

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

中山 貴 子

序

I マタイ福音書27章45—54節の分析

- (1) マルコ受難物語とマタイ受難物語との関係
- (2) マルコ福音書15章33—39節との比較

II マタイ福音書27章51b—54節の積義的・神学的考察

- (1) マタイ特殊資料における伝承と編集の問題
- (2) 51b—53節
- (3) 54節

結

序

受難物語の頂点ともいえる十字架報知には、各福音書記者の神学が反映されているため、それぞれ固有の特色がそなわっている¹⁾。このような十字架報知を考察する場合には、少なくとも次の二つの課題にこたえるものでなければならない。第一は、十字架報知に対する福音書記者の改変編集作業を通して、イエスの十字架の死についての解釈を明らかにすることである。第二は、十字架報知の考察を手掛りとして、イエスの十字架の死についての原始キリスト教の解釈の変遷過程や多様性を明らかにすることである。そのため先に、史的批判的・文献学的にみてこの課題の基礎的考察にあたるものとして、マルコの十字架報知15・33—39をとりあげた²⁾。そこで、マルコ15・33—39の分析と積義的考察の結果明らかになったイエスの十字架の死についてのマルコの解釈を以下要約して、本稿のマタイの十字架報知考察の前提としたい。

1) 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第23集所収1973) 157—159頁参照。十字架報知とは、Mk 15・33—39, Mt 27・45—54, Lk 23・32—48 (特に44—48節)、Joh 19・16b—30 (特に28—30節) のことを指している。

2) 前掲論文のこと。マタイは、現存する最も古い受難物語を保持編集したマルコを規範として自己の受難物語を書いた。したがってマルコ15・33—39の考察は、マタイ27・45—54の考察の基礎となる。

① マルコ15・33—39の中心は、マルコ独自の編集からなる15・37—34 b c—39の内的結合である。

② 異邦人百卒長の「神の子」告白は、神から捨てられたイエスの十字架の死を凝視することによってのみ成立する。

このようにイエスの十字架の死の史的事実を「神の子」告白と直截に結合させ、しかも、地上のイエスの全活動にさかのぼらせるマルコの解釈は、原始教団の伝承における復活による「神の子」理解 (Röm 1・3—4) から、ヨハネなどによる先在の「神の子」理解へ移行する過程を表わしている。問題は、このようなマルコの解釈に対して、マタイがどのような関係に立っているのかということである。たとえば、マルコがその十字架報知において、イエスの十字架の死を「神の子」告白の根拠とすることで示した一種の“Radikalismus”を、マタイはどのように受けとめたのであろうか。

一般に、マルコとマタイのイエスの十字架の死についての理解の比較が、これまで特に重要な問題として取りあげられてきたとは言いがたい。取りあげられた場合でも、共観福音書伝承の資料問題の枠内にとどまりがちで、両者の思想の特質を抽出するまでには至らないことが多かった。しかも、マタイ福音書を扱った研究文献は多数あるにもかかわらず、マタイ受難物語の十字架の死の報知についての研究が殆ど行われてきていないことは、マタイの神学を論ずる上で重要な側面を欠落させていると指摘せざるをえない。マタイも、マルコと同様、イエスの十字架の死の史的事実を解釈しており、そこにはマタイの神学がある。

そこで、本稿においては、マルコの十字架報知の平行記事であるマタイ27・45—54を取りあげ、マルコとの比較においてマタイの解釈を明らかにするために、以下の問題について検討したい。

① マルコ15・33—39とマタイ27・45—54とを比較した時、具体的にどのような相違があるか。

② マタイが、マルコを継承編集する際に、自己の思想をどの程度意図的にもりこんだか。特に、マタイ特殊資料51 b—53節、54節の位置および意義はどのようなものか。マタイの神学をどのように理解すべきなのか。

③ マタイの十字架報知に、マタイの生きていた時代状況、教会の現実が関係しているのだろうか。関係しているとすれば、具体的にはどのようにか。

本稿では、①と②の問題を取りあげることにして、③の問題については、マタイの教会論との関係であらためて考察することにしたい。

Ⅰ マタイ福音書27章45—54節の分析

(1) マルコ受難物語とマタイ受難物語との関係

はじめに、マタイ、マルコ両者の受難物語の関係についての学説を三つの立場にわけて簡単に紹介する。

1. 共通性、類似性を強調する立場

V. Taylor は、マタイの受難物語の約51%が部分的にまた全体的に、マルコのそれと完全に一致するという³⁾。マルコにはないマタイのみの叙述についても、特殊資料としての価値を積極的に評価するよりも、マルコの叙述を補充するための付加記事としての低い評価しか与えていない。彼によれば、マルコの叙述を拡大するためのもの、それも読者がマルコの叙述を読むことでいただく疑問に答えるべく、新たにつくられた付加的な物語にすぎず、しばしばマルコの物語から自然発生的に出てきた初期のキリスト教伝説である(例ユダの裏切りの物語26・14—16、27・3—10、ピラトの妻の記事27・19、イエスの死の際の奇跡27・51b—53)。特に、問題の十字架報知について E. Haenchen⁴⁾ は、マルコとマタイの間にはいかなる相違も存在せず、マタイは一貫してマルコと密接な関係をもっているという。ただ、34, 46, 51b—53のごく些細な変形が認められるにすぎないと断じている。

この立場は、マタイとマルコの内容上の相違を殆ど問題にせず、マタイのみの叙述についても特に重要視したりはしない。まして、マタイの神学という視点はない。この種の見解は、テキストの厳密な分析の結果得られたものというよりは、共観福音書伝承の共通性、類似性の強調からくる概観にすぎない。

2. マタイの特色を評価する立場

M. Dibelius⁵⁾ と N. A. Dahl⁶⁾ の見解を例にとってみる。Dibelius は、マタイがマルコを手本にしながらも、マルコよりは詳しい叙述を意図的に試みているという。そのため、旧約聖書に新たな素材を求め(26・15、27・34、43)或いは、当時原始教会に流布していた伝説や伝説風の物語(26・25、27・3—10、19、24—25、62—66、28・11—15)をとり入れた。更に、マルコを継承する際に行った伝承内容の改変のほか、マルコとは異なる解釈をうちだした。それは、マルコ以上に強調されたキリスト論的理解で、イエスは苦難においても全権をそなえた神の子であって、自己の運命の主であることを強調することに現われている(26・53)。彼の、伝承の拡大改変などを指摘する様式史的分析は正しいけれども、それをすべて「神の子」キリスト論で整合してしまっていることに問題が残る。N. A. Dahl の

3) V. Taylor: *The Formation of the Gospel Tradition*, 1968, p. 54 参照。

4) E. Haenchen: *Der Weg Jesu*, 1966, S. 530—531 参照。

5) M. Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1966⁵, S. 197—200 参照。

6) N. A. Dahl: *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, NTSt 2 (1955—56) S. 17—32 参照。マタイ受難物語を扱った研究文献が殆どないなかで、Dahl のこの論文は貴重である。

見解を大別すると、①マタイとマルコの共通性の指摘 ②マタイの改訂と評価 ③マタイ福音書の受難物語の神学、となる。①マタイとマルコの受難物語は非常に近い関係にある。一對の短い記事(14・3—4、7、12—15、40、51—52、56—57、67、15・21b)以外は、マルコの叙述の殆どがマタイにあり、叙述の配列、位置、言語上の一致なども著しい。②しかし、マタイはマルコの単純な依存者ではなく、マタイの約80%がマルコの叙述の何らかの改訂を含んでいる。ただ、それは、マタイの意図的な改訂とまではいかないごく単純な改訂であって、たとえば、マルコの叙述をマタイに特徴的な言葉や表現様式で変えているだけのことである⁷⁾。しかも、このような単純な改訂でさえ、マタイによるものなのか、或いは文書確定以前に教団の中で既に行われていたのかを個々のことがらにあたって決定することは難しいとのべ、この問題についての決定を保留している。③論文の後半部で⁸⁾、「マタイ福音書における受難物語の神学(Theologie der Passionsgeschichte)」という表現を用いているのは、前半部とある意味で論理矛盾のようにみえる。この点は彼も、神学という表現によって、マルコとの個別的な相違のすべてを、マタイの神学的傾向によるものとはいえないと断っている。しかし、マタイ受難物語の構造全体の中に、個別的なことがらの中に、受難物語の一定の理解がみられ、それがマタイに特徴的であるためにこの表現を用いるのだという。その一定の理解とは次のようなものである。(a)イエスの苦難についてのマタイの解釈には、スナゴグに対立する教会の解釈がある。(b)イエスの苦難はメシアとしてのそれであり、即位への道である。(c)十字架のできごとは、マルコのような深い秘義ではなく、教会の信仰によって既に解明され復活は自明のこととみなされている(27・53 *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* この句については後述する)。N. A. Dahlの見解一特に後半の部分一、むしろ、次の3の立場に入れる方が適切といえないこともない。しかし、マタイ受難物語の一定の理解を認めながら、そこにマタイの神学的意図を明確にうちだすことに躊躇している点で、2の立場の域を出ないものとする。

3. マタイの神学的意図に基づく編集を強調する立場

代表的な者としては、J. Schreiber⁹⁾がおり、彼の論旨を要約すると次のようになる。(a)マタイは、マルコ受難物語の思想を、マタイの属するヘレニストユダヤ人キリスト教の解釈にあわせて改訂した上で編集している。したがって、ヘレニズム的伝承とユダヤ人キリスト教的伝承とを結合させ緊張にみちた統一を試みている。(b)マタイの十字架報知には、黙示文

7) N. A. Dahl: a. a. O., S. 19, Anm. 2 参照。例えば、*καὶ*→*τότε*, *δέ*, *λέγει*—*εἶπεν*, *ἔφη*, *ἰδοὺ* の用法、分詞構文の用法など。

8) N. A. Dahl: a. a. O., S. 24 ff 参照。

9) J. Schreiber: *Theologie des Vertrauens*, 1967, S. 50-57 参照。

学的モチーフの影響、特にパルシーア思想との結合がみられる。(c)マタイにとって、イエスの十字架の死は、十字架報知の中心に位置するものではない。中心は、来るべきパルシーアの予型と結合してのべられている復活である。(d)したがって、イエスの死は、パルシーアを眺望する審きと救いのできごととあって、十字架の死そのものが決定的な終末論的できごとではありえず、復活と結合して、はじめて意味をもちうるのである。

以上の三つの立場の中で、筆者は、マルコとマタイの十字架報知の間に単なる文章上の改変にとどまらないマタイの神学に基づく明確な編集が行われていることを認める意味で、3. の立場をとる。そこで実際にマルコとマタイのテキストを分析、比較することで、両者の相違を具体的に論証してみる。

(2) マルコ15章33—39節との比較

分析方法は、史的批判的・文献学的方法による¹⁰⁾。27・45—54の本文批判については、現行ネストレ版テキストを特に読みかえるような理由はない¹¹⁾。

	マルコ15・33—39		マタイ27・45—54
1. 33	καὶ γενομένης ὄλην	45	ἄπο δὲ πᾶσαν
2. 34	καὶ ἐβόησεν ----- ἔλοι ἔλοι λαμα τοῦτ' ἔστιν ὁ θεός μου εἰς τι	46	περὶ δὲ ἀνεβόησεν λέγων ἦλε ἦλε λεμα ὁ ἔστιν μεθερμηνεύμενον θεέ μου ίνατι
3. 35	καί ----- παρεστηκότων ἶδε	47	δὲ ----- εκει εστηκότων ὅτι οὗτος
4. 36	δέ τις	48—49	καὶ εὐθέως εἷς ἐξ αὐτῶν

10) 拙稿159—162頁参照。マタイ27・45—54の分析方法、実際の分析、テキストの形成過程の大枠は、マルコとほぼ同様なので本稿では特にとりあげなかった。

11) 主なものとしては、V. 49 ἔλεγον **N** C^Θpl, αὐτόν A D K W Δ Θ, αὐτόν. ἄλλος δὲ λαβὼν λόγγην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα. (Joh 19・34) **N** C L B, V. 54 γενομένα **N** C^Θpl, txt B D pc lat.

	-----		λαβών
	γεμίσας		πλήσας τε
	-----		καὶ
	λέγων		οἱ δὲ λοιποὶ εἶπαν
	ἄφετε		ἄφες
	καθελεῖν		σώσων
5. 37	-----	50	πάλιν
	ἀφείς		κράξας
	ἐξέπνευσεν		ἠφῆκεν τὸ πνεῦμα
6. 38	-----	51 a	ἰδοῦ
7.	-----	51 b-53	マタイ特殊資料
8. 39	ὁ κεντυρίων	54	ὁ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ
	ὁ παρεστηκώς		τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν
	ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ		-----
	ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν		τὸν σεισμόν καὶ τὰ γινόμενα
			ἐφβλήθησαν σφόδρα
	ὁ ἄνθρωπος		-----

特に重要な改変箇所だけを説明する。

1. 「時の知らせ」の扱い方が問題である。イエスの十字架の死の史的事実に固執して重要な地位をしめていたマルコの「時の知らせ」を、マタイは、*ἀπὸ, περὶ* などの前置詞を付加することで曖昧にしている。これを、E. Lohmeyer のように、文献学上の改訂ではなく口伝々承からくる単純な違いだとかたづけすることはできない¹²⁾。マタイは、マルコ15・25の「時の知らせ」をも削除していることから、マルコほどには史的事実としての「時の知らせ」を重視せず、むしろ、26・18の“ὁ καιρὸς μου” のような黙示的な「時」理解に関心を払っている。

2. ルカとは異なり、マタイも詩篇22・1を、イエスの十架上の唯一の言葉として保持している。その際マルコのアラム語的 *ἐλωι* を、ヒブル語的 *ἦλι* に変えたのをはじめとして、文章全体を改訂している。改変の理由は、*ἦλι* 文型の方がヒブル語としてトラーの権威を表わし、しかもエリヤの短縮形としても通じることから、47—48のエリヤモチーフとより円滑につながるためである。*ἦλι* 文型と *ἐλωι* 文型の本文批判の問題は、文献学的にみても

12) E. Lohmeyer: Das Evangelium des Matthäus, hrsg. V. W. Schmauch, 1956, S. 393, Anm. 1 参照。καὶ→δε, γενομένης→ἀπὸ, ἐπὶ πᾶσαν→ἐφ' ὅλην。

非常に複雑である¹³⁾。しかし、この種の文体上の改訂は、解釈上とりたてて重要な問題ではない。むしろマルコとの決定的な相違は、マルコ 34 b c (エロイ、エロイ、ラマ、サバクタニ)と37 (イエスの死)と39 (神の子告白)との内的結合が否定されていることにある。そのためマタイでは、イエスの言葉は、十字架報知の中心的な位置から次にくるエリヤモチーフの伏線に後退している。

3.4. エリヤモチーフは、マルコの伝承の継承であるが、マルコの嘲弄モチーフに比べて奇跡待望モチーフの方がより強い。またマルコにみられた文体の不整合が訂正されて、全体としてより説明的な叙述となっている。

5. イエスの死の表現には、①マルコ、ルカの ἐξέπνευσεν ②マタイの ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα (ヨハネ παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) が用いられている¹⁴⁾。マタイの表現は、新約聖書ではこの箇所のみであるが、古典ギリシャ語では、特に死の自発性を強調するためにしばしば用いられている。

6. πάλιν は、文脈上の整合のために挿入された付加語だが、このため 46 のさけびとは区別されてしまう。文脈上も、マルコ 34 b c の神から捨てられたイエスのさけびとは別のものとなる。むしろ、神の霊にみたまされた勝利のさけび、高擧のさけびといった新しい解釈をうみだす。

7. 以下に続く τερατα を導入するための ἰδού は、マタイ独特の表現である (Mt 30回、Mk 7回)。特に καὶ ἰδού は、マタイ 28回に対してマルコでは全く用いられていない。51 b—53は、マルコ (ルカ、ヨハネにも) にはないマタイ特殊資料である。この挿入記事のため、マタイの十字架報知は新しい解釈のもとにおかれることになる。

8. 51 b—53 は、54 の τὰ γινόμενα でおきかえられている。マルコ 39 と一応パラレルのようにみえるが、マルコとは異なるモチーフで構成されている。

	マルコ 15・39	マタイ 27・54
告白主体	百 卒 長	百卒長および彼と一緒にイエスの番をしていた人々
告白の根拠	15・37→34 b c	地震その他の異常なことがらをみたことによる畏怖の念
告白内容	神 の 子 ἀληθῶς οὐτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν	神 の 子 ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὐτος

13) M. Rehm: Eli, Eli, lamm sabachthani, BZ (1958) S. 275-278, F. W. Buckler: "ELI, ELI, LAMA SABACHTHANI?" AJSL 55 (1938) P. 378-391 などが、この問題を詳しく論じている。

14) 協会訳はいずれも「ついに息をひきとられた」となっているが、これでは両者の微妙な相違が伝わってこない。その点、Lohmeyer, Schniewind, Klostermann などの注解者はみな、前者を verschieden、後者を gab seiner Geist auf と訳しわけている。

以上の比較から、次のように結論づけることができる。

① マタイ 27・45—54の大枠は、マルコ 15・33—39に基づいて構成されているが、殆どすべての点でマタイの改訂が行われている (27・45—51 a)。

② マタイの特殊資料 51 b—53 の挿入、54 の決定的改変などからも明らかのように、マタイはマルコの模倣的継承どころか、自己の神学的意図に基づく独自の編集を行っている。そこで、明らかにマルコとは異なる 51 b—53、54 を取りあげ、その釈義的・神学的考察を通してマタイの十字架報知の特色、イエスの十字架の死の解釈をみていくことにする。

Ⅱ マタイ福音書27章51b—54節の釈義的・神学的考察

(1) マタイ特殊資料における伝承と編集の問題

多くの注解者が、51 b—53の特殊資料をマタイ以前の伝承とみている。伝承説の代表的なものをいくつか取りあげてみよう。

R. Bultmann¹⁵⁾

マルコ 15・33、38 と同様の純粋に *novellistische Motive* で、イエスの死の際の一連の *τέρατα* に属する。その宗教史的背景は、ヘレニズムあるいはラビユダヤ教のいずれかにさかのぼるとみているが、彼自身はどちらか一方に断定しない。

M. Dibelius¹⁶⁾

イエスの死の際の奇跡は、伝承として既に教団内に広まっていたものである。51 b—53 は、この伝承の改変であって伝承の拡大以上のものではない。この改変から、マタイの受難物語の特に新しい解釈をひきだすことはできないであろう。

G. Bornkamm¹⁷⁾

ユダヤ文学、特にヘレニズム文学において周知のモチーフを用いた伝説風の拡大記事であって、神または神人 (*θεῖος ἀνὴρ*) の出現、死去の際の随伴現象としての *τέρατα* はまれではない。しかも、イエスの死と復活についての後の黙示的叙述が、この傾向を一段と強化したとみる。

E. Haenchen¹⁸⁾, N. A. Dahl¹⁹⁾

マタイがイエスの死の際の奇跡的しるし (神殿の幕が裂けたこと、地震) に、聖徒の復活 (52—53) のような粗野な伝承をとりいれて失敗したもの。マタイの編集上の失敗とみる。

15) R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 19677, S. 305 参照。

16) M. Dibelius: a. a. O., S. 197-198 参照。

17) G. Bornkamm: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII (Kittel) S. 197 ff 参照。

18) E. Haenchen: a. a. O., S. 531, Anm. 9 参照。

19) N. A. Dahl: a. a. O., S. 19 参照。

N. A. Dahl は、51 b—53を、マタイがマルコ 15・38 以外にイエスの死の際の奇跡についての口伝々承をもって、後で挿入したものとみる。

V. Taylor²⁰⁾

信頼すべき学者の多くが、地震と聖徒の復活についてのマタイの物語を、後代の伝説とみているとのベマタイの思想との関連を否定している。この伝説の意義は、イエスの処刑時におこった神秘的な暗黒のもつ奇跡的要素を一段と高めるための劇的効果をねらうことにある。

これらの伝承説に共通しているのは、51 b—53が、イエスの死の際の奇跡的しるしを強調するマルコ 15・33, 38 と同様の *τέρατα* であり、伝説的要素が濃いものであるという点である。またマタイを、伝承の単なる改変者、拡大者とみていることである。それに対して、マタイの積極的な編集意図を認め、その意義を奇跡的しるし以上のものと評価する考えを仮に編集説とすると、前述の J. Schreiber などにはそれにあたる。勿論、V. Taylor の解釈は論外として、伝承説にいたる G. Bornkamm, N. A. Dahl、或いは E. Lohmeyer, W. Grundmann, J. Schmid など、しるしの意味を解釈する際、奇跡的要素の強化以外に終末論的解釈を除外しているわけではない。

事実、51 b—53のマタイ特殊資料は、後述するように、ある宗教史的背景をもった古い伝承に基づくもので、マタイの純粋な創作ではない。しかし、これはイエスの死の奇跡的要素を強化するために、マタイが機械的にはめこんだものではない。マタイは、イエスの十字架の死についての自己の解釈を表わすための資料として、十字架報知の中心に位置づけ編集したのである。

(2) 51 b—53節

1. 51 b 節 地震 (*σεισμός, σειώ*)

51 a の神殿の幕が裂けたことに続いて、地震やそのため岩が砕けるという現象がのべられている。地震そのものは、ユダヤ人にとっても古代ギリシャ、ローマ人にとっても周知の現象であった (Js 24・18, Amos 8・8, Joel 3・16, Nah 1・5, Ps 17・8, III Peg 19・11, Hdt IV 28, Vergil, Georg I 475)。しかも単なる自然現象以上のもの、厄災の前兆とも怒れる神々の自己証示とも受けとめられていた (Soph. Oed. Col 94, Hdt VI 98)。地震をはじめて自然科学的に解明し組織だった理論を展開したのは、Aristoteles といわれる²¹⁾。しかしヘレニズム時代には、地震は一般に不可思議なしるしとして、宇宙論的神学的に解釈されるようになった。地震の宗教史的背景をたどると、多くは古代の神顕現の前兆もしくは神顕現の随伴現象として叙述されている。たとえば、救済神であるミトラ宗教の場合にも、

20) V. Taylor: *ibid.*, p. 138 参照。

神々の顕現は地震を伴うのである (Mithr. Liturg 14・10)。旧約聖書においても、地震 (שָׁרַר שָׁרַר) は、一般にヤハウエ顕現の場に出てくる。シナイ山での顕現 (Ex 19・18)、ホレブ山での顕現 (I Kön 19・11)。地震以外にも、大きな強い風、山が裂け岩が砕けること、火などを伴う (Ps 18・8, 69・9, 77・19, 99・1, 104・32, Js 64・1)。更に地震は、「主の日」概念と結合して神の怒りの審判の随伴現象とみられる。後期ユダヤ教、特に黙示文学においても、地震は神顕現と審判の描写に欠くことのできない黙示的表象であった (äth Hen 1・3—9 「高い山々は驚愕し、高い丘は『崩れて』低くなり…大地は陥没し地上のものはすべからく滅び、すべての人に対する審判が行われる」)²²⁾。

新約聖書においても、地震は黙示文学的テキストに多く出てくる (Mt 24・7, 27・54, Mk 13・8, Lk 21・11, Apg 16・26, Apk 6・12, 8・5, 11・13 以上 *σεισμός*, Mt 21・10, 27・51, Heb 12・26, Apk 6・13 以上 *σειώ*)。共観福音書の小黙示録では、地震は偽預言者、戦争、飢饉と結合して終末の前兆となっている。マタイにおいては、イエスの死と復活に付随しておこる (27・51, 54, 28・2)²³⁾。マタイは、神顕現の随伴現象であり、パルースシアと神の審判を伴う黙示文学的終末の前兆である地震を、イエスの十字架の死の史的事実と結びつけることで、イエスの死に黙示的終末論的解釈を与えている。地震と岩が砕けることで (*εσχιάθησαν* は 51 a の神殿の幕が裂けた *εσχιάθη* と対応する)、52—53 のできごとがおこる。

2. 52節

① 52 a 墓が開いた (*τὰ μνημεία ἀνεψήθησαν*)

地震の結果墓が開いたのは、墓が普通、岩の中に造られていたことから、ごく自然なことといえる。しかし、「開く」の *ἀνοίγω* は、しばしば奇跡的なできごと、畏怖の念をいだかせるしるしや神的な啓示と結合して用いられている (Mt 3・16, Lk 1・64, Apg 5・19, 12・10, Apk 3・7, 8・20, 10・2, 8, 11・19 など)。墓が開くことも、黙示的な終末表象である (Eze 37・12)。そして、地震、岩が砕けること、墓が開いたこと (神の行為を表わすため動詞はすべて受動態) は、次の眠っていた聖徒のからだの復活をもって頂点に達する。しかも、52—53は複雑かつ困難な問題を多くもっている箇所でもある。地震と死者の復活の結合についてのべているものに、古代ローマの悲歌詩人 Albius Tibullus I 2, 45, P、同じく P. Ovidius Naso の Metam. VII, 205, Cassius LI 17・5 などがある²⁴⁾。

21) G. Bornkamm: ThWB VII, S. 195, Aristot. Meteor II 7, 8 p, 364 a 14 ff, Sen, Quaestiones naturales VI.

22) 聖書外典偽典4 旧約偽典II, 1975, 教文館, 171—172頁参照。

23) G. Bornkamm: ThWB VII, S. 198 参照。

24) Albius Tibullus (A.C. 57-18 頃) I. 2. 45, “haec cantu findit solum manesque sepulcris elicit”, P. Ovidius Naso (A.C. 43-P.C. 17) Metam. VII 205 “et silvas moveo jubeoque tremescere montes Et mugire solum manesque exire sepulcristro”, Cassius LI 17・5 によると、Vespasias のアレクサンドリア占領に先立って、死者の復活があったという。

② 52b

(a) 眠っていた多くの聖徒のからだはよみがえらされた (*πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν*)

しかし、「眠っていた聖徒のからだの復活」伝承の宗教史的背景は、旧約聖書および後期ユダヤ教の、特に黙示的終末表象である。52—53の背景としては、エゼキエル37・12—14、イザヤ26・19、ダニエル12・2などが考えられる。これらのテキストを手掛りに、その宗教史的背景をのべてみる。

① 旧約聖書 (Eze 37・12—14)

イスラエルにおける死者の復活信仰の特色は、元来個々の人間の実存と結合するよりも、イスラエル民族の選びと結合することにある。ヤハウエは、その民に対する選びと契約に基づいて、歴史的危機の中でまさに死せんとするイスラエルを再び生命へとよびおこすのである。イスラエルの不義に対する神の審きとして受けとめた捕囚の経験を経て、死せるイスラエルの復活の希望はより深化していった。その確信の代表的な箇所が、エゼキエル37・1—14 (1—10幻、11—14その解釈)である²⁵⁾。この伝承の背景には、前733年のシリア・エフライム戦争、前732年のダマスコ陥落、前722年のアッスリア捕囚、前597年のバビロン捕囚といった一連の危機的状況、そして前587年の壊滅的な打撃を受けたエルサレム占領がある。1—10は、それを比喩の幻で表わしている。しかし、12—14特に12で死せるイスラエルの復活が告げられている。即ち、神自らが墓を開き、イスラエルの民を墓からとりあげ、イスラエルの地へ入らせる。この箇所のLXX訳は、マタイ27・52—53を想起させる²⁶⁾。更に、イスラエルの歴史的回復の預言とは別に、人間の実存の問題として、人間の罪の結果としての恐るべき死の恐怖から解放されたいという願望が、よみの世界からの解放の願いとして出てくる (Ps 16・10, 88・11, 116・8, Hos 13・14, Job 14・14)。

② 旧約聖書、後期ユダヤ教の黙示文学 (Js 26・19, Dan 12・2)

このような死者の復活待望が、旧約聖書において最も明確に出てくるのが黙示文学的テキストのイザヤ26・19、ダニエル12・2の二箇所である。イザヤ26・19の「死んだ者はまた生きない。亡霊は生き返らない」という人間の実存理解は、26・19の「あなたの死者は生き、彼らのなきがらは起きる」という確信に転ずる。ダニエル12・1—4は、10—11章の結尾で、イスラエルの終末待望、その頂点としての死者の復活を告げている²⁷⁾。終末の時に、死

25) W. Zimmerli: EZECHIEL (Biblischer Kommentar Altes Testament), 1969, Eze 37・1—14 Die Auferweckung des toten Israel, S. 885-898 頁参照。

26) LXXの訳は次のとおりである。

διὰ τοῦτο προφήτευσον καὶ εἶπὸν τάδε λέγει κύριος Ἰδοὺ ἐγὼ ἀνοίγω ὑμῶν τὰ μνημεῖα καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ, これはマタイ27・52aの“τὰ μνημεῖα ἀνεφθῆσαν”と、27・53の“εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν”と関係している。

27) N. W. Porteous: Das Buch Daniel, 1968, S. 123-145 参照。

者は神によってよびおこされ審きを受ける。神に背いた悪しき者は永遠の屈辱へ、信仰を堅くもった義人、殉教者は永遠の生命へとふり分けられる。ダニエル12・1—4の歴史的背景は、セレウコス朝アンティオコスⅦ世エピファネスのユダヤ人弾圧である。後期ユダヤ教において、マカベア戦争の大量の犠牲者が出たため、死者の復活の問題は彼らが終末時の救いにあずかることができるかどうかといった、きわめて現実的な問題としてあった。Ⅱマカベア7—9は、イスラエルの歴史における義人、殉教者は全き救いのために死からよびおこされるとのべている²⁸⁾。「からだのよみがえり」に対して、ギリシャ的影響を受けたヘレニズムユダヤ教の部分には、霊肉二元論、靈魂不滅の思想が入ってくるようになった²⁹⁾。

④ 新約聖書

旧約聖書、後期ユダヤ教に基づき、ギリシャ的グノーシス的な霊肉二元論の思想を否定して「からだのよみがえり」をのべる³⁰⁾。終末時に、神はすべてのものを眠りからよびおこし審きの前に立たせる (Röm 4・17, II Kor 1・9, Apg 24・15)。義人の復活は、特に待望される (Lk 14・14)。ところで、一般的な死者の復活とイエスの復活との関係については、E. Käsemann が、「復活のできごとがイエス自身に限定されたのは比較的后になってのことであり、当初は普遍的な死者の復活の始まりとして理解されたのであって、孤立した奇跡としてではなく黙示的なできごととして意味をもっていたのである」と指摘しているとおりで³¹⁾。パウロも、「もし死人の復活がないならば、キリストもよみがえらなかつたであろう」、また「もしキリストがよみがえらなかつたとしたら、わたしたちの宣教はむなしく、あなたがたの信仰もまたむなしい」とのべている (I Kor 15・13—14)。イエスは「死人の中から最初によみがえったもの (Apg 26・23)」、「死人の中から最初に生れたもの (Kol 1・18)」、「眠っているものの初穂 (I Kor 15・20)」と理解されている。

28) H. Conzelmann: Auferstehung (R.G.G.I.), 1957, S. 694 参照。

29) H. Conzelmann: a. a. O., S. 694, 松永晋一「使徒パウロにおける復活の信仰—積義的・神学的考察」(聖和女子大学論集1971所収) 24頁などを参照。死者の復活については、ユダヤ教内部でも対立があったことは周知のとおりである。サドカイ派は、旧約思想の本流からはずれたものとして、これを否定したのに対して、パリサイ派は積極的におしすすめた (Mk 12・18—27, Apg 23・8, 24・15, 21)。しかし、70年のエルサレム滅亡後サドカイ派が凋落してからは、終末時の死者の復活信仰はユダヤ人全体に浸透していったのである。

30) 松永晋一、前掲論文。パウロの復活信仰を代表的なテキスト3箇所 (I Th 4・13—18, I Kor 15, II Kor 5・1—10) を選んで論述したもので、特に II Kor 15章の「からだのよみがえり」の部分参照。マタイ27・52bにおいても、あくまでも *σώματα* からだのよみがえりが強調されていることに注目すべきである。

31) E. Käsemann (渡辺英俊訳)「新約神学の起源(原題 Exegetische Versuche und Besinnungen)」208頁参照。特に、本書Ⅲの「原始キリスト教神学の潮流—黙示思想の歴史的展開—」197—245頁は、非常に示唆にとんだ内容である。

以上のことから明らかなように、52bの宗教史的背景は、旧約聖書、後期ユダヤ教の黙示的終末表象としての死者の復活信仰である。

(b) 聖徒 (*ἅγιοι*)

① *ἅγιος* (pl. *ἅγιοι*) の用法

この言葉は、元来 Herodotos 以来神殿や神々に対して用いられ、人間には直接適用されなかった³²⁾。ヘレニズム時代には頻繁に用いられ LXX には קדש の同義語として出てくる。旧約聖書の קדש 概念が付与されたことで、*ἅγιος* は新しいかつ深い意味をもつに至った。形容詞 קדוש (LXX *ἅγιος*) は、祭儀のみならず神と人間との関係を表わす時にも用いられる (Ex 19・10, Jos 7・13)。קדוש が後期ユダヤ教黙示文学に受けつがれていくなかで、神の戒めを行うものを義人、神の求めにふさわしい聖別された生活をおくるものを聖徒と表わすようになった。旧約聖書の義人は、同時に聖徒ともいわれアブラハム、イサク、ヤコブなどの族長の名があげられている (Tanchuma 2・2)。新約聖書において *ἅγιος* は62回用いられ、一般的には原始教会の信徒を表わす教会論的術語である (Apg 9・13, 32, Röm 1・7, 8・27, I Kor 1・2, II Kor 1・1, Eph 3・8, Phil 1・1, Apk 5・8, 8・, 11・18 など)。聖徒とは、神に愛され召されたもの、キリスト・イエスにあって潔められたもので共同体としての教会の交わりを形成するものである。

② マタイの用法

教会成立後の術語としての *ἅγιος* 用法の唯一の例外が、マタイのこの箇所である。文脈からいって、教会成立後の信徒を指すものではなく、前述の קדוש 概念に属するものである。教会教父たちがいうように、イスラエルの義人、族長、預言者、殉教者を意味している³³⁾。彼らは、イエス以前に眠りにおちこんでいたイスラエルの信仰者の群れを表わしている。52bの「眠っていた (*κεκοιμημένον*)」は、死を意味する隠喩的表現である³⁴⁾。この言葉には、死の恐怖におのく人間の絶望はない。むしろ、パルチアと終末を待望し、神によって永遠の生命へとよみがえらされる希望にみちた、イスラエルの義人の「中間状態」が反映されている。今や、彼らはイエスの死と同時に眠りからよみがえらされたのである。言いかえると、イエスの死の前には聖徒の復活はなかったのである。イエスの死と同時に、終末がおこった。マタイの用法には、明確な神学的意図がある。即ち、マタイは、聖徒の復活

32) Procksch: ThWB I “*ἅγιος*” S. 87-88 参照。

33) J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), 1965⁵, S. 375 参照。彼らは、キリストによって死からよみがえられ、キリストと共に、天のエルサレムにあまがけたのだとする説。フランシスコ会訳「マタイによる福音書」1974年の27・53の注②も同様の解釈を行っている。

34) Gen 47・30, II Sam 7・12, II Kön 2・10, Mk 5・39, Joh 11・11, Apg 7・60, 13・36, I Kor 7・39, 11・30, 15・6, 18・51 など。

という黙示的終末表象を用いることで、イエスの十字架の死と同時に終末がおこったこと、そして旧約聖書の預言（たとえば前述の Eze 37・12, Dan 12・2 など）が、今や、彼らの復活において成就したことを告げている。ここにも、マタイ神学の重要な特徴である旧約聖書の預言の成就、歴史化が行われている。マタイは、マルコに比べてより歴史化の傾向が強い。マタイの歴史化とは、史的事実のただなかで、旧約聖書が成就したということである。マタイには、ルカまではいかないまでも救拯史 (Heilsgeschichte) がある。マタイは、イエスの史的事実を救拯史として解釈し、イエスの十字架の死を過去の一時的な救いのできごととしてみる。これはマルコにはない、マタイの神学理解である。次に、聖徒の復活に新しいまことのイスラエル、すなわち教会の成立がいわれている。ここには、終末的な神の国が実現している。

3. 53節

① 彼の復活の後 (μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ)

解釈上最も問題なのは、*μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* の句である。イエスの死によってよみがえらされた聖徒が、イエスの復活の後に（三日後に）墓から出てきたとすれば、その間、彼らはどのような状態で墓にとどまっていたのか。このような問いに対して、テキスト自体は何もこたえていない。そこで、この句が syr^h 写本に欠けていること、*αὐτοῦ* ではなく *αὐτῶν* と読む写本もないわけではないことから³⁵⁾、この問題を特に追求しないといった考え方もある。事実、もしこれが、「彼らの復活の後」と読むことができれば、文脈上も内容上も何ら問題はないのである。しかしながら、重要な写本はみな *αὐτοῦ* であることから、この読みかえの可能性は全くないといってよい。そこで、この句の解釈をめぐって、二つの見解が提起されている。

(a) この句を後の挿入句とみる説。①言語上の理由。この句が前後の *ἐξεληθόντες* と *εἰσθηθῶν* と関係させなければならないのかどうかということ、新約聖書においてこの箇所以外にはみられないことなどがその主な理由である。普通、復活を表わす名詞は、*ἐγερσις* ではなくて、*ἀνάστασις* である (Mk 12・18, 23, Lk 14・14, 35—36, Ap^g 1・22, 2・31, 4・2, 33, 17・18, 23・6, Röm 1・4, I Kor 15・12—13, 21, 42, Phil 3・10, Heb 6・2, Ap^k 20・5—6)。マタイでは4回用いられている (22・23, 27, 30, 31)。名詞の *ἐγερσις* は、新約聖書においては一回しか出てこないが、古典ギリシャ語では、*α*. 精神の覚醒、燃焼 (Plat Tim 70 c, Aristot. Eth Nic III 11 p 1116 b 30) *β*. 死人の復活 (Papyri Graecae Magicae XIII 277 *ἐγερσις σώματος νεκροῦ*) の意味で用いられている。LXX においては、

35) W. Grundmann: Das Evangelium nach Matthäus, 1972³, S. 562-563 参照。Syr. sin 写本は、*ἀγίων* の代わりに *δικαίων* と読ませる。

士師記 7・19 a (目覚めること)、詩篇 138・2 (立つこと) に出てくる。④神学的理由。前述の原始教団、パウロの復活理解からみて、聖徒たちの復活がイエスの復活の前におこることとはありえない。死者の復活は、イエスの復活に基づいてはじめて可能となったのである。この句は、イエスの死と復活とが同時的できごとと読むことができるため、誤解を避けるために挿入されたのである。したがって、この句が I Kor 15・20, I Kol 1・18 に基づいてつくられ文脈の中に挿入されたため、文章全体に混乱がおこったのである。

(b) 後の挿入句とはせず、本文どおりに読む説。

この場合には、前述のような複雑な問題がおこる。そこで意味のとおり解釈をするため、いろいろな説をたてることになる。例えば J. Schmid のように、聖徒の復活はイエスの死と同時に起こったわけではなく、イエスの復活と同時に起こったのだといった、時間的關係ではなく因果関係としてとらえるものもある³⁶⁾。あるいは、J. Schniewind のように、52—53にキリストの「陰府くだり」の思想が前提されているとみて、I ペテロ 3・19、4・6をその例証としてあげているものもある³⁷⁾。果して、マタイが明確な意味でこのような思想をもっていたかどうか、むしろ、マタイはこのような思想を知らないともみるべきである。いずれの仮説も満足すべき解答たりえないことから、前述の E. Haenchen のいうように、マタイが不適当な場所に伝承をはめこんだため、内容を曖昧にし矛盾もきたらせるような結果になったのだと批判する声が出てくるのも不思議ではなくなる。

筆者は、以下のように考え(a)(b)説を批判する。④この問題を合理的に解釈するための挿入

36) J. Schmid: a. a. O., S. 375 参照。彼はその理由として、彼らがイエスの復活まで自分たちの墓にとどまっていると解釈するのは、テキストの意味からいっても困難だという。更に、聖徒たちの復活はもはやイエスの死に伴うしるしに属していない。にもかかわらず、マタイがなぜこのような不適当なところで説明したのかということに対して満足できる解答はないとのべている。

しかし、聖徒の復活は、イエスの十字架の死と同時に起こったということが、マタイにとって重要な解釈なのであって、J. Schmid の考えは支持できない。

37) J. Schniewind: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), 1964¹⁾, S. 270-271 参照。キリストの「陰府くだり」の思想が、イエスの死と聖徒の復活との関係の背後にあるのではないかと考えるものは少なくない。実際、後の教会教父をはじめとするキリスト教的積義はそのような理解をもっていたのである。また、J. Schniewind は、この思想が前提されているとのべ、J. Schmid もこのような考えがあることを認めることができるかどうか論じている。彼は、キリストが陰府にくんだり、死の力をうち破り、死の国にとらわれていた義人が解放されるという、Melito 以来の表象を福音書記者は全く知らなかったという (a. a. O., S. 375-376)。それに対して、G. Bornkamm は、「キリストの陰府くだり」の思想が、まだ未熟で明確には存在していないとしても、そのような考え方が含まれている可能性をみのがすことはできないとのべている (a. a. O., S. 198 ff) この問題についての研究文献としては次のようなものがある。

J. Kroll: Gott und Hölle—Der Mythos von Descensuskampfe, Studierer der Bibliothek Warburg 20 (1932) 6-10 uö.

説、あるいは本文どおりに読むためのいろいろな仮説は、いずれもマタイの編集意図を十分にとらえていない。たとえ伝承の段階で挿入されたとしても、*μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* の編集の最終責任はマタイにある。したがって、この句を含めた最終編集としての 53 を解釈すべきである。②前述したように、51b—53全体が、黙示的終末表象を用いて行ったマタイの救済史における旧約聖書の成就であり歴史化である。マタイのこの神学から解釈すべきである。①したがって、墓の中にとどまっていた聖徒の復活は、イエスの死と同時に起こらなければならない。そして、復活した聖徒は、まことのイスラエル、教会を表わし、イエスの復活の証人として墓から出て約束の地エルサレムに入るのである。

② 聖なる都 (*τὴν ἁγίαν πόλιν*)

「聖なる都」は、エルサレムの同義語である (Apk 11・2, Mt 4・5)。旧約聖書においても同様である (Neh 11・2, 18, Js 48・2, 51・1)。マタイでは、「大王の都 (5・25)」とも呼ばれている。Philo は *ιερόπολις*、Josephus は *ἱερα πόλις* とよび後代のユダヤ人の間では、エルサレムの呼称の方が少ない³⁸⁾。旧約聖書、後期ユダヤ教の黙示文学において、エルサレムは聖なる民の終末論的約束の地、神顕現の地とみられてきた。マタイは、「エルサレム」を用いながら旧約聖書の預言の歴史化を行っている。聖徒の復活とエルサレム出現との結合や多くの人たちに対するイエスの復活の証人としての顕現は、新しいエルサレムとしての教会の成立と使命とを表わしている。

最後に、51b—53のマタイ特殊資料の意義を整理して一応の結論とする。

1. マタイは、旧約聖書、後期ユダヤ教の死者の復活信仰、パルースシアの際のエルサレムの栄光といった黙示的終末論的表象を用いて、イエスの十字架の死のもつ終末論的救済論的意義を強調する。

2. 上述の表象を採用することで、マタイは、イエスの死と復活に基づく教会の成立モチーフをおりこんでいる。したがって、イエスの十字架の死の解釈としてのマタイの十字架報知の中心は、「神の子」の死というマルコの解釈から、さらに一步すすめてイエスの死と復活に基づく新しいイスラエルとしての教会の成立、その終末論的意義へと移行している。

(3) 54節

54とマルコ15・39との比較については [2]8. で示したとおりである。

1. 告白主体

異邦人百卒長に続く「および一緒にイエスの番をしていた人々」は、マタイの編集の系列に属する (27・34, 36, 62—66, 28・4, 11—15)³⁹⁾。彼らは総督の兵士たちで、イエスを

38) A.H. M'Neile: The Gospel according to St. Matthew, 1965, p. 39 参照。

39) J. Schreiber: a. a. O., S. 51 参照。

嘲弄し(27・28—31)十字架につけ、その見張りをする。実際、百卒長のみならず兵士たちも告白の場に登場させているマタイの方が、マルコよりも史的事実を反映しているかのように見える。E. Lohmeyer は、目撃者の数がマルコよりも多いマタイの告白の方が、マルコ以上に強いものになるという⁴⁰⁾。しかしながら、十字架のイエスに向いあいその死のさまをみることで、「神の子」告白を行うマルコの異邦人百卒長(その背後にはマルコの教会がある)の位置は、はるかに後退してしまっている。

2. 告白の根拠

マタイでは、51b—53の τὸν σεισμόν と τὰ γινόμενα をみたことの畏怖の念が告白を行わせる。マタイの告白は、マルコ以上に多くのしるしをもつことで告白がより根拠のあるものとなっていると評価するものも多い。しかしながら、しるしの数の多さを告白の根拠の強化とみて、マタイを評価するのは誤りである。仮にこの論点にたてば、異常なしるしやできごとをみた畏怖によって告白するのではなく、それらのいっさいに依存せず、ただ、イエスの十字架の死を擬視することによってのみ告白するマルコの方が、はるかにすぐれて独自な見解をもっているといわねばなるまい。もしそうだとすれば、51b—53はマルコの一種の“Radikalismus”に対する、マタイの抑制や批判を表わすものといえる。そうではなくて、しるしの数の多少よりもその意味するところが重要なのである。マタイは、マルコとは異なる黙示的終末論的表象を用いることでマタイ独自の解釈を行ったのである。彼は、イエスの死を旧約聖書の成就、その歴史化とするためにこれらの表象を慎重に配置したのである。

3. 告白内容

マタイが、ὁ ἄνθρωπος を削除している理由は、A. Schlatter のいうように、イエスをメシアとして言い表わすのに不要だからということもあげられるであろう。マルコにおいては、むしろ、イエスという ὁ ἄνθρωπος が「神の子」であったということが重要なことであった。マタイ受難物語において、「神の子」⁴¹⁾は、26・63、27・40、43、54の4回出てくる。マルコ14・61の平行記事である26・63を除くと、27・40、43の「神の子」は嘲弄記事の中でのべられており、これはマタイの編集上の付加である。マタイ27・54の「神の子」告白と、27・40、43の「神の子」との間に重大な質的転換があるにせよ、少なくとも、マルコが

40) E. Lohmeyer: a. a. O., S. 397 参照。

41) W. L. Lane: Commentary on the Gospel of Mark, 1974, p. 571 注69を参照。ギリシャ語の翻訳の問題として“υἱὸς θεοῦ ᾧ”をとりあげている。E. C. Colwell の「ギリシャ語新約聖書における定冠詞用法についての制限規則」という論文(JBL 52, 1933)から、動詞に先行する一定の述語的名詞は一般に定冠詞を欠くので(他方、述語の主格は動詞の後にくるとき定冠詞をもつ)、υἱὸς θεοῦ は the Son of God と訳すのは正しいとのべている。

きわめて慎重に異邦人百卒長においてはじめて「神の子」告白を行わせた意味は、マタイでは顧みられていない。むしろ、マタイにおいては、「神の子」よりも「キリスト」称号の方を重視しているようである（1・1、16、2・4、11・2、16・16、20、27・17、22）。27・54のマタイの「神の子」告白は、51b—53の黙示的終末論的表象と結合して、イエスのメシア性を表わすものである。

以上の点から、マルコと比較して次のようにいうことができる。54の告白は、51b—53の内容と結合して成立しており、マルコに比べて告白そのものは二次的な位置におかれている。その理由は、マタイが、十字架報知の中心に51b—53の特殊資料をとり入れたために、マルコ独自の編集である15・37—34bc—39の内的結合が破られてしまい、そのため告白のもつ緊張関係が失われてしまったことにある。勿論、それは、マタイの神学に基づく編集によるものである。マルコの、「神の子」の死によって成立する告白に対して、マタイにおいて告白は、イエスの死によって旧約聖書の預言が成就し、今や終末が実現したことを証言するもろもろの黙示的表象をみることで成立する。この終末の開始によって告白へと導かれる異邦人百卒長や兵士たちも、マタイ28・19の世界伝道の命令と関連して、新しいイスラエルとしての教会に加わる異邦人を表わしている。

結

以上のべてきたマルコ15・33—39とその平行記事マタイ27・45—54との比較およびマタイ特殊資料51b—53、54の積義的・神学的考察から、マタイにおける十字架報知の特色、イエスの十字架の死の解釈について、以下の点を指摘することで結びにかえたい。

(1) マタイの十字架報知の中心は、マルコのような異邦人百卒長による十字架に捨てられたイエスの死を凝視することで成立する「神の子」告白ではない。

(2) マタイは、特殊資料51b—53節を挿入することで、十字架報知全体を黙示的終末論的に解釈している。

(3) したがって、マタイはイエスの十字架の死を、過去の一回的なできごととして解釈し、イエスの死に救済史的意義を与えている。さらに一步すすんで、マルコには存在しなかった、救済史的意味におけるまことのイスラエルとしての教会形成のモチーフが前面に現われてくるのである。