

マルコ福音書受難物語における女たちのモチーフ ——M. Fander の解釈を中心に——

中 山 貴 子

Das Frauen-Motiv in der Passionsgeschichte des Markus

——zur Erklärung von M. Fander——

Takako NAKAYAMA

序

I マルコ福音書15章40－41節の問題点

II 女たちの名前の分析

III 女たちの Nachfolge

結

序

マルコ福音書の重要な課題であるイエスへの Nachfolge と弟子たちの無理解モチーフとの関係に、女たちはどのように関わってくるのだろうか。イエス運動における女たちの行動が、さらに原始キリスト教における女たちの地位・位置の歴史的事実が、女たちのモチーフについてのマルコの記述にどのように反映されているのだろうか。

こうした問題の解明には、マルコ福音書において最も明快に女たちのモチーフが出て来る受難・復活物語が最初の手掛かりとなる。筆者も既にイエスの受難・十字架の死・埋葬物語の考察の際に、女たちのモチーフの存在について取り上げてきた。例えばマルコ14:3-9のベタニアでの塗油における無名の女によるイエスの十字架の死と埋葬の準備、15:40-41におけるイエスの十字架刑の目撃者としての女たち、ガリラヤからエルサレムまでの女たちの Nachfolge, 埋葬の立会人としての女たちなど¹⁾。これらの箇所は特に近年フェミニズム神学の

1) 拙稿「イエスの十字架の死と塗油物語 マルコ福音書14章3-9節の解釈」広島女学院大学論集36集1986年参照。「イエスの十字架の死と埋葬物語 マルコ福音書15章42-47節の解釈」同論集32集1982年。「イエスの十字架の死と埋葬物語」『新約聖書と解釈』新教出版社1985年参照。

台頭の中で、聖書のフェミニズム的解釈の重要なテキストとして新たな注目を浴びている。フェミニズム的聖書解釈の問題意識・視点に立ちながら、自明のことではあるが、何よりもテキストそのものに対峙して可能な限り正確な分析をしなければならない。勿論そのことは、同時にテキストの背後にある歴史的現実への洞察を除外するものではない。

そのような丁寧な研究の一つに Monika Fander: *Die Stellung der Frau im Markusevangelium – unter besonderer Berücksichtigung Kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (1992) がある。これはマルコ福音書に登場する女たちの物語に対する史的批判的研究による分析を通して、原始キリスト教における女たちの地位・役割について詳細に論じたものである。とりわけイエスへの *Nachfolge* の視点から女弟子の問題を取り上げ、ペトロに代表される男弟子たちの問題を批判的に論じることでイエス運動における女たちの実像をある程度回復しようと試みている。彼女の分析と解釈に言及しながら、マルコ受難物語15:40–41における女たちの記述を検討してみよう。

I マルコ福音書15章40–41節の問題点

(1) 女たちの名前―名前の特定が出来るかどうか

イエスの十字架の死を目撃した証人である女たちについては、すべての福音書に記載されているが、名前のリストはそれぞれに異なる。

- | | |
|-----|--|
| マルコ | 多くの女たち―その中にマグダラのマリア、小ヤコブとヨセの(母)マリア、サロメ |
| マタイ | 多くの女たち―その中にマグダラのマリア、ヤコブとヨセの母マリア、ゼベダイの子らの母 |
| ルカ | 女たち(女たちの名前はない) |
| ヨハネ | イエスの母とその姉妹、クロパの妻マリア、マグダラのマリア(多くの女たちについての言及はない) |

伝承の編集過程における名前のリストの混同やヨハネの意図的改変を考えると、各福音書ごとの差異は必ずしも決定的な問題ではない。重要なことは①逃亡したペトロを始めとする十二弟子集団に対して、多くの女たちがイエスの十字架刑の場に踏み止まっていたこと②女たちが十字架の死の決定的な目撃者・証人であること。その事実を確実にするための女たちの名前の言及③福音書記者が記録したこうした女たちの存在は、イエス運動、原始キリスト教会における女たちの役割・位置と結合していることである²⁾。

2) さらに各福音書の埋葬物語と復活物語の証人である女たちの名前のリストとも比較してみよう。

おそらくはマグダラのマリア以外、元来の女たちの名前リストを確定することはもはや困難と思われる。この点について Fander は、前マルコ伝承自体が女たちの名前の同一性・継続性の保持に注意を払っていたとはみていない。彼女自身も、ガリラヤからエルサレムまでイエスに信じてきた女たちの無名性に対する積極的な評価から、女たちの名前の特定にあまり拘泥していない³⁾。しかし、前マルコの古い伝承に遡る女たちの名前（おそらくはマルコ自身は、親族の名前と結合して伝えられてきた彼女たちの個々の名前について具体的な資料は持っていなかったと思われる）は、マルコにとって、ガリラヤからエルサレムまで、イエスの十字架の死・埋葬に至るまでイエスに従った多くの無名の女たちの歴史的存在を根拠づけるものである。マグダラのマリアについての研究成果を再検討しながら、女たちの Nachfolge の意味するものを考えてみる。

(2) マルコ15:40a “遠くから (ἀπὸ μακρόθεν)” の評価の問題

次にマグダラのマリアを始めとする女たちが、イエスの十字架の死に至るまでの信託者として評価できるかどうかの問題がある。例えば荒井 献は、16:8と並んでここにはマルコの女性批判があるという⁴⁾。勿論彼は、弟子の無理解モチーフによる十二弟子批判とは対照的に強調されている女たちの信託を決して低く見ているわけではない。マルコは女弟子たちを単純に理想化してはいない。すなわち男女双方の弟子とも単純に理想化することなく、人間的弱さを持つ弟子たちに福音書の読者が自己を重ねることで、男女が同一の地平に立ってこの弱さを克服しイエスに従って生きることを求めているのだと解釈している。このことについて筆者が荒井の前掲書を論評した際に、女たちのモチーフを強調するあまりこの点を十分に批判すること

	マルコ	マタイ	ルカ	ヨハネ
埋葬物語	マグダラのマリア ヨセの母マリア	マグダラのマリア もう一人のマリア	ガリラヤから 来た女たち	_____
復活物語	マグダラのマリア ヤコブの母マリア サロメ	マグダラのマリア もう一人のマリア	マグダラのマリア ヨハナ ヤコブの母マリア	マグダラのマリア

この結果から各福音書の受難・復活物語の女たちの名前および人数は一致しないこと、唯一の例外がマグダラのマリアであることがわかる。女たちの名前の伝承そのものは、人称名詞+冠詞+所有格の構造、親族関係や他と区別するための細かい表示からもイエス運動に遡る古い伝承である。マグダラのマリア以外の何人ものマリアには、伝承の変遷過程での名前の一部混合、脱落、差し替えなどが行われた可能性がある。マルコの場合には、Schneider の指摘するように、より古い伝承である埋葬物語と復活物語の二つの名前のリストから、マルコが両者を統合するような形で15:41の名前のリストを作成した可能性もある。同様の例が14:53、14:55→15:1にある。Schneider: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien 1973, S.138. 論集32集拙稿89頁。

3) Fander: Stellung, S. 137; 同様に Schottroff: Maria Magdalena S. 8 Anm16. もっとも彼は、小ヤコブの母とヨセの母を別人として四人の女たちを考えている。

4) 荒井 献著「新約聖書の女性観」岩波書店 1988年80-86頁。

が出来なかったと書いたことがある⁵⁾。確かに女たちが十字架の死の目撃者・証人であることと、十字架の死に至るまで完全な信徒者であることとは本質的に区別されるべきことである。罪人である人間は誰一人として、イエスの十字架の死の出来事に対する真実の信徒者にはなりえないことを明らかにすることが、福音書記者マルコの神学的意図であるからである。マルコ受難物語のモチーフは、イエスが徹底的に捨てられることにある。三回の受難預言、民衆、弟子たち、そしてその頂点が15:34の十字架上のイエスの神から捨てられることの叫びであった。女たちもその例外ではない。しかし、同時に女たちは逃亡した弟子たちと違って、イエスの十字架の死と埋葬に至るまで可能な限り共にいること、従っていくことを明らかに選んでいる。荒井が言うように、“遠くから”が果たしてマルコの女たちへの批判を意味するものであるかどうかを考えてみたい。

Fander は, Schottroff を援用しながら荒井とは反対の解釈をしている。彼女は“女たちも遠くから見ていた”ことこそ、ローマ帝国支配下のユダヤにおける十字架刑執行の歴史的状況に忠実な極めて現実的な対応であって、むしろ歴史的事実を描写する、信頼性の高い記述であると積極的に評価する⁶⁾。Schottroff も、これが当時のユダヤのリアルな状況であったことを Tacitus の「年代記」や Josephus の「ユダヤ戦記」を引用して説明している。Josephus によれば、Tiberius 治下の十字架刑による集団処刑において、刑場は厳重な立ち入り禁止、被処刑者に近づくこと、哀悼の意を表することも自らに死を招くことになった (Bell. Jud. II 305)。とすれば女たちは必然的に自衛のためと警備兵に制止されてやむを得ず“遠くから”見ていたということになる。それでもイエスの逮捕時に逃亡した弟子たちと違って、危険に身を晒したことに変わりはない。被処刑者の埋葬も禁止されていた。殉教者の墓として神聖視されたり、新たな暴動の集結拠点となりかねないからである。イエスの埋葬は十字架刑による被処刑者としては例外的に、有力な議員であるアリマタヤのヨセフによって執り行われたが、その場合も女たちは特別な保護もない以上見守ることしか出来なかったのは当然のことであろう (Mk 15:42-47)。多少とも安全な距離を置くことはむしろ彼女たちの賢明さを表すものともいえるのである。女たちがイエスの十字架の死と埋葬（そして復活）の目撃者・証人であることの意義は、少しも変わらないのである。

マルコ福音書の“遠くから”の他の用法には、単純に距離を表す場合を除くと (5:6, 8:3, 11:13), 14:54のペトロへの言及がある。イエスの逮捕時に弟子たちは全員イエスを見捨てて逃亡をはかったが、14:54, 66-72の否認物語では、ペトロだけが“遠くから”彼に従って

5) 論評は「荒井 献著『新約聖書の女性観』」新約学研究第18号1990年（日本新約学会）66頁。

6) Fander: Stellung, S. 139. ここに Pesch が指摘する *passio-iusti-Tradition* との関連が伝承過程であったとしても、マルコの編集意図によって意味を失ってしまっている。Pesch: Markus II, S. 505.

大祭司の邸宅の庭まで潜入する。しかし女中たちの誰何に耐えきれず三度イエスを否んで再び逃亡したのである。女たちのように“遠くから”でもイエスの十字架刑を見ろという危険を冒すことさえ出来なかったのである。荒井の指摘するような人間的な弱さは、ペトロの「号泣する (κλαίω マルコでは他に5:38, 39のみ)」に表れている。女たちの人間的弱さの批判がマルコ15:40の目的ではない。確かにマルコは女たちを理想化していないし、またことさら理想化しなければならない理由もない。弟子の無理解モチーフの強調という目的のために、わざと女たちを事実と反してまで理想化するといった意図があるとは思えない。確かに十二弟子に代表される男弟子批判のモチーフが、受難・復活物語の女たちの信徒と対比されることで、より一層強化されていることは明らかである。しかしマルコの弟子批判はそれだけで完結しているわけではなく、イエスによる許しと新しい *Nachfolge* への招きを持っている。従って弟子たちを徹底的に批判するための手段として、女たちを特別に理想化する必要は全く存在しない⁷⁾。重要なことは女たちの信徒が上昇志向とは全く無関係なことであった(勿論当時のユダヤ社会では望むべくもなかったが)。マルコの描く女たちは、自分に正直で、自分の求めているものに対しては思いきったこともするが、社会的には〈弱者〉で無名の存在であった(5:25-34, 7:24-30, 12:41-44, 14:3-9)。

従って“遠くから”は、女たちの歴史的・社会的状況に対応したごく自然で無理のない言葉であると思われる。マルコが伝えたかったことは、イエスの十字架刑の目撃者・証人に成る程に、可能な限りイエスの近くに女たちがいて見ていたということであり、そしてペトロに代表される弟子たちは逃亡してそこにはいなかったということである。このことは、イエス運動と原始キリスト教会における女たちの位置づけにどのように関係していたのであろうか。

(3) 女たちはイエスの弟子だったのかどうか—*Nachfolge* の概念と評価

これまでイエスの弟子層といえば、十二弟子を始めとして当然のごとく男たちだけを意味してきた。そのことが原始キリスト教会における使徒職の制定・教職制度にも継承されたため、女たちの働きや位置づけなどは殆ど顧みられることなく特に研究されることもなかった。1970年代以降のフェミニスト神学の台頭が聖書のフェミニズム的解釈を促し失われていた女たちの視点を回復してきた。例えば、最も古い信仰告白定式Ⅰコリント15:3以下のイエスの復活と顕現の証人リストから女たちは完全に欠落している。その背後には女性を証人とは認めないユダヤ教の法概念やヘレニズム社会における女たちへの社会的・政治的圧力がある。Schüssler-Fiorenza は、この箇所を新約資料の男性中心的編集の典型的な例として取り上げ、復活と顕現の証人リストから女たちを除外することで使徒職からの排除を目論んだと見ている。Fander は、

7) これについては、拙稿「ペトロの否認告知と *Nachfolge* モチーフ マルコ14章26-31節の解釈」広島女学院大学一般教育紀要4号1994年参照。弟子たちの *Nachfolge* を三段階に分けて分析したもの。

信仰告白定式 I コリント 15:3 以下についての伝承史研究に踏み込むことをここでは避けているが、幾つかの重要な問いを提出している。原始キリスト教会における女たちの位置、役割の再評価のためには彼女の言うように包括的研究が欠かせない⁸⁾。

原始キリスト教会の教職制度に由来する「使徒」概念はマルコ 3:14f, 6:30 に挙げられている。3:12 の旧約聖書・ユダヤ教の故事に拠る山上において十二人が立てられたこと、その目的は①イエスと共にいること②派遣されること③宣教すること④悪霊追放の権能を持たせることにあった。ただマルコ 3:14 の「使徒」の表現には写本上の問題があつて、マルコに帰すことには疑問がある⁹⁾。基本的にはイエスの委託を受けて派遣される十二人の弟子概念を継承している(3:13-19, 4:10, 6:7-13, 14:10, 17, 43)。フェミニスト神学では弟子概念をイエスに信じた女たちに対しても適用しているが、マルコにおいても「弟子たち」はすべて男性形の *οἱ μαθηταί* で表現されている。女たちはイエスの弟子として位置づけられていたのかどうか、マルコは彼女たちをどのように評価していたのかを、マルコの弟子概念がどのようなものであるのかを検討しなければならない。確かにマルコには狭義の弟子概念では包括出来ないイエスへの *Nachfolge* 概念がある。例えば 8:31-33 の受難預言とそれに続くイエスへの *Nachfolge* の勧告では、受難預言は弟子たちに語られたが(9:31, 10:32 も弟子たち, 10:32 は特に十二弟子たちに対して)、十字架を背負って従えという勧告は弟子たちだけではなく群衆(*ὄχλος*)に対しても語られている。

Fander は、15:41 の *διακονεῖν* と *ἀκολουθεῖν* が典型的なマルコの用語であることから、41節をマルコの編集句とみて女たちをイエスの女弟子とする論拠としている¹⁰⁾。彼女は、マルコが女たちのリストを包含する形で、無名の女たちがイエスのガリラヤにおける活動からエルサレムでの十字架の死に至るまでの *Nachfolge* を強調していることに注目する。彼女たちの *Nachfolge* の特徴を表しているのが *διακονεῖν* である。この言葉は単に食卓の奉仕のみを指

8) Schüssler-Fiorenza: In Memory of Her, 1982. S. 50. 修辭学的・論証的なテキスト I Kor15 と物語的テキスト(福音書の復活物語)との関係について Fander が挙げている問題:福音書伝承においては復活の使信の宣教が最も重要なこととして女たちについて報告していること、女たちの歴史的地位について何を語ろうとしているのか。その中心的言い表しである *ἡγέρθη* が男弟子層に第一に委ねられていないのは何故か。復活の証人を男たちに限定する最も初期の文献学的記事とその後の女たちを第一に挙げているテキスト両者のテキストはどのようにして可能になったのか。特にイエスの死、埋葬、復活証言が取り扱われる際に、受難報知や空虚の墓物語がかなり早く意義を失うのは何故か、顕現伝承に関心が完全に移ってしまっていることについてなど。Stellung, S. 294.

9) οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν は、元来の本文上の真正性に疑問がある。佐藤 研訳はルカ 6:13 のテキストがマルコ以後に挿入された可能性を指摘している(『マルコ福音書』岩波書店 14頁)。6:30 の *οἱ ἀποστολοί* も「マルコの場合は原義通り」ということで「遣わされた者たち」と訳している。

10) ἀκολουθεῖν は弟子たることの表示である(1:18, 2:14, 3:7, 5:24, 6:1, 8:34, 9:38, 10:38, 10:52)。さらに狭義の弟子以外にも広くイエスに従う者たちについても用いられている。

しているのでもなければ、まして女たちの性別役割分業的信従を意味しているものでもない。基本的には古代ローマ帝国の奴隷制階級社会の最底辺に位置づけられた者たちの生の有り様を表している言葉・概念である。マルコ9：33-37の「すべての人に仕える者」、10：35-45の「皆に仕える者」が示しているように、*διακονεῖν*こそがイエスへの *Nachfolge* のあり方であり弟子たることの本質なのである。これらのテキストはいずれも弟子たちの無理解、しかも十二弟子の間で起こった弟子批判のテキストであることは興味深い。誰が一番偉いかの論争や地位をめぐる抜け駆け的駆け引き¹¹⁾、そのために起こる十二弟子たちの憤慨などに典型的に示されているように、彼らはイエスの十字架の死に至るまで自己の栄誉や権力志向を捨てることが出来なかった。イエスが如何なる意味でのメシアなのかを理解しなかった十二弟子たちへのマルコの批判は、十二弟子たちと *διακονεῖν* とが結合していないことにも表れている。彼らとは反対に、マルコは15：40-41において女たちの十字架の死に至るまでの *Nachfolge* の本質を *διακονεῖν* であると強調している。Fander は、このことを15：39の異邦人百卒長の「神の子」告白と並ぶマルコのキリスト論の逆説的構造 (*Paradoxe Struktur*) と呼んでいる。以上の論点についてさらに詳しく取り上げてみよう。

II 女たちの名前の分析

Fander の指摘している女たちの無名性の強調はマルコの重要な視点であるが（特に14：3-9の塗油物語）、しかし同時にマルコはイエス運動を担った女たちの前マルコ伝承に由来する具体的名前に、彼女たちを含めた多くの女たちの *Nachfolge* の歴史的事実の証言を見ている。このテーマについて論文のある Hengel は、弟子集団の中で女たちが独立したグループとして強調されている伝承部分を、当時のユダヤ教や原始キリスト教の宣教にも由来していない歴史的事実と考える¹²⁾。イエスの下での宗教的平等、家父長制社会の桎梏からの解放 (Mk10：29-30)、男と女の終末論的止揚 (Mk12：25) を考えると、イエスの説教・振る舞いに魅了された女たちが現れたのも当然であろう。ガリラヤの女たちだけでなく、ベタニアのマルタとマリアの姉妹、塗油物語の無名の女にもそれは当てはまる。そうしたイエスに従った多くの女たちの存在を、女たちの名前のリストは語りかけている。まず前マルコ受難・埋葬・復活伝承に出て来る個々の女たちの名前について、これまでの研究の成果を Fander が整理していることを取り上げてみよう。

11) Fander : Stellung, S. 146.

12) Hengel : Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in : Abraham unser Vater. 1963.

(1) ヤコブのマリアとヨセの母もしくはヤコブとヨセの母マリア

テキストの読み方で注解者の見解が分かれる。「ヤコブとヨセの母マリア」と読んで一人の人物とするか「ヤコブのマリアとヨセの母」のように二人の人物として読むかである。後者の読み方だと15:40は4名, 15:47は2名, 16:1は3名とバラバラになってしまう。十二弟子でエルサレム原始教団の三本柱であるペトロ(ケファ), ヤコブ, ヨハネの三人一組(Mk5:37, 9:2, 14:33, Gal2:9)の表現との関係でいえば, 女たちの名前も三人一組の可能性もある。確かにテキスト上は二人の女として数えることが出来るが, 15:47, 16:1との関係, 三人一組の意図からも一人の人物として読む。いずれにせよここにはマルコの直接知らない, しかし原始教団では周知の人物を扱った古い伝承が保持されている。

(2) サロメ

新約聖書ではマルコの受難・復活伝承15:40, 16:1の2回しか出てこない。しかも資料や考察の対象となるような何らかの特徴づけも言及もない。外典福音書に僅かばかりの言及があるだけである¹³⁾。

(3) マグダラのマリア

共観福音書の十字架の死・埋葬・復活物語において, マグダラのマリアが常に名前のリスト全部にしかも第一順位で出て来る。新約聖書における名前の順序には, 原始教団内のランクが反映されているので, 彼女は女たちの中で最も重要視されていることになる(ヨハネ福音書19:25十字架の死の場面では, イエスの親族が優先されている)。ヨハネ福音書では彼女は「空虚の墓」の第一の証人であり復活者が最初に顕現した人物である(20:11ff)。

そのため後には *apostula apostulorum* と呼ばれた。彼女は原始教団で独自の名声を持っていたため, イエスの親族の女たちに対しても引けをとることなく女たちの頂点に立っていた(Hengel)。

彼女はどのような女だったのであろうか。Fander は(a)彼女が福音書の受難・埋葬・復活・顕現伝承と密接に結合していること, 女たちの名前のリストにおける優位性は, 常に十二弟子の筆頭に挙げられるペトロに比肩される (b) 上記伝承以外に唯一名前が出て来るルカ8:2女たちの名前のリストでは, イエスに七つの悪霊を追い出してもらった女との説明が付けられている。(c) ギリシア教父の著作では, 彼女は *ἡ ἀποστόλος* と呼ばれ, グノーシス文書においては男弟子と同等の啓示を受けた女性と見なされていることに注目する。興味深いことには, こ

13) トマスによる福音書 61。荒井 献の解説によれば, ペトロをはじめとする男弟子とマグダラのマリアやサロメなどの女弟子との間に, トマス福音書では差別が全くない。父とイエスの同質性はサロメに伝えられ, 彼女はイエスに「私はあなたの弟子です」と告白している。「ナグハマディ文書Ⅱ 福音書『解説 トマス福音書』」323頁。「新約聖書の女性観」付録2『イエスとマグダラのマリア』も参照。

のような文書において彼女を始め教団の職務に就いている女たちの正当性が弁護される。「Epistula Apostolorum」では、復活の最初の証人である彼女たちの使信に対して、ペトロ他の男弟子たちの懐疑的で不信仰な態度が際立たせられる。グノーシス文書において、マグダラのマリアは知恵と啓示を受けたことでむしろペトロよりも優位に立つ特別な存在として叙述される。例えば「Pistis Sophia」では、女である彼女が啓示を受けたことで悩むペトロに対して、啓示と知恵を受けた者は誰であっても語らざるを得ないのであって、それが男か女かは関係のないことだと彼女は語るのである¹⁴⁾。

Schüssler-Fiorenza は、こうしたペトロとマグダラのマリアとの競合に女性が使徒的啓示の継承者として公認されるかどうかという初代キリスト教会の論争の反映を見ている¹⁵⁾。

確かにペトロとの競合・葛藤には、イエス運動への女たちの *Nachfolge*、とりわけ十字架の死・埋葬・復活伝承における証人としての役割、歴史的事実の重みと後代の教会における女たちの使徒的職務・権限からの排除の事実という相克の痕跡があるといつてよい。

Fander は女たちの名前について次のようにまとめている。多くの伝説はあっても、女たちが誰であったのか、またその具体的なプロフィールを確定することは出来ない。マルコ15:40, 41, 47に女たちの歴史的事実の停留点があることは排除出来ない。それにもかかわらず初期キリスト教会の職務権限からの女たちの排除へのプロセスは、どのようにして行われたのであろうか。そのような移行の一つの過程を表しているのが、ルカによるマルコの改訂である。例えば重要なキリスト論的意味を持つ塗油物語が、受難物語から他の文脈へ移されている。ダビデ的な王の塗油への連想と結合している頭への塗油から足への塗油に、しかも女は大いなる罪の女へと変えられて罪の悔い改めの教化物語に改訂されている。弟子たちはイエスの逮捕後も逃亡せずエルサレムに留まっている。イエスの十字架の下には男たちも立っている。復活したイエスは、ペトロを始め弟子たちにも顕われる。マルコの受難・復活伝承によれば男弟子たちはイエスの十字架の死と復活（空虚の墓）の証人ではないが、ルカは改訂によって男弟子たちをそのような証人に仕立てている。ルカの使徒基準の前提が、イエスの生涯のすべてにわたって（バプテスマのヨハネによる洗礼から昇天に至るまで）一緒にいた者（女たちはこの基準に合格していたが）、それに加えて男性であることのためである（使徒言行録1:12 十二弟子〈使徒〉の補欠選挙の資格）。マタイ10:37f. のイエスの弟子の条件に、ルカは「妻」を挿入することで男弟子を前提としている（14:26）。このようなルカの傾向はIコリント15:3-8の前パウロ信仰告白定式伝承とも一致する。女たちが誰一人としてここに挙げられなかったのはなぜなのか。前述したように、Fander はこの問題についての包括的研究までは扱っていない。おそらく教会に

14) その他にマリアによる福音書17, 18。トマスによる福音書114。

15) Schüssler-Fiorenza: Memory 306.

おける職務権限の展開の中で、教会教父とグノーシス主義者との対決の問題にまで踏み込むことになる。彼女は二つの点を指摘している。まずイエスの死・埋葬・復活の証言が早くに意義を失って、関心が「顕現」に向かっていることが女たちの地位に反映している可能性である。その中でマグダラのマリアの意義が突出していることである（彼女の人格は初期キリスト教文学において重要な役割を果たしている）。

しかしながらマルコ15:40, 41に彼女のパーソナリティについての具体的記述がない以上、イエス運動における彼女（たち）の位置を福音書全体の文脈から問うことになる。彼女（たち）はイエス運動における女弟子だったのであるか。その場合一般的な弟子概念との関係はどのようなものだろうか。

Ⅲ 女たちの Nachfolge

前述したようにフェミニスト神学者たちは、ガリラヤからエルサレムまでイエスに信じた女たちを女弟子として評価するが、男性神学者による支持は未だ少なく批判的である。イエスに従った女たちの存在そのものを否定することは、マルコ15:40, 41からも出来ないもので、弟子概念をめぐる論議に移ることになる。その典型的な例は、女たちはイエスの同伴者・信従者であるが、その任務はルカ 8:3 からイエスおよび男弟子たちの日常的な世話をするににあったというものである。いわば彼女たちは男弟子たちの下層に位置する宣教の資格のない随行者であるにすぎないというものである。イエス運動の内部でいわゆる性別役割分業が行われていたというのであろうか。このような見解に対して Heine は次のように反論する。“日常的な世話ということで一体何を想像するというのだろうか。料理？どこで？着替える理由もないのに洗濯をする？神の国が近づいてくるのに身の回りの世話？こうした解釈は女たちが自分の財産によってグループの面倒を見たときテキストが明白に述べていることを見落している¹⁶⁾。” Fander も初期キリスト教文献には、弟子たちの“補給部隊”を暗示するものは全く見られないこと、ここには古い性別役割規範の押し付けがあると批判する。

イエス運動における女たちはどのような存在であったのか。その前に弟子たちの生活はどのようなものであったのだろうか。彼らの生活についての直接の情報は無いに等しい。どのようにして生計を立てていたのか。残してきた家族はどうなったのか。家族を訪ねることもあったのかどうか。女たちについてはさらに僅かのことしかわからない。弟子たちの生活条件につい

16) 女たちの役割を、弟子たちの「日常的な世話」というイメージに固定していると批判されているのが Blank である。Blank : Frauen in den Jesusüberlieferungen 53. Heine : Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, 1987. 69. Fander : Stellung, 308.

ては、召命物語、派遣説教、Nachfolge についての言葉などから幾つかのことが明らかになる。Fander は、Teißen の Wandercharismatiker の研究を援用しながらイエス運動の中での女たちについて考察する¹⁷⁾。

(1) イエス運動と Wandercharismatiker

Teißen はイエス運動を二つの異なる系列、すなわち Wandercharismatiker (巡回霊能者) と土地の共同体における支持者たちとに区分している。彼は前者の典型的な生活の仕方を故郷を持たない、家族を持たない、私的所有の否定といったエトスに見ている¹⁸⁾。イエスの信従者たちは家、家族、畑、職業を捨ててイエスと共に巡回したのである (例えば Mk1:16-20 父と網を捨ててイエスに従った)。Wandercharismatiker の生活様式の背後には黙示文学的終末思想がある。接近する終末と審判に直面する者にとっては、通常の社会的規範や価値基準は二の次になる。例えばルカ9:60, 62par “死んでいる者たちに、自分たちの死者を葬らせなさい。あなたは行って神の国を言い広めなさい。” “鋤に手をかけてから後ろを顧みる者は、神の国にふさわしくない” など。派遣説教の内容にもこのような徹底性が伺える。彼らは財布も袋も履物も持たないが、行った先の土地の支持者の家で飲食や宿泊などの提供を受けることが出来たのである。

(2) 定住の支持者たち

Teißen は、イエス運動を支援するための地域教団 (Ortsgemeinde), すなわち定住の支持者グループの存在を想定している。但しそれは後の教会に繋がるものではなく (教会設立の意図はない)、ユダヤ教の周辺に留まっている。派遣説教にも“ある家に入ったら、その土地から旅立つときまで、その家にとどまりなさい。” (Mk6:10), “その家に泊まって、そこで出される物を食べ、また飲みなさい。働く者が報酬を受けるのは当然だからである。” (Lk10:7) とあるように、宿泊や食事を具体的に保証する支持者の存在が前提されている。彼らは、例えばシモンとアンデレの家 (シモンの義母の癒しの記述) のように弟子たちの親族の場合もあれば、徴税人レビや重い皮膚病に罹ったシモンの家のような旅先で受け入れられる場合や、マルタとマリアの姉妹のように定宿を思わせるようなものもある。彼らの働きや役割は宣教の場を提供することにあり、彼らの家から村や町へと地域における宣教の場の拡大であったことが福音書の記述からわかる。

このように家を基盤とするイエス運動は、当然の事ながら「家」という場で生きていた当時

17) Teißen : Soziologie der Jesusbewegung 1978. (邦訳「イエス運動の社会学」荒井 献・渡辺安磨訳 1981年 ヨルダン社)

18) 初期キリスト教の Wandercharismatiker のこうした生活様式は、一見当時の犬儒派の哲学者たちにも似ているが、彼らの行動理念は自然法に則った簡素な生活の中に哲学者の自由を見出そうというもので動機づけは異なる。

のガリラヤの女たちにも大きな影響を与えたに違いない。女たちの中からイエスに対する信託者が出る。おそらくマルタとマリアの姉妹はその典型的な例であろう。ルカ10：39-42の物語をこの視点から取り上げてみよう。まず彼女たちの家がイエス運動の定住の支持者であることが、ルカの派遣説教 9：5 に対応する“マルタという女が、イエスを家に迎え入れた”ことで明らかになる。定住の支持者・信託者しかも当時の女としては極めて当たり前のこととして“いろいろのもてなし (πολλήν διακονίαν)”をするマルタは支持者の働き・役割の一つの側面を代表している。マリアはイエスの足もとに座ってその話に聞き入っていたが、彼女の振る舞いは家が宣教の場としての働き・役割というもう一つの側面を持っていたことを表している。彼女たちのそれぞれの行動は、イエス運動への定住の支持者・信託者の担っていたものが何であったかを物語るものである。そうだとすればルカは、彼女たち＝定住の支持者に期待されている役割の二つの側面を分断しようと考えているわけではない。しかしイエス運動、Wandercharismatiker の本質は、“狐には穴があり、空の鳥には巣がある。だが人の子には枕する所もない。”(Lk9：58) とあるようにあくまで神の国の宣教にある。従って定住の支持者の最も大切な任務は、イエス(イエス運動における Wandercharismatiker)に宣教の場を提供し自らも宣教にあずかることである。マルタの行動原理が多くのもてなしをすることにあるならば、それはイエスに対する最良の振る舞いとはならない。反対にマリアはイエスの足もとに座ってその話に聞き入っていたが、師に対する弟子としてのこの所作にイエスの信託者としての生き方が象徴されている。すなわちマルタとマリアの物語の背後には、定住の支持者の「家」において、具体的な生活支援がイエスの言葉への聴従に先行・優先する傾向を警戒する必要があるのではないか。その場合女たちは、一般社会の価値基準・規範である性別役割的行動の圧力に常に晒されているため、マルタのような行動に走りやすい。確かに終末の接近と神の国到来に直面していたイエス運動においては、女たちも従来の性差別的役割規範・価値基準から全面的ではないにせよ解放されていたと考えることが出来る。しかし、定住の支持者グループの中には、Wandercharismatiker のエトスを共有出来なくなり、イエス運動の信託者・支持者としての緊張関係を失う者が出たことは十分考えられる。そのような時に何が起こるか、そしてまたイエスの信託者にとって重要なことは何かということをマルタとマリアの物語は表している。しかも女たちは性差別社会の中で男性の支持者・信託者に比べてさらに困難な状況に置かれることになる。

この物語は、女たちが日常的に直面している性別役割分業的規範による女たちの分断、ジレンマの物語としても読むことが出来るが、元来は定住の支持者と Wandercharismatiker との関係の物語であろう。勿論ルカはイエスの言葉に聞く、宣教にあずかることを優先する(11：14-15)。

(3) 女たちの Nachfolge

さてマルタとマリアの物語から、「家」を基盤とする女たちがイエス運動を支援するネットワークに属していたことが推察される。マルコ15:40, 41の女たちの名前のリストにある小ヤコブとヨセの母マリア（他にもゼベダイの子らの母〈Mt27:56〉クロバの妻マリア〈Joh19:25〉など）は、おそらくイエス運動のメンバーの家族・親族として最初は地域の支持者グループに属して活動をしていたのかもしれない。それに対してサロメやマグダラのマリアにはこのような説明がないことから、イエスの弟子・信託者である男たちと特別な関係があったとは思われない。ところで女たちが当初の定住の支持者から抜け出してイエス運動に参加して Wandercharismatiker と共に（彼女たちも Wandercharismatikerinnen となる場合もある）巡回活動するに至ったとすれば、それはどのような動機・価値判断に基づいていたのであろうか。

ルカ編集の女たちの記述 8:1-3 には、もはや Wandercharismatiker の持つ黙示文学的終末思想の緊張がなく、一般社会の価値基準を離脱した禁欲的エトスも見られない。むしろヘロデの家令クザの妻ヨハナに見られるように、夫の社会的地位が重要な情報となっている。彼女たちの Nachfolge の仕方も財産を用いた経済的援助の側面が重要視されている。それはあたかもイエスと十二弟子の宣教グループを支える支援・補給部隊という下部組織のようである。しかも神の国の宣教という価値ある任務を担う男たち、それを舞台裏で支えるというシャドウワークを全面的に引き受けている女たちといった性別役割分業的集団を彷彿とさせる。おそらくルカはここに初期キリスト教会の歴史的具体的状況を反映させているのであろう。信仰者のレベルにおいては男女の平等を説きながらも、宣教と教会の指導者は男性に限定しており、女たちを受動的存在として男性の下位に位置づけている。彼は元来のイエス伝承における男性と全く平等かそれ以上の女たちへの高い評価を否定して、ヘレニズム・ローマの家父長制社会の女性観とも合致する性差別的役割分業的女性観を教会の理想像として初めて明確な形で導入したと言える¹⁹⁾。

女たち、特にマグダラのマリアが定住の支持者から抜け出てイエス運動の Wandercharismatiker と行動を共にしたことは、当時のユダヤ社会では常軌を逸した行動と見られるため、どのような動機・意図を考えることが出来るだろうか。ルカは“七つの悪霊を追い出していた”との説明を付してその動機を暗示しているほか(8:2)、他の女たちについても悪霊追放と病気の癒しについて言及している。深刻な病気による差別と疎外の苦しみから癒されたこと

19) ルカの女性観の問題性については、荒井 献「新約聖書の女性観」で既に指摘されている。テキストの歴史的社会的背景を明らかにした著者の研究成果を、実際にキリスト教における性差別問題を解決するためにどのように活かしていくかが問われている。1970年代以降のフェミニスト神学は、女性解放運動におけるキリスト者の責任的役割の一つが聖書における性差別問題との取り組みであることを主張している。

への感謝を暗示することで、社会的規範・価値基準との整合を試みているように見える。おそらく彼女の病気は結婚制度からの脱落を意味していたに違いない。このようなルカの付加説明は、マグダラのマリアとルカ 7：36-50の罪の女と同一視する古代教会の伝承にさらに展開していった。

しかしマルコの伝承にはそのような言及は全くない。またルカの説明を根拠づけるものもない。女たちがユダヤ教の律法を基盤とする家父長制社会の規範・価値基準の桎梏からの解放・自由を求めたとすれば、やはり家制度・結婚制度との軋轢が根底にあったと考えられよう。家制度の中でしか生きることが許されなかった女たちにとって、マイナス要因、例えば深刻な病気や精神的・身体的障害からくる疎外・脱落をイエスとの出会いを契機に地縁・血縁からの解放・脱出へと逆転させる結果になったのかもしれない。あるいは女たちへの社会的・宗教的差別からの脱却として、イエス運動に参加した女たちもいたのかもしれない。彼女たちはイエスの思想と行動に従来とは異なる女性観を見たのである。

マグダラのマリアはこうした女たちのリーダーであった。マルコ受難物語が伝える彼女の行動は、当時の政治的・社会的状況と突き合わせてみると極めて突出したものであることがわかる。彼女は、ペトロ以下男弟子たちが全員逃亡した後のゴルゴダの処刑場で“遠くから”イエスの十字架刑を目撃した。逮捕・処刑の危険を冒してまでイエスに従っていった彼女は、浅慮で感傷的な人間だったのか、それとも勇気ある強靱な精神の持ち主だったのか。また刑死者の埋葬に立ち会ったこと、その墓を訪ねて死者に敬意を表する行為などは愚かで無知な振る舞いだったのであろうか。彼女たちの行動は、男弟子のように行為の責任を問われることのない、いわば男性社会にとって無害で何ら影響力のないためだと貶められて評価されてきた。しかしながら彼女（たち）の行動は、臆病だったり感傷から出来ることではない。むしろ家父長制的社会通念から新しい価値観へと解放された者のみを持つイエスへの *Nachfolge* の強固な意志を読み取ることが出来る。それはイエスの死を前にしても弟子集団における上昇志向から、自己を解放することが出来なかった十二弟子たちの行動とは全く異なるものである。

結

マグダラのマリアを始め女たちは、「弟子」だったのか。*Wandercharismatiker* の中に女たちは存在しなかったと主張する時の理由として頻繁に挙げられることは、その生活が女たちにとっては過酷なものであったというものであり、また女たちの「召命物語」が福音書に一つも存在しないことである。*Fander* は福音書における弟子概念が十二弟子に限定されずに、さらに拡大した弟子のグループに言及していることから（Lk10：1ff.）召命物語の有無は決め手にはなら

ないと言う。マッテヤ補充も信徒者＝弟子という大きなグループを前提としているからである (Apg1:15ff.)。彼女は、女たちが伝道活動に参加したことを暗示するものとしてヨハネ 4:11ff. のサマリアの女をサマリア伝道の代表者として挙げている。またシモンの義母の癒しの物語も家が女たちの伝統的な役割である家事の場としてではなく、カファルナウムの教会設立伝説の暗示となっているとも言う。ツロ・フェニキアの女の物語は教会の異邦人伝道開始の暗示、ベタニアにおける塗油物語の無名の女はイスラエルの預言者の伝統に立っている。こうした Fander の解釈も今後テキストの歴史的・文献学的研究の中で丁寧に検証していきたい。いずれにせよどれひとつとして、女たちを良き妻、良き母としての伝統的性別役割分業に位置づけようといった初期キリスト教会に見られる勧告的視点はない²⁰⁾。それは彼女たちの物語の主題ではない。マルコにおいては、伝統的な家概念・家族概念が終末論的地平から否定され、反家父長制的な *familia dei* に止揚されている。イエス運動は観念的・抽象的な神の国の宣教ではなく、貧しい者たち、癒しを求める者たち、被差別の者たちに開かれた具体的行動への招きであった。マグダラのマリアはおそらく彼女にとって決定的な動機によって、家父長制的家制度から解き放たれ *Wandercharismatiker* の生活に入っていったのであろう。そうした女たちがグループ内で自分たちの放棄した性別役割的価値観に従って行動することを第一義的に求めたとは思えない。

彼女たちの *Nachfolge* は $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ と表現されているが、既に述べたようにこの言葉を性別役割分業的概念と結合し、女たちを「弟子＝使徒職」から除外して男弟子の下位に位置づけた初期キリスト教の問題がある。しかし、女たちがガリラヤからエルサレムまでイエスに従い、彼の十字架の死に至るまでの信徒者であったことが、弟子・教職制度＝男性という現代に至るまでの教会の性差別的伝統形成に常に警鐘を鳴らすことになった。マルコ福音書に出て来る女たちの物語についての研究を、今後さらに細かく行っていきたい。

20) 例えば I コリント 11:3 以下、I テモテ 2:11 以下など。