

ローマ書におけるピステイスとノモス (2) A

太田修司

1. 手紙冒頭の挨拶 (1:1—7) に含まれるパウロ以前の伝承句

(1) はじめに

ローマの信徒への手紙の主題は「福音において啓示される神の義」(1:16—17)であり、その義の働きが複数の関連局面につき順を追って説明される。手紙冒頭の挨拶(1:1—7)には手紙の主題と密接に関連する福音についての説明が含まれる。そのためここに掲げられた福音の規定が手紙の主題とどのように関連するかが釈義上まず問題になる。1章2—6節の内容は9章5節、15章7—13節および16章25—27節(頌栄)等の内容と関連するので(「論考(2)B」で詳述)、1章1—7節の釈義はこの対応関係を最初から考慮に入れて進める必要がある。だが1章1—7節にはパウロ以前の伝承句が含まれると考えられるので、その輪郭と本来の意味を最初に把握しておかねばならない。本稿の課題はこの伝承句の語句を確定しその意味を把握することに絞られる。この手紙の中でそれがどういう意味をもつかという問題は次稿で扱うことにしたい。

最初にローマ書1章1—7節の私訳を掲げておく(ギリシア語本文にはNestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* 27版を用いる)。

(1) キリスト・イエスの奴隷パウロ、神の福音のために選び出された召された使徒。(2) これ〔福音〕を彼〔神〕は彼の預言者たちを通し聖なる書物の中で(3) 彼の子について(2) 前もって約束しました。(3)〔御子は〕

肉に従ってダビデの子孫から生まれ、(4) 聖性の霊に従って復活の死者たちの中から力ある神の子と定められた方、わたしたちの主イエス・キリストです。(5) この方を通じてわたしたちは、彼の名のため、すべての異邦人におけるピステイス（信）の従順のために、恵みと使徒職を受けました。(6) その〔異邦人の〕中にイエス・キリストの〔ものとして〕召されたあなたがたもいるのです。(7) [このパウロから] ローマにいるすべての神に愛されている人たち、召された聖徒たちへ。あなたがたにわたしたちの父である神と主イエス・キリストから恵みと平和が〔あるように〕。

(1) Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, (2) ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις (3) περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, (4) τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, (5) δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, (6) ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, (7) πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

この訳はいくつかの点で既存のものとは異なっているが、特に大きな（本質的と言ってよい）違いは3—4節の解釈にある（それ以外の細かな点は「論考(2)A」で説明する）。従来の訳は各国語への翻訳版も注解書・研究書もすべて4節の ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν を「死者の（中からの）復活によって」などと訳してきた。しかし私はこれを「復活の死者たちの中から」という意味にとる。以下の部分では主としてギリシア語表現の問題と初期ユダヤ教および原始キリスト教（ユダヤ教イエス派）の復活思想という2つの点からこの読み方が妥当であることを論証したい。

(2) 1章3—4節の構成と伝承句

ギリシア語原文では1—7節が一続きの文である。ここにはいくつかの積義的問題が含まれるが、まず問題になるのは3節冒頭 *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* の扱ひである。多くの聖書翻訳者と注解者は2節の末尾に読点を置いて前後を区切り、2節全体を挿入節のように扱ってこの語句を1節末尾の *εὐαγγέλιον θεοῦ* と結びつける。しかし新約聖書において前置詞 *περὶ* が属格形の語句をとって「～に関して／～について／～のことで」の意味で用いられる場合、その前置詞句は副詞的に使用されるのが普通である⁽¹⁾。しかもこの長文は手紙の形式という点では2—6節が挿入節なのだから、2節をさらに挿入節のように扱うことは著しく不自然である。これを直前の *ἐν γραφαῖς ἁγίας* にかけて「御子に関する聖なる書物の中で」ととれば不自然さはなくなるが⁽²⁾、構文上 *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* は *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ* および *ἐν γραφαῖς ἁγίας* と並列に *προεπηγγέλατο* にかかると見る方が自然である。*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* が動詞 *προεπηγγέλατο* から離れた位置にあるのは、3—4節の説明を続ける都合上これを後に回したからであろう。しかし「福音を神は前もって約束した—彼の預言者たちを通し—聖なる書物の中で—彼の子について」という言明は徐々に焦点を絞る語順になっている。預言者たちが語った神の言葉のすべてが聖書に記されたわけではない。聖書のほとんどの箇所は神の子以外のことを話題にしている。それゆえ *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* を最後に回したのは単なる構文上の都合によるのではなく、最も重要な点を読者に気づかせるためでもある。これによって読者は神が約束した福音が御子を中心とすることを再確認し、その御子がどういう存在であるかを語る3—4節の言葉に自然に導かれるのである。

3—4節にパウロ以前のキリスト論的伝承が含まれるという見方は今日のパウロ研究のコンセンサスになっている。まず、2つの分詞節を効果的に連ねた文体自体が手紙の他の部分の散文的文体と著しく異なっている。このことはこの語句が礼拝用の詩歌的伝承断片からとられた可能性を示唆

する。実際3節 *τοῦ γενομένου* から4節 *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* までを括弧でくくると *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* となり、これは1コリント書1章9節後半の文言と全く同じである⁽³⁾。ここに複数の非パウロ的な用語が含まれる事実もこの見方の根拠として挙げられる⁽⁴⁾。*ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* (ダビデの子孫から) はパウロの他の真性の手紙に用例がなく、2テモテ書2章8節の1箇所のみに見れる。4節の動詞 *ὀρισθέντος* (*ὀρίζω*) もパウロの他の手紙には全く現れない⁽⁵⁾。(伝承に由来する部分がどこから始まりどこで終わるかという点は積義上あまり問題にならない。*υἱὸς θεοῦ* という語句が確かに伝承に含まれていたとしても(その蓋然性は高い)、パウロはそれを彼自身の言葉として3節 a (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) に用いたのだから、詳しい検討を要するのは3節 b から4節 c までの部分である。)

パウロの本文の構造を分かりやすく示すと次のようになる (*ὀρίζω* は補語を伴ってはじめて意味をなす)。

(3a	<i>περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ</i>)	
3b	<i>τοῦ γενομένου</i>	出来事
3c	<i>ἐκ σπέρματος Δαβὶδ</i>	出自
3d	<i>κατὰ σάρκα</i>	本質
4a	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει</i>	出来事
4b	<i>κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης</i>	本質
4c	<i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i>	出自
(4d	<i>Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν</i>)	

これを見ると構文の並行性が崩れていることが分かる。その理由は出来事(4a)が出自(4c)ではなく本質(4b)に基づくことを明示するためであろう。4節cを「復活の死者たちの中から」とするわれわれの解釈によれば、ここに含まれる「復活」は神の子が「力ある神の子」と定められたこ

との根拠ではない⁽⁶⁾。だがこの配列によって「復活の死者たち」と「わたしたち」が主イエス・キリストを介して結びつけられる。「わたしたち」も「復活の死者たち」に加わることができるのである。これはまさにこの手紙6—8章の主題であり、さらに言えばこれこそパウロ的ピステイス（信）の意味の1つにほかならない。

しかしパウロが手にした伝承断片はこれよりも簡潔に構成されていたであろう。その明瞭な特徴が並行性にあるとすれば、次のような形をしていると推測される⁽⁷⁾。伝承断片の思想とその背景については後で考察する。

3b	<i>τοῦ γενομένου</i>	出来事
3c	<i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ</i>	出自
4a	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ</i>	出来事
4c	<i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i>	出自

これにパウロは *κατὰ σάρκα* と *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης* および *ἐν δυνάμει* を付加したと考えられる。

(3) パウロの付加とその意図

まず *ἐν δυνάμει* から見ていこう。パウロがこの語句を付加したのは、神の子が実際に支配力を行使しうる地位に着いたことを明示すると同時に読者をローマ8章の宣述に備えさせるためであろう。特に8章34節と38—39節に注目。34節「キリスト・イエスは〔わたしたちのために〕死んだ方、いやむしろよみがえった方であり、彼はまた神の右におり、またわたしたちのためにとりなしをしてくれるのです」(*Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*)。38—39節「というのは、わたしは確信しているのですが、死も生も、天使たちも支配者たちも、現在のものも未来のものも、力あるものも、高いものも深いものも、他のいかなる被造物も、わた

したちを、わたしたちの主キリスト・イエスにおける神の愛から引き離すことはできないのです」(πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρῖσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). (ローマ 1: 3—4, 8: 34, 38—39 とエフェソ 1: 20—21 との内容的な類似も注目に値するがここでは省略する).

κατὰ σάρκα と *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* の対比の意味およびこの対比のキリストへの適用については次のように考えることができる。まず日本語訳の問題だが、*κατὰ σάρκα* を「肉によれば」と訳すことには問題がある。「によれば」は話者の判断の根拠・基準・理由を示す表現であるから、こう訳すと肉を基準にイエスの来歴を判断すればこうなるということをパウロが言っているように聞こえる。しかしこの *κατὰ σάρκα* が判断基準であることを示す要素は文脈の中にはない。文脈上これは、イエスがダビデの子孫から生まれた出来事自体「肉」という本質に一致して生じたことを言っているに過ぎない⁽⁸⁾。ここでのパウロの思考が肉と霊の対比を考慮していることは確かだが、*κατὰ σάρκα* は副詞句として *γενομένου* にかかると見るべきだから、「肉によれば」と訳すとパウロの本文に余計な付帯の意味を付け加えることになる(NRSV “who was descended from David according to the flesh” ではその懸念はうすい)。「肉に従って」は神の子(イエス)が見せかけではない本物の人間になったことを言い表わしている。E・シュヴァイツァーはイザヤ書 31 章 3 節、1 テモテ書 3 章 16 節 b, 1 ペトロ書 3 章 18 節、同 4 章 6 節における *σὰρξ* と *πνεῦμα* の用法と比較しながら、本節の *κατὰ σάρκα* を「肉の領域において」という中立的な意味にとる解釈を打ち出した⁽⁹⁾。この解釈は後続の研究者たちに少なからぬ影響を与えたが、ダンが正当に批判したようにパウロのテキストにおける「肉」の意味はいわばスペクトルのようなものであり、個々の用法はスペクトルの中の点ではなく一定範囲の意味としてとらえられるべきであ

る⁽¹⁰⁾。この箇所の *κατὰ σάρκα* における「肉」も「死の支配下にあつて罪に傾いた弱い人間存在」という否定的な含意を伴っていると見るべきであろう⁽¹¹⁾。ローマ書の他の2箇所との比較考察が有用である。

まず8章3節。——「というのは、トラーが肉によって無力になつていたためにできなかったことを、神は〔行つたのです。すなわち〕ご自分の子を罪の肉の様で、また贖罪の献げ物として送り、その肉において罪を罪として処断したのです」(*Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*)。本節を含む8章冒頭の文は釈義困難なことで知られている。ここでは一般的な解釈に従つて一応こう訳しておく。「トラーができなかったこと」は約束した命をもたらすことができなかったこと(7:10)を指すのであろう⁽¹²⁾。まさにそのことがあるので神はご自分の子を派遣した、とパウロは言うのである。*σαρκὸς ἁμαρτίας* を新共同訳は「罪深い肉」と訳しているが、これは口語訳のように「罪の肉」とすべきである。これは6章6節の「罪の体」(*τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*)と同じセム語法(名詞連語形の反映)であり、罪深い性質だけでなく(その場合には同根の形容詞を用いれればよい)その性質が罪の支配下にあることを明示するためにこういう言い方をしたのであろう。強大な支配力をもつ罪そのものを断罪することが神の目的であり、そのために神は御子を「罪の肉の様で」遣わした。これは1章3節の「肉に従つて」によって言われていたことに対応し、その意味をより詳しく規定している。本節でパウロが *ἐν ὁμοιώματι* という表現を用いた理由は古くから論じられているが、この点の考察は「論考(3)」に回すことにしよう。ここでは「神がご自分の子を罪の肉の様で、また贖罪の献げ物として送り、その肉において罪を罪として処断した」という言明が1章3節の「肉に従つて」の含意として(逡行的に)贖罪死を要求する、ということを描するに留めたい。

次に9章5節を取り上げる。——「父祖たちは彼らのものであり、肉と

の一致という点ではキリストもまた彼らから〔出た〕のです。彼〔キリスト〕は、万物の上にいる、永遠にほめたたえられる神、アーメン」(*ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*)。本節の *τὸ κατὰ σάρκα* (関連の対格) も「肉によれば」と訳されることが多いが、パウロが言おうとしたのは「肉の観点」ではなく「肉との一致」である。すなわち、キリストが肉に従って生まれたことを再確認したうえで (1:3, 8:3)、キリストがほかならぬイスラエル (4節) から出たと言っているのである。イスラエルを出自とすることはキリストにとってもユダヤ人にとっても必然的であり、血縁的な近さや名誉の問題には還元できない。何が何でもイスラエルの出自でなければならない。なぜなら「贖罪の献げ物」も「肉における罪の罪として処断」もイスラエル以外の場所では起こり得ないからである。神がキリストをダビデの子孫から生まれさせた意味はここにある。ガラテヤ書 4章 4節でパウロはこう言っている。「しかし時が満ちたとき、神はその子を、女から生まれた者、トラーの下に生まれた者として遣わしました」(*ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον*)。「女から生まれた者として」と「トラーの下に生まれた者として」はローマ 1章 3節の「肉に従って」と「ダビデの子孫から生まれた」に全体的に対応する。神が御子を遣わしたのは「トラーの下にいる者たちを贖い出すため、わたしたちが〔神の〕子の身分を受けるため」(*ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν*) (4:5) であった。そうである以上、パウロにとってキリストが「トラーの下に」生まれることは必然的であった。人間となったキリストはトラーの下で彼のみがなしうる任務を果たさねばならないのである。ローマ 9章 5節の後半部分については積義上・神学上の論争があるが、詳しい考察は「論考 (3)」に譲りたい。新共同訳にならってこう訳すと 9章 5節と 1章 3—4節との対応関係が明瞭になる。すなわち、どちらも 2つの関連をもつキリスト論を提示し、内容的に近いことを

言っているのである。

*κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης*については、そのセム語法がパウロ自身にとってむしろ好都合であったことを認識する必要がある。*πνεῦμα ἀγιοσύνης*という言い回しがパウロの手紙の他の箇所と新約聖書の他の文書に一度も現れないことは事実だが *ἀγιοσύνη* という語自体はこの箇所のほか1テサロニケ書3章13節と2コリント書7章1節にも出てくる。この用語の使用は七十人訳聖書の中では5例確認されるが（詩29：5，95：6，96：12，144：5，2マカ3：12），パウロ以外の新約聖書の著者は一度も用いていない。この事実を照らすとパウロの3例という数字は多い方であり、自分の言いたいことを述べるのに好都合な用語として彼自身が選んだ蓋然性が高い⁽¹³⁾。パウロのギリシア語表現にセム語に影響された語法が含まれることはすでに指摘した。「罪の肉」や「罪の体」以外にも次のような言い回しが見られる。——「この死の体から」（*ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* ロマ7：24）、「わたしたちの卑賤の体を」（*τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν*）、「彼の栄光の体と」（*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*）（共にフィリ3：21）。特にローマ7章24節と8章11節（*τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν* あなたがたの死ぬべき体と）との比較から、名詞を形容詞のように用いるセム語法と形容詞を用いる普通の語法をパウロが意識して使い分けていたことが分かる（後者において形容詞を選択したのは直前で神の霊の内住を指摘したので死の支配の観念が後退していると見たからであろう）。それゆえ1章4節の *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης* についても、明確な意図の下にこの言い方を選んだと見るべきである。

パウロは *πνεῦμα ἅγιον*（聖霊）と区別するために *πνεῦμα ἀγιοσύνης*（聖性の霊）という言い方をしたと考えられる。前者はこの手紙の後の箇所で明白に言及されるが（5：5，9：1，14：17，15：13，16），その特性は贈与性、すなわち信じる者たちに神から無償の賜物として与えられる点にある。ピステイス（信）の関係において贈与される聖霊は彼らをその関係から関係へと進ませ、神とますます強固に結びつけるのである。（難解

な8:1—17も信の関係の中での贈与という点から解釈すべきであろう。これについては「論考(3)」で論じたい。)「聖霊」という用語は読者たちも知っていたであろうし、パウロもこの先「聖霊」を用いてキリストではなく信徒たちの生き方について教えるつもりでいる。そのため今この用語を神の子に適用するならば、読者たちに「養子論的」な誤解を植え付ける恐れがある。*κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης*は副詞句として*ὀρισθέντος*にかかると見るべきである。*τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*は受動構文であり、その意味上の主語は神である。イエスを復活させたのは言うまでもなく神だが(ロマ10:9, 1コリ15:15, 2コリ4:14, 1テサ1:10), 復活させることと「神の子と定める」ことは決して同じではない。しかしこれらは混同されないとも限らないため、*κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης*を*κατὰ πνεῦμα ἅγιον*とすると「彼はあらゆる点でわれわれと同じであったが、聖霊の力によって神の子と定められた」というような誤解が生み出される恐れがある。そうした事態を避けるためにパウロは*πνεῦμα ἀγιοσύνης*という言い回しを選んだのである。だがこれにはより積極的な理由もあった。*πνεῦμα ἀγιοσύνης*は確かにあいまいな言い方だが、これは*πνεῦμα*という平板な名詞を*ἀγιοσύνη*という重みのある名詞で規定した形になっている。そのためこの語句の意味を読者(聞き手)はいきおい*ἀγιοσύνης*に注意を集中して理解しようとするであろう。そのさい彼らはその「聖性」の帰属——誰の聖さを指すのか——を問いたくなるであろう。七十人訳聖書における*ἀγιοσύνη*の使用例(前記参照)はすべて神自身の聖性を言い表わしている。そのため七十人訳に親しんでいる読者たちは*πνεῦμα ἀγιοσύνης*を差し当たり「神の聖なる霊」という意味にとったかもしれない。しかしこれと並行する3節(*γενομένων*にもかかわらず神が生まれさせたという含みをもつ)の*κατὰ σάρκα*は御子自身のことを言っている。そのうえ4節の分詞節の意味上の主語は神であるから、この「聖性」を神に帰すと御子の側に「神の子と定められる」理由がなくなってしまう。前述したように*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*は「神の子と定められ

た」ことの根拠にはならない。結局最初は意味がつかめなくても、これは御子自身の、あるいは神と御子に共通する聖性を指す、という理解に落ち着くであろう。そして9章5節まで読み進んだところでその理解が正しかったことを示されるのである。

(4) *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* の従来解釈とその問題点

この前置詞句に対する従来解釈は、*νεκρῶν* という複数属格形をどう解するか、そしてそれとの関連で前置詞 *ἐξ* をどういう意味にとるか、という2点に集中してきた。*ἀναστάσεως* を「復活（の出来事）」という意味にとって *ἐξ* と結びつける点は従来すべての解釈に共通する。動詞 *ἀνίστημι* の能動相に対応する「復活させること」という意味はこの場合問題にならない⁽¹⁴⁾。*νεκρῶν* という複数形の解釈については二通りの考え方があり、これを本来の属格と見て主語的に「死者たちの（復活）」と解するものと、これを奪格的属格と見て「死者たち（の中）からの（復活）」と解するものの2つがある⁽¹⁵⁾。奪格的に解するのは、「死者たちの復活」ととると不特定多数の死者の復活と御子が「力ある神の子」として定められたことが論理的にどう結びつくのか理解できなくなるからである⁽¹⁶⁾。「死者たちの中からの復活」ということであればこの *ἀναστάσεως* は御子自身の復活を指すことになるので理解しやすくなる。その場合前置詞 *ἐξ* は根拠（「～に基づいて」）あるいは時間（「～の時から」）を表わす用法として説明される。新共同訳「死者の中からの復活によって」は前者の解釈に立っていると思われる（口語訳も同じ）。

しかしパウロの手紙を含む新約聖書のどの書を見ても、イエスであれ誰であれ特定の人間（たち）の死者の中からの復活あるいは蘇生に言及するときには必ず前置詞 *ἐκ* または *ἀπό* を用いている（動詞はほとんどの場合 *ἐγείρω* か *ἀνίστημι*）⁽¹⁷⁾。これは新約聖書全体に見られる一貫した傾向なので、本節だけを例外扱いすることはできない。「死者たちの中からの復活」という読み方は退けるしかない。だがこちらを棄てて「死者たちの復

活」という解釈をとると、先ほど指摘した問題が再び立ち現れる。そこで、神の子は自分一人のためではなく死者たちの「初穂」(*ἀπαρχή* 1 コリ 15:20)として復活した、というような説明が試みられる。すなわち、パウロを含む初期の信徒たちの考えによればキリストの復活は終わりの時に実現する死者たちの復活を先取りしそれと有機的に結びついていた、というようなことが言われる(1 コリ 15:13—22, 使 4:2, 23:6, 26:8, 23, マタ 27:52—53を参照)。パウロがそうした考えをもっていたこと、そしてイエスの復活が多くユダヤ人の待望する「来るべき世」の開始をしるしづけると考えたであろうこと(ロマ 13:11—14, 4 エズラ 8:1—3参照)、これらの点(きわめて重要である)を疑う余地は確かにない。しかしそのことと *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* の釈義の問題は全く別である。*ἀναστάσεως νεκρῶν* を「死者たちの復活」と解した場合には *ἐκ* の用法をどうととっても理解しにくくなる。すなわち、復活が問題になる文脈で *ἀνάστασις* が意味するのは復活の出来事であり復活したのは神の子だけであるから、これは(少なくともパウロのテキストの中では)「死者たちが復活したこと」ではなく「死者たちが復活すること」という意味にとるしかない⁽¹⁸⁾。そうすると *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* は「死者たちが復活することに基づいて」あるいは「死者たちが復活することを理由に」という意味にとらざるを得ないが(「死者たちが復活すること以来」では全く無意味)、死者たちが復活することは彼らにとって自明の確信であるから、御子が「神の子と定められた」ことの根拠としては弱すぎる。またこの解釈ではイエス自身が現に復活したことと「神の子と定められた」ことがどう結びつくのか不明のままである。これではほとんど意味をなさない。伝承句の作者あるいはパウロがこのようなことを言おうとしたと考えられるだろうか。釈義上の見落としがあるのではないだろうか⁽¹⁹⁾。

以上の点を考慮して私は「復活の死者たちの中から」という読み方を提案したい。この解釈の最大の長所はパウロのテキストが自然な意味にとれることである。これによれば3節の *ἐκ* と4節の *ἐξ* を全く同じ用法(起

源・出所を表わす)にとることができる。伝承は御子が「ダビデの子孫から生まれた」、「復活の死者たちの中から神の子と定められた」と言っているのである。なお *ὀρίζω* という動詞は新約聖書の中ではルカ文書に用例が多く(ルカ 22:22, 使 2:23, 10:42, 11:29, 17:26, 31), 他にはこの箇所とヘブライ 4章7節に一度ずつ現れるだけである⁽²⁰⁾。そして使徒言行録 11章29節を除きすべてが神の決定と関連している(ロマ 1:4の用法はキリスト論的である点でルカ 22:22, 使 2:23, 10:42, 17:31と共通する)。ローマ 1章4節以外のテキストは *ὀρίζω* を単独で用いているが、もちろん前置詞 *ἐκ* と共に使用されることもある。ダマスコのヨハネの『神の像について』(3.11)に出てくる次の用例とローマ 1章4節との構文上の類似に注目。——*ἐπειδὴ ἐκ τῶν ἰσοδυναμουσῶν λέξεων τῶν ἐν τῇ γραφῇ κειμένων ὤρισαν ταῦτα οἱ ἅγιοι πατέρες* (聖書の中にある等しい力をもつ言葉の中から聖なる教父たちがこれら〔三位一体論の教理〕を定めたのだから)。

(5) 言語的考察

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν を伝承句の作者は *ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως* と書くこともできたはずである。この語順は確かに *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης* と同じセム語法として理解されうる。しかしそれでも「復活の死者たち」は撞着語法であり、原始キリスト教の宣教は出来事としてのイエスの復活を強調したので(1コリ 15:3—4, 12, 使 2:24, 32, 4:2等), たとえ語順が逆になっていても *νεκρῶν* を *ἀναστάσεως* にかけて読もうとしたであろう。実際エピファニオス(4世紀)は「死者たちの復活について」と言うときに *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* (使 23:6, 24:21. Cf. マタ 22:31) も *περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως* も同様に用いることができた(『パナリオン』 vol. 1, p. 199; vol. 2, p. 89, p. 198; vol. 3, p. 221等)。アレクサンドリアのクレメンス『ストロマテイス』 3.12.87 ([τὸ] *περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως*), オリゲネス『マタイ福音書注解』 16.14 (*περὶ ... καὶ νεκρῶν*

ἀναστάσεως), エウセビオス『教会史』3.26.4 (*τὰ περὶ ψυχῆς ἀθανασίας καὶ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐκκλησιαστικὰ δόγματα* [靈魂の不死と死者たちの復活とに関する教会の教義を]) も参照。「復活」が主題として著者と読者の意識の前景にあるため、定冠詞がなくても十分に意味が通ると考えたか、熟語のような感覚でこういう言い方をしたのであろう(前置詞 *ἐν* と共に用いるときはエピファニオスも定冠詞をつけている. *ἐν τῇ τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως* 『パナリオン』 vol. 1, p. 214).

ギリシア語の語順は英語などよりもはるかに自由だが、前置詞に属格句 (genitive phrase) が続く形の前置詞句における属格名詞の語順は主要語 (head) — 修飾語 (modifier) という順序が普通である(時代による変化はこのさい無視する). しかし修飾語を主要語の前に置く語順も文法的に可能であり(前置修飾), 新約聖書内外のヘレニズム期のギリシア語文献に広く見られる. まずこの点を実際の文章に当たって確めることにしよう. 考察の中心となるのは〈前置詞〉—〈名詞1〉—〈名詞2〉という並びの前置詞句において〈名詞1〉が〈名詞2〉を修飾するケースである.

A. 〈名詞1〉が固有名詞の用例

①ヘレニズム期の聖書外文書

多数の用例の中から2例のみ紹介する.

ἐπὶ τοῖς Γεδεῶνος υἱοῖς πεφονευμένοις (殺されてしまったギデオンの息子たちのことで ヨセフス『古代誌』5.240)

μετὰ τῶν Παρμενίωνος υἱῶν (パルメニオンの息子らと共に プルタルコス「アレクサンドロス」50)

②七十人訳と新約聖書

七十人訳聖書の中でヘブライ語本文から訳された文書はほとんどの場合ヘブライ語の名詞連語形をそのままの語順で訳しているのだから、固有名詞は後置される. 七十人訳の影響を強く受けた新約聖書も基本的に同じであ

る⁽²¹⁾.

περὶ Ἱεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ (ネバトの子ヤロブアムについて 王上
12:15)

ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας (ガリラヤのナザレから マコ1:9)

しかし、固有名詞(相当語)を前置する用例もごく少数確認される。

Εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα (ヨハネの洗礼へと 使19:3)

οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (皇帝の家の人たち フィリ4:22)

ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος (悪魔の罠から 2テモ2:26)

B. 〈名詞1〉が普通名詞の用例

①ヘレニズム期の聖書外文書

多数の用例の中から2例のみ紹介する。

ἀπὸ τῆς τῶν ἀλφῶν θεραπείας (白色らいの治療から ストラボン
『地理誌』8.3.19)

ἐκ τῆς τῶν σωμάτων ἰσχνότητος καὶ τῆς τροπῆς τῶν χαρακτήρων
(身体のやせ細りと容貌の変化から ヨセフス『古代誌』10.191)

②七十人訳と新約聖書

七十人訳聖書と新約聖書の中では次のような用例が確認される(第2マカベア書は最初からギリシア語で書かれた)。

ἀπὸ τῆς τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις αἰχμαλωσίας (エルサレムにいる者た
ちの捕虜から 2マカ8:36)

διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου (妻たちの無言の振舞
いによって 1ペト3:1)

ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς (無法者たちのみだらな振舞いによって 2ペト2:7)

C. 〈名詞1〉が抽象名詞の用例

①迷いの道

ヘブライ語の名詞連語形を元の語順で訳す七十人訳聖書の一般的傾向は、この場合も変わらない(性質の属格)。しかしアレクサンドリアのユダヤ人が書いた「ソロモンの知恵」(知恵の書)の中に、抽象名詞を前置修飾語とする文が出てくる(12:24)。

καὶ γὰρ τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον ἐπλανήθησαν θεοὺς ὑπολαμβάνοντες ... (というのも彼らは迷いの道からも遠くさまよい出て……を神々として受け入れ)

アレクサンドリアのクレメンスの勧告 *Ἀπόστα τῶν τῆς πλάνης ὁδῶν* (迷いの道から遠ざかりなさい『訓導者』3.128) はこれから想を得たものであろう。新約聖書ではヤコブ書5章20節の言い回しがこれとよく似ている。

ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου

この文の *ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ* は二通りにとることができる。語順どおりに *αὐτοῦ* を *ὁδοῦ* にかけて読めば「彼の道の迷いから」となり、実際伝統的にそのように訳されてきた(ウルガタ、ルター訳、KJV、RSV、NIV等)。しかし *πλάνης* が *ὁδοῦ* にかかると見てこの文を「罪人をその迷いの道から引き戻す人は、彼の魂を死から救い出すでしょう」と訳することもできる(口語訳と新共同訳はこの解釈をとっているのだろうか? 現代ヘブ

ライ語訳新約聖書の1つはこの部分を *יָעוּ בְּדַרְכּוֹ* [彼の背きの道から] と訳している)。どちらにしてもこの言い回しの根底には、エフェソ書4章14節 *πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης* (迷いの悪巧みのための) および1ヨハネ書4章6節 *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης* (迷いの霊) と同様、「迷い」が人を死に至らしめるという認識がある。ユスティノスの『トリュフォンとの対話』(7.3, 35.2) は「迷いの霊」の語順を逆にしてている。—— *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια* (迷いの霊たちと悪霊たち), *τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων* (迷いの霊たちからのもの [教え])。また1ヨハネ4章6節は「迷いの霊」と「真理の霊」(*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) を対比している。同様の対比は旧約聖書の中にも見られる。——詩編139編24節 (*וַיֵּאָה אִם־דַּרְכֵּי־עֲצָב בִּי וַנְחַנִּי בְּדַרְכֵּי עוֹלָם*) そしてわたしに痛みの道 [七十人訳 *ὁδὸς ἀνομίας* 「不法の道」] があるかどうかをご覧になり、わたしをとこしえの道 [七十人訳は名詞 *עוֹלָם* に形容詞 *αἰώνιος* を当てている] に導いてください。詩編1編6節 (*צַדִּיקִים וְדַרְכֵּי רְשָׁעִים*) 義人たちの道と悪人たちの道)。

②聖書と教父たちにおける注目すべき表現

まず聖書の中に現れる抽象名詞を後置修飾語とする注目すべき表現(前置詞が先行しないもの)を幾つか見ておきたい。「御国」や「光」等は抽象名詞とは言えないが、人間を指す名詞を修飾して名詞句を作る点で共通するので一緒に扱うことにする。

בְּנֵי־מָוֶת / *υἱὸς θανάτου* (死の子 サム下12:5)

בְּנֵי עוֹלָה / *τὰ τέκνα ἀδικίας* (非道の子ら / 不正の子供たち ホセ10:9)

יְלָדֵי־פְשָׁע / *τέκνα ἀπωλείας* (背きの息子たち / 滅びの子供たち イザ57:4)

οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (この世の子ら ルカ16:8, 20:34)

τὰ τέκνα τῆς σαρκός (肉の子供たち ロマ 9 : 8)

ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (滅びの子 ヨハ 17 : 12, 2 テサ 2 : 3)

τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (不従順の子らに エフェ 2 : 2, エフェ 5 : 6, コロ 3 : 6 も参照)

δοῦλοι ἀμαρτίας, δοῦλοι ὑπακοῆς (罪の奴隷たち, 従順の奴隷たち
ロマ 6 : 16, 6 : 17, 20 も参照)

τέκνα ὑπακοῆς (従順の子供たち 1 ペト 1 : 14)

οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (御国の子ら マタ 8 : 12, 13 : 38)

υἱὸς εἰρήνης (平和の子 ルカ 10 : 6)

υἱοὶ φωτός, υἱοὶ ἡμέρας (光の子ら, 昼の子ら 1 テサ 5 : 5, ルカ
16 : 8, ヨハ 12 : 36 も参照)

τέκνα φωτός (光の子供たち エフェ 5 : 8)

τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (約束の子供たち ロマ 9 : 8)

新約聖書ではこれらが修飾語—主要語という語順になることは稀だが、
教父たちはしばしば修飾語を前置する表現を用いた。

ἐπαγγελίας τέκνα (約束の子供たち ガラ 4 : 28)

κατάρας τέκνα (呪いの子供たち 2 ペト 2 : 14)

*Καὶ ἀνέβη δὲ φωτὸς πύλας τοῖς γενομένοις μὲν σκότους καὶ νυκτὸς
υἱοῖς, ἐπιδεδωκόσι δὲ ἑαυτοὺς εἰς τὸ γενέσθαι υἱοὺς ἡμέρας καὶ
φωτός* (そして彼〔キリスト〕は光の門を、〔かつて〕闇と夜の子ら
となったが〔今では〕昼と光の子らとなることに献身している者たち
のために開いた オリゲネス『ケルソス駁論』2.67)

εἰ βασιλείας εἰσὶν υἱοὶ (もし彼らが御国の子らであるなら ディデュ
モス『詩編 20—21 編注解』Codex p. 55)

τὸ σαφὲς τῆς ἀληθείας ἐν τοῖς τῆς ἀληθείας υἱοῖς (真理の子らにお
ける明らかな真理 エピファニオス『パナリオン』vol. 1, p. 315)

οἱ τοῦ φωτὸς υἱοὶ καὶ τέκνα θεοῦ (光の子らまた神の子供たち ニュッサのグレゴリオス 『処女性について』 20.4)

最後に抽象名詞を前置修飾語とする属格句を前置詞と共に用いた教父たちのテキストをいくつか紹介する。

ἡ περὶ τῶν τῆς κακίας ἔργων λογοποιία (悪の行いに関する作り話 アレクサンドリアのクレメンス 『訓導者』 2.6.52.3)

ἐκ τῶν τῆς κακίας μολυσμῶν (悪の汚れから ニュッサのグレゴリオス 『キリスト教綱要』 8.1)

ἐκ τῶν τῆς ἡδονῆς δελεασμάτων (快樂の餌によって バシレイオス 『詩編講話』 29, p. 224)

D. 〈ἀνάστασις〉を前置修飾語とする用例

復活という意味での *ἀνάστασις* を名詞の前置修飾語とする言い回しは新約聖書以後のものである。初期ユダヤ教の復活テキストの中にこういう言い方をしているものはない。この語法はかなり特異で、新約聖書の中ではルカ福音書 20 章 36 節のみに現れる。ここで注目すべきは *ἀνάστασις* が複数の人間を指す主要語に前置されていることである。

(35) *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* (36) *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* (35) だが、かの世と死者たちの中からの復活とにあずかるのにふさわしいと認められた者たちは、めとることも嫁ぐこともない。(36) というのは、彼らはもはや死ぬこともできないからだ。御使いに等しいからである。彼らは神の子らであり、復活の子らである。(ルカ 20:35—36)

ルカのこの言葉はオリゲネス、ニュッサのグレゴリオス、バシレイオスらのギリシア教父によって引用されているが、引用以上の扱いを受けた例はほとんど見当たらない。まず最初に *ἀνάστασις* を人間以外の名詞主要語の前置修飾語とした言い回しを見ておこう。

ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος (復活の太陽 アレクサンドリアのクレメンス 『ギリシア人への勧告』 9.84.2)

ἡ τῆς ἀναστάσεως χάρις (復活の恵み ニュッサのグレゴリオス 『大教理講話』 35.101 等)

ἡ τῆς ἀναστάσεως σάλπιγξ (復活のラッパ ニュッサのグレゴリオス 『人間創造論』 p.208, l.6)

ὥστε ἡμᾶς βασιλευμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἤδη εἶναι ἐν τοῖς παλιγγενεσίας καὶ ἀναστάσεως ἀγαθοῖς (神によって統治されているわれわれが、今すでに再生と復活の幸いの中にいるためです オリゲネス 『祈りについて』 25.3)

τὰ τῆς ἀναστάσεως σώματα (復活の体を エウセビオス 『イザヤ書注解』 2.58)

τὸ τῆς ἀναστάσεως δῶρον (復活の賜物を 偽ユスティノス 『正しい信仰に関する問いと答え』 Morel p.464, B)

オリゲネスの文における *ἀγαθοῖς* を男性形にとって「再生と復活の善人たちの間に」と解することができれば面白いのだが、そうすることは難しい(既存の英訳もそう訳してはいない)。この文脈でオリゲネスは個々人の内面的聖性の確立を問題にしているのだから、パラグラフの結びにおいて善人たちの共同性に言及したとは考えられないからである。

次にルカ 20 章 35—36 節を参照したテキストの例として同じくオリゲネスの次の文を取り上げよう (『マタイ福音書注解』 11.14)⁽²²⁾。

θεὸς εἶναι λέγεται τῶν μὴ βουληθέντων τὸ πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας λαβεῖν, ἵνα γένωνται υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν.

彼〔この世の支配者〕は、かの世の子らまた死者たちの中からの復活の〔子ら〕となるために子とする霊〔ロマ8:15〕を受けることを欲しない者たちの神だと言われている。

この文はルカ20章36節の「復活の子ら」を35節の「かの世」および「死者たちの中からの復活」と結びつけ、35節によって36節を解釈している。これによれば、36節の「復活の子ら」は新共同訳のように「復活にあずかる者」という意味になる。これはこれで妥当な読み方ではあるが、ルカのテキストの「彼らは神の子らであり、復活の子らである」はそれ以上のことを言っていると思われる。*καὶ υἱοὶ εἰσὶν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* は交差並行法 (chiasmic parallelism) によっている。すなわち「神の」に対応する「復活の」はその言い換えと見ることができる。この「復活」は未来に待望される出来事のみを意味するのではなく、むしろ「神」の $\dot{\mu}\dot{\epsilon}\dot{\tau}\dot{\nu}\dot{\nu}\dot{\mu}\dot{\iota}$ (換喩) として機能している⁽²³⁾。「復活の子ら」が復活にあずかるのは復活を可能にする神の力と支配と庇護の下にあるからである。「神の子ら」と並行する「復活の子ら」は何よりもその帰属関係を言い表わしているのである。これに続く37—38節のイエスの言葉もこのことを明示している。

ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροί, καὶ Μωϋσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου, ὡς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ. θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι. また、死者たちがよみがえることを、モーセも柴の個所で告げ知らせた。主をアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と言っているとおりである。神は死者たちのものではなく生ける者たちのものである。なぜな

ら皆が（あるいは、彼らは皆）彼〔神〕に対して生きているからである。

この文における「アブラハムの神」や「生ける者たちのもの」は帰属関係を逆向きの言い方で言い表わしている。すなわち、アブラハムら「生ける者たち」は死者をよみがえらせる神の力と支配と庇護の下にあるので、「神に対して生きている」のである。

E. ルカ福音書 20 章 36 節

ルカ 20 章 27—40 節のユニット（マコ 12 : 18—27, マタ 22 : 23—33 と並行）は全体としてマルコ福音書 12 章 18—27 節を下敷きになっているので、ルカ 20 章 34—35 節についてもマルコ 12 章 25 節 a 「なぜなら〔人々が〕死者たちの中から復活するときには、めとることも嫁ぐこともないからだ」の拡張と見るべきかもしれない⁽²⁴⁾。しかし 35 節「かの世と死者たちの中からの復活とにあずかるのにふさわしいと認められた者たち」をルカ自身の言い換えとして説明することは困難である。*καταξιώ* という動詞は使徒言行録 5 章 41 節にも現れるが、2 テサロニケ書 1 章 5 節にも使用されているので特にルカ的な語とは言えない。「かの世」(*τοῦ αἰῶνος ἐκείνου*) という言い回しは新約聖書の中ではここにしか出てこない。18 章 30 節でルカはマルコ 10 章 30 節の *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*（来るべき世では）をそのまま用いているので、「かの世」をルカ的な語句と見なすことはできない。また復活を問題にしたマルコ福音書のイエスの言葉に、ルカが独自の考えに基づいて「かの世」と付け加えたとも考えられない（それを示唆する要素はこの文脈にもルカ文書の他の箇所にもない。）L・T・ジョンソンは「『死者たちの中からの復活』という語句をつけ加えることによってルカは『来るべき世』を復活の生の観点から規定している」と説明するが⁽²⁵⁾、そもそもなぜここに「かの世」という語句があるかを説明することが問題なのである。

これに続く 36 節は言語と内容の両面でマルコ福音書（およびマタイ）と全く異なっている。本節もルカ自身の言葉とは見なしがたい。ルカに特徴的な思想や語句はここに何一つ見いだされない。「復活の子ら」という言い回しがここにしか現れないことはすでに指摘したが、*ισάγγελοι*（御使いに等しい）という語も新約聖書ではこの箇所にはしか出てこない。これはマルコとマタイの *ὡς ἄγγελοι*（御使いたちのように）と似ているが、それよりも意味が強い。「もはや死ぬこともできない」は「もはや死ぬことはあり得ない」と完全に同義ではあるまい。動詞 *δύναμαι* は不定法を伴う非人称の用法では「あり得ない」の意味になるが（使 2：24 と比較）、この箇所の動詞は三人称複数形の *δύνανται* である。奇妙な言い方には違いないが、これはもはや死の支配下にいないというニュアンスをより強く打ち出すための工夫であろう（使 2：24、ロマ 6：9、8：38 参照）。「かの世と死者たちの中からの復活とにあずかるのにふさわしいと認められる」ことは、死の支配から神の支配の下に移されることを意味するのである。ルカ 20 章 35—36 節はルカが自分の言葉ではなく手許にあった伝承資料を用いてマルコの本文に手を加えたと見る方がよい。彼がここでマルコから離れたのは、手許の資料の方がイエスの言葉を忠実に伝えていると考えたからであろう（1：3 参照）。

ルカ 20 章 27—40 節のユニットにおいてマルコやマタイと並行する部分はもちろん、35—36 節の言葉も基本的に歴史のイエスに溯ると思われる。「復活の子ら」はセム的な表現であるから、彼がこれをアラム語かヘブライ語かで語ったとすれば「子ら—復活」という語順になっていたはずである。それがルカの資料では *τῆς ἀναστάσεως υἱοί* というギリシア語の言い回しに固定された。伝承の過程は不明だが、イエスの言葉をギリシア語に訳した、あるいはギリシア語で表現した人たちは、35—36 節の巧みなギリシア語表現から見てギリシア語を母語とするディアスポラ（出身）のユダヤ人信徒であったと推測される。彼らは最初期の弟子たちの伝えたイエスの言葉をギリシア語訳で保存し、それをルカが入手して彼の福音書に用

いたのである。

τῆς ἀναστάσεως υἱοί というセム語からの語順変更は、前述した文体上の理由（交差並行法）のみによるのではない。意図的に語順を変えて *ἀναστάσεως* を前に出したのはこの言葉に明瞭な焦点を結ばせたいからである。だがそれは単なる強調のためではない。この属格構成は差し当たり「性質の属格」として解することができるが（「復活を特徴とする子ら」／「復活すべき子ら」）、交差並行法によって「神」のメトニミーとしての機能が強調されるため「出所と所属の属格」に近づいている（「復活に属する子ら」）⁽²⁶⁾。もちろん属格形の名詞が後置されていても「復活」と「神」との並行関係は崩れないから、前者を後者のメトニミーとして読むことはできる。しかしギリシア語では、普通の語順ではなく属格形の語を前置することによってその語に明白／暗黙の対比的・排他的な焦点を結ばせることができる。デイヴァインとステューヴンズは古典ギリシア語における転置法（hyperbaton）を言語学的に考察した研究書の中で、次の例をあげて説明している⁽²⁷⁾。

A. *τὸ στρατόπεδον τῶν Ἀθηναίων* トウキディデス『戦史』4.94.2

B. *τὸ τῶν Ἀθηναίων στρατόπεδον* 同 2.25.2, 3.5.2, 7.73.3

A（属格は外的位置にある）について著者は、この言い回しがアテーナイ人の軍勢について説明したパラグラフのアテーナイの将軍を主語とする文の中に現れることを指摘する。この文における「アテーナイ人の」は敵の軍勢との対比を示す役割をしておらず、読者が考えうる複数の軍勢の中からそれを同定する機能さえ果たしていない。だがB（属格は内的位置）では事情が異なる。著者は説明を省略しているが以下の点は明白である。すなわち『戦史』2巻25章2節はアテーナイ軍がケルキュラ人らの援軍と共にペロポネーソスへ向かったという叙述で始まっており、問題の語句は次の文の中に現れる。

*διαδραμῶν δὲ τὸ τῶν Ἀθηναίων στρατόπεδον ἐσκεδασμένον κατὰ τὴν
χώραν καὶ πρὸς τὸ τεῖχος τετραμμένον ἐσπίπτει ἐς τὴν Μεθώνην* (彼
〔テルリスの子ブラーシダース〕はアテーナイ人の軍勢がその地域に
散開して城壁に向ってから、その中を駆け抜けてメトーネー〔の要
塞〕に駆け込んだ)

ブラーシダースが駆け抜けたのは連合軍の他の部分ではなくアテーナイ軍であることを言うために著者は属格の修飾語（形容詞の名詞的用法）を前に出したと考えることができる⁽²⁸⁾。こうした属格形の前置による対比的・排他的焦点の形成は、新約聖書の文書にも見られる。たとえば次のパウロの文（ロマ 10：3）は明白な排他的焦点化の好例である。

*ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην
ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν* (なぜなら、彼らは神の義を知らずに自分の義を立てようと努め、神の義に従わなかったからです)。

この文は「神の」を「義」に前置することによって、彼ら（イスラエル）が従わなかったのはほかならぬ「神の義」であることを明示している。「神の」は対比的な焦点形成機能を担っているのである。他方ルカ福音書 20 章 36 節では「復活の」という焦点化された属格形が暗黙の対比を担っており、それは「死」と「復活」の対比としてとらえることができる。すなわち、「かの世と死者たちの中からの復活とにあずかるのにふさわしいと認められた者たち」はもはや死に支配された「死の子ら」（詩 79：11, 102：21）ではなく、復活に属する「復活の子ら」、御使いに等しい「神の子ら」なのである⁽²⁹⁾。

(6) ローマ 1 章 3—4 節の伝承句についての言語的考察

A. 確認事項

ローマ 1 章 3—4 節に含まれる伝承句を再び掲げる。

3b	<i>τοῦ γενομένου</i>	生まれ	(出来事)
3c	<i>ἐκ σπέρματος Δαβὶδ</i>	ダビデの子孫から	(出自)
4a	<i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ</i>	神の子と定められた	(出来事)
4c	<i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν</i>	復活の死者たちの中から	(出自)

この文の構成は非常に明快で無駄がない。3 節 b と 4 節 a, 3 節 c と 4 節 c はそれぞれ並行し、前者は神の子に起こった出来事を、後者はその出来事がどこから生じたかを語っている。*ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* という語順は *ἀναστάσεως* (復活の) に狭い焦点を絞るための意図的なものである。3 節 c と 4 節 c の並行性にこだわると、この点が見逃されてしまう。3 節ではダビデの子孫としての出自が強調されているが 4 節 c はセム語にはないギリシア語らしい表現だから、伝承の文言を作ったのはギリシア語を母語とするディアスポラ (出身) のユダヤ人信徒と考えてよいであろう (伝承の思想自体はエルサレム教会に溯るとしても)。ルカ 20 章 36 節とは異なり、勢力としての「死」はこのテキストでは直接問題にならない。この *νεκρῶν* は死者一般ではなく「復活の死者たち」、つまり復活によって規定される死者たちを指している。ここでの焦点は対比的というよりはむしろ排他的である。だが復活によって規定される死者たちの中からイエスが神の子と定められたことを伝承の作者がなぜ問題にしたのか、その点は言語的考察からは分からない。これについては最後にまとめて考えることにしよう。その前に定冠詞が省かれている点について説明したい。

B. 定冠詞の不在

この文は定冠詞を省いている。前置詞句において冠詞が省略されうるこ

とはよく知られているが (BDF § 255; 岩隈・土岐 § 106), 前置詞の後だから省略しなければならない, というのではない。また, 前置詞の後だから省略されている (他の理由によるのではない), と断定することもできない。さらに両者が一致して指摘するように, 前置詞が省略されるのは特に前置詞句が慣用句として用いられる場合である。ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν についてはどう考えられるだろうか (περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν [使 23:6, 24:21] からの類推によって判断することはできない)。まず ἐξ ἀναστάσεως については, この言い回し自体新約聖書以前の文書には全く現れず, 新約聖書の中でもヘブライ人への手紙 11 章 35 節にしか出てこない。ἐλαβον γυναικες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν (女たちは再生によって彼女らの死者たちを取り戻しました)。この ἐξ ἀναστάσεως は前置詞句における冠詞省略の一例であり, ἐκ は根拠・原因を表わす用法 (〜に基づいて/〜によって) と見なしうる。文の他の要素との関係においてもこの前置詞句の意味は十分明らかである。しかし新約聖書の時代, とりわけこの伝承句の作られた時代にこれが慣用句的に広く用いられたとは考えられない。次に ἐκ νεκρῶν という言い回しは新約聖書とそれ以後の多くの著作者たちが慣用句的に用いており, その意味は ἐκ の用法も含め十分に明らかである。従ってもし伝承句の作者が ἐκ と νεκρῶν の間に ἀναστάσεως をはさむ感覚で ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν と記したとすれば, ἀναστάσεως は ἐκ よりもむしろ νεκρῶν と結びつくという理解が働いていたであろう。

しかし, もちろんこれは推測でしかない。なにぶんこの言い回しは定冠詞を省いているうえに撞着的である。作者にとっては自明であっても, 当時の状況 (後述) を知らない後代の読者には意味が正確に伝わらなかった可能性がある。もしも ἀναστάσεως νεκρῶν が τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν の意味だとすると, これを ἐκ と結びつける言い回しが新約聖書内外の文書に出てきてもよさそうなものである。ところが (少なくとも TLG CD-ROM #D の範囲内では) τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν の前に来

る前置詞は *περί* が大多数（マタ 22：31 の引用も含めて 11 例）であり、その他には *ἐν* と *ἀπό* が各 1 例出てくるだけである。*ἐκ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* という言い方は皆無である。また語順を入れ替えた *ἐκ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως* という言い方も 2 箇所にしかり現れない（クリュソストモス『マタイ福音書説教』vol. 58, p. 776; 公会議文書）。このことは *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* という言い回しの意味をギリシア語を母語とする著作者たちも明確に捉えきれていなかったからではないだろうか（注 15 参照）。実際教父たちの作品に現れる *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* は例外なくローマ 1 章 4 節か使徒言行録 26 章 23 節の引用であり、彼らがこの言い回しを消化して自分たちの文章に用いたようには見えないのである。*ἐκ τῶν τῆς ἀναστάσεως νεκρῶν* という言い回しが出てこないことは厳然たる事実だが、これは出来事としてのイエスの復活が原始キリスト教の宣教のテーマとして新約聖書の中で強調された結果、元々曖昧な *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* を *ἀναστάσεως* を主要語として読む流儀が定着したからとも考えられる。教父たちの文章に「復活の死者たちの中から」という言い回しが見られないことはわれわれの解釈が誤っていることの証拠にはならないのである。

C. 伝承句の詩歌的性格

ローマ 1 章 3—4 節に含まれる伝承句は定冠詞を省いている（3b と 4a の *τοῦ* は欠くことができない）。4 節 c の *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* が省略表現であることは明らかである⁽³⁰⁾。また、3 節 c の *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*（ダビデの子孫から）も意図的に冠詞を省略したと見るべきであろう。ヨハネ福音書 7 章 42 節のテキストには *τοῦ* が含まれている。*ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαβὶδ ἔρχεται ὁ χριστός*（メシアはダビデの子孫から、またダビデがいた村ベツレヘムから来る、と）。七十人訳聖書を見ても、「～の子孫から」という表現（前置詞は *ἐκ* または *ἀπό*）はほとんどの場合 *σπέρματος* の前に *τοῦ* を伴ってい

る（固有名詞が続くのはレビ 21 : 21, 22 : 4, 民 17 : 5, エゼ 43 : 19, トビ 1 : 1 など。 *τοῦ* が無いのはイザ 14 : 29, 1 マカ 7 : 14, 知恵 7 : 2 のみ）。この伝承句の作者は七十人訳聖書に親しんでいたと考えられるから *ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβίδ* と言うべきところをこのような省略形にしたのであろう。もちろんパウロ自身はローマ書 11 章 1 節で *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ* という言い方をしており、2 テモテ書 2 章 8 節にも *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* という言い回しが現れるが、伝承句を作ったのはパウロではない。また 2 テモテ書の著者はローマ 1 章 3—4 節を参照した可能性が高いから、ほとんど参考にはならない。パウロの時代前後に *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* という言い回しが *ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβίδ* 以上に一般化していたとは考えにくいのである。

伝承の作者は 4 節 c をなぜ *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* という無冠詞の言い方にしたのだろうか。その理由の 1 つはこれがキリスト論的な詩歌として実用的な性格をもち、しかもそれが唱えられた（あるいは歌われた）共同体の中では冠詞がなくとも正確に理解された、という点に求められるべきであろう。この伝承は外に向かって自分たちの確信を語った宣教の言葉ではない。論駁や神学的考察を意図したものでもない。これが賛歌的なし礼典的様式の伝承断片であることは大多数の研究者が認めている。教会の礼拝の場でキリストがどういうお方を全員で確認・告白・賛美するために用いられたのであろう。もちろんそこに宣教的意図が全く含まれなかったわけではないが、何よりも教会のメンバーたちのために作られ、繰り返し用いられたのである。そうした状況では冠詞の不在は問題にならない。礼拝の場で関連する奨励の言葉が語られたであろうし（使徒 13 : 15 参照）、理解できない人は尋ねればすぐに教えてもらえるからである⁽³¹⁾。

(7) 伝承句の思想と背景

「〔イエスは〕ダビデの子孫から生まれ、復活の死者たちの中から神の子と定められた」という伝承句の意味には「ダビデの子孫から生まれ、死ん

で復活したイエスが神の子と定められた」ということが含まれている。このテキストが原始教会のケーリュグマ——「神はこの方〔イエス〕を死者たちの中からよみがえらせた」（使3：15。同じく神を主語とする使2：24, 32, 4：10, 5：30, 10：40, 13：30, 33, 34, 37, 17：31, ロマ4：24, 8：11, 10：9, 1コリ6：14, 15：15, ガラ1：1, エフェ1：20, コロ2：12, 1ペト1：21も参照）——に忠実に従って構成されたことは明らかである。しかしこの伝承句はそれ以上のことを言っている。「復活の死者たちの中から」という言い回しは「イエスにおける死者たちの中からの復活」（使4：2）を想起させる。これは死者たちの復活を前提したうえで復活がイエスに起こったことを言明している（1コリ15：12—18参照）。この伝承句もこれと同様に死者たちの復活を最初から前提したうえで、その中からイエスが神の子と定められたことを言っているのである。この伝承句の主要関心事は神の子の2つの関連における出自（どこから）である。前半部ではイエスが「ダビデの子孫から」出たこと、後半部では彼が「復活の死者たちの中から」神の子と定められたことをそれぞれ言明している。イエスが神の子と定められた根拠（何に基づいて）や開始時点（いつから）を問題にしてはいない（従来の解釈ではこのどちらかにとらざるを得ない）。伝承の作者にとっては——そしてパウロにとっても——神の子がどこから生まれどこから神の子と定められたかが問題であり、この伝承はそれに対する答えを示しているのである。

伝承の作者は七十人訳聖書のサムエル記下7章12—14節と詩編2編7—8節の言葉に即してイエスの出自を確認したと考えられる⁽³²⁾。詩編2編7節において「お前はわたしの子。今日、わたしはお前を生んだ」（*Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*）と呼びかけられる人物（神の子）は、2節では「彼〔主〕のメシア（油注がれた者）」（*τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ*）、6節では主によって立てられた「王」（*Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ*）と呼ばれている。イエス復活の告知を担う側にいたこの作者は詩編2編7節の主の言葉がイエスにおいて成就したと考えて、復活

者イエスに「メシア」と「王」と「神の子」という三つの称号をまとめて付与したであろう。詩編2編は「ダビデの詩編」ではないが、伝承の作者は「王」も「わたしの子」もダビデと結びつけて理解したであろう（創49：10、詩89：4—5、36—38、132：10 [これらもダビデの詩編ではない]、エレ23：5—6 参照）⁽³³⁾。一方サムエル記下7章12—14節では主がダビデの「子孫」（σπέρμα）に彼の「王国」（βασιλεία）を継がせるという約束が明白に語られ、主自らが「わたしは彼の父となり、彼はわたしの子となるであろう」（ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν）と宣言している（14節）。12節のヘブライ語本文 $\text{וְאֶתְּרָם אֶתְּרָם אֶתְּרָם}$ （わたしはあなたの後にあなたの子孫を起こそう）は七十人訳聖書では *καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ* となっている。ここに含まれる動詞 *ἀνίστημι* は「立ち上がらせる／起こす」という普通の意味で七十人訳と新約聖書に多用され、ヘブライ語の訳語としても適しているのだが、七十人訳聖書の訳者たちはこれをその同根の名詞 *ἀνάστασις*（「復活」）と共に「復活させる」という意味で使用した⁽³⁴⁾。それゆえ、伝承の作者が七十人訳聖書のサムエル記下7章12節を「あなたの後にあなたの子孫を復活させよう」という意味にとったとしても不思議ではない。その場合彼らは単数形の *τὸ σπέρμα* をキリスト論的にイエス個人を指す語として理解したかもしれない（ガラ3：16 参照）⁽³⁵⁾。

伝承句はイエスがどこから神の子と定められたかに関心をもち、それを明示している。イエスは「死者たち」の中から神の子と定められたが、それは死者一般ではなく「復活の」死者たちである。伝承句を含む詩歌の全体は知られていないので、「復活の死者たち」は差し当たり「復活すべき死者たち」という意味にとるしかない。これは優れた意味での復活にあずかる死者たち（ダニ12：2 *ἀναστήσονται οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον* ある者たちは永遠の生命へと復活するであろう）を指すに違いない（フィリ3：11 参照）。「第一エノク書」（1—36章は前3世紀、37—71章は後1世紀、91—108章は前100年頃の成立とされる）は彼らを一貫して「義人」

と呼んでいる (51 : 1—3, 62 : 15, 91 : 10, 108 : 14—15. 1 章も参照). 「ソロモンの詩編」では「主を畏れる者たち」(*οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον*) が「永遠の命へと復活するだろう」(*ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον*) と言われている (3 : 12. 13 : 11 [義人], 15 : 13 も参照). この伝承の作者にとっても「復活の死者たち」が主を畏れる義人の集団であることは変わらないはずである (マタ 13 : 43 「そのとき義人たちは彼らの父の王国で、太陽のように輝きわたるであろう」, ヘブ 12 : 23 「全うされた義人たちの霊」を参照). しかし「復活の死者たちは」言わばその中から「神の子」が選ばれる候補なのだから、復活にあずかる義人の中でも特に優れた人物がまず考えられるはずである. ここでこの問題と本格的に取り組むことはできないが、容易に確認できる事項を二点ほど指摘しておきたい.

「十二族長の遺訓」(前 1 世紀～後 1 世紀の成立) はイスラエルの族長たちの復活に明白に言及している⁽³⁶⁾. その意味で族長たちは「復活の死者たち」である. すなわち「ユダの遺訓」では族長ユダが「そしてこれらの後にアブラハムとイサクとヤコブが命へと復活し、そしてわたしとわたしの兄弟たちはイスラエルの中で杖の先導者となるだろう」(*Καὶ μετὰ ταῦτα ἀναστήσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ εἰς ζωὴν, καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἀδελφοί μου ἔξαρχοὶ σκήπτρων ἐν Ἰσραὴλ ἐσόμεθα*) と告げ (25 : 1), 「ゼブルンの遺訓」ではゼブルンが「わたしは再びお前たちの真中に復活するだろう」(*Ἀναστήσομαι γὰρ πάλιν ἐν μέσῳ ὑμῶν*) と予告し (10 : 2. シメ遺 6 : 7 も参照), 「ベニヤミンの遺訓」ではベニヤミンがこう告げている (10 : 6—7). —— 「そしてその時、お前たちはエノクとセト、アブラハム、そしてイサクとヤコブが、彼〔神〕の右に大そう喜んで立ち上がったのを見るであろう. その時にはわれわれも、各自われわれの部族の上に復活し、天の王を拝するであろう」(*Καὶ τότε ὄψεσθε Ἐνὼχ καὶ Σήθ, καὶ Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* [ママ] *ἀνασταμένους ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἐν ἀγαλλιάσει. Τότε καὶ ἡμεῖς ἀναστήσομεθα* [ママ] *ἕκαστος ἐπὶ σκήπτρον ἡμῶν προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν*). 6 節についてはエノク

は死者の一人ではないのでこう訳したが、ここにも復活思想が示されていると見てよい。ところで「ユダの遺訓」の引用部分はメシア（「星」、[至高の神の若枝] [ὁ βλαστός Θεοῦ ὑψίστου] 等の称号で呼ばれている [民 24 : 17 参照]）の来臨を予告した 24 章の続きである。アブラハムとイサクとヤコブの復活はメシアによる救いの働きがなされた後に起こるのであろう。「ベニヤミンの遺訓」でも直前の 9 章 2 節に「至高者がひとり子の預言者の訪れによって彼の救いを送ってくるまで」（ἕως οὗ ὁ ὑψίστος ἀποστείλῃ τὸ σωτήριον αὐτοῦ ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς προφήτου）とある。本節はイエス・キリストの来臨を念頭に置いたキリスト教的加筆かもしれないが、そうではない可能性もある⁽³⁷⁾。「ひとり子の」がキリスト教的加筆だとしても（ヨハ 1 : 14 等参照）、終末にモーセのような偉大な預言者が現れるという期待はトーラーに由来する（申 18 : 15—19、ヨハ 1 : 21、6 : 14、使 3 : 22、7 : 37、1QS9.10—11、4Q175 [証言集] も参照）。この預言者はメシアに等しい存在であり、エノクやアブラハムらの復活は彼が現れて救いをもたらした後の出来事であると考えられる。しかしこの文書はメシアないし預言者自身の死と復活については何も語っていない（「ソロモンの詩編」やクムランの 4Q521 [メシアの来臨と死者たちの復活を結びつけている] も同じ）。メシアや預言者と復活する族長たちとの具体的関係にもふれていない。「ユダの遺訓」のメシアは「わたしの子孫の中から立ち上がるであろう」（ἀναστήσεται ἐκ τοῦ σπέρματός μου）と言われているが、この ἀνίστημι は「復活する」という意味ではない（24 : 1. 並行法に注目）。また「ベニヤミンの遺訓」の預言者がモーセの再来を暗示するとしても、モーセがよみがえることを言っているようには見えない。とするなら、この文書におけるメシアや預言者は「復活の死者たち」には含まれないようにも見えるが、速断することはできない⁽³⁸⁾。

「ベニヤミンの遺訓」10 章 6 節はエノクやアブラハムが「神の右」に立ち上がることを予告している。「神の右」は権威・権力と榮譽の座であり（詩 80 : 18、110 : 1、マコ 14 : 62、ルカ 22 : 69、使 7 : 55—56、ロマ 8 :

34, エフェ1:20, ヘブ1:3, 10:12等参照), 彼らの復活はイスラエルが再び立て直されることを暗示する(この場合は榮譽のニュアンスが強いとしても). 続く7節ではベニヤミンらも復活して各々の部族を支配することが予告され, さらに11節では「全イスラエルが主のもとへ集められるだろう」(*καὶ συναχθήσεται πρὸς Κύριον πᾶς Ἰσραήλ*)と断言されている. すぐれた復活は確かに義人の受ける報いであり(8節), 「主の戒命によって聖性のうちに」(*ἐν ἀγιοσμῶ ἐν ταῖς ἐντολαῖς Κυρίου*)歩むイスラエルの子らは義の報いとしてこの復活にあずかるのだが(11節), 彼ら「復活の死者たち」は「全イスラエルが主のもとへ集められる」ために, 言い換えるとイスラエル再興のために復活させられるのである⁽³⁹⁾.

次にイエスの宣教当時の状況に目を転じよう. イエスの奇跡行為を見た民衆の中には, ヘロデが首をはねた洗礼者ヨハネが死者たちの中からよみがえって(*ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*)その力をイエスにおいて働かせていると言う者たちがいた(マコ6:14—16と並行箇所). また「彼〔イエス〕はエリヤだ」と言う者たちもいた. 民衆がイエスを洗礼者ヨハネと重ね合わせたのは, 洗礼者も超自然的なわざを行っていたからではあるまい. ヨハネが「何のしるしも行わなかった」ことは多くの人が知っていたに違いないからである(ヨハ10:41). これは次のように考えられるのではなからうか. —ヨハネの洗礼活動は多くの民衆を引きつけ, 彼の服装(マコ1:6)は列王記下1章8節の預言者エリヤのそれとよく似ていた. そこからヨハネをエリヤと結びつける観念連合が民衆の間に生じ(ヨハ1:21参照), 一方エリヤについてはサレプタのやもめの息子を生き返らせたという伝説(王上17:17—24)が広まっていた(シラ48:5「死者を死から, またハデスからよみがえらせた者」*ὁ ἐγείρας νεκρὸν ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾄδου*)]とヘブ11:35を参照. 『ミシュナ』「ソーター」9:15も参照). そのためヨハネが殺されると, 彼自身が死者たちの中からよみがえってエリヤの力をイエスに働かせているという噂が広まった. 洗礼者とは無関係にイエスをエリヤと結びつける民衆の見方(マコ6:15)も, マラキ書3

章1節や3章23—24節を背景にこのエリヤ伝説に基づいて形成されたと考えられる(マコ9:11参照)。

ところで共観福音書のイエスは、ヨハネ自身の否定(ヨハ1:21)にもかかわらずヨハネを再来のエリヤと見ている(マコ9:13 // マタ17:12, マタ11:14)。これはいかなる理由によるのだろうか。イエスは弟子たちの問いに「確かに、まずエリヤが来て、すべてを元どおりにする」と答えている(マコ9:12)。この言葉はマラキ書3章23節—24節a「見よ、わたしは、大いなる恐るべき主の日が来る前に、あなたがたに預言者エリヤを遣わす。彼は父たちの心を子らに、子らの心を父たちに向けさせる」(ヘブライ語本文の訳)およびシラ書48章10節「……父の心を子に向けさせ、そしてヤコブの諸部族を立て直すために、定められた時の叱責〔の任務〕に書き込まれた者」(*ὁ καταγραφείς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιροῦς ... ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστήσαι φυλὰς Ἰακωβ*)の両方を反映しており、ルカ福音書1章17節「そして彼はエリヤの霊と力で(*ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου*) 彼〔主〕に先立って行くであろう、父たちの心を子供らに向けさせ、不従順な者たちを義人の思いに〔立ち返らせて〕、整えられた民を主のために用意するために」の背後にもこれらのテキストがあると考えられる⁽⁴⁰⁾。イエスがヨハネの活動の何を「すべてを元どおりにする」ものと見たかは必ずしも明らかではないが、「悔い改めの洗礼」(マコ1:4)を中心とする彼の生前の活動だけでなく彼の死にも本質的意義を認めたことは間違いない。マルコ9章12節でイエスは、エリヤ=ヨハネの「すべてを元どおりにする」働きと関連づけて「それなら、人の子について、多くの苦しみをこうむり辱めを受ける、と書いてあるのはなぜか」と問いかけ、「エリヤは来ているし、そのうえ彼について書いてあるように、彼らはしたい放題のことを彼にしたのだ」と続けている。「彼について書いてあるように」は、ヨハネの死自体が神の計画に基づいていたことを意味する。これを歴史のイエスの理解と見てよいか否かはともかく、少なくともマルコのイエスは——そしてマルコ自身も——ヨ

ハネの死を殉教の死としてとらえている。そしてマルコによればその目的はイエスの「道を整える」こと、「主の道を備え」て「その道筋をまっすぐにする」ことにあった（マコ 1：2—3）。ヨハネがその活動と死とによって整えた道筋に従ってイエスが「多くの人のために」彼の「契約の血」（マコ 14：24）を流すことによって初めて「ヤコブの諸部族の立て直し」が可能になるのである（マコ 3：13—15, 6：7, 12—13 の「十二人」の任命と派遣に注目）。マルコが死者の復活を信じていたことは明らかだから、彼にとってはイエスはもちろんヨハネも「復活の死者たち」に含まれる（ただしイエスは復活したので、復活後はもはや復活の死者たちの中にいない）。そしてこの考えはマルコだけでなく最初期の信徒たちの間に広く共有されたに違いない⁽⁴¹⁾。

このように、原始教会成立当時のユダヤ人は一般に義人の復活を信じていたが、より詳しく観察すると「復活の死者たち」の中の特定の人物に注目していたことが分かる。「十二族長の遺訓」ではアブラハムをはじめとする族長たちが「復活の死者たち」の筆頭であり、彼らの復活の目的はイスラエルの再興、すなわち「全イスラエルが主のもとへ集められる」ことにある。マルコ福音書の著者にとってはとりわけメシア・イエスと殉教者ヨハネが「復活の死者たち」に含まれ、彼らはヤコブの諸部族を立て直すために復活する（神の子イエスの復活はすでに完了している）。どちらの著者にとっても、復活は義人の受ける報いであると同時にイスラエルの再興という明確な目的を伴っているのである。

ローマ書 1 章 3—4 節に含まれる伝承句の作者も「復活の死者たち」を同様にとらえていたと思われる。すなわちすべての義人がそこに含まれることを認めながら、とりわけ十字架の死を遂げたイエスと、洗礼者ヨハネを含む殉教者たち——イザヤやエレミヤらの預言者も含む——に注目したであろう。同時にまた、復活したイエスが「神の子」と定められた目的をイスラエルの再興に見たであろう。「復活の死者たちの中から」は、イエスが死すべき者の一人となって殉教者や義人がこうむったのと同様の運命

を引き受け、彼らの仲間になったことを含意する⁽⁴²⁾。この伝承句はそれを用いた人たちに彼らの生と死の意味をより深く考えさせたに違いない。今生きている自分たちもやがて死ぬ。しかし自分たちは見捨てられるのではなく、イエスがそこから復活した死者たちの仲間に加えられるのだ。とすればいかに「復活の死者たち」の列に加わるかが決定的に重要であり、そのために生きることが最重要課題となる。彼らはキリストの再臨が彼らの生きているうちに起こると信じていたかもしれないが、その点は決定的な意味をもたない。今をどう生きるかで将来の運命が決まるからである。神の子は自分一人のためではなくすべての「復活の死者たち」のためにその「初穂」(1 コリ 15:20)として復活した。「復活の死者たちの中から」という言い回しはそのことを含意している。これは多くのユダヤ人の待望する「来るべき世」の開始をしるしづける決定的な出来事であった。「復活の死者たちの中から神の子と定められた」という言葉はこれらの確信をごく素朴に、また感動的に表現しているのである。

パウロはこの伝承にいくつかの語句を付加したが、それは決して修正のためではなく、そこに暗示された内容を最大限引き出して手紙本体の論述に活用するためであった。この点については次稿で考察することにしよう。

注

新約聖書と七十人訳聖書以外のギリシア語文献の本文は特記のない限り TLG CD-ROM #D による。全体に直訳調で訳し、復活に言及した箇所では *ἐγείρω* は「よみがえらせる」、*ἀνίστημι* は「復活させる」と訳し分け、*υἱός* と *τέκνον* も前者は「息子」または「子」、後者は「子供」と訳し分けた。

- (1) 最も明瞭な形容詞的用法はルカ 4:37 (*ἡχος περὶ αὐτοῦ*) と 5:15 (*ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ*)。
- (2) Ch. G. Whitsett, "Son of God, Seed of David: Paul's Messianic Exegesis in Romans 2: 3-4," [ママ] *JBL* 119/4 (2000) 674f.
- (3) ヴィルケンス (岩本修一訳) 『ローマ人への手紙 (1—5 章)』教文館, 1984 年。
- (4) J. M. Scott, *Adoption as Sons of God* (Tübingen: Mohr, 1992) 227ff. ただ

- しスコット自身はパウロが伝承を用いたという多数説を否定している。
- (5) これにたいし非パウロ的とされる *πνεῦμα ἀγιοσύνης* (セム語法) および *κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα* のキリストへの適用はパウロ自身の言葉として十分説明できるし、そうすべきである。
- (6) クランフィールドもこの点を (他の点は別として) 正しく指摘している。
C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975) 62.
- (7) これはシュリーアおよびジュウエットの再構成と一致する。H. Schlier, "Zu Röm 1, 3f.," in *Neues Testament und Geschichte*, hrsg. v. H. Baltensweiler und Bo Reicke (Zürich: Theologischer; Tübingen: Mohr, 1972) 207-218. R. Jewett, *Romans: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 104. なおジュウエットは伝承が3つの段階を経て現在の形をとったと考えるが、パウロが既存の伝承を用いて自分の言いたいことを明らかにするために幾つかの語句を付け加えたという見方で十分に説明がつく。ブルトマンは *ἐν δυνάμει* も伝承に帰すが、「神の子」が力を帯びていることは自明視されたであろうから、伝承には含まれなかったと見る方が自然である。R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1984) 52 (川端純一郎氏の邦訳有り)。
- (8) この *κατά* の用法は LSJ の項目 B (with Acc.) IV (of fitness or conformity) 1. *in accordance with* に相当すると考えられる。
- (9) E. Schweizer, "Röm. 1, 3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus," in *Neotestamentica* (Stuttgart, Zürich: Zwingli) 181, 185, 187.
- (10) J. D. G. Dunn, "Jesus—Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1: 3-4," *JTS* 24 (1973) 44ff. Idem, *Romans 1-8*. WBC 38A (Waco, Tex: Word, 1988).
- (11) N・T・ライトは次のように解説している。——「メシア・イエスにあずかることによって神の民は自らのアイデンティティーと救いを見いだす。イエスは彼らを救うために彼らが居るところに来たのである。イエスの人間としての (パウロ的な意味で) 「肉的な」アイデンティティーこそ、アダムの人間が独力ではなし得なかった事柄をイエスがアダムの人間のために成し遂げる場なのである。とするなら1章3節は、5章12—21節およびそれに続く6—8章の全要素をあらかじめ考慮している。(中略) それゆ

え、「肉によれば」の否定的含意にもかかわらず、パウロはイエスがダビデの血筋に属することとユダヤ教的メシアであることを否定／過小評価しているわけではない。これらは神の救いの計画の一部なのである」。N. T. Wright, "The Letter to the Romans," in *The New Interpreter's Bible*, Vol. 10 (Nashville: Abingdon, 2002) 418.

- (12) この点および *περὶ ἀμαρτίας* を「贖罪の献げ物として」という意味にとることについては Wright, "Romans," 577 を参照。また、フランシスコ会訳 (旧版) も参照。
- (13) *πνεῦμα ἁγιοσύνης* は詩編 51 編 11 節の *קִרְבָּן רַחֵם* とイザヤ書 63 章 10—11 節の *רַחֵם קִרְבָּן* を反映するという見方がある。しかしパウロも伝承句の作者も七十人訳 (これらを *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* を軸に訳している) をよく知っていたはずだから、もしもこの語句が伝承に溯るとすれば、その作者は七十人訳の訳語とは異なる表現を御子のために意図的に選んだことになる。そのねらいは人間に注がれる「聖霊」(パウロ以外ではマコ 13 : 11, ルカ 1 : 41, 使 1 : 5, 8, 2 : 4 等) と区別することにあつたとしか考えられない。だがこれはパウロの意図と全く同じである。
- (14) LSJ はヘブライ 11 : 35 の *ἀναστάσεως ἐνίστημι* の能動相に対応する用法と見ている (「立ち上がらせること」, 「起き上がらせること」, 「(死者を) 起こすこと」)。確かにこの「死者たち」は自分で起き上がるわけではないから論理的には整合している (新共同訳と口語訳も参照)。本節の *ἀναστάσεως* も同様に解して *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* を「死者たちを復活させる神の働きに基づいて」といった意味にとることは可能だろうか。ここに神の働きが暗黙に前提されていることは確かだが、この表現自体がそのことをも言い表わすとは考えられない。
- (15) この問題については特に Cranfield, *Romans* が (彼自身の解釈は説得的ではないが) 細かい点まで詳しく検討している。
- (16) ダマスコのヨハネ (7—8 世紀) は「パウロ書簡注解」の中でパウロの本文を *νεκρῶν* の前に *ἐκ* をはさんで引用している (Commentarii in epistulas Pauli, vol. 95, p. 444. ただし *Expositio fidei*, sec. 91, l. 116 ではパウロの本文をそのまま記している)。これは *νεκρῶν* を奪格的に解したということだろうか。それともパウロが文体上 *ἐκ* の重複を避けるために省いたと見てそれを補ったということだろうか。
- (17) マタ 14 : 2, 17 : 9, 27 : 64, 28 : 7, マコ 6 : 14, (16), 9 : 9, 10, 12 :

25, ルカ 9 : 7, 16 : 30, 31, 20 : 35, 24 : 46, ヨハ 2 : 22, 12 : 1, 9, 17, 20 : 9, 21 : 14, 使 3 : 15, 4 : 2, 10, 10 : 41, 13 : 30, 34, 17 : 3, 31, ロマ 4 : 24, 6 : 4, 9, 13, 7 : 4, 8 : 11, 11, 10 : 7, 9, 11 : 15, 1 コリ 15 : 12, 20, ガラ 1 : 1, エフェ 1 : 20, 5 : 14, フィリ 3 : 11, コロ 1 : 18, 2 : 12, 1 テサ 1 : 10, 2 テモ 2 : 8, ヘブ 11 : 19, 13 : 20, 1 ペト 1 : 3, 21.

- (18) 初穂としてのイエスの復活は復活すべき死者たちが全員復活したことを意味する、というようなことをパウロが考えなかったことは明らかである。たとえば、ローマ 6 章の動詞の未来時称の慎重な選択に注目 (5, 8 節)。13 節 *ὡσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας* を新共同訳は「死者の中から生き返った者として」と訳しているが、この *ζῶντας* は 11 節 (*ζῶντας τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* キリスト・イエスにあって神に対して生きている) と同じ意味にとるべきであろう。ここでパウロはキリスト・イエスが、そして彼のみが復活したことを前提に語っている。「死者たちの中から生きている」とは「死者たちの中から復活したキリスト・イエスにあって神に生きている」という意味であろう。
- (19) 本節の釈義を使徒言行録 26 章 23 節 *πρώτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* の釈義と混同してはならない。これは 26 章 8 節 *εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει* (神が死者たちをよみがえらせるということ) を受けた発言であるから、どういう死者たちが復活するかを問題にしてはおらず、キリストが死者の復活の最初の者であることを言っているに過ぎない。従ってこれは「死者たちの復活からの最初の者として」とでも訳すべきであり、それで十分に意味が通る。「死者の中から最初に復活して」(新共同訳。口語訳、荒井献訳も同様) という訳は不正確。この *ἐκ* は起源を表わす用法である。すなわち、死者たちの復活を一まとまりの過程 (出来事) としてとらえたうえで、メシアはそこから現れ出た最初の者である、と言っているのである。黙示録 1 章 5 節 *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (死者たちの長子) および 1 コリント 15 章 20 節 *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (眠っている者たちの初穂として) も死者の復活というコンテキストにおいてはこれと同じ意味になる。
- (20) *ὄρος* (境界) に由来するこの動詞の文字どおりの意味は「分ける／割する／境界線で区切る」であり、七十人訳聖書の民数記 34 章 6 節とヨシュア記 13 章 27 節にこの意味で使用されている。この動詞を前置詞と共に用いたアッリアノス『黒海周航記』の次の用例も参照 (19.1). *ὅς λέγεται*

ὀρίζειν ἀπὸ τῆς Ἀσίας τὴν Εὐρώπην. (これ〔タナイス川〕はアジアからヨーロッパを分けると言われている).

- (21) 前置詞を伴わない聖書の用例 (A. ②, B. ②) を参考までに挙げておく.
Σιμων Ουιου υἱὸς ἱερεὺς ὁ μέγας (オニアスの子シモン, 大祭司 シラ 50:1)

ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱόν (ザカリヤの子ヨハネに ルカ 3:2)

τὸν Χριστὸν εἶναι Δαβὶδ υἱόν (メシアはダビデの子だと ルカ 20:41)

τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνον εἰκόνα (すぐに取り去られた子供の肖像を 知恵 14:15)

τὴν τῶν τέκνων πρόσκαιρον σωτηρίαν (子供たちの一時的な救いを 4 マカ 15:8)

ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (大工の息子 マタ 13:55)

- (22) ルカ 20 章 35—36 節を参照した論述はオリゲネスの『諸原理について』 1.8.4 にも見られる. そこでは「神の子ら」(filii Dei) と「復活の子ら」(filii resurrectionis) が同義的に扱われ, 「人々の魂」の中から「天使たちの階級に受け入れられる者」として説明されている (2.2.2 も参照). またこれらは「光の子ら」, 「平和の子ら」と言い換えられている. 一方エイレナイオスはルカ 20 章 27—38 節について彼自身の立場からより踏み込んだ考察を行いながら (『異端反駁』 4.5.2), アブラハムら父祖たちを「復活の子ら」(filii resurrectionis) と呼んでいる. これらのラテン語訳が filii resurrectionis と訳したギリシア語原文の語順は不明.

- (23) メトニミーとシネクドキ (提喩) の関係の問題にここで立ち入る必要はあるまい. 「類と種」ないし「全体と部分」という包摂関係に基づく比喩をシネクドキ (提喩) と定義した場合, 「復活」が「神」と包摂関係にないことは明らかである. 「復活」は「神の働き」のシネクドキかもしれないが, ルカのテキストは「神の働き」と「復活」ではなく「神」と「復活」を並べている. 新約聖書の著者たちにとって神は意味世界ではなく現実世界に属する. 復活はその神の, 神のみの働きであり, その意味で神と隙間なく隣接している. (5) C. ②に列挙した「光」, 「命」, 「平和」等の用例にも同じことが言えるであろう.

- (24) R. A. カルベパー (太田修司訳) 『ルカ福音書』(NIB 新約聖書注解), ATD・NTD 聖書註解刊行会, 2002 年.

- (25) L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*. Sacra pagina series (Collegeville,

Minn.: Liturgical, 1991).

- (26) Stanley Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic, 1994) は「属格の本質的な意味論的特徴」を「限定」(restriction)と見て、その最小限の基本的カテゴリーとして「性質、限定または説明」、「部分」、「所有、帰属、起源または出所」、「同格」等の用法を数え上げている(92ff.)。「限定」という捉えかたは斬新だが、より詳しい用法分類を試みると結局は Blass-Debrunner(-Funk) の文法書の分類に近づくことになる。ここに用いた文法用語は Blass-Debrunner に基づく岩隈直・土岐健治『新約聖書ギリシア語構文法』(キリスト教図書出版社, 2001年) によっている。
- (27) A. M. Devine and L. D. Stephens, *Discontinuous Syntax: Hyperbaton in Greek* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2000) 104f. 本書の分析と理論は新約聖書の釈義にも役立つと思われる。新約聖書に現れる名詞前置の用例もこの視点を取り入れるとより深く理解できる。ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος (悪魔の罠から 2テモ2:26), οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός (この者は大工の息子ではないのか マタ13:55), Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος (本当にこの人は神の子であった マタ27:54) (マコ15:39の語順と比較)。これらは暗黙の焦点化の例と見ることができる。注21に挙げた他の用例も参照。
- (28) C. Viti, "Genitive Word Order in Ancient Greek: A Functional Analysis of Word Order Freedom in the Noun Phrase" (*Glotta* 84 [2008]) 203-238 はホメロスとヘロドトスの文章に現れる属格句内部の語順に注目し、語順GNの頻度は親族関係、部分と全体の関係、計量関係、材料・中身の関係の順に低くなること、この語順がより頻繁に現れるのは属格形の名詞が複数形や社会階層を表わす名詞よりも特定の個人を表わす単数形名詞の場合であること、そして章の冒頭や別の話題に移ったときに特に対比的な文脈の中でGNが選ばれることを指摘した。ヴィティはディヴァインとスティーヴンズの研究を参照していないが、この最後の点(229f.)などは後者の分析と重なるように思われる。
- (29) 「復活」が「神」のメトニミーであり「復活の子ら」が「神の子ら」であるなら、もう1つの暗黙の対比として、復活が最初から問題にならない「神の子ら」である御使いたち(注42参照)と「復活の子ら」としての「神の子ら」との対比を考えたいところだが、この読み方は成功しな

い。ルカのテキストは「復活の子ら」を最初から「御使いに等しい」と言っているからである。

- (30) 4節 a の *υιοῦ* の前に冠詞がないのは *ὀρίζω* が指名や選択を言い表わす動詞であり、*υιοῦ θεοῦ* はその述語だからである。
- (31) M. Silk, “The Language of Greek Lyric Poetry,” in *A Companion to the Ancient Greek Language* (ed. E. J. Bakker; West Sussex: Blackwell, 2010) 424–440 によると、定冠詞の省略は古典期以前からのギリシア語の抒情詩の大きな特徴の1つである。新約聖書の中に見いだされるキリスト賛歌にこの知見を直ちに適用することはできないが、その幾つかはヘレニズム的ユダヤ教の影響を受けたヘレニスタイの信徒たちによって作られたと推測されるので、釈義上注目する必要があると思われる。今後の研究課題としたい。
- (32) Whitsett, “Son of God, Seed of David,” 674ff. なおクムラン出土のアラム語の黙示 4Q246 第2欄に「神の子」(בריה די אל), 「いと高き方の子」(בר עליין) が称号として用いられており、新約学者たちはこれをマルコ 5:7、ルカ 1:32–33、35 等と結びつけて論じてきた。しかしこれらがメシアを指すと見ることは難しいように思う。この問題については特に E. M. Cook, “4Q246,” *BBR* 5 (1995) 43–66 を参照。同じ著者の『死海写本の謎を解く』(土岐健治監訳、太田・湯川訳、教文館、1995年)も参照。
- (33) 「ソロモンの詩編」(紀元前後の成立)は主のメシア (*χριστός κυρίου*) とダビデの子孫から出る王をはっきり結びつけている(17章の文脈における 4, 21, 32–33 節に注目)。諸国民に対する支配に明白に言及する点でも詩編 2 編と「ソロモンの詩編」(17:3, 29–31 等)は共通する。メシアがダビデの家系から出ることにはクムランの 4Q161 (イザヤ書注解)、4Q174 (詞華集)、4Q252 (創世記注解)も言及している。
- (34) 死者たちの復活に明白に言及したイザ 26:19、ダニ 12:2, 13, 2 マカ 7:9, 14, 12:44 に *ἀνίστημι* が(訳語として)使用されている。七十人訳の申 32:38, ヨブ 19:26, 42:17a, 詩 1:5, イザ 26:14, ホセ 6:2 等も参照。別の動詞 *ἐγείρω* を用いたシラ 48:5 にも注目。N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003) 147ff. 参照。
- (35) この意味の他動詞としての新約聖書における *ἀνίστημι* の用例はヨハ 6:39, 40, 44, 54, 使 2:24, 32, 13:33, 34, 17:31。新約聖書の中でこ

の動詞がイエスの復活を指して用いられた箇所は次のとおり。マコ 8 : 31, 9 : 9, 10, 31, 10 : 34, (16 : 9), ルカ 18 : 33, 24 : 7, 46, ヨハ 20 : 9, 使 2 : 24, 32, 10 : 41, 13 : 33, 34, 17 : 3, 31, 1 テサ 4 : 14. なお田川建三訳著『マルコ福音書／マタイ福音書』（作品社, 2008年）の解説（295頁「復活する」）は過度に単純化されており、事実誤認もある。

- (36) 本書のギリシア語本文には R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford: Clarendon, 1908) を用いた。H. C. Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs,” in *The Old Testament Pseudepigrapha I* (ed. J. H. Charlesworth; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983) 777-778 は以下の 4 箇所に現れる *ἀνίστημι* をすべて「復活」の意味にとっている。
- (37) キリスト教的加筆と見るのは H. W. Hollander and M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: a Commentary* (Leiden: Brill, 1985). それと異なるのは Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”.
- (38) ユダヤ教におけるメシア（油注がれた者）は神の霊と力を注がれた一人の有限な人間として一定の役割を果たした。ダニエル書 9 章 24—27 節は油注がれた「最も聖なる者」の死に、復活との関連なしに言及しているが（著者が誰を念頭に置いていたかはこのさい問題ではない）、12 : 2（「そして塵の地に眠っている者たちの多くが目をさますであろう」 *וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל יָקִימוּ אֶדְמַת-עֶפְרָיִם יְקִימוּ*）に照らすとこのメシアも復活すると見てよさそうである。また「第 4 エズラ書」（後 100 年頃）7 章 28—32 節も一度死んだメシア（*Filius meus Christus*）が「地中に眠る人々」の一人として復活する（その後に神の審判が続く）ことを語っている。これらの文書では「復活の死者たち」の中にメシアも含まれると考えられるが、彼らの復活そのものとその後の役割が明示されているわけではない。
- (39) イスラエル再興への期待は原始キリスト教の中にも明瞭に見られる。使徒言行録 1 章 6—8 節において復活したイエスは「イスラエルのために国を建て直す」時期を性急に尋ねる使徒たちをいましめているが、イスラエルの再興に対する彼らの期待自体を否定してはいない。ただし彼らには聖霊の力を受けて「地の果てに至るまで」復活者の証人になることが求められるので、新しいイスラエルはもはや民族によって規定される共同体ではない。マタ 19 : 28, ロマ 11 : 25—26, ガラ 6 : 16 も参照。
- (40) C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*. WBC 34B (Nashville: Thomas Nelson,

2001).

- (41) 使徒言行録 18 章 24—28 節によると、原始教会の成立から 20 年ほど経た時期にアレクサンドリア生まれのユダヤ人アポロがエフェソにやって来て宣教した。彼は「ヨハネの洗礼しか知らなかったが、霊に燃えてイエスに関することを詳しく語り、かつ教えていた」(*καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*)。また使徒言行録 19 章 1—7 節は「ヨハネの洗礼へと」(*Εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα*) 洗礼された「弟子たち」の存在(エフェソ)を報告している。アポロやこの「弟子たち」をイエス復活の使信を聞いて信じた「キリスト教徒」と見なしてよいか否かについては議論があるが、ヨハネの影響力がキリスト教会の宣教開始後も長らく続いたこと、そしてルカが「ヨハネの洗礼」を「主イエスの名による洗礼」と近い関係に置いていることは確かである。
- (42) 伝承句の作者は「復活の死者たちの中から」と言明することによって、死者ではない者たち、とりわけ天使たちを「神の子」の候補と考える思想を批判したのだろうか。旧約聖書の中で天使たちは最初から「神の子」(*בְּרֵאֲלֹהִים* / *בְּנֵי אֱלֹהִים* / *בְּנֵי יְיָ*) と呼ばれており(創 6:2, 4, 申 32:8, ヨブ 1:6, 2:1, 38:7, 詩 29:1, 89:6, ダニ 3:25), 七十人訳はこれらの語句を *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ* または *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* と訳している(冠詞をつけないこともある。申 32:8 のマソラ本文は *בְּנֵי יְיָ* となっているが、七十人訳は *ἀγγέλων θεοῦ* と訳している。クムランのヘブライ語聖書写本断片において本節の語句が七十人訳と一致することについては、M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* [London: Secker and Warburg, 1958], 138 を参照)。それゆえ「神の子」は天使たちの中から出ると考える者たちが原始教会の内外に現れたとしても少しも不思議ではない。著者はイエスを天使たちと結びつける考えを否定し、彼が死すべき人間の一人となって死んだ後に復活して神の子と定められたことを強調するためにこういう言い方をしたのだろうか。今後の研究課題としたい。なおヘブライ人への手紙は詩編 2 編 7 節とサムエル記下 7 章 14 節を明白に引用しながら、「御子」が「天使たちにまさる名を相続したほどにそれほどに彼らよりも優れた者となった」(*τοσοῦτω κρείττω γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*) と述べている(1:4)。ここに「天使キリスト論」(angel christology) に対する

著者の論争的意図を見る学者は少なくないが、原始キリスト教に多かれ少なかれ浸透した「天使的キリスト論」(angelomorphic christology)との関係を考慮すると問題は決して単純ではない。

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek] Postscript® Type 1 and TrueTypeT fonts Copyright © 1994-2011 BibleWorks, LLC. All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com).