HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	福音書記者マルコのイエス理解
Author(s)	土屋, 博
Citation	北海道大學文學部紀要, 20(2), 229-259
Issue Date	1972-07-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33371
Type	departmental bulletin paper
File Information	20(2)_P229-259.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

福音書記者マルコのイエス理解

土屋博

福音書記者マルコのイエス理解

土屋博

一、問題と方法

共観福音書が、その名称のように、イエス伝という共通の基盤を持ち、相互に連関している場合には、研究者の関心は、その共通の基盤に向けられるのが自然であろう。そのさいには、各福音書は、一つの史的イエス像を復元するための相補的な資料とみなされ、その目的にそって異同がさぐられる。しかし、共観福音書を単純にイエス伝と考えることが困難になった今日、研究の視点は転換されなければならない。編集史的方法に基づく共観福音書研究においては、三つの福音書は、それぞれの福音書記者の意図を表わすものとみなされるのであるから、さしあたっては、その意図を確定することが問題になる。従って、その場合には、史実としてのイエス伝ではなく、イエスに対する見方が問われるわけである。

各福音書記者のイエス理解は、とりあえず個別的に取り扱われるのが適当であると思われる。何故ならば、福音書成立の段階においては、統一的なイエス理解、即ち、教義的なキリスト論が、いきなり前提とされるわけにはいかないからである。正統的キリスト論によるイエス理解の一元化は、ずっと後のことであるから、はじめはむしろ、多様

なイエス理解が並存していたと考えるのが自然であろう。共観福音書のイエス理解が実際に多様であるならば、まずその多様性をありのままに見極めることから出発する必要がある。そのような観点からすれば、「共観」福音書という名称は、あまり適当でないのかも知れない。(1)

W・マンソンは、どんな小さな共観福音書伝承の単位にも、キリスト論的意義がみなぎっているという。(2)その考えによれば、歴史的材料を伝承として保持させたものはキリスト論的動機であったからである。確かに、人間の救いにとって意味のあるものでなければ、伝承として保存されなかったかも知れない。しかしながら、何が人間にとって救いになるかということは、人と状況によって変化し、一義的に決定できない。キリスト論という言葉が、そのような多彩な人間の状況をカバーするものであれば問題ないが、それは、しばしば、特定の神学的論理に矮小化される傾向を持つ。勿論、最終的には、個別的状況を越えた究極的な救いが問題になるのであるが、原始教団においてさえも、そのような原理的なものが直接自覚的に把握されていたわけではないと思われる。

もし、共観福音書の中に、ある種の神話を展開したキリスト論があるとすれば、そのキリスト論は、もっと内的統一があり、もっと遠慮なく表現されたであろうというW・マンソンの指摘(3)は正しいかも知れない。しかし、そういいつつ、イエスをめぐる史実の中にメシアの痕跡を求めるよりも、むしろ、共観福音書の記述にいきなりメシアまたはキリストという概念をあてはめるのが妥当かどうかを反省してみる必要がある。共観福音書研究にさいして、まず問題になるのは、伝承の層の中に埋もれている史的イエス像を再構成することではなく、イエスに対する見方の変遷を確認することである。

共観福音書記者の中で、マルコは、最古の福音書記者として、神学的反省という点では素朴である。マルコにおい

ては、他の聖書記者と共通した用語が出て来る場合でも、その意味は、慎重に検討されなければならない。統一的理念を求めるのに急である時には、しばしば、変化発展の幅を無視して、典型的な概念を一般化してしまうことがある。マルコについても、そのようなことがなかったとはいえないようである。その意味で、マルコには狭義のキリスト論はないとする田川建三氏の問題提起[4]は、マルコのイエス理解の再検討をうながすものとして十分に評価されなければならない[5]。

マルコのイエス理解を論じるさいに、従来半ば定説のように考えられていることが三つある。まず、第一の学説は一八九二年に、M・ケーラーによって主張されたもので、それによれば、福音書は、受難物語を中心に組み立てられており、「詳細な序文をもった受難物語」(Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung)と呼ばれることができる[6]。また、第二の学説として、一九〇一年に、W・ヴレーデの著書によって、所謂「メシアの秘密」(Messiasgeheimnis)が主張された[7]。M・ディベリウスは、それに従って、マルコを「秘密の顕現の書」(ein Buch der geheimen Epiphanien)と呼んだ[8]。さらに、第三の学説が、一九二一年に、R・ブルトマンによって提出された。それによれば、マルコの意図は、パウロが「ピリピ人への手紙」二・六以下、「ローマ人への手紙」三・二四等で述べているようなキリスト神話を本質的内容とするヘレニズム的キリスト・ケリュグマを、イエスの歴史に関する伝承と調和させることであった[9]。

以下の論述においては、これら三つの学説をもう一度検討しなおすことによって、福音書記者マルコのイエス理解を、新しい視点に基づいて明らかにすることが試みられる。

二、受難物語の位置付け

M・ケーラーの命題は、福音書の性格に対する一つの判断を含んでいた。即ち、福音書記述の重点は、イエスの受難物語に置かれているという判断である。福音書がイエスの死と復活を具体的に描くものであれば、その内容は、パウロ書簡等の内容とも対応し、新約聖書を統一的に理解するためには好都合である。M・ケーラー自身は注の中で言及したにすぎないこの表現がこれほど有名になった背景には、そのような事情があったと思われる。様式史的研究や編集史的研究におけるM・ケーラーの命題の影響は、受難物語をマルコ以前のあるまとまった伝承とみなす考え方として現われた。R・ブルトマン以来多くの学者は[10]、受難物語に対しては、それ以外の記事のように、多くの断片に分解しようとしない。

ところが、同様に、受難物語をまとまった伝承とみなしつつも、M・ケーラーとは逆の命題を主張する学者もある。周知の如く、E・トロクメによれば、本来のマルコによる福音書は、受難物語を除いた第一三章までで終わっており、第一四章―第一六章は、後に別の編集者によって機械的に附加されたものである[11]。この仮説は、ヨーロッパの学界では、あまり受け入れられておらず、E・ヘンヒェン、U・ルッツ等がこれを引用するさいにも、批判的に取り扱われている[12]。しかし、日本では、トロクメ仮説は、田川建三氏による紹介と修正を通じて、新しい問題提起として注目されるようになった[13]。

トロクメ―田川説の主たる論拠は、第一章―第一三章と第一四章―第一六章との相違であるが、その点に関しては、若干再吟味の余地があるように思われる。それに先立って、まず全体の構造の問題として、第一三章が福音書の

結びになりうるかどうかを考えてみなければならない。第一三章は、内容的に見ると、確かに終末をテーマにしているが、明らかに黙示文学的特徴を持っており、これだけで独立した性格のものである。従って、それまでの叙述の結びとみなすよりも、むしろ、歴史的記述の間に挿入された説教とみなす方がふさわしい。さらに、一三・三七は、編集者の手が加わってはいるが、一応イエスの言葉として記されているので、福音書をしめくくるためには、もう少し附加的説明がほしいところである。[14] また、第一三章が、構造的に受難物語と積極的な連関を持つと主張する学者もないわけではない。[15] それらの諸条件を考え合わせると、第一三章を福音書の結びとみなす強い根拠はないようである。

それでは、第一章―第一三章と第一四章―第一六章との相違点はどうであろうか。田川建三氏によれば、二つの部分は文体を異にする。即ち、δέ と καί の比率が、前の部分では一対六・六六であるのに対して、後の部分では一対二・五九である。[16] しかし、この程度の相違で、同一著者の同一著作ではないと判定しうるであろうか。実際、「ルカによる福音書」においても、第一章―第二章では一対五であるのに対して、第三章―第二四章では一対一・六であり、また、「ヨハネ黙示録」においても、第一章―第三章では一対一七であるのに対して、第四章―第二一章では一対七三である。[17] 新約諸文書におけるこの比率は、「ガラテヤ人への手紙」の一対〇・四から「ヨハネの黙示録」(第四章―第二一章)の一対七三まで、かなりの幅を示しているので、「マルコによる福音書」内部での変化は、さほど大きなものとはいえない。[18]

また、受難物語では、それ以前の部分と異なって、預言証明の動機が大きな役割を果たしているといわれる。[19] 確かに、一九・二一、二七、四九等は、「預言と成就」の思考法を表現しているように見える。しかし、実際には、旧約聖書のどの箇所を預言とみなしているのかが不明確であったり、引用が極めて不正確であったりして、厳密な意味で

の「預言と成就」の思考法は見出されない。[20] 従って、預言証明の動機に基づいて、二つの部分を区別することはできないと思われる。「マルコによる福音書」における旧約引用に関しては、基本的には、A・ズールの見解[21]が正しい。

問題は、二つの部分における民衆描写の相違である。受難物語では、それ以前の部分と異って、イエスは、弟子からも、民衆からも離れ、孤独のうちに十字架につく。[22] この相違は、だれの目にも明らかである。民衆の心変りという歴史的説明または発展段階的説明は、勿論臆測にとどまる。しかし、民衆に対する二通りの叙述が、マルコの意図において統合されていると考えることは、果たして不可能であろうか。マルコにおいては、民衆の思想と行動は、首尾一貫したものとしてではなく、多義的なものとして把握されていたと思われる。[23] そうであれば、マルコが、イエスにしたいよる民衆とイエスを裏切る民衆とを共に描いたとしても、不思議はない。民衆に対する親近性というモティーフは、これと矛盾するわけではない。無理解、裏切りの可能性をふまえて親近感をもつということもありうるからである。ただし、裏切りの場面では、「祭司長」、「律法学者」、「長老」等の指導者が、民衆を煽動するものとして現われるということには、特に注意をはらう必要があるかも知れない。[24]

二つの部分における叙述の方向の相違も、民衆描写の相違と関連している。トロクメ―田川説によれば、第一章―第一三章では、福音書記者は、イエスの出来事について語りつつも、同時に読者自身に「歴史をつくり出す」ように呼びかけているのに対して、第一四章―第一六章では、もっぱら「一つの出来事を物語る」ことが中心となる。[25] しかし、ここでもまた、二つの方向が両立しえないものであるかどうかを考えてみなければならない。マルコの時点では、イエスの出来事は、その死からさかのぼって見られることになる。イエスの受難は、マルコにとって、既成の事実であるので、これを無視するわけにはいかない。受難の伝承を、イエスの出来事全体を見通すための前提として受

け取った上で、マルコは、新たに、生けるイエスを強調しようとしたのではないであろうか。

トロクメ―田川説は、ケーラー説を内容において逆転させたものであるが、受難物語をまとまった伝承とみなす限りでは、両者は一致している。ところが最近、この通説に対する鋭い批判がE・リンネマンによって提起された。[26]これは、トロクメ―田川説を含めて、従来のほとんどの研究に対する批判となり、注目されるべきものである。E・リンネマンは、マルコ以前の受難物語の存在を問題にし、R・ブルトマン、M・ディベリウス、K・L・シュミット、J・エレミアス、E・ローゼ、G・シルレ、V・テイラー、E・トロクメの諸説を逐一批判検討する。[27]その結論によれば、マルコの受難物語は、まとまった報告に基づいておらず、初めから終りまで、福音書記者によって、独立したばらばらの伝承から構成されたものなのである。[28]

E・リンネマンは、この結論を導き出すにあたり、イエス逮捕の記事（一四・三二―五二）を中心にテキストを分析するが、受難物語が断片的伝承から構成されたという事実の指摘に重点が置かれており、そのさいに一貫して働いている編集者の意図については、あまり立ち入った考察がなされていないように思われる。従って、福音書記者マルコの神学を、奇跡伝承と受難伝承の結合という「逆説」(Paradox)に求め、「十字架につけられた者が神の子である」ということがその内容であるとする推論も、あまり目新しいものではない。[29]結局、E・リンネマンは、最後のところでは、E・フックスにそって、その神学的考察を展開しているようである。

福音書記者マルコの神学に関する考察はともかくとして、受難物語伝承の再検討をうながすE・リンネマンの主張は、それなりに評価されてよいであろう。[30]受難物語テキストの詳しい検討は、他稿にゆずらなければならないが、これまでの通説に従った場合でも、マルコが受難物語を福音書の中へとり入れた以上、それに対するある程度の積極的

意味づけがなかったとはいえないのである。マルコの神学と受難のモティーフを結びつける考えは、今なお根強い。苦難の僕の像でマルコのイエス理解を割り切ろうとするCh・マウラーの試み[31]は極論であるとしても、比較的新しいE・ベストの著書[32]も、マルコは、受難のキリストが人間の罪のために死んだという救済論を述べており、これは、「ピリピ人への手紙」二・五―一一ではなく、「コリント人への第一の手紙」一五・三―四にそったものであると主張している。

要するに、マルコにおける受難物語伝承の位置付けに関しては、トロクメ―田川説にとどまるわけにはいかない。しかし、第一三章までの記述に重要な意義を見出すというトロクメ―田川説の基本的方向は、十分に考慮されなければならないと思われる。M・ケーラー説との関連でいえば、「詳細な序文」の意義が問われなければならないのである。第一三章までの記述と受難物語との関係を、単なる二者択一の問題とすることなく、また、異なった編集段階に帰することなく考えることはできないであろうか。一見相互に矛盾するものを前にして、すぐさま二つに分けてしまうのはあまりに形式的であるし、また、思弁的な神学論議にしばしば見られるように、俗流弁証法に基づいて、安易に矛盾を止揚しえたかのように思いこむのも単純にすぎる。ともかく、マルコが最も強調しようとしたのは何であるかということは、しっかりとおさえておく必要がある。そのことは、さらに、他の問題との関連において明らかにされるであろう。

三、「秘密」のモティーフ

W・ヴレーデによって唱えられた「メシアの秘密」の学説は、長い間いわば定説であった。しかしながら、それ

は、「メシアの秘密」を福音書記者マルコの神学理念に帰するというW・ヴレーデの根本主張までをも含めて定説であったわけではないことは、編集史的研究の抬頭によって明らかにされた。今日では、むしろ、W・ヴレーデの方法論的洞察が再評価されなければならない。それと同時に、「メシアの秘密」という表現それ自体が果たして妥当であるかどうかが問われ始める。[33] さしあたっては、「メシア」と「秘密」をいきなり結びつけることを避け、「秘密」のモティーフの内容を再検討してみることが必要であろう。

内容はともかくとして、マルコに「秘密」のモティーフが存在していることは明らかである。奇跡物語における沈黙命令、譬の機能に関する議論等がそれを示している。[34] しかし、これらの「秘密」のモティーフを総称して「メシアの秘密」というためには、マルコのイエス理解における「メシア」の意義が確定されていなければならない。W・ヴレーデは、マルコがイエスを「メシア」とみなしていたということについては、疑いを持っていない。ただ生前のイエスがそのような意識を持っていたかどうかを問題にしている。[35] ところが、今日では、その根本前提がもう一度問いなおされるわけである。[36]

「メシア」のギリシャ語訳である「キリスト」(ὁ χριστός)は、マルコにおいて、七回(一部の写本では八回)用いられている。[37] これは、マタイの一七回、ルカの一二回と比べて少なく、また、それが用いられている箇所でも、必ずしも内容に関する神学的反省を伴っているとは思われない。F・ハーンによれば、パレスティナ原始教団では、はじめ、王的「メシア」の観念は用いられていなかったが、黙示文学的な「人の子」のイメージと結びついて、イエスの終末的業に適用されるようになった。やがてそれが高挙の表象に変わり、さらに受難物語伝承に「キリスト」称号が結合されるにいたって、他の観念をも包括するものとして、「キリスト」称号が一般化されたと考えられている。[38] こ

のような展開を仮定しても、マルコをその中へどう位置づけるかは別問題であるが、ὁ χριστὸς という言葉の使用に関する限りでは、マルコがあまり積極的でなかったということはいえるであろう。

しかし、八・二九におけるペテロの告白はしばしば問題になるので、あらためて考えてみなければならない。ここでは、「人々はわたしをだれと言っているか」というイエスの問いを受けて、弟子達がいろいろなうわさを述べた後で、さらに、彼等に同じ問いが向けられた時、ペテロが「あなたはキリストです」(σὺ εἶ ὁ χριστός)と発言する。それに対するイエスの反応が三〇節に記されている。日本聖書協会訳では、この部分は、「するとイエスは、自分のことを(περὶ αὐτοῦ)だれにも言ってはいけないと、彼らを戒められた」と訳される。ところが、新しい田川建三訳では、「するとイエスは彼らを叱りつけて、イエスのことについて人に向かって(そのようなメシア論的視点から)話してはいけない、と言ったのである」となる。[39] 即ち、この箇所は、「イエスの人格について、キリスト論的称号をいろいろあてはめながら語ってはならない」というマルコの基本的見解を示すものとみなされるのである。[40]

三〇節に福音書記者マルコの手が加わっていることは確かであろう。[41] しかし、そのさいに働いたマルコの意図に関しては、従来とは全く正反対の理解の可能性が、田川建三訳によって示された。即ち、これまでは、ペテロの告白は、マルコの文脈の中で、当然肯定されたものとみなされてきたが、その自明性に対して疑問が投げかけられたのである。このような主張は、必ずしも孤立したものではない。例えば、やや異なるが、似たような問題提起が、E・ディンクラーによってなされた。[42] その主張によれば、ペテロの告白は、元来三三節のペテロを叱責する言葉と結びついており、それが復活の後になって改訂されたのである。E・ディンクラーは、「メシア的自己伝達はメシア性の突破である」というM・ブーバーの言葉がこの箇所にもあてはまると考えている。

R・ブルトマンは、三〇節及び三一―三三節に福音書記者マルコの手を見、ペテロの告白の伝承における元来の結びは「マタイによる福音書」一六・一七―一九であったと主張する。[43] この見解は、あまり支持を得ていないが、[44] 考えようによっては、重要な問題意識を内に含んでいる。即ち、「マタイによる福音書」一六・一七―一九がマルコ以前の伝承であったとすれば、マルコは、このペテロを祝福する言葉を意図的に排除したことになる。R・ブルトマンは、それを、ペテロに代表されるユダヤ的キリスト教との対決に帰しているが、マルコの意図は、単にそれだけではなく、ペテロの答えに対する全面的肯定をさしひかえるということにあったのではないであろうか。ペテロを拒絶する三三節の言葉は、F・ハーンのいうように、[45] 受難の必然性に関する誤解にのみ向けられているのであって、告白それ自体には向けられていないかも知れないが、三〇節のやや不明確な表現は、なおも問題になりうる。

三〇節の「自分について」(περὶ αὐτοῦ)という言葉は、ごく普通の表現で、それ自体特に難解なものではない。文脈からすれば、これが前の文章の内容を受けていると考えることも可能であるので、「この事を」(τοῦτο)というルカの書きかえ(九・二一)は、マルコの立場から見ても、さほど無理なものではない。前述の田川建三訳は、この箇所の新しい理解の可能性を示しているが、「そのようなメシア論的視点から」という肝心の言葉は、やはり、解釈上の附加として、括弧に入れられざるをえないであろう。三〇節の不明確さは、二九節におけるペテロの答えに対して、肯定しているのか否定しているのかわからないことによる。それを単なる舌足らずと考えるか、それともマルコの意図の表われと考えるかで解釈が分かれるわけである。

三〇節が福音書記者によるものであるならば、さしあたり、この記述に基づいていえることといえないこととの幅を確定しておく必要がある。まず、いずれにしても、ペテロの答えは肯定されてはいない。仮令ルカの方向でこの箇

所を理解したとしても、「秘密」の要求は、必ずしも答えの内容の正しさを前提としない。ペテロの答えの正当性を決めてかかり、それが秘義として口止めされたとみなすのは、「キリスト」という言葉にとらわれた見方といわざるをえない。しかしながら、他方、ペテロの答えは否定されてもいない。「秘密」の要求は、答えの否定を意味しないからである。要するに、三〇節に関する限り、マルコは、ペテロの答えに対する評価を明言していないのである。

このようなマルコの態度は、いろいろに解されうる。まず、マルコは、ペテロの答えの正しさを自明なことと考えたので、わざわざ肯定の言葉を附け加える必要を認めなかったという見方がありうる。しかしながら、「マルコによる福音書」が書かれた時点において、「キリスト」称号の優越性は、果たして自明なことであったであろうか。そのことが確定されない限り、前述の見方も成り立たないことになる。むしろ、テキストをそのまま読めば、マルコは、イエスに関する様々なうわさの中で、決定を保留しているように見える。このちゅうちょは、キリスト論的称号の一つを選びとることがイエスの生を矮小化することになるという意識によるものではないであろうか。(46)

ともかく以上のことから、「メシア」という言葉を「キリスト」称号と同一視する限り、「メシアの秘密」はマルコの中心理念とはならないことが明らかになった。そこで次に一応、「キリスト」称号以外の所謂キリスト論的称号が、マルコにおいて、「秘密」との関連でどのように扱われているかを概観しておくことにする。ただし、ここでは、問題を拡散させないため、すべてのキリスト論的称号を詳しく検討することはせず、マルコとの関連で論じられることの多い「人の子」、「神の子」の二つの称号に限って考察の対象にする。

まず、「人の子」(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)という称号は、マルコで一四回用いられているが、二箇所を除いて、第八章―第一四章に集中している。(47) 多くのキリスト論的称号の中で、これが比較的古い伝承の層に属するものであること

は広く認められている。[48] マルコは、この称号に対しては好意的であるように見えるが、各々の文脈の中で与えている意味は多様であり、まとまったキリスト論的なものをこれによって提示しようとしているわけではない。「人の子」は、あるところでは終末にさいして到来するものであり（八・三八、一三・二六、一四・六二）、またあるところでは地上で力を持って働くものであり（二・一〇、二八）、さらにあるところでは苦しみを受け復活するものである（八・三一、九・九、一二、三一、一〇・三三、四五、一四・二一、四一）。マルコでは、これらの意味が素朴に共存している。「人の子」を「メシアの秘密」と結びつけようとする説もあったが、ほとんど支持を得ていない。[49]

ところが、「神の子」（ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ）という称号は、今なお時々、マルコとの結びつきを指摘されることがある。この称号は、文字通りの形では、マルコに三回しか出てこない。[50] しかし、「わたしの愛する子」（ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός）（一・一一、九・七）、「ほむべき者の子」（ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ）（一四・六一）、「子」（ὁ υἱός）（一三・三二）等も、実際には「神の子」を意味するとみなされる。[51] 今日の研究によれば、「神の子」という観念は、かなり古いもので、パレスティナの後期ユダヤ教では、すでに王的メシア論の表現であった。前述のようないくつかの派生的形態も、キリスト教以前に存在していた可能性がある。[52]

Ph・フィールハウアーは、マルコにおける「神の子」称号の役割を重視し、これを手がかりとしてマルコ全体を理解しようとする。[53] その指摘によれば、洗礼物語における天からの声（一・一一）、変容物語における雲の中からの声（九・七）、十字架の下での百卒長の言葉（一五・三九）に、「神の子」称号またはその派生的形態が見られる。これら三つの場面は、いずれも福音書の中で重要な位置を占めているが、Ph・フィールハウアーの考えでは、それぞれが古代オリエントにおける王の即位の形式に対応している。即ち、洗礼は「神化」（Apotheose）、変容は「推挙」（Präsentation）、

十字架は逆説的な「即位」(Inthronisation) である。マルコは、洗礼から十字架に至るイエスの歴史を、即位の出来事として示そうとしたのであり、「秘密の論理」(Geheimnistheorie) がその叙述を規定しているとみなされる。このようなPh・フィールハウアーの「即位仮説」(Inthronisationshypothese) に対しては、すでに田川建三氏によって、的確な批判がなされている。[54] 要するに、この説は、福音書記者の意図を、編集句によらず、もっぱら伝承の配列の仕方に基づいてさぐろうとしたところに、弱点を持つのである。着想は奇抜であるが、マルコにおいて、何故「神の子」称号が他のキリスト論的称号より優越しているのかという理由がはっきりしないので、そう思って見れば、そう見えないこともないという程度の印象しか残らない。従って、「人の子」、「神の子」等のキリスト論的称号から考えても、「メシアの秘密」をマルコ全体の支配的理念とすることは、あまり適当ではないといわざるをえない。

しかしながら、他方、マルコの思想を問題にするさいには、何らかの意味で、「秘密」のモティーフを考えに入れなければならないことは、ほとんどすべての学者によって承認されている。そこで注目されるのが「奇跡の秘密」(Wundergeheimnis) というとらえ方である。何人かの学者は、これに一応目をとめるが、結果的には、「メシアの秘密」に包括してしまうのが常であった。それに対して、U・ルッツの研究は、少し違う方向を目ざしている。[55] 即ち、「メシアの秘密」と「奇跡の秘密」の重層的な現われ方をマルコにおいて見るという方向である。そのさいに、これらはそれぞれ、「十字架につけられたもの」(Gekreuzigte) と、ヘレニズム的な「神の人」(θεῖος ἀνήρ) という二つのイエス理解に対応している。U・ルッツによれば、マルコは、θεῖος ἀνήρ キリスト論を十字架のケリュグマから理解しようとするが、それを除去しようとはしていない。要するに、この見解は、「秘密」のモティーフをめぐる「二重性」(Doppelheit) を認める点で特徴を有すると思われる。

マルコにおいて、奇跡はしばしばひそかに行われ（五・四〇、七・三三、八・二三等）、また、奇跡の後では沈黙命令が与えられる（一・四四、五・四三、七・三六、八・二六、九・九等）ので、「奇跡の秘密」という表現は、さほど不自然なものではない。マルコは、奇跡物語を積極的に採用しており、しかも、単にエピソードとして拾い集めただけではなく、福音書全体の中での意味づけも行っていると考えられる[56]。奇跡物語伝承は、生前のイエスに力点を置くものであり、受難物語伝承とは、その成立基盤を異にする。従って、マルコがこれらの伝承を結合して福音書を書いたさいに、どちらを中心に置いたかということは、当然問題になりうる。二つの伝承の一方が他方に優先すると見る見方に対して、両者が相互に独立性を保ちながら、「秘密」のモティーフによって結びつけられていると見る見方も成り立つ。しかし、その場合には、マルコの意図が、全体的視野からもう一度検討されなければならない。

四、ケリュグマと生けるイエス

これまでの論述を受けて、さらに広い視野からの考察を加える作業の過程で、同時に、ヘレニズム的キリスト・ケリュグマに関するR・ブルトマンの学説が再検討されることになるであろう。まず、「マルコによる福音書」がヘレニズム的背景を持つという比較的広く受け入れられている見解を考えてみる必要がある。この見解は、しばしば著者マルコをめぐる推測と結びつけられる。即ち、「マルコによる福音書」は異邦人キリスト教徒によって書かれたという仮説がそれを支持するものとされるのである。しかしながら、福音書記者マルコが実際にどのような人物であったかということについては、ほとんど何もわかっていない。有名なパピアスの証言は、「マルコによる福音書」の著者について知るためには、あまり役に立たないと考えられる[57]。また、仮令マルコが本当に異邦人キリスト教徒であった

としても、ただちにその思想がヘレニズム的であったということにはならない。

マルコのキリスト論に関するJ・シュライバーの論文[58]は、終始マルコをヘレニストとして扱っている。それによれば、マルコは、福音書の起草にあたり、伝承の「神の人」(Θεῖος ἀνήρ)キリスト論を「救済さるべき救済者」(salvator salvandus)キリスト論によって作りなおし、特色ある「十字架の神学」(theologia crucis)を形成した[59]。マルコにおいては、イエスの十字架は、「神の子」の「秘密の顕現」とみなされ、異質な伝承素材は、キリスト神話によって統一へもたらされている[60]。一見してわかるように、J・シュライバーは、マルコのヘレニズム的背景を自明のこととし、そのキリスト論を典型的な思考類型の相互連関によって決定しようとする。しかし、マルコがヘレニストであるということは、必ずしも議論の余地のないことではなく、また、典型的な思考類型にとらわれていると、教義の未分化な段階を見落すことになる。

「福音」(εὐαγγέλιον)という概念がマルコにおいて重要な位置を占めている事実を、マルコのヘレニズム的背景を示す証拠とする議論[61]も、さほど確かなものとは思われない。マルコがはじめて、「福音」という言葉を、地上のイエスの歴史全体を表わすものとして用いたことは明らかであるが[62]、この起源を、ヘレニズム的な伝道の言葉だけに求めるわけにはいかない。P・シュトゥールマッハーが指摘するように、イエスや初期パレスティナ教団では、「福音」は、審判と救いのための神の到来についての使信を意味していた[63]。それが後に、異邦人伝道と結びつけられ、パウロの「福音」理解へと展開する。マルコにおける「福音」の意味には、このような変化の幅が現われており、それを一義的に決定することはできない[64]。従って、「福音」概念だけに基づいて、マルコのヘレニズム的背景を推測するのは無理であろう。

マルコにおいて、ガリラヤという地名が特に重視されていることは明らかである。しかし、しばしば主張されるように、ガリラヤを異邦人伝道と連関させて考える必要はない。福音書記者マルコとガリラヤの土地との実際上の結びつきについては、確かなことはいえないが、ガリラヤがマルコの「精神的風土」になっているという指摘は正しいと思われる。[65] 多くの奇跡物語は、このガリラヤと関係しており、ただちにヘレニズム的なものとみなされるわけにはいかない。表現形式につながりがあるにしても、成立した場が異なるということはありうるからである。[66] しかし、さしあたり重要なことは、奇跡物語の歴史的起源ではなく、マルコがそれらをガリラヤ周辺の地域に設定したという事実であろう。ガリラヤという地名は、マルコでは、エルサレムという地名と対置されているように見える。[67] E・ローマイヤーが考えたような具体的な教団分布の状態がこれによって示されているのかどうかははっきりしないが、いずれにしても、マルコは、エルサレムにおける受難とならべて、ガリラヤにおける活動を強調しようとしている。

六・一―六には、イエスが故郷で冷遇される記事がある。この箇所は、比較的具体的な記述の故に、歴史的に真正な伝承とみなされてきた。[68] しかし、今日では、これも、編集史的視点から見なおされなければならない。マタイは、この物語を若干省略した形で採用しているが（一三・五三―五八）、ルカは、文脈も内容も完全に変えてしまっている（四・一六―三〇）。イエスの兄弟の名が列挙されているということは、必ずしも、この伝承の史実性を示す証拠とはならない。むしろ、これは、四節の格言を中心にして形成された観念的光景であろう。すでにマルコ以前に、伝道の経験に基づいて、ある程度まとめられていたのかもしれない。[69] しかし、現在の形ができ上がるにあたっては、福音書記者マルコの手が相当に加わっているものと考えられる。

マタイ、ルカの平行記事から考えても、一節―二節前半の状況設定は、マルコによるものとみなさざるをえない。

「故郷」(πατρίς)は、明らかにナザレを指すが、ここで地名を挙げなかったことには、マルコの意図が表われているのかも知れない。それは、故郷を持つイエスというイメージを強調するためであろう。「故郷」という言葉は、新約ではあまり用いられておらず、マルコでも六・一、四だけである。二節前半の「教えはじめられた」(ἤρξατο διδάσκειν)という表現は、マルコによく見られるものであるし[70]、「多くの人々」の反応を示す「驚いた」(ἐξεπλήσσοντο)という動詞も、マルコの特徴に合致している[71]。

二節後半―三節の人々の言葉も、単純な史的伝承ではない。このような驚きの表現は、マルコではしばしば用いられており(一・二七、二・七、四・四一等)、伝承をそのまま採用したわけではなさそうである。「この人は大工(ὁ τέκτων)ではないか」という言葉は、マルコにしかない。マタイは、「この人は大工の子ではないか」(一三・五五)と変えており、さらに、ルカは、「この人はヨセフの子ではないか」(四・二二)と記している。このような変化は、マルコの続く箇所に現われる「マリアの子」という言葉と共に、イエスの出生をめぐる教義的な議論をひき起こす。しかし、マルコの関心は、そのような教義的な問題には向けられておらず、むしろ、イエス像の具体化に向けられていたと思われる。大工を職業とし、親、兄弟、姉妹とのつながりを持つただの人というイエスの側面が、ここで強調されているわけである。

四節は明らかに一つの格言であり、各方面に類似の例がある[72]。「オクシュリュンコス・パピルス」一・六、「トマスによる福音書」三一には、「預言者は自分の故郷では受け入れられず、医者は自分を知っている人々をいやさない」という意味の言葉が保存されており[73]、イエスの言葉としても、若干の変化を伴ったいくつかの伝承があったことがうかがわれる。マルコでは、預言者を敬わない所として、「故郷」(πατρίς)以外に、「親族」(συγγένεια)、「家」(οἰκία)

が附け加えられている。ここにも、マルコの意図が表われているかも知れない。[74] 五節はやや矛盾した記述であり、伝承の連関は入りくんでいるが、マルコの思想にとってはあまり重要ではない。この部分の物語全体は、六節前半でしめくくられる。ここには、イエスが「彼らの不信仰に驚いた（ἐθαύμασεν）」と記されており、これがマルコの総括であると考えられる。

以上の検討から明らかなように、六・一―六には、全体にわたって、福音書記者マルコの手が加わっている。問題は、そのさいに働いたマルコの意図である。E・グレーサーは、マルコにおけるこの箇所の重要性に注目し、「マルコのキリスト論の光の中で」これを見ようとする。[75] 即ち、「秘密の動機」、「逆説のキリスト論」、「悔悟論」に基づいて、マルコは伝承を編集したと考えるのである。マルコがイエスの人間としての具体的な側面を強調しようとしていることを見抜く点で、E・グレーサーは正しいが、それをただちに「十字架の神学」と結びつけるわけにはいかない。前述のように、マルコにおいては、キリスト論という概念は、慎重に取り扱われなければならない。マルコ全体のバランスを考慮して、その意図を理論的にとり出そうとすると、どうしても抽象的なキリスト論になりがちであるが、マルコがその状況の中で強調したかったことが何であるかをまず確認する必要がある。

イエスの教えがイエスについての教えへと展開し、さらに、諸々の時代思想との折衝の中で教義が確立していくと、ここに、ケリュグマを中心とした神学が成立する。これは、世界へ発展していくキリスト教のいわば宿命であった。しかし、その過程において、イエスは次第に名のみの存在となり、地上での歩みは、ケリュグマにとって本質的意味を持たなくなった。マルコが福音書を書いたのは、そのような状況においてである。従って、マルコの意図は、まず何よりも、イエスの生の復権であった。それは、倫理的、道徳的模範をイエスに求めたり、その教えを生活の基

準としたりするためではない。如何なる教義も、生ける具体的な人間を媒介とするのでなければ意味がないという認識が、マルコの意図の基礎になっていたのである。[76]

E・シュヴァイツァーによれば、信仰を伝えるのはケリュグマであって史的イエスではないが、信仰を歪曲から守るのは史的イエスである。[77]「もし人間がコンピューターであったならば、最も短い最も理論的なケリュグマ以外には要としないであろう。そして、これも、板紙にあけられたいくつかの穴の形でよい。だが、人間がコン何も必ピューターではなく、肉と血を持ったものであるからには、信仰を続けるため、即ち、イエスに従うために、肉と血における神の啓示の現われを必要とする」。[78] E・シュヴァイツァーは、イエスに従うこと(Nachfolge)を非常に重視し、その最も典型的な表われをマルコに見ようとするが、[79]この見方は、マルコの意図を理解するために適切であると思われる。マルコがヘレニズム的キリスト・ケリュグマと全く無関係であったとはいいきれないが、その関心は、明らかに、ガリラヤからエルサレムへ歩んでいく生けるイエスの道程に向けられていた。

五、結　語

M・ケーラー、W・ヴレーデ、R・ブルトマンによって提起された三つの学説の再検討を通じて、今日、編集史的方法に基づき、福音書記者マルコのイエス理解をどうとらえるべきかということが、ほぼ明らかになったと思われる。三つの学説に含まれている問題性は、相互に連関しており、福音書記者マルコの思想という点で集約される。即ち、それぞれの学説は、新しい視点からの修正によって、福音書の創始者としてのマルコの問題意識を示すものとなる。共観福音書、特に「マルコによる福書」に対する編集史的方法の適用は、結果において、福音書の独自性の再評

価を導き出すわけである。次に、その過程をもう一度ふりかえり、簡単にまとめておくことにする。

まず、マルコの受難物語をどう位置付けるかということが、重要な問題になる。受難物語が、マルコ以前にある程度まとまりをなしていた伝承であり、その他の伝承とは区別されなければならないとする見解は、必ずしも動かし難いものではない。受難物語における編集作業を明らかにすることは、なおも今後の課題となりうる。受難物語伝承とその他の伝承との間の文体、内容上の相違は、異なった著者や異なった編集段階を想定しなければならないほど大きなものではない。むしろ、いくつかの相違は、福音書記者マルコの思想の中で意味付けられていると思われる。しかし、マルコの叙述の中心が受難物語であるとみなす限りにおいて、M・ケーラーの説は逆転させられなければならない。マルコにとって、受難物語は、思想の前提であり、福音書叙述の事実上の出発点であるが、編集にさいして力を入れているのは、明らかに、受難物語以外の部分である。従って、マルコが強調しようとしたのは、受難の出来事それ自体ではなく、そこへ至るまでの道程である。

次に、そのようなマルコの意図にとって、「秘密」のモティーフは何を意味するかが問われなければならない。W・ヴレーデの「メシアの秘密」という説は、そのままの形ではマルコにあてはまらない。マルコにおいては、そもそも、「メシア」概念が、あまり積極的に主張されていないからである。「秘密」のモティーフは、一応「メシア」とは切り離して考察されるべきであろう。奇跡物語にしばしば「秘密」のモティーフが関係しているので、「奇跡の秘密」という表現が成り立つが、これも、内容に乏しく、暫定的という印象を免れない。マルコにおける「秘密」のモティーフは、奇跡と受難を包括する方向を目ざしているように思われる。奇跡は、ほとんどすべてが、何らかの意味で、生の再獲得である。ところが、奇跡を通じて、いたるところで生を呼びさますイエスが、同時に、受難の死へ向かっ

て確実な歩みを続けていく、このようなイエスの姿のうちに、マルコは、人間の生にまつわる「秘密」を感得し、それが、伝承の編集にさいして、いろいろな形で現われたのではないであろうか。マルコにおける「秘密」のモティーフは、そういう意味で、受難物語の位置付けと対応している。

さらに、マルコの思想は、ケリュグマとの関連において、一層明瞭になる。ブルトマンの説は、ヘレニズム的背景からマルコを考えるという点で、必ずしも正しくないし、ケリュグマと福音書の相違に関してもはっきりしない。マルコが福音書を叙述したのは、単に仮現説（Doketismus）を防ぐためだけでなく、ケリュグマではおさえきれない生けるイエスを描くためであった。福音書は、ケリュグマの内容を説明するものではなく、ケリュグマの限界から出発するものである。イエスの生の現実は、教義や思弁によって一義的に決定されない振幅を持っており、それなるが故に、人間の生の現実とつながりを持ちうる。ケリュグマは、このような現実的生は振幅を媒介とする時、はじめて本来の意味で史的なものに基盤をすえることになり、ケリュグマとしての力を獲得するのである。

要するに、福音書記者マルコは、人間の生の細かいひだを認識し、それらにかかわるものとしてイエスを理解しようとした。それ故に、マルコの描くイエスは、やがては「十字架につけよ」と叫ぶであろう民衆に対しても、一時的な歓呼に応え、親しく接することによって、自らも彼等と本性を同じくすることを示す。また、着実に十字架の死へ向かって歩みつつ、自分につき従って運命を共にすることを人々に求めながらも、行く先々で奇跡を行い、生の確認を迫る。このようなイエスと出会う人間は、自分の存在が根底において終末に直面していることを覚えながら、その都度の生を、解放された振幅と共に、驚きをもって受け取ることになるであろう。ここでは、イエスの後に従うということは、定められた道を踏みはずさないように小心翼々として歩むことではなく、開かれた生の可能性の中を自

由に歩むことなのである。

注

(1) 編集史的方法によって提起された諸問題については、拙稿「編集史における多様性と統一性」、日本基督教学会『日本の神学』一〇、一九七一年、一八六―一九六頁。

(2) W. Manson, *Jesus the Messiah*, (1943), 1961[8], p. 94, 木下順治訳、一八四頁。本書は、編集史的方法以前の様式史的方法との対決の中で著わされたものであるが、編集史的方法は、様式史的方法と密接な連関を持っているし、今日でも、W・マンソンのような考え方は、まだかなり根強く残っていると思われる。

(3) *ibid.*, p. 95f, 木下訳、一八六頁。

(4) 田川建三「マルコのキリスト論―それを問うことの意味」、小田切信男博士献呈論文集『キリスト論の研究』、一九六八年、三三―五五頁。同、『原始キリスト教史の一断面―福音書文学の成立』、一九六八年、一八二―一九三頁。勿論、ここでも、「広義のキリスト論、つまり、イエスの生涯を全体としてどうとらえ、その意義をどこに見出していったかという意味でのキリスト論は当然マルコにもある」(一九三頁)と考えられている。

(5) 拙稿「最近のマルコ福音書研究について」、日本基督教団出版局『聖書と教会』、一九七〇年九月号、一八―二三頁。

(6) M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, (1892), Neudruck (1953), 1956[2], S. 59 A. 1. 最近の研究者でも、G・ボルンカムやW・マルクスセンは、少なくともマルコに関しては、この表現があてはまると考えている。G. Bornkamm, "Evangelien", *RGG*[3] II, S. 761. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus—Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (1956), 1959[2], S. 17.

(7) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, (1901), 1963[3].

(8) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, (1919), 1966[5], S. 232.

(9) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (1921), 1957[3], S. 372 f.

(10) *ibid.*, S. 297. M. Dibelius, *op. cit.*, S. 20–22, 178–184. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, (1919), Nachdruck 1964, S. 303–309. 新しいところでは、例えば、E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, 1964.

(11) E. Trocmé, *La Formation de l' Evangile selon Marc*,

1963, p. 169–203.

(12) E. Haenchen, *Der Weg Jesu—Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, 1966, S. 33 A. 8. U. Luz, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *ZNW* 56, 1965, S. 9 A. 3.

(13) 田川建三『原始キリスト教史の一断面—福音書文学の成立』一九六八年、三三八—三五四頁。

(14) 一三・三七から一四・一への移行は、マルコの書き方としては不自然ではない。少なくともマタイは、ここで断絶を感じなかったらしく、この後にかなり長い説話を附加し、なめらかに受難物語へ移行させている(「マタイによる福音書」一六・一以下)。

(15) やや古いが、R・H・ライトフットはこの立場をとっている。R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, (1950), Oxford Paperbacks 1962, p. 48–59. その内容の検討については、拙稿「マルコの終末観—第一三章の編集史的考察」、日本宗教学会『宗教研究』一八八、一九六六年、二一—五八頁。

(16) 田川建三、前掲書、三四四頁。

(17) J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. III. Syntax (N. Turner), 1963, p. 332.

「ルカによる福音書」の前物語を第三章以下の叙述から切り離して考える可能性もないわけではない。H・コンツェルマンは、この可能性を示唆しながらも、明言することを避けている。H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit—Studien zur Theologie des Lukas*, (1954), 1962[4], S. 12 A. 1, 田川建三訳、三五頁注一、三九五頁訳注五。また、「ヨハネの黙示録」も、内容的には第三章で一区切りとなり、第四章から本来の黙示録が始まるのであるが、二つの部分を別々の著者に帰する必要はない。

(18) 文体の問題と関連して、受難物語におけるラテン語的表現が指摘されている。田川建三、前掲書、三四頁注七。確かに、第一四章、第一五章には、いくつかのラテン語的表現の文章が見られる。一四・六五 ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον: verberibus eum acceperunt. 一五・一五 τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι: satisfacere. 一五・一九 τιθέναι τὰ γόνατα: genua ponere. C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek*, 1953, p. 192. しかし、ラテン語に由来する度量衡の単位、器物の名称、行政、軍隊用語は、受難物語以外にも見られるのであり、特に受難物語がラテン語的表現を多く含むというわけではない。

(19) 田川建三、前掲書、三四五頁。

(20) これについての詳しい論述は、拙稿「マルコの旧約理解」、北海道基督教学会『基督教学』第四号、一九六九年、二二—五

三頁。

(21) A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965.

(22) 田川建三、前掲書、三四二、三四五頁。

(23) マルコにおける民衆は、ルカの場合とは異なり、「特定の性格をもったまとまった行動主体とみなすわけにはいかない」ということは、田川建三氏の著書でも認められている。前掲書、一一九頁。民衆(ὄχλος)は、マルコの思想の背景であるが、その構成要素とはなっていないと思われる。R・マイヤーは、ヨハネでは、この言葉が特別な意味を持つと指摘している。R. Meyer, "ὄχλος", *ThWNT* V, 1954, S. 582–590.

(24) 小河陽氏は、「マタイによる福音書」における民衆と指導者の意味づけを区別しようと試みているが、この視点は注目すべきものである。小河陽、「マタイ福音書における民衆と指導者」国際キリスト教大学学報『人文科学研究』(キリスト教と文化)六、一九七一年、五九—八七頁。

(25) E. Trocmé, *op. cit.*, p. 177. 田川建三、前掲書、三四二頁。

(26) E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970, この著書は、イエスの裁判の史的諸問題を扱うことを目的とせず、マルコの受難物語ならびにその平行記事における資料批判的、様式史的、伝承史的、編集史的諸問題をとりあげる(S. 9)。

(27) *ibid.*, S. 55–68.

(28) *ibid.*, S. 54, 171.

(29) *ibid.*, S. 175.

(30) E・リンネマンは、さらに、「マルコによる福音書」の終結部分についても、新しい仮説を提出した。それによれば、「マルコによる福音書」の元来の結びは、一六・八ではなく、「マタイによる福音書」一八・一六以下、「マルコによる福音書」一六・一五—二〇に保存されている伝承なのである。E. Linnemann, "Der (wiedergefundene) Markusschluß", *ZThK* 66, 1969, S. 255–287. しかし、この仮説は、K・アーラントによって、写本研究の立場から、手厳しく批判されている。K・アーラントから見れば、マルコの結びは、E・リンネマンによって、「見出された」(wiederfinden) のではなく、「ねつ造された」(erfinden) のである。K. Aland, "Der wiedergefundene Markusschluß?—Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit", *ZThK* 67, 1970, S. 3–13. ここでは、マルコの結び及び復活伝承の問題には立ち入らないことにする。拙稿、「マルコ福音書における地理的表象—ガリラヤ問題を中心として」、日本オリエント学会『オリエント』九・二—三、一九六六年、一〇三—一一九頁。

(31) Ch. Maurer, "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums", *ZThK* 50, 1953, S. 1–38.

(32) E. Best, *The Temptation and the Passion—The Markan Soteriology*, 1965,

(33) 田川建三，前掲書，三一九—三三七頁。勿論，今日でも，多くの学者は，マルコにおける「メシアの秘密」を前提としている。例えば，Ch. Maurer, "Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums" *NTS* 14, 1967–68, S. 515–526.

(34) 拙稿「マルコの譬論」，北海道大学『文学部紀要』一六—2，一九六八年，九七—一二〇頁。

(35) W. Wrede, *op. cit.*, S. v.

(36) この点については，H・コンツェルマンの指摘が，問題の方向を鋭く示している。H. Conzelmann, "Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition", *ZThK* 54, 1957, S. 293–296. それによれば，マルコは，W・ヴレーデが考えたように，非メシア的伝承を扱うにあたって，「史的，実用的」(historisch–pragmatisch) 考慮から，「メシアの秘密」という理念をあみ出したのではなく，すでにメシア的に形成されてきた伝承素材を，「秘密」のモティーフでまとめ上げたのである。従って，「秘密の理論 (Geheimnistheorie) は，"福音書" という類型の解釈学的前提である。」ただし，H・コンツェルマンは，マルコが伝承のメシア的要素を変えようとしたとは考えていない。

(37) 一・一(三四)，八・二九，九・四一，一二・三五，一三・一一，一四・六一，一五・三二，W. F. Moulton & A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, (1897), 1957³.

(38) F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel—Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (1963), 1964², S. 133–225.

(39) 関根正雄監修『聖書の世界』，第五巻・新約I，一九七〇年，五〇頁。

(40) 田川建三，前掲書，一八七頁。

(41) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 276 f. F. Hahn, *op. cit.*, S. 229.

(42) E. Dinkler, "Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu", *Zeit und Geschichte—Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum* 80 *Geburtstag*, 1964, S. 127–153. *Signum Crucis—Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, 1967, S. 283–312. cf. G. Strecker, "Die Leidens–und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 32–34)", *ZThK* 64, 1967, S. 21–23.

(43) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 277. Ergänzungsheft S. 36.

(44) F. Hahn, *op. cit.*, S. 226 A. 1.

(45) *ibid.*, S. 229. F・ハーンは，一一七節—一三節を「教育的対話」(Schulgespräch) とみなしている。

(46) ペテロの答えに対するマルコの評価がどうであれ，「人々」(*οἱ ἄνθρωποι*) の意見が無責任なうわさにすぎないとみなされ

ていることは確かであろう。八・三七―三三と関連する六・一四―一六でも、不特定な人間達がいろいろな推測をすることになっている。ただし、この場合には、はっきりした主語は示されておらず、ヘロデの側近の者達と解することもできる。少なくとも八・二七の「人々」は、マルコの民衆観を示す一つの例である。マルコは、決して手ばなしで民衆に同調せず、その無責任さを見すえている。

(47) 二・一〇、二八、八・三一、三八、九・九、一二、三一、一〇・三三、四五、一三・二六、一四・二一(二回)、四一、六二。W. F. Moulton & A. S. Geden, *op. cit.*.

(48) O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, (1957), 1963³, S. 138–198. H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, (1959), 1963². F. Hahn, *op. cit.*, S. 13–53. N. Perrin, "Mark XIV. 62 : The End Product of a Christian Pesher Tradition?", *NTS* 12, 1965–66, p. 150–155. F. H. Borsch, "Mark XIV. 62 and 1 Enoch LXII. 5", *NTS* 14, 1967–68, p. 565–567.

なお、共観福音書における「人の子」をめぐる最近の議論については、I. H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", *NTS* 12, 1965–66, p. 327–351.

(49) 共観福音書における「人の子」称号を「メシアの秘密」と結びつけようとする試みは、E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955. それに対する反論としては、例えば H. E. Tödt, *op. cit.*, S. 268–273.

(50) 三・一一、五・七、一五・三九。W. F. Moulton & A. S. Geden, *op. cit.*. 写本によっては、一・一にも「神の子」という言葉が附加されており、口語訳はこれを採用しているが、ここでは、ネストレ版に従って、一応これを除外して考えることにする。

(51) 一・一一については、I. H. Marshall, "Son of God or Servant of Yahweh?—A Reconsideration of Mark I. 11", *NTS* 15, 1968–69, p. 326–336.

(52) F. Hahn, *op. cit.*, S. 281–287. cf G. Dalman, *Die Warte Jesu*, (1898), 1930², 1965, S. 236 f.

(53) Ph. Vielhauer, "Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums", *Zeit und Geschichte—Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum* 80 *Geburstag*, 1964, S. 155–169, *Aufsätze zum Neuen Testament*, 1965, S. 199–214.

(54) 田川建三、前掲書、一九一頁。

(55) U. Luz, *op. cit.*, S. 9–30, cf. E. Schweizer, "Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus", *ZNW* 56, 1965, S. 1–8,

(56) 田川建三、前掲書、一一五七―一一八一頁。A. Suhl, DieWunder Jesu, 1968.

(57) W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament—Eine Einführung in ihre Probleme*, (1963), 1964³, S. 128 f, 田川建三「前掲書」一四一一三三頁。W. C. van Unnik, "Zur Papias-Notiz über Markus (Eusebius H. E. III 39, 15)", *ZNW* 54, 1963, 276 f. K・キーダーがインマーは「ペピアスの証言の教会史的意義について考察している。ここで「マルコによる福音書」は「西方の異邦人キリスト教徒のために書かれたとみなされる。K. Niederwimmer, "Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums", *ZNW* 58, 1967, S. 172–188.

(58) J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangeliums—Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums", *ZThK* 58, 1961, S. 154–183.

(59) *ibid.*, S. 158 f.

(60) *ibid.*, S. 183.

(61) *ibid.*, S. 159 A. 1.

(62) G. Bornkamm, "Evangelien", *RGG*³ II, S. 760. W. Marxsen, *op. cit.*, S. 77–101.

(63) P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium.* I. *Vorgeschichte*, 1968, S. 243 f., 286–289.

(64) マルコにおいて εὐαγγέλιον は七回用いられている。一・一「一四「一五「八・三五「一〇・二九「一三・一〇「一四・九「(一六・一五)。W. F. Moulton & A. S. Geden, *op. cit.*. このうち「一・一四「一五等は「かなり古い伝承に属すると思われる。しかし「L・E・ケックは「これに反して「一・一―一五をマルコの導入部と考えている。L. E. Keck, "The Introduction to Mark's Gospel", *NTS* 12, 1965–66, p. 352–370.

(65) 田川建三「前掲書「五七―六〇頁。拙稿「「マルコ福音書」における地理的表象―ガリラヤ問題を中心として―」日本オリエント学会『オリエント』九・二―三「一九六六年「一〇三―一一九頁。cf. P. Parker, "Mark, Acts, and Galilean Christianity" *NTS* 16, 1970, p. 295–304.

(66) 奇跡物語の起源に関する最近の議論としては「L. E. Keck, "Mark 3_{7-12} and Mark's Christology" *JBL* 84,1965, p. 341–385. T. A. Burkill, "Mark 3_{7-12} and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material", *JBL* 87, 1968, P. 409–417. P. J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 89, 1970, p. 265–291.

(67) E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936.

(68) V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, (1952), 1959, p. 298.

(69) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 30 f, Ergänzungsheft S. 9.

(70) U. Luz, *op. cit.*, S. 22.

(71) 田川建三，前掲書，一一九三頁。

(72) H. L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, (1922–1928), 1956², I, S. 678.

(73) Pap. Oxyrhynch., I. nr. 6: *Λέγει Ἰ(ησοῦ)ς οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ π(ατ)ρίδι αὐτ[ο]ῦ οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν.* K. Aland (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 1964, S. 196.

cf. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till and Yassah 'Abd Al Masīh, *The Gospel according to Thomas*, 1959, 関根正雄監修，『聖書の世界』，第五巻・新約I，一九七〇年，一一八一頁（荒井献訳）。

(74) 田川建三，前掲書，一一三六頁。

(75) E. Grässer, "Jesus in Nazareth (Mark Vl. 1–6 a)—Notes on the Redaction and Theology of St. Mark", *NTS* 16, 1969, p. 1–23.

(76) 原始キリスト教におけるキリスト論も画一的なものではなかった。W. Schmithals, "Paulus und der historische Jesus", *ZNW* 53, 1962, S. 145–160. E. Haenchen, "Die frühe Christologie", *ZThK* 63, 1966, S. 145–159.

(77) E. Schweizer, "Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus", *NTS* 10, 1963–64, p. 421–432.

(78) *ibid.*, p. 432.

(79) E. Schweizer, "Anmerkungen zur Theologie des Markus", *Neotestamentica et Patristica—Freundesgabe für O. Cullmann*, 1962, S. 35–42. *Neotestamentica*, 1963, S. 93–100. idem, "Die theologische Leistung des Markus", *Ev Th*, 1964, S. 337–355.

（一九七一年一〇月）