

パウロの默示的福音（2） ——ローマの支配を無力化する神の支配¹⁾——

河野克也

序 パウロと初期ユダヤ教默示思想：補足

『神学』85号掲載の拙論では、近年の默示思想の定義をめぐる議論を踏まえて、パウロをあらためて默示的神学者として提示することを試みた。具体的には、従来默示思想が特定の型の終末論をもって定義づけられていたのに対し、最古の默示録において終末論的関心が欠落しているという文献学的な事実を踏まえて、默示思想の本質を天的世界の真理また神的世界の神秘の啓示と捉え、パウロの默示思想をその啓示的側面から確認した。さらにパレスチナの歴史的な展開において、紀元前2世紀半ばのユダヤ教への組織的迫害の中で終末論的関心が先鋭化したことを踏まえ、パウロの默示思想の基本的に終末論的な色彩も確認した。またパウロ書簡における默示関連用語の用例を精査することで、イエス・キリストの出来事における神の決定的な介入がパウロの默示思想の中心であることを確認した。

本稿ではその議論を踏まえて、実際にパウロ書簡で論じられている默示的啓示の内容を、1世紀のローマ帝国の支配という特定のコンテクストにおいて丁寧に読み解くことを試みたい。具体的には、パウロの現代的誤用の代表ともい

1) 本稿は『神学』85号（2023年）に掲載された拙論「パウロの默示的福音（1）——默示思想研究史の背景から探る」の続きとなるものである（執筆の経緯についてはその論文の注1を参照）。本稿は、2023年6月に行われた日本ホーリネス教団牧師研修会で提供した配布資料「パウロ書簡における終末論：默示思想の解釈学的復権」のうち、『神学』85号掲載論文で扱わなかった第1部「撫拳、患難期、および終末論」の部分を中心に、さらに手を加えたものである。なお本稿における聖書引用は、ことわりのない限り聖書協会共同訳による。

うべきディスペンセーション主義の終末論において、1テサロニケ4:13-5:11をブルーフテクスト（証拠聖句）として主張される「携挙」や「患難期」といった概念²⁾が、テクスト解釈としてはまったく意味をなさないことを示すとともに、その箇所の真意が、キリストの到来とローマ高官の到来を対比させ、平和の神の支配という神秘を開示することにより、偽りの平和でしかないローマの支配を覆す視点を提供することにあることを示したい。

本題に入るに先立って、まずは定義をめぐる議論の補足として、パウロの黙示思想研究における主要な論客であり黙示思想の非終末論的定義に批判的な Martinus C. de Boer の議論を俎上に載せ、パウロの黙示思想がなお非終末論的定義によって理解されるべきことを確認したい。

1. 黙示思想の定義をめぐる議論：補足

1.1. Martinus C. de Boer の終末論的定義

De Boer は、パウロの黙示的解釈を方向づけた 20 世紀を代表する新約学者 J. Louis Martyn のもとで 1983 年にパウロの黙示的終末論に関する博士論文を書き、それ以降一貫して終末論的視点からパウロの黙示思想の研究を続けてきた³⁾。De Boer は黙示的終末論を特定の文学類型や社会宗教的集団、思想体系に限定されない宗教的視点とした Paul Hanson に依拠しつつ、さらに Philip Vielhauer に従って「この世」と「来るべき世」とのいう二つの時代の「終末論的二元論」を黙示的終末論の中心的な特徴として挙げる⁴⁾。De Boer によれ

2) これらの概念については、後段「2. ローマの支配を覆すパウロの黙示的福音」を参照。

3) De Boer の博士論文は、1988 年に出版された (*The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* [Sheffield: JSOT Press, 1988])。また 2011 年には有名な The New Testament Library シリーズにガラテヤ書注解を執筆している (*Galatians: A Commentary* [Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011])。

4) De Boer, “Paul and Apocalyptic Eschatology” (pp. 345-83), in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (New York: Continuum, 1998), pp. 347-49; Hanson, “Apocalypticism” (pp. 28-34), in *Interpreter’s Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (Nashville: Abingdon, 1976), p. 29; Philip Vielhauer, “Introduction” to “C. Apocalypses and Related Subjects” (pp.

ば、「默示的終末論は根本的に、堕落して神から疎外されてしまった被造世界との関係を回復し義とする（＝正しくする）という積極的で目に見える神の働きに関心を持つ」⁵⁾。この神自身による関係の回復がもたらすのは、悪の支配するこの時代とは全く異なる新しい「来るべき世」であり、神の支配の実現する世である。また「默示」という語が元々は「啓示」という意味であることからもわかるように、この「二つの時代（世）」という時代認識は神から啓示された神秘であり、人間の自然的な知識によっては獲得し得ないものである。

このように特定の型の終末論を默示思想の本質とする定義は、『神学』85号掲載の拙論において紹介したChristopher Rowlandに代表される非終末論的な定義とは根本的に対立する。そのことを自覚して、de Boer自身、論文1本を費やしてRowlandへの反論を試みている⁶⁾。De Boerはまず、Rowlandの著書の冒頭にある默示の定義を引用する。

默示は、将来の出来事を予知することと同等に事柄の現在ある姿を理解しようとする試みに関わる。天と地の神秘、および歴史における同時代の人事物また出来事の真の意義もまた、默示家たちの関心を占めていた。それゆえ、上なる世界とその神秘への関心は、現在における人間存在を説明する手段としてのものであった⁷⁾。

しかしながら、このブロック引用を受けた説明では、Rowlandの論旨がde 581-607), in *New Testament Apocrypha, vol. 2: Writings Related to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects* (Cambridge: James Clarke and Philadelphia: Westminster John Knox, 1964), pp. 588-89.

5) De Boer, "Paul and Apocalyptic Eschatology," p. 350.

6) De Boer, "Paul, Theologian of God's Apocalypse," *Interpretation* 56 (2002): 21-33; reprinted in idem, *Paul, Theologian of God's Apocalypse: Essays on Paul and Apocalyptic* (Eugene, OR: Cascade, 2020), chap. 2 (pp. 39-54). (引用のページ番号は論文集 *Paul, Theologian of God's Apocalypse* による)。

7) Rowland, *Open Heaven*, p. 2, quoted in de Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 40.

Boer自身の默示的終末論を補強するかのような主張に展開される。

それゆえ、もしも默示的終末論の「本質的特徴」が、宇宙論的に把握された二つの世界時代の二元論であるならば、「默示的」終末論における啓示の概念は、来るべき時代だけでなく、両方の時代に及ぶものである。なぜなら、来るべき世の開示を通してのみ、現在は「この（邪悪な）世」として、また神によって終わりがもたらされるべく運命づけられたものとして認識できるからである⁸⁾。

上記の de Boer の説明には、默示思想を非終末論的に定義する Rowland の文章には出て来ない「默示的終末論」という用語が繰り返されており、一見すると啓示を中心に据える Rowland の説を肯定的に評価しているように読める文脈においてさえ、de Boer は巧妙な（？）議論のすり替えによって Rowland の説明を自説の補強に使用しているとの印象を受ける。

そこからさらに、de Boer は4つの点から Rowland 説への批判を展開する⁹⁾。第一に、「默示的終末論の定義は学問上の伝統と便宜による」ものである以上、実際の默示文書に終末論的関心を含まないものがあっても問題ではないと主張する¹⁰⁾。第二に、Rowland に対する Collins の批判を挙げて、「ユダヤの默示的作品において終末論が果たす『本質的役割』を過小評価してはならない」と主張する¹¹⁾。Rowland が非終末論的と主張する神秘の開示も、實際には「神の宇宙的な正す行為（God's cosmic act of rectification）の期待抜きには何の意味もない」のである¹²⁾。第三に、Rowland の定義では、默示思想の

8) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 40. (強調は河野による)。ここで de Boer は「宇宙論的に把握された二つの世界時代の二元論」(the dualism of two world ages, cosmically conceived) の部分に、出典として Vielhauer の定義を挙げる（上記注4参照）。

9) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, pp. 41-43.

10) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 41.

11) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 41.

関心が「神秘的かつ個人的なもの」に矮小化されてしまい、神による終末論的行為が見えていないとする¹³⁾。第四に、Rowland の定義は黙示的啓示を「単なる情報の開示」に還元してしまい、神の終末論的行為が考慮されていないとする¹⁴⁾。

これらの批判は、一見するとのを射ているように見えるが、実際には的外れの感を否めない。第一の点について言えば、近年の黙示思想の定義をめぐる議論はまさに、実際の黙示文書／黙示録の内容と定義の乖離を埋めることを目的に始まったものであるから¹⁵⁾、定義が実際の黙示録と一致していなくても問題なしとする de Boer のこの批判は、そもそもその前提を覆すことにさえなりかねない。第二の点については、Rowland があえてユダヤの危機の時代に起源を持つゆえに極めて「終末論的」な性質を持つに至った黙示文書を取り上げ、それらの文書においてさえ、主要な関心は将来の出来事そのものではなく、むしろ現在の苦難の意味の開示にあるとした議論を十分に踏まえているようには思われない¹⁶⁾。第三の点については、開示される天の世界の神秘は、例えば天使や天の発光体が神への「誓い」によって秩序をもって役割を果たす道徳的世界を描くなど¹⁷⁾、単なる個人的な事柄ではないのであり、神の終末論的出来事を強調しないことをもって「神秘的かつ個人的なもの」だとする de Boer の批判はあまりにも一面的に過ぎる。第四の「単なる情報の開示」とする批判も、近年の研究史において黙示思想の解釈的機能が強調されていること¹⁸⁾を考慮するなら、やはりあまりにも表面的な批判と言わざるを得ない。

このように de Boer による非終末論型の定義に対する批判を個別に見てきたが、最後に、より本質的な意味で de Boer の批判が的外れである点を指摘

12) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, pp. 41–42.

13) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 42.

14) De Boer, *Paul, Theologian of God's Apocalypse*, p. 42.

15) 河野「パウロの黙示的福音（1）」156 頁参照。

16) Rowland, *Open Heaven*, pp. 156–89 (chap. 7 “What is to Come”).

17) この点については、河野「パウロの黙示的福音（1）」153–55 頁参照。

18) この点については、河野「パウロの黙示的福音（1）」157–58 頁参照。

したい。Rowland をはじめとする非終末論型の定義の主唱者たちは、現存する最初期の黙示録において終末論的関心が欠如していることをもってその中心的根拠とする。その後の展開として、紀元前2世紀半ばのパレスチナの地における大規模なユダヤ教迫害により、黙示的啓示の内容が終末論的に先鋭化されていったことは、すでに『神学』85号掲載論文で指摘したとおりである¹⁹⁾。すなわち、Rowland らの非終末論的定義は、黙示文書／黙示録の起源における性質を問題にするのに対して、de Boer は終末論的に先鋭化した後の黙示文書／黙示録の特徴である終末論を、黙示全体の定義にまで遡らせようとしているのである。まさにこのゆえに、de Boer の批判は的外れの感を否めない²⁰⁾。

1.2. 黙示的終末論の二つの路線

De Boer については、さらにもう一つ触れておくべき重要な点がある。それは、黙示的終末論の「二つの路線」(two tracks) に関する提案である。De Boer は黙示的終末論の中に、惡の本質と起源を人間による神の律法への違反とする法廷型路線 (forensic track) と、神に敵対する靈的勢力によるとする宇宙論型路線 (cosmological track) の二類型 (ないし理念型) を想定する²¹⁾。宇宙論型によれば、被造世界はある原初時代（ノアの時代）に神に敵対する天使的（悪魔的）勢力の支配下に墮ち、神の民もまた偶像崇拜へと堕落したが、その中で一握りの神に忠実な「残りの者」が存在し、最後には神自身が直接介入して、悪しき勢力を滅ぼして救いをもたらす。この型では、神が新しい時代

19) 河野「パウロの黙示的福音（1）」158–60頁。

20) De Boer に関する詳細かつ批判的な分析としては、N. T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters* (London: SPCK, 2015), chap. 8 “The ‘Union’ School? De Boer and Martyn” (pp. 155–86), esp. 155–67; J. P. Davies, *Paul Among the Apocalypses? An Evaluation of the ‘Apocalyptic Paul’ in the Context of Jewish and Christian Apocalyptic Literature* (London and New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016) が優れている。

21) De Boer, “Paul and Apocalyptic Eschatology,” pp. 357–66; idem, “Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology,” in Joel Marcus and Marion L. Soards (eds.), *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn* (Sheffield: JSOT Press, 1989), pp. 169–90.

(世) をもたらし、神の支配（神の国）を打ち立てることが救いとされるが、それは神と宇宙的敵対勢力との戦いのドラマとして描かれる。そして最後の審判は、神が究極的最終的に悪しき勢力を滅ぼす場とされる²²⁾。これに対して、法廷型では宇宙論的な敵対勢力は姿を消し、悪は被造物である人間が自由意志によって自覚的に神を拒絶することであり、この根本的な罪に対する罰が死であると説明される。したがって最初の人アダムは、最初の罪人つまり意図的反逆の代表者として強調される。この型では、救いは神が与えた律法によって生きることであり、人間が自分の意思と決断において律法を選び取り、戒めに従って生きることである。したがって最後の審判は、律法によって個人の生涯が裁かれる場となる²³⁾。De Boer はこの二路線を「発見的なモデル」とし、実際の默示文書においては両者が混在する場合も多いとするが、それでも『エチオピア語エノク書』（エチ・エノク）1-36 章（「寝ずの番人の書」）が宇宙論型、『シリアル語バルク默示録』（シリアル・バルク）が法廷型を「比較的純粹な形態で」表すとする²⁴⁾。

従来、默示的終末論が通常は宇宙論的ドラマとして理解されてきたのに対して、そうした天使的勢力による説明を排除する法廷型の默示的終末論の存在を主張する点で、de Boer の説は注目を集め高く評価されている²⁵⁾。しかし、Jamie Davies は、この「二つの路線」説を詳細に検討した上で主要なテクストにおいて両方の要素が不可分に結びついていることを指摘し、両者が相互に排他的ではないにもかかわらず、また de Boer 自身がこの説を「発見的なモデル」として提示したにもかかわらず、実際には排他的な仕方で強調していると批判し、この説は擁護し得ないとする²⁶⁾。

22) De Boer, "Paul and Apocalyptic Eschatology," pp. 358-59.

23) De Boer, "Paul and Apocalyptic Eschatology," pp. 359-60.

24) De Boer, *Defeat of Death*, p. 85. (強調は原書)。

25) 実際に、1997 年に出版された J. Louis Martyn のガラテヤ書注解は、1988 年に de Boer が Martyn の下で執筆した博士論文で展開したこの「二つの路線」説を取り入れている。

26) Davies, *Paul Among the Apocalypses?*, esp., pp. 186-93.

さらに言えば、de Boer による法廷型における律法の機能の説明も大きな問題を孕んでいるように思われる。E. P. Sanders はこの時代のパレスチナ・ユダヤ教を恵みの宗教として描き直し、それを「契約遵法主義」(covenantal nomism) として特徴づけたが、その中で律法遵守は救いの獲得ではなく契約関係の維持のためであるとした²⁷⁾。これに対して de Boer による法廷型の説明は、この Sanders の理解とは異なり、むしろ宗教改革型の理解、すなわち律法遵守が救いの獲得の手段とされている理解と見事に重なる点に留意すべきであろう²⁸⁾。Sanders は、de Boer が法廷型のほぼ純粹形態と見なしたシリア・バルクは、IVエズラの「多くの部分を利用しつつ、その全体的な見解を逆転させ……、〔律法の〕違反にもかかわらず罪人は回復され、イスラエルは復興されるという〔伝統的な「恵み深い神」という〕見解に戻っている」とする²⁹⁾。したがって、行為義認的な見解を黙示思想の一つの路線として提示す

27) E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977), pp. 419–28 (IV. "Palestinian Judaism 200 b.c.e.–200 c.e.: Conclusion"), esp. p. 422; 河野克也「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』第46号:リトン, 2014年) 501–29頁(「契約遵法主義」の要約は504頁を参照)。

28) De Boer はシリア・バルク(IIバルク)を「法廷型」の純粹形態として提示するが、Sanders は同書が『IVエズラ記』に文書的に依存しているとして、*Paul and Palestinian Judaism* では前者を扱わずIVエズラを詳細に検討する(409–18頁)。IVエズラは紀元70年のローマ軍による神殿破壊という惨劇を受けて、「恵み深い神」という伝統的なユダヤ教の神観を真っ向から否定し、救いの条件として律法への「絶対的従順」を要求するという悲觀主義的理解を展開した(427–28頁)。Sanders によれば、IVエズラはそれによって70年の惨劇を説明したのであり、したがってその見解をもって1世紀のユダヤ教全体を代表させることは間違いである。Sanders は、IVエズラの最後の幻の場面を、「ユダヤ人たちにとって〔IVエズラを〕より好ましくするための『救済的』補遺」であるとする(418頁)。IVエズラの思想は対話部分に表現されており、幻視者エズラが伝統的な「恵み深い神」の視点、天使がIVエズラの著者の思想を表現する形で対話が展開される中、3:1–9:22では天使によって告げられた見解が、息子を失って嘆き悲しむ女を幻視者エズラが慰める場面(9:38–10:24)を起点に、幻視者エズラ自身の視点として内在化される(416–17頁)。

29) Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 427.

る de Boer の見解には、簡単に同意できないのである。

2. ローマの支配を覆すパウロの默示的福音

パウロの默示的福音は、歴史の中でしばしばひどく誤解されてきた。現代における誤解の代表例は、日本でも翻訳出版されまた映画化もされた一連の小説『レフトビハインド』であろう³⁰⁾。このシリーズは「小説」という体裁を取つてはいるものの、その内実はディスペンセーション主義の終末理解のプロパガンダである。ディスペンセーション主義の終末理解は、「患難期前携挙説」と呼ばれる千年期前再臨説の特殊な一形態であるが、この小説によれば本物のキリスト者は、大患難の始まる前に空中再臨したキリストのもとへと携挙されるので、大患難を苦しむことはない。パウロ研究との関連で言えば、この説の聖書的根拠の一つとして1テサロニケ4:15-17が挙げられるが、はたしてパウロはこの箇所で本当に、患難期前携挙説を主張しているのであろうか³¹⁾。また同書5:1-11まで視野を広げてみて、パウロはこれらの箇所で実際のところど

30) 1995年末に出版されたTim LaHayeとJerry Jenkinsによる小説『レフトビハインド』(Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days)に始まり2007年に完結した全16巻(日本語版は英語版の中核部分1-12巻のみ)のシリーズは、ビデオや映画として映像化されているばかりでなく、様々な年齢層に向けて何通りもの形態で出版されており、子供向けの読み物や若者向けのマンガ、果てにはボードゲームまで発売される始末である。アメリカでのこうした熱狂を揶揄して、英国人の新約学者N.T.Wrightは一般向けの雑誌『バイブル・レビュー』に「携挙にさようなら」という文章を寄せたが("Farewell to the Rapture," *Bible Review* [August 2001], pp. 8, 52)これに対しアメリカ人のJohn Fitzgeraldは、ディスペンセーション主義はイギリス人のダービー(John Nelson Darby)が発明したものなのだから、私たちのせいにしないで大西洋のそちら側に留めておいてくれと反論している("Don't Blame Us," *Bible Review* [December 2001], pp. 2, 3)。

31) 1テサロニケ4:15-17は、聖書中「携挙」に直接言及する唯一の箇所であるが、ディスペンセーション主義の無数にある問題点の一つは、この箇所とダニエル9:20-27の「70週」およびヨハネ黙示録の記述とを、それぞれの文脈を無視して強引に結びつけることである(Craig R. Koester, *Revelation and the End of All Things* [Grand Rapids and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2001], pp. 19-26 参照)。聖書66巻各書の固有の証言を尊重し、文脈に即して意味を解釈するという聖書神学の初步的な知識さえあれば、このような恣意的な解釈は出てこない。

のような終末論を提示しているのだろうか。以下において携挙と患難（期）に関するパウロの発言を検討し、それらの発言がローマ帝国による支配という具体的な状況において発せられたことを踏まえて、そのローマの支配に対する抵抗としての側面に光を当てたい。

2.1.1 テサロニケ書における「携挙」

文脈に即して読むならば、1テサロニケ4-5章で、いわゆる「携挙」とされる出来事については言及されるものの、患難期について、ましてや携挙と患難期の時間的関係については一切言及されない。4:13-18は、主イエスの再臨を待たずに死んだ教員のことで嘆き悲しむ残されたメンバーを、その誤解を正すことによって慰めるという牧会的な箇所である。この部分には患難期への言及はない。その直後の5:1-11は、主の再臨の時期についての警告であるが、文脈に即して読むならば、ここもまた患難期前携挙説を支持するものではない。というのも、5:1-11の基本的な関心は、「主の日は、盜人が夜来るようになる」というスタンダートな黙示的理解を手掛かりに、キリスト者は「光の子、昼の子」であって夜にも闇にも属していないので、主の日が突然襲うことはないという解釈を提示することで、キリスト者の再臨までの生き方に対して勧告することだからである³²⁾。したがってこの部分の中心は、テサロニケの信徒たちが「平和だ。安全だ」というローマ帝国のプロパガンダによって偽りの安心に踊らされることなく、むしろ主の再臨という厳肅な出来事を「目を覚まし、身を慎んで（別訳：しらふで）」待ち望むように勧める後半にこそある³³⁾。キリスト者が主の日に突然襲われることはないというパウロの主張は、

32) 1節は導入、2-3節は伝承（共有している信仰内容）の提示、4-5節は伝承の再解釈、6-11節は再解釈に基づく勧告となる。

33) 3節の「平和だ。安全だ」というスローガンの背景としてしばしば旧約の預言者（エレミヤ書）による、偽りの平和預言への批判が想定されてきたが、Helmut Koesterによれば、これはローマ帝国のプロパガンダ（ラテン語：*pax et securitas*）のギリシア語版である（“Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in 1 Thessalonians,” in Richard Hoesley [ed.], *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* [Harrisburg, PA: Trinity

一見すると患難期前携挙説を支持するように思われるかもしれないが、実際の比較のポイントは襲われるか襲われずにすむかではなく、むしろその到来が突然か突然でないかという点にある。つまり夜に属して眠っているところを不意を突かれるのか、それとも昼に属していて目を覚まして備えができているところにやって来るのか、という点である。したがって5章もまた、患難期前携挙説の聖書的根拠とはならない。さらに5章1節は *περὶ δέ*（ペリ・デ：～について）という表現で新しい主題を導入しており³⁴⁾、4章後半の携挙への言及と5章の時期への言及とが主題の展開上切り離されているので、4章の携挙への言及が5章の破滅への言及に文脈上先行していることをもって患難期前携挙説を主張することも不可能である。

2.1.1. 地方都市による公式の出迎え式典

1テサロニケ4:13-18は患難期前携挙説にとって重要な証拠聖句とされるが、それは特に15節に出てくる *παρουσία*（パルーシア：到来）がキリストの「再臨」を、17節に出てくる *ἀπάντησις*（ハルバゾー：引き上げる）が信仰者の

Press International, 1997], pp. 158-166, esp. 161-62)。Jonathan L. Reed は、正面に「神聖なるアウグストゥスの平和に」(PACI・AVGVST・SACRVM)、裏面には「神聖なるアウグストゥスの安全に」(SECVRIT・AVG・SACRVM)と刻まれた紀元1世紀イタリアに由来する祭壇について紹介する (*The HarperCollins Visual Guide to the New Testament* [New York: HarperCollins, 2007], p. 103)。パウロ時代のテサロニケはローマ帝国の属州マケドニアの首都であったことから、こうしたアウグストゥスを讃える祭壇が身近にあった可能性が考えられる。また伝統的に再臨を示す用語と理解されてきた4:15のギリシア語 *παρουσία*（パルーシア：到来）も同様に、もともとは皇帝や王の到来を示すローマ帝国の政治的用語であり、同じ文脈で17節に出てくるギリシア語 *ἀπαντήσις*（アバンテーシス：出迎え）とともに、属州など地方共同体全体がその到来に対して適切に備えて出迎えるという背景があった。この点については後段を参照。

34) パウロ書簡では、*περὶ δέ*は8回使用されている (1コリ7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12; 1テサ4:9; 5:1)。この表現が新しい主題を導入することについては、Margaret M. Mitchell, "Concerning *περὶ δέ* in 1 Corinthians," *Novum Testamentum* 31.3 (1989): 229-56; idem, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster John Knox, 1993) を参照。

「携挙」を指すものとして理解されてきたことによる。しかしながら、17節に出てくる ἀπαντήσις（アパンテーシス：出迎え）は、Jeffery Weimaによれば「ヘレニズム世界において周知の公式な出迎え儀式を指す専門用語」であり、それゆえこの箇所に描かれている出来事は、その意味で信仰者が再臨の主を出迎える描写として理解する必要がある³⁵⁾。16b-17節を直訳すると、「そして、死者たちがキリストにあってまず起き上がり、次に、私たち生きている者たち、〔つまり〕残されている者たちが、直ちに彼ら〔復活した死者たち〕と共に、雲の中で主の出迎えのために、空中へと引き上げられます」となる³⁶⁾。Weimaは、この出迎え式について固定された形式はなかったとしつつも、Erik Petersonの研究に依拠しつつ以下のように説明する。

ひとたび市の指導者たちが、王や重要な高官が市に来訪することを知るに及ぶと、彼らはその人物の名誉を称える公式の歓迎会を催して敬意を表するために、公式な決議を採択する。続いて、その来訪する高官を市壁の外、しばしば遙か遠く離れた場所で出迎える代表団の一部として、主要な市民たち——多くの場合、神官および女性神官、高官、兵士、著名な教師とその生徒たち、また運動競技の勝利者たちを含む——が選別される。こ

35) Jeffery A. D. Weima, *1-2 Thessalonians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Baker Academic, 2014), pp. 333-34. Weimaは、Erik Petersonの1930年の論文 (“Die Einholung des Kyrios,” *Zeitschrift für Systematische Theologie* 7 [1930]: 682-702) と、Micael R. Cosbyの1994年の論文 (“Hellenistic Formal Receptions and Paul’s Use of ΑΠΑΝΤΗΣΙΣ in 1 Thessalonians 4:17,” *Bulletin for Biblical Research* 4 [1994]: 15-34) を、この主張の根拠として挙げる。Koester, “Imperial Ideology,” pp. 159-60; A. Oepke, *TDNT* 5:859-60; F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* (Word Biblical Commentary 45; Waco: Word, 1982), pp. 102-103 も見よ。

36) この直訳では、16b節の ἐν Χριστῷ を直前の実詞 οἱ νεκροὶ ではなく、直後の動詞 ἀναστήσονται を修飾するものとして理解した。また17節の ἀπαντήσις は、続いて論じるように「出迎え」と訳した。ギリシア語原文は以下の通りである。καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίουεις ἀέρα.

の公式の歓迎団に属する者たちは、最高の衣服（たいていは白）を身に纏い、頭には月桂樹の花冠を被った。〔市内に〕残った者たちもまた、特別な衣装と花輪を身に着け、市を祝賀的な色で装飾した。代表団はやって来る高官を賛美と讃嘆の叫びで出迎え、その後、市内までの残りの道程をその人物に付き添い、市民もまた同様に、絶え間ない叫びと称賛をもってその人物を歓迎する。ひとたび市壁の内側に入ると、その高官はその地域の祭壇で犠牲を捧げ、またおそらく選ばれた囚人たちに対して判決を言い渡し、ある者たちを解放する一方で、ある者たちには処刑の判決を下すことになる³⁷⁾。

2.1.2. パウロにおけるイメージの反転

ただし、この慣習を 1 テサロニケ 4:13-18 の背景とすることに関しては、Michael Cosby が両者の間に 6 つの相違点を列挙して無批判な同一視を牽制する³⁸⁾。第一に、ヘレニズムの出迎え儀式と異なり、キリストの場合は来訪の時期が明かされないため、事前に歓迎式典を準備することができず、「目を覚まし、身を慎んで」いるよう呼びかけられる³⁹⁾。第二に、キリストを出迎える参列者は、ヘレニズムの出迎え式のように特定の衣服や月桂樹の花冠を身に着けることなく、「日常生活の只中から予期せぬ仕方で引き上げられ」、また 1

37) Weima, 1-2 *Thessalonians*, pp. 333-34. この慣習の事例として、キケロによる、紀元前 49 年のユリウス・カエサルのイタリア凱旋帰還を描いた記述（『アッティクス宛』8.16.2）とオクタウニアヌの初期の成功を描いた記述（『アッティクス宛』16.11.6）、またイタリアに到着したパウロをローマから途中の町まで出迎えた信仰者の描写（使徒 28:15）と、「10 人の乙女」において花婿を出迎える乙女の記述（マタイ 25:6）も挙げられる（Weima, 1-2 *Thessalonians*, 334）。この出迎え式の記述とマタイ 21 章のイエスのエルサレム入城の描写の比較については、宮崎 誉「平和神学の基礎としての聖書学的枠組み」、西岡義行責任編集『平和をつくり出す神の宣教——現場から問われる神学』（東京ミッション研究所、2020 年）88-89 頁を参照。

38) Cosby, "Hellenistic Formal Reception," pp. 22-32. (22-28 頁：ヘレニズムの出迎え式の構成要素、28-32 頁：1 テサロニケ 4:13-18 の相違点)。

39) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 29; 1 テサロニケ 5:1-8.

コリント 15:51-54 の情報を補足すれば、その際に復活の「靈の体」を与えられる⁴⁰⁾。第三に、キリストの出迎えの場合、参加者ではなく天使がその来訪を告知するとされ、その際に伴うのは通常の称賛や賛美ではなく、「合図の号令と、大天使の声と、神のラッパ」であり、それは黙示思想において神の裁きを告げるものである⁴¹⁾。第四に、キリスト出迎えの場合は、ヘレニズムの公式な出迎え式のように、来訪する王に敬意を表して贈り物を用意するために、寄付や税金が集められることはない⁴²⁾。第五に、Cosby は 1 テサロニケのキリスト来訪について、「悪しき者に対する怒りに満ちた裁きがパルーシアの主要な要素であり、それはヘレニズムの出迎え式の記述には欠けている」と指摘する⁴³⁾。最後の第六の相違点として、キリスト来訪の場合、ヘレニズムの高官来訪のように、市内に入城後にその地の祭壇で犠牲を捧げることへの言及がないことが指摘される⁴⁴⁾。この点について、Cosby は、パウロの思考においては、イエスがすでに決定的な仕方で自身を犠牲として献げたのであり、そうした地域の祭壇で犠牲を捧げる習慣は、パウロが「人々をそこから救い出そうとした異教の忌むべきおぞましいしるし」であったことを根拠に説明する⁴⁵⁾。これらの相違点から、Cosby は次のように結論づける。

1 テサロニケ 4:13-17において、ヘレニズムの公的な出迎え式の慣習は、パウロの思考の文化的背景の一部である。彼が天的王の到来について語る際に、おそらく彼は、自分が見聞きしたことのある壮大な出迎え式に関係

40) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 29; 1 テサロニケ 4:14-17.

41) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," pp. 29-30; 1 テサロニケ 4:16.

42) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 30.

43) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," pp. 30-31. Cosby は新約においてパルーシアと裁きが密接に結びついているとして、以下の聖書箇所を列挙する。マタ 13:24-30, 36-43, 47-50; 24:36-44, 51; 25:1-46 (特に 25:31-32); ロマ 2:5, 16; 1 コリ 1:7-8; 4:5; 5:5。この裁きの要素の強調については、より詳細な検討が必要であろう。

44) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 31.

45) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 31.

する壯觀のいくつかの要素を念頭に置いていたであろう。しかしながら、その詳細は、ギリシア・ローマのモデルよりもはるかに多く、パルーシアについてのキリスト教のヴィジョンから来ているのである。パウロの言葉をヘレニズムの出迎え式に照らして解釈することは、有用であるとしても、Peterson やその他の者たちが考えるほどに有用なものではない⁴⁶⁾。

このCosbyの結論は、しかしながら、ヘレニズムの出迎え式の背景を考慮することを断念する理由とはならない。Cosby自身、パウロの記述において、このヘレニズムのモデルが「引き立て役」として意識されていた可能性を指摘しており、むしろ上記の相違点こそ、パウロによる意図的なイメージの反転として解釈するべきポイントである⁴⁷⁾。すなわち、「パウロの意識の中では、天よりの王の到来は、ギリシアやローマの王に対してこれまで催された最も絢爛豪華な歓迎式の栄光をはるかに凌駕する。しかもこの壯觀は、忠実な被支配民たちによってではなく、むしろ〔天よりの〕王自身によって整えられる」のである⁴⁸⁾。

この意図的なイメージの反転に関するもう一点補足するなら、Weima は 1 テサロニケ 4:17 で使用される動詞 ἀρπάζω について、「『教会の秘密裏の携挙』について教えることを意図したものではなく」、この言葉が非キリスト教徒の著作家たちによって死の非情な運命について語る際に使用されていることをもって、そこに「言葉遊び」の可能性を指摘し、「パウロが、……ハルバゾーの一般的なイメージを逆転させて、死ないし運命が生ける者をハデスへと『奪い去る』(snatching away) のではなく、むしろ生ける者が『取り上げられる』(will be snatched up) ことで、彼らが最後の敵である死に直面しなくて済むようになる」ことを告げているとする⁴⁹⁾。このように、パウロは当時のテサ

46) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 31.

47) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 31.

48) Cosby, "Hellenistic Formal Receptions," p. 32.

49) Weima, *I-2 Thessalonians*, pp. 331-32. Weima は、「通常は生きている者からの離別

ロニケの異邦人キリスト者に馴染み深かったローマ帝国に関連する諸イメージを逆転させることで、はるかに優れたキリストにある希望を告げたのである⁵⁰⁾。したがって、Weima の解釈をふまえるならば、1 テサロニケ 4:13-18 の描く「携挙」は、信仰者が終末における大患難の直前に空中に引き上げられることでその「患難期」をやり過ごすというような無責任な絵空事を描いたものではなく、むしろ地上に到来するキリストを迎える代表団の先頭に、先に亡くなった信仰者が整列する姿を描くことによって、生者と死者とを隔てる死を克服する復活の主の恵みを強調し、さらに生者と死者の両者が共に復活の主を地上にエスコートする姿を描くことで、信仰者が「いつまでも主と共にいる」救いの完成の姿を強調するものである⁵¹⁾。

これに対して、Charles Wanamaker は、この「携挙」を専ら第二神殿ユダヤ教の黙示文書、特にいわゆる「昇天黙示録」⁵²⁾の背景から説明し、この場面では、再臨の主イエスと出迎え団は地上に戻ることなくそのまま天に挙げら

を示すこの言葉をもって、パウロは主と他のキリスト者との結びつきへと取り上げられることを描いている」として、Malherbe が「気の利いたひねり」(neat twist) と呼んだことを紹介する (Abraham J. Malherbe, "Exhortation in First Thessalonians," *Novum Testamentum* 25/3 [1983]: 238-56, here p. 256, n. 84 [Weima の 255 頁は間違い])。

50) テサロニケは紀元前 148 年にローマ帝国の属州マケドニアの首都とされ、紀元 1-4 世紀の考古学的証拠は、この都市が皇帝祭儀およびローマのエリート層の影響の拠点であったことを示す (Laura Salah Nasrallah, *Archaeology and the Letters of Paul* [Oxford: Oxford University Press, 2019], pp. 234-38)。

51) ヘレニズムの出迎え式では、被支配民の側が来訪する皇帝や高官に対する忠誠心の表明として市の外に出て相当な距離を迎えて行くのに対して、パウロの描写においてはキリストの方が信仰者を引き上げており、行動の主体はあくまでもキリストの側に置かれる。さらにヘレニズムの出迎え式では来訪する皇帝や高官の滞在が一時的なものであるのに対して、復活の主の到来は永続する恵み、救いの完成として描かれる。再臨のキリストは、被支配民に「仕えられる」存在としての皇帝や高官とは異なり、徹頭徹尾「仕える者」として描かれている (マコ 10:45; ルカ 22:25-27; ヨハ 13:12-15; 1 コリ 10:24, 33-11:1 参照)。

52) 「昇天黙示録」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]), 特に第 2 章「『寝ずの番人の書』と天への上昇」(31-54 頁), および, Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993) を参照。

れるとする⁵³⁾。Wanamakerは、創世記5:24のエノクの昇天の場面で、七十人訳聖書(LXX)では同じ動詞 ἀπνάζω が使われていることをその根拠の一つとして指摘する⁵⁴⁾。Wanamakerの説明は、パウロの背景として第二神殿期の黙示思想に注目する点は評価できるものの、異教徒出身のテサロニケの信徒たちが想定される読者であることを考えるならば、やはりヘレニズムの出迎え式のイメージがここでの主要な背景であり、それがパウロによって意図的に反転されていると考えるべきであろう。したがって、パウロの描写においては信仰者が再臨の主を地上にエスコートするのではなく、彼らを空中に引き上げた再臨の主ご自身が、彼らを地上へとエスコートするのである。テサロニケの信徒たちは、パウロの宣教を通して「偶像から神に立ち帰って、生けるまことの神に仕えるようになり、また、御子が天から来られるのを待ち望むようになった」(1テサ1:9-10)。彼らは、かつては支配者であるローマの総督や高官の到来に際して入念に準備をし、細心の注意を払って出迎え式を行っていたが、今や冷酷なローマと非情な死への恐れから解放されて、御子の到来を待ち望んでいる。このようにパウロは、出迎え式のイメージを反転させることで、ローマの支配を覆す黙示的福音を告げているのである。

	ヘレニズムの出迎え式	イエスの出迎え
来訪時期	事前の告知 → 入念な準備	事前告知なし → 目を覚まして待つ
参列者	最高の衣服・花冠	日常生活のまま：靈の体の付与
到着の告知	参列者の側による告知	合図の号令・大天使の声・神のラッパ
贈り物	来訪者へ：寄付・税負担 ＊非支配民による支配者の歓待！	再臨の主から：靈の体 ＊信仰者は非支配民ではない！
基調	歓迎：恩赦と処刑 ＊「処刑」は明らかに「裁き」！	悪しき者への怒りに満ちた裁き ＊むしろいつまでも主と共にいる喜び！
入場後の儀礼	地域の祭壇での犠牲	犠牲祭儀はなし ＊地域の祭壇での犠牲は異教の祭儀

ヘレニズムの出迎え式とイエスの出迎えの対比（＊は筆者による説明）

53) Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp. 174-76.

54) Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, p. 175.

2.2. パウロにおける「患難」

以上の議論から、パウロが携挙に直接言及する1テサロニケの箇所が特殊な終末論の型を提示するものではなく、むしろローマ帝国が喧伝する「平和と安全」が偽りに過ぎないことを、テサロニケの信徒たちに馴染み深かった出迎え式のイメージを反転させることで強烈に印象付けるものであったことが明らかになったが、次にパウロが患難に言及する箇所に短く目を向けたい。

2.2.1. パウロにおける終末論的「患難」の意識

終末における大患難というモティーフは黙示的終末論の特徴の一つとされるが、その根底には旧約聖書預言書における「主の日」の預言がある⁵⁵⁾。この「主の日」の表象に結び付けられた「混乱」（エゼキエル7:7）や、「怒り……苦しみと悩み……荒廃と滅亡……闇と暗闇……雲と密雲」（ゼファニヤ1:15）といったイメージは終末論的患難を想起させるものであるが、旧約聖書における用例では、「主の日」はイスラエルの敵に対する裁きよりもむしろ、神に背いたイスラエルに臨む裁きとしてより多く描かれる⁵⁶⁾。ただし、強大な軍事大国による迫害の状況下においては、確かに主の日のイメージは神による敵からの救いが大きな位置を占める。パレスチナにおいては、ヘレニズム時代の危機、特に紀元前2世紀半ばのアンティオコス4世エピファネスによる組織的かつ苛烈なユダヤ教迫害と、それに対抗して武装蜂起したマカベア戦争の危機に際して黙示思想が終末論的色彩を色濃く帯びる中、そうした迫害を終末論的患難期と捉え、その上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繰り返し強調されるようになっていった⁵⁷⁾。

こうした切迫した終末論的時間意識はパウロ自身も共有していたものであ

55) 「主の日」については、河野克也「主の日」、鍋谷堯爾・藤本満・小林高徳・飛鷹美奈子編『聖書神学事典』（いのちのことば社、2010年）、426-28頁を参照。

56) 河野「主の日」427頁。ゼファ1:15（LXX）は「苦しみ」に θλίψις を充てる。

57) 河野「パウロの黙示的福音（1）」158-60頁参照。

り、1テサロニケ5章の他に、1コリント7章では「時が縮まっている」とこと、また「この世の有様は過ぎ去る」ことを強調して、その終末論的時間意識を根拠に結婚や再婚に関する具体的な指示を与えていた（25-35節）。こうした発言とともに、大患難ないし患難期という默示的表象をパウロがどのように理解したかを知るために、患難に関する用語（名詞 θλῖψις、動詞 θλίβω）がパウロ書簡でどのように使用されているかを検討する必要がある。

患難に関する用語を検討する際に問題となるのは、はたしてパウロの用法が共観福音書やヨハネ黙示録に出てくる終末における大患難と同じと言えるかどうか、という点である。この問い合わせの答えは、実際にはかなり複雑なものである。まず名詞 θλῖψις は20回使われているが、一見するとほぼすべて一般的な苦難という意味や、また宣教に伴う困難という意味で使われているように見える⁵⁸⁾。特にローマ書と2コリント書に集中しているが、ローマ2:9で終末における神の正しさの文脈で言及される以外は、特に限定されずに使われているようである。2コリント書では、パウロとコリント信徒との関係が悪化していた状況を背景とするほか、主としてパウロの宣教に伴う困難の意味で使われている。1テサロニケ書では、教会が直面している困難とパウロの宣教に伴う困難の意味で使われている。動詞 θλίβω は、4回のみと少ないが、やはり名詞の場合と同様、パウロの宣教に伴う困難の意味で使われている⁵⁹⁾。ではこうし

58) ロマ 2:9; 5:3 (2回); 8:35; 12:12; 1コリ 7:28; 2コリ 1:4 (2回), 8; 2:4; 4:17; 6:4; 7:4; 8:2, 13; フィリ 1:17; 4:14; 1テサ 1:6; 3:3, 7。ここではいわゆる真正7書簡に限定して考察する。日本語訳について言えば、口語訳聖書は1コリ 7:28で「苦難」、2コリ 8:13で「苦勞」と訳す以外は一貫して「患難」と訳す一方で、聖書協会共同訳は、ロマ 2:9で「苦しみ」、1コリ 7:28と2コリ 8:13で「苦勞」、2コリ 2:4で「苦惱」、同 8:2とフィリ 4:14で「苦しみ」、フィリ 1:17では不定法 ἐγείρεινとの組み合わせで「苦しめよう」と訳す以外は「苦難」と訳す。ちなみに新改訳2017は2コリ 1:4の2回、2:4, 8:2で「苦しみ」と訳し、2コリ 8:13で「苦勞」と訳し、フィリ 1:17では不定法 ἐγείρεινとの組み合わせで「苦しめよう」と訳すが、それ以外は、すべて「苦難」である。

59) 2コリ 1:6; 4:8; 7:5; 1テサ 3:4。日本語訳では、口語訳は2コリ 4:8が「患難を受ける」の他は皆「患難に会う」と訳す一方で、聖書協会共同訳は、2コリ 1:6; 1テサ 3:4が「苦難に遭う」、2コリ 4:8は「苦難を受ける」、同 7:5は「苦しみに遭う」となっている。新改

た事態は、パウロの用法が一般的なものであってそこから終末の大患難についての結論を導き出すことはできない、ということを示しているのだろうか。

しかしながら、注意深く読み進めると、こうした一見すると一般的な用法が、実はパウロの切迫した終末意識において非常に黙示的な意味を担っていることがわかる。パウロは、主の再臨をおそらく自分の存命中に起こることとして待望していた。1テサロニケ書では、「キリストにある死者たち」の復活と区別して、「主が来られる時まで生き残る私たち／生き残っている私たち」の携挙を語っている（4:15-17）。同様の区別は、その5年ほど後に書かれた1コリント15章でも繰り返されている（15:52）⁶⁰⁾。またすでに見たように、1コリント7章では、「この世の有様は過ぎ去る」ことが、具体的な勧告の根拠として強調されている（7:31）。さらにその1年ほど後のローマ書でも、切迫した終末の待望はまったく衰えていないように見られる（13:11-14）。

このような切迫した再臨待望のもと、パウロは異邦人の使徒としての使命に邁進していったが、その過程でパウロは、いくつかの箇所で列挙しているように常に多くの困難や苦難を経験した⁶¹⁾。これは宣教に必然的に伴う苦難であるが、パウロはそれを救済論的に理解していた。それは「苦難（θλῖψις）が忍耐を生み、忍耐が品格を、品格が希望を生む」からであるが、その希望は終末論的な救いの希望である（ロマ5:3-4、1-11節参照）。またさらに、「このしばらくの軽い苦難（θλῖψις）は、……比べものにならないほどの重みのある永遠

訳2017は2コリ1:6が「苦しみにあう」、4:8が「苦しめられる」、7:5が「苦しんでい」るで、1テサ3:4は「苦難にあう」となっている。

60) ただし、2コリ3:18で「栄光から栄光へと、主と同じ形に変えられ」と述べる部分では同様の変容が示唆されていると読める一方で、4:14では「私たち」の「復活」が確かな希望として語られ、さらに4:16では「私たちの外なる人が朽ちる」可能性、5:1では「私たちの地上の住まいである幕屋〔が〕壊れ」る可能性が示唆されるが（聖書協会共同訳）、これらの発言をもって、パウロの終末理解の後退と見るべきかについては慎重であるべきであろう。

61) 最も有名なのは2コリ11:23b-27であるが、このほか2コリ12:10や6:3-10、またより具体的な困難を指す2コリ1:8-10; 1コリ15:32a、そしてフィリ1:12-14における投獄への言及も重要である。

の栄光をもたら」すが、それは終末における復活の希望を述べたものである（2コリ4:17, 4:10-5:10参照）。このように切迫した終末意識のもとで、苦難／患難は救済論的意味を持つものとして理解されているが、結局のところ、それはパウロが苦難／患難を一般的な苦難としてではなく、きわめて終末論的な、さらに言えば黙示的な現象として理解していたことを示す。

そのことを示す最も明らかな箇所は、ローマ8:18-39である。この箇所は2コリント4:17と並行する現在の苦しみと将来の栄光という対比をもって始まる明確に終末論的な部分である⁶²⁾。ここでは「被造物が虚無に服したこと」、つまり「滅びへの隸属」状態にあるという黙示的な現状分析がなされているが、この文脈において「今この時の苦しみ（παθήματα：複数形）」が「共に呻き、共に産みの苦しみを味わっていること」として説明されているのである（18-25節）。パウロは2コリント書において、苦しみ（πάθημα）と患難（θλῖψις）とを同意語として使っていることから、ここローマ8章でも同様であると考えられる。また8:35では、苦難（θλῖψις）も私たちをキリストの愛から私たちを引き離すことができないことが強調されるが、それに続く8:38-39では、死、命、天使、支配者、現在のもの、将来のもの、力あるもの、高いもの、深いものを列挙し、こうした一切の被造物が「私たちの主キリスト・イエスにある神の愛」の前には全く無力であり、神に敵対し得ないとされる（8:38-39）。この網羅的なリストからも、パウロにとって苦難／患難は一時的な困難

62) 「被造物全体が……共に呻き、共に産みの苦しみを味わっていること」（8:22）に言及する8章は言うまでもなく、ローマ書全体が基本的に終末論的であり、さらに言えば黙示的な文書であることを、ここで強調しておきたい。後述するように、ローマ書の中心とも言える神の義という概念もまた、ケーゼマンが指摘する通り黙示的な概念である。ローマ8:18と2コリ4:17の並行について言えば、ローマ8:18ではπαθήματα（苦しみ：単数形はπάθημα）という別の用語が使われているものの、内容的には同じことが言られている。このπάθημα（動詞：πάσχω）は、キリストの受難に関しても使われる用語であり、2コリント1章でも、θλῖψις/θλῖψιとπάθημα/πάσχωが同意語として使われる中、5節でのキリストの苦しみ（πάθημα）への言及が全体を根底から意味づけている。またフィリピ1:29では、パウロは「キリストのために苦しむこと（πάσχειν）も、恵みとして与えられている」として、苦しみがキリスト者の生を必然的に特徴づけるものであることを教えている。

ではなく、神に敵対する靈的勢力の働きという默示的な文脈において理解されるべきものであることがわかる⁶³⁾。

私たちはヨハネ黙示録や共観福音書の「小默示」と呼ばれる部分（マルコ13章およびその並行箇所）に引きずられて、パウロの語る苦難を、将来やつて来る特別な大患難と区別して考える傾向がある⁶⁴⁾。しかしその区別をパウロに読み込むべきではない。というのも、パウロは自身も協働者たちも共に、今すでに終末論的苦難の只中で宣教の働きを担っているとの強烈な自覚を持っていたからである。パウロにおいては、主の日、つまりキリストの再臨という終着点は、決してキリストの死と復活という開始点とも、両者の間に挟まれた終末論的現在（中間期）とも切り離されていない。これら三つの要素は、全体が神による默示的救済の出来事として、一つのものとして理解されているので

63) 8:35 で苦難 (θλίψις) に続いて挙げられている「行き詰まり」は στενοχωρία であり、新約中4回だけ使われる（ロマ2:9; 8:35; 2コリ6:4; 12:10 [ロマ2:9では「悩み」と訳される]）。ロマ2:9で終末における神の裁きとして言及される他は皆、パウロの宣教的苦難のリストである。2コリ12:10以外では皆、θλίψις (2:9では「苦しみ」と訳される) と共に使用されているものの、頻度が少ないこともあって、どこまで同意語として使われているかは確言できない。

64) 共観福音書の「小默示」について言えば、マルコ13章では、十字架を前にしたイエスが弟子たちに、これから起ることとして神殿の崩壊と大患難を予告するが、その並行箇所であるマタイ24章ではその終末論的予告の一部が元の文脈から移されて、10章の12人の宣教派遣に際しての指示として使われている（マコ13:9, 11-13 → マタ10:17-22）。これは、イエスの予告した終末の大患難はすでに現実に経験されている、というマタイの終末論的自覚を表すものと考えられるが、そうした意識はパウロの終末意識と重なり合う。しかしこのことは、マルコがパウロやマタイと異なる終末論を持っていたということではない。マルコ13章で直接語りかけられているのはペトロ、ヤコブ、ヨハネ、アンデレというガリラヤで最初にイエスに従った漁師たちであり（3節）、終末論的苦難の只中で聖霊の導きによって福音を宣教することが予告されているのも（9-13節）、直面する黙示的な災いが警告されているのも（14-23節）、「気をつけていなさい」と呼びかけられているのも、文脈上は「あなたがた」つまりイエスの弟子たちという形になっているが、しかしその「あなたがた」は、最終的には「すべての人」つまりマルコ福音書の「読者」（14節）をも含むすべての弟子へと拡大されている（37節）。苦難／患難をすべての信仰者の経験を見る点では、マルコも一致していると言えよう。

ある。この点を見失う時、私たちのパウロ理解もまた歪なものとならざるを得ない。

ここまで議論を要約するなら、パウロにとって苦難／患難は、信仰者および被造物を虚無に服させ滅びへと隸属させる、神に敵対する靈的勢力の具体的な顕われであって、極めて黙示的な現象であると言える。それゆえに苦難／患難は、このような黙示的な敵対勢力に対抗して福音を宣教する者、つまり神の側に付く者たちが必然的また不可避的に経験するものである。しかし苦難／患難はまた、キリストの苦しみに共に参与するという救済論的な方向性を持つものもある。

2.2.2. パウロの苦難理解における終末論的現在

この救済論的な方向性を持つ苦難という理解の鍵となるのが、パウロの終末意識である。パウロにとって、終末の苦難／患難はやがて将来、世の終わりの時にやって来るものではなく、すでに現実となっているものである。「今こそ、恵みの時、今こそ、救いの日」(2コリ6:2)という宣言が示すように、パウロは自分が今すでに終末の只中にいると理解していた。パウロにとって、キリストの死と復活こそが終末における神の決定的な介入であり、死者の復活という救いの完成また創造の完成を開始させた起点なのである。それゆえにこそパウロは、キリストの復活を単独の出来事としてではなく、あくまでもそれに続く死者の復活の「初穂」として強調した(1コリ15:20)。

本稿第2部冒頭において、小説『レフトビハインド』に代表されるディスペンセーション主義の患難期前携挙説について触れ、その歪な終末論がパウロに当てはまらないことを釈義的に確認したが、本稿を締め括るにあたり、パウロの終末論的現在の自覚との関連で、千年期前再臨説⁶⁵⁾もパウロに当てはまらないことを確認したい。そもそもパウロ書簡には千年(χιλια)という用語は一度も使われていないが、その用語の内実をとってキリストの千年間の支配とし

65) 「千年期前再臨説」は、終末におけるキリストの千年間の支配に先立ってキリストが再臨するとの理解を指す。

てもなお、パウロの理解する再臨とキリストの支配との位置関係は、千年期前再臨説とは異なる。むしろ C. E. Hill による 1コリント 15:20-28 の詳細な研究が示すように、パウロはキリストの支配を、将来において到来するものとしてではなく、復活から再臨までの「現在」のこととして考えていたのである⁶⁶⁾。これに対して Seth Turner は、1テサ 4:13-18 の議論を手がかりに、パウロが地上の中間的なメシアの王国を期待していたとする⁶⁷⁾。Turner は 4:15 にある「先になる」(φθάνω) という語の中心的意味が時間的先行性にあることを強調し、ここでテサロニケの信徒たちの間で問題となっていたのは、再臨の際に生きている信徒たちは再臨によって始まる地上の中間的なメシアの王国に参加できる一方で、その時点で死んでいる信徒たちは最後の復活の時まで眠ったままであり、この地上のメシアの王国には参加できないと考えていたため悲しんでいたのだとする⁶⁸⁾。しかし、4:13 で嘆き悲しんでいる「希望を持たないほかの人々」という表現は、体の復活を信じない異教徒たちを指す表現と取るべきであり、Turner の議論が要請するような、復活を信じてはいても地上の中間的メシアの王国について不十分な理解しか持っていない人々といった複雑な想定は不可能である。また Turner の議論は、1コリ 15:23-28 をパウロ以前の伝承に基づく「『黙示的な』余談」として 15 章の議論の流れから分離することによって時間的配列を変えているため、説得力に欠ける。

66) C. E. Hill, "Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28," *Novum Testamentum* 30/4 (1988): 297-320. Hill は、パウロの議論の構造と展開をギリシア語本文の分析を通して論じ、24-28 節にかけて集中構造を見出す。その外枠にあたる 24 節 a (A) と 28 節 (A') では、キリストが王国／支配を父なる神に引き渡すことが語られ、その中心にあたる 26 節 (D) では、最後の敵としての死の無力化が語られる (Hill, p. 300)。Hill の議論は極めて詳細なものであり、従来の区分においてキリストの支配を再臨から終末までとする古典的千年期説（千年期前再臨説）、高舉（復活）から終末までとする修正千年期説、高舉（復活）から再臨までとする非千年期説の三つの選択肢に整理されてきたが、その分類で言えばパウロは非千年期説ということになろう。

67) Seth Turner, "The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul," *Journal for the Study of the New Testament* 25.3 (2003): 323-42.

68) Turner, pp. 328, 332.

Victor Paul Furnish はこの 1 コリ 15:23-28 について、キリストの支配を復活から再臨までとする Hill の解釈に同意する⁶⁹⁾。さらに Furnish は、一貫して神中心的であるパウロの神学的特徴を挙げつつ、「パウロが語っているのは神の支配についてであって、キリストの支配についてではない」とし、「確かに現在支配している (*basileuein*, v. 25) のはキリストであるが、支配そのもの ([*hē*] *basileia*, vv. 24, 25) は神に属する」と述べる⁷⁰⁾。1 コリ 15:24 には、再臨するキリストが「あらゆる支配、あらゆる権威と勢力を無力にして、父なる神に国を引き渡す」ことが記されているが、続く 25 節では、この国について詩編 110:1 が引用されて、それが「キリスト [が] すべての敵をその足の下に置くまで……支配されることになっている」國として説明されている。このパウロの説明によれば、キリストの支配は再臨までの間、つまりすべての敵を無力化するまでの間なのであり、そのことが実現する再臨の時に、この国を父なる神に引き渡すのである。パウロの理解では、フィリピ 2:6-11 のキリスト讃歌やローマ 1:3-4 の御子に関する伝承が示すように、復活こそがキリストの王座への着座を意味する出来事であり、その神の右の座において、キリストは「私たちのために執り成してください」(ロマ 8:34)。

このように、キリストの支配は復活によって始まり再臨において完成する中期を示すものであって、先に見た復活を開始点、再臨を終着点とする神の終末論的救済行為の默示的理解と構造において一致する。一見すると詳細な終末論的シナリオを描いているように見える 1 コリ 15:23-28 も、23 節で「初穂であるキリスト」の復活に続いて収穫全体である死者の復活⁷¹⁾を挙げた後は、

69) Victor Paul Furnish, *The Theology of the First Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 116-18. Furnish が Hill の結論を受け入れている点については、Furnish, p.117, n. 18 を参照。

70) Furnish, 117-18.

71) 23 節の「キリストに属する者たち」(οι τοῦ Χριστοῦ: 直訳は「キリストの者たち」)は、死者の復活を信仰者に限定しているように読めるが、45 節の短いアダムとキリストの対比や、ロマ 5:12-21 でより詳細に展開されるアダムとキリストの対比では、アダム一人によって死がすべての人を支配した影響よりもイエス・キリストによる恵みが及ぼす影響の方が

「世の終わり」（24節）と「最後の敵」である死の無力化（26節）を挙げるだけであり、全体として三段階の極めて大まかな提示に過ぎない。しかも、死者の復活と世の終わり／死の無力化は「キリストの来臨」⁷²⁾のときの一まとまりの出来事として提示されており、実際には二段階とも言える簡素なシナリオであり、「シナリオ」とも言えないほどである⁷³⁾。端的に言えば、パウロは詳細な終末論的時刻表によって安心を得る必要はなく、神に全幅の信頼を置いているのである⁷⁴⁾。

結語

本稿では、『神学』85号掲載論文「パウロの黙示的福音（1）——黙示思想研究史の背景から探る」の議論を受けて、まずその補足として、Martinus C. de Boer によるパウロの黙示思想の理解を取り上げ、ユダヤ教黙示思想の定義の側面と、宇宙論型と法廷型という二つの経路への分類の側面から分析し、その理解がどちらの側面においても不十分であることを示した。

はるかに優っているとの主張が展開されていることから、ここでの「キリストに属する者たち」は初穂が保障する収穫全体、つまりすべての人を指すと考えられる。このように理解する方が、最終的に「神がすべてにおいてすべてとなられる」（1コリ15:28）とするパウロの発言ともよく合致する。

72) 1コリ15:23（聖書協会共同訳欄外注a直訳による）。

73) 23節の冒頭部分は「一人一人にそれぞれ順番があ」ると訳されるが、「順番」と訳される τάγμα は軍隊用語として「部隊」を意味することから、ここでパウロが焦点を合わせているのは個人ではなく集団であると考えられる。最初の単語 ἕκαστος も「一人一人」というよりも「それぞれ」であり、その後の ἐν τῷ ιδίῳ も「自分の」といった意味であることから、「しかし、それぞれは固有の集団においてである」と訳すことも可能である。

74) Turner は、地上の中間的メシアの王国を想定する自身の解釈の根拠として、現存する初期ユダヤ教黙示文書の中からメシアの王国の期間を示すIVエズ7:26-28（400年）；シリア・バルケ29:3-30:1; 40:1-4; 72:2-74:3；ヨハネ黙示録20:4-6（1000年）を挙げるが、これらはすべて紀元70年のエルサレム神殿の破壊という悲劇的出来事以後に書かれたものであり、その点では危機的な時代に終末へのカウントダウンを計算したダニエル書と類似する（この点については、河野「パウロの黙示的福音（1）」158-59頁を参照）。これらの書と、紀元50年代に書かれたパウロ書簡とを同列に扱うことには注意が必要であろう。

続く第2部では、1テサロニケ4-5章に提示されるパウロの終末理解を釈義的に分析し、それがマーケティングの手法によって拡散されているディスペンセーション主義の歪な終末論的シナリオとは無関係であり、むしろローマ帝国の支配という具体的な歴史的背景の中で語られた默示的福音であることを論じた。

パウロが指し示す神の御子の到来は、ローマ帝国の「平和と安全」というプロパガンダが実際には軍事力と経済力による支配でしかないという実態を開示し、神による平和の支配という真実の希望を開示する。この点において、パウロが告げる福音は定義上の本来的な意味で「默示的」な福音である。したがつて、パウロが1テサ5:23の祝禱において神を「平和の神」(1テサ5:23)と呼ぶのは、この背景に照らして極めて意図したことであると言える。

このように解釈されたパウロの終末論は、現代の私たちに何を語りかけるだろうか。確かにパウロは、終末における救いの完成について一定のプロセスを提示するが、それは詳細な終末論的時刻表に従って、一方では世界の破滅的終局を、他方では自分たち（義人）の救済を指折り数えて待つようなものではなかった。パウロの終末論は、むしろ神の愛の本質を開示することに主眼を置くものであり、すでに開始されたキリストの支配の中に生きる者たちが、キリストの死と復活に表された神の愛に信頼し、またこの神の愛から私たちが引き離されることがないように、神の右の座で執り成しておられる神の御子に信頼して、現在の生においてこの愛を実践することを促すものなのである。

(かわの・かつや)