

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

中山 貴 子

序

I ルカ福音書23章32—48節の分析

- (1) 本文批判
- (2) マルコ福音書15章33—39節との比較
- (3) 資料問題

II 釈義的・神学的考察

- (1) 34 a 節
- (2) 39—43節
- (3) 46節
- (4) 47—48節

結

序

ナザレのイエスの十字架の死という史的事実を福音書記者たちがどう解釈してそれぞれの十字架報知（あるいは十字架のケリュグマ）¹⁾を形成したかを考察することは、筆者の初めからの課題である。このことは原始キリスト教におけるイエスの十字架の死の解釈の多様性とさらにその変遷過程を明らかにすることにもなるであろう。また同時に、その背景あるいは生活の座である教会の歴史的状況とそこで直面していた課題についてもいづらか理解することができる。このために筆者はまずマタイとルカの十字架報知の共通の基礎資料とみられ

1) 十字架報知としてここで直接取り上げているテキストは、Mk 15・33—39, Mt 27・45—54, Lk 23・32—48, Joh 19・16b—30 である。本来のイエスの十字架刑のテキストは上記より広い Mk 15・21—41, Mt 27・32—56, Lk 23・26—49 (Joh は同じ) であるが、筆者の課題がおもにイエスの十字架上の言葉と百卒長の告白との関係にあるため範囲を絞っている。またここでいう報知とは、史的事実そのものではなくできごとの解釈を意味している。

ているマルコ15・33—39の史的批判的研究から積義的考察を行った²⁾。次に、マルコとマタイの十字架報知の比較考察をしてマタイが一見マルコの伝承者のようにみえながら実はきわめて重要な改変作業を行い、独自の解釈を展開していることを明らかにした³⁾。そこで本稿は第三の課題としてルカの十字架報知の特色を明らかにすることを試みるものである。その場合、マタイとルカの十字架報知の比較検討は特に必要ではないと考える。というのはマタイの十字架報知における最も重要な特殊資料27・51b—53をルカは取り上げていないからである。問題なのは、ルカがマルコの十字架報知を知っていたとしても⁴⁾マルコのそれによらず、かえってほぼ全面的に異なるルカ独自の物語にまで創りあげていると認められることである。

そこでマルコ15・33—39とルカ23・32—48との比較考察により、マルコとは全く異なるルカのイエスの十字架の死の解釈、神学思想を抽出しその背景でもあり生活の座でもあるところのルカの教会の状況を明らかにしたい。ただし、イエスの十字架の死についてのルカの解釈をより深めるためには、使徒行伝における関連箇所をもあわせて取り上げるべきではあるが紙幅の都合上稿を改めることにしたい。

I ルカ福音書23章32—48節の分析

(1) 本文批判

イエスの十字架上の言葉のひとつである34 aの真正性の問題⁵⁾ 以外は、全体に細かい部分の異読はあるにせよ Aland 版テキスト(2版)を訂正するほどのことはない⁶⁾。

- 2) 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の積義を中心として」広島女学院大学論集23集所収。
- 3) 拙稿「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」広島女学院大学論集25集所収。なお本論の中心課題であった Mt 27・51b—53 に関して、その後1978年に M. Riebl によって、*Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? zur Botschaft von Mt 27・51b—53* が出た。これは筆者の知る限り Mt 27・51b—53 の最初の専門的研究書である。拙稿130頁③のマタイの教会論ともあわせて本書の批判をいずれ改めて行いたい。
- 4) 例えば H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit* 1953, S. 70 Anm. 3. 邦訳は田川建三訳「時の中心」1965、新教出版社134頁注8。田川はこの箇所を意識して『ルカがマルコを目の前に置いて執筆したということは火を見るよりも明らかである』と強調している。田川自身はルカの受難物語について、根本的にはマルコのそれと大差ないが、おそらくマルコとは別の系譜をたどった伝承を採用しているのと同じ出来事を書くにも内容的にも出来事の順序についてもかなり異なった書き方をしている、という。「聖書の世界5新約I」講談社181頁参照。
- 5) 34 aを含むもの *CAKLXΔΠφ*0117 0250 Marcion など。Hort-Tischendorf, Nestle, Aland-Black 版テキストも真正性に問題があることを指摘している。
- 6) 42 *ἔλεγεν. Ἰησοῦ, μνήσθητί μου* に対して *ἔλεγεν τῷ Ἰησοῦ μνήσθητί μου κύριε* と読ますも

34 a が P⁷⁵ B D* W θ syr などの早期の有力写本に欠けていること、文脈上からみて33, 34 b の結合を破っていること、内容的にも23・27—31のエルサレム滅亡預言と矛盾することなどを理由に本来のルカ本文にはない二次的な挿入句とみる者も多い。例えば、Bultmann はこの句を後の殉教者文学からの挿入とみる⁷⁾。反対に、34 a は本来ルカ本文に属していたが後に写本から削除されたため早期の有力写本に欠けているとみる者もいる。すなわち、ユダヤ教との論争がその背景にあり、ためにユダヤ人を免責するようなこの句を意図的に削除したのだと解釈するのである(αἰροίς は直接の刑の執行者である刑吏のみでなくユダヤ人も含まれる)。Conzelmann は、ユダヤ人がイエスを十字架につけた行為を赦すべからざるものと考えたためにこの句が写本から削除されたのではないかという⁸⁾。また、Ernst も34 a と使徒行伝7・60のステパノの最後の言葉との一致および初期キリスト教伝承にこのモチーフの拡大がみられることを理由に、この句の真正性を弁護している⁹⁾。確かに早期の有力写本の支持がないことは、その真正性を危うくするものであるが、しかし、34 a が使徒行伝7・60に平行していること、33, 34 a の結合を破るよりもむしろその後にくる39—43の罪人とイエスとの対話、その罪の赦しと救いの約束の備えとなっていること、しかもルカ神学と対立するものではないということの方を評価したい。そこで一応ルカ本文に位置づけて解釈することにする。いずれにせよ、この句は本文批判上からだけでなく内容上からも判断すべきものとする。

(2) マルコ福音書15章33—39節との比較

十字架報知の最も重要なモチーフは、イエスの十字架上の言葉と百卒長の告白との関係にある。そこでこれらを含んでいる①ルカ23・32—43とマルコ15・27—33②マルコ15・33—39とその平行記事ルカ23・44—48とを比較してみる。①における最も大きな相違は、マルコ15・27, 32 b のイエスと共に十字架につけられ、しかもイエスを嘲弄した二人の強盗についてのごく簡潔な叙述が、ルカでは重要な挿話として拡大改変されていることである。また、十字架上のイエスの言葉もマルコ15・34 b の唯一のさげびに対して三回に増えその内容も著しく

(前頁よりつづく)

の *K θ β m, κόρις* は後の付加。この箇所をD写本はさらに潤色している。43 *εἰς τὴν βασιλείαν P⁷⁵ B L, ἐν τῇ βασιλείᾳ ✠ A C K W X Δ θ Π ψ*, Schlatter は前者がユダヤ教のパルーシア思想に、後者が教会のキリスト論により近いことを指摘する(Lukas, S. 447)。Grundmann, Schneider らも前者は後者に対して二次的な読み方であるとして後者を支持している。この用法は Mt 16・28 と同様のものであって、後者の読み方を採用している Aland 版テキストをとりたい(Nestle 25 版は前者の読み方を採用している)。

7) R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1967, S. 307.

8) H. Conzelmann: Mitte, S. 82.

9) J. Ernst: Das Evangelium nach Lukas, 1976, S. 634.

異なっている (34a *πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιούσιν* 43 *Ἄμην σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* 46 *πάτερ, εἰς χεῖρας σου παρατίθεμαι τὸ πνευμά μου*)。

②については下記のとおりである。

マルコ 15・33—39

ルカ 23・44—48

- | | |
|---|--|
| 1. 33 <i>καὶ γενομένης</i> | 44 <i>ὥσει</i> |
| 2. 34 <i>ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι</i> | 45 <i>τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον</i> |
| 3. 35—36 <i>καὶ τινες ... ἶδε Ἥλιον φωνεῖ ...</i> | _____ |
| 4. 37 <i>ἄφεις φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν</i> | 46 <i>φωνήσας</i> |
| 38 <i>καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ...</i> | <i>πάτερ ...</i> |
| 5. 39 <i>ὁ κεντυρίων</i> | 47 <i>ὁ ἑκατοντάρχης</i> |
| <i>ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ</i> | <i>τὸ γερόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν</i> |
| <i>ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν</i> | |
| <i>ἀληθῶς</i> | <i>ὄντως</i> |
| <i>υἱὸς θεοῦ</i> | <i>δίκαιος</i> |
| 6. _____ | 48 <i>καὶ πάντες ...</i> |

(…以下略)

特に重要な相違点だけを説明する。

1. ルカはマタイの *περὶ, ἀπο* と同様に前置詞 *ὥσει* を用いる。*ὥσει* は数の表示の前に必ずつけるルカのための表現である (3・23, 9・14, 28, 22・41, 59, Apg 1・15, 2・41, 10・3, 19・7)。ルカはマルコ 15・25の時の知らせをも削除する。マルコがイエスの十字架の死の史的事実を強調するのに対して、ルカは受難を救済史におけるできごととして福音書全体に一貫している「時」の理解の中に位置づけているためである。

ルカの受難物語は 22・3 の「イスカリオテのユダにサタンが入る (4・13と対応する)」という導入句で始まる。この時は 22・53 で *ὕμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* でもある。そしてイエスの受難と十字架の死の必然性や意味が神の意志として展開される (9・22, 44, 18・32 受難預言のルカの特色、9・51, 10・22, 31—33, 17・25, 19・28 受難意識の表現)。Conzelmann はこのことを 9・28—36 の変容物語との関連で述べている。すなわち、マルコの変容物語との相違は、イエスの受難の予告を天の側から確認することにある (9・31)。¹⁰⁾ 従ってイエスの十字架の死の時は、その生涯の始めから神の救済の計画の中に定め

10) H. Conzelmann: Mitte, S. 50.

られ今その成就の時がきたのである。

2. 「太陽が光を失った」という解説により、この *τέρατα* は日蝕として説明される。神殿の前幕が裂けたのも、マルコとは異なってイエスの死の前である。Schneider は、これらをイエスの死の予兆を示す天と地における二重の奇跡 (Joel 3・30, Apg 2・19) とみている。そして前者を全世界に対する、後者を神殿ないしはイスラエルに対するイエスの切迫している死の持つ意義を表わしたものだ¹¹⁾。あるいは Ernst のように、マルコ 15・33 の持つ宇宙論的終末論的要素を、ルカは自然科学的解釈を行うことで歴史化させたのだと考える者もいる¹²⁾。神殿の前幕が裂けたことも単なる第二の *τέρατα* であって、これらはいずれも神の摂理の道具以上のものではない。実際マルコがイエスの死の後に神殿の前幕が裂けたことを述べているのに対して、ルカがイエスの死に先立つ予兆としてこれらを一括処理したことは、伝承が本来保持していたところの黙示的終末の意味を希薄化させるのに役立っている。ルカは *τέρατα* そのものには特別重きをおかずに、ただそれらを引き続きおこるところの殉教者の敬虔な死を強調するために用いている。

3. ルカの十字架報知にはエリヤモチーフは全く存在しない。マルコ 15・34 b の削除のため、誤解からくる嘲弄にしろ奇跡待望にしろそのいずれも不可能となったためもある。またルカがその歴史化の傾向の中で終末論的要素を出来るだけ削除しようと試みていることから、エリヤモチーフの持つ終末論的意味は不都合であったと思われる。まして、嘲弄モチーフがルカの描く殉教者像にふさわしくないことはいうまでもない。

4. ルカはマルコ 15・34 b を削除している。そして全く異なる意味を持つ言葉におきかえている。

5. 百卒長の告白はマルコ 15・39 と一応平行する。告白主体はどちらも百卒長である。しかし告白の根拠や内容は、マルコとは異なってルカ 23・46 のイエスの神信頼の言葉をさす *τὸ γενόμενον* に基づいている。百卒長はイエスの死のありさまをみて神を讚美するのである。すなわち、彼の告白はイエスに対してよりも神に対して向けられている。内容もマルコの「神の子」に対して、「正しい人 (協会訳、塚本訳)」、「義人 (フランシスコ会訳)」を表わす *δίκαιος* である。

6. 百卒長の告白に48節が付加される。百卒長の告白のみで完結するのではなく、イエスの十字架の死のありさまやそれに対する百卒長の神への讚美などを含めた *τὰ γενόμενα* が見ていた民に悔改めをよびおこすのである (*τύπτοντες τὰ στήθη* はルカ 18・13 と並んでルカ的表現)。これはマルコ、マタイにはないルカの編集句として重要である。

11) G. Schneider: Das Evangelium nach Lukas, 1977, S. 486-487.

12) J. Ernst: Lukas, S. 638.

以上の比較から、ルカはマルコ 15・33—39 を基礎としてその大きな枠組みは活かしつつも、内容の面ではマルコの単なる改変拡大といった程度では処理できない別のケリュグマを持った十字架報知を書いていることがわかる。

そこで、ルカの十字架報知の特色である 34 a, 39—43, 46, 47—48 の積義的・神学的考察に入る前に、このようなルカの叙述がルカ自身によるものなのか、あるいはルカの特資資料に全面的によるものなのかを考えてみたい。

(3) 資料問題

例えば、ルカ受難物語と Q との関係についてもこれを積極的に肯定する者もいる¹³⁾。また資料仮説としては周知の Proto-Luke Hypothesis を主張する立場もある。Taylor は、元来 Streeter によって提唱された $^sL+Q=Proto-Luke$ 説を継承することで、ルカ受難物語の特色を解明しようとしてきた¹⁴⁾。彼はマルコ受難物語がルカのその基礎的な資料であることを否定して、ルカは既にマルコとは異なる独立した受難物語 (Proto-Luke に属するところの) を持っていたという。その上で、その内容をより豊富にするために役立つと思われた資料をマルコ受難物語から挿入したと考える。しかも、Proto-Luke の非マルコの受難物語伝承に史的蓋然性を認めようとする。すなわち、ルカ 23・34 b, 38, 44—45 のみがマルコ 15・33, 38 と平行であるほかはルカ受難物語に属し、とりわけ 23・39—43 は Proto-Luke 特有の物語だと分析する。これに対して、Conzelmann は、Taylor いうところのいかにも史的蓋然性に富んだような描写こそ、ルカがマルコの叙述をいかに改変しようと努めているか、すなわちマルコに対して二次的な関係に立つものであるかを意味するものにほかならないと批

13) E. Hirsch: Frühgeschichte des Evangeliums, 1941, S. 273f. ルカ受難物語は後のペテロ福音書にみられる拡大された叙述や Q さらにはクレオパもしくはそのグループに由来する福音書などが集められて出来あがったもので、そのため小説的かつ感動的な特色を備えているのだという。このような主張は、Schelkle の批判をまつまでもなく肯定しがたい (K. H. Schelkle: Die Passion Jesu, 1949, S. 285)。

なお S. Schultz もその大著「Q」において受難物語との関係については全く問題にしていない。

14) V. Taylor は、Behind the Third Gospel a Study of the Proto-Luke Hypothesis, 1926, The Formation of the Gospel Tradition, 1935, The Passion Narrative of St-Luke, 1972 などにおいて、Proto-Luke 説を詳しく論じている。Lk 23・33—49 の 265 語の 28・6% にあたる 76 語のみがマルコと共通 (しかもその 4 は 44—45 に集中している) なだけで、残りは非マルコの叙述である。この大きな相違がマルコ受難物語とは別個の受難物語の存在を示唆するという (Behind, p. 55—59)。ルカは、この受難物語を含む L 資料と Q とを結合させることで Proto-Luke を形成、その後これを補充するためにマルコ福音書を用いたのである (Formation, p. 59, 198)。「もしもルカが独立した受難物語を書いたとして、その後新しい興味のもてるマルコ福音書の叙述を見出したとしたら、自分の物語にそのような権威ある文書の叙述を挿入することはきわめてあたりまえのことといえる」わけである (Formation p. 194—195)。

判している¹⁵⁾。このような Proto-Luke 説はとらないものの、ルカとマルコの叙述の相違をルカの特種資料に全面的に帰す者は非常に多い¹⁶⁾。例えば、前述の Ernst はルカ特種資料がルカを受難物語の殆どに影響を及ぼしているとみて、ルカ23・33—48を次のように分析している。34 b, 38, 44 f マルコからの挿入、33—37ルカ特種資料による編集（マルコ叙述に典型的なモチーフの欠如）、39—43 ルカ特種資料、44—48 ルカ特種資料とルカの編集とマルコ資料。その結果、彼においてはルカ特種資料とマルコとの関係が逆転して、ルカ特種資料がマルコ叙述の挿入によって補充されより完成されたものになったのだと理解するのである¹⁷⁾。同様のことは Grundmann にもいえる。彼もまた、マルコとルカの叙述の相違をルカのマルコに対する編集によるものと解してはならないという。そしてルカの十字架報知の基礎はルカ特種資料であり、そこにマルコ資料が補充されたとして、マルコによるものを34 b, 35 b, 38, 44 f, 47 a（部分的に変化があることは認めているが）、ルカ特種資料によるものを33, 34 a, 35 a, 36—37, 39—43, 46, 47 b, 48とみなしている¹⁸⁾。

以上のような特種資料優先説の対極にあるが、ルカ特種資料によらずルカ神学からマルコの十字架報知との相違をみていく立場である。Schreiber は、ルカがその救済史概念と一致させながら、イエスの受難特に十字架の死を殉教として形成するためにマルコの叙述を完全に改訂して編集したのだという¹⁹⁾。Conzelmann も、ルカ神学に基づくルカの編集上の形成とみる。その動機となったものはローマ人に対する護教論とユダヤ人に対する対決およびイエスの受難の必然性というルカ独特の要素であって、そのためルカはマルコの叙述から離れてしまったのだと解釈している²⁰⁾。

問題は、33 a, 39—43, 46, 47—48がルカ特種資料に全面的に依拠しているものなのか—この場合は編著者としてのルカ思想よりも資料自体が評価の対象となる—、あるいはルカの完全な創作によるものなのか、それとも両者の折衷ともいえる特種資料プラス編集によるものなのかということである。まず、マルコとルカの叙述上の重要な相違点のすべてを、直

15) H. Conzelmann: Mitte, S. 66-67 Anm. 1. 彼はこの注で、Bultmann がルカはマルコ以外の資料も受難物語に用いたという従来の見解を放棄したことに触れている (Geschichte; Ergänzungsheft 303 参照)。

16) 例えば、Klostermann, Schneider, Rehkopf, Berger, Grundmann など。

17) J. Ernst: Lukas, S. 28, 632-633, 634-644.

18) W. Grundmann: Die Evangelium nach Lukas, 1963, S. 431.

19) J. Schreiber: Theologie des Vertrauens, 1967, S. 57f. 彼は Mk 15・21—39 と Lk 23・26—48 との比較から、ルカの改変の特色を①マルコの終末論的表象の削除、②ルカの救済史に不可欠の殉教者像の挿入に不都合な部分の削除にあるという。

20) H. Conzelmann: Mitte, S. 187, 彼の Finegan 批判は S. 66 Anm. 1 参照。

ちに特殊資料に帰すことには問題がある。というのはこれではルカの神学的意図を十分に評価することが出来ないからである。またマルコに比べて、ルカ受難物語の伏線は福音書全体の構成の中できわめて慎重に配置されているからである²¹⁾。さらに、34 a, 43, 46はマルコ15・34 bの十字架におけるイエスの言葉に対応すること、39 b—43の土台もマルコ15・27 (Lk 23・32), 32b (Lk 23・33) であること、47の百卒長の告白モチーフもマルコによるところから、特殊資料というよりもルカ自身による改訂とみるのが妥当であろう。とはいえそのことは、叙述の細部に至るまでもルカの完全な創作ということの意味するものではない。ルカは物語の素材自体は詩篇、ユダヤ教の殉教者モチーフ、後期ユダヤ教の表象、古いキリスト論的表象や ἀμαρτυρία 定式などから採用しているからである。しかし、素材そのものには固有の伝承史的背景があるにせよ、それを自己の神学理解と一致させる形で採用し編集し現在のテキストにまで創りあげたのはルカであることを、次の釈義的・神学的考察によって明らかにしたい。

Ⅱ 釈義的・神学的考察

(1) 34 a 節

この祈りは後期ユダヤ教の殉教者文学にパラレルを持たないばかりか、むしろそれとは非常に異なる²²⁾。一般にユダヤ教の殉教者は、処刑に際してそのような不当な行為に携わる刑吏や裁判官（異邦人支配者もしくはその傀儡たち）に向って、その罪を激しく糾弾する。例えば、第四マカベア9・15では、「穢れはてた王、天の裁きの敵、野蛮人よ、穢れた召使どもよ」と罵倒している (vgl 2 Makk 7・19)。それとは対照的に、イエスは彼を死に渡した敵のためにとりなしの祈りを行うのである。十字架刑の苦悶の中でもとりなしの祈りを行うイエスの姿は、ルカ福音書のイエス像とも合致する。イエスはその生涯において、常に罪人や社会から疎外された者たちの救い主として自己をあらわしてきた(1・78 f, 2・10 f, 29—31, 4・18—21ほか)。さらに、彼の愛敵の倫理は今や十字架上において最も深められた形で実践される。と同時に、キリスト者に対する模範として刻印されるのである。このようなイエス像は語法上の細かな相違点はあるにせよ、内容においては使徒行伝7・60のステパノの殉教に継承され、次第に初期キリスト教の殉教者文学の範例となったのである (Eusebius: Hist Ecc

21) Conzelmann は①前物語と受難物語との対応関係、例えば2・7と22・11, 2・14と19・38, 2・38と23・51、②ルカ叙述の特色である暗示的箇所の typologische Sinn が多いこと、例えば、22・3は4・13を、23・2は20・25をそれぞれ受けている (Mitte: S. 68f Anm. 5)、③変容物語9・28—36における受難予告の確認 (S. 50) などを指摘する。

22) H. W. Surkau: Martyrien in jüdische und frühchristlicher Zeit, 1938, S. 97.

I II 23・16)。

次に祈りの内容について。イエスは神に向かって *πάτερ* と呼びかける。この *πάτερ* (*ἄββᾶ, ὁ πάτερ, πάτερ μου*) は四福音書全体では19回出てくるが、ルカだけがイエスの十字架上の言葉に採用している(34 a, 46)²³⁾。*πάτερ* は普通、子がその父にいたくところの深い愛情と信頼とを表わすギリシア語呼称である (Epic Diss I 21・6, Tob 5・1)。ルカがこの *πάτερ* を十字架上のイエスに二度も用いていることから、マルコとは全く異なるイエス像を創りだそうとする意図が伺える。次に、*ἄφεις* の理由をいわゆる無知の動機に求めている点、これまたルカ文書におけるイエスの十字架刑についてのユダヤ人の責任問題をめぐっての一貫した解釈を表わすものである (Apg 3・17, 13・27 の使徒的説教参照)。この背景に旧約聖書ラビ文学における無知の罪と故意の罪との区別規定をあげることができるかもしれない (Num 15・29—30, Ps Sal 9・4, 4 Es 7・21—25, 8・36—60)²⁴⁾。この規定を適用すると、ユダヤ人がイエスを十字架につけたのも冷酷や悪意からではなく、ただ彼らはイエスを神から遣わされた救い主として認めることが出来なかった無知によってであるということになる。ユダヤ人が無知の動機による罪には赦しの規定を設けているように、彼らもまたイエスの十字架刑によっても今はまだ決定的な審きが下されているというわけではない。彼らにはイエスのとりなしの祈り²⁵⁾とその十字架の死によって悔改めの途が開かれている。無知のまま罪のうちに留まるのか、悔改めてイエスを受け入れるのか決定的な選択が迫られているのである。従って、34 a のとりなしの祈りは、使徒行伝の使徒的説教の中のユダヤ人に対する悔改めの勧告に受け継がれていくのである。ユダヤ人に対するこのような考え方には、ルカの *λάος* 論が関係していることはいうまでもない (注51参照)。

(2) 39—43節

① 枠

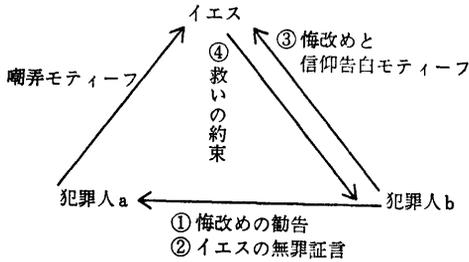
マルコ15・32 bをルカは全面的に改訂している。まず伝承の個別化が行われ、ルカに固有のきわめて対照的な二通りのふるまいに書き分けられている²⁶⁾。

23) Schrenk, Quell: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V S. 985.

24) そのほか Philo: Flacc. 2 §7 II 518M τῷ μὲν γὰρ ἀγνοίᾳ τοῦ κρείττονος διαμαρτυροῦντι συγγνώμη δίδοται, Ovid Her 20・187 Praeteritae dabit ignorantia culpa など。

25) Is 53・12 の影響の問題、贖いの死の表象の影響の問題については E. Lose: Märtyrer und Gottesknecht, 1963, S. 129—131 参照。2 Makk 7・37f, 4 Makk 6・28—29 においては、殉教者の死は同胞のための浄めの供え物、贖いとしての意義を持つ。しかし、この場合、イエスの死にも、またステパノ、ヤコブの死にも贖いの表象の影響をみとめることはできない。

26) この問題については、佐竹 明「共観福音書のたとえにおける二種の人間群」(「新約聖書の諸問題」1977、新教出版社所収)を参照。勿論この場合はたとえでもなければ、基本的なモチーフであるところの優劣二種の人間群が登場するわけでもないもので、同種のものとして扱うわけにはいかない。しかし、悔改めという倫理的モチーフを媒介させることで救いの約束がもたらされるという点は、ルカの救済論に通ずるものがあると考えられる。



(注) 39節の犯罪人を犯罪人 a, 40節の犯罪人を犯罪人 b とする。

政治的解放者メシア思想を逆手にとった痛烈な嘲弄は、役人から最下層の十字架上の犯罪人に至るまで行われる。犯罪人 a は、35—38の嘲弄者リストの頂点である。そのふるまいが、次の犯罪人 b のこれとは対照的なふるまいを際立たせることになる。犯罪人 b のふるまいはルカが伝承をこえて創りあげた人物像であっ

て、ルカの罪人の類型に属するものである。そのため伝承のマルコ 15・27の *λήστρος*²⁷⁾ に対して、犯罪人、悪人を意味する *κακοῦργος* (ルカ以外では NT において 2 Tim 2・9 のみ) を用いている。①の犯罪人 b の犯罪人 a に対する悔改めの勧告には、伝承的背景として後期ユダヤ教にみられるところの死の前の贖いの告白をあげることができるかもしれない。それによれば一般に死刑判決を受けた者は、刑罰としての死刑の正当性を認めて、その死の前に「私の死は、あらゆる私の罪の贖いであれ」という告白を行うことが勧められている²⁸⁾。だとすると、彼は自分に下された刑罰としての死刑が正当なものであること、その背後に神の審きがあることを知って神を恐れるのである。②のイエスの無罪は、ルカが受難物語の中で熱心に証言しようと努めていることであって、既にピラトに (23・4, 14, 22)、さらにはヘロデにも証言させていることである (23・14 f)。③ルカの物語の次の場面は、犯罪人 b とイエスとの対話である。彼は十字架につけられたイエスに向かって、悔改めと信仰告白を行い、イエスがメシアとして終末時に来臨する際に自分のことを想い出してほしいと懇願する。④それに対して、イエスはあたかも “Christus in cruce regnans” のごとき権威をもって救いの約束を与える。

以上のように39—43は、ルカによってきわめて劇的な物語的構成をとっており、読者の視覚や心情に鮮明に映るように描写されている。このようなルカの十字架報知の特色ともいえる枠は、後述するようにイエスの死に殉教者の模範を示しイエスへの *Nachfolge* を促すためには非常に効果的であったためと思われる²⁹⁾。

27) 元来は略奪者、常備兵、傭兵などをさし転じてユダヤ教においては強盗さらにはゼロテを意味するに至った。従って、*λήστρος* とは必ずしも即犯罪人、悪人というわけではなく、政治的に対立する者を誹謗中傷するためにも用いられたのである (ThWB IV S. 267 参照)。

28) E. Lose: *Märtyrer*, S. 38f. 最も重大な罪は死によってのみ贖われる。この告白によってその死は贖いの力を与えられるというものである。

29) J. Ernst: *Lukas*, S. 633. ルカの十字架刑の場面は、それを見る者が信仰心を深め慰めを受けるための聖劇であるという。

② 43節の伝承的背景

犯罪人bのユダヤ教の一般的理解に基づく「いつか、将来」のパルーシア待望に対して、イエスは「今日」その願いが実現して共に *παράδεισος* にいるという約束を権威ある *ἀμήν* 定式で述べる³⁰⁾。Berger は、ユダヤ教および初期キリスト教の殉教者文学との関連で、殉教者が語る最後の言葉は特別の啓示の性格を持つことを示唆している。殉教者モチーフにおいては、殉教者はその死によって「今日すでに」ないしは「明日」には天にあって客宴に座すと考えられていたことから、イエスのこの言葉を栄光の状態についての啓示と解釈するのである。これとよく似た伝承としては、例えば Dassiō S. Scilitan 159 *Hodie martyres in caelis sumus* や Mart Maiani et Jacobi II 6 の *gauclete et exultate, cras enim nobiscum et ipsi caenabitis* などがある³¹⁾。ユダヤ教殉教者文学において、殉教者が来るべき世に生命を受けるという考え³²⁾は *παράδεισος* 表象を伴う。しかもメシアだけが *παράδεισος* の門を開けることができる (Test Levi 18・10)。ルカ以前に、古いキリスト論的表象として、既に後期ユダヤ教の *παράδεισος* 表象とメシア・イエス論とが結合されていたことも十分に考えられる。

③ *ἐν τῷ παραδείσῳ* (パラダイスに)

*παράδεισος*³³⁾ は新約聖書において、この箇所以外にはわずか2回しか出てこない (2 Kor 12・4, Apk 2・7)。新約聖書全体を通して必ずしも重要な神学概念とはいいがたい。むしろ後期ユダヤ教ラビ文学に豊富な用例を持ち重要視されている表象である。従って、ルカがこれを十字架報知に持ちこんだのも、イエスの死に旧約聖書、後期ユダヤ教の殉教する義人の死という考え方を援用したいためかとも思われる。ルカはステパノの殉教の死の場面にも、この考えを反映させる (Apg 7・55ff)。ただその場合、ルカは、この言葉を従来の *παράδεισος* 表象のもつ意味内容とは全く異なる形で、ルカの神学理解に一致させて用いている。

παράδεισος の語源は、古代イラン語の *Pairi-daēza* (壁で囲まれた庭園) に溯る。ギリシヤ語初出の Xenoph における用法もこれと同様の意味である。ヘブル語、アラム語の **ܦܪܕܝܝܫܐ**

30) K. Berger: Die Amen-Worte Jesu, 1970, S. 164ff (ADDENDA) の受難物語における Amen-Worte の論述を参照。J. Jeremias はこの Amen-Worte を、本来「主はかく言われる」という神の名を隠した預言者の全権定式とみている。イエスの場合の Amen-Worte は、いわゆる礼典における祈禱の結びの定式ではなく、彼が語る言葉の導入定式である。それは語られる内容の確実であることの言い表わしとして用いられる。

31) K. Berger: Amen-Worte, S. 164.

32) E. Lose: Märtyrer, S. 56f.

33) ThWB V S. 763-771 に Jeremias による要領のよいまとめがある。さらに彼も引用している Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II S. 264-269, IV₂ Exkurs 31 IV S. 1118-1165 に豊富な用例による解説がある。

כרם¹⁷ も世俗の庭園を表わしている。これと区別される宗教的術語としての *παράδεισος* はヘブル語では一貫して **גן** である。これが LXX において *παράδεισος* と翻訳されたのであるが、世俗の庭園と区別するために普通 *ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ* (Gen 3・10, Es 28・13, 31・8) や *ὡς παράδεισος κυρίου* (Js 51・3)、*ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς* (Gen 2・15, 3・23, Js 51・3) のように表わされている。新約聖書においても、世俗の庭園は *κῆπος* と表わされる (Lk 13・19, Joh 18・1, 26, 19・41)。この *παράδεισος* 概念は大別すると、a. 原初時代のアダムの *παράδεισος* b. 中間時における義人の魂のための *παράδεισος* c. 終末時の *παράδεισος* となり、それぞれラビ文献に豊富な用例がある。a. は創世記 2 章以下の物語に基づきこれをさらに潤色したもの。アダムが委託を受けた **גן** は、本来の *παράδεισος* の一部で墮罪による追放後は再び閉鎖され厳重な監視がついているが、終末時には再び現われるといった説、あるいはアダムの *παράδεισος* は地上に残され隠されてしまったが、本来の *παράδεισος* そのものは天に移されて死後の義人の魂の受容場所となったという説などがある。b. はその前提に義人の魂の不滅思想の影響がある。義人もしくは義人のうちの一部の者の魂は、天にある *παράδεισος* に移されるという考え方は早い時期に成立していた (sl-Hen 60・8, 61・4, 12, 70・4)。スラヴ語エノク書 8・1—9・1, 65・9 も、義人の魂は死の瞬間には第三の天にある *παράδεισος* に昇るといふ。元来、このような義人の魂の受容場所についてはラビ文献には統一した名称がなく、多様な呼び名を持っていたのであるが、ミシュナー以後次第に *παράδεισος* に統一されていった³⁴⁾。と同時に、その先在性や形態についても細かい言及がなされるに至ったのである³⁵⁾。中間時の *παράδεισος* は、やがて終末時にはあらゆる試練を耐え忍んだ義人たちに与えられ、しかもかつての失なわれたアダムの *παράδεισος* も再回復されるという。いずれの場合においても共通していることは、受容されるのは義人の魂のみであって、神を冒瀆する者、悪しき者の魂はゲヘナに下るか、一旦は天に昇っても再び地上に投げ棄てられるのである。

ルカは b. の概念を前提としながらも、これを十字架において死なんとする犯罪人に適用している。これは、旧約聖書、後期ユダヤ教に例のないルカ独自の特色である。ただその場合、悔改めという倫理的モチーフが介在していることは重要である。すなわち、イエスの十字架の死のありさまを殉教者の模範とするだけでなく、十字架上の悔改めた犯罪人=罪人もまた信仰者の模範の型を表わしているといえよう。人生の最後の瞬間、しかも十字架上で

34) 例えば、天、神の住居、宝庫、生けるものとのきずな、アブラハムのふところなど (Schab 152^b, DtR₁₀<206c>)。Lk 16・19—31 の金持とラザロのたとえ話の中にも、アブラハムのふところと黄泉の対比が出てくる。

35) 例えば、数多くの天使によって守護されているさま、義人たちは生命の木の実を食事に供される、その頭には冠が置かれ、神自ら彼らと共に歩むのである (St-Bill: Kommentar, IV₂ S. 1132)。

いう極限状況におかれていようと、なお人間には真実の悔改めと赦しの可能性が残されているのである。Bultmann はこれを、“最後の瞬間における悔改めの模範”という勧告的な目的のためにルカ自身が形成したものだとして述べている³⁶⁾。罪人の悔改めと赦しとが *παράδεισος* という伝統的表象と結合して、イエスは十字架上においても罪人の救い主であることを明らかにするのである。このようなルカのイエス理解は、復活のできごとを経て可能となったのであり、その意味においてはこの *παράδεισος* 表象は、復活表象ともいえるのである。*παράδεισος* 表象には、イエスの復活の光が輝いているのである。

④ *σήμερον μετ' ἐμοῦ* (今日 私と共に)

犯罪人 b がパルースシア時のメシアの来臨というごく一般的な待望を述べているのに対して、イエスの答にある *σήμερον* は難解な問題を含んでいる。この解釈をめぐる、(a)十字架からの昇天が前提されているとみる者³⁷⁾、(b)終末の遅延に対するルカ的な克服とみる者³⁸⁾、(c)罪人の救いの即時的実現の強調とみる者などがいる³⁹⁾。(a)は十字架におけるイエスそのものに高擧のキリストをみようとする考え方である。そこでは十字架の死そのものが即栄光とみなされる。(b)(c)の考え方はルカ文書における *σήμερον* (2・11, 4・21, 5・26, 19・5, 9 など) が、イエスの救いの実現を表わす術語的性格を持っていることからわかるように、今、現在におけるイエスの救いの実現の強調であって、救いは未来に待望されるものではないことを意味している。従って、ルカの解釈に妥当するのは (b)(c) の方であろう。このイエスと共にある時、救いは実現する。それがたとい十字架の死という殉教であっても、*παράδεισος* の光の中に、復活の光の中にいることを意味するのである。そのため、39—43 は後にさらに潤色されて伝承され、キリスト教殉教者文学のモチーフを形成していったの

36) R. Bultmann: *Geschichte*, S. 307.

37) E. Haenchen: *Der Weg Jesu*, 1966, S. 529. ルカ24章では復活の日の昇天を考えているが、この間の矛盾はさして気にとめていない。いずれにせよ、最古の伝承に属するものではないとみる。Vgl. G. Bertram: *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz* 1927. G. Lohfink は、背後に古いキリスト論的伝承の“挙げられる”表象の存在を問うている。彼はこの言葉から特別のキリスト論的推論を下すことより Bertram: *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz* 1927. G. Lohfink は、背後に古いキリスト論的伝承のも、ルカが悔改めに対して直ちに憐れみを示すことを強調するために、この言葉を含む伝承に従ったことの方を評価している (*Die Himmelfahrt Jesu*, 1971, S. 237)。

38) G. Schneider: *Lukas*, S. 487. 彼は終末の遅延問題との関係でパルースシア待望を訂正しているという。

39) J. Ernst: *Lukas*, S. 638. 彼によれば、これは来たるべき世の教えでもあるいはその時期のことでもなく、罪人とキリストとの交わりは悔改めの瞬間に具体化されるものであって、終末時に初めて実現するといったものではないことを述べているのである。キリストと共にあることそのものが、救いであり *παράδεισος* にいることなのである。

である⁴⁰⁾。

(3) 46節

この言葉は詩篇 31・6 の引用⁴¹⁾であって、当時の敬虔なユダヤ人の晩禱として一般的に用いられていたものである⁴²⁾。毎日の眠りにつく前に、彼らはその *πνεῦμα* を与えた神にそれをゆだね新しい朝に再び受けることを願うのである。

イエスは十字架の死にあっても、あたかも毎日の平安な眠りにつく者であるかのように神への信頼をこめてその *πνεῦμα* をゆだねる。ルカがこのよく知られていた晩禱の言葉を、イエスの十字架上の最後の言葉とした時、彼はいわば殉教者の模範像を完成させたといっている⁴³⁾。しかも、LXX Ps 30・6 の *κύριε τῆς ἀληθείας* の呼びかけを *πάτερ* とすることで、十字架の死を父の意志に服従する子の信頼にみちた平安な眠りとして表わしている。このようなイエス像は、おのずと後のキリスト者の死の模範となっていたのであり、使徒行伝 7・59 f においてもルカはこの勧告的なモチーフをさらに展開している。

ルカのこのような解釈は、マルコ 15・34 b の神から捨てられたイエスの絶望のさげびと鋭い対照を示している。ルカはマルコ 15・34 b を誤解を招くところの不適当な言葉と考えてこれを削除したのではない⁴⁴⁾。そうではなくて、ルカの形成しようとしている殉教者像にこの

40) まず、二人の犯罪人に名前がつけられる (Niko-Ev 9・5, 10・2, C 写本は Niko-Ev とは名前が異なる)。次に Narratio Iosephi Arimathiensis (ed Tischendorf, Evangelia Apocrypha 459-470) III 4 において、イエスの言葉が Mt 8・11 と結合してさらに拡大される。Pet-Ev 4・10-14 では、犯罪人のひとり、ユダヤ人を叱責する(「われわれは自分の行った悪事のゆえに、このような目にあっている。しかし、人々の救い主となったこのかたが、あなたがたに対していったいどんな不正を行ったというのだ」[聖書外典叢書 6] 教文館 149 頁)。C 写本では、Lk 23・43 のイエスの約束の言葉は *credis* という問いと結合して、信仰者の服従を要請する (K. Schelkle: Die Passin Jesu, 1949 S. 46 Anm. 41)。

41) 詩篇テキストは、LXX 30・6 の *εἰς χεῖράς μου παραθησῶναι τὸ πνεῦμα μου* による。なおルカにおける詩篇の引用については、T. Holtz: Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas, S. 58 参照。

42) St-Bill: Kommentar II S. 269, B^erakh 5^a, Tanch B § 73^a, 236^b, NuR 20 (190^a) などのラビ文学において、その夜の平安を願う短い晩禱として用いられている。

43) *καὶ ταῦτα εἰπὼν* の導入の言葉は、用語、文体上からいってルカ的表現 (19・28, 24・40, Apg 7・60, 19・40, 20・36)。

44) E. Klostermann: Das Lukasevangelium, 1975, S. 225. 彼は Mk 15・34b のさげびは、それにまつわる誤解を与えるため不快であるとして略されたのだという。同様の考えは M. Dibelius にもみられる (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1966 S. 195)。彼は、ルカがこの表現をもっと柔かい言葉に変えたのは、最古のキリスト教にとってもイエスの最後の言葉が感情を害するものであり、聖書本来のもつ象徴的な解釈がもはや評価されないことの表われであるという。Mk 15・34b の誤解の問題については拙稿広島女学院大学論集 23 集 163-164 頁参照。しかしながら、ルカは誤解を避けるためといった消極的な理由から削除したのではなく、ルカの明白な意図の改訂であることはいうまでもないことである。

言葉がもはや合致しないため、明白な意図をもって削除したのである。

(4) 47—48節

異邦人百卒長の告白というモチーフそのものはマルコ15・39によるが、ルカはこれをローマ帝国との関係でより重要視している。Conzelmann は、ここにもルカ独自の神学的労作としてのローマ帝国護教論をみている⁴⁵⁾。この傾向は、使徒行伝10章の異邦人から最初に回心したのはローマの百卒長であること、同じく13・7のローマ官憲の模範的な態度、16—37章以下のローマ市民権にまつわる話などにもよく表われている。しかもこの傾向は受難物語においてより著しく、ローマ兵士の描写(Lk 23・11 vgl Mk 15・16—20)、三度にわたってイエスの無罪を確認する総督ピラトなどもその例である。ルカの十字架報知の百卒長も、このような視点から解釈されるべきであろう。既に述べたように、マルコ15・39がイエスに対する信仰告白であるのに対して、ルカではむしろ *ἔδοξάρεν τὸν θεὸν*⁴⁶⁾ の方に重点が移っているが、ここにも殉教者文学のモチーフの反映がみられる。すなわち、殉教者の模範的な死を目撃した者はたとえ敵であっても感動にうたれ悔改めに導かれるのである(2 Makk 6・28—31, 4 Makk 6・19)。そのことをルカは48節でさらに強調している。Schelkle も民の悔改めというモチーフにユダヤ教の殉教者文学の影響を認めて、例えば十字架の下の目撃者のリストの拡大に注目する⁴⁷⁾。すなわち、マルコ15・39は百卒長のみ、マタイ27・54は百卒長および彼と一緒にイエスの番をしていた人々、ルカ23・48は百卒長と民、ペテロ福音書5・25はユダヤ人、長老、祭司長たち、ルカ23・48D写本は部隊そのものが胸や額をうちながら故郷へ引き上げてしまった、というふうに後になるほど目撃者のリストが拡大されていくのである。

次に、告白内容であるが、マルコ15・39の「神の子」に対して、ルカでは *δίκαιος*⁴⁸⁾ となっている。これもひとつにはルカが強調するイエスの無罪性の系列に属するものである(23・14, 22, 23・15, 23・41)。イエスは無罪である、正しかったという倫理的な告白を含んでいる。殉教者モチーフにおいても、殉教者の無罪であることは必ず明らかにならずにはおられない。いまひとつは、*δίκαιος* はイエスのメシアたることの信仰の告白を表わしている⁴⁹⁾。イエスは義人であった。後期ユダヤ教ラビ文学においても、殉教者は義人の範疇に属

45) H. Conzelmann: *Mitte*, S. 129—132.

46) これもルカ的表現(2・20, 5・25, 26, 7・16, 13・13, 17・15, 18・43, Apg 4・21, 11・18, 21—20)。

47) K. Schelkle: *Passion*, S. 48.

48) Schrenk: *ThWB II* S. 184—193 特に S. 189 参照。

49) F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel*, 1966, S. 384. 彼は、イエスを *δίκαιος* と表わすことは(Apg 3・14, 22・12)、ルカのキリスト論の特徴的なモチーフであるという。

するものである⁵⁰⁾。すなわち、殉教者の罪なき苦難や死はひとつの功德となって彼を義人たらしめるのである。ルカは使徒行伝3・13の τὸν ἄγιον καὶ δίκαιον, 7・52の περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, 22・14の ἰδεῖν τὸν δίκαιον と同様に、ここにおいてもイエスを義人＝メシアとする信仰告白を述べているのである。最後に48節の民の問題について簡単に触れておきたい⁵¹⁾。ルカは、マルコとは異なって受難物語においても民衆を肯定的に扱っている(ピラトの場面のみ例外)。イエスは十字架の道を大勢の民に伴われていく(23・27)。マルコ15・29—31のようにイエスを嘲弄することもない。民は立って見ている(23・27)。彼らはイエスの十字架の死の証人として、事の次第をすべて目撃する。その結果、悔改めのあるしである胸をうちながら帰っていくのである。ルカがこの民にイスラエル全体を代表する証人として救済史的意味を与えていることは、ルカ福音書における民の理解からも明らかである。イエスの十字架の死のできごとは全イスラエルの前でおこり、民はみなこれと対決し悔改めを要請されるのである。そして、この民から、いわばイエスの十字架の死のできごとの証人の群れが、教会が誕生するのである。

結

以上述べてきたように、マルコ15・33—39とは異なるルカの十字架報知23・32—48の特色

50) 後期ユダヤ教の文書においても、既に義なるメシアという表象はある(Weis Sal 2・18, Ps Sal 17・35, Targumime, Js 23・5f, 33・15, Masor・Zach 9・9など)。

51) ルカにおける民の問題、*λαός* と *ὄχλος* については G. Lohfink: Die Sammlung Israels, 1975, S. 34—46 参照。一応簡単に紹介しておく。マルコにおける民の術語 *ὄχλος* (30回、*ὄχλος πολὺς* 7回、*ὄχλοι* 1回、なお LXX においてはこの言葉はきわめて稀である)は、特に宗教的ないしは救済史的意味あいを持たず、かえってしばしば行き場所も方向も持たない群衆、政治的・精神的判断力に乏しい烏合の衆といった否定的な側面を持っている。ルカはマルコの *ὄχλος* 概念を次のように編集する。①ルカも民のモチーフを随所に持っている、またマルコの *ὄχλος* 概念を保持している。②8・42 (diff Mk 5・24), 8・45 (diff Mk 5・31)において、マルコ的な *ὄχλος* を *ὄχλοι* に置きかえている。③*ὄχλος* を新しくルカの物語に挿入する(4・42 diff Mk 1・36, 5・15 diff Mk 1・45, 6・19, 9・11 diff 6・23, 11・29 diff Mt 12・38, 12・1, 54, 13・17, 14・25, 19・39, 23・4, 48)。④マルコの *ὄχλος* を *λαός* で置きかえる(19・48 diff Mk 11・8, 20・6 diff Mk 11・32, 20・19 diff Mk 12・12, 20・45 diff Mk 12・37, 23・13 diff Mk 15・8)。⑤*λαός* を *ὄχλος* のように新しく物語に挿入する(7・1, 29, 8・47, 9・13, 18・43, 20・1, 9, 26, 21・38, 23・27, 35)。

ルカは LXX にも頻出する聖書的な言葉である *λαός* 概念を用いて、意図的な「民」像を形成しようとしている。すなわち、*λαός* は非歴史的かつ無目的な群衆ではなく、神によって導かれた民、救済的意義をもったもの、イスラエルを代表するものである。イエスの受難と十字架の死は、全イスラエルの民の眼前で展開され、彼らに悔改めを迫る。彼らはこのできごとの証人でもあるという(Apg 5・21)。

ルカ23・48は、ルカの新しく挿入した *ὄχλος* の一例であり、意味内容からいえば、むしろ *λαός* の系列に属するものであろう。23・35を受けたまとめの句である。なお荒井献「イエス・キリスト」講談社1979, 462頁参照。

には、殉教者文学のモチーフが反映している。ルカは、イエスの十字架の死を殉教者の死として、さらにはキリスト者の殉教の死の模範として物語ろうとしている。これは、マルコ 15・34b と 39 の内的結合、すなわち、イエスの「神の子」たることの真正の告白は、十字架において神から捨てられたイエスの死の凝視によってのみ成立するという一種の “Radikalismus” とも、勿論マタイ十字架報知 27・45—54 の黙示的終末的性格とも異なるものである。ただ、マタイのマルコにはなかった真のイスラエルとしての教会形成のモチーフの示唆とは関連するかもしれない。というのは、ルカがイエスの十字架の死を殉教の模範として解釈する動機が、ルカの教会の現在の状況と結びついているからである。

この点について、Conzelmann はこの世における教会の状況は迫害によって決定されており、ルカの教会概念は迫害下で耐えるという課題をになっていたという⁵²⁾。そのためにルカは殉教者の倫理を形成する必要があったのである。

すなわち、ルカの教会の現在は、教会の創始期と同様に迫害と受難の時である。そこで教会の創始期を顧みること、慰めと模範を見出し平安を受け信頼すべき神の保護下にあることを確認するのである。キリスト者は、この世における教会生活にあっては常に迫害にさらされておりそれに対する忍耐を要請されている。このような状況においてイエスの十字架の死のできごとを殉教の模範として物語ることには非常に意味があったといえよう。このような Conzelmann の指摘は、ルカの十字架報知の動機となったものをよく説明している。

そこで、ルカ 23・32—48 の十字架報知の特色は下記のように整理することができる。

A. 模範モチーフ

- ① イエス（殉教者、Nachfolger）は、敵のためのとりなしの祈りをする（34 a）。
- ② 十字架の死においても、神への信頼を失わず平安を保ち続ける（46 特に *πάτερ*）。
- ③ その死のありさまにより、すべての者を悔改めに導くことができる（48）。
- ④ 生の最後の瞬間においても、悔改めを行うことができる（十字架の犯罪人 b 42）。

B. 救いの約束モチーフ

- ① イエスの無罪は、すべての者に対して立証される（42, 47）。
- ② 殉教者は、その忍耐と神への信頼のゆえに死後直ちに *παράδεισος* に受けいられる。殉教の死は、イエスと共に *παράδεισος*（復活表象）にいることを意味する（43）。

ルカにとって、イエスの十字架の死はもはや秘義でもなく神の救済計画として最初から定められ、イエスの生涯においてあらかじめ予知されたものである。しかも、ルカの現在にと

52) H. Conzelmann: Mitte, S. 195—196.

っては、完全に過去のできごと（救済史的過去）として歴史化され聖劇のごときあるいは歴史物語的な範例に変えられてしまっている。このことはやがて、先在の神の子の派遣と帰還といったモチーフを持つヨハネ福音書の十字架報知への過程、方向性を示唆するものではないだろうか。また、ルカの持ついわゆる初期カトリシズムとも関連しているであろう。ルカの解釈は、原始キリスト教におけるイエスの十字架の死の解釈のその変遷過程にとって、ひとつの分岐点を示すものではないだろうか。マルコの保持した十字架報知の特色である、神から捨てられたイエスの絶望のさげびに人間の罪の極限に対する神の終末論的な審きを表わし、しかもその十字架の死によってのみイエスの神の子たることが告白されるという解釈は、ルカには全く認められない⁵³⁾。ルカはイエスの十字架の死をひとつの「物語」として完全に対象化してしまっている。このようなルカの特色が、マルコのそれに対して逆にどのような問題を含んでいることになるのか、また今回十分に取り上げることのできなかつたルカの「物語」としての叙述の特色をもあわせて、次にイエスの十字架の死を *Nachfolge* の模範として描く使徒行伝におけるステパノの殉教の死の問題を考えていくことでこれらの問題をさらに追求していきたい。

53) 拙稿広島女学院大学論集23集167—169頁参照。