

N.T.ライト神学の検証と評価

N.T.ライト検討委員会作成
日本長老教会大会会議資料
(2022年11月22-23日)

目次

序	1
第1章 N.T.ライトに先立つ研究者たち	3
はじめに	3
1. クリスター・ステンダール	3
2. E. P. サンダース	6
3. ジェームズ・ダン	8
まとめ	11
第2章 N.T.ライトの福音理解	12
はじめに	12
1. 聖書の構造と主題	12
2. 神の働きの主たる目的	14
3. 福音	15
4. 義認 (Justification)	16
5. 信仰	18
6. 十字架	19
7. 個人における罪の赦し	21
8. 復活	24
ライトの問題点	25
第3章 N.T.ライトと第二神殿期のユダヤ教文献	27
はじめに	27
1. ライトにとっての聖書の権威	28
2. ライトが説く新たな聖書解釈の必要性	29
3. 第二神殿期のユダヤ教文献を扱う上での留意点	30
4. ライトによる十字架の理解と第二神殿期のユダヤ教文献	32
5. ライトのアプローチの問題点	36
結論	40
参考資料	41
第4章 N.T.ライトの義認論に関する用語とその積義的考察	43
はじめに	43
I. 「神の義」	43
1. 問題の所在	43
2. H.クレメールによる「関係概念としての צדק (ツァダク)」理解についての検証	47
3. パウロ書簡における「神の義」	53
4. まとめ	58
II. 「信仰」	59
1. 問題の所在	59
2. ライトによる「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」理解	61
3. ライトによる「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」理解についての検討	62
4. まとめ	68

III. 「律法の行い」	69
1. 問題の所在	69
2. ライトにおける「律法の行い」の意味	70
3. ライトにおける「律法の行い」の意味についての検討	73
4. まとめ	77
第5章 サウロとパウロ	78
はじめに	78
1. 問題提起	78
2. ヒレル派とシャンマイ派	79
3. 「シャンマイ派」サウロ	80
4. サウロからパウロへ	81
5. ガラテヤ人への手紙1章17節	83
6. ライトの見解の問題点	85
結論	93
結論	95
はじめに	95
I. ライト神学への応答	95
1. ライト神学の組織的構成の概要	95
2. ライト神学と第二神殿期のユダヤ教文献	96
3. ライト神学に対する積義的考察	99
4. ライト神学に対する歴史的・聖書的考察	109
5. ライト神学に対する神学的考察 — ライトの新しい神 —	113
II. 結論（総括的評価）	119

序

NPP について

NPP とは New Perspective on Paul の略語であり、「パウロ研究における新しい視点」を意味する。NPP の支持者の多くは、第二神殿期のユダヤ教は行いによる救いではなく恵みによる救いを教えていたと理解する。またルターをはじめとする宗教改革者たちが提唱した「信仰義認」(justification by faith) の教えはパウロ書簡には存在しないと主張し、新約聖書、特にパウロ書簡における「信仰」や「義認」についてもこれまでの伝統的プロテスタントの理解とは一線を画す。他方、NPP の支持者の間でも個々の聖書箇所解釈や神学的理解に関しては多くの違いが存在し、彼ら全体を網羅する体系立った教えが存在するわけではない。このような特徴のある立場の総称が NPP である¹。

NPP は欧米の聖書学者や神学者において展開されたものであり、歴史的ルーツは一世紀以上も遡るが、特に過去 60 年ほど、おもに英語圏の学者たちによって主張されてきたものである。当然、その立場への反論もなされ²、現在に至っている。ただ、事柄の性質上、NPP の主張することは単なるアカデミックな探究にとどまるものではなく、伝統的な信仰義認の教えを信じるキリスト教会へのチャレンジとなってきた事は否定できない。

近年、日本の福音派にも NPP を擁護・支持する教会や教職者が増えてきた。さまざまなキリスト教系の出版社から NPP に好意的な書籍が出版されていること、また日本の神学校やキリスト教系大学の、殊に新約学に NPP の影響を受けた教師が少なからず存在することがその要因として挙げられる。また、近年の聖書翻訳においても、新改訳 2017 が伝統的な神学理解の立場に立った訳を採用しているのに対し、2018 年に出版された聖書協会共同訳には NPP の立場で訳している箇所がある³。聖書協会共同訳の存在は日本における NPP の広がりやの表れであり、同時に、聖書協会共同訳が今後、更なる NPP の広がりをもたらす要因となることも予想される。

N. T. ライト研究の重要性

本答申においては、NPP 支持者の中でも特に N. T. ライト (Nicholas Thomas Wright) に焦点を当てる。1948 年イングランド北東部のモーペスにて生まれたライトは、エクセター・カレッジ(オックスフォード)にて古典学(1971年)と神学(1973年)を学び、ウィクリフ・ホール(オックスフォード)にて修士号(MA 1975年)、マートン・カレッジ(オックスフォード)にて博士号(DPhil 1981年)を取得。1975年以降、オックスフォード、ケンブリッジ、マギル大学(カナダ)等にて教え、現在はセントアンドリュースにて教鞭をとる。その著作は多岐にわたるが、ライトは特にパウ

¹ 第二神殿期のユダヤ教、およびパウロ書簡における「信仰」や「義認」に関するプロテスタント教会の伝統的概念を否定しつつ、同時に神学的に様々な違いを有する人々を網羅する NPP を S. ギャザコール (Simon James Gathercole) は「都合の良い傘 (a convenient umbrella)」と表現する。S. J. Gathercole, "What Did Paul Really Mean?: New Perspective Scholars Argue That We Need, Well, a New Perspective on Justification by Faith," *Christianity Today*, August 8, 2007, 24 参照。

² 本答申においても言及されるが、NPP の立場やライトの見解に対して、全面的あるいは部分的に、異なる観点から検討している研究者として、T. ホーランド、J. パイパー、M. シルヴァ、S. J. ギャザコールらを挙げることができる。また、他にも、D. A. カーソンや J. I. パッカーらも「パウロ研究における新しい視点」の立場とは一線を画している。

³ 具体的な例については、本答申の第 4 章「N. T. ライトの義認論に関する用語とその釈義的考察 II. 信仰 1. 問題の所在」を参照。

ロ研究者として著名である。1975年に英国国教会の教職者としての按手を受け、2003年から2010年までダラムの主教（英国国教会にて第四の地位）を務めた。

本答申はNPPに関するものであるが、NPPはライト固有の概念でも、彼が始めた概念でもない。事実、歴史的にはクリスター・ステンダールやE. P. サンダース、ジェームス・ダンといった人々がライトの前に存在する。それにもかかわらずライトに焦点を当てるのは、リベラル派であったそれまでの研究者たちとは異なり、ライトが福音派を自称し、一般的にも福音派の学者として認知されていることにある。現にライトは、福音派的な注解書とされるティンデル聖書注解シリーズのコロサイ人への手紙とピレモンへの手紙を執筆し、また *What St Paul Really Said*（『使徒パウロは何を語ったのか』邦訳出版2017年）や *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is*（『イエスの挑戦：イエスを再発見する旅』邦訳出版2018年）は、日本における福音的な書籍の出版の一翼を担ってきた「いのちのことば社」から出版されている。このような背景のもと、ライトが唱える「パウロ研究における新しい視点」は、福音派の中に広がりを見せている。これらを考慮するとき、パウロの教えに関するライトの見解を正確に理解し、その妥当性を的確に判断することは、教会を健全に保つために不可欠であると思われる。

本答申は、各委員がそれぞれのテーマに取り組み、かつ委員それぞれが全体と関わりながら作成したものである。

第1章では、ライトの先行的研究者といえるK. ステンダール（Kristen Stendahl）、E. P. サンダース（Ed Parish Sanders）、J. D. G. ダン（James Douglas Grant Dunn）を取り上げ、これら3人が提起した概念を通して、ライトによるパウロ理解の歴史的背景を調べる。

第2章では、ライトの「義認」「福音」「十字架」等の理解を通して、ライトの福音理解、救いの概念を探る。

第3章では、前章で解説したライトの福音理解やパウロ理解の基盤となっているものが聖書ではなく第二神殿期のユダヤ教文献であることを指摘し、その問題点を明らかにする。

第4章では、パウロの教えを理解する上で重要となる「神の義」、「信仰」（キリストを信じること）、「律法の行い」といった用語をライトがどのように理解しているのかを示し、積義的な考察からこれに反論する。

第5章では、パウロと呼ばれていた時代からパウロは暴力の行使も辞さない過激なシャンマイ派であったこと、また復活のキリストに出会った後も彼の神学には基本的な変化が起きなかったことを理解することが、パウロ書簡を正しく把握するために不可欠であるとするライトの見解を、パリサイ人に関する近年の研究と聖書の記述を通して検証する。

そして、以上のすべてを踏まえて、ライト神学への応答と総括的評価からなる結論を導き出すものである。

なお、本答申の中で使用される日本語聖書のことばは、特に断りがない限り、『聖書 新改訳2017』からのものである。

第1章 N.T. ライトに先立つ研究者たち

はじめに

「序」にて言及したように、「パウロ研究における新しい視点」(New Perspective on Paul、以下 NPP)には、これを網羅する体系だった教えが存在するわけではない。NPP を標榜する学者の間でも、個々の聖書箇所解釈やパウロの教えの理解に関して様々な意見の相違が存在する。一方で、彼らの多くは、第二神殿期のユダヤ教は行いによる救いではなく恵みによる救いを教えていたと理解し、「信仰義認」(justification by faith)の教えはパウロ書簡には存在しないと主張する。また、新約聖書、特にパウロ書簡における「信仰」や「義認」についてもこれまでの伝統的なプロテスタントの理解とは一線を画す。本答申のテーマである N. T. ライト (Nicholas Thomas Wright) の神学もその例外ではない。では、NPP がこのような特徴をもつに至った背景には、どのような歴史的、神学的な流れがあったのだろうか。本章では、NPP を理解する上で重要とされる、K. ステンダール (Krister Stendahl)、E. P. サンダース (Ed Parish Sanders)、J. D. G. ダン (James Douglas Grant Dunn) の主要概念を取り上げ、その歴史的背景を確認することとする。

1. クリスター・ステンダール¹

NPP の流れを考える際、多くの方はサンダースから始め、次にダン、そしてライトと続く道筋を思い描くであろう。しかし、20 世紀におけるパウロ研究においては、彼ら以前にも注目すべき人物はおり²、とりわけ触れなければならない人物としてステンダールを挙げることができる。ステンダールについて、橋本昭夫は次のように記している。

ステンダールはそこですでに、サンダース、ダンとりわけ N. トム. ライトなどが展開するパウロ解釈の実質を先取りしている。彼においても表明されているのは、パウロ解釈におけるプロテスタント的義認論への疑義である。³

ここで、確認すべきことが二つある。第一に、ステンダールは、パウロ書簡、特にローマ人への手紙の中心テーマを、個人の罪の赦しやその方法論としての「信仰義認」ではなく、救いにおける「ユダヤ人と異邦人の関係を明確にすること」⁴であったとした。具体的には、神がイスラエルに対して与えた救いの約束に異邦人はどうすれば加わることができるのか、ということがパウロの視点であり⁵、そこには救い主を信じることによって罪が赦されるといった、伝統的に理解されてきた信仰義認の観点は存在しない、とステンダールは主張した。

¹ スウェーデンの新約学者。ストックホルムに生まれ、ウプサラ大学で神学教育を受ける。1954 年から 1984 年までアメリカのハーバード大学で教鞭をとった。

² N. T. ライトは著書でシュヴァイツァー、ブルトマン、デイヴィス、ケーゼマンを取り上げている。N. T. ライト著、岩上敬人訳『使徒パウロは何を語ったのか』(いのちのことば社、2017 年) 14-26 頁。

³ 橋本昭夫「パウロ解釈についての一考察 — ルター神学の立場から」『福音主義神学』46 号、2015 年、75 頁。

⁴ K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles and other Essays* (Minneapolis: Fortress Press, 1976), 2.

⁵ *Ibid.*, 3.

パウロ書簡には、「行いによるのではなく、信仰によって義と認められる」（例 ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節）といった表現が登場するが、これは「どのようにすれば人は罪の赦しを得ることができるのか」という問いに対する答えではなく、「人（異邦人）が神の民となるために必要な条件とは何であるのか」という問いに対する答えであるとステンドールは理解する。そして、その必要条件とは、割礼を受けてユダヤ人になることでも、ユダヤ教の律法を守ることでもなく、ただイエスを信じることだけである、というのがパウロの答えであったのだとする。重要なのは、神がイスラエルに与えた救いの約束にイエスを信じる信仰を通して異邦人もあずかり、彼らが神の民として加わる際、そこに罪責感からの解放や罪の赦しといった意味合いは本質的には含まれていないということである。この点において、ステンドールによるパウロ理解と伝統的な教会のパウロ理解との間には、大きな違いが存在するのである⁶。

これに関連して、第二に、「私はいかにすれば慈悲深い神を見出すことができるのか」というルターの発想ではなく、キリストの十字架と復活の後にも律法は何がしらかの役割を果たしているのかという問いこそが、パウロ（そして、パウロ書簡の読者）の関心事であったとステンドールは理解する。具体的には、(1) メシアの到来はユダヤ人と異邦人の関係性にどのような影響をもたらしたのか、(2) メシアが到来したことにより律法に何が起こったか、それについてパウロは言及しているのだという⁷。

この点について、ステンドールはガラテヤ人への手紙 3 章 24 節に着目し、二つの英訳を紹介する。ひとつは King James Version (KJV)、もうひとつは Revised Standard Version (RSV) である。この箇所は、

Wherefore the law was our schoolmaster to bring us unto Christ.

であるが、これを日本語に訳すと、「そういうわけで、律法は私たちをキリストのもとへ連れていくための私たちの教師でした。」となる。この場合、人々のうちに罪の意識を起こさせ、罪がもたらす罪責感から解放するために彼らをイエス・キリストのもとに導くという役割が律法にはあり、それが今でも続いているという、伝統的に教会が理解してきた律法の役割を表現していることになる。一方、RSV は、

So that the law was our custodian until Christ came.

であり、これを日本語に訳すと、「そのため、キリストが来るまで、律法は私たちの管理人であった。」となる。この場合、かつて律法は重要な役割を担っていたが（例えば、神の民が道から外れないようする、神の民を世の汚れから守る、など）、キリストが来臨した時、そのような律法の役割は全て終了したという意味合いになる。ステンドールは、ガラテヤ人への手紙 3 章 24 節の意味合いをより正確に表現しているのは KJV ではなく RSV であるとする。つまり、十字架以降、来臨したメシア（キリスト）に対する信仰が救済（神の民となること）の決定的で唯一の基盤となったのであり、そのとき律法は、それまでユダヤ教において果たしていた神の民の管理人としての役割を全て終えたということになる。そして、メシアの到来によって律法が全ての役割を終えたということは、異邦人が神の民に加わろうとする際も、彼らに律法を課す必要がなくなったということの意味する。これこそがこの箇所におけるパウロの主題であるというのだ。

⁶ S. Westerholm, "The New Perspective on Paul in Review," *Direction* 44, no 1 (Spring 2015), 5–6.

⁷ Stendahl, *Paul among Jews*, 84.

それでは、なぜ信仰義認をパウロが論じているとこれまでは理解されてきたのか。これに関してステンダールは、1963年に「使徒パウロと西洋の内省的良心」を発表し⁸、キリスト教が西洋に定着していく過程において「内省的な良心 (introspective conscience)」が重要視されたことにその要因があると主張した。

ステンダールは、アウグスティヌス以来、特に宗教改革者たちが「私は、したいと願う善を行わないで、したくない悪を行なっています」(ローマ 7:19)というパウロの言葉を「内省的な良心」を表したものであると捉え、あたかも「人間の良心の問題」がパウロ書簡の中心テーマであるかのように解釈されてきたと批判する⁹。そして、このような「内省的葛藤」を中心とする解釈が、プロテスタントにおけるパウロ理解に大きな影響をもたらしたと主張し、このような解釈は、パウロ自身に起因するものではなく、後の時代の、特にルター自身の葛藤を通してプロテスタント教会にもたらされたものであると結論づけるのである¹⁰。言い換えれば、ルターは信仰生活において「私はいかにすれば慈悲深い神を見出すことができるのか」と苦悩し、同じ葛藤をアウグスティヌスにも見出すのが、それに対する解決策が「信仰による義」であると理解した。そして、自らの苦悩をパウロにも投影し、パウロも同様に自らの罪深さに苦しむ「内省的な良心」を持っていたと誤解し、その結果、パウロを歪めて解釈した、と主張したのである¹¹。

ステンダールによれば、パウロは、アウグスティヌスからルターに至るまで考えられていたような「内省的な良心 (introspective conscience)」を抱える人物ではなく、むしろ「強靱な理性 (robust conscience)」の持ち主であった¹²。その理由として、キリストに出会う以前、「その熱心については教会を迫害したほどであり、律法による義については非難されるところがない者(であった)」(ピリピ 3:6)とパウロが告白していることを挙げる。同様に、「私には、やましいことは少しもありませんが、だからといって、それで義と認められているわけではありません。私をさばく方は主です」(1コリント 4:4)ということばを根拠として、ルターと同じような罪責感にパウロが苛まれていたという考えを否定する。また、使徒の働き 9章 1節から 9節に記されているダマスコの途上でのイエス・キリストとの出会いによっても、「内省的葛藤」からの解放がパウロ自身に起こったわけではないとステンダールは主張した¹³。

このようにしてステンダールは、パウロのことばから「内省的な良心」「内省的葛藤」の要素を取り除き、救いの中心を「神の民に加わる」ということに移した。その上で、人が神の民に加わるためにはイエスを信じるだけで十分であり、そこに律法の果たす役割は何一つ存在しないと主張したのである。

⁸ Ibid., 78–96.

⁹ Ibid., 78. ステンダールは、最も劇的な違いとしてルターとパウロ、16世紀と1世紀、東方と西方の違いがあると指摘する。

¹⁰ Ibid., 79.

¹¹ ステンダールは、アウグスティヌスの『告白』が「内省的な良心」についての歴史における最初の書物であると述べ、このアウグスティヌスの傾向が中世へと導かれ、さらにアウグスティノ会修道士であったルターにおける「懺悔の葛藤」において頂点に達したとする。ルターの「懺悔の葛藤」は、告解と贖宥状の制度を前提としている。だからこそ有名な「95か条の提題」が告解の枠組みに見られる罪の赦しの問題から始まると指摘している。

¹² Ibid., 80.

¹³ またステンダールは、宗教改革者たちが義と認められた者に対して用いた(義人であるのと同時に罪人)との有名な定型句も「パウロの著作にはその土台があるかもしれないけれども」と言及しながらも、この定型句は、パウロの個人的な罪に対する意識の中心として立証することはできないとする。

2. E. P. サンダース¹⁴

ステンダールの次に着目すべきは E. P. サンダースである。サンダースは *Paul and Palestinian Judaism* (1977) において第二神殿期のユダヤ教¹⁵ がどのような宗教であったかを再定義した。サンダースは、従来、プロテスタントの神学者たちがユダヤ教を律法主義の宗教とし、他方、キリスト教を「恵みの」宗教と捉えてきたことに疑義を呈した。

サンダースは、前 200 年頃から後 200 年頃の期間のユダヤの文献（ラビ文献、死海文書、旧約外典・偽典）に見られる「宗教の類型」と、パウロの著作に見られる「宗教の類型」とを比較した¹⁶。その結果、第二神殿期のユダヤ教を行いではなく恵みによる救いの宗教であったと理解し、これを「契約遵法主義」(covenantal nomism) と表現した。このサンダースのユダヤ教理解について、コーネリス・P・ベネマは次のように記す。

伝統的なプロテスタントの見解ではパレスチナのユダヤ教は律法主義的であったと主張されていたが、サンダースは、パレスチナのユダヤ教が基本的に恵みの宗教であったという見解を裏付けるため、第二神殿時代のユダヤ教の著作に見られる証拠に訴える。ユダヤ教の文献では、神はイスラエルを恵みによって神の民に選び、彼らの罪を処理するために贖いの手段と悔い改めの機会をあわれみ深く提供している姿が描かれている。イスラエルが契約の中に「入る」ことに関する限り、これは人間の業績によるのではなく神の恵み深い主導権によるものである。律法への服従は、契約の維持あるいは契約に「とどまる」手段としてのみ必要であった。¹⁷

従来のユダヤ教理解では、ユダヤ人は律法に従うという彼ら自身のわざによって神に受け入れられようとしていたと考えられてきたが、サンダースは、ユダヤ教において律法の行いは救いの契約に入るための条件ではなかったと主張した。つまり、イスラエルは、自らの行いによってではなく神の一方的な恵みにより神の民として選ばれ、その結果、救いの契約に入っていたというのである。その上で、「律法を遵守すること」は、神の恵みによって救いの契約に入れられた者の自然、かつ当然の応答であり、そうすることにより救いの契約に留まり、また、その契約を更新する手段であったと理解したのである¹⁸。サンダースの「契約遵法主義」理解について次の三点を記す。

- (1) (律法への) 従順は、契約の下にある人間の地位を保持するが、神の恵みそれ自体を獲得することはない¹⁹。

¹⁴ サンダースは、1969 年にニューヨークのユニオン神学校での学位を取得。1966–1984 年、カナダのマクマスター大学で教え、1990–2005 年、デューク大学で宗教学の教授を務めた。

¹⁵ 第二神殿期とは、捕囚後、エルサレム神殿が再建された時からヘロデ神殿がローマ軍によって破壊された紀元後 70 年までの期間を指す。

¹⁶ 「宗教の類型」とは、神の民の共同体への「入り方」と「留まり方」を、ひとつの宗教がどのように理解しているかを指す。E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1977), 17. コーネリス・P・ベネマ著、安黒務訳『「パウロ研究の新しい視点」再考』（いのちのことば社、2018 年）34 頁。Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 75, 236, 422.

¹⁷ ベネマ『「パウロ研究の新しい視点」再考』 36 頁。

¹⁸ つまりユダヤ教が「律法主義」の宗教であり、キリスト教は「恵み」の宗教であるとの対立ではなく、どちらも「恵み」の宗教であると位置づけている。S. Westerholm, “The ‘New Perspective’ at Twenty-Five,” in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O’Brien, and S. A. Seifrid (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 2.

¹⁹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 420. “Obedience maintains one’s position in the covenant, but it does not earn God’s grace as such.”

- (2) ユダヤ教における義とは、選ばれた人々の群れにおいて、地位の保持を意味する用語である²⁰。
- (3) 救済は恩恵によるが、審判はわざによる。わざは契約に「留まる」条件ではあっても、それにより救いを獲得するものではない²¹。

律法を遵守するのは、契約のうちに留まり続けるためであり、それによって「神の恵み」を得ることとは考えられていない²²。そのため、サンダースは、「ユダヤ教は律法の行いによって義と認められる宗教ではなかった」と主張した。こうして、「契約遵法主義」であったユダヤ教を、キリスト教と同じく神の恵みによる救いの宗教であったと捉えたのである²³。

ただし、サンダース自身は、パウロの救いの概念は契約遵法主義では説明し切れないとし、「参与論的終末論」(participationist eschatology) であるとした²⁴。サンダースによれば、「キリストのうち」にある者が終末において救われるという観点から、パウロは(少なくともキリストの来臨以降)ユダヤ教の契約は救いにおいて有効ではないと考えていたと理解する²⁵。同様に、伝統的な教会の理解では、パウロの中心的概念は「義とされる」ということであり、それは「個人」が神の前で無罪とされることを意味するが、これに対しサンダースは、「キリストのもの」、「キリストに属する」(Christ's or belonging to Christ) をパウロにとっての重要なモチーフであったと考える。具体的には、ガラテヤ人への手紙2章から4章の論点は「個人がいかにして救われるか」ではなく、「異邦人は終わりのときにどのように神の民に加わるか」であるとし、そこにキリストに在ることの不可欠性、すなわち、キリストに「参与」することの重要性が強調されていると主張する²⁶。この参与のモチーフとして、ガラテヤ人への手紙、ローマ人への手紙にある「キリストにある」をサンダースは取り上げ、信仰によって義とされることを、次のように説明する。

「信仰によって義とされる」ことは「滅びるはずのグループから救われるはずのグループへと移される」ことを意味する。この移行は信徒自身における変化を含んでおり、キリストはその人の内に、またその人を通して、生きているのである。²⁷

²⁰ Ibid., 544. “Righteousness in Judaism is a term which implies the maintenance of status among the group of the elect.”

²¹ Ibid., 543. “Salvation is by grace but judgment is according to works ; works are the condition of remaining ‘in,’ but they do not earn salvation.”

²² Ibid., 420.

²³ サンダースは「契約遵法主義」の「類型」あるいは「構造」を、次の八つにまとめる。(1) 神がイスラエルを選び、(2) 律法を与えた。律法は、(3) 選びを維持するという神の約束と(4) 従順への要求の、両方を含意する。(5) 神は従順に報い、違反を罰する。(6) 律法は贖罪の手段を提供し、贖罪の結果は(7) 契約関係の維持ないし再確立である。(8) 従順と贖罪と神の慈愛とによって契約のうちに維持されている者は全て、救われる者たちの集団に属する。ベネマ『「パウロ研究の新しい視点」再考』35頁。

²⁴ 伊藤明生はこの点について「意外かもしれないが、サンダースは、パレスティナのユダヤ教が契約遵法主義であると論じた後に、パウロの宗教は契約遵法主義とは本質的に異なると結論付ける。パウロの福音によれば、贖罪はモーセ律法の規程に従うのではなく、キリストの十字架上のみわざによるからである」と説明している。伊藤明生「『パウロの研究』を巡る新しい視点を巡って—契約遵法主義を中心に—」(『福音主義神学』45号、2014年、69頁)。

²⁵ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 462.

²⁶ Ibid., 435, 461–463, 549, 551–552. サンダースは、この点においてケーゼマンを批判する。

²⁷ E・P・サンダース著、土岐健治・太田修司訳『パウロ』(教文館、2002年)155-156頁。

このモチーフは、キリストの十字架と復活を通して、人々が「キリストのうち」に在ることができるようになったこと（イエスへの「参与」が可能となったこと）、そして「キリストのうち」にない者は義とされることはないという意味合いから、サンダースはこれを「参与論的終末論（participationist eschatology）」と呼んだ²⁸。その上で、パウロがユダヤ教を批判したのは、ユダヤ教が神の恵みによって与えられた特権にあぐらをかき、かつ、キリストにあって神が異邦人にも救いの扉を開いたことを認識しなかったことに対してであったと、サンダースは理解したのである²⁹。

いずれにしても、サンダースは第二神殿期のユダヤ教を「契約遵法主義」であると主張したわけだが、この見解に立つと、宗教改革者たちが唱えたような「信仰義認」の主張はパウロには存在しないことになる。なぜなら、パウロがユダヤ教の「律法主義」「行為義認」を批判したと考える前提に立たない限り、その立場と対峙する「信仰義認」の思想は成立しないからである。

3. ジェームズ・ダン³⁰

ダン は 1982 年 11 月 4 日にマンチェスター大学でマンソン記念講演を「パウロ研究の新しい視点」と題して行った。ダン は NPP という呼称を使用した初めての人物であり、その講演で彼はステンダールに言及しながら、サンダースの「契約遵法主義」を評価し、次のように述べた。

もしパウロの神学的な文脈が、いかにルターの恵み深い神の探求によって決定されていたかを示すことによって、二十世紀のパウロ解釈の鑄型にステンダールが割れ目をいれたといえるならば、新約聖書以外の資料から得られる一世紀のユダヤ教が、いかに私たちの知っているユダヤ教と違うかを示すことによって、サンダースは、鑄型をまったく破壊してしまったのである。私たちはみな、多かれ少なかれ、パウロを現代化するという罪を犯しているのである。しかし、サンダースによって、パウロを新しく見る無比の特権、すなわち視点を十六世紀から一世紀に戻し、すべての解釈者が真に望んでいたこと——すなわち、パウロ自身の歴史的な文脈の中でパウロを適切に理解し、パウロ自身の時代の観点からパウロに耳を傾け、パウロをパウロたらしめること——がまさに可能にされたのである。³¹

その上でダン は、ユダヤ教は律法の行いによって義と認められる宗教ではなく、キリスト教と同じく、神の恵みによる救いを教えていたとするサンダースの理解に同意し、次のように記す。

²⁸ 太田修司は、サンダース著『パウロ』に載せた自身の解説「サンダースのパウロ解釈」にて次のように述べる。「サンダースのパウロ解釈の枢要がどこにあるかは必ずしも明瞭ではないが、パウロの宗教をユダヤ教の契約的法規範主義とは根本的に異なる『参与論的終末論（participationist eschatology）』として特徴づける姿勢は最初から一貫して保たれており、ここにサンダースのパウロ論の要諦があると言ってよいであろう。これは一見 A・シュヴァイツァーのパウロ解釈に似ているが、決して同じではない。ダンもそうであるが、サンダースを評価する学者たちの多くは前述の点は受け入れながらも、参与論的終末論には冷淡な態度をとっている。」サンダース『パウロ』、271 頁。また、ライトもサンダースの「参与論的終末論」には、否定的な立場をとる。ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 229-230 頁。

²⁹ Westerholm, “The New Perspective on Paul,” 8; Westerholm, “The ‘New Perspective’ at Twenty-Five,” 3.

³⁰ スコットランドのグラスゴー出身。グラスゴー大学経済学部を卒業後、イングランドのケンブリッジ大学で神学を学ぶ。イングランドのノッティンガム大学で新約学講師を務めた。

³¹ J. D. G. ダン著、山田耕太訳「パウロ研究の新しい視点」『新約学の新しい視点』（すぐ書房、1986 年）53-54 頁。

では、パウロは「律法のわざ」によって何を意味しているか。伝統的には、この句は、人間の功績、つまり、救いは自分自身の努力によって達成されうる、或いは獲得することができるという確信を指示すると捉えられてきた。この解釈の可能性の否定は、確かに、根本的な重要問題を鋭く見抜いた正当な神学的洞察である。だがしかし、伝統的解釈に明らかな神学原理が「律法のわざ」という句において約言されていると解することも、ある程度もっともらしく思われる。この場合には、律法のわざとは、律法に従うことによって神に受け入れられようとするべくにユダヤ教的な企てを指すこととなる。問題は、しかし、そうした態度はとくにユダヤ教的ではないという点にある。まさにそれと反対に、ユダヤ教神学は、神は取るに足らない極めて価値のない奴隷の民を選び、彼らを奴隷の身分から救いだし、そして彼らと契約を結んだという認識から始まった。それは、彼らが達成したり、獲得したものではなかった。それは、達成することができなかつたものであり、また獲得が必要とされたものでもなく、はじめから恵みの問題であった。³²

その一方で、ダンは、キリストにあって神が異邦人にも救いの扉を開いたことを認めようとしなかったことがパウロによるユダヤ教拒否の理由であるとしたサンダースの見解を誤りとし、その原因をユダヤ教徒の“ethnocentrism”（民族中心主義）であったとした³³。そして、それに伴い、ダン「契約遵法主義」における律法の範囲を限定した³⁴。ダンによれば、パウロのいう「律法のわざ」とは律法全体のことではなく、「割礼³⁵、食物規定³⁶、安息日³⁷」の三つを守ることを指していたという。その上で、これら三つの規定は、神の民と諸民族を区別する社会的機能を持つ律法となり、ユダヤ教においてユダヤ人と異邦人を区別する境界線（boundary markers）の役割を果たしていたのだとダンが主張した³⁸。

こうして、ユダヤ人と異邦人の境界が定められたことにより、自らの立場（ステータス）を誇る民族中心主義がユダヤ人に生まれた³⁹。その一方で、律法が与えられていない「異邦人」は「罪人」

³² J. D. G. ダン著、山内眞訳『ガラテヤ書の神学』（新教出版社、1998年）99-100頁。

³³ Westerholm, “The New Perspective on Paul,” 8.

³⁴ 後期の著作において、ダンはずしこの立場に立っていたのではない。

³⁵ 割礼は、異邦人の目にもユダヤ人自身の目にも、ユダヤ人のアイデンティフィケーションの印として、すなわち、ユダヤ民族の構成員であるというアイデンティフィケーションの印としての役割を果たした。ダン「パウロ研究の新しい視点」67頁。

³⁶ 「パウロ時代のパリサイ派にとって、潔めの儀式、とりわけ食卓における潔めの儀式は、第一義的な重要関心事であった。ヤコブのもとからきた人々が、これらの問題に関して、ペテロやほかのユダヤ人キリスト教徒の基準が緩くなっているのを見て気が動転したのは、驚くべきことではない。ペテロとバルナバは、まさに律法のこれらの項目を守ることにに関して、すなわち、契約にもとづいたこれらの実践に関して、民族的なアイデンティティと契約に対する誠実さに強く訴えざるをえなかった。」同書、68頁。

³⁷ 「安息日の遵守も、契約の民の境界を定義するという意味でおなじように基本的な性格をもつ律法の行ない、すなわち、これを実践しなければ、神の恵みによってイスラエル民族に与えられた契約に忠実な良きユダヤ人とはほとんど主張することができない最小限の律法の行いであった。」同書、69頁。

³⁸ J. D. G. Dunn, “The New Perspective : whence, what and whither?” in *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 8. 似たような律法の行いについての理解は、死海文書、特に4QMMTに記されている。Dunn, “4QMMT and Galatians” in *The New Perspective on Paul*, 349–345. ダンはこのような理解を採用するが、別の理解もある。詳しくは本答申の第4章「N. T. ライトの義認論に関する用語とその積義的考察」内の「III 律法の行い 2. ライトにおける『律法の行い』の意味 (1) J.D.G. ダンによる『律法の行い』の理解」を参照。

³⁹ 「パウロが以前迫害した信仰へ改宗したことは明らかだ。パウロがそれを「破壊」しようとしたのは、教会がユダヤ教のメシアを異邦人へ宣べ伝え、その結果ユダヤ民族アイデンティティとその契約の独自性を危険に晒したからだ。」ダン『使徒パウロの神学』465頁。

として排除されることになった。ダンによれば、パウロが批判したのはまさにこの点であったというのである。

神がイスラエルを選んだという認識が、神の救いに至る義をイスラエルが占有しているという理解へと導き、律法がイスラエル民族の聖さを定義するという認識が、イスラエルを他民族から分離するとの理解を導き出した。本来「律法の行い」は、パウロが言う「信仰による従順」に相当する肯定的な意味を有した。しかしイスラエルの誤解によって「律法の行い」が民族的特権の表象となったので、パウロはこれを否定した。「律法の行い」がイスラエルの契約維持を保証するのみならず、民族の特権的優越性を証明するしるしとなったので、パウロはこれを拒否した。⁴⁰

このように、パウロが批判したのは「民族中心主義」にほかならず、神の恵みがユダヤ民族に制限されているとした当時のユダヤ教の概念であったとダンが理解する。つまり、神がアブラハムに与えた約束、すなわち、アブラハムの子孫を通して全ての民族が神の祝福にあずかるという約束をキリストが成就したが、それはすなわち、ユダヤ教の「民族中心主義」をイエスが否定し、破壊したことに他ならないというのがパウロの主張であったということになる。そのような理解のもとダンは、パウロが民族中心主義を形造っていた「割礼、食物規定、安息日」の三つを異邦人クリスチャンに強要しようとしていたユダヤ人クリスチャンの行動を非難し、これを、例えば「人は律法を行うことによってではなく、ただイエス・キリストを信じることによって義と認められる」（ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節）と表現したと理解した⁴¹。この点をベネマは次のようにまとめる。

ユダヤ主義者たちは、神の民の数に含めたり除外したりする際の「境界を示すしるし」として役立つ、ある種の「律法の行い」を主張していた。彼らの習慣では律法は、信仰の共同体に属するにふさわしい者を特定する手段として機能していた。パウロが叱責したのは、異邦人を排除する手段として律法を用いるこの社会的な使い方に対してであり、自己義認の手段として律法に訴えているという疑惑に対してではなかった。⁴²

このように、ダンによれば、パウロが批判するのは「ユダヤ人の排他主義」であったとまとめることができる。また、そこには、（ステンダールやサンダースの理解と同じく）どのようにすれば人は神と和解できるのか、といった贖罪の視点は存在しないことも併せて理解する必要がある⁴³。パウロが批判したのは「律法そのもの」ではなく、特定の律法を用いてユダヤ人と異邦人を区別したことであり、つまり律法を「ユダヤ的なものの指標、すなわち人種と民族を区別するバッジ[記章]」として用いていたことであったと、ダンは理解するのである⁴⁴。

⁴⁰ 同書、468 頁。

⁴¹ 「パウロが反対したユダヤ主義者の間での律法の用い方で問題となっていたのは、律法への従順に基づいて神の愛顧を得ようとするのではなく、異邦人を契約共同体から除外するために「律法の行い」を用いることであった。」ベネマ『「パウロ研究の新しい視点」再考』 40 頁; Westerholm, “The New Perspective on Paul,” 8–9.

⁴² ベネマ『「パウロ研究の新しい視点」再考』 41 頁。

⁴³ Westerholm, “The ‘New Perspective’ at Twenty-Five,” 12–13.

⁴⁴ Dunn, “The New Perspective,” 200.

まとめ

この小論では、「パウロ研究における新しい視点」(New Perspective on Paul)の歴史的な流れにある3人の人物、すなわち、ステンダール、サンダース、ダンの基本的な考え方を簡単に紹介した⁴⁵。

ステンダールは、パウロが信仰義認を教えているとする従来のプロテスタントの見方を否定した。

サンダースは第二神殿期のユダヤ教の著作をもとに、当時のユダヤ教は「契約遵法主義」であったと規定した。それにより、宗教改革以来の伝統的なプロテスタントのユダヤ教理解、すなわち、行いによる義、律法主義の宗教であったとの理解を壊し、ユダヤ教が基本的に恵みの宗教であったという見解を主張した。

ダンは、「律法のわざ」とは律法全体のことではなく「割礼、食物規定、安息日」を守ることであり、その上で、これらの律法が神の民と他の諸民族を区別する境界線 (boundary markers) として機能していたことをパウロは批判したと理解した。

以上、ライトに先行すると見なされている研究者たちの基本的な考え方の特徴を取り上げたが、彼らのこのような点とライトの考え方に共通点を見出すことができる。ライト自身の考え方については、続く「N. T. ライトの福音理解」において取り扱うこととする。

⁴⁵ Yinger は、サンダース、ダン、ライトの共通理解として次の4点を挙げている。(1) 1世紀のユダヤ教は律法主義ではなく、神の恵みによって救われ、神に従うという契約遵法主義を特徴とする。(2) 当時のユダヤ人たちは、行いによって義とされる考えを支持していない。パウロが彼の手紙において反対しているのは律法主義ではない。(3) むしろ、パウロが問題にしていたのは、社会的アイデンティティであった。「誰が神の民に属しているのか、そして、人々はそれをどのように知ることができるか」という点である。すなわち、割礼を受け、食物の律法を守り、安息日を祝うユダヤ人となって初めて、異邦人はアブラハムの約束を受け継ぐ者になるのか、それともそれらは必要ではないのか。(4) 救いにおいて、恵み、信仰、行いの役割について、パウロは当時の他の多くのユダヤ人たちとは異なっていなかった。しかし、彼はイエスがイスラエルのメシアであり、すべての被造物の主であると確信していた点で、当時のユダヤ人たちと異なっていた。律法はもはや神の取り扱いの中心ではなく、人がキリストに属しているかが、重要である。K. L. Yinger, *The New Perspective on Paul: An Introduction* (Eugene: Cascade, 2011), 30–31.

第2章 N.T. ライトの福音理解

はじめに

ライトは福音派を自称し、一般的にもそのように認知されている。しかし、彼の神学には、これまでの教会、殊に福音派が大切にしてきたものと異なる部分も多い。例えば、ライトは「福音」、すなわち、イエス・キリストの十字架が実現した良い知らせとは、個人的な罪の赦しや永遠のいのちではなく、アブラハムの子孫の集合体であるイスラエルがバビロン捕囚から解放されたことであつたと理解する。そして、十字架にイエスをつけたのは個人の罪ではなくイスラエルの罪であつたとし、父なる神がイエスの十字架を通して「義である」と宣言するのも、第一義的には個人ではなくイスラエルであると主張する。もちろん、十字架が個人に罪の赦しや永遠のいのちをもたらしたことをライトは否定しないが、それはあくまでも十字架の副産物であり、かつ、そこにはキリストが罪人の罪を負い、罪人の身代わりとなって神の裁きを受けるといった代理的贖罪の概念は存在しない。また、「信仰」（イエス・キリストを信じること）についても、これを罪の赦しと永遠のいのちをもたらす救いの手段とはせず、その者が神の家族の一員であるということを示す単なる「しるし」に過ぎないとライトは主張する。このように、ライトの福音理解はこれまでのプロテスタント教会のものとは大きく異なる。そして、「福音」や「十字架」や「信仰」等の概念を変化させた結果、ライトは、個々人の罪を罰することなく罪人をご自身の家族として受け入れるという新たな神の姿を提示し、「聖」にして「義」であるとする聖書の神観を否定するのである。第2章においては、伝統的なプロテスタントとは異なるライトの「福音」「義認」「信仰」「十字架」「復活」等の理解を確認する。

1. 聖書の構造と主題

「福音」や「十字架」といった個々のライトの概念を理解する前に、ライトが聖書の構造と主題をどのように捉えているのかを確認する必要がある。

先ず、聖書の構造であるが、ライトは、聖書を正しく理解するためには、創世記から黙示録までを「一つの物語」として捉える必要があると説く¹。演劇における一つの物語（ストーリー）がいくつかの部分（幕）に分れているように、聖書という一つの物語も五つの部分（第一幕：創造、第二幕：墮落、第三幕：イスラエル、第四幕：イエス・キリスト、第五幕：教会）で構成されているとする²。その上で、演劇においてそうであるように、一つの部分（幕）が終わり次の部分（幕）に移ると、設定が変更されたり、前の部分では有効であった内容や命令が無効になったり、それまで大切とされていた事柄がその重要性を失うことがあるとする。このようなことが起こるのは、無効になった事柄や重要性を失った教えが元々良くないものであったからでも、それらを作り出したのが神ではなく人間であったからでもなく、新しい幕が開け新しい局面やクライマックス（成就）を迎えたことによりその役割を終えたか、もしくは場面の展開にともないその必要性や重要性を失った

¹ N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God* (London: SPCK, 2013), 5, 24; T. Stafford and N. T. Wright, "Mere Mission: N. T. Wright Talks about How to Present the Gospel in the Postmodern World," *Christianity Today*, January 2007, 40.

² Wright, *Scripture and the Authority*, 123.

からであるとする。新約聖書の著者たちもそのような理解のもと、旧約聖書のことばを福音書や書簡で引用したとライトは主張する³。

次に、聖書の主題についてのライトの理解を確認する。ライトは、これまで多くの人々が聖書の存在意義を誤って理解し、その結果、聖書は数々の誤った用い方をされてきたと指摘する。例えば、現代の教会と信徒の多くが聖書を神との交わりの道具 (devotional aid) として用いていることにライトは警鐘を鳴らす⁴。そして、聖書を誤った方法で用いているように、多くの人々が聖書の主題に関しても誤解しているとし、殊に宗教改革者たちの理解を否定する。

これに関連して、聖書の真理は自然科学における真理とは性質が異なるともライトは説く。自然科学における真理とは、それによって他の全ての現象や物質を計測したり確定したりする不変の基準を指すが、聖書の真理はそのようなものではないとライトは考える⁵。その上で彼は、初代教会や教会教父たちとは異なり、宗教改革者たちが聖書を永久不変の真理、特に罪の赦しと永遠のいのちに関する教えの集合体 (倉庫) とみなし、個人の罪の赦しと永遠のいのちを聖書の主題と捉えたことを批判する⁶。

では、聖書はどのような目的のために存在し、その主題は何であるのか。その答えを模索するにあたり、聖書は全ての部分において同じ権威を有している (authoritative) わけでも有効 (valid) であるわけでもないこと、また、新約聖書の著者が、自らが主張する内容を補完する目的で、旧約聖書のことばを本来の意味や文脈とは無関係に引用しているとライトは主張する⁷。

それでは、本来の背景や文脈を無視した形で旧約聖書を引用してまでも新約聖書の著者が伝えようとした聖書の主題とは何であるのか。ライトはこれを「神の国のおとずれ」と理解する。個人的な罪の赦しや永遠のいのちではなく神の国のおとずれ、天国ではなく新天新地、人々が霊的な救いにあずかることではなく被造物全体・宇宙全体が刷新されることこそが聖書本来の主題であるとし⁸、使徒たちが記した福音書や書簡は人々に神の国の到来を告げるものであり、この地上に神の国の拡大をもたらすための手段であったとライトは主張する⁹。

もちろん、ライトは聖書と個人とのつながり、聖書と信仰生活との関係性を否定するわけではない。それどころか、聖書は神の国のおとずれと信仰者を結びつける大切な要素であり、信仰生活において不可欠なものであるとする。聖書という「一つの物語」の第五幕である教会時代に暮らす人々を神は聖書を通して教え、励まし、整え、ご自身への従順へと導き、こうして、彼らをこの地上における神の国のおとずれとその拡大という壮大なドラマの出演者としていると説く¹⁰。そして、神によって整えられたキリスト者が集う教会は、聖書が伝える「癒しと自己犠牲愛の物語 (the story of healing and self-giving love)」¹¹ を社会に示し、神の国の拡大という役割を果たし、ついには真

³ Ibid., 53.

⁴ Ibid., 30, 123.

⁵ Ibid., 5.

⁶ Ibid., 17, 19, 65–66, 72–73.

⁷ Ibid., x, 53.

⁸ Ibid., 29, 127.

⁹ Ibid., 51.

¹⁰ Ibid., 25–28, 38–39, 138.

¹¹ N. T. Wright, “The Resurrection of the Messiah,” *Sewanee Theological Review* 41, no. 2 (Easter 1998), 153.

の意味で「世にあり、世のためとなるキリストのからだ (the body of Christ in and for the world)」¹²になると主張する。

2. 神の働きの主たる目的

聖書の主題が神の国のおとずれとその拡大であるならば、神はそれをどのように実現するのであろうか。これについて、ライトは神がアブラハムに与えた約束に着目し、その約束には全世界の人々への祝福が含まれていることを強調する。

聖書の主題がそうであるように、アブラハムへの約束の根幹も「神の国のおとずれ」であったとライトは考える。イエス・キリストによるみわざは約束の成就をもたらした¹³、キリストを通して現れた神の国が地上に拡大していることを新約聖書の著者は伝え¹⁴、初代教会のキリスト者たちはキリストがもたらした神の国で暮らしていることを認識していたと説く¹⁵。つまり、キリスト教は「神の国運動 (a kingdom of God movement)」として始まり、「神の国運動」として拡大していったと主張するのである¹⁶。

では、神の国のおとずれとは具体的に何を指すのか。第一にそれは「イスラエル¹⁷の捕囚の終焉」「全世界でイスラエルが認められ称賛されること (the exaltation of Israel)」であり、第二に「異教徒による支配からの [イスラエルの] 解放」「邪悪なもの [悪] が滅ぼされること」であり、第三に「神がシオンに戻りそこから全世界を支配すること」であるとライトは理解する¹⁸。つまり、キリストは十字架と復活を通してイスラエルを解放し、全世界を神への服従へと導くのだとする¹⁹。そしてそのような観点に立つライトは、キリストがもたらした神の国とその特質について十分に言及していないとして使徒信条やニカイア信条を批判する²⁰。

ライトは、神の国のおとずれとその拡大についてはこれまでの教会や神学においても認識されてきたが、それはたましいの救いという個人的で霊的な枠組みの中で捉えられてきたものであり、改革派神学においても個々の信仰者と神との関係、および個人の霊的な救いが神の働きの中心として認識されてきたと説く²¹。しかしこの伝統的な立場に対してライトは、神の国のおとずれとその拡大、すなわち、この世界における神の主権の確立こそが神のみわざの第一にして最大の目的であり、

¹² N. T. Wright, *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), 171.

¹³ Wright, *Scripture and the Authority*, 42.

¹⁴ N. T. Wright, "Pictures, Stories, and the Cross: Where Do the Echoes Lead?," *Journal of Theological Interpretation* 11, no. 1 (Spring 2017), 53.

¹⁵ Wright, "The Resurrection," 113.

¹⁶ *Ibid.*, 112.

¹⁷ ライトは「イスラエル」を「国家イスラエル」「アブラハムの子孫・イスラエル民族」という意味合いで用い、異邦人を含む場合には「神の民」「神の家族」といった表現を用いることが多い。

¹⁸ Wright, "The Resurrection," 112–113; Wright, *Scripture and the Authority*, 27; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 1st North American ed, vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 477.

¹⁹ N. T. Wright, "On the Third Day: God's Promise Fulfilled," *The Christian Century*, April 2003, 32.

²⁰ Wright, *Scripture and the Authority*, 119.

²¹ Wright, *Justification*, 25.

神の働きの終着点は個人の霊的な救いではなく、全世界の刷新と新生であるとする²²。聖書を通して神が伝えるのは人間が霊的な救いに至る方法ではなく、イエス・キリストが主であり全ての統治者であるという事実であり、また神の国の拡大のために神が働いておられることであるとする²³。神がアブラハムに約束し、イエス・キリストが地上にもたらし、以来拡大し続けている神の国についてライトは次のように記す。「狭義では、それ [神の国のおとずれ] はイスラエルの解放を意味した。広義では、それは神の義のあらわれと全宇宙の解放を意味した。」²⁴

これに関連して、人々の霊的な必要を満たすことと、社会的な正義を実現させ肉体的な必要を満たすことの二つを、これまでの教会や神学はまるで対立する概念であるかのように扱い、二者択一を迫ってきたが、これは不適切な理解であるとライトは主張する。ライトは、霊的な要素（たましいの救い）と社会的な要素を分離する考えは18世紀に始まったものであるとし²⁵、聖書が伝える神の国のおとずれとその拡大、すなわちキリストの主権と支配は政治、経済、個人、貧困、環境といったこの世界の全ての分野に及ぶと強調する²⁶。

3. 福音

聖書の主題、そして神の働きの主たる目的が個人の霊的な救いではなく神の国のおとずれであるとするライトの認識は、彼の福音理解にも影響を及ぼしている。具体的には、福音（良い知らせ）とは「捕囚からのイスラエルの帰還 (the return of Israel from exile)」を指すとライトは考える²⁷。無論、個人の罪の赦しや永遠のいのちといった霊的な救いの存在とその必要性を否定するわけではない。しかしそれらはいくまでも捕囚からのイスラエルの解放がもたらす副産物であり福音そのものではなく²⁸、またキリストやパウロは「抽象的で、時を超えた、歴史性をもたない救いの体系 (an abstract, timeless, ahistorical system of salvation)」²⁹を教えたのではないと強調する。ライトは記す。「どちらの者 [イエスもパウロ] も宗教や倫理の恒久的な体系、または、人はどのように救われるのかという恒久的なメッセージを教えていたのではないという事実に向き合わなければならない。」³⁰

ここで重要となるのは、イスラエルは未だバビロン捕囚から解放されていないと第二神殿期のユダヤ人は認識しており³¹、キリストと同時代のパリサイ人の多くがイスラエル国家の再興を熱望す

²² Stafford and Wright, “Mere Mission,” 40; Wright, *Justification*, 23; Wright, *Scripture and the Authority*, 27, 34.

²³ N. T. Wright, *What St Paul Really Said* (Oxford: Lion, 1997), 133.

²⁴ “At its narrowest, it was about the liberation of Israel. At its broadest, it was about the coming of God’s justice and liberation for the whole cosmos.” Wright, “The Resurrection,” 113.

²⁵ Stafford and Wright, “Mere Mission,” 41.

²⁶ *Ibid.*, 39; Wright, *Scripture and the Authority*, 117; Wright, *What St Paul*, 153–154.

²⁷ Wright, *What St Paul*, 41, 43.

²⁸ *Ibid.*, 45.

²⁹ *Ibid.*, 32.

³⁰ “[W]e must face the fact that neither of them (Jesus and Paul) was teaching a timeless system of religion or ethics, or even a timeless message about how human beings are saved.” *Ibid.*, 178–179.

³¹ *Ibid.*, 33.

る過激派であり、後にパウロと呼ばれるサウロもその一人であったとライトが考えていることである³²。

第二神殿期のユダヤ人がバビロン捕囚の終焉を待ち望んでいたことの根拠として、ライトはルカの福音書 24 章に注目する。この箇所では、エマオへの途上で、二人の弟子たちが復活したイエスと出会うが、二人はそれがイエスだとは気付かず、「私たちは、この方こそイスラエルを解放する方だ、と望みをかけていました」(ルカ 24:21) とイエスが十字架で死んだことに失望を表す。このように、二人がイスラエルの解放をイエスに期待していたということは、バビロン捕囚が続いていると彼らが認識していたことの証しであり、イスラエルの罪が未だ神によって赦されていないと当時の人々が考えていたことを証明していると述べる³³。

しかし、聖書の記述以上にライトが着目するのは、バルク書をはじめとする外典や 4QMMT などの死海写本である。当時のユダヤ人の多くがイスラエルは捕囚の最中にあると理解していたこと、また、神がアブラハムに与えた約束の成就である「新たな出エジプト」とイスラエルを解放する「メシア」の到来を彼らが待ち望んでいたことは第二神殿期のユダヤ教の文献から明白であるとライトは考える³⁴。ライトは記す。「誰一人としてイザヤやエゼキエルの預言がすでに成就しているとは考えていなかった。第二神殿期のユダヤ人は捕囚と解放という世界観の中で暮らしていた。」³⁵ つまり、形の上ではバビロンからエルサレムに帰還していても、真のイスラエルの贖い、捕囚からのイスラエルの解放とその終焉は未だ実現していないと当時の人々は考えていたと主張するのである³⁶。その上で、イスラエルがバビロン捕囚から解放されることこそが福音の本質であり、キリストの時代に暮らしていたユダヤ人が待ち望んでいた「良い知らせ」であったとライトは説く³⁷。

4. 義認 (Justification) ³⁸

ライトの主張の中でも特徴的なものの一つが義認 (justification) の概念である。ライトは、「justify (δικαίωω: ディカイオオー)」とは無罪判決を下すという法廷用語であり「性質 (character)」の変化を伴うものではなく³⁹、また「justification (δικαιοσύνη: ディカイオシュネー)」とは「法廷で好意的な判断を下された際にその者が手に入れる立場 (the status that someone has when the court has found in their favor)」であると定義する⁴⁰。しかし、本来は法廷における好意的な「身分/立場 (status)」

³² Wright, “The Resurrection,” 109. 本答申の第 5 章『サウロとパウロ』を参照。

³³ Ibid., 147.

³⁴ Ibid., 146; Wright, “Pictures, Stories, and the Cross,” 59; Wright, *Justification*, 241.

³⁵ “Nobody supposed the prophesies of Isaiah or Ezekiel had yet been fulfilled. Second-Temple Jews still lived within the narrative world of exile and restoration.” Wright, “The Resurrection,” 108.

³⁶ Ibid., 146; Wright, *Jesus and the Victory*, 576.

³⁷ Wright, *What St Paul*, 82. 当時のユダヤ人がバビロン捕囚のさ中にあると認識し、新たな出エジプトを期待していたことはフィロンやヨセフスからも明らかであるとライトは主張するが、メイソンは彼らの著作にはそのような概念は存在せず、それは彼が前提とする主題 (metanarrative) をフィロンやヨセフスに読み込んだものであると批判する。S. Mason, “N. T. Wright on Paul the Pharisee and Ancient Jews in Exile,” *Scottish Journal of Theology* 69, no. 4 (November 2016), 439–452.

³⁸ 本答申の第 4 章『N.T.ライトの義認論に関する用語とその積義的考察』を参照。

³⁹ Wright, *What St Paul*, 98, 131; Wright, *Justification*, 91.

⁴⁰ Wright, *Justification*, 90.

を表す justification という言葉はアウグスティヌスをきっかけに「正しい者に変えられる (make righteous)」という性質の変化を意味するようになり、以来、教会は誤ってこの言葉を理解してきたとライトは主張する⁴¹。

これに関連して、ライトは「義認の概念 (the concept of justification)」と「義認の教理 (the doctrine of justification)」を区別する。彼によれば、聖書にあるのは「義認の概念」であり、これは神の一方的な好意により御前にて肯定的な立場を得ることを意味する。これに対し、アウグスティヌス以降の教会が教えてきた「義認の教理」とは、どのようにすれば人は罪の赦しを手に入れ神との関係を修復することが出来るのかを命題としたものであり、このような視点は聖書には存在しないと主張する⁴²。また、「義認の教理」がパウロの教えの中心ではないということは一世紀以上も前に W. ヴレーデ (William Wrede) や A. シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) らによっても指摘されていたとも説き⁴³、パウロの教えの中心はイエス・キリストの王権と支配であったと強調する⁴⁴。ライトは *What St Paul Really Said* の中で次のような A. マクグラス (Alister McGrath) の言葉を引用し、これに賛同する。「“義認の教理”はパウロとは無関係に、教義学において意味を持つようになったのである。」⁴⁵

ここでライトの πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピスティス イエスー クリストウ) の理解についても言及する必要があるだろう。ライトはローマ人への手紙 3 章 22 節やガラテヤ人への手紙 2 章 16 節などに出てくるこのフレーズを「イエス・キリストを信じる信仰 (faith in Jesus Christ)」ではなく「イエス・キリストの信実さ (the faithfulness of Jesus Christ)」と解釈し⁴⁶、十字架や復活を、人と結んだ契約に対する神ご自身の誠実さのあらわれであるとする⁴⁷。同様に、パウロ書簡に登場する「神の義 (righteousness of God)」という用語もご自身が結んだ約束に対する神の誠実さを意味するものであると理解する⁴⁸。つまり、福音が伝える「良き知らせ」とは「キリストを信じる信仰によって人が義と認められること (justification by faith)」ではなく、ご自身が結んだ約束や契約に対して神が忠実にして誠実であることにより全ての約束が成就することを指すというのである⁴⁹。ローマ人への手紙 1 章 17 節（「福音には神の義が啓示されていて…」）について、ライトは次のように記す。「福音には神ご自身の義、契約に対する神の忠実さが現れ、明らかにされていると彼 [パウロ] は述べている。」⁵⁰

では、義認 (justification) とは何であるのか。ライトは「イスラエルが正しい [無罪である] と立証 [宣言] されること (vindication of Israel)」こそが義認の本質であるとする。一世紀のユダヤ人やキリスト者たちは自らが終末の時代に暮らしていると考えていたが、彼らにとっての終末とは

⁴¹ Ibid., 83, 91.

⁴² Ibid., 80; Wright, *What St Paul*, 116, 125.

⁴³ Wright, *Justification*, 84.

⁴⁴ Wright, *What St Paul*, 114.

⁴⁵ “The ‘doctrine of justification’ has come to bear a meaning within dogmatic theology which is quite independent of its Pauline origins ...” Ibid., 115.

⁴⁶ Wright, *Justification*, 117, 135.

⁴⁷ Wright, *What St Paul*, 37.

⁴⁸ Ibid., 96.

⁴⁹ Ibid., 129.

⁵⁰ “The gospel, he says, reveals or unveils God’s own righteousness, his covenant faithfulness.” Ibid., 109.

「今ある世界の時間的な終わり」という以上に「歴史の転換点」という意味合いが強かったとする。そんな歴史の転換点である「世の終わり」に顕れる神のみわざこそが義認であり、それはイスラエルが神に属していること、またイスラエルが義であることを神が公に宣言することに他ならないとライトは考える⁵¹。

ただしこれは、ライトが個人の義認を否定していることを意味しない。義認の第一義的で本質的な対象はイスラエルであるが、個人も義とされるとライトは考える。しかし、もし義認の本質的な対象がイスラエルであるならば、イスラエルの義認と個人の義認とはどのような関係にあるのか。それをライトは次のように説明する。先ず、イエスとはイスラエルを体現した存在である。そのイエスが復活によってご自身の正しさを立証した (vindicate) 際、イエスが体現していたイスラエルも正しい存在として立証された。そしてイエスが復活によってご自身とイスラエルを正しい存在として立証した際、イエスにつながる者たちも正しい者として立証された、と述べる⁵²。

この解釈の裏付けとして、ライトはガラテヤ人への手紙における **δικαίος** (ディカイオス) の概念に着目する。重要なのは、ガラテヤ人への手紙における **δικαίος** (ディカイオス) は「神の家族の構成員」という意味合いで用いられていると理解していることである⁵³。ガラテヤ人への手紙の主題は「人はどのようにして神の民とされるのか」ではなく「何をもって神の民とそうでない者を識別するのか」ということであり⁵⁴、「キリストにつながっているならばたとえ誰であろうともキリストにあって一つであり、すべての約束を受け継ぐアブラハムの子孫である」というのがガラテヤ人への手紙 2 章から 3 章にかけてのパウロのメッセージであるとライトは説く⁵⁵。同様に、**δικαιοσύνη** (ディカイオシュネー) という名詞形も質 (quality) ではなく立場 (status) を表す言葉であり、「神の真の家族の一員 (membership in God's true family)」という意味だとする⁵⁶。ライトは記す。「一世紀における“義とされる”とは、どのようにすれば人は神との関係を構築できるのかということではなかった。それは、未来と現在において誰が、事実、神の民の一員であるのかに関する、神の終末的な定義であった。」⁵⁷ すなわち、個人における義認の本質とは罪の赦し (贖罪論/救済論) ではなく、神の家族の一員であること (教会論) となる。

5. 信仰

ライトにとって信仰とは何であるのか。個人にとっての義認は神の家族の一員であることと密接な関係があると考えられるライトは、神の民である者にはそれを証しするしるしが存在するとする。旧約時代におけるのしるしとは律法を守ることであり、新約時代になるとそれは信仰に取って代わられたと述べる。

⁵¹ Wright, *Justification*, 134; Wright, *What St Paul*, 34.

⁵² Wright, *Justification*, 101.

⁵³ *Ibid.*, 133.

⁵⁴ Wright, *What St Paul*, 120, 122.

⁵⁵ Wright, *Justification*, 131.

⁵⁶ *Ibid.*, 121.

⁵⁷ “‘Justification’ in the first century was not about how someone might establish a relationship with God. It was about God’s eschatological definition, both future and present, of who was, in fact, a member of his people.” Wright, *What St Paul*, 119.

E. P. サンダース (E. P. Sanders) は第二神殿期のユダヤ教が行いによる救いを教えていたとする従来の解釈を否定し、当時のユダヤ教は恵みによる救いを教えていたと主張した。その一方で、神の恵みによって与えられた救いの立場 (status) に留まるための手段として律法遵守は重要視されていたと理解した⁵⁸。

これに対しライトは、旧約時代の行い（律法遵守）は救いに至る手段でも、また救いに留まるための手段でもなく、単に神の民であることを表すしるし（証明）であったとする。旧約時代の人々にとって律法を遵守することはご自身の家族の一員としてくださった恵み深い神に対する感謝のあらわれであり、同時に、神の民が迷い出て道を外すことを防ぐ防波堤の役割を担っていた⁵⁹。つまり、旧約時代における律法遵守とは神の民とそうでない者を識別するしるし (badge) であり、中でも安息日を守ること、割礼を受けること、食べ物に関する規定を守ることの三つがその役割を担っていたと主張する⁶⁰。

新約時代になると、神の民であることのしるしはこれら三つの規定からキリストを救い主と信じること、すなわち信仰に移行したとライトは考える。信仰は人々に罪の赦し（救い）をもたらす手段（伝統的プロテスタントの理解）でも、救いに留まるための方法でもなく、神の選びと恵みによってその者がすでに神の家族の一員であることを示すしるしに過ぎないと理解する。そして、信仰という神の家族のしるしを持つ者は、洗礼を通して、神の民のコミュニティーである地上の教会に属するようになるとする⁶¹。ライトは記す。「個人の信仰とは、一体誰が彼 [キリスト] に、またメシアが再定義した家族に属しているのか、それに線引きするものである。」⁶²

なお、新約時代における神の民のしるしはイエス・キリストを救い主として信じること（信仰）であるが、最後の審判では聖霊に導かれて生み出された聖い生活がそのしるしとなり、良い行いの有無によって神はご自身の民とそうでない者を分けるとライトは説く。神の民であることのしるしは、律法遵守（旧約時代）から信仰（新約時代）、そして良い行い（最後の審判）へと変化するというのである⁶³。

6. 十字架

ライトによる十字架の理解で留意すべき点が幾つかある。第一に、第二神殿期のユダヤ人は、異教徒（ローマ帝国）によるイスラエル支配をイスラエルがいまだ「バビロン捕囚」の状態にあり、またその状態はイスラエルが犯した罪に対する神の怒りが払拭されていないことの表れであると受けとめていた、とライトが理解していることである⁶⁴。

⁵⁸ Wright, *Justification*, 73.

⁵⁹ *Ibid.*, 72–73, 128.

⁶⁰ Wright, *Scripture and the Authority*, 54, 57; Wright, *What St Paul*, 132.

⁶¹ Wright, *What St Paul*, 116–117, 132.

⁶² “The faith of the individual is what marks out who now belong to him, to the Messiah-redefined family.” Wright, *Justification*, 117. サウロがパウロになった時、彼の宗教観には変化が起こったが、それは行いによる救いから恵みによる救いへとといった根本的なものではなく、神の家族の一員であることを示すしるしが増えたこと、そして神の家族に異邦人も含まれることを認識するようになったことであるとライトは主張する。

⁶³ “Present justification declares, on the basis of faith, what future justification will affirm publicly on the basis of the entire life.” Wright, *What St Paul*, 129.

⁶⁴ Wright, *Jesus and the Victory*, 561.

第二に、神の怒りと「捕囚」を引き起こしたイスラエルの罪とは、まことの神に信頼せず他の神々に依り頼んだというような神に対する不信仰ではなく、神がイスラエルに委ねた役割、すなわち、神の祝福を全世界に取り次ぐという使命をイスラエルが果たさなかったこととする⁶⁵。ローマ人への手紙4章3-8節が言及する「アブラハムが信じた神の約束」とは個人的な罪の赦しや永遠のいのちではなく、アブラハムの子孫が空の星の数ほどに増えるということであり、やがてその家族に異邦人も含まれるようになるということであった。ところがイスラエルは異邦人を排除し、彼らを神の家族の一員として迎え入れようとはしなかった。これが「捕囚」という神の怒りを引き起こしたイスラエルの罪だとライトは考える⁶⁶。同様に、パウロも当時のユダヤ教の在り方やその教えを非難したのではなく、あくまでもイスラエルやユダヤ教が本来の役割を果たしていないこと、すなわち全世界的な神の国のおとずれの取次役としての役割を果たしていないことを非難したに過ぎないとライトは主張する⁶⁷。

第三に、イエス・キリストとはイスラエルを体現した存在であり、十字架におけるイエスの苦しみはイスラエルの苦しみであるとする。つまり、イスラエルとしてイエスは苦しみを受け、イスラエルとして十字架に付けられたということになる⁶⁸。

第四に、十字架とはイスラエルの罪がもたらした神の裁き、すなわち「捕囚」の究極の形であるとライトは理解する⁶⁹。

では、イエスの十字架がもたらす罪の赦しとは何であるのか。十字架がもたらす罪の赦しの本質は、これまで広く理解されてきたような個人的で霊的なものではないとライトは考える。教会は伝統的に、聖書、特にパウロ書簡の中心テーマを個人的な罪の赦しとたましいの救いであるとしてきた。これに対してライトは、イエスの十字架が個人に罪の赦しをもたらすことを（少なくとも表現の上においては）否定しないものの、それは十字架の副産物であり、十字架がもたらした赦しの本質ではないとする⁷⁰。彼にとって、十字架がもたらした罪の赦しとはもっと歴史的で具体的なことであり、それはイスラエルの捕囚の終焉を指す⁷¹。イスラエルを体現したイエスはイスラエルとして神の裁きを受け、十字架に付けられ、死んで葬られ、三日後に復活した。ゆえにイエスの復活はイスラエルの復活であり、それは神の裁きである捕囚からイスラエルが解放されたことの証しであり、こうしてイスラエルの罪の問題は解決したのだと主張する⁷²。ライトは記す。「…私たちは次のことを強調しなければならない。すなわち、この時代における“追放からの帰還”とは“罪の赦し”のことであり、その逆も然りであった。」⁷³

一人の者がイスラエル全体を体現し、イスラエルが受ける「捕囚」という裁きを独りで負い、その結果イスラエルが苦しみと裁きから解放されるという発想は、第四マカバイ記をはじめとする第

⁶⁵ Wright, *Justification*, 67–68, 124.

⁶⁶ *Ibid.*, 220, 243.

⁶⁷ Wright, *What St Paul*, 135.

⁶⁸ Wright, *Jesus and the Victory*, 477, 592; Wright, “The Resurrection,” 151; Wright, “On the Third Day,” 32.

⁶⁹ Wright, *Jesus and the Victory*, 596.

⁷⁰ Wright, *What St Paul*, 22.

⁷¹ Wright, *Jesus and the Victory*, 577.

⁷² *Ibid.*, 563, 577, Wright, “The Resurrection,” 128.

⁷³ “[W]e must stress: the return from exile, in this period, means ‘forgiveness of sins,’ and vice versa.” *Ibid.*, 577.

二神殿期のユダヤ教の書物にその源泉があるとライトは考える。そして、イスラエルの象徴として苦しみを受ける殉教者とは自分自身であることを自覚した上で、イエスは十字架に身を委ねたと説く⁷⁴。

これに関連して、ライトは最後の晩餐におけるパン割き（聖餐式）にも注目し、十字架の直前にイエスが弟子たちと祝った聖餐式は「新たな出エジプト (new exodus)」、「捕囚からの真の帰還 (the real return from exile)」、「契約の刷新 (the renewal of the covenant)」を意味していたと説く⁷⁵。十字架により神は罪と死の問題を解決し⁷⁶、諸悪に打ち勝ち⁷⁷、邪悪な者の支配から世界を解放し⁷⁸、神の国をもたらした⁷⁹。しかし十字架がもたらすこれらの祝福の第一義的で本質的な対象は個人ではなくイスラエルである、と主張する。

7. 個人における罪の赦し

一方ライトは、十字架が信仰者個人と全く無関係であると考えているわけではない。それどころか、十字架はイエスに属する者たちに大いなる祝福をもたらす「いのちの源 (source of life)」であり、それらの祝福の一つとして個人の罪の赦しも存在すると彼は考える⁸⁰。

ライトの著書 *Justification: God's Plan & Paul's Salvation* には罪への言及が頻繁に登場する。ライトはアダムとエバを通して全世界が呪いのもとに置かれたと説き、創世記 3 章は罪について、創世記 11 章はその罪がもたらした社会の分断 (the fracturing of human society which results from that sin)⁸¹ について記し、また、全てが罪の影響下にあることを聖書は教えていると説く⁸²。その上で、罪を無視するべきではなく適切に対処することが必要であるとの認識を示す⁸³。ライトは記す。「もちろん、罪は重大なことである。」「もちろん、救いは重大なことである。」「もちろん、全てを中心は“メシアが私たちの罪のために死んでくださった”ということである。」⁸⁴

これに関連して、ライトはダニエル書 9 章にある七十週間を、罪を終わらせ (to put an end to sin)、違反を終わらせ (to finish the transgression)、不正を贖う (to atone for iniquity) 期間を指すとし⁸⁵、イエスの働きはまさに罪の世を取り除き新しい創造をもたらす (to rid the world of sin and establish his new creation) 働きであったとする⁸⁶。上述した通り、十字架の第一義的で本質的な対象は個人ではなくイスラエルであるが、ライトはそのイスラエルを構成するのが人間である以上、十字架と

⁷⁴ Wright, *Jesus and the Victory*, 583, 593. 本答申の第 3 章「N. T. ライトと第二神殿期のユダヤ教文献」を参照。

⁷⁵ Ibid., 560, 592.

⁷⁶ Wright, “On the Third Day,” 33.

⁷⁷ Wright, 33; Wright, *Scripture and the Authority*, 42, 47, 60.

⁷⁸ Wright, “Pictures, Stories, and the Cross,” 64; Wright, *What St Paul*, 47.

⁷⁹ Wright, *Scripture and the Authority*, 61; Wright, *What St Paul*, 47.

⁸⁰ Wright, *Jesus and the Victory*, 560.

⁸¹ Wright, *Justification*, 99.

⁸² Ibid., 126.

⁸³ Ibid., 124.

⁸⁴ “Of course sin matters!” “Of course salvation matters!” “Of course the center of it all is that ‘the Messiah died for our sins!’” Ibid., 131.

⁸⁵ Ibid., 58.

⁸⁶ Ibid., 96.

個人の罪の赦しを切り離すことはできないと考える⁸⁷。ライトは記す。「私たちの違反が彼（キリスト）の死の理由である。十字架においてこれらの違反に対処し、罪を克服し、私たちの義認を成し遂げたことが彼の復活の理由である。」⁸⁸

ライトが個人の罪について言及する際、幾つかの特徴が見られる。第一に、ライトは原罪について言及しない。アダムを通して全世界が呪いのもとに置かれたとする一方、彼の著書 *Justification: God's Plan & Paul's Salvation* は原罪について一切触れていない。

第二に、ライトは違反 (transgression) と罪 (sin) を区別し、違反とは実際に律法を破ること (actual breaking of the law) であるが、罪とは (律法が指摘しているか否かに関わらず) 全ての的外れな行為、純粋な人間としての生き方から外れる状態 (any missing-of-the-mark, any failure to live as a genuine human being, whether or not the law is there to point it out) を指すとする⁸⁹。つまり、違反は神の命令の存在を前提にしているのに対し、罪は必ずしもそれを前提とはせず、反人間的な行為全般がそれにあたると考えるのである。

第三に、アブラハムへの約束にある「神の家族に異邦人が加えられる」ことと、人々を罪から解放することとの関係性について、これまでの神学においては十分に吟味されてこなかったとライトは批判する⁹⁰。その上で、この二つの要素は密接に関連しているばかりか、実は同じ事柄の一部であり、究極的には同じ事実を別の言葉で表したものであると主張する⁹¹。神の業は創世記 15 章に記されたアブラハムとの契約にその源泉がある。そして、この契約に沿って神は世界と和解し、罪と悪の問題を解決し、異邦人を含めた形での神の家族を生み出すとする⁹²。ライトは記す。「彼の家族を通し全世界が罪の呪いと死から解放され、新しい創造の祝福といのちを喜ぶようになるため、創造者である神はアブラハムの家族と契約を結んだのである。」⁹³

ライトによれば、人類の罪とイスラエルとイエス・キリストとの関係は次のようになる。偶像礼拝、プライド、人類の腐敗、そして死といった諸問題の根源は人間の罪であり、その全てを解決するために、神はイスラエルを通して全世界を救う計画を立てた。しかし罪の影響下にある人間で構成されていたためイスラエル自体も諸問題を引き起こす要因となり、結果としてイスラエルは全世界に救いをもたらす神のしもべとはなり得なかった。そこで神は忠実なイスラエルとしてイエス・キリストを送り、彼を通して全世界を全ての問題から解放した⁹⁴。

これに関連してライトは、ローマ人への手紙 3 章 20 節（「なぜなら、人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められないからです」）について、旧約時代の律法は二つの結果をもたらしたと主張する。一つは律法が人々をユダヤ人と異邦人に分けたこと（イスラエルが律法を持つ自分たちとそうでない異邦人の間に壁を設けたこと）、そしてもう一つは律法が人々に罪の認

⁸⁷ Ibid., 126.

⁸⁸ “Our trespasses were the reason for his death. The successful dealing with these trespasses on the cross, the overcoming of sin and the accomplishment of our justification, was the reason for his resurrection.” Ibid., 223.

⁸⁹ Ibid., 119.

⁹⁰ Ibid., 84.

⁹¹ Ibid., 127.

⁹² Ibid., 95, 163, 202.

⁹³ “[T]he Creator God called Abraham’s family into covenant with him so that through his family all the world might escape from the curse of sin and death and enjoy the blessing and life of new creation.” Ibid., 250.

⁹⁴ Ibid., 200–201.

識をもたらしたことである⁹⁵。旧約時代の律法がもたらしたこの二つの事柄をイエスの十字架が同時に解決したとライトは見る。

ライトによれば、イエスは復活を通してご自身が義であることを証明されたが、その身分/立場 (status) は神の家族となった者たちの身分/立場でもある。なぜなら、十字架は、ユダヤ人であろうと異邦人であろうと、キリストに連なるすべての者を一つの家族にすると同時に、その家族に属する全ての者にイエスと同じ身分/立場を与えたからである⁹⁶。つまり、イエスのうちにある者として選ばれた者には神の裁きを受けない立場が与えられることが、神の契約には含まれていたとする⁹⁷。ライトは記す。「この裁きによれば、イエスの死と復活を通して成就し、また公に宣言された判決は、彼[キリスト]のうちにある者はみな彼とともに死に、彼とともによみがえったとみなされ、それが故に、神の視点からは、彼らの罪はもはや彼らに対して数えられることはなく、復活の土台に立ち、ついに真の人間として自由に生きる者となったのである。」⁹⁸ 「メシアにとって真実であること[罪に対して死に、新しいいのちによみがえったこと]は、彼[メシア]のうちに洗礼されたすべての者たちにとっても真実とみなされるのである。」⁹⁹ ライトは、罪の赦しとは「罪を数えない (the non-reckoning of sin)」ことであり、それはアブラハムの家族の一員となることによってもたらされる祝福であると理解する¹⁰⁰。

ここでもう一つ確認しておくべきことがある。それは、贖罪 (atonement) の必要性をライトが認めていないことである。個人における罪の赦しとは「罪を数えないこと」に他ならない。そしてそれは、神の一方的な恵みにより神の家族に加えられることによって人々にもたらされる祝福であり、イエスの十字架が直接これに関与したり何らかの影響を及ぼしたりするわけではないとライトは理解する¹⁰¹。つまり、個人の罪が赦されるためにその罪が裁かれる必要性をライトは認めないのである。

これに関連して、ライトは罪の転嫁 (imputation of sin) を否定する。地上の法廷においては、被告人の罪が裁判官に転嫁され、被告人の代わりに裁判官が罰せられることなど起こり得ない。同じように、被告人である人間の罪が裁判官である神に転嫁されることなどあり得ないとライトは主張する¹⁰²。またライトは、キリストの義が人々に転嫁されるという理解 (imputation of Christ's righteousness) も否定し、キリストの義はキリスト自身のものであり他の存在に転嫁することは出来ないとする。仮にキリストの良き行いが罪人に転嫁され、それによって神を納得させているのであれば、それは恵みによる救いではなく行いによる救いであるとライトは考える¹⁰³。その上で、キ

⁹⁵ Ibid., 118, 123.

⁹⁶ Ibid., 229, 233.

⁹⁷ Wright, *What St Paul*, 129.

⁹⁸ “According to this judgement, this ‘verdict’ which is accomplished and publicly announced through the death and resurrection of Jesus, all those who are ‘in him’ are ‘reckoned’ to have died and been raised with him, so that from God’s point of view their sins are no longer accounted against them and they stand on resurrection ground, free at last to live as genuine human beings.” Wright, *Justification*, 251.

⁹⁹ “What is true to the Messiah (dying to sin, raising to new life) is now to be ‘reckoned’ as true of all those who are baptized into him ...” Ibid., 229.

¹⁰⁰ Ibid., 221.

¹⁰¹ Ibid., 166. ライトは *Justification: God’s Plan & Paul’s Salvation* にて atonement についてほとんど言及しない。

¹⁰² Wright, 206; Wright, *What St Paul*, 98.

¹⁰³ Wright, *Justification*, 135.

リストの義の転嫁を語ることは組織神学の観点からは可能であっても、パウロ以前のユダヤ教の概念にも、またパウロ書簡のいずれにもそのような教えは存在しないと強調する¹⁰⁴。

8. 復活

十字架とともにライトが重要視し「キリスト教信仰の神髄 (the heart of the Christian faith)」¹⁰⁵と呼ぶのがイエスの身体の復活である。ライトは記す。「復活がなければ、十字架は何の福音も伴わない。」¹⁰⁶

イエスの復活が重要な理由は、それがイスラエルの捕囚の終焉、すなわちイスラエルの罪が赦されたこと、また、イスラエルが異教徒（ローマ）の支配から解放されたことの証しであったとライトが考えるからである¹⁰⁷。

また、復活はイエス自身の肉体を変化させただけでなく、全世界に変化をもたらすものであるとライトは強調する。イエスの復活は単に個人的な救いや霊的な充足を与えるための出来事ではなく、「生ける神が全ての空間、時間、そして事柄をご自身の所有物とした (Easter is about the living God claiming the world of space, time, and matter as his own)」瞬間であり、天においてそうであるように地においても神の国、すなわち神の支配があらわれた瞬間であるとライトは考える¹⁰⁸。その上で、イエスの復活はイスラエルの捕囚の終焉を告げるばかりか、全世界が悪と不公正から解放され、全てが神のものとなる新しい時代の到来を告げるものであり¹⁰⁹、その意味で、イエスの十字架と復活は正に終末的出来事 (the eschatological event) であったと結論付けて言う¹¹⁰。「神は世界を救い出す計画を立てた。イスラエルがこの計画の基軸であったが、イスラエルは不忠実であった。世界の罪が対処されるために、またアブラハムのために世界的家族が造られるのに必要なのは、一人の忠実なイスラエルである。これを今、神は与えたのである。」¹¹¹

ライトは、第二神殿期のユダヤ教にはすでに復活の思想が存在していただけでなく、エゼキエル書 37 章などを通し、当時のユダヤ人は捕囚からのイスラエルの解放を「復活」として認識し、その実現を待ち望んでいたとする¹¹²。ライトは記す。「すなわち、復活は第二神殿期のユダヤ教における革新的な世界観に属している。」¹¹³

他方、第二神殿期のユダヤ教における復活の理解と希望、そして実際の成就との間には相違点も存在していたとライトは説く。例えば、第二神殿期のユダヤ教でも「復活」を捕囚からのイスラエ

¹⁰⁴ Ibid., 46; Wright, *Jesus and the Victory*, 592.

¹⁰⁵ Wright, "The Resurrection," 107.

¹⁰⁶ "Without the resurrection, the crucifixion carries no gospel" Wright, *What St Paul*, 49.

¹⁰⁷ Ibid., 51; Wright, "The Resurrection," 130, 139. 本答申の第5章「サウロとパウロ」の「4. サウロからパウロへ」を参照。

¹⁰⁸ N. T. Wright, "Grave Matters: Take Away the Resurrection and the Center of Christianity Collapses," *Christianity Today*, April 1998, 53.

¹⁰⁹ Ibid., 52.

¹¹⁰ Wright, "The Resurrection," 127; Wright, *What St Paul*, 175; Wright, *Scripture and the Authority*, 117.

¹¹¹ "God has made a plan to save the world; Israel is the linchpin of this plan; but Israel has been unfaithful. What is now required, if the world's sin is to be dealt with and a worldwide family created for Abraham, is a faithful Israelite. This is what God has now provided." Wright, *Justification*, 68.

¹¹² Wright, "The Resurrection," 108.

¹¹³ "Resurrection belongs, then, within the revolutionary worldview of second-Temple Judaism." Ibid., 110.

ルの解放と理解していたが、それが起こるのは今の時代が終わる時であると考えていた。しかしイスラエルを体現したイエスが実際に復活したのは今の時代の途中においてであった。これは当時のユダヤ人にとって想定外であったとライトは考える。そして正にそのような相違点こそが、キリスト者パウロを誕生させたとライトは主張する。それまでは敵対視し迫害して来たイエスが捕囚からの解放をもたらす殉教者であること、イエスがイスラエルを体現した存在であること、十字架にてイエスがイスラエルに対する神の裁きを受けたこと、復活を通してイエスが象徴するイスラエルが義と宣言された（正しい存在であると宣言された、*vindicate*）こと、今の時代が終わる時に起こると考えていた捕囚からの解放が歴史の途中でおとずれたこと、などの事実を目の当たりにした時、パリサイ人サウロはキリスト者パウロになったとライトは理解するのである¹¹⁴。

ライトの問題点¹¹⁵

ライトは聖書の主題を「神の国のおとずれ」であり「被造物全体の刷新」であるとする。そして、「神の国のおとずれ」をもたらしたイエスの十字架はバビロン捕囚からのイスラエルの解放をもたらし、それこそがユダヤ人にとっての「福音」「よい知らせ」であったとする。イスラエルは神の祝福を諸国に取り次ぐ役割を果たさず神の怒りを引き起こしバビロン捕囚に陥ったが、バビロンから人々が帰還した後もバビロン捕囚、すなわち神の裁きは続いていると当時のユダヤ人は考えていた。しかし、神の裁きの究極の形である十字架での裁きを（イスラエルを体現した）イエスが受け三日後に復活した時、法廷で無罪判決が宣告されるように、イスラエルは公に正しい存在であると宣言され（義とされ）、イスラエルの罪の問題は解決した。こうして、第一義的には、イエスはイスラエルの罪の赦しのために十字架にかかったのであり、個人の罪の赦しのためではなかったとライトは理解する。

ライトは個人における罪の赦しの存在も認めるが、それはあくまでも十字架の副産物であったとする。十字架につけられ三日目によみがえった時、公にイエスは義とされ、イエスが体現していたイスラエルも義とされ、同時に、神の選びによってイエスに連なっていた者たちも義とされたと考える。ただし、ライトが「義とする」「義とされる」という用語を使うとき、それは「正しい存在であると宣言する (*vindicate*)」という意味であって、罪の転嫁と義の転嫁を否定した上での「義とする」「義とされる」であることに注意すべきである。ライトは、これまでの教会が教えてきた罪の転嫁を否定し、イエスは十字架で人々の罪を負ったわけでも、人々の身代わりとして父なる神の裁きを受けたわけでもないとする。同じく、十字架を通してのイエスから人々への義の転嫁も起こり得ないとする。つまり、人々の罪に裁きを与えることなく、父なる神はイエスのうちにある者たちを義であると宣言したということになる。また、そのイエスを信じる信仰とは罪の赦しと永遠のいのちを得る手段ではなく、神の家族の一員であることを表すしるしに過ぎないとする。そして、このような理解こそがパウロの教えであるとライトは主張する。

しかし、明らかにライトの理解は聖書の教えに反している。パウロはガラテヤ人への手紙 1 章 4 節にて「キリストは、今の悪の時代から私たちに救い出すために、私たちの罪のためにご自身を与えてくださった」と述べ、コリント人への手紙第一 15 章 3 節にて「キリストは、聖書に書いてあるとおりに、私たちの罪のために死なれた」と記す。これらの箇所「私たち」にはユダヤ人だけ

¹¹⁴ Wright, *What St Paul*, 36.

¹¹⁵ 各論的に、3、4、5章で問題点をさらに指摘する。

ではなく異邦人の信徒も含まれており、パウロはイエスの十字架の贖いの対象をアブラハムの子孫の集合体であるイスラエルではなく人々としていることは明白である。また、ペテロはペテロの手紙第一 2 章 24 節で「キリストは自ら十字架の上で、私たちの罪をその身に負われた」と告白する。これは、十字架で罪の転嫁が起こったことを証明している。このように、ライトの理解は聖書の教えとは異なる。

加えて、ライトの理解には重大な神学的問題も伴う。仮にライトが主張するように、イエスが十字架にて人々の罪を負っておらず、個人の罪に対する裁きを受けていないとすれば、そして仮にイエスが「義」（無罪である）と宣言された際に、神によって選ばれイエスのうちにあった者たちがイエスと共に無罪評決を受けて神の家族とみなされたとするならば、罪を罰することなく、父なる神は罪人をご自分の家族の一員として受け入れた、ということになる。しかしこれは、罪や汚れを一切受け入れることができない存在、すなわち聖にして義であるという神の性質を認めていないことになり、また、聖にして義なる神が人間に対して聖であり義であることを要求している事実を否定することに他ならない。つまり、ライトが個人の義認から贖罪論（「どのようにして人の罪は赦されるのか」）を排除し、これを教会論（「神の家族の一員である者をどのように見分けるのか」）に限定したことにより、罪、十字架、復活などの概念を再定義する必要性が生まれ、そしてそれらの再定義を行った結果、ライトは「神は聖にして義なるお方である」という聖書的な神論をも否定せざるを得なくなったのである¹¹⁶。

何よりも、ライトは罪の転嫁も義の転嫁も認めない。そしてその結果、彼の「福音」では個人の罪はそのまま残ることとなる。果たしてそのような教えを「福音」、すなわち「良い知らせ」と呼ぶことができるのであろうか。到底受け入れることはできない。

¹¹⁶ 神の義については、本答申の第 4 章「N. T. ライトの義認論に関する用語とその積義的考察」の「I. 神の義」を参照。

第3章 N.T. ライトと第二神殿期のユダヤ教文献

はじめに

第2章では、「十字架」や「義認」といったライトの概念が伝統的なプロテスタント教会の理解とは異なることを確認した。それでは、どのようにしてライトはそのような結論に至ったのか。その重要な鍵となるのが、彼の聖書観と第二神殿期のユダヤ教文献である。

伝統的に教会は、理解が困難なみことばに遭遇した際、そのみことばを聖書にある他のみことばの光のもとで解釈するという「聖書の類比」を主張してきた。これに対しライトは、これまでの教会における聖書観には誤りがあり、かつ、聖書のみことばを正しく理解するためには第二神殿期のユダヤ教文献の光が不可欠であると主張する。その上で、例えば、「福音」とはイスラエルがバビロン捕囚から解放されることであり、その解放を実現する殉教者としての自らの役割をイエスが認識した源泉は、旧約聖書ではなく第二神殿期のユダヤ教文献、中でも第四マカバイ記であったと主張する。

新約学の研究者の中には、旧約聖書と新約聖書の間時代、すなわち中間時代に書かれた文献が新約聖書、特にパウロの教えに大きな影響を与えたと考える者も少なくない¹。この傾向は二十世紀の死海写本の発見をきっかけに一層強まり、口伝律法を集めたタルゲームや著名なユダヤ人の名を借りて執筆した偽典 (Pseudepigrapha) 等がその背景として提案されてきた²。ライトも中間時代のユダヤ教文献の理解が新約聖書、殊にパウロ書簡の正しい解釈に不可欠であると考えている。ライトは記す。「私たちの時代における第二神殿期のユダヤ教研究の急速な発展は、新約聖書の語、文、段落、章に関してのこれまでの解釈法を覆し得るものであると私は確信している。私たちの愛する福音書の意味を、すなわち私たちの愛するイエスの意味を、これまででは予想すらできなかった、革命的な形で発見することが可能になったのである。」³

無論、第二神殿期のユダヤ教文献に目を留めることは、新約聖書が記された当時の社会やユダヤ教を理解する上で有益である。しかし、ライトは第二神殿期のユダヤ教文献に注目するがあまり、新約聖書理解における旧約聖書の重要性とその直接的な関連性を軽視しているのではないかと指摘されてきた⁴。T. ホーランド (Tom Holland) は記す。「彼 [ライト] の解釈に最も決定的な影響

¹ T. Holland, *Tom Wright and the Search for Truth: A Theological Evaluation* (London: Apiary Publishing, 2017), 163.

² Ibid., 170, 175–179.

³ “... so I believe that the explosion of study of Second Temple Judaism in our day enables us to go behind the received way in which we have understood the words, sentences, paragraphs and chapters of the NT. We are enabled to discover meaning in our beloved Gospels, and hence meanings in our beloved Jesus, which we had never suspected and which may again prove quite revolutionary.” N. T. Wright, “Jesus and the Identity of God,” <https://ntwrightpage.com/2016/07/12/jesus-and-the-identity-of-god/> (accessed August 9, 2022).

⁴ ライトが疑いの余地なくパウロ書簡であると認めるのはローマ人への手紙、コリント人への手紙第一・第二、ガラテヤ人への手紙、ピリピ人への手紙である。これらに加え、コロサイ人への手紙もパウロが著者であろうとライトは考え、エペソ人への手紙もその可能性が高いとする。N. T. Wright, *What St Paul Really*

を与えているのは中間時代の文献である。」⁵ 「この時代の文献を読むことを通して、新約聖書の文書を解釈する重要なカギを発見したと彼は確信している。」⁶ 同じく J. V. フェスコ (J. V. Fesko) も次のように懸念する。「[ライトは] 靈感を受けていない文献に過重な比重を置き、解釈における旧約聖書の優先性を認識していない。」⁷

もちろん、ライトは新約聖書と旧約聖書の関連性を否定するわけではないが、その二つを結び付ける存在として第二神殿期のユダヤ教文献が不可欠であることを強調する。これに対し、ホーランドは、ライトが慎重で十分な検証を行うことなく第二神殿期のユダヤ教文献を「新しいパウロ理解」の基盤としていると批判する。そこでこの章では、ライトの聖書観を確認した上で、ホーランドの著書 *Tom Wright and the Search for Truth* とライトの著書 *Jesus and the Victory of God* を中心として、ライトが第二神殿期のユダヤ教文献を新約聖書、特にパウロ理解の基盤としていることの問題点を指摘する。

1. ライトにとっての聖書の権威

ライトは、聖書が常に教会の中心を担ってきたこと、聖書なしでは教会は存在しえないこと、そして現代の教会にとっても聖書が不可欠であることを認める⁸。その一方で、神のことば (God's word) とは異なり、聖書 (the written scriptures) には限定的な意味合いでのみ神の権威が存在すると主張する⁹。伝統的なプロテスタントの立場から、「聖書の権威 (the authority of Scripture)」について、かつて B. B. ウォーフィールド (B. B. Warfield) は、聖書は神の息吹そのものであると主張した。しかしライトはこの立場をとらない。テモテへの手紙第二 3 章 16-17 節には「聖書はすべて神の靈感 (別訳「神の息吹」) によるもので、教えと戒めと矯正と義の訓練のために有益です。神の人がすべての良い働きにふさわしく、十分に整えられた者となるためです」とあるが、これは聖書の権威についての記述ではなく、有益である聖書を学ぶことをキリスト者に勧めているに過ぎないとライトは理解する¹⁰。

では、聖書の権威とは何であるのか。ライトはそれを聖書の背後に存在する神の権威であるとする。全ての権威は神に属しており、神のみがこれを有している。聖書もその例外ではなく、あくまでも聖書という媒体を通して現れている神の権威が聖書の権威であると述べる。言い換えれば、神がご自身の働きにおいて聖書を用いておられる限りにおいて、また神が用いておられる範囲とその意図においてのみ、聖書と呼ばれる存在に権威を認めるのである。ライトは記す。「[[どのように

Said (Oxford: Lion, 1997), 8; J. V. Fesko, “N. T. Wright on Prolegomena,” *Themelios* 31, no. 3 (April 2006), 27.

⁵ “[T]he most decisive influence on the outcome of his interpretation is intertestamental literature.” Holland, *Tom Wright*, 17.

⁶ “It was through reading the literature of this period that he became convinced that he had found a major key for interpreting the New Testament documents.” *Ibid.*, 174.

⁷ “(Wright) gives too much weight to uninspired documents and fails to give interpretive priority of the OT.” Fesko, “N. T. Wright,” 22.

⁸ N. T. Wright, *Scripture and the Authority of God* (London: SPCK Publishing, 2013), ix, 1.

⁹ *Ibid.*, 36.

¹⁰ *Ibid.*, 133.

してかは別にして] 聖書を通して現れている三位一体なる神の権威』の短縮形としてのみ“聖書の権威”という言葉はキリスト教的意味をもつ。」¹¹

2. ライトが説く新たな聖書解釈の必要性

ライトは、これまでのプロテスタント教会が認識してきた聖書観では、一見、矛盾すると思われるような聖書の記述に答えを出すことができないと考える。例えば、人間の良い行いがこの世での祝福をもたらすのか否かについて、申命記とヨブ記では正反対の答えを出すとしてライトは述べる¹²。また、旧約聖書と新約聖書の教えには、全世界が神の被造物であること、神が絶対的な主権者であること、聖くあることを神は人間に求めていることといった共通点や継続性がある一方、きよめの儀式や安息日規定の遵守の必要性、信仰や礼拝におけるエルサレム神殿の不可欠性などについて旧約聖書と新約聖書には明らかな断絶があると説く¹³。これらをどのように理解すればよいのか。それについて、これまでの聖書観では十分な答えを出せないとライトは主張する。

しかし、これらのこと以上にライトが問題視するのが、プロテスタントにおける聖書解釈の手法である。16世紀の宗教改革以降、プロテスタント教会は西洋的な価値観と思想を聖書に押し付け、聖書の解釈を歪め、その結果、様々な弊害を生み出してきたというのである。

第一に、西洋的な価値観と思想を押し付けた結果、プロテスタント教会は聖書には存在しない神学を生み出したとする。その一例が「信仰義認」である。聖書は新約の教会時代における義認を信仰と関連付ける一方、最後の審判における義認を人間の行いと結びつけているとライトは理解する。これに対し、アウグスティヌスによる「義認」の理解を踏襲した宗教改革者たちは、宗教改革時の社会的、文化的な背景を前提に聖書を読み、その結果、聖書本来の教えとは異なる「信仰義認」という概念を提唱し、以来教会は最後の審判における義認を人間の行いと結びつけてこなかったと批判する¹⁴。このように、誤った前提をもとに聖書を解釈した結果、プロテスタント教会の神学には聖書とは異なる教えが数多く含まれているとライトは考える。

第二に、プロテスタント教会がこれまで保持してきた聖書理解や神学は16世紀のヨーロッパの人々が抱えていた諸問題や不安に対する16世紀的な問題解決であり、その時代の人々には何がしかの答えを提供することが出来たのかも知れないが、根本的にその聖書理解や神学は誤りであり、今日の人々や社会が抱える諸問題に適切で十分な答えを提示することができないでいるとも主張する¹⁵。

そこでライトは、聖書に内在する一見矛盾と思われる教えや相違点、そして西洋的価値観や思想・文化を背景に誕生したプロテスタント神学の問題点と限界を踏まえ、これまでとは異なる新たな聖書観と聖書解釈の手法が必要であると主張する。「教会は…聖書そのものについての新しい理解に門戸を開く必要がある。」¹⁶

¹¹ “[T]he phrase ‘authority of scripture’ can make Christian sense only if it is a shorthand for ‘the authority of the triune God exercised somehow *through* (italics original) scripture.’” Ibid., 21.

¹² Ibid., 38.

¹³ Ibid., 55.

¹⁴ Ibid., 52.

¹⁵ Ibid., x, 18.

¹⁶ “All church ... needs to be open to new understandings of the Bible itself.” Ibid., 135.

第2章でも確認したが、ライトは聖書を「創造」、「墮落」、「イスラエル」、「イエス・キリスト」、「教会」の五つの部分で構成された「一つの物語」として理解する¹⁷。この「一つの物語」である聖書、殊に新約聖書を理解するには第二神殿期に記されたユダヤ教文献に着目することが不可欠であるとライトは考える¹⁸。書物や文献はそれらが書かれた時代や文化、思想を背景として記される。そのため、それを読み解くカギは同時代に書かれた文献にあるとし、新約聖書もその例外ではないとする。また、第二神殿期のユダヤ教文献と照らし合わせない限り新約聖書を正しく解釈することは出来ないとし、これを「歴史に根差した釈義 (historically rooted exegesis)」¹⁹と呼ぶ。これについて、ライト研究者の一人ホーランドは次のように指摘する。「新約聖書の教えの本来の理解を手に入れるためには、これら [第二神殿期のユダヤ教文献] の知識が必須であると [ライトは] 主張する。」²⁰

3. 第二神殿期のユダヤ教文献を扱う上での留意点

ホーランドは、第二神殿期のユダヤ教文献を通して新約聖書を理解しようとするこのようなライトの試みに対し、次のような問題点と留意点を指摘する。

第一に、これらの文献の執筆時期である。文学研究においては、同じ時代に、同じ地域で書かれた同じジャンルの文献と比較することは、その時代の社会や文化を理解し、また用語等の意味を把握するうえで有益である。しかも仮にライトが主張するように、第二神殿期のユダヤ教文献が新約聖書、殊にパウロの神学を理解する鍵であるならば、それらの文献との比較対象は不可欠となる。しかし、第二神殿期のユダヤ教文献がパウロに影響を及ぼすためには、それらの文献が新約聖書よりも先に存在していなくてはならない。ところが、第二神殿期のユダヤ教文献の中には執筆時期が特定されていないものも多い²¹。仮にパウロ以前に書かれたものであるとしても、パウロが参考にするにはその文献がパウロの生活圏内に存在していたこと、またパウロがその内容に通じていたことが前提となる²²。加えて、仮にパウロが第二神殿期のユダヤ教文献の概念をもとにイエスとその業を理解し書簡を書き送ったとすれば、それらの書簡の元々の読者（その中にはユダヤ人以外の者も多く含まれる）も第二神殿期のユダヤ教文献に関する知識と理解を予め持っていることが必須となる²³。つまり、第二神殿期のユダヤ教文献を新約聖書と結びつけるためには、これらの文献がイ

¹⁷ Ibid., 5, 24; T. Stafford and N. T. Wright, “Mere Mission: N. T. Wright Talks about How to Present the Gospel in the Postmodern World,” *Christianity Today*, January 2007, 40. Wright, *Scripture and the Authority*, 123.

¹⁸ 例えば「福音書の著者はイエスの物語をイスラエルの神が人として現れた物語として書いている」という R. B. ヘイズ (Richard Bevan Hays) の主張に賛同しながらも、その根拠としてヘイズが第四エズラ書、知恵の書、ヨセフスやフィロンの書物などに言及していないことを批判する。N. T. Wright, “Pictures, Stories, and the Cross: Where Do the Echoes Lead?,” *Journal of Theological Interpretation* 11, no. 1 (Spring 2017), 51 参照。

¹⁹ Wright, *Scripture and the Authority*, 112–114, 128.

²⁰ “It is claimed that knowledge of these texts is essential part of our achieving an authentic understanding of the teaching of the New Testament.” Holland, *Tom Wright*, 163.

²¹ Ibid., 165.

²² Ibid., 165, 191.

²³ Ibid., 166.

エスやパウロ、およびパウロ書簡の読者たちにとってなじみ深いものであったことを証明する必要が生じる。

第二に、これらの文献の起源である。これまでも第二神殿期に書かれたとされる「知恵の書 (the Wisdom of Solomon)」、「エノク書 (the book of Enoch)」や、新約時代の教会が偽典とした「トマスの福音書 (the Gospel of Thomas)」といった文献の存在は知られていたが、これらを鍵として新約聖書を理解しようとする試みは比較的最近まで行われてこなかった。その理由の一つがこれらの文献の多くがその起源を特定できないことにある。また、著者を推定できる文献の中には異端や反キリスト教主義者の手によって書かれたと思われるものも多数存在する。果たしてそのような文献を参考にして、イエスが教え、使徒たちが福音書や書簡を執筆したのであろうか²⁴。

第三に、これらの文献の信憑性である。第二神殿期のユダヤ教文献には、元々は別の言語で記されたと推定されるものがある。しかし、それらが翻訳される過程において、原典に沿って忠実に翻訳されたか否かは不明である。単に同じ言語で書き写されただけの場合であっても、それがどの程度正確な写本であるのかを検証することは非常な困難を伴う。また、翻訳や写本を行った者がその過程において何らかの意図をもってその内容に修正を加えた可能性も否定できない。第二神殿期のユダヤ教文献の信憑性には疑義が生じるのである²⁵。

第四に、第二神殿期のユダヤ教の多様性に留意する必要がある。ライトをはじめとする NPP の擁護者は第二神殿期のユダヤ教は行いによる救いではなく恵みによる救いを教えていたとし、救いは神の恵みによって与えられると大多数のユダヤ教徒は理解していたとする。しかしこの時代のユダヤ教文献には行いによる救い（自らの良い行いによって神に義と認められること）を教えるものも少なくない。例えばソロモンの詩篇 (the Psalms of Solomon、紀元前 50 年頃) には「義なる行いをする者は、自分自身のため、主とともに送る生活を準備する (The one who does righteous stores up life for himself with the Lord)」とあり、第二バルク書 (2 Baruch、紀元 100 年頃) にも「しかし、奇跡は、適時に、自らの行いによって救われる者にあらわれる (Miracles, however, will appear at their own time to those who are saved by their works)」とある²⁶。ライトも第二神殿期のユダヤ教に多様な教えが存在していたことを認める一方、当時のユダヤ人の多くが恵みによる救いを信じていたと考え、そのことは第二神殿期のユダヤ教の文献からも明らかであるとする²⁷。しかし、この理解は本当に正しいのであろうか²⁸。

第五の留意点は、ライトをはじめとする NPP 論者の多くが第二神殿期のユダヤ教文献こそが新約聖書とその神学を理解する鍵であると主張するにもかかわらず、一世紀の教会がこれらの文献を重要視した形跡が無いことである。イエスはご自身の行為（みわざ）の重要性とその意味合いを説明する際しばしば旧約聖書を引用したが、第二神殿期のユダヤ教文献を引用したケースは福音書には一箇所も存在しない²⁹。パウロも書簡において旧約聖書から引用しているが、第二神殿期のユダ

²⁴ Ibid., 172, 175.

²⁵ Ibid., 183.

²⁶ S. J. Gathercole, “What Did Paul Really Mean?: New Perspective Scholars Argue That We Need, Well, a New Perspective on Justification by Faith,” *Christianity Today*, August 2007, 26.

²⁷ Holland, *Tom Wright*, 185.

²⁸ それぞれの文献はそれぞれのユダヤ教派内の限られた見解を示したものであるとホーランドは指摘する。Ibid., 182.

²⁹ Fesko, “N. T. Wright,” 24–25.

ヤ教文献からの引用はない。フェスコは「パウロが第二神殿期のユダヤ教文献から引用または参照している箇所はどこにもない」³⁰、「パウロはもっぱら旧約聖書を用いている」³¹と指摘する。同様にホーランドも記す。「パウロの理解は旧約聖書から派生している……。パウロ書簡には第二神殿文献からの引用と言えらるものは一つとして存在しない。」³²これに関して、J. G. メイチェン (John Gresham Machen) も次のように指摘する。「回心した後、パウロが全世界的な人間の罪深さに関する証言を求めた際、当時のユダヤ教にではなく旧約聖書に着目したという事実は重要である。この点において、他の要素についても同じであるが、パウロの神学は後（中間時代）の発展にはなく [旧約聖書の] 預言者や詩篇に基づいている。」³³この特徴はパウロ以外の使徒たちにも共通しており、彼らが記した新約聖書の書簡からも第二神殿期のユダヤ教文献を重要視していた形跡はみられない³⁴。これは、イエスも使徒たちも第二神殿期のユダヤ教文献を権威あるものと見なしておらず、また福音書や書簡を記す際の重要な参考文献にもしていなかったことを意味する³⁵。これらを踏まえ、ホーランドは「これらの文献は初期のキリスト教には属していなかった」³⁶と指摘し、第二神殿期のユダヤ教文献をパウロ理解の鍵とすることに疑問を呈す。「つまり、新約聖書、殊にパウロの考えを理解する神学的なカギとして用いられるべきは旧約聖書のメッセージなのである。」³⁷

4. ライトによる十字架の理解と第二神殿期のユダヤ教文献

ここで、どのようにライトが第二神殿期のユダヤ教文献を聖書理解の基盤としているのかを、ライトによる十字架理解を例に、もう少し具体的に取り上げてみる。

福音においてイエスの十字架と復活は根本的な重要性をもつとライトは認識するが³⁸、彼の十字架の理解は伝統的に教会が継承してきたものとは異なる。第2章でも述べたように、ライトは、十字架がもたらしたのは個人のたましいの救いではなくイスラエルの救いであり³⁹、イエスはイスラ

³⁰ “[N]owhere does Paul cite or quote the literature of second-temple Judaism.” Ibid., 23.

³¹ “Paul uses the OT exclusively.” Ibid.

³² “Paul’s understanding was derived from the Old Testament ... [T]here is not one quote in Paul’s letters that can be said to come from Second Temple sources.” Holland, *Tom Wright*, 302–303.

³³ “It is significant that when, after the conversion, Paul seeks testimonies to the universal sinfulness of man, he looks not to contemporary Judaism, but to the Old Testament. At this point, as elsewhere, Paulinism is based not upon later developments but upon the religion of the Prophets and the Psalms.” J. G. Machen, *The Origin of Paul’s Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 180.

³⁴ 例えば、ガラテヤ書4章に関して、当時のユダヤ教の影響を指摘する声もあるが、K. H. ジョウブズ (Karen H. Jobes) は、ガラテヤ書4章のパウロの記述は第二神殿期のユダヤ教からの転用ではなく、七十人訳聖書のイザヤ書54章とその理解を踏まえた記述であることを論証する。K. H. Jobes, “Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21–31,” *Westminster Theological Journal* 55 (1993), 299–320.

³⁵ Holland, *Tom Wright*, 175; Fesko, “N. T. Wright,” 22.

³⁶ “[T]hese texts never belong to the early Christian Community at all.” Holland, *Tom Wright*, 171.

³⁷ “It is, therefore, the message of the Old Testament Scriptures that should be used as the theological key to New Testament and particularly Pauline thought.” Ibid., 191.

³⁸ N. T. Wright, “The Resurrection of the Messiah,” *Sewanee Theological Review* 41, no. 2 (Easter 1998), 107; N. T. Wright, *What St Paul*, 49.

³⁹ Wright, *Scripture and the Authority*, 29, 127; Wright, *What St Paul*, 41–45, 82.

エルを体現した存在として苦しみ、神の裁きを受けたとする⁴⁰。さらに、イエスもそのように自身の十字架を認識し、パウロもイエスの死と復活の意義を同様に捉えていたとライトは主張する。その根拠として挙げるのが第二神殿期のユダヤ教文献、中でもマカバイ記である⁴¹。ライトは記す。「マカバイ一族が例年ハヌカの祭りで祝われ、彼らの話が広く知られるようになっていたこと、そして、イエスの象徴的な行動や説明的ななぞかけは、意図的にマカバイの事案を思い起こさせるものであったと思われることを、私たちも覚えておかなければならない。」⁴²

第二神殿期のユダヤ教は出エジプトの構図 (the exodus-story) によって歴史、政治、宗教を理解し、また彼らの置かれていた現状と将来を「捕囚 (exile)」と「回復 (restoration)」という概念で捉えていたとライトは考える⁴³。当時のイスラエルは異教徒 (ローマ帝国) によって支配されていた。その現実を前に、ユダヤ人の多くがイスラエルに対する神の裁きである「捕囚」は終わっておらず、イザヤ書の約束は未だ成就していないと認識していた⁴⁴。すなわち、イエスの時代、パレスチナに暮らすユダヤ人は、「捕囚」をもたらしたイスラエルの罪は未だ神によって赦されていないと理解していたと主張するのである⁴⁵。

「捕囚」が神の裁きならば、「回復」とは罪の赦しを意味する。ライトは、第二神殿期のユダヤ人は捕囚からの回復・解放を心待ちにしていたが、それは個人が罪の赦しや祝福を受けるという意味ではなく、あくまでもイスラエルが赦され、再び神の祝福にあずかるようになることを意味した、とする。具体的には、イスラエルを体現する人物が神から苦しみ (死) を与えられ、それによってイスラエルに対する神の怒りが鎮まり、神はイスラエルを異教徒の支配から解放し、諸国の民の前でイスラエルを義であると宣言し (vindication of Israel)、イスラエルとの契約を新たに作る…それが当時の人々が抱いていた将来への希望であったとする⁴⁶。ライトは記す。「赦しとは具体的な事柄であった。」⁴⁷ 「もういちど強調しなければならない。この時代、追放からの帰還とは『罪の赦し』を意味し、逆もまた然りであった。」⁴⁸ そのような理解のもと、イエスも自らの十字架に臨んだとする。ライトは記す。「ここから始めるならば、私たちはイエスの考えに限りなく寄り添い、イエスの考えをなぞることとなる。」⁴⁹

では、このような概念にイエスはどのようにしてたどりついたのか。ライトは、苦しみを耐え忍びついに処刑されたバプテスマのヨハネの生涯がイエスに自らの存在意義と役割を認識させるき

⁴⁰ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 1st North American ed, vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 477, 592, 596; N. T. Wright, “On the Third Day: God’s Promise Fulfilled,” *The Christian Century*, April 2003, 32; Wright, “The Resurrection,” 128, 151.

⁴¹ Holland, *Tom Wright*, 201, 248.

⁴² “We must remember, too, that the Maccabees were celebrated in the big annual feast of Hanukkah, causing their story to be widely known; and that some of Jesus’ symbolic actions and explanatory riddles seem deliberately to have evoked Maccabaeian action.” Wright, *Jesus and the Victory*, 582.

⁴³ *Ibid.*, 576–577.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 577.

⁴⁶ *Ibid.*, 583.

⁴⁷ “Forgiveness was concrete.” *Ibid.*, 577.

⁴⁸ “Once again, too, we must stress: return from exile, in this period, *meant* (italics original) ‘forgiveness of sins’, and vice versa.” *Ibid.*

⁴⁹ “If we begin here, we are as likely as we shall ever be to track and trace the mindset of Jesus.” *Ibid.*

っかけになったと推察する一方で、それ以上に第二神殿期のユダヤ教文献の影響を主張する。例えば *Martyrdom of Isaiah* には、神の国をもたらすためには苦しみが必要であることや、その苦しみを特定の人物が受けることが記されており⁵⁰、知恵の書 (*the Wisdom of Solomon*) 2章 12-20 節には正しい者が邪悪な者の手によって苦しむこと、3章 1-6 節には正しい者のたましいは神の御手のうちにあり苦しみの中でも平安を得ること、3章 7-9 節には正しい者が死からよみがえり諸国を治めるようになるといった記述がみられ⁵¹、クムランから発見された文書にも、特定の個人が全体のために苦しみを受けること (1QpHab. 8:1-3, 1QM 1:11-12) やその苦しみが解放をもたらすこと (1QpHab. 5:10-11, 1QpHab. 11:4-7) が記されていると主張する⁵²。

しかし、数ある第二神殿期のユダヤ教文献で特にライトが目にするのがマカバイ記である。その理由としてライトは、マカバイ記が第二神殿期のユダヤ教の概念を最も明確にあらわしていること⁵³、イエスの行動や謎めいた謎かけ (*riddles*) の中にマカバイ記をもとにしたと思われるものがあること⁵⁴、マカバイ一族の功績がハヌカの祭りで祝われ人々がそれを熟知していたこと⁵⁵、などを挙げる。

マカバイ記の中でもライトが重要視するのが第二マカバイ記と第四マカバイ記であるが、この二つの書には、イエスとその働きにも共通する三つの概念が確認出来るとする⁵⁶。一つ目は、殉教者たちの苦難は国家全体の苦難と関連があり、両者を切り離すことが出来ないこと。二つ目は、殉教者たちの苦難が国家の苦難の集約点 (*focal point*) であり、また捕囚はイスラエルに対する神の裁きの顕れであること。三つ目は、国家 (イスラエル) を代表する殉教者の苦難が贖い (*redemption*) をイスラエルにもたらすことである。つまり、イスラエルを体現し代表する殉教者の苦難は、殉教者自身に将来の (天における) 祝福とよみがえりのいのち (*resurrection life*) をもたらすだけでなく、イスラエル全体をも苦しみから解放するというのである。そのような理解のもと、マカバイ記の殉教者たちは自らに降りかかる苦難や死を喜びのうちに受け入れ⁵⁷、またそのような彼らの理解と行動がイエスの自己認識と自身の役割理解に大きな影響を与えたとライトは考える。その上で、これらの概念は当時のユダヤ教にて広く認知されていたものであり、特にそれが色濃く反映されている第四マカバイ記こそがイエスを理解する鍵であると主張する⁵⁸。

また、ローマ人への手紙 3章 25 節でパウロが用いる *ἱλαστήριον* (ヒラステーション “propitiation” 宥めのささげ物) という用語が第四マカバイ記にも存在することにもライトは着目する。第四マカバイ記 17章 22 節は記す。「καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραηλ προκακωθέντα

⁵⁰ Ibid., 579.

⁵¹ Ibid., 580. (添付資料)

⁵² Ibid., 581.

⁵³ Ibid., 582.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 582-583. ライトは第四マカバイ記 6章 27-29 節、9章 23-24 節、17章 20-22 節、18章 3-4 節を参考箇所として挙げる。本章末尾の添付資料参照。

⁵⁷ Ibid. その一例としてライトは第二マカバイ記 7章 36-38 節を参照する (添付資料)。

⁵⁸ Ibid., 583-584.

διέσωσεν.”(敬虔な彼らの血と彼らの死のなだめをとおして、神の摂理は苦しみ悩まされたイスラエルを救いだしたもうた。)」⁵⁹

以上のことから、十字架と復活に関するイエスの理解に直接的な影響をもたらしたのは旧約聖書ではなく、マカバイ記に登場する殉教者たちであったとライトは推察するのである⁶⁰。

一方でライトは、マカバイ記を始めとする第二神殿期のユダヤ教文献に見られるこれらの概念は旧約聖書とのつながりもあると考える。以下にそれをまとめておく。

- ・ダニエル書が現在のかたちになったのはマカバイ戦争の時代である。そのため、ダニエル書とマカバイ記には様々な類似点がある。例えば、マカバイ記がそうであるように、ダニエル書 11 章 31-35 節、12 章 1-10 節には、異邦人の支配に対する反乱、知恵ある者 (the wise) の死、神による将来の擁護と賞賛 (vindication) といった概念が登場する⁶¹。
- ・マカバイ戦争の時代に現在の形になったダニエル書にはきよめ (purification) に関する記述があるが、その背景にあるのはレビ記のいけにえ規定である。そのため「ダニエル書は国家の命運と殉教者との関連性についての一世紀的理解を知る上での明確な資料」⁶² である。
- ・創世記 22 章では、神の命令でアブラハムがイサクをいけにえとしてほふろうとするが、これについて解説している Adekah が第二神殿期のユダヤ教文献の概念に影響を与えた可能性がある⁶³。
- ・詩篇の第一巻 (詩篇 1-41 篇) と第二巻 (詩篇 42-72 篇) には神の民が苦しむ姿とともに擁護 (vindication) や救い (deliverance) にあずかるために神に信頼することの重要性が記されている。このような詩篇の影響が第二神殿期のユダヤ教文献には見受けられる⁶⁴。
- ・ゼカリヤ書 9 章 9-10 節には、まことの王が訪れるとの約束、11-12 節には神と民の間に結ばれた契約の更改・再確認 (renewal) と捕囚からの真の帰還、13-17 節にはイスラエルに敵対する者たちの敗北とイスラエルの民の解放などが記されている。これらの要素は第二神殿期のユダヤ教文献に受け継がれた⁶⁵。
- ・第二神殿期のユダヤ教文献と関連があると思われるゼカリヤ書の中心的構成は「羊と羊飼い」であるが、この構図はイスラエルが羊であり、王が羊飼いであり、その羊飼いが最終的に民の運命を自らが背負うとするエゼキエル書 34 章の影響を受けている⁶⁶。
- ・エゼキエル書 4 章 1-6 節には、将来民が経験する捕囚をエゼキエルが預言者的に自らの行動によって表現したことが記されているが、それが示す根幹的な概念はこれまでの教会が強調してきた「贖罪の神学 (a Christian atonement theology)」ではない。「ここにはキリスト教でい

⁵⁹ 日本語訳は、日本聖書学研究所編 『聖書外典偽典 3 旧約偽典 I』 (教文館、1977 年、137 頁 [土岐健治訳]) による。

⁶⁰ Holland, *Tom Wright*, 251.

⁶¹ Wright, *Jesus and the Victory*, 584-585.

⁶² “Daniel, then, is an obvious source for the first-century reflection on the way in which the fate of the nation and martyr hang together.” Ibid., 585.

⁶³ Ibid., 585-586.

⁶⁴ Ibid., 586.

⁶⁵ Ibid., 586-587.

⁶⁶ Ibid., 587.

う『贖罪の神学』と呼べるようなものは何もない。[そこにあるのは] はじめ象徴的にエルサレムの破滅を描写し、次にその町を念頭に彼が象徴的に表した命運を彼自らが経験する、というエゼキエルの使命だけである。」⁶⁷

- ・イザヤ書 40 章から 55 章に記された義なるしもべの苦しみは、マカバイ記の殉教者たちの苦しみに通じる⁶⁸。また、イザヤ書 54 章と 55 章にはイスラエルの回復と神との契約の更改・再確認、捕囚をもたらした罪の赦しについても言及されているが、ここにイエスの十字架がもたらした祝福との関連性がある⁶⁹。勿論、当時のユダヤ教の全てが「苦難のしもべ (a suffering servant)」という概念を受け入れていたわけではなく、しもべ、メシア、代理的な受難といった全ての要素を一人の人物が担うと認識していたわけでもない。しかし、イザヤ書に登場する「しもべ」をメシア的に理解する解釈もすでに当時の一部には存在しており、イザヤ書が第二神殿期のユダヤ教に影響を与えたと推察することができる⁷⁰。

ライトによれば、旧約聖書との関連性が認められるこれら第二神殿期のユダヤ教を通して、イエスは自らの存在と役割を認知していったとされる。単に第二神殿期のユダヤ教の概念をそのまま自分自身に当てはめたわけではなく（例えば、イエスは武力闘争によってイスラエルの敵を倒すことを拒否した）、逆に、当時のユダヤ教を全否定したわけでもなく、ある概念には賛同し、ある概念は一層深めながら、また、ある概念は研ぎ澄まし洗練してご自身に当てはめたと考える⁷¹。その上で、これまでの教会が教えてきたような贖罪の概念は旧約聖書にも新約聖書にも存在しないとライトは結論付けるのである。「つまり、[今日私たちが考えているような] キリスト教以前の、ユダヤ教版『パウロ的贖罪の神学』といったものは存在しなかったのである。」⁷² 「[したがって] イエスは抽象的な贖罪の神学を提示したのではなく、ご自身をイスラエルの苦難と重ね合わせていたのである。」⁷³

5. ライトのアプローチの問題点

上記のライトのアプローチには様々な問題点が存在する。まず、第二神殿期のユダヤ教文献を参照することなしに新約聖書を理解することは不可能であるとライトが捉えていることである。これまでの教会は、聖書に記された事柄が一様に、またすべての人にとって明白ではないことを認識しつつも、一方で「救いのために知り信じ守る必要のある事柄は、聖書のどこかの箇所非常に明らかに提出され、開陳されている」（ウエストミンスター信仰告白 1:7）としてきた。しかしライトは、第二神殿期のユダヤ教文献から導き出される概念をもって新約聖書を読まなければ、イエスの

⁶⁷ “[T]here is nothing here that could be called a Christian ‘atonement theology’; only a sense that Ezekiel’s vocation, first to portray the destruction of Jerusalem in symbolic fashion, and then undergo in his own person the fate he had just symbolically enacted for the city ...” Ibid., 587–588.

⁶⁸ Ibid., 588–589.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 588–590.

⁷¹ Ibid., 591–592.

⁷² “There was, then, no such thing as a pre-Christian Jewish version of (what we now think of as) Pauline atonement-theology.” Ibid., 592.

⁷³ “Jesus, therefore, was not offering an abstract atonement theology; he was identifying himself with the sufferings of Israel.” Ibid.

十字架がもたらす救い（贖い）の意味を理解し、パウロの神学を正確に把握することは出来ないとする。つまり、聖書の明瞭性 (clarity / perspicuity of Scripture) をライトは否定するのである。

これに関連して、上述のマカバイ記からの議論から、ライトの聖書理解の手順を次のように察することができる。ある概念を理解する際には、先ず、第二神殿期のユダヤ教文献においてそれがどのように教えられているのかを調べ、次に、ユダヤ教文献の概念や理解が使徒たちの理解と同じであると仮定し、これを新約聖書の解釈にも適応する。そして、最後に旧約聖書を開き、第二神殿期のユダヤ教文献および新約聖書とのつながりを確認する。つまり、旧約聖書と新約聖書との間に第二神殿期のユダヤ教文献を挟むだけでなく、第二神殿期のユダヤ教文献を全ての出発点とし、また神学理解の要としているのである。ライトは自らの理解が旧・新約聖書に基づいたものであって聖書外文献に基づくものではないと主張するが、実際には第二神殿期のユダヤ教文献を旧・新約聖書を解釈する際の決定権を持つ要素 (determinative factor) としているのであり、これは正典外文献をあくまでも当時の社会的・宗教的状況を理解するための参考要素 (informative factor) としてきたこれまでの教会のアプローチとは異なる。

ライトは、第四マカバイ記とローマ人への手紙の両方に ἱλαστήριον (ヒラスターリオン) という用語が存在することに着目し、これを二つの書の関連性の根拠の一つとする。しかし、同じ用語の存在は両者がその言葉を同じ意味合いで用いていることを必ずしも確約しない。第二神殿期のユダヤ教文献は様々な集団がそれぞれの目的を達成するために記したものであり、そのような背景を考慮せず単に ἱλαστήριον (ヒラスターリオン) という同じ単語を接点として第四マカバイ記とローマ人への手紙 3 章を結び付けるのは短絡的と言わざるを得ない⁷⁴。

ライトは中間時代の贖いの理解はその時代のユダヤ教文献にあらわれているとする。中でも第四マカバイ記は当時のユダヤ教を色濃く反映しており、その内容はイエス自身による死の理解やパウロの神学にも直接的な影響を及ぼしたとする。しかし、第一・第二・第三マカバイ記についてはイエスの時代よりも先に書かれたという共通認識が研究者の間に定着している一方、第四マカバイ記についてはそのような共通認識は存在しない。マカバイ記の研究者として著名な H. アンダーソン (Hugh Anderson) は第四マカバイ記の執筆時期を紀元前 63 年から紀元 70 年までの約 100 年間の間の「いずれかの時」とし⁷⁵、他の研究者の中にはその成立年代を二世紀 (135 年頃) と推定する者もいる⁷⁶。ライト自身も第四マカバイ記は一世紀の中頃に記されたと推測している。果たして、イエスやパウロの時代に第四マカバイ記はすでに存在しており、彼らがこの書を参考にすることが出来たのであろうか。

勿論、イエスやパウロの時代までに第四マカバイ記が書物の形に編纂されていなかったとしても、口伝によりその内容が人々に広く知られていたという可能性はある。しかし、イエスが自身の十字架の死の概念とその役割を第四マカバイ記に登場する殉教者たちから理解し、またパウロが第四マカバイ記にある ἱλαστήριον (ヒラスターリオン) の意味合いを踏まえてローマ人への手紙 3 章を書き送るためには、イエスや使徒たちがその内容に馴染みがあるだけではなく、一般のユダヤ人も、そして異邦人のクリスチャン (ローマの教会にはユダヤ人ではない信者も多数含まれていたと思わ

⁷⁴ Holland, *Tom Wright*, 169, 191.

⁷⁵ Ibid., 258. H. Anderson, "4 Maccabees", in *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*, ed. J. Charlesworth (Harrisburg: Trinity, 1985; Second Edition 1998), 534.

⁷⁶ Holland, *Tom Wright*, 207, 261.

れる)までもが第四マカバイ記の内容について何がしらかの知識を持っていたことが前提となる。実際、ライトはイエスや使徒たちの時代に暮らしていたユダヤ人はマカバイ記に記されたマカバイ一族の殉教の歴史について深い知識と理解を有していたと考える⁷⁷。しかし、本当にそうであったのだろうか。

仮にイエスやパウロの時代までに第四マカバイ記が編纂されていたとしても、イエスや使徒たち、そして一般のユダヤ人が第四マカバイ記に馴染みを持つためには、この書が会堂(シナゴグ)での安息日礼拝にて用いられていたことが必要となる。しかしアンダーソンは、安息日礼拝において第四マカバイ記が読まれていた記録や形跡は一切無いと指摘する。当時の安息日礼拝において朗読される(または、語られる)ためには、旧約聖書のことばが含まれていることが絶対条件であった。しかし、第四マカバイ記には旧約聖書からの引用は一箇所も存在しない。このことから、仮に第四マカバイ記がすでにイエスの時代に編纂されていたとしても、それが会堂での安息日礼拝で用いられた可能性はないとアンダーソンは結論付ける⁷⁸。

マカバイ記との関連で忘れてはならないのが、マカバイ戦争におけるエルサレムの奪還を記念するハヌカの祭である。ライトは、この祭りでマカバイ記が朗読されることを通して、マカバイ記、特に第四マカバイ記の出来事がユダヤ教の思考と概念に大きな影響をもたらしたと主張する⁷⁹。しかし、ハヌカにおいてはマカバイ記が人々に朗読されることはなく⁸⁰、祭りでマカバイ一族の業績が讃えられる一方で第四マカバイ記に登場する殉教者たちのことが言及されることはない⁸¹。加えて、ハヌカと第四マカバイ記の殉教者たち(例:エリアザルや七人の息子たちなど)を結びつけて祝う伝統的なユダヤ教の宗派も存在しない⁸²。つまり、第四マカバイ記はハヌカとは無関係なのである。

では、第四マカバイ記はどのような目的をもって書かれた書物なのであろうか。これについてホーランドはゼロテ派(Zealots)との関係を推察する。1世紀のユダヤ教は大きく分けてヒレル派とシャンマイ派に分かれていたが、当時の主流派であったヒレル派は「真理による悪の打破」を掲げ、力による解決としてハヌカを解釈することを禁じていた。その結果、この時代のユダヤ社会において、力に訴えることも辞さないゼロテ派は民衆の支持を受けることが出来ず衰退しつつあった。これに危機感を覚えた支援者たちが、ゼロテ派の活動とハヌカを結び付けるために第四マカバイ記を書いたのではないかとホーランドは推察する⁸³。ホーランドは記す。「[ハヌカを]ゼロテ派運動を支援する祭りとするために、パレスチナから離れて暮らしていた支持者がこの書を記し、二つを関連付けた可能性が高い。」⁸⁴

⁷⁷ Ibid., 253.

⁷⁸ Ibid., 259.

⁷⁹ Wright, *Jesus and the Victory*, 582.

⁸⁰ Holland, *Tom Wright*, 204.

⁸¹ Ibid., 258.

⁸² Ibid., 259.

⁸³ Ibid., 261, 262. ライトはサウロがヒレル派のガマリエルの生徒でありながら、同時にシャンマイ派の教えにも共感を覚え通じていたとし、これが後のキリスト者への迫害につながったとする。しかしホーランドはライトのこの理解には根拠が無いと否定する。詳細は *Tom Wright and the Search for Truth*, 2章を参照のこと。

⁸⁴ “It is very likely that a supporter living away from Palestine decided to write the book and link the two events in an attempt to make the feast into an event that was more supportive to the zealot cause.” Ibid., 260.

このホーランドの推察で注目すべきは、第四マカバイ記を書いたのがパレスチナの外で暮らしていた者たちであった可能性が高いということである⁸⁵。このことがパレスチナに住むユダヤ人が第四マカバイ記を受け入れなかった理由の一つであったとしても何ら不思議はない。加えて、第四マカバイ記がゼロテ派の活動を支援する目的で書かれたとすれば、その記述が歴史的に正確なものであるのかについても疑念が生じることになる。これは、第四マカバイ記に登場する殉教者たちがイエスの自己認識に影響をもたらしたとするライトの枠組みにとって大きな障害となる⁸⁶。

事実、第四マカバイ記とイエスとの間には様々な相違点がある。第四マカバイ記の殉教者たちが実現しようとした「王国」とイエスが到来を宣言した「王国」はその性質が異なる。「王国」を実現するために第四マカバイ記の殉教者たちがとった行動と、「王国」をもたらすために苦難のしもべとなったイエスとの間にも大きな隔りがある。これらを考え合わせる時、マカバイ記を通してイエスが自らの十字架と死の意味合いを把握したとは考え難い⁸⁷。

また、第四マカバイ記には人間を生贄としてささげる行為も登場する。しかし、旧約聖書は明確にこれを禁じており（レビ 18:21、申命 12:31; 18:10）、第四マカバイ記はこの点でも伝統的なユダヤ教とは一線を画す。ちなみに、第四マカバイ記に人身供犠が登場する理由について、その著者がパレスチナの外で暮らしギリシアやローマの影響を受けていたからである可能性をホーランドは指摘する⁸⁸。

マカバイ記には「人の子」という用語も登場しない。もしライトが主張するように、マカバイ記がイエスの自己認識や死の概念に影響を及ぼしたとするならば、なぜこの用語がマカバイ記には登場しないのか。救い主としてのイエスの生涯とその働きを理解する上で「人の子」は重要な概念であり、イエスもご自身を指す言葉としてこれを多用している。しかし、第四マカバイ記のみならずいずれのマカバイ記にも福音書における「人の子」のような存在が登場することもなければ、「人の子」という用語も出てこない⁸⁹。マカバイの歴史がイエスやパウロの神学に直接的な影響を与えたとするライトの理解には疑念が生じる。

第四マカバイ記の内容がイエスやパウロに影響を与えたとするライトの見解は、歴史家の記述からも否定される。もし初代教会が新約聖書と第四マカバイ記の関連性を認識していたとすれば、ヨセフスやフィロンの著作にそれらについての言及があっても不思議はない。しかし、ヨセフスやフィロン、そして死海写本には第二マカバイ記に関する言及があるのに対し、第四マカバイ記への言及はみられない⁹⁰。また先に確認した通り、イエスやパウロ、また他の使徒たちが第四マカバイ記をはじめとする第二神殿期のユダヤ教文献を自らの信仰や重要な主張の根拠としている箇所は一箇所も存在しない。これらの事実が指し示すことは明らかである。仮に（書物となる以前の）第四マカバイ記の内容にイエスや使徒たちが慣れ親しんでいたとしても、仮にイエスや使徒の時代以前に第四マカバイ記が編纂されていたとしても、初代教会も、また歴史家たちも、第二神殿期のユダヤ

⁸⁵ Ibid., 260, 261.

⁸⁶ Ibid., 253, 257.

⁸⁷ Ibid., 261.

⁸⁸ Ibid., 262. またホーランドは人身供犠の記述が登場することから、第四マカバイ記の執筆年代を紀元70年のエルサレム神殿の崩壊後と推察する。

⁸⁹ Ibid., 260, 261.

⁹⁰ Ibid., 262.

教文献、殊に第四マカバイ記と新約聖書との直接的な関連性を認めていなかったということである。第二神殿期のユダヤ教文献と新約聖書を結び付けようとするライトの試みは成立しないのである。

結論

ライトは第二神殿期のユダヤ教文献、特に第四マカバイ記が伝える殉教者たちの生涯がイエスの自己認識やパウロの神学に影響を及ぼしたと主張する。しかしこれまでの考察からも明らかなように、彼の主張には様々な問題点が存在し、数々の研究者たちがそれらを指摘してきた。それにもかかわらず、ライトはそれらの指摘に対して説明や反論を行っていない⁹¹。ホーランドは次のように結論付ける。「イエスの死とそれが達成した事柄に関する新約箇所解釈 [理解] にマカバイ記を用いることの価値については、これらの点から非常に懐疑的にならざるを得ない。」⁹²

⁹¹ Ibid., 263.

⁹² “These points should make us extremely suspicious of the value of the Maccabean model for interpreting the New Testament texts concerning Jesus’ death and its achievements.” Ibid., 263.

参考資料⁹³

知恵の書 2：12-20

- 12 われらは義しき者を待ち伏せしよう、彼はわれらには無益なものだから。
しかも彼はわれらの業に反対し、またわれらが律法に違反したと非難し、
戒めにわれらが違反したと攻撃する。
- 13 彼は神の知識を持っていると公言し、みずから主の僕と称している。
- 14 彼はわれらの想いをとがめる者となった。彼を見るだけでわれらには不快である。
- 15 何故なら彼の生活は他の人のそれと違い、彼の歩みは異なっている。
- 16 われらは彼には贖物^{にせ}と見なされ、彼は汚れを避けるようにわれらの道避け、
義人の終わりを幸いとし、神を父として誇っている。
- 17 彼の言葉が本当かどうか見てやろう。彼がどう終わるか^{しろ}検べてやろう。
- 18 義人が神の子ならば神は彼を受け入れ、その敵の手から彼を救うだろう。
- 19 暴力と虐待で彼を試みてやろう。彼が本物かどうか知るために、彼の忍耐の限度を検証する
ために。
- 20 彼を汚辱の死に定めてやろう。彼の言葉で彼を調べる他ないからだ」。

知恵の書 3：1-9

- 1 義人の魂は神のみ手にあり、迫害もその魂にふれることは許されぬ。
- 2 愚者の眼には彼らも死んだ者と見え、彼らの去り行くは不幸と思われ、
- 3 われらから去ったことは滅びとされた。しかし彼らは平安の中にある。
- 4 人の見る所では罰せられたようでも、彼らが確信する所は不死の希望である。
- 5 わずかにこらされても多いに恵まれる。
何故なら神は彼らを試みたが、御自身にふさわしい者とされたからだ。
- 6 とかす爐の中の金のように彼らを試み、全き燔祭のように彼らを受けられた。
- 7 彼らが顧みられる時、彼らは輝きいで、かれた莖の中の火花のように通り過ぎる。
- 8 彼らは諸国を裁き、諸民を支配し、主は彼らを永遠に治めるだろう。
- 9 彼に信頼する者は真理を悟り、忠信な者たちは彼の愛の中に留まるだろう。
恵みと憐れみは敬虔な者にあり、顧みは選ばれた者にあるからだ。

⁹³ 以下が本章に言及された外典と偽典の関連箇所である。翻訳は、日本聖書学研究所編 『聖書外典偽典』(教文館、1975～1977年)による。「知恵の書」(「ソロモンの知恵」)の箇所は『聖書外典偽典 2 旧約外典 II』(1977年)、24-26頁(関根正雄訳)、第二マカバイ記の箇所は『聖書外典偽典 1 旧約外典 I』(1975年)、178頁(土岐健治訳)、第四マカバイ記の箇所は『聖書外典偽典 3 旧約偽典 I』(1975年)、114-115、121、137頁(土岐健治訳)。

第二マカバイ記 7：36-38

36 今わたしの兄たちはしばしの苦痛を味わったが、神が永遠の生命をお与えくださるとの約束を信じつつ倒れたのである。しかるにあなたは神の裁きによって思いあがりの報いを受けるであろう。

37、38 わたしも兄たちと同じように霊も肉も父祖伝来の律法のために献げ、そして神がすみやかに民を憐れみたもうことを、またあなたが苦しみと鞭とによって彼こそが唯一の神にいましたもうと言ひ表すことを、そしてわれわれの民すべてに対して正しく下された全能者の怒りがわたしとわたしの兄たちのところでとどまることを、祈り求める者である」。

第四マカバイ記 6：27-29

27 「神よ。あなたはご存知です。わたしは救われることができたにもかかわらず律法のゆえに火を用いた拷問にあつて死のうとしています。

28 われわれの同胞のため（になされたところ）のわれわれの義をよみしたもうて、あなたの民を憐れんでください。

29 わたしの血を彼らのための浄めの供え物となし、わたしの魂を彼らのための贖いとしてお受けください」。

第四マカバイ記 9：23-24

23 言った。「兄弟たちよわたしにならえ。わたしの闘いを見捨てるな、高貴な精神によってむすばれた兄弟の絆を裏切るな。

24 信仰のために聖にして高貴なる戦闘を戦え。われわれの父祖の時代から続いている神の正しい摂理は、信仰のゆえに民に憐れみ深くのぞみ、卑劣な王に復讐したもうであろう」。

第四マカバイ記 17：20-22

20 神によって聖められた彼らはかかることばでほめたたえられただけでなく、

21 彼らのゆえに敵はわが民を支配することができず、王はこらしめを受け、彼らが同胞の罪の贖いとなることによって祖国が聖められる、という栄誉を与えられた。

22 敬虔な彼らの血と彼らの死のなだめをとおして、神の摂理は苦しみ悩まされたイスラエルを救いだしたもうた。

第四マカバイ記 18：3-4

3 まさにそのゆえにこそ、あの者たちは信仰のために肉体を苦痛にゆだねて、人々に驚嘆されたのみでなく、神の恵みを受けるにふさわしい者とみなされた。

4 そして彼らのゆえに国民は平和を楽しみ、祖国における律法の遵守を新たにし、敵から略奪した。

第4章 N.T. ライトの義認論に関する用語とその釈義的考察

はじめに

ライトの義認論を考察するためには、当然のことながら義認に関する用語の検討が必要となる。本章においては、ライトの義認論を考察するための鍵となる「神の義」、「信仰」、「律法の行い」の三つの用語が新約聖書の中でいかに用いられているのかを釈義的に考察することによって¹、ライトの義認論に対する応答を試みることにする。

1. 「神の義」

1. 問題の所在

パウロ書簡における「神の義」は、これまでは基本的に救済論的な用語として、「神の前における人間の義の立場」と理解されてきた。しかし J. D. G. ダン (James Douglas Grant Dunn)、R. B. ヘイズ (Richard Bevan Hays)、ライトなどの NPP の流れにおいては、それが社会学的または契約的な用語として「神の真実」と理解される²。この場合、特にライトが言うところの「契約」とは、「特定の契約 (モーセ契約やダビデ契約、新約等) のことではなく、むしろ、崩壊した世界を回復するために一つの民を (アブラハムの家族から始めて) ご自身のものとされる創造者の計画のこと」であり³、そのような契約に対しての神の誠実とその実行というものが「神の義」には含まれる。ライトは、その「両方とも神のうちにある性質であり、契約への真実を表しながら、契約が約束していることを実現しようと活動する力」だと言う⁴。ゆえに、NPP においては「義とする」を意味するギリシア語動詞の *δικαίωω* (ディカイオオー) が「ある者を神の契約の民のメンバーとして認めること (の宣言)」となる。また、「義である」を意味する形容詞の *δίκαιος* (ディカイオス) は「契約に対して真実であること」を、そして「義」を意味する名詞の *δικαιοσύνη* (ディカイオシュネー) は「契約の真実」を表していることとなる⁵。初期教会時代、宗教改革時代、宗教改革以後の時代において、総じて「神の義」の「神の」を「発生源」としての属格 (genitive of source) と取る理解は変わることがなかったが⁶、ある時からそれが「主語的属格」 (subjective genitive) の「神が救うわざ/真実」という理解に大きく変化することとなるのである⁷。

¹ NPP 寄りの立場として、岩上敬人 (「ローマ人への手紙 3 章 20-22 節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」『福音主義神学』46号 [2015年] 49-70頁) も、同じ三つの用語を扱う。

² C. L. Irons, *The Righteousness of God: A Lexical Examination of the Covenant-Faithfulness Interpretation* (WUNT 2/386; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), ch.1.

³ ジョン・パイパー著、中台孝雄訳・内田和彦監訳『義認の未来』(いのちのことば社、2020年) 75頁。

⁴ N. T. ライト著、岩上敬人訳『使徒パウロは何を語ったのか』(いのちのことば社、2017年) 194-198頁。

⁵ Irons, *The Righteousness of God*, 4.

⁶ C. L. アイアンズ (ibid., 9) の理解による。

⁷ パウロ書簡における「神の義」の解釈の歴史については、Irons, ibid., 9-60に詳しい。また、「神の義」の解釈の可能性については、ライト『使徒パウロは何を語ったのか』192-199頁をも参考のこと。

NPP にとって E. P. サンダース (Ed Parish Sanders) は重要であるが⁸、そのサンダースに大きな影響を与えた E. ケーゼマン (Ernst Käsemann 1906-1998 年) がすでに「神の義」を “God’s saving power and active faithfulness to his creation” と主張していた⁹。しかし C. L. アイアンズ (Charles Lee Irons) が、その新しい見解はケーゼマンよりも以前の 19 世紀に登場することを指摘する。その新しい見解は L. ディーステル (Ludwig Diestel 1825-1878 年) や A. リツチュル (Albrecht Ritschl 1822-1889 年) に始まるが¹⁰、特に留意すべきが「神の義」の新しい見解を初めてパウロの義認論において議論する H. クレーメル (Hermann Cremer 1834-1903 年) である¹¹。

クレーメルは「神の義」をヘブル語聖書の関係理論 (relational theory) として理解する。すなわち、基本的な「神の義」の意味を関係概念として捉えて、次のように主張する。ヘブル語の צַדִּיק (ツァダク) の語根から派生する語は、常に人が他者に対して「義である」者となるという関係性を示している。ゆえに、神の側において義を行うということは恵みでもある。「神の義」と「神の恵み」に对立性はなく、「神の義」は救済的であり、神の真実を示している。こうして、クレーメルにとっては、「神の義」と「神の真実」が同義語となり、「神の義」と「神の恵み」には並行関係が生まれることとなる。そしてそのような神の義としての活動は、「裁き」などというネガティブなものではなく、「救うところの義」といった常にポジティブなものとして捉えることができるのだというのである¹²。この理解の問題は、神ご自身が倫理的な意味での正しさを有し、また、その正しさの基準に達しないことに対する裁きを行うという意味での「神の義」が背後に退き、その中で神と人との関係性そのものの正しさが強調されるという点にある。

このクレーメルの「義」の理解については後に詳しく検証するが、ここではまず、次の二つの根本的な問題点に留意しておきたい。第一の問題は、語の意味を決定する仕方である。クレーメルは、救済的な意味での義がヘブル語 צַדִּיק (ツァダク) の基本的な概念であると言うが、このような包括

⁸ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977). 本答申の第 1 章「2. E. P. サンダース」を参照。

⁹ ケーゼマンの見解に対する表現は、*Justification: Report of the Committee to Study the Doctrine of Justification, Commented for Study by the Seventy-third General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church* (The Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church: Willow Grove, 2007), 81 による。

¹⁰ Irons, *The Righteousness of God*, 29–32. Cf. A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the Present Day* (Cambridge: University Press, 1996), 159–170.

¹¹ H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (2nd ed.; Gütersloh: Bertelsmann, 1900). ダンも、クレーメルに由来する「神の義」の新しい見解について触れている (J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* [WBC 38A, Dallas: Word Books, 1988], 40–41)。

¹² Irons, *The Righteousness of God*, 132–133. アイアンズ (ibid., 132) がクレーメルの「神の義」理解を次のように要約する。“Cremer argues that the fundamental concept (*Grundbegriff*) of ‘righteousness,’ as expressed through the words derived from the Hebrew root צַדִּיק, is never negative (i.e., it never denotes punishment) but always positive (i.e., it always denotes saving righteousness, or what he calls *iustitia salutaris*), and that the only explanation for this is that ‘righteousness’ in Hebrew is, at its base, a relational concept (*Verhältnisbegriff*).” 関係概念における「義」の理解については、G. von Rad, *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962), 1:370–383; B. Johnson, “צַדִּיק” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, 10 vols., ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1974–1999), 12:243–246; 河野勇一『わかるとかわる！《神のかたち》の福音』（いのちのことば社、2017 年）197-204 頁を参照のこと。岩上「ローマ人への手紙 3 章 20–22 節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」55-59 頁をも参照のこと。

的な判断は、קָדַשׁ (ツァダク) の法廷的な意味を排除した一面的なものであると言わざるを得ない。そもそも קָדַשׁ (ツァダク) の語根から派生する語には、動詞 קָדַשׁ (ツァデーク) とその派生形、形容詞の קָדוֹשׁ (ツァッディーク)、男性名詞の קִדְּוָה (ツェデク)、女性名詞の הַקְּדוּשָׁה (ツェダーカー) があり、これらには基準にしたがった「正しさ」という基本的な意味を認めることができる¹³。そして当然、これらの語は「裁き」に関わる文脈や、神の審判を語る文脈でも使われている。確かに女性名詞の הַקְּדוּשָׁה (ツェダーカー) は、「義」(righteousness) や「公正」(justice) における行為 (acts) に対して用いられる傾向がある¹⁴。クレームルは「義」について考察する際に、特に詩篇とイザヤ書を取り上げる¹⁵。そうすると、確かに詩篇やイザヤ書では、神の民を救い出すという神の行為が הַקְּדוּשָׁה (ツェダーカー) によって表されているとも言える (例えば、詩篇 31:1; 71:2; 71:15; 98:2、イザヤ 45:8; 46:12-13; 51:6, 8 等)。けれどもクレームルの問題は、彼が「義」の持つそのような側面と部分的な用法を קָדַשׁ (ツァダク) のすべてであるかのように主張している点にある。

第二の問題は、その神学的前提である。そもそも「神の義」理解の変化はディーステルとリッチェルに始まったが、彼らにも神学的な前提があり、教父また宗教改革の理解に対する過度な反動として「神の義」の意味から法廷的な要素を排除したことがすでに指摘されている¹⁶。ディーステルとリッチェルの後にクレームルが登場するわけだが、二人の持つ神学的前提に加え、クレームルの問題は神の裁きを「ネガティブ」な事柄、神の救いを「ポジティブ」な事柄と捉える点にある。確かに過去の自由主義神学の流れの中に神の裁きというものを避け、神の救いのわざを強調するという側面があったが¹⁷、クレームルの中にそのような神学的前提が潜んでいると想定される¹⁸。

このようなクレームルの理解が、その後の G. フォン・ラート (G. von Rad 1901-1971 年) や E. R. アクティマイヤー (Elizabeth Rice Achtemeier 1926-2002 年) などの旧約学者たち、また A. シ

¹³ H. G. Stigers, “קָדַשׁ,” in *Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris, G. L. Archer, Jr., and B. K. Waltke (Chicago: Moody Press), 752.

¹⁴ アイアンズ (*The Righteousness of God*, 110) は、男性名詞の קִדְּוָה (ツェデク) と女性名詞の הַקְּדוּשָׁה (ツェダーカー) について次のように言う。“These two unique syntactical features of the masculine support the view that it has a more abstract meaning and that the feminine tends to be used in reference to specific acts of righteousness or justice.”

¹⁵ Ibid., 134.

¹⁶ “Diestel and Ritschl unduly suppress the legal element in their reaction against patristic and older Protestant dogmatics ...” (G. Schrenk, “δικαιοσύνη,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ed. G. Kittel and G. Friedrich, [Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976], 2:195).

¹⁷ このような主張は C. H. ドッド (Charles Harold Dodd 1884-1973 年) に代表されると言われる。ローマ人への手紙 1 章 18 節の注解において、ライト (N. T. Wright, *The Letter to the Romans* [The New Interpreter's Bible, vol. 10; Abingdon Press, 2002], 431) が次のように指摘している。“God's wrath, a prominent theme throughout Scripture, was a major problem for an older liberal theology, which struggled, rightly enough, to avoid any suggestion of God as a malevolent despot, hurling thunderbolts at those who broke arbitrary laws.”そして脚注の中でライトは次のように言う。“The classic statement of this position may be found in C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*...” ドッドは「神の義」を “... His righteousness, we have seen, they find it consummated in a merciful deliverance of His people from the power and oppression of sin—in fact, from ‘the Wrath’” と言う (C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* [London: Hodder and Stoughton Limited, 1960], 23)。

¹⁸ 本委員会は、神の裁きを「ネガティブ」、神の救いを「ポジティブ」に分けるような立場には立たないが、それらのことばを用いるクレームルの議論に答えるために「ポジティブ」、「ネガティブ」という用語を使用する。

ユラッター (Adolf Schlatter 1852-1938 年) やケーゼマン (1906-1998 年) などの新約学者たちにも受け継がれていく¹⁹。また留意すべきは、その後のかなりの神学辞典/事典にクレームルの理解が反映されていくことである²⁰。例えば、クレームルの関係理論に立った「神の義」理解を示すアクティマイヤーが *The Interpreter's Dictionary of the Bible* において “Righteousness in the OT” の項目を執筆し、英語圏の学者たちにクレームル理論を紹介することとなり²¹、ダン自身に対するそのアクティマイヤーの影響を認める²²。また、*Dictionary of Paul and His Letters* の “Righteousness, Righteousness of God” の項目においては、「基準を満たす徳としてのヘレニスティックな義の理解が、契約関係において神の要求を満たすという理解に取って換えられた」と、「神の義」の意味が説明されるが²³、ライトはこの説明を受け入れ²⁴、七十人訳旧約聖書における「神の義」についても以下のように語る。

ユダヤ人のヘブル語聖書のギリシア語版である七十人訳の読者にとって、「神の義」は明らかに一つの意味を持っていたようです。それは、約束、契約に対する神ご自身の誠実さです。神の「義」は、特にイザヤ書 40~55 章でそうですが、神の性質の一側面を表しています。義のゆえに、たとえイスラエルが墮落して失われていようと、神はイスラエルをお救いになります。神は約束されました。そしてイスラエルはそれらの約束に信頼を置くことができます。それゆえ神の義は、一つには、神が信頼できる方であることを意味し、一つには、イスラエルの救いを意味しているのです。もちろん、イザヤの幻の中心にあるのは、苦難のしもべという不思議な存在です。そのしもべを通して神の義の目的は果たされます。²⁵

¹⁹ Irons, *The Righteousness of God*, 36–56.

²⁰ Ibid., 38, n.123.

²¹ E. R. Achtemeier, “Righteousness in the OT” in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 vols., (New York: Abingdon Press, 1962-1976), 4:80–85.

²² ダンは次のように言う。“The puzzle which quickly began to nag emerged from my initial probing into one of the key phrases in Paul’s justification teaching – the phrase, ‘the righteousness of God’ ... I found the articles on the subject by Elizabeth and Paul Achtemeier in *Interpreter's Dictionary of the Bible* highly illuminating – but puzzle-provoking. For the Achtemeiers brought home to me that Paul’s central phrase was drawn directly from the Old Testament, and resonated through and through with characteristic Jewish emphases. ‘Righteousness’ was a relational concept, and was to be understood ‘as meeting the demands of a relationship’” (J. G. Dunn “The New Perspective: whence, what and whiter?” in J. G. Dunn, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* [WUNT 2/386; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005], 2, cited in Irons, *The Righteousness of God*, 37, n.121).

²³ “The Hellenistic idea of righteousness as a virtue, a meeting of the norm, was replaced with the idea of meeting God’s claim in this covenant relationship ... Thus the semantic range for *dikaios* in LXX Greek was enlarged due to the influence of the Hebrew background” (K. L. Onesti and M. T. Brauch, “Righteousness, Righteousness of God,” in *Dictionary of Paul and His Letters* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1993], 830).

²⁴ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, vol. 4 (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 800. Cf. Irons, *The Righteousness of God*, 6. 岩上（「ローマ人への手紙 3 章 20–22 節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」 57 頁）も、*Dictionary of Paul and His Letters* の “Righteousness, Righteousness of God” における「義」の理解を受け入れる。

²⁵ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 185 頁。

このように、NPPによる「神の義」を「神の真実」と解釈する理解は、実はNPPに始まったものではなく、19世紀の学者たちによる「神の義」理解の変化、特にクレームルに端を発する。ゆえに、クレームルによる צַדִּיק (ツァダク) の関係理論についての検証が必要となるのである。

2. H. クレームルによる「関係概念としての צַדִּיק (ツァダク)」理解についての検証

以下に、「義」がポジティブかネガティブかという問いに対し、旧約聖書および七十人訳から考察を行う。

(1) 「旧約における『義』は常にポジティブな『救うところの義』という意味において語られるのか？」

上述したように、クレームルは「ヘブル語の צַדִּיק (ツァダク) の語根から派生する語によって表された『義』の基本的な概念は、決してネガティブなものではなく、常にポジティブなものである」と言うが、実際はクレームルの主張とは違って、旧約聖書においては、例えば以下のような箇所において、「神の義」が「裁き」の文脈で語られる²⁶。

出エジプト記 9章 27 節²⁷

ファラオは人を遣わしてモーセとアロンを呼び寄せ、彼らに言った。「今度は私が間違っていた。主が正しく (הַצְדִּיקִים [haššaddîq]), 私と私の民が悪かった。

詩篇 7篇 11(-12) 節

神は正しい (צַדִּיקִים [šaddîq]) 審判者
日々憤る神。

イザヤ書 5章 16 節

しかし、万軍の主はさばきによって高くなり、
聖なる神は正義によって (בִּישׁׁדָּאָה [biš°dāqâ]),
自ら聖なることを示される。

以下のダニエル書 9章における「義」も神の裁きに関わるが、クレームルにとってはこの「義」もポジティブな意味だということになるのであろうか。

ダニエル書 9章 7 節

主よ。義 (הַצְדִּיקִים [hašš°dāqâ]) はあなたにありますが、顔をおおう恥は私たちにあります。今日あるとおり、それはユダの人々、エルサレムの住民にあり、また、近くであれ遠くであれ、あなたが追い散らされた先のあらゆる国々にいる、すべてのイスラエルにありますが。彼らがあなたの信頼を裏切ったためです。

²⁶ アイアンズ (*The Righteousness of God*, 135–138) は、他にも多くの箇所を挙げる (2歴代 12:1-6、エズラ 9:15、ネヘミヤ 9:32-33、哀歌 1:18、ダニエル 9:7,14、詩篇 11:4-7; 50:3-7; 129:1-4、イザヤ 10:22-23; 28:17; 42:21-25)。

²⁷ 本章における聖書の日本語訳は、特筆しない限りにおいては新改訳 2017 による。

ダニエル書 9 章 14 節

主はそのわざわいを下そうと待ち構えていて、それを私たちの上にもたらされました。私たちの神、主のなさったみわざはすべて正しく (אֱדִיק [šaddîq])、私たちが御声に聞き従わなかったからです。

しかしライトは、上記のダニエル書 9 章も神の真実と救いを表す「神の義」を示していると理解し、次のように言う。

それゆえ神の義は、一つには、神が信頼できる方であることを意味し、一つには、イスラエルの救いを意味しているのです。・・・このような「神の義」の読み方を支持する聖書箇所は多くあります。たとえば、ダニエル書 9 章にある祈りです。次の点については、特に論争は起こらないでしょう。七十人訳で、この語句の最も自然な意味は、神がイスラエルとの契約に対して真実であり、その結果、イスラエルをバビロン捕囚から救い出すということです。²⁸

確かにダニエル書 9 章の大きな文脈はバビロン捕囚からの解放に関わるが、それでも 7 節、14 節に出てくる「神の義」とはイスラエルの罪に対する神の裁きに直面しての神の義の告白である。クレメールが צדק (ツァダク) の語根から派生する「語」(word) について語るときも、それを「概念」(concept) と呼び、語の持つ意味の豊かさをひとくくりに概念化しすぎているように思われるが、その傾向はライトにも見られる。ライトも、聖書のテキストにおいて大きな文脈を語る際に、所々に登場する צדק (ツァダク) という語が持つ固有の意味、つまり語彙的意味を軽んじているように思われる。

(2) צדק (ツァダク) と共に登場するポジティブな語との並行関係

צדק (ツァダク) は、ポジティブな「救い」、「恵み」、「真実」を意味する語と共に登場することが多いが、クレメールは、そこでの並行関係のゆえに、「神の義」は「救い」、「恵み」、「真実」と同義語になると言う。

イザヤ書 56 章 1 節

主はこう言われる。

「公正を守り、正義を行え。

わたしの救い (יְשׁוּעָתִי [y^ešû^ʿātî]) が来るのは近いからだ。

わたしの義 (צְדִקָּתִי [w^ešidqātî]) が現れるのも。」

詩篇 36 篇 10 節

注いでください。

あなたの恵み (חַסְדְּכָא [ḥasd^ekā]) を あなたを知る者に。

あなたの義 (צְדִקָּתְךָ [w^ešidqāt^ekā]) を 心の直ぐな人たちに。

²⁸ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』185-186 頁。

詩篇 143 篇 1 節

主よ 私の祈りを聞き

私の願いに耳を傾けてください。

あなたの真実 (אֱמֻנַתְּךָ [be^omûnāt^ekā]) と義によって (צְדָקָתְּךָ [b^ošidqātekā]) 私に答えてください。

確かにこのような場合の「神の義」は、その意味範囲として「救い」、「恵み」、「真実」と重なるとは言える。しかし、クレメールがこのような語との並行関係において「義」を理解する場合、特に次の二点に注意しなければならない。

第一点目は、クレメールの理解はヘブル語の並行法理解における方法論を軽視した結果だということである。アイアンズは近年のヘブル語の並行法理解に立ち、上記のような箇所における「神の義」の意味が「救い」、「恵み」、「真実」の意味と重なるとしても、それは全く同義を表しているのではなく、語がそれぞれに持っている固有の意味（語彙的意味 [lexical meaning]）が失われるわけではないことを指摘する。並行関係にある二語（例えば、「義」と「救い」）は、それぞれの語が元々持っている固有の意味を保持しながら、またお互いに意味を補い合いながら、一つのことを語っている²⁹。例えばアイアンズは、クレメールも引用する以下のイザヤ書 45 章 8 節を例に挙げて反論する。

イザヤ書 45 章 8 節

天よ、上から滴らせよ。

雲よ、義 (צְדָקָה [šedeq]) を降らせよ。

地よ、開け。天地が救い (יְשׁוּעָה [yeša^o]) を実らせるように。

正義 (צְדָקָה [š^edāqā]) をともに芽生えさせよ。

わたしは主。

わたしがこれを創造した。

上掲のイザヤ書の箇所についてアイアンズは、3 行目と 4 行目に登場する「救い」と「正義」が並行しているからといって、その二語の意味を同定することはできず、またすべきでもなく、むしろ צְדָקָה (ツェダーカー) に法廷的な意味が保持されていると主張する³⁰。ただ、アイアンズは詳しく論じていないが、2 行目の男性名詞 צְדָקָה (ツェデク) と 4 行目の女性名詞 צְדָקָה (ツェダーカー) の関係こそが重要である。というのも、雲が雨となって地を潤し、結果として果実を実らすように、

²⁹ アイアンズ (*The Righteousness of God*, 143) は、次のように言う。“As James Kugel, Robert Alter, and J. P. Fokkelman have pointed out (as we saw in Chapter 2 on Methodological Considerations), parallelism is almost never purely synonymous; rather, each line brings its own semantic contribution so that the sum is greater than the parts. Parallelism enables us to see in stereo. This is particularly relevant to the passages where ‘righteousness’ and ‘salvation’ are used in parallelism: by putting these two concepts together, the writer is helping us to view God’s saving activity as at the same time judicial activity. ... Rather than equating ‘righteousness’ with ‘faithfulness’ (or ‘salvation’), it is better to see the instances in the Psalms and Isaiah where these terms are used in parallelism as ‘binoculars’ in which these different concepts mutually interpret one another and lead to a picture that is larger than the sum of its parts.” A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 135 をも参照のこと。

³⁰ Irons, *The Righteousness of God*, 144.

「義」(קִדְּוָה [ツエデク]) が「救い」(יְשׁוּעָה [イエシャア]) と「正義」(הַקְּדוּשָׁה [ツエダーカー]) をもたらす原因としてイメージされているからである。ここに現れる前者の名詞 קִדְּוָה (ツエデク) を法廷的な意味での「義」と解することを妨げるものはない。そうであるとすれば、ここでは「法廷的な義」が降り注いだ結果、「救い」や「正義」がもたらされると言われていることになる。後者の הַקְּדוּשָׁה (ツエダーカー) は「救いの義」とも解し得るが³¹、「降る → 芽生える」という因果関係により、קִדְּוָה (ツエデク) と本質的な関係性をもっていることは明らかである。すなわち、ここでは、法廷的な意味を持つ קִדְּוָה (ツエデク) もまた「ポジティブな概念」なのである³²。ともかく、クレームは、当該箇所が「救いの義」について語っていると取って、「法廷的な義」を排除しようとするが³³、アイアンズが論じるように、そのような解釈には無理があると言わなくてはならない。

第二点目は、קָדַח (ツアダク) と並行して用いられている語が「救い」、「恵み」、「真実」のみならず、他にも存在することである³⁴。とりわけ、קָדַח (ツアダク) と並行関係で出てくる語の中でもっとも頻度の高いのは מִשְׁפָּט (ミシュパト[裁き/公正]) であり、語義的には קָדַח (ツアダク) と類似する³⁵。しかし、クレームはいわゆる裁きのイメージが伴う מִשְׁפָּט (ミシュパト) をポジティブな語とは概して認めていない、とアイアンズは指摘する³⁶。

つまり、たとえ「神の義」に対して「救い」等、ポジティブなイメージが伴う語が並行関係に置かれていようとも、神の救いのみわざは同時に司法的な (judicial) 裁きのわざでもあることが、ツアダクとミシュパトの並行関係を通して聖書の読者に示されていると言える。

(3) 七十人訳における「義」の訳をめぐる用法

七十人訳における「義」の訳をめぐる用法も、一見、קָדַח (ツアダク) の関係理論を支持する要因となる。なぜなら、ヘブル語の הַקְּדוּשָׁה (ツエダーカー) 「義」に対して七十人訳はギリシア語の ἐλεημοσύνη (エレエーモシュネー) 「あわれみ」を 8 回使用 (申命記 6:25; 24:13、詩篇 24:5; 33:5; 103:6、イザヤ 1:27; 28:17; 59:16) し、ἔλεος (エレオス) 「あわれみ」を 3 回使用 (イザヤ 56:1; エゼキエル 18:19, 21) し、またヘブル語の חֶסֶד (ヘセド) 「恵み」に対しては七十人訳がギリシア語の δικαιοσύνη (ディカイオシュネー) 「義」を 9 回も使用 (創世 19:19; 20:13; 21:23; 24:27; 32:10、出エジプト 15:13; 34:7、箴言 20:28、イザヤ 63:7) するからである³⁷。このようなことから、「義」の

³¹ 日本語の「正義」という訳語がこのヘブル語の意味を十分に伝えられないことは認めなくてはならないであろう。

³² 他にも男性名詞 קִדְּוָה (ツエデク) と女性名詞 הַקְּדוּשָׁה (ツエダーカー) が共に現れる節として、以下の箇所を参照。イザヤ書 58 章 2 節、エゼキエル書 3 章 20 節、ホセア書 10 章 12 節、詩篇 119 篇 142 節。

³³ Irons, *The Righteousness of God*, 144.

³⁴ Ibid., 155–156; B. Johnson, “קִדְּוָה,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, 16 vols., ed. G. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1970–2018), 12:246–250 参照。

³⁵ 旧約聖書中、הַקְּדוּשָׁה (ツエダーカー) と מִשְׁפָּט (ミシュパト) が同じ節に現れる箇所は 46 節ある。たとえば、イザヤ書 28 章 17 節、56 章 1 節、59 章 9 節、エレミヤ書 9 章 24 節、22 章 3 節、33 章 15 節、アモス書 5 章 24 節、詩篇 33 篇 5 節、36 篇 6 節などを参照。これらの箇所は、「公正」(מִשְׁפָּט [ミシュパト]) が法的であると同時に、文脈によっては救済的な意味を帯びるものであることを示している。このことは、法的な意味だからネガティブといった判断が偏っており、不適切であることを示している。

³⁶ Irons, *The Righteousness of God*, 140.

³⁷ Ibid., 157.

関係理論においては、七十人訳における *δικαιοσύνη* (ディカイオシュネー) にはヘブル語の「恵み」、「あわれみ」といったポジティブな、契約的意味合いが含まれていると主張される。

しかし、上記のかなりの箇所において、七十人訳の訳者たちは *תְּדַכָּר* (ツェダーカー) について、文脈的なレベルにおいて最終的な意味判断をしているように思える。例えば、*תְּדַכָּר* (ツェダーカー) の前後の文脈にあわれみの要素が登場する場合 (申命 24:13、詩篇 33:5 ; 103:6、イザヤ 1:27、エゼキエル 18:19, 21)、また祝福 (詩篇 24:5) や恵み (詩篇 33:5) といった要素が登場する場合には、ギリシア語で *ἐλεημοσύνη* (エレエーモシュネー) 「あわれみ」の訳が当てられる。また逆に、*חֶסֶד* (ヘセド) に対し *δικαιοσύνη* (ディカイオシュネー) 「義」の訳が当てられた箇所 (箴言 20:28、イザヤ 63:7) では、*חֶסֶד* (ヘセド) の語の前後に裁きの要素が見られるのである。

また、アイアンズが、*חֶסֶד* (ヘセド) に対して七十人訳の訳者がなぜ *δικαιοσύνη* (ディカイオシュネー) を用いるのか、出エジプト記 34 章 7 節を例にして示唆に富んだ指摘をしている³⁸。

MT 出エジプト記 34 章 7 節

恵みを千代まで保ち (*וְיָחַד לְנֶפֶשׁ הָאָדָם חֶסֶד וְרַחֲמִים* [nōšēr ḥesed lā^mlāfīm])、咎と背きと罪を赦す。しかし、罰すべき者を必ず罰して、父の咎を子に、さらに子の子に、三代、四代に報いる者である。

七十人訳出エジプト記 34 章 7 節

千代まで義を保ち、あわれむ (*δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας* [dikaiosynēn diatērōn kai poiōn eleos eis chiliadas])。咎と背きと罪を取り去る。しかし、罪ある者をきよめないで、父の咎を子に、さらに子の子に、三代、四代に報いる者である。

ヘブル語聖書の「恵みを千代まで保ち」が、七十人訳では「千代まで義を保ち、あわれむ」となる。つまりは七十人訳の訳者は、神の「恵みを保つ」行為を、「義を保つ」と「あわれむ」という二つの部分に分ける。アイアンズは、これによって七十人訳のテキストには以下のようなキアステイックな構造の可能性が考えられると言う。

- a 義を保つ
- b あわれむ
- b' 咎と背きと罪を取り去る
- a' 罪ある者をきよめない

このように、七十人訳の訳者は、神は罪を赦す、あわれみ深く、恵みに富んだ神であるだけでなく、また罪を見逃さない義なる神でもあることを示しているのであって、七十人訳の訳者にとっては *חֶסֶד* (ヘセド) は「恵み」という一つの意味のみを表す語ではなく、*δικαιοσύνη* (ディカイオシュネー) が伝統的に持つ「正義」、「正しさ」といった意味をも含んだ語と理解された可能性が高い。

³⁸ Ibid., 160–161.

(4) まとめ

ライトは「神の義」には「イスラエルの救い」という意味合いとともに、「契約に対する神の誠実さ」という新しい理解を提示するが、実はその理解は19世紀の学者たちによる「神の義」理解の変化に遡る。そしてそれは、たぶんに「神の義」に対しての教父による理解、また宗教改革における理解に対するアンチ・テーゼとして変化してきたとも言うことができる。

「神の義」に対する新しい理解については、特にクレームルによるヘブル語旧約聖書における צדק (ツァダク) の関係理論が前提となっていることを知る必要がある。旧約聖書における צדק (ツァダク) と「救い」、「恵み」、「真実」などの語との並行関係、またギリシア語七十人訳聖書中における צדק (ツァダク) の訳をめぐる用例から、צדק (ツァダク) が時に「救い」、「恵み」、「真実」、「あわれみ」に近い意味を表している場合はあるのだろう。しかし、それでもヘブル語やギリシア語において צדק (ツァダク) /δικαιοσύνη (ディカイオシュネー) という語が本来的に持つ「語彙的意味」をおろそかにするべきではない。

確かに、「義」の考察においてクレームルが注目した詩篇とイザヤ書においては、神の民を救い出すという神の行為が הצדקה (ツェダーカー) によって示されたりもする。しかしクレームルの問題点は、そのような側面が「義」のすべてであるかのように主張し、それを「概念」(concept) と呼び、「義」という「語」(word) の持つ意味の豊かさを軽視して、ひとくくりに概念化していることである。

特に、クレームルの判断基準の根本的な問題として、罪を裁く義を「ネガティブ」と見る見方を挙げなくてはならない。罪を明らかにし、断罪する神の義も、少なくとも人を真に悔い改めと立ち返りに導く意図をもつ以上、「ポジティブ」なことなのであり、これを「ネガティブ」と見るクレームルの判断自体が不適切であるということが強調されなくてはならないであろう³⁹。

いずれにしても、ライトは「神の義」を「契約に対する神の誠実」だと定義するが、旧約聖書の צדק (ツァダク) の現れる箇所を検討と、アイアンズによる検証は、「神の義」を「契約に対する神の誠実」だと簡単には定義することができないことを示している⁴⁰。

最後に、旧約聖書における צדק (ツァダク) 自体について言えば、法的な正しさ・義が基本的な意味であるが、特にその「正しさ」が神の正しさである場合、そのことは人にとって良いことであると判断が必要であろう。それゆえに、その語が、文脈によっては救済的な意味合いを帯びる

³⁹ 詩篇 19 篇 9-10 節; 51 篇 4, 14, 19 節などを参照。

⁴⁰ ライトの議論と対話する検証本の *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, ed. D. H. Heilig, J. T. Hewitt, and M. F. Bird (Fortress Press: Minneapolis, 2017) において、アイアンズの *The Righteousness of God* が一度だけ引照されながら、“But Wright identifies too hastily God’s righteousness with his faithfulness”と簡単に触れられるだけ (T. Jantsch, “God and His Faithfulness in Paul: Aspects of the History of Research in Light of the Letter to the Romans,” in *God and the Faithfulness of Paul*, 474) である。またそれに対するライトの応答は、またも簡単に “but I will not be the only reader to find Irons deeply unconvincing” と述べるだけである (N. T. Wright, “The Challenge of Dialogue: A Partial and Preliminary Response,” in *God and the Faithfulness of Paul*, 728)。これは、ライトをはじめとして現代の新約学者たちが、一般的に lexical level (語彙的レベル) における「義」の考察を重んじているとは決して言えない現状を表しているようにも推察される。ただし、T. R. シュライナー (Thomas R. Schreiner) のアイアンズの書に対する肯定的な書評 (<https://www.thegospelcoalition.org/evIEWS/righteousness-god/>) を参考のこと。

ことも当然なことと理解できる。ここから、「司法的な義」と「救済的な義」の明確な区別は聖書的ではないとも考えられる。

3. パウロ書簡における「神の義」

パウロ書簡では「神の義」(δικαιοσύνη θεοῦ [ディカイオシュネー セウー])は10箇所が登場する(ローマ 1:17; 3:5, 21, 22, 25 [ご自分の義], 26; 10:3[2回]、2コリント 5:21、ピリピ 3:9)。ここでは特にその用語が集中するローマ人への手紙3章と、NPPの主張にとって重要な箇所と思われるコリント人への手紙第二5章とにおける関連箇所を取り上げる。

(1) ローマ人への手紙3章5節

ローマ人への手紙3章5節における「神の義」を含む箇所は以下のとおりである。

ローマ人への手紙3章3-5節

- 3 では、どうですか。彼らのうちに不真実な者(ἡ ἀπιστία[hē apistia])がいたなら、その不真実は神の真実(τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ[tēn pistin tou theou])を無にするのでしょうか。
- 4 決してそんなことはありません。たとえすべての人が偽り者(ψεύστης [pseustēs])であるとしても、神は真実な方(ἀληθής[alēthēs])であるとすべきです。
「それゆえ、あなたが告げるとき、あなたは正しくあられ(δικαιωθῆς [dikaiōthēs])、さばくとき、勝利を得られます」と書いてあるとおりです。
- 5 では、もし私たちの不義(ἡ ἀδικία [hē adikia])が神の義(θεοῦ δικαιοσύνην [theou dikaiosynēn])を明らかにするのなら、私たちはどのように言うべきでしょうか。私は人間的な言い方をしますが、御怒りを下す神は不義なのでしょうか。
- 6 決してそんなことはありません。もしそうなら、神はどのようにして世界をさばかれるのですか。
- 7 では、もし私の偽り(ψεύσματι [pseusmati])によって神の真理(ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ[hē alētheia tou theou])がますます明らかにされて、神の栄光となるのなら、どうして私はなおも罪人としてさばかれるのですか。

伝統的にはローマ人への手紙3章5節における「神の義」は「人の罪を裁く神の義」と解されてきたが⁴¹、NPPはこの「神の義」を「契約に対する神の真実」と理解する⁴²。それは、その前の3-4節に現れる「神の真実」ゆえであり、「神の義」を「神の真実」と交換可能な用語と見る⁴³。NPPの中でも特にヘイズは、「不真実(ἀπιστία [apistia])」(3節)、「偽り(ψεύστης [pseustēs]/ ψεύσμα [pseusma])」(4/7節)、「不義(ἀδικία [adikia])」(5節)のすべてを「契約における人間の不真実を表す同義語」、そして「真実(πίστις [pistis])」(3節)、「真実(ἀληθής [alēthēs])」(4

⁴¹ D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 199.

⁴² ライト『使徒パウロは何を語ったのか』203頁。

⁴³ Wright, *The Letter to the Romans*, 453; ライト『使徒パウロは何を語ったのか』203頁。Irons, *The Righteousness of God*, 273をも参照のこと。

節)「真理 (ἀλήθεια [alētheia])」(7 節)、「義 (δικαιοσύνη [dikaiosynē])」(5 節)のすべてを「契約における神の真実を表す同義語」とみなす⁴⁴。

しかし、3 節と 5 節の間には詩篇 51 篇 4 節(LXX 50:6) の引用が挿入されていることを見逃してはならない。この引用には「義とする」δικαίωω (ディカイオオー)が登場し、それは裁きの文脈における神の正しさを意味する。つまりは、5 節の「神の義」(θεοῦ δικαιοσύνην[theou dikaiosynēn]) は 4 節の「神の正しさ」を受けての「神の義」と言えるのではないか⁴⁵。そもそもヘイズが 3-7 節に登場する「不真実」(3 節)、「偽り」(4,7 節)、「不義」(5 節)の 4 語すべてを「契約における人間の不真実を表す同義語」、また同様にそれと対照的に登場する「真実」(3 節)、「真実」(4 節)、「真理」(7 節)、「義」(5 節)の 4 語すべてを「契約における神の真実を表す同義語」とみなすことが間違いで、対照的なのは各節ごとの対応なのではないか(不真実/真実 [3 節]; 偽り/真実 [4 節]; 不義/義 [5 節]; 偽り/真理 [7 節])。すると、5 節の「神の義」は人間の「不義」と対照的な語となり、それは「契約における神の真実」ではなく、伝統的に理解されてきた「人の罪を裁く神の義」だということになる。

ヘイズ同様、ライトもこの文脈について次のように言う。

当該箇所は明らかに、イスラエルの召命、イスラエルに対する神の目的、またイスラエルがその目的を果たせなかったことを述べています。これは「契約神学」と私たちが呼んでもよいものです。この文脈では、「神の義」の自然な意味は「契約に対する神の真実」です。⁴⁶

しかし当該箇所の主たる文脈は「すべての人が罪人である」という神の裁きであって、その裁きの文脈はローマ人への手紙 3 章 20 節まで続くこととなる。したがって、ローマ人への手紙 3 章 5 節の「神の義」は「人の罪を裁く神の義」という伝統的な理解でよいと判断できる。

(2) ローマ人への手紙 3 章 21-26 節

ローマ人への手紙 3 章 21-26 節における「神の義」を含む箇所は以下のとおりである。

ローマ人への手紙 3 章 21-26 節

21 しかし今や、律法とは関わりなく、律法と預言者たちの書によって証しされて、神の義 (δικαιοσύνη θεοῦ [dikaiosynē theou]) が示されました。

22 すなわち、イエス・キリストを信じることによって、信じるすべての人に与えられる神の義 (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ [dikaiosynē de theou]) です。そこに差別はありません。

23 すべての人は罪を犯して、神の栄光を受けることができず、

24 神の恵みにより、キリスト・イエスによる贖いを通して、価なしに義と認められるからです。

⁴⁴ R. B. Hays, "Psalm 143 and the Logic of Romans 3," *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 110. Cf. Irons, *The Righteousness of God*, 274.

⁴⁵ M. A. Seifrid, "Paul's Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background," in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O'Brien, and S. A. Seifrid (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 52 を参照のこと。

⁴⁶ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 203 頁。

- 25 神はこの方を、信仰によって受けるべき、血による宥めのささげ物として公に示されました。ご自分の義 (τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ [tēs dikaiosynēs autou]) を明らかにされるためです。神は忍耐をもって、これまで犯されてきた罪を見逃して (τὴν πάρεσιν [tēn paresin]) こられたのです。
- 26 すなわち、ご自分が義であり、イエスを信じる者を義と認める方であることを示すため、今この時に、ご自分の義 (τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ [tēs dikaiosynēs autou]) を明らかにされたのです。

ローマ人への手紙 3 章 21-22 節の「神の義」に対するこれまでの伝統的理解は「神によって与えられる義の立場」であったが⁴⁷、NPP はこの場合も「神の契約的真実」と理解する⁴⁸。この箇所における「神の義」は 21 節に現れ始めるが、NPP による 21 節の「神の義」理解は厳密には前節の 20 節から始まっているように思われる。特に、ローマ人への手紙の注解書においてライトが参照するヘイズが、「神の契約的真実」としての「神の義」理解を前節の 20 節に結びつける⁴⁹。

ローマ人への手紙 3 章 20 節

なぜなら、人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められないからです。律法を通して生じるのは罪の意識です。

20 節の「人はだれも神の前に義と認められない」に七十人訳詩篇 142 篇 2 節(MT 143:2)の「生ける者はだれ一人あなたの前に正しいと認められない」が暗示されていると言われているがゆえに、ヘイズは以下のように前節の七十人訳詩篇 142 篇 1 節 (MT143:1) の後半部分の並行関係に目を留める。

七十人訳詩篇 142 篇 1 節後半

あなたの真実によって (ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου [en tē alētheiā sou]) 私の願いに耳を傾けてください。

あなたの義によって (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου [en tē dikaiosynē sou]) 私に答えてください。

この並行関係の存在が、NPP にとっては、七十人訳詩篇 142 篇 2 節が暗示されるローマ人への手紙 3 章 20 節に続く、21 節の「神の義」を「神の契約的真実」と理解する一因となっていると考えられる。しかし、このアプローチはすでに指摘したクレームによる קָדַשׁ (ツァダク) の関係理論と関連しており、קָדַשׁ (ツァダク) とともに登場するポジティブな「真実」という語との並行関係ゆえに「神の義」が「神の真実」と同義語だとする議論である。詩篇 143 篇 1 節はその理論

⁴⁷ アイアンズ (*The Righteousness of God*, 280–281) は、伝統的解釈として特に C. B. E. クランフィールド (C. B. E. Cranfield) の理解を挙げる。クランフィールドは、ローマ人への手紙 3 章 21-22 節の「神の義」について “a status of righteousness before God which is God’s gift” とする (C. B. E. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, International Critical Commentary [Edinburgh: T & T Clark, 1975], 1:201)。Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 241 をも参考のこと。

⁴⁸ Wright, *The Letter to the Romans*, 465; ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 204 頁。

⁴⁹ Hays, “Psalm 143 and the Logic of Romans 3,” 107–115; Wright, *The Letter to the Romans*, 459. Irons, *The Righteousness of God*, 306–307 をも参照のこと。

における典型的な例として挙げられるが、その理論がヘブル語の並行法理解における方法論を軽視していることはすでに指摘した⁵⁰。

そもそも、ヘイズのアプローチそのものに問題があるのではないか。ヘイズはローマ人への手紙における当該箇所「神の義」議論に七十人訳詩篇 142 篇 1 節 (MT 143:1) をも取り上げようとするが、同節はそもそもダビデが自身と敵との間を「裁き主」である神にゆだねている文脈に置かれている。ヘイズのアプローチそのものが見直されるべきだと言える。つまりこの場合も、当該箇所の「神の義」は伝統的理解が自然であると考えられる。

また、NPP においては、ローマ人への手紙 3 章 25 節も 21 節の「神の義」と同様の理解を示すが、同節におけるライトの問題点を J. S. パイパー (John Stephen Piper) が次のように指摘する。

ライトはローマ人への手紙 3 章 25 節について、こう述べています。「そういうわけで、ここで問題になっている第一の問いは、疑問視されたが今最終的に明らかにされた神の義の側面で、罪に対する神の適切な取り扱い、つまり罰についてです。」これは重要な一文です。神の義についてライトが最もよくしている定義、神の契約における真実は、ローマ人への手紙 3 章 25 ~26 節と調和させるのが容易でないように思われます。それどころか、この箇所では、神の義が契約における真実さにとっては問題となり、神の契約における真実が保たれるためには、神の義が満たされなければなりません。⁵¹

25 節においては以前から二種類の解釈が存在し、その「神の義」の理解の違いゆえに、同節における **πάρεσις** (パレシス) の理解にも違いが生じる⁵²。つまり、一方で 25-26 節の「神の義」をキリストの贖いの死によって表された「神の正しさ (justice)」と取る伝統的理解では⁵³、**πάρεσις** (パレシス) が「(罪を) 見逃す (“passing over”)」となる⁵⁴。つまり、神のその正しさの性質ゆえに、神は罪を見逃すことはできない、となる。他方ケーゼマンや W. G. キュンメル (Werner Georg Kümmel) の影響下にある、「神の義」を「神の契約的真実」と取る第二の理解では、**πάρεσις** (パレシス) が「(罪の) 赦し (“remission”)」と解され **ἄφεσις** (アフエシス) 「赦し」と同義語となる⁵⁵。つまり、神の救うところの契約的真実なる性質ゆえに、神は罪を赦す、となる。

ところが、ライトは確かに同節の「神の義」を「神の契約的真実」と理解するのだが、一方で **πάρεσις** (パレシス) に関しては「(罪を) 見逃す (“passing over”)」と理解する⁵⁶。パイパーはライトのこの矛盾点を指摘する。つまり、ライトが **πάρεσις** (パレシス) を「(罪を) 見逃す (“passing over”)」と理解するということは、「神はご自身が持つ聖と義と矛盾しない方法においてのみ、罪人を赦し義とする」ということを意味するのであって、そのことによって「神の義の要求を満足させるところの、宥めのキリストの死による」ということが強調されることとなる⁵⁷。しかしそれは、「神の

⁵⁰ 本章における「2. H. クレーメルによる צַדִּיק (ツァダク) の関係理論の検証」を参照のこと。

⁵¹ パイパー『義認の未来』 97-98 頁。

⁵² Irons, *The Righteousness of God*, 279-289; Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 258-260.

⁵³ Irons, *The Righteousness of God*, 280.

⁵⁴ “because of the passing over of sins committed beforehand” (Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 259).

⁵⁵ “through [or for the sake of] the forgiveness of sins committed beforehand” (ibid.).

⁵⁶ Wright, *The Letter to the Romans*, 459. 当該箇所において「神の義」を「神の契約的真実」と取る理解に対して、ムー (*The Epistle to the Romans*, Second Edition, 259-260) は言語的観点からの困難性を指摘する。

⁵⁷ Irons, *The Righteousness of God*, 280 をも参照のこと。

義」に対してのこれまでの伝統に立つ理解なのであって、この点に関しては確かにライトには一貫性が見られないのである。

(3) コリント人への手紙第二 5 章 21 節

コリント人への手紙第二 5 章 21 節は以下のとおりである。

コリント人への手紙第二 5 章 21 節

神は、罪を知らない方を私たちのために (ὕπερ ἡμῶν [hyper hēmōn]) 罪とされました。それは、私たちがこの方において神の義 (δικαιοσύνη θεοῦ [dikaiosynē theou]) となるため (γενόμεθα [genōmetha]) です。

当該箇所の「神の義」は、これまで「キリストのみわざによって人が神の前に与えられる義の立場」、つまりは「転嫁された義」と理解されてきた⁵⁸。しかしライトは、当該箇所は義認について述べているのではなく、以下のようにパウロ自身の使徒的奉仕について述べていると言う。

問題の要点は、使徒たちがキリストの使節であり、神は彼らを通して語っていること、それゆえ、使徒的奉仕は、苦難、恐れ、目に見える失敗も含めて、それ自体が契約に対する神の真実の受肉であるという事実です。パウロが述べているのは、彼と同労者が、苦難と恐れ、大きな困難の中で危険をものともせず神の真実を証しし、それだけでなく、自分たちがその真実を具現化しているということです。メシアの死は、彼らの失敗を十分に引き受けました。今やメシアにおいて、彼らは「神の義」なのです。すなわち自分たちが伝えているメッセージの生きた具体例なのです。⁵⁹

このように説明しながら、ライトはこの節の「私たち」は、ただパウロと彼の同労者という意味であると強調する。そしてコリント人への手紙第二 4 章 7 節から 6 章 13 節のほとんどの節にわたって、「私たち」はこの「パウロと彼の同労者」という意味であると言う。特に 5 章 21 節の場合は、18 節の「和解の務めを私たちに与えてくださいました」と、19 節の「和解のことばを私たちに委ねられました」の二つのことばが前に置かれているからだと言う⁶⁰。

しかし、本当にこの文脈はライトが言う意味の「私たち」で一貫して語られているのか。なぜなら、この議論が続いていくところの 14-15 節の「私たち」は、以下のようにキリスト者全般を指すように思えるからである⁶¹。

⁵⁸ F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (New Century Bible; London: Oliphants, 1971), 211. Irons, *The Righteousness of God*, 290 をも参照のこと。

⁵⁹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』201-202 頁。当該箇所におけるライトのその他の著作については、Irons, *The Righteousness of God*, 290-291, n. 53, 55 を参照のこと。

⁶⁰ N. T. Wright, “Response to Edith Humphrey, in *Jesus, Paul and the People of God: A Theological Dialogue with N. T. Wright* (ed. N. Perrin and R. B. Hays; Downers Grove: IVP Academic, 2011), 180-181.

⁶¹ Irons (*The Righteousness of God*, 290) は次のように言う。“Yet he [Paul] uses the first person plural in vv 14-15 to refer to all believers, so it is not correct to say that Paul’s usage of the pronoun is totally consistent throughout.”

コリント人へ手紙第二 5章 14-15 節

14 というのは、キリストの愛が私たちを捕らえているからです。私たちはこう考えました。一人の人がすべての人のために死んだ (ὕπὲρ πάντων ἀπέθανεν [hyper pantōn apethanen]) 以上、すべての人が死んだのである、と。

15 キリストはすべての人のために死なれました (ὕπὲρ πάντων ἀπέθανεν [hyper pantōn apethanen])。それは、生きている人々が、もはや自分のためにではなく、自分のために (ὕπὲρ αὐτῶν [hyper autōn]) 死んでよみがえった方のために生きるためです。

14-15 節と 21 節には同じ内容が見られるのではないか。つまり、14-15 節の「すべての人のためのキリストの死」は 21 節で語られていることと同じであって、両方の箇所にも前置詞 ὑπὲρ (ヒュペル)「～のために」を伴ったキリストの贖いの死への言及が現れる⁶²。すると必然的に、21 節の「神の義となる」の γίνομαι (ギノマイ)「～となる」は「パウロの和解の務めの具現化」ではなく、「キリストの贖いの死によって人が神の前に与えられる義の立場」ということになる⁶³。パイパーは当該箇所におけるライトの理解に対して、「歴史的に重要な箇所とみなされてきたのに、N・T・ライトが前代未聞の解釈を行い低く評価している箇所」だと表現して同様の批判をする⁶⁴。

このように、当該箇所もこれまでの伝統的解釈が自然であって、ここにおける「神の義」も「転嫁された義」と理解してよいと判断できる。

4. まとめ

パウロ書簡における「神の義」に対する NPP の見解を再考してきたが、特に次の二点に留意する。

第一に、パウロの「義」に関する語の用法に対するプロテスタント教会の伝統的見解と NPP による新しい見解を議論する前に、そもそも NPP が持つ大前提が存在するということである。すなわち、「神の義」に対する NPP の見解を遡った先に、クレームによる צדק (ツァダク) の理解が存在する。この点を詳しく指摘したアイアンズの考察は重要である。初期教会時代に始まり宗教改革以後の時代にも変わらなかった救済論的な用語としての「神の前における義の立場」という「神の義」の伝統的理解が、クレームが登場する 19 世紀に変化する。クレームの主張には צדק (ツァダク) にネガティブな「裁き」ではなく、ポジティブな “saving righteousness” という意味合いのみを読み込むという前提がすでに潜む。それ以来、צדק (ツァダク) が社会学的または契約的用語としての「契約の真実」と理解され、後代のパウロ神学の理解に多大な影響を与えることとなる。その理解が今日の NPP にも受け継がれているが、その大前提となっているクレームによる צדק (ツァダク) の理解を再検討するだけでも、パウロ書簡の「神の義」に対する NPP の見解は問い直されなければならないであろう。

第二に、現在の NPP の流れにおいて、パウロ書簡における「神の義」が論じられる際の「義」という語が元々持っている固有の「語彙的意味」(lexical meaning)がおろそかにされることである。この点もクレームのアプローチに類似する。とりわけライトにおいては、その文脈理解があまり

⁶² Ibid., 290.

⁶³ Ibid., 291.

⁶⁴ パイパー『義認の未来』 262 頁。

にも雑だという印象を拭いきれない。「義」という用語が現れる前後の文脈、そしてその語が持つ「語彙的意味」がより慎重に扱われなければならない。

要するに、パウロ書簡において「義」に関する語が使われる際にも、それは旧約聖書が本来持っている צדק (ツァダク) の理解の連続性の中にあるということを確認するのである。

II. 「信仰」

1. 問題の所在

NPP における「神の義」議論は、また πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウー)、すなわち「イエス・キリスト (へ) の πίστις (ピステイス)」議論とも深く関わる。一つには、どちらの解釈も可能であるが、「イエス・キリストの」の属格を目的語的 (objective genitive) に取るか、主語的 (subjective genitive) に取るかという文法的な理解の違いが存在する。それに付随する形で、これもどちらの理解も可能であるが、πίστις (ピステイス) を「信仰」と理解するか、「真実」と理解するかという訳語的な理解の違いが存在する。

伝統的見解では「イエス・キリストの」の属格を目的語的 (objective genitive) と取り、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウー) を「イエス・キリストを信じる信仰」 (= イエス・キリストに対する信仰) と理解するが、NPP は「イエス・キリストの」の属格を主語的 (subjective genitive) と取り、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウー) を「イエス・キリストの真実」 (= イエス・キリストが持つ真実) と理解する⁶⁵。以下の箇所が議論の対象となる。

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

新改訳2017

しかし、人は律法を行うことによってではなく、ただイエス・キリストを信じることによって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia pisteōs Iēsou Christou]) 義と認められると知って、私たちもキリスト・イエスを信じました。律法を行うことによってではなく、キリストを信じることによって (ἐκ πίστεως Χριστοῦ [ek pisteōs Christou]) 義と認められるためです。というのは、肉なる者はだれも、律法を行うことによっては義と認められないからです。

聖書協会共同訳

しかし、人が義とされるのは、律法の行いによるのではなく、ただイエス・キリストの真実によるのだ (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia pisteōs Iēsou Christou]) ということを知って、私たちもキリスト・イエスを信じました。これは、律法の行いによってではなく、キリストの真実によって (ἐκ πίστεως Χριστοῦ [ek pisteōs Christou]) 義としてい

⁶⁵ この新しい見解は、J. ハウスライター (Johannes Haußleiter 1891 年) に始まり、それが 20 世紀の学者たちに受け入れられ、とりわけ K. バルト (Karl Barth) の影響のもと、最近ではヘイズの影響が大きいことがアイアンズによって指摘されている (Irons, *The Righteousness of God*, 329. Cf. S. Gathercole, “Does Faith Mean Faithfulness?” in *Justified: Essays on the Doctrine of Justification*, ed. R. Glomsrud and M. S. Horton [Modern Reformation, 2010], 41)。

ただためです。なぜなら、律法の行いによっては、誰一人として義とされないからです。

ローマ人への手紙 3 章 22 節

新改訳2017

すなわち、イエス・キリストを信じることによって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia pisteōs Iēsou Christou])、信じるすべての人に与えられる神の義です。そこに差別はありません。

聖書協会共同訳

神の義は、イエス・キリストの真実によって (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia pisteōs Iēsou Christou])、信じる者すべてに現されたのです。そこには何の差別もありません。

そして、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウー) という表現ではないにしても、以下のローマ人への手紙 1 章 17 節も πίστις (ピステイス) に対する議論が分かれる箇所である。

ローマ人への手紙 1 章 17 節

新改訳2017

福音には神の義が啓示されていて、信仰に始まり信仰に進ませる (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν [ek pisteōs eis pistin]) からです。「義人は信仰によって (ἐκ πίστεως [ek pisteōs]) 生きる」と書いてあるとおりです。

聖書協会共同訳

神の義が、福音の内に、真実により信仰へと (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν [ek pisteōs eis pistin]) 啓示されているからです。「正しい者は信仰によって (ἐκ πίστεως [ek pisteōs]) 生きる」と書いてあるとおりです。

特にローマ人への手紙 1 章 17 節と 3 章 22 節には、NPP によって「神の契約的真実」と理解される「神の義」という表現が含まれる。しかし 3 章 22 節に対しては、「神の義」に関して「神の契約的真実」と理解するダンが「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」議論に関しては「イエス・キリストの」の属格を目的語的と理解し、伝統的理解に立つ⁶⁶。けれども当該箇所には「神の義」という語も登場するため、ライトをはじめとするその他の NPP を主張する者たちにとっては重要な箇所となる。NPP の「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」を「イエス・キリストの真実」と取る理解は、「神の義」を「神の契約的真実」と取る理解と結びつくと考えられる。な

⁶⁶ J. D. G. Dunn, “Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ,” in *Pauline Theology*, vol. IV, *Looking Back, Pressing On*, ed. E. E. Johnson and D. M. Hay (SBLSymS; Atlanta: Scholars Press, 1997), 61–81; J. D. G. ダン著、浅野淳博訳『使徒パウロの神学』(教文館、2003年)495-503頁。

ぜなら、NPP にとっては、ローマ人への手紙 1 章 17 節や 3 章 22 節における「神の義」とは信仰によって受け取ることができる何かではないからである⁶⁷。

2. ライトによる「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」理解

上記の三箇所に対して、ライトはいかに考えるのか。まずガラテヤ人への手紙 2 章 16 節に対するライトの理解は、以下のような彼の訳 (15-16 節) によく表れる (聖書協会共同訳ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節参照)。

私たちは生まれつきユダヤ人であって、「異邦人という罪人」ではない。しかし、律法のわざによってではなく、イエスの信実 (faithfulness) を通して義とされると私たちは知った。それゆえ、我々も、メシアであるイエスを信じたのだ。それは、我々が律法のわざによってではなく、イエスの信実 (faithfulness) によって義とされるためである。なぜならば、律法のわざを通しては、いかなる肉も義とされないからである。⁶⁸

ライトの理解によれば、この場合の「イエスの信実」とは、神がイスラエルに対して持っている計画に対するイエスの忠実さ (ピリピ 2 章参照) だということになる⁶⁹。

また、ローマ人への手紙 3 章 22 節に対しては、ライトは次のように言う。

イエスの死と復活において、またこのことによって、イスラエルに対する神の契約の目的、すなわち、世界の罪をたった一度で解決するという神の御心が成し遂げられました。イエスの十字架にあって、神は罪を解決し、死者の中からよみがえらせることで、イエスを正しい者と認めたのです。「イエスの真実」(パウロは、後のローマ 5 章で「イエスの従順」として言及しています) が、神の義が啓示される手段となったのです。⁷⁰

またライトにとっては、ローマ人への手紙 1 章 17 節は 3 章 22 節と密接に結びつく。その 1 章 17 節についてライトは次のように言う。

パウロは、なぜ自分が福音を熱心に伝えたいのかを説明します。福音とは、世界中に、とりわけローマ世界に対して、世界の主である王イエスを宣言することです。福音は神ご自身の義を、すなわち契約に対する神の真実を啓示しています。これは、真実をもって応答するすべての人々のために、イエス・キリストの真実を通して (信仰から信仰へ) 働きます。言い換えるなら、イエス・キリストは主である、世界の主である、とパウロが伝えるとき、その働きに参画しているということなのです。そして、全世界の唯一の神がご自分の言葉に真実であり続けるとい

⁶⁷ Irons, *The Righteousness of God*, 329-330 を参照のこと。

⁶⁸ “We are by birth Jews, not ‘gentile sinners’; yet we know that one is not justified by works of Torah, but through the faithfulness of Jesus the Messiah; thus we too have believed in the Messiah, Jesus, so that we might be justified by the faithfulness of the Messiah and not by works of Torah, because through works of Torah no flesh will be justified.” N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 111. 日本語訳は鎌野直人 (「パウロ研究の新しい視点：積極的に評価する見地から」『福音主義神学会西部部会発表[2011/11/19]』 10 頁) による。鎌野は πίστις (ピステイス)「真実」を「信実」と訳す。

⁶⁹ 鎌野、同書、10 頁参照。

⁷⁰ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 205-206 頁; Wright, *The Letter to the Romans*, 467.

う良い知らせをこの世界に宣言することは、神の創造世界に侵入してきた悪を決定的に打ち倒し、今や正義と平和と真理を回復することなのです。⁷¹

ローマ人への手紙の注解においても、ライトは 1 章 17 節の “ἐκ πίστεως (エク ピステオース) εἰς πίστιν (エイ スピスティン)” の最初の πίστις (ピステイス) を「神の真実」 (“from God’s faithfulness”) と取り、次の πίστις (ピステイス) を「人の真実」 (“to human faithfulness”) と取る⁷²。しかし上記の 1 章 17 節に対するライトの説明から、ライトにとっては、最初の πίστις (ピステイス) は「神の真実」とも「イエス・キリストの真実」とも理解されているように思われる。ライトが πίστις (ピステイス) を「真実」と取る場合、以上のように、誰の、何に対しての真実なのか明瞭ではないという問題があるように思われる。いずれにしても、このように、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」議論も、「神の義」を「神の真実」と理解する NPP の「神の義」議論の結論に密接に結びついていると考えられる⁷³。

3. ライトによる「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」理解についての検討

パウロ書簡には πίστις (ピステイス) を「真実」と理解する要素がないわけではない (ローマ 3:3 参照)⁷⁴。しかし、パウロが “πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウー)” と言う時、概してそれは「キリストを信じる信仰」について言及しているのではないのか。以下の四点が、新しい見解に対する反論となる。

(1) 初代教父たちの理解

初代教父たちは、総じて「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」の属格を目的語的属格と理解した。例えば、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節の「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」に対して、クリュソストモス (John Chrysostom) は「私たちはキリストを信じる信仰へ (εἰς πίστιν τὴν Χριστόν [eis pistin tēn christon]) と逃れた」 (Patrologia Graeca 61:643) といった表現で言い換える⁷⁵。ローマ人への手紙 3 章 22 節の「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」に対しては、オリゲネス (Origen Adamantius)、クリュソストモス、アウグスティヌス (Augustine) など⁷⁶、初代教父たちがそれを目的語的属格と理解する。

⁷¹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 211 頁。

⁷² Wright, *The Letter to the Romans*, 467. 上記の聖書協会共同訳参照。バルト (カール・バルト『ローマ書講解』[上][平凡社、2001 年] 80-81 頁) も同様に訳す (「というのは、神の義は、その救いの音信の中に啓示され、真実から信仰へ至らせるからである。・・・」)。

⁷³ 特にヘイズ (*The Faith of Jesus Christ*, 283, 294) は、「キリストの πίστις (ピステイス)」を「キリストの真実」とする理解と「神の義」を「神の真実」とする理解に相関関係を見る。

⁷⁴ また、ローマ人への手紙 5 章 15-20 節やピリピ人への手紙 2 章 6-11 節には、「イエスの真実な従順」という要素が見られる。

⁷⁵ M. Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O’Brien, and S. A. Seifrid (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 228.

⁷⁶ アイアンズ (*The Righteousness of God*, 333) が提示する以下の文献を参照のこと。Origen: *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1-5* (trans. T. P. Scheck; The Fathers of the Church 103; Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2001), 214-215; Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. 11 (ed. P. Schaff;

(2) 「信じること」の重要性

新約聖書には「信じる」もしくは「信頼する」という意味における動詞の **πιστεύω** (ピステューオー) が 200 回以上も用いられるが、これは当然のことながら、人間の信仰の概念というものが新約聖書の思想において根本的なものであることを示している⁷⁷。

NPP はパウロ書簡における **πίστις** (ピステイス) を問題にするが、しかし福音書においても **πίστις** (ピステイス) は「人が神・キリストに対して持つ信仰」として理解される。福音書においては「持つ」**ἔχω** (エコー) + **πίστις** (ピステイス) がよく用いられる (マタイ 17:20; 21:21、マルコ 4:40; 11:22、ルカ 17:6) が、それらすべてにおいて **πίστις** (ピステイス) は人間の側の「信じること」を意味する。特にマルコの福音書 11 章 22 節では「持つ」**ἔχω** (エコー) + **πίστις** (ピステイス) に加えて「神」**θεός** (セオス) も共に登場するが、そこにおいても「神を信じなさい (“have faith in God”)」であって、「神が持つ真実を持ちなさい (“have the faith[fulness] that God has”)」ではない⁷⁸。パウロ書簡における **πίστις** (ピステイス) も、基本的に福音書が意味するところの **πίστις** (ピステイス) に沿って理解されるべきだと考えられるのである。

(3) パウロ書簡における **πίστις** (ピステイス) とその関連語

パウロ書簡においてイエス・キリストに関連する **πίστις** (ピステイス) について概観する時、**πίστις** (ピステイス) はキリストに属する性質を表す主語的な用法というよりも、キリスト者信仰について語っている目的語的な用法だと言うことができる。**πίστις** (ピステイス) が主語的な用法を取るのには僅かでローマ人への手紙 3 章 3 節、4 章 12 節、16 節しかないと判断し得るが⁷⁹、実際に **πίστις** (ピステイス) を「真実」と取れるのは以下の 3 章 3 節のみであり⁸⁰、そこには明らかに神の側の **πίστις** (ピステイス) 「真実」と対照的な人間の側の **ἀπιστία** (アピスティア) 「不真実」という語が存在する。

ローマ人への手紙 3 章 3 節

では、どうですか。彼らのうちに不真実な者 (**ἢ ἀπιστία**[hē apistia]) がいたなら、その不真

Peabody: Hendrickson, 1994), 377; Augustine, *Anti-Pelagian Writings*. Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, vol. 5 (ed. P. Schaff; Peabody: Hendrickson, 1994), 89

⁷⁷ Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 230 を参照のこと。そこでシルヴァ (ibid.) は、なお「信仰」の概念における、古代のギリシア語文書との比較についても触れている。

⁷⁸ Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 231.

⁷⁹ Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 245, n. 726 を参照のこと。ローマ人への手紙 4 章 12 節「また、単に割礼を受けているだけではなく、私たちの父アブラハムが割礼を受けていなかったときの信仰 (**πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ** [pisteōs tou patros hēmōn Abraam]) の足跡にしたがって歩む者たちにとって、割礼の父となるためでした。」ローマ人への手紙 4 章 16 節「そのようなわけで、すべては信仰によるのです。それは、事が恵みによるようになるためです。こうして、約束がすべての子孫に、すなわち、律法を持つ人々だけでなく、アブラハムの信仰 (**πίστεως Ἀβραάμ** [pisteōs Abraam]) に倣う人々にも保証されるのです。アブラハムは、私たちすべての者の父です。」この二箇所では、同じ **πίστις** (ピステイス) が使われているが、その文脈は「アブラハムの真実」ではなく、「アブラハムの信仰」である。

⁸⁰ ジョン・マーレー (『ローマの信徒への手紙』松田一男訳 [上][聖恵授産所、1977年] 489頁) は、新約聖書で **πίστις** (ピステイス) を「神の真実/忠実」と確実に読めるのはローマ人への手紙 3 章 3 節だけだと言う。

実は神の真実 (τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ [tēn pistin tou theou]) を無にするのでしょうか。

さらに、**πίστις** (ピステイス) と同語根の動詞 **πιστεύω** (ピステューオー) と形容詞 **πιστός** (ピストス) に対するパウロの用法を考察するならば、**πιστεύω** (ピステューオー) はキリスト者の信じる行為を意味する際に用いられていると言える。特に注目すべきケースとして、M. シルヴァ (Moisés Silva) はローマ人への手紙 4 章 5 節を挙げる。

ローマ人への手紙 4 章 5 節

しかし、働きがない人であっても、不敬虔な者を義と認める方を信じる人には (**πιστεύοντι** [pisteuonti])、その信仰が義と認められます (**λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην** [logizetai hē pistis autou eis dikaiosynēn]) 。

当節の数節後の 9 節において、「私たちは、『アブラハムには、その信仰が義と認められた(ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην [elogisthē tō Abraam hē pistis eis dikaiosynēn]) 』と言っていますが」と再度同じフレーズが繰り返される⁸¹。つまりは、この文脈における **πίστις** (ピステイス) も「信仰」という意味で用いられていることになるが、ローマ人への手紙 4 章 5 節において **πίστις** (ピステイス) と共に人間の側の行為としての **πιστεύω** (ピステューオー) が使われていることは留意すべきである。

さらにシルヴァは、**πιστεύω** (ピステューオー) がキリストと関連して登場する際には、キリストが **πιστεύω** (ピステューオー) の主語となっているケースはないと言う⁸²。むしろ、目的語としてのキリストと共に用いられる (例えば、ガラテヤ 2:16、ピリピ 1:29) ⁸³。

形容詞の **πιστός** (ピストス) に関しては、その語が神に対して用いられるように⁸⁴、しばしばキリストに対しても用いられると言うことができる⁸⁵。アイアンズは特に二つのケース(「しかし、主は真実な方です。あなたがたを強くし、悪い者から守ってくださいます」[2テサロニケ 3:3]と「私たちが真実でなくても、キリストは常に真実である。・・・」[2テモテ 2:13]) を取り上げるが、それはキリストにある信仰者たちに対する仲保者としての真実であって、NPP の主張する「父なる神に対するキリストの、死に至るまでの真実」という意味とは異なると理解する⁸⁶。シルヴァも、**πιστός** (ピストス) がキリストを主語とする述語として用いられるケースを認めるが、NPP が主張する「キリストの死に至るまでの真実」という意味合いはパウロの「ことばの使い方」の特徴で

⁸¹ Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 231. n. 37.

⁸² Ibid., 231. Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 245 をも参考のこと。

⁸³ Irons, *The Righteousness of God*, 330 を参照のこと。パウロ書簡以外では使徒の働き 11 章 17 節も参照のこと。

⁸⁴ コリント人への手紙第一 1 章 9 節; 10 章 13 節、コリント人への手紙第二 1 章 18 節、テサロニケ人への手紙第一 5 章 24 節、ヘブル人への手紙 10 章 23 節、ペテロの手紙第一 4 章 19 節、ヨハネの手紙第一 1 章 9 節 (マーレー『ローマの信徒への手紙』489 頁参照)。

⁸⁵ テサロニケ人への手紙第二 3 章 3 節、ヘブル人への手紙 2 章 17 節; 3 章 2 節、黙示録 1 章 5 節; 3 章 14 節; 19 章 11 節 (同書、489 頁参照)。

⁸⁶ Irons, *The Righteousness of God*, 330–331.

はないと結論づける⁸⁷。つまり、NPP が主張する意味における「キリストの真実」という理解はパウロの用法の特徴ではないということである⁸⁸。

(4) パウロ書簡において **πίστις** (ピステイス) が用いられている文脈

パウロの **πίστις** (ピステイス) の用法を理解する際に、時に定冠詞の有無が問題にされることがあるが、そのような観点からは議論できない⁸⁹。その用法を最終的に理解するには、その語を取り巻く文脈の理解が重要となる。以下に、文脈的な理解という観点から、パウロ書簡における「イエス・キリストの **πίστις** (ピステイス)」理解について鍵となる三箇所を考察する。

(a) ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節は「信仰」という文脈の中に置かれているのであって、本節自体の中ですでにパウロ自身が「イエス・キリストの **πίστις** (ピステイス)」を定義しているようにも思われる。なぜなら、ギリシア語原文においては、本節の中で「私たちがキリスト・イエスを信じました」(καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστευσάμεν [kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen]) と以下の 1b が示すように、パウロは **πιστεύω** (ピステューオー) + **εἰς** (エイ) + **Χριστὸν Ἰησοῦν** (クリストン イエスーン) と言うからである。つまりこの表現が、以下の 1a, 2a に見られるように、本節の **πίστις** (ピステイス) を言い表していると考えられるのである。

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

εἰδότες [δὲ] ὅτι

1 a οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου εἰ μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,

A

B

1 b καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστευσάμεν,

B'

2 a ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,

B

A

2 b ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

A

⁸⁷ Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 231. マーレー (『ローマの信徒への手紙』 489 頁参照) が挙げた、キリストに対して用いられる **πιστός** (ピストス) の中で、ヘブル人への手紙 3 章 2 節の「イエスはご自分を立てた方に対して忠実でした (**πιστὸν** [piston])」は神に対するキリストの真実という意味だが、その文脈、特に 5-6 節において、結局それは、キリストにある信仰者たちに対する仲保者としての真実である。シルヴァ (“Faith Versus Works of Law in Galatians,” 232) は、次のように言う。“Besides, even if we could find a few other examples, it would still be true that such language is not *typical* of Paul.”

⁸⁸ シルヴァ (ibid., 232) は、次のように言う。“All that needs to be recognized is that those linguistic combinations, to say the least, *were not characteristic of the apostle*.” パウロがキリストの父なる神への「忠実」を語る時には、むしろ「従順」に関する語が用いられているようにも考えられる。「自らを低くして、死にまで、それも十字架の死にまで従われました (**ὑπήκοος** [hypēkoos])」(ピリピ 2:8) ; 「……一人の従順 (**τῆς ὑπακοῆς** [tēs hypakoēs]) によって多くの人が義人とされるのです」(ローマ 5:19)。

⁸⁹ **Πίστις** (ピステイス) が主語的な用法を取り「神の真実」を表すローマ人への手紙 3 章 3 節の場合、**πίστις** (ピステイス) に定冠詞が付く。しかし、ローマ人への手紙 4 章 16 節の場合には定冠詞は付かない(「アブラハムの信仰」)。ダン『使徒パウロの神学』 497頁。Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 227 をも参照のこと。

1 a は否定的表現であり (οὐ [ウー] “not” が付く)、2 a は肯定的表現であるが、1 a と 2 a は δικαίω (ディカイオオー) を用いての対句となっている。両者に「律法を行うこと」と「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」が用いられるが、その順序は逆である。

そして、1 a と 2 a の意味が 1 b と 2 b それぞれにおいて強められる。1 a の最後の「イエス・キリストを信じることによって」が、1 b の「私たちがキリストを・イエスを信じました」において強調される。また、2 a の「律法を行うことによってではなく」が、2 b の「肉なる者はだれも、律法を行うことによっては義と認められないからです」において強調される。

以上、上記の図で B として表された “διὰ/ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia/ek pisteōs Iēsou Christou]” は、B’ の “εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν [eis Christon Iēsou episteusamen]” と同じ事柄を指した表現と見ることができる⁹⁰。また、本節における主文は 1 b の「私たちがキリスト・イエスを信じました」であることも忘れてはならない。

本箇所はガラテヤ人への手紙 3 章 22 節、ローマ人への手紙 3 章 22 節とともに、「イエス・キリストを信じること (διὰ/ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [dia/ek pisteōs Iēsou Christou]) 」と「イエス・キリストを信じました (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν [eis Christon Iēsou episteusamen])」の冗長さ (redundancy) を理由に、「イエス・キリストの」の属格を目的語的 (objective genitive) と取る伝統的見解が批判されることがある。しかし、上記に示された並行的理解に立つならば、その批判は的を射ていないということになる⁹¹。「冗長さ」というのは正確さに欠ける言い方であって、むしろパウロは並行法的な提示を通して分かりやすく語っていると見ることができる。すなわち、名詞句によって原理的なことを、動詞文によって人間の側の応答の「事実」を語っており、まったく同じことを語っているわけでもないのである。

つまりパウロは、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」という名詞句に対応する内容を、並行的に、πιστεύω (ピステューオー) + εἰς (エイ) + Χριστὸν Ἰησοῦν (クリストン イエスーン) という動詞文で表現し、そのことによって当箇所ではイエス・キリストを信じることを強調していると考えられる⁹²。

⁹⁰ R. B. Matlock, “Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul, in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, ed. M. F. Bird and P. M. Sprinkle (Paternoster/ Peabody: Hendrickson, 2009), 84, cited by Irons, *The Righteousness of God*, 331.

⁹¹ Irons (ibid., 332, n. 139) は、R. B. マトロックとシルヴァの見解を次のように紹介する。“‘Fear of redundancy and tautology is utterly misplaced.’ Matlock, ‘Saving Faith,’ 85. Similarly, Silva writes: ‘Scholars who object to the traditional interpretation of Gal. 2:16 (also 3:22 and Rom. 3:22) on the grounds that it would be redundant operate with an unjustifiably negative understanding of the role played by redundancy in communication.’ Silva, *Philippians*, 161 n13. ...”

⁹² Silva, “Faith Versus Works of Law in Galatians,” 232–233; Irons, *The Righteousness of God*, 331. ダン『使徒パウロの神学』498–499 頁をも参照のこと。M. J. ハリス (M. J. Harris, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 2012], 236) も、次のように言う。“In Gal 2:16 it would appear that πιστεύω εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν = πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. The objective genitive after πίστις may stand in the place of (1) εἰς after πιστεύω ...” またハリス (ibid., 78) は、“διὰ πίστεως” に対しても次のように言う。“... in Pauline usage, διὰ πίστεως (‘through faith’) specifies the means by which the benefits of salvation are received (e.g., Ro 3:22, 25; Gal 2:16; Eph 2:8) ...”

(b) ローマ人への手紙 3 章 22 節

ローマ人への手紙 3 章 22 節の場合も、その文脈は本節を含む 3 章 21 節 - 4 章 25 節に大きく流れる「信仰」というテーマの下に置かれている⁹³。しかしライトは、ローマ人への手紙 3 章 22 節における **πίστις** (ピステイス) は明確に “the faithfulness of Jesus the Messiah” だと言う⁹⁴。

ライトが 3 章 22 節をそのように理解する理由として、伝統的な理解に対する典型的な批判であるが、もしもその **πίστις** (ピステイス) を「イエス・キリストを信じる信仰」と取るならば、その後の「信じるすべての人に (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας [eis pantas tous pisteuontas]) 」が “redundant” (余分な/冗長な) であると言う⁹⁵。**Πίστις** (ピステイス) 以外に **πιστεύω** (ピステウオー) が登場するゆえである。しかし、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節の **πίστις** (ピステイス) の考察において述べたように、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節においても **πίστις** (ピステイス) と **πιστεύω** (ピステウオー) は並行的に登場し、その並行関係が「イエス・キリストを信じることの強調」を表すものであるという理由も理解できるものであった。ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節と同様、ローマ人への手紙 3 章 22 節においても「イエス・キリストを信じる」ということが強調されていると理解することができる。

ライトが 3 章 22 節を「イエス・キリストの真実」と理解する理由としてもう一つ考えられるのは、すでに見たように⁹⁶、ローマ人への手紙 1 章 17 節との内容の一致ということがある。確かにローマ人への手紙 3 章 22 節は 1 章 17 節と結びつくと思われるが、しかしそれは次項に示すように、3 章 22 節の **πίστις** (ピステイス) を「イエス・キリストを信じる信仰」と理解する根拠にもなり得るのである。

つまり、3 章 21 節 - 4 章 25 節に見られる **πίστις** (ピステイス) は、3 章 22 節で明確に言い表された「イエス・キリストを信じることによって、信じるすべての人に与えられる神の義」という意味の連続性の中にあるということである。

(c) ローマ人への手紙 1 章 17 節

ローマ人への手紙 3 章 22 節の「イエス・キリストの **πίστις** (ピステイス)」を「イエス・キリストを信じること」と理解した場合、その理解は溯って 1 章 16-17 節を再定義することになる⁹⁷。

⁹³ Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 245-246.

⁹⁴ Wright, *The Letter to the Romans*, 467. ローマ人への手紙 3 章 21 節-4 章 25 節において **πίστις** (ピステイス) という語が 18 回 (3:22, 25, 26, 27, 28, 30 [2 回], 31; 4:5, 9, 11, 12, 13, 14, 16 [2 回], 19, 20) 用いられる。ただしこれらの箇所、ライトが「(～を信じる) 信仰」ではなく、「(イエス・キリストの) 真実」と理解するのはローマ人への手紙 3 章 22 節のみである。ライトはローマ人への手紙 3 章 25, 26 節の **πίστις** (ピステイス) に関心を示すが、それでもその二節の **πίστις** (ピステイス) を「クリスチャン信仰」と取る (詳しくは、Wright, *The Letter to the Romans*, 473 を参照のこと)。しかし、その二節の **πίστις** (ピステイス) を「真実」と取る協会共同訳をも参照のこと (「25 神はこのイエスを、真実による、またその血による贖いの座とされました。それは、これまでに犯されてきた罪を見逃して、ご自身の義を示すためでした。26 神が忍耐してこられたのは、今この時にご自身の義を示すため、すなわち、ご自身が義となり、イエスの真実に基づく者を義とするためでした」)。

⁹⁵ Ibid., 470. 岩上 (「ローマ人への手紙 3 章 20-22 節『パウロ研究を巡る新しい視点』が提示する解釈的課題」 63 頁) も、同様の主張をする。

⁹⁶ 本章における「2. ライトによる『イエス・キリストの **πίστις** (ピステイス)』の理解」を参照のこと。

⁹⁷ ダン『使徒パウロの神学』 501 頁を参照。

なぜなら、ローマ人への手紙 1 章 16 節 - 3 章 26 節にかけては、1 章 16-17 節と 3 章 21-26 節が初めと終わりの枠組みを作っているからである⁹⁸。1 章 17 節と 3 章 22 節を次のように比較することができる (下線の種類で対応を示す)。

1 章 17 節	3 章 21-22 節
<u>福音には</u>	しかし今や、 <u>律法とは関わりなく、</u>
<u>神の義が啓示されていて、</u>	<u>律法と預言者によってあかしされて、</u>
<u>信仰に始まり信仰に進ませる</u>	<u>神の義が示されました。</u>
<u>からです。</u>	<u>すなわち、イエス・キリストを信じることによって、</u>
<u>「義人は信仰によって生きる」</u>	<u>信じるすべての人に与えられる神の義です。</u>
<u>と書いてあるとおりです。</u>	そこに差別はありません。

特に 1 章 17 節の「信仰に始まり信仰に進ませる」(ἐκ πίστεως εἰς πίστιν [ek pisteōs eis pistin]) を、ライトは「神の真実から人の真実へ」(“from God’s faithfulness to human faithfulness”) と理解する。しかし 1 章 17 節を 3 章 21-22 節との比較によって再定義するならば、問題となっている句は「信仰に始まり信仰に進ませる」という伝統的見解が妥当となる。つまり、「信仰に始まり信仰に進ませる (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν [ek pisteōs eis pistin])」という表現をもって、「信仰」を強調していると取れるのである⁹⁹。

4. まとめ

以上、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウ) を「イエス・キリストの真実」と取る NPP に対し、「イエス・キリストを信じる信仰」と取る見解が妥当であると考えられる。ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節においてもローマ人への手紙 3 章 22 節においても、この表現に対しては宗教改革時代を越えて古代の教父たちの時代から後者の理解が伝統的見解であった。

「イエス・キリストの」の属格理解を含むこの πίστις (ピステイス) 議論については、その語を取り巻く文脈理解が左右する。ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節においては、パウロ自身が「私たちがキリスト・イエスを信じました」と動詞の πιστεύω (ピステューオー) を用いることによって、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」が「イエス・キリストを信じること」を意味しているものと取れる。ローマ人への手紙 3 章 22 節は同書 1 章 17 節の再定義だと理解することで、その内容に並行関係が生まれ、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」を「イエス・キリストを信じること」と理解することができる。

⁹⁸ M. A. Seifrid, “Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18–3:20,” in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O’Brien, and S. A. Seifrid (WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 107.

⁹⁹ ハリス (*Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, 107–108) は、この表現の意味として、まずは次のように二つの考え方を示す。“In the crucial phrase ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, the two prepositions may be considered as together forming a single idiomatic sense or as expressing two separate ideas.” 前者の用法 (“as together forming a single idiomatic sense”) には、“progression” (“... from God’s faithfulness to his covenant promises to human response in faith”)、 “exclusiveness” (“... God’s righteousness is revealed in the gospel ‘as exclusively a matter of faith’ ...”)、 “rhetorical emphasis” (“... from smaller to greater degree of faith ...”) があるが、ここでは “exclusiveness” の理解が適切である。

また、この「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」議論は、「神の義」議論とも深く関わる。「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」議論に関しては、同じ NPP の流れにおいても理解が異なる。ダンはこの議論に関しては伝統的立場に立つ。しかし、ライトやヘイズは「イエス・キリストの真実」と取るが、彼らの理解は「神の義」を「神の真実」と取る理解に結びつく¹⁰⁰。それは、特にローマ人への手紙 1 章 17 節や 3 章 22 節に「神の義」が含まれているゆえであろう。NPP にとって、ローマ人への手紙 1 章 17 節や 3 章 22 節における「神の義」は信仰によって受け取るものではないことを考える時、ライトやヘイズなどには πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウ) が「イエス・キリストの真実」と理解されるのだろうと考えられる。

このように、NPP の学者間においては、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ピステイス イエスー クリストウ) を「イエス・キリストの真実」と理解する見解よりも、「神の義」を「神の真実」と理解する見解の方に一致を見る。つまりは、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス[信仰/真実])」についての NPP の見解を考察する前に、まずは「神の義」について考察すべきであることを示しているのかもしれない。言い換えれば、本来パウロが語るころの「神の義」の意味が明確になる時、「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」の意味も明確になるように思えるのである。

III. 「律法の行い」

1. 問題の所在

パウロ書簡における「律法の行い」に対する NPP の理解も、これまでのプロテスタント教会の伝統的理解とは大きく異なる。この議論は特に「律法の行い」という表現が登場するガラテヤ人への手紙 2 章とローマ人への手紙 3 章において展開される¹⁰¹。

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

しかし、人は律法を行うこと (ἔργων νόμου [ergōn nomou]) によってではなく、ただイエス・キリストを信じることによって義と認められると知って、私たちがキリスト・イエスを信じました。律法を行うこと (ἔργων νόμου [ergōn nomou]) によってではなく、キリストを信じることによって義と認められるためです。というのは、肉なる者はだれも、律法を行うこと (ἔργων νόμου [ergōn nomou]) によっては義と認められないからです。

ローマ人への手紙 2 章 20 節

なぜなら、人はだれも、律法を行うこと (ἔργων νόμου [ergōn nomou]) によっては神の前に義と認められないからです。律法を通して生じるのは罪の意識です。

ローマ人への手紙 3 章 27-28 節

27 それでは、私たちの誇りはどこにあるのでしょうか。それは取り除かれました。どのような種類の律法によってでしょうか。行いの (τῶν ἔργων [tōn ergōn]) 律法でしょうか。いいえ、信仰の律法によってです。

¹⁰⁰ Irons, *The Righteousness of God*, 334.

¹⁰¹ 他にも、「律法の行い」は、ガラテヤ人への手紙 3 章 2 節、5 節、10 節、ローマ人への手紙 2 章 15 節にも見られる。

28 人は律法の行い (ἔργων νόμου [ergōn nomou]) とは関わりなく、信仰によって義と認められると、私たちは考えているからです。

この「律法の行い」に対する伝統的理解は次のようなものである。パウロが生きた「第二神殿期のユダヤ教」は律法主義だと捉えられる。つまり、ユダヤ人は律法が規定するわざを完全に実行することによって義と認められると考えていた。ゆえにこの律法主義に対して、パウロは信仰による救いを提示した、とする。

この伝統的理解に対しての大きな転換点は 1977 年のサンダースによる *Paul and Palestinian Judaism* の出版であるが¹⁰²、第 1 章で見たように、彼は第二神殿期ユダヤ教に見られる宗教のパターンを「契約遵法主義」(covenantal nomism) と呼ぶ¹⁰³。ユダヤ人にとって律法への従順は契約におけるその人の位置を「保つ」ものであって、「獲得する」ものではない。ゆえに、ユダヤ人たちは律法に従うという彼ら自身のわざによって神に受け入れられるとは考えておらず、むしろ神によるイスラエルの選びが強調される。つまり、ユダヤ人たちはただ恵みによって神の民とされた。救いは賜物であり、獲得するものではない。律法は救いに入るための条件ではない。イスラエルは神が結んでくださった契約によってすでに神の民であり、律法は神の民を導くガイドである。そして、先立つ神の恵みによる救いのわざに対して、神が期待しておられる応答が律法の遵守である。これが「一般的なユダヤ教」(common Judaism) の特徴であり、これまで考えられてきた、偽善的で律法主義的なパリサイ主義的なユダヤ教のイメージとは大きくかけ離れているという¹⁰⁴。

しかし、当時のユダヤ教がもし律法主義でなかったのならば、例えばガラテヤ人への手紙 2 章 16 節やローマ人への手紙 3 章 20 節においてパウロが否定する「律法の行い」とは何を意味するのかということになる。パウロが語る「信仰」と対照的な「律法の行い」とは何なのか。この意味をめぐって伝統的立場と NPP の立場において意見が対立することとなる。

2. ライトにおける「律法の行い」の意味

「律法の行い」についての新しい見解の意味を明確にしたのは、サンダースというよりもその後の者たちであり、それが特にダンとライトである。ライトの考えを理解するためには、先にダンを取り上げなければならない。

(1) J. D. G. ダンによる「律法の行い」の理解

第 1 章でも述べたように、ダンは、パウロによる「律法の行い」の理解を、当時のユダヤ教の契約遵法主義との関わりの中で再解釈しようとする¹⁰⁵。ダンにとって、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

¹⁰² 本章における「I. 『神の義』、1. 問題の所在」を参照のこと。

¹⁰³ 鎌野(「パウロ研究の新しい視点」2頁)は、サンダースが「契約遵法主義」を次のように定義していると言う。「契約遵法主義の特徴は、(1) 神の計画におけるその人の位置は契約に基づいて確立され、(2) 適切な応答として、この契約はその命令に従うことを求め、(3) この契約は違反に対する贖いの手段を定めている点である。」

¹⁰⁴ 同書、2-3 頁。

¹⁰⁵ J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 99-120 (1982 年 11 月 4 日にマンチェスター大学におけるマンソン記念講演)。日本語訳はジェイムズ・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、すぐ書房、1986 年) 47-88 頁。ダン「使徒パウロの神学」467-472 頁をも参照のこと。NPP はダンから始まる、と言われる。しかし、ムー(*The Epistle to*

における「私たち」とはパウロとヤコブのもとから来たユダヤ人キリスト者であり、「義と認められる」とは生まれつきのユダヤ人と罪人である異邦人を区別するために神が用いている分類であって、イスラエル民族との契約に表された神の誠実さを意味する¹⁰⁶。

では、ここでパウロが語る「律法の行い」の否定とは何を意味するのか。ダンは、ここでの「律法の行い」を、義と認められるための「わざ」ではなく、ユダヤ人であるという「アイデンティティ」と見る。それは古代世界において一種のバッジ（記章）の働きをするもので、「割礼」、「食物規定」、「安息日遵守」といった「律法の行い」を守ることこそがユダヤ的な特徴であり、ユダヤ人を他の異邦人と区別する基準と広くみなされていたとする¹⁰⁷。つまり、パウロはそのような「律法の行い」を否定しているということになる。

ダンは、このような「律法の行い」の理解の根拠を、死海文書、特に 4QMMT (4QHalakhic Letter) の中に登場する「律法の行い」という表現に見る。

4QMMT^e frag. 14–17, col. 2:2–3 (= 4Q398 I-II; 4QMMT C26-27) ¹⁰⁸

2 ... And also we have written to you 3 some of the works of the Torah (מקצת מעשי התורה) which we think are good for you and for your people

・・・さて、私たちはあなたに、律法の行いのうちの幾つかを、あなたとあなたの民とに有益であろうと判断したものを書き送った。・・・

ダンは次のように言う。

つまりこの書簡（「ミクツァト・マアセー・ハットーラー」[4QMMT]）は、契約の内にあるイスラエルが遂行すべき律法規定に関する教団の解釈だ。その関心は、神殿、祭司職、犠牲、清浄にある。書簡はその後半部で、これらの関心事を「律法の幾つかの行い（ミクツァト・マアセー・ハットーラー）」と称する。さらに驚くべきことに、これらの「律法の行い」ゆえに、教団が他宗派と袂を分かったことがこの書簡に明言されている。これらの「律法の行い」によって、彼らは独自性を維持した。¹⁰⁹

クムラン宗団においても、「律法の行い」はその宗派独自の儀礼であったと言うのである。つまり、そのような律法の行いを実行する者はこの宗派に属し、それを実行しない者は宗派に属さない

the Romans, Second Edition, 224) は、ダンの考えるところを最初に主張したのはライト (N. T. Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith,” *Tyndale Bulletin* 29 [1978], 61–88) だと言う。

¹⁰⁶ ダン『パウロ研究の新しい視点』 61-62 頁。

¹⁰⁷ ムー (*The Epistle to the Romans*, Second Edition, 216–217) は、ダンの初期の著作においては「律法の行い」は狭義の意味で特定の儀礼と理解されていたが、彼の後期の著作においては「律法の行い」は特定の儀礼ではなく、広義の「律法」と理解されていることを指摘する。

¹⁰⁸ 死海文書のテキストと英訳は、F. G. Martínez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 vols. [Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 1997 and 1998; reprint, 2000], 2:802–803 による。日本語訳はパイパー『義認の未来』 201-202 頁による。

¹⁰⁹ ダン『使徒パウロの神学』 471 頁。本書では「ミクツァト・マアセー・ハットーラー」と訳されているところを、ここでは「ミクツァト・マアセー・ハットーラー」とする。

という区別であったと理解する¹¹⁰。ゆえにダンは、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節においては、「キリストを信じる信仰」こそがパウロが語る神の民の契約のしるしだと考える。鎌野はダンの理解を次のようにまとめる。

パウロは儀式を行うことによって神の民となる「行動主義」を批判しているのではなく、ある民族の特徴と密接に結びついているバッジと神の民との結びつきを主張する「民族主義」を批判しているのだ。異邦人への使徒であるパウロは、神の恵みがある特定の民族に限定される枠組みから、異邦人へも広げられた枠組みへと変化したことを主張しているとダンが理解した。¹¹¹

ダンにとって、ローマ人への手紙 3 章 20 節における「律法の行い」も同様の意味をなす。この箇所においても「律法の行い」とはユダヤ人を異邦人と区別するためのものとして機能しており、ユダヤ人は「律法の行い」が神との関係に入るためのものではなく、彼らの神の契約の民としての特別の立場を示す「民族としての義」を維持するもの（「律法の行い」とは、ここでは特に「割礼」を意味する）と考えていた、と言う。ローマ人への手紙 2-3 章を通してパウロはこの「優位な立場」に対して反論しているのであって、ユダヤ人は救いにおいて神とのこの特別の関係に頼ることはできないと言っているのだと理解する¹¹²。ゆえに、「人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められない」とは、「ユダヤ人は誰も律法の働きによっては義とされることはない」であって、「ユダヤ人として契約のうちにあるその立場を維持するということによっては、誰も義とされることはない」という意味に捉える。ゆえにユダヤ人が知らなければならぬのは、異邦人がユダヤ人と並んで神の契約のコミュニティーに加えられたということなのだ、とする。

（2）ライトによる「律法の行い」の理解

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節の「律法の行い」の理解に対して、ライトはダンと同様の解釈をする。ここでの議論は、「人がどのように神と関係を持つのかということではなく、ユダヤ人はだれといっしょに食事ができるのかという問題」であるとも、「この文脈は明らかに契約について」であるとも言う¹¹³。このような前提のもと、すでに取り上げた、当該箇所に対する以下のライトの訳にその理解が現れる（聖書協会共同訳ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節参照）。

私たちは生まれつきユダヤ人であって、「異邦人という罪人」ではない。しかし、律法のわざによってではなく、イエスの信実 (faithfulness) を通して義とされると私たちは知った。それゆえ、我々も、メシアであるイエスを信じたのだ。それは、我々が律法のわざによってではなく、イエスの信実 (faithfulness) によって義とされるためである。なぜならば、律法のわざを通しては、いかなる肉も義とされないからである。¹¹⁴

¹¹⁰ 鎌野「パウロ研究の新しい視点」 5 頁。Dunn, *The New Perspective on Paul*, 339–345; ダン『使徒パウロの神学』 471-472 頁をも参照のこと。

¹¹¹ 鎌野『パウロ研究の新しい視点』 5 頁。Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 218 をも参照のこと。

¹¹² Dunn, *Romans 1–8*, 158. Moo, *The Epistle to the Romans*, 213 をも参照のこと。

¹¹³ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 232 頁。

¹¹⁴ Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, 111. 日本語訳は鎌野（「パウロ研究の新しい視点」 10 頁）による。

ライトは次のように言う。

もし、イスラエルはどのようにしてその召しを見失ったのかとたずねたとしたら、パウロの答えは、イスラエルが有罪であるのは、「律法主義」や「行いによる義」のゆえではなく、私が「民族的義」と呼んでいること、すなわち肉におけるユダヤ人の血統が神の真の契約の民の一員であることを保証すると信じているゆえである、というものである。・・・この「民族的義」の内側で、律法は律法主義者がのぼる梯子としてではなく民族的特権の憲章として機能する。その結果、ユダヤ人にとって律法を持っていることは救いのほとんどをなす。そして割礼は儀式主義者の外見としてではなく、民族的特権の記章として機能する。¹¹⁵

このようにライトも、ユダヤ主義者が「律法の行い」に訴えていることの問題は、それが律法主義であるというよりは民族主義であることだと言う。

ローマ人への手紙 3 章 20 節における「律法の行い」の理解に対しても、ライトの解釈はダンと同じである。「律法の行い」を「安息日」、「食物規定」、「割礼」といったユダヤ人の契約のメンバーシップを表すものであり、ユダヤ人を異邦人から区別するバッジ（記章）だと理解する¹¹⁶。そしてそのような「律法の行い」理解を死海文書（4QMMT）に見るのである¹¹⁷。

3. ライトにおける「律法の行い」の意味についての検討

以下、三点ほど、ライトを含む NPP が理解する「律法の行い」について検討することとする。

（1）「律法の行い」の文脈理解

NPP はガラテヤ人への手紙とローマ人への手紙における「律法の行い」の意味を「割礼」、「食物規定」、「安息日遵守」といった特定の儀礼に限定し、狭義に理解する¹¹⁸。ガラテヤ人への手紙とローマ人への手紙における「律法の行い」を狭義と理解するのか、これまでの伝統的な理解に従って広義と理解するのかの区別は重要となる。この表現が広義に理解されるならば、「律法の行い」が単に民族主義的ではなく、律法主義的な意味合いで語られているということになるからである。

シルヴァは、ガラテヤ人への手紙 2 章 17-21 節（特に 18 節）においてパウロが儀式尊重主義（ceremonialism）を暗示していることを排除しない。しかし、ガラテヤ人への手紙 2 章 15 節-3 章 29 節においては儀式的な規定（ceremonial regulations）については一度も明確に語られていな

¹¹⁵ Wright, “The Paul of History and the Apostle of Faith,” 65. 日本語訳は安黒務による（コーリネス・P・ベネマ著、安黒務訳『「パウロ研究の新しい視点」再考』[いのちのことば社、2018 年] 44-45 頁）。

¹¹⁶ Wright, *The Letter to the Romans*, 461.

¹¹⁷ Ibid., 460; N. T. Wright, “4QMMT and Paul: Justification, ‘Works,’ and Eschatology,” in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for his 80th Birthday*, ed. S. (Aaron) Son (New York and London: T & T Clark, 2006), 104-132. ライトの議論とその評価は、パイパー『義認の未来』 202-213 頁に見ることができる。

¹¹⁸ “... most interpreters now agree that the phrase ‘simply denotes doing what the law requires,’ the law being the Mosaic law, the Torah” と述べるムー（*The Epistle to the Romans*, Second Edition, 216-217）は、本章においてすでに言及したように（[1]J. D. G. ダンによる「律法の行い」の理解）、ダンの後期の著作においてその理解に変化が見られると言う。それでもムー（*The Epistle to the Romans*, Second Edition, 216-217）は、NPP においては「律法の行い」という表現は、特に「民族主義」として自らのグループと他のグループを区別する律法に焦点が当たっていることを指摘する。

いゆえに、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節の「律法の行い」は広義であると言う。特にガラテヤ人への手紙 3 章 10 節から始まるパウロの「律法」についての言及 (3:10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 21, 23, 24) において、パウロが狭義における「アイデンティティーのしるし」について語っているとは言えない。狭義に解釈するなら、以下の 3 章 21 節などは、特に理解が困難な例となる。

ガラテヤ人への手紙 3 章 21 節

それでは、律法は神の約束に反するのでしょうか。決してそんなことはありません。もし、いのちを与えることができる律法が与えられたのであれば、義は確かに律法によるものだったでしょう。

このように、当節を「儀式的な規定が神の約束に反する」と理解することができないことを、シルヴァは指摘する¹¹⁹。

それはローマ人への手紙の場合も同様である。ダンはローマ人への手紙 3 章 20 節の「律法の行い」という表現の意味は、ローマ人への手紙 2 章において語られてきた律法を「行う」(13-14 節)、律法を「守る」(27 節)、「律法の命じる行いが自分の心に記されている」(15 節)などの意味とは違うのだと言う¹²⁰。しかし D. J. ムー (Douglas J. Moo) は、ローマ人への手紙 1-3 章において「ユダヤ人のアイデンティティーを表すしるし」としての律法については語られていないことを指摘し¹²¹、次のように言う。

・・・ここに出てくる「律法の行い」は、2 章においてユダヤ人が「行う」ということについて続けて議論されてきたことの要約のようなものである。2 章の文脈においては、この「行う」ということが何か特別な働きに限定されるものではないことは明白である。パウロは、ユダヤ人の行いにおける問題が異邦人の行う問題と本質的には同じであることを語る (2-3, 22-23, 25, 27 節を見よ)。これは、「律法の行い」における問題が狭い意味でのユダヤ人に関わることだけではないことを示している。むしろ、義のための「律法の行い」をなすことができないということは、基本的な「人間の」問題に関わることなのではないかということを示している。つまり普遍的な、罪の奴隷 (パウロの「肉なる者」という表現によって暗示されている) という問題なのである。・・・別の言い方をすれば、その問題とは、ユダヤ人が律法を「所有している」ということに関わるのではなく、それを「行う」ことができないということなのである。¹²²

¹¹⁹ Silva, "Faith Versus Works of Law in Galatians," 221-222.

¹²⁰ "This is confirmed by the twofold distinction implicit by reference to chap. 2: 'works of the law' are *not* the same as *doing* the law (2:13-14), or *fulfilling* the law (2:27); 'works of the law' are *not* the same as 'the work of the law written in the heart' (2:15), 'the circumcision of heart by the Spirit' (2:29). 'Works of the law' are rather something more superficial, at the level of 'the letter' (2:27, 29), an outward mark indicative of ethnic solidarity (2:28), something more limited than 'the patient perseverance in good work' (2:7)" (Dunn, *Romans 1-8*, 158-159).

¹²¹ Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 214.

¹²² "... we would expect 'works of the law' here to be something of a summary of the extended discussion of Jewish 'doing' in chap. 2. But the context of chap. 2 makes it clear that this 'doing' is not restricted to any particular kind of works. In fact, Paul makes clear that the problem with Jewish works is essentially the same as the problem with Gentile works (see vv. 2-3, 22-23, 25, 27). Again, this makes it unlikely that the problem with 'works of the law' is narrowly Jewish. Rather, the inability of 'works of the law' to justify appears to be

S. J. ギャザーコール (Simon James Gathercole) も、ローマ人への手紙 3 章 20 節における「律法の行い」の意味は狭義における儀式的規定ではなく、広義の「律法への服従」と見る¹²³。「人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められない」の「人はだれも」は $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ (pasa sarx) であって、ユダヤ人というよりも人間一般の肉的弱さが語られている¹²⁴。また、その文脈においても、3 章 9 節から 20 節にかけて人間全般の罪性が語られていると見ることができる。

このように、ガラテヤ人への手紙 2 章とローマ人への手紙 3 章の文脈理解からも、「律法の行い」を NPP の言う民族主義的理解ではなく、従来から語られてきたように、人間の罪性との関係で理解することで問題はないと判断できる。

(2) 死海文書における「律法の行い」

ダンとライトは「律法の行い」についての新しい理解の根拠を死海文書の 4QMMT に見るが、一方で他の学者たちの理解は異なる。例えば J. A. フィッツマイヤー (Joseph Augustine Fitzmyer) は、4QMMT の主要な焦点は社会学的ではなく神学的意味合いを持っており、律法の遵守は神を喜ばせるものであり、テキストの最後の部分では律法の遵守が終末的な義認の基準になっていると言う¹²⁵。ダンとライトは 4QMMT に見られる「律法の行い」を特定の儀礼として狭義に理解するのだが、フィッツマイヤーはそれを広義に理解する¹²⁶。4QMMT のテキストには食物規定について言及されているとしても、例えば犠牲についての規則、宗派のメンバーの汚れた行為についての規則、献げものについての規則等、他の多くの規定をも含んでいると理解し、ダンの理解に反論する¹²⁷。

bound up with a fundamental *human* problem: universal, enslaving sinfulness (a broad application that, as we have seen, is probably connoted by Paul's language of 'all flesh'). In other words, the 'problem' with 'works of the law' is not fundamentally that they are 'torah works' that maintained Israel's privileged position. The problem is that they are 'works' that humans under sin's power (3:9) are unable to produce in adequate measure to secure righteous standing with God. To put it another way, the problem is not with the Jew's *possession* of the law but with their failure to *perform* it" (ibid., 219–220).

¹²³ S. J. Gathercole, "Justified by Faith, Justified by his Blood: The Evidence of Romans 3:21–4:25, in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, P. T. O'Brien, and S. A. Seifrid [WUNT 2/181; Tübingen: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2004], 154.

¹²⁴ Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 215.

¹²⁵ J. A. Fitzmyer, *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle* (New York and Mahwah: Paulist, 1993), 19–24. ギャザーコール ("Justified by Faith, Justified by his Blood," 154–155) が、フィッツマイヤーの見解を次のようにまとめる。"Here, Fitzmyer rightly argues that the primary focus of 'works of Torah' is not sociological, but theological. Law observance pleases God, and as such, at the end of MMT, is the basis for eschatological justification. ..."

¹²⁶ "The text of 4QMMT does single out about twenty halakhot, but they are not limited to circumcision and food laws; they are moreover associated by the Jewish leader who wrote this letter with the status of "righteousness" before God. There are, indeed, food regulations among the precepts singled out, but they include many others, e.g. regulations about sacrifices, about the impurity of members, tithes to be paid, etc. ... Given such a broad outlook, it is difficult to see how the restriction of the phrase that Paul uses can be understood in Dunn's sense. From this Qumran text it is made clear that the sloganlike phrase did indeed have a legalistic connotation and that it was used in connection with the way a Jew would seek for righteousness in God's sight. That is precisely the point that the leader makes in his letter" (Fitzmyer, *According to Paul*, 23).

¹²⁷ Ibid.

ギャザーコールは、4QMMT のみならず、1QS (1QRule of the Community) や 2 Baruch 57:2 をも挙げ、ここにおける「律法の行い」が特定の儀礼ではなく、広義における「律法の服従」について言及していると指摘する¹²⁸。

特にライトによる 4QMMT の理解は、単にそこに登場する「律法の行い」という表現が狭義か広義かという点に留まらずに、終末的な義認論とも結びつく。パイパーがそれについて詳しく論じ、ライトが 4QMMT のうちにパウロのものと同じような義認の終末論的構造を見ようとしていることを指摘する¹²⁹。ライトが見ようとする両者の構造を説明した後に、パイパーは次のように言う。

一世紀のユダヤ教をこのように理解することは、ライトの体系にとって不可欠な要素です。もしこれが不正確であると判明したなら、ライトの体系の多くの側面がこれに結びついているので、多くの事柄を隅々まで考え直す必要が生じるでしょう。¹³⁰

死海文書における「律法の行い」についてのライトの理解に対しても、同様のことが言える。上記のように、フィッツマイヤーやギャザーコール等の学者たちは、死海文書における「律法の行い」という表現がこれまで伝統的に理解されてきた第二神殿期ユダヤ教における律法主義を表していると理解する。つまり、ライトによる 4QMMT の理解がパウロの義認論に対するライトの主張の根拠づけとなっているが、4QMMT そのものの理解について他の学者たちは異なる見解を示すのである。

(3) 第二神殿期ユダヤ教に見られる律法主義

前項目に通じることであるが、そもそも第二神殿期ユダヤ教は律法主義ではなかったとする主張はこれまでも検証され、しばしば反論されてきた¹³¹。特に、依然として次のような疑問が残る。共観福音書に見られる当時のユダヤ宗教指導者たちの「律法主義」と、第二神殿期ユダヤ教は「律法主義」ではなかったとする NPP の主張との関係をどのように考えたらよいのか。これまで、福音書におけるイエスと律法学者やパリサイ人との対立と、パウロ書簡におけるパウロと当時のユダヤ主義者との間における対立は同じものであると理解されてきた。しかし、もしも当時のユダヤ教が「律法主義」ではなかったのであれば、逆に福音書におけるユダヤ教の指導者たちがイエスによって指摘されているものは何なのか、ということになる。

この問題に対して、ライトはどう答えるのか。ライトが新約聖書に現れるパリサイ派の姿について説明する際に、この問いに対する彼の考えが見え隠れしている。ライトは、当時のパリサイ派の主な二人の指導者ラビ・シャンマイとラビ・ヒレルについてのラビ文献における記録を例に挙げる。

¹²⁸ Gathercole, “Justified by Faith, Justified by his Blood,” 154–155. Moo, *The Epistle to the Romans*, Second Edition, 216 をも参照のこと。

¹²⁹ パイパー『義認の未来』 202-213 頁。その構造的共通性をパイパーは次のように説明する。「契約に、恵みにより無代価で入る > この恵みへの感謝から、神に対する従順な人生 > 人が生きた人生の全体を土台とした最終的な義認」（同書、210 頁）。

¹³⁰ 同書、210 頁。

¹³¹ 特に *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O’Brien, Mark A. Seifrid (WUNT 2/140; Tübingen/Grand Rapids: Mohr Siebeck/Grand Rapids: Baker Academic, 2001) を参照のこと。B. Witherington も、4 Ezra, 2 Enoch, Jubilees, 2 Baruch などには「契約遵法主義」とは見られないユダヤ教の特徴が見られると言う (“The New Perspective on Paul and the Law – Reviewed” [March 2008] [<http://www.ligonier.org/learn/articles/new-perspective-paul-and-law/>]) 。

シャンマイは明らかに重要な人物であったとしても、ラビ文献では批判的に描かれる。しかしそれに比べ、ヒレルは好意的に描かれているのだと言う。つまりそのように、ライトは、ラビ文献に見られる資料の不完全性、意味の変更、明白なバイアスが見られる点を指摘し、パリサイ派について知るためにラビ文献を用いることの不十分さを主張する¹³²。そしてライトは、同様のことが新約聖書におけるパリサイ派についても言えるのではないかと言う。ラビ文献においてシャンマイにバイアスがかかっているように、パリサイ派が新約聖書において同じ扱いを受けているのだと言う¹³³。つまりそれは、福音書が提示する一つの姿だけでは、真のパリサイ派がどういうものであったのかを判断することができないという主旨であろう。そして、ある人々は「パウロがパリサイ人である」ということの信頼性を疑っている者もあるといったコメントも付け加える¹³⁴。

ということは、ライトにとっては、新約聖書に見られるパリサイ人の姿もただ一つの姿を示しているだけだということになるのだろうか。つまりそれが、NPP の主張する、当時のユダヤ教が律法主義であったのではないということに結びついていくのだろうか。しかし、福音書においてイエスが対面した律法学者、パリサイ人はユダヤ社会の指導層という中心を担った者たちであり、少なくともイエスは明らかに彼らの律法主義と対峙したのであった。ところが、パウロ書簡においてパウロが対峙した相手とその問題は、イエスのそれとは違っていたということなのか。しかし、パウロはイエス・キリストの教えを土台とした理解を展開しているということではないのか。当時のユダヤ教の持つ律法主義について、イエス・キリストの教えとパウロの教えという流れにおける連続性は、依然として NPP の主張の弱点のように思われるのである。

4. まとめ

ライトが理解する「律法の行い」の意味については、第二神殿期ユダヤ教は律法主義ではなかったとするサンダースやダンの主張が明らかに影響を与えている。また「律法の行い」が何を指すかは、その表現自体よりも、その表現を取り巻く文脈理解が決定的であるとも言える。そしてライトを含めた NPP がその理解の根拠の一つとする死海文書に対する理解に対しても、NPP に否定的な学者たちは NPP を主張する学者たちとは違った理解を示す。そのような第二神殿期ユダヤ教の理解、殊に「律法の行い」という表現が登場するパウロ書簡の文脈理解、また死海文書理解について、ライトはさらに慎重かつ丁寧な検討をすることが求められているように思われる。

何よりも、ライトが「律法の行い」という表現が登場するローマ人への手紙とガラテヤ人への手紙の背景に当時のユダヤ教の律法主義を見出さないとするのならば、福音書においてイエスが対峙したパリサイ人たち、律法学者たちの持つ律法主義との不一致が最大の問題だと言わなくてはならない。このような点から、パウロ書簡における「律法の行い」についても、これまでの伝統的な、広義における「律法主義」と理解してよいと結論づけられる。

¹³² N. T. ライト著、山口希生訳『キリスト教の起源と神の問題 1 新約聖書と神の民』（上巻）（新教出版社、2015年）330-331頁。

¹³³ 同書、331頁。

¹³⁴ 同書、331頁。

第5章 サウロとパウロ

はじめに

ライトは、パウロの神学を正しく理解するためには、彼がサウロと呼ばれていた時代から、実は厳格なシャンマイ派であり、神の約束の成就のためには武力の行使も辞さないとする過激な思想を持っていたことに目を留める必要があると考える。しかし、パリサイ人に関する近年の諸研究に照らし合わせる時、必ずしもサウロを過激なシャンマイ派であったと理解する必要はないことが分かる。またライトは、サウロがパウロとなった後も、彼が果たすべき役割は変化したが、彼の基本的な神学には何の変化も起こらなかったと主張する。しかし、聖書の記述と照らし合わせる時、これは全くの誤りであり、サウロからパウロへと変わった際に神学の変化も伴っていたことは明らかである。この章ではライトによるサウロ理解と、その問題点を指摘する。

1. 問題提起

使徒の働き 22 章 3 節には、パウロがエルサレムの宮に集まった人々の前で、「私は…ガマリエルのもとで先祖の律法について厳しく教育を受け…」と発言したことが記録されている。これは、かつてパウロが、一般にヒレル派に属すると言われる著名なラビ、ガマリエルの弟子であったことを意味する。そのため、復活したキリストに出会う以前の、サウロと呼ばれていた時代のパウロは、ヒレル派のパリサイ人であり、師であるガマリエルの教えを踏襲していたと考えられてきた。これに対しライトは、ガマリエルのもとで学んでいた頃から、サウロは自身の師とは異なるシャンマイ派の考えに傾倒し、しかもゼロテ派のような過激な思想をもっていたと主張する。ライトは記す。「それは、タルソのサウロが単なるユダヤ人ではなくパリサイ人であったこと、単なるパリサイ人ではなくシャンマイ派のパリサイ人であったこと、おそらく、単なるシャンマイ派のパリサイ人ではなく厳格な（人々）の中でも最も厳格な一人であったことを表す。」¹

また、ガラテヤ人への手紙 1 章 17 節で、復活のキリストに出会った直後、「エルサレムに上ることもせず、すぐにアラビアへ出て行き」とパウロは記すが、ライトは、その際、パウロの果たすべき役割については変化があったものの、「義認」、「贖い」、「救い」等に関するパウロの基本的な理解には何の変化も起こらなかったと主張する²。つまり、パリサイ人サウロの時代と同じように、神の救いの本質的で第一義的な対象は個人ではなくイスラエル³ であると考え、十字架がもたらした罪の赦しは個人ではなくイスラエルの罪の赦しであるとパウロは理解していたというのである。

それでは、ライトによるこれらの主張は正しいのであろうか。

¹ “It reveals Saul of Tarsus not just as a Jew, but as a Pharisee; not just as a Pharisee, but as a Shammaite Pharisee; not just, perhaps, as a Shammaite Pharisee, but as one of the strictest of the strict.” N. T. Wright, *What St Paul Really Said* (Oxford: Lion, 1997), 26.

² これについては *What St Paul* の 35 頁から 37 頁の Damascus road: the event and its significance を参照のこと。

³ 「イスラエル」については、本答申の第 2 章「N.T. ライトの福音理解」注 17 を参照。

2. ヒレル派とシャンマイ派

ライトは、一世紀のパレスチナに暮らしていたユダヤ人のほとんどがバビロン捕囚は終わっていないと理解していたとする。そして、当時のユダヤ教は、贖い (redemption) や救い (salvation)、義認 (justification) の本質的で第一義的な対象は個人ではなくイスラエルであると理解していたとする。また、「贖い」や「救い」とは物質的 (physical) で具体的 (concrete) な概念であり、それは政治的な意味合いをもつもの、すなわち、ローマ帝国による支配からのイスラエルの解放を含むものとして理解されていたと考える⁴。さらにライトは、「終末」とは個人的で霊的な要素がその中心にあるのではなく、あくまでもイスラエルとイスラエルの歴史がクライマックスを迎えることを指す表現であるとし、「義認」とは神がイスラエルを正しい存在であると公に宣言することであり、これこそが当時のユダヤ人が待ち望んでいたことであるとする⁵。その上で、イスラエルが神の民であるという契約 (covenant) の観点から、また、神の裁判においてイスラエルが勝訴する (正しい者であると神に宣言される) という法廷的な視点から「義認」、「贖い」、「救い」、「終末」といった概念を理解することが重要であるとし、これらの視点から考察するとき、一世紀のユダヤ教を正しく理解することができる⁶。

ライトは、このような視点と理解は当時のユダヤ人の間でも広く共有されていたとする。当時のパリサイ人はヒレル派とシャンマイ派に分かれていたが、どちらの派であろうと「義認」、「贖い」、「救い」、「終末」が何を指すのかについてはその認識に違いはなかったとする一方、その実現のためには、つまり、イスラエルが神の救いにあずかるために、神の民が何をすべきかについては、ヒレル派とシャンマイ派でその見解が異なっていたというのである。

サウロが学んだガマリエルはヒレル派に属するラビであると考えられてきたが、ヒレル派は政治的な事柄には関心を示さず、また関与もせず、「生きる、そして生かす (live and let live)」ことを追求し、希求したとライトは説く。つまり、それがヘロデのような人物であろうと、ピラトのような人物であろうと、カヤパのような人物であろうと、トーラー (律法)⁷ の学びとその実践を続けることが保証される限り、彼らによる政治的な支配をヒレル派は受け入れていたというのだ。

これに対し、シャンマイ派は、ヒレル派の対応では不十分であると考えていたとライトは主張する。シャンマイ派は、単にトーラーの学びとその実践が保証されるだけではなく、異邦人による支配からイスラエルが解放され、誰にも妨害されることなく神に仕えることができるようになり、イスラエルの神が唯一の神として礼拝され崇められる社会が実現することをトーラーは要求していると理解したとする。そしてその実現のためには、イスラエルが荒野を旅していた時にミディアン人の女を連れ込んだイスラエルの民をその女ともども槍で殺したピネハスや (民数 25 章)、バアルを礼拝するイスラエルの民を殺害したエリヤヤ (1 列王 18 章)、反乱を起こし、剣によって異教徒の支配からカナンの地を解放したマカバイの勇者たちの例に倣い、暴力に訴えることも排除すべきではないとシャンマイ派は考えていたとする⁸。

⁴ Wright, *What St Paul*, 34.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., 33.

⁷ ユダヤ教において「トーラー」はモーセ五書だけでなく、後のラビたちの口伝による解釈をも含めたもの、すなわち、「成文トーラー」と「口伝トーラー」の全体を指すことが普通である。

⁸ Ibid., 27.

ライトが理解するシャンマイ派の思想を以下に要約する⁹。

1. イスラエルはバビロン捕囚から解放されておらず、イスラエルの救いという神の約束はいまだ成就していない。
2. イスラエルの救いには異邦人による支配からのイスラエルの解放が含まれる。トーラーを自由に学ぶことができ、宗教的にトーラーを实践できるだけでは不十分であり、ローマ帝国による支配からイスラエルが解放されることが不可欠である。
3. 一人一人がトーラーを守ることにより、イスラエルの解放の日のおとずれ、すなわち神の約束の成就を早めることができる。
4. トーラーを守り実践することには、イスラエルの解放を実現するための暴力の行使も含まれる。

3. 「シャンマイ派」サウロ

ミシュナーが完成する二世紀後半には、ヒレル派はユダヤ教の多数派となった。しかし、ヒレルやシャンマイが活躍した時代（紀元前一世紀後半）からラビ・アキバの時代（二世紀前半）までは、ヒレル派とシャンマイ派は主流派の座を巡り、互いに競い合っていたとし、そのような時代に生まれ育ったサウロは、ヒレル派であるガマリエルのもとで教えを受けながら、実際にはシャンマイ派の教えに共感し、これに傾倒していたとライトは考える¹⁰。ライトは記す。「…彼 [サウロ] はシャンマイ派、今日私たちが武闘派右翼と呼ぶような、強硬派のパリサイ人であった¹¹。」¹²

暴力の行使も辞さないとする過激な思想がシャンマイ派の特徴であったとするライトは、これをパウロ書簡に出てくる「熱心」という言葉に関連付ける。ピリピ人への手紙3章6節にてパウロは、復活したキリストに出会う前の自らについて、「その熱心については教会を迫害したほど」と告白する。また、ガラテヤ人への手紙1章14節では、かつての自分自身と同胞の民とを比較して、自らが「はるかにユダヤ教に進んでおり、先祖の伝承に人一倍熱心でした」と記す。ライトは、この「熱心」を理解することがタルソのサウロがどのようなパリサイ人であったのかを知る上での重要な鍵であると考え¹³。

では、サウロ時代の「熱心」とは一体何についての熱心さであり、また、どのような意味合いがそこには含まれていたというのであろうか。それは、単に神の律法を学ぶこと、そして、それを日常生活の中で宗教的に実践することに熱心であったという意味ではないとライトは考える。

ライトによれば、パリサイ人時代のサウロの視線は二つのことに注がれていた。一つは「ユダヤ社会の周囲に存在し、侵入してくる異教的信仰に徹底的に対抗すること (relentless opposition to the

⁹ Ibid., 26–35.

¹⁰ Ibid., 26.

¹¹ “... he was a Shammaite, a hard-line Pharisee – what we today would call a militant right-winger.” Ibid.

¹² サウロの時代には、ヒレル派よりもシャンマイ派の方が広く受け入れられていたとライトは推察し、このことは、イエスの時代を挟む前後二百年の間にローマ帝国に対するユダヤ人の反乱が数多く起こったことから、またヨセフスの証言からも明らかであるとする。Ibid., 27–28. ただし、抵抗運動に参加した人々の動機の正統性を明らかにするためではなく、自身の弁明と仲間を守ることがヨセフスの執筆動機であったことに留意する必要がある。J. S. McClaren, “Resistance Movements,” in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. J. J. Collins and D. C. Harlow (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 1135–1140 参照。

¹³ Wright, *What St Paul*, 25.

paganism)」、もう一つは「同朋のユダヤ人にトーラーを守らせること (zealous promotion of Torah observance among his Jewish contemporaries)」である¹⁴。そして、この二つを達成するためには暴力を用いることも辞さないというサウロは考えていたとする¹⁵。サウロにとっての最大の関心事は、死んだ時に天国に入ることができるかどうかといった個人の救いや永遠のいのちではなく¹⁶、また、どのようにすれば人は救いに「入り」その救いに「留まる」ことができるのか¹⁷という「時を超えた救いの方程式」¹⁸でもなく、イスラエルの救いであった¹⁹。そして、そのイスラエルの救いを実現し、その実現を早めるために、異教の影響を受け、トーラーを守ろうとしない墮落した（キリスト者を含む）ユダヤ人に暴力を用いて対峙し、彼らにトーラーの遵守を強要したこと、それこそがパウロが書簡にて言及するサウロ時代の「熱心」であったというのである²⁰。

サウロがそのような「熱心」の道を歩んだシャンマイ派であったことは、使徒の働きに記録された彼の言動からも明らかであるとライトは考える。例えば、使徒の働き 8 章 1 節には「サウロは、ステパノを殺すことに賛成していた」とあり、9 章 1-2 節には、サウロは「主の弟子たちを脅かして殺害しようと息巻き、大祭司のところに行って、ダマスコの諸会堂宛ての手紙を求めた」とある。しかし、このようなサウロの行動は、師であるガマリエルの教えとは全く異なるとライトは考える。使徒の働き 5 章では、最高法院の議員たちが怒り狂い、使徒たちを殺そうとする中、ガマリエルは「もしその計画や行動が人間から出たものなら、自滅するでしょう。しかし、もしそれが神から出たものなら、彼らを滅ぼすことはできないでしょう。もしかすると、あなたがたは神に敵対する者になってしまいます」（使徒 5:38-39）と他の議員たちを諭し、すべてを神の手に委ねることを提案する。このガマリエルの姿と、ステパノを殺すことに賛成し、キリスト者を捕らえ、殺すことに熱中していたサウロの姿との間には大きな隔たりがあり、サウロがヒレル派としてガマリエルの教えを継承していたとは到底考えられないとライトは主張する²¹。

4. サウロからパウロへ

サウロは救いの本質的で第一義的な対象がイスラエルであると理解していたライトは考える。また、イスラエルの救いの成就を早めるために、シャンマイ派の特徴である「熱心」の道を歩んでいたとし、それが故に、サウロはステパノの死に賛同し、キリスト者を捕らえ、殺そうとしていたと考える。では、サウロが復活のキリストに出会い、パウロになった時、これらの事柄には変化が起こったのであろうか。ライトはそうではないと主張する。

ライトは、復活のキリストに出会った後も、サウロ時代の救いに関する理解をパウロは堅持していたとする。つまり、「救い」や「贖い」の本質的で第一義的な対象は個人ではなくイスラエルであり、イエスの十字架によって義とされた（公に正しい存在であると宣言された）のはイスラエルであるとパウロは理解していたと主張する。

¹⁴ Ibid., 85.

¹⁵ Ibid., 93.

¹⁶ Ibid., 32.

¹⁷ “a system of ‘getting in’ and/or ‘staying in’” Ibid., 32.

¹⁸ “a timeless system of salvation” Ibid., 32.

¹⁹ Ibid., 32.

²⁰ Ibid., 85.

²¹ Ibid., 29–30.

しかし、ここで一つの疑問が浮かび上がる。当時のユダヤ人は、神の怒りが収まり、イスラエルの罪が赦され、イスラエルの救いが成就した暁には、異邦人による支配、つまりローマ帝国による支配からイスラエルは解放されると考えていたのではなかったのか²²。しかし実際には、イエスが十字架で死に、その三日後に復活したにもかかわらず、つまり、神の怒りは鎮まり、イスラエルの罪は赦され、イスラエルの救いが実現したはずなのに、イスラエルは引き続きローマ帝国の支配下に置かれたままであった。それにもかかわらず、パウロはイエスの十字架と復活が救いの約束を成就したと人々に宣べ伝えたというのである。これは一体どういうことなのか。

勿論、異邦人による支配からのイスラエルの解放という神の約束が、イエスの十字架と復活を通して、何らかの形で、内面的に、あるいは靈的に (an internal or spiritual one) 成就したと捉えることも可能であろう。しかし、そのようなアプローチは「初期のキリスト教には全く当てはまらない」としてライトはこれを否定する²³。上述したように、当時のユダヤ人にとっての「救い」とは物質的で具体的なものだったのであり、もし「この約束は靈的に成就している」と告げたとしても、それでは当時のユダヤ人は納得しないのである。では、異邦人による支配からのイスラエルの解放という約束が、どのようにして、イエスの十字架と復活によって物質的に、また具体的に成就したというのであろうか。それを解く鍵はイエスの復活の理解にあるとライトは理解する。

イエスの身体の復活を信じることは、キリスト教の信仰において極めて重要であるとライトは考える。なぜなら、イエスの復活はバビロン捕囚が終わったことの証明であったからだ。イスラエルを体現したイエスは、バビロン捕囚の究極の形である十字架の死に渡された。その十字架の死からイエスが三日後によみがえったということは、バビロン捕囚が終焉したことの顕れに他ならず、それはすなわち、(イエスが体現した)イスラエルの罪が赦され、イスラエルが贖われたことの証しであった。そして同時に、それは異教徒による支配からのイスラエルの解放をも意味していたと解釈する²⁴。ライトは記す。「彼 [イエス] は死、すなわち究極的な追放から戻ってくることにより、ギリシアやローマ、ヘロデやピラトやカヤパから解放されただけでなく、究極の敵である罪と死からも解放されたのだ。」²⁵ イスラエルを体現したイエスの身体は死から復活した。その際、イエス(そして、イエスが体現したイスラエル)は死から解放されただけでなく、ローマ帝国により十字架につけられたということ、すなわち、異邦人の支配からも解放されたというのだ。

つまり、イエスの十字架と復活は、シャンマイ派のパリサイ人だった時代にサウロが待ち望んでいた事柄と無関係な出来事ではなく、まさに彼が理解していた内容通りの約束の成就であるとパウロは捉えたということになる。そして、神の約束を成就したそのイエスの十字架と復活を、パウロは宣べ伝えたのだとライトは主張する。

²² N. T. Wright, "The Resurrection of the Messiah," *Sewanee Theological Review* 41, no. 2 (Easter 1998), 112–113.

²³ "But this is simply untrue to early Christianity." *Ibid.*, 113.

²⁴ *Ibid.*, 107, 117; Wright, *What St Paul*, 49–51, 91.

²⁵ "... now he had come through death, through the ultimate exile, and was set free not just from Greece or Rome, from Herod, Pilate and Caiaphas, but from sin and death, the ultimate enemies." *Ibid.*, 51.

5. ガラテヤ人への手紙 1 章 17 節

またライトは、ガラテヤ人への手紙 1 章 17 節にも復活のキリストに出会った直後のパウロを理解する鍵を見出す。ここでパウロは、「エルサレムに上ることもせず、すぐにアラビアに出て行き」と自身の体験を記す。では、なぜアラビアに行ったのであろうか。そして、そこで何が起こったのであろうか。それを知るためには、直前の 14 節に出てくる「熱心」という言葉の意味を理解する必要があるとライトは考える。

ガラテヤ人への手紙 1 章 14 節にて、パウロはかつての自身が「先祖の伝承に人一倍熱心（であった）」ことを告白する。上記にて確認したように、この「熱心」とは暴力を用いて墮落した者に対峙することを指し、それは、荒野でミディアン人の女を連れ込んだイスラエルの民を槍で殺したピネハス（民数 25 章）に倣ったものであったとライトは理解する²⁶。また、これと同じ「熱心」を、イスラエルの民を偶像礼拝へと導いていたバアルの預言者たちを殺した列王記第一 18 章のエリヤにも見出し²⁷、ピネハスやエリヤの「熱心」は、マカバイの勇者たちやその後の者たちにも受け継がれ、サウロもその例外ではなかったとする。そしてその結果、信仰において墮落した、キリスト者となったユダヤ人に対し、ピネハスやエリヤと同じように、時に暴力を用いてサウロは対峙していたと説く²⁸。

しかし、列王記第一 18 章のエリヤ以上にライトが注目するのは 19 章のエリヤである。バアルの預言者たちを殺し、その結果イゼベルに命を狙われたエリヤは、19 章ではアラビアのホレブに逃れ、そこで神から新しい役割を与えられる。それは、ダマスコに戻り、ハザエルに油を注いでアラムの王とし、エフーに油を注いでイスラエルの王とし、またエリシャに油を注いで自らに代わる預言者とし、そのことを人々に告げ知らせるというものであった²⁹。ライトはここに、エリヤとパウロとの接点を見出す。暴力を用いて墮落した民と対峙するというそれまでの役割から解放されたエリヤは、ハザエルとエフーという二人の新しい王を人々に告げ知らせるという新たな役割をシナイで神から与えられ、それを果たすためにアラビアからダマスコの荒野へと戻って行った。同じように、復活したキリストに出会った直後にアラビアに行ったサウロは、そこで、それまで自らが担ってきた役割、すなわち、暴力を用いてキリスト者に対峙し迫害するという「熱心」の役割から解放され、死からよみがえり王となったイエスを人々に告げ知らせるという新たな役割を神から与えられ、それを果たすためにアラビアからダマスコへと戻ったとする³⁰。

先にも確認したように、パリサイ人時代のサウロの視線は二つのことに向けられていたとライトは考える。一つは「ユダヤ社会の周囲に存在し、侵入してくる異教的信仰に徹底的に対抗すること (relentless opposition to the paganism)」、もう一つは「同朋のユダヤ人にトーラーを守らせること (zealous promotion of Torah observance among his Jewish contemporaries)」である³¹。サウロであった時代と同じように、イスラエルの神は異教を容認しないとパウロは堅く信じていたが、以前

²⁶ N. T. Wright, “Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17),” *Journal of Biblical Literature* 115, no. 4 (Winter 1996), 684.

²⁷ *Ibid.*, 685.

²⁸ *Ibid.*, 686.

²⁹ *Ibid.*, 685, 687.

³⁰ *Ibid.*, 687–689.

³¹ Wright, *What St Paul*, 85.

のように暴力を用いたり差別したりすることによってではなく、神が全世界を悔い改めとご自身への忠誠に招いていることを異教徒に伝えることによってパウロは彼らの信仰に対峙した。また、サウロであった時代と同じように、神は不忠実なイスラエルの民を容認しないとパウロは堅く信じていたが、以前のように墮落したユダヤ人に暴力を用いてトーラーの遵守を強要するのではなく、福音を異邦人に伝えるということによって墮落したユダヤ人に対峙した。すなわち、異邦人に福音を宣べ伝え、異邦人をアブラハムの家族へと招き入れ、それを知った同朋の民が異邦人に嫉妬し、約束の救い主、メシアとしてイエスを受け入れることを通して神に立ち返らせるという道をパウロは選んだというのである³²。こうして、サウロがパウロになった時、暴力を用いて対峙するという「熱心」は、福音を告げ知らせることによって対峙するという新しい「熱心」に置き換わったとライトは主張する³³。

しかし、「迫害する」というそれまでの「熱心」から「福音を告げ知らせる」という新しい「熱心」へと役割が変わっても、その新しい役割を通してパウロが語った「義認」、「贖い」、「救い」等の理解は、シャンマイ派のパリサイ人だったサウロの時代と基本的には何の変化も無かったとライトは考える。事実、アラビアでパウロにどのような変化が起こったのかを検証したライトの論文“Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1:17)”は救いについての概念の変化に一切触れておらず、また *What St Paul Really Said* といった他の著書にも言及されていない³⁴。そして、その代わりにライトが強調するのは、神の約束が成就したということである。

ライトは、イエスの十字架と復活によって神の約束、イスラエルの願い (Israel's hope) は成就したと強調する³⁵。勿論、イエスが十字架と復活を通して神の約束を成就した時、そこには、サウロ時代には予想もしていなかった新しい事柄や理解も含まれていた。例えば、復活のキリストに出会いパウロとなった時、墮落したユダヤ人に暴力を用いてトーラーを守らせるのではなく、イエスの十字架と苦しみが罪に対峙する方法であるとパウロは知った³⁶。サウロ時代に予想していたのとは異なり、今の時代の終わりにではなく、その途中で、イスラエルの救いが成就したことを知り、パウロは驚いた³⁷。サウロ時代の理解とは異なり、イスラエルの義認のために異邦人の手によって苦しみを受けるのは、イスラエルではなくイエスであったとパウロは知った³⁸。サウロ時代とは異なり、神の民としてのしるしはトーラーの遵守ではなく、イエスに対する信仰であるということにパウロは気付いた、などである³⁹。

このように、神の約束の成就是数々の新たな知識や理解をパウロに与えたが、それはサウロ時代に彼が大切にしていた約束、つまり、当時のユダヤ教が教えていた内容通りの成就であったとライ

³² Ibid., 93.

³³ Ibid., 92.

³⁴ パウロ書簡における「義認」や「救い」に関するライトの理解については、本答申の第2章「N.T. ライトの福音理解」を参照。

³⁵ N. T. Wright, “On the Third Day: God’s Promise Fulfilled,” *The Christian Century*, April 2003, 32–33.

³⁶ Wright, “Paul, Arabia, and Elijah,” 691–692.

³⁷ Wright, *What St Paul*, 36.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 132.

トは考える。ライトは記す。「多くの人たちが思っているのとは異なり、彼 [パウロ] は何かの代わりにユダヤ教を捨てたのではない。」⁴⁰

また、上記にて確認したように、ダマスコへの途上で復活のキリストに出会い、その後、アラビアへ行った際、そこでパウロは、サウロ時代の「熱心」、すなわち、トーラーを守らない者たちに暴力を用いて対峙するという役割を下ろし、新しい「熱心」すなわち、福音を宣べ伝えることによって人々に対峙するという新しい役割を神から与えられたとライトは理解する。しかし、その新たな役割を通してパウロが伝えた福音とは、イエスによって神の約束が成就したというメッセージであり、そのイエスが成就した神の約束とは、彼がサウロ時代に大切にしていた神の約束そのものであったとする。ライトは記す。

しかし、イエスの死についてのパウロの理解は、どこからともなく湧き上がってきた、全く新しい概念ではなかった。彼の「福音」の力は、それがユダヤの歴史とその背後にある伝統を背景としつつ異邦人社会に語り掛けたという事実から、まさに生まれ出ていたのである。⁴¹

アラビアで変化したのは役割だけであったとライトは考える。サウロの神学は修正も訂正もされなかったということに他ならない。サウロがパウロとなった時、何が起こったのか。イスラエルの救いという神の約束を実現するためにトーラーを守らないキリスト者に暴力をもって対峙していたシャンマイ派の迫害者サウロが、イスラエルの救いという神の約束を成就したイエスを王として伝える宣教によって異邦人と対峙する伝道者パウロとなった…ただそれだけであるとライトは捉えているのである。

6. ライトの見解の問題点

ガマリエルのもとで教えを受けつつも、実はサウロが過激な思想を持つシャンマイ派であったというライトの主張は正しいのであろうか。また、サウロがパウロになった時、彼の救いの理解には本質的な変化が起こらなかったとするライトの理解は正しいのであろうか。以下に検証する。

第一に、パウロがアラビアに向かった目的は何であったのか。ライトは、パウロはそれまでの役割から解放され、神から新しい役割を与えられるためにアラビアに行ったと理解する。しかし、これはどの程度、言い得ることであろうか。

使徒の働き 9 章 25 節には、いのちを狙われたサウロを彼の弟子たちが連れ出し、夜、サウロを籠に乗せて町の城壁伝いにつり降ろしたとある。この出来事は、コリント人への手紙第二 11 章 32-33 節では「ダマスコでアレタ王の代官が、私を捕らえようとしてダマスコの人たちの町を見張りましたが、私は窓からかごで城壁伝いにつり降ろされ、彼の手を逃れたのでした」と記されている。このアレタ王とは紀元前 9 年から 40 年にかけてナバテア王国の王であったアレタス四世を指すと考え、「私より先に使徒となった人たちに会うためにエルサレムに上ることもせず、すぐにアラビアに出て行き、再びダマスコに戻りました」とあるガラテヤ人への手紙 1 章 17 節を、復活のキリストに出会った直後、パウロは異邦人に福音を伝えるというキリストからの召しに応え、すぐにア

⁴⁰ “... despite what many have thought, he did not abandon Judaism for something else.” Ibid, 39.

⁴¹ “But Paul’s understanding of the death of Jesus was not a brand new idea appearing from nowhere. The power of his ‘gospel’ came precisely from the fact that it addressed the pagan world with the full weight of Jewish history and tradition behind it.” Ibid., 48.

ラビアにあったナバテア王国に行き、そこで宣教したと理解する新約学者も少なくない。しかし、ナバテアでパウロが福音を伝えたことをアレタ王がころよく思わなかったために、パウロがダマスコに戻ってきた時、アレタ王の代官がパウロを捕らえようとした。その時のことを、使徒の働き 9 章 25 節やコリント人への手紙第二 11 章 32-33 節が記述していると F. F. ブルース (F. F. Bruce) や D. ダシルヴァ (David. A. DeSilva) などは解釈するが、もしこの理解が正しいならば、それまでの役割から解放され、新しい役割を与えられるためにサウロはアラビアへ行ったとするライトの主張は揺らぐことになる⁴²。

第二に、ライトによるガラテヤ人への手紙の理解には困難がある。彼は、神の約束を成就するためには暴力の行使も辞さないとする。そして、ガラテヤ人への手紙 1 章 13-17 節に注目しながら、そこにピネハスやマカバイの勇者たち、特にエリヤとサウロ (パウロ) とのつながりがあると主張する。

しかし、ガラテヤ人への手紙にはエリヤの名前は一度も登場しない。同じように、当時のゼロテ派が彼らの過激な行動のよりどころにしたとライトが推察するピネハスへの言及もない。他の書簡においても、パウロが自身と彼らとを直接関連付けている箇所は存在しない⁴³。これらのことは、ライトの想像でしかなく、そうかもしれないが、そうではないかもしれないという性格の事柄であり、このことを何かの論拠あるいは出発点とすることはできない⁴⁴。

第三に、サウロの師の選び方についての問題がある。サウロはヒレル派のラビ、ガマリエルのもとで学びながら、実はシャンマイ派の考えに傾倒していたとライトは主張する。しかし、もしサウロがシャンマイ派の、しかも、神の約束の成就を早めるためには暴力に訴えることも辞さないとするゼロテ派のような思想をもっていたとすれば、なぜそのような考えを受け入れないガマリエルのもとで学ぶことをサウロは選んだのか。通常、自らの考えに近いラビに教えを請うのではなかろうか⁴⁵。

この疑問に対し、ライトはラビ・アキバの例をもって説明する。アキバの師はネフンヤという非暴力・非戦論者であったが、ガマリエルの教えと異なる行動を選択したサウロと同じく、アキバも非暴力・非戦論という師の教えを捨てたとライトは説く⁴⁶。しかし、もともとアキバは師の教えに従い非暴力・非戦論者であったこと、アキバがネフンヤの教えを捨てたのは師の元を離れて数十年後であったこと、しかも、それが自身の弟子たちに対するローマ帝国の迫害がその激しさを増して

⁴² F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 95-96; David. A. DeSilva, *The Letter to the Galatians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 157. 他に R. Y. K. Fung、R. M. Longenecker、T. R. Schreiner などこの理解の可能性が高いとする。

⁴³ T. Holland, *Tom Wright and the Search for Truth: A Theological Evaluation* (London: Apiary Publishing Ltd, 2017), 39. ローマ人への手紙 11 章 2-5 節でパウロは列王記第一 19 章 10 節にある神に対するエリヤの苦情を引用するが、パウロはこのことばと、自身がキリスト者がかつて迫害していたことを結び付けているわけではないとホーランドは指摘する。Ibid., 39-40.

⁴⁴ 確かに、コリント人への手紙第二 3 章 1 節から 4 章 18 節にかけて、パウロは自身の働きをエリヤやピネハスではなく、モーセの働きと比較し、これと関連付けているが、この箇所はサウロとは関係がない。確かに、若かりし頃、モーセはエジプト人を打ち殺したことがあった。しかし、この事実のみをもってモーセをサウロの時代の過激派の原型 (a proto-zealot) とすることはできない。Ibid., 41.

⁴⁵ Ibid., 42-43.

⁴⁶ N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 198.

いく中での苦渋の決断であったことを挙げ、ガマリエルのもとで学んでいた頃から師とは全く違うシャンマイ派の考えをもっていたとするサウロの例とは異なると T. ホーランド (Tom Holland) は指摘する⁴⁷。

しかし、サウロの時代、弟子が師と異なる見解をもつことは無かったのだろうか。これについてホーランドは、この時代のラビを研究してきた D. インストーンブルーワー (David Instone-Brewer) からの書簡(個人的な手紙)を紹介する。それによると、当時のユダヤ教においては、師の指導 (rulings) に従っている限りは、弟子は師と異なる考えをもつことを許される可能性があったとする。その一方で、弟子が師のもとで学んでいるさ中に、すでに師とは大きく異なる見解をもっていたという例にインストーンブルーワーは出会ったことがないと証言する。これを根拠に、ガマリエルのもとで学んでいた当時からサウロがガマリエルとは大きく異なる思想をもっていたとするライトの主張に、ホーランドは異を唱える⁴⁸。

加えてホーランドは、基本的に師の考えに同意することが弟子たちに期待されていたことは、ミシュナーの *Bava Metzia* (2:11) をはじめとする当時のユダヤ教文献からも明らかであるとする⁴⁹。これについて、B. ゲルハルトソン (Birger Gerhardsson) は、トーラーを学ぶ際の師と弟子たちは、極めて深い関係性で結ばれた霊的な家族のようであったと主張する。その上で、霊的な子どもたちである弟子は、霊的な父である師からトーラーの伝承を学ぶだけでなく、師の生き方すべてを模倣し、こうして師と弟子との間には基本的な立場の一致が生まれ、維持されていたとする⁵⁰。

これに対し D. ガーリングトン (Don Garlington) は、ホーランドの著書 *Tom Wright and the Search for Truth* の書評において、ガマリエルのもとで学んでいた時から師と大きく異なる考えをサウロが持っていたのではなく、ガマリエルのもとを離れた後に暴力の行使も辞さないような過激な思想に傾倒した可能性を主張する⁵¹。しかし、パウロが自身の過去を振り返っている使徒の働き 22 章 3-4 節は、ガマリエルのもとで教育を受けたこと、神に対して熱心な者であったこと、そしてキリスト者を迫害したことを、断絶の無い、一連の、つながりのあるものとして記している。仮にガーリングトンが提案するように、ガマリエルのもとを去った後で他の影響を受け、師とは大きく異なる思想や行動を取るようになったとしたら、パウロはそのことをこの箇所でも明確に言及するのではなかろうか。特にこの箇所では、パウロはユダヤ人を前に自身の歩みを弁明しているからである。ガーリングトンは当時のユダヤ教の大勢はガマリエルのような非戦論ではなかったとするが、そうであればなおさら、ガマリエルのもとを離れた後で師とは違う道、より過激で暴力も辞さない道を選んだことをパウロは強調するはずではなかろうか。しかし、実際には、パウロはガマリエルのもとを離れた後で師から学んだ思想を捨てたとは一切言っていない。これらを考えあわせる時、ガマリエルのもとで学んでいた頃から復活したキリストに出会うまでの間、サウロは基本的に師の教えから離れてはいなかったと理解すべきであろう。

⁴⁷ Holland, *Tom Wright*, 43–44.

⁴⁸ Ibid., 44–46.

⁴⁹ Ibid., 46–47.

⁵⁰ B. Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 8–14.

⁵¹ D. Garlington, “Review Essay of ‘Tom Wright and the Search for Truth: A Theological Evaluation’ by Tom Holland,” The Logos Academic Blog, entry posted August 20, 2018, https://academic.logos.com/review-essay-of-tom-wright-and-the-search-for-truth-a-theological-evaluation-by-tom-holland/#_ednref3 (accessed April 4, 2022).

これに関連して、第四に、当時のパリサイ人をヒレル派とシャンマイ派に明確に分類できるのかという問題もある。例えば F. F. ブルース (F. F. Bruce) は、J. ニューズナー (Jacob Neusner) の著作に基づき、より早い時期の伝承はガマリエルの教えとヒレル学派とのつながりを示してはしないと指摘する⁵²。同様に二十世紀のドイツ・ルター派の新約学者 M. ヘンゲル (Martin Hengel) も、ガマリエルがヒレル派に属していたということを史実として確かめることはできないとする⁵³。

ガーリングトンは、ヘンゲルやニューズナーの研究を参考に、ガリラヤのユダに象徴されるようなゼロテ派との関連性は不明であるとしつつも、パリサイ人は神の働きの一部として、またトーラーを大切にし尊ぶ一環として、これを破る者に対し、必要ならば暴力をも用い、死にまでも至らせることもいとわなかった集団であり、そこにはシャンマイ派とヒレル派の違いはなかったとする。そして、彼らのこのような行動は旧約聖書のピネハス、エリヤ、エフー、そしてマカバイ記のマタティアに倣ったものであったとし、非戦論的なパリサイ人であったと考えるホーランドのパウロ像を、歴史的な視点と事実を無視した「仮現的パウロ (Docetic Paul)」として批判する⁵⁴。

一方、ヒレル派とシャンマイ派の間には聖書の解釈をはじめ細部に至るまで様々な意見の相違があったとする J. ボウカー (John Bowker) は、通常はシャンマイ派がヒレル派よりも厳格な釈義を採用していたとするものの、これとは反対にヒレル派の方がより厳格な立場を採った場合もあることを指摘し、ヒレル派とシャンマイ派を一律に分類することの危険性を説く。また、後の時代にヒレル派が優勢になったのは、シャンマイ学派に誤りがあったからではなく、「シャンマイ学派の論点がヒレル学派の論点の中に包含されていたからであった」とボウカーは述べる⁵⁵。

このように、当時のパリサイ人の実態についての見解は学者によって様々である。とはいえ、これらの主張は、ある共通の問題点を浮かび上がらせる。すなわち、サウロの時代のパリサイ人をヒレル派とシャンマイ派に明確に分類することが容易ではないということである。これは、サウロの「熱心」を理解する上で、サウロがヒレル派ではなく、厳格で過激なシャンマイ派であったという視点が不可欠であると断定するライトの主張を困難にするのである。フィロンやヨセフスの研究者である S. メイソン (Steve Mason) は、三世紀のミシュナーやそれ以降の文献にしか言及されていないヒレル派とシャンマイ派の明確な分類を紀元 70 年以前のパリサイ人に当てはめようとするライトの試みを批判する⁵⁶。

第五に、使徒の働き 22 章 4 節の解釈の問題がある。この箇所ではパウロは「そしてこの道を迫害し、男でも女でも縛って牢に入れ、死にまでも至らせました」と告白する。ライトはこれをシャンマイ派的な思想に基づく行動と考えるが、そうとも限らない。ESV (English Standard Version) はこの箇所を “I persecuted this Way to the death, binding and delivering to prison both men and women” と翻訳しているが、ホーランドはこれを ERV (Easy-to-Read Version) のように “I persecuted the people who followed the Way. Some of them were killed because of me. I arrested

⁵² F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, rev. 5th ed., The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 114–115.

⁵³ マーティン ヘンゲル著、梅本直人訳『サウロ キリスト教回心以前のパウロ』(日本キリスト教団出版局、2011年) 70頁。

⁵⁴ Garlington, *Review Essay*.

⁵⁵ J. ボウカー著、土岐正策・土岐健治訳『イエスとパリサイ派』(教文館、1977年) 68頁。

⁵⁶ S. Mason, “N. T. Wright on Paul the Pharisee and Ancient Jews in Exile,” *Scottish Journal of Theology* 69, no. 4 (November 2016), 438–439.

men and women and put them in jail” と理解すべきだと考える。つまり、キリスト者を殺すことではなく、あくまでも、彼らを法廷に連れ出し、その信仰と行動に対する正当な裁きを受けさせることが、かつてのサウロの意図であったとホーランドは指摘するのである⁵⁷。

これと類するものに、使徒の働き 9 章 1-2 節がある。そこには「さて、サウロはなおも主の弟子たちを脅かして殺害しようと息巻き、大祭司のところに行き、ダマスコの諸会堂宛ての手紙を求めた。それは、この道の者であれば男でも女でも見つけ出し、縛り上げてエルサレムに引いて来るためであった」とあるが、この箇所について D. L. ボック (Darrell L. Bock) は次のように解説する。

死刑の執行はローマの手にあったということからすれば、彼自身が彼らを殺害しようとしていたということを意味しているのではないと思われる。むしろ、これは、彼による逮捕の結果として起こって欲しいことを表している。⁵⁸

ホーランドやボックの解釈が正しいとすれば、サウロが行っていた行為は師であるガマリエルと異なる類のものではなく、まさにガマリエルの教えに沿ったものであったということになる⁵⁹。つまり、サウロがキリスト者を捕らえていたのは（ライトが主張するような）シャンマイ派的な発想ではなく、使徒の働き 5 章でも確認される、ヒレル派のラビ、ガマリエルの教えを実践した結果であったということになる。

これに関連して、パリサイ派の人々や律法学者たちが、「ゼロテ派」に属していなくても、イエスに対して激しい憎しみを募らせていたことを福音書が証言していることに注目する必要がある。ヨハネの福音書 15 章において、イエスは弟子たちに「世があなたがたを憎むなら、あなたがたよりも先に私を憎んだことを知っておきなさい」（18 節）と教え、「世はあなたがたを憎む」（19 節）こと、また「人々がわたしを迫害したのであれば、あなたがたも迫害（する）」（20 節）ことを預言する。事実、マルコの福音書 14 章 1 節は「祭司長たちと律法学者たちは、イエスをだまして捕らえ、殺すための良い方法を探していた」と記し、使徒の働きは弟子たちがユダヤ教から迫害を受けたことを証言する。そうであるならば、仮にサウロがシャンマイ派でなくヒレル派であったとしても、イエスとイエスに従う者たちに対して迫害の姿勢をとったということは、十分に理解できることではないだろうか。

第六に、「熱心」という言葉の意味合いの問題がある。当時のユダヤ人は「救い」の本質的な対象を個人ではなくイスラエルと理解し、そこにはローマ帝国による支配からのイスラエルの解放という政治的な意味合いが含まれていたとライトは考える。そして、ローマ帝国の支配からの解放を実現させるために、キリスト者をはじめとする墮落したユダヤ人に暴力を用いてトーラーを遵守させる「熱心」を行っていたとライトは主張する。しかし、当時ユダヤ地方に暮らしていたラビたちは、政治的な事柄への介入を避ける傾向にあったことをホーランドは指摘する⁶⁰。同じくニューズナーも「パリサイ派に関するラビ伝承の関心の焦点は、パリサイ派自体の内部のことがらである」とし、「国家は、よくて影のような存在である。… 国家の生命やローマとの争いは、全体的に沈

⁵⁷ Holland, *Tom Wright*, 47-48.

⁵⁸ D. L. Bock, *Acts*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 354.

⁵⁹ Holland, *Tom Wright*, 47-48.

⁶⁰ *Ibid.*, 49.

黙のうちに無視されている」と述べ、シャンマイ派やヒレル派がこれらの事柄についてどのような理解と関心をもっていたのかは不明であるとする⁶¹。その上で、一般に認識されているシャンマイとヒレルについてのイメージは、バル・コクバ戦争（第二次ユダヤ戦争）の後、140年以降に、「ヒレルは忍耐強かったがシャンマイは短気であった」という主張をするためにヒレル派によって集成された伝承であるとニューズナーは指摘する⁶²。

また、「熱心」という言葉にローマ帝国の支配からの解放という政治的な意味合いが含まれていたとすると、使徒の働き 9 章 21 節や 22 章 4-5 節の証言との整合性がとれなくなる。使徒の働き 9 章 21 節には、サウロがイエスのことを宣べ伝え始めたことを聞いた人々が、「この人はエルサレムで、この名を呼ぶ人たちを滅ぼした者ではないか。ここへやって来たのも、彼らを縛って、祭司長たちのところへ引いて行くためではなかったか」と驚きの声を上げたとある。また、使徒の働き 22 章 4-5 節にかけて、サウロの時代にキリスト者を迫害していた「熱心」の事実を「大祭司や長老会全体」が証言してくれること、ダマスコに向かう際には兄弟たちに宛てた手紙を彼らから託されたことをパウロは証言する。これらの記述は、サウロによるキリスト者への迫害が大祭司の命令や許可のもとで行われたことを示す。しかし、当時の大祭司や長老会はローマ帝国と懇意にしていたか、少なくとも、ローマとの争いを避けようとしていたと考えられる。これは、ヨハネの福音書 11 章 47-48 節において、イエスをメシアと奉じた民衆がローマに対する抵抗運動を始めることを祭司長たちとパリサイ人たちが危惧していたことから明らかである。もしサウロがローマ帝国からのイスラエルの解放を願い、それを神の約束の成就、イスラエルの「義認」のあらわれであると考え、その成就のためには暴力の行使も辞さない、反ローマ主義を掲げる過激なシャンマイ派であったとすれば、ローマ帝国との争いを避けようとしていた大祭司の命に従って活動するなど、果たしてあり得たのだろうか⁶³。また、仮にサウロがシャンマイ派であった場合、彼が行った「熱心」の働きには政治的な反ローマ帝国主義が含まれていたことになるが、それを大祭司や長老会が肯定的に証言してくれるとはどういう意味になるのであろうか⁶⁴。

加えて、サウロは神殿を汚し、トーラーを守っていないとみなしたユダヤ人を迫害したが、そのような「熱心」は特定の集団に特有のものではなかったことを認識する必要がある。使徒の働き 21 章 27-30 節が示す通り、パウロの熱心は一般の民衆の間にも見られるものであった。同じく、使徒の働き 22 章 3-25 節にかけて、パウロは、かつて自らが教会を迫害した時の「熱心」を、彼を殺害しようとしている人々の「熱心」と同じであると証言している。

これらのことから、サウロが特別な「熱心」を行使したシャンマイ派であったとするライトの主張と使徒の働きの証言の間には乖離があると言わざるを得ない⁶⁵。

第七に、ホーランドはパウロが生まれながらのローマ市民であったことに注目する。ローマ帝国は税金を確実に徴収するため、市民権を持つ者に五年ごとの登録と財産の申告をする義務を課し、

⁶¹ J. ニューズナー著、長窪専三訳『イエス時代のユダヤ教』（教文館、1992年）93頁。

⁶² 同書、148-154頁。

⁶³ Holland, *Tom Wright*, 51.

⁶⁴ *Ibid.*, 56. ヨセフスも、祭司長たちは抵抗運動を担っていたわけではなく、平和を擁護していたのであり、戦争が始まり彼らが指導的な立場に立った際も、それはローマ帝国を和平に傾けさせるためであったと認識している。McClaren, “Resistance Movements,” 1135-1140 参照。

⁶⁵ ガーリングトンは、当時のユダヤ教徒はユダヤ教の枠組みとシステムの中で活動するのが当然であり、サウロもその慣習に倣い、通常の手続きを踏んでいただいだけであるとする。Garlington, *Review Essay*.

これを怠った者からは市民権をはく奪した。使徒の働きの記述から、パウロは最晩年までローマ市民権を維持していたことがうかがえる。しかし、もしキリストに出会う以前のサウロが反ローマ帝国を標榜するシャンマイ派であり、政治的なイスラエルの解放を暴力に訴えてでも実現しようとしていたゼロテ派のような過激派であったとすれば、どのような理由と論理をもって、サウロは自身が倒そうとしているローマ帝国に登録し、その市民権を維持し続けていたというのであろうか⁶⁶。

ホーランドのこの指摘に対し、ガーリングトンは、サウロがローマ帝国に登録し市民権を維持し続けたのは、それをも利用して活動を進め、最終的にローマ帝国によるイスラエルの支配の終焉を実現しようとしていたためであり、そこに何ら矛盾はないとする⁶⁷。しかし、仮にガーリングトンが考えるように当時のパリサイ派が信仰的な妥協を許さない集団であり、必要ならば暴力を用いても構わないと考えていた集団であり、サウロも同じ考えを持っていたとすれば、ローマ帝国からのイスラエルの解放を実現させるためとはいえ、ローマ帝国に自身や財産を五年ごとに登録することに良心の呵責を覚えなかったのだろうか、また、トーラーとそれを守ることにあれほど厳格であったサウロが、そのようなことをしている自分自身を果たして容認することができたのだろうか。大きな疑問が残る。

第八に、復活のキリストに出会ったダマスコでの出来事は、「義認」や「救い」に関するパウロの基本的な理解に変化をもたらさなかったとするライトの主張を検証する必要がある。ライトは、イスラエルの解放がイスラエルの受ける苦難によってではなくイエスの十字架の苦難によって実現したことをサウロが知った時、また、イスラエルの救いが今の時代の終わりではなくその途中でおとずれたことを理解した時、サウロはパウロになったとする。そしてその時、トーラーを遵守していない者たちを迫害することから、王となったイスラエルのメシア、イエスを宣べ伝えることへと彼の役割は変化した、パウロの「義認」や「救い」の基本的な理解には変化はなかったとする。しかし、果たしてそうであったのだろうか。

第2章で確認したように、当時のユダヤ人は、救いの本質的で第一義的な対象はイスラエルであり、イスラエルの救いには異邦人による支配からの解放が伴うと理解していたとライトは説く。その上で、イスラエルを体現したイエスが異邦人であるローマ帝国の手によって十字架につけられ死に渡されたものの、三日目にその十字架の死から復活したことが、異邦人による支配からのイスラエルの解放の成就であったとパウロは理解したのだとする。そしてそれは神の約束の物質的、具体的な成就であったと主張する。

しかし、当時のユダヤ人が期待していたのは、実際にローマ帝国からイスラエルが独立することではなかったのか。そうであるからこそ、幾度にも渡り（パウロの時代以降も）、ユダヤ人は武器を取り、ローマ帝国に対して反乱を起こしたのではないのか。つまり、仮にパウロがイエスの身体の復活を異邦人による支配からのイスラエルの解放として受け入れたのだとすれば、それはシャンマイ派のパリサイ人であった頃のサウロには予想も出来ない成就の形ではなかったのか。予想もつかない形で、またサウロ時代の理解とは異なる形で、異邦人による支配からのイスラエルの解放が実現したのであれば、それは「救い」の概念と理解に根本的な変化が起こったということに他ならない。

⁶⁶ Holland, *Tom Wright*, 51–52.

⁶⁷ Garlington, *Review Essay*.

これに関連して、第九に、ライトの視界にはないのかもしれないが、イエスが弟子たちに要求した義とパリサイ人の義には違いがあったことに留意する必要がある。マタイの福音書 5 章 20 節において、イエスは弟子たちに「あなたがたの義が、律法学者やパリサイ人の義にまさってなければ、あなたがたは決して天の御国に入れません」と告げる。これは二つのことを意味する。一つは、弟子たちの義が律法学者やパリサイ人の義を上回らなければ救いに至ることはできないということ、そしてもう一つは、生活全般において、律法学者やパリサイ人の「律法」理解の下、その詳細な規定をいかに真摯に熱心に取り組んだとしても、それによって人が救いに至ることは出来ないということである。つまり、パリサイ人が求めた義のあり方とイエスが弟子たちに求めた義の理解には違いがあったということであり、それはすなわち、キリストの弟子となった後のパウロの義の理解には変化が生じたことを示唆するのである。

同じく、ピリピ人への手紙 3 章 6 節にある「その熱心については教会を迫害したほどであり、律法による義については非難されるところがない者でした」というパウロの告白に関して、ヘンゲルは次のように解説する。

これはかつての彼自身の内部で完全に定まった自己信頼を指し示している。・・・この明々白々な告白が示すことは、この若き律法学者パウロは、ファリサイ的な色彩を持ったトーラーの完全遵守という高度な要求を、無制限に満たすことができると信じていたということである。復活した十字架につけられたメシアの顕現は稲妻のように襲ったのであり、これまでの彼の生き方を覆した転換は、彼にとっては、神の一はかりしれない—救いの御心にのみ根ざしている。⁶⁸

ダマスコで復活のキリストに出会った時、サウロの人生には「根本的に別種の段階が始まった」⁶⁹のであり、それは彼の価値観や神学的思索にとっての一大転換期となった。つまり、パウロとなった後は、第二神殿期のユダヤ教の考え方を基本にしての、またそれを継承する形での神学的な思索を行わなかったということである。これはパウロ自身が次のように記していることから明らかである。

「それどころか、私の主であるキリスト・イエスを知っていることのすばらしさのゆえに、私はすべてを損とと思っています。私はキリストのゆえにすべてを失いましたが、それらはちりあくだとを考えています。」（ピリピ 3:8）

十字架の理解についても同じことが言える。ヘンゲルは、ユダヤの独立のために戦い十字架刑によって処刑された人々は多数いたにもかかわらず、当時のユダヤ教は彼らを殉教者や模範的な存在とみなすことはなく、ラビ資料において殉教者として言及されているのは「マカバイ時代の伝説的な教師ヨセ・ベン・ヨエゼル」ただ一人であると指摘する。これは、「木にかけられた者は神にのろわれた者」という申命記 21 章 23 節のゆえに、当時のユダヤ教が「十字架につけられた男を宗教的形姿や英雄に変えることは難しかった」ことによる⁷⁰。しかし、復活のキリストにダマスコで

⁶⁸ ヘンゲル『サウロ』 161 頁。

⁶⁹ 同書、160 頁。

⁷⁰ M. ヘンゲル著、川島貞夫・早川好躬訳『贖罪 新約聖書におけるその教えの起源』（教文館、2006 年）84 頁。

出会った時、それまでのサウロの概念は変わり、十字架によって処刑されたメシアを宣べ伝える者となった。ヘンゲルは記す。

しかし、その後、すべてはまったく違った事態になった。ルカによる報告によれば、死者から復活した十字架につけられたメシアがダマスコ直前、彼に「サウロ、サウロ、なぜ私を迫害するのか」という問をもって迎え現れたが、この死者から復活した十字架につけられたメシアこそ彼の生の根拠であり内容となった。・・・これまでのスカンダロンが彼の新しいキリスト教の実存の中心になり、彼のこれまでのトーラーの賜物とその要求を規準としていたファリサイ派神学が、今や *Theologia curcis* [十字架の神学]、すでに来られたメシアの使信になったのである。⁷¹

これらの事柄は、ダマスコへの途上における出来事が「義認」や「救い」についてのパウロの理解や彼の神学的な枠組みに基本的な変化をもたらさず、それがパウロ書簡にも継承されているとするライトの主張を根底から揺るがすものである。

結論

ライトは、サウロをヒレル派ではなくシャンマイ派に位置付け、しかもゼロテ派のような過激な思想をもっていた人物であったと強調する。それは、サウロをシャンマイ派に位置付けないかぎり、サウロ時代の行動を理解することはできないと考えているからである。サウロはガマリエルのもとで教えを受けつつも、師とは異なるシャンマイ派の教えに傾倒し、その結果、ステパノを殺すことに賛成し、キリスト者を捕らえ、エルサレムに連行していたと断定する。

また、ライトは、サウロがパウロとなった際、その役割は暴力を用いて迫害することからキリストを王として宣べ伝えることへと変化したものの、「義認」、「贖い」、「救い」等に関する彼の基本的な理解には何の変化も起こらなかったと主張する。具体的には、パリサイ人サウロの時代と同じように、神の救いの本質的で第一義的な対象は個人ではなくイスラエルであると考え、十字架がもたらした罪の赦しは個人ではなくイスラエルの罪の赦しであるとパウロは理解していたとする。

しかし、これまでの検証からも明らかなように、サウロをシャンマイ派であったと断言するライトの主張は多くの矛盾と困難を含んでいると言わざるを得ない。サウロがヒレル派に属し、師であるガマリエルの教えに忠実であったとしても、使徒の働きに記された彼の言動は十分に説明がつく。また、サウロからパウロになった際、義の理解をはじめとする様々な根幹的な概念に変化が起こったことは、「律法による義については非難されるところがない」（ピリピ 3:6）と誇っていたそれまでのユダヤ教における歩みを、キリストに出会った後は「キリストのゆえにすべてを失い（しましたが）、それらはちりあくただと考えています」（ピリピ 3:8）と告白していることから明らかである。そして、何よりも、かつてのサウロがヒレル派であったのかシャンマイ派であったのかに関わらず、また仮にパリサイ人時代のサウロが「義認」や「救い」の本質的で第一義的な対象がイスラエルであると理解していたとしても、復活のキリストに出会いパウロとなった彼が伝えた福音における「義認」や「救い」の対象は、アブラハムの子孫の集合体としてのイスラエルではなく、

⁷¹ 前掲書、168-169 頁。

「異邦人」と呼ばれていた者たちを含む人々である。コリント人への手紙第一 15 章 3-5 節でパウロは記す。

私があなたがたに最も大切なこととして伝えたのは、私も受けたことであって、次のことです。キリストは、聖書に書いてあるとおりに、私たちの罪のために死なれたこと、また、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりに、三日目によみがえられたこと、また、ケファに現れ、それから十二弟子に現れたことです。

「私たちの罪のために」という文言が示す通り、パウロが伝えた福音の中心は、イエスの十字架と復活がもたらした人々の救いであったことは明らかなのである。

結論

はじめに

ライト神学は、第二神殿期ユダヤ教の研究を中心とした、パウロの教えについての「新しい」視点を標榜する。ここまで、ライトの主張とその根拠をさまざまな角度から検証してきたが、以下の順序にしたがって、それぞれの部分の論点を要約しもう一度吟味することによって、日本長老教会による検証と評価といたく願っている。

I. ライト神学への応答

1. ライト神学の組織的構成の概要
2. ライト神学と第二神殿期のユダヤ教文献
3. ライト神学に対する積義的考察
4. ライト神学に対する歴史的・聖書的考察
5. ライト神学に対する神学的考察 - ライトの新しい神 -

II. 結論（総括的評価）

I. ライト神学への応答

1. ライト神学の組織的構成の概要

伝統的な「信仰義認」¹ に疑義を呈したステンダール、契約遵法主義の提唱者であるサンダース、律法の行いに関して「しるし」論を説いたダンなどの先行的研究者との共通点を持つライトであるが、彼はユダヤ教における捕囚継続説の援用によりキリストの十字架の意味を再解釈するなど NPP の提唱者として独自の神学を構築している。

特に、福音の中心とされていた「信仰義認」を非聖書的であるとして破棄し、福音を再定義することによりライトの神学全体は組織的な変容を遂げている。神の前に罪人が義とされる手段であった信仰は新しい契約の民つまり神の真の家族の一員である「しるし」となり、義認の根拠であったキリストの義の転嫁は不要物として破棄され、義認の本質は「イスラエルが正しいと宣言されること（vindication of Israel）」であり、個人の義認としては「神の家族の一員であることの宣言」との変更に至る。永遠の救いに至る信仰と悔い改めを説く従来の福音は、「捕囚からのイスラエルの帰還」² を基軸として再考されている。キリストの十字架の死は、代償的な贖罪のための犠牲との意味合いを否定され、イエス自らがイスラエルとして味わわれた捕囚の究極の形としての苦難と解

¹ 以下、「信仰義認」とは伝統的に教会が教えてきた信仰義認の教理を指すこととする。

² ライトは「イエスに関する四重の福音」と題して、「十字架による悪の力への決定的勝利」、「バビロン捕囚の終焉」、「復活したイエスはイスラエルの王」、「イエスは主であり、世界のまことの王」を上げるが（『使徒パウロは何を語ったのか』 111-112 頁）、これらは、ライトが聖書のテーマとする「神の国のおとずれ」において相互に繋がる。神の国のおとずれは、十字架の死による捕囚の終焉により齎され、復活によって示されたイエスの決定的勝利は、主であり王であるメシアを示すものとなる。

される。キリストの復活はイスラエルに捕囚からの解放および義をもたらし、主であり王であるメシアの証明と解される。さらに、復活のキリストに結び付く者が義とされるが、キリストの再臨に伴う「将来の義認」をも説く。

これらのライト神学の体系的な教えの新しさは、アウグスティヌス以来の教理史における大変革であり、ライトの特異な聖書観および第二神殿期のユダヤ教文献の使用によるものである。「私たちの時代における第二神殿期のユダヤ教研究の急速な発展は、新約聖書の語、文、段落、章に関してのこれまでの解釈法を覆し得るものであると私は確信している。私たちの愛する福音書の意味を、すなわち私たちの愛するイエスの意味を、これまででは予想すらできなかった、革命的な形で発見することが可能になったのである」（本答申 27 頁³）とライトは語っているが、まさにそれが示すように、新約聖書のこれまでの解釈法を覆し「革命的な形」で福音書およびイエスの意味を「発見」したとするのは、正典聖書以外に依存する議論なのであって、本教会の聖書観に立って彼らが根拠とする聖書外典・偽典を扱う限り、ライトと同様の結論に至ることは決してない。つまり、ライトの説くパウロ神学の新しい見解とは、第二神殿期のユダヤ教文献に関する特定の見方を聖書理解・パウロ理解の基軸として扱うことにより、「信仰義認」を「聖書にない神学」と見なして放棄し、その代案を「発見」として提唱することにより形成されていると見なし得るものである。

2. ライト神学と第二神殿期のユダヤ教文献（27-42 頁）

第二神殿期のユダヤ教文献の重視はライトの聖書解釈の特徴となる技法であり、新約聖書における従来の解釈との多岐にわたる相違を生む主因となっている。ライトは聖書を「神のことば」とする聖書の靈感説を支持せず、聖書外の文献に基づく聖書解釈の優位性およびその必要性を説く。このような形で経外典などを利用することは、その権威を聖書と同列あるいはその上位に置く扱い方となり、聖書の最終的権威を否定することになる。

また、それらを聖書において議論のある箇所を解明するために必要な鍵とすることは、「救いのために知り信じ守る必要のある事柄は、聖書のどこかの個所で非常に明らかに提出され、開陳されているので、学識ある者だけでなく、無学な者も、通常の手段を正当に用いるならば、それらについての十分な理解に達することができる」（『ウェストミンスター信仰告白』1:7）との聖書の明瞭性の原則に反する。このように、ライトの聖書観は、本教会の告白する「聖書のみ」を信仰と生活の規準とする原則および「聖書の明瞭性」の原則に抵触するものである⁴。

加えて、危惧すべきことに、ユダヤ教文献が聖書を正しく理解するのに必須の資料であるならば⁵、これらを使用できる一部の学識ある者のみが聖書の解釈者としての権威を持つことになる。まさに、ライトはそのような第一人者と位置づけられ、「ライトに聴かずば、聖書の真理に近づけず」とな

³ 以下、見出し、本文、注にある引用文献なしの頁数は本答申内の頁数である。

⁴ 経外典の使用に関しては、『ウェストミンスター信仰告白』1:3 に「普通に経外典と呼ばれる書は、神の靈感によるものではないから、聖書の正経典の一部ではない。従って神の教会内では何の権威もなく、ほかの人間的文書と違ったどのような仕方でも是認されたり使用されてはならない」とある。正典外文献は、聖書に合本される場合、当時の社会的・宗教的状况つまり生活と信仰とを理解するための参考資料と位置づけられて来た。

⁵ ライトが、ユダヤ教文献を旧・新約聖書を解釈する際の決定権を持つ要素（determinative factor）としていることに関しては、本答申 37 頁を参照されたい。

りかねない。このような聖書観に関わる問題だけでなく、第二神殿期のユダヤ教文献への依存自体の正当性が吟味されなければならない。

(1) キリストの十字架と聖書外典マカバイ記

ライトは、ユダヤ教を基盤とした自らのアプローチを「イエスの考えに限りなく寄り添い、イエスの考えをなぞることとなる」⁶と推奨し、十字架に対するキリスト自身の理解に関して最も重要視する文献として第二マカバイ記と第四マカバイ記を挙げる⁷。これらの文献には、イエスの自己認識と役割理解に影響を与えた三つの概念があるとライトは理解する。1) 殉教者たちの苦難は国家全体の苦難と関連があり、両者を切り離すことが出来ないこと。2) 殉教者たちの苦難が国家の苦難の集約点(focal point)であり、また捕囚はイスラエルに対する神の裁きの顕れであること。3) 国家(イスラエル)を代表する殉教者の苦難が贖い(redemption)をイスラエルにもたらすこと。なお、ライトは、これらの概念が当時のユダヤ教において広く認知されていたとの前提で、十字架の死に対するイエス自身の理解の背景となり、同様にパウロ神学にも影響を及ぼしたとする。

(2) 聖書外典がイエスおよびパウロの神学思想に影響を及ぼしたことは立証されていない

沈黙からの論証ではあるが、第一に、ライトが最も重要視する第四マカバイ記がイエスやパウロの時代に会堂で読まれていた記録や形跡は一切ないとの指摘がある(38頁)。その理由としては、第四マカバイ記に旧約聖書からの引用が一箇所もないことによるとされる。また、ライトの主張に反してハヌカの祭り⁸においてマカバイ記が朗読されることはなく、殉教者たちが言及されることもないとされる。当時の宗教的活動において最大の接点となりうる場面において、マカバイ記の使用が確認できない以上、他にイエスやパウロと結びつく接点は見出し得ないであろう。

第二に、ヨセフスやフィロンの著作および死海写本はマカバイ記に言及するが、この第四マカバイ記に関する言及はいずれにも見られない。これは、イエスやパウロ、また他の使徒たちが第四マカバイ記をはじめとする第二神殿期のユダヤ教文献を自らの信仰や重要な主張の根拠としている箇所は聖書に一箇所も存在しないことと符号する(39-40頁)。初代教会も、また歴史家たちも第二神殿期のユダヤ教文献、殊に第四マカバイ記と新約聖書との直接的な関連性を認めていなかったことになる。

第三に、第四マカバイ記のように人身御供を是とする内容を含む文献の質、つまり著者の信仰の在り方を考慮することなく、イエスとパウロの思想に影響を与えるものとライトが考えていること自体、極めて理解し難いことである。正典として扱い得ない内容を含む文献ゆえに外典あるいは偽典とされて来た経緯を踏まえれば、これらを聖書理解の重要な鍵として使用することは控えるべきである。

第四に、第四マカバイ記の執筆年代について研究者の間で共通の見解はなく⁹、推定値にも紀元前63年から紀元135年頃との大きな幅がある中で、ライト自身は一世紀の中頃に記されたと推測している。とすると、イエスにとっては文書化前の口伝の状態での接触および影響のみが想定上可能とされるが、果たしてそのようなことが起こりえたかは立証し得ないことがらである。

⁶ 33頁、注49。これは十字架に向かわれるイエスの最大の理解者であることを自負しているかに聞こえる。

⁷ 他のユダヤ教文献に関しては、31頁を参照。

⁸ ハヌカの祭りは、マカバイ戦争におけるエルサレムの奪還を記念するものである。38頁を参照。

⁹ 37頁参照。

ライトの説く、ユダヤ教文献と新約聖書におけるイエスあるいはパウロとを結び付けようとする試みは以上のように合理性を欠くものである。なお、ライトが唯一指摘するローマ人への手紙3章25節および第四マカバイ記17章22節に見られる語“ἱλαστήριον”(ヒラステーリオン、「宥めのささげ物」)のパウロによる使用を、遥かに使用頻度で勝る旧約聖書(七十人訳)への依存を凌いで第四マカバイ記への依存を証明すると見るライトの判断が妥当であるとは思われない。

では、ライトが課題としていたイエスの自己意識とメシアとしての役割理解とはどのように得られたのであろうか。この点では、イエス・キリストの二性一人格論、殊に「受肉」理解において、ライトには改革派神学との大きな相違が見られることを指摘しておきたい。パウロの宗教のみならず、イエスの宗教をも社会的／政治的／宗教的環境により制約されているとライトは考えており、第二神殿期のユダヤ教を媒介としてイエスはメシアとしての自覚と役割の理解に至ったとする。ライトによれば、その役割とは十字架の死をもってイスラエルを捕囚状態から解放することであり、そのために人となってこの世に来られたことをイエス自身が理解するに至ったとされる。しかし、このようなライトの理解は、受肉において神の独り子の完全なる神性に変化がないことを承知していないことを示している。殊に、キリストの二意志論に立つならば、神的位格(神性)における意志に受肉による変化は生じないのであり、キリスト自身が予め受容していた「贖いの契約」における仲保者職を受肉後に自覚していたことは当然のことと理解される。

本教会の『ウェストミンスター信仰告白』では、第8章「仲保者キリストについて」の第1項で父なる「神はその永遠のご計画で、ご自身のひとり子主イエスを、神と人との間の仲保者、預言者、祭司、王、神の教会のかしらまた救い主、万物の世嗣、世界の審判者に選びまた任ずることをよしとされた。彼に対して、神は永遠の昔から、ひとつの国民を彼のすえとして与えて、彼により、時至ってあがなわれ、召命され、義とされ、聖とされ、栄光化されるようにされた」と、キリストの受肉に先立つ「永遠の計画」における父の意向を語る。第4項では、これに対して、「主イエスは、最も快くこの職務を請け負われ、それを果たすために律法のもとにおかれ、律法を完全に成就された。(以下、略す)」と、御子の(人間的表現であるが)快諾に基づく受肉および積極的服従の業と十字架の苦悩と死、さらに葬りと復活へと続く贖罪の業が記される。つまり、人となられた神の独り子の永遠の神性によれば、仲保者としての自覚も役割の理解も受肉による断絶などなく継続していると理解される。ライトの理解するキリスト・イエスは、受肉により神性における記憶を喪失または部分的に喪失した如く、人間の手による文書によって自らの役割理解に至ると考えられているが、そのような必要は全くないことを私たちの『ウェストミンスター信仰告白』は示している。

ライトは、第二神殿期のユダヤ教文献の研究を通して、キリスト教以前のユダヤ教版「パウロ的贖罪の神学」といったものは存在しなかったとし、「イエスは抽象的な贖罪の神学を提示したのではなく、ご自身をイスラエルの苦難と合わせていたのである」と結論づける(36頁)。しかし、事実上、ライトが使用したユダヤ教文献を生み出したグループが「贖罪の神学」つまり旧約における「恵みの契約」を中心とした救済論を持っていなかったということに尽きるであろう。それ故に、些かも『パウロ的贖罪の神学』の存在を脅かすものではない。もとより、贖罪論を「パウロ的」と呼びパウロ書簡に限定して論じることが問題であり、キリスト教版「新約聖書の贖罪の神学」は、旧約聖書の贖罪論と継続性を持つと同時に旧約の祭儀律法を廃止するほどの新しさを持つものであり、決して第二神殿期のユダヤ教文献にその基盤を置くものではない。

3. ライト神学に対する釈義的考察 (43-77 頁)

本考察の焦点と意義

「信仰義認」を非聖書的で聖書に根拠を持たぬ「持ち込まれた」概念であると理解するライトは、「信仰義認」に密接に関わる「神の義」、「キリストを信じる信仰」、「律法の行い」についての従来の解釈を変更している。「神の義」を「神の真実」と解釈することで、「信仰義認」に関わる神の義は役割を失う。「キリストを信じる信仰」は「キリストの真実」と解釈され、義認の手段であった信仰もその役割を失う。「信仰義認」と対立する「行いによる義認」の問題は、律法遵守問題が「しるし」論に置き換わることで、義認論での出番を喪失する。ライトは、「信仰義認」をこれらの用語の従来の解釈と共に葬り、間接的に「聖書になかった教え」であることの裏付けとする。本答申の第4章における釈義的考察は、ライトのこれらの用語に対する解釈が極めて多くの問題を包含しており、従来の解釈を退けるほどの優位性を示し得ないことを結論とする。

(1) 「神の義」について

パウロ書簡における「神の義」は「神の前における人間の義の立場」を示す救済論的な用語であるが、NPP はこれを「神の真実」と解釈し、社会学的または契約的な用語であるとする。この新しい解釈において、ライトは神の真実を語るために「神の契約」をその文脈として用いる。この「契約」とは、「特定の契約（モーセ契約やダビデ契約、新約等）のことではなく、むしろ、崩壊した世界を回復するために一つの民を（アブラハムの家族から始めて）ご自身のものとされる創造者の計画のこと」であり、そのような契約に対して誠実であることとその実行というものが「神の義」に含まれるとする。ここから、「義とする（認める）」を意味するギリシア語動詞の $\delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{o}\omega$ （ディカイオオー）が「ある者を神の契約の民のメンバーとして認めること（の宣言）」となる。同様に、「義である」を意味する形容詞の $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ （ディカイオス）は「契約に対して真実であること」を、そして「義」を意味する名詞の $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ （ディカイオシュネー）は「契約の真実」を表していることとなる。

このように契約に真実な神を「義なる神」として語ることにより、「神の義」には「裁き処罰する」というネガティブな意味は含まれないとする。このような「神の義」の概念が常にポジティブなもの（つまり、「救うところの義」である）との解釈への端緒は、NPP に先立つ 19 世紀の学者 H. クレーメルが「神の義」を関係概念として理解したことにある (44-45 頁)。

(a) H. クレーメルによる $\rho\acute{\alpha}\delta\alpha\kappa$ (ツァダク) の関係理論の検証

「神の義」の意味を常にポジティブとするクレーメルの解釈には、神の裁きをネガティブな事柄と捉え、これを忌避しようとする神学的前提の存在が想定されうる (45 頁)。このことは、ヘブル語の $\rho\acute{\alpha}\delta\alpha\kappa$ (ツァダク) の語根から派生する語には、基準に従った「正しさ」という基本的な意味があり、「裁き」に関わる文脈や、「神の審判」を語る文脈で使用されていることをクレーメルが蔑ろにする点より明らかである。この神学的偏向は、「配分的正義」つまり「悪を罰し、徳に報酬を与えるという神の道徳的働き」を「時代遅れ」と呼び、「見当違いのラテン語概念として除外でき

る」とするライトにも共通するものである¹⁰。なお、ライトは、キリストの十字架の死をイスラエルの罪に対する裁きと捉えてはいるが、「神の（裁く）義」と関連づけることをしない。然るに、神の永遠の刑罰について『ウェストミンスター信仰告白』は「神の正義の栄光が表わされるため」¹¹と語るものであり、決してネガティブな概念として扱われるべき事柄ではない。

クレーメル神の義に関する解釈については、次の諸点から不適切なものであると判断される。

第一に、旧約における「神の義」は、ポジティブな「救うところの義」という意味で常に使用されているわけではない。例えば、出エジプト記 9 章 27 節のファラオの言葉、「今度は私が間違っていた。主が正しく (הַשְּׁדִיִּק [haššaddîq])、私と私の民が悪かった」では、災禍を下した神の正しさが語られ、詩篇 7 篇 11 節「神は正しい (שְׁדִיִּק [šaddîq]) 審判者 日々憤る神」では、義なる神の「立ち返らない者」への審判が続く 12-13 節に「立ち返らない者には 剣を研ぎ 弓を張って 狙いを定められます。その者に向かって 死の武器を構え その矢を燃える火矢とされます」と告げられる。神が義をもって裁き罰することは、他にも多くの箇所を挙げることができる (47 頁、注 26)。神の義が裁きの文脈で語られていることは確かである。

第二に、「神の義」の解釈におけるクレーメルのヘブル語の並行法理解には不適切な点がある。צַדִּיק (ツァダク) と共に登場するポジティブな語との並行関係より、クレーメルは「神の義」を「救い」、「恵み」、「真実」と同義と見做すのであるが、近年のヘブル語の並行法理解によれば「並行関係が完全に同義となることはほとんどない」、つまり各語に固有の意味 (語彙的意味 [lexical meaning]) が失われるわけではないとされる (49 頁、注 29)。

イザヤ書 45 章 8 節

天よ、上から滴らせよ。

雲よ、義 (צְדִיק [šedeq]) を降らせよ。

地よ、開け。天地が救い (יְשׁוּעַ [yeša‘]) を実らせるように。

正義 (הַצְדִּיקָה [šēdāqâ]) をともに芽生えさせよ。

わたしは主。

わたしがこれを創造した。

この節に関して詳細に論じたとおり (49-50 頁)、「義」(צְדִיק [ツェデク]) は「救い」(יְשׁוּעַ [イエシャア]) と「正義」(הַצְדִּיקָה [ツェダーカー]) をもたらす原因としてイメージされており、「義」(צְדִיק [ツェデク]) を法廷的な意味での「義」(justice) と解することを妨げるものはない。つまり、「法廷的な義」が降り注いだ結果、「救い」や「正義」がもたらされると言われていることになる。クレーメルは、当該箇所が「救いの義」について語っているとして、「法廷的な義」を排除しようとするが、そのような解釈には無理があると言わなくてはならない。

なお、צַדִּיק (ツァダク) との並行関係では、裁きのイメージが伴う語である מִשְׁפָּט (ミシュパト [裁き/公正]) が最大の頻度で登場することは、צַדִּיק (ツァダク) が「裁き」と密接に関わることを示している (50 頁)。

¹⁰ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』196-198 頁。

¹¹ 第 33 章第 2 項。なお、予定論の遺棄における「看過」については、その目的を「栄光ある正義を賛美させるために」(第 3 章第 7 項)と告げ、「罪に対する (神の) 怒り」に言及する。

第三に、七十人訳における「義」の翻訳のあり方はクレームルの関係理論を支持するものではない。七十人訳において、ヘブル語の תְּדָרָה (ツェダーカー) 「義」に対してギリシア語の $\epsilon\lambda\eta\mu\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (エレエーモシュネー) 「あわれみ」を 8 回使用し¹²、 $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (エレオス) 「あわれみ」を 3 回使用している¹³。これは、該当箇所的大部分において七十人訳の訳者たちが תְּדָרָה (ツェダーカー) の意味を文脈的レベルに基づいて判断している故と思われる。例えば、ギリシア語の $\epsilon\lambda\eta\mu\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (エレエーモシュネー) 「あわれみ」が訳語とされているのは、 תְּדָרָה (ツェダーカー) の前後の文脈にあわれみの要素 (申命記 24:13、詩篇 33:5; 103:6、イザヤ 1:27、エゼキエル 18:19, 21) や、祝福 (詩篇 24:5) や恵み (詩篇 33:5) といった要素が登場する場合である (50-51 頁)。

また、ヘブル語の חֶסֶד (ヘセド) 「恵み」に¹⁴ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) が訳語として当てられていることにより、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ には「恵み」、「あわれみ」といったポジティブな契約的意味合いが含まれているとされる。しかし、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) に「義」の訳が当てられた箇所の中で、箴言 20 章 28 節およびイザヤ書 63 章 7 節では、 חֶסֶד (ヘセド) の語の前後に裁きの要素が見られる故に、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) を裁きの意味合いを認めて使用していると解される (51 頁)。

さらに、出エジプト記 34 章 7 節での חֶסֶד (ヘセド) 「恵み」の訳し方は、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ を従来の意味で使用していることを示唆する。

千代まで義を保ち、あわれむ ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\eta\ \delta\iota\alpha\tau\eta\rho\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \chi\iota\lambda\iota\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma$ [dikaiosynēn diatērōn kai poiōn eleos eis chiliadas])。咎と背きと罪を取り去る。しかし、罪ある者をきよめないで、父の咎を子に、さらに子の子に、三代、四代に報いる者である (出エジプト 34:7)。

ここの「千代まで義を保ち、あわれむ」は、ヘブル語では「恵みを千代まで保ち」であり、この「恵み」(חֶסֶד) 一語を、「義を保ち、あわれむ」と二語で訳し、それぞれに「義による裁き」の扱いとなる「罪ある者をきよめないで、父の咎を子に、さらに子の子に、三代、四代に報いる者である」と「あわれみによる恵み」の扱いとなる「咎と背きと罪を取り去る」が対応する。 חֶסֶד を単に「恵み」と訳して終わりとせず、内容に含まれる裁きの要素に対応させる形で「(神の)義」を添えている。つまり、 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) を伝統的な「正義」、「正しさ」といった意味合いの語と理解して使用している可能性が高いのである (51 頁)。

なお、七十人訳聖書の翻訳のあり方から $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) の本来の意味を論じる作業については、翻訳自体が示しているものは翻訳者のヘブル語聖書に係わる理解・解釈であり、正典聖書の語彙の究明においては二次的つまり「参考となす」との位置づけとなるものであることに留意すべきである。

¹² 申命記 6 章 25 節; 24 章 13 節、詩篇 24 篇 5 節; 33 篇 5 節; 103 篇 6 節、イザヤ書 1 章 27 節; 28 章 17 節; 59 章 16 節。

¹³ イザヤ書 56 章 1 節、エゼキエル書 18 章 19, 21 節。

¹⁴ ヘブル語の חֶסֶד (ヘセド) 「恵み」に対しては七十人訳がギリシア語の $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (ディカイオシュネー) 「義」を、創世記 19 章 19 節; 20 章 13 節; 21 章 23 節; 24 章 27 節; 32 章 10 節、出エジプト記 15 章 13 節; 34 章 7 節、箴言 20 章 28 節、イザヤ書 63 章 7 節において、9 回使用している。

(b) パウロの「神の義」の使用に関する従来解釈の妥当性の確認

パウロ書簡では「神の義」(δικαιοσύνη θεοῦ [ディカイオシュネー セウー]) は 10 箇所に登場する¹⁵。

本答申は、特にその用語が集中するローマ人への手紙 3 章とコリント人への手紙第二 5 章の検証の結果、ライトにおいて「語彙的意味」(lexical meaning) の扱いが軽薄で慎重さを欠く一方、文脈を通して理解する場合には、文脈そのものの理解に粗雑さが散見されることを指摘する(54 頁、58-59 頁)。また、パウロ書簡における「義」に関する用語の使用が、旧約聖書の צדק (ツァダク) 理解との連続性の中にあることが確認される。

(i) ローマ人への手紙 3 章 5 節

では、もし私たちの不義が神の義を明らかにするのなら、私たちはどのように言うべきでしょうか。私は人間的な言い方をしますが、御怒りを下す神は不義なのでしょう。

伝統的にはローマ人への手紙 3 章 5 節における「神の義」は「人の罪を裁く神の義」と解されてきたが、NPP はこの「神の義」を「契約に対する神の真実」と理解する。

ライトは、この語の前後の文脈理解を次のように言う。

当該箇所は明らかに、イスラエルの召命、イスラエルに対する神の目的、またイスラエルがその目的を果たせなかったことを述べています。これは「契約神学」と私たちが呼んでもよいものです。この文脈では、「神の義」の自然な意味は「契約に対する神の真実」です。

ライトは、大きな文脈において「イスラエルの召命、イスラエルに対する神の目的、またイスラエルがその目的を果たせなかったこと」が述べられているとし、これに対して「契約に対する神の真実」が語られることを「自然な意味」と捉えている。確かに 3 章の展開はユダヤ人の「優れている点」を起点とするが、4 節では「すべての人」¹⁶ が視野に置かれ、6 節で「世界をさばく」、9 節の「ユダヤ人もギリシア人も、すべての人が罪の下にあるのです」と、すべての人を主文脈は扱っており、「イスラエルの契約物語」¹⁷をこの文脈に読むライトの試みは「読み込み」と判断せざるをえない。

また、先行する 3-4 節に現れる「神の真実」ゆえに、5 節での「神の義」を「契約に対する神の真実」と見るのが「自然な意味」とされるのであるが、4 節後半に「裁きにおける神の正しさ」を告白する旧約からの引用があることを考慮していない。つまりは、5 節の「神の義」は直前の「神の正しさ」を受けての「人の罪を裁く神の義」であると言える(54 頁)。

(ii) ローマ人への手紙 3 章 21-26 節

¹⁵ ローマ人への手紙 1 章 17 節; 3 章 5 節, 21 節, 22 節, 25 節 [ご自分の義], 26 節; 10 章 3 節[2 回]、コリント人への手紙第二 5 章 21 節、ピリピ人への手紙 3 章 9 節。

¹⁶ “Not only is God faithful when ‘some’ are unfaithful, but he remains true *even if* every person should prove unreliable.” D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996), 186.

¹⁷ 2 節の「神のことば」が指すものは「おきてとさばき」(詩篇 147:19) と解することができる。申命記 4 章 5-9 節を参照。

この段落では、「神の義」が 21 節と 22 節に、「ご自身の義」が 25 節と 26 節にあり、これらの「義」は、伝統的に前者は神により与えられる「義の立場」、後者はキリストの贖いの死によって表わされた「神の正しさ」とされていたが、NPP は双方とも「神の契約的真実」と理解する。

3 章 21-22 節の「神の義」に関しては、ライトの参照する R. B. ヘイズが 3 章 20 節に関連づけて「神の契約的真実」との理解を示している。その際、ヘイズは、20 節にある「なぜなら、人はだれも、律法を行うことによっては神の前に義と認められないからです」には、七十人訳詩篇 142 篇 2 節「生ける者はだれ一人あなたの前に正しいと認められない」¹⁸ が暗示されているとし、同篇 1 節後半における「あなたの真実」と「あなたの義」を並行関係により同義とすることで、「神の義」を「神の真実」とする解釈を導き出している。このアプローチには、クレーメルの場合と同様にヘブル語の並行法理解における適切な方法論への軽視が見られる。さらに、この詩篇ではダビデが自分と敵との間を「裁き主」である神にゆだねて、「神の真実」と共に「神の義」にも訴えているのであり、「裁く義」の側面を蔑ろにする解釈は適当ではない。

3 章 25-26 節の「ご自身の義」に関しては、ライトは「ご自身の義」を「神の契約的真実」と解釈しつつも、25 節の *πάρεσις* (パレシス) に関しては「(罪を) 見逃す」と取る。この裁かれるべき「(罪を) 見逃す」という *πάρεσις* (パレシス) 理解は伝統的な「神の義」を「神の正しさ」と取る理解と調和するものであり、ライトの立場からすればこれを「(罪の) 赦し」と解釈すべきところであるが、一貫性を欠くものとなっている (56-57 頁)。

(iii) コリント人への手紙第二 5 章 21 節

神は、罪を知らない方を私たちのために (*ὑπὲρ ἡμῶν* [ヒュペル ヘーモーン]) 罪とされました。それは、私たちがこの方において神の義 (*δικαιοσύνη θεοῦ* [ディカイオシュネー セウー]) となるため (*γενόμεθα* [ゲノーメサ]) です。

この節での「神の義」は、これまで「キリストのみわざによって人が神の前に与えられる義の立場」、つまりは「転嫁された義」と理解されてきた。しかしライトは、ここでパウロは義認についてではなく、彼自身の使徒的奉仕について述べており、「私たち」と語る使徒たちが「神の義」つまり「神の真実」の「生きた具体例」とされていることを述べているとする。この「私たち」理解は、コリント人への手紙第二では 4 章 7 節から 6 章 13 節のほとんどの節において同じであり「パウロと彼の同労者」を意味するとする。ライトは「私たち」と使徒職との繋がりが 5 章 18 節の「和解の務め」と 19 節の「和解のことば」によって格別に示されているとする。

しかし、5 章 14 節での「キリストの愛が私たちを捕らえているからです」と前置きしてパウロが語る「一人の人がすべての人のために死んだ」および同 15 節の「キリストはすべての人のために死なれました」は、同 21 節での「(神が) 罪を知らない方を私たちのために罪とされた」ことによる代償的な贖いの死を語るものであり、その対象が「私たち」つまり「すべての人のため」であることを示している。その結果、キリストの愛に捕えられた「私たち」が神の前に義の立場を与えられることを「神の義となる」と語るのであり、転嫁された神の義が語られているとの従来の理解が適切である (57-58 頁)。

¹⁸ ヘブル語旧約聖書では、詩篇 143 篇 2 節。

(2) 「イエス・キリストを信じる信仰」について

「信仰義認」の手段となる「イエス・キリストを信じる信仰」を、ライトは「イエス・キリストの真実」と置き換えるが、本答申は従来の「イエス・キリストを信じる信仰」と取るのが妥当であると結論する。語彙としては、πίστις (ピステイス) には、「信仰」、「真実」、「忠実さ」といった意味があり、文法的には、「イエス・キリストの」をπίστις (ピステイス) 「信仰/真実」の目的語となる属格と解釈すると「イエス・キリストを信じる信仰」となり、πίστις (ピステイス) の主語となる属格と解釈すると「イエス・キリストの (示す) 真実」となる。前者を目的語的属格、後者を主語的属格と呼ぶ。ちなみに、πίστις (ピステイス) を「真実」と取る主語的属格の例がローマ人への手紙 3 章 3 節での「神の真実」に見られる。

ライトは、「イエス・キリストの真実」を、神がイスラエルに対して持っている計画に対するイエスの忠実さと理解する (61 頁)。このようなライトの新しい解釈の検証にガラテヤ人への手紙 2 章 16 節、ローマ人への手紙 3 章 22 節、同 1 章 17 節を扱い、以下に述べる理由により彼の解釈を不適當であると判断する。

(a) 教会教父たちの理解

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節の「イエス・キリストのπίστις (ピステイス)」に対して、クリュソストモスは「私たちはキリストを信じる信仰へと逃れた」との表現をもって目的語的属格との理解を示す。ローマ人への手紙 3 章 22 節の「イエス・キリストのπίστις (ピステイス)」に対しては、オリゲネス、クリュソストモス、アウグスティヌスが目的語的属格との理解を示しており、ライトの解釈は「信仰義認」を離れたところに咲いた徒花というべきものである (62 頁)。

(b) 福音書におけるπίστις (ピステイス) の用例より

福音書だけでも、「信じる」もしくは「信頼する」の意味を持つ動詞πιστεύω (ピステューオー) が 130 回以上使われ、この他に ἔχω (エコー) 「持つ」+πίστις (ピステイス) で「信仰がある」とか「信じる」と訳される表現が 5 回ほど¹⁹ 使用されている。これらはすべて、人間の側の「信じること」を意味する。殊に、マルコの福音書 11 章 22 節では ἔχετε (エケテ) 「持ちなさい」+ πίστιν (ピスティン) 「信仰/真実を」+ θεοῦ (セウー) 「神の」との表現において、「神の (持つ) 真実を」ではなく、「神を信じる信仰を」持ちなさいとなる (63 頁)。福音書において、πίστις (ピステイス) が「真実」の意味で使用されることはない。

(c) パウロ書簡におけるπίστις (ピステイス) とその関連語の用例より

πίστις (ピステイス) [名詞]: パウロ書簡では、属格での「イエス・キリスト」に関わるπίστις (ピステイス) の使用は 7 回²⁰ 確認されるが、信仰者のキリストへの信仰を表わす目的語的属格と

¹⁹ マタイの福音書 17 章 20 節; 21 章 21 節、マルコの福音書 4 章 40 節; 11 章 22 節、ルカの福音書 17 章 6 節。

²⁰ ローマ人への手紙 3 章 22 節、同 3 章 26 節、ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節[2 回]、同 3 章 22 節、エペソ人への手紙 3 章 12 節、ピリピ人への手紙 3 章 9 節。

理解することが適当である。この理解は、πίστις (ピステイス) が前置詞を伴う「イエス・キリスト」と共に使われる形²¹ において「キリストへの信仰」が明確に表明されていることと極めて良く符合する。

πιστεύω (ピステューオー) [動詞] : πίστις (ピステイス)と同語根の動詞 πιστεύω (ピステューオー) を、パウロはキリスト者の信じる行為を意味するものとして使用している。例えば、ローマ人への手紙4章5節「しかし、働きがない人であっても、不敬虔な者を義と認める方を信じる人にはその信仰が義と認められます」には、名詞の πίστις (ピステイス)「信仰」と動詞の πιστεύω (ピステューオー)「信じる」の双方が使われ、「信じる」との動詞の意味が名詞の πίστις (ピステイス) の意味を限定しており、πίστις (ピステイス) は「真実」との意味を持ち得ないのである。なお、「キリスト」が πιστεύω (ピステューオー)「信じる」の主語となる使用例はないとの指摘もある(64頁、注82)。このことは、父なる神が「恵みの契約」における救いの手段である信仰を救い主なるキリストに要求することはない故に予想しうることであり、キリストご自身の父なる神への十全な信仰(信頼)を否定するものではない。

πιστός (ピストス) [形容詞] : 「忠実な」ないし「真実」などと訳される形容詞の πιστός (ピストス) は、父なる神の述語ともなれば²²、キリストの述語ともなる。しかし、キリストの場合の2箇所は、「父なる神に対するキリストの真実」とは異なる内容を持ち、ライトの主張に寄与するものではない。テサロニケ人への手紙第二3章3節「しかし、主は真実な方です。あなたがたを強くし、悪い者から守ってくださいます」とテモテへの手紙第二2章13節「私たちが真実でなくても、キリストは常に真実である。・・・」は、キリストの「私たちに永遠のいのちを与える」仲保者職の遂行における真実(ヨハネ10:28)を語るものであり、その対象は「キリストの羊」の群れに属する私たちである(64頁)。

(d) パウロ書簡において πίστις (ピステイス) が用いられている文脈より

「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」は、主語的属格とも目的語的属格とも解されるものであり、その判断にはこの用語を取り巻く文脈の理解が重要な鍵となる。以下の3例が示すように、文脈理解は「イエス・キリストの πίστις (ピステイス)」を「イエス・キリストを信じる信仰」と目的語的属格とすることを妥当とする。

(i) ガラテヤ人への手紙2章16節

ガラテヤ人への手紙2章16節

1a 人は律法を行うことによってではなく、ただイエス・キリストを信じること [名詞の πίστις (ピステイス)] によって義と認められると知って、

1b 私たちもキリスト・イエスを信じました [動詞の πιστεύω (ピステューオー)]。

²¹ 使徒の働き20章21節、エペソ人への手紙1章15節、コロサイ人への手紙1章4節、同2章5節、テモテへの手紙第一3章13節、テモテへの手紙第二3章15節など。

²² コリント人への手紙第一1章9節「神は真実です。その神に召されて、あなたがたは神の御子、私たちの主イエス・キリストとの交わりに入れられたのです。」なお、この箇所ではパウロは、「キリストとの交わり」へと導く「有効召命」に始まる救いに関わる神の真実を語るものであり、ライトの強調する契約やイスラエルへの神の真実ではない。

2a 律法を行うことによってではなく、キリストを信じること [名詞の πίστις (ピステイス)] によって義と認められるためです。

2b というのは、肉なる者はだれも、律法を行うことによって義と認められないからです。

パウロは、1a と 2a における πίστις (ピステイス) [名詞] が「キリスト」を目的語的属格とする「信じる信仰」であることを、1b における「キリスト・イエスを信じました」との動詞の使用により明確にしていると解される。この場合、「キリスト」を主語的属格として「キリストの真実」と解する余地は残されていない (65-66 頁)。

(ii) ローマ人への手紙 3 章 22 節

すなわち、イエス・キリストを信じることによって [名詞: διὰ πίστεως]、信じる [動詞: πιστεύω (ピステューオー)] すべての人に与えられる神の義です。そこに差別はありません。

本節は、「信仰」をテーマとする 3 章 21 節から 4 章 25 節の文脈に置かれている。ライトは本節を「キリストの真実」と理解する理由に、この πίστις (ピステイス) を「イエス・キリストを信じる信仰」と取るならば、その後の「信じるすべての人に」が「冗長 “redundant”」になることを挙げる。しかし、先に考察したガラテヤ人への手紙 2 章 16 節においても πίστις (ピステイス) と πιστεύω (ピステューオー) は並んで登場し、πίστις (ピステイス) の意味を明確にするものであった。同様に、ローマ人への手紙 3 章 22 節においても「イエス・キリストを信じること」およびその「信じる信仰」を誤りなく強調する用法であると思われる (67 頁)。

(iii) ローマ人への手紙 1 章 17 節

ローマ人へ手紙 1 章 16-17 節

私は福音を恥としません。福音は、ユダヤ人をはじめギリシア人にも、信じるすべての人に救いをもたらす神の力です。福音には神の義が啓示されていて、信仰に始まり信仰に進ませるからです。「義人は信仰によって生きる」と書いてあるとおりです。

ライトは「信仰に始まり信仰に進ませる」における二つの πίστις (ピステイス) を「神の真実から人の真実へ」と理解する (62 頁、注 72)。それは、直前の「神の義」を「契約に対する神の真実」と取ること²³に関連して為されていると思われる。というのは、ここにはライトが πίστις (ピステイス) を「真実」と読むことを選ぶ理由が他には見当たらないからである。しかし、文脈的には、16 節における「信じるすべての人」により導入された「信仰」のテーマが「信仰に始まり信仰に進ませる」との「神の義」に関わるのは「信仰によってのみ」であるとの信仰の強調へと繋がって行くことが出来る。また、ローマ人への手紙 1 章 16 節から 3 章 26 節までの大きなブロックでの纏まりを考えると、1 章 16-17 節と 3 章 21-26 節が初めと終わりの枠組みとなり、1 章 17 節と 3 章 21-22 節には対応関係が見られ、後者は前者の再定義と理解できる。つまり、3 章 22 節の「キリストの πίστις (ピステイス)」が「キリストを信じる信仰」であるなら、この 1 章 17 節では

²³ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 211 頁。

同じく義とされる者の「キリストへの信仰」が語られていることになり、πίστις (ピステイス) を「真実」と解するのは妥当ではない (67-68 頁)。

(3) 「律法の行い」について

「信仰義認」は、「第二神殿期ユダヤ教」の律法主義つまり「律法の行い」による義認に対して「信仰による救い」を説くものであると理解されて来た。この伝統的見解に対して、サンダースによる第二神殿期ユダヤ教の宗教形態を「契約遵法主義」²⁴であったとする見解により、「律法の行い」は契約の民とされた神の恵みに対する適切な応答であると解釈され、律法主義の問題自体が存在していなかったとされた。この「契約遵法主義」なるユダヤ教理解は、ダンの「律法の行い」理解において新たな展開を見せ、ライトはそれを踏襲している。兩人とも、「律法の行い」を狭義の律法（「割礼」、「食物規定」、「安息日遵守」）に関わるものと理解し、ライトはこれを「律法は律法主義者がのぼる梯子としてではなく民族的特権の憲章として機能する」と言う²⁵。つまり、パウロが「律法の行い」として否定したのは、律法主義（行いの義）ではなく、民族主義的な狭義の律法遵守に関わる問題であったとする。このような理解の根拠は死海文書 (4QMMT) にあるとされている。

本答申においては、ライトを含む NPP の「律法の行い」に関する理解を検討し、(1) 解釈上の文脈理解の相違、(2) 死海文書における「律法の行い」、および、(3) 福音書に記録された当時の「律法主義」者の存在より、パウロ書簡において否定的に扱われている「律法の行い」に関して、これまでの伝統的な、広義における「律法主義」と理解してよいと結論づける。

(a) 「律法の行い」の文脈理解

「律法の行い」の意味は、主にこの用語の登場するガラテヤ人への手紙 2-3 章およびローマ人への手紙 3 章において、狭義の意味における使用を示唆するものの有無により判断し得る。

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節から 3 章 29 節までの全体では、「律法の行い」に「儀礼的な規定」が含まれることを示すものは何も見られない²⁶。むしろ、3 章 10 節「律法の行いによる人々はみな、のろいのもとにあります。『律法の書に書いてあるすべてのことを守り行わない者はみな、のろわれる』と書いてあるからです」は「律法の行い」が広義の律法全体に関わるものであることを明示している。

ローマ人への手紙 3 章 20 節

なぜなら、人はだれも、律法を行うことによって神の前に義と認められないからです。律法を通して生じるのは罪の意識です。

この節の「律法の行い」に関しては、「律法の行い」の意味は狭義における祭儀的規定ではなく、広義の「律法への服従」との解釈があり (S. J. ギャザーコール)、また「ユダヤ人のアイデンティ

²⁴ サンダースの「契約遵法主義」に関しては、6-8 頁および 70 頁を参照。

²⁵ 73 頁、注 115。

²⁶ ケファ (ペテロ) の問題ある振舞いに関する文脈理解から 2 章 16 節からの展開に、律法の儀礼的な要素が含まれることはあり得る (18 節参照)。73 頁を参照。

ティを表わすしるし」としての律法は同書 1-3 章では語られていないとの文脈全体からの指摘、および「パウロは、ユダヤ人の行いにおける問題が異邦人の行う問題と本質的に同じであることを語る (2-3, 22-23, 25, 27 節を見よ)。これは、『律法の行い』における問題が狭い意味でのユダヤ人に関わることだけではないことを示している」との指摘が見られる (D.J. ムー)²⁷。また、「人はだれも、……」との表現は、ユダヤ人というよりも人間一般の肉体的弱さの言明であり、3 章 9 節よりの人間全般の罪性が語られていると見ることができる。

このように、ガラテヤ人への手紙 2 章とローマ人への手紙 3 章の文脈理解からも、「律法の行い」を NPP の言う民族主義的理解ではなく、従来から語られてきた人間全般の罪性を念頭に置いて言われたものとの理解で問題はないと判断できる。

(b) 死海文書における「律法の行い」

ライトとダンは「律法の行い」を特定の儀礼として狭義に理解する根拠を死海文書の 4QMMT に見るが、同文書に従来の律法主義を見出す学者たちがいる。J. A. フィッツマイヤー (Joseph Augustine Fitzmyer) は、4QMMT の「律法の行い」の「律法」を広義に理解し、この文書の主要な焦点は社会学的ではなく神学的意味合いを持っており、律法の遵守は神を喜ばせるものであり、テキストの最後の部分では律法の遵守が終末的な義認の基準になっていると言う (75 頁)。ギャザーコールは、4QMMT のみならず、1QS (1Qrule of the Community) や 2Baruch57:2 をも挙げ、ここにおける「律法の行い」が特定の儀礼ではなく、広義における「律法の服従」について言及していると指摘する (76 頁)。

聖書正典外の資料に聖書を理解する上で重要な根拠を見出すこと自体が問題であることを別にしても、死海文書の解釈の違いによって律法主義が第二神殿期ユダヤ教に見出されるかどうかが変わるとなると、死海文書の解釈に根拠を置くライトの立場が極めて不確実なものであることになる。つまりは、契約遵法主義を第二神殿期ユダヤ教の共通の特徴とする立場そのものに疑義を呈することになる。

(c) 第二神殿期ユダヤ教に見られる律法主義

共観福音書において「律法主義」をイエスに批判されているユダヤの宗教指導者たちの存在は、第二神殿期ユダヤ教を「契約遵法主義」とするライトの主張と真っ向から対立するものである。ライトは、ラビ文献には資料の不完全性、意味の変更、明白なバイアスが見られる点を指摘し、パリサイ派を知るにはラビ文献が不十分であることを主張するとともに、同様のことが新約聖書の記述におけるパリサイ派についても言えるのではないかと言う。これは極めて問題ある発言であり、共観福音書のイエスのことばと行いに関する記録に「資料の不完全性、意味の変更、明白なバイアス」による不十分さを認めよと言うことになる。

ライトは、聖書の権威に関して、神が用いられる限りにおいて聖書の権威を認める立場を取り、信仰と神学の形成において福音書のパリサイ人に関する記述について考察する必要性を認めようとはしない。このような聖書観は極めて恣意的な聖書理解を生むものであると言わざるを得ない。

²⁷ 74 頁、注 122。

4. ライト神学に対する歴史的・聖書的考察 (78-94 頁)

「信仰義認」をキリスト者パウロが教えていないとする一方で、ライトは、ヒレル派とシャンマイ派には義認、贖い、救い、終末などに関する共通の理解があり、サウロがパウロとなった後もこれらに関する理解は変わらなかったとする。この考えに立ち、ライトはサウロ時代のユダヤ教信仰がパウロ神学の要綱であったとする神学的見解を取る。加えてライトは、異邦人による支配(=「バビロン捕囚」)からのイスラエルの解放を熱望したサウロが、その到来を早めんとして(キリストの弟子となった者たちを含む)墮落したユダヤ教徒たちを迫害した背景には、サウロのシャンマイ派的なパリサイ人としての「熱心」がその理由として存在すると考える(83-84 頁)。さらに、キリストの十字架の死と復活を通してイスラエルの解放が実現した後、パウロはサウロ時代のシャンマイ派的な熱心さを維持しつつも、その熱心さの内容や方向性、すなわち、彼の果たすべき「役割」に変化が起こったのだと理解する。このようなライトの神学的見解に関して、本答申は以下の指摘をもって反駁となす。

(1) 「シャンマイ派的サウロ」をパウロは語らず

ライトは、迫害者サウロの動機および行動が「シャンマイ派」の思想・行動の原理に基づいてもっとも良く説明できるとする。その際に、「穏健的ヒレル派」対「過激的シャンマイ派」との対立的図式をもとに、ヒレル派のラビとされるガマリエルを師と仰ぐサウルの暴力的な「熱心」を、師の教えからの「シャンマイ派的」離反と解釈する。しかし、以下に指摘する問題がこのような見解が不適切であることを示す。

(a) 「シャンマイ派的サウロ」は想像の産物にすぎない

パウロは、「私は、キリキアのタルソで生まれたユダヤ人ですが、この町で育てられ、ガマリエルのもとで先祖の律法について厳しく教育を受け、今日の皆さんと同じように、神に対して熱心な者でした。そしてこの道を迫害し、男でも女でも縛って牢に入れ、死にまでも至らせました」(使徒 22:3-4)と語るのであり、迫害者サウロに至る「教育」に関してガマリエルの名前以外に言及することはない。また、ガラテヤ人への手紙 1 章 13b-14 節での「私は激しく神の教会を迫害し、……先祖の伝承に人一倍熱心でした」と語る箇所においても、ライトが「シャンマイ派的サウロ」との繋がりを説く際に強調するエリヤ、ピネハス、マカバイの勇者たちへの言及などは見られない。つまり、パリサイ人サウロはガマリエルの「厳しい教育」に従い、神に対して熱心なゆえに迫害者となったと語るのであり、ライトの説く「シャンマイ派的サウロ」はパウロの証言の裏付けを欠く想像の産物にすぎないものである(86-87 頁)。

(b) サウロの「熱心」理解にシャンマイ派への傾倒説を必要とはしない

ライトはガマリエルを穏健的ヒレル派とし²⁸、サウロの暴力的な迫害をシャンマイ派的と見做すが、ガマリエルとヒレル学派の繋がりを示す伝承の不在が指摘され、ヒレル派であったことを史実

²⁸ ライトは、使徒の働き 5 章 38-39 節のガマリエルの提言とサウロの行動(同 8 章、9 章)とは調和できないものと解し、サウロのシャンマイ派への傾倒を説く。しかし、R. E. Longenecker は、同節の注解において、二つの記事の間にステパノ事件が起こり、ユダヤ議会の「この道の者」に対する理解が変わり、サウロの迫害行動はガマリエルの全面的な承認の上でなされたのものと解釈し得るとする。“With the whole basis of Judaism

として確かめることはできないとされる。また、当時のパリサイ人に関しては、トーラーを破る者に対し、必要ならば暴力をも用い、死にまでも至らせることもいとわなかった集団であり、そこにはシャンマイ派とヒレル派の違いはなかったとする見解も見られる。つまり、ガマリエルから受けた「先祖の律法についての厳しい教育」の延長線上に迫害者サウロの「熱心」を見ることが可能であり、シャンマイ派への傾倒を説明として必要とはしない(88頁)。さらに、パウロは、かつて自らが教会を迫害した時の「熱心」が彼を殺害しようとしているユダヤの一般民衆の「熱心」と同じであると釈明するのであり(使徒 21:36; 22:3)、このような熱心が特定の集団に限られるものではなかったことを認識することによっても「シャンマイ派的サウロ」説は不要となる(90頁)。

なお、合法的なイエス殺害を祭司長や律法学者が画策していたこと(マルコ 14:1)に合わせて読めば、パウロが「死にまでも至らせました」(使徒 22:4)と振り返るサウロ当時の迫害も「それは、この道の者であれば男でも女でも見つけ出し、縛り上げてエルサレムに引いて来るためであった」(使徒 9:2b)とあるように、エルサレムの法廷に連れ出し、正当な裁きを受けさせることで達成されるものであったとの指摘があるが、それを妥当なものとして判断する(89頁)。

(2) 使徒パウロを「シャンマイ派的」と同定することはできない

ライトの説く「シャンマイ派的パウロ」は、聖書に基づく歴史的な視点と事実を無視した「仮現的パウロ(Docetic Paul)」²⁹に類するものである。パウロ神学に関して、シャンマイ派ユダヤ教との連続性を主張するライトであるが、そのような見解はパウロが復活の主と出会った直後の「アラビア行き」をはじめとして、聖書に見いだされる「使徒パウロ」の行動と教えとを丁寧かつ正確に把握したものとは言い難いものである。

(a) アラビアにおける「役割」の転向を示す記述は聖書にない

復活の主と出会った後のパウロの変化に関して、ライトが唯一認めるのはパウロの熱心の具体的な現れとしての「役割」の転向であり、ガラテヤ人への手紙1章17節の「アラビア行き」において起ったと推測する。この「アラビア行き」でパウロは、エリヤのホレブ行きに倣ってシナイに行き「新しい役割」³⁰を与えられたとするライトの解釈に対して、アラビアのナバテア王国への異邦人伝道旅行であったとの異なる解釈が見られる。パウロの宣教活動は復活の主と出会った直後にダマスコにおいてユダヤ人に対して開始されており(使徒 9:19-22)、これを「わたしは、あなたをこの民と異邦人の中から救い出し、彼らのところに遣わす」(同 26:17)と告げられた復活の主イエスからの直接の指示に従っての行動と考え、パウロのアラビア行きをも宣教活動の展開という視点で

under attack in Stephen's preaching, as the Pharisees would have viewed it, Saul's persecution of the believers was probably undertaken later on with Gamaliel's full approval. As yet, however, that was not the situation; so Gamaliel here urges tolerance and moderation." R. E. Longenecker, *The Acts of the Apostles*, The Expositor's Bible Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 324.

²⁹ 仮現的(docetic)とは、ガーリントンがホーランドの説く「非戦論的なパリサイ人パウロ」像を批判した際に使用した神学用語であるが、ライトの説く「シャンマイ派パウロ」像にも実によく当て嵌まる(88頁)。

³⁰ しかし、ライトの言うエリヤの「暴力的な対峙」の仕方はエファーに引き継がれ神の裁きとして完遂されるのであり(2列王 10:28)、エリヤの役割はより徹底した人物に移行されたのであって変わったわけではない。そもそも、サウロの場合は役割の変更や解放などではなく、キリストの介入による強制的な停止と言えるものであり、エリヤのケースとは全く異なる。なお、ホレブ後にも、エリヤは敵対する者を天からの火で焼き殺していることをライトは失念していると思われる(2列王 1:14)(83頁参照)。

理解することができる。パウロにとって、新たな役割の確認はすでにイエスとの出会いに始まる一連の出来事において為されていたということになる³¹。また、ダマスコのアレタ王の代官の振舞いも(2コリント 11:32-33)、アレタ王をナバテア王国の王であったアレタス四世と解釈することで、パウロのアラビア行きとの繋がりを理解することができる(86頁)。

(b) 使徒パウロの教えには、ライトの主張する「シャンマイ派的」特徴が見られない

ライトは、パウロのシャンマイ派的信仰には「イスラエルの捕囚よりの解放」つまり異邦人支配よりの政治的解放が含まれるとする。イエス・キリストの十字架の死と復活をこのイスラエルの解放「物語」と結び付けることで、従来のプロテスタントの「信仰義認」とは全く異なる概念を提唱しており、「個人の救済」の問題は使徒パウロにおいて副次的なものとされる。つまり、パウロ神学にとってキリストの十字架の死と復活とは第一義的に「イスラエル」に係わるものであったとライトは主張する。しかし、以下に示すように、パウロの行動と教えには「シャンマイ派的」特徴とされるものを見いだすことはできない。

(i) 「イスラエルのため」を第一義的とする十字架の死と復活の理解は「パウロ的」とは 言えない

パウロ書簡および「使徒の働き」に記録されたパウロの説教等(これ以降、「パウロの教え」)において、キリストの死と復活を扱う折に、パウロがイスラエルの「捕囚」、「捕囚の終焉」、あるいは「捕囚からの解放」などに言及することは一度もない。それも、徐々に語らなくなったのではなく、最初からイスラエルの救いを語ってはいないのである。

安息日に会堂に入って、ユダヤ人たちに「イスラエル人の皆さん、ならびに神を恐れる方々、聞いて下さい」と語り始める使徒の働き 13 章 16 節からの説教では、「神は約束にしたがって、このダビデの子孫から、イスラエルに救い主イエスを送って下さいました」(同 23 節)と告げ、イエスの死と復活に触れたあとで、「私たちもあなたがたに、神が父祖たちに約束された福音を宣べ伝えていきます」と語るが(同 32 節)、パウロの説教の核心部分は「ですから、兄弟たち、あなたがたに知っていただきたい。このイエスを通して罪の赦しが宣べ伝えられているのです。また、モーセの律法を通しては義と認められることができなかつたすべてのことについて、この方によって、信じる者はみな義と認められるのです」(同 38-39 節)と、「罪の赦し」と「信仰義認」とを語るのであり、ライトが「第一義的」とするイスラエルの捕囚の終焉などが言及されることはない。

ライトは、十字架の死を捕囚のクライマックスと理解し、その使命をキリストは自覚して臨まれたとするが、最後の晩餐の席で「みな、この杯から飲みなさい。これは多くの人のために、罪の赦しのために流される、わたしの契約の血です」(マタイ 26:28)と弟子たちに告げるイエスのことばには、イエスの最大の関心事であったはずの「イスラエルの捕囚の終焉」などは聞かれない。ライトのキリストの十字架の死と復活を第一義的に「(捕囚状態の)イスラエルのため」とする見解は、「パウロ的」でも「主イエス的」でもないことになる。

(ii) 「個人の救済」を副次的と見るライト神学は「パウロ的」ではない

³¹ パウロが、アナニアより「行きなさい。あの人はわたしの名を、異邦人、王たち、イスラエルの子らの前に運ぶ、わたしの選びの器です」(使徒 9:15)とのイエスのことばを聞いていた可能性も考えられる。

シャンマイ派的視点からイスラエルの救いを強調するライトは、「個人の救い」を副次的、つまりパウロ神学の中心にはないものとする。この「個人の救い」の軽視は、キリストの十字架の救いが「イスラエルの救いのためか」それとも「個人の救いのためか」と二者択一的に扱おうとすることに端を発する³²。しかし、「イスラエル」と「異邦人」とを対照的に扱う例をローマ人への手紙11章に見るが、救いの形態において「(集合体としての)イスラエル」を「個人」と対比して語ることをパウロはしない。この両者の対立的図式はライト独自の発想によるものであり、パウロ的ではない。

従来の救済論では、「個人の救い」がその手段としての「信仰義認」に直結するものであるゆえに、ライトは後者を完全に否定したことに伴い前者には周辺的な位置を与えざるをえなかったと推察するが、パウロは「個人の救い」を決してそのようには扱わず、むしろ自分の使徒的責務における中心的なものとして位置づけている。パウロは自らの働きについて「ユダヤ人にもギリシア人にも、神に対する悔い改めと、私たちの主イエスに対する信仰を証してきたのです」(使徒20:21)と語る。この働きは、復活の主イエスより直接に受けた「わたしは、あなたをこの民と異邦人の中から救い出し、彼らのところに遣わす。それは彼らの目を開いて、闇から光に、サタンの支配から神に立ち返らせ、こうしてわたしを信じる信仰によって、彼らが罪の赦しを得て、聖なるものとされた人々とともに相続にあずかるためである」(同26:17-18)との使命に応じてのものである。神に対する悔い改めも信仰によって罪の赦しを得るのも個人的な出来事に他ならない。同じく、「私たちのすべての背きを赦し、私たちに不利な、様々な規定で私たちを責め立てている債務証書を無効にし、それを十字架に釘付けにして取り除いてくださいました」とパウロは語り(コロサイ2:13b-14)、十字架の贖いの対象がイスラエルではなく「私たち」個々人であることを明確に語る。

(3) 「ライトの福音」は「使徒パウロの福音」に符合せず

「信仰義認」を外すことにより「ライトの福音」には新たな内容が必要となり、それは「捕囚からのイスラエルの帰還」(15-16頁)、「世界の主である王イエスの宣言」(61頁)、「唯一の神がご自分のことばに真実であり続けること」(61頁)などと再定義されている。他方、個人の罪の赦しにおける永遠のいのちといった霊的な救いは、あくまでも捕囚からのイスラエルの解放と帰還がもたらす副産物であり福音そのものではないとする(12頁、15頁)。しかし、以下に示すとおり、パウロが「福音」という語を用いて語る内容は、むしろライトが「福音そのものではない」とする事柄が中心となっている

パウロは、創造主である「生ける神に立ち返るように、福音を宣べ伝えているのです」と福音宣教の目的を告げ(使徒14:15)、福音宣教が神のさばきを視野に収めて為されていることを「福音によれば、神のさばきは、神がキリスト・イエスによって、人々の隠された事柄をさばかれるその日に行われるのです」と語る(ローマ2:16)。この神の裁きに対する唯一の回避策が福音に従うことであるゆえに、「主は、神を知らない人々や、私たちの主イエスの福音に従わない人々に罰を与えられます。そのような者たちは、永遠の滅びという刑罰を受け、主の御前から、そして、その御力の栄光から退けられることとなります」と警告する(2テサロニケ1:8-9)。福音宣教が霊的ないのち

³² 他にも、個人的な罪の赦しや永遠のいのちではなく神の国のおとずれ、天国ではなく新天新地、人々が霊的な救いにあずかることではなく被造物全体・宇宙全体が刷新されることこそが聖書本来の主題であるというが、これらはそれぞれが異なる重要性を持つのであり、二者択一的に見るべきものではない(13頁)。

と死に関わるものであるゆえ、パウロは自らの務めを「私たちは、救われる人々の中でも、滅びる人々の中でも、神に献げられた芳しいキリストの香りなのです。滅びる人々にとっては、死から出て死に至らせる香りであり、救われる人々にとっては、いのちから出ていのちに至らせる香りです。このような務めにふさわしい人は、いったいだれでしょうか」と語る（2 コリント 2:15-16）。

「福音により、キリスト・イエスにあって、あなた方を生んだのです」と語り（1 コリント 4:15）、福音が霊的誕生つまり「召命、再生、信仰、悔改め」などの「救いの秩序（ordo salutis）」に深く関わるものであることを示す。「あなたがたに御霊のものを蒔いたなら」と自らの使徒としての働きを述べる際にも、その職務の霊的性格をパウロはわきまえている。

「福音によって救われます」（1 コリント 15:2）と福音が救いをもたらす手段であることを語り、「私があなたがたに最も大切なこととして伝えたのは、私も受けたことであって、次のことです。キリストは、聖書に書いてあるとおりに、私たちの罪のために死なれたこと、」（同3節）と続けて、キリストの死が「私たちの罪のため」の代償的な死であることを語る。少し先で「私たちはこのように宣べ伝えているのであり、あなたがたはこのように信じたのです」（同11節）と語るパウロは、これが常日ごろ宣べ伝えている福音の内容であることを示している。

福音の真理のことばによって聞いた「福音の望み」が天に貯えられているとパウロは語る（コロサイ 1:5,23）。また、「今、私たちの救い主キリスト・イエスの現れによって明らかにされました。キリストは死を滅ぼし、福音によっていのちと不滅を明らかに示されたのです」（2 テモテ 1:10）と語るパウロは、福音の中心的主題を「いのちと不滅」と理解している。

以上を要約すれば、パウロの福音とは個々人に差し出されたものであり、その内容は霊的なもの、「いのちと不滅」であって、ライトの説くように「捕囚の状態にあるイスラエル」のためではないのである。パウロは、ライトが福音そのものではなく副産物とする事柄を福音の中心的内容として語るのであり、ライトが使徒パウロの福音理解から甚だしく離反していることは歴然としている。

5. ライト神学に対する神学的考察 — ライトの新しい神 —

「キリストの贖罪と義の転嫁」を救済の原理とする「信仰義認」を否定する、NPP「パウロ研究における新しい視点」を提唱したライトであるが、その新しい見解の根底に NPG (New Perspective on God) と呼びうる神学的操作が存在すること、およびその新しい神観とパウロ神学の新しい見解との間で整合性をとろうとする神学的考察がなされていることを、ここに指摘したい。

(1) ライト神学における神の属性としての「義」の喪失

『ウェストミンスター小教理問答』問四は「神とは、どんなかたですか」と問い、「神は霊であられ、その存在、知恵、力、聖、義、善、真実において、無限、永遠、不変のかたです」と答える。ライト神学においては、神の義は「神の真実（誠実さ、忠実さ）」と再定義されるが、これに伴い神的属性における伝統的な「義」の概念は喪失することになる。

「神の義」に関する考察において触れたことであるが（99頁）、ライトは神の義を「道徳的性質としての義」としては「契約に対する誠実」の意味で理解し、これに加えて「契約に対する誠実を実行すること」つまり「救いを生み出す神の力としての義」と理解する。さらに、ライトは「神の

性質と行動は当然、非常に密接なものであると考えるべきでしょう」と語る³³。この考察の過程で、悪を罰し、徳に報酬を与える神の道徳的働きである「配分的正義」は「時代遅れ」（原文：the old idea of the *iustitia distributiva*）だとして、考察の対象から除外している。つまり、配分的正義を時代遅れとするライトは、配分的正義に関わる神の「道徳的性質としての義」に対しても同様な判断を下したことになる。従って、ライト神学においては、道徳的性質に基づいて個人の悪行を罰し、善行に報酬を与える神は登場しない。

神の義の考察においてなされた、この神概念の改造はきわめて冒瀆的であると言わざるをえない。神の諸属性は、「無限、永遠、不変」であり、時代遅れと勝手に人間の側で操作してよいものではない。しかし、ライトはこのような神観のもとで神学的考察を展開するのであり、「信仰義認」に関わる贖罪論と義認論においてライト神学が「配分的正義」に関わる神の義を完全に除外して形成されていることをここに示し、本教会がよって立つ改革派神学との相違を明らかにする。

(2) ライト神学における贖罪の不在

ライト神学は、キリスト・イエスによる贖罪をアダムの罪の解決法として想定していない。これは、贖罪を要求する（つまり、配分的正義を掌る）神の存在がライト神学の枠外に置かれているのであるから当然のことである。ライトは、「神はイスラエルの民を、アダムの罪とそれが招いた結果とを打開するために召された。しかし、イスラエルは罪深く、その結果、所有地を失い捕囚³⁴の民となってしまった」、「契約の目的は、イスラエルとの契約を通して創造者が全世界に語りかけ、これを救うことにありました。アブラハムが選ばれたのは、アダムの罪の問題を解決するためでした。しかし、イスラエルが捕囚の民となってしまったという事実が示すように、イスラエルそのものが贖いを必要としていました」³⁵（傍点は委員会による）と語る。キリスト・イエスの十字架での死と復活は、イスラエルのために捕囚の終焉をもたらし手段であり、直接的にはアダムの罪とそれが招いた結果を打開するためのものとは考えられていない。

個人の罪に関して言えば、ライトの説く罪の赦しとは「罪を数えない」ことであり、それは神の家族の一員であることによってもたらされる、神の一方的な恵みによる祝福であり、キリストの十字架が直接これに関与したり何らかの影響を及ぼしたりするわけではないとされる。このように、ライトの信ずる神は、神の家族の一員となったアダムの裔に対して、罪のキリストへの転嫁とその贖罪の死を要求せず、つまり彼らの犯した罪に対処しないまま、罪が赦された者とするのである（23頁）。

このように、ライト神学では、個人的な贖罪を要求する神は存在せず、ライト自身も罪に対して同様の立場を違和感なく取っているかに見える。つまり、「仮にライトが主張するように、イエスが十字架にて人々の罪を負っておらず、個人の罪に対する裁きを受けていないとすれば、そして仮にイエスが「義」（無罪である）と宣言された際に、神によって選ばれイエスのうちにあった者たちがイエスと共に無罪評決を受けて神の家族とみなされたとするならば、罪を罰することなく、父

³³ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』 198-199頁。

³⁴ ライトは捕囚の原因をアブラハム契約における祝福の世界的拡大の失敗にあると解釈するが(20頁、注66)、アブラハム契約には捕囚のような「のろい」の規定がまったく含まれていないことを付言しておく。

³⁵ ライト、前掲書、50頁、55-56頁。

なる神は罪人をご自分の家族の一員として受け入れた、ということになる。しかしこれは、罪や汚れを一切受け入れることができない存在、すなわち聖にして義であるという神の性質を認めていないことになり、また、聖にして義なる神が人間に対して聖であり義であることを要求している事実を否定することに他ならない」（26頁）のであり、ライトは、彼の新しい神観に基づく限り、まさにこの神の聖と義を「否定する神学」に立ち続けることになる。

しかし、パウロはガラテヤ人への手紙1章4節にて「キリストは、今の悪の時代から私たちを救い出すために、私たちの罪のためにご自身を与えてくださった」と述べ、コリント人への手紙第一15章3節にて「キリストは、聖書に書いてあるとおりに、私たちの罪のために死なれた」と記す。これらの箇所は、イエスの十字架の贖いの対象がイスラエルではなく人々であったことを明確に示している。また、ペテロはペテロの手紙第一2章24節で「キリストは自ら十字架の上で、私たちの罪をその身に負われた」と告白する。これらは、十字架で罪の転嫁が起こったことを証明しているのである。このように、ライトの提唱している「罪の赦し」の神学は、聖書の教えとは異なるものとなっているのである³⁶（26頁）。

（3）ライト神学における「義認」

「義認」をメンバーシップに関する用語と理解するライトは、「神から与えられる義」を、契約のメンバーシップという「立場」であり、「信仰に基づいて³⁷与えられる賜物」（傍点は委員会による）であると理解する³⁸。信仰というしるしを持つ「神の真の家族の一員」に下される判定である、この「現在の義認」の延長線上に、最後の審判において下される信者の人生全体に基づく「将来の義認」があると説く。この一連の義認をライトは、「信仰に基づく現在の義認は、（ローマ2:14-16と8:9-11によれば）人生全体に基づく将来の義認が公に確約することを宣言します」と語る³⁹。殊に、ライトは、この一連の義認の背後にある神の真実（忠実さ）こそが福音であると強調する一方、宗教改革以来キリストの教会はこの「将来の義認」を人間の行いと結び付けてこなかったと批判する（29頁、注14）。

ライトのこのような義認論は、神の「配分的正義」との関わりが皆無であること、つまり義認の根拠となる義の有無に関わらず義とされることにおいて、従来の改革派的義認論と対照的なものである。

先ず、「現在の義認」は神の一方的な行為により御前にて肯定的な立場を宣言されることであり、義とされる者の内に「配分的正義」に係わるいかなる根拠も存在しない（17頁）。「信仰に基づく義認」（原文：on the basis of faith）という表現が用いられるが、信仰はメンバーシップのしるし

³⁶ ヘブル人へ手紙の著者は「キリストは新しい契約の仲介者です。それは、初めの契約のときの違反から贖い出すための死が実現して、召された者たちが、約束された永遠の資産を受け継ぐためです」とキリストの血による贖いをモーセによる「初めの契約」と関連づけ、「多くの人の罪を負うために一度ご自分を献げ」られたと語るのであり（ヘブル9:15, 18-19, 28）、ライトの説くような「アブラハム契約、イスラエルの不従順、捕囚」といった物語に十字架を関連づけることはない。

³⁷ 「信仰に基づく」とは、「信仰をしるしとして」の意味である。

³⁸ ライト、前掲書、240-241頁。

³⁹ 同書、251頁。

であり、義認は同じメンバーシップの宣言⁴⁰であり、双方とも「その人がキリスト者になっているという」⁴¹事実に関わるものである。義認は「しるし」を持つ者への純粹に恩寵的な「賜物」であり、「徳には報酬を与える」という「配分的正義」とは一切の関わりを持たないものとされている。

「将来の義認」は「人生全体に基づく」（原文：on the basis of the entire life）とされるが、この「人生全体」は義認の根拠として扱われてはいない。「現在の義認」が「信仰」をしるしとして与えられるのと同じく、最後の審判においては、「人生全体」が義とされていることとしるしとなるのである（19頁、注63）。つまり、キリスト者の将来の義認において、人生全体の「忠実さ」が勘定され可否の判定に使用されることはないといわれる⁴²。「行いによる義認」は、ライトの説く一連の義認の考察において完全に除外されている。

このようにライト神学には、義認を神の一方的な賜物と見る一方で、「行いによる義認」に対する徹底した否定が見られる。それは、キリストの義の転嫁を、「恵みによる救いではなく、行いによる救い」を説くことになる、と批判する点にも見られる（23頁、注103）。ライト神学における義認論の特徴となる、「行いによる義認」の否定と、義認を神の一方的な賜物と見る二点は、本教会の立場と類似している⁴³。しかし、その背後にある理由は両者において全く異なっており、その相違点がここに取り上げ考察している「配分的正義を^{つかさど}掌る神」の関わりの有無なのである。この相違に基づき、仲保者キリスト・イエスに神が求める仲保者職の内容も異なるものとなる。

(a) 「配分的正義を掌る神の存在」を信じる

ライト神学とは異なり、改革派神学では、罪人を義とする神が取りも直さず「配分的正義を掌る神」であると信じる。この神については、「悪しき者を正しいとする者、正しい人を悪いとする者、主はこの両者を忌み嫌われる」（箴言 17:15）とされるのであり、罪人がそのままで義と認められることはあり得ない。ここに、キリストの仲保者職における義認に関する重要な二要素が関わることとなる。『ウェストミンスター信仰告白』第8章「仲保者キリストについて」第5項は、「主イエスは永遠のみたまによって、ひとたび神にささげられたその完全な服従と自己犠牲により、み父の義を全く満たされた。そして和解のみならず、天国の永遠の嗣業を、み父が彼に与えられたすべての者のために買いとられた」（傍点は委員会による）と告白し、私たちに転嫁されるキリストの「完

⁴⁰ ライトは義認を「アブラハムの家族の完全なメンバーとして所属することです」と語る。義認は、確定的な所属宣告ということになる。同書、260頁。

⁴¹ 同書、242頁。

⁴² ライトは「信仰の従順」に関して、「信仰」という言葉はしばしば「忠実さ」と訳すことができると指摘しつつも、「こうした能動的意味を持つ信仰でさえ、人間の側から見ると、神の家族に加えられるための資格や、家族であり続けるための資格とはなりません」と語り、信仰は「神の家族のメンバーシップのしるし以外のなにものでもない」ことを強調する。キリスト者の「忠実さ」を将来の義認の根拠と考えてはいない。同書、314-315頁。

⁴³ 『ウェストミンスター信仰告白』第11章「義認について」の第1項は、義認の根拠について「彼らの中で・または彼らによってなされる何事のゆえでもなくて、ただキリストのゆえだけによる。信仰そのもの・信ずる行為・あるいはその他どんな福音的服従を彼ら自身の義として彼らに転嫁することによるのもなくて、」と語る。また、第3項はキリストの服従と償いとを「ともに備なしにであって、彼らの中にある何事のゆえでもなかったのであるから、彼らの義認は、全くの自由な恵みによるものである」と述べる。

全な服従」を義認の唯一の根拠とする。ここに「み父の義（原文：the justice of His Father）を全く満たされた」⁴⁴ と神の配分的正義について告白されていることに留意されたい。

(b) 「キリストの服従と償い（自己犠牲）」の二要素について

ライトの「しるし論」において曖昧にされてしまっている点であるが、上記のごとく、『ウェストミンスター信仰告白』は、キリストが仲保者として「罪の赦し」あるいは「和解」と、「天国の永遠の嗣業」との双方を買い取られたことを明確に告白する。罪の赦しのための「償い」に関しては、「キリストは、彼の服従と死によって、このように義とされるすべての人の負債を十分に支払い、彼らのために、み父の正義に対して、当然で真実で十分な償いをされた（原文：and did make a proper, real, and full satisfaction to His Father's justice in their behalf.）」（『ウェストミンスター信仰告白』第11章第3項、傍点は委員会による）のであり、私たちの罪に関する完全な対処がなされている。

同項に「その服従と償いとは、彼らの身代わりとして受けられたものであり、ともに価なしであって、」とあるが、「天国の永遠の嗣業」のための「キリストの服従」は私たちの「身代わり」としてなされたものであり、私たちのためのものであった「キリストの服従」が転嫁によって私たちのものとされるのである。この転嫁されたキリストの義をもって、私たち罪人が、なお義とされるのである。

(c) 「キリストの完全な服従」と「人生全体のしるし」に関して

ライトは、「有名な話ですが、ルターは神の義とは、神の『配分的正義』であると信じるようになりました」と語り、この神の義を「配分的正義」とする視点を躊躇なく退けた。つまり、ルターの「信仰義認」の「発見」は、誤った「神の義」理解に基づく良心の苦闘の産物と見做されたことになる。しかし、ルターが痛悔によっては罪に対する「神の厳格な怒り」を収めうると考えることができず、救いの確信を得られずにいたのは、神の道徳的義の高さを慮ってのことである。

神がそれによって従順な者に報いを与え、不従順な者を罰した神的な義という神の属性は、その要求において絶対であり、その聖性において超越的だったので、不完全な痛悔によっては充足されることはできなかつたし、痛悔によっても、それ以外のどのような人間的な敬虔や道徳のわざによっても、充足されることはできなかつた。⁴⁵

神の配分的正義を神学的考察の対象から除外したライトが、ルターの語る「神的な義という神の属性」をそれに相応しく理解しているとは思われない。確かに、ライトの「しるし論」では、「人生全体」が義認の根拠とはされていないが、実質的に神はこの「しるし」によって、最後の審判において神の民とそうでない者たちとを区別するのである。ライトは、信者の「聖」について「パウ

⁴⁴ 改革派義認論の基盤としては、「わざの契約」の墮落後の有効性が説かれる。『ウェストミンスター信仰告白』第19章「神の律法について」第2項は、「この律法は、アダムの墮落後も、続いて義の完全な基準であった」と語る。しかし、ライト神学は、現行罪と原罪の問題の発端となる「わざの契約」への考察を一切していないかに見える。というのは、ライト神学においては、原罪への言及が見られず、現行罪は「配分的正義」を否定することにより「わざの契約」で論じられることはないからである（22頁）。

⁴⁵ J. ベリカン著、鈴木浩訳『キリスト教の伝統』IV（教文館、2007年）244頁。

口は、キリスト者が洗礼や聖霊の内住などの恩恵によって、常に百パーセント、聖なる生活が送れるとは考えていませんでした」とも言う⁴⁶。この点では、主イエスが「わたしはあなたがたに言います。あなたがたの義が、律法学者やパリサイ人の義にまさっていなければ、あなたがたは決して天の御国に入れません」（マタイ 5:20）と仰るのに、ライトは、逆に、神はこの「しるし」の不完全さには頓着なさらず「天の御国に」受け入れて下さると主張していることになる。

義認の根拠となるのは、神の審判のきびしさに耐えうるキリスト・イエスの「完全な服従」のみである。パウロは、このようなキリストの義による義認を「一人の義の行為」、「一人の従順」によつて語るのであり（ローマ 5:18-19）、さらに「神は、あらかじめ定めた人たちをさらに召し、召した人たちをさらに義と認め、義と認めた人たちにはさらに栄光をお与えになりました」と、一度で完結する現在の義認のみを説く（ローマ 8:30）。このように、パウロ神学において「配分的正義を掌る神」は厳然として存在し、「行いによる義認」が否定される理由は人間の側の「義」の不完全さ、高の足りなさゆえである⁴⁷。

『ウェストミンスター信仰告白』第 16 章「よきわざについて」では、第 4 項に「服従において、この世で可能な最高度に到達する人々でも、義務以上にすること、すなわち神の要求以上にすることはとても及びもつかないだけでなく、義務上しなければならぬ多くのことにさえも達しないほどである」と服従の不完全なることを告白する。さらに第 5 項では「わたしたちは、自分の最良のよきわざをもってしても、神のみ手から罪のゆるしまたは永遠の命を功績として得ることはできない」とし、「その理由は、そのよきわざと来たるべき栄光の間に大きな不釣り合いがあり、またわたしたちと神の間には無限の距離があって、わたしたちはよきわざによって神を益することも前の罪の負債を神に償うこともできず、かえって、なし得るすべてをなした時にも自分の義務をなしたにすぎず、無益なしもべだからであり、またそれが善であるのは、それがみたまから出ているからであつて、わたしたちによってなされる以上それは汚れており、多くの弱さや不完全さがまじっていて、神の審判のきびしさに耐えられないからである」と語る。この故に、キリストの完全な服従を神は私たちの義認の根拠とすべく備えて下さったのである。

なお、「キリストの完全な服従」との表現は、ライトの説く「キリストの真実」とは異なることを付言しておく。ライトの場合、キリストの真実は、父なる神の真実と同様に「神がイスラエルに対して持っている計画に対するイエスの忠実さ」と理解されている（61 頁、注 69）。これに対して、義認論におけるキリストの完全な服従は、恵みの契約における（つまり「わざの契約」に基づく）律法の要求に対しての服従である。仲保者職について語る中で、『ウェストミンスター信仰告白』第 8 章第 4 項は、「主イエスは、最も快くこの職務を請け負われ、それを果たすために律法のもとにおかれ、律法を完全に成就された」と説く⁴⁸。キリストを仲保者（と保証人⁴⁹）とする恵みの契約とは、「人間は自分の墮落によって、自らを、この契約によっては命を得られないものにしてしまったので、主は、普通に恵みの契約と呼ばれる第二の契約を結ぶことをよしとされた」（第 7 章「人間との神の契約について」第 3 項）とあるとおり、「命を得るため」つまり「天国の永遠の

⁴⁶ ライト、前掲書、280 頁。

⁴⁷ よきわざは、「真の生きた信仰の結実またあかしである」（『ウェストミンスター信仰告白』第 16 章「よきわざについて」の第 2 項）とされ、ライトが人生全体を「しるし」と見るのと似ている。

⁴⁸ 根拠として次の聖書箇所が指摘されている。ガラテヤ人への手紙 4 章 4 節、マタイの福音書 3 章 15 節、5 章 17 節。

⁴⁹ 『ウェストミンスター信仰告白』第 8 章第 3 項。

嗣業」のために備えられたものである。キリストの「完全な服従」は、その償いととも、この目的に沿って理解すべきものである。

II. 結論（総括的評価）

これまでの検討から明らかなように、N.T. ライト検討委員会は、ライトが自身の教えとして特段に提唱する事柄について、全面的に否定せざるを得ないとの結論に達したことを報告する。

ライトのパウロ神学の検討を終わるに際し、聖書研究のあり方と福音の理解について、日本長老教会の立場として鮮明にしたいことを述べることにする。

第一に、ライト以前の研究者たちにも見られたものであったが、ライトにおける、「パウロの教え」からの逸脱の最大の原因は、正典聖書の解釈に外典・偽典を使用したその「使用法」にある。もちろん、聖書以外の文献が聖書のことばに光を当てることはある。しかし、その場合でも、その「光」は、聖書のみに基づく人の救いに関わる福音の中心的内容と異なるものであってはならない。

また、日本長老教会は、それら聖書外から得られる情報を参考とはするものの、ライトに見られるように、解釈が大きく分れる不明瞭な聖書外の資料から聖書のことばを解釈するということがあってはならないと考える。さらに、本答申において、ライトの聖書釈義の恣意性と粗雑さが指摘されたが、当然のことながら、聖書の釈義は語彙的および文脈的な理解において繊細さと厳密さを目指すものでなくてはならない。

第二に、福音の恵みを受ける者として、自らの罪とその自覚とは「良心の問題」として必要かつ当然であり、そこから悔い改めの必要が説かれなくてはならない。他方、それは、聖なる神ご自身もたれる「義」、罪に対する御怒り、贖いの必要性を当然のこととする。このような、福音が前提とする「良心の問題」への共感を示さず、罪の問題への言及を避け、伝統的な意味での贖罪論を否定し、全く別様の福音理解を提示するライトの神学に対して、日本長老教会は、明確な否定的立場を取る。

第三に、ライトはキリストの王権（王職）との繋がりで共同体の存在とその重要性を認めるが、個人の救いには周縁的重要性を認めるのみである。ライトが、その提唱するパウロ神学において、異邦人宣教を使命とした使徒パウロの「キリストの死と復活」に基づく福音を「第一にイスラエルに対するもの」と変容させ、同時に福音の中心的内容である「信仰義認」を破棄したことは、聖書の真理からの重大な神学的迷走であると判断する。

従って、キリストの王職、祭司職（服従、償い、執り成し）および預言者職（みことばと聖霊の働き）の聖書的理解に基づく伝道のあり方を説く日本長老教会の信仰と実践は、さらに忠実に推進されるべきであることをまとめのことばとする。