The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	パウロによるテクスト解釈のさらなる発展
Author(s)	ペピン, ハンス ヨアヒム
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 55-69
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66648
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

パウロによるテクスト解釈のさらなる発展

ハンス・ヨアヒム・ペピン

「異邦人の使徒」――エイレナイオスがはじめてそう呼んでいる――であるパウロは、彼の伝道者としての活動によって、古代世界においてキリスト教をまさに「基礎づけた者」であり、キリスト教の「最初のキリスト教神学者」であると我々には思われる。とりわけ彼によってキリスト教は、その最初の始まりであったユダヤ教の黙示録的メシア教団とはまったく違ったものになったからである。我々はテルトゥリアヌスやオリゲネスに至るまでの初期キリスト教のいかなる形態についても、伝記的な詳細を知っているわけではないけれども、しかしまたパウロの場合も、その働きの大部分は不明瞭なままにとどまっている。もっとも彼の伝記の再構成が非常に断片的であり、したがって必然的に異論の余地があろうとも、そして彼の神学の明確な解釈がどれほど困難なものであろうとも、少なくともそれらはやはり、これまでの基礎的な研究成果が彼の作品の解釈学的な面に入るのを許すであろう。パウロはどのようにユダヤ教の聖典を扱っているのか、解釈の際に彼が権威とするものはどこに由来しているのか、真理の伝達は彼にとって何の役に立っているのか、最終的にパウロは *ἐξουσία* のもとで何を理解しているのか、こういった問いをこの論文では扱おうと思う。おそらく明らかになるのは、パウロにおいてすでに現代の解釈学の本質的な面、すなわち「真理」への通路を創造しようとする努力が始まっているということである。したがって、重要な個々の人物とそれに続いて彼の言葉の聞き手とが、どれほど意味発見について決定的であるかということが明確になるであろう。[1]

一　パウロにおける聖なるテクストの引用

パウロは、著名なガマリエルの弟子として、律法学者としての教育を受けた。それゆえ、彼の聖なるテクストに関する

知識は深いものであった。真正のパウロ書簡、つまり「ローマの信徒への手紙（Röm）」、「コリントの信徒への手紙一・二（1/2Kor）」、「ガラテヤの信徒への手紙（Gal）」、「フィリピの信徒への手紙（Phil）」、「テサロニケの信徒への手紙一（1Thess）」、「フィレモンへの手紙（Phlm）」のなかには、旧約の文書からの引用がおよそ九〇個所見出される。すでにこの数字から、聖なるテクストがパウロにとって論証を根拠づけたり支持したりする際の重要な役割を果たしていることを知ることができる。とりわけ際立っているのは、パウロが旧約文書のいくつかの書を特別に扱っているということである。つまり、大いに価値評価されているのは、「イザヤ書（Jes）」、「詩篇（Ps）」、「創世記（Gen）」、「申命記（Dtn）」ならびに「予言書（Dodekapropheton）」であって、それに対して、例えば「エゼキエル書（Ez）」、「エレミヤ書（Jer）」、「ダニエル書（Dan）」といった他の文書は注目されていないのである。しかしまた、ユダヤ教にとって特に重要な歴史書も、パウロは考慮に入れなかった。明らかに、彼にとってイスラエルの歴史の伝承は、何ら重要な役割を果たしていないのである。

パウロは、独自の仕方で聖なるテクストを扱っている。彼に受け継がれている原始キリスト教の教え、つまりイエスはキリストであり、イスラエルによって待ち望まれていたメシアであるということを、特に彼は前提しており、同様にイエスの死と復活についてのSchriftgemäßheitを前提しているのだが、しかし彼はこのことを、聖書からの引用を伴った独自の論証によって証明しようとはしていない。彼は自らの書簡において独自の神学的関心事を持っているので、彼にとって聖典へとさかのぼることは――皆にとってなじみのある背景を目の当たりにして――、とりわけ彼の独自の立場を書簡の受け取り手のもとで、また敵対者との対決において、伝承の異論のない権威によって根拠づけようとしている。同時代のユダヤ教や原始キリスト教の共同体の対話相手とパウロは、聖なるテクストはただ現実に対してのみ規定されているという見解を共有している。二度パウロははっきりと、聖なるテクストの言葉は「我々のために」書かれていると述べ、またそれと同時にクムランのうちにも見出させる個性的な解釈を根拠づけている。というのも、テクストを現実化するということが、そこで展開されているペシェル方法にたいへん似ているからである。あるいは彼は、聖なるテクストは現在の「教訓」ないし「訓戒」のために書かれていると言い得た。したがって、過去に明らかにされた聖なるテクストの言葉は、決して過去のものではない。むしろそれは、聞き手に直接的に語りかけてくるものである。

パウロの聖なるテクスト解釈のいくつかの特徴的な事例を

みてみると、彼と同時代の解釈方法との共通性とともにまた、それらとの隔たりもあることがわかる。まさに言及された根本命題、すなわち、どの聖なるテクストの言葉も直接的に現在に対して規定され理解されるということは、引用はそれが「聖典」の中で属している根源的な連関から独立して、部分的に建築素材のように扱われ得るという結果をもたらす。例えば、いくつもの引用は互いに結びあわされ得る。このような技法は、クムランのうちにだけ見られるのではない。ときとしてパウロにおいては二つのよく似かよった表現が扱われている。例えば「ローマの信徒への手紙（Röm）」9,25以下でパウロは、「私の民」が神の民になるのでは「ない」と述べた二つの箇所「ホセア（Hos）」2,25bcと2,1bとを結びつけている。パウロはそれを異邦人の召しのために解釈している。「ローマの信徒への手紙（Röm）」3,10-18ではこの使徒は、六つの異なったテクストやテクストの切り抜きを一緒に並べることさえしている。内容上これらの表現はすべて互いに関係していて、パウロにとって、すべての人間、つまりユダヤ人も異邦人も罪のもとにある頽落存在を示している。それらの引用を彼は、引き合いに出したテクストのうちでそれに適していない表現はすべて省略するという仕方で、短縮している。

引用のもうひとつの仕方は、引用の部分を他の聖なるテクストの個所から引いた異なる定式に置き換えるというものである。そのような混合された引用を私たちは、例えば「ローマの信徒への手紙（Röm）」9,33において見出す。そこではパウロは、――根源的にすでにキリスト教的に変更されたものに対して――、「ペトロの手紙一（1 Pet）」2,6において積極的にキリストについて用いられているようにみえる「隅石」についての文言を「イザヤ書（Jes）」18,14bからの言い回しによって変更している。そこでは、――見出し語では隣接している――「躓きの石」についての話がある。修正された引用は、何故にイスラエルはその熱意にもかかわらず正当性をそこなったのかを示すことができる。というのも、主はその民にとって「躓きの石」となっているからである。

しかしパウロはまた、まったく独自に自由に眼前のテクストの中に立ち入ってゆくことができる。ひとつの事例は、「ローマの信徒への手紙（Röm）」10,6-8であり、ここでパウロは「申命記（Dtn）」30,12-14の箇所を引用している。この節では、神の言葉として地の果ての遠くにではなくて、イスラエル人の口と心のただなかにあるような法の手本が扱われている。パウロはすでに第十一節を切り離しており、そこでは、以下のすべての発言が関連している「律法」について語られている。そのうえ彼は、律法の実行について語っている言い回しすべてを省略し、第十四節において、もう一度それが話題になっているところで打ち切っている。その初めのところ

に彼は、「申命記（Dtn）」8,17aからの引用、「汝は汝の心の中で語るべきではない……」を置いている。そのように短縮され変更された引用をパウロは、それに節ごとに注釈をつけることによって、彼の思考の歩みに役立つようにしている。信仰による義は、キリストの昇天と死者への下降とを反復することを、必ずしも必要としない。彼の救済の行為は、いつでも起こされるのである。

他の場合にもまたパウロは、彼の思考の歩みにとって役に立つように、引用の語順に手を加えた。当時の解釈の原則に従えば、これと類似のものがなかったわけではない――同様のことがクムランのうちでもまた見られるのであるが――、しかしこの範囲内では、どこにも見当たらない。フィロンの専門的な聖書解釈は、そのようなことを知らなかった。目立っているのは、パウロが信仰義人、律法と選びの役割についての彼の新しい神学的見解を根拠づけようとするところで、最も自由に文書を取り扱っているということである。パウロの新しくなされた信仰理解は、根本的に彼にとって、彼の聖なるテクスト解釈の決定的なものであり、その出発点である。聖なるテクストはもっぱら、これらを強調する証拠として引き合いに出される。意味発見を構成している個々人の役割がこれ以上よく示されることない。[2]

二　パウロにおける類推とアレゴリー的解釈

少数ではあるが、パウロにおいてもまた、同時代の他の解釈方法が見られる。「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」9,9は、ユダヤ教においてもしばしば用いられている類推の具体的な事例である。ここでこの使徒は、教会に対する彼の生活費の要求を根拠づけるために、「申命記（Dtn）」25,4の「脱穀している牛に口篭をつけてはならない」という律法を挙げている。もともとこの律法は、穀物を脱穀するために打穀場で牛に穂の上を歩かせるイスラエル人の農夫に向けられているものである。聖なるテクストは絶えず現在に関係しているのだという根本命題がこの使徒に、「脱穀している牛」では人間が問題になっているのだという解釈を可能にしており、こうして彼は、この言葉を類推的に彼の個人的な教えに関係づけることができるのである。

フィロンにおいて根本的であったアレゴリーは、パウロではただ極めてまれにみられるだけである。例えば、それは「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」10,1-3において類推と結びつけられたかたちで現れている。パウロは、すでにすべての秘蹟を所有しているためにあらゆる誘惑から守られているのだと考えていたコリント人たちを、先祖たちの警告をもって

非難している。パウロによると先祖たちは、すでに類似する秘蹟を所有していた。洗礼に対応したのは、彼らが「雲の下にいた」のであり、「海を通ってきた」ということである。したがって彼らは、洗礼（水からすくいあげること）の際に「モーセと名付けられた」のである。最後の晩餐に対応したのは、「出エジプト記（Ex）」16fの飲食物の奇跡である。この連関のうちでパウロは、イスラエル人たちがそこから水を飲んだ岩の独自のイメージは荒野を通じて彼らの後に起こったと表明している。「出エジプト記（Ex）」16fにおける岩を知恵ないし λόγος としてアレゴリー的に解釈することはフィロンにおいても見られ、したがってそれは、ユダヤ・ヘレニズム的解釈にはよく知られたことであった。パウロにとって、キリストの岩が存在したというさらなる歩みは自明のことである。

しかしその他の点では、荒野における出来事は無時間的に解釈されるのではなく、それらの歴史的な場に置かれている。ここに、パウロとフィロンとの間の根本的な違いがある。荒野における先祖たちの態度と現在におけるコリント人たちの態度との間にパウロはむしろ、コリント人の目の前に警告を示している類比を見ているのであって、それは、秘蹟を保持しているにもかかわらず先祖たちもまた堕落の誘惑を免れていなかったということである。[3]

三　パウロにおける予型論的思考

救済史上の過去から取り出した逸話と現在とを対比するというこのような形式が、「予型論」という専門概念によって特徴づけられる方法を構成している。この概念のもとで理解されねばならないのは、歴史のより早い時期から取り出した出来事ないし人物を後の時期から取り出したものと対置するということであって、この場合、後のものは先のものに対して対立しているか、もしくは高められたものとなっているのである。この意味において、――それはすでに、ちょうど選び出された類比の事例で始まっている――神は「予型的（τυπικῶς）」に、つまり、終末時の教会に対する彼の態度にとって模範となるような仕方で、荒野の世代に対して振舞った。したがって、荒野の世代の命運は終末時の教団の出来事にとって「予型（τύπος）」なのである。パウロ以前には、この言葉がこのような意味で用いられているところは見当たらない。だがおよそ百年後に書かれたバルナバ書簡ではすでに、この言葉は確かに慣用句の中へと組み入れられている。したがって、後の完成を目指した原型としての予型という意義の創始者をパウロのうちに見ることは、確かに正当である。それゆえ、後の影響のことを考えると、パウロの著作における予型

論的な解釈の原型の用法へと立ち入らねばならないであろう。この方法は、続く世代と、それから特に中世において展開し、さらに宗教的なものの領域をはるかに超えて芸術や文学に影響を与えたのである。

最もよく知られているのは、最初の人間であるアダムと終末におけるアダムであるキリストとの間の予型論であって、それは「ローマの信徒への手紙（Röm）」5,12-21ならびに「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」15,21と15,45-47にある。ユダヤ的思弁の類比は、どの具体的な人間も一般的に罪深さを分有しており、その罪とは「創世記（Gen）」3,1-24によると、世へと入ってきたものである。それにもとづいてパウロは「ローマの信徒への手紙（Röm）」5,21で、次のような命題を立てている。すなわち、アダムの子孫であるすべての人間は、具体的な行為において繰り返しはっきりとする罪に落ちている、ということである。それでもやはり今や、最後の、つまり完成された人間イエス・キリストにおいて、それだけいっそう神の恩寵が明らかにされたのであって、この恩寵は「多くの」者たちのためにある。したがって、アダムとキリストとは互いに、高く対置されている。パウロにとって重要であるのは、彼が「ローマの信徒への手紙（Röm）」の書き出しにおいて語ったように、すべての人間の責任はもはや究極的な意味を持っておらず、キリストによって働いている義認の出来事において、それを信じる者には、誰にでも迂回路が開かれているということを示すことである。

直ちにパウロの神学の中核領域へと到るような、より広くしかも重大な影響をもつ予型論的思考の適用は、「キリストに結ばれて（ἐν χριστῷ）」ということの定式的な適用にあると思われる。ここには、まったく意識的かつ反省的に遂行された、ユダヤ教における「法の中に（ἐν νομῷ）」ということからの離反が現れているのではないか。召命によってパウロは、神の支配領域内に、つまり「キリストの中に（ἐν χριστῷ）」置き入れられたのであった。しかし、召命によってパウロには、律法の下にある存在、つまり「法の中に（ἐν νομῷ）」あった彼の今までの在り方が明らかにされたのである。このような律法の下にある存在は、「トーラー」に従順で極端に熱心な若き律法学者を、キリストの迫害者にしたのであり、したがって――彼の後の自己理解では――明らかな罪人にしたのであった。それでもやはり召命によってパウロが認識しているのは、「キリストに結ばれて」による救済は「法の中に」という実存形式の位置に、それを凌駕しつつ人間も完成させるという仕方で歩み出たということである。キリストは実際、「信じる者一人一人のために義認のための律法の終わり」を意味している。パウロはこのような予型論的な解釈によって、聖なる書を読むことによってもまた自らの正しいことが証明

されたと感じたにちがいない。さまざまな文書の個所は、メシアの待望への示唆を含んでいたのではなかったのであろうか。「トーラー」は初めから、キリストによる凌駕を目指していたのではなかったのであろうか。それが、イスラエル人を監獄に閉じ込めたかのようになって、彼にのみ委ねられた神の言葉とそのうちに含まれている約束とを、世界の諸民族へ同化し、失い忘れてしまうことから守った。このことにより、「トーラー」はその律法によって「キリストへと導く厳格な教師」となったのである。予型としての法（τύπος/νόμος）とそれにまさって対応予型としてのキリスト（ἀντίτυπος/χριστός）とが対置させれているというパウロの予型論的な解釈では、律法が福音の啓示へと神によって与えられていたのであり、しかもそれは第一に神の律法として、それから約束としてというように、二重のかたちにおいてであった。先行する律法がなかったならば、福音書の救う力は現れてはこなかったであろう。したがって、予型の意味は――現代において語られるところでは――ただそれの模写と、そのうちに内在している対応予型の後の凌駕と完成への指示である。聖なる書についてばかりではなく、個々の人間の生の現実についての予型論的な解釈はパウロにとって、古いものと新しいものとの結合のための理想的な道具として明らかになっている。それでもやはり、このような新しい意味が開示されるのは、キリストにまつわる出来事を通して新たにテクストと世界に目を向けることのできる信者にとってのみであって、それゆえここにはすでに、後の時代に「霊的な」解釈[4]として扱われるものが、萌芽的に暗示されているのである。

四　霊的な解釈

予型論的な思考は、凌駕してゆく新しいものへの眼差しを鋭くすることによって、聖なるテクストの霊的な解釈の起源をより正確に捉えるのに役立つ。神的啓示によって与えられるこのようなテクストと伝承への通路はすでに、クムラン教団の解釈学的なテクスト研究において一つの際立った端緒を形成している。その教団では、霊に満たされた「義の教師」が自ら解釈の特権を要求したのであった。イエスのもとでは最終的に、彼の直接的な神経験から生じたこのような類のテクストへの通路が、格別の意義を獲得している。パウロにとってはその霊において、テクストの解釈へと向かうことが重要である。このような霊がパウロのうちで働いているということは、パウロのダマスコでの経験と彼に与えられた主の弟子であることの承認とから間接的に由来するのではない。パウロ自身は「コリントの信徒への手紙二（2Kor）」12,2-4においてもう一度恍惚について、つまり忘我的な天への旅について

報じている。それは、彼がおよそ四十二歳のとき、アンティオキアとシリアにおいて活動中に体験したものであり、おそらく唯一の古典の本物の自伝的な恍惚の報告であろう。その際この使徒は、自分が「身体の内部にいたのか外部にいたのか」を知らない。我々の体系的な連関において重要であるのは、パウロが自らにまったく尋常ならざるものとして残ったこのような恍惚に、「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」15, 51の黙示文学的秘密、つまり眠っている人々の運命ないし終末の出来事の経過を負っているということである。彼はそのおかげで、まだ「いかなる目も見たことがなく、いかなる耳も聞いたことがない」ような将来の事物を神が、神を信ずる者たちに準備しているのだと確信している。彼はまたそのおかげで、神は彼にその霊によってこのような事物を啓示したのだという革新的な確信を得ている。このような点から理解されることは、パウロにとっては預言文書についての霊的な解釈と現実の問題についての合理的な解明とはなんら対立しておらず、むしろ補い合っており、実際、最終的には「ただキリストの精神においてのみ」聖なるテクストの現実的な理解が可能であるということである。こうしてこの個所には、彼の聖なるテクストの理解一般についての基本的表現が存在する。したがってパウロは聖なるテクストを、自らの福音主義を告知するために役立てている。というのも聖なるテクストは、パウロが強調しているように、霊が働いた理解によってはじめて、その本来の意味を露わにするからである。キリストを抜きにして聖なるテクストを読もうとする者は、その本来の意味を理解することはできない。イエス・キリストを拒絶する「会堂（シナゴーグ）」に属する者たちは、実際まさにキリストを廃棄してしまった律法によって、もはや生きることはできない。というのは、イエス・キリストのうちで古い契約が成就するようになるからである。したがって、古い聖なるテクストは、一方ではキリストから付与された自由、他方では贈られた霊という条件や兆しのもとで読まれなければならない。そのような仕方でのみ、それらの存在は正当化され得るし、それらの妥当性は変わることなく承認され得るのである。この場合に遺産との「霊に導かれた」対決が、ときには遺産から離れる試みへと到ることもあるということは、自然の成り行きである。それでもやはりすでにこの初期において、キリスト教は古代の救済史的な背景がなければまったく意味をなさなかった。その点で、キリスト教徒とユダヤ教徒との対決はまた、受け継がれてきた文化遺産をめぐる戦いでもある。このような情勢からはじめて、「ヘブライ人への手紙（Hebr）」、「バルナバの手紙（Barn）」、マルキオンの関心事が百年後に理解されるのである。したがって、霊的な解釈とそれにもとづく予型論的な解釈とは、パウロが基礎づけた

きわめて影響力のある解釈学上の革新である。このような霊現象――別の言い方をすれば――この霊という賜物は、以下においてもう一度具体的に扱われる。[5]

五　パウロにおける ἑρμηνεία という賜物

新約聖書の時代に新約のテクストのうちに見られる ἑρμηνεία という語の使用は、一見したところでは、ギリシア・ヘレニズム圏内におけるその語の諸々の意味から決して外れてはいない。ギリシア的な見方によれば、人間に固有である賜物に属しているのは、感覚と理性と並んで、ἑρμηνεία という創造的な賜物である。すでにプラトンが強調したように、とくにそれは詩人に固有のものである。つまり、詩人には、人間の業ではなくて神々に由来している詩作を ἐνθεος καὶ ἔκφρον 生み出すことが与えられているのである。したがって詩人は、いわば神性の代弁者に、つまりその通訳者になる。詩人に似かよっているのは、神の霊に満たされた視霊者であり、彼は νοῦς から離れて霊感にもとづいて語るのである。例えば μάντις は、ピュティアのように、ただ不明瞭で理解できない言葉を発し、自分が見たり話したりすることを理解できないという恍惚状態のうちにありうるのであり、このことをパウロとコリントのキリスト者の共同体は後に異言と名づけることになる。ここで助けられ、判断され、説明され、解釈されねばならないのは、視霊者に味方している σοφῶν の、あるいは視霊者の発言や表情についての ἑρμηνεία ないし ἐξήγησις を与えることのできる預言者の事柄である。このようなプラトンの霊的な神秘説をパウロが、ἑρμηνεία についての彼の独自の理解でもって受け継ぐことができるのは、彼が ἑρμηνεία という賜物、すなわち翻訳と置き換えという賜物を、「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」のなかで主題としており、しかも χάρισμα が話題になっている文脈において主題としている場合である。このような文脈から異論の余地なく判明するのは、新約聖書のこのような霊の賜物の根がまったくユダヤ的なものであるということである。というのもその根は、終末時の神の民イスラエルとして原始教団に預言者の霊が再び与えられるという、原始教団の確信にもとづいているからである。新約聖書の霊的賜物が異教徒的託宣や熱狂的・放縦な祭儀に依存していることは証明されず、それゆえ最新の研究でははっきりと拒絶されている。

パウロにおける ἑρμηνεία は、「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」12,30から判明するように、異言と密接に結びついており、その異言は明らかに解釈を必要とする固有の精神現象である。周囲にいる者たちにはただ、忘我的な呂律の回らぬ語り、つまり理解できない声を耳にするだけであるにもかか

わらず、それでもやはり使徒の考えによると異言は、語るべき何かをもっているのである。したがってこの個所で、理解できない音声を翻訳するために、解釈学的天才が急場を凌がなければならない。「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」第十四章が、パウロが「翻訳」という出来事のもとで具体的に理解していたことについて解明を与える。パウロは、預言者の発言が異言よりすぐれていることについていかなる疑いも残さないで、異言との実践的な関わりを話題にしている。彼にとっては、預言者の発言の優越性から何事かを推論するということや、異言を礼拝から締め出すということなど、まったく思いもよらぬことである。しかしパウロは、同時に通訳者が居合わせている場合にのみ異言が語られるべきだということを要求している。そこで *ἑρμηνεία* は、忘我的な呂律の回らぬ発言を預言者的な言葉へと変えるのである。したがって同時に明らかであるのは、この翻訳の場合には決して純粋に技術的な解釈が問題になっているのではないということである。異言を語る者は、人間に対してではなくて、神に対して語っている。そしてまさにこの個所で、*ἑρμηνεία* という賜物が助けになる。解釈学的天才が異言を、それがもはや神の方向にのみ向かうばかりでなく、人間にも聞き取ることができ、理解できるように解釈するのである。解釈者は、異言を語る者が言葉なしに語ることを、言葉へともたらす。このように言葉にもたらすということはそれ自体すでに一つの解釈学的な出来事である。

もっともパウロは直ちに、再び、ここで人間によって語られる言説が霊によるのであれば当然神の霊が扱われねばならない、と限定している。しかしながら、この霊に満たされた呂律の回らぬ発言は悟性の射程のうちには生じてこないため、パウロによると、それは悟性的な言葉へと移されねばならない。したがって解釈学の課題は、神の霊の働きを悟性的な言葉へと翻訳するということにある。あるいは別の仕方で定式化されるならば、それは、霊の経験を理性の射程のうちへともたらすということにある。解釈学が配慮するのは、人間が宗教的な経験の力によって圧倒されると思われるまさにそのところで、悟性が一役買って出ることに対してである。

もうひとつ進んだ性格付けが話題になる。つまり、預言者の発言はまた非信仰者や部外者にも向けられているということである。その発言は聞く者の状況を暴露し、聞く者の心の隠されたものを明らかにする。預言者は、的を射た言葉を語り、人を困惑させる。ここできわめて明白になるのは、この場合、恵みの賜物が扱われねばならないということ、つまり、その成功が決してひとり解釈者の手中にあるのではないし、決してなんらかの方法的な技巧の力によるのでもない働きが扱われねばならないということである。神の言葉に神無き人

間を出会わせるように神の言葉を語ることは、たしかにこのような神の恩寵の出来事である。

重要であるのは、パウロが ἑρμηνεία という賜物を霊の賜物にではなく、恩寵の賜物に数え入れていることである。その背後に隠されているのは、きわめて大きな射程を持った解釈の出来事である。パウロがここで χάρισμα について語る場合、彼はこの能力を密接にその源に、つまりキリストに結び付けているのであって、このキリストを彼は、もっぱら神の恩寵の所業として理解している。しかしながら賜物をその付与者へと結び付けることによって、この賜物はその独自性を失う。その後あらゆる霊の表出は、どの程度その付与者がそこに現れるかということ、どの程度それがキリストの霊ないし霊ならぬものに場を与えるかということに即して、測られねばならない。霊や能力、あるいは天分がイエスの権威に触れる場合、それは、たとえ「キリスト教的に」振舞っていようとも、救いの霊ではない。ἑρμηνεία という賜物に関係付けられているということは、それが絶対的な「価値から自由でないこと」を認めねばならないということを意味している。すなわち、それは人間をなんらかの物と関係付けるのではなくて、キリストと関係付けるのである。それはなんらかの関係を結ぶのではなくて、人間が持つことのできる最も基本的な関係、つまり、真の生と関係を結ぶのである。

「コリントの信徒への手紙一（1Kor）」14,5のなかでパウロは、ἑρμηνεία という賜物を直接、預言と結び付けて、直ちに直接的な価値判断を表明し、預言者の語りは異言にまさっていると述べている。もっとも、異言が ἑρμηνεία によって翻訳される場合には、このような判断は必要ない。ἑρμηνεία の課題は、理解できない発言を感動的な言葉にし、関係の欠如を克服することである。

ἑρμηνεία の位置づけについてのさらに進んだ考察は、部外者に対する関係へ向けられる。パウロは異言的な祈りを、それが部外者には理解できないままであり、反感を抱かせていると批判している。このような連関において ἑρμηνεία という賜物は、部外者もまた関係付けられて理解することができるように配慮している。解釈学のそのような価値は、おそらくほとんど凌駕され得ないであろう。翻訳という技術は、人間に神の現実について知らしめること以上に、どんな優れたことを果たすことができるであろうか。解釈学の関心事は、人間と人間との間の関係の喪失を克服することばかりか、人間と神との無関係性、まさに無神性を克服することでもある。ἑρμηνεία はパウロのもとで、このような位置を持っている。なぜならそれは、開かれた言葉、つまり通路を開く言葉を、部内者隠語を越えて立てるからである。きわめて頻繁に集団は自分たちの言葉を、関心のある客を含み入れるためにでは

なく、むしろ閉め出すために用いている。そのような部内者の言葉は、この使徒の見解によれば、言葉という名に値しないものである。というのもそれは、通路を開く代わりに障壁を築くからである。

パウロは個人のあらゆる能力を、それらが教会建設に役立つかどうかという点で測っている。ここから、ἑρμηνεία の意義が判明する。しかしながら、それは必ずしもパウロのもとで到達される最も深い次元のものではない。第十四章は特徴的な διώκετε τὴν ἀγάπην という見出しを掲げ、愛を追求して、愛をその足跡にとどめている。したがって、この使徒にとっては今やそれが重要なのである。このような基準の下に、預言と ἑρμηνεία もまた属しており、それは価値に関しては中立的な技術以外のすべてのものである。解釈学は、それが真実に理解される問題となるところへと到達しようとするならば、つまりまさに、愛が唯一真なるものであるのかどうか、どの程度そうであるのかということが討議の対象になるところへと到達しようとするならば、その問題設定をかなり拡張しなければならない。このようにパウロによって予め与えられた解釈学的な事柄に即して我々は、どれほど解釈学が包括的な解釈の努力をしているか、どれほどそれはまた、固有な形式の外部に存する原理へと差し向けられているのかということを認識する。

このような些細で、おそらくは重要である事例に即して我々は、パウロが準備した解釈学的な端緒の幾ばくかを認識する。すべての経験は、それらが新たに語られることになるような χριστός の文脈において解釈されねばならない。(6)

六　パウロ——最初のキリスト教解釈学者

パウロによってイエスに関する事柄は、ユダヤ教の周辺世界からヘレニズムの周辺世界へと伝播される。彼の徹底的に反省された召命体験の決定的な結果は、彼が自分はイスラエルのメシアであるイエスを、全世界——ユダヤ人と異邦人——のメシアとして告知するべく呼び出されたのだと知ったことにあった。自分自身ユダヤ人キリスト者であったにもかかわらず、彼は自分の固有の人格のために、ユダヤ教の典礼規則、つまり「ハラカ」の遵守をもはやいかなる場合にも拘束力あるものとは見なさなかった。人間がそれぞれの、「律法の業」をきわめて正確に満たすとき、人間は神の前に「義」として立つのではない。決定的なのは、神に対する無条件の信頼、つまり神の御心を信頼してよりかかることである。そしてこのことを人間はまた、彼が「ハラカ」という典礼規則の特別にユダヤ教の掟を満たすかどうかということには関係なく行うことができる。したがって、パウロが行ったことは、

――律法の名のもとで十字架にかけられた者をよみがえらせて、彼をメシアならびに主として証明した神のもとでの叱責に――包括的な「ハラカ」の体系の排他的な救済の機能に出くわすということ以上のものではなかったし、それ以下のものでもなかった。というのもまさに、十字架にかけられた者に対する、つまり神のキリストとしての具体的なイエスに対する信仰が、すべての人間はイエスによって神に到達することができるという普遍的な公正さを可能にするからである。これは、新しいことである。もはや特定の民族への帰属性が決定的なのではなくて、信仰が決定的なのである。この信仰から生じるのは――すでに示されたように――イエスの霊のうちで読み取られる伝統と、イエスの霊のうちで取り上げられる律法という聖なるテクストの理解に関するまったく新しい解釈である。

パウロは、決してキリスト教の創始者ではなかったが、おそらく最初のキリスト教神学者であり、――これまでに述べられたことから明確に読み取られるように――最初のキリスト教解釈学者であった。というのも、最初の者としてパウロは、解釈の過程への霊の関与をふまえており、この関与はアリストテレスの『解釈について（*Περὶ ἑρμηνείας*）』という無味乾燥な文章の分析やカテゴリー論の論理的な歩みとは一致しないものであるからである。根本的に見ると、この二つのモデルは正反対に対立している。ひょっとするとここには、初期キリスト教によるプラトンの高い評価が存するのだろうか。いずれにせよパウロとともに、「霊」という要素が現れており、それはテクスト研究の確たる構成要素となり、近代においてやっと再び廃棄されるのである。それがよかったのかどうか、このことはここでは問題にしなくともよい。

したがって――解釈学的に控えめに語るならば――パウロならびにイエスのもとで示されるのは、思考の形成力によって伝統をそのつど新たに受け取り、反省して、次へと渡すのは、やはり個々人の「経験」である――よりよく言えばおそらく出来事ではないか――ということである。宗教的な経験は、テクスト研究の、それどころかおそらくはあらゆる解釈学的な反省の、新たな端緒や方法を形成する際の原動力となって現れる。[7]

注

(1) Vgl. Dassmann 1979, 1991 u. Dauer 1996.
(2) Vgl. Luz 1968, Koch 1986, Hays 1989, Hengel 1991, Riesner 1994 u. Dohmen 1996.
(3) Vgl. Koch 1986, Hays 1989, Fishbane 1989 u. Reventlow 1990.
(4) Vgl. Brandenburger 1986, Childs 1993, Hengel 1996 u. Dunn 1996.
(5) Vgl. Betz 1990, Forbes 1995 u. Klauck 1995.
(6) Vgl. Hengel 1968, Sellin 1986, Wedderburn 1987, Weder 1989 u. Forbes 1995.

(7) Vgl. Riesner 1994, Gamble 1995, Hengel 1996.

文献

Betz, O. 1990:
Zungenrede und süßer Wein, in: Ders.: Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II=WUNT 42 (Tübingen) S. 49-65.

Brandenburger, E. 1986:
Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam, in: Ders. (Hg.) 1993: Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums=SBA 15 (Stuttgart) S. 209-250.

Childs, B. S. 1993:
Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible (Minneapolis).

Dauer, A. 1996:
Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochien=BBB 106 (Weinheim).

Dassmann, E. 1979:
Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Münster).

Ders. 1991:
Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten=Studienbücher Theologie 10,1 (Stuttgart-Berlin-Köln).

Dohmen, C. u.a. 1996:
Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments=Studienbücher Theologie 1,2 (Stuttgart-Berlin-Köln).

Dunn, J. D. G. (Hg.) 1996:
Paul and the Mosaic Law=WUNT 89 (Tübingen).

Fishbane, M. 1989:
Biblical Interpretation in Ancient Israel (London).

Forbes, C. 1995:
Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment=WUNT II 75 (Tübingen).

Gamble, H.Y. 1995:
Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts (New Haven-London).

Haacker, K. 1995:
Der Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, in: ANRW II, 26.2 (Berlin-New York) S. 815-938.

Hays, R.B. 1989:
Echoes of Scripture in the Letters of Paul (New Haven).

Hengel. M. 1968:
Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge=BZNW 34 (Berlin).

Ders. 1991:
Paulus und das antike Judentum=WUNT 58 (Tübingen).

Ders. 1996:
Judaica et Hellenistica I=WUNT 90 (Tübingen).

Klauck, H. J. 1995:
Die religiöse Umwelt des Urchristentums. I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube=Studienbücher Theologie 9,1 (Stuttgart-Berlin-Köln).

Koch, D.A. 1986:
Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus=BHTh 69 (Tübingen).

Luz, U. 1968:

Das Geschichtsverständnis des Paulus=BEvTh 49 (München).
Reventlow, H. 1990:
Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes (München).
Riesner, R. 1994:
Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie=WUNT 71 (Tübingen).
Wedderburn, A. J. M. 1987:
Baptism and Resurrection=WUNT 44 (Tübingen).
Weder, H. 1989:
Neutestamentliche Hermeneutik (2. Aufl. Zürich).

謝　辞

本論文の邦訳作成にあたっては、大阪大学大学院文学研究科助手佐々木正寿氏と池田キリスト教会の提隆牧師に多大の御援助を賜った。ここに日頃からの両氏の御厚情に対して心からの感謝の念を記しておきたい。

（ハンス・ヨアヒム・ペピン　大阪府立大学講師）