

## 十字架上のメタファー

川崎医療短期大学 一般教養

佐々木 寛 治

(平成6年10月31日受理)

Die Metaphern auf dem Kreuz

Kanji SASAKI

*Department of General Education*

*Kawasaki College of Allied Health Professions*

*Kurashiki, 701-01, Japan*

*(Received on October 31, 1994)*

### 概 要

この人は神の子である——わたしは神の子である——あなたはわたしの愛する息子である、これらは十字架上のメタファーである。主語をイエスにとり述語をマルコ「処刑物語」全体とする文もそうであるといえる。この包括的なメタファーは全てのメシア尊称に異議を申し立てている。マルコにとりそうした尊称はこの世の言葉、(超越している語調の影に)真の人間的なものを押し隠す言葉に属しているからである。絶望したイエスのあの絶叫はアラム語であった。エロイ[わが神]はアッバ[わが父よ]と同じ意味で使われていることになる。死の淵から彼は「わが父よ!」と叫んだのである。それ程までに深く彼は父から愛されていたというべきである。彼の絶叫は同時に痛ましい忍耐の中での神の声無き呻きである。神はここに到来したのである。

### Resümee

Dieser Mann ist Gottes Sohn — Ich bin Gottes Sohn — Du bist mein lieber Sohn, diese sind die Metaphern auf dem Kreuz. Und auch der Satz, dessen Subjekt Jesus und dessen Prädikat die ganze Hinrichtungserzählung nach Markus ist. Diese umgreifende Metapher erhebt einen Einwand gegen alle messianischen Namen, die für Markus zur weltlichen und (hinter die übersteigende Töne) die wahre Menschheit verbergenden Sprache gehören. Jener Aufschrei der Verzweiflung Jesu war auf Aramäisch.  $\text{Ελω}$  in dem Sinne  $\text{Αββα}$ . Aus dem Abgrund des Todes rief er "mein Vater!". So tief war er geliebt durch seinen Vater. Sein Aufschrei war zugleich Gottes schweigendes Stöhnen von schmerzhafter Geduld. Gott war da gekommen.

げに天の地よりも高き如くわが道は君たちの道より高く、わが想いは君たちの想いより高い。げに天より雨、雪が降り、地をうるおし、地に生まれ、生えさせ、まく者に種を与え、食べる者にパンを与えるまではそれらは天に帰らない。わが口から出る言もその如く無駄にはわたしの所に帰らない。必ずわが欲することを行ない、わたしが遣わしたその業をとげる。げに君たちは喜び出で行き、安らかに導かれてゆく。山と丘とは君たちの前で喜びにどよめき野の木々もみな手をたたく。いばらの代わりにもみの木がおどろに代わって銀梅花が生える。これはヤハヴェの誉れとなり絶えざる永遠のしるしとなろう。イザヤ書 55, 9-13 関根正雄・新訳

マルコはイエスに従う唯一である。マルコが説く『歎異抄』はイエスが人間の真実どれほど近くにおられるか<sup>1)</sup>, その〈近み〉は「人間」をどれほど深く発見させる大胆な肯定の家であるかを、「福音書」という物語形式の創出をもって強調する。〈イエスを宣教する〉「語り」によって〈宣教するイエス〉その人がむしろ遠ざけられ隠されていこうとしつつあることへの、それは悲痛な警鐘である。

マルコにとっての福音は、「人間の自然」へと発見的肯定的に帰還する道をイエスが人々に解放されたことである。彼がイエスの「教え」として伝えたかったことはあれこれと身構えた行為規範とか宗教的エートスではなかった。「人間」をありのままに「受苦」ということそのことであった。みすばらしく弱く悲しい人間であり続けることがそのまま救いであるという音信は、イエスのかけがえのない〈この近み〉がそのまま「受肉」した神であると理解されてのみ信ずることができる。イエスの〈この近み〉を扇の要として、天なる神・人と伴なるイエス・地なる人の子らを貫く、事新しい啓示の意味。「信仰の熱心」の社会心理学がこの事新しさを隠していくことにマルコが危機意識を駆り立てられているのは、彼が人間の心理と語りと行為の真実に——イエスに倣って——人一倍敏感であるからこそなのである。

### 1) 復活のイエスをめぐるマルコの理論

「わたしが神の霊で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ」(マタイ12, 28 ルカ11, 20では「神の指によって」)——これがガリラヤでのかつてのイエスの強烈な自信だった。その迫力に吸引されてイエスのまわりに弟子たちは集まった。しかしエルサレムで旧秩序によって追いつめられたイエスが遂に捕らえられてしまうと、彼らは挫折感に支配されてしまった。「わたしたちは、あの方こそイスラエルを解放してくださると望みをかけていました」(ルカ24, 21)。イエスが刑場に引き立てられる頃には男の弟子たちは「皆、イエスを見捨てて逃げてしまった」(マルコ14, 50)のだった。『わたしは羊飼いを打つ。すると、羊は散ってしまう』と書いてある」(マルコ14, 27), その羊たちと同様に。

弟子たちの逃亡・四散と十字架のうえでの絶望の大声。イエスの死はまことにみすばらしく惨めであった。数々の自称メシアたちの蜂起と没落のうちのささやかな一事例として、彼が歴史から消し去られていたとしても何の不思議があるものでもない。死なれたはずのイエスが生きた人のようにまざまざと、弟子たちあるいは民衆のうちの「だれかひとり」のうえに、顕現した<sup>2)</sup>「事例」がなかったならば。

「イエスは甦らされた [原義：起こされた]」という最古の信仰告白伝承(荒井『同伴者』250, 『問いかけ』355f.)は、〈顕現体験があったというこの事実がそれ自体で、当時の信仰上の全ての難題を解決するオールマイティとして原始キリスト教に生命を投入したこと〉を如実に示している(Vgl. フリートリッヒ『イエスの死』15f., 31)。神のデユナミス(Vgl. I コリ 1, 18-25)を直観するこの「キリスト論なき信仰告白」に現れた躍動は、〈このイエス〉を消し去る危険性をはらんでいる。つまり主体たる神の活動に対する単なる一素材、アノニムで取り替



え可能な単なる依代、こうしたものとしてイエスその人を軽んじてしまいかねない危険性である。こうした危険性をはらんだままのあの躍動に個人としても共同体の一員としても自分が依拠していることはマルコとて自覚している。むしろ、後述するように、マルコ「復活論」の感性論はこの躍動にしっかりと根付いている。しかし注意してほしい。イエス復活の「事実」を基礎にすることから反射的に「復活されたのは誰か」と問い、そこからイエスの十字架上の死、受難、宣教、生誕の「意味」、要するにキリスト論を遡及的に構成する（フリートリッヒ a.a.O. 31f., 大貫『意味』101.f), ——そうした流れにマルコは乗ってはいないのである。イエス復活の事実をバネにして構成されるキリスト論のうち〈この地上のイエス〉の消去につながる限りのものをわれわれは「構成主義」と呼ぶことにする。マルコが警鐘を乱打するのは、この「構成主義」に向けてなのである<sup>3)</sup>。この世を突き抜けたイエスのラディカルな教えがこの世の言葉にからめ取られてしまうからである。「神の子」の尊称の使用に対しマルコが極度に警戒することの根本はここにある。この危険な傾向は上述の最古の信仰告白伝承にキリスト論が合体してくるところに生ずる。

しかしまさにこの点でマルコの論旨は不鮮明になる。そもそも「構成主義」復活論は反省によって構成される Bild の整合性を鮮やかに提示するが、それが依拠する構想力の基盤は[旧約]聖書である。ところでこの反省の整合性の迫力を突破しようと意図してマルコの突きつける「必然性」とは、言が事へと転化するという Sache の展開力である。この「必然性」のうえをマルコの語る Geschichte [物語・歴史] が運ばれていく。こうした言の事への転化としての、その言の基盤もまた [旧約] 聖書なのである（さしあたりはそうである、ともいえる。この基盤から自由な距離を得ていくために、マルコはイエスが自らに与える言の基盤として福音書形式が要請されていると考えたともいえるからである。この角度から受難予告を考察することができよう。権威をめぐる闘い)。だからマルコが自らの Geschichte においてその必然性を強調すれば、この Geschichte は「一面性」を「修正」されつつあの整合性に一層強固に包摂されてしまう危険性がここに存在する。

ともあれ「構成主義」復活論が〈地上のこのイエス〉を消去する危険を増大させる傾向に対し、これに反対するマルコは統整的原理を選択する。マルコは復活のイエスを（そして状況の究極的な煮つまりを無視してキリスト論を）「ポジ」として呈示することを回避する。復活したイエスは弟子たちより「先にガリラヤへ行く」と語り出される——予告としてはイエス自身の口により（マルコ 14, 28）、すでに開始した事態としては墓の中の天使の口を通じて（マルコ 16, 7）。彼は弟子たちの行路を導きゆく「目的論的」な先導者（アルケーゴス<sup>4)</sup>）である。それはあの逃亡・四散した羊たちの多様な行路という無数の矢印の向かう「虚焦点」である。まさに運動の発祥の地・人間発見の坩堝・大いなる肯定の家郷ガリラヤにおいて「呼び出しつつ帰還を迎える」イエスである。

ガリラヤへの帰還はとりもなおさず「イエス・キリストの福音の初め」（マルコ 1, 1）、つまりイエスの運動のその原理（アルケー）への回帰であり、「人間の自然」への発見的肯定的帰還で



ある。それを新たな次元において<sup>・</sup>励<sup>・</sup>ます<sup>・</sup>働<sup>・</sup>き<sup>・</sup>としてマルコは復活のイエスを掴む。新たな次元でいうのには二つ意味がある。一方でゴルゴタが「わたしたちの望み」の廃虚となり終えた、ということ。「わたしたちは、あの方こそイスラエルを解放してくださいと望みをかけていました」。かつての自らの望みがおのれの十字架を担い続ける(マルコ8, 34)こととどれほど偏移していたか、今や彼らはこの偏移をそれぞれに測定する。失うものの何もないことを改めて知って、弟子たちは自分たちを励ます目的論的な先導者を覚めた眼で見据えることができる。マルコ「復活論」の理念論が主観的に鮮明化される。他方でマルコ「復活論」の感性論が力強く成立している、ということ。イエスの復活=神のデュナミスに直結する太い血管の存在、「ペテロの慟哭」の叙述。この感性論は弟子たちにペテロに倣い自分の自然に向け自らを熱く解放することの客観的意義のあることを教える。マルコ「復活論」の二つの焦点の一方のものとして、「ペテロの慟哭」の叙述はどんなに強調しても強調しすぎることはない。

イエス処刑の日の未明にペテロは心底泣きに哭いたのである。

自己の惨めさに泣き尽くすしかない者に地上のイエスのなされたことは何だったか。改悔を求める鞭をもってでもなく愛の精神世界へと誘う憐みの言葉をもってでもなくイエスはただひたすらこの者に寄り添い、この者が泣くことの底を安心して自ら割る道を解放された\*のではなかったか。「最初にイエスが顕現された人」と語り継がれているペテロはどうか。マルコからみるにこの人が朝方の慟哭のあのような深さに突き落とされているからには、他の者はいざ知らずこの人の上に神が〈このイエス〉として顕現し寄り添い共に耐えて下さらない筈は断じてあり得ないのである。弟子たちは弱かった、イエスの教えを守ることでもできず、裏切りさえしてしまった。しかしそうでしかあり得ないのが彼らの自然であり十字架であった。そうであるが故に——彼らがおのれの十字架を担い続けようとする限り——イエスは弟子たちの弱さの底へ、彼のこのガリラヤへ、顕現しないではおれないのである。それが「ガリラヤで待つ」とのイエスの約束の意味である(この約束が必ず遂行されること、それはペテロの事例で明らかとなったのである)。さて、マルコはその処刑物語でイエスの絶叫を二回描写している。同じひとつの絶望の叫びである。一回目のそれは神的由来の必然性を求めて詩編へ依存して(それは構成派との区別が不分明になるという代償を必要とした)言葉を費やしたが、マルコは二回目には極めて単純に「イエスは大声を出して息を引き取られた」(マルコ15, 37)とのみ記している。この単純な叙述により一転マルコは、読者の自然な想像力に判断を委ねているのである。自分の福音書を先入観なく最初から読み来た読者にマルコは確信していた。イエスの絶叫を告げる叙述が反復されたこと、しかも今回はあっけないくらいに単純なことで、このことに促されてこの読者の耳に必ずやペテロのあの慟哭が共鳴し始めるだろうことを。この絶叫が自らのたとえたるあの慟哭に寄り添うよう叙述することによって、復活の事実が喚起する問いの方向をマルコは次のように提起する。——イエスは絶望のうちに死なれた、ではそうしたイエスの復活は誰のうえにか。読者の応答は自ずと明らかである、「見捨てられた者の嘆きを心底嘆くあの人のうえに」。



\*イエスは人間の人間としての十字架を(彼に寄り添いつつ)彼と共に耐え、その支配力を取り除かれる。彼の父なる神がそうされるからである——本稿(3)4 参照

「復活のイエスが顕現されるのは誰のうえにか」、マルコが打ち立てたこの問いは人の子らに自らの十字架の下にへりくだる道につくよう誘うものである。それは「ネガ」として、「イエスは何をなさる方か」を地上のイエスへと遡及する方向で問う通路を打ち開く。この〈通路〉の途上にあつてこそ、マルコの「福音書」が伝えている〈この宣教のイエス〉はその生命において理解される。しかしこうしたマルコの警鐘も「構成主義」復活論を押し返すことができなかった。後者はむしろ「復活したのは誰か」と問うことによって地上のイエスを消去しつつキリスト論の構成に向かい、その整合性の城をいや高く築き上げていくのである。それは「ネガ」としては、人間が「自らを高くする」ことにつながることはないのか。

## 2) 尊称「神の子」とマルコの態度

L・ウィリアムソンはW・ヴレーデの『メシヤの秘密』の主張の骨子を次のようにまとめているが、(現在われわれに推察しうる限りでの)マルコの「妥協的性格」がきれいに写し出されているよく考えられた主張であると思われる。

第一に「最古の伝承によるとイエス自身が自分をメシヤであるとは決して主張しなかったという事実」がある。第二に「イエスはメシヤであるという主張が復活後の教会の宣教の基本となった」という事態に應える必要があった。第三に第二の要求を容れて「イエスがメシヤであり神の子であるということを他の者たちに証言させる」、そして他方で第一の事実を継承するために「イエス自身はこのことを認めたすべての人に復活後に到るまでそれについては何も言うてはならないと命じたということにした」

(Vgl. L・ウィリアムソン『マルコ福音書』34f.)。

前章でわれわれが述べた如く、「復活」という事実のインパクトに圧迫されて尊称が定立される流れの中に〈地上のイエス〉の決定的な新しさがかき消される危険が同時に突出するのであり、われわれは(前節の論旨からも必然的なことであるが)「イエスは自分に対してメシヤ的な栄誉の称号を決して要求しなかった」<sup>5)</sup>と理解する。マルコ1,1「神の子イエス・キリストの福音の初め」における「神の子」も他人の手による付加だとわれわれは考える。

最高法院での大祭司の詰問「お前はほむべき方の子、メシヤなのか」に対するイエスの解答を「あなたはわたしがそうだといいた」(マルコ14,62)という、相手の意図そのものに対する弾劾であるとわれわれは理解する<sup>6)</sup>。

以上、ここで最小限必要なわれわれの態度の表明だけを済ませて次章に移ることにする。

## 3) マルコの処刑物語

マルコはその処刑物語の舞台をすさまじく単純化する。そのことで彼は読者の想像力を極力その根源から喚起しようとする。

刑場への道行き, 第三時(午前九時), 第六時(正午), 第九時(午後三時), 十字架の波紋  
舞台進行の頭部と尾部は, 弟子たちの(日々の)往相, 還相の営為に関わることであるがこ  
れはいまは措く。

主題部の三分節に注目しよう。この三つはそれぞれ, イエスに対するこの世(アイオン)の  
勝利の歌の爆発, その絶頂と暗転, そして闇の底からの新しい世(アイオン)のラッパの  
一声, これである。舞台進行の主題部のその中央, つまり勝ち誇って高まるこの世の頭頂とそ  
の暗転がしゃれこうべ=ゴルゴタとして, 舞台場面へと空間化されている。

マルコは三つの時刻の寓喩をもって明確に分節しつつ継起する時間の流れを舞台に導入し,  
この場面化された過程に乗せて自らの物語を運んでいく。ある根本的な Sache の劇的な展開,  
その動的過程こそがここでのテーマなのである。

マルコ「処刑物語」の主題部で進行する時間の大胆なステップにあわせ, これを生命化して  
大波のように貫いているものこそメタファー過程に他ならない。

メタファー過程とは, [1]語りかける言述がこれを聞く者の疑惑を駆り立てる位相, [2]——  
語る者は真実を語っているはずであるとの信頼が聞く者から消えない限り——聞く者の解釈地  
平が語りかけとの緊張の末崩壊する位相, [3]想像力に乗って発見的に新実在が眼前髣髴と登  
場する位相, この, 考えさせ・自分の側の誤りを納得させ・提示されたとして発見させる, 以  
上三つの位相<sup>7)</sup>を貫いて走る過程がこれである。個々のメタファーは, 或いは複合した諸メタフ  
アーのひとつの全体は, [3]の位相が聞く者の知識・見方の拡大に至るか, 彼の生きる地平その  
ものの拡大につながるか, それとも彼にこの地平自体の解体再生を経験させるかのいずれかで  
ありうる。この第三種の帰結をもたらすもののうちに宗教の言述としてのメタファーが帰属する。

イエスのはりつけられた十字架がゆっくりと持ち上げられ, 朝九時の日差しを受けて陰影鮮やかに  
高く静止したとき, これを見つめていた者たちの間にどよめきが湧き上がった。それはイエスに対  
するこの世の圧倒的な勝利を目撃する凱歌であった。通りがかりのものでさえ「頭を振りながら」「神  
殿を打ち倒し, 三日で建てる者, [神の子なら]自分を救ってみろ」と甲高くののしる。ユダヤの精  
神秩序の最高位に位置する者たち, 「祭司長たちも律法学者たちと一緒にあって,」「他人は救ったの  
に, 自分は救えない。イスラエルの王だ。今すぐ十字架から降りるがいい。そうすれば信じてやろ  
う。[神に頼っているが神の御心ならば, 今すぐ救ってもらえ。『わたしは神の子だ』と言っていたの  
だから。]」と侮辱の声を張り上げる。この世の最低部へとたたき落とされた十字架上の他の罪人たち  
までもが吐き捨てるような小声で「イエスをののしった」。この世の頂上から谷底にいたるその全体  
からのイエスへの罵倒はイエスが「エロイ, エロイ, レマ, サバクタニ」「わが神, わが神, なぜわ  
たしをお見捨てになったのですか」と絶叫したとき一挙に最高潮へと向かっただろうし, イエスはそ  
の汚辱にきり揉まれながら死へと落下していったことだろう。弟子たちの希望はここに最終的に潰  
え去ったと思われた。

(Vgl. マルコ 15,25-37)

1. この惨めな十字架上のイエスの死。この全体から距離を置いて見つめていた百人隊長の「本  
当に, この人は神の子だった」(マルコ 15,39)という感動的な賛嘆・告白。これらをマルコの  
物語の中にみて, マタイは自らの福音書では, ののしる者たちの口に「神の子」の言葉を投げ



入れた（上掲〔 〕部分）。このとき彼マタイはマルコ「処刑物語」に「わたしは神の子である」というメタファー文が引き起こす過程——疑惑、嘲笑からやがて心底からの受容に至るあの劇的な過程を読み込んだのである。この過程自身が様々な解釈の競合葛藤の過程であるというメタファーの特徴がここには如実に提示されている。しかし「イエスは神の子である」という自らの教会の告白文<sup>8)</sup>の確立定着を念じて「解釈家」マタイの行ったこの「説明」はマルコの提示している事態をむしろ隠す結果となっていると思われる。「神の子」という尊称の語られる視座、その伝播の仕方が地上のイエスとその教えを隠してしまうことにマルコは抗議しているからである。マルコがもっとも眼目を描いているメタファーはマタイの解釈するメタファーも、この場に明示されたメタファー「本当に、この人は神の子だった」も、福音書冒頭からここをめぐって掲げられていた「あなたはわたしの愛する子である」というメタファーも含み、しかもそれらの全体を包括するものであると思われる。

2. マルコが〈午後三時〉のイエスの絶叫、この上もなく深い悲嘆の中にこそ神적인ものの啓示を聞き取っていることは間違いない。この世の勝利の絶頂とその暗転という〈正午〉をはさんで、この世の凱歌の開始としての〈午前九時〉の対極にこの絶叫が位置づけられていることはその構造上の証左である。そして何よりあの百人隊長の賛嘆・告白がある。マルコはイエスの絶叫、神殿垂れ幕の裂断、百人隊長の賛嘆・告白を一連の流れとして記述する（マルコ 15, 37-39）。ところがマタイは垂れ幕裂断の叙述に滑らかに（しかし読む者には全く不自然に）乗せて「地震と聖者たちの復活顕現」（マタイ 27, 51b-53）を滑り込ませている。マタイにはイエスの絶叫に復活という出来事が付加されなければ「神の子」の告白は不可能だったのである。マルコはこうした付加的「説明」を必要としなかった。彼にはイエスの絶望の叫びがまるごと啓示だと聞き取れたからである。

イエスの十字架上の絶叫の最初のもは「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」というあの詩編第二二篇冒頭に鋭く突出した絶望であった。内村鑑三は、そしてシュタウファー、遠藤周作氏も基本的に同様に、「二二篇全体の基調からこれを解釈することを提案する。この詩篇はその後半から神への信頼の告白に転じ、全体が神の勝利と神への感謝で終わっている」（荒井『同伴者』333）からである。この方向での「提案」を、イエスはこの詩篇をもともと長々と最後まで実際に唱えようとしたとの主張として受け取り、それは十字架上では不可能だし不自然なこととして否定する議論がある。しかし加藤常昭氏はこの詩篇は、「救いを見失っていたユダヤの人々」が、そしてイエスも、苦難を迎えるにつけ「身につまされるような思いで」唱い慣れていた、そういう詩に違いない、そしてイエスのこの絶叫もその詩の唱い始めにちがいない、という（加藤『マルコ 3』404f. ただし加藤氏の主張は絶望のなかで神に礼拝し続けるという点に強調があつて詩篇後半の内容に依拠しようとはしていない。しかし「絶望」にルカ的「服従」が付加されていることに注目したい）。卓見である。ありうることである。そうした歌は最初の唱い出しを呻くだけで「全体の基調」を唱った気分になり浄化を得ることにつながるからである。しかしこうした浄化が問題であるならこの詩は（日常語でなく）



聖書の言葉へブル語でなければならなかったであろう。ところがマルコがイエスの口から受けとめた言葉はアラム語であった<sup>9)</sup>。これは決定的なポイントであると思われる。イエスは絶望の中、自分の日常語で「わが神よ!」と叫ばれた。それはあのイエス逮捕直前のゲツセマネでの痛切な祈り、「ひどく恐れてもだえ」「死ぬばかりに悲しい」なかでイエスが「アッバ、わが父よ!」と絶叫されたあの叫び(マルコ 14,33-36)と重なって聞こえる。悲しいにつけうれしいにつけ「わが父よ!」とイエスは「神」に呼びかけられていたが<sup>10)</sup>、苦難にあってなおさらそうであったということをゲツセマネの祈りは伝えている。この点をこそ鮮明に想起すべきこと、刑場のイエスの絶叫がアラム語であったというマルコの報告が指示しているのはこのことなのである。マルコ以前の伝承に、十字架上のイエスの口に詩編第二二篇を入れた伝承がどのように存続していたかはわれわれは知らない。しかしマルコがこの叫びをアラム語による発語としたことはわれわれをゲツセマネの夜に向かわせるのであって、詩篇後半へ向かわせるのではない。つまりわれわれが「絶望」に「勝利」を接続する(マタイは「絶望」に「復活」を付加した)道をマルコは準備しているのではなく、「絶望」の中に徹しきるイエスの姿に倣う道を彼は示しているのである。

3. 「史実」としては十字架上にイエスの絶叫があったというそのこと以上に明らかにすることはできないであろう。このままでは絶叫の意味するところは何も伝わらないであろう。マルコの想像力はこの絶叫に二つの痛切な叫びを緊密に結びつける。ゲツセマネのイエスの祈りと大祭司の屋敷の中庭でのペテロの慟哭がそれである。イエスの絶叫の内容を浮かびあがらせる下準備。一方で「死ぬばかりに悲しい」時に「わが父よ!」と祈る呻き、他方で見捨てられたものの絶望の呻き。この二つを淵の底をつなぐように結んで十字架上のイエスのアラム語での「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」つまり「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」との絶叫をマルコは記述しているのである。

メタファー文「この人は神の子である」はそのままでは従来のユダヤ教にとっての日常言語世界を代表しているにすぎない。この「神の子」という語もこの世界に属しているのであって「この語がこの世界を越えていくと言えるのもただこの世の地平においてのみである」<sup>11)</sup>。このメタファー文はその指示対象の登場を久しく待ち続けていた。しかし刑場の朝九時にイエスのはりつけられた十字架が頭上に立ったあの瞬間にはこの主語と述語の乖離が一挙に開始し、無惨に拡大していき、そのことが群衆の憎悪と嘲笑を増幅していった。嘲笑と揶揄の中での群衆の「・・・して見ろ」との叫びは、彼らの理解する限りの「神の子」概念が十字架上の惨めな「この人」を端的に排除するということ、彼らの「字義的解釈」がこのメタファー文の「意味論的不適合」を宣告するという、このことの居丈高な表現以外のなにものでもない。真昼に垂れ込めてきた闇の底から三時に発せられたイエスのあの絶叫はこのメタファー文の最終的崩壊を帰結するものであるかに見える。

マルコが処刑物語のとりわけこの場面で必死に祈りつつ語りかけているその相手とは、イエスのこの絶叫の中に神の非存在と自らの思いのみならず自らの存在そのものの無とを(今ここ



で) 突きつけられている者たち、である。こうした者たちは、なお呻きつつ祈り続けて主語「この人」と述語「神の子」との結合を読みとろうとすると、さながら「言葉に表せない呻きをもって執り成す」御霊(ローマ8,26)の働きをマルコの叙述の積み上げの中に感じるようになるだろう。様々な解釈可能性の闇の中からマルコの叙述の骨格のみを引き出してみればそれは、イエスは見棄てられたという絶望の中で絶叫しつつ死なれたということ、この死の淵から「わが神!」「わが父よ!」と呼びつつ叫ばれたということ、この二点であった。しかしユダヤ教世界にとって「父なる神」はこのような近みから——親密な家庭内のつながりの中でひとりの子供がその父に呼びかけるように——呼び求められる筈のものではないのだった<sup>12)</sup>。イエスとその神のこの決定的な新しさが(その当の人が死なれたということによって衝撃的に鮮明化されて)気付かれ始めるとき、如上の自失しつつある者たちの想像力は「この人は!」という発語とともに一挙に解放されていく。

死の淵から「わが神」「わが父よ」と痛切に呼びかけることができるということ。深く愛されているという思いのない者にそれはできはしない。見捨てられたとの思いからなお「なぜ! 父よ!」との絶叫が出るということ、それはこの人を深く愛し、しかしながら彼を死へ突き落とさざるを得ない神の慟哭がそれ程までに熱いということではないのか。

如上の想像力はゴルゴタの十字架に突き出された惨めでみすばらしい「この人」をその一角とする巨大な氷山としての論理的主語「イエス」の深い基部を「この人は!」と呻きつつ掴んだのである<sup>13)</sup>。

4. 神がイエスを甦らされたという信仰は、ナザレのイエスの死に対する神の関係以外のなにものをも言い表すものでもない、これを理解するには「神」と「人間」という言葉の真の(キリスト教的)意義こそが問題となる、なぜならイエス・キリストに対する信仰とともに神が人間になることに対するキリスト教の信仰が発生したからである、このようにエバハルト・ユンゲルはいう<sup>14)</sup>。これは「神」と「人間」との「根本差異」にもかかわらず<sup>15)</sup>神の側がイエスの死において決定的に人間に近づかれ、ここにはじめてイエスに対する信仰が存在することになるとの主張であり、ユダヤ教の「父なる神」の「遠さ」との鋭い対立を示すものである。「神がみずからを死んだイエスと同一視されたことは、[・・・] イエスに対する信仰の根拠なのである」<sup>16)</sup>。この同一視[同一化]においては「生ける神と死せるイエスとの間の逆説的同一性」が生じたのであり、「神ご自身が死と触れた」のである。そこが「旧約聖書」との決定的な違いである。

神はイエスの死において、死に触れ、それに耐えられる。神はみずからを死んだイエスと同一視することによって、死の攻撃的な、神と引き離す力に、身をさらす。神は、自己に固有な神性を、否定の力にゆだねられる。神は全ての人間に対し、そのようでありたもうゆえに、そのようになされた<sup>17)</sup>。

宣教され信ぜられる死にたいする神の勝利は、まさに神が死の否定を自らに引き受けられるということに存する。多くの動物は、自分のもっている毒を全て人に与えるとき、滅びていく。罪の結果としての死は、[・・・] そのとげを、その支配の道具を、神の生の中に残していかざるを得なかつ



た<sup>19)</sup>。

それは[・・・]死が支配するとげであった。このとげを耐え、この彼に向けられた否定を忍ぶことによって、神は死からその力を取り除き、そのことによって何よりもまず、神ご自身を神として啓示される。神は人間を愛される、[・・・]神は、その愛のゆえに無限に苦しまれる。かくて神は、死に対する勝利者なのである。かくて死の支配は神の力の中にある<sup>19)</sup>。

5. 父を呼ぶイエスの絶叫の絶望の深さは、それがそのまま、痛ましい忍耐の中での父なる神の声無き呻きの熱さである。このイエスが息を引き取られたとき「この人は！」と声にして叫び「本当に、この人は神の子であった」と賛嘆・告白したのは、全体を見据えることができる位置にありかつユダヤの世界とその「神の子」理解とから〈自由な〉異邦人百人隊長であった。彼が聞き取ったのは神のイエスへの同一化そのものであった。それはなんらの仲立ち、なんらのエリヤをも必要とする筈のない全く直接的なものであった。イエスがエリヤを呼んでいると群衆が取り違えたというテーマは、神のイエスへの同化のこの直接性を強調するためのもの以外ではあり得ない。それは極度にラディカルであるからこそ理解しにくいのである。アラム語  $\epsilon\lambda\omega\iota$  よりヘブル語  $\eta\lambda\iota$  の方が、 $\text{'H}\lambda\iota\alpha$  の発音に近いからとしてマルコのテキストを「訂正」する解釈<sup>20)</sup>もまたこの直接性のラディカリズム——ユダヤ教の「父なる神」とそれに基づく「神の子」理解に対する破壊的な新しさ——を掴むことに失敗していることの帰結であると思われる。むしろこの「神の子」の内実の決定的な事新しさは、「父と子」のメタファー性に真に内在した中での「苦しむ神」理解が真に確立するまでは繰り返し打ち消され続けることであろう。マルコ福音書の最高の頂点、「本当に、この人は神の子であった」との感動的な述懐も（最高の成果であるのに！）、まさにこの「神の子」の術語が躓きとなって、しるしと権威と尊称を何よりも先ず要求する解釈の中に取り込まれ続けてきたのである。その延長線上でマルコ1,1に「神の子」の挿入が行われたと考えられる。このような諸解釈による決死の相互包摂の闘いを乗せたマルコ「処刑物語」全体を述語とし、尊称なきイエスを主語とする根本的なメタファーの熾烈な過程は人間に「苦しむ神」と端的に出会う（発見されたとして発見する）こと、そしてそのことにより「人間の自然」を発見することを要求していると考えられる。

## 参 考 文 献

Luther: 『ルター著作集』聖文舎

—— *Martin Luther Studienausgabe* hg. von Hans-Ulrich Delius 3. Nachdr. d. 1 Aufl. 1987  
<LS>

\*

荒井 献 『イエスとその時代』岩波新書 1974

—— 『「同伴者」イエス』新地書房 1985

—— 『問いかけるイエス』NHK出版 1994

青野太潮 『「十字架の神学」の成立』ヨルダン社 1989

大貫 隆 「我が父よ 隠喩的真理の回復のために」 『隙間だらけの聖書』教文館 1993 所収

—— 「新約聖書における死の意味」 『神の国とエゴイズム』教文館 1993 所収

小河 陽 『マタイ福音書神学の研究』教文館 1984



- 田川健三 『イエスという男 逆説的反抗者の生と死』 三一書房 1980
- 加藤常昭 『マルコによる福音書 1』, 『同, 2』, 『同, 3』 ヨルダン社 1992-93
- 高橋三郎 『ダビデの歌 詩篇第一篇～第四一篇講義』 教文館 1986
- 土岐健治 『イエス時代の言語状況——付・メシア告白の問題』 教文館 1979
- 『初期ユダヤ教と聖書』 日本基督教団出版局 1994
- 日本基督教団出版局 『マルコによる福音書——説教者のための聖書講解』 日本基督教団出版局 1990
- 日本基督教団出版局 『新共同訳新約聖書注解 I』 日本基督教団出版局 1990
- L. ウィリアムソン著, 山口雅弘訳 現代聖書注解『マルコによる福音書』 日本基督教団出版局 1987
- ケーゼマン・コンツェルマン・ヘンヘン・フェッセマン・ローゼ著, 安積鋭治訳『イエスの死の意味』 新教出版社 1974
- Bultmann, R.: *Jesus*, 1926 (『イエス』ブルトマン著作集 6 八木誠一訳 新教出版社 1992)
- Friedrich, G.: *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Biblich-Theologische Studien) 1982
- (G・フリートリッヒ『イエスの死』佐藤 研訳 日本基督教団出版局 1987)
- Fiorenza, E.: *In Memory of Her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (E・S・フィオレンツァ『彼女を記念して』山口里子訳 日本基督教団出版局 1990)
- Jüngel, E.: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, 4. Auflage 1986
- (エバハルト・ユンゲル『神の存在 バルト神学研究』大木英夫・佐藤司朗訳 ヨルダン社 1984)
- Tod* (Themen der Theologie 8.) Kreuz-Verlag 1971
- (エーバハルト・ユンゲル『死 その謎と秘義』蓮見和男訳 新教出版社 1972)
- Metaphorische Wahrheit*, in P. Ricoeur/ E. Jüngel: *Metapher* 1974
- (「隠喩における真理」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収)
- Thesen zur theologischen Metaphorologie*, in J. P. van Noppen (Hg.): *Erinnern, um Neues zu sagen* (「隠喩における真理」, リクール・ユンゲル『隠喩論』所収の結論部)

## 註

1. 「イエスは, [...] 神の支配について語った。[...] その際イエスは疑いもなく, 人間に対し(真の)人間性を提示した。人間性に思いをいたす神の近さは, 人間に人間が呈示される, そのような出来事以外の何物でもありえない。[...] イエスはこのような人間に向かっての人間らしい配慮において, 神の近さを示した。イエスの態度は, まさに彼の宣教と同じく, 神の近さを示す比喩であった」(Jüngel『死』168ff.)。イエスの宣教をこのように理解させる聖書の使信はとりわけマルコに顕著である。([...] 引用者省略, 以下同様)
2. われわれはペテロをはじめとする弟子たちに対する「イエスの復活」を弟子たちの「幻視体験」とすると理解する。  
Vgl. 大貫『意味』98, 青野『十字架神学』279
3. グノーシス主義との緊張関係もおそらく重要な検討課題なのであろう。
4. G・フリートリッヒ『イエスの死』第14章
5. Jüngel『死』172 青野『十字架神学』247
6. 土岐『言語状況』105以下で詳細な検討がなされている。マタイ26,25のユダの「先生まさかわたしのことでは」という問へのイエスの答え「シュ エイパス (あなたは言った)」は「語るに落ちるとはそのことだ」というふう聞こえる。つまり話者本来の意図を批判的に指し示しているのではないかと思われる。大祭司への応答「シュ エイパス ホティ エゴー エイミ」もその主旨ではないかと考えられる。
7. E・S・フィオレンツァは「本当の弟子たること」についての理解を弟子たちに植え付けていくにも



この三段階の過程が必要であることをマルコが見抜いていることを鋭く掘み出している。「イエスの苦難, 処刑, 復活の三つの予告がある。三つの予告には全て同じ文学パターンが続く。予告が告げられた後には (8,31 9,31 10,33-34), 誤解の問題がおき (8,32-33 9,32 10,35-41), 代わってその後に本当の弟子たることの性格に関する教えが続く (8,34-38 9,33-37 10,42-45) E・S・フィオレンツァ『彼女』443f.

8. 小河『マタイ福音書』101

9. われわれはこれをヘブル語に改めるべきだという「改訳」に反対する。後注20参照

10. 大貫『父よ』66f. ここには「アバ」(abba) つまり「『わが父よ』と訳されるべき」この呼びかけの性格規定としてG・ダルマンの引用「(家庭内で) 幼児が父親に向かって用いる純真な呼びかけ」がされていて、「神に向かって『アバ』(abba)と呼びかけてはばからなかったという点にこそ」「イエスの新しさ」があるとされている。しかも「わが父」が「神に対するイエスの通常の表現」であるとみなされている。

11. Jüngel Thesen 53.

12. 大貫 隆氏はユダヤ教の「父なる神」の特徴として一、終末論的・律法主義的保留が付されていること(メシヤが到来し救いの時が実現するときに、あるいは律法による義がイスラエルの中に行われる時にはじめて神はイスラエルの「父」となるであろうという応報の約束として)、二、「父なる神」に「子(ら)」として対応するのが基本的に個人ではなくてイスラエル民族であること、三、「父」(神)と「子」(人間)との関係は旧約聖書の創造信仰の枠組みの下、両者の絶対的区別を前提したうえでの表現上の比喩以上ではない、の三点を提示されている。大貫 a.a.O. 62ff. 前注10参照

14. Vgl. 拙論『メタファー過程によせて』(本誌別掲)(1)末尾

15. Jüngel『死』175 彼はここに次のテーゼを掲げている、「神が人となられたという信仰は、イエスの死の後にはじめて発生したというだけではない。それは、イエスの死において基礎づけられ、はじめて後からイエスの誕生と結びつけられたのである」。ユンゲルの戦略は「イエスの復活」に過度に与えられた比重のいく分かを「イエスの死」へ移すことにあるように見える。その分だけユンゲルの神は人間に近づき、人間の本質を究めることになる。。

15. Vgl. 上掲拙論(3)冒頭

16. Jüngel a.a.O. 182

17. Jüngel a.a.O. 182f.

18. Jüngel a.a.O. 189f.

19. Jüngel a.a.O. 190f.

20. それは「諸音素明瞭の過重強調」というべきであろう。発語内容の素材が群衆のざわめきの中での十字架上の呻きに基づいていること、この内容の報告が報告者の想像力に担われていること、エリヤが何故にテーマになり得たのか[他のテーマのようにこれは詩篇断片の挿入ではないとおもわれる]が問われなければならないこと、これがわれわれの反対の根拠である。