

パウロの黙示的福音 (1)

——黙示思想研究史の背景から探る¹⁾——

河野克也

序 パウロと初期ユダヤ教黙示思想

過去四半世紀のパウロ研究の進展によって、パウロを「黙示的」神学者と見なす理解はかなり広く受け入れられるようになった²⁾。この背景には、当然な

1) 本稿は、私がサザン・メソジスト大学大学院宗教研究科博士課程に在籍時に執筆中だった博士論文(未完成)において、パウロの黙示的解釈に関する先行研究を扱った第2章(“Paul in Light of Recent Discussion of Apocalypticism”)に基づく。当時、博士論文委員会のメンバーとして貴重なコメントをくださった指導教官の Victor Paul Furnish 教授、Jouette Bassler 教授、Mark A. Chancey 助教授、テキサス・クリスチャン大学の故 Roy Melugin 教授に対して、あらためて心から感謝を申し上げる。1997年夏に始まった博士課程での学びは、コースワークと総合試験を完了した後、2001年に博士論文のプロポーザルが受理されて論文執筆を開始したが、第2章のためのリサーチを始めた頃、所属する日本ホーリネス教団の教育局と東京聖書学院が共同で発行していた『現代の宣教』誌に、依頼を受けて「パウロ書簡における終末論」と題する小論を寄稿した(第10号[2002年]:93-111頁)。それから20年を経て、2023年6月に行われた日本ホーリネス教団牧師研修会で、レスポンドントとしてパウロの終末論に改めて取り組む機会が与えられたことから、その小論を大幅に増補改訂したものを配布資料として提供した。本稿の前半部分は、その増補改訂版の第二部「パウロ神学と黙示的終末論」に、さらに手を加えたものである。

2) 21世紀が明けた時点では、パウロ書簡を第二神殿ユダヤ教の黙示思想の背景で読むことについて研究史に一つの章を割いて弁明する必要を感じていたが、現在はある程度の共通認識ができていけると言えるであろう。この点については、John Barclay が Jamie Davies, *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect* (Eugene, OR: Cascade, 2022) に寄せた「序文」(xiii-xv)冒頭の発言を参照(xiii)。Davies は、この書に先立って出版された彼の博士論文で、より詳細に「黙示的パウロ」の研究史を分析している(J. P. Davies, *Paul Among the Apocalypses? An Evaluation of the “Apocalyptic Paul” in the Context of Jewish and Christian Apocalyptic Literature* [London: T&T Clark, 2016])。また同じ年に出版された16

がら第二神殿ユダヤ教の黙示思想研究の進展，とりわけ1947年に始まる死海文書の発見と校訂版の出版を受けて進んだ各文書の詳細な分析，ならびに旧約聖書偽典各書の研究の進展がある。ただし，黙示思想の定義をめぐるのは，実際の黙示文書，特に文学類型としての「黙示録」(apocalypses)の内容に即した定義の試みが一定の成果を生む一方で，はたして「終末論」(eschatology)を黙示思想の本質的定義と見なすかどうかをめぐる，無視できない論争がある。そのため，パウロを「黙示的」神学者と見なす際にも，特定の型の終末論的特徴をもってパウロを黙示的と見なす従来の見方に対して，別の視点から，すなわち黙示思想の本質を非終末論的に定義する視点から，パウロの黙示思想を再検討する必要性が高まっている。そこで本稿では，まず黙示思想の定義をめぐる研究史を概観し，黙示思想を非終末論的に定義する視点を確認する。続いて，パウロ書簡において「黙示」に関連するギリシア語名詞 ἀποκάλυψις および動詞 ἀποκαλύπτω がどのように使用されているかを分析し，その結果を黙示思想の研究史の背景に照らして考察することによって，パウロがいかなる意味で「黙示的」神学者であるかについて，一定の結論を得ることを目指したい。

当然ながら，パウロの福音を黙示的なものとして再解釈することは，単に黙示に関する用語の用例を確認するだけで済むものではなく，より詳細な検討が必要になる。したがって，本稿で提示する黙示思想の研究史の概観と，パウロ書簡における ἀποκάλυψις および ἀποκαλύπτω の用例分析は，パウロの福音の黙示的性格を明らかにする作業の第一段階という位置づけになる。第二段階として，期を改めて，パウロ研究史における議論と対話しつつ，より具体的な内容に踏み込んだ分析を試みたい。

名の研究者による論文集は，「黙示的パウロ」を多角的に俎上に載せている (Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, and Jason Maston [eds.], *Paul and the Apocalyptic Imagination* [Minneapolis: Fortress, 2016])。同書には，Davies も自身の博士論文の一部を紹介する論文を寄稿している (Davies, “The Two Ages and Salvation History in Paul’s Apocalyptic Imagination: A Comparison of 4 Ezra and Galatians,” in *Paul and the Apocalyptic Imagination*, pp. 339-59)。

1. パウロ神学と黙示思想

パウロ神学における黙示思想の影響を考える際に、単に黙示的表象や世の終わりに想定される出来事を個別に取り上げるだけでは、その全体像は見えてこない。むしろ、世界観あるいは神学の全体的枠組みとして取り上げる必要がある。第二神殿ユダヤ教の黙示思想の影響は、パウロの世界観や神理解をはじめ、現実分析の全体におよぶものであり、例えば救いや義、罪、またキリストの出来事など主要な項目はすべて、そしてパウロの終末論もまた、この黙示思想の枠組みにおいて考察されるべきものである。言い換えるなら、黙示思想を、パウロ神学の単なる一項目としてではなく、パウロ神学全体の解釈学的枠組みとして復権しなければならない、ということである³⁾。この点について言えば、Victor Paul Furnish がすでに、1968年に出版された主著 *Theology and Ethics in Paul* において「終末論」をパウロ神学全体を理解する鍵として提示し、次のように述べる。

パウロ神学全体の発見的な鍵、つまり彼の主要な諸テーマがそこに根差しまた究極的にはそこに向かって方向付けられている点は、この使徒の終末論的な視点である。従って終末論は、パウロの神学の解説において、最後ではなく、正当にも最初の項目なのである⁴⁾。

3) パウロ神学の全体を黙示的な枠組みで解釈した代表的な研究者には、20世紀初頭の Albert Schweitzer に始まり、20世紀半ばの Ernst Käsemann、さらに20世紀後半では、J. Louis Martyn や、この点ではあまり注目されてこなかったが E. P. Sanders もいる。したがって、19世紀にパウロ研究を方向づけていた宗教史学派によるヘレニズム・密儀宗教的なパウロ理解に対抗して打ち出されたユダヤ的・黙示的なパウロ理解自体は、実際にはかなり長い伝統を持つものであるが、特に20世紀半ばの死海文書の発見以降はより一層、この「黙示的」パウロの強調が大きな潮流となっている。

4) Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968 [reissued with a new introduction by Richard B. Hays; Louisville: Westminster John Knox, 2009]), p. 114 (emphasis retained). その際に Furnish は、終末論を最後の項目として扱う従来の方法を「時系列的・教義学的」(chronological-dogmatic) アプローチと呼んでそれを

Furnish はここで「終末論」という表現を使用するが、その際に念頭にあったのは第二神殿ユダヤ教の黙示思想である⁵⁾。本稿は、黙示思想を解釈学的枠組みとしてパウロ神学全体を理解する一つの試みである。以下、まず第二神殿ユダヤ教黙示思想の研究史概観 (1.1.) を通して、黙示思想を本質的に終末論的なものとして定義づける視点 (1.1.1.) と、非終末論的なものとして定義づける視点 (1.1.2.) を確認し、両者の視点を比較検討する。その際に、両者の視点が共通して強調する黙示思想の解釈学的機能に着目する (1.1.3.)。さらに、終末論的視点と非終末論的視点の双方を重層的に位置づける提案 (1.2.) を、本稿において採用すべき基本的枠組みとして確認する。第二部では、その重層的な視点を念頭に置きつつ、パウロ書簡における黙示関連用語の用例を分析し (2.1.)、そこからパウロ神学の黙示的性格について、一定の結論を得ることを試みたい。

1.1. 第二神殿ユダヤ教黙示思想の研究史概観

まず第一に、文学類型／ジャンルとしての「黙示録」と、世界観ないし思想的枠組みとしての「黙示思想」を区別する必要がある⁶⁾。かつては形容詞“apocalyptic”を名詞として使用し、世界観や神学といった広範な意味を盛り

退ける。

5) Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, chap. 3, “The Theme of Paul’s Preaching,” pp. 112-206. 第3章の最初の項目 “This Age and the Age to Come” (pp. 115-35) において、当時 D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C.-A.D. 100* (Philadelphia: Westminster, 1964) によってすでに黙示思想の中心的教理として広く受け入れられるようになっていた「二つの世の二元論」(the two-age dualism) を紹介しつつ、(a) 被造世界ならびに人間を隷属させるこの「世」の諸力、(b) その隷属からの解放を実現する神の「超越的な力」の介入、(c) 「新しい創造」としての救済、そして (d) 救済の「初穂」による保証について解説する。

6) この区分は、K. コッホ『黙示文学の探求』(北博訳、日本基督教団出版局、1998年 = Klaus Koch, *Rotlos vor der Apokalypitik* [Gütersloh, 1970]) に遡る。コッホは、文学類型を「黙示書(録)」(Apokalypse)、歴史的潮流を「黙示」(Apokalypitik) として区別する。

込むという用語上の混乱があったが、現在はアメリカ聖書文学協会（SBL）のジャンル・プロジェクトが提示した以下の分類が広く受け入れられている。(a) 文学類型としての「黙示録」(apocalypse), (b) 社会的イデオロギーとしての「黙示思想／黙示主義」(apocalypticism), (c) 特定の理解やモチーフの集合として、その他の文学類型や社会状況にも見出せる「黙示的終末論」(apocalyptic eschatology)⁷⁾。このうち (b) 「黙示思想／黙示主義」については、さらに定義をめぐる問題があり、終末論を死の彼方における応報とする John J. Collins の比較的緩やかな定義に従えば、黙示思想は黙示録に表現されている世界観（象徴的宇宙）ないしその世界観に従う運動を指すことになり、事実上 (b) 黙示思想と (c) 黙示的終末論が重なり合うため、黙示録（文学類型）と黙示的終末論（思想的枠組み）の二つに整理できることになる⁸⁾。これに対して Martines C. de Boer は、Paul D. Hanson の古典的定義に従って黙示思想／黙示主義を社会的・政治的に疎外された集団の思想ないし運動と理解して、両者を峻別する⁹⁾。Collins のものにせよ de Boer のものにせよ、黙示的終末論が黙示思想を定義づける思想的枠組みとされるが、その是非が重要な争点となる。すなわち、文学類型／ジャンルとしての黙示録の内容から黙示思想を定義づけるという基本方針に従う場合、はたして黙示的終末論が実際に第

7) John J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia 14; Missoula, MT: Scholars Press, 1979); idem, *Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3rd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2016 [1st ed., from Crossroad, 1984; 2d ed., from Eerdmans, 1998]), pp. 2-3.

8) Collins, *Apocalyptic Imagination*, pp. 15-16. Collins は黙示思想の担い手を必ずしも疎外された集団に限定しない (ibid., pp.16-17)。

9) Martines C. de Boer, "Paul and Apocalyptic Eschatology," in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (New York: Continuum, 1998), pp. 345-83, esp. 347-48; Paul D. Hanson, "Apocalypse, Genre" and "Apocalypticism," in *Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume* (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 27-28; 28-34. de Boer の3区分の理解では、パウロは「黙示録を一切書いておらず、また彼の黙示的・終末論的キリスト理解は、社会的、政治的、あるいはそれ以外のいかなる形態の疎外から生じたものでもない」という理由で、パウロに当てはまるのは「黙示的終末論」のみであるとする (p. 348)。

二神殿ユダヤ教の諸黙示録の中心的要素であるかどうか、という問題である。

1.1.1. 黙示思想の終末論的定義

文学類型としての黙示録は、Collins が主導する SBL ジャンル・グループによって次のように定義される。黙示録とは、

物語の枠組みを持つ啓示的文書の類型であり、その物語においては、超越的現実を開示する啓示が、彼岸的存在（天使）を通して人間の受領者に対して仲介されるが、その啓示は終末論的救済を描くことにおいて時間的なものであるとともに、別の超自然的世界に関わるということにおいて空間的なものである¹⁰⁾。

Collins はさらに、黙示録を「預言の形式によって提示され、危機の時代と終末論的動乱において頂点に達する、詳細な歴史の回顧を含んだ」型の「歴史的黙示録」と、「彼岸的な旅において行き巡った地域の記述にテキストの大半を費やす」型の「彼岸的旅程の黙示録」との二つに類型化する¹¹⁾。Collins によれば、彼岸的旅程型の黙示録に分類されるのは『ゼファニアの黙示録』、『アブラハムの遺訓』、『第3バルク書』（ギリシア語バルク黙示録）、『レビの遺訓』2-5章、「たとえの書」（1エノク 37-71章）、「天文の書」（1エノク 72-82章）、「寝ずの番人の書」（1エノク 1-36章）、歴史的黙示録に分類されるのは『第2バルク書』、『第4エズラ記』（ラテン語エズラ記 3-14章）、『ヨベル書』、「週の黙示」（1エノク 93章および91章の一部）、「動物の黙示」（1エノク 85-90章）、およびダニエル書であり、最後に『アブラハムの黙示録』は両方の要素を含むハイブリッド型に分類される¹²⁾。各書によって強調点はそれぞれ異な

10) Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*; Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 5 (emphasis added).

11) Collins, *Apocalyptic Imagination*, pp. 7-8.

12) Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 8 (chart). これらの文書のほとんどについては、

るものの、この二つの型には思想的枠組みとして共通するものがあり、Collinsはそれを黙示的終末論と呼ぶが、具体的には、すべての黙示録において超自然的世界と超自然的存在の活動の啓示、さらに最後の審判と悪人の滅亡が共通しているとされる¹³⁾。さらにCollinsは、これらの黙示録に共通して見られる死の彼方における応報という思想を、旧約の預言的終末論との違いとして説明する¹⁴⁾。それは、善行への報酬と悪行への罰がこの世を越えたところで、つまり死の彼方において正しくなされるという理解であり、此岸の不条理が彼岸において解決されるという意味では、この世の不条理という現実に対して神の義を擁護する神義論の一形態と言えるであろう。こうして終末論の定義を個人の死後の運命に拡大することによって、Collinsはなお黙示思想の本質を終末論に固定するのであるが、当然ながら、この定義変更が正当なものかどうか、黙示思想の定義をめぐる論争の重要な争点となる。

1.1.2. 黙示思想の非終末論的定義

上記のSBLジャンル・プロジェクトによる黙示録の定義に対しては、啓示内容について「終末論的救済を描くことにおいて時間的」とすることによって、終末論を定義上本質的な構成要素としている点で、実際の黙示録各書の内

日本聖書学研究所編『聖書外典偽典』シリーズ(教文館)に日本語訳が収録されている(第3巻「旧約聖書偽典Ⅰ」:スラブ語エノク書[2エノク],第4巻「旧約聖書偽典Ⅱ」:ヨベル書,1[エチオピア語]エノク書[1エノク],第5巻「旧約聖書偽典Ⅲ」:十二族長の遺訓[レビの遺訓を含む],第4エズラ記,シリア語バルク黙示録[2バルク],別巻「補遺Ⅰ旧約聖書編」:ギリシア語バルク黙示録[3バルク],アブラハムの遺訓,イザヤの殉教と昇天)。詳細な対応関係については,M.ヒンメルファーブ『黙示文学の世界』(高柳俊一訳,教文館,2013年[原書,2010年])の巻末にある「さらなる読書のために」の最初の項目「初期黙示と偽典入門」(巻末15-18頁)を参照。各書の簡便な解説については,土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』(教文館,2010年)の第4章「旧約聖書偽典」(111-232頁)を参照。

13) Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 7.

14) Collins, *Apocalyptic Imagination*, p. 7; idem, “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death,” *CBQ* 36 (1974): 21-43.

容を正確に反映しておらず一方的であるとの批判がなされている。Martha Himmelfarb は、死海文書の中で発見された「天文の書」(1 [エチオピア語] エノク 72-82 章:紀元前 3 世紀)と「寝ずの番人の書」(1 エノク 1-36 章:紀元前 3 世紀後半)がダニエル書よりも早い最初期の黙示録であるとの J. T. Milik の年代決定¹⁵⁾を受けて、これらの二つが「特に終末論に興味をもったものではなかった」ことを根拠に、黙示録の定義を非終末論的に描く¹⁶⁾。他にも黙示録を非終末論的に定義づける研究者としては、Christopher Rowland¹⁷⁾と Michael E. Stone¹⁸⁾がいる。Stone によれば、黙示文書中に出てくる啓示された主題の一覧を比較検討すると、黙示的啓示体験の中心には、天文学、気象学、宇宙論、自然の秘密、暦、さらには天使論など、多岐にわたる主題への関心が見出せるのであり、終末論だけを取り上げたのでは、それらの主題を言い尽くしたことにはならない¹⁹⁾。

具体例を挙げれば、1 エノク 72-82 章の「天文の書」は、1 節で「天の発光体の運行の書」との標題のもとに、エノクが大天使ウリエルに案内されて、

15) Milik (*The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* [Oxford: Clarendon, 1976], pp. 7, 273-74) は死海文書のうち第 4 洞穴出土の 4 つの「天文の書」のアラム語断片 (4Q208-211) について、最古の 4Q208 (4QEnastr^a) を前 3 世紀末から前 2 世紀初頭、最新の 4Q209 (4QEnastr^b) を後 1 世紀初頭と年代づけたが、James C. Vanderkam (*Calenders in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time* [London and New York: Routledge, 1998], p. 17) によれば、その断片がオリジナルではなく書き写されたものだったことから、オリジナルの執筆年代が前 3 世紀よりも遅い時代である可能性は否定される。この点については、村岡崇光「エチオピア語エノク書解説」『聖書外典偽典』第 4 巻「旧約聖書偽典 II」(教文館, 1975 年), 161-70 頁, 特に 167 頁も参照。

16) Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 5-6; ヒンメルファーフ『黙示文学の世界』, 11-13 頁。

17) Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982).

18) Michael E. Stone, "Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature," in F. M. Cross et al. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God* (Garden City: Doubleday, 1976), pp. 414-54.

19) Stone, "Lists of Revealed Things," pp. 439-43.

「それら〔の発光体〕が、種類、主従の関係、季節、名称、起源、月に関して、互いにどう関係するか」という天的世界の秘密を開示される記述が続く²⁰⁾。その内容は1年を364日とする太陽暦の解説となっており（1エノク74:12; 75:2; 82:6）、この暦への関心が『1エノク書』と死海宗団に共通するものであったことを示唆する。この書を締め括る81-82章では、エノクはウリエルに促されて、開示された秘密を遺言として息子メトセラに伝達するとともに、天における発光体の秩序だった運行を模範として、その正しい計算に従う義人として生きることを勧める。この部分では、ウリエルが創造主なる神の命令に従って「天上にあって夜と昼を管理し……、太陽、月、星」またすべての発光体「の光が人間の上に現れるようにはからっている」ことが強調される（82:7-8）。したがって、この太陽暦への関心は当時最先端の学問への関心であるとともに、正しい暦に従って祭儀を執り行うという神学的な動機によるものであることが分かる。Vanderkamによれば、「時の単位を計測することは、単なる便宜上のことではない。むしろそれは、現実の本質と、世界がそれに則って運行する法則についての神的啓示に従うことにかかわる道徳的な事柄なのである」²¹⁾。

ただし、この「天文の書」の最初期の性格については、多少複雑な議論がある。Vanderkamは、80:2-82:3が終末論的な「予期せぬ主題」を扱っており、特に、来るべき罪人の時代には一年が短くなり、天体の発光体の運行が変化して凶作になり、人々が星々を神と考えて偶像崇拜に陥ることが予告されるなど（80:2-8）、発光体の法則を「永遠につづく」（72:1）ものとする「天文の書」全体の視点との間に深刻な「矛盾」を孕むことや、この部分が死海文書のアラム語断片（4Q209: 4QEnastr^b）に含まれていないことから、「天文の書」がその元の形においては「科学的」（scientific）な文書であったと考える²²⁾。それ

20) 翻訳は『聖書外典偽典』第4巻の村岡訳による。

21) Vanderkam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*, p. 17.

22) James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism*, 2d ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2022), p. 91; cf. idem, “1 Enoch 72-82: The Book of the Luminaries,” in George

にもかかわらず、この「科学的」関心も決して倫理と無関係なものとは言いきれないであろう。アラム語断片にも含まれる 82:9-13 (4Q209 frg. 28) は天の発光体の運行を担当する「指導者」の働きについて述べるが、それは神による創造の秩序への信頼と服従という倫理的な関心を反映するからである。こうした倫理的関心は、前1世紀末(ヘロデ大王の治世末期)に成立したと考えられる「たとえの書」(1エノク 37-71章)にも引き継がれており、41:3-8; 43:1-44:1(第1の譬え)および 69:15-21, 25(第3の譬え)は、気象学的要素(稲妻、雷鳴、風、雲、露、星々など)が創造主の「誓い」によって秩序づけられ、その「誓い」に従順に従っている様子を描く²³⁾。それゆえ、最初期の段階で「天文の書」が特に強い倫理的関心を示さない「科学的」な文書であったとしても、それをもって倫理的関心がなかったと結論づけることはできないであろう。したがって、先に引用した Vanderkham の結論は、最初期の「天文の書」にも当てはまると考える²⁴⁾。

W.E. Nickelsburg and James C. Vanderkam, *1 Enoch 2*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2012), pp. 333-569, here 363-64.

23) Nickelsburg, “1 Enoch 37-71,” in *1 Enoch 2*, pp. 1-332, here pp. 39, 62-63. (気象学的記述は 39 頁, 成立年代は 62-63 頁。)

24) Vanderkam は、この「天文の書」を黙示録に含めた Collins の判断について、この書の内容が Collins の提示する「終末論的救済」を含む定義と合致しないことを指摘する (Vanderkam, “1 Enoch 72-82,” pp. 367-68)。Vanderkam はさらに、「たとえの書」の記述が「彼岸の世界」の「旅程」ではなく、自然的世界の気象現象に関わる点でも、上記ジャンル・プロジェクトの定義に合致しないとする (Vanderkam, “1 Enoch 72-82,” p. 368)。また矢田洋子もこうした終末論的定義に疑問を呈し、黙示思想の本質に祭儀を見定めようとする(「黙示の定義再考——黙示は祭儀で説明できるか」『伝道と神学』第8号 [2018年]: 179-99 頁, 「ダニエル書の終末思想の萌芽——祭儀回復への切望と『終わりの時』」『伝道と神学』第12号 [2022年]: 137-51 頁)。この点に関しては、Himmelfarb が、天の聖所に携え上げられた幻視者が天使によって特別な祭服を授与されることによって天的存在へと変えられる描写を昇天黙示録の本質的要素としており (Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, p. 4 and pp. 29-46 [chap. 2 “Heavenly Ascent and Priestly Investiture”]), 矢田の祭儀中心の提案はこの主張と重なり合うため、極めて興味深い。

1.1.3. 黙示思想の本質をめぐる論争の行方

この定義をめぐる論争は、そもそも黙示思想の定義が黙示録に分類される諸文書の内容と正確に対応していなかったという問題を受けて、黙示思想を実際の文書の内容に沿って再定義することを目的としていたのであり、その意味では、上記のジャンル・プロジェクトの定義が重要な貢献であることは間違いない。それでも、黙示思想を本質的に終末論的なものとして定義することの是非については、なお議論の余地がある。最古の黙示録の内容に終末論が含まれていないという点だけでも、終末論的定義に対する重大な反論となるであろう。

黙示思想、また文学類型／ジャンルとしての黙示録を非終末論的に定義する上記の研究者たちは、正典黙示録（ダニエル書とヨハネ黙示録）が従来の黙示思想の定義にあまりにも決定的な影響を与えた結果、終末論以外の要素が正当に評価されてこなかったことを指摘する²⁵⁾。従来、黙示思想の本質として、歴史の年代区分、死者の復活、二つの世の二元論、今の世の差し迫った終焉と来るべき世の差し迫った到来、現実世界に対する絶望と否定、それに対応する彼岸の世界の希求、決定論といった終末論の特徴が挙げられてきたが、C. Rowland はその一つ一つを「黙示的なもの」(the apocalyptic)²⁶⁾ から注意深く剥ぎ取っていく²⁷⁾。もちろんそれは、黙示録及び黙示思想の中に終末論

25) Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, p. 5; Rowland, *The Open Heaven*, pp. 23-48, 71.

26) Rowland は“apocalyptic”を名詞として使用し続けるが、それはSBLのジャンル・プロジェクトが提案した本質的に終末論的な定義による用語整理とは異なる視点で黙示思想の定義を試みているからである。この点では、Yarbro Collinsによる激しいRowland批判は的外れの感が否めない(Adela Yarbro Collins, “Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, by Christopher Rowland,” *JBL* 103 [1984]: 465-67, here 465)。Rowlandの用法では“apocalyptic”は黙示文書という意味も含めて、総称的に「黙示」ないし「黙示思想」、あるいは「黙示的なもの」と訳すのが良いと思われる。文学類型としての「黙示録」については、Rowlandはその基本的なパターンとして、「伝説、幻、訓戒の三重構造」を指摘する(Rowland, *The Open Heaven*, p. 50)。

27) Rowlandは、紀元70年のローマに対する反乱の破滅的終焉後まもなく最終的に成立したシュモネー・エスレー(十八祈禱文)第14禱が、エルサレムの復興を願う熱烈な終末待望を表明しており、それがバル・コホバの乱へと至ったことを例に挙げて、従来非終末論

が一切含まれないということではない。事実、複数の黙示録において終末論的内容が重要な主題として扱われている²⁸⁾。それでも、特定の型の終末論が黙示思想全体の本質となるわけではない。Rowland は、正典黙示録を含め黙示録各文書の根底に著者(幻視者)たち自身の宗教経験を認め、幻を通して天的世界の真理や神に関する神秘が直接的に啓示されることこそ、黙示思想の本質であるとする²⁹⁾。すなわち、「神の永遠の計画を開示する啓示を通して、人は神的神秘について知ることができるのであり、その結果、歴史を全く新しい光のもとに見ることができるようになる」のである³⁰⁾。Rowland によれば、神が預言者を通して直接語りかけた時代は遠い昔となり、今や文書に固定されたトラーとその解釈による間接的な啓示が取って代わった中で、そうした間接的な手段では満足せず、幻や声を通しての直接的な啓示の可能性を信じ求めた人々が、黙示思想の担い手であった³¹⁾。黙示思想の本質を非終末論的に規定する研究者たちは、こうした直接的な啓示による天的・神的神秘の開示を受けた者たちが、現実世界を神の視点から再解釈し、神の御心に従う生き方を選び取るようになるという解釈学的機能を強調するのである。

Collins 率いるジャンル・プロジェクトも、こうした黙示思想を本質的に天

的に描かれてきた初期のラビ・ユダヤ教が、こうした黙示的終末論の特徴とされてきた諸要素を共有していたことを指摘する (*The Open Heaven*, pp. 32-36)。すなわち、従来「黙示的終末論」とされてきたものは、特定の分派的集団の特異な思想ではなく、ユダヤ教内で広く共有されていたのであり、それゆえ、上記の特徴的要素は「黙示的終末論」の特徴ではない、ということである。

28) Rowland は、黙示録各書において開示される天的神秘の内容について、「上なるもの」「下なるもの」「かつて起こったこと」「来るべきこと」の4項目に整理し分析する (*The Open Heaven*, pp. 73-189 [Part Two, The Content of the Heavenly Mysteries: chap. 4, “What is Above: the Mysteries of God, the Angels, and Astronomy” (pp. 78-123); chap. 5, “What is Below: Man and his World” (sic) (pp. 124-35); chap. 6, “What Had Happened Previously: the Interest in Past History in Apocalyptic” (pp. 136-55); and chap. 7, “What is to Come” (pp. 156-89)])。

29) Rowland, *The Open Heaven*, pp. 13-22.

30) Rowland, *The Open Heaven*, p. 13.

31) Rowland, *The Open Heaven*, p. 61-70. (引用は70頁)。

的・神的神秘の啓示とする主張など、後の議論の深まりを受けて、その黙示録の定義の中に解釈学的機能を組み込んだ以下の修正条項を加えている——黙示録は「現在の地上の状況を、超自然の世界と未来との光において解釈し、神の権威という手段によって、その聴衆の理解と行動とに影響を及ぼすことを意図している」³²⁾。黙示録および黙示思想の定義をめぐる論争は完全に決着したわけではないものの、このように黙示録の本来的機能として、聴衆／読者の現実理解と行動とを方向づけることが確認されたことは重要な進展である。黙示録における幻による天的世界の真理また神的神秘の開示は、決して現実逃避でも現世否定でもペシミズムでもなく、むしろ現実世界において神の御心に従って生きる靈性を養うものと言うべきであろう。

1.2. 終末論的定義と非終末論的定義の重層的理解——パレスチナ・ユダヤ教 黙示録

ここまで、黙示思想の定義をめぐる議論を振り返り、文学類型／ジャンルとしての黙示録の実際の内容から定義することによって、黙示思想の本質が終末論という特定の主題に限定されるものではなく、天的世界を含む神秘の神による直接的開示にあることが確認され、さらにその神秘の開示の持つ本質的に解釈学的な機能が確認された。それでは、黙示録各書に含まれる終末論的要素については、どのように考えればよいのだろうか。この点では、やはり紀元前2世紀半ばのアンティオコス4世エピファネスによるユダヤ教に対する苛烈な迫害、さらには紀元70年のローマ軍による神殿破壊という政治的危機の背景が重要となる³³⁾。前者のアンティオコス・エピファネスの危機に際しては、当

32) Adella Yarbro Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Semeia 36; Missoula, MT: Scholars Press, 1986), p. 7.

33) Collins は黙示文書発生の第一波をヘレニズム期の危機、第二波をローマ時代の危機、つまり1世紀後半から2世紀半ばの二つの反ローマ戦争の時期（第一次ユダヤ戦争：66-70年、第二次ユダヤ戦争 [バル・コホバの乱]：132-135年）とし、特に70年のエルサレム陥落と神殿破壊とによってもたらされた危機が、第二波の中心を占めたとする (Collins, "From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End," in John J. Collins [ed.],

然ながらその迫害下で苦しむ義人の速やかな救済、さらには迫害の中で命を落とした義人の復活に対する期待が高まることになる。その期待において、神による究極的救いは間近に迫ったものとして描かれ、たとえばダニエル書における「一年、二年と、半年の間」(7:25)、「二千三百の夕と朝が過ぎるまで」(8:14)、「七十週」とその内訳(9:24-27)、「千二百九十日」および「千三百三十五日」(12:11-12)といった終わりまでのカウントダウンという独特な時間意識が生み出された³⁴⁾。このように、従来黙示思想の特徴とされてきた切迫した終末待望は、歴史における苛烈な迫害という危機的状況下で醸成されたものであると言える³⁵⁾。

E. P. Sanders は、こうした民族滅亡の危機を背景に終末論が黙示録および黙示思想の重要な主題となったことを指摘し、黙示録というジャンルに対し

The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity [New York: Continuum, 1998], 129-61)。ただし、すでに指摘したように Collins の記述は終末論を黙示思想の本質とする定義に基づくため、Collins の言う「第一波」に先立つ、黙示文書成立の最初期における天的世界の秘密に関する関心の部分が十分反映されていない。

34) ダニ7:25の表現は直訳すると、聖書協会共同訳が欄外で「別訳」として示す「一時、二時、そして半時」である。Collins は、この表現が「一般的には、9:27にある最後の半週年に対応する3年半として理解される」とし、さらに「8:14; 12:11, 12の計算は、この期間の長さをより正確に特定しようとする試みとして理解できる」のであり、「この3年半は、ここでは9章に展開される……種類の歴史理解に基づく真正な予言として理解されるべきである」と述べる (John J. Collins, *Daniel* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993], p. 322)。これに対して Carol Newsom は、この箇所の問題の本質は、終末論のカウントダウンをめぐる詳細である以上に、「時=治世」を定める主権をめぐる争いであり、アンティオコス・エピファネスの冒険は、まさに地上の治世を定める主権者である神に対する反逆に他ならないと指摘する (Carol A. Newsom, *Daniel* [OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2014], pp. 240-41)。矢田洋子は、この一連の時間表現についてダニエル書7章のアラム語表現と12章のヘブライ語表現を詳細に比較検討し、その根本的な関心がむしろ祭儀の復興にあることを指摘する (『ダニエル書の『一時期、二時期、半時期』という言い回しについて』『伝道と神学』第6号 [2016年]: 183-205頁)。

35) この点について矢田は、ダニエル書(11章まで)の詳細な分析を通して、「神殿を汚し、真の祭儀を不可能にするという激しい宗教迫害」の背景から、「真の祭儀礼拝への切望こそが、終末論の萌芽である」と結論づける (『ダニエル書の終末思想の萌芽』, 150-51頁)。

て、「パレスチナ・ユダヤ教黙示録」というサブ・ジャンル（下位区分）を提案する³⁶⁾。このサブ・ジャンルに含まれるのは、ダニエル書7-12章、「寝ずの番人の書」（1エノク1-36章）、「たとえの書」（1エノク37-71章）、「週の黙示」（1エノク93, 91章）、「動物の黙示」（1エノク85-90章）、「エノク書簡」（1エノク91-104章）、2バルク、4エズラ、ヨベル書23章、『アブラハムの黙示録』、『レビの遺訓』2-5章である。このうちダニエル7-12章は紀元前2世紀のアンティオコス・エピファネスの危機、2バルクおよび4エズラは紀元70年のローマによるエルサレム神殿破壊の危機を背景とする³⁷⁾。

Sandersによるこのサブ・ジャンルの提案は、これまでのところ、十分に評価されてきたとは言い難い。それはSBLジャンル・プロジェクトによる本質的に終末論的な定義が広く受け入れられたことによって、Rowlandらの提案する非終末論的な定義と複数の黙示録に見られる終末論的テーマとの整合性が、特に重要な課題として意識されてこなかったことによる。しかし、上記のように黙示思想の本質を神的秘密の開示とその解釈学的機能に置く場合には、その非終末論的定義と終末論的テーマの存在との整合性について、一定の説明が必要となる。その意味では、Sandersのこの提案は、黙示思想の本質を非終末論的に定義しつつ、なお黙示録各書における終末論的なテーマの強調を歴史的・地理的背景から説明することを可能にする点で、パウロの黙示思想の背景を探る際に極めて重要な視点を提供するものとして、高く評価されるべきであろう³⁸⁾。

36) E. P. Sanders, "The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses," in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983), pp. 447-59. 上記のRowlandの非終末論的な黙示思想の定義との関連で言えば、Sandersのサブ・ジャンルの提案は、紀元前2世紀半ばのシリア・セレウコス王朝の危機と、紀元1世紀後半（および紀元2世紀前半）のローマの危機というパレスチナの地域的・歴史的要因がユダヤ教全体において終末論的関心を高めたとするRowlandの分析とも一致する。

37) このサブ・ジャンルに属する黙示録は、Collinsの分類における「歴史的黙示録」と概ね重なるものの、パレスチナという地理的限定が加わることによって、そのいくつか（例えば『アブラハムの遺訓』、「シビュラの託宣」第3巻など）が排除されることになる。

2. パウロの黙示的福音

上記の議論から、第二神殿期ユダヤ教黙示思想の本質が、天的世界の真理また神的神秘の開示を通して現実世界の新たな理解とそれに基づく行動を促すことにあったことが明らかとなった。パウロの終末論もまた、この黙示的背景から理解することが必要となる。パウロの著作は教会に宛てて書かれた手紙であり、文学類型として黙示録に分類されるものではないが、それでも彼は手紙の中でしばしば黙示録に多用される複数のイメージを喚起しており、彼自身の神学的思考を黙示的と呼ぶことは妥当なことであろう。また紀元前2世紀のアンティオコス・エピファネスの危機以来、パレスチナの地における黙示思想が終末論的に先鋭化したことで、その聖典的伝統に属するパウロの神学もまた、同じ流れの黙示的終末論を色濃く反映するものであったと考えられる。そこで以下において、その背景に照らしてパウロの黙示思想について分析を試みたい。

2.1. パウロ書簡における黙示関連用語の用法

パウロ書簡において、黙示に関する動詞 ἀποκαλύπτω および名詞 ἀποκάλυψις の用例はそれほど多くない。動詞 ἀποκαλύπτω は9回（ロマ 1:17, 18; 8:18; 1

38) 小友聡は『コヘレトと黙示思想』（教文館、2023年）において、黙示思想の概念定義をギリシア語の「黙示」を指す ἀποκάλυψις から説き起こし、「隠されたものを顕わにすること」(revelation; disclosure)とした上で、新約聖書における用例とダニエル書における対応語の用例とを分析し、顕わにされる内容として、ダニエル書の「何が起こるかを知らせる」とヨハネ黙示録の「すぐにも起こるはずのこと」が対応することを指摘し、両者において終末論的関心が中心的であるとする（17-34頁 [第1章「黙示思想とコヘレト書」、70-90頁 [第4章「『黙示』概念の起源をめぐる考察』]）。小友によるこの用例分析に関しては、ダニエル書の背景であるアンティオコス・エピファネスの直接的危機による終末論的関心の高まりを指摘して、「パレスチナ・ユダヤ教黙示録」というサブ・ジャンルを提案した Sanders の視点と一致すると思われる。中野実『神学』84号（2022年）掲載論文「復活信仰の宗教史的土壌を探る」（186-219頁）の「補遺2 黙示文学、黙示思想について」（201-16頁）において、「ヘレニズム文化との衝突およびその影響」を復活信仰の「土壌」として示し、主要な黙示文書の復活への言及を紹介するが、その理解もまた、サンダースのサブジャンルの理解と一致する。

コリ 2:10; 3:13; 14:30; ガラ 1:16; 3:23; フィリ 3:15), 名詞 ἀποκάλυψις は 10 回 (ロマ 2:5; 8:19; 16:25; 1 コリ 1:7; 14:6, 26; 2 コリ 12:1, 7; ガラ 1:12; 2:2) である³⁹⁾。以下、箇所ごとのまとまりで用例を確認する。その際に、便宜上「啓示／開示・啓示する／開示する」と「出現／現れ・出現する／現れる」の二つに大別し、便宜上、前者を「開示系」、後者を「出現系」として分析を進める⁴⁰⁾。またその際に、それぞれの用例について、過去・現在・未来の時間軸上の位置にも注目する。

2.1.1. ローマの信徒への手紙における用例

ローマ書 1 章の二つの動詞の用例はどちらも「啓示する／開示する」という意味で、17 節は「神の義」、18 節は「神の怒り」をその内容とし、両者とも現在時称によってそれらが「開示されている」事実を強調する。18 節には論理的つながりを示す接続詞 γάρ があることから、18 節で述べられる神の怒りの開示は 17 節の神の義の開示と不可分であり、その関係性が解釈における重要なポイントとなる⁴¹⁾。次に 2:5 の名詞の用例は、「怒りの日また神の義なる裁き (δικαιοκρασία) の出現〔の日〕における怒りを自分自身の上に溜め込んでいる」と言われる、神に反逆する人物⁴²⁾ を告発する発言の中に置かれており、

39) 第二パウロ書簡の用例は、動詞が 4 回 (エフェ 3:5; 2 テサ 2:3, 6, 8), 名詞が 3 回 (エフェ 1:17; 3:3; 2 テサ 1:7) である。動詞も名詞も、牧会書簡では 1 度も使用されない。聖書引用は断りのない限り私訳である。

40) 結論を先取りするようだが、「啓示」は情報の伝達の側面が強い印象があるため、「出現」の出来事的側面との関連性を意識して、以下のパウロ書簡における用例分析においては「開示」という語を使用する。

41) 残念ながら、聖書協会共同訳は 16-17 節に「福音の力」という見出しをつけて独立させ、18 節の γάρ を訳出しないことによって、この論理的関係性が見えなくなっている。これに対して新改訳 2017 は、18 節冒頭で γάρ を「というのは」と訳出しており、その関係性が明瞭に示されている。

42) ロマ 2:1-5 は「ディアトリベ」という仮想対話形式で書かれており、パウロは、二人称単数形の動詞および人称代名詞で表現される「あなた」という想定上の対話相手の姿を誇張して描くことにより、読者がその人物の考えや行動から距離を置くように仕向けている。ここでは、その人物は「他者を裁きながら……その同じ事ごとを実践している」人物、

一方では 1:17 の「神の義」と関連するが、他方では 1:18 の「神の怒り」とも重なり合う。この「神の義なる裁き」の用例は、当然ながら「神の義」と「神の怒り」が同義である印象を与えるが、パウロの議論は単純に終末における有罪判決と裁きの完成を述べているわけではない。ここで重要になるのが、18 節冒頭にある接続詞 γάρ である。18-32 節に展開される人間の罪の描写は、それだけ見ると確かに「神の怒り」の正当な対象と読めるが、この「神の怒り」の開示は、17 節に述べられる福音の内に開示される「神の義」と結び付けられており、さらにその福音は、16 節では「最初にユダヤ人に、そしてギリシア人にも、信じる者すべてにとって、救いへと〔至らせる〕神の力である」とされている。この繋がりにより、17 節の「神の義」の開示は、罪人に対する有罪判決の開示というよりも、罪人を救う救いの出来事として描かれていることがわかる。そのことは 3:21-26 において明確に提示される。3:21 は、ἀποκαλύπτω とほぼ同義の動詞 φανερώω によって神の義の現れを告げるが、それは νυνὶ δέ によって、1:18 から 3:20 までに展開される「ユダヤ人もギリシア人もすべてが罪の下にある」との議論⁴³⁾を覆す、より重要な主張として提示される。この神の義の現れは、「イエス・キリストの信実を通して、信じる者すべてへと」現れるものであり(22 節)、それは罪人が「キリスト・イエスにある贖いを通して、彼〔神〕の恵みにより、無償で義とされる」こととされる(24 節)。すなわち、「神の義」は罪人の断罪のことではなく、むしろ「これまでの罪の放免を通してご自身の義を確証し、……イエスの信実由来する者を義とする」ことなのである(25-26 節)。このようにパウロの議論を辿ると、1:17, 18; 2:5 の用例は、イエスの出来事を通して「不敬神と不義」(ἀσεβεια καὶ ἀδικία) である罪人を義とする、黙示的・終末論的な救いの出来事を指してい

また「頑なで悔い改めない」人物として描かれる(2:1, 5)。

43) 1:18-3:20 の議論は以下のように分析できる。偶像崇拜者の罪(1:18-32)、偶像崇拜者を断罪する偽善者の罪(2:1-5)、分け隔てない神の裁き(2:6-16)、律法に背くユダヤ人の偽善(2:17-29)、神の信実とパウロの宣教の弁護(3:1-8)、律法の下でのすべての人間の不義(3:9-20)。

ることが分かる。

この黙示的な救いの出来事の強調は、8章の二つの用例でも確認できる。8:18の ἀποκαλύπτω の用例は「出現する」という意味であり、「私たちの中に現されようとしている栄光」の前では、「今の時の苦難」は比較にならないことを告げる。続く19節では、名詞 ἀποκάλυψις によって、「神の息子たちの出現」が「被造物の切望」として描かれる。8:18-19の用例は、最終的な救いの完成としての信仰者の栄化を表しており、それはパウロがローマ書を書いている時点ではなお先の出来事である。しかしそれはパウロにとって、現在と区別される将来の出来事ではなく、イエス・キリストの出来事によって開始された一つの黙示的出来事の完成なのであり、彼はその完成が間近に迫っていると信じていた（ロマ13:11-12）。

ローマ書にはこの他にもう一箇所16:25の頌栄部分に用例があり、そこで開示される「神秘」（μυστήριον）の内容は、パウロに委ねられた福音が異邦人を「信仰の従順」へと導くというものである⁴⁴⁾。この用例は、「神秘」との結びつきから明らかに開示系に分類できる⁴⁵⁾。

2.1.2. コリントの信徒への手紙一における用例

1コリント書では、冒頭の「感謝」セクションにおいてコリント信徒が「私

44) ロマ16:25-27は、本文批評上の問題があり、この頌栄が14:23の後に続くもの、16:23の後に続くもの、どちらにもないものなど、写本上の証拠は多様である。しかし、現行の位置に置く写本の証拠は圧倒的である一方、どちらにもない写本は9世紀西方型のFとG（同系統）の他は古代語訳ということで、16:25の用例もローマ書における用例として考察する。なお16:26の「信仰の従順」（ὕπακοη πίστεως）は、新約の15回の用例中パウロ書簡に11回、特にローマ書に7回と集中しており、そのこともまた16:25の ἀποκάλυψις をローマ書の用例として扱う根拠となろう。

45) 「神秘」はパウロ書簡において8回（ロマ11:25; 16:25; 1コリ2:1, 7; 4:1; 13:2; 14:2; 15:51）使われるが、ローマ書ではこの箇所の他に11:25において、「イスラエルの一部の頑迷さ」が「全イスラエルの救い」に至るという神の救済計画を指して使われており、そこでも隠されていた神秘が明らかにされている。新共同訳はこの μυστήριον を「秘められた計画」、聖書協会共同訳は「秘義」、新改訳2017は「奥義」と訳す。

たちの主イエス・キリストの出現 (*ἀποκάλυψις*) を待ち望んでいる」ことが強調される。手紙本体の2:10の用例は、神が聖霊を通して「神秘」を「開示した」と告げるが、それは直前の2:7で「隠されていた、神秘における神の知恵」と説明されているものである⁴⁶⁾。それは「十字架の言葉」(1:18)であり、イエスを十字架につけた「この世の支配者たち」が理解できなかった「神の知恵」である(2:8)。2:10の用例自体は開示系であるが、そこで開示される内容はイエスの十字架という、神による黙示的介入の出来事である。

3:13の用例は、終末論的耐火診断とも言うべき事態を描いており、それはコリント教会にイエス・キリストという土台を据えたパウロの後に働きを担うコリント信徒が、最終的に神によってその働きを評価されるということである(3:10-15)⁴⁷⁾。この用例は、「各自の仕事は顕わになる」との発言を説明して、「その日」が「火のうちに出現する」ことを述べる。「その日」という表現は、旧約預言者の伝統における「主の日」を背景にもつが、パウロの用法は異なる。預言書では、「主の日」はイスラエルの敵に対する裁きである以上に、神に背いたイスラエルに破滅を告げる厳しい審判預言の文脈で使われることが多いのに対して⁴⁸⁾、ここでのパウロの用法は、破滅的な裁きというよりも信仰者の働きの吟味・評価の意味である。それでも、この評価が救いの最終的な完

46) 原語の表現 (*θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*) は、「神の知恵」を「神秘」によって構成されるものとして提示しているとも、あるいは「神秘」という形式で伝達されるものとして提示しているとも理解できる。いずれにしても、ここでの「神秘」と「開示」の結びつきは、ロマ16:25の頌栄での用例と並行する。それは、1コリント書の執筆が54/55年頃、ローマ書がおそらくその1年後という執筆年代の近さも影響しているのであろう。

47) ここでは前後の文脈から、パウロの後にコリント教会で働きを担ったアポロのことを指しているようにも読めるが、4:6で明言されるように、1-4章の議論は直接パウロとアポロについて語るものではなく、コリント教会内の問題を語るために「当てはめて」(*μετασχηματίζω*: 形を変える) 述べたものであり、ここでの終末論的耐火診断の対象者も、実際にはコリント信徒を指すと考えるべきであろう。

48) 河野克也「主の日」、鍋谷堯爾他編『聖書神学事典』(いのちのことば社、2010年)、426-28頁。

成を構成する一要素として、終末論的な出来事であることに変わりはない。

1 コリント書では、この後 14 章に三つの用例があるが（名詞 6, 26 節、動詞 30 節）、それらはすべて開示系の用例であり、霊の賜物としての異言の強調による混乱に対処する文脈で使用される。そこでは、理解不能なため語る本人しか建て上げないとされる異言に対して、理解可能であることによって教会全体を建て上げるものとして「啓示（ἀποκάλυψις）……知識……預言……教え」が強調される（14:6）。26 節では「賛美……教え……啓示」に加えて異言も列挙されるが、そこではすぐ続けて、理解不能な異言を理解可能なものとする「解釈」（ἐρμηνεία）が言及され、すべてが「建て上げのため」（πρὸς οἰκοδομήν）になるように命じられる。30 節は、理解可能な言葉である啓示の場合でさえも、集会の秩序維持のためには、別の人々が「啓示された」（ἀποκαλύπτω）際にはその人に発言を譲るように命じられる。14 章の三つの用例では開示される内容は特定されないが⁴⁹⁾、神による呼び出しと聖化によって創立された聖なる者たちの共同体である教会の存在（1 コリ 1:2）自体が、黙示的な救いの出来事の一環であることが想定されていると言える。

2.1.3. コリントの信徒への手紙二における用例

2 コリント書 12:1-10 では、パウロは自ら体験した「啓示／開示」の出来事について語る。1 節が導入する主題は、二つの名詞の複数形で「主の幻と啓示」（ὄπτασται καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου）と表現される⁵⁰⁾。続く 2-4 節では、「キリストにある〔一人の〕人」が「第三の天まで」つまり「楽園へと引き上げられて⁵¹⁾、口外禁止の言葉⁵²⁾、人間には表現し得ない〔言葉〕を聞いた」とい

49) このように直接啓示を受けること自体、終末論的現象として黙示思想的な特徴を示すと言えるかもしれないが、開示される内容に限定して言えば、ここで特に終末論的内容が強調されている訳ではない。

50) 属格で表現される「主の」（κυρίου）は、それらの幻と啓示の源泉として「主からの」と理解することも、また内容として「主についての」と理解することもできるが、ここでは 2 節以下の記述との関連で内容として理解するのが良い。

51) 「第三の天」は、第二神殿ユダヤ教の昇天黙示録で一般的な七層建ての天において

う神秘的体験を報告する。この体験は1節の「幻と啓示」の一例という位置づけになるが、視覚的な「幻」に対して、ここで描写される体験自体は視覚的要素がなく、聴覚的なものとしてのみ提示される。6-7節でパウロは、自身が受けた「諸啓示の超絶さのゆえに」過大評価されることがないように、自分自身について誇ることをしないと語る⁵³⁾。2-4節の体験をした人物は、ほぼ間違いなくパウロ自身であると考えられるが、1節でも7節でも「啓示」が複数形であることから、パウロは他にも多くの「啓示」を経験していることになる。ここで報告される神秘的体験は、視覚的ではなく聴覚的ではあるものの、幻視者が天に引き上げられて神の聖所や諸天の詳細を見せられ天的世界を含む神秘的秘密が開示される、いわゆる「昇天黙示録」ないし「彼岸の旅程の黙示録」における描写と重なり合う。しかし、パウロはその神秘的「啓示」体験の詳細を語ることをせず、むしろ神から与えられた棘により、弱さの逆説的恵みを理解するに至ったことを説明する。その背景としては、コリント教会におけるパウロの論敵ないし競合者たちが自らの使徒職の根拠として忘我的神秘体験を挙げていた可能性が指摘される⁵⁴⁾。これに対してパウロ自身は、自らの弱さのみをその使徒職の根拠とし(12:9-10; cf. 11:30)、直前の11:16-32では敢えて「愚か者」の役割を引き受けて誇るべきことを列挙し始めるが(11:16-22)、その

「楽園」(παράδεισος)がある場所とされていた(「2〔スラブ語〕エノク書」8:1-8[B]; 「モーセの黙示録」37:5; 40:2 [Victor Paul Furnish, *II Corinthians* [AB; New York: Doubleday, 1984], p. 526])。

52) この表現(ἄρρητα ῥήματα)に使われる形容詞 ἄρρητος は、「古代密儀宗教において厳重に保持された秘密」を指す用語であり、ここでは「あまりに神聖で口にできない」という意味であるとされる(Frederick William Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament* [Chicago: University of Chicago Press, 2009], p. 55)。

53) 7節冒頭の表現(καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων)は、ネストレ=アラーント28版ではこの後にピリオドが打たれ、前の6節に繋げて文が終わっており、他者がパウロを過大評価する根拠を表す。新共同訳はそのように訳すが、これに対して聖書協会共同訳も新改訳2017も6節で文を区切り、この部分をパウロに「棘」が与えられた目的を指すものとして訳す。また ὑπαβολή は程度や質が著しく高いことを表現するが、聖書協会共同訳はこれを「あまりに多くの啓示」として数量的に訳す。

54) Furnish, *II Corinthians*, p. 532.

語りはすぐに自身の宣教における苦難の列挙へと移行する (11:23-29)。これは、1 コリ 2:10 の用例が、開示系でありつつ実際には十字架の言葉の逆説的恵みを告げていたのと同じく、聴衆であるコリント信徒の関心を、誇りや思い上がりの根拠となり得る神秘的体験から福音の本質へと軌道修正する意図を示すものであろう。「14年前」という具体的な時期についても、パウロが敢えて具体的な数字を挙げたのは、彼がこの経験についてそれほどの長期にわたって誇らないでいたことを強調する意図が指摘される⁵⁵⁾。

2.1.4. ガラテヤの信徒への手紙における用例

ガラテヤ書の四つの用例は、パウロの黙示思想の特徴を理解する上で極めて重要である⁵⁶⁾。パウロは「異邦人たちの間で御子を福音宣教するために」選出された (1:15-16) 自身の召命体験を語る中で、託された「福音」について、「人から受けたのでもなく、教えられたのでもなく、むしろイエス・キリストの開示を通して (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) [受けた]」と告げる (1:12)。16 節では、「神が喜んで……ご自身の御子を私のうちに開示した」 (εὐδόκησεν ὁ θεός ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) と言い換えるが、どちらの場合もその「開示／啓示」の起源が神ご自身であることを強調して、ガラテヤの信徒たちに対して自らの使徒職の正当性 (あるいは少なくともエルサレム教会で柱の一人と見なされていたケファ／ペトロとの同等性) を印象付けている (2:7-9)。ここでは御子イエスは、パウロに与えられた開示の内容であると同

55) Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 837. Harris はさらに、パウロがそれほどの間この「棘」に苦しんでいた可能性を指摘する。2 コリント書の執筆時期を紀元 56 年夏とした場合、「14年前」は紀元 42 年となるが、パウロ書簡および使徒言行録におけるどの記述とも合致しないため、パウロはこの出来事についてここで初めて明かしたことになる。

56) J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 1997) は、ガラテヤ書における ἀποκάλυψις および ἀποκαλύπτω の四つの用例から、ガラテヤ書の神学を黙示的神学として解説する (Comment #3 “Apocalyptic Theology in Galatians,” pp. 97-105, esp. 98-99)。

時に、異邦人に対する宣教内容でもある⁵⁷⁾。これは、例えば1コリ15:3-5やロマ1:3-4にある信仰告白伝承のような御子に関する知識の伝達というよりも、後述するように御子自身がパウロのうちに出現する「出来事」として描かれていると考えることができる⁵⁸⁾。しかもそれは、単なるパウロの内的経験ではなく、むしろ神による世への黙示的介入という出来事として描かれている。パウロは1:4でその出来事を要約的に描き、「現在の悪しき世から私たちを解放するために、私たちの罪のためにご自身をお与えになった方」としてキリストを称えている⁵⁹⁾。また4:4では、「時の成就が到来した時、神がご自身の御子を女から生まれた者、律法の下に生まれた者として遣わした」ことを告げる。3:23ではさらに、この黙示的な神の介入の出来事が「信実／信仰」(πίστις)の到来として描かれる⁶⁰⁾。この描写は、「信仰」が単なる信仰者の内面のことでも、教理的命題に対する知的承認のことでもなく、救済の出来事であることを強烈に印象づける。それは、パウロの黙示的世界認識において、律法が神の御心を伝える戒めの集成である以上に、神に敵対する霊的勢力と同列に描かれていることと重なり合う。3:22は律法を「養育係」(παιδαγωγός)として描くが、その議論において、律法の下にあることは「罪の下に投獄された」状態、また「律法の下で監視され投獄されていた」状態(3:23)として描

57) 16節の目的節 ἵνα εὐαγγελίζωμαι (福音宣教するため)の目的語は, αὐτόν(彼を)であり, 16節冒頭の動詞 ἀποκαλύψαι の目的語 τὸν υἱὸν αὐτοῦ(彼〔神〕の御子を)と同じである。

58) Martyn, *Galatians*, p. 150 は、このパウロの召命体験について、「福音がパウロに対して出来事として『生じた』」と表現する。

59) Richard B. Hays は、ガラ1:4が、ガラテヤ書でパウロが前提とする神による救済の物語の要約的表現であり、「パウロによる πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 及び類似的成句の用法は、自らの使命を果たすことにおけるイエスの忠実さについて語る、このストーリーへの要約的引論として理解されるべきである」と述べる(リチャード・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], 457-58頁)。

60) 聖書協会共同訳はこの πίστις を「真実」と訳すが、それは別のギリシア語 ἀλήθεια を想起させるとともに、信仰者の「信仰」との関連性を見えなくさせてしまう理由で、好ましくない。ただし、πίστις + 属格表現(例: 3:22, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ)を主語的属格として訳す点は評価できる。

かれ、また4:3では「この世の諸要素（霊力）の下で隷属させられていた」状態として描かれており、罪と律法と霊的諸要素が同一視されている。この理解において、かつて異教徒であったガラテヤ信徒たちがユダヤ律法を遵守することは、少なくともパウロの目には、当時彼らが「そもそも神々ならぬものに隷属させられていた」、あの「弱く貧しい〔霊的〕諸要素へと再び戻って行く」ことに他ならなかった（4:8-9）⁶¹⁾。

パウロは2:2において、回心／召命から3年後の最初のエルサレム訪問（1:18）の14年後に再びエルサレムを訪れたことについて、それが啓示／開示による（κατὰ ἀποκάλυψιν）ものであったと述べる。このエルサレム再訪が、使徒15章の描くいわゆる使徒会議であるかどうかについては議論があるものの、ここでのパウロの強調点は、1章の二つの用例の場合と同じく、エルサレム教会に対する自らの使徒としての独立性である。彼はエルサレム教会の指導者層から召喚されたのではなく、あくまでも神の指示によって自ら赴いたのであり、この啓示／開示への言及は、彼が決してエルサレム教会に従属していないことの根拠として提示されている⁶²⁾。ここでパウロに開示された内容は具体的に明かされないが、エルサレム行きを命じる内容だったことは明らかであろう。その意味では、ここでの用法は開示系である。

2.1.5. フィリピの信徒への手紙における用例

パウロはフィリピ3:15でも一度、動詞 ἀποκαλύπτω を使用する。パウロは、フィリピの信徒たちの中にパウロと異なる考えの者がいた場合には、神がそのことを明らかにすると述べており、用例としては1コリ3:13と類似する。た

61) この点については、J. Louis Martyn, “Christ and the Elements of the Cosmos,” in idem, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Nashville: Abingdon, 1997), pp. 125-40 を参照。

62) ただし、2節後半および7-9節は、パウロ自身が自らの宣教方針についてエルサレム教会の指導者からの承認を得た様子が描かれているため、パウロがガラテヤ信徒（ならびにパウロの後にガラテヤ教会に来て影響力を及ぼした論敵たち）に対して、少なくとも一定程度は、エルサレム教会からの承認を示す必要を感じていたことが読み取れる。

だし、1 コリ 3:13 は終末における信仰者の吟味であるのに対して、ここでは特にその違いの開示の時期は特定されない。終末において最終的に明らかにされるという可能性もあるが、パウロとフィリピ教会とのやり取りの中でいずれ明らかになると考えていた可能性も考えられる。

2.2. パウロ書簡における用例のまとめ

パウロにおける ἀποκαλύπτω/ἀποκάλυψις の用例を総合すると、冒頭で提示した開示系と出現系の便宜的な区分はおそらく決定的なものではない。一見すると開示系の用例も、単なる情報の伝達としての啓示ではなく、救済の出来事を開示するものであり、新たな現実の出現を指すと考えるべきであろう。神が御子をパウロのうちに開示する以前には、「自分の同胞の中で多くの同世代の者たちよりも、ユダヤ教において秀でていた」(ガラ 1:14) パウロ自身が、「十字架の言葉」の真理を悟ることができず (1 コリ 1:18-25; 2:6-9 参照)、「神の教会を徹底的に迫害し、滅ぼしていた」(ガラ 1:13) のである。イエスの十字架の出来事を、「最初にユダヤ人に、そしてギリシア人にも、信じる者すべてにとって、救いへと〔至らせる〕」神の介入 (ロマ 1:16) として理解させたのは、まさにこの神による御子の開示であった。この終末論的介入は、パウロにおいて、イエスの十字架、死と復活に始まり、キリストの最終的な出現と神の子たちの出現 (死者の復活と信仰者の栄光の姿への変容)、また新しい創造に至る一連の出来事として認識されていたのである。

黙示思想の研究史において、天的世界の真理また神的神秘の開示の解釈学的機能を、黙示思想の本質として確認したが、パウロも神の御子および十字架の言葉の真理を開示されたことによって、それまでの価値観が根底から覆され、以前は誇りとしていた一切を「損失」(ζημία) また「汚物」(σύνβαλον) とさえ見なすようになった (フィリ 3:7-9)。パウロは自身の教会の信徒たちに対しても、同様の価値の転換と行動の変容を求めるが、それは彼の黙示思想もまた、開示された真理によって現実理解と行動とが新たに方向づけられる解釈学的機能を持つことを示している。パウロの黙示思想は、彼の抱いていた特定の

型の終末論によって定義されるのではなく、神からの直接的啓示によって真理が開示されたこと、またその真理に照らして新たな認識と価値観が与えられるという解釈学的機能によって定義される。

結語

本稿では黙示思想の研究史に照らして、主として形式的な視点からパウロの黙示思想への接近を試みた。具体的には、第二神殿期のユダヤ教黙示思想の定義をめぐる論争を取り上げ、特定の型の終末論を黙示思想の本質的定義とする理解に対して、最古の黙示録の内容に照らして黙示思想を天的世界の真理また神的世界の神秘の開示として非終末論的に定義する理解を、より実態に即したものと評価した。その上で、紀元前2世紀のアンティオコス・エピファネスによる強硬なヘレニズム化政策のもとで行われた組織的なユダヤ教迫害を起点として、パレスチナの地において黙示思想が終末論的な色彩を帯びるようになったことを踏まえ、非終末論的側面と終末論的強調とを重層的に捉える Sanders の「パレスチナ・ユダヤ教黙示録」というサブ・ジャンルの提案を、パウロの黙示思想を理解する基本的な枠組みとして選択した。続いて、黙示関連の用語である名詞 ἀποκάλυψις および動詞 ἀποκαλύπτω のパウロ書簡における用例を分析し、パウロの黙示思想の本質を、基本的には神による隠されていた神秘の開示として理解しつつ、なおイエスの十字架、また死と復活における神の決定的介入という終末論的出来事をその中心に見定めた。従来の議論が、先に設定された特定の型の終末論的特徴をパウロに当てはめることでパウロを「黙示的」神学者と見なしたのに対して、本稿のアプローチは、近年の黙示思想の定義をめぐる議論に即し、またパウロ書簡における関連用語の実際の用例を分析することで、より実態に即した理解を提案するものである。

次の段階としては、この分析を踏まえて、パウロ研究におけるパウロ神学の「黙示的」性格をめぐる議論と対話をしつつ、さらに踏み込んでパウロの黙示的福音について考察を深めたい。

(かわの・かつや)