

ローマ人への手紙第4章におけるアブラハム

橋 本 滋 男

I

パウロがローマ教会あての書簡を著述したのは、56年の暮れから57年の初めにかけて彼がコリントに3カ月間滞在していた時、と推定される（使徒行伝20：2—3）。これは彼のいわゆる第3伝道旅行でのことである。

彼はかつて、第2伝道旅行の途中にコリントに立ち寄り、ここに1年半滞在して福音の宣教に専念したことがある。ユダヤ教徒の強い反対に出会ったりしたため伝道は困難であったが、しかし彼の熱意はここでも大きな反響を呼び、福音を信じる者が続出して教会を設立することができた（使徒行伝18：1以下）。これは50年中頃から52年初めにかけてのことと思われる。ところがパウロが立ち去ったあと、コリント教会はさまざまな問題に直面し、分裂の危険性をも内包するようになり、その解決のためパウロは何通かの手紙を書き送り、あるいは信頼できる同労者を派遣し、機会を見ては自ら再訪問したりもした（いわゆる中間訪問、コリント人への第一の手紙16：1—3、コリント人への第二の手紙12：14、13：1—2）。こうした彼の苦慮に満ちた指導によって問題に一応の決着がつけられ、コリント教会との関係が修復されて、彼は新たな思いのうちにコリントを訪れることができたのである。

コリントにおいて彼はこれまでの彼の伝道の歩みを振り返りつつ今後の計画を立て、未知のローマ教会へ書簡を送って伝道の新しい足がかりを得ようとした。その15：19に、彼は「わたしはエルサレムから始まり、巡りめぐってイルリコに至るまで、福音を満たしてきた」と述べる。常に新しい地を目指して開拓的に福音を伝えることを使命としてきたパウロにとって、もはやローマより

東側には働く場所はなく、今や彼の赴くべきところはローマより西の地域である、という（ローマ人への手紙15：23，28）。そこで彼は首都にある教会、しかも彼にとって未知の教会に宛てた書簡において、彼の神学と伝道計画に対する教会の理解と支援を得ようとする。彼がこの書簡を著述するに当たって十分な熟考を重ねていることは、書簡全体のしっかりした構成、取り上げるテーマの根本的性格、テーマ追求における論理の緻密さ、などにみられるとおりである。本書は、ガラテヤ人への手紙やコリント書のような相手教会が抱える具体的な問題に対処するために緊急に書かれたものではない。その意味では「私的」な指導書というより、むしろ使徒パウロが彼の福音を「公的」に宣言するという性格が強い。著述において、重要課題については予めよく考えて準備したメモを利用したと思われるところもあり（たとえば9—11章）、本書は彼の神学を総括したものといえよう。

本小論は、ローマ人への手紙4章においてアブラハムに与えられた役割を手がかりにしてパウロ神学における信仰義認を考察するものであるが、実はパウロはガラテヤ人への手紙3：6—18でもアブラハムを取り上げている。しかしこれより後に書かれたローマ人への手紙では、ガラテヤ人への手紙3：16にあるような、やや詭弁的な論理を繰り返すことを避け、むしろアブラハムにおける信仰義認が福音理解に対してもつ意味をより深く究明しようとしている。したがって、パウロの福音理解とアブラハムの信仰義認との関係を考察するためには、ガラテヤ人への手紙よりもローマ人への手紙を第一の資料とするのは当然であろう²⁾。さらにパウロが信仰義認の例としてアブラハムを取り上げることは、彼の神学思想を補強するようでありながら、むしろ逆に問題を提起してしまうのであって、その問題はガラテヤ人への手紙でのアブラハムよりもローマ人への手紙4章の論述において顕在化している。

II

ローマ人への手紙4章におけるアブラハムの問題を正しく把握するためには、この章が書簡全体の論旨の展開において占める位置をまず確かめておく必要がある。そこで4章でのパウロの主張点との関連を念頭におきながら、ロー

マ人への手紙の構造をたどると、おおよそ次のように見ることができる。

1:1-17 「挨拶と序文」

この段落において注目すべき箇所は、16-17節である³⁾。16節においてパウロは、福音は「ユダヤ人を始めギリシャ人にも、すべて信じる者に救いを得させる神の力である」という。この節について、三つのポイントを指摘しておかねばならない。第一に、ここでパウロがユダヤ人とギリシャ人という二つの類型をあげていることは、以後の論理の展開を見る上で重要である。キリストにおいて与えられた福音を受容するという点では、こうした民族的差異はすでに克服されているのであるが、それに至るまでの救済史においてはこの二つは異なる道を歩み、福音に対して異なる立場から接近したのであるから、福音受容のタイプとしてこれら二つを取り上げるのは論理的に必然性をもつ。そしてそれは4章においてアブラハムを取り上げる理由ともなる。アブラハムはユダヤ人の父であり、同時に異邦人の父でもあるからである。第二に、パウロによればユダヤ人・異邦人の差が止揚されるのは、「すべて信じる者」の句にあるように、信仰においてである。ここにローマ人への手紙の中心的テーマである信仰義認のモチーフを見ることができる。第三に、この福音とは、本書冒頭の3節において「御子に関するもの」(*περὶ τοῦ υἱοῦ*)と述べられているように、イエス・キリストという歴史的出来事において明らかにされた神の救済行為である。したがって、パウロはこれを「御子の福音」と規定し(9節⁴⁾)、御子としてのキリストが福音の内容であるという。パウロの思想において「福音」と「神の義」は相当程度に重なり合う概念であるが、これらはいずれもキリストの出来事を歴史的な根拠としているわけである。

続く17節においてパウロは「信仰による義人は生きる」という旧約句(ハバクク書2:4)を引用し、神の義は信仰者に与えられるという基本テーゼは旧約の証明を得ていると述べる。クムラン宗団の「ハバクク書注解」1 QpHab 7:17においてはハバクク書2:4の「信仰による」の句は「義人」よりも「生きる」に結びつけられ、信仰は律法遵守の行為において表されると解釈されている。これはクムラン宗団に限らずユダヤ教全般に受け入れられる解釈であったが、これに対してパウロは、「信仰による」の句を「義人」に結びつけ、はっ

きりとユダヤ教的解釈との一線を画する。それは、これ以後の論述において「義人」の存在は「信仰」によってのみ可能であり、義人が生きるのは「律法の行いによるのではない」(3:28)ことを明らかにしていきたいためである。つまりパウロはローマ人への手紙の構成を予め計算にいれてここに旧約句をおき、これが「神の義が……律法と預言者とによってあかしされて」(3:21)という救済史的発言を先取りしたものであり、4章における信仰義認の実例としてのアブラハムの論じるための伏線としての機能をもつようにしている。

1:18—4:25 第1部 「今や神の義が啓示された」

4章の結びにまで至るこの長い段落は、神の義の啓示によって顕わにされた人間の現実の否定的側面を語る部分(1:18—3:20)と、神の義の肯定的側面を語る部分(3:21—4:25)から成っている。それらはさらに次のように区分することができる。

A. 1:18—3:20

(a) 1:18—32 異邦人の罪の実態——神との直接的接触をもたなかった異邦人といえども被造物を通して神と神の意志を知り得るのであって、それにも拘らず彼らは不義と情欲に身を委ね、罪に陥ったことが鋭く指摘される。

(b) 2:1—11 他方、ユダヤ人もまた同じ罪の中にある。神は公平な方であり、神の裁きは普遍性をもつのであるから、ユダヤ人は異邦人に対して決して優位な立場にあるのではない。

(c) 2:12—29 こうして律法・割礼の有無とは関係なく罪は端的に罪である。この段落では、外的割礼の効用はまったく否定される。割礼や律法が意味を持つのは、それにふさわしい生き方が実践されるときのみである。これに対し、「隠れたユダヤ人」、「心の割礼」という内面化された概念が現れる。

(d) 3:1—20 神義論的な問題——人間の罪が逆に神の正しさを示すことになるのか——に触れながら、神のみが真実であり義であるという信念を堅持し、これに立脚してすべての人が(ユダヤ人も異邦人も)罪人であることが一層明確に打ち出される。ことに律法の行為によっては義に至らないことが主張される。

B. 3:21—4:25

(a) 3:21—31 「しかし今や」(νυνὶ δέ) の句で先行の否定的な論述と鋭く対立して始まるこの段落では、神はすべての人を信仰によって義とするという新しい義の啓示が高調される。段落は、21—26節が一つの文章であること、27節が問いかけで始まる形式をとっていること、に注目するとき、以下の二つに細分できる。(i) 21—26節 (神の義は律法とは別の道によって示された。したがって律法によって義を得ようとする人の営みは、今や無価値なものとなった)。(ii) 27—31節 (人が義とされるのは、信仰による。したがって神に対して人は誇ることができない。また神は異邦人・ユダヤ人の差異を越えた存在である)。

この段落は第1部、1:18—4:25、の中心的部分であり、われわれが問題とする4章を先導する箇所であるので、やや詳しく文脈をたどる必要がある。

(i) 21—26節においては、全人類的な罪の歴史に対して今や神が自らの義を示すと主張される。それは、神の義を実質的な目的語とする「示すため」が25、26節に2回にわたって用いられているとおりでである(25節, *εἰς ἐνδειξιν*, 26節, *πρὸς τὴν ἐνδειξιν*)。そしてこの神自身の義が信仰者を義とするという現実を成り立たしめる(26節)。したがってこの二つの義は神と人との新しい関係の表裏をなしているといえる。信仰者が義とされることについてパウロは24節に「備なしに」と「神の恵みにより」の二つの句を並べる。これにより義は人間の行為に何の根拠をも持たないこと、一方的に恵みとして与えられることが説明されるが、そのモチーフは27節の反語的問いかけ「どこにわたしたちの誇りがあるのか」を中継点にして4:2でのアブラハムについての「誇ることができない」という論点につながっていく。(i)においても一つ注意しておくべきことは、人の義が実現されたことについてパウロは二つの句で説明していることである。その第一は、24節「あがないによって」*διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως*⁵⁾である。この句には「イエス・キリストにおける」と限定句が付せられている。つまり人に義をもたらすあがないとは、イエス・キリストの十字架死によるのであり、それは続く25節での、伝承から採用した語句「血による……供え物」*ἱλαστήριον*...*ἐν τῷ αὐτῷ αἵματι*によって念を押すように明示される⁶⁾。これがパウロのいう「福音」である。彼の宣教する福音の中心はキリストの十字架

死という歴史的事実とそれがもたらす新しい事態に他ならない(5:9)。第二に、25節においてパウロは、キリストの死によってそなえられた「あがないの供え物」は「信仰をもって」(*διὰ πίστεως*)受けるべきもの、と述べる。この句は伝承句に対するパウロの付加と思われるが、この付加によって彼は、イエスの十字架が人に義をもたらせる神的事件であったことを認めつつ、なおそれに加えて、キリストの死を受け取る人間のあり方として「信仰」を強調する。十字架は確かに人を義とする神の行為であるが、しかしそれはそれ自体で人と無関係に効力を発するというような事件として解釈されることをパウロは警戒する。パウロは神の行為を受けとめる人間の信仰の重要性を軽視することはできなかったのである。そしてこれは4章においてアブラハムを例にして展開していく信仰義認につながるモチーフである。ところで25節の「信仰」には限定句がない。したがってこの「信仰」の主体と対象をめぐって問題が提起されている。前後の文脈を見れば、3:22に *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (直訳「イエス・キリストの信仰による神の義」)があるが、この属格について、(イ)目的属格と解し、「イエス・キリストを信じる信仰による」とする説、(ロ)主格的に解する説、の二つがある。但し(ロ)の「主格的」という場合、これを「歴史上のイエスが信じた信仰」と解するのではパウロの信仰理解にうまく整合しない。そこで信仰の主体をキリスト者としつつも、「イエス・キリストがもたらした信仰」と解するのである。この場合、「信仰」はキリスト者の個人的心情というより、キリストが教えた模範としての信仰、教会の共通財としての信仰というニュアンスをもつことになる。この解釈は神学的に興味深い示唆をもつが、しかし文脈からは(イ)の目的属格と解するのが自然であり、信仰はその対象によって規定されるとするパウロの信仰理解をここに見るべきであろう。もう一箇所、3:26 *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (直訳「イエスの信仰(から)の者を義とする」)があるが、ここでの「イエス」は、25節での、十字架死によって贖罪が遂行され、神の義が確立されたという文意の後に位置していることから考えても、また後続の28節において「信仰」が「律法の行い」と対立する概念とされていることから考えても、目的属格と解される。すなわち、「イエスへの信仰」である。信仰について述べるこれら22節と

26節との間にあって、25節の「信仰」もまた「イエス・キリストを対象とする、人の信仰」と読むのが妥当である。

(ii) 27—31節 人が義とされるのは人の業績に基づく評価として与えられるのではない以上、人はもはや誇ることはできない。義認において人が参与し得るとすれば、それは信仰においてのみである。しかも信仰においては、ユダヤ人・異邦人の区別は存在しない(3:22)。したがって割礼の有無はまったく問題にならない。無割礼であっても信仰によって義とされるというパウロの主張は、4章においてアブラハムによる論証に引き継がれていく。

(b) 4:1—25 この章では、1:16—17に示されたパウロの基本テーゼが旧約での実例によって展開していく(後述)。

このあとローマ人への手紙の構成は、

5—8章 第2部 「キリスト者の生(死・罪・律法からの自由、と御霊を受けた生)」

9—11章 第3部 「救済史におけるイスラエルの位置」

12—15章 第4部 「倫理的勧告」

16章 「結びの挨拶」

となっている。

III

さて3章までに展開されたパウロの信仰義認の主張は、キリストの出来事を歴史的根拠としているとはいえ、きわめて論理的な構成という印象を与える。それは、予めイエスを神の子と認める立場に立つものには強力な理論だと思えるであろうが、パウロの主張が人々の納得を得るためには、もう少し広い視野での論証が求められる。そこで4章においてパウロは、信仰による義認を受けた実際の人物としてアブラハムを取り上げる。アブラハムはユダヤ教においても民族の父、信仰の父として何人にもまさって尊敬されていたのであるから、⁸⁾パウロがアブラハムの信仰をキリスト教の立場から新たに評価し直すことができれば、それは彼の信仰理解にしっかりした支点を確保することになるのみでなく、割礼にこだわるユダヤ人キリスト者に対する反論として、さらに福音を

拒否し続けるユダヤ教徒に対する論争において、はっきりと有利な地歩を占めることになる。4章が3：21—31を受けた展開になっていること、ことに3：27—28に要約的に表されている命題の詳論であることは、明かである。以下、4章の論旨を概略たどってみることにする。

1—3節 3：27が救われた者の誇りについての問いかけの文体（ディアトリバー）で読者の注意をひくように、4：1でも新しい段落を問いかけで始める。1節の *εὕρηκέναι*（獲得した、見いだした）の有無をめぐる本文批評上の難問があり、さらに ⁹⁾ *κατὰ σάρκα*（肉による）の句をどの語と関連づけるかによって、解釈に大きな相違が生じる。すなわち仮にこの文を「われわれの先祖アブラハムが肉によって得たこと」という意味に読めば、アブラハムは実際に行為的に業績を挙げたのだということになり、パウロはここに行為義認の可能性を前提的に認めていることになる。しかしこの *κατὰ σάρκα* を9：5にもあるキリストについての *τὸ κατὰ σάρκα* と同じ意味に解し得るとすれば、4：1ではこの句をアブラハムに関連づけることが可能であり、「肉によるわれわれの先祖アブラハムは……」となる。おそらくパウロはユダヤ人として、ユダヤ教徒の反論を予想しつつ、「肉によるわれわれの先祖」と言うのであろう。¹⁰⁾ そしてこの読みの方が2節の文意に適合している。というのは、2節bでのアブラハムの誇りは「神の前ではできない」という不完全な対比句は、2節aの、彼は行いによって義とされたのではないという判断を踏まえているからである。

2節の「誇り」とは、律法の行為を根拠にして人間が神に対して報酬を請求する権利を持つかのように思い上がることであるが、これについてはパウロはすでに全人類的な罪の普遍性を述べる文脈（3：20）において、律法行為からは罪の自覚が生じるのみであると断定し、4：15においても、律法——違反——神の怒り、という連鎖を記している。このようなパウロの論理展開の中で、アブラハムが「義と認められた」（3節）のであれば、それは彼の行為から得られる成果としてでなく（3：27）、まったく信仰による以外にない。そして実際、聖書もそう述べているのである（創世記15：6、パウロは七十人訳聖書を引用しているが、この箇所ではマソラ本文との有意的な差異はない¹¹⁾）。ここで

パウロは、彼の論拠としてあくまで創世記の言葉に固執する。というのは、この聖句から一步でも外れる場合、ユダヤ教でのアブラハム観に陥ってしまう危険性があるからである。ユダヤ教において、アブラハムの信仰は高く評価され、以後の信仰者の模範とされていたが、それは彼がひたすら神を信じたからというだけでなく、律法を遵守したからであると解されていた。とくに創世記22章のイサク奉献物語にみられるアブラハムの従順な行為は、彼の徹底的な忠実を示すものとして、律法遵守に匹敵すると評価されていた。こうした解釈を示す多くの箇所のうち、ベン・シラの知恵44：19—20をあげておく。

「偉大なるアブラハムは多数の民族の父、彼の名声には一点非のうちどころが見当たらなかった。彼は至高者の律法を遵守し、彼と契約を結び、身体をはって契約をたて、試練にあっても忠信たることが証明された」¹²⁾。

パウロはこのような当時のユダヤ教に一般的であったアブラハム像に対して、二つの点で反対を唱える。第一は、アブラハムの義認は彼の行為の代価として得られたのではなく、彼の信仰にのみ基づく神の恵みであるという点である(4：16「すべては……恵みによる」)。実際、4節の、報酬——支払い義務という比喩的論法に続く5節において、パウロはアブラハムを「不信心な者」の中に含めてしまう。第二は、アブラハムが律法以前の時代に生きたという歴史的な指摘である。この点はローマ人への手紙4章では必ずしも明確に触れられていず、論旨のポイントはアブラハムの信仰義認が割礼以前であったことに移っていくが(10節)、しかし割礼以前とは、言うまでもなく律法がイスラエルに授与される以前のことであり、パウロはガラテヤ人への手紙3：17においてこれについて明言している。したがってアブラハムが神の意志に忠実であったとしても、律法を遵守したというユダヤ教の考え方は明らかに歴史的な前後関係を無視したものと言わざるを得ない。なお、引用句における「認められた」(*ἐλογίσθη < λογίζομαι*)という動詞は、元来「数える、計算する」を意味する商業用語であり、そのニュアンスは4節における贖金支払いのイメージに生きている。この語は4章中に多くみられ、11回にも及ぶ。それらはいずれも受動態で用いられ、行為の隠れた主体は神である。

4—5節 創世記15：6によって信仰義認の正当性を確認したパウロは、こ

れはアブラハム個人にのみ関わることでなく、普遍性を持つことを論証する。この節では、

「働きのない人に」 *μὴ ἐργαζομένῳ* —— 「働く人に」 *ἐργαζομένῳ*

「恵みとして」 *κατὰ χάριν* —— 「支払いとして」 *κατὰ ὀφείλημα*

「信じる人に」 *πιστεύοντι* —— 「不信心な者を」 *ἄσεβῃ*

の三つの対立項が置かれていることに注意したい。そしてこのような対立項の積み重ねにおいて、最初の「働きのない人」とは、「律法の働きによって自ら義を稼ぎ出せない人」のことである。神はそのような者を義とする。したがってこれら三つの対立項の根底には、隠れた対立項として「不信心な者を義とする神」——「人の働きによって義を与える神」があるわけで、前者こそがアブラハムの神であり、後者はユダヤ教の律法主義的神観ということになる。¹³⁾このようなアブラハム理解、神理解は、ユダヤ教徒にとってはもとより、ユダヤ人キリスト者にとってもつまづきに満ちた発言であったに違いない。

6—7節 創世記15:6に続いて、詩篇32:1—2a (七十人訳による)が引用される。この詩篇はダビデの作と信じられていたのであるが、パウロがこれを引用する理由として、次のようなことがあげられる。第一に、主張する事柄の正しさは律法と詩篇によって証明されねばならないという当時の一般的な論証方法によること、真実には二人の承認が必要であるという法廷の手続きを守っていること、同一語(この場合は *λογίζομαι*)が二つの聖書箇所があれば、これらに関連させて解釈してよいというラビ・ヒレルの解釈法第2に準じていること、¹⁴⁾である。しかしパウロがとくにこの詩篇を引用する意図としては、次のことが考えられる。すなわち、創世記15:6はアブラハムにおける「信仰——義認」を証明しているが、パウロはさらに神の恵みをもう一步進めて、5節の「不信心」をはっきりさせるため、詩篇の句によってあえて「不法者」「罪人」でさえ許されるのだと主張する。つまり「信仰」というプラスに価値づけされるものすら持たず、逆に「不法」「罪」というマイナスを負う者に対して、神は彼らの罪を数え上げないというのである。こうしてパウロは行為なしに(6節=3:28)義と認められた者の幸せを徹底化していく。しかしこの詩篇では、少なくとも文字に関する限りでは、信仰とか義のモチーフは明かではなく、しか

もダビデは割礼以後の人である。そこでパウロはこの詩篇にあまり深入りせず、9節で読者を再び創世記15:6に引き戻す。

9—10節 詩篇が歌いあげる「幸い」は、誰に与えられたのか。パウロはここからの議論において時間的な前後関係に注意を払う。詩篇がダビデの作であれば、そこに歌われている幸いな人は、当然イスラエル内（割礼の者）に限定されることになる。しかし神はユダヤ人だけの神ではないと論じてきたパウロの主旨からは（3:29—30, 2:28—29）、無割礼の者の義認についても聖書の根拠に基づいて明確に述べておく必要がある。そこで再び創世記15:6を引用し、アブラハムの義認が割礼以前であったことを述べる。アブラハムが義認の宣言を受ける創世記15章は、彼が70歳の時のことであり、割礼を受けたのは（創世記17章）それより29年後の99歳のことである。この時間的前後関係に立てば、割礼は義認のための前提的必要条件ではなかったわけであり、義認は割礼において完成するものではない。

11—12節 そこでアブラハムが受けた割礼とは、すでに確立している信仰義認の証印としての意味を持つに過ぎない。パウロは創世記17:11の「契約のしるし」という表現を「割礼というしるし」と言い換え、論点を割礼の意義に集中させ、割礼は義認の根拠でないことを明らかにする。先行する義認こそが決定的なのである。こうしてパウロによれば、アブラハムは無割礼のまま¹⁵⁾信じて義とされたのであり、したがって同じ信仰の道を歩む者（異邦人キリスト者）の父であり、同時に割礼と信仰をもつ者（ユダヤ人キリスト者）の父でもある。創世記17:5「私はあなたを多くの国民の父とする」という神の約束は、ここに成就したことになる（4:17a）。

12節は理解しにくい文である。というのは、パウロはアブラハムは「割礼の者」の父であると述べた後、直ちにこれを細かく定義する必要を感じ、割礼のみでなくアブラハムの無割礼時での信仰をも持つ者と限定する。こうしてアブラハムがユダヤ教徒の父でもあるという考え方を排除しているように見える。¹⁸⁾12節がわかりにくいのは、パウロの人間類型の区分が必ずしも一定していないことと関係がある。3:20ではユダヤ人と異邦人という二通りの人間像が指摘されており、4:16では神の約束を受けるものとしてそれとは別の二通りの類

型が想定されているようである。パウロが「すべての者」を包含する論理を展開しているながら、このようなずれを生じるに至ったのは、3章では単純に割礼の有無によって人間を分類し、4:11-12ではさらに信仰の有無という区分線を導入し、4:16では神の約束の受領者という限定を付しているからである。ともあれパウロの論旨ははっきりしており、信仰をもつユダヤ人と異邦人を同じ土俵に置こうとし、その過程で割礼のみを有するユダヤ教徒は、パウロ的な意味ではもはや「アブラハムの子」とは言えず、ここでの視野から落ちていく。それは律法は「怒りを招くもの」(15節)であり、律法の上に立つ限り、¹⁹⁾信仰も約束も入る余地がないからである。

13-17節 a 続いてパウロは神がアブラハムに与えた約束の根拠について論じる。神は子孫の繁栄(創世記15:5, 12:2, 13:16, 18:18)と土地の取得(12:1, 17:8)について約束するが、これはユダヤ教伝承において次第にアブラハムは世界の相続者となるという解釈へ拡大されていき、その実現は終末時に期待されるようになる。²¹⁾しかし終末にこのような約束が実現されるためには、その条件として、義人による律法遵守が必要であり、その報いとして祝福された事態を迎えることになるのである。パウロはこの点を鋭く突く。律法からは神の怒りがもたらされるのである。したがってアブラハムに約束が与えられ、それが実現されるのはただ信仰による以外にない。それは律法の根底にある、行為——報酬という論理ではなく、それに対立するものである。これを図式的に示せば、

神の言葉——人の態度——結果

律法——罪、違反——神の怒り(15節)

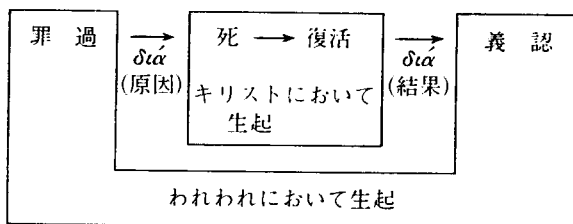
約束——信仰(望み)——救い(16, 18節)

となる。そして「恵みによる」(κατὰ χάριν)は、4節での同じ句を手がかりにして遡って4節を読むと、これら二つの系列はそれぞれ、報酬←—支払い(4節), 義←—恵み(4節), となることが認められる。

17節 b—22節 それでは、アブラハムの信仰内容とは何であったのか。パウロはこれを2点にまとめて提示する。その第一は、神は死者を生かしめるということであり、第二は、神は無から有を呼び出される、ということである。こ

の二つはいずれもアブラハムに特有な信仰内容ではなく、旧約以来パウロの時代のユダヤ教に共通してみられることである。たとえば、安息日毎の会堂での礼拝において唱えられていたシェモネ・エズレの第二に「主よ、あなたは永遠に力強い。あなたは死せるものを生かし給う……あなたは死せるものを生かすことに真実であり給う」とある。また第二の点は、明白に創造神信仰であって、イザヤ書48：13「わが手は地の基をすえ、わが右の手は天をのべた。わたしが呼ぶと、彼らはもろともに立つ」、シリア語バルク黙示録21：4「いまだかつて存在しなかったものを世の初めより呼び出される²³⁾」、同48：8、第二マカベア書7：28、²⁵⁾などにも見られるとおりである。パウロがアブラハムの信仰をこのように述べる時、神は客観的な物体を創造するというにとどまらず、不信仰の者を新しい被造物へと造りかえる神の力への賛美がこめられているのであろうが、根底にあるのは創造神信仰であるといつてよい。続いてパウロは、アブラハムが自らの状況を冷静に考慮すれば、とても神の言葉をそのまま信じ得るはずもなかったことを述べる。アブラハム(とその妻)はすでに高齢であり、肉体的機能は衰え、しかもそれまでも不妊であった。このような夫婦の長年の結果と現状認識にも拘らず、自らの判断に固執せず、彼は神の約束を信じたのである。それは神には一切が可能であるという信仰である(21節)。パウロは22節に1—3節を要約する文において読者の注意を再び創世記15：6へ導き、アブラハムの信仰についての結論とする。

23—25節 ここでパウロは信仰義認がアブラハムというイスラエル史上の一人物に起こったというにとどまらず、この出来事はキリスト者にこそ適用されると論じ、そのためにアブラハムの信仰とキリスト者の信仰とを結びつける。キリスト者もまた死から生へ転じたキリストの復活を信じるのであるから、そこに同質性、共通性を見だし得る、というのである。25節においてパウロは伝承句を用いて、キリストの死はわれわれの罪過のため($\delta\acute{\iota}\alpha$)²⁷⁾であり、その復活はわれわれの義認のため($\delta\acute{\iota}\alpha$)²⁸⁾であると述べる。これを順に並べると、次頁の図のようになる。これによってパウロはキリスト者の信仰内容に3：24—26で論じた贖罪の意義を盛り込む。しかしここでパウロの論理の糸を確かめておく必要がある。すなわち、整った形で述べる25節(伝承句)には、「信仰」

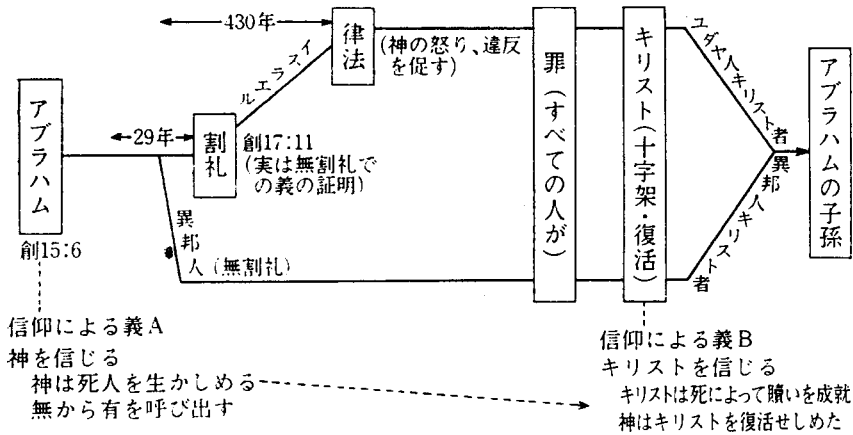


は登場しない。パウロはそれを見越して予め24節に「信じるわたしたち」が義とされる、と述べ、キリスト者の信仰義認とイエスの贖罪行為を結びつける。3:25の伝承句に「信仰によって」を挿入したのと同じパウロの意図をここにも見ることができる。

以上、4章の論旨を簡略にたどってみたが、パウロが信仰義認の実例としてアブラハムを取り上げる狙いは、おおよそ次の4点にあるといえよう。第一に創世記15:6において義認の宣言が神自身の発言として告げられているのであるから、それは文字どおりに受け取るべきことであり、またそれは何物にも侵害されない決定的事実である。第二に、それはアブラハムの無割礼の時代（律法以前）、すなわち彼がまだ異邦人であったときに起ったのであるから、その義認はすべての人に、とりわけ異邦人キリスト者に大きな意義を持つ。第三に、アブラハムは死者を生かす神を信じたのであるから、それはキリスト教信仰に共通する。すなわち義認信仰は今や復活信仰と一体となるのである。第四に、こうした論法によってパウロはユダヤ教徒から彼らの論拠とする父祖アブラハムと聖書を取り上げる。あるいは割礼の必要を説くユダヤ人キリスト者に対して、割礼から自由なパウロの福音を明確にすることができる。

IV

さてローマ人への手紙の第一部(1:18—4:25)に展開されているパウロの歴史理解をその時間経過に沿って図式化してみると、次のように描くことができよう。これがパウロの思想にとって不当な試みでないことは、彼が時間の前後関係(義認は割礼より以前)に議論の重心をおいていることから肯定できるであろう。



付言すれば、律法が430年後に与えられたというのはガラテヤ人への手紙3：17に記されており、パウロの時代に一般的にそう理解されていたものと思われる。しかしこれがいつを起点にしての430年なのか、必ずしも明らかではない。この数字はおそらく出エジプト記12：40の七十人訳による読み方²⁹⁾に由来しているであろう。いずれにせよ、律法は割礼以前であることは、もちろんである³⁰⁾。

問題は、パウロの論理に即してこの図を検討してみると、アブラハムにおいて生じた信仰義認（これをAと称することにする）とキリストの十字架・復活を基礎にしてキリスト者に対して生じる信仰義認（Bと称する）とは、どのような関係にあるのか、ということである。パウロによれば、信仰義認Aは以下のような特性をもつ。

- (i) 神を信じることによる義認である。
- (ii) それは創造神信仰である。
- (iii) 割礼は義認のための必要条件ではない。
- (iv) アブラハムが神への絶対的信仰を持ったのは時間的には律法が与えられる以前であったが、本質的にそれは律法を越えた次元での神への信頼である。
- (v) この義認は不完全なもの、あるいは理念上の目標のようなものでなく、パウロによれば、アブラハムにおいて事実として生じたことである。

ところが他方、信仰義認Bは、

(i) キリストを信じることによる義認である。確かに4:24において「信じる」の目的語は「わたしたちの主イエスを死者の中からよみがえらせたかた」(=神)であるが、これはパウロが信仰義認Aと信仰義認Bとの共通性を確保するために試みた接近であって、パウロが本来主張する信仰義認Bでは「キリスト」を目的語とする(3:22, 25, 26についての上記の積義を参照⁽³¹⁾)。

(ii) 信仰義認Bが成立するには、キリストの死が必要条件とされる。キリストの十字架が贖罪死としての効力をもつが故に、これを信じる者を義とするのである。つまり、ここでは律法が前提的に与えられており、それへの違反と神の怒り(15節)があって、罪のつぐないとしてのキリストの死が必要とされ、その死は贖罪的な意味を持つ、ということになる。

このように信仰義認Aと信仰義認Bを比較すると、これらは成立の根拠と内容が異なることが明らかとなる。さらに19—22節におけるアブラハムの信仰と、24—25節にみられるキリスト者の信仰には、次のような差異が認められる。すなわち、

(i) アブラハムは自分の高齢とそれによる肉体の機能停止を経験してはいたが、死を文字とおりに経験したのではない。19節の「死んだ状態」νεκρωμένονとは、老化の比喩的表現である。他方、信仰義認Bを示す25節においてイエスは事実死なねばならない。

(ii) アブラハムが「死人を生かす」(17節)神を信じ、自分の体が死んだ状態であることを認めたとしても(19節)、その死は彼自身の体に関することである。他方、信仰義認Bにおいてキリスト者は自分の肉体の死の意味を問うのではない。したがって信仰義認Aにおいては、死者(=よみがえる人)、信仰者、義とされる者、が同一であるが、Bでは別である。

(iii) アブラハムにおいて言及される「死」には、キリストの死におけるような罪との関係はない。

パウロが信仰義認Bの実例としてAを持ち出したのは、アブラハムの信じた「死人を生かし」(17節)める神が「イエスをよみがえらせた神」(24節)に他ならないからであるが、しかしAとBは、パウロが考えるほどに同一のものと主張することはできない。信仰義認Aがかつて歴史上に成立し、それがユダヤ

人にとっても異邦人によってもなお妥当する普遍性をもつのであれば、Bの必要性、ひいてはキリストの死の必要性はどうなるのか、パウロはアポリア³²⁾に陥ることになる。³³⁾

V

さて信仰義認Bが成立する要因は、3:24—26に見られるように、(i)キリストによる贖いの死、(ii)これを受け入れる者の信仰、の二つである。他方、信仰義認Aはこの2要因のうち前者を欠き、いわば後者のみで成立しているわけである。新約聖書中に、ことにパウロにおいてこのような信仰義認が模範とされ推奨されているのは、いささか奇異な感を与えるが、しかしここで福音書に目を転じると、イエスの生き方においては実質的にAにほぼ匹敵するものが成立していたと考えることができないであろうか。神に対する彼の絶対的信頼（マタイによる福音書6:34, Q; 7:11, Qなど）、善悪の基準を越えた神の計らいを受け入れる態度（同5:45, Q, など）、律法の規定を越えた次元で行為し、しかもそれが神の意志に適合していること（マルコによる福音書2:27など）を語るイエスの言葉や物語に触れるとき、われわれは驚く外はないのであるが、それはイエスが義認Aに相当する信仰的生を生きただからであると考えることができる。それは十字架なしの義認論といってよい。パウロはイエスの史的なあり方を考察することを断念し（コリント人への第二の手紙5:16）、イエス自身の救済の根拠について考えることをしなかった。むしろ彼はイエスの生と死の意味を律法主義の枠の中で考え、罪からの贖いを求めて信仰義認Bを強調したのであった（ローマ人への手紙3:21—26）。そして律法とか割礼とかのユダヤ教的枠とは別の地平でキリスト教信仰に入る異邦人キリスト者を包含し得る論理を構築しようとして、割礼以前に義とされたアブラハムを4章に持ち出したのである。しかしパウロは、AはBの本質的必要性——救済的にはともあれ——について大きな問題を提起することにまでは十分思い至らなかったといえる。しかしパウロの努力もあって信仰義認Bはキリスト教神学の中心を占めるものとなっていく。最も古い信仰告白定式の一つと言われるローマ人への手紙10:9には信仰のモチーフが見られ、またコリント人への第一の手

紙15:3以下の伝承にはキリストの死を「わたしたちの罪のために」と述べる。これらには信仰義認Bの要素が含まれているが、パウロはこのような伝承にある神学に立って強力な義認論を構築したのである。しかし信仰義認Aとイエスの思想に共通性を指摘するのが正しければ、Aに再評価の光を当てることは、現代において大きな意味をもつのではないであろうか。

註

- 1) ガラテヤ人への手紙3:6以下においてパウロは創世記15:6を引用し、信仰者であれば異邦人といえども「アブラハムの子」とであると論じる。この文脈において、3:16では創世記12:7に基づいて、神の与えた約束は「アブラハムとその子孫」に対してなされたことと主張するが、旧約句において「子孫」が単数であることに着目し、この「子孫」はキリストであるという。これはもちろん創世記の原意を無視した解釈と言わざるを得ないが、解釈方法としては当時のラビの方法に倣ったものである。ガラテヤにおいてパウロの福音を妨害しようとした論敵は、自らを「アブラハムの子」と称していたのかも知れない。おそらく彼らは異邦人は割礼を受けなければ「真のイスラエル」「契約にあづかる者」「アブラハムの子」（ガラテヤ人への手紙3:7）になれないと主張したのであろう。このような考え方は、ベン・シラの知恵44:20-21にも見られる。
- 2) このほか新約聖書中では、アブラハムはヘブル人への手紙11:17-19、ヤコブの手紙2:24でも取り上げられている。しかしこれらの箇所においては創世記15:6には重心を置かず、むしろ創世記22章のイサク奉獻によってアブラハムの信仰は確証されたとする。これはユダヤ教に一般的であったアブラハム理解がキリスト教に入ってきたもので、これに対してローマ人への手紙4章、ガラテヤ人への手紙3章で展開しているパウロのアブラハム理解は独自のものであることがわかる。
- 3) Berger, K., "Abraham in den paulinischen Hauptbriefen," Münchener Theol. Zeitschrift, 17, 1966, S. 63 が、ローマ人への手紙4章は3:21-31への聖書証明であり、その基本テーマは1:16-17に見られるとしているのは正しい。
- 4) 1:9, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ ことでの属格の用法について詳論する必要はないであろう。それが目的的であれ主格的であれ、いずれにせよ御子との本質的關係があることは否定されない。しかしこれも1節「神の福音」の説明的文脈の中にすることに注意しておきたい。
- 5) 3:24に伝承が採用されている可能性がある。(Käsemann, E., An die Römer, 1974, S. 90; 岩本修一訳, p. 191.) それは23節からの文章の流れが急に乱れ、ぎこちなくなることから示唆される。しかしわれわれのここでの問題は、パウロが信仰者の「義とされる」根拠をキリストの「贖い」に求めていることである。ἀπολύτρωσιςは奴隸解放のために支払われる身請け金を意味する語であるが、パウロがこの語を

用いるときはむしろエジプトでの奴隷境遇からの解放を背景にしている（イザヤ書 43：14, 44：22—24など）。パウロにおける用例は少ないが（他に、ローマ人への手紙 8：23, コリント人への第一の手紙 1：30）、彼において、また初期キリスト教の礼拝において、この語が回心における罪の贖いの体験と結びついていたことは間違いないであろう（コロサイ人への手紙 1：14, エペソ人への手紙 1：7）。Cf., Wilckens, U., *Der Brief an die Römer, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, IV/1, 1978, S. 190; 岩本修一訳, p. 256.

- 6) 3：25が伝承句であると見なす理由は、ここに非パウロの語句が多く見られることである。「供え物」(*ελαστήριον*)、「見のがすこと」(*πάρσις*)、「罪過」(*ἀμάρτημα*)、「血」(*αἷμα*)。 *ελαστήριον* の語義については、まずこれが七十人訳において「カボレート」の訳語となっていることを挙げねばならない。「カボレート」は出エジプト記 25：17—22によれば、契約の箱の上に置かれているカバーであり、レビ記 16：14—15によれば贖罪日に大祭司が犠牲となる小羊の血をこれに注いで民の罪のためのあがないを執行する場であり、神の臨在する場である。しかしパウロの時代にはこうした祭儀の背景とは別に、ヘレニズム・ユダヤ教を中心にして殉教者の死に贖罪的効果が認められるようになり、これを *ελαστήριον* と表現していたことが重要である。とくに第4マカベア書 7：21—22「敬虔な彼らの血と、彼らの贖罪の死によって (*καὶ τοῦ ελαστηρίου θανάτου αὐτῶν*) 神の摂理は、苦しめ悩まされたイスラエルを救い出した」。Cf., Williams, S. K., *Jesus' Death as Saving Event*, 1975, pp. 34—41.
- 7) 25節の「神の義」と合わせるために、この節の「信仰」を「神の真実」によって、と解する説もある。これは 3：3「神の真実」 *πίστις τοῦ θεοῦ* に手がかりを求めるのであるが、文脈からはあまりに離れているし、25節でパウロが伝承に対して加えた軌道修正の意図を見失うことになる。
- 8) Mayer, G., “Aspekte des Abrahambildes in der hellenisch-jüdischen Literatur,” *Evangelische Theologie*, 32, 1972, S. 118—127, は、ヨセフス（とくに *Ant.*, I, 148—256）、フィロン（とくに *De Abrahamo*）、ヨベル書などにおいてアブラハムが信仰の父、模範であるのみでなく、全人類の父祖、文化をもたらした者、哲学者、理想的指導者として描かれていることを指摘する。Cf., Strack, H., & Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, S. 186—217.
- 9) (i) *εὐρηκέναι* を欠くもの、B, 1739 など、(ii)これを *Ἀβραάμ* の前にもつもの、A, C, bo, sa, など、(iii) *κατὰ σάσκα* の前に持つもの、コイナー型写本など。写本の年代から(iii)は採用できない。写本の性質からは(i)がよいようであるが、文法的に判断すれば(ii)が理解しやすい。
- 10) アブラハムについてのこのような表象は、パウロ以外にも見られる。Josephus, *Ant.*, V, 380.

- 11) パウロが創世記15章の物語に信仰か律法の業かの対立項を持ち込むのは, Berger, K., *op. cit.*, S. 65 が指摘するように, その本来の物語意図から言えば, おそらく不当なことであろう。またアブラハムは割礼以前であったということがパウロの論拠となるが(4:10), それでは彼の義認は律法以前となる。しかし4:4-8では, 律法以後の状況から論じられている。
- 12) アブラハムの時代に成文の律法はまだなかったはずであるが(ガラテヤ人への手紙3:17), ユダヤ教においてしばしばアブラハムは律法を完全に遵守したといわれる。ベン・シラの知恵44:20, シリア語バルク黙示録57:1-3。ラビによれば, 神は世界創造に先立って律法を創ったとされる。この考え方に立てば, アブラハムの信仰と律法的忠実を結びつけることも可能である。第1マカベア書2:49-52, 「マッタティアスは死の日が近づいた時, 自分の息子たちに次のように言った。「今や傲慢とさげすみの時, 変革と激しい怒りの時である。子供たちよ, 律法に対する熱心を失うことなく, 父祖伝来の契約に心を傾けよ。父祖たちがおのおのの時代になした業を忘れないで, 大いなる栄光と永遠の名を受けよ。アブラハムは試練を通して信仰を証しせられ, このことのゆえに義と認められたのではなかったか」(土岐健治訳『聖書外典偽典』第1巻, 87ページ)では, 創世記22章の行為が前面に出ている。またヨベル書23:10「アブラハムはそのすべての行状において主に対して非のうちどころがなく, その生涯を通して義しく, 主に喜ばれる人間であった」(村岡崇光訳『聖書外典偽典』第4巻, 88ページ), 19:9では誘惑に耐えて信仰を貫き, 天上の板に「神の友」と刻まれる。
- 13) しかしそれは旧約聖書に根拠を持っている。出エジプト記23:7「あなたは罪のない者と正しい者とを殺してはならない。私は悪人を義とすることはないからである」。
- 14) Cf., Boers, H., *Theology Out of the Ghetto*, 1971, p. 88; Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, 1957, p. 89.
- 15) Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, S. 203.
- 16) パウロは割礼は義認を保証するものではなく, その「証印」であるという。これはアブラハムにおいて妥当するが, それ以後のユダヤ人においては妥当しないとも言える。なぜならパウロはユダヤ人は「すべて……罪を犯し」たというのであるから(3:22), 割礼は義認の証印ですらない。つまり割礼の意味がアブラハムとそれ以後では変わっていることになる(2:28-29)。Klein, G., “Romer 4 und die Idee der Heilsgeschichte,” *Rekonstruktion und Interpretation, Beitr. zur Evangelische Theologie*, 1969, は, パウロにおいて割礼の意味は, 救済論と民族性の二つが考えられており, アブラハムでは前者が, ユダヤ人には後者が宛てられた, という。しかしこれはパウロの論理に適合していない(2:25-29)。
- 17) 11節において「割礼」→「しるし」→「証印」(*σφραγίς*)と語が続いている。この連鎖の中でパウロは洗礼を思い浮かべている可能性がある。(コリント人への第二の手紙1:22, (エペソ人への手紙1:13, 4:30))もしこれが正しければ, パウロ

は義認を洗礼と結びつけて考えていたのかも知れない。(コリント人への第一の手紙6:11)

- 18) 12節の *καί* を軽視し、その前後の二つの *τοῖς* を同一のものにかかると解釈するわけである。こうすれば11-12節での人間類型は16節に挙げる2通りの類型と一致する。そこで *καί* をパウロか筆記者の不注意によるとする注解者もいる。Cf., Wilckens, U., op. cit., S. 265. しかし12節の2つの *τοῖς* を別グループに考えることも文法的には可能で、その場合は割礼のみのユダヤ人が想定されていることになる。Michel, O., Der Brief an die Römer, KEK 4, 1976, はこの説をとる。彼は16節「律法に立つ者」もユダヤ教徒と解する。
- 19) この場合、パウロがアブラハム以外の旧約の信仰者をどう考えていたのか、はつきりしない。しかしキリストの十字架以前に割礼と信仰をもち、義認を受けた人がいたことは、パウロも認めている(ダビデの例、4:6-8)。
- 20) Mekilta Exodus 14:31 に記されたラビ・ネヘミヤ(後50年頃)の言葉をあげておく。「そこであなたのアブラハムにおいて『彼は主を信じた。そして主はそれを彼に義と認めた』といわれているように、彼がこの世と来るべき世とを信仰の報いとして所有したことを認めるであろう」。
- 21) ベン・シラの知恵44:21, シリア語バルク黙示録14:13, 51:3, 第4エズラ書7:119, ヨベル書17:3, 19:21, 22:14, 32:19。
- 22) 申命記32:39, サムエル記下2:6, 列王記下5:7, コリント人への第一の手紙1:9。
- 23) 村岡崇光訳『聖書外典偽典』第5巻, 95ページ。
- 24) 「あなたはかつて存在しなかったものを言葉によって出現せしめ」(同116ページ)。
- 25) 「子よ、天と地とその中にある万物を見て、神はそれらのものを無からお造りになったということ、そして人類も同じようにして造られたのだということをおきまえよ」(土岐健治訳「聖書外典偽典」第1巻, 177ページ)。
- 26) Käsemann, E., op. cit., S. 117. (訳, 240ページ)
- 27) これがパウロ以前に形成された伝承句であることは、文形の点では、関係代名詞に導かれた簡潔な文であること、文脈から独立し得ること、均整の取れた *parallelismus membrorum* をなしていること、「義とされる」*δικαίωσις* はパウロでは他に5:18のみであること、から結論される。さらに受動態の *παρεδόθη* (渡され) はパウロには用例が少なく、コリント人への第二の手紙4:11を除いては伝承に由来すると思われるローマ人への手紙8:3, コリント人への第一の手紙11:23(聖餐伝承)に見られる。
- 28) ふたつの「ために」はいずれも *διὰ* で表されているが、「罪過のため」において死の原因を、「義とされるため」においては復活の効力ないし結果を示す。このことは伝承がギリシヤ語圏で形成されたことを示唆するといえよう。
- 29) 七十人訳Bでは、435年。

- 30) この場合、アブラハムへの約束からシナイ山でのモーセへの律法授与までの期間であって、族長のカナン滞在とイスラエルのエジプト滞を含む。なお、Seder O'lam 3では、創世記15章の契約から出エジプトまでが430年とされる。Strack-Billerbeck, op. cit., II. S. 662—671. 創世記15:13はイスラエルのエジプト滞在を400年と数え、使徒行伝7:6もこれに従っている。
- 31) ローマ人への手紙中に名詞 *πίστεις* は40回、動詞 *πιστεύω* は21回用いられている。これらについて目的語を調べると、はっきりと「神」を目的語とする用例は、10:11 (イザヤ書28:16からの引用、目的語は *ἐπ' αὐτῶ* の形) を例外として、4章のアブラハム論に集中している。
- 32) このアポリアを神学的に解決するため、AとBを予型論的關係において理解しようとする試みがある。その場合、「予型論」の定義や適用の範囲が曖昧なまま、新約中に引用ないし言及されている旧約の言葉や物語を「予型」と見なし、新約における事柄をその「対型」と見なす傾向があるが、しかし旧約句が新約における勧告や教えに対する単なる比喩、象徴、例示にすぎないケースもあり、このような場合には「予型論」を適用することはふさわしくない。預言と成就の關係も、厳密には予型論の範疇に入れるべきではないであろう。なぜなら予型論において問題となる旧約の事柄は、本来言葉ではなく出来事であり、予型論は旧約での出来事を「ひな型」として救済史的時間枠の中でそれに対応する事柄が新約において完成ないし増幅——逆対応の場合もある、ローマ人への手紙5:12以下——されることである。この観点からローマ人への手紙4章を見ると、パウロは信仰義認Aはひな型であるとか、Bの出現によって完成されるべき予示的かつ不完全な事象とみているのではない。パウロにとってAはすでに完成された事柄であり、そのAとBとの同一性が重要なのである。ここに予型論を見るという場合、比較対照させるべきものは、キリストを信じる信仰者とその予型としてのアブラハムであろうか、あるいは義認Aの神と義認Bの神なのか、また4章において二つのアイオンという観念は少なくとも表面は出ていず、これも4章に予型論を持ち込むことを困難にしている。なお4章を予型論で解釈する説として、Michel, O., op. cit., S. 115; Goppelt, L., *Typos*, 1939, S. 164ff.; Käsemann, E., "Der Glaube Abrahams in Römer 4," *Paulinischen Perspektiven*, 1969, S. 140—177 (佐竹明, 梅本直人訳); などがいる。他方予型論を否定する立場として、Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, *Beitr. zur Evangelische Theologie* 49, 1968; Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967; などがいる。
- 33) Luz, U., op. cit., S. 177 が言うように、パウロの主要論点はアブラハムではなく、アブラハムを援用して義認が「わたしたちのため」であること、義認は過去でなく現在であること、を論じているのだとすることは確かに可能であろう。しかしキリストの十字架以前の一人物が信仰義認の例証となり得ること自体が大きい問題であることを見逃してはならないであろう。あるいはこの問題は、パウロの救済論にお

いてアブラハムの占める位置と捉えることもできる。Wilckens, U., はこれについて慎重な考察を重ね、おおよそ次のように主張する。すなわち義認の歴史はキリストではなくはっきりとアブラハムに始まるのであり、アブラハムを含むイスラエルの歴史は救済史としてイエスに至る連続性をもっている、したがってアブラハムとキリスト者との関係は、5章におけるようなアダム—キリストの否定的対応でなく積極的対応である。この議論において Wilckens は、旧約聖書が自立するものではないことをも明らかにする。彼はキリストを理解するためにわれわれは旧約を必要とするし、旧約はキリストから理解されねばならないと言う。(Wilckens, U., "Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4," Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, Festschrift für R. von Rad, 1961, S. 111—127; ders., "Zur Römer 3: 21—4: 25, Antwort an G. Klein," Evangelische Theologie, 1964, S. 586—610; ders., Der Brief an die Römer, EKK, VI/1, 1978. 他方, Klein, G., op. cit., S. 157, 163 は、パウロにとってアブラハムは義認の出来事の構造を示す無時間的な信仰の象徴 (zeitloser Symbolträger) であると主張する。しかしこれではパウロが旧約聖書を論拠とする神学的意味は大いに失われることになると言わざるをえない。