

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

岩上敬人

序 「新しい視点」がもたらしたパウロ書簡の釈義的課題

パウロ研究に関する新しい視点とは、1977年に E. P. Sanders が著した *Paul and Palestinian Judaism* を発端として¹、パウロ研究の分野にもたらされた第二神殿期ユダヤ教の視点であり、そこからパウロの手紙（特にローマ人への手紙やガラテヤ人への手紙）の再解釈を試みた新約聖書学における一連の研究の流れである²。E. P. サンダースは、プロテスタント神学の中で確立されてきた一つの

¹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1977). 日本語で簡潔にサンダースの著書を紹介しているのは、E. P. サンダース『パウロ』（土岐健治・太田修司訳、教文館、1994 年）270-289 頁。もちろん、パウロ研究を巡る新しい視点（New Perspective on Paul）を提唱したのは、サンダース自身ではなく、英国ダラム大学の J. D. G. ダンである。J. G. D. Dunn, “The New Perspective on Paul,” *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983), pp. 95-122. パウロ研究を巡る新しい視点について、手頃な手引書としては Kent L. Yinger の著作がある。Kent L. Yinger, *The New Perspective on Paul: An Introduction* (Eugene, OR: Cascade Books, 2011). またサンダースについては、伊藤明生氏が良くまとめられた紹介をしている。伊藤明生「パウロ研究を巡る新しい視点を巡って—契約遵法主義を中心にして」『福音主義神学』第 45 号（日本福音主義神学会、2014 年）55-70 頁

² パウロ研究を巡る新しい視点については、2011 年 11 月に福音主義神学会・西部部会で鎌野直人氏が「パウロ研究の新しい視点：積極的に評価する見地から」という発表を行っている。レジメは福音主義神学会のホームページから閲覧が可能であ

パラダイムに対して挑戦を投げかけた。すなわち彼は、信仰義認のキリスト教（福音）の対極に律法義認を追求するユダヤ教（律法）が置かれていることに疑問を呈したのである。サンダースによると、第二神殿期ユダヤ教は、律法の行いによって義とされることを追求する宗教ではなく、神の恵みによる選びと神との契約に基づいた宗教であった（covenantal nomism 「契約遵法主義」）³。律法遵守は、あくまでも契約を維持するために要求されていたのであり、神との契約関係に入るために求められていなかった。ところが、これまでのプロテスタント理解によると、「律法の行いによって義とされる」とは、紀元一世紀のユダヤ教が教え、実践したことであると解釈されてきたのである。もし一世紀ユダヤ教が律法主義ではなく契約遵法主義であったのなら、これまでのパウロ理解、特にローマ人への手紙やガラテヤ人への手紙の解釈をもう一度問い直さなければならないのである。

サンダースは紀元前 200 年以降の第二神殿期ユダヤ教文書（死海文書、外典、偽典を中心に）、また紀元 200 年までのラビ文献を幅広く扱いながら、ユダヤ教が契約遵法主義の宗教であると論じた。ローマ人への手紙を中心としたパウロの福音理解は、第二神殿期ユダヤ教を背景として記されていることは明かであり、旧約聖書と第二神殿期ユダヤ教文書の連続性の中でパウロの手紙を解釈する作業は避けて通ることはできない。その意味からもパウロ研究に関する新しい視点は、あくまでもパウロ書簡の積義という土俵で論じられるべき問題であり、聖書積義における議論の過程を飛び越えて、神学（あるいは組織神学）の土俵で扱われるべき問題ではない、ということは多くの研究者が同意するのではないだろうか。そこで本稿では、サンダース以降の「新しい視点」から浮かび上がってきた積義的課題を考察したい。

本稿は基本的に積義的な観点からの考察であるので、研究者中心ではなく聖書のテキストに焦点を合わせる。ローマ 3 章 20-22 節及び並行するガラテヤ 2

る。

³ Covenantal nomism の訳語としては「契約規約主義」、「契約法規範主義」なども用いられてきた。サンダースによれば第二神殿期ユダヤ教は律法主義とは区別される、契約遵法主義の宗教である。伊藤明生「パウロ研究を巡る新しい視点を巡って」62 頁を参照。

章 16 節を扱いながら、「パウロ研究を巡る新しい視点」から見た「信仰義認」の解釈を紹介し、その要点を理解することとする。これは非常に大きな主題であるので、本稿は詳細にわたる積義や解釈史を遡ることは必要最小限に止め、鍵となる重要語句の積義に焦点を絞りたい。

まず中心テキストとなるローマ 3 章 20-22 節と並行するガラテヤ 2 章 16 節を観察して、主要な積義的課題を指摘しておく。

ローマ人への手紙 3 章 20-22 節

διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.
 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,

ガラテヤ人への手紙 2 章 16 節

εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

初めに取り組むべき最大の積義上の問題は「神の義（δικαιοσύνη θεοῦ）」である。ローマ 1 章 17 節にも「福音には神の義が啓示されていて」とあるように、ローマ書においてパウロが伝える福音の中心こそ δικαιοσύνη θεοῦ だからである。また動詞形の δικαιοῶ「義とする」の意味もそれと併せて考えなければならない。これまでローマ書における「神の義」は、司法的な（forensic/judicial）な概念として理解されてきた。しかし「神の義」の概念が一世紀の第二神殿期ユダヤ教の契約規範主義に基づくものであるなら、パウロの福音の中心である「神の義」また「義認」の再定義がなされなければならないのである。

次に取り組まなければならない積義上の課題は、「イエス・キリストを信じる信仰による（διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）」の意味するところである。この属格構造を目的格属格（新改訳聖書のように「イエス・キリストに対する信仰」）と理解するか、主格属格（一部の学者が主張するように「イエス・キリストの

真実)と理解するか、という文法的課題がある。この問題は、ローマ書やガラテヤ書の文脈やパウロ神学と旧約聖書の繋がりも併せて考えなければならず、積義的にも大きな課題である。

最後に明確にしなければならないのは、「律法の行い」(ἐργων νόμου)の意味である。パウロはこの表現を「信仰」といつも対照させている(ローマ 3:20, 28; ガラテヤ 2:16; 3:2, 5, 10)。これまで理解されていたような、律法主義によって義を獲得しようとする「ユダヤ教」と「信仰」を対照させていないとすれば、パウロは「律法の行い」によって何を表そうとしていたのか、またなぜ「律法の行い」を信仰の対極に持ってきたのだろうか。

本稿では、パウロ研究に関する新しい視点を基軸としながら、これら三つの積義的課題を取り上げていくこととする。

1. 神の義 (δικαιοσύνη θεοῦ)

まず初めに文法上の問題を押さえておきたい。解釈の争点となってきたのは、δικαιοσύνη θεοῦ という属格構造が文法的に主格属格 (subjective genitive) なのか、目的属格 (objective genitive) なのか、という点である。主格属格ととると、「神の所有する義、神の行為としての義」という意味になり、目的属格ととると、「神に対する義」すなわち「神から賜物として与えられる義」という意味になる⁴。もう一つの解釈上の論点は、δικαίωω が「義とする (make righteous)」なのか「義とみなす (reckon as righteous)」なのかという問題である。プロテスタント神学ではこれまで目的属格「神の賜物としての義」、を「義とみなす」であると解釈してきた。これらの文法上の課題については最後にもう一度取り上げる。

⁴ J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary; New York: Doubleday, 1992), pp.258-263; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* vol. 1 (Edinburgh: T & T Clark, 1975), pp.96-99; J. D. G. Dunn, *Romans* (Word Biblical Commentary; Dallas: Word Books, 1988), pp.41-42; Robert Jewett, *Romans* (Heremeia; Minneapolis: Fortress Press, 2007), pp.141-147.

さて、先述したように δικαιοσύνη は、ギリシャ世界において司法的文脈で一般的に使われる言葉だった。法廷における正義、法や義務の遵守などがそこに含意されおり、ギリシャ世界における徳 (virtue) の一つとして数えられていた⁵。これまでの「神の義」また「義認」の概念はこの司法的枠組みの中で基本的に理解されてきた。アウグスティヌスは、δικαιοσύνη θεοῦ を目的格属格と理解し、「罪人を義とするために神が与える義」つまり「神の賜物としての義」とであると解釈した⁶。そしてこのアウグスティヌスの解釈が西方教会の主流を占めるようになったのである。宗教改革者のルターもアウグスティヌスと同じように「神の義」を理解した。人間は罪人であり、神の前に立つことはできない。神の義が転嫁されること (imputation of righteousness) によって義とされるのである。カルヴィンはさらに義認の司法的概念を強調した。義認とは神の法廷における無罪判決であり、キリストにある信仰を通して神の義が神秘的に罪人に与えられることである (communication/impartation of righteousness)。カルヴィンは、ルター以上に義認における神との関係の回復を強調した。義認において、罪人に神の義が与えられ、神の前における法的立場と関係を回復するのである⁷。基本的にプロテスタント神学は、アウグスティヌス、ルター、カルヴィンのローマ書解釈に立っているとと言えるだろう。これらの解釈の出発点には、ギリシャ的、つまり普遍的な法に基づく司法的正義の概念が前提として存在する。またそこには、第二神殿期ユダヤ人としてのパウロよりむしろ、ヘレニストユダヤ人としてのパウロ理解が背景にあると言えよう。

このような伝統的な解釈に対して、パウロ研究を巡る新しい視点は、パウロ

⁵ Gottlob Shrenk, “δικαιοσύνη,” in: Gerhard Kittel ed., translated by G. W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament* vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 192-195. 後述するように、旧約聖書における צדק にも司法的意味が含まれている。

⁶ A. E. McGrath, “Justification,” in: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p.522. McGrath は別の著作で解釈史における義認理解をまとめている。A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

⁷ K. L. Onesti and M. T. Brauch, “Righteousness, Righteousness of God,” *Dictionary of Paul and His Letters*, pp.833-834; McGrath, “Justification,” *Dictionary of Paul and His Letters*, pp.517-523.

とその手紙をヘブル語（旧約）聖書と一世紀のユダヤ教の文脈の中で理解しようと試みるのである。「神の義」もまた旧約聖書と第二神殿期ユダヤ教文書から再解釈がなされるようになった。ギリシャ語 δικαιοσύνη θεοῦ に対応する言葉として用いられているのは、צדק を語根とする語彙である。これらの語彙を調べていくなら、旧約聖書におけるヘブル的義の概念は、ギリシャ的義の概念のように司法的な範疇に制限されるものではなく、非常に豊かで広い概念であることが分かる。以下に具体的な例を挙げていく。

A. 司法的文脈における צדק

まず初めに、旧約聖書では確かに司法的意味の範疇における「義」が描かれていることを見ておこう。例えばレビ記 19 章 15 節である。

レビ記 19 章 15 節

לֹא־תַעֲשׂוּ עוֹלָה בְּמִשְׁפָּט לֹא־תִשָּׂא פָנֶי־דָל וְלֹא תִהְדָּר פָּנֵי גָדוֹל בְּצִדְקָה תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ:

（新改訳）

不正な裁判をしてはならない。弱い者におもねり、また強い者にへつらってはならない。あなたの隣人を正しくさばかなければならない。

ここでは、イスラエルの裁判の文脈で裁判官に対して正義に基づいた (בְּצִדְקָה) 判断を下すように命じている。このような裁判における正義の要求は、その他の箇所でも観察することができる (出 23 : 7-8; 申 16 : 18-20; 25 : 1)。特に申命記 16 章 20 節「正義を、ただ正義を追い求めなければならない」では、法廷における正義が求められている。その基準となるのは神の律法である。こういった司法的意味の צדק は、イスラエル共同体の中で基準となっている律法に照らし合わせて正義を行うこと、また正しい立場・状態であることを表している⁸。旧約聖書は、神が裁判官であり、その法廷で裁きを下すイメージが描か

⁸ David J. Reimer, “צדק,” in: Willem A. VanGemern ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* vol. 3 (Carlisle: Paternoster Press, 1994), p.750.

れている。詩篇 50 篇 6 節はその一例である。

詩篇 50 篇 6 節

וַיִּגִּדּוּ שְׁמִים צִדְקוֹ כִּי־אֱלֹהִים | שֹׁפֵט הוּא סֵלָה:

（新改訳）

天は神の義を告げ知らせる。まことに神こそは審判者である。セラ

詩篇 50 篇の文脈では、神の義とは正義であり、神はその正義をもって悪者を裁き、イスラエルにご自身を呼び求めるように言っている (詩篇 50 : 14-15)。この場合 צדק は悪・悪者 (רָשָׁע) と対照されている。同様な神を審判者とする法廷の中で義が用いられている箇所がいくつかある (詩篇 7 : 17; 9 : 4, 8; 97 : 2; イザヤ 59 : 17)。これらの用例は、従来の司法的範疇で理解される「神の義」を支持しているのである。

B. 契約関係における צדק

次に注目しなければならないのは、義が人間同士の関係、また神と人との関係性の中で用いられている点である。まず創世記 38 章 26 節に注目する⁹。

創世記 38 章 26 節

וַיִּכַּר יְהוֹדָה וַיֹּאמֶר צִדְקָה מֵמִנִּי
כִּי־עַל־כֵּן לֹא־נִתְּתִיהָ לְשִׁלָּה בְנִי וְלֹא־יָסַר עוֹד לְדַעְתָּהּ:

（新改訳）

ユダはこれを見定めて言った。「あの女は私よりも正しい。私が彼女にわが子シェラを与えなかったことによるものだ。」

⁹ K. L. Onesti and M. T. Brauch, “Righteousness, Righteousness of God,” *Dictionary of Paul and His Letters*, pp. 827-837. 木内氏は創世記 38 章をレビラート婚と救いの関連性の中で取り上げている。ユダとタマルの物語は倫理的枠組みを超えたものであり、「子を残す」という救済的レビラート婚が肯定されているとしている。木内伸嘉「レビラート婚をめぐる救済観」『EXEGETICA』第 13 号（聖書釈義研究会、2002 年）21-45 頁

創世記 38 章はユダとタマルの物語である。ユダは嫁であるタマルに自分の子シェラが成人するまでやもめとして待つように言うが、彼が成人しても何もしなかった。そこで一計を案じたタマルがユダに近づき、ユダによってみごもるという物語である。ここでタマルのとった行動は倫理的に正しいものではないが、ユダは彼女が「自分よりも義である (צְדִיקָה מִמֶּנִּי)」と述べている。それは、ユダとタマルの契約関係においてタマルの方が正しく行動したからである。この文脈ではユダにしてもタマルにしても倫理的に肯定できる行動を取っていない。むしろ後続く (創世記 39 章) ヨセフの性的純潔と比較するなら、非難されるべき行動であり、倫理的に「義」であると決して言うことはできない。しかし、ここにある צְדִיק の枠組みは、創世記 38 章 11 節にあるユダとタマルの間の契約関係である。

同様の物語が第一サムエル記 24 章 17 節である。サウル王はダビデを殺そうとして追跡する中で、ダビデはサウロを亡き者にする機会を手にした。しかしダビデは「主に油注がれた方に手を下すことはできない」と言って、サウル王を助けたのである。その時、サウル王はダビデに「あなたは私より正しい (צְדִיק אֲתָה מִמֶּנִּי)」と述べている。これらの例から明らかなように、צְדִיק は絶対的な神の基準に照らし合わせて正しいかどうか、というより二者の関係性、特に二者の間で結ばれた約束を基準に正しいかどうかを表している。

神の義に関して言えば、旧約聖書には神とイスラエルという二者の契約関係の中で用いられることが多い。特にイザヤ書はそれが顕著であると言えよう。イザヤ書では神の義は神の救いのみわざと密接に結びついている。

イザヤ 51 章 5 節

קְרוֹב צְדִיקִי יֵצֵא יִשְׁעִי וְזֶרְעִי עִמָּם יִשְׁפְּטוּ אֵלֵי אֲנִים יִקְוּ וְאֶל־זֶרְעִי יִחְלְלוּ:

(新改訳)

わたしの義は近い。わたしの救いはすでに出ている。わたしの腕は国々の民をさばく。島々はわたしを待ち望み、わたしの腕に抛り頼む。

ここでは、わたしの義 (צְדִיקִי) がわたしの救い (יִשְׁעִי) に言い換えられている。51 章 1 節はアブラムを選び、召したという契約が神の義の土台となっている。イザヤ書 40 章から 55 章の主題は、アブラハムの契約に対する真実さのゆえに、神が捕囚のイスラエルを回復するというメッセージである。その他にもホセア書 10 章 12 節「あなたがたは正義の種を蒔き、誠実の実を刈り入れよ。あなたがたは耕地を開拓せよ。今が、主を求める時だ。ついに、主は来て、正義をあなたがたに注がれる」では、義 (צְדִיק) と誠実 (הֶסֶד) が並行して用いられている。ミカ書 6 章 5 節「わたしの民よ。思い起こせ。モアブの王バラクが何をたくらんだか。ベオルの子バラムが彼に何と答えたか。シティムからギルガルまでに何があったか。それは主の正しいみわざ (צְדִיקוֹת יְהוָה) を知るためであった」やミカ書 7 章 9 節「私は主の激しい怒りを身に受けている。私が主に罪を犯したからだ。しかし、それは、主が私の訴えを取り上げ、私を正しくさばいてくださるまでだ。主は私を光に連れ出し、私はその義を (בְּצְדִיקָתוֹ) 見ることが出来る」では、神の義は、イスラエルとの契約関係において神が真実を示し、イスラエルを救うこととして述べられている。

これらの用例から明らかなように、旧約聖書における「義」の概念は「契約」概念と切り離すことはできない。旧約聖書で「神の義」が用いられる時、基本的に神とイスラエルとの契約関係 (covenant relationship) の中で用いられている。一般的に以下のように定義できるだろう。「義とは一義的に倫理的資質ではなく、契約関係における神の正しい行動、資質を表している」¹⁰。すなわち、神の義は、契約関係における神の真実さ (covenant faithfulness) と言い換えることができる。

イスラエルとの契約において神が契約の主導者であり、イスラエルには何の資格もない。彼らが契約関係に入れられたのは、アブラハムの召命に始まる神の恵みによる選びと愛だけである (申命記 4 : 32-40; 6 : 10-12, 20-23; 7 : 6-8)。神はイスラエルを救うこと (saving acts) で、契約に対するご自身の真実さを表した。詩篇 5 篇 7-8 節、89 篇 13-14 節、98 篇 2-3 節では、ヘブル詩歌独特の並行法が用いられ、神の義が、神の恵みと真実に言い替えられている。また詩篇 85 篇 7-13 節 (「恵みとまことは、互いに出会い、義と平和は、

¹⁰ Ibid., p. 829.

互いに口づけしています。』)では義と救いが類義語として並列されている。このような用例から見てくるのは、旧約における「神の義」は一義的に司法的というより、契約に基づく救済であると言う点であろう。それゆえ、旧約聖書における神の義は、契約関係を回復する愛、あるいはそれに伴う救いの業と定義づけることができる¹¹。

パウロがローマ 3 章、ガラテヤ 2-3 章で「神の義」、「義とする」という概念を用いるとき、審判者としての神の正義が中心となる司法的意味なのか、あるいはイスラエルとの契約関係において神が真実であるのか、釈義的な議論は続いている¹²。もちろん旧約聖書には司法的概念だけでなく、社会的正義や倫理的基準としての義が書かれている。つまり、一義的には「義」とは神の契約に対する真実さであるが、そこには神ご自身の絶対的正義も含まれているのである。N. T. ライトは契約関係における神の真実さは神の正義の表れであるとして、これら二つの概念を対立させるのではなく、融合する形で理解しようとしている¹³。

筆者は、ローマ書やガラテヤ書の文脈が契約関係における神の真実さとしての「神の義」を支持していると考えている。ローマ人への手紙、ガラテヤ人への手紙のいずれにおいても、パウロはアブラハムと神との約束(契約)に戻っている(ローマ 4 章、ガラテヤ 3 章)。これらの文脈は、パウロが用いる「神の義」が、単に裁判官として法廷で判決を下す神の正義以上に、アブラハム、アブラハムの子孫(イスラエル)との契約関係を回復するために真実であり、救いのわざを行っていることと見事に合致するからである。またパウロの議論構成自体が「神の義」が契約的概念の範疇で使われていることを証明しているの

¹¹ 岩上敬人『パウロの生涯と聖化の神学』(日本聖化交友会出版委員会、2010 年) 189-190 頁

¹² Douglas Moo は契約的概念を認めつつ、旧約聖書における義の概念は一義的に司法的であるとして、ローマ 1:17 を司法的に解釈している。Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 79-90, 218-243.

¹³ N. T. Wright, "New Perspectives on Paul," in: Bruce L. McCormack ed., *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), pp. 243-264.

である。もちろんそれは、ライトが主張するように、これまで理解されていた司法的神の正義の概念を決して否定するものではない。むしろ司法的という狭い意味での「神の義」ではなく、より広い包括的な契約関係における神の真実さ、契約関係を回復する愛を一義的に表現していると考える。

C. 義認 (δικαίω)

ローマ人への手紙 1 章 17 節、3 章 22 節、ガラテヤ 2 章 16 節における「神の義」が契約における神の真実を表しているなら、動詞の「義とする(δικαίω)」の意味も自明となってくる。J. ダンは次のように結論づけている。1) パウロの義の概念は旧約聖書の神の義の概念に基づいていること、2) イスラエルが神の前に正しく立つことができるのは神の側からの救い、恵みにのみよる。この思想がイスラエルの自己認識の根底にあり、契約神学の土台である。3) この契約神学の思想は、パウロの義認の概念に流れている¹⁴。それゆえ、パウロの義認の中心は司法的概念(神の無罪判決)よりむしろ神の契約関係における真実さと愛である。それゆえローマ人への手紙 1 章 16-17 節の「神の義」は「福音(キリストにある神の救いの業)」と同義であると言える。義認は、罪人がキリストによる贖いのゆえに、神との契約関係に回復されること、あるいは加えられることを意味している。ライトは議論をさらに深め、義認の中心は、神とイスラエルの間に結ばれた契約のメンバーシップであると考え。義認とはこのメンバーシップの中にイエス・キリストを通して入ることを意味するのである。前述したように旧約聖書の「義」の概念には、司法的・倫理的義、社会的義が含まれているので、義認における司法的、倫理的要素が否定されるわけではない¹⁵。ライトによると「義とする」とは、神がご自身の法廷において罪人を赦

¹⁴ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 334-389.

¹⁵ 旧約聖書の神の義の概念にはもちろん司法的・倫理的意味合いも含まれている(アモス 5:7, 24 など)。しかしそれは、ギリシャ的な法的な概念というより、もちろんヘブルの司法概念である。すなわち神が裁判官で、原告、被告という構図である。ギリシャ語動詞 δικαίω が未来形で用いられるとき、神の裁きという司法的意味合いが強い(ローマ 2:13; 3:20)。未来形が使われている場合は、最後の審判における無罪判決がパウロの念頭にあると考えられる。N. T. Wright,

し、神の契約の民（アブラハムの家族）に入っていると宣言することである。契約関係の回復には、司法的意味での関係の回復も含まれるが、それ以上のことを意味しているのである。パウロの義認の概念は救い全体（組織神学における義認や聖化、栄化）まで包含するものである。これまでプロテスタント神学で言われてきた義認よりも、広がりが大きく、また違ったものに見えるかもしれない。このような新しい義認理解は、プロテスタント神学において限定的に理解されてきた司法的概念よりも、より広大な概念であることは確かである。

義認をこのように理解するならば、これまでの聖書解釈論争にも大きな影響を及ぼすことになる。最初に述べた、δικαιοσύνη θεοῦ が主格属格か目的属格か、という議論も再定義されたパウロの義認の概念には問題となくなるとなる。神の義とは神の契約に対する真実さであり、その真実と愛に基づいた救いの業であるので、「神の行為としての義」「賜物として与えられる義」の両方を含むからである。また「義とする」か「義とみなす」かの議論についてもパウロの広い義認の概念には問題ではなくなる。両者が義認に含まれているからである。

2. 「イエス・キリストの真実」なのか

パウロ研究に関する新しい視点を軸として、「神の義」また「義認」の意味を再定義してきた。その理解を前提として次の積義的課題である διὰ πίστεως

What Saint Paul Really Said (Oxford: Lion Publishing, 1998), pp. 96-99; Jason Ripley, "Covenantal Concepts of Justice and Righteousness, and Catholic-Protestant Reconciliation: Theological Implications and Explorations," *Journal of Ecumenical Studies* 31 (2001), pp. 95-108; N. T. Wright, *Pauline Perspectives: Essays on Paul 1978-2013* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), pp. 273-291. 特に、N. T. ライトはルターやカルビンの聖書解釈あるいはその神学を決して否定しているわけでない。積義的に修正を加えているのである。ライトの主張は正確に理解されずに、的外れな批判を受けているように筆者は感じている。義認に関するライトの著作は以下を参照。N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991); *What Saint Paul Really Said; Paul in Fresh Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 2005); *Justification: God's Plan and Paul's Vision* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009); *Paul and the Faithfulness of God* 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 2013).

Ἰησοῦ Χριστοῦ の意味について考えたい。ここにも δικαιοσύνη θεοῦ と共通する文法上の問題がある。それは主格属格と目的格属格である¹⁶。主格属格ととると「イエス・キリストの真実」であり、目的格属格ととると「イエス・キリストに対する信仰」という意味である。ほとんどの聖書解釈者、神学者が目的格属格として解釈してきた。例えば多くの英語聖書でも faith in Jesus Christ 「イエス・キリストに対する信仰」と翻訳している¹⁷。

本稿では、主格属格と目的格属格のどちらにとるべきか、詳細にわたる議論を展開する意図はない¹⁸。むしろ、前項で論じた契約概念を中心とした「神の

¹⁶ この積義的問題は、パウロ研究に関する新しい視点が始まる以前から議論されていた。それで、この問題は新しい視点とは区別して考えなければならない。後述するように、主格属格と、新しい視点から見た「義認」は親和性が非常に高いと言える。

¹⁷ 筆者の手元にある英訳聖書では English Standard Version, New American Bible, New American Standard Bible, New International Version, New Jerusalem Bible, New King James Version, New Living Translation, New Revised Standard Version, Revised Standard Version が "faith in Jesus Christ" と訳している。"faithfulness of Jesus Christ" と訳されているのは New English Translation だけであった。興味深いのは、古典英訳聖書である King James Version が "faith of Jesus Christ" と訳していることである。

¹⁸ πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ の問題は言語学的に、文法、統語論的な議論とともに、神学的にまた歴史神学レベルでの議論がなされている。研究者の議論については以下の文献を参照。G. Howard, "On the Faith of Christ," *Harvard Theological Review* 60 (1967), pp. 459-484; S. K. Williams, "Again Πίστις Χριστοῦ," *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 431-447; I. G. Wallis, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); L. T. Johnson, "Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus," *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp. 77-90; A. Hultgren, "The Πίστις Χριστοῦ Formulations in Paul," *Novum Testamentum* 22 (1980), pp. 248-263; M. D. Hooker, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," *New Testament Studies* 35 (1989), pp. 321-342; D. A. Campbell, "Romans 1:17 A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate," *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), pp. 265-285; B. Dodd, "Romans 1:17 A Crux Interpretum for the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate?," *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), pp. 470-473; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, pp. 379-385; B. W. Longenecker, "Defining the Faithful Character of the Covenant Community Galatians 2:15-21 and Beyond," in: J. D. G. Dunn ed., *Paul and the Mosaic Law* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996), pp. 75-97; D. A. Campbell, False Presuppositions in the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: A Response to Brian Dodd, *Journal of*

義」とどのような繋がりを持つのかという意味論的また神学的観点から見ていくこととする。パウロ研究に関する新しい視点の立場から目的格属格を支持しているのは、J. D. G. ダンである。また主格属格の立場に立つ研究者の中で代表的なのは、N. T. ライトと R. B. ヘイズである。この二人もまた新しい視点に立つ研究者である。

A. 目的格属格・イエス・キリストに対する信仰

パウロは信仰によって義とされることを主張している。目的格属格が指す信仰とは神が人間に求めている信仰である。信仰はもちろんパウロが強調していることである。パウロが「信じる」(πιστεύω)という動詞を用いる場合は、すべて人間の行為を明示している。ローマ 3 章 22 節の διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ の直後にある、εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας は「信じるすべての人のため」であるし、ガラテヤ 2 章 16 節の ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν は明らかに「私たちはキリスト・イエスを信じた」である。前項の神の義と義認の理解に基づくなら、私たちはイエス・キリストを信じること、神は私たちを契約関係に回復し、罪を赦して、私たちを神の民のメンバーシップに加えるのである。

Biblical Literature 116 (1997), pp.713-719; J. D. G. Dunn, "Once More ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," in: D. M. May and E. E. Johnson eds., *Pauline Theology* vol. IV *Looking Back, Pressing On* (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp. 61-81; Richard B. Hays, "ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake?," *ibid.*, pp. 35-60; B. Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), pp. 178-185; B. Matlock, "Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective," *Novum Testamentum* 42 (2000), pp.1-23; N. T. Wright, "The Letter to the Galatians: Exegesis and Theology," in J. B. Green and Max Turner eds., *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 205-236; R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Second edition; Grand Rapids: Eerdmans, 2002); N. T. Wright, *The Faithfulness of God*, pp. 836-851. 伊藤明生もこの問題を扱っている。伊藤明生「パウロの創世記 15 章 6 節解釈：ガラテヤ人への手紙 3 章の文脈をめぐって」『基督神学』第 10 号 (1998 年) 1-18 頁

J. D. G. ダンは、主格属格の読み方が契約関係における義認の主題と調和する解釈であることは認めつつも、ローマ 3 章やガラテヤ 3 章の文脈や文のスタイル、特に「律法の行い」と対照されている構造などから、目的格属格ととるべきであると結論づけている¹⁹。確かに、διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ において信仰の対象であるイエス・キリストが強調され、また εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας において人間側の「信じる」という行為が強調されているという読み方をすると、パウロが契約関係の回復のために人間側の信仰にいかに重心をおいていたかが伝わってくる。義認における信仰の重要性について、どんなに強調しても足りないという意味では目的格属格は支持されるだろう。しかし、文としての冗長さは否めない²⁰。

B. 主格属格・イエス・キリストの真実

πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ を主格属格として解釈すると「イエス・キリストの真実 (faithfulness)」と訳すことができる。パウロ研究を巡る新しい視点から理解すると、イエス・キリストが契約に対して真実であるという意味となる。イエス・キリストの十字架と復活、救いと贖いの業は、(神が契約に真実であったのと同じように) イエスの契約に対する真実さの体现でもあったのである²¹。このように理解すると、ローマ 3 章 22 節は次のような意味となる。「神の義」、すなわち、神の契約に対する真実さと、それに基づく救いの業は、メシヤであるイエスの契約に対する真実を通して実現し、私たちの信仰によって神との契約関係の回復が為されるのである。つまり主格属格と理解すると、イエス・キリストの真実と人間の信仰が結びついて、神との契約関係が回復するという義認の全体像が見事に描かれるようになる。

ここで、簡潔に新しい視点の立場に立つ研究者が主格属格を主張する理由を

¹⁹ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul* pp. 379-385; "Once More ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," in: *Pauline Theology* Volume IV, pp. 61-81.

²⁰ この目的格属格と主格属格の問題は、伊藤明生も指摘している。伊藤明生「ローマ 3 章 27-31 における信仰義認と唯一神信仰」『EXEGETICA』21 号 (聖書釈義研究会、2010 年) 58-77 頁

²¹ R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, pp. 141-162.

挙げておく。一言にまとめるなら、「イエス・キリストの真実」がこれらの研究者のパウロの神学理解、つまりローマ書やガラテヤ書の背景にあるパウロ神学の下部構造 (Substructure) のどのように理解しているかと密接に結びついているからである。

N. T. ライトはローマ書、またガラテヤ書におけるパウロの議論を聖書の物語 (ナラティブ) を背景として、その連続性の中で理解しようと試みている²²。それは、天地創造とアダムのナラティブから始まる。神はこの世界と人間を創造したが、アダムの罪によって、罪と死が世界に入ってきて、すべてが狂ってしまった。神はアブラハムを選んで、契約を結び、アブラハムの子孫である民族、つまりイスラエルを通して神の祝福を世界に運ばせようとした。神はモーセを通して律法をイスラエルに与え、祝福 (いのち) と呪い (死) の道を示した。またご自身の御名を運ばせ、イスラエルに諸国の光となる使命を与えた。しかしイスラエルは契約に背いて、ついに律法による呪いを受けて祖国を失い、捕囚の民となった。捕囚から帰還し、神殿を再建して、律法に立ち返ったイスラエルだったが、ローマ帝国とヘロデの支配下に置かれ、捕囚と同じ状態が続い

²² このようなパウロ神学のアプローチは、近年、さまざまな研究者によって用いられている。R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Chico; CA: Scholars Press, 1983). 邦訳は、R. B. ヘイズ『イエス・キリストの信仰～ガラテヤ 3 章 1 節-4 章 11 節の物語下部構造』(河野克也訳、新教出版社、2015 年); N. R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); R. B. Hays, *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul* (London: Yale University Press, 1989); S. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (Sheffield: JSOT Press, 1990); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*; B. Witherington III, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville: Westminster, 1994); E. Thielman, "The Story of Israel and the Theology of Romans 5-8," in : D. M. Hay and E. E. Johnson eds., *Pauline Theology Volume III : Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp.169-195; S. C. Keesmaat, *Paul and His Story: (Re)-Interpreting the Exodus Tradition* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); M. J. Gorman, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); A. K. Grieb, *Romans: the Story of God's Righteousness* (Louisville: Westminster/ John Knox, 2002); N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).

ていた。しかし、神は契約に対して真実であり続け、メシヤであるイエスを遣わした。イエスは、神の御子であり、アブラハムの子孫、相続人であり、イスラエルの代表である。またアダムに求められていた役割を果たす第二のアダムでもある。イエスは従順と十字架上の死によって、イスラエルが受けた呪いを受けた。十字架と復活を通して、メシヤはアブラハムに約束された、そしてイスラエルが果たせなかった全世界 (異邦人) への祝福をもたらしたのである。それゆえ、イエスの十字架と復活は神と神の民の契約のクライマックスなのである。イエスの物語は現在も続いている。将来、メシヤは来られ、終末を迎える。その時にすべての被造物が贖われ、第二のアダムと同じ復活の栄光にあずかるのである²³。

このような聖書における神の契約への真実さの物語 (ナラティブ) を背景としてローマ書やガラテヤ書を解釈していくなら、メシヤであるイエスの契約に対する真実は「神の義」が現されるためには不可欠である。それゆえ、たとえ、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ が特異な表現であっても主格属格として理解するほうが、聖書のナラティブに基づいたパウロの神学的表現にかなっているのである。

C. まとめ

目的格属格と主格属格の立場の議論を簡潔に概観した。伊藤氏が指摘しているとおり、ここで主格属格をとっても、人間側の信仰を否定することにもならないし、たとえ目的格属格としてもキリストの契約に対する真実さも否定されるわけではない。なぜなら、パウロはローマ 3 章 24 節で「神の恵み (τῇ αὐτοῦ χάριτι)」と「キリスト・イエスにある贖い (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)」に言及しているからである。その意味では、どちらの解釈をとっても、パウロの義認論には大きな変化はないと言える。いずれにせよ目的格属格をとるか、主格属格をとるか、その違いはパウロのテキストや下部構造を構成する聖書のナラティブを背景として読むか (方法論) によって変わってくるであろう。

²³ N. T. Wright, *The New Testament and People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 403-409; *Paul in Fresh Perspective*, pp.83-153. また鎌野直人氏による「パウロ研究の新しい視点: 積極的に評価する見地から」のレジメを参照。

筆者は、目的格属格か主格属格の議論については、どちらも同じぐらいの説得力を持つように感じる。しかし、パウロのテキストを聖書のナラティブから解釈するという方法論の妥当性をより積極的に評価する。主格属格の解釈によってもたらされるパウロ神学の豊かさは、教会と私たちの信仰にも有益であると考えている。

3. 「律法の行い」 (ἔργον νόμου)

最後に「律法の行い (ἔργον νόμου)」について簡潔に考察する。これまでのプロテスタント神学における共通認識は、律法の行いによって義とされることを追求したのが一世紀のユダヤ教であり、ユダヤ人たちは律法を行い、遵守すること(律法主義)によって、神からの無罪判決を獲得しようとしていたのである。ユダヤ教は行いによる救いを追求したのに対して、パウロ(キリスト教)は信仰による救いを主張したのである。ところが、E. P. サンダースによって第二神殿期ユダヤ教が神の恵みによる選びを土台とした「契約遵法主義(covenantal nomism)」の宗教であった可能性が指摘された。確かに旧約聖書に描かれている宗教は契約遵法主義であり、おそらく一世紀のパレスチナユダヤ教もそうであったと考えられる。これまで私たちが想定してきた律法主義あるいは偽善的パリサイ主義でなかったとすれば、信仰と対照される「律法の行い」とは何だったのだろうか。

この釈義的課題を「神の義」とのつながりでもう一度考えてみる。ここまで、神の義とは契約関係における神の真実さであり、契約関係を回復するための神の救いのわざであること、「義とされる」とは、神との契約関係が回復され、神の民のメンバーシップに入れられることであると釈義してきた。パウロは、契約関係の回復は「律法の行い」によるのではないと主張していることになる。もしそうであれば、ユダヤ人たちが何らかの「律法の行い」によって、自分たちは神との契約関係に入っており、その契約関係を維持していると勘違いしていたことになる。

「律法の行い」という表現はパウロ以前にはほとんど使われることはなかった。J. D. G. ダンは死海文書の4QMMT (4Q398)の中に ἔργον νόμου にあたるヘ

ブル語表現 *Miqsat Ma'ase Ha-Torah* が用いられていることに注目した²⁴。4QMMTにおける「律法の行い」とは、ある教団(セクト)独自のきよめの儀式を表していたのである²⁵。これらの「律法の行い」は特に、他のセクトやイスラエルから自分たちを区別するために行われるものであった。もちろん「律法の行い」とは、律法が要求する全てのことを行うということを述べている。ただし4QMMTの文脈はセクト独特のかつ他のグループと区別する独自の律法の行いを意味しているのである。

ダンはこういった用例を見ながら、特にガラテヤ2章16節の文脈はユダヤ人と異邦人を区別する、ユダヤ人独特の律法の実践であると解釈した²⁶。つまり、そのような律法の実践によって、ユダヤ人は救いに到達するのではなく、律法の実践によって、ユダヤ人はユダヤ人としてのアイデンティティーを保つことができ、自分たちを異邦人と区別することができるのである。

ガラテヤ教会の問題は、異邦人クリスチャンが惑わす人々(ユダヤ人クリスチャン教師)によって、割礼やモーセの律法遵守に戻ろうとしている点であった。またガラテヤ2章16節では、ペテロが異邦人クリスチャンと食事の交わりから身を引いて、ユダヤ人クリスチャンと異邦人を区別した文脈である。ユダヤ人をユダヤ人たらしめ、異邦人と区別する律法とは、例えば、割礼の儀式、

²⁴ 4QMMT (4Q398)のテキストは以下の文献で読むことができる。Florentino G. Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition Volume II (4Q274-11Q31)* (Leiden: Brill, 1997), pp. 802-803.

²⁵ ここでのセクトとはクムラン教団を指していると思われる。

²⁶ J. D. G. Dunn, "4QMMT and Galatians," in: J. D. G. Dunn, *The New Perspective of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), pp. 339-345; *The Theology of Paul*, pp. 354-359; N. T. Wright, "4QMMT and Paul: Justification, 'Works' and Eschatology" in: Aang-Won Son ed., *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday* (London: T & T Clark, 2006), pp. 104-132. ダンの「律法の行い」の解釈についてはその他に以下のものがある。J. D. G. Dunn, "Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3:10-14)," in: J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1990), pp. 215-241; "Yet Once More - 'The Works of the Law': A Response," *Journal for the Study of the New Testament* (1992), pp. 99-117; "4QMMT and Galatians," *New Testament Studies* 43 (1997), pp. 147-153.

安息日遵守や食事規定などである。そのような律法を守ることによってユダヤ人は異邦人と区別される神の民としての自覚を持っていた。それで、「律法の行いによって義とされない」とは、異邦人クリスチャンが、ユダヤ人と異邦人と区別するような律法を行っても神の契約とそのメンバーシップに加えられることはない。信仰のみであるとパウロは主張していることになる。ダンはローマ書の文脈も照らし合わせながら、パウロが信仰の対極として出した「律法の行い」とは単なる行動主義ではなく、ユダヤ人が神の民に属していると誇る民族主義であると主張する²⁷。

ダンの説明がパウロ研究を巡る新しい視点からの、一つの積義的解答となっているが、必ずしも研究者たちの同意を得られているわけではない。筆者はこの積義については、まだ研究の余地が残されているように思う。イエスが福音書で偽善者として批判したパレスチナ・ユダヤ教のパリサイ派の姿が、この契約遵法主義の中でどのように位置づけられるのかという問題がある。またパレスチナ・ユダヤ教やヘレニスト・ユダヤ教など、一世紀の地中海世界で多様化していったユダヤ教をパウロの文脈の中で読み取れるのかという課題もある。そのような角度からも「律法の行い」の積義研究を深めていく必要があるだろう。

終わりに

ここまで、パウロ研究に関する新しい視点を軸として、ローマ 3 章 20-22 節とガラテヤ 2 章 16 節にある三つの鍵となる語句「神の義(δικαιοσύνη θεοῦ)」 「イエス・キリストの真実(πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ)」そして「律法の行い(ἔργον νόμου)」の解釈を概観した。最初に述べたように、パウロ研究を巡る新しい視点とは、第二神殿期ユダヤ教の文脈の中でパウロの福音(神の義)を再解釈しようとする試みである。あくまでもパウロ書簡のテキストを修辞学的、社会的、文化的文脈の中で解釈し、一世紀のローマ・ギリシャ世界に生きた初期クリスチャンに、パウロが伝えようとした福音を読み取ろうとしている。本稿ではその積義的根拠やその背後にある方法論にも少し触れて、簡単に紹介した。残念

²⁷ 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」

ながら、ローマ 3 章やガラテヤ 2 章-3 章の文脈の中で丁寧に積義をするスペースはなかったが、これらの鍵となる言葉の解釈を通して、パウロ研究を巡る新しい視点の主張の主要な点をまとめようと試みたつもりである。積義的に何が論点になっているかを押さえることができれば、本稿の目的を果たせたと言える。

さて最後に、本研究会は、パウロ研究に関する新しい視点から「福音」を問い直す、というテーマで行われているので、筆者の個人的なコメントを加えて本稿を締めくくりたい。

パウロ研究を巡る新しい視点は、プロテスタント神学の「義認論」という中心的な神学主題に切り込んでおり、これまでもプロテスタント神学に対する脅威として見なされ、多くの否定的反応や批判があった。ダンやライトを始め、多くの研究者は保守的(福音派の聖書観に近い立場に立つ)かつ非常に優れた学者ばかりである。そのような福音派サークルの研究成果について、私たちはしっかりと積義研究に取り組み、神学との対話をする必要があるのではないだろうか。またその積義の方法論の中心には、旧約聖書、第二神殿期ユダヤ教の連続性の中でパウロを解釈しようとする姿勢があり、そこに学ぶべき点が多くある。

もちろん、多くの研究者が警戒するように、第二神殿期ユダヤ教が単一的宗教であると単純化することは、危険である。福音書に描かれている、また主イエスによって律法主義を批判されている、パリサイ派、律法学者の姿と契約遵法主義との整合性についても研究が深められる必要がある。積義の土俵の中で客観的な批評をしながらも、脅威としてではなく、より積極的に評価されるべきではないかと感じている。

プロテスタント神学では、それぞれの神学的立場と伝統の中で確立され、発展してきた「義認論」がある。基本的には、罪に対して怒り、裁きを宣告する神の前で、キリストの贖いへの信仰のゆえに罪を赦し、無罪宣告をしてくださることが中心的なイメージとして据えられている。神の前に一人の個人が罪の赦しの宣言を受けるという義認論(神の前における個人の罪の赦し)から、より包括的な、旧約聖書から連続する、契約関係の回復、神の民へのメンバーシップという義認をパウロが言っているのなら、(組織神学的な表現を使えば)救

済論と教会論が融合された神学が形成される。私たちはこのような神学的枠組みを組み直す作業を恐れることなく進めていく必要があるかもしれない。そのような作業は、緻密で正確な聖書解釈に裏打ちされ、それぞれの神学的立場で進められて良いのではないだろうか。自分が受け継いできた神学的伝統を否定する必要もない。むしろ新約聖書学の研究成果を取り入れていくことは、これからの教会と神学に豊かな益をもたらすことを確信している。

(イムマヌエル聖宣神学院教師)