

イエスの十字架の死と *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* モティーフ

— ヨハネ福音書18章33—38a節の解釈 —

中山 貴子

序

I *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* とピラトの裁判

(1) 19章16b—30節における *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*

(2) 18章28節—19章16a節の構成と特色

II イエスとピラトの対話(1) 18章33—38a節の分析

(1) 叙述様式

(2) 伝承と編集

III 18章33—38a節における *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*

(1) *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモティーフ

(2) *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* と *βασιλεὺς*

結

序

ヨハネ福音書の受難物語、特にイエスの十字架の死の叙述19・16b—30は、共観福音書のそれとは全く異なる内容を持っている（特にMk15・33—39に対して）。19・16b—30の資料問題の検討ですでに明らかにしたように、ヨハネの叙述には共観福音書と多くの共通点は持っているものの、それとは別個に展開した前ヨハネ受難物語伝承が基盤にある。とはいえ、ヨハネはそれらのほとんどすべてにわたって、イエスの十字架の死についての自己の神学理解にあわせて伝承資料の改訂、拡大、独自の形成を含む大規模な編集を行っている¹⁾。そのひとつに19・19の *τίτλος* をめぐる20—22のユダヤ人とピラトの論争のテーマとなっている *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の問題がある。この *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモティーフは、18・33—38aのピラトの尋問の場面でも重要な役割を果たしている。そこで本論では18・33—38aにおける *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の問題をとりあげることで、ヨハネにおけるイエス

1) 拙稿「ヨハネ福音書におけるイエスの十字架の死—ヨハネ福音書19章16b—30節の資料問題—」広島女学院大学論集33集1983所収。ヨハネ自身の形成、編集は19・17a, 18 *ἄλλους, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν*, 19 *τίτλος*, 20—22, 23a, 24bc, 26—27, 28a, 30 *τετέλεσται* である。

の十字架の死をさらに考察してみたい。

I *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* とピラトの裁判

(1) 19章16b—30節における *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*

マルコ15・26の *ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας* 罪状書は、犯罪人の名前、犯罪の種類、判決内容の公示がローマおよびユダヤの慣例であったことから、史的事実として伝承されたものとみてよい²⁾。それに対して、ヨハネは元来は罪状書であったものを、*τίτλος* という一般的な碑銘、名誉ある尊称を含む広い意味を持つ言葉に変更した³⁾。ヨハネにとって *τίτλος* は神から派遣された神の子としてのイエスの尊称を表わすものである。そのことを明らかにするために、ヨハネはイエスと共に十字架につけられた者たちを *λήστης* (Mk15・27, Mt27・38) や *κακούργος* (Lk23・32f, 39) ではなく、*ἄλλους* (δύο)⁴⁾ に変えている (vgl. Joh18・40 バラバに対して *λήστης* を用いている)。また *μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν* によって、十字架刑を栄光の玉座に即位する王の威厳を表わすものとしている。この *τίτλος* の意義は、ヨハネの形成である20—22においてさらに深められている。3ヶ国語からなる *τίτλος* は全世界にイエスの王たることを宣言するものであり、これに抗議する“ユダヤ人の祭司長たち”は神の子を拒否する不信仰者、この世を代表する者たちである。しかし彼らの抗議を退けたピラトは、結果的に全世界にイエスの王たることを証言する役割を果たすことになった。ここにも、共観福音書と共通の *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* モティーフを用いながら、イエスの十字架の死を高挙者の栄光として描いているヨハネの神学思想がみられる。

このような19・16b—30の *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモティーフは、18・33—38aにみられる *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の用法の批判的視点とどのように関連するのだろうか。そこでまず、18・33—38aの解釈のために、ピラトの裁判18・28—19・16aの全体的構成をとりあげ共観福音書のそれと比較検討してみよう。

(2) 18章28節—19章16a節の構成と特色

Schnackenburg はこの叙述部分を、長さにおいて突出しているだけではなく、ヨハネ受難

2) 拙稿33集164—167頁, Suetonius: De Vita Caesarum, Caligula32, Sanh 6・1など。

3) Mt27・37 *τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην*, 元来の受難物語伝承は *αἰτία* を伴い、罪状書の性格を明白にしている。しかしイエスの無罪性を強調するルカは (ピラトに3回23・4, 14, 22, ヘロデに23・14f, 十字架上の犯罪人に23・41) *αἰτία* を削除して *ἐπιγραφή* に改訂している (23・38)。

物語の心臓部分にあたると評している⁴⁾。確かに受難物語の中でも、ピラトに対するイエスの言葉を中心にヨハネの神学的意図が、より鮮明に提起されているところである。物語は、演じられる場が総督官邸の外か内かによって以下の7つの場面に区分される⁵⁾。

① 構成

- 場面1 官邸の外で ピラトとユダヤ人たち 18・28—32
- 場面2 官邸の内 で イエスとピラトの対話(1) 18・33—38a
- 場面3 官邸の外で ピラトとユダヤ人たち 18・38b—40
- 場面4 官邸の内 で イエスに対する嘲弄 19・1—3
- 場面5 官邸の外で ピラトとユダヤ人たち 19・4—7
- 場面6 官邸の内 で イエスとピラトの対話(2) 19・8—12
- 場面7 官邸の外で ピラトの判決 19・13—16a

それに対して、最も古い受難物語を保持しているマルコ15・1—20aの構成は以下の通りである⁶⁾。

4) Schnackenburg: Das Johannesevangelium III, 1976, S. 274.

5) 場の設定が明白なので区分についての異論はほとんどない。Schnackenburg: Johannes, S. 275f. Becker: Das Evangelium nach Johannes, 1981, S. 557f. Dauer: Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium, 1972, S. 102. 6つの場面に区分する場合もある。例えば Schneider: ①ピラトへの引き渡し18・28—32 ②第1回の尋問18・33—38 ③イエスカバラバカ18・39—40 ④むち打ち、イエスの嘲弄と引き出し19・1—7 ⑤第2回の尋問19・8—12a ⑥判決19・12b—16a (Das Evangelium nach Johannes, 1978, S. 299), Bultmann: ①ピラトへの引き渡し18・28—32 ②第1回の尋問とその結末18・33—38 ③問い・イエスカバラバカ18・39—40 ④むち打ち、イエスの嘲弄と引き出し19・1—7 ⑤第2回の尋問とその結末19・8—12a ⑥判決19・12b—16a. 以上の場面を、イエスを指し示す言葉19・5の *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* と19・14の *ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ὑμῶν* とによって18・18—19・7と19・8—16aの2つのグループに分けている (Das Evangelium des Johannes, 1968, S. 501.)。Blinzler: ①官邸前でピラトとユダヤ人のやりとり②官邸内でのイエスとピラトの最初の対話③逾越祭の恩赦のもくろみの失敗④むち打ち、イエスの嘲弄と引き出し⑤イエスとピラトの第2の対話⑥民の脅迫による判決 (Der Prozess Jesu, 1960, S. 196f)。

6) マタイにおけるピラトの裁判(27・1—31)は基本的にマルコの叙述を継承、さらに27・3—10のユダの自殺、27・19のピラトの妻の夢、27・24f. の手を洗うピラトと民衆の叫びによって拡大されている。これらはマルコの手本に対するマタイの編集作業によるものであって、特にヨハネとの共通部分はない。ルカの場合(23・1—25)も本質的にはマルコを継承しているが、ルカの編集によって多くの特色が付与されている。例えば23・2のよく整理された告発内容、23・4ピラトの最初の無罪宣言、23・5—12ヘロデの尋問と嘲弄、23・13—16再びピラトのところへ、ピラトによる第2の無罪宣言と釈放の提案、23・22第3の無罪宣言、再び釈放の提案などである。しかも告発内容の明白なこと (vgl. Joh 18・30), 3回にわたる無罪宣言 (vgl. Joh 18・38, 19・4, 6), イエス釈放の意志 (vgl. Joh 18・39, 19・4), 祭司長たちによる民衆の煽動に触れていないこと (vgl. Mk 15・11, Mt 27・20), バラ

場面1 官邸の外で イエスの引き渡し・告発, ピラトとイエス 15・1—5

バラバかイエスカ 15・6—11

ピラトと民衆・判決 15・12—15

場面2 官邸の内 イエスに対する嘲弄 15・16—20a

② 特色

- ・イエスを官邸に連行, ピラトに引き渡した“時”はいずれも夜明けであるが, ヨハネはマルコと異なりニサンの14日, 過越の準備の日である⁷⁾。そのためユダヤ人たちは宗教的不浄を避けるべく官邸の内に入ることをしない。

このことにより, 後述するようにヨハネでは官邸の外と内という〈2つの場〉がたえず転換し, きわめて劇的な構成となっている。

- ・マルコ15・1bでは, イエスは縛られたまま引き渡されているが (Mt27・1 parr. ルカは削除), ヨハネにこの記述はない⁸⁾。それは場面2で, 神から派遣された神の子としての権威と栄光に満ちて, ピラトに自己を啓示するイエスにふさわしくないためである。
- ・マルコでは, “祭司長たちが長老たち, 律法学者たち, 全議会との協議の末”イエスを引き渡している。しかも祭司長たちの煽動によって *ὁ ὄχλος* までもイエスを十字架に追いたてる (15・8, 11, 15)。ヨハネでは, それらの役割を果すのは福音書全体を通して, イエスに敵対する不信仰者の党派的集団の術語である *οἱ Ἰουδαῖοι* である⁹⁾。

- ・最も大きな相違点は, イエスとピラトの対話である。マルコはピラトの *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς*

バの描写の位置 (Mk 15・7と15・11, Mt 27・16と27・17に対して Lk 23・18と23・19, Joh 18・40aと18・40b), イエスのむち打ちや嘲弄が判決後には出てこないこと (vgl. Joh 19・1—3) などは, ヨハネの叙述とも共通である。しかし両者には資料上の直接の依存関係はなく, またルカの特色ある叙述は特殊資料に由来するものではなく, マタイ同様マルコの手本に対するルカの意図的編集である。それにもかかわらず, マルコ, マタイに比較してルカ, ヨハネに共通点が多いことは, それぞれの神学思想に代表される原始キリスト教の変遷過程を表わすものであろう。

- 7) 拙稿「イエスの十字架の死と埋葬物語—ヨハネ福音書19章31—42節の解釈—」広島女学院大学論集34集1984, 143頁参照。
- 8) ルカにおいても明白に示唆されてはいない。ピラトの裁判, 十字架刑を通して, ルカは“Christus in cruce regnans”を描いているためである。
- 9) 拙稿33集166—167頁参照。ヨハネ福音書における *οἱ Ἰουδαῖοι* についての Reistner の分類によれば, 中立的用法としては2・6, 13, 3・1, 4・9, 22, 5・1, 6・4, 7・2, 10・19, 11・19, 31, 33, 36, 45, 54, 55, 12・9, 11, 18・33, 35(18・39), 19・20(3, 14, 21), 40, 42, 否定的用法については拙稿34集149頁注36参照。ピラトの裁判における *οἱ Ἰουδαῖοι* 18・31, 36, 38, 19・4, 7, 12, 14はこれに属する典型的用法 (Antijudaismus im Johannesevangelium? 1974, Anhang). Bultmann: Johannes, S.502.Anm. 4 主語としての *οἱ Ἰουδαῖοι* は共観福音書の受難物語には全く出てこない。

τῶν Ἰουδαίων の問いに、*σὺ λέγεις* と答えるだけであとは完全に沈黙するイエスを描いている (15・2 vgl. Is 53・7, 苦難の僕モチーフ)。ヨハネは場面2と6の2回にわたってイエスとピラトの対話を展開、ピラトの裁判の中心としている。その内容はもはや尋問といった性質のものではなくイエスの自己啓示である。

- ・バラバについては、マルコがより説明的に述べている。例えば民衆による大赦の実施要求 (15・8), バラバの描写 (15・7), バラバ釈放の要求 (15・11), バラバの釈放 (15・15 a) など。ヨハネは、バラバについては簡潔な記述にとどめ、ユダヤ人の不信仰を強調するための素材として扱っているだけである。
- ・前述したように、マルコはバラバの叙述と関連して、祭司長たちに煽動されたとはいえ激しい興奮によって次第にイエスを十字架へ追いたてる民衆を描いている。これは、まず祭司長たちをはじめとするユダヤ人指導層に捨てられ、今また *ὁ ὄχλος*¹⁰⁾からも捨てられ、十字架上において神からも捨てられる (15・34bc) イエスに対して、異邦人百卒長による神の子告白を成立させるマルコの神学的意図によるものである (15・34bc→15・39)¹¹⁾。
- ・ヨハネには、18・38b, 19・4, 6のピラトによる3回のイエスの無罪宣言がある。マルコにはこのモチーフは存在しない。この点をはじめヨハネはむしろルカの叙述と共通している¹²⁾。
- ・イエス釈放の可否をめぐるピラトとユダヤ人たちの激しい応酬は、ヨハネの叙述の特色である。ピラトに対するユダヤ人たちの非難、脅迫は次第に激化し、彼らの不信仰はいよいよ鮮明になっていく (19・6, 15)。ついには “*οὐκ ἔχομεν βασιλεία εἰ μὴ Καίσαρα*” によって、神の民イスラエルのメシア待望までも否定するほどに、闇のうちにとどまる者としての本質が一挙に明るみに出るのである (19・12, 15)。
- ・そのためピラトの判決の後に、イエスは再びユダヤ人たちに引き渡される (19・13—16a)。

10) マルコにおける民衆の術語としての *ὄχλος* およびその改訂としてのルカの *λαός* 概念については拙稿「ルカ福音書におけるイエスの十字架の死 マルコ福音書15章33—39節とルカ福音書23章32—48節との比較」広島女学院大学論集29集1979, 164頁注51参照。マルコの *ὄχλος* 概念(30回, *ὄχλος πολὺς* 7回, *ὄχλοι* 1回)が Lohfink のいうように、宗教史的ないしは救済史的意味合いを特に持たず、しばしば行き場所も進むべき方向も持たない群衆、政治的判断力に乏しい烏合の衆といった否定的な側面ばかりを持っているわけではない。むしろイエスのもとに常に集まってくる民衆に絶えず関わりとうとするイエス、民衆と共に在るイエスを描いている。その民衆が祭司長たちに煽動されて、イエスを捨てていく姿にこそマルコは人間の罪を見ているのである。

11) 拙稿「イエスの十字架の死についての一考察 マルコ福音書15・33—39の釈義を中心として」広島女学院大学論集23集1973, 167—170頁参照。

12) 注6参照。

マルコでは、ローマの兵士たちがイエスを引き取り嘲弄する (15・16—20)。この嘲弄モチーフは、十字架上のイエスに対する通行人、祭司長たち、律法学者たち、一緒に十字架につけられた者たち、ローマ兵士たちによる嘲弄へと広く展開していく (15・29—32, 36)。ヨハネにはこの嘲弄モチーフがない。伝承に由来する兵士たちによる嘲弄は、場面4の位置へと変更され、むしろイエス釈放の条件となっている。

II イエスとピラトの対話(1)18章33—38a節の分析

(1) 叙述様式

Dauer は、ヨハネの特色としてその卓抜な構成をあげている¹³⁾。Schnackenburg も、この部分が最も強烈な文学的神学的演出の施されているところとみている¹⁴⁾。ヨハネの個性ある叙述様式はすでに多くの注解者たちの注目してきたところであるが、その最たるものは、なんといってもピラトの裁判が〈2つの場〉に分けられていることである¹⁵⁾。

官邸の外側にユダヤ人たちが配置され、内側にはイエスとピラトが相對しているという舞台設定は、きわめて演劇的であり、しかも場面のすばやい転換はヨハネ特有の手法でもある。このような〈2つの場〉の設定とその転換の手法は、19・16b—30の十字架報知にも用いられている。ゴルゴタにおけるイエスの十字架刑と官邸におけるユダヤ人の祭司長たちとピラトの論争がそうであり、また例えば4章のサマリヤの女の話もその典型といってよい¹⁶⁾。場面の転換に、ヨハネ特有の *oñv-historicum* が使われていることもヨハネの意図的編集を表わしている (18・28, 29, 33, 19・1, 5, 8, 13, 16a)。

しかも〈2つの場〉は完全に区分されているのではなく、場面5ではピラト、ユダヤ人た

13) Dauer : Passionsgeschichte, S. 101—112. 共観福音書と共通する部分から、前ヨハネ資料のピラトの裁判の基本的な構成は ①夜明けにピラトに引き渡される (18・28) ②ピラトの尋問 (18・29—38) ③バラバの場面 (18・39f.) ④兵士たちによるイエスの嘲弄 (19・1—3 ヨハネがこの位置に挿入) ⑤判決 (19・4—16a) であったと考えられる。

14) Schnackenburg, Johannes, S. 275.

15) 例えば Schneider : Johannes, S. 299, Blinzler : Prozess, S. 197. Haenchen : Johannes Evangelium, 1980, S. 535. など。

16) 場面はヤコブの井戸とスカルの町に分けられている。〈場面1〉ヤコブの井戸で、イエスとサマリヤの女 4・7—26, 〈場面2〉スカルの町で、サマリヤの女と町の人々 4・28—30, 〈場面3〉ヤコブの井戸で、イエスと弟子たち 4・31—38, 〈場面4〉スカルの町で、サマリヤの女と町の人々 4・41f. 39節のサマリヤの女によって、ヤコブの井戸のイエス(弟子たち)とスカルの町の人々とが結合されている。Dauer : Passionsgeschichte, S. 102f.

ち、引き出されたイエスの三者が集まり、場面6ではイエスと相対しているピラトに、官邸の外からユダヤ人たちが脅しの叫びをあげている。最後の場面7の判決のところで、三者は再び合流する。

〈2つの場〉の設定は、ただ単に演劇的效果をあげるためだけではなく、ヨハネの神学的モチーフを表現する役割も果している。すなわち象徴的内面的意味を持つ“場”なのである (Schnackenburg) ¹⁷⁾。

官邸の外で叫んでいる祭司長たちをはじめとするユダヤ人は、憎しみと偽りを本質とする神なき世界の〈この世〉を、官邸の内で行われるイエスとピラトの対話は、神から派遣された啓示者の言葉を聞く霊的な世界をそれぞれ表わしている (Dauer) ¹⁸⁾。

ピラトは〈2つの場〉の中間にいる。彼はイエスの啓示の言葉に直面することで真理についての予感を持ち、自分の前に立つ真理の証人について何ら罪を見い出することができない。それにもかかわらず彼は外の世界すなわち“世”の影響下にあつて、世の脅しに負けて (19・12) ユダヤ人たちの不義の要求に屈服してしまったのである (19・16a)。〈2つの場〉のモチーフは、ヨハネの二元論的特色として、例えば光と闇 (1・1—4)、世の民と神から生まれた者 (1・9—13)、不信仰なユダヤ人とイエスを信じる弟子たち (2・18—22)、肉から生まれる者と霊から生まれる者 (3・1—8)、イエスを捨てる多くの弟子たちと信仰告白するペテロ (6・66—69)、イエスの衣服のくじ引きをする4人の兵士たちと十字架の傍らに立つ4人の女たち (19・16b—30) などにも展開されている。Dauer はまた、修辞学上の漸層法をヨハネが好んで用いていることにも注目している。それは、イエスの Person が直接的にはイエス自身によって、間接的にはユダヤ人たちの非難攻撃によって次第に啓示されることを表わすのに役立っている¹⁹⁾。

(2) 伝承と編集

ピラトの裁判18・28—19・16aの全体的な分析は、Bultmannの適切な分析にゆずるとして (注20参照) ²⁰⁾、ここでは *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフを直接扱っているイエ

17) Schnackenburg : Johannes, S. 275.

18) Dauer : Passionsgeschichte, S. 103f. Anm.14 Blank, Verhandlung 62 “ヨハネ的意味における厳密な啓示説教”である。但し、ユダヤ人に対するイエスの啓示の時はずでに過ぎ去ってしまっている (18・21)。従ってイエスとピラトの対話においてユダヤ人聴衆層は何ら問題にもされていないのである。

19) Dauer : Passionsgeschichte, S. 107—110. 例えば18・29でイエスはピラトによって *τοῦ ἀνθρώπου τούτου* と呼ばれているが、18・33では *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, 18・37で *βασιλεὺς* と呼ばれ神の子としてのイエスの秘義へとより深く導き入れられる。

20) 資料に由来するもの : 18・28a, 但し *ἀπο τοῦ Καϊάφα* は福音書記者の挿入, 29, 38b (*ἐγὼ οὐδεμίαν*

スとピラトの対話(1)18・33—38aの伝承と編集の問題をとりあげることにする。

33節

33aの *εἰσῆλθεν οὖν* は、場面1の18・29の *ἐξῆλθεν οὖν* に対応する。*οὖν*-*historicum* による場面の転換からヨハネの形成といえる。

33bのピラトの問い *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の様式は、共観福音書 (Mk15・2, Mt27・11, Lk23・3) と一致していることもあって、前ヨハネ資料に由来する²¹⁾。

34節

共観福音書には存在しないヨハネの形成である。*ἀπεκρίθησαν αὐτῷ ἀφ' ἐαυτοῦ* もヨハネの好む表現。前ヨハネ資料に由来する *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフを用いて、以下その本質について福音書全体を貫いているヨハネの神の子の派遣の神学が展開される。

35節

34節に引き続きヨハネのみの記述である。Dauer は、言語学上からみて *τὸ ἔθνος τὸ σὸν* のような繰り返しの冠詞つき所有代名詞の用法はヨハネだけだと指摘している。またユダヤ民族の表示としての *ἔθνος* は、ルカ7・5, 23・2のほかは福音書ではヨハネ11・48, 50, 51, 18・35だけに用いられている²²⁾。但し、*καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκαν* は、マルコ15・1の *οἱ ἀρχιερεῖς… παρέδωκαν* (Mt27・1 parr.) の導入部分と共通のため、元来は前ヨハネ資料に属していたかもしれない²³⁾。

36節

35節と同様の冠詞つき所有代名詞 *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί* はヨハネ

…*αὐτίαν*), 39—40(40の *ἐκραύγασαν οὖν πάλιν* がそれ以前にあった資料を推測させる), 19・1—3. 福音書記者の形成: 18・28a *ἀπο τοῦ Καϊάφα*, 28b, 30—38a(33—37はヨハネ自身の形成であるが、イエスが自らを王にしようとしたという告発のモチーフは伝承に由来する), 19・4—16a(現行の様式では。但しここにも削除された資料部分がいくつか用いられている。例えば19・13の場所の記述, 19・15の十字架刑の要求, 15・16aの *τότε οὖν παρέδωκεν*。福音書記者の特色は19・9—11の対話部分, 19・12, 15cの部分)。18・28—19・16aの基盤になっているのは、共観福音書の物語に類似した資料報知である。福音書記者はそれを巧みに仕上げ、繰り返される場面の転換によって区分したものである。Johannes, S. 502f.

21) Haenchen: Jesus vor Pilatus, 1960, S. 151f. 問いの様式については Bultmann: Johannes, S. 505. Anm. 7, Epikt. diss. III 22, 91 *σὺ εἶ ὁ Διογένης*. ギリシャ語における問答の型については、土岐健治「イエス時代の言語状況」教文館1979所収 付・メシア告白の問題118—123頁。

22) Dauer: Passionsgeschichte, S. 114.

23) Dauer: Passionsgeschichte, S. 122. *παράδιδόναι* はヨハネ福音書において、原則としてイスカリオテのユダの行為に対して用いられている(6・64, 71, 12・4, 13・2, 11, 21)。

的。 *ὁ κόσμος οὗτος* はヨハネが多用する表現である (8・23, 9・39, 11・9, 12・25, 31, 13・1, 16・11, I Joh 4・17)。 *εἶναι ἐκ* もヨハネ的²⁴⁾。 *οἱ Ἰουδαῖοι* も前述したように典型的なヨハネの用法である。

37節

再びピラトの問いが繰り返される。ヨハネは33bの前ヨハネ資料の様式を一部用いながら、 *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* を、付加語、定冠詞なしの *βασιλεὺς* に変えることで新しい内容を持った問いとしている。イエスの答え *σὺ λέγεις* は共観福音書と一致して (Mk15・2, Mt27・11, Lk23・3), 前ヨハネ資料に由来しているが、 *ὅτι* 以下が新たに付け加えられている。

ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον はヨハネの好む表現で、1・9, 3・19, 6・14, 9・39, 11・27, 12・46, 16・28, 18・37に出てくる。また *ἵνα* 文は、ヨハネ福音書において神の子の派遣の説明として用いられている (9・39, 10・10, 12・47)²⁵⁾。そのほかイエスの啓示としての *μαρτυρήσω, μαρτυρία* がヨハネに多く見られること、 *ὧν ἐκ τῆς ἀληθείας* がヨハネ18・37, 1ヨハネ2・21, 3・19にだけ用いられていることもヨハネの形成を示している。

ἀκούει μου τῆς ψωνῆς は、5・25の“わたしの言葉を聞いて”, 10・16, 27の“わたしの声に聞き”と同様ヨハネの表現である。ここには、Dauerの指摘するように、10章の良い羊飼いの比喩が背景にあって、良い羊飼いの群れに属する者、すなわち真理から出た者はイエスの声を再び聞くことがいわれているのかもしれない²⁶⁾。

38a節

38aの *τί ἐστιν ἀλήθεια* のピラトの問いで、対話(1)が終る。こういった問いのまま終るというやり方は、例えば5・47, 7・36, 42, 10・21, 18・11, 23などに見られるように、ヨハネの得意とするところである。

以上おもに言語上の特色から、33—38aは前ヨハネ資料に由来する *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフを用いながら、イエスの本質を啓示することを目的として、ヨハネが新たに形成、編集したものであることがわかる。

24) 根源と本質は一般に *εἶναι ἐκ* によって示される Joh 3・31, 7・17, 8・47, Bultmann: Johannes, S. 95. Anm. 5, S. 97. Anm. 3, S. 117. Anm. 6.

25) Miranda: Der Vater, der mich gesandt hat, 1976, S. 134f.

26) Dauer: Passionsgeschichte, S. 114.

III 18章33—38a節における *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*(1) *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフ

共観福音書において *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の出てくる箇所は、受難物語以外にはマタイ 2・2 の誕生物語の箇所だけである²⁷⁾。

一般的には付加語なしの *βασιλεὺς* が世俗世界の支配者を表わすのに用いられている (Mt 10・18, 11・8, 14・9, 17・25, 18・23, 21・5, 22・2, 25・34, Mk 6・22, Lk 1・5, 10・24, 14・31, 19・38, 21・12, 22・25)。

そのことはヨハネ福音書も同様で、*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* は受難物語以外には用いられていない (6・15は世俗世界の王)。それに対してメシア称号として用いられるのは *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* である。そのことはマルコ 15・31f.の祭司長たち、律法学者たちによる嘲弄の場面での “ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ” によっても明らかである (Mt 27・41f.parr.)²⁸⁾。

ヨハネ 12・13の *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* は、詩 118・25f.の、12・15の *ὁ βασιλεὺς* はゼカリヤ 9・9のメシア王伝承を用いた前ヨハネ受難物語資料に由来する。また 1・49の *ὁ βασιλεὺς εἰ τοῦ Ἰσραήλ* も神の子称号と結びついて、イエスに対する信仰告白として用いられている。

ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων は、ピラトに代表される異邦世界では現実社会の支配者に対する一般的称号である。従って、この名称はそのままローマ帝国のカエサルに対する政治的反乱の首謀者を意味するわけで、告発の理由に十分値するものである。

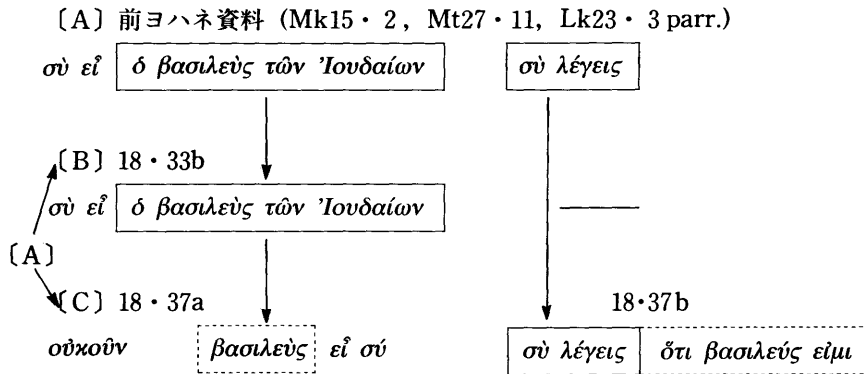
27) ThWb I, S. 576—579 (Schmitt). 福音書以外の新約諸文書には、イエスを “*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*” もしくは “*ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*” と表示する箇所はない。最も古いケリュグマにも欠けている。原始キリスト教団がこの表示を知らなかった、あるいは使用しなかったという推定には説得力が乏しい。(例えば行伝 17・7 にはイエスを王とする表示を見ることができる)。Hahn はその理由を、最古の教会が *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の持つ政治的要素を忌避したためとみている。そのため最も古い受難物語伝承には含まれていなかったが、黙示文学的人の子・メシア来臨待望の中で語られるようになり、やがてキリスト論的称号として定着していったという。Christologie Hoheitsstitel, 1966, S. 195. ユダヤ人にとっても、異邦人にとってもイエスのメシアたることの表示としては難解な点があって、一種の抑制が働いていたのかもしれない。

28) ThWb III, S. 376—378, 387 (Gutbrod). *Ἰουδαίος* そのものが、非ユダヤ民族との外交関係や公的な記録文書などに使用する非宗教的表示であって、彼ら自身は神の民としての自己理解にたつて *Ἰσραήλ* を用いる。共観福音書には *Ἰουδαίος* の名称が全く出てこない。常に *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の様式で、それも異邦人の口にのみ入れられているだけである (受難物語以外の唯一の例である Mt 2・2 の場合も *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* によって用いられている)。

またユダヤ人当局者にとっては、真実のメシア王の称号である *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* と区別された偽りのメシア請求者として神を冒瀆する者に対する蔑称を表わしている。従って、この名称にはイエスに対する敵意、憎悪、嘲弄がこめられているといわなければならない。イエスを偽りのメシアとして告発し、その十字架の死を当然の報いとして受けとめたユダヤ人にとっては、*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* は本来、そのような負の概念であった。それにもかかわらず受難物語伝承の主要概念として定着していったのは、罪状書にもあるようにイエスの十字架刑という史的事実と結合していたためかもしれない。しかし、それだけではなく、本来は負の概念であったこのモチーフを用いて、むしろ逆説的にイエスのメシアとしての本質を啓示するに至ったためであろう。そのことを 18・33—38a において明らかにしてみたい。

(2) *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* と *βασιλεὺς*

ヨハネは、伝承資料の元来は 18・33b→37b であった問答の様式を分離させて、下記のように新しく構成している。



① 〔A〕 前ヨハネ資料の様式

ここで強調されているのは、*σύ* ではなく *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* である²⁹⁾。一般的にみてギリシャ語の人称代名詞主語には強調の意味が含まれているが、それは土岐が指摘しているように、必ずしもその原則は機械的に適用されるというのではなく個々のテキストの解釈による³⁰⁾。

〔A〕は、ヨハネにおいて〔B〕→〔C〕へと拡大され、しかも *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* → *βασιλεὺς* となっていることから、ここに強調がおかれていることは明らかである。ヨ

29) Bultmann: Johannes, S. 505, Anm. 7.

30) 土岐健治: 前掲書115, 119—120頁。

ハネは、このモチーフを中心として18・33—38aを構成しているのである。

さて現在に至るまで多くの注解者が直面してきた難題は、イエスの答えの *σὺ λέγεις* をどう解釈するかということである³¹⁾。ギリシャ語の意味がそれ自体では明白ではなく、肯定とも否定とも解釈できるため、定説の確立が難しい³²⁾。そこで、問いの内容との直接の関係を検討するだけではなく、さらに文脈全体の中で個々に決定していかなければならない。この場合は、まず第1に問いの *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフが、ローマ帝国に対する政治的反乱の告発の理由となっていること、第2にイエスの答えの後にピラトは有罪の判決を下してはいないことから、肯定の意味にとるべきではない。

②〔B〕18・33bの様式

〔B〕の18・33bの問いの様式は〔A〕と同様であるが、答えは *σὺ λέγεις* ではなく、34節が新たに書きこまれている。従って〔B〕では、イエスはピラトの問いに直接答えてはいないことになる。しかしそれは単なる回答回避のためではなく、以下に展開されるイエスの啓示の言葉の導入のためであるといつてよい。すでに明らかにしたように、ヨハネはこのイエスとピラトの対話を尋問としてではなく、イエスの本質を啓示する場としている。

イエスは他者の意志によって翻弄されるままに、ローマ帝国の代表者であるピラトに引き渡されたのではない。自らの自由意志で神の計画を成就するためにピラトの前に立ち、真理の証人としての自己を啓示する。イエスの啓示の言葉の前に決断を要求されているピラトに、まずそのための主体性を求めているのである。

〔B〕の *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* は、〔A〕と同様、負の概念であることに変わりはない。しかし、ここで *σὺ λέγεις* と答えて問いそのものを否定してしまうよりは、36節のイ

31) 土岐の前掲書に所収されている「メシア告白の問題」(109—174頁)の論文は、この問題を直接取り扱ったきわめて示唆に富むすぐれた研究である。彼はマタイ27・11、マルコ15・2、ルカ23・3の *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* の問いに対するイエスの答え① *σὺ λέγεις*、ヨハネ18・37の *οὐκ οὖν βασιλεὺς εἶ σὺ* の問いに対するイエスの答え② *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι*、ルカ22・70の *σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* の問いに対するイエスの答え③ *ὅμοιός λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι* (Mt26・64は *σὺ εἶπας*)、マタイ26・25の *μήτι ἐγὼ εἰμι* の問いに対するイエスの答え④ *σὺ εἶπας* の4つのギリシャ語表現について、文法的検討、テキストの解釈、古代教会の解釈、ラビ文献の検討の角度から一つの解釈の試みを行っている。

32) 例えばマルコ15・2の *σὺ λέγεις* を、聖書協会訳口語聖書では「そのとおりである」、共同訳聖書では「それはあなたが言っていることです」と訳しているように。荒井献は「あなたはそう言う」と訳し、イエスの婉曲的否定の言葉と捉え、イエスを「ユダヤ人の王」とみない教団のキリスト論の反映を考えている。「イエス・キリスト」講談社1979、320—321頁。土岐は、ピラトがイエスの答えの後で有罪の判決を下していないこと、ルカ、ヨハネに至ってはピラトに無罪の確認をさせていることから、*σὺ λέγεις* が肯定の答えではなかったことを強く示唆しているという。前掲書138頁。

イエスの啓示の言葉を媒介にして、再びピラトに新しい問いを投げかけさせているのである。

③〔C〕18・37の様式

ここで重要なことは、ヨハネが〔A〕〔B〕の *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* を定冠詞のない *βασιλεὺς* に変えていることである³³⁾。政治的意味を持つ本来は負の概念である *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* が否定されて、新たに *βασιλεὺς* が強調されていることはイエスの答え *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι* が付加されていることからわかる。さらに37bのイエスの啓示の言葉で、この *βασιλεὺς* の本質が明らかにされ深められている。すでに本論のIIの(2)の37節のところで述べたように、ここには先在のロゴスであるイエスの受肉と派遣のヨハネ神学の反映がみられる。イエスは神から派遣された真理の証人、真実のメシア王としての自己を啓示する。そのためイエスは、ピラトの問いにある定冠詞のない *βασιλεὺς* を手がかりに、37bによってその本質を啓示している。従って *βασιλεὺς* に対するイエスの答え *σὺ λέγεις ὅτι* …は、肯定として理解されるべきである。

しかしながらピラトにとっては、*τοῦ κόσμου τούτου* も *βασιλεὺς* もあくまで一般的世俗的理解の範囲を越えるものではなかった。〈世〉と〈王〉という共通のモチーフを用いながらも、誤解したままその理解がずれていくといったヨハネ独特の表現方法がここにもみられる(3章ニコデモとの対話、4章サマリヤの女との対話など)。

以上18・33—38aにおける *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* のモチーフは、〔A〕→〔B〕→

33) 土岐は18・37のピラトの問いを「イエスのことばじりをとらえて発せられたものであり、このような誤解と偏見に満ちた問いに対しては、正面から答えようとしなかったと考える方が自然であろう」(前掲書140頁)、だからイエスの答えである *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι* は34節とほぼ同じような意味をこめて言われたものと考えられるという(同139—140頁)。さらに37節の *ἐγώ* 以下の言葉は、〈私の関心はそんなところにあるのではないのだ。そうではなくて〉という気持ちで続けられていることから、イエスの答えが肯定でないことを示しているとしている(同140頁)。しかしながら、土岐は、ヨハネがこの問いで *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* を *βασιλεὺς* に変えていることを全く考慮に入れていない。そのため大貫隆は以下5つの点をあげて反論している。①33bに対してイエスが正面から答えないことは、37aの問いに対する答えも同じ回答回避であることを証明するものではない。②ヨハネにとって、イエスは「ユダヤ人の王」ではないが、「イスラエルの王」である(1・49, 12・13—15)。③18・37は12・16の「イスラエルの王」についてのヨハネの再解釈の要約である。④そのため18・37aで「ユダヤ人の王」から「ひとりの王」と問わせて、定冠詞 *ὁ* を省いたのはきわめて神学的な熟慮による。⑤神学的に重要な概念を「この世」的と「この世のものでない」意味の二義において用いてユダヤ人や弟子たちを誤解させるのは、ヨハネ独特の表現法であるが、ここでも細心の注意深さによってこれを採用している。「日本の神学」19日本基督教学会1980, 96—101頁 書評・成果と展望の項。大貫は、以上の点から、18・37のイエスの答えを明らかに肯定の答えとして受けとめている。土岐のこのような解釈をうみだす原因は、彼が大貫の批判するように、「ヨハネの受難物語の中でイエスが王として描かれている、という事実とは別の問題として取り扱うことが必要である(139頁)」という方法論にあるといえよう。

〔C〕の様式の変化から次のように整理することができる。

前ヨハネ伝承資料に由来する *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* は、ヨハネにとっても負の概念であって、神から派遣された先在の神の子としてのイエスの本質を表示するには不適当な表現である。従って、イエスを *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* と問う様式〔A〕〔B〕に対しては否定する形で答えている。しかし、37bのイエスの啓示の言葉の導入となっている *βασιλεὺς* に対しては、肯定する形で答えている。

それではこのような18・33—38aにおける *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* についてのヨハネの批判的な解釈と、*τίτλος* (19・19)をめぐるピラトとユダヤ人の祭司長たちとの論争(19・20—22)における *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* とは、いったいどのような位置関係にあるのだろうか。

結

ヨハネは、イエスの十字架の死を、神の救いの計画を成就するために派遣された神の子の栄光と神への帰還として理解する。Iの(1)で述べたように19・18の *ἄλλους (δύο), μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν* には、栄光に満ちた玉座に即位する王のモチーフがある。その王のモチーフは、ヨハネにとっては本来1・49, 12・13—16からして *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* ではなくて、*ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* であった。そのことを18・33—38aのイエスとピラトの対話(1)も証明している。

しかし、*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* はイエスの十字架刑の史的事実と固く結合して前ヨハネ受難物語伝承の基本的モチーフとして定着している。罪状書の内容を改訂することはできない。そこで *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* を使用しながら、実際にはそれを *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* のメシア称号として理解させ、イエスを栄光の王として描くために、その他の部分、例えば前述の *τίτλος, ἄλλους (δύο), μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν* を改訂したのである。

20—22のピラトとユダヤ人の祭司長たちとの論争はそのことを表わしている。19・21のユダヤ人の祭司長たちの抗議の中の *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* は、事実上 *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* と読みかえる方が適切である³⁴⁾。ユダヤ人たちは、政治的意味をもつ本来は負の概念であった *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* に対して抗議しているのではなく、イエスのメシアたることを拒否して抗議しているのである。しかしピラトはイエスとの対話18・37a→37bによって、イエスが真実のメシア王であることを、3ヶ国語の *τίτλος* によって全世界に宣言

34) マタイ福音書の誕生物語2・2の *ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* もその一例である。

したのである。

従って、このことは18・33—38aの ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων に対する批判的視点と矛盾するものではない。18・33—38aのイエスとピラトの対話(1)は、19・16b—30のイエスの十字架の死の意味をイエスの言葉によってあらかじめ啓示する。ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων のモチーフは両者を結合させる役割を果しているといえる³⁵⁾。

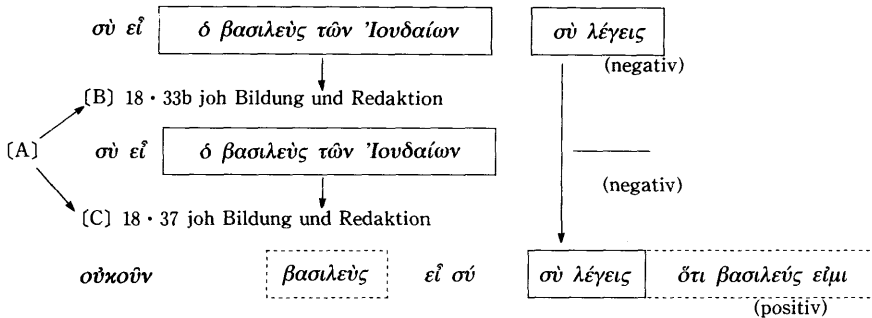
Zusammenfassung

Johannes hat das erste Verhör Jesu 18・33—38a(den Dialog Jesu mit Pilatus über das Königtum Jesu) mit literarisch-theologischen Stilmitteln kunstvoll ausgestaltet.

Der Textanalyse von 18・33—38a: vorjoh Quelle 33b, 35(nur καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκεν), 37 σὺ λέγεις, joh Bildung und Redaktion 33a, 34—37(außer oben vorjoh Quelle) 38a.

Besonders Johannes hat das ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων-Motiv neu bearbeitet(vgl. 19・19, 20—22).

(A) vorjoh Quelle(Mk15・2, Mt27・11, Lk23・3 parr.)



Johannes hat die "ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων" als politische Bedeutung gemieden ([A], [B]) und "βασιλεὺς" als wahrhaften König geändert ([C]). Er hat zwar das ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων-Motiv aus vorjoh Quelle in 19・19(τίτλος), 20—22(das Gespräch des Pilatus mit den Juden) benutzt, aber er hat das in christologischer Definition als wahrhaften Messias König erklärt.

35) ヨハネ18・33—38aのイエスとピラトの対話(1)を、ヨハネ受難物語の〈王〉モチーフの反省、神学理解として解釈することが重要なのである。18・33—38aを経ることで、19・16b—30のイエスの十字架の死の τίτλος, 20—22のピラトとユダヤ人の論争の意味がさらに深められていくのである。