

パウロ解釈の新視点についての一考察

——ルター神学の立場から

橋本昭夫

はじめに

18世紀半ばから顕著な哲学的潮流となっていた実証主義の中で、ややアナクロ的に言うならば、「信仰のキリスト」をいわば虚像とし「史的イエス」を実像であると想定して福音書が読まれるようになったことを私たちは知っている。それは神学の領域も含め、認識を、超越的・形而上学的視点を排し客観的経験にのみ限定して得ようとする立場である。たとえば、福音書研究などで「史的イエス」と言われるとき、それは新約学における歴史の実証主義の現れと見ることができよう。そこでは、アプリアリに、イエスの超自然的由来は除外される。それはまたいずれの神学的認識も主観的な人間の宗教的経験の表出として処理されるようになる。近代の聖書学は、おおむね、この歴史の実証主義のもとで営まれてきたと言えるであろう。

このような実証主義的なアプローチが、使徒パウロおよびその神学に及ぶのは自然の勢いで、パウロもまた実証主義的に理解される。とくに宗教改革以降、プロテスタント教会で受けとめられてきたのとは異なるパウロ像が描かれるようになる。「イエスとパウロ」をめぐる論議が活発に展開されるのもこのような思想的文脈においてである。ヴィルヘルム・ヴレーデは、その著『パウロ』で、「パウロはイエスの弟子であろうとしていたが、そのイエスは史的イエスではな

く、別の存在である¹とし、またアルベルト・シュヴァイツァーもまた『パウロとその解釈者たち』を著し、ユダヤ教的枠組のなかに留まったイエスとヘレニズムの普遍主義を説いたパウロとの違いを論じている。

小論は、「パウロ解釈における新視点」(The New Perspective[s] on Paul、以下「新視点」)と呼ばれる近年顕著な新約学の成果の一端にも触れ、その主張を鳥瞰し、伝統的福音主義神学の立脚点から、力のおよぶ限りの範囲でその是非を論じようとしている。なお「新視点」に立つ研究者の間には明確な共通点がある。しかし細部に至っては多様であることから、「諸新視点」とすべきところであるがその意を含めて、以下においては「新視点」と訳することにしたい²。

「新視点」の関心は、「パウロの神学をパウロ自身が言っているところ」から理解しようとするところにある。その意味で「新視点」は、疑いなくパウロ自身に由来するとされる手紙、とくにガラテヤ書およびローマ書の緻密な釈義を重視し、パウロの「真意」に迫ろうとする。このような形式的アプローチで迫ろうとしているのが伝統的プロテスタント信仰において「教会が立ちもし倒れもする条項」³とされてきた義認論である。その意味で「新視点」が提示するパウロ解釈は、ただ新約学の学的関心の域内に留まるものではない。

「新視点」が、まず問題とするのは、パウロの「真意の誤解」(とされるもの)であり、具体的には「ルター的義認論」である。そして「史実に忠実な」パウロ理解を、その宗教改革の解釈の歪曲とされるものから解放することである。

¹ Wilhelm Wrede, *Paulus* (Leipzig: J.C.B. Mohr, 1907), p. 95.

² “In reality the teaching of Jesus and that of the great Apostle are like two separate ranges of hills, lying irregularly disposed in front of later ‘Gospels,’” Albert Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (tr. M. Montgomery, Adam and Charles Black, 1912), vii-viii.

³ この句は、18世紀のルター派神学者のロッシャー (Valentin Loscher) に帰せられているが、それに先だって17世紀初期に改革派の神学者のアルステッド (Johann H. Alsted) の著書で言われていることをマクグラスが指摘されている。文言そのものは「義認の条項は教会が立ちもし倒れもする条項だと言われている」(articulus iustificationis dicitur articulus stantis et cadentis ecclesiae) である。そのもとになっているのは、ルターの「なぜならこの条項が立つことによって教会は立ち、倒れることによって教会は倒れるからである」(quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia) である (A. E. マクグラス『ルターの十字架の神学』(鈴木浩訳、教文館、2015年) 48頁)。

つまり、その基本的主張は、宗教改革的「信仰義認」(justificatio sola fide) 理解を、前提をなす「律法」理解も含め、パウロがガラテヤ書およびローマ書で展開している神学とは異なっているとする。

もし「新視点」の試みの消極面として、パウロを彼自身の宗教的・時代的文脈において理解し、それによって彼を伝統的なプロテスタント信仰的「誤解」から解放することであるとすれば、その積極面は新しいパウロ像の構築(あるいはその回復)の試みであろう。「新視点」が主眼とするのは、後述を縮小して言えば、パウロの「ユダヤ教化」、「律法の積極的な意義・機能」の回復、さらにキリスト教信仰の「エキュメニカル化」であり、およびその「排他性」の否定としての「包摂性」ということになるであろう。

さて「新視点」の批判の矢面に立たされているのは、ルターでありルター的信仰義認である。もしそれが、ガラテヤ書およびローマ書でパウロが伝えていることの「誤読」であるなら、伝統的なプロテスタント福音信仰は、根本的な見直しを求められる。もちろん、ルターがパウロを「誤読」したとするなら、彼を継いだカルヴァンおよび第二世代の宗教改革者がパウロを読み違えていたということになる。そうであるとすれば、「新視点」の主張に直面して、もう一度パウロの手紙を読み直し、伝統的プロテスタント教会における信仰義認理解が、パウロ神学においてどのような意味と位置をもつのか改めて吟味されねばならないであろう。

ここに二つの立場がある。その一つは、これまでの伝統的プロテスタントにおいてそうであるように、信仰義認がパウロ神学の根底的・中心的な主題であるとするもの。もう一つは、信仰義認は、それ以外の、他の主たる神学的テーマに付随するサブ・テーマとするもの。私たちは、これら二つについて新たな吟味の必要に迫られているということになる。この吟味は、伝統的福音主義の立脚点からは、たんに防御的・護教的なものにとどまらず「信仰義認」にあらためて自覚的に向き合い、その内容を再確認し、その射程を(新視点の触発を受けて)新たに見極めるということになるであろう。

ところで「新視点」についての論議は、肯定的・否定的両立場から多様である。一般に新しい動向についての関心が、保守的伝統的立場にたいして攻勢になるのは自然の勢いであり、すでに前世紀半ばからの「新視点」的論議の蓄積

はかなりの量にのぼる。さいわいそれら両方の立場から、概論的な紹介が多く存在する⁴。小論においては、筆者の入手になる限られた資料から得た洞察の一端を述べてみたいと願っている。

「新視点」の基本的主張

「パウロ解釈における新視点」というフレーズを「鑄造」したのは、ジェームス・ダンだと言われている。しかし前もってパウロに教義学的な枠をかぶせて解釈するのではなく、そこから離れテキストそのものを読み直し、新たなパウロ理解を得ようとする試みは、ダンが最初ではない。すでにドイツの新約学者のエルンスト・ケーゼマンは「新視点」に先立って、1961年、「パウロにおける神の義」という論文を発表している⁵。ケーゼマン自身の義認理解は、ヘルマン・クレマーの所説を引き継いでいる。その意味では、「新視点」は、「新しい」ものではなく、パウロについて繰り返し投げかけられる問いの現代的展開なのである。またアルベルト・シュヴァイツァーも、『パウロとその解釈者たち』において、「新視点」的な立場を表明している⁶。もちろん、一世紀以前にもなる「新視点」と近年のそれとまったく同一ではない。近年のそれは、新しいバージョンであり、それはかつての時代とは異なり、上述のように現代の問題意識からのものである。

それにしてもパウロにおける「義認」の教理が、なぜ時代を超えて繰り返し再解釈を要請するのか、これもまた考察を要する重要な問いである。それはな

⁴ Web には導入的記事が多くあり、NPP についての賛否両方の立場を紹介したものも少なくない。www.theopedia.com/new-perspectiv-on-paul もその一つである。

⁵ Ernst Käsemann, "Gottesgerechtigkeit bei Paulus," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1961), pp. 367-378.

⁶ 神学に先立ち、シュヴァイツァーの前掲書には以下のような観点がすでにある。"The Reformation fought and conquered in the name of Paul. Consequently the teaching of the Apostle of the Gentiles took a prominent place in Protestant Theology....What man looked for in Paul's writings was proof texts for Lutheran and Reformed theology....Reformation exegesis reads its own ideas into Paul, in order to receive them back again clothed with Apostolic authority," Schweitzer, p.2.

ぜか。「義認」は、それ自身の内にアモルファスな何かを含み、時代の要請に応じ結晶化を求めずにはおかないものなのか。あるいは、それが「信仰義認」というメッセージに熟するとき、内に「躓き」を擁しているからであろうか。もしそうであるなら、どのような意味での「躓き」なのであろうか。

ともあれ、このように「新視点」には前史が認められるものの、近年の新約学の研究状況は、「パウロ解釈における旧来の問題設定の誤りを指摘し問題の真の所在を明らかにすることによって、パウロ研究の新しい局面を開いた」と評され⁷、「サンダース革命」とさえ言われている。しかしその直接の先駆けとなったのは、クリスター・ステンダールの「使徒パウロと西洋の自己内向的良心」(1961年)という論稿である⁸。ステンダールによれば、ルターにおける福音の「再発見」としての「神の義」の理解は、ルター自身の「いかにして恵み深い神を見出すことができるのか」という(アウグスティヌスに端を発する西洋固有の)悩める良心を出発点としていて、しかしそのような「悩める良心」はパウロの知らないところである。パウロは、むしろ「骨太な良心」(robust conscience)⁹の持ち主であり、律法の責めに悩んでいたどころか、逆に最後の審判を意識して論じるときには、「律法の義については落ち度のないものである」というほどに、その良心は強められている、とステンダールは論じる。彼は、そのように論じる中で、すでに「新視点」なる表現を用いている。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¹⁰。

⁷ E. P. サンダース『パウロ』(教文館、2002年)の訳者・大田修司氏の解説273頁

⁸ Krister Stendahl, "The Apostle and the Introspective Conscience of the West," in *The Harvard Theological Review*, Vol. 56, No. 3 (Jul., 1963), pp. 199-215 (以下 Stendahl と略)。この論稿において、ステンダールは、「新視点」という表現をいくぶん違う文脈で使っているが、その示唆するところは組織および実践神学に及ぶとしているのは興味深い。すなわち次のように言っている: "The framework of 'Sacred History' which we have found to be that of Pauline Theology ...opens up a new perspective for systematic theology and practical theology," p.214 (強調は筆者)。

⁹ 同上 p. 200.

¹⁰ ライトは次のような「自伝的告白」をしている: "When I began research on Paul,...my

筆者が「新視点」の義認論を吟味するにあたり、もっとも適切な対象として取り上げたいのは、ライトである。彼の義認論は、いわば「新視点」の唱道者たちの主張を「教会的に」、しかも伝統的プロテスタントの用語で、「新視点」の主な流れを総合しようと試みたものだからである。ライトの場合は、サンダースやダンのようなより学的な研究態度に加え、また彼らとも細部において距離を保ちながらも、より「教会的な」自覚をもって論を展開している。それだけに、いわゆる「パウロについての旧視点」(the “Old” Perspectives on Paul, 以下「旧視点」)の神学者(とくに改革派陣営から)の批判が、彼に集中しているのも理解できる。その意味で、小論の関連においても、とくにライトのパウロ解釈と対峙することは重要であると思われる。

サンダースおよびダンの所説への一瞥

ライトとに進む前に、サンダースおよびダンの視点を大まかに見ておく必要がある¹¹。サンダースは、その著『パウロとパレスチナのユダヤ教』で、キリスト教界において、第二神殿時代のラビ文書の「誤用」と新約聖書の不適切な釈義があいまって、否定的なユダヤ教観を固定化してしまったとする。パウロと同時代のユダヤ教は、それまでのキリスト教聖書神学において言われてきた「行為義認」などとはまったく別物であると論じ、それは Covenantal Nomism (「契約的法規範主義」)というように表現されるべきである、とする。そのように表現されるユダヤ教理解の前提となっているのは、「契約」についての理解である。「契約」とは、なににもまして選びという神の一方的な恩恵に基礎づけられている。またそれに密接して「律法」も積極的な意義と機能をもつものであ

aim was to understand Paul... as part of my heartfelt and lifelong commitment to scripture, and to the sola scriptura principle, believing that the better the Church understands and lives by scripture, the better its worship, preaching and common life will be. I was conscious of thereby standing methodologically in the tradition of the reformer...,” “New Perspective on Paul,” A Lecture given by Wright at Rutherford House, Edinburgh, August 2003 (以下 Rutherford Lecture と略)。

¹¹ サンダースのパウロ解釈についても、上掲の『パウロ』の訳者、大田氏の解説がそれを知る上で助けとなる。

ると理解される。つまり律法は、選びの民にとっては、なによりも神からの賜物であり、「契約」に伴う責務に生きる民の生きる指針であって、神の恵みなのである。けっして重荷なのではない。たとえ民が、それに反し堕ちることがあっても、「贖いの手段」が備えられていて、いつでも契約のもとに帰することができる、とされる。このように、律法はすでに恩恵の表現として「契約」の中に入れられているので、それは神の恩恵を獲得する手段ではありえない。むしろ選びの民として「契約に留まる」ために恩恵として与えられたものである¹²。つまりサンダースによれば、新約時代のユダヤ教の信仰は「救済は恵みよるが、審判はわざによる。そしてわざは契約に『留まるため』の条件ではあっても、それによって救いを得ようとするものではない」のである。サンダースに続く「新視点」の代表的新約学者のダンが、次のように言っているのは、なんとも示唆に富む。つまり「サンダースが『契約的法規範主義』と特徴づけたユダヤ教は、プロテスタントの教義を説いていると言えよう。つねに恩恵が先行し、人間の努力はいつもそれへの応答である。善きわざは救われたことの実であり、その根ではない」と彼はコメントしている¹³。

つぎにダンの解釈を一瞥しておきたい。ダンによれば、ガラテヤ書およびローマ書におけるパウロの問題は「わざの義」なのではない。「パウロの神学的思考の先端にあるのは、神の(救いの)計画は、異邦人およびユダヤ人を包摂するものだという確信であって、罪人がいかに恵み深い神を見出すかという問いではない」と言う¹⁴。こと第一世紀のユダヤ教における問題は、「律法主義」で

¹² “Salvation is by grace but judgment is according to works; works are the condition of remaining ‘in’, but they do not earn salvation,” *Paul and Palestinian Judaism*, (Minneapolis: Fortress Press, 1977), p. 453. この引用は、サンダースの 627 頁に及ぶこの大著で、その結論として述べている一文である。

¹³ “Judaism of what Sanders christened as ‘covenantal nomism’ can now be seen to preach a good Protestant doctrine: that grace is always prior; that human effort is ever response to divine initiative: that good works are the fruit and not the root of salvation.” “The justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith” *JTS* 43 (1992), p. 8. D.A. Carson et al. editors, *Justification and Variegated Nomism* (Baker Academic, 2004) p. 449 から引用した。

¹⁴ “The leading edge of Paul’s theological thinking was the conviction that God’s purpose embraced Gentiles as well as Jew, not the question of how a guilty man might find a

もなければ「自己義認」的な主張でもない、むしろその選びの民の誤った「排他主義」なのである。もしそうだとすると、釈義上の問題となるのは、パウロが繰り返している義認における「律法のわざ」の否定は、どのような意味になるのか、である。ダンの釈義研究は当然のことながら「律法のわざ」に集中していく。彼は、パウロにおける「律法のわざ」とは、ユダヤ人の「排他主義」の源となっている「割礼、食物および祝祭日などの祭儀の規定」のことであって、倫理的な意味での「律法のわざ」のことではないとする。これらの祭儀の規定こそ、ユダヤ人と異邦人を隔てる「境界線の標章」(“the boundary makers”)となっている。したがってパウロが、義とされるのは信仰によるのであって「律法のわざ」によるのではないときびしく主張したのは、そのような意味での「律法のわざ」であって、それはもはやキリストによって出現した、ユダヤ人と異邦人よりなる新しい神の民の間の「境界」となってはならない、それがパウロの主張だという。

パウロの「律法のわざ」を、このように祭儀的律法に限定して理解するダンの釈義には、その妥当性に疑義が伴う。その釈義的妥当性はともかくとして、その意図するところは「祭儀的律法」とは別の、倫理的律法の求めるところの妥当性を回復しようとするものである。言うならば、パウロは、「善きわざ」としての「律法の行為」を否定していない。むしろその意義を高唱している、ということなのである。もし義認論が、直接・間接を問わず、「律法のわざ」を否定するところに立っているとすれば、それはパウロの本意とするところではない、ということなのである。伝統的プロテスタントにおける義認論が、「律法のわざ」を否定しているかどうかの論議はとりあえず別として、「新視点」がプロテスタント的義認論はパウロの「誤読」によると主張する背後には、義認論は、人間の倫理的主体性を原理的に否定するものであるとの理解があるのであろう。ダンの「律法のわざ」の理解にも、このような義認理解があると思われる。ちなみに、ここでルターの義認論こそが、真の倫理を再構築するものであって、「律法のわざ」をけっして否定するものではないということを詳論できないが、こ

gracious God,” Dunn, *Jesus, Paul and Law* (Louisville: Westminster, 1990) p. 232. ここでは、Stephen Westerholm, “Justification by Faith is the Answer: What is the Question,” *Concordia Theological Quarterly* 2006, p.199 からの引用。

の点においても「新視点」の宗教改革的神学の読みの浅さが指摘されうる。

N. T. ライトの「義認論」

すでに示唆したように、ステンダールに始まり、サンダース、ダンなど代表的な「新視点」のパウロ解釈者を引き継ぎ、それをより広く「教會的な」地平にもたらしたのは、ライトである。「新視点」の唱道者たちは多様であり「諸新視点」とするのが妥当である。ライト自身もそのことを指摘、また自らの立場はサンダースとダンとも異なっているとしている。さらに、新約釈義研究の流れの中で「新視点」が顕著になる以前すでに、自身の釈義研究からそれと基本的に共通する認識に達していたと述べている¹⁵。

上述のように、諸「新視点」共通の関心を総合し、より「教會的な」言語で展開したのはライトである。ところで、いかなる神学的展開も、それを促した動機ゆきには理解できない。繰り返しになるが、「新視点」を促しているものを、やや広げて挙げておこう。①「キリスト者」パウロである前のユダヤ教徒としてのパウロ自身を、そして初代教會を、それ自身の宗教的・歴史的文脈において理解すること、②パウロの律法理解を再解釈して、彼を反ユダヤ主義の源流であるかのような嫌疑を払拭すること、③義認論の再解釈によってプロテスタントとカトリックの相違を相対化し、教會のエキュメニカル的連帯を促進すること、そして④義認論を個人的次元から共同体次元に広げその形成に寄与すること、などが挙げられる。サンダースやダンの場合、関心が宗教学的であり専門的な傾向が前面に出ているのに対し、ライトは「新視点」の釈義的・神学的成果を、その卓越した伝達能力を駆使して「教會的に」展開している。その分、「旧視点」の立場からの攻撃の矢面に立たされる結果となっている。「旧視点」からの彼に対する反論は、やはり彼の義認についての「新解釈」に向けられているのである。

ライトの著作活動は並外れている。「新視点」の基本的前提からパウロ神学関

¹⁵ “...I came to this position, not because I learned it from Sanders or Dunn, but because of the struggle to think Paul’s thought after him as a matter of obedience to scripture,” Rutherford Lecture, p.2.

連を中心に、キリスト教信仰の出現と神理解に関連するもの、またパウロ解釈の歴史的変遷を扱ったもの、また多くのより小規模の論稿など、彼の著作は驚くべき量に達している。義認論を中心とするパウロ関連だけでも四千頁を超える¹⁶。本小論で、ライトの「義認論」を理解し検討を加えようとして、彼の大著は「パスする」以外にはないが、さいわい彼の講演原稿、神学事典に寄稿した「義認」の項などはいくつもあり、それらはコンパクトで、彼の義認論の骨格を知るためには十分と思われる。

宗教改革は、政治的、経済的、文化的など様々な要素が複雑におりなす時代状況の産物であると言われる。しかし、その決定的な端緒となったのは、ルターの「福音の再発見」である。そして「福音の再発見」の内実とは言えば、彼が釈義研究の中で得たローマ書1章17節における「神の義」(dikaiotheou)の意味の開示である。つまり彼は、この属格表現を神がそれでもって罪人を審判する義ではなく、神がそれでもって罪人を義とする義、つまり罪人に信仰をとおして与えられる義を告げ知らせているのだと示されたのである。それは彼にとって「天国の門が開かれた!」という経験であった¹⁷。

ライトは、このようなルター的「神の義」の理解に対して、神の義とは「神は義である」という意味であり、それは神自身の性質である、それは他のだれかに帰せられるものではないとする。したがってルター的な神の義の理解はパウロのものではないのである。彼はまた、パウロの言う神の「義」は、旧約の

tsedaqah に呼応した概念であってラテン語的な justitia ではないと見る。換言すれば、神の義とは神自身が選びの民の父祖アブラハムと結んだ契約に対する忠実・真実のことであって、それゆえに選びの民の度重なる背きにもかかわらず、その不真実を癒し救いを成就する神の性格に他ならないとする。したがって「義は、救いと同じものではない。神の義は、神がイスラエルをなぜ救うか、その『理由を言うもの』」なのである。ライトは、「神の義」とはなにかをさらに詳細に論じて次のように言う。「パウロがユダヤ教的背景を余すところなくまとめて言っているように、(そこでは) 神の義は、民に渡し与えられたり、民の所有とみなされたり、あるいは帰せられたりするような、(神の民の) 資質 (an attribute) となるような、そのようなものでは決してない」¹⁸。ここに見るように、ルター神学的な神より与えられる受動的な義としての「神の義」を、ライトは否定する。

これに関連して、とくにローマ3章22節において、「イエス・キリストを信じる信仰によって」(口語訳)と訳されてきた *dia pisteos Iesou Xristou* という句も、「イエス・キリストの信実によって」と訳することが可能とされ、それはまた「神の契約に対する忠実としての義が、イエスキリストの信実 (pistis) によって (顕された)」という意味をもつとされる。これもまた主格のか目的格のかが論議される中心的な属格表現である。この論議にもまた立ち入ることはできないのであるが、どちらをとるかは、結局はその解釈者の神学によるということになる。

ところで「旧視点」は、従来の聖書の諸訳に一般的であるように、この属格表現を目的格的にとり、「イエス・キリストを信じる信仰によって与えられる神の義が現わされた」と解釈する。しかし、ライトはこのような「旧視点」の理解を、「信仰義認という教理を信じることによって救われると信じる」というように、まるで教理そのものが救いの対象であるかのように、いくぶん戯画的に特徴づけている¹⁹。このような論法は、彼のペンが滑ったというほかないよう

¹⁶ ライトがいかに「健筆」であるかは、彼の著作のリストから察することができる。他のキリスト論を扱った大著に加え、パウロ関連の著作は四千頁を超える。ちなみにルドルフ・ブルトマンの「パウロ神学」は、その『新約聖書神学』に含められているが、170頁にも満たない。

¹⁷ 「神の義」の再発見のときの経験を、彼の晩年、1545年の「ラテン語著作集」の序言で、思い返しているところがある。「神の義」という言葉の意味を求めて戦うなか、彼は「神の義」の真意を発見しそのよこびを次のように言っている：「……神の義は、福音によって啓示された。それは、すなわち恵み深い神が信仰によって私たちを義とされる受動的義である。『人は信仰によって生きる』と書かれているとおりだ。そこで私はまったく新しく生まれ、そして開かれ門を通して天国に入っているということを感じた」。
<http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/preflat-eng.txt> に、この序言の全文の英訳がある。

¹⁸ Rutherford Lecture, p.6.

¹⁹ “If we are thinking Paul’s thoughts after him, we are not justified by faith by believing in justification by faith. We are justified by faith by believing in the gospel itself—in other words, that Jesus is Lord and God raised him from the dead,” Rutherford Lecture, p.14.

な理解であろう。宗教改革の三つの「のみ」の背後に、「キリストによってのみ」(solo Christo)があることを読めていないというのは、いかにも奇異に映る。この三つの「のみ」が、いかに力動的な現実を秘めているか理解されていないということでもある。そのことの是非はともかくとして義認の理解が、根本的に「新しく」解釈されるとき、パウロにおける pistis の概念も根本的に変える必要に迫られるであろう。

「旧視点」にとっての義認のもう一つの重要な要素は、「罪の赦し」である。罪を負う人間が、「今も・後も」断罪を決定的に免れて生きることが「許される」のは、この「罪の赦し」にほかならない。ルターは、その小教理問答・使徒信条の第三条の中で教会について解説するなかで、「この教会において、彼(イエス・キリスト)は私のすべての罪、すべての信じる者の罪を、日ごとにまた豊かに赦してくださる」と言い、また聖餐のところで「罪の赦しのあるところにいるのちと祝福がある」と述べている。罪の赦しは、「私の」罪の赦しであると同時に、「すべて信じる者の」罪の赦しであって、そこにこそ「いのちがあり祝福がある」、つまりルターにおいては罪の赦しと救いは同義と捉えられているのである。

ライトは、罪および罪の赦しについても、ステンドール以来の「新視点」の解釈を踏襲し、個人の实存における罪の問題を集会的な罪の理解に吸収させている。彼によれば、罪の赦しはたしかに個々の信仰者にとって喜びであり慰めであるが、しかしそれは第一義的には、個々の人間の罪責に対処するものではない、あるいは神が個々の人間に祝福を与えると言うのでもない。そうではなくて、「罪の赦しとは『捕囚からの帰還』を言い換えた」ものである(“Forgiveness of sin is another way of saying ‘return from exile’”)。罪の赦しは「とき・ところ」を超える個々の人間の实存の問題を云々する「抽象的な」ものではない、そうではなくてイスラエルの民の具体的な歴史に関連づけられたものである。そしてそれは、神がアブラハムを通してすべての民を祝福するとした契約が、イエス・キリストにおいて更新されたということをその神学の中心に置き、罪の赦しの理解もそこから展開する。「(罪の?) 赦しは、……契約の更新にともなう多くある祝福の一つに過ぎないというのではない。契約の更新が捕囚(という民全体の罪の結果)を(解放へと)逆転させるものであるがゆえに、契約の更

新／捕囚からの帰還は、イスラエルの罪がすでに赦されたということであり、その逆も真なりなのである。……つまりラビたちが自助的な道德訓を与えたところでイエスが赦しを与えたというのではない。そうではなく、イエスが提供していたのは、捕囚からの帰還、契約の更新、終末論的『罪の赦し』、換言すれば神の国なのである」と²⁰。

このような義認理解からライトが、義認論を「救済論」ではなくて「教会論」(つまりユダヤ人と異邦人が一つの神の民とされる——キリストにある神の民＝教会の成立という意味において)であると言うのもうなづける。「内向的良心のたたかい」から問いを発したルターにとっては、「われいかにして恵み深き神を得ん」という、魂の渴望に応えるメッセージとしての義認論が福音の内実である。しかしライトもまた、ステンドール同様、パウロにはそのような内向的良心の悩みなどはない。パウロが問題とし答えようとしていたのは、キリストがすべての民の救い主として現れた今、異邦人がユダヤ人になることなく(割礼を受けることなく)、ただイエスをメシアと信じる信仰の服従によって、ユダヤ人とともに一つの神の民とされる道のことである。これこそがパウロがガラテヤ書で取り上げていたことがらなのである。だからこそガラテヤ書などに見られるパウロの義認論は、救済論ではなく教会論に属するのである²¹。

また上述のような「罪の赦し」の理解のもとで、「旧視点」が代償的な贖いとしているキリストの死を、ライトがどう論じているかを一瞥しておきたい。典型的なのは、彼がローマ書7章25節の注解で言っているところである。彼によれば、パウロはここで言っているのは、「旧視点」などで理解されているように、神がイエスを断罪したのではない。たしかに神は罪を肉において罰した。しかし、それは罪を犯した当人を罰するはずのことが、他のだれかを代わりに

²⁰ Wright, *Jesus and the Victory of God*, (Minneapolis: Fortress Press, 1996), pp.268-269. この著作も700頁を超す大著である。引用はその2頁ほどからであるがライトの主張が手短かに表現されている。

²¹ “In Sanders’ terms, it was not so much about ‘getting in,’ or indeed about ‘staying in,’ as about ‘how you could tell who was in.’ In standard Christian theological language, it wasn’t so much about soteriology as about ecclesiology; not so much about salvation as about the church,” N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*: (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p.119.

罰したというような理解のもとで、イエスを罰したのではない。パウロの言うところは、もっと「微妙である。……それは死の宣告が「罪」そのものに、つまり人間をあざむき、その内にやどり人間に死をもたらしてきた力・(あるいはまたその)可能性としての『罪』に対してなされたのである(ローマ7:7-25)。……パウロにとって問題となっているのは、アンセルムス的な意味での神の法的名誉などではない。問題なのは、神の世界に野放し的に破壊作用を及ぼしている罪という不可解な力なのである。それこそが(審きの前に)召喚され十字架において断罪されるべき(罪という)力なのである、(つまりそれによって)阻まれていた生命を神が与えることができるよう打ち破られたのである」と。審かれたのは罪人ではなく、人格化された「罪」なのである²²。

ここに見られるのは、『勝利者キリスト』の著者グスタフ・アウレンが提示している三つの贖罪観の類型の一つ、「古典的」と呼ばれるものをそのまま踏襲したものである。またステンダールもこの説を強調している²³。アウレンは、「この(古典的贖罪論に見られる)思想の背景は二元論的である。神はその意志に敵対する悪の力に対する勝利の戦いをキリストにおいて遂行されるお方として描かれる」²⁴と言っているが、そのような贖罪論的視点は、そのままライトが上述において提示している贖罪論と重なる。ライトが古典的贖罪論を前面に出している背景には、キリストの死が、罪を負う人間が受けるべき処罰としての死を、身代わりに引き受けるという従来の贖罪論に付随する「躓き」を克服しようとする意図がある。この点についてはライトは明確である。

あるインタビュー²⁵で、『私たちの罪のために刺し貫かれた』²⁶(イザヤ53:

²² Wright, "Romans," *The New Interpreter's Bible* X (Nashville: Abingdon Press, 2002), p. 578.

²³ "We should not read a trembling and introspective conscience into a text which is so anxious to put blame on Sin (and not on man), and that in such a way that not only the Law but the will and mind are declared good and are found to be on the side of God," Stendahl, pp.213-214.

²⁴ グスタフ・アウレン『勝利者キリスト——贖罪思想の主要な三類型の歴史的研究』(佐藤敏夫・内海革訳、教文館、2005年)10頁

²⁵ "Trevin Wax Interview with N.T. Wright" November 2007. また他のところで、ライトは次のようにも断言している: "[D]espite the ringing endorsements of famous men,

5) という書物について問われたときに、「絶望的なまでに聖書的アングラであり手をつけられないほどに非聖書的である」と断言している。そして、そのような教理に対して市中の人は首をふるばかりである、と言う。そのような状況に、「いくぶん注意深い保守的立場の神学者は、福音はいつも躓きなんだよ、と言うかもしれない。(しかし)福音はそこまで躓きなのであろうか。躓きなのは福音をそこまで(私たちの罪のために刺し貫かれたというまでに)歪めてしまっているところにあるのではないか。それが問題だ」と答えている²⁷。

特徴的なのは、ライトが義認を論じるとき、形式的には伝統的なプロテスタントの論議に従っている。その典型は「法廷的義」という範疇の援用である。そこでの彼の論議は以下のように進められる。法廷においては、通例、告発された被告が「義しい」とされるのは、被告自身のものである「義」が、「義しい」とされるのであって、裁判官の「義」が被告に譲り渡され、それで被告が「義」と宣言されるのではない。ライトによれば、人の義の宣言は二度なされる。「将来」(の最後の審判)において、み霊の力を受けて歩んだ生活全体をもとになされる。すなわちパウロが再定義した意味におけるわざを基としてなされる」のが一つ。そしてもう一つは、「現在における義の宣言」である。それは「将来における(実質的に義であることの)判定を先取りしてのもの」である。つまり「ある人が福音の『召し』に応答して、つまりそれは信仰の従順なのであるが、イエスは主である、神はイエスを死人の中から復活させた信じるときに与えられる」ものであって、これが「信仰による義の意味」であって、「将来において再確認されるであろう判定の現在における先取り」としての義の宣言なのである²⁸。

彼はまた、宗教改革に立つと強く意識している人たちが忌避する論議の顕著な例として、「将来の審判は、なされたわざによるというパウロの明確な言葉」(ピリピ1:6など)を挙げる。さらに「テサロニケ前後書およびピリピ書で、

it [Pierced For Our Transgressions] is deeply, profoundly, and disturbingly unbiblical."

²⁶ Steve Jeffery et al., *Pierced for Our Transgressions—Rediscovering the Glory of Penal Substitution* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2007).

²⁷ "Trevin Wax Interview with N.T. Wright" November 2007.

²⁸ Rutherford Lecture, p. 14.

彼（パウロ）は、（最後の審判において）彼を『よし』とする神の好意的判決は、キリストの功績や死を基としてではなく、……（彼自身の場合は）使徒的わざによってなされる」と主張する。しかし、そのようなことを言えば、ただ「旧視点」から、『わが手にあらずなもの／ただ十字架にすがのみ』（Nothing in my hand I bring/Simply to the cross I cling）ではないか」（これは邦語讃美歌で「千歳の岩よわが身を囲め」として知られている讃美歌の一節）ではないのかとの抗議がたちまちやってくると彼は予想する。しかし、パウロはそうは言わなければならないと思っておらず、むしろ道徳的・实际的を問わず、いま・ここで行っているわざが貸方に記入され最後の審判の日、それがその人のものとしてカウントされるのだと明言している。もちろん、これはわざによって功績を積み、救いを確保するといういわゆる律法主義ではない、そう言えるのは、「そのようなわざは、生けるキリストの霊が彼のうちにあって働いているということの具体的な現れなのである」と付け加えることを忘れてはいない。また彼は、私たちはこのようなことを耳にすると当惑するだろうけれども、パウロにとっては、明らかにそうではない、と言う。これこそがパウロの手紙に、明確に表現されている視点であり、それにもかかわらず「旧視点」がそれを看過しているのは矛盾ではないか、というのがライトの主張である。『聖書のみ』を言う神学が、パウロが強調し祝いの気分で謳っていることを、（その釈義研究から）除外してしなければならないというような強迫は、一体どういうことなのだろう」と、ライトが嘆いているようにも響く²⁹。

このような観点は、ルターや他の宗教改革者たちが戦った当時のカトリックの半ペラギウス主義に似通っている。ライトに限らず、これに類する「新視点」に通じる論議は、半ペラギウ斯的であり、「新視点」ではペラギウス主義と半ペラギウス主義の区別されないまま論議されていると指摘されている。ライトも、半ペラギウス主義者であると批判されていることを知って、「もし私が『義認』という用語で、伝統が定義するのと同じ意味で表現しようとしているとすればそうであるかも知れない。しかし私はそのような意味では言っていない。パウロもまた、（実質的に義であることの）承認／義認という用語を、神が

ある人について、あるいはより具体的に、上述のような（聖霊にあってイエスを主と信じる信仰に）召された者について（実質的に）義であると宣言するという意味に用いていると信じている」と半ペラギウス主義の嫌疑を否定しようとしている³⁰。

スケッチのスケッチともいえるべき上述からも察することができるように、ライトは義認について緻密な釈義をもとに多方面から独自の展開をしている。そんな中で、伝統的義認論をどう批判し、パウロ自身が言っている義認論はなんであるかを論じているかを知る一つの手がかりは、やはりすでに触れたように「もし私たちがパウロに従ってその思想を考えようとするならば、私たちは信仰によって義とされる（という信仰箇条）を信じることによって義とされるのではない。私たちが義とされるのは、福音そのものを信じることによって、換言すれば、イエスは主であり、神はイエスを死人の中からよみがえらせたという（「公的宣言」としての）福音を信じ従うことによって義とされるのだ」という端的な表明である³¹。ライトによれば、パウロの義認論の内容は、イエスの主権の宣言、復活の強調、聖霊の力による神の終末論的勝利である。

このような義認理解は、言うならば終末を前にした今の世（アイオーン）を十字架のしるしのもとで捉えようとするルター神学（「十字架の神学」）からは「勝利主義」的な神学展開と映る。このようなライトの勝利主義的義認論を、筆者の立っているルター的神学からどう評価し向き合うことができるであろうか。それに応えることは、ひいては福音主義神学にとっての「新視点」の意義を見定めることにつながっていくように思われる。

「新視点」についてのルター神学からの批判

現代における「新視点」の潮流は、ステンダールに始まり、サンダース、ダン、そしてライトへと展開しているとすれば、ライトは「新視点」の影響力のもっとも大きい神学者と言えるであろう。彼は、自らを福音主義的な神学の中

²⁹ Rutherford Lecture, p. 9.

³⁰ Rutherford Lecture, p. 9

³¹ 上記の注 19 を参照。

に位置づけ、その卓越したコミュニケーション能力で、「新視点」のパウロ理解こそが「パウロが実際に言ったこと」、つまり彼のメッセージを宗教改革的・ルター的「歪曲」を払拭して、その本来の響きを回復しようとしている。それを、彼はルターの「我ここに立つ」という宣言にも似た宗教改革的熱意を、ギリシャ語に言い換えて(!)主張している。

しかしそのような彼の主張に対して、より多くの批判や攻撃が向けられているのは改革派および改革派系統の陣営からである。ライト自身は、自分は改革派であると自認していることを思えば皮肉なことである。「私にとって、『新視点』への否定的反応がとくに改革派の陣営から出ているのを見るのは皮肉というほかない。サンダースによって唱道され、アメリカの多くの文脈で積極的に取り上げられた『新視点』(の問題提起)は、改革派的なパウロの読み方ではなく、ルター派的な読み方、それに従うより広義のプロテスタンティズムおよび福音主義の読み方に対して向けられたものである。とりわけ(それらの立場が取る)ユダヤ教および律法についての否定的な見方に向けられてきた。もし、パウロが、ルター的な読み方を凌いで、イスラエルの役割および律法を積極的にとらえる改革派的に読まれていたなら、『新視点』は必要とされなかったであろう、少なくとも現今の形では……」と言っている³²。それにもかかわらず、改革派を任じているライトに向けて、改革派陣営からは「彼は正統的なラベルを使って正統的でないポジションを言っている」と揶揄されているのもう一つの皮肉であろう³³。

ライトおよび『新視点』に対して改革派陣営からの批判の厳しさと対照的なのはルター派の反応である。ステンダールは、「新視点」のさきがけであるが、ルター的なパウロ理解の組織神学的な妥当性を認めているように見える³⁴。ま

³² “Had the Reformed reading of Paul, with its positive role for Israel and the Law, been in the ascendancy rather than the Lutheran one, the New Perspective might not have been necessary, or not in that form,” Rutherford Lecture, p.16.

³³ Jeremy Treat, “Does N.T. Wright miss the Mark on ‘Forgiveness of Sin’” at <https://wheatonblog.wordpress.com>.

³⁴ “We find ourselves in the new situation where the faith in the Messiah Jesus gives us the right to be called Children of God (I John 3:1). By way of analogy, one could of course say that in some sense every man has a ‘legalistic Jew’ in his heart...” Stendahl, p.215.

たルター派は、「新視点」の積義的成果についても評価することを惜しんではない。このような改革派からの批判とルター派からのそれとの違いはどこからくるのか、これも興味深いひとつの研究課題である。

すでに述べてきたように、「新視点」が一貫して批判しているのは、ルターの義認論である。もちろんその系として関連しているのはルター派のものとされる「律法」理解であり、「善きわざ」であり、キリスト者の実存のモード(「義人にして同時に罪人」)である。これらの批判にたいしてまず結論的に言うならば、「新視点」は、そのいずれについても理解がなされていない、なされていないままで論議されているということである。それらが神学史的に、さらに宗教改革的に理解されていたなら、「新視点」が問題としていることとルター派のそれと重なってくる面もあるように思われるのである。以下において、律法、善きわざ、義認の三つのテーマについてルター的理解を提示し、あわせて「新視点」との批判的対話の手がかりとしたい。

ルターおよびルター的観点に向けられているライトの批判は、無理解と思われるほど断言的・否定的である。ライトは、「ルターにとっては、モーセはいつも悪玉として描かれているのであって、彼は断罪するほかない悪い律法を与えた張本人であり、「ルター的図式によれば律法は悪いものでキリストによって廃棄されたもの」と特徴づけている³⁵。ライトにしてこのような発言があるのは、「新視点」が律法についてのルター神学(あるいは宗教改革的神学)の「いろは」をわきまえないものと判断せざるをえない(長い年月の緻密な積義的積み重ねは認めるにしても)。たしかに、改革派神学とルター派のそれとの間に律法についての理解の違いはあろう。しかし律法には異なる「用法」のあることは共通である。ルター神学では、律法に三つの用法のあることを認めている。第一は政治的用法、第二は霊的用法、そしていわゆる「第三用法」(つまり救われた者の新しい歩みの指針としての用法)である。もっとも「律法は常に責める」はルター派的律法観を端的に表現している。それはルター的宗教改革は救済論を主

³⁵ “For Martin Luther, Moses was regularly cast as the bad guy, the one who gave the wicked law that did nothing but condemn.” Wright, *Justification: God’s Plan and Paul’s Vision* (Downers Grove: Intervarsity Press, 2009). “First-Century Judaism,” Chapter III (電子書籍版から引用)。

眼としているからである。しかし、罪に堕ちた人間を常に責める律法は、つまりその第二用法は、福音と不可分に関連し、人の罪を露わにしつつ、キリストにある救いへと導く機能を果たす。罪人を自己義認の陥穽から「常に福音へ追いやる」という意味で、福音と弁証法的な関係にある³⁶。その関連なしに語られることはない。その意味で律法はキリストのもとへと導く「養育係」であって、律法そのものはキリストによって破棄された「悪いもの」ではないのである。「悪い」のは、罪びとなる人間であって律法ではない。ルターの律法観の第二用法を、まるで律法のすべてを言っているかのように誤解しているところに、「新視点」のパウロ理解にも及ぶ問題が潜んでいるように思われる。

この「新視点」におけるこのような誤解の派生は、救いに関連してはひとえにパウロが「律法のわざ」を否定しているところにあるのであろう。それが、パウロが律法そのものを否定しているかのように誤解を一般に与えている、そのような誤解は払拭されねばならない、という「新視点」の関心を背景にしているのであろう。そして「律法は常に責める」と言ったルターの第二用法のみを捉えて、「律法は悪いもの」とするのがルター派の律法理解全体を表現するものと誤解しているのであろう。しかし律法は、それが儀式的・道徳的を問わず（「旧約」はそれを区別していない！）神より与えられたものであるなら、善きものでなくてなんであろうか。ライト的なルターの律法理解に対しては、ルターの小教理問答の第一部・十戒のそれぞれの戒めについて説明の導入を見れば瞭然であろう。たとえば第一戒については「わたしたちはなにものにまして神を畏れ、愛し、信頼しなければなりません」と説明されている。「神を全身全霊で愛し、隣人をわが身のごとく愛せよ」は人間存在の根本規定であってそれが「悪いもの」であろうはずがない。

「新視点」が、「旧約」および第二神殿時代のユダヤ教において律法が「責める」ものとしてではなく神からの「賜物」とであると理解されていたとしても、ルター神学からは異論は唱えられないであろう。律法の用法の第一・市民的用法は、人がともに生きるこの世界にあって、悪をとどめ善をすすめる機能をもつ。共

³⁶ なお同じ文脈でカルヴァンについてはルターとは対比的に、"For John Calvin, the Mosaic law was given as the way of life for a people already redeemed" というように言及されているが、これはルター神学で言う「第三用法」にほかならない。

同体的生を守り、たとえ人は罪に堕ちたものであったとしても、市民社会における「外的な」善を促し、それにこの世的な報奨を言い、またときには「善きわざ」を「罪人」に強制する。その意味で律法は、人間をその邪惡から守ろうとする神の愛の現れ（繰り返して言おう、神の愛の現れ）であり、力であると理解されているのである。そしてキリストへの信仰によって新しく生まれた者にとっては、「愛の律法」に生きたいというのは真摯な願いである（たとえこの終末前の実存において断片的にとどまるとしても）。

このようなルター派的な律法理解から、律法に責められてキリストに行き、キリストの義を帰（着！）せられて義とされる救いを経験するとき、律法は喜びとなり、それに生きようとする新しい存在が（断片的にはあるが）現実となる。「新視点」とルター派の相違点は、律法理解ではなく人間理解にある。新しく生まれ変わったとしても、人は終末の完全な救いの前ではなお「内・外に」残れる罪の力のもとにあって、己を神とする衝動に駆られる。そのような人間の内なる「古いアダムは日々」死なねばならず、そのために「責める律法」が不断に必要とされる。それは、このアイオーンにあって、福音にとどまり続けるため（"Staying in the Gospel"!）に律法のもう一つの不可欠な機能である。またこのことは「キリストのみ」の信仰に生きることに他ならない³⁷。

パウロにおいても、「律法のわざ」は救済論において否定される。もし「新視点」が、ルター神学において信仰者の歩みにおいても「律法のわざ」が否定されているとすれば、上述から理解されるように、それもルター神学にたいする無理解である。「律法のわざ」を「善きわざ」とするなら、ルターが信仰について言っていることが、そのような無理解を払拭するのに十分であろう。

人は、キリストを信じるゆえに律法の責めから解放され、そのようにして得られた信仰は、律法を満たし「善きわざ」を生む母となるからである。ルター

³⁷ ルター神学では、信仰者の現実を「義人にして同時に罪びと」（simul justus et peccator）として捉えることは知られている。しばしば悲観的な信仰者像と理解される。これに関連してローマ 7 章 14-25 節が論じられるが、そこでの「私」とはいかなる意味かということが論じられる。その論議にも立ち入ることができないが、救われたものにして罪に勝利しつつなお戦わねばならない人間の現実がある。その現実を勝利主義的に目をつむる（"to gloss over"!）ことは、信仰者の歩みを脆弱にするとさえよう。

は、そのラテン語の著作集・ロマ書序文の中で、信仰につて次のように記している。「信仰とは、ある人たちが信仰だと考えているような人間的な妄想や夢ではない。……そういう人たちは……誤りに陥って『信仰では十分ではない。正しい、救われた者となるには行いをしなければならない』と言う。しかし、信仰は私たちのうちにおける神の働きである。この神の働きは私たちを変え、私たちを神によって新たに生まれさせ、……古いアダムを殺して、私たちを、心、勇気、感覚、あらゆる力をもった別の人間とし、聖霊をもたす。信仰とは真に、生きた勤勉な、活動的な、強力なものであって、絶え間なしによいことをすることができるものである。信仰は、よい行いが行われるべきかどうかを問わず、むしろ問うより前にすでに行っており、行い続けるものである。このような行いをしない者は信仰のない人であって、信仰とよい行いを探し求めて、うろうろ歩き回るが、信仰やよい行いがなんであるかを知らず、ただ信仰とよい行いについて、多くのことばをしゃべり散らすだけである」と³⁸。このようなダイナミックな信仰理解に接して、「新視点」はどのように応答するであろうか。

たしかによく指摘されるように、ルター派的敬虔主義の流れの中で、いわゆる静寂主義があって、信仰を「お題目的に」捉える傾向もあったであろう。また信仰義認を、「善きわざ」への促しを回避するアリバイにされることもある(それは普遍的な人間の問題であってルター派も例外ではないということである)。ルターの信仰に立つ教会において、その幻想をまじえない冷徹な現実理解から、派手ではないにしても、静かなたたずまいの中にも、また苦難の現実の中で「善きわざ」に生きる信仰が脈々と流れていたことを否定できないであろう。

しかしより重大な教義学的問題は、ライトの以下のような観点である。つまり、信仰者の生の「実績」が、終わりの日に義と客観的に認められることを先取りして、いま・ここでも「義と宣言される」という観点であるが、それはルターの信仰義認の理解とは決定的に決別する。それは、信仰によって生み出されるわざが、たとえ完全であったとしても、それが私の義としてカウントされ義とされることの根拠になることはない。それこそがユダヤ教と明確に一線を

³⁸ ルター研究所編『ルター著作選集』(教文館、2005年)366頁からの引用。

画する「キリスト」教信仰の *sine qua non* である。あくまでも信じる者に帰せられたキリストの義、「私たちの外なる」(*extra nos*) 義こそが、終わりの日においても義とされる根拠なのである。ルターの救済論において、救いに関しては「帰せられた義」以外に注目することがない³⁹。たしかに信仰者は、言うならば功績に値するわざをするであろう。そしてそれが聖霊なる神の力によることも人後に落ちることなく信じ強調する。しかし聖霊の力を受けてなされたわざであったとしても(中世カトリック神学において、救いへの功績は超自然的な助力によってなされるものであると理解されていた)、ライトの言うように、ひとたび「私たち自身のもの」とされるとき、それは人の誇りとならざるを得ない。それこそが人の罪の根本であるというルター神学的な認識がある。それはまた終末以前の人間の実存の徹底した不完全性の認識でもある⁴⁰。このような信仰的エトスは、ステンドールが言うような「内向的良心」のことではなく、人間の普遍的・日常的経験からの認識である。

さらに「義認」についても、そのルターの理解は、「新視点」が批判するように、ただ私個人の内面の問題をとり扱っているのではない。それはライトが指摘しているように、アブラハムに与えられた「地のすべての民族」が彼によって祝福を受けるという全人類の広がり、ルター派の信仰でもある。アブラハムを信仰の父としてあがめる限り当然の帰結であり、全教会的な広がりをもつものであることは、ルター神学にとっても自明である。ちなみに前述のルターの小教理問答を見るだけでも、そのことは明らかであろう。その使徒信条・第一項の創造の説明で、「私は、神がすべての物とともに、私を造り給うたことを信じます」と言い、さらに第三項の聖霊の働きの中でも「聖霊は福音を通して私を召し、その賜物をもって私を照らし、まことの信仰のうちにきよめ、支え給いました。それはあたかも主が、この地上の全キリスト教会を召し、集め、

³⁹ マタイ 25:31-45 の譬えで、「正しい人」は「いつしましたか」と自らした「善きわざ」を自覚していないのに対し、「呪われた人」は「いつしませんでしたか」、と対照的な応答をしているのが示唆に富む。

⁴⁰ アウグスブルク信仰告白・第2条の「罪について」において、罪とは「神を恐れず、神を信頼せず、肉欲を持つ」(*sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia*)と「定義」されている。「肉欲」はパウロ神学における「サルクス」の意味で、「自己追求」(*Ichsucht*)と呼ばれる。

照らし、聖め、そしてイエス・キリストによって、まことの一つの信仰のうちに支え給うようにであります」と記している。ここにも「すべての物とともに」という言葉、また「この地上の全キリスト教会」という表現の中に、信仰がただ個人に集中しているにとどまらず、世界的・宇宙論的な広がりをもっているということを示している。

ライトの義認論は、救済史を基本的な枠組とする壮大なものである。創造から終末への一貫する神の意志の貫徹は、まさに聖書の観点である。しかし反面、個々の人間の実存の問題が背後に後退する。それにのみ集中しているかに見えるルターの義認論は批判の対象とされるのである。しかし旧約においても、個と共同体全体は相互に重なっているという理解からすれば、個と全体は二つの焦点として捉えられねばならない。神学の焦点が、個に合わせられるのはけっして誤りではない。とりわけ福音書におけるイエスの働きが、個々の人々の困窮でもあるとき、なおさら一面的な義認の集散的側面の強調は、福音の普遍性を損なうことにもなる。

「われいかにして恵み深き神を得ん」という問いは、ステンドールの言え、アウグスティヌスからルターに至る西洋固有の問いかけであって、パウロの時代には問題とされなかった、ということである。そして「新視点」に共通の観点は、ガラテヤ書・ローマ書において「信仰によって義とされる」というのは、異邦人がいかにして神の民として受け入れられるかという教会論的な問いに答えるものであって、内面的良心の悩みに対するものではないと主張される。しかしパウロが問題としていたのはそれに尽きるのであろうか。そのような問題意識で読むことによってかえって、パウロを「近代」の問題からアナクロ的に読むことにならないのであろうか⁴¹。「新視点」のパウロの手紙に対する解釈学的アプローチが、学的にもパウロの言葉の裏付けを得ることができるであろう

⁴¹ 筆者のこれらの問題提起に説得力のある論を展開しているのは、Stephen Westerholm, "Justification by Faith is the Answer: What is the Question?" *Concordia Theological Quarterly* 70 (2006), pp.197-217 である。その中で、「新視点」の問題提起は初代の異邦人教会の信徒たちに問題となっていなかったことを釈義的に論じ、「新視点」こそパウロを現代の問題意識にはめているのではないかと、逆に「新視点」の問題を問い返している

か。あるいは、義認という信仰の真理は、ライトが言うように必ずしも時代的に限定された問題を扱っているというだけではない。意識するしないは別に、もっと深く人間は非本来的な実存を生きているという直観的なものがあり、そこから人間の本来的な実存へと回復するメッセージではないのか。このような重要な問題が「新視点」に対し向けられよう。

福音が罪の問題を解決し、本来的な生に回復をするものであるなら、それは個人に留まるものではないことは言うまでもない。神の祝福に生きる存在であるはずの人間が、そこから堕ち、本来的なあり方から果てしなく遠ざかっていて、それが時代々々に具体的な「神なく望みなき」悲惨な現象として立ち現れるとき、それへの対応は具体的でなければならないのは当然である。しかし罪の現実にある人間を、個としても全体としても、新しい生命にもたらしめるのは、じつに義認という言葉で表現されている創造者なる神の人間存在に対する根源的な肯定であるはずである⁴²。

これに関連してさらに考えねばならない基本的な問題は、聖書テキストの読み方である。すでに示唆したように、聖書は内在的歴史観からのみそのメッセージを聞き取っていけるのか、ということである。パウロのメッセージは、むしろ時代を背景にしている。そして時代背景を可能なかぎり知ることによって、その意図の理解は深まる。そのために歴史的研究は必須である。しかしテキストの意味は、歴史的に言及されたことに限定されるのではなく、メッセージの根底には、人の実存と世界・宇宙の様相に通底する神のメッセージが秘められている。それこそが、歴史に対する（純然たる歴史学ではない）神学のアプローチではないのか⁴³。

⁴² 宇田進他編『新キリスト教辞典』（いのちのことば社、1991年）橋本昭夫の義認の項参照。筆者はこの項の執筆時点では、「新視点」について寡聞にしてとくに関心を寄せることがなかったが、この項も「新神学」への一つの「反論」となるであろう。

⁴³ ステンドールは、世代を超えて「基本的には」人間は同じだとする暗黙の前提を自覚して吟味する意義を説いている。そのような暗黙の前提の是非は、「基本的には」をどう理解するかにかかっているとしながら、この「仮説」を吟味することが有用であるとして次のように記している：”But both the historian and the theologian, both psychologist and the average reader of the Bible, are well advised to

パウロに関して言えば、彼が直接的に言及していないし、また手紙を（おそらくその多くは口述であったろう）⁴⁴ 書くにあたって、今日、私たちが微細に文法および概念を分析して理解するように、それぞれの概念に含まれる内容を意識していたであろうか、そのことは、逆に歴史的に問われることであろう。ただ言及された概念の内実が、他の文脈で、それとは違う文脈で、一見、異なる神学的洞察を触発するとしても、非とするには当たらないのではないか。むしろ神学においては、純然たる歴史の実証主義に立つ歴史学とは違うテキストに対するアプローチがあるべきではないか。したがって、かりにルターの問題が、パウロのそれとは表面的には繋がっていないように見えても、深いレベルでは、普遍的に人間の実存に通底する問題を取り扱っているがゆえに、「新視点」が「誤読・誤解」としていることこそが、パウロを神学的に総合的かつ積極的に読むことになるのではないか。聖書はただ分析的に読まれるだけのものではなく、その内実に触発され、所与の歴史的・実存的文脈において、その意味の深さを汲んでいくという意味で、総合的かつ動的に読まれるものであるということである。

もし聖書をそのように理解することが可能だとすれば、パウロが彼の時代の状況で言ったことを、その表現においてルターが彼自身の問題意識から先鋭化したとしても、それが誤読だと言われることはないであろう。およそ神学が学的営為であるとし、学的営為とはその対象とする事柄に即した方法によって成立するとするものである。神学が歴史内在的事象を超える領域を対象とする限り、歴史の実証主義はあくまでも神学の「侍女」である。歴史の実証主義は、歴史的事象を可能な限り経験的事実に即して理解しようとする試みに大きな貢献をするであろうが、それ以上でもなければそれ以下でもないのである。

assess how this hyposthesis of contemporaneity affects their thinking, and their interpretation of ancient writings,” Sthendahl, pp.199-200. 「旧視点」のみならず「新視点」にとっても必要な知恵であろう。

⁴⁴ ガラテヤ 6:11 参照。

結びとして

「新視点」は、ルターのパウロ理解を問題視し、かつその義認論をパウロ神学の誤読とした。そのような「新視点」の主張のいずれも多くは多くの要素を含む。およそ、なにをもって「誰それが『ほんとうに』言ったこと」⁴⁵として主張できるのかという解釈学的に根本的な問いはある。考えて見れば、一般的には、パウロその人についての評価も正負両面さまざまであり、それを解釈するルターをどう理解するかも多様であるとき（さらに言うならば、イエスとパウロの関係理解も多様である）、真理の見極めは迷宮に入り込んでいくような印象をもたらす。しかも判断材料であるテキストが、古代由来のもの、背景は複雑な具体的な生活状況、分量的に限定され、資料内の言明に対立があって調和を見出すことが困難を究める場合もある。そのような事情のもとで、一貫した体系を得ようとすれば、適合するものを採用しそれに合わないものは無視する（あるいは転釈する）ということになる。選択的とならざるを得ないということである。対象が多面的・多元的であればあるほどそうならざるを得ない必然性がある。たとえば、ルターはその神学において逆説を言い、その神学は体系的ではないと言われるのも偶然ではない。ましてルター以上に複合的であるパウロについて言えばなおさらのことである。

⁴⁵ ライトの著作の知られた著作のタイトルは *What St. Paul Really Said* である。その文言どおりを受け取ると首をかしげざるを得ないほどのナイーブさである。この言い方が単なるレトリックではなく、ライトがその文言どおりの考えであることは、彼の著書から強く印象づけられる「自信」のほどから知ることができる。Carl Trueman による以下の文は、皮肉でもあるが、「新視点」のもつ問題を描いているように思われる：“Well, I’m no New Testament scholar. Who am I to tell Wright and Dunn what Paul said about this. But I do know just a little bit about Luther and Calvin. And if their reading of Paul isn’t any better than their reading of Luther and Calvin, I’ve got some questions about their reading of Paul. Because their assessment of Luther’s and Calvin’s exegesis is so simplistic, inaccurate and dismissive, I’ve become more suspicious about their reading of Paul,” Carl Trueman quoted from “The Attraction of the New Perspective(s) on Paul” by J.Ligon Duncan, at <http://www.tonybartolucci.com/reading/duncan.pdf>.

ルターは、「この地上にあって聖書以上に明白に書かれた書物はない。他のすべての書物と比較してみよ、それらが光であるとすれば聖書は太陽である」と言っている。もちろんその場合、福音（さらに言えば律法と福音ということになるのであるが）とは何かということにおいて（そして彼にとって聖書は根源的にそれ以外のことを伝えていない）明らかだと言っている。もちろん今日この立言はたしかにそのままでは通らないであろう。しかし問題は、聖書が究極的に、なにを福音として伝えているかということについてであり、その信仰的認識である。ルターにとっては、旧新約のメッセージが、信仰義認に凝縮するものであり、それは有無を言わず、彼にそのように迫ってきたということの表明であろう。そしてルター的福音信仰に生きてきた者にとって、キリストの十字架にあって、私の罪がキリストに帰せられキリストの義が私に帰せられるという福音は、聖書の「太陽のように」明らかなメッセージである。そう知られるとき、その福音からパウロを理解し、そこから広がる世界を、そして宇宙を理解していくことになる。そしてそのような福音理解は、けっして閉じられたものではなく宇宙的展望もまた開くものである。

上述のささやかな考察から生まれてくる基本的な疑問は、なぜプロテスタント神学史において、ガラテヤ書およびローマ書に典拠を求めるルターの義認論に対して、「新視点」的パウロ解釈が、はやくから問題視されてきたか、ということである。すでに触れたように、ヴレーデやシュヴィツァーなどの世代には、「自由主義神学」的方向に赴かざるを得ない問題意識があったのであろう。またまたサンダースやダン、さらにはライトなどには、「ポスト・ホロコースト」の世界での反ユダヤ主義についての深い反省があり、さらには近年のエキュメニズムからの要請、教会の社会的責任の自覚などもその背後にあると指摘されよう。そのような時代の流れの中で、なぜルターが、「再発見」したと言われる「義認」に、不断に疑問が投げかけられるのはなぜか。そのなかに「義認」あるいは「信仰義認」として福音が躓きとなるのか。福音主義信仰にあって、それについての地道な考究が求められよう⁴⁶。しかし留意しなければならないのは、ルタ

⁴⁶ このような問いかけに筆者に興味深く思えるのは、ヴレーデの解釈である。彼は、自らの理解から、義認の教理は初代教会の歴史からほどなく埋没したことを認め、それを説明して不思議なことではないとしている。それは、義認の教理は、論争

ーが何を言ったかではなく、ルターによって再発見され、展開されたと言われるパウロのメッセージ、つまり神の言葉として与えられた罪からの救いのメッセージが、真理なのか・妄想なのかという点である。どちらに決断するのか、それが「新視点」の提起する問題である。

筆者は、「信仰義認」という短い定式で表現されている福音を真理とし、それに生かされてきた一人の信仰者として「パウロ理解における新視点」の主張の一端に触れた。そしてささやかな批判を試みた。使徒パウロ（「第二パウロ」としなければならないのであろうか）が、「キリスト・イエスは、罪人を救うために世に來られた」（Ⅰテモテ1:15）という主イエスの福音に生き、そう表現された福音を再発見したルターに導かれて歩んできた福音主義的一神学徒として「信仰義認」こそが、筆者の「われここに立つ」である。「ルターにすかさずいらせて……」ということにもなるうか。

小論を閉じるにあたり、ウエスターホルムの『義認論——再考』という序言で述べていることを引用し、今後のなお続けねばならない学びの知恵としたい。

単純にパウロの手紙を読むにとどまらず、明確な方向を定めて彼の手紙を読んで育った私たちにとって、パウロを私たちと異なって読む人たちと向き合うことは有益である。もっとも多く学べるのは、私たちと異なった見方をする人たちからであるように思われるか

的なものであり、その必要がなくなったとき、またのちに人の道徳的直観に反するからだろうと言う。参考までに、以下のような一文を含めておきたい：“In Wahrheit ist es nicht so rätselhaft, dass jene Lehre (Rechtfertigungslehre) so gut wie verschwindet, und gerade dann nicht, wenn sie war, was wir in ihr fanden, eine Kampfeslehre. Sie verschwindet darum, weil die Situation verschwand, für die sie geschaffen war. Die Frage, die einst alles bewegte, wie sich bekehrte Heiden zum jüdischen Gesetze stellen müssten, verlor durch den Gang der Dinge ihre praktische Bedeutung. Es wurde selbstverständlich, dass das Gesetz keinen Anspruch erheben könne. ... Die Lehre aber, dass die Werke des Menschen überhaupt ohne Bedeutung für das Heil seien, war in weiteren Kreisen wohl niemals verstanden, auch von moralischen Empfinden manchmal instinktiv abgelehnt worden,” Wrede, Paulus (Leipzig: J.C.B. Mohr, 1907), pp.99-100. 強調は筆者。

らである。その人たちは、私たちがこれまで見落としていたことを見ているかもしれない。私たちが誤って受けとめてきたことを、むしろ正しく見ているかも知れない。そして、かりに誤解は彼らの側にあると確信するときであっても、新しい問題提起に直面することは、いままで当たり前としてきたテキストを、さらに懸命に読むようになる。そしてパウロを入念に読むことによって、これまで真理として受けとめていたことへの洞察が、豊かにされるようになったことについて感謝の思い念を深くすることになるであろう。⁴⁷

(神戸ルーテル神学校教授)

⁴⁷ Stephen Westerholm, *Justification Reconsidered-Rethinking a Pauline Theme* (Grand Rapids: W.B.Eerdmanns, 2013), vii.