

# 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—

中山 貴子

序

## I 塗油物語マルコ福音書14章3-9節の分析

- (1) 伝承と編集
- (2) 伝承史的考察

## II 塗油物語マルコ福音書14章3-9節とイエスの十字架の死

- (1) 十字架報知・埋葬物語との関係
- (2) 女たちのモチーフとの関係

結

序

原始キリスト教団の信仰告白定式において、イエスが死んだこと、葬られたこと、3日目によみがえったことは分離することのできない出来事であった(1 Kor15・3 以下)。従って福音書記者も受難物語の結尾である埋葬物語伝承を十字架報知と関連させて編集する際に、自己のイエスの十字架の死についての解釈をより深め発展させようと試みた<sup>1)</sup>。

さて最も古い受難物語の初めにあるマルコ14・3-9のベタニヤにおけるイエスの塗油物語は、特に8節の“*προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἑνταπιασμόν*”によって、イエスの十字架の死と埋葬とに深く関わっている。またイエスに塗油したひとりの名前もわからない女のふるまいは、イエスの十字架の死、埋葬、復活の証人としての女たちのモチーフとどのように関連しているのだろうか。

マルコ15・33-39の十字架報知と15・42-47の埋葬物語との結合に、14・3-9の塗油物語の果たした役割をとりあげてみたい。

## I 塗油物語マルコ福音書14章3-9節の分析

---

1) 福音書記者によるイエスの十字架の死の解釈と埋葬物語との関係についての全体的な考察は、日本新約学会第25回学術大会(1985年)における研究発表(「新約学研究」第14号1986年68-70頁要旨所収)に加筆した拙稿「イエスの十字架の死と埋葬物語」(「新約聖書と解釈」1986 新教出版社所収)参照。

## (1) 伝承と編集

塗油物語は、前マルコ受難物語伝承に最初から属していたのか、それとも二次的に挿入されたのであろうか。あるいはまた福音書記者が最終的に受難物語の現在の位置に導入したのであろうか。伝承の基本型と主題、その後の展開、文脈の問題、福音書記者の解釈などを明らかにするために、まず伝承と編集の問題を検討してみよう。

## 3 節

二重の独立属格の用法、接続詞の省略、*αὐτοῦ* が主語として 2 回も出てくることなどは、Lohmeyer によればギリシャ語構文法ではありえないので、最初の独立属格 *καὶ ὄντος αὐτοῦ* (vgl. Mk14・66 *καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου*) は、二次のおそらくはマルコの形成ということになる<sup>2)</sup>。またマルコには依存していない平行記事ヨハネ 12・1a *ὁ οὖν Ἰησοῦς……ἦλθεν εἰς Βηθανίαν* と比較してみても、3 a のこの導入のための表現は文脈上の結合のためのマルコの形成を表している。ベタニヤは 11・1, 11f. (19) にあるようにエルサレムと対照させたイエスの宿泊地としてすでに出てくる。ハンセン病のシモンは福音書における一回限りの登場人物で<sup>3)</sup>、クレネ人シモン (15・21)、アリマタヤのヨセフ (15・43) 同様、前マルコ伝承に与えられていたものである。

第 2 の独立属格の *κατακειμένου αὐτοῦ* は食事の席につくことを示すための導入の句で前マルコ伝承に由来する (Mk2・15, Lk5・29, 7・37, 1Kor 8・10)。以下 3 b の *ἀλάβαστρον* (Mk14・3, Mt26・7 parr., Lk7・37 のみ)、*μύρον* (塗油物語以外では Lk23・56, Apk18・13 のみ)、*νάργδος* (Mk14・3, Joh12・3 のみ)、*πιστικός* (Mk14・3, Joh12・3 のみ)、*πολυτελής* (Mk14・3, 1Tim2・9, 1Pet3・4 のみ)、*καταχέω* (Mk14・3, Mt26・7parr. のみ) などの単語の統計や Hapax-legomena の多用は伝承を示すものである<sup>4)</sup>。

## 4 節

2) Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus*, 1967, S.292. それに対して Pesch は、①二重の独立属格の用法はお互いに補いあって一方が他方の妨げになっているわけではない、②独立属格の構造は前マルコ伝承にも確認できる (vgl. 11・12-23, 14・53-72) ③ベタニヤの物語はすべて前マルコ受難物語伝承に属していると批判している。Das Markusevangelium 2, 1977 S.329. マルコの編集説を支持する者は多い。例えば Grundmann, Schweizer, Schenke, Dormeyer など。

3) ただ原始キリスト教団にとっては周知の存在であったかもしれない。*τοῦ λεπροῦ* については、シモンがかつてイエスによって癒された元ハンセン病患者であったのか (Schweizer, Grundmann, Lohmeyer, Schmidt)、あるいはかつてハンセン病のシモンが所有していた家だったためそのような呼び名がついたのか (Haenchen) は不明である。

4) Mohr は Joh12・3 *μύρον νάργδος πιστικῆς πολυτίμου* と言語上ほとんど一致していることから、Joh12・1-8 の塗油物語をマルコには依存していないが共通の伝承の根にさかのぼるものとみている。Markus-und Johannespassion, 1982, S.132. Joh12・1-8 および Lk7・36-50 との伝承史的関係については次に検討することにした。

4 a の ἦσαν δέ (ἦν δέ, ἦσαν γάρ) は、編集上の挿入語句の様式である (Mk1・16b, 2・6, 15, 5・11, 42, 6・31, 48 など)。ἀγανακτέω は新約聖書ではマルコ10・14, 41 (Mt20・24parr., 21・15), 14・4 (Mt26・8parr.), ルカ13・14のみ、浪費の意味での ἀπώλεια はこの箇所だけ (Mt26・8parr.) など単語の統計は伝承を示している。

4 b は伝承に由来する 5 a の理由になっていることから伝承と考えてよい<sup>5)</sup>。従って 4 節は、一部に福音書記者による編集上の手直しがあるにせよ基本的には伝承である。

### 5 節

5 a には Hapaxlegomena やマルコの優先単語が多い。例えば *πιπράσκω*, *ἐπάνω* はマルコ福音書ではこの箇所に出てくるだけである。また *τριακόσιοι* (Joh12・5) も新約聖書ではこの箇所に戻ってくるだけである。さらに、これも伝承に由来する 7 a c のイエスの答の前提となっていること、ヨハネ12・5と平行していることから伝承とみてよい。5 b の *ἐμβριμίαομαι* は 4 a の *τινες* による *ἀγανακτοῦντες* と競合してさらに意味を強め、イエスの答と対照させて彼らの無理解を明らかにするために挿入されたものであろう。ヨハネ12・5にも欠けている。

### 6 節

6 a の *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν* は伝承の典型的な導入様式である (Mk10・5, 18, 38, 39, 11・29, 14・6, 62)。*ἄφετε αὐτήν* も伝承とみてよい<sup>6)</sup>。6 b のイエスの第2の訓戒である *τί* 以下は、5 b の女に対する憤激に直接関連していること、第1の訓戒をさらに強調していること、ヨハネの塗油物語に平行記事がないことなどから福音書記者に帰することができるかもしれない。すると *καλὸν ἔργον* 以下は、女のふるまいに対するマルコの解釈を表明したことになる。

### 7 節

7 a と 7 c は *πάντοτε…ἔχετε—οὐ πάντοτε ἔχετε* のアンチテーゼ的パラリズムで結合していること、伝承の 5 a を内容的に受けていること、ヨハネ12・8に平行記事があることなどから伝承である。7 b の *ὅταν* 文は、7 a, 7 c の関連を破っていることから二次的挿入である<sup>7)</sup>。貧しい者への配慮の問題と女の塗油の行為とを単純に対立させ、二者択一の問題に矮小化させないための福音書記者の注釈である<sup>8)</sup>。

### 8 節

5) ただ Dormeyer は、*ἦσαν* + 分詞の Periphrase の文体をマルコ受難物語の最終編集者の文体上のメルクマールとし (14・40, 49, 54, 15・7, 40, 43), *εἰς τί* (Mt26・8parr. それ以外は Mk15・34 のみ) も編集上の様式とみている。Die Passion Jesu als Verhaltensmodell, 1974, S.74f.

6) Dormeyer は、*ἄφετε αὐτήν* がない方が *τί* 以下のイエスの話が円滑にいくので編集上の形成とみる。Passion, S.76. 他方 Mohr は Joh12・7 に同一の様式の *ἄφετε αὐτήν* があることから元来の伝承と解釈している。Markus- und Johannespassion, S.137. 主語がイスカリオテのユダのため単数形。

8 a の ὁ ἔσχεν ἐποίησεν については、そのセミティズムがすでに指摘されている<sup>9)</sup>。Gnilka は、この女のイニシアティブの強調のためとみる<sup>10)</sup>。しかし、マタイ、ヨハネの塗油物語では除去されているので、元来は伝承の一部であっても、その保持にはマルコの編集の意図である女たちのモチーフが反映しているといってもよい。

Bultmann は 8 b 全体をマルコの二次的編集とみている<sup>11)</sup>。しかし προέλαβεν は、“あらかじめ準備をする”の意味で用いられているのは、新約聖書においてこの箇所だけである（ほかには、1Kor11・21 “先に食べる”，Gal 6・1 “発見する” だけ）。また μυρίσαι や ἐνταφιασμόν (Joh 12・7 parr.) も Hapaxlegomena であることなどは伝承を暗示しているともいえよう。ただその場合、前マルコの καὶ…καὶ 文の古い埋葬物語伝承には塗油が含まれていないこと、空虚の墓ペリコーペでも塗油の用意をして墓を訪れた女たちは結局は塗油を行うことはなかったということとすでに踏まえている<sup>12)</sup>。またベタニヤにおける塗油物語（基本型）が、イエスの十字架の死と埋葬とに関係することなしには受難物語伝承に組みこまれることはありえない。従って、以上のことから 8 b は、より古い伝承の段階ではなく、次の段階に導入されたものである（(2) 伝承史的考察を参照）。すなわち 6 b, 7 c の解釈として形成されたのであろう。

9 節

7) Gnilka: Markus 2, S.222. Gnilka のいうように単に誤解を避けるための Parenthese というわけではない。伝承の基本となっている論争の対話のテーマである貧しい者への配慮の問題 (Dt15・11) に対するマルコの慎重な取り扱いがある。それは、イエスが常に貧しい民衆 (ὄχλος はマルコ福音書に30回出てくる) と共に在ろうとしたこと、イエス運動がそれを継承しようとしたことと深く結びついている。

8) マルコの二次的編集とみなすもの、例えば Lohmeyer, Schweizer, Dormeyer, Schenke など。

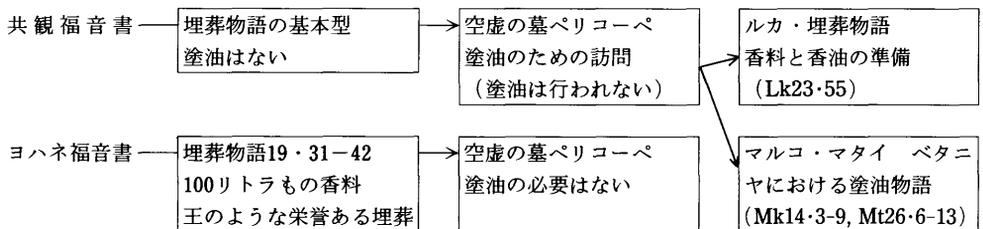
Mt26・11 はこの挿入語句を削除して、ヨハネ同様伝承のパラレズムを保持している。

9) Dormeyer: Passion, S.78, Gnilka: Markus 2, S.225.

10) Gnilka: Markus 2, S.225.

11) Bultmann: Geschichte, S.37. そのほか Lohmeyer: Markus, S.295. Schweizer: Das Evangelium nach Markus, 1967, S.166.

12) 古い埋葬物語伝承は、イエスの死体を亜麻布で包んだだけで、塗油は行われていない。また埋葬前の塗油は必ずしも遵守すべき規定ではなく、ただ死者に対する敬意と栄誉のために行われたのである。マルコ15・42 a の ὀψίας γενομένης はマルコの編集句のため、切迫した埋葬のため塗油をすることができなかったというわけではなく、もともと塗油そのものが欠けているのである。しかし、やがて伝承の二次的段階、さらには福音書記者によってユダヤ人の、特に栄誉ある埋葬の一部である塗油の慣習にあわせて伝承の改訂が行われ、塗油のモチーフは全部の福音書に共通のものとなったのである。



9節全体をマルコの編集とみるものは多い<sup>13)</sup>。

しかし伝承に由来する部分も少なくない。9 a の ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν は、イエスの言葉の確実性を示すための典型的な導入形式で伝承に由来する<sup>14)</sup>。9 b にはマルコの術語が多く用いられているので編集とみてよい。例えば ὅπου ἐὰν (6・10, 56, 9・18, 14・9, 14), κηρυχθῆ (1・4, 7, 14, 38, 39, 45, 3・14, 5・20 などマルコの優先語 Mt 9 回, Mk 14 回, Lk 9 回), εὐαγγέλιον (1・1, 14, 15, 8・35, 10・29, 13・10, 14・9), ὄλος (1・28, 33, 39, 6・55, 12・33 など)。それに対して, 9 c は, ἐποίησεν が他の福音書に比較して用例が少ないこと (Mt 84 回, Lk 88 回, Joh 110 回に対して Mk 47 回), 受動形 λαληθήσεται (Passivum divinum) がこの箇所以外には伝承の 5・36 しかないこと, εἰς μνημόσυνον αὐτῆς がマルコにおける Harapxlegomena であること (NT においても Mt 26・13 parr. Apg 10・4 のみ) などから, 8 b と関連してすでに福音書記者の前に存在していたといえるかもしれない。しかしヨハネの塗油物語にはこの句がないことは, 伝承にたいして二次的であることを示しているともいえる。ただ9節はより古い伝承部分を含めて最終的にはマルコの編集が全面的に行われている。

以上おもに単語の統計, 文体様式などから伝承と編集とに分けてみたが (明確には判定しがたい部分もあるが), その結果を一応下記のように整理することにした。

前マルコ伝承 (二次的段階も含む)

3 (καὶ ὄντος αὐτοῦを除く), 4 (ἦσαν δὲを除く), 5 a, 6 a, 7 a c, 8 b, 9 a c

マルコの編集

3 (καὶ ὄντος αὐτοῦ), 4 (ἦσαν δὲ), 5 b, 6 b, 7 b, 8 a, 9 b

以上の結果を踏まえながら, マルコ 14・3-9 の塗油物語の現行本文がどのような伝承史的段階を経て形成されたかを検討してみよう。

## (2) 伝承史的考察

塗油物語は, 内容上の展開と δὲ によって三つの部分で構成されている<sup>15)</sup>。(a) 3 節 出来事の解説, ベタニヤにおけるハンセン病者シモンの家 (地方的状況), 食事の席 (場の設定), ひとりの女の “突然の異常な” ふるまい。(b) 4-5 節 その女のふるまいに対する列席者のうち

13) 例えば Bultmann: Geschichte, S.283. Lohmeyer: Markus, S.296, Schmithals: Das Evangelium nach Markus, 1979. S.590.

14) Berger: Die Amen-Worte Jesu, 1970, S.164ff. Pesch: Markus 2, S.334. ἀμὴν 定式は語り手の黙示文学的視点と語られた言葉のもつ黙示文学的地平を強調している。ここでは, その女のわざの終末論的性格を明らかにし神の前に彼女のふるまいの重要性を示すものである (vg1.12・43f.)。

15) Gnllka は δὲ によって単純に(a)3, (b)4-5, (c)6-8, (d)9の四分割をしているが, 9節の δὲ の用法は意味が異なるので, イエスの言葉は一括して扱う方がよい。Markus 2, S.223.

の *τινες* の憤激と叱責, (c)6-9 節 イエスの三つの言葉によるその女の弁明すなわちイエスと貧しい者への配慮の問題 (6-7 節), イエスの十字架の死と埋葬の先取りとしての塗油の意義 (8 節), 福音の全世界への拡大とその女のふるまいの評価, 位置づけ (9 節) である。

### ① 伝承の基本型

伝承史的にみて, 塗油物語の基本型は前マルコ受難物語に最初から属していたのではなく, 元来は独立した物語である。物語の類型として考えられてきたのは, Dibelius の範例 (Paradigma)<sup>16)</sup>, Bultmann のアポフテグマ (biographische Apophthegma)<sup>17)</sup>, Lohmeyer の“論争的対話と逸話との間に位置するもの”<sup>18)</sup>, Dormeyer の“預言者的陳述とアポフテグマがひとつとなった混合様式”<sup>19)</sup> などである。

Pesch は, 14・3-9 の解説→葛藤→解決の三分割が構造的には論争的対話と類似しているものの, 伝記的性格, 明確な“敵”の欠如, イエスの受難を前提としている預言者的性格などによって論争的対話と区別することができるという<sup>20)</sup>。

また Gnllka は, アポフテグマとも論争的対話とも区別されるが, アポフテグマ的特色や論争的対話の特色をもつラビ物語 (Rabbinengeschichte) を想定している<sup>21)</sup>。

Bultmann の分類では, 伝記的アポフテグマも論争的対話もアポフテグマの類型に属している。従って前述の 14・3-9 の(a)(b)(c)の構造は, 貧しい者への配慮の問題についての論争的対話の部分を含みながら全体的には伝記的アポフテグマの類型に属するとみてよい。

伝承と編集の結果からわかるように, 元来の独立した塗油物語伝承部分に, Hapax-

16) Dibelius: Formgeschichte, S.178. Paradigma の典型として Mk2・1ff, 18ff, 23ff, 31ff, 10・13ff, 14・3-9 をあげている。14・3-9 は Leidensgeschichte の中で唯一純粋な Paradigma として唯一その枠から突出した独立の物語である。

17) Bultmann: Geschichte, S.37, 58, 283. 伝記的アポフテグマの一般的な特色は, イエスの言葉が最後にくることである。14・3-9 はその決定的な言葉がある態度によって誘発され (vgl. Mk6・1-6, 10・13-16, 11・15-19, 12・41-43 u.a.), しかもその情景との関連なしにイエスの言葉を理解することが困難な例 (vgl. Mk12・41-44, Lk10・38-42, 19・1-10) である。さらに 14・3-9 は二次的改訂によって伝記的な聖伝 (biographische Legende) になっている。

18) Lohmeyer: Markus, S.291. 論争的対話と区別されるのは, イエスに対して公然と非難が向けられているのではないこと, またイエスも彼らの見解を誤っているものとして証明しようとしているわけではなく, ただ自分との関連でその女を弁護しようとしているためである。

19) Dormeyer: Passion, S.81.

20) Pesch: Markus 2, S.329f.

21) Gnllka: Markus 2, S.222. すでに Lohmeyer が, ラビの物語にみられるように, この場面でも女のふるまいはただある論議を行うための動機にすぎないといった側面を指摘している (Markus, S.291)。Bultmann によれば, そもそも共観福音書の伝記的アポフテグマの起源として, 多くの平行例の存在からもラビ物語を検討しなければならない (Strack-Billerbeck I, S.134f., 285f. 287, 528f. Geschichte, S.60)。

legomena をはじめとして、マルコではきわめて用例の少ない単語が多用されていること、セミティズムの用法<sup>22)</sup>、ベタニヤにおけるハンセン病のシモンの家といった地方伝承的特色、女の名前があげられていないことなどは、伝承の早い段階とおそらくはパレスチナユダヤ人キリスト教伝承由来を推測させる。伝記的アポフテグマの類型、この女のふるまいについての論争的対話の主題（ラビ物語との関連も含めて）もそのことを示しているといつてよい。

食事の席で、来客であるイエスに対する敬意の表明として塗油が行われたこと自体はユダヤの慣習にも適合している（一般に富裕層の間でだが）<sup>23)</sup>。その際の頭への塗油についてもバビロニア・タルムードに用例がある。それによると、処女の婚礼の祝宴に招かれた声望あるラビたちの頭に敬意の表れとして香油を注ぐという周知の習慣があったことがわかる<sup>24)</sup>。

従って、列席者のうちの *τινες* の憤激を招いたのは塗油そのものではなく、その女が石膏のつぼを砕いて<sup>25)</sup>、売れば300デナリ以上にもなる高価なナルドの大量の香油<sup>26)</sup>を一滴あまざず使いきってしまったという“異常な”方法であった。彼らはそれを大変な *ἀπώλεια* とみなして、*εις τι* と激しく問いつめる。彼らは、その女が信仰深いユダヤ人に課せられている貧しい者への配慮を完全に欠落しているとみて叱責したのである。

それが(b)と(c)の7-8節の扱っている論争的対話の主題である貧しい者に対する配慮としての施しの要請とイエスに対する愛のわざとしての塗油の問題である。

## ② 論争的対話の主題

### a) 貧しい者への施し—問題提起

ユダヤ教は、貧しい者に対する配慮—その具体的な行為のひとつが施しである—を敬虔なユダヤ教徒の遵守すべき律法の規定として教え、その実践を促している。申命記15章11節に“あ

22) Jeremias: Die Salbungsgeschichte, Mk14·3-9 ZNW35 (1936), S.75-77. Pesch: Markus 2, S.278, 335.

Bultmann は、伝記的アポフテグマの大部分がパレスチナ教会で形成されたとみているが、Mk14·3-9 (ほかにも Lk10·38-42, 17·11-19) については、段落全体をヘレニズム起源としている (S. 64)。しかし9節については妥当しても、伝承と編集の分析からわかるように全体に対してはいえない。

23) 厳粛な祭事や祝いの席、来客の接待に塗油を行う習慣は地中海世界では通常のことであって、パレスチナにも知られていたが、一般的には都市の上層部の社交的な習慣であった。従って Lohmeyer はこの無名の女を都市の上層部に属する富裕層に位置づけ、逆に Haenchen は Lk7·36-50 との関連で、このように高価な香油を購うことのできた女を売春婦と推定している (Der Weg Jesu, S.472)。

24) Strack-Billerbeck I, S.426-428, 986. Ketubot 17b.

25) 使用の際に石膏のつぼを砕いてしまうことは通常のことではない (Billerbeck II, S.48f)。上流の客のために一度使用した香油の残りは、他の者には使用しないことで敬意を示すという古い慣習 (Lohmeyer, S.293)、ここでイエスのメシア王としての塗油が考えられているため、それ以外のいかなる目的にも使用することのないよう砕いたのだとする説 (Grundmann: Markus, S.277) があげられるが、それよりもその女のイエスに対する非常な敬意の表れとみるべきである。

26) ナルドの香油は、最も貴重で高価なため富裕なユダヤ人、ギリシャ人、ローマ人によって使用された (Billerbeck I, S.986)。

あなたは必ず国のうちにいるあなたの兄弟の乏しい者と貧しい者とに手を開かなければならない”しかも“貧しい者はいつまでも国のうちにたえることがない”とあるように、あらゆる機会をとらえてこれを実行しなければならない。まして過越の祭の期間中は特別な時として特に慈善＝施しに励まなければならないのである<sup>27)</sup>。その女は信仰深いユダヤ人の義務として、その300デナリ以上もの値いをもつ高価な香油を貧しい兄弟たちのためにこそ用いるべきであったのである。それこそがラビの教えにかなうばかりでなく、常に貧しい者と共に生きることを求めているイエスの生き方に従うことでもあるからなのである。(vg1. Mk10・21ff. “持っているものをみな売り払って、貧しい人々に施しなさい。そうすれば天に宝を持つようになるう”)。従って、彼らの憤激、きびしい叱責は、ユダヤ教の規定からも、イエス運動のあり方からいっても十分に根拠のある正当なものだったのである。

#### b) 愛のわざとしての塗油—イエスの弁明・解決

貧しい者への配慮と、その女の塗油とは決して対立するものではなく、貧しい者の存在が無視されているわけではない。そのことは古代ユダヤ教の愛のわざと施しの問題からも十分に弁明できるものである<sup>28)</sup>。

7節では、貧しい者は常におり、彼らに対する施しの機会はこれからもあるが、地上におけるイエスの時はまもなく終ろうとしていることがまず明らかにされる(vg1. Mk2・20)。この背景には、神の *δει* としてのイエスの受難と十字架の死を表すために受難物語を貫いている3時間ごとの時の区分定式の反映がある(15・1, 23, 33, 34)。しかもそれはマルコ15・42aの *ἡδη ὀψίας γενομένης* によって埋葬物語にも及んでいる<sup>29)</sup>。今や通常の時を生きる貧しい者と特別な時(受難の時)を生きるイエスとが対照されているのである。

7cをさらに展開した8bでは、その女の塗油が通常の塗油ではなく、イエスの十字架の死と埋葬の先取りとして行われたことが述べられる。その女の塗油は、今や全く新しい視野のもとに特別な決定的な意義をもつのである。しかもユダヤ教において、死者の埋葬は貧しい者へ

27) Pesch: Markus 2, S.332. 貧しい者たちが、その施しによって過越の食事をするために特に必要であった。Grundmann: Das Evangelium nach Markus, 1968, S.277.

28) 古代ユダヤ教において、貧しい者への施しも愛のわざも共に“よきわざ(טובות וחסד)”に含まれる。愛のわざとは病人を訪問すること、他者を宿泊させること、貧しい新郎新婦のために結婚の支度を整えてやること、結婚の祝宴に参列すること、埋葬に参列すること、悲しんでいる者を慰めること、囚人を解放すること、放浪している者を受け入れることなどである。Strack-Billerbeck IV, S.536, 565f.

愛のわざと施しとの相違点は、施しが金を与えること、貧しい者たち、生きている者だけを対象にしていることに対して、愛のわざは経済的援助と同時に個人的な労力も提供すること、貧しい者たちだけでなく金持も、生きている者だけではなく死者をも含めて対象にしていることにある。そのために、愛のわざの方が、施しよりもより高い評価を受けるのである。TPea4, 19 (24).

29) 拙稿「イエスの十字架の死と埋葬物語」(「新約聖書と解釈」)121頁。

の施しよりも優先されるべきであるから、その女の塗油は—それは死者の埋葬の一部である—決して ἀπόλεια なのではなく、イエスに対する καλὸν ἔργον なのである。従って、貧しい者への施しの義務から行われたその女の塗油に対する異議申し立ては、イエス自身の十字架の死、埋葬と結合させられることで決定的に反論されたのである。さらに福音書記者の編集による 9 b の導入により彼女のふるまいは、福音宣教に位置づけられるに至ったのである。

### ③ 受難物語との関係

Kontext の問題については、前述の①と②を整理することである程度明らかにすることができる。

#### [A] 塗油物語の基本型

- ・伝記的アポフテグマ (3)
- ベタニヤの地方伝承
- ・論争的対話の主題 (4-5 a, 6 a, 7 a c)

#### [B] 伝承の発展段階 (7 c → 8 b → 9 c)

- ・イエスの十字架の死と埋葬との関係

#### [C] マルコの編集 (5 b, 6 b, 7 b, 8 a, 9 b)

- ・福音宣教との結合
- ・女たちのモチーフの強化

[A] の塗油物語の基本型は伝記的アポフテグマとして元来は独立した伝承であり、最初から前マルコ受難物語に属していたのではない。それは、受難物語の序にあたる 14・1-2 と 10-11 のイスカリオテのユダの裏切りの部分との関連を破っていることから、また特定の場所、状況の設定、ひとりの女の特別なふるまい、登場人物などによっても明らかである。しかし、元来の Kontext については確実なことはわからない。例えば、Schmithals は 10・46 a と 46 b の間を塗油物語の元来の位置であると推定しているが<sup>30)</sup>、その場合はエリコにおける物語となつて、ベタニヤは後の改訂ということになる。

[B] の伝承の発展段階 (7 c → 8 b → 9 c) が、イエスの十字架の死と埋葬とによって [A] の塗油物語の基本型と結合して、はじめて前マルコ受難物語の現在の位置に挿入されたのである。過越の祭の 2 日前 (14・1) と除酵祭の第 1 日 (過越の小羊をほふる日 14・12) の間に、

30) エルサレム途上で起った三つの出来事に含まれるという。すなわち①エリコに入る前、10・35-45 (ゼベダイの子らと仕える者の生き方)、②エリコの町で、塗油物語の元来のテキスト、③エリコの外で、10・46 b-52 (盲人バルテマイのいやし) で、いずれも〈教会〉がテーマになっているという。Markus 2, S.596f.

Finegan は 11・19 の後に想定しているし、Lambrecht は、マルコが 11・1 にあった塗油物語を除去してしまつたとみている (Mohr: Markus-und Johannespassion, S.129 Anm.6)。

すなわち過越週の水曜日の出来事として、14・1-2と14・10-11の緊張を一端やわらげ、むしろ劇的に盛りあげる効果と、塗油物語の論争的対話の主題である貧しい者への配慮としての施しの問題をこれまた過越の祭と結合することで、より現実的なものにする効果を踏まえて配置されたのである。

マルコは、〔A〕+〔B〕の塗油物語を、さらに自己の神学的意図に即して編集することで、現行テキストの〔C〕を創りあげたのである。

## II 塗油物語マルコ福音書14章3-9節とイエスの十字架の死

### (I) 十字架報知・埋葬物語との関係

まず十字架報知15・33-39と埋葬物語との関係を整理してみよう。

#### ① マルコ15・33-39

すでに考察したように<sup>31)</sup>、マルコの十字架報知の中心は福音書記者の編集した15・37→34 b c→39の神学的意図による内的結合であって、ここにイエスの十字架の死についてのマルコの解釈が集中している。その内容は a) 人間の罪に対する神の審きとして、十字架に捨てられたイエスの死のみが真正な神の子告白の根拠である。しかもイエスの全生涯にさかのぼって告白される(39 ἦν)。b) 神の子告白を行う異邦人百卒長には、異邦人への福音宣教を *Sitz im Leben* とするマルコの異邦人キリスト教会の現実が反映されている。

#### ② マルコ15・42-47との結合

マルコは、前マルコ埋葬物語伝承を上述の解釈によって改訂編集した。

##### a) 埋葬モチーフ

マルコは二次的伝承44-45を用いて、イエスの死をピラトに公式に確認させるだけでなく、イエスの死体に *πτῶμα* (15・43 は *σῶμα*) の用法を保持することで<sup>32)</sup>、イエスの十字架刑死の冷厳な事実を確認させている。この箇所以外では -Mt24・28parr. を除いて -パプテスマのヨハネの処刑と埋葬の記述 (Mk6・29, Mt14・12parr.)<sup>33)</sup> と黙示録11・8-9に出てくるだけである。しかし、十字架の死において神の審きが成就、神の子告白を経たイエスの埋葬は、いわゆ

31) 拙稿「イエスの十字架の死についての一考察 マルコ福音書15・33-39の釈義を中心として」(広島女学院大学論集23集1973所収)。マルコの十字架報知の考察は、共観福音書およびヨハネ福音書におけるイエスの十字架の死の解釈の変遷過程を明らかにするための基礎となるものである。

32) *πτῶμα* はラビ文学においても外来語で新約聖書にも用例が限られているが、Aeschylus 以来 Plutarch (Alex. 33, 8) Philo, Josephus に用いられ、特に暴力的に殺害された者の死体を表している。それに対して *σῶμα* は聖書において人間の完全な統一、人格を表現する。従ってマルコは、埋葬物語では伝承の *πτῶμα* をイエスのローマ当局による十字架刑死、人間の罪に対する神の審きの死を表すために用いながら、アリマタヤのヨセフによる死体の引き取りでは *σῶμα* を用いて苦難の死から丁重な埋葬へと変化させている。

る処刑された者のそれではなく、通常のユダヤ社会の死者の埋葬の慣習が反映されている。苦難モチーフが次第に後退すると共に復活の光の予見を暗示する栄誉と尊厳が出てくる。

#### b) イエスの信従者の拡大

イエスの *σῶμα* を引き取って埋葬したアリマタヤのヨセフは、神の国の到来を待望している敬虔なユダヤ人であるが、マルコによって従来の十二弟子集団とは異なる新しいイエスの信従者の人間像を代表するものとなっている。

#### c) 女たちのモチーフ

女たちだけが、イエスの十字架の死と埋葬と復活の出来事の証人となったことは、史的事実と無関係に成立したのではない。実際に、女たちが原始キリスト教会にあって引き続き重要な働きをしていたことは、新約聖書の他の証言でも言及されている<sup>34)</sup>。

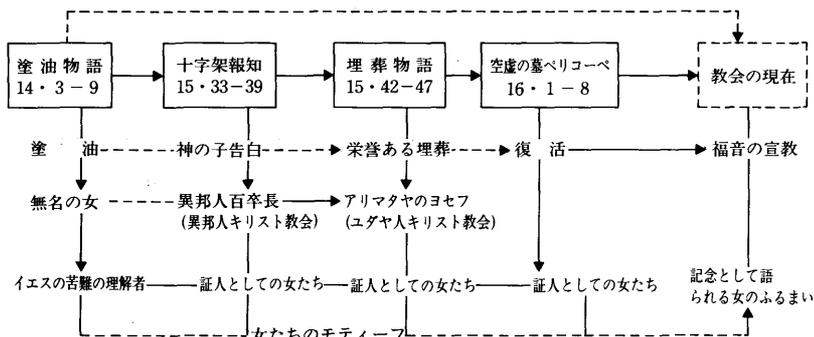
マルコの編集句である15・41には、女たちがイエスのガリラヤにおける活動の時から信従していたこと、ほかにも名前があげられていない多くの女たちがイエスと共にエルサレムに上ってきたことが言及されている。アリマタヤのヨセフや女たちは、従来の弟子集団の枠をこえたイエス運動の拡大→教会形成を表すものである。

#### ③ 14・3-9 との関係

マルコは、上記の十字架報知と埋葬物語の主要モチーフを塗油物語によってさらに強化している。a) 7c → 8b で十字架の死と埋葬とをあらかじめ先取りすることで、十字架の死を神の *δεῖ* にもとづく必然的な出来事として受けとめ自らの意志で神に信従するイエス、自らの時を知っているイエスを強調する。b) 埋葬物語に欠けていた塗油を加えることで、イエスの埋葬をさらに栄誉あるものとする。c) ひとりの無名の女による塗油は、十字架の死、埋葬、復活の証人としてだけではなく、イエスの受難預言の真の理解者として、福音宣教に欠くことのできない存在としての女たちのモチーフを強化している。①～③を図で表すと次頁のようになる。

33) ヨハネの埋葬の記述は、*πτῶμα* の用法、弟子たちによる死体の引き取り、塗油なしの埋葬、さらに Mk15・46 の *ἔθηκον αὐτὸν ἐν μνημείῳ* と 6・29 の *ἔθηκον αὐτὸ ἐν μνημείῳ* が一致することから、イエスの埋葬に反映している。しかし、イエスの埋葬にはヨハネのそれとは異なって栄誉ある埋葬のモチーフがある。

34) 例えば Röm 16・3-16 のパウロの挨拶のリスト、*διάκονος* のフィベ (Röm 16・1)、福音のためにパウロと共に戦った2人の女 (Phil.4・2) など。このテーマについては、L. ショットロフの「新約聖書の時代にイエスに信従した女性たち」の論文が非常に説得力がある (L. ショットロフ, E・S=フィオレンツァ (大島衣訳)「聖書に見る女性差別と解放」新教出版社1986所収)。また E・S=フィオレンツァのようにフェミニズムの立場からの新約資料の男性中心的編集に対する批判的考察など最近の研究にはめざましいものがある。



## (2) 女たちのモチーフとの関係

イエスに信じた女たちのうち、名前の伝えられているグループ、マグダラのマリヤ、小ヤコブとヨセの(母)マリヤ、サロメ(15・40, 47, 16・1)は<sup>35)</sup>、イエスの十字架の死、埋葬、復活の証人であるが、ほかにも前述の15・41の名前のあげられていない多くの女たちのグループがある。

ベタニヤにおける塗油物語の無名の女は、これらの多くの女たちのグループを代表する形で受難物語の最初に劇的に登場する。しかも以下述べるように、マルコの女たちのモチーフを強化する重要な役割を果している。

### ① 史的事実の反映

イエスに従う女たちは、逃亡した弟子たちとは異なって、イエスの十字架の死と埋葬と復活とに立ち合い、それらの証人となった。このことは彼女たちがイエス運動に現実に参加していたということ、その中心には特に積極的に関った女弟子の存在があったという史的事実と無関係に成立していたのではない<sup>36)</sup>。最も古い信仰告白定式のIコリント15・3以下のイエスの復活と顕現の証人のリストからは、女たちは完全に欠落しているが<sup>37)</sup>、実際は女たちはイエス運動と結合し、最も重要な出来事—イエスの十字架の死、埋葬、復活の証人であったばかりでなく、その後の教会の形成にも関っていったため、原始キリスト教団は女たちの伝承を完全に無視することができなかつたのである<sup>38)</sup>。塗油物語の基本型が伝記的アポフテグマであること

35) 埋葬物語の女たちのリスト(15・47) マグダラのマリヤとヨセの(母)マリヤ、空虚の墓ペリコーペの女たちのリスト(16・1) マグダラのマリヤ、ヤコブの(母)マリヤとサロメは、伝承に由来する。マルコがこの二つの伝承から十字架報知の女たちの名前のリスト(15・40) マグダラのマリヤ、小ヤコブとヨセとの(母)マリヤ、サロメを作成したのである。Schneider: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien, 1973, S.138.

36) Schneider: Passion, S.133f., Mohr: Markus-und Johannespassion, S.331, Schütz: Der leidende Christus, S.116-118.

からも、この無名の女のふるまいが原始キリスト教団にあって、イエスに信従する女の生き方としてイエス活動に固く結合していたことがいえる。

### ② 受難預言の真の理解者

7c → 8bによれば、彼女は切迫している十字架の死と埋葬のためにあらかじめ塗油したのである。彼女は、イエスの時＝受難の時を理解することができた唯一の女として登場する。彼女の塗油に憤激しきびしく叱責する *τινες* とは、マタイが明言しているようにイエスの弟子たちであったと考えられる (Mt26・8)。ここには、イエスの受難と十字架の死についての弟子たちの無理解が反映している。3回にわたる受難預言と弟子たちの対応がそれを示している。

<u>受 難 預 言</u>	<u>弟 子 ち</u>
マルコ 8・31-32	8・32-33 (イエスをいさめたペテロ)
マルコ 9・31	9・33-34 (誰が一番偉いか)
マルコ 10・33	10・35-41 (ゼベダイの子らの頼み・憤慨する弟子たち)

イエスの弟子たちが受難預言とエルサレム上京の意味を結びつけて考えることができず、イエスの言ったことを悟ろうとしなかったのに対して (Mk9・32)、この無名の女はエルサレム入城後のイエスの受難の時を真に理解することで、彼にとって最も重要な愛のわざを実践し信従する者としての生き方の模範を示したのである。

### ③ 福音の宣教との結合

前マルコ受難物語にすでに属していた塗油物語に、福音書記者はあらたに 6b, 8a, 9b を付加することで、彼女のふるまいを教会の現在に位置づけている。イエスの受難の時を真に理解した彼女の、できる限りの愛のわざとしての塗油は、イエスにとって *καλὸν ἔργον* として評価される。

37) この問題に対する批判として L. ショットロフ他前掲書79頁、ショットロフはここで“福音の告知にとって女性たちの働きがいかなる意味を持っていたかという問いに、キリスト教徒の男性たちがもはやあえて立ち向おうとはしなくなったことを示す、キリスト教徒の側の一番古い証拠にほかならないことがわかる”と述べ、この背後にはいわゆるユダヤの法概念（女性は法廷での証人になりえないというもの、Billerbeck III S.560）ではなく、パレスチナの外でも女性の自由に対抗する社会的・政治的圧力を考慮しなければならないとみている。E・S＝フィオレンツァも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あげる。復活・顕現のリストから女性たちを除くことで、女性を使徒職から排除しようというこの表れとみる。114-117頁。

38) 女たちのモチーフについては拙稿「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—」(広島女学院大学論集32集1982所収) 88-90頁。各福音書記者が女たちのモチーフをどう理解し位置づけているかを考察することは、彼らのイエスの十字架の死についての解釈を検討する際に重要な視点となる。

さらに弟子たちの無理解に比べて、受難の時を迎えるにあたって、彼女の示した愛のわざは、教会における福音宣教の中でイエスの信従者の真の模範として、イエスの十字架の死（福音宣教の基本である）と結合して語られるのである。

## 結

マルコ14・3-9のベタニヤにおける塗油物語は、元来は貧しい者への配慮である施しの問題についての論争的対話の部分をもつ伝記的アポフテグマであった。

おそらくは、ガリラヤからエルサレムまでイエスに信従してきた多くの女たちのひとりであろう無名の女による塗油は、前マルコ受難物語にすでにイエスの十字架の死と埋葬とに関連して位置づけられていた。それはイエスの受難の時を深く理解してイエスに信従していたひとりの女の史的事実と無関係には成立しなかったであろう。

マルコは、彼女の塗油-埋葬のための愛のわざを *καλὸν ἔργον* として評価するだけではなく、彼女をイエスの受難に対する真の信従を示したキリスト者の模範として福音宣教に位置づけたのである。そのことによって女たちのモチーフは、ガリラヤにおけるイエスの活動のはじめから、イエスの十字架の死、埋葬、復活、教会の福音宣教に至るまで一貫して保持されることになったのである。

## Zusammenfassung

Die Bethanien-Salbungsgeschichte im Mk14·3-9 (Mt26·6-13parr.) ist geschickt im Bezug auf die Grablegungsgeschichte Mk15·42-47 aufgebaut.

Der Textanalyse von Mk14·3-9: vormk Quelle 3 (außer *καὶ ὄντος αὐτοῦ*), 4 (außer *ἦσαν δὲ*), 5a, 6a, 7a c, 8b, 9a c, mk Bildung und Redaktion 3 (nur *καὶ ὄντος αὐτοῦ*), 4 (nur *ἦσαν δὲ*), 5b, 6b, 7b, 8a, 9b.

Die Salbungsgeschichte in den Fassungen vor Markus ist ursprünglich das biographische Apophthegma von Almosen für die Armen und Liebeswerk des Begräbnis. Sie gehörte schon zur vormk Passionsgeschichte und übte am Anfang eine wichtige Funktion aus. Besonders Mk benutzt das Frauen-Motiv in der Salbungsgeschichte und betont die Vorbildlichkeit der Haltung der Frau gegenüber dem Unverständnis der Jünger über den Kreuzestod Jesu.