

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——

中 山 貴 子

序

I 埋葬物語マルコ福音書15章42—47節の分析

- (1) Kontext の問題
- (2) 伝承と編集の問題
- (3) マタイおよびルカの埋葬物語との比較

II イエスの十字架の死と埋葬物語との関係

- (1) 埋葬モチーフ
- (2) アリマタヤのヨセフモチーフ
- (3) 女たちのモチーフ

結

序

共観福音書におけるイエスの十字架の死の叙述は¹⁾、イエスの埋葬物語と結合することで内容的にも完成する²⁾。この埋葬物語は受難物語、特にイエスの十字架の死と復活物語とを結びつける重要な役割を果たしている。

コリント人への第1の手紙15章3節以下に引用されている信仰告白定式においても、“*ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς*” に続いて “*καὶ ὅτι ἐτάφη*³⁾ *καὶ ὅτι ἐγέρηται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς*” とある。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切り離すことのできない出来事なの

1) 共観福音書におけるイエスの十字架の死の解釈の多様性と変遷過程についての全体的なまとめは、拙稿「共観福音書におけるイエスの十字架の死」新約学研究第10号1982年（日本新約学会）所収参照。

2) イエスの十字架の死を Nachfolge の模範として理解したルカは、ステパノ殉教物語（Apg 6・8—15, 7・54—8・2）の中でも、ステパノの感動的な殉教の死（7・59—60）に続けて、8・2でその手厚い埋葬を描いている。ここにもイエスの十字架の死と埋葬との対応がある。

3) *ἐτάφη* Mt 8・21, 22, 14・12, Lk 9・59, 60, 16・22, Apg 2・29, 5・6, 9, 10, IKor 15・4のみ, *συνθάπτω* Röm 6・4, Kol 2・12のみ, *συγκομίζω* Apg 8・2のみ。共観福音書におけるイエスの埋葬は、*ἐθθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ* の形で表わされている（Mk 15・46, Mt 27・60, Lk 23・53）。

である⁴⁾。おそらくは、このような古い信仰告白定式に基づいているであろうイエスの埋葬物語は、どのようにして形成され、解釈されてイエスの十字架の死の叙述と結合されたのであろうか。

共観福音書の中で最も古い埋葬物語であるマルコ福音書15章42—47節をとりあげ、埋葬物語のモチーフとイエスの十字架の死との関係を中心に考察してみたい。

I 埋葬物語マルコ福音書15章42—47節の分析

(1) Kontext の問題

現行マルコ本文では、15・40f, 47, 16・1の女たちの名前前のリストによって、埋葬物語15・42—47は十字架報知15・33—39と結合して受難物語の結尾を形成し、16・1—8の空虚の墓ペリコーペを導入するものとなっている。

しかしながら、埋葬物語の元来の Kontext に問題がないわけではない。この問題についての従来の見解を大別すると、①受難物語の元来の結尾として、マルコ以前に十字架報知と結合していたというもの②最初は空虚の墓ペリコーペと結合していたものを、マルコがその後に十字架報知と結合したというもの③前マルコ受難物語伝承には含まれていない元来は独立した伝承であるというものになる。

受難物語が個々の伝承を連結した物語として早期に成立していたという Bultmann, Dibelius 以来の見解がある⁵⁾。イエスの埋葬物語もおそらくはそのような非常に古い独立した伝承として存在していたが、すでに前マルコの段階で受難物語の結尾として十字架報知と結合していたと思われる。しかしながら、イエスの埋葬物語について最も専門的な著作のある Broer は、多くの注解者たちの主張する①の見解とは反対の立場にたっている⁶⁾。その論拠は、15・39の異邦人百卒長、15・40fの女たちの記述、44fのピラトと百卒長との問答のいずれも編集上のものであること、十字架報知に出てくるユダヤ人や兵隊たちがもはや登場せず、代ってこれまで全く触れたことのないアリマタヤのヨセフや女たちといった新しい人物の設定が行われているということにある。従ってマルコ15・42—47は、受難物語の十字架報知とは結合していない独立した新しい伝承部分であって、受難物語とは別個の研究が必要である。おそらくは十字架報知と埋葬物語とは、伝承 (Tradition) の中で結合されずに相前後して存在していたのではないかとみている。このような Broer の見解には、Schenke もい

4) ただ Jeremias や Taylor のように埋葬物語が受難物語に属していたことを、IKor 15・3ff で論証する方法には問題がある。

5) Bultmann: Geschichte, S. 301, Dibelius: Formgeschichte, S. 180.

6) Broer: Die Urgemeinde und das Grab Jesu, 1972, S. 79-86.

うように必ずしも明確な文献学上の裏付けがあるわけではない⁷⁾。②の立場は Schneider の説である。彼は15・42—47の基礎には、かつて独立して伝承されていた短い埋葬物語が存在していたが、これは元来十字架報知とも空虚の墓ペリコーペとも結合していなかったとみる。しかし、マルコ以前にまず16・1—8のこれもまた元来は独立した物語である空虚の墓ペリコーペと結合、その後マルコがはじめて 15・40f によってこの2つのペリコーペを十字架報知と結合したと考える⁸⁾。

いずれの立場にせよ Kontext の問題は、文献学上の確固たる論拠を持たないために確定することは困難である。また15・42—47の伝承と編集の問題とも関係してくる。おそらくは受難物語を構成している各々の短い報知と同様に、最初にイエスの埋葬についての簡潔な伝承が成立したと思われる。この伝承は受難物語全体の進行からみて、即ちイエスのエルサレム入城(14・1)から始まる時間的経過の中で、当然のこととして受難物語の結尾を飾るものとして位置づけられたであろう。イエスの十字架の死に対しては、栄誉ある葬りこそ最もふさわしいものだからである。従って前マルコの段階で15・42—47の埋葬物語は、受難物語の結尾として十字架報知と結合していたと考える方が適切である。

(2) 伝承と編集の問題

① 42 a の *καὶ ἤδη ὀφίας γενομένης*, 42 b の *ἐπεὶ ἦν παρασκευή*, 42 c の *ὅ ἐστιν προσάβατον* のように、42節には元来は別個の2通りの時の知らせがある。42 b の *ἐπεὶ* と *παρασκευή* は、非マルコの表現であるため伝承句とみることができる。マルコは理由文の場合は *ὅτι* 文や *γὰρ* 文を用いることが多い(*ὅτι* 15回, *γὰρ* 64回), しかも *ἐπεὶ* の理由文は Hapaxlegomena である。*παρασκευή* も金曜日の術語的表現として周知の言葉である。例えば Josephus の Ant XVI 6・2 や Did 8・1 に出てくるように、安息日もしくは過越しの祭りの前日のことで、この日に敬虔なユダヤ人は律法の安息日規定を遵守するため

7) Schenke は、イエスの埋葬物語は最初から受難物語の最後のわざとして描かれたとみる。Mk 15・42—47には異邦人百卒長、ピラトの登場によって、物語の継続性が維持されているからである。Der gekreuzigte Christus, 1974, S. 77f.

8) Schneider: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien, 1973, S. 137. ただ15・47については、その前マルコ的性格から、マルコはこの句をすでに持っていたものの、より古い埋葬物語伝承の再構成の際には含めないでおくべきだという。彼が再構成した元来の埋葬物語伝承は次のようなものである。“準備の日に(42b), アリマタヤのヨセフがピラトのところへ行きイエスの死体を引き取りたいと請うた(43a c)。彼は亜麻布を買った。十字架から死体を取りおろし亜麻布で包んだ。そして岩を掘ってつくった墓に彼をおいた(46a)。” S. 138. この短い歴史物語は、あくまでアリマタヤのヨセフの想起に固着している。さらにこの物語に16・1—8の空虚の墓ペリコーペを結びつけるために、46c (vgl 16・3f) の墓の入口に石をころがしておいたことと、47の2人の女の名前 (vgl 16・1) とが挿入された。このような2次的付加を伴った古い埋葬物語が、福音書記者マルコのもとに存在していたのである。

にあらゆる準備を行うのである⁹⁾。この時の知らせは、以下に続くアリマタヤのヨセフのイエスの死体の引き取りと埋葬の理由になっている。

42 a の *ὁφείας γενομένης* は、マルコ福音書に5回ほど出てくるマルコの表現である(1・32, 4・35, 6・47, 14・17, 15・42)。しかもマルコ受難物語に特徴的な3時間ごとの時の区切り(15・1, 21, 33, 34)に対応している。しばしば“夕方”は日没後を意味しているが(特に1・32)、安息日もまた Josephus も明記しているように午後6時、一般に日没によって始まる。そのため42 a は42 b とその後のできごととの間に緊張を生ぜしめる¹⁰⁾。42 a はマルコが15・1の“夜が明けると”に対応させて挿入した編集句であるとすれば、この点をどのように理解していたのであろうか。マルコにとって重要なのは、受難物語に一貫している神の *θεῖ* としての時の知らせであって、イエスの埋葬もこの時の中で行われなければならない。従って42 b の伝承句との関係について必ずしも厳密に考えていたというわけではなく、むしろイエスの死んだ午後3時に続く時の区切りを埋葬に適用することに重点がおかれている。42 c は42 b に対するマルコの解説のための付加である(*ὅ ἐστιν* 3・17, 5・41, 7・11, 34, 12・42, 15・16, 22, 34)。

② 43節のアリマタヤのヨセフの行動の理由は、直接的には42 b の伝承句と関係している。敬虔なユダヤ人として律法の規定(Dt 5・12—15)に従って、安息日の始まる前に埋葬しようとしたのである。しかしマルコにとって、その理由だけでは、なぜアリマタヤのヨセフが行わなければならないのか、その必然性が不十分である。そのためイエスの死体の引き取りと埋葬の動機を、“*αὐτὸς τῇ προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*”に求めている¹¹⁾。この動機づけは、後述するようにその後のマタイ、ルカにおいてより拡大していく傾向にある。その他のことがら、即ち彼が地位の高い議員であること、大胆にもピラトにイエスの死体の引き取りを請うたことは伝承に属する¹²⁾。

③44—45節は、Bultmann 以降、殆どの注解者によって2次的挿入とみなされてきた。マ

9) Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus*, 1967, S. 349. Josephus の引用している Caesar および Agrippa の勅令文には、“[ユダヤ人は] 安息日あるいは、その前日の準備[の日]の第9時以降は[法廷に]出頭する義務を免ぜられていること”とある。「ユダヤ古代誌」XVI—XVII (秦剛平訳) 山本書店, 1980, 60—61頁注 a, *πρὸ σαββάτων* 同書Ⅲ 255頁参照。

10) Klostermann は、*ἐπεὶ* 以下を後の挿入として削除すべきだという。Das Markusevangelium, 1971, S. 169. 彼の場合は伝承と編集とが逆になっている。

11) Broer (Urgemeinde, S. 157), Schenke (Christus, S. 80), Schneider (Passion, S. 139) など多くの注解者がマルコの編集句とみている。

12) Mohr のようにマルコの言語上の手直しは認めるものの、43全体を伝承とみる者もある。しかもアリマタヤのヨセフは、前マルコの、おそらくはユダヤ人キリスト教伝承に由来するものとみる。Markus—und Johannespassion, 1982, S. 353f.

タイ、ルカに欠如していること、イエスの死を仮死ではないとする護教論的意図がみられることがその理由である。しかしマタイやルカに欠如しているのは、編集上の意図によるものであり、また仮死説を否定するための護教論よりも急速な死に対するピラトの驚きがテーマになっているので、むしろ Broer のように文体上の理由を取り上げるべきであろう¹³⁾。

彼は 44f の言語上の統計から、例えば *θαυμάζω* (5・20 編集句), *ῥῥη* (6・35 c 編集句), *τέθνηκα* (この箇所のみ), *προσκαλεόμαι* (多くは編集上のもの), *ἐπερωτάω* (マルコの愛好語), *κεντόριον* (15・39), *γνοῦς* (6・38, 8・17) を 2 次的であることとしてあげている。そのほかにも ㉔46節が43節に直結していること ㉔46f の 2 度の *αὐτόν* の使用 ㉔43節の *σῶμα* が45節の *πῶμα* になっていることなどが指摘されている。Mohr は同様の分析を行った上で、44と45 a をマルコに由来するもの、45 b は一部言語上の手直しをしているものの、元来は前マルコ伝承に由来するものとみている¹⁴⁾。

44—45節が、古い埋葬物語に属しているにはあまりに説明的な内容であるとしても、前マルコの 2 次的挿入か、マルコ自身の書き加えたものかを決定することは困難である。

④ 46 c の墓の入口に石をころがす部分を伝承とみるか、マルコの編集句とみるかが問題である。Broer のように 16・3 との関係からマルコの編集句とみる解釈もあるが¹⁵⁾、当時のユダヤの埋葬様式とも一致しており、ごく自然な結びであることから伝承とみてよい¹⁶⁾。

⑤ 47節の女たちの記述を Broer は埋葬物語とは別個の独立した伝承とみなしている。47節が埋葬物語との有機的な統一を持っていないからである¹⁷⁾。Schenke は、この記述が15

13) Broer: Urgemeinde, S. 161-173.

14) Mohr: a. a. O. S. 354-356. マルコより後の挿入を否定する理由は、① Mt 27・58 b が Mk 15・45 を踏まえていること② Mk 15・35 の異邦人百卒長やイエスの急速な死についてのピラトの驚きが、15・23, 34 a の時の知らせを前提としていること③ピラトの驚きが15・5と一致していることなど、全体として44—45が十字架報知と関係していることによる。44f の 2 次的編集については、*προσκαλεῖσθαι* と *ἐπερωτᾶν* がとりわけマルコ的であること、45から46に主語の転換がみられることなどから説明している。特に *σῶμα* と *πῶμα* について、マルコがここでヘレニズムの霊肉概念を用いているという。S. 355 Anm. 22.

15) Broer の理由のひとつは、46 a の *μνημα* が46 c で *μνημεῖον* になっていることだが、これは写本上の問題であって不確実である。*μνηματι* B pc, *μνημείῳ* A C W L θ ψ で Nestle-Aland 26 版は後者の読みをとっている。

16) Mohr は46全体を伝承とみる。まず46 c の *καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημεῖου* と 16・36の *τὶς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημεῖου* との明白な言語上のパラレル、46 b c が 16・1ff を導入していることなどをあげている。S. 356f.

17) Broer: Urgemeinde, S. 115. そのほかにも、女たちが直接埋葬に参加していないこと、46と47との結合がゆるやかであることなどをあげている。従って彼の埋葬物語の分析は、15・42—46に限定されている。

・ 40f, 16・1 の女たちの記述の中で最も短いことから、より古い伝承とみて元来の埋葬物語に含めている¹⁸⁾。

以上のことがらを踏まえて下記のように分析することができる。

㉓ より古い埋葬物語伝承に属するもの

42 b, 43 a b, 46, 47

㉔ 二次的付加およびマルコの編集

42 a c, 43 c, 44—45

そのため、マルコが持っていた *kai...kai* 文の古い埋葬物語は次のようなものであったであろう。

なぜならば、準備の日だったので
地位の高い議員であるアリマタヤのヨセフが、大胆にもピラトのところへ行った。
そしてイエスのからだを請うた
そして彼は亜麻布を買った
彼をとりおろして亜麻布で包んだ
そして岩を掘ってつくった墓に彼をおいた
そして墓の入口に石をころがした
マグダラのマリヤとヨセのマリヤがおいたところをながめた

(3) マタイおよびルカの埋葬物語との比較

マルコ15・42—47とマタイ27・57—66、ルカ23・50—56の埋葬物語との比較から、以下の相違点が明らかになる¹⁹⁾。

① マルコの特色である3時間ごとの時の知らせが曖昧になっている。マタイは *ἐπει* 文を削除して、特殊資料の62節の婉曲な表現に変えている。ルカも42 bを削除して書き改めている。いずれもマルコ42 aの編集と42 bの伝承との間の緊張をやわらげようと努めている。

② アリマタヤのヨセフの特徴がより詳しく人格的になってくる。マタイは、彼をイエス

18) Schenke: Christus, S. 82f. 47は元来の埋葬物語に属していた。それは原始キリスト教団にとって、イエスの埋葬場所の確認とその証人としての意義を持っていたとみる。

19) ヨハネ福音書の埋葬物語19・31—42では、31と42に時の知らせとして、ユダヤ人の準備の日であったこと、アリマタヤのヨセフはユダヤ人を恐れてひそかにイエスの弟子となったこと、ニコデモと共にイエスを埋葬したこと、40—41の園の中の墓について述べている。百卒長と女たちとは削除され、代って31—38のヨハネ資料が付加されている。ヨハネの埋葬物語については、共観福音書伝承と比較してイエスの十字架報知を考察する際にとり扱いたい。

	マルコ15・42—47	マタイ27・57—66	ルカ23・50—56
時の知らせ	42 夕方、安息日の前日の準備の日	57 夕方 62 次の日は準備の日の翌日	54 準備の日、安息日が始まりかけていた 56 安息日を休んだ
アリマタヤのヨセフ	43 地位の高い議員 神の国を待ち望むもの	57 アリマタヤの金持 イエスの弟子	50 議員、善良で正しい人 神の国を待ち望むもの 議会の議決や行動には賛成していなかった
ピラトと百卒長	44f イエスの急速な死についての驚きと公けの確認	削除	削除
埋葬	46 亜麻布を買って包んだ 岩を掘った墓 入口を石で封印する	59f きれいな亜麻布に包んだ 岩を掘った彼の新しい墓 入口を大きな石で封印して帰った	53 亜麻布に包んだ 誰も葬ったことのない墓
女たち	47 マグダラのマリヤ ヨセの(母)マリヤ 場所の確認	61 マグダラのマリヤ ほかのマリヤ 墓に向ってすわっていた	55 イエスと一緒にガリラヤからきた女たち 場所の確認 香料と香油の用意
特殊資料	—	62—66, 28・11—15 墓の番人の設定と祭司長たちの欺瞞	—

の弟子であると明白に述べている。マルコとは対照的に、マタイにとってイエスの弟子たちは一貫してイエスの理解者、真のイスラエルを表わす教会に属する者である。ルカは、ヨセフが善良で正しい人であって最高法院の議決や行動には反対であったと説明を加えている。マルコ15・1と“議員”との矛盾を解消するための付加である。百卒長がイエスを “*δικαιος*” と告白したように、ヨセフも “*δικαιος*” と呼ばれる。マタイもルカもイエスの埋葬を行ったヨセフの動機を最も納得のいく形で説明している。

③ イエスの急速な死に対する驚きから、その死を公けに確認するというピラトと百卒長との問答は削除されている。マタイでは27・62—66, 28・11—15の特殊資料の挿入のため、ルカでは殉教者の模範としてのイエスの死にふさわしくないためである。

④ Broer も指摘しているように、イエスの墓そのものも次第に関心の的になってくる。マルコの岩を掘ってつくった墓という簡潔な表現に対して、マタイはそれが金持であるヨセフ自身のための新しい墓であること、ルカもまだ誰も葬ったことのない墓であることを加えている²⁰⁾。また亜麻布も “*καθαρός*” であることなど、次第に祭儀的に解釈されてくる。

⑤ 女たちのモチーフについては、ルカは名前のリストを省いている。すでに8・2—3に要約的に述べているからである。マルコではイエスの埋葬場所の確認とその証人である

20) Broer: Urgemeinde, S. 183.

が、マタイではさらに墓に向ってすわり哀悼の意を示している。ルカは 24・1 との円滑な連結のため、香料と香油についてもあらかじめ説明している。

⑥ 最も大きな相違点は、マタイ特殊資料の付加挿入である。前半部分 27・62—66 は、祭司長、パリサイ人たちとピラトとの問答による墓の番人の設定の話、後半部分 28・11—15 は空虚の墓に表わされるイエスの復活を隠すための欺瞞の話である。この特殊資料の由来が Bultmann のいう護教論的モチーフを持った伝説にあるとしても、マタイの教会の状況が深く関係している²¹⁾。

イエスの十字架の死をすでに復活を前提にして描いているマタイにとって、埋葬物語そのものも復活物語を前提として書き改められる必要があった。即ち、マタイ 27・51 b—53 がマルコの叙述に対して、イエスの十字架の死の解釈としての護教論的モチーフを含んでいるように、埋葬物語にも同様のモチーフが付加される²²⁾。イエスの 3 日目の復活を事実として証言するためには、あらかじめ想定されるユダヤ教側の論争、攻撃に備える必要があったし、実際に教会にとってそのような状況が現実存在していたのである。

しかし、このような説明的な叙述は、むしろマルコの埋葬物語の持つ簡潔さに対して冗慢な印象を与えるだけでなく、受難物語の結尾としての本来の意図からもはずれるものとなっている²³⁾。

Ⅱ イエスの十字架の死と埋葬物語との関係

(1) 埋葬モチーフ

マルコの時の知らせによれば、イエスが十字架につけられたのは朝の 9 時頃で (15・25)、午後 3 時に死んだ (15・34, 37)。これは通常の十字架刑からみても異様に早く、この急速な死そのものが、おそらくは伝承の段階で驚くべき奇跡的な出来事として受けとめられていたであろう。44f のピラトと百卒長とによるイエスの死の公式の確認も、イエスの仮死説の弁明というよりはピラトの驚きの強調の表われである (15・5)。この急速な死から 42 a の *ὀφείας γενομένης* に至るまで、緊迫した埋葬が行われる。

21) Bultmann: *Geschichte*, S. 297, 299, 305, 310, 334. このような伝説の存在は、受難物語が個々の伝承から成立していることの論拠となる。護教論的モチーフに属するものとしては、例えば Mk 14・17—21 のユダの裏切りの預言、Mk 14・27—31 の弟子たちの恐れと否み、Mk 14・48f の夜の逮捕に対する非難、Mt 26・52—54 の武器による抵抗の禁止とイエスの自発的な自己放棄の強調などがある。

22) 拙稿「マタイ福音書 27 章 51 b—53 節におけるイエスの死の意味—M. Riebl の解釈を中心に」広島女学院大学論集 30 集 1980 所収、13—20 頁参照。

23) このようなマタイの試みが、適切であるかどうかは問題である。例えば Schweizer は、このような形での復活証明に批判的である。Das Evangelium nach Matthäus, 1976, S. 340f.

一般に当時のユダヤにおける死者の埋葬²⁴⁾は、死の当日もしくはやむを得ない場合にのみ、その翌日に行われた。気候風土上の理由から、死体の腐敗を防止するための迅速な埋葬が必要であった。その場合仮死の危険性については、岩の中の墓に安置したり、約3日間死者を見守りその死を悼むことで防いだ。特に処刑された者の場合は、申命記21章23節にあるように直ちに埋葬された。死者は普通身体を清められ、亜麻布で全身を包まれた²⁵⁾。埋葬の前に死体に塗油することは必ずしも一般的であったわけではない。埋葬に伴う特別な祭儀行為はなく、祭司が葬列に同行することもなく、近親者や友人などによって営まれるのが通例であった。埋葬場所もいわゆる墓地というものはなく、家族の地所内に設けられていた²⁶⁾。またエルサレム市内に墓所を設けることは禁止されており、少くともエルサレムから50エレ離れていなければならなかった²⁷⁾。富裕な有力者の場合は一アリマタヤのヨセフもそうだが一岩を掘ってつくった小部屋や壁龕に、それ以下の階層の者は自然の洞穴を利用し、貧しい者は地面に直に埋葬された²⁸⁾。墓の入口は、マルコ15・46にあるように獣や他者の侵入を防ぐため石で封印した。約1年経過して後に墓が再び開かれ、遺骨を集め塗油を行い袋に入れて、いわゆる納骨堂のような場所に最終的に葬ることですべてが完了する²⁹⁾。

マルコの埋葬物語にも、亜麻布で包み、岩を掘ってつくった墓に納め、入口に石をころが

24) Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV. 1, S. 578-592. 死者の埋葬は、古代ユダヤ教の愛の義務であった (Ex 18・20, Micha 6・8, Tob 1・17f, 2・7)。その具体的な内容は①葬列②死者のための嘆き③遺体を埋葬の場所まで運ぶこと④埋葬である (TM^g 4・16, Kth 72^a)。死者に対する最後の奉仕として、名譽に満ちた埋葬を配慮することは、特に近親者のいない死者に対してはユダヤ人の義務であった。但し, Sanh 6・5f, 47 a にあるように、処刑された者の埋葬はこの例外にあたる。処刑された者を父祖の墓に埋葬することは禁じられており、彼ら専用の墓穴に投げ込まれるのが通例であった。しかも重罪者と軽罪者とを同一の墓穴に埋葬することも禁じられていた。従ってイエスの場合も、本来は重罪者用の墓穴に埋葬されるはずであった。

25) 死者を裸のまま葬ることは、死者に対する冒瀆とみなされた。古代イスラエルにおける死者の衣服は華美を競ったが、後代になってからはラビの見解により亜麻布を用いるのが一般的となった。ユダヤにおける埋葬慣習については、このほかに Gnika: Das Evangelium nach Markus 2, 1979, S. 334-336 に詳しい解説がある。

26) Joh 19・41, Pt-Eva 6 でイエスは *κρηπος ἱωσήφ* と呼ばれる彼の墓所に運ばれたとある。IMakk 2・70, 9・19, Job 14・12, Sanh 6・5f.

27) エルサレム市内には、David 王家と預言者 Hulda 家の墓所だけが設けられていた。

28) Strack-Billerbeck I, S. 1047-1051 に詳しい説明がある。Baba Bathra 6・8 の規定によると、洞穴は4エレ幅、6エレの長さで側面に3つの壁龕、入口の向い側に2つの壁龕がある。その深さは4エレ、幅6手幅、高さ7手幅でそこに遺体がおかれる。柩は殆ど用いられなかった。洞穴の前には大きな空地を設けて、担架や運び手の便宜をはかった。そのほかにも洞穴の岩壁に沿って置き台だけの墓もあった。

29) Gnika: Markus 2, S. 337.

すといった内容に当時のユダヤの埋葬の習慣が反映している。しかもマタイ27・59のきれいな亜麻布、27・60の新しい墓、ルカ23・53のまだ誰も葬ったことのない墓 (vgl Mk 11・2, Lk 19・30) は、イエスの埋葬が処刑された者のそれではなく、栄誉に満ちた手厚い埋葬であることを強く印象づけるものである。イザヤ書53章9節の“その墓は悪しき者と共に設けられ、その塚は悪をなす者と共にあった”は、イエスの埋葬にはあてはまらない³⁰⁾。また申命記21章22—23節の埋葬規定もあてはまらない。イエスの埋葬を十字架につけられた犯罪人のそれとして描くのではなく、むしろその死によって救いのわざを完了した神の子にふさわしい埋葬として描くのが、マルコの埋葬物語のモチーフである。

マルコ福音書においてイエスの神の子たることは、神から捨てられた絶望の究極であるイエスの十字架の死によってのみ明らかになる³¹⁾。神の人間の罪に対する審きは、イエスの十字架の死において成就したのである。従ってその死に続く埋葬は、もはや絶望にあって神から捨てられた犯罪人としての埋葬ではありえず、神の子にふさわしい埋葬でなければならない。即ち、本質的には復活の光の中で叙述されているともいえる。イエスの十字架の死はそれ自体でひとつの出来事の完成であって、埋葬物語はイエスの十字架の死に対する神の肯定としての復活の先取りとしての意義を持っている。異邦人百卒長の神の子告白 (15・39) の線上に畏敬に満ちた埋葬がある。

(2) アリマタヤのヨセフモチーフ

この畏敬に満ちた埋葬を行ったのは、アリマタヤ³²⁾のヨセフであって、埋葬物語にのみ登場することから、おそらくは何らかの史的事実とも結びついているかもしれない。その点で、イエスの十字架を代って負ったクレネ人シモン(15・21)の伝承と共通している³³⁾。伝承は彼がアリマタヤの出身であること以外に“地位の高い議員”であったと述べている。マルコはさらにそれを補って、彼が“神の国を待ち望んでいた”者であると解説している。伝承

30) Lohse: Die Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu Christi, 1964, S. 99 で、Is 53・9 を引いてイエスの埋葬においても聖書の言葉が成就したという。しかし、神の僕が悪しき者の傍らにその墓を設けられたのと、イエスの埋葬とは全く異なる。イエスの苦難と十字架の死とを Is 53章の苦難の僕から解釈することは、原始キリスト教団の信仰告白から明らかではあるが (1Kor 15・3 の *ὅτι περ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν*, Mk 10・45 の *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* など)、イエスの埋葬にはあてはまらない。

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所収参照。

32) ἀπὸ Ἀριμαθαίαςについては、その位置を厳密に確定することはできない。Eusebiusによれば、Lyddaの近く (1 Makk 11・34) の Ἀρμαθεμ Σειφά (I Sam 1・1) をさしている (Onomasticon 32 kl)。おそらく Rama (Mt 2・18) もしくは Ramathajim のことであろう。

33) Broer はアリマタヤのヨセフの3つの特徴を、クレネ人シモンの4つの特徴と同列に論じている。Urgemeinde, S. 159,

の段階では、なぜアリマタヤのヨセフがイエスの埋葬を行ったのか、その動機が不十分だからである。例えば、敬虔なユダヤ人として律法の遵守のため即日埋葬しようとしたのだという解釈は、ヨハネ福音書19章31節やペテロ福音書2章にもあるように、この問題についての解答とはならない³⁴⁾。以下アリマタヤのヨセフのモチーフを整理してみよう。

① 地位の高い議員 (*εὐσχημων βουλευτής*)

*εὐσχημων*³⁵⁾ *βουλευτής* は、マルコ福音書ではこの箇所のみ出てくる言葉である。*βουλευτής* が最高法院の議員を表わしているとすれば、マルコ受難物語の重要な背景である14・55の“祭司長たちと全議会とはイエスを死刑にするために……”や15・1の“および全議会と協議をこらした末”ピラトにイエスを渡したと矛盾することになる。そのためマタイは *βουλευτής* を削除した。またルカもアリマタヤのヨセフの立場を最高法院の決定と矛盾しないための補足説明を加えている。あるいは Haenchen や Gnllka のように *βουλευτής* を最高法院ではなく、アリマタヤのもしくはどこかの地方議会の議員と解釈する方法もあるが、これも確証がない³⁶⁾。少なくともマタイやルカは、この言葉をエルサレムの最高法院の議員と解釈していることは明らかである。多くの注解者も最高法院の議員と解釈してきた³⁷⁾。反対に Broer は、マルコ福音書全体では最高法院については、常に個々の党派が語られているため、マルコは伝承の *βουλευτής* を必ずしも特に専門的な意味で用いているわけではなく、従ってこの言葉は最高法院の議員を表わしているものではないという³⁸⁾。しかし、マルコがマタイやルカに比べて、伝承の *βουλευτής* について曖昧で大雑把な受けとめ方しかしなかったというのも問題である。むしろマルコは *βουλευτής* が最高法院の議員であることを認識した上で、これを保持するためにこそ43 cを付加したのである。

② 神の国を待ち望んでいた (*προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*)

43 cは、アリマタヤのヨセフが *βουλευτής* であるにもかかわらずイエスの埋葬を行った

34) ペテロ福音書によれば、ヨセフはピラトの友であり、主の(友)でもあったとある。またヘロデをして“兄弟なるピラトよ、たとえだれも彼(の体)を求めなかったとしても、わたしたちは彼を葬ったことでしょう。安息日も始まろうとしているのですから。律法には『殺害されし人の上に太陽の沈むことあるべからず』とされているからです”と語らせている。「聖書外典偽典6」新約外典Ⅰ教文館1976、148頁参照。

35) バビルス文書では、この言葉は富裕な土地所有者を意味している。ThWB II, S. 769f.

36) Haenchen: Der Weg Jesu, 1966, S. 540, Gnllka: Markus 2, S. 332.

37) Schmithals: Markus, S. 703, Lohmeyer: Markus, S. 350, Grundmann: Markus, S. 318, Schmid: Markus, S. 308, Schniewind: Markus, S. 169, Schweizer: Markus, S. 209f, Blinzler: Prozess, S. 99, 288 Anm. 38 など。

38) Broer: Urgemeinde, S. 177. その根拠として、例えば Josephus の場合、*βουλευτής* は最高法院の議員の術語ではなかったことをあげている (Ant. XIV 9・4 § 175)。

ことの動機である。マルコはマタイのようにイエスの弟子だったためというキリスト教論的な解釈をほどこしてはいない。神の国の到来を待望している者として、当時の敬虔なユダヤ人の枠内に位置づけている。しかし、このことはイエスの処刑を決定したユダヤ教の枠内にとどまることを意味しているわけではない。神の国の到来を待ち望むその姿勢に、現行のユダヤ教の枠を越えて原始キリスト教へ移行しようとする新しい人間像が示されている。イエスを「神の子」と告白する異邦人百卒長が、異邦人キリスト教会の可能性を表わしているとすれば、ガリラヤで「神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ(1・15)」と宣教したイエスを受け入れたアリマタヤのヨセフは、ユダヤ人キリスト教会を表わすものであろう。

マルコは両者から成立する教会を視野に入れて、伝承に43cを付加編集したのである。イエスの十字架の死は、ユダヤ教の内実を激しく問うものであり、そこに新しい動きをうみださずにはいられないものであった。それは適切な答をしたことで、イエスから“あなたは神の国から遠くはない”といわれたひとりの律法学者のように(12・28—34)、ユダヤ人にも開かれた新しい可能性なのである。

③ 大胆にもピラトのところへ行った(*πολύσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον*)

πολύσας はマタイ、ルカでは削除されているが、伝承にとっては重要な点である。受難物語におけるペテロの否み(14・23—31, 66—71)をはじめとして、弟子たちはユダヤ人当局者を恐れて逃亡してしまったからであり、そのため十字架刑の際も立合わずイエスの死体の引き取りも埋葬も行えなかったからである。イエスの死体は、ローマ当局者にとっては、そのまま十字架にかけておいてもさしつかえはなく、ユダヤ人当局者にとっては律法の規定(Dt 21・23)に従ってすみやかに処刑された犯罪人専用の埋葬場所に葬ればすむ問題であった。たとえ処刑された者の死体を、その友人や近親者に引き渡すことがローマの慣習であったとしても³⁹⁾、十字架刑の犯罪人として処刑されたイエスの死体の引き取りは、最高法院の議員としての立場からも危険で勇気がいることには変りなかった。イエスの弟子たちの逃亡とアリマタヤのヨセフの“大胆な”行為は、きわめて対照的である。

アリマタヤのヨセフによるイエスの埋葬が示すものは、イエスの十字架の死によってもたらされた新しい教会のにない手の拡大である。今やイエスの弟子たちの集団を越えて、従う者の新しい群れが出てきたのである。そしてその群れには女たちもまた加わるのである。

(3) 女たちのモチーフ

イエスの埋葬物語の重要なモチーフは、女たちの記述である。すでにマルコ受難物語には、14・3—9の塗油物語でひとりの女が“あらかじめ葬りの用意をした(*εἰς τὸν ἐνταφιασμόν*)”ことが述べられている。前述したように女たちは、受難物語と復活物語とを結合させ

39) Lohmeyer: Markus, S. 350, Blinzler: Prozess, S. 282.

る重要な役割を果たしている。イエスの十字架の死と埋葬と復活とに立合い、その証人となるのは逃亡した弟子たちではなく、女たちであることがマルコによって強調されている。

ところで15・40のマグダラのマリヤと小ヤコブとヨセの母マリヤとサロメ、15・47のマグダラのマリヤとヨセの(母)マリヤ、16・1のマグダラのマリヤとヤコブの(母)マリヤとサロメのように、マグダラのマリヤを除いては女たちの名前は同一ではない⁴⁰⁾。このことから女たちの名前の3つのリストについての伝承と編集の問題が生じてくる。一般に埋葬物語15・47と空虚の墓ペリコーベ16・1の名前のリストは伝承に由来し、15・40の女たちの名前のリストがこの2つの伝承からマルコが作成したものと考えられている⁴¹⁾。それはすでに空虚の墓ペリコーベともイエスの十字架報知とも結合していた埋葬物語を、15・40f.によってより強固にイエスの十字架の死の叙述と結びつけ、あわせて女たちの *Nachfolge* のモチーフを強調するためである。15・40, 47, 16・1に共通して女たちの記述があることは、実際に女たちがイエスの運動に参加していたという史的事実を表わしている。しかも特にイエスの十字架の死や埋葬と固く結合していることから、原始キリスト教団においては、イエスの最期にかかわった女たちの伝承を無視することはできなかったのであろう。

しかもマルコは、その編集句で、女たちがイエスの十字架の死、埋葬、復活のみでなく、イエスがガリラヤで活動していた時から“彼のあとに従って仕えていた (*ἡκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ*)”のであって、エルサレムへも共に上ってきたと述べている⁴²⁾。女たちがこのようにイエスに従ったことは、8・34の“わたしに従って来なさい”の言葉を女たちが受け入れ、それにふさわしく行動したことを表わすものである。

イエスへの *Nachfolge* は女たちにもあてはまるのである。前述の塗油物語で、あらかじめイエスの葬りの用意をした女の行為が、“全世界のどこでも福音の宣べ伝えられる場所では、この女のしたことも記念として語られるであろう”と宣言されている。この塗油物語は、イエスの十字架刑、埋葬、復活の物語に登場する女たちのモチーフとも結合するものである。イエスの弟子たちは、エルサレム上京を受難預言(8・31, 9・31, 10・33)と結びつけて受けとめることができなかった。そのことは、受難預言に続くペテロのふるまい(8・

40) 写本上の異読は特に問題ではないが、15・47の *Μαρία ἡ Ἰωσήφ* や16・1の *Μαρία ἡ Ἰακώβου* の場合、必ずしも母というわけではなく、妻、娘、姉妹の場合もありうる。

41) 同様の例として Schneider は、14・53の“祭司長、長老、律法学者たち”と14・55の“祭司長たちと全議会”とが、15・1の“祭司長たち、長老、律法学者たち、全議会”とに統合されているという。Passion, S. 138. もしもマルコが15・47を形成したとするならば、当然のこととして15・40と統一させて、2人の息子の名前や第2のマリヤの“母”たることを明白に規定したに違いない。従って15・47は前マルコの性格を持っているとみる。

42) Mohr: Markus- und Johannespassion, S. 331. Mk 15・41の女たちのモチーフには、マルコ神学の特色であるガリラヤとエルサレムの対照が、*Nachfolge* のモチーフと共に存在しているという。

32f), 誰が一番偉いかを互いに論じあっていたこと (9・33—34), ゼベダイの子のヤコブとヨハネの頼み, それを斥けたことに対する他の弟子たちの憤慨 (10・35—41) などからも明らかである。このようなイエスの弟子たちにとって, この女のふるまいは愚かで奇矯なものに映ったであろう。しかしマルコは, この女のふるまいにイエスの葬りの用意を, 即ちイエスのエルサレムにおける苦難と十字架の死の理解をみているのである。

女たちこそ, マルコにとってガリラヤからエルサレムに至るまでのイエスの全行程にわたる真の *Nachfolgerin* であった。女たちは, イエスの苦難と十字架の死に至るまで従い, その証人となる。このことは, 史的事実に基づくであろうと同時に, 原始キリスト教団の状況とも深く関係していたと思われる⁴³⁾。教会はその成立の始めから, 女たちによってもなわれていたのである。ユダヤ社会における女たちの位置と比較して, このことはきわめて注目すべきことといえるであろう。

結

イエスの埋葬物語は, 受難物語の個別の伝承と同様に, かなり早期に成立していた。この古い伝承は, アリマタヤのヨセフおよび女たちと固く結びついており, おそらくは史的事実をも反映している。マルコはこの古い埋葬物語伝承を, イエスの十字架の死についての彼の解釈の視点であらためて編集した。その特色を下記のようにまとめることができる。

① イエスの救いのわざは, 十字架の死において成就した。15・34 b c と 15・39 との内的結合によって, イエスの神の子であった (神子) が異邦人百卒長によって告白される。

② 従ってその埋葬には, もはや苦難モチーフは存在しない。イエスの埋葬は, 神の子としての畏敬に満ちた埋葬であって, すでに復活の光の中で理解されている。

③ 敬虔なユダヤ人であるアリマタヤのヨセフによる埋葬は, イエスの活動がユダヤ教社会においてひきおこした新しい動きを表わしている。

イエスの十字架の死は, ユダヤ教社会にも応答を迫るものとなっている。イエスの弟子集団を越えて, イエスに従う者が現われユダヤ人キリスト教会が形成されるのである。

④ イエスの十字架の死と埋葬と復活とに, 証人として最も強く結びついているのは女たちである。ガリラヤからエルサレムに至るまでのイエスの全生涯の *Nachfolgerin* として, 彼女たちは歴史のイエスと固く結びつき, イエスの苦難と死の理解者としてふるまうこと

43) Schweizer: Markus, S. 209. アリマタヤのヨセフによるイエスの埋葬, それと固く結びついている女たちの名前の伝承, これらはいずれも史的事実としての信頼度が高いと評価している。

で、新しい教会の新しい手として受けとめられている⁴⁴⁾。

マルコの埋葬物語15・42—47は、まさにイエスの十字架の死の Epilog としての役割と、空虚の墓に表わされる復活伝承の Prolog としての役割とを同時に果している。しかもイエスの弟子たちとは別個のアリマタヤのヨセフ、そして女たちと結びつくことで福音の広がりを表わすものとなっている。

44) Schneider は、女たちをガリラヤの女弟子と呼んでいる。しかも復活後の Jesugemeinde と結合している厳密な意味における女弟子であったという (Passion, S. 133f)。Mohr は、女たちがイエスの十字架の死の出来事の目撃者としての役割を果たすと共に、“12弟子”とは対照的なイエスへの Nachfolge の模範としてもたてられているという (a. a. O. S. 331)。Schütz は、ルカが Mk 15・40f を8・1—3に持ってくることで、マルコ以上に女たちのモチーフを強調しているとみる。即ちマルコのように、イエスの生涯の終りにあたって、女たちについて述べるというのでは不十分なのであって、ガリラヤにおける活動の間、女たちがイエスに従っていたこと、仕えていたことを早い段階で明らかにしている。このようなルカの強調は、7・11—17, 7・36—50のような女たちの救い主としてのイエスの本質を表わすものである。Der leidende Christus, S. 116—118. Conzelmann は、女たちはガリラヤからの証人としての役割を果たすために、最初から共にいたという。Mitte, S. 40f.