



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	福音書（正典・外典）におけるイエス像：古典としての聖書
Author(s)	戸田，聡
Description	日本基督教学会北海道支部2015年度公開シンポジウム「古典としての聖書と教典としての聖書」．2015年6月6日．北星学園大学，北海道．
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録，4，63-86
Issue Date	2016-06-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95234
Type	conference paper
File Information	jscsh_004_63.pdf



福音書（正典・外典）におけるイエス像 ——古典としての聖書——

戸田 聡

1. はじめに

1.1 「古典としての聖書」

「古典としての聖書と教典としての聖書」というシンポジウム題の枠内で「古典としての聖書」、つまり「教典」と異なる「古典」としての聖書というテーマをどう理解するべきか。筆者は次のように考えてみた。

教典には、それを教典とする人間にとって規範性・拘束性があり、これに対して古典には、あえて言い方をたがえるなら、範型性がある。つまり古典は、それを古典とする人間にとって何らか模倣したい、手本としたいものだと言えるのではないか。

ここで、模倣したい、手本としたいと思う側は手本のすべてを模倣したいわけでは必ずしもないかもしれない。例えば「明日のことを思いわずらうな」は良くて「人の子には枕するところがない」は願い下げだとする人がいても全く不思議でない。或るものを古典（手本）とすることに自ら選び取るという面がある以上、取捨選択が加わることは、当のものを古典（手本）とすることと矛盾しない。実際、本稿のテーマに即するなら、当の古典（既に明白のようにここでは「古典（手本）」として、書物としての聖書自体よりむしろ、聖書の中で描かれたイエス像が念頭に置かれている）が複数の書物（福音書）の中で各々別様に描かれていること（この点は後述）は、イエス像が福音書記者たちによってここで言う意味での「古典」として受け止められたことを示唆するのではないか。

かくて、教典でない「古典」としての聖書を論じるために「福音

書（正典・外典）におけるイエス像」をテーマとすることは可能だろう。

ここで付け加えると、イエス像が福音書記者たちによって「古典（手本）」として受け止められたとの理解が妥当である場合、そのことは、当の「古典（手本）」が決して当人たちすなわち福音書記者たちの 100%の創作でなどないことを含意している、と言ってよいだろう。自分が一から十まで創作した画像（その場合その画像は、実際のイエスのありようとは全然異なったものだったことになる）を当の本人が「古典（手本）」として扱うことは、或る種の自己欺瞞を含んでおり、常識的に見ておよそ考えがたいからである。

1.2 先行研究について

ところで「福音書におけるイエス像」とは、無論幾度となく語られてきた事柄であり、それをめぐる新約聖書学的研究（学者によるイエス伝論述もこれに含められるべきだろう）は、筆者自身数えたことはないが、たぶん少なくとも数万のオーダーで存在するはずである¹。それら先行研究を逐一踏まえることは、筆者だけでなくいかなる学者にとっても全く不可能だろう。

加えてさらに、本稿があえて新約聖書学の先行研究を踏まえない理由をもう 2 つ述べたい。理由の 1 つ目は、遅くとも 18 世紀以来

¹ ここで挙げた数の根拠たりうるとは言わないが、我が国における学者によるイエス伝論述として（内容の評価は別にして）最も影響力のあったものの一つと思われる荒井献『イエスとその時代』、岩波新書、1974 年のあとがきには次のようにある（207 頁）。「イエスに関する著書は万卷を下らない。私ごときものがそれにもう一冊を加えることにどれほどの意味があるのか、——読者の判定にまたざるをえない。他方、イエスに関する研究文献は、ここ二、三年の間だけでも数千に上る。これらのすべてを私が一人で読みこなすことは、とうてい不可能なことである」。荒井氏が正確に数を数えたとは考えにくい、筆者よりも遙かに新約聖書学に通暁しているはずの氏が今から 40 年以上前にこのように書いているところからすると、何万（或いはそれ以上）という単位の膨大な数の研究があるであろうことは想像にかたくない。

数百年の歴史を有する福音書研究は今日、福音書の正確な翻訳（基本的に大方の学者が評価する決定版であることが望ましい）と、それに付属する学術的かつ解説的な註とを疾うに提供できているべきであり、つまり、それ以外のもの（つまり膨大な先行研究）の参照なしでも、学問的成果を踏まえつつ福音書を正しく（無論学問的に正しくとの意味である）読み解くことが、広範な読者にとって（例えば、新約聖書学の隣接分野たる古代キリスト教史研究を営んでいると自称する筆者にとって）可能であるべきだ、という筆者自身の考えである。福音書研究は、いかに資料状況が複雑とはいえ、主たる資料の範囲が限られた研究分野だからである。そのような成果提示（正確な翻訳＋註）が未だにできないのなら²、福音書研究では知的資源が甚だしく浪費されてきたと言わざるをえまい。

2 つ目の理由を記すと、既述のように筆者の専門は新約聖書学それ自体ではないが、それにもかかわらず筆者は、今日の福音書研究の大前提たる「マルコ伝最古説」（いわゆる Markan Priority）という通説と異なる説（具体的にはマタイ伝最古説、つまり Matthean Priority）を奉じるに至っている³。ここでその理由を詳述する余裕はないが、特にマタイ伝とマルコ伝の間に共通する複数のエピソード

² ありうべきこのような成果提示の例としては、2013 年に合冊で刊行されたフランシスコ会聖書研究所訳注『聖書』（サンパウロ、2013 年）が注目に値するが、学者の評価の如何を筆者は寡聞にして知らない。新約聖書翻訳委員会訳『新約聖書』（合冊の刊行は岩波書店、2004 年）も同様の形式をとるが、こちらは、筆者が期待するような決定版の翻訳とは言いがたいようである。訳文の論評として例えば土岐健治「荒井 献訳『使徒行伝』について」『言語文化』（一橋大学語学研究室）45（2008）79-83 頁を参照。

³ 筆者は以前、主要な聖書註解を踏まえてこの点を論じたことがある。TODA S., “The Reasons why the Synoptic Problem should be Reconsidered Once Again”, *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences* 53 (2012) pp. 47-78（一橋大学の機関リポジトリ <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/ir/index.html> で参照可能）。同論文の論述は、新約聖書学の主要な先行研究を網羅的に踏まえたものではないが、筆者が異説を採る論拠は無論聖書の記述の中にある。

ド（ペリコーペ）を比較すると⁴、マタイ伝が先に書かれたと考えるほうが合理的だと思われる、ということが直接の根拠であり、付随的には、マタイ伝が最古だと考えると、新約聖書学の仮説として最も有名な Q 資料を想定する必要がなくなるなど、マタイ伝最古説には学説として（いわゆるオッカムのかみそりに照らして）経済性という魅力もある⁵。ということで、筆者はマタイ伝最古説の正しさの

⁴ ここで、筆者がルカ伝を度外視してマタイ伝とマルコ伝だけを比較するのは共観福音書問題の取り扱いに関する初歩的な誤りだと批判があるかもしれない。これについては拙稿『エウセビオスのカノン』に見る福音書理解、『聖書学論集』43（2011）、97-117 頁で「エウセビオスのカノン」を論じる過程で指摘したが、こと受難物語に関してはマタイ伝とマルコ伝のエピソードの並び順は、福音書の他の組み合わせ（マルコ伝とルカ伝、マタイ伝とヨハネ伝、等）の場合と異なり、極めて高い度合いで（完全にとまて言ってもよい）一致している（同 109 頁）。これほどの一致は、マタイ伝とマルコ伝のどちらか一方が他方を参照したものでなければありえない。そしてそうであれば、他に福音書がいくら存在しようともそれらをいったん度外視して、マタイ伝とマルコ伝を直接比較し両者の関係を検討することは可能である。という考えに基づいて、ここでマタイ伝とマルコ伝を比較しているのだ、と述べておきたい（TODA, “Reasons”, pp. 68-72 を参照）。さらにルカ伝は、冒頭の言葉（1:1-4）から明らかなように複数の福音書の存在を（正確に言えば、物語としての福音書を複数、であり、例えばマルコ伝＋イエス語録を、ではない。周知のように、イエス語録は物語と称しえない）前提とした著作であり、そしてその成立年代（紀元 70 年のエルサレム陥落以後ほどない時期だと思われる）を勘案すれば、前提される福音書とは他でもなくマルコ伝とマタイ伝だと推定するのが最も妥当である。TODA, “Reasons”, pp. 67-68 を参照。

⁵ さらに、マタイ伝より遙かに短いマルコ伝がマタイ伝以後に成立したと考えるのは不合理ではないかの疑問に対しては、イエスの言行の記録という福音書自体の性格に鑑みれば、むしろ長いものを基に短いものが編集された可能性が充分ある、との答えが可能である。というのも、イエスの言行として伝わるものを再編集する場合、イエス像を全く虚構化してしまわないために重要なのは、イエスに由来しないものを付け足さないことであり、そのような編集方針に従えば、具体的な編集作業は、イエスの言行とされる伝承のうち意に沿わないものを削除する、となるはずだからである。マタイ伝を基にしたマルコ伝の編集とはまさにこのような作業だった、との推測が可能である。そしてこれは決して無根拠な推測でなく、歴史上このような編集の例として 2 世紀の異端者マルキオンによる福音書の編集が知られている。

論証自体には遠からず取り組んでみたいと思っているが、本稿のテーマであるイエス像について言えば、これに関する先行研究の大部分はマルコ伝最古説を前提とした研究であろうことが想像にかたくない⁶。したがって、筆者の立場と全く前提を異にするそれら諸研究を以下の議論で参照することは、例えば筆者の立場から見てそれら諸研究のどの部分が使えるかに関する煩瑣な予備的考察を必要とするであろうなど、およそ実際のでない。これが、新約聖書学の先行研究を参照しない2つ目の理由である。

以上、正典福音書に関して述べたが、その他本稿では論題から明らかなように外典福音書をも扱い、それらには後ほど言及する。

2 福音書（正典・外典）におけるイエス像

2.1 新約聖書学における「キリスト論」

以上、本稿で新約聖書学の研究を参照しない理由を述べたが、本論の始めに当たり、キリスト論に関する新約聖書学的研究⁷にはどう

⁶ 福音書に関する個別研究の場合だけでなく、本文の確定を使命とする新約聖書本文批評でも Markan Priority が前提とされることがある。少なくとも、本文批評学者として有名なメッツガーはそう考えていた。B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (4th Revised Edition)*, 2. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 14*を参照。

⁷ このような研究としては例えば次の諸著作がある（論文集を含む）。P.M. HEAD, *Christology and the Synoptic Problem. An Argument for Markan Priority*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; C.H. TALBERT, *The Development of Christology during the First Hundred Years and Other Essays on Early Christian Christology* (Supplements to Novum Testamentum, 140), Leiden/Boston: Brill, 2011; S.E. MYERS (ed.), *Portraits of Jesus. Studies in Christology* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), 2. Reihe, 321), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012。これらは、参照してその内容について議論を行なう紙幅は本稿にはなく、もし筆者が参照するとすればこれら文献の参照から始めるであろうという例示のために挙げたにすぎない。なお、この「キリスト論」

しても言及せざるをえない。なぜなら言うところの「キリスト論」は、本稿が問題とするイエス像と密接に関連するからである。

すなわち新約聖書学者によるとキリスト論は、「キリスト論的関心」が読み取れる聖書の記述を指摘して初代教会の創作とみなすための基準として用いられているらしい。具体的に大貫隆『イエスという経験』には次のような記述がある⁸。

（前略）私たちがそれ以上に知りたいのは、これらの言葉がすべて生前のイエスにまで遡るものかどうかである。（中略）その際に判断の最も重要な手がかりになる規準は、当の言葉に、前章の終わりで触れた意味でのキリスト論的な視点や関心が読み取られるかどうかである。もう一度言えば、イエスの死後の原始教会の信徒たちが、自分たちがすでに到達している復活信仰とあの「標準文法」（本書「はじめに」参照）への歩みから振り返って、生前のイエスがすでに単なる人間ではなく、「神の子」その他の尊称で呼ばれるべき存在であったことを言い表そうとする関心のことである。

引用文中の「前章の終わり」とは次の箇所を指す⁹。

言うまでもないことではあるが、「神の子」「キリスト」「ダビデの子」「イスラエルの王」「主」など、現在福音書の中に繰り返し現れる称号は、イエスの死後の原始キリスト教会が、前述のキリスト教信仰の「標準文法」に向かって思考（専

という語は、本来は古代キリスト教史の4世紀から5世紀にかけての教義論争の中でキリストの神性と人性の関係をめぐって行なわれた議論を総称して使われた用語であり、古代キリスト教史の文脈ではもちろん今日でもその意味で使われている。そしてたぶん、この語が新約聖書学の研究者によって転用され、福音書を始めとする新約聖書におけるイエス像を論じる際のキーワードとして使われるようになったのだろうと推測される。

⁸ 大貫隆『イエスという経験』、岩波書店、2003年、40頁；同、岩波現代文庫、2014年、47頁。

⁹ 同上、2003年、37頁；2014年、41-42頁。

門用語で「キリスト論」)を発展させる中で生み出したものであるから、生前のイエスの自己理解とは関係がない。

つまり、キリスト論的称号¹⁰付きで語られるイエス像は初代教会の創作であり史的イエスとは何ら関係がない、というのが大貫氏の主張のようである。

しかし、各福音書で描かれるイエス像(無論様々な「キリスト論的」称号・描写付きの画像である)が冒頭で述べた意味での「古典(手本)」であるなら、当然各著者は自分の描いたイエス像(こそ)が真実だと考えていたに相違なく、その際著者の念頭に「自分はイエス像を創作しているのだ」などといった意識は基本的になかっただろう¹¹。大貫氏の上記の議論は、各福音書記者の自らの叙述内容

¹⁰ キリスト論的称号の一覧としては、新約聖書学におけるキリスト論研究の古典的著作と評しうるのであろう O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) の目次がわかりやすいので以下に掲げておく。

第1部 イエスの地上での行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 預言者イエス／第2章 神の受難するしもペイエス／第3章 大祭司イエス

第2部 イエスの将来の行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 メシアなるイエス／第2章 人の子イエス

第3部 イエスの現在の行ないにかかわるキリスト論的称号

第1章 主イエス／第2章 救い主イエス

第4部 イエスの先在にかかわる称号

第1章 ログスなるイエス／第2章 神の子イエス

¹¹ 当然ながら4福音書は各書各様にイエスをメシアと描いている。まずマタイ伝は冒頭の系図と、メシア告白をしたペトロへのイエスの讃辞を描くことによって(16:13-20、特に17節)。次にマルコ伝は、カイアファの前でイエスが自分をメシアと認めたと描くことによって(14:62)。ここで強調したいが、新約聖書学者はもしマルコ伝最古説に立脚するのなら、マルコ伝のこの箇所ではイエスが自分をメシアと認めていることを正当に評価して、イエスは自らをメシアと認めたと解するべきである(周知のように、カイアファの前での場面を描いたマタイ伝の記述ではイエスは自分をメシアだとはっきり認める言葉を語っていないが、しかしマルコ伝最古説に立つのなら、マタイ伝とマルコ伝を比較した場合にイエスの真正な言葉として採るべきは当然マルコ伝の言葉、すなわちイエス自身によるメシア告白、となるはずである)。

に関する自己理解とまず著しく矛盾する。

さらにそもそも、キリスト論的称号付きで語られるイエス像を初代教会の創作と決めつける大貫氏の見方は、イエスをキリスト（メシア）だと信じることこそが初代教会の、創作などでなく信仰の中核であり、まさにこの点でこそキリスト教はその母体たるユダヤ教と区別されたのだという史的事実¹²を根底的に踏みにじるものである。史的イエスや初代教会に関する議論がこのような決めつけに基づくことは、当の学者を専門家として尊重しその議論に接する読者（その多くはキリスト教徒だろう）にとって実に不幸である¹³。

本稿では以下受難物語に即して各正典福音書のイエス像を確認し、その際もっぱら聖書自体を典拠として述べていくことにする。

2.2 各正典福音書のイエス像——受難物語に即して——

まずマタイ伝の傾向性として、①**イエスの生涯は旧約聖書の預言の実現である**ということ（例えば 26:52-54）が、次に②**イエスの死に対しておもな責任を有するのはユダヤ人である**という描き方が、それぞれ指摘できる。②について言えば、マタイ伝はイスカリオテのユダについて、彼の口から後悔の言葉を言わせ（27:4）、ピラトに

次にルカ伝は、全体を読めばそれがイエスをメシアと描いていることは明白だが、さらに同著者の別の著作である使徒言行録によれば、イエスの弟子たちはイエスを「神は主とし、またメシアとなさった」（2:36）と明言している。そしてヨハネ伝は例えば 4 章で、シカルの女と話すイエスに「あなたと話をしているこのわたし」（26 節）が「それ」すなわちメシアだと言わせ、さらにイエスを神と描いてすらいる（1 章、8:58）。但しヨハネ伝は、イエスとユダの関係についてはあえて事実を歪めて書いた可能性がある。この点については本論後述を参照。

¹² この事実は、例えばユスティノスの著作『トリュフォンとの対話』でのユダヤ人（トリュフォン）とキリスト教徒（ユスティノス）の間の論争の描き方から明白である。

¹³ なお、キリスト論的称号が「生前のイエスの自己理解」に関係なかったとする大貫氏の主張に反し、イエス自身にメシア（キリスト）に対する強い関心が見られたと考えられることについては本稿末尾の補論を参照。

については、自分はイエスの血に対して責任がないと言わせ (27:24)、かくてユダヤ人群众以外でイエスの死のおもな責任者たりうる両者いづれについても言わば罪一等減じていると解釈することができ、そしてその上でユダヤ人に「その血の責任は、我々と子孫にある」(27:25)と言わせている。このマタイ 27:25 が西洋における反ユダヤ主義のために重要な根拠を提供してきたことは周知である。

次に**マルコ伝**の受難物語では**捨てられた救い主としてのイエス・キリスト**が描かれていると言える。まず 14:43 以下で登場してイエスに接吻したユダは、マルコ伝によれば単にイエスを裏切っただけであり、マルコ伝だけを読む読者には、その後ユダが後悔して自殺したか或いは逃げたかは不明である。次に、ユダ以外の弟子は「皆イエスを見捨てて逃亡した」(14:50)とあり、これ以後登場する弟子はペトロしかいない。つまりマルコ伝の読者にとってペトロ以外の弟子は 14:50 の段階で全滅している。そして周知のようにペトロは鶏が鳴く前に 3 度イエスを否んでおり (14:66-72)、マルコ伝でペトロ本人の登場箇所はここが最後である (これ以後ではペトロの名への言及があるだけ)。かくて**マルコ伝によればイエスは弟子たち全員、すなわちいわゆる使徒たち、から裏切られ見捨てられた**と言える (イエスを最後まで見届けたのは女たちだけだった)¹⁴。

次に**ルカ伝**では**赦すキリスト**が描かれていると言ってよい。

無論ここで直ちに 23:34a「[そのとき、イエスは言われた。「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです。]」が想起されるが、今日の新約聖書本文批評の通説ではこの箇所はルカ伝の真正な本文に属しないとされており、そこで例えば新共同訳はこの箇所に、真正でないことを示す記号 [] を付している。新約

¹⁴ なおマルコ伝には、著者がピラトについて言わば罪一等減じていると解釈できるような表現は見られない。ピラトについては単に「群众を満足させようと思って、バラバを釈放した。そして、イエスを鞭打ってから、十字架につけるために引き渡した」(15:15)とのみ記されている。

聖書の校訂本であるいわゆる Nestle-Aland の表記では、この箇所
の真正性に関する問題は既に決着済みであるかのようである。

しかし私見によればこの箇所は元来ルカ伝の真正な本文の一部だ
った可能性が高い。理由の第 1 として、写本伝承上この箇所の伝わ
り方は必ずしも決定的に悪いわけではない。しかも、聖書の写本伝
承の担い手でありかつ基本的にユダヤ人を「キリスト殺しの民族」
と理解していた古代・中世のキリスト教徒たちにとって、ユダヤ人
を赦す言葉だと解釈できる 23:34a は決して面白くなかっただろう。
だとすれば、この箇所は元来ルカ伝の本文にあり、しかし今述べた
ような理由で写本の書写者たちが大勢この言葉を書写しなかった、
と考えるほうが写本伝承の状況の説明として優れている。

第 2 の理由を述べると、**ルカ伝の著者はイエス・キリストによる
赦しを強調している**。例えばイエスと共に十字架刑に処せられた強
盗をめぐる 23:39-43、のちにイエスを否んだペトロをイエスが予め
赦した 22:31-34、さらに使徒 7:60 のステファノの言葉が挙げられ
る。特にステファノの言葉はルカ 23:34a のイエスの言葉と全く同
趣旨である。現在の新約聖書本文批評によればステファノの言葉は
真正な本文に属し、イエスの言葉は属さないとなるが、果たしてス
テファノはイエスも言わないような赦しを言ったのか。むしろまず
イエスが罪人の赦しの手本を示しステファノがそれに倣ったとする
ほうが、ルカ伝・使徒言行録の著者による描き方の理解として妥当
なのではないか。ステファノの言葉が真正な本文に属するのなら、
イエスの言葉も真正な本文に属すると考えるほうが妥当である。

最後に**ヨハネ伝**の受難物語が描くイエス像について。ヨハネ伝の
受難物語は共観福音書が描く受難物語と大きく異なる。例えばイエ
スの逮捕について、共観福音書によればユダの接吻によって誰がイ
エスかが同定されたが、これに対してヨハネ伝 18 章の描写ではイ
エス自身が名乗り出て人定がなされたとあり、共観福音書との間の

矛盾は明白である。そしてふつうこの場合共観福音書の描写のほうが史的に真実だと理解されており、筆者もそれが正しいと考える。なぜなら、そもそもユダが裏切り者（の言うなれば代名詞）として歴史に名を残している所以は、彼がまさにイエスの逮捕の際の人定に（接吻という行為によって）関与したことにあり、と理解できるからである。そしてヨハネ伝がなぜイエスの人定に関して異なった描き方をしたかについては、ヨハネ伝の著者はユダに対して完全に批判的・否定的な立場に立っていたので、そのユダをイエスの受難に関与させたくなかったのではないかと、という印象がある¹⁵。

それだけでなくヨハネ伝は、まさにイエスの逮捕の場面をも含めて、イエスの受難の全体を晴朗さのうちに描きたかったのではないかと、という印象がある（例えば 18:11）。もちろん、ヨハネ伝の描き方でも弟子たちはイエスを見捨てて逃げたとされており、この点でヨハネ伝の記述は共観福音書と合致するが、ヨハネ伝によればイエス自身はなお晴朗さを保っていた。なぜかと言えば、弟子の離反の預言が既に聖書の中で語られていたからではないか（詩編 41:10 を預言として引用している 13:18 の記述）。預言を引き合いに出すのはヨハネ伝では比較的珍しく、確かに今述べたような機能を 13:18 という箇所は有すると思われる。つまり、ヨハネ伝はイエスをつねに晴朗さを保った人物、換言すれば**従容として死に赴く哲学者**

¹⁵ このように、ことユダに関して（或いはイエスとユダの関係に関して）はヨハネ伝の受難物語は真実を歪めている可能性があると思えるが、共観福音書とのその他の違いについては、ヨハネ伝にそのような「創作」意図ばかりが作用しているわけでは必ずしもないと思われる。例えば共観福音書と異なりヨハネ伝だけが、イエスの逮捕以後の情報がいかんにして得られたかについて、「主が愛しておられた弟子」が神殿の中に（しかもどうもフリーパスで）入れたと描くことによって情報源を明示している、と解釈することが可能であり、例えばこのような描き方は、受難物語の信憑性に関するヨハネ伝の著者による配慮、すなわち著者が自分の描く受難物語こそが真実なのだという自負を持っていたことを、示唆しているように思われる。

イエスと描きたかったのではないか（他に 19:25-27、19:28-30。ヨハネ伝がイエスを「哲学者」と描いているとする理解の根拠としては、「真理」をめぐるピラトとの問答を描いた 18:33-38）。

2.3 ユダヤ的キリスト教の伝承に属する外典福音書におけるイエス像

次に外典福音書¹⁶中、ユダヤ的キリスト教の伝承に属する「ヘブル人による福音書」「ナザレ派の福音書」「エビオン派の福音書」という3つの外典福音書をまず見ることにする。

「エビオン派の福音書」に関しては4世紀後半のキリスト教作家エピファニオスだけが証言しており、彼によると同福音書はエビオン派によって歪められた言わば変形マタイ伝であり、エビオン派はこれを「ヘブル人の福音書」と呼ぶ、そしてマタイは実際ヘブル語でのみ福音書を書いたのだ、と¹⁷。つまりあたかも「エビオン派の福音書」が、ヘブル語で書かれたとされる原マタイ伝であるかのごとく言うわけだが、この「福音書」はマタイ伝以外（例えばルカ伝）の要素をも含んでおり、エピファニオスの理解は正しくない¹⁸。

イエス像については以下の列举で尽きている。

¹⁶ 本稿で以下行なうのは外典福音書の史料概観に限られる。最近の研究状況について一言のみすると、新約外典の翻訳集として従来最も参照されてきたいわゆる Hennecke-Schneemelcher (*Neutestamentliche Apokryphen*, in 2 vols.) にとって代わるべくドイツ語圏の学者を結集して刊行された Ch. MARKSCHIES & J. SCHRÖTER (eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band: *Evangelien und Verwandtes*, in 2 Teilbände, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012 を旗頭として、外典福音書を始めとする新約外典に関する新たな研究は近年陸続と公刊されつつある。

¹⁷ J.K. ELLIOTT, *Apocryphal New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 14.

¹⁸ 「エビオン派の福音書」がマタイ伝以外の要素をも含むことについては、D.A. BERTRAND “L’Évangile des Ebionites: une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron”, *New Testament Studies* 26 (1980), pp. 548-563 という研究がある。

- ・「あなたがたは私の意図によって、イスラエルへの証として十二使徒となる」との言葉¹⁹
- ・イエスが洗礼者ヨハネから洗礼を受け、その際ヨハネから逆に「私に洗礼を授けてください」と懇願されたが、これに対してイエスは「すべてのことが成し遂げられるのが適切だ」と言った（マタイ伝の叙述とほぼ同様）²⁰
- ・イエスが自分の肉親を兄弟・母と呼ばず、父の御心を行なう人々が自分の兄弟・母・姉妹だと言った（マタイ伝の叙述と同様）²¹
- ・エビオン派によれば、イエスは父なる神が生んだ者ではなく、大天使の一人のように創造された者である（但し、大天使たちよりも偉大）²²
- ・「私は犠牲を廃止するために世に来た」とのイエスの言葉²³
- ・「私はあなたがたと共に過越の小羊の肉を食べるつもりはない」とのイエスの言葉²⁴

以上列举した箇所について、イエス像との関連では、神殿での（血を流す）犠牲の儀式に対する反対、生得的な血縁関係の否定、そして（肉食忌避の意味で）或る種の禁欲主義が読み取れよう。

次に「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」について。周知のように両者の関係は不分明であり、なぜなら両者に関して最も多くを語るヒエロニムスの記述が混乱しているからである。外典福音書に関する英語圏の標準的概説書の著者 Elliott は、マタイ伝関係の内容を「ナザレ派の福音書」（ヒエロニムスはこれを自分がヘブル語からギリシア語・ラテン語に訳したと再三主張している）

¹⁹ ELLIOTT, p. 15 及び日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 6 新約外典 I』、教文館、1976年、52頁（松永希久夫訳）。

²⁰ Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²¹ Ibid., 及び松永訳、54 頁。

²² Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²³ Ibid., 及び松永訳、53 頁。

²⁴ ELLIOTT, pp. 15-16, 及び松永訳、54 頁。

へとまとめ、それ以外を「ヘブル人による福音書」へとまとめるという区分を行なっているが²⁵、かくて「ナザレ派の福音書」へと分類された言葉の中に当の言葉が「ヘブル人による福音書」に見られるという記述があるなど、Elliott のこの区分は明らかに不成功である。そこで本稿では「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」を区別せずに扱うが²⁶、両者から析出可能なイエス像は混乱しており、焦点を結ぶ画像を描き出すことは困難である。

²⁵ ELLIOTT, p. 4.

²⁶ 但し筆者は「ヘブル人による福音書」と「ナザレ派の福音書」が歴史上同一だったか否かについてここで判断を下しているわけではない。両者を別物と考える議論としては例えば J. FREY, “Zur Vielgestaltigkeit judenchristlicher Evangelienüberlieferungen”, in: J. FREY & J. SCHRÖTER (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen* (WUNT, 254), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 93-137 (at pp. 108ff.) がある。

なお「ヘブル人による福音書」については、遅くとも A. ハルナックの時代から、これが「エジプト人による福音書」と関係している、すなわち「ヘブル人による福音書」も「エジプト人による福音書」もエジプトで成立し、前者は同地のユダヤ的キリスト教徒の福音書、後者は同地の異邦人キリスト教徒の福音書だったとする理解があり、W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (2. ed., 1964) で復唱されるなどした結果今日に至るまで人口に膾炙しているが、私見によればこの理解には全く根拠がない。つまりこの理解は、これら 2 つの福音書の書名が民族名と「福音書」という言葉を結びつけているということだけに由来しているが、そもそも「エジプト人による福音書」は題名自体がおかしく（福音＝イエス・キリストが伝えた教え、と理解するなら、エジプトに行ってもいないイエスがエジプト人に何か特別な「福音」を教えたなどということはありえない）、全く奇妙な書物である。他方「ヘブル人による福音書」は本来パレスティナとの関連で考えられるべきであり、その限りで全くありうる書名だと言える。「エジプト人による福音書」と「ヘブル人による福音書」を同列に並べることは本来全くナンセンスなのである。（なお「ヘブル人による福音書」の成立は、新約正典の「ヘブル人への手紙」との関連からも考えられてよいはずだが、瞥見した限りではむしろヘブル人への手紙の成立年代・成立地などに関する議論が、「ヘブル人による福音書」がエジプトで成立したとする上記の無根拠な理解との関連で論じられる場合もあるらしい。このあたりの研究状況を正していくことは今後の課題だろう。）

まず、『トマスによる福音書』との関連が指摘される次の言葉。

「求める者は見出すまで休まないであろう。だが見出した者は驚くであろう。だが驚いた者は支配し、支配した者は休むであろう」²⁷。

この言葉が叢書オクシリニコス・パピルスの中で 20 世紀初頭に公刊され、のちに『トマス』の一部だと判明したことは旧聞に属するが、20 世紀初頭時点ではこの言葉はむしろ「ヘブル人による福音書」の言葉として知られ、ゆえにくだんのパピルスは同福音書との関係という点で議論の的となっていた。つまり、「ヘブル人による福音書」と『トマス』の関係をどう理解すべきかという問いは依然未解決なままなのである。

この問いに関しては、後記 2.4 で述べるように『トマス』の成立年代は 2 世紀と考えるのが妥当である。他方「ヘブル人による福音書」については、後 1 世紀に成立したと考える学者もいる。よって、『トマス』より「ヘブル人による福音書」が早く成立したと理解するのが通常である。現状で言えるのはさしあたりこの程度だろう。

次に、イエスが一人称で語っているとされる言葉。

「今わたしの母なる聖霊がわたしの一本の髪の毛を把え、わたしを大いなるタボルの山に連れて行った」²⁸。

聖霊を女性と理解している点でユダヤ的（或いはセム語的）と評されることもある言葉だが、さしあたりそれ以上のことは言えない。

このほか、イエス像にかかわると見られるもののみ列挙すると、（「イエス」ではなく）「主」がヤコブに「わが兄弟よ、きみのパンを食べなさい」と言った、という言葉²⁹や、（「イエス」ではなく）「主」

²⁷ 『聖書外典偽典 6 新約外典 I 』、教文館、1976 年、61 頁（川村輝典訳）及び ELLIOTT, p. 9.

²⁸ 川村訳、62 頁及び ELLIOTT, p. 9.

²⁹ 川村訳、64 頁及び ELLIOTT, pp. 9-10.

が水から上がった時のことを描いた言葉³⁰がある。「主が水から上がった時」のこの言葉が、果たして「イエス」が洗礼を受けた時の言葉かどうか判然としないが、「主」イコール「イエス」と言ってよければ、ここではイエスに関する描き方が正典福音書におけるよりも一層神秘的・神格化的になっていると言うことは可能だろう。

これまで引用してきた言葉は Elliott の英訳では「ヘブル人による福音書」に分類されている。次に Elliott の英訳で「ナザレ派の福音書」に分類されている言葉のうちイエス像にかかわると見られるもののみを列挙すると、有名な「富める青年」の話とほぼ同様なエピソードがあり³¹、主ないしイエスが自分のために最良のものを、弟子にするべく選ぶであろうという、カイサリアのエウセビオスの著作 *Theophania*（シリア語でのみ完全に伝存）で伝えられている言葉がある³²。これらは、正典福音書とどこが異なるかがはっきりしないほどに文言及び内容が正典福音書に似ていると言ってよい。

次に、タラントを使う（或いは埋める）しもべという有名な話の変形版を同じく *Theophania* が伝えており³³、3 人のしもべの中で誰が最も叱られたかという点で、正典福音書で伝わる話との違いが若干ある。すなわちこの外典「福音書」では 3 人のしもべが、多く稼いだ者と少なく稼いだ者と隠した者となく、稼いだ者と隠した者とそのカネで放蕩三昧をした者となっており、その中で最も厳しく叱られた（正確には牢獄に閉じ込められた）のは「放蕩三昧をした者」だった、という話になっている。正典福音書の話の場合よりも禁欲主義的色彩が強まっていると言うことは一応可能だろう。

次に、この「福音書」には「彼はナザレ人と呼ばれるであろう」

³⁰ 川村訳、66 頁及び ELLIOTT, p. 10.

³¹ 川村訳、67 頁及び ELLIOTT, pp. 10-11.

³² ELLIOTT, p. 11. この言葉の日本語訳はない。

³³ 川村訳、62-63 頁及び ELLIOTT, p. 11.

という言葉が載っている、との伝承がある³⁴。この伝承を記すヒエロニムスは、同福音書はギリシア語旧約聖書からでなくヘブル語旧約聖書から訳出を行なっていると述べるが、肝心の「ナザレ人」に関する旧約聖書の箇所がどこかについては何も述べていない。

また、イエスに治癒を求める石工の言葉がこの福音書には含まれている、という伝承もあるが³⁵、イエスが奇跡的な治癒者として描かれていること自体は正典福音書と特段変わりがないと言えよう。

次に、洗礼者ヨハネからの受洗について、イエス或いは主がそれを忌避するかのように「どんな罪をわたしは犯しただろうか」と言ったという話がこの福音書に記されている、と伝えられている³⁶。正典福音書と比較してこの話は、イエスがヨハネから洗礼を受けたという、正典福音書が伝える話の不都合さを隠蔽するべく作られた話だと考えることが可能だが、そう断言できるわけではない。

さらに、兄弟を七の七十倍まで赦せという、マタイ伝が伝える話とほぼ同様の話がこの福音書にはある³⁷。

以上見てきた「ヘブル人による福音書」と「ナザレ人の福音書」の、イエス像を明確に規定することなどもとより全く不可能だが、「エビオン派の福音書」に関する上述の指摘を踏まえるなら、同福音書と同様「ヘブル人による福音書」と「ナザレ人の福音書」にも禁欲主義的傾向が見られると言うことは一応不可能でない。

そして話がややそれるが付け加えると、禁欲主義的なイエス像を正典福音書から読み取ることは実は全く可能である³⁸。なぜなら、「大酒飲み」と批判されたこともあるイエスの、行動はさて置き言

³⁴ 川村訳、64 頁及び ELLIOTT, pp. 11-12.

³⁵ 川村訳、65 頁及び ELLIOTT, p. 12.

³⁶ 川村訳、66 頁及び ELLIOTT, p. 13.

³⁷ 川村訳、67 頁及び ELLIOTT, p. 13.

³⁸ 以下、拙稿「禁欲主義という生き方」、『創文』511 (2008 年 8 月)、6-10 頁の特に 8-9 頁の論述を基本的に復唱していることをお断わりしておく。

動には、禁欲主義的と解釈できる言葉が少なくないからである。

禁欲を財産放棄、食餌上の節制、性的禁欲という 3 つを含むものと理解するとして、まず財産放棄について、イエスはルカ 14:33 で「だから、同じように、自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人としてわたしの弟子ではありえない」と言っている。接続辞「だから」が示すようにこの 33 節は直前の 31-32 節との関連で理解すべきだが、そこでは戦争の際には誰も事前に勝利の見込みを合理的に計算するということが言われている。「だから」財産放棄をせよというわけで、ここで求められているのは衝動的な家出どころでない、考え抜いた末の行動としての財産放棄である。

次に食餌上の節制について、イエスは断食との関連でよくファリサイ派を批判する。曰く、断食の苦しみを通じて自分の精進をアピールするな（マタイ 6:16-18）、断食によって自分の義を誇るな（ルカ 18:9-14）、と。だがイエスは断食自体を批判しているのではなく、見せびらかし・自慢が良くないと言っているのである。さらに悪霊の駆逐との関連で語られる「この種のものは、祈りと断食によらなければ出て行かない」（マタイ 17:21、マルコ 9:29）という言葉は、特に「断食」という語が二次的だとして現代の本文批評では貶められがちだが、写本伝承上では極めて良く伝えられている。

最後に性的禁欲については、思いにおける欲情を批判した山上の説教の有名な言葉だけでなく、いわゆる「小黙示録」の中の「それらの日には、身重の女と乳飲み子を持つ女は不幸だ」（マタイ 24:19）というイエスの言葉も、終末時には結婚や出産が災厄となるとする点で禁欲主義的解釈が可能かもしれない。生殖の停止によって世界を終わらせるという、E・ペーテルソンが外典使徒行伝に読み取った（読み込んだ？）主張³⁹の根拠までもイエスの言葉に求めてよ

³⁹ E. PETERSON, "Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese", in: ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg: Herder, 1959, p. 219.

いかどうかは問題だが。

さらにユダヤ教が反禁欲主義的宗教だとはよく言われるが、それが妥当するのは紀元 2 世紀以降のいわゆるラビ的ユダヤ教である。確かにラビ的ユダヤ教と禁欲主義は相容れない。しかしユダヤ戦争（66-70 年）以前のユダヤ教には禁欲主義的な分派が存在した。アレクサンドリアのフィロンが語るテラペウタイの共同体然り、様々な著者が伝えるエッセネ派然りである。さらにイエスに洗礼を施した洗礼者ヨハネ（これが弟子入りの洗礼なら少なくとも一時期イエスはヨハネの弟子だったことになる）が、エッセネ派に属したかどうかはともかく、禁欲者と呼べる存在だったことは疑いない。かくて、イエス・キリスト自身をも禁欲主義的背景のもとで理解するのは猛烈に的外れとまでは言えないのではあるまいか。

以上、禁欲主義的なイエス像にはそれなりの史料根拠があるということを記して、この部分のまとめに代えることとしたい。

2.4 『トマスによる福音書』におけるイエス像

次に『トマスによる福音書』におけるイエス像について。まず例えば、第 72 ロギオン（ルカ 12:13 を参照）

或る人が彼〔イエス〕に「私の兄弟たちが私の父のものを私とともに分けるよう、彼らに言ってください」と言った。彼は彼に「おお人よ、誰が私を分ける者にしたのですか」と言った。彼は自分の弟子たちのほうを向いて、彼らに「私は分ける者ではないだろう？」と言った。

或いは第 100 ロギオン（マタイ 22:15-22 並行を参照）

彼らはイエスに金貨一枚を示した。そして彼らは彼に「カイサルに属する者たちが私たちに貢納〔の支払い〕を求めています」と言った。彼は彼らに「カイサルのものはカイサルに与えなさい。神のものは神に与えなさい。そして私のものは

私に与えなさい」と言った。

『トマス』のこれらの言葉でイエスが何らかおどけているように見えると思うのは筆者だけではあるまい。冒頭で述べた「古典」との対比で言えば、『トマス』のイエスにはパロディーの気味が相当入っているように筆者には思われる。

しかしこの点を除けば、『トマス』におけるイエス像は焦点を結んでいるとはいいがたく、それはこの福音書の構成が明確でないことに由来するのだろう。この点について筆者は以前ベルギーの学者スヴランの解釈を紹介したことがあり⁴⁰、ここでも短く紹介すると、「知る」という語の特徴的使用のゆえに『トマス』はグノーシス主義的文書だと理解することが可能である。そして（ここからは筆者自身の議論だが）グノーシス主義が2世紀に隆盛を極めたことに鑑みれば、『トマス』も2世紀に成立したと考えるのが妥当である。

さらに言えば、成立年代等から見て『トマス』は共観福音書を前提とし言わばそれを編集・改変する形で成立したと理解できるが⁴¹、そうだとすると『トマス』では共観福音書におけるより以上に、イエスの弟子たちがユダヤ人（正確には、イエスから非難されるべき存在としてのユダヤ人）と描かれていると理解できる⁴²。直接イエス像自体にかかわるわけではないが、イエスに密接にかかわる人々の画像についてここで指摘しておくのは無意味でないだろう。

⁴⁰ 戸田 聡「トマスによる福音書をめぐる諸問題」、『聖書学論集』46 (2014)（「聖書の宗教とその周辺 佐藤研教授・月本昭男教授・守屋彰夫教授献呈論文集」）、697-715 頁、特に 706-709 頁を参照。

⁴¹ ルカ伝と『トマス』の密接な関係については前掲拙稿、702-704 頁を参照。

⁴² これについては TODA S., “Les disciples dans l’*Evangile selon Thomas*: un essai d’analyse littéraire”, *Mediterranean World* (Hitotsubashi University, scholars’ group for Mediterranean studies) 15 (1998), pp. 67-74 を参照。本論文は長らく誰にも参照不可能だったが、今では一橋大学の機関リポジトリ (<https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/handle/10086/14846>) で参照可能。

3. 結びに代えて

以上、正典・外典の福音書における様々なイエス像を見てきた。本稿の趣旨から見て、語られるイエス像が種々雑多であるほうがむしろ望ましいと言えるかもしれないので、あえて全体をまとめる必要はないだろう。ともあれ様々な人々によって様々なイエス像が手本ないし模範として提示されたと言いうことができる。そして冒頭の議論に鑑み、それら画像が規範性を帯びるかどうかはむしろ教典としての聖書の問題であると述べて、本稿を閉じることとしたい。

【補論】メシア観念に対するイエス自身の関心について

上記 2.1 で筆者は、新約聖書学者の大貫隆氏のイエス理解、つまり「イエスが自分をメシア（キリスト）とみなしたわけがない」という解釈を批判したが、私見によれば氏のこの主張に対する批判には聖書的根拠を付することが可能である。つまり、イエスの真正な言葉である可能性が極めて高いものをつなぎ合わせることによって、大貫氏の主張を批判することが可能である。

具体的にはまずマタイ 22:41-46（並行箇所：マルコ 12:35-37、ルカ 20:41-44）が挙げられる。「メシアはダビデの子でない」とイエスが論証した箇所である。筆者の採る立場であるマタイ伝最古説に基づけば、イエスのこの論証はマタイ伝冒頭の系図（周知のようにメシアをダビデの子として提示した系図である）に窺われる同福音書の著者の著作意図に明確に反しているので、イエスの真正の言葉である可能性がなおさら高いことになるが、仮にマタイ伝最古説によらなくても、メシアがダビデの子であるとの理解はイエスの時代には一般に流布していたと見て大過なく、イエスの論証は、そのような一般的なメシア理解にあえて抗う内容であることから見て、イエスの真正な言葉である可能性が高いと思われる。そしてこの言葉からは、当時の一般的なメシア観と全く異なるメシア観をイエスが

持っていたことが窺える。少なくともまず、イエスはメシアがどういう存在かについて関心を持っていないどころではなかった。

次にマタイ 16:21-28 (並行箇所: マルコ 8:31-9:1、ルカ 9:22-27)。イエスが最初に自分の死と復活を予告した箇所である。これを伝える3つの共観福音書とも、ペトロによるメシア告白の直後にこの言葉を掲げており、イエスの言葉の文脈がこれ以外である可能性は極めて低い。とすると、メシア告白との関連でこの言葉を理解するのが自然な解釈であり、したがってイエスの言葉は、それを聞いたペトロが、マタイ伝とマルコ伝によればイエスを差し止めようとしたことから見て、イエスをメシアだと告白したペトロの有したイエス理解 (すなわちメシアとしてのイエス像) から著しく逸れた内容だった、と解釈することが可能である。少なくともペトロのメシア理解には大いに抵触する内容だったのだろう。そして、キリスト教の伝統の中で非常に尊重されローマ教会の創建者とみなされるに至ったペトロがこの箇所で、マタイ伝とマルコ伝によれば「サタン、引き下がれ」と痛罵されていることを思えば、ペトロを侮辱したイエスのこの言葉は事実でなければ決して伝承されなかっただろう。つまりこの言葉は使徒ペトロの存在にもかかわらず伝承されたのであり、それだけ真正性が高いと言える。

ここで問題は、イエスがこの言葉をメシアと関連づける形で理解していたかどうかだが、まずマタイ伝最古説に立てば、マタイ伝のイエスは直前のペトロによるメシア告白を是認しているので、当然イエスは 16:21-28 の言葉をメシア観念と関連づけて語っていたことになる。これに対してマルコ伝最古説に立てば、マルコ伝のイエスは、ペトロのメシア告白に対しては自らの態度をはっきりさせていないが、しかし他の箇所で、すなわち他ならぬ大祭司カイアファの面前で「お前はメシアか」と問われて、これに肯定の答えを返している (マルコ 14:62)。したがってマルコ伝の場合でも、イエスは

自らの死と復活の予告（マルコ 8:31-9:1）をメシア観念と関連づけて語っていたと解釈するのが自然である。

とすればこの箇所解釈としては、イエスは、ペトロのメシア理解——すなわち当時の人々の一般的なメシア理解——と異なるメシア理解を持ち、しかもそれを自分に当てはめていた、という理解が自然である。もちろん、この箇所に対して新約聖書学者は自然でない恣意的な解釈を行なっているのだろうが、説得力のある解釈を提示できるとは考えにくい。

次にマタイ 26:6-13（並行箇所：マルコ 14:3-9）。並行箇所としてさらにルカ 7:36-50、ヨハネ 12:1-8 を挙げることも可能かもしれないが、そうだとしても最も古い伝承はマタイ伝とマルコ伝に見てとれると考えてよい。なぜならマタイ伝とマルコ伝の場合にのみ、なぜ女がわざわざ高価な香油をイエスに注いだかが理解可能だからである。つまり、この場面で女は自らの言葉でなく行為によってイエスをメシアだと宣言しようとしたと理解することができるのであり（その場合、マタイ伝とマルコ伝が伝えるようにイエスの頭に対して油注ぎをする必要があるのであって、ルカ伝やヨハネ伝が伝えるように足に油を塗ったのでは意味がわからなくなる）、そしてそのような言わば一世一代の行為をするのであれば、わざわざ高価な香油を使うことも理解可能だと言えるのである。

これに対してイエスの弟子たちは女の行為の意味を理解せずに、油を売って貧しい者に施しをするべきだと、或る意味でとんちんかんな主張をした。但し彼らの主張は、イエスが別の文脈で語っていた教えに即するものではあった。

そしてイエス自身は、女の行為を否定せず、女は「良いことをした」と言った。イエスのこの言葉の中には、女の「行為によるメシア宣言」に対する或る種の是認が含まれていると理解するのが妥当である。というのも、もし自分がメシア扱いされるのが全くの誤り

なら、イエスは当然それを退けるべきだったし、実際そうできたからである⁴³。そうしなかった以上、イエスは女のメシア宣言を或る程度是認したと考えるのが妥当である。但しもちろん「或る程度」であって全面的にはなかった。つまり女は、当時の一般的なメシア理解に従う形で、「メシア」のことをたぶん「イスラエルのために国を建て直す」（使徒 1:6）人物とでも考えていたのだらうと想像されるが、既述のとおりそれはイエスの考えるメシアでなく、イエスのメシア観念によればメシアは死んで葬られる存在だった。

ところで、マタイ 26:6-13 並行のこの箇所がなぜイエスの真正な言葉である可能性が高いと言えるか。これについては、イエスが答えたこれらの言葉（マタイ 26:10-13、特に 12 節）は居合わせたどの人の考えとも異なり、もちろん女の考えとも異なり、たぶん一同を啞然とさせただろう。この点、すなわちどの人の考えとも異なり一同を啞然とさせたことこそが、この箇所が伝承されるに至った理由ではないかと考えられる。これが当たっているなら、この箇所は居合わせたすべての人の考えにもかかわらず伝承されたことになり、それだけ真正性が高いと言えることができる。

以上に鑑みるなら、イエスは自分のことをメシアだと言っていないなどと主張することは全然妥当でなく、むしろイエスは自分の運命に重ねる形で、メシアは受難するのだというメシア観を語ったのであり、それはすなわち自分はメシアだと言ったということだ、と理解するのが妥当である。

⁴³ なお、「イエスは人々の誤解を身に帯びて死に就いた」などとする理解は、イエスを極めて不誠実な者と扱う不誠実な解釈だと言わざるをえず、全く支持できない。