

原 著

## パウロにおける主の晩餐は贖罪論的か — 十字架の視点からの批判的検討 —

古川 敬康

### 〈要 旨〉

主の晩餐の記述には、基本的に「マルコ版」(マルコ14:22-25)と「パウロ版」(Iコリント11:23-26)がある。現在、パウロ版の解釈として、贖罪論が主流であるが、その機能は「交わりの創設にすでに変化している」という見解が提示されている。しかし、そのような立場からの展開は未だに十分になされていない。本論文は、パウロにとってのコリント教会の主の晩餐に関する問題の概況、パウロ版のテキストの言語上の分析、贖罪論的理解(15:3)の神学的問題点を順次扱った上で、当該テキストを理解する上でパウロとコリント教会の信徒との間での前提的了解事項が「十字架の使信(2:2)」であったと推論する。罪(複数)の赦しに焦点を当てる贖罪論を超え、パウロに見られる十字架の視点から積極的に他者に仕える関係論的な主の晩餐の意味を読み解く試論である。

**キーワード：**わたしの体・わたしの血、主の死、前提的了解事項、贖罪論、  
「十字架につけられてしまっているその方」

### I. 序

主の晩餐の記述には、基本的に、通称でいえば「マルコ版」(マルコ14:22-25)と「パウロ版」(Iコリント11:23-26)があることが指摘されている。パウロ版には、コリント人への第一の手紙では、第11章26節にだけ見られるθάνατοςというイエスの死を表現する用語がある。現在、パウロ版の主の晩餐の解釈として、贖罪論が主流であるが、「その機能は〈穢れの排除〉から〈交わりの創設〉にすでに変化している」という見解が廣石望氏により提示されている<sup>1</sup>。しかし、そのような立場からの展開は未だに十分になされてはおらず、研究者のほとんどが主の晩餐を贖罪論的に解釈している。

そこで、パウロにおける主の晩餐は贖罪論的かという問題を検討した上で、パウロに見られる十字架の視点からの関係論的解釈を提示したい。方法論としては、パウロにとってのコリント教会の主の晩餐に関する問題の概況、パウロ版のテキストの言語上の分析、贖罪論的理解の神学的問題点を順次検討した上で、パウロ

がコリント教会の読者に読み取ることを期待した当該テキストの意味は何かを検討する。

### II. パウロにとってのコリント教会の主の晩餐に関する問題の概況

パウロのコリント人への第一の手紙執筆の意図は、教会からの質問への回答、乃至、その直面している問題に対する解決である。主の晩餐のテーマは、パウロが持ち出している(17節)。その狙いは、「貧しい人々たちとの交わりに対して富める共同体構成員が犯す過ち」を正し、「共同体の生活を形作ってゆく」こと、つまり「共同体の構築」にある<sup>2</sup>。

富める信徒が犯している「過ち」に関して、J. A. Fitzmyerは諸説を検討した後で、主の晩餐の前にある愛餐で各自が持参した食事に応じて食事をしたことであると言う<sup>3</sup>。しかし、G. Theißenは、食事はパンの言葉と杯の言葉との間で行われたと言う<sup>4</sup>。いずれにせよ、問題は、愛餐の時に富める信徒が好き勝手に

食事をしたことである。すなわち、彼らは貧しい者を待たずに(11:33)「自分自身の晩餐を我先に取って食べ」(11:20-21)、主の晩餐は社会的に貧富の間に分裂を生じる機会となっていた。それにも拘わらず、富める信徒たちはそのことを何ら異に感じなかったのである。

この問題状況に対し、パウロは、主の晩餐が「ふさわしくない仕方」(27節)となっていることを明示して彼らの過ちを正し、あるべき共同体の構築を達成するために、主の晩餐に「新しい明らかな意味づけ」を与えたのが第11章23節から26節にある主の晩餐の記述である<sup>5</sup>。そこに伝承された定型句が引用されているが、その引用の意図は、富める信者たちの主の晩餐での振舞いが如何にイエスの最後の晩餐での振舞いから遠ざかっているかを対比して示すことにあった<sup>6</sup>。因みに、この記述の後で、具体的改善策として、パウロは、互いに待つ(33節)か空腹なら自宅で食事を済ませる(34節)ように勧告している<sup>7</sup>。

### Ⅲ. パウロ版のテキストの文言上の分析

パウロ版のテキストを記述する第11章23-26節の釈義に当たって、ここではその内、テキストの文言自体が贖罪論的読み方を要求しているかという問いを念頭に置いて分析する。

まず、第23節にある「Εγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (わたしがあなたがたに伝えたことは、わたし自身、主から受けたものです)」という文言を見ると、パウロは、直接に受取る時に用いるπαρά(ガラ1:12)ではなくἀπόを用いている。しかも、パウロが用いるπαρέλαβον(受けた)とπαρέδωκα(伝えた)とは、第15章3節にも見られるように伝承の「受領と伝達」を表現するラビの定型的な対句的用語である<sup>8</sup>。つまり現存する最古の主の晩餐に関するこの定型句は、パウロが復活の主イエスから直接に啓示されたものではないと考えられる。ではパウロが「παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου(主から受けた)」と言う狙いは何であろうか。それは、ἄτι以下の伝承された定型句はキリストがその創設者であり保証人であることを示し<sup>9</sup>、この定型句にはその性質上権威があることを明言する意図があったと思われる<sup>10</sup>。従ってこのγάρは、定型句の言葉が主の晩餐のすべてを支配することを強調する狙いをもつものであると言える。

しかしἄτι以下の定型句を史的にどう理解するかという点は必ずしも自明ではない。確かに、「何らかの形で」生前のイエスに遡り<sup>11</sup>、パウロの創作とも言い切れないが<sup>12</sup>、今やパウロ版の原型を明確にしえないからである<sup>13</sup>。実際、マルコ版とパウロ版の基礎資料が横並び的に共通な資料である可能性を示唆するLindemannの見解もあるが<sup>14</sup>、「マルコ型はもともと第1コリントに由来する」<sup>15</sup>という佐藤研氏の見解もあり、両者の比較でもパウロ以前の原型にはたどり着けない<sup>16</sup>。イエスの言語の原型がパウロ以前に変更され、パウロがそれを受領し自らも共同体の形成という目的に照らして手を加えた上で伝達しているとする方が蓋然性が高いと言われており<sup>17</sup>、史実に近いと思われる。つまり、パウロが受領した段階の定型句には、イエスの死の救済論的解釈がすでに影響している可能性がある<sup>18</sup>。

第23節にある「ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρέδιδετο(引き渡される夜)」に関して、共観福音書が過越祭の第一日目の夜とするのに対し、ヨハネ福音書はその前夜となっており、こちらの記述が史実に合致すると言われており<sup>19</sup>。勿論パウロは過越の犠牲としてのイエス理解を知っている(5:7)が、主の晩餐の定型句には過越の要素がない。つまり最後の晩餐は「簡単な共同の夕飯」<sup>20</sup>でしかなく、過越の文脈で解釈することは不適當であろう<sup>21</sup>。従って、C.K. Barrettはイエスの死を過越の羊の死と同視し贖罪論をとるが<sup>22</sup>、その根拠がない。

次の第24節にある「τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν(これは、あなたがたのためのわたしの体である)」という文のτοῦτο(これ)は何を指すのであろうか。τοῦτοは、中性代名詞でありパンは男性名詞であるから、パンそれ自体を指すのではなく、「自分の体としてパンを与えるイエスの行為」<sup>23</sup>を指し示していると解釈できる。中心部にあるὑπὲρ ὑμῶν(あなたがたのため)という句は、τὸ σῶμα(体)に掛かる。従って、この句に関して、ContzelmannがLXX訳のイザヤ書53:6にπαρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίας ἡμῶν(われわれの罪のために引き渡された)とあることを引き合いに、ὑπὲρ ὑμῶνをταραδιδόναι(引き渡された)と結合させて贖罪論を説くことは<sup>24</sup>、ὑπὲρ ὑμῶνがτὸ σῶμα(体)に掛かる文脈に反する。また、ὑπὲρ ὑμῶν(あなたがたのため)という句に着目して贖罪論的の死と解釈する立場もあるが<sup>25</sup>、賛同できない。というのは、τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν(あなたがたのためのからだ)という表現はイエスの死が「人間のため」(um der Menschen)

の「救済の力」(Heilmacht)であることを意味し<sup>26</sup>、さらに、ὕπερ ὑμῶν の句もὕπερ自体が贖罪を指し示すとまでは言えないからである(Ⅱコリント5:21参照)<sup>27</sup>。最後に、τὸ σῶμα(体)については、テキスト上はその解釈は失われているとSchrageは言う<sup>28</sup>。

次に、第25節aに「ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι(食事の後で杯も同じようにして)」とあるのは、パンと杯との間に食事が行われ<sup>29</sup>、ユダヤ教の食事の通り、食事の後に祝福の杯に対する祈りがなされたことを指している<sup>30</sup>。

第25節bには「τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἔμφαιματι(この杯はわたしの血によって立てられる新しい契約である)」とある。αἷμα(血)に関して、マルコ版がτὸ ποτήριον(杯)と結びつけているのと異なる点は、血を飲まないユダヤ人としてのイエスに遡る蓋然性が高いことである<sup>31</sup>。ἢ καινὴ διαθήκη(新しい契約)は、暴力による死を象徴するイエスの血を通して成立しており、その契約の基盤はイエスの血である<sup>32</sup>。αἷμα(血)への言及のこのような意味につき、Klinghardtは、パンの定型句では不明瞭であったイエスの死と共同体の一致との関係がこれによって明らかとなるとコメントしている<sup>33</sup>。Wolffは、通常は各自の杯を用いていたと推測し、1つの杯から共通に飲むことには新しい契約の事柄がすべての者に及ぶという特別な意味があると見る<sup>34</sup>。

しかし、杯の定型句にいうἢ καινὴ διαθήκη(新しい契約)が旧約聖書のどの箇所を念頭においたものと見るかでその意味は大きく異なるので、その同定につき議論がなされている。候補に、エレミヤ書31:31-34と出エジプト記24:8が挙げられるが、以下の理由から両者であると考え<sup>35</sup>。すなわち、エレミヤ書31:31-34は、神がイスラエルの罪を原因として国家に審判を下した場合にも国家回復後、「神の創造的な愛の力によって、イスラエルを構成する人々の心の上に契約を記す」<sup>36</sup>という予言を内容とし、杯の定型句にあるδιαθήκη(契約)の意味内容とは「神の厳かな決断による救済の秩序」<sup>37</sup>という点で合致する。それを根拠としてエレミヤ書の成就と捉える時、未来を見据え、定型句にあるκαινὴ(新しい)の解釈は、このエレミヤ書の予言する新しい終末論的救済の設立を含むという観点からなされることが求められよう<sup>38</sup>。一方、エレミヤ書の「契約」には「血」との関連がないことに着眼するとき、出エジプト記24:8に「契約の血」への言及が儀礼の習慣<sup>39</sup>として存在していることは看過できず、その影響がこの定型句の背後にあることは排除

できまい<sup>40</sup>。両聖句を根拠に併せ見る時、イエスの「血」とは契約を成立させ<sup>41</sup>、かつ「新しい聖なる秩序の実現を保証する」<sup>42</sup>法的意義をもつものと解釈できよう。

ところで杯の定型句の意味に関して、Schrageは、エレミヤ書31:34との関係において、終末論的にイエスの血による罪の赦しとして理解すべきことを主張する<sup>43</sup>。しかしすでに見たように、エレミヤ書の「契約」は血とは関連せず不適切な主張である。加えて、出エジプト記24:8との関係においても、イエスの「αἷμα(血)」には贖罪論的意味がないことを付記したい<sup>44</sup>。すなわち、出エジプト記24:8にいう「契約の血」は、M. Nothによれば、「人間同士の間」での「契約締結の形式」であって、その意義は両契約当事者を「互いに結びつける」ことにある<sup>45</sup>。つまり古代社会では、生活が祭儀と切り離されず契約の締結も犠牲を捧げる行為によってなされた。そのような祭儀を用いての契約設立への言及であり、いわば民法・商法という私法レベルの事柄が神と人間との関係へ転用されたものとも言えよう。これとは対照的に、贖罪はいわば違反行為に対する刑事法レベルの恩赦などの内容を転用した事柄の次元のものである。つまり、新しい契約を設立しその実現を保証するイエスの血は贖罪の血とは法的次元を異にするものなのである<sup>46</sup>。

これまで見て来たパンと杯の両定型句には若干の相違はあるが、両者には「τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν(わたしの記念としてこのように行いなさい)」というイエスの言葉が共通にある。この意味について、Klinghardtは、ἀνάμνησις(11:24c, 25c)とκαταγγέλλετε(11:26)とに並行関係があり、この並行関係は祈りにおいてイエスの死が思惟されることの指示であると指摘している<sup>47</sup>。

最後に、主の晩餐のテキストの結びとなる第26節に見られる「ὅσακις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ(実際、このパンを食しその(定冠詞)杯を飲む度に、主の死を、主が再臨する(文字通りには、来る)まで宣べ伝えるのである)」という文言は、パウロ自身の言葉であると理解するのが一般である。このθάνατοςは「死ぬこと」(ヘブ7:23等)または「死」(フィリ1:20等)を字義とするが<sup>48</sup>、単なる死ぬべき運命とか性質ということではなしに、罪の結果であり罰であるということを示す神学的用語である<sup>49</sup>。パウロにおける意味はコリントの信徒への第二の手紙5:21とローマ人への手紙8:31に見られるように、イエスを「罪」(単数形)そのものとした結果による断

罪の死を意味し、他者の罪（複数形）を贖う贖罪論と直結するものではない。パウロの狙いを解釈するに当たり注目すべきことは、第23節前半のγάρと26節のγάρとが定型句をサンドイッチ的に挟む対的構造になっており、このγάρの用法が導入的の文言と結語とを強調する（to strengthen）<sup>50</sup>パウロの修辞学的工夫と言えることである。つまり、この結語（結び）にこそ、パウロが両定型句の引用によって何をどのように解決しようとしたかを理解する鍵があると見ることができよう<sup>51</sup>。いずれにせよ、テキストの文言自体の分析による、以上の釈義から見えてくることは、両定型句にはイエスの死を贖罪論的死と断定する自明的なものがないことである。

#### IV. 贖罪論的理解の神学的問題点

##### 1. 先決問題としての前提的な「主の死」の理解

これまで見て来たことは、主の晩餐の定型句にある「主の死」の意味を説明するものは、第11章23節から26節の文言自体には存在しないことであった。そのことは何を意味するであろうか。それは、「イエスの死」の意味については、ここでパウロがあえて指示しなくても良いように、手紙の発信者と受領者との間には了解している共通な前提の事項が既存している、ということであろう。つまり、この前提的了解事項とは何かを明らかにすることなしには、パウロが富める信徒たちに訴えようとしていることを正しくは理解できないということである。

##### 2. 贖罪論的立場

コリント教会の信徒とパウロとの間におけるイエスの死に関する了解事項として、贖罪論的解釈をとる立場は、パウロの召命以前に成立していた「ἀποθνήσκειν ὑπέρ（～のために死ぬ）」（1コリ15:3）という「メシアの死についての定型句」を挙げる。M.Hengelは、『イエスの聖餐のことば』<sup>52</sup>の著者J.Jeremiasへの記念出版『贖罪—新約聖書におけるその教えの起源』で、この立場をとり、パウロがこの定型句の「死」の意味について特別な説明をしない理由は「この定型句で語られている『事柄自体』（that）が、ガラテヤにおいてさえ、そして、彼には未知であったローマの教会においてさえ、けっして論争されていなかったからであろう」<sup>53</sup>と言う。その上で、Hengelは、この定型句のイエスの死の意味は贖罪論的死であると

断言し、理由を詳説する。すなわち、Hengelによると、この定型句は「旧約聖書およびセム語領域には類を見ない」非セム語的なものであって、ヘレーニスタイのケーリュグマの定型句であるが<sup>54</sup>、それにも拘らずイエスの死を贖罪論的に理解するのは、贖罪論の意味が「ヘレーニスタイがすでにその概要を述べていたイエスの死の救済論的意味」<sup>55</sup>であったからであると説明する。

Hengelは、さらに論を進め、ヘレーニスタイのケーリュグマの定型句の「本質」的な「根源」が「さらに深いところ」にあり、その根源は、「ペトロのケーリュグマ」<sup>56</sup>であると論じている。その根拠として、「パウロの伝道をとおして成立した諸共同体においても、ペトロが特別な神学的権威をもっていた」<sup>57</sup>というテーゼを立てて、パウロの主の晩餐のパウロ版の定型句を受け取ったコリント教会もペトロの神学的権威を認めていたと主張する<sup>58</sup>。つまり、主の晩餐の贖罪論のペトロ起源説によって、マルコ版もパウロ版も究極的にエルサレムの共同体のペトロに遡るとする<sup>59</sup>。

では、Hengelは、そもそも「ἀποθνήσκειν ὑπέρ（～のために死ぬ）」（1コリ15:3）というヘレーニスタイのケーリュグマの定型句は旧約聖書およびセム語領域に類がないから非セム語的なものであるとした推論との整合性をどのように図るのであるか。Hengelは、元来神殿の祭儀には贖罪的効力があつたが、イエスの死によって、「神殿の祭儀自体はその贖罪的効力を失った」という点に焦点を当て、そこでイエスの死による贖罪とは正確には「普遍的な代理的贖罪」というものであると説く。旧約聖書およびセム語領域において、イエスの死の意味をこのような代理的贖罪の意味で解釈することを促したと考えられる「唯一の旧約聖書テキスト」があり、それがイザヤ書53章であるという。Hengelは、イザヤ書53章説をとる強い理由として、旧約聖書の他の箇所は「代理的贖罪」や「他の者たちの罪のためのひとりの人の死」を「拒否」する「傾向」にあることをあげている<sup>60</sup>。

このように、Hengelは、主の晩餐の意味を贖罪論的にとり、その贖罪論的起源につきペトロ起源説をとることによって、マルコ版もパウロ版も究極的にエルサレムの共同体のペトロに遡ると主張するのである<sup>61</sup>。

##### 3. 贖罪論的立場への批判

しかし、コリント人への第一の手紙11章23節以下の主の晩餐のパウロ版の定型句にある「死」を贖罪死と

解釈することには、問題がある。というのは、先に述べたように、パウロが主の晩餐の定型句を引用する意図は、主の晩餐における富める信者たちのその時点における「現在の振舞い」をイエスの最後の晩餐での振舞いと対比して正すことにある。だが、イエスの死を贖罪論的に理解することによっては、パウロが望むほどにはその意図は達成され難いからである。その理由を詳説する。

まず、H. Conzelmannは、「贖罪論は長いこと持ちこたえられるものではない」と主張する。Conzelmannによると、贖罪とは「過去の過ちだけを包括する、という点に限界がある」ことがその理由である。この理由からパウロは自作の文に「罪の赦し」という「概念を用いない」し、パウロ書簡には「ἄφεσις ゆるし」の語はなく、「ἄφεσις ゆるす」という語も旧約聖書からの1度の引用（ロマ4:7）に留まり、「πάρεσις みすごす」という語も引用された定式に1度でてくるだけである。問題点を詳説すると、「罪のゆるしの理念は過去の方を向いている」ため、贖罪論の「罪」（複数）とは「神の命令に対する個々の違反」ということになる。しかし、パウロの視線は「未来に、つまり新しい自由な歩み」として「罪の力」からの「解放」に向けられている<sup>62</sup>。このパウロのいう「力」としての「罪」は常に「単数」で表現され、律法規定の個々の違反ではないのである。W.G. Kümmelは、原始教団が罪の贖いという贖罪の観念を招致したことが「不当にも視線をきたるべき救いから人間の過去の禍へと転じしめ」と指摘した上で、このことが「従来、繰り返し議論されてきた」と述べているが<sup>63</sup>、まさに、Conzelmannはこの点を明確に示したと言えよう。

もちろんConzelmannが指摘するように、贖罪論にも「信仰は過去（罪過）、現在、未来（新しい契約）への新しい関係の設立」という面がある。しかしHengelが指摘したように、イエスの贖罪死の理解を正当化する旧約聖書およびセム語領域の文献は、唯一、イザヤ書53章だけである。この聖書箇所は、第二イザヤに属し、過去へと視線をいざなうものなのである。というのは、この箇所は紀元前6世紀のパピロン捕囚民としての第二イザヤが、イスラエルの民がエルサレム陥落、神殿崩壊、捕囚という憂き目に至った原因を省察し、民の重大な律法規定違反という罪の歴史を振り返り、その罪（複数）が原因で神がこのような目に遭わせたという反省に基づき記した箇所だからである。つまり、贖罪論による「未来（新しい契約）」とは、過去の律法違反に対する「過去の反省」を踏まえる「未

来」の生き方というものに留まってしまうのである。

しかしパウロが、読者に対し、主の晩餐において自分の在り方を、繰り返し描くイエスの死と照らし合わせるようにさせる意図は、Conzelmannが指摘するように「罪の力」から解放され、「未来に、つまり新しい自由な歩み」をすることを奨励することにあると言えよう。それは、創造される新しい実存的在り方を提示することにあると言えよう。つまり、パウロの意図の把握には、贖罪論のような律法違反の罪の赦しという消極的な意味への言及では十分とは言い難いのであって、もっと積極的な意味を探求する必要があるのである。

## V. パウロがコリント教会の読者に読み取ることを期待した当該テキストの意味

### 1. 前提的了解事項としての「十字架の使信」

パウロとコリント教会との間における前提的了解事項として、より決定的なキリスト論が第2章2節にすでに記されている。それは「οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἶδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον (なぜならば私は、あなたがたのうちにあっては、イエス・キリスト、しかも十字架につけられてしまっているその方以外にはなにごともしらうとはしない、という決断をしたからである)」<sup>64</sup>というものである。

この「十字架」を主の晩餐の定型句の前提的了解事項とパウロが考えていると思われる根拠は幾つかある。第1に、手紙の構成上であり、Theißenによれば、手紙の中心主題は「十字架」と「復活」であるが、構成的には、この「十字架の使信」が「信仰の決定的根拠」となっており、「復活」は最後に第15章で「キリスト教の希望」である「死者の間からの甦りの希望」として論じられ<sup>65</sup>、先の贖罪論者の根拠となる句（15:3以下）もこの第15章に見られる復活の議論の中で扱われていることである。

第2に、「十字架の使信」はこの手紙の第1章で描写している貧富等の差による問題に対し解決をもたらす決定的な言葉としてパウロが語ったものであるが、その第1章で問題視されている富める信徒と、主の晩餐の時に問題を起こしている富める信徒とは同一であることである<sup>66</sup>。つまりパウロにとって、第1章の貧富等の差による問題と11:17-34における主の晩餐の文脈で見られる問題は並行関係にある訳であって、第1章での問題の解決としてパウロが提示した「十字架

の使信」は主の晩餐の議論でも前提となっていると見て取れよう。

## 2. 富める信者たちの特徴

パウロによる十字架の使信は、富める信者たちの貧富差などに起因する不適切な振舞いとそれを正当化している信仰上の誤解を正すことにあった。そこでまず、富める信者たちの神学的また倫理的特徴を見ることにする。彼らは「熱狂主義者」という「神がご自分の霊を通して人間の中に住み、その人間を新しい存在に変容させる」という信仰をもつ者で、この点はパウロも同じであった<sup>67</sup>。しかしパウロとは大きく異なっており、彼らは「自分たちはすでに救済の到達点に達してしまっていると信じている」<sup>68</sup>という具合に終末論を誤解し、そのために、「われわれは自由だ」とか「われわれにはすべてが許されている」等という「スローガンを持って自分たちのリベラルな立場を標榜し」<sup>69</sup>、貧富差が当然とされている「古代ギリシャ・ローマの慣習」を教会へ持ち込んで平然としていたのである<sup>70</sup>。つまりパウロが正そうとする富める者たちには、貧しい者たちを配慮して食事を待つということは最初から思いもしないことだったのである。

## 3. 「十字架の使信」の内容

先にテキストの釈義において、主の晩餐のテキストの解釈の鍵は結びとなっている第26節にあると述べたが、その文脈に照らすことでこの第26節の意味が明らかになるように思われる。

まず、パウロは、熱狂主義者の終末論の誤りを訂正するために、「ἄχρι οὗ ἔλθῃ (主が来る (= 再臨する) まで)」と述べて、主の未来の再臨があることを示し、現在は救済の到達点ではなく救済の途上であること、そして、再臨の時までは途上の生を生きていることを示している。次に、熱狂主義者たちの振舞いとは真逆である「τὸν θάνατον τοῦ κυρίου (主の死)」を「καταγγέλλετε (宣べ伝える)」ことを繰り返すことの大切さを語る。Garlandは、パウロが主の晩餐の定型句を引用したことの力点がイエスの過去の実際の「θάνατος (死)」自体にあることを強調し、「イエスの死は過去のことではなく、救済の始まりとしての終末論的出来事である」<sup>71</sup>というJeremiasの解釈をパウロの意図に対して的外れであると批判する<sup>72</sup>。同様に、Wolffが「ἡ καινὴ διαθήκη (新しい契約)」の効力は「復活の主から来る」と解釈することも、イエスの「θάνατος (死)」自体に

集中するパウロの意図からは外れていると言えよう<sup>73</sup>。

この「τὸν θάνατον τοῦ κυρίου (主の死)」の意味につき、H-J. Klauckは、それが信者の熱狂主義的諸傾向に対して対極にある、歴史的な過去の救済行為との結びつき及びイエスの死のモチーフを想起させ、「十字架につけられたイエス」を際立たせるためのものであると述べ<sup>74</sup>、パウロとコリント教会との間における前提的了解事項として「十字架の使信」が対極的キリスト論として存在することを指摘している。つまり、この「τὸν θάνατον τοῦ κυρίου (主の死)」は単なる「Ἰησοῦν Χριστόν」の死ではなく、「τοῦτον ἐσταυρωμένον (十字架につけられたままの方)」の死を意味しているのである。その違いは、Hengelによると、後者の死は、ローマ統治下において「特に残虐で恥すべき死」<sup>75</sup>であり、「究極的屈辱」<sup>76</sup>であり、しかも古代文献から吟味するとその神学的意味は「人間の残酷さによって拷問され殺害された者の言語を超えた苦難に対する神の愛の『連帯性』を明示した」ものであって、「十字架につけられたメシア」の死なのである<sup>77</sup>。つまり、W. Schrageが言うように、熱狂主義的論敵に対する批判として重要なことは、主の再臨への言及と同時に十字架の状況下で弱い者、特に空腹な者のためであったイエスの死を中心に据えることであった<sup>78</sup>。

このような意味をもつ十字架の使信から解釈し直すと、「わたしのαῶμα (体)」とは、食事における富裕層の熱狂主義者たちの利己主義的振舞いに対し真逆な他者に仕える実存を対比させた<sup>79</sup>、架刑に至るイエスのすべての連帯的愛の行為を包括的に表現するメタファーと言えよう<sup>80</sup>。そして、その「αἷμα (血)」とは、不正な暴力により殺害されたイエスの究極的自己犠牲のメタファーと言えよう。つまり、両者相まって、最も貧しく弱い者に対し自らもその一人としてのアイデンティティをもって連帯したイエス・キリストの実存のすべてを表現している訳である。

だがここで新たな問いは、主の死を「καταγγέλλετε (宣べ伝えるのである)」ことの具体的意味である。つまり、それがパンと杯の摂取という非言語的行為なのか、それとも、言語的発話なのか、という問いである<sup>81</sup>。S.K. Stowersは、連帯性の強調を認めた上で、共同体の理想はその教師の言語によって実現する (11:17-26, 29) と主張し<sup>82</sup>、M. Klinghardtも言語的出来事であるとしている<sup>83</sup>。しかし、パウロが「食すること」及び「飲むこと」に11:26-29の間に5回も言及するのは、イエスの死の物語を、単なる言語での反復以上

に強調したい意欲の表れと思われる。つまり、意味を説く言語的発話はもちろん不可欠であるが、「このパン」を食し「この杯」を飲むという行動の事実そのものが、イエスの連帯的死は言葉以上のものであったという現実を描き出し、「主の死を宣べ伝えている」のであると思われる<sup>84</sup>。これが二人称複数形の命令法ではなく直説法で記されている理由であろう。

## VI. むすび

主の晩餐に関する記述によるパウロの狙いは、コリントの共同体の貧しい人々たちとの交わりに対して富める共同体構成員が犯す過ちを正し、連帯的愛による共同体を形作ってゆくという「共同体の構築」にあった。伝承された主の晩餐の定型句を引用する意図は、富める信者たちが主の晩餐でしている振舞いを、イエスが最後の晩餐で行ったメタファー的な振舞い及びその死と対比させることで是正させ、さらに、貧しい者や弱い者に対する連帯的な愛の意識を喚起することであった。

パウロが主の晩餐の定型句と「主の死」の意味内容を特別に解説しないのは、コリント教会の信徒との間に、イエス・キリスト、しかも十字架にかけられたままであるイエス・キリストについての前提的理解が少なくとも手紙上ですでに存在していたからである。その了解事項とは、決して、イエスの「死」(15:3)に焦点を当てる罪の赦しという消極的な贖罪論的理解ではなく、「十字架につけられてしまっている方(=イエス・キリスト)」(2:2)に焦点を当て、もっと積極的に他者のために自己犠牲を引き受ける連帯的愛の関係論的実存についての「十字架の使信」であった。

以上の結論に至るために、コリント教会の主の晩餐執行の実情、パウロ版テキストの言語上の分析、贖罪論的理解の消極性にまつわる問題点、パウロとコリント教会の読者との間にある前提的理解事項の解明を行った。今後も残る現代的課題の一つは、信者でない人の陪餐について、パウロの十字架の神学から何が示されるかということであることを挙げて結びとした。

## 引用文献

1 廣石望、書評「青野太潮著『最初期キリスト教思想の軌

跡—イエス・パウロ・その後—』新約学研究第42号、2014年、86頁。

2 G. タイセン『聖書から聖餐へ—言葉と儀礼をめぐって』吉田新訳、新教出版、2010年、144-146頁。

3 J. A. Fitzmyer, *First Corinthians*, The Anchor Bible, New Haven and London: Yale Univ. Press, 2008, pp.427-428.

4 G. タイセン「社会的統合と sacrament 行為」、杉原助訳『福音と世界』1982年1月号(上)、69頁。

5 タイセン『聖書から聖餐へ』、143頁。

6 D. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p.545.

7 Fitzmyer, *Corinthians*, p.427.

8 H.-D. ヴェントラント『コリント人への手紙』NTD、塩谷饒・泉治典訳、ATD・NTD聖書註解刊行会、1987年、7、201頁。C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Harper's New Testament Commentaries, New York: Harper & Row, 1968, p.265は、そのことを認めつつも、「しかし留め置くべきは、ユダヤ的用法による影響よりはるか以前に古代ギリシアではこのような意味でこの両方の用語は使われていたことである」と述べて、短絡的に全くラビ的と捉えることには問題があるとしている。

9 W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Zurich: Benziger Ver, 1996, S.194.

10 Garland, *Corinthians*, p.545.

11 青野太潮『最初期キリスト教思想の軌跡—イエス・パウロ・その後』新教出版社、2013年、144-145頁。

12 廣石望『聖餐の豊かさ』、120頁。荒井献『初期キリスト教の霊性—宣教・女性・異端』岩波書店、2009年、71頁の引用。

13 A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S.257.

14 Lindemann, *Korintherbrief*, S. 257.

15 佐藤研「なぜ新約聖書学は必要か」『キリスト教学』第55号、立教大学キリスト教学会、2014年、39頁。

16 Lindemann, *Korintherbrief*, S. 256-261のマルコ版とパウロ版の詳細な比較は、マルコの意図を探る上では役立っても、パウロの意図を見出すには不適切な手法であると言えよう。

17 ヴェントラント『コリント』、202-203頁。

18 Lindemann, *Korintherbrief*, S.258.

19 J, プリンツラー『イエスの裁判』大貫隆・善野碩之助訳、新教出版、1988年は、詳細に論じている。

20 佐藤研『最後のイエス』ぶねうま舎、2012年、15頁。

- 21 H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, S. 240.  
P.-B. Smit, *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p.179.
- 22 Barrett, *Corinthians*, p.267.
- 23 Fitzmyer, *Corinthians*, p.437.
- 24 Conzelmann, *Korinther*, S.240.
- 25 ヴェントラント『コリント』、201頁は、「あなたがたのために」という句につき、パウロは「イエスの死を罪のためのなだめの供え物と解している」と主張している。  
C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000, S.271も贖罪論をとる。
- 26 A. Schlatter, *Paulus, Der Bote Jesu: eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart: Calwer, 1969, S.322.
- 27 例えば、Ⅱコリント5:21に見られる「ὕπερ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν (私たちのために罪とした)」にὕπερ ἡμῶνという句が見られる。文脈を見ると、5:18から5:21は一つのユニットであり、パウロ特有の単数形のἁμαρτία(罪)が用いられ、それは贖罪論とは無関係であり、従って、この句は贖罪論的なものではないと言える。
- 28 Schrage, *Korinther*, S. 33.
- 29 L. Goppelt “ποτήριον” in *Theological Dictionary of the New Testament* (以下TDNTと略), VI, ed. G. Kittel, tr. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1968, p.154. 従って、Conzelmann, *Korinther*, S.242のように、両定型句にまたがってパンと杯を結びつける解釈は不適當であろう。Schrage, *Korinther*, S.33も論者と同意。
- 30 Strack-Billerbeck, 4:630f. in Conzelmann, *Korinther*, S. 242.
- 31 Barrett, *Corinthians*, p.268. しかし、「διαθήκη(契約)」のモチーフがイエスにまで遡ることは疑問視されている(Lindemann, *Korintherbrief*, S.256以下)。
- 32 Schrage, *Korinther*, S.38. Wolff, *Korinther*, S.271はイエスの死が「犠牲」であることを強調する。
- 33 M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen: Francke Verlag, 1996, S.317.
- 34 Wolff, *Korinther*, S.271.
- 35 Garland, *Corinthians*, p.547.
- 36 R.E. クレメンツ『エレミヤ書』現代聖書注解、佐々木哲夫訳、日本基督教団出版局、274-248頁。
- 37 Schrage, *Korinther*, S. 38.
- 38 Schrage, *Korinther*, S. 38.
- 39 T.E. フレットハイム『出エジプト記』小友聡訳、日本基督教団出版局、375頁。
- 40 Schrage, *Korinther*, S. 40.
- 41 Garland, *Corinthians*, p. 547.
- 42 J. Behm, “αἶμα” in *TDNT*, I, ed. G. Kittel, tr. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1964, p.176.
- 43 Schrage, *Korinther*, S. 40. Garland, *Corinthians*, p.547など、他にも同様な見解が見られる。
- 44 反対の見解の例としては、Schlatter, *Paulus der Bote Jesu*, S. 326.
- 45 M. ノート『出エジプト記』ATD、木幡藤子・山我哲雄訳、ATD・NTD聖書註解刊行会、2011年、316頁。
- 46 F. ハーン『新約聖書神学Ⅰ』大貫隆・大友陽子訳、日本キリスト教団出版局、2006年、370頁も、イエスの血の意義を贖罪性ではなく「新しい契約の秩序」の設立とし、杯を飲む行為とはこの「契約に所属することの表明」と述べている。
- 47 Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, S. 319.
- 48 R. Bultmann “θάνατος” in *TDNT*, III, ed. G. Kittel, tr. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1965, p.14.
- 49 Bultmann “θάνατος” p.15.
- 50 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford Press, 1980, p.138.
- 51 Garland, *Corinthians*, p.548. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Fortress Press, 1988, p.146は、コリント教会の社会的状況を1コリ11:17以下の神学的議論と関連づけることで、より理解できるようになると述べている。
- 52 J. エルミアス『イエスの聖餐のことば』、田辺明子訳、日本基督教団出版局、1974年。
- 53 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、101頁。
- 54 ヘンゲル『贖罪』、93-94頁。
- 55 ヘンゲル『贖罪』、102頁。
- 56 ヘンゲル『贖罪』、103頁。
- 57 ヘンゲル『贖罪』、102頁。
- 58 Wolff, *Korinther*, S.270は、ペトロがコリント共同体と特別な関係にあったことを指摘している (cf. 1:12; 3:22)。



- 59 ヘンゲル『贖罪』、112頁は、「ヘレニズム的」ユダヤ教と「パレスチナの」ユダヤ教との区別は「不可能」であるとしている。
- 60 ヘンゲル『贖罪』、106頁。
- 61 ヘンゲル『贖罪』、112頁は、「ヘレニズム的」ユダヤ教と「パレスチナの」ユダヤ教との区別は「不可能」であるとしている。
- 62 H. コンツェルマン『新約聖書神学概論』、田川建三・小川陽訳、新教出版、88頁。
- 63 W.G. キュンメル『新約聖書神学—イエス・パウロ・ヨハネ』山内真訳、日本基督教団出版局、1981年、170頁。
- 64 青野太潮訳、『新約聖書』新約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、2005年、503頁。
- 65 タイセン『新約聖書—歴史・文学・宗教』大貫隆訳、教文館、2003年、108頁。
- 66 タイセン『新約聖書』、111-112頁。
- 67 タイセン『新約聖書』、110頁。
- 68 E. Käsemann, "On the Subject," 125, quoted in Fitzmyer, *Corinthians*, p.77.
- 69 タイセン『新約聖書』、112頁。
- 70 Garland, *Corinthians*, pp.534, 540-541.
- 71 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, tr. N. Perrin, London: SCM, p.253.
- 72 Garland, *Corinthians*, p.549.
- 73 Wolff, *Korinther*, S.275.
- 74 H. -J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, GmbH & Co., 1986, p.317.
- 75 M. Hengel, *The Cross of the Son of God*, SCM Press, 1986, p.175.
- 76 Hengel, *Cross*, p.179.
- 77 Hengel, *Cross*, p.180.
- 78 Schrage, *Korinther*, S.46.
- 79 Garland, *Corinthians*, p.547.
- 80 *TDNT*, VIII, p.1067.
- 81 Schrage, *Korinther*, 44. 行動説には、Garland, *Corinthians*, p.548. 言語説には、G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, tr. P. L. Hammer, Harper & Row, 1969, p.141; Barrett, *Corinthians*, 270; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, 1987, p.556.
- 82 S. K. Stowers, "Does Pauline Christianity Resemble Hellenistic Philosophy?," in *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. T. Engberg-Pedersen, Westminster John Knox, 2001, p.98.
- 83 Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, S.318.
- 84 Garland, *Corinthians*, pp.548-549.

## Beyond the Redemptive Understandings of the Pauline Lord's Supper : Based on Paul's Theology of the Cross

Takayasu Furukawa

### <Abstract>

There are two fundamental types of traditions of the Lord's Supper, the Markan (Mk 14:22-25) and the Pauline(1Cor 11:23-26). The redemptive interpretations of the Pauline text dominate, but it is said that the function of the Pauline Lord's Supper has already shifted to the creation of fellowship. This shift, however, has not been theorized enough to change the trend of the interpretation of the Pauline Lord's Supper. This article begins by identifying the problematic situation at the Lord's Supper in the Corinthian community, then analyzes the text linguistically, and presents the theologically crucial problems of the redemptive interpretations. Then, the article continues by inferring that there was a common pre-understanding about the terminology employed by Paul in the text of the Lord's Supper; that is the critically significant meaning of "Jesus Christ and him crucified" (2:2) between Paul and the Corinthian believers. This article is an attempt to decipher the text to identify the relational meaning of the Pauline Lord's Supper to serve others actively from the point of the cross in Paul's perspective transcending beyond the redemptive interpretations whose focus is on forgiving sins.

Keywords: my body · my blood, the Lord's death, pre-understandings, redemption, "him crucified"