

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

中山 貴 子

序

- 1 問題の所在
- 2 マルコ15・33—39の分析
 - (1) 分析の方法
 - (2) 分析
- 3 釈義的考察
- 結

序

ナザレのイエスとくにその死が、ローマ法による反ローマ的狂信的メシアの死であるというのは、史的事実であろう。ところが、原始教団はこのイエスの死に旧約聖書むしろ後期ユダヤ教の代理的贖罪死思想を援用し、「わたしたちの罪のために(ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)」であると解釈する、いわゆる前パウロのケリュグマ、信仰告白を形成したのである(最後の晩餐伝承、第一コリント15・3—5)。そして福音書記者マルコも、10・45の「多くの人のあがない(λύτρον ἀντὶ πολλῶν)」というケリュグマ化した定式の採用によって、基本的には原始教団のὕπὲρ表象による解釈を受け継いでいるといえる¹⁾。かくてイエスの十字架の死は、一方神の意志に基づく救いのできごとを以って福音として神学概念化され、他方イエスとくにその死の史的事実がドクトリナ化されることを避けるために、史的具象的な叙述が試みられてきた。その結果、イエスの受難と死を中心として伝承が個別に形成され、共観福音書伝承の中でもかなり早い時代に一連の伝承の層、いわゆる受難伝承が成立していたことが様

1) 新約聖書におけるὕπὲρ表象が、イエスの死についての原始教団の初期の神学的解釈であることについては、松本治三郎「新約神学Ⅰ」1972年215—226頁、F. Hahn: Christologische Hoheitstitel, 1966, S. 55-57 を参照。

式史研究により論証されている²⁾。おそらくこれらの受難伝承は、原始教団の礼拝時の朗読や想起（聴き手にとってイエスの受難と死は常に現在化する）、あるいは信仰者の教化、訓練、啓蒙等をその「生活の座」として形成されたものであろう。しかしながら、これら個別の受難伝承を現在の受難物語に編集形成し、イエスの死の解釈の重要なテキストとして福音書に位置づけたのは、福音書記者マルコである³⁾。多分、マルコによって受難物語を知っていたマタイ、さらにルカ・ヨハネも、自己の神学的意図によってこれを編集している。ルカについてはともかく、とくにヨハネは自己の受難物語を書いていると考えられている。しかし、この受難物語の頂点がイエスの十字架の死の報知であることには変わりない。従って、「十字架報知」の考察は受難物語の特色を明らかにするために特に必要であり、また次のような課題とも関係してくる。(1)「十字架報知」の考察は、福音書記者によるイエスの死の解釈の一端を明らかにする。(2)福音書記者の「十字架報知」の改変編集作業の考察は、イエスの十字架の死に関する原始キリスト教の解釈の変遷過程や多様性を調べる上での手掛りになる。このような課題をになって筆者はまずその第一段階として、マルコ福音書の受難物語の「十字架報知」15・33—39を取上げ、イエスの十字架の死に関するマルコの解釈を考察する。マルコの「十字架報知」は、後のマタイ・ルカの資料となっていること、ヨハネとはきわめて対照的であることなどから、その考察は前述の(1)と(2)の課題解明の基礎作業となるであろう。

2) 現在の受難物語の成立過程は、非常に重要な研究課題である。最近の研究書では、J. Schreiber: *Theologie des Vertreuens*, 1967, S. 22—31, E. Linnemann: *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970 などが詳細な検討を行なっている。

3) 福音書記者マルコと受難物語との関係の問題も、最近問題になっている。特に、受難物語をマルコ本文から切り離すトロクメ、田川説については、田川建三「原始キリスト教史の一断面—福音書文学の成立」1968年、338—352頁のマルコ受難物語に関するトロクメ仮説の項参照。原著は、E. Trocmé: *La Formation de L'Evangile selon Marc*, 1963. トロクメ説は、元来のマルコ福音書は13章で完結、14—16章は他の編集者による二次的付加とみるもの。田川説は実質的にはトロクメ説の継承であるが、マルコがすでに独立して存在していた受難物語を付論として機械的に1—13章に結合させたとする点だが、トロクメ説と異なる。トロクメ、田川説に共通する点は、受難物語をマルコの思想とは全く無関係なものとみていることである。この点については今後あらためて検討することにして、ここでは次の点だけを指摘しておく。1—13章と14章以下の編集上の結合は、14・28、16・7の編集句の存在だけをとても明らかである。さらに、福音書記者の意図を知るためには、編集句の重視と同時に、伝承の取捨選択、その結果である現在の本文の保持を評価する必要がある。特に田川説に対しては、福音書記者マルコをどのように評価するかが問題である。すぐれて個性的なイエス理解により、1—13章まで書き進んできたマルコが、受難物語のみはただ無自覚的、無批判的に結合させ全体としての福音書を形成したとすれば、マルコはきわめて無節操な記者というほかないであろう。イエスの生を追求したマルコの熱意は、イエスの受難と死に対しても同様に働いているのである。

1 問題の所在

マルコの「十字架報知」15・33—39において、特に注目すべき点が2つある。(1)15・34 b cのイエスのさげびの独自性、(2)15・39の異邦人百卒長の「神の子」告白の根拠である。そして本論文の目的は、(1)と(2)の内的結合を示し、そこにマルコによるイエスの十字架の死の解釈が集約され、すぐれて独自の神学理解をなしていることを論証することにある。即ち、15・34 b cの、十字架に捨てられたイエスのさげびこそが、15・39の「神の子」告白の唯一の根拠である。換言すればイエスの「神の子」たることの真正の告白は、ただ十字架に捨てられたイエスの死の有様を凝視することによって成立している。以下(1)と(2)について説明を加えながら問題の所在を明らかにしていく。

各福音書の「十字架報知」のそれぞれの特色は、十字架上のイエスの言葉に現われている。マルコ15・34「エロイ、エロイ、ラマ、サバクタニ」。マタイ27・46「エリ、エリ、ラマ、サバクタニ」。ルカ23・34「よく言うておくが、あなたはきょう、わたしと一緒にパラダイスにいるであろう」、46「父よ、わたしの霊をみ手にゆだねます」。ヨハネ19・26「婦人よ、ごらんなさい。これはあなたの子です」、27「ごらんなさい。これはあなたの母です」、28「わたしは、かわく」、30「すべてが終った」。特にマルコ15・34に対応するマタイ27・46、ルカ23・46、ヨハネ19・30のイエスの言葉は重要である。これらの言葉は、いずれも福音書記者の神学理解により編集形成されているため、独自の主張を表現しているが、注目すべきことは、マルコ15・34を批判する視点をもっていることである。しかしながら、マルコ15・34 b cが、詩篇22・1のヒブル語的アラム語の翻訳引用であるため、聖書証明モチーフのみが重視され、マルコがこの言葉をイエスの十字架上の唯一の言葉として保持編集してきたことの意味が、従来十分に考察されてきたとはいえないのである。そこでまず、マルコ以外の「十字架上の言葉」と対比することで、マルコ15・34の独自性を明らかにし、それがマルコの神学理解によるものであることを述べたい。(a)マタイ27・46は、マルコ15・34と殆ど同様の語句であって、相違は言語上の改変 *ἐλωί—ήλι* のみである。この限りにおいて、マタイはマルコに依拠していて、マタイ独自の編集といったものは格別みられないようであるが、前述の(2)の問題と関連させると、両者間には決定的な差異がある。即ち、マルコ15・34と15・39との内的結合が、マタイ27・54で否定されている。マタイの「神の子」告白は、百卒長のみではなく「および彼と一緒にイエスの番をしていた人々」によって行なわれ、告白の根拠も、「地震や、いろいろのできごとを見て非常に恐れ」たためと変更されている。(b)ルカ23・46の言葉は、彼の救済史神学と深く結びついている。ルカの「現在の時」は「教会の時」(コンツェルマン)であって、迫害と殉教の苦難状況を生きる教会は、イエ

スの十字架の死の有様に信仰者の理想、殉教の姿を究めようとしたのである。ルカにとって、イエスの十字架の死は、神の恵みと救いの現在のしるしである。そのため、敵対者のための執り成しの祈りのモチーフ（・34）、強盗の証言による無罪性のモチーフ（・42）が強調される。前者は神への信頼からくる揺ぎなき平安（・46）、後者は百卒長の「義人（ὁ ἄνθρωπος δίκαιος）」告白によって完全なものになる。十字架の死はパラダイスの栄光を直ちに約束する（・43）。このように、救済史神学によって編集形成されたルカの「十字架報知」は、マルコのそれとは全く異なるものである。パラダイスの栄光に先取りされたイエスの死においては、苦難モチーフは後退してしまい、マルコ15・34のもつ緊張はルカ23・46によって完全に否定されている。(c)ヨハネ19・30について。ヨハネの「十字架報知」の最大の特徴は、苦難の死のモチーフが全く存在しないことである。終末論的救済のできごとを成就する先在の神の子、ロゴスの受肉であるイエスの十字架の死は、即父のもとに行くことを意味しており、「十字架報知」は、神の子の派遣と帰還のモチーフで構成されている。イエスは最後まで強健で自ら十字架を負う（クレネのシモンの伝承の削除）。イエスと共に十字架につけられる者は強盗ではない（・18）。兵士のくじびきも嘲弄のためではなく、聖書の成就のためであり、エリヤモチーフも削除される（・24）。十字架の傍らに立つのは敵対者ではなく、三人のマリヤと愛弟子である（・25）。母マリヤへの配慮も忘れることなく、地上の生を成就するのに欠けるものはない。それゆえ、彼の十字架上の最後の言葉は、地上のすべてのわがを終え、栄光のうちに父のもとへ凱旋する勝利と成就のさげびにほかならない。19・19「ユダヤ人の王、ナザレのイエス」の罪状書きは、キリスト論的称号に転じ、世界の共通語で宣言される。ナザレのイエスの死は神の子の栄光の凱旋であって、共観福音書にある百卒長の告白モチーフは、ヨハネ神学には不用のものである。以上のことから(1)の問題について次のように言うことができる。マルコ15・34のイエスのさげびは、マルコによってのみ最も強調されて保持されている。このさげびには、ナザレのイエスの十字架刑死の史的事実の刻印がみられるだけでなく、・39との関係において、マルコの独自の編集意図もみられる。(2)の問題についても同様のことがいえる。マタイは、この内容上の結合を否定、ルカは告白内容の変更、ヨハネは独自の編集を行なっている。このような改変編集や独自の形成は、福音書記者の神学理解の相違による多様性といったことにとどまらない視点があるのではないか。その視点とは何か。マルコによるイエスの十字架の死の解釈が、すぐれて衝撃的であるがために、その緩和あるいは批判の視点があると思われる。即ち、十字架に捨てられたイエスの死の史的事実を、「神の子」告白と直截に結びつける、マルコの“Radikalismus”ともいうべきものに対する緩和あるいは批判が、試みられたのである。そのことは今後、マタイ・ルカ・ヨハネの各「十字架報知」の考察によって論証されなけれ

ばならない。本論文においては、以上の問題をふまえて、マルコ15・33—39のテキストの分析および釈義的考察により、前述の(1)と(2)を論証する。

2 マルコ15・33—39の分析

マルコ15・33—39の「十字架報知」の基礎は、イエスの十字架の死に関するマルコの神学理解である。それを軸にして、伝承の取捨選択、複合、さらにマルコの編集句を混じえての編集構成が行なわれている。テキストの分析の目的は、(a)テキストの編集形成過程の明確化、(b)イエスの死に関するマルコの神学理解の抽出である。この(a)と(b)は、釈義的考察の基礎作業でもある。(a)は、テキストの歴史的批判的考察を経て、次のように区分できる。①マルコ以前に成立、マルコが保持した伝承の層。②マルコの神学理解によって付加編集された二次伝承の層。③マルコの編集句もしくはその蓋然性の高いもの。(b)は、(a)によって導き出すことができる。

(1) 分析の方法

従来行なわれてきた一般的な分析方法は、史実と伝承とに区別するものである。即ち、①史実的報知とみなされるもの、②伝説的護教的な二次的付加（例えば、聖書証明モチーフ、ユダヤ的黙示文学、民間伝説等の影響の濃いもの）に分ける方法である。しかし、①の史実か否かといった可能性の基準によって推測することは、きわめて安易かつ非史的方法であるといわねばならないであろう⁴⁾。②は一般に *Petitio Principi* として評価されてきているもので、従来の殆どの分析がこの方法を用いているといつてよい。しかしながら、テキスト再構成のための分析方法として重要なのは、教団の伝承と福音書記者の編集とに区別する文献批判的研究である。文献批判の一例として、J・シュライバーの分析を取上げてみる⁵⁾。彼の方法は、テキスト批判、文献批判、文体批判、動詞の統計等の具体的考察の成果と、テキストのモチーフ史編集史上の解釈とを照合させた上で、伝承と編集の層に分けるものである。テキスト批判および文献批判の標識は、「二重記事」の存在であり、その確定により伝承と二次的解釈とに分ける。例えば、・34と・37の二重のさけびでは、・37の無言のさけびの説明として・34bが二次伝承として成立したとみる。文体批判においては、表現方法の観点から、簡潔で建徳的なものを古い伝承とし、描写的で潤色された伝説的要素の濃いものを二次的伝承とする。・33、・37、・38は前者、・34b—36、・39は後者となる。アラム

4) このような方法にきわめて批判的な見解としては、E. Linnemann: a. a. O., S. 171-177, H. Conzelmann: *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu*, S. 37-39, J. Schreiber: a. a. O., S. 22-24などを参照。

5) J. Schreiber: a. a. O., S. 24-32

語などの民族語は古い伝承の層に属し、その語句注解は二次的付加となる（・34bは前者、・34cは後者となる）。文法上からは、旧約以来の民族語の特色である歴史的現在形を使用するものは、より古い伝承（15・20b—22a、・24、・27。・33—39には用いられていない）、過去形、分詞形の用法は、それ以後の伝承とみる。動詞や単語の統計については、マルコに比較的好く出てくる言葉、特に編集句は、福音書記者の編集行為を現わし、逆に「一回限りの言及」やごくまれにしか出てこない言葉は、伝承に由来するものとみる。・35、・39は前者、・33、・34a、・37、・38、・34b、・36は後者となる。以上のような分析から、シュライバーは次のように結論づける。多様な方法論を駆使しても、再三再四同様の結果が得られることは、テキストの分析の正確さの証左である、と。彼の文献批判の結果に対し、E・リンネマンは殆ど全項目にわたる細かな批判を展開しているが、⁶⁾ 分析の方法そのものは本質的に適切なものと評価している。筆者も、テキストの形成過程を明らかにし、その再構成を試みるためには文献批判的考察こそ唯一の正しい方法であると考ええる。

(2) 分析

従来の分析方法による、おもな注解者の分析結果については注7を参照されたい。シュライバーは、(1)にあげた方法により、マルコ以前の伝承（彼の表現では二次伝承である）を、・33a、・37、・38、マルコの付加を、・34b—36、・39と決定する。リンネマンは、文献批判的研究により再構成しうる原テキストを、・33、・34a、・37、・38、独立伝承としてマルコが編集したものを、・34b、・35—36、・39と決定する。これらの分析結果を検討しながら、以下マルコ15・33—39の分析を試みることにする。分析の出発点ともいうべき古い伝承がある。①・37のイエスの死の事実、②・33a、・34aの「時の知らせ」、③・34bの聖書証明である。①のイエスの死の想起は、逮捕、裁判、十字架刑とならんで、受難物語全体の史的基礎ともいうべきものである。②の「時の知らせ」は、マルコ以前のかかなり早い時期に「十字架報知」と結合して、ペリコーベの土台となったものである。即ち、・33aは、・20b、・22a、・24a、・25aと結合、さらに・34a、・37、・38と結合してペリコーベを形成している。これを軸にして、個別のモチーフが形成されたと思われる。次に・37の付加的解釈として、・34bがはめこまれる。マタイ27・50は、・46との関係を滑らかにするために、「*πάλη*」を付加している。③の・34bは、詩篇22・1の引用で・24b、・27、・29—32と同様の聖書証明であることにはまちがいが無い。問題は、・34bが「十字架報知」と

6) E. Linnemann: a. a. O., S. 139-146

7) 史実的なものとしては、R. Bultmann V. 37, E. Klostermann, V. 37, J. Finegann V. 37, V. Taylor V. 34-37, V. 39, J. Weiss V. 37, V. 39, E. Schweizer V. 36 a, V. 37, F. C. Grant V. 34-37, それ以外は二次的付加とする。

すでに結合していたのか、それともマルコが現在の形に編集したのかを決することが困難なことである。しかしながら、マルコ後の福音書記者の取扱いをみると、・34bと37の編集上の結合は、マルコに帰す方が適當のようである。・34bの語句注解である・34cは、すでに形成結合されていたであろう。この・34bから、・35、・36bのエリヤモチーフがつけられ、このエリヤ待望のために・36aがつけられたのであろう。ただ言語上の問題からみると、・34bの $\epsilon\lambda\omega\iota$ ($\epsilon\lambda\omega\iota$) を $\epsilon\lambda\omega\iota$ $\epsilon\lambda\omega\iota$ の短縮形 $\epsilon\lambda\omega\iota$ と誤解するのは、アラム語を解する者にはありえないと思われるので、単なる誤解によって形成、結合された伝承とみるよりは、むしろ意図的編集とみるべきであろう。マタイ27・46は、こうした不自然な言語上の誤解を避けるべく $\epsilon\lambda\omega\iota$ を $\epsilon\lambda\omega\iota$ に変更しているが、逆にマルコの編集上の意図を見失なう結果になっている。・38は、旧約聖書のユダヤ的表象に基づいた古い伝承である。・39は、内容上・37—34b c—39となるが、本来は独立した伝承であったのを、マルコがテキストにはめこんだのか、あるいは、マルコの編集句なのかを断定することは容易ではない。しかし、異邦人百卒長による、「神の子」表象を用いての信仰告白のモチーフは、マルコ神学と一致する。また、マルコの「十字架報知」の頂点が、・39の「神の子」告白であることをみると、・39をマルコの編集句、そこまで断定できないにしても、原始教団の伝承の意図的選択、そして積極的な神学的意図を認めることはできるだろう。以上、文献批判によって比較的容易に識別できるものと、最終的には積義的考察を経た上で決定されなければならないものとに分けられるが、一応(a)の問題に関しては次のように整理することができる。

1 テキストの分析

①マルコ以前に形成された伝承

- ・33a、・34a、・37、・33b、・38、
・34b

②伝承に対する付加

- ・34c、・35—36

③マルコの編集句

- ・39

2 テキストの形成過程

- ①・33a→34a→37→38
- ②・37→34b→34c
- ③・33a→33b
- ④・34b→35→36b→36a

④・37→34 b c →39

要約すると、①イエスの十字架の死のできごとが、「時の知らせ」によって同時的できごととして構成される。②その叙述の過程で伝承が増幅されていく。③旧約聖書のユダヤ的表象、あるいは福音書記者の神学理解に基づく個別のモチーフの形成、これらが全体としてひとつの物語に組立てられ、時の経過に従って叙述されたのである。次に、(b)の問題に関しては、(a)の結果から以下のようにまとめることができる。テキストの頂点であり、かつ福音書記者マルコの編集句でもある・39の異邦人百卒長の「神の子」告白と、34 b c のイエスのさけびとの間には内的結合が認められる。この内的結合の考察こそ、イエスの十字架の死に関するマルコの神学理解の鍵であるといえる。

3 釈義的考察

33節

・33は、①・33 a の「時の知らせ」、②・33 b の「暗やみ(σκόρος)」の二つのモチーフで構成されている。①は・33、・34、・37、・38を時間的に規定することによって、テキスト全体の枠の役割を果たしている。よく言われるように、受難物語には一定の時のリズムが認められ、15章においても3時間区切りで物語が展開されている(・1、・25、・33、・34、・42)。それは、われわれの通常の時間ではなく、いわば黙示文学的時間概念であり、終末時の審判思想とも結合して、できごとの超越性、干渉不可能性を表現するのに適している。かくて、イエスの十字架の死の叙述においても、聖書証明と並んでこの「時の知らせ」が用いられているのである。しかも、マルコは他の福音書記者に比べて最も強調して、このモチーフを継承している。即ち、マタイにおいては、ἀπο, περίなどの前置詞の付加により「時の知らせ」のもつ決定的な緊迫さが弱められ、ルカにおいても、「時の知らせ」に殆ど無関心なかたちで編集が行なわれている。それらに対しマルコの「時の知らせ」は、イエスの十字架の死の必然性の弁証の表象、その秘義性の表象として、3回にわたる受難預言(8・31、9・31、10・32—34)の“δει”に対応する重要な意味をもつものとなっている。

②は、砂漠地方の黒い熱風による日蝕のためといった自然現象的説明、あるいは当時一般に流布していた民間伝承—カエサルのごとき偉大な「神人(θεῖος ἄνθρωπος)」の死に際しては天地も喪に服するため日蝕その他の奇跡がおこったという伝説の類い—を教団が、イエスの十字架の死の解釈のために採用したのだといった説明などはあまり意味がない⁸⁾。

8) Vergil, Georgica Is. 463 ff. Diog. Laert IV 64, Plutarch. Pelop. 295 A P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. I S. 1040–1042, 1954

たとえば、カエサルの伝説ではカエサルの死は暗やみの開始、イエスの死はその終了なのであって、そのモチーフは全く別個のものなのである。「暗やみ (σκοτος)」はあくまで旧約聖書的一ユダヤの黙示文学的表象において解釈されなければならない。シュライバーは、この暗やみを、神の、人間とその世界に対する徹底的な審きの表象として強調する。彼は・33b「暗やみ」、・37「ヤハウェの声」、・38「神殿の崩壊」等を審判の光景の表現と考える。「暗やみ」は、創造時に追放されたカオスが再び罪ある者を脅やかすことと同一視されている。「暗やみ」は、神の審きにより人間の罪の現実が暴露されることを意味する。今やイエスの苦難と死によって審きは成就され、暗やみは滅びる。しかし、暗やみが審きの日と関係していることは認められるとしても、・37、・38を神の審判という構図で整頓してしまうことは無理である。

マルコは、・33の古い伝承を採用して、イエスの十字架の死に、「時 (・33a)」と「場 (・33b)」とを設けている。「時」は、イエスの死が当時の状況の犠牲ではなく、神の意志とイエスの意志とにより決定されたことを、「場」は、イエスを十字架につけたものこそ人間の罪の現実であること、そこからの解放のためにはイエスの死が必要であることを言い現わしている。

34節

本文批判の問題については注9に譲る。現行のネストレ版テキストを特に訂正する必要はない。34bは詩篇22.1の引用である。受難物語における聖書証明の役割は大きい、特に「受難は詩篇によって最も明白に解釈される」(E. Flessermann-van Leer)と言われるように、15章においても、詩篇22、31、69が効果的に用いられている。ところで、詩篇22は「個人の嘆きの歌」に属し、文体、韻律、思想等から内容を①・1—22、②・23—32に区分できる。①は嘆きの歌。敵の迫害によって苦しむ祈禱者は、その根本的原因が「神から捨てられたこと」にあるという恐るべき認識をもつに至るが、その絶望のただなかにあっても神に祈ることをやめない。②は感謝の歌。神は彼の祈りを聴き、苦しみより彼を救い出し敵に対する勝利を得させる。この22篇をイエスの苦難と死に適用すると、①イエスは自己の罪のためにではなく、他者の罪のために苦しむ義人であり、②義人の苦難が神によって勝利に転ずるよう、イエスの復活がすでに暗示されていると解される。原始教団が・37のさけびの二次的解釈として、この22.1を伝承したと考えると、イエスの苦難と死を復活へ至る神の救済行為として弁明しようとする護教的意図を認めることができる。このような護教的解釈は、ディベ

9) ηλι. D, Θpc it λεμα σαβαθανι X C (K) al λαμα ζαβθανι D ἐγκατέλιπς με X B Ψ 059, 0112, vg. syr. ἐγκατέλειπες L, 565, 892 με ἐγκατέλειπες C P X Δ Θ f¹ f¹³ με ἐγκατέλειπας K 1009 ὠνείδισας με D^{tr} it^{ci} syr

リウスに最もよく代表されている。彼は、「聖書のことばの使用は、常に即自的に『聖書の義』の表現であり、神との結合を示すものである」との原則に従って、イエスのさけびは、詩篇の祈りのことば、即ち信仰の証言、神の義の象徴的表現であるから、いかなる意味においても、絶望、悲嘆、挫折を表現するものではないという¹⁰⁾。しかしながら、彼の解釈は、護教的見地から詩篇22の教条主義的解釈に終始してしまい、神から捨てられたという苦悶のリアリティを欠落してしまっている。同様の見地から・34b cの改変作業がある。この言葉が、たとい詩篇の祈りの言葉であるにせよ、5・41「タリタ・クミ」、7・34「エパタ」、14・36「アバ」と同様のアラム語の効果的使用のため、イエスの真正な言葉と解されるほどのリアリティをもち、単なる護教的解釈に終らせないためである。即ち、神への不信頼、反逆、絶望、挫折といった読者の信仰を危うくするような印象を、・34b cから取り除き、誤解を避けるための意図の手直しが試みられている。たとえば、ペテロ福音書5・19における「わが神 (*ὁ θεός μου*)」の「わが力 (*ἡ δύναμις μου*)」といった改変、D写本、Macarius Magnes における「捨てる (*ἐγκατελίπες*)」の「呪う (*ὀνειδίσας*)」といった改変などが挙げられる。しかし、このような試みも、結局はイエスの十字架の死をドケト的に解釈する危険性を内包している。勿論ルカ、ヨハネ（厳密にはマタイも）の改変の動機は、誤解を避けるためではなく、福音書記者の独自の神学的意図によるものであることはいうまでもない。

このような護教的解釈および誤解忌避のための改変作業は、いずれもこの言葉を十字架上のイエスの唯一の言葉として固執したマルコの意図を説明していない。このさけびは、神から捨てられたという苦悶の深さ、絶望と挫折を遺憾なく言い現わしている。マルコは、イエスの十字架の現実、即ち人と神とから捨てられたというイエスの全き孤独と苦悩の深みを伝えようとしている。「捨てる」というギリシャ語の完了形の強調用法は、イエスの死の劇的歴史的描写の表現であって¹¹⁾、イエスが自ら負うた苦しみの深さ、何の助けもなく全くひとり苦しみとおしたことを強調する。しかし、このさけびは決してイエスの神信頼の破綻を意味するものではない。マルコの意図—・34b cの固執の理由—を明らかにするためには、・37→34b c→39の関係全体の考察を必要とする。

35—36節

この伝承を・34bの「エロイ」と結合させて「十字架報知」に位置づけたのは、マルコである。伝承そのものは、当時流布されていたエリヤ伝説に基づくものである。エリヤとは、肉の死を見ることなく天に移され（列王記下2・11）、メシア到来の先駆者（マラキ書4・

10) M. Dibelius: Die Formgeschichte und Evangeliums, 4 A 1961, S. 194 f

11) 中村和夫「動詞の形時制（テンス）研究(≡)」神学研究第15集、西南学院大学神学研究会、1968年、参照。

5) として地上に派遣される預言者であり、後期ユダヤ教の伝説においても、義人、至福者、イスラエル民族の困窮時の助け手として崇敬されていた¹²⁾。エリヤモチーフの解釈は、①奇跡待望行為、②嘲弄行為に分けられる。①について。酢を混ぜた葡萄酒は、当時兵士や肉体労働者などの疲労回復の飲料として常用されていたという事実と、神から祝福された人間は、危急存亡の時にエリヤに救助されるという伝説とを複合させて、イエスの死の瞬間にエリヤの奇跡を待望するための生命維持行為とみる。しかし、15.23のマルコの付加は、イエスの拒否を述べている。イエスの拒否は、自らの主体的行為として十字架の死を選んだがゆえの当然の行為として理解される。②について。詩篇 69.21 の暗示もあり、この行為をイエスに対する侮辱、嘲弄の行為とみる。エリヤの奇跡を信じない者には、エリヤに救助のための時間的猶予を与えることは、きわめて皮肉で瀆神的な行為なのであり、イエスの十字架の死が最後まで嘲弄され無力なものにされることの現われなのである。このような解釈を成立させるエリヤモチーフは、ルカ、ヨハネには不必要なものとして削除される。マルコは、どのような意図で「十字架報知」に位置づけたのか。シュライバーは、誤解のモチーフをみる。「エロイ」を「エリヤ」と誤解することで生じた行為にこそ、イエスの十字架の死の意味に全く盲目な人間の罪の現実が暴露されている。このような人間の誤解、盲目こそが、・33bの「暗やみ」、・34bの「絶望のさけび」とともに、神の審きにほかならないのである、と。これに対しリンネマンは、アラム語のギリシャ語翻訳の際、この種の混乱による間違いはつきものなので、特別の意味はなく、誤解のモチーフを引き出すには無理があると批判している。そしてこの伝承に①の奇跡待望モチーフをみる。エリヤの奇跡の代わりにおこったものが、イエスの十字架の死であることを強調している。シュライバーもリンネマンも特定のモチーフのみを読みこもうとしているが、エリヤモチーフには①と②の二つの要素が含まれている。これらは複合されて、人間の罪の現実と、イエスの十字架の死との緊張関係を際立たせている。マルコは、この伝承をイエスの十字架の死の状況の説明に用い、・39の百卒長の「神の子」告白の伏線としている。

37節

この簡潔な伝承句は、イエスの死の史的事実を表現して、テキスト全体の基礎となっている。「ἐξέπνευσεν」は「魂をはきだす」の意である。マタイ 27・50 “ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα”、ヨハネ 19・30 “ῥέδωκεν τὸ πνεῦμα”、ルカ 23・46 “ἐξέπνευσεν” も、“ἀποθνήσκω”や “τελευταίω”などの死を意味する一般的な動詞を使用するよりも、“πνεῦμα”を喪失する完全な死であることを強調している。さらに・37aは・34bと、・37bは・39と結合し内容的にもテキスト

12) Strack-Billerbeck IV 2 S. 764-798

の中心となっている。この結合により、マルコは・37のイエスの死の史的事実¹³⁾に特別な意味をもたしている。即ち、「十字架につけられた者は、神の子であった」というパラドックスが、それである。

38節

“τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη”の釈義を通して、この「しるし(τέρατα)」¹³⁾の内容、およびマルコがこの伝承をイエスの十字架の死とどのように関係させているのかを、明らかにする。

① “τὸ καταπέτασμα”の用法について

この幕が、聖所の幕をさすものか、あるいは至聖所の幕をさすものかを言語上確定するのは困難である。というのは、この言葉がLXXにおいて以下のような場合に翻訳使用されているためである。おもなものは、④聖所の入口の幕(出エジプト記26・1)、⑤聖所¹⁴⁾に至聖所間の仕切りの幕(同26・31)、⑥律法の箱を覆うための幕(同30・6)であり、幕の決定にあたっては、テキスト全体の神学的反省に拘らなければならない。④の聖所説の代表的支持者は、クロスターマン、ダルマン、ローマイヤーなどである。ローマイヤーの支持理由は、もしこれを至聖所の幕と解するならば、この「しるし」はごく僅かの祭司以外には見えず、結果的に「しるし」の意味をなさないということからきている。しかし、それは、「しるし」の意味を十分に認識していないことからくる表面的な理由で、説得力があるとはいえない。⑤の至聖所説については、多くの者の支持があるが代表的な者は、グルンドマン、ヘンヘン、テイラー、リンネマンなどである。解釈別に整理すると、④なんらかの意味で神殿崩壊と関係させたもの、⑤罪により断絶していた神との交わりが復活したことの象徴とみなすもの、⑥④⑤の両説の結合したもの、となる。④の崩壊説の内容を更に分類すると、神殿崩壊の預言、神殿崩壊預言の成就の始め、神の怒りの審判の前兆、神殿に対する神の審き、神殿信仰の衰微、神殿制度の終焉となる。⑤は、イエスの死による神と人間との和解の象徴、祭司制度の撤廃による神と個人との自由な交わりの回復、⑥は、神殿祭儀の終焉、ユダヤ民族の特権の崩壊により神への道が、イエスの死を起点にすべての者に開示されたことの象徴となる。以上の解釈に対し、リンネマンは、至聖所の幕の機能、“σχίζεσθαι”の翻訳の二点に問題を絞って批判と自己の見解を述べている。④の崩壊説批判。この幕は、“Sch^eq 8:5” “Tosefta Anachim I”の証言によれば、必要に応じて交換補充可能なものであり、それを周知している者は、“ἐσχίσθη”を直ちに神殿崩壊といった短絡的解釈を行なうはずはない。

13) イエスの死の際の“τέρατα”(・33 b,・38)は、純粋に小説的モチーフに属する。R. Bultmann: Geschichte, S. 305

④の解釈の原因は、“*ἐσχίσθη*”を「裂けた」と翻訳するところにある。この語には、「裂く」だけでなく「分離する」の意味もあるので、幕が二つの部分に分れたということ、即ち崩壊ということにはならない。むしろ、マルコ 1・10 “*ἀνίσταται*”を「開く」と訳すことから、幕が開かれたことは、神への道が開かれたことの意味にとる方が自然である。ヘブル書 10・19はこの解釈を根拠づける。⑥の神との交わり復活説批判。⑥の前提は、この幕が神への道を妨害する目的で設けられているのでなければならないが、本来至聖所の幕とは、神の主権の顕現により罪ある人間に死を招くことのないように保護するためのものである。神への道を妨げているものは、幕の存在ではなく、ヘブル書 10・19のいうように人間の罪である。リンネマンの解釈は次のとおりである。本来、神の主権を覆う至聖所の幕がイエスの死の瞬間開かれたことは、イエスの死に神の主権が隠れようもなく顕われ、イエスの「挙げられた者」としての栄光を明らかにすることを、意味する。

この解釈は示唆に富んだものであるが、④と⑥の解釈の可能性を完全に否定するほどのものではない。むしろ、伝承そのものは、本来④⑥⑦さらにリンネマンの解釈をも含んでいたともいえる。しかし、伝承そのものは、イエスの死の解釈の言い現わしであるが、マルコのような異邦人キリスト者にとっては、必らずしも重要な意味をもっているわけではなく、・39の「神の子」告白の根拠となっているわけでもない。

39節

異邦人百卒長の「神の子」告白が、マルコの「十字架報知」の頂点であり、マルコの独自の編集であることはすでに述べたとおりである。マルコは、・37—34 b c—39の内的結合により、イエスの死の史的事実と、その神学的解釈とを組合せ、決定的なできごとを宣言する。「神の子」告白の根拠ともいふべき “*οὗτως*” の内容について、いくつかの写本が “*κράξας*” を挿入している¹⁴⁾。百卒長の告白は、イエスの死全体に対してなされたものであるが、より直接的には・34 b c の「さけび」の内容と結合している。・39の内容を、①異邦人百卒長が告白の主体であること、②告白の根拠は・34 b c 「神から捨てられた」とのさけびであること、③十字架の死に対して「神の子」告白が行なわれたこと、に整理することができる。これらのモチーフは、「十字架報知」においてのみ存在するものではなく、マルコ福音書全体の「生活の座」およびマルコの神学と結合している。

①告白の主体としての異邦人百卒長

ブルトマンは、この告白の背後に「刑吏の回心」といった殉教者文学のモチーフをみている。さらに後代のキリスト教伝説は、この百卒長の名前を挙げ、後にはキリスト教の殉教

14) ὅτε οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν A C K L X Δ Ψ ὅτε κράξας ἐξέπνευσεν W Θ 565 sys¹ οὕτως αὐτόν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν D (it⁴)

者となったと述べている¹⁵⁾。しかしながら、異邦人百卒長の配置は、マルコの意図によるものであって、マルコの教団の「生活の座」を反映する。異邦地であって、教会の「現在の時」を異邦人に対する福音宣教の時と解するマルコにとって、イエスの十字架の死を凝視して、最初にイエスを「神の子」と決断告白する者は、異邦人でなければならない。告白の主体としての異邦人百卒長の強調は、マルコ独自のものである。ルカにおいては百卒長はイエスの殉教の引き立て役の地位に後退、ヨハネは告白者を必要としていない。マタイは、27・54「および彼と一緒にイエスの番をしていた人々」を挿入することで、マルコの異邦人百卒長モチーフを弱めている。

②「神の子」告白の根拠の問題

百卒長の告白の根拠は、・34b cの「神から捨てられた」苦悩のさげびである。彼は、イエスの十字架を凝視することで告白へ導かれる。「捨てる (*ἑγκατέλιπες*)」は、ギリシャ語の完了形が用いられている。ギリシャ語の完了形は、単なる時間概念の表現ではなく、現在に至るまで継続している行為、状態の強調用法である。それはナザレのイエスの生の全体と深く関っている。イエスは、十字架の死において初めて捨てられたのではなく、それに至る活動にすでに現われている。即ち、ユダヤ人指導者層から排斥され殺される(3・6、8・31、9・31、10・33—34)。群衆の多くは、最初彼を奇跡行為者、政治的解放の指導者として歓迎するが、敵対者の煽動によりついにはイエス殺しに巻き込まれていく(15・13以下、15・27以下)。弟子たちの無理解と恐怖は、イエスとの関係の否定、彼からの逃亡へと至らせる(8・33、14・66以下、14・50)。そして、今、これらのできごとは十字架の死において、神から捨てられることにより極まる。ナザレのイエスの生の頂点が、十字架の死であることは史的事実である。そしてマルコは、この十字架の死からイエスの生全体を神学的反省に基づいて解釈する。マルコはイエスの死を「神から捨てられる」と表現することにより、ある緊張をもたらす。それは神の意志とイエスの服従 (*Nachfolge*) の意志のもたらす緊張である。神の意志は、人間とその世の罪に対する審きを要求する。イエスの意志は、常に「神のこと (*τὰ τοῦ θεοῦ*)」を追求し、それに徹底的に服従する。二つの意志の出会いのが十字架であって、神の審きはイエスの死を要求し、イエスが「神から捨てられること」により成就する。また、「神から捨てられること」は、同時にイエスの服従の成就でもあり、その結果、神の審きは終り、人間の罪からの解放が実現する。マルコのこの緊張は他の福音書にはみられない。マタイは、告白の根拠を、マルコのようにイエスの十字架の死ではなく、27・51—53の「地震や、いろいろのできごと(・54)」といった黙示文学的終末光景の表象に変更している。おそらく、マタイは、十字架の死のみを「神の子」告白の根拠とする

15) R. Bultmann: a. a. O., S. 306 anm I

マルコの“Radikalismus”にためらいを感じたのであろう。

③イエスは「神の子」であった。

マルコは十字架の死に基づいて、イエスが「神の子」であったことを宣言する。この「神の子」告白を、キリスト論的称号の単なる教条主義的定式とみて、イエスの十字架の死を抽象化してしまうことは、マルコの意図するところではない。「神の子」称号は、史的批判的研究の重要な課題であるが、その宗教史的背景も複雑で、しかも新約聖書における使用も統一ではなく、個々のテキストに即して考察していかなければならない¹⁶⁾。今、マルコ以前の原始教団における「神の子」用法の一例と、マルコのそれとを比較してみる。ローマ1・3以下パウロの引用した原始教団の伝承は、イエスが死人からの復活後はじめて「神の子」と定められたこと、地上においては「ダビデの子」であったことを述べている。それに対して、マルコは「神の子」を地上のイエスの生に秘義的に適用する。悪霊による「神の子」呼称の禁止(3・12、5・7)、「ダビデの子」の否定(12・35—37)、地上的王的メシアの否定(8・31以下)などは、すべて十字架のイエスに対する「神の子」告白の伏線である。

マルコにとって、イエスが「神の子」であったと、人間に告白せしめるものは、唯一、十字架の「捨てられたイエス」のみである。しかも、“*ὁ υἱός*”が示しているように、イエスは十字架の死においてはじめて「神の子」となるのではなく、秘義的にはあるがその生涯のすべての活動が「神の子」としてのそれであったことが告白される。かくされていたイエスの「神の子」の本質が、十字架の死において明らかになり、イエスの生涯のすべてを十字架の死—神の子告白から理解することを求める。マルコの「神の子」告白は、ナザレのイエスの十字架に対する信仰告白としてマルコの解釈を言い現わすもので、単なる称号定式ではない。マルコの「神の子」理解は、原始教団の復活による「神の子」理解から、後の先在の「神の子」理解へ移行する過程を現わしているといえるかもしれない。しかし、マルコは単に地上のイエスに「神の子」称号を適用したというのではない。ナザレのイエスの生に「神の子」告白を秘義的に結びつけ、とくにその十字架の死においてのみ、イエスの「神の子」たることが告白されるというマルコの解釈は、彼以前にも彼以後にも例のないほどすぐれて独自のイエス理解である。

結

(1)マルコによるイエスの十字架の死の解釈は、マルコ15・33—39の「十字架報知」に集約さ

16) 「神の子」称号の伝承史的研究については、F. Hahn: a. a. O., S. 280—333 が詳しく論証している。
W. Grundmann: Sohn Gottes Z. N. W. 1956, S. 113—133, H. Conzelmann: Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1968, S. 94—100 を参照。

れている。

(2)「十字架報知」の頂点は、15・37—34 b c—39の内的結合である。この結合こそ、マルコのすぐれて独自の編集なのである。

(3)・39の異邦人百卒長の「神の子」告白は、・34 b cの「神から捨てられた」イエスのさけび、・37のイエスの十字架の死によって成立する。即ち、イエスの「神の子」たることの真正の告白は、十字架に捨てられたナザレのイエスの死を凝視することによってのみ成立するのである。

(4)マルコは、ナザレのイエスの十字架の死の史的事実を「神の子」告白と直截に結合し、その告白を地上のイエスの全活動に関するものであると解釈する。