HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	終わりの世を生きる ： パウロと黙示的終末論
Author(s)	阿部, 包
Description	
Citation	哲学, 38, 21-45
Issue Date	2002-07-21
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48019
Type	departmental bulletin paper
File Information	38_21-45.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北海道大学哲学会『哲学』38号（2002年7月）

終わりの世を生きる—パウロと黙示的終末論—

阿部　包

一　はじめに—パウロにおけるユダヤ教的背景を重視する研究の系譜—

バッハ演奏家としても一時代を築き、ランバレネで風土病の治療にその後半生をささげた「アフリカの聖者」A・シュヴァイツァーは、また第一級の聖書学者でもあった。彼は一貫してユダヤ教の終末論からパウロを理解しようとした(1)。シュヴァイツァーのこの努力は、新約聖書研究全般に対するブルトマンの絶大な影響力によって一時期後継者を失ったかに見えたが、一九四八年に現われたデイヴィーズの研究『パウロとラビのユダヤ教—パウロ神学におけるラビ的諸要素—』はその状況に転換を用意した。すなわち、パウロはユダヤ教的環境の中で理解されなければならないことが明らかにされたのである。しかし、その点が本当の意味ではっきりと認識されたのは恐らく、サンダースの大部の研究『パウロとパレスティナのユダヤ教』の登場（一九七七年）を待たねばならなかった。デイヴィーズの先駆的業績も四八年の初版の後、五五年に第二版、七〇年に第三版、八〇年に第四版、という経過を辿っており、言わばこちらもケーゼマンの有名なテーゼ「黙示文学は初期キリスト教神学すべての母である」の流布やサンダースの記念碑的著作の出版を機にした再評価という性格が強い(2)。

これらの一連の言わば研究史上の軌道修正とも言える方向性は、恐らく、より広い視野から見れば、ホロコースト＝

ショアー以後の歴史的歩みにおけるユダヤ教とキリスト教の関係に生じた変化の副産物と考えることもできよう。キリスト教は自らの歴史が培ってきた反ユダヤ主義を直視し、ユダヤ教との対話を通して、偏見を捨てる努力を始めたのであった。このより大きな動きが、イエスによる運動をユダヤ教の多様なグループの中の一つとして捉えたり、競合する宣教者の一人としてのパウロをユダヤの世界に位置づけたりする見方にも影響を与えてきたのである。

パウロと黙示的終末論という副題も、ユダヤ教的な環境の中でパウロを理解するというより広い趨勢の一部として位置づけられるだろう。これに関してはJ・C・ビーカーの『使徒パウロ―生涯と神学における神の勝利―』一九八〇年、一九七九年にウプサラで開催された黙示思想に関する国際会議の報告集『地中海世界および近東における黙示思想』(J.C.B.Mohr, 1983)や、近年では、黙示文学・黙示思想研究者であるジョン・J・コリンズの編集になる『黙示運動百科事典』(全3巻、Continuum,1998)の第一巻『ユダヤ教とキリスト教における黙示運動の起源』などに発表されている論考が役立つであろう(3)。

小論で、わたしが関心をもつのは、パウロの同時代認識とでも呼ぶべき事柄であり、「終わりの世」という時間的枠組みである。これは、彼が同時代のユダヤ人と共有していた黙示的終末論に由来すると考えられるもので、彼にとっては自明の前提であり、同労者たちや手紙の名宛教会の信徒たちと彼が共有しようと努めたものである。キリスト教が宗教として独自な展開を示すには「再臨の遅延」あるいは「終末の遅延」という事態の一般化が必要だったが、パウロが競合する宣教者たちと熾烈な戦いを展開しながら精力的な宣教活動に邁進していたときは、少なくとも再臨はまだ「遅延」してはいなかった。小論は、彼が手紙に記した種々のメッセージが、まずはその「終わりの世」という時間的な枠組み―これは黙示的終末論によって規定されている―から読み取られるべきであるという、見方によってはあまりに当たり前のことを再確認する作業になるだろう。

二　黙示的終末論

ここで、予備的な作業として、黙示的終末論という用語について、簡単に考察しておきたい。近年の趨勢として言えるのは、黙示録（一つの文学形態あるいは文学類型としての黙示文学）と黙示的終末論（黙示録以外にも認められる一つの宗教的見方）と黙示的運動（社会的・政治的疎外に対処する方法として黙示的終末論に依拠した社会宗教的な運動ないしは共同体）とを相互に区別する方向で合意が形成されつつあることである(4)。そのうちパウロに適用されうるのは、二番目の黙示的終末論である。そして、黙示的終末論が示すものの見方の本質的な特徴は、二つの世、すなわち「この世」と「来るべき世」の終末論的二元論である。「この世」は罪・悪・死が働く時と領域、それに対して「来るべき世」は神・義・善・命が支配する時と領域である。前者は地に帰属し、後者は天に帰属する。

では、何を黙示的と呼ぶのか。よく知られているように、「黙示的」という形容詞は、覆いが取り払われて隠されていた神の秘儀が開示されることを表している。従って、黙示的終末論は、神によって啓示された終末に関するロゴスなのである。そこには、神が主権をもってこの世を終わらせ新しい世に替える、神自身の終末論的な行動が含意されている。この宗教的なものの見方としての黙示的終末論は、イエスやパウロ当時のユダヤ教にも認めうるものであるが、パウロのそれを含めて後にキリスト教を生み出すことになる運動の黙示的終末論は、このユダヤ教の黙示的終末論を母体としているのである(5)。

黙示的終末論には二つのパタンがある。それは、先に述べた「二つの世」の二元論の性格に表れている。すなわち、①宇宙的な二つの世の考え方、②法的な二つの世の考え方である。②は言わば①の修正版であるが、①では神的・宇宙的な力や天使の力が宇宙的ドラマを展開するのに対して、②ではむしろ自由意志や個人の決断に強調点がある。パウロの手紙

には、これら両方のパタンが見られる。ファリサイ派が②をもっていたことに関しては「ソロモンの詩篇」、「第四エズラ」、「第二バルク（シリア語バルク黙示録）」から知られる。①については、自らをファリサイ派と呼ぶパウロの手紙が指し示す宇宙的・黙示的諸概念から知る以外に、今のところ術は無い。黙示的終末論という言わば世界の捉え方に関する限り、ファリサイ派時代のパウロと異邦人の使徒パウロとの間に断絶はない(6)。

三　パウロの終末論を示す代表的箇所

パウロの「終わりの世」の認識を知るために、彼の終末論を論じる際に常に参照される古典的な箇所をまず検討しよう。それは次の三つである(7)。

テサロニケの信徒への手紙一、四・一五～一七

一五主の言葉に基づいて次のことを伝えます。主が来られる日まで生き残るわたしたちが、眠りについた人たちより先になることは決してありません。一六すなわち、合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえて、神のラッパが鳴り響くと、主御自身が天から降って来られます。すると、キリストに結ばれて死んだ人たちが、まず最初に復活し、一七それから、わたしたち生き残っている者が、空中で主と出会うために、彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。このようにして、わたしたちはいつまでも主と共にいることになります。

二〇しかし、実際、キリストは死者の中から復活し、眠りについた人たちの初穂となられました。二一死が一人の人によって来たのだから、死者の復活も一人の人によって来るのです。二二つまり、アダムによってすべての人が死ぬことになったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです。二三ただ、一人一人にそれぞれ順序があります。最初にキリスト、次いで、キリストの再臨のときに、キリストに属している人たち、二四次いで、世の終わりが来ます。そのとき、キリストはすべての支配、すべての権威や勢力を滅ぼし、父である神に国を引き渡されます。二五キリストはすべての敵を御自分の足の下に置くまで、国を支配することになっているからです。二六最後の敵として死が滅ぼされます。

五〇兄弟たち、わたしはこう言いたいのです。肉と血は神の国を受け継ぐことはできず、朽ちるものが朽ちないものを受け継ぐことはできません。五一わたしはあなたがたに神秘を告げます。わたしたちは皆、眠りにつくわけではありません。わたしたちは皆、今とは異なる状態に変えられます。五二最後のラッパが鳴るとともに、たちまち、一瞬のうちにです。ラッパが鳴ると、死者は復活して朽ちない者とされ、わたしたちは変えられます。五三この朽ちるべきものが朽ちないものを着、この死ぬべきものが死なないものを必ず着ることになります。五四この朽ちるべきものが朽ちないものを着、この死ぬべきものが死なないものを着るとき、次のように書かれている言葉が実現するのです。

「死は勝利に飲み込まれた

五五死よ、お前の勝利はどこにあるのか。
死よ、お前のとげはどこにあるのか。」
五六死のとげは罪であり、罪の力は律法です。

まず、現存するパウロの手紙の中で最古のものとされるⅠテサロニケの記述について。テサロニケの信徒たちはパウロとその同労者たちにとって模範的な信徒である（一・七）と同時に、主イエスの再臨（παρουσία）(8)を待望する共同体であった。パウロたちが最初伝えた教えは、多分彼自身「受けた」もの（Ⅰコリ一五・三〜五）を中心とするイエスの復活と死者の復活を含むものだったと思われる（Ⅰテサ一・九〜一〇(9)参照）。パウロの宣教によって共有されていた、主イエスの再臨が切迫しているという強い待望のゆえに、信徒たちは主の再臨前に自分たちの共同体内部から死者が出ることを予期していなかった。しかし、その予期せぬ事態が現実のものとなって共同体内部に悲嘆と動揺が生まれていたのであろう。この点はパウロに代わって派遣されたテモテによって手紙執筆前にもたらされた情報に含まれていたものと考えられる(10)。

それに対してパウロは、既に眠りについた人たち、すなわち死者たちについては、イエスの再臨に対する希望を持たない人々のように嘆き悲しむ必要はないと主張する。根拠となっているのは、「イエスは死んで復活された」という共通の信仰告白定式である。イエスが復活したのと全く同様に、神はイエスに結ばれたまま死んだ人たちをも、彼と一緒に導き出してくださる、とパウロは主張する(11)。このようにして、彼は共同体内部に生じた悲嘆と動揺と不安を解消すべく、彼自身も彼らと共有する「イエスは死んで復活された」という最も根幹的な信仰告白定式を想起させて、彼らを励まし、明らかに黙示文学的イメージに富んだ先の引用箇所へと進む。

一五節では「主が来られる日まで生き残るわたしたちが」と言われている。パウロも同労者も、そして同労者によって読み上げられるパウロの使信を聴くテサロニケの信徒たち(12)も、この手紙の執筆時においては、何らかの不慮の事態に見舞われない限り、自分が生きている内にそれが訪れると確信できるほど、彼らが待望していた主の再臨は切迫した近さにあったことが、ここから理解される。彼らは、復活した主イエスに生きたまま出会うと信じ、それを待望したのである。紀元後五〇年頃、すなわち、イエスの十字架上の刑死と弟子たちによる復活体験後二〇年弱の時点では、再臨待望はこれほどに切迫していたという点をまず確認しておかなければならない。少なくとも異邦人の使徒パウロは、このように切迫した再臨待望に支えられて宣教活動に生きていたのである。

パウロは、主の再臨時の出来事には順番があると言っている。「合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえて、神のラッパが鳴り響くと、主御自身が天から降って来られます。」すると、彼らの間で既に死んだ者たちが最初に復活し、その後、生き残っている者が先に復活した者たちと一緒に雲に包まれて、この世的支配権を超えた空中で、死と罪と悪の諸力に打ち勝った主御自身と出会うために神によって引き上げられるのである。そのようにして、われわれは「いつまでも主と共にいる」ことになる。それによって、われわれ自身もこの世的支配権から決定的に解放され、死と罪と悪の諸力からも自由になって最早それらに脅かされることはなくなる(13)。これは、新しい生の次元、新しい創造である。

ところで、五・二でパウロはテサロニケの信徒自身よく知っていることとして、「盗人が夜やって来るように、主の日は来る」ことを記す(14)。しかし、四節bでは「主の日が、盗人のように突然あなたがたを襲うことはないのです」と言う。パウロは二節で敢えて「夜」を挿入することによって、イエスをメシアとして信じてその再臨を待望する信徒たちの状況との鮮明な対比を示す。四節aと五節で彼は「しかし、兄弟たち、あなたがたは暗闇の中にいるのではありません」「あなたがたはすべて光の子、昼の子だからです。わたしたちは夜にも暗闇にも属していません」と述べるのである。す

なわち、「盗人が夜やって来るように」主の日が襲来する人々は「暗闇の中にいる」人々、「終わりの世」にありながら、それを知らない夜と闇に属する人々である。それに対して信徒は目覚めているように勧告されている。だから、同じ主の日が彼らにとっては突然襲いかかるカタストロフィではない。光の子と闇の子の対比は、よく知られる通り、とりわけクムランの「戦いの巻物1QM」で馴染みのものである(15)が、新約の他の文書について言えば、ルカには「この世の子ら」と「光の子ら」との対比が現われるし、ヨハネでは「暗闇の中を歩く者」と「光の子」が対比されている。またエフェソにも暗闇と光の対比と併せて「光の子として歩みなさい」という勧告が記されている(16)。わたしは、ここでつい東地中海世界の真昼の太陽の激しい輝きと夜の漆黒の暗闇との体感的な対称性を考えてしまうのだが、クムランやパウロに二元論的な思考構造は顕著なのである。いずれにしても、妊婦を陣痛が襲うように「暗闇の中にいる者」を突然襲う破滅が、信じて主の再臨を待望する「光の子ら」にとっては死と罪と悪の諸力からの解放であり、新しい生の次元への突入であり、永遠の命の獲得なのである。

次に、Iコリントの二箇所を見よう。

まず、パウロは死者の中からのキリストの復活を「眠りについた者たち」の初穂と位置づける。そして、後にローマ五・一五以下でより詳細に論じることになるアダムと第二のアダムとしてのキリストという考え方―アダム-キリスト予型論―を導入し(17)、さらに個人個人の復活の順序を簡単に説明する。すなわち、「最初にキリスト、次いで、キリストの再臨のときに、キリストに属している人たち、次いで、世の終わりが来ます」と言う。Iテサロニケの先の箇所のように共同体内部の予期していなかった死者に関する記述はここにはないが、五一節に関連する記述が現われる。

それは、「わたしはあなたがたに神秘を告げます」という言葉で導入されている。「わたしたちは皆、眠りにつくわけで

はありません。わたしたちは皆、今とは異なる状態に変えられます。」ここでもまた、パウロはコリントの信徒に向けて、主の再臨前に「眠りにつく」つまり死を迎える者もあるが、それは一部の信徒であって、他のわれわれは皆主の再臨を生きて迎える、しかも、その時われわれは皆、今の状態とは全く異なった状態に変えられる、と主張する。五二節がその説明になっている。「最後のラッパが鳴るとともに、たちまち、一瞬のうちにです。ラッパが鳴ると、死者は復活して朽ちない者とされ、わたしたちは変えられます」。Ⅰテサロニケとは異なり、ここにはラッパを合図に、主が天から降って来ることも、生き残っている者が空中で主と出会うために復活した死者たちと一緒に雲に包まれて引き上げられることも描かれない。具体的な場景描写が全く影を潜めているのである。主の再臨に際してのわれわれの変化について、パウロはフィリピ三・二〇で「わたしたちの卑しい体を、御自分の栄光ある体と同じ形に変えて下さる」と語る。同様に「わたしたちは変えられます」と言っても、当然の事ながら、それは比喩的にしか語られ得ない事態である(18)。「この朽ちるべきものが朽ちないものを着、この死ぬべきものが死なないものを必ず着ることになります」（五三節）。その時、旧約の預言者による言葉が実現するのである。イエスが神によって復活させられ死に勝利したように、われわれも変えられて死に打ち勝つ。パウロはイザヤ、ホセアから引用する。「死は勝利に飲み込まれた／死よ、お前の勝利はどこにあるのか。／死よ、お前のとげはどこにあるのか。」

そして、直後ではないにしてもそれほど間を置かずに、彼は信徒たちに向けて、「主の業に常に励みなさい」と勧告する。それは、一つには十六章冒頭に出る「聖なる者たちのための」つまりエルサレム母教会のための募金（Ⅱコリ八、九章参照）であり、より一般的に言えば信仰に基づいて「何事も愛をもって行ないなさい」（十六・一四）ということである。これは別の言い方をすれば、「肉の業」に対立する「霊の実」（ガラテヤ五・一六～二六参照）であり、「罪から解放されて神の奴隷と」なることによって可能となった「聖なる生活の実」でもある（ローマ六・二二）。それは、「とがめら

れるところのない清い者」、「非のうちどころのない神の子」となることでもある（フィリピ二・一五）。

引用個所に現れる終末論的イメージについて簡単に検討しよう。まず、合図のラッパについて。最も根源的なレベルでは、もちろん、出エジプト記のシナイ山における十戒授与の場面が想起されるべきであろう。周知の通り、主が山の上に降られるに際して、「雷鳴と稲妻と厚い雲が山に臨み、角笛の音が鋭く鳴り響いた」（一九・一六）、そして「シナイ山は全山煙に包まれた」（一八）のである。ショーファルは、雄羊もしくは雄山羊の湾曲した角でできた角笛である。LXXは、ショーファルをもラッパ（σάλπιγξ）と訳す場合が多い[19]。イザヤ二七・一三では、「その日が来ると、大きな角笛が吹き鳴らされ」るが、それはイスラエルの復興と回復の合図である。さらに、第四エズラ（＝エズラ記）六章は、「一八見よ、その日がやって来る。……一九それは不義によって害を及ぼした者どもの追求を始める時であり、シオンの屈辱が終わる時である。……二三ラッパが鳴り響き、人は皆これを聞いて、たちまち恐怖に襲われるであろう。……二五わたしがあなたに予告したこれらすべてを免れた人々は皆救われ、わたしの救いと、世の終わりとを見るだろう。二六そして、彼らは、生涯死を味わうことなく天に受け入れられた人々を見るだろう。そして地に住む人々の心は変えられて、新しい感覚を身に付ける。二七悪は拭い去られ、欺きは消え去るからである。二八そして信仰が花開き、腐敗は克服され、長い間実らなかった真理が明らかになるだろう。」（傍線強調筆者。以下同じ）と書く。ヨエル書は、誰もが耐え得ないほど恐ろしい「主の日が来る、主の日が近づく」から角笛を吹けと記すが、その日はパウロ同様「盗人のように」窓から入り込む。最後に、これまた周知の通り、ラッパそれ自体は「戦いの巻物1QM」に頻出する。もちろん、新約ではマタイ二四・三〇～三一がある。

ラッパは新約聖書では、基本的に終末論的文脈で用いられ、終わりの時の開始を告知する。先に引用した出エジプト記

の個所では、神顕現に際して神の声の象徴として角笛が鳴り響くが、われわれの個所のうちIテサロニケは、信徒が天から降ってきた主と生きながらにして空中で出会うことから理解されるように、神顕現のヴァリエーションと考えていい。神顕現を示唆するようには見えないIコリントも、「変えられる」と語る。「朽ちないもの」を着るのも、彼らが自ら身に纏うのではなく、むしろ着せられるのである。そこには主の臨在が暗示されている。

Iコリント一五・五一に出る「神秘（μυστήριον）」は、ヨハネの黙示録一〇・七を想起させる。黙示録では、神の御前に立っている七人の天使にそれぞれ一つずつラッパが与えられる。第一から第六までの天使がラッパを吹いた後で、「雲を身にまとい、天から降って来」た天使が創造者である神にかけて誓って言った。「もはや時がない。第七の天使がラッパを吹くとき、神の秘められた計画が成就する。それは神が御自分の僕である預言者たちに良い知らせとして告げられたとおりである。」ここの「秘められた計画」が μυστήριον である。これは、換言すれば福音の核心[20]である。

四　その他の終末論的描写

今概略を見たパウロの終末論に関する参照箇所以外にも、終末論的な描写を含む箇所がある。例えば、Iテサロニケよりも具体性という点でより後退した描写をするのがIコリントだとすれば、さらにそれを推し進めたのはIIコリント五・一以下の記述であろう。

「わたしたちの地上の住みかである幕屋が滅びても、神によって建物が備えられていることを、わたしたちは知ってい

ます。人の手で造られたものではない天にある永遠の住みかです。[二]わたしたちは、天から与えられる住みかを上に着たいと切に願って、この地上の幕屋にあって苦しみもだえています。[三]それを脱いでも、わたしたちは裸のままではおりません。[四]幕屋に住むわたしたちは重荷を負ってうめいておりますが、それは、地上の住みかを脱ぎ捨てたいからではありません。死ぬはずのものが命に飲み込まれてしまうために、天から与えられる住みかを上に着たいからです。[五]わたしたちを、このようになるのにふさわしい者としてくださったのは、神です。神はその保証として〝霊〟を与えてくださったのです。

[六]それで、わたしたちはいつも心強いのですが、体を住みかとしているかぎり、主から離れていることも知っています。[七]目に見えるものによらず、信仰によって歩んでいるからです。[八]わたしたちは、心強い。そして、体を離れて、主のもとに住むことをむしろ望んでいます。[九]だから、体を住みかとしていても、体を離れているにしても、ひたすら主に喜ばれる者でありたい。[一〇]なぜなら、わたしたちは皆、キリストの裁きの座の前に立ち、善であれ悪であれ、めいめい体を住みかとしていたときに行ったことに応じて、報いを受けねばならないからです。

このように、ここには「主の再臨」もなければ、最終的な復活の合図であるラッパも鳴り響かない。もちろん、復活した主との空中での出会いもない。ついでに言えば「既に眠った者」に対する関心も欠如している。しかしながら、一〇節には「キリストの裁きの座」が現われている。直接的な「主の日」に対する言及はないが、パウロはコリントの信徒と共有している再臨を彼らにも想起させようとしているのである。この時点での現実的な関心は、主の再臨とそれに伴う「変えられること」よりも、むしろそれに向けて秩序づけられた終わりの世の日常的な生の方にある。それは神から保証として与えられた〝霊〟に従って歩む生である。「終わりの世」とは、主の十字架と復活によって既に質的転換を遂げた、

主の再臨に向かう切迫した世としての時間的区分を指している。

これら、Ⅰテサロニケ、Ⅰコリント、Ⅱコリントにおける再臨と復活をめぐるパウロの解釈に現われた差異は、状況文書である彼の手紙の性格、すなわち、名宛教会の信徒たちが抱えていた問題の重点の所在からも理解されうる。差し当たり、ここでは発展史的な思考枠は考慮しない。切迫した再臨については、ローマの信徒への手紙も、「あなたがたが眠りから覚めるべき時が既に来ています。今や、わたしたちが信仰に入ったころよりも、救いは近づいているからです。夜は更け、日は近づいた。だから闇の行ないを脱ぎ捨てて光の武具を身に着けましょう」（一三・一一～一二）と語っているのである。

では黙示的終末論の特徴の一つである二元論的な思考パタンについてはどうであろうか。

それは、既に触れた代表的な箇所にも現われている。「朽ちるべきもの」と「朽ちないもの」、「死ぬべきもの」と「死なないもの」（Ⅰコリ一五・五三～五四）、「暗闇の中にいる」者と「光の子、昼の子」（Ⅰテサ五・四～五）、それぞれの対比である。Ⅰコリント一五・三七～四九でも死者の復活の論証中で、「地上の体」と「天上の体」、「朽ちるもの」と「朽ちないもの」、「卑しいもの」と「輝かしいもの」、「弱いもの」と「力強いもの」、「自然の命の体」と「霊の体」、「地に属する者」と「天に属する者」、それぞれの対比が用いられる。

さらに「自然の人」と「霊の人」（Ⅰコリ二・一四～一五）、「肉の人」と「霊の人」（Ⅰコリ三・一～三）、「外なる人」と「内なる人」（Ⅱコリ四・一六）、「地上の住みか」と「天にある永遠の住みか」（Ⅱコリ五・一～四）、「古いもの」と「新しいもの」（Ⅱコリ五・一七）、「光と闇」、「キリストとベリアル」（Ⅱコリ六・一四～一五）、「肉と霊」（ガラテヤ五・一六～二六）、「滅び」と「永遠の命」（ガラテヤ六・八）、「罪に仕える奴隷」と「神に従順に仕える奴隷」（ローマ六・一六）、

「罪の奴隷」と「義の奴隷」（ローマ六・一九～二〇）、「闇の行ない」と「光の武具」（ローマ一三・一二）、などである。これらの中には復活との関連を示唆するものばかりでなく、イエスの十字架上の死と弟子たちを初めとする人々によるイエスの復活体験という救済史における分水嶺後の世界とその中で生きる人間の二つの可能性を指し示したものも含まれている。イエスの十字架と復活を経た世界は、質的変化を遂げているのである。この事態は「今や、恵みの時、今こそ、救いの日」と言われる（Ⅱコリ五・二）。そうではあっても、繰り返し繰り返し勧告がなされるように、現実の人間にとっては、信仰に招きいれられる前と信仰の外に出た領域は、いずれも闇とベリアル（サタン）と罪に支配された「朽ちるべき」「滅び」の世界なのである。

Ⅱコリント六・一四に出るベリアルは、クムラン文書では馴染みの名前である（「戦いの巻物」１ＱＭ、「感謝の詩編」１ＱＨ」参照）。また、「朽ちるべきもの」と「朽ちないもの」は「シリア語バルク黙示録」七四・二、八五・五（二八・五、四〇・三、四四・九～一五も参照）にも出ている。例えば、七四・二は終末におけるメシアの時の到来に関する記述であるが、「そのときは、朽ちるべきものの最後であり、朽ちないもののはじめ」である、とされている。因みに、第四エズラにも「朽ちるべきもの」（七・一五）、「朽ちるべき世界」（七・三一）の用例がある。

「二つの世」を示唆する箇所もある。ガラテヤ一・四でパウロは「キリストは、わたしたちの神であり父である方の御心に従い、この悪の世からわたしたちを救い出そうとして、御自身をわたしたちの罪のために献げてくださったのです」と言う。救済史における決定的な分水嶺は既に越えられたにもかかわらず、この世界は「肉と霊が対立し合っている」世界に他ならない（ガラテヤ五・一六～二六参照）。この世界の状況は、「うめき」、「産みの苦しみ」としても語られなければならない（ローマ八・二二～二三）。終わりの世は、終末論的な戦いの場である。

これらによって示唆されている「二つの世」の特徴をパウロは、アダムと第二のアダムとしてのキリストをキーワード

として描く（ローマ五・一二～二一）。「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです」（一二節）。「実にアダムは、来るべき方を前もって表す者だったのです」（一四節b）。「一人の人の不従順によって多くの人が罪人とされたように、一人の人の従順によって多くの人が正しい者とされるのです」（一九節）。「こうして、罪が死によって支配していたように、恵みも義によって支配しつつ、わたしたちの主イエス・キリストを通して永遠の命に導くのです」（二一節）。このような言わば原理的な規定は、やはり次のような原理的規定をも導き出す。「なぜなら、罪は、もはや、あなたがたを支配することはないからです。あなたがたは律法の下ではなく、恵みの下にいるのです」（六・一四）。

少なくとも、アダムによってすべての人に死が齎されたという思想は、シリア語バルク黙示録には繰り返し現われる。例えば、「最初のアダムが罪して万人の上に時ならぬ死をもたらした」（五四・一五。他に一七・三、二三・四、四八・四二、五四・一九、五六・五を参照）のような表現にそれは表れている。

ガラテヤの信徒への手紙における「肉と霊の対立」と同じように、パウロはローマの信徒への手紙でも、キリストの十字架と復活によって原理的変質を遂げた世界の中に、善と悪の対立が厳然と存在することを記している（七・一八～二三）。そして、彼は、コリントの信徒に向けて、キリスト者は正義・光・キリスト・信仰の領域にある神の神殿に他ならない、と強い口調で述べる。不法、闇、ベリアル、不信仰、偶像の領域とは無縁なのだと（Ⅱコリ六・一四～一六）。切迫している主の再臨に備えて、信徒は「闇の行ないを脱ぎ捨てて光の武具を身に着けましょう」と呼び掛けられる（ローマ一三・一二）。神とそれに敵対する勢力との間の臨戦状態にわれわれも巻き込まれかねないのである。このような歴史認識（「今危機が迫っている状態にある」Ⅰコリ七・二六も参照）が、「それぞれ神に召されたときの身分のままで歩みな

さい」（七・一七）という勧告にも影響を与えているかもしれない。それはまた同時に、終わりの世に特徴的な振る舞いの様態をも導き出す。[二九]兄弟たち、わたしはこう言いたい。定められた時は迫っています。今からは、妻のある人はない人のように、[三〇]泣く人は泣かない人のように、喜ぶ人は喜ばない人のように、物を買う人は持たない人のように、[三一]世の事にかかわっている人は、かかわりのない人のようにすべきです。この世の有様は過ぎ去るからです」（Ⅰコリ七・二九～三一）。実は、終わりの世に当たっての同じような振る舞いの様態については第四エズラも次のように記す。「[四一]わたしの民よ、わたしの言葉を聞くがよい。戦いに備えよ。地上にあっては寄留者のようになりなさい。[四二]すなわち、売る人は逃げ出す人のように、買う人はそれをすぐに失ってしまう人のように、[四三]商いをする人は利益を得ない人のように、家を建てる人はそこには住まない人のようになるがよい。[四四]種を蒔く人は収穫を期待しないかのように、ぶどうの枝を刈り込む人は取り入れをしないかのように、[四五]結婚する人は子をもうけないかのように、結婚しない人はやもめであるかのように生きるがよい。……[五三]なぜなら、見よ、間もなく不正が地から取り去られ、わたしたちの間で正義が支配するからである」（一六・四一以下）。もちろん、両者の間に影響関係を想定する必要は全くない。両者は同じ時代認識の枠組みを共有しているのである。それは、黙示的終末論に特有な時代認識である。

終わりの世が神とそれに敵対する勢力との間の臨戦状態にあることについては既に触れたが、この終末論的戦いを描く代表例がⅠテサロニケ五・八、Ⅱコリント一〇・三～六、フィリピ一・二七～三〇である。パウロ自身、自分の宣教活動を終末論的な戦いの一翼を担うものと捉えていたであろうし（Ⅱコリ一一・二二～三三参照）、競合する宣教者たちとの関係も戦いと呼び得るものだったと言えよう。同様に、各地の信徒たちの状況も、彼の理解によれば、主の再臨に備えての終わりの世における終末論的戦いに他ならなかった。彼から見れば、決定的な分水嶺を越えた終わりの世に生きているにもかかわらず、「お互いの間にねたみや争いが絶えない」（Ⅰコリ三・三、Ⅱコリ一二・二〇参照、ガラテヤ五・二六）

こと自体信徒たちが置かれた臨戦状態を指し示すものだったであろう。あるいは、パウロが残した手紙の中にある諸々の勧告がそれを証ししているとも言えよう。

五　黙示的終末論と救済史的図式

パウロは、自らの宣教活動とその活動の成果である信徒たちがともに間近に迫った主の再臨を待望する終わりの世を生きているという強い実感の中にあった。そこには、既に眠りについた者たち、すなわち既に死者となった者たちの復活のみならず、生き残っている者たちが、朽ちないもの、死なないもの、霊的な体、つまり復活した主の体に倣って栄光の体へと「変えられる」ことも含まれていた。この実感は、復活や来るべき世、終末に対する固い信仰を保持していたファリサイ派の教えに由来するものと考えてよいであろう。よく知られている通り、パウロは自らをファリサイ派と位置づけていた（フィリピ三・五〜六、使徒二三・六。ガラテヤ一・一三〜一四も参照）。召命前のパウロは、恐らくファリサイ派の一員として黙示的思想家であり、メシア的な約束の成就の期待のうちに「忠実な残りの者」の後継者を自認しつつ生きていたであろう。

主の日が、裁きや破滅、怒りの時であるばかりでなく、イスラエルの復興と回復の時でもあることについては既に触れたが、パウロが語る主の再臨の日も、信じる者、すなわち肉にありながらもキリストに結ばれて霊に従って歩む者にとっては、希望の日なのである。主なる神の熱情は、裁きとなって現われるが、裁きによって分けられるのは善と悪の間、霊と肉の間、朽ちない者と朽ちるべき者の間、キリストとベリアルの間、光と闇の間、神に属する者と神に敵対する勢力に

属する者の間、である。十字架と復活という歴史的に決定的な分水嶺を越えた世である終わりの世は、しかしながら、主の再臨を待望する時として、それらの諸力が激しく活動する場でもある。

パウロの中には、二つの世を鮮明に打ち出す表現は見られないが、その理由は彼や名宛教会の信徒たちが既に原理的には終わりの世に生きていることに求められよう。それにもかかわらず、黙示的終末論の特徴の一つである宇宙的二元論の圏内の表現がパウロの中に少なからず見出されることは注目されていいであろう。対立する世、対立する領域に属する勢力が、同じ一つのこの終わりの世を舞台に、あるいは換言すれば終わりの世に生きる個々人の振る舞いを拠り所として戦うのである。このような終わりの世は異邦人の使徒パウロ個人にとっては、まさしく精力的な宣教活動を展開すべき時でもあった。

さて、パウロはローマ九～一一章で、概略次のような議論を展開している。「神の子としての身分、栄光、契約、律法、礼拝、約束」を委ねられ、キリストをも輩出したイスラエルの民（九・四～五）は、「義の律法を追い求めていたのに、その律法に達しなかった」（九・三一）。かえって「義を求めなかった異邦人が、義、しかも信仰による義を得た」（九・三〇）。「イスラエルは求めているものを得ないで、選ばれた者がそれを得た。他の者は頑なにされた」（一一・七）のである。では、「神はご自分の民を退けたのであろうか。決してそうではない」（一一・一）。「彼らの罪によって異邦人に救いがもたらされる結果になったが、それは、彼らに妬みを起こさせるためだった」（一一・一一）。「一部のイスラエルが頑なになったのは、異邦人全体が救いに達するまでであり、こうして全イスラエルが救われる」（一一・二五～二六）のである。このような救済史的な図式は、彼によれば神秘であり（一一・二五）、主なる神の摂理とでも言うべきものなのである（九・一八、一一・三二参照）。

知られている通り、イスラエルの現状、すなわち「頑なさ」に対してパウロは、深い悲しみと絶え間ない痛みを訴え

(九・二)、「彼らが救われることを心から願い彼等のために神に祈っている」と言い、さらに、彼らは「神の選びについて言えば、先祖たちのお陰で神に愛されて」おり(一一・二八)、「神の賜物と招きは取り消されない」(一一・二九)と主張する。

恐らくこれは、様々な紆余曲折を経てローマの信徒への手紙を執筆した時点までにパウロが到達した救済史的図式と考えて差し支えないであろうが、彼は言ってみれば、肉によればイエスも自分も属しているイスラエルの民の最終的な救済に間接的に仕える「異邦人の使徒」として、様々な患難辛苦を押して精力的な宣教活動を展開して来た、と来し方を振り返り得たのである。

この極めて楽天的な救済史的図式に従えば、イエスをメシアとして信じるファリサイ人パウロは、切迫する主の再臨の時に、イエスをメシア＝キリストとして信じる異邦人も、同じくイエスをメシア＝キリストとして信じるに至ったイスラエルの民も共に、イエスのように栄光の体に変容し、復活の体に変えられることを待望しているのである。

六　おわりに

残された手紙の中にパウロが書き記した種々のメッセージは、基本的に主の再臨を待望する切迫した終わりの世という枠組みから理解されるのが相応しいように思われる。それは前半生の彼が所属していたファリサイ派に由来する黙示的終末論という見方であった。時代や歴史(それは取りも直さず救済史ということになる)に対する彼の視座はこの黙示的終末論のイメージによって色濃く規定されていた。彼の後半生は召命という決定的な出来事によって根底から方向づけられ

たが、それを決定づけたのは前半生の彼が徹底的につき従っていたその同じ神であった。神は、スカンダロンに過ぎない木に架けられた男（申命記二一・二三参照）を、待望されていたメシアとして彼に指し示したのである。召命という出来事は、彼自身の生を、メシアの到来を待望する終末論的な生から、十字架の出来事を起点にして既に到来し死んで復活したメシアの再臨を待望して歩むべき終末論的な生に変えた。彼は、言わば燃えるような激しい再臨待望に駆り立てられながら、異邦人と離散ユダヤ人が共存する東地中海世界の諸都市を巡る遥かな宣教の旅に生きたのである。

パウロは黙示的終末論の枠組みの中で、切迫する主の再臨から世界を見、そのような世界の中に自らの宣教活動を位置づけた。彼にとって、イエスの死と復活は世界とその中に生きる人間の意味を変質させる出来事であった。世界は「終わりの世」として主の再臨に向けて秩序づけられ新たな短い歩みを開始したのである。待ち受けているはずの決定的出来事は、ローマ八・十八～二三が示唆する通り、被造物全体の復活とでも呼ばれるべきものであった。

しかし、世界が「終わりの世」を歩んでいるという事態は、再臨の遅延を知った後の時代においても、些かも変わらないであろう。なぜなら、イエスの十字架と復活は、再臨が切迫していようと遅延していようと、既に起こった出来事なのだから。キリスト者の生は、その意味で終末論的希望に支えられている。

注

（1）彼は、『パウロとその解釈者たち―批判的歴史―』（ドイツ語版、一九一一年）および『使徒パウロの神秘主義』（同、一九三〇年）を通して、パウロを黙示的思想家として理解する先駆となった。彼がパウロの終末論を解釈する際に主として参照したのは、イエスのそれでも初期キリスト者のそれでもなく、パウロと同時代のユダヤ人に見られる終末論であった。そして今日、ユダヤ教の黙示的終末論を離れてパウロの黙示的終末論を議論することは、困難というよりむしろ不可能になっている。ドゥ・ボアを参照。M.C. de Boer, "Paul and Apocalyptic Eschatology," in John J. Collins (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol.1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, 1998, p.345-383. esp. p.347. 因みに、信仰の有無を越えた広い読者を視野に入れて比較的最近書かれたヴァージニア・ウァイルズによる概説書も参照に値する。V. Wiles, Making Sense of Paul. *A Basic Introduction to Pauline Theology*. Hendrickson, 2000.

（2）このあたりの研究史上の大きな転換について、筆写はすでに八〇年代半ばに指摘した。以下のものを参照。拙論「研究ノート パウロとユダヤ的なるもの」、『基督教學』第一九号、一九八四年、三一～三六頁。同「ユダヤ人とパウロ」、『哲学』第二〇・二一合併号（宇野・花田・中村教授退官記念）、一九八五年、一七五～一八九頁、特に注（1）、（2）。因みに、デイヴィーズは、基本的理解として次のように述べる。「パウロは、生涯を通じて、イエスをメシアとして受け容れた一人のファリサイ人として描かれうるだろう。すなわち、彼は来るべき世に先立つメシアの世を生きていたのである。」（W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Fortress, 1980[4], 71f.）さらに次の著書も参照。H. D. Betz, *Galatians. Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. (Hermeneia), Fortress, 1979, p.64; C. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, 1985, pp.194-197.

（3）J. C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress, 1980.; David Hellholm(ed.),*Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, J.C.B.Mohr, 1983.; John J. Collins (ed.), op. cit.

（4）ドゥ・ボアの前掲論文参照。M. C. de Boer, op. cit. 347f. なお、ここでの概観は基本的にボアに依拠する。先に上げたもの以外で参照すべきものとしては、"Apocalypsis and Apocalypticism," in D. N. Freedman (ed. in chief), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1(A-C), Doubleday, 1992; John J. Collins, "The Apocalyptic Context of Christian Origins," in M. P. O'Connor and N. D. Freedman (eds.), *Backgrounds for the Bible*, Eisenbrauns, 1987, pp.257-271. なお、初期キリスト教の黙示に関する研究を方法論の見地から検証したものにエリザベス・シュスラー・フィオレンツァのものがある。E. Schüssler Fiorenza, "The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method," in David

Hellholm(ed.), op. cit. 295-316. これは、P・フィールハウアの現象学的アプローチ以後の主要な黙示研究を概観する上でも便利なものである。ただし、一九八〇年以降はドゥ・ボアを見よ。

(5)John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad, 1984 ; M. C. de Boer, op. cit. 349f.

(6)cf. M. C. de Boer, op. cit. 367. 紀元後七〇年以前のファリサイ派の黙示的終末論の姿について、確定的なことは厳密には言えない。しかし、現時点ではパウロ自身の関連記述からある程度類推することが可能だと考えられている。ビーカーも参照。J. C. Beker, op.cit. pp.136ff. 彼によれば、ヤムニア以前のユダヤ教に黙示的特徴が広範に認められることは共通認識になりつつあり、「民族的な」メシア像と混ざり合った神の介入に対する普遍的・宇宙的な待望と関係する黙示的希望は、イザヤ書二四～二七章、ゼカリヤ書、ダニエル書以来、黙示思想の特徴であり続けてきた。二元論、神の宇宙的支配、その切迫した到来への希望は、黙示思想の最重要点である。この黙示的熱情は、紀元六六～七〇年のユダヤ戦争を背後から鼓舞するものだったが、ファリサイ派はこれを支持した。パウロは、自らのファリサイ派のキャリアを通して疑いもなく黙示思想家であった。デイアスポラのファリサイ人として、彼はメシア的な約束の成就に対する強い待望の中を生きていた。

(7)ドゥ・ボアがパウロの真筆と誰もが認める手紙の中から古典的な個所として上げているのは、Ⅰテサロニケ四・一三～一八、Ⅰコリント一五・二〇～二八、五〇～五六の三箇所である。M.C. de Boer, op. cit. p.345f. しかし、ドゥ・ボアはパウロの手紙及び思想における黙示的終末論はこれらの再臨のシナリオやこの種の再臨の待望に限定されえないし、限定されてはならないと主張する。

(8)主の再臨に関する包括的な研究としては、J・プレヴニクの次のものを上げておく。J. Plevnik, *Paul and Parousia. An Exegetical and Theological Investigation*, Hendrickson, 1997.

(9)現存の手紙が執筆される前に口頭でなされた伝道説教に着目して初期パウロの宣教の特色を抽出しようと努めているのは、原口尚彰である。彼によれば、Ⅰテサロニケ一・九ｂｃ―一〇はパウロのテサロニケにおける口頭での伝道説教の要約である。原口は、使徒言行録に収められた二つの伝道説教との類似から、テサロニケの伝道説教はヘレニズム教会の異邦人向け伝道説教の基本的型に一致すると結論する。原口尚彰「テサロニケにけるパウロの伝道説教」同著『パウロの宣教』、教文館、一九九八年、一〇～三一頁参照。Cf. J. Plevnik, op. cit. p.95f.

(10)R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Fortress, 1986, p.92.

(11)テサロニケの信徒たちの関心は黙示文学に類例がある。われわれの個所と黙示文学におけるその背景を論じた次の論文を参照。A. F. J. Klijn, "I Thessalonians 4. 13-18 and its Background in Apocalyptic Literature," in M.D. Hooker and S.G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism*.

Essays in honour of C.K.Barrett, SPCK, 1982, pp.67-73. 第四エズラ四・二六、六・二五、一三・一六～二四参照。特に一三章は重要である。

(12)パウロは、Ⅰテサロニケ五・二七で、手紙を信徒全員に向けて朗読するように厳粛に命じている。そもそも、手紙は不十分ではあっても、実際に自分がその場に居合わせて語る言葉の代用であった。聴衆は、あたかも目の前にパウロがいて自分たちに語っているかのように、彼の同労者によって朗読される言葉を受け止めた。実際、既に初期段階において、全信徒に向けて手紙が朗読される慣習が定着したようである。ウィリアム・G・ドーティ（土屋博・宇都宮輝夫・阿部包訳）『原始キリスト教の書簡文学』、ヨルダン社、一九八五年、六、六四～六八頁参照。

(13)「引き上げられる」という表現は、旧約聖書に表れる三人の特別な人物を示唆する。エノク、モーセ、エリヤであるが、彼らは何れも神によって引き上げられて天的な存在として神と共にあるとユダヤ教やキリスト教のある種の集団で見なされてきた。創世記五章（アダムの系図）に唯一「死んだ」と書かれずに「神と共に歩み、神が取られたのでいなくなった」と書かれているのがエノクである。モーセはシナイ山で神と語っている間に顔が光を放つようになった（出エジプト三四・二九以下）。旧約聖書はモーセが主の命令によって死に、墓所は知られていないとしている（申命記三四・五～六）。しかし、正典外の伝承におけるモーセの最後は様々な伝説で彩られている。F・ヨセフスやアレクサンドリアのフィロンはモーセが死なずに体のままで天に引き上げられたという伝承を知っていたと思われる。エリヤについては、列王記下二章、特に一〇～一二節参照。そこで、エリヤはエリシャの前で嵐の中を天に引き上げられた。さらに、イエスの変容の個所も参照。そこでは、モーセとエリヤが現れて、変容して顔も服も光を放っていたイエスと語っているのである（マタイ一七・一～一三及び並行箇所）。Cf. Articles "ENOCH"(by C. Rowland), "ELIJAH", "MOSES"(by C. Houtman) in K. van der Toom, B. Becking, P. W. van der Horst(eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E. J. Brill, 1995. アラン・F・セーガル「クムランに照らした復活のキリストと天使的仲介者像」、ジェームズ・H・チャールズワース編（山岡健訳）『イエスと死海文書』、三交社、一九九六年、四二七～四六二頁、参照。

(14)われわれはここで、共観福音書の「目を覚ましていなさい」と小見出しが付けられた伝承およびその並行記事を想起するだろう。マタイ二四・三六～四四、マルコ一三・三二～三七、ルカ一二・三九～四〇、一七・二六～三〇、三四～三五参照。マタイは人の子が来る日、すなわち主の再臨の日について、ノアの時を引き合いに出す。ルカは加えてロトとその妻のことを想起させる。敢えて想像力に身を委ねれば、後にイスラエルの民の間に過越の祭（ペサハ）として定着する解放の原体験もここで想起されるはずである。他に、マタイ二四・四四及び並行箇所も参照。

(15)『戦いの巻物』(1QM)は、光の子と闇の子との間で繰り広げられる終末論的な戦闘を描く書物であるが、特にパウロの手紙やヨハネ文書との間に様々な関係が示唆されてきた。ジャン・デュエムによる『戦いの巻物』に付けられた序説、特に「新約聖書との関係」の部分参照。Jean Duhaime, "Intoroduction" to War Scroll, in J.H. Charlesworth(ed.) *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol.2. Damascus Document, War Scrolls, and Related Documents*, J. C. B. Mohr, 1995, p.80-95, esp.89-90.

(16)ルカ一六・八、ヨハネ一二・三五~三六、エフェソ五・八。

(17)アダム-キリスト予型論によって、パウロはアダムの最初の違反(原罪)によって人類全体に死が齎されたように、キリストの救済の業によって死に対する勝利としての命が人類全体に齎されたことを述べる。アダムの違反が普遍的で宇宙的な効力を持っていたように、キリストの死と復活もまた普遍的で宇宙的・終末論的な出来事であるとパウロは捉えている。パウロは明らかに黙示的終末論の枠組みで思考し、解釈している。

(18)それでもなお、パウロは厭くまで死者の復活に固執する。なぜなら、復活こそ福音の核心であるという事実が一方にあり、他方、福音を信じていると言いつつ「死者の復活などない」と主張する信徒がコリント教会にいたからである。パウロはIコリント一五・一二~一九で、そのような「死者の復活」否定論者を論駁し、三五~四九で今度は「復活の体」について説明している。彼はまず、「あなたが蒔くものは、死ななければ命が生み出されない」という事実(ヨハネ一二・二四参照)を指摘する。列記される体の例は様々である。一粒の麦と畑で生育する麦。人間、家畜、鳥、魚の互いに異なる肉。天上の体と地上の体における輝き(δόξα=栄光)の違い。パウロは、それぞれの輝きは天体の輝きに違いがあるように違うと言う。そして、死者の復活も同じだと主張する。一粒の麦と畑で生育する麦の例も、地上の生き物の体と輝く天体(天上の体)の例も連続性と差異性を示唆するものである。わたしたちも、朽ちる(卑しい、弱い)姿で蒔かれて、朽ちない(栄光の、力強い)姿に復活する。

(19)ラッパ(σάλπιγξ)については、キッテルの『新約聖書神学辞典』や『ギリシア語 新約聖書釈義事典 III』の当該項目参照。Gerhard Friedrich(ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*(tr. and ed. by G. W. Bromiley), vol.VII, Eerdmans, rep.1979.『ギリシア語 新約聖書釈義事典 III』、教文館、一九九五年。参照個所として、イザヤ二七・一三(その日が来ると、大きな角笛が吹き鳴らされ)、ゼカリヤ九・一四(主なる神は角笛を響き渡らせ)、第四エズラ六・二三(ラッパが高らかに鳴り響き)、シビュラの託宣四・一七四(太陽が昇る時に剣とラッパにより大いなる徴があるだろう)、ソロモンの詩篇一一・一(あなたはシオンで聖者たちの合図のラッパを吹き)等が上げられる。マタイ二四・三〇~三一は「そのとき、人の子の徴が天に現れる。そして、そのとき、地上のすべての民族は悲しみ、人の子が大いなる力と栄光を帯びて天の雲に乗って来るのを見る。人の子は、大きなラッパの音を合図にその天使たちを遣わす」で

ある。ユダヤ教の一八祈祷文の第一〇箇条も参照。また、P・W・マッキーの次の著書も参照。P. W. Macky, *St. Paul's Cosmic War Myth. A Military Version of the Gospel*, Peter Lang, 1998, pp.195ff.

(20)われわれの個所のように「神秘」が復活を指し示す場合もあれば、ローマ一一・二五のように救済史における異邦人とイスラエルの民との役割を指す場合もある。この他の代表的例としては、Iコリント二・一、七、四・一、一三・一、一四・二、エフェソ一・九、三・三、四、九、五・三二、六・一九、コロサイ一・二六～二七、二・二、四・三、IIテサロニケ二・七、Iテモテ三・九、一六、黙示録一・二〇、一七・五、七がある。福音書の「種を蒔く人」の譬え話も参照（マタイ一三・一三および並行箇所）。新共同訳では、主として「神秘」、「秘められた計画」と訳され、「種を蒔く人」では「秘密」と訳されている。

付記

わたしの新約聖書研究の歩みは大学院で土屋博先生に教えを受けたことに始まる。その後の育ちは芳しくないが批判的研究の種はその時蒔かれた。ユダヤの環境の中でパウロを読む方向もその時代に遡る。記して感謝の意を表したい。

なお小論は、二〇〇〇年九月二二日に福岡のサン・スルピス大神学院で開催された日本カトリック神学会第十二回学術大会で発表した「パウロと終末論」をもとに書き改めたものである。