

ユダヤ人パウロ：古代における アイデンティティー構築をめぐる

福 嶋 裕 子

序

近代の聖書学には大前提があった。キリスト教はユダヤ教よりも歴史的に進化した上位の宗教だという思いこみである¹。研究者の多くは、そのような固定観念を疑うことさえしなかった。近年になって学界自体が持つ特権性と無自覚な偏見に大きな疑問符が投げかけられ始めた。それは個々の学者を非難にさらすことを目的とするものではない。おそらく学者ひとり一人は良心的で穏当な人物であろう。個人攻撃ではなく、学界や宗教界ひいては社会にあまりにも浸透して当然だったために、不可視だった偏見に気づくことに意義がある²。

ユダヤ教に比してキリスト教は世界的で普遍的で優れた宗教であると論じることへの懸念が、近年のパウロ研究において顕著に表明されるようになった³。そこでパウロ研究を例にとり、近代の聖書学の問題点を探ってみたい。本論はパウロ研究そのものではなく、古代人のアイデンティティー構築に宗教と民族

1 フェミニスト聖書学の分野では、新約聖書学の前提に潜んでいたキリスト教の優越意識をすでに言語化していた。Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001)。

2 問題にしたいのはあくまで研究者という立場に付随する特権性である。

3 近代以前から、パウロの回心がユダヤ教からキリスト教への移行の典型のように理解されてきた長い解釈の歴史がある。しかし近年のパウロ研究が明らかにしたのは、パウロがユダヤ教を劣悪な宗教だと断定したことはないことである。だが書簡でのパウロのレトリックはそうのように解釈されてしまった。Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, (New York: Harper One, 2009)。

の言語が緊密に交差するという観点から、ユダヤ教とキリスト教の特徴を比較する。最後に近代の聖書学が意図せずに保持してきたとみなされる白人性について考察する。

パウロ研究の潮流

近代のパウロ研究は、四つに大別できるのであろう⁴。ほぼ順番に時間と共に移行してきた流れである。

第一の立場：反律法主義のパウロ

律法の行いによる義を説くユダヤ教に抵抗して、パウロは律法の行いからの自由と信仰による義というキリスト教の核となる教えを論述し、旧習に囚われるユダヤ教を論破した。キリスト教に改宗する以前のパウロは、行いによって人は義とされると信じていた。「人は皆、罪を犯したため、神の栄光を受けられない」(ロマ3:23)。だが、「人が義とされるのは、律法の行いによるのではなく、イエス・キリストの信仰による」のだとパウロは喝破した(ガラ2:16)。人間の側から神の恵みを勝ち取ることはできないが、キリストにあって神が救済を達成してくれる。信仰によってのみ救われると説くパウロに対して、ユダヤ人は行いによって救いを得ることができると信じており、律法の行いによって人は義とされると考えていたという仮定が疑われることはなかった⁵。

4 Matthew Thiessen, *A Jewish Paul: The Messiah's Herald to the Gentiles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023), 1-10. Matthew V. Novenson, *Paul Then and Now*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2022) 82-90. Caroline Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letter of Paul*, (New York: Oxford University Press, 2007) 6-9.

5 この立場は「ルター派の解釈 (Lutheran Reading)」と呼ばれることが多いが、アウグスティヌスを踏襲したもので、十九世紀にF.C. パウル (Ferdinand Christen Bauer) によって先鋭化された。A. ハルナック (Adolf Harnack) も「ユダヤ教からキリスト教を救出したのはパウロである」と述べているように、パウロは、排他的で民族的なユダヤ教を包括的で普遍的なキリスト教へと移行させたとみなされた。Johnson Hodge, *If Sons, Then*

この仮定を覆したのが、E.P.サンダースである⁶。かれは古代ユダヤ教の文献から、ユダヤ人が行いによって神の救いを獲得できるとは考えていなかったことを実証した。サンダースによれば、古代のユダヤ教は律法遵守を体系化した宗教ではない。サンダースはユダヤ教の特徴を「契約的法規範主義」(covenantal nomism)と呼び、神の選びに基づく契約思想が根底にあると主張した⁷。神の選びに応えるためにユダヤ人は律法を守るのであって、律法を守ったから神に選ばれたのではない。しかも神への応答として律法を行おうとしても、人は過ちと罪を犯す。そのような罪からのあがないのために神は祭儀的な実践をイスラエルの民に与えたというのがユダヤ教の見解であるとサンダースは論じた。⁸

サンダースは、古代ユダヤ教が律法の遵守によって救済を説く宗教ではないことを文献から示した。律法の行いという因習を攻撃するキリストの使徒パウロという見解は、中世と宗教改革期に神学の主流派が展開してきた「作為的な」解釈にすぎない⁹。

第二の立場：反民族主義のパウロ

1982年、ジェームズ・ダンは「パウロに関する新しい視点 (the New Perspective on Paul)」と冠した講演を行い、サンダースのパウロ研究から出発して、第二神殿時代後期のユダヤ教を新しい視点で捉えることを提案した。「新

Heirs, 6-7.

6 サンダース以前で重要なのはK. ステンダールの1963年の論文で、パウロはユダヤ人として理解されるべきであり、パウロ書簡はユダヤ教の文学として解釈されるべきことを論じた。Kristen Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *Harvard Theological Review* 56 (1963): 199-215. 参照: Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs*, 7.

7 E.P.サンダース、十岐健治・太田修司訳『パウロ』(教文館、2002). Covenantal Nomismの訳語については、「契約維持の律法制」という語も提案されている。山口希生、『ユダヤ人も異邦人もなく：パウロ研究の新潮流』(新教出版社、2023) 31.

8 参照: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977).

9 Novenson, *Paul Then and Now*, 86.

しい視点」の代表は、ダンとN.T.ライトである¹⁰。ダンもライトも、「律法の行い」の代表例となる割礼、安息日遵守、食事規定がユダヤ人を異邦人から峻別することを指摘した。ユダヤ人が律法をイスラエルの民の誇りとすることは、異邦人を神の救いのわざから遠ざけ、「イエスを信じる異邦人」に割礼とモーセの律法を要求したのも同じである（参照：使15:1,5）。パウロが批判したのは、異邦人に先祖の慣習を押しつけようとするユダヤ人の民族中心主義である。パウロの敵対者たちが神をユダヤ人だけの神と考えたのに対して、パウロは神が異邦人の神でもあると反駁した（ロマ3:29）。「新しい視点」によれば、パウロが批判したのは、神に選ばれた民であると主張するイスラエルの民族的なナショナリズムということになる¹¹。

第三の立場：黙示思想のパウロ

近代聖書学においてパウロ書簡に見られる神秘主義を最初に指摘したのはアルバート・シュヴァイツァー（Albert Schweitzer）だが、殊に黙示思想の影響を論じたのはエルンスト・ケーゼマン（Ernst Käsemann）である¹²。イスラエルの神がパウロにイエスを啓示したとき、パウロは自分のユダヤ人としての過去が徹底的にくつがえされる経験をした。「割礼の有無は問題ではなく、大事なのは新しく造られることです」（ガラ6:15）。「だから、誰でもキリストにあるなら、その人は新しく造られた者です」（二コリ5:17）。パウロは、それまでのユダヤ教から断絶するほどの宗教的な転換を遂げた。キリストの到来によって、ユダヤ人と異邦人、奴隷と自由人、男と女という古い構造は溶解してしま

10 参照: James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, rev. ed (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

11 Novenson, *Paul Then and Now*, 87.

12 参照 Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*. Translated by William Montgomery. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998). Ernst Käsemann, "Paul and Israel." In *New Testament Questions of Today*. (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

う¹³。

パウロは黙示思想に基づいて、神の勝利と宇宙のあがないを使徒的宣言の核心に置いたと複数の学者たちが指摘した。だが、ここでの黙示思想には批判があり、伝統的なユダヤ教における黙示思想ではなく、キリスト教神学の内側でのみ使用されるべきなのかもしれない¹⁴。

第一、第二、第三の立場への評価と問題点

第一の立場、主に「反律法主義のパウロ」という解釈に関して、人が神の恵みに相応しくないとパウロが考えていたことは間違いない。だが、神の救いに値しないのが人間という考えは、当時のユダヤ教に広く浸透していた。恵みに相応しくないと人間に、それでも救いが与えられるという思考が当時のユダヤ教の特徴である¹⁵。第二の立場、「新しい視点のパウロ」に関して、ユダヤ人が残した文献の中に民族中心主義が読み取れるものがあるのは確かである。だがその傾向を示すのはユダヤ人だけではない。どの民族も自分たちの集団を誇っていた。パウロも、「ユダヤ人が最初で、次にギリシア人」という発想を保持している（ロマ1:16; 2:9-10）。第三の「黙示思想のパウロ」という解釈に関して、キリストの到来が終末の始まりを告げ、キリストの復活が宇宙全体に影響を及ぼしているとパウロが考えていた妥当性は高い。パウロは、「キリストは律法の終わりであり、信じる者すべてに義をもたらしくださるからです」（ロマ10:4）と述べている。しかしパウロが黙示的な思考を示したという理由で、パウロがユダヤ教から離れたとは考えにくい¹⁶。

三つの立場には考察に値する示唆がそれぞれにある。しかし共通の課題もある。それぞれにニュアンスの違いはあるが、ユダヤ教にある種の問題や欠陥があって、それらをキリスト教に回心したパウロが克服したという前提である。

13 Thiessen, *A Jewish Paul*, 8.

14 Novenson, *Paul Then and Now*, 88.

15 Thiessen, *A Jewish Paul*, 8.

16 Thiessen, *A Jewish Paul*, 9.

ユダヤ教の特徴を律法主義、民族主義、キリストが到来するまでの古い秩序とみなし、パウロ書簡にこそ自由で、普遍的で、歴史の進歩に合致する真理があると主張するとき、学者たちは気づかずに、意図せずしてキリスト教を称揚し、ユダヤ教を貶めていないだろうか。

第四の立場：ユダヤ人パウロ

2000年代初め、パウロを一貫してユダヤ人と理解する解釈が提案され始めた。古代のユダヤ人の民族性と宗教から離れることなく、むしろユダヤ教の視点からパウロ書簡を論じる学者たちである¹⁷。代表的にはユダヤ教徒の学者パメラ・アイゼンバウム (Pamela Eisenbaum)、マーク・ナノス (Mark Nanos)、ポーラ・フレドリクセン (Paula Fredriksen) が挙げられる¹⁸。また、キリスト教徒の新約聖書学者たちもユダヤ教から断絶していないパウロについて論じ始めた¹⁹。

かれらによれば、パウロが父祖の信仰であるユダヤ教を捨てたことはない。パウロはユダヤ人としての自己理解を変えることなく「異邦人への使徒」と名乗り (ガラ2:7-9; ロマ1:5; 11:13)、異邦人に向けてのみ「律法の行いによる義」の可能性を否定したのである。それゆえ、異邦人に向けられた手紙の内容を教義として普遍化することはできない。ただし学者たちは、パウロはユダヤ人としての自己理解を捨てなかったことに合意するが、解釈の詳細においては異なることのほうが多い²⁰。だが書簡をしたためたときのパウロをユダヤ人と

17 これらの学者たちをひとつにまとめる総称は存在しない。Thiessenは、Lloyd Gaston、John Gagerを「特別な道 (the Sonderweg reading)」、Stanley Stowers、Pamela Eisenbaumを「根本的に新しい視点 (the radical new perspective)」、William Campbell、Kathy Ephrensperger、Paula Fredriksen、Mark Nanos、Magnus Zetterholmを「ユダヤ教内のパウロ (the Paul within Judaism)」と分類する。Thiessen, *A Jewish Paul*, 9.

18 Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, (New York: Harper One, 2009). Mark Nanos, *Reading Paul within Judaism*, (Eugene, OR: Cascade Books, 2017). Paula Fredriksen, *Paul: The Pagan's Apostle*, (New Haven: Yale University Press, 2017).

19 Thiessen, *A Jewish Paul*, 9-10.

20 Novenson, *Paul Then and Now*, 88.

して理解することには大きな可能性が秘められている。

民族と人種と宗教のアイデンティティー

「異邦人への使徒」と名乗ったパウロを「イエスをメシアと信じたユダヤ人」として理解することは、キリスト教の起源と形成に関係する多くの問いを引き起こす。ここではパウロに焦点を当てる以前に、古代における民族と人種と宗教のアイデンティティー構築に着目する。まず宗教とその民族と人種概念について簡単にまとめておく。²¹

現代科学は、民族と人種のアイデンティティーが、生物学的・遺伝子学的に決定されたものではないことを明らかにした。DNA分析が示すのは、人間に差がないということである。純粋な人種（race）とは神話にすぎない²²。したがって人種というカテゴリーをあたかも事実であるかのように使用することはできない。民族と人種のアイデンティティーとは、社会的に構築され、流動的で適応力に富む性質のものである²³。強いて言えば、「民族のアイデンティティー（ethnic identity）」とは内部者が構築し、「人種（race）」とは外部者がそのように呼ぶものと区別される²⁴。

では、古代のユダヤ人のアイデンティティーとユダヤ教の実践はどのような関係にあったのだろうか。宗教という概念は、現代でも古代でも定義しづらい性質のものである。古代ギリシアやローマで、宗教の概念を表す複数の単語が共通に示すのは、宗教が、祭儀的な義務や実践と密接に結びつくことである。

21 ここから先は、デイビット・ホーレル（David G. Horrell）の民族と人種と宗教に関する考察を中心に紹介していく。David G. Horrell, *Ethnicity and Inclusion: Religion, Race, and Whiteness in Constructions of Jewish and Christian Identities*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2020).

22 Horrell, 76-77.

23 Horrell, 89.

24 Horrell, 82.

神々に犠牲をささげる行為は民族のアイデンティティーの一部でもある²⁵。古代において、ユダヤ人というグループは先祖の法と習慣と故国を有するひとつの「民 (ἔθνος)」とユダヤ人にも非ユダヤ人にも認識されたが、具体的にユダヤ人のアイデンティティーを決める要因（宗教も含めて）や、そのグループに参加したり、そこから離脱したりする仕方や、他のアイデンティティーとの兼ね合いについては開かれていた²⁶。

逆に、初期キリスト教のアイデンティティーは、開かれており、普遍的で、非・民族的だとは言えない。デニース・キンバー・ビュエル (Denise Kimber Buell) は、二世紀と三世紀のキリスト教徒が自分たちのアイデンティティーを構築するために「民族的・人種的な」言語を使用したことを指摘した²⁷。ホーレルは、ビュエルが新約聖書の民族と人種に関する言語とレトリックの分析を正典であるという理由で避けたのではないかと指摘する。新約聖書は、それらが最初はユダヤ人の内側の文書 (intra-Jewish writings) だったものが、キリスト教の文献になったという複雑さがつきまとう²⁸。しかも学者たちの間

25 Horrell, 83-88.

26 シェイ・コーエン (Shaye Cohen) は、ユダヤ人のアイデンティティーが民族的な性質を帯びたものから、文化的・宗教的な特徴へと移行したのは前二世紀のハスモニア王朝の時代だと主張した。だがラブ・セフレスト (Love Sechrest) が定義するように、前一世紀から後一世紀のユダヤ人の民族と人種という概念の中心には宗教があり、しかもユダヤ人の民族性はグループ・アイデンティティーを特徴とするとと言える。フレドリック・バルト (Fredrik Barth) は、こうしたグループ・アイデンティティーを維持するために、すべての価値観と実践が完全に要求されるのではなく、極めて重要とみなされた特別な価値観と実践のみがグループの境界線を決定すると論じた。テレサ・モーガン (Teresa Morgan) が指摘するように、古代における民族は、いろんな規模のグループに適用され得た。都市や諸都市の連合や比較的大きな集団としての宗教団体または王国などである。古代人は、状況に応じて自分の民族のアイデンティティーを変えたり、付け加えたりしたことが文献からわかる。さらに、古代世界では民族という概念だけでなく、ユダヤ人も初期のキリスト教徒も、たとえば組合のような中間団体 (association) や哲学の学派としてグループ分けされることがあったという事実は見落とすべきではない。Horrell, 50-55.

27 Denise Kimber Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, (New York: Colombia University Press, 2005).

28 Horrell, 58.

では一致していることは少ない。たとえばパウロは、キリストにあってイスラエルの神を信じる者のアイデンティティーを構築する際に、異邦人とユダヤ人を峻別したと論じる立場と、パウロは異邦人とユダヤ人を区別することなく「新しく、ユダヤ人によく似た民族のようなグループ」を形成しようとしたと論じる真逆の立場がある。そのどちらが正しいかを判断するのは困難だが、初期キリスト教のアイデンティティー構築に民族・親族・家族に関するレトリックが重要な役割を果たしたことは理解できる。「新しい民」というアイデンティティーは、キリストを信じるようになった異邦人に過去を手放し、新しい仲間との交わりに入ったことを確信させるからである²⁹。

まとめると四つのことが言える。第一に、キリスト教とユダヤ教の文献における民族や親族・家族関係に関する言語表現が、宗教的なアイデンティティーを構築していることである³⁰。第二に、民族と人種に関する表現は、自分たちのアイデンティティーを内部者同士で確認し、外部者に境界線を示すが、それは仮想の、隠喩的な性質のものである。第三に、民族と人種と宗教に関するアイデンティティーは、進行中の社会的な産物であり、固定された不変のものでは決してない。第四に、初期キリスト教のアイデンティティー構築を観察するときでさえ、研究者はすでに現代の民族やキリスト教についての観念に染められている³¹。古代どころか、現代においても、宗教は民族のアイデンティティー構築と密接に関係する。それゆえ聖書学者は、宗教と民族について抱いている自分自身の観念に自覚的に批判的である必要がある。

ユダヤ教とキリスト教におけるアイデンティティー構築の比較

民族と人種と宗教に関する言語が、アイデンティティー構築において緊密に交差することを認めて、ホーレルは、古代のユダヤ教とキリスト教のそれぞれ

29 Horrell, 59-61.

30 Horrell, 47-66.

31 Horrell, 89-91.

の特徴を比較した。それらの項目は、共通の先祖や親族関係の主張、結婚と子どもに関する慣習、特定の生活様式 (a way of life)、故国あるいは土地への姿勢、ひとつの「民 (people)」という感覚を形成する言語である。最後にホーレルは宣教と改宗に関する態度も考察の対象にした³²。

共通の先祖、親族関係に関して古代のユダヤ人が、アブラハムをわたしたちの「父」と呼ぶ例は聖書にもある (イザ51:1-2)。ヨセフスは、ユダヤ人とスパルタ人の両者がアブラハムのγένοςであると論じる (A.J. 12. 225-27)。またマカバイ記一12:21にも、ユダヤ人とスパルタ人が同じ「アブラハムの血筋」(ἐκ γένους Ἀβραμ) に属するという言説が見られる。新約聖書においても、異邦人たちがキリストを介して、アブラハムの子孫であるという主張は至るところに見られる³³。また旧約聖書において「兄弟 (姉妹)」の関係が「イスラエルの民」と同価値で用いられるように (出2:11; 4:18; レビ10:6; 25:46; 申15:3-7)、新約聖書でもキリスト教の運動のメンバーの意味で「兄弟たち」が使用される (使1:15; 9:30; 14:2; 15:1)。「兄弟 (姉妹)」に関する言語は、古代ギリシア・ローマ世界では、さまざまな種類の組合や夫婦や政治的な連合を表現するために使用された。兄弟関係の言語は、ひとつの民族に所属するという意味合いから、ある一定のグループに所属することを意味した³⁴。

結婚と子どもに関して、ユダヤ教もキリスト教も同族結婚を理想とし、子どもたちは共同体に属しているとみなす。ただし、ユダヤ教とキリスト教が同じ理解を示しているという訳ではない。ユダヤ教が強調する民族の関係性とキリスト教が示すグループの絆が異なることは明白である。だがそれぞれに「違った仕方では仮想的」(differently fictive) な家族関係を構築していると言える³⁵。

特定の生活様式として、具体的にはユダヤ教の場合、割礼、食事規定、安息

32 Horrell, 301.

33 養子縁組や、また授乳を通して同一の民に属することが古代では肯定的に受け入れられた。Horrell, 96-106.

34 Horrell, 96-101.

35 Horrell, 133.

日があり、キリスト教の場合、洗礼、聖餐式、日曜の集会を挙げることができる。だがこうした生活様式が二つの宗教できれいに応答している訳ではなく、比較は容易ではないのだが、ユダヤ教の生活様式が民族的で、キリスト教の生活様式が宗教的だと判断することもできない。古代世界において、ユダヤ教徒もキリスト教徒も、外見から直ちにその宗教に属していると判断できる特徴はなかった。その人物が、ユダヤ人またはキリスト教徒の仲間と交際していることが目撃されたとき、そのグループの一員かもしれないとみなされた。だが、その部外者の判断は間違っているかもしれない、正しいのかもしれない。特定の人物を外見の衣服や行動だけで、一定の宗教に属していると断定できるような特徴は存在しなかった³⁶。生活様式を精査することで、ユダヤ教は特殊的、排他的、閉鎖的、民族的で、キリスト教は普遍的、包括的、開放的、超・民族的または非・民族的と分類することはできない³⁷。

故国あるいは土地に結びつけられることに関して、ユダヤ教が土地に執着し、キリスト教は土地の所有に無頓着だという印象が広く存在する。しかし近年の研究は、故国への思慕が実際の領土の所有ではなくて、象徴的な意味合いを含むことを明らかにしてきた。ユダヤ教には、地上での生活を「よそ者」として過ごすという発想があり、同じ考えが新約聖書にも出てくる³⁸。ユダヤ教におけるエルサレムが象徴的に世界の中心を表現するように、パウロ書簡、へ

36 Horrell, 174.

37 Horrell, 175-177.

38 第一にそもそも土地は神のものであり、神の民であっても「寄留者か滞在者」にすぎない（レビ25:23）。第二に聖書の物語は、イスラエルの土地の起源を語るときに「カナンの地」と呼んでいる。土地は、アブラハムに約束として与えられたもので、それ以前は他民族のものだったことを率直に述べている（ネヘ9:8; 参照 創15:18-21; 出3:8, 17; 申7:1）。第三に、ヨセフスやフィロンの著作から、ユダヤ人たちが土地に関して二重のアイデンティティー（dual identity）を持っていたことが伺える。フィロンは、母なる都市エルサレムとアレクサンドリアの市民であることの両方のアイデンティティーを主張した。使徒言行録も、ユダヤ人であって、同時に各地域の住民であることを明瞭にしている（2:9-11）。使徒言行録におけるパウロも、自分がユダヤ人かつ「タルソス人」とであると述べている（22:39）。第四に、古代のユダヤ人にとって約束の土地が精神化され、隠喩的に徳のある生活を意味するようになる。Horrell, 185-193.

ブライ人への手紙（11:9,13-16）、ヨハネの黙示録（21:1-22:5）で描かれる「約束の地」またエルサレムには終末的な期待がこめられている³⁹。初期キリスト教徒が、ユダヤ人と同じように先祖の土地に思いを馳せたとは言えないが、ユダヤ人が特定の場所、特にエルサレムに執着するいっぽう、キリスト教は土地に関心がなかったとは言えない⁴⁰。近代以降のキリスト教は、全世界に福音が宣教されることを期待している。

「民（people）」を表すギリシア語 ἔθνος、γένος、λαόςのどれもが、ユダヤ教の文献で伝統的に用いられてきた。しかし新約聖書でキリスト教徒をひとつの「民」と表現する事例は少ない。初期のキリスト教で「民（γένος）」であることが述べられるのはペトロの手紙一2章9-10節である。キリスト教がひとつの「民」という自己認識を持ち始める最初だったと考えられる⁴¹。

宣教と改宗（また背教）に関して、キリスト教形成期のユダヤ教は積極的に宣教活動を行なってはいなかったが、大衆の良い評判を得ており、勢力を拡大していた。ユダヤ教の共同体への参加の仕方としては、「庇護者（patron）」「共鳴者（sympathizer）」「神を畏れる者（Godfearer）」であることも、「改宗者（proselyte）」であることも可能だった。ユダヤ教の生活様式を保持しなくなった者は、単純に「背教者（apostate）」とみなされただけ、あるいはその土地の人々に同化したのだとみなされた。これに対して初期キリスト教は、明瞭に宣教活動を行っていたが、キリスト教徒のだれもが宣教に従事していたようには見えない。最初期のキリスト教において、使徒や巡回説教者への特別の召しを受けた者たちが活発に宣教活動を行なったように見える。なお、パウロ書簡やペトロの第一の手紙で勧められている宣教の方法は、相手を引きつける魅力を内面から放つという性質のものである。その態度は、当時のユダヤ教

39 パウロは福音を伝えるのに「エルサレム」を起点としており（ロマ15:19）、エルサレムに寄金をささげ、霊的な祝福を受け取るように促し（ロマ15:23-24）、終末的な「天のエルサレム」について語る（ガラ4:21-31）。ガラテヤ書は問題を含んではいるが、パウロがエルサレム中心の世界観を持っていたことがわかる。Horrell, 196-201.

40 Horrell, 304.

41 Horrell, 304.

が積極的な宣教によらずに、人々を引きつけたのに似ている。また初期キリスト教の共同体に参加することも離れることも、どちらも可能だった⁴²。

以上の比較は、古代世界でのアイデンティティー構築に焦点を当てたものである。結果として、古代のユダヤ教が民族的で閉鎖的だったとは言えないことがわかるし、キリスト教が普遍的で開放的だったとも言えない。では従来の、キリスト教を上位の普遍的な宗教とする思いこみの陰に何があるのだろうか。ここで、ホーレルは白人性の研究に注目する。

ホワイトネス研究と新約聖書学

「白人性（whiteness）」の研究は、1990年代の初頭に批判的人種研究の領域を超えて注目を浴びるようになった。しかしそれ以前からオードリー・ロード（Audre Lorde）やトニ・モリソン（Toni Morrison）といったウーマニスト（黒人のフェミニスト）や、さらに遡ればW.E.B. デュボイス（DuBois）が、白人性の人種的特権を指摘していた。神学においてアフリカ系アメリカ人、アジア人、その他マイノリティーの視点を持つ人々による差別構造への指摘はあった。だが神学や聖書学で、白人性を本格的に議論の俎上に載せ始めたのは主に2000年代になってからである⁴³。

白人性とは、白人に生まれつきに備わる本質があるという意味ではない。白人性は、主に肌の色に結びつけられやすいが、ヨーロッパの文化的な遺産、また特権に関する構造的な地位に関係する。白人性は社会的に構築され、イデオロギーに満ちたカテゴリーである。白人か非白人かは、恣意的な区別にすぎない。だが西洋社会においては白人に支配的な地位が約束され、白人が標準とされる。人種の分類が適用されるのは非白人だけで、言わば白人性はその人間を無色透明にする。白人性は人間の基準とみなされ、それゆえ不可視なのである。白人性を有する者は、通常、自分の特権に気がつかない。だが逆に、非白

42 Horrell, 305.

43 Horrell, 312.

人とされた者には差別が待っている⁴⁴。白人性を持つ者が発言するとき、その視点は中立的で、普遍的だとみなされやすい。白人性は文化的な覇権をにぎることと同等なため、中立的な人間の発言とみなされてしまう。白人性の特殊性は、文化的に優位にある者の視点と経験から生じるために容易に見過ごされてしまう。それゆえ白人性が、いかに特殊なことかを明らかにする必要がある⁴⁵。

歴史的に白人性が支配の位置を占めてきたために、それを指摘することは容易なことではない。特に学問の領域において、白人性は余りにも不可視であり続け、むしろ白人性を精査する学者が、自分の内面に潜む白人性に肯定的な評価を加える危険は常に存在する⁴⁶。白人性は、差別を見えなくさせる厄介なカテゴリーである。ちょうど男性優位の社会で、男性ではないとみなされる者に付随する差別構造を指摘しても、男性性の優位性そのものが不可視であり、しかも普遍的な人間性と男性性が等値にされるために理解されないのによく似ている。

フェミニストと批判的人種理論の専門家は、知識が純粋で中立的でもないし、身体と無縁のものでもないと主張してきた。哲学者のバーバラ・アップルbaum（Barbara Applebaum）は、「本質的・普遍的に人間らしいとみなされることは、男性的で、白人の、壮健な、異性愛主義者の西欧的なものが神秘化されたにすぎない」と述べる⁴⁷。たとえ皮膚の色が白くなくても、西欧の高等教育を受け、社会の中で一定の優位な位置に立つ者が、その内面に白人性を保有している可能性は高い。それはジェンダーによる差別構造を指摘する本人が、男性性を内面化していることに気がつかないことに似ている。おそらく白人性を内面化していない聖書学者はほぼ皆無であろう。自己の白人性を常に批判的にとらえる態度が求められる。それはフェミニストが、自己の内なる（男性性の）優位性を批判し、新しい人間らしさを模索するのに似ている。

44 Horrell, 314.

45 Horrell, 315.

46 Horrell, 318.

47 Horrell, 316.

ホーレルは、近代の新約聖書学が誕生した瞬間から白人性の影響を受けていたと指摘した。十九世紀、聖書学者F.C.バウル（Ferdinand Christian Bauer：1792-1860）は同時代の哲学者ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel：1770-1831）の言葉を借りて、ユダヤ教の卑屈な特殊性が、キリスト教の普遍性と自由意志によって「止揚された（aufgehoben）」と表した⁴⁸。二十世紀の最後に、「新しい視点」派は、民族中心主義のユダヤ教と開放的なキリスト教を対比させた。より最近の動向では、「キリストにあって民族を超越するアイデンティティー」（trans-ethnic identity in Christ）が多様性を維持しながらも、ユダヤ人と異邦人を一体化させると主張する。一見、キリストの名の下に多様性が維持されるので肯定的に聞こえる。しかし他宗教に比べて「上位の」超越的なキリスト教だけが、多民族の平和な共存を可能とさせるという特権的な意識が透けて見える⁴⁹。なかには、キリスト教の超越的な民族性の起源は、ローマ帝国の多民族性そのものにあるが、ローマ帝国が暴力と抑圧の下に多民族を包括したのに比べ、キリスト教は平和理に民族の多様性を包括するビジョンを持っていたという主張もある。だがそれも帝国の公認宗教となったキリスト教が遂行した暴力を忘却している⁵⁰。

結論

白人性を明らかにすることで、これまでの聖書学の系譜を全否定し、個々の学者の人格を攻撃するのでは決してない⁵¹。だが白人性は、新約聖書学に甚大な影響を与えてきた。キリスト教を普遍的な世界宗教であると無批判にみなすとき、学者たちは白人性という色眼鏡をかけている。白人性という不可視の特

48 Horrell, 22-46.

49 Horrell, 322

50 Horrell, 320-322.

51 もちろん私にとっては尊敬する先駆者たちである。だが現代において、自分自身が受けてきた教育を含め、キリスト教の優越性という無自覚な前提に対して無批判でいることはできない。ホーレルは自分の過去の研究にも白人性を認めている。Horrell, 330.

権的な視点は、個人的な学問への情熱の中にも、制度的な教育機関にも、学問の伝統的な系譜の中にも紛れこみ、近代聖書学とその聖書解釈を左右してきた⁵²。

ではどうすれば良いのだろうか。ひとつの答えは、聖書学の研究において「キリスト教的なもの (Christianness)」を「見知らぬもの (strange)」として取り扱うことである。初期キリスト教のグループを開放的で、包括的で、民族を超えた、普遍的なものとしてのみ理解することは、その裏にあるキリスト教の排他性と特殊性を見失うことになる⁵³。「異邦人への使徒」と名乗ったパウロの手紙を徹底的に古代世界のユダヤ人の視点で理解することは、実り多い結果をもたらすであろう。

52 白人性の批判的人種理論よりも前から、フェミニストの聖書解釈者は、近代聖書学が価値中立的なものではないことを指摘してきた。

53 Horrell, 322-324.