

## マタイ福音書27章51b—53節におけるイエスの死の意味

——M. Riebl の解釈を中心に——

中山 貴 子

### 序

#### I マタイ福音書51b—53節における伝承と編集の問題

##### (1) 伝承と編集の分析

##### (2) 論証と批評

#### II マタイ福音書27章51b—53節におけるモチーフの問題

##### (1) モチーフ

##### (2) 批評

#### III マタイ福音書十字架報知における27章51b—53節の意味

##### (1) イエスの死と復活との関係

##### (2) 教会との関係

### 結

### 序

マタイ福音書におけるイエスの十字架報知27・45—54とその手本であるマルコ福音書15・33—39の十字架報知とを比較すると、両者の最も重要な相違点はマタイ27・51b—53の特殊資料にある。ところが従来このテキストは、共観福音書伝承の資料問題の枠内で扱われ、マタイの思想の特質にかかわる主要問題としては十分に検討されてこなかった。そのため筆者はまず「マタイ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節とマタイ福音書27章45—54節との比較」という小論のなかで、マタイにおけるイエスの十字架の死の解釈が27・51b—53に集約されていることを指摘して、その釈義的神学的考察を通し一応の検討を試みたのである<sup>1)</sup>。しかし本来マルコとの比較におけるマタイによるイエスの十字架の死の解釈に論点をおいたため、必ずしも27・51b—53を独立した問題として取りあげて伝承と編集の分析、モチーフ、神学的意図などを考察するまでには至らなかった。その後 M. Riebl

1) 広島女学院大学論集25集所収。特にⅡマタイ福音書27章51b—54節の釈義的・神学的考察の項参照。

の“*Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? zur Botschaft von Mt 27・51 b—53*”がこの問題についての初の専門的研究書として出された<sup>2)</sup>。Riebl は、このきわめて難解なテキスト<sup>3)</sup>について従来行われてきた解釈の傾向を①51 b—53のできごとの場所的時間的順序の構成を目的とするもの<sup>4)</sup>②歴史的にではなく神話、伝説、徴しとして理解するもの<sup>5)</sup>③神学的言い表わしを強調するもの<sup>6)</sup>などに分け概観した上で、これらの試みはいずれも一面的であって明確な論証たりえていないと批判している。そして51 b—53の解釈にあたっては、本文批評、文献批評、言語上の形成、伝承と編集の分析、テキストの類型、マタイおよびユダヤ人キリスト者の表象世界、更にはマタイ受難物語と復活物語の全体的な枠からみた特色などの考察を経て、しかも釈義上の研究結果が聖書神学上の結論に及ぼす影響をも検討するといった多面的かつ総合的な研究の必要性を主張している。そこで Riebl の論文のなかでも特に重要な部分を要約、批評しながら、これを機会に前回取り上げるのでできなかった問題点をあわせて検討することで、マタイ福音書におけるイエスの十字架の死の解釈についてのまとめとしたい。

2) Maria Riebl—1947年 Wien に生まれる。1974年以降 Wien Fernkurs の神学教育研究助手。本著の最も重要な部分を学位請求論文“*Die Deutung des Todes Jesu durch Matthäus*”として提出、1975年神学博士の学位を取得している。

3) まず Kontext である十字架報知とも埋葬物語とも緊密に接合していない。またテキスト内部にも多様な緊張と矛盾がある。例えば51 b—53のできごとのうち、受難日に起ったことと、復活日に起ったこととの区別が明確でないこと、復活後の聖徒たちのエルサレム入城までの滞在场所はどこなのか、54節の百卒長と兵隊たちが実際に体験したできごととはどれか、新約聖書の他の箇所にも、これらのできごとが全く認められないのはなぜなのかといったことである。Riebl: *Auferstehung*, S. 9. 新約聖書外典にはマタイのテキストの影響によって、地震と死者の復活とイエスの死との結合がみられる (Pet-Ev 41, Niko-Ev 17)。地震と死者の復活との結合は Albius Tibullus I. 2, 45, P. Ovidius Naso *Metam.* VII 205 などにも出てくる。拙稿25集138頁参照。

4) 古い時代の注解者に多い。例えば Blinzler は、μετὰ τὴν ἐγέρσιν αὐτοῦ, 1Kor15・20, Kol 1・18などと矛盾させないために、地震などの自然界のできごとを受難日に、聖徒の復活を復活日に持つてくる (Zur Erklärung von Mt 27・51 b—53, 1943 S. 91—93)。そのほか、聖徒の復活が単なる地上の生活に戻る事なのか、あるいはイエスの復活のような終末論的できごとなのかによっても解釈が分れる。前者の立場をとる Belser の解釈は、聖徒の復活と多くの者への出現は陰府の世界に対するイエスのわざを証言するためのものであって、この使命を果たした後は再び墓に戻り、パルースシアの日まで滞まるというものである。従ってマタイの解釈が 1Kor15・20f, Kol 1・18と別に矛盾することはないという (Die Geschichte des Leidens und Sterbens, 1913 S. 448)。

5) 多くの注解者がイエスの死の奇跡 τέρατα の拡大潤色とみる。Bultmann, Dibelius, Bornkamm, Haenchen, Dahl, Taylor などの学説紹介については拙稿25集136—137頁参照。そのほかにも Bertram は、このようにキリスト教的に潤色された表現は、イエスの死による救いが死者の世界にまで及ぶという考えに基づいているとみる (Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, 1922 S. 91)。

6) 例えば、イエスの死の終末論的意義の表現 (Schrenk, Schmidt, Lohmeyer)、イエスのメシアたることの証言 (Schniewind) など、Riebl: *Auferstehung*, S. 12. (以下書名は略)

# I マタイ福音書27章51b—53節における伝承と編集の問題

51b—53がひとつのまとまりをもった独立した伝承部分であることは、文の構造<sup>7)</sup>や内容からだけではなくマルコ15・38, 39に対応するのが51a, 54であることから明らかである<sup>8)</sup>。資料問題からみても元来受難物語伝承に最初から属していたとは断定できないマタイ以前の伝承を、現在の十字架報知に位置づけたのはマタイである。それはイエスの死の際の *τέρατα* の単なる拡大や潤色とは異なるマタイ神学に基づく編集意図によるものである<sup>9)</sup>。その際マタイが伝承にどの程度手を加えているかを明らかにすることが必要であろう。但し編集部分がとりわけ重要ということではない。むしろこのような伝承を採用したこと自体に意義がある。

## (1) 伝承と編集の分析<sup>10)</sup>

Riebl は、これまでの注解者たちの誰もが行わなかったようなきわめて詳細な分析を試みている。分析の結果を整理すると下記ようになる。

伝 承 部 分		編 集 部 分	
A 非マタイ的語集	B 親マタイ的語集	C マタイの付加	D 後の編集者
51b	<i>καὶ ἡ γῆ καὶ αἱ πέτραι ἐσείσθησαν</i>	<i>ἐσεισθη</i>	
52	<i>καὶ τὰ μνημεῖα καὶ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων</i>	<i>ἀνεψχθησαν πολλὰ ἠγέρθησαν</i>	
53	<i>καὶ καὶ ἐνεφανίσθησαν</i>	<i>ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν πολλοὺς</i>	<i>μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ</i>

従って27・51b—53は次のように読むことができる。——伝承……マタイの挿入 ( ) 後の付加

7) 例えば51aの *καὶ ἰδοὺ, ἀπ' ἑως, εἰς* に対して, 51b—52aは *καὶ*+S+V のみの構造, 54は *δεῖ* で始まる, 51b—53は説明文のみの叙述であることなど。Riebl S. 15—24.

8) 51aの神殿の前幕の *τέρατα* が51bの地震以下に続き, 51b—53全体が54節の告白の原因となることで現在のテキストに接合させている。

9) 例えば Schreiber の編集説, 拙稿25集132頁以下参照。

10) Riebl, S. 49—62.

そして地は震えた

そして岩は裂けた

そして墓が開いた

そして多くの眠っている聖徒のからだがよみがえらされた

そして 墓から出て (彼の復活の後) 聖なる都へ行った

そして多くの者に現れた

## (2) 論証と批評

### ① Riebl の論証

伝承部分の A と B の区別には、言語の統計による方法を用いている。

- 1 51b の  $\gamma\eta^{11)}$  は、新約聖書においてヨハネ黙示録に次いでマタイ福音書によく出てくる言葉である (Mt 43回, Mk 19回, Lk 25回, Apk 82回)。但し一般にマタイにおいては名詞  $\gamma\eta$  は、主語、目的語としては用いられない。主語としての  $\gamma\eta$  と  $\epsilon\sigma\epsilon\iota\sigma\theta\eta$  の結合は、新約聖書ではこの箇所以外にはない (Hag 2・6 に由来する Heb 12・26 を別にして)。従って 51b の  $\gamma\eta$  はマタイに遡らず、むしろヨハネ黙示録の  $\gamma\eta$  用法と共通するユダヤ教黙示文学の語彙に属している。

- 2 動詞の  $\sigma\epsilon\iota\omega$  は、このほかに 21・10  $\epsilon\sigma\epsilon\iota\sigma\theta\eta$ , 28・4  $\epsilon\sigma\epsilon\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha\upsilon$  が比喩的な意味で用いられている (NT 5回, Heb 12・26, Apk 6・13)。名詞の  $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  は、8・24, 24・7 (Mk 13・8 の継承), 27・54, 28・2 の 4 回出てくる。24・7 を別にすれば、いずれもマタイの編集に遡る。特に 8・24 と 28・2 はマタイに典型的な  $\kappa\alpha\iota \iota\delta\omicron\upsilon$  によって導入されている。一般に地震は  $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  (Apk 6・12),  $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$  (Apg 16・26, Apk 16・18) の形で出てくる。天地の震動はユダヤ教黙示文学の表象であって、 $\kappa\alpha\iota \iota\delta\omicron\upsilon \sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma \epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  は半ば定式化した黙示文学的表現であり、マタイはこの伝承を編集したのである<sup>12)</sup>。

- 11) 新約聖書においても  $\gamma\eta$  は単なる自然概念ではなく、神との関係を表わす神学概念である。地は神の被造物としてその支配下にある (1Kor10・26)。天と地の主である神は (Mt11・25), その全権をキリストに委ねる (Mt28・18)。マタイ福音書における  $\gamma\eta$  の用法は①地理的に (9・26; 31), ②人間の居住地 (14・6, 24・30), ③  $\alpha\iota\omega\upsilon$  概念における天と地として (5・18 但し天が神の住居であるのに対して、地はむしろ罪と死とに象徴される人間の世界であって救済の対象である), ④歴史の場として (10・24, 23・35, 特にヨハネ黙示録では終末時のできごとの展開の場として多用される), ⑤終末論的な約束の地 (5・5) などがある。

Sasse: ThWB I S. 670—681.

- 12) Mk4・36—41 と Mt8・23—24 とを比較すると、Mk 37 の  $\lambda\alpha\iota\lambda\alpha\phi$  が Mt 24 の  $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  に、Mk 35 が Mt 23 に改訂、特に Nachfolge の言葉や Mk 38 の  $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\iota$  が Mt 25 の  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$  に改訂されているのはマタイの編集による。Mt 8・23—24 全体が、復活前のイエスを既に復活者としての全権を与えられたものとして描き、その重点をイエスに対する Nachfolge においている。Riebl, S. 68—69. Kratz は 28・2 の  $\kappa\alpha\iota \iota\delta\omicron\upsilon \dots \sigma\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  モティーフの挿入から、ここにマタイの意図的な編集があることを指摘する。即ち元来の Theophanie-Motiv が Mt8・18—22 の Nachfolge 物語と 23b で結合することで、弟子たることの本質をテーマとするペリコーペになったのだという (Auferweckung als Befreiung Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus, 1973 S. 50—55)。

- 3 *πέτρα* は新約聖書においてはまれにしか出てこない (Mt 5回, Mk 1回, Lk 3回, NT 全体で15回)。マタイ 7・24f はQ資料に, 27・60はマルコ15・46に, マタイ16・18, 27・51bは特殊資料に属する。マタイ自身が特に設定した言葉ではない。
- 4 *σχίζειν*<sup>13)</sup> は, マタイ27・51b以外には27・51aにのみ出てくる。しかもこれはマルコ15・38に由来するため, 51bの方も前マタイ伝承に属するものと考えてもよい。
- 5 52節の *μνημεῖνον* は, マタイにとって未知のものではないが, 特別に設定したともいえない。普通マタイはこの言葉を, 手本からそのまま変えずに受けついでいる (Mt 8・28 vgl Mk5・2f, 27・60 vgl Mk15・46, 23・29 はQから)。あるいは同義的表現でおきかえる (Mt23・27, 27・61, 28・1 *τάφας* マルコとルカは用いない。14・12 *θάπτων*)。これも前マタイ伝承である。
- 6 *ἀνοίγειν* は, 他の共観福音書よりも多く用いられ (Mt 11回, Mk 1回, Lk 7回) 神学的意味をもつ。例えば, イエスの受洗の際の“天が裂けて (Mk 1・10)”を“天が開いて (Mt 3・16)”に, 盲人のいやしの際の“見えるように (Mk 10・51)”を“目を開けて (Mt 20・33)”に, いずれも *ἀνοίγειν* を用いて改訂している。
- 7 *πολλοί* の複数形はマタイに32回出てくる。
- 8 *σῶμα* は単数形で5回ほどマタイに出てくる (5・29f, 6・22f, 26・26, 27・52)。但しマタイにおいて, この言葉は復活のできごととは結合しないので, この用法はマタイとは異なるものである。
- 9 *κοιμᾶσθαι* は, ほかにマタイ28・13の特殊資料に出てくるだけである (Mt 2回, Mk 0回, Lk 1回, NT 全体で18回)。従ってマタイ福音書固有のものではない。ただ一般に死を眠りという比喩で表わすことは多いので, マタイにとっても周知の言葉ではあったろうが, 特に意図的に用いているのではなく伝承に由来するものである。
- 10 *ἄγιος* もマタイ福音書において特別の用法をもっているわけではない (Mt 10回, Mk 7回, Lk 20回, NT 全体で 233回)<sup>14)</sup>。特に52節のような *ἄγιοι* 用法は, マタイ福音書に例証がなく明らかに伝承に由来するものである。従って“眠っている聖徒”は前マタイ的表現ということになる。

13) この言葉については拙稿「イエスの十字架の死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166—167頁参照。

14) マタイにおける *ἄγιος* 用法は, 形容詞として, 付加語 (1・18; 20, 28・19), マルコの継承 (3・11—Mk 1・8, 12・32—Mk 3・29), マルコの改訂 (24・15 vgl Mk 13・14), Qの異読 (4・5 vgl Lk 4・9), 名詞的に7・6, 複数形では27・52のみ。マタイは, マルコを継承する場合でも削除や言い換えを行ったりする (16・27 vgl Mk 8・38, 22・43 vgl Mk 12・36), ルカに対しても同様の傾向がある (7・11 vgl Lk 11・13, 10・19 vgl Lk 12・12)。

- 11 *ἐγείρω* はマタイの愛用語である (Oepke, Mt 36回, Mk 19回, Lk 18回)。マルコやルカのよく用いる *ἀνίστημι* は、まれにしか用いない (Mt 4回, Mk 17回, Lk 26回)。人は、横たわるところから (9・25), 眠りから (8・25f), 病いから (8・15), 死から (10・8, 11・5, 14・2, 16・21) 起き上がる (*ἐγείρω*) のである。52節の神学的受動態 *ἡγέρθησαν* は、マタイの用例とも一致するのでマタイ自身にある程度遡るかもしれない。但し言葉そのものがマタイの創作というのではなく、おそらくは元来は *ἐγείρω* とは別の“よみがえらされた”の表現 (例えば, *ἀνίστημι*, Mk 8・31 vgl Mt 16・21 マタイは受難予告の *ἀναστῆναι* を *ἐγερθῆναι* に変えている) を現行の形に改訂したのではないと思われる。
- 12 *ἐξελθόντες* のような過去分詞形の用法は、マタイが叙述の際にできごとをよりいきいきと描くために行われる (Mt 26・71 vgl Mk 14・68 *ἐξελθόντα—εἰσῆλθον*)。マタイは主要動詞に分詞形を結合させることで、新しい展開を導入することが多い (8・32 *οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χεῖρους*, 9・31, 12・14, 18・28, 22・10, 26・71 など)。従ってこの場合の *ἐξελθόντες—εἰσῆλθον* の結合もマタイの慣用法に一致するので、マタイ自身の編集句と考えることができる。
- 13 *μετά* は新約聖書のギリシア語では時間を表わし、マタイにおいても時間の定式として用いられている (17・1, 25・19, 26・2; 73, 27・62f)。しかし、名詞の *ἐγέρσεις* は新約聖書における1回だけの用法である。LXXにおいて3回用いられているものの、決して死者のよみがえり、復活を表わすものではない (IEsr 5・39, Ps 138・2, Ri 7・19 a)。逆に、初期キリスト教文書の著者はこの言葉をイエスの復活、ラザロの復活を表わすのに用いている (Clem. Alex. Strom 6・15, Iren. Adv. Haer. 10・1, Serapion, Adv. Manich. 11)。そこで *μετὰ τὴν ἐγέρσιν αὐτοῦ* はマタイの報知にあっては異質であり、マタイ以後の編集者の付加とみなされる。しかも最古の写本に証言があるため、きわめて早い時期に加筆が行われたのである。
- 15 *εἰσῆλθον* は旧約聖書において神学的意味づけがなされているが、そのことはマタイ福音書にもあてはまる。*ἡ ἄγρια πόλις* は *εἰς* と結合して2回出てくる (4・5, 27・53)。そのほかヨハネ黙示録に多い (11・2, 21・2; 19 など)。ルカはむしろエルサレムという固有名詞を用いる (4・9)。マタイ4・5の誘惑物語との一致が、果してマタイの編集に遡るものかどうか断定することは難しい。
- 16 *ἐμφανίζειν* は、マタイではこの箇所のみである。新約聖書においてもまれであって、しかも別の意味で用いられている (Joh 2回, Apg 5回, Heb 2回, Apg と Heb では“伝える”の意)。従ってこの言葉は聖書以外の伝承から受け継いだ可能性もある。

以上の考察から、Riebl は次のように結論づける。

- a テキストの言葉や語句の結合の多くが、マタイにとっては未知のものである。
- b 従って51b—53の形成に際しては、マタイ自身に遡るのではない、なんらかの手本となる伝承を用いていることが確実である<sup>15)</sup>。
- c しかしながら、マタイ福音書の表現や叙述内容との一致もみられるので、マタイは手本を一部改訂した上で現在の箇所に挿入編集している。

## ② 批評

マタイ特殊資料27・51b—53の個々の素材、51bの地震や岩が裂けること、52節の墓が開くことや死者の復活などには、一定の宗教史的背景があって、伝承史的考察が必要であることに疑問の余地はない（モチーフの項参照）。Riebl の結論もこの見解を支持し裏づけるものであって、その限りでは特に新しい示唆を含むものではない。むしろ従来の大雑肥な考え方を、細部にわたって論証、根拠づけたことに意義がある。

51b—53全体が、旧約聖書・ユダヤ教の黙示的終末表象を背景とする前マタイ伝承である。マタイが直接伝承に手を加えた部分は、伝承自体の意味内容を変えてしまうようなものではなく、マタイの改訂が特に重要な部分であるとはいえない。むしろ、この伝承を採用して現在の Kontext にはめこんだ編集作業、その編集意図が考察の対象であろう。このような伝承の生活の座は、ユダヤ人キリスト教会—マタイの教会もこれに属している—にあって、伝承の採用理由はマタイ福音書を貫いている旧約聖書の歴史化、聖書証明と同様の、イエスのメシアたることの証明、預言の成就の証明にあることはいうまでもない。ただ、マタイは預言と成就の構図でイエスのメシア証明をする意図だけで、この十字架報知の箇所にはめこんだのではなく、より重要な意味づけを行っているのだが、この点は後述することにした。従って、Riebl の論証にある53節の“墓から出て”の編集句も、文章の論理的整合性によるものでマタイの思想の質に直接関わるものではない。問題なのは、14の *μετὰ τὴν ἐγέρσιν αὐτοῦ* をマタイ以後の編集者の加筆とみることである。Riebl のこのような見解にたつと、27・51b—53の最終編集者はマタイではなくなる。確かに元来の伝承が *καὶ...καὶ* 文<sup>16)</sup>の並列であるのに対して、それを破る説明的な構成であることは否めないで、元来の

15) その場合、口伝々承か成文伝承かの判定については Riebl, S. 59 Anm. 55 参照。口伝々承のメルクマールとしては、例えば描写が明瞭であること、単純かつ容易に理解でき、しかもある頂点に向けて緊張が高まっていくことなどがあげられる (Richter: Exegese als Literaturwissenschaft, 1971 S. 119)。51b—53に上記のことが該当することからも、口伝々承の可能性を全く除外するわけにもいかない。断定は困難である。

16) *καὶ...καὶ* 文のような並列的な文章は、多くの場合セム的な文体として解釈されることから、元来の伝承は、ユダヤ人キリスト教会に由来するものと思われる (Moulton: A Grammar of New Testament Greek IV p. 342)。Schenke は、連結した7行型の黙示文学の歌が基盤にあるとみる。即ち、1そして地は震えた2そして岩は裂けた3そして墓が開いた4そしてからだがよみがえった5そして墓から出て行った6(そして)都へ入って行った7そして多くのものに現れた (Der Passionsbericht nach Markus, 1974 S. 75—77.)。これに対する Riebl の批判は、S. 60参照。

伝承に対しては二次的と思われる。例えば、Bertram のいうように、元来の伝承ではイエスの3日目の復活という神学的反省なしに用いられ、混乱の原因になったのかもしれない<sup>17)</sup>。マタイは死者の復活と出現という黙示的終末的表象と共に、原始教団のケリュグマにある眠っている者の初穂としてのイエスの復活、しかもそれは3日目であったこと(1 Kor 15・3f, Mt 16・21 など)も周知していた。従って、前マタイ伝承をイエスの十字架の死のできごととの解釈のために用いる場合、イエスの死と聖徒の復活が同時であることはケリュグマとの矛盾を起すことになる。そこで多少表現が回りくどくなるにせよ、“彼の復活の後に墓から出た”を挿入付加したのではないか。即ち、聖徒の復活が人間の経験しうるできごとになるのはその出現を通してであり、そのためこの挿入句によって、ケリュグマとの直接の対立は一応解消したかにみえるからである。勿論イエスの復活と聖徒の復活とが同質の意味を持っているわけではない。しかし例えば、ラザロの復活やナインのやもめの息子、ヤイロの娘のよみがえりなどのイエスのメシア証明としてのこれらの死者の復活と聖徒の復活とは、必ずしも同質のものでもないのである。前者は、永遠の生命に至る復活ではなく再び死すべきたぐいのものである。しかし後者は、単にイエスのメシアたることの証明以上のものである。即ち、イエスの死によってもたらされる終末の開始であり、イエスの死が新しい真のイスラエルである教会の成立をもたらす決定的なわざであることを表わすためのものである。従ってマタイは伝承とケリュグマとの間の緊張を緩和するためにも、前マタイ伝承の編集にあたってこの句を付け加えたのである。マタイ以後の編集者の加筆とする根拠は強いものではない。マタイの最終編集の本文として取り扱うべきであろう。このようにマタイは一方ではケリュグマとの調整を図っているようにみえるが、他方では聖徒の復活がイエスの死によって、イエスの死と同時に起ったことについてあくまで固執している。その意味ではケリュグマと伝承(マタイも含めて)との緊張は、決して解消されていないし、またそれはマタイの意図でもない。とすると *μετὰ τὴν ἐγέρσιν αὐτοῦ* の付加が、単にケリュグマとの緊張を解消するためにだけ行われたと考えるだけでは不十分であろう。に問題は、マタイの神学的解釈から検討すべきことであって、文献学的考察だけでは不十分である<sup>18)</sup>。

## Ⅱ マタイ福音書27章51b—53節におけるモチーフの問題

### (1) モチーフ

Riebl がモチーフの構成や解釈を重視するのは、51b—53の伝承の類型を明らかにするためでもある。マタイ福音書の最初の読者である当時のユダヤ人の思考、表現様式である旧

17) Bertram: *Leidensgeschichte*, S. 91参照。

18) この問題については拙稿25集142—144頁参照。



約聖書のユダヤ教的表象をイエスの死と関連させることで、このできごと全体を神のわざとして、救いの約束とその成就という図式の中で解釈しようとする。そのため J. Jeremias の “Theophanie—Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (1965)” を採用して、51b—53を神の救いのわざの顕現の物語として論証しようとしている。その結果、51b—53の個々のモチーフも全体として旧約聖書を背景とした神の力の顕現として述べられている。ここでは、筆者が前回すでに取り扱った部分<sup>19)</sup>以外についての Riebl の解釈を取り上げることにする。

#### ① 岩が裂けた

*ἐσχίσθησαν* は旧約聖書においては、神の行為と結合して神学的意味づけを持つ言葉である。例えば、ノアの洪水 (Gen 7・11), 出エジプト時の奇跡 (Ex 14・16, 21), 罪人を罰する時 (Num 16・31) などにも用いられる。捕囚時代の預言者にとって、神は岩や地や水を裂くことによって救いのわざを行うのである (Ri 15・19, Jes 48・21, 35・6)。捕囚後の預言者も (Sach 14・4, Ikön 19・11, Jer 23・29) 偽典書も (Test Levi 4・1), このモチーフを継承している。ところが新約聖書においては、これと比較できるような用法は存在しないといってよい。そのことからこのモチーフは、旧約聖書ユダヤ教的モチーフに由来するものであって、岩が裂けるということを神の力あるわざとして周知しているユダヤ人キリスト者に帰することができる。

#### ② 墓が開いた

旧約聖書において *ἀνοίγειν* は、預言者の召命の時 (Ps 50・17, Ex 4・12; 15, Ez 29・21, Dan 10・16), 神の救いのわざ (Jes 35・5, 42・7, IChr 17・25), 胎をひらく (Gen 20・18, 29・31, 30・22) のように、神のわざを意味している。特に預言書や黙示文学においては、例えば “天が開く” ことは神の顕現モチーフと結合している (Jes 64・11f, 24・18, Ez 1・1, Test Levi 5・1, 18・9, Test Jud 24・2)。しかしこの言葉が「墓」と結びついて例は、詩篇 5・10を別にするとエゼキエル 37・12f だけである。新約聖書において、

19) 拙稿25集137—144頁参照。 *καὶ ἡ γῆ ἐσίσθη* が51b—53全体の場所的・時間的因果関係となり、54節においても繰り返されていることから、地震は特に強調されている。地震は神の創造の力、救済史と結合して述べられる (Ps 77・17—20, Ri 5・4f)。地震の基本的類型は、ヤハウエの顕現とそれに対する自然界の反応としての随伴現象という二重構造をもっている。顕現の随伴現象は、地のほかにも水 (Ps 77・17—20), 砂漠 (Ps 29・3—9b), 神々 (Jes 19・1) など森羅万象のすべてに及んでいる。預言者の説教の中では、特に「主の日」におけるヤハウエの審きのための出現の徴しとなる。捕囚後の預言者の説教の中では、震えることが民に対するヤハウエの真実の証しとして救いの徴しとして理解されている (Hag 2・6; 21)。

旧約聖書偽典やラビ文学においては一層多く用いられる。共通していることは、いずれにしても震えることは神の力を表わす神学的な意味をもつことである。

旧約聖書のこのモチーフの直接の継承はヨハネ黙示録とマタイ福音書にある。神の特別の啓示のわざとして、天 (Apk 11・19, 19・11), 地 (Apk 12・16), 陰府 (Apk 9・2) が開くのである。マタイは前述のイエスの受洗 (3・16) のほか、9・30, 20・33など旧約聖書のモチーフを継承しながらも、本来は神にのみ属する行為をイエスに適用させている。特に20・33では、イエスに「主」称号を用い、神学的受動態を用いていることから、顕現モチーフとの結びつきが明らかである。

### ③ 多くのもの

LXX においては、複数形で人間に対して用いられる場合は神の救いのわざと結合している。このことはマタイ福音書においてとりわけ明白である。多くの者がイエスの救いにあずかる (Mt 20・28, 26・28)。多くの者がイエスのあとに従っていく (Mt 4・25, 8・1; 18, 12・15, 13・2, 15・30)。神の救いのわざは、多くの者に対して隠れることなく証しされるのである。

### ④ 聖徒のからだ

*σῶμα* は聖書において、人間の完全な統一体、人格を表わし、再帰代名詞や人称代名詞とパラレルに用いられる (Gen 47・18f)<sup>20)</sup>。例えば、マタイ26・12はマルコ14・8を改訂して *σωματός μου* を *με* に置き変えていることからわかるように、人格的なものとして受けとめられている。

*ἄγιοι* は旧約聖書において、民族の聖性を表わすためにごくまれに用いられている (Ps 34・10, 89・6)。そのほか、信仰者の同義語として (Dan 7・21; 25), シオンの山の残れる者に対して用いられる (Jes 4・3)。一般にラビ文学においては、神の戒めを遵守する古い契約の義人たちを表わし、黙示文学においては終末時のカタストロフィーに打ち勝ち新しい世を形成する特別な群れを表わしている。新約聖書においては、おもにキリスト者の表示として名詞的に用いられる教会論的術語である (Röm 1・7, 8・27, 1Kor 1・2, 6・1)。テキストの *ἄγιοι* は、キリスト者のことではなくラビ文学の解釈に近く、古い契約の成就者、義人たちを意味している。さらに黙示文学の影響がテキスト全体に及んでいることから、義人、聖徒、選ばれた者たちがカタストロフィーに打ち勝って新しい世の喜びを体験するといった終末的な様相をも帯びている。聖徒という言葉を用いることで、終末時のできごとであることを言い表わそうとしているといってもよい。

### ⑤ 死者の復活

20) 死体もからだである (Dtn 21・23, Jos 8・29, ISam 31・10, 1Kön 13・22; 24)。霊肉二元論的な考えはない。からだ概念についての宗教史的考察については松永晋一「からだと倫理」1976 新教出版社 76—110頁参照。

初期のイスラエル民族にとって、死<sup>21)</sup>とは神との関係の崩壊であって、神は生けるものの神であるゆえに死者は忘れ去られ、死者もまた神を讃えることはないと考えられていた。捕囚期以降に初めて明確な例証の出る死者の復活信仰は、旧約聖書思想の本流に属しているものではない。しかし復活信仰の希望の根そのものは、イスラエルの存在理解、信仰理解と結びあわさっている。「生命」概念が、根本的に神によって肯定されているとするならば、イスラエルは常に生命へと呼び出されている集団である。死者の復活信仰の前提は、神の力の無限性への信頼であり、その力が陰府の世界に対しても発揮されることの期待である。特に中間時代のユダヤ教諸文書に、このような期待についての多様な例証を見ることができる (IV Esd 5・45, Sib IV 180, Test Benj 10)。メシアもまた死者をよみがえらす力を持つとみなされていた。復活の場、時、様相などの叙述は多様であるが、いくつかの基本的な傾向が見られる。最も原初的なものは、墓から再び生き返るというものであり、ヘレニズムの影響下では死によって分断されていたからだと魂との再結合である。共通しているのは、いずれの場合もからだをもって復活するということである。復活の場所は、普通オリブ山である。復活の時は、終末時の開始にあたって、あるいは古い世と新しい世の中間時であるメシアの時代の終りに考えられている。死者の復活は、人間に対する神の究極的な救いのわざの徴しである。

#### ⑥ 聖なる都へ入った

旧約聖書において *ἐρχομαι* は、多くの場合神学的な意味あいを持っている。聖所や神殿に入ることは、祭司の祭儀行為の術語である。あるいは「地を行った」のように、地と結合して神の特別な賜物や救いの実現を表わしている (Ex 14・66; 22, Dtn 4・21, 6・18)。例えばエゼキエル37・12-14のように、新しい地にその民をさせることはイスラエルの救いを示すことである。マタイ福音書においても同様に、前置詞 *ἐν* と結合して神殿やエルサレムの道へ (12・4; 21, 10・12)、神の国へ (5・20, 7・21, 18・3, 19・23f, 23・14)、生命へ (18・8f, 19・7) 入ることを表わしている。次に、旧約聖書およびユダヤ教偽典書において、聖なる都エルサレムは常に宗教的民族の希望の中心であった<sup>22)</sup>。即ち待望している救いの時に、神は新しいエルサレムに再び神殿をたてる。この新しいエルサレムは、すでに天にあって備えられ、終末の開始と共に天から下ってくる。ラビ文学においても、エルサレムは世界の至る所から義人たちが集められる場所である。従ってこのメシアの国の首都であるエルサレムにおいてこそ、死者の復活が起らなければならないのである。伝承の背景にあるこのよ

21) ロバートH. カルベッパ 「死に関する聖書の展望」西南学院大学神学論集29, 32, 33, 34集所収参照。

22) Jes 48・2, 52・1, Neh 11・1, Dan 9・24, Makk 1・12.

うな旧約聖書のユダヤ教的理解をふまえ、エルサレムの持つ祭儀的宗教的意味を継承しながら、神と教会との交わりの表象としてエルサレムを新しく解釈している。

以上、51b-53の個々のモチーフは、同時代のユダヤ人にとっていずれも伝統的な周知のモチーフであったといえよう。Riebl の解釈は、テキスト全体が神のわざの証言であり神との関係が表わされていること、あらゆるモチーフにイスラエルの信仰体験の具体的、典型的な要素が含まれていることを明らかにしようとするものである。51bの地震や岩が裂けるといったカタストロフィーを伴って神の顕現が述べられ、52-53の明白な救いの徴しをもって頂点に達する。動詞の Aorist 形は、ユダヤ教が終末的な神の救いのわざとして未来に待望していたことが、現在すでに成就したことを表わしている。即ち、27・51b-53の中心的なできごとは、死者の復活とエルサレム入城であって、これこそイスラエルが神にあって待望していた終末論的な救いの表現である。

## (2) 批評

Riebl のモチーフ分析も、従来の解釈と特に異なるものではないが、多くの例証を引用して論証しているところに意義がある。その場合に前述の Jeremias の Theophanie の説の影響が大きい<sup>23)</sup>。Jeremias によれば、地震はあらゆる顕現モチーフの中でも、最も本質的なものである。Kratz もマタイ福音書全体における地震モチーフ (8・24, 21・10, 27・51; 54, 28・2) を考察することで、これらすべてがイエスの人格に対する顕現モチーフを形成しているという<sup>24)</sup>。特にイエスのエルサレム入城から (21・10 ἐσεισθη πᾶσα ἡ πόλις)

23) Jeremias は Epiphanie と区別して、ヤハウェの直接の顕現ではなく、その随伴の現象のみで間接的に暗示することを Theophanie の術語でよんでいる。例えば、代表的な、しかも詳細な Theophanie テキストとして Habak 3・3-15をあげている。旧約聖書における文献学上最も古い Theophanie 描写は、デボラの歌にある (Ri 5・4-5)。この最も簡潔な二節の型が、その後の旧約聖書のあらゆる Theophanie 描写の原型となっているという。即ち最初の節で、できごとの原因ともいふべきヤハウェの到来が、次節でその結果としての地や雲などの自然界の激動のありさまが述べられるのである。ただその後、個々の顕現モチーフはヤハウェの讃歌、預言者の審きの説教や救いの告知などと結合して多様に展開していく (Theophanie, S. 1-16)。

24) Kratz: Aufweckung, S. 37-56参照。彼は Mt 27・51-54の地震モチーフの伝承問題を取りあげ、これを Prodigium としての地震と Theophanie としての地震の両方から考察する。Prodigium の例はギリシャ・ローマ世界にも多くみられる (注3))。しかし旧約聖書の Theophanie-Motiv との関係、特に Ps 18・7-15の“地は揺れ動き、山々の基いは震い動き(7) 暗やみ(9)、やみをおおいとする(11)”ヤハウェの日伝承に注目して、イエスの死の描写には Theophanie 描写の伝承とヤハウェの日の伝承が相互に用いられているという。地震だけでなく、岩が裂けることも墓が開くことも顕現モチーフに属しており、それとの関連で出てくる死者の復活という終末論的表象も Theophanie-Motiv と関係しているとみる。このような伝承を編集したマタイの意図は、イエスの死の際にイエスの真の力、真に神の子たることが示され、その死によって終末が開始したのであって、苦難を受けて死ぬイエスこそマタイにとって終末論的な主であることを説明するためである。

十字架の死に至るまで、即ち受難物語の初めから終りまでの重要な箇所、「地震」という顕現モチーフが組みこまれている。しかも復活物語にも地震モチーフが出てくる。これはマタイの編集意図によるもので、地震モチーフによりイエスの受難と十字架の死と復活とを結合させ、これら一連のできごとを全体として神の救いのわざとして表わそうとしているのである。そのことはイエスの死を単に歴史的事実としての死ではなく、既に復活のできごとの一環として復活を視野に入れて解釈しようとするのである。確かに27・51b—53の伝承が類型からみて元来顕現モチーフを備えていたことは明らかであろう。しかし、マタイは顕現モチーフのためだけでこれを十字架報知に採用したわけではない。また復活のできごととの結合だけでも十分ではない。マタイにとって、イエスの十字架の死のできごとは、彼の教会の状況との関係なしには解釈しえないのである。勿論、それはルカの救済史における教会の時の理解ほど明瞭に意識されているわけではない。それにしてもイエスの十字架の死のできごとを、現在のマタイおよびマタイの教会の自己理解とどのように関係づけるかは重要な課題であったにちがいない。そのことを53節の聖徒の復活、エレサレム入城、多くの者への出現といったことから推定することができる。このことについては後述する。

### Ⅲ マタイ福音書十字架報知における27・51b—53の意味

#### (1) イエスの死と復活との関係

ところでマタイはどのような意図で、27・45—54の十字架報知に51b—53の伝承を挿入したのだろうか。まず最古の福音書記者マルコは、神から捨てられるというイエスの絶望の叫びによって、人間の罪に対する神の決定的な審きを言い表わし、しかもイエスの神の子たることの真正の告白はこのような十字架の死の凝視によってのみもたらされるという解釈を行った<sup>25)</sup>。またルカは、イエスの死を殉教者の模範として讃えるだけではなく、十字架の死は直ちに *παράδεισος* に即ち復活の光の中にいることを言い表わそうとしている<sup>26)</sup>。歴史的にみて両者の中間に位置するマタイは、これらの解釈に対してどのような関係にあるのだろうか。

51b—53は、イエスの死→地震→聖徒の復活→イエスの復活→聖徒のエレサレム入城、出現という構成をとっており、イエスの十字架の死と聖徒の復活およびイエスの復活とが相互に関係しあっている。しかも51bと54節で強調される地震モチーフが、28・2の復活物語で再び繰返されることもこの結合を確かなものになっている。復活物語に地震が明示されてい

25) 拙稿23集159—170頁参照。

26) 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集所収138—148頁参照。

るのは、マタイ福音書だけであって、しかもこの箇所はマタイの編集であることから、イエスの十字架の死と復活とを結合させているのがマタイの意図によるものだということがわかるだろう。

このことはマルコの十字架報知に対する最も重要な相違点である。Bertram は前述したように、マタイが元来は受難物語に属していなかった51b—53の伝承を苦勞してイエスの3日目の復活と結合したのだとみている<sup>27)</sup>。同様の見解がBartschにもみられる<sup>28)</sup>。またE・Schweizerも、イエスの苦難はその復活と決して分離されない、そのことは既にマタイ27・51—54において明らかであり、しかも28・2—4にもその傾向が認められるという<sup>29)</sup>。

Rieblはこのマタイ独自の地震モチーフを用いて、イエスの死と復活との結合を論証しようとする。そのために27・51b—54と28・2—4との言語上、モチーフ上の対照を下記のように行っている<sup>30)</sup>。

#### A 言語上の対照 (下線部分はよく似た言葉)

	Mt 27		Mt 28
51 a	<u>すると見よ</u>	2	<u>すると見よ</u>
51 b	地は震えた		激しい地震が起った
52	墓が開いた		石をわきへころがした
54	<u>番人たちは大きな恐れにうたれた</u>	4	<u>番人たちは震えて死んだようになった</u>

#### B モチーフ上の対照

	Mt 27・51b—53	Mt 28・2—4
文脈	イエスの死	復活の朝
地震の直接的意味	以下に起るできごとの原因	御使のわざの導入
墓が開くこと	明白	暗示的
復活	明白 (聖徒の復活)	直接の言及なし (イエスの復活)
番人の対応	神の予告白	除外

27) Bertram: Leidensgeschichte, S. 91f. Riebl もこの点について、Mt 27・51b—53 が最初からマタイの受難物語と結合していたわけでもなく、この伝承の元来の場がイエスの死の場面であったかどうかとも疑問であるという (S. 65)。

28) Bartsch: Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus (Entmythologisierende Auslegung 1962) S. 85f 参照。彼の論述の多くは Bertram 説の継承である。

29) Schweizer: Matthäus und seine Gemeinde, 1974 S. 67 参照。

30) Riebl, S. 63, 65 参照。

*καὶ ἰδοὺ* は、以下の叙述の強調のためにマタイが特に用いる言葉、地震は動詞と名詞の相違はあるが同一語源のもの、番人モチーフはマタイの護教論的傾向とも一致する（27・62—66, 28・11—15）、地震→開いた墓→復活（聖徒あるいはイエスの）との関連、52節開く神学的受動態と28・2の御使（Mk 16・5の改訂）にみられる神のわざ、顕現物語のモチーフである畏怖の念の共通性、以上のことからマタイが復活のペリコーペを、イエスの死の際のできごとと意図的に一致させて編集しているとみる。換言すると、マタイは受難物語においてもイエスを復活のキリストとして描いている。即ちイエスは、すべてのできごとの主としてふるまい（26・18, 25・50）、父なる神の意志に完全に服従しあらゆる試みをしりぞける。イエスの死の瞬間における聖徒の復活は、このようなイエスが真のメシアであることを人間に知らしめるための神によって行われた証しなのである。Riebl は、イエスの死の際のできごと（27・51b—53）と復活の朝のできごと（28・2—4）との一致から、イエスの死と復活とは密接に結合しているだけではなく、イエスの死において既に復活の力が働いていると考えている。イエスの十字架の死は、同時に復活の開始である。このことを明らかにするのが、イエスの死の瞬間に起った聖徒の復活である。このような Riebl の解釈は—それは本著の最も重要な結論でもあるが—前述の Bertram, Bartsch, Schweizer 等のイエスの死と復活との結合の指摘に比べると、非常に大胆な説であるといわねばならない。Riebl 自身この点を十分に認めていて、問題と呼び起すことになるだろうと述べている。そのひとつは、原始教団の *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* の告白定式と矛盾するのではないかということである。またこのような考え方は、イエスの十字架の死の事実を歴史の、現実の死として直截に受けとめることを曖昧にすることになりはしないかという点である。勿論、マタイはイエスの死を現実の歴史的な死として述べている。そのことは、十字架報知が直ちに埋葬物語に続き、しかも特に注意深くイエスの死体を配慮していることから明らかである（27・62—66）。イエスの復活が暗示されるのも3日目の朝である（28・1）。この点でもマタイは、マルコやルカの叙述と一致しており、原始教団のケリュグマと矛盾していない。イエスの死の瞬間に起った復活が——釈義上の研究結果が聖書神学上の結論に及ぼす影響の一例として考えられている——、3日目の復活の告白定式と矛盾するのではないかということに対する Riebl の解釈は、それまでの堅実な論証とは異なって一種の信仰的確信といった様相を帯びてきているように見える。というのも、復活を、復活そのものと——これは人間が直接経験することのできない神の行為——、人間の経験世界において事実として受けとめることのできる、できごととしての復活とを区別することで問題の解決を行っているからである<sup>31)</sup>。福音書記者は、復活自体を空間と時間の次元からみて神の領域におけるできごととして説明する。その上

31) Riebl, S. 76 Anm. 91, Greshake: Auferstehung der Toten, 1968 S. 258 Anm. 24 参照。

で、このできごとの結果が人間と世界の眼前に現われ体験され証言される。イエスの復活は、終末論的できごととしてその死において既に始まっているのだが、それが人間にとってのできごととなって体験できるのは復活日の朝なのだという。この区別によって、Riebl はマタイ27・51b—53と原始教団の *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* との時間的不一致を解消しようと試みるのである。即ち、死んだ聖徒の復活にイエスの復活のわざが徴しとして現われているのであって、マタイ27・51b—53の一見不明瞭な叙述にこそ、むしろイエスの死と復活の秘義、それに対する人間の認識力と表現の可能性の限界が示されているのである。そして、このような解釈の線上にルカ23・43の犯罪人に対するイエスの言葉やヨハネ福音書の高擧の神学をおいている。Riebl にとって、*τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* は単純な時間の叙述としてではなく、十字架につけられて死んだイエスに対する神の決定的な救いの転換の宣教を表わす神学的な日付なのである。

しかしながら、果してマタイが Riebl のような復活についての明白な区別を行っていたであろうか。そのような解釈の微妙な相違に自覚的であったという例証を、マタイ福音書の他の箇所から引き出すことは困難である。むしろ、復活についてのこのような神学的反省がマタイの叙述にあるとはいいがたい。Riebl の考えるように、マタイがイエスの十字架の死を復活そのものの内実として受けとめたとはいえないのではないだろうか。確かにルカの十字架報知は、その救済史神学によって殆ど完全なほどに書き改められ、イエスの十字架の死は *παράδεισος* 表象と合わさっている。イエスの死は、苦しみにみちた十字架刑死としての史的事実が失われ、むしろ救済者の栄光として描かれている<sup>32)</sup>。しかし、同様のことがマタイの十字架報知にもあてはまるであろうか。勿論マタイの十字架報知は、マルコのそれとは非常に異なっている。マルコのように十字架の死そのものだけで、神の子告白が成立するわけではない。54節の異邦人百卒長と兵隊たちの神の子告白は、51b—53の神顕現の随伴現象によって成立する。即ちイエスの十字架の死は、神の啓示のわざでありイエスがメシアであることは聖徒の復活によって証言されるのである。

マタイ特殊資料27・51b—53をマタイ十字架報知27・45—54に挿入した意図は、イエスの十字架の死の解釈を含めるためである。マタイ27・51b—53の伝承を、マタイはイエスの死の解釈部分として採用したのである。即ち、マルコの十字架報知と異なり、マタイの十字架報知は、イエスの十字架の死の叙述で終らずに、その中に既にイエスの死の意味についての解釈を加えたものになっている。マタイにとって27・51b—53はそのような役割を果たしているのである。

このような構成を持つマタイの十字架報知に、筆者はイエスの十字架の死に対する原始キ

32) Lk 23・43 には、いわゆる十字架上からの昇天の問題がある。拙稿29集143頁参照。



リスト教の受容、解釈の変遷過程の表現をみる。共観福音書の中で、マタイの十字架報知におけるイエスの死と復活との関係は、マルコとルカのその中間地点というか、マルコからルカに至るその移行過程を示しているのではないだろうか。

### ＜十字架報知＞

- |   |     |                             |
|---|-----|-----------------------------|
| A | マルコ | イエスの十字架の死（終末論的解釈）→神の子告白……復活 |
| B | マタイ | イエスの十字架の死→メシアの死としての解釈→神の子告白 |
|   |     | └──────────────────┘        |
|   |     | 前提としての復活                    |
| C | ルカ  | イエスの十字架の死→παράδεισος→義人告白   |
|   |     | └──────────────────┘        |
|   |     | 復活表象                        |

共観福音書におけるイエスの十字架の死の解釈の変遷過程とは、イエスの十字架刑死の史的事実そのものを受けとめることから(A型)、それに対する解釈が先行し、むしろ解釈によって神学的に改訂された叙述が前面に出てくる(B, C型)ことにはかならない。それはまた、ナザレのイエスの史的事実としての十字架刑死が救済論的な象徴としてのみ受容され、元来マルコにおいて保持されていた史実としての十字架の死のもつ Radikalismus が次第に希薄化していくことでもある。マルコにおいては、イエスの神から捨てられたという絶望(15・34b c)―それは人間の罪の究極を表わしている―、即ち暗黒(σκότος)が深ければ深いほど、イエスの十字架の死に対する神の肯定としての復活の光が輝きだすのである。しかし、このような復活はマタイにおいて、μετὰ τὴν ἐγέρσιν αὐτοῦ や聖徒の復活によって既に周知のこととして扱われてしまっている。マタイ27・51b—53の十字架報知への挿入は、そのような役割を果たしている。そしてこのようなマタイの十字架報知の改訂の背景には、当然のことながらマタイの教会の状況がある。

### (2) 教会との関係

マタイ福音書の著作地については現在なお不確定とはいふものの、福音書のユダヤ人キリスト教的性格からみて、ユダヤ教と密接に関わるディアスポラ地域の教会のひとつであることは否定できない<sup>33)</sup>。また、マタイの最も重要な論敵がパリサイ派であることもその内証からして明らかである<sup>34)</sup>。ユダヤ教シナゴグのある地域にあって、しかもそれらと明確に

33) Schweizer: Gemeinde, S. 9f 参照。

34) 教会とシナゴグの区別の問題については Trilling: Das wahre Israel, 1964 S. 90—95 参照。イエス（および福音書記者）の論敵については、共観福音書伝承に、パリサイ人と律法学者の並置の定型化（次頁へ続く）

区別され論敵との対立抗争をかかえたマタイの教会の状況が、27・51b—53の伝承の編集にどのように関係しているだろうか。

マタイの教会論の基盤には、ユダヤ教パリサイ派に代表される古いイスラエルと、イエスの弟子たちによって代表され異邦人へと開かれている古いイスラエルを止揚する真の新しいイスラエルとしてのキリスト教会との対照がある。例えば、Trilling はマタイの教会の自己理解として、教会が真のイスラエルであること、即ちイエスがイスラエルのメシアであったこと、高挙に至るまでのイエスの生涯のすべてのできごとにおいて、神のわざが成就していることを信ずる自覚的存在であることをあげている<sup>35)</sup>。そのため聖書証明、旧約聖書の歴史化などの一連の叙述方法が、イスラエルの正当の継承者である教会の弁証のためにとられている<sup>36)</sup>。新しい真のイスラエルは、まずイエスの弟子たちによって代表される。このことは、マタイが共観福音書伝承における弟子像の主要部分は継承しながらも、伝承に対してある改訂を行っていることから明らかである。マルコに顕著な弟子の無理解やそれに対する叱責も柔らげられるか訂正されていて、マルコとは対照的にマタイの弟子像は一貫してイエスの理解者としてのそれである<sup>37)</sup>。さらに神の意志を行うものは、イエスの弟子であり兄弟である (Mt 5・22—24, 7・3—5, 18・15, 23・8)。この教会に属するものは、異邦人であってもキリスト者として信仰の告白を行うのである。Mt 27・54 の異邦人である百卒長および兵隊たちの告白は、彼らもまたイエスの弟子に連なる者たちであって、真の新しいイスラエルを

(前頁より続く)

がみられる (Bultmann: Tradition, S. 54—56)。マタイ福音書においても、定型化された両者をイエスの教えと活動に対する特別の論敵とみなしている。特にパリサイ人は最も多く言及され、二次的にも挿入されて重要な役割を果たしている (9・34, 12・24; 38)。Trilling によれば、マタイの教会の状況はパリサイ派ユダヤ教との対決と、福音書の素材を教訓的に形成しようとする関心によって刻印されている。パリサイ派との対決の肯定的な側面は、例えば福音書にラビ的思考様式や神学的見解の影響がみられることであり、否定的な側面は福音書の個々の表現に鋭い論争的な攻撃がみられることだという (S. 221)。

35) Trilling: Israel, S. 213 参照。

36) 例えば Schweizer は Mt 1・1—4・16 をマタイの典型的な教会論とみる。1章の系図伝承において、イスラエルの道が既に異邦人への道になっていること (異邦人の女たち)、イエスをダビデの家系とする元来の伝承 (Röm 1・3) を、アブラハムの子孫として明示しようということがいわれる。2章のモーセ類型論による伝承、3章の洗礼者による審きの説教、即ちイスラエルのあらゆる優先権の主張と同時に、新しいアブラハムの子—新しいイスラエルの誕生の約束が語られる。最後は異邦人のガリラヤ伝道の預言の成就で終るのである (S. 17f)。

37) Mt 13・51 vgl Mk 4・13, Mt 17・13 vgl Mk 9・10 など。Trilling は、マルコがイエスを支配層、民、弟子たちからも距離をおいた孤独な理解されない存在として述べようとする神学的意図をもっているのに対して、マタイは支配層、ヘロデ、民を地上のイスラエルに、洗礼者ヨハネ、イエス、弟子たちを真のイスラエルに属させるという二通りの系列で構成しているという (Israel, S. 93)。

形成する教会の群れであることを表わしている。

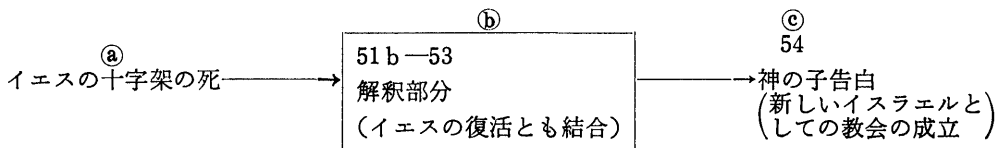
Schweizer は、マタイ27・51b-54のできごとにおいて、隠されていたイスラエルが形成されているという<sup>38)</sup>。マタイは27・51b-53の伝承を54節と結合させることで、イエスの十字架の死をイエスがメシアたることの証明として受け入れる者たちによる新しい群れの存在、教会を示唆している。

論敵であるユダヤ教パリサイ派との対決を通して、イエスの十字架の死をイエスのメシアたることの証明であり神の意志でもあることを、神顕現モチーフとも結合している旧約聖書のユダヤ教的黙示表象を用いて明らかにしている。そしてまた、イエスをメシアと告白する異邦人の存在に、新しいイスラエルとしてのマタイの教会の宣教の方向性を打ち出しているといえよう。

## 結

まず、M. Riebl のマタイ27・51b-53の初の専門的研究の成果は、第一に綿密な文献批評や本文研究、伝承と編集の分析、類型やモチーフなどの多方面にわたる論証によって、51b-53についての従来の解釈の根拠づけを行ったことである。その意味で、今後マタイ27・51b-53の研究を行う者は勿論のこと、マタイ福音書の受難および復活物語を研究する際には必ずや Riebl の研究をふまえておかなければならないであろう。第二にこうした綿密な論証から出た聖書神学上の結論が、論文題目にもあるようにイエスの死と復活とを同時的できごととしてとらえ、復活のできごとの枠内でイエスの十字架の死を解釈していることである。その点で Kratz や Schweizer 等の解釈をさらにおしすすめたものといわねばならない。ただ、Riebl のいうように復活のできごとを人間の経験世界と経験不可能な神の領域とに区別することで、原始教団のイエスの3日目の復活やイエスを死者の復活の初穂とするケリュグマとの矛盾を解消しようとする試みには問題がある。とはいえ Riebl の指摘のように、マタイの十字架報知において既にイエスの十字架の死と復活とが結合しつつあることは重要な点である。

そこで次に、マタイの十字架報知の構造が51b-53の挿入に伴いどのような改訂を受けたかをまとめて結びにかえたい。



38) Schweizer: Gemeinde, S. 37 参照。

- 1 マタイの十字架報知は、51b—53の伝承の挿入によって、イエスの十字架の死をメシアたることの証明とする解釈を組みこんでいる。その場合、イエスの復活は周知のこととして前提されている(㉔)。
- 2 換言すれば、51b—53の解釈部分の次に54節の神の子告白がくることは、マタイの教会の状況において既にイエスの十字架の死が護教論的な解釈を伴ってはじめて受容されるに至ったことを表わしている(㉕)。
- 3 51b—53のイエスの十字架の死の解釈部分を媒介として成立する54節の神の子告白は、ユダヤ教パリサイ派との対決において出てきた、新しいイスラエルとしてのマタイの教会の自己理解を反映するものである(㉖)。

マルコからマタイにかけての原始キリスト教におけるイエスの十字架の死の解釈の変遷を明確にするために、27・51b—53の伝承がマタイの十字架報知において果たした役割こそが、マタイの神学的意図として注目されるべきであろう<sup>39)</sup>。

---

39) この解釈の変遷過程の考察が、筆者の課題であって、共観福音書とヨハネ福音書全体についての問題の所在については、拙稿23集155—159頁参照。