

ヨハネの福音書における〈信仰理解〉 ——NPP に関する議論を念頭に——

遠藤勝信

はじめに

N. T. ライトの義認論を日本の福音派は歓迎すべきか否かという議論は、ここ十数年の神学会及び教会のホット・イシューとなっている。特に米国の福音派においてライト派と反ライト派の意見の対立が観られる（英国の神学会の雰囲気とは対照的である）。東部部会としてこの問題を慎重に扱うべく、一旦ライト神学から離れ、〈信仰について〉聖書テキストから聞くことを昨今の研究会の課題としている。本論文においてはパウロ神学からも離れて、ヨハネの福音書に観られる「信仰理解」を検証する。

1. 前景 (foreground) と後景 (background)

1) 平面ではなく、立体的に

聖書には、主張が一見矛盾（もしくは対立）しているように思える議論がある。ヤコブの手紙とガラテヤ人への手紙の ἔργον と πίστις、テサロニケ人への手紙第一と第二の〈やがて〉と〈いま〉の終末論、πίστις Χριστοῦ の解釈（〈主格属格〉か〈目的格属格〉か）等。ライトの義認論に関して言うならば、義認は〈共同体（神の国）〉の問題か〈個〉の問題か、〈いま〉か〈やがて〉

かというものもある¹。しかし、答えは<あれかこれか>であるより、それぞれの文脈（歴史、神学的議論、Narrativeの展開等）における前景と後景として理解することで、つまり平面ではなく立体で観ることで解決できる側面もあるのではないか。本発表においては、ヨハネの福音書における信仰理解をそのような視点で扱う。

2) 前景と後景の相対的価値

その場合、<前景 (foreground)>と<後景 (background)>の関係性をどのように観るのかということが問題となる。それは、テキストがその文脈において何を<前景>とし、何を<後景>としているのかが問題となるのであり、それは必ずしも相対的価値を意味しない。後景に退いた概念の幾つかは、テキストの文脈において価値が認められないのではなく、むしろ議論の前提理解としての役割を担っているかも知れないからである。つまり、前景は後景を否定、若しくは無視しているとは限らないという理解が必要である。その上で、それぞれの文脈と文脈において focus されているものが何かを問い、複眼的に見つめる釈義の在り方が求められる。

3) 聖書テキストと歴史的な文脈

文学批評の観点からすると、テキストと歴史との関係を問うことはナンセンスかも知れない。文学批評の当初の使命は、テキストを歴史を覗く窓としてしか扱って来なかった近代以降の歴史批評学を乗り越えることにあったからである。文学批評において、テキストは外部に対しては閉ざされた意味空間として扱われる。そこでは、聖書テキストと歴史との関係を問う場がない。しかし、テキストが実際の歴史の只中で生み出された以上、その繋がりを無視する訳にはいかない。近年、文芸批評において、テキストの歴史性<historicity>についての議論が起こっているのは、かつての文学批評がその理論構築において純粋

¹ ライトは前者を 'anticipated justification' と呼び、後者を 'final justification' と呼ぶ。これまでの義認論では前者に着目してきたのに対し、ライトは寧ろ後者において<義認>を論じている。

形を追求し過ぎたことへの反動であると思われる。ここでも問われるのは<あれか、これか>の議論である。テキストを<窓>と見るのか、それとも<鏡>と見るのか。しかし、<窓としても、鏡としても>という両眼的発想が求められるのではないだろうか。

そこで問題となるのは、聖書テキストの解釈に有意味な歴史的情報を何処に求めるのか、である。20世紀以降の新約聖書学においては、ギリシア・ローマ世界の文献のみならず第二神殿期のユダヤ教文書が、聖書テキストの歴史的背景を知る手掛かりとされてきた。初期の頃はミシュナー（トーラーの注解）やタルムード（トーラーとミシュナーに関する伝承集）、続いてミドラシ（旧約聖書注解）とタルグム（アラム語訳の旧約聖書で、その翻訳とともに欄外に書き込まれた聖書注解が当時の聖書理解を知る手掛かりとなっている）が目ざされたが、近年では<偽典 (Pseudepigrapha)>と一括りにされるユダヤ教文書（その多くは聖書原語以外の言語で伝承）や死海文書からの引用が目立つ。

<パウロ神学の新しい視点 ('New Perspective on Paul,' 以後、NPP)>の議論も、それらのユダヤ教文書から得た歴史的情報に基づいている。NPP に対する一つの問いは、それらの歴史資料とパウロのユダヤ教理解との関係理解である。聖書テキストと歴史的情報とを繋ぐものとは何かを問うことなしに、後者を前者の背景とする議論は反論者を十分に納得させるに至らない。そこで重要になるのは、聖書外資料からの歴史情報と、聖書テキスト（をスクリーンとして）に映し出される歴史情報とを比較し、その関連性を丁寧に示すことであろう。そこに歴史批評と文学批評との接点を見出すことが可能なのかもしれない。

二つ目の問いは、第二神殿期のユダヤ教の多様性をどのように受け止めるのかである。参照される文書は、年代が紀元前3世紀から紀元後2世紀に亘る文書群であり、地域ではパレスチナから地中海沿岸に広がる範囲である。確かに、時代と地域を越えた何らかの普遍的理解もあるに違いない（E. P. サンダースは、Covenantal Nomism こそ普遍的理解と主張）が、その多様性と個別性にも注意を払う必要がある。例えばイエスが活動した地域（紀元後1世紀前半のパレスチナ）と、パウロが活躍した地域（紀元後1世紀中期の小アジア、ギリシア、ローマ）、及びヨハネが活躍した地域（紀元後1世紀後半の小アジア）に

におけるユダヤ教の形態や神学は決して一様であるはずがない。

2. ヨハネの福音書における〈信仰理解〉

はじめに

本論文が焦点を当てるのは、ヨハネの福音書における〈信仰理解〉である。NPP の理解では、義認の中心は、〈神と個人との間に結ばれる契約関係〉以上に、〈神とイスラエルの間に結ばれた契約のメンバーシップへ入ること〉が強調される。また、〈イエス・キリストに対する個人の信仰〉より、〈イエス・キリストの真実〉が、〈個〉よりも〈共同体〉が、〈個人の実存に関わる事柄〉より〈神の国の事柄〉に関心を向けるべきことが促される。

個より共同体へという強調点のシフトは、18 世紀後半から欧州で展開した「歴史実証主義」に観られる。A. リッチェルはシュライエルマッハーのようなく個人主義的宗教意識〉より、〈共同体としての教会の意識〉に基づく神学を展開した。E. トレルチを経て、ドイツを中心に展開した宗教史学派の福音書に対する歴史批評学的研究においては、〈～共同体〉という言い方が一般的となる。その影響もあって、ヨハネの福音書においても〈個〉より〈共同体〉の視点が強調され今日に至っている。

一方、R. ボウカムはヨハネにおける救済論の 'Individualism' について論じている²。既に述べたように、20 世紀後半の神学、福音書の様式史批評研究、及びここ数十年の社会科学批評による福音書研究において〈共同体〉の視点が強調され過ぎてきた観がある。しかし、ヨハネによる福音書において、何故これ程までに〈個〉に強調点が置かれているのかを考える必要がある。ボウカムは Moule の、「ヨハネによる福音書においては、パウロ書簡に観られるような『信仰共同体』の理解以上に、イエスと個々の信仰者との『個別の関係性

(individualism)』に強調が置かれている」³とする主張を独自の論拠を加えてさらに展開する。ボウカムは 2 つのタイプの語りに注目する。1 つは格言的 (aphoristic sayings) 発話と、もう 1 つは対話である。いずれもイエスと個 (信仰者) との親密で永続的な関係性を強調している。例えば、6 章 56 節の、「わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者はわたしにとどまり、わたしもその人のうちにとどまる」では、イエスのいのちに個々の信仰者が参与するという意味での親密な関係性が表わされている。次に〈対話 (dialogue) 〉であるが、それら是一对一の対話でイエスとの個別な関係性を有する内容となっている。それぞれの登場人物のイエスに対する応答が多様であるだけでなく、彼らに対するイエスの応じ方も多様で個別的である点に注目する必要がある。

往々にして、様々な学説 (研究仮説) を追って行くうちに、聖書テキストそのものの読解が疎かになるということがある。また、聖書外資料に重点を置き過ぎると、肝心の聖書テキストの文脈を読み誤る場合もある。ボウカムの研究は、そういった学術研究の陥り易い問題に警鐘を鳴らしている。

本論文においては、改めてヨハネの福音書の文脈理解を大切にしつつ、NPP が強調する視点との関係性 (類似と相違、テーマの相対的位置 [前景と後景]) について考察してみたい。

1) 信仰といのち

ヨハネの福音書には、πίστις という単語は一度も現れないが⁴、πιστεύω の頻度は他の新約聖書の書と比べて圧倒的に高い (cf. マタイ 11 回、マルコ 14 回、ルカ 9 回、ヨハネ 98 回、ローマ 21 回、ガラテヤ 4 回、1 ヨハネ 9 回)。そしてその場合の〈信ずる対象 (πιστεύω εἰς〜 で表現) 〉の殆どはイエス本人、もしくはイエスの存在と使命に関わる事柄 (しるし、ことば) である⁵。

³ Charles F. D. Moule, 'The Individualism of the Fourth Gospel,' 171-90.

⁴ ヨハネの手紙でも一度のみ (1 ヨハネ 5:4)。その場合、ἡ πίστις ἡμῶν とあるように、「キリストの真実」を意味しない。πιστός はヨハネの福音書 20:27 に一回出てくるが、その意味は、「不信仰 (ἄπιστος)」に対する「信仰」である。

⁵ 他に、「モーセ」(5:46, 47)、「御父」(12:44, 14:1) もある。

² R. Bauckham, 'Individualism,' in *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology* (Baker, 2015), 19; 当論文の要約は以下を参照のこと：遠藤勝信「栄光の福音書—ヨハネ神学の中心主題」『人生を聖書と共に』(教文館、2016 年)、100-11 頁

ヨハネの福音書には、イエスの〈神性 ('divine identity')〉と〈神的役割 ('divine role')〉が端的に語られる〈キリスト論的言説 ('christological statement')〉と呼ばれる箇所がある (例えば、序文や 3:16-17 等)。その前後に、否定的応答 ('negative response') と積極的応答 ('positive response') とが並記されるのがヨハネの福音書の特徴である (cf. ヨハネ 1:10-13; 3:16-22; 6:66-69; 7:40-43)。

1章10節から11節では〈世を造られた方〉に対する〈世 (ὁ κόσμος)〉の拒絶について語られる。しかも ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω という語順は、拒絶の様を際立たせている。次の節では ὁ κόσμος は τὰ ἴδια (中性・複数で、新改訳は「くに」と意識) に、さらに οἱ ἴδιοι (男性・複数で、新改訳は「民」と意識) と言ひ換えられ、世 (ὁ κόσμος) →くに (τὰ ἴδια) →民 (οἱ ἴδιοι) と、否定は益々人格的様相を呈して行く。それとは対照的に、積極的応答を示す人々には〈神の子どもとなる特権〉が与えられるとの福音が語られる。その条件はその方を「受け入れる (*λαμβάνω) 」こととされるが、それは「その方の名を信じること (πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ) 」と言ひ直される。

3章16節から22節では「御子を信じる者 (πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν) が、ひとりとして滅びることなく (μὴ ἀπόληται)、永遠のいのちを持つ (ἔχη ζωὴν αἰώνιον) 」とされる。また、その信仰の応答 (受容と拒絶) によって、さばかれない者 (οὐ κρίνεται) とさばかれる者 (ἤδη κέκριται) とが分けられる (3:18)。「永遠のいのちを持つ (*έχω) 」とは、「滅びないこと」と同義である⁶。6章27節において、「滅びる (*ἀπόλλυμι) 」とは「終わりの日のよみがえり」の対語であり終末のさばきを意味する。それは当該文脈において、〈ほろび〉と〈さばき〉が同時に語られていることと一致する。そして、イエスに対する信仰はその終末的さばきを現在化するものとして語られている。

ヨハネの福音書5章24節でも、「わたしのことばを聞いて、わたしを遣わした方を信じる者 (ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με) は、永遠のいのちを持ち (ἔχει ζωὴν αἰώνιον)、さばきに会うことがなく

(εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται)、死からいのちに移っている (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν) 」と語られる。ここでも、「永遠のいのちを持つこと」と、「さばきを免れること」は同義であり、さらには「死からいのちへ移っている (完了時制) 」という立場の移行が既に起こっているとされる。5章29節に「善を行った者は、よみがえっていのちを受け、悪を行った者は、よみがえってさばきを受ける」とあるが、それは当時のユダヤ人が一般に抱いていた終末思想を反映している⁷。5章21節の「父が死人を生かし、いのちをお与えになる」、また26節の「父がご自分のうちにいのちを持っておられる」という言説も同様である。特に29節は、終末のさばきにおける神の絶対的権能を強調するものだが、前後の文脈において、そのさばきを免れる唯一の道が、御父がさばきといのちの権能を委ねた御子への信仰にある (5:24, 39-40) とイエスは主張しているのである。終末のさばきに関して、〈いま〉と〈やがて〉という二つの側面があることは N.T.ライトの義認論が強調する一つの点だが、ヨハネは明らかに前者 (〈いま〉) を focus し、御父から御子へと委譲された終末のさばきの権能を強調し、それを前景として描いている。それは、ヨハネの手紙第一2章1節後半から2節において、終わりの日のさばきを免れる特権が神の子らに与えられているとする説明とも共鳴する。

「もしだれかが罪を犯すことがあれば、私たちには、御父の前で弁護する方 (*παράκλητος) がいます。義なるイエス・キリストです。この方こそ、私たちの罪のための、私たちの罪だけでなく、世全体のための (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου) なだめの供え物 (ἱλασμός) です。」

ヨハネの福音書17章3節にある〈永遠のいのち〉は、〈神を知ること〉、つまり〈神との親密な交わり〉を表していると屢々論じられるが⁸、論者はそれとは異なる見解を持っている⁹。ギリシア語本文は以下のとおり。

⁷ ヨハネ11章24節にも、マルタの口に当時のユダヤ人の終末思想が置かれている。

⁸ 例えば B. Lindars (*The Gospel of John* [NCBC; London: Eerdmans, 1972], 519-20) は、ヨハネは「知識」を「関係性」として理解したと説明し、E. Haenchen (*A*

⁶ ヨハネ10章28節を参照のこと。

αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ
 ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν
 καὶ
 ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν

当該節は指示代名詞 οὗτος (本文では、ἡ αἰώνιος ζωὴ の性に従って αὕτη) を冠する構文で記されており、ἵνα に導かれる節を αὕτη が受けて、叙述名詞 ἡ αἰώνιος ζωὴ の主語となっている。この場合の ἵνα は節を導くだけの機能を果しており、それ以上の機能 (例えば、目的や理由等) はない¹⁰。英訳、独訳を一覧すると、いずれも αὕτη とそれが指し示す ἵνα 節を主部とし、ἡ αἰώνιος ζωὴ をその叙述名詞と理解していることが分かる¹¹。一方、邦訳ではいずれも<永遠のいのち>が先に訳出され、むしろ ἵνα 節が<永遠のいのち>の述部のようにして翻訳されている。それは εἰμίによって連結される主語 (subject) と叙述名詞 (predicate noun) を同等 (S = PN: 'convertible

Commentary on the Gospel of John, vol. 2 [Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984 (org. 1980)], 151) もその「知識」を、信仰者の、神 (またキリスト) への献身、神との交わりと理解する。C. Keener (*The Gospel of John - A Commentary*, vol. 2 [Peabody: Hendrickson, 2003], 1054) は、永遠のいのちには、父なる神と御子なるキリストとの親密な関係性 ('intimate relationship') の概念が含まれると理解している。同様の解釈は、S.シュルツ (*Das Evangelium nach Johannes* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972] 『NTD 新約聖書注解』NTD 新約聖書注解刊行会, 409 頁) にも、徳善義和の注解にも観られる。

⁹ 詳しくは拙著「ヨハネ 17 章 3 節の談話的再考—主語・述語名詞の関係と解釈を中心に」『新約学研究』40 号 23-39 頁 (2012 年) を参照のこと。

¹⁰ Wallace はそれを 'apposition' と理解 (D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 475)。Cf. ヨハネ 6: 39, 40; I ヨハネ 3: 11, 23; 5: 5; II ヨハネ 6 (ヨハネ 3: 19; I ヨハネ 1: 5; 5: 9, 11, 14 では ἵνα の代りに ὅτι が用いられている)。同様の表現は、ルカ 8: 11 と II コリント 1: 12 の二例のみである。ルカの方では、指示代名詞が受けているのは独立した文であり、II コリントでは、ἵνα の代りに ὅτι が用いられている。

¹¹ 英訳では、'This is eternal life, that~' (KJV, NKJV, REV, NRSV, NIV, ESV, NASB, etc.)、独訳では、'Das (Dies) ist Aber das ewige Leben, daß~' (LB, TB, EB, etc.) と訳される。

proposition') と判断したとも¹²、翻訳上の配慮のもとに、ἡ αἰώνιος ζωὴ を文の主語と判断したとも考えられる。指示代名詞による構文 αὕτη + ἐστιν + PN + ἵνα or ὅτι 節) を英語の構文 'This is PN that ~' に置き換え得ても、邦訳では文のバランス (主部の軽量化) を考え、述語名詞を最初に訳そうと配慮が働くからであろう。しかし、主語と述語名詞との位置が変わることで、文の意味に変化がないかを検証する必要がある。

二つの名詞が εἰμί 動詞によって連結された場合、叙述名詞の意味が、主語名詞が帰属する範疇よりも広いのが一般的である。しかし、叙述名詞が文脈において何らかの限定を受けることで等位となる場合がある。その場合の主語と叙述名詞との関係は convertible である。それは指示代名詞 οὗτος と叙述名詞の関係にも適用され、οὗτος 及びそれが受ける ἵνα clause もしくは ὅτι clause の叙述名詞に対する関係は以下の通りとなる。

οὗτος (ἵνα clause / ὅτι clause) ≅ Predicate Nominative¹³

そして、S = PN、すなわち convertible proposition としての理解が可能となるかは、叙述名詞が限定詞を伴うか、もしくはテキストの文脈に、同様の限定機能が観られるかによって判断されるということであり、それは翻訳者が文脈を如何に判断するかによるということである。

では、当該箇所文脈はどうだろう。ヨハネの福音書 17 章 3 節の主語は αὕτη であり、それは ἵνα 節を指している。一方、叙述名詞は「永遠のいのち (ἡ αἰώνιος ζωὴ)」だが、特にその概念を規定するものはない。強いて言うなら、それは前節に言及された<御父が御子に委ねた権威>と関係があり、具体的には「御子が御父から委ねられたすべての者に与える永遠のいのち (πάν

¹² 主語と叙述名詞との関係には、叙述名詞が主語よりも広い範疇 (又は状態) を表わす場合 (S<PN: 'subset proposition') があることを考慮すべきである。Wallace, 40-42 を見よ。

¹³ D. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (1996), 40-44, 475-76.

ὁ δέδωκας αὐτῷ δώση αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον) 」を指している。一方、述部の「彼らが唯一のまことの神であるあなたと、あなたの遣わされたイエス・キリストを知ること」とは、6節から8節に展開する内容、すなわち「御子が御父の栄光を世に示すことで、御父が御子に委ねたすべての者が御子と御父を知った」という内容と結びついている。したがって、主節（ὶνα 節）は6節から8節の主題の方に、叙述名詞（ἡ αἰώνιος ζωὴ）は2節の主題の方に関わっていると見える。

御子が、御父から委ねられた者に与える永遠のいのち（2節）

弟子が父と子を知ることが（3節、主語） ↓

↑ 永遠のいのちである（3節、叙述名詞）

御子が、御父から委ねられた者に示す御父（6-8節）

すなわち3節において、二つの主題（A：御子は永遠のいのちを与えること；B：御子は御父の栄光（また御名）を、御父が御子に与えたすべての者に知らせることが εἰμί 動詞によって連結されたとき意味したことは、「永遠のいのちは、御父が御子に与えたすべての者に、御子が御父を知らせることによって賦与される」という福音であり、それは他のキリスト論的言説と一致する。従って、主語と叙述名詞を入れ替えて、「御父と御子を知ること」が「永遠のいのち」の概念規定であるかのように理解することは文脈を逸していると言える。

従って、ヨハネの福音書における<永遠のいのち（ἡ αἰώνιος ζωὴ）>の内容は一貫しているということである。

2) <信じる（πιστεύω）>とくとどまる（μένω）>

ヨハネの福音書において、<信ずる（πιστεύω）>という概念を補完する動詞が μένω（とどまる）である。新約聖書における頻度を観るとヨハネ文書に特徴的であることが分かる¹⁴。ヨハネの福音書15章1節から8節にある<葡萄

¹⁴ マタイ3回、マルコ2回、ルカ7回、ヨハネ40回、ローマ1回、ガラテヤ0回、Iヨハネ24回、IIヨハネ3回等。

の木の譬え>では、この言葉の持つ、<親密で双方向の関わり>というニュアンスが葡萄の木と枝の繋がりというイラストレーションによって強調されている。

4節「わたしに（ἐν ἐμοί）とどまりなさい。わたしも、あなたがたの中に（καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν）とどまります。」

5節「人がわたしに（ἐν ἐμοί）とどまり、わたしもその人の中に（καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ）とどまっているなら、そういう人は多くの実を結びます。」

この双方向の関係性は、ヨハネの福音書6章56節、ヨハネの手紙第一3章24節、4章12節、15節でも示されている。μένω という動詞は、キリストと信仰者の関係性つまり<信仰>の、個別的（individualistic）で、かつ親密で永続的な側面を補強していると言える。

3) 神の（王）国（ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ）

<神の（王）国（ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ）>という用語の使用はヨハネの福音書では二回（ユダヤ人指導者ニコデモとの対話）のみである。他に「王国（ἡ βασιλεία）」のみの用語が三回（ローマ総督ピラトとの対話）在る。この頻度は、他の福音書に比べて圧倒的に少ない（マタイ55回、マルコ20回、ルカ46回）。ニコデモとの対話においてイエスは、「神の国」とは、律法学者パリサイ派の教師が想定したように従来ある何かの延長線上にはなく、それはまったく新しい何かであることを強調された（ヨハネ3：3、5-6）。ピラトとの対話においてイエスは、それを「わたしの国（ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ）」と呼び、それを「この世に属するもの（ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν）」と区別し、「わたしの国はこの世のものではない¹⁵（ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ）」と明言し、当時のユダヤ人およびローマ総督ピラトの認識に挑戦している。イエス

¹⁵ 直訳では「ここにはない」、だがそれは前節の「この世に属するもの」と並行関係にある。

がそこで語った「わたしの国」とは、最後の晩餐における弟子たちとの対話に出てくる「わたしの父の家 (ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς μου)」（ヨハネ 14:2-3）に通ずる。そこには、主が弟子たちを迎え入れるための「場所 (τόπος)」が備えられている¹⁶。

それと関連してイエスが「王 (βασιλεύς)」と呼ばれる箇所がヨハネの福音書に 16 回あるが、その殆どはイエスを十分に理解していない人々の応答であることは注目に値する¹⁷。

しるしを見て応答したナタナエル (1:49)

パンのしるしを見てイエスを王に担ぎ上げようとした群衆 (6:15)

エルサレム入城の際の群衆のエール (12:13, 15)

イエスを尋問するローマ総督ピラト (18:33, 37, 39, 19:14, 19)

イエスを嘲笑うローマ兵 (19:3)

イエスを十字架に追いやるユダヤ人 (19:12, 21)

しるしを見て「神の子、イスラエルの王」と呼んだナタナエルに対し、イエスは「あなたは、それよりもさらに大きなこと」(ヨハネ 1:50)、「人の子」としての権威を目撃する (1:51) と告げた。パンのしるしを見てイエスを王に担ぎ上げようとした (ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα) 群衆から、イエスは身を隠された (ヨハネ 6:15)。エルサレム入城の際にイエスを出迎えたユダヤ人らの応答に対して、説話のナレーターは「イエスがこのしるしを行われたことを聞いたからである」(ヨハネ 12:18) と敢えてコメントを挟んでいる。イエスの裁判において何度も言及される「ユダヤ人の王 (βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων)」という称号も誤解、もしくはアイロニーとして登場人物の口に置かれている。説話のナレーターは、そのように描くことで、当時のユダヤ

¹⁶ 関連聖句としてヨハネ 17 章 24 節を参照のこと。

¹⁷ 一つの例外は、イエスとピラトとの対話におけるイエスの発話 (ヨハネ 18:37) だが、その場合もイエスは明言を避けている (直訳「わたしが王だとあなたは言う (σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι)」。)

人らの誤解を利用し、それとは対照的なイエスの 'kingship' の本質を読者に印象深く示そうとしている¹⁸。

4) 「神の(王)国」の別の側面

ヨハネが描く「神の国」には、別の側面もある。「神の国」という用語は用いられずとも、テキストの背後に前提される旧約預言との対話を通してそれらは示される。

ヨハネ 4:20-26	イザヤ 2:2-3
20 私たちの父祖たちはこの山で礼拝しましたが、あなたがたは、礼拝すべき場所はエルサレムだと言われます。」	2 終わりの日に、主の家の山は、山々の頂に堅く立ち、丘々よりもそびえ立ち、
21 イエスは彼女に言われた。「わたしの言うことを信じなさい。あなたがたが父を礼拝するのは、この山でもなく、エルサレムでもない、そういう時が来ます。	すべての国々がそこに流れて来る。 3 多くの民が来て言う。「さあ、主の山、ヤコブの神の家に上ろう。
22 救いはユダヤ人から出るのでから、わたしたちは知って礼拝していますが、あなたがたは知らないで礼拝しています。	それは、シオンからみおしえが出、エルサレムから主のことばが出るからだ。
25 女はイエスに言った。「私は、キリストと呼ばれるメシヤの来られることを知っています。その方が来られるときには、いっさいのことを私たちに知らせてくださるでしょう。」	主はご自分の道を、私たちに教えてくださる。私たちはその小道を歩もう。」
26 イエスは言われた。「あなたが話しているこのわたしがそれです。」	

最初に取り上げるのはヨハネの福音書 4 章に記されるサマリヤ宣教の記録である。ナレーターはその場所を「ヤコブがその子ヨセフに与えた地所に近いス

¹⁸ ボウカムは講演 'What was Jesus in his ministry meaning to do?' (東京女子大学特別講演 2017, 7.20) の中で、イエスが<王>という概念を好んで用いなかった理由として「一般的に圧政的な支配を強いる人間の王との類似性の限界に良く気づいていた」と説明している。

カル」(4:5)と解説することで、現在は民族的に対立するユダヤ人とサマリア人(4:9)がもともと同じ祖先を持つ民であったことを読者に想起させている。しかし主の民は分断され、礼拝の場も(4:20)その意味合いも(4:22)異なるものとなっていた¹⁹。しかしやがてメシヤが訪れ、礼拝を再建し、神の民を一つに集めるとの終末期待が対話の中に示されるが(4:21-25)、それは既述したようにイザヤ書2章2節から3節に記された終末預言を下敷きにして

従って、ヨハネの福音書4章の〈サマリアの女の物語²⁰〉は、預言者イザヤによって先見された神の民、礼拝の民の招集という終末預言を後景(background)にして描かれているということである。しかし、注目すべきは、この物語がまずイエスとサマリアの女との個別の出会いから始まっているという点である。イエスと女との対話は、女の内面的課題にも触れられる(4:16-18)。さらに、その女の証言により村人たちが信仰を持つに至る(4:39-42)。つまりヨハネは、神の民の回復という主題を後景にして個の救いを描き、更には個の救いから始めて、神の民の回復へと向かうプロセスを筋書きにしているということである。

ここで再度、葡萄の木への譬えを取り上げる²¹。譬えの中で、イエスは自らを葡萄の木とし、御父を、枝を丁寧に手入れをする農夫として描いている(15:1)。豊かな実りの秘訣は木と枝との結びつきにあり(15:4-7)、農夫はその実りの豊かさによって栄誉を受ける(15:8)というのが譬えの要旨である。

¹⁹ エズラ記4章には、エルサレム神殿再建に対するサマリア人の協力をユダヤ人が拒絶したこと、ヨセフス『古代史』11巻302章には神殿再建に携わっていた総督ネヘミヤによる混血追放運動が記されている。サマリア人総督サヌバラテの娘ニカツを嫁としていたユダヤ人祭司マナセは追放されたが、サヌバラテによってゲリジム山に神殿が建立され、マナセは大祭司となってサマリア人による神殿礼拝が開始される。その後、ハスモン王朝のヒルカノスはゲリジム山の神殿を破壊(紀元前2世紀)。以後、サマリア人らは神殿廃墟での礼拝を維持した。

²⁰ 〈物語(Narrative)〉とは〈フィクション〉の意ではなく、広く〈筋としてまとめられる言説〉のこと。

²¹ 本論文14-15頁を参照のこと。

葡萄の木のモチーフは旧約聖書の預言者らが、神と神の民との関係を描くのに用いてきたものである²²。その殆どは、実を結ばぬ神の民を嘆く農夫なる神の心情を描くものばかりである。

「わがぶどう畑になすべきことで、なお、何かわたしがしなかったことがあるのか。なぜ、甘いぶどうのなるのを待ち望んだのに、酸いぶどうができたのか」(イザヤ5:4)

「まことに、万軍の主のぶどう畑はイスラエルの家。ユダの人は主が喜んで植えたもの。主は公正(משפט)を待ち望まれたのに、見よ流血(משפח)。正義(צדקה)を待ち望まれたのに、見よ泣き叫び(צעקה)」(イザヤ5:7)

しかし、キリストがまことの葡萄の木として神の畑に植えられ、またそれに結びつく主の弟子たちの信仰によって豊かな実が結ばれてゆくというヴィジョンが示されているのだとしたら、ここにも神の国の後景を観ることができる。ここでも確認しておきたいことは、神の国のヴィジョンを後景として、まことの葡萄の木であるイエス・キリストと主の弟子たちとの親密で双方向の関係性のモチーフが前景として描かれているという点である。

3. 終わりに

本論文が目指したことは、昨今のNPPの議論を念頭に置きつつ、新約聖書正典の一つにして新約聖書神学構築の一側面を担うヨハネの福音書を読み直すことであった。特に〈信仰〉に関する理解において、昨今新しい視点で読まれるパウロ神学のそれとは少々異なる側面がヨハネの福音書に観られるという点を確認しておきたい。しかしその違いは、〈著者が何を前景とし、何を後景に位置づけているのか〉、また〈何を主題として選択し、何処を強調しているの

²² 例えば、ホセア10:1-2、イザヤ5:1-7、エレミヤ2:21、エゼキエル15:1-21、19:10-15、詩篇80:8-18等。

か>の違いとして理解されるべきではないだろうか。

今年 2017 年は宗教改革 500 周年ということで、改めて宗教改革者らの著書が読み返されている。NPP の視点からすると 16 世紀以降の宗教改革者らはパウロをだいたい誤解したように見えるようだ。そして、その部分を修正した新たな神学が提案され、更にはそれに基づく宣教論も語られ始めている。しかし、果たして宗教改革者らの義認論は全くの誤解だったのだろうか。ひょっとすると宗教改革者らは、彼らの置かれた社会的・宗教的文脈に相応しい読みを展開しただけでなく、パウロ書簡のある文脈上に置かれた用語や概念を越えて、正典内を行き来しつつ、その時代に相応しい神学の構築を目指したという面もあるのではないか。何故なら NPP の読みでは決して前景に表れない幾つもの神学的主題が、ヨハネの福音書では寧ろ前景に顕れたりするからである。あるいは NPP の議論において注目される用語や概念は、ヨハネの福音書では、別のものと言表されている場合もある（例えば、*χάρις*, *ἀλήθεια*, *ἀγάπη*, *ζωή* 等）。

NPP の読みの提案を通して、これまで後景に退いてあまり意識されずに来た部分に光が当てられているという面もある。それ故 NPP の議論に胸を借りて、従来の福音理解を見つめ直すということには意義がある。しかし、NPP の視点のみにて構築された神学が宣教論へと展開される過程で、宗教改革者らが掘り下げた部分を捨象し、福音理解の奥行きを却って狭めてしまうことにならないことを期待したい。

(東京女子大学教授)

宇宙的な力としての罪

山口希生

1. 序言

本稿では「宇宙的な力としての罪」という主題について考察する¹。この主題は、欧米の新約学界でのパウロ研究において大きな注目を集める「黙示的パウロ」と密接なかかわりがあるので²、これら二つのテーマの両方に着目していきたい。本論文は以下のような構成になる。

- ① 「宇宙的な力としての罪」および「黙示的パウロ」の概略
- ② ユダヤ黙示的世界観
- ③ 教父時代、宗教改革期、そして近現代へとつながる研究史
- ④ ローマ書 5 章から 8 章の積義

2. 「宇宙的な力としての罪」および「黙示的パウロ」

パウロの書簡の中では「罪 (*ἀμαρτία*)」という言葉が二つの異なる意味合いで使われていると、多くのパウロ研究者が指摘している。第一のものは聖書に

¹ 本論文は、日本福音主義神学会西部部会、2017 年度春季研究会議の基調講演『諸力としての罪：ユダヤ黙示思想の文脈の中のパウロから考える』を加筆・増補したものである。本講演に応答して下さり、様々な示唆を賜った坂井純人氏、吉田隆氏、正木牧人氏、川向肇氏に特に感謝申し上げる。

² この分野に関する研究としては、*Apocalyptic Paul*, ed. Beverly Roberts Gaventa (Waco: Baylor University Press, 2013)、*Paul and the Apocalyptic Imagination*, ed. Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, and Jason Maston (Minneapolis: Fortress, 2016) を参照。