

「十字架の神学」と贖罪論

青野太潮

以下の論考は、2008年11月15-16日に御殿場の東山荘において開催された「学生YMCA 創立120周年記念フォーラム」において「いま、聖書から私たちは何を聴くか — 『十字架の神学』と贖罪論 — 」と題して私が語った主題講演に大幅な加筆・訂正を施したものである。この講演のテープ起こしは、すでに2009年11月30日発行のこのフォーラムの報告書『いま、世界の中で、われらの信の根を問う』（YMCA スタディシリーズ23）、日本YMCA 同盟、19-49頁、に掲載されているが、あまりにも舌足らずの部分が多いので、またその報告書を入手するのが困難な方も多いのではないかと思われるので、その改訂版をここに掲載させていただくことにした。しかし改訂したとは言え大幅な重複があるのは事実なので、それについては読者のご寛恕を乞う次第である。

はじめに

学生YMCAにとって極めて重要な集会の講師としては、私はまったくふさわしくない者です。ですから実行委員の方々にそのように申し上げてお断りしたのですが、「一向に構わない」と言っていただきましたので、ここにこのようにして立つことになりました。何よりも恐縮しておりますことは、私は大学生時代、学Yとは何の関係も持たなかった者である、ということです。というよりも、むしろ「学Y相手にするに足らず」というような保守的な考えを抱いていたという、非常に「暗い過去」を持っている者です。しかし現在の私が考えておりますことは、皆さんが目指していらっしゃることに、考えていらっしゃることに — 細かい点ではもちろん多々違いがあることはもちろんであります —、大筋においては軌を一にしていると申し上げてよいのではないかと考えております。1978年に西南学院大学神学部にて奉

職してからは、福岡の名島にある学Y寮での聖書研究会の講師となったり、広島「みのち学荘」での学Y夏季キャンプ等々に講師としてご一緒させていただくなどして、学Yの皆さんとも少しは関わりを持ってまいりました。「みのち学荘」での集会を切っ掛けとして知己を得ました齊藤皓彦先生とは、先生が長い間深い関係を持ってこられたケニアにまで一緒に行かせていただくような仲になり、さらに先生は、福岡女学院大学の学長でありながら、西南学院大学大学院神学研究科の学生になって、現在私のゼミで修士論文を作成中でいらっしゃいます。そうした関係もありまして、齊藤先生から学Yのさまざまなことについていつもかなり詳しくお話をいただいております。今回協力しないわけにはいかないだろうと思って出てまいりました。多くの大先輩を前にして本当に不適任な者であります。今回のテーマであります「いま、聖書から私たちは何を聴くか」ということに関連して、皆さんに何らかの形での参考資料の提供をなすことができればと願っております。忌憚のないご批判を頂けますならば幸甚の至りです。どうぞよろしく願いいたします。

「十字架の神学」におけるイエスの「死」と「十字架」の区別

講演題は、「いま、聖書から私たちは何を聴くか」というもので、それに「『十字架の神学』と贖罪論」と私が副題をつけました。ご紹介にもありましたように、私は「十字架の神学」という用語がタイトルに入っている二冊の本¹⁾を書かせていただきました。以下私の論旨の方向としては、すでに私があちこちで書いたり言ったりしておりますように²⁾、聖書の基本的な使信にとっては「十字架の神学」のほうが贖罪論よりも重要なのではないか、という結論になっていくわけですが、そのことについてしばらくお話をさせていただきます。

1) 『「十字架の神学」の成立』、ヨルダン社、1989年、『「十字架の神学」の展開』、新教出版社、2006年。

2) 最近では、クリスチャン・アカデミーの講演会で語った『「十字架の神学」をめぐる』『福音と世界』(2009年4月号)、24-39頁を参照。

まず、レジュメにも書かせていただきましたように、むしろ「十字架の神学」よりも贖罪論のほうが聖書の使信においては中心的だとみなされるのが、今日の教会では圧倒的に多いように私には思われるのですが、皆さんにおかれましてはどうでありましょうか。そしてもしもそうであったとしたら、果たしてそれでよいのでありましょうか。私には、贖罪論の中には、以下において若干ふれますような問題性が多く含まれており、したがってそれは、それが本来置かれるべき位置に戻されるべきではないか、というふうに思われます。「十字架の神学」という言い方は、ご存知の通り宗教改革者のマルティン・ルターが用いたラテン語の術語（テクニカル・ターム）である *theologia crucis* です。しかし、ルターがそれでもって言っていることからは——私は教会史家ではなくて新約聖書学が専門の者ですが——、新約聖書の中でパウロが語っている「十字架」理解と極めて深く通低しているように思われます。というよりも、ルターという人はパウロの「十字架」理解、つまりパウロの「十字架の神学」を非常に深く正確に理解した人だったのではないかと私は考えているのです。

この「十字架の神学」という理解の基本的なところには、言うまでもなくイエスの「死」をどう理解するかという問題があります。しかし、「イエスの死」と「イエスの十字架」、つまりこの「死」(*thanatos*)と「十字架」(*stauros*)という単語は、事柄そのものとしては同じイエスの死、イエスの十字架上の死を当然指すわけですが、ところがそれが「死」として言い表わされた場合と「十字架」として言い表わされた場合とでは、それぞれが持っている意味内容がほとんどまったく違ってくるという事実があるのです。ですから、その二つは厳密に区別されなければならないのだ、という基本的な認識を持たなければならないのです。

つまり、二つは交換可能ではないのです。「イエスの十字架」と言われているところを「イエスの死」というふうに言い換えても一向に意味は変わらないし「イエスの死」と言われているところを「イエスの十字架」と言い換えても一向に構わない、などというのでは決してないのです。そうではなく、それぞれが、それぞれの特有の意味合いを持っているのです。特に「十字

架」という単語は、そのような特別な意味合いを強固に持っているのです。こうしたことがらが、基本的な認識として現在の私にはあるのです。

私はこのような認識に、パウロ書簡の釈義を通して到達いたしました。そして私は、これを私は自分で発見したとしばらくは思っておりました。しかし実は私よりも5年ほど前に、ドイツのハンス・ヴェルナー・クーン (H.-W.Kuhn) という先生が論文を書いておられまして、その中で彼は、この区別をしている先駆者たちの名前を挙げた上で、「この二つは厳密に区別されなければならない。しかし残念ながらその区別は、繰り返して無視されて来しており、見過ごしにされている」と嘆いておられました³⁾。以前からそういう指摘があったにもかかわらず、私自身も含めてそのことに大きな注目をなすということをほとんどして来なかったのです。現在の私は口を酸っぱくしてそのことを言っていますが、しかしそれに注目する人は多くはありません。

実はつい昨日まで私は天城山荘で行なわれておりました日本バプテスト連盟の年次総会に出席していたのですが、そこで新しく教会組織をした三つの教会が連盟に加盟することを承認されました。その際には、バプテスト教会ですので、それぞれの教会が作成してきた信仰告白の文章が提出されたのですが、それらの中には、私が日ごろから繰り返して言っているそのような区別の反映はほとんど全く見出すことができませんでした。そしてこれがほとんどいつもの現実であります。他の教派における信仰告白文においても、それが大多数の傾向でしょう。「仕方がないか」とほとんど諦めておりますが、しかし、それは見過ごしにしてよいような区別ではない、ということだけは確かだと私は思っております。イエスの「死」が「十字架」あるいは「十字架の死」として言い表わされたときには、それはさしあたっては、「弱さである、愚かさである、躓きである、呪いである (あとで述べますように「神による呪い」ではなくて「律法による呪い」ではあるのですが)」と、さしあたっては否定的に、ネガティブに捉えられるのです。しかし、それはそのまま否定的であり続けるわけでは決してなくて、逆説的に、「そのような弱

3) H.-W.Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72, 1975, 1-46, hier 28 参照。

さこそが真の強さであり、愚かさこそが真の賢さであり、その躓きこそが本当の意味での救いであり、その呪いこそが、本当の意味での祝福なのだ」というふうに展開がなされていくのです。もちろんそのような展開は、神の目からご覧になればそのような「逆説」がすべてのことがらにおいて貫徹されているのだ、という、神の意志の啓示に基づく確信に基礎づけられているのは言うまでもありません。イエスが、そしてパウロが「神」と呼ばれた絶対者は、常にそのような「逆説的な現実」こそが真実の現実なのだと宣言してくださっているのです。すべてはその「宣言」に基づいているのです。

「力は弱さの中でこそ完全になる」

このような「逆説」が典型的に言い表わされているのが、第二コリント12章8-10節においてです。自分の身に肉体の「とげ」を与えられていたパウロは、「これを離れ去らせてほしい」と復活の主に願ったときに、「私の恵みはあなたにとって十分である。なぜなら力は弱さの中でこそ完全になるのだからである」(9節)という言葉をいただいた、と記していますが、その復活の主の言葉の中に言い表わされている「逆説」です。(以下聖書訳は、皆さんの多くがいま用いておられるでありましょう『新共同訳聖書』を基本にいたしますが、私たちが訳しました岩波書店版の『新約聖書』⁴⁾をも適宜参照しながら、必要に応じて新共同訳に手を加えております。)

「力は弱さの中でこそ完全になる」。これを受けてパウロは、「だから、キリストの力がわたしの上に宿るように、むしろ大いに喜んで自分の弱さを誇りましょう。それゆえ、わたしはもろもろの弱さと、侮辱と、危機と、迫害と、そして行き詰まりとを、キリストのために喜びます。なぜなら、わたしが弱いとき、その時にこそわたしは強いからです」(9b-10節)と語ります。ところが、この第二コリント12章8節の、「すると主は、『わたしの恵みはあなたにとって十分である。なぜなら力は弱さの中でこそ完全になるのだからである』と言われました」の中の、「言われました」の部分、敬語を

4) 2004年に一卷本になって出版された。

使わなければ「言った」の部分ですが、その箇所が、実はギリシア語ではアオリスト形（過去の一時的な行為を表わす）ではなくて現在完了形になっている、という注目すべき事実があることは見逃すわけにはまいりません。

パウロが何かを過去のある一時点でお祈りしたときに、——英語を考えてみてほしいのですが——、誰々がこう「答えてくれた」、と言うときに、現在完了形でそれを言い表わしたりしたらアウトです。それは絶対にやってはいけない、と皆さん、学校で教わったはずです。しかしギリシア語の場合には、それは一向に構わないのです。ギリシア語の現在完了形で「主は言われました」と言い表わされている場合には、基本的には英語でも同じですが、過去のその「言った」という行為がいまなお継続している、ということ強く意味しています。つまり「言われ、そして今も言われ続けている」という意味なのです。英語で「私は風邪をひきました」を過去形で *I caught cold.* と言うのと、現在完了形で *I have caught cold.* と言うのとでは、いったいどう意味が違うのでしょうか。それはこういうことでしょう。過去形のほうは、過去のある時点で自分は風邪をひいてしまったが、それが現在どうなっているかということについては、何も語っていません。それに対して現在完了形のほうは、その風邪は現在もまだ治っていない、つまり私は風邪をひいて、それを今もなおひき続けている、という「継続」の意味を持っています。

信徒の皆さんの中にはよく勉強されている方がおられまして、大貫隆さんの『新約聖書ギリシア語入門』⁵⁾には、ギリシア語の現在完了では「継続」の意味はない、と書かれているが、私が上で述べたようなことはそれと矛盾するのではないか、との質問のお手紙をくださった方がありました。大貫さんは次に述べます「十字架につけられたままのキリスト」という「継続」を意味する現在完了形の私の訳し方に対しては『イエスの時』⁶⁾で賛同してくださっておりますので、「おかしいな」と思いながら大貫文法書を見てみました。するとそこにはこのように書いてありました。「(ギリシア語の現在完了には) 英語の現在完了が持つ『経験』(今までに～したことがある)、あるいは「継続」(繰り返して～してきた)の意味はない」、と。しかしこの場合の

5) 岩波書店、2004年、70頁。

「継続」はむしろ「反復」と言表されるべきもので、ギリシア語の現在完了に英語で言うところのこの「反復」の意味がないのはそのとおりでしょう。イエスは繰り返し繰り返し十字架につけられた、などというわけではまったくないからです。しかし大貫さんも文法書の102頁で現在完了の分詞が示す「動作の種類」(Aktionsart)について、「主動詞が示す行為の時点よりも前に完了していて、その結果が主動詞の時点まで存続している行為を表す」と記しており、正しく「存続」という表現をしておられます。

ですから、上述の現在完了形で言い表わされる「言った」は、復活のイエスが「力は弱さの中でこそ完全になるのだ」という言葉を今もなお語り続けておられる、ということの意味しています。そのような逆説的な内容の言葉を語ることができる復活のイエスが、もしも天の玉座にドッカーリと座しているとしたら、それはとてもおかしいことになります。なぜならば、自らが語っている言葉の内容と自らの現在の在り様とが全く乖離してしまっていることになるからです。ローマ8章34節を、新共同訳は「神の右に座っておられる」と訳しており、口語訳もほぼ同様に訳していますが、ギリシア語原文ではそのようなことはまったく書いてありません。「神の右に在して」と文語訳聖書は正しく訳していますが、「神の右にあって」としか書かれていません。つまり *estin* という *be* 動詞が使われているのみであって、「座る」という動詞が用いられているわけではないのです。そしてパウロはさらに、上で先取りして少しふれました「十字架につけられたキリスト」について語る際にも、「十字架につけられた」の部分で現在完了形の分詞を用いて表現しています。すなわちパウロは、第一コリント1章23節と2章2節で「私たちは十字架につけられたキリストを宣べ伝えるのだ」、「十字架につけられたキ

6) 岩波書店、2006年、171頁の「パウロが繰り返し『十字架につけられたキリスト』について語る時、ギリシア語の文法で言う現在完了受動分詞 (*estaurōmenos*) を用いるのは決して偶然ではない。それはすでに起きた出来事でありながら、その影響が現在まで及んでいることを表現している。文字通りには、『十字架につけられたままのキリスト』ということになる」、また203頁の「この意味で、『私はキリストと共に十字架につけられてしまっている』と『十字架につけられたままのキリスト』という二つの現在完了形は、……過去が現在まで継続していることを表している」、を参照。

リスト以外、私は何も知るまい」と語り、ガラテヤ3章1節では「十字架につけられたキリストがあなたがたの目の前に描き出されたのに、誰があなたがたをたぶらかしたのか」と語るのですが、その際3回とも、「十字架につけられた」をすべて *estaurōmenos* という現在完了形の分詞を用いて語っているのです。ですから、「十字架につけられたキリスト」も、文語訳聖書がガラテヤ3章1節に関してだけではありますが正確に訳してくれていますように、「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」と訳されなければならないのです。

「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」

ここに出席しておられる、そして学Yの主事を長い間してこられた後に現在はコイノニア社を立ち上げておられる市川邦雄さんが、2004年に私の説教講演集を無理矢理出版してくださいました。私が無理矢理お願いしたというのではなくて、市川さんと、同じく学Yの主事をなさった後に西南学院大学の神学部で学士入学をし、その後に牧師となられた望月浩さんが、テープ起こしはすべて出来ているからと、私に無理矢理出版させたのでした(笑)。その説教講演集の題が『十字架につけられ給ひしままなるキリスト』と長々しいものになっているのですが、これは今申し上げました文語訳聖書のガラテヤ3章1節の表現をそのまま取り上げたものです。この説教講演集が出来上がったときに、私は自分の教会の教会員の皆さん、そして求道者も含めて礼拝に集っている皆さん全員に、その時には約80人ぐらいでしたが、それを無料で差し上げさせていただきました。説教はそれを聴く会衆がいはじめ成り立っているものですから、それへの感謝の思いを込めて贈呈させていただきました。ところがそれを手にされた一人のご婦人が本の値段を見て、「えっ、1800円もするのですか」と驚きの声を上げられました。それが「1800円もする本をタダでくださるのですか」という意味だったのか、それとも「こんな本が1800円もするんですか」という意味だったのかは分かりませんが(笑)、ともかく皆さんが快くそれを受け取ってくださいました。

市川さんが会場に何冊かこの本をもってきてくださっているようですので、私自身はもう皆さんに買っていただいてもいただかなくてもどちらでも構わないのですが、コイノニア社のようなキリスト教の小出版社をサポートするという意味で、お買い求めいただけたら幸いです。

現在完了形が使われていて、十字架につけられればなしのイエス・キリストというようになっているということは、考えてみれば歴史的な事実とはまったく違います。実際にはイエスは十字架から下ろされ、そして埋葬されています。そして私たちの信仰によれば、三日目に甦られたとされているのですから。しかしそれにもかかわらずパウロは、歴史的な事実経過に逆らう形で、イエスは今もなお十字架につけられたままの様態をしておられる、と解釈しているのです。

今日、資料として2枚のプリントをお配りしていますが、一つは2008年8月16日付けの日本経済新聞の文化欄に編集委員の河野孝さんが書かれた文章のコピーです。今年はパウロの生誕2000年にあたる——これはカトリックの方々がおっしゃっているだけのことで、パウロが実際に何年に生まれたのかは明らかではないのですが——ということにふれられた後に、まず立教大学の佐藤研さんのことが言及されています。そして「十字架の神学」という小見出しが付けられて、「十字架の神学」についての議論が展開されていきます。それから、新約学の議論から少しそれて、ルターや内村鑑三にふれる関東学院大学の富岡幸一郎さんの主張が紹介されるのですが、再び新約学の議論に戻って、のちにさらに言及したいと思っております東京大学の大貫隆さんの主張にふれられています。そのあとに、私についての言及がありまして、次のように書かれています。「パウロは復活のキリストを今もなお十字架につけられたままの姿で捉え続けたと語る青野太潮・西南学院大学神学部長は、『十字架の神学』がパウロ思想の核心だと唱える。十字架刑は当時、むごたらしい呪われた死だった。十字架の絶望的な死が意味するのは人間の弱さ、愚かさだが、その十字架上で『殺害』されたキリストと共に生きることで、逆説的に愚かさが賢さ、弱さが強さに転換される」と。

後半の「キリストと共に生きることで、逆説的に……転換される」という

まとめ方にはすこし違和感があります。なぜならば、その「逆説的転換」は、私たちが「殺害」されたキリストと共に生きることによって可能となるというよりも、むしろ「愚かさが賢さであり、弱さが強さである」という「逆説的転換」の宣言が、まずすべてに先立って明確になされているからこそ、私たちは「殺害」されたキリストと共に生きることができるのだ、というのが現実だと思うからです。執筆者の河野さんは、クリスチャンではなく仏教徒です。しかしキリスト教のこともとてもよく知っておられて、私のインタビューも三時間ぐらいに及んだのですが、ともかく河野さんも、パウロのこの「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」という理解が、そしてまた否定的な事柄と肯定的な事柄との間の逆説的な関係の強調が、私の主張の中心にあるということを見て取っていただきました。

佐藤研さんについては、彼が、先ほど私が引用しました復活のイエスのパウロに対する言葉である「わたしの恵みはあなたに十分である。力は弱さの中でこそ十分に発揮されるのだ」（新共同訳）に注目することによって、『『弱さを自覚して強く生きたパウロの生きざまを現代人は学べるのではないか』と、パウロを人間学的な深みからもっと掘り起こすよう主張する』と書かれています。もちろん佐藤さんもそのようなことを言っておられますが、実は佐藤さんの主張の中心的なところはそこには留まっていませんので、このようなまとめ方では佐藤さん自身はきっと不満だろうと思います。しかし新聞掲載の短い文章などというものは、おそらくほとんど常にそういう類のものなのでありまして、私との三時間のインタビューも、たったの十行ほどにまとめられてしまうわけですので、読む方も心してそのように読まなければならないであろうと思います。大貫さんへの言及については、のちにふれます。

パウロにおける「十字架につけられた」というキリストに懸かる形容詞としての意味を持っている現在完了形の分詞 *estaurōmenos* が、上に述べたような意味合いを持っていることについては、多くの註解書が言及しておりますが、日本語に訳されたパウロに関する著書の中では、ヴィクター・P・ファーニッシュ (Victor P. Furnish) の『パウロから見たイエス』⁷⁾が的確に次のよう

に述べています。「パウロは、イエスの復活がイエスの死を取り消したとか、克服した、とは理解していない。パウロの目には、復活の主、イエスは依然として十字架につけられたメシアである。復活のイエスは、『受難日』以前のイエスではなく、十字架の上で死んだイエスである。従って、彼が復活に言及する際に用いる特別な動詞の時制が、しばしば十字架への言及の際にも用いられている（Iコリント1・23、2・2とガラテヤ3・1において）。彼にとって、イエスは十字架につけられた者として存在し続けている。十字架が——たとえば空の墓でなく——パウロの福音の中心的な象徴であることは非常に顕著である」（126頁）。ここでファーニッシュが「特別な動詞の時制」と述べているのは、もちろん「現在完了形」のことを指しているのですが、奇妙なことに彼は、この文章の直前で復活について述べる際にも、同様の言い方しかせず、明確に「現在完了形」と言わないのはどうしてなのでしょう。この章（注、Iコリント15章のこと）でのパウロのおもな関心に対応して、彼は『復活する』という動詞の特別な形を用いている（4、12、13、16、17、20節）。通常の過去形であれば、単に『昔々ある時に、キリストは死から復活させられました』を意味するだけであろう。しかし、パウロが用いている時制は『かつてキリストは死から復活させられ、今も復活した者として存在し続けている』ことを示している」（124頁）。しかしファーニッシュは、私がすでに指摘してきた次のような重要なポイントについてはまったく言及しようとはしません。すなわち、第一コリント15章でパウロがイエスの「復活」に関してこの「特別な動詞の時制」すなわち「現在完了形」を用いているのは、パウロが3－5節において継承している信仰告白定型（ケリュグマ）としての伝承の中で用いられている言い方、すなわち4節の *egēgertai* を受け継いでいるだけだということ、そしてそのような「復活」に関する用法は「キリストは復活させられた者としてずっと生き続けている」ことを言い表わす至極自然な用法であること、しかしパウロが「十字架につけられた」ということに関して現在完了形を用いるということは、上述したように歴史的な事実経過に反する極めて異例な用法であること、しかも第一コリン

7) 徳田亮訳、新教出版社、1997年。

ト15章3節の伝承におけるイエスの「死」への言及は極めて自然な仕方であリスト形で *apethanen* とされているにもかかわらず、その「死」と事実としては同一の出来事であったイエスが「十字架につけられた」出来事を、パウロ自身は「現在完了形」を用いて語っているのであって、その対比によってそのパウロの用法がいかんにか人の意表を突く異例なものであるかということが顕著なものとなっているということ、などです⁸⁾。その相違について考えることは、パウロの「十字架の神学」の核心について考えることを意味するのですが、ファーニッシュはそのことには気づいておられないようです。

贖罪論を本来あるべき位置に置く

さて、イエスは今もなお十字架につけられてしまったままでおられる、という上述のような理解について述べますと、贖罪論を大事にされる方が、十字架の上で今もなおイエスは贖罪の業をなし続けておられるのだというふうにとても敬虔な解釈をされることがあります。しかし私は、それはないと考えます。イエスはただ一回的に贖罪の業を成し遂げてくださったというのが、贖罪論の基本的な主張だからです。その業をイエスが繰り返し繰り返しなされているというような理解は、寡聞にして聞いたことがありません。そういう意味でも、「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」という理解は、贖罪論と軌を一にしているわけではないと言えます。

一番はっきりしていることは、私が繰り返して強調してきましたように、私たちは通常「イエス様は私たちのために、あるいは私たちの罪のために、あるいは罪の贖いとして、十字架にかかって死んでくださいました」、あるいは「十字架の上で尊い血を流して私たちの罪を贖ってくださいました」、などと口にしまして、それによって贖罪論を「十字架にかかって」とか「十字架の上で」という言葉と結合させながら語るのですが、そしてそれは、厳

8) 拙論「弱いときにこそ — パウロの『十字架の神学』」、『聖書を読む・新約編』、岩波書店、2005年、77-102頁、とくに82-83頁、さらに拙著「『十字架の神学』の展開」、新教出版社、2006年、197頁、注7をも参照。

密さを要請される組織神学者の文章の中にもしばしば出てくる言い方なのですが、実はそういう言い方が新約聖書の中にはまったくない、という事実です。まったくないのです。「ない」と言うと、「そんなことはないだろう」と皆さんほとんどが常に言われるのですが、ほんとうにありません。ペテロの第一の手紙2章24節に「十字架」の語と贖罪論の結合がありますために、「ここにあるではないか」と言われるわけですが、しかしそこでは実は「十字架」という単語は使われておりません。ただ「木」という単語が使われているのみです。後で述べますように、ガラテヤ3章においても「木」という単語が「十字架」という意味で使われておりますが、しかし第一ペテロが書かれたのはほぼ確実に紀元100年以降のことですので、50年代にガラテヤ書がパウロによって書かれたときの「木」が「十字架」を指している意味合いと、それを同日に論ずるわけにはいきません。

ともかく、新約聖書の中には「イエス様は私たちのために、私たちの罪のために、<十字架にかかって>死んでくださった」という言い方はありません。なぜないのだろうか、ということをおははずっと考え続けてきたのですが、それは、先ほどの日本経済新聞の河野さんのまとめにもありましたように、十字架とは極めて悲惨で、残酷な処刑の道具でありましたから、イエスが私たちのためにあのむごたらしい死を死んでくださったということを「十字架」という単語を用いながら「直接的に」語るということをお、やはり初代の信徒たちはなしえなかったからではないだろうかと思っています。それが時代を経るに従って、十字架もきれいなシンボルになり、教会の上にも飾られるようになり、十字架刑のむごたらしさが忘れ去られていったときに、「十字架の上で、十字架にかかって、私たちのために死んでくださった」という言い方が成立してくるということになったのではないのでしょうか。しかし、イエスは、「死んでくださった」わけではないのです。後でもふれますが、イエスは十字架の上で「殺された」のです。イエスは「殺害されたのだ」という、その事実が曖昧になってしまうということをお、やはり贖罪論が孕んでいる問題性として言われなければならないだろうと私は思います。

贖罪論は本来のあるべき位置に置かれるべきなのです。つまり、贖罪論が

新約聖書の使信のすべてではないのです。仮に贖罪論を採用するとしても、私が申し上げているような「十字架の神学」との関わりの中でそれは展開されなければならないのではないか。それが、贖罪論を本来あるべき位置に置くという言い方でもって、私が意図している内容なのです。

パウロは「贖罪論」を代表していない

パウロは贖罪論を代表しているとよく言われることがあります。しかしそれは誤解でしょう。先ほどルター派の牧師先生が開会礼拝で説教をしてくださいましたが、ルター派の方々においても、ルターの十字架理解は「十字架の贖罪」であると言い切る方もいますし、贖罪ということを大事にした内村鑑三などの理解も「十字架の贖罪」だと捉える方もいます。もっとも、内村の中にはそれとは正反対の方向を示す理解もあるように私には思われますが⁹⁾。

ともかく、パウロが贖罪論を代表している、パウロが新約聖書の中で一番

9) 内村鑑三は、例えば1911年12月の『聖書之研究』において次のように語っている(以下『内村鑑三信仰著作全集・10』、教文館、から引用するので、頁の指示はそれからのものである)。

「……数限りなき奇跡をおこないし彼イエスは、今やその敵に十字架につけられ、民の嘲弄を身に浴びながら、おのれを救いて十字架より下り来たることができなかつたのである。民と祭司と学者とが彼をあざけたのもむりでない。イエスはここに確かにおのれの無能を示したもうたのである。……この危急の場合において、天使は彼のために現われ彼の敵を追い散らして彼を十字架より取りおろさなかつたのである。その理由もそもそいかにと。

しかしてこの疑問に対して教会が今まで提供し来たりし解答は、かくなきざればイエスは贖罪(しょくざい)の実を挙ぐることができなかつたからである、彼にその時といえども、おのれを救うの能力がなかつたのではない、彼は故意にこれを使用したまわなかつたのである、すなわち『聖書にかなわせんために』、イエスはこの場合においてその奇跡力を使用したまわなかつたのであると。

はたしてそうであろうか。イエスははたしてこの時おのれにある能力を故意に使用したまわなかつたのであろうか。余輩はそう思うことはできない。

……彼が大能なりしは、他を救う時においてのみであつた。彼が自己の利益を計らんために奇跡をおこないたまひしとは、聖書に一回もしるしてない。彼は全然無欲であつた。しかして自己の利益と安全とを計るがためには全然無能であつたらしくある。……

強く、深く贖罪論を展開している、と言う方は大勢います。神学者の中にもそういう言い方をされる方はいますが、さすがに新約聖書学者の中では少数派です。なぜかと言いますと、パウロももちろん贖罪論に言及してはいますが、しかしそれらのほとんどは伝承から彼が受け継いだものだったからです。例えばローマ3章24-25節のような箇所は、極めて色濃く贖罪論的な、「罪を贖う供え物」(ヒラステーリオン) というようなユダヤ教的な背景をもつ単語から、「贖い」(アポリュトゥローシス) に至る、贖罪論的語彙がぎゅうぎゅうに詰まった内容となっていますが、しかしこの箇所も実はパウロは伝承から受け継いでいると思われる。なぜならば、パウロはその部分をローマの信徒たちに書いた際に、自分自身の捉え方、例えば「神の恵みによって」とか「無償で」とか「信仰を通して」——新共同訳聖書では「信仰を通して」という言葉が「信仰者のために」というように訳されていますが大変よくないと思います——などの言葉をそこに挿入することによって、この箇所をも彼独自の「信仰義認論」と関連づけながら展開しているからです。

しかし、「信仰義認論」の「信仰」とは「十字架に架けられたイエスをキリストと信じる信仰」のことを指しているのだから、別にそこに「信仰義認論」があったとしても、ローマ3章24-25節の贖罪論的な捉え方との間で何

余輩のこの所説に対して、聖書より反対の証拠が挙げられないではない。(青野注、ヨハネ10・18、マタイ26・54などが挙げられる。) その他なお反対の証拠を挙げることができよう。これに対して余輩の答うところはほぼ次のごとくである。

……福音書は、イエスがこの世を逝(さ)りたまいてより早くして30年、遅くして70年後に書かれたものであるから、その中に当時の教会の信仰を書き込んだ所が多くある。福音書はイエスの言行録としてのみ見ることはできない。これは一種の神学書である。ゆえにイエスについて記述するにあたって、知らず知らずの間に当時の信者の信仰を書きつらねたのである。イエスの死のものを代贖的に見るに至りしは、あるいはイエスご自身をもって始まったのではなくして、ユダヤ思想より全然脱出するあたわざりし当時の信者の信仰に基づいたのであるかも知れない。」(92-96頁)(なお内村のこの箇所への言及は、瀬戸毅義先生のご指摘に負っていることを感謝とともに記しておく。)

最後の段落の、今日の新約聖書学の認識にビタリと符合する洞察や、十字架におけるイエスの「無能」を考慮に入れば、イエスの死の代贖的な解釈、すなわち贖罪論はイエス以後の教会の信仰ということにならざるをえないかもしれないとの内村の観察は、以下でもふれるように、実に当時としては驚くべく的確なものである、と言うべきであろう。

ら齟齬をきたすようなことはないではないか、とお考えの方もおられると思います。しかし、そのすぐ後のローマ4章1節以下で、アブラハムとダビデの例が取り上げられて「信仰義認論」が展開される場合には、そのようなイエス・キリストへの信仰はまったく登場いたしません。そこではむしろ、旧約聖書のアブラハム、そしてダビデが、「不信心な者を義とする方を信じた信仰」によって義とされたのだ、とされており。そして「何らの業も行ないもないのに人を義としてくださる方」とは、すなわちパウロにとっての「神」以外ではないでしょうから、パウロは「そういう神を信じた信仰による義認」のことを、ローマ書の4章1節以下では語っているのです。

それは即「イエス・キリストへの信仰」ではないのです。もちろん、このローマ4章が書かれるよりも前に、例えば3章22節におけるように「イエス・キリストへの信仰」¹⁰⁾という捉え方があり、その後にもまたそれが出てくるのは事実です。しかしローマ4章1節以下のような、イエス・キリストが全然登場しない形で、「不信心な者を義とする方を信ずる信仰が人を義とするのだ」、そしてそれがアブラハムにおいてもダビデにおいても事実であったのですが、そのような理解があるのだ、ということだけは、決して忘れられてはならないと思います。

パウロは伝承から贖罪論を受け継ぎましたが、しかしそれに対して彼自身の「信仰義認論」を付加しているのです。そして私の理解では、ここでは詳論できませんが、パウロの「信仰義認論」こそは、イエスの「十字架」についての彼のひとつの解釈だったと思われまますので、贖罪論は、そういう意味での「信仰義認論」との間の非常に大きな緊張関係の中で展開されているのだ、と思われまます。贖罪論は伝承から受け継がれてはいますが、しかしパウロの展開する「十字架の神学」との間で大きな緊張を孕んでいるのです。

10) ここではそれが「イエス・キリストへの信仰」(「キリストの」という属格を対格属格ととって)と訳されるべきなのか、それとも「イエス・キリストの信仰」(属格を主格属格ととって)と訳されるべきなのか、という問題は扱わないことにする。

伝承としての第一コリント15章3-5節の信仰告白定型（ケリュグマ）

そのことがさらに明らかになるのが、第一コリント15章3-5節です。それは明らかに初代の教会の「信仰告白定型」（ケリュグマ）であり、そこには「キリストは私たちの罪のために死んでくださった」という言い方がはっきりと出てきます。それをパウロは先達から受け、そして「それをあなた方に伝えた、しかも、最も大切なこととしてあなたがたに伝えたのだ」、と語られています。

ところが、この「最も大切なこととして」というようにここを訳してよいかどうか、大きな問題があります。というのは、それを直訳すれば「まず第一に」という意味だからです。ギリシア語ではエン・プロトイスですが、プロトスとは「第一の」という意味です。ですから多くの英語訳が“First of all”と訳しています。もしも事柄において「第一の」というのであるのならば、それは当然「最も大切なこととして」となるのですが、もしも時間的な意味で「まず第一に」であるとしたら、「私はまず第一に先達から受けたことをあなたがたに伝えたいけれども、しかし実はもっと大事だと自分が考えている事柄、すなわち＜十字架の神学＞があるので、それをこそ私はあなたがたに伝えたいのだ」、とパウロがここで言おうとしている可能性があることになるのです。

このケリュグマとの関連で一つ最も典型的なこととして指摘すべきことは、ケリュグマが語っている贖罪論における「罪」理解の特徴とパウロのそれとの間の違いは見逃すわけにはいかない、という点です。つまり第一コリント15章3-5節に出てくる「私たちの罪のために死んでくださった」という言い方の中の「罪」は複数で言われているのですが、それがパウロ独自の罪理解とは必ずしも合致しない、ということです。パウロは「罪」（ハマルティア、もともとは「的はずれ」を意味しますが）という単語を合計59回使っていますが、そのうちのただの7回しか複数でその語を使うことをしていません（ローマ4・7、7・5、11・27、第一コリント15・3、17、ガラテヤ

1・4、第一テサロニケ2・16)。それは、ここ第一コリント15章3節以下に出てくるような伝承、およびその伝承の影響下にある文脈の中で、それから旧約聖書の引用、そして「律法を通して働く罪」、「ユダヤ人の罪」というような、そういう表現をパウロがするときだけに限られています。それはどういうことかと言いますと、複数にできる罪とは、すなわち基本的には「律法違反」の罪を指している、ということです。

つまり律法違反の罪というものは、「あれや、これやの違反を犯してしまった罪」のことでありますから、一つ、二つ、三つ、というふうに数え上げることができますので、当然、複数にすることができます。ところが残りの52回の用法においては、パウロは必ずそれを単数で使うのです。なぜかと言いますと、パウロはそこでは律法違反の罪のことなどほとんどまったく考えてはいなかったにちがいないからです。そうではなくて、むしろもうそれ以上は分割することのできない「根源的な罪」、「神の前における根源的な倒錯」、「根源的な傲慢、高慢」、そういう意味での「罪」をパウロは考えていたからです¹¹⁾。そして、そういう単数の「罪」理解が贖罪論と結合している箇所はまったくなく、複数の罪だけが贖罪論と結合しているのです。

ですから、第一コリント15章3－5節はパウロが言っているとおり先達か

11) このように言うと、多くの人から「それは<原罪>のことを意味しているのか」としばしば問われてきたが、それは必ずしも「原罪」と同一のものを指しているわけではないであろう。なぜならば、パウロがこの「原罪」という用語は用いまいまにそのような思想を前提している可能性のあるローマ5・12においては、「かくして、一人の人間をとおして罪がこの世界に入り込んだように、そしてその罪をとおして死がこの世界に入り込んだように、そのようにすべての人間の中に死が入り込んだのである。しかしその際、すべての者が罪を犯したのでもある」(岩波訳)と言われることによって、「罪」は一人の人間(すなわちアダム)をとおしてこの世界に入り込んだというだけではなくて、すべての者が罪を犯したからでもあるのだ、という「修正」がなされているからであり、さらに「すべての者が罪を犯した」と言われる際には、上述したような意味における単数の「罪」というよりも複数の「罪」で言い表わされている内容の「罪」を「犯した」ということが考えられていると思われるからである。その意味ではローマ5・12における「罪」は単数でありながらも、それが単数であることのもつ上述したような特徴的な意味合いを強く備えたものではないということになる。そしてもちろん、パウロの他の単数の「罪」の語の用法の中にも、同様の現象が起きている場合があるのは事実である。しかしそれでもなお、パウロがそれを複数にしないで単数にしているという事実のもつ重みを見逃してはならないであろう。

ら受け継いだ伝承なのですが、そこで語られている「罪」とは、律法違反の罪としての複数の罪であり、そしてイエスはその罪のために死んでくださった、と理解されているのです。「贖い」という言葉はそこには出てきませんが、しかし確実に「イエスは罪の贖いとなってくださった」という理解がそこにはあるでしょう。そしてパウロも、まずはそれを受け入れてはいます。しかし、「まず第一にそれを私は伝えなければ、しかしもっと大事なことがあると私は思う」という形で、彼の手紙の様々な箇所、単数の「罪」のゆるし、すなわち「不信心で神なき者の無条件の義認」という意味での「信仰義認論」を、そしてその根底にある彼の「十字架の神学」を、パウロは展開しているのではないかと私は考えているのです。

パウロの罪理解がこのようなものだとしますと、律法違反の罪、つまり律法をまったく正当なものとして受け止めた上で、その違反を問い、その違反のためにイエスが贖いとなってくださった、というような理解を、パウロが全面的に肯定するはずはありません。事実、「律法」を批判的に捉える視点が生かされているところからです。

もっともパウロの律法理解には、非常にアンビバレントなところがあり、ご存知の通り、ローマ書の7章等々でそれは非常に両義的に語られています。つまり、律法は「聖」なるものである、しかし同時にそれは、罪を来たらせるもの、律法さえなかったならば罪が働く機会がなかっただろう、というふうにさえ言われるほどに否定的なものでもあるのです。ですから、パウロが律法を全面的に「聖」なるもの、それゆえに全面的に肯定的なものとして理解していたわけではないことは明らかです。そしてそれゆえに、そのような律法に対する違反を贖うというユダヤ的な思想が彼の中心思想になっていたというようなことは、ほとんどありえないことだろうと私には思われます¹²⁾。

12) すでに上注9で引用した内村が推定するような「ユダヤ思想より全然脱出するあたわがりし当時の信者の信仰に基づいた」「贖罪論」的な理解は、神殿における「供犠」のあり様や思想の中に見られるある種の「おぞましさ」を孕んでいるが、パウロの中にはそのようなものへと連結されていくような思考パターンはほとんど見出されないと行ってよいであろう。その「おぞましさ」とは、12世紀のピエール・アベラールが次のように正当にも批判するものである。「実際、だれかが罪のない者の血を何ごとかの代価として要求するなどということ、あるいは、罪のな

ガラテヤ 3 章10-14節に見られる「贖い出し」

そのことが明確になるのが、ガラテヤ 3 章10-14節の箇所です。段落は7節から続いています。問題となるのは13節からです。「キリストは、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してくださいました。『木にかけられた者は皆呪われている』と書いてあるからです」(新共同訳)と記されています。

ここには「贖い出す」という、先ほど言及しました「贖い」(アポリュトウローシス)の基にある動詞形とは違うエックスアゴラーゾーという、「買い求める、購入する」という意味を持った動詞が使われています。贖罪論と何らかの関係を持った言葉であることは明らかです。しかしここで言及されている「贖い出し」とは、いったい何からの「贖い出し」として語られているかと言いますと、それは「律法の呪い」からだ、とされています。イエス・キリストは「呪い」となられたとパウロは言うのですが、その際に彼が引用している「木にかけられた者は皆呪われている」という言葉は、申命記21章23節からの引用です。しかし実際には、申命記のその箇所には、「木にかけられた者は皆、<神に>呪われている」と書かれているのです。ところがパウロは、この「神に呪われている」という文章から「神に」という部分を意図的に削ってしまっているのです。

パウロの旧約聖書の引用を見てみますと、驚くほどに大胆です。そして彼の信仰義認論に反するような内容のところは、大胆にもそれを削除して引用しています。それについては、私は『どう読むか、聖書』の中でいくつか例を挙げましたので、ぜひそれを見ていただきたいと思います¹³⁾。彼は本当にこの点で自由です。つまり、旧約聖書はまさに彼にとっての「聖書」であっ

い者が殺されることがその人を喜ばせるなどということ、ましてや神がご自身のみ子の死をかくもふさわしいものと考えられるので、そのことによって神は、この世全体と和解されるのだ、などという考えは、なんと残酷で、なんと邪(よこし)まなものと思われることか」(『ローマ書講解』、Library of Christian Classics, Vol. V, ed. by E.R.Fairweather, London: SCM 1961, pp.276-284, here 283 (トーヴァルト・ローレンツェン、「イエス・キリストの死の意味」、青野太潮訳、『西南学院大学神学論集』43巻1号、1985年、85-126頁中、97頁より引用)。

たわけですが、その聖書をそんなふうに使っているのか、それはあまりに恣意的ではないか、という疑問を多くの方が抱くほどだと思います。しかしそのように問われたとき、きっとパウロはこう答えたに違いないと私は思います。「それでいいのですよ。なぜなら、中心は信仰義認論なのですから。私はその中心からすべてを解釈しており、旧約聖書もまたそれをこそ言おうとしているのですから、それで一向に構わないのですよ」、と。余談ですが、まったく同じようなことをルターもやっています¹⁴⁾。

こうして、イエス・キリストは「神によって」呪われているのではなくて、「律法によって」呪われているのだ、とパウロは語るのです。イエスは、律法によって呪われた存在となられた、というのです。そして、律法によって呪われた存在になることによって、私たちを律法の呪いから「贖い出し」てくださった、というのです。そしてガラテヤ3章14節では、それはアブラハムに与えられた「祝福」がキリスト・イエスにおいて異邦人に及ぶためである、となっておりまして、この「呪い」こそがまさに「祝福」なのだという、先ほど言いましたのと同じ逆説がここでも展開されていくのです¹⁵⁾。

13) とくにローマ10・5-8については、『どう読むか、聖書』、朝日新聞社、1994年、197頁以下を参照。

14) 前掲拙論（上注2）、32頁を参照。

15) 片山寛氏は、「青野太潮『十字架の神学』への問いかけ」『西南学院大学神学論集』65巻1号、2008年、37-49頁中、46頁以下において、正しく理解された贖罪論は青野が言うところの逆説を含んでいると主張する。片山氏が私の理解に対して真摯な批判を展開してくれたことに対しては、心からの感謝をしているが、しかし私には、片山氏のそれに続く文章のどこが「逆説」なのか、十分に明らかではない。「非常に深い逆説がそこにある。正しく理解されるなら、神の無条件の贖罪は、私たちが自らの罪を帳消しにされて、あとは何をやっても許されるということの結果として招くのではなく、むしろ私たちがそれによってこそ自らの罪責を認識し、悔い改めの生涯を送り、自らも償いとしての善行をし続ける出発点になるのです。贖罪論は、人間を倫理から自由にするのではなく、むしろ贖罪論こそ倫理（個人倫理のみならず社会倫理）の出発点になる」（46頁）。文章内容そのものには特段の異議はないが、しかし何が「逆説」なのかは私には不明である。同じことは、氏の次の文章についても言える。「もし人類に共同体的な罪というものがあるとすると……いや、人類とまで言わなくても、たとえば戦争に対する責任としての罪責、私たち日本人が侵略戦争を起こして、アジアの人々を数千万人殺戮していったということ、その罪責を私たちが自分の問題としてどう継承してゆくのか、どう償っていけるのかということを考えるとき、そこで初めて見えて

パウロは歴史のイエスをどう見ていたのか

しかし、ガラテヤ書のこの箇所は、その「逆説」のみならず、パウロが歴史のイエスをどのように見ていたかという問題についての解答をも示しているということに注目したいと思います。なぜかと言いますと、パウロにとって「律法によって呪われた存在」とは、すなわち「歴史上のイエスの存在そのもの」を意味していたからです。イエスは律法学者、パリサイ人たちのような律法主義者の保持していた律法理解——それは「聖なる」と表現される場合の律法の本来の意図を歪曲するような理解であったのだと思いますが——に対して徹底的に対抗されました。

そしてイエスは、ついにはそのことのゆえに「呪われ」、そして殺されました。なぜ彼は殺されたのか。それは生前のイエスの、そのような律法理解を批判する言葉と生き様があったからです。ですから、例えばブルトマンのように、「パウロの言葉の中には歴史のイエスに関する言葉や振る舞いの反

くる贖罪論というものがあります。そういった共同的な罪、あるいは悲惨な状況というものに心を集中したときに、神さまからの救い、赦しであると同時に裁きであるような、私たちの力をはるかに超えた贖罪が見えてきます。そしてそのようなところで理解された贖罪論は、青野先生のおっしゃられる十字架の逆説を内に含んでいると思われるのです(47-48頁)。「罪」を「個人倫理」を越えた「共同体的な罪」として理解しようとするには、もちろん何の異論もないが、しかしこの文章においても、何が私の言う「逆説」なのか、私には不明である。「救い、赦しであると同時に裁き」という捉え方は、確かに「逆説的」ではあるが、イエスの「十字架」を逆説的にとは言え「神のさばき」として捉えるような理解は、私にはあまりに思弁的であるように思われてまったく馴染まない。私はむしろ、「悲惨な状況」と片山氏が表現する事態を、ローマ8・20で言及される「虚無」(マタイオテース)という一語が指し示すそれとして見ており、そこでは、以下でもふれるような、人間の側に何の責任もないにもかかわらず生起する、典型的には天災とか障害のような不条理に満ちた現実・状況こそが問題となっているのである。片山氏はさらに続けて次のようにも記しているが、私の言う「逆説」はやはり見当たらない。「贖罪論が含んでいる逆説はこれだけではありません。カンタベリのアンセルムスの *Cur Deus homo* という書物は、中世における贖罪論の代表的な書物だと思われませんが、『贖罪』 *redemptio* という思想は、アンセルムスにとっては必然的に、神とは何であり、人となられた神、すなわちキリストとは何であったのか、という問いを内に含むものでした。全能の神が人となられて受難をする必要があったとはどういうことなのか、それは神が全能であるという教えと矛盾

映はほとんどないし、また彼はそれに興味も意味も見出してはいなかった」というようなことを主張する人が多くおりますし、その批判にはある意味では部分的に耳を傾けなければならないことがらがあるとは思いますが、しかしイエスの中心的な思想に関連する部分においては、パウロは彼にとって極めて重要であったイエスの言葉や振る舞いに対して強い関心を抱き、そしてそれを正確に捉えていたのではないかと私は考えております¹⁶⁾。その事実を指示する箇所のひとつがこの箇所です。

イエスは律法によって呪われて殺されました。つまり律法による呪いとなられました。しかしそれは、私たちが同様の律法主義的なあり方をなしてしまうことから私たちを「贖い出し」てくださったことだったのだ、とパウロは言うのです。ですから、「贖い出し」という、「罪の贖い」というような言い方と多少似た言い方がなされていますが、しかしここでは、生前のイエスの歩みが深く反映される形で、別の意味内容における「贖い」が語られているということになります。

するのではないかと、そもそも贖罪が神によってなされるとすれば、その贖いとは、誰が誰に対してなされるものなのか、一体神とは赦しと愛の神なのか、それとも審きと正義の神なのか。これについても詳しい内容は申し上げませんけれども、私たちが贖罪論を真剣に理解しようとしたときに、そこには様々な問いかけや逆説が内に含まれているものなのだ、そしてその問いかけは、十字架が私たちに問いかけることでもあるのだ、ということと言えるのではないのでしょうか(48頁)。しかし私は「全能の神は無力である」という「逆説」にはふれているが、それは「全能の神」が「人」となり、しかも人間のために「受難する」という、ある人たちが言う「逆説」とは似て非なるものであり、そのような「逆説」とは、「私たちのために」という「直接性」をただただ強調するためだけのものなのだと思う。さらに、「全能の神が人となられて受難する必要があった」、とくに「必要があった」というような「救済史的」な捉え方は、私の言う「逆説」とはまったく相容れないものである。そこでは、十字架上でイエスが無力にも絶叫しているという、以下でもふれるような意味におけるコンティンгентな意味における「受難」についての熟考は全くないように思われる。「誰が誰に対して」ということに関しても、上注12で述べたアペラールの捉え方を参照すれば、アンセルムスの捉え方がどのようなものであれ、やはりそれがいかに思弁的なものであるかということが明らかになるのではないかと思う。

16) 拙論「パウロとイエス」『現代聖書講座・第二巻・聖書学の方法と諸問題』(木幡藤子・青野太潮編)、日本キリスト教団出版局、1996年、251-275頁、とくに269頁を参照。

こうしてパウロは、歴史のイエスの使信の内容を問うことへの視点をしっかりと保持しているのです。とくに、その言葉と振る舞い、つまりその全実存をかけて律法主義と闘ってくださった歴史のイエスの使信を問う視点です。しかしその言葉と振る舞いによって、イエスは殺されました。イエスは「死んでくださった」のではなく、むしろ明確に「殺された」のです。律法によって呪われたということ、そして木に上げられたということは、殺されたということ、殺害されたということの意味しているのです。

イエスの「殺害」を身に負う

そして、第二コリント4章10節に、新共同訳でも口語訳でも、私たちは「イエスの死を」この身にまとっている、という言葉がありますが、しかしこの「イエスの死を」の「死」は、新約聖書の中で頻繁に使われているタナトスではなくて、2回しか用いられることのないネクロシスという単語でありまして、それは、W・パウアーのギリシア語辞典なども明らかにしていますように、「死」ではなくて「殺害」¹⁷⁾と訳されなければならないのではないか、と私は考えております。しかし残念ながら、ここを「殺害」と訳している日本語訳は岩波訳しかありません。田川建三先生すらも、ご自身の聖書訳でここを「死」と訳し、その注釈で、なぜここでネクロシスが使われているのか、「正直のところ私にはわからない。また、納得のいく説明も見ることがない」、としか言われません¹⁸⁾。

しかし私は、ここでパウロが「殺害」という単語を用いているのには必然性がある、と考えています。それは、すぐ前の第二コリント4章6節で、パウロはほぼ確実に自らの回心の出来事を反映する形で、神は「キリストの面(おもて)にある神の栄光を認識する光に向けて私たちの心を照らしてくだ

17) W.Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 6.Aufl., Berlin-New York 1988, Sp.1083 : "Tötung" を参照。その他、C.K.Barrett, The Second Epistle to the Corinthians, London 1973, 139f. : "killing" をも参照。

18) 『新約聖書・訳と註・3・パウロ書簡 その一』、作品社、2007年、432頁。しかしこれでは「田川建三」の名が泣かないか。

さった」(岩波訳)と語り、さらに7節では、そういう意味における「宝」を「私たちは土の器の中にもっている」と語るのですが、そのような文脈の中でこそパウロはこの「殺害」に言及しているからです。つまりパウロのその回心の体験が、もしも、さきほどから私が言っていますような「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」を見たという体験であったとするならば、4章10節でパウロがネクロシスという、「殺害」すなわち「十字架の殺害」を意味する単語に言及するのは、少しも不思議ではない、と思うのです。

イエスは殺されたのです。あの日、あのとき、あのようにして、イエスは「殺された」のであって、やすやすと私たちのために「死んでくださった」のではないのです。あとでさらに申し上げますが、「イエスは私たちのために死んでくださったのだ」という解釈を、最終的に私は全否定するつもりはありません。しかしイエスご自身が、やすやすと「あなたがたのために死んであげますよ」と言って死なれたのではないということを深く認識しておくことは、極めて重要なことだと考えます。そして、「律法による呪い」としての「十字架」や、このネクロシスという単語、そしてもちろん福音書、とくにマルコ福音書の記述などを参照すれば、イエスは明らかに殺されたのです。

そして、その十字架につけて殺されたイエスと同じように、私たちもともに十字架につけられてしまっているのだということを、パウロはガラテヤ2章19節で、「キリスト・イエスと共に私たちは十字架につけられてしまっている」と、これまた現在完了形においてなのですが、そのように語っています。八木誠一先生は、その直後のガラテヤ2章20節の、「いま生きているのは私ではなくて、キリストが私のうちにあって生きておられるのだ」という言葉を最重要な言葉の一つとして理解しておられます。しかし私は先生に対して、その「私のうちにあって生きておられるキリスト」とは、すぐ前の2章19節が語っているような、私と一緒に十字架につけられてしまっておられる方なののだということをもっと強く意識すべきなのに、そのことが八木先生の文章からはほとんどまったく読み取れないので、そういう点をもう少し展開していただきたい、と先生のご著書の書評の中で書いています¹⁹⁾。しかし、

私のその批判は未だ先生には十分に届いていないようです。

このように、キリストと共に私たちは十字架につけられてしまっているのです。ガラテヤ6章14節の、「世界は私に対して、私も世界に対して、十字架につけられてしまっているのである」(岩波訳)という言い方においても、やはり現在完了形が使われているのですが、パウロは実にそういう言い方をしているのです。自分たちの苦難に満ちた歩みを、イエスと共に十字架につけられてしまっている歩みだというふうに、パウロは理解しているのです。イエスと共に十字架につけられて、殺されている、そういう歩みなのだ、と理解しているのです。

逆説的な同一性 (同時性)

そして、十字架によってそういう形で決定づけられてしまっている自分たち信徒、あるいは使徒としての実存の在り方を、パウロが彼の手紙の中で描写するとき、非常に注目すべきことだと私は思うのですが、歴史のイエスの言葉がそこに反映されてくるのです。

例えば、第二コリント6章1-10節、とくに後半の8節途中からの、新共同訳から引用すれば次のようになる文章があります。「わたしたちは人を欺いているようでいて、誠実であり、人に知られていないようでいて、よく知られ、死にかかっているようで、このように生きており、罰せられているようで、殺されてはおらず、悲しんでいるようで、常に喜び、物乞いのように(最近の新共同訳はこっそりと「貧しいようで」と訂正していますが)、多くの人を富ませ、無一物のようで、すべてのものを所有しています。」しかしこの文章は、「私たちは人を欺いているようであるけれども、しかし実際には誠実だ……」というような意味において訳出されてはならないと私は強く

19) 拙著『十字架の神学』の成立』、ヨルダン社、1989年、における八木氏との対論、および、拙論「論評：『日本の聖書学』5号とくに八木誠一「新約思想の構造分析」>」『新約学研究』(日本新約学会機関誌)第29号、2001年、60-67頁を参照。八木誠一氏のこの部分は、八木誠一『新約思想の構造』、岩波書店、2002年、の第二部(79-221頁)として収録されている。

考えています。そうではなくて、私たちは「人を欺いている者であって、同時に誠実であり、人に知られていない者であって、同時によく知られ、死にかかっている者であって、見よ、このように生きており(どうして「見よ!」というような強意の間投詞を新共同訳はすべて省略してしまうのか、ぜひとも翻訳者に問いたいと思います。それは「ご覧なさい!」という強い意味を持った言い方だからです)、罰せられている者であって、同時に殺されてはならず、悲しんでいる者であって、しかし常に喜んでおり、極度に貧しい者であって、しかし多くの人を富ませ、無一物の者であって、同時にすべてを持っている」というふうに訳されなくてはならない箇所だと思います²⁰⁾。つまりそこでは、「逆説的な同一性」が語られているのです。

そしてこのような言い方の中の、「悲しんでいる者であって、しかし常に喜んでいる」との文章の中には、明らかに「悲しんでいる者はさいわいだ」(マタイ5・3)という、イエスのあの「さいわいなるかな」の言葉の反映があり、「極度に貧しい者であって、しかし多くの人を富ませている」という文章の中には、「貧しいあなたがたはさいわいである」(ルカ6・20)というイエスの言葉の反映が明らかに認められます。

もう一箇所、第一コリント4章8節以下、特に11節以下の、「今の今までわたしたちは、飢え、渇き、着る物がなく、虐待され、身を寄せる所もなく、苦勞して自分の手で稼いでいます。侮辱されては祝福し、迫害されては耐え忍び、ののしられては優しい言葉を返しています。今に至るまで、わたしたちは世の屑、すべてのものの滓とされています」(新共同訳)という、とても激しい言い方がなされている箇所ですが、ここでも、「侮辱されては祝福

20) 田川建三、前掲書(上注18)、458頁は正しくそのように訳している。因みに第二コリント6・4-10に関して私が『パウロ書簡』(岩波書店、1996年、以来、従来の訳出に対立する形でずっと強調してきた点(前掲拙書<上注8>、87-89頁を参照)は、田川訳(70頁)ではことごとく肯定される形で訳出されている。拙訳がボロボロに批判されていることからして(そして第4巻においてはさらにひどい!)田川氏が拙訳をお読みくださっているのは明らかなのだから、こんなにも私独自の訳と「一致」した訳出をなさるのなら、少しくらいはかつての教え子である私の訳の良いところをお褒めくださってもよさそうなものを、と言いたいのだが……。

し、迫害されては耐え忍び、ののしられては優しい言葉を返しています」という言葉の中には、イエスのあの、マタイによる福音書5章／ルカによる福音書6章の「山上の説教」／「平野の説教」で語られているイエスの「呪ってはならない、敵を愛しなさい」という言葉の反映がほぼ確実にあると言ってよいだろうと私は思います。

そして実は、このようなイエスの言葉の反映がこのような箇所に見られるというのは当然のことなのでありまして、イエスと「ともに十字架につけられてしまっている」私たちにおいても、あのイエスの「十字架」がイエスの言葉や振る舞いの不可避的な帰結であったように、それと同じように、その「十字架」を必然ならしめたイエスの言葉と振る舞いの反映が、そのイエスと「ともに十字架につけられてしまっている」私たち信徒の生の描写がなされる際に見い出されないはずはないのです。イエスの「十字架」によって決定づけられてしまっている信徒の生の描写の中に、その「十字架」を不可避的なものにしたイエスの言葉と振る舞いとが反映されてこざるを得なかったというのは、実は論理的な必然だったのです。

イエスの最後の絶叫の意味

では、果たしてイエス自身は贖罪論を明確に語ったのでしょうか。すでにそれを否定する内村鑑三の透徹した推論には上でふれました（上注9）。マルコ福音書8章31節、9章31節、そして10章45節などのような箇所では、非常に明確に「自分は多くの人の贖いとして自分の命を与える、ただし三日目には甦るだろう」というようなことを語るイエスの言葉が記されています。あるいは、最後の晩餐の際のイエスの言葉もしばしば引用されます。しかし後者についての伝承の背後には、その伝承の、様式史が言うところの「生活の座」（Sitz im Leben）としての最初期の教会の聖餐式、あるいは主の晩餐式という儀式があったために、本来の形態を史的に再構成するのがとても難しくなっています。つまり伝承の「生活の座」としての儀式が伝承に与える特有の法則に従って、イエスの最後の晩餐についての伝承はどんどん変化し

ていっているのです。実際、四つの福音書が示している主の晩餐についての記事を全部足して4で割れば事実が出てくるかと言えば、決してそんなに簡単なものではありません。ルカ福音書22章14-20節においては、「杯-パン-杯」という順序になっているということに注目する信徒は、そう多くはありません。ともかく私には、イエスが自らの贖罪の死を語ったとは到底思われません。マルコ10章45節のような言葉は、ブルトマンが明言するように、最初期教会の語った「事後予言」(vaticinium ex eventu) だとは考えられません。なぜならば、もしもほんとうにイエスがそれを語ったのだとしますと、イエスの最後の十字架上の絶叫はいったい何を意味していることになるのか、という疑問に十分に答えられるとは私には思えないからです。

「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」とイエスは十字架上で絶叫したと記されています。それは詩篇22篇の冒頭の句であり、当時は詩篇の冒頭の句を朗詠することによってその詩篇の全体を詠うことを意味したのであり、イエスもまた実は詩篇22篇の全体を詠おうとしたのであり、その詩篇22篇をずっとたどっていくと最後には神への賛美になっていきますので——これは詩篇(Psalms=賛歌)ですので、最後にはすべてが神への賛美になっていくのは当然なのですが——、出だしはどうであれ、これはイエスの絶望の言葉ではなくて神への賛美なのだ、というような、典型的には遠藤周作の『イエスの生涯』(新潮社、1973年)の中に書かれている、日本ではつとに有名になっている解釈があります。しかし遠藤周作は名前を挙げていませんが、実はこれは荒井献先生の恩師であるE・シュタウファー先生の解釈です²¹⁾。しかしシュタウファー先生のこうした解釈は新約聖書学

21) シュタウファー『イエス・その人と歴史』高柳伊三郎訳、日本基督教団出版局、1962年、187-189頁「古代のユダヤの著者たちは、通常、本文の冒頭の言葉だけを引用し、その本文の復原はこれに通暁している読者にゆだねる……。実際の強調点が、(報道中にもはや全く引用されていない)本文の後部の言葉にあるばあいでもそうである」、193頁「十字架上のキリストの祈りは、詩篇22篇である。マルコは、ユダヤの引用方法に従って、その詩篇の最初の節だけをあげている。しかしイエスは、たぶんその詩全体を祈りとしているのであろう。すくなくとも、渴きを訴えるところまで、おそらく平安に満ちた結びの節までであろう(詩篇22・31)」(原著E.Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 103, 106) 参照。

会でも全く受け入れられていませんし、シュタウファー先生を尊敬されている荒井先生も受け入れてはられません。第一もしもそういう賛美を最終的には詠きたいのならば、このような絶望的な言葉で始まる詩篇を選ぶ必要などまったくないだろうと思われまます。

マルコ福音書15章33節以下は、イエスは詩篇22篇の冒頭の句と同じ言葉を叫び、その後またもう一度大声で絶叫した、と語るのですが、そこでイエスは事切れてしまったのでした。その最後の言葉はいったい何を意味していたのでしょうか。もしも3日目に自分が甦ることを予め知っていたとするならば、その叫びは役者がやることです。役者のことをギリシア語ではヒュポクリテースと言いますが、それは英語で言うと hypocrite、つまり「偽善者」という意味です。もしもすべての筋道が、シナリオのようにわかっているのに絶叫しているのだとしたら、イエスはまさに偽善者だということになってしまいます。そんなことをイエスはそこでしておられたのでは決してないだろうと思います。そうではなくて、イエスは本当に絶叫しておられたのです。「これまであなたの御心だと思って自分は神の国の福音を宣べ伝えてきたのに、その帰結がこのような惨めな十字架の死なのですか。なぜなのですか。あなたは私を見捨てられたのですか」と絶叫しながらイエスは死んでいかれたのだ、と私は解釈したいと思えます²²⁾。

22) 小河陽氏は最近、「十字架上のイエスの叫び——勝利の叫び、あるいは絶望の叫び?」『ペディラヴィウム』64号、ペディラヴィウム会、2009年、1—10頁、において、私青野や、のちにさらにふれる大貫隆氏、そして佐藤研氏の、イエスの十字架の死についての理解に対して、次のような、いささか揶揄めいていると私には思われる批判を展開している。すなわち、私の理解の「根底には、もはや人間の現実世界において神の存在と働きを見いだすことを断念した現代人のニヒリズムが漂っているように感じるのは筆者一人の感慨であろうか? 100年に一度と声高に叫ばれる経済恐慌のさなかで、そして自死を選ぶ者が年間三万人を越えると言われる日本の現代事情の中で、イエスの叫びはわれわれ自身の魂の叫びとなってとりわけ悲愴さを増す」(2頁)。大貫氏に対しては「ここには、自分の生の意味を尋ね求め、探しあぐねて、結局は破綻する現代人『インテリ』の姿が重なり合う」(3頁)。小河氏が、キリスト教にとって中核とも言うべきこの問題についての議論に、新約学者としては遅きに失した感があると言わざるをえないものの、参加してくれたことは大いに評価するが、しかし私は、決して「もはや人間の現実世界において神の存在と働きを見いだすことを断念」などしていないし、大貫氏の、新約学者として新約聖書から徹底して恣意を排する形で歴史のイエスを問

「完全な暗さと絶望のうちに十字架を体験されたイエス」

もう一つ用意しましたプリントは、アリスター・E・マクグラス (Alister E. McGrath) 先生の『十字架の謎・キリスト教の核心』²³⁾からの引用です。先生はオックスフォード大学の神学部の教授ですが、分子生物物理学でもドクターを持っておられるという先生で、この方はルターの「十字架の神学」から神学の研究を始められました。そしてこの『十字架の謎』という本は、ルターの「十字架の神学」に基づいたマクグラス先生自身の基本的な姿勢を示しており、非常に重要なものだと私は思っています。マクグラス先生の本は最近、10冊以上日本語に翻訳されていますが、翻訳者の方々の中には福音派や保守的な方々が多いように思われますが、本当にルター的なラディカルな理解が彼の根本にあることを正確に理解してくれているのだろうか、少々危惧を抱かせられております。

その213頁から引用します。「ひとつの重要な点で、キリスト教徒が味わう十字架の経験は、イエス・キリストの十字架と復活によって変容させられるのです。私たちは、十字架を、復活の視点から見ることができ、あの十字架の暗さを、復活の香気のなかで見ることが許されているのです。この重要な点で、イエス・キリストの十字架は、私たちの十字架と同一ではありません。

う問いもまた、「インテリ」のそれなどと簡単に、とくに同じ新約学を専門とする者によって、片づけられるような類のものではないであろう。小河氏に対する反論はいずれ詳細に展開したいと考えているが、彼の結論としての、ヴィクトール・E・フランクルの『夜と霧』からの引用による、小河氏によって批判されている私たちのような者はナチの強制収容所で何の希望も持たずに破綻していった者たちと同じであるとでも言いたげな論調 (9頁) は、あまりに稚拙すぎて、私たちがほんとうに問題にしていることをほとんど理解していないように思われる。そしてさらに小河氏が、「イエスの復活」、しかも「存在論上の事柄」(5頁) としての「イエスの復活」に基づく「希望」を基礎にした生を語るために、「イエスの復活」などということは全く信じてもないユダヤ教徒としてのフランクルの言葉を引き合いに出しているということの持つ矛盾に全く気づいていないように思われることは、驚き以外の何物でもない。また、フランクルを持ち出すのであれば、強制収容所内の別の収容棟においてすでにその時点では死亡していたフランクルの妻の「幻」と彼との間でなされた対話の「現実性」について、さらに思いを馳せてみるべきであったろう。

23) 本田峰子訳、教文館、2003年。

復活が、キリスト教徒がキリストの十字架をともに担う道となる経験を変容してくれるからです。キリストの、『わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』という、神に見捨てられた恐ろしい叫びを私たちは、繰り返す必要はありません——なぜならば、復活が、私たちに、神の隠された存在と勝利の観点から十字架を解釈させてくれるからです。この意味で、私たちは、キリストの十字架の死は、身代わりの死であると言うことができます。彼は、私たちが担わないでよいように、代わって何かを担ってくれたからです。復活の後、十字架はまるで異なった光に照らして見られるようになりました——それは、私たちが今十字架を見ているのと同じ光です。けれども、イエス・キリストは、十字架をその完全な暗さと絶望のうちに経験しました。彼は、私たちが今『復活に至る十字架』として経験するものを、純然たる『十字架』として、経験したのです。』

この部分はとても大切なことを指摘してくれていると私は思います。現在の私たちは復活にいたる十字架というものを知っている、しかしイエスご自身はそうではなかった、とマクグラス先生ははっきりと言っておられるからです。これは非常にルター的な解釈です。そして私は、パウロもまたそう理解していると捉えています。つまり、イエスご自身は「純然たる十字架」を「その完全な暗さと絶望のうちに経験された」のです。

もっともマクグラス先生は、それは「神に見捨てられた恐ろしい叫び」だったと断言されていますが、私は「神に見捨てられた」と言ってしまっただけではないのではないか、と考えています²⁴⁾。「復活」について語るということは、たった三日間のこととは言えイエスが「神に見捨てられた」ということと矛盾している、と私は考えているからです。むしろ「復活」とは、「その完全な暗さと絶望のうちに」イエスが「経験された」「純然たる十字架」に対する神の「然り」以外の何物でもないものであり、それはイエスを「見捨てる」ことの正反対を意味しています。いずれにしても、イエスは「その恐

24) 「イエスが神に見捨てられた」というモメントを最も強く主張するのはJ・モルトマンであるが、それに対する私の批判については、前掲拙著『「十字架の神学」の展開』（上注1）、360頁以下を参照。

ろしい叫びを私たちに代わって叫んでくださっている」というふうに捉える理解は、以下に述べる意味において、とても重要だと私は考えます。

イエスが、「純然たる十字架」、あるいは「完全な暗さと絶望のうちの十字架」ではなくて、復活へと至る道筋が明らかな十字架をすでによくご存知の上でこの「恐ろしい叫び」を上げているのだとすれば、それはやはり、すでに述べましたように、「役者」のやることだろうと言うしかありません。ですから、イエスが「身代わりとして私たちに代わって、それを叫んでくださっている」というのは、何もイエスが「身代わりになって叫んであげますよ」と考えてやっていることを意味しているわけではないのです。そうではなくて、その叫びを受け止めている私たちが、しかもイエスの復活ということをお大切なこととして示されている私たちが、その「復活の光の中で」イエスを理解するときにそのように解釈をしているのだ、ということが、ここでは語られているのです。

そしてまた、「身代わり」という捉え方も、決して「贖罪論的」な意味において理解されているわけではない、ということも非常に大切だと思います。確かに私たちの「身代わり」とは言われているのですが、それは「罪の贖いのため」などというのではなく、むしろ「十字架の神学」の苛酷さを見据え、そしてそれを貫く形で、「恐ろしい叫び」を私たちが「繰り返す必要」がないためなのだ、とされる理解は、非常に含蓄に富んだ深い解釈だと私は思います。

イエス自身は復活をどう理解したのか

そもそもイエスの使信の中心は何だったのでしょうか。イエスは贖罪論だけを、つまり「あなたがたの(罪の)ために死んであげますよ」ということだけを言われたなどというわけでは決してない、ということは明らかです。牧師先生方でも、どうしても最後は贖罪論だ、と言われるような方であったとしても、普段はその方の説教の中で多くのイエスの「神の国の譬え話」などについてきっと語られているはずだと思うのです。そしてその「神の国の

譬え話」はすべて最終的には贖罪論に向かっており、そしてそれに到達しているのかと言え、そんなことは決してないでありましょう。イエスの「神の国」の驚くべき広がり、そして無条件で徹底的な神のゆるし、そしてさらにはあの逆説的な「さいわいなるかな」という宣言、そういうもろもろのことがらをイエスは語ってくださったということを、必ずや説教されておられるはずだと思うのです。贖罪論だけを語っているなどということは、ほとんどないはずで

そして問題は、そこで「復活」をどう理解するかということにまで及んでくるのです。なぜならば、復活とは、マクグラス先生も言っておられるとおり、イエスの生と言葉に対する神の「然り」以外のものではないからです。復活の問題が、イエスの使信の中心を考えるとときにはどうしても問題になってくるのです。しかしその際、しばしば忘れられてしまっているのではないかと私が大変危惧していますことは、イエスご自身がこの復活ということがらをどう理解されたのか、という問題です。この問題に関して、私たちはあまりにも無頓着すぎるのではないかと思います。それについては『どう読むか、聖書』²⁵⁾にも書きましたし、最近では大貫隆さんが『イエスという経験』²⁶⁾の中で展開しておられますが、マルコ福音書12章18節以下についての、「あなたがたは大変な思い違いをしている」とイエスから言われてしまうであろうような私たちの理解について考えることがあまりにも少なすぎる、ということの意味しています。

そのマルコ福音書12章18節以下では、復活を否定するサドカイ人たちからの、「七人の兄弟と結婚した一人の女性は復活のときに誰の妻になるのか」という復活に関する意地悪な質問に対するイエスの答えがまずは記されています。しかし前半の答えはともかくとして、26節以下の、「死者が復活することについては、モーセの書の『柴』の箇所、神がモーセにどう言われたか、読んだことがないのか。『わたしはアブラハムの神、イサクの神、ヤコ

25) とくに72頁以下、117頁以下参照。

26) 岩波書店、2003年、の、とくに58頁以下を参照。この著書はドイツ語にも訳されて、Takashi Onuki, *Jesus. Geschichte und Gegenwart*, Neukirchener 2006 として出版されているが、その60頁以下でより厳密化された形で議論されている。

ブの神である』とあるではないか。神は死んだ者の神ではなく、生きている者の神なのだ。あなたたちは大変な思い違いをしている」(新共同訳)というイエスの言葉は、極めて示唆的です。なぜならば、ここに示されているイエスの復活理解は、極めて特殊で、それゆえにはほぼ確実に彼独自のものだとと思われるからです。

サッと読んだだけではちょっと意味がわかりにくいのですが、イエスはこういうことを言っておられるのだと思います。すなわち、『わたしはアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』とモーセに対して宣言しておられるその神様という方は、決して死んでしまった者の神ではない、すなわち、死んでしまったアブラハム、死んでしまったイサク、死んでしまったヤコブの神ではなく、そうではなくて、いま生きているアブラハム、イサク、ヤコブの神なのだ、しかも、まさに<復活をして>今生きているアブラハムたちの神なのだ」とイエスは言われているのです。「復活ということに関して言うならば」と言いつつ、イエスはそうおっしゃっているのですから。つまり私たちがとうの昔に死んでしまったと思っているアブラハム、イサク、ヤコブは、今神の御手の中で「復活」して生きているのだ、あなた方は「復活」ということをまったく理解していないようだ、大変な思い違いをしている、そうイエスが言われているという意味以外には、この箇所は解釈できません。そしてもちろん上述の大貫さんや岩波訳の佐藤研さんも含めた何人もの研究者・注解者も、そのように理解しています。

これは、例えばヨハネ福音書11章25節のイエスの言葉と同じ方向を指しています。ヨハネによれば、イエスは「私は甦りであり、生命である」とマルタに対して語っていますが、「エイミ」だけでも十分なのに「エゴー・エイミ」と「エゴー」が挿入されて強調がなされていますから、ここでは「私こそが、あなたの目の前で語っているこの私こそが、甦りであり生命なのだ」とイエスは語っている、というヨハネの解釈が示されています。あるいはイエスは、ルカによる福音書15章11節以下の、いわゆる「放蕩息子の譬え話」、正確には「二人の失われた息子の譬え話」の中で、「死んでいた息子(あなたの弟)は生き返ったのだ」という言い方を、24節と32節ですることによっ

て「復活」に言及しています。

そしてパウロもまた、ローマ11章15節において、ユダヤ人たちが信仰義認論によって最終的に救われていくことは、「死者たちの中からの生命だ」という表現をしています。またローマ6章13節では、「あなたがたは死者の中から生き返らされた者として、生きていきなさい」と言っています。「死者の中から生き返らされた者」とは、すでに見ましたローマ4章1節以下の、あの「信仰義認論」を受ける形でその直後の4章17節で語られている「死人を生かし、無から有を呼び出される神」のゆえに可能となる存在である、と明らかに考えられていると思います。

もっともそのような理解を極端に押し進めたのが、第二パウロと言われるエペソ書（2章6節）やコロサイ書（2章12節）の「あなたがたはすでにキリストとともに復活したのだ」と強調する理解です（第二テモテ2・17も参照）。そうなるとパウロが対峙した霊的熱狂主義者たちの「すでに」の強調におけるのと同様に、大きな弊害が生じてきますので注意が必要なのですが、しかしともかくパウロもまた、「復活」ということがらをただ単に将来的なもの、いつか終末のときに起こることがら、というようにのみ理解していたわけではないということだけは明らかです。「すでに」と「未だ」の間の緊張を深く押さえながら、パウロは現代的な「復活」についても語っているのです。

第一コリント15章でも「復活」ということがらが非常に詳しく語られますが、そこにおいても、「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」という「復活者」に関する言い方が、歴史的経過、つまりイエスは十字架から降ろされて、埋葬され、しかる後に甦ったとされる、そのような歴史的経過をまったく無視した言い方であるということを経済に入れますと、「復活」ということがらもまた、単なる歴史的な経過を重視した上での「肉の復活」というような平板な内容を意味しているとは到底思われません。「霊のからだ」としての「復活のからだ」というような言い表わし方も、明確にそうした方向を指し示しているように私には思われます。

「贖罪論」の成立過程とその限界

最後に、「贖罪論」の成立の過程とその限界にふれて、私の話を終えたいと思います。「贖罪」という考え方はほとんどどの宗教にもあるのですが、もちろんユダヤの宗教においても典型的に見られます。神の戒律があって、それを犯す律法違反の罪（上述したように複数の罪）がある、そしてその罪のゆるしのためには供犠・生け贄が必要であり、そうした生け贄のような形で、犯された罪に対しての罰が加えられなくてはならないし、同時にそれによってその贖いが与えられなければならない。そしてその供犠として、神の子イエスの尊い血が流された。しかもただ一回的に流された。それですべての人類にとっての贖罪が完成された。そのように初代のキリスト教徒は理解しました。上注12で言及したトーヴァルト・ローレンツェン（Thorwald Lorenzen）が詳論していますように、「贖罪」の理解の流れには種々ありますし、上注9で言及した内村鑑三はこのような理解を初代の教会の産物だと推論していますが、しかしもしも贖罪論が大略以上のようなものだとしますと、私にとって贖罪論が持っている最大の限界だと思われることがらは、とくに不条理ともいうべきこの世の「苦難」の問題をそれでは解決することができない、ということです。

すでにふれました日本経済新聞の記事の最後の部分では、大貫隆さんに再び言及されていて、「パウロの現代的意味について大貫教授は、十字架上で非業の死を遂げたキリストを中心におくパウロの思想によって、死ぬに死ねない死を強いられた現代の人々にも神が救いの手を差し伸べてくれていると信じることはできないだろうか」と問いかける。人間の弱さをみつめたパウロの思想は、現代人が人生を捉えなおす視点を提供してくれると言えよう」とまとめられています。死ぬに死ねない死を強いられた現代の人たち、特に不条理ともいうべき苦難を与えられている人たち、その人たちの抱えている問題は、贖罪論からでは到底十分に説明することもできませんし、理解することもできません。重度の心身障害者に向かって贖罪論を語ることには何の意

味もない、ということを考えてみれば、そのことは明らかでしょう。

ここに持ってまいりました本は、宣伝文に釣られて買ってしまったバート・D・アーマン (Bart D. Ehrman) 著『破綻した神・キリスト』²⁷⁾という本です。「聖書研究の世界的権威が神への信仰を捨て去るに至った思索と苦悩をつづる衝撃のノンフィクション、ニューヨーク・タイムズのベストセラーのリストにも挙がっている」ものだそうです。このアーマンという人は新約聖書の本文批評の点ではかなり名前が知れた方²⁸⁾ですが、新約聖書学者として「世界的権威」というのは少々大げさでしょう。この方はずいぶん長い間信仰をもってきましたが、しかし今日の、例えばハリケーンやサイクロン、津波、地震、そうしたさまざまな天災と言うべき数々の苦難の中で、たくさんの人々が悲惨にも死んでいく、その人たちの苦しみを、神との関係の中でどう理解したらよいのか、自分にはもうそれがまったく理解できなくなった、自分は神を信じる信仰を捨てる以外にない、と言って、実際に神信仰を捨てた、というのです。

しかしこの方は、いままで私が語ってきました「十字架の神学」というような、神の在り様についての逆説的な理解にはほとんど全く言及してきてはおりません。「力は弱さの中でこそ明らかにされるのだ」ということに関して、一言だけ言及していますが、「神の力は弱さの中にこそ顕現するというパウロの主張もまた流行らない」²⁹⁾という一言で済まされてしまっています。あとは全部、パウロという人も、旧約聖書も、福音書記者たちも、すべて贖罪論だ、そしてその贖罪論では、ヨブ的な神義論は成立するかも知れないけれども、この世の天災の問題は到底解決できない、と言うのです。それは実にその通りだと思います。その問題意識はまったく正しい。しかし、そこから、新約聖書学をやってきたのならば、もう少し突っ込んで、イエスの

27) 松田和也訳、柏書房、2008年（原著は、Bart D. Ehrman, *God's Problem. How the Bible Fails to Answer Our Most Important Question — Why We Suffer*, HarperCollins Publishers, New York 2008）。

28) 彼の *Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, HarperCollins Publishers, New York 2005 は、『捏造された聖書』、松田和也訳、柏書房、2006年、として邦訳されている。

29) 160頁（原著の131頁）。

神理解や、パウロの神理解の深みを見てほしいと、私は強く感じました。そういう意味ではこの本は多分ほとんど読む価値はないのではないかと思います。もしも読まれるのなら、厳しく批判的な視点をもって読む以外にはないでしょう。

では、すでに述べましたような、重度の心身障害者、あるいは人間の責任ゆえではない難病、天災、日本で言えば地震、台風、洪水、そういう禍いの中で、ほんとうに悲惨な仕方で多くの人が亡くなっていかれる、そのような出来事は、一体どのように理解したらよいのでしょうか。

『アレテア・聖書から説教へ』（日本キリスト教団出版局）という雑誌がありますが、一時期、教団からだけではなくて、バプテスト教会や聖公会、ルター派の教会など種々の教派に属する者から成る編集委員会を持ちながら発行をしたことがありました。多分数年は続いたと思います。私も西南学院大学神学部を代表する形で、その編集委員を務めました。そして次の号の特集テーマは何にしようかという議論をしました際に、当時関西学院大学の神学部長をされていた向井考史先生がこういうことをおっしゃいました。向井先生のお宅は、1995年1月の神戸・淡路大震災で大きな破損を受け、それのみならず、そのときの衝撃、そしてトラウマが、いまもお先生には残っている、そして自分は旧約学を専攻する者としてヨブ記も研究してきたが、ヨブ記で語られているあの神義論では、この天災の問題をどう理解するかという問いは解決できない、だから、ぜひもう一度改めて、私たちはどのような神理解を持ったらよいのかという特集を組むべきだ、と、そう言われたのです。そして、ぜひそうしよう、ということになりました。しかし、この雑誌の「巻頭言」は編集委員のうちの誰かが担当しなくてはならなかったのですが、このテーマはあまりに難しすぎて、誰も書こうとはせず、皆逃げ回っておりまして。しかし私がたまたま『現代聖書講座』（同じく教団出版局）の第3巻『聖書の思想と現代』の中の「苦難と救済」という章³⁰で天災の問題を扱っているということがわかってしまいまして、「青野先生が書きなさい

30) 1996年、234-254頁で、現在は前掲拙著『「十字架の神学」の展開』（上注1）、102-126頁、に収録してある。

よ」ということになり、書かざるをえなくなったということがありました。

そこで私は、『『神』概念の変革』³¹⁾と題して巻頭言を書き、上述の『現代聖書講座』第3巻の中で展開した主張を略述させていただきました。それは大略以下のような主張です。神は太初の昔から、「力は弱さの中でこそ完全になる」というような意味での「逆説的な生命の法則」とでも呼ぶべき法則を置いてくださっている、かしこに台風を起し、ここに洪水を、そしてまた地震を起し、などというような仕方では歴史に介入されることはまったくされない、あるいは人間の罪によってホロコーストにつぐホロコーストが行なわれても、それに介入することは決してなさない、実に惨めな惨憺たる状況が起こっていても、そこに力づくで介入することはなさない、いや、おできにならない、それほどに神は無力である、しかしだからこそ人間には真の意味での自由が与えられている、そして神と共にある人間の生とは実に惨憺たる状況の中にあるものなのであって、すべての者が苦難の究極としての死を迎えていく、しかしそれこそが人間の本来の生命なのであって、そこにはそういう意味での生命の法則、つまり「逆説的な生命の法則」があるのであり、それこそが、太初の昔から貫徹されている、そしてそのことを見ていけない限り、つまり、「十字架の神学」的な捉え方が太初の昔から貫き通されているのだということを見ていけない限り、この大問題の解決は与えられない、贖罪論のような救済論だけでは、到底この難解な大問題を解決することはできない、という主張です。

最後に

その主張との関連で、さきほどのマクグラス先生の文章の前半部³²⁾を読んで終わりにしたいと思います。十字架の上でイエスが叫んでおられたときに、「神はどこにいたのか」と先生は問われます。そして神は「誰も予想していない場所に」すなわち「イエス・キリストの十字架の苦しみと恥辱と、屈辱

31) 『アレタイア』第41号、2003年、2-3頁。

32) 前掲書（上注23）、212頁。

と無力さと愚かさの中に」いることを選んだ、と言われます。そしてこう続けられます。

「神が不在に思えたのは、私たちが予期したようなやり方で神が存在していなかったからです。『ところが、神は知恵ある者に恥をかかせるため、世の無学な者を選び、力ある者に恥をかかせるため、世の無力な者を選ばれました。また、神は地位のある者を無力な者とするため、世の無に等しい者、身分の卑しい者や見下げられている者を選ばれたのです』（Iコリント1・27-28)』。

マクグラス先生はお気づきなおられるかどうか分かりませんが、私にとってこれは極めて重要な論理の展開です。つまりマクグラス先生は、イエスの十字架とは何かということの説明するために、イエス以後のパウロの言葉論を論拠として用いているのです。パウロが第一コリント1章27-28節で書いているこの「逆説的な神の法則」、「逆説的な生命の法則」こそが、イエスの十字架においてもやはり貫徹されていた、というのです。

第一コリント1章27-28節において典型的に語られているようなこの「逆説的な生命の法則」を、神はイエス以前に、そう、太初の前、創造の基に置いてくださったのです。そしてその神のご意志としてのこの法則こそが、イエスの十字架をも貫徹し、もちろん今もすべてを貫徹しているのです。そしてこのような神の在り様の持つ基本的構造が、滝沢克己先生の言われた「インマヌエルの原事実」のそれに明確に符合していることは言を俟たないでありましょう。そのことを私たちが私たちの信仰において私たちの「信の根」として受容していけるかどうか、その問いこそが今私たちに深く問われているのではないかと私は考え続けております。

ご清聴ありがとうございました。

按手札についての議論の整理

— 教理史を学ぶ立場から —¹⁾

片 山 寛

1. はじめに

「按手札」をめぐる議論が、日本バプテスト連盟の中で再燃しています。「再燃」というのは、この問題については今から29年前、1981年2月に行われた神学部ミッションデーにおいて、多くのパネラー²⁾によって、すでにかなり包括的に議論されているからです。この時の議論は、その後多くのバプテスト教会で行われるようになった、「按手札諮問会議」抜きの、各個教会主催の「就任按手札」の理論的支柱になったと思われます。つまり、29年前に一度燃え上がった議論においては、バプテスト教会の按手札の（中心的）主体は「牧師集団」ではなく、各個教会であるべきこと、そして按手札の時

1) 以下の論文は、2009年11月2日に行なわれた西南学院大学神学部ミッションデーのシンポジウムにおける私の発題に、多少の書き加えをしたものである。シンポジウムに先立って、日本バプテスト連盟宣教研究所長の濱野道雄氏の按手札に関する講演「按手（札）式を再度考える」があり、シンポジウムでは福岡城西教会の安藤栄雄名誉牧師と私がそれぞれ発題を行った。私の発題は両先生の講演、発題を前提してなされており、お二人への問いかけでもあるので、これだけ単独では理解しづらい部分があるかもしれないが、その点についての説明は特に加えなかった。

2) 1981年2月5、6日、2日間に互って行なわれたこのシンポジウムでは、当時のバプテスト連盟を代表すると思われる9人の論客がパネラーとして登場し、熱い議論を戦わせた。この議論の過程は、当時神学部学生であった小河義伸、原口徹、片山寛が中心となって編集・発行され、その後の按手札をめぐる議論に多大の影響を与えた。『按手札シンポジウム』（宣研ブックレット4）日本バプテスト連盟宣教研究所2007年、186頁以下参照。

期は、できることならば「牧師就任式」の時点であるべきことが主張され確認されたのであります。

これに対して最近の議論の特徴は、按手札に再び「牧師（職）の資格審査」の性格を持たせるべきだ、という要求が、あまり露骨にはありませんが、背後に見えるということだと思います。それは、バプテストの「各個教会主義」が行き過ぎて（?）、教会間の連帯と相互吟味が希薄になったのではないか、そしてその結果として数多くの教会が、牧師の未熟も原因の一つとなって弱体化しているのではないか、という強い危機意識と結びついているのだと思います。そこで「按手札」を見直そうというのですが、そのさい29年前に斥けられた、長老教会的な「牧師集団」の権威を背景とした新任牧師の資格審査は、さすがにバプテストとしては採用しがたいということは了解されています。そこで、「各個教会」がその責任と主体において牧師の吟味を行うこと、そしてそれに地域の牧師たちが協力するという形をとることが理想になります。しかしそもそも考えてみると、各個教会の弱体化という大状況があって、この危機意識が生まれているわけですから、それを強化するために先ず各個教会の確固たる意志がなければならないというのでは、議論が循環に陥っており、どうもうまくいかないのです。

按手札についての議論を循環に陥らせないためには、按手札とは何かを先ず確定しなければなりません。そこでこの小論では、最初に按手札の歴史について簡単に述べます。歴史の中で揺れ動いた要素と、一貫している要素を確認したいのです。その上で、按手札の意味を考えます。按手札の中心的な意味からして、バプテストにおいて按手札は基本的にはどうあるべきかが見えてくるはずです。そしてその上で最後に、「按手札の延期」という事態がありうるとすれば、それはどのような意味においてであるかを考察したいと思います。