

マルコ福音書の受難物語について

橋 本 滋 男

I

共観福音書が今日あるような形をとるに至った過程を歴史的批判的にたどろうとする場合、様式史研究の果たした貢献を評価することから始めねばならないであろう。周知のように、様式史研究によって明らかにされたことは、第一に福音書記者が文書形態にまとめ上げる以前に口伝承の期間があったこと、第二にその期間においてイエスについての物語と彼の言葉はそれぞれ自己完結的なものであり、かつ独立した価値をもつものとして本来相互に関連なく流布していたこと、そして第三に口伝承期間において福音書の各伝承は教会の実践的関心の影響を受けて発達しつつあったこと、である。このような口伝承期間に遡って伝承形成の過程を鋭く分析した様式史研究がなおこの方法でもって十分に立入ることのできない領域としたのは、受難物語の部分であった¹⁾。受難物語（マルコ14章以下）にはかなり多くの物語が含まれているが、それらは受難以前（マルコ1～13章）の物語とは性格を異にし、それぞれイエスの十字架死と復活の朝の出来事に至るまでの全体的な文脈の中で始めて明確な意味をもち得るものであり、この全体の流れから離れては宣教的価値を持ち得ない。マルコ1～13章内の物語は、多くの場合それぞれで教会の礼拝や伝道に用いられ得たであろうが、受難史を構成する各要素としての物語は、受難の全体的文脈を離れる時、イエスの挫折や弟子たちの失敗を語るのみで積極的価値をもたない。すなわち、各物語は相互に有機的に結びついて全体を構成しているのであって、それらが遊離して伝達・流されたとは考えられない。このことは、福音書の受難以前の部分について様式史が指摘した上述の第二点と対立する。こうした受難物語の一貫性ないし全体性は教会の宣教の必要上生じたことであり、

したがって受難物語はごく初期からこのようなものとして成立し、その全体的まとまりにおいて伝達されてきたと考えられる。

受難物語のこうした特徴は、マルコ福音書と他の福音書との比較によっても知られる。たとえば E. Schweizer は、マルコ²⁾とルカと比較し、この両者が受難物語の殆ど部分において異なる資料を利用しているにもかかわらず基本的に共通した枠をもっていることを指摘している³⁾。同様のことは、ヨハネとの比較においてより明確にされる。ヨハネとマルコにおいて、受難物語以前の部分で共通する物語の数は僅少であるのに対し⁴⁾、受難物語においてはこれら二福音書間の共通性は著るしく、ヨハネがマルコを資料としたとは思われないにもかかわらず、エルサレム入城から空虚な墓に至るまでのマルコの各物語はヨハネにその対応するものをほぼ見出し得るのである。Jeremias はこの点に注目し、次のように述べる。「ヨハネと共観福音書におけるこの共通性は……マルコの受難物語の構造や同じ福音書の他の部分との比較からも知られるように、受難物語が福音書伝承のきわめて古いまとまったブロックであったことを示している」⁵⁾。

受難物語がきわめて古い伝承に基づくこと、また全体としてまとまったものとして伝達されてきたことが、以上によって明らかにされたが、しかしそのことはもちろん受難物語が教会の発端の時点からそっくり現在のようのものであったことを意味するのではない。様式史研究が明らかにしたように（上述の第三の点）、伝承はほぼ必然的に教会の生活状況や必要を反映して発達したのであって、この影響は受難物語伝承もまぬかれなかったであろうし、あるいは教会の生活に対してこの伝承のもつ意義から云えば、むしろより強く影響を受けて発達したと考えるべきであろう。このことはマルコ受難物語の構成要素のうち、他の文書における並行記事が受難と無関係の文脈におかれている場合を考察する時に自ずと明らかであろう。その例を一つあげるならば、ベタニヤにおける塗油の物語（マルコ 14.3—9）であって、これをルカにおける並行記事（7.36—39）と比較する時、後者は物語が受難と無関係に展開し、イエスのガリラヤ伝道の時期に指定されているのに対し、前者においてはイエスの死と密接に結びつき、彼の死の準備としての意義を付せられている⁶⁾。このように受

難物語もまた、一定の枠とまとまりをもちながらではあっても、ある発達段階を経て現在の形をとるに至ったのであるから、よい古い段階における受難物語の形態についてこれまで多くの推測がなされてきたのも当然のことである。たとえば Jeremias⁷⁾ は上述のようなマルコとヨハネとの受難物語の比較をさらにすすめ、注目すべき推定を下している。すなわちマルコにおける祭司長とその秘密の策略からゲッセマネまでの物語(14.1—42)とヨハネにおけるその対応記事を並列において見る時、ヨハネの対応記事はかなり広い範囲にまたがっており、またその配列も区々である⁸⁾。これに対し、イエスの逮捕以後の記事を比較して見ると、ヨハネは配列の点で共観福音書と合致し⁹⁾、しかも出来事を省略しているところもない。このことは、受難物語の中でも、イエスの逮捕以後の部分がより重要な位置を占め、伝承の伝達過程において容易な変更や付加を許さなかったことを示しているのであり、おそらくイエスの逮捕以後の部分が受難物語の中核であって最初からのまとまりとして伝えられたのであろう。この推定はさらに、使徒行伝¹⁰⁾やコリント第 1. 15. 3 ff. におけるパウロ以前の受難ケーリュグマがイエスの受難を語る時、いずれも彼の逮捕以前の出来事に触れていないという事実によっても間接的に支持されるであろう¹¹⁾。Bultmann は、全く異なる方法に基づく考察によって、これとほぼ同様の結論を得ている。彼は受難物語の構成要素内での内容的統一性とその全体プロットに対する関係を考察し、各物語によってその結びつきに強弱のあることを認め、次のように述べる¹²⁾。「したがってわたしは、古い(受難)報告があったと推定する。それは逮捕、サンヘドリンとピラトによる裁判、十字架への道中、処刑、死、を語るごく短かなものであったであろう。これが様々な段階において、以前からあった物語によって、また新たな構成によって、発展形成されていったのである」¹³⁾。

さて以上のように受難物語にもある程度の伝承発達があったとすれば、それはどのようなものであったであろうか。この問題と関連して注目されることは、受難物語における旧約聖書の役割である。旧約聖書の引用が福音書中のこの部分に多く見出されることは、従来しばしば指摘されたことであり、さらに頻度の高さととは別に、その用法がマルコ 1—13章の部分とはかなり異なってい

ることも見落してはならない。1—13章において旧約は一般にイエスと敵対者との論争に見出され、イエスは旧約の言葉によって自己の行為の正当性を裏付けた¹⁴⁾相手側を批判したりしている¹⁵⁾。これに比べ、13章以下においてはイエスが直接旧約を引用して論争を展開することがなく¹⁶⁾、むしろイエスの受難の出来事が旧約の言葉と合致するという形で用いられている¹⁷⁾。すなわち旧約の言葉はイエスの物語の中に織り込まれ、イエスは旧約の言葉に従って行動する。したがって文体的にいえばどこまでが旧約からの引用か単に受難の出来事を示す「地の文」か明らかにしがたい個所もあり¹⁸⁾、思想的にいえば、イエスの受難は旧約の言葉の成就であったとするモチーフが働いていることが明らかに認められるのである。ことに後者に関していえば、イエスが受難の出来事を旧約の言葉に基づいて起らざるを得ないものであると説明しながら、しかも特定の旧約個所を挙げていないケースが二つも見出されることを考える時、この旧約予言の成就というモチーフが受難伝承の発達に大きな作用を及ぼしたことを推測させる。これらのケースとは、マルコ 14. 21；14. 49 であるが¹⁹⁾、そのいずれにおいても旧約は受難の必然を説明するのみで受難の意義については触れていない。これもまた受難物語における旧約用法の著しい特徴である。

ところでこの推測が正しいとすれば、旧約聖書は伝承に対し、また受難の解釈に対し、実際にどのような影響を及ぼしたのであろうか。Bultmann は受難物語の発達を促がした主要なモチーフのうち、旧約による予言証明 *Weis-sagungsbeweis* のそれを第一に挙げる。「予言証明は十字架につけられたメシヤという問題を解く上で教会の助けとなったに違いなく、同様にそれは受難史の物語を形成する上でも教会を助けたのである」²⁰⁾。彼によれば、詩篇 (22；41；69)、イザヤ書 (50. 6；53. 12)、サムエル下 20. 9 などが指摘されるが、これらの聖書個所を用いての予言証明はヘレニズム教団のみでなく、すでにパレスチナ教団においてある役割を果たしたとされる。Dibelius は受難物語における旧約の構成的作用をさらに強く認める。パウロ以前に成立した最も古いケーリュグマ (コリント第 1. 15. 3 ff.) においてすでにイエスの死は「聖書に書かれてあるとおり」の句で説明されているように、原始教会はイエスの死という悲劇を聴衆に納得させるために宣教の最初から旧約を用いたのであり、予言

証明は宣教の前提条件であった。「旧約のある特定聖句——詩篇 22；31；69；イザヤ53章——にイエスの苦難が予め記述されていることが発見され、こうしてこれらの聖句は受難物語として繰返し読まれたのである」²¹⁾。教会の宣教においてはイエスの苦難と死は偶発的出来事や予期せざる事件でなく、神の意志に基づいて生起したのであり、その神の意志はすでに旧約に明示されていた、とするのであるから、ここで重要なことは、受難の出来事の報告と旧約の記事との一致であり、報告は当然そのような一致の方向へむかって改造されていくことになる。それはイエスの受難の報告が旧約の表現で文体的に潤色されていくというばかりでなく、旧約が歴史化されるという段階にまで立ち到る。「疑いもなく、ある場面において受難は明らかに旧約聖書によって拡大されている。すなわち聖書箇所が歴史を形成したのである」²²⁾。したがって Dibelius によれば、原始教会の最初期において旧約の受難記事はイエスの受難物語の正当な資料 (maßgebende Quelle) として用いられ得たのである。

受難物語における旧約の構成能力を認める見解を極端にまでおしすすめた例は、C. Maurer の論文に見出される²³⁾。彼によれば、福音書における旧約からの証明の仕方には、旧約を de verbo に用いる場合と de facto のそれとがある、とされる。前者は当該の旧約箇所を字句通りに引用するもので、しばしば「……と書かれてあることが成就するためであった」というような導入句をもっている。これはマタイが好んで用いる形式であるが、マルコはことに受難物語において旧約を de facto に用いる。これは旧約を直接引用せず、むしろ物語叙述の中に巧みに織り込むもので、しかもイエスの行為が旧約の成就であったことを示すという形式である。Maurer はマルコの受難物語に第二イザヤの苦難の僕の思想が織り込まれていると主張し、さらに受難物語は旧約の証明によって創造されたのであると論じる。この場合、注意せねばならないことは、Maurer のいう de facto としての旧約引用の定義があいまいに流れがちなことであろう。物語叙述に旧約が織り込まれているとする時、旧約を果して意図的に用いて暗示しているのか偶々類似の表現となっただけにすぎないのか、明確な区別が引きにくく、その識別は研究者の恣意にゆだねられることになりやすい。

マルコの受難物語に旧約聖書が多く用いられていること、さらにそれが予言証明としての役割を果たしていることまではほぼ問題なく認められるが²⁴⁾、それが伝承の形成と発達に及ぼした影響の程度については、以上に見たように一致した見解を得ていない。

II

以上において、我々は受難物語に二つの問題を見出した。すなわち、1. 受難物語は、他の伝承と異なり、福音書記者の編集的加工をあまり受けていないものであって、相当初期から内的なまとまりをもって伝えられて来たのであるが、しかしなお口伝承期間に教会の生活に応じて発達した面をもっている。その発達はいかなるものであったか。2. 受難物語の伝承において旧約はいかなる目的で用いられ、その作用はどうであったか、である。これら二問題はいずれも広範囲に亘る研究を要求し、本小論において十分考察することはできないが、それらの接点ともいうべきところを調べることによって、今後の解決への手がかりを得たい。受難物語にはいくつかのダブルット（二重伝承）が見出されるのであるが、それらを分析し、ダブルット構成枝を比較することは問題解決のヒントを提供し得ると思われる。この場合ダブルットとは、ある伝承の全体ないし一部が、他の伝承と文体的に（内容からの判断を含むこともある）並行性をもつもの、また明らかな類似性をもつものである。

とりあげる個所は、マルコ 14. 33 ff.; 14. 57; 14. 65; 15. 36; である。このほか 14. 13 ff. の、二人の弟子が過越の食事のため部屋を用意しに出かける物語は、エルサレム入城に際してろばを入手するため二人の弟子が派遣される物語（11. 1 ff.）と文体的並行性が強く、明らかにダブルットを構成するが²⁵⁾、その構成枝の一方が受難物語の外であるので、ここでは論じない。

(1) マルコ 14. 33 ff. (ゲッセマネの祈り)

このペリコペーの構造的不安定さはしばしば指摘されているところである²⁶⁾。最初、弟子たちは全員がイエスの祈の間、座して待つようにいわれるが（32節）、すぐに続いてそのうちの三人だけが連れ出されて同様の命令を受ける（33—34節）。こうして弟子たちは二グループに分れるが、その後祈りのあとイ

イエスが帰って来るのはどちらのグループであるのか明らかでない。さらにイエスの祈りも二通りで伝えられている。一方は間接話法（35節）で、他方は直接話法（36節）である。祈りにおいて苦難を表わす比喻もこれら二通りの祈りによって異なり、「時」と「杯」の二つが述べられている。2度目の祈りは「同じ言葉で」（39節）となっているのみで、その具体的内容は記されていない。またその祈りのあとイエスが弟子たちのところへ帰ってきた時、何ら質問を発していないのに弟子たちは「どう答えてよいか、わからなかった」（40節）となっていて、文脈上の不自然さが感じられる。このような特徴はゲッセマネの物語が本来ダブルットで伝えられ、それらが単一の物語を組み合わせられたことを推論させる。K. G. Kuhn は、物語を次のような A. B. の二伝承に分析し、元来二重構造であるべきものが編集者によってイエスが三度祈りにおもむくという三重構造になったと考える²⁷⁾。

A. (32節) さて一同はゲッセマネという所に来た。そしてイエスは弟子たちに云った、「わたしが祈っている間、ここに座っていなさい」。(35節) そして少し進んで行き、地にひれ伏し、もしできることなら、この時を過ぎ去らせて下さるようにと祈った。(40節) そして来て見ると、彼らは眠っていた。その目が重くなっていたからである。そして彼らはどう答えてよいか、わからなかった。(41節) そこで彼は云った。「まだ眠っているのか、休んでいるのか……時が来た、人の子は罪人らの手に渡されるのだ。」

B. (33—34節) そして彼はペテロ、ヤコブ、ヨハネを一緒に連れて行ったが、恐れおののき、また悩みはじめて、彼らに云った、「わたしの魂は悲しみのあまり死にそうである。ここに待っていて、目をさましていなさい」。(36節) そして云った「アバ、父よ、あなたにできないことはありません。どうか、この杯をわたしから取りのけて下さい。しかし、わたしの思いではなく、みこころのままになさってください」。(37節) それから来て見ると彼らは眠っていたので、ペテロに云った、「シモンよ、眠っているのか、ひと時も目をさましていることができなかったのか。(38節) 誘惑に陥らないように、目をさまして祈りなさい。心は熱しているが肉体が弱いのである」。

このように二つの伝承に分けて見ると、Aにおいてイエスは弟子たち全体に対して語りかけ、彼ら全員が眠りに陥るといふ筋になる。強調点は苦難の「時」

ὥρα (35, 41節) であり、イエスは「人の子」(41節)としてこの時を迎えるのである。他方、Bにおいては、イエスは特定の弟子三人のみを相手としている。祈りは直接話法であり、祈りの前後(34, 37, 38節)において弟子たちに対して「目をさましておれ」*γρηγορείτε* というAにはない勧告が主要モチーフとなっている。したがってAとBとは、幾分異なるモチーフをもつダブルットであって、ともに同一事件を語る伝承である。そのことはさらに

A (40—41節) *καὶ…ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθέδοντας…καὶ λέγει αὐτοῖς
καθεύδετε*

B (37節) *καὶ ἔρχεται καὶ εὗρίσκει αὐτοὺς καθέδοντας, καὶ λέγει…καθεύδετε;*
における文体的並行を見る時、十分うなづけるのである。これら二つを入手した編集者はそれらを組み合わせる時、39節全体、40節の *καὶ πάλιν*, 41節 a の *καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον* および 42節全体を加えて、イエスが祈りに三度往復するという構造に構成したと考えられる²⁹⁾。

このようにゲッセマネ物語を三伝承に分析する時、注目すべきことは、その一方(B)に旧約が引用されていることである。それは

34節 *περίλυπος ἐστὶν ἡ φυγή μου ἕως θανάτου*

(わたしの魂は悲しみのあまり死にそうである)

であるが、これは詩篇 42. 6 (42. 12; 43. 5) を

LXX (A) (41. 6) *ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ φυγή μου*

から引用したものと思われる²⁹⁾。悲しみを表わす *περίλυπος* はごく稀にしか用いられないギリシヤ語で、フィロン、ヨセフスになく、またこの詩篇の Σ (*κατακάμπτην*), 'A (*κατακύνπτεις*) の訳にも用いられていない。このことは、マルコ 14. 34 がマソラ本文よりも LXX に依存していることを思わせる。

(2) マルコ 14, 57 (サンヒドリン裁判における偽証人)

このペリコペー (55—65節) においても、歴史的文体的な難点が多く、そのため、サンヒドリン裁判の記事の真正性がしばしば疑問視されて来た。たとえばイエスに対する偽証人を幾人も出す場合、予めその供述を打ち合わせておくのが普通であろうが、福音書伝承では証言が合致しないという不手際となる。そしてイエスを追求する尋問が行き詰ったにもかかわらず、大祭司は証人がイ

エスに対し「不利な証言を申し立てている」と云ってイエスの答弁を待つのも不自然であり、それに続けてユダヤ教の大祭司が「あなたはほむべき者の子、キリストであるか」と、きわめてキリスト論的な称号を用いて質問を発するのにも歴史的に考え難いことである³⁰⁾。こうしたことは、サンヒドリン裁判の伝承が歴史的にかなり複雑な経過をたどり、教会の弁証的意図などを反映して発達したことを思わせる。

さてこのペリコペーの始めに、証人が立証しそれが相互に食いちがっていたことが56節と57～59節とに二度に亘って記されている。これは裁判の経緯から見ると無意味な反覆であるが、これらは同一伝承が二重化されたものと考えられる³¹⁾。前者は立証の様子を一般的に述べ、後者は証言内容まで詳しく述べているが、後者の証言内容を示す58節を省いて見る時、そこにダブルットが存することが明らかとなる。すなわち

57節 *καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες...*

(ある人々が立ち上り、彼に対して偽証を立てて云った)

59節 *καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν*

に対し

56節 *πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν*

には、文体的並行が認められる。このダブルットがどのようにして発生し、また並列的に配置されるようになったのか、ここで問う必要はない。ただこのダブルット構成枝のうち、一方にのみ(57節)旧約への関連が見られることに注意しておくべきであろう。旧約中、悪しき者が偽証を立てて義人を苦しめると述べる個所は、詩篇 35. 11 (LXX, 34. 11) と 27. 12b (LXX. 26. 12b) とに見出される。

詩篇 35. 11, *y'qûmûn 'edê hāmās 'ašer lô^(?)-yāda''ti yiš'alûnî*

(悪意のある証人が起って、わたしの知らない事をわたしに尋ねる)

LXX. *ἀναστάντες μάρτυρες ἄδικοι ἃ οὐκ ἐγίνωσκον ἠρώτων με.*

詩篇 27. 12, *ki āmû-bi 'edê-šeqer wīgpeh̄ hāmās*

(偽りのあかしをする者がわたしに逆らって起り、暴言を吐くからです)

LXX. ὅτι ἐπανεστησάν μοι μάρτυρες ἄδικοι καὶ ἐφύευσατο ἡ ἀδικία
 ἑαυτῇ.

これら旧約の二個所は相互にかなりの類似性があり、他方受難物語において旧約との関連は物語化して記述されているため、二個所のうちいずれかサンヒドリン裁判の伝承で想起されているのか、決定することは困難である。ここでは、詩篇の義人が偽証人によって苦難を受けたように、イエスも同じ運命をたどったことを示しているのであって、旧約の二個所のうちあえて一つを選ぶとすれば、法廷用語 ('ēdē-šeqer) を含む詩篇 27. 12b となろう。

(3) マルコ 14, 65 (裁判後の殴打)

上記の偽証に始まる裁判において、大祭司はこれらの証言がイエスに不利であると考え、沈黙を守るイエスを問いつめていく。次に大祭司の質問をきっかけにして、イエスは人の子が天の雲にのって到来するであろうとキリスト論的な証言をなし、そのため有罪判決を受ける。この直後イエスはサンヒドリンの議員たちに殴打されることになる。このプロセスを 15. 1—15 に展開されるピラトの裁判の記述と比較して見る時、そこに相当の類似があり、文体的並行性が見出される。いずれの裁判においても、告訴はまず「祭司長たちと……全議会」によって進められる。大祭司もピラトもイエスの沈黙をいぶかしみ、さらにイエスに特別な地位について尋ねる(サンヒドリンでは「ほむべき者の子、キリスト」であり、ピラトの裁判では「ユダヤ人の王」である)。イエスは通常の訴えには沈黙をもって答え、地位についての質問には積極的に応答する。その後、いずれの裁判でもイエスは愚弄、殴打されることになる。この二つの裁判における文体の共通点をあげれば、次のとおりである。

(55—59節) οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον がイエスに不利な証 拠を求め	(15. 1) οἱ ἀρχιερεῖς…καὶ ὅλον τὸ συνέδριον がイエスをピラトに 引渡す
(60a) καὶ…ἐπερώτησεν τὸν Ἰησοῦν …	(2a) καὶ ἐπερώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλά- τος
(60b) οὐκ ἀποκρίνη οὐδὲν τί οὗτοι σου καταμαρτύρουσιν;	(4b) οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδεν πᾶσα σου κατήρουσιν

- | | |
|---|--|
| (61a) ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίν-
ατο οὐδέν | (5) ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδέν ἀπε-
κρίθη |
| (61b) πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα
αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ | (4a) ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα
αὐτόν [λέγων] |
| (61c) σὺ εἶ ὁ χριστός; | (2b) σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς… |
| (62) ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, ἐγὼ εἰμί | (2c) ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ, λέγει σὺ
λέγεις |

サンヒドリン裁判の順序を主にして配置する場合、ピラトの裁判における記事を一部転置せねばならないが、この二つの伝承が共通の表現をもっていることは明らかであり、これもおそらくダブレットと考えてよいであろう³²⁾。G Braumann は、異なる起源をもつ二つの伝承が伝達過程において互いに影響し合い共通の表現をもつようになった可能性を認めながらも、なおこれらの二伝承をダブレットであると考え、歴史的にはピラト裁判の伝承の方をより古いものとしている³³⁾。このダブレットが発生した理由として Braumann は、教会においてイエスを死に至らしめた責任をローマ官憲よりもユダヤ教徒側に追求する動きが表面化したこと、さらにイエスの死の理由としてキリスト論的言明(62節)が必要とされるようになったこと、を考えている。その当否はともあれ、これらがダブレットとしての特徴をもっていることは認めてよい。

これらの二つの裁判の物語は、サンヒドリンの場合、イエスのキリスト論的返答と有罪判決を経て殴打の記事に至り、他方ピラトの裁判ではバラバ物語が挿入されて、ローマ兵によるむち打ちの記事となる。したがって、14.65 の殴打と 15.15 のむち打ちも互に対応し合っているわけであるが、ここでは

14. 65 καὶ ἤρξατό τινες ἐμπύειν αὐτῷ καὶ περικάλυπεν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον
καὶ κολαφίζειν αὐτόν καὶ λέγειν αὐτῷ προφῆτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται
βαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

(そしてある者は彼につばきをかけ、目隠しをし、こぶしでたたいて「予言せよ」といいはじめた。また下役たちはイエスを引きとって手のひらでたたいた)

に

イザヤ 50.6, *gēwi nātati l'makim ūlhāya(y) l'mōrtīm pānā(y) lō⁶²*
histartī mikk'limmōt wārōq:

(わたしを打つ者に、わたしの背をまかせ、わたしのひげを抜く者に、
 わたしのほおをまかせ、恥とつばきを避けるために、顔をかくさなか
 った)

LXX. *τὸν νῶτόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγύγας μου εἰς*
ράπισματα τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεφα ἀπὸ ἀσχύνης ἐμπυρσο-
ατῶν

への言及があることに注目しておかねばならない。マルコ 14.65 がイザヤ 50.6 に言語的に共通するものは確かに少ないが、Hooker のようにイザヤ書との関係を全く否定することはできない³⁴⁾。ράπισμα (殴打) はめったに用いられないギリシヤ語であり、LXX ではイザヤ 50.6 にしか見出されない。これに当る個所にマソラ本文は *lmrtym* (「私のひげを抜く者に」) と読み、意味上の不自然さが見られるが、クムランの本文 (IQIs^a 42.7) は *lmṭlym* (「私を打つ者に」) と読み、LXX の訳文にほぼ合致し、またマルコ 14.65 に接近する。このことは受難伝承がクムランの旧約本文と LXX との共通のヘブル語の読み方に遡って言及している可能性をも示す³⁵⁾。もっとも単に LXX を用いてそれに言及しているとも考えられるわけで³⁶⁾、伝承が旧約に言及してはいるものの、どのような本文を用いたのか確定は不可能である。いずれにしても、ここにイザヤ 50.6 への関連づけがあることは確かであろう。

(4) マルコ 15.36 (十字架上のイエスにぶどう酒を飲ませる)

イエス時代のパレスチナにおいて、死刑に処せられる囚人に対し死の苦しみを和らげるため、ある種の麻薬を混ぜたぶどう酒を提供する習慣があった。これは箴言 31.6 「濃い酒を滅びようとする者に与え、酒を心の苦しむ人に与えよ」の言葉に基づくものといわれ、バビロニア・タルムード (Sanh. 43a) にもその習慣が述べられている。さてイエスの処刑に当ってぶどう酒を提供するという記事は受難物語に二度見出される。

15. 23, *καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρτισμένον οἶνον*

(そして彼に没薬を混ぜたぶどう酒を差し出した)

では架刑前であり、提供されるのは没薬を混入したぶどう酒 (*oínos*) である。他方

15. 36, *δραμὼν δὲ τις γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθειὺς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν*

(ある者が走り寄り、海綿に酔いぶどう酒を含ませて葦の棒につけ、彼に飲ませようとした)

においては、すでに苦悶の果てであり、提供されるのは「ぶどう酒」*ὄξος* であって、これら二箇所を比べる時、二つの異なる出来事の物語のように思われる。しかし両者の間にある全体的な類似性は否定できない。*oínos* も *ὄξος* もともにぶどう酒であって、この物語ではそれらの相違は重要ではない。15. 23 において最初ぶどう酒を差し出された時イエスはそれを受けいれないのに、再び 15. 36 で同様のものを差し出すのは、不自然な感じを与える。さらにどちらの行為においても差し出す主体が誰であるのか明確でないことも、共通している。この場面でルカ (23. 36) とヨハネ (19. 28—29) はマルコとは別の受難資料によっているが、それらにおいては飲料の提供は一回だけに限られていることも考え合わせる時³⁷⁾、マルコの二度に亘る物語がダブルットであるという推測を強める。

次にこれらのダブルット構成枝のうち、一方の 15. 36 に詩篇 96. 22b が引用されていることは、これらの比較によって示される。

詩篇 69. 22b, *w'lišmā'i yašqûnî hōmēs*

(わたしのかわいた時に酔をのませた)

LXX. *καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐποτίσάν με ὄξος*

ここでも当該の旧約個所の語彙のうち受難物語に直接用いられている語句は少ないが、詩篇69は原始教会において最もよく用いられた詩篇の一つであり、イエスにぶどう酒を提供する物語においても伝承はこの詩篇を想起させつつ伝達されていたのである³⁸⁾。

III

マルコの受難物語に見出されるダブルットを以上の4箇所³⁹⁾において調べて

見た。ダブレットがこのような形で存在することは、伝承がある段階において二重化され、しかもそれが両者とも並列的に保存されていることに他ならない。二重化されたものを選択せず組み合わせるとともにイエスの受難を語る物語全体の中に繰り込むという一種の編集的作業は、おそらくマルコ以前においてすでになされていたのであろう⁴⁰⁾。このことは受難物語はごく初期からかなりのもまとまりのあるものとして伝えられ、またそれを構成する各伝承は相互に有機的に結び合っていたのであるが、同時に口伝承期間においてある程度の発達や変化をとげたことを示している。そのような伝承の発達過程において、旧約聖書がある影響を及ぼしたことが認められる。

以上に考察した4箇所において注目すべきことは、少なくとも受難物語に関する限り、旧約への関連はダブレット構成枝の一方にしか発見されないことである。この事実は直ちに次のような推定を生む。まずイエスの受難物語を描くにふさわしい旧約の箇所は、受難の出来事を解釈するために用いられ得たが、しかしそれ以上の物語構成能力をもっていたのではない。Dibelius や Maurer が想像するように受難伝承がそもそも旧約によって作り出されるということがあったのであれば、その伝承が二重化した時、旧約の影響はなおダブレットの両方に何らかの形で見出されるはずである。しかしこれは我々の考察からは裏付けられなかった。さらに受難描写に適切と思われる旧約の箇所が必ずしも用いられていないこと（たとえば、詩篇 22.17「悪を行う者の群れがわたしを囲んで、わたしの手と足を刺し貫いた」⁴¹⁾も、間接的に我々の推定を支持する。受難物語において旧約が用いられたのは、第一に教会がメシヤと仰ぐイエスが悲惨な死を遂げねばならなかったという臆きを軽減するためであり、イエスの受難に似た記事を旧約中に発見して前者を後者の予言成就と解釈し、イエスは神の意志に従順に服して苦難を受けたと考えたのであった⁴²⁾。また旧約中の義人が不当な迫害を受けたようにイエスも苦しみを受けたのであるとすることによって、イエスの苦難が不当なものであったことを示す意図もあったであろう。旧約の言葉を受難物語に織り込むことによってイエスの死は予期せざることでなく、神の意志の実現であると主張されるようになる。教会のこうした弁証的意図によって伝承は二重化されたのであった。

注

- 1) 受難物語が記者マルコにすでにまとまったものとして入手されたことは、様式史家たちがほぼ一致して認めている。(E. g., R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, S. 297. 「実際のところマルコが受取つた個々の伝承断片から一つのまとまった連続物語を作り出したのではなく、彼以前にすでに一貫した受難物語が存在していたのである。」)
- 2) 本小論において「マルコ」「ルカ」とは特に断らない限り彼らの福音書を指すこととする。
- 3) E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (NTD. 1, 1967), S. 163. 「ルカは(マルコより)詳しい資料をもっていたが、しかしなお、それは(マルコと)同じ配列を示していたと思われる。」
- 4) エルサレム入城に至るまでの段階で、ヨハネと共観福音書に共通する物語は僅か4にすぎない。それらは、バプテスマのヨハネとイエスの受洗(マルコ 1. 2—11, par.; ヨハネ 1. 19—34), 奇蹟的大漁(ルカ 5. 1—11; ヨハネ 21. 1—11), カペナウムの百卒長(マタイ 8. 5—13; ヨハネ 4. 46—53), 給食の奇蹟とイエスの海上歩行(マルコ 6. 30 ff. par.; ヨハネ 6. 1—21)。なお類似する物語は、盲人のいやし(マルコ 8. 22—26; ヨハネ 9. 1—7), ペテロの告白(マルコ 8. 29; ヨハネ 6. 69)の2つである。
- 5) J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, tr. by N. Perrin, 1964, p. 90.
- 6) このペリコペーの考察に関しては、C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963, pp. 162 ff. がすぐれている。
- 7) J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 93 f.
- 8) イエスの逮捕以前では、

マルコ		ヨハネ
14. 1—2	秘密の策略	11. 47—53
3—9	ベタニヤでの塗油	12. 1—8
(11. 1—10)	エルサレム入城	12—19
14. 10—11	ユダの裏切り計画	13. 2
12—16	晩餐の部屋の準備	—
17—21	ユダの裏切りを予告	21—30
22—26	最後の晩餐	—
26—31	ペテロの否認の予告	16. 32; 13. 36—38
32—42	ゲッセマネの祈り	(12. 27; 18. 11b; 14. 31)
- 9) イエスの逮捕以後では

マルコ		ヨハネ
14. 43—50	裏切りと逮捕	18. 1—11
53. 55—65	サンヒドリンでの裁判	12—14, 19—24

54. 66—72	ペテロの否認	15—18, 25—27
15. 1—5	ピラトの裁判	28—38a
6—20	判決	38b—19. 16a
21—32	処刑	19. 19b—27
33—41	死	28—30
42—47	埋葬	38—42
16. 1—8	空虚な墓	20. 1—10

- 10) 行伝 2. 22 f. ; 10. 37—41 ; 13. 27—33 など。
- 11) J. Jeremias, *op. cit.*, p. 94. Jeremias はさらに推論をすすめて、受難物語の最も原始的な形は、コリント第 1. 15. 3 ff. におけるようなケーリュグマで、アラム語で成立したと考える。確かにこのケーリュグマは非パウロ的かつ前パウロ的であるが、これは発展の第一段階というより、むしろある程度発展した諸ケーリュグマの要約と考えられる（この短いケーリュグマの構成文がすべて $\delta\tau\epsilon\iota$ で導かれていることに注目すべきである）。また H. Conzelmann, “On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15. 3—5,” *Interpretation*, 20 (1966), pp. 15—25 が正しいとすれば、このケーリュグマにおいて二回繰返される成句 $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ は最初からギリシヤ語であったことが主張される。
- 12) Bultmann, *op. cit.*, S. 301 f.
- 13) マルコ受難物語の成立について V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1957, pp. 653—667 は興味深い試みである。W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, vol. I, St. Mark, 1953, における「弟子資料」と「十二人資料」に分類する試みは方法論的に根拠が薄い。
- 14) マルエ 10. 7—8 ; 11. 17 ; 12. 26. など。
- 15) マルコ 7. 6—7。
- 16) マルコ 16. 62 でも旧約を用いてイエスが自己の立場を主張するが、このペリコペーは13章までの論争物語と基本的に異なる。
- 17) 受難物語以前における旧約のこのような用法は、マルコ 11. 7a のエルサレム入城の場面でも見出される。ここではイエスはザカリヤ 9. 9の義なる王はろばに乗って到来するという言葉を実行すると考えられる。しかしイエスに関する限り、受難以前において旧約ののっとなって行動する例は他に見出されない。
- 18) マルコ 15. 29（敵対者が十字架上のイエスを嘲弄して頭をふる——詩篇 22. 8）、16. 40（イエスの同情者たちが遠くにたたずむ——詩篇 38. 12）。
- 19) これらのほか、マルコ 9. 12「人の子について、彼が多くの苦しみを受け、かつ恥かしめられると書いてあるのはなぜか」も挙げられよう。ここでも特定の旧約句が想定されているのではない。9. 13 も同様の箇所であるが、バプテスマのヨハネの受難について語っている。これらの箇所をすべてイザヤ書53章と結びつけて解釈する試みは十分な論拠をもっていない。M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*,

- 1959, pp. 98—99.
- 20) Bultmann, op. cit., S. 303.
- 21) M. Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangeliums*, hrsg. von G. Bornkamm, S. 185.
- 22) *Ibid.*, S. 188.
- 23) C. Maurer, “Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsberichte des Markusevangeliums,” *ZThk*, 50 (1953) S. 1—38.
- 24) A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965. は、受難物語における旧約に予言証明としての性格を全く認めないが、彼の議論は一方的で十分説得的ではない。
- 25) V. Taylor, op. cit., p. 536.
- 26) E. g., Bultmann, op. cit., S. 288.
- 27) K. G. Kuhn, “Jesus in Gethsemane,” *EvTh*, 12 (1952/53) S. 260—285.
- 28) ルカにおける並行記事が単一構造になっていることは、Kuhn の推測を支持する。なお E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970, S. 17—23 は、Kuhn の考える A. B がともに単一では独立し得ないという。
- 29) マソラ本文 *ma(h)-tištôḥaḥi napši*
- 30) 「ほむべき者」とは神を直接語ることをさけたユダヤ教徒の婉曲な表現であるから、この文脈において「ほむべき者の子」が「神の子」を意味することは明らかであり、それが「キリスト」と並列されている。しかしキリスト教以前のユダヤ教において「神の子」がメシヤ称号として用いられたという証拠は提出されていない。E. Lohse, *ὁὶὸς κτλ*, *TWNT*, VIII, S. 362.
- 31) V. Taylor, op. cit., p. 566.
- 32) この説はすでに1912年に E. Norden, *Agnostos Theos*, S. 197 において示唆されている。Bultmann は、これをダブレットとすることを躊躇している。op. cit. S. 298.
- 33) G. Braumann, “Markus 15. 2—5 und Markus 14. 55—64.” *ZNW*, 52 (1961) S. 275 f.
- 34) Hooker, op. cit., pp. 89—91. 彼女は、福音書伝承にイザヤ書によってイエスの受難を描く意図があったのなら、もっと明瞭な引用となるはずであると主張する。
- 35) R. H. Gundry, “*Imtlym* 1QIsa 50.6 and Mark 14. 65,” *RQ* 2 (1960) pp. 559—569 は、この説を提唱する。
- 36) P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961, p. 105 は、マルコ 14. 65 を史実と認めるが、そこに LXX への共通性があるため、現在のような叙述になったのはギリシヤ語の教会においてであったと考える。
- 37) マルコの順序では、*οὶὸς*——架刑——エリ・エリ……の叫び——*δῆσος* となっているが、ルカでは、架刑——*δῆσος*——最後の叫び、となって、物語が単純化されている。

る。

- 38) ヨハネ 19.28—29 でも詩篇 69.22 が想定されているのであろうが、それはマルコにおけるよりもさらに漠然とした言及になっている。しかしヨハネは旧約の成就というモチーフを明確に打ち出す (*ἵνα τελεσθῆ ἡ γραφή*)。ヨハネのこのような一人合点の旧約用法は、7.38 にも見られる。
- 39) このほかマルコ 14—16章でダブレットに近いと思われるものは、15.29 と 31 (イエスを嘲弄)、14.18 と 22 (一同が食事をしていると……) の二箇所である。しかし前者においては文体的類似がなく、また後者は最後の晩餐の書き出し部分であるが、それに続く物語が全く別個のものである。
- 40) ゲッセマネ物語の場合、二伝承を結合させたのは記者マルコであるという可能性が残る。
- 41) この箇所のマソラ本文は、LXX の *ἄρουσαν* (刺し通した) に当る語を *kā'ari* (ライオンのように) と読み、意味が通りにくい。しかし原始教会はマルコ 14.34 の場合のように、LXX を用いてイエスの受難を描くこともできたのである。このほか、イザヤ53章も、マルコ受難物語では 14.24 に見出されるのみである。
- 42) マルコの受難物語中、旧約への関連づけはここにとりあげた 4 箇所に限られない。しかし全体として予言成就のモチーフは否定できない。14.27, 49参照。