

十字架のスペクトル

——贖罪論概観——

藤 本 満

序

新約聖書の中には、いわゆる贖罪の教理というものは体系づけられていない。勿論そこには、理論の素材となるようなモチーフや、理論の骨組みになるようなアウトラインは、豊富に見い出される。だがそれらは、決して完結した教理として打ち出されたものではなかった。例えば、コロサイ人への手紙は、同じ十字架という出来事を、「十字架の血による和解」(一・二〇)という祭儀的・法律的なイメージだけでなく、「債務証書を取りのけ」(二・一四)という経済的なイメージや、そして「すべての支配と権威の武装を解除して、凱旋の行列に加える(二・一五)と」いう軍事的なイメージを通して語っている¹⁾。

十字架の理解がイメージに依存し、しかもそのイメージが多彩であるという事実は、決して贖罪の業があいまいな神秘をまもっている、ということを意味しない。むしろブラーテンが言うように、一つの十字架が多彩な象徴に

おいて表現されてきたのは、救済そのものの多次元性・多局面性に起因している。

キリストにおける神の至上のはたらきがたしかに多次元的であったように、それと同じく救済の神学は多次元的であらざるをえない。というのはそれはイエスについての福音書物語の中にある救済の全領域を含んでいるからである。……救済論が多次元であらざるをえないのは、次の理由にもよる。すなわち救済論がこの世にある人間存在の多くの次元に対応し、個人的また共同体的、またあらゆる種類の要求と状況に対応するという理由である。贖いについてのどの一つの理論をとってみても、イエス・キリストという仲介者による神とこの世の間の関係の全物語を覆い尽くすことの出来るものではない¹²⁾。

十字架の理解は、その初めにあたって、多彩なイメージを駆使し、ヴァリエーション豊かな表現をとってきた。しかもそれら全体が組み合わさって、贖罪と救済に関わる一つの生ける真理を私たちに提供していたのである。その後の教会歴史の中で、時代や歴史的な背景に応じて、一つのイメージが特に好まれたり、あるいは一つの類型が独自に深められ、それに応じて救いや贖罪の理解が深められた。だが時には、一つの独自性が他の類型を弾劾することになり、その結果、他のモチーフを排除した贖罪論が一人歩きを始め、バランスを失い、今度は他の類型から補正されることになる。振り返ってみれば、「贖罪論の歴史は、交互にあらわれてくる三つの類型の歴史である(アンセルムスに代表されるようなラテン型・アベラルドゥスに代表されるような主観型・勝利者キリストの古典型)」というアウレンの一言に多くの人は同意するであろう¹³⁾。

様々な類型が入れ替わり立ち代わり登場するのであるが、教会歴史全体の中で、新約聖書のような、贖罪論全体を保持し、様々なイメージやモチーフを一つの全体として消化しようとするような努力が欠けていたことは、否めない事実であろう——アウレンの場合でさえそうである。

この小論文は、贖罪論の歴史の中で論争の種となってきた諸問題を概観し、様々な類型やモチーフを向こうとこちらに分けたところの係争点を理解する試みである。しかし、以下の論議は、△怒りか愛か▽、△なだめかあがないか▽、△身代りか代表か▽という小題で進められていくが、そのどちらかを選択することは、筆者の意図ではない。むしろ、こうした頻出する問いを通して、贖罪論の中で論じられるべき、扱われるべき課題や教理的要素に目を留め、どちらかの極端を是正し、真理の主張の陰に隠れていたもう一つの真理に気がつき、一つのイメージでカバーできない点を補い、あるいは一つのイメージ特有の極端な傾向を是正し、こうして贖罪論の広さ深さを探ろうというものである。

一、怒りか愛か

まずはじめに、アンセルムス(1033-1109)の贖罪論を略述することによって、これからの論議の足がかりとしたい。彼の『クール・デウス・ホモ』(なぜ神は人となられたか)こそ、十字架・贖罪を集中的に論理的に扱ったところの初めての神学文書である¹⁴⁾。彼の贖罪論は、その後、中世後期の神学、宗教改革、プロテスタント正統主義に強く感化を及ぼし、やがてリッチェルらの自由主義神学から攻撃を受けるが、新正統主義の台頭にあつては、バルトがアンセルムスの和解の概念を中心とした救済論に引きつけられ、ブルンナーが贖罪論の土台に据えられた彼の法の思想を絶賛するようになる。アンセルムスは、いわば西方教会の贖罪論の大御所的存在と言えよう。

アンセルムスは、神は決して「理」に反する御方ではないという前提から、神が人となられた「必然性(なぜ)」

を理論的に追求する。彼によれば、罪とは神の榮譽を奪い取ること (exhonoratio) である。罪とは、単に的をはずしたとか、神の命令に背いたということではなく、神ご自身に対する背きである。被造物である人間が、決して冒すことのできない神の榮譽を冒瀆したとき、その罪の重荷 (pondus peccati) は莫大なものとなって、創造者と被造物との関係にのしかかっている。ここで、アンセルムスの関心は、必ずしも、背いた人間の罪をどのようにあがなつて、和解させるかということではなく、創造者としての神の義と尊厳にある。決して冒してはならない創造者の榮譽を傷つけた人間に対して、義なる神が尊厳をもって臨まれるとき、道は二つに一つである——。榮譽を回復するか、それとも刑罰によって人類を滅ぼすか。神は、後者を望まれず、榮譽を回復される道を選択された。その回復の道が罪の償い (satisfactio/義の満足) である。償いという概念の背後に、ゲルマン封建社会の法制度があつたであろうとは、よく指摘されることであるが、それ以上に、ラテン教会における悔悛制度 (penitential system) との関わりには言及しておかねばならない。この制度は、心の悔い改め、口の告白、そして償いの業 (satisfactio operis) から成り立ち、洗礼後の罪の赦しを受けるためのものであつた。テルトゥリアヌスは、次のように償いの概念を説明する。「悔悛をしないまま罪の赦しを期待することは愚かしいことである。代価を払わないにもかかわらず、利益に手をのばすとは何たることであろうか。主は、赦しはこの代価に対して与えられるべきであると定めたもうた。彼は、刑罰の赦免は、悔悛がする支払いで買うべきものであると主張する⁶⁶。償いは「功績」に従つてなされる。信仰者の行いが義務の規定を越えてなされた場合(独身や殉教など)、それは功績として認められ、罪を償う価値を持つわけである。やがて、キプリアヌスに至ると、功績に余剰分が出るとき、それを一人の人物から他の人物へ譲渡されうると解釈された。ハルナックやアウレンは、アンセルムスがこうした「償い」・「功績」の概念を取り入れて贖罪論を構築したと説明している⁶⁷。

さて、償いに基づいたアンセルムスの贖罪論の概要は、以下のようになる。(一) 罪過の償いは、人間によつてなされねばならない。なぜなら、人間こそが神の榮譽を傷つけたからである。ところが罪人である人間は、償いを果たすことができない。(二) それ故、神の義が要求するところの償いを提供できるのは神だけである。(三) となれば、残された可能性は唯一、神が人となる、そしてキリストが人間に代わつて、神の義が要求する償いを果たすことである。これが十字架の刑罰代償説である。(四) 神の子キリストの死は、無限の功績となり、そしてご自身では必要としていない功績は、主の名のもとに神のところへ来る人々に与えられる。

贖罪論におけるアンセルムスの貢献は、第一に、彼が罪を神の栄光に対する冒瀆であると理解したことにある。この罪によつて、人間の内側だけではない、被造物と神との関係、果ては創造の秩序が根底からひっくり返されてしまった。「神は罪を単純に赦すことができないのか」という質問に対して、彼の答えは決定的に「否」であつた。こうして、和解という概念が、贖罪論の中心に据えられることになった。次に、彼の贖罪論が神中心に進められていくことに注目すべきである。アウレンが言うように、「勝利者キリスト」という贖罪思想は、それが「古典的」とみなされるほど、初代教会以来、贖罪論の柱の一つを形成してきた。だが、救いの出来事は、悪魔の力から人間を解放することにあつたという提言は、アンセルムスには完全に納得のいくものではなかつた。彼にしてみれば、悪魔は人間に対して絶対的権力を誇っているわけではない。神の許しがなければ、人間をサタンに支配下にとどめることはできない。アンセルムスは、徹底した神中心の思考をしており、いわば神と争うような悪の力との構図の中で贖罪論を描くことはできなかったわけである。

アンセルムスの贖罪論は、人が救いに関して全く無力であり、十字架というキリストの業とそれに対する神の法的決断のみに希望があるということを強調している。この点こそ、この教理がプロテスタント正統主義にすみやか

に浸透した第一の理由である。だが反面、この教理の路線が、神の罪に対する怒り、そして義の満足を求めてやまず、処罰が終了したら、一つのケースを処理したかのように義を宣言するという裁判官のイメージをつくり出すとしたら、それは明らかに独り子を与えるほど世を愛された神の姿と矛盾している。時にアンセルムスの贖罪論が上述のように誇張されると、キリストは愛、神は義(裁き)というような二者の対照を描くことになり、結果として「イエス・キリストは好きだけれど、神は大嫌いだ」という誤解された反応を導き出すこともある。

同じ時期、アベラルドゥス(1079~1142)が提唱した、いわゆる道徳的感化説・主観説と呼ばれている十字架理解は、上述のような法廷イメージに対するアンチテーゼとしての役割を果たしてきた⁷⁾。アベラルドゥスによれば、十字架上のキリストの自己犠牲を通して、父なる神は、その愛を決定的に世に示したのである。そして、すべてのことを私たちに与えてくださった御方を見せられた今、私たちは罪を悔い改めて、愛をもって神に帰る。このように愛の応答を引き起こすのが、十字架であるという。彼の贖罪論は、教理的に不備な点(特に罪の問題)を多々抱えているが、神の愛という、すべての贖罪論の土台となるべき真理——アンセルムスが取り残しがちであった真理——を取り上げたという意味で、贖罪論の歴史の中に占める地位は、決して小さくはない。

十字架がキリストの愛の業であったことは、福音書を一瞥しただけでもよくわかる。十字架は、決して事の必然性からイエスの上に降り掛かった災難ではなかった。十字架は、「だれも、私からのちを取った者はいません。私が自分からのちを捨てるのです」(ヨハネ一〇・一八)とあるように、キリストの側の自発的な行動であり、「人がその友のためにいのちを捨てるという、これよりも大きな愛はだれも持っていません……あなたがたは私の友です」(ヨハネ一五・一三—一四)とあるように、愛に根拠をおいた自己犠牲であった。公の生涯のはじめから、取税人や罪人たちと一緒に食卓につき、罪人を憐れみ、迷い出た羊を憐れんで探し出し、めん鳥が雛を囲むように両手

を広げて罪人を招いた。それがどんなに当時の宗教家の神経を逆なでしたとしても、主は罪人に対する愛を抑えることはできなかった。滅び行くエルサレムのために涙を流し、十字架の上から「父よ、彼らをお赦してください」と祈っている。公の生涯のどこで十字架の死を意識し始めたのか、明確な判断は下せないが、主が明らかにご自身の運命をイザヤ書五三章のしもべと重ねておられる(マルコ一〇・四五)ことを見ても、主が罪人のために死なれたこと、罪人に対する愛が主を十字架へと導いたことは、無理のない素直な解釈である。

罪なく、あれほど人々を愛した御方が、裏切られ、ののしられ、はりつけになったということは、十字架をますます惨たらしい、神に見捨てられたような悲劇として人々の目に焼き付けた⁸⁾。「この方こそイスラエルを贖ってくださるはずだ」(ルカ二四・二二)という弟子たちの望みが木っ端みじんに砕かれ、暗い顔つきになって、部屋に閉じ込められるほど、十字架は絶望的に彼らの目に映ったのである。しかし、復活された主が、彼らの心を開き、聖書を開いて解き明かしを始められると、あの惨たらしい十字架の中に、弟子たちはまるで違った性質のもの、すなわち神の愛を、見るようになった。十字架の中に、「神の定めた計画と神の予知」(使徒二・二三)という摂理的な働きを悟るばかりか、それが神の愛に基づいた贖いの業であったことを確信するのである。ヨハネは、「神は、実に、そのひとり子をお与えになったほどに、世を愛された」(三・一六)、「神が私たちを愛し、私たちの罪のために、なだめの供え物(sacrificium)としての御子を遣わされました。ここに愛があるのです」(一ヨハネ四・一〇)と記している。パウロも、キリストが罪人のために死なれたことにより、明らかにされたのは、神の愛であると述べている(ローマ五・八)。初代のクリスチャンが十字架の中に見出したのは、キリストの愛ばかりか、神の愛であった⁹⁾。

だが、ここで「愛」という言葉を使うときに、私たちは注意しなければならない。というのは、十八世紀後半以来の自由主義神学が、贖罪という概念にほとんど触れずに、神の愛を強調してきたからである。悔い改めて戻って

きた放蕩息子を、手放して喜ぶ父親のたとえをとって、自由主義神学は神の愛を説いてきた。和解に際して、あたかも神の側にはなんの障壁もなかったかのごとくに、そして、あたかも罪を赦すことが愛なる神のごく自然な行為であるかのごとくに説かれてきた。しばしば引用されるハイネの死際の言葉にあるように、「神は私を赦してくださいるだろう。それが神の仕事なのだから」という具合である。おそらくそれは、私たちの罪の身代りとして御子を刑罰に処して後、ようやく《せいせいして》私たちを赦すことができる、というような誤った贖罪論に対する反動として打ち出されたことと思う。しかし、罪が子供の日常茶飯事のいたずらのようなもので、愛故に神はそれを目をつぶることができると考えたら、罪の赦しなど別段驚くに値しないことになる。十字架の恵みなど、安っぽい免罪符にすぎないことになる。愛とは、それほど単純に、薄っぺらに赦しを生み出すものだろうか。

私たちは、罪の深刻さを考えるときに、よく神の義、或いは神の聖という背景に照らして考えるが、神の愛という背景を用いた場合でも、罪の深刻さの度合いは軽減されるどころか、深まるのではないだろうか。次のように考えてみよう。夫婦というのは、愛と信頼の絆で結ばれているものだ。ところがあつた時、妻が夫に不貞をはたらいたとする。しかも、それが、夫の仕事が行き詰まり、夫が妻の愛情と支えを最も必要としていた時期だとしよう。妻の不貞が発覚されたとき、夫は妻を愛するが故に、気軽に、小さな過ちのように、それを赦すであろうか。もし彼が、妻に大した愛情も抱いていない、妻などいてもいなくてもどうでもいいような存在だとしたら、とりあえず家庭や子供のことを考えて、見て見ぬふりをするかもしれない。妻が外でどうしようが、しよせん彼にはあまり関係のないことである。だが、彼が妻を心から愛して、信頼してきたとすれば、そうはいかない。裏切られたことに怒り狂って、妻を追い出さるか、報復でもしたら、気が晴れるか。もちろん、そうもいかない。それは、まだ妻を愛しているからである。愛は深ければ深いほど、裏切りを受けたとき、とてつもないジレンマに立たされる。そして、

ひどく傷つくのは、より深く愛している側である。

神は、イスラエルの裏切りによって傷ついた心を、ご自身から赤裸に告白している。生まれた日に嫌われて、野原に捨てられた赤子のような民を捨て上げ、野原の新芽のようにいとおしく育て、やがて契りを結んだ。「それから、私は飾りものであなたを飾り、腕には腕輪をはめ、首には首飾りをかけ……こうしてあなたは女王の位についてた」ところが、民は自分の美しさに依り頼み、名声を利用して姦淫を行ない、通りかかる人があれば、誰にでも身を任せて姦淫した。神は、この後、「あなたの姦淫はささいなことだろうか」と問いかけている(エゼキエル一六)。「ささいなこと」ところか、これほどの愛に対して裏切りがあるとすれば、それは極度に罪深い、不義の行為である。それは、単に法を犯したという違法行為をはるかに越えて、個人的に罪深いものである。

そして、この神の告白の中には、愛故に傷つき、愛故に悲しみ、愛が燃えつくす炎となつて存在していることができる。ここに悶々とした「怒り」があるとすれば、それは愛が足りないからでも、また愛に反して存在しているからでもない。それはまさに、愛が無制限であるが故に、裏切られてもお愛しているが故に存在しているものである。もしここに、赦しがあるとすれば、最も超自然的なものであり、和解があるとすれば、この世で最もむずかしく、犠牲を伴うものに違いない。無論そうした解決は、愛を踏みにじった側からは、期待できるはずはない。そして、この愛こそが、裁きの果てに回復がもたらされることを保証するものであつた(一一・一七、二〇・三三、三三・一一、三六・三三、三九・二七)。

預言者ホセアは、イスラエルの罪と神の愛とを、自分の人生で体験し、表わすようにと命じられ、姦淫の女ゴメルと結婚した。「夫に愛されいながら姦淫している」(三・一)ゴメルは、愛されいながら偶像に走る民の罪を、そして彼女を愛する夫のホセアは、それでもなお民を愛する神の愛を表わしていた。結婚後も姦淫を続けるゴメル

は、最後に奴隷市場に座るといふ裁きを体験する。だが、これがゴメルの最後ではなかった。神の命令によって妻を買い戻しに行く聖職者のホセア。そこには、罪深いイスラエルを罰し、裁いても、それを見捨てることは出来ない神の愛がある。「わたしは彼らを」とよく懲らしめる」(五・二二)、「彼らが自分の罪を認め、わたしの顔を慕い求めるまで、わたしはわたしのところに戻ってしよう」(五・一五)としながらも、「エフライムよ、わたしはどうしてあなたを引き渡すことができようか。イスラエルよ、どうしてあなたを見捨てることができようか」という「胸のうちの熱いあわれみ」(二一・八)をおさえることができない。奴隷市場で、ホセアは代価を払って妻を買い戻した。そこで払われた代価の問題なのではない。そこには、金額には代えられない、愛故のとてつもない犠牲が意味されている。ゴメルが奴隷市場に縛られていることは、彼女の罪の責任であり、それに対する裁きの結果である。だがホセアは、彼女を愛するがあまり、ゴメルの罪責を自分も背負った。ゴメルのためにホセアが代価を支払っているのは、単なる商業的な取引ではない。彼は、自分とゴメルを一つにして、彼女の上に降り掛かった裁きを肩代りしているのである。

マルコの福音書一〇・四五(イテモテ二・六)で、イエスは十字架を例えて「多くの人のための贖いの代価」と表現しているが、そもそも贖いの代価(ransom)とは、奴隷を解放する、あるいは買い戻すために支払われる身代金のことを言う。初代教父の贖罪論を見ると、聖書に登場する「代価」や「債務証書」(コロサイ一・一四)、また「買い取られた」(イコリント六・二〇、七・二三)というイメージから、代金は誰に対して払われたのか、債務は誰に対して負っていたのか、神かサタンか、という論議が繰り返し登場する¹⁰⁾。代価という言葉は、類比として使われているのであるから、誰にその代金ないし身代金が支払われたのかなどと問うことによって、その言葉に不必要な重荷を負わせることは間違いであろう。だが、「代価」というイメージは、和解には膨大な犠牲が必要であること

を伝えている。勿論、「たましいの贖いしろは、高価であり、人はそれを永久にあきらめなくてはならない」(詩四九・八)とあるように、人は自分で自分を自由にすることはできない。しかし、だからといって、単なる寛容からポイと出された免罪符のように、神が赦しを提供しているわけでもない。神は人の形をとり、奴隷市場でうごめいているような私たちを捜して、救い出すために天から下って来られ、最後は十字架上で、世を愛するがあまり世の罪の責任を肩代りし、その裁きを背負われた。ホセアの愛と苦しみから察する限り、神の愛は無限であり、となれば、そこで受けられた苦しみも無限であったであろう。罪の赦しがあるとすれば、まさにこの犠牲的な、一方的な愛から出てくることを忘れてはならない。

いわゆる刑罰代償説を説いているのがカルヴァンであるが、贖いの業は、神の愛に由来するのであって、贖いが神の愛を起すのではないという主旨を説明しつつ、アウグスチヌスを引用して次のように述べている。

神の愛は測り知れず、不変である。というのは、神が私たちを愛し始めたのは、私たちが御子の血によって和解された後ではない。……私たちがキリストの死を通して和解されたという事実を、あなたも、御子によって和解されたので、以前は憎んでいた私たちを今は愛するようになったと理解してはならない(『キリスト教綱要』

II・xvi・4)。

11' propitiation vs. expiation

神とイスラエルの愛の契りは、当然、二者の契約関係を意味し、神に対するイスラエルの罪は、この契約関係をこわすものであった。障害物である罪が除かれ、洗い清められ、二者が和解され、交わりを回復するために(神の

側から)用意されたのが、旧約の祭儀の制度であった。この祭儀との類比から、キリストを神と人間との間の仲保者である大祭司とし、十字架の死を犠牲として解釈することができる。キリストの十字架を旧約の祭儀的なメタファーによって理解することは、新約の記者にとって最も自然なことであったようだ。テラーによれば、キリストの「血」という言葉は、キリストの「十字架」の約三倍、キリストの「死」の約五倍の頻度で用いられ¹³⁾、祭儀的なメタファーは、ヘブル人への手紙は言うまでもなく、第一ペテロ、黙示録、パウロ書簡と最も幅広く登場する。十字架のイメージには、「契約」、「清める」、「犠牲」、「供え物」、「祭司」、「捧げる」といった具体的な連想事項から、「神に近づく」、「食する」、「交わる」といった付帯状況に至るまで、祭儀的なイメージが絡んでいる。

十字架を祭儀的なメタファーから理解する際、ローマ三・二五に登場するギリシャ語 *ἱλαστήριον* の解釈は、論争の種となってきた。例えば、新改訳(文語訳・元訳も同じ)には「神は、キリスト・イエスを、その血による、また信仰による、なだめの供物として、公にお示しになりました」とあるが、この訳語は、キリストの十字架を人間の罪によって引き起こされた「神の怒りをなだめる」犠牲として解釈している。英語の *propitiation* が、これに該当する。「なだめる」という訳を採ったとき、それが人間の側からの行為であり、なだめられる対象が神であるという前提がある。すなわち、十字架において罪に対する刑罰が果たされ、怒りがなだめられ赦しが可能になったことを意味している。この解釈に異議を唱えたのがC・H・ドッドであった¹⁴⁾。彼によると、確かに、通常 *ἱλαστήριον* は怒りをなだめるという意味を持つが、七十人訳においては、ヘブル語の *kipper* に当てられており、祭儀上で罪をおおい隠す、洗いきよめる、あがなうという意味で使われているという。この場合、*kipper* される対象は罪ということになる。ローマ三・二五において語られているのは、神が何かをされるのではなく、何かをする主体であり、扱われる対象は神ではなく、人の罪であるが故に、*ἱλαστήριον* は *propitiation* ではなく、*expiation* と訳すべきだという。その場合、十字架は、神の側から罪をおおい隠し、罪人を和解させる手段として、神の側から用意されたものであると解釈される。日本語訳新約聖書の中で、*expiation* の側に立っているのが、共同訳の「神は、キリストがその死によって、信じる者にとり、罪を償う供物となるようにと定められました」、あるいは口語訳の「罪をあがなう供え物」であろうかと想像する。

「なだめの供物」とは、確かに注意を要する表現である。「怒りをなだめる」という表現は、異教世界や世俗世界にも通用する概念であるから、私たちが十字架を解き明かす際、つい安易に用いがちである。ただそれが、機嫌を損ねている妻になだめの供物として、ケーキの一つでも買って来た、という世俗レベルに落ちたり、怒り狂っている神を生け贄をもってなだめる、という異教レベルに落ちないように、注意しつつ、旧約聖書の祭儀で「犠牲」・「供物」が何を意味するのかを探求する必要がある。V・テイラーやフォン・ラートが指摘しているように、旧約祭儀において贖罪のシステムを備えられたのは神である。神は、償われていない罪の故に民が滅びることのないように、いけにえを捧げるように告げられた。「私はあなたがたのいのちを祭壇の上で贖うために、これをあなたがたに与えた」(レビ一七・一一)とあるように、贖い (*kippen*) を提供するのが神であり、贖いを受けるのが民である。贖罪のシステムは、人が神に影響を及ぼすためにあるのではなく、人の罪がおおわれ、和解が成立するために神の側から用意されたものであった¹⁵⁾。

第二コリントの和解の概念を調べても、「神はキリストによって、私たちをご自分と和解させ……この世をご自分と和解させ」(IIコリント五・一八一―一九)とあるように、和解という動詞の主語は神である。キリストによって、神が和解させられるのではない。それは、旧約聖書における契約が、神の一方的な恵みによるのと同じである¹⁶⁾。

だが、ローマ三・二五において「なだめの供物」以外の訳語を好んだとしても、十字架理解から「なだめ」の要

素を取り去るわけにはいかない。確かに、十字架は神の愛を基盤にし、神の側から発せられた救いの出来事である。だが、私たちは、罪と罪人との上に臨んでいる、神の怒りと裁きの事実を目をつぶるわけにはいかない(ローマ一・一八、二・五、三・一八)。それは、二者の間の壁となり、敵意となって、立ちはだかつていたのである(エペソ二・一四―一八)。十字架を通して、罪がおわれ、神の裁きが過ぎ越されていくのであるから、モリスやラッドや克蘭フィールドのように「なだめ」という訳語に固執する神学的意図も十分理解できる⁵⁶。またC・K・バレットは、ヒラステーリオンの訳語として expiation を選択しながらも、罪が覆われるとき罪に対する神の裁きが propitiate されるといふ「なだめ」の効果が実質的についてくるという理解を示している。こうなると、先に掲げたドッドの propitiation か expiation かという区別が、不必要な対照であったように思える。さらには、最近の木内氏の研究にあるように、kipper をアラビア語 kafara (覆う) / アッカド語 kuppurn (ぬぐい去る) に由来するものという以前の解釈を退け、ヘブル語名詞 kofar (身代金) より派生した動詞と考えるとどうであろうか。いけにえは、罪人の咎を代わりに負うところの代償ということになる。木内氏はさらに、いけにえを捧げるところの祭司も「会衆の咎を負い」(レビ一〇・一七)、神と罪人との仲保者として立たされていると指摘している。となれば、確かに贖いの手段は神によって与えられたものであっても、それは人間に対してだけ作用するものではない。いけにえとそれを捧げる祭司とは、神と人との中間になり、(罪)人の代償が捧げられるとき、神の怒りがなだめられることになる。舟喜氏も、kipper の語源を kofar と考え、後者が「いのちを問われる敵対関係の中で、いのちの代わりになるものが受け入れられ、和解、救いが実現するときのその身代わりのものを指している」ものなので、旧約の観点から述べても、「贖い」の中に「敵対関係の解消」や「怒りがなだめられ、取り去られる」という意味があると解釈している⁵⁶。

十字架は、神が提供されたところの贖い的手段であり、それが達成されたとき、人ばかりでなく神をも和解のテールから遠ざけていた「罪」が決定的に扱われた。そこにおいて、神と人との間の仲介者(イテモテ二・五、ヘブル八・六、九・一五、一二・二四)としてのキリストの働きが完了したのであった⁵⁷。

十字架理解において「なだめ」の要素を無視できないのと同じように、「刑罰」という概念も取り去ることはできないであろう。そもそもIIコリント五・二二(「神は、罪を知らない方を、私たちのために *shew* 罪とされました」)やガラテヤ三・一三(「キリストは、私たちのために *shew* 呪われたものとなって、私たちが律法の呪いから贖い出してくださいました」)の解釈から、十字架を刑罰とする見方が登場する。パウロのガラテヤ書三章の説明によれば、全人類は、律法を完全に守ることが出来ず、呪いの下にある(一〇節)。キリストは、この呪いから私たちが救い出すために、ご自身で律法による有罪判決に服し、木にかけられるという裁きを受けられた(申命記二一・二三、ガラテヤ三・一三)。神はこのようにして、キリストにおいて、罪に対するご自身の審判をご自身の中に吸収されたのである。

怒りにしろ、刑罰にしろ、これらは聖書に基づく用語であるが、あくまでも地上の私たちの肉的能力でも理解できるように適応された (accommodated) 表現であることを心に留めつつ、行き過ぎに注意すべきだというのがカルヴァンの考えであった(II・xvi・2)。だが、曲解の危険はあるにせよ、カルヴァンは、怒り・刑罰に関連する言葉を積極的に用いている。それは、そうした用語なしには、聖であり義である神がどれほど罪を嫌われ、罪の結果としての死の裁きがどれほど重いものであったのか、十字架の苦悩と受難がどれほどの犠牲であったのか、またキリストが罪人とご自身を一つに重ねられたことがどれほど大きな恵みであったのかを、理解することが不可能だからであろう⁵⁸。