

聖化の再定義 ——パウロ神学の新しい視点から——

河野克也

はじめに

「聖化」は、どちらかといえば組織神学や教派神学の主題であり、新約聖書学では、これまであまり取り上げられてこなかった。それは部分的には、宗教改革以降「信仰による義」が議論の中心を占めてきたことによる。救済の中心が義の法廷の宣告としての義認に置かれることにより、聖化は救済論的意義を剥奪され、信仰者の成長としての倫理へと降格された。義認を聖化に（論理的にも時間的にも）先行するものと位置付けた「救済の秩序」(*ordo salutis*)型の理解は、実にプロテスタント宗教改革に特徴的な理解であるが、それこそが聖書学において聖化が主要な主題となることを妨げてきた主要要因と言えるのではないか。

近代の学問としての新約聖書学は、教会の教理的縛りからの自由を求める啓蒙主義の影響下で発展したこともあり、教会が教理の中心に据えた信仰義認論との対峙を主要な課題とし、宗教史学派は、義に代えて聖に着目して宗教の本質的非合理性を強調した。しかし、聖＝非合理との理解のゆえに、聖書学において聖／聖化が積極的・建設的な神学形成を担うことはなかった。むしろパウロ神学においては、宗教史学派の継承者であるブルトマンの非神話化および実存論的解釈と、それに対するアンチテーゼとしてのケーゼマンによる宇宙論的解釈など、議論はやはり義認論を中心に行われてきた。

近年のパウロ神学においては、E・P・サンダースの『パウロとパレスチナ・

ユダヤ教』(1977年)の出版以降、この義認論が改めて根本的な見直しを迫られている¹。サンダースは、パウロの時代の初期ユダヤ教文献を精査することによって、当時のユダヤ教が、神の契約による選びの恵みを大前提として、その恵みに対する感謝の応答として律法を守り行う、いわば「恵みの宗教」であったことを明らかにし、その宗教の型を「契約遵法主義」(covenantal nomism)と名付けた²。こうして、信仰義認論のいわば「前提」であった「律法主義・行為義認」という理解自体が歴史的に誤りであることが証明されたことで、パウロの本来意図していた「信仰による義」が一体何だったのかを巡って、議論が重ねられているのである。英語圏を中心に大きな潮流をなしている、いわゆる「パウロ研究の新しい視点³」(NPP)は、このサンダースの貢献を踏まえて、パウロ神学を初期ユダヤ教の歴史的な文脈に戻して理解する試みである。サンダース自身は、パウロの宗教の型を「参与論的終末論」(participationist eschatology)と名付け、信仰によって「義とされること」は、神によってもたらされたキリストの支配の領域への移行を示すとしたが、パウロの宗教が「契約遵法主義」として理解できるかどうか、「参与論」はパウロの宗教を理解するのに適切なカテゴリーかどうか、「新しい視点」における重要な争点となっている。

いずれにせよ、宗教改革型の信仰義認論が根本的な見直しを迫られている以上、その義認論によって隅に追いやられてきた聖化もまた、根本的な見直しが急務であることは明らかであろう。聖／聖化を救済の秩序型の理解から解放し、パウロ自身の歴史的な文脈に戻して理解し直すことが必要である。そ

¹ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977).

² Ibid, 549.

³ この呼称は、直接的にはジェームズ・D・G・ダンが1982年にマンチェスター大学で行ったマンソン記念講演(“The New Perspective on Paul” [邦訳は『新約学の新しい視点』山田耕太訳 [すぐ書房、1986年] 47- 88、93- 102頁])によるが、もともとはN・T・ライトが1978年に行ったティンデル講演に遡る(Tom Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision* [London: SPCK, 2009], 11-12)。

ここで本稿では、まずサンダースの研究の意義を明らかにし⁴、その上で、パウロ研究において聖および聖化がどのように扱われてきたかを辿り、聖／聖化の再定義の方向づけを試みたい。具体的には、サンダースの「参与論」を手掛かりとしつつ、聖化をキリストへの参与として理解する可能性を探りたい。

1. サンダースの衝撃

1.1. 契約遵法主義

サンダースの「契約遵法主義」は、パウロ研究のみならず、広く新約聖書学全体に大きな衝撃を与えた。それは何より、紀元1世紀のユダヤ教を「行為義認・律法主義」の宗教とする根本的誤解を解くものであり、その誤解によって助長されてきた反ユダヤ主義の克服を意図したものである。反ユダヤ主義の克服は、ヨーロッパやアメリカにおけるポスト・ホロコーストの神学の重要な課題であるが、新約聖書学自体が反ユダヤ主義の拡散に大きく関わってきた経緯があることから、「この見解を滅ぼす」ことを目的として明言するサンダースの研究は、新約学者としての良心に強く動機づけられたものと言えよう⁵。

1.1.1. 律法主義的誤謬 (*legalistic fallacy*) と反ユダヤ主義

パウロの論敵の思想を律法主義・行為義認とするこの誤謬は、新約聖書学について言えば、19世紀末のドイツの神学者フェルディナント・ヴェーバーに遡る⁶。ヴェーバーは、タルムードなどの文献を手掛かりにユダヤ教を組

⁴ この部分については、拙論「パウロの『契約遵法主義』再考：そのユダヤ教的性格をめぐる最近の論争史によせて」、日本聖書学研究所『聖書の宗教とその周辺：佐藤研・月本昭男・守屋彰夫教授献呈論文集』（聖書学論集46：リトン、2014年）501-29頁、501-503頁を参照。

⁵ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 59.

⁶ Sanders, *ibid.*, 33-59; G. F. Moore, “Christian Writers on Judaism,” *HTR* 14 (1921): 197-254; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (Leipzig, 1987; originally published in 1880 as *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, ed. F. Delitzsch and G.

織神学として再構成したが、その中でいくつかの決定的に重要な特徴づけを行った⁷。その中でおそらく最も重要なものは、「選びにおける神の恵みの否定」であろう。ヴェーバーは金の子牛事件を根拠に、イスラエルがアダムの墮落（第一の墮落）後に契約によって回復された身分を再び喪失したこと（第二の墮落）で、それ以降は律法を行うことによって救いを獲得しなければならなくなったと主張する。一人一人の帳簿に個々の掟（commandments）の成就（fulfilments）と善き行い（good works）が一方に、個々の掟の違反（transgressions）がもう一方に記録され、最後の審判において、どちらがより重たいかによってその人の運命が判断されるのである。ヴェーバーは、このシステムにおいて、他者による律法の成就と善き行いを加算する「功績の移行（a transfer of merit）」も認められていたとする。しかし、律法の戒めはすべてが同じ重さをもつわけではなく、また違反を減額させる様々な贖い（redemption）の手段があるなど、このシステムは複雑であり、「救済の不確定性」の感覚は払拭できない。この不安が、律法の行いへと人々を駆り立てるのである。こうしてユダヤ教は、行為義認の宗教として組織的に提示されることとなった。すなわち、「ユダヤ教とは、違反よりも多くの善き行い（功績）——自らのものであれ他の人の余剰分であれ——を積み上げることによって、救いを獲得し（earn）なければならない宗教である⁸。」

このヴェーバーの律法主義的誤謬は、その後、シューラー（E. Schürer）、ブセット（W. Bousset）、ビラーベック（P. Billerbeck）、ブルトマン（R. Bultmann）の著作を通して、広範囲かつ恒久的に影響を及ぼすこととなった⁹。この点に関しては、特にブルトマンの罪が深い。ブルトマンは、一連の

Schnedermann).

⁷ Sanders, *ibid.*, 33-39, 54-59.

⁸ Sanders, *ibid.*, 38.

⁹ Sanders, *ibid.*, 38-47; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi*, (Leipzig, 1901-1909) [邦訳『イエス・キリスト時代のユダヤ民族史』（教文館、2012〜）は英語増補改定版からの翻訳であり、改善されている] ; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen*

著作においてヴェーバー説を採用するブセットのユダヤ教理解を引用したことで、この理解に対して圧倒的な権威を与えたばかりか、ブセット説の根拠として、この理解の学者たちの文献と一緒に、ブセットの理解とは正反対の理解を示しているユダヤ文献の専門家たちの個別の議論を引用したことで、事実上、それらの良心的な学者たちの批判を沈黙させたのである¹⁰。

1.1.2. 反ユダヤ主義の解毒剤としての「契約遵法主義」

サンダースの提唱する「契約遵法主義」は、紀元前 200 年から紀元後 200 年のパレスチナ・ユダヤ教文献を精査し、それらの多様な文献に一貫して見られる神の恵みを強調することで、上記の律法主義的誤謬を鮮やかに覆して見せた。その中心は、神の恵みとしての契約にある。サンダースは「契約遵法主義」を以下のように、8 項目の構成要素によって説明する。

(1)神はイスラエルをお選びになり、(2)律法をお与えになった。この律法は、(3)この選びを維持するとの神の約束と、(4)〔この律法に〕従うことへの要求の両方を含意している。(5)神は従順にはお報いになり、違反には罰をお与えになる。(6)この律法は贖い的手段を提供しており、贖いは(7)契約関係の維持あるいは回復をもたらす。(8)従順と贖い、そして神の憐れみによってこの契約の内に維持される者はすべて、救われるに至る集団に属している。最初と最後の重要な解釈は、選びと、そして究極的には救いとが、人間の達成ではなく、むしろ神の憐れみによると考えられていることである¹¹。

ここで注目すべきは、律法遵守に与えられた機能である。サンダースによれば、来るべき世における救済を保証するのは神の契約共同体への所属であ

Zeitalter (Berlin, 1903); H.L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München, 1922-1928); R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich, 1949).

¹⁰ Sanders, *ibid.*, esp. 43f., 47; cf. 55f.

¹¹ Sanders, *ibid.*, 422; 河野「パウロの『契約遵法主義』再考」504 頁。

るが、律法の遵守は契約共同体の成員としての身分を維持させるものの、その成員としての身分の授与・獲得は、あくまでも神の恵みの選びによる。律法の遵守が救いを獲得するわけではない¹²。救われるべき契約共同体に「入ること」(getting in)と、その共同体に「とどまること」(staying in)というサンダースの有名な区別は、救済論的な重みに関する決定的な区別である。前者は契約共同体への「加入要件」(entrance requirement)ないし「成員(資格獲得)要件」(membership requirement)であり、それは人間の側では、割礼を受けることによる契約と律法の受諾、および律法を従順に行うとの意思表示である。これに対して、後者は成員資格の「維持要件」(maintenance requirement)であり、それは各自が実際に律法を守り行うことである。その際に、律法に違反した場合には悔い改めと贖いの手続きが用意されており、その手続きに従うことで契約関係は維持される。悔い改めと贖いとが、契約関係にとどまる意思表示と見なされるからである。意図的な違反や度重なる違反については、契約関係にとどまること自体を放棄したと見なされるため、そのような罪人や背教者は救いから漏れることになるが、このシステムにおいて神の恵みと憐れみは、基本的に違反者をも包摂する。このように律法遵守の機能は、神の恵みによる契約関係を維持させるものであり、救いの獲得ではない。「契約遵法主義」という呼称が示している通り、律法の遵守はあくまでも神の契約に対する応答である。パウロ時代のユダヤ教においては、契約に対する神の真実と正義が疑いの余地なく前提されていたのであり、当時のユダヤ文献が神に対するイスラエルの義務の解説と定義に専ら関わっていたのは、まさに神の契約の恵みが自明のことであり、言及するまでもなかったからである¹³。

1.1.3. 今日の教会の課題

ヴェーバーが描き出したユダヤ教は、(少なくとも文献から知られる)実際の歴史上のユダヤ教の姿ではなく、むしろルターが激しく攻撃した16世紀

¹² Sanders, *ibid.*, 180; 河野、前掲論文505頁。

¹³ Sanders, *ibid.*, 82; 河野、同上。

カトリック教会の功績主義と重なり合う。ルター自身に対して指摘される反ユダヤ主義 (anti-Semitism) が、信仰義認の反対概念としての律法主義および行為義認の定義にどの程度影響を及ぼしたかはともかく、歴史において、この律法主義的誤謬が反ユダヤ主義を助長したことは否定できないであろう¹⁴。サンダースの緻密な歴史研究は、新約聖書学によって拡散した律法主義的誤謬を正すことによって、欧米のキリスト教世界に蔓延した反ユダヤ主義を覆すことを意図していたが、その貢献ははたして、教会の説教壇や会衆席の隅々に浸透しているだろうか。

サンダースの「契約遵法主義」が投げかけるこの問いは、ウェスレーの流れに属する教会にとって、どのような意味を持つだろうか。ウェスレーのアルダスゲイトの経験は、モラヴィア派の影響による宗教改革型の信仰義認論の受容であり、「福音的回心」と呼ばれるが、ウェスレー自身はその際に、宗教改革の神学の構成要素である律法主義的誤謬の影響も受けたのだろうか。あるいはウェスレーの生涯におけるアルダスゲイトの経験の位置づけによって、その答えは変わるのだろうか。また、ルターの反ユダヤ主義はウェスレーになんらかの影響を及ぼしているだろうか。サンダースの「契約遵法主義」を、その本来の意図において考察するならば、反ユダヤ主義との対峙は避けることのできない問いである。そしてこの問いは、後述するように、サンダース以降のパウロ研究における義認論の見直しについても深刻な影を落としている。

1.2. 義認論の見直し

サンダースによって、パウロの論敵の宗教が、律法を行うことによって義とされようとする行為義認の宗教ではなかったことが明らかにされたことにより、パウロ神学の研究は大きな転機を迎えることとなる。それまでパウロ神学の中心とされてきた信仰義認論は、反対概念としての律法主義・行為義認を失ったことで、定義そのものの見直しを余儀なくされたのである。

¹⁴ See e.g., Eric W. Gritsch, *Matin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Grand Rapids, Michigan and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2012).

1.2.1. 前提の崩壊

拙論の本題は聖化論の再定義であるが、その前提であるサンダース以降の義認論の見直しを正確に理解するためにも、まずは従来の義認論を、聖化論との関わりにおいて確認しておくべきであろう。プロテスタント宗教改革の義認論は、「行いとは無関係で、信仰を通して、恵みのみによる」ものとしての義認を強調し、義認と聖化とを峻別して、それぞれを「救済の秩序」(*ordo salutis*)の異なる相に振り分ける¹⁵。この理解において、義認は、「信仰者の外において生じ、神の前における (*coram Deo*) その人の身分に影響を及ぼす」、信仰者を義と見なす「厳密に法廷的な概念」である¹⁶。これに対して聖化は、「信仰者の内において生じ、聖霊を通して信仰者の刷新をもたらす、再生のプロセス」を表すものとされる¹⁷。この「救済の秩序」型の理解の不幸な帰結の一つは、神の法廷における義の宣告が救済論的意義を独占することによって、義認と神学が結びつく一方、聖化の救済論的意義が剥奪されて、聖化が専ら義認の結果として信仰者の倫理的成長に結び付けられたことである。すなわち、義認と聖化との宗教改革的峻別は、神学と倫理との峻別であり、パウロ研究において言えば、神学的・教理的内容を述べる直接法(手紙の前半部分)と、倫理的勧告を述べる命令法(手紙の後半部分)との峻別に対応する。

この「救済の秩序」型の義認と聖化の峻別に対して、次項において見るように、ヴィクター・ポール・ファーニッシュは聖化の救済論的意義の回復を訴える¹⁸。ファーニッシュによれば、パウロ書簡において、「聖化の教理は、

¹⁵ Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), 269; see also, “*sanctificatio*” (269-70) and “*ordo salutis*” (215-16).

¹⁶ Muller, “*sanctificatio*” 269; Alister E. McGrath, “Sanctification,” in Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, 4 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1996), III: 480-82, 480 respectively.

¹⁷ McGrath, “Sanctification,” 480.

¹⁸ Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), 153-57. 他にこの問題に取り組んでいる主な学者は以下の通り: Ernst

義認という『神学的』教理に対する『倫理的』対応物などではなく、むしろ、それ自体が直接法と命令法的一致を具現化したものである¹⁹。」すなわち、パウロにおいて聖化は、それ自体で救済論的概念である。しかしファーニッシュの説得的な主張は、パウロ研究においては——少なくともサンダース以前は——少数意見であった。サンダースの登場は、その状況を大きく変える機会を提供する。

1.2.2. 義の黙示的理解

サンダース自身の義認論の見直しは、パウロにおける「義認」を、法廷的宣告ではなく、移行および参与として理解することをその中心とする。すなわち、「義とされる」とは、信仰者がキリストへの参与によって、古き世、つまり罪と死と律法の支配する領域から、新しい世、つまりキリストと聖霊の支配する命の領域へと移されることである。端的に言えば、「キリストに参与することで人は恵みによって命の領域に移され、キリストへの参与を続けることで人は聖霊の実を結びながら救いの完成へと至る」のである²⁰。サンダースはパウロの宗教の型を「参与論的終末論」と名付けたが²¹、それはイエ

Gaugler, *Dir Heiligung im Zeugnis der Schrift* (Bern: BEG-Verlag, 1948), 32; S. P. J. J. van Rensburg, “Sanctification according to the New Testament,” *Neot* (1967): 73-87; and David Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

¹⁹ Furnish, *Theology and Ethics*, 156; see Michael Lattke, “Holiness and Sanctification in the New Testament,” in *Perspectives on Language and Text: Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen’s Sixtieth Birthday, July 28, 1985*, ed., Edgar W. Conrad and Edward G. Newing (Wiona Lake, In: Eisenbrauns, 1987), 351-57, esp. 355.

²⁰ 河野「パウロの『契約遵法主義』再考」、508頁。

²¹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 549. 後にサンダースは、「終末論的参与主義」(eschatological participationism) にしておけばよかったと述べている (Sanders, “Comparing Judaism and Christianity: An Academic Autobiography,” in *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, Fabian E. Udoh et al. (eds.) [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008], 11-41, here 25; 河野、前掲論

ス・キリストの十字架と復活の終末論的出来事が決定的な変化をもたらしたからである。今や神の契約の民イスラエルに「入ること」も「とどまること」も、キリストへの参与に取って代われ、もはや割礼と律法の受諾は加入要件／成員（資格獲得）要件ではなくなり、律法遵守は維持要件ではなくなったのである。この一貫した参与論的特徴こそが、ユダヤ教の契約遵法主義とパウロの参与論的終末論の間に横たわる「基本的な相違」である²²。

パウロとパレスチナ・ユダヤ教の基本的な相違について、サンダースは複数の「本質的な点」を挙げて説明するが、その主なものは、「義」の意味と、罪の本質の理解であろう²³。ユダヤ教では、「義」は基本的に維持要件に関わる用語であり、律法の遵守と違反の悔い改めによって契約の枠内にとどまる人が「義人」と呼ばれるのに対して、パウロでは「義」は加入要件に関する用語であり、キリストに参与することによって、滅びに至る集団から救いに至る集団へ、罪と死の領域から聖霊と命の領域へ移行することが「義とされる」と表現される²⁴。また人間の窮状を表す「罪」についても同様に、ユダヤ教では「罪」は維持要件に関わる概念として、一貫して律法の違反を指しており、それは悔い改めと贖いによって解決するが、これに対してパウロでは、「罪」は—違反という理解も共有されているものの—支配的な概念

文 526 頁注 28 [原書の頁番号を 50 と表記しているが、正しくは 25])。

²² サンダースは、「全体的な宗教の型において」パウロとパレスチナ・ユダヤ教の間には「[複数の] 実質的な一致と、[一つの] 基本的な相違がある」と述べる (Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 548: “there are *substantial* agreements and a basic difference . . . in the total type of religion” [emphasis retained])。サンダースが指摘する「実質的な一致」とは、「救いは恵みによるが裁きは行いに従ってなされる」という点であり、その際の行いによる裁きとは、恵みによる救いの枠組みの内側で、善き業への報酬と違反への罰が与えられるということである (Sanders, *ibid.*, 543 [emphasis retained])。

²³ Sanders, *ibid.*, 548.

²⁴ Sanders, *ibid.*, 544-46; see also, 463-72. 「義人」は形容詞 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ の実詞的用法、「義とされる」は動詞 $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\omega$ の受動態が使われる。サンダースは、パウロにおいて義が命と同義であると主張する (Sanders, *ibid.*, 493-95; cf. Rom. 6:16; Gal. 3:21)。

としては、むしろ加入要件に関わる概念として人間を隷属する「力」また支配の領域と見なされており、その解決は、ただキリストへの参与による罪からキリストへの主権の移行によるとされる²⁵。パウロにおいては、律法もまた罪とともに滅びへと隷属する支配領域に属することから、人はキリストの死に参与することで律法に対して死に、キリストの復活に参与することで永遠の命を相続する。罪と死と律法とを神に敵対する力また支配領域とする理解は、黙示思想に特徴的なものである。したがって、サンダースによる義認論の見直しは、パウロの義の理解を黙示思想の枠組みにおいて理解するものということもできよう。これは、パウロ神学全体を初期ユダヤ教黙示思想のコンテキストで再解釈する方向性の先駆けであろう²⁶。

1.2.3. キリストへの参与

サンダースのパウロ理解の中心はキリストへの参与だが、それは信仰者のアイデンティティーの問題に関わる。サンダースは、参与という「概念は肯定的に定義することが難しい」と述べた上で、それが「単なる個人的神秘主義でも外面的な集团成员資格でもない」こと、また「キリストにある」ということと、契約共同体であるイスラエルに所属することとは、「集団的アイデンティティーの性質が異なる」という、二つの否定による説明を提示する²⁷。「信仰者がキリストにあって一人の人になる（ガラテヤ 3:28）というパ

²⁵ Sanders, *ibid.*, 546f., emphasis retained.

²⁶ この方向を徹底して推し進めたのが J・L・マーティンである (J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* [Nashville: Abingdon, 1997], esp.

“Part II. Apocalyptic Reflection,” pp. 85-15; J・L・マーティン「ガラテヤの信徒への手紙における黙示的福音」『日本版インタープリテーション』第 59 号「特集:ガラテヤの信徒への手紙」(2001 年 1 月)28- 69 頁; cf. Joshua B. Davis and Douglas Harink [eds.], *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn* [Eugene, Oregon: Cascade, 2012]). パウロの神学は、終末論を組織神学の項目順に従って最後に扱うと正しく理解できないことは、すでに A・シュヴァイツァーが指摘している (A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* [London, 1956 (=1931)], 90-95; Sanders, *ibid.*, 434f.)。

²⁷ Sanders, *ibid.*, 547.

ウロの発言は、ユダヤ教には並行する表現がない」ということが、このことを端的に表している²⁸。ここでサンダースは、「キリストにある」ことが神とイスラエルの契約関係とは形式上異なることを指摘するが、この集団的アイデンティティーの性質の違いは、パウロは契約遵法主義でないと結論付けたサンダースにとって重要な論拠の一つであろう。「サンダース以降の保守派²⁹」(post-Sanders conservatives)は、サンダースとは異なり、それぞれにパウロ神学における契約概念を強調するが、はたして参与と契約を結ぶ鍵は見出させるだろうか。参与論については、後段であらためて考察したい。

1.3. 「新しい視点」とその余波

1.3.1. 「新しい視点」

ここで少しばかり、サンダースの衝撃以後の展開を概観しておきたい。サンダースの『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』の出版後すぐに、ジェームズ・D・G・ダンが「パウロ研究の新しい視点」と題して行われたマンチェスター大学でのマンソン記念講演において、サンダースの「契約遵法主義」というユダヤ教理解を絶賛した³⁰。しかし彼は、サンダース自身のパウロ理解を退け、むしろパウロを「契約遵法主義」の枠内で徹底して解釈することを試みる。したがって、いわゆる「新しい視点」とは、パウロを契約遵法主義者と見る視点を指す呼称である³¹。ダンの基本的な主張は、「契約(恵み)に

²⁸ Sanders, *ibid.* エフェソ 2:14-16 も、同様の視点を提供する。ガラテヤ 3:28 では「一人」(εἷς) という表現だが、エフェソ 2:15 では「一人の新しい人」(εἷς ἕν α κα ι νὸν ἄνθρωπον)、また 2:16 では「一つの体」(ἐν ἐν ἰ σώματι) である。また 2 コリント 5:17 では、キリストにある人を「新しい創造」(κα ι νῆ κ τισις) と呼ぶが、エフェソ 2:15 は「創造する」という動詞(κ τίζω)を使う。

²⁹ この呼称はサンダース自身による。サンダース教授は、私がデューク大学神学部留学中に履修したゼミのひとつで、「新しい視点」の面々を一括りにしてこう呼んで、その流れとは一定の距離を置いていた。

³⁰ 原題は “The New Perspective on Paul” であり、「パウロ [を見る] 新しい視点」となる(前段、注3参照)。

³¹ サンダースがなぜパウロの宗教を契約遵法主義としなかったか、またそれにもかわらず、なぜダンがパウロを契約遵法主義者としたかについては、拙論「パ

よる救いと、律法（行い）による応答」の対応関係はパウロにも見られるため、パウロは間違いなく契約遵法主義者だ、というものであるが、これはモルナ・フッカーによるサンダース評価を踏襲しており³²、サンダースがユダヤ教とパウロの間に見た「実質的な一致」(substantial agreements)の方を根拠にしていることがわかる³³。いずれにせよダンは、功績神学を退けて従来の信仰義認論を覆したサンダースの貢献を土台に、パウロ神学の再解釈を精力的に提示している³⁴。その中で中心となるのは、パウロがユダヤ教およびユダヤ主義者に向けた批判は、異邦人に割礼や食物規定を要求することで、狭い民族主義的理解によって神の恵みを独占している、という理解である³⁵。ここには「ユダヤ教＝民族主義の宗教」対「キリスト教＝普遍主義の宗教」

ウロの『契約遵法主義』再考」に詳しく述べておいた。

³² Morna D. Hooker, “Paul and ‘covenantal nomism’,” in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed. by M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982), 47-56. フッカーのサンダース評価については、河野、前掲論文 512- 14 頁参照。

³³ サンダースとダンの一番の違いは、サンダースが契約遵法主義をシナイ契約とモーセ律法という内実によって定義するのに対して、ダンは恵みと行いとして形式的に定義することである。私自身の結論としては、様々な点を考慮して、シナイ契約とモーセ律法という内実においても、確かにパウロを契約遵法主義者と呼ぶ十分な根拠はあるが、にもかかわらず、パウロをその本質において最も強く特徴づけているのはキリストへの参与であり、それゆえ「参与論的終末論」（ないし「終末論的参与主義」）の方が、より正確にパウロの宗教を言い表すと考える（河野、前掲論文 518- 23 頁）。

³⁴ James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998). ダンは、10 年に及ぶ SBL (米国聖書文学学会) のパウロ神学グループの研究成果を踏まえ、ケンブリッジ大学出版局の新約聖書神学叢書シリーズの監修者を務めたが、その叢書の基本方針は、新約文書各書を独立したものとして扱い、その固有の神学的主張を読み取るというものである。ところが、自身のパウロ神学の大著では、ローマ書をテンプレートにして、組織的に主題を扱う方法を採用している。

³⁵ 例えば、ダン「パウロ研究の新しい視点」58- 88 頁。ダンは「律法の行い」（エルガ・ノム）という表現を、神の好意を得るための良き行いではなく、ユダヤ民族のアイデンティティを示すバッジと理解する（64- 71 頁）。この点については、河野、前掲論文 514- 18 頁を参照。

という理解が前提されており、結局のところユダヤ教をキリスト教の引き立て役としていることに変わりはなく、形を変えた反ユダヤ主義ではないか、との批判もある³⁶。

ダンとともに「新しい視点」の牽引者の筆頭に挙げられるN・T・ライトもまた、パウロを1世紀ユダヤ教の文脈において再解釈し、膨大な量の著作を通して新しいパウロ像を提示する³⁷。ライトもまた、黙示思想の文脈においてパウロを理解するが、義認論を、イスラエルのメシアを通して行われる神による被造世界全体の贖いのうちに位置付ける。その基本的な主張は、1世紀のユダヤ人はローマの支配下に置かれていたため、いまだ申命記の呪いとしての捕囚から解放されていないとの自覚を持っていたが、それは神の民イスラエルが与えられた使命に失敗したことによるもので、神はイスラエルのメシアとしてイエス・キリストを送り、その十字架と復活を通して贖いを完了した、というものである³⁸。それは、1世紀中庸のパレスチナの政治状況において、ユダヤ人がローマからの解放を期待したメシア思想を、義認論を解釈するコンテキストとするものであり、従来の義認論において関心の中心であった死後の天国の保証から、地上の現実世界へと関心を引き戻す試みであるとともに、ダニエル書9章やその他の預言書を中心に、旧約聖書の単一の物語の継続としてパウロ神学を読む試みでもある³⁹。

1.3.2. 「新しい視点」への批判

³⁶ See e.g., Neil Elliot, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), esp. 69-71.

³⁷ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 2 vols. (Christian Origins and the Question of God. Vol. 4; Minneapolis: Fortress, 2013); idem, *Paul in Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress, 2005).

³⁸ Wright, *Paul in Fresh Perspective*, 18f.

³⁹ Wright, *ibid.*, 37-45. ライトがパウロを再解釈する文脈として再構成したこの物語は、彼の史的イエスの再解釈にも当てはまる。この壮大にして精密な再構成の潜在的な危険性については、リチャード・ヘイズ『新約聖書のモラル・ヴィジョン：共同体・十字架・新しい創造』、東方敬信・河野克也訳（キリスト新聞社、2011年）94-109頁、および河野、前掲論文521、529注76を参照。

「新しい視点」は、ライトが強調するように、実際には決して一枚岩ではないのだが⁴⁰、それでも伝統的な義認論に対する脅威と見なされ、一様に激しい攻撃を受けている⁴¹。聖書学の分野では、D・A・カーソンとピーター・オブライエンが批判の急先鋒であり、その矛先はサンダースに向けられている⁴²。二人が編者として関わった二巻ものの研究書『義認と多様な遵法主義：パウロと第二神殿ユダヤ教の新鮮な評価』は、第1巻において第二神殿ユダヤ教内における律法遵守の多様性を14名の学者が詳細に検討し、第2巻においてパウロの律法理解を14名の学者が検討するもので、全体として、サンダース以後の研究状況や、サンダースが扱わなかったヘレニズム・ユダヤ教の文献の研究状況を知る上で、重要な貢献をしている。しかし、カーソンは第1巻の「16. 要約と結論」において、サンダースの「契約遵法主義」に対する敵意をむき出しにし、それが「あまりにも教条主義的で、あまりにも資料そのものによって支持されておらず、あまりにも還元主義的で、あまりにも独占的である」として、「パウロはおろか新約文書全体を、この再構成された背景〔契約遵法主義〕によって読むべきではない」と結論づける⁴³。しかし、この研究書の書評者が異口同音に指摘するように、編者であるカーソンは、第2章から第15章の本体部分における各執筆者の抑制の効いた批

⁴⁰ Wright, *ibid.*, 12-13, 43.

⁴¹ ジョン・パイパーの攻撃の矛先はライトに向けられており、ライトは渋々ながら反論のための書を出版した：John Piper, *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright* (Wheaton: Crossway, 2008); N. T. Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision*.

⁴² D. A. Carson, “1. Introduction,” and “16. Summaries and Conclusions,” in D. A. Carson, Peter T. O’ Brien and Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 1-5, 505-48; Peter T. O’ Brien, “8. Was Paul a Covenantal Nomist?” in D. A. Carson, Peter T. O’ Brien and Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism. Volume 2: The Paradoxes of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 249-96.

⁴³ Carson, “16. Summaries and Conclusions,” 543-48, esp. 548.

判を含む冷静で学術的な貢献の内実を、公正に総括していない⁴⁴。カーソンの批判の中心点は、サンダースが律法遵守を、「とどまること」(staying in)、すなわち契約の成員資格の「維持要件」(maintenance requirement)に振り分けたことで、「功績神学」(merit theology)を否定したことにある⁴⁵。律法遵守には、永遠の救いを左右する救済論的重みがある、というわけである。オブライエンもまた、カーソンの批判を踏襲しながら、サンダース自身がパウロは契約遵法主義者ではないと明言しているにもかかわらず、サンダースの契約遵法主義とパウロを比較して、噛み合わない議論を展開する⁴⁶。全体として、「入ることは恵みにより、とどまることは行いによる」とのサンダースの主張を極限まで推し進めて、あたかもサンダースが、前半部分について人間の応答を排除し、後半部分について神の恵みを排除しているかのように描き、この「モデルがあまりにも多くの修正と調整を必要としており、自らの重みに耐えかねて潰れてしまったように見える」と切り捨てる⁴⁷。両者とも、各執筆者の貢献の中から恣意的に選択して、「新しい視点」への攻撃に動員するが、むしろそれこそが「あまりにも教条主義的で、……あまりにも還元主義的」ということにならないだろうか。こうした攻撃は、建設的な対話からは程遠いと言わざるを得ない⁴⁸。

⁴⁴ John Byron, review of D. A. Carson, Peter T. O' Brien, and Mark S. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, *Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org>] (2002); Pamela Eisenbraun, review of D. A. Carson, Peter T. O' Brien, and Mark S. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, *Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org>] (2002); Ian W. Scott, review of D. A. Carson, Peter T. O' Brien, and Mark S. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, *Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org>] (2003).

⁴⁵ Carson, *ibid.*, 544f.

⁴⁶ O' Brien, *ibid.*

⁴⁷ O' Brien, *ibid.*, 296.

⁴⁸ より建設的な批判として、サンダースの『パウロとパレスチナ・ユダヤ教』

サンダースならびに「新しい視点」に対する、伝統的な義認論の教理からの批判はなお続いているが、この新しい潮流の投げかける義認論に対する批判的な視座は、もはや無視できない。少なくとも、クリスター・ステンダールが1960年代に指摘した、パウロを16世紀宗教改革時代の「西洋の内省的良心」の枠組みで理解するという時代錯誤を克服し、正しく1世紀の初期ユダヤ教の黙示思想の文脈において読み直すことが求められているのである⁴⁹。

2. 聖化論の再定義

2.1. パウロ研究史における聖化

これまでのパウロ神学の研究において中心的な位置を占めてきたのは、すでに指摘した通り、信仰義認論である。そして当然ながら、この教理を中心に論じている（とされる）ガラテヤ書とローマ書が、パウロ神学のための主要な資料であった。義に関する単語が頻出するのは、この二つの書だからである。これに対して、聖に関する単語はより広範囲のパウロ書簡に登場するが、義認論への関心によって、隅に追いやられてきた。そこで、聖化論の再定義の方向性を探るためにも、まずはパウロ研究において聖／聖化がどのように扱われてきたかを確認したい。

2.1.1. 予備的考察：パウロ神学の「中心」をめぐる問題

現存するパウロ書簡からパウロ神学の中心を抽出することには、方法論的に様々な困難が伴う。特定の箇所集中する用語は、特定の論争を背景にしていると考えられるため、それがパウロの思想全体を反映しているのか、そ

の出版当初から、契約遵法主義が適切にユダヤ教内の多様性を扱っていないとの批判はなされていた。これに対してサンダースは、自身の意図が多様性の描写ではなく、根底にある一貫性、共通性を描くことにあるとし、さらにその視点を押し進めて、一般のユダヤ人が日常的に生きていた「共通ユダヤ教」(common Judaism)を提唱する(Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE* [London: SCM, 1992])。

⁴⁹ Krister Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of

れとも具体的な教会の状況によって要請されたものなのか、見極めが必要になる。具体例を挙げれば、ガラテヤ書は、異邦人キリスト者が割礼を受けようとしている緊急事態に対して、パウロがそれを思いとどまらせようと説得するために書いた手紙であり、手紙の主題はその具体的な状況によって要請された偶発的な (contingent) ものである。これに対してローマ書は、将来的なスペイン宣教のサポートを得るために自らの宣教を紹介する目的で、パウロを直接知らない会衆に対して自らの神学の全体像を描いたものとして読まれてきたため、ガラテヤ書ほど特定の状況に依存しないものと見なされる傾向が強い⁵⁰。しかし実際には、15章においてエルサレム教会に献金を届けることに関して予見される危機のゆえに、ローマの会衆に祈りの支援を要請しており、それは、異邦人を割礼抜きで受け入れるパウロの宣教に反対する者たちからの攻撃を想定している。ローマ書全体を通して論じられるユダヤ人キリスト者と異邦人キリスト者の一致(エルサレム教会への献金自体が、一致のしるしであった)の主題が、ローマ教会の具体的な状況を反映するのか、それともエルサレムでの反対者を想定したものなのかはともかく、やはり具体的な状況がその主題を要請していると言える。このように具体定な状況に要請された主題を論じる文面から、パウロの神学を抽出した場合、手紙の文面には直接現れてこない、パウロの深い神学的な確信が十分反映されない可能性もある。またそもそも、現存するパウロ書簡がパウロの書いた手紙の全てではないため、現存する書簡から読み取れる神学をもって、パウロの神学の全体像とすること自体、警戒が必要である。むしろ、J・C・ベッカーが主張するように、テキストの表層には断片的にしか現れないが、その根底にあってパウロの神学的確信や諸前提を構成する黙示的表象のネットワーク

the West,” *HTR* 56 (1963): 199-215.

⁵⁰ ジェイムズ・ダンがその大著においてローマ書をテンプレートにパウロ神学を網羅的に扱うのは、こうした理解を反映している。ただし、ロバート・ジュエットはスペイン宣教の拠点としてのローマ教会説を推し進めて、そのためにローマ教会のユダヤ人キリスト者と異邦人キリスト者に和解を呼びかける手紙としてローマ書を位置づけ、偶発性を強調しながら詳細な修辞学的分析を提供する (Robert Jewett, *Romans: A Commentary* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress,

を、パウロ神学の中心と見る必要があるであろう⁵¹。

2.1.2. 「救済の秩序」 (*ordo salutis*) の弊害

すでに述べた通り、「救済の秩序」型の整理によって義認が救済論的意義を独占するようになったことで、聖化はその救済論的意義を剥奪されたが、それがパウロ研究にどのような影を落としてきたかを確認したい。近代聖書学の黎明期から宗教史学派の台頭、20世紀の展開について、大まかに辿っていく。

2.1.2.1. 20世紀初頭以前の展開

近代聖書学は、教会の教理的な縛りからの自由を求めて、自覚的に信仰義認の教理と対峙する傾向が強かった。それは一方では、ユダヤ的背景に対してヘレニズムの背景を強調する形を取った。1826年にテュービンゲン大学教授となったバウルは、宗教改革によってパウロ神学の中心に据えられた法廷的義認論をユダヤ的背景によって説明し、それに対してパウロ宗教の本当の中心はギリシア哲学の影響による倫理的・変革的教えにあるとした。その際、パウロ書簡に顕著に見られる霊と肉との対比は、ギリシア哲学の霊肉二元論によって説明された⁵²。

2006]。

⁵¹ J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 11-19, 23-36; J・C・ビーカー [ベッカー] 「神学者パウロ」『日本版インタープリテーション』第4号「特集：使徒パウロ」(1990年7月) 30- 56頁。ベッカーは、「一貫性・偶発性の図式」(coherence-contingency scheme) によって、パウロ神学の中心をテキストの下層に捉えようとする (Beker, “Recasting Pauline Theology: Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model,” in Jouette M. Bassler [ed.], *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* [Minneapolis: Fortress, 1991], 15-24)。黙示的世界観についての解説は、*Paul the Apostle*, 135-81を参照。

⁵² バウルはすでに、ユダヤ的特殊主義 (particularism) とパウロの普遍主義 (universalism) を対比させている。20世紀中庸以降の死海文書の発見により、1世紀のパレスチナ・ユダヤ教内にすでに霊肉二元的思考が浸透していたことが

バウルおよびテュービンゲン学派の合理主義的解釈に対して、R・ライツェンシュタインに代表される「宗教史学派」は、パウロ宗教の救済論的中心を霊による変革という神秘的な側面に見出し、それを、洗礼や聖餐といった基本的な宗教儀礼とともに、ヘレニズムの密儀宗教の背景で説明した⁵³。特に霊の変革する力は、人類学や比較宗教によって発見・報告されていたマナやタブーといった概念によって、「神秘的力ないし実体」として説明され、その流れの中で、「聖」は肯定的にも否定的にも作用しうる神秘的力とされた⁵⁴。この解釈の流れにおける「聖」の理解は、本質的に非倫理的・非合理的な側面を強調するものであり、その根拠として、ヘブライ語の語根 (שקד) の原義が倫理的含みを一切持たない「分離」であると主張された⁵⁵。こうして、救済論を非倫理的な法廷的義の宣告にした教会の義認論から聖書の宗教を分離しようとした近代聖書学の試みは、皮肉にも、当初の信仰者の実質的な倫理の変革の強調から、すぐに「聖」の本質的非倫理性の強調へと変わっていった。

明らかになったことで、もはやバウル型のユダヤ対ギリシア的な対比は維持できない（一般的にパウルの図式はヘーゲルの弁証法の影響によって説明されることが多いが、実際には、ヘーゲルのモデルに接する以前に、この図式の基本的な内容は出来上がっていた：See, Joseph B. Tyson, *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* [Columbia: University of South Carolina Press, 1999], 12-29, esp. 15)。

⁵³ E.g., Richard Reitzenstein, “Paul as a Pneumatic,” in *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, (Pittsburgh: Pickwick, 1978; 3rd German ed., 1972), 426-500.

⁵⁴ N. Söderblom, “Holiness (General and Primitive,” in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed., James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons, 1914), 6:731-41, here 731. マナは肯定的な力、タブーは否定的な力を表す。例えば、旧約中の契約の箱をめぐる謎めいた箇所（サムエル上 6:19- 20、サムエル下 6:6- 7）はこうした神秘的な「力としての聖」の発出として説明される。

⁵⁵ See e.g., Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (London: SCM, 1961), 270-72. コーンフェルドはこの語源的「分離」説を退けつつも、セム語におけるשקדの派生語の原義の「焦点は、決して倫理的・道徳的なものではなく、むしろ神々に対する聖別、奉獻、献身の行為にあった」とする (W. Kornfeld, *TDOT* 12:522-26, here 526)。

2.1.2.2. 20世紀の展開

宗教学派によって強調された「聖」の本質的な非倫理性は、ルドルフ・オットーによってさらに広く浸透することとなった。オットーは『聖なるもの』において、「聖」が「非合理的要素と合理的要素とが結合された複合的範疇」であることを明確に述べていることから、「聖」の非倫理的次元と倫理的次元の総合を意図していたと考えられるが、ミルチャ・エリアーデによる非合理的側面の一面的な強調によって、「聖＝非合理」の図式が定着した⁵⁶。しかしオットー自身は、合理主義的ならびに自然主義的な還元主義に対して、何ものにも還元されない宗教の固有の位置を確保することを目指してヌミノーズを論じたのであり、聖の概念から倫理的な次元を排除する意図はなかった⁵⁷。むしろオットーは、非合理的なヌミノーズなる契機を複合範疇である聖へと概念化するプロセスを「図式化」と呼び、非合理的要素と合理的要素

⁵⁶ ルドルフ・オットー『聖なるもの：神的なものの観念における非合理的なもの、および合理的なものとの関係について』、華園聰磨訳（創元社、2005年：ドイツ語最終改訂版1936年）。（山谷省吾訳〔岩波文庫〕は1968年、ドイツ語初版は1917年）。ミルチャ・エリアーデ『聖と俗：宗教的なものの本質について』、風間敏夫訳（法政大学出版局、1969年）。

⁵⁷ オットーはヌミノーズの本質を、「絶対他者」である神の前で生じる非合理的、非倫理的な「被造物感情」（畏れと魅惑）とする。このヌミノーズの理解が旧約聖書の資料批判における各資料の進化論的再構成と結びついた結果、聖書学においては、非合理的・非倫理的・非人格的ヌミノーズが祭司的・祭儀的聖の本質とされ、後の合理化によって倫理的意義を付与された発展形態を預言者的・倫理的聖とする見方が定着していった。しかし、このように両者をまず本来的に別物として捉え、その後に結合させる見方は、オットー説の不十分な理解に基づいている。オットーは「聖」の概念を、非合理的・非倫理的ヌミノーズが合理化・倫理化された複合概念であると考えていたのであり、聖の本質を一方的に非合理的・非倫理的要素と見ていたわけではない。また当初は、本来的に非合理的・非倫理的・非人格的なヌミノーズが合理化・倫理化・人格化されるプロセスを「図式化」として描いていたが、晩年には、その説明に満足せず、ヌミノーズの本質そのもののうちにある人格性を強調し、合理的・倫理的要素を位置づけようとしていたことが、近年の研究において指摘されている（See e.g., Melissa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness* [Oxford: Clarendon, 1997]）。

の結合の度合いによって宗教の発展度合いを測ろうとしたのであり、パウロは旧約の預言者とイエスとともに、その高次の発展段階を示す⁵⁸。もちろん、今日ではこうしたキリスト教の優位性を主張するような進化論的図式は不適切であろうが、少なくとも聖の概念において、非合理的ヌミノーズが宗教に固有の本質として強調される一方で、倫理的次元が不可欠な構成要素と見なされていたことは重要である。

チュービンゲン学派型ならびに宗教史学派型の聖の理解は、ラグナー・アステイングによって継承され、さらに精密化される⁵⁹。アステイングは、ユダヤ人教会と異邦人教会の対立図式を土台に据え、パウロが前者の集合的また黙示的・終末論的な聖の概念に、後者の倫理的また個人主義的な概念をもたらしたと見る。最初期のユダヤ人教会が引き継いだ「後期ユダヤ教」の聖の概念は、律法主義的また黙示的なものであり、神が威光に満ちた隔絶した存在と見なされることで、信仰者が律法の要求を行って目標に到達することが求められているとされた⁶⁰。「聖」は救いの理想的な姿を指し示すが、アステイングはこれを3段階に分類する。第1は神の契約によるイスラエル全体、第2はメシアの王国に参加するイスラエル内の特定の集団、第3は厳格に律法を行う信仰者個人である⁶¹。その上でアステイングは、エルサレム教会が自らを「聖なる者たち」と呼んだことを根拠に、パウロ以前の初代教会が継承した黙示思想型を第2段階とする⁶²。これに対してパウロは、信仰者個人個人に生活の実際の変化を促したことで、個人主義的な倫理を強調する

⁵⁸ 「図式化」については、華園訳『聖なるもの』第8章(97-110頁)および19章(262-72頁)、旧約については第12章(151-66頁)、新約については第13章(167-87頁)参照。

⁵⁹ Ragner Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930).

⁶⁰ Asting, *ibid.*, 41-67 (on legalism = “*Nomismus*”) and 67-72 (on apocalypticism). 「後期ユダヤ教」とは、預言者の高邁な倫理と宗教性から墮落したと見なされたユダヤ教に対する、当時の呼称である。アステイングの律法主義的ユダヤ教理解は、F・ヴェーバーに依拠している。

⁶¹ Asting, *ibid.*, 133.

⁶² Asting, *ibid.*, 151-59.

第3段階を示している。この個人の倫理性は、信仰者個人が新たに獲得するものではなく、聖霊によって、キリストにおいてすでになされたことの現実化である⁶³。アスティングによる個人の倫理的資質としての「聖」は、「キリスト者にとって単なる具体的な所有ではなく、責務また目標でもあり」、常に更新される資質である⁶⁴。アスティングは、いわばチュービンゲン学派、宗教史学派、ルドルフ・オットーそれぞれの貢献を総合するような壮大な研究であるが、律法主義的誤謬のもとで、宗教改革型の義認論によって倫理に振り分けられた聖化を、非律法主義的に提示する試みと言えるだろう。

エルンスト・ガウグラーは、新約聖書における聖化を総合的に扱う中で、「救済の秩序」による「区画化」を問題の本質と見定め、聖化を「義認の並行概念」として提示する⁶⁵。義認は法廷的なイメージに由来する一方、聖化は祭儀的なイメージに由来するため、両者の並行性は見えにくいだが、どちらも信仰者の共同体である教会への「編入」(incorporation/*Einverleibung*)を描くものとして、同時的である⁶⁶。ガウグラーは、信仰者の生における倫理的闘争を「積極的聖化」と呼び、信仰者の教会への編入という神の最初の救済行為を「消極的聖化」と呼んで、聖化を包括的な救済概念とした⁶⁷。しかし、ガウグラーの重大な関心は、律法主義的行為義認をパウロの聖化から排除することであり、したがって、聖化は「信仰の継続」として強調される。すなわち積極的聖化とは、消極的聖化において、「信仰が肯定したことの、常

⁶³ Asting, *ibid.*, 140. アスティングの聖霊理解は、「超自然的」実体ないし力というヘレニズム型である (*ibid.*, 192)。

⁶⁴ Asting, *ibid.*, 140. アスティングは、「律法主義」のユダヤ教との対比においてパウロを提示し、パウロの個人倫理的聖が決して律法主義でないことを強調する。

⁶⁵ Gaugler, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*, 124; cf. *idem*, “Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus,” *IKZ* 15 (1925): 100-120, esp. 112 on “*ordo salutis*.”

⁶⁶ Gaugler, *Die Heiligung*, 31; cf. 1 Cor 6:11. サンダースがパウロにおける「義」を移行の用語としたのに対して、ガウグラーは、サンダース的に言えば、パウロにおける「聖」も移行の用語とした、と言えよう。

⁶⁷ Gaugler, “Die Heiligung,” 112.

に繰り返される肯定」である⁶⁸。ガウグラーは、律法主義的誤謬の枠内で思考し、パウロのユダヤの背景を一切考慮することなく聖化を説明するため、組織神学的なアプローチにも見えるが、聖化を包括的な救済論的概念として提示したことは高く評価すべきであろう。

クルト・シュタルダーもまた、教理的なアプローチで聖化を論じる⁶⁹。シュタルダーは、宗教改革型の法廷的義認論をそのまま聖化に当てはめ、「我らの外なる」(*extra nos*) 神の行為として、転嫁された義ならぬ「転嫁された聖」を主張する⁷⁰。シュタルダーは、「救済の秩序」を退け、義認における終末論的生の現実性を強調することで、義認の論理的・時間的先行性を否定するが、それでも聖化を信仰者の新しい終末論的生の「具体的な形態」(*konkrete Gestalt*)、また「神の義」の「目標」(*Ziel*) とすることで、結局のところ義認の論理的先行性を認めてしまい、「救済の秩序」型に回帰している⁷¹。

前段でも短く言及したファーニッシュは、義認を法廷的宣告に、聖化を信仰者の倫理的成長に振り分ける「救済の秩序」型の理解を批判し、聖化をそれ自体で首尾一貫したものとして、その救済論的意義の回復を目指す。義認に関して言えば、ファーニッシュは、義認を純粹に法廷における「形式的宣告」として「実際の変化」を排除する従来の理解を問題視する⁷²。聖化に関しては、その「道徳的側面は、その第一義的な『救済論的』参照に対して二義的なもの」であるとして、聖化の本質的に救済論的な意義を強調する⁷³。ファーニッシュが特に問題にするのが、聖化を信仰者の生におけるより低次

⁶⁸ Gaugler, “Die Heiligung,” 115.

⁶⁹ Kurt Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (EVZ-Verlag: Zürich, 1962).

⁷⁰ Stalder, *ibid.*, 199.

⁷¹ Stalder, *ibid.*, 194-95.

⁷² Furnish, *ibid.*, 152-53. ファーニッシュは、義認の法廷的メタファーを刑事裁判から転換することを提唱し、「無罪判決が法廷的虚構ではなく、新たに成立する関係が和解とあがないをもたらすことが前提されている」少年裁判を、モデルとして提示する。

⁷³ Furnishi, *ibid.*, 155. 具体的なイメージとして少年法

な道徳性からより高次な道徳性へと至る「漸次的進展」(*gradual process*)とする考えである⁷⁴。ここで「想定されているのは、律法への完全な従順や一定の模範ないし手本への完全な一致のように、究極的に実現可能な行動計画」であるが、ファーニッシュは「そうした類のものはパウロには存在しない」と明言する⁷⁵。信仰者の生は「獲得されるものではなく与えられるものであり、またキリスト者の従順とは、自らの内的潜在性を次第に実現していく人間の努力の表現ではなく、絶えず新たに繰り返される神による招集に対する、絶えず繰り返される応答である⁷⁶。」したがってパウロにおける聖化は、徹頭徹尾神学的救済論的な概念であり、直接法と命令法、ケリュグマとディダケー、神学と倫理は、この概念のうちで基本的に一致している⁷⁷。これらの対概念の一致は、パウロ神学の徹底的に終末論的な性質に由来する。すなわち、キリストの十字架上の従順な死と、神の力による復活が終末論的出来事であるのと同じく、信仰者のキリストに対する従順な生もまた、徹底的に終末論的なものである⁷⁸。このようにファーニッシュは、人間の「達成」(*achievement*)としての道徳的成長を徹底的に排除して、パウロの聖化を終末論的な包括的救済概念として提示した。

ガウグラーおよびファーニッシュとは対照的に、カール・P・ドンフリードは、パウロのうちに義認・聖化・最後の審判という三段階の「救済の秩序」を見出し、聖化を義認の「現実化」(*actualization*)として、時間的にも論理的にも義認を優先させる⁷⁹。ドンフリードの説明によれば、「信仰によって

⁷⁴ Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 153-57.

⁷⁵ Furnish, *ibid.*, 201.

⁷⁶ Furnish, *ibid.*; emphasis retained.

⁷⁷ Furnish, *ibid.*, 106-11, 224-27.

⁷⁸ Furnish, *ibid.*, 213. ファーニッシュの見立てでは、「救済の秩序」型の誤謬の源泉は、パウロの福音において本来ならば最初に扱うべき終末論を、最後の項目へと降格させた「時系列的・教義学的アプローチ」にある (*ibid.*, 114)。

⁷⁹ Karl P. Donfried, "Justification and Last Judgment in Paul," *ZNW* 67 (1976): 90-110, esp. 100. ドンフリード自身は「救済の秩序」という用語は用いないが、提示されている内容はまさにそれである (*ibid.*, 99)。

神の恵み深い憐れみを受けて義とされた人は、最後の審判において救いという最終的な賜物を受け取る」が、それは「神と神の霊との賜物に従順であり続ける限りにおいて」であり、「甚大な悪用と不従順によって神の賜物を嘲る者は、……最後の審判において……神の怒りに苛まれることになる⁸⁰。」サンダースの契約遵法主義の図式に当てはめて言えば、聖化は、義とされた者の共同体に信仰者が「とどまる」ための「維持要件」となり、その共同体に「入ること」によって最終的な救いを決するのは恵みによる義認の方である⁸¹。ドンフリードは聖化を「進展」として提示し、「神の継続される善に対する信仰者の能動的参与（active participation）また従順」とするが、その議論はファーニッシュと同じく律法主義的行為義認への警戒に貫かれており、実際には高次の聖へと向かう道徳的成長（人間の達成）というよりも、むしろ「固く立って動かされずにとどまる」ことであり、義とされた者の共同体にとどまって聖性を維持することが中心である⁸²。ドンフリードによるパウロの聖化理解は、伝統的な「救済の秩序」の枠に非進展型の聖化理解を納めたものと言えよう。

ヴォルフガング・シュラーゲは、聖化を「資質」（*eine Qualität*）として静的に捉える見方を退け、より動的な「進展」（*Prozeß*）として提示する⁸³。それは単なる「堅持の倫理」（*Bewährungsethik*）ではなく「聖化における成

⁸⁰ Donfried, *ibid.*, 102.

⁸¹ ドンフリードが挙げる「甚大な悪用と不従順」（gross abuse and disobedience）は、サンダースの契約遵法主義における、律法に対する繰り返される違反と意図的な違反に相当すると考えられるため、加入要件と維持要件の救済論的重みの峻別についても一致していると言えるが、それでも、サンダースの維持要件以上の重みを持つと解釈できなくもない。

⁸² Donfried, *ibid.*, 104. その意味では、ファーニッシュの非進展型と近いとも言える。

⁸³ Wolfgang Schrage, “Heiligung als Prozeß bei Paulus,” in *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur erkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirch. Festschrift für Willi Marxen zum 70. Geburtstag*, ed., Dietrich-Alex Koch, et al. (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1989), 222-234, here 222.

長」である⁸⁴。シュラーゲは、義認と聖化と救済とを並行概念とする1コリント1:30を根拠に、聖化を本質的に救済論的なものとして理解し、「救済の秩序」の概念を自覚的に退けて、聖化を聖霊によるキリストへの参与として提示する⁸⁵。しかしながら、そこで強調される「成長」の中心は倫理であり、神の救いの業への信仰者の参与として、「能動的聖化」(active sanctification)が強調される⁸⁶。シュラーゲは、個人主義的な道徳的進展という側面を退け、聖化が常に共同体を対象にする集合的なものであることを強調し、パウロにおける聖化の「進展」としての性質を、神のアガペーの愛が「ますます豊かに」されること(1テサロニケ3:12-13)として提示する⁸⁷。

C・E・B・クランフィールドは、ローマ書の釈義を通して、パウロにおける聖化を伝統的な「救済の秩序」と信仰義認論の枠内で論じ、ローマ8:1および3:21-26で語られる「第一の解放」を義認、8:2で語られる「第二の解放」を聖化とする⁸⁸。クランフィールドにとって、義認が法廷的な宣告として客観的・外的な義とする神の恵みであるのに対して、聖化は、信仰者に内住する聖霊の聖化する働きに対する、信仰者の「能動的応答」である⁸⁹。したがって聖化は、聖霊の内在的働きと信仰者の応答の双方を構成要素とする倫理的な再生の進展である。クランフィールドは、ローマ7:14-25に描かれる「より良き自己とより悪しき自己との内的葛藤」の状況を聖化の生と

⁸⁴ 「堅持の倫理」は、ヴィクター・フィッツナーの概念をレイモンド・コリンズが命名したものである(Raymond F. Collins, “This is the Will of God: Your Sanctification” [1 Thess 4:3], *LTP* 39 [1983]: 27-53, here 33-34; quoting Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* [Leiden: Brill, 1967], 152-53)。

⁸⁵ Schrage, “Heiligung als Prozeß,” 224, 226.

⁸⁶ Schrage, *ibid.*, 225. もちろん、これが独立した人間の努力ではないことは明らかである。

⁸⁷ Schrage, *ibid.*, 228.

⁸⁸ C. E. B. Cranfield, “Paul’s Teaching on Sanctification,” *RefR* 48 (1995): 217-29, here 218.

⁸⁹ Cranfield, *ibid.*, 228.

同定し、そこに描かれる苦悩を、聖霊によって罪の暴政を真に理解した者の解放を求める叫びであるとする⁹⁰。したがって、8:2 で語られる第二の解放は、内的葛藤からの完全な解放ではなく、信仰者の生において開始されているがその地上の生涯の終わりまで継続する未完了かつ進展する解放である⁹¹。こうして聖化を「漸次的進展」とするクランフィールドは、「聖霊のバルチザン」による罪への抵抗と、父に似た者へと成長する養子との二つのイメージで、聖化の漸進的性質を描く⁹²。しかし、そのどちらのイメージも釈義的には多くの問題を含む。ローマ 8:1 と 8:2 を、義認と聖化という二つの異なる解放に振り分ける解釈は、パウロの主張を正しく理解しているとは言いがたい。ローマ 8:1-4 (および 7:4-6) では、7:14-25 に描かれる罪の支配から解放されたことが告げられており、それはクランフィールドの言う第一の解放以前の状態である⁹³。したがって、その罪の支配への抵抗を信仰者の聖化の生とするバルチザンのイメージは、説得力を欠く⁹⁴。またパウロの養子のメタファーの要点は、成長ではなくむしろ相続権であろう (8:17)。いずれにせよ、クランフィールドによる聖化の理解は、ステンダールが義認をめぐる議論において「西洋の内省的良心」と呼んだものを反映しているように見える。クランフィールドが提示するパウロの聖化の漸進的解釈は、20世紀の終わりにおいて、古典的「救済の秩序」型の理解を典型的に示すもの

⁹⁰ Cranfield, *ibid.*, 219-20. クランフィールドは、この葛藤の一人称単数「私」を、信仰者一般としつつも、パウロの個人的経験が色濃く反映されたものとする (*ibid.*, 220)。

⁹¹ Cranfield, *ibid.*, 220. クランフィールドは、8:2 の解放を 7:14 の内的葛藤の告白と結びつけて解釈し、8:1 以下を 7:14-25 と切り離して理解する解釈を明白に拒絶する。

⁹² Cranfield, *ibid.*, 221-22.

⁹³ 8:3 は、明らかにイエスの十字架への言及であるが、それはクランフィールドが第一の解放と結びつけるものである。

⁹⁴ この点は、ジェイムズ・ダンも同じである (Dunn, "Romans 7:14-25 in the Theology of Paul," *TZ* 31 [1975]: 49-70, here 57)。14-25 節の動詞が現在時制であることから、そこに描かれていることが信仰者の「現在」の描写であるとされるが、ギリシア語の現在時制は、アスペクトとして描写を前面に際立たせる効果を持つのであり、必ずしも時間的な現在とは限らない。

であり、信仰者個人の倫理的成長に焦点を合わせて解釈したものである。

2.2. 聖化論の再定義：キリストへの参与としての聖化

前段では、パウロ研究における聖化の解釈史を 20 世紀末まで辿ったが、新約聖書学においても、宗教改革の図式化である「救済の秩序」が大きく影を落としていることが確認された。自覚的に継承する者も、明白に退けて克服することを目指す者も、ともにその影において解釈していることに変わりはない。また律法主義的誤謬の影も色濃く、人間の「達成」としての側面を警戒する解釈が顕著であった。サンダースの「契約遵法主義」によって反ユダヤ主義の克服が一定の成果を得た現在、ことさらに律法主義的要素を警戒することなく、1 世紀のパウロの文脈において解釈作業を進めることが求められているのではないだろうか。またそれと関連して、聖化を本質的に救済論的なものとするか倫理的なものとするかも重要な争点であったが、振り返ってみて、聖化の第一義的に救済論の本質の理解が、今後の議論の土台となるべきであろう。聖化を救済の秩序の一区画に限定することなく、救済の始まりから完成までを含む包括的な救済概念として理解する必要がある。聖化の解釈において、しばしば参与のモチーフが強調されていたことも、サンダース以後の聖化論にとって重要な方向性となる。そこで、本稿ではサンダースの参与論を手掛かりに、パウロにおける聖化および聖を解釈する方向性を（萌芽的なものにとどまるが）提示したい。

2.2.1. E・P・サンダースの参与論と聖化

すでに見たように、サンダースは、パウロの神学の本質をよりよく表しているのは参与論的なカテゴリーであるとし、パウロの義に関する用語を「移行の用語」として説明した。

思考の順序、したがってパウロの宗教思想のパターンはこれである。すなわち、神はキリストを遣わして、ユダヤ人と異邦人の両者すべての人のための救い主とされた（そして、神はパウロを異邦人への使徒として召した）。人はキリストと一人の人になり、彼と共に罪に対して死んで彼

の復活の約束を共有することで、救いに参与する。しかしこの変革は、主が戻られるまでは完了されない。それまでの間、キリストにある人は罪の力と違反の汚れから解放されており、その行動は自らの新しい状況によって決定される。キリストはすべての人を救うために死んだゆえ、すべての人は確かに、聖霊のうちにあるのとは反対に、罪の支配の下、つまり「肉のうち」にあったのである。このような考えは、「参与論的終末論」と呼ぶことが妥当であると思われる⁹⁵。

これに対して、パレスチナ・ユダヤ教の「契約遵法主義」では法廷的カテゴリーが中心であり、そこでは、律法の遵守と違反の悔い改めによって神の契約内にとどまる者が「義人」と呼ばれる。サンダースがパウロにおける聖化を直接論じている部分は極めて限定的だが、そこでは、聖化はパウロにとって本質的な参与論的カテゴリーではなく、法廷的カテゴリーに属すとされる⁹⁶。サンダースによれば、パウロは信仰者の聖化は、なによりも過去の異教徒であった過去の道徳的汚れと違反からの清め／洗い(cleansing)であり⁹⁷、それは法廷的な無罪判決(acquittal)と並行する⁹⁸。サンダースは、この並行性、つまり聖化の法廷的な性質を端的に示す箇所として1コリント 6:9-11を挙げ、「キリスト者が、異邦人の露骨な違反(偶像崇拜と性的不品行がそのリストの筆頭に挙がる)から洗われ、義とされ、聖とされた」として三つの要素が並列に置かれていることに注意を促す⁹⁹。この法廷的なカテゴリーの聖化理解は、パレスチナ・ユダヤ教の文献における聖化理解と共通するものであり、そこでは聖化が契約の民としての身分を指し、イスラエルは契約の恵みへの応答として、その聖なる身分を維持することが求められる¹⁰⁰。

⁹⁵ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 549.

⁹⁶ Sanders, *ibid.*, 498, 503, 520.

⁹⁷ Sanders, *ibid.*, 450-52, 468.

⁹⁸ Sanders, *ibid.*, 503.

⁹⁹ Sanders, *ibid.*, 498.

¹⁰⁰ Sanders, *ibid.*, 255 (CD 20:2-8), 276 (1QS 3:6f.) (死海文書); 363, 367, 382-3 (ヨベル書); 450-52 (パウロ).

パウロにおいては参与論的なカテゴリーが優位であるため、法廷的な「キリスト者はその過去の違反から聖とされ、義とされた」という表現と、参与論的な「〔キリスト者〕はキリストと共に、罪の力に対して死んだ」という表現とは同じではなく、後者がより深いパウロの思想を示している¹⁰¹。はたして、パウロにおける聖化は、単に法廷的なカテゴリーに属すだけのもので、参与論的な深みを持たないものなのだろうか。この点が今後の争点となるであろう。

2.2.2. リチャード・ヘイズの参与論と聖化

リチャード・ヘイズは、サンダースの参与論的パウロ理解を更に進めて、パウロにおけるキリストへの真の参与の解明を試みる¹⁰²。ヘイズは、サンダースが参与論そのものを肯定的に説明できず、むしろ否定的な説明に終始していることに注目する。

しかし、それは何を意味するのだろうか。私たちはそれをどのように理解すれば良いのだろうか。私たちには、一方には単純な宇宙論的詮索と魔術的な転移 (transference)、他方には改定された自己理解との、両者の間に横たわる「真正性」(reality) — キリストへの真の参与、聖霊の真の保有 — を理解するカテゴリーが欠落しているように思われる。私はここで、提案すべき新しい理解のカテゴリーを持ち合わせていないことを告白しなければならない。しかしそれは、パウロにそれがなかったということではない……。パウロが具体的に考えていたことは、今日のキリスト者にとって、わかると言えるほど直接的に理解はできないのである¹⁰³。

¹⁰¹ Sanders, *ibid.*, 520.

¹⁰² Richard B. Hays, “What is ‘Real Participation in Christ’?: A Dialogue with E. P. Sanders on Pauline Soteriology,” in *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities*, 336-51.

¹⁰³ Sanders, *ibid.*, 522-23; quoted in Hays, *ibid.*, 339.

そこでヘイズは、「キリストへの参与」を理解する手掛かりとして、四つの内容を提示する。第一は「家族への帰属」であり、キリストを頭とする家族のイメージである。アブラハムの祝福に異邦人を包摂するパウロの理解は、養子縁組のイメージによって説明される¹⁰⁴。第二は「キリストとの政治的ないし軍事的連帯」であり、それはキリストの主権の下での宇宙論的戦いのイメージとして描かれる、罪と死に対するキリストの勝利への参与である¹⁰⁵。第三は「エクレーシアへの参与」であり、それは、救いを集合的に捉えていたパウロの理解によって、サンダースの議論において手薄であった共同体形成の側面を補強するものである¹⁰⁶。ヘイズはこれを、「魔術的な転移と改定された自己理解との間に横たわるもの」として提示する¹⁰⁷。第四は、「キリストのストーリーの内部で生きることとしての参与」であり、それは物語の参与論であって、「パウロによる、イスラエルの物語とイエスの物語との創造的な再話が、聴衆（ないし読者）を、十字架と復活と再臨とが歴史の意味を定義付けた形成する出来事である象徴世界の中へと招き入れる」というものである¹⁰⁸。聴衆はそのストーリーの象徴世界の中で応答と決断を迫られ、キリストの似姿へと変えられることになるが、それは不可避免的に「キリストの苦難への参与」でもある¹⁰⁹。ヘイズはこれら4つが相補的であるとしつつ、第三と第四を「認識論的に第一義的」とする¹¹⁰。最後にヘイズは、東方教会の教父、ニュッサのグレゴリオスの『完全について』における「キリストの本性と性質への参与 (*metousia*) の議論」を紹介し、観想的祈りの実践と、神のイニシアティヴへの応答の二点を、学ぶべき特徴として挙

¹⁰⁴ Hays, *ibid.*, 339-41.

¹⁰⁵ Hays, *ibid.*, 341-43, 347.

¹⁰⁶ Hays, *ibid.*, 343-45.

¹⁰⁷ Hays, *ibid.*, 344.

¹⁰⁸ Hays, *ibid.*, 345-47, here 345. この点については、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）を参照。

¹⁰⁹ Hays, *ibid.*, 346-47.

¹¹⁰ Hays, *ibid.*, 347.

げる¹¹¹。

2.2.3. キリストへの参与としての聖化

ヘイズはこの議論において、聖化には直接言及していないが、サンダースの参与論的終末論に対して、「参与」の内容をより深く掘り下げたものとして高く評価できるだろう¹¹²。パウロによるイエス・キリストのストーリーの中に、聖および聖化を見出すことができれば、聖化をパウロの参与論的なカテゴリーに一付けることができるのではないか。サンダースは、聖化を法廷的なカテゴリーに振り分けたが、パウロがキリスト者に対して一貫して用いた「聖なる者たち」という呼称を、終末におけるキリストの姿への変容の完成と結びつけることで、聖化を参与論全体にわたって重要な要素として再定義できるのではないだろうか。

おわりに

本稿では、パウロ研究におけるサンダースの貢献を踏まえて宗教改革の信仰義認論を見直す動きが活発化する中、「救済の秩序」の概念によって救済論的意義を剥奪された聖化を見直す必要性を指摘し、研究史を辿りつつ、サンダースの参与論を手掛かりにその再定義の方向性を提示した。現時点ではまだまだ予備的考察に過ぎないが、今後さらに、この方向で考察を深めたい。

¹¹¹ Hays, *ibid.*, 347-49.

¹¹² もちろん、契約共同体に成員として加入することと、キリストと一人の人になることは別次元の話だとしたサンダースの指摘は重要であり、ヘイズの議論を詳細に検討する必要は残る（前段 1.2.3. 「キリストへの参与」を参照）。