年以降に執筆されたとされ、120年から130年頃の文書とされるバルナバ書で引用されていることや、第二次ユダヤ戦争への言及がないことから、成立年代は100年頃であろうとされている²⁰²。

その執筆年代からするとパウロ以後になるものの、内容からするとパウロ書簡（特にローマ書、コリント書）と類似する部分が多いことで知られている²⁰³。本書はユダヤ教黙示文学の代表の一つとされており、黙示文学の思想のパウロへの影響は今まで見てきたように疑う余地がない。パウロの背景を本書からも読み取ることは可能であろう。黙示文学の思想は洗礼者ヨハネにも見られることからすると、新約聖書時代における救済論の背景に、ユダヤ教黙示文学の影響があることは明白であろう。

本書に一貫するのは律法遵守ということである。律法こそが生命（38.1）であり、律法を遵守する者が終末の審判に耐えることができる（44.14-15）。このように終末時の生死を分ける規範たる律法であるので、律法崇拜、律法の普遍化（具体的規範から抽象的存在へ）をうかがわせる表現も見られる（59.2、85.14など）。

しかし基本的には具体的行為が律法違反かどうか重要であることから、義人と罪人に二分化されることとなり、前者は救われ、後者は滅びに陥ることになる²⁰⁴。これはパウロの思想と対照されるべきであろう。パウロはこのような律法に基づく義人と罪人の区分という思想を堅持しながらも、「全ての者が罪人である」ことを基本的主張としている。

本書では洗礼者ヨハネへと通じるユダヤ教黙示文学の特徴である「終末の審判」についても、重要な前提として言及されている（30.3、42.6-7、その他）。またアダムが罪を犯したことにより、万人に死が及んだ、ということについても再三言及されている（4.3、17.3、23.4、54.15、56.6、その他）。これについてはローマ書（5.12-14）にも記されているところである。しかしパウロは、アダムの罪によって死が万人に及んだ、ということに留まらず、アダムの罪により万人が裁かれ（*εἰς κατάκριμα* ロマ 5.18）、さらにアダムの罪によって多くの人が罪人となった（*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* ロマ 5.19。但しここでは万人ではなく、多くの人と記述している²⁰⁵）、と論を進めている。パウロはキリストによる万人の救済ということ、宣教の目的のために、当時受容されていた思想から出発して独自にいくらか変容させている。

²⁰¹ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, 616.

²⁰² E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-2*, Edinburgh, 1987, 753. *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, 617 では100年から120年の間としている。

²⁰³ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, 619.

²⁰⁴ 21.11 「もし歴史上多数の者が罪を犯したことがあったにしても、他の、少なからぬ者が義しく生きました」（村岡崇行訳。日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』）では義人は少数であり、罪人は多数であるとされている。その他 24.1-2 から義人と罪人への終末時の審判の前提が見られる。

²⁰⁵ 「一人の不従順によって多くの人が罪人とされ、一人の人の従順によって多くの人が義とされることになる」（拙訳）では、アダムとイエスを対置し、また両者の影響をも対置したレトリックを用いている。従ってここでは「万人が罪人」ではなく、「多くの人」と表現している。パウロが教義を構築しようとしたのではなく、あくまでも宣教を、場合によっては詩的表現によって、なそうとしていることがこのようなレトリックからもうかがえる。

本書はユダヤの12人の族長がそれぞれ遺言の形式で語る12の遺訓で構成されている。現存するのはギリシア語であるが、死海文書の中にアラム語およびヘブライ語による本書の断片が存在することもあり、元来はヘブライ語で書かれたであろうと推測されている。しかしその著者や成立年代については、議論が分かれているが、クムラン教団以前、ハスモン王朝期に遡るとされると同時に、その後の加筆編集はキリスト教徒によるともされている²⁰⁶。従って、本書の成立年代はパウロ時代の前後に大きく跨る可能性が高い。そして文書の個々の部分については、新約聖書への影響であるのか新約聖書からの影響であるのか議論が分かれる箇所もあり、いずれにしてもユダヤ教文書を基礎としてキリスト教的文書が追加されていると考えてよいであろう。

ここでは、本書における「サタン」あるいは「ベリアル」への言及に注目したい。これがパウロのサタン論または罪論とどのような関係にあるかを知るためである。本書においてサタン (ὁ Σατάν²⁰⁷) への言及は数箇所 (ダンの遺訓 6.1 「さあ子供たちよ。主を畏れ、サタンとその靈に気をつけよ」²⁰⁸。その他ダンの遺訓 3.6、5.6 およびアセルの遺訓 6.4 異読) だけであるが、ベリアル (ὁ Βερίαρ) については多数²⁰⁹言及されている。ベリアルは当時、神に敵対する勢力の表現として、サタンと同義と考えられていた²¹⁰。神と対立する存在であるベリアルは、人を迷わせ、悩ませ、滅びへと至らしめ、神から離れる場合には人を支配する (κυριεύειν ダン 4.7、アセル 1.8、ベニヤミン 3.3)。

ところでパウロ書簡において、ベリアルは1箇所 (2 コリ 6.15) のみ、サタンは7箇所 (ロマ 16.20、1 コリ 5.5、7.5、2 コリ 2.11、11.14、12.7、1 テサ 2.18) 言及されている。そしてそのいずれの場合でも、「支配する (κυριεύειν)」という語と組み合わせられてはいない²¹¹。「支配する (κυριεύειν)」がパウロ書簡に出て来るのは、5回であり、「支配する」主体は、「死がキリストを」(ロマ 6.9)、「罪があなたがたを」(ロマ 6.14)、「律法が人を」(ロマ 7.1)、「キリストが人を」(ロマ 14.9)、「わたしたち (パウロたち) がコリントの信者たちの信仰を」(2 コリ 1.24) である。ロマ 6.14 では、罪 (ἁμαρτία) が人を支配する存在として記述されており、ここでも人を支配するのはサタンやベリアルではない。その際の罪は、具体的行為ではなく、サタンと置き換えることが可能な勢力である。罪が人を支配し、人は罪の奴隷となる (δουλεύειν τῇ ἁμαρτία ロマ 6.6) という表現もされている。なぜパウロは、サタンなどの神に敵対する実体

²⁰⁶ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-2*, 768–771.

²⁰⁷ ギリシア語については、R. H. Charles (ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, ³1966 より引用。以下同様。

²⁰⁸ 笈川博一・土岐健治共訳 (日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』所収)。

²⁰⁹ ルベン 4.7、11、6.3、レビ 3.3、18.12、19.1、ユダ 25.3、イッサカル 6.1、7.7、ダン 1.7、4.7、5.1、11、ナフタリ 2.6、3.1、アセル 1.8、3.2、ヨセフ 7.4、20.2、ベンヤミン 3.3、4、6.1、7、7.1、2。

²¹⁰ 本書ではこの他に、悪魔 (ὁ διάβολος ナフタリ 8.4、6) という語も出て来るが、ベリアルという表現が最も多くなされている。

²¹¹ 「妨害する」「偽装する」「誘惑する」という語と結び付いて表されている。

的存在とされる者を主語とせず、罪を主語とする必要があったのだろうか。ここにパウロの意図が隠されていると推測される。個々人に付随する「罪」という概念に固執することで、個々人の責任、一人一人の罪責を問うという意図である。サタンが主体であれば、罪責はサタンに帰すべきであり、人の責任は問えない。「全ての人が罪を犯した」「全ての人が罪の下にある」というパウロの前提は、全ての人に罪責があり、同時に救われるべき存在であることを導く。

3-1-7 ヨベル書

ヨベル書は、前2世紀前半に書かれたであろうとされる第一エノク書に引用されており(ヨベル 4. 17-24 の引用)、また死海文書の中でも前150年から140年の間に書かれたであろうダマスコ文書 16. 3-4 にもヨベル書への言及があることから、前2世紀前半に元来ヘブライ語で書かれたであろうとされている²¹²。全体が現存しているのはエチオピア語によるものだけであるが、ヘブライ語(あるいはアラム語)からギリシア語に翻訳され、それをエチオピア語に重訳したのである²¹³。

本書は小創世記と呼ばれ、創世記に基づいて物語を展開しており、その根底には、「押し寄せるヘレニズム的世俗主義の影響を背景として、厳格な律法・祭儀規定の遵守を唱える」²¹⁴という姿勢がある。従って律法重視の思想で貫かれており、律法は超歴史的な存在(6. 14)とまでされている²¹⁵。そして律法違反こそが罪であり、神は人のそれぞれの行いに応じて裁き(5. 15²¹⁶)、罪は具体的な行為として捉えられている。前2・3世紀以降のこのような律法至上主義においては、その射程は当然律法を与えられたユダヤ人に限定される。ヘレニズムによる民族を越えた文化交流の一方で、ヘレニズムの流れに抗する民族主義が生じるのだが、律法重視は後者と軌を一にする。従ってユダヤ人から見た異教徒は敵(1. 19)であり、罪人(23. 23-24、24. 28)である。このような異邦人観はパウロも継承している。ガラテヤ 2. 15「私たちは生まれながらのユダヤ人であり、罪人である異邦人ではない」(拙訳)という記述がそのことを示している。しかしパウロは、このような一般的異邦人観から抜け出し、ユダヤ人と異邦人、奴隷と自由人、男と女の差別をキリスト論との関連で撤廃させている(ガラ 3. 28)。従ってパウロは、終末時の裁きにおいて、律法が与えられているか否かは全く問題にならない(ロマ 2. 12-16)と述べている。但しパウロは、「神は、各人の行為に従って報いる」(ロマ 2. 6)という前提をも決して放棄しなかったことは留意すべきである。

²¹² E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 311-4 および土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』213頁。The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2, 43f では前161年から140年の間としている。

²¹³ The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2, 43.

²¹⁴ 村岡崇光「ヨベル書」(日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典II』20頁)。

²¹⁵ 6. 14「この律法には時間の制約がない。それは永久のものである」(村岡崇光訳、以下同様)。本書の厳格な律法解釈や他国への敵意から、ハシディズムあるいはエッセネ派との関連を指摘する説や、クムラン教団と関連付ける説もある(The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2, 45f)。

²¹⁶ 5. 15「彼はすべてのものについて、大小にかかわらず、大なるものは大なりに、小なるものは小なりに、それぞれの道(行状)に応じてさばきたもう」。

ヨベル書における救済論的言説は、「罪の赦し」(15. 34)、「罪からの立ち返り」(1. 22-23)、「不義と汚れからのきよめ」(22. 14)、「咎の赦し」(22. 14)である。これは洗礼者ヨハネにおける「罪の赦し」の救済論と合致するものの、表現としては特に「罪の赦し」に固定されておらず多様である。この場合の罪は、守ることが可能であることへの違反であり、「全ての人が罪人」という考えは成り立たない²¹⁷。アブラハムはその行いにおいて非の打ちどころがなかった、とされており(23. 10)、パウロのアブラハム観(ロマ4. 1-5)と対照的である。

ヨベル書におけるサタン論としては、マステマ、ベリアル、サタンによる人間への影響が随所に述べられている(10. 1-2、8、11. 5、15. 31 その他)。マステマらが人間に罪を犯させ、滅びに導くのだが、そこから「全ての人が不可抗力に罪を犯さざるを得ない状況にある」ので「責任を問うことはできない」という結論には至っていない。

3-1-8 マナセの祈り

歴代誌下33章のマナセ王を題材としたとされている「マナセの祈り」は、神への短い祈りだが、キリスト教の救済論に通じる内容を保持している。歴代誌下では、諸外国の影響を受けたマナセが、偶像を造り、エルサレム神殿に異教の祭壇を築くなどの宗教政策を行ったが、結局アッシリアによって捕えられ、神に祈り願ひ、その祈りが聞き入れられる。「マナセの祈り」も、神への回心の祈りというモチーフであるが、自分の行った悪あるいは罪に対する神による赦し、という救済論が、パウロの贖罪論の背景説明として有効である。現存するものでは、2世紀末から3世紀初頭の『使徒たちの教訓』(Didascalia apostolorum)に収められたシリア語版が最古であるが、原本はヘブライ語なのかギリシア語なのか議論が分かれている²¹⁸。成立年代は前2世紀から後1世紀の間²¹⁹であるとされている。

本書はその「罪」と「回心」という内容から、パウロ時代のユダヤ教における救済論と合致するだけでなく、その救済論を受け継いだキリスト教の救済論とも違和感がないことから、後世のキリスト信徒にも好んで言及されている。13世紀のトマス・アクイナスは、マナセの祈り8節を引用して、罪人の救い(salus peccatoris)にとって必要な秘跡(sacramentum)について述べている(*Summa Theologiae* 3. 84. 5)²²⁰。16世紀のマルティン・ルターもマナセの祈り7節を引用し、マナセの祈りのような最適な祈りによって、罪の赦し(remissio peccatorum)が与え

²¹⁷ ヨベル21. 21には「人間の全ての行いが罪と邪悪である」との記述があるが、続く22節には「そのような者達の道を歩むな」と勧告しており、パウロにおける徹底的な「全人類罪人論」とは異なり、正しく歩むことの可能性を留保している。

²¹⁸ *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, 625f.

²¹⁹ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-2*, 731は年代について後3世紀以前としかわからない、としている。*The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, 627は前2世紀から1世紀の可能性を指摘している。

²²⁰ アクイナスは「マナセの祈り」ではなく「歴代誌下」と記しているが、その内容は「マナセの祈り」である。T. Aquinas, *Summa Theologiae IV (Biblioteca de Autores Cristianos)*, Madrid, 1951, 750. これは歴代誌下の末尾にマナセの祈りが接続しているラテン語訳聖書に則っており、ルターも同様に「歴代誌下」の末尾と記してマナセの祈りを引用している。

られる、と述べている²²¹。本書の著者はキリスト信徒ではあるまいかという意見もあったが、ユダヤ人によるものであることは今や疑われていない²²²。

本書において、人は全て罪人である、という思想は存在せず、義人と罪人両者の存在を前提としている。本書では、アブラハム、イサク、ヤコブという族長は、罪を犯さなかった人物とされている（8節）。そして罪人には義なる神による怒りが及ぶべきところを、回心（μεάνοια 8節。ギリシア語は七十人訳による。以下同様。）による救いが罪人にも与えられる。12節の「私は罪を犯しました。主よ、私は罪を犯しました。」（ἡμάρτηκα κύριε ἡμάρτηκα）という罪の告白と、それに対する神の大いなる憐み（ἐλεος 14節）による救い（σώζειν 14節）、という構図は、洗礼者ヨハネの宣教と全く軌を一にしている。但し洗礼者による救済論は、終末論と密接に結び付いているが、15節から成る短い本書において、終末論は現れず、むしろ著者は今この時の救済を願っている。

本書は罪人の救いを求める祈りという点で贖罪論を表現しているが、福音書で洗礼者ヨハネと結び付けられた「罪の赦し」（ἄφεσις ἁμαρτιῶν）とう定型句はない。七十人訳ギリシア語によれば13節において用いられている「解放」「赦し」を意味する動詞は、ἀφίημιではなく、ἀνίημιである。しかしこのことは、パウロ時代のユダヤ教的背景としての贖罪論の存在を証するという観点では問題とはならないであろう。罪とそこからの回心という基本的構図は、パウロ時代におけるユダヤ教贖罪論→パウロの贖罪論→キリスト教贖罪論という系譜において、維持されたのである。

3-1-9 ソロモンの知恵

「ソロモンの知恵」は前1世紀から後1世紀の間²²³に元々ギリシア語で記された²²⁴というのが大多数の学者の一致するところである。アレクサンドリアで記されたのではないかという説²²⁵があるが、E. シューラーが述べているように、この時代におけるユダヤ文学の特徴である「ヘブライの伝統とギリシアの伝統²²⁶の融合を独自の形でおこなっており」²²⁷、ギリシア哲学の影響を受

²²¹ M. Luther, *Confitendi Ratio*, in: *WA 6*, Weimar, 1966, 158. ルターはマナセの祈り7節を引用している部分の直前では、1ヨハ1.9「わたしたちの罪を告白すれば、真実かつ正しくも、罪を赦し、全ての不正からわたしたちを清めてくださるだろう」を引用しており、神による赦しに際して、マナセの祈りのような祈りをすべきだと述べている。また1520年に公にしたこの文章 *Confitendi Ratio* の末尾には、マナセの祈り全文が掲載されている（S. 169）。

²²² *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, 628 では、ディアスポラではなくパレスチナのユダヤ人によるものであろうとされている。

²²³ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 568. M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 301.

²²⁴ E. Schürer, *ibid.*, 572. M. Stone (ed.), *ibid.*, 312.

²²⁵ M. Stone (ed.), *ibid.*, 312.

²²⁶ ギリシア思想の例として、魂と肉体の二元論が挙げられる。8.19-20「わたしは生まれがよく、運よくよき魂に恵まれ（ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς）、あるいは善良であったがゆえに、汚れなき体に（εἰς σῶμα ἀμίαντον）入ることができた」や11.17「というのはあなたの全能のみ手は、形のない資料から（ἐξ ἀμόρφου ὕλης）世界をつくり、…」にはアリストテレスの形相と質料の思想が見られる。（関根正雄「ソロモンの知恵」、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第二巻 旧約外典Ⅱ』教文館、1999年、352頁注13。

ける中で「偶像崇拜に対して抗すべく主張している」²²⁸。

この書では律法への言及は多くはないものの、やはり律法を「朽ちざる光(τὸ ἀφθαρτον νόμου φῶς)」(18. 4。関根正雄訳。ギリシア語は七十人訳。以下同様)を放つものとし、神に従うための指針と位置づけている。そのため律法に従う者と背く者としての義人と罪人の存在を前提とし、義人は神によって守られ、不義なる人は裁かれる存在として描かれている(3. 1、4. 7、10、16参照)。しかし黙示文学の基本的概念である終末論は、この書では影をひそめ、裁きと終末論は結びついて表現されてはいない。例えば11. 16「誰でも犯した罪によって罰せられることを(δι' ὧν τις ἀμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται)、彼らが思い知るためであった」における罰も、終末時と関連付けて記されてはいない。

パウロのローマ書1章における悪徳の列挙および他者の悪徳の是認(ロマ1. 31)と同じことが、ソロモンの知恵14章に記されており(14. 22「それから神の知識につき迷うだけで足りず、無知による大きな戦いの中に生きつつそれらの災いの状態を平和と呼ぶ」参照)、そのような罪を犯す者への処罰(ἡ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη14. 31)が宣言されているという点でもパウロの叙述と一致する。ソロモンの知恵においては、特に偶像崇拜という罪に対して警告が発せられており(15. 13「泥を材料にもちい器や像の形を、作り出す者はすべての人にまさり、自分が罪を犯していることを知っている(οὗτος γὰρ παρὰ πάντας οἶδεν ὅτι ἀμαρτάνει ὕλης γεώδους εὐθραυστα σκεύη καὶ γλυπτὰ δημιουργῶν)」、パウロが第一コリント書において偶像崇拜を主要なテーマとして語っている²²⁹こととも軌を一にしている。パウロ書簡と本書の思考形態の共通性はしばしば指摘されているところである²³⁰。しかしパウロがローマ書で述べている「罪と死の因果関係」については、本書においては「悪魔と死の因果関係」として記されている(2. 24「だが悪魔の嫉妬によって死は世界にはいった φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον」)。

本書における救済論の表現として「罪の回心²³¹(ἐπὶ ἀμαρτήμασιν μετάνοια)」(12. 19)が出て来る。続く12. 20から見て取れるように、悪行は人を死に至らしめるものであり、その人を悪から離れさせることが救済である。これは前2世紀頃からパウロ時代に至るユダヤ教における基本的な考え方である。11. 23に「総てのことがお出来になるので、あなたはすべての人を憐み人々の罪を見過ごして回心²³²に至らせる ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾶς ἀμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν」と記されているように、回心するのは本人であるが、回心させるのは神である。このように「罪」と「回心(メタノイア)」を用いた救済論表現は、

邦訳は関根による。ギリシア語は七十人訳)。

²²⁷ E. Schürer, op. cit., 568.

²²⁸ ibid., 568.

²²⁹ 偶像、偶像崇拜を意味するギリシア語(εἶδωλον, εἰδωλόθυτος, εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία, εἰδωλεῖον, κατείδωλος)が新約聖書に33か所出て来るが、そのうちの16回が第一コリント書である。

²³⁰ パウロが「ソロモンの知恵」を知っていた可能性はかなりある。E. Schürer, op. cit., 573参照。

²³¹ 関根訳では「罪の悔い改め」であるが、本論文においてはμετάνοιαを「回心」で統一する。

²³² 同上。

洗礼者ヨハネの宣教そのものである。この点においても、洗礼者ヨハネの救済論がユダヤ教救済論の伝統の上にあることが明らかである。さらにその延長線上にあるパウロでは、ハマルティア一への言及が非常に多く、ローマ書だけでも48回出て来る。パウロは当時のユダヤ教思想を背景としつつハマルティアーという語を駆使して伝道したのである。

3-2 死海文書

1947年を皮切りに、死海西岸のキルベト・クムランの11の洞窟から発見された文書から、クムラン教団の存在、その思想と生活が明らかにされた。それが当時のエルサレム神殿を中心とする祭儀宗教への批判を持った教団であり、祭儀と道徳的生活を旨とする共同体を形成していたことは特徴的であった。従ってこの教団に入会しようとする者は、そのような生活を実践することを決意し、教団は彼をその決意に値する人物であるかどうかを見究めるということを行った。クムラン教団が閉鎖的な共同体であったのは、その理想からすると必然的であった。

クムラン教団による死海文書は、約930点の羊皮紙写本であり、エルサレム教団と距離を置いた共同体の文書として、当時のユダヤ教のグループの一つの文書にすぎないということは考慮しなくてはならないであろう。そうではあっても、その内容は旧約聖書の伝統にのっとり、3-1で見てきた外典偽典文書とも重複する思想が多く存在する。クムラン教団が少なくともエッセネ派と密接な関係があったであろうということは、否定することができない。また死海文書と洗礼者ヨハネの思想の親和性および新約聖書と死海文書の多岐に亘る類似性²³³は指摘されているところである。

パウロの贖罪論についても、死海文書とパウロの罪論、救済論の類似性が散見される。3-1でわれわれが見た旧約聖書外典偽典の罪論、救済論とパウロのその類似性を考慮すると、クムラン教団の特殊性にも関わらず、ユダヤ教贖罪論に共通する土壌が死海文書にもあることは、読み取ることができる。以下の4つの死海文書によって確認していきたい。

3-2-1 共同体の規則 (1QS)

前1世紀に、クムラン教団の規則の役割を持つ「共同体の規則」²³⁴ (以下1QSとする) が書かれたとされている²³⁵。この文書もやはり律法の絶対的権威を基本としている。8.20-23に「またこれは完全に聖なる人びとが相携えて歩むべきおきてである。彼が命じ給うたように完全なる

²³³ 日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説—』山本書店、²1966年、78頁。

²³⁴ 従来「宗規要覧」(Manual of Discipline) と呼ばれることが多かったが、現在は「共同体の規則」や「共同体の規律」(Rule of the Community) という名称の方が使われている。後者の方が文書の内容の実態に即している。

²³⁵ 日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説—』87頁。長窪専三『古典ユダヤ教事典』教文館、2008年、160頁。E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III -I*, 384. 但し前2世紀後半という説もある(D. Dimant, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 498)。

道に歩む人びとの聖なる会議に入るすべての者、その者の中に故意にあるいは怠けて、モーセ律法 (תורה מושה) の一つをも犯す者があれば、みな共同体の会議から追放し、二度と帰ってこぬようにする。…」(石田友雄訳。以下同様²³⁶) とあるとおりである。従って悪を行わず、善を行なうべきことが文書の冒頭に指示されている (1.2-7)。この律法重視の方針はパウロ時代のユダヤ教において様々なグループが存在していても、どのグループにあっても基本的なことであった。

そして定められた審判 (משפט נחרצה 4.20) つまり終末時においては、悪を行う者には神が、「永遠の滅びへの大いなる審き」(מ' שפטים גדולים לכלת עולם) 5.12-13) へ至らしめる。このような終末の審判の時に至るまで、光と闇が、真実の霊と不義の霊が戦うというのが1QSの内容である。この二元論における悪の勢力の方の支配者がベリアル (בליעל) である。ベリアルの支配の下でイスラエルの子らは罪を犯す (1.23-24。なお1.23には本論文2章で述べた「罪」עון פשע חטאת が全て記されている)。人々はベリアルの支配の下 (בממשלת בליעל 1.18) で、悪、不正、罪を犯すが、パウロがローマ書で述べたような「罪が支配した」(ἐβασίλευσεν ἡ ἀμαρτία 5.21。その他6.12、14参照。但し6.14の動詞はκυριεύειν) という表現は見当たらない。本書ではベリアルや不義の霊が人をして罪を犯させる。パウロの方は「ベリアルが支配する」あるいは「サタンが支配する」と言わずに、「罪が支配する」と言ったのは決して意図がなかったわけではない。パウロがベリアル (2コリ6.14) またはサタン (ロマ16.20、1コリ5.5、7.5、2コリ2.11、11.14-15、12.7、1テサ2.18) に言及する時、人はそれらの支配下にある全く無力な存在としては描かれていない。サタンによって誘惑されたり (1コリ7.5、2コリ2.11)、妨害されたり (1テサ2.18)、傷つけられたり (2コリ12.7) するのが、パウロ書簡ではあくまでも悪行の責任の所在は人間にある。パウロの罪論あるいはサタン論は、キリスト論に基づいた救済論のために述べられており、それは終末 (eschatology) と関わりと共に「実現された終末」(realized eschatology) と結びつく。キリストの出現によって、最終的には終末における救済がなされるのだが、すでに救済は到来したからである。キリスト論から派生する限り、「まだ」(not yet) と「もう」(already) は必然的に両者とも不可欠になってくる。ベリアルやサタンに対する勝利は、「まだ」来ぬ終末時に最終的になされることであり、パウロが述べ伝える「もう」来た救済にとっては、ベリアルやサタンを相手にするだけでは不十分になってしまう。同様に、本書の二元論 (例えば3.26以下に記されている「真実の霊」と「不義の霊」など) とパウロの二元論も異なる。パウロが主に主張した二元論は「肉」と「霊」であり (ロマ8章、ガラ5章)、一人の人間における「肉」と「霊」の戦いである (2コリ6.14-16の二元論は別として)。これもキリスト論を出発点としていることからの当然の帰結であり、イエス・キリストによって原則的に「霊」が「肉」に勝つのだが、人が生きている限り「肉」から離れることはできないから、最終的には終末に決着がつき、終末においてキリストが全ての敵対する勢力を滅ぼす (1コ

²³⁶ 「宗規要覧 (1QS)」(日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説—』所収)。

ヘブライ語は、J. H. Charlesworth, et al. (ed.), *The Dead Sea Scrolls Volume 1*, Tübingen, 1994 による。

リ 15.24 参照)。

さて本書における救済論にとって決定的なことは、「クムラン教団の共同体に入ること」である。この共同体に加わるという契約に入ることが、救済に至ることにつながる。そういう意味では死海文書の救済論は、個人指向であるとともに共同体指向であると言える。神は共同体を救済するのであり (3.7-8, 11.8-9)、個人にとっては共同体に契約に入るかどうかが重要である。クムラン教団は自らをエルサレム神殿に代わる真の神殿であると考えていた²³⁷という点では革新的であり、同時に閉鎖的性格を堅持していた。その閉鎖性について洗礼者ヨハネが異議を持った可能性は低くない。

本書の救済論は、終末における究極的救済を視野に入れている (4.19-22 その他)。このような本書の特徴を踏まえた上で、やはり本書においても「罪」と「罪の処分」こそが救済の表現となっている。「罪の赦し」(יְסוּחַ לְכַפֵּר עוֹנוֹתַי 2.8, יְסוּחַ כּוֹל עוֹנוֹתַי 3.6-7, יְסוּחַ מְכּוֹל עוֹנוֹתַי 3.7-8) が神による救済であり、そのために共同体の成員となる際に、自らが罪を犯した者であることを告白しなくてはならない (1.24-2.1)。ここで救済以前の人に前提とされている「罪」は2章で見たように、様々な用語で表現されている (עוֹן 1.13, 2.8, 17, 3.7, 8, 22, 5.15, 8.3, 11.9, 14, פֶּשַׁע 1.13, 3.22, 9.4, 10.11, 11.3, 9, חַטָּאת 1.13, 3.8, 22, 11.9, רִשְׁעָה 4.21, רָע 5.1, 14, אֲשָׁמָה 1.10, 9.4) が、いずれにしても救済されるべき悪行をした人の状態を示している。このヘブライ語文書でも、ギリシア語のハマルティアーの一語では済まさない多様な「罪」の表現をしてはいるが、「罪」なるマイナス状態からの回復としての「贖罪」が救済を意味するということは言える。

3-2-2 ダマスコ文書 (CD)

ダマスコ文書 (以下 CD とする) は、1896年にカイロのゲニザで発見された二つの異なる系統の写本 (写本 A、写本 B) である。その内容から、コラム 1-8 および 19-20 が前半、9-16 が後半であるとされている²³⁸。「イスラエルを離れてダマスコに来た」とダマスコの地名が出て来る (6.5, 7.19, 19.34, 20.12) ことや、その内容の他の死海文書との違いから、クムラン教団の文書ではないのではないかと疑問もあるが²³⁹、1947年以降クムランの第四洞窟で発見された断片 (4QD) が CD に類似していることから、一応クムラン教団の文書と推定されている。本文書原文は前100年以降まもなくに記されたであろうことはほぼ学者間で一致している²⁴⁰。

この書には特に「契約」(בְּרִית) という語が頻出する。神との契約 (בְּרִית אֱלֹהִים) に入る者に語りかけている。1QS ほどではないにしても、やはり悪人と義人、契約に入る者とそうでない者の

²³⁷ M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge, 1985, 49.

²³⁸ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 389.

²³⁹ CD がクムラン教団によることへの疑問点については、J. H. Charles, et al. (ed.), *The Dead Sea Scrolls Volume 2*, Tübingen, 1995, 6f を参照。

²⁴⁰ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 395f.

D. Dimant, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 490.

二分法が見られる。そして律法遵守が中心であることは、「モーセの律法、そこに全てが述べられているからである」(16.2 **תורת משה כי כה הכל מדוקדק**²⁴¹) から明らかである。従って神は正しい行為を人に求め(1.10 その他)、悪行に対して神は怒り(2.1、5.15-16、19.31 その他)、罰を与える(3.4 その他)。しかし神は神を畏れる者に救いと正義(20.20 **וצדקה ליראי ישע**)を現わすことができることも記されている。そのためには、自分たちが罪人(אשימים)であることを知る(1.9)ことが前提となる。そして罪の告白から赦しへと至るプロセスは、洗礼者ヨハネの贖罪を思い起こさせる。「もし違反したならば、罪人なのだから、告白して立ち返らなければならぬ」(15.4 **אם עבר אשם הוא והתודה והשיב**)とあるとおりである。そして本文書においても「罪の赦し」は救済論一般の言い回しである。「罪(פשע)におぼれる人々」(3.17)に対して神は、「罪を償い、咎を赦す」(3.18 **כפר בער עונם וישא לפשעם**)。2章で述べたキッペール(כפר)を用いて贖罪を表現する箇所が本文書では散見される(2.5 **בער שבי פשע לכפר**。4.9-10 **לכפר על עונותיהם**。14.19 **ויכפר עונם** など)。また「立ち返る」(שוב)という動詞で、「罪」に該当する単語を用いずに、負の状態を脱し、正の状態へ回帰することを表現する場合も見られる(8.16、15.4、7、16.1、20.5)。

これらの贖罪的表現にも関わらず、本文書でもパウロのような「全ての人が罪人である」という思想は皆無である。正しい人とそうでない者は、それらの人の行為によって峻別され、両者の存在が前提とされている。人を支配し悪を行わせるベリアルについて言及されている(4.13、15²⁴²、8.2、12.2、19.14)ものの、ベリアルにより必然的に全ての人間が罪を犯す、ということはない。

以上のように、本文書の贖罪論は同時代の他のユダヤ教文書からの逸脱は見られない。この文書からもパウロの贖罪論は同時代のユダヤ教贖罪論の伝統の上にならながらも、同時に「全ての人が罪を犯した」というテーゼの強調にパウロの独自性があることが浮き彫りにされる。

3-2-3 感謝の詩編(1QH)

「主よ、感謝します(אודכה אדוני²⁴³)」あるいは「主よ、あなたは讃えられます(אתה אדוני ברוך)」という定型句で始まる詩が多く見られることから「感謝の詩編」と呼ばれるこの文書からも、罪論の有益な示唆を得ることができる。

本文書はイスラエルの考古学者E.L. スーケニク(Sukenik)によって編集され、1954~5年に発表されたが、二つの明らかに著者の異なる写本からなっている。その後J. カルミニャック(Carmignac)らによる断片の研究により、スーケニクとは異なる配列が説得的にいくつか提唱されている(本論文では一応スーケニクの校訂を用いる)。また単一の作者によるも

²⁴¹ ヘブライ語はJ. H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls Volume2*による。

²⁴² 4.17-18にはベリアルによってイスラエルの人々が陥れられることとして、不貞、傲慢、聖所を汚すことの三つが挙げられている。

²⁴³ ヘブライ語は、F. G. Martínez/E. J. C. Tigchelaar (ed.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition Volume1*, Leiden, 1997による。

のではなく、何人かの作者が異なる時期に書いたものを集めたのであろうとされており²⁴⁴、編集時期は前1世紀²⁴⁵だとされている。

二元論的戦い(3.19-36など)と裁き(4.19など)を基調とする1QHにおいて、ベリアルへの言及は多数あり、ベリアルの暴虐に陥った人々は禍をもたらず(3.32-36)が、ベリアルのたくらみは神によって退けられる(4.12)と記されている。

1QHにおいては、「生命(נפש)」を「救う(ישע)」、「贖う(פרה)」、「解放する(פלט)」という「生命」を目的語とする救済論の表現が目立つ(2.23、32、35、3.19、5.17-18、9.33)が、それ以上に「罪」と「罪の赦し」という表現が多様な形で表れている。本書における「罪」は、本論文2章で詳述したいくつかのヘブライ語を用いている。ここにおいても、ハマルティアーというギリシア語によって集約された罪概念とは異なる多様な表現が見られ、贖罪論が確かに存在するが、パウロのような「人は皆罪人であり、罪は赦されなければならない」という一元的な色彩は見られない。

アシュマー(אשמה)は随所に出て来るが、神に反する悪行を意味し²⁴⁶、すなわち人の行為の善悪が決定的に大事であることが前提となっている。神は正しい行いをする者と悪行をする者とを区別し、悪行を為す者を全て罰する(7.12)。ここでもユダヤ教の伝統にのっとり、人間は善行をすることができるという可能性は堅持されている。

また1QHでは、2章で概観した旧約聖書における多様な罪概念を継承しており、ハッタート(חטאת 1.22、25、6.6、11.20はハッターア-חטאה)、ペシヤア(פשע 2.9、4.35、6.6、7.30、9.13、11.10)、アーヴォン(עון 1.22、25、27、4.37)が全て出て来る。「罪の赦し」に関しては、同じく本論文2章で概観した贖罪的動詞キッペル(כפר 4.37)、パーダー(פרה 2.32、35、3.19)が出てきており、それ以外にも清めるという意味のターヘル(טהר 4.37、6.8、11.10)、救うという意味のナーツアル(נצל 3.5、7.17)も使われている。またサーラハ(סלה)と同根の名詞セリーハー(סליחה 5.2、6.9、7.30、9.34、10.21)も使われており、多様な表現がされている。

神の慈しみ(חסד)と憐み(רחמים)により、「まことにあなたは不義を贖い(כפר עון)、あなたの義によって[人間を]罪責から[潔め]たもう(טהר מאשמה)」(4.37。中沢訳²⁴⁷)という贖罪論としての救済論が1QHを貫いている²⁴⁸。このようなユダヤ教救済論の表現の他に、1QHではパウロの原罪論(全ての人が罪人)に似ている表現もされている点が特徴的である。それらの箇所について検討してみることにする。

「人間には義がない」(4.30、9.14-15、12.31)と「胎内から白髪に至るまで」(4.30)罪の中にあるという言説が、パウロの原罪論を連想させる。しかしこれらの箇所における眼目は、「神

²⁴⁴ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 454f.

²⁴⁵ M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 523.

²⁴⁶ アシュマーを中沢洽樹は「罪責」と訳している。「感謝の詩編」(日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説—』所収)。

²⁴⁷ 『死海文書—テキストの翻訳と解説—』174頁。[]は破損による推定。

²⁴⁸ 6.6-9では、罪を表すハッターア-とペシヤアを用いて「ペシヤアから立ち返る」、「ハッターア-を捨て去る」という人間側の決意に呼応して、神は悪行を潔め、救いの裁きをなすことが記されている。

と人間との決定的相違]、「人間が神に及ぶことなどできない」という文脈である。ところがパウロの救済論は、神と人との断絶を含意しつつも、それが論理における前提条件の役割を果たしている。「赦しなしには[御前に]救われるための義はない (בלוא סליחה [] להנצל מפ [] אין צדקות)」(7.17) という表現は確かに救済論だが、これは1QHの作者である詩人自身の叫びであり、詩的表現である。この箇所の前には「私には無い (אין לי)」(7.17) という「私に」(לי) という言葉があり、この箇所の後には「私はより頼む (אני שענתי)」(7.18) と「私」を強調する代名詞 (אני) を用いていることから、この箇所が詩人自身の告白であり、「万人に義はない」ということを救済論の論理上の前提としているわけではないことがわかる。ただし、必ずしも詩人自身の一人称的独白に限るとも言えず、「裁かれるときに、誰があなたの御前で義しいだろうか (ומי יצ[ר]ק לפניכה בהשפטו)」(7.28) と詩人が救済を視野に入れて (7.30) 述べるとき、それは詩人個人の告白であることを越えて、万人が対象とされていると言えるであろう。「感謝の詩編」における詩的表現は、教義学的体系を述べているものではない。もちろんパウロも教義学の体系を述べることを意図していたわけではなく、詩的表現をしていると理解すべき箇所がある。例えばローマ 11.32 「神は全すべての人を憐れむために、全すべての人を不従順へと閉じ込めた」というパウロの原罪論的言説を教義として理解するべきではないであろう。それはその後続く「ああ深いか、神の富と知恵と知識は (ὁ βαθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ)」(33 節) からわかるだけでなく、パウロ書簡に見られる非論理的な詩的性格の一端を示しているといえる。

1QH の原罪論とパウロの原罪論の類似性にも関わらず、やはりパウロの罪論、贖罪論には詩的表現ということだけでは済ますことのできない構造的論理があることも明らかである。これは本論文5章で述べることになるが、パウロにおいては、詩的独白と教義的表現が微妙に混在している。

3-2-4 戦いの巻物 (1QM)

「戦いの巻物」は、光の子らと闇の子らの戦い (1.1 その他多数) という表現に明らかなように、二元論的戦いを記し、黙示文学的色彩を持っている。本書が異なる複数の作品を編集したものであることについては研究者の一致を見ており²⁴⁹、前1世紀から後1世紀初頭に編集されたものである²⁵⁰。

この二元論的戦いは、終末論であると同時に現実の戦いをも視野に入れたものである²⁵¹。戦いは祭司をリーダーにし、その際の具体的兵法についても詳しく記されている。この書でもベリアルは随所に言及されており、ベリアルが闇の子らをして罪を犯させる (13.11)。罪は具体的行為であり、本書においてはベシヤア (פּשע)、ハッタート (חטאת)、アーヴォン (עון) などの用語

²⁴⁹ M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 517.

E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III-1*, 399f.

²⁵⁰ E. Schürer, *ibid.*, 398. M. Stone (ed.), *ibid.*, 515.

²⁵¹ 木田献一「戦いの書概説」(『死海文書—テキストの翻訳と解説—』所収) 125頁。

はほとんど使われておらず(11.4にはペシャアが出てくる)、悪行を意味するアシュマー(אשמה)、アーシャーム(אשם)が随所に出てくる(6.17、11.11、12.12、13.4、11、15、14.3)。このような悪行を行なう者に対して神は怒りの裁きを行い、闇に勝利する(3.9、4.3-4、13.13-16など)という。

本書の二元論的戦いは、パウロの霊肉の二元論的戦いとは異なる。またパウロのような「人たる者は全て罪の下にある」という思想は全く見当たらない。ベリアルは人を支配するが、万人がベリアルの影響下にあるわけではなく、闇の子だけがその指示によって行動する。パウロがローマ書において「罪の支配」(5.21、6.6、7)が万人に及んでいることを述べているのに対して、本書では「罪」も「ベリアル」も万人を支配するものではない。ベリアルは敵意に満ちた計画を立て、罪深い支配(במשרת אשמתו)を行う(13.4)が、それはパウロの述べるような、「罪が支配した」(ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ロマ5.21)とは異なる。パウロでは、全ての人がイエス・キリストにある救済を必要とする罪人であることが強調されており、パウロの「罪の体」(τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας ロマ6.6、σὰρξ ἁμαρτίας ロマ8.3)と1QMの言う「罪の体」(אשמה בשר 12.12)は、言葉使いとしては全く同じではあるが、意味するところは異なる。パウロにおける「罪の体」は万人に適用されるものであるのに対して、「戦いの巻物」では神の敵のことを指し、後者ではあくまでも、善行の民と悪行の民が峻別されている。

3-3 洗礼者ヨハネ

3-3-1 洗礼者ヨハネの使信

洗礼者ヨハネは本質的に宗教改革者であった。彼が荒野で宣教した(マコ1.4、マタ3.1、ルカ3.2)ことは、「エルサレム神殿に奉職していなかった」ことを意味し、「クムラン教団内にいなかった」ことを意味する²⁵²。彼がらくだの毛衣を着、腰に革の帯を締め、いなごと野蜜を食べていた(マコ1.6、マタ3.4)ことは、彼が経済的に独立しており、必要な報酬が期待できるしかるべき組織には組み込まれていなかったことを意味する。

彼の使信は、ヨルダン川における洗礼(βάπτισμα)を契機にして神に立ち返り(μετάνοια)、それによって救済される、というものである。そこにエルサレム神殿とその指導者層の介在の必要はなく、またクムラン教団におけるある種の修行も要しない。救済を媒介するような人為的な段階を踏むことなく、極めて簡素な象徴行為のみがなされる。従ってそれは従来よりも開かれたものとなり、その結果ユダヤ全地から彼の下に人々がやってきた(マコ1.5、マタ3.5)。このよ

²⁵² 「荒れ野」(ἐρημος)の記述について、R. ブルトマンは後代にイザヤ書40.3と洗礼者を関連付けたものだ、と述べる。R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, ⁹1979, 261 (R. ブルトマン『共観福音書伝承史Ⅱ』加山宏路訳、73頁)参照。しかし洗礼者が実際に宣教した場所の特殊性を否定することはできない(M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen, 2008, 118参照)。ヨセフス『ユダヤ戦記』3.515 (Josephus, *The Jewish War, Books I-III*, *The Loeb classical library* 203, London, 1927, 720)では、洗礼が施された場所であるヨルダン川地域を「荒野」(ἐρημία)と呼んでいる。

うに彼の洗礼による使信は極めて画期的なものであり、ユダヤ全地で評判になったばかりでなく、イエスによる発言とされる洗礼者への最大限の賛辞「女から生まれた者の中で、洗礼者ヨハネより大いなる者は起こらなかった」²⁵³（マタ 11. 11a、ルカ 7. 28a。トマス福音書 46 も参照）も、洗礼者の使信に対する高い評価を示している。

宗教改革者という点において、イエスは明らかに洗礼者ヨハネの系譜にある。イエスはまさにエルサレム神殿において、洗礼者よりも直接的な表現によって、宗教改革者としての性格を露わにした。神殿で商売する人々を駆逐するという彼の驚くべき行為は、4つの福音書全てが報告している（マタ 21. 12 - 17、マコ 11. 15 - 19、ルカ 19. 45 - 48、ヨハ 2. 13 - 22）出来事であり、イエス処刑への大きな要因となったであろう。イエスも洗礼者も共に、当時の支配者層に嫌悪され、殺された。イエス処刑の断を下したのは政治的支配者層であるが、その背後には宗教的支配者層がいた。洗礼者も政治的支配者により逮捕・処刑されたが、やはり宗教的支配者層の強い反感があったことが推測される（マタ 3. 7、21. 25 - 26, 32、マコ 11. 30 - 31、ルカ 7. 30、20. 4 - 5、ヨハ 3. 25 参照）²⁵⁴。両者の支配者層からの嫌悪は、宗教改革者たることの必然的帰結であると言えよう。

4つの福音書において共通しているのは、イエスと洗礼者ヨハネの宣教の連続性と、そうでありながら同時に両者の格付けの違いが、共に表されていることである。そのことが意味するのは、洗礼者とイエスの使信がそれ程類似しているということであり、またそうであるが故になおさらメシアとしてのイエスという形で、洗礼者との相違を明示する必要性が生じたということである。その背景には、両者の死後、新約聖書執筆時において、キリスト信徒の共同体と洗礼者を信奉する共同体がある程度拮抗した状態で併存していたことが推測される（使 18. 24 - 26、19. 1 - 7 参照）。

マタイ福音書は「回心せよ。天の王国が近づいたから」（μετανοιᾶτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν）（3. 2 および 4. 17）という宣教を集約した言葉を、洗礼者ヨハネとイエス両者にそれぞれ用いることで、両者の使信を全く同一のものとしている。他の福音書においても、洗礼者の宣教に対するイエスの評価は肯定的でしかない。しかし同時に各福音書とも、洗礼者ヨハネはイエスの先駆者（マタ、マコ、ルカ）あるいはイエスの証人（ヨハ）に過ぎないことを明示している。ここでは特に救済論に関わる洗礼について4つの福音書全てが記している対照に注目してみよう。それは「水」と「聖霊」という対照である。「洗礼者ヨハネは水で洗礼するが、イエスは聖霊で洗礼する」（マタ 3. 11、マコ 1. 8、ルカ 3. 16、ヨハ 1. 26, 33。使 1. 5 も参照²⁵⁵）とい

²⁵³ イエスのこの発言はQ資料に由来するが、イエス自身に遡るかどうかにについては議論が分かれている。少なくともマタイ、ルカそれぞれでその後続く「しかし、神の国で最も小さな者でも、彼よりは偉大である」は後のキリスト信徒の共同体による解釈が書き加えられた可能性がより高い。

²⁵⁴ 洗礼者はヘロデ・アンテパスに対して直接的に批判をしたのではなく、おそらく洗礼者の批判が間接的にヘロデの耳に届いたのであろう（R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, JSNT. S 62, Sheffield, 1991, 367）。その過程において宗教的支配者層が何らかの形で関与していた可能性は高い。

²⁵⁵ マタイ福音書とルカ福音書では、イエスの洗礼を「聖霊」と「火」によるとしているが、「火」が二次的な付加なのか否か議論が分かれている（H. Klein, *Das Lukasevangelium*, KEK 1/3, Göttingen, 2006, 161n19. 参照）。R. ブルトマンは本来単に「火」であり、「聖霊」が二次的挿入だとする（R. Bultmann, *Die*

う言説である。この対照によって救済論における両者の本質的相違が明確になっている。洗礼者ヨハネにおいては、終末における神の裁きからの救済が問題であり、そのため救済は「来たるべき（神の）怒り（ὀργή）」（マタ 3.7、ルカ 3.7）からの救済なのである。それに対応するイエスの聖霊による洗礼が意味することは、救済が今であること、救済がイエスによること、である。各福音書の上記の水と聖霊の洗礼の件に関連して、イエスに霊が下る件が必ず付随している（マタ 3.16、マコ 1.10、ルカ 3.22、ヨハ 1.32 - 33）こともそのことを示している。

イエスと同時代にあつて、イエスと同じ宗教改革性を持っていた洗礼者ヨハネの救済論は、終末論的性格を持っているものの、同時に日常的倫理を重視するものでもあった（ルカ 3.10 - 14、ヨセフス『ユダヤ古代誌』18.17）。その洗礼者の洗礼による救済論は「罪の赦しとなる回心」（μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν）（マコ 1.4、ルカ 3.3）と表現された。この表現が後代のキリスト教的解釈（Interpretatio Christiana）ではなく、洗礼者ヨハネに遡るとすれば、パウロの贖罪論についてはキリスト教の贖罪論の原型の一端をここに探ることができるであろう。

3-3-2 洗礼者ヨハネと「罪の赦し」

洗礼者ヨハネの洗礼における救済を「罪の赦しとなる回心」（μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν）と言いつていることは、パウロの贖罪論理解にとって、重要な意味を持つ。パウロと同時代あるいはパウロ以前に、彼と同じ救済論があつたことを示すからである。以下で洗礼者ヨハネの宣教に関わる「罪の赦し」について考察してみよう。

最初に、洗礼による「罪の赦し」という言葉が、マルコ福音書 1.4 とルカ福音書 3.3 にあるにも関わらず、マタイ福音書では削除されていることについて見てみよう。マルコ 1.3 のイザヤ書 40.3 の引用は、マタイ 3.3、ルカ 3.4 で全く同様に引用されている。またマルコ 1.4 前半部分「洗礼する者ヨハネが荒野に現れた」（ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ）をマタイは「洗礼者ヨハネが現れ、ユダヤの荒野で宣教した」（παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας）（3.1）とし、ルカでは「神の言葉が荒野にてザカリヤの子ヨハネに臨んだ」（ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Σαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ）（3.2）と変更を加えながらも踏襲していることから、マルコ 1.4 に記された「罪の赦し」に関して、マタイが削除していることが際立つ（マコ 1.5 をマタ 3.5 f では編集しつつ用いている）。

マタイ 3.1 - 6 とルカ 3.1 - 6 については、上記のようにマルコ 1.2 - 6 と重複する部分があるためにマルコ資料に基づいてそれぞれ編集されていると考えられるが²⁵⁶、マルコと比べて異なる

Geschichte der synoptischen Tradition, 116n1. 『共観福音書伝承史 I』加山宏路訳、189 頁脚注 2)。いづれにしても、ここにおける「火」は「水」と対比されているとともに、終末の裁きを示している。終末時の究極的裁きが、今イエスによってなされる、というのである。

²⁵⁶ R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 56, 61. M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten: Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart, 1994, 36. その他多数。マルコ資料に因るとするならば、マタイが「罪の赦し」を敢えて削除したことは明白である。Q 資料に因るとしてもルカで明言している「罪の赦し」についてマタイが言及していないことは注目に値する。

部分が多いためむしろQ資料によるものであり、マルコとは独立しているとする説もある²⁵⁷。しかしいずれにしてもマルコ 1.4 の「罪の赦しとなる回心の洗礼を宣べ伝える」(κηρύσσω βάπτισμα μετανοία εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) という表現をルカ 3.3 でも全く同じ言葉で言い表しているが、マタイでは3.2で「回心せよ。天の国が近づいたから」(μετανοεῖτε ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) としか述べておらず、「罪の赦し」について言及されていない。

マタイがヨハネの洗礼と「罪の赦し」を関連付けることを避けたことは、キリスト教的解釈による操作と考えるのが自然である。イエスの処刑後、キリスト信徒がユダヤ人内外で増え始めるにつれて、「罪の赦しはイエス・キリストによってなされる」という理解が定着するようになった。新約聖書はそのような理解の過渡期あるいは成熟期に記された。従ってヨハネの洗礼が「罪の赦し」をもたらすことは、それが洗礼者自身によってなされるわけではなく、究極的には神によってなされるのだとしても、キリスト教的解釈からすれば、当惑させることである。マタイは明らかに「罪の赦し」をイエス・キリストに限定させた。そのことは、天使がイエスの父ヨセフに告げる「彼女(マリヤ)は男の子を産むであろう。お前はの子をイエスと名づけるのだ。なぜなら、彼こそが、彼の民をその罪より救う(σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν)からである」(1.28) というマタイ特殊資料による言葉や、聖餐制定の言葉の一部である「これは契約の私の血であり、多くの人のため、罪の赦しとなるように(περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)、流されるものだからである」(26.28)²⁵⁸におけるマタイの理解からも明白である。イエスの発言として記されているこの聖餐制定箇所については4-1で論じることとしたい。マタイが洗礼者ヨハネの救済論の言説から敢えて「罪の赦し」を削除したということについては、研究者の間で大方の一致を見ている²⁵⁹。つまり、キリスト教的解釈からすれば削除したいはずの洗礼者における「罪の赦し」が、マルコとルカに残存しているということは、福音書執筆時以前に、実際に「罪の赦し」と洗礼者は関連付けられていたことを裏付ける。イエス以前そして同時代において、「罪の赦し」はユダヤ教における救済論の名称として用いられていたのである。

「罪の赦し」をイエスに特化させる傾向はマタイ福音書以外にも見られる。例えばルカ2部作についても、ルカ 24.47ではイエスについて「そして、彼の名において罪の赦しに至る回心(ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)が、エルサレムから始まって諸国民に宣べ伝えられる」と記されている。また使徒行伝ではさらにその傾向が顕著である。使徒行伝 13.24 や 19.4 ではヨハネの洗礼は「回心の洗礼」(βάπτισμα μετανοίας)とされており、ルカ 3.3 で用いられていた「罪の赦し」は用いられていない。使徒行伝における「罪の赦し」のイエ

²⁵⁷ C. K. Rothschild, *Baptist Traditions and Q* (WUNT 190), Tübingen, 2005, 44. M. Sato, *Q und Prophetie* (WUNT 2. Reihe 29), Tübingen, 1988, 21 は確実ではないとしながらもマタ 3.1-6 とルカ 3.2-4 を一応 Q 資料としている。

²⁵⁸ 聖餐制定伝承は他にマコ 14.22-25、ルカ 22.14-20、1 コリ 11.22-25 があるが、「罪の赦し」への言及はマタイだけである。

²⁵⁹ H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung: im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen, 1970, 139. J. Ernst, *Johannes der Täufer*, Berlin, 1989, 158. C. K. Rothschild, *Baptist Traditions and Q*, 57. W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968, 36. R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 57.

スへの限定の傾向は、随所に見られる (5. 31、10. 43、13. 38、26. 18)。その上、キリスト信徒の共同体における洗礼の制度が確立していくにつれて、キリスト信徒共同体の洗礼と洗礼者ヨハネ信奉者による洗礼がはっきりと区別され (18. 25、19. 4 - 5)、イエス・キリストの名による洗礼と「罪の赦し」が結び付けられることで、ヨハネの洗礼と「罪の赦し」の分離は決定的になっていく (2. 38、22. 16 参照)。

しかし既に述べたように、「罪の赦し」は歴史的にはイエスの専有ではなかった。ユダヤ教における「罪の赦し」はもちろん究極的には神のみによってなされるのだが、救済そのものを示す名称として、少なくとも洗礼者ヨハネの時代には用いられていた。

ルカ福音書では、洗礼者ヨハネの誕生を祝う父ザカリアの賛歌 (1. 68 - 79) の中にも「罪の赦し」が出てくるが、ザカリアはヨハネについて、「また、幼子よ、お前こそは『いと高き者の預言者』と呼ばれるであろう。お前は主の御前で歩むゆえ。主の道を備えるため、己の民に救いの悟りを与えるため、彼らの罪の赦しのうちに (ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν)」 (76 - 77) と歌っている。ベネディクトゥスと称されるこの賛歌がどのような起源を持つかということに関しては議論が分かれている。元々統一されていた賛歌なのか、あるいはいくつかの伝承を組み合わせて編集したのかについても諸説ある。ここでは特に「罪の赦し」を含む 1. 77 に着目すると、この部分の起源については、①ユダヤ教伝承による²⁶⁰、②洗礼者ヨハネを信奉するグループによる²⁶¹、③ルカ自身による²⁶²、と大別できる。多数説は①か②であり、どちらであるかは決し難い。「罪の赦し」をイエスに限定させたいキリスト教的解釈の傾向からすると、③説は説得的ではない。76 節および 77 節において、特に洗礼者ヨハネ自身と関連付けなければならない言説はなく (76 節「主の道を備え」の「道」は複数形になっており、マタ 3. 3、マコ 1. 3、ルカ 3. 4 の洗礼者をイザヤ書 40. 3 と結びつける引用における単数形の「道」とは異なる)、他の預言者的存在にも適用可能である。したがって①ユダヤ教伝承に由来する、の蓋然性が高いのではないだろうか。いずれにしてもこのルカ 1. 77 からも、「罪の赦し」が当時、救済論を表す名称として用いられていたことが推測される。元来「罪の赦し」はイエスのみが為す特別な救済ではなく、当時のユダヤ教社会においては救済を示す一般的な用語だったのである²⁶³。

²⁶⁰ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, ⁴1974, 372 によると、76 節、77 節、79 節 b は、不定詞 (ἐτοιμάσαι δοῦναι ἐπιφάναι κατευθύναι) を用いた文章として元来一つであり、ユダヤ教に由来し、78 節と 79 節 a が加筆であると言う。M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, ⁶1971, 122. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 322-323 (『ブルトマン著作集第 2 巻 共観福音書伝承史 II』加山訳、162 頁) も参照。

²⁶¹ H. Thyen, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, in: E. Dinkler (Hrg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen, 1964, 114. Chang-Hyon Sung, *Vergebung der Sünden (WUNT 2. Reihe 57)*, Tübingen, 1993, 205. F. G. Lang, Abraham geschworen - uns gegeben. Syntax und Sinn im Benediktus (Lukas 1. 68-79), in: *NTS 56*, 2010, 491-512 はユダヤ教に由来するか洗礼者グループに由来するか不明だが、ルカ自身には由来しないとしている。

²⁶² M. Wolter, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, 115f. 「罪の赦し」という言い回しは新約聖書に 11 回出てくるが、その内 8 回がルカ文書 (ルカ福音書および使徒行伝) であり、ルカに特徴的であるということが根拠である。しかし「罪の赦し」はルカ文書以前にも用いられていたのだから、この根拠では弱い。

²⁶³ 「罪の赦し」 (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) が冠詞を伴わずに表現されることが多いことも、救済の用語として使われていたことを支持する (H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 132)。

洗礼者ヨハネの「罪の赦し」は一般的救済論を表象する用語であったが、同時に具体的な行為としての罪を念頭に置いていたことも見逃すことはできない。洗礼者にとって神との正しい関係は、この世のあらゆる分野における人間のあり方として具体的に捉えられ、それは特に日常的な倫理的行いに関わることであった。洗礼者は、ガリラヤとペレアの四分領主（テトラルケース）であるヘロデ・アンテパスによって投獄・処刑されたが、その発端はヘロデ・アンテパスがその兄弟の妻と結婚したことを批判したことによる（マタ 14. 3-4、マコ 6. 17-18）。洗礼者における倫理は決して個々人の内面の問題などではなく、具体的な行為として現れるものである。洗礼者は神との関係におけるそのような倫理を権力者についても臆することなく公言したのであり、その点でイスラエルの預言者の精神を受け継いでいる。

倫理的行為の重視は、ユダヤ教の伝統に属することであり、洗礼者ヨハネにも当てはまることである。洗礼者ヨハネが具体的な行為を重視する「義の人」であったことは、その明白な証拠である彼のヘロデ批判の記事の他にも、ヨセフスが証言するところである（『ユダヤ古代誌』18. 117）²⁶⁴。洗礼者は律法を基礎とする善い行いを自ら実践するのみならず、全てのユダヤ人にそれを求めた。新約聖書において、洗礼者が善行を實踐し、正しい行いを使信とした人であることは、洗礼者の敵対者ヘロデの証言「ヨハネが正しく聖なる人（ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον）であることを知っている」（マコ 6. 20）のみならず、父ザカリアへの天使のお告げ（ルカ 1. 17）やザカリアの賛歌（ルカ 1. 75）からも確かめることができる。また聖書以外では、ヨセフスもそれを証言している。『ユダヤ古代誌』18. 117によれば、「ヨアンネースは善人（ἀγαθὸν ἀνὴρ）であって、ユダヤ人たちに、徳（ἀρετή）を實行して互に正義（δικαιοσύνη）をもとめ、神にたいしては敬虔（εὐσέβεια）を實踐して、洗礼に加わるように教えすすめていた²⁶⁵」と洗礼者ヨハネについて記している。

洗礼を受けるためにヨハネの下に来た人は、罪の告白をしてから洗礼を受けたとされている（マコ 1. 5、マタ 3. 6）。洗礼者ヨハネの救済論は、罪の自覚→罪の告白→洗礼→罪の赦し、と両福音書では理解されていた。ここにおける罪の赦しは、終末における究極的な神の裁き（「火」という表象で表される。マタ 3. 10、ルカ 3. 9）の免除である。このように罪を起点とし、かつ終点とする救済論が洗礼者ヨハネの救済論であり、それはパウロにも継承されることとなる。

しかし、実際に洗礼者が受洗志願者に対して、例外なく必ず「罪の告白」を求めていたのかは定かではない。具体的な罪の自覚がなくとも洗礼者の使信に共感し、終末時の救済を求めて洗礼を受けにやって来た人がいた可能性は大いにある（ファリサイ派やサドカイ派という宗教人が洗

²⁶⁴ *Jewish Antiquities (The Loeb classical library 433)*, London, 1965 による。

²⁶⁵ 『ユダヤ古代誌XVIII—XIX』秦剛平訳、山本書店、1980年、70頁。これに続いてヨセフスは、「ヨアンネースによれば、洗礼は、犯した罪の赦しを得るため（ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραίτησι χρωμένων）でなく、魂が正しい行いによってすべにきよめられていることを神に示す、身体のきよめとして必要だったのである」と記し、ヨハネの洗礼は「罪の赦し」とは無関係だとしている。しかしこれはヨセフスがローマ帝国に対して、ユダヤ教を弁護するために、その宗教性を覆い隠し、ローマ社会で賞賛されている徳と善行のみを強調したものであろう。これについては J. Ernst, *Johannes der Täufer*, 336. および S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Peabody, ²2003, 215. R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, 35 を参照。「罪の赦し」に言及しているヨセフスの記述から、ヨハネの洗礼と「罪の赦し」が実際には関連付けられていたことが逆に推定される。

礼を受けに来たというマタ 3.7 の記事もそのことを支持する)。そうだとすると、ヨハネの現実の言動は、上述した贖罪論のプロセスと厳密には一致していなかった可能性がある。

3-4 フィロン

ローマに次ぐ大都市アレクサンドリアというディアスポラのユダヤ人にとって重要な土地に生を受けたフィロンは、多大なる著作を残したユダヤ人であったが、明らかにギリシア哲学の影響を受け、その思想は今まで取り上げた聖書外典偽典や死海文書とは性格を異にしている。アレクサンドリアにおいて社会的地位も高く、裕福であったとされるフィロンは、基本的にはローマ帝国と対立する必要はなかった(総督フラックスの政策についてのカリグラ帝への陳情という政治的出来事があったものの)。そのためローマ帝国との関係性においてパウロと共通項が見いだせるのかという問題は在るが、フィロンもやはり徹頭徹尾ユダヤ人であった。ギリシア哲学の色彩濃いその著作においても、ユダヤ人としての信仰を述べ伝えることにおいてぶれることはなかった。その点において、パウロ時代のユダヤ教理解にとって有益である。前20年から10年の間に生まれ、少なくともカリグラ帝への陳情を行った後40あるいは41年を越えて生存していたわけであり、おそらくパウロよりも年長であるとはいえ、まさにパウロと同時代の人物だからである。

ここで取り上げるのは、パウロの贖罪論に関する事柄であるので、ひとまず罪 (*ἁμαρτία*) に注目することとする。ハマルティアーはフィロン全著作中26回出ており、その26回出て来るハマルティアーの用法を中心に、フィロンの罪論、贖罪論を概観してみることにする。

フィロンがハマルティアーをユダヤ教の伝統にのっとして使用していることは、ハマルティアーを旧約聖書の引用の中で使用していることからわかる²⁶⁶。七十人訳ギリシア語聖書が編纂された地であるアレクサンドリアのフィロンは、他のアレクサンドリアのユダヤ人同様、七十人訳聖書を使用していた。その七十人訳聖書の引用においてハマルティアーを用いている (De Plantatione 108 では民数記 5.15 を引用。De migratione Abrahami 206 では民数記 27.3、Quis rerum divinarum heres sit 20 では出エジプト記 32.32、De Somniis 2.296 はレビ記 5.4-5、De vita Mosis 2.235 では民数記 27.1-11 を引用)。旧約聖書からの引用以外においても、フィロンはハマルティアーを七十人訳聖書と同様に、多様な意味で用いている。罪祭の捧げ物としてハマルティアーを用いているのも (De Plantatione 108, De fuga et inventione 157, 159, De mutatione nominum 233, 234, 248, De specialibus legibus 1.190, 193, 194, 196, 197, 226, 239, 243, 247, 251)、七十人訳聖書におけるハマルティアーの使用法と同じである。

²⁶⁶ フィロンの著作については以下のとおりである。Philo, De Plantatione, in: *The Loeb classical library 227*, London, 1929. De migratione Abrahami, in: *The Loeb classical library 261*, London, 1932. Quis rerum divinarum heres sit, in: *The Loeb classical library 261*. De Somniis, in: *The Loeb classical library 261*. De vita Mosis, in: *The Loeb classical library 289*, London, 1935. De fuga et inventione, in: *The Loeb classical library 275*, London, 1939. De mutatione nominum, in: *The Loeb classical library 275*. De specialibus legibus, in: *The Loeb classical library 320*, London, 1937.

このようにフィロンにおける罪は、旧約聖書と同様にヘブライ語の様々な概念をハマルティアーで表したものであり、当時のユダヤ人として特異なものは何もない。フィロンにおける律法概念は、ヘレニズム・ユダヤ教時代の普遍化・抽象化の傾向を持つとはいえ、罪を規定する機能を保持している。従って罪は具体的な律法違反としての行為を指している。これはハマルティアーとほぼ同義だがより具体的行為ということを含意するハマルテーマ (ἀμάρτημα) の場合により顕著である (De mutatione nominum 233 参照)。ハマルティアーにせよハマルテーマにせよ、具体的な悪しき行為ということを示している。フィロンにおいて複数形ハマルティアイが使われることが多いこともそれを示しており、パウロがローマ書において一方で具体的行為としてのハマルティアイを用いながら、他方でより抽象的な力としての単数形ハマルティアーを用いているような使用法はフィロンには見られない。ここからもパウロのハマルティアーの用法が特異であることが対照的に示される。

このように基本的には具体的行為を意味する罪 (ハマルティアー) はやはり赦されることが求められている。七十人訳出エジプト記 32. 32 においてモーセが神に訴えた言葉「もしあなたが彼らの罪を赦す (αφεῖς αὐτοῖς τὴν ἀμαρτίαν) のならば、赦してください」を引用して、神に対するあるべき態度を述べている箇所 (Quis rerum divinarum heres sit 20) から、具体的行為としての罪は赦されなくてはならないものなのである。ハマルテーマについても、「赦し (ἄφεσις)」 (De vita Mosis 2. 147、De specialibus legibus 1. 190) が言及されている箇所がある。回心 (メタノイア μετάνοια) とともにハマルティアーが述べられている箇所 (De fuga et inventione 159、De mutatione nominum 234-5) からそれを言うことができる²⁶⁷。罪からのメタノイアは、罪に陥った者の救済を意味している。この点からも前パウロ時代、パウロ時代において共通するユダヤ教贖罪論がフィロンにも見て取れる。

このようなユダヤ教贖罪論がフィロンにもあるにも関わらず、フィロンにおいてもやはりパウロのような「全ての人が罪を犯している」という原罪論を救済論の関連で述べている箇所は全くない。確かに「誰もが罪を犯す」という言い方がフィロンにもある。「完全な者でも人である限り罪を犯すこと (τὸ διαμαρτάνειν) から逃れられない」 (De specialibus legibus 1. 252) という言い回しが、祭儀の捧げ物の必要性を説明するにあたり述べられている。また「全ての人にとって (παντὶ γενητῶ) … 罪を犯すことは生まれつきである (συμφυὲς τὸ ἀμαρτάνειν ἐστίν)」 (De vita Mosis 2. 147) という原罪的言説が、やはり祭儀の説明に関連して述べられている。この点においてパウロの原罪論との共通性が見られるように思われるが、フィロンにおいては祭儀の必要性を説く際の説明として付加的な位置づけである。それに対しパウロにおける原罪論は、その主張における中核的部分に位置づけられている。パウロにとっては、原罪論を抜きにすると、救済論の論理に大きな穴が開くことになってしまう。彼にとって「全ての人が罪人である」という前提は、論理上必要とせざるを得なかった。

²⁶⁷ ハマルテーマからの回心 (メタノイア) については、De sacrificiis Abelis et Caini 132, in: *The Loeb classical library* 227, London, 1929、De fuga et inventione 158 に述べられている。

3-5 「罪の赦し」の多義性

パウロ時代のユダヤ教において「罪の赦し」はその意味内容において二つの次元を持ち、その二つの次元は密接に結び付きつつ、異なる使われ方をされていた。これは2章で見た旧約聖書の場合から変容した部分である。一つは一般的救済名称としての「罪の赦し」であり、それは「救済」を示す抽象的な使われ方である。もう一つの「罪の赦し」の使われ方は、救済を示す名称ではあるものの、より具体性を念頭に置いたものである。それは個々の具体的な行為としての「罪」を前提とするものである。この二つの次元は相反するものではなく、共存する意味内容である。総称としての「罪の赦し」の具体的な内容を問われたならば、個々の行為としての「罪」の神による「赦し」に他ならない。しかし、総称としての「罪の赦し」を用いるときに、必ずしも具体的な行為としての「罪」を念頭に置かず、単なる「救い」の言い換えとして用いる場合もある。

後2世紀前半に記されたとされるナザレ人福音書2およびヘブライ人福音書31、34では、イエスがヨハネの洗礼を受けたことについて、それはイエスが罪を犯し、罪の自覚があったということの意味するのではないか、という叙述がある。これは「罪の赦し」をもつばら具体的な行為としての「罪」の使い方と捉えることから生じる解釈である。洗礼者ヨハネの「罪の赦しへの回心」を一般的な救済への回心と捉えるならば(3-3-2参照)、受洗者に必ずしも罪意識あるいは具体的な罪がなくてはならない、ということにはならない。罪意識あるいは具体的な罪を厳密に前提としなくとも、神への回心を求め、洗礼を志願するということはある。ファリサイ派や律法の専門家がヨハネの洗礼を受ける可能性があるという記事(マタ3.7、ルカ7.30)もそのことを示している。パウロが回心前の自分自身について回想しているフィリピ書3章4-6節にあるように、律法について非難される余地がない(ἄμemptos)という自覚を持つユダヤ人は存在していたはずである。洗礼者ヨハネの所にはせ参じた多くのユダヤ人が、自分自身の個々の具体的な罪に良心の痛みを例外なく感じていたとすることは非現実的である。

以上のように、「罪の赦し」と言った場合、その意味には多義性がある。

3-6 まとめ

以上見てきた諸文書は、おおよそ前2世紀からパウロ書簡が記された後1世紀のものである。この時代は、ヘレニズム文化がヘブライ文化に大きく影響を与え、政治的にもプトレマイオス朝エジプト、セレウコス朝シリア、ローマ帝国が容赦なくユダヤに介入することに起因し、ユダヤ社会が大きく揺さぶられた。そのような背景の下、ユダヤはヘレニズム思想を部分的に受容すると同時に、それと対決しヤハウエの下的一致を何とか守ろうとした。その大きな思潮の中で、それまでの時代とは異なる思想の特徴が認められる。黙示文学がその一つである。既に述べたように、黙示文学あるいは黙示思想とは何かということは、必ずしも決着のついていない問題であり、本論文でその定義に立ち入ることはしない。しかし今まで見てきたヘレニズム時代の文献において、洗礼者ヨハネおよびパウロに通じるいくつかの特徴が明らかに見られる。それらは黙示文学

の諸特徴²⁶⁸と言われるものと重なるが、①最終的裁きを伴う終末論、②具体的行為への指針としての律法遵守、③律法全体への崇拜、④義人と罪人の二分化、⑤罪の赦しによる救済、⑥回心の強調などの特徴は、聖書外典偽典、死海文書、洗礼者ヨハネおよびフィロンにおいて、明らかにすることができる。

パウロ時代におけるユダヤ教にローマ書との共通点が多く、従ってパウロが同時代のユダヤ教の概念を駆使したのは明らかである。そこには、旧約聖書における救済、罪、律法とは異なる思潮があることは否定できない。聖書学者が前2世紀から後1世紀のイエス出現およびエルサレム神殿崩壊までの時代を、ひとつの時代として区切ってきたことは根拠無きことではない。この時期の文書は、後代のキリスト教と相通じる思想を有していた。キリスト教時代以降の七十人訳写本や、ウルガタにそれらユダヤ教文書の一部が組み込まれたのも、この時代の思想がキリスト教にまで至る継続的基盤を持っていたからにほかならない。3-5で述べた「罪の赦し」についても、律法に基づく具体的な行為としての罪を指す場合に加え、一般的救済論として抽象的に使われる場合が出てきた。このことは贖罪論の理解を困難にする原因となっている。この多義性をパウロも継承していることは注意しなくてはならないであろう。パウロの罪論はそのために複雑なものとなった。

ところで、この時代の大きな思想的特徴にも関わらず、その思想の多様性を無視することは不当であろう。黙示文学の共通する思想を明確にすることの困難がそのことを示している²⁶⁹。律法重視という点においても、その背景となる思想は必ずしも同一ではない²⁷⁰。しかしながら、以上のことを踏まえた上で、パウロ書簡で用いられている救済論における表現がパウロ独自のものではなく、同時代のユダヤ教の中の思想に基づいているということは、無視されるべきことではない。ローマ書で展開する贖罪論は、同時代のユダヤ教で用いられている表現をパウロも同じく用いている。その上で、パウロは特に何を強調したかという点に着目することにより、パウロの贖罪論をより理解することができるであろう。本論文5章でそれを明らかにしたい。

²⁶⁸ H. ケスターはヘレニズム時代の黙示思想の特徴として以下の9点を挙げている（『新しい新約聖書概説上』井上大衛訳、新地書房、1989年、308-310頁）。①渾沌と創造の闘い、②終末論的破局、③神とサタンに代表される二元論、④現在の状況に対する悲観、⑤人間は根本的に欠陥ある存在、⑥一個人に対する預言ではなくイスラエルに対する預言、⑦イスラエル内部にも信仰者と不信仰者が存在する、⑧個々人の復活、不滅および永遠の罰、⑨歴史的洞察による現状理解ではなく超歴史的現実による認識による現状理解。黙示文学の定義に極めて懐疑的なK. コッホも、一定の特徴があることは認めおり、それは次の8点である（『黙示文学の探求』北博訳、日本基督教団出版局、1996年、35-40頁）。①終末待望、②世界災害として現れる終末、③歴史の延長線上にある終末、④天使と悪魔、⑤終末による新しい救済（義人のみ）、⑥救済は神による、⑦終末に関連する仲介者（神と人の）、⑧終末における現状から分離した栄光。

²⁶⁹ この点については、K. コッホが1970年に刊行した *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie* が問題提起して以来、未決の問題である。

²⁷⁰ E. P. Sanders は、ヘレニズム時代のパレスチナ・ユダヤ教を「契約中心の律法遵守 (covenantal nomism)」だ総括しているが、それでも、シラ書や第4エズラ書の特徴を指摘せずにはおけなかった。前者は律法遵守と選びとを関連付け、後者は救済を神の恵みとしてよりも律法遵守による功德と直結させたという点である（*Paul and Palesitnian Judaism*, 420-22）。

4 イエスと「罪の赦し」

本章では、イエス自身がその伝道活動の中で「罪の赦し」宣言を実際に行っていたのかどうか、それが福音書にどう表現されているのか、を確認することとする。パウロおよびそれ以後の原始キリスト教史において、救済表象の中心であった「罪の赦し」は、イエス自身にもその源が果たしてあるのだろうか、われわれはそれを知っておく必要がある。それが本論文次章において論ずるパウロの救済論理の特質をあぶりだすことに役立つからである。イエス登場以前において、既に述べたように「罪の赦し」というものが救済表象として一般的に使われており、しかもイエス死後のパウロもその伝統上に立っていることは明らかである。そうだとすればイエスもその生きた時代としては、贖罪論の伝統の上に位置することとなる。洗礼者ヨハネとパウロを結ぶ線上にイエスは在るからである。ところが必ずしも常にイエスがこの線上に腰を据え、それに基づいた発言をしているとは言えないことが本章でわかる。もちろん線上にあると思われる言動もあるが、線上から逸れている言動が洗礼者やパウロと比較すると目立つことが否めない。むしろ本論文第2章で見た旧約聖書における多様な救済論あるいは救済論を含有する神論と接近しているように思われる。以下にそのことを検証することとする。贖罪論について、イエスとパウロの関係を知らためである。

但し、イエスの言動を主に四福音書から拾うのだが、パウロや洗礼者との比較は当然単純にはいかない。福音書が書かれたのはパウロ書簡より後であり、他方史的イエスは史的パウロよりも前である。福音書に書かれたイエスは、史的イエスに遡るものもあるが、むしろイエス死後さらにはパウロ死後の福音書執筆時の状況が反映していることも多いからである。新約聖書学にとっては避けて通れないこの問題をも踏まえつつ、イエスと贖罪論について吟味することとしたい。さらに言えば各福音書それぞれが描くイエス像には相違点があり、同じ記事においてもイエス像が異なってくることもある。そのような福音書における多様性の中からも、本論文で扱っている問題については一定の検証ができるであろう。

福音書においてイエスが自らの行動を「罪の赦し」と表現している箇所が少ないことは、パウロ書簡において「罪」という言葉が頻出しているのに比べると顕著である。最古の福音書であり、マタイおよびルカ福音書の資料の一部をなすマルコ福音書において、ハマルティアーという単語は6回しか存在せず、しかもそのうち2回は洗礼者ヨハネに関するものである。従ってマルコ福音書においてイエスと関わりのあるハマルティアーは4回のみ²⁷¹ (2.5、7、9、10の「中風の癒し」の記事においてのみ。この記事については4-3で述べる)であり、ローマ書における48回と比べるとその少なさは著しいものがある。マタイ福音書になると、イエスと関連する「罪の赦し」はマルコ並行の癒しの記事に加えて、2箇所(1.21および26.28)²⁷²である。これもロー

²⁷¹ ハマルテマ (ἀμαρτημα) は2回 (マコ 3.28、29)。

²⁷² 26.28については4-1で述べる。1.21については、マタイによる編集であり、18-25節のイエスの誕生物語自体に史実性を確認することはできない、ということにおいて大方の研究者は一致している。U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 1Teilband (EKK I/1)*, Neukirchen-Vluyn, 1985, 102参照。「彼が(イエスが)自分の民をその罪から救うからである (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν)」

マ書に比べれば少ないが、マルコと比べるとイエスと「罪の赦し」の関連付けが現れている。ルカ福音書においてもイエスの行為を「罪の赦し」と同定する箇所は多くないが、例えばマタイ福音書における「主の祈り」における「負債」(τὰ ὀφειλήματα 6. 12) という語をルカではハマルティアーとしている(11. 4) など(この箇所については4-5参照)、マタイ以上にイエスと「罪の赦し」の結び付きを強める傾向が見て取れる。ルカにおける復活後のイエスと「罪の赦し」の結び付け(24. 47)は、ルカ第二部である使徒行伝においても維持され、一層強くなっている。マタイ・ルカよりも時代が後に編纂されたとされるヨハネ福音書では、ハマルティアーの頻出数は17と共観福音書よりは多いが、その罪概念は共観福音書とは異なる独自のものであり、パウロとは必ずしも同様ではないが罪概念を深化させている。ところがヨハネ福音書においては、イエスと「罪の赦し」を結び付けているのは、イエスを「神の小羊」と称している1. 29(ここでは罪を「赦す ἀφίημι」ではなく、「取り上げる、あるいは負う αἴρω」という動詞が用いられている) および弟子たちに罪を赦す権威を与える20. 23(4-2参照)の2箇所である。以下に個別の箇所において、それぞれの内容を吟味することとしたい。

4-1 マタイ福音書26章28節(聖餐制定語)

福音書の中には、イエス自身が「罪の赦し」を宣言している箇所がいくつかある。本章でそれらについて検証するのだが、最初にイエス自身が最後の晩餐において発したとされるマタイ福音書による言葉について見てみることにする。「なぜならば、これは契約の私の血であり、多くの人のため、罪の赦しとなるように、流されるものだからである」(26. 28. 佐藤研訳²⁷³) (τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)。この中の「罪の赦しとなるように」(εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) という定式的術語は、洗礼者ヨハネの宣教においても使われている(マコ1. 4、ルカ3. 3)。マタイ福音書のこの箇所は、いわゆる聖餐制定語と呼ばれるものであり、マルコ、ルカ、第一コリントに並行箇所がある。これらの聖餐制定語を比較すると明白なのだが、二つの系統(コリント型とマルコ型)の基本的伝承型に分けられる。ルカ版は、コリント書とマルコ福音書を元に編集されており、マタイ版はマルコ福音書を元に編纂されている。コリント書は50年代に、マルコ福音書は70年代に書かれたとされているので、コリント書の方が時代としては史的イエスに近いことになるが、それではコリント版が元来のイエスの言葉であったかということも必ずしもそういうことにはならない。マルコ版はコリント版に依拠しているわけでもなく²⁷⁴、またコリント版自体においても既に付加されている部

(21節b)は、イエスと名付けられた由来(ヘブライ語ヨシュアは「ヤハウエは救い」という意味)を説明するものである。当時のユダヤのメシア観は、ローマ帝国からの救いを行うという政治的、軍事的なそれであったが、ここでイエスはユダヤ人の待望するメシアとは異なる使命を持つメシアであることを示すために、「罪から救う」とマタイは記したのである。小河陽『マタイ福音書神学の研究—その歴史批判的研究—』教文館、1984年、177頁、W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1)*, Berlin, ⁶1986, 69, D. A. Hagner, *Matthew 1-13 (WBC 33A)*, Dallas, 1993, 19, U. Luz, op. cit., 104f 参照。

²⁷³ 『マルコによる福音書 マタイによる福音書』岩波書店、1995年。

²⁷⁴ 荒井献『イエスと出会う』岩波書店、2005年、169頁。

分がありうるからである。パンと杯に関する聖餐制定語における元来の史的イエスの言葉としては「これはあなたがたのための私の体である」および「これは私の契約の血である」というものであるという説がある²⁷⁵。あるいは、後者の「契約の血」についてもその歴史的蓋然性を疑問視する説もある²⁷⁶。聖餐制定語についての新約聖書の4つの記事においては、それぞれの伝承および編集者による解釈が付加されたと考えるのが妥当であろう。史的イエスは最後の晩餐において、自らの死と同時にそこから先の新たな展望を示唆したのであり、それ以上ではないであろう。

いずれにしてもマタイ福音書の聖餐制定語における「罪の赦しのための」という語は他の並行記事にもなく、明らかにマタイによる付加である。イエス自身は最後の晩餐において、自らの生および死の予想されうる死が、「人々の罪を赦すためである」という発言をしたという事実は確認できない。この箇所におけるイエスと「罪の赦し」の結び付けは、後代のキリスト教的解釈なのは明白である。ここにおいて、洗礼者ヨハネと結び付けられた当時のユダヤ教における救済論としての贖罪が、イエスの死後、次第にイエスの独占的な機能と見なされた跡の一端を見ることができる。

4-2 ルカ福音書 24章 47節およびヨハネ福音書 20章 23節（復活のイエス）

ルカの当該箇所では、イエス自身の言葉として「罪の赦しへの回心」について述べられている。しかしそれは生前のイエスとしてではなく、死後の復活のイエスの言葉としてである。この箇所についても、イエス自身の明確な言葉だとすることは困難である。以下そのことについて述べる。当該箇所では復活のイエスがエルサレムにおいて11弟子（イスカリオテのユダを除く）とその仲間たちに向かって語っている。「(イエスは) 彼らに言われた。『こう書かれている。キリストは苦しみを受け、三日目に死者たちから起き上がる。そしてその名において、罪の赦しへの回心(μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) が全ての民へと宣べ伝えられる。』エルサレムから始まって…」(46-7節。拙訳)。ここでイエスは、旧約聖書の預言の成就として、自らの死と復活そしてその後の宣教を位置付けている。さてこのイエスは十字架刑死後に「復活した」イエスなのだが、「復活」そのものをどう捉えるかということについては、もちろん現在に至るまで様々な解釈がなされている²⁷⁷。その解釈に立ち入ることは本論文ではできないが、「復活のイエス」の言動が、生前のイエスの言動と比べると、後代の創作である可能性が大であるのは明らかである。

²⁷⁵ G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996, 372f. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1982, 13f. さらにG. フリードリッヒは、杯の発言に関しても「これは私の血である」というより短い言葉が本来のイエスによるものであるとしているが、当時のユダヤ人にとっての血を飲むタブーを考慮すれば、タイセンらのように出エジプト記 24.8 を根拠として「私の契約の血」の方が蓋然性が高いであろう。

²⁷⁶ 廣石望は、「血」だけでなく「契約」もイエスではなく原始教会によるものであるとしている。「イエスと原始キリスト教における『聖餐』」(山口雅弘編『聖餐の豊かさを求めて』新教出版社、2008年所収、110-138頁)参照。しかし本論文ではこの問題にこれ以上立ち入らない。

²⁷⁷ 現代における「復活」解釈について、聖書学者あるいは組織神学者さらには文学者に至る様々な見解の一端については、大貫隆編著『イエス・キリストの復活 現代のアンソロジー』日本キリスト教団出版局、2011年で知ることができる。

そのことは、福音書における復活のイエスの言動およびその状況が、それぞれ相互に全く異なっていることから支持されうる(マタ 28. 16-20、マコ 16. 14-18、ルカ 24. 36-49、ヨハネ 20. 19-23。使 1. 6-8 も参照)。さらにルカの当該箇所においては、イエスが旧約聖書を引用する形をとっているが、その旧約聖書が何であるかを確定することはできない²⁷⁸。「三日目の起き上がり」(24. 46)についてはホセア書 6 章 2 節と関連付けることが可能ではあるが、本論文で問題としているルカ 24 章 47 節においては、該当する旧約聖書は不明である。イエスの宣教を旧約聖書によって根拠付けることはパウロ書簡をはじめ新約聖書においては常道であるが、そこに聖書文書の著者自身の思想が見て取れることが多い。この箇所についても、ルカの思想が色濃く反映されていると見るべきであろう。本論文 3-3 で既述したが、「罪の赦しとなる回心」(μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) はマコ 1. 4 およびルカ 1. 77、3. 3 で洗礼者ヨハネと結び付けられた用語であり、ある程度浸透していた言い回しであったであろう²⁷⁹。そしてルカにおいては、この言い回しを洗礼者ヨハネからイエスへと移譲させていく意図が見て取れる。それはルカ第二部作である使徒行伝において明らかにイエスの専有となっていくことでわかる(使 2. 38、5. 31、10. 43、13. 38、26. 18)。ルカ福音書の末尾である 24 章は使徒行伝への橋渡しとしての役割があり、ルカ 24 章と使 1 章に修辭的対応関係がある²⁸⁰こともそのことを支持している。そこでルカは第一部作の末尾において、復活のイエスの言葉として、今後の宣教の方針として、旧約聖書の成就という形をとって、自らの名による「罪の赦しへの回心」の宣言を置き、使徒行伝においては「罪の赦し」をキリストの福音の内容と強力に結び付けていった。ルカに限らず、キリストの福音を「罪の赦し」とする傾向は、原始キリスト教全般において次第に強まっていった。「罪の赦し」が含意するところは決して一様ではなかったが、2 世紀以降パウロの思想の影響が大きくなるにつれ、その含意するところとして、罪を前提条件とする救済論が、キリスト教の重要な構成要素になっていったのである。従って、ルカの当該箇所の「罪の赦し」はルカによるものであり²⁸¹、イエスその人の発言とすることはできない。

福音書において、同様に復活のイエスの発言として「罪の赦し」が出てくる箇所がもう一つある。ヨハネ福音書 20 章 23 節がそれであるが、これも福音書記者ヨハネによるものなのは明らかである。ヨハネ版による復活のイエスは、家の中にいる弟子たちの真ん中に立ち、弟子たちに派遣の命令とそのための権能の付与を宣言する。その中でイエスは、「誰の罪であれ、あなたがたが赦すならば、赦されたものとなる。誰のものであれ、あなたがたが留め置くならば、留め置かれたままになる」(ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κερράτηνται ヨハ 20. 23。拙訳) と述べている。これは弟子たちに聖霊が与えられ (22 節)、

²⁷⁸ J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV) (AncB 28A)*, Garden City, 1985, 1581.

²⁷⁹ H. コンツェルマン『時の中心』田川建三訳、新教出版社、³1972 年、170 頁は、使徒行伝 5. 31、11. 18 についてそう述べている。

²⁸⁰ C. H. タルバート『ルカ文学の構造』加山宏路訳、日本基督教団出版局、1980 年、124-129 頁。タルバートによると、ルカ 24 章 33、34、36 節と使 1 章 3 節が対応。以下ルカ 36-43 節と使 3 節、ルカ 49 節と使 4 節、ルカ 47、48 節と使 8b 節、ルカ 51、52 節と使 9、12 節がそれぞれ対応しているという。このような対応は、前著の要約を次の著作の冒頭で行うという古代世界の慣習(シチリアのディオドロス、ポリュビオス、ハリカルナッソスのディオニューシオス、リーウィウス)をルカが取り入れたという。

²⁸¹ J. Nolland, *Luke 18:35-24:53 (WBC 35C)*, Dallas, 1993, 1217.

罪（複数形）を赦し、あるいは赦さずにおく権能が授けられているというイエスの活動の、弟子たちへの移譲を示すものである。このような権能の移譲についてはマタイ福音書 16 章 19 節および 18 章 18 節に同様の記事が残されている。マタイの場合はヨハネ福音書と異なり、生前のイエスの口にその宣言が置かれており、また「罪の赦し」という表現はされていない（直前のマタイ 18 章 15 節には「兄弟が罪を犯す」という状況設定がされてはいるが、18 節との繋がりはずしも明確ではない）。マタイにおいては 16 章でペテロ個人に、18 章では複数の弟子たちに、地上において「解く（λύειν）」そして「つなぐ（δέειν）」権能を与え、ペテロや弟子たちのその決定は天においても有効となるという。マタイのこれら 2 箇所においては、福音書におけるエクレーシアー（ἐκκλησία）が用いられるただ二つの箇所（16. 18、18. 17）との関連の中で語られており、明らかにイエス死後の信仰共同体（エクレーシアー）形成および運営を背景としている。マタイの当該箇所は、共同体内の一種の裁判行為のことが述べられているとする説が有力であるが、ヨハネ福音書 20 章 23 節においては裁判行為に加えて救済論的色彩が表れている²⁸²。しかもマタイにおいてはキリスト信徒共同体内部の問題であるのに対して、ヨハネでは必ずしも内部に留まらず、共同体自体の伝道上のことも問題にしている²⁸³。このようなヨハネ福音書における復活のイエスによる「罪の赦し」についての発言も、福音書記者ヨハネ自身によるものであろう²⁸⁴。

ちなみに、ヨハネ福音書当該箇所における「罪」とは何を指すと考えればよいであろうか。ヨハネ福音書において「罪」は、①律法違反の行為、あるいはより普遍的に②イエスを拒否するという決断の 2 種類に分類できる²⁸⁵。ヨハ 20. 23 は複数形のハマルティアーが用いられているので具体的行為のように思えるが、律法に忠実なユダヤ人のみを対象としているわけではないので、小林稔はここにおいて①ではあり得ないので②であろうとしている²⁸⁶。既述したマタイ 18 章における弟子の権能は、兄弟が犯した具体的行為としての「罪」（15 節。動詞 ἁμαρτάνειν が使用されている）との関連を否定できない。ヨハネ福音書においては、異邦人を視野に入れている言葉なのだから確かに律法違反ではないが、ハマルティアーの複数形を用いていることは無視できない。そうすると行為としての罪が問題になっているという考えを簡単に捨てることはできない。これらを踏まえるとヨハネ福音書においても「罪」の多義性あるいは「罪の赦し」の多義性ということを考慮せざるを得ないことになる。既に本論文 3-5 において「罪の赦し」の多義性について言及したが、1 世紀におけるユダヤ教において「罪の赦し」は具体的律法違反としての「罪」

²⁸² G. R. Beasley-Murray, *John (WBC 36)*, Waco, 1987, 383.

²⁸³ 大貫隆『ヨハネによる福音書 世の光イエス』日本基督教団出版局、1996 年、135-6 頁。これに反して、ヨハネ福音書の当該箇所も共同体内部の問題を扱っているという説もある（J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, *ThHK*, Berlin, 1985, 323）。確かにヨハネ福音書は全体として、外部に対して共同体内部を守るという意図の傾向があるが、当該箇所における弟子派遣の記事は、やはり共同体内だけの事柄ではないであろう。

²⁸⁴ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1968, 535. (R. ブルトマン『ヨハネの福音書』杉原助訳、日本キリスト教団出版局、2005 年、545 頁。) 大貫『ヨハネによる福音書 世の光イエス』135 頁、J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John VOL. 2 (ICC)*, Edinburgh, 1928, 678, E. Haenchen, *Johannes Evangelium ein Kommentar*, Tübingen, 1980, 573 も参照。

²⁸⁵ 小林稔『ヨハネ福音書のイエス』岩波書店、2008 年、159 頁。

²⁸⁶ 前掲書 160 頁。

を基本的背景として保持しつつ、一般的救済用語としても用いられており、それらは場面毎にどちらかの意味で、あるいは両義性を持たせた曖昧な用語として使用され、理解されていたのである。パウロによる罪理解は、罪の多義性をより極端にしかも明白な矛盾をも包含しつつ使われている（5-1-1 参照）。パウロ以後のキリスト教史において「罪」の多義性、および「罪の赦し」の多義性は、矛盾を含みつつ、キリストによる救済論における不可欠な要素として、連綿として用いられてきた。ヨハネ福音書の当該箇所においても、その多義性を見ることができのではないだろうか。ハマルティアーの複数形を用いていることは、具体的行為としての罪を前提としていることは否めない。しかしヨハネ福音書における「罪」は、パウロとは異なる方法ではあるが、パウロ同様に普遍化した概念である。それによりパウロ同様、キリストによる救済を普遍化させている。従って 20 章における「罪」は普遍的・抽象的概念をも含む（ヨハネ福音書における罪の普遍化とは、「イエスを信じない」あるいは「イエスを拒否する決断」としての罪である）と言わざるを得ない。

4-3 マルコ福音書 2 章 1-12 節およびその並行箇所（中風の癒し）

福音書において、生前のイエスが実際に特定の人を対象として、「罪の赦し」発言を行ったという記事は 2 箇所だけである。その一つが「中風の癒し」の記事（マコ 2.1-12、マタ 9.1-8、ルカ 5.17-26）であり、もう一つが 4-4 で扱うルカ 7 章にある「罪の女」の記事である。一般的に言えば、イエスは自らの存在を通して、またその言動によって具体的に福音を表現したのであり、思弁的に、教義的に福音を宣べ伝えたのではなかった。しかるにイエス死後、イエスの死および復活をどのように解釈すべきかという問題が起こり、そのことと相俟って福音の表現は現実的行動によるだけでなく、論說的、解釈的要素が加味されたのは必然的経過であった。その際に、その論說的、解釈的言説はあくまでも後代によるものなので、時代背景と結び付いた特殊状況を纏っていることは避けられず、その点イエス死後 20 年から 80 年程経ってから編集された新約聖書も当然時代の産物であることを免れはしない。

そのような一般的な傾向にも関わらず、福音書の記事には史的イエスに強く結びつく記事が存在するが、ここでわれわれは、原始キリスト教において中心的なキーワードとなっていく「罪の赦し」はイエス自身とどう関連していたのかという視点から、「中風の癒し」を検証することとしよう。

この記事はマルコ、マタイ、ルカ福音書に並行してあることから、マルコ資料によるものであることがわかる。しかしマタイ、ルカはそれぞれマルコ資料をいくらか変更している。そのことは後で触れることとして、差し当たり歴史的には共観福音書の中で最古であろうマルコ福音書による記事に当たることとする。マルコ福音書 2 章 1-12 節の「中風の癒し」については、20 世紀初頭に W. ヴレーデによって、5b-10 節の挿入説が唱えられて以来²⁸⁷、現在に至るまでほぼ通説と言ってもよい程多くの研究者が彼の説に追随している。癒しの記事（1-5a および 11-12

²⁸⁷ W. Wrede, Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1ff), in: *ZNW* 5, 1904, 354-8.

節)の間に「罪の赦し」に関する記事(5b-10節)が挿入された、ということである。1-5節aにおける人々の「信仰」とそれに呼応した11-12節のイエスの癒しの実行と人々の賞賛、が元来の記事であり、5b-10節はイエスに敵対する律法学者を前にしてイエスが「罪の赦し」を宣言することによる摩擦という別なテーマが接続させられている。イエスが中風患者(παρλυτικός)に語りかけている箇所が5節bと11節に重複して在ることや、律法学者のイエスへの反感(7節)と皆(πάντες)が讚美した(12節)という記事の矛盾などがその証拠である²⁸⁸。この挿入説に対して、元々統一した記事であるという反対説²⁸⁹も無視できないが、われわれは本論文の関心である「罪の赦し」の意味および史的イエスとの関連に集中することとしよう。

この箇所における「罪の赦し」について先ず注目しなくてはならないのは、挿入説をとるにしても統一説をとるにしても、病気と罪との結びつきが前提とされている、ということである。ここでイエスは、本来神にしか許されていない「罪を赦す」権威が自分にあることを、病人を現実に癒すことで実証しているのだが、その実証物語は、病気の背後に罪があるという前提抜きには成立しない²⁹⁰。この中風の癒しの物語は、マルコ福音書の特徴をよく示しているマルコ資料である。つまりこの物語の骨格は、イエスはメシアであるということ、「罪の赦し」宣言と実際の癒しを通じて顕しているということであり、その両者を通じて終末的救済者イエスを浮き彫りにしている。「罪の赦し」が神の権能であること、中風患者の癒しも人間業ではなく神の業であることがその内容である²⁹¹が、その内容を成り立たせている条件として、中風という病気と罪の連関が所与の事柄とされている。従ってここでの「罪」は、パウロにおけるような人間一般の存在

²⁸⁸ この説をとる研究者は多いが例えば以下のとおりである。J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus (EKK II/1)*, Zürich, 1978, 96. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh, 1974, 119, 166. ただしタイセンは5b節が付加に入るのか、本来の癒し記事の方に入るのかは保留している。6-10節は明らかに後の付加であるとする。R. Pesch, *Das Markusevangelium I (HThK 2)*, Freiburg, 1976, 151. ペッシュは2.10の人の子が地上で罪を赦すという文言における「地上」はキリスト教共同体を示す(S.160)という。J. Marcus, *Mark 1-8 (AncB 27)*, New York, 2000, 222. マーカスは6-10a節を教会のキリスト論の反映であろうとしている。

²⁸⁹ R. T. Mead, *The Healing of the Paralytic - a Unit?*, in: *JBL 80*, 1961, 348-354. ミードは、この中風の癒しのペリコーペにおいて、主要な問題は①イエスが「人の子」と自称したかどうか、②イエスが「罪の赦し」宣言をしたか、であるが、挿入説によってこの問題が解決するわけではない。元々が単なる癒しの話であったというよりも、癒しと罪の赦しが密接に結びついていると解釈する方が自然であり、挿入説には反対であるとする。W. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969, 40f. キュンメルは議論の多い「人の子」自称はイエスに遡るとし、また通常ユダヤ教の背景において人がすることはあり得ない「罪の赦し」もイエス自身が宣言したことを排除することは、イエスの使命の自覚を不当にも認めないことを前提とするものであり、妥当ではないとする。従ってこの記事は本来統一されていたものであることを妨げないという。その他にはグリッチは10節の「人の子」がイエスによる自称であり、教会によるものではなく、多くの学者により挿入とされる部分もイエスに遡るとする。1, 2節のみはマルコによる編集句だが、それ以外はマルコによる付加ではないであろうという。R. A. Guelich, *Mark 1-8:26 (WBC 34A)*, Dallas, 1989, 83. 89-94 参照。

²⁹⁰ 病気の背後に罪があるとする考え方(禍の神義論)は当時のユダヤ社会においては珍しいことではなかった(大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003年、156-7頁参照)。

²⁹¹ 2.9における「罪の赦し宣言と実際の癒しのどちらが易しいか」というイエスの問いは、どちらが易しいのかという比較自体が重要ではなく、どちらも人間業ではないことが重要である。ちなみに、律法学者や群衆にとっては、「ただ口にするよりも実際に癒す方が難しい」と思われたであろうが、「罪の赦し宣言は簡単だ」と言うことは彼らの「敬虔」が躊躇させた。このイエスの問いは彼らにとっては悩ましい問いであった(M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, ⁶1971, 63)。

規定としての「罪」ではなく、あくまでも病気の背後にある「罪」であり、病気との繋がりこそがここでは大事になっている²⁹²。

ところで病気の背後に罪がある、という観念は、新約聖書時代においては一般的であったことが推察され、現にヨハネ福音書9章の「生まれながらの盲人」物語においても、そのことを前提として弟子たちのイエスへの質問が生じてくる。しかるにイエスは病気と罪との関連性を無条件で是認はしていなかった。その観念が人をしばりつけるような場合、イエスはそれに対して公然と否定の考えを示している（ヨハ9.3。ヨハ9章については本論文6-1-5参照。事故と罪との関連についてのルカ13.2fも参照）。そのようなイエスの革新的考えを考慮するとき、中風の癒しの記事において病気と罪の関係を自明のこととして前提としているイエスは、史的イエスであることに疑問が生じざるを得ない。挿入説では、人々の信仰（患者本人ではなく仲間の信仰）とイエスによる癒しというより古い記事に、イエスの罪の赦し記事がその後加わったことになる。一方統一説をとるにしてもこの記事全体がイエスに遡るという立場と、全体がイエス後のものであるという立場に分かれる。いずれにしてもわれわれはこの箇所におけるイエスの「罪の赦し」宣言が、イエス自身に遡るよりも、イエス後の教会によるものである可能性が高いと考える。

さてマルコの並行記事であるマタイおよびルカにおける中風の癒しは、それぞれのやり方によって、マルコよりも一貫性のとれた物語となっている。マルコにおける記事はいくつかのテーマが重なり合った構成になっているのに対して、その重なり合いを減らし、より読みやすいものとなっている。マタイは、マコ2.4における屋根を剥ぐという行為に表された信仰の熱意というモチーフを削除し、イエスの権威というモチーフにより集中している。ルカは、マコ2.5および9節の「あなたの罪は赦される ἀφίενται σου αἱ ἁμαρτίαι」という現在形動詞をわざわざ完了形 ἀφέωνται（赦されている）に変えている。そのことにより罪の赦しが病気の癒しの前提であるという枠組みを強化しており、ルカに特徴的な「罪の赦し」のイエスへの独占的移譲というキリスト教的解釈を示している。マタイとルカに見られるこのようなマルコからの変容は、むしろ元来のマルコの記事自体のテーマの重複性の存在を認めざるを得ないことを示す。この重複性だけでは「罪の赦し」の後代加筆を必ずしも証明しないが、歴史的に後になるほど「罪の赦し」テーマを強化していることは明らかであり、そのことも史的イエス自身がここで「罪の赦し」を宣言したことへの疑問を強めることとなる。

また中風の癒しにおける「罪の赦し」発言がイエスに遡るか否とは別に、ここにおける救済論は本論文5章で確認することとなるパウロの贖罪論の基本形とはずれがある。それは既に述べた病気と罪との因果関係という限定的な贖罪論であるということだけでなく、「中風の癒し」記事において、この中風患者自身の罪意識など全く問題にされていないということにも見て取れる。本人の罪意識とそこからの救いという典型的な贖罪論はここでは成立しておらず、ただ一方的にイエスが罪の赦しを宣言している。中風患者も実は罪意識と救済への信仰を既に持っていたとする学者もかつては少なからずいた²⁹³が、本文からはそのような形跡を読み取ることは不可能であ

²⁹² J. Gnilka, op.cit., 99.

²⁹³ E. P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark (ICC)*,

る²⁹⁴。新約聖書の中には確かに、熱心な信仰が救いをもたらすというモチーフが散見される（マコ 5. 34 とその並行記事、マコ 10. 52 並行、マタ 9. 29、マタ 15. 28）。その際にも、基本的には本人の信仰が問題となる（上記の例の中ではマタ 15. 28 だけが母親の信仰によって娘が癒されている。「小犬も食卓から落ちるパン屑を食べる」と母親が応答するここでの主題は、当時のイエスの活動対象ではない異邦人にも救いが及ぶということであり、母親と娘がセットで異邦人を代表していると言える）のだが、この中風の癒し記事では、本人の信仰すら全く問題とされておらず、ただ仲間の熱心な信仰が救済を呼び込んでいる。この記事はそういう意味でも、「罪意識がその人の救済の前提となる」というような枠組みに収まらないイエスの救済論が描かれているということもできる。

4-4 ルカ福音書 7 章 47 節（罪の女の塗油）

イエスが特定の人に対して「罪の赦し」を宣言するもう一つの記事が、ルカ 7 章 36-50 節の「罪の女の塗油」にある。この箇所の中でイエスは自分の足に塗油した女に、「あなたの罪（複数形）は赦されている（ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι）」（48 節。動詞は現在完了形）と述べている。

そこで先ず問題にされなくてはならないのは、やはりこの「罪の赦し」宣言が史的イエスによるのか否か、である。そのことを検討するに先立ち、この記事全体（7. 36-50）の構造から見ていくこととする。その際、この箇所全体の中の「女のイエスへの塗油」物語部分（36-40 節）は、新約聖書の他の福音書（マコ 14. 3-9、マタ 26. 6-13、ヨハ 12. 1-8）にも同様の物語が存在することがひとつの手掛かりとなる。ルカ版とは異なり他の 3 福音書の記事ではどれもベタニアという地名が明示されており、それ以外にも女が塗油するイエスの体の部分の相違（ルカ、ヨハネでは足。マルコ、マタイでは頭）があるものの、「ある家での食事の席に女が香油をイエスに塗り、その行為に対する周囲の反感の中で、イエスは逆に女を賞賛した」という点では共通している。しかしルカには塗油物語に加え、「二人の債務者」の譬え（41-43 節）やそれに付随する言説（44 節以下）も接続されている。そうだとするとルカは、塗油物語伝承（それが他福音書と同じ伝承か、似ているが別の伝承かの問題はさておき）を用いて、さらにルカ特殊資料による譬えを組み合わせることによって、この記事全体を編集したということになる。

さてルカは塗油物語と譬え話を組み合わせた上でこの箇所を編集しているのであるが、塗油物語および「二人の債務者」の譬え伝承については、イエス時代のものである可能性は高いものの、特にわれわれが着目する「罪の赦し」（48 節）については、ルカによる編集付加であるという説が圧倒的に多数である²⁹⁵。47 節までの内容からすると、女は既に罪が赦されている状態なので、

Edinburgh, 1896, 36. J. V. Bartlet, *The Century Bible St. Mark*, Edinburgh, 1925, 123. E. Klostermann, *Das Markusevangelium (HNT 3)*, Tübingen, ⁵1971, 21f.

²⁹⁴ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, ¹²1977, 40.

²⁹⁵ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 19. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium erster Teil (HTK 3)*, Freiburg, 1969, 441. J. Nolland, *Luke 1-9:20 (WBC 35A)*, Dallas, 1989, 352,

イエスが「罪の赦し」の宣言をして、確認作業をする実際の必然性があるとは考えにくいからである。50 節のルカ的な「あなたの信仰があなたを救った」（他に 8.48 参照）という言説や、「平安に行きなさい」という新たな生活への促しは、明らかにルカによる教会的な背景が想定され、48 節の罪の赦しも同様にルカにより教会論的意味を持つ救済論が付加された、と考えるべきであろう。ここにおいても「罪の赦し」の史的イエス自身の口によるものであることは否定される。

当該箇所において、史的イエスが「罪の赦し」言説をした可能性は著しく低いことを確認した上で、この箇所の贖罪論の内容について言及しておくこととする。それはここで示されている贖罪論と、パウロが主に展開する贖罪論とはその構造がかなり異なっているからである。パウロの贖罪論の詳細は本論文の次章で述べるので、当該箇所との相違点は次章で明らかになることになるが、ルカ福音書 7 章における贖罪論は以下のとおりである。

当該箇所においては罪人 (ἀμαρτωλός)²⁹⁶ とファリサイ人との対比が重要なテーマとなっている。罪人と、罪人の塗油を許しているイエスを非難しているファリサイ人。ところがその罪を犯していない正しいファリサイ人を、イエスが非難する、という逆転構図こそがこの記事における眼目である。イエスは罪人を賞賛し、ファリサイ人を非難するのだが、それはイエスに対する愛と尊敬があるかないか、ということが規準となっている。来客者イエスに対して、家の主人であるファリサイ人は、足を洗う水も提供せず、頭に香油を塗ることもしなかった。ところが罪人は自分の涙と髪の毛でイエスの足を洗い、香油を自ら持参し、頭ではなく足に（罪人の謙虚と自己卑下の故に）塗った。ファリサイ人はどのような罪を犯したかという視点で人をとらえ、そのことが神との関係でも重要と考えていた（39 節における「預言者ならば分かるはずだ」という記述からそのことがわかる）。ところがイエスの視点は、どのような罪を犯したかではなく、イエスとの関係性自体に注がれている。

次に、「赦し」と「愛」の順番、という宗教改革以来この箇所について論じられてきた問題にも言及しておくこととする。その際に問題となるのが、47 節のギリシア語 ὅτι の意味である。この ὅτι を「実際の理由」の意ととれば、この節は「彼女は多く愛したので（そのことによつて）、その多くの罪が赦された (ἀφέωνται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ)」(47b) という意味になる。しかし ὅτι を「認識の根拠」の意ととれば、「彼女は多く愛したので、その多くの罪が赦された（ことがわかる）」となる。つまり「イエスを愛したが故に、赦された」ととるか、「赦されたので、イエスを愛した」ととるか、という全く逆の順番になる。しかし 41-43 節の「二人の債務者」の譬えは、多額の債務を無効にしてもらった債務者の方が、より債権者を愛する、というものであり、この順番に関しては明らかに「赦しが先で、愛が後」である。そうだとすると、47 節も同様に「赦し」→「愛」という意味にとらなくては、譬えとの一貫性は保てないこととなる。この点については現在でも、「イエスへの愛が赦しをもたらす」という

359. J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX) (AncB 28)*, Garden City, 1981, 685.

²⁹⁶ 福音書には女がどのような罪（47 節では複数形）を犯したのか明示されていないため、確かなことはわからないが、「この町である程度知れ渡っていたこと」（27 節参照）や具体的なしなかもおそらく社会的な常習的な行為であったことからして、おそらく娼婦であったろう。

説²⁹⁷と、「赦しが先行し、その結果愛をもたらす」という解釈²⁹⁸がある。しかし留意すべきことに、ルカ福音書著者は「赦し」と「愛」の順番については必ずしも関心を持っておらず、既述したように、「罪」と「イエスとの関係性（あるいは出会い）」の問題こそが関心の的なのである。それは救済者が目の前にいる今や、救済者との関係の方が救済前の状態がどうであったかということよりも大事であり、罪よりも救済に焦点が合っている、ということである。これについてはヨハネ福音書9章における「生まれながらの盲人」の記事も同様の趣旨である（本論文6-1-5参照）。

次に、本論文次章を幾分先取りして、パウロの贖罪論との対比をすることとする。パウロにおける「贖罪」は後述するように、具体的律法違反としての罪を念頭におく一方で、具体的悪行ではなくより一般的な救済論の意味でも用いられている。そういう意味では、多義的な贖罪論である。この記事においては、「罪ある女」の今まで犯してきた罪が念頭にあるからこそ、「あなたの罪々（複数形）は赦されている」（48節）というイエスによる宣言がなされている。しかしイエスの口に語らせた著者ルカにおいては、具体的悪行を念頭におきつつ、より一般的な普遍的救済宣言の意味をここに持たせていると考えるべきであろう。だからこそ49節では「罪すら赦すとは、この人は何者か」という驚嘆の言葉を居合わせた人々に語らせており、それはイエスに「罪を赦す普遍的な権威がある」ことを証ししたいということを示している。ここには、贖罪宣言する者すなわち救済者はイエスである、というルカの執筆意図があるのであり、ルカは普遍的救済者を指示している。つまりルカにおいても48節のイエスによる贖罪宣言は、具体的な行為としての罪の処分という次元と、より一般的な救済論としての贖罪という多義性を持っている。この多義性こそは、洗礼者ヨハネ時代からパウロ時代そしてその後の教会史における救済論の特徴を示している。そのことによって救済論の射程の多様性を示すとともに、贖罪という表現における矛盾性をも保持し続けることとなる。

またこの記事において、客観的に女は社会的に非難されるべき行為を行っていた。しかしだからと言って、女自身も罪意識を持っており、そこでイエスの下に来て、その罪意識をも赦免された、と解釈すべきであろうか。この女が、イエスに会う以前からずっと罪意識を持っていたかどうかは実のところ全く不明である²⁹⁹。この人がイエスに出会い、涙を流してその足を洗った（38節）という行為は、この人の感謝と謙虚の表現と解することができるが、そうだとするとむしろイエスとの出会いにより、赦しと本当の罪の自覚が同時に芽生えたと理解する方が自然ではないだろうか。イエスと会う以前に、何らかの形でこの人は赦しを与えられていたのだ、と解する説

²⁹⁷ 原典のギリシア語の読みとしては十分に成立する解釈である。H. Klein, *Das Lukasevangelium (KEK I/3)*, Göttingen, ¹⁰2006, 298. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas (NTD 3)*, Göttingen, 1968, 103.

²⁹⁸ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium erster Teil*, 437. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3)*, Berlin, ⁷1974, 172. J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1977, 258. J. Nolland, *Luke 1-9:20*, 354, 362. F. Bovon, *Luke 1 (Hermeneia)*, Minneapolis, 2002, 297. J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, 685は、47bは愛が先行するが、47c（「少ししか赦されない者は、少ししか愛さない」）は赦しが先行している、とする。

²⁹⁹ 罪意識があったと断定する学者もいる（例えば H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden*, Stuttgart, 1974, 74）が、その人が本当に罪意識を持っていたかを確定することは不可能であろう。

もある³⁰⁰が、その根拠を聖書から読み取ることはできず、イエスとの出会いがこの人にとって決定的だった、と解釈する以上のことはできない。

そうだとすれば、これはパウロのダマスコ体験と等しい体験であると言うことができる。つまり赦し、感謝、罪意識がイエスとの出会いにより同時に生じたのである。パウロにあっては、後述するよう（5-2）に自らの（ダマスコ近郊での）回心体験と自らの救済論理（贖罪論）が必ずしも一致していない³⁰¹。パウロの贖罪論では、罪が前提となりその土台の上に救済が与えられる。この罪の女の塗油の記事からも、ローマ書に記されている図式的な救済過程（詳細は次章）を、新約聖書のあらゆる場合に当てはめることはできないことがわかる。

4-5 ルカ福音書 11 章 4 節（主の祈り）

イエスが祈りについて教えたいいわゆる「主の祈り」の記事において、「罪の赦し」に言及している箇所を検討することとする。「私たちの罪を赦してください（ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν）」と祈るようにイエスが教えているルカ 11. 4³⁰²である。「主の祈り」にはルカ版（11. 2-4）とマタイ版（6. 9-13）があり、マタイ版においては「罪を赦してください」ではなく、「私たちの負債を赦してください（ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν）」（12 節）となっている。この際の「負債」は、文字通りの借金という意味から敷衍された宗教的意味における神への負債なので、「罪」と類義語と見なせはするが、これ以外にもマタイ版とルカ版には言葉使いや祈りの内容の多寡において相違があるために、どちらが本来のものに近いのか、あるいは Q 資料があるとしたらそれはどういうものだったか³⁰³ということが当然問題となってくる。

両者を比較するとルカ版の方が短く、マタイ版にある「神の意志がなるように」（10 節）および「悪から救ってください」（13 節）という祈りが欠けていることから、「（本文批評において）短い方を優先する」（*lectio brevior*）という一般原則にならば、ルカ版をより古いとする説が従来有力であった³⁰⁴。しかし一方で、両者のギリシア語における言葉使いに相違部分があることから、そう単純に判断はできないとし、個々の祈りについて検討すべきであるという考え方が現れ、むしろ二つの異なる伝承が両者の背景にあるという説³⁰⁵が今や有力となってきた。

³⁰⁰ H. Klein, *Das Lukasevangelium*, 295. J. Nolland, *Luke 1-9:20*, 354, 362.

³⁰¹ J. エルンストは、47-50 節について、「人の行動に常に神の憐れみが先立つ」といい「『不敬虔なるものの義認 *justificatio impii*』の複雑な事例」（J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 258f）と述べているが、これはパウロの贖罪論の論理には当てはまらない事例である、ということの意味している。

³⁰² τὰς ἀμαρτίας（罪）ではなく、マタイによる並行記事と同様に τὰ ὀφειλήματα（負債）とする写本もある（ベザ写本）。

³⁰³ 通常ならば Q 資料を想定してよいケースであるが、この「主の祈り」については必ずしも Q 資料の存在を断定するには容易にはいられない。マタイ版とルカ版の共通部分および類似部分からの推定が困難だからである。佐藤研は、Q 資料を一応推定しているが、そこからマタイ版およびルカ版への編集過程は不明瞭だとしている（M. SATO, *Q und Prophetie*, 39）。

³⁰⁴ J. エレミアス（J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London, 1967, 91）ら多数。日本では塚本虎二（『主の祈りの研究』伊藤節書房、1929 年、⁸1960 年、5 頁）がそうであった。

³⁰⁵ J. Y. H. Yieh, "Lord's Prayer", in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 3*, Nashville, 2008, 691. W. Schmauch/川島貞雄「主の祈り」（『旧約新約聖書大事典』教文館、1989 年所収）、592 頁。O. クルマン『新約聖書における祈り』川村輝典訳、教文館、1999 年、85-6 頁。

「主の祈り」は単にどのように祈るかを教えているだけではなく、それを通して信徒のあり方、信仰共同体のあるべき姿を示しているように見えるべきであろう。それは同時にキリストの福音の内容を示しつつ、それに対応することを目標とした信徒の側からの祈りを教えており、テルトゥリアヌスが「主の祈り」を「福音全体の要約 breviarium totius evangelii」(De oratione 1)と評したのは正当な理解であろう。したがって「主の祈り」はその後現代に至るまで、その文言は多少の多様性を持ちつつも、キリスト教会で重用され続けてきた³⁰⁶。

われわれは「主の祈り」における「罪の赦し」について検討するのだが、ルカ版における「罪(ハマルティアー)」がマタイ版では「負債(オフエイレーマ)」となっていることから、これらのギリシア語は元来アラム語のホーバー(חֶבֶר)で伝承されていたものが、二通りのギリシア語に訳されたのであろうと推定されている。アラム語「ホーバー」は、本来「義務」や「負債」の意であったが、やがて「罪責」という意味でも用いられるようになっていった。そうだとするとルカ 11.4 がマタイ 6.12 よりも古いと言うことはできなくなり、アラム語の意味からすると元来の意味はむしろマタイであると言うこともできる。

さてそれらのことを踏まえて、ルカ 11.4 (およびマタイの並行箇所)の趣旨について見ることとする。ルカ 11.4 の「また、私たちの罪をお赦してください、私たちに負債ある者をことごとく、私たち自身も赦しますから」(佐藤研訳³⁰⁷) (καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν) という内容からわかるように、神への祈願はわれわれの行動と密接に結び付けられている。これはマタイ版においても同様であり、「また、私たちの負債をお赦し下さい、私たちに負債ある者たちを、私たちも赦しましたように」(6.12 同様に佐藤訳) (καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν) となっている。「なぜなら γάρ」(ルカ版)と「同様に ὡς」(マタイ版)という言葉使いの違いがあるものの、われわれが他人を赦すという行動は、われわれが神から赦される際に不可欠であり義務である、という点において両者に相違はない。つまり「主の祈り」のこの箇所では、「私たちが赦す」ということこそ眼目と考えなくてはならない。

「主の祈り」においては、信徒が他者の具体的行為を赦すという行動規範こそが提示されている。その行動は、神に赦されるための条件なのか、あるいは条件とまではいかないまでも求められる態度を示しているのかということについては議論が分かれるものの、ここでは信徒の他者へのあり方が神との関係性と密接に繋がっていることを教えていることについては疑問の余地はない。この信徒の行動に重点のおかれた救済祈願は、パウロの救済論における「罪の赦し」とはその意図する側面が異なる。神からの救済の中核についての表現としての「罪の赦し」と、信徒の行動に重点を置いた「罪の赦し」ではその射程の違いは明らかである。

さらに「主の祈り」における「罪の赦し」は、救済論一般を表す表現でもなければ、救済論の中核を表すとまでは言えない位置付けであることに注目しなければならない。ルカ版において「罪の赦し」は、5つの祈りの中の4番目であり、マタイ版の並行箇所も6つの祈りの中の5番

³⁰⁶ 「主の祈り」という呼び名はニュッサのグレゴリオス(330以降～394年)が始まりだとされている。

³⁰⁷ 『ルカ文書』岩波書店、1995年。

目である。順番は必ずしも優先順位を示しているとは限らないが、どちらの場合も「必要な食べ物」の祈願の後に「罪の赦し」が唱えられており、パウロの言う一般的救済論的（パウロは具体的行為を念意することもあるが）かつ第一義的な「罪の赦し」とは異なり、むしろ具体的な行為についての赦しを念頭に置いていると考えられる。「神の名が聖とされるように」「神の国が来ますように」「神の意志が成就するように」の3つの祈りに続いて、「パンを与えてください」の後に「赦し」の祈願がくるのであり（マタイ版ではその後に「悪からの救い」という救済祈願が来る）、ここにおける「赦し」は終末論的救済ではなく、日常生活に関わる具体的な人間関係についてのことであることが示されている。

4-6 まとめ

「罪の赦し」発言を検証してみると、意外にも聖書におけるイエスは「罪の赦し」という表象をほとんどあるいは全く使っていないことがわかる。歴史的イエスの活動において、具体的に「罪を赦す」という発言は、神が主語となるにせよ自らが主語になるにせよ、「中風の癒し」の記事以外にはないのである。しかも「中風の癒し」においても、その「罪の赦し」発言がイエス自身によるものである蓋然性は決して高くない。その他の箇所においては、明らかに後代によるものであり、イエス自身には遡らない。またイエスが祈り方を教えたと言われる「主の祈り」は、イエスに遡る可能性があるものの、たとえそうだとした場合、ユダヤ教の伝統上の祈り、しかも人間関係を主眼とする「罪の赦し」祈願であり、普遍的救済論としての「罪の赦し」が祈られているわけではないことは既述したとおりである。「罪の女の塗油」においても、史的イエスに遡る「罪の赦し」発言である可能性は極めて低い。

以上のように新約聖書では、イエスが「罪の赦し」に言及しているのは、可能性は極めて低いもののせいぜい3つであり、並行記事を考慮すると5箇所である³⁰⁸。これは本論文3章で見た当時のユダヤ教の伝統、および本論文次章で取り上げるパウロのローマ書の趣旨と比較すると、その少なさが特徴的である。罪（ハマルティアー、ハマルテーマ、パラプトーマ）³⁰⁹への言及も福音書においては、ローマ書に比べて極めて少ない。

これは、イエスの死後、「宣教した者が、宣教される者となる」ことにより、イエスの死解釈と救済論を結び付けていき、イエスに関連付けた贖罪思想が強化されたことによる。解釈としての贖罪論の位置付けについては6-2で述べる。しかしそれと同時にイエスの第一なる宣教は、「罪の赦し」ではなく「神の国（あるいは支配）の到来」であったことも留意すべきである。最も古い福音書であるマルコ福音書の1章15節はマルコの手が加わった部分がある可能性が高いが、「神の国（支配）は近づいた」（15節a。並行マタ4.17）という言説はイエス自身に遡ると見てよいであろう³¹⁰。イエスの宣教を総括すれば、「神の国（支配）の到来」の告知であり、そ

³⁰⁸ マタ1.21については、本論文4章注272参照。

³⁰⁹ ハマルティアー-ἁμαρτία はマタ7回、マコ6回、ルカ11回、独自の罪論を展開するヨハは17回。ハマルテーマ-ἁμαρτημα はマタ2回のみ。パラプトーマ-παράπτωμα は、マタ2回、マコ1回。

³¹⁰ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956, 58 (G. ボルンカム『ナザレのイエス』善野碩

してその結果として、人々の間に喜びや反感あるいは「神との隔たり」の自覚などを惹起させた。イエスの使信である「神の国（支配）の到来」には、何らの前提条件の必要性はなかった。先ず人々の間に罪という現状があり、あるいは罪意識がなくてはならない、などということはなかったのである。端的に言うならば、イエスは罪を告知したのではなく、「神の国」を告知した。

但しイエスは「罪」という概念を否定したわけでは決してなかった。彼はユダヤ教伝統の「罪」文化の時代を生きた人物であり、彼の言説から「罪」あるいは「贖罪」という観念そのものに真っ向から反対するようなものを見出すことはできない。しかしイエスにおいて特徴的なことは、当時の常識的な「罪」概念に対して極めて逆説的な問題提起となるような言動があることである。それは特に「罪人 ἄμαρτωλός」と見なされている人に対するイエスの態度に明瞭に現れる。当時の常識としては神から離れており、忌むべきものとされていた人と、イエスは避けることなく接し、むしろ積極的にそのような人と関わったとも思われる行動をとった³¹¹。そのような人々と食事をするイエスに対する疑念が渦巻く中で、イエスが言った「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἄμαρτωλούς」(マコ 2.17c およびその並行マタ 9.13、ルカ 5.32) という言葉に彼の行動の特異性が明瞭に示されている。

イエスは神の支配圏から除外されているとされていた人々を、支配圏に招き入れ、その逆説的行動によって、限定的であった救済を突破しようとした。このような救済の無条件化³¹²こそ、本来パウロがイエスを継承した点であった。パウロはユダヤ人に限定されていた神の支配圏を全人類へと広げようとしたのである。パウロはこの点において明らかにイエスの継承者であった。

しかしイエス前のユダヤ教における「罪」、「贖罪」概念とその使用は、イエス後に再び（しかもイエスの逆説性を場合によっては含意せずに）キリスト信仰伝達において、従来の概念を維持したまま活用されていった。第一コリント書 15 章 3 節に記されているキリストについての贖罪的理解「キリストが私たちの罪のために (ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) 死んだ」は、パウロ以前の伝承であり、イエス死後直ぐにそのような理解が定着していったことが示されている。そして贖罪概念はパウロやヨハネの「罪」概念の変革を通して、より一般的救済論となっていった。

本論文次章におけるパウロの贖罪論の特質の論述に先立ち、われわれは本章において福音書におけるイエスの贖罪論を見てきた。それはイエス自身に遡る可能性が低いとはいえ、そのような記事の中でもパウロの論理とは異なる救済の側面をも見て取ることもできた。「中風の癒し」においては、本人の罪意識などとは無関係に、仲間の信仰によって「罪が赦された」のであり、パ

之助訳、新教出版社、1995年、80頁）。H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München, 1967, 128 (H. コンツェルマン『新約聖書神学概論』田川建三／小河陽訳、新教出版社、1974年、136-7頁)。大貫隆『イエスという経験』岩波書店、2003年、85頁。廣石望『信仰と経験』新教出版社、2011年、61頁。「神の国は近づいた」という発言を、大貫はイエスに遡るとしており、コンツェルマンや廣石は遡る可能性が高いとしている。

³¹¹ G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996, 349.

³¹² F. ハーンは、「イエスの地上での活動において決定的なのは、救いが無条件に妥当し、罪人あるいは排斥された者も含めて、誰であれそれに与ることができるということである」(『新約聖書神学 I 上』大貫隆／大友陽子訳、日本キリスト教団出版局、2006年、119頁)としている (F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments Band I*, Tübingen, 2002, 69)。

ウロにおける個人主義的救済とは異質な救済の一端が提示されている。「主の祈り」においては「罪の赦し」自体が決して第一義的問題ではなく、食糧の必要性と同列に扱われている。この点についても、パウロが神との関係において、罪の処分を第一義ととらえたのとは異なっている。

ところで贖罪という概念は、基本的には過去に関する事柄である。過去に犯した罪について、責めを負わずに済むということである。パウロが「罪」という言葉を駆使したのにも関わらず、ユダヤ教における伝統であった「罪の赦し」という言葉を意外にも使わなかったのは、パウロがそのことをわかっていたからであろう。パウロにとってキリストの福音は、過去の出来事の処分という次元に留まらず、終末時における審判を乗り切ることができるような未来をも視野に入れた出来事だったからである。この点においても贖罪概念の限界があり、それにも関わらず「罪」概念を梃にしてキリスト信仰を説明したことに、パウロの罪論の難解さの一因がある。

5 パウロの救済論

本章はこの論文の中心であり、パウロにおける救済の論理を明らかにしようとするものである。パウロの救済論に関する記述は、真筆であると現在おおかたの意見の一致を見ている7書簡（ロマ、1コリ、2コリ、ガラ、1テサ、フィリ、フィレ）の中に、様々な表現がされており、それらの諸表現を一つの定式に集約させることが可能かということについては大いに疑問である。われわれがここで問題として扱うのは、パウロの救済論の全体像を探り、そこからパウロの救済論の中心点を探るという道筋とは異なる。むしろパウロにおける特徴的な救済論の形式を浮き彫りにすることで、結果としてパウロの救済論全体をより新たな視点から見ることを可能にすることを目指している。彼のキリストと結びつきたいいくつかの救済表現の中には、「和解」や「新たな創造」などの決して無視することのできない特徴的思想があるが、ここでは先ず「贖罪」に関することに注目することとしたい。贖罪論はキリスト教史において現在に至るまで中心的命題であり続けているだけでなく、それをめぐる議論も2000年間絶え間なくされてきた。そしてその贖罪論にこそ、パウロに遡る特徴的思考形式が潜んでいることをわれわれはこれから論述していこうとしている。パウロの贖罪論の大きな意義にも関わらず、2章で見えてきたダイナミックな贖罪と比べて、見逃すことのできないパウロの枠組みがその中に混入されており、従来そのことに気付かれなかったことが、贖罪論をめぐる諸問題を混乱させてきたからなのである。なお本論文における「贖罪論」の定義については、1章で述べたように、罪およびそれと同義である人間の負債性の何らかの処分という構造を持つ救済論のことを指す。

5-1 パウロの贖罪論

ここで問題にしようしているのは、パウロ書簡において、罪とそれに関連する救済についての言説そのものである。教義から出発するのではなく、聖書学の方法論に則り、パウロそのものの発言に着目したい。そこから見て明白なことは、パウロはキリストによる救済論を述べる場合、人間の罪を決して無視していないということである。われわれは聖書そのものから読み取ろうと努め、聖書後2000年の歴史において解釈されつづけてきた「贖罪論」を横に置き、パウロ書簡そのものに当たる。そしてその際、当然のこととしてパウロ自身も歴史的背景の中に存在した人物なので、パウロの発言が何らの歴史的制約、同時代の影響を受けずにいることなどあり得ないということも念頭におく。

5-1-1 ローマ書における「罪」

パウロの「罪」に関する発言について、ローマ書を中心に注目したときに、その罪概念の広範囲なことは大きな特徴である。一方では具体的な行為としての罪（4.7など）について述べており、他方では人を支配する勢力としてサタンと同義のように用いられている（6.6、12、14など）。

一応客観的であると見てよい行為としての罪と、必ずしも誰が見ても明らかとは言えない外的存在としての罪が同じハマルティアーという語で同じ書簡の中に用いられているということは、パウロに特徴的であると言える。そしてそのようなパウロの罪論全体を体系的に理解することは決して容易ではない。

先ずパウロにおける罪とは何か、ということの説明が求められる。行為としてのハマルティアーと存在、勢力としてのハマルティアーをパウロはどのように捉えていたのか、ということについての説明が今まで多くの人により試みられてきた。そしてそれらの説明によっても必ずしも一定の罪定義へと収斂されることはなく、今に至っている。以下パウロの罪論について、代表的な聖書学者の説明を見てみることにする。

R. ブルトマンは、罪は律法違反であり、律法によって規定されているものであり、それ以外ではあり得ない³¹³、と述べ、律法と無関係な独立した罪というものは考えられないとしている。そしてアダム以降の人間の遺伝的罪(Erbstünde)という考えを、グノーシス的思想であるとして、パウロの考えではない、と拒否している³¹⁴。しかし他方、人間を支配する罪の力の働きについて、パウロが述べていることを、またそのような罪が人間の中に存在すること³¹⁵を彼がパウロから読み取っていることも、当然なパウロ解釈であると言えよう。一方において律法によって規定される罪、他方において人間を支配する罪、このブルトマンの記述はローマ書の文言そのものである。しかしそれだけではパウロの罪論を矛盾なく、あるいは包括的に説明していることにはならない。パウロの一見理解困難な罪論をそのまま踏襲しているにすぎない。

そこでブルトマンが、パウロの二重の罪論の言説をどう整合的に解釈し、どのような包括的罪論を構築しようとしたかをさらに見てみよう³¹⁶。彼は、人類全体を、誤った志向によって導かれている所と捉え、コスモス(κόσμος)も同様のことを指すという。彼はこれを現存在理解(Daseinsverständnis)と称するが、これが遺伝的罪であり、人に責任を問うことができない罪である。一方そういう人類に生まれざるを得ない人間は、具体的な違反(παράβασις)を犯すことによって、自らがそのような現存在理解そのものであることを示す。これは責任を問える罪である、という。ここで彼が言う遺伝的罪は「場」であり、その場に出現せざるを得ない人間が実際に具体的罪を犯す。彼はパウロの発言には統一的でなく、明解でないところがあることを認めながらも³¹⁷、パウロの罪論を何とか包括的に説明しようと試みている。彼がこのように二重の罪を解釈する際に、遺伝的罪つまり「力としての罪」について個々の人間に責任を問えない、という結論になる。しかしパウロはそうは言っていない。アダムの罪によって万人が有罪(κατάκριμα)となった(ロマ5.18)とパウロは述べ、自己分裂について述べているロマ7章において、悪を行っているのは「わたし」ではなく内在する「罪」だ(17、20節)と言う場合でも、「わたし」に罪責がないとはパウロは決して言わない。キリストに在る者は今や有罪(κατάκριμα)ではな

³¹³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 253.

³¹⁴ Ibid., 251.

³¹⁵ Ibid., 249.

³¹⁶ Ibid., 253f. ここでブルトマンはロマ5.13fの解釈をしている。

³¹⁷ Ibid., 250, 252.

い(8.1)、と言うからには、内在する罪に関しても罪責があることを前提としている。パウロにおいては「力としての罪」あるいは「遺伝的罪」も「具体的行為としての罪」も全て人の罪責と表裏一体なのである。ブルトマンの実存主義哲学的解釈はパウロの伝道目的の論理と必ずしも一致しているとは言えない。しかしそれはむしろパウロの罪論の非統一性が原因であろう。上記の二重の罪すべてをハマルティアーという語を用いて説明しようとしたことに無理がなかっただろうか。遺伝的罪や力としての罪について有責性を人に求めるのは、ブルトマンが言うように困難である。これを罪という言葉で表現するのが適切かどうかとも問われ得よう。「イエスの死と復活」を贖罪と解釈することによる限界がここに露わになっており、パウロはその限界の中で、罪についての非統一的な発言をせざるを得なかったのではないだろうか

この他にもブルトマンはいくつかの言説によってパウロの罪解釈を行っている(特に「誇り」*καύχημα*こそが人の罪の本質である、という主張が有名)が、ブルトマンの試みが必ずしも成功していないのは、ブルトマンの手法が間違っていたということだけではなく、パウロそのものに起因するのではないのかということが問題提起されてよいであろう。パウロの罪論を包括的説得的に解釈することに、そもそも無理があるのではないか。それほどにパウロの罪論は論理の飛躍があるのではないかという疑問を念頭におきつつ、他の聖書学者の解釈を見てみよう。

現在、ローマ書における罪を人格的力(personified power)だとする説が一応通説であると言ってよいであろう³¹⁸。そしてその説の代表者としてエルンスト・ケーゼマン(Ernst Käsemann)が挙げられる。ケーゼマンによるパウロの罪解釈は以下のとおりである。すでに早くから指摘されているようにパウロはローマ書において主に単数形の罪(*ἁμαρτία*)を用いている(単数形46回、複数形2回)。このことにケーゼマンも言及し、「パウロの特徴である単数形ハマルティアーは、一貫してかつほとんどの場合実体的なものとして、罪の力(die Macht der Sünde)を意味している」³¹⁹としている。しかしケーゼマンにおいても、パウロが具体的行為としての罪をも念頭においていることを無視はできなかった。ローマ書5章12節の「全ての人が罪を犯した(*πάντες ἥμαρτον*)」(ここでは動詞*ἁμαρτάνειν*のアオリスト形が使われている)においては具体的行為が意図されていることについて、この節では運命としての罪と具体的な罪責との相反する内容(eine Ambivalenz)を含むことを認めている³²⁰。しかしケーゼマンは、「罪とは罪の行為によって生じる」というまとめ方に対しては一線を画している³²¹。力としての罪というものを具体的行為によって規定することはしていない。ケーゼマンのパウロ解釈のキーワードの一つが「宇宙的」(kosmisch)である。ロマ7.14以下の罪に関する箇所において、ケーゼマンはパウロ

³¹⁸ 具体的行為としての罪ではなく、パウロは力としての罪を主眼としている、ということであるが、実際にはそう主張する研究者の間でも、その内容や立論の詳細については多種多様である。

³¹⁹ *An die Römer*, 81.

³²⁰ *Ibid.*, 140.

³²¹ *Ibid.*, 138. これもブルトマンによるパウロの罪解釈のまた別の定義である。ケーゼマンはこの言説のように行為を重視してはいない。ここから行為を重視するブルトマン、力を重視するケーゼマンと分類されることがある。両者の相違をそのように単純化できるかは大いに疑問ではあるが、そのような行為対力の傾向が両者にあることは認められる。

が罪を宇宙的に (kosmisch) 基礎づけている、としている³²²。つまり罪とその働きは、個々の行為を越えた存在そして力として、人間を越えた次元にある、という。従ってケーゼマンにとって、人間の救済への希望とは、終末における自由 (eschatologische Freiheit) と捉えられる³²³。

ケーゼマンがパウロの罪をこのように解釈する背景には、ユダヤ教黙示文学のパウロへの影響を決定的なものとして彼が見ていることと関係する。確かに本論文 3-1-2、3-1-3、3-1-5 における例文からも、ユダヤ教黙示文学がパウロの背景にあることは明白である。しかし同時代におけるユダヤ教黙示文学においては、既に見たように、世界を支配するのはベリアルあるいはサタンであるとされており、罪が世界を支配するという表現はほとんど見られない。パウロの言う力としての罪は、ユダヤ教黙示文学そのものでもないのである。つまりここにこそパウロの独自性と意図があると見ざるを得ない。パウロは罪を全人間に当てはまるものとした、ということが決定的に大事なのである。パウロの目的は罪論ではなく、救済論であり、救済論のための罪論なのである。ケーゼマンがユダヤ教黙示文学の影響をパウロに見たことには誤りはないが、パウロの贖罪論において黙示文学の影響を過度に強調することは正しくないであろう。ケーゼマンが、パウロによる熱狂主義への警戒を随所に見て取っていることは、ケーゼマンの黙示文学重視と無関係ではない。黙示文学的理解は熱狂主義への危険を内包しているからである。しかしパウロが罪に言及する際に、ケーゼマンが言う程に黙示文学的色彩で描かれているのか、ということについてわれわれは否定的にならざるを得ない。パウロは終末を視野においてローマ書を記述しているが、同時にローマ書は実践的、倫理的書でもあり、ローマにおけるギリシア人あるいはユダヤ人に向けて、地に足のついた生活を勧めている (ロマ 13 章、14 章を見よ)。そしてパウロは福音をパウロなりにわかりやすく、具体的に説明しようとしている。パウロに同時代の黙示文学の影響があるとしても、パウロ自身はケーゼマンが言うような「宇宙的な勢力争い」(der kosmische Machtkampf)³²⁴ ということは、念頭になかったはずである。パウロにとっては、罪とキリストの二元論的戦い、というものはその論述の主眼にはなっていない。ケーゼマンの理解では、「罪とは現実に何であるのか、そして罪とその支配がどのような関係にあるのかは、体験可能なカテゴリーではなく」、しかも「律法下の状況においても」そうである、と言う³²⁵。しかしパウロは律法と罪の不可分性 (ロマ 7.7) を明言していると同時に、極めて具体的な罪の羅列 (ロマ 1 章その他) をしており、罪を体験可能なカテゴリーではないとは決して考えていなかったであろう。ここにおいてケーゼマンの罪理解とパウロの罪理解の乖離が明白となっている。パウロにおける罪の解釈の多数説の代表であるケーゼマンの主張も、パウロその人の罪解釈と完全に一致するものではない。それほどに、パウロの罪論を体系的に再構築することは困難だと言うことができる。

力としての罪が、パウロに特徴的であるとしても、パウロ自身は具体的な行為としての罪というものを決して否定していなかった。確かにローマ書におけるハマルティアの複数形は、48回

³²² Ibid., 226.

³²³ Ibid., 227.

³²⁴ Ibid., 193.

³²⁵ Ibid., 192.

中2回(4.7、7.5)しかなく、そのうち1回(4.7)は旧約聖書の引用であるとしてもそうである。またローマ書におけるキリストの贖罪論の重要な箇所である3章21-26節における複数形の罪(25節。ここではハマルティアーではなくハマルテマ ἁμαρτημα の複数形だが)がパウロ以前の伝承を用いたものだとしてもそれを無視することはできない。加えて「罪を犯す」(ἁμαρτάνειν)という動詞が7回(2.12、3.23、5.12、14、16、6.15)ローマ書に現れており、この場合は全て人間が犯す行為を意味している。ハマルティアーの類義語で、人間の過失を表すパラプトーマ(παράπτωμα)はローマ書に9回(4.25、5.15に2回、5.16、17、18、20、11、11、12)存在し、このこともパウロが人間の行為としての罪を決して軽視していないことがわかる。パラプトーマが出て来るのは全て救済論の文脈であることも留意すべきである。

罪に関するパウロの発言において確認できるのは次のとおりである。①パウロは人間の行為としての罪ということを決して放棄していない。②パウロは人間に影響を及ぼす力としての罪を述べており、これは当時のユダヤ教黙示文学の影響下でパウロのオリジナルであるとは言えないものの、パウロに特徴的である。この2点については明白であるものの、①と②を包含しようとして、これ以上にパウロの罪論を説明しようとするのが困難にぶつかる。そこでギュンター・ボルンカムのようにパウロにおける罪を、「行為であり、かつ人間を奴隷にする力」³²⁶と言うに留めるのが賢明ということになってしまう。それ以上にパウロの罪論を体系化して説明しようと試みても、成功しない。

従って、力としての罪がパウロの中心的な罪論である、ということについて、おおかたの研究者の合意があるとされているものの、むしろそうではなく、パウロの罪理解の包括的解釈については未決である、³²⁷という判断が正しいと思われる。パウロの罪解釈については多くのアプローチがある³²⁸ものの、どれもローマ書における罪の整合性ある全体像を明確には提示できないでいる。

それはパウロ自身に原因がある。パウロは罪論そのものの説明には関心がなく、救済論の論理の中で罪論を用いた。本来律法違反として捉えられていた罪をユダヤ人以外にも適用させたのは、救済論における普遍性を説明するためであり、そのために力としての罪という概念を彼は用いた。

³²⁶ G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, 135, 137.

³²⁷ G. Röser, Paulus und die Herrschaft der Sünde, in: *ZNW* 103, 2012, 84-110.

³²⁸ 悪魔(ein Dämon)としての罪を述べているとしたのは M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, 122f. パウロは力としての罪を述べているとしている主なものは次のとおりである。ケーゼマンのように黙示文学のパウロへの影響を強調しているのは J. C. Beker, *Paul the Apostle*, Philadelphia, 1984, 219. それ以外には J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, 1998, 111-114. M. Wolter, *Paulus*, 367. O. Kuss, *Der Römerbrief zweite Lieferung*, Regensburg, 1963, 384. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 547. U. Schnelle, *Paulus*, Berlin, 2003, 367-378 は律法との関係における罪にも言及している。パウロの罪における理論の非一貫性を認めつつも、力としての罪よりも律法違反に表される人間の責任としての罪を重視しているのは H. Räisänen, *Paul and the Law*, 97ff. ユニークなアプローチとしては、ブラトン哲学のパウロの罪概念への影響を見る E. Wasserman, Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Romans 6-8, in: *JSNT* 30, 2008, 387-415. 社会的メタファーとしての奴隷からの解放を罪とそこからの救いに適用させているとしている L. Schottroff, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, in: *EvTh* 39, 1979, 497-510. 罪を個人の問題としてではなく、ユダヤ人と異邦人の関係という社会的問題ととらえる K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (本論文1-1-2参照)。

しかし具体的行為としての罪と力としての罪とは、次元の異なる概念であり、それらを含む罪論自体の説明は困難であると言わざるを得ない。罪論としては完結しきれていないパウロの論述は、贖罪論という救済論、ひいてはキリスト論の文脈において機能させるための罪概念使用であった。全ての人が罪人である、ということがパウロの救済論にとっては決定的に重要だったのである。それはキリストの救済が全ての人に及ぶことを論証するための前提である。以下でこのようなパウロの贖罪論の論理について考察してみる。

5-1-2 万人救済と万人罪人

パウロの罪論がそれ自体では完結しておらず、理解困難であるのは、救済論の枠組みの中に罪論を組み込んでいるからである。パウロはキリストによる救済がユダヤ人だけではなく異邦人も含めた万人に適用されるということを伝えたい。われわれはすでに1章で述べたように、「万人救済」を一般的に使われているようにただ終末時における救済という使い方をせずに、終末を視野に入れつつも今現在における救済という意味で用いている。そしてパウロは万人救済の目的のために、万人が罪人である、ということを主張した。救済を「罪の赦し」と捉えた。3章で見たとおり、当時のユダヤ教において救済を「罪の赦し」と捉えることは広くなされていたことであつた。パウロはその「罪の赦し」を律法とは無関係な異邦人にも適用させようとしたわけである。そのためには、異邦人も律法と無関係に罪人であることを認めさせなければならなかつた。つまり、ユダヤ人も異邦人も罪の下にあるということが不可欠となつたのである。

ユダヤ人だけでなく異邦人も、たとえユダヤ教に改宗しなくともそのままキリストの救済に与ることができる、というパウロの主張は、ユダヤ人に限定されていた救済対象を全人類へと広げるという意味で宗教改革であつた。その意味で洗礼者ヨハネーイエスーパウロという宗教改革の系譜が成り立ち、現実にはパウロの実は後世に測り知れないものとなつた。パウロなしに全人類へと波及しうる伝道はあり得なかつたであろうし、パウロなしではキリスト教史は全く別物となつていたのであろう。

ローマ書において「万人」あるいは「皆」(πᾶς)はキーワードである。救済論における「万人(皆)」という言説は、直接的に πᾶς を使う用法だけでも21回ある³²⁹。そして罪との関連で言えば、「ユダヤ人もギリシア人も皆、罪の下にある(Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι)」(3.9)という規定がパウロの救済論の根幹に位置する。パウロの罪に関する言説は、このことを言いたいための論証なのである。また5.12も同じ規定であるが、ここにおける罪は具体的行為としての罪である。すなわち「皆罪を犯したので、死が万人に及んだ(εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)」である(この箇所については次節のアダム・キリスト論でも言及する)。パウロによるこのような万人罪人規定はそれ自身が目的ではなく、救済が広く開かれていることを語るための前提条件である。ローマ書1章に

³²⁹ 1.5、16、2.9、10、3.9、12、19、20、22、23、4.16、5.12、18、8.22、10.4、11、12、13、11.26、32、15.11.

において、ローマの信徒への挨拶に続く本論の冒頭に、パウロの全世界に伝えようとする福音の宣言がなされている。「なぜなら私は福音を恥としない。それは神の力であり、信じる全ての人にユダヤ人をはじめギリシア人にも救いとなるのである（Ὁὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι）」(1. 16)。パウロの把握したキリストの福音とは、ユダヤ教に改宗する必要もなく、律法を遵守する必要もない画期的なものであった。パウロのこの福音理解なしには、異邦人伝道は早晚行き詰まりをみせていたであろう。このパウロの画期的宣教の一端が πᾶς に表象されている。この救済対象の拡大という宗教改革性についてはやはり「皆 (πᾶς)」という言葉を使い、次のように述べられている。「イエス・キリストの信仰によって信じる全ての者へと及ぶ神の義であり、それは無差別なのである (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή)」(3. 22)³³⁰。ユダヤ人の独占は撤廃され、万人に神の義は開かれたという当時としては極めて大胆な主張であった。しかしこのような開かれた救済の使信の前提として、万人罪人規定は果たして不可欠なことであっただろうか。

万人罪人規定から万人救済宣言へというパウロの救済論理が明確に述べられている箇所を二つ挙げてみることにする。その一つはアダム・キリスト論の展開の中に配置されている文章である。「従って一人の違反によって全ての人々が裁きへと至るように、一人の義なる行為によって全ての人々が命へと義認されるのである（Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωμασιν ζωῆς）」(5. 18)。ここではアダムによって罪が万人に及び (5. 12)、キリストによって万人が義認されるという論理が表明されている。パウロの力点はもちろん後者の「万人の義認」であるが、そのためには義とされる者は罪人でなくてはならない。パウロは当時のユダヤ教の伝統に則って、「罪の赦し」こそ救済論であることを前提としていた³³¹。パウロにおける救済論の内容が「罪の赦し」であるとすれば、パウロ思想にとって、贖罪論の重要性は言うまでもない。しかしこれはパウロの論理構成である。実際には救済論は「罪の赦し」だけにとどまらないことはパウロ自身も述べているところである (本論文 6-1-6 参照)。また本来キリスト論は救済論に限定されないことは、旧約聖書の神が救済の神であるだけでなく、むしろそれ以上に創造の神であることと同様である。

もう一つ重要な箇所が 11 章 32 節である。この箇所はイスラエルから始まり全異邦人に及び再び全イスラエルへと至る壮大な救済史の展望をパウロが述べている 11 章の中の頂点とも言うべき総括である。曰く「というのは神が全ての者を不従順へと閉じ込めたのだ。全ての者を憐れむために (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλέησῃ)³³²」。ここでは罪 (ἁμαρτία) という単語は使われていないが、それは問題ではない。ここも「罪の赦

³³⁰ ここにおける「信じる者」の「信じる」が条件なのかそうでないかについては、われわれは立ち入らないが、大きな問題である。

³³¹ E. ケーゼマンがパウロ神学の中心を「神無き者の義認 (justificatio impiorum)」(An die Römer, 24) と述べたのは正鵠を得ているが、彼はこのテーゼに潜む問題性には気付かなかった。

³³² τοὺς πάντας を τα παντα (中性複数形) にしている異読もあるが意味は同じである。

し」のパウロの論理が述べられている。ここにおける重点は ἵνα 以下の副文（万人救済）にある。しかしその前提は主文（万人罪人）である。しかもここでは救済の主体である神を強調しているが、パウロは人を不従順にさせたのも神であるという大胆な発言をしている。このパウロの発言を、われわれは教理的に受け取ることはできない。不従順つまり罪に陥った責任は、パウロの他の論述においても一貫して人間である。だからこそ神の怒りが人に臨んでいるという終末的人間観をパウロは持っている。そうだとすると 11. 32 の発言は、冷静な発言というよりは高揚した発言と見るべきである。神による救済の恩恵のあまりの大きさに圧倒されているパウロが、救済に至る前提においても神の働きがあったに違いないと驚嘆と感謝を込めて述べていると考えるのが適切であろう。しかしそうであったとしても、ここにパウロの贖罪論における問題点を感じることも可能である。救済の前提としての罪という論理において、罪そのものも救済の一部として必要不可欠であるという帰結になる危険があるからである。もちろんそのことも必ずしも完全には否定できないが、「神が人を罪に追いやった」ということがドグマの一部になってしまうとなれば、人の責任を問うことはできなくなる。パウロはそのような反論を当然予想していたに違いない（ロマ 3. 5-8、5. 20-6, 2、6. 14-15、7. 16-17 の予想しうる反論とそれに対する弁明を参照）が、それにも関わらず遠大な救済計画にパウロが高揚したのが 11. 32 であろう。つまり救済論としての「罪の赦し」を信仰告白の一つと理解する限りにおいては問題ではないが、それを唯一の教理と捉えたり、罪→救済という順序を画一的に把握してしまうと大きな弊害が出て来るといふ危険がこの箇所からも推察されうる。

ローマ書における以上の論理をより明確に理解するために、ガラテヤ書における万人罪人→万人救済の記述を参照することとする。「しかし書が万物を罪の下に閉じ込めたのであり、かくして約束がイエス・キリストの信仰によって信じる者たちに与えられる（ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν）」（3. 22）。この箇所はアブラハム契約との対比でモーセ律法の役割を叙述しているガラ 3 章の文脈内にある。3. 22 は、律法によって万人が罪人となり、それはイエス・キリストによって万人が義とされるために必要な前提状況であった³³³ことを示している。アブラハム契約とモーセ律法については、ロマ 4. 13 でもパウロは論述しており、パウロはアブラハム契約の実現とモーセ律法の拘束力の廃棄を主張している³³⁴。しかしガラテヤ書のこの箇所においても、先述したローマ書の救済の論理が基本的には用いられている。万人が罪人であることが、信じる全ての者が救済されるための前提となっている。それは律法が「キリストへと導く私たちの養育者（παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν）」（3. 24）と述べていることからわかる。これに関してガラテヤ書とローマ書を比較することは有益であろう。ガラテヤ書のこの箇所から、パウロは罪

³³³ ἡ γραφήは文脈上律法のことである。τὰ πάντα「万物」には当然「人」も含まれ、万人罪人をパウロはここでも述べている。ἡ ἐπαγγελία（約束）は、3. 8 および 14 によるとアブラハムに与えられたアブラハムの子孫に対する神の祝福の約束であり、ここでは特に異邦人を念頭に置いている。πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ（イエス・キリストの信仰）が目的格的属格（イエス・キリストを信じる信仰）なのか主格的属格（イエス・キリストが持つ信仰ないし信実）なのかは、現在新約聖書学における論争の最中であるが、われわれはここでは触れない。

³³⁴ 大貫隆『イエスの時』岩波書店、2006年、165頁。

を本来律法との関連でとらえていたことがわかる。力としての罪ではなく、律法違反としての具体的行為として伝統的な罪理解の上にパウロは立っていた。従ってガラテヤ書 3 章において、罪人は第一にユダヤ人が念頭に置かれている³³⁵。万人罪人はまだユダヤ人内に留まっており、異邦人も同様に罪人だという記述はローマ書において初めて徹底的になされる。またロマ 11. 32 では「神が万人を罪に閉じ込める」のだが、ガラ 3. 22 では「律法が万人を罪に閉じ込める」（どちらも同じ動詞 *συνέκλεισεν* が用いられている）としている。ここからも万人罪人はローマ書において徹底されたことがわかる。ところでガラテヤ書においてもローマ書においてもパウロの最終目的は、ユダヤ人も異邦人も含めた万人救済であり、そのことはガラテヤ書でも明解に述べられている。だからこそガラ 3. 28 では「ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない。というのはあなたがたは皆 (*πάντες*) キリスト・イエスにおいて一つなのだ」という画期的な発言がなされる。万人救済は個人の尊重と表裏一体である。このようにガラテヤ書においてもキリストによる救済を目的とした万人罪人の論理が表明されているものの、ローマ書が展開している異邦人もユダヤ人も皆罪人である、という記述は明示はされていない。ローマ書において、万人罪人は徹底されているが、それゆえにパウロの救済における図式的理解 (Schema) の側面は、ガラテヤ書よりもローマ書に一層鮮明に表れている。従って、救済理解における画一主義 (Schematismus) へ通じる危険性はローマ書に際立っている。

5-1-3 アダム・キリスト論

ローマ書 5 章 12 節から 21 節におけるいわゆる「アダム・キリスト論」からもパウロの贖罪論の特徴的思考形式が見て取れる。そのために先ず、新約聖書におけるもう一つのアダム・キリスト論である第一コリント書 15 章の該当箇所を参照することとしよう。人類の始祖たるアダムとキリストを対比させる場合、パウロはキリストにおける普遍的意義を述べることを目的としている。しかもアダムとキリストの質の違いを提示することによって、キリストの意義がアダムのそれを質的に凌駕していることを示したいという意図がある。アダム・キリスト論において、万人 (*πάντες*) という言葉がやはりキーワードとなっていることについては、コリント書もローマ書も変わらない (1 コリ 15. 22 に 2 回、ロマ 5. 12 に 2 回、ロマ 5. 18 に 1 回出てくる)。またローマ書におけるアダム・キリスト論では、「多くの人」 (*οἱ πολλοί* 5. 15 に 2 回、5. 19 に 2 回) という言葉も、「全ての人」と同じ趣旨で用いられていると見てよいであろう。

第一コリント書 15 章では、「キリストの甦り (*ἀνάστασις*) と死者の甦り」がテーマになっている。その点ローマ書におけるアダム・キリスト論が救済論というテーマにおける論述なのとは、異なっている。第一コリント書 15 章には、2 箇所アダム・キリスト論が述べられている。最初は 15. 21-22 である。そこではアダムにおいては万人が死ぬが、キリストにおいては万人に命

³³⁵ ガラテヤ書 3 章では、パウロは第一に論敵に対して、ユダヤ人も律法を遵守することが実はできない、ということを知りたいのであり (H. Räisänen, *Paul and the Law*, 96)、その後万人罪人へと論を進めている。ローマ書では、万人罪人を救済論に不可欠な要素として用いている。

が与えられる (22 節)、という「死と命」という対比がアダムとキリストにおいてなされている。ここにおける「命が与えられる」とは、「死者の甦り」のことである (21 節参照)。パウロは「命を与える (ζωοποιεῖν)」という言葉、神 (ロマ 4. 17) やキリスト (この箇所以外に 1 コリ 15. 45 およびロマ 8. 11) に固有の機能として、好んで用いている。

アダム・キリスト論の第一コリント書における第二の箇所が、15. 45-49 である。ここでもパウロは、相反するテーゼを提示することにより、躍動的文体によって読者の理解を促すことを意図している。ちなみにパウロの論述におけるこのような二分法的スタイルは、われわれ読者にとって、パウロの趣旨を理解するために有益であると同時に逆に注意を必要とする。パウロの二分法をその文脈から切り離してドグマ化し一般化することは、パウロ自身の趣旨から逸脱し、異なる趣旨へと変貌してしまう危険があるからである。さてここでは「死者の甦り」など無い (1 コリ 15. 12) というコリントのキリスト信者の主張に対して、パウロが反駁している。15. 45 では創世記 2. 7 を引用し、それに「初めに」と「アダム」という語を付加し、アダムとキリストの対比を鮮明にさせようとしている。「生来の体 (σῶμα ψυχικόν)」と「霊的な体 (σῶμα πνευματικόν)」をそれぞれアダムおよびキリストのタイプとして対応させ、甦りは「霊的な体」³³⁶なのだ、とパウロは説明している (44-46 節)。プシュケーと pneuma の対照に加えて、「地 (γῆ)」と「天 (οὐρανός)」の対照も用いられている (47 節)。アダムの所属は地であり、キリストの所属は天である。人間も地上における所属と、死者からの甦りに関する所属が異なるという。以上からわかるように第一コリント書 15 章におけるアダム・キリスト論は、創造論が語られている³³⁷。パウロが明示的には創世記 2 章 7 節をさらに暗示的には創世記 1 章 26-27 節を前提としていることからそのことがわかる。パウロは創造論の先にキリスト論を見据えつつも、あくまでも創造論の領域で論を張っている³³⁸。

さてここでローマ書におけるアダム・キリスト論に移ることとする。第一コリント書における記述を参照することによって、パウロが如何にして救済論にアダム・キリスト論を応用したかということが明瞭になるであろう。ロマ 5. 12-21 においてパウロは救済論なだけでなく贖罪論を解き明かすためにアダム・キリスト論を用いている。ここにおけるアダムの役割は、創世記 1、2 章における創造のアダムではなく、むしろ創世記 3 章のエデンの園から追放されるに至るアダムである。パウロはアダムを創造論においてではなく救済論のために用いている³³⁹。われわれが目すべきなのは、ローマ書の当該箇所におけるパウロの立論である。パウロの救済論の組み立ての構図がここにも顕著なのを確認するためである。パウロが最終的にキリストの恩恵の大きさを伝達したいのは、第一コリント書もローマ書も同じである。パウロ書簡の全てにおいてそのことは共通する基本事項である。ローマ書におけるアダム・キリスト論の末尾は、「恵みも義を通し

³³⁶ 「霊的な体」とは、霊から成る体ではなく、「霊にある」(ἐν πνεύματι) 存在としての体を意味する。朴憲郁『『からだの甦り』と『アダムーキリスト論』』(日本聖書学研究所編『聖書学論集 2 5』1991 年所収、114 頁) 参照。

³³⁷ 朴前掲書 115 頁参照。

³³⁸ 前掲書 108 頁。

³³⁹ H. Schlier, *Der Römerbrief (HThK 6)*, Freiburg, 1977, 183-189.。

て支配する。私たちの主イエス・キリストを通して永遠の命へと」(15. 21b) という勝利の宣言で結ばれている。このことは第一コリント書におけるアダム・キリスト論の直後にアダムに対するキリストの優位を叙述し、15. 54-55 では旧約聖書を複合して引用しつつ、「死に対する勝利」を宣言したのと同様である。このように一貫した恩恵の偉大さというパウロにとっての最終目的にも関わらず、ローマ書のアダム・キリスト論では、万人罪人ということが救済の前提条件となっていることに留意しなくてはならない。パウロはアダムによって罪が入り込んだ(12 節) という導入により、罪の普遍性から立論を始めている。死と罪を結びつけることによっても(これは3章で見たように当時のユダヤ教においては決して特異な考えではなかった)、その前提条件を確定させようとした。パウロが「万人が死ぬのは、万人が罪を犯したからである」(13 節) と述べる時、それは当時のユダヤ教思想を幾分踏み越えたパウロの独自色が出ている(本論文3章参照)。これはパウロが万人罪人を確定させるための戦術なのである。第一コリント書のアダム・キリスト論の関連では、「罪」という語は15. 17 に出て来るだけであるが、ローマ書のアダム・キリスト論は罪論が前面に出ている。パウロの救済論は贖罪論として表現され、「罪の赦し」「罪からの解放」とキリストを結合させている(6. 6 参照)。

万人罪人を前提として万人救済へと導くパウロの贖罪論が、アダム・キリスト論によって補強されている。ローマ書の当該箇所においては、律法の果たす役割は限定的である。アダムからモーセまでの期間も人は死んでいたという事実から、律法以前にも罪は存在していたことをパウロは論証しようとし、アダムは「罪の普遍性」の象徴的存在として用いている。ここにおいて罪は律法違反であるよりも、人間存在そのものに固着したものへと位置をずらしつつ描かれている。

以上のようにパウロは、アダム・キリスト論において、自らの救済論理を立証しようとしているのだが、その論理の明解さと躍動はおそらくローマの読者の心を打ったであろう。しかし同時にそこに潜む論理の問題性についてはどれだけの人が気付いたであろうか。さらにそのことを探求していくために、パウロの実体験と論理のずれについて見ていくこととする。

5-2 パウロ自身の体験

5-2-1 パウロの回心記事

パウロは救済論を基本的には「罪の赦し」として捉え、そこから展開し、福音を宣教しようとしているのをわれわれはみてきた。ところでそれではパウロ自身の救済体験はどのようなものであったのだろうか。幸いにもパウロの回心について特に参考になる記事が新約聖書に6箇所存在する。そこでわれわれはパウロ自身による回顧の記事から検証することとする。

第一にガラテヤ書1章13節~15節である。パウロの述べ伝えた福音から離れ、律法遵守が必須だと思い、そう実行し始めたガラテヤの信徒たちに対して、パウロは様々な論によって、忠告しているのがガラテヤ書である。ガラテヤ書の当該記事は、パウロの述べ伝えた福音はイエス・キリストの啓示によるものである(1. 11-12)ことを宣言し、その証拠として自らの回心体験を

語っている。われわれが注目するのはイエスを示される前のパウロ（まだサウロであった）の自己理解である。「私は同族の中で多くの同年代の者たちよりもユダヤ教の先陣を切っており、先祖たちの教えに極めて熱心な者でした (καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων)」(1. 14) という「熱心なユダヤ教徒」像がパウロ自身の述懐である。その故にキリスト信徒を迫害し、滅ぼそうとしていた(1. 13)にも関わらず、イエス・キリストを啓示されてからは、180度変わったという。

次にフィリピ書3章5節～6節である。ここでパウロは、キリスト信徒に割礼の必要性を説く教師たちに対して弁証している。そしてパウロにとっては今や意味のない自らの出自と自らの受けた教育をあえて持ち出し、彼ら教師以上に自分がユダヤ教に熱心であったことを述べている。

「(私は) 八日目に割礼を受け、イスラエル民族出身で、ベニヤミン族であり、ヘブライ人の中のヘブライ人、律法についてはファリサイ派で、熱心さについては教会を迫害し、律法における義については非の打ちどころが無かった (περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμепτος)」(3. 5-6) というパウロの自己像は前述したガラテヤ書とも符合している。パウロはこれらのことを、「自分の利点であった (ἦν μοι κέρδη)」(3. 7) と述べている。つまりパウロは律法の遵守に自負と自信を持っていたのである。パウロが回心前に、律法に違反していたことを示す記事は新約聖書には見当たらない。パウロの律法遵守を疑う理由を探すことはできない。

以上のパウロ自身の述懐からは、パウロが回心前に罪を犯した自覚は特になんかあることがわかる。そしてそのような罪の自覚のないパウロにいわば突然イエスとの出会いが起こった。パウロ書簡の記事に基づく限り、パウロ自身の回心において罪を前提とする福音という図式は存在しない。

次に参考としてパウロ自身には因らないパウロの回心伝承を、新約聖書の中に見てみることにする。先ず使徒行伝に3箇所(9. 1-19、22. 1-16、26. 12-18。ただし26. 4-5も参照することとする)ある回心記事については、パウロ自身による記事にはない共通点がいくつかある(回心の場所はダマスコ近く9. 3、22. 6、26. 12-13。天からの光9. 3、22. 6、26. 13。イエスの声9. 4-5、22. 7-8、26. 14-18。パウロの失明9. 8-9、22. 11。アナニアとの出会い9. 10-19、22. 12-16)ことから、同じ伝承あるいは伝承群を用いたことがわかる。使徒行伝におけるパウロの回心は、パウロ自身の手による記事に比べ、具体的描写が加わっており、その描写についても「イエスがヘブライ語でパウロに語る」(26. 14 参照)という記事からしても明らかにパウロ後の編集の色彩が強くなっているのがうかがえる。使徒行伝では、パウロの回心の劇的様相が目立つものの、回心体験の基本的要素についてはパウロ自身の証言を受容している。われわれが注目するのは、回心前のパウロが決して罪に悩んでいる者ではない、ということを使徒行伝でも確認できるということである。パウロは熱心なユダヤ教徒として、キリスト信徒を迫害することに奔走していた(9. 1-2、22. 3-5、26. 4-5、12)ことは、キリスト信徒への措置について記事相互にいくらかの相違があるものの、共通しており、真正パウロ書簡におけるパウロ自身の告白とも一致する。そしてパウロ

はダマスコ近くにおいて、突然イエスとの出会いによって、回心へと導かれる。この過程において「罪の赦し」は一切出てこない。パウロ後のキリスト教においては「罪の赦し」というキリスト教的解釈が福音解釈において幅をきかせていく中で、パウロ死後30年以上経た使徒行伝においても、イエスの福音の「罪の赦し」化解釈の傾向が見られるが、それにも関わらずパウロの回心ではそれを加えることができなかった。パウロについて、律法遵守においては人後に落ちないことを誰も否定することができず、パウロ自身が回心前に罪意識を持っていたことを使徒行伝著者も記述することができなかったのである。

しかし第一テモテ書1章13節から17節になるとパウロの回心に「罪の赦し」という論理が加わることとなる。パウロ自身の書という体裁をとっているが、パウロによる書ではないことはほぼ確定しており、著作年代は2世紀前半とされている。パウロは自らを「冒瀆者 (βλάσφημος)」(1.13) だったと述べており、この端的な表現はパウロ自身の自信をもっていた回心前の自己理解とは相容れることができない。そして「キリスト・イエスは罪人たちを救うために世に来た (Χριστός Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι)」(1.15) という当時広く流布していたであろう福音理解を述べるとともに、「私こそ罪人たちの頭である (ὦν πρῶτός εἰμι ἐγώ)」(同) とパウロに告白させている。ここにおけるパウロの罪人としての自覚は、現在形で表現されており、回心前の自己に限定した表現ではないものの、「罪の赦し」というテーゼとの組み合わせにより、パウロ自身の回心を「罪の赦し」に当てはめようとする傾向があることは明らかである。

第一テモテ書からは、パウロ後における「罪の赦し」というテーゼの強化の一端がわかる。しかしそれにしても、パウロ自身が回心前に罪意識があったということは立証することはできず、少なくとも律法違反としての罪をパウロが犯した形跡を見ることはできない。このように、パウロの贖罪論はパウロ自身の体験に必ずしも基づかないということが明らかになった。

ところで、律法違反としての罪ではなく、力としての罪にこそ回心前のパウロは圧迫されていた自覚があったのではないか、という問いが残る。これについてはローマ書7章が唯一といってよい手がかりであろう。そこで次にローマ書7章の解釈に移ることとする。

5-2-2 ローマ書7章

ローマ書7章7節から25節で、パウロは一人称単数形を用いて、罪に苦しむ自身の体験とそこからのキリストによる救済について語っている。

「私は罪の下に売られてしまった肉なる人である

(ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑποτ τὴν ἁμαρτίαν.)」(14節b)。

「というのは、私は自分が望む善いことを行わず、望まない悪いことを行う。もし私が望まないことをするというならば、私がそれを行うのではなく、私に住みつ়く罪が行うのである

(οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.)」

(19、20 節)。

「悲慘な人であることよ私は。この死の体から私を救うのは誰なのか。私たちの主イエス・キリストによって神に感謝します

(ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.)」(24、25 節 a)。

このようにパウロが言うとき、これは自ら「罪の赦し」を体験したということになるのだろうか。またそうだとしたら、どのように体験したのであろうか。そこでローマ書 7 章の当該箇所を検証することにするが、この箇所はローマ書における論争箇所の一つとして有名であり、古代から今に至るまで解釈が決着していない。そこで、その論点を整理しつつ、この箇所を解釈することとする。

第一の問題が一人称単数形のこの告白が果たしてパウロ自身の体験であるのかあるいはそうでないのかである。なぜならば W. G. キュンメルを初めとして、「この一人称単数形は、パウロ自身の告白ではなく、一般的な人を指す修辭的用法である」という有力な説があるからである。1929年に公にされたキュンメルの博士論文「ローマ書 7 章とパウロの回心」³⁴⁰は、当時の通説であった「ローマ書 7 章の一人称単数は回心前のパウロについての描写である」に反論したものであり、現在に至るまで影響を及ぼしている論稿である。その論稿の要点は以下のとおりである³⁴¹。

(1) ローマ書 7 章 7-13 節と 14-25 節の「私」は同一である³⁴²。「私」とは誰かと言う問題については、前後の 8 章 1-4 節 (あるいは 5-11 節) と 7 章 1-6 節も一体のものとして考慮すべきである。³⁴³

(2) 7 章 7-25 節はパウロ自身のことを述べたものではない。14-25 節もファリサイ派時代のパウロのことではない。³⁴⁴

(3) 一人称の「わたし」とは、文体形式として修辭的なものと捉えるべきであり、パウロは一般的な考えを表現している。³⁴⁵

³⁴⁰ W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, in: *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München, 1974.

³⁴¹ キュンメルの論稿の要点については、H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit*, Tübingen, 2004, 72f による。

³⁴² 7-13 節における動詞がアオリストおよび未完了形であるのに対して、14-25 節の動詞が現在形であることから、両者の主語「私」を分けて考察すべきだとすることが多い。

³⁴³ Kümmel, op. cit., 12, 98 など参照。キュンメルによれば、7. 1-6 では律法に結ばれている状態から、律法から解放された新しい生き方について述べている。また 8 章もやはりキリストに結ばれた新しい生の描写である。だとすればその間の 7. 7-25 の罪に苦しむ叙述がパウロその人であるのは論理の流れの上から無理である、という。また 6 章と 8 章における主語は一般人であるのに、その間の 7 章だけ主語が替わりパウロ個人になるのも不自然だという。

³⁴⁴ Ibid., 81, 111, 117 など参照。7 章 9 節「私はかつて律法なしで生きていた (ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ)」という叙述はパウロ自身のものとは考えられない。たとえ子ども時代のことを指すのだとしても、ユダヤ人は子ども時代に関して「律法なしに生きていた」という言い方をするはずがない。またパリサイ派時代のパウロ自身による述懐であるガラテヤ 1 章やフィリピ 3 章との整合性がとれない。従って、7-13 節をパウロの経験と理解し、また 14-25 節をファリサイ派時代のパウロのことと理解するのは無理である、とキュンメルは言う。

³⁴⁵ Ibid., 110-111, 121ff など参照。キュンメルはパウロ書簡全体の中から、一人称単数が使われている

(4) 7-25 節はキリスト者パウロの現在の告白でもなく、キリスト者一般の実存的叙述でもない。³⁴⁶

(5) 7-25 節は、救われた者から見た救われていない者の描写である。³⁴⁷

キュンメルがこのように考えざるを得なかったのは、本論 5-2-1 で取り上げたパウロの回心前の誇らしげな自己告白から考えると、ローマ 7 章の律法の下にある苦悶と折り合いがつかないほどに矛盾しているというもっともな理由による。またローマ 6 章から 8 章の一連の描写の中において、回心後の罪から解放されたキリスト者の描写から考えると、ローマ 7 章の当該箇所がキリスト者パウロだと考えることも困難であることもその理由となっている。

次に基本的にはキュンメルと同意見であるブルトマンの意見を見てみよう。キュンメルの 3 年後に公刊された R. ブルトマンの「ローマ書 7 章とパウロの人間論」³⁴⁸も、キュンメルの意見を正しいと評価しており、ロマ 7 章の「私」はパウロ個人ではなく、律法の下にある人間一般である、しかもキリストによって律法から自由になった者の視点による³⁴⁹、と述べている。ブルトマンは結論としてはキュンメルと一致するものの、そこへのアプローチは独自のものであった。ブルトマンは、当該箇所の特に 15 節以下の自己分裂（例えば 7. 15b 「私は自分が望むことを行わず、自分が憎むことを行う」や 24 節 a 「悲惨な人であることよ私は」を参照）に注目している。この分裂は個人の意志と個人の行為の分裂であり、善い意志を罪が凌駕する、と解釈されることが多いが、ブルトマンはこれに異議を唱えた。この解釈によるとあくまでも個人の意識が焦点になるが、パウロはそのようなことを問題にしているのではない、と言う。7 章 7-25 節の中心的主題は終末的救済であり、究極的な生と死が問題である。そして意志の目的は生であり、究極的救済であるのに対して、行動の結果は死となるのが人間であるという。つまり当該箇所の分裂とは、意志の目的と行動の結果の分裂である。ここで問題になっているのは個人の意識などではなく、主観や心理的過程などを超えた過程である、という。ブルトマンは当該箇所の「私」を超主観的 (transsubjektiv) と称して、個人の意識を問題にしている主観的人間論 (subjektivistische Anthropologie) と対比させている。

このような立論からブルトマンはキュンメル同様、当該箇所の「私」はパウロ個人ではなく、

箇所を例に挙げている。そのなかでもロマ 3. 7、1 コリ 6. 12、10. 29f、13. 1-3、11f、14. 11、14、15、ガラ 2. 18 などの用法は、パウロ個人を指しているのではなく、勧誘的あるいは尋問的用法であるとしている。従ってロマ 7 章の当該箇所もパウロ個人のことではない、と言う。

³⁴⁶ Ibid., 126 など参照。7-13 節の動詞がアオリスト形であることおよび 14 節以下の動詞が現在形であることをキュンメルは次のように説明している。7-13 節では、律法は罪に利用され、その罪によって人間が死に陥ることを心理的事実として描写したものである。それはひとつの出来事でもある。一方 14 節以下では、7 節以下全体の出来事を説明するために、律法と人間の本質という事柄を持ち出している。したがってそれは事実の描写であり、現在形が使われている。

³⁴⁷ Ibid., 124ff, 132f など参照。パウロは一人称を用いることにより、一般的な考えを生き生きと描写しようとしたのであり、当該箇所の「わたし」はひとつの文体形式である。パウロは、律法は罪ではないこと、しかし罪はむしろ律法をとおして人の中に生じる、ということを経験的描写として記した。パウロはその描写を、救われていない者を対象として描写している、とキュンメルは言う。

³⁴⁸ R. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: *Exegetica*, 198-209. キュンメルは実は 1924 年公刊のブルトマンの論稿 *Das Problem der Ethik bei Paulus* (*Exegetica* 所収。S. 36-54) から決定的な影響を受けて、1929 年公刊の論稿を書いた。

³⁴⁹ Bultmann, *Exegetica*, 198.

一般的な人を指すという結論に至っている。ブルトマンにおける「一般的な人」は彼の論文の末尾³⁵⁰で示唆されているように、罪を犯した原型としてのアダムとほぼ等しいと言える。

上記の二人とも、「私」を描写しているのは、あくまでもキリスト者（つまり回心後）の視点であるという。これに対して、「私」は回心前の状態を告白しているものであるという説もある。この説はギリシア教父の時代から存在し、17世紀の敬虔主義（Pietismus）の解釈もそうであり、20世紀初頭の段階では主流をなしていた。現在はキュンメルとその後の影響を受けて、主流とはなっていないものの、この解釈は消え去っているわけではない。7章における苦悶が回心前の告白であり、それが8章においては回心後の状態を表すという点で、キリストによる転換の説明としてはわかりやすいということが出来る。ただし、この説をとるとしても、7章の「私」は専らパウロのみの体験というわけではなく、「パウロおよび一般の人」を指しているとする理解³⁵¹がされることが多いことは留意しておくべきであろう。

次に、「私」とはパウロ自身であり、かつ回心後の観点から記述されたのだ、とする J. ダンの意見を見てみることにする。この解釈も古くはアウグスティヌスからトマス・アクィナスを経て宗教改革者ルターおよびカルヴァンによって採られたものであるが、現在ではむしろ少数説と言ってよいかもしれない。

以下にダンの主張³⁵²をまとめてみる。

(1) パウロの思想はローマ6章、7章、8章と一貫しており、7.7-25の異質な発言は、異なる状況の描写ではなく、同じ状況を異なる側面から描いている。

(2) 7章の「私」はパウロ自身の告白ではないとするにはあまりに切実な内容である（特に15節以下および24節）。パウロはキリスト者の視点から前キリスト者の経験を記述している。

(3) 7節の「知らなかった ἤδειν」は継続する経験の始まりを意味する。つまり「情欲（ダンは lust と訳している） ἐπιθυμία」をパウロは現在も経験しており、前キリスト者時代の過去は、キリスト者としての現在の姿でもある。その点でも7.7-13は6章から8章までの流れの中に位置し、断絶したエピソードなどではない。

(4) 動詞の時制の相違については、7-13節でパウロは過去について述べ、14節以下では現在の（つまりキリスト者の）ことを述べている。

(5) 22節「内なる人 ὁ ἔσω ἄνθρωπος」という表現は、2コリ4.16にも並行例があるが、古い時代を象徴する「外なる人」との対比で、新しい時代に属する人を指している。22節は、キリストと古きアダムの両者に属する人間すなわちキリスト者の様を表している。

(6) 25節b「わたし自身は心では神の法に仕え、肉では罪の法に仕える」は7章全体の結論である。14-25節はキリスト者の体験を述べている³⁵³。

³⁵⁰ Ibid., 209.

³⁵¹ F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi, Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, zweitertheil*, 156ff 参照。

³⁵² J. D. G. Dunn, Rom. 7,14-25 in the Theology of Paul, in: *ThZ 31.5*, 1975, 257-273. ただしダンはここでの主張を必ずしも堅持しているわけでもなく、その後ロマ7.7-13における「私」について「アダムすなわち全ての人」を指すとしている (Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 99)。

³⁵³ *ThZ 31.5*, 263. ここでダンは「義人にして同時に罪人 simul iustus et peccator」というルターの思

(7) 8章10節「キリストがあなたがたの中にいるならば、体は罪によって死であっても、霊は義によって生である」は、肉と霊の逆説がキリスト者であっても継続していることを示しており、これは7章の意図と全く合致する。

上記のようにダンは、7章14-25節の「私」を回心後のパウロの現状、7-13節を回心後のパウロから見た回心前のパウロの状態と理解している。しかもやはりダンにしても、7章における「私」をパウロであるとしつつも、パウロ個人だけの特殊な体験とは見ておらず、パウロは自分の体験を語りつつそれが信者一般にも通じるものであると考えていると理解している³⁵⁴。

7章の「私」の苦悶が、6-8章の一連の中で、同じ状況を別の側面から述べているのだ、というダンの理解は正しいであろう³⁵⁵。その上であえてパウロが一人称単数形を使用したということは、これがパウロ自身の体験に他ならないからと考えざるを得ない。この点でダンの上記の主張は正当である。

さて、現在においては通説とまでは言えないが、多数説ではあるキュンメルの解釈においてもその理解には様々なヴァリエーションがある。例えば基本的にキュンメルの理解に賛成しているG. タイセンの主張はこうである。ローマ7章には自伝的な背景がある。パウロが律法の下にある人間について一般的に述べることは、パウロ自身の体験にその「生活の座 (Sitz im Leben)」がある³⁵⁶。タイセンは基本的には一般的人間について述べているが、その背景にはパウロ個人がある、という。ダンも基本的にはパウロ個人の自伝であるが、それはパウロのみのことではなく、一般信者をも念頭においている、という。こうなると実質的には両者の主張の差はなくなるとの印象を持たざるを得なくなる³⁵⁷。さらにタイセン独自の心理的解釈によると、ローマ7章は当時無意識だった心理的葛藤をパウロが後になって(つまり回心後)意識することになった描写であるという³⁵⁸。

以上代表的な解釈について概観してきたが、今でも様々な微妙に異なる解釈がなされ続けてい

想を象徴する標語を述べており、ダンのパウロ理解が典型的に表れているといえよう。

³⁵⁴ Ibid., 265ff. ダンはそのことを明示はしていないが、随所に出て来る「キリスト者の体験」という言葉がそれを示している。例えば「ローマ7.14-25は、パウロがキリスト者の体験とはどのようなものであると理解しているかを明確に反映している」(265)などである。

³⁵⁵ M. A. サイフリッドは、キュンメルの意見に賛意を示しつつ、背後にパウロ自身の体験があるとしている。パウロの体験を語りつつ、一般的人間を視野に入れて、という理解は、パウロと一般人のどちらに重点を置くかの相違はあるものの、もはや動かし難いであろう。しかしダンと異なり、7章14-25節はキリスト者のことではないとしている。ローマ8章と7章を対比させているのだが、7章の悲惨な自己告白を6章、8章のキリストにある勝利とは異なり、回心前の人間の姿であるというサイフリッドの説はとることはできない。やはりダンのように6-8章は、一貫してキリスト者の視点であり、自己告白である、と考えるべきであろう(M. A. Seifrid, *The Subject of Rom 7:14-25*, in: *NT 34*, 1992, 313-333 参照)。

³⁵⁶ G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, 1983, 182 (G. タイセン『パウロ神学の心理学的側面』渡辺康鷹訳、教文館、1990年、259頁)。

³⁵⁷ C. E. B. クランフィールドは、7-13節の「私」はキュンメルのように一般化しているとしつつも、パウロの体験がルーツとなっているとする。また14-25節については現在のパウロか、パウロの体験を含む一般化であるとしている。彼もキュンメルの線上にありつつも、パウロの体験を背後に読み取らざるを得なかった(C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans vol. 1*, ICC, Edinburgh, 1975, 342-346)。

とにかく7章の一人称単数形にパウロ自身が含まれないとすることは不可能だとわれわれは考える。

³⁵⁸ Theissen, op. cit., 237 (邦訳325頁)。

る³⁵⁹。しかし上記の議論が、ローマ書7章における記述がパウロ自身のものかどうかを巡る基本的な構図である。ダンとタイセンに見られるように、議論は一見収斂されているようではあるが、必ずしもそうではないことは解釈が今も様々になされていることからうかがえる。われわれはパウロがここであえて一人称単数形による告白調の記述をしている特殊性を考慮したときに、パウロは自身の体験に基づいて語っていると結論せざるを得ない。そしてそれはもちろんパウロ個人の特異事情として語っているのではなく、他の人々にも適用されうる事柄として語っているのである。しかもこれは回心前の心情ではなく、回心後に回顧的に振り返る（7-13節）とともに、キリスト者としての現在の告白（14-25節）をも含まれる。

さて、今までおおまかに議論をなぞってきたが、本論文の趣旨において問題となるのは何であるかここで再度確認しておくこととする。パウロの贖罪論における「罪の赦し」が、パウロ自身の回心体験と一致するのだろうか。またさらに言えば、罪を前提とした救済論が普遍的なものなのかどうか、という検証が目的であった。その点でローマ書7章から確認できたことは次の点である。第一に、パウロが自らの罪を自覚したのは、ダマスコでの回心前ではなく、回心後である、ということである。パウロが「キリストとの出会い」後に初めて、自らの過去を振り返って、罪に陥っていたことに気付いたのである。つまり罪の自覚を前提として救済が成り立つのではなく、「イエスとの出会い」の後に初めて罪を自覚した。第二に、罪意識はキリストとの出会い後に消滅するわけではなく、それ以後にも自覚する、ということである。ロマ6章、8章におけるキリストによる解放の恩恵への感謝と、7章における自らの惨状を嘆く現実とは両立するのである。

以上のことから明らかになることは、罪を前提とする救済論は現実の体験とは必ずしも一致しない³⁶⁰ということである。つまりローマ書の贖罪論は現実の体験の道筋ではなく、論理上のものである側面を有するということである。パウロは回顧的ににおいてのみ自らの「罪の赦し」を語れた。パウロ自身の回心体験はローマ書の救済論とはその過程が異なる、ということに留意しなくてはならないが、問題は両者が異なるということではない。われわれは回顧的であることを了解した上で、その救済論そのものの論理が、ある思考のパターンによって枠付けられていることに

³⁵⁹ その他に、キュンメルと同意見なのは、E. ケーゼマン(*An die Römer*, 184f)、U. ヴィルケンス(U. Wilckens, *Der Brief an die Römer: 2 Teilband Röm 6-11, EKK 6/2*, Zürich, 1980, 76f)、W. シュミットハルス(W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm. 7, 17-8, 39*, Stuttgart, 1980, 19)、H. シュリアー(H. Schlier, *Der Römerbrief, HThK 6*, 221)など。これらとは異なり、パウロの自伝である、という説は、R. H. ガンドリー(R. H. Gundry, *The Moral Frustration of Paul before His Conversation*, in: ed. by D. A. Hagner/M. J. Harris, *Pauline Studies*, Exeter, 1980, 229-232)、創世記2-3章および性欲との関連から説明するF. ワトソン(F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, Cambridge, 1986, 151-156)らである。初期のダンのように、あるいはタイセンのように、パウロを含む一般的な人を指し、特に「悲惨な人」とはパウロ自身のことであるとJ. I. パッカーは言う。J. I. Packer, *The 'Wretched man' in Romans 7*, in: F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica Vol. II*, Berlin, 1964, 622f. その他の解釈として、「私」とはイスラエルを指すという説もある(D. J. Moo, *Israel and Paul in Romans 7.7-12*, in: *NTS 32*, 1986, 122-135, J. K. Goodrich, *Sold under Sin: Echoes of Exile in Romans 7.14-25*, in: *NTS 59*, 2013, 476-495)。またE. ヴェッサーマンは、ロマ7章をプラトン哲学の「魂」と「不死」についての考察の伝統によるものととらえ、「私」を「内なる人」「理性」としている(E. Wasserman, *The Death of the Soul in Romans 7*, *WUNT 256*, Tübingen, 2008, 145ff)。このようにロマ7章はいまだに様々な観点から解釈されている箇所である。

³⁶⁰ ただし、実際に罪意識に苦しみ、そこから救済されるという道筋を辿るということは現実にあるであろう。しかし全員がこの道筋を必ず辿るものであるとか、辿らなくてはならない、ということではない。

着目する。回顧的な救済論に、ある図式があることを無視してはならない。しかもその救済論は回顧的ではなく、現実の過程そのものとして定着していった(2-3-2のルターの場合参照)。パウロ後のそのような歴史を見ると、その図式的救済論に関して、パウロに責任はないが原因はある、と言えよう。

5-2-3 パウロの伝道実践

神と人間の関係性が、人間によって限定され、狭隘化されてしまっている状況を打破することが宗教改革であるとするならば、パウロも明らかに宗教改革者であった。「万人がキリスト・イエスの信仰を通して神の子である」(ガラ 3. 26) と述べ、従来明らかに人間による限定を被っていた垣根について、「ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない。あなたがたは皆キリスト・イエスにあってひとつなのだから」(同 28 節) という理解を表明したパウロは、この福音の把握において、原始エルサレム教会やペテロにはない使命を帯びていた。パウロは異邦人の使徒であるだけでなく、奴隷の使徒であり、女の使徒でもあった。ガラ 3. 28 や 1 コリ 12. 17 およびパウロの真筆ではないもののパウロの影響を受けたコロ 3. 11(後者二つにおいては異邦人と奴隷については言及しているが、女についてはしていない) が洗礼と結びついた伝承であるとしても、パウロはこの理解の上に自らの伝道を実践したのである。宗教改革という意味ではパウロは洗礼者ヨハネ・イエスを継承する系譜に連なる(神殿と律法について、ステファノもイエスに連なる宗教改革者である。使 6、7 章参照)。

さて、ここでは特に奴隷(δοῦλος)への伝道ということを取り上げ、パウロの贖罪論との関係を論ずることとしたい。ローマ書の末尾 16 章でパウロは、具体的な人名を挙げて挨拶や仲介をしている。そしてそれらの人名から推測して、奴隷あるいは解放奴隷がパウロの伝道対象の中に少なからずいたであろうことがわかる。ロマ 16 については元来のパウロの手紙には存在せず、後から付加されたのではないか、という議論があるものの、元来からローマ書の末尾であったという説も有力であり、われわれもその説に賛同するが³⁶¹、どちらにしてもパウロが具体的な一人一人を大切にしており、しかも奴隷や女にも大切な役割を担わせていたことは他のパウロ書簡をも含めて考えたときに間違いのない事実である。R. ジュウエットによれば、ロマ 16 において奴隷あるいは解放奴隷の可能性が高い人名として(日本語名は日本聖書協会新共同訳による)、フェベ(Φοίβη)、エパイネト(Ἐπαίνετος)、マリア(Μαρία)、アンドロニコ(Ἀνδρόνικος)、ユニアス(Ἰουνιᾶς)、アンプリアト(Ἀμπλιᾶτος)、スタキス(Στάχυς)、ヘロディオ

³⁶¹ ロマ 16 付加説(16 章の一部が付加である説も含む)の主要な論拠は次のとおりである。(1) 15 章で終わることに文体上違和感がない。(2) パウロの他の書簡でこのように具体的な人名列挙の例はない。(3) パウロが未だ訪問していないローマにこれ程知人が居たとは考えにくい。(4) 16. 16 「キリストの全教会があなただに挨拶を送る」の文言が付加を暗示する。(5) 16. 17-20 の前後に人名列挙があり、不自然である。これに対して、(1) については他の書簡でも一見終わりのような文言を用いて、さらに文章が続くことがパウロにはある(ガラ 6. 16、1 テサ 5. 13)。(2) については、ロマ書が未だ訪問していない場所宛だからこそパウロは知っている限りの人名を挙げる必要があった、と考えられる。これは(3)に対しても言える。(4) はローマが当時の世界の中心地であったからこそ適切な文言とも言える。(5) は付加説の根拠としては有効とは言えない。以上から付加説は弱いとわれわれは考える。

(Ἡρωδίων)、ペルシス (Περσίς)、アシンクリト (Ἀσύγκριτος)、フレゴン (Φλέγων)、ヘルメス (Ἑρμῆς)、ヘルマス (Ἑρμᾶς)、ネレウス (Νηρεύς)、オリンパ (Ὀλυμπᾶς)、ローマ書の筆記者テルティオ (Τέρτιος) を挙げており、その他にも奴隷か解放奴隷であった可能性がある者もいる、³⁶²という。さらに「アリストブロ家の人々」「ナルキソ家の人々」など「～家の人々」の中にはその家に属する奴隷も含まれていた可能性が高く、現実には主人が信者となったことを通して彼の奴隷も信者となった、という成り行きは多かつたであろう。上記の人名の中で本当に奴隷であった者が誰なのか不確定ではあるものの、少なからぬ割合で奴隷がいたことは疑うことができない。パウロが伝道した社会階級について、奴隷がどれくらいだったのか正確には不明であり、いわゆる下層階級中心にキリスト信仰が広まっていったと断言はできないものの、奴隷がキリスト信徒となり、しかもパウロが奴隷を一人の人間として大切にしたことについては、次に述べるフィレモン書において明らかにされているところである。

フィレモン書は、同信のフィレモンの奴隷であったオネシモがおそらく逃亡し、何らかの経緯で監禁されていたパウロと知り合い、パウロの伝道によりキリスト信徒となったことが記されている。この短い手紙において、パウロがいかに奴隷であるオネシモを大切な存在として相対したかがわかる。パウロはオネシモをパウロの「愛 (τὰ σπλάγχνα) ³⁶³」(12節) であり、自分にとってもフィレモンにとっても「有益 (εὐχρηστος)」(11節) となり、「人としても、主においても (ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ)、奴隷以上であり、愛する兄弟として (ὑπὲρ δούλον ἀδελφὸν ἀγαπητόν)」(16節) 認めているのである。オネシモは奴隷であることに変わりはないが、「もはや奴隷ではない」(16節) という。奴隷に対するこのような態度は、パウロの福音理解に基づく特徴であろう。そうであればこそ、オネシモもパウロのために熱心に奉仕し、逃亡した主人のもとに帰り、筋を通すことに同意するようになったのであろう。パウロはフィレモンにオネシモを受け入れることを求めている(17節)。この「受け入れる (προσλαμβάνειν)」という言葉は極めて象徴的な言葉である。奴隷オネシモは、パウロに受け入れられ、そしてまたフィレモンに受け入れられようとしているが、このことはオネシモにとって起死回生の出来事であったに違いない。パウロがオネシモを商品としてではなく、大切な愛する人として受容したことは、パウロがオネシモに身の回りの奉仕をさせたことから裏付けられる。

「受け入れる (προσλαμβάνειν)」はロマ 14.1-3 においても使われているが、そこにおいて人を受け入れよ(1節) という根拠として、「神がその人を受け入れたのだから (ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο)」(3節) という文言がある。同様の趣旨がロマ 15.7 に「互いに受け入れよ、キリストもあなたがたを受け入れたように (διὸ προσλάβετε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς)、神の栄光へと」とパウロによって記されている。つまり神やキ

³⁶² R. Jewett, *Romans (Hermeneia)*, 943, 955-978. ロマ 16 で他に挙げられている人名の中で、プリスカ (Πρίσκα)、アキラ (Ἀκύλας)、ウルバノ (Οὐρβανός)、アペレ (Ἀπελλῆς)、トリファイナ (Τρύφαινα)、トリフォサ (Τρυφῶσα)、ルフオス (Ρούφος)、パトロバ (Πατροβάς)、フィロロゴ (Φιλόλογος)、ユリア (Ἰουλία) も奴隷か解放奴隷の可能性があると、いう。

³⁶³ τὰ σπλάγχνα というギリシア語は「内臓」を意味し、オネシモはもはやパウロの一部でさえあることを含意する。

リストがあなたがたを受け入れたということが、人間関係の基礎となっている（「受容」としての救済論については6-1-2参照）。

フィレモン書において、罪や赦しについての言及がないことは注目に値する³⁶⁴。この書から、オネシモにとってそもそもキリスト信仰に至る救済とは何であったのか、同時にパウロのオネシモへの伝道内容とは何であったのかをある程度推測することができる。このことは後に述べることとする。冒頭に宗教改革者パウロについて触れたが、奴隷も自由人も主にある兄弟である、という点について1コリ7章の発言も参照することとしたい。コリントの信徒に対してパウロは、現在の身分を変えようとせずそのままの状態であることを勧めているが、その際に、「主であって召された奴隷は主の自由人です。同じように、召された自由人はキリストの奴隷です（前田訳³⁶⁵）（ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστίν Χριστοῦ）」（21節）と述べている。ここでは「奴隷は自由人であり、自由人は奴隷である」というレトリックを用いているが、キリストの奴隷であり、キリストの自由人であると述べられている点が重要である。ここでも、神あるいはキリストにとって人間社会における身分の違いは問題ではない、というパウロの理解が記されている。パウロ自身も書簡の冒頭で「キリストの奴隷」という自己紹介をする（ロマ1.1、フィリ1.1。ガラ1.10も参照）。パウロが奴隷制度について何らかの変革を意欲した形跡は全くないが、原理的には奴隷と自由人の区別はキリストとの関わりにおいて重要ではなくなり、それが現実の行動にも表れていることが見て取れる。このような信仰における思索と行動の両面の要素がパウロの特徴であるとともに、パウロ理解には欠かせない点である。

一般に当時の奴隷と自由人の関係性は千差万別であり、奴隷が一人の人間として十分に尊重された場合もあったであろうし、まさに物としか扱われない場合もあったようである。ヨハネ黙示録18.13では商品を列挙する中でその最後に「奴隷」（ここではσώματαが用いられている）が出てくる³⁶⁶。シラ書33章には、奴隷に対する飴と鞭についての記述³⁶⁷があり、ルカ12.47には主人に多くの鞭打ちを受ける奴隷についての記述がある。そして傾向としてはユダヤの奴隷よりも、ギリシアの奴隷、ローマの奴隷の方がより非人間的に扱われたとも言われる³⁶⁸。いずれにしても、奴隷と自由人の違いは、男女の違いと同様、パウロ時代の社会では決定的であり³⁶⁹、パウロの奴隷に対する今まで見てきたような対応は、当時の社会においては異例のことであった。

さてパウロの伝道により、キリスト信徒となった奴隷にとって、入信理由は何であったろうか、

³⁶⁴ J. A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon (AncB 34C)*, New York, 2000, 37.

³⁶⁵ 『新約聖書 前田護郎訳』中央公論社、1983年より引用。

³⁶⁶ 黙18.13の列挙された商品の最後は、καὶ σώματων καὶ ψυχῶν ἀνθρώπων であり、「奴隷と人間」と訳す人もいるが（日本聖書協会新共同訳）、最後の部分は奴隷を言い換えて人間としているのであろう。B. Witherington III, *Revelation (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge, 2003, 228 および秋田稔『ヨハネの黙示録に学ぶ』新教出版社、2007年、229頁参照。

³⁶⁷ 家の奴隷(οἰκέτης)に対して、時には肉体的な罰や重い足枷を与えよとの指示(27-30節)がある一方、兄弟として扱えという記述(31節)もある。

³⁶⁸ G. Friedrich, *Der Brief an Philemon*, in: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus (NTD 8)*, Göttingen, 1968, 194f.

³⁶⁹ W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 20.

を推測してみると、「一人の人間として、兄弟として、神が認めて、愛してくれた」ということが中心ではないであろうか。つまり、少なくとも入信に至る当初において、罪の自覚とそこからの救済が、奴隷にとっての救済であった可能性は低い。ユダヤ人の奴隷は、律法についても自由人と同様の遵守は求められていなかった³⁷⁰こともあり、具体的な罪あるいは存在論的な罪からの救済というよりも、受容による人間性の自覚こそ生きる喜びとなったであろう。それは本論文6-1で述べる救済論である。自分が受容され、大切な存在と認められたことこそ、オネシモの救済の中核であったに違いない。オネシモに罪意識があったかどうかは不明であるが、パウロはオネシモの罪意識を喚起させた後に受容したと考えるのは不自然であり、受容そのものが救済であったと考えるべきであろう。

このように、パウロに特徴的な奴隷への伝道について見てみると、そこでもパウロの贖罪論の道筋とは異なる実体験を見ることとなる。パウロ自身の回心のみならず、パウロの伝道実践においても、贖罪論と現実の過程が必ずしも一致しない。ここにおいてもパウロの贖罪論は、実際の入信過程をそのまま反映させたものでは必ずしもないことが確認できた。そして論理としての贖罪論そのものにおいて、何が問題なのかわれわれは以下5-3で述べることとする。

5-3 罪を前提とする救済論の論理

5-3-1 パウロが継承した贖罪論

3章で見てきたように、贖罪論はヘレニズム時代のユダヤ教において、多義性を持ちつつも使用されてきた救済論である。それが必ずしもユダヤ史上において不変であったわけではないのは2章で概観した旧約聖書の罪概念、贖罪概念からの変容を見れば明らかである。ところでパウロも当然時代の子であった。当時のユダヤ教贖罪論の伝統の中で生きた人物であるパウロは、その贖罪論を受容していた。彼は伝統的贖罪論に依拠しつつ、自らの異邦人伝道において贖罪論を駆使して、異邦人にキリスト信仰を伝えた。われわれはパウロ書簡からその消息を明瞭に知ることができる。

われわれはローマ書における有名な箇所である3章21節から26節について検証することとする。それはイエス以前のユダヤにおける救済史と接続させつつ、イエスにより新たな時代が到来し、救済は全人類に及ぶ時代であるということを表現している箇所である。その中で25節はパウロ自身の言葉ではなく、伝承を彼が引用したということはほぼ定説となっている³⁷¹。21から

³⁷⁰ J. A. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen, 1995, 56によると、ユダヤ人奴隷が守った律法規定として、食事規定と安息日だけを想定している。

³⁷¹ 25節から26節の ἐν τῇ ἀνοχη τοῦ θεοῦ までは διὰ [τῆς] πίστεως をパウロが付加したが、それ以外は当時の伝承を引用したというのはほぼ通説である。その代表的な例は以下のとおりである。Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 49. Bornkamm, *Paulus*, 149. Käsemann, *An die Römer*, 93. J. A. Fitzmyer, *Romans (AncB 33)*, New York, 1992, 347f. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer: 1. Teilband Röm 1-5 (EKK 6/1) I*, Neukirchen-Vluyn, 1978, 183. Jewett, *Romans*, 287. J. D. G. Dunn, *Romans 1-8 (WBC 38A)*, Dallas, 1988, 163. M. Wolter, *Der Brief an die Römer: Teilband 1 Röm 1-8 (EKK VI/1)*, Neukirchen-Vluyn,

26 節は以下のとおりである。

3. 21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, (22) δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, (23) πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (24) δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (25) ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων (26) ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

3. 21 しかし今や、律法と預言者らに証しされて、律法なくとも神の義が明らかになった。22 イエス・キリストを通して信じる者皆への神の義である。というのは差別はないのである。23 というのは皆罪を犯したので神の栄光に不足しており、24 キリスト・イエスにおける贖いを通して神の恵みにより無償で義とされる 25 神はイエスを贖いとして立てた。信仰を通して、彼の血において、すでに為された罪を見逃し、神の義を示すために。26 神が忍耐される中で。神の義が示すのはこの今、神が義となりイエスの信仰による者を義とするためである。(以上拙訳)

25 節は διὰ [τῆς] πίστεως を除いて、パウロが信仰定式として定着していた伝承を用い、それに「信仰をとおして」とパウロが付け加えたというのが通説であるが、ここには贖罪論が明確に示されている。そしてこれはユダヤ起源の伝承であることは間違いなく、われわれは3章で確認したユダヤ教贖罪論をパウロが明確に受容していたことをここで確認する。パウロはそれを躊躇せず、違和感もなく用いていることに留意しなくてはならない。彼はユダヤ教贖罪論そしてそこから生まれた原始キリスト教贖罪論を決して否定することなく、継承している。

パウロの宗教改革の独自性は、救済の扉を全人類に開いたということにあるが、その際に全人類が罪の下にあるということ、皆罪人であるということをつらにして万人救済論を組み立てた。ロマ 3. 21-6 もそのパウロの救済論が展開されている。「万人 πᾶς」がこの箇所にも2回(22節は複数男性形対格、23節は複数男性形主格)出現し、22節においては万人救済を(「信じる者」皆という記述になっており、これを条件と捉えることも可能ではあろうが、この文脈においては救済はユダヤ人に限定されないという趣旨である)、23節では万人罪人(ここでは動詞 ἀμαρτάνειν が使われている)が述べられている。つまりパウロの救済論の基本的構図がここで示されている

2014, 244. さらに24節も伝承であるという主張も Bultmann, *ibid.* 少数ある。また25節以下も伝承ではなく、パウロ自身の言説だという少数説は、O. Kuss, *Der Römerbrief erste Lieferung (Röm 1, 1-6, 11)*, Regensburg, ²1963, 160. H. Schlier, *Der Römerbrief (HThK 6)*, 109 などである。シュリヤーは、当該箇所にパウロ的でないものは存在しない、と言う(*ibid.*)。H. W. シュミットは、パウロは定式を使ったかもしれないが、その一連の思想は統一されており、パウロ自身の特徴を示している、と言う(H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6*, Berlin, ³1972, 65)。私見では多数説と同様25節から26節aまでは原始キリスト教の伝承であろう。24節は23節までのパウロの言説から25節の伝承にスムーズに繋がるためのパウロによる言葉であろう。いずれにしても、原始キリスト教の定式とパウロの思想に大きな断絶はない。

³⁷²。パウロは原始キリスト教において定着していたキリスト論的救済論の信仰定式(25—26節 a)と自らの救済論とを何らの齟齬もなく、一体のものとして合体させたのである。パウロが伝承から出発して独自の救済論を展開させたのか、自らの救済論に伝承を組み入れたという方が適切なのか、その道筋を判断するのは困難ではあるが、おそらく後者の方が正しいであろう。

パウロが贖罪論に関してユダヤ由来の伝承を継承したことは第一コリント書 15 章 3 節からも明らかである。パウロが第一義のこととしてコリントの信徒に伝えたのは、パウロも受け取ったことがらである(1 コリ 15. 3a)。そのパウロが継承した内容が 3 節 b から 7 節まで記されており、これは当時定着していた信仰告白の定式である。これは最古の定式ではないと言われており、ロマ 3. 24 以下に比べると祭儀的色彩は見られないものの、その根源にはユダヤ教の伝統があるのは明らかである。3 節 b にある「書に従って (κατὰ τὰς γραφὰς)」はイザヤ書 53 章 3—5 節を指すと言われる。また 4 節の「書に従って (κατὰ τὰς γραφὰς) 三日目に起き上がった」の「書」はホセア書 6 章 2 節ではないかと推定されるように、旧約聖書との接続が根底にあるからである³⁷³。ここにおいても「書に従って、キリストは私たちの罪のために死んだ (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)」(3 節 b) という贖罪論伝承をパウロは受容し、しかも自ら宣べ伝えている。

以上のようにパウロの贖罪論は、ユダヤ教伝統の上に立ち、それを原始キリスト教も継承したものであり、彼はそれを決して否定することなく受容しつつ、自らの救済論とした。しかし、それではパウロの贖罪論と原始キリスト教贖罪論は全く同一かと問うならば、そうではない。パウロにおける「罪」はすでに見てきたように、律法や旧約聖書と常に不離一体のものではない。パウロがユダヤ人も異邦人も罪人である、と述べる時、それは律法と直接関連付けることができなからであり、それが「力としての罪」「単数形ハマルティアー」として表現された「罪」である。

伝承としての贖罪論は、あくまでも行為としての罪である。ロマ 3. 25 の「すでに為された罪(複数形)」や 1 コリ 15. 3 の「私たちの罪(複数形)」からも、ここにおける「罪」が基本的に過去の具体的な行為であることが明らかである。伝承としての贖罪論は、過去の悪行の赦免ということの基本にすることから、それはキリスト論を十全に説明することにはならない。なぜならばキリスト論的救済論は、過去の事柄だけではなく、終末論と関わることであり、また特に現在の事柄だからである。パウロもこのことは十分理解していたはずである。だからこそ彼は「罪の赦し」という言葉(「赦し」が *πάρεσις* にせよ *ἄφεσις* にせよ)を伝承句であるロマ 3. 25 以外に

³⁷² 万人罪人については 3. 9—20 ですでに説明されている。万人救済については 3. 27—31 で述べられている。9 節「ユダヤ人もギリシア人も皆罪の下にある」、30 節「神は割礼のある者を信仰により義とし、無割礼の者を信仰により義とする」とあるとおりである。21—27 節は万人罪人と万人救済の間にあり、罪からの救済論を展開している。

³⁷³ 当該箇所が原始キリスト教の伝承であることおよびイザヤ書、ホセア書の引用があることにつき以下参照。H. -D. Wendland, *Der Brief an die Korinther (NTD 7)*, Göttingen, ¹²1968, 140. R. F. Collins, *First Corinthians (SP 7)*, Collegeville, 1999, 529ff. J. A. Fitzmyer, *First Corinthians (the Anchor Yale Bible 32)*, New Haven, 2008, 541ff. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 4. Teilband 1 Kor 15, 1-16, 24 (EKK VIII/4)*, Neukirchen-Vulyn, 2001, 9. H. Conzelmann, *1 Corinthians (Hermeneia)*, J. W. Leitch (trl.), Philadelphia, 1975, 249ff.

全く使っていない（ロマ 4. 17 では七十人訳の引用として、動詞 ἀφιέναι と「不法」ἀνομία による「不法の赦し」はあるが）。このことは注目すべきことである。パウロにとっても、贖罪論によってキリストによる救済論を説明することには限界があった。だからこそ彼は「罪の赦し」という言葉には固執せずに、救済論を展開していったのである。以下に本論文の核心であるパウロの贖罪論の問題点を述べることにする。

5-3-2 パウロの贖罪論の立論の特徴

本論文 1 章で概略を述べたように、パウロ研究史においてはその救済論が論議の主要なテーマの一つであり続けてきた。そして既に述べたように、その基本的な論争点は、パウロ思想における義認論の位置付けであった。E. P. サンダースが『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』を公刊した 1977 年以降も実は相変わらず、20 世紀初頭のその問題がその形を変えて再び俎上に上がっている。義認論という法廷的救済論をパウロ思想の中心と位置づけるか、キリストとの結びつき (ἐν Χριστῷ) という神秘主義的救済論を中心とするか、という問題である。現在、その議論は、「ルターの視点」か「新たな視点 (The New Perspective on Paul)」かという形に変わりつつも、本質的には引き続き同じ問題を巡っており、それぞれの論陣が主張をし続けているが未だ決着がつかない状態である。

現在のパウロ研究については、上記の議論に関して、あるいはその他の問題に対して、細微にわたる多彩な研究が連綿として行われているにも関わらず、パウロ理解への大きな躍進となるような研究はなされていないのが実情である。ところで最近ユ・ウンキョルによる『パウロにおける罪と義認』(Eun-Geol Lyu, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus: Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht*, WUNT 2. Reihe 318, Tübingen, 2011) という意欲的にパウロの救済論を取り上げた著作が公にされた。この著作は、先行研究に接続して、パウロの救済論についての論争に決着を付けようと試みたものである。この著書によるパウロの罪理解と救済論の関係は、本論文における今までの論述と一致し、「万人というのがローマ書における鍵言葉のひとつ」³⁷⁴であり、そして「罪がパウロの福音の出発点」³⁷⁵だと結論付けた。パウロは「罪の赦し」という伝承の土台の上に義認論を強調した³⁷⁶のだが、「先ず罪—そして信仰」という図式 (Schema) がある³⁷⁷というのである。この点に関してはわれわれの結論と一致する。罪を前提とした救済という論理構成がパウロの救済論の論理であるということである。

ところがわれわれは、この点にこそ注意深くあらねばならず、この点にこそ多様な入信過程をひとつの枠組みに押し込める端緒があることを論証しようとしている。しかしユの論文では、このパウロの図式を問題視することはなくそのまま是認し、結果としてユは「ルターの解釈」が

³⁷⁴ Lyu, 275.

³⁷⁵ Ibid., 157, 355-6.

³⁷⁶ Ibid., 108, 111.

³⁷⁷ Ibid., 129.

正しいと結論している。ユは多くの先行研究と同様に、パウロの論理をあらゆる入信過程そのものと同等視しているかのように思える。つまりパウロの論理の是非を問うことをせず、それを普遍的なものと無批判に受容しているのである。一方で、罪を出発点とし信仰へと導くパウロの論理を宣教のためである³⁷⁸として、パウロの意図的論理構成を認めていながら、このパウロの論理を福音全体そのものと同一視している。ユはルターの「信仰によってのみわれわれは自分が罪人であることを信じるのである。Sola fide credendum est nos esse peccatores」(WA 56, 231, 9f)を論文の冒頭³⁷⁹に提示し、論文の末尾³⁸⁰においてそれを自ら改訂した「自分の罪を認識することによってのみ、われわれはキリストを信じるのである。Sola cognitione nostrum peccatorum credimus in Christum」という定式を論文の結論としている。ここにおいては、パウロの論理はパウロの福音を越えてさらに福音そのものとあるいは救済論そのものと、同定されてきている。ユにおける問題点は、パウロの戦略的意図をも読み取りながらもパウロの論理をそのまま福音そのものとして受け取ってしまっていることである。

われわれは、このユの論文に対して、以下の点につき問題提起をしたい。第一に「罪概念こそパウロの福音の出発点だ」³⁸¹と結論付けた際の「パウロの福音」とは何かという問題である。つまり罪概念を出発点とするパウロの救済論は、パウロ自身の理解する福音そのものなのかあるいはパウロの論理にすぎないのか。言い換えれば、パウロの贖罪論は、まさしく救済論あるいはキリスト論そのものと同一なのかそうでないのか。そしてパウロの救済論の贖罪論以外の言説は贖罪論より低い位置にあるのかどうか、という問題である。第二にパウロの贖罪論の論理自身に矛盾点が果たしてないのかという問題である。パウロが罪を出発とする救済論を述べているローマ書において、そのパウロ自身の論述が首尾一貫しているのかということである。

第一の問題提起に対して、ユの著作は問題としていない。つまりユが「パウロの福音」と言うときにそれはパウロの論理そのものなのである。しかし例えばパウロ自身の入信体験において果たして罪が出発点となっていたらどうか。これはパウロ書簡から読み取るしか方法がないが、パウロのダマスコ近郊における回心記述において、罪意識→救済という過程を読み取ることはできない(5-2-1参照)。パウロの贖罪論は、パウロの福音の理解の一つの側面にすぎないのではないか。あるいはパウロ自身の把握した福音をある枠組みに押し込めて窮屈にしてしまったのではないか、ということの本論文では探求している。

第二の問題提起については、われわれは既にパウロの罪(ἁμαρτία)概念の二重性について探求してきた。そしてローマ書における罪を全体的に納得して理解することが如何に困難かということも見てきた。その困難さはパウロ自身に帰するものであり、パウロが贖罪論を展開していく上で、どうしても無理のある罪論を展開せざるを得なかったという結論にわれわれは達した。ユは、ローマ書におけるパウロのハマルティア理解を、誤った福音理解への反論を背景にしたも

³⁷⁸ Ibid., 129, 134.

³⁷⁹ Ibid., 1.

³⁸⁰ Ibid., 353.

³⁸¹ Ibid., 355-356.

の³⁸²であり、罪をあらゆる状況に当てはめるためにパウロが発展させたもの³⁸³と読み取りつつも、その上でパウロの論述をそのまま是認している。行為としての罪から力としての罪へと罪理解が展開された、とユは見ている。しかし同じローマ書の中に、行為としての罪と力としての罪が並存しており、パウロはあくまでも行為としての罪を放棄はしていない。この並存のためにパウロの罪論理解における困難が生じており、それは罪論の発展として片づけられるものではない。われわれはパウロの罪論における矛盾は、パウロの贖罪論の非万能性がある意味で露呈させたものではないか、と考えざるを得ない。

今までのパウロ研究において、パウロの贖罪論そのものの是非を問うことはなされてこなかった。しかし本論文では、パウロの贖罪論の論理（罪を出発点としなくてはならない救済論）そのものに潜む問題を浮き彫りにしようというのであり、今までの本論文の論述からもそれをしてきた。以上、ユがパウロの救済論そのものに切り込んだ著作において、「罪を出発点とする救済」という点でわれわれの結論と一致している。パウロの救済論において、「人は皆罪人である」ということは不可欠な出発点である。確かにパウロは民族や性別、身分を越えた使信を伝え、その宣教に際して贖罪論は大いなる役割を果たした。しかしそこからさらに踏み込んで探求するならば、その贖罪論は多様なキリスト論のひとつの側面に過ぎないのではないか、その論理そのものに一側面だけを強調した偏りがなくはないか、ということをお問わなくてはならない。

5-3-3 法律的思惟形式

パウロの贖罪論の論理には一つの枠組みにはめ込まれている救済論を見て取ることができる。つまり先ず罪があり、その上で救いがある、という「条件→帰結」の枠組みである。キリストによる救済論はこのような枠組みよりもはるかに広い射程を持つことは、本論文次章にて述べることとする。さらに言えば、福音宣教は救済論だけに限定された内容では決してなかったことも付加しておかなければならないであろう。

ところで、このようなパウロの贖罪論のひとつの枠組みについて、高橋三郎は「法律的思惟形式」と名付けている。高橋の絶筆である「パウロの限界」（『高橋三郎著作集 最終巻』教文館、2012年、817～822頁）において、パウロの限界として彼の法律的思惟形式を指摘しているが、「パウロの限界」は高橋が逝去する20日前に病床で口述筆記した短文であるため、パウロの如何なる点が法律的思惟形式であるかの詳細は述べられていない。そこで高橋がマインツ大学神学部に提出した博士論文を邦訳した『ルターの根本思想とその限界』（山本書店、1989年）から、法律的思惟形式なるものが何かを聞くこととする。

『ルターの根本思想とその限界』³⁸⁴においては、ルターの義認論には法律的思惟形式³⁸⁵があり

³⁸² Ibid., 296.

³⁸³ Ibid., 301.

³⁸⁴ 1958年にマインツ大学神学部に提出した博士論文の題は、*Die Rechtfertigungslehre Luthers mit besonderer Rücksicht auf die Frage des Reformatorischen bei ihm bzw. seiner Abweichungen von Paulus, an Hand seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 untersucht* であり、邦訳はこれを基にしている。ルター

そこにルターの限界がある、という主張だが、高橋は晩年に同じ法律的思惟形式がパウロにもあることを示唆した。それでは高橋の言う法律的思惟形式とは何かを拾い上げてみることにする。ルターの「ローマ書講義」における言説を分析し、高橋はそこに「いかなる条件の下に義認が行われるかということ、彼（田中注：ルター）は終始一貫問題にしているのである。そしてそのような思惟形式においては、功德の思想を厳密に除外することができない。なぜなら条件とは、たとえそれが恩恵によって与えられたものであるとしても、実質的には一つの功德であらざるを得ないからである」³⁸⁶という思想の枠組みを見出ししている。それは例えばルターの次のような言説に顕著であるという。³⁸⁷

「あるいは次のように言うこともできよう。すべてそのような人々は、ヨブ、ナアマン、エテロの場合のように、神から先立って与えられる特別の憐れみによって、彼らの地位にとって救いに十分だけの光と恵みを与えられていたのである」(WA 56, S. 198)。

「彼らに欠けていた所を、(これに対しては、彼らはこの無知を克服することができぬという弁解が成り立つのであるが)、疑いもなく神は寛容をもってすべて補いたまい、将来キリストによって<高橋注：欠けていた所が>完成されるようにしたもうたのである」(WA 56, S. 198f)。

そしてルターがその義認論において何らかの条件をどこかで求めざるを得なかった³⁸⁸のだが、このような法律的救済観をルターは当時のカトリックから引き継いだのだ³⁸⁹という。

さて以上のような思想的枠組みがパウロにもあると高橋は言うが、その論証を十分に行う余力はもはや高橋にはなかった。そこでわれわれは、パウロの救済論における法律的思惟形式とその影響について考察することとする。本論文で今まで述べてきたように、パウロは罪を前提条件とした救済論を構築した。われわれはこのパウロの論理（高橋の言う「法律的思惟形式」）が限界を持つことを示唆してきたが、それがどのような限界なのかということを考えてみたい。その論理は実験と必ずしも一致しない論理であるが、それだけでは贖罪論が問題であることに直接は結び付かないであろう。

法律的思惟形式を救済論に持ち込むにおいて、次の点に問題がある。法律的思惟形式においては、救いの前提となる救われるべき悲惨な状況が不可欠であるということが第一である。つまり人間の罪や不正などの負の状態があつて、その後救済が来るということである。しかしこれは現実と必ずしも一致しない。救済によって初めて、人間の負の状態を認知するということがパウロだけでなく、新約聖書の特に福音書に現出しているからである（これについては本論文次章に詳述する）。第二に、法律的思惟形式においては、この道筋以外に救済の可能性がないという暗

のローマ書注解を題材にして、ルターの思想的枠組みを抽出した論文である。

³⁸⁵ 博士論文では、法律的思惟形式を ein juristisches Denkschema と記している。

³⁸⁶ 『ルターの根本思想とその限界』190頁。

³⁸⁷ 同188-9頁。

³⁸⁸ 同234頁。

³⁸⁹ 同313-4頁。

黙の了解を得る危険を多分にはらんでいることである。つまり、罪とそこからの救い以外の救済論を排除する傾向があるということである。パウロの贖罪論において、贖罪以外の救済の可能性、さらに言えば救済以外のキリスト宣教の可能性を事実上排除していないか、という疑問である。もちろんパウロの言説には多様な思想が存在するために、贖罪論以外の表現を見いだすのは容易である。しかしローマ書を一貫する「罪の赦し」の基本構造が底流としてあまりに徹底して論述されているために、パウロが多様な救済論、キリスト論を持っていることが背景に完全に押しやられてしまっているのを認めざるを得ないだろう。そしてその後のキリスト教思想はこの傾向を強化・堅持していった。

パウロの贖罪論に内在する以上二つの問題点（初めに罪そして救済という順番の固定、救済論の単一化）はその後の歴史において現在に至るまでの救済論の矮小化を招いたと言わざるを得ないであろう。パウロの趣旨はもちろん、万人に開かれた福音という宗教改革的福音理解の説明であるが、それを述べるに際して用いたパウロの論理が今度は福音を狭めたという皮肉なそして重大な結果をもたらした。キリスト教が現在においても「罪の赦し」をその中心的教義として捉えられているのは、もちろんパウロにその主なる源を求めざるを得ないのが、今やそのことの限界が明白となっているのではないだろうか。「罪の赦し」のドグマの負の面が影響しているとは言えないであろうか。それはパウロ自身の責任ではなく、パウロ後の解釈者たちの責任だが、その原因をパウロの論理の中に認める必要があるのではないだろうか。

さて罪を前提条件としない救済表現については、次章で見ていくこととする。その救済のあり方と対照した時に、パウロの贖罪論が如何に限定的な救済論であり、「万人が罪人である」という証明不可能な仮説をもとに構築された論理であるかということも明らかになるであろう。万人罪人は帰納的命題ではなく、演繹的命題である。

確かに贖罪論が人間論とキリスト論を結び付け、あらゆる地上の人間（あるいは場合によっては全被造物）に開かれた説明であるという点で、パウロの貢献はこの上ないものであった。しかし従来のパウロ研究ではここに潜む問題性には目を向けてこなかった。

5-4 まとめ

神による人間への介入と救済を「罪の赦し」という観念で捉えることは、パウロ時代のユダヤ教伝統においては決して例外的なことではなかった。それは本論文3章で見てきたところである。そして原始キリスト教もその伝統の上にとっかりと乗っていたことは5-3-1で述べたとおりである。しかし2章で見てきたように、神による救済を「罪の赦し」と捉えることは本来ユダヤ教の伝統において自明のことではなかった。むしろヘレニズム・ユダヤ教において広まった観念であり、それ以前では、神の人間への行動を救済ということのみで表現したわけではなかった。

しかしパウロは当時のユダヤ教の伝統の線上で、救済に関して特に「罪の赦し」という考え方をを用いた。しかもそれをローマ書においては、先ず罪があり、その後に救済がある、という図式に組み込み、その図式を救済の基本構造として用いた。罪を前提条件とする救済という考えは、

多様であるはずの救済を狭めてしまうという重大な結果をもたらすことになった。ここにおいて「罪」が「具体的行為としての罪」か「力としての罪」かは問題とならない。どちらにせよ罪という必要条件と救済という帰結、という図式。それは先ず罪がなくはないという図式にやがてパウロ後に移行するのは簡単であった。また「罪の自覚」という認識が問題でもない。パウロにおいては、人が罪を認識するか否かを問わず、罪が前提条件となっている。しかし罪が救済の前提条件とされる場合、それは罪の認識が救済の必要条件であると移行するのもパウロ後の時間の問題であった。以上の事柄はパウロ解釈者たちの責任であるが、彼らがそう解釈した原因にはパウロ書簡に記された論理があると考えらるべきであろう。パウロは「罪の赦し」という図式にとらわれたために、「具体的行為としての罪」と「力としての罪」という次元の異なる罪論を展開することとなり、パウロ後に「罪の赦し」が単に哲学的、形而上学的な議論ではなく、キリスト教的視点による現実の人間論となっていくとき、それは個々人の「罪の自覚」を問題にせざるを得なくなった。また万人罪人という演繹的仮説がキリスト教のドグマとなっていった。

パウロの意図は、救済の適用対象をユダヤ人に限定せず、異邦人にも拡大させるという「寛大」の方向にあった。しかしそこで用いた論理が、後世において救済を「狭隘」に至らせるという皮肉な結果になった。

このようなパウロの思想の図式を高橋三郎は法律的思惟形式と名付けた。パウロとしては異邦人に及ぶ福音を論証するために極めて有効であり、かつ自然であった贖罪論を展開したのであり、しかもそれは実際に福音伝道に多大なる成果をもたらした。しかし本来のキリストによる救済、さらに言えば救済に限定されないキリストの生と死の解釈は、パウロの贖罪論で尽きるものではなかった。その一端が新約聖書の他の箇所からうかがえることを次章で取り上げる。

ところで、パウロの贖罪論が現実のキリストによる救済の出来事を正確に反映していないことについて、それは当然ではないか、という疑問がわく。パウロは自らの経験を元に、回顧的に事柄を解釈し直したのだからである。しかしその解釈自体に特定の論理があることを見逃すべきではない。2章でも触れたように、罪概念は多様にそしてダイナミックに各人に迫ってくるものであり、あるひとつの枠組みに収めることはできない。そして贖罪論の構造は、人間の論理の枠組みの一つによるものであることをわれわれは理解しなくてはならない（6-2参照）。しかし、パウロが罪を梃として全ての人にキリストの救済の手が伸ばされていることを記した意義は、否定されるべきではない。彼はそのようにして、イスラエルに啓示されていた神と接続しつつ異邦人に神を紹介した。このような接続と開拓の思想を、パウロ以外にどのようにして為し得たであろうか。そして贖罪論が当時において人々の琴線に触れたものであったからこそ、キリスト信仰は異邦人世界に浸透していったのも事実である。しかもユダヤ教の伝統である道德性を、律法とは無関係の異邦人世界にそのまま保持しつつ持ち込むことができたことは、贖罪論の産物であった。しかし今や贖罪論の限界も見据えなくてはならないであろう。

6 新約聖書におけるパウロの贖罪論の位置

前章においてわれわれは、パウロの救済論の中核に、罪を前提条件としてそこからの救いを帰結する思考形式が潜んでいることを確認した。本章においては、その思考形式が新約聖書において決して唯一の救済論ではないことを明らかにすることとしたい。必ずしも「罪の赦し」「罪からの救い」という枠組みに入らない救済論を6-1で例として挙げる。またさらに、贖罪論が様々な解釈の一つに過ぎないことの原理を6-2で掘り下げる。

6-1 罪を前提条件としない救済論

われわれは以下においていくつかの例を挙げるが、これをもって「罪の赦し」に代替する救済論の定義を主張するというわけではない。パウロの図式主義的思考（もちろんパウロ以後にそれは増幅していくのだが）のみが救済論理解ではない、ということを示すのが目的である。

ゲルハルト・フリードリヒは1982年に公にした『新約聖書におけるイエスの死の宣教』³⁹⁰という著書において、イエスの死を本来どう解釈すべきかを新約聖書に探るという意欲的な課題に取り組んだ。フリードリヒの著作は、イエスの死を「贖罪死」と理解しているのは原始キリスト教の使信であるとし、新約聖書自体ではむしろ「贖罪」ではない理解が妥当であることを証明する、というものである。彼はイエスの死の解釈についていくつかの例を挙げ、それを詳細に検討したが³⁹¹、結論としては原始キリスト教によるイエスの死の「贖罪」的理解は正しくない、というものであった。以下彼の結論部分の前段を記す。

新約聖書は、イエスの死の意味を当時の人間に解らせるために、様々な比較や比喩を用いている。既に示されたように、これらの比喩や比較は、かつてのような直接性をもっては、もはや今日の人間に働きかけることができなくなっている。それどころか、一部には誤った観念を持たせるものさえあり、そうなれば聖書の使信は曇らされてしまうかもしれない（202頁、原著S.176）。

そして彼の提案は、イエスの死を「不安と侮蔑、敗北と苦痛に満ちた死を特徴とするイエスを、死の世界から生命の王国への先導者（Anführer aus der Welt des Todes in das Reich des Lebens）」（同頁）と解釈する、というものであった。しかし彼のこのような「死から生への導き」というイエスの死の解釈は、その後必ずしも贖罪死に取って代わるものとなるには至っていない。彼の堅実な探求により、贖罪死を含めたいくつかのイエスの死理解を、もはや無条件に受け入れることはできないことは確認できたと言ってよいのだが、同時に、新たなイエスの死解釈を一つの定

³⁹⁰ G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1982. 邦訳は『イエスの死 新約聖書におけるその宣教の限界と可能性』佐藤研訳、日本基督教団出版局、1987年（佐藤は著者名をフリードリヒと訳している）。

³⁹¹ フリードリヒは次のような章立てをしている。佐藤訳による章の見出しは、「犠牲の小羊イエス」「契約の犠牲」「ローマ 3.23-26」「罪祭」「『我らのため』のイエスの死」「イエスの犠牲死」「請け出し」「密儀宗教における死との比較」「罪責証書からの解放」「和解」「十字架」「イエスの死を正しく宣べ伝えることの困難性」「救いの先導者イエス」。

式によって表現することの困難さをわれわれは認めざるを得ない。われわれも救済表現について、贖罪に変わる新たな表現を提示することを本論文で目的としているわけではない。われわれは贖罪論に潜む問題性を自覚するとともに、さらに広やかなダイナミックな救済理解への素地を提供することをもって満足すべきと本論文では考えている。

また、以下の救済例それぞれにおいて「罪」が全く無関係であると断じることはできないであろう。それぞれにおいて「罪」を関連付けることは可能であり、現にそのような形で新約聖書に残っていることがあることもわれわれは以下に見ていくこととなるであろう。しかし、問題は罪を前提としたそこからの救い、という図式を持ち出さなくては成り立たないような救済論ではない救済論が存在する、ということである。

そしてそのような救済論の根拠となる新約聖書における言説は、イエス自身に遡るのかどうかは必ずしも第一義に重要なことがらではない。以下に検討する例において歴史的イエスによる可能性が大きい言説は決して少なくはないが、少なくとも新約聖書時代において「罪の赦し」スキーマに当てはまらない救済思想が存在する、ということをわれわれは重視したい。それはパウロ書簡にも存在するので、ここで問題となるのは、イエス対パウロという比較では必ずしもない。

しかし以下の救済表現の例を読んだ後で、「そもそも救済論とは何なのか」という問いが生じてくるであろう。これについては6-2で考察する。それによってパウロの贖罪論の位置付けがより明瞭になるであろう。

6-1-1 迷子の発見

幼子にとって、親を見失い頼るべき誰をも見出すことができないという状況は、自らの存在を脅かされる辛い経験であろう。そして自らを探してくれる存在がついに自分を発見してくれて、それを大いに喜んでくれるという経験は、幼子にとって「救い」という表現でも足りないほどの存在回復であろう。一方で迷子を捜す側に視点を移すならば、何を置いても捜さざるを得ない心境と、見つけるまでの八方手を尽くす万難を排する努力、そしてついに発見した時の喜びは、その迷子との結びつきを基礎とした波瀾に満ちた行動である。

このような救済をイエスと関連付けた新約聖書に見られる表現によって、われわれは神と人の間の生き生きとした救済表現を読み取ることができる。そしてわれわれが重視したいのは、その際に迷子が罪人であるかどうかということは一切問題ではない、ということである。確かに本論文1章でも述べたように、罪の定義次第では様々な場面を罪と関連付けることは不可能ではなく、ここにおいても迷子自身の罪を問題にすることはでき、実際にルカ福音書においてはそのような傾向がある。しかしそれにも関わらず、以下に見ていく「迷子の発見」の救済論においては、中心問題は罪人の救いではなく、ましてや罪を前提条件とした救済論ではない。そしてそのような救済表現がイエス時代およびその後の原始キリスト教時代において、存在していたことをわれわれは再確認したい。

先ずわれわれは、100匹の羊の内の1匹が迷子になってしまい、その1匹を探すという譬え

に注目することとする。これはマタイ福音書 18 章 12-13 節およびルカ福音書 15 章 4-5 節に並行記事としてあるだけでなく、トマス福音書 107 にも同じ話が記されている。マタイおよびルカに並行記事があることから、いわゆる Q 資料によると考えられるが、これらの三つの福音書においては、同じ譬えがそれぞれ異なる文脈の中に置かれている。従って福音書記者達がそれぞれの意図を持ってこの譬えを用いていることがわかる。そこでわれわれはこの譬えのオリジナルを探るとともに（議論が分かれている問題ではあるが）、各福音書の意図を概観していくこととする。

以下に各福音書の該当部分を記す。

マタイ 18 章 10 節 心して、これらの小さい者たちの一人をもさげすむことのないようにせよ。なぜなら、私はあなたたちに言う、天にいる彼らの御使いたちは、天におられる私の父の顔を常に見ているからである。（11 節は後代の付加であることから通常削除する）

12 あなたたちはどう思うか。もしある人に百匹の羊がいて、そのうちの一匹がさ迷い出たら、彼は九十九匹を山に残しておき、出かけて行って、さ迷い出た一匹を探さないであろうか。13 そして、もしそれを見いだしたとなれば、アーメン、私はあなたたちに言う、さ迷い出た一匹を探さなかった九十九匹よりも、むしろその一匹のゆえに、彼は喜ぶ。14 このように、これらの小さい者たちのうちの一人でも滅ぶことは、天におられるあなたたちの父の意志ではない（佐藤研訳³⁹²）。

ルカ 15 章 1 節 さて、すべての徴税人と罪人とが、彼（の言葉）を聞くために、彼に近づいて来た。2 するとファリサイ人たちと律法学者たちとは、つぶやき出して言った、「こいつは罪人どもを受け入れ、彼らと一緒に食事をしている」。3 するとイエスは彼らに対して次の譬を語り、言った、4 「あなたたちのうちの誰かが百匹の羊を持っていて、そのうちの一匹を失ってしまったとしたら、九十九匹を荒野に放っておいて、失われてしまったその（一匹）が見つかるまで、それを求めて歩いて行かないだろうか。5 そして見つけたら、喜びのあまり自分の肩の上にかつぎ、6 家の中に入るや友人たちと近隣の者たちを呼び集め、彼らに言う、『私と一緒に喜んでくれ。失われてしまっていた私の羊を、私は見つけたのだから』。7 私はあなたたちに言う、悔い改める必要のない九十九人の義人たちよりも、悔い改める一人の罪人のゆえに、天においてはこのように喜びがあるだろう（佐藤研訳³⁹³）。、、、

トマス 107 イエスが言った、「御国は百匹の羊を持つ羊飼のようなものである。それらの中の一匹、最大の羊が迷い出た。その人は九十九匹を残しても、それを見つけるまで、一匹を探した。彼は苦しみの果てに羊に言った、『私は九十九匹以上にお前を愛する』と」（荒井献訳³⁹⁴）。

³⁹² 『マルコによる福音書 マタイによる福音書』佐藤研訳、岩波書店による。

³⁹³ 『ルカ文書』荒井献、佐藤研訳、岩波書店による。

³⁹⁴ 『荒井献著作集 第7巻』岩波書店、2001年、218頁。

これらの福音書の中でどれが最もオリジナルに近い物語かについては、議論が分かれている。ルカがオリジナルに近いという説が多数のように見受けられるものの、マタイ説やトマス説も有力であり、やはり個々の文言について検討していく必要がある。これらの物語の共通部分は、100匹の中の1匹の羊が迷い出た、そして羊飼いは99匹を残してその1匹を探し、ついに見つけ大いに喜んだ、と言う内容であるが、その中核部分においても福音書間の相違がある。羊が「迷い出た」(πλανάωの受動態。マタイ。トマスもマタイに準ずる)のか、「失った」(ἀπόλλυμι ルカ)の方がオリジナルに近いのか、という点である。「失った」という場合、その主体は探す者であり、ルカは探す者を主体として終始一貫させている。そうだとするとむしろ一貫性の崩れている羊が主体である「迷い出た」の方が、オリジナルである可能性は高く、ルカは一貫性のために修正したのであろう³⁹⁵。ところでこの中核部分については、イエスに遡るだろうということで大方の学者の一致を見ている。99匹を残して1匹を探すという「意外性」こそが、イエス自身の言説の特徴であると言えるからである³⁹⁶。それではこの譬えの中核部分において述べられていることは何なのであろうか。1匹を探すために99匹を置いておくという通常の常識からは外れていることをも羊飼いは行うのだ、ということイエスは前提としている。なぜそのようなことを行うのかと言えば、それは羊1匹1匹を大切に思っている羊飼いであればこそその行動である。そうだとすればこの譬えの中核部分は、神の救済意志について述べているに違いない。その救済意志は、人間の一般的常識に収まらないものであり、それは実際の行動に移され、そしてその結果を神は喜ぶということである。

さて次に各福音書の編集はどのような意図によるものかを、見ていくこととする。

マタイは明らかにキリスト教共同体を念頭に置いて編集している。共同体から離脱しかかっているメンバーへの配慮が前提にある。「この小さい者たち(οἱ μικροί)」とはキリスト信徒のこと³⁹⁷であり、キリスト教共同体の中の信仰の不安定な成員への行動規準として、羊の譬えが用いられている。だからマタイは「99匹よりも1匹を喜ぶ」という共同体においては必ずしも適切ではない文言を、残そうとはしなかった³⁹⁸。ところでこの文言を削除することによって、神の超越的な救済意志を表現しようとする元来の資料(おそらくイエスに遡る)の意図は薄まってしまったのだが、マタイは原始キリスト教共同体の状況にこの譬えを用い、独自の編集句も加えて、現実の共同体において神の救済意志を反映させようという意図を持った表現にした。

トマス福音書については、物語自体は三つの福音書の中では最も短いこともあり、最も古いのではという説³⁹⁹もあるが、Q資料との前後関係や三つの福音書の依存関係は確定的ではない。し

³⁹⁵ 「迷い出た」をオリジナルとする説は、荒井献(『荒井献著作集 第7巻』219頁)、J. グニルカ(J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II. Teil, HThK 2/2*, Freiburg, 1988, 130) などだが、「失った」をオリジナルとする説も少なくはない。

³⁹⁶ J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, 2003, 511n108.

³⁹⁷ 『荒井献著作集 第4巻』272頁。

³⁹⁸ 同273頁。

³⁹⁹ W. L. Petersen, *The Parable of the lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics*, in: *NT 23*, 1981, 128-147. なおピーターセンはトマス福音書107はグノーシス主義的な文章ではないという。しかしこの語録箇所も、イエス自身に近いというよりも、哲学的影響を受けた文章であることは明らかであり、やはりグノーシスの影響を受けていると判断するのが妥当ではないであろうか。荒井献はこの箇所

かしある思想的グループ（おそらくグノーシス主義）における解釈により、本来の躍動的な神の救済意志に哲学的修正が加えられているものと思われる。迷子の羊自身に「他の九十九匹以上にお前を愛する」と話す部分は、結局1匹と99匹の比較に重点が移ってしまい、救済意志よりも救済の客観的な根拠を語ることになっている。

最も古いのではという説が多いルカ福音書のペリコーペは、やはりルカの編集が加えられており、またその編集から贖罪論を重視するルカの意図が見えてくる。ルカはこの羊の譬えを、「罪の赦し」としての救済論として編集した。イエスの救済論を「罪の赦し」として把握していく傾向は、特にルカ二部作に強く見られる⁴⁰⁰。そしてルカによるペリコーペは、失った羊を罪人の比喩とすることにより、ルカなりに筋の通った救済論を提示するとともに、ファリサイ派や律法学者への痛烈な批判も意図している。ルカは失った1匹を発見した羊飼いの喜びを強調することにより（15. 5f）、神の救済意志を表わしてはいる。また「見つかるまで探す」（4節）というマタイやトマスにない表現からも、神の強い救済意志が浮き彫りになり、そういう意味ではオリジナルに最も近いと推測できる。

但しルカは、1節と7節に「罪人」を持ち出すことにより、このペリコーペ全体を「罪人の回心」という色彩で塗り直している。1、2節に登場させている徴税人・罪人とファリサイ派・律法学者の対比を、7節では失った1匹と残りの99匹に相当させることにより、徴税人・罪人との交際がむしろ神の意志であることを主張し、同時に義人よりも回心した罪人を神が喜ぶという言葉により、暗にファリサイ派・律法学者に批判の一石を投じている。そしてこのような意図により、ルカは見事に首尾一貫した救済論を提示している。

しかしここで注意しなくてはならないのは、やはり罪人の定義である。ここにおける罪人はパウロのような人間一般に適用される罪人ではない。行為の罪でも普遍的罪でもなく、社会的罪とも言うべき、社会的存在としての罪人である。徴税人・罪人を行為としての罪との関連でとらえることはできなくはないが、この文脈では周囲から罪人とされ、交際外に置かれていた存在としての罪人であり、そのような存在とイエスが食事を共にしたことを契機とした物語である。救済論としての「罪の赦し」においても、実際には多義性を持つ「罪」「罪人」「罪の赦し」が用いられることが多く、このルカの場合の贖罪論もパウロの贖罪論とは必ずしも同じではないということを確認しておかなくてはならない。

さらに、ルカの巧みな編集にも関わらず、失われた1匹の羊と罪人の同定は、本来の羊の譬えとはずれがあることを見逃すわけにはいかない。「失われた」よりも「迷った」の方が古い可能性が高いことは既に述べたが、いずれにしても羊が群れから外れて出て行ってしまうことは、よく経験されることであり、そうであればこそ譬えとして成立した。そして本来、この1匹がいなくなったことが譬えの構成であり、その羊が悪い羊である必要はない。つまり1匹の羊の譬えは、多数に重きを置くような人間的打算とはかけ離れた、一人を大切にすイエスについて語るため

について「人間の原初的存在に帰属すべき」という思想であり、100の内の1それ自体が愛の対象ではなく、100になるべき1の価値が大事なのだ、としている（『荒井献著作集 第7巻』220頁）。

⁴⁰⁰ 本論文4-2参照。

の比喩であり、その一人は罪人であるかないかは元来問題ではなかったはずである。この譬えの1匹の羊は羊自身に何か倫理的問題があったからにはぐれてしまったわけではない。そうだとすると「罪からの回心」と結びつけたのはルカであり、本来の譬えにはなかったことは疑う余地のないことであり、それはそれとしてルカによる救済論を提示してはいるが、オリジナルとは異なることは確認しておくべきであろう。

以上のことはルカ15章の次なるペリコーペである8-10節の「失った銀貨」の譬えによってより明瞭にされる。銀貨は羊以上に「罪」とは無縁の譬えである。ここでも本来は神の救済意志を表現する譬えとして相応しいであろうに、ルカは「罪人の回心」(10節)として譬えを用いている。

ルカ15章は、「失った羊」「失った銀貨」に続き「失った息子」の物語を記している。「放蕩息子の譬え」として知られている11-32節は、一連の「失ったものの発見」というモチーフに属するとともに、この物語も他の二つの譬え同様に、発見の喜びについて語っている。パウロの罪理解と必ずしも同一ではない(パウロほど深く省察していない)ルカではあるが、ルカの贖罪論的救済理解という特徴は15章でも歴然としている。「放蕩息子の譬え」は、「羊の譬え」「銀貨の譬え」に比べると「失ったもの」と罪の結びつきは無理なくなされている。兄弟のうち弟は、父から譲られた財産を娼婦に費やし(30節)、彼は父に向かって「父よ、私は天に対しても、あなたの前でも罪を犯した(ἥμαρτον)」(21節)と述べている。その次男の帰宅を父は祝宴を開いてまで喜んだが、32節で父は喜ぶ理由を「失われていたのに見つかった」のだから当然ではないか、と説明している。ルカは15章で終始、特に失われた者に向かう神の救済意志を「喜び」として表現しており、その点では100匹の中の1匹にこそ向かう羊の譬えのオリジナル部分とも軌を一にしている、と言えるであろう。しかしルカにとっては、迷子は罪人でなければならなかった。救済を「罪の赦し」と特に関連付けたルカにとってそれは不可避であった。

しかし図らずもこの放蕩息子の譬え自体から、罪を前提としない救済論を読み取ることもできる。放蕩息子の譬えは、罪を犯した弟と父との関係性だけの物語ではない。放蕩せず父の傍で地道に日々の労働をしていた兄と父との関係性についても語られている。父に背いたことなどない自分のためには、宴会を設けることが一度もなかったことに兄は、不満を抱いた。その兄に対する父の回答は、弟の帰還を喜ぶ理由を語りつつ、兄に対する父の思いも吐露されているからである。「子よ、お前はいつもわたしと共にいる。だから私のものは全てお前のものだ(τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν)」(31節)。ここで罪を犯した弟は救済されたが、罪を犯していない兄が救済から除外された、というわけではない。「子よ」という呼びかけや、兄に弁解しているような父の言説からは、「お前とわたしは共にいる」という父の宣言を見て取ることができる。父のもとにあるということは、罪を犯すことを必要条件としているわけではない。そうだとすると放蕩息子の譬えからも、救済論には収まらないキリスト論が述べられていると言ってよいであろう。救済論はキリスト論の一部である。キリストの使信は救済論だけではないことをわれわれは認めざるを得ない⁴⁰¹。なおこれについては6-2でも触れる。

⁴⁰¹ このことは本論文1章で述べたパウロ研究史における、キリストによる義認論とキリストとの一体論の

以上のように「迷い出た羊」とそれに関連する箇所を福音書に見てきたが、羊というメタファー自体には、共同体性が含意されている。羊飼いは羊の群れ全体を飼うのであり、1匹の羊を飼育するわけではないからである。従ってマタイが、信仰共同体の状況を「迷い出た羊」の譬えと結び付けたのも、その意味では適切であった。だから「迷い出た羊の発見」で表現される救済論には、個人の救済だけではなく、共同体と不可分の救済論が内包されていると見てよいであろう。

以上のように福音書および外典において、「迷い出た羊の発見」の譬えは、それぞれの編集者の意図のもとで再編集されている。そして特にルカは贖罪論と結びつけた編集をなして、「罪人の救い」を前面に出した救済論を展開している。これはパウロ後のキリスト教史の贖罪論の最初の流れであり、同時にその後主流となっていく救済論である。

しかし今まで見てきた各福音書とそこから推測するよりオリジナルに近い言説からは、罪を前提条件としない救済論も明らかに存在したことがわかる。「迷い出た羊」として譬えられる人間が、罪人であるかどうかは譬えの本筋とは無関係である。しかもこの譬えは、イエスの救済というものの特徴を明瞭に表していると言える。取るに足らないたった一人をも探し出そうとし、その発見を喜ぶという救済論が、罪を前提条件とはしない救済論として、新約聖書に存在する。そして見つけられた迷子にとって、万難を排して見つけてくれる存在、しかもそれを喜んでくれる存在は、自らの帰るべき本来の場所である。

6-1-2 受容

6-1-1において、罪を前提条件とした救済論とは異なるタイプの救済論の一例について見てきた。われわれはそれを「迷子の発見」と称したが、それと重複する部分があるもののそれとは異なる側面を重視した救済論として、この節では「受容」という救済表象を例示することとする。「受容」と「迷子の発見」の明確な区別は必ずしもできないが、神やイエスによって受け容れられるということが、その者にとっていかに革命的なことであるかを新約聖書において見ることができるであろう。

われわれは、その主要な例としてルカ福音書19章1-10節の「ザアカイ物語」を挙げることができる。そのペリコーペの最後には、「実に人の子は、失われたものを探し、救うためにきたのだ」(10節、佐藤研訳)というルカ15章と同様の「失われたものを探す」というモチーフが記されている。従ってこのペリコーペも「迷子の発見」に分類することも可能だが、本来帰属関係があった「迷子」がその帰属関係へと回復されたのと趣が異なり、むしろもともと帰属関係がなかった者が帰属関係へと迎え入れられたことに「受容」救済論の特徴がある。

ところで「迷子の発見」にしても「受容」にしても、「喜び」がその付随的な内容となっている。福音書の記事では、「迷子の発見」においては、探す方(つまり救済者)の喜びが語られており、「受容」では、受容された方(つまり被救済者)の喜びが語られているが、いずれにしても

論争とほぼ同じことであるとも言える。義認論という救済論と、一体論という救済論が共にパウロ書簡にも存在すると同時に、救済論だけではなくキリスト論が新約聖書全体には記されている。

も、救済における救済者と被救済者の双方向性を確認することができる。

「受容」においても、「罪の赦し」に無理に収斂させることのできない救済論が表現されており、またパウロの贖罪論に見られる図式的な理解とは異なる救いの現実が表現されているが、以下に見ていくように、「受容」救済論は原始キリスト教において極めて中心的な救済的表現でもあった⁴⁰²。

イエスがエリコを歩いていると、ザアカイ (Ζακχαῖος) と呼ばれている男がいたが、「彼は徴税人の頭で、自身金持ちであった」(2 節) という一文によって、読者はザアカイがどういう人物であるかを知ることとなる。「徴税人」は「罪人」と並んで言及されることが多いことからわかるように、当時のユダヤ社会においてアウトサイダーであった。徴税人はローマ帝国への税の徴収を代行していた請負人であるが、彼らがユダヤ人の中で疎外されていたのは、ローマ帝国に奉仕する労働者であり、ユダヤ教およびユダヤ社会の裏切り者であったからである。ルカ 19. 1-10 において群衆はザアカイを「罪人」と呼んでいる(7 節)のは、異邦人との交際についての律法違反としての罪人であるとともに、社会的・職業的罪人としてであり、この場合の「罪人」もパウロにおけるような人間全般に該当する存在論的な罪人理解とは異なる。J. ダンはこのような「罪人」を機能的用語としており、「非難を込めた侮蔑の用語。グループ内のメンバーに、グループを規定する境界外の行動に対して近寄らないようにさせるための拒絶的な『忌み語(boo-word)』である」⁴⁰³と説明している。

ザアカイ物語は、並行記事がなく、ルカ福音書だけに記されており、伝承物語にルカが二次的に付加した部分があると議論されてきている。7 節から 10 節についてその可能性が指摘されているが、必ずしも確定的な結論は出ていない。R. ブルトマンは 7、9、10 節がルカによる付加であるとし、さらに 8 節もその可能性を指摘している⁴⁰⁴。その他にも 8 節のみについて付加を示唆する説⁴⁰⁵もあるが、8-10 節をルカによる二次的付加だとする説⁴⁰⁶がやや有力である。8 節を付加だとするのは、これが財産の再分配(富者から貧者へ)という倫理を主張するルカの考えによるものだ、というのが主な根拠である。

さて 1 節の導入および二次的付加の可能性がある 7 節以下の部分を除いた 2-6 節の内容は、次のとおりである。徴税人の頭であり金持ちのザアカイが、イエスを見ようとして先回りし、桑の木に登った。イエスはその場所に来ると上を見上げ、「ザアカイよ、急いで降りて来なさい。私は今日、あなたの家に留まることになっている」とザアカイの家へ行く意志を伝えた。ザアカイはそれに応じて、急いで降りて来て、喜んでイエスを迎えた。ザアカイはその職業ゆえに、ま

⁴⁰² 高橋三郎はルターの法律的思惟形式の代わりに、「人格的理解」ということを提唱した(『ルターの根本思想とその限界』315 頁)。高橋はそれを、H. J. イーヴァントによるルターの事業の本質としての「実体的形而上学を人格的なそれに再形成した」という把握と軌を一にしている、としている。「受容」は高橋およびイーヴァントの言う「人格的理解」と通じるものがある。

⁴⁰³ J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, 2003, 529f.

⁴⁰⁴ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, ⁹1979, 33f.

⁴⁰⁵ J. Nolland, *Luke 18:35-24:53 (WBC 35C)*, Dallas, 1993, 905. 三好迪『旅空に歩むイエスルカによる福音書一』講談社、1984 年、210 頁。

⁴⁰⁶ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (x-xxiv)*, 1219. フィッツマイヤーは 8、9 節はほぼ断定的に、10 節については強い可能性という程度で付加を推定している。

た職業に付随して規定以上の税金を民衆から取っていた可能性が暗示されているゆえに、民衆からは疎外されていた存在として規定されており、だからこそそのザアカイの家に行きたいとわざわざ言ったイエスの言動は、ザアカイ自身にとっても予想外のことであった。この短い記述の中に、イエスによる救済が述べられている。それは周囲から疎外されており、自らそれを感じ、おそらくそれに対する反発と同時に自己卑下、自己疎外に陥っていた人物を、イエスだけは疎外せずに受け入れてくれた、という救済である。これはザアカイにとっては、イエスに「受容」された、イエスに認められた、という起死回生の出来事であっただろう。

以上のことを踏まえて、7-10節を追ってみることとする。7節ではこの成り行きを見た人々が、罪人である男のところに泊まることに対してぶつぶつ言い始めた。これは2節で徴税人の頭で金持ち、というザアカイの属性を提示したことと対を為す周囲の人々のザアカイ観であり、6節までと何も矛盾したところはない。ザアカイとイエスの関係としては6節で記述は終わっているが、7節以下ではイエスの救済の本質をルカは説明しようとしている。8節でザアカイは、自分の財産の半分を乞食たちに (τοῖς πτωχοῖς) 与え、自分が不正に奪った者に対してはその4倍の返済をする、という決意を表明している。ここは極めてルカ的色彩が濃いことは指摘されているところであるが、受容されたザアカイの心境の変化によって、イエスの救済の結果を具体的に表している。9節でイエスは「今日、この家に救いが来た」と宣言し、ザアカイもまた「アブラハムの子」だからである、と述べている。これは7節のイエスの行動への不信感を持った人々への、イエスの回答が述べられているのである。ユダヤ人としての節操を捨てローマ人に仕えている徴税人に対して、「アブラハムの子」であると宣言することは、イエスが疎外されていた人物を「受容」したことを示し、またそのことを群衆にも示している極めて象徴的な発言である。10節はルカによるメッセージ色が強いまとめであり、15章のモチーフである「失われた者の発見」がここでも組み入れられている。

このように見てくると、7節以下は6節までの物語を敷衍し、ある部分ではよりイエスの救済内容を浮き彫りにしている表現と言え、他の部分ではやはりルカの意図が組み込まれていると思われる。私見ではルカによる二次的付加と言えるのは8、10節である。6節までとうまく接続している7節に続いて、イエスならではの発言である9節が接続することで違和感がないからである。10節は明らかにルカによるモチーフが持ち込まれていると思われる。

この物語は、ザアカイが社会的な罪人であるにも関わらず、救済論としての「罪の赦し」に与ったという贖罪論として語られているのではない。ザアカイの切実な問題は罪ではなく、疎外ということであった。8節で自分の不正を償う発言がなされているが、これはルカ的であることとともに、救済の結果としてザアカイに生まれた倫理観である。ザアカイが徴税人を辞めることなどはこの物語内で全く示唆されておらず、イエスはザアカイの罪に関する発言を一言も発していない。この物語を「罪の赦し」ではないとする研究者の中に、これをイエスによるザアカイの「無実の証明 (vindication)」だとする者もいる⁴⁰⁷。周囲から罪人とされていたザアカイを、イエスは罪人ではないと宣言した、というのである。しかしここにおいても罪の意味の多重性に注意し

⁴⁰⁷ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, 1220.

なくてはならない。イエスは周囲から罪人であるとして疎外されていたザアカイを受容した。その意味では確かに社会的罪人性をイエスは否定した。しかしザアカイ自身の倫理的な罪については何も言及していない点には注意しなくてはならない。8節ではおそらくルカによるザアカイの倫理的回復のテーマが述べられているが、これは受容の結果の産物である。イエスはザアカイ自身のパウロ的な「罪」については、赦しも無実も述べてはいない。そういう意味でここでの主題は、「罪の赦し」ではない。

さて、このような「受容」という救済論をパウロ書簡において見ることはできないであろうか。パウロの行動からは、「受容」救済論をパウロが実践していたことがわかるのである。それが顕著なのは奴隷に対してである。本論文5-2-3で既に触れたように、パウロの伝道によって回心した異邦人の中で奴隷の占める割合は非常に高いのである。奴隷および解放奴隷における救済は、「罪の赦し」ではなく、主に一人の大切な人間として認められたという「受容」だと推測される。パウロのキリスト伝道の実践は、パウロ自身の贖罪論と合致しないと言える。

ザアカイ物語でも確かに罪の定義次第では、「罪の赦し」と関連付けることはできなくはないであろう。まして彼の救済においても倫理、道徳と終始無関係であったわけではなく、彼の行為の回心の記述もルカ的色彩が強いとはいえ記されてはいる。しかしその点についてもザアカイは受容された後で、初めて罪に気付くのである。また、ここでザアカイ個人ではなく、ザアカイの家にイエスの救いが来た、と宣言されていることも注目しておかなければならない。救済が個々人の枠だけで語られていないことも、救済論の射程の広さを再確認できるであろう。

6-1-3 具体的困窮への助け

イエスの宣教の内容を見てみると、それは極めて具体的援助であることがわかる。特にイエスの公生涯においては、医者としての役割が大きな割合を占めていたことは福音書が示すところである。例えばマルコ福音書によれば、イエスはガリラヤで宣教を始めてから、如何に多くの癒しの行いをなしてきたか目を見張るものがある（マコ1章ではカファルナウムでの癒しに始まり、「様々な病気の人々を多数癒した」ことが34節で語られている）。生前のイエスの宣教は単に言葉による神の国の解き明かしではなく、むしろそれ以上に具体的な救済活動であった。イエスの具体的な活動とその結果によってこそ、イエスの言葉も人々の心に残ったのであろう。

人々のイエスについての印象も理論家のそれではなく、実践家としてのそれであった。福音書においてイエスの伝道を要約する文言が記されているが、その内容は次のとおりである。イエスが果たして待望の救世主であるのか確信が持てなかった洗礼者ヨハネに対して、イエスは自身の活動についてこう総括している。「盲人は見え、かつ足萎えは歩む、らい病人は清められ、かつ聾者は聞く、また死人は起こされ、かつ貧しい者は福音を告げ知らされる」（マタ11.5/ルカ7.22、佐藤訳）。ここで述べられていることは、病気や貧困という具体的な困窮に苦しむ者への救済である。

またイエスは弟子たちにも同様の伝道を指示しており、弟子たちはイエスの具体的救済をこそ

継承した。イエスの弟子たちに与えた権能は、病気を癒すことができるということであった（マタ 10.1/ルカ 9.1）。病いの癒しということが、いかにイエスとその弟子たちの伝道にとって中心的な事柄であったかをわれわれは再確認しなければならない。そしてそれこそが、イエスの使信である「今や神の国は近づいた」ということの内実である。この具体的救済は、「神の国の接近」使信の二次的なことではなく、福音（エウアングリオン）そのものであった。そのことを有名な「幸い頌句（マカリスムス）」で確認することとしよう。

「幸い頌句」はマタイ福音書 5 章 3-12 節とルカ福音書 6 章 20-23 節にあるが、より短いルカ福音書の方が基本的にはより古い形であるとする説が有力である⁴⁰⁸。しかし、いくつかの点については詳細な検討が必要であり、Q 資料を想定できるのか否かも含めて、オリジナルに近い形を両者から先ず探っていくこととする。

ルカの幸い頌句は次のとおりである。

6. 20 幸いだ、貧しい者たち、神の国はあなたがたのものだ。

21 幸いだ、今飢えている者たち、あなたたちは満腹するだろう。

幸いだ、今泣いている者たち、あなたたちは笑うであろう。⁴⁰⁹

ルカの「幸いだ」の文章が 3 つなのに対して、マタイの幸い頌句では 8 つある。さらに例えばルカでは第一に述べられている「貧しい者たち」に対して、マタイでは「霊において (τῷ πνεύματι) 貧しい者たち」(5.3) としている。これについてはほとんどの研究者がマタイによる付加であるとしている。またルカの第二の「飢えている者たち」に対して、マタイは「義に (τὴν δικαιοσύνην) 飢えて、渇いている者たち」としている。このようにマタイは倫理化、精神化した幸い頌句に編集した、というのはほぼ通説⁴¹⁰である。このような精神化は、初代教会の傾向⁴¹¹である。

以上のように基本的にはルカの具体的な幸い頌句が、オリジナルにより近い。イエスの救済は具体的な困窮者に対するものであることが、この幸い頌句では貧困が大きなテーマとなっており、また悲しみの中にある者がイエスの相手であることから推察することができる。そしてここにおいて「罪」は全く言及されておらず、困窮の原因を罪に求めるようなことなど念頭にないということが重要である。どのような原因が当事者の困窮を招いたのか、何らかの罪とこの困窮が関係あるのだろうか、などという考察は全くされることなく、ここではただ単に困窮者への救済が宣言されている。しかも困窮しているからこそ、神に近いという逆説がここで語られている。

⁴⁰⁸ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 114. 荒井献『荒井献著作集 第1巻』岩波書店、2001年、113頁。但しマタイは3人称複数形なのに対してルカは2人称複数形であり、この点についてはマタイの方がオリジナルである、という説が有力である (Bultmann, *ibid.*, 114f.) しかしこの点についてもルカの直接的呼びかけの方がオリジナルであるとする説もある。M. Dibelius, *Das Formgeschichte des Evangeliums*, 248. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen, 1973, 45.

⁴⁰⁹ 佐藤研訳に基づくが、20節の πτωχοί を佐藤訳では「乞食たち」と訳しているが、それは「貧しい者たち」に変えた。

⁴¹⁰ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I Teilband (EKK I/1)*, 208, 215, 218. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium I. Teil (HThK 2/1)*, Freiburg, 1986, 120. G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996, 233. 『荒井献著作集 第1巻』187頁。小河陽『マタイによる福音書』日本キリスト教団出版局、1996年、124頁。

⁴¹¹ Theissen/Merz, *ibid.*, 233.

パウロが罪について語る時、その根底には具体的行為と結び付いた罪というものを保持してはいるものの、彼が救済論の中で万人罪人へと論を進める中で、罪の具体性は薄められてゆき、より抽象的・精神論的罪論となっていくのはやむを得ない成り行きであった。パウロ自身の贖罪論は具体性と抽象性の両者が含まれている。そしてパウロ後において、罪が救済論の中で中核となっていく過程で、贖罪論は次第により観念的色彩が強まっていった。

以上のような幸い頌句に見られる救済宣言は、新約聖書に散見される。「もし誰か渴いているならば、わたしに来て、飲みなさい」(ヨハ 7.37) は、決して終末時における救済を述べているのではなく、今この時の救済を約束している。マタイでは「私のもとに来なさい。苦勞し、重荷を負ったすべての人々。そうすれば私があなたがたを休ませよう」(11.28) と述べられている救済宣言も、罪を問題にしておらず、かつ人生において具体的に苦勞している人が対象となっている。このように見てくるとパウロの贖罪論にそもそも観念的側面があることは明らかである。

6-1-4 原因指向から目標指向への転換

「罪の赦し」という際に問題となる罪は、基本的には今までのその人のあり方に関わるものであり、つまり過去の自分についてである。罪を存在論的な罪として解釈し、人間存在そのものであると定義したところでそれは変わらない。問題はその人の過去とその延長である現在である。もちろん終末時の審判にもそれは適用されるが、その場合でも「罪の赦し」とは過去とその延長である現在の自分の清算という性格がつかまとう。従って贖罪論において、最初の視線は人の過去に向けられる。その過去が清算された上で、視線は次に未来へと向けられる。ところでヨハネ福音書9章では、病気と罪を結びつける当時の一般的な考え方が問題とされている。病気の原因は誰の罪なのか、本人の罪なのか親の罪なのか、という疑問に対して、イエスの返答は意表を突くものであった。以下「生まれながらの盲人」の話を手掛かりとして、過去に視線が向く贖罪論の図式とは真っ向から対立する救済論の捉え方について見ていくこととする。

生まれながらの盲人について、弟子たちがイエスに、本人が罪を犯したからこうなったのか、あるいは両親が罪を犯したからか、と質問する(2節)ことから展開されるのがヨハ9章だが、その福音書記者による話の流れの中で、いくつかのテーマが取り上げられ積み込まれることになる。9章をその内容から1-7節、8-12、13-17、18-23、24-34、35-38、39-41の7つに分けられるとすると、われわれにとって関心があるのは第一の部分1-7節である。2節における弟子たちの問いに対してイエスは、「この人が罪を犯したのでも、この人の両親が罪を犯したのでもない。そうではなく、この人によって神の業が露わになるためである(ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ)」(3節)と返答し、ついにこの人の目が見えるようにした(7節)というストーリーである。なお4-5節でイエスは神の業を生前に行わなくてははいけないと述べ、自分を「世の光」と述定している。ところがこの両節は福音書記者ヨハネによる付加であることがほぼ確実視されている⁴¹²。そこでわれわれは先ず2-3節を中心にその意味を辿ることとする。

⁴¹² S. Schultz, *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen, ¹²1972, 141. E. Haenchen, *Das*

C. H. Dodd はヨハネ福音書のこの部分について、ルカ 13. 1-5 における、殺されたり、事故に遭った者たちはどうしてそうなったのか、他の者たちよりも罪深いからなのか、という疑問と同類の、「神義論 (theodicy)」がテーマであると解釈した⁴¹³。生まれながらにして目が見えないという理不尽な境遇を、一体神はどのように考えているか、ということである。しかしヨハ 9 章で問いを発しているのは盲人本人ではなく、たまたま盲人に出会ったイエスの弟子たちである。弟子たちは盲人自身の切実さは当然持ち合わせておらず、むしろ純粋に目が見えないことの原因を(しかもいくぶん傍観者的かつ裁判官的態度をもって)知りたかったと読者は理解せざるを得ない。そして弟子たちの問いは、明らかに 3 節のイエスの返答への呼び水の役割を果たすにすぎない。そうだとすると、ここの箇所テーマは神義論ではなく、救済論と受け取るべきではないだろうか。

6 節でイエスは盲人を癒す行為を開始し、7 節でついに盲人は目が見えるようになるが、ヨハネ福音書はイエスの奇跡の事実によって、イエスが神から遣わされたキリストであることを証明しようという意図がある。ヨハネ福音書を構成する要素として「しるし資料」伝承があるとされ、R. T. フォートナによると 9. 1-7 (あるいは 8) は 7 つの「しるし資料」のうちのひとつに該当するという⁴¹⁴。そうだとするとここでも生まれながらの盲人の目が見えるようにするという奇跡という「しるし」によって、イエスの権能を示すとともに、イエスが神から遣わされた者であることを実証していると言えよう(7 節で「シロアム=遣わされた者」という名称が出てくるのも偶然ではない)。2-3 節を中心に見てみると、7 節で為されるイエスによる目の癒しこそが、神の業であり、ここで盲人は救済された。そしてこの一連の出来事において、「生まれながらの盲人」という状況は、イエスが神から遣わされた者であり、神の権能を持つ者であることが明らかになるための材料であったことがわかる。

弟子たちおよび多くの一般人は、「生まれながらの盲人」という状況から、その原因は何かという後ろ向きのベクトルを発するが、イエスのベクトルは神の業が明らかになるという意味で前向きである。ベクトルは、原因と目的、過去と未来というように正反対の方向性を示している。ところでパウロの贖罪論においては、過去および現在の罪ということから出発した救済論が展開される。しかしヨハ 9 章の当該箇所においては、盲人の過去および現在を未来の(それはここでは現在に近い未来であるが)目的という観点から見ている。苦悩の原因ではなく目的が問題だ⁴¹⁵、というのである。

パウロ 過去 現在から → 救済へ

Johannesevangelium Ein Kommentar, Tübingen, 1980, 382. 大貫隆『ヨハネによる福音書 世の光イエス』88 頁。

⁴¹³ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1965, 186-188. 神義論とは、ヨブ記において自らに降り注いだ災難について、その理由がわからず、神に訴える、ということに典型的に示されるように、当事者自身の状況に端を発する問題である。ドッド以降、この箇所を神義論ととらえる説が有力であったが、ヘンヒェンはそれに反対している (Haenchen, op. cit., 377)。

⁴¹⁴ R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970. その他には①2. 1-12、②2. 12、4. 46-54、③21. 2-14、④6. 1-21 あるいは-25、⑤11. 1-15、4. 4-42、11. 17-45、⑥5. 2-14 である。

⁴¹⁵ S. Schulz, op. cit., 141. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes (ThHK)*, Berlin, 1978, 188. (また S. 188n9 では、重要なのは「どこから woher?」ではなく「どこへ wozu?」であると述べている)。

目的および現実の救済から出発した人間観は、パウロのローマ書で構成されている贖罪論の図式とは正反対の見方である。盲人の運命の背後に、神の意図があるとするヨハネ福音書の理解は、ロマ 11. 32 の「神は万人を不服従に閉じ込めた。万人を憐れむために」と似ている。しかしパウロの思想においては人間の不服従 (*ἀπειθεία*) が救済の前提状況として見られている。それに対して「生まれながらの盲人」ということはあくまでもひとつの特殊事情であり、救済の前提としてヨハネにおいては理解されていない。

そして「生まれながらの盲人」へのイエスの救済において、罪の問題は全く論外となっている。本人の罪や親の罪についての言及は全くされていない。このことからこの箇所は、贖罪論とは異なる救済論として無視できない記事である。ところがこの箇所についても罪や贖罪と関連付けようとする傾向がある。ヨハネ福音書について U. シュネレは、「イエスは誰が罪人であるかあるいは罪人だったか、ということに関心を示さない」としつつも「イエスの出現が罪の本性を露わにし、それに打ち勝つということが問題なのである」と言う⁴¹⁶。これは 8 節以降のファリサイ派の登場とそれに関連する対話を踏まえたものであり、特に 41 節でイエスはファリサイ派に対して「あなたがたが盲人ならば罪はなかったであろう。しかし見えると今言うので、あなたがたの罪は留まる」という締めくくりの言葉に触発されたシュネレの発言であろう。ところが 41 節でイエスが述べている罪は、あくまでもファリサイ派のそれである。シュネレは 9 章全体を総括して上記のように述べているのだが、盲人の救済論そのものにおいて盲人の罪はイエスにとって全く問題とされていない。さらに 9 章全体を通して、「イエスが罪に打ち勝つ」というモチーフは全く見られない。シュネレの発言はその点での外れであると言わざるを得ない。

このように、罪人であることを確定してから救済するということがないのはイエスの特徴であることは、本論文 4 章でも確認したとおりである。この「生まれながらの盲人」においてイエスの目的論的救済論は、史的イエスに通じるものがある⁴¹⁷と言えよう。そして特にヨハ 9. 1 - 7 においては、従来の教義的罪論（病気の原因としての罪）とは異なるイエスによる新たな救済論が提示された、と見るべきである。そこにおいては神の業という目的が出発点であり、罪が出発点ではない。パウロの贖罪論とは明らかに異なる理解である。

6-1-5 生の主体の変革

今まで福音書から罪を前提としない救済論を抽出してきたが、実はパウロも贖罪論とは異なる救済論を多様な形で伝えている。それはキリスト論と結びつつ、パウロの言説において決して周縁的ではない、重要な位置にあるとすることができる。以下に例示してみることにする。

第 2 コリント書 5 章 14、15 節に万人救済の宣言を含みつつ「一人が万人のために死んだ。だ

⁴¹⁶ U. Schnelle, *Theology of the New Testament*, M. E. Boring (trl.), Grand Rapids, 2009, 723f.

⁴¹⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II. Teil (HThK IV)*, Freiburg, 1971, 304f も 2-3 節を福音書記者ヨハネ以前のイエスに近い伝承であろうとしている。

から万人は死んだのだ。しかも万人のために死なれたのは、生きる者がもう自分のために生きるのではなく、彼らのために死んで甦った者のために生きるためである（ὄτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγεθέντι）」(14b-15) とパウロが記している。パウロが万人に開かれた救済を述べるにあたって、ここでは罪を基点とはせず、語っているが、それは「誰のために生きるのか」という生き方の変更となる。そしてそれは「自分」のための生から「イエス」との関係における生への転換である。繰り返される「死」と「生」の言説によって表明されるのは、「新しい生」であり、それは「古い生」との交代である。ここで焦点を当てているのは、実存そのものの変革であり、部分的な修正などではない。「誰のために」という目的であり、また「誰が」という主体の問題でもありうる⁴¹⁸。

ガラテヤ書 2 章 20 節は、主体の問題を扱っている。「生きているのはもはや私ではなく、私において生きているのはキリストなのです（ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός）」(20a) でパウロが示しているのは、2 コリ 5. 15 が生きる目的の交代を述べているのに対して、生きる主体の交代である。ここでも直前の 19 節に「死」が言及され、パウロは「自分が死んで、そして生きる」という再生モチーフを用いている⁴¹⁹。

このような「生の交代」についてパウロは異なる表現で、様々な形で語っている。主体であるにせよ目的であるにせよ、生き方が根本的に変革するというキリスト論的救済論をパウロは述べている。それは同時に「人はどこに帰属するか」という「帰属の問題」でもある。以上のことを明瞭に述べているのが、ロマ 14. 8-9「というのは私たちが生きるとしたら、主のために生きるものであり、死ぬるとしたら主のために死ぬのです。だから生きるとしても死ぬとしても私たちは主のものです。というのはキリストが死んで生きたのは、死者にとっても生者にとっても主となるためなのです（ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν. εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ）」である。生にお

⁴¹⁸ H. リーツマンは、2 コリ 5. 14 f を、「新しい創造」(17 節) であり、それは「キリスト信徒の中でキリストになっていく者」を意味するという。それはガラ 2. 20 やガラ 4. 19（「キリストがあなたがたの中で形成される」）も同様であるという（H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, HNT 9, Tübingen, ⁵1969, 117）。T. シュメラは、キリストが持つ愛（2 コリ 5. 14）がパウロを支配するのであり、それによって必然的な生き方となる（11-13 節のような）、と述べている（T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther Teilband 1, EKK VIII/1*, Neukirchn-Vluyn, 2010, 321f）が、キリストの愛の支配とはキリストの支配にほかならないであろう。14f 節は伝承定式であろうと説もあるが、確定的ではない（J. Lambrecht, *Second Corinthians, SP 8*, Colledgeville, 1999, 103）。

⁴¹⁹ 佐竹明が指摘するように、ここでは「一見パウロ個人の神秘的体験を語っているようにひびくが、(中略)『わたし』が今や完全にキリストの支配下におかれていることを述べる発言である」(佐竹『ガラテヤ人への手紙』新教出版社、1974 年、235 頁)。パウロはペテロらの律法遵守に対する反論の一貫として発言している（U. Borse, *Der Brief an die Galater, Regensburger Neues Testament*, Regensburg, 1984, 119）が、ここに表されている「キリストが私 (ego) にとって代わった」(F. J. Matera, *Galatians, SP 9*, Colledgeville, 1992, 96) という思想を彼は随所で述べている。またこの箇所における「私」はロマ 7. 9-25 の「私」とは異なり、ロマ 6. 6 の「私」と同じである（H. D. Betz, *Galatians, Hermeneia*, 123 参照）。つまり、罪と密接に結び付いている「私」という観点でパウロは語っていない。パウロは同じ言葉を文脈により異なる意味で使うことがあるので注意が必要である。

いても死においても自分が主人であった者が(ロマ 14.7 参照)、その主権をキリストに移されたという告白である。。そしてこの救済論に特徴的なのは、それがキリスト信徒の現在と今後の生活態度と密接に関わることにある(例えばロマ 14.7 は同信の仲間とのあるべき関係について述べている文脈の中にある)。生の主体が自分からキリストに代わったのだから、そのように生活しなくてはいけない、という勧告の中における根拠付けとして使われている。

贖罪は、基本的には過去の出来事の清算である(ロマ 3.25 を見よ)が、6-1-4 と同様にここでも未来志向の救済論が見られる⁴²⁰。さらに贖罪論における難点は、回心後も人は罪を犯しうる、ということに対してどのような解決が与えられるか、ということである。ローマ書においても、「善きことをもたらすために、悪しきことを為そうではないか」(3.8)、「恵みが増すように、罪に留まろうではないか」(6.1)、「律法の下ではなく、恵みの下にいるのだから、罪を犯そうではないか」(6.15) などというパウロの贖罪論への反論が明確に記されている。パウロにとってこれは誤解に他ならないので、強い口調で否定する(μὴ γένοιτο)が(3.31、6.2、15)、そのような反論が出てくる背後に、回心後も人は罪を犯しうるという実態があり、贖罪論は直接的にはそのような回心後の生活態度にうまく対応するものではないということがある(パウロは、罪の下にないのだから今後は罪を犯すなという勧告をしてはいるが)。

「キリストが私の中で生きている」(ガラ 2.20) という表現も、ひとつの人間の内部に関するメタファーであり⁴²¹、「天の家を着る(ἐπειδύομαι)」(2 コリ 5.2、4 節も参照) という外的メタファーも同様の事柄を示している⁴²²。その際に「地上」から「天」への二者間の移行をパウロは言うが、その他にも「内なる人」と「外なる人」の対照(2 コリ 4.16)も、「生の主体の変革」の表現の一つである。またパウロが自己紹介の際に用いる「キリスト・イエスの奴隷」(ロマ 1.1、ガラ 1.10、フィリ 1.1)も自分(エゴ)がキリストにとって代わられたことを端的に示す言葉である。生きる規準がキリストになることは、「私」の「死」と表現されるだが、「律法に対する死」(ロマ 7.4、ガラ 2.19)「罪に対する死」(ロマ 6.2、10 f)「世に対する死」(ガラ 6.14)はそれぞれの文脈の中で問題とするところが異なるものの、根底に「生の主体の変革」がある。しかもその「死」は、一回の出来事であり、かつ「日毎死んでいく」(1 コリ 15.31) 事態でもある(これも文脈により力点が異なる)。

様々な形で表現される「生の主体の変革」は、人間の存在の基準の根本的な変革という点で、「罪の赦し」とは次元が異なる救済論である。救済論をひとつの表現で言い表すことに無理であることは、新約聖書全体が証言するところであろう。パウロも贖罪論のみに固執したわけではないことが以上から明瞭に示されたと思う。しかし「生の主体の変革」が基本的に「罪の赦し」と異なる観点にあることは明らかだが、必ずしも常に罪と関係がないわけではない。交代前の「わ

⁴²⁰ ランブレヒトが2 コリ 5 章について「15 節では、過去から未来への変化、賜物からなすべき業への変化がある」(Lambrecht, op. cit., 104) と言うように、今後のキリスト信徒の生き方を射程に置いているのである。

⁴²¹ J. L. Martyn はこの箇所を「空間的メタファー(spatial metaphor)」と呼ぶ(*Galatians, AncB 33A*, 258)。

⁴²² 「わたしたちの国(πολίτευμα)は天にある」(フィリ 3.20) という表現も、「主体の交代」あるいは「帰属の交代」を外的なメタファーを使って表したものである。

たし」を「罪あるわたし」として、やはり贖罪論に導くことをパウロが行っている場合もある（2 コリ 5. 19 以下では、彼は「主体の交代」から贖罪論に繋げている）。われわれが問題にしているのは、罪と関係があるか否かではなく、罪を必要条件とした救済論の思考の排他的適用である。

ところでパウロがこれらの言説によって表現した内実は一切何であったのだろうか、ということは問題とせざるを得ないであろう。パウロに生じ、またパウロが他の人にも該当すると考えていた「生の主体の変革」は、ある出来事の解釈である。それは彼の贖罪論についても当てはまる。その出来事とは、ダマスコ近郊におけるイエスとの出会い（ガラ 1. 11-17、ロマ 1. 1、1 コリ 15. 8 参照）であり、しかもそれが単に過去の一回の出来事であることに留まらず、彼の人生の指標となる（1 コリ 9. 24-27、15. 1、フィリ 3. 8-14 参照）ような永続性を持つものであった、と推定せざるを得ない。そうだとすると、救済論はキリスト論と密接な関係にあることとなる。次節でこのことについて検討したい。

6-2 救済論とキリスト論

救済論は「イエスとは何者か」という問題と密接に関係しているが、それでは救済論とその事柄はどのような関係にあるのだろうか。それを明らかにすることにより、パウロの贖罪論が新約聖書においてどのような位置付けにあるかをより明らかに知ることとなるであろう。手がかりとしてブルトマンの救済論理解から出発することとする。

「史的イエスの探求」は新約聖書学において常に中核的関心であり、探求方法の変遷はありながらもそれは今に至るまで続いている。しかしそこには常にその限界と対峙しなくてはならないという問題が付きまとっていた。そのような背景の中でブルトマンは、史的イエスの追及あるいはキリスト論よりも、それに関して何が宣べられたか（ケーリュグマ）が重要である、と結論付けた。イエスとはどんな人物か、キリストとは何かという本質論は、その解釈と告知という表現において、かつそれによってのみわれわれは理解することができる、ということである。その解釈、告知は人間論であり、救済論である。救済論を通してのみイエスあるいはキリストに接近することができる、ということである。「救いの出来事は、宣べられ、語りかけられ、要求せられ、約束せられた言葉をおいて他にはどこにも現存しない」⁴²³という発言は、史的イエス探求を第一義とすることを否定し、キリスト論をその解釈と伝達の表現の中のみ見出すという含みがある。ブルトマンの主張は、救済論抜きキリスト論は存在し得ない、ということであり、彼においてキリスト論は救済論に吸収されている。これが彼のパウロ解釈の基調である。

彼の主張に対しては彼の弟子であるケーゼマンが強力に反対し、人間論という観点のみによるパウロ解釈に疑問を呈した。人間論中心のブルトマンの理解は「形を変えた個人主義（ein modifizierter Individualismus）」に至るのではないか⁴²⁴、という疑問であり、黙示文学思想の背景を重視するケーゼマンにとって、パウロは「救済の宇宙的規模（die kosmische Weite der

⁴²³ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 301.

⁴²⁴ Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen zweiter Band*, Göttingen, ³1970, 24.

Erlösung)』⁴²⁵を視野に入れている、というのである。このようなブルトマン批判をするケーゼマンにとっては、キリスト論は人間論や救済論に解消されるべきではない。彼はパウロに寄せて、「基準はキリスト論か人間論や教会論かという二者択一ではなく、正しいキリスト論か誤ったキリスト論かという二者択一であり、その次にそのキリスト論が人間論や教会論に投影されるのである」⁴²⁶と述べ、パウロの思想においては「キリスト論の優位性 (Primat der Christologie)」⁴²⁷が特徴である、としている。

以上キリスト論は救済論によってのみ理解できるのだから、独立のキリスト論は存在しないというブルトマンに対して、ケーゼマンはあくまでもパウロにおいてキリスト論が中心であり、その下位に救済論がある、というのである。

その後の研究史において両者へのそれぞれの賛否が交錯している。ボルンカムがパウロの使信全体について「彼の義認論が明確に表現されていない場合でも、それとの密接不離な関係においてまたそれと関連付けてのみ正しく理解される」⁴²⁸と述べる時、それはブルトマンの理解に近いと言えよう。一方例えば歴史的なアプローチを手法とするキュンメルは、ケーゼマンのようにパウロに明らかにキリスト論があり、それは本質的に史的イエスの主張と同じである、とする。キュンメルによれば、パウロにとって贖罪理解は第二義的なことであり、それは「神が人間を滅びから救うために尽力したというパウロの信仰のひとりの表現形態である」⁴²⁹という。

ところでブルトマンはケーリュグマとその根源である出来事を明確に区別し、ケーリュグマとしての救済論によってのみキリスト論が示されるという認識論的理解をしているが、そのような明確な区別が元来可能なのか、という疑問が生じる。そのような区別を行い、その割り切りの上で人間論からのみ理解することに対する、ケーゼマンの批判は、妥当であると言えよう。一方ケーゼマンの、パウロの救済論の根底にはキリスト論があるという理解によっては、パウロの救済論を無批判に受容することにならないだろうか。パウロの救済論には確かにキリスト論との密接な関連があるが、しかし同時にむしろそれ以上に教会論や宣教論との結びつきがあることは留意しなくてはならない。パウロの贖罪論は、ユダヤ教の伝統を継承、活用し、神の民はイスラエルから異邦人に及ぶことを説明するという、歴史性と合目的性を持つ思想である。ケーゼマンはキリスト論の下位に救済論を置くことで、その点を見逃し、パウロの贖罪論への相対的視点を曇らされたのではないだろうか。

6-1-5で述べたように、パウロの救済論(贖罪論を含む)は、イエスとの出会い(彼にとってダマスコ近郊での出会いは「復活のイエス」ではあるが、生前のイエスと復活のイエスをパウロは区別しなかった⁴³⁰)という出来事が根底にある。ブルトマンが「イエスの個人的弟子では

⁴²⁵ Ibid., 23.

⁴²⁶ Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1972, 101.

⁴²⁷ Ibid..

⁴²⁸ Bornkamm, *Paulus*, 128.

⁴²⁹ Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, 223f. キュンメルにおいてキリスト論とは信仰と同義であり、歴史的探求と信仰の両者によってパウロを理解しようというのである。

⁴³⁰ ロマ 6.9、8.11、1コリ 1.23 参照。

なかった彼(パウロ)は、ヘレニズム教団のケーリュグマによってキリスト信仰にとらえられた」⁴³¹と述べる時、パウロの復活のイエスとの出会いの体験(それがどのようなものであったか詳細にはわれわれはわからないが)が軽視されていないであろうか。一方ケーゼマンの理解では、出来事と解釈の相違が捨象されはしないであろうか。イエスとの出会いという出来事の解釈および伝達表現が贖罪論を含む救済論である。キリスト論もそういう意味では出来事の解釈・伝達表現の一つであると言えよう。確かに出来事を自ら理解し、他者に理解してもらうには、その解釈・伝達表現によるのだが、出来事とその表現は同一では決してない。元来言葉で言い尽くせない出来事を何とか有効に表現しようとしたものが解釈であり、そこには距離が不可避に存在する。パウロの贖罪論も解釈の一つであり出来事全体を捉えることができるものではあり得ない。それは新約聖書におけるキリスト論についても言えることである。そして彼の贖罪論はキリスト論との結び付きだけではなく、教会論、宣教論と密接に結び付いていることは見逃すことができない。

救済論やキリスト論を十分に定義することは困難である。しかしある思考の範疇として、それらが新約聖書にあることを否定する必要もないであろう。それらはイエスとの出会いという出来事との連関において、しかもその部分的解釈として理解されなくてはならない。そして解釈には、解釈する者の時代的背景やその人の思考方法という特殊条件が入り込む。パウロもその解釈者の一人である。

6-3 まとめ

以上本章では、パウロの贖罪論の論理構成とは異なる救済論について、「迷子の発見」「受容」「具体的困窮への助け」「原因指向から目標指向への転換」「生の主体の変革」という観点から例示してきた。パウロは贖罪論において万人救済のための前提として万人罪人を論じた。そしてその論理構成において、罪人であることを出発点とした救済論を彼は述べたのである。

ところが新約聖書内においても、そのような贖罪論だけが救済論ではない。そうではない救済論は多くの場合イエスその人に遡る可能性が大きい。イエス後の原始キリスト教においてもそのような救済論が重要な役割を果たしていた。パウロにも贖罪論の論理とは異なる救済論が存在する。われわれはここで改めてパウロの贖罪論の特徴を確認することができたのである。その図式的救済理解への集中は、救済論を矮小化してしまうのではないか、という懸念は本章において確かめられたのではないであろうか。

またパウロの贖罪論は、ユダヤの伝統と繋がりつつ為される異邦人伝道において、圧倒的な役割を果たした。その中には倫理性と終末観が見事に含まれている。しかしその贖罪論は、歴史的背景を持った一つの解釈表現に過ぎないことは明らかである。従ってその歴史性の観点からも再評価すべき対象である。

⁴³¹ Bultmann, op. cit., 188f.

7 おわりに

以上われわれが検証したように、パウロの救済論としての贖罪論にはひとつの基本的な枠組みがあった。人には罪があるということを前提条件として、その罪が清算されるという順序に基づく思想がそれである。そのような贖罪論を展開するために、ローマ書の罪論は矛盾を含んだものとならざるを得なかった。この贖罪論は、多様な救済論の一部に過ぎず、それによってイエスの死解釈が言い尽くされるわけではない。また罪を起点とするこのような救済の図式には、救済論の矮小化とともに、それ以外の救済論を認めないような排他的性格をパウロ後にもたらす芽があった。このような思考を高橋三郎は「法律的思惟形式 (ein juristisches Denkschema)」と名付けたのだが、その思考は図式主義 (Schematismus) につながる要素を持っていた。そのようなパウロの贖罪論の一側面を確認することがわれわれはできたと言えよう。

パウロは罪の普遍性を梃として、救済の普遍性、具体的には異邦人にも開かれた救済を述べたのだが、それは当時のユダヤ教の概念を用い、それによりユダヤ教と非ユダヤ人の接続を可能とした。彼の贖罪論以外にどのような方法で、ユダヤ人に限定されない、異邦人への宣教が可能であったであろうか。そういう意味で彼は贖罪論によって異邦人伝道に成功した、と言えるであろう。しかし彼の贖罪論には限界があった。われわれは、ローマ書を取り巻く背景および新約聖書全体からそれを明白にしようとしてきた。

われわれは「万人が罪人ではない」あるいは「人には罪などない」などという論証をしてきたわけでは決してない。今まで見てきたように、旧約聖書における罪論や救済論は多様であった。基本的に罪や救済は抽象的な概念ではなく、必ずしも罪を前提としない救済論表現もなされていた。また新約聖書においてもパウロの贖罪論とは異なる様々な救済論的表記があった。しかしパウロ後に、救済論はパウロ的贖罪論に収斂していった。そのことは新約聖書内でもある程度確認することができる。第一テモテ書 1 章 15 節において、「キリスト・イエスは罪人らを救うために世に来た (Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι)」というすでにテモテ書執筆時には定式となっていた贖罪論を引用し、その言葉は真実であり、全く同意するに値する、とパウロを名乗る著者が述べるとき、それはイエスが言われた「私が来たのは義人をではなく、罪人を呼び出すためである (οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς)」(マコ 2. 17 および並行箇所) に含まれる逆説性と抗議の意味は薄められている。ここにも贖罪論の多様性が失われていき、教義化していく過程が見て取れる。

パウロの贖罪論の果たしたキリストの使信の伝播における意義は測り知れないのであるが、そこに潜む限界も自覚することは、従来のパウロ研究において為されてこなかった。本論によりその一端が明らかになったのではないだろうか。

1 - 2 で触れたパウロ研究史との関連で本論文から導き出されたことは次のとおりである。

イエスとパウロの関係で言えば、対象から締め出されていた人々をも対象にするという観点での宗教改革という意味からすると、パウロは明らかにイエスの後継者の宗教改革者である。イエスの処刑と人々の復活体験を経た後、それをどう解釈すべきかという点に至ると、両者の役割の

違いは明白になる。証言される者と証言する者の立場の違いである。「処刑されたキリスト」という謎を解くという問題に、初代のキリスト信徒は直面し、イザヤ書 53 章の「苦難の僕」やユダヤ教伝統の「罪の供え物」などをイエスの死理解に適用した。パウロはその初代信徒たちの解釈を引き継ぎつつ、パウロ独自の異邦人伝道という使命のために、彼独自の解釈および伝達をしなければならなかった。ユダヤ人と異邦人を含む教会形成を、旧約聖書を含むユダヤの伝統に基づいて行わなくてはならなかったパウロは、ローマ書でその悪戦苦闘の一端を披瀝している。

そういう意味でパウロは明らかにヘブライズムの伝統に立って、ヘレニズムへの橋渡しをした人物である。そして彼はユダヤからギリシア・ローマへ、そして再びユダヤへという彼にとっての全人類の終末的救済を視野においた歴史展望を持っており、自らの役割をその歴史の一部として理解していた。

彼の救済論はキリスト論と密接に繋がりつつも、両者ともイエスとの出会いという出来事の解釈表現という側面を持つ。従ってパウロの諸々の救済論の中でも中心は何かという問いは、もはやたいして意味を持たないのではないだろうか。むしろ彼の救済論の内容の妥当性をわれわれの立場から評価しつつ、彼の様々な救済論を再解釈すべきである。

パウロの贖罪論という救済論は、一つの図式を用いた解釈・伝達表現であり、パウロの立場においては極めて有効な手段であった。しかしパウロ後にその表現が普遍的なものとしてドグマ化していった。パウロ後の解釈者たちは、パウロの利用した図式をも普遍的なものとして理解したのである。パウロは自らの何らかのイエス体験という出来事を、何とか解釈し、他者に伝達しようと努めた。しかし解釈は出来事そのものとは異なる。史的パウロは、論理だけではなく、ましてや現存する書簡だけでなく、自分自身の存在全体を通して出来事を解釈、伝達したに違いない。解釈表現には制約が付随し、そういう意味で新約聖書そのものの限界をわれわれは再確認することとなった。

われわれはパウロの贖罪論の影響史についてはほとんど探求することができなかった。パウロ後の解釈者たちもそれぞれの独自の思想を通してパウロの贖罪論を継承し、その一側面を強調してきたはずであるが、それについては全く触れることはできていない。またパウロの贖罪論以外の思想についても論究することはできていない。しかし例えば現在新約聖書学において論争中である πίστις Χριστοῦ 解釈についても、われわれが探求したパウロの図式的理解がパウロ自身のこの用語に混入している可能性は十分ある。信仰を条件とした義認がパウロの思想の中に含まれているのではないか、という予想である（もちろんそれはパウロの意図そのものではないであろうが）。最後に、われわれが探求してきたパウロの思考の制約を理解しつつローマ書全体を新たな光のもとで再解釈することにより、思わぬ発見が与えられることを期待し、それを今後の課題としたい。

参考文献

1 聖書テキスト

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, ²⁸2012.

ELLIGER, Karl/RUDOLPH, Wilhelm (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, ⁴1990.

RAHLFS, Alfred (ed.), *Septuaginta volume I, II*, Stuttgart, 1935.

2 聖書等翻訳

FISCHER, Bonifatius/WEBER, Robert (ed.), *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem I, II*, Stuttgart, ²1975.

『旧約聖書』関根正雄訳、教文館、1997年。

『新約聖書 前田護郎訳』中央公論社、1983年。

『マルコによる福音書 マタイによる福音書』佐藤研訳、岩波書店、1995年。

『ルカ文書』佐藤研、荒井献訳、岩波書店、1995年。

『ヨハネ文書』小林稔、大貫隆訳、岩波書店、1995年。

日本聖書学研究所編『聖書外典偽典第二巻 旧約外典Ⅱ』教文館、1977年。

—『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典Ⅱ』教文館、1975年。

—『聖書外典偽典第五巻 旧約偽典Ⅲ』教文館、1976年。

3 一次文献（邦訳を参照した場合には和書も付記）

古代

日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説—』山本書店、²1966年。

CHARLES, Robert H. (ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, ⁹1908.

CHAELESWORTH, James H., et al. (ed.), *The Dead Sea Scrolls Volume1*, Tübingen, 1994.

—*Volume2*, Tübingen, 1995.

JOSEPHUS, The Jewish War, Books I-III, in: *The Loeb classical library 203*, London, 1927.

—Jewish Antiquities, in: *The Loeb classical library 433*, London, 1965 (フラウイウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌 XVIII-XIX』秦剛平訳、山本書店、1980年)。

PHILO, De Plantatione, in: *The Loeb classical library 227*, London, 1929.

—De sacrificiis Abelis et Caini 132, in: *The Loeb classical library 227*

—De migratione Abrahami, in: *The Loeb classical library 261*, London, 1932.

—Quis rerum divinarum heres sit, in: *The Loeb classical library 261*.

—De Somniis, in: *The Loeb classical library 261*.

—De fuga et inventione, in: *The Loeb classical library 275*, London, 1939.

—De mutatione nominum, in: *The Loeb classical library 275*.

—De vita Mosis, in: *The Loeb classical library 289*, London, 1935.

—De specialibus legibus, in: *The Loeb classical library 320*, London, 1937.

中世および近代

カント、イマヌエル『カント全集 10』北岡武司訳、岩波書店、2000年。

AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae IV (Biblioteca de Autores Cristianus)*, Madrid, 1951.

AUGUSTINUS, Aurelius, De Civitate Dei Libri XI-XXII, in: *Corpus Christianorum Series Latina XLVIII*, Turnhout, 1955.

LUTHER, Martin, *WA 6*, Weimar, 1966.

—*WA 40 zweite Abteilung*, Weimar, 1969.

—*WA 56*, Weimar, 1970.

4 辞典・事典関係

小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年。

長窪専三『古典ユダヤ教事典』教文館、2008年。

『旧約新約聖書大事典』教文館、1989年。

The Interpreter's Dictionary of the Bible Vol. 3, Nashville, 2008.

The New Interpreter's Bible Vol. IV, Nashville, 1996.

Theologische Realenzyklopädie Band 32, KRAUSE, Gerhard/MÜLLER, Gerhard (Hg.), Berlin, 2001.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Band II, BOTTERWECK, G. Johannes, et al. (Hg.), Stuttgart, 1977.

—*Band IV*, 1984.

—*Band V*, 1986.

—*Band VI*, 1989.

5 研究文献・日本語

青野太潮『「十字架の神学」の成立』ヨルダン社、1989年。

—『「十字架の神学」をめぐって—講演集—』新教出版社、2011年。

秋田稔『ヨハネの黙示録に学ぶ』新教出版社、2007年。

荒井献『荒井献著作集 第1巻』岩波書店、2001年。

—『荒井献著作集 第4巻』岩波書店、2001年。

—『荒井献著作集 第7巻』岩波書店、2001年。

—『イエスと出会う』岩波書店、2005年。

太田修司『パウロを読み直す』キリスト教図書出版社、2007年。

大貫隆『ヨハネによる福音書 世の光イエス』日本基督教団出版局、1996年。

—『イエスという経験』岩波書店、2003年。

—『イエスの時』岩波書店、2006年。

- 大貫隆編著『イエス・キリストの復活 現代のアンソロジー』日本キリスト教団出版局、2011年。
- 小河陽『マタイ福音書神学の研究—その歴史批評的研究—』教文館、1984年。
- 『マタイによる福音書』日本キリスト教団出版局、1996年。
- 朽木裕二『『裸』になって初めて知った『善と悪』—墮罪物語（創2:4b-3:24）解釈の試み—」（聖書学論集41、2009年所収）。
- クルマン、オスカー『新約聖書における祈り』川村輝典訳、教文館、1999年。
- ケスター、ヘルムート『新しい新約聖書概説 上』井上大衛訳、新地書房、1989年。
- 小林稔『ヨハネ福音書のイエス』岩波書店、2008年。
- コンツェルマン、ハンス『時の中心』田川建三訳、新教出版社、³1972年。
- 佐竹明『ガラテア人への手紙』新教出版社、1974年。
- 高橋三郎『ルターの根本思想とその限界』山本書店、1989年。
- 『高橋三郎著作集 最終巻』教文館、2012年。
- 高橋哲哉『国家と犠牲』日本放送出版協会、2005年。
- 『靖国問題』筑摩書房、2005年。
- 『犠牲のシステム 福島・沖縄』集英社、2012年。
- タルバート、チャールズ H.『ルカ文学の構造』加山宏路訳、日本基督教団出版局、1980年。
- 塚本虎二『主の祈りの研究』伊藤節書房、1929年、⁸1960年。
- 月本昭男『創世記I リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ』日本キリスト教団出版局、1996年。
- 『詩編の思想と信仰I 第1篇から第25篇まで』新教出版社、2003年。
- 『詩編の思想と信仰III 第51篇から第75篇まで』新教出版社、2011年。
- 『詩編の思想と信仰IV 第76篇から第100篇まで』新教出版社、2013年。
- 『この世界の成り立ちについて—太古の文書を読む—』ふねうま舎、2014年。
- 「負債としての罪—第二イザヤにみる動詞ガーアル『贖う』—」（『キリスト教学』51号、立教大学キリスト教学会、2009年所収）。
- 「われらは父祖たちとともに罪を犯し」（『福音と世界』2014年1月号、新教出版社所収）。
- 土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』教文館、2010年。
- 中沢洽樹『第二イザヤ研究』山本書店、1962年。
- 西村俊昭『「コーヘレトの言葉」注解』日本キリスト教団出版局、2012年。
- 朴憲郁『「からだの甦り」と『アダム—キリスト論』』（日本聖書学研究所編『聖書学論集25』1991年所収、107-133頁）。
- パネンベルク、ヴォルフハルト『現代キリスト教の霊性』西谷幸介訳、教文館、1987年。
- 廣石望「イエスと原始キリスト教における『聖餐』」（山口雅弘編『聖餐の豊かさを求めて』新教出版社、2008年所収）。
- 『信仰と経験』新教出版社、2011年。

ペールマン、ホルスト G. 『現代教義学総説 新版』蓮見和男訳、新教出版社、2008 年。
三好迪 『旅空に歩むイエスルカによる福音書一』講談社、1984 年。

6 研究文献・欧米語（邦訳を参照した場合には和書も付記）

ALETTI, Jean-Noël, *Comment Dieu est-il juste?: clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, 1991.

AULÉN, Gustaf, *Den Kristna försoningstanken*, Stockholm, 1930（アウレン、グスタフ『勝利者キリスト』佐藤敏夫・内海革訳、教文館、1982 年）。

BARTLET, J. Vernon, *The Century Bible St. Mark*, Edinburgh, 1925.

BAUR, Ferdinand. C., *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*, in: *TZT* 4, 1831.

—*Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, Leipzig, ²1866.

BEASLEY-MURRAY, George R., *John (WBC 36)*, Waco, 1987.

BEKER, Johan C., *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, 1980.

BERNARD, John H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John VOL. 2 (ICC)*, Edinburgh, 1928.

BETZ, Hans D., *Galatians (Hermeneia)*, Philadelphia, 1979.

BORSE, Udo, *Der Brief an die Galater (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg, 1984.

BORNKAMM, Günther, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956（ボルンカム、ギュンター『ナザレのイエス』善野碩之助訳、新教出版社、1995 年）。

—*Paulus*, Stuttgart, 1969.

—*The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament*, in: K. P. Donfried (ed.), *Roman Debate*, Peabody, ²1991.

BOVON, François, *Luke 1 (Hermeneia)*, Minneapolis, 2002.

BRUNNER, Emil, *Der Mensch im Widerspruch: die christliche Lehre vom Wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin, 1937.

BULTMANN, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921,⁹1979（ブルトマン、ルードルフ『共観福音書伝承史 I』1983 年、『共観福音書伝承史 II』加山宏路訳、新教出版社、1987 年）。

—*Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, 1967.

—*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, ¹⁰1968（ブルトマン、ルードルフ『ヨハネの福音書』杉原助訳、日本キリスト教団出版局、2005 年）。

—*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, ⁷1977.

CARSON, Donald A., et al. (ed.), *Justification and Variegated Nomism, Vol. 1*, Tübingen, 2001.

CHARLES, Robert H. (ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, ³1966.

CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 1*, Garden City, 1983.

- The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, Garden City, 1985.
- (ed.), *The Dead Sea Scrolls Volume 2*, Tübingen, 1995.
- COLLINS, Adela Y., *Mark A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis, 2007.
- COLLINS, Raymond F., *First Corinthians (SP 7)*, Collegeville, 1999.
- CONZELMANN, Hans, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München, 1967 (コンツェルマン、ハンス『新約聖書神学概論』田川建三／小河陽訳、新教出版社、1974年)。
- 1 Corinthians (Hermeneia)*, J. W. Leitch (trl.), Philadelphia, 1975.
- CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans vol. 1 (ICC)*, Edinburgh, 1975.
- St. Paul and the Law, in: *SJTh 17*, 1964, 43-68.
- CRENSHAW, James L., *Joel (AncB 24C)*, New York, 1995.
- DAVIES, William D., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, ³1970.
- deSILVA, David A., Worthy of his Kingdom: Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians, in: *JSNT 64*, 1996, 49-79.
- DIBELIUS, Martin, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909.
- Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, ⁶1971.
- DINKLER, Erich (Hrg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen, 1964.
- DODD, Charles H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1965.
- DUNN, James D. G., The New Perspective on Paul, in: *BJRL 65. 2*, 1983 (ジエームズ D. G. ダン「パウロ研究の新しい視点」『新約学の新しい視点』山田耕太訳、すく書房、1986年所収)。
- Rom. 7, 14-25 in the Theology of Paul, in: *ThZ 31. 5*, 1975, 257-273.
- Romans 1-8 (WBC 38A)*, Dallas, 1988.
- The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, 1998.
- Jesus Remembered*, Grand Rapids, 2003.
- ERNST, Josef, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1977.
- Johannes der Täufer*, Berlin, 1989.
- FIORENZA, Elisabeth S., *In Memory of Her*, New York, 1983.
- FITZMYER, Joseph A., *Pauline Theology: A Brief Sketch*, New York, 1967.
- The Gospel according to Luke (I-IX) (AncB 28)*, Garden City, 1981.
- The Gospel according to Luke (X-XXIV) (AncB 28A)*, Garden City, 1985.
- The Letter to Philemon (AncB 34C)*, New York, 2000.
- Romans (AncB 33)*, New York, 1992.
- First Corinthians (the Anchor Yale Bible 32)*, New Haven, 2008.
- FORTNA, Robert T., *The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970.
- FRIEDRICH, Gerhard, Der Brief an Philemon, in: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus (NTD 8)*, Göttingen, ¹¹1968.
- Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1982 (G. フリートリヒ『イエスの死 新約聖書におけるその宣教の限界と可能性』佐藤研訳、日本基督教団出版局、1987年)。
- GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.
- GNILKA, Joachim, *Das Evangelium nach Markus (EKK II/1)*, Zürich, 1978.

- Das Matthäusevangelium I. Teil (HThK I/1)*, Freiburg, 1986.
- Das Matthäusevangelium II. Teil (HThK I/2)*, Freiburg, 1988.
- GOODRICH, John K., Sold under Sin: Echoes of Exile in Romans 7.14–25, in: *NTS 59*, 2013, 476–495.
- GOULD, Ezra P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark (ICC)*, Edinburgh, 1896.
- GRUNDMANN, Walter, *Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3)*, Berlin, ⁷1974.
- Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1)*, Berlin, ⁶1986.
- GUELICH, Robert A., *Mark 1–8:26 (WBC 34A)*, Dallas, 1989.
- GUNKEL, Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen, ⁵1968.
- GUNDRY, Robert H., The Moral Frustration of Paul before his Conversation, in: D. A. Hagner/M. J. Harris (ed.), *Pauline Studies*, Exeter, 1980, 228–245.
- HAENCHEN, Ernst, *Das Johannesevangelium ein Kommentar*, Tübingen, 1980.
- HAGNER, Donald A., *Matthew 1–13 (WBC 33A)*, Dallas, 1993.
- HAHN, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, ⁴1974.
- Theologie des Neuen Testaments Band I*, Tübingen, 2002 (ハーン、フェルディナント『新約聖書神学 I 上』大貫隆・大友陽子訳、日本キリスト教団出版局、2006年)。
- Theologie des Neuen Testaments Band II*, Tübingen, ³2011 (ハーン、フェルディナント『新約聖書神学 II 上』大貫隆/田中健三訳、日本キリスト教団出版局、2013年)。
- HARRILL, James A., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen, 1995.
- HARRINGTON, Daniel J./DONAHUE, John R., *The Gospel of Mark (SP 2)*, Collegeville, 2002.
- HOSSFELD, Frank–Lothar/ZENGER, Erich, *Psalms 2 (Hermeneia)*, L. Maloney (trl.), Minneapolis, 2005.
- Psalms 3 (Hermeneia)*, L. Maloney (trl.), Minneapolis, 2011.
- JEREMIAS, Joachim, *The Prayers of Jesus*, London, 1967.
- JEWETT, Robert, *Romans: A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis, 2007.
- KÄSEMANN, Ernst, *An die Römer*, Tübingen, ³1974.
- Exegetische Versuche und Besinnungen zweiter Band*, Göttingen, ³1970.
- Paulinische Perspektiven*, Tübingen, ²1972.
- KIM, Seyoon, *The Origin of Paul's Gospel (WUNT 2. Reihe 4)*, Tübingen, 1981.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium (KEK I/3)*, Göttingen, ¹⁰2006.
- KLOSTERMANN, Erich, *Das Markusevangelium (HNT 3)*, Tübingen, ⁵1971.
- KOCH, Klaus, *Ratlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970 (K. コッホ『黙示文学の探求』北博訳、日本基督教団出版局、1998年)。
- KRAUS, Hans-Joachim, *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40–66*, Neukirchen-Vluyn, 1990.
- Psalms 60–150: A Continental Commentary*, H. C. Oswald (trl.), Minneapolis, 1993.

- KRÜGER, Thomas, *Qoheleth (Hermeneia)*, O.C. Dean Jr. (trl.), Minneapolis, 2004
- KÜMMEL, Werner G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969.
- Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, in: *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München, 1974.
- KUSS, Otto, *Der Römerbrief erste Lieferung (Röm 1, 1-6, 11)*, Regensburg, ²1963.
- LAMBRECHT, Jan, *Second Corinthians (SP 8)*, Collegeville, 1999.
- LANG, Friedrich G., Abraham geschworen - uns gegeben. Syntax und Sinn im Benediktus (Lukas 1. 68-79), in: *NTS 56*, 2010, 491-512.
- LEROY, Herbert, *Zur Vergebung der Sünden*, Stuttgart, 1974.
- LICHTENBERGER, Hermann, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit*, Tübingen, 2004.
- LIETZMANN, Hans, *An die Korinther I/II (HNT 9)*, Tübingen, ⁵1969.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus 1Teilband (EKK I/1)*, Neukirchen-Vluyn, 1985.
- LYU, Eun-Geol, *Sünde und Rechtfertigung bei Paulus: Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht (WUNT 2. Reihe 318)*, Tübingen, 2011.
- MANSON, Thomas W., *On Paul and John*, London, 1963.
- MARCUS, Joel, *Mark 1-8 (AncB 27)*, New York, 2000.
- MARTÍNEZ, Florentino G./TIGCHELAAR, Eibert J. C. (ed.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition Volume 1*, Leiden, 1997.
- MARTYN, James L., *Galatians (AncB 33A)*, New York, 1997.
- MARTIN, Ralph P., *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Grand Rapids, ²1989.
- MASON, Steve, *Josephus and the New Testament*, Peabody, ²2003.
- MATERA, Frank J., *Galatians (SP 9)*, Collegeville, 1992.
- MEAD, Richard T., The Healing of the Paralytic - a Unit?, in: *JBL 80*, 1961, 348-354.
- MEEKS, Wayne A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983.
- MILIK, Józef T., Problèmes de la Littérature Hénochique à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân, in: *HThR 64*, 1971, 333-378.
- MOO, Douglas J., Israel and Paul in Romans 7.7-12, in: *NTS 32*, 1986, 122-135.
- MOXNES, Halvor, Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans, in: J. Neusner, et al. (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, 1988, 207-18.
- MURPHY, Roland E., *Ecclesiastes (WBC 23A)*, Dallas, 1992.
- NANOS, Mark D., *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, 1996.
- NEWTON, Michael, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge, 1985.
- NOLLAND, John, *Luke 1-9:20 (WBC 35A)*, Dallas, 1989.

- Luke 18:35–24:53 (WBC 35C)*, Dallas 1993.
- NOTH, Martin, *Könige I. Teilband (BK IX/1)*, Neukirchen-Vluyn, 1968.
- PACKER, James I., The ‘Wretched man’ in Romans 7, in: *Studia Evangelica Vol. II*, F. L. Cross (ed.), Berlin, 1964, 621–627.
- PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium I (HThK 2)*, Freiburg, 1976.
- PETERSEN, William L., The Parable of the lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics, in: *NT 23*, 1981, 128–147.
- RÄISÄNEN, Heikki, *Paul and the Law (WUNT 29)*, Tübingen, ²1987.
- RENGSTORF, Karl H., *Das Evangelium nach Lukas (NTD 3)*, Göttingen, 1968.
- RÖSER, Günter, Paulus und die Herrschaft der Sünde, in: *ZNW 103*, 2012.
- ROTHSCHILD, Clare K., *Baptist Traditions and Q (WUNT 190)*, Tübingen, 2005.
- SANDERS, Ed P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, 1977.
- SATO, Migaku, *Q und Prophetie (WUNT 2. Reihe 29)*, Tübingen, 1988.
- SAUER, Georg, *Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen Bd. 1)*, Göttingen, 2000.
- SCHLIER, Heinrich, *Der Römerbrief (HThK 6)*, Freiburg, 1977.
- SCHMELLER, Thomas, *Der zweite Brief an die Korinther Teilband 1 (EKK VIII/1)*, Neukirchen-Vluyn, 2010.
- SCHMIDT, Hans W., *Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6)*, Berlin, ³1972.
- SCHMITHALS, Walter, *Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm. 7, 17–8, 39*, Stuttgart, 1980.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium II Teil (HThK IV)*, Freiburg, 1971.
- SCHNEIDER, Johannes, *Das Evangelium nach Johannes (ThHK)*, Berlin, ²1978.
- SCHNELLE, Udo, *Paulus*, Berlin, 2003.
- Theology of the New Testament*, M. E. Boring (trl.), Grand Rapids, 2009.
- SCHNIEWIND, Julius, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, ¹²1977.
- SCHOEPS, Hans J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London, 1961.
- SCHOTTROFF, Luise, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, in: *EvTh 39*, 1979.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15, 1–16, 24) (EKK VII/4)*, Neukirchen-Vulyn, 2001.
- SCHREINER, Thomas R., *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids, 1993.
- SCHULTZ, Siegfried, *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen, ¹²1972.
- SCHÜRER, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III–1*, Edinburgh, 1986.
- The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III–2*, Edinburgh, 1987.
- SCHÜRSMANN, Heinz, *Das Lukasevangelium erster Teil (HThK 3)*, Freiburg, 1969.
- SCHWEIZER, Eduard, *Das Evangelium nach Markus (NTD 1)*, Göttingen, ¹²1968.

- Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2)*, Göttingen, ¹³1973.
- SCHWEITZER, Albert, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930.
- SEGAL, Alan F., *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, 1990.
- SEIFRID, Mark A., *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden, 1992.
- The Subject of Rom 7:14-25, in: *NT 34*, 1992, 313-333.
- Christ, our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, Downers Grove, 2000.
- SEOW, Choon-Leong, *Ecclesiastes (AncB 18C)*, New York, 1997.
- STENDAHL, Krister, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, 1976.
- STONE, Michael E., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha*, Leiden, 1991.
- (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen, 1984.
- SUNG, Chang-Hyon, *Vergebung der Sünden (WUNT 2. Reihe 57)*, Tübingen, 1993.
- SWARTLEY, Williard M., *Covenant of Peace*, Grand Rapids, 2006.
- TATE, Marvin E., *Psalms 51-100 (WBC 20)*, Dallas, 1990.
- TAUBES, Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*, München, ³2003 (J. タウベス『パウロの政治神学』高橋哲哉/清水一浩訳、岩波書店、2010年)。
- THEIBEN, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh, 1974.
- Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, 1983 (G. タイセン『パウロ神学の心理学的側面』渡辺康鷹訳、教文館、1990年)。
- Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh, 2004 (G. タイセン『イエス運動—ある価値革命の社会史—』廣石望訳、新教出版社、2010年)。
- Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh, 2007 (G. タイセン『原始キリスト教の心理学—初期キリスト教徒の体験と行動—』大貫隆訳、新教出版社、2008年)。
- THEIBEN, Gerd /MERZ, Annette, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996.
- THURÉN, Lauri, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law (WUNT 124)*, Tübingen, 2000.
- THYEN, Hartwig, *Studien zur Sündenvergebung: im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen, 1970.
- ΒΑΙΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ, in: Dinkler, Erich (Hrg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen, 1964.
- TILLY, Michael, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten: Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart, 1994.
- VON RAD, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments, Band 1*, München, ²1957.
- Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1-12, 9 (ATD 2)*, Göttingen, ⁸1967.
- WASSERMAN, Emma, Paul among the Philosophers: The Case of Sin in Romans 6-8, in: *JSNT 30*,

2008, 387–415.

—*The Death of the Soul in Romans 7 (WUNT 256)*, Tübingen, 2008.

WATSON, Francis, *Paul, Judaism and the Gentiles*, Cambridge, 1986.

WEBB, Robert L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study (JSNT.S 62)*, Sheffield, 1991.

WEISER, Artur, *Die Psalmen I. Teil (ATD 14)*, Göttingen, ⁷1966.

—*Die Psalmen II. Teil (ATD 15)*, Göttingen, ⁷1966.

WENDLAND, Heinz-Dietrich, *Der Brief an die Korinther (NTD 7)*, Göttingen, 1968.

WESTERMANN, Claus, *Genesis 1. Teilband (BK Band I/1)*, Neukirchen-Vluyn, 1974.

WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer: 1 Teilband Röm 1–5 (EKK 6/1)*, Zürich, 1978.

—*Der Brief an die Römer: 2 Teilband Röm 6–11 (EKK 6/2)*, Zürich, 1980.

WINK, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968.

WITHERINGTON III, Ben, *Revelation (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge, 2003.

WOLFF, Hans W., *Joel and Amos (Hermeneia)*, W. Janzen, et al. (trl.), Philadelphia, 1977.

WOLTER, Michael., *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 2011.

—*Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen, 2008.

—*Der Brief an die Römer: Teilband 1 Röm 1–8 (EKK VI/1)*, Neukirchen-Vluyn, 2014.

WREDE, William, *Paulus*, Tübingen, 1907.

—Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2, 1ff), in: *ZNW 5*, 1904, 354–8.

WRIGHT, Nicholas T., The Paul of History and the Apostle of Faith, in: *Tyndale Bulletin 29*, 1978, 61–88.

—*The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis, 1991.

WÜRTWEIN, Ernst, *Das erste Buch der Könige: Kapitel 1–16 (ATD 11.1)*, Göttingen, 1977.

ZENGER, Erich, *Psalms 51–100 (Hermeneia)*, F. -L. Hossfeld (trl.), Minneapolis, 2005.