

# マタイ福音書における異邦人の位置

橋 本 滋 男

## I 問題の所在

- II 1. 系図に現われる女性たち（1.3, 5, 6）
- 2. 東方の博士たち（2.1—12）
- 3. 異邦人の地ガリラヤ（4.12—16）
- 4. 異邦人の望み（12.15—21）
- 5. カペナウムの百卒長の信仰（8.5—13）
- 6. カナンの女性（15.21—28）
- 7. ニネベの人々（12.41—42）
- 8. 百卒長の告白（27.54）
- 9. 復活後の宣教命令（28.19）

## III 結 び

## I 問題の所在

マタイ福音書が共観福音書の中で最もユダヤ的特色を保持していることは、あらためて論じるまでもない。巻頭に示されるイエスの系図からして、すでにそうである。マタイは1.1においてイエスを「アブラハムの子、ダビデの子」と紹介する。<sup>1)</sup>これに統いて、アブラハムから始まりダビデを経てイエスの誕生に至るまでの系図を掲げるが、これをルカの系図と比べれば、後者は人類の祖としてのアダムに遡る系図であるから、マタイのそれがユダヤ的であることは明らかである。このような系図は旧約聖書になじみ深い読者にとってのみ意味があるのであるから、<sup>3)</sup>系図を巻頭におくこと自体がマタイのユダヤ的特性を表わしているといえるが、こうして始まるこの作品では、至るところでユダヤ的なものを見出しえる。そのいくつかを挙げてみると、まずマタイは誕生から受難に至るイエスの生涯の重要な場面を旧約の預言の成就だと意義づける。いわ

ゆる定型引用——成就を明示する導入句とそれに伴なわれた旧約句との結びつきの形——はマタイ独自のもので、マタイないしマタイの属するグループで編み出された弁証形式であるが<sup>4)</sup>、これは旧約の言葉が預言者たちの単なる警世や予想の発言でなく、神の権威ある啓示の言葉、約束であることを承認した上で成り立つ論法であり、この論理の枠は救済史的である。マタイ福音書においては、こうした預言—成就の糸を随所に織り込みながらイエスの生涯が展開していく。次に表現の点においてマタイはユダヤ的である。二三の例をあげれば、マルコでの一般的な「神の国」はマタイでほとんど「天の国」と言い換えられる。これは「神」という語を避けるユダヤ的言語習慣を反映していると考えられる。またエルサレムを「聖なる都」(4.5; 27.53)と呼ぶのも同様の事情による。さらにマタイは、マルコとちがってユダヤ教徒の宗教習慣を読者に説明しないまま記述しているところがある(15.2—マルコ7.2—3と比較せよ、23.5, 24, 27; 27.6)<sup>5)</sup>。これには読者がユダヤ人であるか異邦人であるかという問題もからむが、同時に著者にとってこれらのユダヤ的習慣がわざわざ説明の必要のないほど自明の事柄であったと解し得る。あるいはユダヤ教の宗教習慣を前提して論をすすめている箇所も少なくない(6.1以下; 23.3)。マタイの神学的特色をなしている彼の律法観もこの関連において指摘しておくべきであろう。マタイのイエスは律法が今なお有効かつ妥当であることをあらためて宣言し(5.17), 律法による義を肯定するのである(23.23)<sup>6)</sup>。その他、神殿税を差し当り認めて支払うよう指示する伝承を採用していることや(17.24—27), ラビ的論法を用いている箇所など<sup>7)</sup>, マタイにおいてユダヤ的特色をもつ個所はほとんど枚挙に暇がないほどである。<sup>8)</sup>

しかしこのような際立った特色をもつマタイ福音書において、他方、反ユダヤ的ないし反パリサイ的傾向もまたきわめて強く、またそれと関連する形で、異邦人のもつ役割はマタイにおいて意外に大きい。本小論では、ユダヤ的性格の強いマタイにおいて、それと対極に立つ異邦人はどのような位置を占めているのか、彼らのイエスに対する関わり方、旧約とか神の約束とかに直接に関係のなかった彼らの新しい福音に対する関わり方(救済史的立場)、彼らに対するマタイの神学的評価ないし期待について考察してみたい。この作業を通して

マタイの属する教会の様子やマタイの歴史観の一端がうかがえるであろう。

## II 該当箇所の研究

### 1. 系図に現われる女性たち (1. 3, 5, 6)

巻頭に掲げられた系図がユダヤ的特色をもつことについては、すでに述べたところであるが、この系図において注目すべきことに4人の女性が挙げられている（タマル、ラハブ、ルツ、ウリヤの妻）。ユダヤの系図は通常、男性の系統をたどるのであるから、これは異例のことと言わねばならない。系図は長いイスラエルの歴史を通してメシアの出現が期待されてきたことを土台にして構成されているのであり、イエスが神の約束を果す正統なメシアであることを証明する目的で記されていることを考えると、ここに4人の女性が登場することは、単なる偶然として見逃すわけにはいかない。しかもこの4人のところでイエスの系図はいわば歪んだ道をたどっている。創世記38章の物語によれば、タマルはもともとユダの妻でなく、その二人の息子たちと順次結婚するのであるが、子のないまま二人が死んで彼女は寡婦となる。古代イスラエルのいわゆるレビ的結婚の規定によれば、このような場合、タマルはユダの第3子と結婚することになるはずであるが（申命記 25.5—10）、義父ユダがこれを拒んだため、彼女は娼婦を装ってユダと関係し、子を生む。次に、ラハブはカナン侵入を試みるイスラエルの斥候をかくまつたエリコの娼婦である（ヨシニア記 2.6, 22—25）。しかし旧約には、彼女がサルモンと結婚したとも、子がいたとも記されていない。<sup>9)</sup> しかも彼女は外国人であるから、本来はイスラエルの正統な系図に登場すべき人物とはいえない。ルツもモアブ族出身であるから、同様である。ことにモアブ人の場合、律法によれば改宗後もその子孫は10世代目までもイスラエルの「会衆」への参加資格を認められていない（申命記 23.3）ことを考えると、あえてルツの名をイエスの系図に挙げるには何らかの意図があると思われる。「ウリヤの妻」がダビデの家系に入るのは、王ダビデが奸計にかけて忠実な部下ウリヤを戦死せしめてその妻を奪ったからであり、その罪は預言者ナタンによって厳しく糾問されている（サムエル記下 11—12章）。

こう見てくると、4名の女性は、いずれも救い主イエスの先祖としてはふさ

わしくない人物である。そこで、彼女たちが福音書巻頭の系図に挙げられている理由について、いくつかの説が出されている。第1に、彼女たちはいずれも罪にからんでいるという点に目をとめ、救い主としてのイエスは清浄無垢の血統の中からでなく、積み重なった罪の中から人々の罪の結果を負って誕生したのであり、こうした背景をもつイエスであるからこそすべての人の罪をあがなうことができたという解釈である。この説はオリゲネス、ヒエロニムスなど古代の釈義家に支持され、今日も通俗的に用いられているが、しかし少し詳細に考察すれば受け入れ難い。まずルツは旧約によれば敬虔な女性と評価され、その信仰は賞讃されている。罪の女ではない。バテシバの場合も、罪を犯したのはダビデであって、彼女は事件に関しては被害者というべきであり、ダビデと結婚してからは、その子ソロモンを王位につけた賢母である。タマルについてはルツ記 4.12 が彼女を幸福な家庭の模範としているように（創世記 38.26 でも彼女は義父ユダより「義人」とされている）、旧約とユダヤ教の伝承では、彼女は罪の女でなく、むしろダビデ出現に至る家系に加わり得た女性として——彼女の行為は神の意志にかなったこととして——高く評価されている。<sup>10)</sup> ラハブに対する肯定的評価はキリスト教側にも見られるが、ラビの伝承においても彼女は改宗者の模範とされている。<sup>11)</sup> したがって4人の女性を罪と関連させる解釈は新約時代までに一般的に彼女らに与えられていた評価を無視した上で、イエスの系図の中に贖罪論をもちこむ教義的解釈であることがわかる。

第2に、同様の考え方立って、マタイはユダヤ教に対する弁証をしているのだという説がある。これによれば、マリアの処女懷胎というキリスト教側の主張に対してユダヤ教側はイエスを私生児だと非難していたのであるが、これを反論するためマタイはダビデの家系にも——ユダヤ教もその子孫からメシアが生れることを期待していた——いかがわしい女性がいたと論じているというのである。しかしこれも第1の説と同じ理由で受け入れられない。第3に、4人の女性は神の不思議な計画によってイエスの家系にくみ込まれるのであって、その意味で、イエスの母となったマリアの「予型」としての役割を果しているという説がある。しかしそうであれば、系図にはなぜもっと重要で有名な女性——サラ、レベカ、ラケル、レアなど——が選ばれなかったのであろうか、系図上

の4女性がマリアの予型として適任とは考え難い。第4の説として、4人の女性がラビの伝承においてしばしば取上げられ、しかも高い評価や弁護を受けていることを十分に考え、ユダヤ教内でのメシア論争を背景とした弁証がここに反映していると見る説がある。メシアがダビデの家系から出現するという期待はユダヤ教、ことにパリサイ派に一般的に受け入れられており、ラビたちはこのメシア観に立ってダビデの血統に関わる4人の女性のために弁証を展開していた。これはマカベア時代にレビ系のメシアが期待されたことに対するパリサイ派からの思弁的対抗でもあった。パリサイ派出身のマタイはメシアの系図を記述する際に、彼らの弁証をそのまま取り入れたのであって、マタイはパリサイ派の期待したダビデ系のメシアが実はナザレのイエスにおいて実現したのだと主張するため、4人の女性を入れた、とする。<sup>13)</sup> この説は確かに首肯すべき点を含んでいるが、しかしたとえば、ラビの弁証においてダビデの罪について論じる時、中心となるのは何といってもダビデであって、バテシバが言及されることとは殆んどないこと<sup>14)</sup>や、またマタイの系図で彼女がことに「ウリヤの妻」と呼ばれていることを十分に顧慮していない。

そこで第5の説として、マタイの全体的構成から考える時、この4人がいずれも異邦人であることが重視されるべきであろう。タマルはユダヤ教伝承ではカナン人と信じられていたし、ラハブはエリコの女性、ルツはモアブ人である。バテシバは歴代志上3.5によれば「アンミエルの娘」<sup>15)</sup>であって、その出生はイスラエルに属すると思われるが、マタイは彼女を「バテシバ」と呼びずあえて「ウリヤの妻」と呼ぶ。それはウリヤがヘテ人であるので、その妻としてのバテシバは結婚によってすでに異邦人としての地位にあるというマタイの思想を表わしているためであろう。マタイの系図はイスラエルの父祖であり神との契約の締結者であるアブラハムに始まり、国民的英雄であるダビデを経てイエスの誕生に至るのであるから、そこにはユダヤの民族の運命と期待が幾重にもこめられているのであるが、しかしマタイはこの系図を記しながら、イエスは異邦人の血を受けて生まれたことを強く訴える。そのことはイエスの説く福音がイスラエルの枠内に限定されるものではなく、狭い民族の範囲をこえて広い世界に広められていくべきものであることを予示している。系図においてすで

に異邦人の存在を視野におきながら福音書を書き始めたマタイは、その結びにおいて「すべての国民に」福音を伝えよという復活したイエスの宣教命令を記す(28.19)。一般にこの最後のイエスの言葉は「わたしは……あなたがたと共にいる」( $\mu\epsilon\theta'$  δ $\mu\hat{\omega}\nu$ )の句のゆえに、1.23の「神われらと共にいます」( $\mu\epsilon\theta'$  δ $\mu\hat{\omega}\nu$  δ θεός)との対応関係が重視されることが多いが——それはそれとして正しいマタイ解釈である——インマヌエル預言に先立つ系図において異邦人の救済がすでに関心事とされており、これが28.19の言葉において明確に打出される。したがってマタイ福音書はその構成において最初から最後まで宣教対象としての異邦人への関心に貫ぬかれているわけである。ユダヤ人が福音を拒否したから、次の担い手としてやむなく異邦人へ向うというのでなく、イエス自身が異邦人性を負って生れてくるのである。<sup>18)</sup>

## 2. 東方の博士たち(2.1—12)

2章の幼児物語は1.18以下の誕生物語と組み合わさって1ブロックをなしている。この部分においてマタイはいくつかの伝承を並べ、それを彼の宣教的意図に応じた形に編集、改変している。その意図とは、イエスの誕生とその後の一連の事件が、すべて旧約聖書において誰の目にも明らかのように神が予告しておいた言葉の成就であること(ここに定型引用が4回、それに準じる形が1回見られる、2.5—6)、イエスに付せられる様々の「名」を通して、イエスの神的本性とその救済的使命を示すこと<sup>19)</sup>である。このようなマタイの主要意図に比べると、2章における「異邦人」のモチーフは副次的に見えるが、しかしここでも「異邦人」はこの福音書の全体的構成を解く鍵であって、見過しにしてはならないものである。

さて2章の東方の博士たちの来訪について、古代世界に類似物語があったことは従来から指摘されている。そのうち有名なものとしては、後66年、ペルシャの占星術師が星の占いによってティリダテス王と一緒にナポリにて皇帝ネロを訪問し、彼を世界の王として礼拝したという記録がある。しかも彼らは往路とは別の道を通って帰国したという。また英雄や偉人の誕生に際して星など天体の異象が起ったという伝説は多い。<sup>20)</sup>マタイはおそらくこのような史実や伝説

を知っていたであろうし、伝承をそれに合うように改変したとも考えられる。マタイの場合、おそらく2種類の伝承を入手し（博士たちの来訪と礼拝についてのもの、ヘロデの反応についてのもの）、これらを定型引用を織り込む形で結び合わせたと思われる。それは、2.1以下の物語にいくつかの矛盾が見出されることから推測されるのであるが——たとえば、博士たちは星の動きに導かれて旅行しているのに最後の段階で突然ヘロデに道を尋ねる。ヘロデは易々と「ユダヤ人の王」の誕生の地についての情報を提供する。しかもヘロデは博士たちに尾行をつけることもせず、自らその場所を確かめることもしない——いずれにせよ彼の神学的構想においては、ここで異邦人が登場することが大いに重要性をもっている。彼らはエルサレムに入るとイエスを「拝みに」（2節）来たと言い、イエスに会って「ひれ伏して拝む」（11節、ともに *προσκυνέω*）。この動詞はマタイにおいて信仰者がイエスを礼拝する時に一貫して用いられる語であり、こうしてマタイは東方からの博士たちを信仰者として描いているわけである（8.11 参照）。つまりマタイによれば最初の信仰者は異邦人であった。

さて、博士たちは異国からきて高価な宝物をイエスにささげるのであるが、異邦人が賜物をたずさえてシオンにやって来るというのは、ユダヤ人が預言者時代から待ち望んでいた終末時のしるしである（イザヤ書60.6、詩篇 72.10, 11, 15<sup>22)</sup>）。また幼な児イエスを見た博士たちが「非常な喜びにあふれ」るのは、イザヤ書 60.5 の成就であると解し得る。したがって宝物をもった異邦人の登場は、イエスの誕生が終末の開始であること、彼らの礼拝するイエスがメシアに他ならないことを示しているが、マタイ福音書においては博士たちの伝承をヘロデの伝承と結びつけることによって、より深い含蓄をもつものとなっている。博士たちはイエスのことを「ユダヤ人の王」（2.2）と呼んで、その所在地を尋ねる。すなわち、イエスを初めて「王」と認め、礼拝するのは、旧約聖書によって幾世紀も育てられて來たはずのユダヤ人ではなく、遠くから來た異邦人であった。ユダヤ人たちは、王をはじめ宗教指導層から一般民衆に至るまで、異邦人の新しい動向に不安を感じ、あるいは旧約聖書を開いてイエスの誕生の地を知りながら、これを全く無視してしまう。聖書を手中にもっており、しかもそれを正しく解釈し得てなおユダヤ人たちはメシア・イエスを受入れない。

メシアを喜び迎えるのは異邦人のみである。ここに異邦人の行為とユダヤ人のそれとがあざやかな対照となって描き出される。

誕生物語における異邦人たちはイエスを礼拝したのち、直ちに姿を消していく。しかしそれは福音の開始における彼らのもつ意味が小さいからではない。ここでは彼らは来るべき異邦人伝道の命令（28.19）の伏線となることで、十分その役割を果しているのである。また「ユダヤ人の王」をめぐる異邦人とユダヤ人の態度の対比は、2章に限られるのではない。このテーマは27章の受難物語でもあらためて取上げられている。マタイによればイエスの十字架に付せられた罪状書きは「ユダヤの王イエス」である（27.11, 29, 37）。この「ユダヤ人の王」はすでにマルコ15.26にある句であって、マタイの編集句ではないが、マタイ福音書の構成では2章の物語と受難物語が巧みな対応関係にあり、この2つの物語は互いに理解の糸口となっているのである。2章では無辜の「王」イエスが殺されようとするが、27章では彼は「王」としてユダヤ教指導者層と権力者たちによって殺されていく。祭司長、律法学者たちは十字架上のイエスを嘲笑するのみであるが、他方、異邦人の百卒長はイエスを仰ぎ見て事態を謙虚に受け入れ、「まことに彼は神の子であった」と告白するのであって、ここでもイエスをメシアと認める異邦人の存在がユダヤ人と対比して強調されている。

### 3. 異邦人の地ガリラヤ（4.12—16）

バプテスマのヨハネから洗礼を受けたとき、イエスは水による儀式のみでなく聖霊の降下を体験する。その後、直ちに荒野で3つの試みを破り、いよいよ宣教活動に入るのであるが、マタイは宣教活動の最初の歩み出しを定型導入を伴った旧約引用句で説明している。マルコの場合、イエスはヨハネの逮捕ののちガリラヤへ行き、そこで宣教の第一声をあげたという短かい叙述であるが（マルコ1.14—15）、マタイは地名を列挙してイエスの移住をくわしく述べ、そこに神学的内容を盛りこみ、さらに旧約句で「暗黒の中に住んでいる民、…死の地、死の陰に住んでいる人々に」救いの光が差しこんだという。この4.12—16はその全体がマタイによる編集的構成と思われる。12節はマルコ1.14aにやや近く、これを利用したとも考えられるが、「……と聞き……に退き

……に行って住んだ」 (*ἀκούσας δὲ ὅτι ... ἀνεχώρησεν εἰς ... καὶ ... ἐλθὼν κατέκησεν εἰς*) と続く12—13節の文章構造は、エジプトからナザレへの移住を語る 2.22—23<sup>24)</sup> と全く共通しており、しかも両者とも旧約の定型引用でイエスの移住は旧約の成就であったと述べる。したがって 2.22—23 同様、4.12—16 もマタイの文と見てよい。引用された旧約句の出典はイザヤ書 9.1—22 であるが、マタイはギリシア語70人訳を参照しながらマソラ本文を加味した独自な訳文を創出しており、結果的には70人訳にもマソラにも一致しない。<sup>25)</sup> ここでは引用句と旧約本文との異同について詳論することは避けたいが、70人訳の「(光を)あなたがたは受けるであろう」という未来形をマタイは「彼らに光がのぼった」と過去(アオリスト)に改めて、イエスにおける預言の成就——救済の実現——を強調していること、また70人訳と一致してヘブル語 *gālil* (「地域」の意) を「ガリラヤ」と地名に解釈してイエスのガリラヤでの活動——そこに光がのぼった——に神の意志の働きを見ていることに注意しておきたい。<sup>26)</sup> マタイにおいてガリラヤは単にイエスの初期の活動舞台であるにとどまらない。それはとりわけ「異邦人の」地である。この地で、異邦人の救いは待望(未来形)から現実へと転換する。イエスがガリラヤで伝道し、ことにカペナウムをその本拠地としたことは史実として疑い得ないとしても、マタイは旧約句によってこの地を「異邦人」の地と規定する。

ところでガリラヤはたしかに6世紀半に亘って異教の文化と宗教の支配を受けた地である。しかしマカベア時代の前80年に再びユダヤの領土内に組入れられて以来、ユダヤ教徒移住の努力と住民のユダヤ化の試みが積極的になされ、後1世紀には熱心党の地盤になるなど、ユダヤ教的、民族主義的空気はきわめて強く、イエスの時代に「異邦人のガリラヤ」とは必ずしも言えない情勢にあったのであるが、マタイはイザヤ書の句によって、ガリラヤをあえて「異邦人」の地と呼び、イエスの活動は異邦人への宣教を意図していたのだと述べる。地理的にいえば生前のイエスがユダヤの領域を離れて異邦人の地に出かけ、宣教を試みることはマタイにおいては皆無なのであるが、著者はイエスのガリラヤ内での伝道がすでに異邦人への語りかけを含むというのである。こうしてマタイは福音宣教の世界性を復活後のみでなく(28.19)、イエスの活動の第一歩にまで遡ら

せ、これを旧約句で保証する。マタイはマルコの考え方を継承して、復活におけるガリラヤの重要性を認めるが（マルコ 14.28; 16.7→マタイ 26.32; 28.7,10），マタイの場合、それにとどまらず、マルコをこえて、弟子たちはガリラヤで復活のイエスに出会ったと記す（28.16）。このようなガリラヤの重要性は、そこが弟子たちの宣教の出発点であるのみでなく、イエスの活動の開始点であること、そしてイエスのガリラヤ伝道は異邦人への宣教を意味したことに基づく。

なおここで、イエスの伝道範囲について、触れておきたい。マタイにおいてイエスがユダヤの領域を踏み越えて、外に出ることはない。問題となるのは、マタイ 8.28—34（イエスが「ガダラ人の地」に行き、墓場に住む人と出会い、豚を犠牲にして、悪霊につかれた人を癒す物語）である。資料となっているマルコ 5.1 以下では豚が登場すること、地名がゲラサであることによつて、<sup>27)</sup> 場所はデカポリスの異邦人の地であることが明らかである。他方マタイはマルコの「ゲラサ」を「ガダラ」に改めて舞台をユダヤの領地内に留め、さらに豚については「そこからはるか離れたところに」（8.30）いたとして、イエスの活動場所と豚との間に相当の距離をおくという工夫をしている。またいやされた人の宣教活動（マルコ 5.20）をマタイは削除している。要するにマタイによれば、イエスの生前には福音の宣教はユダヤ内に限定されておりユダヤの境界を越えることはない。それが生起するのはイエスの復活後であり、復活者の宣教命令によってである。この基本的図式の枠内にあって、異邦人の救済が等閑視されているのではない。むしろイエスは異邦人のところへわざわざ出かける必要はない。彼のガリラヤ伝道はユダヤの地域にありながら、すでに異邦人への語りかけである。

さてマタイにおける旧約引用の意図は、もちろんイエスの行動が旧約句の言葉とおりであったことを示すことにあり、その目的に沿うよう、旧約句も原典に忠実な転記というより70人訳やマソラ本文を複合したテキストにしているのであるが、そのことはさらに遡って、4.12—13 の地の文もマタイの神学的意図の下に15—16節の旧約句を土台にして作られたものであることを思わせる。というのは、カペナウムの位置についてマタイが「ゼブルンとナフトリとの地方にある」というのは、まさに引用句に引きづられた形であって、ひとつの町が十二

部族の2つの領域にまたがって所属するということは本来あり得ない。カペナウムはもともとナフタリの領域に属し、ゼブルンはさらにその西方に位置する。マタイがこのようにしてまで「カペナウム」を強調する意図は何であろうか。イザヤでは「海に至る道」とは地中海へ向う道のことであるが、マタイは方向を全く逆にし、「海」をガリラヤ湖と解釈する。13節でカペナウムに付せられた修飾句「海べの町」(*τὴν παραθαλασσίαν*)は明らかに15節の引用句「海に沿う地方」からマタイが作ったもので、こうして「海べの町」カペナウムへイエスが移住するのはイザヤ書の預言の成就なのである。マルコにおいてイエスのカペナウム行きには単純な動詞(*εἰσπορεύονται*, しかも複数!)であるが、マタイはこれを複合形の動詞 *ἐλθῶν κατέκησεν* に改め、定住の意を強めている。実際、マタイ 9.1 ではイエスはカペナウムの住民である(「自分の町」)。<sup>30)</sup>マルコによればイエスがカペナウムに行くのは彼の福音の宣言のあとであり(1.15), 弟子たちの召命のあと(1.16—20)である。ルカではイエスはナザレで村人に拒否されてのち、初めてカペナウムへ移る(4.31)。しかしマタイにおいてはイエスは最初にカペナウムへ移住するのであって、明らかに「カペナウム」が特別の意味をもっている。それはカペナウムが異邦人による福音受容の町であったという一点に帰する(8.5—13 参照)。ナザレもまた「ガリラヤ」内であるが、ナザレでは神学的に不十分であって、イエスは異邦人が最初に福音を受入れた町カペナウムに移り、そこから宣教を開始せねばならない。カペナウムの町でイエスは百卒長の下僕を治すが、この奇跡において、百卒長はイエスの権威と能力を十分に認め、自らイエスの前で徹底的に謙虚にふるまうことによって「イスラエル人の中にも、これほどの信仰を見たことがない」という称讃の言葉を得る。これは福音受容の模範であり、異邦人もユダヤ人に劣らぬ信仰をもち得てイエスの救いに与かる実例である。この事件が起る町へイエスは前もって移住し、「自分の町」としている。マタイにおいて宣教の世界性はイエスの最初の行動にすでに予示されているわけである。<sup>31)</sup>

#### 4. 異邦人の望み(12.15—21)

4.12—15 の旧約聖書型引用文において救済の対象としての異邦人が強調され

ていることを学んだところで、同様の論旨を展開している 12.15—21 を瞥見しておこう。12章の文脈では、イエスは2つの安息日論争を通してパリサイ派たちの悪意ある訴えや質問を論破し彼らの欺瞞ぶりを暴露するが、やりこめられたユダヤ教指導層はひそかにイエスの殺害を計画する。このあとイエスの治癒活動の要約文（15—16節）があり、統いてそこに記されたイエスの働きを旧約句で証明するという手法をとっている。要約文までの文脈はマルコに従っており、15—16節もマルコを資料としているが、マタイはマルコ 3.7—12 のいわゆる「まとめの文」をかなり圧縮し、これにイザヤ書 42.1—4 の引用文を加え、イエスの治癒活動が旧約預言の成就であったという。地の文（15—16節）と旧約引用文（18—21節）との関連づけを考えると、15節においてパリサイ派の殺害計画を知ったイエスは彼らとの対立を避けて去って行ったことが、19節 a の「彼は争わず、叫ばず」に対応し、また16節でいやされた人々にそれを宣伝しないよう沈黙を命じたことが19節 b の「その声を大路で聞く者はいない」に関連づけられている。したがって狭く考えれば、旧約引用文は19節だけで十分なわけであるが、マタイはその前後にやや長めの旧約句をとり、別の視点から見てのイエスの活動の意義を旧約句を借りて説明している。彼が地の文から見ての必要をこえて旧約句を長く置く意図を考えると、そこに2度も「異邦人」（18、21節）が言及されていることが目につく。マタイは、神の靈を受けたメシア（18節 *παῖς* 「しもべ」=「子」）としてのイエスは救いを異邦人に語り、異邦人の希望となると述べる。しかし実はこの旧約引用句の中にイエスの生涯と福音の語られる道が簡潔に盛りこまれていることに注目したい。すなわち、18節 a 「見よ……わたしの心にかなう、愛する者」は明らかにイエスの受洗における天からの声——メシアとしての神の認承——を思い起させる句である。19節「彼は争わず、叫ばず……」は、メシアとしてのイエスの真相は人々の目から隠されており、パリサイ派との対立においてイエスは相手を糾弾することなくむしろ沈黙を守ったまま受難の道を歩んでいくことを示す。そして20節の「正義に勝ちを得させる」<sup>34)</sup>には復活が含意されていると解釈してよい。このユダヤ教指導層との対立、受難、復活を通して福音は異邦人に達するのであり、そのためイエスの地上の活動を叙述する時点ではマタイは異邦人に関わる動詞

（「彼は……宣べ伝えるであろう」 「異邦人は……望みをおくであろう」）を未形で示し、復活後の時点に立つ読者にはこれが現在の事態であることを語る<sup>35)</sup>のである。

このようにマタイは機会をとらえては福音の受容者としての異邦人の意義を語る。それはユダヤ教側の拒否にあって止むなく教会が見出した宣教の受け手という消極的な位置にあるものでなく、すでに旧約に預言されていたことであり、これによってユダヤ人、異邦人の隔てが除去されるのである。異邦人伝道はイエスの志したことであり、しかも旧約の成就なのである。異邦人を教会の中でどう位置づけるかは、律法問題とからんで初期教会の直面した大きな問題のひとつであって、ルカは、天からの特別の啓示によって初めて教会の納得が得られたという伝承を保持しているが（使徒行伝 10.9—16, 11.1—18）、マタイは問題の解決のため旧約句を用いたわけである。

### 5. カペナウムの百卒者の信仰（8.5—13）

共通する物語がルカに見られるので、マタイは資料をQから取材したと考えてよい。元来Qは発言の状況を捨象した語録であるから、このような物語的展開をもつものは例外的であるが（他には誘惑物語のみ）、しかしマタイの記事とルカのそれを比較すると、物語部分よりも言葉の部分において、両者の一致がいちじるしく、ここでも言葉が伝承の中核であったことがわかる。おそらくQにおいて状況描写はごく短かくアポフテグマ的性格の伝承であったと思われる。これをルカとマタイはそれぞれの神学的立場に応じて改変し、情状設定に幾分の粉飾を付して拡大したと思われる。

さてマタイにおいてポイントはイエスの奇跡能力にあるのではなく、異邦人の熱心にして謙虚な信仰が中心テーマとなっている。<sup>36)</sup> ルカ（7.1—10）では百卒長は直接イエスのところに出向かず、ユダヤ人の長老や友人を介して懇願を告げさせるのであって、彼は舞台には最後まで姿を見せないが、マタイではこれらの介在者は登場せず、百卒長は自らイエスに直接訴え、イエスの称讃の言葉も自分で耳にする。したがってマタイではイエスと百卒長の対話が緊迫感をもってすすめられている。マタイがこのように伝承を編集改訂したのは、このペ

リコーベにおいてイスラエルにも例を見ないほどの異邦人の信仰の熱意を強調したかったからであろう。<sup>37)</sup>百卒長は異邦人としての立場をわきまえ、イエスを迎える資格がないことを認めるという謙虚さを示すと同時に、軍務に服する者として権威の性質を知っており、その生活経験からイエスの権威を理解し、イエスの言葉のもつ力を信頼して病床にある部下への慈悲を懇願する。彼の場合、異邦人であることがイエスの救いを受ける上で何の障害にもなっていない、むしろ異邦人の生活経験が福音を受入れるための条件としてプラスにさえなっている。マタイは異邦人が福音を十分理解できる位置にあることを認め、イスラエルにもない信仰者の実例を語る。しかもこの奇跡のケースでは、イエスは直接には病人に会わず、言葉のみで癒すのであって、これは生前のイエスと直接の接触が不可能となった復活後の教会の状況に大きな意味をもつていて。教会が福音を伝達する場合、それはおもに言葉を語ることによるが、言葉が権威をもち異邦人がそれを受入れるというパターンが予め百卒長のエピソードはおいて用意されているのである。<sup>38)</sup>

マタイは物語の途中に（11—12節）、Qから得た別の伝承を挿入している。終末の審判において異邦人とイスラエルの地位が逆転し、異邦人の方が天国での宴に参加できるという伝承は、ルカでは全く異なる文脈（13.28—29）にあるが、マタイはこれを百卒長の信仰をほめるイエスの発言中におき、ユダヤ人批判の色合いを強めている。しかしまタイのこの文では、ユダヤ人がイエスを拒否したために天国から排除されるというだけでなく、イエスの権威に対する信仰が天国に入れるかどうかを分ける鍵になるのであって、生れながらにしてイスラエルだからといふような民族的特権に安住することはもはや許されないと警告するのである。<sup>39)</sup>

## 6. カナンの女性（15.21—28）

「カナンの女」の物語（15.21—28）は、前項で考察したカペナウムの百卒長の物語と様式史的にはほぼ同じで、内容も共通しているところが多い。すなわち、(1) ある異邦人が、(2) その親しい者のために、(3) イエスに向って「主よ」と呼びかけて、(4) 病気の治癒を懇願する。(5) イエスは一旦これを断る。(6) 懇

願者はユダヤ人の特権のないことを認める。(7) イエスは相手の絶大な信仰を称讃する。(8) 信仰どおり実現するようにとイエスが言い、(9) その時点で病人はイエスに会わないので癒やされる、という展開になっており、2つの物語は同工異曲である。したがってこの物語のポイントも百卒長の物語と同様、奇跡的治癒でなく異邦人の信仰の強さである。<sup>41)</sup> そのことは、15.21—28とマルコ7.24—30との比較から認められる。マルコでは娘が悪霊につかれていることが2回繰返され(25, 26節)、イエスの悪霊追放の宣言があり(29節)、女は治癒が完了したことを確認する(30節)など奇跡物語の特徴を保持している。これに對してマタイでは、娘の容態は簡単に1回触れられるのみである。またイエスの最後の発言には悪霊追放の言葉ではなく、代りに女の信仰を称讃する言葉がおかされている。このようにマタイはマルコから得た物語を「異邦人の信仰」のテーマに合うよう書き改めており、しばしばイエスのもとに異邦人が現れてはその信仰のゆえに恵みを得るという物語を配置している。

ところでこの物語の舞台はどこに求められるであろうか。マルコはこれを「ツロの地方」(*εἰς τὰ ὅρια Τύρου*)と述べるが、マタイは「ツロとシドンの地方」(協会訳による、*εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σαδῶνος*)という。ツロはガリラヤの境界をこえたフェニキアの海岸都市であり、シドンはツロよりもさらに北方の港町であるから、マタイがこの地名をあげてることを重視すれば、物語の舞台はユダヤの領地をはるかに離れた異邦人の地域となる。<sup>42)</sup> しかしマタイが*μέρη*と書き改めていることを考えると、この文は「ツロとシドンの方向へ」と解釈できるし、女性は「その境界から出て来」るのであって、彼女とイエスとの出会いの場所は依然ユダヤ領地内に設定することが可能である。これが正しいとすれば、ここでもマタイは、イエスはユダヤ領地内に留って宣教やいやしの活動をしながら、それが同時に異邦人への語りかけであったという図式(4.12—16)を保っていることになる。マタイによれば福音がユダヤの境界をこえるのは復活者の命令まで待たねばならない。

このペリコーペにおける厄介な問題は、24節の「わたしは、イスラエルの家の失なわれた羊以外の者には、つかわされていない」の解釈である。これはマルコになく、マタイによる付加文である。<sup>43)</sup> それだけにマタイの神学における異

邦人伝道の位置づけを理解する上で重要な文である。われわれはマタイの意図として、おそらく2つのポイントを挙げ得るであろう。第1は、キリスト論的意味である。イスラエルの民を「失なわれた羊」にたとえるのは、エゼキエル書34.4—6を背景にした表現で、この言葉によってイエスは群れを導く使命をもつ羊飼いになぞらえられている。旧約聖書において、羊の群れをまとめ導く羊飼いの仕事は神の働きの比喩としてしばしば用いられているが（イザヤ書40.11、詩篇23など）、さらには神に任せられてイスラエルを救う者も羊飼いになぞらえている（エゼキエル書37.24。）。こうした旧約以来の伝統に立って、イエスはイスラエルの「羊飼い」なのである。しかも「つかわされ」の受動態は神を意味上の主語とする表現で、イエスは神から遣わされた存在（メシア）であることが含意されている。第2は、イエスと女との対話の流れにおいて、24節は女の信仰の強さを導き出すためのステップという機能をもっていることに注意したい。女の懇願をイエスは一旦きっぱりと断わる。それにもかかわらず彼女はイエスに非難をあびせたり反抗するのではなく、ひたすらへりくだりつつ熱心に懇願を重ね、ついにイエスの心を動かすことにつき成功する。イエスの冷たい言葉は、二人の対話の緊張感を高め、女の信仰の強さを確認するための文学的技法のひとつとして挿入されているのであって、その意味で23節のイエスの沈黙と同列の働きをもつといえよう。<sup>45)</sup>

## 7. ニネペの人々（12.41—42）

マタイ 12.41—42 はQから取材した伝承である（ルカ 11.31—32）。「ニネペの人々と南の女王」についてのイエスの言葉は、マタイにおいてもルカにおいても「ヨナのしるし」の言葉と結びついているので、すでにQにおいてそのような構成であったと考えられる（マタイ 12.38—40、ルカ 11.29—30）。しかしユダヤ教指導層がイエスにしるしを求め、彼がそれを断わるという伝承はマルコ 8.11—13 にもあり、そこではイエスはしるしを例外なく一切拒否している（これを資料とするマタイ 16.1—4 は、ヨナに関する例外事項を付加している。その他にルカ 11.16 参照）。しかもこの伝承では「ニネペの人々」には何ら言及していない。こうした伝承の多様性と差異から考えると、おおよそ次

のような伝承の流れを描くことができよう。(1) イエスはしるしを求められたが、きっぱりと拒否したという伝承があった。(2) Qにおいて、これに「ヨナの例外事項」が付加された。(3) それとは別に、「ニネベの人々、南の女王」についてのロギオンが独立してあった。(4) ヨナーニネベの連想から、これらのロギアが結合した。<sup>46)</sup>

さてルカから推定されるところでは、Qにおいて、ヨナがしるしであるのはニネベの人々に対してであり、同様に人の子としてのイエスは今の時代に対ししてしとなる、という論旨である。ところがマタイにおいては、ヨナがしるしであるのはイエスの死と復活の予型であるからである。ルカではヨナ自身がしるしであるが、マタイでは「三日三晩」の経験がしるしとなる。マタイは40節に70人訳に従ってのヨナ書 1.17 を引用し、ヨナが「三日三晩」死の世界にいて、そのちニネベの人々に神の意志を語ったように、イエスも「三日三晩」<sup>47)</sup>の死と復活ののち、今やユダヤの人々に教会の宣教を通して語りかけているのだと主張する。それは、一方ではユダヤ人も旧約聖書をきちんと読めば、イエスの福音がわかるはずであるという主張であり、他方、マタイはイエスの死と復活の時点に立ち、ユダヤ人に悔改めを迫りつつ、終末においてはニネベの人や南の女王のような異邦人がユダヤ人を罪に告発する側に立つであろうと警告する。8.11—12 では天国での宴会のイメージを借りて、ユダヤ人と異邦人の終末における地位の逆転を語るが、ここでは終末の裁きの場において異邦人の方がその悔改め（41節）と熱意（42節）によって神に近い立場にあることを語る。このロギオンはもともとは、ソドムとゴモラを引きあいにしてユダヤの町々を叱る 11.21—24 のようなユダヤに対する警告の言葉であったのであろうが、ヨナをイエスの受難と復活の予型とするマタイの文脈において異邦人への期待をこめた言葉となっている。ヨナやソロモンでさえ異邦人の心をひきつけたのであれば、ましてヨナにまさりソロモンにまさるイエスの福音は彼らに受け入れられていくであろうし、それに反比例してユダヤの人々のかたくなさが対照的に明らかにされていく。彼らはせめて旧約聖書を正しく読み、時代の移りを知るべきなのである。

## 8. 百卒長の告白 (27. 54)

マタイにおいて、イエスに最初に礼拝をささげたのは異邦人（東方からの博士たち）であったが、彼の十字架の死に際して信仰を表明するのも異邦人である。すなわちイエスの誕生と死という二つの重要な場面でその神性にふれ、信仰者としての正しい反応を示すのは異邦人である。この枠組の中でイエスの宣教活動——それは結局は拒否されることになるイスラエル伝道であった——が展開されている。

さてマタイ 27. 51—54 をマルコ 15. 39 と比較すると、マタイはここに 4 つの点でマルコの記事を修正している。第 1 は、百卒長が「まことに彼は神の子であった」という言葉を発するのは、彼がイエスの十字架死とその直後に起った異象を見て非常に「恐れ」(*ἔφοβηθησαν*) たからであると、発言の動機づけをしている点である。この「恐れ」のモチーフは、異教的宗教性しかもたなかつた百卒者が単に恐怖にかられて思わず口走ったというのではない。マタイにおいてこの動詞が用いられる場合、しばしばイエスの神的な驚くべき力にふれた群衆が神を讃美し神の前にへりくだることを表わしており (9. 8, マルコ 2. 12 では「驚き」、マタイ 17. 6—7),<sup>50)</sup> 27. 54 でも百卒長が死にゆくイエスの神性に打たれて信仰を告白したと解すべきである。第 2 に、告白の言葉はマルコで「この人は (*ὅτι θεός πωπός*) ……」であって、述語の「神の子」と矛盾するという印象を与える。百卒長はイエスの神性を認めて告白するのであるから、マタイはこれを修正し、単純に「彼は」(*οὗτος*) とする。これによって百卒長の言葉は教会の信仰告白の模範となる。第 3 に、告白をするのはマルコで百卒長のみであるが、マタイは彼とともにいた人々——彼らも異邦人であることが含意されている——がこれに加っている。告白者を複数化することによって、マタイはここに信仰者の「群れ」の発生を見ている。彼らはイエスの死に同じ感動をもち同じ信仰をもつに至るのであって、これがいわば異邦人教会の原点となるのである。第 4 に、51 節 b—53 節にイエスの死後に不思議な現象がいくつも起ったと記されている。これがマタイによる編集的付加であることは、多くの釈義家が認めるところである。その異象とは、地震、岩の割裂、墓の開放、死せる聖徒たちの復活、であり、さらにイエスの復活のち聖徒たち

はエルサレムで多くの人々に顕現したという。とくに最後の点は読者を時間的にとまどわせるもので、叙述はイエスの死とその直後の異象を述べる文脈に復活後（三日後）の事件が言及され、さらにもとの場面にもどって百卒長の告白、となるのであって、これでは三日間の時間線上を往復してしまう。そこで一体復活した聖徒たちはイエスの復活までの三日間どこにいたのかとか、なぜマタイは聖徒らの顕現を27章ではなく28章に記さなかったのか、とかの素朴な疑問が生じる。マタイはこの記事を伝承から入手したのかも知れないが、彼がそれをここに挿入した意図は、文脈から、すなわち百卒長の告白との関連から理解されるべきであろう。なぜなら、マルコと異なりマタイにおいては百卒長が告白するのはイエスの死を見たからだけでなく、その後の聖徒たちの復活（顕現）を含めての異象を見たからである。すなわち、マタイによれば、異邦人の信仰告白はイエスの死に対してではあるが、しかしこの信仰は復活において成立するのである。この二つの側面をもつ事柄をマタイはマルコに従って十字架の場面に書きこんだため、時間的に奇妙なずれをひき起している。28.19で復活のイエスが異邦人宣教を命じているように、復活後に異邦人教会が成立し、<sup>51)</sup> 信仰の告白がなされていくのであるが、しかしマタイはその告白の対象を十字架上のイエスに指定する。

さてマタイにおいて百卒長の言葉が「神の子」であることは、この作品全体を貫く神学的主張から見て重要である。告白者が異邦人であるゆえに、この言葉には θεῖος ἀνήρ のような單なる異教的宗教性しか含まれていないと解するのは、正しくない。「神の子」は教会的言葉であり、マタイはまさに模範的なキリスト教信仰告白の言葉を百卒長の発言としているのである。マタイにおいて「神の子」の用例は「ダビデの子」や「主」に比較して多くはないが、人間がこれを口にする場合、<sup>52)</sup> それは信仰者の告白となるか（14.33；16.16）、敵対者の罵倒の言葉（27.40, 43）となる。つまりこの言葉は、イエスに対する人間のあり方を二分する要石である（26.63）。そしてマタイは、ペテロのあと（16.16）イエスに対して「神の子」を告白し得たのは異邦人であった、と述べるのである。

## 9. 復活後の宣教命令（28. 19）

マタイ 28. 16—20 については、直接に比較できるテキストがなく、これがどの程度に伝承に依存しているのか、マタイの編集によるのか、簡単には論じ難い。しかしこれについて多くの研究が提出されており、たとえば G. Strecker は、18節 b, 19節 b, 20節 b に教会の祭儀を *Sitz im Leben* とする「前マタイ伝承」の断片が見出されると論じ<sup>53)</sup>、O. Michel は18節 b, 19—20節 a, 20節 b はもともと独立していたイエスの3つのロギアで、マタイがこれを組み合わせて作品の結びにおいていたと考える。言語的な検討に立って、G. D. Kilpatrick はこの箇所に用いられている81語のうち、11の語ないし語句はマタイの文体の特色を示しているので、全体としてマタイの構成であると述べる。あるいはこの箇所に現われるモチーフを分析し、それがルカ 24. 36—49 とヨハネ 20. 19—23 に共通していることに着目し、マタイの得た復活顕現伝承はある共通類型を背景としてもつと論じる説もある。<sup>54)</sup>

われわれはマタイにおける異邦人への関心を追跡しているのであるから、その範囲内で考察すれば、まず16節の「ガリラヤ」はとくにマタイ的とはいえない。これは 28. 7 b, 10 b から出ており、それは遡ってマタイがマルコ 16. 7 から得たものである。しかしマタイが福音書の結びにおいて異邦人伝道を命じるイエスの顕現の場をガリラヤにおいていたのは、単にマルコがその地を指定したのを踏襲しているだけであろうか。顕現の場所は16節 b でさらに詳しく「命じられた山」となっているが、これには対応する記事はそれ以前の文にはない。「山」とはもちろん地理的な表現というより神学的な啓示の場としての意味を担っているのであるから、<sup>55)</sup>「山」が言及される他の場合と同様、復活顕現についても「山」というだけで十分なのであろうが、マタイが不明確な「山」に「ガリラヤ」を付したことについては、これが異邦人伝道の命令の文脈であるという要因を無視すべきではないであろう。4. 15—17 でマタイはイエスの伝道の開始に当ってガリラヤでの出現が「異邦人の光」となると述べるが、復活者の異邦人伝道命令はまさにガリラヤで発せられるのである。

つぎに、伝道命令が与えられる19節 a について、「弟子とする」  $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\omega$  は新約聖書全体に4回用いられているが、そのうち3回はマタイにあり、しかも

マタイの他の用例は編集部分に見出される。さらに「すべての国民」*πάντα τὰ ἐθνή*<sup>58)</sup> はマタイに3回あるが、いずれも編集部分である。「弟子とし……バプテスマを施し……教えよ」(*μαθητεύσατε... βαπτίζουτες... διδάσκουτες*)という定動詞を分詞でつなぐ文体はマタイ的で、同様の文例はマタイ 4.23, 9.35 に見出されるのであるが、これらはイエスの宣教活動を要約する編集文であることを考えると、28.19—20 もマタイの構成と見るべきである。したがって19節bの異邦人への伝道命令は伝承によるものではなく、マタイが意図的にこの福音書の結びに復活者の言葉として置いたものである。作品全体の位置から考えて、また発言者が復活のイエスであるという点において、マタイがいかに異邦人伝道を今後の教会の課題として重視したかがうかがえる。<sup>59)</sup>

ここでもうひとつ注目しておきたいのは、「教えよ」(20節 *διδάσκουτες*)の用法である。これはすでに 4.23—25, 9.35 においてイエスの宣教活動を要約する語であったが、28.20 以外では弟子の活動に関しては用いられていない。マタイは弟子が宣教を行う場合には、一貫して他の動詞を適用しており(たとえば *κηρύσσειν*)、復活後の伝道において始めて弟子たちはイエスと同じ「教え」の働きを開始するのである。それはイエスの活動の継承であり、弟子(教会)にとっては新しい段階への突入である。<sup>60)</sup> ここには弟子たちの伝道はイエスの復活後に始まるというマタイの思想が反映している。<sup>61)</sup> <sup>62)</sup>

### III

以上、福音の受け手としての異邦人の位置、ないし彼らに対する教会の今後の伝道に関してマタイが積極的に評価する箇所をあげて考察したが、しかし他方、この福音書には異邦人に対するはっきりとした否定的言辞が少なからず見出される。たとえばマタイによればイエスは12弟子を伝道に送り出すに当り、「異邦人の道に行くな、またサマリヤの町に入るな。むしろイスラエルの失なわれた羊のところに行け」(10.5—6)と命じ、弟子たちの活動範囲をイスラエルに限定し、異邦人を救済対象から排除する。さらに 5.47; 18.17 では異邦人を取税人と並置して正しくない人間の典型、ないし教会から排除されるべき人間の例としてあげている。これらの言葉の真正性はほとんどの研究者によって

否定されているが、しかし問題はイエスがこのような発言をしなかったといって解決できるものでなく、なぜマタイがこれを記したかが問われねばならない。このほか6.7では異邦人の宗教行為が無意味なものとされ、異邦人の切実な要求を全く見当ちがいなものとして真正面から批判する箇所もある(6.32)。マタイは一方でイスラエルにも例のないほどの信仰をもつ異邦人を何人も記しながら、なぜこのような異邦人を軽蔑する言葉を記し得たのであろうか。注目すべきことに、マタイにおいて信仰のある異邦人は隨所に登場しているものそれらはなお例外的であり<sup>63)</sup>、他方、反異邦人的言辞においては異邦人の総体が否定的に見られていることである。マタイの思想のレベルで問題を眺めるとき、とりわけ10.5—6の異邦人伝道を禁じる句と28.19の異邦人伝道を促がす句が、同一作品中にあるという矛盾が目につく。これらの反異邦人的箇所を、これが伝承であったからマタイはそれに拘束されて記したのだというように考えることはできない。たとえそれが伝承であったとしても、他の箇所でしばしばマタイは伝承に対してかなり大胆に改変の手を加えて自らの思想に合うように修正しているのであるから、反異邦的な言葉も同様に処理し得たはずである。

10.5—6について見れば、これはユダヤ教徒内にのみ伝道対象を求めた偏狭な初期キリスト者グループにおいて形成されたロギオンであると思われる。

R. H. Gundryは5節b以下のイエスの説教が順次対句的構造になっていること<sup>64)</sup>、またそこにマタイ的用語がかなり多いことを理由にして、これをマタイの作と見る説を提唱しているが、しかし10.5—6と15.24との間にはいちぢるしい共通要素が見出されるのであるから、これらは同じ神学的主張——イスラエルは異邦人とは対極に立つ契約の民であって神の前に排他的特権をもつ——から派生した伝承であり、マタイがそれぞれの文脈に応じて編集的に改変していると考える方が、マタイの全体像を把握する上で理にかなっていると思われる。おそらくこうした主張をもつユダヤ主義のキリスト教は、マタイの時代にお幾つかの勢力をもっていたであろうが、マタイは彼らの主張を修正し、15.24では上述のように異邦人の女の信仰の強さを導き出すための反語的機能をもたせる。イエスの否定的発言にもめげず、かえってそれをきっかけにして彼女は強い信仰を表明することになる。10.5—6では、たしかにイエスの生時

において異邦人伝道は開始されていはず、イエス自身もその活動範囲をイスラエルの地の内に限定していたとしつつ、これを最後の復活者の伝道命令（28.19）<sup>66)</sup>で止揚するという手法をとったものと思われる。マタイはユダヤ主義的キリスト者の言い分を一応受入れながらも、それをイエスの死までという過去の時代に枠づける。つまりマタイは福音の担い手を救済史的段階に分けて考え、イエスの生前には、福音は何よりイスラエルに照準をあてて語られたのであることを認め、しかも復活以後は異邦人伝道の時代であると考える。これはマタイの教会内にあった異邦人伝道に関する問題についてのひとつの解決の提示であり、同時におそらくはマタイ自身のもつ反異邦人的体質（5.47, 18.17）を清算する努力の表われでもあったと思われる。

さてマタイにおいて異邦人への伝道は実際にどの程度にすすめられていたのであろうか。この問題について、最近小河氏は「マタイ教会にとって世界宣教は未だ着手したばかりの企画で」<sup>67)</sup>あって、その実践から生じる問題、とりわけ異邦人に対する割礼の必要性の有無にはまだ直面していない、と論じる。たしかにマタイは律法が今なお妥当性をもつことを主張し（5.17）、イエスの一見して反律法的な行為をも律法から証明するという論法をとる（12.5）ほどに律法を尊重しているのに、異邦人の割礼問題について全く論じていないのは意外な印象を与える。それはイエスがこれについて述べなかつたためであるとか、福音書という枠組みの中では割礼問題を論じる適当な場がないため、というようにして除外できることはない。<sup>68)</sup>マタイはイエスが否定した安息日規定を再び守ろうとする初期キリスト者の動きを弁護したり（24.20）、律法を無視する「不法者」が教会内に出現することを警戒しているにもかかわらず（7.23）、割礼問題については何らふれていない。これについては、マタイは異邦人伝道の開始を彼の教会に向って呼びかけるのみで、その実際的な問題にまだ気づいていないとするか、あるいは原理的にせよ、この問題に一まず解決を見出しているので、これに言及する必要がなかった、とするかであろう。前の立場をとる場合、マタイは彼以前に教会が経験している異邦人伝道の経緯やそこで生じた深刻な問題について、たとえばパウロの果した役割や成果、ルカが記録している異邦人伝道についての伝承（たとえば使徒行伝10.15 に見える解決の仕方）、エル

サレムの使徒会議のことなどについて無知であったということになるおそれがあろう。果してマタイはそれほどに閉鎖的で初期キリスト教の流れから没交渉な教会に属していたのであろうか。むしろマタイはユダヤ人伝道の行き詰りを一方に受止めながら、必然的に異邦人伝道へ向かわざるを得ない時代の流れを実際に経験していると思われる(10.18)。彼が割礼問題に言及しなかったのは、彼が律法遵守の立場をとりながらも、他方で律法の本質を誠律の字義どおりに拘泥することでなく、イエスによって開示された新しい解釈に従って「愛」の行為に見たためではないであろうか。<sup>70)</sup> 小河氏が主張するように、たしかに「マタイは信仰と業とを識別しない」。<sup>71)</sup> すなわち 異邦人であれイスラエル内の罪人であれ、信仰において人は救いに至るのであって、メシアであるイエスへの信仰とその実践（業ないし愛の行為）が確立されるところでは新しい義がもたらされる。そのことが明らかにされた今、マタイにとって義の基準としての律法はなお妥当でありつつ、割礼の有無は原理的に克服されたといえるであろう。

ともあれ異邦人伝道の神学的根拠づけは、初期教会にとって大きな課題であった。それは教会のアイデンティティに関わる問題であり、同時に時の流れの中で緊急に解決を求められている問題であった。これについてパウロは、「キリストは律法の終り」(ローマ 10.4) となったというキリスト論に立って、律法（とそれに基づく割礼）を克服する道を語り、異邦人伝道への展望を開く。ルカはイエスの直弟子のペテロでさえ、異邦人を教会に受入れるには特別の啓示が新たに必要であったという。マタイは、異邦人が福音の担い手となることに対して、(1) それは旧約聖書によって預言されている、(2) イエスの生前にもすでに幾人もの異邦人がすぐれた信仰をもつという実績がある、(3) それは復活者の最後の命令である、という3点で答えたのであった。

## 注

- 1) 創世記 17.4 では、アブラハムは「多くの国民の父となるであろう」という約束を神から与えられるので、彼は異邦人の父でもあり得るが、しかしユダヤ人にとって彼は何よりもイスラエルの祖である（創世記 12.2—3）。彼においてイスラエルに対する神の選びと祝福が与えられるのであり（創世記 18.18），以後、彼の子孫は「主の道を守り、正義と公道を行う」契約の民となる。

- 2) イエスに対する「ダビデの子」の称号は、マタイ福音書に10回、マルコに4回、ルカに4回、見出される。この称号はサムエル記下 7.12 における神の約束を根拠にして、紀元前にすでにメシア称号となっていたが（ソロモンの詩篇 17.23；1QS 9.10—11），このきわめてユダヤ的色彩の強い称号はマタイ福音書において多く用いられている。
- 3) 13節「アビウデ」以下の8名は旧約聖書にも記されていない。マタイがこのリストの資料をどのようにして入手したのか、明らかでない。
- 4) マルコ 14.49 には成就の観念が見られるが、旧約句が示されていない。なお 15.28 の句は、本文批評的に避けられるべきである。
- 5) マタイ 5.19「もっとも小さい戒め」とは、律法箇条の各々について 優劣順位をつけるラビ的思考を前提にしているといえる。マルコ 12.28 参照。
- 6) マタイ福音書のイエスは安息日論争において安息日を破ることの正しさを、律法を根拠にして主張する（12.5）。またマタイでは安息日を守ることが復活している（24.20）。
- 7) マタイ 7.2 = Mishnah Sota 1.7；マタイ 18.19 = Mishnah Aboth 3.2；マタイ 7.3—5 = Talmud Baba Bathra 15b；マタイ 5.37 = Talmud Baba Mazia 49a.
- 8) Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit*, 3. Aufl., 1971, S.16—29, は、マタイ福音書中のユダヤ的要素は彼の所属した教団の伝承に由来するもので、編集者には帰し得ないとし、著者を異邦人キリスト者と見なしているが、この説は支持し難い。
- 9) のちのユダヤ教伝承によれば、ラハブはヨシュアの妻になったという。Beare, F. W., *The Gospel according to Matthew*, 1981, p.63.
- 10) Gen. R. 85 など。Johnson, H. D., *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969, pp.159—162.
- 11) ヘブル 11.31；ヤコブ 2.25.
- 12) Johnson, op. cit., pp.162—165.
- 13) Ibid., pp.176—179.
- 14) Strack, H. L., Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, S.28.
- 15) Gundry, R. H., *Matthew; A Commentary on His Literature and Theological Art*, 1982, p.15, は、Johnson の説がラハブについて弱点をもつと批判する。
- 16) Johnson, op. cit., pp.270 ff.
- 17) サムエル記下 11.3 では「エリアムの娘」。
- 18) 小河陽,『マタイ福音書神学の研究』, 1984, p.169, は、系図における女性たちがいずれも「異常性、不規則性」を担っていることを認めながらも、それをこえて働く神の導きを読みとるべきだと論じる。しかし系図におけるこの特色は、まさにイエスの先祖である彼女たちが異邦人であることに由来するのであって、この点が十

分に評量されていない。

- 19) この部分において神学的意義を担うイエスの名を列挙すると、以下のとおりであり、ひとつを除きすべて旧約によってその由来が支持されている。「イエス」=「おのれの民をそのもろもろの罪から救う者」(1.21), 「インマヌエル」(1.23), 「ユダヤ人の王」(2.2), 「君、イスラエルの牧者」(2.6), 「わが子」(2.15), 「ナザレ人」(2.23)。
- 20) Gaius Plinius Secundus (A. D. 23—79), *Historia Naturalis*, 30, 1, 16; Suetonius, *Nero*, 13.
- 21) Suetonius, *Augustus*, 943, よれば、アウグストゥスが生れる数か月前にローマ皇帝となるべき人物が生れるという神託が下され、これによって元老院は、その年に生れた子をすべて殺す決議をしたが、一部の元老院議員は自分たちの妻が妊娠していたので、決議の施行を妨げたという。Hengel, M., Merkel, H., "Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt. 2) in Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus," *Orientierung an Jesus*, 1973, S. 139—169.
- 22) マタイ 8.2 ; 9.18 ; 14.33 ; 15.25 ; 20.20 ; 28.17. これらはすべて編集句である（信仰者以外の例としては、4.9 ; 18.26）。
- 23) さらにイザヤ書 2.2f.; ミカ書 4.1f. また旧約以外でも、ソロモンの知恵 17.32—35 参照。Wildberger, H., "Die Völkerwallfahrt zum Zion," *Vetus Testamentum*, 7 (1957)。パウロが異邦人教会を歴訪して献金を集めエルサレム教会に持っていくのも、エルサレムの貧しいキリスト者への経済的援助という理由のほか、上記の考えに立って、献金という行為によって異邦人の救済史上の位置を明確にしておきたいという神学的動機があったのである。
- 24) Davies, C. T., "Tradition and Redaction in Matthew 1.18—2.23," *Journal of Biblical Literature*, 90 (1971) pp. 404—421.
- 25) Stendahl, K., *The School of Matthew and its Use of the Old Testament*, 2nd. ed., 1968, pp. 104—106. Gundry, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Suppl. *Novum Testamentum*, 1967, pp. 105—108, はマタイが70人訳を一方で利用しつつも独自にヘブル語本文を訳したと考える。
- 26) マソラ本文では「異邦人のガリラヤ」とも「異邦人の地域」とも訳し得る。McConnell, R. S., *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*, 1966, p. 118.
- 27) 「ゲラサ」はガリラヤ湖から東南約50キロメートルの内陸部にあって、豚が湖に転落する物語の舞台にはふさわしくなく、この地名について本文批評上の問題もあるが、いずれにせよヨルダン川の東側でデカポリス地方の異邦人の村である。
- 28) Trilling, W., *Das wahre Israel*, 1964, S. 134. 小河陽、前掲書、p. 78 はこれを否定している。しかし彼もイエスの地上での活動が「イスラエルの地に限られ、異邦人の地は含まれない」というマタイの思想を認めている。

- 29) 同様の例はマタイに多い。2.13—15 など。
- 30) マルコ 2.15「彼の家で」は、イエスがカペナウムに家をもっていたかも知れないことを思わせる。しかしマルコのこのペリコーペでは地名は記されていない。
- 31) 小河陽、前掲書、p.116、はマタイにおけるカペナウムの神学的意味を重視していないが、これは8章の物語との関連から見ても不十分であろう。
- 32) マタイ 4.13「ナザレを去り」καταλιπών はマタイのみの強い語で、イエスがナザレを放棄したことを含意する。Gundry, Matthew, p.59.
- 33) ヨハネの逮捕とイエスの行動開始とは、マルコによれば単に時間的前後関係であるが(1.14)、マタイでは前者が後者の理由となっていると解し得る。すなわちマタイによればイエスはヨハネの逮捕に時代の転換を見るのであって、ここに「預言者と律法」の時代から新しい時代——しかし預言者も律法も廃棄されるのではない——への突入を見る。
- 34) εἰς νῦν はイザヤ書の既知のテキストではなく、ハバクク書 1.4 からの借用句とも解される。Stendahl, op.cit., p.113. Strecker, op.cit., S.68 はこの句はイザヤ書 42.3b の意訳であると考える。しかしマタイがここにあえて εἰς νῦν を挿入している意図を考えるべきであろう。なお19節の「争わず」οὐκ ἐπίστεとも、これに適合する旧約テキストはない。
- 35) 18—21節の旧約引用文には、冒頭の ιῶοῦ「見よ」と2つの分詞を除いて 11 の動詞が用いられており、そのうち7つが未来形である。マタイの執筆時においてすでに過去となっていることについてもマタイは未来形で述べるが、それはマタイが叙述の視点をイエスの生時に遡らせているからである。したがってマタイの時点で異邦人伝道はなお未来的であるという小河陽、前掲書、p.127、の説は引用文全体を正しく見ていない。
- 36) Held, H.J., "Matthäus als Interpret der Wundergeschichten," Übelieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 2. Aufl., 1961, S.182 ff.
- 37) ルカにおいてユダヤ人長老たちは百卒長を紹介して、彼が会堂を建てたという。このような発言はマタイは到底採用できなかった。ユダヤ教会堂はマタイにとって敵の陣営であり、「彼らの会堂」という句が示すように、ユダヤ教会堂とキリスト教の教会は厳しく対立している。
- 38) マタイ 8.16「言葉で」靈を追い出す。
- 39) マタイ 8.11—12 は、別の文脈では教会に向っての対内的警告となっている(13. 42, 50; 22.13; 24.51; 25.30)。したがって 8.11—12 についても同様に解釈する可能性はあるが、異邦人を一方の主人公とするこのペリコーペでは(ルカ 7.2 の削除を考慮に入れて)ユダヤ人批判とするのが自然であろう。
- 40) 8.7 のイエスの言葉(協会訳「わたしが行ってなおしてあげよう」)は、疑問文「わたしが行って、なおすのか」に解し得る。これが正しければ、イエスは百卒長の懇願を一旦断っていることになる。cf., Beare, op.cit., p.207.

- 41) Held, H. J., *op. cit.*, S. 186 f.
- 42) この説をとる注解者は多い。
- 43) Schweizer, E., *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, S.215.
- 44) 伝承句のマタイ 10. 6 に依拠しているが、15. 24 が担っている文脈上の意味はこれと同じではない。
- 45) 24節のみを取上げれば、これは異邦人排除の主張であるが、編集的挿入句を文脈から切り離して解釈するのは、編集者の意図を正しく解釈することにはならない。マタイはイエスの生時においても異邦人排除の立場を貫いているのではないからである。小河陽、前掲書、p. 338 はこの点で不十分である。またマタイがマルコ 7. 27 「まず(πρῶτοι)子供たちに十分食べさせすべきである」を削除していることを考えると、マタイはイスラエル優先説を固執しているのでもないと思われる。
- 46) Edwards, R. A., *The Sign of Jonah*, 1971, pp. 71—106.
- 47) ラビの解釈によれば、ヨナは大魚の腹の中にいた三日間に地獄の門にまで至る。  
Jeremias, J., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III. S. 410—413.
- 48) ここでマタイは明らかに「三日」の時間を強調している。これはイエスの受難予告が3回とも「人の子」を主語にして「三日」目の復活を語っていることに呼応する(16. 21 ; 17. 22 ; 20. 19. さらに 27. 63—64)。
- 49) 「……にまさるもの」πλεῖστος は中性形であるので、これをイエスに解せず中性名詞(たとえば「福音」)を当てる説もあるが、しかし文中にない名詞をもちこむことになるので不当である。
- 50) 14. 27, 30 ; 28. 4—5 では、あまりにも強度の神聖感が恐怖をひきおこすのであって、これは直ちには神への讃美にはならないが、しかし 9. 8 などの「おそれ」と同一线にあると考えてよい。これらの用例のほか、一般的な「恐怖」の用法ももちろんある(10. 31 ; 25. 25)。
- 51) 小河陽、前掲書、p. 134、「異邦人が教会に参加し得るのは復活後である」はこの点で正しい。
- 52) 神(3. 17 ; 17. 5), サタン(4. 3, 6), 悪霊(8. 29)の場合を除く。
- 53) Strecker, G., *op. cit.*, S. 210.
- 54) Michel, O., "Der Abschluss des Matthäusevangeliums," *Evangelische Theologie*, 10 (1950) S. 19—21. cf., Kingsbury, J. D., "The Composition and Christology of Matt. 28. 16—20," *Journal of Biblical Literature*, 93 (1974) p. 573.
- 55) Kilpatrick, G. D., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946, pp. 48—49.
- 56) Alsup, J. E., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 1975, pp. 147 ff. 共通モチーフとは、1. 弟子たちが集っている、2.

復活者が弟子たちに現われる、3. 弟子たちの反応、4. 復活者の言葉、であるが、マタイでは第1のモチーフは明瞭でない。また第3のモチーフはマタイとルカでは疑いであるが、ヨハネでは喜びであって、正反対の反応であるから、共通として扱えるか疑問であろう。なおルカの場合、マタイと共に通するモチーフはあまりにも広い範囲に拡散しており、その間に別のモチーフがいくつも挿入されているので、共通類型を見出す典拠とはしがたい。

- 57) マタイ 4.8 ; 5.1 ; 14.23 ; 15.29 ; 17.1.
  - 58) マタイ 13.52 ; 27.57.
  - 59) マタイ 24.9, 14 ; 25.32.
  - 60) マタイ 28.19 の  $\pi\acute{a}vta\tau\alpha\tau\dot{\alpha}\xi\theta\nu\eta$  がユダヤ人を含むか 異邦人のみか という問題について、Meier, P., "Nations or Gentiles in Matthew 28.19?" Catholic Biblical Quarterly, 39 (1977) pp.94—102 は、マタイにおける  $\xi\theta\nu\sigma/\xi\theta\nu\eta$  の用例から考えて、ユダヤ人を含むと結論している。これは言語分析的には正しいであろうが、Meier はマタイのおかれている歴史状況(ユダヤ教勢力との対立、異邦人への期待)を十分視野に入れていない。28.19 がユダヤ人を含むとしても、著者の執筆意図では当然非ユダヤ人が救済史に登場して福音の担い手となることが重要なのである。
  - 61) とはいって、マタイの叙述に、救済史上の明確な段階の展開を読みとるのは正しくない。マタイはすでに 10.18 の弟子派遣の記事に、復活以後の異邦人伝道を反映させた句を挿入している。さらに 10.23 では、イスラエル伝道は終末までも続くとされる。このことはマタイが救済史上の時の異質性を認めながらも、時の区分を不徹底のまま放置しているためである。前述の 27.53 の聖徒たちの復活顯現や、13.44 が 16.16 に先行することなども、こうしたマタイの不徹底のあらわれと解し得る。
  - 62) 以上に挿った 9 つの箇所の他、マタイ福音書で異邦人に対する積極的関心が見られる箇所として、22.10 があげられる。婚宴に招かれた客たちが拒否したあと集められる人々とは、たとえ話のもとの意味では罪人・取税人を表わしていたのであろうが、マタイにおいては異邦人が含意されている。この推定の理由として、(1), 9 節の命令形「行って」が 28.19 の伝道命令と同じ動詞である。(2), 10 節「町の大通り」は街路が田舎道にかわる地点で、それまでとは別の世界から客を集めることを示す。(3), 客を招く僕は 2 回出かけるが、2 回目に「食事の用意ができました」と招待内容がはっきりしている。これは復活後の(異邦人への)伝道を表わす。Brown, S., "The Matthean Community and the Gentile Mission," Novum Testamentum, 22 (1980) p. 195.
- なおマタイ 21.43 の  $\xi\theta\nu\eta$  は「異邦人」の意味に解すべきではないと思われる。マタイがこの語を異邦人の意味に用いる時は複数であるが、ここでは単数である。また43節は神の國の新しい担い手として「御国にふさわしい実を結ぶ」という限定の付けられた一団を推定しているのであって、それは異邦人という包括的でお伝道対象である者たちよりも、新しいイスラエルとしての「民」(=教会)が考えられて

いる。協会訳では「異邦人」であるが、これを誤訳とする角田信三郎「マタイ福音書13章における民衆と弟子」、日本大学法学部創立90年記念論文集、1977、p. 515の説は正しい。

- 63) たとえば8.5以下の百卒長の物語では、イスラエルにこそ信仰が予期されるのに、むしろ異邦の方方がイエスの権威を認めるという意外性がこめられている。15.28も同様である。
- 64) Gundry, R. H., op. cit., pp. 184 f.: 「異邦人の道に行くな」は「サマリヤ人の町に入るな」と対句をなし、「イスラエルの家の失なわれた羊のところに行け」は「行って『天国が近づいた』と宣べ伝えよ」と対句をなす。これは一種の並行叙述技法である。そして「天国が近づいた」は4.17(3.2参照)と合致することがあげられる。
- 65) Frankemölle, H., Jahwebund und Kirche Christi, 1974, S. 126—130: マタイ15.24「わたしはイスラエルの家の失なわれた羊 以外の者にはつかわされていない」は10.6「イスラエルの家の失なわれた羊のところに行け」に対応する。10.6では「行け」であるが、10.5で「つかわす」であり、これが15.24「つかわされ」に対応する。
- 66) この問題について田川建三「マタイ福音書における民族と共同体」『聖書学論集』5.1967, pp. 116—132は諸説を批判的に検討しつつ、マタイは「イスラエル」について二重の意識(民族共同体と教会)をもち、したがって異邦人—イスラエルの問題について矛盾する発言を残した、とする。
- 67) しかし10.5においてマタイは「十二人をつかわすに当り」と書き始めるものの、マルコ6.12を削除し、弟子たちがイエスの生時に伝道に出かけたとは記していない。またしたがって弟子たちが伝道から帰ってきた(マルコ6.30)とも記していない。
- 68) 小河陽、前掲書、p. 390。
- 69) イエスにおいてはこの問題は起らなかった。それはイエスがもっぱらユダヤ人を相手に活動し間近かに終末を期待していたためであるが、また他方、律法を守らない罪人たちが神の救いに近いと主張したイエスにとって、割礼問題は原理的に克服されていたと考えられる。しかし福音書記者にとって必要であれば、福音書という形の中でもこれを問題にすることができたはずである。ヨハネ7.22—23、を参照。ルカは使徒行伝で論じる場があるので、彼の作品の第1巻(福音書)でこの問題について触れる必要はなかった。
- 70) 7.12; 22.34—40。
- 71) 小河陽、前掲書、p. 343。