

イエスの復活理解

橋 本 滋 男

I 問題の所在

キリスト教は、十字架に処刑されたイエスの死という悲劇的否定的な歴史事件が実は積極的肯定的意味をもつ人類史的な出来事であったと確信するところに成り立つ。初期キリスト教会の信仰告白伝承においてイエスの死は「わたしたちの罪のため」であったと述べられているように(コリント1・15.3)、それは救済的働きをもつ事件であると解されるのである。そしてこの十字架理解を根底から支えるのが、イエスの復活という「出来事」であることは、あらためて言うまでもない。¹⁾イエスの生は十字架において最終点を迎え、そこで行き詰まってしまったというのではなく、彼は死を越えて生へよみがえったのである。上記の信仰告白伝承が、続けて「キリストは....三日目に復活した」と述べるとおりである。この伝承はパウロが回心後、最初にエルサレム教会を訪問して教会の「柱」と目されるペトロとヤコブに会ったときに(おそらく後35年、ガラテヤ1.18、使徒9.26-30)伝えられたものと推定される。したがってこれは発足後間もない教会において人々の信仰の核心を集約的に表現するという役割を果たした言葉であり、パウロはイエスの死と復活を宣言するこの基本伝承を端的に「福音」と呼ぶ。さらにそれよりも古い信仰告白文として、ローマ10.9「イエスは主である....神は彼を死者の中からよみがえらせた....」が挙げられるが、この告白文においてもイエスの復活が中心となっている。この告白文において注目されることは、その前半においてコリント1・15章に見られる「キリスト」という称号がまだ用いられていず、主告白の段階を示していること、後半の復活を述べる部分では

復活を表わす動詞 ἡγέρσεν の主語が明確に「神」(ὁ θεός)であり、ここではイエスは神の力を受ける存在として示されていることである。これらの信仰告白が示すように、キリスト教は、神はイエスを復活せしめたという信仰において誕生したといえる。復活がキリスト教信仰の中心であることは、これらの簡潔な信仰告白伝承の他に、パウロが「キリストが復活しなかったのなら、宣教も…信仰も無駄です」(コリント1・15.14)と強調しているとおりである。

ところでキリスト教信仰におけるイエスの復活のこのような重要性を思うにつけ、考えるべき課題として、次のような問いが浮かび上がる。すなわち、イエス自身は復活についてどのような理解をもっていたのであろうか、という問題である。この問題は二つの問いを含んでいる。第一は、(A) イエスはユダヤ教指導者との真剣な論争をしばしば重ねたのであるが、彼らとの対立が厳しくなるにつれ、いずれ決定的な衝突の時がくることを十分に予想していたであろう。彼の伝道開始には、洗礼者ヨハネが悔い改めを説いて権力者と対決し逮捕された事件が影響していることを考えると、イエスはヨハネと同様な運命を予想したであろう。しかしイエスは自らの死の後に復活をも予想したであろうか、という問いである。第二に、(B) イエスは、当時、民衆のレベルにおいても一般的に受け入れられていた復活の観念を(マルコ6.14-16によれば、民衆と王ヘロデ・アンティパスはイエスを洗礼者ヨハネの復活と解している)、そのまま肯定し共有していたであろうか、という問いである。この問いは、イエスが自らの復活を予想し得るためには、復活観念そのものを前提的に受け入れていたはずであるという意味で、(A)の問いと関連する。

上記のパウロ書簡に見られる信仰告白伝承の成立やその神学的意味について、また福音書に記されたイエスの復活(と顕現)の物語についての研究は、実におびただしく提出されている。それと比較して、イエス自身の復活理解に関する研究は意外に少ないように思われる。(A)の問いは、イエスの受難をめぐる自己理解と関係しているので、関連する箇所に対して伝承史的研究がかなりなされているが、他方、(B)の問いについての研究は、寡聞に

して少ないのではないか。その理由は、おそらくこの問いに対して資料となり得る聖書箇所が少ないことであろう。あるいは、ユダヤ教的な復活一般についてイエスがどう理解したかということ(死後の生や終末での復活をイエスがどう考えたかという意味で、イエスが主語となるもの)と、イエスが復活したと信じられること(復活物語においてイエスは主人公ではあるが、実は復活信仰の対象とされるという意味で、イエスは客語となる)とは、直接的な関係はないという考え方もあろう。つまり、イエスが復活したと信じたのは初期キリスト教の人々であって、それは生前のイエスの復活理解を越えているという考え方である。しかし当時一般的であった復活観の特色を明らかにすることができれば、それがイエスの思想にとってどのような位置を占め得たかを考察することは、けっして軽視してよい問題ではない。また共観福音書において復活一般についてのイエスの発言が少ないことは、イエスが復活したという信仰の成立とイエス自身の思想との関係について微妙な問題を提起するのではないか。本小論は以上のような課題をめぐるものである。そのため、まずユダヤ教における復活観念の成立とその思想的特色を概観しておく。

Ⅱ 復活観念の思想的背景

古代イスラエルにおいて前3世紀まで、終末に死者がよみがえるという復活の観念は明確にみられない。神と人間の関係はもっぱら此岸において成り立つものであり、したがって詩編6.4, 115.17に歌われているように、陰府(シェオール)に下った死者が神を讃えることは到底考えられないし、さらにその先の事態は言及されていない。此岸での生が死によって限界づけられており、そこをこえて神と関わることができなことを知るゆえにこそ(詩編90.12, 6.5, 88.11-18)、人は現世における神との関わりを真剣に考えたのであった。神の戒めを守り、あるいは逆にそれへの違反を犯すことによって、神から与えられる祝福やわざわいはきわめて具体的、此岸的であり(たとえば申命記28.1以下、詩編37.25, 1.1以下)、たとえば長寿は「神をおそれる」

この報賞であると解されている(箴言10.27)。

このように日常生活において神への信頼と従順を実行し、その応報を現実に受け取るという此岸的な信仰が全体として古代イスラエル史を貫いているが、²⁾しかし彼らの歴史の歩みにおいて、この原則に反する矛盾の現実をししばしば経験せざるを得なかった。そこで当然のことながら、正しい者がそれにふさわしい報いを得ないのはなぜか、神はなぜ正しい者を見捨てているのか、という神義論的な疑問が生じる。この問題を物語の形式に壮大に展開させたのがヨブ記であった。ヨブ記では神の律法を守り、神への信仰を保つにもかかわらず不幸に陥る人物が主人公になっている。しかしそれよりさらに時代が下がって前2世紀のマカバイ戦争においては、神を信じるゆえにかえって苦難や死を余儀なくされるという深刻な事態になる。これは神義論的疑問が一層深化された段階である。神への信仰と忠誠が、当面の人間にとってマイナスの結果をもたらすのであるから、身体的苦痛を越えた精神的苦悩となる。現実の矛盾がここまで深められると、宗教と生活を此岸的に一致させる従来の信仰的枠組みは破綻する。こうして正義と公平を守るべき神自身が問われるのであるが、このような状況にあってもなお神への絶対的信頼を保持しようとするれば、信仰に対する神からの応報は此岸の現実を超えたもの、信仰者の死を超えたものとならざるを得ない。神が人々に律法を与え、これを守ることを求めたことは、神は審判者として人に臨むことを意味する。神は終末において人を裁くという観念は古くは預言者たちによって強調されたことであるが、こうした信仰と終末思想を土台にして、前2世紀のマカバイ戦争での厳しい迫害の状況において「復活」の観念が形成・強化されたのであった。そして、それはむしろ当然のことであったと言えよう。

旧約文書におけるその最初の例は、ダニエル12.1-2である。これによれば天の神のもとには罪を犯したために滅びるべき者と、信仰を貫いたゆえに終末の裁きにおいて永遠の生命を受け継ぐべき者とが記されている。そこで終末には正しい者も悪人も復活し、各々の信仰と行為に応じた報いを受けるのである。こうして「復活」の観念の導入により、信仰者の殉教によって突きつけられた神義論的難問に一応の解決が与えられ、約束を守る神の正義と応

報的な信仰が維持されることとなった。³⁾

旧約聖書ではダニエル書の他、時間的にそれに先立っていわゆる「イザヤの黙示録」に属するイザヤ書26章にも復活を示唆する箇所があるが、これはイザヤの本文に後代(おそらく前3世紀)に挿入されたものと思われる。⁴⁾ ここでは信仰者を苦しめる敵との対比で祈りが展開し、悪を滅ぼし正しい者に命を与え得る神の力への希望を歌っていることに注目したい。⁵⁾

さて復活の観念は前2世紀以後、とくに外典と偽典の黙示文学に多くみられるようになる。⁶⁾ そのうちのたとえばエチオピア語エノク書22章によれば、死者は終末の審判の日まで四つの場所で時を待つ。第1は、神の掟を守って正しい生を送り、しかもそれにふさわしい報いをすでに生前に受けた義人たちのいる明るい場所、第2は、罪人としての生を送ったが、しかし裁かれることなく死を迎えて葬られた人たちのいる場所、第3は、殺された義人で、自らの義に対する神からの報いを待つ者のいる場所、第4は、全くの罪人として死んだ者のいる場所で、彼らにはもはや復活も裁きもあり得ず、暗黒の場所に留まるのである(22.13)。この黙示的イメージで明らかのように、復活は神の正しい審判への期待と結びついた観念であり、此岸において敬虔な信仰者が受ける不公正を補うものという意味をもつ。またここに見られるように、復活はすべの死者に必ず起こると予期されているわけではない。この点は作品によって異なり、また同一の作品内でも必ずしも一貫していないが、以下に簡単に記しておく。

1. 義人のみが復活 = エノク書83-90章、ソロモンの詩編、イザヤ書26.19.
2. 審判を受けるためイスラエルの義人と悪人が復活 = ダニエル書12.2, エノク書6-36章、バルク書50-51章。
3. すべての人が審判を受けるために復活 = シビルの託宣、第4エズラ書7.32-36.12族長の遺訓。

このように分類してみると、たとえばダニエル書12章では復活するのはイスラエルの民のみであり、そのうちでも背教や殉教を引き起こした激しい迫害に直接に関係しない民衆には復活は及ばないと考えられているなど、不

徹底な点が見いだされるのであるが、その後も、復活に関わる者の範囲やその様相(肉体の復活を伴うのか、霊的にのみ考えられているのか)などの細部について、一致した理解があったのではない。⁷⁾しかし不一致を残したまま、復活の観念はユダヤ教に徐々に浸透していった。ファリサイ派は、後1世紀のユダヤ戦争を経験した後、一方で確かに復活思想の温床となった黙示思想に対して強い警戒感をもちこれを排除する傾向を見せるようになるが、しかし復活思想は彼らの中にすでに深く根をおろしており、後1世紀末に確定されたシェモネ・エズレの第2祈願において、「主よ、あなたは永遠に力強い。あなたは死せる者を生かし給う。…あなたは大いなる憐れみをもって死せる者を生かし…」⁸⁾と神に呼びかけて祈っている。⁹⁾このことは、ファリサイ派が、正しい人は救われて必ずふさわしい報いを受けるとする神の約束を信じる以上、彼らの信仰にとって復活は不可欠であったことを示す。¹⁰⁾

これに対して他方、サドカイ派は復活を否定したと言われている。これについての証言は、マルコ12.18の他、ルカ(使徒23.8)とヨセフス¹¹⁾に見られる。この派は後70年にエルサレム神殿が崩壊したあと消滅してしまい、彼ら自身による記録が残されていないが、彼らの復活否定については上記の文書を信頼してよいであろう。その場合、否定の理由は、彼らの現実主義的思想に求められる。

ところで、復活の観念と必ずしも明確に結びつくことなしに、過去の人物が神とともに今も存在しているという考え方もあったことを挙げておかなければならない。その典型的な例はエノクとエリヤである。彼らは死を経由することなく天に挙げられたのであるから(エノクについては創世記5.4に、彼は神に「取られた」とあり、死の観念は避けられている。エリヤについては、列王記下2.11)、ここには復活は関与していないと考えてよい。初期キリスト教は洗礼者ヨハネの姿にメシアの先駆者として現われるべきエリヤを認めたのであるが、それはエリヤが死から復活してヨハネとして出現したというのではない(マルコ9.13)。このように考えるとき、洗礼者ヨハネはエリヤの使命を果たしたのだと言うマルコ9.13に先だてて述べられている変容物語でのエリヤとモーセの出現にも、彼らの復活を読みとる必要はない。

Ⅲ イエスにおける復活

(1) 用例の分類

共観福音書において復活を表わす動詞 ἐγείρω は、マタイに36回、マルコとルカに各々18回、¹²⁾用いられている。また ἀνίσταμαι はマタイに4回、マルコに7回、ルカに26回見いだされる。¹³⁾しかしこれらの動詞の元来の意味は、眠りから「目覚める」ことであり、転じて「起き上がる」「立ち上がる」、あるいは他動詞用法で「起こす」であって(例、ἐρείρω, マタイ8.15, ἀνίσταμαι, マタイ26.62など)、共観福音書においてもその用例のすべてが復活を意味するのではない。そこで、受難・復活物語より以前の範囲でこれらの動詞とその名詞形が復活を表わす箇所を挙げ、それらの並行句と文脈での意味に留意した表を作ると、次のようになる。

	マタイ	マルコ	ルカ	備考
第1群・イエスの復活予告				
A.	16.21(ε) 17.23(α) 20.19(α) 17.9(α)	8.31(α) 9.31(α) 10.34(α) 9.9(α) 9.10(α)	9.22(α) 18.33(α)	第1受難予告 第2受難予告 第3受難予告 人の子が復活するまで 死者の中から復活するまで
B.	26.32(ε) 28.6(ε)	14.28(ε) 16.6(ε)	24.6(ε) 24.7(α)	私は復活してガリラヤへ行く 空の墓での天使の言葉 人の子は復活することに
第2群・宣教活動における死者の復活				
A.	10.8(ε) 11.5(ε)		7.22(ε)	弟子たちの伝道派遣での言葉 洗礼者ヨハネへの返答
B.			7.14(ε) 14.14(α) 16.31(α)	ナインの町での奇跡 客を招待するときは 金持ちとラザロのたとえ

第3群・復活論争			
22.23(α)	12.18(α)	20.27(α)	サドカイ派、復活はない
28(α)	23(α)	33(α)	サドカイ派の質問
30(α)	25(α)	35(α)	イエスの言葉、復活の時は
31(α)	26(α)	37(α)	モーセの「柴の書」に
		36(α)	復活にあずかる者
第4群・その他			
14.2(ε)	6.14(ε)	9.7(α)	民衆の声、洗礼者が復活
		8(α)	昔の預言者が復活
	6.16(ε)		王の声、洗礼者が復活
		19(α)	昔の預言者が復活
27.52(ε)			イエスの死で昔の人々が
27.63(ε)			番兵の言葉
64(ε)			番兵の言葉

(表中の ε は ἐγείρω とその名詞形を、α は ἀνίστημι とその名詞形を表わす)

この分類において、第4群はイエス以外の人々の発言であって、しかも復活すると言われる人物もイエスに限られていない。したがって復活についてのイエスの思想をとくに示すものではなく、本論では考察から除外して差し支えない。

第1群Bのマルコ16.6(と並行句)は、墓を訪れた女たちに語られた若者(=天使)の言葉であってイエスの発言ではないが、マルコ14.28との関連性が重要であるので、表に挙げておく(なお、16.7も14.28に関連する)。

ἐγείρω あるいは ἀνίστημι が復活を含意する可能性を残す箇所として、会堂長ヤイロの娘の治癒物語での用例(マルコ5.41-42、「少女よ、...起きなさい。...そして彼女はすぐに起き上がった」、マタイ9.25、ルカ8.55)、終末における裁きを警告する言葉(Q、マタイ12.41-42、「ニネベの人たちは裁きの時...立ち上がり...南の国の女王は...立ち上がり」、ルカ11.31)の二つがある。この二つのケースのうち、前者において、イエスがヤイロの家に着いたときにはすでに少女は死んでいるのであるから(マル

コ5.35)、それ以後における少女へのイエスの命令文 ἐγειρε とそれに続く物語文の ἀνέστη は死からのよみがえりを意味し得る。しかしこれらの語は、イエスの奇跡物語にしばしば用いられていることに留意すべきである。とくに治癒奇跡において、病気のため横臥のまま立ち上がれない病人に対してイエスは「起きよ」と語りかけ、それを受けて病人は「起き上がる」。こうして治癒が完全になされたことが居合わせた人々(および伝承の受け手)に明示される。¹⁴⁾つまり ἐγειρω、ἀνίστημι は治癒物語という伝承類型において癒しの実施と完成を述べる術語である。したがって、同じ類型に属する「ヤイロの娘」の物語においても、とくに復活が重点となっていると解する必要はない。さらに並行のマタイ9.25は、イエスの呼び掛けである ἐγειρε を省略している。このことはマタイがこの語に復活という重要な神学的意味を見なかったことを示す。

次に、「南の国の女王」にまつわる警告の言葉(Q)において、「起き上がる」のは悔い改めたニネベの人々(ヨナ3.5)とソロモン王の知恵を求めてやった来た女王である(列王記上10.1)。確かに彼らは過去の人々であり、Qで語られる場面は終末の裁きの席であるので、彼らが発言のために「立ち上がる」には復活を経ているとも解釈され得るが、しかしQの文脈においては、彼らがともに異邦人であることに重点があり、悔い改めた異邦人と悔い改めないイスラエルの鋭い対比が終末論的警告のポイントであることに注意すべきであろう。したがってこの文脈での動詞は、単純に「立ち上がる」「現われる」と解してよい。終末に「立ち上がる」者として、国や民(マルコ13.8)、偽キリスト、偽預言者(マルコ13.22、マタイ24.11)もいることも、上記の解釈を支持するであろう。¹⁵⁾

(2) イエスの復活予告

表の第1群はイエスが自らの復活を予告する箇所であるが、まずそのAを考察する。これらの箇所ではほぼ共通して、復活への言及に先立ち、イエスは弟子たちに来るべき受難を語り、死とあわせて復活を告げるという文章に

なっている。マタイとルカは、彼らの資料であったマルコの文にほぼそのまま従っている。そこでマルコの全体構造を見ると、Aの5箇所はすべてフィリポ・カイサリアでの信仰告白(8.27-30)のあと、エルサレムに向かうイエスはその途上において弟子教育のために語るという位置になっている。マルコはその作品の前半にたとえや治癒活動をもって民衆に接するイエスを語り、後半ではエルサレムを目指し十字架へ進むイエスを示すのであって、フィリポ・カイサリアの場面はマルコ福音書全体のいわば分水嶺となっている。ここを通過して後、イエスは専ら弟子たちに語るようになるが、その過程で3回に及ぶ受難予告が提示される。この三重構成はきわめて技巧的であり、受難者イエスを強調する福音書記者マルコの文学的工夫によるものである。¹⁶⁾

さらにAの5箇所の共通点として、受難し復活するイエスが「人の子」と称されていることが重要である。¹⁷⁾「人の子」のいわゆる受難用法はマルコにのみ見いだされ(マタイ、ルカはそれを転用、あるいは「わたし」に変更している)、イエスの言葉を取録したQには全く見られない。したがってこれらの箇所はイエスの真正の発言ではなく、マルコによる事後予言の言葉である。これを8-10章に挿入することによって、マルコはイエスが自らの死を予知しつつ十字架に向かって行ったことを繰り返し印象深く語るなのであって、そのクライマックスとして10.45で死の意義を弟子たちに告げるという展開になっている。そもそもイエスが自らの復活に確信をもって予告し得たのであれば、それは迫り来る彼の死についての意識に大きな影響を与えたはずであり、ゲツセマネでの苦闘(14.33)や十字架上での最期の悲痛な叫び(15.34)、弟子たちの逃亡、についての理解を困難にする。

第1群Bは、最後の夕食の後、イエスが弟子たちと一緒にゲツセマネに行く途中で語られる言葉である。マルコの叙述では、すでに食事の場面において弟子による裏切りが予告され、彼らすべてが重苦しい空気に包まれる。その後、ゲツセマネに向かう道で、イエスは弟子たちが躓くことを予告し(14.27a)、続いてゼカリヤ書13.7bの引用によって自らの苦難とそれによって起こる弟子たちの離反を語り(27節b)、さらに復活してガリラヤへ先だてて行くと言う(28節)。この文脈において、27節b-28節はマルコによる挿入

と考えてよい。その理由として、第1に、この部分が前後の文意の流れから浮いており、これを括弧に入れるなりして文脈からはずした方が理解し易いことが挙げられる。イエスが弟子たちの躓きを予告すると(27節a)、29節でペトロはこれに反論するが、その間の27節b-28節のイエスの言葉には全く触れていない。それからイエスはペトロの否認を予告し(30節)、ペトロが反論する。イエスとペトロの2度にわたる対話において、28節は直接的な役割を持っていないのである。第2に、「ガリラヤ」への言及は、この箇所がマルコの編集句であることを思わせる。この福音書において、エルサレムはユダヤ教との対決の場でありイエスの苦難を象徴的に示す地である¹⁸⁾。他方、ガリラヤは弟子の召命、民衆への教えと癒しが展開していく地である¹⁹⁾。こうした福音書の全体構成と用語にこめた記者の神学的な意図を考えると、14.28でのガリラヤでの復活と福音の再出発を語る句は、マルコの筆によると見てよい。

第3に、引用されているゼカリヤ書13.7bの「打つ」は、直接的には死を意味し得ず、28節の「復活」への言及によって死を示唆する役割になっているが、イエスの死を復活と結びつけて提示するのは、マルコの常用手法である。28節においても、イエスの死と弟子たちの躓きが最後の事態となるのではなく、ガリラヤでの復活と再会が予告されるのである²⁰⁾。したがって、14.28にイエスの真正な発言を見ることはできない。

なおここで *ἐγειρω*、*ἀνίσταμαι* の動詞(とその関連語)が用いられていないため上記の表に挙げられていないが、復活を示唆する箇所としてマルコ12.10-11に簡単に言及しておかねばならない。これは「ぶどう園の悪い農夫」のたとえ話の結びで、詩編118.22-23からの引用である。捨てられたはずの石が、かえって「隅の親石となった」という句は、先行のたとえの内容との関連から見て、明らかに農夫たちに殺された息子であるイエスの復活を意味している。しかし10-11節はたとえがキリスト論的に解釈されていく伝承過程で付加された句であって、到底イエスにまで遡り得ない。その論拠として、一般に挙げられているところを述べれば、第1に、現在のたとえの形は著しく寓喩化されており、殺される息子がイエスを指すことはだれの目²¹⁾

にも明らかなほどに加工されていることである²²⁾。第2に、トマス福音書の語録65ではマルコ版のような寓喩化が施されていず、²³⁾したがってトマス伝承の方がたとえのより古い形を留めていると考えられるのであるが、これには詩編の引用が直統していない²⁴⁾。第3に、マルコでの詩編の引用には七十人訳が用いられており、これは詩編の付加が伝承のギリシア語段階でなされたことを示唆する²⁵⁾。このように考察するとき、10-11節はイエスの発言中に組み入れられているが、しかしその真正性は主張できず、われわれの考察から除外される。

(3) 宣教活動における復活

表の第2群は、イエスの宣教活動において、その救いの働きの一つとして死者のよみがえりに言及(あるいは実行)されている箇所である。このうち、Aは具体的ケースとしてでなく、種々の活動を列挙した中に含まれているものである。まずQに由来するマタイ11.5、「目の見えない人は見え…死者は生き返り、貧しい人は福音を告げ知らされている」(ルカ7.22)を考察する。この文は、洗礼者ヨハネが獄中であってイエスの活動のうわさを聞き、これが果して彼の期待した、あとから現われるべき終末論的な「力ある者」(マタイ3.11、ルカ3.16、Q)であるのか、弟子たちを遣わして尋ねさせた時に、イエスが使者に与えた返答である。ヨハネは領主ヘロデ・アンティパスの結婚を律法違反だと批判したため、その怒りにふれて投獄され、ガリラヤから遠く離れた死海東岸のマケルス要塞において宴会の座興ついでに刎頭に処せられたのであるが(マルコ6.17以下)²⁶⁾、彼のこのような状況を考えると、彼が獄中で彼の弟子と接触してイエスのついての最近のうわさを聞き、確認のため弟子を送り出すということが果して実際に可能であったのか、大いに疑問とされよう。またヨハネは、神的権威をもって超自然的に天から到来する審判者(あるいは人の子)を期待していたのであろうから(マタイ3.11、ルカ3.16)、現に地上で活動するイエスについて、このような疑問を持つことはありそうにない²⁷⁾。

叙述はルカにおいて大きく改変されており、第1に、このペリコーベの直前にナインの町でのよみがえりの物語を配置し、さらにイエスが様々な奇跡を行なっているその現場で(7.21)返答する。こうしてイエスはヨハネの質問に対して事実をもって答えるという形になっている。他方、マタイでもイエスの行なう働きは「キリスト」の「働き」という枠組みの中に位置づけられ、マタイの文脈では「女の生んだ者で最も偉大な」ヨハネでさえ、イエスを正しく理解できなかったことが強調される構成になっている。この枠組みの中で、ヨハネに伝えよというイエスの言葉には、二つの奇跡が対をなして三つ重ねられ、歯切れのよい6項目になっており、³⁰⁾とくにマタイではこれらが5-10章のイエスの活動を要約している。これらの編集の構成を総合的に考えると、11.5-6はヨハネからの問いに対するイエスの真正な発言というより、ヨハネ宗団と対抗してその優位性を主張せねばならなかった初期キリスト教の弁証に由来する可能性が浮かび上る。実際、洗礼者ヨハネの死後も、ヨハネ宗団は彼を終末論的予言者として信奉し、かなりの勢力をもって各地で伝道を継続した。そして初期キリスト教の競争相手であったのであるから、このロギオンはそうした状況において生み出されたものと思われる。³¹⁾

この文(マタイ11.5、ルカ7.32)は、一方ではイエスの奇跡力を語る。それはQグループにおいて把握された終末論的予言者としてのイエス像を背景としている。また他方、イエスの救済者としての意義を述べるこの文の要点は、実はこれらの特色が旧約聖書の預言の成就となっていることである。ここにはイザヤ書42.6-7、35.5、29.18-19、61.1への言及が織り込められており、よみがえりについてはイザヤ書26.19が想定されていると思われる。³²⁾つまりイエスは旧約の約束した救済をもたらすメシアであり、その意味で終末論的存在なのである。³³⁾

次に、マタイ11.5の「死者は生き返り」が以上のような由来をもつのであれば、そのことはマタイ10.8「病人をいやし、死者を生き返らせ……」の考察に手がかりとなる。弟子を伝道に送り出すに当たって与えたイエスの具体的指図の言葉は、マタイに限らずマルコ(6.7以下)、ルカ(9.1-5、10.1以下)にも記されており、そこに共通部分も見られるが、「死者を生き返らせ」は

マタイに特有で、素材としたQ(ルカ9.2)にはない。ところでマタイの弟子派遣の説教においては、記者マタイの思想が著しく前面に出ており、とりわけ異邦人・サマリア人よりイスラエルを優先させるべきことが強調される。これはマタイの救済史観と関連している。他福音書と比較して、マタイでの弟子への指令においてとくに注目されることは、弟子がなすべき伝道がイエスの働きに重ねられていることである。弟子が宣べるべき「天の国が近づいた」(7節)の句はイエス自身の宣言(マタイ4.17)と同じ言葉であり、この句を受けて、8節は11.5を先取りするものとなっている。11.5は、上述のように、マタイ5-9章の要約であるが、マタイによれば弟子はイエスと同じ働きをする使命を与えられるのであって、この思想はイエスの最後の伝道命令「あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい」(28.20)につながる。こうした全体的な流れにおいて、10.8の「死者を生き返らせ」はマタイの付加文であると判断してよい。

第2群Bのうち、まずルカ7.11-17(ナインの若者のよみがえり)は、ルカの構成上の必要に応じて配置されている。この物語に先行する百人隊長の部下をいやす物語では、部下は「病気で死にかかっていた」(2節)とあり、後続の洗礼者ヨハネの質問に対する返答では「死者は生き返り」(22節)と告げる。この二つに囲まれて、ナインの若者の物語は先行の物語より奇跡の度合い(すなわちイエスの神的能力)が強化されており、他方でヨハネに与えるイエスの言葉についての例証となるという役割を担っている。これによって7.22の「死者は生き返り」はルカにおいて単に比喩的な言葉とか目標でなく、イエスの実際の働きとして重みをもつことになる。

しかしこの物語はルカが創作したのではなく、彼以前の伝承を用いて記述したと考えられる。と言うのは、様式史的にみれば、この物語は奇跡物語の基本的要素を備えているのである。しかし伝承は旧約の預言者エリヤが死者をよみがえらせた物語と共通するモチーフを多く含んでおり、これを下地にして作られたのであろう(列王記上17.7-24、同下4.32-37参照)。エリヤの場合と同じく、復活する若者は一人息子であり、その母親は夫を亡くした寡婦である。そして奇跡の完成を示す「彼は息子を母親に返した」(15節)は、

エリヤ物語とはほぼ一致している(列王記上7.23)。これを見た多くの人々が驚き、偉大な予言者を讃えるという反応も、エリヤ物語に酷似している。なおナインの町はエリシヤによってよみがえりが起こったシュネムに近い。この物語は、イエスを旧約の予言者に優る存在として崇敬する初期キリスト教の篤い念の中から生み出された伝承であって、福音書の記述をそのまま史実とすることは難しい。³⁶⁾

ルカ16.30-31にも復活が言及されている。これはある金持ちとその家の門口にいた貧乏人ラザロの物語(16.19以下)における結びの句である。このたとえ話は二つの部分から構成されており、前半(19-26節)では、現世でぜいたくに遊び暮らした男と飢えと病気に苦しんだ貧乏人との死後の世界における立場の逆転を語る。これにはユダヤ教の民話が下地に利用されているようである。イエスもまた現世的な幸・不幸の逆転を語ったが(ルカ6.20)、それは神の国の到来という視点からの発言であった。ところがルカの物語では、価値の転換が死後の世界での事柄に移されており、これはルカを含めた初期キリスト教の考え方を反映していると言える。後半(27-31節)では、陰府に落ちた金持ちが、自分の犯した過ちを兄弟が繰り返すことのないよう、復活者を地上に送ってくれるように懇願する。これに対し、生時において「モーセと預言者」の教えによっても悔い改めることのない者には復活者の警告も効力がないことが述べられる。「モーセと預言者」に耳を傾けることが復活者の教えを受け入れる前提となるという主張は、復活物語での一句(ルカ24.27)を思い起こさせるのであって、ルカのこうした全体的な用語法からみると、ルカの言う30-31節の「復活者」には、貧乏人ラザロよりもイエスが含意されていると解釈し得る。つまり物語の後半部分の史的背景として、イエスの復活とその福音をユダヤ人に語ったが、受け入れられなかったという教会の苦い経験があると考えられる。とすると、30-31節はイエスの真正の発言とはし難い。

ルカ14.14b「正しい者たちが復活するとき、あなたは報われる」は、ルカの特権資料に基づく教え(14.12以下)の結びである。この結びに至るイエスの言葉では、宴会を開いて客を招く場合、身内の親しい者や金持ちを招待

せず、あえて返礼の出来ない貧しい人々³⁷⁾を呼ぶべきことを教える。この教えの根本は、愛の行為の対象を仲間や自分の一族に限定せず、むしろその枠を積極的に越えるべきであるということであり、これはイエスの精神に遡ると解し得る。それは「親切なサマリア人」のたとえにつながる思想である。そして返礼を期待しない無償の愛の行為は、右手のすることを左手に知られるなどか敵をも愛せよという教えにつながる。それは報いという将来の見返りを当てにせず、打算から全く自由な愛の行為のすすめである。12節b-14節aのたとえ話めいた教えをこのように理解するとき、その結びとして復活に言及する14節bにはこれに矛盾するものがあることが指摘できよう。そこでは貧しい者を招く時に、彼らからの直接の返礼を受けることはできないが、それよりも大きな神からの報いが当てにされているのである。報いが行為の動機となるなら、それはもはや本来の意味での「愛の行為」とは言い難い。そして「正しい者たちの復活」と言う場合、復活は生時においてイエスの言葉を守った者への報賞と考えられていること(逆に言えば、正しくない者の裁きと滅びが言外に前提されている)、イエスの言葉は個人的な倫理行為のすすめと解されていることも、この関連で挙げておきたい。³⁸⁾

(4) 復活論争

マルコ12.18-27はいわゆる論争物語の一つで、復活を否定するサドカイ派が申命記25.5-10に定められた掟に基づいてイエスに論争を仕掛ける、というものである。これは結婚した兄が子を残さずに死んだ場合、弟は寡婦となった兄嫁をめとって妻とせねばならないという掟であるが、サドカイ派はこれを極端なまでに拡大し、復活の時にこの女性はだれの妻になるのかと問いかける。⁴⁰⁾ 彼らはモーセ五書しか聖典と認めていなかった³⁹⁾ので、ダニエル書12.2などの復活に言及した箇所は論拠となり得ず、申命記25.5-10によって復活信仰は律法の定めに矛盾するという論法である。このペリコーペにおいて、導入の18節(場面設定とサドカイ派の主張についての説明)は、7.3-4でも同様の説明が記者によって挿入されているので、明らかにマルコによる編

集句である。さらにサドカイ派が質問のポイントをだめ押しして述べる23節bも、編集句と考えられる。⁴¹⁾

ところで、サドカイ派の質問に対するイエスの答えの論点のあり方から見て、このペリコーペは2部分から構成されていることが指摘できる。前半(25節まで)では、サドカイ派の架空の事態の質問に対し、イエスは復活において人は現世でのような結婚などとは無縁な存在となることを教える。これによってサドカイ派の提起する問題を論破し、同時に復活した者は「天使のようになる」と述べて、復活を肯定する。⁴²⁾

前半部分が復活のあり方についての答えであるのに対して、後半(26-27節)では、復活そのものについてさらに一步すすんだ議論がなされる。ここでイエスは出エジプト記3.6の神の言葉を論拠とする。神がモーセに向かって自己を啓示した時点では、もちろん創世記に登場する族長たちはすでに過去の人となっているのであるが、それにも関わらず神が「わたしはアブラハムの神、イサクの神...である」と断言するのであるから、アブラハムたち族長はモーセの時になお神の前で生きていることになる、という論法である。聖書箇所を利用してのこの三段論法めいた証明の仕方はきわめて技巧的であり、論理の立て方としては前半のサドカイ派の質問と同じレベルと言わざるを得ない。⁴³⁾ 出エジプト記の箇所は、モーセに臨んだ神はかつて族長たちに自己を啓示し彼らと契約を結んだ神と同じ神であることを述べているのであって、⁴⁴⁾ 26-27節でのイエスの旧約利用は原意から逸れている。あるいは、族長たちが神の前にすでに生きているのであれば、彼らの終末における復活はもはや不必要ということになろう。⁴⁵⁾ こうした疑問の解明のためには、この論争物語の成立とその背景について伝承史的に考察せねばならない。

ここで伝承史的考察の成果を結論的に述べれば、二つの部分(前半.18~25節:後半.26~27節)を組み合わせたこのペリコーペは、全体として、イエスの復活を主張する教会によって形成されたと考えられる。⁴⁶⁾ プルトマンによれば、物語はユダヤ教諸派に対してイエスの復活を弁証する教会の神学的営みを反映しており、現実に論争相手はファリサイ派などであっても、復活否定論者としてサドカイ派が登場させられたのだ、と言う。⁴⁷⁾ ハルトグレンは、物

語形成の場として、ヘレニズム・ユダヤ教を想定する。マルコより以前にヘレニズム世界での伝道に苦勞したパウロは、説得に当たって、この「復活論争」の物語と同様、復活する者の形姿について論じ(テサロニケ1・4.13以下、コリント1・15.35)、また復活否定論に対してその論破に努力している(コリント1・15.12)。ヘレニズム・ユダヤ教では、とくにアブラハムを初め族長たちはなお生きているという考えが強かったのであるが、⁴⁸⁾彼らの論理を逆に利用する形で、イエスの復活を弁証するという目的にそってこの物語は生み出されたと思われる。そして物語の二つの部分はいずれも、イエスの厳しい批判の言葉「あなたたちは思い違いをしている」という句で締めくくられており、この繰り返しによって復活否定論をきっぱりと退けるという構成となっている。

こうしてこのペリコーペの史的真正性は、その前半部分も後半部分も否定されるのであるが、たとえ26-27節がイエスに由来し得るとしても、それは復活を肯定する論理ではなく、神が族長の各世代に自らを啓示したことを強く主張しているのだと解することが可能である。すなわち、アブラハムが生きているときには「アブラハムの神」であり、彼が死んで次の世代になれば「イサクの神」となるというように、神は順次生きている者と関わるのであり、こうして「神は生きている者の神」であって、したがって死者はもう神を賛美し得ないという旧約の古い立場に近づくことになるという理解である。その場合、26節bは、厳密には神はモーセに向かって「わたしはアブラハム……の神であった」と過去の言ったことになるが、原文(ギリシア語のマルコ本文においてもヘブル語の出エジプト記においても)には「である」を表わすコプラがなく、⁴⁹⁾したがって現在と過去の両義的に解釈ができるので、文章上の問題はない。そして死者の復活に言及する26節aは、復活を積極的に肯定するとする必要はなく、むしろ単に「死者の復活について言えば」というような、話題提示として理解できるのである。この考えが正しければ、26-27節について復活無しの理解が可能となり、イエスは復活を肯定したことにはならない。

Ⅳ 結 び

我々に残された福音書伝承を批判的に検討してみると、上述のように、イエスにまつわる ἐγείρω、ἀνίστημι、の用例において確実さをもって真正と判断される箇所は見いだせない。あるいはマルコ12.26-27のように、真正であるとしても復活を肯定していないという解釈が可能である。すなわちイエスは、資料でみる限り、復活に関して明確に語っていないのである。このことは、一見、奇異に思われるかも知れないが、しかし彼の思想の中心からみれば、理解できることである。前2世紀からユダヤ教世界において、復活の観念がはっきりとした姿を取り、イエスの生きた後1世紀にはかなり広く受け入れられていたのであるが、復活の観念とは死を越えた神からの応報の観念に他ならない。そしてイエスは、応報思想に対してははっきりと批判の声をあげたのである。マタイ5.45においてイエスは、敵を愛し、迫害する者のために祈るという徹底的な愛の勧めの根拠として、神は悪人にも善人にも同じように太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも同じように雨を降らせる、と教える。ここでは神は敵・味方、善・悪の区別を越えた存在としてとらえられている。この考えでは悪人に対する相応の罰はなく、逆に善人(その究極的な形姿は、信仰を貫いた殉教者)にもふさわしい報いはないことになる。このような思想的地平では、現実の矛盾に対する神義論的疑問はそもそも成り立たず、それへの答えとしての復活も必要とされないのである。応報の観念を否定することは、神の前に善行を重ね上げて計算し、それに対する等価の報いを神から期待することを否定するわけで、このようなイエスの思想はたとえ話にも多く見いだされる。たとえばマタイ20.1-15の「ぶどう園の労働者」のたとえにおいて、主人の命令に従って朝から勤勉に働いた者も夕方きて僅かな時間しか働かなかった者も、同じように報いられるのである。そこでは各人の働きに応じた公平な報酬ではなく、主人の「気前のよさをねたむ」(15節)者の言い分は拒否される。それは神の前に善を生み出し得ない者、罪ある者を等しく受け入れる神の愛の表われであり、人は神の前に徹底的に謙虚であらねばならないことが教えられる。あるいは、イエ

スが一切の思い煩いを放棄し、すべて神が与えるものをそのつど感謝して受け取るべきことを教えたとき(マタイ6.25-34)、そこには神の与える「不公平」をもそのままに受け取るという神に対する驚くべき従順さと信頼が告げられている。そしてこれはまさにユダヤ教指導層がついに理解し得なかったことであった。

福音書に記されたイエスの言葉の真正性を判断する基準として一般に用いられているもののうち、最も基本的で妥当とされているのは、当該の言葉が当時のユダヤ教に由来する可能性がなく、また同時に初期キリスト教に由来する可能性がないもの、というものである。⁵⁰⁾ 応報の思想を否定する言葉は、おそらくこの基準に最も適合するものであろうが、そうであれば、イエスが復活に関心を示さずそれに言及しなかったことは理解できることである。

しかし事実として、キリスト教はイエスが十字架に刑死した後、復活したと信じるところに成立し、復活の宣教においてその歩みを開始した。彼らの宣教活動においてイエスの語った多くの言葉が大きい比重を占めたのは当然である。これに加え、イエスの行動(民衆への癒しや励まし、弟子たちをめぐる種々のエピソード、ユダヤ教指導者層との論争など)についての想起も、言葉となって語り継がれた。こうした語り継ぐ伝承の過程において、イエスは自らの復活を予告したという確信が生まれ、あるいは復活自体を容認する言葉が形成され、また復活の意義を語る言葉が加えられていった。そして、それらはイエスの発言となり、教会の宣教上の大切な共有財となった。このような事態になった理由として、第1に、イエスが応報思想を必ずしも徹底的に拒否したのではなかったという事情がある。福音書中のイエスの言葉を様式的に分類すると、彼が預言者的に威嚇をもって警告を語るというのがあるが、そのうちのいくつかは彼に遡るであろう。その場合彼は威嚇(つまり否定的な結果となる報い)を動機とする行為を求めていることになる。第2に、イエスの教えを受け継いだ弟子たちはイエスほどには律法的思考の枠組みから自由ではなかったし、旧約聖書の権威を受け入れていたことが挙げられる。またイエスは神の愛の大きさと人の人に対する愛の大切さを説いたのであるが、その教えのゆえにかえって悲惨な死に追いやられるという矛盾し

た結果となった。これに直面した弟子たちは、イエスが予想しなかったような神義論的疑問を問わざるを得なかったことも、一つの理由であろう。

注

- 1) コリント1・15.4にイエスの死に続いて「三日目に復活したこと」と明言される。
- 2) ホセア書6.1-3も、民族の回復の希望を表わすものであって、個人の復活を意味し得ない。
- 3) マカバイ記二では、復活の教義が殉教の教えと結びつき、また殉教は贖罪の効果をもつと解されている(7.14-38, 14.46)。これら三つの観念の関連は、初期キリスト教のキリスト論や救済観の成立を理解する上できわめて重要である。E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, 1963; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965.
- 4) とくにイザヤ書26.19、エゼキエル37章のイメージを背景に持つようであるが、それよりも個人化されている。
- 5) 復活を明示する箇所がこのように旧約に少ないことは、福音書の旧約引用の用例と呼応している。すなわち受難物語においてはしばしばその細部までが旧約引用によって説明されているが、復活物語での旧約引用はなく、パウロが復活を「聖書に書いてあるとおり」と述べるときも(コリント1・15.4)、これが旧約聖書のどの箇所を想定しているのか明かでない(使徒2.23参照)。なお使徒2.25-28, 13.35での復活説教では詩編16.10が引用されているが、これは七十人訳聖書によってのみ可能な解釈に立っている。なお捕囚期以後のユダヤ教における復活観念の変遷については、Schubert, K., *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh rabbinischen Zeit*, *Biblische Zeitschrift*, 6/2, 1962, S.177-215.
- 6) マカバイ記二、ソロモンの知恵、第4エズラ書、エチオピア語エノク書、バルク書、モーセ昇天記、モーセ黙示録、ソロモンの詩編、マカバイ記4、12族長の遺訓、など。
- 7) 一般的に言えば、ヘレニズム期のユダヤ教はギリシア思想の影響を受けたが、ギリシア的な靈魂不滅の思想は受け入れていない。一方、復活と審判を経て、死者の肉体の様相が各人にふさわしく変化するという考え方があつた。バルク49-51章、コリント1・15.52。
- 8) 蛭沼寿雄、他、「*原典新約時代史*」、548頁。
- 9) 他方、クムラン文書では、強い終末期待を示しながら、復活への言及が殆ど見られない。1 Q H 6.29f,34において、将来における復活への希望が歌われているようであるが、むしろ死に打ち勝つ神への信頼を歌ったものと解される。E.E.Ellis, "Jesus, the Sadducees and Qumran," *NTS*, 10, 1964, p.278.
- 10) Cf., G.F. Moore, *Judaism*, II, pp.313-14.

- 11) 『ユダヤ戦記』2.8-14, 「第2のグループであるサドカイ派は、運命を完全に否定し、神が何か悪をなしたり、ご覧になったりすることはないと考え、善も悪も人間の選択によるのであり、各人の決断によって人はこれらのいずれかに近づくのである、と言っている。靈魂の永続もハデスにおける懲罰も報奨も、彼らは否定する」(土岐健治訳、『ヨセフス全集』2、p.46.)。さらに『ユダヤ古代誌』18.1.4.では、「サドカイ派は、靈魂は肉体とともに消滅するという教義を信じている」。
- 12) マルコ16.14を含めない。
- 13) 名詞形 *ἀνάστασις* は、3福音書で、4回、2回、6回である。
- 14) *ἐγγεῖρω* の奇跡物語での用例として、「ヤイロの娘」の他、マルコ1.31、2.9.11,12、9.27など、*ἀνίστημι* では、ルカ4.39、5.25、6.8など。
- 15) Cf., Oepke, *ἐγγεῖρω*, TWNT, II, p.334. このQのペリコーペを精細に研究した R. A. Edwards, *The Sign of Jonah*, 1971. によれば、「ヨナのしるし」を語る句(マタイ12.39-41)と「ニネベの人々と南の女王の告発」(12.41-42)とは元来独立したロギオンであった。いずれにせよ、ここでの動詞の用法に復活を読み込むことはできない。
- 16) すなわち以下のようなパターンが3回繰り返されている。
受難と復活の予告 — 弟子の誤り — 弟子たることについて
マルコ8.31-32 ——— 8.33 ——— 8.34-9.1
9.31-32 ——— 9.34 ——— 9.35-37
10.32-34 ——— 10.35 ——— 10.42-45
- 17) マルコ9.10の *ἀνάστῆναι* は不定詞であるので、主語は記されていないが、先行する9節の *ἀναστῆ* の主語「人の子」を受けていると解し得る。
- 18) マルコ福音書では、11章以後、イエスと弟子たちはエルサレムに到着しても市内に宿泊しない(11.11-12、19)。そこはイエスの休む場所ではないのである。
- 19) マルコ福音書におけるガリラヤとエルサレムの対比的な用法は E. Lohmeyer, *Galliläa und Jerusalem*, FRLANT, 52, 1935. によって指摘されて以来、これらの地名に込められたマルコの神学的意図を読み取る解釈が多様になされてきた。今日ではこれらの地が単にイエスの活動内容の相違に関係するというに留まらず、そこにマルコの編集操作が込められていることが確認されている。川島貞雄『十字架への道イエス』、199-207頁。
- 20) 旧約引用は当然イエスの死が神の予知のもとに起こることを示す。したがって、27節b-28節は、イエスの死、弟子たちの離反という大きな躰きを旧約でバックアップし、続けて復活を告げるという構造になっているわけである。
- 21) ぶどう園の主人=神、ぶどう園=イスラエル、農夫たち=イスラエルの指導者たち、主人が送り込む僕=予言者、殺される息子=イエス。
- 22) たとえにおいて息子は一人子であり(6節)、しかも「愛する子」と明言される。これはイエスの受洗における神自身による宣言の言葉と同じである(1.11、9.7)。
- 23) トマス福音書・語録65、「彼が言った、『あるよい人がぶどう園をもっていた。彼は

それを農夫たちに与えた。それから収穫を得るためである。彼は僕を送った。ぶどう園の収穫を出させるためである。彼らは僕をつかまえて、袋叩きにし、ほとんど殺すばかりにした。僕は帰って、それを主人に言った。主人は言った、「多分、彼らは彼を知らなかったのだ」。主人は他の僕を送った。農夫たちは彼をも袋叩きにした。そこで主人は自分の子を送った。彼は言った、「多分、彼らは私の子を敬ってくれるだろう」。ところが農夫たちは、彼がぶどう園の相続人であることを知っていたので、彼をつかまえて、殺した。耳ある者は聞くがよい」。《荒井献『隠されたイエス』、184頁による）

- 24) 上記の語録65に続く66に、「イエスは言った、家造りらの捨てた石を私に示しなさい。それは隅の親石である」がある。しかし語録65は一つの完結した言葉であり、66とは独立していると理解される。また語録65では、マルコ版のような「親石となった」でなく、「親石である」となっていて、復活は含意されていない。
- 25) Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus, II/2, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1979, p.148.
- 26) ヨセフス『ユダヤ古代誌』18.119
- 27) U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/2, 1986, S.165.
- 28) 11.2でイエスは「キリスト」の名で示されるが、これはマタイ福音書ではきわめてまれなことであって、遡っては1.18(インマヌエルとしての誕生)を視野にいれ、さらに16.16(信仰告白)を予想した用法である。
- 29) 11.2の「働き」は、19節での「働き」に対応し、その枠内でイエスとヨハネとの対比がテーマとなっている。
- 30) F.W. Beare, The Gospel according to Matthew, p.257. は、この2語ずつ組合わさった3対の句が初期キリスト教の賛美歌に由来する可能性を認めている。R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, 1970, S.46, は、ここに初期のキリスト論的伝承を見る。
- 31) J.S. Kloppenborg, The Formation of Q, 1987, p.108.
- 32) さらに列王記上17.17-24, 同下4.18-37, 5. 1-27. 参照。
- 33) Cf., P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte, S.218-223. なお、イエスの言葉を真正としながらも、イエスはたとえなどで「死」「死者」を比喩的に用い得たのであるから(マタイ8.22, ルカ15.24, 32)、マタイ11.5での「死者は生き返り」も比喩的意味であるとする説もある。しかし以上の分析からこのロギオンの真正性は疑わしい。
- 34) マタイでは弟子派遣に当たっての指図はあるが、彼らが実際に出かけたことも(マルコ6.12, ルカ9.6)イエスのもとに帰ってきたことも(マルコ6.30, ルカ9.10)記されていない。つまりマタイでは実際の弟子派遣はイエスの復活後に持ち越されるのである。
- 35) 物語には、場面設定——奇跡の対象となる者(一人息子)の描写——奇跡行為者イエ

スの命令——奇跡の成功と確認——人々の恐れと反応、という奇跡物語に共通のパターンがあり、イエスの言葉が中心的位置を占める。

- 36) ヘレニズム文学にも類似の物語が多い。一例として、ティアナのアポロニウスの伝える物語では、ローマ市の門で奇跡行為者が葬儀の行列に出会い、それを止めさせ、棺を開いて死者を復活させる、というのがある。
- 37) 列挙されている体の不自由な人たちは、クムラン宗団では「神の集会」から排除される。
- 38) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.108, は、ここにルサンチマンの声を聞き、イエスの宣教よりもエノク書の最終章(終末の裁きにおいて悪人は滅ぼされ、義人は神に受け入れられる)に近いと評する。
- 39) 創世記38.8, ルツ記4.5-10では、これが行なわれている。
- 40) このような論法は、じつはファリサイ派ラビにも見られる。Nid. 70b; Sanh. 90a, b.: cf., E.E. Ellis, *op. cit.*, p.4.
- 41) 類似の編集的付加として、マルコ3.30が挙げられる。
- 42) 復活した者は天使に類似しているという考え方は、バルク黙示録51.10, 「彼らはその世界の高みに住まい、天使に似たものとなり、星と肩を並べ、自分の好きなように姿を変え」(『聖書外典偽典』第5巻、村岡崇光訳)、エノク104.4, 6, にも見られる。
- 43) 多くの注解者は、26-27節のイエスの言葉はラビ的な論法であると見、伝承に対する後の付加であると考えている。Cf., Nineham, *The Gospel according to Mark*, p.319. しかし D.M. Cohn-Sherbok, "Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead," *Journal of Study of the New Testament*, 11, 1981, は、イエスの聖書解釈がヒレルの7つの解釈法、イシマエルの13の解釈法に照らして、ラビ的とは言えないことを論証する。しかしラビの復活論を見る限りでは(Sanh.90b, クレオパトラ女王とラビ・マイルとの話で、死者が復活するときは裸が着衣であるかが議論になった。ラビ・マイルは、裸の麦粒が蒔かれて殻に包まれた実になるのであるから、まして義人は着衣で復活する、と言う)、イエスの論法は広い意味でラビ的と言えよう。
- 44) E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1968, S.410.
- 45) E.E. Ellis, *op. cit.*, p.275.
- 46) Haenchen, *op. cit.*, S.411, によれば、この物語全体が「イエスの生に史的根拠をもっていない」。
- 47) この論争物語を12章の文脈に配置したのは、マルコである。これによって、イエスは「ファリサイ派やヘロデ派」(12.13)、「サドカイ派」(18節)、「律法学者」(28節)というユダヤ教諸派を順々にすべて論破していく。
- 48) A.J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries*, 1979, pp.123-131, は、これを支持する箇所として、マカバイ記四 7.18-19, 「ただ心から信仰に心を用いる人々、かかる人々のみが、われわれの族長アブラハム、イサク、ヤコブのごとくに神にあっては死ぬことなく生きる」、13.17, 「このようにして死ぬわれわれを、アブラハム、

イサク、ヤコブなどすべての父祖たちは受け入れ、賞賛するであろう」、16.24-25「彼らはさらに神のゆえに死ぬ者は、アブラハム、イサク、ヤコブおよびすべての族長たちのように神にあって生きるということを知っていたのである」を挙げる（『聖書外典偽典』第3巻、土岐健治訳）。他方、パレスティナ・ユダヤ教の地盤で書かれた「12族長の遺訓・ユダ」25.1では、族長たちは死の場に留まっている。彼らは死者が復活する日を待っている存在であって、「生きている」とはされていない。同・10.6-8でも同様である。

- 49) D.M. Cohn-Sherbok, *op. cit.*, p.67.
- 50) この基準を個々の伝承に適用する場合、厳密に当てはめて、しかもそれにかない得たものだけからイエス像を取り出すとすれば、イエスとユダヤ教、あるいはイエスと初期キリスト教との間の連続性が排除され、不自然な結果となろう。しかしそれはこの基準の不適格性を示すことにはならない。イエスの独自性を検出する方法としては、これがなお最も確実な基準であることは、認められねばならない。