

パウロにおける召命と宣教

阿 部 包

はじめに

パウロが、イスラエルの民に律法を与えた神に対する熱心の故に、イエス運動を引き継いで活動していた者たちを激しく迫害していたことは、使徒言行録にもパウロ自身の手紙にも明確に記されている。そして、一般に「ダマスカス途上の出来事」と呼ばれる事件を境に、同じ神が復活させたキリストに対する熱心の故に、パウロが精力的な宣教活動に挺身したことも、われわれは同じ資料から知ることができる。

本稿では、パウロ自身が「ダマスカス途上の出来事」を召命として受け止めたこととその後の彼の宣教活動との密接な関係を、概略的に考察したい。

神に対する熱心と「教会」の迫害者

ガラテヤの信徒への手紙において、パウロは自らの前史を語るに際して「あなたがたは、わたしがかつてユダヤ教徒としてどのようにふるまっていたかを聞いています。わたしは、徹底的に神の教会を迫害し、滅ぼそうとしていました。また、先祖からの伝承を守るのに人一倍熱心で、同朋の間では同じ年頃の多くの者よりもユダヤ教に徹しようとしていました。」(1:13 f.) と述べる。13節の「わたしがかつてユダヤ教徒としてどのようにふるまっていたか」は直訳すると「Ioudaismos におけるかつてのわたしの振る舞い=生き方」である。この Ioudaismos という言葉の背後には、ユダヤの聖書の伝統と歴史的事情が横たわっている¹。例えば、それはアンティオコス4世エピファネス時代に強制的に推し進められた「ヘレニズム的な生き方」Hellēnismos, Hellēnikos bios に対抗して打ち出された伝統的なユダヤ教に忠実な生き方を身をもって実践する

ことに他ならず、より具体的にはとりわけ食事規定と割礼の遵守という形で表現された。もちろん、キリスト教もイスラムも仏教も、本来日常生活或いは生活の実践と遊離した宗教ではない。しかし、世俗化した社会に生きる現代日本人の感覚では、宗教と日常生活という二つの集合が重なり合う面積はそれほど大きくはない。少なくともここで言われる「伝統的なユダヤ教に忠実な律法的な生き方」は、宗教と日常生活という二つの集合をぴたりと重ね合わせ、本来的な姿に戻そうとする生き方であった。そして、一言付け加えておけば、これはより広い文脈では異教的な風習に身を任せる生き方を「姦淫」として糾弾し続けてきた聖書的伝統に連なるものでもあるだろう。

このようなユダヤ教の本来的な生き方は、イスラエルの歴史上に言わば「熱心の記憶の連鎖」とでも呼ぶべきものを形作ってきた²。この熱心の範型は、民数記 25 章に描かれているエレアザルの子ピネハスである。モアブの娘たちに従ってバアル神を拝んで神に背いたイスラエル人を一緒にやって来た女とともに彼は殺害した。彼の行為を主なる神は「わたしがイスラエルの人々に抱く熱情と同じ熱情によって彼らに対するわたしの怒りを去らせた」と評価し、「彼がその神に対する熱情を表し、イスラエルの人々のために、罪の贖いをした」とも言う³。基本的には、このピネハスの熱情が後代想起され続けることになる。

前二世紀のユダヤ社会における支配者側が強制するヘレニズム化の波とそれに対抗する伝統的な宗教的实践とのせめぎ合いは「マカバイ記 I・II」に描かれている。マタティアによるシリアの役人と同胞から出た背教者の殺害は、「あのサルの子ジムリに対してピネハスがしたような、律法への熱心から出た行為であった」と記される⁴。ここからヘレニズム化に対する激しい抵抗が始まり、マタティアの後を継いだ息子ユダ・マカバイ⁵によって戦われるマカバイ戦争へと突き進んで行く。

このような神への熱心は、イエスの時代においても所謂ゼーロータイ(熱心党)やシカリ派等の運動として表現されたし、それが紀元後二世紀前半に至るまで断続的に見られるのは周知の事実である⁶。フィリピの信徒への手紙の「わたしは生まれて八日目に割礼を受け、イスラエルの民に属し、ベニヤミン族の出身で、ヘブライ人の中のヘブライ人です。律法に関してはファリサイ派の一員、熱心さの点では教会の迫害者、律法

の義については非のうちどころのない者でした」というパウロの有名な自己認識⁷は、伝統的なユダヤ教に連綿と続いてきた「熱心の記憶の連鎖」の先端を担う者の誇りを感じさせるものである。

だからこそ、パウロは、自分の召命前の履歴を Ioudaismos における自分の生き方として示し、その内容を、徹底的に「神の教会」を滅ぼす者、同朋の中でも同世代の多くの者に優って Ioudaismos における精進を重ねて来た者、先祖からの伝承遵守に人一倍熱心に努めて来た者、と表現したのであろう。召命前のパウロにとって、神への熱心は恐らく先に見た「熱心の記憶の連鎖」の延長線の上のみ理解可能なものだった。或いは最も身近に感じられたのは、ゼーロータイやシカリ派等による政治的・宗教的なゲリラ運動だったかもしれない⁸。いずれにしても、神への熱心は彼の場合、イエスをメシアとして信じて運動を展開していた人々に対する迫害・殲滅として表現された。

召命としての「ダマスカス途上の出来事」

このようなパウロにとって、所謂「回心」は起こり得ない出来事である。パウロは自分が体験した出来事を専ら「召命」として語る。しかも、先に引用した節の直後に「しかし、わたしを母の胎内にあるときから選び分け、恵みによって召し出してくださった神が、御心のままに、御子をわたしに示して、その福音を異邦人に告げ知らせるようにされたとき、わたしは、すぐに血肉に相談するようなことはせず、また、エルサレムに上って、わたしより先に使徒として召された人たちのもとに行くこともせず、アラビアに退いて、そこから再びダマスコに戻ったのでした。」⁹と書く。「わたしを母の胎内にあるときから選び分け」という表現は、預言者エレミヤの召命記事を想起させる¹⁰。エレミヤは諸国民の預言者として立てられるが、パウロは異邦人の使徒として立てられる。諸国民と異邦人は殆ど等値可能な概念である。

パウロは、神によってエレミヤが諸国民の預言者として召命されたように、自分も同じ神によって異邦人の使徒として召命された、と主張しているように思われる。この「召命」という解釈枠が導入されることによって、彼の生には断絶が無くなり、矛盾が無くなった。預言者の召命

という伝承にしっかり根差した解釈枠をモデルとすることによって、パウロの生涯は「神に対する熱心」という点で一直線に繋がり、言わば破綻がない秩序だったものになった。

しかし、出来事の「召命」としての理解は、パウロの生涯を秩序づけ、彼を宣教活動に押し出して行く強力な駆動力になるが、万能薬だったわけではない。「教会の迫害者」という彼の前歴は、異邦人の使徒としての宣教活動に有利な条件とは言い難い。むしろ端的に言えば極めて不利であった。さらに、彼は所謂十二人の弟子と異なり、生前のイエスから直接召命されていない。だからこそ、預言者の召命物語がモデルとして必要だったのだが、神からの直接の「召命」を主張しなければならないほど彼には地上的・人間的権威に基づく承認が当初無かったのである。とはいえ、パウロの「召命」以前に既にディアスポラ世界に展開し始めていたこの新しい分派運動の一翼を彼が新たに担い続けるには、いずれは地上的・人間的権威による承認が不可欠である。競合する宣教者群像の一人として熱心に活動する過程で、パウロは自分の「召命」の正当性は自分の宣教の成果をもってしか主張できない、と認識するに至ったのではないだろうか。実際にこの承認が得られたのは、17年後のエルサレム会議の際だった。そこで確認された事項は、パウロによれば、割礼を受けた人々＝ユダヤ人に対する使徒としてはペトロを、割礼を受けていない人々＝異邦人に対する使徒としてはパウロを、ともに神が任命したということだった¹¹。これは、当然のことながら宣教活動に関する飽くまでも基本的な原則であろう。実際に、ガラテヤの信徒への手紙から知られるパウロの競合者は、この原則を無視していた。

ここで、ルカによる有名な「回心物語」にも触れておいた方がいいかもしれない。それらは、使徒言行録9:1～19 a., 22:6～16, 26:12～18の三箇所である。比較すると、内容が微妙に食い違っている¹²。しかし、寧ろ共通して印象に残るのは、「回心物語」という通称に反して、イエスによる召命物語という色彩が強いという点ではないだろうか。パウロの自己認識に反して、この物語群においては復活したイエスが前面に出ている。そこには恐らく、紀元後70に起きたローマによる第二神殿破壊とその結果余儀なくされたユダヤ教の拠点のヤムニア(＝ヤブネ)への移転を契機とするユダヤ教内部に生じた多様性の喪失という事態が影響を

及ぼしているだろう。パウロが東地中海世界で精力的に宣教活動を展開していたのは、まだ初代教会が多様性を内包するユダヤ教の枠内にあった時代である。神殿崩壊後、ユダヤ教が基本的にはパリサイ派主導の運動として再編成されてゆく中で、イエス運動を引き継いだ弟子たちの運動もエルサレム母教会とディアスポラ世界に展開していた諸教会との関係を保ちつつ新たな時代に突入して行くことになった。キリスト教がユダヤ教の内部改革運動ではなく独自の新興宗教として活動を開始するのは、ユダヤ教側の多様性の喪失という「変質」を待たなければならなかった。つまり、イエスが召命の主体として前面に出たのは、ユダヤ教内部における多様性の喪失に伴ってイエス運動の後継であるユダヤ教内部派閥が、宗教としての独自性を主張する段階を迎えたからではないか、ということである。或いは新興宗教内部の力学で言えば、ルカはエルサレム会議におけるパウロの承認を想起しつつ、ダマスカス途上の出来事の場面で既に他の弟子たちとパウロとを資格上等値して見せた、とも考えられる。

異邦人の使徒としての宣教活動

先に引用した箇所から明らかなように、彼の召命は「福音を異邦人に告げ知らせる」ためであった。しかし、この「異邦人の使徒」という任務も基本原則である。何故なら、宣教活動の拠点はユダヤ教と異邦人との接点であるシナゴグであり、そうであれば宣教が厳格に異邦人のみを対象に為されることは不可能だからである。地中海世界を縦横に走るパックス・ロマーナによる石畳の幹線道路網と各地の都市にあるユダヤ人居住区とシナゴグはパウロの福音宣教の強力な支えであった。もちろん、同じ条件が競合する宣教者の群れにも等しく開かれていたので、パウロはしばしば苦戦を強いられる。言わばその苦戦の跡が状況文書としての彼の手紙である。

では、シナゴグに集まる異邦人の救済、或いはより一般的にそもそも異邦人の救済についてパウロはどのように捉えていたのであろうか。ガラテヤの信徒への手紙に例を取ろう。ガラテヤにおいて、その教会を基礎づけたパウロの福音理解と後からやって来た競合する宣教者たちの

それとの差異が象徴的に露呈したのは割礼問題であった。彼ら競合する宣教者は、何もパウロが宣教した福音を全否定したわけではない。パウロの福音は言わば道半ばの単なるマイルストーンに過ぎず、異邦人信徒は割礼を受けて初めて正式な救済への資格を得る、と言うのである。これは、寧ろシナゴグに集まる異邦人に対して為されるディアスポラ・ユダヤ教側の説明と言っても通用する内容である。つまり、ユダヤ教では異邦人は「神を畏れる者」の段階を経て、最終的には割礼を受けて初めて正式な「改宗者」になると考えられていたからである。

ガラテヤの信徒への手紙において、パウロは直接割礼については、「割礼の有無は問題ではない」と言っている¹³。しかし、割礼に関する彼の理解という点で重要なのは恐らくローマ人への手紙2章の次の言葉であろう。「外見上のユダヤ人がユダヤ人ではなく、また、肉に施された外見上の割礼が割礼ではありません。内面がユダヤ人である者こそユダヤ人であり、文字ではなく霊によって心に施された割礼こそ割礼なのです¹⁴」。これは、言わば割礼の内面化・靈的転用、象徴的・比喩的用法である。

実は、割礼に関するこのパウロの理解については、(旧約)聖書伝承の中に先例がある。申命記から二箇所、エレミヤ書から一箇所引用しよう¹⁵。

「心の包皮を切り捨てよ。二度とかたくなになんてはならない。」

「あなたの神、主はあなたとあなたの子孫の心に割礼を施し、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得ることができるようになってくださる。」

「ユダの人、エルサレムに住む人よ／割礼を受けて主の者となり、あなたたちの心の包皮を取り去れ。」

パウロにとって、これらの箇所で語られていることからは、転用を越えて割礼の本質の極めて鋭い洞察として機能した可能性がある。特に、異邦人の使徒としてパウロは、シナゴグに集まって来るユダヤ人に対しても、異邦人である「神を畏れる者」に対しても、或いはイエス運動の後継派閥自体に関心を持って自分に相対している異邦人に対しても、イスラエルの民の伝承に根拠を持つ明確な割礼理解を提示する必要性を感じていたはずである。パウロは、先に引用した言葉を生み出す精神の中にそれを見出し、心の包皮を切り捨てることこそが割礼の本質的意味な

のだ、と考えたのではないだろうか。

もしパウロが理解するように、心に施される割礼こそが割礼だということが聖書的伝承の支持を得て正当性を主張し得るとすれば、異邦人は少なくとも外見上或いは肉体的には「神を畏れる者」のままで救済への資格を獲得することになる。ユダヤ人の生後八日目の割礼が無効になったわけではないが、こと異邦人に関する限り包皮切除という外科的処置は不要になった¹⁶。

さて、シナゴグに集まる異邦人にとって、割礼問題が解決すればめでたしめでたしかということ、そう単純なものではない。異邦人は割礼を受けずに父祖の中の父祖アブラハムに連なり得るか、という問題がある。

この問題について、パウロは「信仰義認」¹⁷の考え方を導入し、律法と信仰を対置しつつアブラハムを「信仰の人」として論証する。次いでアブラハムとその子孫に対して告げられた約束と律法とを対置し、律法に対する約束の優位性を論証する。その際、パウロは「子孫」とはキリストのことであり、律法はキリストが来られるまでの暫定的な役割を持つに過ぎず、それは違犯を明らかにするために付加されたもので、言わばキリストへと導くための「養育係」なのだ、と主張する。そして、洗礼を受けて、信仰によってキリストに結ばれていれば、そのままアブラハムの子孫であり、約束の相続人だ、と言う¹⁸。

こうして、パウロは、異邦人は（「神を畏れる者」のまま）、割礼を新たに受ける必要はなく、洗礼を受けて信仰によって生きる限りにおいてアブラハムの子であり、彼とともに祝福されていると結論づける。

パウロは、先に指摘した通り、この論証に先立って宣教活動における役割分担に関するエルサレム母教会側の正式承認を明示している。これは、異邦人の宣教に関する限り、正式な権限は競合する宣教者の側ではなく自分の側にある、という彼の強い主張にもなっている。この情報は、競合者たちによる扇動が功を奏しつつあった¹⁹ガラテヤの教会の状況に対してかなりの効果を齎したであろう。

救済史における異邦人の使徒の位置

パウロは、競合する宣教者たちの扇動によって、ガラテヤの異邦人信

徒が自分が伝えた唯一の真の福音から離反しつつある現状に対して手紙を送り、所謂「自由の福音」に立ち帰るよう説得に努めた。この「自由」は、キリストが「わたしたちのために呪いとなって、わたしたちを律法の呪いから贖い出」すことによって初めて可能になったものである²⁰。

ところで、パウロは当時のユダヤ教における異邦人の救済理解をそのまま踏襲していた競合する宣教者とは対立する新たな理解に一步踏み出したのであるが、それは救済史に現われる神の意志、イスラエルの民と異邦人との関係、ノアやアブラハムやモーセの救済史における意味を巡ってなされたミドラシユ的な深い読み直し作業の賜物でもあった。そして彼は、当然のことながらその壮大な救済史の中に自らの確固たる役割をも見出している。それは、あたかもかつての預言者の役割のようである。

ローマの信徒への手紙9～11章に描かれている救済史の言わば見取り図は、「異邦人の使徒」という使命の意味を語っている。例えば、かつて預言者は神が異教の政治権力を用いてイスラエルを蹂躪させることをしばしば語った。しかし、神はイスラエルを見捨てたわけではない。それは将来何時の日かイスラエルが罪を悔い改めて神に立ち帰るための試練であった。比喩的に言えば、イスラエルの罪が飽和状態に達したときに、預言者が現われ差し迫る神の試練を告知するのである。預言者は、民衆や為政者の悔い改めも神への立ち帰りも見ずに、遙か彼方の未来に希望を繋いで死ぬであろう。

パウロは自らの同朋について「彼らはイスラエルの民です。神の子としての身分、栄光、契約、律法、礼拝、約束は彼らのものです²¹」と言う。パウロにとって、神が契約を結び、律法を与え、約束を授けた「選ばれた民」としてのイスラエルの身分は、消えるものではない²²。彼らがイエスをメシアとして信じる信仰を受け入れないことを、パウロは「頑なになった」、「躓いた」、「不従順になった」²³と表現する。そして、異邦人がパウロの宣教活動によって福音を信じることができるのは、彼らユダヤ人の頑な、躓き、不従順が契機になっている。異邦人に対する宣教活動はここに存在理由を確認し得るのである。ここには、各地のシナゴグを拠点とする宣教活動におけるパウロの経験が反映しているかもしれない。彼は、しばしば同胞たちの強い拒絶と激しい反抗に遭遇している。

異邦人の「神を畏れる者」たちの入信によって際立つコントラストは、救済史におけるイスラエルの民と異邦人との関係について、新しい解釈を彼に迫ったであろう。

パウロは、「秘められた計画」を伝えている。それによれば、イスラエルの民の頑な、躓き、不従順は、異邦人全体が救済に達するまでの暫定的な状況に過ぎず、最終的にはイスラエル全体が救済に浴する、という。この異邦人全体の救済に奉仕する職務が彼自身の使命なのである。イスラエルの民自身の躓きによって可能になり現実にもなりつつある異邦人の救済という結果は、パウロによれば、イスラエルの民に妬みを起こさせるべく神が仕組んだ巧妙な計画であった。そして、召命によってその計画の一端を担っていると自負する彼は、「何とかして自分の同朋にねたみを起こさせ、その幾人かでも救いたい²⁴」と語る。同胞イスラエルの救済は、遙か未来に繋がれた希望に過ぎないが、先達である預言者同様に神自らに召命を受けたパウロは、イスラエル全体の救済に奉仕する「異邦人の使徒」という職務に邁進する。イスラエル全体の救済が異邦人全体の救済を前提とするものである限り、彼もまた預言者のように神に信頼して希望を抱きつつ必然的な途上の生を全うするのである。

おわりに

パウロは、「ダマスカス途上の出来事」を「異邦人の使徒」としての召命と受け止めることによって自己の生涯を揺るぎない連続したものと認識できた。それによって彼の職務は人類全体を視野に取めたより大きな救済史に場所を占めることになり、同胞イスラエルの救済に奉仕する「異邦人の使徒」として開示された。彼は、この職務に預言者的な使命を感じていたように思われる。

[注]

- 1 J. D. G. ダン『ガラテヤ書の神学』（叢書 新約聖書⑧）、新教出版社、1998、88～90頁の説明とそこで指摘されている聖書の箇所を参照。さらに、『ギリシア語 新約聖書釈義辞典 II』中のO. ベッツによる当該項目（239頁）、G. Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, Vol.

III中の W. Gutbrot 執筆の項目 (369~391 頁) を参照。

- 2 ダンは、上掲箇所での連鎖のある程度網羅的なリストを示している。
- 3 民数記 25 : 11, 13 b.
- 4 マカバイ記 I 2 : 26
- 5 マカバイ記 II に従えば、彼は例えば「勇猛果敢に攻撃し、その地方の砦を制圧し、城壁の上で戦っている敵を蹴散らし、立ち向かう者は、切り殺し、二万人を下らない敵を殲滅した」(10 : 17) とも、「汚れたニカノルの首と、傲慢にも全能者の神殿に向かって上げたその腕を人々に示し、次いで、罵詈雑言をほしいままにしたニカノルの舌を切り刻んで、鳥に与え、その腕を神を畏れぬ報いとして神殿に向けて吊るすように命じた」(15 : 32 f.) とも記されている。これも言わば Ioudaismos の域内の熱心な振る舞いである。
- 6 ラビ・アキバによってメシアとされたバル・コホバの乱でこの流れはほぼ終わる。
- 7 フィリピ 3 : 5 f.
- 8 加藤隆は近著の中で、「回心する前に彼がゼロテの一員であったという仮設」を否定してしまふことができない根拠を五つ上げている。『新約聖書の誕生』、講談社、1999、92 f. 頁参照。
- 9 ガラテヤ 1 : 15~17。
- 10 エレミヤ書 1 : 5 参照。「わたしはあなたを母の胎内に造る前から／あなたを知っていた。／母の胎から生まれる前に／わたしはあなたを聖別し／諸国民の預言者として立てた。」
- 11 ガラテヤ 2 : 7 f. 参照。「彼らは、ペトロには割礼を受けた人々に対する福音が任されたように、わたしには割礼を受けていない人々に対する福音が任されていることを知りました。割礼を受けた人々に対する使徒としての任務のためにペトロに働きかけた方は、異邦人に対する使徒としての任務のためにわたしにも働きかけたのです。」パウロはこの会議で、ペトロと対等な使徒としての承認を得た。これは、パウロの過去の宣教活動に対する承認であると同時に、神による直接的な召命に対する地上的・人間的権威による承認でもあった。
- 12 例えば、26 章には他の二箇所でも重要な役割を果たしているアナニアスが登場しない。強い光に打たれて倒れた彼に呼びかけたのは何れもイエスであったが、22 : 14 には、アナニアスの言葉によって、「わたしたちの先祖の神が、あなたをお選びになった」と告げられている。異邦人の使徒としての彼の使命について、22 章ではこの出来事とは独立して、後に

戻ったエルサレムの神殿におけるエクスタシー体験の際に、イエスから委ねられたことになっている。

- 13 5：6, 「キリスト・イエスに結ばれていれば, 割礼の有無は問題ではなく, 愛の実践を伴う信仰こそ大切です。」6：15, 「割礼の有無は問題ではなく, 大切なのは, 新しく創造されることです。」1コリント7：19には「割礼の有無は問題ではなく, 大切なのは神の掟を守ることです」とある。なお, ガラテヤ5：2～4も参照。パウロにとってイエスをメシアとして信じ洗礼を受けること, すなわち神に召されることは, 新しく創造されることであり, 全く新しい秩序と意味の世界に属することであった。だから, 彼は「神に召されたときの身分のままに歩みなさい」と勧めるのである。1コリント7：17f. 参照。

14 2：28～29 a.

- 15 引用は順に, 申命記10：16, 30：6, エレミヤ書4：4。なお, エレミヤ書9：24, 25 b. には, エレミヤによる主の言葉として, 「わたしは包皮に割礼を受けた者をことごとく罰する, 「心に割礼のないイスラエルの家をすべて罰する」が出ている。

さらに G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI 中の R. Meyer 執筆の「割礼」関連項目 (72～84 頁) を参照。マイヤーは, クムランの『宗規要覧』5：28 に出る「心の無割礼」にも触れて, 新約時代のパレスチナ・ユダヤ教において割礼の象徴的・霊的用法が決して未知のものではない, と述べている。

この象徴的・霊的用法との関連で, D. ボヤリンも参照。D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, 1994. 彼は, パウロに紀元1世紀におけるユダヤ教の一つの可能な選択肢を見出している。それは普遍的人間観を提示することによるユダヤ教の内部批判であった。

- 16 後に初期キリスト教として地中海世界に広く展開して行くことになるユダヤ教内部の新興派閥にとって, これは一つのターニングポイントだったかもしれない。

- 17 「信仰義認」という考え方を支えるキーワード「イエス・キリストの信」 *pistis Iesou Christou* の解釈を巡ってはまだ議論が継続中である。伝統的解釈 (新共同訳もこれを踏襲している) は「イエス・キリストへの信仰」と解する (目的格的属格)。対する解釈は「イエス・キリストの信実・真実」のように解する (主格的属格)。後者の日本語としての訳語は, あまりしっくりとするものが提案されておらず, 便宜的なものである。わ

が国においては、太田修司、原口尚彰両氏による議論が代表的なものである。しかし、筆者にとっては1980年代初めの北大における宗教学研究室周辺の教員・院生をメンバーとする研究会で清水哲郎氏(当時北大助教、現東北大学教授)が報告した主格的属格説がインパクトの強いものであり、大きな啓発を受けたことを記しておきたい。なお、原口尚彰氏の議論は『パウロの宣教』(聖書の研究シリーズ50)、教文館、1998、に集録されて出版されている。また、太田修司氏の議論については、前記原口氏の著書240頁、注3、4に網羅的な情報が載っている。

- 18 ガラテヤ2:15~3:29。なお、この議論はローマ2~5章でもより周到な形で繰り返される。なお、パウロのLXXに基づく解釈は所謂ミドゥラシュであり、字義の背後に隠されている意味を読み取ろうとする寓意的解釈になっている。
- 19 ガラテヤ1:6参照。「キリストの恵みへ招いてくださった方から、あなたがたがこんなにも早く離れて、ほかの福音に乗り換えようとしていることに、わたしはあきれ果てています」。4:20 b. でパウロは「あなたがたのことで途方に暮れている」とさへ言う。
- 20 ガラテヤ3:13参照。彼はここで申命記21:23の一部分を引用して、イエスの十字架上の死を贖罪の死として極めて逆説的に論証する。
- 21 ローマ9:4。直前の2 f. で彼は「わたしには深い悲しみがあり、わたしの心には絶え間ない痛みがあります。わたし自身、兄弟たち、つまり肉による同胞のためならば、キリストから離れ、神から見捨てられた者となってもよいときえ思っています」と語る。10:1には「わたしは彼らが救われることを心から願い、彼らのために神に祈っています」と、11:1~2 a. には「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。わたしもイスラエル人で、アブラハムの子孫であり、ベニヤミン族の者です。神は前もって知っておられたご自分の民を退けたりなさいませませんでした」とある。
- 22 ローマ11:28 b. ~29参照。イスラエル人は「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います。神の賜物と招きとは取り消されないものなのです。」
- 23 ローマ11:11, 25, 31等参照。
- 24 ローマ11:14。「秘められた計画」については、11:25以下参照。