講演

律法信仰から選びの確信へ

——ローマ書に照らしたパウロの神学的発展

ゲルト・タイセン

講演

講

パウロはローマ書を、死の可能性を予期しつつ書いている。彼はエルサレム旅行を目前にしている。エルサレム教会のための献金をそこで渡そうと思っているのである。手紙の最後でパウロはローマ教会に対し、キリスト者でないユダヤ人の中にいる敵対者たちから自分が救われるよう、自分のために祈ってほしいと願っている。パウロは、その人たちが自分を殺すかもしれないと知っている。なぜなら彼の使信は論争を呼んでいるからである。パウロの死の不安が、手紙の終わりになって初めて明らかになるということは理解できる。パウロは、ローマにある、自分が知らない教会に宛てて書いている。長い手紙によって相手の信頼を得た後に初めて彼は、ローマ教会に対して自分の個人的状況を思い切って打ち明けているのである。⁽¹⁾

この死の近さによってローマ書はパウロの、彼の福音に関する極めて個人的な告白となっている。死が近いかもしれないということを目の前にしてパウロはもう一度、自分の遺言⁽²⁾ (Testament) として、自分の生涯の中で、キ

リスト教信仰において最も重要になった事柄を要約している。確かに、「主の」晩餐のような主題は欠けている。だがそれは説明がつく。パウロはローマ教会を知らない。まだこの教会と共に晩餐を祝ったことがないのである。ローマ書の中でパウロは、そのような交わりの前提を得ようと努めている。それに対してコリントの人々とは晩餐の問題を論じているが、それは彼がすでに何度も彼らと晩餐を祝った後のことである。このテーマを別にすれば、他には極めて重要な諸主題が存在している。

さて、ローマ書は一般に、よく考え抜かれた神学的思想をもつ一種の論文と見なされている。だが私のテーゼは次の通りである——多くの箇所で明らかになるのは、パウロがそれらの思想の中で自分自身の生涯を整理しているということである。彼は読者に対し、手紙が持つこの告白的性格を示す明瞭な合図を与えている。しかも手紙の書き始めですぐ、こっそりとはなく、読者が誰でも気づかざるを得ないように。この抽象的な手紙はもしかすると、彼の個人的な書状なのかもしれない。

前書きの中の自己紹介においてパウロが強調しているのは、あらゆる民族のための福音は自分へと個人的に委ねられたということである。彼は神によってこの務めへと「選出された」。復活者ご自身を通して彼は、全ての民族の使徒となる務めを受けた（ローマー・五）。パウロはここでダマスコでの体験を、これによって自分が異邦人の使徒となった、自分の生涯における最大の転機として引き合いに出している。ガラテヤ書においても彼は同じ表現で、自分は神によって「選出された」のだと強調しているが、これによって彼は自分の召命を預言者の召命のように描いているのである（ガラテヤ一・一五）。自分が委ねられた福音を彼は、伝承的な言葉づかいで要約している——キリストはダビデの子であった、そして復活を通して神の子となった（ローマー・三―四）。これについては、パウロは「手紙の」受取人たちからの同意を見込める。他の使徒たちも似た言葉づかいでそのような福音を

主張していたのである。

その後パウロはローマー・一六でもう一度、非常に個人的な仕方、この福音を自分が信じていることを告白し、それと共にローマ書の主題を言い表している。彼が言うには——「私は福音を恥じない。なぜならそれは神の力であり、これを信じる全ての人を、まずユダヤ人、そしてギリシア人も同様に救うのだから」(ローマー・一六)。ここで彼は、ローマー・三三四の福音を超えた、自身の福音の独自性を強調する。すなわち彼は信仰の救う力を宣べ伝えているのである。信仰のみが救いにとって決定的なものである。「私は恥じない」という言い回しは、原始キリスト教の告白の言葉づかいである。⁽³⁾これはイエスの言葉にも見られる——「だが私と私の言葉とを恥じる者は、人の子もまた来臨の時にその者を恥じるであろう……」(マルコ八・三八並行。Ⅱテモテ一・八参照)。このイエスの言葉の異形は、イエスの仲間であると告白することイエスを否むことについて語っている(ルカ二・八一九／マタイ一〇・三二—三三)。前提されているのは常に何らかの脅威であり、その中で何かを信じていることを告白する勇気が要求される。このことはまたローマ書にも当てはまる。パウロは、自分の福音を信じていると告白する。この福音によってエルサレムで脅威にさらされているにもかかわらず、⁽⁴⁾パウロはローマ書のはじめで、自分がローマ書を、危機に直面しての告白として形作っていることをほめかしている。彼が自分の福音によって異を唱えている相手は、恥と名誉という古代の名誉に関する不文律である——十字架において不名誉な死を遂げた、十字架に付けられた方イエスについての説教を通してであれ、知者は関わりうとしない未開人と教養なき者へと自分が向かうことを通してであれ。これらすべての事によって彼は自らを危険に晒している。パウロはローマー・一六—一七でローマ書の主題を、個人的告白として提示しているゆえ、我々もまた続くローマ書全体を告白として読んで良いし、また読むべきなのである。そのために我々はもう一度ローマ書を吟味し、ローマ書におけるテ

ローマの並び方は、彼のキリスト教以前の時期から現在までの発展を反映しているというテーゼを主張する。パウロは回顧的に四つの（相補的な）救いの教説を展開しているが、その順序は、パウロがこれらを自分の生涯において発展させた順になっている。以下の四つの救いの概念ないし救済論がそうである。⁽⁵⁾

- (1) 行いに基づく救い
- (2) 信仰に基づく救い
- (3) 変化に基づく救い
- (4) 選びに基づく救い

パウロは同時に、根本的転換へと何度も繰り返し話を立ち戻らせている。すなわち災いから救いへの転換である。⁽⁶⁾この立ち戻りが繰り返されることで、彼の思考の時間的順序は破られている。だが全体としては、ローマ書はパウロの神学的発展の回顧である。

一 行いに基づく救い

ローマ書の第一部、パウロがすべての人間の災いを述べているところで出発点にしている救済概念は、倫理的振舞いを通じて救いは生じるというものである。良い行いが義としてくれる。律法には、何が良いことであるかが書かれている。これが、キリスト教以前の時からパウロの慣れ親しんだ律法信仰の根本思想である（ローマ二・一二―一六）。おそらく、ローマ二・一七以下における、自負をもったユダヤ教律法学者への呼びかけは、ダマスコ近郊における転換以前における自分の教説を反映させたものである。すなわち、パウロもかつては誇らしげにユダヤ

人と名乗り、律法を信用し、神を誇りとしていたのである。彼もまた、神の意思を知っていると思っていたし、何が最も良いことかを検証していた。彼もまた、盲人の導き手、また闇の中にいる者たちの光を自認していた。その際は、おそらくすでに当時から、人間はすべて同一の倫理的要求を課されており、その点でユダヤ人と異邦人、未開人とギリシア人の間に差はないという考えだったのであろう。だが彼はまた、ユダヤ人はこれらの要求を異邦人よりもよく満たしていると感じていたのだと考えられる。回心の後になって彼は、皆ダメだという認識に至ったのに違いない。正しい者は誰もいない（ローマ三・九―二〇）。これによってパウロは、罪の普遍主義を根拠づける。ユダヤ人と異邦人は等しく救いようがない。第一部でパウロはまぎれもなく、自分のキリスト教以前の時期に話をつなげている。それは、倫理的指向のユダヤ教で、自らを非ユダヤ人と比較し、異邦人を倫理的生き方において凌駕しようとするものである。ここには、パウロがディアスポラの出自であることが影響している。それゆえにまた、ローマ書の第一部においては異邦人が常に存在している——多神教との対決を通して（ローマ一・一八以下）、人間がみな到達可能な、良心の経験を通して（ローマ二・二一―一六）、そしてまた、異邦人の間に広まっていた、ユダヤ教批判を通して（ローマ二・二四）。ユダヤ人も異邦人も、すべての人間の上に、神の怒りは巨大な雷雲のように積み重なっていく。なぜなら皆、神に背いているからである。

二 信仰に基づく救い

あらゆる人間に降り掛かる普遍的な、差し迫った災いを防ぐためパウロは、ローマ三・二一以下において、すでに一・一六―一七で告白として要約した自分の福音を、もう一つの救済論として展開している。これによれば、救

いは信仰にのみ基づいている。神は罪人を、キリストに対するその人の信仰に基づいて無罪とする。本当は、これは法を曲げることであり、裁判官がなし得る最悪の手續きである。罪人が義人より優先される。だがこの場合は、不正な依怙^{えいひき}鼻^{びな}屑^{くせ}ではない。すべての人は等しく罪人なのだから、無罪宣告の提示はすべての人に同じように当てはまる——ユダヤ人にも異邦人にも、未開人にもギリシア人にも。すべての人が救いようがないのだから、不利な扱いを受ける者は存在しない。この、すべての人のための義はしかし、たった一つの条件と結びついている。それは、キリストとその死が持つ救いの働きを信じることである。私は、そのことをパウロがどのようにイメージしているかを簡潔に説明したいと思う。

イエスの死が持つ救いの働きは、その死が人の罪のための贖いであるということに基づいている（ローマ三・二五）。罪に対する神の怒りは人間全体に、暗黒の雷雨のように発生した。今やその怒りはいわば稲妻のように一人の人を、すべての人の代理として撃ち抜く。神の怒りは代理としてキリストを撃ち抜いた。それゆえ人の罪は罰せられずに済む。だが神はイエスを、死を通り越して救ったのであり、そのようにしてすべての人に示したのである——神は、罪は裁くが、人は救う。神は、罪を裁くことによってその義を示されるのだが（ローマ三・二六）、それゆえ罪人を裁きはしない。キリストは、神の働きにより、代理の死を越えて生きる。すなわち神によって死から呼び起こされたのである（ローマ四・二五）。神ご自身が、キリストの上に課せられた代理の罰を修正される。そのようにして神は、ご自分の愛が怒りを乗り越えていること、そしてこの愛が決定的なものであることを示される（ローマ五・五——一一）。彼を通してすべての人が救いに至る。

この救いは、信仰を通して獲得される。パウロは、信仰の確信を語るため、間接的に自分の個人的経験を引き合いに出す。彼はその段落を次の言葉で始めている——「しかし今や、律法の助力なしに、神の前で通用する義が啓

示され、律法と預言者によって証言されている」（ローマ三・二二）。この普遍的な義の啓示の中には、パウロへの個人的な啓示が前提されており、その内容が含まれている。なぜならパウロはこの言葉によって、ローマ書の主題を定式化することに立ち戻っており、ここで初めて、自分の福音が際立たせている独特なもの（すなわち信仰が持つ救う力の確信）のみならず、論争の対象としたものをも述べているからである。すなわち論争されているのは彼の律法批判、彼の福音が律法に対して持つ緊張関係なのである。神の義は律法なしで、すなわち律法の行いなしで啓示される。神の義はただ信仰と引き換えに効力を持つ。このテーゼを主張したのは原始キリスト教でパウロが最初であった。

続く論述は、パウロがこの福音を説明するにあたって、自分に下された個人的啓示を前提にしているということを確認している。というのも、パウロは一人の唯一なる神、ユダヤ人の神であるのみならず、あらゆる異邦人の神であろうとする神の啓示について語っているからである（ローマ三・二九―三〇）。この、あらゆる異邦人への福音の拡大は、パウロの個人的な転換と密接に結びついている。ダマスコ近郊でパウロは異邦人の使徒へと召された。このパウロに対する啓示が、使徒会議の際に、異邦人伝道の根拠として承認されたのである（ガラテヤ二・七―八）。

律法なき神の義に関する彼の福音は、非常に大胆かつ論争を呼ぶテーゼだったので、パウロは同時に次のことも強調している——確かにこの福音は、まさに律法なしで効力を持つのだが、しかし律法と預言者（つまり聖書）によって証言されていたのである。パウロはここで、律法概念の持つ多義性を自由に操っている。最初は律法を、「諸要求」の総体として語っているのだが、二度目になると、諸要求の他に約束や物語をも含む文書という意味になっている。パウロは続く箇所で実際に、旧約聖書の物語から二人の人物を引き合いに出している。すなわちロー

マ四章ではアブラハム、ローマ五・一二―二二ではアダムである。この両者の相違点は、アブラハムは多くの民族の父であり（ローマ四・一七）、多くの人たちのために一つの祝福を受け取ったのだが、アダムはあらゆる人間の父であり、すべての人を自分の過ちへと巻き込んでいるということにある（ローマ五・一八）。アブラハムには豊かな子孫が約束された。イスラエル人と並んで、アラビヤ人もイシュマエルの子孫としてこの子孫に含まれる。だがアダムはあらゆる人間の祖先であり、すべての人に災いをもたらした（ローマ五・一八）。さてパウロは、まずダマスコから諸民族のもとの伝道を行なっているが、この人々はアブラハムの子孫、すなわちアラビヤ人とナバテア人の範疇と見なしうる。それから初めてパウロは、第二段階として、エルサレムからすべての人間へ伝道始める（ローマ一五・一九）。ローマ書における思考の配列は確かにそれ自体として意味あるもの、すなわちアブラハムの信仰からアダムの行いへとという段階になっている。だがおそらくこれは、パウロの発展を反映している。つまり彼の伝道と彼の神学が二段階で普遍化しているのである。

この外面的な伝道拡大と並行する形で我々は、救済理解の質的深まりを確認することができる。パウロはまずローマ三・二一―四・二五で法秩序の回復を語っている。救いは義（「法的正しさ」）であり、罪人の無罪宣告を意味する。それからローマ五・一で彼は、義を宣告された人間は、裁きにおける無罪宣告にはるかにまさるものを受けると主張する。人間は神へ近づけられ、神と共に平和の内に生き、神の愛で満たされる。これは単に、乱された法秩序が回復することではなく、関係が新たにされることである。それは、かつて互いに敵であった者の間の和解である（ローマ五・一〇―一一）。そのような和解は、愛によって達成されるのであり（ローマ五・四、八）、それは、ローマ一・一八―三・二一によれば、人間世界全体の上に存在した怒りの決定的な克服なのである。

義としての救いの理解から愛としての救いへの移行は、おそらくパウロの神学的発展を反映するものではない。

ローマ書においてこの移行は内容上、救いの普遍化と結びついている。パウロは、ローマ三・二一―四・二五において、義を宣告される罪人について語ったときには、アブラハムとダビデを挙げている（ローマ四・一二、六一七）。こうして彼は、ユダヤ民族の輪の中に留まる。しかし五・一〇では、神の敵との和解を神がされたと言っている。パウロがⅡコリント五・一八―二〇において神の和解ということの意味していたのは、「世」との和解であるから、ローマ五・一〇において考えている和解もまた、異邦世界全体を視野に置いたものと考えられる。すぐその直後で彼は視野をすべての人間、すなわちアダムの子孫すべてへと拡げている。パウロがこの普遍化を、救いの深まりと結びつけているのは、思考に内在する論理に従っているのである。すべての人間に提示される救いが、神の徹底した救いの意志を前提するということは理解できる。

しかし、この救いの普遍化は大きな問題をも引き寄せる。もしすべての人間が救いへと定められており、神が全員を無条件に受け入れてくれるのであれば、なぜもはや罪を犯してはならないのだろうか？ ここには放埒主義の危険がないだろうか？ 善の行為に対しては無頓着なのだろうか？ この内的な二律背反に対してパウロは、救いの教説をさらに展開することで答えている。

三 変化に基づく救い

パウロは、放埒主義という非難を、ローマ書の第三部において退けている（ローマ六・一―八・三九）。彼は三度これを繰り返し、そのたびごとに変化をつけている。こうして彼は、いかに自分がこの非難を重要視しているかを示しているのである。最初の箇所はローマ六・一に見出される。

我々は何と言うべきだろうか？ 恵みが大きくなるために、罪の中に留まるべきなのだろうか？ 断じてそうではない！

ローマ六・一五でパウロは、この非難に変化をつけている。

では、何なのだろうか？ 我々は律法の下におらず、恵みの下にいるからといって、罪を犯すべきなのだろうか？ 断じてそうではない！

もう一度彼はこの非難に、第七章のはじめで立ち戻っている。

では我々は何と言うべきだろうか？ 律法は罪なのか？ 断じてそうではない！（ローマ七・一）

パウロの答えは、彼が次のように言っている中にある——キリスト者は洗礼を通して変えられている。キリスト者はキリストと共に死んでいるのであり、新しい命へ達する。こうしてキリスト者は罪から自身を決定的に分離したのであり、もはや自分の古い命を続けることはできない。パウロはここで洗礼を象徴的な死として解釈している。このイメージは、密儀宗教のもつ種々のイメージに合わせたものと思われる。⁽⁸⁾そこでは、入信は新たに命をもう一度始めるための象徴的な死であった。密儀宗教のもつイメージはすでにパウロ以前からユダヤ教の中に入り込んでいた。例えばフィロンは、シナイ啓示を一つの密儀として描くことができた。モーセは神の啓示によって変え

られたのである。そのような比喩を用いてパウロは、不可逆的な変化がキリスト者に生じたことをはっきりと示すことができるわけである。

この、キリストと共なる不可逆的な変化をパウロはその後、奴隸・妻・子供を例にとった、身分の変更を表す三つの比喩で描き出している。⁽⁹⁾ 彼は日常世界からの比喩、「家」を構成する三つの役割の比喩を用いる。キリスト者は、新しい主人を得て、それゆえもはや自分たちの古い主人（罪）には仕えることのできない奴隸たちのようである。なぜなら誰も二人の主人に仕えることはできないからである。同様に当てはまるのは、キリスト者が、自分の夫の死により、その夫から別れた妻のようだということである。彼女は今や、別の男のものとなることが決定的である。最初の夫からは決定的に別れているのだから。最後に、キリスト者は、子供として養子縁組された人間のようである。養子縁組によって、誰も自分たちから奪うことのできない遺産を得る望みを手にしているのである。この最後の比喩では強調点は、過去からの分離よりもむしろ未来への希望に置かれている。

したがってローマ六―八章には、「信仰を通しての救い」から「変化を通しての救い」というイメージへの概念の発展が存在する。深化したこの救いの見方は、逆戻りはないということを確証しようとしている。すなわち、その信仰に基づいて無罪を宣告された人間は、もう罪を犯す権利を持っていない。その人間は変えられたのである。これは、信仰を義と見なすということを超えている。「信仰」というキーワードはローマ六―八章にはどこにも登場しないのである！パウロが聖書を引き合いに出しているのはたった一度（ローマ七・一において旧約の婚姻法を指し示している）である。彼の救済観念の深化は、聖書に関する博学さによって生じたのではないし、主としてユダヤ教的环境におけるものでもない。彼はむしろ、洗礼という体験を引き合いに出し、これを象徴的な死として解釈する。これは、密儀宗教に由来する解釈である（ローマ六・一以下）。

ここでの問いは、パウロの生涯において、いつこの救済理解の深化に至ったのか、ということである。私の推測では、アンテيوخアの抗争が決定的なひと押しとなったのかも知れない。パウロはガラテヤ二・一五―二二で、この抗争の描写に続けて、これと結びつける形で、義認に関する自分のメッセージを言い表している――まずは信仰に基づいた救いの告知として（ガラテヤ二・一六）、次いで、キリストと共なる変化に基づいた救いとして（ガラテヤ二・一九―二〇）。ガラテヤ二・一六にある最初の考えは、ローマ三・二一―五・二二に、またガラテヤ二・一九―二〇にある二つ目の考えはローマ六・一―八・三九に対応している。ガラテヤ書においても、変化という考えがその後に続いているが、これもやはり放埒主義の拒絶で始まっている――「だが我々が、キリストによって義とされようとしていながら、自分自身も罪人の状態にあるのだとしたら、キリストは罪の奉仕者なのだろうか？ まったく違う！」（ガラテヤ二・一七）。ここでもパウロは、自分がキリストと共に死んだのであり、新しい命を生きていることを引き合いに出す。けれども彼は、ここでは洗礼にははっきりと言及していない。洗礼はガラテヤ三・二七で登場しているが、ここでは、象徴的な死ではなく、キリストを着ることとして解釈されている。

パウロが自分に向けられた放埒主義という非難（ローマ三・八参照）に集中的に対処していることは、この非難に内容的に立ち戻っているところにも現れている。その非難は、パウロがトローラーの一部を、新たに獲得した異邦人キリスト者のために廃棄しており、それゆえに批判されるというものである。彼は悪を行い（すなわちトローラーの掟を廃棄しており）、そのことによって善を可能にしようとしている（つまり救いをすべての人間に入手可能なものとする）というのである。ローマ七章でパウロはこの非難をひっくり返しているのだが、そのために、自分がキリスト教徒になる以前の時期に遡っている。その時期に彼が経験したのは、自分は善を望んでいるのに実際には悪を生じさせているということである（ローマ七・一五、一九）。彼は律法のため躍起になっていた、すなわち、

善を実現しようと思っていた。だがまさにそのゆえに、教会を迫害して、福音の敵となってしまうたのである。つまり彼は、非難されていることのまさに正反対のことを言っている——自分が非難されている、祭儀的な掟を断念することで律法を寛容に扱ったということが、善のために自分が甘受している悪なのではない。正反対である。律法に厳格に固執することを彼はかつて、誤って善と見なしていた。だが実際には、その帰結は悪だったのである。彼は、まさにそこから離れ、キリストの恵みによって解放された。ローマ七・六以下の「私」発言は、間違いなくパウロを含んでいる。なぜならパウロはこれによって、自分に対する放埒主義との非難に反論しているからである。私見では、自分に向けられた非難を退けるため用いた考え方にパウロが自分自身を同一化しているというのは言うまでもない。変化ということによって深められた救いの教説にもアポリアは存在する。この教説だと、信仰せず、洗礼によって変えられなかった者はすべて排除されてしまうのだが、とりわけ、イスラエルの不信仰はパウロにとって「その考え方への」異論とならざるを得なかった。なぜなら神の愛はまずイスラエルに向けられたからである。福音が本当にすべての人間、すべての民族に向けられているのであれば、他ならぬイスラエルが排除されてしまっているのだろうか。それゆえ、パウロがさらに、ここまでのすべてを乗り越える第四の救済論を描き出すのは当然の帰結である。

四 選びによる救い

第四の救済論は、人間の信仰と変化による救いを先鋭化したものである。人間の信仰と変化を中心に置く二つの救いの教説はどちらも、人間がその生において、罪の中にかみ取られていたにもかかわらず新たな生を始めると

いうことを前提にしている。信仰が救いの「条件」としてではなく、人間に無条件の救いが贈られる「様態」と理解される場合であっても、強調点は、人間の中で、また人間と共に生じるものにある。だがローマ九―十一章では、被造物の救いはただ、神による選びの中にのみ根拠を持っている。ローマ九・一一―一二によれば神は、一切の行状以前に、ある者を救いへ、ある者を滅びへと選ぶ。こうして神は、その生においてすでに過ちを犯した、すなわち人生の一部をすでに終えている罪人を救うのではなく、一切の行状以前、まだ生まれてもいない被造物を選ぶのである。そのような、絶対の主権を有する選びによる人間の義認は、不信仰な人間にも適用されうる。神はその選びの行為において、その恵みの提示に対する人間のいかなる応答にも左右されることがない。それゆえ神の恵みは、これを拒む人々にも向けられる。パウロはこのことを、ただイスラエルのためだけに考え抜いているのである。これは福音を知らない、ないしは拒んでいる多くの異邦人のためではない。パウロにとって全てのイスラエル人は、たとえ神の福音を拒んでいるとしても、神に愛された者であり続けているのである。彼らは自分の福音の敵であるとしても、救いに至るであろう。ローマ一・二六によればイスラエルの救済は、再臨のキリストとイスラエルが対面することで生じる。キリストは天からイスラエル人に現れ、彼らを自分の味方にされる。その場合にパウロは、自分自身の回心をモデルにしてイスラエルの救済をイメージしている。¹⁰パウロもまた福音の敵であった。彼もまた、神の敵であった時に――天から顕現した――イエスと出会った。同じように神は、天からやって来るキリストの顕現を通してイスラエル全体をも救済するであろう。パウロに可能であったことは、イスラエル全体にとっても可能となるであろう。この意味においてもまた個人としてのパウロが、イスラエルは退けられたとすることへの反論になっているのである（ローマ一・一）。

我々はここですらに問わねばならない。いつパウロはこの、救いの使信の最後の徹底化へと突き進んだのである

うか。一つのきっかけが、ガラテヤとフィリピ、コリントにおける、自分を攻め立ててくるユダヤ主義者たちの対抗宣教であったことは間違いない。⁽¹¹⁾使徒会議はパウロに、全教会の同意によって宣教を遍く遂行して良いとの確信を与えてくれていた。だがアンティオキアの抗争はこの宣教を自立して遂行する必要を迫ることになった。小アジアとギリシアにおいては、パウロは大きな成功を得て、新しい、主として異邦人キリスト者からなる、もはやユダヤ教のアイデンティティのしるしである「割礼」と「食物規定」を実践しない諸教会を築いた。彼の後を追ったのが対抗宣教で、パウロの築いた諸教会を再びユダヤ教へと再統合しようと試み、ガラテヤとフィリピでは自由意志で割礼を引き受けるよう運動するという手段に出たのである。この対抗宣教師たちはパウロにとって間違いなく、もう一度イスラエルの運命について熟慮するきっかけであった。パウロはこのことに関する自分の考えを、遅くともエルサレム旅行の準備の中で、ローマ書を書いた際に発展させている。ローマ九章の口述を始めた時には、もしかするとまだ、イスラエル全体が救われるという秘儀については何も知らなかったのかもしれない。⁽¹²⁾もしかするとそれは、ローマ書の作業の間にパウロに啓示されたのかもしれない。この秘儀は、エルサレムへと出発するパウロの大きな慰めである。確かに、この秘儀をもって彼は、自分に敵対する人々のただ中へと向かっていく。だが自分の敵対者たちもまた、かつては福音の敵対者の一人であったパウロ自身のように、救いへと定められているのである。

要約しよう。パウロはローマ書の中で自分の生と自分の神学の総括を言い表している。これは、死の可能性に直面しつつ、エルサレム旅行の途上で書いた彼の遺言なのである。これはパウロの個人的な告白であり、この中で彼は、救いについての自分の構想をもう一度、キリスト者となる以前の最初の頃から現在に至るまでを駆け抜ける形で、つまり自分の神学的発展を回顧している。その際は、単に自分がかつて企図していた種々の構想と対話する

のみならず、そのつどユダヤ教における種々の潮流とも対話している。¹³⁾

●ローマー・一八・三・二〇でパウロは、善の実行に救いの決定的条件を見る倫理的なディアスポラユダヤ教の律法信仰と対決している。パウロはかつて、この救済観を共有していた。人間は善を行えば、神から正しいと見なされる。ユダヤ人と異邦人との間に、倫理的振舞いをめぐっての競合関係が感じられる。ユダヤ人は、この競合関係において負けていないことを誇りにしている。ローマ書のこの最初の数章においては、異教と、ユダヤ人の異教に対する関係が常に存在している。

●ローマ三・二一―四・二五ではパウロは、ファリサイ派のユダヤ教と対話をしている。このユダヤ教は、神の恵みと人間が共に働くことを信じている。ただパウロは人間の振舞いでなく、人間の信仰が救いの条件だと言うのである。アブラハムはこの信仰の原型である。だがパウロはアブラハムを、ユダヤ教の大多数とは違い、自らの振舞い、すなわちイサクを縛ったことよって、その信仰を認められた者ではなく、神を信頼し、子孫を得ると信じた者として理解している。イサクを殺める用意が出来ていたことではなく、その生への希望が、パウロの場合、信仰の範例となるのである。

ローマ書の最初の二つの救済論はいずれも救いの条件を、人間の行為に基づいて表現している。すなわち、信仰もまた人間の行為なのである。それは人間が、自分のために神が行動して下さっていると承認するという意味での行為だとしても。したがって信仰は単に形式上、救いの「条件」ではなく、むしろ、救いが人間に貫徹される「様態」なのである。

●五・一八・三九でパウロは、この救いの構想を、キリストと共に死んで甦ることによる根本的な人間の変化というイメージによって補っている。こうして救いの中心は神へと移される。神のみが生と死の主なのである。神のみが人間を、新しい被造物のように新しく造ることができる。この段落においてパウロは旧約聖書をただ一度だけ引用している。パウロは、自分が象徴的死として解釈している洗礼を引き合いに出している。これによって彼は、すでに彼以前のユダヤ教において始まっていた異教の密儀宗教信仰との対話をなしている。おそらくパウロはここで、フィロンが証言している霊的ユダヤ教と対話しているのであろう。

●ローマ九―十一章でパウロは、エッセネ派に見られるような、予定説を奉じるユダヤ教との対話に入っている。救いはただ神の選びにのみよっている。だがこの信仰によってパウロが根拠づけているのは、救いのエリートがもつエリート意識ではなく、神の敵ですら救いに含まれるという、彼の普遍主義なのである。神は、人間のいかなる応答にも依存しない。神は、自らの普遍的救いの意思を貫徹するためには、自らの意思への拒絶すら無視できるのである。

この、救いに関する四つの構想の展開を振り返って見ると、救いの焦点は、最初は人間の行いに置かれていたが、段階を経るにつれ、神の行いへと移っている。人間は信仰——神への信頼——によって救済される。人間は、神が生じさせる変化によって、新しい存在になる。だが最後には、根拠を挙げることの不可能な神の選びによって、存在以前に救いへと定められている。善を行おうと悪を行おうとその前に、信じようと信じまいとその前に、そしてまた、人間のこの生におけるいかなる変化があろうとその前に。パウロは、徹底して神中心な救いの観念

で終わっている。だが彼はこれに直接、人間が良き行いへと義務づけられていることを結びつけている。そこでは、彼が持つ最も古い救いの観念、すなわち神の前での良き振舞いの意味に舞い戻っているのである。だがこの良き「わざ」は今や、救いには何の意味も持たない。救いの帰結ではあっても条件ではない。

ローマ書は、ひと目見ただけでは、抽象的な神学思想の文書である。まさに神学的な思想は生の表現なのである。パウロは、自分の生を変えた大きな転回を、神学思想において整理している。認め得るのは三つの段階である。すなわち、律法信仰から信することへの信仰、そして信仰から変化を経て選びへと至る道である。

参考文献

- Agersnap, S., *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6, 1-14*, Aarhus: Aarhus University Press 1999.
- Bornkamm, G., „Der Römerbrief als Testament des Paulus“, in: ders., *Geschichte und Glaube II*, BEvTh 53, München 1971, 120-139.
- Gemünden, P. v. / Theißen, G., „Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau“, in: R. Bernhart/ U. Link-Wieczorek (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, FS D. Ritschl, Göttingen: Vandenhoeck 1999, 110-131 = erweitert in: P. v. Gemünden, *Affekt und Glaube*, 2009, 248-276.
- Gemünden, P. v., *Affekt und Glaube, Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums*, NTOA 73 (2009), Göttingen: Vandenhoeck 2009.
- Hengel, M. / Schwemer, A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*, WUNT 108, Tübingen: Mohr 1998.
- Hofius, O., „Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Römer 9-11“, *ZThK* 83 (1986) 297-324.
- Jewett, R., *Romans. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress 2007.

- Ludemann, H., *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*. Nach den vier Hauptschriften, Kiel 1872.
- Müller, U. B., *Prophezie und Predigt im Neuen Testament*, StNT 10, Gütersloh: Mohr 1975.
- Noack, B., „Current and Backwater in the Epistle to the Romans“, *SETh* 19, 1965, 155-166.
- Räsänen, H., „Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens“, *ANRW* II 25, 4, Berlin u. a.: de Gruyter 1987, 2891-2929.
- Reichert, A., *Der Römerbrief als Gratwanderung Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik*, FRLANT 194, Göttingen: Vandenhoeck 2001.
- Theissen, G., „Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag“, *KuD* 20 (1974), 282-304 = „Soteriological Symbolism in the Pauline Writings. A Structuralist Contribution“, in: *Social Reality and Early Christians*. Theology, Ethics and the World of the New Testament, Minneapolis: Fortress 1992, 159-186,
- Theissen, G., „Gesetz und Ich. Beobachtungen zur persönlichen Dimension des Römerbrief“, in: D. Sänger/ M. Konrad, *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*, FS Ch. Burchard, NTOA 57, Göttingen: Vandenhoeck 2006, 286-303.
- Theißel, G., „Die Gegemission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth. Versuch einer Einheitsdeutung“, in: W. Kraus (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, FS U. B. Müller, BZNW 163, Berlin: de Gruyter 2009, 277-306.
- Theißel, G., „Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten“, *EvTh* 70 (2010), 10-25.
- Theissen, G., „The Letter to the Romans and Paul's plural Identity. A Dialogical Self in Dialogue with Judaism and Christianity“, erscheint in: FS B. Holmberg ca. 2010
- Zeller, D., *Die Mystrienkulte und die paulinische Soteriologie* (Röm 6, 1-11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament, in: Siller, Hermann P. (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, 42-61.

註

- (1) 以下の叙述は、G. Theissen, „Gesetz und Ich. Beobachtungen zur persönlichen Dimension des Römerbriefes“, 2006, 286-303 に始まる考えを推し進めたものである。
- (2) G. Bornkamm, Der Römerbrief als Testament des Paulus, 1971, および彼のアプローチをさらに推し進めたものとして A. Reichert, Der Römerbrief als Grauwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik, 2001 を参照。
- (3) R. Jewett, Romans, 2007, 136-137 がこの告白を彼のローマ書解釈の鍵としているのは正しい。ジュウェトはその際、スペイン旅行と、民族間紛争の仲介とを結びつけている。スペインは当時、未開人の住む地方と考えられており、ローマ市民は自分たちが彼らより上だと思いがあって、自民族中心主義的な偏見によって彼らを見下していた。教会内の紛争も同様に、民族間の軽視に由来するのである。それゆえパウロは、すでにローマー・一三以下で自分を、ギリシア人と未開人（とりわけスペイン人）、教養ある人々と教養のない人々に義務を負う者として紹介している。彼は、自らの義認の神学によって民族間の軽視と闘っているが、この軽視は古代における恥と名誉のシステムの表現として理解されていたのである。この手紙は実践的な目的を持っているわけである。
- (4) パウロはローマ二・一六で一度「私の福音」を語ることができている。この文を欄外注釈（が入り込んだもの）として除外することはおそらくできない。むしろパウロは、自分がまったく特別な形の福音を主張しているという意識を言い表しているのである。それは、罪人——異邦人も——の無罪判決の福音なのである。彼はローマ二・一二—一六において、異邦人への裁きを、彼らの民族的意識に基づいてテーマにしているのだから、ここで、異邦人をも含む自分の個人的福音を強調することには意味があるわけである。
- (5) H. Räisänen, „Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens“, 1987, 2891-2929 はローマ書の中に三つの救済論を見出した——行いによる救いの概念、信仰による救いの概念、そして選びを通しての救いの概念である。私はこれに、変化

を通しての救いという表象を付け加えて、十九世紀におけるパウロの二つの救済論の発見に従う。すなわち法的な義認論と並ぶ、肉体的・神秘的変化の教説である。H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 1872 参照。さらに細分化することも可能である。G. Theissen, „Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften“, 1974 = „Soteriological Symbolism in the Pauline Writings“, 1992 の中で私はパウロにおける六つの救済論的イメージを区別している。すなわち関係のイメージとして解放、義認、和解、また変化のイメージとして、キリストと共に死ぬこと、復活すること、そしてキリストとの一体化である。

(6) G. Theissen, „Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten“, 2010 参照。

(7) ナバテア人への伝道と、この人々がアブラハムに遡ることとの関連を正しく指摘しているのは、M. Hengel/A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 1998, 180-181, 186-190 である。使徒二二・一八―二二によればパウロはまずエルサレムで幻を見ており、それが彼を遠くにいる諸民族へと遣わした。この幻はもしかすると、ナバテア人伝道が失敗した（そしてダマスコから逃げた）後の最初のエルサレム訪問の際に受けたのかもしれない。自分の挫折を彼はこのようにして、より大きな使命の確信へと変えたのである。パウロはローマ一五・一九で自分の世界規模の伝道を（ダマスコではなく）エルサレムから開始させているので、この伝承には真相を示す要素が含まれているかもしれない。パウロが持つ、伝道使命の確信の二段階については、G. Theissen, *Bekehrung des Paulus*, 19-20 を参照。

(8) D. Zeller, „Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6, 1-11)“, 1991. S. Agersnap, *Baptism and the New Life*, 1999.

(9) P. v. Gemünden/G. Theissen, „Metaphorische Logik im Römerbrief“, 1999 = 増補版 P. v. Gemünden, *Affekt und Glaube*, 2009 を参照。

(10) そう考えるのは、O. Hofius, „Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Römer 9-11“, 1986, 320 「イスラエルは、パウロ自身と同じ仕方で信仰に至るのである……パウロは自分を『福音に対して自らを閉ざし』『選びの神によって見捨

てられたイスラエルの原型と見なしている」。

(11) これについては、G. Theissen, „Die Gegenmission zu Paulus in Galatien, Philippi und Korinth“, 2009 参照。

(12) そう述べるのは B. Noack, „Current and Backwater in the Epistle to the Romans“, 1965, 165-166 ㉔㉕。U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975, 177-178 は、ローマー・二五―二六の秘儀とは実際には、一〇・一におけるパウロの祈りに対する神の答えであり、これによって「テサロニケ二・一五―一六のより古い予言が廃棄されたのだという、魅力的なテーゼを主張している」。

(13) G. Theissen, “The Letter to the Romans and Paul’s Plural Identity”, ca. 2010.

※ 本稿は、二〇一〇年九月一七日に行われた、日本基督教会第五八回学術大会（於・立教大学）における講演であるが、当日会場で配布された訳稿から若干訳文を改変している（訳者）。

（翻訳 辻 学）