

## 「主の祈り」について

中澤啓介

聖書の中には、いろいろな人によってささげられた数多くの祈りが記されている。そのような祈りの中で、「主の祈り」ほど研究に値し、繰り返し説教されるにふさわしいものはない。この小論では、「主の祈り」を講解する。

### 「主の祈り」と山上の説教

「主の祈り」は、マタイの福音書においては山上の説教（5-7章）に登場する。その山上の説教は、次のようなキアスムス構文を構成している。

A：序論；御国の民の特権（5:3-16）

B：主部の序；律法を確立することの重要性（5:17-20）

C：御国の義；律法の伝承の中で（5:21-48）

D：義の業の最初；施し（6:1-4）

E：義の業の中心；祈り（6:5-15）

D'：義の業の最後；断食（6:16-18）

C'：御国の義；神に対する信頼の中で（6:19-7:11）

B'：主部の結語；律法を確立するための原理（7:12）

A'：結論；御国の民への招き（7:13-27）

この山上の説教においてイエスは、まず御国の民に与えられた特権を明らかにする（5:3-16）。そして、当時のユダヤ人が継承していた律法の解釈に対し、六つの対立命題をもって論じる（5:21-48）。

続いてイエスはユダヤ人が重視した宗教的善行に言及する（6:1-18）<sup>1</sup>。イエスはここで、施し（2-4節）、祈り（5-6節）、断食（16-18節）を取り上げるが、いずれも次のような四つのパターン化された表現を用いている。

①……のときには、……してはいけない

②あなた方に真実に言うが

③彼らは自分の報いを全部受けている

④そうすれば、ひそかに見ておられるあなたの父が報いてくださる

このようにパターン化された表現は、2-4節、5-6節、16-18節のそれぞれが、もともとは一つのまとまった文章として存在していたことを推測させる。しかし、それがイエスに由来するのかは明らかではない<sup>2</sup>。

すると7-15節は、5-6節の「祈り」と、16-18節の「断食」との間に挿入されたことになる。つまりマタイは、「祈り」に関するイエスの伝承（5-6節）を紹介した後、祈りに関する基本的心構え（7-8節）、模範的な祈り（9-13節）、そしてその祈りに対する追加説明（14-15節）の三つを補足した<sup>3</sup>。その中でも9-13節の模範的な祈りは、前後の文脈からは独立しており<sup>4</sup>、一般的に「主の祈り」と呼ばれている。

### 「主の祈り」という呼び方

ある人々は、この祈りが「主ご自身のささげた祈り」ではないことから、

<sup>1</sup> これら三つの善行が、ユダヤ教にとって特別な位置を占めていたことを示す文献はないが、その一つ一つが信仰生活において極めて重要なことを明らかにする文書はたくさんある（Keener, 207）。

<sup>2</sup> ベツは、6:1-18のテキストを厳密に分析・釈義しながら、この箇所がイエスにまでさかのぼることができるかを詳しく論じている（Betz, *Essays*, 55-69）。なお、Guelich, *Sermon*, 316-20も参照せよ。

<sup>3</sup> この箇所の構造や成立背景については、Betz, *Sermon*, 330-38頁参照。ガンドリーは、マタイがこの箇所に主の祈りを置いた背景を7節との関連で考える（104頁）。最終的にマタイの編集に帰することは正しいと思われるが、イエスがこのような話し方をした可能性も否定すべきではない。

<sup>4</sup> Mark Kiley, “The Lord’s Prayer and Matthean Theology,” *The Lord’s Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge: Trinity Press International), pp. 15-27.

「主の祈り」ではなく「弟子の祈り」と呼ぶべきだと主張する<sup>5</sup>。しかし、「主の祈り」とは「主が教えられた祈り」という意味であることは常識で、今さら「弟子の祈り」などと言い改める必要はない。

さらにまた、この祈りには「キリスト」が出てこないので、「主の祈り」と呼ぶのはふさわしくない、と考える人もいる。確かにこの祈りの中には、キリストという名（タイトル）は出てこない。しかし、神の御国、神の御心、罪の赦し、悪からの解放などは、キリストの恵みとみ業に深く関わっている。キリストというタイトルは出てこなくても、キリストが「主の祈り」の中心に座していることは明白である。

「主の祈り」は、歴代のキリスト者に親しまれ、現在多くの教会の公同礼拝で用いられている。このことはイエスが教えた意図に沿っている。しかし、一方では、その深い意味を理解せず、機械的に唱えている人も少なくない。礼拝堂にこの祈りが響き渡るだけなら、前8節のイエスの警告が、（皮肉なことではあるが）この祈りにそっくり当てはまる。

ルターは「主の祈り」を「殉教者」と呼んだ。ユダヤ人の無意味な祈りを矯正するために教えられた「主の祈り」が、キリスト者によって無味乾燥な祈りになっているとすれば、これほどイエスを冒涜していることはない。御國の民は、この祈りの深さ、美しさ、豊かさを自覚し、日々の歩みの中で絶えず口ずさむようになっていただきたい<sup>6</sup>。

### 「主の祈り」とユダヤ教の祈りの関係

「主の祈り」は、神に対する三つの願いと、人の必要に対する三つの願いという完全な構造をもっている。このことは、「主の祈り」が教会の中で定型的なものとしてささげ続けられてきたことを暗示する。

<sup>5</sup> そのような主張をする人たちは、ヨハネ17:1-26のような祈りを「主の祈り」と呼ぶべきだと考える（例えば、Blomberg, 118、織田, 173-74, 182など）。

<sup>6</sup> この主の祈りについては、Betz (*Sermon*, 370-86)、Davies and Allison (590-99)、W. Carter, “Recalling the Lord’s Prayer : The Authorial Audience and Matthew’s Prayer as Familiar Liturgical Experience,” *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995), pp. 514-30 参照。

では、当時のユダヤ教の祈りが「主の祈り」に影響を与えたということはあるのだろうか。ユダヤ教の礼拝では、司会者が賛美と祈りを唱えた後、会衆の応唱が続いた。その祈りの最後に付せられた頌栄の言葉は「カディシュ」と言われるが、ある学者は「主の祈り」はそのカディシュと関係があると考える<sup>7</sup>。後半の「私たちの必要」の部分については、その関連性は少ないとされる<sup>8</sup>。つまりイエスは、当時の人々が親しんでいた祈りに真の意味を加え、さらに独自の祈りを教えた、ということかも知れない。

### ルカ書の「主の祈り」との関係

マタイが伝えている「主の祈り」は、ルカの伝えているそれとは少々異なる。福音書研究者の多くは、ルカ書のものが古く、マタイはそれを教会の礼拝式用に修正した、と考える<sup>9</sup>。しかし、マタイ書の方がオリジナルに近いと思われるところもあり<sup>10</sup>、両者の関係はそれほど単純なものではない<sup>11</sup>。

<sup>7</sup> Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church : The Foundations of Jewish-Christian Dialogue* (Grand Rapids : Eerdmans, 1984), p. 8. Hill (136-37), Lachs (118), Davies and Allison (595), ルツ (499-504) など参照。なお、ユダヤ人の祈りと主の祈りの比較は、J. J. Petuchowski and M. Brocke, *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy* (New York : Seabury, 1978)、特に Hoseph Heinemann, *The Background of Jesus’ Prayer in the Jewish Liturgical Tradition*, pp. 81-89 参照。

<sup>8</sup> Keener, 216. O. クルマン『新約聖書におけるいのり』（教文館、1999年）87頁。

<sup>9</sup> 例えは、エレミアスは、「ルカの形と同じテキストが最も古い本文である。異邦人キリスト者の教会は、主の祈りを変えずに伝承してきた。ところが、豊かな儀式的伝統の中に生きていたユダヤ人キリスト者の教会は、主の祈りを典礼的に豊かなものにした」と述べている。J. Jeremias, “The Lord’s Prayer in Modern Research,” *Expository Times* 71 (1959-60), p. 143。なお、エレミアス『新約聖書の中心的使信』42-53頁。さらに、橋本『注解』61頁、Andrew J. Bandstra, “The Original Form of the Lord’s Prayer,” *Calvin Theological Journal* 16 (1981), pp. 15-37 参照。

<sup>10</sup> M. D. Goulder, “The Composition of the Lord’s Prayer,” *Journal of Theological Studies* 14 (1963), p. 45、あるいは Sjef Van Tilborg, “A Form

ステンダールは、マタイ書の「主の祈り」は終末的だが、ルカ書のそれは現世界が中心であると見る。しかしこの見方も、さほど説得力はない<sup>12</sup>。ハグナーは、この「主の祈り」の部分はQ資料に由来せず、アラム語の口伝的な資料に基づくと主張する<sup>13</sup>。この意見には聞くべきものがある。

おそらくイエスは、ここにあるような「主の祈り」をいろいろな場所で、いろいろな機会に、いろいろな人々に、繰り返し教えたことだろう。その際、基本的には同じことを教えただろうが、いつでも同じ形式と言葉を用いたと考える必要はない。祈りの構造や主旨は一貫していたとしても<sup>14</sup>、祈りの言葉や表現・トーンなどは、バラエティーに富んだものだったことは想像に難くない<sup>15</sup>。従って、いろいろな形態の「主の祈り」が伝承されたとしても、一つも不思議はないのである<sup>16</sup>。

## 9節の默想

だから、こう祈りなさい。『天にいます私たちの父よ。御名があがめられますように。

イエスは、「こう祈りなさい」と切り出される。「こう οὐτως」という表

Criticism of the Lord's Prayer,” *Novum Testamentum* 14 (1972), pp. 94–105 参照。

<sup>11</sup> この問題については、Carson, 166–68 頁参照。

<sup>12</sup> Morris, 143 頁参照。

<sup>13</sup> Hagner, 145 頁。多くの学者は、共観福音書成立以前に出回っていた主の祈りのようなものがあったと考える (Witheringtonm, *Christology*, 204)。

<sup>14</sup> オネイルは、個々の祈りの言葉はイエスにまで由来するかも知れないが、主の祈りとしての全体の構造や枠組みは、後の知恵ある弟子による、と考える。しかし、共観福音書やディダケでは、この枠組みは堅持されており、そう考える根拠は乏しい。J. C. O'Neil, “The Lord's Prayer,” *Journal for the Study of the New Testament* 51 (1993), pp. 3–25.

<sup>15</sup> Albright and Mann, 75. エレミアスは、ルカ書の方は異邦人にどのように祈つたらよいかを教えており、マタイ書の方はユダヤ人がどのように祈つてはいけないかを教えている、と述べている (*Jeremias, Sermon*, 21)。

<sup>16</sup> Tasker, 72. ラッドは、マタイとルカが別の機会に教えた主の祈りを伝えているという見方に賛成しない (ラッド『新約聖書と批評学』159 頁)。

現は、「一言一句違わずに」というより、「このような内容のことを」という意味で、続く祈りが一つのサンプルにすぎないことを示唆する<sup>17</sup>。さらにこの言葉は、続く祈りが、マタイの福音書成立以前であっても、その後であっても、キリスト者の間で（恐らく礼拝などで）公式の祈りとして用いられていくよう意図されたことを暗示する。イエスは、教会の将来を見据え、模範的な祈りを用意された、ということである。

ギリシャ語の命令形では、普通人称代名詞は入らない。ところが、この「祈りなさい」の原文では、「あなたがた ὑμεῖς」という言葉が最後に挿入されている。しかも、6 節では二人称単数形「あなた」が繰り返されていたのに、ここでは複数形「あなたがた」となっている。それは、御国の民である「あなたがたは」という意味で、共同体でささげられることが強く意識されている。

初代教会はこの「あなたがた」を厳密に解釈し、「主の祈り」をささげることができるのをキリスト者だけと考え、バプテスマを受けた人にのみこの祈りを唱えるのを許した。確かに、この祈りを、イエスが言わされたような意味で真に祈ることができるのは、キリスト者だけである。差別を助長するような意図は毛頭ないが、初代教会のそのような真摯な姿勢を、現代の教会もまた真剣に学ぶ必要がある<sup>18</sup>。

「祈りなさい προσεύχεσθε」は現在命令形で、繰り返し、習慣的に祈りなさい、という勧めである。2世紀の教会の文書「ディダケ」は、日に三度この祈りがキリスト者の間で唱えられたと報じている<sup>19</sup>。以後、御国の民はこの祈りに深い親しみを覚え、いろいろな集まりの中でささげ続けてきた。

<sup>17</sup> なお、「主の祈り」のある言い回しや主題は、当時のユダヤ教の祈りにも出てくる。この点については、Betz, *Sermon*, 370–72。Geza Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 43、あるいは Davies and Allison, 595。

<sup>18</sup> Hill, p.135 参照。

<sup>19</sup> この点に関しては、ルツ、483–84 頁、及びエレミアス『新約聖書の中心的使信』39–42 頁に詳しい説明がある。

ところでこの「主の祈り」は、「天にいます私たちの父よ」という呼びかけで始まる。神を「父」とする思想は、ギリシャやローマの文献にも見られるし<sup>20</sup>、後期ユダヤ教においても、神に「天にいます私たちの父」と呼びかけるのは珍しいことではなかった<sup>21</sup>。

実際イスラエルの民は、神を父と見なす考えを（例えば、II サムエル 7：14、I 歴代 29：10、イザヤ 63：16、64：8）、契約を結んだときからもっていた（出エジプト 4：22、申命 32：6）。確かに彼らは長い間、神を父と呼んで神に敬意を払い、信頼してきた<sup>22</sup>。だがそれは、常に、神の民という共同体の枠組みの中のことだった。

しかし、イエスの言葉はそれとは違い、神との個人的な親しさを表わす驚くべきものだった<sup>23</sup>。イエスが神に対して使った「父」にあたるアラム語「アバ」は、幼児が自分の父親に話しかけるときの「パパ」というニュアンスの言葉である。厳密に言えば、「アバ」は成人したユダヤ人が自分の父親に語りかけるときにも使われたが<sup>24</sup>、その場合でも、特別親しい感情が込められた言い回しだった。

イエス時代のユダヤ人は、「主権者なる主よ」とか、「宇宙の王なる方よ」

<sup>20</sup> キーナーは、たくさんの証言を紹介している（Keener, 217 参照）。

<sup>21</sup> ソーター(姦淫容疑者)9：15、ペラホート(祝福)3：14、バヴァ・カマ(前門)7：6、ハギガー(祭日の供え物)2：1、ペアー(隅)4：21、その他多数。エステライヒヤーは、ユダヤ教の礼拝の中でも神を父として祈っていることを論証している（Oesterreicher, *Abba*, 130–34）。

<sup>22</sup> 神が父であることについてイエスがどのように教えられたかは、Stein (*Method*, 82–89)、織田（175 頁）など参照。

<sup>23</sup> Adams, 72。H. F. D. Sparks, “The Doctrine of Divine Fatherhood in the Gospels,” *Studies in the Gospels* (London, 1955), pp. 241–66、あるいはJ. Fitzmyer, “Abba and Jesus’s Relation to God,” *A cause de l’Evangile : Etudes sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont* (Paris, 1985), pp. 15–38 参照。

<sup>24</sup> Gundry, 105. John M. Oesterreicher, “‘Abba, Father!’ On the Humanity of Jesus,” 参照 (Petuchowski, *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy*, 119–36)。そこではイエスの呼びかけの中にはユダヤ教から見て特に目新しいものはないとしている。

などと仰々しいタイトルをいくつも並べながら神に呼びかけるのが普通だった<sup>25</sup>。神に特別な形容語を付けず、深い個人的な親しみを表わす「アバ」という言葉を最初に使ったのは、イエスだった<sup>26</sup>。

この神に対する「父」という親しい呼びかけは、イエスが特別な意味で神の御子であるという事実に依拠している。イエスは父なる神に祈るとき、いつでも「父よ」と語りかけた（11：26、26：39、ルカ 22：42、23：34、ヨハネ 11：41、12：27、28）<sup>27</sup>。

イエスが御国の民に対し神を「父」と呼びかけるよう教えたのは、御子に対する「限りない愛」が御国の民にも同様に注がれている事実に基づく。人は神体験によって神概念を形成する。アブラハムは「全能の神」、モーセは「ヤーウエ」、ダビデは「羊飼い」、イザヤは「イスラエルの聖なる方」、エレミヤは「万軍の主」というタイトルを好んだ。彼らはそれぞれ神をそのような方として体験してきたからである。重要なのは言葉づかい（タイトル）ではなく、神体験であり、神認識である。

神を「父」と呼びかけるイエスの教えは、初代のキリスト者たちの祈りに決

<sup>25</sup> Carson, *Sermon*, 67.

<sup>26</sup> Blomberg, 119。「アバ」という言葉については、エレミアス『新約聖書の中心的使信』55–60, 116–41 頁参照。シュバイツァーは、「ルカ福音書 11 章 2 節で行なわれているように神がそれ以上の付加語なしに『父』と呼ばれるることは、イエスの時代のパレスチナユダヤ教には並行例がない（5：9 及びマル 14：36 の註解を見よ）。神を父と表現することではなく直接父と呼びかけることが、イエスが弟子たちに与えた賜物もある」と述べている（シュバイツァー、193 頁）。橋本もまた、「ユダヤ教の用例に比してイエスの祈りにおける呼びかけ『父よ』の独自なところは、その単純さと親近性であろう。飾りのない『父よ』の呼びかけは、少なくともパレスチナにおいて初めてのことであった。それは神を『父』と慕うひたむきな信頼の心から自ずとほとばしり出る呼びであるといえる。また『父』（アバ）は家族的な言葉で、それまでユダヤ教で祈りに用いられたことのない日常の通俗語であった。イエスは美辞麗句を重ねた形式的な言葉を排し、率直な心で祈ることを教えた」と記している（橋本『注解』62 頁）。旧約聖書における神の父性、また、神が私たちにとって父であることの意味については、Davenport, *Darkness*, 201–208 を参照せよ。

<sup>27</sup> 例外は、十字架上で「わが神」と祈られたとき（27：46）だけであるが、その理由については中澤『マタイの福音書註解（下）』685–86 頁参照。

定的な影響を与えた<sup>28</sup>。しかもパウロは、御国の民がそのような呼びかけができるのは、キリスト者の内に住む聖霊の働きによる、と説いている（ローマ8:14-17、ガラテヤ4:5-7）。実は、神の靈を受けている神の子でない限り、神に向かって「アバ、父よ！」と叫ぶことはできないのである。

イエスは、親密な関係を示唆する「父なる神」に対し、さらに二つの言葉を付け加えた。一つは「天におられる ἐν τοῖς οὐρανοῖς」という句である。この言葉によってイエスは、神が親しい父のような存在であるだけでなく、同時に人間世界とは全く隔絶された、主権・尊厳・栄光に輝くお方であることを認識させようとした。

もう一つは、「私たちの ἡμῶν」である。「私ではなく、「私たち」と複数形になっていることに注意していただきたい。「私の父」と単数形で呼びかけ得るのはイエスだけで<sup>29</sup>、御国の民は皆、「私たちの父」と告白する。それは、キリストと同列ではなく、キリストの共同体の一部であると自覚しているからである。この意味では、「主の祈り」はキリスト者個人の祈りというより、「共同体の祈り」、「教会の祈り」と呼ぶべきである<sup>30</sup>。

続けてイエスは、「御名」、「御国」、「みこころ」について祈るようにと励ます<sup>31</sup>。これら三つの祈りは神に関わるもので、後に続く人間の必要に関わるものとは異なる。祈りの多くは、自分の必要を訴える類のもので、神に関するものは少ない。しかし、神について祈り始めると、自分を取り巻く状況認識が変わり、その生き方もまた根本的に変わってくる。

<sup>28</sup> James D. G. Dunn, *The Evidence for Jesus* (Louisville, Kentucky : Westminster, 1985), pp. 47-49.

<sup>29</sup> イエスは、御国の民に対しては「あなたがたの父」と言い、ご自分で語りかけるときの「わが父」と区別した（中澤『マタイの福音書註解（中）』221頁参照）。

<sup>30</sup> Hahn (27頁)、Keener (226頁)。セニョールは、「主の祈りは、キリスト者共同体を越えた最もエキュメニカルな祈りである」と述べている（Senior, 84頁）。

<sup>31</sup> この最初の祈りは、ユダヤ教の会堂での礼拝説教において最後に唱えられた、アラム語のカディシュの祈りとよく似ている。この両者の関係については、ルツ、490-91頁参照。主の祈りの神学については、J. M. Lochman, *The Lord's Prayer* (Grand Rapids : Eerdmans, 1990) 参照。

イエスはまず、「御名があがめられますように」と祈るよう教えた<sup>32</sup>。あがめられる ἀγιασθήτω という言葉は、聖書にのみ出てくる<sup>33</sup>。この語に相当するヘブル語は「御名を聖とする（キドウシュ・ハ・シェイム）」で、その言い回しは「ユダヤ人倫理の最も特徴的なもの<sup>34</sup>」である。その反対語は「御名を汚す」で、旧約聖書においては最も恐ろしい罪とされている（レビ22:32、エレミヤ34:16、エゼキエル13:19、20:9、14、22、39、36:20-21、39:7など参照）。ユダヤ人にとっては、神の御心に従うことが「御名を聖とする」ということであり、それに逆らうことが「御名を汚す」ことだった<sup>35</sup>。

ギリシャ語の ἀγιάζω は「聖別する」という意味であり、神ご自身の専用物として選び分けておく、が原義である。それは、イスラエルの民（出エジプト19:6）、祭司（出エジプト28:3）、いけにえの動物（レビ7:6）、神殿で使われる器（出エジプト30:28-29）などに対して使われている。すると、「御名があがめられますように」とは、神の名が神のために選び分けられましますように、ということになる。

では、「神の御名 τὸ ὄνομά σου」とは、何を意味するのか。ユダヤ人は、神をいろいろな名で呼んでいた。力ある神を表わす「エル」をはじめ、「エル・シャダイ（全能者）」、「エルヨン（至高者）」、「エロヒーム（エルの複数形で力に満ちている神）」、「アドナイ（主）」、「ヤーウェ（イスラエルと契約を結

<sup>32</sup> 三人称不定過去命令形で、言及されている事柄が必ず実現される、との前提で祈られている。

<sup>33</sup> ἀγιάζω は新約聖書に27回出てくるが、マタイ書には3回出てくる（一番多いのはヘブル人への手紙で6回）。この言葉についてプロクシュは、「聖書のギリシャ語あるいは聖書によって影響されたギリシャ語にのみ属する言葉である」と述べている（Procksch, “ἀγιάζω,” TDNT vol. 1, p. 111 参照）。C. Brown, “ἄγιος,” NIDNTT vol. 2, pp. 224-32.

<sup>34</sup> George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (New York : Schocken Books, 1971), vol. 2, p. 101.この表現は、神への礼拝と結びついている。

<sup>35</sup> Moore (Judaism, 104頁)、クルマン（『新約聖書におけるいのり』93-94頁）など参照。

ぶ神)」などである。「御名」とは、そのような一つ一つの呼び名を指しているわけではない。名前は通常、他のものと区別するために付けられる。しかし、神に対して使われるヘブル的な用法では、「御名」は神の代名詞で、神の本性、権威、立場など、あらゆる面を含めた神の全存在を表わしている<sup>36</sup>。日本語による最善の訳語は「神ご自身」である<sup>37</sup>。

ヘブル語において「御名」が神ご自身を表わすようになったのは、特殊な歴史的背景がある。実は、ユダヤ人は、十戒の三戒「あなたは、あなたの神、主の御名を、みだりに唱えてはならない。主は、御名をみだりに唱える者を、罰せんにはおかない」(出エジプト20:7) やレビ記24:16などの戒めを厳密に守ろうとして、西暦前300年頃から「ヤーウェ」という神名を発音しなくなった<sup>38</sup>。その結果、ヘブル語の「ヤーウェ」を表わす文字(これを「聖なる四文字: テトラグラマトン」という)を、「アドナイ(主)」あるいは「ハ・シェイム(その御名)」と読み替えた。従って、神と関わる「御名」はもともと「ヤーウェ」という文字の代用語で、神ご自身を指すのである。

「御名」が「神ご自身」を指すのであれば、「御名があがめられますように」

<sup>36</sup> クルマンは、「神の御名は神の内的本質を表わしている」と述べている(『新約聖書におけるいのり』93頁)。なお、Glasscock, 146参照。「御名を汚す」という表現は、異邦人絡みで出来上がったものである。ユダヤ人は元来、神の民である仲間が罪を犯した場合、異邦人がそれを見て神を侮るようなことがあってはならない、と厳しく注意されていた。そして、もし罪を犯してしまったなら、その人は誰も知らない所に行き異邦人のごとく振舞うべきだ、そうすれば神の名は汚されずに済む、とまで言っていた(ハギガー(祭日の供え物)16a、キドウシーン(聖化)40aなど)。従って、神の名を汚した人はユダヤ人共同体から追放されたのである(ヨーマ(日)86b、タニアート(断食)3:10など)。

<sup>37</sup> Adams, 73. 「御名とは神について言えることの全部、神について啓示されてきたことのすべての意味である。神の属性のいっさいを含めての神、神の本質のいっさいを含めての神、これまでに神がしたことのすべて、また、今してくださっていることのいっさいを含めての神の意味である」(ロイドジョンズ『山上の説教』下巻86頁)

<sup>38</sup> 日本語の「エホバ」(英語のJehovah)は、1270年にキリスト教の神学者レイモンド・マルティンが、聖なる四文字に「アドナイ」の母音をつけた結果、間違って出来上がった人造語である(I. Landman, "JEHOVAH" *The Universal Jewish Encyclopedia*, pp. 54–55参照)。

とは、神ご自身が神のものとして選び分けられますように、という意味になる。つまり、神が全被造物から区別され、神ご自身のものとなるようになることで<sup>39</sup>、神を神として崇めることである。この世界は、神ご自身を神として崇めず、神の名を汚している。御国の人々は、そのような間違いを避けることができるよう、祈るのである。

神を神と崇めることは礼拝である。礼拝とは結局、神が被造物のすべてを造られ、保たれ、ご自身の目的遂行に向かって支配されていることに対し、賛美したり、感謝したり、献身することである。このような礼拝は、人間にとつて最も高貴な行為であり、最初になすべき業である。だからイエスは、この句を「主の祈り」の最初に置いたのである。

## 10節の默想

御国が来ますように。みこころが天で行なわれるように地でも行なわれますように。

イエスは「御名」についての祈りに続き、「御国」と「みこころ」について祈るよう勧ます。前節の「御名」、そして本節の「御国」及び「みこころ」のいずれにも、「あなたの σου」という人称代名詞がつけられている。つまり、神ご自身の御名、神ご自身の御国、神ご自身のみこころと、「神」が全面的に強調されている。イエスは、人間の具体的な必要の前に、神について祈るよう強調したのである。

ところで、この三つに関わる動詞、「あがめる ἀγιασθήτω」、「来る ἐλθέτω」、「行なわれる γενηθήτω」はいずれも不定過去形で<sup>40</sup>、文頭に置かれ、パラレリズムを構成している<sup>41</sup>。つまり、この三つは相互関係にある。

<sup>39</sup> Stott (Sermon, 147)、内田(『幸いなクリスチヤン生活』142頁)参照。この「御名があがめられますように」という祈りこそ、「ユダヤ人の倫理の最も特徴的な点」である(Moore, Judaism, 101)。

<sup>40</sup> 神への祈りにおいては、一般的に不定過去命令形が使われることが多い。この点については、ポーター『ギリシャ語新約聖書の語法』216、295–96頁を参照せよ。

<sup>41</sup> アリソンは、「主の祈り」に見られる6つの構造と、マタイ13:24–50の6

り、一つのことに関する三つの側面からの祈りである<sup>42</sup>。

これらの動詞はいずれも命令形であるが、二人称ではなく三人称が用いられている。これは、祈る人々が、その祈っている事柄に無関係なのではなく、深くコミットしていることを示唆する<sup>43</sup>。つまり、神が崇められること、御国が到来すること、みこころが実現することは、神の民の協同作業を含んだものなのである。

イエスは、「御国が来ますように」と祈るよう勧まされた。ユダヤ人は、やがて到来する未来では神が支配されると信じていた(切望していた)。そのことは、カディシュの祈りだけでなく、アミダのような祈りにも見られる<sup>44</sup>。ところが彼らは、神の支配がこの地上で、今というときに実現するとは考えていなかつた<sup>45</sup>。ここがイエスの祈りとは違っていた。

イエスの御国到来の祈りは、二つの内容を含む。一つは、キリストが早く再臨され、天の御国が早く完成しますように、という願いである。イエス到来と共に始まった御国は、イエスの再臨によって完成される。そのときは、神の創造の目的も完遂される<sup>46</sup>。初代のキリスト者たちは互いに、「マラナ・サ(主よ、来りたまえ)」という挨拶言葉を交わし、イエスの再臨を待ち望みつつ、励まし合っていた(Iコリント16:22、黙示22:20)。それは、この主の祈りの具体的な実践形態だった。

この祈りはさらに、現在の地上に深く関わる。それは、福音宣教の進展に

---

つのたとえ話の表現方法に類似性を見出している(Allison, *Sermon*, 114頁)。

<sup>42</sup> 泉田は、最初の御名は神の国の準備、二番目の御国は神の国の来臨、三番目の御心は神の国の完成というテーマが流れていると解説している(泉田『主の祈り』57頁)。

<sup>43</sup> ダナ『新約聖書ギリシャ語文法手引き』173頁。B. Gerhardsson, "The Matthaeus Version of the Lord's Prayer (Matt6:9b-13): Some Observations," *The New Testament Age* (Macon, GA : Mercer University, 1984), p. 210.

<sup>44</sup> Guelich, *Sermon*, 285.

<sup>45</sup> デーヴィスは、ゼカリヤ14:5、エチオピア語エノク書1:3-9、ヨベル書1:22-28、ゼカリヤ2:14-15のタルグムなどを挙げている(Davies and Allison, 604頁)。

<sup>46</sup> Moore, *Judaism*, 309. Leonhard Goppelt, *Theology of New Testament* (Grand Rapids : Eerdmans, 1981), vol. 1, p. 70.

より、この地上にすでに始まっている「天の御国」がさらに拡大していくよう、という願いである<sup>47</sup>。そこには、イエスを信じる御国の人気が増えていくようにということと、その民の日々の歩みにイエスの支配権が具現化されるようにという祈りが含まれる。

もし神の国が未来的なものだけだとすれば、御国の人にとって今の世はさしたる意味がないことになる。しかし、神の国はそのようなものではない。神の国は、今すでに、ここに、目に見えない形で現臨している。それゆえ、御国の人にとって、この地上の歩みに深い意味がある<sup>48</sup>。そのことを明らかにしたのが、ヘブル2:5-13である。最初の創造の目的を完成させ、やがて来る神の国を先取りしながら生きる姿こそ、御国の人々の使命である。現代のキリスト者は、現在地上で生きている意味をどれほど深く自覚しながら生きているだろうか。

「みこころが天で行なわれるよう地でも行なわれますように」とは、この地上で起こるすべての事柄が、神の期待されているとおりに運ばれていきますように、という願いである<sup>49</sup>。天においては、神のみ旨はいつでも実現している。だが地上では、サタンの働き、人間の欲や罪などによりそのような状況はない。しかしこれらの異常事態は皮相的なものに過ぎない。究極的な側面(それは靈的といっても、永遠的といつてもよい)を見れば、神は、今このときも、一切を支配されておられる。そのご支配が皮相的なものごとにによって妨げられないよう願うのがこの祈りの主旨である。

「天の御国」と「神のみこころ」は必ずしも同一ではないが、かなりの部分は重なり合っている。ゲッセマネの園でイエスは、「わたしの願うようにではなく、あなたのみこころのように、なさってください」と祈られた(マタ

---

<sup>47</sup> ロイドジョンズは、「御国がきますように」という祈りの中に、福音宣教が成功し、神の国が人々の生活と心に拡大していくことが含まれていると解釈している(『山上の説教』下巻93頁)。

<sup>48</sup> 神の国の現在と未来の二面性については、Stanley J. Grenz, *The Millennial Maze: Sorting Out Evangelical Options* (Downers Grove : InterVarsity, 1992)を参照のこと。

<sup>49</sup> 御国ための祈り(二番目)と御心の祈り(三番目)とは、基本的に同じこ

イ 26:39、42)<sup>50</sup>。この場合神のみこころは、全被造物に対するご計画を意味する。従って、「みこころ」は「天の御国」より大きな概念である。つまり、「天の御国」は「神のみこころ<sup>51</sup>」の一部でしかない。御国の民は、「天の御国」だけでなく、この地上の被造世界のすべてにおいても、「神のみこころ」が実現するよう祈るのである。

なお、ギリシャ語原文では、「天で行なわれるよう地でも」は最後に置かれている。従ってこの句は、「御名」、「御国」、「みこころ」の三つの祈りすべてにかけて読むこともできる。現代のほとんどの聖書は最後にのみ結びつけて訳しているが、内容的には、三つすべてにかけて読んだ方がよい<sup>52</sup>。

## 11 節の默想

私たちの日ごとの糧をきょうもお与えください。

これまでイエスは、神についての祈りを教えてきた。ここからは、御国民にとって毎日の生活に必要な三つの事柄について祈るよう勧ます。それは、

「日ごとの糧」、「負い目の赦し」、「試み」で、人間にとての基本的なニーズである。最初のものは肉体、二番目は魂、最後は靈的な必要である。あるいは、最初のものは現在、二番目は過去、三番目は未来の必要ともいえよう。

イエスはこれまでの祈りを二人称単数「あなたの」で表わしてきたが、ここからは一人称複数「私たちの」に変化させている。先の祈りは神に関わるものだったが、ここからは祈る人たち自身の必要に対する祈りだからである。キ

とを述べているが、少々のニュアンスの違いはある (Hendriksen, 331–32)。

<sup>50</sup> クルマン『新約聖書におけるいのり』100 頁。なお、アリソンは、主の祈りとゲッセマネにおけるイエスの祈りとの間にパラレリズムを見出している (Allison, *Sermon*, 119)。

<sup>51</sup> キリスト者が神の御心を知る手段としては、良心、聖書、聖靈の導きの三つを挙げるのが一般的である(泉田『主の祈り』53 頁)。

<sup>52</sup> 「しかしながら、『天におけるように地上にも』という付加は、三つの祈願すべてにかかるという、オリゲネスの提言 (『祈りについて』26:2) を初めから斥けてはならず、したがって、『御心が行なわれますように』という言葉の後に、点またはセミコロンをおき、そのようにして第一部全体にかかる付加をその完結として解すべきである」(クルマン『新約聖書におけるいのり』103–4 頁)。

リスト者はまず、神に関わる祈りをささげ、次いで自分の必要のために祈る。この順序を間違えてはならない。だが、現実に見られる御国の民の祈りは、単なるおねだりに過ぎないものが何と多いことか。

まず、「日ごとの糧」のための祈りである。

「日ごとの ἐπιούσιον」は、「ἐπι」と「ούσιον (be動詞)」の合成語だが<sup>53</sup>、新約聖書では、ことその並行箇所 (ルカ 11:3) に出てくるのみである。この言葉は極めてまれにしか使われていないので、福音書記者によって作り出されたものかも知れない。従って、この言葉の意味ははっきりしない。

この ούσιονの原義は「ある」であるが、四つの意味に解釈できる。もし「現在ある」という意味であれば、「その日その日に必要な」パンということになる (出エジプト 16:4 など参照)<sup>54</sup>。「続いている」と解すれば「明日の」パンである<sup>55</sup>。「靈的に必要なものとしてある」であれば「聖さん式」のパンを<sup>56</sup>、「未来にある」なら「終末の」神の国の宴会 (マタイ 8:11 参照)

<sup>53</sup> 聖書以外の一般文書に出てくる二つのケースについては B. M. Metzger, "How Many Times Does 'Epiousios' Occur Outside the Lord's Prayer?" *Expository Times*, vol. 69, (1957–58), pp. 52–54 参照。W. Mundle, "ἐπιούσιος," *NIDNTT* vol. 1, pp. 251–52.

<sup>54</sup> Hendriksen (332–33)、Keener (221)、Ridderbos (124, 134–35)、橋本 (『新共同訳注解』62 頁)など。福田は、「ここの日ごとの食物は、朝ごとのパンとも訳せる語です。キリストは恐らく、イスラエルがかつて、朝ごとにマナを集めて一日分の食物とした事を頭において語られているのではないかと思われます」と述べている (71 頁)。泉田は、「遠い将来のことではなく、当座の生活に必要なもの」と解釈している (『主の祈り』68 頁)。

<sup>55</sup> Blomberg (119)、Filson (96)、Gundry (107)、Hahn (28)。Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus* (Philadelphia : Fortress, 1964), pp. 100–101、あるいは J. Hermer, "ἐπιούσιος," *Journal for the Study of the New Testament* 22 (1984), pp. 81–94 参照。クルマンは、明日と解釈しても、6:34 の「あすのための思い煩い」とは、矛盾しないことを強調している (『新約聖書におけるいのり』108–109 頁)。

<sup>56</sup> 8:11 参照。Adams (74) や Carter (166) がこの考えを支持している。ヒエロニムスは、この言葉は、物質を意味する「ウーシア」に、越えるを意味する「エピ」が加えられてできたもので、「超自然的なパン」を指すと説明している (クルマン『新約聖書におけるいのり』106–107 頁より引用)。

照)を指す<sup>57</sup>。

福音書研究者は、この四つの解釈のどれがよいかを巡って論議している<sup>58</sup>。いろいろな議論があるということは、それらの解釈はいずれも可能なことを意味する。研究者は厳密な意味に限定しようとするが、原著者にとってはあいまいな内容を意図していることも少なくない。それゆえ、①の「日々の」という意味を基底にしながら(箴言30:8)、他の三つをも包含させて理解するのがよいと思う。

イエスの聴衆やマタイの会衆は、「日ごとのパン」という句を読むとき、イスラエルの民が荒野を40年間旅したときのことを思い出していたかも知れない。神はマナを備え、民の毎日の必要を満たし続けられた(申命8:2-5、ヨーマ(日)76a)<sup>59</sup>。食糧問題は、いかなる国民にとっても最大の問題である。神の民に対しては神ご自身が責任を負ってくださるのである。

この「日ごとの糧」には、「私たち $\tau\mu\omega\nu$ 」という句が加えられている。複数形なのは、共同体の他のメンバーが念頭に置かれているからである<sup>60</sup>。もちろん、キリスト者共同体に限定せず、「全人類」を含めて解釈することもできる<sup>61</sup>。自らの必要にだけ固執せず、仲間やさらに広い人々の祝福を願って祈りをささげる者でありたい(イザヤ58:7)。

## 12節の默想

<sup>57</sup> あるいは、Fenton (*Saint Matthew*, 101)、Meier (*Matthew*, 61)、Bonnard (86)、Hill (138)など参照。この点に関する詳細な議論は、Hagner, pp.149-50参照。ガーランドは、そのような解釈はルカ14:15のようなテキストに頼らねばならず、マタイ自身からは出てこない、と否定的である(Garland, 81)。なお、古代社会における「日ごとのパン」についての背景は、E. M. Yamauchi, “The Daily Bread’s Motif in Antiquity,” *Westminster Theological Journal* 28 (1966), pp. 145-56を参照せよ。

<sup>58</sup> D. Hill, “Our Daily Bread” (Matt 6:11) in the History of Exegesis,” *Irish Biblical Studies* 5 (1983), pp. 2-10.

<sup>59</sup> Keener, 221-22.

<sup>60</sup> Hendriksen, 333. 橋本は、「一体われわれはこの『わたしたち』にどの範囲の人々を含めて祈っているであろうか」と問いかけている(橋本『注解』62頁)。

<sup>61</sup> 泉田『主の祈り』62頁。

私たちの負いめをお赦しください。私たちも、私たちに負いめのある人たちを赦しました。

さらにイエスは、私たちがもっている「負い目」の赦しを願うように教えた。「 $\delta\phi\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ (負い目)」という言葉は、もともと金銭上のトラブル(借金)に対して使われていたが(マタイ18:21-35、申命15:1-3、レビ25章、第1マカベア15:8)<sup>62</sup>、次第に、神に対してもつ負い目(罪)という宗教的な意味で使われるようになった<sup>63</sup>。

ルカ書の並行記録(11:4)では、 $\delta\phi\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ の代わりに「 $\acute{a}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ (罪)」という言葉が使われている。従って、この箇所の $\delta\phi\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ は「借財」ではなく、「罪」を指している。イエスが語られたアラム語では、この言葉は「ホーバー」だったと思われる<sup>64</sup>。「ホーバー」は、経済的な負債と道徳的な罪の両方を含んでいた<sup>65</sup>。

ところでイエスは、罪の赦しを請うとき、「私たちも、私たちに負いめのある人たちを赦しました」と告白することを求めた。神の赦しは、他人の罪を赦したとき初めて可能になる<sup>66</sup>。イエスはこの真理を、すでに5:23-24で言及した。そしてここでも、「主の祈り」に続く14-15節において補足説明をしている。さらに18:21-35においては、「王と僕の借金」というたとえ

<sup>62</sup> Carter, 167. Samuel Tobias Lachs, “On Matthew 6.12,” *Novum Testamentum* 17 (1975), pp. 6-8.

<sup>63</sup> 18:21-35のたとえ話参照。佐藤順『幸福への八つの態度』195頁。E. Tiedtke and Hans - Georg Link, “ $\delta\phi\epsilon\lambda\omega$ ,” *NIDNTT* vol. 2, pp. 666-68.

<sup>64</sup> M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford : Clarendon Press, 1967), p. 140; あるいは Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (New York : Charles Scribner’s Sons, 1971), p. 196参照。

<sup>65</sup> ブラッドフォード・ヤングは、この「負い目」は、アラム語ではなく、ヘブル語の「ハヤビーム」であると主張している。Bradford Young, “Forgive Us Our Debts,” *Jerusalem Perspective* 2 (1989, Jan), pp. 1, 4.

<sup>66</sup> 「隣人から受けた不正を赦せ。そうすれば、願い求めるとき、お前の罪は赦される。人が互いに怒りを抱き合っていながら、どうして主からいやしを期待できようか。自分と同じ人間にあわれみをかけずにいて、どうして自分の罪の赦しを願いえようか。弱い人間に過ぎない者が、憤りを抱き続けるならば、いったいだれが彼の罪を赦すことができようか」(シラ書28:2-5)。

で分かりやすく解説する。「赦しました ἀφήκαμεν」は不定過去形で<sup>67</sup>、すでに完全に赦したので、もはや何のこだわりもない、という気持ちを表現している。

イエスはこの12節で、「私たちの負いめ τὰ ὄφειλήματα ἡμῶν」、「私たちも ἡμεῖς」、「私たちに ἡμῖν」と、「私たち」を特別強調している。ここは、前の食糧問題とは違い、他の人々はともかく、御国に属する私たちに関する限りは、という気持ちが込められているのであろう。この複数形は、御国の民が、この世の人々とは本質的に異なった存在であることを印象づけている。

### 13節の默想

私たちを試みに会わせないで、悪からお救いください。』〔国と力と栄えは、とこしえにあなたのものだからです。アーメン。〕

最後にイエスは、御国の民に、「試みに会わせないで」と祈るよう励ます<sup>68</sup>。このような祈りが勧められているのは、御国の民が罪や悪に対して弱い存在であることを前提としている。

人は、悪や罪、悪魔の力を過小評価する傾向がある。しかし人間は、自分の力や知恵で、罪や悪に打ち勝てるなどと勘違いしてはならない。悪の力は、人間個人の制御力を圧倒する。悪魔もまた、人間よりはるかに狡猾である<sup>69</sup>。

<sup>67</sup> この不定過去形は、「総括的アオリリスト」という用法である。「この用法は、行動、または事件全体を、始めから終わりまで総括的に、その行動が終了した時点からとらえている。この用法の場合、使われている動詞は努力や経過を意味するものであり、その努力や経過の目的が達成されたことを前提としている」(ダナ『新約聖書ギリシャ語文法手引き』194頁)。「不定過去形であるのは、『ただ過去の罪は赦しました』という意味だけではなく、『心からすべて赦しました』という強調法であると思います」(泉田『主の祈り』78頁)。

<sup>68</sup> この箇所のベツの解釈(Betz, *Sermon*, 405–13)は、大変示唆に富んでいる。

<sup>69</sup> 「イエスの祈りでは、彼が誘惑から守られることを祈り求めている点が注目に値する。敬虔なユダヤ人はむしろ、自分の完全な従順を示すことができるよう、神が彼をためしてほしいと祈り求めるであろう。・・・主の祈りを祈っているものは人並み外れて敬虔なものではないし、信仰生活のスーパースターでもな

人は誰も、悪に打ち勝つことはできないのである。

「πειρασμόν 試み」は「誘惑」とも訳し得る。従来この語は、どちらかといえば「誘惑」と訳される傾向にあったが、最近では「試練」と訳されることが多い<sup>70</sup>。むろん「試練」と「誘惑」は表裏の関係にあり、切り離すことはできない。しかし、あえて区別すれば、「誘惑」は最終的に罪をもたらすが、「試み」は信仰を磨くことが意図されている(Iペテロ4:12)。従って、神は試練に遭わせることはあっても、罪にいざなうことはない(ヤコブ1:13)<sup>71</sup>。とすれば、この箇所では、「誘惑」の方が原著者の意図に近いであろう。「試練」を背景としつつも<sup>72</sup>、誘惑からの解放が主として念頭に置かれていると解しておく<sup>73</sup>。

なおクルマンは、この祈りは誘惑に負けないようにということではなく、悪魔による誘惑そのものから解放されるようにとの祈りだと主張する<sup>74</sup>。確かに、誘惑に出会っても勝てるようになると願うことは現実的ではない。誘惑に会えば、私たちには誘惑に打ち勝つ力がないのである。従って、誘惑そのものに

---

い。彼は神に自分の信仰を実証できる機会を祈り求めることはせず、自分をためさないようにと祈り求める」(シュバイツァー、202頁)。

<sup>70</sup> 新改訳や口語訳は「試み」と訳しているが、新共同訳では「誘惑」となっている。なお、カーターは、「私たちを試みの時に運ばないでください」と訳している(Carter, 168)。

<sup>71</sup> 尾山は、「ここでは明らかに『誘惑』という意味ですから、そう訳しました」と述べている(382頁)。

<sup>72</sup> この試練の中に、終末に直面するであろう患難を読むことも可能であるが(例えば、Jeremias (*Prayers*, 105–106)、Tasker (74)、Meier (62)など)、そのことが第一義的に意図されているわけではない。

<sup>73</sup> S. E. Porter, “Mt 6:13 and Lk 11:4/‘Lead Us Not into Temptation,’ *Expository Times* 101 (1990), pp. 359–62;あるいはE. Moore, ‘‘Lead Us Not into Temptation,’’ *Expository Times* 102 (1991), pp. 171–72などを参照せよ。

<sup>74</sup> クルマンは、「わたしたちが悪魔による誘惑に至ることがないようにしてください」と訳すべきだと主張している(『新約聖書におけるいのり』122頁)。さらに、オリゲネスをはじめ、キュリロス、ヒエロニムス、アウグスティヌス、トマス・アクイナス、ルター、カルヴァンなどは皆、人間は誘惑を免れ得ないものであるから、この祈りは誘惑に負けないようにという祈りであって、誘惑そのもののからの解放という解釈に反対している(『新約聖書におけるいのり』123頁)。

遭わないようにと祈るのが正しい。むろんこのような祈りは、悪に惑わされない神から来る清い思いと、悪魔の背後に絶対的な主権をもっておられる神を認めていなければささげることはできない<sup>75</sup>。

「我らの神、我らの父祖たちの神なる主よ。どうかあなたのトーラーの道を歩み、あなたの律法にすがりつくように教えてください。私を罪や、とが、過ち、誘惑、恥辱に陥らぬようにしてください。悪の衝動が私を支配しないように。」(ペラホート(祝福)60b)<sup>76</sup>

次の「悪からお救いください」もまた、解釈が分かれる。「πονηροῦ 悪」を男性名詞に取れば、「悪しき者」となり、サタンを意味する<sup>77</sup>。中性名詞とすれば<sup>78</sup>、「悪しき行為」あるいは「悪しき状態」という意味になる。先の言葉を「誘惑」と訳すなら「悪しき者」になり、「試み」と解するなら「悪しき行為・状態」を指すといえよう<sup>79</sup>。しかし、御国の民の実体験からいえ

<sup>75</sup> 「惡意をもたず、主を畏れる人たちはさいわいです。主は狡猾で罪深い者たちから彼らを救い出し、私どもをあらゆる無法者の躊躇から救ってくださるでしょう」(ソロモンの詩篇4:23)。

<sup>76</sup> 「我らの神、我らの父祖たちの神なる主よ。どうか、我らを救ってください。高慢な人々から、高慢となることから、悪しき人間から、悪との接触から、悪しき衝動から、悪しき仲間から、悪しき隣人から、そして破壊者サタンから」(ペラホート(祝福)16b)。その他、アヴォダー・ザラー(偶像礼拝)17ab、サンヘドリン(議会)107bなども見よ。なお、Davies and Allison (612–13)、Garland (81) 参照。

<sup>77</sup> ポーターは、冠詞の用法をカテゴリーと見るなら「悪から」となり、特定的な用法と見るなら「悪者から」となる、と解説し、後者がよいと説明している(『ギリシャ語新約聖書の語法』91頁)。

<sup>78</sup> Hendriksen(337)、バークレー(244)など。新改訳は「悪」、口語訳は「悪しき者」、新共同訳は「悪い者」と訳している。尾山は、「聖書全体の主張からすれば、この場合『悪魔』からの救出を祈るのが当然でしょうから、この場合は、後者の『悪い者』という意味にとるべきで、それは悪魔のことだと理解すべきでしょう」と述べている(383)。

<sup>79</sup> 「悪しき状態」には、貧しい状態(詩篇72:12–13)、弱っている状態(詩篇72:13)、虐げに遭っている状態(詩篇72:14)、悪者・不正な者・残虐な者に取り囲まれた状態(詩篇71:4)など、さまざまなケースが含まれる。

ば、この両者を区別できない<sup>80</sup>。悪しき行為・状態の背後には、常にサタンの画策があるからである。

誘惑や試練に勝利を収めることは、信仰の目標の一つである。ユダヤ人は、困難な中で信仰を守りとおし、殉教の死を遂げたときに「神の御名をあがめたことになる」と考えた<sup>81</sup>。そのような観点から見ると、この祈りは、ここから再び9節の初め「御名をあがめさせたまえ」に戻っていく。つまり、「主の祈り」はらせん状になって、次第に高みに上がっていいくのである。

最後に、13節後半の「国と力と栄えは、とこしえにあなたのものだからです。アーメン」について、ふれておこう。

この文章は、新改訳では、括弧で括られている。写本上の問題があるからである。確かに、この部分は、かなり古い写本にもあり、ディダケや使徒規則(Apostolic Constitutions)(いずれも1世紀末の著者不明のキリスト教文書)などにも見られる<sup>82</sup>。それに、「天にいます私たちの父」という美しい呼びかけで始まった祈りが13節前半で終わるのは、尻切れとんぼの感があり、13節後半のような締めくくりの言葉があったと考える方が自然である<sup>83</sup>。当時のユダヤ教の祈りにおいてでさえ、その最後はこの種の頌栄をもって閉じられていたのだから<sup>84</sup>。

しかし、この最後の文章が欠落している古い写本もある。そのような写本の存在は、原典を確認する本文批評学では、この文章が原典になかった根拠とされる。というのは、原典にあった最後のまとめの文章を写本家が削除したと考えるより、原典になかったものを写本家が付け加えたと考える方が自然だからである<sup>85</sup>。

<sup>80</sup> Hendriksen, 337.

<sup>81</sup> Moore, *Judaism*, 105–107.

<sup>82</sup> Morris, 149.

<sup>83</sup> Keener, 225.

<sup>84</sup> Hill, 139. この点に関しては、Ridderbos (136)、Hendriksen (337–38)など参照。

<sup>85</sup> この言葉は、ディダケなどの文章を参考にしながら、後に挿入されたもの、と本文批評学は見なすのである。この問題については、Davies, *Setting*, 451–53頁参照。

ではイエスは、「主の祈り」を教えた際、締めくくりの言葉を何も語らなかつたのだろうか。全体として非常によく整った構造の祈りなのだから、13節前半でツンと終わってしまったように思えない。13節後半に近い文章のようなもので締めくくられたと想定する方が自然である。

するとマタイは、その最後のフレーズを何らかの理由で書き留めなかつことになる。エレミアスは、この「主の祈り」を唱える人が、自分で最後の頌栄の部分を補って読めるよう配慮したのではないか、と考える<sup>86</sup>。その可能性はあるが、証拠があるわけではない。

いずれにしても、初代教会は「主の祈り」を公同の礼拝にふさわしく整えるため、かなり早い時期に13節後半の文章を付け加えたようである。従って、今日の教会がこの部分を加えて「主の祈り」をささげることは、ごく自然なことである<sup>87</sup>。この祈りを終えるにあたり、神の国、神の力、神の栄光を神に帰することは、まことにふさわしいことだからである。この最後の祈りの言葉こそ、イエスが御国の民に教えようとされた究極の目標(事項)であった。

## 参考文献

- 1) マタイの福音書 註解書（日本語）  
岩隈直『マタイ福音書・上』(山本書店、1989年)  
織田昭『マタイによる福音書』(松本公房、1993年)

<sup>86</sup> J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (New York : Macmillan, 1957), p. 28 参照。「けれどもここでは、最古の弟子たちの集団が(イエスご自身もまた)、主の祈りをかつて頌栄の言葉なしに唱えたかどうかという歴史的問いには、文献的な調査結果からは答えることはできない。なぜなら、ユダヤ教の祈りはしっかりと固定した結語を持った祈りがあったこと、主の祈りもそうだが、その他自由に形成されたいわゆる『封印』で終わる、特に非公式な祈りがあったことを示しているからである。しかしおよそ祈りというものは頌栄に至るのであり、そこからたしかに、主の祈りにも最初からそのような結語があったというシュラッターやJ. エレミアスの想定に同意できる。まさに、イエスがお教えになった祈りは、恐らくマタイの本文における『悪から』、ルカの本文による『誘惑に』をもっては終わっていないであろう」(クルマン『新約聖書におけるいのり』131頁)。

<sup>87</sup> なお、この問題については、B. Gerhardsson, *Matthean Version*, pp.207–20 参照。

- 尾山令仁『マタイによる福音書 上』(羊群社、1979年)  
榎原康夫『マタイによる福音書 I (聖書略解)』(小峯書店、1964年)  
関田寛雄ほか『マタイによる福音書』(日本基督教団出版局、1981年)  
関根正雄・伊藤進『マタイによる福音書』(新地書房、1985年)  
高橋三郎『マタイによる福音書』(教文館、1993年)  
角田新三郎『マタイ福音書の研究』(創文社、1996年)  
沼尻亭『マタイ福音書講解説教(上)』(青磁書房、1998年)  
中澤啓介『マタイの福音書註解(上)』(恵友書房、2001年)  
橋本滋男『マタイによる福音書(新共同訳注解)』(日本基督教団出版局、1991年)  
橋本滋男『マタイによる福音書(新約聖書略解)』(日本基督教団出版局、2000年)  
蓮見和男『マタイによる福音書』(新教出版社、1985年)  
増田誉男『マタイの福音書(新聖書注解 I )』(いのちのことば社、1973年)  
三浦義和『マタイによる福音書』(聖文舎、1965年)  
山白令一『マタイ福音書注解』(CLC出版、1997年)  
山口昇『マタイの福音書』(いのちのことば社、1983年)  
E. シュバイツァー『マタイによる福音書』(NTD 聖書注解刊行会、1978年)  
A. シュラッター『マタイによる福音書(新約聖書講解)』(新教出版社、1976年)  
S. デートリッシュ『マタイによる福音書』(日本基督教団出版局、1966年)  
W. バークレー『マタイ福音書』(ヨルダン社、1967-68年)  
D. R. A. ヘア『マタイによる福音書』(日本キリスト教団出版部、1996年)  
マシュー・ヘンリ『マタイ福音書』(すぐ書房、1991年)  
ブルース・マリーナ／リチャード・ロアボー『共観福音書の社会科学的註解』(新教出版社、2001年)  
U. ルツ『マタイによる福音書(EKK 新約聖書注解 I /1)』(教文館、1990年)
- 2) 「マタイの福音書」研究書（日本語）  
佐藤研『マタイによる福音書』新約聖書 I (岩波書店、1995年)  
小河陽『マタイによる福音書』(日本キリスト教団出版局、1996年)  
G. N. スタントン『福音書とイエス』(ヨルダン社、1998年)  
U. ルツ『マタイの神学—イエス物語としてのマタイ福音書』(教文館、1996年)

3) 「マタイの福音書」注解書（英語）

Adams, Michael. *The Navarre Bible: Saint Matthew's Gospel*. Dublin, Ireland: Four Courts, 1991.

Albright, W. E. and C. S. Mann. *Matthew: The Anchor Bible*. New York: The Anchor Bible Doubleday, 1971.

Argyle, W. *The Gospel According to Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Barton, Bruce B. *Matthew: Life Application Bible Commentary*. Wheaton: Tyndale House Publishing, 1996.

Beare, F. W. *The Gospel according to Matthew*. San Francisco: Harper & Row, 1981.

Blomberg, Craig L. *The American Commentary: Matthew*. Nashville: Broadman, 1992.

Bruner, Frederick D. *A Historical/Theological Commentary: Matthew 1-12*. Waco Dallas: Word Books, 1987.

Carson, D. A. *Matthew: The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Carter, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. New York: Orbis Books, 2000.

Fenton, J. C. *Saint Matthew*. Philadelphia: Westminster, 1977.

Filson, Floyd V. *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. New York: Harper & Row, 1960.

France, R. T. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Garland, David E. *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*. New York: Crossroad, 1993.

Glasscock, Ed. *Moody Gospel Matthew Commentary*. Chicago: Moody Press, 1997.

Green, H. B. *The Gospel according to Matthew*. Oxford: Clarendon, 1975.

Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Hagner, D. A. *Matthew 1-13: Word Biblical Commentary*. Waco Dallas: Word Books,

1993.

Hahn, Scott and Curtis Mitch. *The Gospel of Matthew: The Ignatius Catholic Study Bible*. San Francisco: Ignatius Press, 1999.

Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew: Sacra Pagina Series*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Matthew*. Grand Rapids: Baker, 1973.

Hill, D. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Hobbs, H. *An Exposition of the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Baker, 1965.

Jones, Ivor H. *The Gospel of Matthew: Epworth Commentaries*. London: Epworth Press, 1994.

Keener, Craig S. *Matthew: The IVP New Testament Commentary Series*. Downers Grove: InterVarsity, 1997.

Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Lachs, Samuel Tobias. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew, Mark, and Luke*. Hoboken: KTAV, 1987.

Lenski, R. C. H. *Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus: Wartburg, 1943.

Levine, J. *Matthew: The Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster, 1992.

Long, Thomas G. *Matthew: Westminster Bible Companion*. Louisville: Westminster, 1997.

Meier, John P. *Matthew*. Wilmington: Michael Glazier, 1980.

Morris, L. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Mounce, R. H. *Matthew: New International Biblical Commentary*. Massachusetts: Hendrickson, 1993.

Newman, Barclay M. *A Handbook on the Gospel of Matthew*. New York: UBS Handbook Series, 1988.

Newman, Barclay M. and Philip C. Stine. *A Handbook on the Gospel of Matthew*. New York: United Bible Societies, 1988.

Patte, Daniel. *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on*

「主の祈り」について

- Matthew's Faith.* Philadelphia: Fortress, 1987.
- Ridderbos, N. H. *Matthew.* Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Sabourin, L. *The Gospel according to St. Matthew.* Bombay: St. Paul, 1983.
- Senior, Donald. *The Gospel of Matthew.* Nashville: Abingdon, 1997.
- Senior, Donald. *Matthew: Abingdon New Testament Commentary.* Nashville:  
Abingdon, 1998.
- H. L. Strack and P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und  
Midrasch.* Munich, 1922-28.
- Tasker, R. V. G. *The Gospel according to St. Matthew.* London: Tydale Press, 1961.
- Walvoord, John F. *Matthew: The Kingdom of God.* Grand Rapids: Kregel Inc., 1974.
- Weber, Stuart K. *Matthew: Holman New Testament Commentary.* Nashville: Broadman &  
Holman, 2000.

(日本バプテスト教会連合・大野キリスト教会牧師)