

## 使徒の働き 4 章 23-31 節における 詩篇 2 篇 1-2 節の引用

山崎ランサム和彦

### はじめに

詩篇 2 篇は新約聖書において最も頻繁に引用されている旧約聖句の一つである。この詩篇はふつう、高擧されたキリストを宣教するというコンテクストにおいて引用される。従って、この詩篇は「メシア詩篇の精華」<sup>1</sup>とすることができる。しかし、詩篇 2 篇 7 節が新約聖書においてしばしば引用されるのに対して、同 1-2 節が明確に引用されるのは、迫害を受けたクリスチャンたちの祈りの中、すなわち使徒 4:25-26 においてのみである。

ルカはどのような目的で詩篇 2:1-2 を引用したのだろうか。この論考において主張されるのは次のことである。すなわち、使徒 4 章の信者の祈りにおける詩篇 2 篇の引用は、ルカのナラティブにおいてキリスト論的および教会論的重要性を持っている。ルカによる詩篇の解釈においては、救済史の概念、すなわち唯一永遠の神が主権的に人間の歴史を導かれるという考えが根本的に重要なのである。

<sup>1</sup> Peter C. Craigie, *Psalms 1-50* (Waco, Tex.: Word, 1983), p. 68.

## I. オリジナルのコンテクストにおける詩篇 2 篇 1-2 節

### A. 旧約のコンテクストにおける詩篇 2 篇 1-2 節

#### 1. 歴史的コンテクスト

詩篇 2 篇は王の詩篇に分類され、王の即位に関する詩であると思われる<sup>2</sup>。シオンへの言及 (6 節) から、この詩篇の歴史的背景はユダ王国にあることが推測できる<sup>3</sup>。また、II サムエル 7:14 との並行関係から、この詩篇が言及しているのはダビデ系の王であることが示唆される<sup>4</sup>。この詩篇はおそらく捕囚前のユダ王国で書かれたのであろう<sup>5</sup>。

#### 2. 詩篇の構造とメッセージ

大多数の学者は、この詩篇が 4 つの連から構成されていると考えている。古代の中東において、偉大な王の死と、それに続く新しい王の即位は、しばしば属国の王たちの反乱を引き起こした<sup>6</sup>。彼らはお互いに謀議を巡らして、ダビデ系の王の支配から逃れようとする (1-3 節)。しかしヤハウエは嘲りをもって彼らの空しい試みに応え、神ご自身が新しい王をエルサレムに立てたことを宣言する (4-6 節)。ヤハウエの「子」であるダビデ系の王もまた、このようにして認められた神との関係に基づいて世界の支配権を宣言する

<sup>2</sup> Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1988), p. 126; Hermann Gunkel, *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1998), p. 102; Craigie, *Psalms 1-50*, p. 64.

<sup>3</sup> Gunkel, *Introduction*, p. 119; Artur Weiser, *The Psalms: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1962), p. 109; Kraus, *Psalms 1-59*, p. 126; cf. Craigie, *Psalms 1-50*, p. 64.

<sup>4</sup> Wim J. C. Weren, "Psalm 2 in Luke-Acts: An Intertextual Study," in *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas van Ierser* (Kampen, Netherlands: J. H. Kok, 1989), p. 195. Cf. Craigie, *Psalms 1-50*, p. 64.

<sup>5</sup> 詩篇 2 篇の執筆時期に関する種々の見解とその評価については、David Wallace, *Texts in Tandem: The Coalescent Usage of Psalm 2 and Psalm 110 in Early Christianity* (Ph. D. diss., Baylor University, 1995), pp. 85-96 を見よ。

<sup>6</sup> Kraus, *Psalms 1-59*, p. 126 を参照。

(7-9 節)。最後に詩人は地上の王たちに対して、ヤハウェとその王に服従するよう呼びかける。反逆は神の怒りと裁きを呼び起こすが、服従は祝福をもたらすのである (10-12 節)。詩人は地上の王たち (3 節)、ヤハウェ (6 節)、ダビデ系の王 (7-9 節) といった複数の語り手によるポリフォニックな手法を用いて、劇的効果を高めている。以上をまとめると、この詩は次のようなキアスム的構造を持っていると考えられる。

A 地上の国々の反乱 (1-3 節)

B 天における神の支配 (4-6 節)

B' 地における王の支配 (7-9 節)

A' 地上の国々への宣告 (10-12 節)

この詩篇の中心的メッセージは、ダビデ系の王の権威はヤハウェの全世界の主権に基づいているということである<sup>7</sup>。このメッセージの核心にあるのは、王がヤハウェの「子」である (7 節) と言う概念である<sup>8</sup>。異邦人の国々の反逆がむなしなのは、地上のダビデ王国の背後にはヤハウェの世界的支配が存在するからなのである。

この詩篇に登場するヤハウェに油注がれた王 (2 節) は、元来の歴史的コンテクストにおいてはあくまでも人間の王であり、超人的なメシアとして描かれているわけではない。しかし、ダビデ契約の永遠性 (II サムエル 7:16 参照) とヤハウェの支配の宇宙的広がり (詩篇 2:8-9) は、この王の中に

単なる人間を超えた存在を見出す余地を残していると言える<sup>9</sup>。

B. 後のユダヤ教における詩篇 2:1-2

1. 詩篇全体における第 2 篇の位置づけ

詩篇 2 篇は 1 篇と共に詩篇全巻の冒頭に置かれており、全体への序論的役割を果たしている<sup>10</sup>。この二つの詩篇がもともと一つの詩であったかどうかはともかく、詩篇の編者が 1 篇と 2 篇の間にある並行関係を意識していたことは明らかである。1 篇では読者は知恵を持って個人レベルでの善悪の選択をするよう求められ、2 篇では同様の主題が国家のレベルで取り扱われている。したがって、詩篇全体のコンテクストの中では、2 篇はオリジナルの歴史的コンテクストよりもさらに普遍的な枠組みの中でとらえ直されていることが分かる<sup>11</sup>。したがって、詩篇 2 篇は詩篇全体の冒頭に置かれることによって、そこに潜在的に含まれていた普遍的・終末論的メッセージがより明確にされ、後の様々なメシア的解釈への道を開いたと考えることができる。

2. 詩篇 2 篇のギリシア語訳

詩篇 2 篇の七十人訳はマソラ本文といくつかの点で異なっているが、最も

<sup>9</sup> Weiser (*Psalms*, 11)によれば、神中心の視点から歴史的出来事にアプローチすることによって、詩人は王の即位の内に「救済史に属する新しい意味」を見出すことができた。

<sup>10</sup> 時として、詩篇の最初の 2 篇が元来は一つの詩として書かれたと主張されることがある。使徒 13:33 の西方テキストは詩篇 2:7 を「最初の (τὸ πρῶτον) 詩篇」からのものとして引用している。1:1 と 2:12 に現れる ἡσυχία (「幸いなことよ」) も、1 篇と 2 篇に統一感を与えるインクルーシオと見なされることがある。しかし、Samuel Terrien (*The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], p. 80)は、この二つの詩篇の間には、語彙、イメージ、構造において大きな違いがあることを指摘している。

<sup>11</sup> 詩篇全体のコンテクストの中では、2 篇の意義は歴史的なダビデ王家を超えて終末論的な *David redivivus* を指し示すものとなっている。Alfons Deissler, “Die Stellung von Psalm 2 im Psalter. Folgen für die Auslegung,” in *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalmen 2 und 22* (Würzburg: Echter, 1988), p. 83; cf. Watts, “Psalm 2,” p. 80.

<sup>7</sup> James W. Watts (“Psalm 2 in the Context of Biblical Theology,” *HBT* 12 [June 1990], p. 79)は、「詩篇 2 篇においては、神の国とエルサレムの王の国は同一視されている」と述べている。

<sup>8</sup> 王が「神の子」であるという概念自体は古代中東世界において珍しいものではなかった。しかし、例えばエジプトの王のように神々から物理的に生み出されたという神話的考えとは異なり、ユダの王の神の子としての身分は、ダビデの王家に対する神の「わたしは彼にとって父となり、彼はわたしにとって子となる」(2 サムエル 7:14) という契約に基づいた養子としての身分である。

重要な違いは、6 節でギリシア語テキストは受動態の  $\kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\eta\theta\eta\nu$  (「立てられた」) を用いている点で、ここでは語り手は神 (マソラ本文) ではなく王であることになる<sup>12</sup>。さらに 12 節では七十人訳では  $\delta\rho\upsilon\lambda\alpha\sigma\theta\epsilon\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\ \alpha\varsigma$  (「教えを受けよ」) となっており、マソラ本文の  $\text{נשקו־בְּר}$  (「御子に口づけせよ」) と異なっている。「御子」への言及がないため、6-12 節のすべてを王の言葉として解釈することが可能となる。これらすべての違いにかかわらず、神とその王の世界的支配や異邦人の国々の反逆のむなしさといった、全体的なメッセージはマソラ本文と同じであり、明確にメシア的な理解を示してはいない。

### 3. 中間時代における詩篇 2 篇

中間時代において詩篇 2:1-2 が明確に言及されているのは、ソロモンの詩篇とクムランの「詩華集」においてである。

ソロモンの詩篇はおそらく紀元前 1 世紀に書かれた<sup>13</sup>。17 章で作者は神が「ダビデの子」を力づけてくださるよう祈る (21 節)<sup>14</sup>。その手段はエルサレムから異邦人を追放し、罪人の高慢を「陶器のように ( $\sigma\kappa\epsilon\ \kappa\epsilon\rho\alpha\mu\omega\varsigma$ )」破壊し (23 節)、彼らの自信を「鉄の杖をもって ( $\beta\acute{o}\omega\ \sigma\iota\delta\eta\rho\omega\varsigma$ )」打ち砕くことである (24 節) が、これは明らかに詩篇 2:9 への言及である。さらに、国々が彼の栄光を見るために地の果てからやってくる (31 節; 詩篇 2:8 参照)。この王は「主であるメシア ( $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\iota\omega\varsigma$ )」と呼ばれる (32 節)<sup>15</sup>。ソロモン詩篇 17 章においては、詩篇 2 篇

はイスラエルを政治的に確立する、ダビデ系のメシアを描くために用いられているのである。

クムラン第 4 洞窟から発見された「詩華集 (4QFlor)」は II サムエル 7 章や詩篇 1-2 篇といったテキストのミドラシュである。この断片はおそらく紀元前 1 世紀末から後 1 世紀の間に書かれたと思われるが、正確な年代は分かっていない<sup>16</sup>。この文書には詩篇 2:1-2 の引用に続いて、その「注釈 (ペシエル)」が記されている (1:18-19)<sup>17</sup>。ここでは詩篇 2:1-2 は未来の異邦人諸国との終末論的戦いを指すものとして解釈されている。国々は「イスラエルの選ばれた者たち ( $\text{בְּחִירֵי יִשְׂרָאֵל}$ )」すなわちクムラン共同体に対抗する<sup>18</sup>。「詩華集」では祭司的メシアと並んでダビデ系のメシアが言及されているが (1:11-13)、終末論的戦いの記述ではこのメシアについては一言も触れられていない。しかし、「詩華集」全体における、戦士としてのメシア像から考えると、このメシアが終末の戦いに参加していることは十分考えられる<sup>19</sup>。

となっているが、ギリシア語とシリア語の全写本では  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\iota\omega\varsigma$  となっており、Wright (OTP p. 2:668 n. z) は「『主のメシア』という読みには写本上の根拠は全くない」と述べている。

<sup>16</sup> Geza Vermès, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* [New York: Penguin, 1997], p. 493; George J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (Sheffield: JSOT, 1985), p. 217 を見よ。

<sup>17</sup> この箇所へのヘブル語原文および英訳については、Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 1997-1998), pp. 1:354-55 を見よ。

<sup>18</sup> C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), p. 1:245 も参照。

<sup>19</sup> 写本の最初の段に含まれるテキストが 1:19 の後で欠落しているため、このメシアが失われたテキストの中で言及されている可能性もあるが、推測の域を出ない。Paul Maiberger, “Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament,” in *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalmen 2 und 22* (Würzburg: Echter, 1988), p. 100 を見よ。「詩華集」におけるダビデ系メシアの軍事的役割については、Kenneth R. Atkinson, “On the Use of Scripture in the Development of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17,” in *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition* (Sheffield: Sheffield

<sup>12</sup> この変化に伴い、マソラ本文の 1 人称の表現  $\text{מִלְכִּי וְיְהוָה־קִדְשִׁי}$  がそれぞれ  $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\ \alpha\pi\prime\ \alpha\tau\omicron$  と  $\rho\alpha\varsigma\ \tau\omicron\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \alpha\tau\omicron$  に変えられている。

<sup>13</sup> R. B. Wright (OTP p. 2:641) はこの文書の成立年代を広く見積もって紀元前 125 年から紀元 1 世紀の初頭、狭く見積もって紀元前 75 年から 45 年の間としている。

<sup>14</sup> 4 節には、II サムエル 7 章への言及が見られる。

<sup>15</sup> この人物をメシアとして解釈すべきかどうかは議論が分かれている。Rahlfs 版七十人訳では 32 節は  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$  (主のキリスト/主によって油注がれた者)

このように、ユダヤ人のある者は詩篇 2 篇を様々な方法で終末論的に解釈するようになっていったが、新約時代以前に書かれた、この詩篇の唯一の明確にメシア的な解釈はソロモン詩篇 17 章のものである<sup>20</sup>。

## II. 使徒 4 章 23-31 節における詩篇 2 篇 1-2 節

### A. 使徒 4 章 23-31 節積義

詩篇 2 篇は新約聖書の中で最も頻繁に引用される旧約聖書の箇所であるが、2:1-2 が直接引用されるのは使徒 4:23-31、すなわち初代のエルサレム教会がユダヤ人指導者から最初の迫害を受けた時の祈りにおいてのみである<sup>21</sup>。

#### 1. 文学的コンテクスト

Academic Press, 2000), p. 115 を見よ。

<sup>20</sup> Joseph A. Fitzmyer (*The Acts of the Apostles* [New York: Doubleday, 1998], p. 309) はキリスト教以前には詩篇 2 篇のメシア的解釈は存在しなかったと論じている。これに対して F. F. Bruce (*The Acts of the Apostles: The Greek Texts with Introduction and Commentary* [3d rev. and enlarged ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990], p. 157) は、ソロモン詩篇 17 章を詩篇 2 篇の最初のメシア的解釈と見なしている。詩篇 2 篇のベシエルの年代を特定することが困難なことから、そこにおける明確なメシアへの言及がないことから、クムラン「詩華集」がキリスト教以前のメシア的解釈を示すもう一つの例であるかどうかは断定することはできない。

<sup>21</sup> Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971), p. 228; Fitzmyer, *Acts*, p. 307; Gerd Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1984), p. 59; 荒井献『使徒行伝 上巻』(新教出版社、1977年) 296-303 頁などは、この箇所がルカによる創作であると主張する。しかし、I・ハワード・マーシャル(『使徒の働き』[いのちのことば社、2005年] 122 頁) は、この箇所がルカのナラティヴ全体(例えば彼のヘロデとピラトに対する態度)とのきわめて緩やかな関係しか持っていないことを理由に、この説を否定している。同様に、Darrell L. Bock (*Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* [Sheffield: JSOT, 1987], pp. 203-205) も、ルカが伝統的資料を用いたと論じている。この箇所をルカの創作とは見なさない方が妥当であるが、このことはこの箇所とルカ自身の神学との間に齟齬があることを必ずしも意味しない。

使徒 4:23-31 は、3:1 から始まるセクションのクライマックスである。ペンテコステの日の出来事からほどなく、ペテロとヨハネは美しの門の所にいた足のきかない男をいやした(3:1-10)。このいやしがきっかけとなり、ペテロはソロモンの回廊で説教をすることになる。彼はユダヤ人たちにイエスの復活について宣べ伝え、悔い改めを迫った(3:11-26)。しかしこれは神殿の指導者たちによる迫害を引き起こすことになり、ペテロとヨハネはサンヘドリンの前でキリストを証した。ついに神殿の指導者たちは、イエスの名によって説教してはならないと脅した上で、二人を釈放した(4:1-22)。ペテロとヨハネが仲間の所に戻り、ユダヤ人指導者たちの脅迫について報告すると、信者たちは詩篇 2:1-2 の引用を含む祈りによって応答した(4:23-31)。

#### 2. 当該箇所の概観

使徒 4:23-31 は次のような構造を持っていると考えられる。

- I. 祈りへの導入 (23-24a)
- II. 信者たちの祈り (24b-30)
  - (A) 神への呼びかけ (24b)
  - (B) 詩篇 2:1-2 の引用 (25-26)
  - (C) 詩篇の解釈 (27-28)
  - (D) 嘆願 (29-30)
- III. 祈りの結果 (31)

使徒 4 章のこの祈りは、七十人訳のイザヤ 37:16-20 と II 列王記 19:15-19 におけるヘゼキヤの祈りとの類似性がしばしば指摘されている<sup>22</sup>。この祈りは神に対する呼びかけで始まる。ギリシア語  $\delta\sigma\tau\omicron\tau\alpha$  (「主」) は神の「し

<sup>22</sup> どちらの祈りも、創造者としての神に対する呼びかけで始まり、現在における敵の脅かしに神の注意を促し、嘆願を持って終わっている。Haenchen, *Acts*, p. 226 を見よ。

もべ」であるダビデ (παύς, 25 節)、イエス (παύς, 27, 30 節) そしてクリスチャンたち (δοῦλοι, 29 節) と対照をなしており、神の主権性を表している<sup>23</sup>。このことはさらに「天と地と海とその中のすべてのものを造られた方」という慣用的表現によって補強される。神は宇宙の創造者なのである<sup>24</sup>。

25a節は詩篇 2:1-2 の引用への導入部分である。25a節のギリシア語は非常に難解であるが、ルカのポイントはダビデが詩篇 2 篇を書いた時に、神が聖霊を通して語られたということである<sup>25</sup>。詩篇 2 篇には何の表題もついていないにもかかわらず、この祈りの中ではこの詩篇がダビデの作とされていることに注意すべきである<sup>26</sup>。この導入部の後、詩篇 2:1-2 の引用が置かれているが、これは七十人訳のテキストとまったく同一である (25b-26 節)。

27-28 節では、祈りの中でクリスチャンたちはこの詩篇を最近起こった出来事すなわちイエス・キリストの受難に照らして解釈している。彼らにとってはイエスの受難はこの詩篇の成就であった。ここでは、「ヘロデ」、「ポンテ

オ・ピラト」、「異邦人」、「イスラエルの民」が、詩篇の中の「地の王たち」、「指導者たち」、「異邦人たち」、「もろもろの民」にそれぞれ対応している。さらに 27 節の「油を注がれた (χριστας)」は 26 節の「キリスト (χριστο)」に対応しており、イエスが詩篇で描かれている油注がれた者キリストであることを明確にしている。このイエスに対する反抗は神の「みこころ」に沿って、「あらかじめお定めになった」通りに起こったのである。神は創造主であるだけでなく、歴史の主でもある。

「いま (καὶ τὸ νῦν)」という表現によって、この祈りが現在の状況に関する懇願に移行したことが分かる (29-30 節)<sup>27</sup>。「彼らの脅かし」(29 節)とは、祭司長たちや長老たちの脅し (23 節) を指す<sup>28</sup>。ここではクリスチャンたちは神に向かって「主よ (κύριε)」と呼びかけているが、これはおそらく詩篇の中の κύριου に対応しているのであろう (26 節)。信者たちは敵対者の脅迫に神の注意を向けるが、いやしとするし、不思議と共に神のみことばを語る大胆さを求める<sup>29</sup>。

ルカは 31 節で祈りの結果を記している。その場所は揺れ動き、信者たちは聖霊に満たされ、神のみことばを大胆に語り続けた。このように、エルサレムの教会は迫害に対して神への信頼と聖霊によって与えられた大胆さによる福音宣教とをもって応答したのである。

<sup>23</sup> イザヤ 42:1 の引用であるマタイ 12:18 を除いて、新約聖書中では παύς という語は使徒の働きに、しかも当該箇所を含むセクションにのみ用いられている (3:13, 26; 4:27, 30)。この語は「子」とも訳しうるが、ここでは「しもべ」の意味である。Joachim Jeremias, *TDNT* p. 5:704 を参照。おそらく δοῦλοι という語はクリスチャンたちをイエスとダビデから区別するために用いられ、イエスは κύριος (「聖なる」という形容詞を追加することによってダビデと区別されている。Barrett, *Acts*, pp. 1:248-49 を参照。

<sup>24</sup> 詩篇 146:6 (LXX 145:6)、ヨセフ『古代誌』4.40、使徒 14:15 を参照。

<sup>25</sup> P<sup>74</sup> κ A B 33 等の写本の読みは、τοῦ πατρὸς τοῦ μὲν διὰ πνεύματος τοῦ υἱοῦ τοῦ υἱοῦ σου εἰπὼνとなっている。τοῦと εἰπὼνが互いに大きく離れていること、τοῦ πατρὸς τοῦ μὲνが不自然な位置に置かれていること、τοῦ υἱοῦの前に期待される διὰがないことなど、すべてが問題である。これまでに提案された様々な解決法については、Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2d ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), pp. 279-81 を参照。いずれにせよ、この箇所全体の解釈にとって重要なのは、ダビデが神のしもべであることと、聖霊がこのテキストの背後に働く原動力であるという2点である。

<sup>26</sup> 他の詩篇と同様、第2篇も伝統的にダビデの作とされてきた。Fitzmyer, *Acts*, p. 308 を見よ。

<sup>27</sup> 同様に、七十人訳2列王記 19:19 のヒゼキヤの祈りも καὶ νῦνを含んでいる。

<sup>28</sup> Martin Dibelius, "Herodes und Pilatus," *ZNW* 16 (1915), p. 124 も同様。Haenchen (*Acts*, p. 227)によれば、「文法的には οὗτοςはヘロデとピラトを指すが、意味するところは現在の敵対者である」。一方、マーシャルは「おおまかに 27 節でのイエスへの敵対勢力のことを指す」という (125 頁)。

<sup>29</sup> これに対し、ヘゼキヤの祈りにおいては、王は敵からの解放を求めている (イザヤ 37:20; II 列王記 19:19)。使徒の働きにおいては神の「みことば」はイエス・キリストの福音を指す専門用語として用いられている (cf. 4:29, 31; 6:2, 7; 8:14, 25; 11:1; 12:24; 13:5, 7, 44, 46, 48, 49; 15:35, 36; 16:32; 17:13; 18:11; 19:10, 20)。Barrett, *Acts*, 1:248; Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 35 を見よ。イエスの名によって語ることはまさにユダヤ人指導者たちが彼らに禁じたことであった (4:17-18)。

## B. ルカによる詩篇 2 篇 1-2 節の引用

## 1. 予備的考察

ルカが詩篇 2:1-2 を使徒 4 章で引用したとき、詩篇のオリジナルのコンテキストを意識していただろうか。まず最初に、ルカは詩篇 2 篇の他の部分を引用している。パウロは詩篇 2:7 を使徒 13:33 で引用し、その引用が「詩篇の第二篇」から取られたものであると語っている<sup>30</sup>。次に、使徒 4:25 におけるダビデへの言及は、初代のクリスチャンたちがこの引用が詩篇から来ていると見なしていたことを示唆する。さらに、使徒 4:27 における「この都 (=エルサレム) に」という表現は、詩篇 2:6 の「シオンに」との関連を暗示している。最後に、Weren が指摘しているように、ルカを受難物語には、詩篇 2 篇の 1-2 節と 7 節以外の部分への言及も見て取ることができる<sup>31</sup>。以上のことから、ルカは詩篇 2 篇の全体的なコンテキストを熟知していたと考えることができる<sup>32</sup>。

次の問題は、ルカがこの詩篇を同時代の状況にどう適用しているのか、ということである。これは複雑な問題である。なぜなら、ルカにとっては、イエスの受難と初代教会の迫害という、2つの異なる「同時代的状況」が存在したからである。表面的な読みでは、使徒 4:25-29 における詩篇 2:1-2 の引用とそれに続く注釈は、信者たちの祈りの中で場違いな印象を与える。というのは、詩篇の引用とその注釈がイエスの受難についてのものであるのに対し、教会がその時直面していたのは、ユダヤ人指導者による迫害という問題だったからである<sup>33</sup>。しかし、このような見方は、ルカがイエスとその弟子たちを同一視しているという事実を見落としている<sup>34</sup>。この箇所では、

イエスの迫害と弟子たちの迫害は、同じ歴史的連続性の中にあると見られているのである。

Longenecker は、使徒 4:25-26 における詩篇 2:1-2 の使用、特に詩篇における様々な要素の、イエスの十字架刑をとりまく様々な人物や集団への対応、それらにおける成就というとらえ方には、ペシエル解釈法の気味があると論じる<sup>35</sup>。しかし、クムランのペシエルに特徴的な、歴史的コンテキストを無視した聖書解釈は、ルカによる詩篇 2:1-2 の使用には見あたらない<sup>36</sup>。以下に論じるように、ルカが強調しているのはむしろ、ダビデ、イエス、そして初代教会を貫く歴史的連続性なのである。

使徒 4 章におけるルカの詩篇 2:1-2 の引用に対しては、むしろ予型論的アプローチを取るべきであろう。Goppelt によれば、予型論は歴史的事実（人物、行為、出来事、指示など）のみを扱い、しかもそれらは「神によって定められた、未来のより偉大で完全な現実を指し示す表象あるいは予型として考えられる」ものである<sup>37</sup>。つまり、予型論とは摂理に基づく歴史理解である。以下では、「再定義」という概念を用いてこの予型論的関係の連続性と非連続性を考察していきたい<sup>38</sup>。

---

n. 87; Beverly Roberts Gaventa ("To Speak Thy Word with All Boldness: Acts 4:23-31," *Faith and Mission* 3 [1986], p. 79) を参照。イエスの迫害とクリスチャンの迫害を同一視する見方は、使徒 9:4-5 に見られる。また、マーシャル (『使徒』、121 頁) が論じているように、信者たちは現在の迫害がイエスに対する攻撃の連続であると見なしていたと考えることもできる。いずれにしても、イエスと弟子たちの間の強い結びつきは明らかである。

<sup>35</sup> Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 84.

<sup>36</sup> Longenecker (前掲書, p. 24) も、クムラン共同体が「これらの選択された聖書箇所が彼らだけに関わっていると見なしていた」と認めている。

<sup>37</sup> Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 17-18.

<sup>38</sup> 以下の論考において、「再定義」という言葉は必ずしも「本来の意味とは異なる意味を持つようになる」というニュアンスを含むものではない。むしろ、「先行する用法では潜在的に含まれていた意味を明確化する」という意味で用いられている。

<sup>30</sup> 使徒 13 章では、詩篇 2:7 はイエスの復活との関連で用いられている。

<sup>31</sup> Weren, "Psalm 2," pp. 200-202 を見よ。

<sup>32</sup> 同様に、Weren (前掲書, p. 202) もルカによる詩篇 2 篇の明示的な引用は、*pars pro toto* として機能していると結論づけている。

<sup>33</sup> Dibelius, "Herodes und Pilatus," p. 124; Haenchen, *Acts*, p. 227; cf. Conzelmann, *Acts*, p. 34.

<sup>34</sup> David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Grand Rapids: Baker, 2000), p. 212

## 2. 「油注がれた者」の再定義

上述のように、詩篇 2 篇の元来の歴史的コンテクストにおいては、神によって油注がれた者 (τοῦ χριστοῦ αἵματος) はダビデ系の (人間の) 王を指した。しかし、ルカがこの詩篇における油注がれた者 (使徒 4:26) を、神によって油注がれたイエス (ὁ υἱοῦ χριστοῦ, 27 節) と同一視していることは明白である。動詞 χρίω はルカ文書の中では他にルカ 4:18 (イザヤ 61:1-2 からの引用) と使徒 10:38 に使われているが、どちらの場合も聖霊によって力づけられたイエスの公生涯の始まりを指している。さらに、イエスは παῖς (25, 27 節) という共通の呼び名によってダビデと結びつけられているが、ダビデは神によって油注がれたイスラエルの王の典型と考えることができる (cf. 詩篇 88:21 [日本語訳 89:20])。

その一方で、ダビデ系の王とイエスの間にはある種の不連続性も見いだせる。上述のように、イエスはダビデ系の王のように実際の油を注がれたのではなく、聖霊によって「油注がれた」のである。ルカにとってイエスがダビデ系の王よりも優れていることは、その称号 παῖς に υἱός という形容詞が付加されている点だけでなく、ルカ 20:41-44 においてイエスが詩篇 110:1 を引用しつつ、メシアはダビデの「主」であると論じている点からも明らかである。さらに、詩篇 2 篇では王は神の定めによって敵を滅ぼす保証が与えられているに過ぎないが、イエスはその死と復活を通し、神によってその正しさを立証されたのである (cf. 使徒 3:13-15)。

このように、イエスと詩篇に登場する油注がれた者との間には、連続性と不連続性が共に見られる。言い換えるならば、ルカは神によって油注がれた者の概念をキリスト論的に再定義しているのである。

## 3. 「神の敵」の再定義

イエスと詩篇の中の油注がれた者は、その呼称によって結びつけられているだけでなく、神の敵によって反対されるという、その役割によっても結びつけられている。使徒 4:27 において、イエスの十字架刑に関わった様々な

人物や集団の名が挙げられている。

### a. ヘロデとピラト

ヘロデ・アンティパスとポンテオ・ピラトは詩篇 2 篇の「地の王たち」と「治める者たち」にそれぞれ対応する。福音書記者のうち、ルカだけが受難物語にヘロデを登場させている (ルカ 23:6-12)<sup>39</sup>。釈義者を当惑させるのは、ルカの受難物語においてヘロデとピラトがイエスに対して好意的な態度を取っているように見える事実である。ヘロデ (ルカ 23:15) もピラト (同 4, 14, 22 節; cf. 使徒 3:13) もイエスの潔白を確信していたとされる。しかし、使徒 4 章のクリスチャンたちにとっては、彼らはイエスの敵なのである。結局のところ、ヘロデはイエスを嘲笑してなぶりものにし (ルカ 23:11; cf. 18:32)、ピラトはイエスを十字架につける許可を与えた (ルカ 23:25)。ルカはヘロデとピラトの「好意的」な描写を引き立て役に使って、ユダヤ人指導者の悪意を強調しているのかも知れない。

### b. 異邦人とイスラエルの民

27 節の「異邦人 (ἑθνη)」はおそらくローマ人を指している (ルカ 23:36)<sup>40</sup>。さらに興味深いのは、ルカが詩篇 2:1 の「国民 (λαοί)」を「イスラエルの民 (λαοὶ Ἰσραήλ)」に対応させていることである。イスラエルの民が珍しく λαοί の複数形で書かれているのは、おそらく詩篇の語形が影響しているであろう<sup>41</sup>。しかし、特筆すべきはルカがイスラエルの民を神と神によって油注がれた者に敵対する陣営に含めていることである。詩篇 2:1 では、

<sup>39</sup> Dibelius ("Herodes und Pilatus," pp. 125-26) は、ルカによる受難物語中のヘロデのエピソードは、詩篇 2 篇に基づくルカの創作であると主張する。しかし、Marion L. Soards ("Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus before Herod Antipas," *Bib* 66, [1985], p. 357) は詩篇 2:2 がルカ 23:12b の背後にあることを否定する。ルカ 23:6-12 の史実性については、Darrell L. Bock, *Luke 9:51-24:53* (Grand Rapids: Baker, 1996), pp. 1815-17 を見よ。

<sup>40</sup> Fitzmyer, *Acts*, p. 310; Bruce, *Acts*, p. 158 を見よ。

<sup>41</sup> いくつかの写本 (E Ψ 326 等) では単数形 λαός が使われている。しかし、外的証拠 (複数形の読みは有力な写本によって支持されている) と内的証拠 (複数形の読みはより困難な読みである) の両方は、複数形の読みがオリジナルであることを示唆している。

λαο□は□θνηと並行関係にあり、明らかに異邦人を指している<sup>42</sup>。これに対し、イスラエルの民は神と王の側に立ち、彼らの保護を受けていることが暗示されている。しかし、使徒 4 章においては彼らは異邦人と共にキリストに逆らう存在として明言されているのである。このことはルカのアポスタル語自体によっても裏付けられる。そこでは、ユダヤ人（特にその指導者たち）が、イエスを訴える中心的集団として描かれている。そして言うまでもなく、ユダヤ人指導者たちは使徒 3-4 章の直接的コンテクストにおけるクリスチャンたちの迫害者である<sup>43</sup>。つまり、ルカによる詩篇 2:1-2 の使用は、Beale の言うところの「旧約聖書の逆転的使用 (inverted use of the Old Testament)」とすることができる<sup>44</sup>。

しかし、ルカは決してすべてのユダヤ人を一概に否定しているわけではない。初期のクリスチャンたちはすべてユダヤ人であった。迫害と回心は同時に進行していた（使徒 4:1-4）。ルカは使徒 4:27 の λαο□ という複数形を個々のユダヤ人を指す言葉として用いているという Johnson の説<sup>45</sup> は正しい

と思われる。個々の異邦人が選択を迫られるのと同様に、個々のユダヤ人も神とキリストを受け入れるか受け入れないかを選ばなければならない<sup>46</sup>。したがって、ルカは「神の敵」の概念を再定義し、ユダヤ人や異邦人という民族のカテゴリーではなく、キリストへの個人的敵対という観点からとらえ直していることが明らかになる<sup>47</sup>。しかも、この「神の敵」という概念は決して固定化されたものではない。詩篇 2:9 にあるような裁きを神に願い求める代わりに、信者たちは「敵」に対して福音を語るための力を願い求めているのである<sup>48</sup>。

#### 4. 神の民の再定義

神の敵の再定義は神の民の再定義へと必然的に導くものである<sup>49</sup>。もし、

---

1992), p. 85.

<sup>46</sup> 使徒 5:34-39 におけるガマリエルの忠告を参照せよ。

<sup>47</sup> Evans, "Prophecy and Polemic," p. 194 を見よ。

<sup>48</sup> David P. Moessner ("Suffering, Intercession and Eschatological Atonement: An Uncommon Common View in the Testament of Moses and in Luke-Acts" in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993], p. 218)によれば、この行為はとりなしの祈りである。「このように彼らの祈りは、イスラエルの民全体のために苦しみを受けている只中であって、『御名』によって終末論的ないのちを取り持ち続けていく行為なのである。」

<sup>49</sup> 詩篇 2:1-2 においては神の民への明確な言及はない。しかし、この詩篇では神の民が基本的に民族的イスラエルによって構成されているということは、暗黙の前提となっている。イスラエルとメシアはイザヤ 41:8; 42:1 では同一視されている。そこではどちらも神によって「わたしのしもべ (עַבְדֵי/פָאֵרְסֵי מוֹיֵשֶׁת)」と呼ばれているのである。同様の理解は Midr. Ps 2.9 にも見られる。ここでは詩篇 2:7 における「子」が出エジプト 4:22 に照らしてイスラエルとして解釈されている。Cf. Maiberger, "Das Verständnis von Psalm 2," p. 110. 一方、使徒の働きでは、信者たちがこの詩篇を現在の迫害という状況に適用していることから (4:29-30)、教会論的な理解がなされていることは明らかである。共同体の祈りというコンテクストもまた、ルカによるこの詩篇の理解の教会論的な枠組みを明らかにしている。最後に、教会とキリストを、特に苦しみを通して同一視する考え方は、キリスト教会の伝統の一つである (Bock, *Proclamation*, p. 206)。従って、この箇所教会論的重要性を見出すことは可能である。

<sup>42</sup> Craig A. Evans, "Prophecy and Polemic," p. 194 も同様。

<sup>43</sup> 使徒 4:27 におけるユダヤ人指導者の描写と、4 章のはじめの方における彼らの描写との間に関連性を見出すことも可能である。ユダヤ人指導者たちはペテロとヨハネに敵対して「エルサレムに集まり (συναχθ□ναι . . . □ν □ερουσαλ□μ) (4:5)、彼らに対して謀略をめぐらす (15 節)。また、使徒たちの彼らに対する「神に聞き従うより、あなたがたに聞き従うほうが、神の前に正しいかどうか、判断してください」(19 節) という応答は、ユダヤ人指導者たちに聞き従うことは神に聞き従うことと相容れないことを明らかにしている。つまり、ユダヤ人指導者たちは神の敵対者なのである。

<sup>44</sup> Gregory K. Beale, "Revelation," in *It Is Written: Scripture Citing Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 330. Beale は黙示録 3:9 の例を挙げている。この箇所は異邦人がイスラエルに集まって彼らの前にひれ伏すというイザヤの諸々の預言に言及している箇所であるが、黙示録では、それがクリスチャンを迫害しているユダヤ人がクリスチャンたちの前にひれ伏すというように変えられている。Beale によると、「ヨハネの結論は、民族としてのユダヤ人はキリストの拒絶とクリスチャンの迫害のゆえに、不信者の異邦人と同列になってしまったということである。」

<sup>45</sup> Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, (Collegeville, Minn.: Liturgical,



すくなくとも一部のユダヤ人が神の敵としてとらえられるならば、「神の民としてのイスラエル」の民族主義的枠組みは再考を迫られることになる。もちろん、旧約聖書においてさえ、イスラエルはしばしば神に反逆し、時には神ご自身がイスラエルの罪のゆえに彼らと戦われる姿が描かれることもある（エレミヤ 21:5 参照）。この意味では、神の敵としてのイスラエルという概念は新しいものではない。しかし、ルカによる神の民の再定義においては、今までにない新しい要素が見られるのである。ルカ文書においては『『イスラエル』は今やイエスに対するある種の関係という観点からのみ定義されるようになった』のである<sup>50</sup>。神の敵の概念が「異邦人であれユダヤ人であれ、神とキリストに敵対するもの」として再定義されたのと同様に、「神の民」（あるいは「真のイスラエル」）は「異邦人であれユダヤ人であれ、神とキリストに従うもの」として再定義される<sup>51</sup>。

### 5. 救済史の重要性

上述のように、ルカによる「油注がれた者」、「神の敵」そして「神の民」の再定義はすべて互いに密接な関係をもっており、そのすべての背後には、ルカの救済史的な理解がある。使徒 4:23-31 に記録されている祈りには、神による人間の歴史の撰理的導きが表現されている。祈りの冒頭にある創造者としての神への呼びかけ（24 節）は、祈り全体に対する枠組みを提供している。信者たちは宇宙の創造者に対して祈っているのである。次に祈りは、救済史における主要な登場人物の一人であるダビデに言及する。ダビデが「私たちの父」と呼ばれている（25 節）のは重要である。この系譜的な呼称はダビデとエルサレムのクリスチャンたちとの歴史的連続性を強調している<sup>52</sup>。

<sup>50</sup> Pao, *Acts*, pp.126-27.

<sup>51</sup> ルカのナラティブのこの時点においては、このように新しく定義し直された「イスラエル」が異邦人を含むのかどうかはまだ明確ではない、しかし、これは明らかにこの後に語られる異邦人宣教を指し示すものである。

<sup>52</sup> この系譜的連続性は使徒 3 章においても強調されている。ペテロは神を「私たちの父祖たちの神」（13 節）と呼び、ユダヤ人たちを「預言者たちの子孫」また「神が……あなたがたの父祖たちと結ばれたあの契約の子孫」（25 節）と呼んで

それから祈りはイエスの受難について言及する。28 節はこの受難が「あなたの御手とみこころによって、あらかじめお定めになったこと（□ χε□ρ □ σου □ □ βου□ [σου] προ□ρισεν γεν□σθαι）」であると強調する。イエスの死はこの詩篇の成就なのである<sup>53</sup>。最後に、信者たちは自分たちが同じ歴史的連続性の中にあることを告白する（29-30 節）。彼らにとって、現在の迫害は救済史の新たな一段階に過ぎないのである。

祈りの中で言及される、これらの多様な歴史的人物を結び合わせているのは、人間の歴史をその計画（βου□）に従って導かれる唯一の神という概念である<sup>54</sup>。同じ永遠の神がダビデの神、イエスの神、そしてクリスチャンたちの神である。ダビデ（πα□ς）、イエス（□γιος πα□ς）、そしてクリスチャンたち（δο□λοι）はみな、同じ「主（δεσπ□της/κ□ριος）」のしもべなのである。しかも、かつてダビデを通して聖霊によって語られた（25 節）同じ神が、今やクリスチャンたちを通して聖霊の力によって語っておられるのである（31 節）。神のしもべたちに対する反対すら、神の計画にあるものと言われる（28 節）。敵対者たちは、救済史的なドラマにおいて定められた役割を演じているに過ぎない<sup>55</sup>。したがって、救済史全体を通して、神は反対に遭うしもべたちの正しさを立証されるという、同一のパターンを見出すことができる。このことに対する確信こそ、信者が迫害の中でも福音を大胆に語るこ

いる。

<sup>53</sup> 使徒 3 章における説教で、ペテロもまた、イエスの受難は旧約聖書の預言の成就であると語っている（18 節；cf. 4:11、ルカ 24:25-26, 46）。

<sup>54</sup> βου□ という語は新約聖書中ではルカに特徴的な用語で、ほとんどの場合神の計画を指す（ルカ 7:30；使徒 2:23；5:38；13:36；20:27）。Hans Conzelmann (*The Theology of St. Luke* [New York: Harper & Row, 1960], p. 151)は、28 節のように βου□ が □ρ□ζω や προορ□ζω といった動詞と共に用いられる時、この語は救済史に関する特別な重要性を持つようになると指摘している。ルカ文書における προ-複合語の重要性については、前掲書、n. 1；Gaventa, “To Speak Thy Word,” p. 79 を参照。

<sup>55</sup> ルカにとっては、イエスを十字架につけた者たちの責任と、その出来事の背後にある神の計画とは両立可能なものであった。Gaventa, “To Speak Thy Word,” p. 78 を見よ。

とのできた秘訣であった。

ルカ文書においては、祈りは神が救済史を導かれる手段としての重要性を持っている<sup>56</sup>。使徒 4 章におけるエルサレム教会の祈りは、迫害からの守りを求める祈りではなく、歴史を導かれる神の御手の存在を認め、その働きに参加することを願う祈りであった<sup>57</sup>。

## 結論

使徒 4：23-31 における詩篇 2：1-2 の引用はメシア的である。中間時代のユダヤ教において、詩篇 2 篇が主に未来の出来事を指すものとして解釈されていたのに対し、ルカはこの詩篇を過去（イエスの受難）および現在（教会の迫害）を指すものとしてとらえている。ユダヤ教においては神の敵は主に異邦人諸国としてとらえられていたが、ルカにとっては神の敵の概念はイエス・キリストに敵対するあらゆる個人を指すものであった。ソロモン詩篇やクムラン「詩華集」に見られるような、先行する（あるいは同時代の）軍事的メシア観とは異なり、ルカにとってのメシアはその死と復活を通してはじめてその正しさを立証されるものであった。詩篇 2 篇の引用を通して、ルカは「メシア」、「神の敵」、「神の民」の概念を再定義した。ルカにとって詩篇 2 篇はキリスト論的と同時に教会論的な重要性も持っていたのである<sup>58</sup>。このように、キリスト教以前にも詩篇 2：1-2 のメシア的な解釈は存在したが、ルカの解釈は多くの点でユニークであり、おそらく先行のメシア的解釈とは

独立したものである。

ルカによる詩篇 2：1-2 の引用はまた予型論的でもある。これはクムランのペシエル解釈法とは異なり、元来の歴史的コンテクストを無視したものではない。むしろルカの引用は救済史に対する深い理解に基づいている。歴史を導かれる唯一の神に対する信仰によって、様々な歴史的出来事を一つの連続性の相の元にとらえることができるようになる。ルカのナラティブにおける祈りの役割は、この点を一層明確にしているのである。

(リバイバル聖書神学校・教授)

<sup>56</sup> Steven F. Plymale, "Luke's Theology of Prayer," *SBL Seminar Papers*, 1990 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1990), pp. 529-38 を見よ。

<sup>57</sup> Marion L. Soards (*The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns* [Louisville: Westminster/John Knox, 1994], p. 188)が指摘しているように、使徒の働きにおいては神の計画は教会の活動との関わりにおいて実現されていく。ここでもまた、ルカにとって神の必然性と人間の自由意志とは両立しているのである。

<sup>58</sup> 同様のことが、ルカ文書全体を通じて言える。詳しくは Kazuhiko Yamazaki-Ransom, *God, People, and Empire: Anti-Imperial Theology of Luke-Acts in Light of Jewish Portrayals of Gentile Rulers* (Ph.D. diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2006)を参照。