



東京ミッション研究所ニュース

第 86 号
2018 年 5 月 発行

〒189-8512 東京都東村山市廻田町 1-30-1 東京聖書学院内
TEL/FAX 042-396-5597 郵便振替 00150-5-29091



「伝統・テキストのコンテキスト依存性」

西岡 義行 日本ホーリネス教団川越のぞみ教会牧師
東京聖書学院教頭
東京ミッション研究所総主事

東京ミッション研究所は、2019年に創設30周年を迎えます。2020年の2月に、30周年記念集会を予定しています。ひとつの節目を迎えるに当たり、再度私たちの福音理解に目を向けていきたいと願っています。今まで受け継いできた福音を再度問い直すことです。それは、単に今までの伝統を破棄して新しいものに変えればよいということではないでしょう。受け継ぐべきものとそうでないものを見分ける洞察が求められる時代におかれていると言えましょう。

さて、聖書が伝える福音を受け継ぐという場合、「福音理解」にも目を向ける必要があります。一旦「理解」された福音を「理解」の仕方も含めて受け継いでしまうからです。おかれた時代や学んだ神学の制約を受けない福音理解はありません。先代の理解に暗黙のうちに入り込んでいる歴史的、神学的、経験的な制約や前提を相対化し、その歴史的意義を受け止めることです。そこに課題があるのであれば、それを乗り越

える新たな視点を模索しつつ受け継ぐことが求められているのです。

同時に、聖書を理解することにおいても、批判的で慎重な作業が必要とされています。R. ボウカムが言うように（『聖書と政治』47～52頁）、聖書テキストの相対的特殊性の皮をむけば普遍的意味を抽出できるとする安易なアプローチは、慎まなければなりません。彼は、テキストのコンテキストへの依存を多角的にみるために、6種類のコンテキストを踏まえることを提言しています。①言語的文脈に加え、②直接の文学的文脈と③ジャンルや本文が属する文学の伝統というより広い文学的文脈、さらに④テキストが書かれ読まれる文化的コンテキスト（政治的、社会的、経済的、宗教的営みを含む）、さらには、⑤置かれた歴史的な文脈と、⑥著者の生活圏という具体的コンテキストなどを踏まえてテキスト理解することなのです。

今回の所報は、まさにそうしたテキストの捉え方でパウロの残したテキストを理解しようとしています。だからこそ、ここでの議論がさらに深められ展開されることを願っています。

2018年2月26日冬季フォーラムより

「イエスの信実への参与

～パウロ贖罪論の新たな視座～

講師： 河野克也 青山学院大学非常勤講師、JHC 中山教会牧師

本稿は、パウロ研究の近年の動向を紹介しつつパウロの贖罪論の新たな構築を試みたい。その際、宗教改革型の信仰義認論を乗り越える視点を提供し、さらにカルヴァンによって厳密に構築された刑罰代償説を聖書神学的に検討し、そのモデルを克服する可能性を探る。具体的な聖書箇所¹の積義的な扱いは、まだまだ不十分であるが、まずは最初の一歩として提示したい。

1. パウロ研究の現状

A. 「新しい視点」とその周辺

① E.P. サンダース『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』

2017年は宗教改革500年だったことから、宗教改革を記念するとともに、その今日的意義を問い、その功罪を見極めようとする試みが各地でなされた。功罪の「罪」の部分²を挙げるとすれば、それはキリスト教世界に蔓延する反ユダヤ主義であろう。マルティン・ルターが当時のカトリック教会との激しい論争の中で作り上げた「律法主義」というカリカチュアは、パウロ時代のユダヤ教に時代錯誤的に当てはめられ、それ以降も聖書学や説教を通して拡散され、一般にも広く定着していった。ユダヤ教をキリスト教の「引き立て役」とするこの安易な律法主義の図式は、マタイ 27:25 を根拠にユダヤ人をキリスト殺しの³嫌で糾弾し迫害するようになった中世以来の反ユダヤ主義を補強し、最終的にはホロコーストの遠因ともなった。その反ユダヤ主義を一掃することを目指して書かれたのが、1977年に出版された E・P・サンダースの『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』(Paul and Palestinian Judaism)である¹。

サンダースが1世紀パレスチナ・ユダヤ教の公分母として提唱した「契約遵法主義」(covenantal nomism)についてはすでに様々に解説がなされ

ているので、ここで改めて詳細を紹介するまでもないが、重要な点を確認しておきたい。カヴェナントル・ノミズムは、サンダースの定義に厳密に従えば、シナイ契約という神の選びの恵みに対して感謝の応答としてモーセ律法を遵守する、ということであるから、本来は「シナイ契約応答モーセ律法遵守主義」と呼ぶべきである。しかしそれではあまりに長すぎることに、そもそもこの用語は、行為義認という軽蔑的な意味で使われていた「律法主義」(legalism)に対する代替として、律法遵守があくまでも契約の恵みに対する感謝の応答であることが一目で分かるように、サンダース自身が鑄造したものであることから、日本語でもその用語をシンプルに「契約遵法主義」と訳している。あるいはもう一步踏み込んで、「契約応答遵法主義」としても良いかもしれない。ただし、その場合でも、契約一般に対する律法一般の遵守による応答、という一般的な意味に誤解してはならない。実はこのあたりは、パウロを契約遵法主義によって説明できるかどうかという、サンダース以後のパウロ研究の争点の一つを考える際に、極めて重要なポイントである。

サンダース自身は、自らの提唱した1世紀パレスチナ・ユダヤ教の公分母「契約遵法主義」では、パウロは説明できないと結論づけた。パウロにとって、救いを約束された契約共同体に「入ること」もその中に「留まること」も、キリストへの参与によるのであり、もはやシナイ契約の受領も律法遵守も場を持たない。パウロは、イエスという全人類に当てはまる普遍的な「解決」を神から啓示されたことにより、そこから翻って、全人類が陥っていた普遍的な「窮状」としての「罪」の支配を理解したのである。この「解決から窮状へ」(from solution to plight)という思考の方向性が、サンダースのパウロ理解の重要な鍵である。すなわち、(少なくともフィリピ 3:5-6 のパウロ自身の発言を見る限り)

パウロは御子を啓示される以前は、ユダヤ教に対して何ら不満を持っていなかったのであり、ユダヤ教に内在する問題があった訳ではなかった。この点は、ユダヤ教を行為義認の律法主義とすることで、ユダヤ教に内在的な問題があったと考えていたそれ以前の常識を覆すものであった。それもまた、ユダヤ教をキリスト教の引き立て役とする誤謬に対してサンダースが放った、決定的な解毒剤であった。

② ジェイムズ・ダンとN・T・ライトの視点

このサンダースの歴史的・文献学的貢献を土台にしつつ、サンダースとは逆にパウロを徹底的に「契約遵法主義」で描こうとするのが、いわゆる「パウロ研究の新しい視点」(“new perspective on Paul”=NPP)の中心的牽引者、ジェイムズ・ダンとN・T・ライトである。ダンはパウロの「律法の行い」(エルガ・ノム)という表現を、当時のヘレニズム世界においてユダヤ人の民族的アイデンティティーを規定していた割礼、安息日、食物規定を指す用語と理解して、パウロが批判したのは律法そのものではなく、神の恵みを民族的に独占する狭い律法理解ないしその運用であるとする。つまりパウロにとって、(少なくとも彼の同時代の同胞たちの)ユダヤ教には異邦人を罪人として排除する排他的な民族主義という内在的な問題があったのであり、イエス・キリストを通して異邦人にもアブラハムの約束が与えられるとのパウロの福音は、その民族主義を克服する普遍的な神の愛の提示であり、本来の意味での契約遵法主義の回復であった。

他方、ライトはパウロ時代のユダヤ人が、外国の支配下にいる自分たちは今なお捕囚状態、つまり契約の「呪い」(申命記 27-30 章)の下にある、との自覚を共有していたと主張する。それは神の民イスラエルが異邦人の祝福の基となる使命に失敗した罪ゆえに置かれていた状況であり、イスラエルのメシアである神の子イエスの十字架と復活は、その継続する捕囚の呪いからイスラエルを解放し、異邦人を神の約束した契約の祝福に招き入れた「契約のクライマックス」であった。ライトにとって、この継続する捕囚という神学的現状認識が、当時のユダヤ教に内在する深刻な「窮状」であり、イエスの十字架と復活によるその捕囚からの解放は、この窮状に対する「解決」であった。

こうしてダンもライトも共に、(両者の多くの点での重大な相違にもかかわらず)サンダースの「解決から窮状へ」という図式を逆転させ、ユダヤ教の排他的民族主義をその窮状の内容として特定する。ここには、民族主義的ユダヤ教と普遍主義的なキリスト教を対比させる傾向が見て取れる。

③ パウロ研究の「急進的な視点」

この「新しい視点」の主張は、ユダヤ教をキリスト教の引き立て役にする従来の視点が継続されており、反ユダヤ主義を内包しているとして警鐘を鳴らしているのが、パウロ研究の「新しい見解」ないし「急進的な視点」と呼ばれる研究者たちである。その急先鋒はジョン・G・ゲイジャーである²。この「急進的な視点」の基本的な主張は、ユダヤ人はシナイ契約によってキリストと関わりなく救われ、異邦人はイエス・キリストの新しい契約によって(シナイ契約とは関わりなく)救われるという「二契約説」である。すなわち、パウロの手紙は異邦人信徒に対して書かれたものであって、パウロは神の民イスラエルにもユダヤ人にも否定的なことは一切述べておらず、割礼抜きに異邦人宣教という自らの使命に反対する「ユダヤ主義者」たちにもみ批判を浴びせている、ということである。

積義的には、パウロの救済理解において「イスラエル／ユダヤ人」をどう読むか、ということが重要な争点となる。それはまずローマ書の意図された聴衆について、「急進的な視点」の主張するように「異邦人キリスト者」と「ユダヤ主義者」のみに限定できるのか、それともユダヤ人も含まれるのか、という問題になる。またローマ書 9-11 章の議論において終末論的シナリオのクライマックスとして示される「全イスラエルの救い」(11:26)は何を意味するか、という問題でもある。さらにはイスラエルの一部が「躓きの石」に躓いたと言われているのは、メシアとしてのキリストに躓いたということなのか、それともパウロが宣べ伝えた割礼抜きの異邦人宣教という福音に躓いたということなのか、という点もまた、積義的な争点として精査されなければならないであろう。もちろん、上記の点で「急進的な視点」は一貫した解釈を提示しているのであり、単純に退けることはできない。この問題提起は極めて重要であり、丁寧な積義的議論を要するが、ここでは紙面の都合上、暫定的な結論を述べるにとどめたい。端的に言えば、イスラ

エルによる福音の拒絶は、単なる割礼抜き、異邦人宣教の拒絶ではなく、メシアであるキリストの拒絶と見ないと説明がつかないと考えられるため、やはりパウロはローマ書において、キリストに躓いたユダヤ人の同胞が、最後にはその「不信心」ないし「不敬神」(アセベイア)を取り去られて、イエス・キリストの十字架と復活によって救われることを確信していた、と言うべきであろう。

B. 「イエスの信実への参与」としての救い

① パウロにおける「本物の参与」とは何か

さて、前段において、サンダースが、パウロは「契約遵法主義」には当てはまらなると結論づけていたことを紹介した。むしろパウロの宗教の型は、キリストへの参与に始まりキリストへの参与に終わる「参与論的終末論」なのである(cf. P&PJ, 549)。この「参与」について、サンダース自身は、現代の私たちがこの「本物の参与、霊の本当の所有」を理解するための「カテゴリー……を持ち合わせていない」と言う(P&PJ, 522-23)。サンダースにとって、救いを約束された契約共同体に参加することとキリストに参与することとは、その指し示す現実が全く次元の違うものであり、その点でもパウロを「契約遵法主義」において初期ユダヤ教と連続的に捉えることができないと判断したのである。

これに対して、サンダースのデューク大学の同僚であるリチャード・ヘイズは、イエスの信仰／信実への参与をサンダースが名指した「本物の参与」として提案する³。ヘイズは、この真の参与の内容として「家族への帰属」、「キリストとの政治的ないし軍事的連帯」、「エクレーシアへの参与」、および「キリストのストーリーの内部で生きることとしての参与」の四つを挙げている。この第四番目の物語の参与論では、「パウロによる、イスラエルの物語とイエスの物語との想像的な再話が、聴衆(ないし読者)を、十字架と復活と再臨とが歴史の意味を定義付けた形成する出来事である象徴世界の中へと招き入れる」ことにより、聴衆はその象徴世界の中で応答と決断を迫られ、キリストの似姿へと変えられてゆく(Hays, “What is ‘Real Participation in Christ?’” 345-47)。それはすなわち、父なる神の御心に「十字架の死に至るまで従順」であったイエスの信実(フィリピ 2:8、参照ガラテヤ 1:4)への参与であり、「キリストの苦難

への参与」でもある。もちろん、ヘイズの提案によってサンダースが簡単に納得するとは考え難い。特に四つのうちの最初の三つは、サンダースの視点からは全く別次元の話という反論が聞こえてきそうである。それでも、四つ目の物語論的参与理解は、重要な貢献として注目すべきであろう。また最初の家族への帰属も、聖霊による養子化(ガラテヤ 4:5-7、ローマ 8:15-17)を「神の子の出現／黙示」(ローマ 8:23)、すなわち終末における新しい創造による存在論的变化を中心と見るならば、単なる契約共同体への加入以上の、真の参与を指し示していると言えるのではないか。この点はさらに時間をかけて検討してみたい。

② 「ピステイス・イエス・クリストウ」: 主語的属格か目的語的属格か

このイエスの信実への参与という理解は、ヘイズの1981年の学位論文によって新たな命を吹き込まれた「ピステイス論争」が重要な背景である。この論争は「ピステイス・イエス・(クリストウ)」という属格表現(およびその関連表現)を、主語的属格として「イエスの信仰／信実」(faith [fulness] of Jesus)、すなわち、イエス自身が父なる神に対して抱いていた信仰／信頼あるいはイエス自身の信実／信頼性と理解するか、それとも目的語的属格として「イエスへの／に対する信仰」(faith in Jesus)、すなわち、イエスを信じる信仰者の信仰と理解するか、という論争である。ヘイズは、前段でも紹介したように、この表現を主語的属格として理解し、「イエスの信仰／信実」との訳語を提唱する。この論争の意義は、救済の根拠をイエスの信実、すなわち神の行為の側に置くか、それとも人間の信仰の応答の側に置くかという救済論的な問いにある。もともと宗教改革の信仰義認論は、救済の根拠としての義を、人間の内側ではなく外に、つまり「我らの外なる」(extra nos)キリストに置いたのであり、その意味では、神の行為を強調するものであった。ところが、ピステイス論争においては、この属格表現を信仰者がイエスを信じる信仰の応答(イエスへの信仰)と理解することで、人間の側の信仰が強調されることになる⁴。

翻訳上の相違点は時として神学的に重大な理解の相違を生む。ピステイス成句について言えば、信仰者の応答としての信仰に焦点を合わせる目的語的属格の理解と、神の救済計画の遂行

者イエスの信実焦点を合わせる主語的属格の理解のどちらが「正しい」訳(あるいはより適切な訳)かは、当然ながら個々の箇所を丁寧に検討し、それぞれ文脈上どちらが強調されているかによって判断される必要がある。私見では、サンダースとヘイズによる参与論的パウロ解釈の視点から判断して、主語的属格の方がより文脈に即しているように思われる。

II. 贖罪論の修復的転回: 刑罰代償説の克服とラディカルな愛の贖罪論を目指して

A. 「刑罰代償説」(penal substitution)の問題点

① 宗教改革型法廷的義認論: ルター/メランヒトン

宗教改革によってパウロ神学の中心として提唱された信仰義認論は、罪人に対する神の無罪宣告をその内容とする法廷的義認論である。すなわち、「義人にして同時に罪人」(simul iustus et peccator)のスローガンが示す如く、人間の内側には神に義と認められる根拠が一切ないにもかかわらず、「我らの外」(extra nos)なるキリストの義が転嫁されることにより、罪人が義と見なされるという「法的虚構」(legal fiction)に他ならない。人間の行いを一切排除し、この法廷的義の宣告を神の恵みとして信仰をもって受け取ることが、宗教改革型の信仰義認論の特徴であり、そこでは人間の信仰すらも積極的行為ではなく、純粋に受動的なものとされる。メランヒトンはルターの思想を体系化する中で、救済論的根拠を専ら法的虚構としての義の宣告に置き、信仰者の内に義が形成されることについては、倫理の事(聖化)として救済論(義認)から峻別した。またこの法廷的義認論は、罪人を無罪と見なして義を宣告する以上、少なくとも理論上はその罪に相当する刑罰は執行されないことになる。なぜなら、刑罰が執行されてしまうと、それは無罪と見なしていないことになるからである。しかしながら、実際にはルター自身も、イエスの十字架上の死を神による罪人の刑罰としての死の代償として理解していた。その意味では、ルターの信仰義認論は、キリストと罪人との立場の交換を強調することで、確かに後段の刑罰代償説の側面を持っていたが、その一方で、グスターフ・アウレンやテ

イモシー・ゴリンジが指摘するように、いわゆる古典型の側面を色濃く示しており、全体としては西方教会の法的贖罪論では説明し尽くせない⁵。

② 刑罰代償説: カルヴァン

キリストの十字架上の死を「刑罰の代償」(substitution of penalty)とする理解は、ジャン・カルヴァンがアンセルムスの充足説を先鋭化したものである。アンセルムスは贖罪を、神に対する名誉毀損の損害賠償として民事訴訟のモデルで説明したが、カルヴァンはそれを刑事司法の概念に置き換えた。その根底には、犯罪・加害行為と刑罰・充足との間に量的均衡を要求する応報的正義の理解がある。ここで重要な点は、この応報的贖罪論が、罪に相当する刑罰の執行を要求するという点であり、罪人を罪なしと「見なす」法的虚構ではない、ということである。イエスの十字架の死は、罪人の刑罰としての死であり、処刑された人物こそ入れ替わっているものの、イエスに対して刑罰は確かに執行されたと考えるからである。また、カルヴァンの刑罰代償説においては、キリストの死は神の怒りを宥める犠牲としても強調される。刑罰の厳格な執行を要求し、怒りを宥める犠牲として命を要求するこのモデルにおいて、はたして「赦し」の要素はどこにあるのだろうか。

刑罰代償説には、さらに問題となる点がある。このモデルでは、地上においてイエスに有罪判決を下した裁判官に相当する神殿指導者(ユダヤ側)および総督(ローマ側)と、天上において罪人の有罪判決をイエスの上に下した神とが、その役割において重なり合う(順接する)。しかしその場合、神殿指導者と総督が、天における神の裁きを地上において正しく執行したということになるが、はたして彼らの裁判官としての役割および死刑という判決は、聖書の記述において正当なものとして評価されているのだろうか⁶。神が人間の罪の罰をイエスの上に転嫁して執行したとする刑罰代償説のシナリオは、一般的な刑法の概念では「冤罪」を想起させる。冤罪の場合、他者が刑罰の死を死んだことによって罪を犯した人物の罪が消えることはない。もちろん刑罰代償説の場合には、意図的な処刑対象の交換がなされるのであり、間違えて処刑したわけではないため、両者を単純に比較することには無理がある。しかし、民事裁判における損害賠償の場合には、他者がそ

の賠償責任を肩代わりすることはできても、刑事裁判における死刑については、他者がその肩代わりをすることはできない。個人的には、刑罰代償説がなぜ「赦し」になり、「福音」として語り得るのか、納得ができないのである。むしろ、聖書では罪を断罪せず赦す、神のラディカルな愛が福音として提示されていると考えられる。そこで、聖書学の視点から今一度イエスの十字架を検討し直し、刑罰代償説を克服する視点を獲得することが急務であると思われる。

B. 聖書における十字架の描写

紙面の都合上、詳細な検討はできないが、いくつかの箇所をサンプルとして取り上げ、十字架が罪を断罪せず赦す、神のラディカルな愛の啓示であることを示してみたい。

① 律法の呪いからの解放(ガラ3:10-13)

この箇所は、パウロが申命記 27:26(ガラテヤ 3:10)および 21:23 (ガラテヤ 3:13)を引用して、律法(割礼)を受け入れようとしていたガラテヤの信徒たちに、その決断を思いとどまらせる説得を試みている箇所である。申命記 21:23 は「木にかけられた死体は、神に呪われたもの」であるとして、この「呪い」を神の呪いとして特定していることから、この箇所はイエスの十字架の死を神の呪い、すなわち罪人に下される刑罰と理解する根拠とされてきた。しかしパウロは、ガラテヤ書の議論において、その主語を神から律法に変更することで、呪いを神から分離したのである⁷。この律法の神からの分離はパウロの黙示的世界観に由来するものであるが、それはパウロがガラテヤの信徒たちに対して、割礼を受けて律法を受け入れることは「世を支配する諸霊」(ガラテヤ 4:3「タ・ストイケイアー・トゥー・コスムー:この世の諸要素」、9節も参照)、「もともと神でない神々」(ガラテヤ 4:8「トイス・フェセイ・メー・ウースィン・セオイス」)に逆戻りすることであるとして、律法を神に敵対する霊的諸力と同定していることから明らかである⁸。したがって、少なくともパウロの黙示的世界観においては、キリストが引き受けた「律法の呪い」としての死は神による罪の刑罰の死ではない。むしろそれは、律法を含む「諸霊」が支配する「この悪の世」から(ガラテヤ 1:4「エク・トゥー・アイオーノス・トゥー・エネストートス・ポネール:この現在の悪

の世代から) 私たちを解放するための死であった。

② 「敵への愛」の実践(ローマ 5:6-11)と罪そのものの断罪(ローマ 8:3)

パウロはローマ書において、イエスの死を、罪人を愛し、敵さえも愛する神の愛として提示する(5:6-11)。愛敵の教えはイエスのラディカルな要求として山上の説教/平地の説教に記されているが(マタイ 5:44、ルカ 6:27)、パウロは明らかに、少なくともその元となる伝承を知っていたと考えられ、倫理的勧告において、この教えを誤解のないように念入りに説明している⁹。「敵であったときでさえ、御子の死によって神と和解させていただいた」(ローマ 5:10)とのパウロの発言は、罪人と神の敵対の主体を人間の側に置き、和解のイニシアティブを神の側に置くものである。さらにローマ書 8:31-39 では、御子の死を根拠に「神がわたしたちの味方である」¹⁰と宣言する。

ローマ書 8:3 は刑罰代償説の根拠とされる重要な箇所であるが、この箇所もまた、実際には父なる神による御子の処刑/断罪を述べてはいない。8章3節は次のように述べる:「……律法が、肉のゆえに弱いため不可能であることを〔成し遂げようと〕、神は、御自身の御子を罪の肉と同じ姿において、また罪のための献げ物(ペリ・ハマルティアース)として派遣し、その肉において罪を断罪されたのである」。ギリシア語の構文が複雑であるため多少の補足が必要になるものの、この箇所の定動詞カタクリノー(断罪する)の目的語はハマルティアー(罪)であり、御子自身ではない。確かに、御子の肉(サルクス)が罪の断罪の場として明言されているが、しかし断罪されているのはあくまでも罪であって、御子ではない。この罪の断罪が、罪と死の律法からの解放を実現したため、「今やキリスト・イエスにある者たちには、断罪はない」と宣言されるのである(8:1)。この御子の肉における罪の断罪は、信仰者の持つ「罪の肉」との同一性(あるいは類似性:ホモイオーマ)を強調することで、彼らの罪と死の律法からの解放を語るが、同様に6章5節では、信仰者のバプテスマとイエスの死の同一性(ホモイオーマ)を強調することで、キリストの復活への参与を希望として語る。パウロは、「神の子たちの出現/黙示」(8:19「テーン・アポカリュプスィン・トーン・ヒュイオ

ーン・トゥー・セウー)を通して「被造物[が]滅びへの隷属から解放されること」(8:21)、また信仰者自身が「神の子とされること(ヒュイオセシアーン)、つまり、体の贖われること(テーン・アポリュトロースイス)」(8:23)を救いの最終的な希望として語るが、それらはともに、「イエスを死者の中から復活させた方の霊」による御子の復活への参与、また新しい創造への参与として展開されている(8:9-11, 23「*霊*」の初穂)、参照フィリピ3:10-11)。キリストへの参与を繰り返し強調するパウロは、同じ文脈においてキリストの苦しみへの参与も同じく強調するが、それは神の宣教に従事するゆえの迫害や患難の苦しみではあっても、決して神による刑罰としての死の苦しみではない(ローマ8:17、フィリピ1:29-30, 3:10)。したがって、キリストの肉における罪の断罪は、罪の刑罰としてのキリストの死を語ってはならず、刑罰代償説の根拠とはならない。

③「裁かれることなく、死から命へと移っている」
(ヨハネ5:24、参照Iヨハネ4:16-19)

パウロ書簡からヨハネ文書に目を移しても、同様のことが観察できる。「わたしの言葉を聞いて、わたしをお遣わしになった方を信じる者は、……裁かれることなく(エイス・クリスイン・ウーク・エルケタイ:裁きには行かず)、死から命へと移っている」(ヨハネ5:24)とのイエスの言葉は、御子に一切の裁きの権限を与えた父(5:19)と、父から「聞いたとおりに裁く」御子(5:30)の一体性を強調する(参照ヨハネ10:30「わたしと父は一つ」)。またヨハネ福音書では、断罪され追放されるのは「この世の支配者」サタンである(ヨハネ12:31, 16:11)。十字架がサタンの仕業であることは14章でも繰り返されるが、そこではキリストのサタンに対する勝利が強調される(14:30「だが、彼はわたしをどうすることもできない」)。このように、十字架はヨハネ福音書においてイエスと神の栄光なのであり(ヨハネ12:23, 27-28)、罪に対する刑罰の死ではない。したがって、ヨハネ文書においても、十字架をキリストによる罪人の刑罰の死の肩代わりと理解することはできないのである。

また有名な「姦通の現場で捕らえられた女性」のエピソード(ヨハネ7:53-8:11)は、本文批評上は現行の場所になかったことが確定しているものの、イエスの歴史の実像を示すものとして考慮す

るに値する。この中でもイエスは、姦通の罪の現場で捕らえられた女性に対して、「わたしもあなたを罪に定めないと語りかけ、罪を犯さないようにとの促しをもって彼女を送り出している(11節)。

このように、パウロとヨハネは(イエスに関する伝承も)、神の愛を、断罪しないで赦すラディカルな愛として描く点において一致しているのである。

結語

刑罰代償説は、宗教改革以来、長きにわたってパウロの贖罪論として強調されてきたが、近年では各方面から見直しを迫られている。本項では、ようやく日本でも本格的に紹介されるようになった「パウロ研究の新しい視点」を手掛かりに、その根底にあるユダヤ教理解の修正を踏まえてパウロの贖罪論の見直しを試みた。特に「ピステイス論争」を参照しつつ、パウロにとっては法廷的宣言としての信仰義認論よりも、信仰者がキリストの使徒復活に参与することによって罪と死から解放される、参与論的・解放型の贖罪論が中心であることを提示することを試みた。従来の刑罰代償説は、神を、罪人に対して怒りを燃やし刑罰の死を要求する裁判官として描くことにより、神の本質的属性の内に怒りと暴力性を持ち込んでしまうという大きな問題点を抱えていた。だが、この参与論的・解放型の贖罪論は、むしろ罪人を断罪することなく赦して和解するラディカルな愛を神の永遠の属性として強調することで、近年注目を集めている修復的正義の視点と重なり合う。もちろん、パウロの贖罪論を考えるためには、ほかにも検討すべきことが多く残っている。取り上げた聖書箇所も、より詳細な積義的検討が必要であり、さらに検討すべき箇所も多くある。また、ウェスレーの伝統に属する立場からは、ウェスレー自身が、ウィリアム・ローのラディカルな愛の贖罪論に対して1756年に公開書簡を著し、聖書に明確に書かれている神の怒りを無視しているとの痛烈な批判を展開したことを無視するわけにはいかない。いずれ、聖書神学的にローとウェスレーの聖書解釈を検討し、聖書における神の怒りをどのように位置づけるかを探る必要がある。今回の講演は、その端緒に過ぎないもので、多くの宿題を背負うことになった。

TMRIからのお知らせ

◇冬季フォーラムのお知らせ

- ・ 去る2018年2月26日(月)お茶の水クリスチャンセンターにて「イエスの信実への参与」と題してフォーラムが開かれました。講師の河野克也氏の講演内容は、この所報にて紹介しています。じっくりとお読みください。レスポンスには岩上敬人氏(イムマヌエル武蔵村山教会牧師、TCU, TBS 講師、TMRI 理事)が立てられました。27名ほどの参加者がありました。

◇夏季学校の報告

- ・ 来る6月25日(月)～27日(水)には、「ウエスレー神学の核心―変革をもたらすホーリネスの恵み」と題して夏季学校が開催されます。今回は、ウエスレー神学の第一人者、ケネス・コリンズ氏をゲストに迎えています。またとない機会ですので、ぜひおいで下さい。詳しくは、チラシをご覧ください。

献金者名

2017.10.2～2018.5.15 敬称略

- ◆ 団体: 蒲郡キリスト教会、熊本植木キリスト教会、練馬神の教会、新井キリスト教会、大阪栄光教会、上野教会(サフラン会)、池の上キリスト教会(グレース会)、川越のぞみ教会、日本メノナイト標茶教会、厚木キリスト教会、鹿児島武教会、メノナイト教会連合
- ◆ 個人: 藤原導夫、木村公一、立石充子、千代崎聖子、西岡行雄、飯島延浩・紀子、東方敬信、小林重昭、襄明德、児島康夫、黒川知文、三木勝喜、佐藤義則・具子、矢口美津子、小関謙治、横坂節子、西岡義行、金本史子、中川美弥子(敬称略)

※ 貴い献金を心から感謝いたします。

¹ この書は、1世紀のユダヤ教を徹底的に恵みの宗教として歴史的・文献学的に跡付けることによって、宗教改革以来の律法主義的誤謬を正し、パウロ研究の地平を180度転換させた画期的なものである。それは一方では、欧米におけるポスト・ホロコーストの神学状況を反映したものであり、他方では、この律法主義的誤謬がブゼットやブルトマンといった著名な新約学者の影響によって拡散されたことから、聖書学の責任においてその誤謬を一掃すべきと考えたサンダース自身の責任感も反映している。日本では、身近にユダヤ人が多くないことから、反ユダヤ主義の問題の深刻さが見えづらいが、欧米においてはそれはまさに死活問題であり、聖書学の次元においても

実存をかけた真剣な問いである。

² *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University Press, 2002). その他にロイド・ガストン(Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* [Vancouver: University of British Columbia Press, 1987]) やスタンリー・K・ストウワーズ(Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* [New Haven: Yale University Press, 1997]) が含まれる。彼はこの視点をクリスター・ステンダール(Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles, And Other Essays* [Philadelphia: Fortress, 1976]; *Final Account: Paul's Letter to the Romans* [Minneapolis: Fortress, 1995]) に遡らせているが、それはいわば「新しい視点」との間で繰り返される、ステンダールのレガシー(後継者としての正統性)をめぐる争いとも言えよう。

³ Richard B. Hays, "What is 'Real Participation in Christ'? A Dialogue with E. P. Sanders on Pauline Soteriology," in *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities*, Fabian E. Udoh et al. (eds.) (University of Notre Dame Press, 2008), 336-51.

⁴ この「ピスティス・イエスー」関連表現それ自体は、パウロ書簡に合計7回(ガラテヤ2:16 [2回], 20; 3:22; ローマ3:22, 26; フィリピ3:9)出てくるが、ちなみに新日本聖書刊行会が出版した『新改訳2017』では、本文中では一貫して目的語的属格として訳され、主語的属格は欄外注において別訳として提示される。これとは対照的に、浅野淳博は『ガラテヤ書簡』(NTJ 新約聖書注解、日本キリスト教団出版局、2017年)において、ガラテヤ書におけるこの表現を一貫して「イエスの信頼性」と訳している。また日本聖書協会から出版予定の『聖書協会共同訳』では、事前出版された解説用の小冊子『聖書 聖書協会共同訳-特徴と実例』(2018年)によれば、少なくともローマ3:22, 26では主語的属格の訳が採用される予定である(11-12頁)。

⁵ アウレン『勝利者キリスト: 贖罪思想の主要な三類型の歴史的研究』(教文館、1982年)119-43頁。Timothy Gorringer, *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 131-36. 鈴木浩「ルターの贖罪論」『福音と世界』[2016年10月号]22-28頁参照。

⁶ この点について言えば、ルカ文書では明らかにこの死刑判決と死刑執行の不当性が繰り返し強調される(ルカ23:40-41, 47; 使徒2:22-24, 36; 3:13-15; 5:27-30)。

⁷ 青野太潮訳『パウロ書簡』新約聖書IV [岩波書店、1996年]177頁、『パウロ: 十字架の使徒』岩波新書 [岩波書店、2016年]125-28頁。

⁸ J. Louis Martyn, "Christ and the Elements of the Cosmos," in *Theological Issues in the Letters of Paul* (Nashville: Abingdon, 1997), 125-4. J・ルイス・マーティン「ガラテヤの信徒への手紙における黙示的福音」『インタープリテーション日本版』第59号(2001年)28-69頁。

⁹ ローマ12:9-21、特に14節。V・P・ファーニッシュ『パウロから見たイエス』(新教出版社、1997年)83-87頁。

¹⁰ 31節「ホ・セオス・ヒュベル・ヘーモーン」: 神は私たちのため/側に[いる]として、敵対的な霊的諸力や人間からの神による守りを強調する。パウロでは、十字架は父なる神と御子イエスの一致した愛の行動であって、父による子の処刑ではない。この点について言えば、カルヴァンでは裁判官である神が敵対関係の主体、キリストはその怒りを宥めるために自らを犠牲として献げる祭司とされており、パウロとは対照的である(Gorringer, *ibid.* 138f.)。