

「帝国論」におけるイエスとパウロ

栗 林 輝 夫

はじめに ——帝国論とキリスト教

この十年間程、巷では帝国論が盛んである。その理由は現代世界を読む上で、「帝国」が有効な概念として再浮上したからに他ならない。21世紀において帝国の概念は国民国家を越境し、「脱領土化」して世界中が帝国の領域になったとのネグリ=ハートの観方はたしかに刺激的である¹。しかしその一方、帝国としてのアメリカ論もまだまだ説得力があって、世界支配のためには、経済システムを保全する地政学と軍事力が必要で、それを確保しようとやっきになっているのが昨今のアメリカである。2001年の同時多発テロを契機に、単独主義に転じたブッシュ政権下のアメリカには、澎湃として愛国主義が沸き起き、町には星条旗が打ち振られ「ゴッド・ブレス・アメリカ」の大合唱が木霊した。アフガン侵攻、イラク戦争と続く「ブッシュの戦争」に特徴的だったのは大統領の聖戦意識と、それを熱烈に支持する保守福音派が共鳴し合って、覇権主義を合理

1 アンтониオ・ネグリ/マイケル・ハート著、水嶋一憲他訳『帝国 ―グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』（NHKブックス、日本放送協会、2005年）。同、幾島幸子訳『マルチチュード ―〈帝国〉時代の戦争と民主主義』（NHKブックス、日本放送協会、2005年）。ネグリ/ハートの神学的読解については、拙論「〈帝国〉時代の希望の神学? ―ネグリ=ハートのマルチチュード論に寄せて」『福音と世界』（2006年9月号）を参考にせよ。現代帝国論の俯瞰については、David Harvey, *The New Imperialism* (Oxford University Press, 2003)、山下範久『現代帝国論 ―人類史の中のグローバリゼーション』（NHKブックス、日本放送協会、2008年）、同『帝国論』（講談社選書メチエ、講談社、2006年）などを見よ。

化する戦争神学が誕生したことである²。福音派でも進歩的な『ソジャーナーズ』誌の主幹ジム・ウォリスは、ブッシュの好戦的信仰を「帝国の神学」(theology of empire)と命名し、イラク、イラン、北朝鮮を「悪の枢軸国」とする善悪二元論を異端的マニ教と断定した³。今日、経済不況と中国の著しい台頭によって陰りを見せるとはいえ、アメリカはなお圧倒的な力をもっている。そこに「帝国」、「新帝国主義」、「コロンニアリズム」、「ネオ・コロンニアリズム」の概念のもとで、アメリカを政治的にも宗教的にも読む必要性も生まれてくる。

そうした必要に応じて、キリスト教を古代ローマから近代を経由して今に続く帝国史の中で考えようとする言説がアメリカに興った。それが「聖書と帝国」論である。キリスト教を帝国の視点から解釈する神学は、ざっと目ぼしいものを選んで、『ポストコロニアル神学 一神と帝国』(2004年)、『神と権力 一対抗的黙示録の旅』(2005年)、『帝国とキリスト教伝統 一代表的神学者を新たに読む』(2007年)、『帝國的を超えて』(2009年)と目白押しである⁴。帝国とキリスト教の議論は後に触れるポストコロニアル神学や解放神学の支持者だけでなく、リベラルの良識派にも共感者を得、『アメリカ帝国と神の共和国』(2006年)の編纂には日本にも良く知られるプロセス神学のジョン・カブ、デイヴィッド・グリフィン、キャサリーン・ケラーも参加した⁵。

しかし、神学を上回る勢いを見せたのが聖書学の領域である。世界最大規

2 Bryan McCoy, "Theology of Empire: Justification for Permanent War," *Resources for Theology and Empire*, <http://www.dupagepeacethroughjustice.org/strategy4.html>

3 Jim Wallis, "George W. Bush's Theology of Empire," *Sojourners* (September-October, 2003). 拙書『キリスト教帝国アメリカ 一ブッシュの神学とネオコン、宗教右派』(キリスト新聞社、2005年)なども参照せよ。

4 Catherine Keller, Michael Nausner & Mayra Rivera, *Postcolonial Theologies : Divinity and Empire* (Christian Board of Publication, 2004); Catherin Keller, *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys* (Fortress Press, 2005); Kwok Pui-Lan and others, eds. *Empire and the Christian Tradition: New Readings of Classical Theologians* (Fortress Press, 2007); Joerg Rieger & Jung Mo Sung, *Beyond the Spirit of Empire* (SCM Press, 2009).

5 John B. Cobb, Jr., David Ray Griffin, Richard A. Falk & Catherine Keller, *The American Empire and the Commonwealth of God: A Political, Economic, Religious Statement* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2006).

模のアメリカ聖書学会（SBL）には「〈聖書と帝国〉分科会」（The Bible and Empire Unit）が設けられ、帝国の政治／宗教、皇帝祭儀の文脈からイエス、パウロ、原始キリスト教を論じる論文が多数報告されて現在にいたっている。研究書の発表も盛んで『カエサルに返せ ―イエス、初代教会、ローマの超権力』（2005年）、『イエスとユートピア ―ローマ世界に神の国を求めて』（2006年）、『神と帝国 ―ローマに抗するイエス、その過去と現在』（2007年）、『パウロと帝国 ―ローマ帝国社会の宗教と権力』（1997年）、『パウロの探求 ―イエスの使徒は神の国によって如何にローマ帝国に抗したか』（2005年）、『キリストと帝国 ―パウロからポストコロニアル時代へ』（2007年）⁶と数多い。たしかにイエス運動をローマとの関係史の中で読む試みは欧米にも以前からあって、日本でも60年代、ローマ史研究の土井正興が『イエス・キリスト』を新約学のクルマンに依拠して書き⁷、熱心党とイエスの革命性を論じたこともあった。土井の主張は専門の聖書学者から多々問題を指摘されたものの、イエスを古代地中海の反ローマ闘争に繋げてそれなりの注目を集めたのである。しかし、今日の「帝国と聖書」論の何が新しいかと言えば、聖書学者の間にある種のパウロ・ルネサンスの雰囲気⁸が起き、関心がイエスの革命性からパウロの革命性へと拡がったことである⁸。

本稿の筆者は神学が専門で聖書学ではないので、聖書学の知識には限界がある。そのことを断った上で、本稿は、まず（1）帝国論におけるイエスとパウロ、とくに後者の理解動向をアメリカの「聖書と帝国」論に沿って要約し、次に（2）

6 Christopher Bryan, *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (Oxford University Press, 2005); Mary Ann Beavis, *Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman Empire* (Fortress Press, 2006); John Dominic Crossan, *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now* (HarperOne, 2007); Richard A. Horsley, *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Trinity Press International, 1997); Jonathan L. Reed & John Dominic Crossan, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* (HarperOne, 2005); Joerg Rieger, *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times* (Fortress Press, 2007).

7 土井正興『イエス・キリスト』（三一書房、1966年）

8 John Dart, "Jesus and Paul Versus the Empire," *Christian Century* (February 8, 2005) 20-24.

解放の諸神学がこれまでイエス/パウロをどう観てきたかを述べ、その延長上にポストコロニアル神学について言及する。ポストコロニアル神学は、ポスト帝国主義時代のキリスト教を主題にする直近の潮流だからである。そして最後に(3)半世紀に及んだ大日本帝国下の教会経験を踏まえ、イエスからパウロへと発展した「聖書と帝国」論に対する日本の神学の応答としたい。

1. 「聖書と帝国」のイエス/パウロ

1-1. 帝国論とイエス

アメリカの聖書学界でこれまで帝国論を意識してイエスを論じてきたのは、R.ホーズリーを筆頭にN.T.ライト、ボーグ、J.クロッサンなどの学者である。ところが、最近そこに「政治的修辞学」を唱えるフィオレンツァ等、フェミニスト神学者の一群も加わるようになった。彼女たちも、ローマ帝国に抗するところに初期キリスト教の意義を見、それを現代アメリカに批判的に繋げようとするのである。

彼らは次のように問いかけた——アメリカは経済利権を保全しようと、自由と民主主義を大義名分に掲げてイラクに戦争を仕掛けて勝利したのもつかの間、アメリカへの民衆の反発は大きく、戦争終了後もイラクでは治安が回復せず日常的にテロ事件が起きている。その様子は、地中海の都市国家を武力で捻じ伏せ、占領地を搾取して強大な帝国を築きあげたローマに似ており、テロは昔も今も、力にものを言わせる大国に抗する民衆の絶望的な応答である。ローマ帝国は人心を慰撫しようと、「メシア的修辞」を駆使して、帝国は民衆の敵ではなく、皇帝は平和、正義、繁栄、秩序の源であると懸命に説いた。そうした「ローマの平和」(Pax Romana)は今の「アメリカの平和」(Pax Americana)に通じていて、アメリカは建国以来、世界的使命を帯びた神の国との自負を抱いてきた。だが今日そうした理想は裏切られて余りある。世界に突出した軍事力、道理を欠いた愛国主義、排他的な宗教右派の台頭、逃避的なスピリチュアリズムの流行と、アメリカの現実を見れば、イエスなら何と言うだろうか。そうした問いのもとで、ホーズリーは『文脈の中のイエス — 権力、民衆、パフォーマンス』(2008年)

において、イエス時代のローマと現代のアメリカの間に社会的、政治的、軍事的、宗教的な類似性があることを指摘した⁹。はたしてローマ帝国はイエスと弟子集団の目にどう映っていたか。皇帝礼拝はパレスチナの政治と宗教にいかなる影響を及ぼし、イエスはそれにどう応じたのか。そうした問いこそ、ホーズリーだけではなく、今のアメリカを憂える「帝国と聖書」論者の問いであった。

「聖書と帝国」論のイエスを要約すればこうである。——紀元後1世紀、パレスチナの村落共同体は、新たな支配者のローマ帝国に組み込まれ、政治、経済、宗教、文化のグローバリズムに晒されて困窮化の一途を辿った。重税で借金漬けになった農民は土地を取り上げられ、家族も解体して流浪化し、「ローマの平和」は実に過酷で、反旗を翻した人々には徹底した弾圧が加えられた。いやそれだけではない、ヤハウエ信仰は捻じ曲げられ、皇帝崇拝が草の根にまで強要されていった。そうした中、イエスは預言者の自覚にめざめ、危機に瀕したユダヤ教共同体の復興を夢見て立ち上がり、皇帝祭儀に反抗すると共に、時の政治権力にも厳しい批判を投げかけた。イエスはバプテスマのヨハネなど、当時の預言者がそうであったように、ローマを後ろ盾にしたヘロデを傀儡と鋭く糾弾し、疲弊した民衆間に広範な支持を得た。その結果、イエスはローマの属州支配にとって脅威と見なされて処刑された。「帝国と聖書」論者は、イエスがローマ政治の脅威になったことは、反乱者の見せしめとしてあった十字架で処刑されたことから明らかであると主張したのである¹⁰。

リチャード・ホーズリーは90年代から、イエスの「神の国」の宣教をローマ帝国の政治的文脈、すなわちパレスチナ住民の反ローマ闘争、ガリラヤ・ユダヤにおけるローマ文化との衝突などに据えて探究してきた聖書学者である。『イエスと帝国——神の国と新世界の無秩序』(2003)¹¹においてホーズリーが論じるのは、

9 Richard A. Horsley, *Jesus in Context: Power, People, and Performance* (Fortress Press, 2008).

10 Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Fortress Press, 1987).

11 Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Fortress Press, 2002).なお本書に関して『インタープリテーション日本版』(第79号 2010年2月)の書評を参照せよ。

「主の祈り」の経済要因（「負債ある者を赦すように」ルカ11・4）や、「山上の垂訓」の階級事情（「貧しい者は幸い」同6・20）など、主としてルカ福音書のQ資料やマルコ福音書であった。彼によれば、イエスの神の国の宣教は、ローマ帝国とその傀儡ヘロデへの批判であると同時に、それに替わりうるユダヤ教共同体の新たなヴィジョンの提起だった。その意味ではイエスは、モーセ契約と律法遵守を規範とするガリラヤの伝統的村落出身者そのものである。ガリラヤの農村地帯はローマ総督、ヘロデ王、そして両者を支える祭司階級に搾取をほしきままにされて疲弊し、富裕層との間に格差が広がって経済的危機に陥っていた。そうした渦中で、イエスは貧しい者を擁護する預言者の伝統に従って宣教を始め、王権と祭司の腐敗を糾弾して、モーセ契約の復興、イスラエル宗教の革新を説いた。貧しい者は幸いであり、嘆く者は慰められる、と農民に希望を説く一方、「富む者は不幸」（ルカ6・24）と既得権者を嘲笑した。当時の預言者に見られたローマの嫌悪、ヘロデに対する反感はイエスにも明瞭であって、イエスはそれがために政治的騒擾を恐れたローマ総督の手によって処刑された、とホーズリーは結語する。

こうした「革命家のイエス」観は昔から存在していて、それほど新しいとは映らない。では、ホーズリーの新鮮さはどこにあるのかと言えば、社会学的な新資料を加えたこともさることながら、イエスをユダヤ教の延長上に置いて、そこから解釈を試みようとした点にある。すなわち彼は、イエスが貧しい者、孤児、寡婦の側に立ち、収奪する帝国権力に反対した根拠を、イスラエル預言者の連続性に求めたのであって、そのことは後に、パウロ解釈と連動して重要な要点になるので記憶に留めておきたい¹²。

12 拙書『荊冠の神学 ―被差別部落の解放とキリスト教』（1991年）において、筆者は史的イエスに関してE.P.サンダースの「社会学的解釈」[E.P.Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977)]に依拠して、「ユダヤ教の律法主義」vs.「イエスの罪人解放宣言」とのパラダイムを採用した。イエスにおいては、ローマ帝国が関心事ではなく、草の根を統制する律法主義が問題だったと論じたのである。しかし今、N.T.ライトが指摘するように[N.T.Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire," in Horsley, ed., *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Trinity Press International, 2000), p.163.], サンダースもルター主義のパウロ像を抜け出していなかったのではないかという疑問をもつ。

出エジプトのモーセ伝承、ヤハウエとの契約更新を唱えた預言者エリヤの線上にイエスを捉えたホーズリーの解釈学的方法でもう一点注目されるのは、イエスだけでなく、人々がイエスに何を目撃するかという受容者問題を考慮している点である。たとえば新約聖書には「悪霊に憑かれたゲラサ人」の有名な治癒物語（マルコ5・1-20）があって、イエスは「穢れた霊」にゲラザ人から出けと命じた。すると、名前を「レギオン」と言ったこの悪霊は、イエスに願って豚に憑依し、湖に真逆さまに転げで溺死する。レギオンとは兵二千で構成されるローマ軍団のことである。ホーズリーは、悪霊が雪崩を打って溺死したというイエスの話を聴いたとき、人々は何を思ったのかと問いかける。聴衆ないし物語の読み手は、エジプトの軍団が葦の海で溺れ死んだと語るモーセの伝承（出エジプト記14・1-31）を無理なく思い起こし、ローマの軍団もエジプトの軍団と同じように、やがて神の怒りに触れて潰えると考えたにちがいない。ホーズリーは、これまでの史的イエスの議論には不満で、学術的聖書学は啓蒙的理性に引きずられ、福音書の奇跡物語を無視し続けたと批判的である。アカデミックな聖書学はイエスの言葉の端々にこだわって、物語という文脈から切り離すが、それでは木を見て森を見ないのと同じである。イエスの言葉と譬えは、ガリラヤ vs. ユダヤという地域事情、諸階級の拮抗の社会/政治的文脈から読まれるべきである。こうしてホーズリーは、マルコにせよ Q資料にせよ、物語として全体的に読むことが肝要だと論じるのである。

「穢れた霊払い」をローマという「悪霊」下に支配されたイスラエルの比喩として解釈する、こうしたホーズリーに優るとも劣らないのが、エリオット、クロッサン、ボーグなどの聖書学者で、かれらは一様に初期キリスト教が多くのローマ的修辞を用いていた点に注目した。これまで「神の国」や「福音」は、キリスト教独特の言葉や概念として一般的に考えられてきたし、「神の子」「主」「救い主」も同じ扱いを受けている。だが、はたしてそうだろうか。いや、これらの言葉と概念はローマ帝国にごく普通に使われていたもので、イエス/パウロの同時代人なら誰もが、それがアウグストスの統治を褒めたたえる言葉、カエサルの権威を賛美する概念であることを知っていたはずである。すでに紀元前42

年、ユリウス皇帝は神に等しい英雄として聖化されていたし、カエサルの尊称を継いだオクダヴィウスも、自らを神の子と称し、市民に崇拜を求めた。帝国は貨幣に皇帝アウグストスの名を刻み、ローマと属州を問わず、いたる所に皇帝礼拝のための神殿、記念碑、彫像を設けた。人々はローマの皇帝が平和と富、秩序の創造者であるとの信仰、カエサルこそ全世界の「救い主」であるという「福音」を与えられた。しかし原始キリスト教はそれらと同じ言葉を用いても、ローマの皇帝ではなく、ガリラヤのイエスこそ待望された「主」、「神の子」、世界の「救い主」であると告知した。エリオットを始め、「聖書と帝国」論者たちは、元来、皇帝の凱旋を意味する「來臨」(parousia)はキリストの再臨に転じ、皇帝の招集する「議会」(ekklesiai)は教会、すなわちキリストに召された信徒の集まりに変貌したと論じるのである。

1-2. 帝国論とパウロ

こうした「聖書と帝国」論者らがイエスに続いてパウロへと目を転じるのは自然の理で、彼らはパウロを皇帝アウグストスのローマ帝国再編という政治史の中に置き、従来のパウロの「脱政治的理解」を批判する姿勢を打ち出した。「十字架につけられたキリスト以外、何も知るまいと心に決めていた」(コリント第一、2・2)と宣言するパウロの最大の関心事は一体どこにあったのか。それは信仰義認でもユダヤ教の律法批判でも異邦人宣教でもなく、ローマ帝国の権力と対峙してそれに代替する救済共同体、つまりエクレスシアの創出にあったのではないのか。パウロの「復活のキリスト」(コリント第一、15・12-34)はローマ的価値の転倒だったとする「帝国と聖書」論者は、帝国の政治宗教にメスを入れ、帝国祭儀に抗するパウロの政治的意味を探る冒険に乗り出した。

ホーズリーの『パウロと帝国』と『パウロと政治 —エクレスシア、イスラエル、帝国と釈義』¹³はそうした冒険の産物である。パウロを含めて原始キリスト教は、

13 Horsley, *Paul and Politics*. 既出。脚注12を見よ。ホーズリーとは視点が異なるものの、Bruno Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (Sheffield Academic Press, 2001)も参照せよ。

イエスの十字架をどう政治的に理解し、復活のキリストの支配をいかに対抗帝国的に解釈したのか。ホーズリーは、イエス理解の鍵を聴衆に求めたのと同じように、パウロ解釈においても、パウロ書簡の読み手、各地のエクレシアの政治社会的状況に光を当てたが、その際、特に着目されたのはパウロの修辞法であった。当時のヘレニズム世界は修辞法が行き渡っており、パウロもそれを踏襲したにちがいないと考えたホーズリーは、これまでパウロの普遍的命題と考えられていた内容、すなわち「信仰義認」、「律法と信仰」、「異邦人宣教」などの伝統的解釈枠をひとまず括弧に括り、あらためてパウロ当時の政治文化の詳細な分析を進めた。その結果、得られた彼の確信は、帝国諸都市を統制していた手段が皇帝祭儀であって、「宗教と政治を分ける啓蒙主義的原理とはまったく別のパラダイムにある」ということだった¹⁴。これまでキリスト教、特にプロテスタントの聖書学は、グノーシスやユダヤ教の「論敵たち」にパウロを対峙させてイメージしてきたし、原始キリスト教が正統と異端、主流と傍系に腑分けされていく教会史の中で、パウロの信仰義認論を正統と位置づけ、それを高揚してきた。だが、それは正しいことだったのか。ホーズリーを始め「帝国と聖書」論者はそうした疑問をもって、パウロを歴史学、社会学、文化人類学、民俗学の光のもとに置き、やがて「新しいパウロ」を提唱することになったのである。

アメリカのこうした「新しいパウロ」論は、60年代初頭、ハーヴァードに赴任したスウェーデン人聖書学者、クリスター・ステンダールが書いた論文「使徒パウロと西洋の内観意識」と、それを今後「キリスト教の命運を制する」と評価したE.ケーゼマンの批評をもって嚆矢とする¹⁵。ステンダールはその論文の

14 宗教と政治は別物と考えるのは西洋近代主義の偏見であって、イラクやイランの今を見ればそのことは一目瞭然である。「神は偉大なり」を叫ぶテロリストの動機は政治的かつ宗教的で、宗教を語ることは政治を語ることに他ならない。

15 Krister Stendahl, "Paulus och Samvetet," *Svensk Exegetisk Årsbok* 25 (1960): 62-77. 英訳は "Paul and the Introspective Conscience of the West," *Harvard Theological Review*, 56 (1963): 199-215. 同論文は *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Augsburg Fortress Publishers, 1976) pp.76-96にも再録されている。ケーゼマンの応答は次の論文を参照のこと。Ernst Käsemann, "Justification by Faith and Salvation History in the Epistle to the Romans," *Perspectives on Paul* (Fortress Press, 1971), pp.60-78.

中で、パウロ解釈のパラダイムシフトを提案し、これからはパウロをユダヤ教の排外主義の克服者、異邦人伝道の先駆者とすることは大幅に修正されねばならないことを主張した。そしてアウグスチヌス/ルターの「信仰義認」は、西洋の個人主義的救済観にすぎない事実を指摘し、あわせて西洋聖書学の反ユダヤ的偏見を批判した¹⁶。ステンダールはこの当時、現代のような「帝国と聖書」論が展開されるのを期待したわけではなかったが、パウロ像の脱構築を唱えた点でパウロ新解釈を準備するいわばバプテスマのヨハネ役を演じたのである。

最近のアメリカ聖書学におけるパウロの新解釈は、めぼしいものを拾っただけでも、ニール・エリオットの『解放的パウロ』（1994年）¹⁷、リチャード・ホーズリー編の『パウロと帝国』（1997年）¹⁸、『パウロと政治』（2000年）、『パウロとローマの帝国体制』（2004年）¹⁹と豊富である。エリオットは従来、解放神学に共感を寄せていたギリシャ・ローマ史、及び新約学の専門家で、パウロの政治解釈を課題のひとつにしてきた。当然、パウロ当時の地中海の歴史には詳しく、ルター以後のプロテスタント教会のパウロ解釈は、信仰義認の枠に押し込められ、ローマ帝国の「支配と抑圧」の構造に無頓着だったと不満である。パウロ書簡は「皇帝礼拝のイデオロギー」という宗教/政治において解釈されるべきであって、なぜパウロはあれほどまでに修辞に拘ったのか。それはとりもなおさず、ローマの宗教/政治を「パロディ化する」ためであり、その結果として誕生したのが彼独自の教会観だったのではないのか。——こう主張するエリオットに、現代のアメリカ帝国論が意識されているのは言うまでもない。ホーズリーもこの点では同じで、彼もパウロの修辞研究に熱心である。これまでキリストの「来臨」（parousia、テサロニケ第一、2・19等）は、キリストの地上への再臨と死者の復活と宗教的にのみ理解されてきたが、ギリシャ語のパルーシアは元来、ローマ皇帝の勝利的凱旋を表す言葉であって、パウロがあえてこの言葉を選んだ事情には、キリストの統治という政治的意味が込められていたはずである。いや、

16 Stendahl, "Apostle Paul and the Introspective Conscience," 既出。p.86.

17 Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Orbis, 1994)

18 Horsley, *Paul and Empire*, 既出。

19 Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order* (Trinity Press International, 2004)

それだけではない。教会を指す「エクレスシア」(ekklelesia) も、もともとはローマ皇帝に「召喚された議会」の意であって、その政治的含蓄性は明らかだ。そうしたエリオット/ホーズリーと同種の理解を進めているのがリード/クロッサン共著の『パウロの探究』で²⁰、両者によれば、パウロがイエスの教えを「福音」(euangelion) と呼んだことにも、初代教会がイエスの称号を「神の子」(huios theos) としたことにも政治的意味がある。それらは、皇帝ユリウス・クラウディウスが自らを「神の子」と称したことのパロディであって、パウロはイエスこそ真の「主」(kyrios) と宣言することで、クラウディウス王朝を無化する意図をもっていたと論じるのである。

1-3. 皇帝祭儀に抗したイエス/パウロ

イエス/パウロの一世紀当時、地中海の秩序全体が「ローマの平和」のもとにあったことは、エリオットやクロッサンの指摘を待つまでもない。また「平和の守護者」がカエサルその人であると、少なくとも表面上は唱えられていたのもその通りである。カエサルはローマ市民によって救世主と歓呼され、皇帝アウグストスは「正義の人」と讃えられていたが、しかしパウロは、そんな皇帝の正義を「あらゆる不義、悪、むさぼり」(ローマ1・29) と告発した。弁論家キケロは、ローマの統治が征服地にあっては「収賄、脱税、不当な裁判、過酷な課税、荒廃する農業、横行する悪徳徴税人、総督の強欲」だったと嘆くことしきりで²¹、「聖書と帝国」論者のライトによれば、だからこそパウロは、カエサルの強欲支配を「パロディ化」したのである²²。パウロはキリストを「主」「救い主」と論じてやまない(フィリピ3・20) が、「主」「救い主」の尊称は、当時の慣習からすれば、当然カエサルに帰すべきものだったのに、パウロはそうせず、真の救済はキリストにあると告知した。ではパウロがそこまで言い切る根拠はどこにあるのか。この問いに答えてライトは、パウロの核心はユダヤ教にあっ

20 Reed & Crossan, *In Search of Paul*, 既出。

21 吉村忠典『古代ローマ帝国 ―その支配の実像』(岩波新書、1997年)

22 Wright, 既出。p.168. 同じく Wright, "Jesus and the Victory of God," *Christian Origins and the Question of God*, vol.2 (Fortress Press, 1996) の13章も参照せよ。

たと主張する。一般に「帝国と聖書」論者に共通するのは、イエスと同様にパウロを、イスラエルの預言者伝統の線上に据えることである。彼らによれば、パウロは、社会的不義の根源が皇帝礼拝の「偶像崇拜」にあると糾弾して、不義と偶像の支配下で人は真に生きられないことを示した。真に人間を解放する「主」は、ローマの異教神でも皇帝でもなく、十字架のイエスである。ローマ書とコリント書は帝国支配への反抗、民衆の政治/宗教疎外に対する抗議であって、パウロの「キリストの支配」とは抑圧と収奪をほしのままにする帝国体制との決別、「エクレスシア」は愛と正義に満ちたオルタナティブな共同体の提唱なのだというのである。

考えてみれば、進歩派の神学者もリベラルな聖書学者も、従来パウロにはずいぶん辛く当たってきたものである。パウロを、ヘレニズムへの適合とローマ帝国への従順を説く「体制主義者」と批判し、政治権力に対しては服従を説きながら（典型的にはローマ書13章）、個人の道徳では「この世の習い」を退け、社会的には既存秩序を受容しながら、内面的には「キリストにおける霊的平等」を論じる二面性をもつのがパウロである、と指弾することしきりだった。他方、保守的な牧師や教理学者は、パウロ理解の中心を律法批判に置くのが常で、パウロは救済を自民族に限ったユダヤ教を乗り越えようと試み、「その批判はユダヤ教全体に及ぶ」（ボルンカム）との見方をとってきた。こうした両者に対して「聖書と帝国」論者は、パウロが体制擁護者でも反ユダヤ主義者でもないとの観点から、パウロによってキリストはローマ皇帝を凌駕する「世界の主」と捉えられ、福音はユダヤ教の連続のなかに見られていたと主張する。進歩/保守両派のパウロ観と比べれば、「帝国と聖書」論者のパウロがいかに「新しい」かがわかっていうものだ。

そうした解釈を強引として非難する意見が多数であるのは言うまでもない。昨今のアメリカ政治をそのまま聖書に持ち込むのはいかながなものか、イエスもパウロも紀元後1世紀に生きたのであって、それを21世紀に当てはめようとする事自体に無理があるとの批判が山をなす。しかしどうだろうか。古代中東では宗教は政治は不可分で、今日でもその事情に大きな変化は見られない。イラ

クで類発するテロを、古代パレスチナの反ローマ闘争との関連で理解するのも、あながちのはずれではなく、今日われわれが目撃しているのは、欧米的な政教分離原則では整理しえない、中東世界における政治と宗教の密接な絡み合いである。少なくとも、パウロを対抗帝國的と読むホーズリーやライトの言説は、現下の中東情勢やアメリカの帝國的状況から離れたとしても、パウロ再読の良い契機ではないだろうか²³。

加えて近年、パウロのユダヤ人的特性が欧州の神学/聖書学世界でも見直されている事実を指摘しておこう。現在、ドイツではプロテスタント教会、とくにルター派のパウロ理解に反ユダヤ的色彩があることに反省が深められている。歴史的にルター派教会の神学は、パウロの中核をユダヤ教の克服と、律法主義からの自由という二点に置き、聖書学も「普遍的な神学命題」からパウロ書簡を読んで²⁴、パウロがユダヤ教の民族的性格を突破して人を律法主義の桎梏から解放したと論じるのが常だった。人は律法のわざではなく、キリストへの信仰によって義とされる。パウロはユダヤ教内では異端的存在であって、ユダヤ教を克服した最初のキリスト教徒だった。ルター派の神学者と聖書学者は、パウロがユダヤ人から執拗に迫害されたことを論拠に、福音と律法の違い、ユダヤ教に対するキリスト教の優越を強調してきた。今日でもプロテスタント教会に広く受容されているのは、ユダヤ人は福音に「不従順」だったゆえにパウロは異邦人に転じたとの宣教観と、人が救われるのは行為ではなく信仰であるとの救済観である。

しかし80年代、すでに触れたようにドイツを中心として欧州では、過去のユダヤ人排斥、大戦中のホロコーストを反省する機運が広まって、教会でも神学、聖書学の反ユダヤ的偏見が点検されることになった。その結果興隆を見たのが、イエス/パウロをユダヤ教との連続において理解する「ユダヤ人イエス」「ユダヤ人パウロ」である。ルターにもユダヤ人への偏見があると指摘され、イエス

23 Wright, "Paul's Gospel and Caesar's Empire," 既出。

24 Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology*, vol.1 (Fortress Press, 1991); David M. Hay, *Pauline Theology*, vol.2 (Fortress Press, 1995) などを見よ。

とパウロが見たのは等しくイスラエル神契約の更新だったのではないのか、との議論が提起されるようになったのである。信仰義認を行為義認と対比する伝統的解釈への異議申し立ては、ドイツの聖書学に限らず英米圏では新約学のE.P.サンダース、女性神学のローズマリー・リューサー、エリザベス・シユスラー＝フィオレンツァに顕著である。特にフィオレンツァは、「イエスは主なり」の教会告白が「律法に囚われたユダヤ人」に向けてというより、ローマ皇帝を意識したものだたと主張し、「神の国」は彼岸未来的であると認めながらも、「ローマの平和」と完全に異質な「キリストの平和」、男女の平等なエクレシアを今に展望するという立場をとった。今後、どうパウロを再解釈するかの議論の趨勢は不透明だが、いずれにせよ、教会女性にはすこぶる評判悪いパウロ像に、一石が投じられたのは確かなようだ。

2. 現代神学はイエスとパウロをどう見るか

2-1. 黒人神学、女性神学、解放神学のイエス/パウロ論

帝国論とイエス/パウロという、これまで論じて聖書学的主題に対し現代神学はどう応えるだろうか。プロテスタントの正統神学にとって「信仰義認」の教理は絶対に死守しなければならない生命線であって、これを逸脱して再解釈する衝動は正統神学にはほとんどない。新正統神学もこれとほぼ同じで、パウロの中心思想を信仰義認に取るのは間違いない。とすれば、残されたのはただひとつ、「聖書と帝国」論者の提起を前向きに受け止める可能性はリベラル派、特に解放主義の神学にある。この半世紀というもの、アメリカは実に多くの神学潮流の誕生を目撃してきたが、そうした中、とくに解放主義の神学者はイエスの政治性を重視してきた。伝統的教理の枠を超えて「解放的なイエス論やパウロ」論を迎え入れる下地があるのは、黒人神学、女性神学などの流れである。

黒人神学は60年代中葉の誕生時から史的イエス論には積極的で、イエスを人種差別に呻吟してきた黒人大衆の解放者そのもの（per se）と捉えてきた。すなわち、イエスを「黒人イエス」「黒いキリスト」の表象性をもって描き、モーセに連なる「解放者」、「友」、「共苦者」と理解することに躊躇がなかった。すで

に40年代末、ホワード・サーマンは『イエスと無産者』（1949年）²⁵を書いて、イエスはローマ帝政下のガリラヤに、アメリカの黒人と同じように「無産者」として生まれ、生涯を差別のない「神の国」の運動に費やしたと論じた。イエスの生と死に黒人の経験を読み込んで積極的に評価する、こうした姿勢は60年代公民権闘争の指導者マーチン・ルーサー・キング牧師や、ジェームズ・コーンなどの黒人神学者にも共通する。

一方、イエスへの高い評価とは対照的に、黒人教会はパウロにはずっと否定的だった。「召されたときに奴隷であった人もそのままでないさい」（第一コリント7・21）とのパウロの言葉はアメリカの黒人には深いトラウマであり、奴隷制度の擁護者パウロという像を定着させるに十分だったのである。こうした事情は黒人神学にも端的に反映する。黒人神学者はパウロを福音の歪曲者と見て、パウロは白人による黒人の隷属化を合理化し、黒人解放運動にとっては百害あっても一利なしと一蹴した。たとえば、アルバート・クリージの『黒人メシア』（1969年）²⁶は、イエスの解放性は生前にイエスを知らなかったパウロの「異教的な白人哲学」によって改竄されたと嘆き、黒人に「個人主義的で来世頼み」のパウロは必要ないと切り捨てた²⁷。パウロへの否定的評価は黒人神学のパイオニア、コーンにも通底しており、初期の代表作『黒人神学とブラックパワー』（邦題『イエスと黒人革命』）にパウロが言及される箇所はほとんど無い²⁸。結局、黒人神学では「主人に服従を説いた」パウロは断罪の対象そのもので、パウロはいらぬとの見方が圧倒的を占めたのである。

アメリカの女性神学の事情もこれと似たり寄ったり、女性神学者は史的イエスを積極的に取り上げるものの、パウロにはずいぶんと厳しいものがあつた。曰く、パウロはイエスの福音を裏切った根っからの性差別者であつて、「女性の

25 Howard Thurman, *Jesus and the Disinherited* (Beacon Press, 1996).

26 Albert B. Cleage, *The Black Messiah* (Sheed and Ward, 1969).

27 Cleage, 前掲書 p.4.

28 J.H. コーン著、大隅啓三訳『イエスと黒人革命』（新教出版社、1971年）[James Hal Cone, *Black Theology and Black Power* (Seabury, 1969)]. 同、梶原寿訳『解放の神学—黒人神学の展開』（新教出版社、1973年）[*Black Theology of Liberation* (Lippincott, 1970)]. ただし幾つかのパウロへの言及はある。

発言の禁止」(第一コリント14・34-35)、「女の頭は男」(同11:2-16)、「かぶりものをつけよ」(14:34)、「教会では黙っていなさい」等、よしんばそれらをパウロ以後の改竄ないし挿入と認めたととしても、火のないところに煙は立たず、第一パウロ、第二パウロと分けて論じる必要は全くないとききおろしたのである。初期フェミニスト神学の指導者で後に「脱キリスト教フェミニスト」を宣言するメイリー・デイリーはそうしたパウロ批判の急先鋒で、パウロを「父権主義者」、「女性嫌悪者」と糾弾した。ステンダールはかつて、伝統的パウロ観は黒人だけでなく、女性にも「危険かつ破壊的な効果」をもたらしたと嘆いた理由がそこにあった²⁹。

しかし近年、黒人神学と女性神学双方に、期せずしてパウロを積極的に再評価する動きが高まっているのは注目に値する。黒人神学の第二世代、エイモス・ジョーンズの『パウロの自由の使信 —黒人教会にとっての意味』³⁰は、アメリカの少数者の連帯の根拠を、「男も女も自由人も奴隷もない」(ガラテヤ書3:28)というパウロのエクレシア観に求め、それが黒人／先住民／メキシコ系／女性／同性愛者／進歩的白人を統合して、差別解放を促すパラダイムになると積極的である。他方、女性神学でもフィオレンツァの『彼女を記念して』(1983)は、原始キリスト教において、たとえ短くはあっても、性差を超越した平等の実現可能性を示唆して説得的である。アントワネット・クラーク・ワイヤーの『コリントの女預言者』も、パウロの修辞から女性の解放を導きだし、「帝王主義(kyriarchy)の克服を唱えるフィオレンツァに歩調を合わせている。

では解放主義の主流、ラテンアメリカの解放神学はどうだろうか。解放神学は60年代後半、南米の経済格差の拡大と、一握りの富裕層が政治を独占してその下に圧倒的多数の人々を抑圧に留め置いた現実に抗議し、カトリック教会の司牧活動から誕生したユニークな神学である。グティエレス、ボッフ、セグン

29 Krister Stendahl, "Ancient Scripture in the Modern World," Frederick E. Greenspan ed., *Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance* (Abingdon Press, 1982).

30 Amos Jones, Jr., *Paul's Message of Freedom: What Does It Mean to the Black Church?* (Judson Press, 1984).

ドなどを筆頭に、解放神学者は「貧しい者の優先的選択」(a preferential option for the poor)を掲げ、人間解放史と神的救済史との乖離を批判し、これをひとつの「解放=救済」史とした。経済政治上の抑圧の止揚、人間の全的解放の必要を説いたかれらの史的イエスへの関心は当然にもそうした必要を反映し、イエスを、貴族、ファリサイ派や律法学者、祭司といった支配階級に抗して貧しい者を偏愛する「解放者イエス」の理解を前面に押し立てたのである。

一方、パウロ論はどうかといえば、解放神学者の多くはパウロについて消極的で、イエスとパウロを対立的に論じる傾向が強かった。むしろ解放神学者と一口には言ってもその間に随分と幅があり、パウロを積極的に論じようとする聖書学者や神学者がいないわけではない。メキシコ人聖書学者ホセ・P・ミランダが書いた『マルクスと聖書』はパウロを前向きに捉え、パウロのなかに「被抑圧者との連帯」を読み取る努力であった³¹。パウロはローマ書冒頭で(1:18-32)、ローマ支配下でいかに多くの不正があるかのカタログを書いているが、そうした社会的不正義の根にあるのがローマの偶像崇拜であって、パウロはこのローマ的偶像に対置する形で「神の義」(1・17)を待望したとするミランダは、パウロの終末的待望の「すでに」と「まだ」を論じて、その緊張に満ちた黙示的「神の国」観を高く評価した。ミランダに限らず、解放神学者の多くに通底するのは、虐げられた者の「涙をぬぐい取る」(黙示録21・4)「新しい天と新しい地」(黙示録21・1)の現在である。「神の国」は信仰実践(プラクシス)を媒介に、ラテンアメリカの貧しい者の間に今誕生しつつあると見た彼らがドイツの政治神学者ユルゲン・モルトマンと論争し、「希望の神学」は解放を先送りするだけと糾弾したのも、ラテンアメリカに生起する「神の国」の今を信じて、具体的な戦いの必要性を強調したいがためだった³²。

とはいえ、解放神学全体としては、イエス論に比べてパウロ論は圧倒的に少

31 Emilio A. Nuñez, *Liberation Theology* (Moody, 1985), pp.152-59.

32 John Fuellenbach, "Kingdom of God as Principle of Action in the Church," (Nov.20,1999). <http://www.sedos.org/english/fuellenbach.htm>. Leonardo Boff, *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation* (Orbis,1982) pp.61-62. も参照せよ。

ない。上述のミランダや『パウロの人間主義的キリスト論』（1986）を書いたセグンドなどを除けば³³、彼らの多くは、パウロを体制擁護者と批判して無視するのが常であって、ラテンアメリカの解放神学は「イエスに大胆な政治的再解釈をした半面、パウロについては同種の理解をしてこなかった」と、エリオットが指摘するゆえんである³⁴。

しかし近年では、黒人神学や女性神学と同じく解放神学者の間にも、パウロを「解放者イエス」の延長上に再解釈する傾向が生まれ³⁵、両者の狭間を埋める努力が払われるようになっていく。パウロの再解釈に当たって解放神学者が目にするのは黙示的終末観であるが、もともと解放神学系の聖書学者は、福音書と並んでヨハネ黙示録に関心が高かった³⁶。ヨハネ黙示録をローマ帝国との関連で再解釈する一人、I.フォルケスは、「コリントにおける司牧問題 第一コリントの積義と司牧注解」の論文において³⁷、イエスの「神の国」をパウロの宣教に結び、パウロが告知した「イエスの復活」は当時のパレスチナの政治権力だけでなく、ローマ帝国をも震撼させるに十分だったと論じている。「神の国」は、現在と未来の双方にわたって、賜物として人間史に与えられ、神の救済は魂だけでなく身体をも包む。今の時点で獲得された社会的、経済的、政治的な前進は、いかに断片的であっても、神の国の「具現化」であって、神の救済は、信仰とキリスト告白の有る無しにかかわらず、全人類に及ぶ。「正しくない者は神の国

33 Juan Luis Segundo, *The Humanistic Christology of Paul* (Orbis, 1986), pp.28-29. ミランダによる解放的パウロ論も参照のこと。José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (Orbis, 1974), pp.160-79.

34 Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Orbis, 1994), p. 227.

35 Brian D. McLaren, *The Secret Message of Jesus: Uncovering the Truth that Could Change Everything* (Thomas Nelson, 2006). マクレーンによれば、解放神学が終末論を解体して、神の超越的恩寵としてある「神の国」を現世的に理解したとする批判は、19世紀近代神学の読み込み、ないし悪意に満ちたステロタイプ化である。

36 Howard Brook & Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now* (Orbis Books, 1999).

37 Irene Foulkes, "Problemas pastorales en Corinto: comentario exegético-pastoral a 1 Corintios," (Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José Costa Rica, 1996) pp.67,345-6.

を受け継げない」(第一コリント6・9)というパウロの言葉は、神の国の近づく中で正義か、それとも不正義の側に立つかの選択を人に迫るものだが、決して、排除を意図していない³⁸。いずれにしても、解放神学者のパウロへの関心は「世界、諸民族、社会が(中略)待望する正義」³⁹にあり、カトリック伝統がそうさせるのだろうか、人が救われるのは「行為かそれとも信仰か」というプロテスタントの二分法、個人内面的なパラダイムからは比較的自由である。

2-2. ポストコロニアル神学とイエス/パウロ論

さて解放神学に最も近い位置にある最新の潮流は、ポストコロニアル神学である。ポストコロニアル神学は、サイドのオリエンタリズム批判を契機に、欧米価値による世界の秩序化、非西洋文化への偏見がきびしく問われる中、アジア・アフリカの神学者に誕生した発展途上の潮流である。その勃興は90年代と遅いが、問題意識は解放神学と多くの部分で重なり合っており、事実、ポストコロニアル批評に真先に関心を寄せたのは、従来、解放神学の企てに並々ならぬ関心を払っていた神学者や聖書学者だった⁴⁰。

ポストコロニアル神学が掲げたのは、西洋列強によるアジア/アフリカの植民地政策とキリスト教との関係を批判的に捉え返すことである。今日、キリスト教は世界最大の宗教となって、人類の三人に一人がその信者である。しかし、キリスト教がこの数世紀間で飛躍的に拡大した裏には、欧米宣教師が世界各地の宗教/文化を淘汰したこと、伝道が西洋の覇権主義と堅く結びついていた歴史がある。19世紀の帝国主義時代、西洋諸国は新たな領土の獲得、天然資源と市場の確保をめざしてアジア/アフリカの経営に乗り出し、圧倒的軍事力を背景に、政治、社会、経済、文化、宗教と、あらゆる分野で西洋の優越を宣伝し、植民

38 Foulkes, 前掲論文。

39 Miranda, *Marx and the Bible*, 既出。

40 ネオ・マルクス主義の階級観や、ウォーラースタインの世界従属論を採る解放神学と、それを単面的、教条的と批判するポスト構造主義者、批判理論家との間には深刻な亀裂が介在してきた。そのことに心を痛めて左派の大同団結を探る神学者間には、ポストコロニアル理論が両者を橋渡しするのではないかとの期待がある。Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Orbis, 1995) などを見よ。

地支配の円滑を図った。実に宣教師が説いたキリスト教は、西洋的価値による宗教の「秩序付け」(ordering)という点で植民地政府と思いを同じくしており、宣教師団は、当時の宗教史学に依拠して、宗教を「普遍的」と「民族的」の二つに分け、前者の普遍宗教は人種、民族、国境を超えて道徳的にも格段に優れた宗教と論じた。それに比べると、民族宗教は民族の枠に縛られ、道徳も因習的であって、キリスト教を信じるとは、アジア/アフリカの異教と因習から自由になって優れた普遍宗教の一人になることであると、そのように宣教師は伝道地住民に向かって先祖崇拜とその習慣から離脱を説き、あらゆる生活上に西洋価値を受けいれるよう強いた。

ポストコロニアル神学は、欧米的価値を軸にしたこうした理解に疑問符を投じた。宣教師に都合の良いように宗教を普遍的と民族的に区分し、キリスト教を前者の最たる宗教とするのは、植民地主義者の秩序化とまったく同じ西洋優越主義ではないのか。宣教師はアジア/アフリカの諸宗教を偶像崇拜と一蹴し、非西洋的文化を、野蛮、劣等、暴力、逸脱と貶め、そして植民地のキリスト教徒を西洋の教会に隷属させた。だが帝国主義の時代は終わって、アジア/アフリカは独立した。もし宣教師が植民地主義と歩調を合わせ、信仰すら秩序化していたのであれば、独立が適った今、非欧米の教会は、欧米キリスト教に縛られずに、信仰の「脱秩序化」(disordering)を試み、自前の神学と聖書解釈を築くべきではないのか⁴¹。

アジアのポストコロニアル聖書学の先駆けとして近年つとに注目を浴びている一人に、スリランカ出身で英国バーミンガム大学で教鞭をとるR.S.スギルタラジャがいる。『周縁からの声』の編纂で世界に広く知られるようになった彼は、『ポストコロニアル聖書』(98年、編著)、『アジアの聖書解釈学とポストコロニアリズム』(99年)、『土地言語の解釈学』(99年、編著)、『聖書と第三世界』(2001年)、『ポストコロニアル批評と聖書解釈』(2002年)と矢継ぎ早に発表して現在に至っ

41 Mario I. Aguilar, "Postcolonial African Theology in Kabasele Lumbala," *Theological Studies*, June, 2002, http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_2_63/ai_n28920177/19.

ている⁴²。

スギルタラジャの研究テーマの重要なひとつは、アジアにおける聖書翻訳の歴史である。彼によれば、聖書が翻訳される時、「現地語のどれが、誰によって何を目的に採用されたのか」⁴³は重大な政治問題が絡む。聖書がアジアの言語に翻訳されたからといって、それで万歳という訳にはいかない。アジア各地には無数の言語があるが、そうした中からどの言語が選択されて聖書が翻訳されたかには政治性がある。たとえばインドの親英的な上流カーストは、彼らの言語に聖書が翻訳された結果、真っ先にキリスト教に改宗し、英国流の教育を受ける機会が与えられ、その後は植民地政府の官吏に登用されて植民地経営の末端を担った。同じくインドネシアでは、オランダ政庁の分割統治によって、320種もある現地語がそのままにされて標準語が許されなかったが、宣教師はまず親オランダ的なアンボン族、ミナハサ族、バタック族に伝道を開始し、それらの言葉に聖書を翻訳した。そして改宗者をオランダ政庁に推薦し、警察官、軍人、教師、下級役人に採用させたり、宣教師が作ったキリスト教学校の教師、教会の役員に任命したりして他のインドネシア人を監督させた。聖書の翻訳に当たって、どの言語が採用されるかは、このように重要な政治要因を含むというのである。

スギルタラジャのこの指摘は人を頷かせるものがある。日本で聖書が翻訳されたのは、16世紀のキリシタン版や海外版は別として、幕末に来日したアメリカ人宣教師、ジョナサン・ゴープルの「摩多福音書」が最初であって、おかしな表現は散見するものの、庶民が使う平易な口語体である。ところがその後、

42 R.S. Sugirtharajah ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (Orbis/SPCK,1991); *Postcolonial Bible* (Sheffield Academic Press, 1998); *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism* (Sheffield Academic Press, 1999, Orbis, 1998); *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, Postcolonial Encounters* (Cambridge University Press,2001); *Vernacular Hermeneutics* (Sheffield Academic Press, 1999); *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press,2002). 世紀帝国主義の時代、大挙してアジア/アフリカ伝道に乗り出した欧米宣教師団は、伝道先において改宗者に土着文化/宗教の廃棄を迫り、その代替として西洋の価値を受け入れさせた。スギルタラジャは、そのことを批判的に捉えれば、アジアでポストコロニアル言説が歓迎されたのは当然であると述べる。

43 Sugirtharajah, *Vernacular Hermeneutics*, p.107.

聖書の翻訳事業は有名なヘボン訳など、漢語が主な文語体になった。明治政府の主導権を握ったのは薩長土肥の旧士族層だったが、キリスト教のリーダーシップを執ったのも、内村鑑三、植村正久、海老名弾正などと、西洋学問の取得に熱心な旧士族の人々だったからである。欧米宣教師が取った戦略は、こうした旧士族出身者にターゲットに定めて、口語体ではなく文語体で聖書を翻訳し、下層ではなく中産と上層から信者を獲得することで、それが日本のキリスト教の性格を決定づけ、教会は今にいたるまで知識人/都市中産層を中核にした教会で、庶民層への浸透をなしていない。

聖書翻訳に絡み、その政治/社会要因を批判的に読むポストコロニアル聖書批評は、聖書をアジア/アフリカの「下から」で読む方法を掲げている。すなわち植民地時代のキリスト教が「上」からの宣教であったなら、今めざすべきは自由で「サバルタン」的な聖書読解である。民衆の物語、感情、情緒、詩、説話、類比の活用を積極的に試みて、インドの被差別民ダリットや下位カーストのような、従属集団が聖書の積極的読み手になるべきである。では、欧米の学問的聖書批評は必要ないのか。欧米の手垢に汚れていると言って忌避するのか。その問いに答えて、スギルタラジャは、欧米のアカデミックな研究を忌避しないと答えるものの、欧米聖書学だけが解釈の方法ではなく、アジアでは今も西洋聖書学の方法と問題が唯一であるかのように信奉されているが、これは問題である。なにも欧米の聖書学批評以前に戻れというのではないが、アジアでは社会政治的解放に関わる解釈がもっと進められるべきではないかと言うのである⁴⁴。

19世紀、日本は辛くも西洋による植民地化は免れたが、日本の神学と聖書学はずっと欧州の学術を規範として営まれてきたのは歴史的事実である。欧州、特にドイツやスイスに向かった日本の留学生や研究者は、西洋の聖書学者が読むように聖書を読み、西洋の神学者が論じるように神学を学んで帰国した。その結果、日本の教会でも聖書解釈の視点は、欧米と同じパラダイムであって、個人主義的救済観が支配的で、近代西洋が問題にするような、個人の「自我」や「自省」が主流を占め、足元の日本の宗教、文化、社会は無視されることになっ

44 Sugirtharajah, 前掲書, p.49.

た。欧米留学組の学者は、学問の「客観的」「中立的」理解を標榜して、日本の少数者の、それも政治が絡む問題を受けつけようとはしない。そうした姿勢は、植民地化は逃れたものの、アジア固有の関心事を無視した欧米植民地主義への、相も変わらぬ「取り込まれ」(co-opted)ではなかろうか。

話を帝国論の問題に戻そう。ポストコロニアル聖書学が帝国論との関連のなかでイエス/パウロを再読する可能性は大いにある。そもそもポストコロニアル理論の受容は神学よりも聖書学が先だったが、それは、新約聖書に描かれたローマ帝国、旧約聖書に登場するアッシリアやバビロニアの古代帝国と、近現代の帝国国家との間に、いくつもの類比と親和性を認めたからである。第1世界と第2/3世界、欧米と非欧米の「権力と宗教」を知る上で、ポストコロニアル理論には学ぶべき多くの点があるとする者にとって、近年の帝国論と聖書は十分に刺激的である。

中国系のアメリカ人聖書学者で、ヘレニズム的ユダヤ教を得意とするツェカー・ワンは、パウロを、ポストコロニアル聖書批評の観点から考える一人である。近年の「聖書と帝国」の議論に刺激され、パウロの修辞法とローマ帝国の政治との関連性を探るワンは、これまで研究がローマの権力構造と無関係に、教理的、道徳的にのみ論じられてきたことの不足を指摘する。コリントの教会がエルサレムの信徒に献金した出来事(第2コリント8、9章)を、パウロが熱意をこめて報告しているのは何故なのか。それはパウロがこの出来事に、イスラエルの神信仰がローマの異教に勝利した徴を見たからではなかったか。当時の慣習からすれば、コリントの人々は彼らの繁栄をローマに帰し、皇帝の守護があったればこそコリントは栄えると賛美するのが普通だった。また、エルサレム神殿が破壊された後、帝国内のユダヤ人は神殿税をローマの宗教の中心、カピトリウスのユーピテル神殿に奉納するのが義務だった。ところが、コリントの信徒はそうした帝国宗教を無視して、エルサレムの信徒に献金を届けた。その出来事を誇らしく報告するパウロには明らかに反ローマ、反皇帝の情が認められると、ワンは論じるのである⁴⁵。

45 Sze-kar Wan, "Collection for the Saints as Anticolonial Act: Interpretations of

本稿の論者は、聖書学が専門でないことを冒頭に断ったように、聖書学批評の資質を欠いていて、これ以上の論評をしない。しかしそれでも、ポストコロニアル聖書批評学が、パウロの宣教をローマ帝国とその宗教祭儀の中で解釈し始めた理由は理解できる。近代西洋の列強は未開世界を文明化するという大義名分を掲げて、非ヨーロッパ世界を「他者」として征服した。それと歩調を合わせ、欧米キリスト教の各派も続々と伝道会社を興して、各地に宣教師を送り出した。ポストコロニアル聖書学は、帝国主義と歩を同じくして教勢を拡大したキリスト教を、収奪される側の観点から抉り、個人主義、普遍主義、中立性を標榜する欧米聖書学とは別の方法を模索し始めていたが、そうした中で出会ったのが、ホーズリーらが試みるイエス/パウロの反帝國的読みだったのであり、欧米の学術聖書学の非政治的解釈への疑問だった。ポストコロニアルの聖書学も神学も誕生したばかりで、その成否は今後に掛かるが、そこに提起された問題の重大さは明らかであって、研究の成果が待たれるのである。

3. 日本キリスト教の帝国経験とパウロ

3-1. 帝国論と日本の天皇祭儀

「聖書と帝国」論者は一貫してアメリカの今を厳しく批判してきた。すなわちアメリカは清教徒のプリマス上陸以来、「新しいイスラエル」「神の民の国」という宗教理解を二世紀以上にわたって維持し、それを国の基礎と見てきた。宗教多元主義が進んだとはいえ、アメリカはまだまだ「キリスト教の国」であるが、「聖書と帝国」論者が憂えたのは、独裁や専制と無縁なはずの民主国家が、9.11を契機にアフガン、イラクと矢継ぎ早に戦争に踏み切り、あからさまな「帝国」に変貌したことである。ブッシュ政権下のアメリカは外交では単独例外主義に舵を切り、保守福音派はそれを支える強力な政治パワーに成長し、宗教右派はキリスト教的修辭をもてあそんで戦争に翼賛した。ブッシュ大統領がアメリカのミッションが「悪の枢軸との対決」にあり、その間で「神は中立的でない」という信仰を披歴した事情を前に、彼らが帝国論にイエス/パウロを繋げたこと

Paul's Ethnic Reconstruction,” Horsley, *Paul and Politics*, pp.191-215.

には充分にうなづける。

さて問題は、日本に生きる我々がそうした議論をどう受け止めるかということである⁴⁶。「聖書と帝国」が突き出した課題はアメリカの特殊な問題だからと脇に押しやっていたのかと言え、そうではなく、実に日本のキリスト教には半世紀を越える帝国経験がある。1889年（明治22年）制定の大日本帝国憲法は、第1条で「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、第3条で「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」と定めて、立憲君主制を採りながらも天皇統治を「国体」とした。言いかえれば、皇室祭儀を国民統合の要に据え、天皇に政治大権を付与し、それと同時に天皇を国民の宗教儀礼の最高の対象としたのである。当然、日本のキリスト教はこの天皇祭儀を巡って相克と葛藤を繰り返し、教会は「天皇とイエス・キリストはどちらが偉いか」との踏み絵を迫られ、戦時中は特別治安維持法の不敬罪に問われた者も出た。いやそれだけではない、植民地下の台湾、朝鮮のキリスト教信徒も、皇民一体の号令のもと、神社参拝と皇居遥拝を強いられ、それに抵抗した者の間に多くの犠牲者を生んだ。太平洋戦争中は、シンガポールに昭南神社、インドネシアにはバタビヤ神社、ボルネオにはタラカン神社、フィリピンにはダバオ神社と、占領各地に神社が建てられ、住民は神道祭儀に参加を求められた。ローマ帝国が、地中海世界の被征服都市に軍を常駐させ、皇帝祭儀を通して支配の貫徹を試みた事情はすでに触れたが⁴⁷、それにも似て日本も、併合した韓国や台湾、信託統治の南方諸島で、軍事的、経済的、政治的支配の上に宗教を重ねて植民地経営を試みたのである。確かに1945年の大日本帝国の瓦解を境に、旧植民地下のキリスト教徒は皇室祭儀から事実上解

46 大貫隆/佐藤研編著『イエス研究史 -古代から現代まで』（日本基督教団出版局、1998年）を参考にせよ。有益な書で多くを学んだが、残念なことに解放主義のイエス論が弱い。フェミニスト神学の批評はあるが、ラテンアメリカ神学、黒人神学がなく、アジア/アフリカのイエス解釈も限られている。ラテンアメリカ神学の「解放者イエス」論を社会革命主義のみとするのは欧米プロテスタントの偏見で、実際カトリシズムとの間に乖離がある。さらに言えば、日本のイエス研究史も戦後の記述で、植村、内村、海老名、高倉、賀川といった戦前の代表的なイエス理解が論じられていない。もしそれらが欧米宣教師の神学/聖書学の焼き直しにすぎないというのであれば、その論証が必要ではないのか。

47 Rieger, *Christ and Empire*, 既出。

放され、1946年には新憲法が施行されて、国民は政教分離、信教の自由を確保した。しかしそれでも、つまりポスト帝国時代を65年程生きてはいても、日本のキリスト教には天皇制が暗い影を今も落としている。戦時中、「非国民」扱いされることを極端に恐れたトラウマが残っているのだろうか、多くの教会にとって正面きっての天皇批判は禁忌である。そこに帝国の中のイエス/パウロ、特に後者を論じることの必要がある。

キリスト教の原点はイエスかそれともパウロか、といった宗教史学派的問いはさておき、60年代末から70年代中葉、日本のプロテスタント教会間で激しく問われたものに義認論争があった。その切掛けは当時の切迫した政治事情、日米安保条約の改定やヴェトナム戦争に加え、建国記念日の制定、靖国神社の国家護持法案、キリスト教万博出展問題、さらには東神大の機動隊導入といった宗教/政治絡みの問題であった。その騒然とした中で、いわゆる「社会派」の若手教職者や信徒は政治化の度合いを深め、他方、それに反対した「教会派」の人々は「信仰義認か行為義認か」との枠組を立て、社会派を「行為義認」の誤った信仰理解として退けたのである⁴⁸。

このとき社会派に共鳴した聖書学者/神学者の間で提起されたのが、パウロが「福音を観念化させた」と告発する「パウロ批判」ないし「パウロ主義批判」と言われた論理だった。イエスとパウロには思想の断続がある。パウロの中核は「信仰による義」、言い換えれば、人が正しいとされるのは行いではなく信仰のみとの神学であって、これがために教会は社会实践を軽んじて体制に従順になった。戦後、日本の教会は平和を誓って再出発したにもかかわらず、既成政治体制の補完物になって久しいが、これを可能にした論理こそパウロの神学に他ならず、

48『福音と世界』（「パウロと現代」特集、1971年12月）の高橋敬基らの論考を参照せよ。パウロの批判者は、日本の教会を体制の補完物にさせたのが「パウロ主義」であると論じて、パウロ神学を脱政治的な教会体質の元凶とした。欧米圏でも、パウロがイエスの教えを歪曲した、そして歪曲された福音理解が教会の正統教理となったと批判する言説は古くからあった。たとえば今日でも、M.デイヴィドマンの『キリスト教とユダヤ教の起源 —イエスの教えとは何か、それが後代に改竄されたのは何故か』（1994年）48は、イエスの「社会的勧告」（共同体の平等、社会正義の実現）がパウロによって換骨奪胎されたと批判する。

パウロは体制順応主義を支える思想的根拠であって、教会の革新はパウロ批判から始まらねばならない⁴⁹。——社会派の教職者らは、パウロの贖罪的キリスト論に抗するかたちで、史的イエスの政治/社会性の回復を訴え、パウロを越えてイエスに帰れという論陣を張った。その急先鋒に立ったのは、神学では「キリスト教批判を自己の課題とする」⁵⁰高尾利一、聖書学では田川建三の両氏で、それに荒井献、佐竹明、青野太潮、高橋敬基らの著名な新約学者が共感ないし批判的に加わった。とくに田川はシャープな論法で、パウロ主義を「実践をしないで居直る精神」と定義し⁵¹、パウロが「現実と観念の関係を転倒」したとの論を張った。パウロは現実を仮象に、観念を現実へと逆転したが、それが宗教という構造であって⁵²、キリスト教の正統主義はパウロのこうした観念を振り撒くことで、政治/社会的疎外の克服を忘却させた。今後、教会人たるものは、パウロ主義批判を踏まえずに信仰を論ずることは赦されず、もしそうでなければ、聖書学も神学も体制補完の役割しか果たさない、とその舌鋒は鋭かった。

3-2. ローマ書13章の解釈をめぐって

パウロ主義批判には信仰義認に絡んでいくつかの論点があったが、特に批判の対象になったのがローマ書13章で、パウロはここで、たとえ国家権力が悪であっても、これへの服従を説いており、しかしこれは絶対に許されない、というのがその論点だった。

なぜパウロは13章で「上に立つ権威に従うべき」(13・1)と、ローマ帝権力への従順を説き、既存の権威は神が立てたものであって、「権威に逆らう者は、

49 荒井献編『パウロをどうとらえるか』(新教出版社、1972年)を見よ。これは、キリスト教の「観念性」を追及する「パウロ主義批判」の問題提起を中心にした対論記録で、寄稿者は荒井献、佐竹明、田川建三、弓削達、高橋敬基、青野太潮、八木誠一、高尾利数と当時の若手トップ級の聖書学者、神学者である。

50 マイケル・ビジェット他著、高尾利数訳『死海文書の謎』(柏書房、1995年)の「訳者あとがき」を見よ。

51 田川建三『マタイ福音書によせて 一宗教とは何か(下)』(洋泉社MC新書、改訂増補版、2006年)など、一連の田川の著作を参照せよ。

52 田川建三『批判的主体の形成』(洋泉社MC新書、増補改訂版、2009年)等を参照せよ。

神の定め「に背く」(13・2)と難じたのか。これは「帝国と聖書」論者たちにとってもアキレス腱になりかねない重大な問題で、もしパウロが国家への服従を信仰者の務めとしたというのなら、パウロが反ローマ、反皇帝的だったとの論理は根底から瓦解する。ローマ書13章はパウロが執筆したのではなく、後代の挿入とする説はともかく、クロッサン、エリオットは、これが、ユダヤ人共同体を防衛する戦術的勸告だったとの解釈を示した。パウロがローマに宛てて書簡を執筆した当時、ユダヤ人はローマ帝国から疑惑の眼で見られ、ユダヤ人キリスト教徒のエクレスシアも迫害の危険に晒されており、もしパウロが正面切って帝国を批判し、信徒に不服従を勧めれば迫害が現実のものとなる。そこでパウロは13章で、当面の戦術として国家権威への服従を説いたままで、国家と信仰に関する普遍的命題を述べたのではない、というのである。他方、N.T.ライトのほうは、ローマ書13章は、真の権威は「神によって立てられたもの」(13・1)にあると述べることで、パウロはローマ帝国を「神に由来しない権威」(同)と難じて相対化している、だからパウロの反ローマの姿勢に何らの矛盾するものはでないとの論を張った⁵³。

こうした「聖書と帝国」論は、新しい角度から、とくに對抗帝國的なエクレスシア論の観点で、日本のわれわれがパウロを再評価する機会にならないだろうか。パウロは「主人と僕」、「男と女」、「自由人と奴隷」の支配・被支配、二項対立を止揚する教会の創設を夢見、帝国の習いに馴染んだコリント教会を批判しようとして、イエスを「主」と告白することでローマ皇帝を政治的にも宗教的にも退けたのではなかったか。この解釈は日本において解放的言説となりうる可

53 ステンダール流のパウロ解釈は、論者の知る限りでは、70年代の日本で取り上げられていない。当時の聖書学は、パウロを取り上げる場合、パウロ書簡の宗教問題、すなわち「論敵」であるグノーシス主義者の思想や、パウロにおける信仰義認の発見、ユダヤ教律法主義との対決などを前面に立て、いかにパウロが神の救済を理解したかを実存/内面的に詳論するのが常だった。本文に触れたように、60年代、ステンダールは「使徒パウロと西洋の内観意識」を発表して、パウロ神学の中核を「信仰義認」とするのはアウグスチヌス＝ルターの解釈にすぎないとして、それに替わるパウロ像の可能性を示唆した。当時のパウロ主義批判を展開した日本の聖書学者も、おそらくステンダールを読んでいたことだろうが、パウロの「信仰義認」の枠に沿ってそれを批判していたきらいがある。

能性はないのか。

本稿の論者は、ポストコロニアル聖書批評とは別に、90年代初頭、パウロを日本の差別問題との関わりの中で取り上げ、パウロが被差別部落の伝統的職業と同じ皮革職人であったこと、またパウロの時代、地中海世界の皮革産業の担い手は主に奴隷だったことを述べて、日本の解放課題に沿う形で論じたことがあった。はたしてパウロの第一コリント書7章21節bは「自由になれるのだったら、自由人になりなさい」（日本聖書協会訳）と訳すべきか、それとも「自由になれるとしても、もとのままでいなさい」（新共同訳）とするのが正しいのか。前者の訳を取れば、パウロは、コリントの信徒で奴隷身分の者はそこから抜けて自由人になるのが望ましいと勧めていることになるし、他方、後者の新共同訳を採用するなら、奴隷という被差別の側に踏みとどまって、奴隷層と苦楽を共にすべきと勧告する意味になる。どちらも訳としては誤りではないが、しかし、自由市民権をもつパウロが皮革を生業にして被差別者の側に身を投じたのであれば、われわれもまた神の国の正義を待望しながら、日本の被差別部落の「喜ぶ人と共に喜び、泣く人と共に泣く」（ローマ書12・15）べきではないか。コリントは紀元前3世紀、ローマ軍に徹底的に破壊され、一世紀半が経過した紀元前44年、解放奴隷の入植によって再建された都市国家である。パウロがコリント教会に「神の愚かさ」「神の弱さ」を論じ（第一コリント1・25）、栄光のキリストではなく「十字架につけられたキリスト」（2・2）を勧めたのは、富裕な信徒が貧しい信徒を押しよけ、わがもの顔に振舞うのを諷めようとしたからではなかったか⁵⁴。そのように論じたところ、ドイツ留学から帰朝したという一人の教職者が、そんな解釈は学問的ではない、パウロが格闘したのは社会問題ではなく、グノーシスの熱狂主義という宗教問題であって、信徒に聞かせるならそれでいいが、専門家の前でそんな与太話をするな、と席を蹴って退場し対話どころの話ではなかった⁵⁵。パウロを奴隷の社会的身分から解釈するポストコロニアル解

54 栗林「コリントの信徒への手紙におけるパウロの信仰」『聖書と差別』（日本カトリック部落問題委員会編、1998年）、329-345頁を参照のこと。

55 ドイツの新約学者ゲルト・タイセンは、学術聖書学と解放的解釈学との調停を試みて、聖書解釈の形式を三つに分類したことがあった〔Gerd Theissen,

釈は、今でこそ目新しいものではないが⁵⁶、つい2,30年前の欧米神学界でも、パウロに社会倫理はなく、パウロがイエスに優れるのは宗教哲学的な認識を深めた点にあるといった解釈が幅を利かせていた。今から振り返れば、留学帰りのくだんの学者もこうした欧米の枠のもとで育てられたパウロ理解で、反発も無理からぬものだったと言えなくもない。

おわりに —— 対抗帝國的な教会論の構築を

アメリカと同盟を結ぶ日本にとって米軍基地問題は悩ましく、政治経済的にも軍事的にも「パックス・アメリカナ」に組み込まれた日本の現実、パウロの時代で言えば、マケドニアのテサロニケかフィリッピみたいなのである。テサロニケやフィリピの市民は、ローマ軍の駐留を当然のことに思い、ローマ風の文化と政治にもすっかり馴染んでおり、戦争の敗北は遠い過去の出来事になっ

“Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt: Pluralismus un Exegese und Lektüre der Bibel,” Joachim Mehlhausen ed., *Pluralismus und Identität*, (Gütersloh; Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1995) pp.127-40]. それらは (1) 学術的解釈 (文献批評、歴史批評、言語テキスト批評、社会批評などを含む)、(2) 参加型解釈 (engagierte Lektüreformen. フェミニスト神学、ラテンアメリカ神学等)、(3) 学術と参加型を対話させる実践的解釈 (対話的な聖書研究、釈義、聖書講解、物語解釈など) である⁵⁵。タイセンの前向きな努力は良しとするものの、(2) と (3) を「非学術的」とするのは従来の枠組でしかなく、学術的聖書学を唯一「中立」「客観」「学問的」とする近代主義を克服できていない。むしろ、タイセンを批判して代替として提唱された、フィオレンツァの「解釈的倫理」、「批判学的メタ理論」の方が筆者には妥当的に映る。この場合の「倫理」とは、自身の聖書理解と解釈が階級性を帯びて、その文化/社会/政治の枠にあることの自覚、「自己意識的な道徳性」をもつことの要請である。いずれにしても神学も聖書学もパウロが「今は鏡におぼろに映ったものを見ている」(第一コリント、13・12) と述べたように、どう精緻化を図ろうとも、人間の神認識は部分的、制約的にすぎない。

56 A Jeremy W. Barrier, “Marks of Oppression: Postcolonial Reading of Paul’s Stigmata in Galatians 6:7”, *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches* (vol.16, No.4, 2008), pp.336-362を参照せよ。バリエーは同論文の中で、ポストコロニアル的視点からガラテヤ書6・17の「刻印」(stigmata) のメタフォアをとりあげ、それをローマの修辭的観点から「支配/同化/服従」の関係をテキストに読み取ろうと試みる。すなわち、パウロは被植民地のユダヤ人として、自分が「刻印」されるに相応しい「主」を、ローマ皇帝ではなく復活のキリストに見出していたとの趣旨である。

て、ローマ帝国の「平和と安全」が草の根にまで浸透していた。そんな事情は、日本帝国の崩壊後、新たな世界帝国としてのアメリカが日本に基地を設け、軍隊を常駐化させてきた雰囲気はどこか似てまいか。今しも沖縄の普天間基地の移設問題が政局化し、政治の大きな争点になっていて、パウロの時代で言えば、ローマ軍の駐屯を二世紀以上強いられたコリントは及ばないものの、日本もすでに65年のアメリカ軍の常駐を経験した。「自由」「民主主義」というアメリカ政治の修辞もごく当たり前に受容されてもいる。そのことを思えば、今日、日本の神学と聖書学が、帝国論の観点からイエス/パウロを再読するのは、それなりに意義あることではあるまいか。

とりわけ対抗帝國的なエクレスシア観は興味深い。「聖書と帝国」論者によれば、ローマに対峙したパウロは、キリストがわれらの主であって皇帝ではないと告知した。キリストのエクレスシア（教会）は、たとえ皇帝のエクレスシア（議会）と同じ言葉を用いても、それとは断然異なった「愛と平和」の解放共同体ではないのか。イエスがイスラエル預言者の延長上に生きたように、パウロもユダヤ教の延長上、言いかえれば「見よ、国々は革袋からこぼれ落ちる一滴のしずく」（イザヤ40・15）と新バビロニア帝国を嘲笑した第二イザヤの信仰遺産の上に立つ。ローマ皇帝に背いて「イエスという名の別の王がいる」（使徒言行録17・7）と述べ、全く異なった種類の救世主を告知したパウロにとっては、労苦するローマの奴隷と同じ姿で十字架に架けられ、そして復活したナザレ人イエスこそ世界の主であり、イスラエルのメシアだった。とすれば、帝国に挑戦状を叩きつけたのが初代キリスト教教会の信仰世界であって、その「対抗帝国」（counterempire）の思想は、カエサルの帝国を戯化した上で、新しい世界モデルとして正義、平和、愛、自由、連帯をめざす「神の国」のイメージを提起していないか。「聖書と帝国」論者の言説は、荒削りの印象を拒めないものの、教理的なパウロ解釈より、ずっと刺激に満ちている。

ヨーロッパの哲学界には今、一種パウロ・ルネッサンスの雰囲気があって、日本にも翻訳を通して少しずつその事情が紹介がされ始めた。たとえば、ラカン派のポスト構造主義哲学者スラヴォイ・ジジエクは、神学と哲学の境界を飛

び越えた『脆弱なる絶対 ——キリスト教の遺産と資本主義の超克』（2002年に邦訳）⁵⁷の中で、現代的世界的なスピリチュアル・ブームと原理主義の跋扈を批判して、パウロにその処方箋を求めた。すなわち、パウロの思想に現代の資本主義とグローバリズムの超克の道を見て、パウロのコリント書を、人類史を分節する第一級の思想書と論じてやまないのである。一方、フランス・ポストモダン哲学の旗手で、「真理の政治学」のアラン・バディウの『聖パウロ —— 普遍主義の基礎』⁵⁸も邦訳されたが、バディウはパウロが帝国主義に替わる「人類の普遍意識」を確立したと称賛する。パウロはイエスの十字架と復活に「古き世」の終焉と「新しい世」の幕開けを予感し、正義と平和、諸民族の統合を掲げるカエサルの治世を「古き時代」とパロディ化して、それに対置する仕方です。パウロを「新しき時代」の主とした。ジジェクは、パウロの政治的意味は20世紀になってやっと明らかになったと述べている。またつい最近、ユダヤ教メシアニズムはローマ帝国に拮抗するとの趣旨の、ヤーコプ・タウベスの『パウロの政治神学』⁵⁹も翻訳され、日本の政治学者間でパウロが論じられる可能性が開けた。「聖書と帝国」論者のライトは「パウロの福音とカエサルの帝国」の論文の中で、政治的意味の濃いパウロ書簡は大学の神学部以上に政治学部で論じられてしかるべきだと述べる⁶⁰。日本の神学者はこれまでパウロの解釈枠を「律法と福音」の教理に取り、聖書学者も「律法遵守に重きを置いた論敵」や「ユダヤ主義的傾向をもった敵対者」との対比のなかで宗教的に論じてきた。言いかえれば両者ともに、欧米の正統的な神学と聖書学に倣って、終末を強烈に意識していたパウロに、めぼしい社会倫理も社会哲学もないとの見方をとってきた。

57 スラヴォイ・ジジェク著、中山徹訳『脆弱なる絶対 ——キリスト教の遺産と資本主義の超克』（青土社、2002年）。[Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute: Or, Why the Christian Legacy is Worth Fighting For* (Verso Books, 2000)]

58 アラン・バディウ著、長原豊、松本潤一郎訳『聖パウロ —— 普遍主義の基礎』（河出書房新社、2004年）。[Alain Badiou, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme* (1997)]

59 ヤーコプ・タウベス著、高橋哲哉、清水一浩訳『パウロの政治神学』（岩波書店、2010年）。[Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, (München: Wilhelm Fink Verlag, 1993)]

60 Wright, *Paul and Politics*, 既出、p.182.

だが、はたしてそうだろうか。少なくとも日本の神学は、ポストコロニアル神学が論じるように、社会政治次元を含めた全解放的な解釈を、日本の地から掲げるときに到っているのではないか。信仰義認を核とした欧米の個人救済観を超えて、全体的 (holistic) な視点から、足元の直近の政治課題からもイエスとパウロに光を当てるべきではないのか。天皇制下の日本キリスト教の帝国経験を神学的、聖書学的にも総括し、天皇祭儀に対抗した解放共同体として日本の教会論を再構築するという課題の前に立っているのではないか。いずれにせよ、「聖書と帝国」の議論は、日本のイエス/パウロ解釈にも一石を投じていて前向きに評価したい。少なくとも、現在進行中の政治哲学者によるパウロ理解に対話の姿勢を示すことが、日本の聖書学者、日本の神学者にも求められるミニマムの「仁義」ではなかろうか。

(本稿は、2010年度第39回日本基督教学会シンポジウム「イエスからパウロ?」における発題内容に加筆、脚注を添えたものである。)

