

# 共観福音書におけるイエスの「到来」

橋 本 滋 男

## I

*ἔρχομαι* は、人物の行動（往来）を表わすときに用いられるごく普通の動詞である。人物が登場する時など殆んど不可欠といってよいほどであり、物語叙述で多く見られる。たとえばイエスのところに病気の治療を求めてやってきた百卒長は、部下に対する自らの地位を「『こい』（*ἔρχου*）と言えはきます（*ἔρχεσθε*）」と述べる（ルカ 7.8, Q）。これは基本的な動詞であるから、その主語は御国（マタイ 6.10）、平安（10.13）の場合もあり、逆にサタン（マルコ 4.15）、盗賊（マタイ 24.43）が「来る」という場合にも用いられる。用いられる回数は新約全体で631回に上り、福音書ではマタイ、マルコ、ルカ、ヨハネの順でそれぞれ 111/86/100/156 である。それが現われる伝承層も多岐に亘っており、目立った偏よりは認められない。しかしこのごく普通の語が、ある特定の文体においてキリスト論的意味を担った宣言に用いられることがある。それはとくにイエスの発言でアオリストの *ἦλθον*（わたしはきた）において見られるものである。<sup>1)</sup>

*ἦλθον* が含む神学的意味を概括するため、さしあたり共観福音書よりのちに成立したヨハネ福音書の用例をあげてみると、以下のような特徴が浮び上る。この書において、イエスの発言中、1人称での *ἔρχομαι* は12回である。うち6回はアオリストの *ἦλθον* (8.14, 9.39, 10.10b, 12.27, 47, 15.22), 残りの6回

※本小論は、1983年6月に開かれた関西新約聖書学会における発表を増補、改訂したものである。

は完了形 *ἤλθθα* (5. 43, 7. 28, 8. 42, 12. 46, 16. 28, 18. 37) である。これらはしばしばイエスがどこから来たか (由来, 従ってその 神的起源ないし 神的本性), 到来の目的 (果すべき使命) を述べる文になっている。

9. 39 「わたしがこの世に来たのは, さばくためである」

12. 47 b 「わたしが来たのは, この世さばくためではなく, この世を救うためである」

これらの言述は, イエスがこの世以外の出身であり, この世に到来したのは救済ないし審判という特別の任務をもってのことであることを語る。

8. 14 b 「わたしがどこから来たのか, またどこへ行くのか, 知っているからである」

この箇所を 16. 27 b, 28 a と重ね合わせて読むと, 先在を前提にして父なる神とこの世との往還の動きがはっきりする。したがって 8. 14 b の *ἦλθον* の意味は「つかわされた」に近い。事実, 8. 42 では, *ἀποστελεῖν* と *ἔρχομαι* が同一文中に見られ, 前者が後者を説明する形になっている。このようなヨハネ福音書での用例は, イエスの先在—受肉 (往) —使命達成—回帰 (還), というヨハネ特有の図式の上で配置されている。共観福音書の用例にはもちろんヨハネ福音書のような発達した神学は見られないが, しかし共観福音書の *ἦλθον* の神学が特定方向に展開してヨハネ福音書の用法とその背後にある神学思想になったと見ることができる。そこで本小論では共観福音書の *ἦλθον* を伝承史的に分析し, その真正性やキリスト論的意義などを考察してみる。対象となる箇所は次のとおりであるが,<sup>2)</sup> 論じていく順序はこの配列に従っていない。

#### 1. 主語は 1 人称単数「わたし」

- ① マタイ 9. 13 // マルコ 2. 17 // (ルカ 5. 32)
- ② ルカ 12. 49
- ③ マタイ 10. 34—35 // (ルカ 12. 51)
- ④ マタイ 5. 17

#### 2. 主語は「人の子」

- ⑤ マタイ 20. 28 // マルコ 10. 45 // (ルカ 22. 25—27)
- ⑥ マタイ 11. 19 // ルカ 7. 34

⑦ (マタイ 15. 24) ルカ 19. 10

## 3. その他

⑧ マルコ 1. 38 (ἐξήλθον) // (ルカ 4. 43)

## II

ルカ 19. 10 「人の子が来たのは、失なわれたものを尋ね出して救うためである」……⑦

これはザアカイ物語の結びにおけるイエスの言葉である。物語は一見したところまとまった構成を示すように思われるが、いくつかの伝承史的発達の段階を示すものがペリコーペに混在している。物語はルカ的に改変されており、これを分析すると

(1) 8節は挿入部分と考えられる。その理由として、第一に8節は前後の文脈を切り、9節と滑らかに接続していない。9節のイエスの言葉は7節の人々の非難に対する反論であって、7節に直続すべきものである。また9節のイエスの答における「家」は、7節の家のモチーフを継承しており、8節のザアカイの提案から生じた言葉ではない。さらに財産放棄のゆえに救いに与かり得るという考え方はルカ的であって、編集者の神学を反映している<sup>3)</sup>。

(2) 物語中の時の提示がいずれルカ的である。「今日」*σήμερον* はイエスの発言に2回(5, 8節)あるが、この語の使用頻度は共観福音書において8/1/11+9(使徒行伝)であって、ルカ的といえる。さらに *δεῖ* (5節)の頻度は8/6/18+24, 「急いで」*σπεύσας* (5, 6節)は0/0/3+2, である。

(3) 9節のイエスの言葉はザアカイに向けられているのに (*πρὸς αὐτόν*), その内容は一般的宣言となっており、「この人もアブラハムの子」とザアカイを3人称で示している。

(4) 接続の語が1-7節では *καὶ* であるのに対し、8-9節aでは *δέ* となっていることも、伝承の相異を示唆する。

このような分析から見て、ペリコーペ全体をそのまま伝承に忠実な形というように固定的に受取ってはならないであろう。

さて注目すべきことに、このペリコーペは8節を除去してみるとマルコ2.13-17(15bcを省く<sup>4)</sup>)との類似性がいちぢるしく、物語展開に共通のパターンが見出される<sup>5)</sup>。すなわち

- (1) イエスが特定の場所へ出かける。マルコでは「海べ」へ、ルカでは「エリコ」へ。
- (2) 取税人との出会いが起る。その際、取税人の名が示される。
- (3) イエスから語りかける。いずれも *εἶπεν* + 命令形、の文形。
- (4) 語りかけられた者はイエスの言葉どおりに行動する。同じ動詞を反覆。
- (5) 家に入る。マルコでは「食事」、ルカでは食事を示唆する「客となる」。
- (6) 批判が起る。しかも直接にイエスに言うのではない。
- (7) イエスの答。
- (8) *ἦλθον* によってイエスの到来の目的を示す。

したがってザアカイ物語はマルコに記録されたような伝承を下敷きにして構成された一種の翻案ものといえるのであり、二つのペリコーペの結びにおかれたイエスの宣言が同様の主旨であり文体的にも類似性をもつのは、むしろ当然といえよう。

そこでルカ 19.10 とマルコ 2.17 を比較すると、

- (1) マルコでの1人称の *ἦλθον* はルカで「人の子」の *ἦλθεν* である。「わたし」が「人の子」に変更されている例は他にもあり、これはイエスを神の権威をもって終末論的に出現する「人の子」と同一視した初期教会の操作と考えてよい<sup>6)</sup>。

(2) *ἦλθον* の目的を示す動詞はマルコでは「招く」*καλέσαι* であるが、ルカでは「尋ね出す」*ζητήσαι*、「救う」*σῶσαι* と詳しくなっている。ところでルカにおける *ἦλθεν*...*σῶσαι* は、テモテ第1.1.15b「キリスト・イエスは罪人を救うためにこの世に来て下さった」の信仰告白伝承やヨハネ 3.17「神が御子を世につかわされたのは、……この世が救われるためである」を思い起させる。つまりルカの文形は、イエスの到来の意義を表わすマルコの文が徐々にケリグマ的に明確化され定型化されていく途中段階にあると思われる。

- (3) マルコでの「罪人」*ἀμαρτωλούς* は、ルカでは「失なわれたもの」*ἀπολωλός*

である。「失なわれたもの」はルカの好むテーマの一つであるが(たとえば15章のたとえ話), ここにはエゼキエル書 34. 16 への連想があると思われる。そうであれば, エゼキエル書で失なわれた羊を捜し求めるのは神であるから, イエスは神のなすべき働きを代って地上で行うという解釈が作用しているのであり, 「失なわれたもの」という語は羊飼いのイメージにおけるイエスが旧約句に支えられて持ち出されているわけである。こうしてこの語は, 神から離れたものを再び呼び戻すというメシアの意味を含むと解し得る。なお, 「失なわれたもの」の語はマタイ 15. 24 「イスラエルの家の失なわれた羊」と関連をもつ。ここでもエゼキエル書 34. 16 が背景にあるが, はっきりと羊が言及され, 羊飼いととしてのイエスになっている。このマタイの句ではイエスは ἡλθον でなく 1 人称での「つかわされ」ἀπεστάλην であって, イエスは彼を派遣した者から使命を委ねられた存在であることが明示される。さらに ἀπεστάλην を手がかりにして考察をすすめると, ルカ 4. 43 ἀπεστάλην が浮び上る。この句は, イエスの活動内容を要約して提示するマルコ 1. 38 をルカが改変したもので, その資料となったマルコの文では「出て来た」ἔξῃλθον が用いられている。こうした用語のつながりを順次たどっていくと, ἡλθον は「つかわされた」と同じ意味をもつことが明らかになる。<sup>8)</sup>

以上をまとめてルカ 19. 10 での ἡλθον 文の意義をあげると,

(1) イエスの到来は人々に救いをもたらす。この場合, イエスが到来するとは単に一つの場面に登場するというのではなく, 彼の生が全体として把握され, この大きい視点からイエスの出現を集約的総括的に示し, 到来の宣言が発せられるのである。

(2) 伝承にあった 1 人称の主語を「人の子」とすることによってイエスの救済の根拠, その資格が示される。これによって ἡλθον に派遣の意味がこめられる。

(3) 10 節において読者の目は急にザアカイからイエスに移される。物語は 8 節を省いた形で 9 節で終り得るのであるが, 編集者はこれでは不十分であると考へ, マルコ 2. 17 の示唆の下に, 物語の中心をイエスに移してイエスの到来による救済の実現を強く述べる。

(5) 10節が文脈から遊離しており、編集者の手が増えられていることは、それだけ真正性についての疑念を深める。背後に立つエゼキエル書 34. 16 はイエスと神を、少くともその働きの点において同一視させる方向にあり、この点でも10節はイエス自身よりも教会のキリスト論的解釈により適合する<sup>9)</sup>。

マルコ 2. 17 「わたしが来たのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである」、並行句……①

マルコ 2. 13—17 の段落には取税人レビの召命の記事(13—14節)と、罪人や取税人たちと食事をするイエスを律法学者が非難する物語(16—17節)とが含まれている。前者のモチーフはイエスに「従う」であり、後者はイエスと罪人たちとの食事をめぐっての論争物語であるから、伝承の類型は異っており、これら2つは元来別個のものであったと考えてよい。これを結び合わせたのはマルコであろう。レビは「取税所」にいたのであるから当然取税人であるが、マルコはこの語と後半部分に用いられている「罪人や取税人」の句とを関連させ、また17節の「招き」を14節の「従え」という呼びかけと対応させ、15節を編集的において前後の連結節としたのであろう。その際彼は15節cに「従ってきた」において、14節との接続を滑らかにしている。さらに「多くの人々」を2度もおくことによって15節cの文はイエスの身边で始終起っていたことを述べる一般的な説的付加となっている<sup>10)</sup>。

さてこうしたペリコーペの成り立ちを考えると、17節の分析に当たっても慎重な態度が必要となる。17節には2つのロギアが連続している。前半の17節a「丈夫な人には医者はいらない。いるのは病人である」は医者と病人の関係を借りた比喻の言葉で、非人称的な一種の格言である。他方、17節bはイエスが1人称で自らの使命を語る宣言である。このような性質の異なる2つのロギアをその文脈との位置づけで考察すると、第1に17節bは文脈から離れて自立し得るロギオンであることがわかる。すなわちこのロギオンのみでイエスの活動の有意義性を十分に示し得るのであって、事実、初期教会においてこうした言葉は信仰告白伝承として保存され定型化されていく<sup>11)</sup>。他方、17節aが十分な意

味をもつには、それに先立って状況の叙述が必要であり、文脈との関連で論争者への鋭い反論としての効力を発揮し得る。医者には必要があれば病人に触れることをおそれず、病人の家に入る。イエスはまさにこうした態度で罪人たちに接する。ところがパリサイ派は罪人との交わりで汚れることをおそれていたのであるから、17節aは16節の論争の状況に適合しているものであり、17節bほどには文脈から自立できない。第2に、共観福音書の論争伝承にはイエスの発する格言的なせりふで終るパターンがあることは、17節bを付加と考える上記の判断を支持する。<sup>12)</sup> イエスは取税人を仲間に加え、罪人たちと交わり、共に食事をした。ユダヤにおいて食事は神から与えられたものを神への感謝の祈りと共に食するのであって、浄めの規定などの律法にかなってなされるべきことであった。したがって食事は重要な宗教行為であった。こうした社会においてイエスの行為は神を冒瀆するものと解され、非難されたことがしばしばあった。ユダヤ教指導者の非難に対してイエスはひとつの比喻(17節a)で答える。これは論争場面におけるイエスの返答の仕方であった(2.18—20, 断食問答, 3.22—27, ベルゼブル論争など)<sup>13)</sup>。マルコはこのあとに17節bを付加して対立のポイントを一層明らかにしたのである。

第3に、マルコは17節bを付加することによってこの段落全体の締めくくりとしている。つまり17節bは後半の16—17節aよりもむしろ前半の物語(13—14節)に対応する。「招く」は、14節のイエスの積極的な語りかけとそれに応じたレビの「従う」(呼びかけと行動の2回)において具体例をもち、その要約となっている。この構成において「招く」とは、弟子とすることである。こうして17節bは、食事をめぐる物語(16—17節a)が前半(レビの召命)と結合したときに付加されたものであることが推定される。

マルコが17節bを付加した意図を考えると、次の点が指摘されよう。

(1) まず上述のようにレビの召命の物語を視野に入れて、イエスの「招き」とそれに対する「従い」は、社会的地位や当時一般的であった宗教的貴賤についての通念を超えるという主張をあらためて打ち出す。

(2) 17節bをおくことで、イエスが罪人たちと食事をする理由を強化する。16節でのパリサイ派の疑問「なぜ取税人や罪人とともに……」に対して、イエ

スはなぞめいた言葉（17節 a）のみでなく、明確に招きの対象としての罪人の特別な位置を論じる。罪人は罪人であるがゆえにこそ招かれるのであり、ここにイエスの到来の目的がある。この点についてマタイはイエスのこの言葉だけでは不十分であると考え、ホセア書 6.6 を付加してイエスの行為を「あわれみ」と解釈する。ルカでは「招く」のみでなく「悔い改めさせる」という。

(3) イエスのいう「義人」とは、自己を義人だと評価するパリサイ派への痛烈な皮肉となっている。彼らにとって生の目標はまさに神から「義人」と認められることであつたのであるから、イエスの発言は神と人間との関係を根本的に転換させる意味をもつ。したがって17節 b の付加によって、ペリコーペはユダヤ教と対決する姿勢をもつことになる。マルコは 2.1—12 で罪をゆるす権威をもつイエスを語り、18—22節ではヨハネの弟子とパリサイ派の質問を巧みに退ける。その後、2つの安息日論争（2.23—28, 3.1—5）を通してユダヤ教指導層はイエス暗殺の計画を練る。この文脈において17節 b の *οὐκ...ἀλλά* 構文は通常ユダヤ的メシア観を否定し、それとは逆の行為で救済を与えるメシアの出現を語る。

以上をまとめると、17節 b の *ἡλθον* には罪人との交わりをなし得るイエスの独自の地位とそれを支える「義」についてのラディカルな解釈が含意されることがわかる。ここに先在思想まで読み取ることができないが、明らかにユダヤ教とは異なるメシア観が打出されている。しかしここでは到来者の出自よりも目的が重要であり、彼の招きによりいわゆる義人といわゆる罪人の基準の転換が起るのである。

マルコの文脈において17節 b は彼の編集目的にそって理解されるよう配置されているが、しかしロギオン自体は文脈から自立して伝承され得るものであつて、マルコが自由に構成したとは考え難い。むしろ彼は与えられた伝承財からこれを入手したのであろう。しかしそのことはこのロギオンがイエスにまで遡り得ることを意味しない。確かにこれはイエスの行動の意図を言いあてイエスの精神をうまく表現しているが、新しいメシア観を含む *ἡλθον* 文はこのままではイエスの発言というより教会がイエスの働きについて要約して構成したものと考えるべきであらう。こうしてこのロギオンは、イエスと罪人たちとの出



会いの場や論争物語であれば、常に多少ともびったりするまとめの文となっている。

マルコ 10. 45 「人の子が来たのも、仕えられるためではなく仕えるためであり、  
また多くの人のあがないとして自分の命を与えるためである」。  
並行句……⑤

45節は「人の子」を主語とし定動詞はひとつだけ ( $\eta\lambda\theta\epsilon\upsilon$ ) であるから、文法的にはひとつの文章であるが、実は由来と思想内容の異なる2つのロギアの結合体である。前半の中心モチーフである「仕える」(45節 a) は、後半の中心モチーフ「あがない」とは思想的につながらず、論理の自然な展開となっていない。45節 a は弟子たちに対する倫理的勧告であって、イエスが仕えるのは弟子たちも行うべきことの模範なのである。世俗の支配者と被支配者の関係を述べる42節を受けて、43—44節ではイエスの弟子たる者のあり方を語る。イエスが通常の価値基準を逆転させ、真に「偉い」人は仕えられる人でなく仕える人となるべきだ、と教えるのであるが、これに続いて、イエスは自らそう行っていると言う(45節 a)。これに対して、他方、45節 b はケリグマ的宣言である。イエスの死(命を与える)は弟子たちに決定的意味(あがない)をもつ行為である。それは弟子たちも行うべき模範でなく、彼らに同じことが要求されるのではない。たとえ弟子たちがイエスに従う者として死をとげたとしても、それはイエスの死に匹敵するような救済的意味をもつ行為とはならない。イエスの死のみが一回的かつ決定的なのである。つまり45節 b は死の意義、効果を語るのであって、救済論的である。したがって45節 b は45節 a からは明らかに一歩も二歩もはみ出している。45節 b は後の付加と考えてよい。

さて45節 a は42 b—44節とうまくつながり、ひとつのまとまりをなす。45節 a の「仕える」は43節「仕える人」 $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\nu\omicron\varsigma$  のモチーフを継承しているし、「仕える」—「仕えられる」の対比的思考は43—44節の逆説的勧告と同じ論調の上にある。しかしこの部分は、その用語においてルカ 22. 25—27 と強い類似性をもつことに注意せねばならない。とくに

マルコ10章

ルカ22章

アラム語

43節「偉い人」 μέγας —26節「一番偉い人」 μελλων —rabba

43節「仕える人」 διάκονος—26節「一番若い人」 νεώτερος —talya

44節「かしら」 πρωτος —27節「指導する人」 ηγούμενος—rish

44節「しもべ」 δούλος —27節「仕える人」 διακονών —'abhda

となっている。つまり43—44節の論旨展開のための基本的語彙はルカに対応する語があり、しかもこれらはすべて同じアラム語からの別訳と解される。すなわちマルコとルカはここでは同じアラム語伝承の異なる訳文に立っていると考えられる。またルカの伝承において「一番偉い」 μελλων, rabba と「食卓につく者」 ἀνακείμενος, rabe'a がアラム語で語呂合せになっていること、それに続く「給仕する者」 διακονών が前節（26節）のモチーフを継承していることがわかる。したがってルカでの27節aまでが一続きの伝承であったのであろう。これはマルコでの45節aまでの部分に当る。この伝承のまとめりで、世俗の支配者の実態——弟子たちの仕えるべき道——イエス自身の仕えている実例、が述べられる。なおルカでは食卓の場面でのことばであり、「仕える」は食事の給仕という具体的なことである。ところがマルコでは弟子としての取るべき態度を教えるパレネーゼであり、食事とは無関係な一般的勧告となっている。おそらくルカの方が古い伝承の形を留めているのであろう。

さてルカの文形では「人の子」も ηλθον もない。おそらく伝承の古い形は1人称であったと考えてよい。これをマルコは「人の子」を主語とする ηλθεν の文に改め、その前半を弟子たちへのパレネーゼとし、後半においてイエスの受難の意義を述べる。すでにマルコは4回（8.31, 9.12, 31, 10.33）に亘って人の子の受難予告を記したのであるから、<sup>15)</sup>45節bを導く45節aにおいて主語を「人の子」とすることに何ら問題はなかった。またイエスの生の意義（仕え）と死の意義（あがない）を語る文で生と死をまとめて提示するために ηλθεν を用いるのは、ごく自然であった。

以上の考察から次のことが明らかである。

(1) 45節aの伝承の古い文形において主語は「人の子」でなく、「わたし」であった。

(2) ἦλθεν は本来はなかったと思われる。

(3) ἦλθεν によってイエスの生と死を全体的に要約している。したがってこれはイエスの死後、これが決定的救済行為であったという信仰が成立してのちに初めて可能な言葉であり、その真正性は否定される。ἦλθεν の構文はマルコに帰せられるであろう。ただし45節b全体がマルコの作というのではなく、マルコが伝承を利用したものである<sup>16)</sup>。それは45節bの主要語句(「あがない」「命を与える」「のために」)がマルコで他に用例がないこと、45節bのヘレニズム化した伝承がテモテ第1. 2. 6 に記録されていることから推定される<sup>17)</sup>。

(4) 「人の子」を用いることによってイエスの生と死は終末論的な意義をもつこととされる。

マタイ 11. 19 「人の子がきて、食べたり飲んだりしていると……あれは食をむさぼる者、大酒を飲む者、また取税人、罪人の仲間だ、と言う」  
// ルカ 7. 34……⑥

この言葉は洗礼者ヨハネとイエスとの比較を中心テーマにする一群の伝承の結びにおかれている。大きい文脈で見ると、獄中の洗礼者ヨハネが使者をイエスのもとに送り、「来るべきかた」(ὁ ἐρχόμενος) について尋ねさせる。彼らが去ったあと、イエスはヨハネが救済史上に占める位置とその役割について述べ、さらに子供たちが遊ぶ様(結婚式ごっこ、葬式ごっこ)を引合いに出しながら、ヨハネとイエスに対する人々の冷やかな態度を批判するという展開になっている。このかなり長い展開はマタイとルカでほぼ共通しており、すでにQにおいてこうした構成でいくつかの伝承が配置されていたものと考えられる。しかし少し詳細に見ると、ヨハネに対して積極的評価を与える部分と彼を消極的に評価する部分とが混在していることがわかる。したがってこれがこのままで伝承の古い層に遡るのでなく、ヨハネとイエスを比較するいくつかの伝承断片が集められ、Qにおいて編集されたことと思われる。そしてその編集において、19節の「人の子が来て」は3節の質問における「来るべき方」と対応する関係に意図的におかれたことは十分に推測できる。

さてマタイの16—19節とルカの並行句を比較すると、全体的にルカの方が古い文体を留めていると思われる。この考えを支持する根拠として、ルカではイエスの問いかけが二重になっていること<sup>19)</sup>、「広場で」がマタイではより一般的な *ἐν ταῖς ἀγοραῖς* (ルカでは単数) であること、ルカにおいて子供の言葉は「お互いに」であるのに対しマタイでは「ほかの子供に」であること<sup>20)</sup>、マタイにおいてはヨハネとイエスに対する批判は一般的な世評となっているが (*λέγουσι*)、ルカではより具体的で論争的なニュアンスをもつ形 (*λέγετε*) であること、などが挙げられる。さらに知恵の言葉 (マタイでの19節d 「知恵の正しいことは、その働きが証明する」とルカでの並行句、35節) を比較すると、これはもともと現在の文脈からは独立した、神的知恵の尊さを語る格言であったものが、Qにおいて付加されたと考えられるのであるが、ルカでの知恵の「子ら」がマタイでは「働き」 *ἔργον* となっている。この差異はマタイが2節の「キリストの働き」と合わせるために改変した結果で、マタイはこの文脈の流れにおいてははっきりとイエス自身が神的知恵であると同定する方向へ歩み出しており、この点でもルカの方が古い文形を示している。このように考察をすすめてくると、問題の箇所 (マタイの18—19節a、ルカの33—34節) においても、マタイの *ἦλθεν* よりルカの完了形 *ἐλήλυθεν* が古いのではないかという推定が自然になる。そうであれば、Qにあった完了形をマタイが意図的に改めたのであろう。Qはヨハネとイエスの生き方の特徴を対比的にあげ、完了形を用いてイエスの到来の意義を終末論的に提示したと思われる。他方、マタイはこれを「人の子が来た」というなじみの文体に書き改め、メシアとしてのイエスの働きの独自性を述べた。その場合、ルカにおけるよりもマタイにおいて、ヨハネから提出された質問「来るべき方」との関連は強く意識されていたに違いない。来るべきメシアはイエスにおいて実現したのであり、同時に彼は神の知恵なのである。

18—19節aの真正性について確定的な判断を下すことは困難であるが、言葉の内容はイエスの生活ぶりをよく反映していると思われる。申命記 21. 20によれば、このような放縦な者は死刑に処せられ得たのであって、イエスは生前から大酒飲みという非難をあげていたのであろう。しかし現在の文形(ことに

主語の「人の子」と「取税人、罪人の仲間」の句)は教会の改変によるものであろう。引用された子供たちの遊びの言葉が結婚式と葬式に関するものであり、ヨハネとイエスの比較のポイントが飲食についてであることを考えると、Q以前においてこの言葉は、マルコ 2. 18—20 に記録されているように断食問答を Sitz にして伝えられていたと思われる。<sup>24)</sup>

マタイ 10. 34—35 「地上に平和をもたらすために、わたしが来たと思うな。  
平和ではなく、剣を投げ込むために来たのである。わたしが来たのは……仲たがいさせるためである」 // (ルカ 12. 51) ……③  
ルカ 12. 49 「わたしは、火を地上に投じるために来たのだ」 ……②

まずルカの伝承から考察すると、49節は内容的に関連し合った二つの文を含むが、これに直接的に並行する文はマタイにはない。ここにはセム語的表現がいくつかあり、<sup>25)</sup>パレスチナ起源の古い伝承である。次に50節はルカによる付加挿入(事後預言)と考えてよい。その前半はマルコ 10. 38 の受難予告に類似しているし、*βάπτισμα* と *βαπτισθήναι* を並べる文はマルコ 10. 38 以外ではルカ 7. 29, 使徒行伝 19. 14 のみであるし、火に続いてバプテスマに言及するのはルカ 3. 16, 使徒行伝 1. 15, 11. 16 のみである。さらに50節を省くと49節は51節にスムーズにつながることも、この推測を支持する。51節では49節の「地上に投じる」*βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν* に近い「地上にもたらす」*δοῦναι ἐν τῇ γῆ* が用いられているが、「わたしが来た」の句では *ἦλθον* ではなく *παρεγενόμεν* となっていることに注意しておきたい。<sup>26)</sup>

さてマタイに目を転じると、マタイ 10. 34 の書き出しは 5. 17 と全く同じで、

*μη νομίσητε ὅτι ἦλθον* + 不定詞 + 目的語, *οὐκ ἦλθον* + 同じ動詞の不定詞…  
*ἀλλά*

である。5. 17 については後述するが、この表現がマタイの編集的文体であることはほぼ異論のないところである。他方、並行のルカ 12. 51 は同様の主旨であるが

δοκεῖτε ὅτι...; οὐχί, λέγω ὑμῖν ἀλλὰ...

であり、この文形はルカ 13.2-3, 4-5 にもある。したがってこれはルカの編集的文体である。つまり並行句がそれぞれに強く編集的改変を受けているわけである。またマタイの34節をルカの49節と比較してみると、そこにかんがりの共通要素を取出し得る (*ἦλθον βαλεῖν... ἐπὶ τὴν γῆν*)。そこでこの比較から、Qにおけるもとの文体として、

οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην (ἐπὶ τὴν γῆν) ἀλλὰ μάχαιραν

を推定することができる。これは34節bとはほぼ同じである。ニュアンスとしてはマタイの「剣」はルカの「火」に通じるようであるが、「火」が終末における神の審判を意味し得るのに対し、「剣」は教会が受けている迫害の状況を思わせる。そのことは、34節全体がイエスに対する信仰のゆえに平和ではなく却って苦難と対立を経験している教会への弁明として機能していることを示すのであり、おそらくはその目的のためにQを素材にして構成されたのであろう。これに続く35節も、ミカ書 7.6 を引用して対立の厳しさを述べている。<sup>27)</sup>

以上の考察をまとめると、ルカの49節の真正性を積極的に否定する理由は乏しい。<sup>28)</sup> 少なくともその中核になる文はイエスよると考えられる。「火」はもちろん終末のさばきのイメージないし聖霊のすさまじい働きを示す黙示表象として用いられているのであって、受動態「火がつけられる」の主語には神が暗示されていることを考えると、神がもう間もなく開始するであろうさばきについて、イエスが預言者的に警告するというものである。イエスはアイオーンの転換が目前に迫っていると予期し、人々に緊急事態に臨んでの決断を促す。ここでの *ἦλθον* にいわゆるメシア意識まで読み込むことはできない。

マタイは伝承のもつ終末論的空気を受け継ぎつつも、迫害を耐え忍ぶ教会に対して新たな覚悟を促す言葉として用いている。<sup>29)</sup> その際、彼は3回も *ἦλθον* を重ねるが、教会内ですでに「平和の主」として信仰されているイエスについての誤解を正そうと意図しているのであるから、この *ἦλθον* はメシア理解を前提にしているといえる。

マタイ 5.17 「わたしが律法や預言者を廃するために来た、と思っはならな

い。廃するためではなく、成就するために来たのである」。……④

山上の説教の中心部分をなす6つの対立命題——イエスは古い律法を大胆に解釈し、これに対立する新しい教えを提示する——を述べるに先立って、17—20節においてマタイは律法と預言者に対するイエスの位置を明確にする。このペリコーペの中で、17節はとくにマタイによる編集句であることは明らかで、その書き出しの文体はマタイ特有である(10.34に共通)。また「律法と預言者」という句も、共観福音書中、他にはルカに用例が1回見出されるが(16.16)、マタイに典型的な表現と言ってよく、ことにこの句を含む5.17と7.12とは山上の説教の始めと終りを囲む枠の位置にあり、イエスが成就する「律法と預言者」(5.17)とは結局いわゆる黄金律に他ならないことが教えられるのである(7.12、同様の主旨で22.40にもこの句が用いられている)。

山上の説教を導入する上でこのような重要な位置にある17節において、マタイは *ἦλθον* を2回用い、イエスの到来の意義を語る。すなわちイエスがこの世に来たのは、かつてイスラエルが神から律法を与えられて契約を結び特別の民となり祝福の可能性を示されたことに匹敵する。むしろそれ以上の重大な事件である。イエスによって律法の真髄は正しく解釈され、徹底化され、同時に超克されていく。イエスは律法を単に無効にするのではなく、律法の真意を実行し成就するのだ、という。したがってこの文脈において *ἦλθον* は、イエスがある場面に現われたというのではなく、この世界における彼の出現を全体的に提示する語となっている。この *ἦλθον* には、イエスこそがメシアであるという宣言的意義がこめられている。このような *ἦλθον* であるがゆえに、イエスは「わたしは言う」と権威をもって語り得る。

第2に、17節が *οὐκ...ἀλλά* の文体になっていることに注意せねばならない。これによってマタイは、イエスは律法の妥当性、有効性を一方的に否定し、今やイエスを信じる者は律法に拘束されることはない、という誤った考え方(これは教会の中に存していた、7.13「不法を働く者ども」、24.12)を否定し、イエスの出現の真の意味を知らせるのである。

マルコ 1.38 「ほかの、附近の町々にみんなで行ってそこでも教えを宣べ伝えよう。わたしはこのために出て来た (ἐξῆλθον) のだから」 (ルカ 4.43, ἀπεστάλην)

マルコ 1.16—20 で弟子たちを呼び集めたイエスは、いくつかの奇跡をなし、病気に苦しむ人々を次々に治す。その評判はガリラヤ地方に広まる。そこで奇跡をさらに期待する人々が朝早くからイエスを捜し求めるのであるが、それと知ったイエスは民衆の方へ帰ろうとせず、別の所へ宣教に行こうとする。この文脈の中で、マルコは奇跡行者として民衆が期待するイエス像に対して、「教えを宣べ伝える」イエスを対峙させている。つまりマルコは奇跡を行うイエスにまさって宣教するイエスを強調しようとする。こうしたマルコの考え方はすでに1.27に見られる。カペナウムの会堂でイエスは奇跡を行うが、マルコはこれを「新しい教え」だという。そして38節で人々の期待に反してイエスは「教えを宣べ伝え<sup>30)</sup>」ることが自分の任務であると述べる。

このように考えてくるとき、38節b「そこでも教えを宣べ伝えよう」はマルコの付加と見得るのであり、さらにこれに依存する形の「わたしはこのために出て来た」もマルコの付加となる。マルコがここで ἐξῆλθον を用いるのは、このペリコーペの最初の35節に「起き出て」(ἐξῆλθεν)があるためであろう。したがって37節の ἐξῆλθον にははっきりしたキリスト論の意味はない。むしろ ἐξῆλθον はここでは伝道の模範を示していると解すべきであろう。すなわち伝道者は民衆の奇跡期待によって去就をきめるのではなく、特定地域に留まらず広く伝道することが求められている。

ルカの並行句では ἐξῆλθον が ἀπεστάλην に改められ、派遣された存在としてのイエスを強調している。イエスは神から与えられた使命として (θεῖ) 語るものであり、イエスの宣教内容を示す εὐαγγελίσασθαι が用いられる。これはルカ 4.18 以下でイザヤ書 61.1 を引用して「福音を宣べ伝えさせるために、わたしを聖別して……わたしをつかわし (ἀπέσταλκεν)」という句と対応した表現である。



## III 結 論

(1) 以上、イエスが自らの到来を *ἦλθον* (あるいは「人の子」の *ἦλθευ*) で語る8箇所を考察してきたが、これらのうちイエスの真正の発言にまで遡ると思われるのは、ルカ 12. 49 「わたしは火を地上に投ずるためにきた」である。他にイエスの生活ぶりをよく表わしている言葉としてマタイ 11. 19 をあげることができるが、人の子を主語としヨハネと対比してイエスの救済的意義を示す現在の文には教会の弁証的動機による手が加わっている。

(2) 非真正の箇所では *ἦλθον* はイエスがその場面に登場したというような単なる行動でなく、イエスの生全体の意義を集約的に表現している。

(3) 伝承のより古い段階では *ἦλθον* が用いられていなかったと推定される箇所もいくつかある(マルコ10. 45など)。また *ἦλθον* 文は物語に最初から入っていたのではなく、独立してイエスの働きをの独自性を語る文であったのがのちに付加挿入されたと思われる箇所もある(ルカ 19. 10)。

(4) *ἦλθον* 文付加の意図は、これによってイエスの到来の救済的意義を示すことにある。イエスの果すべき使命がこの文に盛りこまれ、イエスは権威ある存在とされていく。*ῥάβ* に導かれて到来の目的が示されることもあるが(ルカ 19. 10, マルコ 10. 45)、これによってキリスト論的説明の機能をもつことがわかる。

(5) *οὐκ... ἀλλά* の文形が4回見られる(マルコ 2. 17, 10. 45, マタイ 10. 34, 5. 17。これにマタイ 11. 19 を加えれば5回)。これによって誤れるメシア観を退け、正しいメシア観を示すのであるが、否定されるべき誤れるメシア観はユダヤ教の思想の場合もあれば教会内でのイエスに対する誤解の場合もある(マタイ 5. 17, 10. 34)。

(6) 「人の子」はおそらくすべてもとは「わたし」であったと思われる。「人の子」称号の使用によって *ἦλθον* 文は終末論的意義を担うようになる。

(7) マルコは伝承にあった *ἦλθον* の神学に注目し、この簡潔な文でのイエスの救済をスローガンの的に語る。これをマタイは継承している。ルカは伝承中の *ἦλθον* を使っていないが、この文体にとくに神学的関心を寄せたようには見え

ない。ルカの場合、完了形 *ἐγγλυθα* を残している個所が目につく (5.32, 7.34)。

(8) *ἦλθον* は次第に派遣の観念を含むようになるが、これがさらに先在の観念まで含むようになるのはヨハネ福音書においてである。共観福音書ではまだそこまで至っていない。

#### 注

- 1) イエスの *ἦλθον* の文体的特異性と神学的重要性について注目した研究の早い例として、A. von Harnack, “‘Ich bin gekommen,’ Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens,” ZThK, 22, 1912, 1—30, を挙げるができる。彼は *ἦλθον* 発言について真正性を認め (但し、マルコ 10.45 については疑問をもつ)、しかもこれらにはメシアの意味はなかったと考える。なお彼はマタイ 15.24 を除外し、マタイ 11.18 f // ルカ 7.33 f を含めている。この問題に関する文献は、新しいところでは Eduardo Arens, S. M., *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition, A Historical-critical Investigation, Orbis Biblicus et Orientalis* 10, 1976, がある。これは包括的で丹念な研究であり、本論もこれに負うところが大きい。
- 2) ルカ 9.56, マタイ 18.11 にも写本によって「人の子が来た」の文が見られるが、本文批評的検討によって除外すべきであると考え。
- 3) たとえば、いわゆる「富める青年」(ルカでは「役人」) に対してイエスは財産放棄を勧める。このイエスの提案はルカ 18.22 では並行のマタイ 19.21, マルコ 10.21 より強められ、「すべて」の所有物の放棄が要求される。財産放棄を救済の条件と見るルカの思考は使徒行伝でも随所に見られる。
- 4) マルコ 2.15bc は明らかに説明のための編集的付加である。
- 5) Arens, *op. cit.*, pp. 169 ff.
- 6) マタイ 5.11→ルカ 6.22; マタイ 10.32→ルカ 12.8; マルコ 8.27→マタイ 16.13 をそれぞれ比較すると、「わたし」が「人の子」に転じていく傾向がうかがえる。
- 7) Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962, S. 140. この伝承でも主語はキリスト・イエスであるが、動詞は *ἦλθεν*, その目的語として不定詞 *σῶσαι* が用いられている。
- 8) 先にあげたヨハネ 3.17 では、神が子を「つかわした」*ἀπέστειλεν* となっていることに注意しておきたい。
- 9) Arens, *op. cit.*, p. 175.
- 10) Arens, *op. cit.*, p. 38 は、15節 ac は編集者に由来し、15節 b はもとの伝承の始まり部分であったという。しかし15節全体を編集者に帰せしめる方がむしろ自然であ

ろう。

- 11) テモテ第1. 1. 15, (ルカ 9. 56 における写本 K. II. などに見られるロギオン), Barn. 5. 9, Justinus Apol. 1. 15, cf., Arens, op. cit., p. 40.
- 12) Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 96, 166.
- 13) イエスの論争物語をくわしく考察した Hultgren, A. J., *Jesus and His Adversaries*, 1979, pp. 109—111 によれば, マルコ 2. 17 の2つのロギオンはいずれも初期教会の作とされる。17節 a にはヘレニズム世界に類似の格言が流布していたことを, また17節 b についてはこれがイエスの全活動の意義を要約する文であることをその理由としている。
- 14) Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., 1967, pp. 228—39.
- 15) マルコにおける受難予告はすべて「人の子」を主語としている。このタイプの言葉は Q に見られず, マルコが福音書執筆に当って作り出した新しい文形である。なお受難予告では受難の必然性が中心ポイントであるが, 10. 45 で初めて受難の効果が語られる。
- 16) マルコでは45節 b は食事の状況から切り離されているが, この伝承の古い段階における Sitz が聖餐であったとすれば, 「あがない」は 14. 24 の「契約」の観念と結びつけて理解される。
- 17) Jeremias, J., “Das Lösegeld für Viele (MK. 10. 45),” *Abba; Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, 1964, S. 226.
- 18) Bultmann, op. cit., S. 177.
- 19) 論争におけるイエスの側での質問の積み重ねの例は, ルカ 6. 323—4, 9. 41, 11. 11—12 などに見られる。
- 20) 「ほかのもの」 *ἑτερος* はルカの好む語であるが (8/0/33+17), ここでは用いられていない。
- 21) もっともルカでの「パン, ぶどう酒」は付加と考えてよい。また35節 a 「すべて」は29節 a *πάντες* を受けるものであろう。*πάντες* はルカの好む語である。
- 22) 拙論「知恵キリスト論とマタイ福音書」, 『基督教研究』第44巻, 第1号, 1981年, 14ページ。
- 23) 「人の子」と知恵は後期ユダヤ教の黙示文学において結びつく例が見られる。4 Ezra 13, I Enoch 37. 1 ff.; 48. 1, 7; 49. 3; 51. 3.
- 24) cf., Arens, op. cit., p. 232.
- 25) Arens, op. cit., p. 64. 「火を投じる」はヘブル語の表現に遡り得るし, 49節 b の *εί* の用法もセム語的である。*εἶ* が願望を表わすのも同様である。
- 26) ルカは伝承の *ἐρχομαι* を *παραγίνομαι* に代えることがある。8. 19 (マルコ 3. 31); 19. 16 (マタイ 25. 20)。
- 27) マルコ 13. 12 はマタイ 10. 35 と類似する。しかしマルコの句が終末論的文脈にお

かれているのに対し、マタイではそうではない。

- 28) Bultmann, *op. cit.*, S.165. も49節については真正の可能性を認める。
- 29) マタイ教会が経験している迫害の状況は 5.12; 10.17, 23; 23.34 などに反映しているが、それはマルコ、ルカよりもはるかに厳しいと思われる。Hare, D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew*, 1967.
- 30) その他マルコ 3.21 では奇跡が信仰に至らず逆に誤解のもとになる例をあげる。6.1-6 のペリコーベも参照されよう。