

原 著

# パウロにおける十字架のメタファーとしての意義の再考

## — コリントの信徒への手紙— 1 章及び 2 章 —

古川 敬康

### ＜要 旨＞

パウロの神学の中心を十字架に見ることに於いて一致していても、それを贖罪信仰の立場で解釈する者が多いが、パウロに固有な十字架の神学を説く立場も決して少なくはない。しかし、その立場でもいざその内容となると、必ずしも一様ではない。本稿は、コリントの信徒への手紙—1 章と 2 章に於ける十字架の言葉と十字架にかけられたままのキリストに焦点を当て、最近のパウロの十字架に関する社会学的な研究を踏まえ、十字架のメタファーとしての意義を解き明かす試論である。問題提起の後、メタファーの構造を述べ、文脈から読み解く必要を述べ、順次、テキスト上の文脈、ローマ社会での文脈、ユダヤ社会での文脈を取り上げた上で、この書簡によるパウロにおける十字架の意義を述べる。それは、社会的地位や富などの力、強さ、それに知恵、さらに誰からバプテスマを受けたかを含め、この世の社会的政治的な事柄に関して、誇りや恥という人間的価値観の次元での世の尺度から自由になることである。

**キーワード：**贖罪、十字架、死、苦痛、復活

### I. 問題の所在

「十字架の神学」は、パウロにおいてその固有性が見られることについて、J・シュナイダーは「共観福音書とヨハネ福音書には、特別な十字架の神学はない」と、キッテル新約神学辞典の「十字架」の項で述べた上で、「パウロが十字架の神学を打ち立てた最初の人物である」と述べている<sup>1</sup>。同様な見解は多く、パウロが十字架を救済論的に解釈した最初の人物である蓋然性は高い。パウロにとっての十字架の重要性について、D・T・エジェノボは、「実際、救済史、即ち、救済のための歴史は、キリストの十字架の角度から見る以外では、意味を持たない」と述べている<sup>2</sup>。問題は、パウロの十字架理解の固有性の内実は何かとなると、決して自明ではないことである。というのは、十字架といっても、通常は、イエスの死と同一に等閑視され、イエスの贖罪論的な犠牲的死が連想されているからである。しかし、H・W・クーンによると、「イエスの犠

牲の死に関する思考」は、「一度たりともとくにイエスが十字架につけられたことと結びつけられていない」し、しかも、このような指摘は「必ずや抵抗に遭遇する」状況であるという<sup>3</sup>。しかし、クーンの出版から 5 年後に、J・C・ベッカーも、同様な結論に至っている。すなわち、パウロ自身が「十字架」とか「十字架に架ける」という言葉を多くは用いていないことは彼にとって十字架が特別なしかも重大な意味（profound meaning）を持っていることを示していると述べると共に、『十字架』は決して『ヒュペル』や『ペリ』（即ち、『云々のために』）という犠牲的定型句と関連することはないし、「キリストの死の贖罪のモチーフは、十字架の用法には欠落している」と述べている<sup>4</sup>。

パウロの十字架の神学に関する日本の状況を見ると、重要な先行研究として、1989 年に出版された青野太潮氏の『「十字架の神学」の成立』を挙げることができる。これは、1979 年から 1988 年までに青野氏が発表した十字架の神学論とそれへの批判への反批判を

掲載したものである。青野氏は、従来のパウロ研究がイエスの「死」に贖罪論的有意義性を見出し、パウロの言う十字架にも同様な贖罪論的な解釈を行っていることを批判する<sup>5</sup>。その批判から、「イエスの『死』と『十字架』の区別」<sup>6</sup>を強調し、十字架に関しては「死」という言葉をひたすら回避するか、その使用を意識的に最小限度に留めている<sup>7</sup>。次に重要な先行研究としては、2006年に出版された大貫隆氏の『イエスの時』がある。大貫氏は「十字架の神学」の「全体枠」を示し、その「全体枠の中で、パウロは『今』あるいは『今この時』をどう理解しているのか」を展開している<sup>8</sup>。大貫氏は、贖罪論の問題点は死を抽象化し「死の形」を等閑視する点にあると分析し、その視点からイエスの死と十字架との「違い」を明らかにするためにイエスの十字架上での死に対しては、イエス・キリストの「十字架上の刑死」という用語を用いている<sup>9</sup>。

しかし翻って考えると、まず、パウロが敢えてことさらに「十字架」という言葉を用いるということは、パウロにとっては、パウロの時代における贖罪論では言い尽くしきれないキリスト論の本質があり、それを表現するものが十字架であったということであろう。そうであるとなると問題は、一体、贖罪論では言い尽くせないものとは何であったのかということになるであろう。近年、パウロの「十字架」に関連する社会・文化的な背景について新たに詳細な研究がなされ、当時のローマ社会の価値観やそれとパウロの手紙の受け手であるキリスト者とその共同体との関係の分析的研究がある<sup>10</sup>。これらの問いと研究を念頭に置きながら、パウロの十字架のメタファーとしての意義を再検討する。

ところで、パウロの十字架の神学を理解する上で決定的に重要と思われるテキストには、十字架上のキリストを語る3つのテキスト（Ⅰコリ1:23、2:2、ガラテヤ3:1）に加えて、従来のキリスト賛歌に「十字架の死に至るまで」という句をパウロ自身が加筆したと見られるテキスト（フィリピ2:8）がある。それぞれのテキストの意味は後に述べるようにそれぞれの文脈から導き出される。本論では、これらのテキストの内、Ⅰコリントに絞ってその意味を探求することとする。なお、本論でも基本的に意義と意味とは同義的に使われているが、ただ意義には機能とか有用性の色彩もやや入っていると思うことから、テーマにあえて「意義」という用語を用い、意義という用語はそのようなニュアンスのある場合に用いる。

## Ⅱ. 解決への方法論

### （1）パウロにとっての「十字架」の言語的性質

十字架の意義の解明に当たっては、留意することが2つある。一つは、シュナイダーが述べているように、パウロが十字架に言及するのは、決して「イエスの十字架刑の歴史的出来事」を描写しようとしているのではなく、イエスの十字架の出来事の「救済的意義」を明らかにするためであるということである<sup>11</sup>。もう一つは、十字架の意義はR・ケネディの言葉を借りると、それはJ・ケレンバーガーが「絶対的逆説」と表現したものであることである<sup>12</sup>。すなわち、それは「神の力を十字架の弱さと結びつけることで、弱さを力と、そして、愚かさを知恵と等しいものとする」のであるが、それゆえに「理性にとっては最大に馬鹿げたこと」、「究極的逆説」としか言えないものである。つまり、十字架という用語は、「救済的意義」の逆説性を表現する特殊な用語な訳である。しかし、その何をもって逆説というのかというと、その意味的内容は自明とまではなっていない。つまり、問題は、パウロは十字架をどのような意味で逆説的に用いているかということである。

この点を解明するには、まず、イエス・キリストの十字架の逆説的な出来事について、その「事柄の内容」とそれを「表現する言葉」との間に存在する言語の構造的関係を認識することが重要であると思われる。事柄の本質を発見しそれを何らかの表現に翻訳して伝達しようとする言語構造に関して、K・パークは、事柄の本質とそれを表現する言語とは逆説的關係にあると述べ、その逆説的關係が言語の二重構造的性質（duplicity）によるものであることを明らかにしている。すなわち、ある事柄を表現する言語は、その事柄に固有で本質的なことを命名するが、実際にはその事柄の外にある非本質的なことを指示してしまうということを構造的にもっているというのである。これが言語のもつ逆説性である<sup>13</sup>。そこで、事柄の本質がより正しく理解されるためには、定型化した定義を与えている言葉とは別な言葉によってその事柄が表現されることが必要となり、さらに、この別な言葉の視点からその事柄の新たな意味が獲得され発見されることが必要であるという<sup>14</sup>。重要な点は、従来の定義を与えている言葉とは別に、事柄の本質的な意味の新たな発見をもたらす言葉こそはメタファーであり、メタファーは事柄の本質的意味を新たに発見させる言語であることである。では、メタファーはどのようにして事柄の

本質の新たな発見を惹起させるのであろうか。バークは、「メタファーとは、ある事柄を他の事柄の見地から見るための装置 (device) である」という<sup>15</sup>。つまり、その装置とは、事柄を、既存する概念範疇の次元から別の概念範疇の次元へ移行させるものであり、その次元的移行が起きた結果、その事柄の本質に関して、「予期せぬひらめき、あるいは、[新しい] 物の見方 (perspective)」が創造されるのであるという<sup>16</sup>。つまり、構造的に、ある事柄に関して、既存の言語と新しい言語との間には異なる次元間での不調和 (incongruity) が生じ、この不調和によって新しい物の見方が創造される訳である。

このバークのメタファー理論をイエス・キリストの福音という事柄に適用してみよう。まず、この福音について定型化された定義を与えている既存の言葉が存在することが前提である。パウロ以前にあってパウロが受け取ったとされる従来のキリスト理解の言葉、すなわち、贖罪と意味付け表現しているキリストの「死」という用語が、ここで言う既存の言語である。しかしパウロは、贖罪という既存の言葉によっては看過されているイエス・キリストの福音の本質の新たな意味を発見し表現するために必要な用語として「十字架」という用語を用いた。つまり、彼以前に贖罪的に用いられてきたキリストの「死」という用語とは別に、「十字架」という用語を用いることによって、読者が贖罪論的意味に理解してきたイエス・キリストの福音をこの十字架の視点から見ることになり、それまでには見えていなかったその福音の新たな意味を発見することになる。つまり、パウロは、このような新たな意味の発見に至る構造をもち機能を果たす特別な意義のある用語として「十字架」というメタファーを用いていると思われるのである。注意すべきことは、従来の贖罪論的キリストの福音と十字架によって表現されるキリストの福音との間には、異なる次元間での不調和 (incongruity) が生じることである。というのは、キリストの福音の新たな意味には、この次元的に異なる不調和の存在が決定的であるからである。パウロはその見たイエス・キリストを「十字架につけられてしまっているままのイエス・キリスト」(Ⅰコリ1:23、2:2、ガラテヤ3:1、なお、以下「十字架上のキリスト」と略す) と表現している。パウロの十字架を贖罪論の枠の中で理解している従来のキリスト論は、調和的に解釈してしまっている訳である。しかし、贖罪論ではなく、十字架の神学を主張する立場の陣営にあって、このメタファーの構造的な分析を意識して十

分に行っていないため、パウロの十字架と十字架上のキリストを記しているテキストの力を十分に発揮させているとは言い難いことであるように思われる。

しかし問題は、このような構造と機能を持つメタファーとしての十字架、あるいは、十字架上のイエス・キリストという表現をどのように解釈すれば、その意味を読み解くことができるのか、ということにである。まず留意しなくてはならないことは、パウロは生前のイエスの十字架刑の歴史的描写をしようとしているのではなく、メタファーとして十字架という用語を用いていることである。次に、十字架上のキリストという表現の狙いは、既存の贖罪的キリスト論との間には範疇的 (カテゴリー的) に次元の異なる不協和音を創造し、イエス・キリストの福音の意味を刷新することにあると考えられる。

## (2) メタファーとしての十字架の解釈

十字架という用語がメタファーとして用いられているということは、パウロのいう十字架の意味は、決して、辞書的な定義で充足できないということである。では、そのメタファーはどのように解釈することが適切なのであろうか。I・A・リチャーズの説明が一つの方向をしめしている。それは、言葉の意味はその言葉の置かれている文脈に依存するという説明である<sup>17</sup>。つまり、P・リクールが言う「文脈の働き」(contextual action) がメタファーの解釈を道案内するということである<sup>18</sup>。ただし、同じ文脈ということでも、テキスト自体から読み取れる文脈 (textual context) とコリント教会が実際に置かれている文化的な文脈 (cultural context) があり、意味の探求にはそれぞれを分けて考察する必要がある。また、どの範囲の文脈まで考察することが解釈の正当性を担保することになるかという点も考察する必要がある。この点は、それ以上に範囲を広げてもその意味に変更は起きないという蓋然性が高いと判断できるところまで広げて行うことが相応しいと考える。

そこで、具体的な解釈の手順としては、まず、パウロにおける十字架を解釈する案内役たる文脈を特定する。その際、特に、パウロが十字架を強調するテキスト上の文脈を見るにあたっては、パウロが前提としている既存のキリスト論といっても、当時、キリスト教信仰は多様で、その特色をどこに見るかににより様々な見方が並存しているので、パウロが迫害し後に継承した使信の特色の確定が必要となる<sup>19</sup>。テキスト上の文脈と文化的文脈を特定した後で、次に、パウロの語



る「十字架」とは、パウロの手紙の読者、つまり、コリント教会のキリスト者にとって、メタファーとしてどのような意味をもつものであるかを探求することにする。

### Ⅲ. I コリントにみられるテキスト上の文脈

パウロによる十字架の言葉（1：18）と十字架のキリスト（1：23、2：2）の記述は、パウロが提起したコリント教会内の分派問題（1：10-17）に起因している。問題の背景をみると、そもそも信徒たちは、社会的には、「大部分は奴隷で、貧しい人、愚かとされ、弱いとされている無きに等しい人々」であった。つまり、設立当初は、「知恵ある者」「有力者」「身分の高い者」は多くはなかったが、数年後にこの書簡が書かれた頃には、「教会を代表する人々の社会層は貧者から富者へと変化していた」のであり<sup>20</sup>、「恵まれた境遇の少数者に対して単純な庶民が多数派として対立していた（I コリ 1：26）」のである<sup>21</sup>。

では、この信徒たちが信じているキリストの福音とはどのようなものであったのだろうか。I コリント 15 章 3 節に「最も大切なこととしてわたしがあなたがたに伝えたのは、わたしも受けたことです」という記述があり、その後には、原始教団からパウロを経由してコリント教会に伝えられた信仰告白定型が記されている。第 5 節には「ケファ」つまりペトロの名があることから、その起源はペトロにあると見てよいと言われているが<sup>22</sup>、ここに「最も大切なものとして」と訳されている箇所は、「第一に」という意味で時間的に捉えると、「最初に」という訳になるとも言われている<sup>23</sup>。いずれにせよ、コリント教会の信徒が受け取ったものは、「キリストは、聖書に書いてあるとおり、わたしたちの罪のために死んだこと、そして葬られたこと、聖書に書いてあるとおり、3 日目によみがえったこと、云々」というキリストの贖罪的死と復活とをテーマとするキリスト信仰告白定型であった（I コリ 15：3 以下）<sup>24</sup>。しかし、この定型はいつごろ成立したのであろうか。それを知る手がかりは「神はイエスを死人の中から復活させた」というイエス復活の神信仰告白定型（ローマ 10：9）にある。今日では、生前の名である「イエス」と信仰の対象とされる「キリスト」という称号との比較、さらに、復活という出来事の主語がそれぞれ「神」と「キリスト」というように異なり、それを比較することで、神信仰告白定型が古く、キリ

スト信仰告白定型は、イエス復活の神信仰告白定型より後に、「イエスの死後数年内」に形成されたものと見られている<sup>25</sup>。だが、両方の比較で重要なことは、成立時期の相違よりもその内容の相違である。つまり、古いイエス復活の神信仰告白定型から推測できることは、イエスの死後、失望の内にあった弟子たちが最初にテーマにしたものは殺されたイエスが死者の中から神により復活させられたことであったということである。ここで重要なのは、原始教団が最初のテーマとしてイエスの死ではなく神論的な神によるイエスの復活を扱った理由である。この点につき、J. C. Becker は、弟子たちにとっては、イエスの復活というものが、神が一つの不名誉な死を逆転させる出来事としての意味を持つ点にその重要な意義があったからであると見ている<sup>26</sup>。注目すべきことに、この時点での信仰告白としては、別なものがテサロニケの信徒への第一の手紙 1 章 10 節にもあるが、そこには「御子こそ、神が死者の中から復活させた方、来るべき怒りからわたしたちを救ってくださるイエスです」とあり、ここには「最初期キリスト教における信仰告白文（ケリュグマ）が反映している」<sup>27</sup>という指摘がなされていることである。ここでも「イエス」に対するキリスト称号はまだない。しかし決定的な点は、この信仰告白にも神信仰告白定型と同様に「死」への言及がないことである。つまり、キリスト教の最初期においてはイエスの復活がテーマであって、イエスの死の意味ではなかったのである。興味あることに、佐竹明氏がなぜ死がテーマとされなかったかの事情について、「イエスの死を神学的に克服するには、初代教会はなお若干の時を必要とした」と説明している<sup>28</sup>。つまり、初代教会の信徒たちは架刑死したイエスを「死人」として表現し口にすることはできても、その「死」を表現し口にすることは出来なかったということであろう。その理由を喪失心理学的に言えば、まだ、イエスの「死」の意味が分からず心の負担が重すぎたということである。

しかしより厳密な比較をすると、違いはこの点に限られない。原始教団の信仰告白定型における「聖書に書いてある通り三日目に復活したこと」というキリストの復活文言には特徴的なことがあることが指摘されている。それは、コリントの信徒への第一手紙 15 章 3 節以下では、ἐγήγερται という ἐγείρω の直説法完了形が用いられていることである。直説法完了形の ἐγήγερται は、復活の効果が現在にまで存続することを意味する<sup>29</sup>。このことが実に特徴的なことであることは、「神はイエスを死人の中から復活させた」という

イエス復活の神信仰告白定型（ローマ10：9）においては ἡγείρεν という過去の一時点における行為を示す ἐγείρω のアオリスト形が用いられていることと比較すれば明らかである。さらに、この ἐγήγερται という直説法完了形の語で表現されているキリストの復活の意味にも特別な点がある。それは、ブルトマンの言葉を借りると、決して、キリストが別の世界へ移って行ってしまったということではなく、キリストが現前として存在していることを意味しているのである<sup>30</sup>。同じ復活でも、Iコリント書15章に見られる ἐγήγερται という直説法完了形の語は、キリストの復活に新しい意味と表現を創造するメタファーとして画期的なものである。つまり、それまで、キリストは復活したという過去の出来事に留まったものが、今や、キリストは復活し続けてどこにも行かずにいる、ということが現実となったのである。

このように信仰告白定型の成立過程を見ると、古いイエス復活の神信仰定型では、単にイエスの復活にしか触れられていなかったし、その復活も ἡγείρεν という過去の一時点における行為を示す ἐγείρω のアオリスト形を用いて、過去の一時点で起きた出来事を表現するに留まっていた。それとは対照的に、コリント教会に伝えられた段階でのキリスト信仰告白定型には、斬新さにおいて決定的な発展が2点見られた。一つは、「キリストは、聖書に書いてあるとおり、わたしたちの罪のために死んだ」という表現に見られるようにキリストの「死」への言及があり、しかもその死には意味が与えられており、その意味が「わたしたちの罪のために死んだ」という贖罪の死というものであったことである。もう一つは、キリストの復活を表現する用語を ἐγήγερται という直説法完了形の語に変えたことである。すなわち、キリストの復活の効果は現在にまで及び、キリストは復活し現前しつづけている方として表現されているのである。このようなテキスト上の文脈に照らして、パウロにおける十字架の言葉と十字架上のキリストの宣教の意義を検討すると、ユダヤ人の信仰のあり方が見えてくるように思われる。それは、信仰というものに関して、それを継承しながら新たにすることである。具体的には、初期の段階ではイエスの復活だけに意味を見出し、その意味も神がイエスを復活させた、つまり、神がイエスを肯定したということが起きたというリアリティがあるだけで、信者の必要はみたされていた。しかし、この初期においては、イエスの死の意味は見いだせず、イエスの死については沈黙していた。しかし、その後、復活

の前段階であるイエスの死そのものの意味へと信徒の関心が移行し、イエスの死に意味が与えられる。その死は、キリストの死となり、われわれを救うための一度限りの贖罪死となった。しかしイエスの復活も、新たな意味を取得し、キリストの復活となった。すなわち、われわれを救うキリストとして復活して現在もおられることとなったということであろう。しかし、本論文のテーマとの関連で最も重要なことは、まだ「十字架」の意味は見いだせずに、十字架については沈黙したままであったことである。関連するので説明の便宜上取り上げると、パウロは、十字架の意味を発見し、それまでキリストの死について ἀποθνήσκω のアオリスト形である ἀπέθανεν を用いられていたが、十字架上の刑死を表すために σταυρώω の直説法完了形である ἐσταυρωμένον を用いている。それは、すでにキリストの復活について現在に効果を及ぼしているという表現をとった先例の技法をキリストの十字架の刑死に適用したまでのことともとれるものであって、キリストの架刑が現在に効果を及ぼしていることを意味する用語である。つまり、キリストが十字架にかかっているままの状態であることを表現するものであって、テキスト上の文脈に照らして見ると、信仰の内容の発展の流れとして決して突飛ではないといえよう。

では、改めて検討すると、コリント教会に伝えられたキリスト信仰告白定型における「贖罪」とはどのような内容であろうか。モーセ律法によると、イスラエルの民に属する者がモーセ律法に違反した場合に、その律法違反の罪（複数形）を贖うには自分の血を流すほかないはずだが、それでは1回の罪だけでも死んで終わってしまう。そこで、救済措置として、モーセ律法のレビ記16章15-16節に贖罪の規定が定められ、犠牲となる雄山羊の血により当人の違反が消し去るとされているという理解がなされている。E・P・サンダーズは、「なぜ犠牲が違反を消し去るのか—はレビ記でははっきりしない」と述べた上で、「犠牲の機能についての一つの可能な説明は、人間の違反者の身代わりとしての犠牲獣が死ぬというものである」と述べている<sup>31</sup>。しかし、ここで確認しておく必要があることは、勿論、「犠牲獣の命はその血であった」が、犠牲を捧げる者と犠牲との間で「等価」として存在しているものは、犠牲の「血」であって、決して、「犠牲の全存在」ではないことである。このことを前提として、犠牲獣の血をふりかけることをもって、神の目にはその犠牲獣の命が完全に破壊されたということになったのである<sup>32</sup>。つまり、雄山羊の血を当人の血と見たて、その

身代わりの死によって罪は贖われたとする訳である。キリスト信仰告白定型はこの贖罪概念を前提に成立している、つまり、イエス・キリストは人間の罪を贖うために、犠牲として身代わりとなって死んだという訳である。H・コンツェルマンの言葉を借用すれば、キリストは「贖罪的犠牲あるいは身代わりの犠牲」なのであり<sup>33</sup>、その結果である贖罪の内容は、罪（複数形）の赦しであり、罰の免除である<sup>34</sup>。

しかし贖罪信仰の問題は、コリント教会の分派問題の解決にこの贖罪信仰は機能することができるのかという点にある。サンダースは、「一般的に認められていることだが、イエスの死を犠牲とする解釈はパウロの思考の中心にはない」と述べ、その理由として、パウロがイエスの犠牲的解釈を発展させずそのままにしていることを挙げている<sup>35</sup>。さらに重要なことは、贖罪信仰では、「克服される人間の問題は、〔律法〕違反とみなされる」が、「個々の〔律法、筆者挿入〕違反の悔い改めと赦免では、人間の問題に応じきことはできない」と、キリストの贖罪信仰告白定型に内在する問題の所在を指摘している<sup>36</sup>。パークが、言語は、事柄に固有で本質的なことを命名はするが、実際はその事柄の外にある非本質的なことを指示してしまう構造をもっていると述べたが、まさにそのことが贖罪信仰告白定型に起きている訳である。

しかし、パウロは、一体、贖罪信仰では解決しえない問題をどのように解決するのであろうか。パウロは、コリントの信徒への手紙など多くを残しているが、その生涯の最期にあたる55-56年頃に人間の問題の解決を含めた神学の集大成としてローマ書を著している。そこには、人間が律法違反としての罪（複数形）を犯すという問題よりも、人間が「罪（単数）」という力の奴隷となっているという人間の悪の根本問題が取り上げられている。サンダースは、この贖罪信仰では解決しえない問題に対する解決としてローマ書に記したパウロの神学を次のようにまとめている。「＜罪＞の力は大変大きいので、それから逃れるためには人は死ななければならないと考え、そして、その視点からキリストの死を再解釈し、「キリストと一体となる人々は、彼の死に与り、それによって隷属（束縛）から逃れ、次いで彼のいのちに与り、＜罪＞の力から自由にされる」<sup>37</sup>、パウロの思想の核心は「キリストへの参与と、＜罪＞への隷属から＜霊＞にある生への状態の変化とにある」<sup>38</sup>と記している。確かに、サンダースはよくまとめているが、しかし、決定的な点を見落していると思われる。それは、ローマ書6章6節にみら

れる「私たちの〔うちの〕古き人間は、この罪のからだに壊されるために〔キリストと〕共に十字架につけられたのだ、ということを私たちは知っている。それは、私たちがもはや罪に隷属することのないためである」<sup>39</sup>という十字架への言及である。というのは、「十字架」への言及はパウロが初めてなしたもので、そこにパウロの特徴が見られる<sup>40</sup>、この点は看過できないと思われるからである。つまり、パウロが最終的な解決としたことは、キリストと共に十字架につけられて、古き自分が死ぬと明言した点にあると思われる。しかし、留意すべきことは、それはパウロが最終的に到達したローマ書に記された解決方法であることである。Iコリント書は、54年頃に執筆されたと推定されており、ローマ書の記す解決方法に至る途上でパウロが残したものである。パウロはやがて根本的な解決のあり方として、55-56年執筆と推定される書簡<sup>41</sup>、ローマ書6章、特にその6節にみられる「キリストと共に十字架につけられて、古き自分が死ぬこと」であると示されることになったと見ることができるであろう。パウロのこの未来の方向を念頭に置くとしても、Iコリント書に見られる十字架のメタファーはその文脈が異なるので、その意味の探求にローマ書の記述が直接影響するものではないと考える。

#### IV. ローマ社会での文脈上の意味

パウロがコリント教会の分派問題の解決に選んだ用語が「十字架」（Iコリ1：18）であり、「十字架上のキリスト」（1：23、2：2）であるが、パウロがコリント教会宛ての書簡で十字架という用語を用いるに当たって、詳細な説明を加えていないところから見ると<sup>42</sup>、両者には、十字架という言葉について何らかの了解事項がその前提にあると思われる。それは何であらうか。

まず、「十字架の言葉」が「滅ぶ者には愚かである」（1：18）と記され、「十字架上のキリストを宣教すること」が「異邦人には愚かさである」（1：23）と記されていることから推測すると、当時の教会の外にあるギリシア・ローマ社会では、十字架の言葉も十字架上のキリストの宣教も愚かであるということが社会常識であったようである。この社会常識に対して、パウロは真逆的に、この言葉もその宣教も、「神の力」であり「神の知恵」であると宣言する（24節）。このパウロの意図について、D・E・ガーラントは、コリント



教会内の対立からは、彼らが自分らを取り巻く異邦人世界の理想と価値観を無批判に吸収してしまっていることが示されるし、その状況にあって、パウロがなそうとしていることは、異邦人的パラダイムを「十字架」において示された理想と価値観とで置き換えることであったと述べている。しかも、「彼（＝パウロ、筆者の注）は、復活のキリストを宣教したとは言っていないのであって、架刑に処せられたキリストを宣教したと言っているのである」と述べている<sup>43</sup>。つまり、パウロが語ったことは、復活という肯定的意味あることではなく、十字架の刑死という異邦人的パラダイムでは否定的意味しかないことであったことを指摘している。

ここで注意したいことは、パウロは、確かに後文にて、十字架、あるいは、十字架上のキリストそれ自体が愚かとされていることを述べているが（24節）、しかしその前に、宣教者としての立場から、十字架の言葉、あるいは、十字架上のキリストの宣教が愚かとされていることを記していることである（18、23節）<sup>44</sup>。つまり、愚かとされているのは、十字架、あるいは、十字架上のキリストを肯定的に語ることであり、という点を指摘している。そして、この語りが愚かとされていることの前提には、ギリシア・ローマ社会では十字架とその刑に処せられた者について否定的な意味の共通理解があるということである。そこで、十字架とその刑に処せられた者の否定的意味とはどのようなものであるかを見ると、キケロは、『十字架』というまさにその言葉は、ローマ市民から遠ざけられるべきものであるばかりでなく、思いからも、視界からも、耳からも遠ざけなければならない」と記している<sup>45</sup>。それというのも、例えば、寄付の動機も公の名声が高まることにある等とされているローマ文化では、社会的ステータスと名誉への愛が動機を生み出す力となっているからである。つまり、その逆に、十字架は社会的ステータスと名誉に全くマイナスなものであるとキケロは言っている訳である。さらに、十字架という言葉自体が如何に忌み嫌われていたかは、カエサルがその著作に十字架という言葉をまったく避けていたことや、教養ある文学世界ではそれとの関わりを回避し沈黙を通すのが通例であったことに示されていると言えよう<sup>46</sup>。特に、ガーラントによると、ローマ社会は、2区分でなりたっている社会（a dyadic society）であって、自分が何であるかという自己定義も他者から得られるように追求する社会であり、自分の人生は他者からなる区切られた集団が自分のことをどのように見るか

によって測られるものとする社会であった。その際の価値観には2つの中心軸があり、それは「名誉と恥」であった。そういう社会であったので、自分の不足を補うためには、社会的名誉の追及は尽きることなく自分の社会的位置を向上させようと熱望したのであった<sup>47</sup>。このような社会で名誉を求めるローマ市民にとって最悪なことは、人の評判が公に汚されることなのである（be publicly tarnished）<sup>48</sup>。M・ヘンゲルによると、架刑の目的は、人としての尊厳に反する究極的な侮辱（indignity）を与えることにあった。その具体的方法として、最高の幸運も最悪な不運へ突如運命が変わることを印象付けるように、残虐かつぞっとするほど忌み嫌うべき方法が選ばれ<sup>49</sup>、鞭打ち刑で多量の出血は止まらず、柱を刑場まで運ばせ、両手両足を釘付けにし、恥辱に満ちる死に方をさせることになっていたという<sup>50</sup>。架刑に処せられた者には、死が訪れるのではなく、長く耐え難い苦痛がその度合いを増しつつ訪れるのであり、その後でやっと苦痛から解放するはずの死が、究極の苦しみの頂点（a climax）として訪れたのである<sup>51</sup>。セネカも、十字架刑による痛み「クライマックス」として言及する<sup>52</sup>。ヘンゲルの研究を踏まえた Wenhua Shi によると、「人間が十字架の上に公に吊るされること以上には、痛み、断末魔、屈辱の苦しみを味わうことはあり得ない」ことであり、「見物人たちは、階級をとわず、嘲笑することのさ中で自分たちの道徳的優位さを感じて味わうことで団結した」<sup>53</sup>という。このような文脈で、架刑の犠牲者は、「自分以外の人間社会からの完全な孤独（alienation）」を味わうのである<sup>54</sup>。このような社会的文脈で、十字架は、「痛みを伴う死、心の奥深く味わう屈辱を象徴する」ものであった<sup>55</sup>。十字架刑はパウロの時代にはローマ帝国全土に見られたと推定されており<sup>56</sup>、社会秩序と安全の維持のためという理解がかなりなされて受け入れられ（quite understandably welcome）、キケロとセネカも「必要悪」と記している。このような文脈で、十字架は広く恐れられ嫌悪されていた<sup>57</sup>。つまり、架刑は、ローマ社会が名誉を最も追求する社会であったので最悪な不名誉、恥辱として最も避けるべきことであったのである。しかし、犯罪人、反逆者、奴隷、ユダヤ人ばかりでなく、時には貴族やローマ市民にも執行されていた。

さらに重要なことは、古代の架刑が人々に実際に与えた印象とその効果である。すなわち、「ひとりの人間の完全な無力さと弱さ（the total helplessness and powerlessness of a human）」はこれ以外な仕方では

存在し得ないという光景を作り出し、それを架刑自体の実際の光景以上に絵画的に印象づけることが肝心なことであった<sup>58</sup>。刑罰が無力さや弱さと関わる点がローマの刑罰理論の特色とされているが、それは、ローマ社会が因習による社会的政治的身分や地位 (status) を重視する社会であったからである<sup>59</sup>。つまり、同じ犯罪でも、因習的に、身分や地位の低い犯罪者を、裁判のためでなく処罰のために、元老院や皇帝の前に引き出す、そしてもし有罪ということとなれば重い刑罰を科す<sup>60</sup>。その最も重い刑が架刑であって、先に見たように因習としては奴隷や下層階級の者に科せられるのが普通であった。つまり、十字架上の犯罪人の姿は、定型的な意味でその者が今や社会的にも政治的にも最下層で全く無力で弱い者でしかないことの象徴的姿であったと言えよう。このようなローマの刑罰理論は、「病的 (pathological)」<sup>61</sup>でさえあり、それはローマ法とローマの平和 (the *Pax Romana*) を厳格に維持するための刑罰論であり、その期待する社会的効果も実際にみとめられていたとされている<sup>62</sup>。

では、ローマ帝国のユダヤ人に対する架刑はどのような状態にあったのであろうか。ローマ帝国は、ユダヤ人が自分たちの習慣に従い自分たちの神だけを礼拝することに固執した場合には、時には、架刑を執行したが、ローマ帝国に対するユダヤ人の反乱者、強盗、山賊にも執行し、実際にはかなりの数のユダヤ人に対して執行されていた。そこで、ユダヤ人の間でも十字架刑は恐れられていたのである。いずれにせよ、ローマ帝国のユダヤ人に対する態度は、基本的には他民族と同様であったが、埋葬の拒否による「勇ましき (manhood)」と男らしさ (masculinity) を徹底的に剥奪することが、特にユダヤ人に対してはなされていた<sup>63</sup>。

では、ヘレニズム時代のローマ社会でギリシア人が求める知恵との関係はどうなるのであろうか。その知恵とは、宇宙の統一に対応する不変的な基本的態度であるが、「現実化した知識」であったとされている<sup>64</sup>。その線で、ガーラントは、ここでの知恵とは「社会的身分や影響力」との関係であるという Pickett の説を支持する。その理由として、パウロが「知恵」との関係で社会的価値観、名誉や力を批判していることを挙げている。それは、これらが神を知ることや妨げているからであるという<sup>64</sup>。すなわち、ローマ社会では社会的政治的な身分や地位が重要であり、知恵としても他者から認められる名誉が追及されていたということである。つまり、身分や地位が低い或無いこと、ある

いは不名誉なことは避けることが知恵なのである。そこで、不名誉なことは、恥辱、無力さ、弱さ、男らしさの欠如であって、十字架の刑に処せられた者は勿論、身分も地位もないが、さらに最悪に不名誉な者の象徴であり、結局、知恵がないからそうだったのであるという了解がなされていたと言えよう。従って、十字架の言葉も十字架上のキリストの宣教の言葉も知恵として意味をなさないナンセンスでしかなかったのである。

## V. I コリント 1:18、1:23、2:2 のユダヤ社会での文脈

パウロは、十字架上のキリストの宣教は、「ユダヤ人にはつまずかせるもの」(23 節) であると述べている。そもそも十字架上のキリストとは、「イエスという十字架刑で処刑された者はキリストである」というそれ自体が一つの使信であった。ここにいう「キリスト」というものは、ヘブライ語聖書 (正典以前の段階であるが、当時存在した唯一の聖書で、後にキリスト教から「旧約聖書」と呼ばれる書物) にあるヘブライ語の「メシア」のギリシア語訳であって、「油注がれた者」、「王」乃至「救う王」を意味し、キリスト教にいうキリストもこれを前提に解釈により様々な変更を行っているに過ぎない。では、ここで「つまずき」とは、神に來ることを妨げる障害物という意味で用いられているが<sup>66</sup>、I コリント書が記された当時のユダヤ人社会で、「つまずき」の前提となっているユダヤ人のメンタリティはどのようなものであろうか。

ヘンゲルが、このユダヤ人のメンタリティの問題に対する概括的な報告を提供して<sup>67</sup>、ローマ帝国が「〔ローマの直接統治開始以前の前四年に〕(原文のママ) エルサレムの周囲で二千人のユダヤ人捕虜を架刑に処した」が、「十字架は決してユダヤ人の受難のシンボルとはならなかった。申命記二一 23 の影響がこのことを不可能にしたのである」と述べている<sup>68</sup>。この申命記 21 章 23 節には「木にかけられた死体は、神に呪われたものだからである」と記されており、これがユダヤ人のメンタリティを決めたというのである。この申命記の規定にある「木」と十字架刑との関係について見ると、申命記は紀元前 6 世紀末には現在の形となっていたが、ローマ帝国の成立は紀元前 753 年であるが地中海全世界を覆う帝国となるのはその 700 年余り後のことであるから、直接の関係は存在しない<sup>69</sup>。



しかも、申命記のいう「木」とは一本の立杭であって十字架の形をしていない。それにも拘わらず、十字架は木で出来ていることから、十字架上につるしあげられた者は「木にかけられた」者として、その死体は神によって呪われたものと解釈された訳である。

どういう意味で「神に呪われた」ことになるのだろうか。申命記 27 章 26 節には、「この律法の言葉を守り行わない者はのろわれる」とあり、この記載からすると律法遵守に失敗した者は呪われることになるが<sup>70</sup>、木に吊るし上げられる処置を受けるものがどのような犯罪かは明らかでない<sup>71</sup>。言えることは、モーセ律法に違反し死刑に処せられた者で、その死体が木に吊るしあげられたものであることである。木に吊るす目的は、古代社会によく見られるもので、一方で、処刑された犯罪者の死体を公にさらすことで犯罪予備軍的な者への見せしめとする犯罪予防効果であり、他方で、戦死した敵の死体を別な方法でさらし敗北者を一層侮辱することにあつたとされている<sup>72</sup>。その死体はその日の日没前に下ろされ埋葬されるように要求されているのは、単に「神に呪われた者だから」という句を引用する解説に留まる者が多いが、M. E. Biddle は、その理由として、神の像としての人間の尊厳の尊重をあげ、神に呪われた者として公前に木に吊り上げたことで十分な罰を受けており、それ以上に吊るしたままに放置することは神の像として造られた犯罪人から人間性を奪う (dehumanize) ことになるからであると説明をしている<sup>73</sup>。この説明は、ローマ社会において、架刑の場合には十字架の上に公然と恥辱を与えるため遺体を禽獣の餌食となるままに放置し埋葬を禁じることが標準的扱いであつたことと比較すると<sup>74</sup>、説得力を持つと言えよう。いわば、ローマ社会では人間との関係で架刑された人間の価値性を奪うことを問題としていることに対し、ユダヤ社会では神との関係で木に吊りあげられた人間の価値性を尊重しようとしている点が特徴的であると言えよう。では、ユダヤ人が求める「しるし」とは何を意味しているのであろうか。それは、黙示的なことと調和し、人物的には凱旋し、解放する力強い行為を具体的に実現できることであると説明されている<sup>75</sup>。つまり、しるしとは、ユダヤ人が、事の起きる前に神に対して自分たちの満足を見える形で満たすように期待し、自分たちの好みに合うように起きたデータから、その有無の判断をしようというところのものなのである<sup>76</sup>。

このようなユダヤ社会では、「十字架上のキリスト」というものは、「言葉の矛盾 (a contradiction in

terms)」<sup>77</sup>でしかない、つまり、その言葉自体が不適合な (incongruent) ののである。それというのは、一方で、十字架上の人物は神に呪われた存在であり、他方で、キリストは神に油注がれた王として解放を実現する存在なのであるから、両者が同一性を有することはあり得ないからである。そのような意味で、言葉の不適合性 (incongruity) が解消しないのである。この言葉の不適合性が原因で、ユダヤ社会では、十字架の言葉も十字架上のキリストもその宣教の言葉も受け入れる余地がなかったと言えよう。

## VI. 分派問題の解決としての十字架の言葉と十字架上のキリストの宣教の次元

改めてコリント教会の分派問題を見ると、それがどのような次元で争われていたかが重要であると思われる。というのは、パウロは、信徒たちが何を重要であると思って争っていたのかを理解した上で、彼らの関心とは全く次元の異なる十字架の言葉と十字架上のキリストの宣教を語っていたと思われるからである。

### (1) 分派問題の次元

分派問題の次元を明らかにするために、パウロが分派問題を事実的に描写するにあたって用いた用語を対比的にカテゴリ毎にまとめると、次のように整理できよう。①「ποῦ σοφός 知恵のある人」(20、27)、「ποῦ γραμματεὺς 学者」(20)、「ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου 世の論客」(20)、「σοφοὶ κατὰ σάρκα 人間的に見て知恵ある者」(26) に対して「τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου 世の無学な者」(27)、②「δυνατοί 能力ある者」(26)、「τὰ ἰσχυρά 力ある者」(27) に対して「τὰ ἀσθενή τοῦ κόσμου 世の無力な者」(27)、③「τὰ ὄντα 地位のある者」(28)、「εὐγενεῖς 家柄の良い者」(26) に対して「τὰ μὴ ὄντα 世に無に等しい者」(28)、「τὰ ἐξουθενημένα 見下げられている者」(28)、「τὰ ἀγενή τοῦ κόσμου 身分の卑しい者」(28) の3つカテゴリに区分することも、その次元を知るに十分であると思われる。このように並べて対比してその関係を見ると、一つの特徴的なことは、内面の心の次元で対応関係なものがないことである。すべて社会的政治的な次元のこととして理解することが適切であろう。つまり、パウロは、コリント教会の信徒がキリスト者となった段階では、社会的政治的次元では、ローマ社会が重んじる名誉ある身分や地位のある人々の範疇には属さず、不名誉な人々の範

疇に属していたことを記している訳である。これが、コリント教会の会員の自己アイデンティティであることを思い起こさせているのである。

では、ローマ社会では価値が認められないような自己アイデンティティを、パウロは、あえてなぜ引っ張り出してくるのであろうか。それは、ローマ社会の価値体系による物の見方、つまり、その「知恵」によっても「神を知ること」が不可能であったからであり、その社会の価値体系からは没価値的存在とされる者が神を知るに至っているからである。一体、コリント教会の会員はどのようにして神を知るに至ったのであろうか。それは、パウロの「宣教」を聞き、「信じる者」となったからである（1：21）。肝心なことは、彼らが信じたパウロの宣教こそ、十字架の言葉であり、十字架上のキリストの宣教だったことである。つまり、それはローマ社会では「愚か」であり、ユダヤ社会では「つまずき」である使信である。さらに重要なことは、その愚かさもつまずきも、このようにして検討して見ると、決して内面的な次元のものではなく、社会的政治的次元のものでしかないと言えよう。実際、先に述べたようにローマ社会が大切にしている知恵といわれるものは、社会的政治的な身分や地位に関わるものであり、また、ユダヤ人の求めるしるしというものの、見える形で凱旋し解放する力が具体的に実現するものであった。

すなわち、信徒間の分派問題は、内面の心の次元の問題ではなく、社会的政治的次元でのそれぞれの地位、優劣の意識から生じているものであったと見るのが、同時に文脈に即していると思われる。

## （2）十字架の言葉と十字架上のキリストの宣教の次元

では、十字架の言葉ないし十字架上のキリストの宣教は、どのような次元の事柄なのであろうか。示唆を与える記述が、I コリント書 2 章 6 節以下の「知恵」に関することにある。すなわち、ここでは、「隠されていた、神秘としての神の知恵」と述べられており、もはや社会的政治的次元のものではないことが表明されている。つまり、この世の社会政治の価値体系の次元の知恵ではなく、神の、しかも、十字架上のキリストを信じる信仰の次元の知恵とされているのである。

十字架の言葉には、社会的政治的次元から見るならば逆説でしかないものがある。それは、知恵でない知恵、つまり、愚かさでしかない知恵、力でない力、つまり、

弱さでしかない力、そういうものがあるということである。しかし、十字架の言葉は、神により与えられた信仰の次元では、ストレートに、知恵であり力である、とパウロは言おうとしているのであろう。つまり、信仰の次元において、人間の知恵ではなく神の力によることが起きるということであろう（2：6 以下）<sup>78</sup>。要するに、十字架の言葉ないし十字架上のキリストの宣教において、パウロが「神の力」（1：18）とか「知恵」（1：21）「神の愚かさは人よりも賢く、神の弱さは人よりも強い」（1：25）という時、それは社会的政治的次元のことではなく、信仰の次元のことであると結論できると思う。

## Ⅶ. パウロにおける十字架の意味

信仰の次元といっても、パウロはどのような意味で十字架を理解し語っているのであろうか。パウロの歩みから見よう。

### （1）迫害者からキリスト者へ

まず、パウロがキリスト者を迫害するに至ったキリスト教の使信の特徴について検討する。パウロによる迫害の原因について、G・ボルンカムは、キリストの使信がユダヤ的律法理解に背理しており、ユダヤ教の排他的選民救済の主張に反していたことを挙げる<sup>79</sup>。G・タイセンは、安息日厳守と並んでユダヤ教のアイデンティティー指標である安息日や食物に関する律法の規定を限度を超えて自由に解釈していたことと、それに加えて、申命記 21 章 23 節に反して十字架という「木にかけられた者」を崇拜していたことをあげ、律法に照らし「相互に統合不可能なもの」であったことに躓いていたことであろうと述べている<sup>80</sup>。要するに、キリスト教徒になる前のパウロが排斥したキリスト教の使信の特徴は、1）規範的な面で、律法侵犯に至る面と 2）神学的な面で、木である十字架による刑で死んだ者をキリストと同定する面をもっていたことにあると思われる。しかし、これは、迫害する外部者としてのパウロから見たキリスト教の使信の特徴であるにとどまるのであって、パウロがキリスト者となってキリスト教の内部からその使信の特徴を見た場合、その特徴は信仰告白定型という形に整った表現形態となっていたと言えよう。これが、先に述べた贖罪信仰にもとづくキリスト信仰告白定型である。

## (2) キリストの贖罪信仰告白定型を踏まえたパウロにみられる十字架の特徴

ベッカーは、「パウロの十字架の神学の特有性は、原始教会におけるイエスの死の解釈との比較で明らかになる」と述べている<sup>81</sup>。そこで、ギリシア語の用語の相違という観点から見ると、先に述べたように、原始教会の信仰告白定型ではキリストの復活文言には特徴的なこととして、I コリント 15 章 3 節以下に見られる、復活の効果が現在にまで存続することを意味する ἐγγεῖραι という ἐγείρω の直説法完了形が用いられているが<sup>82</sup>、キリストの死について ἀποθνήσκω のアオリスト形である ἀπέθανεν を用いているという。つまり、復活に関しては、復活のキリストが別の世界へいつてしまったのではなく現前している存在であることを告白しながら<sup>83</sup>、キリストの死に関しては、過去の一時点のことでしかないことを示すアオリスト形を用い、死んだことに意識を集中する表現を用いているのである。これは、ローマ社会での十字架の実態を知るものとしては、異常である。それというのは、先に述べたように、十字架は単に殺すことが目的ではなく窮境的な苦痛と不名誉さの極みを味あわせることにあり、死はその極みという意味を込められたものに過ぎないからである。つまり、架刑は単に死をテーマとするものではないにも拘わらず、死をテーマとする ἀποθνήσκω のアオリスト形である ἀπέθανεν を用いるということは、十字架を知る者にはあり得ないことであつたろうと思われるのである。では、パウロは十字架上のキリストをどのように表現しているかという、十字架上の刑死を表すために σταυρώ の直説法完了形である ἐσταυρωμένον を用いて表現しているのである。このギリシア語は、十字架の上に架刑にされたままの状態にいるという、現在まで効果が及んでいることを表現する用語である。パウロのこの表現は、ローマ帝国が考案し行つた十字架の刑の実態に即している。というのは、十字架は窮境的な苦痛と不名誉さを味あわせることがすべてだからである。もしアオリスト形で表現したならば、あの長く続く壮絶な断末魔の苦痛も不名誉さも孤独も嘘のように一瞬で終わる死のような印象を与えてしまうであろう。

しかし、このような「十字架」理解に立っても、パウロの展開する十字架の意味論に関しては、史的イエスの十字架上の具体的な死と神学的言葉とを直接に結ぶ道は存在しないとする立場がある<sup>84</sup>。確かに、ローマ帝国においては、架刑に至る一定の手順は存在し

ても、その形式は多様で考古学的にはそれを知り尽くすことは出来ない<sup>85</sup>。しかしながら、M・ヘンゲルが反論しているように、パウロはイエスの史的な十字架刑の死を前提とし、その十字架の死を解釈し(interpreted)、その結果、特別な神学的な表現として、つまりメタファーとして「十字架」という言葉を選び用いているのである。このメタファーの意味を解釈するに当たっては、パウロの「十字架の言葉」、従って、十字架の意味は、史的事実としての十字架上のイエスの究極的な苦痛をクライマックスとする死から分離した形では決して解釈できないものなのである<sup>86</sup>。つまり、パウロにおける十字架の神学は、あのイエスの苦痛の史実性の上において初めて成り立つものであると考えざるをえないのである。

## (3) メタアファーとしての十字架ないし十字架上のキリストの意味

パウロが十字架の意味論をキリスト論的に展開するのは、コリントの信徒への第一手紙 1 章と 2 章である。十字架刑に処せられてしまっているキリストは、ユダヤ人には「つまずき」であり、異邦人には「愚かさ」でしかない、という(1:23)。このユダヤ人のつまずきという点の理由について、ヘンゲルは、次のように述べている。「イエスという男が死んだということは些細なことであつた、と言うのは当時のユダヤ人のパレスチナでは多くの男が十字架刑にかかったからである。匹敵するものがないほどより驚くべきことは、このイエスという男が、罪人として処刑されたにも拘わらず、神によって甦らさせられたことであつた。メシアが死んだと言うことは、この反対のことである。即ち、神がメシアに勝利を与えるであろうことは当然のこととして受け取られたのであるが、しかし、十字架の上でのそのメシアの死の使信はつまずきであつたのである。」<sup>87</sup> 言い換えれば、パウロが十字架で表現しようとしていることは、イエスのメシアとしての「完全な人間的失敗」(complete human failure)なのである。この点にこそ、メシアの十字架の出来事が世界の宗教史において並行する事件が皆無であるという固有性があると考えられる。

しかし、復活との関係はどのように考えたら良いのであろうか。この点に関しては、十字架のメタファーとしての面を考慮に入れることが助けとなると思われる。すなわち、言語の二重構造的性質から考えると、「メタファーとは、ある事柄を他の事柄の見地から見るための装置である」と先に述べたように、贖罪信仰告白



定型によって表現されていたキリストを十字架という他の事柄の見地から見る事が、パウロにおいて起きているということである。すなわち、贖罪信仰告白定型によって復活しているキリストが現前にいるのである。その前提に立って、今や、その復活して現前にいるキリストが十字架の上に架刑のままの状態でおられるということが、パウロの発見し伝えたいキリストのことであると言えよう。

## VIII. むすび

パウロの用いる十字架の解釈の案内役は、その文脈であると述べた。そこで、最後に、パウロにおける十字架のメタファーとしての意義を述べて結びとする。I コリント書において、1 章から 3 章までは、信者間の「誇り」に関しての争いが取り扱われている。キリスト者は何を誇りとするのかという問題に、パウロは、十字架上のイエス・キリスト、その「十字架の言葉」を取り上げている。権力や社会的地位や富などの力、強さ、それに知恵、さらには誰からバプテスマを受けたかまでも含めて、それらを誇りとすることに對して、パウロは、その誇りと全く反対の恥の事柄である十字架を通してしか見えないイエス・キリスト、そのリアリティーを指し示している。すなわち、この意味での「弱さ」であり、「愚かさ」、「無きがごときもの」などをすべて包含する意味での「完全な人間的失敗」である「十字架」である。ここでの文脈は、祭儀の次元ではなく、人間の誇りと恥という人間の価値観の次元でのが取り扱われている。タイセンは、この文脈から十字架を解釈して、「神は十字架によって、この世（つまり社会）の尺度に対する根本的な自由を創造した」と述べ、パウロの「目標」は、「キリスト教徒が彼らを取り巻く世界との対話する能力を失わず、しかもそのような世の尺度から自由になること」であると述べている。

## 文 献

- 1 Johannes Schneider, “σταυρός et al.,” in Geoffrey W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* Vol. VII (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), pp.574-575.
- 2 David T. Ejenobo, “The Meaning and Significance

of the Death of Christ in the Theology of St. Paul,” *African Journal of Biblical Studies*, Vol. II (April-October 1987): 65.

- 3 青野太潮『「十字架の神学」の成立』、ヨルダン社、1989 年、197 頁。引用は、H. W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 28 からの青野訳である。日本におけるパウロの十字架理解について、この点に関しては相違が見られる。その代表的なものとして、贖罪論的にパウロの十字架を解釈する立場については、八木誠一『パウロ』清水書院、1980 年、198-214 頁が、また、贖罪論的ではない解釈を示す立場については、青野太潮『どう読むか、聖書』朝日新聞社、1994 年、203-213 頁がそれぞれの立場を詳しく論じている。
  - 4 J. Christian Becker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pp.198-199.
  - 5 従来の立場としては、例えば、M. ヘンゲル『贖罪—新約聖書におけるその教えの源流』、川島貞雄・早川良躬訳、教文館、2006 年、86-88 頁。
  - 6 青野太潮『「十字架の神学」をめぐって』新教出版、2011 年、29、33 頁等。
  - 7 青野『十字架の神学』470-471 頁。
  - 8 大貫隆『イエスの時』岩波書店、2006 年、x 頁。
  - 9 大貫『イエスの時』155、156、159 頁等。
  - 10 Wenhua Shi, *Paul's Message of the Cross as Body Language* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); David E. Garland, *1 Corinthians* (Michigan: Baker Academic, 2003) に多くの文献が紹介されている。
  - 11 Schneider, “σταυρός et al.,” p.575.
  - 12 Rodney Kennedy, *The Creative Power of Metaphor: A Rhetorical Homiletics* (New York: 1993), p.33.
  - 13 Kenneth D. Burke, *A Grammar of Motives* (1945; rpt. Berkeley: University of California Press, 1969), p.23.
  - 14 Burke, *A Grammar*, p.24.
  - 15 Burke, *A Grammar*, p.160.
  - 16 Kenneth D. Burke, *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*, 3<sup>rd</sup> ed. (Berkeley: University of California Press, 1984), p.90.
  - 17 I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (London: Oxford University, 1936), p.72.
- I・A・リチャーズ『新修辞学原論』石橋幸太郎訳、南

- 雲堂、1961 年、67 頁。リチャーズは、文脈における言葉の意味論的相互依存関係構造が本来的にはすべての言葉にあるが、メタファーではその構造が生きているのである、とするのである。
- 18 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretations*, ed., trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University, 1981; rept., 1988), pp.169-170.
- 19 佐竹明『使徒パウロ』、60 頁。
- 20 荒井献他『総説新約聖書』日本基督教団出版局、1981 年、268 頁。
- 21 タイセン『新約聖書』、111 頁。
- 22 大貫『イエスの時』、143 頁、M. ヘンゲル『贖罪—新約聖書におけるその教えの起源』、川島貞雄・早川良躬訳、教文館、2006 年。
- 23 青野『「十字架の神学」をめぐる』、22 頁。
- 24 Martin Hengel, *The Cross of the Son of God*, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1976; rep. 1981), p.226 は、パウロにとって、この定型句がすこぶる重要であり、シリアとキリキアでの 14 年間の宣教活動における基本となる意義を持ち、エルサレムでの話し合いにとって共通な出発点を提供するものとなったのであると述べている。
- 25 佐竹明『使徒パウロ』、19-20 頁。パウロがこの伝承を受け取った時について、佐竹氏は最初のエルサレム訪問の時にパウロが受け取ったと推定しているが、タイセン『新約聖書』、78 頁は、その後でシリア伝道へ行った時にシリアのキリスト教徒から伝えられたものであろう、としている。いずれにせよ、パウロの回心後数年以内のことである。
- 26 Becker, *Paul*, p.202.
- 27 青野太潮氏による解説。『新約聖書』新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2005 年、489 頁、注 13。
- 28 佐竹明『使徒パウロ』、20 頁。
- 29 William D. Mounce, *Basic of Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), p.218.
- 30 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen: Paul Siebeck, 1961), 301.
- 31 E・P・サンダース『パウロ』土岐健治・太田修司訳、教文館、2002 年、159 頁。
- 32 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids, 1998), p.221.
- 33 Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981, 311.
- 34 ヴィルケンス『ローマの信徒への手紙』、247 頁。
- 35 サンダース『パウロ』、160 頁。
- 36 サンダース『パウロ』、161 頁。
- 37 サンダース『パウロ』、161 頁。
- 38 サンダース『パウロ』、163 頁。
- 39 青野訳『新約聖書』、639 頁。
- 40 青野『「十字架の神学」の成立』、14-15、499 頁。
- 41 『新約聖書』岩波書店、928 頁。以下も、書簡の執筆時期については、同書による。
- 42 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids, 1998), p.212 は、「パウロは詳細に十字架につけられたキリストの自分の神学に説明を加える (expound) 必要が全くないと感じている」と述べている。Dunn は、パウロのⅡコリントにおける苦難の神学が十字架の神学を拡大させたものであると言う (同、p.212n.19)。
- 43 Garland, *1Corinthians*, p.61.
- 44 Conzelmann, *1Corinthians*, p.47. 異なる解釈として、青野『新約聖書』、502 頁は、23 節の愚かさも十字架上のキリストを主語としている。
- 45 Cicero, *Pro Rabirio Perduellionis Reo*, 5.16.
- 46 Hengel, *The Cross*, p.130.
- 47 Garland, *1Corinthians*, p.75. 例えば、奴隷で自由を買い取って自由となった自由人は、いつまでも他者からは「自由となった自由人」と見られ続けたという報告がなされている。
- 48 Garland, *1Corinthians*, p.76.
- 49 Hengel, *The Cross*, p.112.
- 50 Hengel, *The Cross*, pp.123-124.
- 51 Shi, *The Cross as Body Language*, p.24 を参照。その引用するセネカの Epistulae Morales (101.14ff) は「しかし、長引く死とは如何なる生命であろうか。一気に息を引き取るかわりに、痛み、手足が死に行き、あるいは、自分の命が一滴ずつ落ちて行く内に、衰弱していくことを好むであろうか」とその痛みのクライマックスの死に至る過程の苦痛を記している。
- 52 Shi, *The Cross as Body Language*, p.24. Seneca, Ep. 101.14.
- 53 Shi, *The Cross as Body Language*, p.9. Shi によると、「見物人の加虐性の極みを十分に満足させる見世物や娯楽のための劇的な光景になることも時にはあった」という (p.24)。
- 54 Shi, *The Cross as Body Language*, p.24.

- 55 Garland, *1Corinthians*, p.63.
- 56 Shi, *The Cross as Body Language*, p.22. 詳細は、23 頁を参照。
- 57 Shi, *The Cross as Body Language*, p.23.
- 58 Shi, *The Cross as Body Language*, p.24.
- 59 Shi, *The Cross as Body Language*, p.25.
- 60 Shi, *The Cross as Body Language*, p.25.
- 61 Shi, *The Cross as Body Language*, p.25.
- 62 Shi, *The Cross as Body Language*, p.27.
- 63 Shi, *The Cross as Body Language*, p.45. なお、ユダヤ社会でのユダヤ人統治者による架刑の執行の状態をみると、ヨセフスの報告では、ハスモン朝 2 代目の王アレクサンドロス・ヤンナイオス (B.C.126-76; 統治 B.C.103-76) によって 800 人のパリサイ人が架刑で処刑されているが、ヘロデ大王 (B.C.73-4; 統治 B.C.37-4) による架刑は一度もない (p.32)。
- 64 Eduard Lohse, “σοφία,” *TDNT III*, tr. and ed. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971), p.473.
- 65 Garland, *1Corinthians*, p.69.
- 66 Gustav Stählin, “σκάνδαλον,” *TDNT VIII*, trans. and ed. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971) p.345.
- 67 マルティン・ヘンゲル 『十字架—その歴史的探究』、土岐正策・土岐健治訳、ヨルダン社、1983 年、104-106 頁。
- 68 ヘンゲル 『十字架』、106 頁。
- 69 大貫 『イエスの時』、158 頁。
- 70 Dunn, *The Theology of Paul*, p.226.
- 71 『新共同訳旧約聖書注解 I』日本基督教団出版、1996 年、337 頁。
- 72 Mark F. Biddle, *Deuteronomy*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Smyth & Helwys publishing: Macon, 2003), p.327.
- 73 Biddle, *Deuteronomy*, pp.326-327.
- 74 Dunn, *The Theology of Paul*, p.25.
- 75 Garland, *1Corinthians*, p.69.
- 76 Garland, *1Corinthians*, p.69.
- 77 Dunn, *The Theology of Paul*, p.209.
- 78 青野 『「十字架の神学」の成立』、148 頁。
- 79 G・ボルンカム 『パウロ：その生涯と使信』佐竹明訳、新教出版、1970 年、1986 年復刻版、45 頁。
- 80 G・タイセン 『新約聖書：歴史・文学・宗教』大貫隆訳、教文館、2003 年、76 頁。
- 81 Becker, *Paul*, p.202.
- 82 Mounce, *Basic of Biblical Greek*, p.218.
- 83 Bultmann, *Neuen Testaments*, 301.
- 84 Hengel, *The Cross*, p.112 は、このような見解として前掲の H.-W. Kuhn, ‘Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlicher Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts’, *ZTK 72*, 1975, 1-46 を紹介している。
- 85 Hengel, *The Cross*, p.117.
- 86 Hengel, *The Cross*, p.112.
- 87 Hengel, *The Cross*, p.228.
- 88 タイセン 『新約聖書』、115 頁。



## A Reflection on Paul's Theology of the Cross Focusing in the First Corinthians

Takayasu Furukawa

### <Abstract>

Focusing on Paul's theology of the cross, the author deals with the central issues of the First Corinthians' community. The paper starts with presenting the case, a theory of metaphor, the situational contexts of Rome and the Jewish community, and closes presenting the significance of Paul's theology of the cross.

Keywords: Redemption, cross, death, pain, resurrection