

博士論文

共観福音書の神義論—マルコによる福音書を中心に

本多峰子

目次

凡例	VII
序章	1
1 問題の所在	1
2 研究方法.....	4
3 先行研究.....	5
1) ゲルト・タイセン	5
2) 大貫隆.....	8
I章 予備的考察:悪の問題と神の義—思想史的背景とマルコ福音書	12
1 序—問題の所在と本章の目的	12
2 「悪」の本質と起源.....	13
3 「神の義」の概念	14
1) ヤハウェの「義」についての予備的考察	14
2) 神の信義—裁きと恩寵の神義論	17
3) 神の法的正義—祝福と呪いの応報思想の神義論	21
4 旧約聖書におけるイスラエルの民全体のレベルにおける応報思想と神の信義の思想の緊張.....	22
1) モーセ五書.....	22
2) 捕囚と預言者	25
5 神の全能と人間の罪の責任の所在の問題.....	27
1) 神が人間の心を頑なにする.....	28
2) 人間の内なる善と悪—ベン・シラの知恵、クムラン共同体.....	29
3) 悪霊とサタン	31
6 個人レベルの応報思想と神の信義の思想の緊張.....	34
1) 申命記史家の応報の神義論の採択と強化・禍の神義論	34
2) 応報思想と禍の神義論:事例研究—詩編	37

7 義人の苦難の問題—ヨブ記.....	41
8 義人の苦難の問題からの神義論的展開—ダニエル書から中間時代に至る復活信仰の発達.....	44
1) 序.....	44
2) ダニエル書からラビ文献までの展開.....	46
a ダニエル書.....	46
b マカバイ記二.....	47
c 中間時代におけるその他の文献における死後の生の概念の発展.....	48
d ラビ文献.....	52
9 イエス時代のパレスチナ.....	53
10 マルコによる福音書の背景と神義論的問題.....	56
1) 著者と成立場所、最初の読者.....	56
2) 成立年代.....	58
3) 70年前後のパレスチナの状況.....	60
4) マタイ、ルカの時代との比較.....	62
5) マルコによる福音書における神義論的問題の論点.....	64
11 本章のまとめの考察.....	65
II章 「神の子イエス・キリストの福音」—時は満ち、神の国は近づいた(マルコ 1:1, 15)	67
1 序—問題の所在と本章の目的.....	67
2 ローマの皇帝崇拝と「神の子イエス・キリスト」宣言.....	70
3「あなたは私の愛する子、私はあなたを喜ぶ」(マルコ 1:9-11).....	74
1) 王の即位式の主題.....	74
2) イザヤ書の苦難の僕および創世記のイサクの奉献とのつながり.....	75
3) その他の旧約箇所や外典とのつながり.....	76
4 荒れ野の誘惑.....	77
5 自然を従える神のモチーフ (マルコ 4:35-41; 6:45-52).....	79
6 命の支え手なる神の働き—5000人の給食と4000人の給食(マルコ 6:30-44; 8:1-10).....	81
7 イスラエルの民にとっての「神の国」の概念の修正.....	83

8 神の国の譬え一種の譬え集	84
1)「種を蒔く人」の譬え (マルコ 4:1-9)	84
2)「成長する種」の譬え(マルコ 4:26-29)	87
3)「からし種」の譬え(マルコ 4:30-32)	90
9 本章のまとめの考察	94
III章 神の憐れみ	97
1 序—問題の所在と本章の目的	97
2 σπλαγχνίζομαι の字義的意味と ἐλεέω、οἰκτίρω	99
3 福音書における「憐れみ」σπλαγχνίζομαι	101
1) イエスの宣教活動に実行された憐れみ	102
2) マタイとルカでの展開	103
a イエスの譬えにおける憐れみ	103
b 愛敵の教えと戒め	105
4 インマヌエルなる救い主	106
5 貧しい人々への福音	108
6 本章のまとめの考察	116
補遺 σπλαγχνίζομαι の用例と新約以降への影響	118
IV章 罪と赦しの問題	121
1 序—問題の所在と本章の目的	121
2 「罪人の招き」—罪人とは誰か	124
3 応答としての行為	130
4 マタイとルカの方角:イエスの譬えにおける罪と赦しの問題と裁きの警告	135
5 本章のまとめの考察	138
V章 病や障碍の問題	139

1 序—問題の所在と本章の目的	139
2 罪の赦しとしての癒し?	142
1) イエスの癒しについての伝統的な見方—罪の赦し	142
2) 「もう罪を犯してはいけない」(ヨハネ 5:2-16)	144
3) 「罪の赦しの権威」論争(マルコ 2:1-12)	147
4) 禍の神義論のアンチテーゼとマルコの記述の含蓄	151
3 病の癒しの事例分析	154
1) 目が不自由な者たちの癒し	154
a) ベトサイダでの癒し(マルコ 8:22-26)	154
b) バルティマイの癒し(マルコ 10:46-52)	154
2) シモン・ペトロの姑の癒し(マルコ 1:30-31)	156
3) 手のなえた人の癒し—安息日の癒し(マルコ 3:1-5)	157
4) 耳と発話が不自由な人の癒し(マルコ 7:31-37)	159
4 本章のまとめの考察	160
VI章 穢れの問題	162
1 序—問題の所在と本章の目的	162
2 穢れの清めの事例分析	166
1) 重い皮膚病の癒し(マルコ 1:40-45)	166
2) 長血の女とヤイロの娘 (マルコ 5:21-42)	168
3 本章のまとめの考察	173
VII章 サタンからの解放	176
1 序—問題の所在と本章の目的	176
2 悪霊祓いの事例分析	179
1) カファルナウムの会堂での悪霊祓い (マルコ 1:21-28)	179
2) ベルゼブル論争 (マルコ 3:22-27)	183
3) ゲラサの悪霊祓い(マルコ 5:1-20)	185
4) シリア・フェニキアの女の娘の悪霊祓い (7:24-30)	192
5) 穢れた霊に取りつかれた子(マルコ 9:17-29)	195
3 マタイとルカの展開	197

1) ベルゼブル論争(マタイ 12:25-28/ルカ 11:18-20)	197
2) マタイとルカにおけるその他の悪霊祓い.....	198
4 本章のまとめの考察.....	199
VII章 イエスの受難の意味.....	201
1 序一問題の所在と本章の目的.....	201
2 義人の苦難の問題としてのイエスの死.....	201
3 贖罪としてのイエスの死.....	207
4 神の意思と人間の罪.....	219
1) 神の意思と人間の罪の緊張の問題.....	219
2) 「種を蒔く人」の譬え(4:3-9)と頑迷預言(4:11-12).....	221
5 外の者たちと弟子.....	229
6 弟子の無理解.....	233
7 イエスの受難と弟子の裏切り.....	237
1) 十二弟子.....	237
2) ユダの裏切りの問題 神の意思と人間の罪.....	244
8 「ぶどう園と農夫」の譬え (12:1-11).....	247
9 マルコの受難物語の読者への効果.....	255
10 マタイとルカに加えた変更と、神義論上の論点の変化.....	261
11 本章のまとめの考察.....	264
結論.....	267
参考文献.....	275
1 テキスト・原資料.....	275
1) 新約聖書ギリシア語本文.....	275
2) 旧約聖書ヘブライ語本文(マソラ).....	275
3) ギリシア語旧約聖書 (LXX).....	275

4)タルグム (文献名アルファベット順)	275
5)その他の聖書翻訳	276
a. 日本語 (刊行年代順)	276
b. 欧米語の翻訳・聖書コンピューター用ソフトウェア	276
6)外典、偽典	276
a. 日本語訳	276
b. 欧米語訳	277
7)ラビ文献 (文献名アルファベット順)	278
(a) タルムード	278
(b) ミシュナ	278
a. 日本語訳	278
b. 欧米語訳	278
(c) その他	278
8)その他の古典・一次文献 (著者名日本語表記の五十音順)	279
2 辞書、事典、文法書、コンコーダンスなど	282
a. 日本語	282
b. 欧米語	282
3 現代の研究文献・著作など (辞典の項目執筆箇所を含む)	284
a. 日本語	284
b. 欧米語 (翻訳を含む)	290

凡例

旧約聖書

創世	創世記	歴代下	歴代誌下	ダニエル	ダニエル書
出エジプト	出エジプト記	エズラ	エズラ記	ホセア	ホセア書
レビ	レビ記	ネヘミヤ	ネヘミヤ記	ヨエル	ヨエル書
民数	民数記	エステル	エステル記	アモス	アモス書
申命	申命記	ヨブ	ヨブ記	オバデヤ	オバデヤ書
ヨシュア	ヨシュア記	詩	詩編	ヨナ	ヨナ書
士師	士師記	箴言	箴言	ミカ	ミカ書
ルツ	ルツ記	コヘレト	コヘレトの言葉	ナホム	ナホム書
サムエル上	サムエル記上	雅	雅歌	ハバクク	ハバクク書
サムエル下	サムエル記下	イザヤ	イザヤ書	ゼファニヤ	ゼファニヤ書
列王上	列王記上	エレミヤ	エレミヤ書	ハガイ	ハガイ書
列王下	列王記下	哀	哀歌	ゼカリヤ	ゼカリヤ書
歴代上	歴代誌上	エゼキエル	エゼキエル書	マラキ	マラキ書

新約聖書

マタイ	マタイによる福音書	I テモテ	テモテへの手紙一
マルコ	マルコによる福音書	II テモテ	テモテへの手紙二
ルカ	ルカによる福音書	テトス	テトスへの手紙
ヨハネ	ヨハネによる福音書	フィレモン	フィレモンへの手紙
使徒	使徒言行録	ヘブライ	ヘブライ人への手紙
ローマ	ローマの信徒への手紙	ヤコブ	ヤコブの手紙
I コリント	コリントの信徒への手紙一	I ペトロ	ペトロの手紙一
II コリント	コリントの信徒への手紙二	II ペトロ	ペトロの手紙二
ガラテヤ	ガラテヤの信徒への手紙	I ヨハネ	ヨハネの手紙一
エフェソ	エフェソの信徒への手紙	II ヨハネ	ヨハネの手紙二
フィリピ	フィリピの信徒への手紙	III ヨハネ	ヨハネの手紙三
コロサイ	コロサイの信徒への手紙	ユダ	ユダの手紙
I テサロニケ	テサロニケの信徒への手紙一	黙示録	ヨハネの黙示録
II テサロニケ	テサロニケの信徒への手紙二		

旧約聖書続編、外典

シラ	シラ書	III マカバイ	マカバイ記三
I マカバイ	マカバイ記一	IV マカバイ	マカバイ記四
II マカバイ	マカバイ記二	IV エズラ	第四エズラ書

ヨベル ヨベル書
I エスドラ 第一エスドラス書

バルク黙 バルクの黙示録 (シリア語)

聖書翻訳

ESV English Standard Version (2001)
KJV Authorized Version: Blayney Edition (1769) of the King James Version of the English Bible (1611)
NAB The New American Bible (1991)
NIV The New International Version (1984)
NJB The New Jerusalem Bible (1985)
NKJ The New King James Version (1982)
NRSV New Revised Standard Version (1989)
RSV The Holy Bible, Revised Standard Version (1952)
NLT HOLY BIBLE, New Living Translation (1996)

辞書

BDB Brown/Driver/Briggs (eds.) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
TDNT Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*
TDOT Botterweck, G. Johannes (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament*

脚注については、原則として、参考文献表の著者名と頁数で示す。本論中で単一の著者の複数の文献を参照する場合には、著者名と文献名の最初のキーワードおよび頁数で表す。

ヘブライ語のアルファベット表記法は Weingreen, pp. 1-4 のローマ字転記法を参考にする。

序章

1 問題の所在

今日、宗教哲学並びに組織神学の主要な分野のひとつであるいわゆる「神義論」は、悪の存在に対して神の正当性を論理的に弁証しようとする試みである。これは、1710年にアムステルダムで出版されたライプニッツの『神義論』(*Essais de Théodicée*)¹に遡るとされる。「神義論」(仏) *theodicée*、(独) *Theodizee*、(英) *theodicy* という語自体、ここに初出のライプニッツの造語で、ギリシア語の「神」(*θεός*)と「正義」(*δικη*)に由来する。善なる創造主を唯一の神と信じるキリスト教においては、この世の悪の存在が、信仰上の大きな問題となる。全能かつ善なる神が創造した世界に悪が存在することは、明らかな論理矛盾に思われるからである。神が善であれば、悪をなくしたいと望んだはずであり、神が全能であればそうできたはずである。しかし悪は存在する。神は善性か全能のどちらかに欠けるのであろうか？²

この問い自体は本質的に新しいものではなく、プラトン(BCE427-347)がすでに、神々が存在し、善であるとしても、邪悪で不正な人間たちが幸運に恵まれ、数多くの不敬行為を行なう者がまさにその所業によって権力の座についているのを見れば、神々は人間のことは軽視しており無関心であるか、あるいは贈り物を受け取ることによって不正を行なっている者たちによって買収されうる者だという考えが起りうることを示し、それに反駁を試みている(『法律』885B-E; 899D-907B)。キリスト教世界では、問題の論理矛盾を解くために、2世紀にはギリシア教父、リヨンの司教エイレナイオスが、悪の存在は人間の成長の糧となり不可欠であると論じ(『異端反駁』(4.39.1)、5世紀にはアウグスティヌスが人間の自由意志の濫用による墮罪(原罪)が悪の根源であるという自由意志神義論を唱え(『神の国』12.22; 13.1)³、この自由意志論が西洋ラテンキリスト教の正統的な教義として広く受け入れられてきた。しかし、これらの神義論は、この世の苦難が、成長の糧となる度合いを超えて過酷過ぎる場合があることや、なぜ神は自由意志で悪を行なうような人間に造ったのかなどという問題には答えられない。20世紀の特にアウシュ

¹ Leibniz, *Theodicy*.

² Cf. Hume, p. 66.

³ 4世紀ぐらいまでは、アダムが完全な人間として造られたとは考えられていなかった。それを教義に持ち込んだのは、アウグスティヌスだという指摘がある (Swinburne, p. 39)。

ヴィッツ以降、過去の神義論の不十分さは強く意識され問い直されている。20世紀後半からプロセス神学者 D. R. グリフィンらによって提唱されているプロセス神義論は、聖書学的には創世記1章1節の原文に即した読みが、無からの創造ではなく、混沌からの創造であると論じるところから論を立て、創造の際に用いられた素材は神が創ったものではないので、それに対しては神でさえも強制的支配力を持たないと考える¹。しかも、強制力の行使は肉体を持ってしか為され得ず、肉体を持たない神は人間を強制することは出来ない²。神は善へと人間を説得するが、その説得に従わずに罪を犯すのは人間の責任である。また、プロセス哲学の仮説では、楽しむ能力と苦しむ能力は必然的な形而上学的相関関係にあり、高度な生物ほど楽しむ力が大きいとそれに比例して苦しむ素質も大きくなる。それゆえ、善しかない世界は論理的な不可能性として神にも造れないとグリフィンは考える³。こうして、神には悪の存在に責任はないと、プロセス神義論は考えるのであるが、これにも反論として、やはり伝統的な神の全能や無からの創造の教義が正しいとの意見が出ている⁴。

「神の出来る唯一の弁解は、神が存在しないということだけだ」と言ったスタンダールの言葉はよく引かれる⁵。善かつ全能なる神と悪の存在という矛盾する二項に面して、神の存在そのものを否定する見方さえあり得るのである。しかしそのように無神論をとる者は、実際は、「神とは全能かつ善なる者である」という伝統的な神概念を保持しているので、やはり、矛盾した形で神を信じていることになる。もともと「神は全能かつ善である」という絶対神の概念のないところでは、スタンダールのような発言はできない。これは、西洋キリスト教の伝統内で、「神＝全能かつ善なるもの」という信念がいかに強かったかを示すことである。たとえ神は存在しないという可能性が考えられるような場においてさえもこの信念は捨てられなかったのである。

しかし悪の存在との論理的矛盾として善なる全能の神の存在が疑問視されるようになったのは近代の現象であり、本来キリスト教はそのような疑問を想定しておらず、答えようともしていない。それは、キリ

¹ Griffin, "Creation," pp. 108-109; Griffin, *God*, pp. 277-279.

² Griffin, *Evil*, p.112.

³ Griffin, "Creation," pp. 123-124; Griffin, *God*, pp. 291-297.

⁴ Davis, "Critique," p. 135.

⁵ たとえば、Hick, p. ix.

スト教の母体となったユダヤ教でも同様である。旧約聖書、あるいはヘブライ聖書¹においては、悪の問題とは主に、なぜ神の民であるイスラエルが苦難にあうのか、そして、この苦難に対して神は何をなしてくれるのかということであり、それが神義論の問いと考えられている。それゆえ、聖書学的には神義論は、悪や苦難からの救済論にかかわるであろう。

福音書の記録を見る限り、イエスは、悪とは何か、その起源や由来はいかなるものか、については論じていない。しかし、イエスの宣教において、悪の克服は中心的位置を占めており、そのことは近代神義論での救済論的側面にかかわる。福音書を初めとして新約聖書の各書の関心はこの救済的面にある。悪の存在の論理的矛盾を解こうとする方向での神義論が行き詰った状況で、救済論的考察に向かうことは有意義であり、その考察の論拠としてキリスト教の原点にあるイエスの言行と死と復活の出来事を記した福音書に戻ることはひとつの方法であるのみでなく、不可欠であろう。第一、そもそもキリスト教の神義論としての答えを模索する以上、イエスという古代人は組織神学の意味でのいわゆる「神義論」としての取り組みはしていなかったであろうとしても、神義論はこの宗教の基となったイエスの言葉、あるいは行動に基づくものでなくてはならないはずである。それにもかかわらず、近代の組織神学で悪の定義や由来が論じられるとき、また、悪の存在と神の全能と善の間の論理的矛盾が論じられるとき、聖書の言葉が引用されることはほとんどない。これは、奇妙な現象である。

それゆえ、本論では、キリスト教の源となったイエスの言行が神義論の問いにいかなる答えを提供、あるいは示唆しうるかを、福音書の記録から考察したい。ただし、現在の聖書学では福音書に記されているイエスの言葉や行動のうち、いずれの部分が真正なイエスのものでありいずれの部分が後世の付加や創作、あるいは変更であるかについて学問的合意が完全には得られておらず、主観的な判断を免れない。現在われわれが福音書から知りうる、あるいは感じとるイエスや弟子たちの振る舞いや考えは、すべて、伝承および福音書の書き方によってそのように知らされ、感じさせられているのであり、それが史的イエスや歴史上の弟子たちの現実の振る舞いや考えを正確に表しているかどうかを知ること

¹ これを旧約聖書と呼ぶ呼称はキリスト教から見た言い方であり、ユダヤ教では聖書と言えば唯一このヘブライ聖書を指すのであるが、本論では議論の便宜上旧約、新約という呼称を用いる。

は現在のわれわれには不可能であるとの認識は本論の大前提として受け入れざるを得ない。そこで、史的イエスの思想を明らかにするとの目標は、究極的課題として保持しながらも、本論では、共観福音書、特にマルコ福音書がイエスの言動にいかなる神義論的回答を示唆させているかを論及したい。これは現代の組織神学の試みに直接答えを出すことではないが、組織神学の神義論の問いへの取り組み方にひとつの示唆を与えるものとなることを期待する。

2 研究方法

聖書学を基礎として組織神学で言う意味でのキリスト教の神義論を扱っている研究者は今までのところほとんどない。数少ない貴重な論考として挙げられるのは、ドイツのゲルト・タイセンと、国内では大貫隆の論である。そこで、まずこの2人の考えを見ておきたい。その後、I章では、最初に、神義論で問題となる「悪」や「神の義」が、イスラエルの思想の中でいかなるものととらえられてきたのかを、歴史的に概観し、その中で発展してきた神義論的問いの具体的な内容と、それらの問いにイスラエルの人々がいかに向かってきたのかを論考する。そして第二に、本論の中心となるマルコ福音書が書かれた時代の背景と、そこに描かれた時代であるイエスの時代の背景を見る。これによってわれわれは、イエスの時代やマルコの時代の人々にとってもやはり、旧約での神義論的問いが、同様に問題であったことを認識することになる。これは、マルコ福音書を初めとする福音書を旧約聖書と一貫した神義論的視点から論考することにつながるが、筆者の知る限りそのような論考はまだなされていない。それゆえ、イスラエルにおける神義論的問いの展開を旧約聖書から読み取りつつ新約時代に至るまで歴史的にたどる I章の考察は、旧約と新約の神義論的関心のつながりを認識する点で本論の土台となるだけでなく、これ自体ひとつのテーゼとして提出するものである。そして、II章から、マルコ福音書が、I章で見た旧約来の神義論的問いにいかに答えているかを、この福音書に描かれているイエスの宣教活動とイエスの受難を通して神義論的に論じたい。

資料としては、旧約聖書、新約聖書、旧約聖書外典、中間時代のユダヤ教文献およびタルムードなどのラビ・ユダヤ教文献を用いる。タルムードは、ファリサイ派の思想に限られているという限界はあり、ま

たその成立年代こそイエスより後代(ミシュナが紀元200年頃までに¹⁾、ミシュナへの注解ゲマラの部分を含めた部分はパレスチナとバビロニアのアモライーム派のラビたちによって3-5世紀に成立したとされる²⁾となるが、イエス時代から数世紀のラビ・ユダヤ教の思想の第一級資料であり、1世紀のラビ、ヒレルやハニナ・ベン・ドーサに帰される言葉も記録されているので、ユダヤ思想の内部資料として貴重である。

本論の中心となるのは新約聖書の中でも特に共観福音書であるが、これについては現在の二資料仮説に従って、最初にかかれたと考えられるマルコによる福音書を中心に考察し、さらにマタイとルカとがそれぞれQ資料や独自の資料を用いてマルコによる福音書にいかなる変更を加え、そのことによって、神義論のいかなる問いに—マタイとルカとは、マルコとは異なる角度から神義論の問いに向かって—いかに答えているかを見てゆきたい。ただし研究範囲を過度に広げないため、本論ではマルコを詳細に論じ、マタイとルカは主としてマルコとの相違点やマルコの展開としての視点から最小限に扱うにとどめる。福音書記者の真の名は学術的には分かっていないが、本論では便宜的にマルコ、マタイ、ルカ、ヨハネと呼ぶ。

本文中の聖書引用は、断りなき限り新約の日本語は本多の私訳を用いる。旧約聖書と旧約外典に関しては、邦訳「新共同訳」すなわち、『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』(日本聖書協会, 1989)を参照し、必要に応じて変更を加えている。

3 先行研究

1) ゲルト・タイセン

タイセンは、神義論の問いを「善なる神への信仰がその神によって創造された世界の中に苦難が存在する事実と両立が不可能になるという問題」³⁾と定義し、神義論を大きく、「因果帰属の神義論」と「共同の神義論」に分ける。

因果帰属の神義論は、悪や苦難の存在の責任を誰あるいは何に帰すかによって、人間の責任に帰

¹ Danby, “Introduction,” p. xiii.

² Cf. Bacher, p. 1; Lauterbach, pp. 610-611.

³ タイセン 『原始キリスト教』, pp. 772-773.

す神義論、世界の責任に帰す神義論、神の責任に帰す神義論に分類される。人間の責任が強調される神義論には、類型として、倫理的な神義論(自由意志の神義論、応報の神義論とも呼ばれる)と教育的な神義論(治療的な神義論とも呼ばれる)がある。これら、倫理的、あるいは教育的な神義論においては、神は悪を処罰し、善に褒賞を与える。人間は自分の苦難に責任があるが、苦難によって浄化されると考えられる。この神義論では、新しい自分に生まれ変わることが人間の課題となる。

世界の責任が強調される神義論には、終末論的な神義論やグノーシス的な神義論がある。神は来るべき世で自分の正義を明らかにするだろうと考えられる。グノーシスの神義論では、現下の世界が存在することはかつて生じた 1 つの不幸な出来事か過失に起因する。この世界は解消されねばならない。世界の責任に帰す神義論は、聖書では、世界の敵対性をサタンに擬人化して責任を負わせる。

神の責任が強調される神義論には、類型として、奥義的な神義論(謎の神義論)や宿命の神義論(運命の神義論)がある。ここでは、神の行動はそもそも理解できない。その計画を人間は左右できないと考えられる。人間が出来るのは、断念して神を信じる事、運命に従う事である。

神、人間、サタンからなる3つの要因は「救済論的三角形」¹を形成し、事実上の相互依存関係にある。3項の1つが変化することにより救いに向かってこの三角形を変形することが出来るからである。たとえば、現下の神は苦難を下すが来るべき神がこれを克服する、古い人間は悪をもたらしたが新しい人間にはその罪が赦される、現下のサタンは世界を支配しているが、来るべき未来において彼は支配権を喪失する、などである。イエス伝承とパウロの神学では神、人間、サタンを禍と救いに関係する3つの項として互いに均衡させていること、とりわけ、3つとも変化することが出来るのであるとらえていることが共通している。

一方、共同の神義論の主な型は共苦の神義論であり、苦難のただ中においてこそ神は人間のすぐ近くにいると考えることによって、その苦難を乗り越える。この神義論では人間が苦難によって、神との間で、あるいは人間どうしの間で、より深い交わりを獲得することが出来るかどうか、決定的な問いとなる。タイセンは、聖書に表れてくるのはこの型の神義論であると指摘している。これはいわば、神の感情

¹ タイセン、同、p. 773.

移入の神義論であり、その意味は、神は人間と共に苦しみ、苦しみを貫いて人間を助けるということである。さらに共同の神義論の他の型としてタイセンは、人間がそれぞれの苦難(十字架)を覚悟してイエスの後に従うように要求する(マルコ 8:35) 信従の神義論、自分の苦難に他者のための苦難という意味を見る(コロサイ 1:24) 身代わりの神義論、受難する神と神秘的に一体化されることを目指す苦難の神秘主義の神義論などがあることを指摘している。

タイセンは、キリストがその受難と復活と人間との共苦によって、因果帰属の神義論における人間と神と世界の三角形を救済へと変形させ、神義論のアポリアを克服すると論じている。

すなわち、受難した後復活をとげた神の子が人間をそれぞれの苦難と和解させ、それぞれの罪を赦し、悪の恐ろしい力を打ち破り、神をさえ無条件の愛へと転換させる。禍の原因という責任を負わされてきた三つの要因、すなわち、人間と神と世界のすべてが、キリストによって変えられる。しかし、とりわけキリストはその死においても人間と結ばれてあることによって、共同の神義論の基礎を据える。それゆえ、キリストの死は中心的な位置を占め、さまざまに解釈されることになる。¹

イエスの死は、殉教者の死の範例(exemplum)として、また同時に、人間が背負いきることができないことを免除する sacramentum(sacramentum)としての買戻し、贖い、愛の献げもの、大祭司としての自己犠牲と解釈されるのである²。

このように、タイセンの考察は、救いをキリスト論に立って考える。これは、組織神学よりもむしろ聖書学に基礎を置く神義論として先駆的な考察であり貴重である。ただし、彼がキリスト論を中心にしている必然であろうが、生前のイエスの神の国宣教や、癒し、貧しい者への福音などを含めた全体の神義論的意味については、ひとつ異なる視点での論述が必要であろう。福音書のイエスは、パウロなどのキリスト像とは異なる。それに応じて、福音書から読み取ることの出来る神義論も、十字架と復活のキリスト

¹ タイセン、同、p. 777.

² タイセン、同、pp.372-427; 772-779.

論中心のものとは異なる広がりを持つことが予測される。

2) 大貫隆

大貫隆は、『イエスという経験』とその後出版された『イエスの時』で神義論の問題を扱っている。『イエスという経験』の論考の焦点は、神義論の答えを模索すること自体ではなく、「紛れもなく一人の歴史上の人物であったナザレのイエスが、ほぼ二千年前の昔、彼自身の『今』をどう理解し、経験していたか、ということ」¹を明らかにすることにある。しかし、論考上、この書では神義論が重要な意味を持っている。大貫は、イエスの言動を統合的に理解するために、イエスの思考に見出される「神の国」の神話的イメージに着目した。彼は、ルカ 10 章 18 節の「私はサタンが稲妻のように天から落ちるのを見ていた」を、イエスの思想の中心となる幻視体験の報告と考える²。すでにサタンが天上から追放されている、との理解は、「天上の祝宴」のメタファー(天上ですでに神の支配が実現している)(マタイ 8:11-12/並行ルカ 13:28-29、ルカ 16:19-31)³、すでに死者が甦り生きているイメージ(マルコ 12:18-27、特に 26-27 節)⁴、地上での「神の国」とサタンとの勢力の戦い(マタイ 11:12/並行ルカ 7:28)などのイメージと結びつき、ひとつのイメージ・ネットワークを形成する。

そのイメージ・ネットワークについて、大貫自身が簡潔にまとめている文章が『イエスの時』にあるので、それを引用する。

イエスは一人の古代人として、天上と地上と地下の三層から成る古代的宇宙像を前提している。すでにサタンはその天上世界から追放されて地上に墜落し、天上では「神の国」の祝宴が始まっている。アブラハム、イサク、ヤコブを初めとする過去の死者たちがすでに死から復活して、天上の祝宴の席に着いている。それとともに、洗礼者ヨハネにも影を落としていた黙示思想的な陰鬱な

¹ 大貫『イエスという経験』, p. vi.

² 大貫、同, pp. 43-47.

³ 大貫、同, pp. 47-50.

⁴ 大貫、同, pp. 58-62. 大貫は、『私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』(出エジプト 3:6)とあるではないか。神は死者たちの神ではなく、生ける者たちの神なのだ(マルコ 12:26-27)をその例としている。

世界像は変貌し、今やイエスの目には被造世界全体が晴朗な姿で見えている。もちろん、地上では落下してきたサタンが、配下の悪霊たちを使って、最後の足掻きを執拗に続けている。しかし、イエスは「神の国」の宣教の途上、悪霊憑きやその他の病気や障害をいやしてゆく。その一挙手一投足と共に、天上ですでに始まっている「神の国」が地上にも拡大してゆく。もちろん、その完成はなお近未来に待望されている。それは「人の子」、すなわちすでに天上の祝宴についている者たちが「天使たち」と共に到来する時である。それは同時に、「さばき」の時でもある。今、イエスの宣教を拒む者たちは、その「神の国」から自分を締め出すことになる。反対に、東から西から多くの者たちがやってきて、アブラハム、イサク、ヤコブと共にその祝宴の席に着く。アブラハム、イサク、ヤコブは過去の人物であるにもかかわらず、すでに復活して、天使のようになり、未来へ先回りして、今現に地上でイエスのメッセージを聞いて受け入れる者たちがやがて祝宴の席に加わるためにやってくるのを待っている。この意味で、イエスの「今」において、過去と未来が一つになっている。それは言わば「全時的今」である。¹

『イエスという経験』の論考の中で、神義論が問題になっているのは第一に、癒しの奇跡についての章においてである。大貫は、イエスの当時の人々には、病気や障害²を悪霊の業に帰す見方と、病気や障害を含め人間に襲いかかる災禍をすべて、どこかで律法違反の「罪」を犯していた罰であると考え、いわゆる「禍の神義論」³の見方とがあったことを指摘する。そして、イエスはそのような「禍の神義論」を退け、人々に、「神の国」に直面した「今ここでの」回心の決断を要求したと論じている⁴。

大貫は、「禍の神義論」と、それに結びついた「救済史観あるいは摂理史観」、すなわち「個人はもとより、民族あるいは国家を襲った禍も、最終的にはすべてを善あるいは救済に導く神の計画の中にある」という歴史観は、「壮大な規模での神義論となっていることによく注意しなければならない」と指摘

¹ 大貫『イエスの時』, pp. 67-68. 大貫は本文に図を付しており、本文中には図の該当箇所を示す(A)~(I)の記号が入っているが、本引用では省略した。

² 本論でわれわれは、「障碍」との表記を用いるが、大貫は「障害」との表記を用いているので、大貫の論考を参照する際にはそれに従う。

³ 禍の神義論については本論 1 章 5 節で論じる。

⁴ 大貫『イエスという経験』, p. 157.

し、イエスはそのような救済史観や摂理史観と決別していたと論じる。

彼はそのような救済史観、摂理史観から解放されていた。彼の「神の国」が、否、「全時的今」が民族の救済史と個人の生活史の線状的連続性に突きつけた切断は、彼の一連の譬え(特に決断へと呼びかける譬え)と「神の国」の裏面としての「さばき」に関する言葉にあまりにも明瞭である。この切断のゆえにこそ、イエスはあらゆる神義論からも自由だったのだ。¹

イエスは、自らの磔刑死についても、そこに救済史的摂理を見ることはなかったと大貫は理解している。イエスにとって十字架は、予定の死でもなく、覚悟の死でもなかった。自分自身にとって意味不明の死であった。それまで彼が編み上げ、彼のすべての言動を意味づけていたイメージネット・ワークを破壊するものであったと、大貫は論じている。「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのか」(マルコ 15:34)という彼の最期の絶叫は、「文字通り、神への懸命な問いだったのだ。『なぜ自分は「神の国」の実現を見ることなく、かくも残虐な形で殺されなければならないのか』『俺は一体何だったのか』『俺のすべての働きは何のためだったのか』²。贖罪信仰による十字架の意味づけは、イエスの死後、残された弟子たちによって出来上がったものであり、イエスにとっては、自分の死の謎は解けないままであった³。

この『イエスという経験』という書は、イエスによる禍の神義論の否定という点にとどまらず、本論にとって非常に貴重な示唆を多数含んでおり、本論中程度々参照することになる。しかし残念なことに、おそらくこの書における主題が、神義論それ自体でなく、イエスの神話的イメージ・ネットワークとその崩壊、意味不明の謎の死⁴にあったためと思われるが、悪と苦難の問題として重要な要素のいくつか—罪人の赦し、貧しい人々への福音など—の神義論的意義は、この本では「神義論」としては、論じられていない。「イエスはあらゆる神義論からも自由だった」と本書で述べられているその「あらゆる神義論」の意味は、

¹ 大貫、同、 pp. 259-260.

² 大貫、同、 p. 215.

³ 大貫、同、 p. 215.

⁴ Cf. 大貫、同、 p. xi.

すなわち「あらゆる種類の禍の神義論」との意味であろう。実際、本研究は、この点で『イエスという経
験』に完全に同意することになる。しかし、本論では、禍の神義論によって解釈される神の義とは異なる
タイプの神義論—結論を多少先取りすれば、アブラハム契約に忠実な神の信義—をも考えることにな
るので、その結果の結論が「イエスはあらゆる神義論からも自由だった」とのテーゼと表面上異なるよう
に見えても、それは、ただ、用語上の問題であると理解されたい。

I 章 予備的考察:悪の問題と神の義—思想史的背景とマルコ福音書

1 序—問題の所在と本章の目的

本章では、第一に神義論で問題となる「悪」「神の義」などの基本的概念について、イエスや福音書記者たちの思想の背景となったイスラエルの伝統における見方を考察し、II章以下での議論の理解の土台を作る。特に、歴史の中で、イスラエルの人々にとっての「神の義」の概念から、いかなる神義論的問題が生じてきたかを明らかにする。第二に10節以下でその考察結果に照らし、マルコ福音書においてはそもそも何が神義論にかかわる問題なのか、第II章以下で論じるべき問題の所在を明らかにする。

共観福音書の記者たちが入手し、福音書に収録した伝承は、伝承の伝え手にとってまず、救済的な意味を持っていたはずである。それだからこそ、それらの物語は伝えられたに違いないからである。彼らは、イエスの癒しや悪霊祓いを救いの出来事として伝承した。あるいは、イエスの言葉を、偉大なラビ、預言者、救い主の言葉などとして伝承した。その伝承には、もともとはイエスをメシアと告白したキリスト教徒に限らず、彼を治癒奇跡行為者として伝えた一般の人々の口承だったものも入っているであろう¹。それを福音書記者たちがおそらく時にはそのまま、また、時には最初の伝承者とは異なる視点でイエスの言動に意味を見出して福音書に収録している。それゆえ、福音書の意味を考えるときには、イエスと直接に会い、あるいはイエスと人々の出会いを目撃するなどの形でイエスの言動に触れてそれを伝承の形で残した人々にとっての意味と、マルコやマタイやルカが彼らの読者に特に伝えたかった意味との2層を考えることが出来るであろう。本論では特に、マルコやマタイやルカが伝承に、彼らの読者の特殊な困難に対する回答をいかに見出しているかが問題となる。

イエスの悪との対峙は理論のレベルではなく、苦しむ人々に手を伸ばし、罪人とされている人々と食卓を共にし、病や障害を癒し、悪霊やサタンと戦う実践においてなされた。マルコは、そのことを抽象

¹ 大貫/青野, pp. 398-399. 言及箇所は、大貫の発話。

的に論じるのではなく、イエスの言動と人々の反応の様子を描写することによって伝えるという文学的手法をとった、現存する写本や記録による限り、最初の記者である。この手法により、読者はイエスと行動をともにした弟子たちやその他イエスの言行を目撃した人々の視点からイエスの宣教を追体験することにより、その救いの福音(よき知らせ)がいかなるものであったかを、知的に知るのみではなく感情や感性によっても知ることが出来る。ただしそれは、歴史の中で生きた福音書記者の目と筆を通して与えられた体験によるのである。

それゆえわれわれは、福音書に描かれているイエス時代のパレスチナの状況と、マルコ福音書の背景としてこの書の成立場所と成立年代および、その時代の状況を本章で概観しておくことが妥当であろう。その背景を、旧約時代からたどったイスラエル民族にとっての神義論的問題に照らしたとき、われわれは、イエス時代の人々やマルコ福音書の記者、および福音書記者マルコが想定した読者にとっても、旧約以来の神義論的問いが、やはり同じく答えを要求される問いとなっていることが分かるであろう。

2 「悪」の本質と起源

旧約聖書では、悪は、一般的に「悪」を表す רָע (ra')の他に、主に חַטָּאת (ḥattâ't「罪」)、פְּשָׁע (peša'c「背き、罪」)、עָוֹן ('āwôn「不義、咎」)などの概念でとらえられる。特に、モーセが神ヤーウエに授与されたとされる十戒(出エジプト 20:2-17)の侵犯は、神への背き¹であり、悪であると考えられている。

悪の存在の起源は、創世記 3 章に記された墮罪と、創世記 6 章 1-4 に記された、神的存在(神の子たち)が人間の娘達と交わったこととそこから生まれた「ネフィリム」(KJV、NKJ、NLT など、これを giants [巨人]と訳出しているものもある)²との 2 つに見出される。ただし、旧約正典では、どちらも創世記の外ではほとんど言及されていない。アダムの墮罪物語はユダヤ教、キリスト教両方の思想に重要な影響を与えてきたが、旧約聖書本文中では、創世記以外にはヨブ記(31:33)とホセア書(6:7)で触れられるだ

¹ ここで「背き」という意味は、上の פְּשָׁע に限ることではなく、すべての罪に関して当てはまると理解されたい。

² Cf. Sandmel, p. 173 など。

けである。

6章の話は、オルペウス神話の影響で入り込んだという指摘があり¹、旧約聖書正典の中にはこの箇所以外出てこない。キリスト教組織神学の神義論でもほとんど取り上げられていない。しかしこの話は、聖書外のユダヤ教の伝統の中では3章の墮罪物語とともに、この世の悪の起源を示すものとして読まれ続けてきた²。そして後には、以下に見るように、ペルシアから入ってきた悪霊の概念と結びついて、人間の予期できない禍や悪の原因に超自然的要素(墮天使サタンを連想させる)を見る見方や、病などの原因を悪霊に帰す見方を説明する要素のひとつともなる。フォン・ラートは、創世記の3章と6章の両方の物語で、人間と神との間のしかるべき境が破られ、神と人間との正しい関係、正しい秩序が壊されたことに悪の起源を見ている。3章で、人間は知識の領域において神のようになろうとして、被造物の限界を超え、神に対する服従から逸脱する。死はその結果である。6章においては、神的存在が人間と混ざり合うことによって、ヤハウェが人間と天上の存在との間に定めた限界が破られる。これは、ノアを残して人類を滅亡させることを神に決意させるほどに深刻な悪であった³。

3 「神の義」の概念

1) ヤハウェの「義」についての予備的考察

神義論の根幹である、神は絶対的に善である、という概念は、そもそもイスラエル民族の成立期の信仰にはなかったと考えられる。現在の組織神学者が考えるような、神の行為が常に人間にとってあり得る最善のものであるはずだ、という発想は見出されない。ヤハウェは「善」というよりもむしろ「聖」をその本質としてとらえられ、その「聖性」はおそらく分離の概念—つまり、人間にとって不可侵の超絶的存在であるとの概念で理解すべきものであった。サムエル記下(6:6-7)で神の箱に触れたウザが神の怒りに触れ、その場で打たれたのは、その聖性を侵害したからである⁴。ウザは神の箱を支え守ろうとしたのであ

¹ リクール, p. 90.

² D. S. Russell, p. 87.

³ フォン・ラート『旧約神学 I』, p. 210-211.

⁴ 船水, p. 260.

るから、罪と罰の範疇でも善悪の次元でも彼の死は説明できない。

マックス・ヴェーバーの指摘では、ヤハウェは古来自然災害の神であり、人々に対して怒ればあらゆる種類の禍を送ることが出来た。その自然災害に加えて、戦争という政治的禍もヤハウェに帰され、意義を増した。捕囚前、BCE8世紀の預言者アモスにはすでに、ヤハウェはイスラエルの民だけと契約関係を結んだ故にこそ彼らの罪を特に追及するのだという思想が見られる(アモス 3:2)。そうした論理によって、ヤハウェは常に契約を守ってイスラエルに祝福を与える神だが、ただしその約束の履行の条件として民に律法の戒めの遵守を要求する倫理的な神なのだ、と見られるようになってゆく。そして次第に、イスラエルの民だけでなく、他国民どうしの残忍な戦争などの罪までも罰する神と考えられるようになる。このような倫理的な見方は神観の普遍主義的高まりに伴って進んだと、ヴェーバーは論じている¹。たしかにイザヤ書などを見ると、神の絶対化と正義の神としての性格づけが同時に起こっていることが認められる。イザヤの預言では、ヤハウェは自らを「義² צְדָקָה (šedeq)を語り、正義 מִישָׁרִים (mêšārîm)を告知する者」とし、「私をおいて神はない。義しい³神 אֱלֹהֵי צְדִיק (ʾel-šaddîq)、救い出す神は、私のほかにはない」(45:19-21)と啓示したとされ、それは捕囚以後に書かれたものである。しかし、ヴェーバーが見るところ、ヤハウェの本質についての預言者たちの見解は揺れており、たとえばイザヤは、イスラエルについての預言者の言葉が拒否され続けているのは、ヤハウェ自らが民を滅ぼすためにわざと民を頑迷にしているからに違いないと確信するに至っている。結局ヤハウェは、依然として「一個の恐るべき神であつたのである」⁴。本論では、ヴェーバーが観察したヤハウェの本質についての揺れは神義論と深く結

¹ ヴェーバー, pp. 723-726.

² ここでの צְדָקָהの新共同訳での訳語は「正義」だが、法概念に照らした「正義」に限らない「義」と訳出することが可能であろう。新共同訳では、次の מִישָׁרִים を「公平」と訳してあるが、 מִישָׁרִים を「正義」としてある箇所もある(創世 18:25、ヨブ 8:3、箴言 8:20; 12:5、イザヤ 5:16など)。

³ 本論では、「ただしい」と読む当て字を使う。「正しい」では、ふさわしい意味が表せないことと、「義なる」では、現代用語としては古くなるからである。

⁴ ヴェーバー, p. 743。ヴェーバーは、おそらくイザヤ書のいわゆる頑迷預言、すなわち次の箇所を念頭においてこのように考えているのであろう。「主は言われた。『行け、この民に言うがよい。よく聞け、しかし理解するな。よく見よ、しかし悟るな。と。この民の心を愚鈍にし、耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく、その心で理解することなく、立ち帰って癒されることのないために』」(新共同訳 6:9-10。その他、29:9-25 などにも似た主旨の預言がある)―ただし、これが実際「頑迷」預言であつたかどうかは、意見が分かれている(上村「イザヤ書 6章 9-10節」, pp. 23-67などを参照)。本論でも、この預

びついていることを後に考察することになる。

ヤハウェが正義であり善であるという信仰がいつ現れたのかは確定できないが、旧約時代の比較的後期まで、ヤハウェの影のない善性というものが自明なものとは考えられていなかったとすれば、悪の存在と神の全能と全き善の間の論理矛盾を解こうとする現代的意味での神義論が発達しなかったことに不思議はない。たしかに、契約の神という意味での「義」なる神の思想は、すでに創世記のエロヒスト資料(遅くとも BCE8 世紀)が書かれた時代¹からあり(cf. 創世 15:6)、それが、アモスなどの思想を生んだとは言えるであろう。しかし、この義と「善」とは、必ずしも同一ではない。実際、出エジプト記で、ヤハウェがモーセに語った言葉、「私は私が恵む者を恵み、私が憐れむ者を憐れむ」(33:19)などを見ると、ヤハウェが現代の法社会で考えられる正義や平等の概念の彼岸にある、人間の善悪の判断では予測のつかない存在であるとの印象を与えられる。この一見して理解しがたい神の「義」を理解しようとするとき重要なことは、旧約聖書において神の「義」という概念がひとつに統一されていないことを認識しておくことである。

旧約聖書において神の義 צְדָקָה, צְדָקָה は大きく 2 つの形でとらえられ、描かれている。そのひとつは、神の側からの一方的な選びや愛に基づく祝福の約束に神が忠実であるという意味での「義」である。これは、モーセ五書の中では、最初に神がアブラハムに与えた祝福の約束への忠実さという形で最も顕著に表れている。もうひとつは、申命記史家の歴史観に顕著な、モーセに与えた律法に基づく契約概念に立つ正義の神としての「義」である。神の、人間の悪に対する処遇の仕方や人間の苦難の問題についての見方は、この 2 つの系列のそれぞれで異なっている。TDOT の “צְדָקָה *šādaq*; צְדָקָה *sedeq*; צְדָקָה *šēdāqā*; צְדָקָה *šaddiq*” の項には、神の「義」については、法概念に基づく「義」と見る見方と、救済論的に見る見方があり、そのどちらが正しいかが議論されていると示されている²が、むしろ、旧約聖書の著者と文書によって「神の義」の意味が異なるとらえられていると言う方が正しい。この 2 つの

言の含意については I 章 5.1 と VIII 章 4.2 で考察する。

¹ 教文館『キリスト教大事典』, p. 169 によると BCE750 年頃。しかし、異説もあり、BCE10 世紀から 8 世紀の間で、いまだに定説はない。Cf. Jenks, p. 479.

² B. Johnson, “צְדָקָה,” pp. 243-245.

「義」の違いを見ておくことが本論では基本となる。

2) 神の信義—裁きと恩寵の神義論

ヤハウィスト資料の、特に創世記の原初の物語においては、神は、人間の罪に対して、裁きと恩寵によって人々を遇することが特徴的である。創世記の多くの部分をなし、アダムとエバの墮罪物語を含むいわゆるヤハウィスト資料は、BCE10 世紀頃に書かれたとするのが現在の定説となっている¹。この時代の記述の関心は神が全能で善かつ義であることにはなかった。問題は神の祝福を得ることであった。そして、その祝福は、決して、善人だからとか、優れているから与えられるものではない。神の愛顧が何ゆえにある者には与えられ、何ゆえに他の者には与えられないのかは説明されない。創世記 4 章 4-5 節で、ヤハウェはアベルとその献げ物は受け入れたが、カインとその献げ物には目を留めなかった。しかし、その理由は人間には知られぬままである。また、そのことに対して怒ったカインがアベルを殺した時、カインはその罪ゆえの呪いとして地上をさまようこととなるが、その際に神はカインに守りの「しるし」をつける(創世 4:15)。このように、ヤハウェの恩寵は、善行と悪行の因果応報として与えられるのではなく、人間の理解を超えて、時に罪を犯した者に対して特に与えられることさえある。実際、ヤハウィストの描く「創世記」は、人間の罪と、それに対する罰と恩寵のサイクルのうちに、徐々に恩寵が増し加わり、イスラエルの民が神に導かれて増えてゆく様子を描く歴史記述である。そこに属する資料には最初の 11 章のみを見ても、アダムとエバの墮罪(3:1-24)、カインによる最初の殺人(4:3-15)、ノアの洪水物語(6:5-8:22)、バベルの塔の物語(11:1-9)がある。神は人間の罪をただ看過することはない。しかし、特徴的なのは、罰と共に必ず、その罰を担うための助けが与えられること、罰と同時に恵みが与えられるということである。アダムとエバは樂園を追われた。そしてそれは、決して、神の命令に背いて果実を食べれば「死んでしまう」(3:3)という予告の罰の軽減ではない。並木浩一は、旧約聖書に根本的な死生観では、

¹ フォン・ラート(1949)はヤハウィストの活動した年代を BCE950 年頃としている(フォン・ラート『創世記』, p. 20)。この学説がほぼ定説になっていることについては、野本, p. 148 などを参照。また、ヤハウィスト資料の範囲については、フォン・ラート、同書, pp.18-26 や野本, pp. 138-141 を参照できる。より最近に、Chilton, “Genesis,” p. 540 も、ヤハウィストの執筆年代を BCE10 世紀中頃としている。

生の本質は交わりにおいて見られていると指摘し、アダムとエバはその墮罪によって神との関係においても夫婦間の信頼の点でも互いに相手に責任を帰すような態度に陥り、喜びに満ちた交わりを保つことができなくなったが、そのことが死を意味していたのだと論じている¹。しかしそれでも、アダムとエバは死と樂園追放という罰だけを与えられたわけではない。「主なる神はアダムとその妻のために皮の衣を作り、彼らに着せた」(3:21)。そして、人は、樂園を追われはしたが、子孫を与えられ、増えてゆく。カインも、追放と流浪の罰を科せられると同時に神による守りのしるしを与えられる(4:15)。地上の罪を滅ぼし去るための洪水の後には、神はノアとその息子たちに、「産めよ、増えよ、地に群れ、そこで増えよ」(9:7)という祝福を与え、もう二度と生き物をことごとく滅ぼすことも、地を滅ぼすこともしないという新たな恵みの契約を結ぶ(9:11)。バベルの塔の裁きの後でさえも、神が人間を全地に散らした結果(11:9)人間が地に満ちることになったのであり、ここでも裁きと同時に、いや増す恩寵の摂理が働いている。この恩寵は、人間の側の業とは無関係に神の方から一方的に与えられるものとして描かれている。ここには、E. ケーゼマンの言う創造者の信義、すなわち、「創造者が墮落した者、背いた者を新しい被造物へと変え、われわれが誤用した彼の約束を罪と死の世界のただ中において再びたて、成就することを意味する」²救済の構図が示されている。フォン・ラートは、「ヤハウェの義は規範では何らなく、行為つまり救済の証言であった」³と指摘しているが、それはここでは特に当てはまる。

人間の側の美德の如何にかかわらず神の側から与えられる祝福の約束を必ず守る神、というこの神観の見る神の義は、特にイスラエルの民に対してはヤハウェがアブラハムに誓った3つの約束を必ず守り成就する信実として信じられている。創世記15章、17章に示されたその約束とは、アブラハムの子孫の増加と繁栄、土地の付与、ヤハウェがアブラハムとその子孫の神となるということである。15章12-16節には、エジプトの苦役からの解放も約束されている。大貫隆は、その15章12-16節の部分が、事後予言的に後から挿入されたと考える。この事後予言は、出エジプトの出来事をアブラハムに与えた神の祝福

¹ 並木『ヘブライズム』, pp. 103-104.

² ケーゼマン, p.119. この成就をケーゼマンはパウロ思想を語りつつ、新約に見出すのであるが、われわれの目下の関心にとってはそれは議論の先取りになり、また、本論の枠を超えるので、ここでは新約へのつながりを指摘する以上の深入りはしない。

³ フォン・ラート『旧約神学 I』, p. 494.

の約束の実行と見る理解の表れであり、アブラハム契約に対して信実である神という概念にモーセの出来事をも結びつける試みとして重要である¹。また、創世記17章4節に繰り返されるアブラハムの子孫の繁栄の約束には、アブラハムが多くの国民の父となるということも含まれ、アブラハムを通して、イスラエルの民の外にまでも恵みが広がってゆくことも約束される。

申命記7章の、イスラエルの民の選びを表した古典的箇所²と言われる以下の一節には、イスラエルに対する神の愛が、この民の徳や長所によるのではなく、むしろ弱者を慈しむ神の愛による全く自由な選びによることが示されている。

^{7:6} あなたは、あなたの神、主の聖なる民である。あなたの神、主は地の面にいるすべての民の中からあなたを選び、御自分の宝の民とした。⁷ 主が心引かれてあなたたちを選ばれたのは、あなたたちが他のどの民よりも数が多かったからではない。あなたたちは他のどの民よりも貧弱であった。⁸ ただ、主があなたを愛するゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓いを守られたゆえに、主は力ある御手をもってあなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出したのである。(申命7:6-8)

この神の「愛する」は、**אַהֵב** (*ʾāhēb*) であり、(通常「憐れみ」の意味を持つ慈愛 **חֶסֶד** (*hesed*) とは異なる語であるが、七十人訳 (LXX) では *παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον ὑμᾶς* (「主があなたがたを愛することのゆえに」申命7:8) と動詞 *ἀγαπάω* を用いており、弱い者に対する愛、ギリシア語で *ἀγάπη* と訳され、やがてヨハネの第一の手紙に「神は愛である」(4:8) と書かれることになる慈愛の意味も含まれているであろう。

イスラエルの民がこの神の「義」を信じる信条は、申命記26章に記された、彼らのカナン定住に際しての信仰告白に明確に表されている。

¹ 大貫『イエスの時』, pp. 16-18.

² フォン・ラート『旧約神学 I』, p. 243.

「^{26:5}私の先祖は、滅びゆく一アラム人であり、わずかな人を伴ってエジプトに下り、そこに寄留しました。しかしそこで、強くて数の多い、大いなる国民になりました。⁶エジプト人はこの私たちを虐げ、苦しめ、重労働を課しました。⁷私たちが先祖の神、主に助けを求めると、主は私たちの声を聞き、私たちの受けた苦しみと労苦と虐げを御覧になり、⁸力ある御手と御腕を伸ばし、大いなる恐るべきこととするしと奇跡をもって私たちをエジプトから導き出し、⁹この所に導き入れて乳と蜜の流れるこの土地を与えてくださったのです。」(申命26:5-9)

ここで、イスラエルはまだ一神教には至っておらず、拝一神教の段階において、「先祖の神」すなわち、アブラハムに子孫繁栄と土地取得の約束をし、彼の子孫を神の民として祝福すると契約した神としてヤハウェを拝している。他国民はどうであれ、イスラエルの民を救う救済の業を、彼らは神の「義」と考える。J. D. G. ダンが指摘するように、この神の「義」は関係概念であり¹、「彼[ヤハウェ]が、自らイスラエルの神となった時に自己に負った義務を果たす時、つまり、イスラエルを救いイスラエルの敵を罰する時、神は『義』なのである。[...]これは、『契約への忠実さ(covenant faithfulness)』としての『義』である」²。この救いは、時にイスラエルを虐げる者に対しては過酷な裁きとなり(士師5:11など)、時にはイスラエルの民自身にとっても厳しい過程を経るが(cf. イザヤ5:16、詩編7:9-10)³、それでも究極的には彼らにとっての救いとして揺らがぬものである。

とくに、ダビデ王の時代に神が預言者ナタンを通じてダビデに与えた次の約束は、アブラハム契約を更新し確約したものであり、アブラハムとその子孫への祝福はダビデがバト・シェバとの不倫の罪を犯した(サムエル下11:1-26)後も、取り去られることはないと考えられていた。

¹ Dunn, *Romans*, p. 40. Dunn は、その例として、詩編 31:1; 25:24; 51:14; 65:5; 71:2, 15; 98:2; 143:11; イザヤ 45:8, 21; 46:13; 51:5, 6, 8, 62:1-2; 63:1, 7 および、死海文書の 1QS11.2-5, 12-15; 1QH 4.37; 11.17-18, 30-31; その他 バルク黙 5:2, 4, 9; エノク 71:14; モーセの黙示録 20:1; IV エズラ 8:36 を挙げている (p.41)。

² Dunn, *Romans*, p. 42.

³ Ziesler, pp. 40-41.

7:9 あなたがどこに行こうとも、わたしは共にいて、あなたの行く手から敵をことごとく断ち、地上の大いなる者に並ぶ名声を与えよう。¹⁰ わたしの民イスラエルには一つの所を定め、彼らをそこに植え付ける。[…]¹¹ 主があなたのために家を興す。¹² あなたが生涯を終え、先祖と共に眠るとき、あなたの身から出る子孫に跡を継がせ、その王国を揺るぎないものとする。[…]¹⁵ わたしは慈しみを彼から取り去りはしない。[…]¹⁶ あなたの家、あなたの王国は、あなたの行く手にとこしえに続き、あなたの王座はとこしえに堅く据えられる。(サムエル下7:9-16)

この神の「義」は、ヤハウェ宗教が一神教になった後にも信じ続けられる。先に見た、イザヤ書の神の言葉の預言、「私をおいて神はない。義しい神、救い出す神は、私のほかにはない」(45:21)は、その例であろう¹。これは旧約時代を超えて、黙示文学にも表れる概念であり、次に見る申命記的応報概念が破綻した後もイスラエルの思想の中心的位置を占めている²。とくに、ダビデへの神の約束は、新約の時代にローマ占領下にあったイスラエルには、ダビデ王の末のメシアが彼らを占領下から解放し、独立を勝ち取ってくれるであろうとの期待を生んでいた(cf. マタイ1:1; マルコ11:10 [並行マタイ21:9]; 12:35 [並行マタイ22:42/ルカ20:41] など)。

3) 神の法的正義—祝福と呪いの応報思想の神義論

他方の法的義は、申命記からルツ記を除く列王記下までを含む、研究上「申命記学派の歴史記述」と呼ばれる史書の歴史理解に特に特徴的な、「祝福と呪い」の配分によって示される神の義である。これは、人間のあり方に対する正しい報いという観点で理解される。モーセ律法に従う善の道を選ぶか、それに背く悪の道を選ぶかが人間の側の意志と選択の問題とされ、神はそれにふさわしい報いを与え

¹ Dunn, *NT Theology*, p. 78 は、イザヤ書での神の「義」(righteousness)はしばしば「救済」(salvation)と同義であり、実際、「解放」(deliverance)「救済」、義の証(vindication)などと訳される方がふさわしいことがあると指摘している。

² 大貫隆が、「アブラハム伝承の方がモーセ伝承よりも上位の救済史的な枠組みであることが確認される」(『イエスの時』, pp. vi-vii)と述べていることの正しさをわれわれも本論でしばしば確認するであろう。

るであろうとされたのである¹。律法は本来、その遵守によって報いを得るために啓示されたものではなく、むしろ、十戒の前文に示されるように、神がイスラエルの民を自分の民とすること(恵みの契約)が先立ち、それに対する応答として主なる神の戒めに従うことが求められるという順序で啓示されたものである(出エジプト20:2-17)。それは、申命記においても同様であり、「あなたは今日、あなたの神、主の民とされた」(申命27:9)という選びと救いの宣言があり、それに続いて「あなたの神、主の御声に聞き従い、今日私が命じる戒めと掟を行なわねばならない」(申命27:10)という、戒めの授与の言葉がある。しかし、申命記には、選びと救いの約束のみではなく、授与された神の戒めに従うか否かが個人の幸不幸を左右するとの応報思想に発展する預言が見出されるのである。

11:26 見よ、私は今日、あなたたちの前に祝福と呪いを置く。²⁷あなたたちは、今日、私が命じるあなたたちの神、主の戒めに聞き従うならば祝福を、²⁸もし、あなたたちの神、主の戒めに聞き従わず、今日、私が命じる道をそれて、あなたたちとは無縁であった他の神々に従うならば、呪いを受ける。
(申命11:26-28)

この預言の実行が、法的な意味での神の義である。

4 旧約聖書におけるイスラエルの民全体のレベルにおける応報思想と神の信義の思想の緊張

1) モーセ五書

上記二つの形の神の義、すなわち、恩寵の神の義と人間のあり方に対する正しい報いを与える神の正義の間には緊張があり、そのことはすでにモーセ五書の中で、イスラエルが律法を授与される以前の

¹ 申命記学派は、BCE621 のヨシア王の宗教改革の頃から捕囚期(BCE587-538)あるいはそれ以降まで活動し、イスラエルの土地喪失が、バアル信仰への絶えざる墮落に対する神の裁きであったと考え、ヤハウェに対する信仰のあり方次第で幸あるいは不幸が与えられるという見方でヨシュアのカナン征服から捕囚までの歴史を記した。旧約には、神がダビデに無条件の祝福を与えたと考えるダビデ王台頭史の歴史観もあり、申命記学派の歴史観だけが旧約の原理ではないが、神義論的には、この申命記史観が後世まで強い影響を持った(教文館『キリスト教大辞典』「申命記史家」の項, p. 579; フォン・ラート『旧約神学I』, p. 174などを参照)。

創世記の時点から意識されている。ソドムの住民がその罪のために町ぐるみでヤハウェに滅ぼされそうになった時、アブラハムは、ヤハウェに向かい、義しい者を悪い者と一緒に殺し、義しい者を悪い者と同じ目に遭わせるようなことをヤハウェがすることはあり得ないはずだと訴え、50人の義しい者がいれば町全体を助けるとの答えを得る(創世 18:25-26)。そこから彼はさらに掛け合って、ついには、義しい者が10人いれば町中を滅ぼさないとの約束を勝ち取るのであるが(18:27-32)、結局ソダムには10人の義人もなく、ロトの家族を残して滅ぼされてしまう(19:1-29)。「著者は、神が不正なやり方をしているとの容疑を晴らしたいと欲している。これは、神が10人の義人のために喜んで町全体を助けようとしていることを示すだけでなく、町が全体としては容赦され得なくなってさえ、義しいわずかな人々を救うために介入するだろうと示すことによって成されている」と、M. Z. ケンスキーは指摘している¹。10人の義人がいればその義人だけではなく、町全体を救おうとの神の約束は、応報や正しい報いよりも恩寵が優位に立つ神の義の方向を示している。

アブラハムに誓った祝福の約束に忠実な神の義とモーセ律法に基づく神の義との緊張は、出エジプト記 32章 11-14節でより明確に示される。そしてここでは、アブラハム契約がシナイ契約を凌駕する優先順位もまた、より明白にされている。ここで、モーセは、雄牛の像を拜む民を滅ぼそうとする神にとりなし、彼らが神の民であること、神自身の民を損なうことは神の名を傷つけることになることを指摘し、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」として自ら誓ったアブラハムへの祝福、彼の子孫の繁栄と土地の授与の約束(創世 15: 5-7; 17:6-8)を守ることを求める。「モーセは、神自身の名と忠実さと名誉がかかっていることを神に思い出させる。神が自分にかけて誓ったことが有効でないのなら、この後いかなる誓いが有効になるのか、と」²。神はこの訴えを聞き入れて民を罰することを思いとどまるが、そのことによって、シナイ契約に対するアブラハム契約の優位が決定的に示されるのである。

この優位性により、法的義を重視する申命記の中であってさえも、究極的な救いをもたらすのは神の

¹ Kensky, pp. 24-25. Kensky は、ここには捕囚期にエゼキエル 18:1-32などに表れた個人レベルでの応報の正義に関する関心が表れていると指摘し、この部分が捕囚期以降に神の義についての新たな理解の下に書かれたように示唆している。

² Kensky, p. 26.

信義であるとの意識が見られる。申命記30章には、律法遵守における義の達成を人間の手の届くところにあるものとして提示しつつ、その実現可能性を、人間の意志を超えて戒めを人間の心に記す神の恵み、神の救済的義によるものであると考える思想が示されている(特に30:6)¹。

^{30:1} 私があなたの前に置いた祝福と呪い、これらのことがすべてあなたに臨み、あなたが、あなたの神、主によって追いやられたすべての国々で、それを思い起こし、² あなたの神、主のもとに立ち帰り、私が今日命じるとおり、あなたの子らと共に、心を尽くし、魂を尽くして御声に聞き従うならば、³ あなたの神、主はあなたの運命を回復し、あなたを憐れみ、あなたの神、主が追い散らされたすべての民の中から再び集めてくださる。[…]⁶ あなたの神、主はあなたとあなたの子孫の心に割礼を施し、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得ることが出来るようにしてくださる。[…]⁹ あなたの神、主は、あなたの手の業すべてに豊かな恵みを与え、あなたの身から生まれる子、家畜の産むもの、土地の実りを増し加えてくださる。[…]¹⁰ あなたが、あなたの神、主の御声に従って、この律法の書に記されている戒めと掟を守り、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主に立ち帰るからである。

¹¹ 私が今日あなたに命じるこの戒めは難しすぎるものでもなく、遠く及ばぬものでもない。¹² それは天にあるものではないから、「誰かが天に昇り、私たちのためにそれを取って来て聞かせてくれれば、それを行なうことが出来るのだが」と言うには及ばない。¹³ 海のかなたにあるものでもないから、「誰かが海のかなたに渡り、私たちのためにそれを取って来て聞かせてくれれば、それを行なうことが出来るのだが」と言うには及ばない。

¹⁴ 御言葉はあなたのごく近くにあり、あなたの口と心にあるのだから、それを行なうことが出来る。

¹⁵ 見よ、私は今日、命と幸い、死と禍をあなたの前に置く。(申命30:1-15)

¹ Brettler, pp. 171-188 は、申命記史家の著述自体は自由意志に基づく応報思想であると考え、申命記 30:6 が個人の自由な選択とは無関係に、人々が神に従うように神の恵みが働くという考えを示していることを指摘して、申命記 30:1-10 の段落全体がエレミヤ書 31:31-34 に影響を受けた後期の「反申命記」的挿入であると論じている。

ちなみに、この預言の11-14節の部分は、後にパウロがキリスト・イエスを信じる信仰の義を説明する際に引用しているものであり、そのことは、これが聖書の言葉の中でもとりわけ、1世紀のイスラエル人になじみのものであったことを示唆する。彼は、

¹⁰⁶ 信仰による義は、このように言う。「心の中で『誰が天に上るか』と言ってはならない。」これは、キリストを引き降ろすことだ。⁷ また、「『誰が底なしの淵に下るか』と言ってもならない。」これは、キリストを死者の中から引き上げることだ。⁸ では、何と言われているのだろうか。「御言葉はあなたの近くにあり、あなたの口、あなたの心にある。」これは、私たちが宣べ伝えている信仰の言葉である。(ローマ10:6-8)

と書いている¹。この申命記の預言は、罪人を立ち帰らせ救う約束であるゆえに、この約束の成就である罪人の救いの実現もまた、神の信義の問題とかかわることとなる。

2) 捕囚と預言者

イスラエル民族に対する神の義、という点が、特に大きな問題となったのは亡国の問題に関してであった。民族としてのイスラエルの苦難と他民族の繁栄についての疑問は、捕囚期以降、特に強くなったと考えられる。ヤハウェは彼らへの約束を忘れたのか、それとも、彼らを守ることが出来なかったのか。その問題に直面して、イスラエルの預言者たちは、亡国と捕囚の惨禍を、イスラエル内部での人々の異教崇拜や、律法が禁じる富者の貧者抑圧など、ヤハウェに対する背信への罰と考えた。

タイセンも指摘するように²、イスラエルは第一神殿が破壊されたことを自分たちの神が敗北したことと

¹ おそらくルカもこの申命記 10:11-14 を念頭に「神の国はあなたがたの手の届くところにある」(ルカ 17:22)をイエスが語った言葉として書いている(この点については、本多「ルカ福音書 17:20-21」, pp. 200-202 で論じてある)。

² タイセン『原始キリスト教』, pp. 391-393.

は考えず、むしろ、イスラエルが自分たちの神に対して不実であったことに対してその神自身が下した罰と解釈した。禍の神義論によって、ヤハウェの義と力を信じ続けようとしたのである。そして、ヤハウェの敗北を認めるのとはむしろ逆に、「イスラエルの神が今や唯一の神となって、世界の歴史全体を決定するという考え」¹をとるようになったのである。イスラエルは、それまではイスラエル民族の神であったヤハウェを、世界の創造主として、世界の歴史を司る神に高めた。捕囚以降に書かれた創世記 1 章 1 節から 2 章 4 節前半の創造物語は、天地や太陽や月さえもすべてヤハウェの被造物であることを示し、当時の星辰崇拜や自然崇拜に抗して、ヤハウェが唯一の絶対神であることを強調している。バビロンの王ネブカドネツアルもまた、ヤハウェの僕であり、彼が行ったイスラエルのバビロン捕囚は、ヤハウェがイスラエルの民を罰するために彼になさせたことなのだとして理解された (cf. エレミヤ 26:4-6; 27:6)。

イスラエルの民が犯した罪の中でも特に、十戒の第一戒と第二戒で禁止された異教神崇拜・偶像崇拜は重大な罪と考えられており、この戒めにもかかわらず行われていたアシェラ崇拜や「聖なる高台」での祭儀などが、ヤハウェの罰を招いたと考えられた。列王記を記した史家たちは特に、北イスラエルの滅亡の原因が、この国で初代ヤロブアム以来の王たちが繰り返し偶像崇拜・異教崇拜を行ない、民にも行なわせたことにあると理解している(列王上13:34、列王下17:3-18; 18:10-12)。歴代の王の偶像崇拜を表す表現として、「イスラエルに罪を犯させたヤロブアムの罪」あるいはそれと近似した文言が列王記上、下を通じて15回²用いられていることで、そのことが強調されている。また、十戒に続く契約の書の中でも、特に人道的律法によって戒められている、孤児、やもめ、寄留者、貧しい者などの社会的弱者に対する搾取や社会的暴力も背信の罪として弾劾されている(アモス2:6-8; 8:4-7など)。こうして人間の罪は、直接ヤハウェに対する渎神罪のみならず、人間どうしの道徳的罪もすべて、ヤハウェの戒めに反するものと考えられ、すべての罪は究極的には神に対する罪と考えられている。

預言者たちは、人々に立ち帰りの勧めや裁きの預言をしている(アモス 5:10-24、エレミヤ 5:1; 22:13-17 など)。そしてそこにも、神に立ち帰らない民自身への弾劾と共に、アブラハムに祝福を誓った

¹ タイセン、同、p. 392.

² 列王上 15:34; 16:19, 26; 22:53; 列王下 3:3; 10:29; 10:31; 13:2, 6, 11; 14:24; 15:9, 18, 24, 28.

神の介入への要請が持続する。亡国は、民がヤハウェとの契約を破ったことへの罰である。しかし民が立ち帰りさえすれば、ヤハウェは彼らを救うであろうと期待されていたのである。

そのような期待の中で、救いをもたらすメシアが現れる希望や、すべてが刷新される終末への待望が現れている¹。たとえば第二イザヤには一時、イスラエルの民のエルサレム帰還を可能にしたキュロス王にメシアを期待した、政治的メシアへの待望が見られた(イザヤ44:28-45:1)。しかし、キュロス王への期待は幻滅に終わり、結局イスラエルには真の独立と平和はもたらされなかった。こうした中でさらに時代を下ったマラキ書(3:19-24)²には、預言者エリヤの再来とも重ね合わせられる黙示的メシアの出現と主の日に実現する「義」(マラキ3:20)への待望が見られる。これはイスラエルの民が、現世における補償や回復が望めない状態に置かれ、しかも彼らに対する神の憐れみ(マラキ3:17)を信じ、神の信義と恩寵を信じ続ける必要からの希望であろう。神義論への回答は、黙示的救いに期待されるようになったのである。これは、究極的にはアブラハム契約に根ざす希望である。

5 神の全能と人間の罪の責任の所在の問題

しかし、ヤハウェの創造主としての力が強調されたことから、別の問題が生じた。すなわち、全能の神に造られた人間がなぜ神に背く罪を犯せるのか、との問題と、人間が罪を犯すという事実には神は責任はないのか、もしそこに神の責任があるのであれば神はどのように責任を取るのか、という問題である。これは、創造神話が書かれた捕囚期以降頃、創造主ヤハウェが歴史を司る神でもあるという思想が発達してきた³ことに起因する。そして、それが、全能の神というヤハウェ観となったからである。

G. F. ムーアは、神の全能の概念が、創世記 1 章冒頭の創造の物語に依拠していることを示唆している。その「全能」の概念は、現在組織神学で考えられているような「論理的矛盾のないことならば何で

¹ 社会構造上の悪のない世の中としてのメシアの世待望は、後代のラビ・ユダヤ教では、バビロニア・タルムード Sanhedrin 98b に見られ、それに対し Sanhedrin 99a には、メシアの世をただ他国の圧政の終焉と見る見方も提示されている。

² 十時, p. 1021 によると BCE515 年から BCE445 年の間に執筆されたと想定される。

³ 山我「旧約聖書の宗教」, pp. 63-66 でも、申命記の成立史の後期の段階で唯一神教への移行があったことが示されている。

も出来る能力」¹というものではなかった。「ユダヤ教においては神の全能は、神の完全性の概念に属する神学的属性としての全能ではなく、彼の判断に抵抗したり、彼の目的を妨げることができるものは何もないとの保証である。[……]世界の創造主であり支配者である方はすべてのものをひとつの偉大な計画のうちに包括しているのである」²。ゲルト・タイセンも、捕囚期にイスラエルが拝一神教から唯一神教に移行したことを指摘し、そのことと神の全能の信仰を結びつけている。そして、タイセンが指摘しているように、唯一神教に移行した時に、「神の全能というものが人間の自由を、苦難の厳然たる実在が神の善性を脅かす」こととなったのである³。これは、今日の組織神学の神義論でも依然として意識されている問題である。ジョン・ヒックは、この世に悪があることは、究極的には神に責任があるとの認識を明らかにしている。「神がこの世界を創造する決断をしたことがまず、悪が起こる第一の不可欠な条件だった。他の条件はみな、これにともなう付随的条件に過ぎない。しかも、神は、そこから起こることすべてをはっきりと知っていて、創造の決断をしたのである」。ただし、ヒックも続けて言うように、神の究極的責任は、人間の責任を取り去るわけではなく、「神の責任と人間の責任とは、異なるレベルで働き、矛盾するものではない」のであるが⁴。

神が全知全能でこの世の支配者なる創造主であるならば、なぜ人間が神の意思に反するような行為をなせるのか？ この問題は、旧約聖書の中では言葉に表された問いとしては問われていないが、聖書の著者たちは明らかにこの問題を意識していた。

1) 神が人間の心を頑なにする

この問題を意識した第一の回答はイザヤ書のいわゆる「頑迷預言」に見られる。これは、人間が神に

¹ Griffin, "Creation," p. 115.

² G. F. Moore, vol. 1, p. 375.

³ タイセン『原始キリスト教』, p. 395. ただし、メソポタミア、エジプト、シリアなど、広範な地域で、ヨブ記の原型とも言えるような義人の苦しみと神の義についての問いを表した文学が BCE 1750 年頃にまで遡って存在していたことが指摘されている。したがって、苦難の存在が神の善性を脅かす問題となっていたのは、はるか昔からである。捕囚期には、この問題が切実に強調されるようになったということであろう (cf. Balentine, pp. 319-323; Crenshaw, pp. 863-865)。

⁴ Hick, pp. 290-291.

背くことさえも神の業に帰すことで神の全能、全知と人間の背きの間に生じる緊張を解く試みである。

イザヤ書の該当箇所は特に 6 章 9-10 節で、新共同訳では次のようになっている。

^{6:9} 主は言われた。「行け、この民に言うがよい

よく聞け、しかし理解するな

よく見よ、しかし悟るな、と。

^{6:10} この民の心を頑なにし

耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく

その心で理解することなく

悔い改めて癒されることのないために。」(イザヤ6:9-10)

神の全能と人間の悪行との間の緊張を、神に引き起こされた人間の側の頑迷さという思考法で解決しようとする試みは、実際のところ旧約聖書においてはすでに出エジプト記に見ることが出来る。出エジプト記の記者は、イスラエルの民に出国を許さないファラオの頑迷さを彼自身の選択(7:14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 35; 13:15)と神の意思(4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20; 11:10)に、交互に帰しているからである¹。

しかし、神が人間の心を頑なにしておいて、それに対する罰として災厄を与えるような預言は、神の義を示すとは言い難い。その問題に対しては、イザヤ書は、最終的な救いを約束することで答えている(29:32; 42:7; 44:28など)。一時的に神が怒りで彼らを捨てたように見えても、神の慈しみは決して去らず、神は彼らを憐れみ、彼らとの契約を守り、彼らに平安を与えるであろう(イザヤ54:10)。

2) 人間の内なる善と悪—ベン・シラの知恵、クムラン共同体

しかし、このように究極的な救いを約束したとしても、神が人間を過まらせるということに納得できない見方もある。そこで、神が全知全能でこの世の支配者なる創造主であるならばなぜ人間が神の意思に

¹ Edwards, p. 134.

反するような行動をなせるのか、という問題のもう1つの回答として、神が善の霊と悪の霊、あるいは、善の衝動と悪の衝動を人間に与え、人間は善のほうを選ぶように求められている、というものがある。この考えは、ヘブライ聖書にはないが、LXX に入れられているベン・シラの知恵(シラ書)や、イエスと同時代に死海のほとりに存在したクムラン共同体、そしてイエス時代以降のラビ・ユダヤ教において顕著に発展してゆく。

ベン・シラの知恵のギリシア語訳は、序文から推して BCE132-116 年の間になされたと考えられる¹。この、LXX のシラ書 15 章 11-20 節によれば、人間は創造された昔からそれぞれ生に向かう道と死に向かう道への選択が与えられ、自らの意思によって生か死、善か悪を選ぶのである。善をなそうとすればそう出来る力も持っている人間が悪を行なうのはそれを選んだからである。シラは、人間が悪を行なうことには必然性はないと考えている。

^{15:11}「私が罪を犯したのは主のせいだ」というな。[…]

¹²「主が私を迷わせたのだ」と言うな。[…]

¹⁴ 主が初めに人間を造られたとき、

自分で判断する力をお与えになった。

¹⁵ その意志さえあれば、お前は掟を守り、

しかも快く忠実にそれを行うことができる。(シラ 15:11-15)

クムラン共同体でも、神が人間を創造した時に2つの霊を人間に与えたという、旧約聖書にはない考えが現れている。クムランの第1洞窟から発見され BCE100-50 年頃に書かれたとされる²「宗規要覧」には、

¹ Box, "Introduction," p. 293.

² 加納, pp. 86-87.

彼[神]は人を創って地を支配させ、彼の刑罰の時までそれにそって歩むべき 2 つの霊を人に与え給うた。これすなわち真実の霊と不義の霊である。真実の由来は光の泉に、不義の由来は闇の源から。義の子らはみな光の君に支配され、光の道を歩む。不義の子らはみな闇の天使に支配され、暗黒の道を歩む。(「宗規要覧」3:17-21)¹

と、書かれている。

また、タルムードには、神が人間を造った時に善悪 2 つの衝動を与えたという考えが示されている(Berachoth 61a)²。しかしだからといって人間は善も悪も行なって良いわけではなく、いつも、自分のうちにある善の衝動を呼び起こして、悪の衝動と戦わねばならないのだと考えられている(Berachoth 5a)³。

3) 悪霊とサタン

全知全能の神が造った人間がなぜ神の意思に反するような悪を行えるのか、という問題について、第三の道としてイスラエルの人々が見出した答えは、その究極の責任を人間にも神にも問わないやり方であり、古来諸宗教で用いられてきた、悪魔や悪霊の存在という思想である。

ただし、この「悪霊」という概念がヘブライ思想に入ってきたのは、中間時代であると考えられており、旧約時代にはまだ見られない。創世記 6:1-4 のネフィリムの神話は、この世における超自然的な悪の要

¹ 関根/松田訳「宗規要覧」, p.98.

² このことは、言葉を操るラビ的論法によって、次のように示されている。「ラビ・ナフマン・ベン・ラビ・ヒスダは解説した。「そして、神は人間を形作った **וַיִּצַר** とはいかなる意味か? **וַיִּצַר** はふたつのヨッド(י)を使って書かれている。これは、神がふたつの衝動 **וַיִּצַר**、善の衝動と悪の衝動を作ったということを示すためである」(Berachoth 61a)。

³ 同様の見方が、ラビ・ユダヤ教以前、ハスモン王朝以降からキリスト教の成立期と重なる時代にわたって書かれたと考えられる『十二族長の遺訓』にも見られる。すなわち、「神は人の子らに 2 つの道と 2 つの心、2 つの行為、2 つの方向、2 つの結果を与えた。[...]そこでもし魂が正しく歩こうと思えばそのすべての行為は正しく、[...]もし思いが邪悪に傾くなら、(魂の)すべての行為は邪悪になり、善を追いやり、悪に固執してベリアルに支配される」(笈川/土岐訳, p. 323. 「アセルの遺訓」1:3-8; 同文書の年代については同書概説、笈川/土岐, p. 223 を参照)。『十二族長の遺訓』は、クムランでもその一部である「レビの遺訓」と「ナフタリの遺訓」の断片が発見されたので(笈川/土岐, p.223)、地理的にもキリスト教の成立と近い位置にこの思想が見られたと考えられる。

素という概念がユダヤ思想になかったわけではないことを示すが、新約に現れるような悪霊やサタンは旧約には登場しない。たとえば、新約で「悪霊」を表す δαιμόνιον は、LXX (BCE3-BCE1 世紀頃成立¹) にはいくらか見られるが、それらは、比較的新しい外典以外ではどの例も、新約での悪霊とは異なる異教の神などをさすか(申命 32:17、イザヤ 13:21, 14、詩 106:37 など)、あるいは、原文のヘブライ語聖書には相当するものが何も言及されていないところに LXX で δαιμόνιον が導入されているものである(イザヤ 65:3, 11、詩 91:6)²。新約聖書で悪霊を指すもうひとつの言い方である「穢れた霊」(τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτον)も旧約聖書の中には現れない。ギリシア語で比較するために LXX で見る限り、BCE3-2 世紀の著とされる後期の預言書ゼカリヤ書³(13:2)に「穢れた霊(τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον) を、私はこの地から追い払う」とあるのが文言上唯一の似た例である⁴が、これはおそらく異教の神を指すものであり、新約での悪霊とは異なる。

また、新約聖書では悪霊の頭と考えられているサタンも、旧約ではそのような役割は果たしていない。列王記(11:14)では、ソロモン王に反旗を翻したエドム人ハダドやエルヤダの子レズンは、ソロモンの「サタン שָׂטָן (śātān) = 敵対する者」(LXX では σατάν)となったと言われるが、彼らは、神がソロモン王の背信と異教崇拜を罰するために立てた者とされ、神ヤハウエの意味には適っていると解釈されている(列王上 11:5-14)。旧約で「サタン」שָׂטָןが登場するのは、その他にはゼカリヤ書(3:1-2)とヨブ記(1:6-2:7)、そして歴代誌上(21:1)だけである。しかし、そのいずれも、LXX では διάβολος であり、新約

¹ LXX の成立年代については正確には分かっていないが、Grenspoon, p. 171 および教文館『キリスト教大事典』の「セプトゥアギンタ」の項, p. 652 参照。

² もともとヘブライ語聖書に相当語がなかった δαιμόνιον が、LXX のイザヤ書 65 章や詩編 91 編で原文に変更を加えて入れられていることは、ヘブライ語の原文が書かれた時には考えられていなかったこのような悪しき悪霊の存在が、LXX の成立した BCE3-BCE1 世紀頃までには民間信仰のなかで一般的になっていたことを示唆する。

³ ゼカリヤ書の年代については、神星, p. 644 を参照。しかし、Petersen, pp.1065-1066 は、ゼカリヤ書の 9-14 章については成立年代が確定していないことを論じている。また、同著は、12-14 章については、ヘレニズム時代に書かれたとの説もあることを指摘している (p. 1066)。

⁴ 士師記では、自分の兄弟 70 人を殺してイスラエルの権力を握ったアビメレクに対してシケムの首長たちが抱いた謀反心のようなものが「悪い霊」(πνεῦμα πονηρόν) (9:23)と呼ばれているが、これは、アビメレクがなした悪事の報復として彼を殺すために神自身が送り込んだ霊と位置づけられている(士師 9:56)。サムエル記には、神からの悪霊 πνεῦμα πονηρόν がサウルを悩ました(サムエル上 16:14-23; 18:10; 19:9)とあるが、これは、サウルが神の命令に背いた結果、王位を取り上げられるとの預言を受けたところから起こった鬱状態のようなものと理解される。

の「サタン」 σατανᾶς とは異なる。その役割も、人間を試みたり(ヨブ)、人間を告発したり(ゼカリヤ)、ダビデに人口調査をするように誘うこと(歴代上 21:7。ただしこの人口調査は即座に神に罰せられる)などにとどまり、旧約の中ではサタンは大きな力を持つことはない。新約に現れるような、この世の悪の力を体現するような悪魔サタンは、旧約には存在しないのである。

サタンが悪霊の頭と見られるようになったのは、ヘブライ思想の中では中間時代である。『エノク書』の「巨人の書」(BCE2 世紀に書かれたとされる)¹には、創世記 6 章 1-4 節を敷衍して、「天の番人」が天を離れて、地上の女と交わったことから恐ろしい禍がもたらされたとある(15:1-12)。BCE2 世紀後半²に執筆されたと見られる『ヨベル書』には、『エノク書』のこの「天の番人」が引用され、しかも旧約聖書には登場しなかった「悪霊」たちがその「番人たち」の子として考えられている。この書には、それら悪霊たちが人間を「迷わせ、[…]道を誤らせ、滅ぼし始めた」(10:1)³とあり、彼らがサタンの部下としてこの地上で病気を引き起こしたり、人々を誘惑したりしていることが示唆されている(10:8-12)⁴。それゆえ、悪霊がサタンの支配下にありこの世で悪をひきおこしているという、新約聖書につながる考えがここに存在していることになる。

『ヨベル書』よりさらに時代が下った『アダムとエバの生涯』⁵は、サタンと人間の罪を結びつけており、史上初めて、創世紀でエバを誘惑する蛇とサタンとを明確に結びつけている⁶と考えられているものである。この書には、サタンが神に反逆したのは神の似姿として造られたアダムへの嫉妬心からだったという伝承が入っており、サタンが反逆の結果地上に追いやられたと語られている。地上に投げ落されたサタンはアダムとエバの幸福を見てねたましくなり、腹いせにエバを誘惑する(『アダムとエバの生涯』12-16)⁷。ここでは、旧約聖書にはない、悪の体現者としてのサタンが登場している。

¹ 村岡「エノク書概説」, p. 164.

² 村岡「ヨベル書概説」, p. 15.

³ 村岡訳「ヨベル書」, p. 52.

⁴ 村岡訳、同, pp. 53-54.

⁵ ミノワ, p. 31 はこの書の執筆年代を BCE1 世紀、土岐「アダムとエバの生涯 概説」, p. 196 は、BCE1 世紀終わり頃から CE1 世紀の前半と考えている。

⁶ ミノワ, p. 31.

⁷ 小林訳, pp. 208-211; Cf. 大貫『グノーシス』, pp. 110-111.

6 個人レベルの応報思想と神の信義の思想の緊張

1) 申命記史家の応報の神義論の採択と強化・禍の神義論

旧約聖書の中では、禍の神義論はイスラエル国家全体の被った禍、特に捕囚や亡国に関して展開されたものであることは先に述べたが、個人レベルの応報思想もないわけではなく、これは、時代が下るに従って強くなっている。たとえば、エゼキエル書18章1-20節、ことに、「罪を犯した本人が死ぬのであって、子は父の咎を負わず、父もまた子の咎を負うことはない。義しい人の義しさはその人のものであり、悪人の悪もその人のものである」(18:20)には、個人の選択に、その個人の受ける報いがかかっているという考えがあり、これは、人間の自由な選択を認める立場にある。

そのような応報思想は、歴代誌家にも受け継がれ、徹底されている¹。歴代誌家は、応報原理を貫徹させるために、底本となった列王記の歴史記述に変更、加筆、そして削除さえ行っている。その際、個人の罪については、その犯した本人が報いを受けるように修正されている。ウジヤやヨシヤなど、律法に従った義しい王(列王下 15:34; 22:2; 23:25、歴代下 26:4; 34:31-33)が非業の死を遂げたこと(歴代下 26:21; 35-23)について、列王記はウジヤについては何も語らず、ヨシヤについてはただ彼がエジプト王ネコを迎え撃ちに出たメギドの戦いでネコに殺されたことを記す(列王下 23:29)のみである。しかし、歴代誌家は、ウジヤについては、彼が祭司の職能を侵害して聖所で香を焚こうとした逸話を加筆し(歴代下 26:26-19)、ヨシヤについては、ネコが彼に「神の口から出た」警告を伝え、思いとどまらせようとする一節を加筆し(歴代下 35:21-22)、神の警告を聞かなかったことが彼の死の原因であるように合理化している。逆に、律法に違反し、罪を犯した王が何も禍を経験することなく人生を全うすることも、修正される。ユダの王マナセはバアルや天の万象を礼拝し、エルサレム神殿の中に異教の祭壇を築き、占い、呪術、霊媒など、ヤハウエの目に悪とされることを行なったが(列王下 21:3-5、歴代下 33:3-4)、列王記では、彼自身は天寿を全うし、その罪は後代のユダの滅亡という形で罰せられている(列王下 21:11-12; 23:

¹ フォン・ラート『旧約神学 I』, p. 458.

26-27; 24:3-4)。しかし、歴代誌では、マナセが自己の人生で罰せられなかった理由が、彼の改悛(歴代下 33:12-13)という形で加筆され、ユダの滅亡は最後の王ゼデキアと民、すべての祭司長の背信と傲慢の罪に対する神の怒りに帰されている(歴代下 36:12-16)。同様の合理化は、異教崇拝をしたアハズ王についてもなされている。列王記下 16 章 2-20 節にはアハズの悪行の記録があるが、彼が「ダビデの町に先祖と共に葬られた」(16:20)ことも記されている。しかし、歴代誌下 28 章 1-27 節の記述では、彼の最期が、「アハズは[...]エルサレムの都に葬られた。しかし、その遺体はイスラエルの王の墓には入れられなかった」(28:27)と変えられている。

個人レベルの応報思想は箴言にも明白であり、「主は曲がった者をいとい、まっすぐな人と交わってくださる。主に逆らう者の家には主の呪いが、主に従う人の住みかには祝福がある」(3:32-34)などあり、10 章 6 節から 12 章 28 節の 3 章にわたって、主ヤハウェに従う者は健康と安寧と成功に恵まれ、逆らう者は惨めな逆境で報いられると強調されている。健康に関しても、たとえば、「主を畏れれば長寿を得る。主に逆らう者の人生は短い」(箴言 10:27)と助言されている。

このような応報思想は、イエスの時代以降、ファリサイ派のラビ・ユダヤ教においてさらに発展してゆくことになる。タルムードでは、人が罪を犯すか否かの責任がその当人にあることが強調される。現在西方キリスト教の中心的教義となっている原罪の教義は見られない。たしかに、創世記でアダムが神に背いた話はタルムードでも言及され、そのためにアダムに死の罰が与えられたという考えはある。なぜ神はアダムに「死の罰を与えたのか」が問われ、答えとして、「[神]は彼にわずかな戒めを命じただけなのに、彼はそれを犯したからだ」(Shabbath 55b; cf. Baba Bathra 75b)と言われている。しかしアダムの罪が子孫に遺伝するという教義はない。3 世紀アモライーム第三世代のラビ・アンミ¹は、「息子は父の罪を負わず、父は子の罪を負わない。義しい人の義はその人に、悪人の悪はその人にある」(Shabbath 55a)と述べたと記されている。これは、エゼキエル書 18 章 20 節からの引用である²が、そこにあるのは、罪はその当人の責任によって犯され、その報いもその本人だけが負うべきだという個人レベルの応報思想であ

¹ “AMMI, AIMI, or IMMI,” *Jewish Encyclopedia*, vol. 1, p. 522.

² Shabbath 55a 注 27. 前述、p. 33 参照。以下、タルムードについては、特に断りなき限りバビロニアタルムード(Soncino 版)を参照。

る。マタイ福音書には、イエスの言葉として「あなた方は自分の裁く裁きで裁かれ、自分の測る尺で測り与えられる」(マタイ7:2)とあるが、タルムードではこれと近似した「人は尺には尺を受けるのだ」(Megilah 12b)との言葉が、人は「自分がやったことに見合った罰を受ける」(Megilah 12b)と解説され、因果応報が強調されている。

人は、自分が用いる尺で自分も測られる。罪を犯すために自分を飾った女は、聖なる方が(その方が讃えられますように)彼女をさらし者にするだろう。彼女は、太ももで罪を犯し始め、後に子宮で罪を犯した。それゆえ、彼女は最初に太ももで罰せられ、後に子宮で罰せられるだろう。しかし、体全体も逃れることはできない。(Sotah 8b ミシュナ)

このように、人の行ないには、神がそれに見合った報いを下すと考えられた。これは、悪行にも善行にもあてはまり、旧約聖書の人物もこの基準で測られる。たとえば、アブサロムは自分の髪的美しさを誇ったので、髪の毛によってつるされることになった(サムエル下14:25-26; 18:9-14)。ミリアムは立ち止まってモーセを見守っていたので(出エジプト 2:4)、イスラエルの民は彼女を待って7日間旅路を中断する(民数 12:15)、などである(Sotah 9b ミシュナ)。ミシュナの部分はCE2世紀の終わり頃までには完成していたと見られるので、このような明確な応報思想はその頃までには出来ていたと考えられる。

また、罪を見て罰としての禍を予期するこの応報思想から逆に、禍を見て罪を推測する見方がなされるようになった。災厄や不幸に見舞われた者は何かそれに値するような罪を犯しているに違いないとの見方、個人レベルの禍の神義論である。たとえば、溺れて死んだ者は誰かを溺れさせたから、溺死させられたのだ。こんどはその者を溺死させた者が溺死させられるであろう(Sukkah 53a)¹、と言われている²。

¹ ピルケ・アボス 2.6 にも、同じ見方がある(石川訳, p. 265 参照。ただし、Danby, p. 448 では、当該箇所は Aboth 2.7 である)。

² この考え方では、自然の災害や、政治的、社会的災害も、それを被る者たちの罪に起因すると考えられた。偽証罪を犯したり、神の名を汚したり、安息日を守らなかつたりすれば野獣が増え、家畜がいなくなり、人口が減り、街がさびれる。人の血を流すと、神殿が破壊され神はもはやイスラエルとともにいなくなる、などの因果関係が考えられていた(Shabbath 33a)からである。

2) 応報思想と禍の神義論:事例研究—詩編

旧約聖書において、応報思想が人々の心に与えた影響を特によくわれわれに知らしめるのは、詩編である。詩編には、イスラエルの人々の思想と感情が両方とも表されているからである。そこで、ここでは、旧約文書の中でこれを取り上げて考察することにする。ここには顕著に、応報思想による禍の神義論の考え方が見出される。ただし詩編に特徴的なことは、応報の禍の神義論だけではなく、イスラエルを自分の民とした神の信義を信じる思想があり両者が並存していることである。

申命記的応報思想に立つ詩編としては、格言的な詩編 1 編がその典型として挙げられる。

^{1:1} いかに幸いなことか、神に逆らう者の計らいに従って歩まず、罪ある者の道にとどまらず、傲慢な者と共に座らず

² 主の教えを愛し、その教えを昼も夜も口ずさむ人。[…]

⁶ 神に従う人の道を主は知っていてくださる。神に逆らう者の道は滅びに至る。(詩1:1-6)

このように、神は義しい者には報いとして幸いを、罪人には裁きと禍をもたらすとの確信を表す詩編は多い¹。そしてその確信から、自らの義を訴え、ヤハウェの裁きを求める作品も多出している。7 編、17 編、26 編などがそうである。しかしむしろ、詩編作者たちは、応報思想の浸透した社会にあって、自分たちが苦しんでいるという事実から帰納して何らかの罪を想定し、現在の自分の禍や病を自分の罪の罰と感じる傾向にある。そこから生まれているのが、神に救いと赦しを乞う詩編群である²。詩編 6 編はその例であろう。

¹ 詩編 1、2、5、7、11、14、15、16、19、24、34、36、37、41、45、50、58、64、69、91、92、95、111、112、128、135 編など。

² 詩編 6、19、32、38、39、40、41、51、65、130 編など。

^{6:2} 主よ、怒って私を責めないでください。憤って懲らしめないでください。

³ 主よ、憐れんでください。私は嘆き悲しんでいます。主よ、癒してください、私の骨は恐れ ⁴ 私の魂は恐れおののいています。主よ、いつまでなのでしょう。（詩6:2-4）

ただし、詩編作者がこのように自分の病の原因を自分の過去の罪に帰してヤハウェに赦しと治癒を願う時、実際にはその病は罪によって引き起こされたのではないかもしれない。むしろ、詩人の罪悪感、病に神の怒りや罰を感じる申命記史家の歴史観と共通する心情の表れである可能性もある。この詩編6編は、

^{6:7} 私は嘆き疲れました。夜ごと涙は床に溢れ、寝床は漂うほどです。

⁸ 苦悩に私の目は衰えて行き、私を苦しめる者のゆえに、老いてしまいました。

⁹ 悪を行なう者よ、皆私を離れよ。主は私の泣く声を聞き

¹⁰ 主は私の嘆きを聞き、主は私の祈りを受け入れてくださる。

¹¹ 敵は皆、恥に落とされて恐れおののき、たちまち退いて、恥に落とされる。（詩6:7-11）

との、敵への呪いと神への信頼の言葉で終わるが、このように「敵」とされる人々は、病の詩人をその病ゆえに罪人と咎め苦しめる社会の自称「義人」たちであるとも推測される。近似の心情は、詩編 38 編や 41 編にも見られる。38 編は、疫病にかかった者が社会から疎外され、その病が自分自身にとっても他人からも罪の罰と考えられることがいかに通常のことであったかを示している。

^{38:2} 主よ、怒って私を責めないでください。憤って懲らしめないでください。[…]

⁴ 私の肉にはまともなところもありません。あなたが激しく憤られたからです。骨にも安らぎがありません。私が過ちを犯したからです。

⁵ 私の罪悪は頭を越えるほどになり、耐え難い重荷となっています。

⁶ 負わされた傷は膿んで悪臭を放ちます。私が愚かな行ないをしたからです。[…]

¹² 疫病にかかった私を、愛する者も友も避けて立ち、私に近い者も、遠く離れて立ちます[…]

²⁰ 私の敵は強大になり、私を憎む者らは偽りを重ね

²¹ 善意に悪意をもってこたえます。私は彼らの幸いを願うのに、彼らは敵対するのです。²² 主よ、私を見捨てないでください。私の神よ、遠く離れないでください。

²³ 私の救い、私の主よ、すぐに私を助けてください。(詩38:2-23)

この詩人が自分の病をヤハウェの怒りに帰していることや周囲の者が彼を避けた背景には、応報の禍の神義論が社会に広く浸透していたことがあると理解される。月本昭男は、「病む者を忌避し、その破滅をもくろむ『おびたしい[…]敵』とはそうした社会自体の象徴的表現であったろう」と指摘している。「しかし、こうした祈りは、病む者の前に敵として立ち現れる社会の様相を露にしながらも、そのような社会を醸成してきた因果応報思想の呪縛を断ち切ることはなかった。祈り手自身が、またこの種の祈りを伝えた祭司たちが、応報観念から自由ではあり得なかったのである」¹。

41 編は病気を罪の罰と見る社会の声が病人を苦しめる「敵」であることをより明白に表している。

^{41:6} 敵は私を苦しめようとして言います。「早く死んでその名も消えうせるがよい。」

⁷ 見舞いに来れば、むなしいことを言いますが、心に悪意を満たし、外に出ればそれを口にします。

⁸ 私を憎む者は皆、集まってささやき、私に禍を謀っています。

⁹ 「呪いに取りつかれて床に就いた。二度と起き上がれまい。」(詩41:6-9)

月本はここでもまた、いかに周囲の人々が病者の前に「憎む」「敵」として立ち現れているかに注目し、

¹ 月本, p. 185.

「重い病苦を『呪い』と決めつける社会の暴力性がここに照らし出される」¹と指摘している。

病にかかった者は、自分の病が己の罪の罰であり、ヤハウェの怒りによるのではないかと考え、ヤハウェの赦しを請うているが、それと、自分を嘲り呪う人々を敵として彼らに対するヤハウェの報復を願い信じる信頼は詩編においては奇妙に両立している。実際、たとえ自分がヤハウェに罰せられていると感じる時でさえも自分とヤハウェの結びつきを信じ、ヤハウェは敵から自分を守ってくれるという信頼を保持するところが詩編作者に顕著な特徴であろう。特に重要なのは、詩編 32 編や 51 編に見られるように、罪を犯した者が神ヤハウェに赦され、「罪を覆っていただく」(32:1) ことが出来るというヤハウェの憐れみへの信頼である。すなわち、人間はヤハウェに対し罪を犯してもなお、その罪からヤハウェに救ってもらえるとの認識が見られるのである。そして、そこで顕著なことは、詩編作者が自らの罪を自分で償い得ると考えておらず、罪を「覆う」「払う」、咎を「拭う」などのことが出来るのはヤハウェのみであると認識し、ヤハウェがそのように救ってくれるのは、憐れみによると信じ祈願していることである。

詩編に特徴的な神への呼びかけに、「主よ、いつまで」と、の問いかけがある。「いつまで、主よ、私を忘れておられるのか。いつまで、御顔を私から隠しておられるのか」(13:2)、「いつまで、主よ、隠れておられるのですか」(89:47) などである²。これらは、自分の苦難が神に傍観されている、あるいは、神の怒りによるとの思いから、苦難の終結を神の意思次第と信じ、苦難からの救いが一刻も早くもたらされることを祈り乞い願う求めである。そして、自分たちが苦難にあっているのはただ、ヤハウェが自分たちを助けてくれるまでの一時的なことであり、究極的には救いがあるという信頼を示す祈りでもある。これらの呼びかけにおいて、詩編作者は、神が自分を忘れ、自分から顔を隠し、あるいは捨て置いているとの疎外感を抱いているが、その一方で、いつか神が自分を救ってくれることを信じて疑わず、神を賛美さえるのである。「いつまで」と神に問うた詩人は、その詩を「あなたの慈しみに依り頼みます。私の心は御救いに喜び躍り、主に向かって歌います。『主は私に報いてくださった』と」(13:6)、「主をたたえよ、とこしえに」(89:53) などと結んでいる。

¹ 月本, p. 217.

² その他、「いつまで」との呼びかけは6:4; 35:17; 74:10; 80:5; 90:13; 94:3にも見られる。

このように、われわれは詩編から、イスラエルの社会の中で、禍の神義論がいかに一般の人々を支配していたか、いかに苦難の苦しみに罪責の咎めを加え、もともとの苦しみを悪化させていたかをうかがい知ることが出来る。そのような思想的状況の中で、詩編作者たちは、自分たちが義であると考え場合も、自分たちに罪があると考え場合も、ヤハウェが究極的に憐れみと赦しと救いの神であることを信じ、苦難の中でもヤハウェが自分たちを覚え、助けてくれることを祈る。彼らはヤハウェの義をあくまでも信じ続ける。これは彼らの、ヤハウェへの信頼からくるものであり、禍の神義論に対し、救いと恩寵の神義論とすることができよう。

7 義人の苦難の問題—ヨブ記

申命記史家以来のイスラエルの宗教において、「禍の神義論」が苦難を罪に対する応報と考えることで合理的に処理しようとしたことは、ひとつに、罪を犯す人間の自由と神の意思との緊張という問題を生んだが、この解決法はおそらくより切実な問題として、義人の苦難や悪人の繁栄の問題という、神義論上の難問をも引き起こしている。その代表的な表出がヨブ記である。旧約聖書において、申命記史家たちの禍の神義論に疑問を持ち、あるいは真っ向から対立する見方、「義人」の苦難の問題を禍の神義論では解決のつかない問題として見すえる立場がそこにある。

ヨブは突然財産や子どもを失い、重い皮膚病に見舞われる。彼の友人はその苦難を彼が犯したに違いない罪の結果であると決めつける(4:7; 34:11 など)。ヨブ自身も、時に自分の苦難は自分が過去に犯した罪の罰ではないかと信じかけるほどである(13:26)。善行には祝福、罪には禍との応報思想を保持し続けようとするれば、禍を受けている自分はどこかで罪を犯しているはずだと考えざるを得ないからである。

しかし、読者は冒頭から、ヨブが「無垢な正しい人で、神を畏れ、悪を避けて生きていた」(1:1, 8)ことを繰り返し告げられており、彼が苦難にあっているのはただ、サタンが彼を苦しめることを神が許したからにすぎないことを知っている。人間はいかに良く律法を守っていても不幸に陥ることがあるということがこの書の洞察である。「ヨブ記」は伝統的に知恵文学に分類されてきたが、箴言などの禍の神義論や因

果応報の合理性を否定した「反抗の知恵文学」¹なのである。詩編では、人間はヤハウェに対し罪を犯してもなお、その罪から救われるとの認識が見られたが、ヨブ記では、人間がたとえ義であっても禍に見舞われるという認識から、因果応報の神義論に疑問が呈されるのである。

ヨブ記の成立年代は正確には分かっていないが、ほぼ学問的合意が成り立っているところによれば、バビロンによるエルサレムの陥落(BCE587)後、BCE5世紀頃までに書かれている²。この説が正しいとすれば、ヨブ記の著者、あるいは著者たちは、BCE8世紀の北王国の滅亡からBCE6世紀のユダ王国の滅亡に至る民族の歴史を知っていたことになる。なぜ神の民であるはずのイスラエルが不信の輩である他民族に侵害され侮辱され滅ぼされるのか³。申命記的歴史観に立つ預言者たちはこれを、イスラエルが背信の罪を犯した故に神が彼らに下した罰であり、他民族は神の道具として用いられているのだと解釈した。しかしそれに対し、ヨブ記は、理解し難い苦難の理由については判断を保留し、苦難の理由は究極的には人間の理解を超えたものであるとの認識に達している。神は人間に、「なぜ人間は苦しむのか」ということについては答えを与えないのである。

しかし、だからと言って、ヨブ記において神が何も答えていないわけではない。ヨブが自らの苦しみに異議を唱え、神の義に疑問を投げかけた時、彼の苦しみへの答えの代りに示されたのは、神がいかにかこの世界とその中に生きる者を創造し、彼らの生の営みを導く主であるかの例証であった。神は自分が創造主であること(38:4-11, 36-38)、世界の限界を定め(38:6-18)、太陽も光も闇をも支配する(38:12-15, 19-21)天の支配者であること(38:31-35)、自然現象(38:19-30)も動物界(38:36-39:30)をも支配し導く主であることを自然界の光、鳥、動物などを取り上げて思い起こさせる。それは単に、被造物に対する神の權威を示しているだけではなく、律法に基づく祝福と禍の配分の正義よりもっと根底のレベルにある、全創造を祝福した神の義、神自らが作り祝福した世界を慈しみ、支え、導いている神の信実を示

¹ Dell, p. 38.

² Balentine, p. 323.

³ ただし、ヨブ記が申命記史家の禍の神義論に対する反論として新たに創作されたということではない。義人の苦難に面して神の義を問うヨブ伝承やヨブ記に似通った伝承はエジプト、バビロニアなどの諸国にはるか昔からあり、メソポタミアでも、「スメリアのヨブ」(“Sumerian Job”; これは「人とその神」“Man and His God”として知られている)の BCE1750 年頃の写本があり、その伝承はすでにそれよりも何世紀も前から存在していたと考えられている (cf. Balentine, pp. 319-323)。

すものであった。

この啓示は、ヨブの苦しみの根源的なところで彼にとっては救いである。苦難の中でことにヨブを苦しめたのは、神との疎外感だったからである。その苦痛は、彼の嘆きに明らかである。

^{29:1} ヨブは言葉をついで主張した。

² どうか、過ぎた年月を返してくれ。神に守られていたあの日々を。³ ああ、神は私の頭上に灯を輝かせ、その光に導かれて私は暗黒の中を歩いた。⁴ 神との親しい交わりが私の家にあり、私は繁栄の日々を送っていた。⁵ ああ、全能者は私と共におられ、私の子らは私の周りにいた。

(ヨブ 29:1-5)

神が共にいてくれるということは、申命記的歴史観においては確かに物理的平安や繁栄に結びつくと考えられてはいたが(cf. 申命 28:1-14 など)、そのことよりもむしろ「神との親しい交わり」自体が、ヨブにとっては重要だった。それだからこそ、最終的に神が嵐の中から自らヨブに答え、ヨブを戒めた時に、ヨブは満足するのである。ヨブは、被造物に対する恵みと信実を示す神の言葉の内容に納得したのと同時に、今まで沈黙して、彼を捨て去ったと思われた神が自ら答えてくれたというその事実自体に、心の平安を取り戻したのだと考えるのが正しいであろう¹。ヨブ記は、申命記的応報思想を越えた創造主と

¹ 神が直接自分に顕現してくれたという事実にヨブが満足したとの見方は、他の多くの研究者のなすところであるが、その多くは、ヨブは神の顕現によって神の全知全能と自分の取るに足りなさを思い知らされたのであって考えている(Wilcox, p. 204, Clines, pp. 1211-1212, 関根, p. 361 など)。関根正雄は、ヨブが、自分も創造者なる全能の神の愛の対象であると認め、神を賛美したのだとも指摘しており(関根, p. 360)、われわれはこの点に賛同する。Hartley は、ヨブが満足したのは雲の中からの神の顕現がモーセへの顕現(出エジプト 19 章)に匹敵し、神に会いたいとのヨブの渴望を満たしたからであると見ており(Hartley, p. 537)、本論の見方はこれに近い。並木浩一は、神の顕現が「悪の恐るべきリアリティに対して、神がその責任を表明している」(並木『「ヨブ記」論』, p. 163)と読むが、神顕現の全体的な内容は、恐るべきリアリティよりも自然界を支える創造主の恵みと義を知らしめるものであり、ヨブがこの顕現から受け取ったのもむしろそのメッセージであるとわれわれは読む。ユングは神の顕現と啓示は、神が無道徳な自然力すべての創造者であり、神自身もまた無道徳な人格であると示すものであると見る。ユングによれば、ヨブはここから、人間は無力であるにもかかわらず神を裁くことができ、その意味で神以上の者であるとの結論に達し、道徳的満足を得たのであると読んでいる(ユング, pp. 55-56)。しかし、ヨブの受けた啓示は自然界全体を支える恵みの営みを示し、無道徳性を伝えるメッセージとは取れないので、

しての神の信義に答えを求めているのである。ただ、それでも、現実には理不尽な苦しみの問題は残り、悪の存在に対する究極的な答えはこの書においては保留されている。

8 義人の苦難の問題からの神義論的展開—ダニエル書から中間時代に至る復活信仰の発達

1) 序

義人の苦難の問題が神義論的に非常に大きな現実となったのは、BCE2世紀、ユダヤがセレウコス朝シリアの支配下にあった時代の、アンティオコス・エピファネスによるユダヤ教の迫害の時であると指摘される。ダニエル書から第四エズラ書(CE90-100頃)¹に至るまでの、中間時代を中心としたユダヤ教文書における復活信仰の発達をたどった G. W. E. ニッケルスバーグの研究によると²、この迫害の時代に、義人の死に対する神義論的答えの必要から初めてユダヤ教に復活思想が表れ³、ダニエル書、『ヨベル書』などに殉教者の復活という形で預言され、そこでは神のために死んだ殉教者だけが復活すると考えられたが、その後時代が下るにつれて、殉教者に限らず義人には死後の報いがあるという思想に展開し、やがて、第四エズラ書などに見られるように、すべての人々が死後に一度復活し、そこで審判を受けて永遠の命あるいは永遠の罰を受けるという思想に変化していった。

われわれはユングの考えにも賛同できない。

¹ 第四エズラ書の成立年代については諸説あり、W. シュミットハルスは90年頃と考え(シュミットハルス, p. 213)、長窪専三は、ローマ三皇帝を示す鷲の3つの頭の象徴などから、95-100年頃と考え(長窪, p. 446)、Stone はドミティアヌス帝(在位 81-96C.E.)によるキリスト教徒迫害以降、彼の死(96年)の前までの間と考えているが(Stone, “Esdras,” p. 612)、70年の神殿崩壊以降1世紀末までという点では大体の合意があるようである。

² Cf. Nickelsburg, *Resurrection*, p. 32; および Nickelsburg, “Resurrection,” pp. 684-691.

³ Spronk, pp. 343-344 の指摘では、死後の至福の生の概念が突然現れたことは、すでにイスラエルの民衆宗教として存在した古代の伝統の復興として説明できる。カナンの宗教では、バール神が年毎に死んで蘇り、その際に、神化した王族の死者の魂を黄泉の国から連れてくると考えられていた。ヤハウェはバール神と異なり死ぬことは考えられなかったため、この信仰はヤハウェ宗教には取り入れられなかったが、旧約聖書の後期のほうになると、ヤハウェにおける死後の生への希望という形になって現れてきた; また、フォン・ラート『旧約神学 I』, pp. 362-363 の指摘でも、死者の死後の存在については、旧約時代のイスラエルにおいて民間信仰の中では信じられており、そのことは、イザヤの時代(イザヤ 8:19)、申命記の時代(申命 18:11)に、死者に尋ねることがなされていたことから知ることができる。この民間信仰が中間時代に救済論と結びついて浮上してきたとも考えられよう。

義人の苦難がこの世で解決不可能となった時、死後の報いという形での回答が求められるようになったことについて、その神義論的意味を、G. F. ムーアは、「最終的な報いを死後の生に移したことは、神義論を反駁しようのない、経験を超えた領域に置いたのみでなく[...]この世の経験についての解釈をすっかり逆転した。正しい者の苦難は、もはや罰とは見做されず、愛からの懲らしめであり、神の不興のしるしではなく、愛の証拠となった。邪悪な者の繁栄は、罪人が自分たちの頭にますます大きな裁きを積み上げるままにさせておく、神のやり方と見られるようになった」¹と、指摘している。

この、来る世の裁きによる報いという考え方は、旧約聖書にはほとんどまだ見られなかった。また、旧約聖書には「天国」の概念がないことも、指摘するに値する²。たしかにエゼキエル書(32:18-32)には、死後の報い(罰)として悪人は黄泉の低いところに横たわることが書かれており、これは、「来世の報い」の概念の萌芽であることは確かであろう³。しかし、この箇所「横たわる」という文言からは、必ずしも終末の復活と報いを読み取ることは出来ず、まだ明確な来世の生の概念とは読めない。それが明らかに現れてきたのは、以下に見るように、中間時代である⁴。

¹ G. F. Moore, vol. 1, pp. 120-121.

² *Encyclopaedia Judaica* には Heaven の項はない。*The Jewish Encyclopedia* には、「天」“shamayim” (複数形)の項があるが、そこにはまず、「天」とは「高い場所」という意味の“shama”を語源とし、地上に対して宇宙の高い部分を指すということ、天には神の御座がありそこから神が地上を見渡しており(詩 11:4; 33:13-14)、天使の住居も天国に存するとあり、天はまず第一に地理的空間的に理解されている。ユダヤ教では祈りは天に向けて両手をさしのべてなされるが、それは、そこに神の御座があるからである。さらにこれら、神の御座、祈りの向けられる場所、人間の運命の定められる場所としての「天」は、比喩的に「神」を表すようになる(ダニエル 4:23; ヨベル 26:18)。しかし、死後の世界としての「天」という説明はここにはない(cf. Kohler, p. 298)。

³ ここでは、死後の報いは終末のことがらと考えられ、魂の永生の概念はない(G. F. Moore, vol. 1, p. 120)とされるが、福音書のイエスの言葉には死後人間が天国や地獄のような場所に行くという概念があり(「金持ちとラザロ」の譬え[ルカ 16:20]などを参照)、紀元1世紀頃にはすでにヘレニズム世界の永生の概念と、死後すぐに与えられる報いの思想が入っていたと考えられる。

⁴ この世では証明不可能な来世の報いによって神の義を約束するこの形は、組織神学で、究極的な報いや人間の神化や完成の成就を天国に見る立場にも今日に至るまで受け継がれており、Hick, pp. 339, 341; Griffin, *Evil*, pp.38-39 などに見られる。

2) ダニエル書からラビ文献までの展開

a ダニエル書

旧約聖書において明白に肉体の復活に言及する最初の例はダニエル書12章2-3節であることには、すでに学術的合意が成り立っているとされる¹。

アンティオコス・エピファネス4世の迫害下(BCE168-165)には、律法を破る行為が強要され、それに従った人々は命を助けられた。しかし、王の命令に従わず殉教した者も多かった。律法遵守は死に至る道となり、不服従は命につながったわけである。これは、イスラエルの人々が信じ受け入れてきた申命記的歴史観の正義や応報思想の基準を覆す事態だった。その矛盾に対する答えとして「一方には命への復活が、他方には罰への復活がある」という思想が生じたと考えられる²。その表現が次の一節である。

^{12:2} 多くの者が地の塵の中の眠りから目覚める。ある者は永遠の生命に入り、ある者は永久に続く恥と憎悪の的となる。³ 目覚めた人々は大空の光のように輝き、多くの者の救いとなった人々は、とこしえに星と輝く。(ダニエル12:2-3)

ここでもうひとつ重要なことは、ダニエル書12章3節で多くの者の救いとなった人々と言及されているのがアンティオコスの迫害で殉教した人々だということである。それゆえ、信仰のゆえに殉教した人々は、復活するだけでなく、その死は他の者に救いをもたらす、という考えが存在し、ここに表れていると言える。

¹ Martin-Achard, p. 682; Nickelsburg, *Resurrection*, p. 23; Dubarle, p. 40; 旧約聖書における復活信仰の兆しはエゼキエル書の 37:1-13、「枯れた骨の復活」の幻にうかがうことが出来るが、これは復活思想というよりは、象徴的にイスラエルの復興を予言する幻と見ることもまた可能であり、むしろその解釈が妥当であろう(cf. e.g., Blenkinsopp, pp. 173-174; Hummel, pp. 1075-1076)。

² Nickelsburg, *Resurrection*, p. 32.

b マカバイ記二

われわれにとってダニエル書と並び参照すべき文献は、マカバイ記二、特にその 7 章である。この書は BCE2 世紀後半に書かれたとされ¹、その中心となる話は、アンティオコス・エピファネスの治下、ユダヤ律法の遵守が禁じられ、エルサレム神殿が穢されギリシアの神を祀る神殿にされるなど、ユダヤ教徒に対する迫害が起こった経過、続くユダ・マカバイによる蜂起と、神殿とエルサレムの奪回、神殿の清めと新しい祭壇の奉納である。7 章では、律法に忠実な一家が、王アンティオコス・エピファネスに捕えられ、律法で禁じられている豚肉を食べることを命じられる。しかし彼らは、過酷な拷問にも屈せず律法を守り続け、殉教を選ぶ。

ここでは、信仰のために死んだ者を神は甦らせると考えられている。2 番目、3 番目、4 番目の息子たちは、明確に復活の希望を述べている。「世界の王は、律法のために死ぬわれわれを、永遠の新しい命へと甦らせてくださる」(7:9)、「私は天からこの舌や手を授かったが、[...]主からそれらを再びいただけるのだと確信している」(7:11)、「たとえ人の手で、死に渡されようとも、神が再び立ち上がらせてくださるという希望をこそ選ぶべきである」(7:14)と。母親も息子たちの殉教を励まして言う。「^{7:23} 人の出生をつかさどり、あらゆるものに生命を与える世界の造り主は、憐れみをもって、霊と命を再びお前たちに与えてくださる。[...] ²⁹ 喜んで死を受け入れなさい。そうすれば、憐れみによって私は、お前を兄たちと共に、神様から戻していただけるでしょう」(7:23, 29)。

後の第四エズラ書などでは、すべての者が審判のために一度復活すると考えられているが、それは異なり、ここで考えられているのは、律法に忠実な信仰に対する酬いとしての復活である。6 番目の息子は、「^{7:18} 思い違いも甚だしい。われわれはわれわれの神に対して罪を犯したため、このような目に遭っているのだ。いかなる罰であろうとも致し方ない。¹⁹ しかし、あなたは神を敵にしたのだ。ただでは済まないぞ」(7:18-19)と言い、申命記史家の考えるような因果応報の考えに立って、自分の苦しみを、民族の

¹ 「マカバイ記二」の執筆年代は不明であるが、175-164BCE の史実を扱い、142BCE から BCE1 世紀前半の間に書かれたと推測されている (cf. e.g. Doran, p. 755; Moffatt, pp. 128-129); 土岐「第 2 マカベア書概説」, p. 152 によると、この書は BCE 124 年のハヌッカ祭に先立ってその年の祭りの日付をふれ廻る使者に託された手紙と一体をなしていたか、あるいは、その手紙を序として書かれた可能性が高く、124 年あるいはその後それほど遅くない時期に書かれたと考えられる。

罪の結果と考えている。しかし歴代誌家が捕囚を見る際にティグラト・ピレセルやネブカドネツアルを神の道具と考えた(歴代上 5:26, 41)のとは異なり、この息子たちは自分たちを苦しめるアンティオコスを神の道具とは考えていない。7 番目の息子の最後の言葉はわれわれの考察にとってさらに興味深い。

7:36 私たち兄弟は、永遠の命のために、つかの間の苦痛を忍び、神の契約の下に倒れたのだ。だがあなたは、神に裁かれ、その高慢さに似合った罰を受けるがいい。³⁷ 私も、兄たちに倣って、この肉体と命を、父祖伝来の律法のために献げる。神が一刻も早く、わが民族に憐れみを回復し、また、あなたには苦しみと鞭を与えて、この方こそ神であるとあなたが認めるよう、私は願っている。³⁸ 私たち一族の者全員に、正しくも下された全能の神の怒りが、どうか私と私の兄弟たちをもって終わるように。(II マカバイ 7:36-38)

ここには

- 1) つかの間の苦しみの後、義人は間もなく、永遠の命を味わう。
- 2) ユダヤの民の苦しみは彼らに対する罰である。
- 3) 彼ら義人の苦しみは神の怒りを静め、神の憐れみによる救いをもたらす。

との3つの考えが表明されている。罪に対しては罰が下されるが、義人による贖いにより赦しと救いがあり得る。そして義人自身も永遠の命を得ることが出来る、という、キリスト教にも見られる重要な思想がすでにここに整っているのである。

c 中間時代におけるその他の文献における死後の生の概念の発展

迫害において殺された義人が死後復活させられ、そのことによってその義が証されるとの復活信仰は、『モーセの遺訓』(10:9)¹や『ヨベル書』(23:30-31)¹にも見られる。

¹ Nickelsburg, *Resurrection*, pp. 43, 54 は、この箇所を復活信仰の例として挙げている。
なお Nickelsburg が参照、引用しているのは、Charles (ed.), vol. 2, *Pseudepigrapha*, p. 422 の英訳

またソロモンの知恵(知恵の書)は、おそらくBCE2世紀半ばから後半に書かれたと考えられる中間時代の文書で²、この書では、肉体の復活ではなく、魂の永生が考えられている点が今までと異なる大きな点である。魂は不滅であり、正しい者はそれを知り、永遠の生を生きる。神を信じない者は、魂の不滅を信じず、死ねばまるで存在しなかったかのようになり、体は灰になり、魂も軽い空気のように消えうせるだけだと考える。しかし、その考えは誤っており、そのことによって彼らは罰せられる(cf. 2:2-3; 3:1-15)。

知恵の書は、罪の報いが死であることを否定していない。「神を信じない者は言葉と行ないで自らに死を招き、死を仲間と見做して身を滅ぼす」(1:16)のである。罪の報いは死である、という因果応報の神義論と、義人がこの世で現実に苦難を味わい、無残な死を遂げているという現実の一見した矛盾に対して、彼は、「義は不滅である」(1:15)、義人は肉体的には死んだと見えても、実はその魂は安全な場所に移され、神に守られているのだと論じるのである。ニッケルスバーグによれば、「ソロモンの知恵1-6章の主張は、不義は死と滅びに至り(1:12; 5:9-14)、義は命と永生に至るということである。この主張は、主として、迫害され、後にその義が証明された義人の物語によって裏づけられている(2:12-20; 4:18c-5:14)。[...]死後の裁きを、義人の迫害に対する答えとして提示しているのである」³。知恵の書での迫害は、「神の僕」と自称する義人の「寛容ぶりを知らず、悪への忍耐ぶりを試みるために」不義の人々が悪意で義人に加えるものと表されており、この書で悪人が言う、「彼の言葉どおりなら、神の助けがあるはずだ」(2:20)は、福音書のマタイ27章43節で十字架のイエスに投げつけられた嘲りの言葉「神に頼っているが、神の御心ならば、今すぐ救ってもらえ。『私は神の子だ』と言っていたのだから」と

And God will exalt thee,

And He will cause thee to approach to the heaven of the stars (10:9)

である。

¹ 23:30 そのとき主はその僕たちを癒され、彼らはたちあがって大いなる平安を見、敵を追い払うであろう。義人たちは(これを)見て感謝し、こおどりして永遠に喜び、敵に対してありとあらゆる裁きと呪い(がふりかかるの)を見とどけるであろう。³¹ 彼らの骨は地中にやすらい、霊は深い喜びを味わい、裁きをとり行なうのは主であり、彼は何百人、何千人、いなすべて彼を愛するものに恵みをほどこしたもうことを知るであろう(村岡訳「ヨベル書」, p.90)。

² 「ソロモンの知恵」の成立年代については諸説あるが、Charles (ed.), vol.1, *Apocrypha*, p. 520 によれば、Grimm は 145-50 BCE、Thackeray は 130-100BCE、Gregg は 125-100BCE、Gfrörer は 100BCE、Bousset はローマ帝国下で、Farrar は 40CE と考えている。

³ Nickelsburg, *Resurrection*, p. 67.

共通し、神に従うと公言する者がこの世で苦しみを受けているという事実が、その者の虚偽や不信仰を証明する根拠と見做されたことを例示している¹。また、ここでの迫害が、アンティオコス治下でのような棄教を迫り生命を脅かす迫害に限らず、単に信仰者が信仰ゆえに被る悪意や迫害にまで広げられていることも重要である。死後の復活は、迫害で死んだ人々から、義人すべてに枠を広げられたのである。

復活信仰は、『エノク書』(エチオピア語)の後期の部分でBCE100年頃のものとしてされる「エノク書簡」²ではさらに発展している。この書もまた、肉体の復活ではなく靈魂の救いと永生を考えているので(103:4; 108:13)、厳密に言えば復活信仰とは言えないかも知れないが、死後の生という点では神義論的意味は同様である。マカバイ記二などでは、復活や永生はこの世で報われなかった義人がこれによって死後報われるためのものであったが、ここでは、永遠の生を享受する者の枠がさらに広げられ、権力者や富者に虐げられ搾取されていた貧しい人々がそこに含まれるに至っている。この世で苦しめられた正しい人々の「魂」は、死んで黄泉に下っても悲しむ必要はない。彼らにはこの世で報われなかった埋め合わせとして死後にあらゆる善いもの、喜び、栄光が用意されている(102:2-3)³。一方、悪を行なってきた者は、この世では栄え罰を受けることなく一生を終えても死ねば滅び去り、黄泉で永久に劫火の苦しみを受けることになる(102:11; 103:7-8)⁴。特に、この預言は、92章から98章にわたる、この世の不正や富者・権力者による弱者の迫害や搾取の目録表⁵の後に続き、それら虐げられた善良な弱者を念頭になされている(悪質な貧乏人、善良な権力者や富者、というものは、『エノク書』に関しては出てこない⁶)。

申命記に助長される応報思想によれば、富は律法遵守の報いとしての神の祝福のしるしと理解できるが、『エノク書』は、むしろ富が不正に取得される現実に目をむけ、「隣人に悪を持って報いる」者、

¹ マタイはマルコの、「^{15:29} 神殿を打ち倒し、3日で建てる者、³⁰ 十字架から降りて自分を救ってみろ。 […] ³¹ 他人は救ったのに、自分は救えない。 ³² メシア、イスラエルの王、今すぐ十字架から降りるがいい。それを見たら、信じてやろう」(15:29-32)をソロモンの知恵のこの箇所、あるいは、ソロモンの知恵に表れていると同様の思想によって書き換えたと思われる。

² 村岡「エノク書概説」, p. 164.

³ 村岡訳「エノク書」, p. 283.

⁴ 村岡訳、同, p. 24-285.

⁵ 村岡訳、同, pp. 272-278.

⁶ Cf. Malina/Roharbaugh, p. 48.

「不正の秤を用いる者」を告発し、搾取されている弱者を善人として、死後の運命の逆転を請合うのである(108:10-14)。

LXX も、これがギリシア語に訳された中間時代に復活信仰が重要になっていることを示している。ここには、ヘブライ語旧約聖書の古い部分には見られなかった、義人の不幸な死は復活によって報われるという考えが、わざわざ原文のヘブライ語聖書の意味に変更が加えられた形で入っているからである。たとえば詩編 LXX15:10 (ヘブライ語聖書 16:10)には、「あなた(ヤハウェ)は、私の魂を黄泉に捨てておかず、あなたの敬虔な者に腐敗を見せないだろう」と言われているが、ヘブライ語聖書ではこの箇所は「あなたは私の魂を陰府に渡すことなく、あなたの慈しみに生きる者に墓穴を見させない」となっており、そもそも、神は義人を死なせないという解釈になっている。使徒言行録に記された使徒ペトロは、イエスの復活の出来事の後、これをイエスの復活を予言したものと理解し、「彼(キリスト)は黄泉に捨てておかれず、その体は朽ちることがない(直訳: 腐敗を見ることがない)」(使徒 2:31)と読み替えている。

また、中間時代には黙示文学の分野でも、個人の救いの問題に対する答えのひとつとして、死者の復活と終末的救いが考えられている。ただしここでは復活自体は義人への報いとは考えられておらず、死者が全員終末に復活して、裁きを受け、義人は救われ、悪人は滅びに定められる。たとえば第四エズラ書やその前後に成立したと見られる『バルク黙示録』¹では、終末には神のもとに蓄えられている善行の宝が示され(IV エズラ 7:77)、悪人の罪が書かれた書や義人の善行が集められた倉(バルク黙 24:1)が開かれるなどして、罪や善行に応じた裁き(IV エズラ 7:105; 14:35、バルク黙 40:1 など)と、報い(バルク黙 42:2 など)や救い(IV エズラ 7:60 など)があるだろうことが強調されている。義人の苦難の問題がこの世では解決不可能なことが強く認識されればされるほど、死後の報いがこの世での理不尽な現実の埋め合わせとして考えられ、それが神義論的答えとなったのである。

¹ 村岡訳「バルク黙示録」を参照。本該当箇所は、pp.98-99, 110; 『バルク黙示録』の成立年代については、村岡「バルク黙示録概説」, p. 71 およびシュミットハルス, p. 215、Charlesworth, “Baruch,” p. 620 を参照。

しかも、第四エズラ書で注目すべきことは、ここに、終末における復活という思想だけではなく、人間が死後すぐに神のもとに帰るか、責苦を受けるかのどちらかの報いを受けるという思想が現れていることである。

7:78 ある人が死ぬという最終的決定をいと高き方が下される時、霊が体から出て、自分をお与えになった方のもとに、再び帰って行く。まず、いと高き方の栄光を讃えるためである。⁷⁹ しかし、もしその霊が、いと高き方の道を軽んじて、それを守らなかった者、律法を軽蔑した者、神を畏れ敬う人々を憎んだ者の霊である場合、⁸⁰ その霊は安らぎの場所に落ち着くことができず、以後苦しみの中で常に嘆き悲しみながら七つの道をさまよい歩くだろう。(IV エズラ 7:78-80)

第四エズラ書は福音書と同時代に書かれたと考えられているので、人々が終末を待たず死後すぐに天国の幸福や陰府の責苦を味わうという、旧約にはなかった概念が福音書の成立時代に存在したことをわれわれはここから知ることが出来るのである。

d ラビ文献

さらに、イエスの後の文献にはなるが、イエスの復活との関連で看過できないのは、ラビ文献である。ラビ・ユダヤ教は、ファリサイ派の流れであり、イエス時代のファリサイ派同様¹、復活信仰を肯定している(Sanhedrin 90b, 92a など)。

ラビ文献にも、神に忠実な者は死後まもなくその義の報いに復活させられるに違いないという考えは続いており¹、ホセア書の「2 日の後、主はわれわれを生かし、3 日目に、立ち上がらせてくださる。われ

¹ マタイ 22:23 はファリサイ派と対照的にサドカイ派が復活を信じなかったことを指摘している。ヨセフスはファリサイ派について、「彼らは、靈魂は不死の力を持っていること、さらに、生前に有徳の生活を送ったか否かによって、地下において、よき応報なり刑罰なりがあるものと信じている」(『ユダヤ古代誌』18, 14) と述べている。これは、ファリサイ派が死後の報いを信じていたことの証言として受け入れられる。ただしヨセフスがここで言う「靈魂の不死」は、ヘレニズム文化圏にいるヨセフスが、ファリサイ派の復活信仰における肉体の甦りの信仰をこう表現しているだけかもしれない、ファリサイ派が肉体と靈魂の分離と靈魂の不滅を信じていたということを示唆する有効な証言とは受け取りがたい。

われは御前に生きる」(6:2)なども、その文脈で解釈されている²。ミドラッシュの創世記ラッバーには、「聖なる方[神]は決して義しい者を 3 日以上窮境のうちに放っておかれない」(創世記 42:17 について)³という言葉があり、これは時代的にはイエスよりも後代であるが、すでに LXX に現れている義人の復活信仰からつながる点で重要である。イエス以前からイエス以後まで、時代を通じてイスラエル民族の中にこの復活信仰が存在していたことを示すからである。

9 イエス時代のパレスチナ

以上考察してきたことが、福音書の神義論を論考する上での思想的背景である。一方、福音書に描かれている時代は、イエスの時代であり、そこで描かれている人々、イエスに出会った人々が経験していた困難の多くは、時代史的背景にも照らして見るべきであろう。当時、ユダヤは政治的にローマの支配下にあり、そのことが政治的経済的に多くの状況を規定していた。イエスが活動したヘロデ・アンティパスの時代には、ガリラヤはヘロデの統治下にあり、それはローマの傀儡政権であったとはいえローマの直接統治を免れていた⁴。しかし、それで一般の人々の暮らしが楽だったわけではない。当時の社会は、裕福な支配層と多数の貧しい人々に分かれ、中間層というものが存在しなかったと見られている⁵。ごく一部の裕福な上流階級の者たちが都会に住んで、地方の貧しい人々から搾取していた⁶。人口の 80-90%の主に農業に携わる貧しい人々に対し、裕福な 5%の支配層が社会全体の富の 50-60%を所有していたとも見積もられている⁷。土地も多くが都市に住む富裕層の所有となっていた。

¹ 逆に、復活を信じない者などは、来る世の生に与ることができないとされる(Avodah Zarah 18a)。

² 創世記ミドラシュ(53.14)。Cf. 英訳 *Midrash Rabbah, Genesis*, trans. Freedman, vol.1, p. 491; また、この箇所を含めて、神はイスラエルの子を 3 日の間窮境に放っては置かれないとの読みは、詩編ミドラシュ(202.5)(cf. 英訳: *The Midrash on Psalms*, trans. Braude, vol. 1, pp. 301-302) に、創世 22:4; 42:17; 出エジプト 15:22; 列王下 20:5; ヨナ 2:2 などを例としてなされている。

³ 創世記ミドラシュ(91.7)。Cf. 英訳 *Midrash Rabbah, Genesis*, trans. Freedman, vol. 2, p. 843.

⁴ Donahue, "Tax Collectors," p. 47 は、この時期については、ガリラヤとユダヤの違いを覚えておくことの必要性を指摘している。

⁵ Rops, p. 152.

⁶ Fiensy, pp. 156-157.

⁷ Hanson/Oakman, pp. 104, 113; Horsley, *Sociology*, p. 68.

ガリラヤの人々は、ローマ、ヘロデ、神殿への三重の重税を課せられていた¹。当時の税制の詳細については包括的な資料が乏しく、農民がローマやヘロデに支払っていた税や地代、その他の経費の総計がどれほどであったかについては、研究者間で意見が異なっており、ハーランドによれば、収穫の12.5%ほど見積もる者から、40%以上が税として取られていたと見る者までいるが、税に加えて自然災害や飢饉などのせいで、農民の経済状態は非常に不安定であったとの点では意見が一致している²。ローマへの税³は、直接税と間接税があり、直接税には主として人頭税と土地税、さらに家屋税などがあり、間接税には、通行税、湾岸税、市場税などがあつた。人頭税は人の体にかかるものであり、人頭税を払えない貧しい家は、税として見合う数の家族を差し出すこととなつた⁴。タキトゥスはティベリウス帝時代(CE14-37)、属州シリアとユダヤが重税のために疲弊して、租税の軽減を歎願したことを記している(『年代記』2.42)。

神殿に納める税⁵には、成人男子1人当たり2ドラクメの神殿税と、すべての生産物と消費物に課せられた「10分の1」税があり⁶、その上に、20歳以上のすべてのユダヤ人に対して半シェケル⁷の奉納金が課せられていた。そのほかにも、神殿への巡礼や犠牲の奉獻、賽銭が求められた。ヘロデ・アンティパスへの税⁸は、地租税、人頭税、売上税、市場税、漁業税などである。ヨセフスは、66年の夏、ユダヤ戦争の始まりに農民たちがアグリッパ王の宮殿を襲い記録保管所にあつた高利貸の証文を焼いたことを記している(『ユダヤ戦記』2.426-427)。これは、かなりの農民が借金に苦しんでいたことを示す。

このような状況で、人口は増加し⁹、貧富の差が開き大多数の人々の貧困が進んでいたことが指摘さ

¹ 当時の税制については、山口, p. 197; Hanson/Oakman, p. 114-116; Rops, pp. 161-164; Fiensy, pp. 100-103などを参照。

² Harland, p.521.

³ 佐藤『聖書時代史』, p. 25.

⁴ Fiensy, p. 101.

⁵ 佐藤『聖書時代史』, p. 32; ヨセフス『ユダヤ古代誌』18.312-313 および同箇所、秦訳、訳注6巻 p. 109. 十分の一税について、ヨセフスには、ガイオス・カエサルは、アレクサンドロスの子ヒュルカノスの子孫がユダヤ民族を統治し、ユダヤ人に与えられた土地を自己の領有地として課税し得るとしたことが書いてある(ヨセフス『ユダヤ古代誌』14.196)。

⁶ ヨセフス『ユダヤ古代誌』14.203.

⁷ ヨセフス『ユダヤ古代誌』18.312 および秦訳の当該箇所訳注(6巻, p. 109)。

⁸ 佐藤『聖書時代史』, p.34.

⁹ Grant, pp. 84-85. Grantは人口の増加の原因として、自然増加に加えてネヘミヤ期以降、またマカバ

れる。人々に三重の税が課せられている中で、税金を払って自分たちが食べてゆくだけのものを収穫できない農民は借金に頼るしかなく、それを返済できない貧しい農民は、借金のかたに土地を取られ、裕福な者は農民から取った土地を所有しますます裕福になった¹。農民が土地を失い、地主と耕作者が異なる社会構造が進むに従って、農民は自分たちが食べる物ではなく地主の倉を満たしたり、商品として売するのに適した物を作るように指図された²。漁業もまた、支配層に左右されていた。支配層は徴税人に漁業権を売り、徴税人が漁師たちと契約を結び漁師たちに漁業権を売り、彼らから金を取った。取られた後は、漁師たちには中間層と言えるほどの生活が出来ただけの金は残らなかった³。1 世紀のパレスチナにおいては、貧富の差と貧困の問題は多くの人々にとって切実な問題であった。イエスの時代、貧困者はけっして少数派ではなかったのである。貧富の差からの社会悪としての貧困の問題は、新約聖書でも問題となっている。このような貧困の蔓延により、栄養失調や病気の治療を受けることが出来なかったために目や耳や四肢が不自由な人や病人が多かったことは、福音書の数々の障碍の話や、多くの病人がイエスのところにつれてこられたという描写からも分かる。

人々の中にはそのような状態からの解放や救いへの待望があった。1 世紀から 2 世紀にかけて、様々な形のメシアを自称する人々が現れた記録があり⁴、その中には、王的メシア、預言者的メシア、祭司的メシアなどの型があるが⁵、このことは、人々の期待を表すものでもある。また、66 年に民衆が記録保管所の借金証文を焼いた史実の背後には、レビ記 25 章 11-13 節に記されているヨベルの年の規定と結びついた、負債の免除や解放が実現する時への民衆の待望があったのではないかとホースレーは指摘している⁶。ホースレーはまた、支配者に対する蜂起がガリラヤに多出していることを注目すべきこと

イ記以降はさらに、バビロンやエジプト、その他のディアスポラからパレスチナに戻ってくる人の流れがあったとのことを挙げている。

¹ Fiensy, pp. 78-79; Horsley, *Sociology*, pp. 88-89.

² Hanson/Oakman, pp. 105-106.

³ Hanson/Oakman, pp. 106-109.

⁴ Evans, *Jesus*, p. 58.

⁵ Evans, *op.cit.*, pp. 59-79. Evans は、ペレアのシモン、ガリラヤのユダ、ガリラヤのユダの孫で 66CE 頃蜂起したメナヘム、後のバルコクバなどを、王的メシアとして、預言者的メシアとしては、姓名未詳のサマリア人(36CE)、テウダス(44-46CE)、祭司的メシアのモデルとしてはハスモニア家の人々などを挙げている。

⁶ Horsley, *Jesus*, pp. 252-253.

として指摘し、ガリラヤがローマの支配はもとより、ユダヤの神殿・政治体制の支配と搾取を受けるようになったのがイエス時代の 100 年ほど前からに過ぎなかったことを、その重要な要因と考えている¹。

10 マルコによる福音書の背景と神義論的問題

1) 著者と成立場所、最初の読者

マルコによる福音書については、その著者が誰であったかについても、また、成立場所についても分かっていない。エウセビオスが『教会史』(2.15-16;3.39)に記している 2 世紀前半のヒエラポリスの司教パピアスの伝えるところでは、マルコはペトロの通訳であって、ペトロから聞いたことを、ペトロの殉教の後に記したのだという。この伝承は近年史実とは見做されなくなってきた。しかし、それでもこれは、初期の教会ですっと信じられてきたものであり、ウィザリントン²は、パピアスがこの伝承を伝えたのは 2 世紀でも、彼自身は 1 世紀の長老ヨハネからこれを聞いたとして伝えているので、その伝承は再評価されるべきであり、おそらく信憑性があると考えている²。パピアスの伝承が正しいとすれば、この福音書はローマで書かれた可能性が高い。また、マルコ福音書の内証として、これがローマで書かれたことを示唆するいくつかの点もある。第一に、13 章のいわゆる小黙示録は、マルコの読者が迫害を受けているか、あるいは迫害の危険を感じていることを示唆し、ネロによる迫害(CE41 年)以降のローマの状況に当てはまる³。さらに、マルコは、ラテン語からの借用語を多用している(λεγιών [5:9]、σπεκουλάτωρ [6:27]、δηνάριον [12:15]、κοδράντης [12:42]、φραγελλώ [15:15]、πραιτώριον [15:16]、κεντυρίων [15:39]など)⁴。それはマルコが、読者がこれらの語を理解することを想定しているということである。しかし、ほかにも執筆場所が考えられないわけではなく、H. C. キー⁵や G. タイセン⁶は、マルコ福音書に表れている地方色から、シリアを考える。このように研究者の意見が分かれる中で、成立場所の確定は困難とされ、た

¹ Horsley, *Sociology*, pp. 77, 86-87.

² Witherington, p. 24.

³ Riches, p.215; Moloney, p. 12; Donahue/Harrington, p.43 など

⁴ Lane, p. 24; その他、Hengel, *Studies*, p. 29; Moloney, p. 12 など.

⁵ Kee, *Community*, pp. 101-103.

⁶ Theissen, *Gospels*, pp. 237-249.

たとえば W. R. テルフォードは、ローマ、ガリラヤ、シリアのアンティオキア、シリアの田舎の4つが主に可能性として考えられるとして、いくつかの根拠を挙げ、結局、1つの場所に確定する決定的な証拠はないと言っている¹。

ただ、内部資料から分かるのは、この福音書においてガリラヤがイエスの活動の主要な場所であったことである。マルコがイエスのガリラヤ宣教を中心的に描いていることは、必ずしも、この福音書がガリラヤで書かれたことの証明にはならないであろうが²、イエスをナザレ出身とする記述が福音書の随所に見られること（マルコ 1:9, 24; 10:47; 14:67、マタイとルカの別々の降誕物語とイエスの幼少時の記述 [マタイ 2:23 とルカ 1:26-2:51]、ヨハネ 1:45, 46; 18:5, 7; 18:18 など）や、イエスをナザレ出身とすることが創作であるとする理由一つまり、初代教会がそのように創作する必然や利点一がないことから、イエスがガリラヤで活動していたことは史実であると考えられる。それゆえ、マルコ福音書の執筆場所は別として、マルコが収集した伝承がガリラヤ起源である確率はかなり高い。マルコ福音書に表れている問題意識や人々の反応は、イエス当時のガリラヤの人々の状況を映していると考えてよい。ただし、14章から16章の受難物語は、1章から13章までとは文体も視点も異なり³、大きなまとまりとしてすでに存在したものがマルコの資料となったと考えられるだけでなく⁴、舞台もエルサレムであることから、この部分の伝承はガリラヤの状況に詳しくない者の手に由来する可能性もある。

読者層としては、マルコ福音書には、異邦人のためのアラム語の説明(3:17; 5:41; 7:11, 34; 10:46; 14:36; 15:22, 34 など)やユダヤの習慣の説明(7:3-4; 12:42)があることから、異邦人読者を想定していることが見て取れるが、内容的には、ユダヤ人にとっての問題である食物規定(7:2-15)、安息日(2:23-28)、断食(2:18-22)についての問答があることから、ユダヤ人読者も想定していると考えられる。それゆえ、神義論的問いについても、ユダヤ教の外部の読者が問うたであろう問題と、ユダヤ人読者が問うたであろう問題の両方が想定され得る。

¹ Telford, pp. 13-14; Donahue, "Quest," p. 835 も、結論を出せないと認めている。

² 川島貞雄, p. 33 は、このことから執筆地をガリラヤの教会と関係が深く、地域的にガリラヤに近い場所と考えている。

³ 田川『新約聖書 1』「マルコ」, pp. 419-420.

⁴ Guelich, p. xxxiv; Perkins, pp. 419-420.

2) 成立年代

マルコ福音書の成立年代に関しては、研究者の間で意見が異なっているが、第一次ユダヤ戦争(CE66-70)におけるエルサレム陥落(CE70)の前後を想定するのが多数意見¹で、マルコ福音書の次のような内証からそれが妥当と考えられる。

第一に、13章5-23節のいわゆる「小黙示録」が終末の「前兆」としてイエスの口に入れられていることはユダヤ戦争と関連していると見られ、マタイが、マルコのこの箇所をほとんどそのまま採録して(24:4-25)不都合を感じなかったことから、マルコ13章もエルサレム陥落を前提していると見做せる。第二に、十字架上のイエスの最期の絶叫に続く15章38節で神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂けたことは、歴史的記録ではなく、39節にローマの百人隊長の信仰告白を導くための象徴的・神学的文言であるが、それだけにかえって神殿倒壊以前の時点では不可能である²。第三に、第一のことと関連しているが、特に神殿の「1つの石もここで崩されずに他の石の上に残ることはない」(13:2)というイエスの言葉は、神殿崩壊がすでに起こったか少なくとも現実的になった70年前後以降でなければ、ユダヤの神殿体制の中では書き難かったであろう。第四に、マルコが用いている「福音」という言葉は、すでに初代キリスト教³で用いられており、パウロのテサロニケの信徒への手紙⁴やコリントの信徒への手紙⁵などに用例がある。そこでは、福音とは、十字架につけられたイエスとその復活(コリント1:23; 2:2)のことにもっぱら言及して用いられている。マルコはパウロらの言う「福音」に対するアンチテーゼとして、イエスの受難と復活のみでなく宣教活動(癒し、教え、悪霊祓いなどを含む)のすべてもまた「福音」であるとの主旨で書いたとも考えられる。あるいは、佐藤研の言うようにパウロの「十字架の神学を」受容し、

¹ 大貫『マルコ』, p. 7; マルクスセン『新約聖書緒論』, p. 260; ボルンカム, p. 92; Achtemeier, p. 543; Guelich, p. xxxii; A.Y. Collins, *Mark*, p. 6 など。

² この第一と第二については大貫『マルコ』, pp. 8-9 を参照。

³ 「キリスト者」という呼称は、ネロによるキリスト教徒迫害(64年)についてのタキトゥスの記述に見られるが(タキトゥス『年代記』15.44)、マルコ福音書が書かれたと考えられる70年前後にはまだ、「キリスト教」および「キリスト教徒」という呼称は定着していなかった。しかし、本論では議論の便宜上この呼称を用いる。

⁴ 1:5, 2:2, 4, 8, 9; 3:2.

⁵ 1:23; 2:2.

パウロ的「キリストの福音」の「源」を新しく提示し、「力は弱さにおいて完全なものとなる」(IIコリント12:9)という、パウロの書簡の中でも最も注目すべき言葉に示される生き方を具体的な物語として悲劇的ドラマ化したものがマルコ福音書である¹とも考えられる。その場合にはマルコの執筆年代は、パウロのテサロニケの信徒への手紙やコリントの信徒への手紙が書かれた50年代前半から半ばよりも後で、そうした考えがキリスト教徒の中に広く見られるようになった時代(すなわち、それに反論したりそれを敷衍したりするだけの意義が出来た時代)になる。その一方で、マルコ福音書を用いて書かれたルカ福音書やマタイ福音書の執筆以前でなければならない。これは、70年前後説と和合する。第五に、パウロが53年から54年頃に書いたコリントの信徒への手紙には(15:6)、イエスの復活の目撃者はまだ大部分生きていると書いてあるのに対し、マルコ9章1節では、イエスの聴衆の中に神の国が現れるのを見るまでは死なない者がいると言われている。ヘンゲルはここから、パウロの手紙が書かれてからマルコ福音書が書かれるまでにかなりの人数が死んだことが推測されると指摘する。そして、このことと、100年頃に書かれたヨハネ福音書(21:21-23)で、弟子たちの中でイエスの再臨まで生きている可能性があるのは使徒ヨハネだけのように書かれていることから、マルコ福音書はコリントの信徒への手紙とヨハネ福音書の間に書かれたと考えられると指摘している²。これも、70年前後説と合致する。

研究者の中で意見が分かれているのは、70年のエルサレム陥落の前であるか後であるか、という点である。その鍵となるのが13章で、特に2節の神殿崩壊予言「一つの石もここで破壊されずに他の石の上に残ることはない」と、14節、「憎むべき破壊者が立ってはならない所に立つのを見たら—読者は悟れ—、その時、ユダヤにいる人々は山に逃げなさい」の文章である³。この「憎むべき破壊者」については、いくつかの解釈がなされ、事後予言的にエルサレム陥落時の皇帝ティトゥスに言及すると見る見方⁴、カリグラ(ガイウス帝)が自分の像を神殿の中に建てると命じた⁵史実を指すと見る見方¹、マカバイ記一

¹ 佐藤『悲劇』, p. 149.

² Hengel, p. 8.

³ Guelich, pp. xxxi-xxxii.

⁴ Edwards, p.6. ただし、Edwards自身は70年よりも前に執筆年代を考えるので、この解釈をとっていない。

⁵ この史話は40年の出来事と見られ、フィロン『ガイウスへの使節』32.187-42.334 や、ヨセフス『ユダヤ古代

(1:54)に記された神殿冒涇のような出来事が再び起こることを預言しているとする見方²などがある。13章のイエスの言葉を、マルコがイエスに語らせたエルサレム陥落の事後予言ととれば、福音書の執筆時期は70年代初期と見るべきであろう³。しかし、70年の神殿崩壊では一つの石も残らなかったわけではなく城壁の一部が残っていること⁴や、ヘンゲルが指摘するように、神殿崩壊時には、すでにエルサレムはローマに包囲されており、「山に逃げる」ことは不可能かあるいは非常に危険であったことから⁵、13章2節の預言は完全には成就しておらず、事実に適合していない。そのことから、これを、事後予言ではなく、神殿崩壊前の、ユダヤ戦争の終わり近くに書かれたと見る者もある⁶。

これらのことから、われわれは、マルコによる福音書の執筆年代を70年のエルサレム陥落の前後とし、それ以前か以後かの判断は保留にせざるを得ないと結論する。

3) 70年前後のパレスチナの状況

この時代のパレスチナ、ユダヤ地方は、完全にローマの支配下にあった。経済状態は、イエス時代よりも悪くなり、民衆の生活は苦しくなっていたと見られる⁷。イエス時代にすでにユダヤはローマの支配を受けていたが、それでも、ヘロデの傀儡政治が認められていた。しかし、イエス時代のヘロデ・アンティパスの失脚後ユダヤの統治を任されたヘロデ・アグリッパ I 世の死(CE44年)の後は、完全にローマ総督の管轄下に置かれていた。ローマ帝国では、キリスト教徒はユダヤ教徒と区別され、ユダヤ教徒よりもさらに困難な状況に置かれていた。帝国において、ユダヤ人は特別な民族としていくつかの特権を与えられていた。その1つとして、たとえば彼らは皇帝礼拝その他の祭儀を強いられず、徴兵も免れてい

誌』18.261-307に記されている。

¹ Theissen, *Gospels*, p. 160.

² Theissen, *op.cit.*, pp. 159-160.

³ Theissen, *op.cit.*, p. 259.

⁴ A.Y. Collins, *Mark*, p.11; Incignari, p. 118.

⁵ Hengel, p. 20.

⁶ Hengel, p. 20; Guelich, p. xxxi-xxxii; Kee, *Community*, pp.100-101; Edwards, p. 6; Achtemeier, p. 543; Schweizer, p.25 は、ユダヤ戦争が間もなく始まる66-67年頃、Taylor, p. 35 は65-67年頃としている。

⁷ Rops, p. 236.

た(ヨセフ『ユダヤ古代誌』14.221-264)。エルサレム神殿の外庭(異邦人の庭)と内庭を仕切る柵には、内部への異邦人の立ち入りを死罪として厳禁するギリシア語とラテン語の警告が掲げられ、ユダヤ教はローマ帝国によって保護されていた(使徒 21:27-30)¹。しかしキリスト教徒はそうした保護からはずれ、皇帝ネロの時代にはローマによる最初の大規模なキリスト教徒迫害が起こっている。64年のローマの大火について、それがネロの命令によって放火されたとのうわさが広く流布すると、ネロはその嫌疑をキリスト者に転化し、自分がキリスト者であると告白した多くのキリスト教徒を残酷な方法で処刑した(タキトゥス『年代記』15.44)²。

キリスト教徒はユダヤ教の内部でもまた、早期から敵意や迫害を受けた。ファリサイ派やヘロデ・アグリッパから彼らが受けた迫害は新約聖書の一部である使徒言行録に記録されている(使徒5:17-18; 7:54-8:3; 12:1-4など)。さらに、ユダヤ戦争以降は、ユダヤ人たちからの憎悪や軽蔑はさらに増していた。なぜならば、エウセビオスによれば、エルサレム教会の人々は、包囲が始まった時には、都を離れてペレアのペラという町に移住しており(エウセビオス『教会史』1.3.5)、そのとおりであれば、エルサレム教会の人々がこの戦争の時に都を離れてペラに移住していたことは、同胞の目から見れば、同胞が民族の命をかけてローマと戦っている時に自分たちのみ安全な場所に逃亡している裏切り行為だったからである。この先1世紀末には、ユダヤ教の会堂で唱えられる18祈祷にナザレ派(=ユダヤ人キリスト者)への呪詛が加えられ、キリスト教徒は決定的にユダヤ人共同体から排除されることになる³。

このように、キリスト教徒は、古代ローマ帝国とユダヤ教徒との両方から弾圧と憎しみを受けていた。マルコ福音書で、イエスが弟子たちに「私の名のために、あなたがたはすべての人に憎まれる」(13:13)と言う、その状況がマルコ時代の信徒の状況であったと考えられる。

さらに、キリスト教徒の中でも、イスラエルの民に属しイスラエルの民としての自覚を捨てていない者たちにしてみれば、ローマとの戦争の敗北により70年にエルサレムが陥落し、イスラエルは滅ぼされ、

¹ 川島貞雄, pp. 41-42.

² ローゼ, p. 258 もこの点を指摘している。

³ ローゼ, pp. 201-202; コンツェルマン, p. 271.

神殿を中心にしたユダヤ教の祭儀や礼拝も行なわれ得なくなるという民族の苦難は、彼ら自身の問題でもあったはずである。神殿崩壊に至るローマとの戦争は過酷を極め、とくにその末期、エルサレムがローマに包囲された後の市内では、食物が断たれたために人々が餓死し、空腹のあまり自分の子どもを料理して食べる母親が出るほどであったとヨセフスは記録している(『ユダヤ戦記』6.199-213)。餓死者の数があまりに多かったため、埋葬もままならず、人々は腐敗した死体の悪臭に耐えられず死体を城壁から溪谷に投げ捨て、溪谷という溪谷が死体で埋め尽くされ、腐乱した死体の下からどろどろしたものが染み出していたという(『ユダヤ戦記』5.514-519)。これほどのことが起こっている時、あるいは起こった後に、その意味を問わずにいられたことはあり得ないであろう。ルーベンシュタインは、イスラエル民族が経験してきた災禍のなかで、ユダヤ世界を取り返しようなく変えてしまった壊滅的出来事は、BCE586年のネブカドネツアル王への敗北と、70年のこのエルサレム陥落と、1939年から1945年にかけてのユダヤ人大虐殺だけであると述べている¹。バビロン捕囚の後、ユダヤ民族は、ヤハウェを絶対神とする唯一神宗教を発展させ、彼らの苦難をヤハウェに対する不服従の報いであると考えたことでこの災禍の意味を理解しようとした。捕囚は、彼らに神観の修正を迫るほどの大問題だったのである。アウシュビッツの後の現代も、神義論は20世紀のホロコーストを最大の問題として論じている。同様に、マルコがユダヤ戦争の末期以降に書かれたとすれば、ユダヤの民の被ったこの苦難が問題とならなかったはずがない。たとえ自分たち自身はペレアあるいは他の地に移住してエルサレムの窮状を体験してはいなくても、他人事として済ませられる問題ではなかったはずである。

4) マタイ、ルカの時代との比較

もし、マルコによる福音書が70年前後に書かれたとすれば、それは、神殿崩壊後の新たなラビ・ユダヤ教の進展以前であることになる。この新たなユダヤ教は、エルサレム陥落時に、ファリサイ派のラビ、ヨハナン・ベン・ザッカイが、死んだふりをして棺の中に入って町から抜け出し²、ヤムニアに新たなユダヤ

¹ Rubenstein, p. 163.

² このことは、タルムード Gittin 56a に記されている。

人議会サンヘドリンを創立した時に始まる。サドカイ派やエッセネ派、熱心党などがユダヤ戦争で滅びていたため、それ以後のユダヤ教ではこのファリサイ派のラビ・ユダヤ教の形が支配的となった。

マタイによる福音書も、ルカによる福音書も、マルコによる福音書と同様正確な年代決定は困難であるが、マタイによる福音書は、ファリサイ派的改革がかなり進展した80年前後に、シナゴグの新しい指導者に対する激しい論争を避けがなくなった状況下で書かれたと考えられる¹。マタイの23章には律法学者とファリサイ派の人々を偽善者と呼んで攻撃する一連の言葉がイエスの口に乘せられているが、これはこのような時代を背景としている²。

70年から80年に至る間のもうひとつの変化は、パウロ系の教会の動きである。パウロが殉教したのは63年か64年とされている。その後、パウロ系の教会は一時勢いを失った。そのひとつの原因は、この時代にはまだ親ユダヤ教のキリスト教がユダヤ教徒に対して宣教を試みており、パウロの主張する「信仰による義」は、律法遵守に対してあまりに急進的でユダヤ人に受け入れられにくいため、否定される向きにあったことである(cf. ヤコブ2:1-3:18)³。また、ローマ帝国の治下ではキリスト教徒は独立した宗教としてはユダヤ教徒の受けたような恩恵や保護は受けられず、キリスト教がユダヤ教とは異なる宗教であると示すことが危険であることはネロの迫害によって分かっていた。そのような中で、ユダヤ教に近い保守的なキリスト教と異なるパウロのキリスト理解を継承する諸教会は、70年から80年頃にかけては控えめな態度をとっていたのであるが、80年代初めになるとパウロ的な諸教会の声が再び聴かれるようになり、80年から85年頃にはルカ福音書が書かれた⁴。

マルコの時代は、マタイやルカの時代と異なり、ユダヤ教徒の分裂は始まってはいってもまだ決定的で

¹ M. J. Brown, p. 844; ただし、これも確立した学説ではなく、トロクメ, p. 174 は、80年代から90年代と考える; Hagner, p. lxxiv は、マタイによる福音書の成立年代として、最も早くは70年以前さえも考えられるとしており、年代決定は非常に困難であると考ええる; Meier, “Matthew,” p. 623 も、マタイがマルコの後に書かれたとしても、70年以降とは限らないとしており、早い成立年代の可能性を排除していない。

² トロクメ, p. 174.

³ トロクメ, pp. 177-178.

⁴ トロクメ, p.178; ルカ福音書の成立年代については、L. T. Johnson, “Luke-Acts,” p. 404 が、エルサレムが陥落した後、迫害が現実のものとなっている時代であり、また、異邦人伝道が始まって異邦人キリスト教徒とユダヤ人キリスト教徒との関係が問題になってきた時期としてやはり80-85年と見ている。しかし、正確に年代決定が出来るとの見方は見られず、Nolland, p.xxxviii は、60年代後期から70年代後期の間と考える。

はなく、ユダヤ教に近い保守的なキリスト教がまだキリスト教会の中で力を持っていた時代であったと考えられる。それゆえ、マルコの読者であるキリスト教徒たちは、神義論的問題に関しても、70年前後のユダヤ教徒の間で見られた問いを共有していたであろう。すなわち、亡国の問題と、神殿祭儀による贖いが不可能になった罪人の救いの問題である。この亡国の問題は、神がアブラハムに誓った民族の祝福の契約にかかわる。

5) マルコによる福音書における神義論的問題の論点

マルコはイエスの宣教活動を、主として、教え・宣教(1:27, 39)、癒し(1:34, 40-45; 2:1-12; 3:10; 5:21-43; 6:56; 7:24-30, 31-37)、悪霊祓い(1:34, 39; 5:1-20, 21-43; 9:14-29)の3つの側面から描いている。この3つをマルコがイエスの活動の主軸と見ていたことは、ひとつには彼がイエスの活動をまとめて報告する箇所、特に、この3つ、あるいはその2つに言及していることに示されている。たとえば、「イエスは、いろいろな病気にかかっている大勢の人たちを癒し、また、多くの悪霊を追い出して、悪霊にものを言うことを許さなかった」(1:34)、「そして、ガリラヤ中の会堂に行き、宣教し、悪霊を追い出した」(1:39)などである。しかし何よりも、イエスが十二弟子を選んだ際の目的を彼が、「彼らを自分のそばに置くため、また、派遣して宣教させ、悪霊を追い出す権能を持たせるためであった」(3:14-15)とまとめ、派遣された弟子の行動を具体的に、「十二人は出かけて行って、悔い改めさせるために宣教した。そして、多くの悪霊を追い出し、油を塗って多くの病人を癒した」(6:12-13)と示していることに明らかである。

これらのうち、教えと宣教は、まず1章15節の「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」とのイエスの口に乗せられた言葉で提示される。これは、イスラエルの国民が「国」を失った亡国の問題に答えているだろうか。

また、マルコは、「私が来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(マルコ2:17)というイエスの言葉と、イエスが罪人と言われる人々との交わりにおいてその言葉を実践していたことを記している。ここには、マルコがイエスの宣教活動において罪人の赦しの問題を重要視していたことが表れている。これは、人間が罪を犯すという旧約以来の問題に答えているだろうか。

イエスの癒しの業は病や障碍の問題と直接関係する。病や障碍は、今日の神義論においても、災害と並ぶ自然悪の代表的な例として問題になるものである。まして医学も栄養状態も今日と比べてはるかに劣るイエスの時代のパレスチナでは、病や障碍は、人々を苦しめる大きな要素であったことは明らかである。しかも、肉体的な苦難に加えて、禍の神義論によれば、病や障碍は何らかの律法違反をした罰と見られかねず、それら病や障碍を被っている人々を社会から疎外する理由とされた。病人や障碍者は、それゆえ、身体的、社会的、両面で苦痛を被っていたことになる。マルコのイエスが行った癒しの奇跡は、神義論的には、何らかの答えを提示しているだろうか。

悪霊憑きもまた、憑かれた人を社会から疎外する苦難であった。中間時代に発達した悪霊やサタンの観念のもとで、イエスの悪霊祓いは、どのような救いや答えを示しているだろうか。

しかし、何よりもマルコにおいて重要なのは、イエスの受難についての考察である。イエスの刑死に際して、イエスに信じていた人々は、なぜ、彼が十字架刑という過酷な刑によって殺されなければならなかったのか、神の意図を問うたであろう。マルコ福音書はイエスを「神の子」なる「キリスト」と証する。そのためには、イエスの受難は説明を要する。しかも、「イエス・キリストの福音のはじめ」との書き出しで始められるマルコの「福音」において、イエスの十字架と復活が中心的要素として記されていることを見れば、「福音＝よき知らせ」がなぜ、彼の苦しみを通して、あるいは彼の苦しみを伴ってもたらされたのか、そうでなければならなかったかが問われるであろう。それゆえ、われわれは、イエスの受難と死を最も重要な問題として扱わざるを得ない。これは、イエスという、マルコの描く究極の「義人」あるいは「神の子」の苦難の問題として、義人の苦難の問題にも通じるであろう。

11 本章のまとめの考察

本章では、旧約聖書における神義論の発展を見た。旧約聖書では、神の義は 2 通りにとらえられている。ひとつはアブラハムに誓った祝福の約束に忠実な信義であり、もうひとつは、律法の遵守に応じた祝福と呪いを配分する法的義である。後者は応報思想につながり、禍の神義論を生んだ。バビロン捕囚も、ヤハウエがバビロンを用いて彼らイスラエルの不信仰や不正を罰したのだと、この応報思想で

理解された。この論理は神の「義」を擁護するのみでなく、ヤハウェを単なる民族神から世界の創造主に高め、その絶対的支配と全能性を強調するものであった。その結果、新たな神義論的問いとして、創造主が全能であるならなぜ神の民が罪を犯すのか、という、人間の自由意志と神の全能の問題が出てくる。それに関して、イザヤ書などは、人間が罪を犯すのは神が人間の心を頑なにしたからであるが、神は憐れみによって究極的には民を救う、と考えることで、神の全能と義を両方擁護した。神に造られた人間が悪を犯すということの説明としては、また、神が人間に善悪二つの霊や衝動を与え、人間は善の方に従うことを求められているという考えもあり、また、悪の存在をサタンやその配下の悪霊に帰す見方もヘブライ思想に入ってきた。一方、禍の神義論に対しては、義人の苦難の問題が意識され、その問題は BCE2 世紀のアンティオコス・エピファネスによるユダヤ教の迫害の時に深刻になり、答えとして、復活による補償や義の証という思想が生まれた。

これらの思想史的背景においてイエスは活動し、マルコ福音書は書かれたのである。イエスの時代にも、イスラエルはローマの支配下であり、亡国の問題は現実のものであった。また、病、障碍、貧困など、人々が神から見放されたように見える状態、あるいは、応報思想によれば罪の罰を受けているように見える多くの人々の状態も、神の祝福とは相容れないものであった。神はアブラハムに誓った民への祝福に忠実であるのか、問題となる。さらに、マルコ福音書が書かれたと考えられる 70 年前後は、エルサレム陥落によって、亡国の問題と神の祝福の問題がことに深刻になった時期である。また、キリスト者にとっては、ローマからもユダヤ人からも迫害された厳しい時代でもあった。信仰のために苦しむ彼らに神の義は示されるであろうか、これもわれわれの考察すべき問題である。そして何よりも、マルコ福音書においては、「神の子」と提示されるイエスの受難と死に関して、「福音＝よき知らせ」が、彼の苦しみを通して、あるいは彼の苦しみを伴ってもたらされたことの原因と必然性が、重要な問題として問われるであろう。本論ではこの、イエスの受難と死を特に扱う必要がある。これは、「神の子」イエスという究極の「義人」の苦難の問題でもある。

Ⅱ章 「神の子イエス・キリストの福音」—時は満ち、神の国は近づいた(マルコ 1:1, 15)

1 序—問題の所在と本章の目的

マルコは、「神の子イエス・キリストの福音のはじめ」(1:1)と彼の書を始めている。「福音」という言葉は、良き知らせ、という意味で当時すでに用いられており、とくに救済の預言として理解されていた。このことは、死海文書にも「低き者に福音を告げる」救い主・メシアの到来を予言する断片が発見されていることに例証される¹。大貫隆は、生前のイエスが自分の「神の国」についての告知を「福音」と呼び得たであろうことは、この死海文書に見られる同時代の広義のメシア論の共通言語から推して、十分にあり得ると考えている²。この語は、初期キリスト教内部でもパウロのテサロニケの信徒への手紙³などですでに用いられている。

マルコ 1 章 1 節の「福音」は「神の子イエス・キリストについての福音」の意味である、ということには一般的合意が成り立っているようである⁴。ただし、含蓄としては、1 章 15 節でのイエスの福音宣教の開始も抱合して、「イエスが宣べ伝えた福音」の意味も含むであろう。マルコにとっては、福音とはイエスが宣教することの内容である(1:15)と共に、イエスの出来事、イエス・キリスト自身である(1:1)。大貫隆は、この「福音」という語が、マルコにおいてはこの福音書が描くイエスの宣教と運命の全体を視野に収めて、十字架の神学の意味で使われていると解釈している。そのことのひとつの結果として、大貫は、この語が福音書の後半、いわゆる「第 1 回受難予告」(8:31-33)以後に集中して現れる(8:35; 10:29; 13:10; 14:9)ことを挙げている⁵。田川建三は、福音という言葉が、マルコにおいては 7 回用いられ、そのうち、1

¹死海文書 4Q521 (The messianic apocalypse) の予言は Florentino García Martínez の編著書(スペイン語)を英訳した、*The Dead Sea Scrolls Translated*, p. 394 に、以下のようにある(イタリクス本多)。

¹¹and the Lord will perform marvellous acts such as have not existed, just as he sa[id] ¹² for he will heal the badly wounded and will make the dead live, he will proclaim good news to the meek ¹³ give lavishly [to the need]y, lead the exiled and enrich the hungry.
(fragment 2 column 2. 11-13)

² 大貫『イエスという経験』, pp. 64-65, 85.

³ 1:5; 2:2, 4, 8, 9; 3:2.

⁴ 大貫『イエスという経験』, p. 84, 田川『原始キリスト教史』, p. 313.

⁵ 大貫『マルコ』, p. 40.

回だけが受難物語に出てくる(14:9)他は、すべてマルコの編集句(1:1, 14, 15; 8:35; 10:29; 13:10)に含まれていると読み、そのことが、「マルコ以前の福音伝承においてはこの語は用いられていなかったことを示す」¹として、「ギリシア語を話すキリスト教徒の間でキリスト教信仰の根本的事態を表現するのに用いられ始めた福音という語を、イエスの生涯に関する伝承の中に初めて持ち込んだのはマルコである」²と判断している。田川は、マルコ福音書の中心をイエスの宣教活動に見ており、福音書記者マルコがこの福音書を13章までで完結したものとして編集し、その後「付録として」すでにまとまって独立して伝承されていた受難物語を結合した³とするので、受難物語をマルコ福音書の中心的な要素と見る他の研究者とは異なる。しかし、マルコ福音書の読者が「福音」と聞いた時に、十字架をそれと結びつけて理解したことは、キリスト教がイエスの受難と復活の出来事によって始まったことや、パウロの手紙などにすでに見られるように、「福音」という言葉がすでにイエスの十字架と復活の出来事に言及して用いられていたことを考えれば、確かなことであろう。マルコでの「福音」が、イエスの行なった宣教活動と十字架の死と復活の出来事の全体を含むものであることが、重要なのである。

イエスの宣教した福音の核としてマルコが冒頭で提示するのは、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」(1:15)との宣教使信である。新約聖書で言われている「神の国(ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)」が「神の支配」とほぼ同義であることには研究者の間で意見の一致が見られ⁴、「神の国」は、「神の支配」とも訳せる(βασιλείαには「国」と「支配」の両方の意味がある)。それゆえ、この宣言は、人々が、ローマの支配下にある亡国の状態を信仰的にも問題視し、神が父祖アブラハムに約束した国土の授与と民の繁栄の実現を神の義にかかわる問題としてとらえていたことに対するひとつの答えと理解出来る。神の国／支配が近づいた(ἤγγικεν「近づく」の完了形)、ということはここでは「すでに到着している／実現している」という意味と理解する見方⁵もされる。しかし、ことに ἐγγίζω を用いていることは、完全に神の国がこの世に実現しているというよりは、むしろ、ここまでやってきているということ、神の国の

¹ 田川 『原始キリスト教史』, p. 313.

² 田川、同, pp. 312-313.

³ 田川、同, p. 348. 田川はこれを彼の師であるエチエンヌ・トロクメの仮説の修正として提示している。

⁴ Dodd, pp. 34-35; Beasley-Murray, "Kingdom," p. 19; Buchanan, p. 16.

⁵ Dodd, p.43, note 1.

実現のための時が満ち満ちており(「満ちた」も完了形 πεπλήρωται)¹、神の側からまったく新しい神の支配が近づいていて、すでにその光がこの時を照らしている²との含意であろう。

ローマの支配に対して「神の国は近づいた」との宣言は、特に、アブラハムへの土地(国土)授与の約束に神が信実であることの確約として示されているように見える。そして、このことは、ローマ占領下のイスラエルの亡国の問題に深くかかわる。ヤハウェがアブラハムの子孫に土地の授与を約束したことは、イスラエルが他国の支配下に置かれ土地を失うに際して、神義論的問いを生んだ。捕囚期の預言者たちがこの問題に取り組み、禍の神義論で答えたのはすでに見たとおりだが、CE70年のローマによるエルサレム陥落後にも、民族としてのイスラエルの苦難と他民族の繁栄についての疑問が強くなった。新約時代と重なるエルサレム崩壊後に書かれた黙示文学には、その疑問が明白に神義論的問いの形で問われている。その代表的な表出は、第四エズラ書や『バルクの黙示録』に見出せる。これらの書にはエルサレムがローマによって破壊された後のユダヤ民族の苦難の理由を神に問い、その苦難に対して神は何をするのかと尋ねる姿勢が見られるのである。

4:23 なぜイスラエルは不名誉にも異邦人に渡されたのか、なぜあなたが愛された民を、神を恐れぬやからに渡されたのか。なぜ私たちの先祖の律法は滅び去り、書き記された契約はうせたのか[...]²⁵しかし私たちに与えられた御名のために、神は何をなさろうとするのでしょうか。(IV エズラ 4:23-25。類似の文言がシリア語『バルク黙示録』5:1³にある。)

この「私たちに与えられた御名」とは、神ヤハウェが自らを繰り返し、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」(出エジプト 3:6, 15; 4:5)として示し、イスラエルの民の神となり、イスラエルの民を神自身の民としたことを踏まえ、特に、その神がヤコブに「イスラエル」という名(創世 32:29; 35:10)を与えた時に改めてこの民を祝福したことに言及しているであろう。その祝福は以下のものである。

¹ Beasley-Murray, *Jesus*, p. 73.

² 大貫『マルコ』, p. 50.

³ 村岡訳「バルク黙示録」, p.82.

35:11 私は全能の神である。産めよ、増えよ。あなたから1つの国民、いや多くの国民の群れが起こり、あなたの腰から王たちが出る。¹² 私は、アブラハムとイサクに与えた土地を、あなたに与える。また、あなたに続く子孫にこの土地を与える。(創世 35:11-12)

第四エズラ書の著者は、モーセ律法が破綻していること(先祖の律法は滅び去り、書き記された契約はうせた)を意識しているが、そこでなおアブラハムへの祝福の約束が有効であることを信じている。大貫隆は、「ユダヤ教黙示思想においては、創世記15章でアブラハムに与えられた神の約束は、[...]現下の歴史の延長線上、かつその内側で成就するものではない。現下の被造世界全体がやがて終わりを迎え、超越的な神の介入によって万物が更新されること(新しい創造)が待望されている。アブラハムへの約束もそこで初めて成就する」¹と指摘するが、ここでも、アブラハムの約束への神の義は、この世界でのモーセ律法を越えて有効と考えられている。

イスラエルの亡国の問題に、マルコ福音書はどのような回答を示唆しているであろうか。土地の授与は、アブラハムに誓ったヤハウェの約束の中でも第一に挙げられたものであり、ヤハウェの信義はまず何よりも、この約束の成就にかかっていると言っても過言ではない。そして、マルコの冒頭の「神の子イエス・キリストの福音のはじめ」との宣言と、その内容として 15 節で示される「神の国は近づいた」との使信は、この約束の成就を示唆しているように見える。

本章では、まずこの問題を考えることから、マルコ福音書における神の国の到来の告知の意味を考える。

2 ローマの皇帝崇拜と「神の子イエス・キリスト」宣言

神は、自分の民としたイスラエルに神自身の子を遣わし、「神の国」の到来を告げている—これは、ロ

¹ 大貫『イエスの時』, p. 54.

ローマ支配下の民には、特に、亡国の問題に答えるメッセージとして受け取られ得たであろう。そして、そのようなものとして、彼らの注意を喚起したと考え得る。

しかも、冒頭に「神の子」との呼称が示されていれば、その呼称自体が、イスラエルがローマの支配下にある状況からの解放を示唆する意味を持つ。なぜなら、「神の子」は、当時ローマ皇帝に対して用いられていた呼称であり、それに対して、ローマ皇帝ではなくイエスこそが神の子であるとの主張と受け取られたことが想定されるからである¹。

初代皇帝アウグストゥスは「神の子」と呼ばれた。その意味はもともと、死後神に祀られたユリウス・カエサル（Julius Caesar）の養子としての意味であった。しかし、アジア州議会がアウグストゥスの誕生日を新年の初めと決めたいわゆる「プリエネ碑文」では、彼は「神」そのものと呼ばれ、その誕生日は「彼がもたらした福音（εὐαγγέλιον）の世界に始まる日である」とさえ呼ばれている²。B. ウィザリントン（B. Witherington）は、マルコの 1 章 1 節がこの碑文にある「福音の」「始まる」という文言や、それと「神」の到来を告げる内容の組み合わせに非常に似ているため、マルコがこの碑文を意識して書いているように見えると指摘している³。また、第 3 代皇帝カリグラは自己神格化を要求し、CE40 年、エルサレム神殿に自分の立像を建立させようと試みた。これは、何万人ものユダヤ人の反対に会い、実現する前にカリグラ自身が暗殺されたために実現しなかったが、大きな事件として、フィロンの『ガイウスへの使節』（32.187-42.334）やヨセフスの『ユダヤ古代誌』（18.261-306）に記されている⁴。ウィザリントンの示唆するようにマルコがこの「プリエネ碑文」を意識していたか、またはアウグストゥスの治世を福音と呼ぶ言い方がマルコの時代の人々に周知のものであったとすれば、あるいは、カリグラの自己神格化に対するユダヤ人の反発をマルコが意識していたとすれば、マルコの 1 章 1 節は、ローマの支配ではなくイエス・キリストによってもたらされた神の国の支配こそが真の福音であるとの、強い政治的メッセージであることになる。

1 章 1 節の「神の子」は、しばしば 2 次的補充と見做されてきた。しかし最近では元来の読みと見る立場

¹ 大貫『マルコ』, pp. 27-31.

² 大貫、同上, p. 27; Witherington, p. 69; プリエネ碑文については Donahue/Harrington, p. 60 も参照。

³ Witherington, p. 69.

⁴ 前述、本論 I.10.2, p. 59 の注 5 を参照されたい。

も有力¹になっている。ネストレ-アーラント 25 版(1963 年)は、これを本文に入れていないが、26 版(1979 年)、および 27 版(1993 年)、28 版(2012 年)は真正性に疑問があるとの意味を表す角括弧²を付しつつもこれをテキスト本文に入れている。それでも、この言葉の真正性を否定する研究者もあり、田川建三は、1 章 1 節の「神の子」は明らかに後世の加筆であると判断している。「神の子」はアレクサンドリア系、西方系、いくつかの小文字写本や古代訳に入っているが、マルコ福音書に関しては特に重要な写本であるカイサリア系の写本とカイサリア系以外の最重要の写本の 1 つである **N** 写本には入っていない。原文に「神の子」とあったのであれば、キリスト教正統主義が確立した後の後世の写本家がそれを削除することは考えられないので、むしろ「神の子」は、マルコがただ「イエス・キリストの福音」と書いたのが気に入らなかった後世の写本家が付加したものであろう、というのがその根拠である³。

しかし R. T. フランスは、むしろ、これが構成上マルコ福音書に有機的に組み込まれており、最初からマルコ福音書にあったと見る見方をとり、「神の子」がもともとのテキストにあった場合にこれを後の写本家が削除することはありそうにないが、その逆に「神の子」を付加することはあり得るのでこれは後の付加であろうという論に対して、「神の子イエス・キリストの福音のはじめ」は、ギリシア語で Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦと οὐが 6 回続き、しかもこれを慣例によって省略法を用いて表せば、

APXHTOYEYAYΓΓEΛIOYIYXYYYΘY

となるので、写字生の誤りで最後の YYΘY (Son of God) が脱落することはあり得ると論じている。しかもフランスがさらに言うように、「神の子」という称号は 1 章 11 節や 15 章 39 節の重要な箇所を示されており、これが最初に提示されることはあり得ることである⁴。

「神の子イエス・キリスト」の形は現在の多くの翻訳⁵に見られ、これを採択すれば、冒頭でのこの呼び

¹ 大貫『マルコ』, p. 38. 大貫は、ネストレ-アーラント 25 版と 26 版を参照している。

² 本論の主テキストである *Novum Testamentum Graece*, 27. Aufl., p. 7 の解説では、「今日の知識のレベルでは本文批評的に完全に確かにはできていない」読み。

³ 田川『マルコ上』, p.7、田川『新約聖書 1』「マルコ」, p. 133.

⁴ France, p. 49.

⁵ NAB が the Son of God を括弧に入れている他は、KJV、RSV、NIV、NJB、NLT など、現在のほぼす

名は、福音書全体の構成の上で、イエスが十字架の上で息を引き取った時の、ローマの百人隊長の言葉、「本当に、この人は神の子だった」(15:39)と呼応してマルコ福音書全体を包み込む文学上の技巧としても読むことが出来る。1章1節と15章39節による福音書の囲い込みは、イエスの死から宣教の初めへと円環をなして終わりと初めを結びつける。これは、イエスの墓が空になっていることを女たちが発見した時、そこにいた天使を思わせる若者が言った、「行って、弟子たちとペトロに告げなさい。『あの方は、あなたがたより先にガリラヤへ行かれる。かねて言われたとおりに、そこでお目にかかれる』と」(16:7)とともに、福音書の最後まで読んだ読者に、ガリラヤから始まるこの書の最初からの再読を促し¹、そこに書かれたイエスの活動を十字架と復活の出来事に照らして「神の子」の言動として理解しなおさせる働きを持つ。読者は、神の子を自称するローマ皇帝の支配下に殺されたイエスこそが真の「神の子」であり、ローマ皇帝の福音ではなく、イエスの福音こそが神によって民に与えられた真の福音であるとの認識を持って最初からこの福音書を読み直すことを促されるのである。

B. マリーナとR. ロアポーは、福音書記者マルコが1章1節でイエスを「神の子イエス・キリスト」と示しているとの読みの上に立って、この冒頭の意味を、イエスの権威づけと考えている。地中海世界では公の権威は権威を持つ者が父祖から受け継いだ社会的地位や名誉に基づいていた。マタイやルカが福音書の最初にイエスの系図を置いたのはそのためである。マルコは系図の代わりにイエスを神の子と定義して、ヨセフとのつながりを通してでは得られない地位をイエスに与え、イエスの権威について、その問題が読者の考えに浮かぶのと同時に、その基礎を明白にし、イエスの正当性を印象付けているのである。もしイエスが神の子であるならば、彼の正当性は疑い得ないものになるからである²。

われわれは、ネストレ-アーラントの現在の版の読みに従って、「神の子」を1章1節に含めて読むが、イエスを「神の子」と示すマルコ福音書の冒頭の効果についての上述の議論は、1章1節での「神の子」が、後世の加筆であったとしてもまったく成り立たないわけではない。1章の冒頭に示された場合ほどの

べての英訳聖書、Einheitsübersetzung (1980) (独訳)、La Bible en français courant (1997) (仏訳)、現在主な邦訳である口語訳、新改訳、新共同訳のすべてなど、多くが括弧なしで「神の子」を訳出している。

¹ 大貫『マルコ』, p. 39.

² Malina/Roharbaugh, pp. 145-148.

インパクトはないが、それでも、1章11節の天の声によって成り立つものである。これは、イエスが洗礼者ヨハネに洗礼を受けた時、天が裂けて聞こえた、「あなたは私の愛する子、私はあなたを喜ぶ(σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα)」との声である。マルコ1章11節は、詩編2編の7節、イザヤ書42章1節、創世記22章2節などの影響を思わせ、イエスの神の子としての身分を確証する¹。そこで、次節以下でこの一節について考察する。

3 「あなたは私の愛する子、私はあなたを喜ぶ」(マルコ 1:9-11)

1) 王の即位式の主題

詩編2編の7節には、ヤハウェ自身による王の即位がうたわれ、ヤハウェが王に告げた言葉が「お前は私の子、今日、私はお前を生んだ(υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε)」(2:7)と、示されている。

田川建三は、特にこの詩編との関連を重視し、マルコのこの箇所が後の9章7節でのイエスの山上の変容に際しての描写—「雲が現れて彼らを覆い、雲の中から声がした。『これは私の愛する子。これに聞け』—と、15章39節でのイエスの死に際しての描写—「百人隊長がイエスの方を向いて、そばに立っていた。そして、イエスがこのように息を引き取ったのを見て、『本当に、この人は神の子だった』と言った—と合わせて、王の即位式の形をなしていると見ている。田川によると、1章11節は明瞭に詩編2編の7節をひいているのであって、これは王たるものの称号である。そして、詩編2:7と対応して、マルコのこの3つの箇所は、イエスの王としての即位を描いている。「[1:11]は神によって王に採用されること、9:7はそのことの人々に対する告知、15:39はこれを知った人間の喝采という形でえがかれており、これはまさに古代オリエントの即位式の次第に合致する」²。王は任命式において油を注がれ「メシア」(メシアとは油注がれた者という意味である)となったが、この即位式の連想では、イエスはこの日、王なるメシアとして任命されたことになる。

¹ Williamson, pp. 34-35; 川島貞雄, p. 73.

² 田川『原始キリスト教史』, p.191.

この意味では、読者はイエスを、当期待されていたダビデの裔なるメシア、すなわち、イスラエルを政治的支配から解放し、ダビデ王朝を復興させるメシアと同定するのが自然である。実際、イエスの弟子の中にさえも、イエスを政治的な解放者としてのメシアと考えていた者がいたことは、ルカによる福音書24章で、イエスとその死について語った弟子たちが、「この方は、神と民全体の前で、行ないにも言葉にも力のある預言者でした。[……] 私たちは、あの方こそイスラエルを解放してくださいと望みをかけていました」(24:19, 21)と言っていることにかがえる。

しかし、マルコは1章11節のこの言葉に、王的メシアとの連想のみではない、様々な暗示を持たせている。その中で王的メシアと並び、おそらく読者にとって明らかであることが意図されているのは、イザヤ書の苦難の僕との結びつきである。

2) イザヤ書の苦難の僕および創世記のイサクの奉献とのつながり

イザヤ書42章1節では、主なる神ヤハウェが選び召命した者について主の預言が、「見よ、私の僕、私が支える者を。私が選び、喜び迎える者を」と啓示されている。ヘブライ語聖書での「僕」עֶבֶד (*‘ebed*) は、LXXでは *παῖς* と訳されているが、*παῖς* には息子 *υἱός* という意味もある。LXXは、この箇所に変更を加え、*Ἰακωβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.* (ヤコブは私の僕、私は彼を助ける。イスラエルは私が選んだ者、私の魂は彼を受け入れた。私は彼の上に私の霊を置いた。彼は諸国民の上に裁きをなすであろう)としてあり、*παῖς* をイスラエルの父祖ヤコブ(別名イスラエル)と同定しているので、マルコがギリシア語訳LXXの *παῖς* を「息子」と理解して自分の福音書に取り込んだと考えることには無理があるとは思われるが、それでもイザヤ書41章1節とマルコ1章11節の表現の近似を見ると、マルコがイザヤ書を意識していたことは十分あり得るだけでなく、むしろ、*παῖς* という語の両義性を利用して、意識的に *υἱός* で置き換え、イザヤ書の僕と「神の子」イエスを結びつけようとしたと思われる。大貫隆は、1章11節を、イザヤ書42章1節が詩編2編の7節に引き寄せられる形(神の僕/*παῖς* が神の子 *υἱός* に引き寄せられている)での混合引用と考え、おそらくこの混合はすでにマルコ以前の段階のキリスト論

的反省において生じていたものと判断した上で、「マルコ自身はこの引用によって、読者にイエスを差し当たりダビデ系の王的メシアの意味における『神の子』として提示する」¹と読んでいる。王的メシアの意味での「神の子」とは、イエスが神と生理学的に同質のものとして神から生まれたというのではなく、神から任命され任務を負ったという意味で比喩的な意味での「子」とされたということである(マルコにはいわゆる処女降誕論もキリスト先在論の観念も存在しない)²。

イザヤ書の42章1節との連想は、さらに、このメシアが政治的な権力を持ちイスラエルの独立を勝ち取るといった意味でのメシアではなく、人々をその罪から救う贖いのメシアであることを暗示する。イザヤ書において42章1節はいわゆる「苦難の僕」(42:1-7; 49:1-9; 50:4-9; 52:13-53:12)への一連の言及のはじめであり、特に、以下の50章および52章から53章にかけての部分は、本論でも後に見るように、受難物語のイエスの姿と重なる。神の子が受難のメシアであるという同定は、十字架上のイエスの死を見たローマの百人隊長の認知の言葉、「本当に、この人は神の子だった」(15:39)で裏打ちされるのである。

さらに、創世記22章2節は、神がアブラハムに、愛する彼の独り子イサクを犠牲にするように命じる箇所であり、LXXではイサクがτὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας (あなたが愛したあなたの愛する息子)と呼ばれ、マルコ1章11節の「愛する子」と用語上近似し、また内容的には、神の独り子イエスが十字架上で犠牲にされるマルコ福音書の出来事と重なる。このことによって、神の子としてのイエスの召命が、王的メシアとしての召命ではなく、十字架の死につながるものであることが示唆されている。

3) その他の旧約箇所や外典とのつながり

マルコ1章9-11節のイエスの洗礼の場面で、天が開かれることや神の声、霊の降下という表象が用いられていることには、旧約外典の『十二族長の遺訓』³の中で終末時の祭司的メシア(「レビの遺訓」

¹ 大貫『マルコ』, pp. 46-47. 引用は p.47.

² 大貫、同, p. 47.

³ ハスモン王朝以降からキリスト教の成立期と重なる時代にわたって書かれたと考えられる。Cf. 笈川/土岐, p. 223.

18:6-7¹)や、王的メシア(「ユダの遺訓」24:2²)について語られていることとの関連も指摘される。川島貞雄は、マルコが『十二族長の遺訓』と同様の表象を用いて「イエスが終末時の救いをもたらす者であることを示している」³と述べている。そしてさらに、『十二族長の遺訓』の終末論的メシアとの連想においても重要なことはマルコではこれがイエスの死と結びついていることである。大貫隆が指摘しているように、『十二族長の遺訓』では「天が開かれた」(ἀνοίγωの受動相)との表現が用いられているのに対し、マルコでは「天が裂けて」(σχίζωの受動相)という特殊な語が用いられ、それが、15章38節で、イエスの死に際して神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに「裂けた」との表現と呼応している⁴。天が裂けるという超自然的描写は、それが神の業であることを示唆し、神の声につながるものである。この語がマルコで現れるのは、1章10節と15章38節の2回のみであり、その両者の場面においてイエスが「神の子」であることが宣言される⁵。それと同時に、マルコは、1章10節と15章38節を結びつけることによって、イエスの洗礼・召命と死の瞬間を結びつけ、このことによってもまた、イエスのメシアとしての召命が、すなわち十字架の死への召命であったことを示唆するのである。

このように、マルコ 1 章 11 節は、まず第一に終末に来るとされる王的メシアの任命を暗示すると同時に、イザヤ書の苦難の僕や、父アブラハムによって神ヤハウエへの忠誠を表すべく生贄にされようとするイサクの奉献の物語との連想で、その任命が政治的権力者としてイスラエルの独立を勝ち取るための王とは異なることを示唆している。

4 荒れ野の誘惑

このような王のイメージの修正は、イエスの洗礼に続いてのいわゆる「荒れ野の誘惑」においても行な

¹ 笈川/土岐訳, p. 260 によれば、「^{18:6} 天は開かれ、栄光の神殿から神聖が彼の所へ出てくる。アブラハムがイサクに語るような父の声とともに。⁷ 至高者の栄光は彼に語られ、悟りと聖めの霊はく水によって>彼にとどまる」。

² 笈川/土岐訳「十二族長の遺訓」, p.280 によれば、「^{24:2} 天は彼に開かれ、霊が聖なる父の祝福を注ぎ、彼はお前たちに恵みの霊を注ぐ。」

³ 川島貞雄, p. 73.

⁴ 大貫『マルコ』, p. 45.

⁵ Gundry, p. 48.

われている。ここでマルコは、イエスが王であるとすればそれはダビデの裔としての政治的メシアではなく、終末論的な意味での王であることを暗示する。この「荒れ野の誘惑」の物語は、マタイやルカにおいてはマルコと比べてはるかに長く拡張され、イエスが受けた誘惑は、1) 空腹に対して、2) 神の助けを試すことに対して、3) 権力(偶像崇拜)に対して¹、イエスが真に神の子にふさわしい応答をするかを試みる形となっているが、マルコでは、簡潔に、

^{1:12} それからすぐに、“霊”はイエスを荒れ野に放り出す。¹³ イエスは40日間そこにとどまり、サタンから誘惑を受けた。そして野獣とともにいて、天使たちが彼に仕えていた。(マルコ1:12-13)

となっている。ここでのサタンは、ネストレーアールント27版、28版では、定冠詞がついて小文字で始まる形であり(σατανᾶςの属格)、普通名詞扱いになっていると解釈し得る。ヘブライ語での שָׂטָן のギリシア語音表記で「敵対する者」の意味である。しかし、同時に、1世紀には、すでにサタンはベルゼブルなどと同一視され、黙示文学などに現れる悪霊の頭と考えられていたので(マルコ福音書自体、3:22-23でそのように書いている)、サタンの誘惑は、悪霊とイエスの終末的な戦いが開始していることを表し、イエスが誘惑に勝ったことは、その戦いにおける勝利が始まっていることを暗示する。また、イエスが荒れ野で野獣といて危害を受けなかったことは、イエスが特に神に守られ(cf. ダニエル 6:1-28)、神的能力を持っていることを示す²と同時に、イザヤ書(11:6-9)などで、終末時に実現する平和のイメージと和合し³、イエスを戦闘的な手段、たとえば革命や軍事的蜂起によってイスラエルに独立をもたらす王的メシアというよりも、より平和な形で救いをもたらすメシアとして表す効果もある。

¹ Cf. たとえば Hare, *Matthew*, pp. 24-25 など。

² Gundry, p. 55 が指摘するように、フィロストラトス『テュアナのアポロニオス伝』(5:42; 6:43; 8:30)などに記された神的能力を持つと見られた人や、フィロンの著書に記された敬虔な信仰者についての伝承(『報酬と罪について』15.88-90、『世界の創造について』28.83-86)には、獐猛な動物をおとなしく従わせる力を記す例が他にもある。ただし、フィロン(BCE20/30-CE45/50頃)もアポロニオス(Conybear, pp. vii-viii, xiii)も1世紀の人物であるが、『アポロニオス伝』が書かれたのはずっと後(3世紀)である(Conybear, p. ix)。

³ 大貫『マルコ』, p. 48.

このように、マルコは、イエスが神の子であることを冒頭から明示すると同時に、その「神の子」の真の意味を、読者の予想とは全く異なる形で明らかにしてゆくのである。マルコ福音書のそのような書き方について大貫隆は次のように書いている。「ユダヤ教の影響圏からくる者は『神の子イエス・キリスト』という表現をユダヤ教の政治的メシア待望の視界で読み、ヘレニズム・ローマ世界の影響圏からくる者はローマの支配者崇拝、とりわけ折しも盛んになりつつあったウェスパシアヌス・イデオロギーの視界で読んだはずである。ところが、いずれの視界も、マルコ福音書を固有な遠近法に従って読み進むうちに、それまでの自明性を剥奪され、まったく新たな視点、すなわちマルコの逆説的神の子論へ組みかえられるのである。15章39節の百卒長の告白こそ、そのような視点の組み換えが完了すべき点に他ならない」¹。

5 自然を従える神のモチーフ (マルコ 4:35-41; 6:45-52)

マルコによる福音書には、癒しの奇跡の他に、荒れる湖をイエスが静めた奇跡(4:35-41)や、イエスが湖上を歩いた奇跡の報告(6:45-52)がなされている。ここでは、イエスのメシア性が、神の子としての神力的に由来することを示す出来事として描かれている。イエスが荒れる湖を静めたのは、彼が弟子たちと船に乗って湖上に出た時のことである。突風が吹いて波が船にたたきつけ、船を沈めそうになる。

^{4: 38} イエスは艫の方で枕をして眠っていた。弟子たちはイエスを起こして、「先生、私たちが溺れてもかまわないのですか」と言う。 ³⁹ イエスは起き上がって、風を叱り、湖に言った、「黙れ。静まれ」。すると、風はやみ、非常な風になった。 ⁴⁰ イエスは言った。「なぜ怖がるのか。まだ信じていないのか。」 ⁴¹ 弟子たちは非常に恐れて、「この人は何者なのだろう。風や湖さえも彼に従うとは」と互いに言った。(マルコ4:38-41)

6章でのイエスの水上歩行は、弟子たちだけが船に乗っており、逆風のためにこぎ悩んでいた時のこ

¹ 大貫『マルコ』, p. 39. 「神の子」であるはずのイエスが神に遺棄された叫びを上げて死んだその時にこの告白がなされることは、その効果をさらに高めている。

とである。イエスは、彼らが困っているのを見て、湖の上を歩いて彼らのところに行き、そばを通り過ぎようとする。

^{6:49} 弟子たちは、イエスが湖上を歩いているのを見て、幽霊だと思い、大声で叫んだ。⁵⁰ 皆はイエスを見ておびえたのである。しかし、イエスはすぐ彼らに話し始めて、「勇気を出しなさい。私だ。恐れるのはやめなさい」と言った。⁵¹ イエスが舟に乗り込むと、風は静まり、弟子たちは心の中で非常に驚いた。(マルコ6:49-51)

詩編 104 編(103LXX)では主ヤハウェが、創造において混沌を「叱りつけること」(ἐπιτίμησις)によって、水を従わせて地の表から退かせたとある(6-7 節 LXX)。マルコでの「風を叱る」という一見変わった表現は詩編 103LXX、7 節での名詞 ἐπιτίμησις を動詞形 ἐπιτιμάω にして用いたものであり、詩編に通じた読者、特にギリシア語で詩編を読んでいる読者の目には、この詩編を思い出させるものである。マルコは、ここでも読者の「神の子」観、メシア観を修正してゆき、イエスが神の子であるという意味が、政治的解放者としてのメシアというのとは異なる意味であることを示している。ただし、ここでは受難のメシアではなく、この世の創造主である神の子としての権威を持つ者だと示しているのである¹。

しかもマルコのイエスはここで、自然を従える創造主の権威を持つことを示すだけでなく、50 節で、「私である」と、ヤハウェがモーセに自己啓示をした言葉(出エジプト 3:14、LXX ἐγώ εἰμι、申命 32:39 も参照)を用いている²。このことによっても、マルコは、イエスをヤハウェと重ね合わせ、その権威を示しているのである。

¹ Culpepper, p. 153 は詩編 107:23-25, 28-29 が出エジプト記でヤハウェが紅海の水を従わせた奇跡に言及している例を挙げて、ヤハウェが混沌を従える神であることを指摘している。また、Guelich, p. 267 も、荒れ狂う自然を神が静めるというモチーフがユダヤ文学にしばしば表れることを指摘して (IV エズラ 6:41-42; ヨベル 2:2 など)、イエスが風を鎮めた行為が、「この方は何ものだろう」との答えだった、神が独特の仕方でのイエスのうちで働いているのである、と指摘している。

² 川島貞雄, p. 123.

6 命の支え手なる神の働き—5000 人の給食と 4000 人の給食（マルコ 6:30-44; 8:1-10）

イエスが、食べる者のない群集を気遣い、憐れんで、わずかなパンと魚で5000人の男と、おそらく同じくらいの数の女と子どもたち¹を満腹させた逸話（6:30-44）と、同じく4000人の人々を満腹させた（8:1-10）2回の給食の逸話は、様々な点で重視されており、そこに聖餐の原型を見る解釈者²や、荒野で人々が食べ物を与えられたマナの出来事（出エジプト16:14-36）でのモーセに原型を見て、イエスを第二のモーセなるメシアと見る解釈³、神の国の食卓を先取りするメシアの食卓という意味を見る解釈⁴、神の驚くべき業を見せて信仰を喚起するためのエピソードだと見る解釈⁵、あるいはまた、「飼い主のいない羊の群れ」が旧約で統率者のいない軍隊や国家を表す軍事的イメージで用いられていたことから⁶、これを、軍事的蜂起を目的に集まった人々にイエスが教え食物で満腹させ、蜂起を思いとどまらせて平和に解散させた話であるとの解釈⁷、あるいは、むしろ羊飼いのイメージを、神の民を集める終末論的な羊飼いのそれとして見る解釈⁸などがある。また、列王記上17章10-15節のエリヤや列王記下4章42-45

¹ 田川『新約聖書 1』「マルコ」、pp. 246-247 は、マルコ 6:44 の「男 5000 人」πεντακισχίλιοι ἄνδρες の ἄνδρες は古代ギリシア語では英語の men のように特に男女を区別せずに「人々」という意味に用いられたので、男だけで 5000 人ととるべきではないと解釈している。しかし、マタイがマルコの書き方を男だけで 5000 人と理解して「女と子どもを別にして、男が 5000 人ほど」（14:21）と敷衍しているところから、新共同訳などのようにマルコ 6:44 を「男 5000 人」と取ることも可能であろう。

² Williamson, pp. 128, 142; Taylor, p. 321; A. Y. Collins, *Mark*, p. 379; Witherington, p. 230; Schildgen, p. 143; 一方、川島貞雄, p. 122 や Lane, p. 230 は、この解釈に反対し、ユダヤ人の通常の食卓の交わりにおいても、家長は祝祷をささげパンを裂いて家族に配るので、ここに特に聖餐式との関連を見る必要はないであろうと述べている。Schweizer, *Mark*, p. 139 も、これにはワインがなかったので聖餐とは関係のない普通の食事と見ている（ただし、同書 p. 157 で Schweizer は、「確かに、すぐに聖餐との連想がなされるようになった」と述べている）。

³ Beavis, p. 157; Edwards, p. 195; Witherington, p. 230.

⁴ Taylor, p. 321; Schweizer, *Mark*, p. 374.

⁵ Schweizer, *Mark*, p. 139.

⁶ Manson, *Servant-Messiah*, p. 70 の脚注 1 は、旧約における「羊飼い」を比喩的に用いている例として、民数 27:17、列王上 22:17、歴代上 22:17、歴代下 18:16、ミカ 3:18、ゼカリヤ 11 章; 13:7、イザヤ 40:11; 63:11、エレミヤ 2:8; 23:108; 25:32-8; 50:6, 44、エゼキエル 34:24 および外典のユディト記 11:19 を挙げ、特に、王的メシアが羊飼いのイメージで描かれていた（ソロモンの詩編 92）と、指摘している; Edwards, p. 194 は、Manson のこの見方に賛成し、この 5000 人を、武力蜂起のために集まりイエスをその指導者に望んだ熱心党の人々であったと考えている。

⁷ Manson, *The Servant-Messiah*, pp. 70-71; Edwards, pp. 194-195 は、この見方と、モーセ原型論を合わせて、イエスは武力蜂起を指導するメシアではなくモーセのように民を教え導くメシアであることを見せたと読んでいる。

⁸ Guelich, p. 341. Guelich は、エゼキエル 34:23、エレミヤ 23:4、ソロモンの詩編 17:40 などを参照している。これらはいずれも、羊を守り養う羊飼いのイメージである。

節でエリシャの行った、わずかな食べ物を増やす奇跡、特にエリシャが大麥パン18個と穀物で100人の人々を満腹させ、さらにまだパンが残った逸話との類似も指摘されている¹。

このうち、イエスを第二のモーセと見る見方が言及している荒れ野でのマナの出来事は、モーセを介して神が人々に必要な食べ物を備え与えた出来事である。4000人の給食の際に、弟子がイエスに問う、「いったいどうやってこの荒れ野で彼らをパンで満腹させる(χορτάσαι)ことが出来るでしょうか」(8:4)と言う *χορτάσαι* は、「そして彼らは食べて満足した(ἐχορτάσθησαν[受動態:満足させられた])」(8:8)で用いられているのと同じ語 *χορτάζω* であり、イエスこそが彼らを満足させることの出来る者であるということはこの8節は示し、4節の弟子の問いに答えている²。マルコが冒頭1章1節で「神の子」と宣言したイエスがこのように人々の空腹を満たし、命を支えたことは、命の支え手としての神が民を守っていることを示す出来事である³。これが「荒れ野で」(6:31では ἔρημος; 8:4では ἐρημία を使っている)行われたことは、この奇跡を荒れ野(ἔρημος, 出エジプト16:14LXX)でのモーセのマナの奇跡と結びつけ、かつて荒れ野で民を養った神の力がここでも働いていることを読者に気づかせる。その神は、エリヤやエリシャに奇跡を行なわせ、人々のために食べ物を備えて命を支えたが、今ここでイエスは同じ力を行使し、人々の命を支えるのである。

また、わずかなパンや魚を大きく増やす奇跡の力は、1粒の種や1匹の魚から毎年、この世界の初めから多くの実や多くの稚魚、そしてその育った魚を増やしてきた神の創造の力がイエスにおいて働いていることを示すものである⁴。それゆえ、ここでは、イエスの力は、政治的メシアのそれではなく、水を従えた力のように、創造主なる神の子の力として示されているのである。

給食の奇跡の語りの導入部で、マルコは、「イエスは舟から上がり、大勢の群衆を見て、飼い主のい

¹ Schweizer, *Mark*, p. 137; 列王記下には、「^{4:42} 1人の男がバアル・シャリシャから初物のパン、大麥パン20個と新しい穀物を袋に入れて神の人のもとに持って来た。神の人は、『人々に与えて食べさせなさい』と命じたが、⁴³ 召し使いは、『どうしてこれを百人の人々に分け与えることができましょう』と答えた。エリシャは再び命じた。『人々に与えて食べさせなさい。主は言われる。「彼らは食べきれずに残す。』」⁴⁴ 召し使いがそれを配ったところ、主の言葉のとおり彼らは食べきれずに残した」(列王下4:42-44)とある。

² Edwards, p.231.

³ Lane, p. 231; Boobyer, p. 170.

⁴ Cf. Lewis, pp. 140-141.

ない羊のような有様を深く憐れんで、いろいろと教え始めた」(6:34)と記している。読者は、ヤハウェが旧約聖書ではしばしばイスラエルの牧者にたとえられていることを知っており(詩編23:1、イザヤ40:11など)、イエスがここで、イスラエルの群集を養う牧者として描かれている¹ことも理解したであろう。

また、6章の給食物語では、弟子たちがイエスに、「人々を解散させてください。そうすれば、自分で周りの里や村へ、何か食べる物を買に行きましょう」(6:36)と言ったのに答えて、イエスが、「あなたがたが彼らに食べ物を与えなさい」(6:37)と言っていることも、重要である。イエスは、弟子たち自身が貧しい人々を助けるように命じている。弟子たちは、癒しや悪霊祓いの業に派遣された(3:14-15; 9:18, 28)が、ここでも、マルコは、イエスに従う者がただ受身でいるのではなく、積極的に救いの業に参加し、その働きを広げてゆくことを期待されているのだと示唆しているのである。

7 イスラエルの民にとっての「神の国」の概念の修正

マルコは「神の国が近づいた」とのイエスの言葉を、イエスの宣教活動の記述の最初に置いている。神の国の到来は当時のイスラエルの人々には、ローマの支配からの独立や、黙示的な天地の刷新による新しい世の始まりとして期待されていた。

しかしマルコは、福音書の記述を進める中で、神の子のイメージを政治的メシアから受難による罪の贖いのメシア像や命の支え手なる創造主の子のイメージに軌道修正するのと呼応して、「神の支配」の性質についてのイメージも修正してゆく。即ち、「神の国」の到来をイスラエルの独立や終末として待望する人々に、彼らが確約された「神の国」の到来は、ダビデ王朝の復興やイスラエルの独立という意味ではなく、また、この世の終わりによってもたらされる新たな世界でもない¹と示唆するのである。

このことは、マルコが記しているイエスの最初の奇跡が、カファルナウムの会堂での悪霊祓いであることに象徴的に表れている。そこでは悪霊を祓うイエスの言動を見た人々が、「権威ある新しい教え」(1:27)と論じ合っている。この他にもマルコはイエスの行なった癒しの奇跡を救いの業として記している

¹ 川島貞雄, p. 122.

(1:30-31, 40-42; 2:3-12; 3:1-5; 5:1-15, 25-29; 7:24-30, 31-37; 8:22-26; 9:17-29; 10:46-52)。この福音書でまず神の国の訪れの先触れとなったのは武力蜂起や政治的変革ではなく、病の癒しであり、悪霊からの解放だったのである。そして、続いて語られるイエスの癒しや悪霊祓い、罪の赦しの宣言のすべてが、神の支配の始まりつつあることの例証であると見ることが出来る。その具体的な内容をわれわれは次章以下で見ることになる。

8 神の国の譬え—種の譬え集

譬えもまた、読者の「神の国」観を訂正し、彼らが最初に考えていたのとはおそらく異なる意味の神の国を示す。種についての 3 つの譬え、すなわち、「種を蒔く人」の譬え（マルコ 4:1-9 [並行マタイ 13:3-8/ルカ 8:5-8]）、「成長する種」の譬え（マルコ 4:26-29）、「からし種」の譬え（マルコ 4:30-32 [並行マタイ 13:31-32/ルカ 13:18-19]）は、J. エレミアスが「偉大なる確約」¹ と分類した譬えに数えられ、どれも、この世ですでに作用している神の恵みの業を例証し、人間はその働きを信じて参与さえすれば大きな実りを得ることが出来ることを示している。また、これらの譬えは、この世の中にある種が成長して神の国が成るとの思想を表し、黙示文学に見られるような、この世界すべての刷新を預言するものではない。

1) 「種を蒔く人」の譬え（マルコ 4:1-9）

M. A. トルバートは、マルコ福音書の前半がイエスの使命を強調し、後半がイエスの正体を強調しており、両方で「物語キリスト論」の基本的な筋を構成していると論じている²。われわれは、「種を蒔く人」の譬えが前半のみでなく、後半の終わりにまでかかわることを見ることになるが、前半の神の国宣教の物語の要点がここに示されているというトルバートの指摘は正しいであろう。

¹ Jeremias, *Parables*, pp. 146-160.

² Tolbert, *Sowing*, p. 122.

4:3 「よく聞きなさい。種を蒔く人が種蒔きに出て行った。⁴蒔いていると、ある種は道端に落ち、鳥が来て食べてしまった。⁵また別の種は、石だらけで土の少ない所に落ち、そこは土が深くないのですぐ芽を出した。⁶しかし、太陽が昇ると焼けて、根がないために枯れてしまった。⁷また別の種は茨の中に落ちた。すると茨が伸びて覆いふさいだので、実を結ばなかった。⁸そしてほかの種は良い土地に落ち、芽生え、育って、30倍、60倍、100倍にも実を結んだ。」⁹そして彼は、「聞く耳のある者は聞きなさい」と言った。(マルコ4:3-6)

この譬えに続く4章13-20節の解釈では、道端に落ちたものは、神の言葉を聞いてもすぐにその言葉をサタンに取り去られてしまう人々を表し、石だらけの所に蒔かれるものとは、神の言葉を聞くときすぐ喜んで受け入れるが艱難や迫害が起こると、すぐに躓いてしまう人々を、また、茨の中に蒔かれるものとは、神の言葉を聞くがこの世の思い煩いや富の誘惑、その他いろいろな欲望が心の中でそれを覆いふさいでしまうために実らない人々を表し、良い土地に蒔かれたものとは、神の言葉を聞いて受け入れ豊かな実を結ぶ人々を表すと解説されている。

このうち、石だらけの地に落ちた種についての5-6節にはマルコの加筆があると指摘される。J. D. クロッサンはそのように考えられる理由を詳述している。そのひとつは、この記述だけ、道端や茨の中に落ちた種についての記述よりも長いこと、第二に、「土が少ない(5a: οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν) [...] 土が深くないので(5b: διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς) [...] 根がないために枯れてしまった(6b: διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη)」と、冗長な繰り返しが3回あり、それは編集の結果と見られること¹、種が「芽を出した」と「太陽が昇ると枯れてしまった」というのは、育つイメージと育たないイメージが隣接して不自然であること²などである。おそらく5b、6bがないのがもともとの形である。そこでは種は、石の上に落ちたために芽を出すこともなく翌日の日照で枯れてしまうと言われているが、そのイメージは、譬えの解釈に言われているような、迫害が来るまで実り多く見えた信徒とは合わない。そこで、躓いた信徒の状況に見合うよ

¹ Crossan, p. 245.

² Crossan, p. 245.

うに、5 節と 6 節の後半が挿入されたのである¹。特に、6 節「根がないため(διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν)」は、解釈の 16-17 節、「御言葉を聞くとすぐ喜んで受け入れるが、自分には根がないので(οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς)、しばらくは続いて、後で御言葉のために艱難や迫害が起こると、すぐに躓いてしまふ」と、意識的に対応させられていることが明らかである。クロスサンは、マルコはこのように変更を加えることで、時間と成長の概念を入れ、石の上に落ちた種が一度は芽を出して育つということと、灼熱の太陽が昇ると、その熱を生き延びることができないこととの 2 つの側面を印象付ける効果を出していると指摘している²。

ここで実を結ばなかった種が、それぞれ、シエマーの、「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くしてあなたの神、主を愛しなさい」(申命6:5)の三つの項に従わない例に対応するとの見方もある³。道端に落ちた種は、心を主の言葉に向けていないため、受け取ることができない。聞いた言葉を迫害で捨ててしまう人々は、自分の命を優先するのであるが、彼らは、シエマーの「魂を尽くして神を愛せよ」との命令に従わない人々に対応する。なぜならユダヤ教の伝統では「魂を尽くして」は「命を尽くして」と同義に理解されており、命惜しさに神の言葉を捨てる人々はこれに従っていないからである。同様に、「力を尽くして」とは、「自分のすべての財力を尽くして」と理解され、この世の思い煩いに妨げられて神の言葉の実を結ばない人々はこれに従っていない⁴。これは、ひとつの解釈として可能であろう。

しかしこの譬えの重要な点は、このような失敗や挫折にもかかわらず、実りがある、ということにある。この譬えは、宣教がうまく行かない代表的な例を、道端に落ちた 1 粒の種(中性単数形)、石の上に落ちた 1 粒の種(中性単数形)、茨の中に落ちた 1 粒の種(中性単数形)の形で示した後、他の種は 30 倍、60 倍、あるいは 100 倍の実を結ぶと示す。あるいは、最初の 3 つの例での種の単数形をギリシア語中性名詞に特有の用法の集合名詞ととって、実を結ばない種がいくつもあると理解したとしても、実を結

¹ Crossan, p. 247; 第 2 の種についての描写が他よりも長く、重複表現もあることは、Donahue/Harrington, p.138 も指摘している; Roskam, p. 32 もこの重複表現や「すぐに」εὐθύς という語がマルコに特徴的であるとして、ここにマルコの編集を見る。

² Crossan, pp. 247-248; Donahue/Harrington, p. 137 も、石だらけの地に落ちた種が、この挿入によって、一度成長したことが強調されていると指摘している。

³ Gerhardsson, pp. 165-193.

⁴ Gerhardsson, pp. 168-171.

ぶ種が複数形で示されていることから、実を結ばない種と実を結ぶ種とでは、実を結ぶ種のほうが絶対的に多いことが示唆されている¹。実を結ばない種の例が最初に続けて3例示されることによって、失敗や不毛な試みが必ずあることは直視されているが、その上でなお、豊かな実りは保証されている。エレミアスがこれを「偉大なる確約の譬え」に分類し、「あらゆる失敗と反対にもかかわらず、望みのなさそうな始まりから、神は約束どおり勝利に満ちた結果をもたらしてくれる」²とのメッセージであると言っているのは、正しいであろう。蒔かれた種の100倍もの収穫は奇跡的に大きいとのエレミアスの見方にはイエス当時のパレスチナの様々な文献を根拠に反対する意見もあるが³、要点は、これだけの収穫は神の恵みがなければあり得ず、神の力が働いているとの認識であって、100倍の収穫が奇跡的かどうかという事実にこだわることはあまり意味がないように思われる⁴。マルコでは、最初の実を結ばない種に対して、実る種の方が絶対的多数であるとの肯定的なイメージが与えられるのであり、そこが重要なのである。

この譬えは種についての譬えなのか、蒔かれた土壌についての譬えなのかと論議されることがあるが、そうした議論は、種が土壌と混ざって実を結ぶという要点を逃している⁵。種か、土壌かのどちらかではない。種とそれを蒔き育てる神、蒔かれる土壌である人間たちの応答、どれもが重要であり、躓きはあるが最終的には実りが約束されているということが、譬えの要点なのである。

2) 「成長する種」の譬え (マルコ 4:26-29)

4章26-29節の「成長する種」の譬えもまた、実りの確約の譬えである。

^{4:26} また、イエスは言った。「神の国は次のようなものである。人が土に種を蒔いて、²⁷ 夜昼、寝起きしているうちに、種は芽を出して成長するが、どうしてそうなるのか、その人は知らない。²⁸ 土はおのずと実を結ばせるのであり、まず茎、次に穂、そしてその穂には豊かな実ができる。²⁹ 実が熟

¹ Snodgrass, *Stories*, p. 167; 田川『新約聖書 1』「マルコ」, pp. 199-200.

² Jeremias, *Parables*, p.150.

³ McIver, p. 606.

⁴ McIver, p. 608; Edwards, p. 129 も同様のことを述べている。

⁵ Witherington, p. 163.

したら、早速、鎌を入れる。収穫の時が来たからである。」(マルコ4:26-29)

C. S. マンは、この譬えの中での成長する種と神の支配については解釈者の意見が異なり少なくとも4つの解釈があると指摘している。1)種は個々の信者と共同体への神の賜物である信仰や理解を表す。2)この譬えは、ゆっくりとほとんど目に見えないが不可避に人々の間で育つ神の国を表す。3)強調点は種を蒔く人の譬えの場合とともに、終末の収穫にかかわる。4)終末の収穫は間近に迫っており、すでに先立ってイエスの宣教に現在しているという「実現した終末論」の意味がある。

マンは、このうち終末論的な第四の解釈が、イエスの宣教の状況に特に適合しているように思われると考え、イスラエルの民への神の恵みの賜物の収穫の時が間近に迫っているということがこの譬えの主旨である¹。この指摘は、この譬えに含まれる様々な含みを列挙するものとして参考になる。ただし、マンがあげた4つの解釈は相矛盾するものではない。神がイスラエルの民への恵みとして与えた信仰とその実りである「神の国」(解釈1)、つまり、神の支配が間近に迫っており、その成就是、人々が神を信頼して種を蒔きさえすれば神はその信頼に応じてその種を育ててくれ、その種は最初はどれほど小さく、成長の過程は目に見えないようなものであろうとも(解釈2)、きっと約束された豊かな実りを得ることが出来るということ(解釈3)、その成就(実り)は、間近にせまっているということ(解釈4)である。それらのすべてを表すこの譬えは、エレミアスが言う「偉大な確約」の譬えの1つと解釈するのが一番自然だと思われる。

この譬えで重要なのは、28節の *αὐτομάτη*(おのずと)である。この語は通常「ひとりでに」と訳されるが²、A. J. ハルトグレンの指摘では、その正しい意味合いは、「目に見える作因なしに」であり、含意は神の業によってという意味である³。イエスの時代、また、マルコが執筆したと考えられる70年前後の苦難の時代に、神の業は人々の目に見えないと思われたかも知れない。それでも、見えないところに神の業は働

¹ Mann, pp. 269-270.

² RSV, NIV, NRSV では “by itself”、新共同訳「ひとりでに」、口語訳「おのずから」、新改訳「人手によらず」。

³ Hultgren, *Parables*, p. 387.

いている。そしてまた、目立たない一言、「人が土に蒔いて」、がわざわざ挿入されていることも重要である。人が土に種を蒔く時、その人は種が育つことを信じ、そのように自然を造った神の力を信頼している。その信頼による「蒔く」という参与があつてこそ、種はおのずと育つのである。

29節の、「実が熟したら、早速、鎌を入れる。収穫の時が来たからである(εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός)」は、ヨエルLXX4章13節、「鎌を入れよ。収穫の時が来たからである(ἐξαποστείλατε δρέπανα ὅτι παρέστηκεν τρύγητος)」に言及するとの解釈がある¹。ヨエル書のこの箇所は、鎌を入れるとの終末の審判の比喩を連想させる表現であり、クロッサンは、3つの論点を挙げて、マルコがこの譬えを終末論的な裁きの預言にするために、もともとの伝承にはないこの節を挿入して、ヨエル書のこの箇所と結びつけたのであると論じている。その理由は、第一に、終末的な刈り手は神なので、これが入ることで「どのようにしてか、彼(=刈り手)は知らない(ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός)」との27節の意味が解釈困難になっていること(神ならば、分からないはずがない)、第二に、29節の鎌を入れるという容赦ない裁きの神のイメージはこの譬えの他の部分、特に、実を結ばせる神のイメージと和合しないということ、第三に、トマスによる福音書語録21(85:15-17)の並行記事²には、ヨエル書に明らかに言及するような表現はなされてないということである³。クロッサンはこのように、29節を終末論的に読んでマルコに帰している。

しかし、29節の鎌を入れるイメージは、容赦ない裁きのイメージで読者や聞き手に受け取られたかどうかは疑問である。ヨエル書との関係も、ヨエル書の4章13節とマルコの4章29節では、ヨエル書で鎌 δρέπανον が複数であるのに対してマルコでは単数であり、また動詞も、ヨエル書では「鎌を入れよ」ἐξαποστείλατεと2人称複数の命令形であるのに対し、マルコではἀποστέλλειと3人称単数現在形で、しかも動詞自体も、ἐκ-のない形となっており多少異なる。必ずしも、ヨエル書の引用を見る必要も、ヨエル書で暗示されているような審判の警告を読み取る必要もないように思われる。むしろ27節までの譬え

¹ Crossan, p. 253.

² 『トマスによる福音書』語録 21 には、「実がいと、彼は鎌を手にして急ぎ来たり、それを刈り取った」(荒井訳)とあるが、荒井によれば、ここでの「彼」は、人間の本来的自己を奪いに来るこの世の支配者の意味になっており、終末の裁き手なる神や人の子とは異なる(荒井『トマス』, p. 155)。

³ Crossan, p. 253.

は、農耕社会の聞き手にとっては、自分たちと譬えの中の農夫を同一視させるものであり、刈り取りも、自分たちが手にする収穫を思わせたであろう。田川建三が言うように、ただ自然の恵みを賛美している¹という解釈がふさわしく思われる。

イエスの神の国の告知と宣教活動によって種はすでに蒔かれており、弟子たちも種を蒔けばそれには豊かな実りがあるだろう。究極的には収穫は約束されている。それは、神が育ててくれるからである。このことは、「種を蒔く人」の譬えと同じで、この譬えで形を変えて印象付けられることによって強調されている。

マタイやルカの共通資料には、「成長する種」の譬えの並行箇所はないが、その代わりに、次に見るマルコの「からし種」の譬えの並行箇所とともに、神の国をパン種にたとえる「パン種」の譬え(マタイ 13:33/並行ルカ 13:20-21)がある。わずかなパン種は、人がこれをとって3 サトン²の粉に混ぜればそれほどの粉で作った生地全体をさえも膨らませることが出来る。人は、パンが膨らむことを信じて粉にパン種を混ぜる行為によって参与することが必要であるが、その信頼と参与があれば、神は必ずパン種を膨らませてくれる。天の国もそれと同じである。

3) 「からし種」の譬え (マルコ 4:30-32)

また、「からし種」の譬えと言われる4章30節から4章32節の譬えは、最初は目に見えないほどの小さな種が育って鳥が宿るほどの草木になるとの譬えであるが、これも前の2つの種の譬えと同じく神の国の成就を確約し、さらに強調している。

^{4:30}「神の国を何にたとえようか。どのような譬えで示そうか。 ³¹それは、からし種のようなものである。

土に蒔く時には、地上のどんな種よりも小さいが、 ³²蒔くと、成長してどんな野菜よりも大きくなり、

¹ 田川『新約聖書 1』「マルコ」、p. 214.

² 新共同訳の度量衡換算表によると、1 サトンは約 12.8 リットルであるが、異説もある。Bauer, “σάτον,” (p.917)によると、13 リットル。教文館『聖書大事典』の度量衡表(付録 p. 2)によると、7.663 リットル。

葉の陰に空の鳥が巣を作れるほど大きな枝を張る。」(マルコ4:30-32)

この譬えについてエレミアスを初め多くの注釈者が指摘しているのは、小さな種という初めと、鳥を宿らせることが出来るほどに大きな木という終わりとのコントラストである。この譬えと「成長する種」の譬えはどちらも最終的な神の国の到来を確約する点で似ているが、「成長する種」の譬えが神の国の成長に焦点を当てているのに対し、「からし種」の譬えでは最初と最後の差異の大きさに焦点が当てられている¹。神の国は、最初のごく小さくとも、いつか大きく育つ。言い換えれば、いつか全世界を支配する神の国も最初はほとんど目に見えないほど小さい²。このように示すことで、マルコは読者に、神の国は今彼らの目には見えず、この世には実現していないように感じられても、間違いなく将来には多くの民に広がって実現すると請合っているのであろう。

イエスが神の国宣教で行った癒しや悪霊祓いは、どれも一つひとつは、小さな出来事であった。しかし、神の国の実現という大きな出来事が、そのような小さな出来事からなることを実践して示したことは、イエスの大きな特徴であり、この譬えはそのことと和合する。マーシャルは、マルコによる福音書が、多様な読者の多様な必要性に、それぞれ適切な答えを与えていると言っている³。個々の人間に一对一で対応する神のやり方が重要なのである。

この「からし種」の譬えでの、葉の陰に鳥が巣を作れるほどの大きな枝で表される神の国の表象は、エゼキエル書17章23節での次の表現と近似している。そして、そこでのレバノン杉を連想させるものである。

^{17:22} 主なる神はこう言われる。私は高いレバノン杉の梢を切り取って植え、その柔らかい若枝を折って、高くそびえる山の上に移し植える。²³ イスラエルの高い山にそれを移し植えると、それは枝を伸ばし実をつけ、うっそうとしたレバノン杉となり、あらゆる鳥がそのもとに宿り、翼のあるものはす

¹ Edwards, pp.144-145.

² Ladd, p. 236.

³ Marshall, p. 86.

べてその枝の陰に住むようになる。(エゼキエル17:2-23)

旧約聖書でしばしばレバノン杉は王を象徴し、たとえば、エゼキエル書31章3-9節でエジプト王ファラオを表し、ダニエル書4章7-14節および17-24節ではバビロンの王ネブカドネツアルを表していた。そして、特にエゼキエル書17章3節では、この木はダビデ王家の血筋のイスラエルの王を指し、その若枝は18歳で王位につきまもなくバビロンに捕囚になったダビデ王家最後の王、ヨヤキンを指すと解釈されている¹。上記17章22-23節でもレバノン杉はイスラエルの王を表しており、大きく育ってその枝の陰にあらゆる鳥が住むようになるとの神の約束が、イスラエルの復興の預言として告げられている。そして、これに続いて、レバノン杉が枝を広げてあらゆる鳥がそこに宿るようになる時、人々はその木を植え育てた主が、「高い木を低くし、低い木を高くし、また生き生きとした木を枯らし、枯れた木を茂らせる」(17:24) 主であることを知る、との預言がある。旧約聖書を熟知している読者は、イエスの譬えを聞いてその預言を思い出すであろう。大貫隆は、その隠喩は「すでに一種のイスラエル中心主義であって、後のメシア運動を先取りするものであることは明らかであろう」と指摘する²。しかも、「空の鳥」は、ミドラシュ「詩編」104編の12節(LXXでは103:12)³、エチオピア語『エノク書』90章33節⁴などで、異邦人を指す隠喩として解釈されていたので、そこからすれば、このマルコの譬えは、武力ではなく守りと平和のイメージを用いながら暗に、ローマの支配下にあるイスラエルの人々に、いずれはローマではなくむしろイスラエルが異邦人を庇護する立場になる、との含みで受け取られた可能性がある。しかも、イエスの言葉として1章15節にある「神の国は近づいた」との宣言と結びついて、その時の近いことを期待させることにもなったであろう。

また、旧約聖書の預言者たちがしばしば、大きな木に宿る鳥をイスラエルの神の恵みが異邦人に及

¹ 樋口, pp. 541-542.

² 大貫『マルコ』, p. 275.

³ 詩編ミドラシュ(104.10) (詩編 104:12 について)。英訳 *The Midrash on Psalms*, vol.2, trans. Braude, pp. 171-172 を参照した; 大貫『マルコ』, p. 275.

⁴ 村岡訳「エノク書」, p. 268; 大貫『マルコ』, p. 275.

ぶ比喩として用いている(詩 104:12、エゼキエル 17:23; 31:6、ダニエル 4:9-21)ことから¹、J. R. エドワーズは、マルコ 4 章 32 節もまた、マルコの読者の中にいるローマの異邦人たちに、イエスの言う神の国に自分たちも含まれることは、神によってあらかじめ定められていたとの印象を与えたであろうとの指摘をしており²、その可能性も否定できない。ただし、旧約を熟知していたのは異邦人よりもユダヤ人だったのであるから、この譬えはむしろ、ユダヤ人キリスト者に異邦人宣教の必然性を示す働きをしたのではないと思われる。それと同時に、ユダヤの社会では、異邦人は救われない人々、罪人と見られていたもので、これは、そのような罪人たちにも究極的には救いが及ぶであろうことを暗示し、迫害下に一度キリスト教の信仰を捨てたり、その他の理由で自分を罪人と感じている人々—自らキリスト教徒に対して異邦人になってしまった罪人—にも、救いの希望を与えるものであったかも知れない。

詩編104編は、「水のほとりに空の鳥は住み着き、草木の中から声をあげる」とうたい、そこでの空の鳥を憩わせる草木のイメージが「からし種」の譬えのイメージと類似するのであるが、同時にこの詩編は、先に見たように、神が水を叱って静め、陸を造った(104:6-9 [103:6-9 LXX])描写をも含み、ヤハウェを創造主として讃える詩である。マルコはこの詩編のヤハウェをイエスと結びつけていた。

これらのことから、「からし種」の譬えでの、空の鳥を宿らせるほどの草木に育った種は、エゼキエル書17章3節でダビデ王家の血筋のイスラエルの王を表すレバノン杉とイメージでつながり、詩編104編に慣れ親しんだ読者には「イスラエルの王」の王国が「ダビデの血筋の王」によって成るだけではなくまた、「創造主なる神」による王国であることも示唆するのである。それは、イスラエルだけではなく他民族をも造り、世界を守り導く神が支配する国であり、平和の王国である。そしてその実現の仕方は、それにふさわしく武力によるものではない。

ヤハウェはアブラハムに、地上の氏族がすべてアブラハムによって祝福に入ると約束した(創世12:3)。アブラハムに誓った神の祝福の約束は、それゆえ、最初から、究極的には神の国が他民族にも広がる

¹ Jeremias, *Parables*, p. 147 は、『ヨセフとアセナテ』(15:70)の例を引いて、これが異邦人を神の民に抱合することを表す終末論的なテクニカルタームであると述べており、Hendrickx, p. 37 はそれに賛同している。

² Edwards, p. 145.

ことを含意していたのであり、その約束が成就する時には、神の国の平和が地上のすべての民族の上に及ぶであろう。その成就を、この「からし種」の譬えは示唆するのである。

実際、マルコ福音書のイエスが神の国の粋を異邦人に広げていることは、イエスが 4000 人の人々に食事を与えた奇跡がガリラヤ湖の東側の異邦人の地域で行われているように理解されるべく書かれていることでも指摘されることであり¹、それよりも前に、マルコはすでに 3 章 8 節の編集句で、「イドマヤ、ヨルダン川の向こう側、ティルスやシドンの辺り」からも多勢の群集がイエスのしていることを聞いて集まって来ていたとの報告で、イエスの宣教が異邦人に対してもなされていたことを示している²。これは、マルコの読者の中に異邦人が含まれていた現実を肯定する必要からか、あるいは異邦人伝道の動きに向けての護教的意図もあろう。しかし、結果として、イエスの意図した神の国に異邦人が含まれるとのこの示唆は、旧約でのヤハウェのアブラハムへの約束が、「地上の民族はすべて、あなたによって祝福に入る」(創世 12:3)、「あなたを多くの国民の父とする」(創世 17:5)との約束も含めて成就することを示唆することになる。これもまた、神の信義の証なのである³。

9 本章のまとめの考察

マルコによる福音書は、神の国の到来を宣言することで、亡国の問題に答えている。マルコは、イエスを「神の子」と示し、当時神の子と呼ばれていたローマ皇帝ではなく、イエスこそが神の子でありキリストであると、イエスを神に任命された王として描いている。しかし、その一方で、イエスが神の子であり、

¹ Edwards, p. 229; Witherington, p. 236; Guelich, p. 402 など; Schweizer, *Mark*, p. 155 は、4000 人の給食があたかも異邦人の地域で行われているような印象を与えても、はっきりとはそう断っていないので、これが異邦人の地域で行われたと考える必要はない、と言っている。しかし、むしろ、異邦人の土地で行われたかどうか分からない奇跡を、マルコが、そのように印象付ける位置に持ってきたということは、史実は別として余計に、この福音書が、異邦人の土地でもまた、給食の奇跡が行われたと読者に思わせたいがっているということである。

² Iverson, pp. 37-38.

³ マルコによる福音書に、異邦人の地での悪霊祓いの奇跡や、給食など、イエスが異邦人にも宣教活動を行っていたことを示す記事が多いことが、マルコの教会に異邦人キリスト教徒が含まれていた状況の要請である可能性は大きく、その場合、福音書記者マルコの意図は、イスラエルの民に対する神の信義というわれわれの観点とは外れるので、マルコにおける異邦人伝道の問題には深くは踏み込まないことにする。

王である、という意味は、また、彼が受難のメシアであり、創造主なる神の子であって、政治的武力でイスラエル民族の独立を勝ち取るようなメシアではないということであるとも示唆し、読者のメシア観を修正していく。

それと同時に、マルコは、「神の国」についても、それがイエスの行なった癒しや悪霊祓い、罪の赦しの宣言、そして、イエスの受難と復活の知らせなどによって始まりつつあることを示している。「種を蒔く人」の譬え、「成長する種」の譬え、「からし種」の譬えは、神の国の成就を確約すると同時に、この世ですでに作用している神の恵みの業を示し、人間はその働きを信じて参与さえすれば大きな実りを得ることが出来ることを示している。神はイスラエルの人々を見捨てたのでも忘れていたのでもなく、神の国を成就し、その国は彼らの手の届くものである。この神の国は、アブラハム契約において彼らに約束されたカナンの土地と同じではないが、それ以上のものであり、神の約束の究極的な実現と考えられよう。

福音書が示す神の国は当時の人々の期待とは異なっていたであろう。当時の人々は、イエスの宣教活動を目にして、イエスが何らかの政治的大変革を起こしてイスラエルを解放してくれることを期待した。あるいは、黙示文学から推し量れば、この世の終わりと世界の刷新が起こることを期待していた者もある。しかし、小さな1粒の種から徐々に、気づかぬ間に育ってゆく神の国の譬えは、神の国はそのような大変革によって一気に到来するのではなく、徐々に成就するものであることを示す。これは、いわば「神の国の概念の再定義」¹である。

川島貞雄は、「マルコは、イエスの贖罪死と復活という終末的・究極的な救済の出来事だけではなく、病気や嵐を惹き起こす悪しき力や、人間性を抑圧する宗教的伝統からの生の解放をも、福音の中に包み込み、『神の子イエス・キリストの福音』(1:1)を書いた」²と書いているが、マルコ福音書に限らず共観福音書すべてに共通する重要な点は、イエスの福音宣教が、そもそも十字架と復活による贖いと救いの出来事以前にすでに人々にこの世での様々な苦しみ—病気、悪霊、宗教的因習や偏見による差別など—からの解放を実践的に与えることによって、救いとして多くの人々に受け入れられていた事実を

¹ Wright, p. 240.

² 川島貞雄, p.61.

もイエスの福音に抱合して提示していることであろう。

マルコによる福音書に記されたイエスは病の人々を癒し、悪霊に憑かれた人々を悪霊から解放し、食べ物のない何千人もの人々に食べ物を与えて神の国の到来を告げる。それらの行為の一つひとつが、神の国を成就させてゆくのである。その各々の意義を、神義論の視点から見てゆくことが本論においてこれからのわれわれの課題となる。しかしその前に、人々が旧約以来神の救済の拠りどころとした、神の「憐れみ」について見ておきたい。それは、イエスの宣教活動においても重要な動機となるものだからである。

Ⅲ章 神の憐れみ

1 序—問題の所在と本章の目的

旧約時代以来、律法遵守を基準に人々に祝福と呪いを配分する神の義と、アブラハムに誓った祝福に対する神の信実という観点からの神の義との緊張に面して、ユダヤの人々は神の「憐れみ」(ἐλεος)に訴えて神の信実が法的義を凌駕することを信じ、神への信頼を保持しようとした。究極的に、彼らを罪や苦難や苦境から救い出すのは神の憐れみである。たとえ民が法的義を守れず、神に背いたとしても、最後には神は彼らを立ち帰らせ、彼らを救う。

あなたの神、主は憐れみ深い神であり、あなたを見捨てることも滅ぼすことも、あなたの先祖に誓われた契約を忘れられることもないからである。(申命4:31)

ルカは、神がアブラハムとの約束を忘れずイスラエルの民を救う救済の業を、「憐れみ」(ἐλεος)によるものと示している(cf. ルカ1:50, 54, 72, 78)。また、福音書でイエスに癒しを求めに来る人々はしばしば、癒しの懇願に「憐れんでください(ἐλέησον)」とイエスに呼びかけている(マルコ10:47, 48、マタイ9:27; 15:22; 17:15; 20:30, 31、ルカ16:24; 17:13; 18:38, 39)。

マルコ福音書には、イエスが癒しや食べ物の無い人々への給食などの実践を行なっていたことが記されているが、そこで特に、福音書記者の全知の視点から、イエスが人々を「深く憐れんだ」という記述が入れられている¹。マルコのイエスは盲人や重い皮膚病の人々を深く憐れみ(マルコ1:41)彼らを癒す。また同様に深い憐れみから、食べるものがない群衆に食事を与え(マルコ6:34-42²; 8:2-8)、指針を失っ

¹ Snodgrass, “Gospel,” pp. 31-44 は、イエスのメッセージの鍵となる4つのテーマは、「祝宴(あるいは喜び)、憐れみ、イスラエル、御国」(p. 34)であると理解している。本論で言及する「憐れみ」は、彼の著を含めて英語では compassion (通常「同情」と訳される語)とされていることが普通である。イエスの宣教における憐れみの重要さは Snodgrass, *Stories*, p. 66 でも強調されている。

² 「イエスは[……]大勢の群衆を見て、飼い主のいない羊のような有様を深く憐れんだ」(6:34)は、給食の直接の理由とは書かれていないが、イエスが彼らを憐れんでいたこと(ここでは、彼らの窮状をわが身

ている人々には教え宣教している(マルコ6:34)。

G. H. トウウェルフトウリーは、「イエスに帰された奇跡の多大な部分が人間の苦難や困窮を緩和することに関連しているということから、奇跡を行なった史的イエスの動機には憐れみが含まれていたと考えられる。またおそらく、イエスは神の救済を、自由自在の奇跡的力に注意を引くことにはではなく、人間の苦難や困窮に答えることに集約されていると理解していたと、結論できよう」¹と述べている。そして、そのような印象はまず、マルコの描写によってわれわれに与えられているのである。

しかも、マルコによる福音書の語りの部分でイエスが「憐れんだ」という意味で用いられている語は、σπλαγχνίζομαι であり、「憐れむ」という意味でより普通に用いられていた ἐλεέω² や οἰκτίρω³ とは異なり、LXX にも用例のない語である。通常用いられていた ἐλεέω や οἰκτίρω ではなく、あえて σπλαγχνίζομαι という語を福音書記者マルコがイエスの憐れみを表すために用い、またマタイやルカがイエスの譬えを(彼はアラム語あるいはヘブライ語で語ったであろうから)自分たちの福音書に翻訳したか、あるいはすでにギリシア語にされて伝わってきていたものを編集収録する際に用いたことには⁴、特

で感じるように同情していたこと)がその食事を気遣った理由であることは明らかである。

¹ Twelftree, *Miracle Worker*, p. 264.

² 出エジプト 33: 19LXX は ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω と、ἐλεέω と οἰκτίρω を用いている。共観福音書では、ἐλεέω は、上記のルカ 1:50, 54, 72, 78; 1: 58 と*マタイ 9:27;*15:22; *17:15;*20:30, *31, *マルコ 10:47, * 48, ルカ*16:24; *17:13; *18:38, *39, および、ヤハウェが、不妊の女エリザベトを憐れんで子どもを授けたとの賛美における例(ルカ 1:58)、ファリサイ派に対して、法よりも重要なものとして義と憐れみと信仰を強調する例(マタイ 23:23)、神の憐れみに言及する旧約の引用(マタイ 9:13; 12:7)、譬えの中で神の憐れみに倣う人間の憐れみに言及して用いられる用例(マタイ 18:33*、ルカ 10:37)がある(*がついているものは、動詞 ἐλεέω、ついていないものは名詞 ἔλεος およびそれらの活用形)。ルカ 1:78 では、διὰ σπλάγχνα ἐλέους と、ἐλεος の属格で σπλάγχνον を修飾することによって、意味が σπλαγχνίζομαι に引きつけられている。

³ 申命記 4:31「憐れみ深い神」は、LXX では θεὸς οἰκτίρμων。共観福音書では、ルカ 6:36 の 1 箇所 2 回のみ。「あなた方の父が憐れみ深い(οἰκτίρμων)ように憐れみ深く(οἰκτίρμονες)なりなさい」。

⁴ マルコが福音書にこの語を用いる際に、イエスの譬えにあった σπλαγχνίζομαι の用例に依拠したと考えることはできない。この語が使用されている譬えはマタイとルカの特異資料にあり、2 資料仮説に従う限り、マタイやルカをマルコが用いているとは考えられないからである。また、ギリシア語で伝わっていたはずの Q 資料をマルコが用いたと考えることも、この場合は不可能である。もし、「よきサマリア人」の譬えや「放蕩息子」の譬えが、(そしておそらく、「仲間を赦さない家来」の譬えも)、Q に在ったならば、マタイとルカの片方だけがこれを採択したことは、これらの譬えの重要性から見て考えがたい。それゆえ、この語はまずマルコが用い、それをマタイやルカが用いたのであろう。

ただし、マルコがこの意味を初出で用いたとも考えられない。マカバイ記二(9:5, 6)やベン・シラの知恵(30:7; 33:5)の σπλάγχνον の用例があることから、すでにマルコが執筆した時には σπλαγχνίζομαι にも、「憐れむ」という意味があったと考えるのが妥当であろう。マカバイ記二に動詞(犠牲の食事に与ると

別の意図があったはずである。福音書記者はイエスが「深く憐れんだ」という記述でイエスのいかなる側面を伝えようとしているのか。それを明らかにすることが本章の目的である。本章では、この語の表す「憐れみ」の性質を、ἐλεέω および οἰκτίρω との比較やこれらの語の影響を考察しつつ語本来の字義的意味とマルコ福音書の用例から考察し、マタイやルカ、その他の新約文書への影響も確認し、神の「憐れみ」の神義論的意味での重要性を明らかにする。

2 σπλαγχνίζομαι の字義的意味と ἐλεέω、οἰκτίρω

語義的には、σπλαγχνίζομαι¹ はもともと σπλάγγιον(内蔵、特に心臓、肺、肝臓、腎臓など、犠牲にされた動物の内臓で奉献者が食べる部分をさす)から派生し、σπλάγγιον を食べる犠牲の儀式の一部の行為を表していた。そして、σπλάγγιον は旧約の後期、外典の時代(シラ 30:7; 33:5、II マカバイ 9:5, 6 など)になると、感情の宿る場所としての内臓、心情などの意味でも用いられるようになってゆく。強い感情としての「憐れみ」の意はそこから派生したと考えられる。σπλάγγιον とのつながりにおいて、この「憐れむ」という意味は、まさに臓腑がちぎれそうな強い感情を示していると理解してよいであろう。σπλαγχνίζομαι は LXX には「憐れむ」という意味での用例はないが、רַחַם רַחַם (rah^a mîm: רַחַם [raham 子宮]の複数形)は、創世記 43 章 14 節、申命記 13 章 18 節、イザヤ書 47 章 6 節、エレミヤ書 42 章 12 節に「憐れみ」という意味で用いられており、子宮を憐れみの宿る場所とするこれら旧約の用法が後に臓腑を同様に用いるギリシア語の用法につながり、σπλαγχνίζομαι が後に ἐλεέω や οἰκτίρω に代わって

いう意味で用いられている)と名詞で異なる意味が付与されていることから、この語には「犠牲」と「憐れみ」という意味の広がりがあり、その連想をマルコは特にイエスを描写するのにふさわしいと考えたと思われる。

『十二族長の遺訓』においては、憐れみという意味で、σπλάγγιον, σπλαγχνίζομαι, εὐσπλαγχνος が LXX での οἰκτιρμοί, οἰκτίρω, οἰκτίρων に取って代わっているという指摘がある (Walter, pp. 551-552)。このことについては、この書をキリスト教以前のものとするかキリスト教の影響で書かれたと考えるかで、マルコとの影響関係についての判断が変わってくるが、現存する『十二族長の遺訓』の写本はすべてキリスト教徒による加筆や変更を加えられたものなので、仮にすでに σπλάγγιον, σπλαγχνίζομαι が「憐れみ」として用いられる用例がここにあったとしてもそれは、後にキリスト教文書として伝えられた過程でこの語がまだ残っていた οἰκτιρμοί, οἰκτίρω, οἰκτίρων を駆逐するように書き換えられていった結果である可能性がある。

¹ 以下 σπλαγχνίζομαι の意味については、Köster, pp. 548-559; Walter, p. 265 を参照。

用いられるようになったのであろう。

ἔλεος¹は、旧約で神の「憐れみ」を示す חֶסֶד (hesed) や רַחֲמִים の訳語として用いられ、その動詞 ἐλεέω は「憐れむ、慈悲をもつ、慈悲・憐れみの念から助ける」、別形の ἐλεάω も「憐れむ、慈悲を行使する」との意で一般的な意味でも宗教的な意味でも広く使われている。特に、名詞 ἔλεος は宗教的文脈では旧約での神の「ヘセド」が含む、契約を結んだ神の民への特別の愛顧、慈悲、信実の意味も内包し、そのことは動詞にも通じる²。ἐλεέω を用いて神が民を「憐れむ」という時には、民が不誠実であっても、神は信実でありつづけ、民を恵み、赦し、助けるとの含意がある (cf. エレミヤ 30:18、ホセア 1:7)。ブルトマンは、旧約においては、神の憐れみ חֶסֶד は特に、民に対する救済の業として表されていると指摘している³。民の背きにもかかわらず赦す神の「憐れみ」 רַחֲמִים は、LXX では時に δικαιοσύνη「義とすること、義」(創世19:19; 20:13; 21:23; 24:27; 箴言 20:28) と訳されていることもある⁴。律法との関連においては、裁き手としての神の慈悲を表す言葉でもある。またこれは、神は最後には民を贖うであろうという終末的希望にもつながる。それは、裁き手としての神が究極的には憐れみの神であるとの信頼に立つ希望であり、祝福の神の義が、申命記的応報の義を凌ぐという希望である。20 世紀を代表するユダヤ教神学者の一人 A. J. ヘッシエルは、「憐れみ深さ」こそがヤハウェの中核的属性であると語っている。「聖書が神の属性として記す『義なる』、『慈しみ深い』、『慰めに満ちた』といった道徳的、靈的形容詞を、聖書はまた善き生活を送っているひとびとを性格づけるのにも用いているが、ただ一つの属性だけは神のためにとっておかれている。聖書の中で神おひとりが『憐れみに富む者』と呼ばれている」⁵。

οἰκτίρω⁶は、LXX 出エジプト記 33 章 19 節では、רַחֲמִים の訳語に用いられている⁷。この語も文脈によ

¹ ἔλεος の意味については Bultmann, “ἔλεος,” pp. 477-487; Staudinger, p. 429-430 を参照。

² たとえば LXX 出エジプト記 33:19 で ἐλεέω をもって訳されている語はヘブライ聖書では רַחֲמִים「愛顧を示す、恵む」という意味)であり、通常日本語で言う「憐れみ」とは多少異なる。

³ Bultmann, “ἔλεος,” pp. 479-480.

⁴ パウロの言う「神の義」(特にローマ 3:21, 25 など)の意味を考えると、この δικαιοσύνη の含意を考慮に入れるべきであろう。

⁵ ヘッシエル, p. 155.

⁶ 以下 οἰκτίρω の意味については、Bultmann, “οἰκτίρω,” pp. 159-161; Balz/Schneider, vol. 2, p. 505 を参照。

⁷ ただし、οἰκτίρω は動詞、רַחֲמִים は名詞であり、完全に一対一対応の「訳語」ではない。それゆえ、ここ

り רַחֵם の訳語に用いられ、 $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ と同義で用いられるようにもなったが、 $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$ が「同情の感情」の意味を持ったため、その動詞である $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ も、「同情する」の意味を含む。LXX などにおいて $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ の名詞 $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ は神の慈悲という意味的広がりを持ち、 $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ の方は、「同情する」という意味で感情的な面を強調する名詞 רַחֲמִים の訳語に用いられる傾向があったが、その区別は絶対的なものではない。 $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ は特に、相手を助けたいとの思いを含む同情に用いられ、 $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ と同義で用いられ得た。時代が下るにつれ、ラビ文献の時代には רַחֲמִים と רַחֵם の区別が曖昧になったのと同時に、その訳語としての $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ と $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ も、ほぼ同義に用いられるようになったようである。ただし、福音書においては、 $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ 、 $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ 、 $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega$ 21 例に対し、 $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ は 2 例と、 $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ 型のほうが圧倒的に多い。

3 福音書における「憐れみ」 $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$

新約聖書福音書では、 $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ とその活用形の用例は 11 回(並行記事は 1 回と数える)、すべて共観福音書に見出される。そのうち 1 回はイエス自身が人々に対して「憐れ」と語った言葉の記録として(マルコ 8:2 [並行マタイ 15:32])、7 回はイエスが空腹の人々、病人や深い悲しみにある人々を「憐れんで」救いの手をさしのべた出来事を描く福音書記者の編集句で(マルコ 1:41; 6:34 [並行マタイ 14:14]; 8:2; 9:22、マタイ 9:36; 20:34、ルカ 7:13)、3 回は、イエスの譬えで神の憐れみの深さと大きさを表現する言葉の中で用いられている(マタイ「仲間を赦さない家来」の譬え 18:27、ルカ「よきサマリア人」の譬え 10:33、「放蕩息子」の譬え 15:20)。

マルコが $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ や $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ や $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ ではなくこの語を用いたのは、 $\xi\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ のもつ裁きの神の慈悲というニュアンスを越えて、より親身に、相手の苦痛や悲しみを自分の苦痛や悲しみとして感じる強い同情を表すこの言葉をよりふさわしいと考えたからであろう。そして、この語の選択が特に、福音書の読者や聴衆の注意を引くものであったことも推測出来る。聴衆がその重要性を認識した結果、後代のキリスト教文献の中でこの語は $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$ や $\text{o}\iota\kappa\tau\iota\rho\omega$ に替わって、あるいはそれらと共に、用いられる重要な語と概念

では「訳語である」ではなく、「訳語に用いられている」との記述をした。以下も同様。

になってゆく¹からである。

1) イエスの宣教活動に実行された憐れみ

イエスの「憐れみ」は単なる感情の問題ではない。福音書記者は、イエスが「憐れんだ」という描写を、単なる心理描写や場面を生き生きと伝えるための細部描写としてなしたのではなく、それ自体重要な意味を持つ事柄として記している。旧約聖書で神の憐れみが語られるときにはしばしばそれは、その結果の救いの出来事と結びついて言われている(申命 30:3、ネヘミヤ 9:19, 27、詩 26:11、イザヤ 14:1; 54:7、エレミヤ 12:15、ホセア 1:7 など)。同じことは新約にも当てはまるであろう。群衆を憐れんだイエスは、即時に教えや給食の行為で救済の業を実践している。J. モルトマンは、『『救い』(Heil)とは、すべてのいやし(Heilungen)の要約である。それが神の御支配の中に含まれるとすれば、それは、神御自身と同じように包括的であって、創造世界の部分的領域には限定されない。言うまでもなく、病める人間の魂もいやされなければならないけれども、救いは、決して『魂(心)のいやし』ではない。それは、『健全』と呼ばれる救いについての地上の一領域に限定することはできない。それは、イエスの支配、信仰の影響とは、かけ離れたものである。『救いは、人間の統合した健全状態を包括したものであって、人間全体の救いであって、単なる個人の魂の救いにとどまらない』。『救い』は、ただ単に『精神的賜物』にとどまらず、むしろ、身体健康状態も同時に抱合している。イエスは『全体的人間』を健やかにされる(ヨハネ 7:23)²と述べているが、これは、重要な正しい指摘であろう。特に、彼の癒しの行為は健康の回復のみでなく社会的にも救済の業として働くものであり、取り分けて考察するに値するので、V章で論じる。

ただ、ここでは、イエスが人々を癒す行為において、「憐れみ」の本質が「相手と共にある」こと、「相手の荷を担うこと」(cf. マタイ 11:28)であることを、言葉のみでなく、物理的にも見せていることをその象徴的側面から見ておきたい。イエスはしばしば、穢れたとされた皮膚病の人や罪人と見做された盲人に触れ、あるいは死んだ若者の手を取って癒しを行なっているが、福音書記者は特にそのような事例で、

¹ この経過については、補遺(pp. 118-120)を参照されたい。

² モルトマン, p. 177.

イエスが「深く憐れんだ」との記述(マルコ 1:40-42、マタイ 9:27-31、ルカ 7:11-15)をしている。

ユダヤ教において、手を置くという行為には特別の意味があった。ユダヤの神殿で行なわれる和解や贖罪の献げ物として犠牲を奉献する際には、奉納者は牛や山羊の頭に手を置いた後、その動物を屠る。手を置くことで犠牲と一体化し、自分の身代わりとしてその牛や山羊を和解や贖罪のための犠牲にするためである(レビ 1:4; 3:2, 13; 4:4, 15, 24, 29, 33)。また、大贖罪日には、大祭司が雄山羊の頭に両手をおいて、イスラエルの人々のすべての罪責と背きと罪とを告白し、そのすべてを雄山羊の頭に移して、荒れ野に追いやる。その雄山羊は、彼らのすべての罪責を負って荒れ野に追いやられる(レビ 16:21-22)。

触れるという行為は、贖罪のために頭に手を置く一体化の儀式での行為とは同一ではない。しかし、イエスの治癒奇跡の文脈では、σπλαγγνίζομαι という語がその語源の σπλάγγιον において持っていた「犠牲」の捧げものとの意味的つながりのために、イエスが病人を憐れんで彼らに触れたという行為は、彼が苦しんでいる人と一体化しその苦しみから贖う(救い出す)という象徴的な意味をもつ。

マルコは、イエスが律法の中で最も重要とした2つの戒めを、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」(12:30)と、「隣人を自分のように愛しなさい」(12:31)と伝えている。そして、自分のように隣人を愛する姿勢を「深く憐れんで」との描写でイエスの癒しの態度に表しているのである。ここには、「深い憐れみ=同情」が、イエスが最も重要とした「隣人愛」の本質であることが示されている。

2) マタイとルカでの展開

a イエスの譬えにおける憐れみ

癒しの奇跡において深い同情とともに患者に触れるイエスの姿は、マタイ 20 章 34 節やルカ 7 章 13 節にもある。しかしそれだけではなく、マタイやルカは、イエスの譬えの中でも憐れみを重要な動機として用いている。マタイは、「仲間を赦さない僕」の譬え(マタイ 18:23-35)で、借金を返すことができず返済猶予を願う僕を主人が「憐れに思って(σπλαγγνισθείς)」(18:27)赦したとして、この主人が僕の苦境

を自分の身に感じるほどに「同情」したことを表している。ルカは、神の愛の本質を描く代表的な 2 つの譬えである「よきサマリア人」の譬え（ルカ 10:30-35）と「放蕩息子」の譬え（ルカ 15:11-32）でこの語を用いている。前者では、追いはぎにあつて倒れているユダヤ人を（譬えの中では、彼がユダヤ人であることが暗黙に想定されている）、同胞の祭司やレビ人が見捨てて避けて通ったのに対し、一人のサマリア人が、「見て憐れんで」（10:33）傷の手当をした上、自分のろばに乗せて宿屋につれてゆき、金を支払ってその介抱を依頼する。「放蕩息子」の譬えでは、親不孝にも生前贈与を求め、受けた財産を異邦人の地で使い果たして空腹のあまり戻ってきた息子を父親が「憐れに思い」（15:20）、走り寄って首を抱き、咎めることもせず受け止めている。

この 3 つの譬えの「憐れみ」に共通する特徴は、第一に、自分の損得を忘れ我を忘れた同情であること。第二に、行為を伴っていること。第三に、その行為が自分の犠牲を払って相手を救う行為であること、の 3 点である。これらの点は、「深い憐れみ」の本質が、日本語の「同情」や英語の *compassion*（感情・情緒・受難 *passion* を共に *com* すること）に表現されているように、相手と「共に」、相手と一体となって感じ、喜び、苦しむこと、特に相手の苦しみや悲しみを共に担い軽減したいと望み、実際にそれを行為で表すことであることを示している。マタイやルカは、マルコ福音書からこのことを読み取り、これを神の憐れみの本質として表す語として用いたのであろう。ただし、マタイとルカにおいては、これは、人間には完全には実践できないものと考えられているのかも知れない。どちらの譬えにおいても、人間がそれに倣う段になると（マタイ 18:33、ルカ 10:37）、この語ではなく *ἔλεος*、*ἐλεέω* が用いられているからである。

ハルトグレンが指摘するように、これらの譬えにおいて、「憐れむ／同情する」（*σπλαγγνίζομαι*）とは、感情的な問題として言われているのではなく、神の憐れみを反映する事柄として言われている。ドナヒューはここに、憐れみは神的性質であり、人間は他人に憐れみを持つことによってただの援助者であるだけでなく、被援助者の側の世界に入り、相手の苦難や困窮を共有し得るのだ、との意味を見ている¹。ハルトグレンは、その憐れみがイエスにおいて啓示されていると考えている²が、福音書記者たちがこの

¹ Donahue, *Gospel*, p. 132.

² Hultgren, *Parables*, p. 26.

σπλαγχνίζομαι という語をイエスについて用いていること、そしてイエス自身の言葉の訳語としてもこれを用いていることは、彼の言行が神の憐れみをこの世に伝え、行使することであると考えられていたことを示唆する。それは福音書記者たちだけの主観的印象の問題ではなく、この語がイエスの行動の本質を表すものと意図されていると読むべきである。

ルカ 6 章 36 節はこの理解をより明白に表し、イエスの言葉を「あなたがたの父が憐れみ深い¹ように、あなたがたも憐れみ深い者となりなさい」と伝えている。神の恵みや赦しに対する応答として人間が積極的に隣人愛や神への愛を実践することの要請は、結局は、神が民を自分の民とし、彼らを救う、神の信義から来る要請なのである。またそれは、神の臨在と同情を実際にこの世に実現してゆく手足となるのは、人間自身なのだということでもある。これは、この世の苦しみに対しての共観福音書のイエスの、実践的な回答である。

ルカはまた、この同情が、他者の苦しみだけでなく、喜びを共有することも含んでいることを示す。喜びも悲しみも、ともに分かち合うのが真の同情なのであり、それは、ルカ 15 章の、失われ、見出されるものについての 3 つの譬え—「放蕩息子」の譬えとそれに先行する「失われた羊」の譬えと「失われた銀貨」の譬え—に特に強調されている。失ったものを取り戻した者は、隣人たちに、共に喜んでもらうことを求める(15:6, 9, 32)。真の同情が、真の隣人愛とほとんど同じと考えられることを、ルカはサマリア人の譬えで示しているが、ここでは、それを喜びの面から示しているのである。

b 愛敵の教えと戒め

マルコでの隣人愛の勧めは、ルカ(6:27-36)とマタイ(5:43-48)では、さらに進んで、敵を愛し、自分を憎む者、迫害する者に親切にするようにとの、愛敵の教えに強められている。特に、マタイでは、愛の実践が律法の完成として、「律法学者やファリサイ派の人々の義にまさる義」(5:17-20)の重要な要素として、展開されている。マタイのイエスは、殺すなという戒めに対しては、殺すどころか人に腹を立ててさえ

¹ ただしここでは、「憐れみ深い」は形容詞 οἰκτίρμων を使っている。

ならないと命じ(5:21-26)、姦淫を禁じる律法に対しては、みだらな思いで他人の妻を見ることさえ禁じる(5:27-30)。また、「妻を離縁する者は、離縁状を渡せ」との律法に対しては、不法な結婚でないのに妻を離縁する者、離縁された女を妻にする者は姦通の罪を犯すことになることになると戒める(5:31-32)。また、復讐してはならない(5:38-42)、敵を愛せ(5:43-48)、人を裁くな(7:1-6)との律法の徹底化も命じる。これらの戒めは、「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である」(7:12)との奨励に集約される。憐れみに依って立つ義と、律法の義を結びつけているのが、マタイに顕著な特徴である。マタイは、愛敵の教えの箇所を、「あなた方の天の父が完全であるように、あなた方も完全な者になりなさい」(5:48)と、イエスに言わせることで結んでいる。これは、ルカの「あなたがたの父が憐れみ深いように、あなたがたも憐れみ深い者となりなさい」(6:36)の並行箇所である。ルカが愛敵の教えによって、神の憐れみをさらに強調することに向いているのに対し、マタイでは、憐れみの義と律法の義の両方ともが完成するひとつの表れが愛敵の教えであるという方向付けが見られるわけである。

4 インマヌエルなる救い主

以上「憐れみ」の本質が共感、同情、共苦、「一体化」であるという点から考察を進めてきたが、それは、苦しみの中での救いという点から見れば、神が(あるいはイエスが)苦しんでいる人々と共にいて、その苦しみを知り、その苦しみを分かち合っていてくれるという事実により救いの力が働くということである。

これは、神の共苦ということに限らない。真の同情ということは、最も密接な形で相手に寄り添うこと、相手と自分との距離がなくなるほどに近い存在となることである。イスラエルの人々は、救い主を「インマヌエル」(「神われらとともにいます」の意味)、つまり、イスラエルの民にとって神の臨在を体現、あるいは実現する人物として待望した(イザヤ 7:14)。「神が彼らと共にいる」ということがそれ自体救いと考えられていたのである。そのことは、そもそも、出エジプト記 3 章 14 節で神がモーセをイスラエルの人々に遣わした時に彼に言う、

אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה [...] כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם

に表れている。この箇所は、LXXでは、ἐγώ εἰμι ὁ ὢν [...] οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς となっている。邦訳でもこのLXXと大体同様である。「わたしはある。わたしはあるという者だ[…]イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと」(新共同訳)¹。しかし、原文のヘブライ語は、現在形と未来形の区別がなく、どちらも未完了形で表現されるので、これは、現在から未来まで、いつも神がいるという意味も含む。しかもこの14節は、12節の、モーセへの神の約束の言葉、「私はあなたと共にいる」をふまえて理解すべきである。これは、神の絶対的存在を示す本体論(存在論)的言明というよりもむしろ、神がイスラエルの人々と共にいることを約束する、出エジプトに際しての救済の約束の言葉なのである。そして実際、エジプトを出て荒れ野をさまよう民に、神は臨在し、彼らを導いている。「イスラエル全家の者の眼に見えるように、旅路にある間いつも、昼は主の雲が幕屋の上に、夜は雲の中に火があった」(出エジプト 40:38)。神の臨在は、彼らにとって守りであり、神が彼らを慈しんでいるしるしであった。申命記に語られている十戒の授与の際も、モーセは神が民と「顔と顔を合わせて語り」(申命 5:4)、今生きている民と契約を結んだのだと強調している。神が民と顔を合わせてくれること、直に語ってくれることは、イスラエルにとって、彼らが神の民であることの保証だったのである。

イスラエルの人々にとって、神と共にあること、神に顧みられていることがそれ自体祝福であり救いであると感じられるようになっていたことは、いわゆる「アロンの祝福の祈り」に表れている²。

^{6:24} 主があなたを祝福し、あなたを守られるように。

¹ Baird, p. 36 は、ここに神の存在論的定義、すなわち「永遠なる存在、永遠に生きている者、自足した存在」との解釈の可能性を示している。彼はまた、YHWH が使役形だとすれば、「在らしめるもの」つまり、創造主なる神という意味の解釈もあり得るとしているが、これは、ヤハウェが人間の生死を司る神であるとの思想とも通じ(列王下 5:7)、旧約聖書の文脈ではむしろこの意味合いのほうが含まれていると思われる。

² これは、現在に至るまで、キリスト教会の礼拝でカトリック、プロテスタントを問わず広く用いられている祈りである。

²⁵ 主が御顔を向けてあなたを照らし、あなたに恵みを与えられるように。

²⁶ 主が御顔をあなたに向けて、あなたに平安を賜るように。(民数 6:24-26)

ここでは、神の「御顔」を向けてもらうこと、神が近くにあり、その祝福を受けていること自体が恵みと平安に密接に結びついている。

逆に、神の存在が身近に感じられなくなった時、神に見捨てられたと感じた時に、そのこと自体が耐え難い不幸となる。ヨブ記のヨブにとって、苦難の中で最も辛かったことが、病気や財産の喪失にもまして、神に見捨てられたという疎外感であったことは I 章で見た通りである¹。

マルコ福音書でも、「共にいること」をイエスが重視していたことは、彼が最初に 12 人の弟子たちを選んだことの目的がまず、彼らを「自分と共にいさせるため」(マルコ 3:14)と記されていることに示される(イエスと共にいること自体が目的となっている)。また、彼が罪人とされている人々と共に食事をするを、彼らに対する救いと宣教の行為、「罪人を招く」ための行為 (マルコ 2:17 [並行マタイ 9:13])として位置づけていたことから分かる。神がこの世界で今、われわれと共にあるということが重要なのである。マタイによる福音書はマルコよりもはっきりとこの要素を強調し、福音書の最初と最後にイエスを「インマヌエル」(1:23; 28:20)と呼んでいる。

5 貧しい人々への福音

マルコによる福音書がイエスの憐れみの向けられた対象として描いた人々は、貧しい民衆であった。マルコのイエスは、食べるものがない民衆を憐れみ気遣って教え、食事を与えている(6:34-44; 8:1-9)。また、イエスが癒した盲人や手足の萎えた人々は、十分な栄養がとれない、適切な治療が受けられない貧しい人々であったことが察せられる。イエスは大工であった(マルコ 6:3)と書かれていることから、佐藤研によれば、イエス自身は社会層の中ではいわゆる「貧しい人々」には入っていなかった。大工という

¹ 前述 1 章 7 (p. 42)。

職業は一種の職人技術を要する職であり、当時大工は学識ある者と見做されていたからである¹。しかし、マルコは、イエスが都市の裕福な人々の間ではなく、村の貧しい人々の間を歩き、福音宣教を行なった活動を記しており、その意味で、イエスの宣教は、貧しい人々に向けられたものである²。

このこともまた、神の義に無関係ではない。なぜなら、もし、申命記の祝福と呪いの配分に表されているように神の祝福が人の全生活にわたるものであれば、アブラハムに誓った神の祝福の約束は、貧困の問題にもかかわるはずだからである。神の祝福の約束は、彼らの経済的安定や豊かさの保証を含むものではないのか。少なくとも、衣食にも欠くような困窮状態にある者に関しては、ヤハウェはアブラハムへの約束を守っているようには見えない。

イスラエルの伝統では、貧困者の存在はいかにとらえられていたのであろうか。ヤハウェは弱い者や貧しい者に心を留める神である、という思想は、本来イスラエルの信仰に根源的なものであったように見える。それはイスラエルの選びについて述べる、申命記7章の預言(7:7-10)に照らして言えることである。これは、ヤハウェとイスラエルの民の関係を示しているものとしては旧約聖書でも特に重要な箇所の一つである³。ここには、ヤハウェがイスラエルの民を選んだのは、彼らが「他のどの民よりも数が多かったからではない」。彼らはむしろ「他のどの民よりも貧弱であった」(7:7)と書かれている。

^{7:8} ただ、主があなたを愛するゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓いを守られたゆえに、主は力ある御手をもってあなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出されたのである。⁹ あなたは知らねばならない。あなたの神、主が神であり、信頼すべき神であることを。(申命7:8-9)

イスラエルの民がもっとも貧しく弱かった、エジプトの地での寄留者であった時に、ヤハウェは彼らを

¹ フルッサー『ユダヤ人イエス』, p. 35; 佐藤『最後のイエス』, p. 2; 貧しさと学識の有無は別のカテゴリーのようでもあるが、学識を身につけるだけの経済的・時間的余裕があることは、経済的、社会的に最下層に属する者ではないということであろう。

² Horsley, *Jesus*, p. 224.

³ この箇所については、一部、本論I章でも言及した(I.3.2, p.19を参照されたい)。

救った。それは、そのような弱いままの彼らに対する愛と、アブラハムに誓った恵みの約束に対して信実な神の義によるものである(申命 7:8)。

貧しい人々を、寄留者などと共に社会的配慮が必要な弱者として憐れみ、彼らに対する援助を促す思想は、モーセ五書の戒めにも、預言者の勧告にも明らかである。たとえば、寄留者、やもめ、孤児を苦しめてはならないとの出エジプト記の戒めがあり(20:20-21)、レビ記には、穀物やぶどうの収穫の際に落穂や落ちた実を貧しい人々のために残しておくように定められている(レビ19:9-10; 23:22)。また、貧しい人々から利子を取って金を貸してはならないとの戒め(出エジプト22:24)、利子を取ってならないことはもとより、むしろ彼らを助けて彼らと共に生きるようにとの奨励(レビ35:35-36)もある。特に、このような貧しい同胞への援助の促しの奨励は、申命記にも貧しい者に対して惜しまず与えよとの命令として繰り返されている(申命15:7-11)。

そのように命じる神の義への民の側からの信頼は次のような言葉に表されている。

^{9:13} 主は流された血に心を留めて、それに報いてくださる。貧しい人の叫びをお忘れになることはない。[...] ^{9:19} 乏しい人は永遠に忘れられることなく、貧しい人の希望は決して失われない。(詩 9:13-19)

^{2:7} 主は貧しくし、また富ませ、低くし、また高めてくださる。⁸ 弱い者を塵の中から立ち上がらせ、貧しい者を芥の中から高く上げ、高貴な者と共に座に着かせ、栄光の座を嗣業としてお与えになる。大地のもろもろの柱は主のもの。主は世界をそれらの上に据えられた。(サムエル上2:7-8)

古代イスラエル社会では、現代社会と異なり、工場生産や技術革新によって社会の富や物財が無限に増加し得るとは考えられておらず、むしろ社会の富の総量は定まっていると考えられていたために¹、

¹ Malina/Roharbaugh, p. 48. Malina/Roharbaugh はこのように指摘し、1世紀には、「正直な金持ち」という概念はなく、「金持ち」であるということは、誰か自分より弱い者が正当な権利に基づいて所有している

富むということはすなわち、隣人の富や権利を奪い取った結果と考えられていた。箴言の以下のような言葉に見られるような二項対立の背後にあるのは、そうした社会構造である。

^{15:15} 貧しい人の一生は禍が多いが、心が朗らかなら、常に宴会にひとしい。¹⁶ 財宝を多く持って恐怖のうちにあるよりは、乏しくても主を畏れる方がよい。(箴言15:15-16)

^{14:21} 友を侮めることは罪。貧しい人を憐れむことは幸い。(箴言14:21)

^{19:22} 欲望は人に恥をもたらす。貧しい人は欺く者より幸い。(箴言19:22)

しかし、現実の社会においては、富者が貧者を搾取し、貧富の差は激しくなっていた。預言者たちは、弱者が踏みにじられている現実にヤハウエの怒りを預言し、立ち帰りを求める警告をしている(アモス2:6-8; 8:4-7、ゼカリヤ7:9-12、エゼキエル16:49など)。

イザヤは、黙示的希望を、貧しい人々のための正義が達成される未来に見て、次のような預言をしている。これは、パウロがイエス誕生の預言と理解した言葉としてよく知られている(ローマ15:12)。

^{11:1} エッサイの株からひとつの芽が萌えいで、その根からひとつの若枝が育ち ² その上に主の霊がとどまる。知恵と識別の霊、思慮と勇気の霊、主を知り、畏れ敬う霊、 ³ 彼は主を畏れ敬う霊に満たされる。目に見えるところによって裁きを行わず、耳にすることによって弁護することはない。 ⁴ 弱い人のために正当な裁きを行ない、この地の貧しい人を公平に弁護する。その口の鞭をもって地を打ち、唇の勢いをもって逆らう者を死に至らせる。(イザヤ11:1-4)

物を取り上げる力を持っていることを意味し、貪欲であることと同義であった。逆に「貧しい」ことは、自分の物を守ることが出来ない、無防備で自らを助ける術を持たない弱者であることであったと言っている。

また、エレミヤも、貧しい者たちが救われる未来の実現を信じ、次のように預言している。

主に向かって歌い、主を賛美せよ。主は貧しい人の魂を、悪事を謀る者の手から助け出される。

(エレミヤ20:13)

特に、イザヤ書の、

主は私に油を注ぎ、主なる神の霊が私をとらえた。私を遣わして、貧しい人に良い知らせを伝えさせるために。打ち砕かれた心を包み、捕らわれ人には自由を、つながれている人には解放を告知させるために。(イザヤ61:1)

はルカがイエスと結びつけたものである(ルカ7:22-23)。

しかし、その一方で、申命記史家の歴史観は貧しい者たちを神の救いから遠いとする見方を生んだ。申命記の記述には、律法の戒めを守るならば「あなたは町にいても祝福され、野にいても祝福され、[...] 生まれる子も土地の実りも、家畜の産むもの、すなわち牛の子や羊の子も祝福され、籠もこね鉢も祝福される。[...] 主は、あなたのために、あなたの穀倉に対しても、あなたの手の働きすべてに対しても祝福を定められ、あなたの神、主が与えられる土地であなたを祝福される」(28:3-8)、そして、逆に、戒めに従わなければ、「あなたは町にいても呪われ、野にいても呪われる。籠もこね鉢も呪われ、あなたの身から生まれる子も土地の実りも、牛の子も羊の子も呪われる」(28:16-18)とあり、ここからの帰結として、経済的に恵まれない者も、病気その他の禍に打たれた者と同様、神の罰を受けていると見られることとなった。これは、先に見たような、弱者に同情して同胞として共生する生き方とは相容れない見方ではあるが、申命記的歴史観に見られる神の「正義」の概念とは矛盾しない。

アブラハム(創世13:2, 6)、ヤコブ(創世13:12-14; 30:43)、ヨセフ(創世47:5, 25)など、神に祝福された者たちは豊かな財産を得、ヨブも、試練の後に最初の2倍もの富を与えられている(ヨブ42:10)。彼ら

は誰も、富を占有しようとの強欲さを見せておらず、明らかに、義人の部類に入れられている。貧しい人々は、その逆の境遇だったわけであるから、彼らは、申命記的歴史観によっても、アブラハムへの神の祝福の観点からも、神の祝福を欠いた人々と見られ得る状況が生じていたのである。

また、貧しい人々は、律法を十分に知るための学びをする時間が無いために敬虔なユダヤ人ではあり得ないという見方もあった。1世紀ファリサイ派のラビ・ヒレルは、「無教養の者は罪を恐れず、アム・ハアレツは敬虔な者であり得ず、はにかみ屋は学ばず、短気者は人を教えることができない。商いに精を出しすぎる者は知恵を増すことはない」(「ピルケ・アボス」2:5)¹と言ったと伝えられている。このようなことから、貧困者は、物質的、経済的苦痛に加え、救いから遠い民と見られる傾向もあったことが分かる。

そのような状況で、イエスは、貧しい者への配慮を促し実践する態度を見せている。マルコによる福音書10章によれば、ある金持ちがイエスに、「永遠の命を受け継ぐには、何をすればよいのですか」(10:17)と問うたのに対して、イエスは、「殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証するな、奪い取るな、父母を敬え」との掟(10:19)を守り、さらに、持っている物を売り払い、貧しい人々に施し、イエスに従うこと(10:21)が必要であると答える。この文脈では、「永遠の命を受け継ぐこと」は、「神の国に入る」(10:23, 24)ことと同定されるので、ここでのイエスの答えは、彼の福音宣教の中心的使信である「神の国は近づいた、悔い改めて福音を信じなさい」(1:15)を受け入れ、この言葉に従うことが具体的にはどのようなことであるかを述べたものと解釈できる。

この「殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証するな、奪い取るな、父母を敬え」は、ヤハウェ以外に神があってはならない、偶像崇拜をしてはならない、神の名をみだりに唱えてはならない、安息日を遵守せよ、との神ヤハウェに関する戒め(出エジプト20:3-11)に続く十戒の後半、隣人愛に関する部分(出エジプト20:12-17)である。貧しい人々への施しも、隣人愛にかかわる戒めである。

これは、12章で、あらゆる掟のうちで最も重要な掟は何かとの律法学者の問いに対するイエスの答え、

¹ 石川訳, p. 265(ただし, Danby, p. 448 では当該箇所は, Aboth 2:6); Zeitlin, p. 103 は、ヒレルが言っているのは労働者階級を誹謗する意味ではなく、単に、この世の営みにのみとらわれ、霊的な探究に時間をとらない人は霊的に聖なる質を伸ばすことができず一面的な人になってしまうという意味だと指摘している; Danby は「アム・ハアレツ」の箇所を ignorant man と訳し、“Heb. Am-haaretz”と注をつけている。

「第一の掟は、これである。『イスラエルよ、聞け、私たちの神である主は、唯一の主である。心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』第二の掟は、これである。『隣人を自分のように愛しなさい。』この2つにまさる掟はほかにない」(マルコ12:29-31)に繰り返される。

旧約聖書にも、具体的に、収穫の時に貧しい人々のために刈り残しておくことや(レビ 19:9-10)、貧しい者への施しなどが命じられていること(申命 15:7-11)は見たが、イエスの勧めはさらに進んで、ある程度のもを貧しい人々に残しておくというだけではなく、自分の財産を売り払い、減らすことによってでも貧しい人々に分け与えよということにおいて、貧しい人々へのより積極的な助けを求めるものである。そして、そうした施しができない青年を見て、イエスは、「財産のある者が神の国に入るのは、なんと難しいことか」(マルコ 10:23)と嘆息している。マルコ福音書には、それを聞いた弟子たちが驚いたこと、イエスが言葉を続けて「金持ちが神の国に入るよりも、らくだが針の穴を通る方がまだ易しい」と言った時、弟子たちがますます驚いて、「それでは、誰が救われるのだろうか」と言い合ったということが記されている(マルコ 10:23-26)。これは申命記的応報思想に従った、富者が神に祝福されており、貧しい者は呪われているとの見方が当時の人々に一般的だったことをうかがわせる。その中でイエスは、富が神の国に入れることの保証ではなく、むしろ妨げになることがあることを言っている。富は所有されていることによってではなく、貧しい者に分かれ困っている人々を助けるために用いられて初めて天の宝となるのである。

また、マルコのイエスは、神殿でわずかしか献金できなかったやもめを「乏しい中から生活費をすべて献金した」(マルコ 12:41-44[並行ルカ 21:1-4])と賞賛しており、献金の額が天国への保証の強さを左右するのではなく、出来る限りのことをする貧しい人のほうが、出来ることをしない富者よりも先に救われることを示唆している。

マタイやルカは、貧しい人々に、「命のことで何を食べようか、体のことで何を着ようかと思ひ悩むな」と神の配慮を確約するイエスの言葉(マタイ 6:25-33/ルカ 12:22-31)によって、貧しい者たちへの福音の要素を強調し、ルカはさらに「幸いなるかな貧しい人々は。神の国はあなたがたのものだから」(ルカ 6:20。マタイの並行箇所は、「幸いなるかな心の貧しい人々は」となっている)とのマカリズム(祝福)や、

「愚かな金持ち」の譬え(ルカ 12:16-21)、「金持ちとラザロ」の譬え(ルカ 16:19-31)で、この世で貧しい者を顧みずに自分だけ富むことはむなしいことであり、天国の至福はむしろこの世で恵まれなかった者のものであると強調している。マルコには、その点の強調は見られないが、イエスが貧しい人々への配慮を富者に求めていることは、その方向性にある。

マルコのイエスが貧しい人々の側に立つ姿勢は、また、貧しい人々を搾取する権力に批判的な彼の態度にも表れている。佐藤研は、本当に貧しい人々、物乞いをしなければ生きていけないような人々は、当時神殿体制の規定する神殿祭儀に参加することもできず、それを前提とする律法体系(とりわけ清浄規定)を守ることままたまならなかったのであり、「これは露骨な体制的疎外と被抑圧の構図」であったと指摘している。そのような時に、神殿で「罪祭」を献げずともバプテスマを受けることで罪(複数)¹が赦される(マルコ 1:4)と宣教したヨハネにまず、イエスは共鳴し、洗礼を受けている²。

イエスのいわゆる神殿清めの行為(マルコ 11:15-17[並行 マタイ 21:12-13/ルカ 19:45-46/ヨハネ 2:14-16])は、貧しい人々から搾取している宗教的指導者への明らかな批判の行為と解釈出来る。マルコは、イエスが「こう書いてあるではないか。『私の家は、すべての国の人の祈りの家と呼ばれるべきである。』ところが、あなたたちはそれを強盗の巣にしてしまった」(マルコ 11:17)と言った言葉を記しているが、C. A. エヴァンスはエレミヤ書のタルグム7章9節で宗教的指導者たちがはっきりと「盗人」“thieves”と呼ばれ、同書14章18節では律法学者と祭司たちの商業主義が批判されていることを指摘している³。タルグムが文書化されたのは、新約時代よりも後であるが、クムラン教団のハバクク書注解でも、大祭司はしばしば「邪悪な祭司」(Wicked Priest) (1QpHab 1:13; 8:9; 9:9; 11:4)と呼ばれ、貧しい者たちから奪い(1QpHab 8:12; 9:5; 10:1; 12:10)、富を蓄え (1WpHab 8:8-12; 9:4-5)、聖域を汚している (1QpHab 12:8-9)と非難されている⁴。このような神殿への批判は、当時の貧しい民衆の感情を代弁するものであった。エヴァンスは、民衆が反乱を起こした際に神殿の倉を強奪したとのヨセフスの記録(『ユダヤ戦記』

¹ モーセ律法のもろもろの罪に対する違反を示す複数形。

² 佐藤『最後のイエス』, p. 3.

³ Evans, *Jesus*, p. 328-329, 330. Evans は、祭司たちの搾取への批判がイザヤ書 5:1-7; 1-13; 22:20 にも明白に見られることを指摘している。

⁴ Evans, *op.cit.*, p. 337.

2.426-427)に注目し、民衆がこのようなことをしたのは神殿が支持を失い、また、搾取していた証拠であると指摘している¹。マルコは、こうした時代にイエスが貧しい者の側に立って、表立った神殿批判をしたのだと伝えているのである。

6 本章のまとめの考察

本章では新約聖書の使信において、イエスはその言動で教え示した神の同情がいかに重視されているかを確認し、その同情が、真に相手に寄り添い、相手の苦難を軽減しようと望み、実際にそのように働く能動的なものであることを見た。

共観福音書に記されているイエスは、悪や苦難の存在に面して、悪の由来や存在根拠について何も神義論的説明や答えを提示していない。しかし、何ら答えていないわけではなく、神が悪や苦しみを被っている人々を憐れみ、救いの手を差し伸べていると示している。特に、貧困者その他の社会的弱者に救いをもたらすべく、彼の福音宣教は行われ、そして、その救いの中核的要素として、神の憐れみは決定的に重要である。

旧約聖書では、貧困者に対しては、彼らを神の憐れみと配慮の対象と見る見方と、禍の神義論に基づいて、罪の報いを受けている者と見る見方とがあった。マルコの描くイエスは、自分自身は貧困者の社会層には属していなかったが、貧困者の側に立ち、貧しい人たちの間で神の国の福音を宣べ伝え、癒しや給食の実践を行った。また、富者には、自分の財産を減らしてでも貧しい人々に分け与えることを命じている。これはヤハウエが貧しい者を忘れず憐れむ神であるとの、神の信義を信じる思想と合致する。

貧しい人々を神殿や祭司が搾取していた時代にあつて、イエスは祭司たちのあり方を批判する形で神の国宣教を行った。律法遵守や神殿祭儀への参加もままならぬような貧しい人々は、それまで、自分たちが神に忘れられているか、自分たちのあり方が神の律法や意思に反していると感じていたかも知れない。少なくとも、律法遵守や神殿祭儀へのしかるべき参加が救いの条件であり、それができない報いが、神の国からの締め出しであれば、神は、貧しさを強要されている人たちに関して、アブラハムに誓っ

¹ Evans, op.cit., p. 323-324.

たイスラエルの民への祝福の約束を破っていることになる。しかし、イエスは、彼ら貧しい人々を神は真っ先に憐れみ、救おうとしているのだと実践して見せている。これは、神の義を証する行為である。イエスは、金持ちに対しては持ち物を売って貧しい者たちに施すように促し、それが天に富を積むことであると言う。貧しい人々への配慮は、隣人愛の行為として勧められており、貧しい者、弱い者に配慮する旧約以来の神の義と合致する。

神の救いの根幹には神の憐れみがあり、その「憐れみ」をマルコのイエスは実践している。「憐れみ」の本質が、真に相手に「同・情」することであることにおいて、「憐れみ」は、「愛」と深く結びついている。これは、マルコ12章29-31節に示される黄金律で、主なる神への愛と並び重要とされる隣人愛の問題である。「隣人を自分のように愛する」ということは、隣人が困難な状態にいる時には、「隣人を憐れむ」ということと同じことになり得る。そのような「愛」や「憐れみ」の実践が行われる時、イスラエルは、もうひとつの意味で「神の国」となる。すなわち、神の本質的な性格を分かち持つ「神の民」の国となるであろう。これは、神がアブラハムに土地の付与を誓った時に約束したもうひとつのこと、すなわち、イスラエルの民が神の民となるということ(創世17:8)の成就となる。

補遺 σπλαγχνίζομαι の用例と新約以降への影響

ἐλεέω とその異形 ἐλεάω、οἰκτίρω、σπλαγχνίζομαι の用例を、LXX および BCE3 世紀から CE150 年頃までの旧約偽典についてのデニス他編のコンコーダンス¹に当たってみると、この 3 語(ἐλεέω と ἐλεάω を 2 語と数えれば 4 語)の中では、ἐλεέω が圧倒的に多く用いられていることと、σπλαγχνίζομαι の用例が福音書以前にはほとんどないことが分かる。LXX では ἐλεέω と ἐλεάω で、ほぼ 150 の用例があるのに対し、οἰκτίρω は 32、σπλαγχνίζομαι (σπλαγχνίζω) はわずか 1 例だけである。それもカトリック、プロテスタント両方で正典とされている部分ではなく、マカバイ記二に 1 回用いられているだけで、しかも、その意味は犠牲に献げた動物を食べるという意味であって、「憐れむ」という意味ではない(6:8)²。パウロも旧約聖書から神の言葉を引用する際に LXX から引いて、“ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω”(「私は自分が憐れもうと思う者を憐れみ、慈しもうと思う者を慈しむ」新共同訳、ローマ 9:15。パウロが引用しているのは出エジプト 33:19LXX³)というように、ἐλεέω と οἰκτίρω を用いている。この 2 語が「憐れむ」という意味で用いられる通常の語であった。

¹ Denis/Janssens. このコンコーダンスの対象文書は、*Vita Adae et Evae*, *Apocalypsis Henochi graeca*, *Testamentum Abrhae (rec. longior)*, *Testamentum Abrahae (rec. brevior)*, *Testamenta XII Patriarcharum*, *Liber Josephi et Asenethae*, *Psalmi Salomonis*, *Paraleipomena Jeremiae*, *Apocalypsis Baruchi graeca*, *Prophetarum vitae fabulosae*, *Apocalypsis Esdrae graeca*, *Apocalypsis Sedrach*, *Testamentum Jobi*, *Epistula Aristaeae*, *Sibyllina Oracula* の各書および断片 (*Oratio Joseph*, *Assumption Moses*, *Liber Eldad et Modad*, *Liber Poenitentiae Jannes et Mambre*, *Liber Jubilaeorum*, *Apocalypsis Eliae*, *Martyrium Isaiae*, *Oratio Manassis*, *Apocalypsis Baruchi syriaca*, *Apocryphon Ezechielis*, *Apocalypsis Sophoniae*, *Apocalypsis Esdrae Quatra*, *Vita et Sententiae Aesopi-Achiqari*, *Sententiae Phocylidis*)、模倣作 (Aeschylus, Sophocles, Euripides, Orpheus, Pythagoras, Diphilus, Menander, Homerus, Hesiodus)、歴史文献 (Demetrius, Eupolemus, Artapanus, Aristaeas, Cleodemus, Hecataeus, Theophilus, Callisthenes, 作者未詳)、著述家 (Philo Antiquus, Theodotus, Ezechielus Tragicus, Aristobulus Philosophus)、作者未詳の断片。年代を BCE3 世紀から CE150 年頃としてあるのは、この書の前書きにある Denis の判断 (p. vii)。

² Hatch/Redpath のコンコーダンスには箴言 17:5 も挙げられているが、この箇所は、ヴァチカン写本とシナイ写本では ἐπισπλαγχνίζομαι が用いられており、Rahlfs も Baker もこの 2 つの写本に従っているので、ここでは数に入れない。

³ Brenton の LXX 聖書の英訳で出エジプト記の該当箇所は “I will have mercy on whom I will have mercy, and will have pity on whom I will have pity” であるが、同じギリシア語本文のローマの信徒への手紙 9:15 の訳は、“I will have mercy on whomever I will have mercy, and I will have compassion on whomever I will have compassion” (NKJ)、“I will have mercy on whom I have mercy, and I will have compassion on whom I have compassion” (RSV)、“I am gracious to those to whom I am gracious and I take pity on those on whom I take pity” (NJB) などとなっている。

デニスらが取上げた外典偽典では、ἐλεέω と ἐλεάω があわせて 74 例あるのに対し、σπλαγγνίζομαι (コンコードダンスの見出し σπλαγγνίζω) とその活用形は「憐れむ」という意味で 6 書 11 箇所 15 例という少なさである。しかも見出される 15 の用例は、『アダムとエバの生涯』が 3 例 (9:3; 27:2; 29:9)、『アブラハムの遺訓』の短い版に 2 例 (1 箇所) (12:12, 13)、『ゼブルンの遺訓』が 7 例 (4 箇所) (4:2; 6:4; 7:1, 2; 8:1, 3, 4)、『第 4 バルク書』(=『エレミヤのパラリポメナ (エレミヤ書から削除された事柄)』) (6:18)、『セドラクの黙示録』(13:2)、『ヨブの遺訓』(26:5) に 1 例ずつで、見てゆくと、キリスト教文書あるいはキリスト教の影響を受けていると見られているものがすべてである¹。ヨセフスの著述 (37-100 年頃) には、σπλαγγνίζομαι の用例は見られない²。

特に福音書での σπλαγγνίζομαι の用法の影響が明らかに見られるのは、『セドラクの黙示録』、『アブラハムの遺訓』、『ヨブの遺訓』であり、『セドラクの黙示録』では、セドラクがイエス・キリストに「憐れみ」を求める言葉の中で用いられている³。

『アブラハムの遺訓』は、もともとおそらく 1 世紀の前半に書かれたユダヤ教文書とされているが、現存している写本はキリスト教徒の手によるものである⁴。用例の箇所を見ると、

12:12 アブラムを彼の家に引き帰らせ、私が造った被造界すべてを歩き回らせないようにしなさい。彼は、罪人を憐れまない(οὐ σπλαγγνίζεται)からだ。けれども、私は、罪人を憐れむ(σπλαγγνίζομαι)。彼らが立ち帰って生き、彼らの罪から悔い改め、救われるためである。⁵

¹ Jonge, pp. 151, 186; ただし、Köster, pp. 551-552 は、『十二族長の遺訓』の用例を新約聖書に先立つものとして論じている。

² Cf. Rengstorf.

³ Denis/Janssens, p. 874 に記されたテキスト(出典: O. Wahl, *Apocalypsis Sedrach*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece, 4, Leye, Brill, 1967, p. 19-59)を参照。

⁴ Box, *Testament*, p. xix. および本論以下の論考を参照。

⁵ *The Testament of Abraham*, Recension B (Stone, *Testament*, pp. 80, 82 を参照)。訳は、ギリシア語本文と Stone の英語対訳 pp. 81, 83 を参考にした。そこで Stone が用いているテキストは、M. R. James, *The Testament of Abraham* (Texts and Studies, II, 2) (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1892) である。

と、この書が全体としてアブラハムを讃える文書であるにもかかわらず、この箇所では彼を批判し、それに対して神は罪人を憐れみ救おうとしているという、ユダヤ教に対してキリスト教を擁護する内容になっている。このことから、この部分は後代のキリスト教徒によると思われる。しかも、アブラハムと神との違いを罪人に対するこの「憐れみ」の有無において強調していることは、これを書いたキリスト者にとってのこの語の重要性を示す。

『ヨブの遺訓』(26:6)では、新約聖書の影響が文言上明白に表れている。ここには「けれども、すべてのことに忍耐しよう。主が憐れんで慈悲を見せてくれるまで (ὥς οὐ ὁ κύριος σπλαγχνισθεὶς ἐλέησῃ ἡμᾶς)」¹とあるが、これは、新約聖書ヤコブの手紙の5章11節、「見よ。忍耐した人たちは幸せだと、私たちは考える。あなたがたは、ヨブの忍耐について聞き、主は憐れみと同情に満ちた方だから (ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων)、主が最後にどのようにしたかを見てください」を意識して、ヨブの口から言わせたものであろう。しかも、LXXの出エジプト記33章19節などが、ἐλέω と οἰκτίρω を組にして用いているのに対し、ヤコブの手紙の著者が ἐλέω やその派生語ではなく、σπλαγγνον から派生した形容詞 πολὺσπλαγχνος を「憐れみに満ちた」という意味で用いていることは、おそらく福音書のイエスの「憐れみ」と譬えの中の語彙の影響と考えられる。LXXの出エジプト記33章19節での、当時の人々にもよく知られていた語の組み合わせよりもむしろ πολὺσπλαγχνος がヤコブの手紙で用いられたことは、重要である。N. ウォルターが指摘するように、この語が福音書のイエスの譬えの中で神の人間に対する態度を示すためとイエス自身に言及して、共通して用いられていることは、イエスが黙示的な救い主として行為しているのだという原始キリスト教会の認識の表現であったと考えられる²。そして、ヤコブの手紙の用例からは、この手紙が書かれた時点ではこの語がすでに、神の憐れみを表す本質的な言葉と考えられるようになっていたということも分かる。それは、福音書で用いられた用法と意味の反映であろう。この語 πολὺσπλαγχνος は、ヤコブの手紙において ἐλέω やその派生語を用いた表現に取って代わって用いられるほどの影響力を持つに至っているのである。

¹ Cf Kraft ed. p. 50. 訳はギリシア語本文と Kraft, p. 51 の英語対訳を参考にした。

² Walter, p. 265.

IV章 罪と赦しの問題

1 序—問題の所在と本章の目的

罪と赦しの問題は、イスラエルの人々にとって、ヤハウェの義にかかわる重大な問題であった。イスラエルの民がヤハウェに背き、その責任が罪を犯す彼らの側にあるとしても、それでも、彼らをそのような罪を犯すような性質に造ったのは創造主である神自身である。申命記30章には、彼らがヤハウェの戒めを破り犯した罪のために禍を被った暁には、ヤハウェは彼らの立ち帰りを助けてくれるであろうとの預言がある。そして、そこには、「^{30:6}あなたの神、主はあなたとあなたの子孫の心に割礼を施し、心を尽くし、魂を尽くして、あなたの神、主を愛して命を得ることが出来るようにしてください。[…]⁹ あなたの神、主は[…]あなたの先祖たちの繁栄を喜びとされたように、再びあなたの繁栄を喜びとされる」(申命30:6, 9)と書かれている。アブラハムに子孫の祝福を誓ったヤハウェは、イスラエルの民を自分の民として決して見捨てず、神のほうから救いの手を伸ばしてくれるであろう。これはある意味で、ひとつの神義論である。そして、その神義論が有効になるか否かに関しては、この預言が成就されるか、つまり、彼らが罪を犯すという現実に対しても、ヤハウェは恵みと祝福の約束に信実であり続けてくれるのが、問題なのである。

旧約聖書には、人間が罪を犯すという事実に対して、人間が創造主なる神の責任を問うという態度は見られなかった。その理由としては、ひとつには、そもそもイスラエルの民がヤハウェを全世界の創造神として信じるようになったのが、旧約聖書の書かれた初期の時代からではなく、捕囚期以降、つまり、創世記1章1-2章4節前半を含む祭司資料が書かれた時期以降であったからということがある。

神が全能かつ善であるにもかかわらず、悪が存在するという論理的矛盾が旧約の中で意識されるに至った時、イザヤ書の頑迷預言や、人間の内なる善・悪両方の衝動というベン・シラの知恵の考えなどがその矛盾の問題に答えようとする試みとして現れたことは先に見た。しかし、旧約聖書には、神の民や義人の苦難は問われても、「罪人の救い」、つまり、どうしても罪を犯さずにはいられない弱い人間性

にかかわる救いの問題は、問われていなかった。パウロが意識したような問題意識が明白に表れたのは、少なくとも律法主義が発達してからのことに見える。

文献上罪人の救いの問題が明らかに表れるようになったのは、中間時代である。律法主義に徹することによって死後の救いを確保しようとしても、人間、とくに普通に生きている庶民は、あらゆる細かい律法や規定をすべて覚えること、まして、常にそれを遵守していることは難しい。知らずに食物規定や穢れのタブーを破っているかも知れない—これらの問題は、第四エズラ書に、神義論的問いとして明白に問われている。語り手エズラは神にこのように訴える。

7:45 あなたの定めを守って生きている人々は幸いです。46 しかし私が祈った人たちはどうでしょう。今生きている人々で罪を犯さなかった者がいるでしょうか。[…]⁴⁷ 私は、今分かりました。来るべき世に喜びを受けるのはごくわずかな人々であり、多くの人々は懲らしめを受けるのです。(IVエズラ 7:45-47)

7:119 私たちに不死の世が約束されていても、いったい何の役にたつでしょう。私たちが死をもたらす悪行をしているのですから。[…]¹²² いと高き方の栄光が清く生きる人達を守るとしても、私たちは最も邪悪な道を歩んでしまったではありませんか。(IVエズラ 7:119-122)

第四エズラ書で啓示される答えは、救われる者が少数者であるとしてもそれは、宝石が土塊よりも少数であることを喜ぶのと同じ、喜ぶことであり、エズラのように良き業の蓄えがある者は恐れるに当たらないということである。結局、律法を守ってきた人は救われる、ということが強調されている(7:49-61)。

エズラの神は、「罪を犯した者について、彼らを創造したことも、その死も裁きも滅びも気にしないことにしよう。むしろ私は、義人について、彼らを創造したことで彼らの人生の旅と救いと、彼らが報いを受けることを喜ぼう」(8:38-39)と言う。農夫が植えた種は、すべて芽を出すわけではなく、すべてが根付くわけではない。「それと同じく、この世に蒔かれた人々がすべて救われるわけではない」(8:41)、それで

構わない。これが神の正義なのである。それに対し、エズラは、自分たちの義によって救われない人々を神が憐れみによって救うことを請う。

^{8:44} しかし人はあなたの手で造られ、あなたの似姿ゆえに特に名付けられ、すべての者は人のために造られたのです。それにもかかわらずあなたは、人を農夫の種と同じに扱われたのです。[…]

⁴⁵ あなたの世継ぎの民を憐れんでください。あなたはご自分の造られたものを憐れまれるからです。

(IVエズラ 8:44-45)

しかし、結局は、この神は、多くの人々が滅びてもかまわず、「ぶどうの房から1粒の実を、大きな森から1本の木を」(9:22) 救えばよいのだとしている。

罪を犯さずにはいられない人間の本性を創造主である神の責任に帰しつつ、救いを願う問いかけは、『バルクの黙示録』にも見出される(14:12-19)¹。その問いに関して、『バルクの黙示録』では、個人個人が自らの選択によって神に立ち帰ることで救いが得られることが強調されている(42:2-5², 54:15³)。ただし、この立ち帰りとは律法を遵守するようになることであり、結局、弱さや貧しさのために律法を守れない者の救いは考えられていない。

このような思想が流布する中で、ファリサイ派の人々などのように律法遵守を非常に重視する人々にとっては、すべての律法や規定を完全に覚えることや、ましてそれを日常生活ですべて守ることの困難さは、自分の救いに対して不安を抱かせるものになっていたのである。パウロはキリスト者になる以前は熱心なファリサイ派であったが、ローマの信徒への手紙で、

^{7:14} 私たちは、律法が霊的なものであると知っている。しかし、私は肉の者であり、罪に売り渡され

¹ 村岡訳「バルク黙示録」, pp. 90-91.

² 村岡訳、同, p. 111.

³ 村岡訳、同, p. 125.

ている。[…]¹⁹ 私は自分の望む善はなさず、望まない悪を行っている。[…]²¹ それで、善をなそうと思う自分には、いつも悪がいるという法則に気づく。[…]²⁵ このように、私自身は心では神の律法に仕えているが、肉では罪の法則に仕えているのだ。(ローマ7:14-25)

と書いているが、これは、パウロだけの気持ちではなかったであろう。

マルコは、このような思想的背景において、イエスが、自分は罪人を招くために来た(2:17)と言ったと記している。

^{2:15} イエスがレビの家で食事の席に着いていたことがあった。多くの徴税人や罪人もイエスや弟子たちと同席していた。実に大勢の人がいて、イエスに従っていたのである。¹⁶ ファリサイ派の律法学者は、イエスが罪人や徴税人と一緒に食事をしているのを見て、弟子たちに、「どうして彼は徴税人や罪人と一緒に食事をするのか」と言った。¹⁷ イエスはこれを聞いて言った。「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。私が来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである。」(マルコ2:15-17)

マルコ福音書でこのように言われている「罪人の赦し」とはいかなる意味を持っていたのか、その神義論的意味を明らかにすることが本章でのわれわれの目的である。そのために、マルコ福音書に限らず新約聖書で「罪人」と言われている人々が、どのような人々のことなのかをまず考察することが必要である。このことについては、研究者の間でまだ意見の一致がないからである。その上で、マルコがいかなる人々を特に「罪人」として描いていたかを考察したい。

2 「罪人の招き」—罪人とは誰か

新約聖書で「罪人」と呼ばれている人々については、大きく、J. エレミアスと E. P. サンダースの異な

る 2 つの見方が指摘されている¹。エレミアスによれば、「罪人」とは職業柄律法を守れない人々や、律法を学ぶ機会が得られずその無知のために律法を破ってしまうことを避けられない人々、いわゆる「地の民」(アム・ハアレツ)と呼ばれる人々である。彼らは、宗教的無知のため、意図せずして罪を犯し、そのために救済に与れないと考えられていた²。それに対し、サンダースは、「罪人」とは、悪人、犯罪人、意図的に律法を破る人のことであり、一般的な普通の人々のことやアム・ハアレツのことは言わないと見ている。普通の人、ファリサイ派の人々が守っていたような特に厳格な律法基準に従って生活してはいなかったが、そもそもそのような厳格な基準を守らねばならないと考える人々のほうが当時は少数派であり、祭司たちもファリサイ派の律法基準に従ってはいなかった。サンダースは、ユダヤ教においては常に、神に立ち帰るものにはいつでも赦しがあると考えられてきたので、立ち帰りたくても立ち帰って赦されることの出来ない人々などはないと指摘する³。そして、イエスが招いた罪人は立ち帰らない罪人であり、その招きは、悔い改めて贖いをしたり、犯した罪の賠償をしたりすることを前提条件とせずになされたと強調している⁴。サンダースによれば、イエスは彼らを自分の仲間に入れてだけで、神殿に入れる許可を与えたのではなく、それは律法上も祭儀の点でも問題はない。それゆえ、もし、罪人に立ち帰りを求め、あるいは立ち帰らせて共同体に取り戻したのであれば、イエスが罪人を招いたということは、何ら反感を買わなかったはずである。それどころかむしろ、イエスは英雄視されたであろう。そうではなく、イエスは彼らに立ち帰りを求めずに自分の仲間に入れてので、おそらくそのことが他の反感を買ったのである。イエスが反感を買ったという事実が、実際、イエスが罪人に悔い改めを条件としないままに救いを差し出したことを裏付けると彼は言う⁵。イエスが、生活の転換という意味での悔い改めを条件としな

¹ Dunn, *Remembered*, pp. 528-533. なお、イエスが招いた罪人とはいかなる人々であったか、という議論は、多くは史的イエス論の視点で書かれているが、その際、イエスについての論述の資料とされているのは福音書であり、Jeremias も Sanders も、福音書を批判的には分析しておらず、福音書の記述をイエスについての事実として引用しているので、ここではあえて彼らの史的イエス論のレベルでの議論を参照する。

² Jeremias, *NT Theology*, I, pp. 109-112.

³ Sanders, *Jesus*, p. 202. Sanders は、この意見を Perrin, p. 94 に見ているが、以下で見るように、ペリンは、ユダヤ人については立ち帰りの可能性があると考えており、立ち帰りが不可能、あるいは難しいと考えられていたのは異邦人や、あるいは自らを異邦人のようにしてしまった者と考えている。

⁴ Sanders, *Jesus*, pp. 202-207.

⁵ Sanders, *Jesus*, p. 203.

ったとのサンダースの考えには M. A. パウエルなどが賛成を示しているが、パウエルはさらに、イエスが仲間とした罪人たち、罪を犯し続ける罪人である者たちは、奴隷その他の境遇にあるために律法に従った生活をできない者たちだったのではないかと示唆し、エレミアスと同様の考えも取り入れている¹。

N. ペリンは、罪人を 3 つのグループに分けて考える。第一は、ユダヤ人たちで、彼らは改悛して天の父に立ち帰ることが出来る。第二に、異邦人の罪人で、彼らは希望があまり持たず、多くのユダヤ人は彼らが神の憐れみの圏外にいると考えていた。第三は、ユダヤ人だが自ら異邦人ようになってしまった者たちで、彼らの立ち帰りは不可能とは言えなくとも、たしかに非常に困難であった²。この考えは、異邦人的な生き方を罪人の基準に含めることによって、エレミアスとサンダースが考えたのとは異なる人々を「罪人」に加えている。

大貫隆の見方はエレミアス、サンダース、ペリンの見方を統合したような広い見方であるが、ひとつの基準としてはより明確に示されている。大貫は、罪人とは単に律法を遵守できていない人々という一般的な意味ではなく、「異邦人、次いで職業的な理由から、律法に定められた軽重さまざまな禁忌に違反せざるを得ないような者(羊飼いやなど)、さらには、最近の学説によると、現代で言う刑事犯に当たる者たちであった」と定義し、「彼らはいずれも祭儀的に『穢れた』者たちとみなされていたのである」と指摘している³。

ダンは、福音書での「罪人」とは、ファリサイ派など、イエス時代のユダヤ教の中での党派的論争を反映し、自分たちを「義しい」側として他を「罪人」とする者たちの目から見た、「義人」と「罪人」の二項対立概念による呼び方であると見ている。たとえば、マルコ 2 章 17 節では、ファリサイ派の人々が、彼らの考える基準で律法を守っていない人々を「罪人」と呼んでいる⁴。

R. K. スノドグラスも、ルカによる福音書 18 章 9-14 節に収録された収税人が自分のことを「罪人」と言っている時に the sinner (原文 μοι τῷ ἁμαρτωλῷ 「罪人の私に」と、定冠詞がついていることに注目し、

¹ Powell, p. 310.

² Perrin, p. 94.

³ 大貫『イエスという経験』, p. 148.

⁴ Dunn, *Remembered*, p. 531.

これは彼が他者からあの「罪人」と誹謗されていたことを受けているとの解釈をしている¹。

これらから、当時「罪人」と呼ばれていた人々は一様ではなく、第一に、悪人、犯罪者、意図的に律法を破る者たち、第二に、職業や無知から心ならず律法を破る者たち、第三に、異邦人、第四に、ユダヤ教の諸派の間の律法理解や律法遵守の仕方の違いによって他の派の者たちに「罪人」と呼ばれる者たち、というように様々であったことが察せられる。

福音書で「罪人」が言及される時、聞き手には文脈によりこれらの異なる人々のことと受け取られたことが可能である。マルコ、マタイ、ルカの各福音書での「罪人」とその赦しと同じ概念でとらえられているとも言えない。しかし大きく見れば、いずれにしても、ユダヤ教の律法を遵守している人々の目から見て救われ難いと思われていた人々が「罪人」として言及されているというのが通常の見方である。

マルコ福音書においてイエスが、「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。私が来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(2:17)と言う時、「罪人」がその意味で言われていることは、否定できない。この言葉は、彼が「罪人や徴税人と一緒に食事をする」(1:16)のを見たファリサイ派や律法学者の非難に対して言われているからである。イエスは、そのような人と食卓を共にし、交わった。彼の、罪人への救いを宣べ伝える宣教活動は、罪人として疎外されていた人々との食卓の交わりによって実践された²。これは彼の実践する憐れみの本質である「共にいること」のひとつの表れである。ただし、マルコのイエスがここで、医者が必要としない健康な人にあたる、招かれない「義人」を誰か念頭において、そのような人々を自分との交わりから退けたのだと考える必要はない。フランスは、「医者が必要とするのは健康な人ではない」というイエスの言葉はよくある格言的な言い方であったと指摘し、たとえば、プルタルコスが伝える故事には、自分が好ましいと思う人々ではなく、むしろそうではない人々のところに行く理由を、「医者は健康な人たちとともにではなく、病人たちのところで時間を費やすものだ」と答えた王の話があり(『スパルタ人たちの名言集』230F)、ギリシアでは哲学者を医者にたとえて、たとえばディオゲネスが、医者が病人たちのところに行かねばならないのと同様に、賢人は愚者

¹ Snodgrass, *Stories*, p. 455.

² Tolbert, *Sowing*, p. 133.

たちと交わらねばならない (cf. クリュソストモス『講和』8.5)ということを書いていて、例を挙げている。同様に、イエスの言葉も、「罪人を招くために来た」ということを伝えるための格言的言葉であり、「義人」は「罪人」と対置するために置かれているだけで、実際の誰かを想定しているわけではないであろう¹。ここで重要な点は、招かれない人々は誰かということではなく、イエスが、通常は忌避される「罪人」とされる人々と積極的に交わったということである。

これら「罪人」は、社会から疎外されていた。それは、単に、悪人を恐れったり避けたがったりする現代人にも共通の人間心理からだけではなく、イスラエルに特有の、個人の罪が民全体に禍をもたらすという概念からでもあろう²。われわれは I 章でヤロブアムの罪が北イスラエルを滅ぼしたとの思想を見たが、その思想の背景には、申命記の 4 章から 6 章の、十戒を含むモーセの預言の言葉がイスラエルの民を単数形の「あなた」と複数形の「あなたがた」を交互に使い、その 2 つの呼び方を同義に用いていることに表れているように、イスラエルの民が神の前で集合人格的に責任を持つとの意識³がある。出エジプト記やレビ記、民数記には、律法に違反した者がイスラエルの民から「断たれる」ように定める規定があるが⁴、これは、共同体の中に罪を犯した者があれば、その罪の結果が共同体全体に呪いとなって帰ってくると考えられていたからであろう。それゆえ、イスラエルの中で、「罪人」と見られることは、共同体にとっての敵と見做されることにすらつながり、社会から疎外されることであった。その人々をイエスは、「招いた」のである。

J. R. ドナヒューと D. J. ハリントン は、マルコ 2 章 17 節で用いられている「招く」に当たる語 *καλέω* が、マルコによる福音書では、特に、イエスが弟子を召命することに用いられている (マルコ 1:20; 3:13; 6:7;

¹ France, p. 135.

² マイモニデスは「自分がひとつ罪を犯す、あるいは、律法の戒めを守るたびに、自分自身と世界を破滅、あるいは救いに近づけるように、功績の天秤ばかりに錘を載せることになる」と述べ、個人の罪や功德が民族全体、あるいは世界にまで破滅か救いかの影響を及ぼすと考えている (cf. Maimonides, *Mishneh Torah*, I.3)。これは、12 世紀後半に下る文献ではあるがユダヤ教の中にこのような考えがこの時代にまで存続していることを見る上では興味深い。

³ Cf. Robinson, pp. 353-382, 特に、p.376. Robinson は、これを古代人に特有の「集合的人格」(corporate personality)として指摘し、現代西洋の個人単位の考えと異なり、賞罰に関して、個人の行為の結果をその個人が属する集団全体が負うという集団単位の考え方であると説明している。

⁴ 創世 17:14; 出エジプト 12:15, 19; 30:33, 38; 31:14、レビ 7:20, 21, 25, 27; 17:4, 9, 14; 18:29; 19:8; 20:17, 18; 22:3; 23:29、民数 9:13; 15:30; 19:13, 20.

8:1; 10:42; 12:43)と指摘している¹。彼らはそこから、イエスが「罪人」を弟子として招いているのであるとして、その例が2章17節の徴税人レビの招きであったと説明している。そして、その指摘の通り、2章の文脈からすれば、レビの召命はイエスの言う「罪人の招き」の1例と理解されたであろう。

さらに、マルコによる福音書では、弟子たちが、イエスの逮捕と受難の際にイエスを見棄てて逃げ、ペトロは3度イエスとの関係を否認するという、師に対する裏切りの罪を犯す。それにもかかわらず、彼らは復活のイエスに再び招かれる。これはマルコ福音書において特に重要な「罪人の招き」であり、その点については本論VIII章で詳しく論じることとなる。

マルコはイエスがいわゆる「罪人」と言われる人々と交わったことを記す際に、イエスはその条件として悔い改めや償いを要求したとは書いていない。むしろ彼は、イエスが社会的アウトサイダーとされている人々をありのままに受け入れているように書いている。マルコのイエスは罪人を「病人」にたとえ、彼らが「病気」の状態にある時に、彼らを招いているからである。また、ユダヤ教においては罪人は悔い改めや償いを求められ、神殿では贖罪の祭儀が行われていたが、マルコは、イエスが神殿への犠牲の奉獻や償いを求めたということもどこにも書いていない。イエスの招きは、マルコによれば少なくとも彼が人々を招く段階では、悔い改めた罪人ではなく罪人を招くものだったのである。そこには、罪人の罪は償われなくてもよいのかという問題が残る。そしてその問題は、マルコがイエスの死を、多くの人々のための贖罪の死として提示していることにつながるものであり、そのことも本論ではVIII章で詳しく論じることとなる。

また、マルコ福音書における「罪人の招き」に関してもうひとつ重要なことは、マルコによる福音書では2章17節の「罪人」が誰かということが明白には定義されておらず一般に「罪人」と見られている人々を広く指すように書かれているために、実際に何らかの罪を犯したか否かにかかわらず、異邦人への差別や禍の神義論と結びついた応報思想などの影響で罪人と見做されている人々も、ここに含まれていると考えられることである。ここには、病や穢れ、悪霊憑きや貧困などのために救いから遠い人々の範疇に入れられている人々が含まれる。これらの人々については、次章以下で論じることになる。

¹ Donahue/Harrington, p. 103.

イエスの姿勢は、第四エズラ書が問うた罪人の救いについての問いに肯定的に答えるものであり、そのことは、先に見た「種を蒔く人」の譬えにも表されている。「種を蒔く人」の譬えでは、絶対的に多数の者に豊かな実りが約束されており、そのことは、エズラ書の神の答えと比較すると相違が明らかである。第四エズラ書で、神がエズラに言った、農夫が植えた種は、すべて芽を出すわけではなく、すべてが根付くわけではない。「それと同じく、この世に蒔かれた人々がすべて救われるわけではない」(8:41)、多くの人々が滅びてもかまわず、「ぶどうの房から 1 粒の実を、大きな森から 1 本の木を」(9:22) 救えばよいというのとは、イエスの態度は正反対だからある¹。神へのエズラの歎願、すなわち、「^{8:44} 人はあなたの手で造られ、あなたの似姿ゆえに特に名付けられ、すべてのものは人のために造られたのです。 […] ⁴⁵ あなたの世継ぎの民を憐れんでください。あなたはご自分の造られたものを憐れまれるからです」(8:44-45)との訴えに、エズラ書の神は応じなかったが、イエスの「種を蒔く人」の譬えは、人の救いを豊かな実りにたとえることで答えている。エズラ書と逆に、ここでは実らぬ種のほうが例外的であり、絶対的に多数は、豊かな実を結ぶのである。罪人は捨てられるのではなく、招かれて実を結ぶ者とされる。これは、自分の民を憐れみ、見捨てることのない、神の信義によると理解できる。

3 応答としての行為

このように、マルコ福音書での罪の赦しの神義論的意味は、法的義ではなく、神の信義という観点から理解され、この福音書のイエスの「罪人の招き」は、立ち帰りを条件とするものではない。しかし、このことは、マルコが立ち帰りや律法に従う業を不要なものと考えているという意味ではない。

ダンは、マルコの 1 章 15 節、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて (μετανοείτε) 福音を信じなさい」、がマルコの編集句でありイエスの言葉ではなかったとの可能性を認めつつ、これら共観福音書で「悔い改め」という意味で用いられているギリシア語 μετανοέω/μετάνοια の背景にあるのは、ヘブラ

¹ 上村「蒔かれた種のたとえ」、p. 9 は、マルコ 4:3-8 の譬えが、イエスの宣教活動を受容しない者と受容する者とは対比し、後者の多さないし神の国のすばらしさを結末とするものである、という主旨の解釈を提示し、それは「第 IV エズラの比喩と同様である」として第四エズラ書 8:41 を引用しているが、マルコが近似のイメージを用いてまさに逆のことを示していることが重要である。

イ語とアラム語の **שוב/חוב** (*šûb/tûb*) (戻る、帰る)であり、この単語は、LXX では、μετανοέω/μετάνοια のほかに ἐπιστρέφω と訳されており、「悔い改め・改悛」というよりも、「立ち帰り」、とくに、主なる神への立ち帰りを意味すると指摘し、洗礼者ヨハネもイエスも、この意味での「立ち帰り」を聞き手に求めていた¹と論じている。μετανοέω が ἐπιστρέφω と異なる意味であるとする者もあり、特に、ルカ福音書の用例などを見ると、μετανοέω には「悔い改める」、ἐπιστρέφω には「(神へと)立ち帰る」との含蓄が強いことが認められるが²、共にヘブライ語の **שוב/חוב** の訳語として立ち帰りを意味するのに用いられているとすれば、マルコの読者には、神に立ち帰れとの意味で受け取られた可能性は高い。そのほうが「福音を信ぜよ」との文脈に合い、旧約の預言者の言葉で繰り返されている、「立ち帰れば救いがある」との意味で理解しやすいからである。あるいは、現在の生き方に対する真の悔い改めが神に立ち帰ることであるとの考え方によっては、立ち帰りとは改悛／悔い改めとは不可分に結びついていると考えられる。

その立ち帰りは行為においても表されるべきである。共観福音書のイエスは、神に従う生き方の実践を求めている。マルコ福音書でイエスが実行を命じた、「心を尽くし、魂を尽くし、意志を尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」、「隣人を自分のように愛しなさい」(マルコ12:30-31[並行マタイ22:37, 39/ルカ10:27])との黄金律は、申命記6章5節とレビ記19章18節の掟から成り、ユダヤ教の伝統の中でも中核となる重要な戒めと考えられているものと同じである。特に、「あなたは心 **לִבְבְּךָ** (*lēbāb*: “heart; will, purpose”)を尽くし、魂 **נַפְשְׁךָ** (*nepeš*: “soul”)を尽くし、力 **מְאֹדְךָ** (*m^oōd*: “power”)を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい」(申命6:5)とあるこの戒めの意味は、ユダヤ教の伝統では、二つ心無く(心の中に分裂があってはならない)、命(体に息がある限り)を尽くし、資力を尽くして、恐れからではなく愛から神の律法を守りなさいとのことであると理解されており、人が全人格的に神への愛に生きること

¹ Dunn, *Remembered*, p. 499. Dunn はここで、イエスが罪人に悔い改めを求めなかったとの見方に賛成できないと言っている。その理由は、マタイとルカの共通資料が悔い改めないガリラヤの人々のことを嘆いたイエスの言葉(マタイ11:12/ルカ 10:13)や悔い改めたニネベの人々を引いたヨナの譬え(マタイ 12: 41/ルカ 11:32)を記していることなどから、イエスもまた、洗礼者ヨハネと同様、悔い改めを求めていたと考えるからである。

² 木原, pp. 34-45.

を命じるものである¹。「心」と訳されているヘブライ語の^{לב}がいわゆる「心」(heart)だけではなく、「意志」(will)や「意図」(purpose)を含む知情意を包括する「心」であること、「魂」と訳されている^{נפש}に「息」という意味もあり、肉体と霊との対立概念における霊的なものをさすのではなくむしろ、命の宿るところ、命そのものとの意味合いを持っていること、「力」とは肉体的な力のみではなく富や資力なども含めた個人の持つあらゆる力を意味していることは重要である。マルコでこれが^{ἐξ ὅλης τῆς καρδίας} (心) ^{σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς} (魂) ^{σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας} (意志、意図) ^{σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος} (力) ^{σου} (12:30)とされているのは、この福音書記者が申命記6章5節の心と魂と力という3つの項目を4つに増やしたというよりもむしろ、申命記における「心」を正しく表すためにギリシア語では^{καρδίας}と^{διανοίας}の両者が必要と考えたからであろう²。ここでのイエスの言葉は、ただ心の問題として神や隣人への愛を説いているのではなく、知力、意志、財力のすべてを尽くして神と隣人への愛の業を行使することを命じている。イエスが、神殿でわずかしか献金できなかったやもめを賞賛したのは(マルコ12:41-44[並行ルカ21:1-4])、彼女が「力を尽くして」神を愛していることを称えたのである。こうした行為や神への信従を要求する言葉は、善行を条件とせず罪人を招くと言ひ、罪の赦しの宣言をするマルコ福音書のイエスの使信と矛盾するものではない。

福音書のイエスが示す善行や神への信従の要請を理解するには、彼がしばしば、神と人間の関係を主君と奴隸(^{δοῦλος})の関係にたとえている³ことに注目することが助けとなる。レビ記には、「エジプトの国から私が導き出した者は皆、私の奴隸である。彼らは奴隸として売られてはならない。[...]イスラエル

¹ Cf. Sifre Deuteronomy 6:5, Piska 32, in *Sifre Deuteronomy*, pp. 59-60; Chilton/McDonald, pp. 92-93.

² LXX では ^{ἐξ ὅλης τῆς καρδίας} ^{σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς} ^{σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς} ^{σου} 「心」には ^{καρδία}、「魂」にはマルコと同じく ^{ψυχή}、「力」には ^{δύναμις} を用いている。マタイは ^{ἐν ὅλη τῇ καρδίᾳ} ^{σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ} ^{σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ} ^{σου} (22:37)と、「力」に替えてマルコの用いた ^{διάνοια} を使用し(前置詞は変えている)、ルカは、^{ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας} ^{σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ} ^{σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ} ^{σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ} ^{σου} (10:27)と、申命記 LXX の3項の順で配列した後に ^{διάνοια} を加える、LXX とマルコの混合のような形をとっている(ただし前置詞は3項目で^{ἐν})。

³ 共観福音書のイエスの譬えや言葉の中での ^{δοῦλος} およびその活用形の用例は以下の通り。マルコ 13:34, 12: 2, 4, 10:44; 12:2, 4; 13:34、マタイ 10:24, 25, 27, 28; 13:27, 28; 18:23, 26, 27, 28; 20:27; 21:34, 35, 36; 22: 3, 4, 6, 8(2回), 10(2回); 24:45, 46, 48, 50; 25:14, 19, 30(2回)、ルカ 12:37(2回), 43, 45, 46, 47; 14:17(2回), 21(2回), 22, 23(2回); 15:22, 29; 17:7(2回), 9, 10(2回); 19:13, 15; 20:10(2回), 11(2回)。

の人々は私の奴隷であり、彼らは私の奴隷であって、エジプトの国から私が導き出した者だからである」(レビ25:42, 55)とある¹。ここでは、イスラエルの民がヤハウェにのみ属し、ヤハウェにのみ忠誠を尽くすべきことが強調されている。ここで示されている結びつきは、ギリシアやローマでの奴隷がしばしば戦争捕虜や海賊による拉致によった²のと異なり、むしろヤハウェがイスラエルをエジプトの奴隷の境遇から救い出した恵みの出来事に基づき、ヤハウェの恩寵に対する応答として民の忠誠を求めるものである。ヤハウェが民を支え、生かしていることが、民の奉仕と忠誠に先立つ前提としてある。民が一方向的にヤハウェに奉仕するだけでなく、ヤハウェのほうにむしろ、民に益しているのである。カレン・アームストロングは、『神の歴史』で、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の神概念を論じているが、そこで、十戒にあるヤハウェへの絶対忠誠の要求が紀元前14世紀ヒッタイトの王ムルシリス2世と家臣との間に結ばれた契約と同種のものであると見ている³。古代中東の宗主権条約と十戒の類似はその他の研究者からも指摘されている⁴。権威ある王への忠誠と服従、そして、それに対する恵みの契約は、臣下の自由意志を前提としたものであり、それと同様、十戒も、民が出エジプトの恵みを与えられたその祝福に感謝して神ヤハウェに自発的に従い、その忠誠に対してまたヤハウェが祝福を約束するという、双方向の条約であるから、決して、絶対的一方的な専制君主のような王のイメージでヤハウェをとらえているわけではない。

また、並木浩一は旧約聖書の十戒を含む「契約の書」が、新シュメル以降の古代東方において石柱や土版文書に刻まれた法の部類に位置づけられると指摘し⁵、それと類似する(ただし、異なる社会的基盤において生み出され、相違もある)ハンムラピ法との比較研究を行なっている。こうした歴史学的考察もまた、ヤハウェとの契約の書が、全能の主ヤハウェから一方向的に与えられた比類無い啓示の書でもなく、それによって人間が自由無しにヤハウェによって絶対的に支配されることを前提にするものでもな

¹ レビ記25:55で、LXXは *παῖς* を用いているが、ヘブライ語原語では **עֶבֶד** が用いられており、子どもという意味ではなく、僕、奴隷の意味である。42節では、同じ **עֶבֶד** に LXX で *οἰκέτης* (家内奴隷) が当てられている。

² Bartchy, pp. 66-67.

³ Armstrong, pp. 23-24.

⁴ Kline, pp. 113-130.

⁵ 並木『旧約聖書』, pp. 11-12.

いことを裏付けるであろう。そこにあるのは、ヤハウェと自由な民との人格的なつながりである。

また、隣人愛の実践は、イエスに従う者として、イエスの生き方に倣うことでもあった。マルコのイエスは弟子たちに、「^{10:43}あなたがたの中で偉くなりたい者は、皆に仕える者になり、⁴⁴ いちばん上になりたい者は、すべての人の僕になりなさい。⁴⁵ 人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人の身代金として自分の命(ψυχή)を献げるために来たのである」(マルコ10:43-45)と言うが、これはイエスが、神に対してだけではなく、他人に対しても心を尽くし、魂(ψυχή)を尽くし、力を尽くして、相手に仕える者として愛を実践していることを示し、その生き方に従うように弟子を促す言葉である。

マルコにおいては、律法の黄金律の実践は、人々を神との人格的な愛と信頼に立つ関係において生きさせ、究極的には「神の子」であるイエスのようにならしめることである。これは、命令というよりも、むしろ、神からの救いの招きの一環と理解すべきであろう。

これは、本論 I 章 4.1¹で見た申命記 30 章 6 節にある、ヤハウェが人々の心に割礼を施すという預言や、エレミヤ書などにある、心に記される律法の預言の成就にもつながるものである。

^{31:33} しかし、来るべき日に、私がイスラエルの家と結ぶ契約はこれである、と主は言われる。すなわち、私の律法を彼らの胸の中に授け、彼らの心にそれを記す。私は彼らの神となり、彼らは私の民となる。³⁴ そのとき、人々は隣人どうし、兄弟どうし、「主を知れ」と言って教えることはない。彼らはすべて、小さい者も大きい者も私を知るからである、と主は言われる。私は彼らの悪を赦し、再び彼らの罪に心を留めることはない。(エレミヤ31:33-34)

そして、このことは神義論的には、人々の立ち帰りを神の憐れみと信義の業として預言する申命記4章30-31節の預言²「^{4:30}あなたはあなたの神、主のもとに立ち帰り、その声に聞き従う。³¹ あなたの神、主は憐れみ深い神であり、あなたを見捨てることも滅ぼすことも、あなたの先祖に誓われた契約を忘れられる

¹ 本論 p. 24 を参照されたい。

² この箇所については、一部、III.1 で触れた。p. 97 を参照されたい。

こともないからである」の成就として神の信義を証する福音となる。

4 マタイとルカの方向:イエスの譬えにおける罪と赦しの問題と裁きの警告

マタイとルカは、イエスの譬えにおいて、罪と赦しの問題をそれぞれに発展させている。

マタイ福音書は、赦される側の義に先立つ赦しが、人間の側の罪に対する神の本質的なあり方であることを、「仲間を赦さない家来」の譬え(マタイ18:23-35)において、法的な負債の比喩を用いて示し、それを人間どうしの関係性における赦しの奨励に発展させている。この譬えでは多額の負債を負った僕を最初に主人が赦すが、それは、何ら僕の側からの償いがなされる前に、無条件でなされている。赦された僕は、自分に負債を負っている同僚を赦すことを期待されているのであるが、ここでの要点は、人間どうしの赦しに先行する神の赦しが、人間に互いどうしへの赦しを促す基礎となっていることである¹。人間は、神に赦されることで法的義の領域から憐れみと赦しの領域に移されるのであり、その状況を真に受け入れることは、自らがその領域の生き方にそった者に変質することで完成するのである。赦された家来が同僚のわずかな借金の返済を待ってやることが出来なかったことは、彼が憐れみと赦しの領域への移行を受け入れていないことを明らかにする。それゆえ、彼が主人からの借金の免除を取り消され投獄されることは、彼自身の選択したあり方どおりに遇されたということなのである。

ルカは、「ファリサイ人と徴税人」(ルカ 18:9-14)の譬えで、自分を義しいと考えるファリサイ派の人ではなくむしろ、徴税人が救われる例を示している。この譬えでは、ファリサイ派の人の感謝の祈りよりもむしろ徴税人が自分を罪人と認め、「私を憐れんでください(ἰλάσθητί μοι)」と祈った祈り—これは、ギリシア語で通常「私を憐れんでください」に用いられる ἐλέησον με (ルカ自身が同じ章の 18:38, 39 で用いている)と異なり、贖罪の恵みに与ることを願う祈りである²—が聞かれる。また、「放蕩息子」の譬え(ルカ 15:11-32)では、飢えて戻ってきた親不孝の息子をただ憐れに思っただけで赦し迎え入れる父親の態度で、神の憐れみが法的義を凌駕することが強調されている。

¹ Ladd, pp. 214-215.

² Bailey, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, p.154.

ルカ福音書では、立ち帰った収税人ザアカイはイエスに、「主よ、私は財産の半分を貧しい人々に施します。また、誰かから何かだまし取っていたら、それを4倍にして返します」(19:8)と言い、イエスから、「今日、救いがこの家を訪れた」(19:9)と認められている。これは、イエス(あるいは神)に受け入れられたことに応答する立ち帰りが自ずと生き方の変質を伴うことの例である。

また、ルカ福音書は、義人が救われるのではなく、罪人が救われるということ、人間がすべて罪人であり、神への立ち帰りが必要であることの強調に推し進め、そのことを次のように明示している。

^{13:1} ちょうどそのとき、そのうちの何人かがいて、ピラトがガリラヤ人の血を彼らのいけにえに混ぜたことをイエスに告げた。² イエスは答えて言った。「そのガリラヤ人たちがそのような禍を被ったのは、どのガリラヤ人よりも罪深い者だったからだと思うのか。決してそうではない。³ 言うておくが、あなたがたも悔い改めなければ、皆同じように滅びる。⁴ また、シロアムの塔が倒れた下敷きになり死んだあの 18 人は、エルサレムに住んでいたどの人々よりも、罪深い者だったと思うのか。決してそうではない。⁵ 言うておくが、あなたがたも立ち帰らなければ、皆同じように滅びる。」(ルカ 13:1-5)

ここで「悔い改める」と訳されている μετανοέω とは、今までの生き方を変えること、神への正しい関係に立ち帰ることである。それなしにはすべての者は救われない存在、つまり、罪人なのだとするここでのイエスの態度は、行ないによって救いを達成出来るという態度とは両立しない。

また、この、「あなた方も立ち帰らなければ皆同じように滅びる」(ルカ 13:3)という言葉が、「立ち帰らなければ」と警告して立ち帰りを促しているのであり、滅びの宣告を下しているのではないことは重要である。裁きの警告は、ルカにだけでなく、特に、新約を律法の成就と見るマタイにおいて、神の律法に従わなかった者に対して顕著に見られる¹。しかし、これらは、実際に裁きと罰が下される旧約預言者の裁きの預言とは異なる意味を持つであろう。福音書のイエスの裁きの預言は、あくまでも立ち帰りを求め

¹ 7:19; 8:12; 11:22-24; 13:49-50; 18:35; 22:7, 13-14; 23:1-39; 24:50-51; 25:12, 29-30, 46 など。

るところに主眼を置き、罰を与える裁きが実際に行われることを想定していない¹。「本質的には、イエスの裁きの説教は、立ち帰りの説教である。つまり、滅びるであろうとの宣言によってそれを防ぐためであり、人々に裁きを宣言することによって彼らを救うためのものなのである」²とタイセンとメルツは述べるが、そのとおり、共観福音書の記者たちが伝えようとしているイエスの言葉の主旨は、立ち帰りさえすれば、神は憐れみ赦すであろう、ということである。

マタイやルカの福音書においても、「仲間を赦さない家来」の譬えや「放蕩息子」の譬えなどで表されているように、神は自分の方から救いと赦しを差し出しているのであって、人間はそれに応えて神に立ち帰ればよいことが示されている。また、自分が「罪人」と認め神の憐れみを請う人は、その祈りに答えて「義とされる」(ルカ18:14)。これは、申命記的歴史観とは異なり、特に、罪人が救われるという考えは、その応報思想や禍の神義論とは異なる。むしろ、これは、罪を犯す人間、義ならざる人間を義とする神の救済的義の範疇での考えである。しかしそれと同時に、立ち帰りや生き方の変更を必要とするという考えを明確に導入することで、マタイやルカは、律法的な応報思想を入れている。これらは、マルコでは見られなかったものである。すなわち、マタイとルカは、マルコ福音書にある罪人の赦しと立ち帰りと隣人愛の主題を、律法を基準にしたより一般的な意味での「罪人」を対照とした範疇で発展させ、マタイは隣人愛の要請の方向で、ルカは立ち帰りの要請の方向で推し進めたのである。マタイとルカの動きは、神義論的には、アブラハム契約に基づく神の信義による罪人の赦しと招きを、律法の範疇での神の義と結び付けて両者が相矛盾するものではないことを示そうとする方向にある。マタイは、このような方向の主張を、イエスに、「私が来たのは律法や預言者を廃止するためではなく、完成するためである」(5:17)と言わせることによって明らかにしている。その完成は、律法の義と神の信義の統合の完成でもある。

¹ C. H. Dodd が指摘するように、預言書では「禍の終末論」(“Unheilseschatologie” と呼ばれるものの多くは、「祝福の終末論」(“Heilseschatologie”)と釣り合いをとっている。災禍の後ヤハウェは彼の民に憐れみをかけ、彼らにめざましい繁栄を与えるであろうと言われる。しかし、福音書に記されたイエスの言葉に、「禍の終末論」に対応した「祝福の終末論」を指摘できるものを見出すことは困難である(Dodd, pp. 71-72)。これは、福音書では、実際に裁きと罰が下されることをそもそも前提していないことのひとつの結果であろう。

² Theissen/Merz, p. 266.

5 本章のまとめの考察

マルコによる福音書は、収税人や売春婦など、いわゆる罪人たちとイエスが交わり、救いを差し出したことを描く。この「罪人の招き」は、彼らの改悛を条件としてなされるのではない。あくまでも、無条件の赦しと受け入れである。マルコのイエスは彼らに改悛も罪の償いも求めずに招いている。冒頭の「悔い改めて福音を信じなさい」(1:15)の「悔い改め」も、その文脈で、神への「立ち帰り」としての意味が強いであろう。しかし、イエスの招きはそれで終わらず、神の赦しを受け入れるということの自然な応答として、生き方の転換をすること、全人格的に神を愛し、隣人を愛する生き方に変わることを求めている。それは、神の憐れみや完全さに倣うことにつながり、また、イエスに倣うことにもつながる。

マタイやルカはまた、イエスの譬えにおいて行ないに先立つ恵みによる救いを強調すると同時に、その恵みに応答して人間が立ち帰ること、変質することをより明確に求める。ルカでは特に、罪人とはすべての人々を含み、すべての人が立ち帰りを必要とすると明示され、立ち帰らなければ滅びると警告される。このような、救いの条件としての立ち帰りの要請の言明は、マルコ福音書ではなされておらず、その点はマルコとの相違である。

また、マルコ福音書でイエスが「罪人を招くために来た」と言う時、その「罪人」とは、律法違反やその他の犯罪を犯した人に限らず、社会で罪人とのレッテルを張られている人を広く指すと理解することができる。その意味では、ここでイエスに招かれた「罪人」とは、何らかの不幸や不遇を被っていることから禍の神義論によって罪人視され、救われる人のカテゴリーから排除されていると見られていた人々をも含む。その場合、これは、本当の意味での「罪人」ではなく、I章で見たように、本来は罪と無関係の病や障碍、穢れと見られる状態に陥ったために世間から「罪人と見られている人々」の救いという意味で、異なった意味合いをもってくる。そのことについて、われわれは次章以下で考察する。

また、この福音書には、イエスの受難の際にイエスを見棄てて逃げた弟子たちの罪と、その弟子たちがその罪にもかかわらず復活のイエスに招かれるという、もうひとつの「罪人の招き」がある。そのことについては、イエスの受難を論じるVIII章で詳しく論じることになる。

V章 病や障碍の問題

1 序—問題の所在と本章の目的

福音書には、イエスが多数の癒しを行なったことが奇跡伝承として伝えられている¹。この癒しも、イエスが神の子であるならば、民に対する神の信義にかかわる問題に対するひとつの答えとなり得る。病や障碍は、今日の組織神学では自然悪に分類され、神義論のひとつの考察要素であるが、イスラエルの人々にとっては、神義論的にはむしろ、民に対するヤハウェの信義とかかわる問題であった。なぜなら、神の祝福を経済的・身体的あらゆる側面で恵まれた状況と考える申命記28章のようなヘブライ思想においては、病や障碍はヤハウェの祝福の約束と相容れないはずだからである。

病や障碍の責任をヤハウェの理不尽な仕打ちと考えないために、それらを罪の罰と見る思想がイスラエルの民の間で発達してきたことと、その見方に反対の思想がヨブ記やいくつかの詩編に表れていることは、I章で見た。申命記では、ヤハウェは「殺し、また生かす、傷つけ、また癒す」(32:39)神であると啓示され、ヤハウェは、戒めに従わない者に対しては、「心を揺れ動かし、目を衰えさせ気力を失わせる」(申命28:65)とされる。一方、ヤハウェに忠実な者は、死の病にかかっても、ヤハウェによって奇跡的に癒されることがあった。たとえば、王ヒゼキヤがその例である(列王下20:1-11、イザヤ38:1-8)。詩編でも、41編5節(「主よ、憐れんでください。あなたに罪を犯したわたしを癒してください」)や103編3-4節(「主は

¹ イエスの癒しの奇跡については以下の箇所に記述がある。後の議論の便宜上、癒された者を共同体に戻す帰還命令、あるいはそれに準じたイエスの言葉があるものと、癒しが神の憐れみの業として乞われあるいは与えられているものに印を付けておく(帰、憐、と省略する)。

A 祭儀的不浄とされる病 重い皮膚病 (2件:マルコ 1:40-42(帰)[並行マタイ 8:2-3/ルカ 5:12-13]、ルカ 17:11-19(帰、憐))、長血(マルコ 5:25-29(帰)[並行マタイ 9:20-22/ルカ 8:43-48(帰)])。

B 悪霊祓い (マルコ 1:23-26[並行ルカ 4:33-35]、マルコ 5:1-15(帰、憐)[並行マタイ 8:28-34/ルカ 8:27-35(帰)]、マルコ 7:24-30[並行マタイ 15:21-28(憐)]、マルコ 9:17-29[並行マタイ 17:14-18/ルカ 9:38-43]、マタイ 9:32-33;マタイ 12:22)。

C AB 以外の病気で安息日に癒しが行われたもの 腰が曲がったままの状態(ルカ 13:11-13)、水腫(ルカ 14:1-4(帰))、足なえ(ヨハネ 5:1-9)、手のなえ(マルコ 3:1-5[並行マタイ 12:10-13/ルカ 6:6-10])。

D ラビ文献などで特に罪と結びつけられる病 盲目(4件:マルコ 8:22-26(帰)、マルコ 10:46-52(帰、憐)[並行マタイ 20:29-34(憐)/ルカ 18:35-43(憐)]、マタイ 9:27-31(憐)、ヨハネ 9:1-7)。

E その他 熱(2件:マルコ 1:30-31[並行マタイ 8:14-15/ルカ 7:1-10]、ヨハネ 4:46-54)、聴覚発話障碍(マルコ 7:31-37)、麻痺(2件:マルコ 2:3-12(帰)[並行マタイ 9:2-7/ルカ 5:18-25(帰)]、マタイ 8:5-13/並行ルカ 7:1-10)。

お前の罪をことごとく赦し、病をすべて癒し、命を墓から贖い出してくださる))は、旧約において、病は罪の罰であり、癒しはヤハウエの赦しのしるしであると考えられることがあったことの例証とされている¹。

ラビ文献においても、病と罪を結び付けて見る見方は顕著で、典型的には3世紀にラビ・アンミが述べたとされる、「罪がなければ死はなく、咎がなければ苦しきもない」(Shabbath 55a)という言葉に明らかに示されている。ただし、この言葉には続いてすぐに反駁がなされ、モーセやアロンは罪を犯さずに死んだのではないか、というような半ば問いを含む意見や、罪を犯したからではなく蛇のせいで死んだ者の例を挙げての反論などが示されている。このことから、ラビ・アンミの考えが当時すべてのラビたちに受け入れられていたわけではないことも分かる。これは、20世紀英国の比較宗教学者で新約時代のラビ・ユダヤ教の研究者でもある J. W. ボウカーも気づき、指摘していることである。しかしボウカーの更なる指摘では、レビ記のミドラシュ37.1、コヘレトの言葉のミドラシュ5.4にはこの格言が何の異論もつけずに引用されており²、この見方がかなり広く受け入れられていたことを示す。罪とそれに対応した病気との関係も、「浮腫は性的犯罪のしるし、黄疸は理由なき憎悪のしるし、貧困は自己欺瞞のしるし、咽頭炎は誹謗中傷行為のしるし」(Shabbath 33a)³ などと、論じられている。アンミと同様3世紀のラビの言葉であるが、病人は、「その罪がすべて赦されるまでは癒されない。すべての罪を赦す方がすべての病を癒すと言われているからだ」とも言われている。罪がすべて赦された者は、若者のような顔色になり、若ささえ戻る(Nedarim 41a)。こうした見方は、正義の神が癒し手なる主であると見る旧約以来の見方が、申命記学派の禍の神義論と結びついて出てきたと考えられる。人間の幸不幸は当人の義と罪とによって左右されると考えるこの見方によっては、病もまた、その人が意識して、あるいは無意識に犯した律法

¹ Cf. Leroy, p. 182.

² Bowker, *Problems*, p. 32. レビ記ミドラシュ 37.1 の言及箇所は、*Midrash Rabbah, Leviticus*, trans. Slotki, p. 466 に、コヘレトの言葉ミドラシュ 5.4 の言及箇所は *Midrash Rabbah, Ecclesiastes*, trans. A. Cohen, p. 131 に見出される。

³ 英国 Tyndale House 図書館リサーチ・フェローの David Instone-Brewer によれば、「これは、誰の言葉であるか不詳であるが、Eleazar b. R. Jose がこれにコメントを加えていることは、これが 70 年より以前のものである可能性を示している。Eleazar b. R. Jose はミシュナでは言及されていないが、この箇所の後の方で彼はヤブネ[70 年、エルサレム崩壊後ラビ・ユダヤ教が再興された地]にいたことが分かるので、2 世紀初頭(あるいはおそらくそれより少し前)の人物である」(David Instone-Brewer, 2010 年 1 月 8 日の私信)。

違反に対する罰と見做されるのは自然な展開であり、それが新約時代、ラビ・ユダヤ教の時代には、旧約時代にもまして一般的な見方となっていたのであろう。

本章では、そのような背景に照らしてイエスの行った治癒奇跡の神義論的意味を、マルコが記録しているすべての例をひとつずつ考察することによって明らかにしたい。ただし、重い皮膚病など、穢れとして見られていた病や、悪霊憑きは、福音書において異なる意味を与えられているので、穢れの清めと悪霊祓いは、他の病とは分けて次章から順次考察したい。

タイセンが指摘しているように、イエスの奇跡については、物語伝承にも言葉伝承資料にも証言があることと、その伝承の多さと、当時のカリスマ的人物がすべて奇跡伝承を帰せられているわけではない（たとえば、洗礼者ヨハネやクムラン教団の義の教師には奇跡伝承はない）ことを合わせ見れば、イエスの奇跡伝承には何らかの歴史的な核が含まれていると考えられる¹。癒しの奇跡の伝承は、イエスについてのみならず当時の地中海世界に広くあり、癒しの奇跡を行なったことだけをとれば、イエスに限ることではなかったが²、イエスの癒しがどれほど重要なものと考えられていたかは初代キリスト教がイエスの名において癒しを行なっており、それがイエスの福音の正しさの「しるし」と考えられたことにも表れている（使徒4:10,18; 5:12-16; 8:6-7; 9:34）。マルコが彼の福音書の重要な要素としてイエスの癒し伝承を入れたのは、こうした、初代教会と共通する認識からであろう。

一方、福音書に記された奇跡物語伝承中のイエスの言葉は史的イエスの発言そのままである可能性はきわめて低い。マルコに限らずどの福音書においても、イエスの譬えや教えの部分には治癒奇跡の具体的な伝承は入っておらず、言葉資料の中での奇跡への言及は、イザヤ書の奇跡預言の実現を示唆する引用（ルカ7:18-23）、奇跡によっても悔い改めない町への叱責（ルカ10:13）、イエスが奇跡治癒を行なった結果起こった論争（ルカ11:20）など、どれも奇跡そのものの描写ではない。逆に、奇跡物語伝承にはまとまった教えや譬えはない。ルカ13章11-17節の、腰の曲がった女の癒しの伝承が唯一例

¹ タイセン『新約聖書』, p. 31. ただし、ブルトマンは、マルコ6:14に記されているヘロデ王の言葉「「洗礼者ヨハネが死者の中から生き返ったのだ。だから、奇跡を行なう力が彼に働いている」から、ヨハネについても奇跡行為が報告されていたと考えている（ブルトマン『伝承史 I』, p. 41）。

² Borg, pp. 70-71. Borg は、逆に、そうした奇跡現象が広く見られたことが、イエスの奇跡伝承の信憑性を高めると考えている。

外的に短い譬えと論争を含むのみである。このことから、福音書のイエスの言葉伝承と奇跡物語伝承は、担い手が異なっていたと判断できる。奇跡物語の伝承の担い手はイエスの言葉よりはその行為と奇跡効果に関心をもっていた。それゆえ、奇跡とその効果をリアルに表現するために、イエスや癒された者たちの心情や言葉を自分たちの解釈で加筆しており、おそらくかなり変更もしている。マルコによる福音書においても、それは当てはまる。たとえば、イエスが「深く憐れんで」(マルコ1:41)癒しを行なったという記述は内面描写であり、イエスの動機を語る語り手の解釈である。これは人物の内面自体に関心を持つ現代小説の心理描写とは異なり、イエスが「憐れんだ」という事実とその結果を重要な事柄として記す意図で入れられている。

2 罪の赦しとしての癒し？

1) イエスの癒しについての伝統的な見方—罪の赦し

福音書において、イエスの癒しがどのような意味を持ったものとして描かれているかを明らかにするために、われわれの課題は、先行研究に向かうことであろう。しかしここでは、莫大な量の先行研究に過度に踏み込むことを避け、われわれの研究にとって特に問題をはらむと思われる、ひとつの代表的な見方を確認し、その見方が含む意味を検討することにする。

その見方とは、イエスの癒しが「罪の赦し」であって、赦しが治癒をもたらした、というものであり、教会での説教から学術研究にまで広く見られる。これは、特にマルコによる福音書2章1-12節の癒しの奇跡の記事の中で、イエスが体の麻痺した人に言う「あなたの罪は赦される」との言葉に大きく拠っている。T. W. マンソン¹はマルコ福音書のここでの癒しが赦しの宣言によってなされたとしており、P. パーキンス²、E. シュヴァイツァー³、富田栄⁴らは、この癒しが罪の赦しのしるしであると解釈している。ことに気づかれるのは、研究者たちが、マルコ2章1-12節以外の箇所の注釈や講解においてマルコ2章のこの治癒奇

¹ Manson, *Jesus the Messiah*, p. 42.

² Perkins, p. 550.

³ Schweizer, *Mark*, p. 61.

⁴ 富田, p. 139.

跡を、赦しによる治癒の例として参照する傾向があることである。このことは、この箇所が、特に注意して読まない限りそのように読まれやすいことを示す。たとえば、A. J. ハルトグレンは、ルカ18章14節の釈義において、「彼[イエス]がここで宣言しているのは、彼が罪(複数)の赦しの行使において他でも宣言していることである(マタイ 9:2-8//マルコ2:3-12//ルカ5:18-26; ルカ 7:47-49)」と述べている¹。J. R. マイケルズは、ヨハネによる福音書5章14節の麻痺患者の治癒奇跡をマルコ2章5-11節を参照して、「癒しと罪の赦しは實際上同一である」²と書いている。

このことは、神義論的にはいかなる意味を持つであろうか。もし、イエスの癒しが実際に、つまり、イエス自身の主観的な動機づけにおいて、罪の赦しとして行なわれたのであれば、イエスは基本的に禍の神義論に立っていることになる。その病人の病は何らかの罪の罰であった、それゆえ、治癒には赦しが必要だったのだ、とイエスが考えていた³ことになる。そして、彼の業に禍の神義論を超える点があるとなれば、それは罰を超えた赦しによって禍を無化する恩寵の働きにあると言えるであろう。旧約聖書の枠組みで言えば、イエスは、禍の神義論を恩寵の神義論で凌駕していることになる。しかし、マルコ 2 章 1-12 節の書き方を注意して見ると、必ずしもそうとは主張されていないことが見えてくる。

福音書中で、イエスの行なった癒しの奇跡がイエスの言葉によって罪の赦しと結び付けられているのは、実際はマルコによる福音書 2 章 1-12 節の体が麻痺した人の癒しの伝承およびその並行箇所(マタイ 9:2-71、ルカ 5:18-25)と、ヨハネによる福音書 5 章 2-16 節のみである。そして、これらの箇所は、分析してみると、癒しと罪の赦しを結び付けているのが、編集の手によることが明らかになるのである。本論でわれわれは、マルコ福音書を論じているのではあるが、ヨハネの例は当時の思潮の参考になるため、この箇所を見てからマルコによる福音書の 2 章を論じたい。

¹ Hultgren, *Parables*, p. 125.

² Michaels, p. 86.

³ Branscomb, p. 46 は、マルコ 2:5 を、イエスが、病の中には罪によって引き起こされるものもあると考えていた例であると読んでいる。

2) 「もう罪を犯してはいけない」(ヨハネ 5:2-16)

ヨハネによる福音書の当該箇所は以下の奇跡治癒の記述である。

^{5:2} さて、エルサレムには羊の門のそばに、ヘブライ語で「ベトザタ」と呼ばれる池があり、5つの回廊がついていた。³ これらの回廊には、病気の人、目の見えない人、足の不自由な人、体の麻痺した人が、大勢横たわっていた。^{4 5} そして、病気で38年間をそこで過ごしている人がいた。

⁶ イエスは、その人が横たわっているのを見、また、もう長い間をそのように過ごしているのを知って、彼に、「良くなりたいか」と言った。⁷ 病人は答えた。「主よ、水が動く時、私を池の中に入れてくれる人がいないのです。私が行くうちに、ほかの人が私より先に降りて行くのです。」⁸ イエスは言った。「起き上がりなさい。床を担いで歩きなさい。」⁹ すると、その人はすぐに良くなって、床を担いで歩きだした。その日は安息日だった。¹⁰ そこで、ユダヤ人たちは病気を癒してもらった人に言った。「今日は安息日だ。だから床を担ぐことは、許されていない。」¹¹ しかし、その人は、「私を治してくれた人、その人が、『床を担いで歩きなさい』と言ったのです」と答えた。¹² 彼らは、「お前に『床を担いで歩きなさい』と言ったのは誰だ」と尋ねた。¹³ しかし、病気を癒してもらった人は、それが誰であるか知らなかった。イエスは、群衆がそこにいる間に、そっと立ち去っていたからである。¹⁴ その後、イエスは、神殿の境内でこの人に出会って言った。「あなたは良くなったのだ。もう、罪を犯すのはやめなさい。さもないと、もっと悪いことがあなたに起こるかも知れない。」¹⁵ この人は立ち去って、自分を治したのはイエスだと、ユダヤ人たちに知らせた。¹⁶ そのために、ユダヤ人たちはイエスを迫害し始めた。イエスが、安息日にこのようなことをしていたからである。

(ヨハネ5:2-16)

14 節についての注解者の解釈は一樣ではないが、癒された男へのイエスの言葉「さあ、あなたは良

く(ὄγινης 健全に)なったのだ。もう罪を犯すのはやめなさい」(ヨハネ 5:14)¹は、しばしば、病の原因となった罪を示唆するものと受け取られている。C. H. C. マクグレガーは、「イエスの警告は、この病が罪の結果だったことを前提としている」²と読んでいる。M. ドッズも同様に、「この言葉から自然に読み取れることは、彼の病が若い頃に犯した罪によって引き起こされたものだということだ」³と言っている。C. S. キーナーもまた、「生まれつき盲目だった男(9:2-3)と対照的に、この男の病は罪から生じたように見える(5:14)」⁴と注解している。実際、この14節に関しては、ヨハネ福音書や共観福音書の他の箇所を考慮に入れずここだけを読めば、これらの注解者の読みが最も自然であろう。R. C. H. レンスキーはさらに読み込んで、「彼はかつて罪を犯した。思い出しても良心が痛むような罪、その結果、彼の人生を破滅させた罪だ。[...]なぜなら、罪のなかには、痛ましく恐ろしい結果を引き起こすものもあるからだ」⁵と言っている。けれども、ブルトマンやビーアズリー-マリーらはこの読みを採ることに躊躇を示しており、その躊躇は正しく思われる。ブルトマンは、ヨハネの描くイエスが罪の応報として病を語るのは予想に反することであり、その読みは、「イエスが9章2-3節で否定した原則を受け入れることを要求する」⁶と指摘している。ブルトマンが言及する9章2-3節とは、イエスと弟子たちが、一人の生まれつき目の見えない人を見た時のことである。ここで弟子たちはイエスに尋ねて、「ラビ、誰が罪を犯したのですか、この人ですか、それともこの人の両親ですか。その結果、この人が目が見えなく生まれてきたのは」(ヨハネ 9:2)と言うが、福音書記者ヨハネによればイエスはそれに、「彼が罪を犯したのでも、両親が罪を犯したのでもない。しかし、[この人が目が見えなく生まれてきた]結果、神の業がこの人に現れるであろう」⁷(9:3)と答えている。弟子たちは、生まれつきの盲目にさえ、それが報いとしてふさわしい何らかの罪があるとの原則を

¹ ヨハネ 5:14 の μηκέτι ἀμάρτανε は新共同訳では「もう罪を犯してはならない」となっているが、現在形否定命令なので、「もう罪を犯し続けてはならない」、「もう罪を犯すのはやめなさい」という意味である。

² MacGregor, pp. 170-171.

³ Dods, p.186.

⁴ Keener, p. 643.

⁵ Lenski, p. 371.

⁶ Bultmann, *John*, p. 243.

⁷ 新共同訳では「神の業がこの人に現れるためである」と訳されているが、神が自らの業を現すことを目的として障碍を負わせるということは不自然であり、しかも、ここで「ためである」と訳されている接続詞 ἵνα は、直前の 9:2 では、結果の意味で用いられているので、ここでも結果としてとることがふさわしい。

公理的に受け入れ、その上に立って質問しているのだが、その原則をここでのイエスは否定している。これに鑑みて、ブルトマンは、38年間回廊に横たわっていた5章の人の病も、罪の応報とはされていないと考える。ビーアズリー-マリーもまた、「『もう罪を犯し続けてはいけない』は、この男の病が彼の罪深い生き方と関係していることを示唆しているのかも知れない。しかし、9章1-4節は、安易に罪と病を結び付けることを禁じている」¹と注意している。また、C. K. バレット² や J. R. マイケルズ³は、客観的な事実として、ここには男の病が罪の結果であるとは言われていないということに注意を促している。

また、ブルトマンも気づいているように、イエスの警告は、「10節で持ち上がった問いとは全く関係がなく、ただ、以下に続く場面に道を開く役割を果たしているにすぎない」⁴。しかも、この男は、あたかもこの警告を聞かなかったかのように⁵当局にイエスのことを告げに行くのであるが、このことは、イエスの警告が実際にはなかったものを、福音書記者かあるいはこの記者以前の伝承の伝え手がここに入れたのではないかと考えさせる理由となる。さらに、癒しと警告の言葉の間に、イエスは一度この男と別れ、群衆の中に姿を消しており、そこで、癒しの奇跡の物語は一度完結している。「その後、イエスは、神殿でこの人を見つけて言った」(5:14)というのは、とってつけたようで不自然である。もし、イエスが男に警告する必要を感じていたのなら、なぜ、癒しを行なった場で警告しなかったのか？ これらの不整合は、14節のイエスの警告が、13節と15-16節をつなげるための挿入であると推測させるに十分な理由となる。挿入者は、癒しは罪の赦しでもあるとの前提に立ち、その前提に基づいて、38年もの障碍は深刻な罪の結果に違いなく、それをイエスが赦し癒したのだと判断してこの言葉を挿入したのである。この挿入の目的は、男が裏切って当局に告げに行くことをイエスが前もって知っていたという彼の予知能力を印象付け、また、福音書を読むキリスト教徒読者に、一度イエスに救われてから裏切ることは、一度も救われなかったよりも悪い結果を生じるのだと、警告するためであろう。いずれにしろ、ヨハネ5章14節はイエスがこの男の障碍を罪の結果であると考えていたことの証明というよりもむしろ、病と罪、癒しと赦しを結

¹ Beasley-Murray, *John*, p. 74.

² Barrett, p. 213.

³ Michaels, p. 86.

⁴ Bultmann, *John*, p. 243.

⁵ Michaels, p. 86.

びつける解釈が、イエスや福音書の時代にいかに一般的であったかを例証するものであろう。

3) 「罪の赦しの権威」論争 (マルコ 2:1-12)

マルコ福音書における該当箇所訳は以下のようになる。

2:1 数日後、彼[イエス]が再びカファルナウムに入ると、家にいることが知られ、² 大勢の人が集まったので、戸口まで場所もないほどになった。イエスが御言葉を語っていると、³ 4人の男が、一人の麻痺した男を運んで連れてきた。⁴ しかし、群衆のせいで、彼[イエス]のところまで連れてゆくことができなかつたので、彼がいる辺りの屋根をはがして、穴を開け、麻痺した男が寝ている床をつり降ろす。⁵ イエスはその人たちの信仰を見て、麻痺した人に言った。「子よ、あなたの罪は赦される」。⁶ しかし、その律法学者の何人かがそこに座っていて、心の中で考えた。⁷ 「なぜこの人はこんな風に言うのか。神を冒瀆している。神おひとりのほかに、誰が罪を赦せるものか。」⁸ しかしすぐにイエスは、彼らが内心どのように考えているかを、自分の霊によって知って言った。「なぜ、そんなことを心の中で考えているのか。」⁹ 麻痺した人に『あなたの罪は赦される』と言うのと、『起きて、床を担いで歩きまわれ』と言うのと、どちらが易しいか。¹⁰ 人の子が地上で罪を赦す権威を持っていることをあなた方が分かるために。」彼は麻痺した人に言った。¹¹ 「私はあなたに言う。起き上がり、あなたの床を担いで自分の家に帰りなさい。」¹² その人は起き上がり、すぐに床を担いで、皆の前を出て行った。皆驚き、「このようなことは、私たちは今まで見たことがない」と言って、神を賛美した。(マルコ 2:1-12)

構造分析

この箇所は多くの研究者によって、もともとは2つの伝承であった奇跡物語(2:1-5 および 10b-12)と、

罪を赦す権威についての論争物語(5b-10a)との複合と考えられている¹。あるいは、10節の部分 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς—λέγει τῷ παραλυτικῷ (『人の子が地上で罪を赦す権威を持っていることをあなた方が分かるために。』彼は麻痺した人に言った)だけが挿入と考える見方もある²。R. ミードが指摘するように³、マルコ 2章 1-12節のうち、論争の部分が後からの挿入だと考える批評家の論点は様々である。

5b-10a が挿入であると考え者の論点には、第一に、2:5a と 2:10b で λέγει τῷ παραλυτικῷ が重複しており、そのことから 5b-10a までが挿入でその繋ぎのためにこのような重複が起ったと考えられる、ということがある。第二に、本来 5a から 10b につながるものであったと読めば、この箇所は奇跡物語の典型的な形となる⁴。第三として、マルコが 2つの伝承を組み合わせる例は 5:21-43、6:7-44、7:1-23 などしばしば見られ、ここでもサンドイッチ式の編集がなされていると見ることは無理ではない⁵。第四に、2章 1-12節が 2つの伝承の複合であるために生じたとして初めて説明される不整合がいくつかある。ひとつには、2章 5節まででの主要なテーマであった信仰が、2章 5節の後は言及されていないこと、ふたつには、この物語は、恐れと驚きで結ばれる治癒奇跡物語の形式をもつが、それと赦しに関する論争とは無関係であること。さらに、2章 6節で「その律法学者たちの何人か(τινες τῶν γραμματέων)」が唐突に登場するが、初出の律法学者が定冠詞つきで言及されているのは不自然であることなどである⁶。第五として 10節の発言の内容がある。ここでは、イエスが「人の子」と自称するが、この称号はマルコ福音書ではこと2章 28節以外には 8章 31節の受難予告以後にしか現れない。しかも、イエスが自分で罪の

¹ Branscomb, p 45 は、もし教会がイエスの癒しの力を罪の赦しの宣言の権威付けに用いようとするなら、この病ではなくむしろ重い皮膚病の治癒奇跡に赦しの宣言を挿入するほうが効果的だったろうとして、この治癒奇跡伝承に赦しの宣言があるのは、もとの伝承にすでにあったからであると考え、挿入句と元の伝承との切れ目を 6節の最初に見る。

² Lane, p. 97.

³ Mead, pp. 348-349.

⁴ 大貫『マルコ』, pp.100-101 は、2-3節を導入場面、4節を提示場面、5節 a と 11-12節 a を中心場面、12節 bc を終結場面とする構成が、「癒しの奇跡の物語の原型」と言えるものにかかなり近いと指摘している。川島貞雄, p.86 も同様に、5:b-10節を除外すると 1) 場面設定 (1b-2)、2) 病人の容態 (3)、3) 治癒の懇願 (4)、4) 治癒の言葉 (5a, 11-12)、5) 治癒の確証 (12a)、6) 目撃者の驚き (12b)、というひとつのまとまった奇跡治癒物語構造となることを指摘している。

⁵ 川島貞雄, p. 86 も同じ考え。

⁶ これらの不整合については、Mead, p.349 を参考にした。

赦しの權威を主張する例は、マルコにも Q 資料にも他にない。むしろこの箇所は、イエスの名において罪の赦しを与えることが出来るという教会の教義的主張に対応する¹と指摘される。

さらにこれらの点に加えて、たとえ 2 章 1-12 節全体をひとつとして見ても、イエスによる赦しの宣言によって麻痺患者が癒されたと見るのは正しくない。2:5b の ἀφίενται は、神の業を示す受動相であり、赦す主体は神である²。一方、麻痺患者が歩けるようになったのは、11 節の「起き上がり、あなたの床を担いで自分の家に帰りなさい」というイエスの命令による。この治癒奇跡では、罪の赦しの宣言は、論争を導ききっかけにはなっていない、治癒奇跡自体の中では効果を上げていない、つまり、有機的に結びついていないのである。しかも、2 章 5 節で「あなたの罪」と言われた「罪」が複数形であることも、ここでの状況とは和合しない。麻痺が何かの罪の罰だとすれば、それは、単数で言及されるはずである。旧約の例や(民数 12:10、列王下 5:27; 15:5、歴代下 26:19³)、時代はイエスより下るがタルムードの例⁴が、病気が罪の罰と考えられる時には、複数の漠然とした罪が何かの病気の原因になるというのではなく、明確な特定の罪がそれに対応する特定の病を起こすと考えられていることを示しているからである。このことから、5b は、もとの治癒奇跡物語の本質的な構成要素にはなかったと見るべきである。また、「なぜこの人はこんな風に言うのか。神を冒瀆している。神おひとりのほかに、誰が罪を赦せるものか」(2:7)という律法学者の心中の考えと、イエスはその考えを「自分の霊によってすぐに知った」(2:8)という説明は、福音書記者か伝承の担い手の全知の視点に立つ記述であり、論争をこの奇跡治癒の場にはめ込むための編集上の操作であろう。ここで律法学者の考えとして記されていることは、必ずしもイエス自身がそう考えていたことを示しはしないことには注意が必要だが、イエスの治癒奇跡を罪の赦しと見る見方の

¹ Mead, p. 348.

² Donahue/Harrington, p. 94 がその見方。Witherington は、この受動相の赦す主体はイエスとも神ともとり得るが、これが神の行為を示す神的受動相だとしても、やはり、イエスの言動は祭司らの反感を買ったに違いないと指摘している。なぜなら、神の赦しの宣言は祭司のみに赦された権能だと理解されていたからである(Witherington, p. 115)。この見方は正しく思われる。祭司たちは、たとえイエスが罪の赦しの宣言をただけでもやはり、それを聖職侵害の罪として、瀆神罪に準じたものと理解したであろう。これは、旧約聖書で神の聖性を侵害した者に対する特別な病である、重い皮膚病が、モーセ(民数 12:1-15)やエリシャ(列王下 5:1-27)に対する冒瀆者への罰として下ったことから推し量ることが出来る。

³ 本論 VI 章 1, pp. 163-164 を参照されたい。

⁴ 本論 I 章 6.1, pp. 35-36 を参照されたい。

存在を示すものではある。

それゆえ、ここでの「罪(複数)の赦し」の宣言は、まったくの創作ではないとしても、マルコがこの文脈でイエスにこれを語らせていることは、マルコの恣意的な編集によると考えられる。

田川建三は、「挿入説」を、後世の教会による挿入という意味においては退けているが、この話が、他の治癒奇跡と異なり、病気の治癒と罪の赦しとの結びつきを前提としていることに注目し、伝承の段階で治癒奇跡伝承に付加や解説が加えられて出来たのがこの2章1-12節であると考えている。病気は罪の結果であって、罪の赦しが無ければ病気が癒されることもないという考え方自体、民間信仰的発想から来たものであり、民間説話の前提としては、あっても不思議ではない¹。彼は、10節と11節のつながりのぎこちなさについては、マルコのギリシア語の力不足のためと説明する²。そして、12節の ἐξίστασθαι (田川訳「度を失った」)と δοξάζειν (直訳すれば「栄光化する」)の語が、他ではマルコ自身の語彙にではなく、民間伝説に見られることから、1-2節の導入部を別にすると、この物語は伝承の伝える物語をマルコがほぼそのまま書き下ろしたものと考えている³。この論においても、やはり、イエスが行なった奇跡治癒行為を赦しと結び付けたのがイエス自身ではなく、当時の民間信仰や宗教的前提であるという見

¹ 田川『マルコ上』, pp. 136-137. 田川は、因果応報思想で病を見る人々からの、イエスに対する疑いや批判—罪の赦しを抜きにして病気の治療を語っても、それでは本当に病気が癒されたのかどうか分からない、とか、イエスは勝手に病気を癒したといっているがそのような異端的な人物を通じて神が罪の赦しをなすはずがない、というような批判—が当時あり、この物語はそういう批判に答えようとして作られた伝承であろうと、見ている。あるいは、5節などは、病気の原因は罪であって罪の赦しによって病気も癒されるという因果思想を持っていたキリスト教徒が作り伝えた伝承なのかも知れない。いずれにしろ、話の主眼点は、イエスは罪を赦す権威を持つということを一般的に論証しようとしたところにあるのではなく、イエスの奇跡行為は正当なものだということを罪の赦しの権威を引き合いに出して弁護したところにあると、彼は論じている。この論考に全面的には賛成できないが、この挿入は、病気の原因は罪であって罪の赦しによって病気も癒されるという因果思想を持っていたキリスト教徒がなしたものであるという考えには同意する。ただし、われわれは本論で、10節はおそらく福音書記者が読者に向けた使信だと考えるので、この話の主眼点は、イエスの奇跡行為の正当性と同時に、彼が罪を赦す権威を持つことをも示すところにあると考える。

² 田川『マルコ上』, p. 132.

³ 田川は、挿入が「罪の赦し」の教義の弁護のために教会によってなされた可能性を退けて、もし、そのような教会による付加ならば、十字架の血による贖いという理念が出てくるはずだがその要素はここにはない。まして、イエスが持っていた罪の赦しの権威が教団に委譲された、などという理念は、マタイの段階で初めて見られる(16:19, 18:18)もので、マルコ 2:12 のマタイによる書き換えはそのことを示す(9:8)ものであるが、マルコにはまだないし、それ以前にもない、と指摘している。そうした意味で、田川は後世の挿入を否定するのであるが、奇跡物語に論争物語が挿入されていること自体を否定してはいない。田川『マルコ上』, pp. 133-135.

方が強められる。

以上から、マルコによる福音書 2 章 1-12 節は、イエス自身が癒しの業を赦しの行為と考えていたと示すものではなく、むしろ、イエスの当時、病と罪がいかに深く結びついて考えられていたかを示す例であると言える。この部分はおそらく、もともとは罪の赦しとは無関係に行なわれた治癒奇跡であり、後に、罪の赦しと治癒を結び付けた解釈が論争物語の形で押しつけられたものである。癒しが罪の赦しとして行なわれたと指示しているのはイエスではなく、むしろマルコあるいはそれ以前の伝承の伝え手である。しかも、マルコは、病の癒しと赦しが神の子イエスの權威によってなされたとの印象を与えるように、10 節を挿入している。

また、C. G. モンテフィオールによれば、初代教会は癒しを行なうことによって、キリスト教共同体には赦しを与える力があることを示そうとしており、癒しと赦しを結び付けるそのやり方を正当化するためにイエスも同様のことをしていたと主張したのだろう¹と見ることができるが、この見方も、初代教会が癒しを宣教に使っていたことを示す記録(使徒 4:9-12; 5:16; 9:34 など)を鑑みれば、正しいと考えられる。

ウィザリントン²は、「たしかに、マルコにとっては、癒しと赦しは深く結びついていたのである」と言っている。またフランスは、罪の赦しと肉体的な癒しは何らかの相互関係があるとマルコが明らかに信じていたと論じている³。マルコ自身が信じていたのか、それともただ読者にそう信じさせようとしていたのかは断定できないであろうが、文言から分かるのは、彼がそのような印象を読者に与えているということである。

4) 禍の神義論のアンチテーゼとマルコの記述の含蓄

上記からわれわれは、福音書のイエスがあたかも罪の赦しとして癒しをしたとの印象を与えたとすれば、それは、編集によるものと推論する。ラビ・ユダヤ教では、病人は、「その咎がすべて赦されるまでは癒されない。すべての咎を赦す方がすべての病を癒すと言われているからだ」(Nedarim 41a)という考

¹ Montefiore, p. 45.

² Witherington, p. 118.

³ France, p. 124.

え方が発展して行くが、福音書の他の箇所ではイエスは罪と癒しを結び付けてはいない。実際、共観福音書からは外れるがヨハネ福音書 9 章 1-3 節の、生まれつき目の見えない人についてのイエスの発言を参照するならば、むしろはっきりと病が罪の罰であるという見方を否定しているのである。

ヨハネの 9 章 2 節で、生まれつきの盲目は誰のせいかと問う弟子たちの問いは、当時病や肉体的障碍がどれほど一般に罪の罰と見られていたかを例証する。弟子たちは障碍が何かの罪の罰であり得るかどうかを問うてはいない。そのことはすでに前提の上で「誰の」罪の罰なのかを問うている。神は理由も無く人に視覚障碍を与えないと考えれば、問題は、それが誰の罪の結果なのか、生まれる前に罪を犯すことは可能だったのか、ということになる。人間が果たして、母の胎内で罪を犯すことは可能かどうかは、ラビ文献でも論議されている(レビ記ラッパ 27.6)¹。新約聖書の当時の人々は、のちにラビ・ユダヤ教に現れるような民間の見方を共有していたのである。

けれども、ここでのイエスの考えは、この点において同時代やタルムードに現れた一般的見解と異なっている。すなわち、イエスは、罪の罰としての病気を否定しているのである。弟子が、盲目の男の障碍の原因となったのは「誰の」罪かを問うた時、イエスは、その問いの前提となる禍の神義論そのものを否定したのである。この男の治癒とイエスへの入信の出来事は、ヨハネの文脈においては、9 章 13-41 節のファリサイ派との論争によって、目の見えない者が真理を見分ける者となり、目の見える者(ファリサイ派)には真理が見えないという、ファリサイ派批判の論拠としての意味づけを持たされているが²、治癒奇跡の部分だけを見れば、盲人として生まれたこの男にとって、この癒しの本来の意味は別のところにある。それは、この男を連れてきた人々の信仰³に答えてイエスが治癒奇跡を行なったということ、そしてそ

¹ *Midrash Rabbah, Leviticus*, trans. Slotki, p. 350.

² このことは、弟子たち、あるいは福音書記者ヨハネ(ヨハネ教団)が、罪と障碍の因果関係を否定するイエスの言葉の真意と重要性を正しく理解していなかったことを暴露する。この無理解は同ヨハネ福音書 5:2-16 で福音書記者が挿入(5:14)によって、あたかもイエスが罪と病(ここでは麻痺)を禍の神義論と同じ応報思想で見ていたかのように記していることにも表れている。

³ あるいは「信頼」。Jeremias は、「信仰する」に当たる旧約聖書の語は *he^omîn* で、その語根 *ʾmn* の基本的意味は「確固とした、恒常的な、信頼できる」ということであること指摘している。この語が動詞(ヒフイル形、「信頼を勝ち得る、あるいは保つ、信頼する」として旧約聖書において宗教的意味に用いられることは比較的稀だが、その場合は、日常生活の中で神に依り頼むことよりも、危機的状況の中で、目前の予測に反してなお神に信頼する信仰のことでであると示唆している。この「確固として迷うことの

の治癒は、この男が家に帰り、共同体の一員としての健康な生活を取り戻すことで完結した、ということである。この男は、生まれつき目が見えないということで罪人と見られていたが、福音書記者ヨハネは、イエスを通して、その蔑視が誤った偏見であること、神が彼のことを、健常者に対するよりも特別の業を持って心に留めてくれることを示している。その治癒は「神の業」、イエスを「遣わした方」の業だということからである。

マルコは彼の福音書(2:1-12)で、おそらくもともと別個であった罪の赦しの宣言と癒しを結び付けることによってヨハネ福音書9章3節とは逆に、病は罪の罰であり得るという民間の一般的見方を肯定する方向に戻ってしまっているようであるが、その一方で、

- 1) 病を癒せるのは神のみである。
- 2) 神は罪を赦す権威を持つ。
- 3) 病を癒す力を持つイエスは罪を赦す権威を持つ¹。

という論法をもって、イエスが罪を赦す神的な権威を持つことを示すと同時に、癒された人にとってこの癒しが障碍と罪の意識との両方からの解放を意味していたことを象徴的に示している。このことは、ἀφίημι の主なる意味が「解放する、去らせる」(release, dismiss)であり、「赦す」との意味は、「法的、倫理的義務や結果から解放する、そうした義務や結果を取り消す」との語義から来ている²こととも合致する。ここでの「あなたの罪は赦される」と訳されている2章5節の言葉は、「あなたの罪、罪人との咎めや罪意識は去らせられる＝神はそれらを去らせる」との広い意味を持った表現と理解できるであろう。

以下では、マルコによる福音書における他の癒しの奇跡の意味をさらに事例分析して考えたい。マ

ない信頼」としての意味が、新約聖書にも決定的なものとして残っていると Jeremias は指摘している (Jeremias, *NT Theology*, I, p. 162; エレミアス『イエスの宣教』, p. 305)。

¹ Leroy, p. 182 は、*Exegetical Dictionary of the New Testament* の ἀφίημι「赦す」の項で、「マルコ 2:1-12 の下敷きとなった伝承はすでに、癒しを行なうイエスの権威を、罪を赦す彼の権威を示すひとつの例として受け取っていた。癒しの奇跡によってイエスは、自分が人の子であり、神から権威を与えられ罪を赦す者 (who forgives sins) であるということを示しているのである (2:10)」(傍点本多)¹と述べているが、マルコの書き方は、イエス自身がこのように考えていたことではなく、マルコがそのように示そうとしたと見るべきであろう。

² Bauer, s. v. 2 (p.156).

ルコ福音書に記されている癒しは、次に考察する穢れや悪霊祓いのカテゴリーに入るものを除くと、目が不自由な人の治癒奇跡が 2 例(8:22-26; 10:46-52)と、ペトロの姑の熱(1:30-31)、手のなえた人(3:1-5)と耳と発話が不自由な人(7:31-37)の癒しである。それをすべて、見てゆくことにする。

3 病の癒しの事例分析

1) 目が不自由な者たちの癒し

a ベトサイダでの癒し(マルコ 8:22-26)

^{8:22} [イエスと弟子たち]がベトサイダに着くと、人々が一人の盲人をイエスのところに連れて来て、触れて欲しいと願った。²³ イエスは盲人の手を取って、村の外に連れてゆき、その両目に唾を吐きつけ、両手をその人の上に置いて、「何か見えるか」と尋ねた。²⁴ すると、盲人は見えるようになって、言った。「人が見えます。木が歩いているように見えますが。」²⁵ そこで、イエスがもう一度両手をその目に当てて、彼が目を凝らすと、回復して、すべてははっきり見えるようになった。²⁶ イエスは、「村に入ってはいけない」と言って、その人を家に帰した。(マルコ8:22-26)

8章22-26節の盲人の癒しは、イエスが盲人に触れ、唾をつけるという呪術のような治癒行為を施すことでなされ、しかも、2度施術することによってなされるので、神的な奇跡の癒しというよりはむしろ、迷信的な民間療法に近い印象を与える。癒された人にとってのこの治癒の意味は、詳細には書かれていないが、マルコの記述から分かることは、イエスが自宅に送り返したこと、そうすることで、この奇跡的治癒について話の種にされたり質問攻めにされたりするのではなく、自分の家に帰って健常者としての落ち着いた生活を始めることを指示したことである。

b バルティマイの癒し(マルコ 10:46-52)

^{10:46} [イエスと弟子たち]はエリコの町に着いた。イエスと弟子たちと大勢の群衆がエリコを出て行くとした時、ティマイの子で、バルティマイという盲人の物乞いが道端に座っていた。⁴⁷ ナザレのイエスだと聞くと、叫んで、「ダビデの子イエスよ、私を憐れんでください」と言い始めた。⁴⁸ 多くの人々が叱りつけて黙らせようとしたが、彼はますます、「ダビデの子よ、私を憐れんでください」と叫び続けた。⁴⁹ イエスは立ち止まって、「あの男を呼んで来なさい」と言った。人々は盲人を呼んで言った。「心配するな。立ちなさい。あなたをお呼びだ。」⁵⁰ 盲人は上着を脱ぎ捨て、躍り上がってイエスのところに来た。⁵¹ イエスは、「何をしてほしいのか」と言った。盲人は、「先生、目が見えるようになりたいのです」と言った。⁵² そこで、イエスは言った。「行きなさい。あなたの信仰があなたを救った。」盲人は、すぐ見えるようになり、道をイエスに従った。(マルコ10:46-52)

この奇跡でマルコは、他の奇跡においてもしばしば描かれる重要な点をいくつか提示している。それは第一に、癒しを求める者がイエスに憐れみを求め、憐れみの業として癒しを得ていることである。第二に、バルティマイが、マルコ 8 章 22-26 節で報告されている盲人が帰宅の指示(マルコ 8:26)を受けたように、「行きなさい」ὑπάγε(マルコ 10:52)との言葉を受けることである。「行きなさい」は、治癒奇跡において多くの場合、願いに対する承諾の意味を含んだ答えとしても用いられており、治癒の行為そのものと結びついているという指摘がある¹。しかし、それだけではなく、上記で見た体が麻痺した男の場合もそうだが、癒しは共同体の一員としての、人間としての生活の中に戻る時に完結するのであり、そのことを、この「行きなさい」との命令は示している。また、第三に、バルティマイの「信仰が」彼を救ったとのイエスの評価がある。

神義論的には、マルコの記述は、禍の神義論によっては視覚障害者は救いから遠い罪人として排斥され、あるいは、蔑視されていた、つまり神に見捨てられたかのように扱われていたのに対し、イエスはむしろ彼らのように苦しんでいる人たちこそが神の憐れみを受け、救われる存在であることを示し、その

¹ 小河, p.142.

救いを、身体的社会的健全さの回復という全人格的癒しの実現によって現実化したことを描いている。これは、アブラハムの子孫に神が誓った祝福の約束に神が信実であることのひとつの証となる。そして、そのことは、前述のベトサイダの盲人の癒しにも当てはまる。

2) シモン・ペトロの姑の癒し (マルコ 1:30-31)

^{1:30} シモンの姑が熱で寝ていたのので、人々はすぐに彼女のことをイエスに話した。³¹ イエスがそばに行き、手を取って起すと、熱は彼女を去り、彼女は彼らに仕え始めた。(マルコ1:30-31)

31節の *διηκόνει αὐτοῖς* (彼らに仕え始めた)は、和訳では慣例的に「彼女は一同をもてなした」(新共同訳)というように訳されてきたが、*διακονέω* は、天使(マルコ1:13[並行マタイ4:11])や使徒(イテモテ1:12)を主語とするときには「仕える」と訳されており(英語では「仕える」も「もてなす」もserve)、1章の早い段階でのこの癒しの奇跡は、癒された者がすぐにイエスに従う者、即ち弟子集団の一人となった例として示されていると理解できよう¹。ここでマルコは「彼らに」仕え始めたと書いているので、ペトロの姑がイエスに仕える内容として、一行をもてなすという行為をした可能性も否定できないが、それでも、M. A. トルバートが指摘するように、マルコは、天使たちの行為と癒された女の行為に同じ言葉を用いることで、両者がイエスに対してなした奉仕が、同じレベルのものと表しているのであり、荒れ野で天使たちがイエスに仕えたのと同じく、熱を癒されたペトロの姑は家庭においてイエスに仕えたことを表現しているのである²。

¹ フェミニスト神学者は、同じ語に対する天使とペトロの姑との場合でのこのような訳し分けは彼女の行為に対する蔑視であると批判している(たとえばTolbert, “Mark,” p. 354)。

² Tolbert, “Mark,” p. 354.

3) 手のなえた人の癒し—安息日の癒し (マルコ 3:1-5)

^{3:1} イエスはまた会堂に入った。そこに片手の萎えた人がいた。² 人々はイエスを訴えようと、安息日にこの人を癒すかどうか、観察していた。³ イエスは手の萎えた人に、「真ん中に立ちなさい」と言った。⁴ そして人々にこう言った。「安息日に律法で許されているのは、善を行なうことか、悪を行なうことか。命を救うことか、殺すことか。」彼らは黙っていた。⁵ そこで、イエスは怒って人々を見回し、彼らの頑なな心を悲しみながら、その人に、「手を伸ばしなさい」と言った。伸ばすと、手は元どおりになった。⁶ ファリサイ派の人々は出て行き、すぐに、ヘロデ派の人々と一緒に、どのようにしてイエスを抹殺しようかと相談し始めた。(マルコ3:1-5)

この癒しの奇跡は、安息日になされたことで特に取り上げられている。安息日の癒しは、ユダヤ教の律法違反となり得る(cf. ルカ6:7; 13:14)。それゆえ、イエスが安息日に行なった癒しも律法違反として訴える理由になると考えられている。しかし、マルコのこの記述は、イエスがファリサイ派の人々の敵意を煽った理由が、律法違反をして安息日に癒しを行なったことであつたとの印象は与えない。

実際のところ、近年イエスのユダヤ性が注目されるに従い、福音書に記された安息日の癒しについて、多くの研究者がその律法的合法性を指摘するに至っている。イエスの時代に安息日規定がどの程度厳しいものであつたかには諸説あり、H. マコービーは、ファリサイ派の解釈でも、安息日の治療は、命にかかわる病気や怪我の場合は律法によっても禁じられていなかったと強調している。たとえばタルムードには、人間の命に危険があると思われるときには看病が安息日に優先すると、ミシュナに書かれていることが記されている(Yoma 84b-85b)。しかも、ここでは、「もし人が口の中に痛みを感じるなら、安息日にでも彼に薬を与えなさい。人の命にかかわる危険があるからである。[...]」そして、人命にかかわる危険があるときはいつでも、安息日の律法は差し止められなければならない(Yoma 84bミシュナ部分)と、一見些細な症状の中にも命の危険を見て、治療を促す勧めがある。それゆえ、実際上は、安息日にもほとんどあらゆる病が治療の対象となつたであろう。

また、時代が下るが、メキルタ(Mekhilta: 3世紀ラビたちに編纂された出エジプト記の注解)の出エジプト記31章13節についての箇所には、人間の命を救うことは安息日の遵守に優先すると書かれており、「安息日が人に与えられたのであって、人が安息日に与えられたのではない」と言われている¹。むしろ、ファリサイ派の人々の間でも、安息日に死や危険が見込まれる場合にそれを避けるべき手を打たないのは、安息日の精神に反するとされていたのである²。この理解によれば共観福音書が記しているようなイエスの治療の場合も、律法に違反しているとは言い切れない。

さらに、パレスチナ・タルムードのミシュナには 39 の禁止項目があるが(Shabbat 7.2)、これがミシュナで確定される前に、安息日の癒しの禁止がどの程度ユダヤ教全体で受け入れられていたかは明らかではなく、たとえば『ヨベル書』(50:7-9)にも安息日の禁止条項は挙げられているが、ミシュナに比べれば、はるかに漠然としている³。福音書の安息日論争は、イエスの時代やマルコの時代のユダヤ教内部での教義的相違を反映したものとも考えられる⁴。

またそもそも、ミシュナに定められている禁止項目にイエスの癒しが該当するかどうかも疑問である。39 の禁止項目は、1) 蒔くこと、2) 耕すこと、3) 刈り取ること、4) 穀草を束ねること、5) 脱穀すること、6) もみ殻を振るうこと、7) 選別すること、8) すりつぶすこと、9) ふるいにかけること、10) こねること、11) 焼くこと、12) 羊毛を刈り取ること、13) それを洗うこと、14) それを打つこと、15) それを染めること、16) 紡ぐこと、17) 織ること、18) 2 つの輪を作ること、19) 2 本の糸を織ること、20) 2 本の糸を分けること、21) 結ぶこと、22) ほどくこと、23) 2 針縫うこと、24) 2 針縫うために裂くこと、25) 鹿をわなにかけること、26) それを屠ること、27) その皮を剥ぐこと、28) それを塩漬けにすること、29) その皮を乾かすこと、30) それをこすってきれいにする、31) それを切り分けること、32) 2 文字書くこと、33) 2 文字書くために 2 文字消すこと、

¹ Maccoby, pp. 43-45; 田川『マルコ上』, pp. 187, 195; Student, “Shabbat.”; Strack/Billerbeck, p. 623.

² Maccoby, pp. 43-45.

³ 『ヨベル書』の安息日に関する掟では、女と寝ること、売買によそに出かけること、第六日に準備しておかなかった水を汲むこと、何かの荷を持ち上げて自分のテントまたは家から運び出すこと、安息日を守るために第六の日に準備しなかったようなことをすることは一切してはならないとされている(村岡訳『ヨベル書』, pp. 157-158 参照)。

⁴ Maccoby, p. 45 は、安息日の癒しについては、むしろサドカイ派のほうがファリサイ派よりも厳しく禁じていたと論じている。

34) 建てること、35) 取り壊すこと、36) 火を消すこと、37) 火を点すこと、38) ハンマーで叩くこと、39) 物を他の域に移すこと¹であるが、ファリサイ派の人々の解釈によれば、イエスの言葉による治療は「信仰による癒し」と言うべきもので、ミシュナで安息日に禁じられていた39の条項には抵触しておらず²、安息日の禁止を破ったとは言えない。

マルコは、イエスの安息日の癒しについて、それを律法の安息日規定に反した否定的行為と見るよりも、安息日の本質である安息の成就という積極的な意味で理解することが妥当であることを強調している。その理解はファリサイ派の人々自身の理解でもあった。マルコは、イエスが「安息日に律法で許されているのは、善を行なうことか、悪を行なうことか。命を救うことか、殺すことか」と言った時、ファリサイ派の人々が黙っていたと記しているが、これは、人の命が安息日に優先するという彼ら自身の律法理解を一つまり、いわば彼ら自身の武器を—イエスが用いて彼らに切り返してきたからである。そのことが余計に彼らの怒りを強めたのであろうが、彼らは反論する論点を何も持たなかったのである。

4) 耳と発話が不自由な人の癒し (マルコ 7:31-37)

^{7:31} それからまた、イエスはティルスの方角を去り、シドンを経てデカポリス地方を通り抜け、ガリラヤ湖へやって来た。

³² 人々は耳が聞こえず舌の回らない人を連れて来て、その上に手を置いてほしいと願う。³³ そこで、イエスはこの人だけを群衆の中から連れ出し、指をその両耳に差し入れ、それから唾をつけてその舌に触れた。³⁴ そして、天を仰いで深く息をつき、彼に、「エッフアタ」と言った。これは、「開け」という意味である。³⁵ すると、たちまち彼の耳が開き、彼の舌の拘束が解け、はっきり話し始めた。³⁶ イエスは人々に、誰にもこのことを話してはいけない、と命じた。しかし、イエスがそう命じれば命じるほど、人々はおどろいてますます言い広めた。³⁷ そして、すっかり驚いて言った。「この

¹ 禁止項目については、パレスチナタルムード、Shabbat 7.2, in Neusner (trans.), *Talmud*, vol. 11, pp. 230-231 を参照。

² Rosenbaum, p. 87.

方のなさったことはすべて、すばらしい。耳の聞こえない人を聞こえるようにし、口の利けない人を話させる。」（マルコ7:31-37）

これは、イエスが行なった癒しの奇跡の例として挙げられているものの中では、特に民間伝承的な要素の強い話であり、唾をつけたり呪文のような「エッフアタ」との言葉を用いたり、呪術師の癒しの様相を呈している。そのために、この奇跡伝承には、イエスの神的力を見せるという効果はあまりないが、この物語があることで、マルコ福音書のイエスの癒しが、視覚障害と並ぶ重篤な障害である聴覚発話障害にもおよび、癒しの奇跡が、熱、足の麻痺、手の麻痺、視覚障害、聴覚発話障害、そして次章以下で見る重い皮膚病その他の穢れとされる病や悪霊憑きの、広範な症例を挙げられることになる。マルコはこうして、イエスがあらゆる障害から人々を救って歩いたことを印象付けているのである。

4 本章のまとめの考察

マルコ福音書にはイエスが病や障害を癒して歩いたことが、視覚障害、手足の麻痺、聴覚発話障害などで示され、貧しい人々が栄養不良から被り易いあらゆる形の病や障害を癒して歩いた様子が示されている。当時、視覚などの障害はしばしば、罪に対する罰と見られ、そのような障害を持っている人は障害そのものの苦しみだけでなく、障害ゆえに罪人と見られる社会的な苦しみも被っていた。そのような彼らに対し、福音書のイエスの癒しは、彼らが決して神に罰せられ、呪われているのではなく、むしろ障害ゆえに深い憐れみを神から受け、救われるのであると示している。

イエスは、病を罪と結び付ける応報思想も否定しており、病人を罪人とは見ていない。癒しと赦しを結び付ける応報思想に対し、イエスの癒しの業は、彼を通して働く神の憐れみの業と理解され、彼らを「罪人」視する彼ら自身および世間の目からも解放する。そして、その癒しは、病の癒しとそれに続く彼らの共同体への健全な復帰との両方によって完結する。そのことは、イエスが、癒された人たちに共同体に戻るように与える指示に表れている。マルコをルカやマタイの並行記事と比較すると、帰還命令は後の

資料に下るにしたがって記述から落とされる傾向があり¹、これは、大貫隆の指摘のように、伝承史的に若い層になるほど、癒された者への関心が失われ、奇跡それ自体とその効果へと関心が移行したことに起因する²のであろう。しかし、マルコが癒しの奇跡と結びつけて記していた帰還命令の重要性は減じはしない。共同体への復帰は、彼らを肉体的疾患とそれに付随する社会からの疎外の両面で救うものであった。そして同時に、彼らは、身体的、社会的のみならず、神との関係性においても贖われる。イエスの癒しは、安息日に行われたものをも含め、神の律法に反するどころか、神の救いの業と一貫するものとして描かれているからである。そして、このことは、民の苦しみに対して神が決して無関心ではなく、人々を憐れみ救うために働いている神であることを見せるものである。神は彼らを見捨ててはいない。アブラハムにその子孫の繁栄を誓い、彼らの神となると誓った神の約束は、彼ら病苦や障碍に苦しむ人々に関しても守られるのである。

¹ 前掲 p. 139 注 1 の分類表を参照されたい。帰還命令はルカと比べてマタイで特に落ちる傾向がある。

² 大貫『福音書研究』, p. 274.

VI章 穢れの問題

1 序—問題の所在と本章の目的

旧約聖書の祭司資料に属する部分、例えばレビ記などでは、病や障碍は罪の結果としてよりは、むしろ穢れとして扱われる傾向にある¹。つまり、神や民の聖性にかかわる祭儀的な問題として扱われているのである。重い皮膚病についての「穢れ」の判定と「清め」の規定(13-14章)はその最も明らかな例である。人間の皮膚病 **צָרַעַת** (*šāra'at*) は家や衣服のかび **צָרַעַת** と同列に「穢れ」として扱われ、罪の罰とは考えられていない(レビ14:54-55)。患者は完治すれば、清めの儀式をして「清い」状態になるとされていた²。ただし、穢れはそれ自体、その保持者を共同体から断つ、あるいは、隔離させる深刻な負の要素と見做されていた。重い皮膚病を持つ人は皮膚病が治り、清めの儀式を済ませることができない限り、「穢れている、穢れている」と叫び、人々の住む宿営の外に独りで住まねばならない(レビ13:45-46; 14:1-8)とされた。また、悪性のかびが生えているものは、「衣服でも羊毛や亜麻の織り物でも、革製品でも、焼いてしまう」(レビ13:52)よう指示されている。

手足や目に障碍のある者、できものが出来ている者、背中にこぶがある者などは、聖所を穢すとして、祭司にはなれなかった(レビ21:18-23)。同様に、体に欠陥のある動物は、神に捧げる燔祭には出来なかった(レビ22:22)。このように、病や障碍のある者を祭儀はもとより、共同体全体から遠ざける方向性は、「聖と穢れ」の範疇において、明らかに存在した。

彼らは共同体から排除され、また、差別と嫌悪の対象になっていた。ヨブ記のヨブの病は、**שָׁחִין** (*š'ḥîn*) (ヨブ2:7)とあり、これはレビ記で「重い皮膚病」とされているレプラ **צָרַעַת** と言葉は異なるが、

¹ Cf. Hentrich, pp. 5-21, 特に p. 15.

² フォン・ラートは、この清めの儀式の背後には、「明瞭には述べられていないが、根本的前提として、罪と肉体の病気とは密接に関連しているという考え方が存在している」(『旧約神学I』, p. 361)として、詩編 32:1 以下; 38:3 以下; 39:9, 12; 41:5; 69:6; 103:3; 107:17 以下をその例証として挙げている。このうち、詩編 32:1 は罪と肉体の病気との関係については言及箇所としての根拠が明確ではなく、他はすべて、一般の病と罪の問題以上の関連性はない。それゆえ、フォン・ラートの指摘が正しく、罪と肉体の病気が密接に関連しているという考え方が存在していたとしても、それとは別に、完治が清めの儀式で完了する「重い皮膚病」が、罪に対する罰という範疇ではなく、聖・浄と聖性侵害・穢れの範疇で扱われていたことを否定することはできないであろう。

炎症性の皮膚病であり、症状として「肉は蛆虫とかさぶたに覆われ、皮膚は割れ、うみが出ている」(ヨブ 19:26)、「病は肌着のようにまつわりつき、その激しさに私の皮膚は、見る影もなく変わった」(ヨブ 30:18)、「皮膚は黒くなって、はげ落ち、骨は熱に焼けただれている」(ヨブ 30:30)とあるところから、皮膚が損なわれる重い病であることが分かる。彼の嘆きは、イスラエルで重い皮膚病にかかった者が受けた疎外と嫌悪を知らしめる。

^{19:15} 私の家に身を寄せている男や女すら、私をよそ者と見做し、敵視する。¹⁶ 僕を呼んでも答えず、私が彼に憐れみを乞わなければならない。¹⁷ 息は妻に嫌われ、子どもにも憎まれる。¹⁸ 幼子も私を拒み、私が立ち上がると背を向ける。¹⁹ 親友のすべてに忌み嫌われ、愛していた人々にも背かれてしまった。²⁰ 骨は皮膚と肉とにすがりつき、皮膚と歯ばかりになって、私は生き延びている。(ヨブ 19:15-20)

ただし、クラーワンスが指摘しているように、旧約聖書においては祭儀的不浄(自然的要因による)と道徳的不浄が分けて考えられており、祭儀的不浄は罪とは結び付けられていなかった¹。重い皮膚病も、罪とは別の範疇の、祭儀的不浄である。

たしかに旧約聖書で重い皮膚病が罪の罰として示されている箇所もあり、それは、明確には4箇所である。しかし民数記12章10節、列王記下5章27節、列王記下15章5節、歴代誌下26章19節の、それらの例で罰せられている罪は、いずれも聖性の侵害であり、通常の病と同列に扱うべきではない。モーセの姉ミアムは、モーセを非難し、モーセの預言者としての地位の絶対性を疑い、自らもまたモーセのような預言者であることを自認した。これは、神の立てた預言者モーセの聖性の侵害であった(民数12:1-8)。列王記で、エリシャの従者ゲハジは、エリシャが重い皮膚病を癒した軍人ナアマンから礼の品を欺

¹ Klawans, pp. 268-269; 彼に先立ち旧約聖書において穢れと道徳悪を別個のものとして考察すべきであると注意を喚起した研究としては、Mary Douglas が他の民族などを参照して著した民俗学的研究 *Purity and Danger* (1966)がある。

き取り着服しようとしたために、ナアマンの皮膚病を受け継ぐことになる。エリシャが神に誓って受け取らなかった謝礼を奸計で自分が得ようとしたこと(列王下5:24)は、エリシャと神の両方の聖性を冒瀆することであった。ユダの王アザルヤの罪は、異教の「聖なる高台」を取り除かず、そこで犠牲祭儀を行なったことにあり、これは、ヤハウエの聖性を侵害する重罪、異教崇拜の罪である(列王下15:4)。第四の例、ウジヤ王は、祭司の職能である香をたく祭儀を執り行なおうとして(歴代下26:19)、重い皮膚病に打たれる。これは、聖別された祭司だけの領域を侵害したからである。これらのことから、重い皮膚病は、一般的な意味での律法違反の罪への罰ではなく、特に、聖性の侵害への罰として、善悪や罪・罰の関係よりは、むしろ聖と俗、清と穢れにかかわるものであると考えるべきであろう¹。

イエスの後に発展するラビ文献においても、穢れと罪は異なった扱いを受けている。ラビ・ユダヤ教のタルムードにおいて、穢れと結び付けられる病気の代表的なものは重い皮膚病(レプラ)である。レプラは、タルムードの中では「罪」と結び付けられていない。バビロニア・タルムードの英訳での用例を見た限り、leprous あるいは lepra の用例は 163 回あるが、それが sin と結び付けられている用例はない。むしろレビ記にあるように「穢れた」状態と見做されている(Menachoth 37b)。それは、人間だけではなく、家の壁などにも当てはまることであり、そこでは人間の道徳的悪とはまったく無関係に論じられている(Sanhedrin 87b)。レプラについて、フダンソウを食べ、ビールを飲み、ユーフラテスの水を浴びることで予防できるものとされている箇所もあり(Kethuboth 77b)、ここでは罪とも悪霊とも結び付けられていない。また、父親が放血してすぐ、あるいは旅行から戻ってすぐに宿した子は病身者となるなど(Gittin 70a)ということが考えられているが、これは、血による穢れや旅行先の異邦人の穢れが子どもに影響するとの思想であろう。

しかし、ラビ・ユダヤ教と別の流れとして、クムラン共同体では、より厳格な穢れの概念が発達し、そこ

¹ 重い皮膚病が神の罰として生じ、その罰は「民法的な罪ではなく、宗教的な罪」に対する罰である、との指摘は、Milgrom, p. 281 に詳しい。しかし、そう指摘しながら、Milgrom は、アザルヤについては語らずミリアムとゲハジの罪は、人間を相手とする罪(ミリアムはモーセの妻についての誹謗、ゲハジはナアマンに対する罪)であり、それが申命記の神の戒めに反するという点において神の法に反するのだと理解している(Milgrom, pp. 281-282)。ただし、ミリアムの罪については、彼は、マイモニデスの、「モーセだけの預言者の地位」に対する侵害という見方も紹介している(Milgrom, p. 823)。

では穢れと罪とが結び付けられていた。「宗規要覧」とおそらく同一の巻物に属していたと見られる¹「会衆規定」では、穢れに打たれた者は神の集会に出てはならず、足や目に傷のあるもの、手や足のなえた者、口のきけない者、耳の聞こえない者、老齢で弱った者はすべて、会衆の中で地位についてはならないと規定されている(2:3-8)²。盲目の人もまた、穢れに打たれた者として、宗教儀礼に参加できないことが規定されている(2:6)³。この「会衆規定」の箇所は穢れに関連しているものであるが、「宗規要覧」では、「不義」と「穢れ」が関連づけられており、たとえば、「み言葉を侮る者」の業は神の前に不純で、彼らの持ち物には穢れがある(5:19-20)⁴とされている(その他5:13; 8:13-19も参照)。クムランでは、障碍は「穢れ」であり、「穢れ」は祭儀的問題だけではなく、「罪」の問題でもあった。穢れと病と罪とを、同じく救われない人間の категорияに結び付けて見る方向性がイエスと近い時代、イエスの活動した場所に近い死海のほとりのクムラン共同体にあったことは、イエスも知っていたと思われる⁵。

福音書は、イエスがしばしば、病人に接触することで治癒奇跡を行なったことを記している。マルコ福音書にもその例は多い(cf. マルコ 1:41; 3:10; 6:56; 7:33; 8:23)。当時、ファリサイ派の人々などの間には、「穢れた」とされる人々との直接の接触によってだけでなく、その人々の触れたものとの接触によってさえも穢れが伝染するという考えが存在したことが指摘されている。不浄なものの上に座ったり、乗ったり、さらには寄りかかったりするだけでも伝染してしまうある種の不浄さというものがあり、この不浄さは「ミドラスの穢れ(*midras-uncleanness*)」と呼ばれた。これは、病や重い皮膚病に伴う不浄さに限ったことではなかった⁶。後代のミシュナには、アム・ハアレツの衣服は、ミドラスの穢れを被っている (Mishna,

¹ 新見, p. 92.

² 石田訳, p. 117.

³ 石田訳「会衆規定」, p. 117.

⁴ 関根/松田訳「宗規要覧」, p. 102.

⁵ David Flusser は、イエスがおそらくクムラン教団の教義を知っており、それに批判的であったと指摘する。その根拠はルカ 16:8 の「この世の子らは、自分の仲間に対して、光の子らよりも賢くふるまっている」という、難解な言葉である。これは、自己を「光の子」(「宗規要覧」3:13 など)とするクムラン教団への批判と考えれば理解できると彼は考える(Flusser, “Parable,” p. 181)。この論はこの難解な言葉を合理的に説明する点で正しく思われるが、そうとすれば、イエスはクムランのエッセネ派の「穢れ」に対する見方をも知っていたであろう。

⁶ Jeremias, *Parables*, p. 142 は、イエスがルカの「ファリサイ派の人と徴税人」の譬えでファリサイ派が一人離れて立っていた背景に、このミドラスの穢れを移されることの危惧があったと読んでおり、Donahue,

Hagigah 2:7)と示されている¹。このような見方によれば、穢れを負った人々には近づくことさえ危険と思われたであろう。しかしマルコの記述では、イエスは、穢れとされる重い皮膚病を患った人や死者にも、直接間接に触れている。罪人と言われた人々と積極的に交わり、食事を共にしたイエスは²、癒し手としては、病や障碍のために穢れとして社会から疎外されていた人々に触れた。しかもマルコは、イエスがただ触れるというよりもむしろ積極的に、穢れたとされる患者に「手を差し伸べて」(マルコ 1:41)触れ、彼らを「清く」した(マルコ 1:42)と強調している。このことを含め、イエスによる穢れの清めの神義論的意味はいかなるものであろうか。それを明らかにすることが本章の目的である。

B. H. ブランスコムは、当時、重い皮膚病は最も重い罪の証明と考えられていた³との前提で福音書を読んでいるが、以下でわれわれは、重い皮膚病など、穢れと見られる病の扱いがマルコによる福音書においても旧約と同様に、他の病と異なることを見出すであろう。マルコによる福音書には、穢れとされる病の癒し/清めの奇跡が2例と、同じく穢れとされる死人をイエスが蘇らせた奇跡が1例ある。われわれはこれらを順次考察することによって本章の解答を見出したい。

2 穢れの清めの事例分析

1) 重い皮膚病の癒し (マルコ 1:40-45)

^{1:40} さて、重い皮膚病を患っている人が、イエスのところに来て願い[ひざまずいて]^(注)⁴、「望んでくださるなら、あなたは私を清くすることがおできになります」と言った。⁴¹ イエスが深く憐れんで、

Gospel, p. 188-189 とも、Jeremias の指摘に賛同している。

¹ Danby, p. 214 および、同書の “Glossary of Untranslated Hebrew Terms,” の “MIDRAS” の項、p.795. なお、ここでは、「アム・ハアレツ」(地の民)は、「律法を守らない人々」の同義で言われている。

² イエスが罪人と言われる人々と食卓を共にしたことも、ファリサイ派の人々から問題視されているが(2:16-17)、罪人との食事は、ひとつには、穢れの観点から問題であった。律法にかなった調理法で調理されているか、食べ物は十分の一税を払ったものを出しているか、などの点で確証がなく、また、彼らの食器や家具に触れてその穢れを伝染されることもあり得たからである(cf. Marcus, *Mark 1-8*, p. 341)。

³ Branscomb, p. 45.

⁴ [ひざまずいて]: われわれのテキスト本文 *Novum Testamentum Graece*, 27. Aufl. で、確かとは言い切れないことを示す[]に入れてある。なお、聖書引用中の脚注番号は、節番号と区別するため(注)を付して示す。

手を差し伸べてその人に触れ、「私は望む。清くなれ」と言うと、⁴² たちまち重い皮膚病は彼を去り、彼は清くされた。⁴³ イエスは厳しく注意して、すぐにその人を立ち去らせ、⁴⁴ 彼に言った。「誰にも、何も話さないように気をつけなさい。ただ、行って祭司に自分を見せ、モーセが定めたものをあなたの清めのために献げて、彼らに証明しなさい。」⁴⁵ しかし、彼は立ち去ると、大いに宣べ伝えたり言葉を言い広めたりし始めた。それで、イエスはもはや公然と町に入ることができず、町の外の人のいない所にいた。そして人々は四方からイエスのところにやって来た。(マルコ1:40-45)

これはマルコが、カファルナウムの会堂での悪霊祓い(1:21-28)と、ペトロの姑の熱病の癒し(1:30-31)に続いて記しているイエスの癒しの奇跡である。ここで重い皮膚病の患者は、他の人々を近づけないようにせねばならないとのレビ記の規定(13:45)を破ってイエスに癒しを求めに出てきた。重い皮膚病にかかった者は「生きながら死んだ者」と見做され(cf. 民数12:12、ヨブ18:13)、彼らに触れることは死人に触れるのと同様、忌避すべきこととされていた。彼がイエスに求めたことが、病からの「癒し」ではなくむしろ「清く」されることであったことは、病にかかったことによって彼が被っている最も辛い苦痛が、肉体的な痛みや不快さ—それ自体、耐え難いものであったはずであるが—より何よりも、「穢れた」者として社会から疎外されていることであったことを示す¹。さらに、旧約聖書に例があるように、重い皮膚病がしばしば重い罪に対する神の罰と見られていたことも、この病気にかかった彼にとっては苦痛であつたらう。イエスは彼を「深く憐れみ(σπλαγχνισθείς)」、彼に触れて清くしたと書かれている。イエスが彼に触れたことはそれ自体、今まで死人同様の不可触扱いされてきた彼にとっては、人間扱いされた貴重な経験であり、精神的にはそれだけでも救いだったであらう。預言者エリシャがナアマンの重い皮膚病を癒した時、その患部に手をかざすことさえしなかった(列王下5:10-11)のと対照的に、イエスはここでも、聖と穢れの境を越えて清めを行なっている²。しかしそれだけではなく、ここでマルコが用いている「深く憐れんだ」という語は、2章で見たように、イエスが相手の苦痛を自分の苦痛のように共有した深

¹ Witherington, p. 103.

² Donahue/Harrington, p. 89.

い同情を表すとともに、神ヤハウエが救済の業を行なう際の本質をイエスが体現していることを示している。

イエスが、治癒した患者に、祭司に体を見せ清めの奉献をして病気の完治を証明するように命じたことは、共同体の中に戻るための帰還の手続きである。不浄とされた病人へのこのいわゆる「帰還命令」は特に、癒しが肉体的な癒しのみではなく、疾患に起因する社会的疎外からの癒しをも伴って始めて完結することを強調している。

さらにウィザリントンが指摘するように、マルコはここで、イエスと祭司の役割を対照的に示し、清さを宣言するだけの祭司に対して、人を清くできるイエスの上位性を印象付けている¹。これは、聖と穢れの神的領域でのイエスの力を示す奇跡であり、他の病気の癒しとは異なり、神の子イエス(マルコ1:1)としての聖性の証明でもある。そして、神殿の体制側から見ればこれは、神殿の権威を脅かす行為としてもとられたであろう。マルコは、この奇跡が言い広められたためにイエスがもはや公然と町に入ることができなくなったと書いているが、読者は、イエスのこうした一つひとつの救いの行為が彼の死に結びついたことを想起させられる。マルコのイエスは、自分が「多くの人の身代金として自分の命を献げるために来た」(10:45)と言っている。そしてここには、そのひとつの意味が、現実のものとなる過程がうかがわれる。すなわち、読者は、イエスが多くの人を救うために自分の身を危険にさらし、ついに十字架の死に至ったことを知らされるのである。

2) 長血の女とヤイロの娘 (マルコ 5:21-42)

不浄とされた人々の癒しの例として、福音書の中でももっとも詳細に描写されているのは、いわゆる「ヤイロの娘」と「長血の女」の奇跡である。この2つの奇跡物語は、マルコによる福音書の5章21-42節に組み合わさって提示されている。ヤイロというユダヤ教の会堂長がイエスのところに来て、自分の娘が死にそうなので、手を置いてほしい、そうすれば娘は助かるであろうと願う。イエスがヤイロとともに歩き出すところで、もうひとつの癒しの話が挿入される。

¹ Witherington, p. 103.

^{5:25} そして、12 年間出血の止まらない女がいた。²⁶ 多くの苦しい思いをし、全財産を使い果たしたが何にもならず、ますます悪くなるだけであった。²⁷ 彼[イエス]のことを聞いて、群衆の中に紛れ込んで来て、後ろからイエスの衣に触れた。²⁸「この方の衣にでも触れれば救っていただける」と思っていたからである。²⁹すると、すぐ出血が止まって病気が癒されたことが体で分かった。³⁰ イエスはすぐに、自分の内から力が出て行ったことに気づいて、群衆の中で振り返り、「私の衣に触れたのは誰か」と言った。³¹ 弟子たちは言った。「ご覧ください。群衆があなたに押し迫っているのに、『誰が私に触れたのか』とおっしゃるのですか。」³² しかし、イエスは、このことをした女を見つけようと、見回していた。³³ それで、その女は自分の身に起こったことを知って恐ろしくなり、震えながら出てイエスにひれ伏し、彼に本当のことをすべて話した。³⁴ イエスは言った。「娘よ、あなたの信仰があなたを救った。平安のうちに出て行きなさい。もうその病気から離れて、健やかでいなさい。」（マルコ 5:25-34）

マルコは、彼女の長血の病が 12 年間もの長さであったことを知らせ、彼女が多くの苦しい思いをして全財産を使い果たしたと描写することによって、この女性がおそらくあらゆる手を尽くし、かかれる限りの治療師にかかってこの病を癒してもらおうとしたが無駄であったことを示している。絶望的なその状況の中で、彼女はイエスのことを聞き、女性は公の場で見知らぬ男性に触れてはならないというタブー¹を破り、しかも穢れとされている出血の状態でありながら、群衆の中に出てきてイエスに触れる。30 節の前半、「イエスは、自分の内から力が出て行ったことに気づいて」、というマルコの説明は、福音書で唯一、この奇跡がイエスの自発的意志によるよりもむしろ、癒される彼女のイニシアティブによって引き起こされたような印象さえ与える²。しかしこれは、彼女の、「この方の衣にでも触れれば救っていただける」と信じる気持ちの強さと、実際彼女の信じておりだったことを示すための語りの流れからの必要からであろう。

¹ Cf. Tolbert, “Mark,” p. 355; Malina/Roharbaugh, p. 210.

² Tolbert, “Mark,” p. 355 は、「彼女の癒しは完全に彼女自身の主導で起こっている。[...] イエスは彼女の癒しに何ら積極的に参与していない」と読んでいる。

マルコは、この奇跡でのイニシアティブが女性にあったと言おうとしてはおらず、女性が「自分の身に起こったことを知って恐ろしくなり」、震えながら出てきて告白したと書いて、この奇跡もまた、イエスのほうにイニシアティブがあるように読者の印象を修正している。女性が、すべての次第をイエスに告白した、とあるこの「すべて」とは、5章34節の派遣と祝福の言葉から見ておそらく、長年病気で医者にかかっても治癒しなかったことをもすべて含むであろう。律法では穢れが接触によって伝染すると考えられていた(レビ15:19-23, 26-27)のに対し、イエスは穢れたとされる女に触れられることによって、逆に救いを伝染した¹。イエスがここで言う「あなたの信仰(πίστις)があなたを救った」、という「信仰」は、信頼と言ってもよい。28節のせりふに表された、「この方の衣にでも触れれば救っていただける(σωθήσομαι)」というような気持ちである。σωθήσομαιは接続法ではなく直説法未来で表されており、そのことも彼女の確信の強さを表す。

「救った」に用いられている動詞 σώζω は、一般に「癒す」という意味で用いられている θεραπεύω² や、ιάομαι³よりも強い意味を持つ。「命を救う」(マルコ3:4、ルカ6:9)と言った方がよい。28節での σωθήσομαι(救っていただける)との未来形は、34節では σέσωκεν と完了形になっており、救いの業がすでに完了しその結果が続いていることを示している。彼女は真に「良くなった」のである⁴。そしてさらにそのことは、ここで、「平安のうちに(εις ειρήνην) 出て行きなさい」というイエスの言葉により、より深い救いの意味を与えられている⁵。ειρήνηにあたるヘブライ語の **שָׁלוֹם** には **שָׁלוֹם** (šālôm「平和」)のほか

¹ Culpepper は、イエスが癒しの奇跡の際に相手に直接接触したことは、癒しが「単なる魔術的な力」によると考えられないために重要だったと考えている(Culpepper, p. 175)。しかし、シリア・フェニキア生まれの女の娘の癒し(マルコ7:29-30)やカファルナウムの百人隊長の部下の癒し(マタイ8:13/並行ルカ7:10)の場合には、癒しは遠隔で行われている。これらの異邦人の治癒が遠隔で行われたことに、Theissen/Merz は、ユダヤ人と異邦人との関係の緊張が反映されており、その緊張が克服されねばならなかったと指摘しているが(Theissen/Merz, p. 170)、これら遠隔治癒奇跡が他の事例と比べて「単なる魔術」と受け取られたという記録はないので、Culpepper の指摘よりもむしろ、われわれは、直接に触れることそれ自体の救済的意味を見たい。

² 共観福音書のみでも、マタイ4:23; 8:7; 9:35; 10:1; 10:8; 12:10; 17:16、マルコ、3:2、ルカ、4:23; 5:15; 6:7; 8:43; 9:1, 6; 10:9; 13:14; 14:3 の例がある。

³ 共観福音書のみでも、マタイ13:15、マルコ5:29、ルカ5:17; 9:2, 42、14:4; 22:51 の例がある。

⁴ Guelich, p. 299.

⁵ Radl, p. 320; Schweizer, *Mark*, p. 118; 新共同訳では「安心して」と訳してあるが、ただの、心の安心にとどまらない。

に、שָׁלֵם (šālēm「完全である、健全である」、
שִׁלְּם (šillēm「償う」) שִׁלּוּם, שִׁלּוּם (šillûm, šillum「償い、
報い」)などの意味がある。שָׁלֵם にも、「平和」の他に、たとえば、「元気で、達者で」(創世29:6; 37:14;
43:28)、「幸い」(創世41:16)、「繁栄」(ヨブ21:9)、「喜び」(イザヤ48:22)など広い意味の広がりがある。
εἰρήνη の背後にあるשָׁלֵםという概念は健康や物質的報いを含む、十全な平安であったと考えられる。
この女性は、心も体も苦しみから解放された状態を回復したことが示されているのである。サンダースは、
出血ならば通常は穢れとして見られるところ、イエスがこの女性を穢れとしてではなく、病人として扱い、
清めではなく癒しを与えたと指摘し、そのことに衝撃的な重要性を見ている¹。イエスが彼女を穢れでは
なく病人として扱ったことは、長年穢れとして見られることで苦しんでいた彼女にとっては、病にかかって
初めて受けた人格的扱いでありそれ自体救いだったであろう(われわれは先に、病がイエスの当時しば
しば罪の罰と見られていたことを見たが、一方でラビ文献などにあるように、病は自然現象と見られるこ
ともあったことも見ており、病人扱いが必ずしも罪人扱いを含意していたわけではない。彼女はここで、
穢れでも罪人でもない病人と見られたのである)。さらに、出血している女性との性的交わりは律法によ
って重大な罪とされていた(レビ18:19; 20:18)ため、彼女は通常の結婚の道も断たれていた²。それゆえ、
癒しによって彼女には、社会的に健全な家庭をもつ妻としての道も開かれたことになる。この女性がイ
エスによって得た「救い」は、清めをも病気の癒しをも含み、さらに社会的、家庭的救済をも含む、全人
的な救いだった。

この女性の癒しに続いて、ヤイロの娘の癒しが語られる。

^{5:35} イエスがまだ話している時に、会堂長の家から人々が来て言った。「お嬢さんは亡くなりました。
なぜまだ先生を煩わすことがありましょうか。」³⁶ イエスは彼らが言っていることを無視して会堂長
に言った。「恐れることはない。ただ信じなさい。」³⁷ そして、ペトロとヤコブとヤコブの兄弟ヨハネ
のほかは、誰にもついて来ることを許さなかった。³⁸ 彼らは会堂長の家に着いた。イエスは人々

¹ Sanders, "Jesus," p.40.

² Hare, *Mark*, p. 67.

が騒ぎ激しく泣きわめいているのを見た。³⁹そして、家の中に入り、人々に言われた。「なぜ、騒ぎ、泣くのか。子どもは死んだのではない。眠っているのだ。」⁴⁰ 人々はイエスをあざ笑った。しかし、イエスは皆を外に出し、子どもの父親と、母親と、彼と一緒にいた者だけを連れて、子どものいる所へ入って行った。⁴¹ そして、子どもの手を取って、彼女に「タリタ、クム」と言った。これは、「少女よ、あなたに言う。起きなさい」という意味である。⁴² 少女はすぐに起き上がって、歩きだした。もう12歳だったからである。それを見て、人々は[たちまち]たいそうな驚き方で驚いた。⁴³ イエスはこのことを誰にも知らせないようにと強く命じ、また、少女に食べる物を与えるように言った。

(マルコ5:35-43)

この、ヤイロの娘の治癒奇跡において、イエスは死んだ子どもの手を取って、「起きなさい」との言葉を発している。その言葉はアラム語で記されており、それは福音書記者が、「奇跡をもたらす言葉は、文字通りそのままにしておかなければならない」¹と考えたからであろう。ここでは、手を取る行為が癒しを生じたのか、起きなさいという命令が癒しにつながったのかは明記されていない。あるいは、その両方かも知れない。重要な点は、イエスが、少女が死んだ状態、つまり、レビ記によれば穢れた状態(レビ11:24-25)の時にその手を取って、癒しを行なっていることである。ここでもまた、穢れが伝染するのではなく、逆に、救いの力が少女へと伝わっている。この点は、長血の女性の奇跡と同様である。またイエスはこの治療に先立って、ヤイロに「信じるように」命じるが、この点も、長血の女性の「信仰／信頼」が癒しにつながったことと共通しており、マルコはこのことでもこの2つの癒しの物語を結びつけている。イエスは少女の死の知らせを受けて「なぜ、騒ぎ泣くのか。子どもは死んだのではない。眠っているのだ」(5:39)と言う。E. シュヴァイツァーはこの言葉の意味を、ここでイエスは神がすでに見ているのと同じようにこの子を見ており、来るべき蘇生は彼にとってすでに、人の目が見る現実より以上の現実とされているのだ、と解釈している。そして、それは来るべき御国が、イエスにとっては今すでに来ていていると見えて

¹ Branscomb, pp. 95-96.

いるのと同様だと理解している¹。その見方は正しく、イエスの内的真理として、少女はすでに生の領域に移されていたのかも知れない。しかし、伝承の担い手の報告として重要なことは、少女が確かに死んでいたのに生き返ったこと、イエスによって蘇生したことである。イエスが彼女に食物を与える指示は、彼女が幻覚ではなく、確かに生身の人間として蘇生したことを強調する。少女の蘇生は、死の克服という意味で、神の国の開始が今ここで始まっているひとつの兆しである。そして、それとともに、今まで律法によって「穢れ」として排除されてきた者を清い者として、神の国が取り込んでいることを示しているのである。

最後に、イエスが「穢れた」とされる人々に触れたことが、ユダヤ教の律法に反してなされたり、ユダヤ教そのものを批判する行為であったりしたと考える必要がないことを確認しておきたい。律法によれば通常、触れることを避けるような「穢れた」状態にある者に触れられ、あるいは触れたことでイエスが律法違反を犯したと考える必要はないのである。それは、第一に、彼らに触れられ、触れたことで、イエス自身が穢れを負うどころか、イエスの清さを彼らに伝染しているからであるが、第二に、そもそも律法は、穢れた状態にある者を必ずしもあらゆる場合に避けることを命じてはいないからである。ダンが指摘するように²、穢れと罪は別の範疇にあり、清浄規定を破ることは罪であるが、穢れた状態になることは通常それ自体罪ではない。たとえば出産後の女性は穢れているが、出産自体は罪ではない。さらに、むしろ律法が穢れを負うことを命じている例さえある。たとえば、父親を亡くした息子は、父親を葬るために死んだ父に触れることによって穢れを負うが、そのようにすることが律法にかなっている。イエスの癒しも、律法違反とはならないであろう。

3 本章のまとめの考察

穢れとされる病、特に重い皮膚病にかかった者は、律法によれば聖域から遠ざけられることはもとより、他人との接触さえも禁じられていた。彼らは、神からもそして社会からも捨てられた存在に見えたであろう

¹ Schweizer, *Mark*, p. 119.

² Dunn, "Purity," p. 461.

う。しかし、福音書に記されているイエスは、一般的な病人はもとより、穢れとされる重い皮膚病の患者や死者にも直接間接に触れて、彼らを癒し、清め、あるいは蘇生させた。

ユダヤ教では、重い皮膚病の人や穢れたとされる病人に触れれば、その穢れを感染されることになると考えられた。それゆえ、旧約聖書の律法に従えば、重い皮膚病や出血を伴う病を患った病人に対する対処の仕方は、彼らを忌避することだった。重い皮膚病にかかっている者たちが自らの衣服を裂き「穢れている、穢れている」と呼ばわらねばならないと規定されていたことは、彼らの穢れが接触によって感染すると考えられていたからであり、健常者が気づかずに近づいたり触れたりするのを防がねばならないとの趣旨である。しかしマルコは編集句において、イエスが穢れとされる重い皮膚病の人にも積極的に触れて癒し、死んだ少女の手を取って蘇生させたことを強調している。

彼らの身体的な癒しは、前章で見た病の場合と同様、社会的な癒しをも伴い、その両面での救いだった。それは、この福音書に記された祭儀的不浄とされる病、すなわち重い皮膚病の治癒(マルコ 1:40-45)と長血の女性の治癒奇跡(マルコ 5:25-29)の両方で、イエスが癒された者たちに、共同体の生活に戻るための指示を与えていることにも示されている。彼らは穢れとして不可触とされてきたために社会からの疎外という苦痛をも強いられてきた。それゆえ、彼らを完全に苦しみから解放する癒し／清めは、肉体的な癒し／清めだけではなく、社会的疎外からの解放としてのこの、共同体への帰還をもって完成するのである。

さらに、こうした「穢れ」とされる病気にかかった人々の癒しは、これら聖域から最も遠く放逐され社会の外に出されて、神に遺棄されたように見えた人々が、実は神に顧みられていたことのしるしとなる。不浄とされる病気を持っていた人々は、罪人と同様忌み嫌われ社会から疎外されていたので、それらの人々が神に見出され、救われることは、既成の宗教的倫理的秩序を転覆させることでもあった。聖なる人、聖所に問題なく入ることの出来る「清い」人々が真っ先に神の特別の顧みを得るという通念を打ち破ることだからである。

また、この福音書でのイエスがクムラン教団と異なり、祭儀的不浄を罪と区別していたことも重要である。イエスは、重い皮膚病の人々を「清く」したが、赦しの宣言はしていない。マルコが描く限り、イエスは

穢れたとされる病人を罪人とは見做していない。そしてまた、罪が不浄の原因になるとの示唆をイエスがなしている記録もない。実際、イエスが穢れと罪とを結びつけて考えていることを示す言動は、福音書のどれにもないのである。それゆえ、福音書のイエスの言動からすれば、罪に対しては立ち帰り神の赦しが必要だが、不浄であれば、清めによって健全な状態に戻ることが出来るのである。穢れの清めの奇跡によって、彼は、穢れたとされ聖域から締め出されてきた人々が決して神の国から締め出されていなくても、むしろ、神から憐れみを受け、救われるのであると示している。

Ⅶ章 サタンからの解放

1 序—問題の所在と本章の目的

新約聖書にはイエスの悪霊祓いの奇跡が 6 例記されている(マルコ 1:23-26 [並行ルカ 4:33-35]; 5:1-15 [並行マタイ 8:28-34/ルカ 8:27-35]; 7:24-30 [並行マタイ 15:21-28]; 9:17-29 [並行マタイ 17:14-18/ルカ 9:38-43]、マタイ 9:32-33; 12:22)。また、マルコ 6 章 13 節やマタイ 8 章 10 節の編集句にも、イエスが多くの悪霊を追い出したとの記述がある。悪霊が病や障害を引き起こすという民間信仰が中間時代にイスラエルに入ってきたことは本論 I 章で見たが、1世紀のパレスチナでは、悪霊やサタンの存在はかなり現実的にとらえられていたようである。

クムラン共同体の「宗規要覧」では、神が創造の時に人間に与えた真実の霊と不義の霊のうち、不義の霊がサタンと結びつけて考えられており、この世の悪はこのサタンに帰されていた。

闇の天使の故に不義の子らはみな迷い、その過ち、罪、咎、背きの行ないはすべて時至るまで神の秘密に従って彼(=闇の天使)の支配下にある。また彼らの苦難と悩みの時期とはすべて彼の敵意の支配下にある。そして彼に割当てられた霊どもはみな光の子らを躓かせようとする。しかしイスラエルの神とその真実のみ使いはすべての光の子らを助ける。(「宗規要覧」3:21-24)¹

これは終末論の一環であり、闇の天使とはサタンの別名ベリアルであることが 1:24 と 2:5 に示され、「不義の子」は、ベリアルに「割当てられた者」(2:4-5)とされている。クムランの洞窟から発見されたもう 1 つの書「戦いの書」では、ベリアルに割当てられた者たちは神の最終的な戦いの日に破滅する(15:1-2)とされている²。サタン=ベリアルは、ここではこの世の悪の側をすべて支配する力と見られており、光に対して闇の側を代表する。ただし、闇は結局光に勝たないものと考えられており、完全な二元論ではな

¹ 関根/松田訳「宗規要覧」, p.98.

² 関根/松田訳「戦いの書」, p. 145.

い。

イスラエルで悪霊の存在がリアリティーをもって信じられていたことは、ラビ文献からも知ることが出来る。ラビ・ユダヤ教のタルムードでは、旧約のユダヤ思想と異なる顕著な特徴として、多くの病や災害が悪霊に帰されている。タルムード中のあるラビは、「悪霊の数はわれわれ[人間]の数よりも多く、われわれを取り囲んでいる […] われわれには誰にでも、自分の右に 1000 の悪霊が、左に 1000 の悪霊がいる」と言っている。修学生の講義がだめになるのも、ひざが弱るのも、学者の衣服が擦り切れるのも悪霊のせいであり、悪霊を見たければ、黒猫の後産を焼いて目に塗ればよい(Berachoth 6a)。

これらの悪霊にはそれぞれ役割があり、ほとんどあらゆる災厄が彼らの仕業であり得た。タルムードの中では、さまざまな論点において多様な見方が提示されており、病気ひとつの原因についてもただひとつの見方には固定していないが、重い皮膚病を引き起こす「レプラの悪霊」があり、食べ物の上を飛んでいるのが目撃されたり(Kethuboth 61b)¹、眼を見えなくする悪霊がいると考えられ、それを追い払う呪いが教えられたりしている(Pesachim 112a)。狂気は、悪霊に憑かれているためと見られる代表的な例であるが、その症状によって、夜に走り出る、もらったものを壊すなどの場合は狂犬病の兆候と見られることもある²。それに対し、悪霊に憑かれた者の特徴的な行動は、墓に寝泊りする(不浄な場を住処とする)、自分の衣服を引き裂くなどである³。特に月の夜には月の影響でか、あるいは悪霊の活動が月のもとで盛んになるために狂気が起こると考えられた⁴。癲癇もしばしば悪霊によって起こると考えられた。この悪霊たちが、穢れと結びついて考えられることもある。1 例だけではあるが悪霊を「穢れた霊」と呼ぶ例も見出される(Sanhedrin 65b)。

しかし、タルムード中の用例では悪霊はほとんど、「罪」(英訳では sin)と結びつけられてはいない。リ

¹ ただし、「レプラの悪霊」という用例は 1 箇所であり、すべての重い皮膚病が悪霊に帰されているわけではない。

² Chagigah 3b; Strack/Billerbeck, p. 491 にも指摘がある。

³ Chagigah 3b; Strack/Billerbeck, p. 491 にも指摘がある。

⁴ Pesachim 112b; Strack/Billerbeck, p.758 にも指摘がある。H. C. Kee の指摘によれば、悪霊という考え方がペルシアから持ち込まれた一方、ヘレニズム世界の医学では占星術が重視されていた。1 世紀に薬草についての本『薬学誌』(De Materia Medica)を書いたディオスコリデスは、月夜に抜いた草は薬効が高いなどと記している (Kee, *Medicine*, pp.45, 62)。ここでのラビたちの、月の影響と悪霊の働きの相乗効果を考える思想には、その両者の影響が見られる。

リスという女性の悪霊が男性を誘惑するとの伝承が入っている(Sabbath 151b)が、それはむしろ例外的で、悪霊は人に罪を犯させる者ではない。人を誘惑したり、悪行をさせるのは、サタンであり、このサタン自身は直接病気を引き起こしたりすることはない。タルムードにおいては罪を引き起こすもの(サタン)と病気を引き起こすもの(悪霊)は分離しているのである。悪霊による病や障碍は罪とは無関係であり得るというのが、タルムードから読み取ることの出来る見方である。

サタンの方は、ラビ文献では時に、神が人間の中に植えつけた悪い衝動と同定されることがある。たとえばタルムードには、神は「悪の衝動を作ったが、その矯正手段として律法も作った。律法に励んでいれば、彼の手に落ちることのないようにである」(Kiddushin 30b)とある。ここで、「彼」とは悪の衝動が擬人化されたサタンであると解釈されている¹。サタンはまた、神に対して人間を告発する「告発者」(Rosh HaShana 16b)の役割を果たすと同時に、人を誘惑したり、悪い行動に導くこともあるとされている(Sukkah 38a, Kiddushin 81a)。ヨブ記のサタンはヨブを試みる。その際神がサタンに「ヨブの命だけは奪うな」と言っているところから解釈して、ラビたちは、ヨブの命はサタン次第なのだと言いつつ(命を奪えるからこそそうするなど神が命じたということである)、サタンを「死の天使」と同定することもある(Baba Bathra 16a)。ただし、サタンの力はそれほど強いものとは考えられていない。「サタンは、大贖罪日の日には、告発者としての行為をすることを許されていない」(Yoma 20a)というように、神に従属する立場は明確にされている。

福音書では、イエスも、イエスに悪霊祓いを受けた人々も、悪霊の存在を信じるこの民間信仰を共有していたように記されている。神義論的には、サタンや悪霊は、この世の悪や苦難の責任を神から取り去るものではあるが、最終的に神がサタンに敗北するならば、神は無力であることになる。イエスの悪霊祓いは、その問題に答えているであろうか。その点を考えつつ、イエスの悪霊祓いの意味を神義論とのかわりにおいて考察するのが本章の目的である。本論では福音書にある 6 例の悪霊祓いのうち、マルコにある 4 例を分析して考察する。

¹ *The Soncino Talmud*, Kiddushin 30b, 注 12.

2 悪霊祓いの事例分析

マルコによる福音書における最初の悪霊祓いは、この福音書における最初の奇跡でもある。それは、カファルナウムの会堂で安息日に行なわれた悪霊祓いである。

1) カファルナウムの会堂での悪霊祓い (マルコ 1:21-28)

^{1:21} 彼らはカファルナウムに着き、[イエスは]すぐに、安息日に会堂に入って教え始めた。²² 人々はその教えに非常に驚いた。律法学者のようにではなく、権威ある者として教えていたからである。

²³ すぐに、この会堂に穢れた霊に取りつかれた男がいて叫んだ。²⁴ 「ナザレのイエス、かまわな
いでくれ。われわれを滅ぼしに来たのか。正体は分かっている。神の聖者だ。」

²⁵ そしてイエスが、彼をしかって言う、「黙れ。この人から出て行け」と。²⁶ すると、穢れた霊はその人にけいれんを起こさせ、大声で叫んで彼から出て行った。²⁷ 人々は皆驚いて、論じ合って言った。「これはいったいどういうことなのだ。権威ある新しい教えだ。彼が穢れた霊に命じると、彼の言うことを聴く。」

²⁸ イエスの評判は、たちまちガリラヤ地方の隅々にまで広まった。(マルコ1:21-28)。

これは、マルコによる福音書において、弟子の召命に続いてすぐに語られる。マルコの主なテーマがこのペリコーペに出揃っており、その意味でも重要である¹。たとえばこれは、安息日に行なわれ、また、ユダヤ教の会堂で行なわれていることから、マルコ福音書で繰り返されるファリサイ派の人々との安息日論争とつながる。また、霊がイエスを「神の聖者」と名指したことは、イエスの正体にかかわる問題であり、マルコで最初にイエスの聖性を指摘したのが悪霊であることを含めて重要である。また、この悪霊祓

¹ Twelftree, *Exorcist*, p. 57.

いを見た人々が「権威ある新しい教え」(1:27) と言っていることは、2章10節で「人の子が罪を赦す権威を持っていること」を示すものとして癒しが提示されている箇所結びつく。イエスがここで悪霊に言う「黙れこの人から出て行け」(1:25)との命令は、1章34節のマルコの語りで報告される、イエスが「多くの悪霊を追い出して、悪霊にもものを言うことを許さなかった」(1:34)ことの具体的な例となっている。

マルコはここで、自分の福音書に記した最初の奇跡を、人々の口を通して「新しい教え」と言っている。これは、彼が読者に向けて癒しや悪霊祓いを「教え」として印象付けたいということであり、マルコ福音書が、この悪霊祓いを1章1節で言った「福音」の内容として提示していることを意味する。

また、シナゴグでこの悪霊祓いが行なわれたことは、これが単に私的なことではなく、公共の意味を持つことを示す。アマンダ・ワイトマーは、イエスが悪霊祓いによってこの男を社会的に受容可能な状態にしたことは、社会全体にかかわることであり、公の場で彼の悪霊祓いを目撃した人々もまた、彼が悪霊から解放されたその経験に参加するのであると指摘している¹。

イスラエルの集合的人格の思想の伝統では、ヤロブアムという個人の背信の罪が北イスラエルの滅亡を招いたと考えられていたように、救いの面では、一人の救いが共同体全体の救いに結びつくと考えられよう。そのような意味でも、この一人の悪霊からの救いは、民の救いに結びつく「福音」であり、「教え」であった。その具体的な内容を以下で考察する。

この出来事では、会堂に悪霊に憑かれた人が入ってきており、イエスに出会って恐怖の叫びを上げる²。その時のマルコ1章24節の悪霊の言葉は5章7節での悪霊の言葉と同じで、τί ἡμῖν (5:7では ἐμοὶ) καὶ σοίで始まっている。これは、ヘブライ語とアラム語にあるイディオム(מַה־לִּי וְלָךְ)に相当し、「なぜあなたは私にかまうのか Why are you bothering us? =かまわないでくれ」の意味である。その意味の例証は、サムエル記下16章10節と19章23節の מַה־לִּי וְלָךְ (LXXでは τί ἐμοὶ καὶ ὑμῖν)、列王記上17章18節 מַה־לִּי וְלָךְ (LXXでは τί ἐμοὶ καὶ σοί)、士師記11章12節 מַה־לִּי וְלָךְ (LXXでは τί ἐμοὶ καὶ σοί)にある。サムエル記下16章10節では、サウル家の一族のシムイという

¹ Witmer, p. 165.

² Twelftree, *Exorcist*, p. 60.

男がダビデを呪ったのを見たアビシャイが、シムイの首を切り落とそうとダビデに申し出た時にダビデがアビシャイに言う言葉がこれである。文脈からここでダビデがアビシャイに自分と彼の関係を問うているとすることは不可能であり、ここでこの言葉は、「放っておきなさい」という文脈で用いられている¹。ヨセフスも、これを、干渉を拒否する言葉としてとり、サムエル記のこの話を『ユダヤ古代誌』に収録する際、ここを、「静かにしていてくれないか？」と訳している(『ユダヤ古代誌』7.265)²。19章23節では、アビシャイがシムイの死を要求するのに対して再びダビデがアビシャイに「放っておきなさい」との意味で言っている。列王記の例(17:18)は、自分の子どもの病気をエリヤのせいだと思ったやもめがエリヤに言った言葉である。士師記11章12節では、エフタが、戦いを避けるためにアンモンの王に使者を送って言わせた、「あなたは私と何のかかわりがあって、私の国に戦いを仕掛けようと向かって来るのか」(新共同訳)に使われており、これは、「放っておいてください。私の国に戦いを仕掛けしないでください」との意味である。これらの例から、このイディオムは何か悪しきものに対する防御の意味で用いられたと解釈でき、マルコ1章24節では、悪霊が悪霊祓いのイエス(悪霊にとっては悪しき者である)に対して防御のために発していると理解できる³。

マルコがこの言葉をここに置いたのは、悪霊に対するイエスの絶対的な力をイエスのメシア性の要素として示すためであろう。もっとも、この言葉は、これだけでは、イエスのメシア性を表すことにはならない。むしろこれは、「ナザレのイエス」という、キリスト称号でも何でもない通常の呼び方を用いていることから、イエスの復活以前、即ちイエスをキリストと信じるキリスト教信仰が発生する以前の最古の物語層に属す

¹ 新共同訳のほか、“This is none of your business”(TEV)、“What business is it of mine or of yours?”(NAB)、“What concern is my business to you?”(NJB)、“What has this to do with you?”(TNK)、“Was habe ich mit euch zu tun?”(ELB)などが、あなたには関係のないことだ、放っておいてくれとの文脈でこれを訳している。

² Twelftree, *Exorcist*, p. 63. Twelftree では “Won’t you be quiet. . . ?”。

Josephus, V, *Antiquities*, Books V-VIII, with trans. by Thackeray, VII, 265, p. 500 には、“οὐ πάύεσθε [...]” とある(同書の英訳は “Will you not be quiet [...]?” p. 501)。秦訳のヨセフス『ユダヤ古代誌』(2), p. 312 は、この言葉を、「なぜ言葉を慎まないのか」と訳している。

³ Twelftree, *Exorcist*, pp. 63-64; また、Donahue/Harrington, p. 80 も、列王記上 17:18(LXX)、列王記下 3:13、士師記 11:12 の例を挙げて同様の指摘をしている。

るものであろうと考えられる¹。また、「神の聖者」との呼称も、特にメシアを指すものではなく、イエスと同時代の死海文書(CD6.1)にも見られ²、その用例ではこの呼称の起源は不明である³が、少なくとも、メシアの意味ではないと思われる。イエスが悪霊に「黙れ、出て行け」と言う命令も、フィロストラトスの『テュアナのアポロニオス伝』(4.20)⁴や、ルキアノスの『フィロプセウデス(嘘を愛する人)』(11, 16)⁵、タルムード(Me'ilah 17b)⁶などに同様の命令の用例があり、このように命じることは悪霊祓いの手段として考えられていたので、マルコが入手した伝承に最初からあった言葉かも知れない⁷。しかしその場合でも、マルコは、1章のここにこの話を置いたことで、悪霊がイエスを「神の聖者」と呼んだことやイエスが悪霊を従わせたことを、1章1節や1章11節というごく近い箇所イエスを「神の子」としたことと結びつけ、最初の伝承にあった以上の意味を持たせ、読者に、神の子であるイエスには悪霊を従わせる権威と力があつたのだと、印象付けるのである。イエスが言った「黙れ」(φιμώθητι)は文字通りには「口かせをはめられよ」という意味であり⁸、悪霊を縛り付けて自由を奪う強いイメージである。

また、イエスが悪霊を祓う時、それが言葉によってなされていることにも、意味がある。福音書記者ヨハネはイエスを神の言葉の受肉ととらえたが⁹、創世記において神の「言葉」דָבָר(dābār)は世界創造の「出来事」דָבָר¹⁰となった(創世 1:3-30)。言葉による秩序の回復は、創世記以来の神の業の働き方であり、これが神の行ないであることを裏打ちする。そして、マルコ福音書の悪霊との対決においても、イエスの言葉が悪霊祓いという出来事となり、その出来事が福音宣教の言葉、「教え」(マルコ 1:27)となるのである¹¹。

悪霊は、イエスの正体を知っていた。それは、ひとつに、マルコの書き方では、1章11節でイエスが

¹ Twelftree, *Exorcist*, pp. 65-66.

² “the holy anointed ones,” cf. Martínez, p. 36.

³ Twelftree, *Exorcist*, p. 67.

⁴ Twelftree, *Exorcist*, p. 70.

⁵ Twelftree, *op.cit.*, p. 70.

⁶ Twelftree, *op.cit.*, p. 70.

⁷ Twelftree, *op.cit.*, p. 70.

⁸ Culpepper, p. 56.

⁹ ただし、史的イエス自身が自分を神の受肉と考えていたかどうかは別問題である。

¹⁰ Cf. *BDB*, s. v. I, IV (pp. 182-183).

¹¹ この考察は、史的イエス自身が自分の言葉を創世記の神の言葉と結びつけているという意味ではない。

神の子として神の声を聞いた時、悪霊たちを含めた霊的な存在もその声を聞いたはずであり、その時イエスの正体を知ったからであると解釈できる¹。また、悪霊は、霊的な存在としてイエスの霊的な正体を知る直感があったということもあろう。霊的存在を知り得るのは、霊だけなのである²。その点では、イエスの悪霊との戦いは、彼ら当事者だけが理解する霊的レベルの戦いでもあったと考えられる³。これは、次に見る、通常「ベルゼブル論争」と言われている記事に明らかに示されることになる。

2) ベルゼブル論争 (マルコ 3:22-27)

^{3:22} また、エルサレムから下って来た律法学者たちは、「あの男はベルゼブルに取りつかれている」と言い、また、「悪霊の頭において悪霊たちを追い出している」と言っていた。

²³ そこで、イエスは彼らを呼び寄せて、譬えを用いて語った。「どうして、サタンがサタンを追い出せよう。 ²⁴ 国が内輪で争えば、その国は成り立たない。 ²⁵ 家が内輪で争えば、その家は成り立たない。 ²⁶ 同じように、サタンが自分自身に対立して分裂すれば、立ち行かず、滅びてしまう。

²⁷ また、まず強い人を縛り上げなければ、誰も、その人の家に押し入って、家財道具を奪い取ることはできない。まず縛ってから、その家を略奪するものだ。(マルコ 3:22-27)

「ベルゼブル」の語は、写本間で異読が多く、その語源についても、「ゼブル」(בְּבַל; z^obûl) が「天」であるところからヤハウエの敵である「天のバール」⁴、「蠅の神」「汚物の神」「家の神」など諸説あり確か

¹ Vermes, p.207. Vermes は明らかにマルコ 1:11、マタイ 3:17、ルカ 3:22 を念頭においている。

² Wrede, p. 25.

³ Witmer, p. 165 は、この男の悪霊憑きの症状が、悪霊に憑かれるという形でしか表現できないような社会的困難さを症状で示すという、神経症の一種であった可能性を考えている。本論ではその妥当性自体を否定はしないが、マルコやイエスを含めた当事者はこれを真の悪霊憑きと考えていたであろう。なお、悪霊憑きの症状が社会的な神経症状としての意味を持ち、悪霊祓いは社会全体にかかわる社会的意味を持つという見方は、Strecker, p. 126 も参照。

⁴ Twelftree, *Exorcist*, p. 105.

ではない¹。しかし、新約時代にはヘレニズムと黙示的ユダヤ教の影響を受けて、最もしばしば「サタン」や「悪魔」(διάβολος は、ヘブライ語のサタンの翻訳として用いられた)と呼ばれ、「ベリアル」「試みる者」「告発者」「悪しき者」「この世の支配者」「悪霊の王」などとも呼ばれた²ことは分かっており、少なくともここでは「ベルゼブル」が悪霊の頭とされ、サタンとも同一視されている³。この同定はすでにこれが書かれた時には説明を要さなくなっていたものと思われる⁴。マルコ 3 章 22 節「ベルゼブルに取りつかれている」はギリシア語本文では Βεελζεβοὺλ ἔχει「ベルゼブルを持っている」だが、これはブルトマンによれば、狂気に対する非難であって、「ダイモーンに取りつかれた魔術師」というヘレニズム的思考を含む。一方、それに続く「悪霊の頭において悪霊を追い出している(ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια)」という非難は、セム語法であって、サタンとの結束を想定し、非難しているものである⁵。A. E. ハーヴェイは、イエスの時代には、名高い治癒力を持ったハニナ・ベン・ドーサなどの聖人と並んで、呪術師や、魔術師など、悪霊に訴えてさまざまな呪術を行なう人々もおり、奇跡を行なう者はそうした怪しげな人物の一人であるとの嫌疑を招く危険を犯すことにもなったと指摘している⁶。22 節の律法学者の言葉は、イエスに対するそのような嫌疑を表明している。しかし福音書には、イエスが実際に癒しを行なう時に狂気を疑わせる描写はなく、怪しげな人物と見られたことを匂わせる描写もない。むしろ、マルコ 1 章 27 節では、イエスの治癒奇跡は「新しい権威ある教え」と理解されている。そしてここ、マルコ 3 章 22-27 節においても、要点は、イエスの治癒奇跡が狂気でも呪術によるのでもなく、また、悪霊の頭サタンとの結束によるのでもなく、むしろ、神の側に立つサタンとの戦いだということである。サタンが内輪も

¹ 大貫『マルコ』, p. 192.

² J. B. Russell, pp. 189, 228-229.

³ Twelftree, *Exorcist*, p. 106.

⁴ マルコは「どうしてサタンがサタンを追い出せよう」という表現では、πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; と、サタンを無冠詞の普通名詞のように用いることによって、あたかも、追い出すサタンと追い出されるサタンとが別であるか、あるいは自己分裂しているように書いており、24 節以下の「内輪もめ」の譬えと整合性を持たせようとしている。これは、サタンが普通名詞から固有名詞に移行する過渡期の現象に見える。マタイでは、サタンは悪の頭ベルゼブルと明らかな同定を示すように定冠詞をつけて εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει「もしサタンがサタンを追い出せば」、となっており、自分が自分を追い出すという矛盾が強調されている。

⁵ ブルトマン『伝承史 I』, pp. 23-24.

⁶ Harvey, p. 104.

めをすればサタンの支配は内部崩壊するであろう。しかし、サタンの支配を終わらせるもうひとつの方法があり、それは外側から攻撃することである。イエスはここで、自分の役割はむしろサタンを縛り、サタンに捕われサタンのものとされている人々を奪い返し解放することにあると示唆しているのである¹。

このように、福音書のイエスの悪霊祓いは、サタンとの戦いとして提示されているのであるが、トゥエルフトリーは、悪霊祓いは当時それほど珍しい現象ではなかったのでキリスト教以前にはこれがサタンと戦うメシアの活動とは考えられていなかったと指摘し、ごく普通に行なわれていた悪霊祓いを、サタンの王国との宇宙論的、超自然的終末的戦いと最初に結びつけたのはイエスであると論じている。「1世紀のパレスチナ人は信じていた—そして、イエスもその見方を共有していたのだが—サタンの敗北は二段階を踏んで起こるであろうと。終末の最初に、サタンは縛られる。最後に決定的に滅ぼされるようにである。イエスは、彼と彼の弟子の行なう悪霊祓いを、サタンの敗北の第一段階と見ていたようである²」と彼は言う。この指摘は、史的イエス論の文脈でなされているものではあるが、その資料となったのは福音書であり、マルコ福音書のベルゼブル論争に表された思想を考察するわれわれの文脈にも有効であろう。

3) ゲラサの悪霊祓い (マルコ 5:1-20)

^{5:1} 一行は、湖の向こう岸にあるゲラサ人の地方に着いた。² 彼[イエス]が舟から上がるとすぐに、穢れた霊に支配された人が墓場からやって来た。³ この人は墓場に住まいを持ち、もはや誰も、鎖を用いてさえ彼をつないでおくことはできなかった。⁴ これまでにも度々足枷や鎖で縛られたが、鎖は引きちぎり足枷は壊してしまい、誰も彼をおとなしくさせることはできなかったのである。⁵ 彼は昼も夜も墓場や山で叫んだり、石で自分を打ちたたいたりしていた。⁶ 彼はイエスを遠くから見ると、走って来て彼にひれ伏し、⁷ 大声で叫んで言った。「いと高き神の子イエス、私とお

¹ Witherington, p. 157; Hooker, p. 116.

² Twelftree, *Exorcist*, pp. 227-228.

前に何の関係があるのか。神にかけて、どうか苦しめないでほしい。」⁸ イエスが、「穢れた霊、この人から出て行け」と言ったからである。⁹ そこで、イエスが、「名は何というのか」と尋ねると、「私の名はレギオン。大勢だから」と言った。¹⁰ そして、自分たちをこの地方から追い出さないようにと、イエスにしきりに願った。

¹¹ ところで、その辺りの山で豚の大群がえさを食っていた。¹² 穢れた霊どもはイエスに、「われわれを豚の中に送り込み、あれらの中に入れてくれ」と願った。¹³ イエスが許したので、穢れた霊どもは出て、豚たちの中に入った。すると、豚の群れが崖を下って湖になだれ込み、2000 匹ほど、湖の中で溺れ死んだ。¹⁴ 豚飼いたちは逃げ出し、町や村にこのことを知らせた。人々は何が起こったのかと見に来た。¹⁵ 彼らはイエスのところに来ると、悪霊に憑かれている人が服を着、正気になって座っているのを見て、恐ろしくなった。¹⁶ 成り行きを見ていた人たちは、悪霊に憑かれていた人の身に起こったことと豚のことを人々に語った。¹⁷ そこで、人々はイエスにその地方から出て行ってくれと頼み始めた。¹⁸ イエスが舟に乗ると、悪霊に憑かれていた人が、一緒に行きたいと願った。¹⁹ イエスはそれを許さないで、こう言った。「自分の家に帰りなさい。そして彼らに、主があなたにしてくださったすべてのこと、あなを憐れんでくださったことを知らせなさい。」²⁰ その人は立ち去り、イエスが自分にくれたことをことごとくデカポリス地方に言い広め始めた。皆が驚いた。(マルコ 5:1-20)

編集の分析

このいわゆる「ゲラサの悪霊祓い」の記事は、悪霊祓いの奇跡と豚が溺れ死んだレギオン伝承が、ゲラサおよび豚が飼われている地方、つまり異邦人の地、という地理的要素を共通項として、マルコあるいは先立つ伝承で結びつけられたと考えられる¹。なぜなら、5章2節と5章6節の両方で男が登場すると

¹ この編集については、本多「イエスの神義論—新約聖書学的考察」, pp. 44-45 でより詳しく分析してあるが、本論では、これが悪霊祓いの治癒奇跡の伝承とレギオン伝承の複合であることが認識できれば十分である。

いう不自然な重複があることや¹、9-14節 a のまとめりでは、穢れた霊が複数になり、2節の単数形と矛盾が出ていることなどから、ふたつの部分がもともと異なる伝承であり、マルコがひとつに編集したと考えることが理にかなっているからである。そこで以下では、悪霊祓いの奇跡と、レギオンの放逐とを分けて考えることで各々の意味を明らかにしたい

ゲラサ人の悪霊祓いの意味

悪霊に憑かれた男は、自分からイエスに近づいておきながら、「いと高き神の子イエス、私とお前に何の関係があるのか。[……]苦しめないでほしい」(7節)と叫ぶ。悪霊に憑かれた彼は、癒されたいという願望を持つが、彼を支配している悪霊が癒しを拒否する。これは、今日でも中毒患者に見られる現象に似ている。たとえば、アルコール中毒者や麻薬患者は、治癒を望むが、その一方で、アルコールや麻薬を欲し、癒しを拒否する。違いは、ここではイエスやこの男を初めとして登場人物も、そしておそらく読者も、男の憑依状態を心理的なものとは考えていないことである。明らかにマルコは、イエスがこの男にとり憑いた悪霊と対峙していることを、描いているのである。「私とお前に何の関係があるのか」との7節での悪霊の叫びは先に見たように、悪霊追放物語の文学類型に特徴的に見られる悪霊の防衛の試みである²。「いと高き神の子イエス」という呼びかけの背景には、イエスの時代に、相手の名前を知り、その名を呼ぶことには相手に対する呪縛的な力の効果があると考えられていた³ことがあろう。ただし、「私とお前に何の関係があるのか」⁴は逃げ腰の抗弁であり、イエスの名を呼んだことも、イエスに勝てないまでもせめて先手をついた必死の抵抗と解釈される。カファルナウムの会堂での悪霊がイエスの正体を知っていたように(マルコ 1:24)、ここでも、悪霊は霊的な存在として、イエスの霊的な正体を知っているのである。

この悪霊がイエスを名指す「いと高き神の子」との呼称は、異邦人によってのみ、イスラエルの神との

¹ 小河, p. 125; 富田, p. 362.

² Perkins, pp. 583-584.

³ 小河, p. 148; Lane, pp. 183-184; Marcus, *Mark 1-8*, p. 192; Twelftree, *Exorcist*, p. 82.

⁴ τί ἐμοὶ καὶ σοί. 新共同訳では「かまわないでくれ」となっている。

関連において用いられていたという指摘があり¹、この奇跡がゲラサ人の地方でなされたとの断りとともに、この悪霊祓いが異邦人の上になされたことを強調する。その文脈からすると「私とお前に何の関係があるのか」は、異邦人のゲラサにいる悪霊が、イスラエルの「いと高き神の子」がこの異邦人の国にまで力を及ぼしていることを意識し、イスラエルの神の子なら異邦人のこの地には介入しないでくれ、という意味をも含むとも理解できる²。しかし、それよりも、ベルゼブル論争で示された悪霊との関連で見れば、この言葉は、この地上はサタンの支配下にあり、その支配に基づいて活動する悪霊である自分のことには介入しないでくれという意味で言われていると理解することも出来る。それに対しイエスは一方的に退去命令を出し、霊はこの男から出て行かざるを得なかった。男は癒された。これはサタンの敗北である。

そしてその後、この男が、イエスとともに行きたいと言った願いが許されなかったことは、イエスが彼を弟子にすることを拒否したという意味ではない。むしろ、悪霊憑きからの治癒もまた、他の疾患からの治癒と同様に、物理的意味での悪霊祓いでは完了せず、悪霊憑きに起因する社会からの疎外、自分の家にさえ居られなくなっていた状況からの回復をもって初めて完了するということを示す。イエスは帰宅命令とともに、「主があなたにしてくださったすべてのこと、あなたを憐れんでくださったことを知らせなさい」(19 節)と言うが、ここでマルコのイエスは、自分の行なった悪霊祓いが、イエス自身の業ではなく、イエスを通して神がなした業であると考え、そのように告げている。これは、イエスと近い時代に活躍したラビ、ハニナ・ベン・ドーサの考えと同様である³。その点で 19 節の「主」は、田川建三の意見とは異なる

¹ Marcus, *Mark 1-8*, p. 342. ダニエル書で、バビロンの王ネブカドネツアルが、ユダヤ人シャドラク、メシャク、アベド・ネゴを「いと高き神の僕たち」(3:26)と呼び、イスラエルの神を「いと高き神」(3:32)と呼んでいるのがひとつの例である。その他、Marcusは、民数24:16、Iエスドラ2:2、IIマカバイ3:31、IIIマカバイ7:9なども挙げている；ヘイヤール, p. 206；Healy, p. 99.

² Cf. Marcus, *Mark 1-8*, p. 342.

³ ラビ・ハニナ・ベン・ドーサがガマリエルの息子の熱病を癒した事例においては、ハニナが、自分の行なった癒しの奇跡を、「もし私の祈りの言葉が私の口をついて流れ出るときには、私は彼[あるいは「それ=祈り」]が神に受け入れられていると分かる。そうでなければ、退けられていると分かる」(Berachoth, 34b)と述べていることが記されている。これは、ヘレニズムの奇跡行為者、ウェスパシアヌスなどの奇跡(cf. タキトゥス『同時代史』4.81)が彼自身に備わった資格を示すものと理解されているのとは異なる。ここでは、奇跡治癒を行なう力も、その人の祈りに答えて働く業と考えられている。そして、そのような祈りが出来るハニナは、神の「僕 **עַבְדִּי**」と呼ばれている(Berachoth 34b)。ラビ・ユダヤ教では通常癒しの奇跡は神への祈りによってなされるということも気づかれているが、ハニナの例は、このことと符合する(cf. Fiebig, p. 35; Blackburn, p. 130)。

が、イエス自身が「主」と呼ぶ神を指す¹とするのが自然である。また、これが、イエスの力を示すものというよりも、神が悪霊に憑かれていた人のことを憐れんだしるしと見做されていることも、ユダヤ教のラビたちの伝統と和合する。しかし 20 節によると、この男は、この癒しの業を神の業として宣教するのではなく、むしろイエスが自分になしてくれた業として言い広める。そして、イエスをメシアとして宣教する福音書の趣旨からすれば、福音書記者もこれをイエスの業として記していることは明らかである。ここには、イエス自身が神の業を宣べ伝えていたのに対し、イエス運動に加わった者たちがイエス自身を宣べ伝えるようになっていった方向のひとつの例がすでに見える。記されたイエス自身の言行に注目するなら、われわれの関心にとってここで重要なことは、社会で最も呪われ穢れたと考えられ、疎外されていたこの男が、むしろ神の憐れみを受けて救われたということである。

レギオンの放逐の意味

「レギオン」は、6000人からなるローマの軍隊をさす言葉であり、レギオンが壊滅させられたこの奇跡のうちに反ローマ感情を読み取る解釈者もある²。ローマの軍団は、住民の目から見れば、逆らえない過酷な支配者である帝国権力を身近に意識させるものである³。ここでは悪霊が、暴虐な支配者であるローマ軍団にたとえられており⁴、その悪霊＝レギオン＝帝国の力が、イエスにひれ伏すのである⁵と解釈される。

この伝承で悪霊が自らを「レギオン」と呼んだことのうちに、ローマの軍隊に悪霊的な力を見る視点が入っているという読みはおそらく正しい。ゲラサに配置された第10軍団「海峡隊」は、67年から68年に、ガリラヤ占領に参加し、最終的にローマがエルサレムを陥落させたときにも、決定的な役割を果たした

¹ 田川建三は 19 節の ὁ κύριος を「20 節との対応上」イエスととり、「実際、1-15 節の物語の運びでは、まさにイエスがこの男にしてあげたことである。マルコは素朴な作家だから、イエスの発言する台詞の中にも、自分自身の価値観からイエスを呼ぶ「主」という単語を用いてしまっただけで、平気だった、ということだろうか」(田川『マルコ上』, p. 359)と述べている。

² Perkins, p. 584; 田川『マルコ上』, p. 357.

³ Perkins, p. 584.

⁴ Lührmann, p. 100.

⁵ Perkins, p. 584; 「レギオン」＝軍団の語が当時のシリア・パレスチナの住民に引き起こした連想の結果この物語が含んだであろう政治的、軍事的含意については、須藤, pp. 87-90 も指摘している。

(ヨセフ『ユダヤ戦記』3.233-234, 289-299, 447, 485; 4.13, 5.42, 69, 7.163, 210-15, 252-406)という¹。しかも、この第10軍団の主要な象徴は雄豚であり、その他、海に関する一連のモチーフ(いるか、ガレー船、ネプトゥヌス)でもこの軍団は表されていた²。それゆえ、「レギオン」が「豚」に入り「海」に飛び込むというモチーフは、この軍団のイメージに結びつく。ただし、ゲラサはガリラヤ湖から50km以上離れ、追いつかれた悪霊が乗り移った豚がガリラヤ湖で溺れ死ぬというには遠すぎる。そのためか、マタイは並行箇所(マタイ8:28)で、これをガリラヤ湖に近いガダラに修正している。しかし、マルコに収録されている形では、この話があえてゲラサに設定されていることには、特別の意味があると考えられ、それは、ローマの第10軍団と、悪霊を結びつけることであろう。この見方によれば、悪霊に憑かれた男は、悪霊とローマの「軍団」を同一視することでローマ支配化での圧迫感とローマへの彼の敵意を無意識に表している。支配者であるローマへの敵意は、表明を許されず抑圧を強いられる感情であるが、彼は悪霊に憑かれるという、社会的には罰せられない形で反ローマ的感情を表現している。それゆえ、イエスがレギオンという名の悪霊を豚に追いやって殺したことで男が癒された時に、町の人々がイエスに出て行ってくれと願ったことは、単に飼育していた豚の損失の問題ではなく、癒された男と彼らが共有していたローマへの敵意がこの男が悪霊をレギオンとして認識したことで明らかにされたこと、それによってローマに睨まれることを恐れたことによるとも考えられる³。イエスの悪霊祓いはローマからのイスラエルの民の独立を勝ち取ろうとする政治的メシアの象徴的行為とも受け取られかねなかった。そして、それならばなお、彼を置いておくことは危険であつたらう。

また、悪霊が豚に移ることを望んだというモチーフの背後には、観念として、穢れた霊は不浄とされる場を好むので、穢れた動物とされる豚がふさわしいということもあろう。穢れた家畜にレギオンを一体化させるローマ軍への非常な侮辱は、この話を聞く人々の反ローマ感情を喜ばせる。その点からしても、話の中で人々がイエスに出て行って欲しいと頼んだことは、イエスの反ローマ的プロパガンダとも取られ

¹ 須藤, pp. 88-89.

² 須藤, p. 89.

³ Hollenbach, p. 581.

かねない行動に対して、人々が¹(少なくとも表向きには)賛同していないことを示して、ローマの咎めから彼らを守る機能を果たす。

一方、この時代「レギオン」は、特にローマの軍勢に限らず多勢の集合を表すのに用いられていたという J. A. ライトフットの指摘²もあり、ここでは、多数の悪霊が強力な軍隊のようにこの人にとり憑いているということを視覚的に表現する有効な比喩的言語として、「レギオン」という語が用いられたとも考えられる。しかし、ここでは、レギオンがローマ軍団を指す比喩なのか、多勢を示しているだけなのか、そのどちらかを選ぶ必要はない。むしろ、政治的な暗示を表向きには無害な言葉の裏に隠して物語ることは、風刺文学の常套手段であり、一見明らかにローマの軍団を指す「レギオン」という名に「大勢だから」と説明をつけることで表向きは文句のつけようのない体裁を整えて、悪霊祓いの奇跡物語に、意識的に反ローマのメッセージを盛り込んだ伝承が、マルコの物語の下敷きにあったのかも知れない。

ただし、マルコの意図を考えるならば、福音書を総じて、イエスは反ローマの政治的言動をしている箇所がないのみでなく、むしろローマへの納税問題などの微妙な問題に関して、ローマ当局を刺激しない配慮を見せているので(cf. マルコ12:13-17[並行マタイ22:15-22/ルカ20:20-26])、マルコがこの悪霊祓いを意識的に、政治的意味合いを持って記したと考えるのは、読み込みすぎであろう。イエスの悪霊祓いの奇跡についてはマルコ福音書に、他にも3例あり³、それらがサタン(ベルゼブル)との戦いと位置づけられていることはすでに前節でベルゼブル論争についての論考に際して見たとおりである。それゆえ、このゲラサの悪霊祓いの奇跡も、中心的な意味としては、ローマとの闘争ではなく、他の悪霊祓いと同様、サタンとの闘争として描かれていると見るのが正しいであろう。その闘争において、「レギオン」という名は、軍隊のイメージでも、多勢という意味でも、男を非常に強力に支配しているその強さを

¹ 話の中では、彼らはゲラサの人々であり、異邦人であるが、レギオン(ローマ軍)に支配された人々という点ではイスラエルの人々の状況を共有している。

² Lightfoot, p. 411.

³ この箇所を含め、福音書では、マルコ 1:23-26(並行ルカ 4:33-35)、マルコ 5:1-15(並行マタイ 8:28-34/ルカ 8:27-35)、マルコ 7:24-30(並行マタイ 15:21-28)、マルコ 9:17-29(並行マタイ 17:14-18/ルカ 9:38-43)、マタイ 9:32-33、マタイ 12:22 の6箇所。

示している¹。しかしそれでも、ここで悪霊はイエスに自分の行く先を願い出ている。悪霊が悪霊祓い師に願い出て、自分のいる場を確保しようとするという話はラビ・ハニナにもある。そこでは人の居住地区から追い払われそうになった悪霊がかけあって、安息日と水曜日の夜だけはとどまっていられるように許可を取っている(Pesachim 112b)。ここで、「レギオン」という悪霊が同様にイエスに乞い願っていることは、悪霊は大群で強力であってもイエスに対しては無力で、イエスの許しなしには、勝手に豚に乗り移ることさえできないということを示しているのである。

4) シリア・フェニキアの女の娘の悪霊祓い (7:24-30)

^{7:24} イエスはそこを立ち去って、ティルスの方角に行った。ある家に入り、誰にも知られたいくないと思っていたが、気づかれずにいられなかった。

²⁵ 汚れた霊に取りつかれた幼い娘を持つ女が、すぐにイエスのことを聞きつけ、来てその足もとにひれ伏した。²⁶ 女はギリシア人でシリア・フェニキアの生まれであったが、娘から悪霊を追い出してくださいと頼んだ。²⁷ イエスは言った。「まず、子どもたちを満腹させてくれ。子どもたちのパンを取って、小犬に投げてやっちはいけないからだ。²⁸ しかし、女は答えて言った。「主よ、でも、食卓の下の小犬も、子どもたちのパン屑はいただきます。」²⁹ そこで、イエスは言った。「そう言うなら、行きなさい、悪霊はあなたの娘からもう出てしまった。」

³⁰ 女が家に帰ってみると、その子は床の上に寝ており、悪霊は出てしまっていた。(マルコ 7:24-30)

この悪霊祓いの奇跡では、癒された人がイスラエル人ではなく、異邦人である点が特に強調される。マルコは、「まず、子どもたちを満腹させてくれ」とのイエスの言葉で、イエスが最初にイスラエルの人々の癒しを優先しようとした姿勢を示した上で、この女が彼の姿勢を受け入れ、しかも、そのおこぼれで十

¹ Williams, p. 110.

分娘は癒されるとの強い信仰／信頼をもってイエスを動かしたことを、二人の巧みなやりとりで表している。この女のイエスの力への信頼は、長血の女が、せめて「[イエスの]衣にでも触れれば救っていただける」(5:28) と考えたのと同様である。「そう言うなら(διὰ τοῦτον τὸν λόγον)」(29節)というイエスの言葉は、文字通りには「あなたのこの言葉によって」という意味であり、彼が長血の女に対して言った「あなたの信仰があなたを救った」(5:34)と、含意としては同じである。この母親は福音書を通じて、イエスに考えを変えさせたただ一人の女性であるが、そのようなことが出来たのは、彼女の機知に富んだ応答にもよろうが、それにも増して、この強い信頼の力によってであろう。

マルコによる福音書では、ゲラサの悪霊祓いの記録によってすでに5章で、イエスの悪霊祓いの業が異邦人の世界に範囲を広げられていたことが示されているが、ここでも、ギリシア人の女の求めに応じて行なわれている。この女は、女性であり、しかも、異邦人であるという二重の壁を破ってイエスのもとに助けを求めに来た。しかも、当時家庭内のことに責任を負うべきは家長である男だったにもかかわらず、女の彼女が娘のことで歎願に来るといふ、社会的なタブー破りも彼女は犯している。娘の父親あるいは他の年長の近親男性が表に立つべき事柄に彼女が出てきてイエスに依頼したことは恥ずべきことであり、イエスの拒絶と軽蔑の言葉はこのことによって引き起こされたのであると、M. A. トルバートは論じている¹。しかしそれでも、彼女の言葉は、イエスの最初の拒否を撤回させる。ここで、トルバートは、「イエスはすでに他の者たちに、困窮している者たちのために善をなすことを、宗教的慣習によって妨げられてはならないと教えていた(cf. 2:23-28; 3:1-6)。今や彼のほうが、社会的因習にも妨げられてはならないと、教えられねばならない」²と述べて、イエスに対するこの女性の働きを強調している。トルバートは、フェミニスト神学者としての関心からこのように書いているのであるが、われわれにとってここで重要なことは、イエスが民族的、社会的、慣習的なあらゆる壁を越えてこの必死の女の訴えを聞くに至ったことであり、それによって、憐れみの神ヤハウェのやり方が、法的、慣習的やり方を凌駕したということである。

旧約でのヤハウェは、困窮した寄留者のために畑に収穫物を残しておくように命じている(レビ

¹ Tolbert, “Mark,” p. 269.

² *ibid.*

19:10)。この女は、イスラエルの子どもたちの残りの恵みを求め、自分を、困窮した寄留者の位置において、必要な恵みを得たのである。このことは、旧約以来の神の憐れみの伝統と和合すると同時に、異邦人をヤハウェの救いの対象から外れる者と見る見方の誤りを思い出させる。イスラエルの民がエジプトで寄留者だったことが、寄留者に対する配慮を求めるヤハウェの律法の根拠であった(出エジプト22:20; 23:3、レビ19:34、申命10:19)。イスラエル人はエジプトで異邦人だったわけであるから、その史実に基づいてヤハウェが配慮を求める寄留者とは、他の町からきたイスラエル人だけではなく、異邦人も含むであろう。この女の娘がイエスによって救われたことは、その、寄留者へのヤハウェの配慮が、民族主義を凌駕したということである。

しかも、レビ記19章10節などでは、寄留者ややもめたちは畑の所有者である人々の「後に」その残りを拾うように配慮がなされているのに対し、この女性は、自分の娘が「今」救われることを求め、それを叶えられている。彼女は、自分の娘を小犬にたとえたイエスの言葉を受け入れ、劣った立場を認めながら、小犬が子どもたちのパンくずを食べる時には、子どもたちが食事をしているのと同時に、そこで一緒に食べるではないかと、イエス自身の比喻を用いて、イエスに切り返している。その要点をイエスは聞き分けたと考えられる。イエスが、「まず」自分の子どもたちを満足させるべきだと言った言葉を、彼女は時間的「まず」ではなく、優先順位として認め受け入れた上で、自分の求める助けを得るのである¹。

さらにこれが悪霊祓いであるということに注目すれば、ここでは、悪霊に対するイエスの力が異邦人世界にまで及ぶことがゲラサの悪霊祓いの逸話に続いて再度示されている。マルコによる福音書ではすでに3章のベルゼブル論争において、イエスの悪霊祓いがサタンとの闘争の一環であることが明らかにされているが、ここでは、サタンに対するイエスの戦いの領域は異邦人世界にも及び、そこでも、イエスの勝利は始まっていること、そして、神の国がイスラエルの境界を越えて広がり、異邦人社会をも含んで成就することが、再度示されるのである。

この、シリア・フェニキアの女の娘の悪霊祓いは、ゲラサの悪霊祓いの例と共に、イエスの言葉のいくつかが異邦人伝道を禁じているかのように解釈する人々への反証となる。たとえば、マルコの後ではあ

¹ Guelich, p. 387.

るが、マタイが彼の福音書の並行箇所に入れた、「神聖なものを犬に与えてはならず、また、真珠を豚に投げてはならない」(マタイ7:6)は、神の国を真珠にたとえており(cf. マタイ13:45-46¹)、犬や豚は不浄な動物として異邦人を表す常套的な比喻であるところから、異邦人伝道を禁じる言葉と解釈され得る²。しかし、マルコはここで、そのような解釈を退けている。神の国は、多くの民に広がることを約束されているのである。

5) 穢れた霊に取りつかれた子 (マルコ 9:17-29)

^{9:17} 群衆の中のある者が答えた。「先生、息子をあなたのところに連れて参りました。ものを言えなくする霊に憑かれています。 ¹⁸霊が彼に取りつくと、どこでも彼を引き倒すのです。すると、彼は口から泡を出し、歯ぎしりして体をこわばらせてしまいます。この霊を追い出してくれるようにあなたの弟子たちに申しましたが、彼らはできませんでした。」 ¹⁹ イエスは答えて言う。「ああ、なんと信仰のない時代だ。いつまで私はあなたがたと共にいるだろうか。いつまで、あなたがたに我慢するのか。彼を私のところに連れて来なさい。」 ²⁰ 人々は彼を彼[イエス]のところに連れて来た。霊は彼を見ると、すぐに彼を引きつけさせたので、地面に倒れ、転げ回って泡を吹いた。 ²¹ 彼の父親に、「このようになったのは、いつごろからか」と尋ねた。父親は言った。「子どもの時からです。 ²² 霊は息子を殺そうとして、もう何度も火の中や水の中に投げ込みました。何かお出来になるなら、私どもを憐れんでお助けください。」 ²³ イエスは言った。「『出来れば』と言うか。信じる者にとっては、何でも可能である。」 ²⁴ その子の父親はすぐに叫んだ。「信じます。信仰のない私を助けてください。」

²⁵ イエスは、群衆が走り寄って来るのを見ると、穢れた霊を叱って言った。「ものを言わせず、耳を聞こえさせない霊、私が命じる。彼から出て行け。二度と彼の中に入るな。」 ²⁶ すると、霊は叫

¹ ここでは、天の国が、商人が探し求める高価な真珠にたとえられており、真珠はマタイ 7:6 でも神の国を表すと考えられる。

² Fiorenza, p. 137.

び声をあげ、ひどく引きつけさせて出て行った。[息子は]死んだようになったので、多くの者が、「死んでしまった」と言った。²⁷しかし、イエスが彼の手を取って彼を起こすと、立ち上がった。²⁸彼が家の中に入ると、弟子たちは彼らだけのところで、「なぜ、私たちはあの霊を追い出せなかったのですか」と尋ねた。²⁹イエスは、「この種のもの、祈りによる以外には決して追い出すことはできないのだ」と言った。(マルコ9:17:29)

この奇跡では、少年に悪霊が憑いたことが、彼の肉体的、精神的疾患としてではなく、まして少年の罪や赦しの問題としてでもなく、この少年の体をめぐってのイエスと悪霊の戦いとして示されている。その悪霊祓いが「祈りによる以外にはできない」と言われているのは、これがイエス個人の力ではなく、イエスが祈る神の力によるということであり、それゆえ、信仰の強さが問題になるのである。「信仰のない私を助けてください」という父親の言葉が聴かれたことは、信仰は完全でなくとも、信仰を持つという意志さえあれば、その意志は聞き届けられ、必要な信仰は与えられるということを示すであろう。父親がイエスに「何かお出来になるなら」と言った、一見控えめな留保に対して、イエスは、「『出来れば』と言うか。信じる者にとっては、何でも可能である」と、留保にひそんだ信頼の弱さ自体を突き崩す答えをしている。

この、「信じる者にとっては、何でも可能である」という言葉は、この先イエスが自分の死を前にして「この杯を私から取りのけてください」という祈りに「しかし、私が願うことではなく、御心に適うことが行なわれますように」(14:36)と加えたことや、実際彼が受難の杯を取り去られず、十字架上で「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」(15:34)と叫びつつ死ぬことになることをすでに知っている読者にとっては、どこかそのままの意味では受け取れないものが残るであろう。しかし、この箇所においてこの言葉は、強い信仰をもてないことを意識している者たちに、この父親のように、「信じます、信仰のない私を助けてください」と、信仰のないことに対する助けも含めて神の助けに頼ろうとする祈りを促す効果を目的として書かれていると考えられる。父親は、信仰のない「私を」助けてくれとイエスに頼んでいる。息子の助けを求めに来たこの人が、22節では「私どもを」助けてくれと乞い、24節で自分に信仰が与えられることを求めるように変化してゆくこと、そして、その24節の求めに対してイエスが息子を悪霊から

解放したことは、マルコの意識的な書き方であろう。そのように考えると、「この種のもの」というのは、口を利かせなくする霊のことだけではなく、その周りの者が神の力を信じきれない状況も含めて言われているのだと解釈できる。マルコはこの悪霊祓いの逸話を、悪霊に対するイエスの権威を強調し、その権威がイエスの神への信頼／信仰に依ることを示唆するためにと同時に、強い信仰を持ちきれない読者への励ましとしても書いているのであろう。

3 マタイとルカの展開

1) ベルゼブル論争 (マタイ 12:25-28/ルカ 11:18-20)

マタイとルカは、イエスの悪霊祓いを神の国の実現のためのサタンとの戦いという方向にさらに推し進め、彼の悪霊祓いを、神の国がこの地上で開始しつつあるしるしとして明示している。

マタイでは、ベルゼブル論争におけるイエスの言葉は以下のようにになっている。

12:26「サタンがサタンを追い出すなら、それは内輪もめだ。それでは、どうしてその国が成り立って行くだろうか。 27 私がベルゼブルの力において悪霊を追い出すのなら、あなた方の弟子たちは何において追い出すのか。だから、彼ら自身があなたたちを裁く者となる。 28 しかし、私が神の霊で悪霊たちを追い出しているのであれば、神の国はすでにあなたたちのところに来ているのだ。」 (マタイ12:25-28)

マタイ 12 章 28 節の「神の霊」の並行箇所はルカでは「神の指」(11:20)となっており、そのどちらが原型に近いかは、意見が分かれているが¹、ダンが指摘するように「(神の)霊」と、「(神の)手」(出エジプト 3:20)や「神の指」(出エジプト 8:15)は、旧約聖書において多くの場合に同意義の概念として用いられ

¹ マタイとルカの共通資料が「神の指」であったのか「神の霊」であったのかについて、「神の霊」がもとのテキストであったと考える研究者には Dunn, *Spirit*, pp. 45-46; Twelftree, *Exorcist*, p. 108; Wall, pp 144-150 などがあり、「神の指」が原文と考える研究者には Hagner, p. 343; Fitzmyer, p. 918; Meier, *Marginal*, pp. 410-411; Schweizer, *Matthew*, p. 287 などがあるが、本論はそのどちらが正しいかには深入りしない。

ており¹、この問題は、「神の霊」と「神の指」がどちらも神の力を指すことを認識することで、結論を保留にしておくことが出来る。ただ、「神の指」と言った場合、エジプトでのモーセの奇跡を「神の指による」と言う出エジプト記 8 章 15 節、律法を「神の指で書かれた」と記す出エジプト記 31 章 18 節や申命記 9 章 10 節との連想で、イエスの悪霊祓いがイスラエル宗教の原体験にも比されるような偉大な救済の業であることを印象付ける効果が出ることは指摘しておきたい。

2) マタイとルカにおけるその他の悪霊祓い

さらにルカは、18 年間腰が曲がったままになっていた婦人をイエスが安息日に癒す奇跡(ルカ 13:10-17)を語る中で、イエスの言葉として、「彼女はアブラハムの娘なのに、サタンが彼女を 18 年間も縛っていたのだ。安息日なのだから、その束縛から解いてやるべきではなかったか」²(13:16)と記している。しかも、ルカはこの女の病状を πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας(「弱さの霊を持っている」13:11)と表し、イエスの癒しの奇跡の描写で「病」を表す語として通常用いられている μαλακία、νόσος、κακῶς ἔχων³などと異なる表現を用いている。福音書で病に言及する際には、「病氣」を意味する一般的な語も用いられていたもので、ルカがここで「弱さ」、しかも、「弱さの霊」を用いていることには特別の意味を見るべきである。この女の症例は、福音書では障碍とサタンが結びつけられている唯一の例であり、サタンはこの女性を病気にしたのではなく、「縛っていた」とされている。それゆえ、この女性の回復の真の意味は、無

¹ Dunn, *Spirit*, p. 46 は例として、エゼキエル 3:14; 8:1-2; 37:1; 詩編 8:3 と 33:6、列王上 118:12 と列王下 2:16、歴代上 28:12 と 28:19、イザヤ 8:11 を挙げている。

² 16 節後半 οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῆ ἡμέρα τοῦ σαββάτου; は新共同訳では「安息日であっても[...]」と訳されているが、それよりもむしろ、「安息日だからこそ、その束縛から解いてやるべきではなかったか」という意味で解釈するのが適切である。大貫隆も「安息日にその桎梏から解かれねばならないではないか」と訳している(大貫『イエスという経験』, p. 158)。三好迪も、「安息日だからこそ、その束縛から解いてやるべき」とも翻訳できると指摘している(三好, p. 336)。

³ 共観福音書では、πάσαν νόσον καὶ πάσαν μαλακίαν という表現は、マタイ 4:23; 9:35; 10:1 に見られる。そして、病に μαλακία またはその活用形を用いる用例はこれがすべてである。νόσος は νόσοις という形でマルコ 1:34、マタイ 4:24、ルカ 4:40 にある(ルカ 4:40 では ἀσθενοῦντας νόσοις となっており、病による弱さを考え、両者を結びつけて表現する事例である)。また、νόσους で、マルコ 3:15、マタイ 8:17、ルカ 9:1 に見られる。「病氣である」に κακῶς ἔχοντας が用いられている例はマルコ 1:32, 34; 6:55、マタイ 4:24; 8:16; 14:35 に見られ、現在分詞で病人を表す用例 κακῶς ἔχοντες がマルコ 2:17、マタイ 9:12、ルカ 5:31 にある。

力な拘束状態からの解放である。L. T. ジョンソンがいみじくも指摘するとおり、安息年が負債からの解放の時であることから分かるように、解放は安息の本質であり¹、この女性の癒しの本質と合致したのである。

このルカの書き方は、マルコ福音書 3 章 1-5 節(並行マタイ 12:10-13/ルカ 6:6-10)に記されている手のなえた人の癒しの場合にも当てはまる²ことを、強調した形で見せている。「手」は特に権力や力の比喩としても用いられる(ルカ 1:66、使徒 11:21)。そのことにも示されるように、手のなえの回復は力の回復の象徴であり、弱さからの解放という安息の本質にかなったことである。体に力が入らない障害を弱さと結びつけることは自然であるが、ルカはそこからの癒しを特に解放のイメージで書いているのである。ルカは 14 章 1-4 節で安息日に行なわれた水腫の人の癒しを報告する際には、「[イエスは]彼を癒し、帰した(ιάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν)」(14:4)と報告しているが、この ἀπέλυσεν には「帰した」の他に、「解放した」という意味もある。ここに見えるのはやはり解放のモチーフである。

4 本章のまとめの考察

悪霊が禍を引き起こすという概念はもともと旧約にはなかったか、あるいは表面化していなかった。悪霊の活動に病やさまざまな禍の原因を帰す思想が一般化したのは、イスラエルの民の間では、捕囚期以降、ヤハウェを唯一絶対の善なる神とする唯一神信仰が確立してからのことであると考えられる。申命記史家の禍の神義論では、あらゆる禍や苦しみは、民が自身犯した罪の罰と考えるべきであるが、明らかに問題となるのは、理不尽に見える苦しみである。神義論的問題として、人々はそのような不当な悪の責任をヤハウェに帰すわけにはいかなかった。その時、申命記史家の考えに満足できない人々は、ペルシアから悪霊という概念を取り込むことで、その問題を解決したのであろう。悪霊、あるいは、穢れた霊からの癒しは、その、悪の力からの解放であった。

¹ L. T. Johnson, p. 212.

² ヨハネ福音書になるが、同じく安息日に行われたと記されるベトサタの池のほとりに 38 年間横たわっていた人の麻痺の癒しの場合も、この人の障害は ἀσθένεια と言われており(ヨハネ 5:5)、ここでも、癒しは弱さからの解放と考えられている。

イエスの悪霊祓いは、神がその人に対してなした憐れみの業と解釈され、悪霊に憑かれた人々が、救いから遠く見えたにもかかわらず、神に受け入れられているしるしとなる。病人を悪人と見做す禍の神義論に対し、苦しんでいる人が神の憐れみによって贖われるという、恩寵と贖い¹の神義論が立てられるのである。これは、他の病を患った人と同様に当てはまることである。

また、悪の力からの解放という点で、イエスの悪霊祓いは、単なる魔術的癒しのレベルを超えて、宇宙論的意味を持つ。イエスが悪霊に対して絶対的な支配力を持って悪霊祓いを行ったことは、神義論的には、神が悪を放置しておらず、イエスを通して神の善が悪に対して勝る、その勝利の戦いをすでに始めていることを意味する。

福音書において、悪霊は神の霊や聖霊と同様にリアリティーとしてとらえられている。当時のイスラエル社会で、悪霊が現実の存在として考えられていたからである。それと同様の理由で、「悪霊に憑かれた」人たち自身も、悪霊をリアリティーとしてとらえている。彼らにとって、悪霊からの解放は、真に、束縛からの解放であり、穢れからの清めであり、サタンから救い出されることであった。そのことを忘れて、彼らの憑依状態やその治癒を個々の人の心理状態の比喩的表現に還元することは、その人々にどうも、悪霊祓いが持っていた意味を理解することではない。マルコによれば、イエスも癒された人々も、また癒しを目撃した人々も悪霊からの解放を現実の救いの働きとして理解している。こうして、悪霊の問題に関しても、イスラエルの人々を救う神の信義は証されるのである。

¹ この「贖い」という言葉は、ここでは暫定的に、「救いと苦しみからの解放」という意味で用いる。

Ⅷ章 イエスの受難の意味

1 序—問題の所在と本章の目的

マルコによる福音書は、ナザレのイエスを「神の子」(1:1)と提示し、イエスが人々を癒し、貧しい人々に手を差し伸べ、神の国の福音を宣教したさまを描く前半から、一転して後半、イエスの逮捕と受難、十字架での刑死に向かう。イエスの弟子たちを初めとして、イエスの宣教活動とその死を見た人々は、なぜ彼があのようなむごい死に方をしなければならなかったのか、疑問に思ったであろう。そのようなイエスの受難の意味は、神義論的にはいかに考えられるであろうか。弟子たちがイエスの死と復活を経験したことは、彼をメシアと宣教するキリスト教成立の直接の契機となった出来事であり、マルコが記す「イエス・キリストの福音」の重要な部分を占める。弟子たちがイエスの死について神を理不尽と感じ、神の義を疑ったのであれば、彼らはこの出来事を「福音」とは受け取ることができなかったであろう。それゆえ、イエスをそのように死なせた神を「父なる神」として信じるキリスト教も生じなかったであろう。そこで本章では、最初にマルコのイエスについて、イエスという義人の苦難の問題を考察した後、贖いとしての彼の受難と死について、神義論的に考察する。特に、なぜイエスは死ななければならなかったのか、なぜ贖いが必要なのか、人間の罪に神自身は責任がないのか、などの点や、イエスの受難に際して逃げた弟子たちの問題、イエスを引き渡したユダの問題などが論点となる。

2 義人の苦難の問題としてのイエスの死

イエスは罪が認められないにもかかわらず磔刑に処せられた。このことは、マルコによる福音書において、イエスの弟子たちの目から見てそうであるのみではなく、イエスに死刑の判決を下したピラトの目からもそうであった。ピラトは裁判で最後まで、「[イエスが]いったいどんな悪事を働いたのか」(15:14)と問うている。マタイとルカは、マルコよりもはっきり、イエスが「正しい人」であるにもかかわらず

殺されたことを明示しており¹、マルコの書き方はそれらに比べれば控えめであるが、イエスはその正しさにもかかわらず死罪にされたことは、ピラトが彼を十字架刑に引き渡したのが、イエスがいかなる悪事を働いたのかとの彼の問いに群衆が答えず、ただ激しく「十字架につける」と叫び立てたためであると示す描写(15:14-15)で十分分かる。それゆえイエスの受難と死の問題は、神義論的には第一に、義人の苦難の問題である。

義人の苦難の問題が BCE2 世紀頃から特にユダヤ思想で問題となっており、その答えとして、ひとつには、報われない形で死んだ義人は復活という形で報われるという考えが出現していたことは I 章で見た。また、義人が復活させられるということは、単に、義人の受けた理不尽な苦しみの埋め合わせという意味だけではなく、その人の義の証でもあったことも見た。申命記に、義人は神の祝福を受け、律法に従わない者は呪いを受けると示されていたために(申命 28:1-68)、不幸な死に方をした者は何らかの罪を犯した故に罰を受けたのだと解釈できた。しかし復活は、その人が死罪に値しないことを決定的に示す。このことは、イエスのように磔刑になった者にはことに当てはまる。特に十字架(=木)に掛けられて死んだということは、その人が神に呪われるほどの救われ難い罪を犯したことのしるしと思われたからである。それは、申命記 21 章に次のように定められていることに根拠を持つ。

^{21:22} ある人が死刑に当たる罪を犯して処刑され、あなたがその人を木にかけるならば、²³ 死体を木にかけたまま夜を過ごすことなく、必ずその日のうちに埋めねばならない。木にかけられた死体は、神に呪われたものだからである。あなたは、あなたの神、主が嗣業として与えられる土地を汚してはならない。(申命21:22-23)

¹ マタイでは、イエスの正しさが、ピラトの妻の夢の話で強調され(マタイ27:19)、イエスが彼自身の罪ではなくイスラエルの民の悪意と頑迷さによって死罪にされたことが、次のようにはっきりと書かれている。

^{27:23} ピラトは、「いったいどんな悪事を働いたのか」と言ったが、群衆はますます激しく、「十字架につける」と叫び続けた。²⁴ ピラトは、もう何をしてしても無駄で、かえって騒動が起こりそうなを見て、水を持って来させ、群衆の前で手を洗って言った。「この人の血について、私には責任がない。お前たちの問題だ。」²⁵ 民は皆で答えた。「その血の責任は、われわれと子孫に。」

ルカもまた、イエスの正しさを強調している。彼は、ピラトに3回、イエスには死罪に当たる罪は見出せなかったと言わせている(23:4, 14, 22)。

パウロは、ガラテヤ書3章13節で申命記のこの箇所と言及して、イエスの十字架に逆説を見ている¹。イエスが復活させられるということは、呪われている者の死を死んだ彼が、実は決して呪われた罪人ではなく、義しい人間であり、特に、復活という特別の奇跡によってその義が証されるほどに神に祝福された者であることを示す逆説的な出来事だったのである。

しかし、この出来事は逆説的であるだけでなく、実は生前のイエスの活動と一貫しており、特に、重い障害や病を負っている人々の癒しなどと共通する意味を持つ。すなわち、不幸な障害や病は何らかの罪を犯したために課せられている罰に違いないとの偏見の目で見られていた人々に、イエスが神の憐れみの業として苦しみ軽減を行い、そのことによって、その人たちが決して呪われた罪人ではなく、神に顧みられている人々であることを示したことと同じ意味をもつのである²。そのような人々の癒しや救いとイエスの死-復活との相違は、イエスの死の場合は、人々の病や貧しさのレベルを超えて極限的苦痛を与える十字架刑という手段で殺されたこと、申命記21章23章にはっきりと「呪われている」と示されているそのような者として死んだこと、そして、それにもかかわらず、復活という、終末に初めて実現すると信じられていた奇跡によって甦らせられ、義が証されたということである。一見した呪いの度合いも、祝福と義の証も、イエスの場合には最高度の度合いで決定的に起こっていることである。イエスの義が証されたことは、彼の神の国宣教がまるごと肯定されたことであり、「神の国は近づいた」との彼の言葉の正しさが証されたことでもある。それゆえ、ここにおいて、彼の行なった癒しや清めや悪霊祓いは、苦難の中にいる人々一人ひとりをこの世において救っただけではなく、「神の国」の成就の一步一步としての意味があることも証されるのである。そして、このイエスの出来事の光に照らして、人々の病と癒しは神の救済のパターンに組み込まれ、彼らの病や穢れは、大きな救済の過程の一部として意味を負から正

¹ ただし、パウロは、「キリストは、わたしたちのために呪いとなって、わたしたちを律法の呪いから贖い出してくださいました。「木にかけられた者は皆呪われている」と書いてあるからです」(ガラテヤ 3:13)と、申命記での神の呪いを、律法の呪いに変えている。

² Leder, pp. 149-150. Leder はユダヤ人であるが、ユダヤ人の目から見ればイエスの死は、われわれの贖いのための死というよりは、むしろ、「苦難は完全なままの契約と両立し得るということ」、苦悶のうちに死んだ人々が「彼らの罪のために死んだのではなく、神の罪のために死んだのでもない」ことを例証する、と述べている。

へと転換されるのである。その、苦痛と救いの大きさのコントラストは、マルコ福音書において特に強調されている。

マルコ福音書のイエスの死は、4つの福音書の中で最も孤独であり最も苦痛に満ちている。ゲツセマネの園で、「私は死ぬばかりに悲しい」と言い、「この苦しみの時が自分から過ぎ去るように」（14:34-35）と祈るのはマルコのイエスだけである。また、マルコでは、イエスが逮捕されると「弟子たちは皆、イエスを見捨てて逃げてしまった」（14:50）と明記されている。マタイはマルコに従ってこれを残しているが（26:56）、ルカは削除しており、ヨハネの福音書では、十二弟子の一人である「愛弟子」が十字架の下まで従い、女たちとともにイエスの最期を見届けている（15:25-27）。マルコでの、十字架上のイエスの叫び、「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ」（「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」という意味）（15:34）も同様に、マタイでは「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」（27:46）と、マルコの「エロイ」がアラム語であったのをヘブライ語にして残されているが、ルカやヨハネでは、イエスが神にさえも見捨てられた苦悶の叫びを上げるような、このような言葉は一切見られない。マルコはイエスの受難と死を、十字架という極限的な肉体的苦痛と恥辱の刑死として描くのみではなく、弟子たちにも神にも遺棄された孤独の極みでの苦難として描いている。ドナヒューとハリントンは、「十字架上のイエスは、誰一人友人もなく、四方八方敵に囲まれた孤独な義人である」とのブラウンの言葉¹を、繰り返し引用するに値する真理と言っている²。

「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」との神への呼びかけは詩編22編の冒頭からの引用であるが、詩編22編が神への信頼と賛美に終わることから、しばしばイエスのこの叫びは神への信頼を表すものと解釈される³。そして、マルコが十字架上のイエスの叫びに、そのような意味を含蓄

¹ R. E. Brown, p. 999.

² Donahue/Harrington, p. 446.

³ Donahue, “Mark,” pp. 1007-1008; Dalman, p. 206 は、22:2 のミドラシュ（詩編ミドラシュ 22.6）に、「エステルが3日の断食をした時、1日目に『わが神よ』と祈った。2日目も『わが神よ』と祈った。3日目に彼女は『なぜ私をお見捨てになったのですか？』と祈った。けれども、とうとう彼女が大きな声で『わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか？』と祈った時、彼女の祈りはすぐに聞きとけられた」と書いてあることから、この時のエステルのように、イエスの詩編からの引用も、苦しみのさなかにあつて神の救いを信頼している言葉と考えられると示唆している。また、Branscomb, pp. 297-298 も上記 Dalman, p.

として持たせていることはあり得るであろう。しかしそのことは、イエスが十字架上で真に神に見捨てられたとの苦痛を感じていたことをマルコが否定しているということではない¹。この叫びが、イエスの祈りの中では唯一、旧約からの引用によってなされているということ自体、彼が神との間に感じるようになった距離感を表すものである。マルコはここで、それまで神を「父」と呼び、自由に語りかけるように祈っていたイエスが、この時には詩編作者の言葉を借りて、「わが神」と神に呼びかけている変化を描いているのである²。イエスの最期の叫びによってマルコ福音書は、イエスが人にも神にも見捨てられた苦しみと、それでも、その神を「わが神」と呼び、問いかけ続ける信仰—神とのつながりをイエスのほうからは決して手放そうとしない忠誠—の両方を表しているのである³。マルコは、イエスが自分の受難と復活を予言し、それをすべて神の意図として受け入れているかのように描く一方で、その態度と矛盾するように、彼が最期にこのような叫びを発する弱さと、見方によっては、彼がこの瞬間、神への信頼を失ったのではないかという印象さえ与えるような絶望感を、そのどちらをも妥協することなく書いている。これは、マルコの意図的な書き方であろう。読者は「神の子」と示されたイエスが何度も受難と復活を予告し、自分が多くの人のための身代金として命を捧げることを神の意思として受け入れているように言いながら、結局、最期には「わが神、なぜ、私を捨てたのか」との叫びを発して死んでゆくことに戸惑うかも知れない。大貫隆は問題を史的イエスのレベルで立てた上で、この叫びを、「文字通り、神への懸命な問い」であったと述べ、「イエスがこれまで『神の国』について編み上げ、それによって自分のすべての言動を意味づけてきたイメージ・ネットワークが今破裂してしまった。イエスの最期の絶叫はその破裂の叫びだった」⁴と理解している。実際、このイエスの叫びは、絶望的な叫びに見える。ただしそれでも、一史的イエスの心中を明らかにすることは本論の試みの範囲外であるので、この叫びがイエスの信仰の崩壊を表すのか、

206 を参照して、ユダヤ教の解釈では、「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか？」との詩編の言葉は、絶望の表現ではなく、逆境の極みにいる義人の祈りと理解することが出来ると述べている。ミドラシュのエステルとイエスとの類似は興味深い。ただし、ミドラシュは時代的にマルコよりもずっと後なので、ここでマルコがエステル記の伝承を意識していたと考えることは困難である。

¹ Marcus, *Mark 1-8*, pp. 1063-1064; Evans, *Mark*, p. 507.

² France, p. 652.

³ Cf. Schweizer, *Mark*, p. 353.

⁴ 大貫『イエスという経験』, p. 215.

それとも、限りなく絶望に近い状況でなお神に問い続け、神を手放そうとしない形の信仰を表すのかは決断できないが¹、一マルコは、イエスが完全に信仰を失ったという印象は与えていない。イエスの叫びを、詩編22編を連想させる引用で表したことは、読者に、イエスの絶望の叫びが希望と救いにつながる叫びであったことを思い出させずにいないのである。マルコによる福音書のイエスは、マタイやルカのイエスと異なり、聖霊から生まれた「神の子」ではない。「神の子」として神に受け入れられ、宣言された人間である。彼が弟子たちに言った、「心は燃えても、肉体は弱い」(14:38)という言葉は、マルコでは、イエス自身にも当てはまる。イエスは、自分自身、絶望に極限的に近い状態を味わうのである。しかしマルコによる福音書において、その絶望は、信頼と求め(問いかけ)を失っていない絶望である²。

マルコによる福音書においては、イエスが復活させられるということはまさに、この上もないどん底の苦しみからこの上もない至高の至福への転換による、彼の義の立証であった。イエスの受難物語の描写には、次節で見るように、イザヤ書の苦難の僕の描写との類似だけでなく、詩編の苦難の僕の主題との類似も指摘されているが、この類似も、義人の義の立証というモチーフを裏づける効果をもつ。

J. マルクスの指摘によれば、1世紀の民間信仰には、神に選ばれた義人は終末にサタンの攻撃を受けるが究極的には神によって救われ解放されるであろうとの考えが存在するようになっており、詩編の苦難の僕の歌は、その文脈で解釈されるようになっていた。マルクスは、イエスの受難に際して詩編22編が引用されていることは、イエスの苦難がこの終末的戦いの一部であることを暗示すると読んでいるが³、マルコはこの、終末的戦いにおける受難の思想を用いて、イエスの磔刑死にサタンとの戦いの動機を結びつけ、イエスの復活はその戦いにおける勝利でもあると示しているのである。

¹ さらに言えば、これが史的イエスの言葉であるか否かという問題も、ここでは問わない。

² ホロコーストを生きのびたユダヤ人エリ・ヴィーゼルは、ホロコーストの意味を神に問いつつ、神に対して怒りをぶつけ、その理由を「神をあまりにも愛しているから」と述べている(ヴィーゼル『そしてすべての』, p. 440)。彼は、ユダヤ人の歴史を神との限りない恋愛、けんかや仲直りを繰り返す恋愛の比喩で理解し、「けんかが多いほど、仲直りも多い、そして、神もユダヤの民も、互いを見限ることはない」(Wiesel, *Jew*, p. 193)と書いている。「ユダヤ教は人間に、絶望を克服することを命じている」と、ヴィーゼルは言う(Wiesel, *op.cit.*, p. 193)。信仰と捨てられたとの嘆き、絶望と希望が共存し得るのがユダヤ教の心理の特徴であり、それが今でも見られるのであれば、それがマルコのイエスに見られるとしても不思議ではない。

³ Marcus, *Mark 8-16*, p. 984.

また、ダニエル書やマカバイ記二に見られるように、義人の殉教は復活によって報われ、その人の義が証されるとの思想や、ラビ文献に見られる、神は義しい者を3日以上窮境のうちに放っておかない(創世記ラッバー、創世記 42:17 について)とのミドラシュにつながる思想が当時見られたことも、イエスの復活をそのようなものとして期待し、理解することを促したはずである¹。

イエスは神によって甦らせられる。これは、14章28節の、新共同訳では「私は復活した後 (μετὰ τὸ ἐγερθῆναι)、あなたがたより先にガリラヤへ行く」となっている ἐγερθῆναι (文字通りには、「起こされる」) が神の行為を表す「神的受動相」といわれる用語法で書かれていることにも明らかに示されている。マルコのイエスは神によって、起こされるのである²。

3 贖罪としてのイエスの死

イエスの死は、彼の復活によって補償され、彼の義は証される。神は義人を打ち捨てることはしない。これは、ひとつの神義論である。しかし、それはある意味で、埋め合わせの、消極的な神義論でしかない。マルコによる福音書はそれだけではなく、イエスの「死」そのものに、積極的な意味があることを示そうとしている。すなわち、贖罪としての死である。イエスの死が人々の罪の贖いとなり彼らの罪が赦されたのだとすれば、それはいかなる意味でそうなのか、また、これは何らかの意味でアブラハムに誓った神の約束と関連し、神の義を表すのだろうか。

義人の死が他の人々の罪の贖いになるとの思想がイエス以前からすでに存在したことは、本論のI章で見たとおりである。アンティオコス・エピファネス4世治下のユダヤ教迫害(BCE168-165)など、イスラエルの人々が信じ受け入れてきた申命記的歴史観の正義や応報思想の基準、即ち、律法を守れば祝福

¹ ミドラッシュ・ラッバーで言われている3日とは、短い時間を表す表現であり、必ずしも正確な3日間ではないであろうが(Lane, p. 303)、イエスが受難後3日の後に復活するという予告は、この思想に照らしてあり得たであろうし、あるいは、受難予告がイエスの真正な言葉ではなかったとしても、イエスを究極的な義人として考えていた初代教会の人々にとってイエスの3日目の復活は十分考え得ることだったであろう。彼らがイエスの復活を体験したその体験の科学的分析や質は本論の論考の範囲外であるが、その復活は、イエスが特別な義人であることの証—すなわち、神の子であったことの証—であり、この世で報われなかった信仰者の復活の初穂と考えられたであろう。そして新約聖書に表されているところでは、それがパウロの理解であった(Iコリント 15:20)。

² Donahue/Harrington, p. 458.

が、破れば呪いが与えられるという基準を覆す事態に対し、その事態への答えのひとつとして、殉教した者は至福の命へと復活させられるという思想が生じたと考えられるが¹、そのみではなく、紀元前2世紀後半に書かれたとされるマカバイ記二の7章には、マカバイ兄弟が、自分たちの死によって神がイスラエルの民に憐れみを回復し、神の怒りが彼ら兄弟をもって終わることを祈る祈りがあり(7:36-38)、われわれはそこに、イスラエルの民の苦難が彼らの罪に対する罰であり、彼ら義人の死が神の怒りを静め、民族全員の救いをもたらすという考えが表れていることも見た。このような考えから、イエスが自分の死を、自分の民族の救いをもたらすものと考えていたことはあり得るとの指摘もなされている²。また、旧約聖書に見られるヘブライの応報思想というものが、罪に対してヤハウェが罰として禍を課すというよりはむしろ、悪しき行為にはすでに内在的に禍の芽が含まれており、その自然な結果として必ず禍が起こるという思想なのだとの指摘もなされており³、この見方によれば、イエスの贖いは、民が犯した罪から当然起こる災禍を自分の身に受けることによって民を救う贖いとも考えられる。イエス自身の考えを断定することは本論の目的ではないが、イエスが自分の死を民の救いをもたらす贖いの死と考えていた可能性があるならば、イエス以外の人々が彼の死をそのように考え解釈した可能性もあるはずである⁴。

マルコのイエスは、弟子たちに、「人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人の身代金(λύτρον)として自分の命を献げるために来たのである」(10:45)と告げている。ここで、「多くの人」は、イエスの用いたセム語の用法からほとんど「すべての人」⁵と理解される。

¹ Nickelsburg, *Resurrection*, p. 32.

² Evans, *Mark*, pp. 386-387; Evans, "Did Jesus," p. 88.

³ Koch, pp. 57-87; フォン・ラート『旧約神学 I』, pp. 350-351; Koch やフォン・ラートは、その例証として、ヘブライ語で悪を表す語には悪の行為とその結果の両方の意味が含まれることを指摘している。たとえば、חַטָּאתは「罪」と「災厄」の両方を意味し、עוֹןは「咎」と「禍」の両方の意味をもつ(Koch, pp. 75-76; フォン・ラート、同, pp. 350-351)。

⁴ Witherington, p. 289 は、イエスの死についての贖罪信仰がイエス自身に遡る可能性と福音書記者によるものである可能性の両方を考えている。

⁵ Edwards, p. 327, note, 65. Edwards は、テモテへの手紙一2:6で、イエスが「すべての」人の贖いとして身を捧げた δούς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων と表現されているのがほぼ同じ意味であると解釈している。また、Hultgren, *Christ*, p. 61 もイザヤ書 53:11-12 を参照して、「多くの人」が通常セム語法では「すべての人」の意味で理解されると指摘している。πολλοίのセム語的用法については、Jeremias, "πολλοί," p. 536 が、ヘブライ語やアラム語には個々のものの集合としての「すべて」を表す語がないので、「多く」を表す Heb רַבִּים(ה)/Aram סְנַיִן が「非常に多くの、すべて」を表し、ギリシア語のユダヤ

「身代金」と訳される λύτρον は様々な解釈が可能である。TDNTによれば¹、これは語源的には λύω “to lose”(解く)から来ており、主としてヘブライ語の3つの語、すなわち כֹּפֶר (kōper)、גֹּזֵר (gōʿēr)、פְּדִיּוֹן (pidyōn)の相当語として用いられる。

第一の כֹּפֶר は、もともと「覆う、覆い隠す」(to cover)の意味であり、その意味は犠牲の祭儀などに残っている。この意味では、כֹּפֶר は常に、過失と等価であることを含意し、身代わりの思想と結びついた。そこから、罪の贖いとして犠牲にされる、罪の重みと等しい価値を持つ身代わりの生け贄を כֹּפֶר = λύτρον というようになったのであるが、この λύτρον で贖われるものは常に、人間の命(ψυχή)である。

גֹּזֵר の訳語としての λύτρον は、家族法概念であり、捕われたり他人の手に落ちた家族の命や財産を近い肉親が贖い取り戻すための身代金や請け出し金の意味で用いられる。

פְּדִיּוֹן は囚人や捕虜を贖うためのもので、贖われるものは動物や人間など、生物に限られる。גֹּזֵר と異なり、これは、家族法概念ではなく、支払いがなされるかぎり誰が支払いをするかということは問題にはならなかった。

パウラーによれば、ギリシア語の λύτρον はもともと人を解放するために支払われる金、とりわけ、戦争捕虜や奴隷や負債を抱えた人を解放するために支払われる金を意味した²。特に、1世紀のパレスチナにあつては、この語は、奴隷を贖い自由にする身請け金を指し、その文脈で理解されることが多かった。一方、ユダヤ教では人間の罪は神への負債と考えられていたので(cf. マタイ6:12の主の祈り)³、神殿祭儀においては、罪の赦しを得るために神に捧げられる奉献も λύτρον と言われた⁴。リディアでCE143年にアルテミドロスという男が神々に捧げた石碑や、もう一人の男がCE147-148年に神に奉献した石碑

文献でもそれに従って「多く(の)」πολλοίが「すべて」の意味をもつと説明している。この Jeremias の説明には田川『新約聖書 1』「マルコ」p.434 が反対し、πολλοίは、「すべて」ととるべきではないとしているが、日本語でも「非常に多くの者」という意味で「皆」と言う用法はあり、そのような意味での「すべて」の意味ならばここにも当てはまり得るであろう。

¹ 以下 λύτρον の原義とヘブライ語の3語に対応する意味については Procksch/Büchsel のうち Procksch の執筆箇所 pp. 328-331 を参照。

² ヨセフス『ユダヤ古代誌』(12.46)に用例がある; Bauer, “λύτρον” の項(p. 605)も参照; Culpepper, p. 350 も、この意味を指摘している。

³ マタイによる福音書では、罪の赦しを願う祈りを「私たちの負債(ὀφείλημα)を免除してください」(6:12)と表現している。

⁴ Culpepper, p. 350; A. Y. Collins, “Signification,” p. 377.

には、自分や家族、親族が知っていて犯した罪、知らずに犯した罪を贖うためにその碑を神に奉獻する旨が刻まれている¹。

このように、λύτρον にはさまざまな含意があり、イエスが自分の死を「多くの人のための身代金」と言った言葉はこの文脈だけでは、罪の贖いのためという意味には限定できない。たとえば、マルコ福音書の文脈でも、ἀντί を「～の代わりに」と、交換の対象を表す意味で取って、身請け金との意味で λύτρον を理解することは自然であろうとも指摘される²。そう考えれば、この言葉はイエスが命を捧げて人々を様々な苦難や束縛から解放するという意図と覚悟を表す言葉としてとれる。あるいは、イエスが行なった悪霊祓いをベルゼブル(=サタン)との戦いと見る文脈(cf.マルコ3:22-27)で考えれば、悪霊の頭サタンに捕われている人々の解放のための身代金とも考えられる。そのようにとる理解は後世、イエスの冥界下り—イエスが死んで黄泉に下った3日間の中に、黄泉でサタンの捕囚になっている者たちを解放した—の民間伝説にも発展している³。

また、ここで「命を捧げる」と訳されている「命」(ψυχή)は、マルコのイエスが、「心を尽くし、魂を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」(12:30)と、申命記6章5節を引いて勧めた「魂」と同じ語であり、この言葉を思い出させる。申命記の言う「魂を尽くして」とは、命をかけて、という意味であるというのがユダヤ教の理解であることから⁴、彼が身代金 λύτρον として ψυχή を捧げるということは、彼が魂を尽くし、命をかけてなそうとする愛の行為であることを思わせる。

また、マルコによる福音書においては、イエスが穢れにかかわる重い皮膚病の癒し(1:40-45)や安息日の癒しを行ったこと(3:1-5)で、権力者やファリサイ派の人々らの敵意を買ったこと(1:45; 3:6)や、神殿から商人を追い出すというような公然とした示威行為を伴う神殿体制批判をしたこと(11:15-17)によって、祭司や律法学者に殺意を持たれるに至ったことが示されている(11:18)。そして、イエスがイスラエルの人々を身体的にも宗教的意味でも救い、当時の権力に逆らっても彼らのために教え、癒し、悪

¹ A. Y. Collins, “Signification,” p. 375. Collins は、Ἀρτεμίδω(ρος) の例のみ、ギリシア語で引用して見せている。もう一人の男の名は、コリンズによると Alexander で、これは Collins の英語表記。

² Evans, *Mark*, pp. 121-122.

³ Cf. McGrath, pp. 145-147.

⁴ 前述 IV.3, p. 132, 注 1 を参照されたい。

霊祓いをするという神の国宣教の運動をしたために、最終的に逮捕されて処刑された過程が記録されている。そのことに照らして考えれば、イエスが、人々を救うために自分の命を賭け、命を捨てることを、「多くの人のための身代金として自分の命を捧げる」と表現していると解釈することも可能である。実際、もしこれがイエスの真正な言葉であるとすれば、これが最も史実に即した解釈であろう。

また、罪が神から離れることであれば、イエスの死と復活が結果として現実にキリスト教信仰を生み、民を神のもとに取り戻すことになったことが、身代金の動詞(λυτρόομαι)にあたるヘブライ語の לַגְּאֹל (gā'al) の意味のひとつである、「身代金によって取り戻す」という意味¹での働きをなしたと考えることも出来る。フォン・ラートは、לַגְּאֹל のこの意味が「所有権請け出し、したがって古い所有関係の回復」であると指摘しており²、この概念はマルコ1章15節の「悔い改めて(=神に立ち帰って)福音を信じなさい」との福音使信と一貫している。ペトロの第一の手紙は、「^{1:18}あなたがたが先祖伝来のむなしい生活から贖われたのは、[...]金や銀のような朽ち果てるものにはならず、¹⁹傷や汚れのない小羊のようなキリストの尊い血による」(1:18-19)と書いているが、この「贖われた」も、受け出しの意味のλυτρόομαιを用いている³。この理解に立てば、「多くの民の身代金として」というのは、「多くの民を神のもとに戻すために」という意味の一種の比喩表現となる。

一方、マカバイ記や神殿祭儀やリディアの碑文の例からは、イエスが自分の命を捧げたのが、罪の赦しのための贖いの λύτρον としてであったと理解する解釈は自然に見える。そして実際、λύτρον にさまざまな含意があるにもかかわらず、マルコ全体ではイエスの死は贖罪の死として理解するのが最も妥当に見える。そして、それは、マルコの書き方によるのである。マルコは、イザヤ書の苦難の僕のモチーフや、贖罪の祭儀の連想などを用いて、イエスの死を、イスラエルの人々の罪の贖いのための身代金として示しているからである。

罪の贖いのための身代金、という解釈は、マルコでは、第一に、イザヤ書と結びつけられることによっ

¹ BDB, s. v. 2 (p. 145).

² フォン・ラート『旧約神学 I』, p. 242.

³ フリートリッヒ, p. 91.

て最も明らかに示されている。特に、受難物語のイエスの姿は、イザヤ書50章および52章から53章にかけての部分と重なるように書かれている。

^{50:5} 主なる神は私の耳を開かれた。私は逆らわず、退かなかった。 ⁶ 打とうとする者には背中をまかせ、ひげを抜こうとする者には頬をまかせた。顔を隠さずに、嘲りと唾を受けた。 ⁷ 主なる神が助けてくださるから、私はそれを嘲りとは思わない。私は顔を硬い石のようにする。私は知っている、私が辱められることはない、と。(イザヤ50:5-7)

は、マルコ福音書の

それから、ある者はイエスに唾を吐きかけたり、目隠しをしてこぶしで殴りつけたり、「預言してみろ」と言ったりし始めた。また、下役たちは、イエスを平手で打った。(マルコ14:65)

に意識される(平手で打つのは、侮辱の行為である)。さらに、マルコの記述は、イザヤ書の以下の箇所とも重なる。

^{53:4} 彼が担ったのは私たちの病、彼が負ったのは私たちの痛みであったのに、私たちは思っていた、神の手にかかり、打たれたから、彼は苦しんでいるのだ、と。 ⁵ 彼が刺し貫かれたのは私たちの背きのためであり、彼が打ち砕かれたのは私たちの咎のためであった。彼の受けた懲らしめによって、私たちに平和が与えられ、彼の受けた傷によって、私たちは癒された。

⁶ 私たちは羊の群れ、道を誤り、それぞれの方角に向かって行った。その私たちの罪をすべて、主は彼に負わせられた。⁷ 苦役を課せられて、かがみ込み、彼は口を開かなかった。 屠場に引かれる小羊のように、毛を切る者の前に物を言わない羊のように、彼は口を開かなかった。⁸ 捕えられ、裁きを受けて、彼は命を取られた。 [...] ⁹ 彼は不法を働かず、その口に偽りもなかった

のに、その墓は神に逆らう者と共にされ富める者と共に葬られた。¹⁰ 病に苦しむこの人を打ち砕こうと主は望まれ、彼は自らを償いの献げ物とした。(イザヤ53:4-10)

この描写は、マルコ福音書で、訴えられたイエスが何も弁解をしなかったこと(15:4-5)¹、ピラトがイエスに何も罪を見つけられなかったにもかかわらず(15:14)、鞭打たれ(15:15)、人々から唾を吐きかけられ(14:65; 15:19)、2人の強盗と一緒に十字架につけられ罪人として死刑にされたこと(15:27)、身分の高い議員が用意した墓に葬られたこと(15:43-46)と呼応する。そして、何よりも、イエスが逮捕された時、弟子たちがマルコの記すように彼を見捨てて逃げたならば、おそらくイエスの死を自分たちの罪のためと感じ、イエスの復活によってその罪から解放されたと信じるに至ったであろうが²、そのことは、イザヤ書の苦難の僕の描写と重なり合い(特に、イザヤ53:5)、マルコがイエスの運命と苦難の僕との類似を意識的に用いていると感じられる。イエスの受難は、マルコ福音書では、10章45節のイエスの言葉、「人の子は[……]多くの人の身代金として自分の命を献げるために来たのである」の成就と見ることができるが³、この10章45節は、イザヤ書53章11-12節を反映していると解釈される⁴。また、イザヤ書53章10節が、「身代金」ではなく、「償いの献げ物」となっていることは、それとの連想でマルコがイエスの死を贖罪死として印象付ける効果を高めている。

上のイザヤ書53章4-10節に続く、「^{53:11}私の僕は、多くの人が正しい者とされるために、彼らの罪を自ら負った。¹²それゆえ、私は彼に大いなる者と共に分かち取らせる。彼は強い人々と戦利品を分ける。これは彼が死にいたるまで、自分の魂をそそぎ出し、咎ある者と共に数えられたからである^{(注)5}。多くの人の過ちを担い、背いた者のために執り成しをしたのは、この人であった。」(53:11-12)は、僕の死を執

¹ Hare, *Mark*, p. 207 は、受難のイエスの態度が特に、イザヤ書 53:7 の苦難の僕の姿を思い出させると指摘している。

² 佐藤『悲劇』, pp. 107-111 は、弟子たちがイエスを見捨てて逃げた罪責感を強調し、イエスが復活して顕現したことを弟子たちが赦しとして体験したことが原始キリスト教の発端となっていると考えている。

³ Hare, *Mark*, p. 207.

⁴ Witherington, p. 288; Donahue/Harrington, p. 315; France, pp. 420-421.

⁵ 新共同訳では12節の前半は「それゆえ、私は多くの人を彼の取り分とし、彼は戦利品としておびただしい人を受けるとなっている。上記訳は英訳、口語訳を参考にしたヘブライ語からの私訳。後半は新共同訳に従った。

り成しの死とする解釈に発展させ、僕が自ら積極的に他の人々の身代わりとなったような印象を強める。

このイザヤ書53章12節は、イエスの悪霊祓いが悪魔ベルゼブルの力でなされているとのそしりを受けてイエスが答えた、「どうして、サタンがサタンを追い出せよう。国が内輪で争えば、その国は成り立たない。[...]同様に、サタンが内輪もめして争えば、立ち行かず、滅びてしまう」(3:23-26)に続く、多少唐突で文脈にそぐわない「また、まず強い人を縛り上げなければ、誰も、その人の家に押し入って家財道具を奪い取ることはできない。まず縛ってから、その家を略奪するものだ」(3:27)との言葉ともつながる。ここで、「まず強い人を(ισχυρόν) 縛り上げなければ、誰もその人の家に押し入って家財道具を奪い取ることはできない」は、LXXイザヤ書53章の12節が、ヘブライ語聖書の当該箇所にある「強い人々と戦利品を分ける(לְחַלֵּק יְחִלֵּק אֶת-עֲצוֹמוֹתֵימָם)」のかわりに「強い人々の戦利品を分ける(τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλαν)」となっている¹表現を思わせる。イザヤ書の LXX 53章12節は、後半もヘブライ語聖書に変更を加えてあり、「彼は死にいたるまで自分の魂をそそぎ出した(הֵעֲרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ)」を「彼の命は死に渡された(παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ)」としている。この παρεδόθη「渡された」は神的受動相で、神の行為を表していると考えられる。つまり、僕を死に渡すのは神なのである。この箇所によれば、苦痛を与えられた僕の義は、報われることで証される。同時に、僕に苦痛を与える神の「義」が、報い(戦利品)を与えることで示される。ベルゼブル論争においては、この一節は唐突で文脈に無理やり押し込んだような感を与えるが、マルコがここに置いたのが読者にイザヤ書53章を想起させ²イエスが受難のメシアであるということを暗示する一連の効果を狙ったためとすれば、理解できる。

イザヤ書の苦難の僕との類似³は、マルコが彼の福音書の 15 章で用いた詩編 22 編や 69 編の苦難

¹ Brenton の LXX 英訳では、イザヤ 53:12 は、Therefore he shall inherit many, and he shall divide the spoils of the mighty; because his soul was delivered to death: and he was numbered among the transgressors; and he bore the sins of many, and was delivered because of their iniquities となっており、やはりこのギリシャ語を「強い人々の戦利品を分ける」と訳している。それ以外のとり方は無理に思われる(cf. “The Genitive Case,” in Wallace, pp. 72-136)。

² Cf. Marcus, *Way*, pp. 193-194.

³ この類似が、マルコが入手した伝承にすでに見られたものか、マルコの編集によるものかは確定できない。

の義人のモチーフを強く反映した描写とも呼応する。イエスの最期の言葉、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのか」(15:34)は、詩編 22 章 1 編(21:1 LXX)の引用であり¹、マルコ福音書でローマの兵隊がくじを引いてイエスの衣服を分けたこと(15:24)は、詩編 22 編の 19 節(21:19LXX)に並行箇所がある。通りすがりの者がイエスを冒瀆して嘲笑ったこと(15:29)は同詩編 8 節に並行箇所があり、また、ある人がイエスにぶどう酒を飲ませようとしたとの描写(マルコ 15:23)は、詩編 69 編の 22 節(68:22LXX)に同様の描写²がある³。マルコの読者にも、苦難の僕とイエスとの類比は明らかであろう。

第二に、マルコがイエスの受難を贖罪の死として印象づけるために用いているモチーフとして、おそらくイザヤ書の苦難の僕と並び重要なのが、贖罪の祭儀との連想であろう。罪を犯した者を他の命で贖うことは、旧約時代から、神殿での贖罪祭儀によって行なわれてきた。その施行細則はレビ記16章3-28節に規定されている。それによると、大贖罪日にはイスラエルの民の罪を贖うために祭司によって1頭の雄山羊が屠られ、その血が神殿の贖いの座の上と前方に振りまかれる。また、祭司はもう1頭の雄山羊の頭に両手を置いて、イスラエルの民のすべての罪責と背きと罪(16:21)をこの雄山羊の頭に移した後、これを荒れ野の奥へ追いやる。雄山羊は彼らのすべての罪責を背負って荒れ野に追いやられる。

マルコはイエスの死をこの大贖罪日の祭儀とおそらく意識的に結びつけている⁴。最後の晩餐の時、イエスがぶどう酒を自分の血にたとえて言った、「これは、多くの人のために流される私の血、契約の血である」(14:24)との言葉は、マルコでは過ぎ越しの食事に言われていることから、ひとつには出エジプトの時にイスラエルの人々が、初子の命を贖うために家の入り口の2本の柱と鴨居に塗った小羊の血(出エジプト 12:7)を想起させる。しかしそれだけではなく、ここで「多くの人のために流される」血という表現

¹ この言葉がイエスの真正な言葉であるか、マルコが詩編 22 のモチーフを多用してイエスの受難を描くためにイエスの言葉として入れたのかは判断できない。イエスの真正な言葉の基準としてしばしば用いられる「戸惑いの基準」(初期キリスト教徒や教会にとって不都合あるいは戸惑いを感じさせるような言葉は、教会の創作ではあり得ず、真正な言葉である可能性が高い)は、ここでは当てはまらない。マルコがイエスの受難をことに苦痛に満ちた絶望的なものに描いているというのが、われわれの読みだからである。私見では、マルコがこの言葉を入れた可能性は高いと思われるが、ここでは、マルコがこのような書き方をしていることだけに注目する。

² マルコでは οἶνον(ぶどう酒)、詩編 LXX では ὄξος(酸いぶどう酒)という違いはある。

³ Cf. 佐藤『悲劇』, pp. 94-95; Marcus, *Mark 8-16*, p. 808 はマルコ 14:1-15:43 の間に、義人の苦難を詠う詩編 6、10、11、22、27、37、38、41、42、43、69、109 編から計 22 箇所表現上の類似点を挙げています。

⁴ Thielman, pp. 197-198.

は、10章45節でイエスが、「多くの人々の身代金として自分の命を献げるために来た」と言った言葉を思い出させる¹。すでに見たように、「多くの人」はセム語法ではイスラエルのすべての人を表すと解釈でき²、イスラエルのすべての人々の罪を贖うために屠られる贖罪の雄山羊の血と「多くの人々のために流される」イエスの血の意味が重なるのである。マタイがマルコのこの言葉に、「これは、罪が赦されるように、多くの人々のために流される私の血、契約の血である」(26:28)と、「罪の赦し」という説明を付加している例に見られるように、この言葉は、イエスの死をイスラエルの民の罪の贖いのための死とする理解とより深く結びついて理解された。マタイはマルコにこの意味を読んで敷衍したのであろう。

イエスがなした贖罪は、永続的な効果を持つと理解される。大贖罪日の身代わりの山羊の儀式が毎年行われねばならなかったのと異なり、完全に従順な神の御子であるイエスが罪の赦しのために血を流したことによって、罪からの救済は決定的になされたからである。ヘブライの信徒への手紙(10:11-14)は、この理解を受け継ぎ、「キリストは唯一の献げ物によって、聖なる者とされた人たちを永遠に完全な者となさした」(10:14)と書いている。

イエスの死がすべての人々の罪の赦しのための死であるとするこのような理解は、その人々にとっての神の義の問題にかかわる。もしマルコが言うようにイエスが「神の子」(1:1; 15:39)であり、彼の死がすべての人々の罪を贖うための死であるとするれば、神は民の罪を贖うために自分の子を犠牲にしたことになるからである。これは、イスラエルの人々への救いの約束への神の信義を明かすものとなるのである。イエスは罪人をありのままに招いた。彼らの罪を彼ら自身が償うことを条件とせずに神の国へと招いた。そして、その罪は、神の子であるイエスが贖うことによって、彼ら自身が贖うことを免れるようにしたのである。

自分の独り子を捧げるという行為は、創世記でアブラハムがヤハウェに命じられて行なおうとしたイサクの奉献を思い出させる。この行為が、これを命じたヤハウェへの献身のしるしと取られたように、独り子さえ惜しまずに犠牲にするという行為は、相手への献身と信実の証である。神が自分の独り子を民のた

¹ Kingsbury, pp.378-379.

² 前述 pp. 208-209 を参照されたい。

めの犠牲にしたことは、アブラハムを祝福し、その子孫の神となることを約束した契約に神が信実であることのしるしである。そして、民への神の信実は、イスラエルの歴史では、ヤハウェの愛から来ると理解された。ヨハネの手紙一はこれを、「神が私たちを愛して、私たちの罪を贖ういけにえとして、御子をお遣わしになった。ここに愛がある」(4:10)と表現している。

第四エズラ書においては、人間は誰でも罪を犯すものであり、それゆえ救われる者はごくわずかに違いないと、エズラが嘆いて神に憐れみを求めた時、エズラに与えられた神の答えは、救われる者が少数者であるとしてもそれは、宝石が土塊よりも少数であることを喜ぶのと同じ、喜ぶことであり、律法を守ってきた人は救われるのだからよい、ということであった(7:49-61)。結局、多くの人々が滅びてもかまわず、「ぶどうの房から1粒の実を、大きな森から1本の木を」(9:22)救えばよいのだ、というのが答えであった。それに対しマルコの描く神は、エズラ書の神と異なり、民をすべて救うために、わが子さえ犠牲にするのである。

マルコはイエスの処刑の状況に関して特に、イエスが「神の子」であることを印象付ける効果を出すように意識的な描写を行なっている。第一に、イエスの死に際して、全地が暗くなった(15:33)との記述である。これはアモス書の8章9-10節を想起させる¹。アモス書のこの箇所には、終わりの日についてのヤハウェの預言が次のように記されているからである。

^{8:9} その日には、一神である主の御告げ。一私は真昼に太陽を沈ませ、日盛りに地を暗くし、¹⁰ あなたがたの祭りを喪に変え、あなたがたのすべての歌を哀歌に変え、すべての腰に荒布をまとわせ、すべての人の頭をそらせ、その日を、独り子を失った時の喪のようにし、その終わりを苦い日のようにする。(アモス8:9-10)

偉人の死に際して全地が暗くなるとの描写は古代では他にも見られ、たとえば、ユリウス・カエサルの

¹ Senior, p. 122; Witherington, p. 397; Allison, p. 26.

死の際に太陽が隠れたと記しているウェルギリウスの例(『農耕詩』1.466-468)¹がある。それゆえこれは、特にアモス書のみとの類似ではないが、それに加えて、祭りを独り子の喪のようにするとアモス書の描写は、過ぎ越しの祭りの期節に殺されたイエスの死と情景が重なる。そこで、厳密に言えばアモス書の文脈では喪に服して悲しむのは民であるが、マルコの文脈ではあたかも神ヤハウェが独り子イエスの死を悼んでいるかのように感じられるであろう。

第二に、イエスが息を引き取った時に神殿の垂れ幕が上から下まで避けたとの描写(マルコ 15:38)である。神殿の垂れ幕が避けたことは、象徴的な意味として、ひとつには神殿の崩壊を象徴し²、異邦人が神に近づくことを妨げていた祭儀制度の終わりや³、罪の赦しが神殿祭儀を通して与えられていたことの終わりを示すと解釈される⁴。しかし、その象徴的意味に加えて、神殿の中で特に垂れ幕が上から下まで避けたということには神の喪の行為の暗示が感じられるのである。旧約聖書では、人の死やそれに匹敵する不幸、特に肉親の死を悼む行為として、自分の衣服を裂くことが行なわれている(創世 37:29, 34、士師 11:35、サムエル下 3:31、エステル 4:1、ヨブ 1:20、イザヤ 37:1)。タルムードでも、肉親の死、特に親、子、兄弟姉妹、夫、妻が死んだ時には衣服を裂くべきことが記されている(Sabbath 105b)。血のつながりの強い者の死ほど、その裂き方は激しい⁵。マルコによる福音書で、神殿の垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂けたとの描写と、百人隊長の、「本当に、この人は神の子だった」(15:39)との言葉から読者は、神がその子イエスの死を悼んでその垂れ幕を裂いたとの印象を受けるであろう。

また、本章で後述する「ぶどう園と農夫」の譬え(マルコ12:1-11)は、イスラエルの民の罪、特にその指導者たちの罪を、神がイスラエルに送り続けた預言者たちの言うことを彼らが聴かず、預言者たちを迫害し、ついに農園の持ち主の一人息子さえも殺してしまうところにあると見ている。その一人息子は、マルコの文脈では明らかにイエスと同定されるように書かれている。

さらに、弟子たち、すなわち、初代教会の中心となったペトロら十二弟子たちにとっては、イエスの死

¹ Marcus, *Mark* 8-16, p. 1061.

² 川島貞雄, p. 216.

³ Hare, *Matthew*, p. 324.

⁴ Kingsbury, pp.378-379.

⁵ Eisenstein, p. 102.

が彼らの罪の贖いのためであったということは、彼らがイエスを見捨てて逃げてしまった時もイエスの方では彼らを見捨てず、逆に命を捨てて彼らを救ったということであり、しかも、彼らの最も重い罪はイエス自身に対する裏切りだったにもかかわらず、イエスは命を捨てて彼らを贖ったということなのである。神義論的には、このことは、イエスの信実と義によるものであり、また、イエスが神の子であるならば、わが子を彼らの贖いのために捧げた神の信実と義の証でもある。しかも、イエスの死がイスラエルの民の罪の贖いと理解されるのならば、神はその独り子イエスを殺しまでした民を見捨てず、救ったということになる。これはかつてアブラハムに誓った祝福にあくまでも忠実な神の義の表れである。

4 神の意思と人間の罪

1) 神の意思と人間の罪の緊張の問題

イエスの逮捕と十字架刑は、ユダの裏切りによって現実のものとなった。しかし、イエスの、3度にわたる受難予告や、「人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人の身代金として自分の命を献げるために来たのである」(10:45)との言葉は、イエスが刑死することが最初から決まっていたことのような印象を与える。受難予告「人の子は必ず多くの苦しみを受け、長老、祭司長、律法学者たちから排斥されて殺され、3日の後に復活することになっている」(8:31)の中の、「必ず～することになっている」にあたる $\delta\epsilon\iota$ は、神の意図を表し、神の定めによる必然性を示す¹。さらに、「人の子は、彼について書いてあるとおりに去ってゆく」(14:21)は、「書いてあるとおりに」との、ヘブライ聖書の預言にあることを示す定型句を用いて、イエスの受難と死が神の意思であることを示している²。

その必然性を持って、「人の子は人々の手に渡され (παραδίδοται 現在形受動相)、彼らは彼を殺すだろう。殺されて、彼は3日の後に復活するだろう」(9:31)と2回目の受難予告がなされる。この「渡される」も神的受動相で、神の行為であることを含意して書かれていると理解される。イエスが引き渡されるのは、究極的には神によって引き渡されるのであり、ユダの行為も、神に定められていたことが示唆され

¹ Grundmann, p. 22; Dowd, p. 134.

² Dowd, p. 134; Taylor, p. 541.

る。加えて、「人の子は、祭司長たちや律法学者たちに引き渡されるだろう(παραδοθήσεται 未来形3人称単数受動相)。彼らは死刑を宣告して異邦人に引き渡すだろう(παραδώσουσινこれは未来形3人称複数能動相)」(10:33)という3回目の受難予告に用いられる受動相も、同様に、神的受動相と理解できる。受難予告を受動相で書いているマルコの書き方は、イエスを引き渡すのは究極的には神であると、示唆しているのである¹。しかもこのπαραδίωμιは、イザヤ書の苦難の僕の命(魂)が「死に引き渡された(παρεδόθη εἰς θάνατον)」(イザヤ53:12)と言われているのにLXXで用いられたと同じ語である。この用語法によって、イザヤ書53章12節で苦難の僕の命を死に引き渡したのが神であるように、イエスを引き渡したのも究極的には神であることが裏打ちされる。

しかし、イザヤ書の場合に僕を苦しめる民の罪が意識されずにおかれなないように、イエスを死に至らしめた人々もそれぞれ自分の意志でそうしたのであり(上記マルコ10:33の能動相がそのことを示す)、その罪は明らかである。神と人々の責任の間には緊張があり、その間の緊張はこの福音書では解かれていない。マルコは、「～ねばならない(δεῖ)」という、神の定めた必然を示す語や神的受動相の使用などによって、イエスの引き渡しに究極的には神の意図によることを示唆しながら、同時に、イエスの受難を不可避にしたのは当時の権威者やイエスを理解しない人々の悪しき意志、「神に背いたこの罪深い時代」(8:38)によることを明らかに述べている²。

エドワーズが指摘しているように、マルコは神の意思の成就における神の主権と人間の自由意志の緊張を曖昧に和らげて見せることをせず、両者を併置して見せているのである。すでに見たように、この緊張はイザヤ書6章にあったもので、それ以前にもすでにエジプト記においてファラオの頑迷さについて見られ、旧約時代から意識されてきた問題である³。

マルコ福音書でこの緊張が最も明確に表されているのは、4章11-12節のいわゆる頑迷預言である。これは、イザヤ書6章からの引用であり、そのことはマルコがこの問題意識を旧約から引継いでいること

¹ Senior, pp. 48-49.

² Tolbert, *Sowing*, p. 202. ただし Tolbert は、指導者の悪意のみを挙げており、一般の人々の罪については言及していない。

³ Edwards, pp. 134-135.

を示す。そして、この頑迷預言を福音書の第4章という早い段階に置くことで、マルコは、この緊張を読者に意識させ、彼の福音書の中心的問題のひとつとしている。その結果、4章11-12節を含む「種を蒔く人」の譬えとその解釈は、イエスの死と復活によってもたらされた罪の赦しの福音を照らすものとされているので、ここで考察を要する。

2) 「種を蒔く人」の譬え(4:3-9)と頑迷預言(4:11-12)

「種を蒔く人」の譬えのなかで、うまく育たなかった種の2つ目の例である石に落ちた種、すなわち、土が深くないのですぐ芽を出すのが、日が昇ると焼けて、根がないために枯れてしまった種は、4章16-17節の解釈で、「^{4:16} 御言葉を聞くとすぐ喜んで受け入れるが、¹⁷ 自分の中に根がないので、長続きせず、後で御言葉のために艱難や迫害が起こると、すぐに躓いてしまう者たちを表すと説明される。この解釈は、マルコの時代の迫害を反映し、迫害下で棄教した者たちに言及すると解釈できるが、福音書の内部の文脈では、石に落ちた種は彼のもとに集まってきた群衆や、イエスに従っていた弟子たちに当てはまる。「石(πετρῶδες)」はここでペトロ(Πέτρος、「岩」の意)を連想させるが¹、それも偶然には思われえない。彼らは、イエスが癒しや奇跡を行っていた間は彼に付き従い、彼の話喜んで耳を傾けていたが、彼が逮捕されると離散してしまう。

4章3-9節の「種を蒔く人」の譬えと13-20節の譬えの解釈の間にはさまれる頑迷預言は、これら、弟子たちの躓きを予表するモチーフと、様々な躓きにもかかわらずもたらされるであろう豊かな実りを請合う文脈にあって、イエスが譬えで語るのがあたかも意図的に人々から秘儀を隠すためであるかのように書かれている。

^{4:11} イエスは言った。「あなたがたには神の国の秘密が与えられているが、外の人々には、すべて

¹ Donahue/Harrington, p. 138; ペトロとの連想から、石の上に落ちた種が弟子たちに当てはまるような編集と解釈を施された可能性もあろう。なぜなら、クロッサンの推論が正しければ、元のままの形ではしばらくの間順調に育って見えた弟子たちにはあまりあてはまらないからである。

が譬えで生じる。¹² それは、

『彼らが見るには見るが、認めず、

聞くには聞くが、理解できず、

こうして、立ち帰って赦されることがない』

ようになるためである。」(マルコ 4:11-12)

12 節がイザヤ書 6 章 9-10 節の引用であることは周知である。おそらく、1 世紀のパレスチナでこの言葉を聞いた人々はイザヤ書を良く知っており、これが引用であることも明らかに分かったであろう。マルコも彼らが引用として理解することを予期してこの言葉を記したに違いない。

イザヤ書の該当箇所は、I 章で見たとおり、以下のようである。

^{6:9} 主は言われた。「行け、この民に言うがよい

よく聞け、しかし理解するな

よく見よ、しかし悟るな、と。

^{6:10} この民の心を頑なにし

耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく

その心で理解することなく

悔い改めて癒されることのないために。」(イザヤ 6:9-10)

神がイスラエルの民を頑迷にして悔い改めさせないようにし向けているようなこの言葉は、イザヤ書の読者にとっても理解し難いものであったらしく、その解釈や翻訳、伝播の段階で様々に、神が民の救いを阻むような文意を修正し、和らげる試みがなされてきた。たとえば、「癒されることのないために」と訳してある箇所のヘブライ語聖書マソラテキスト原文 לֹא יָרְפָא לוֹ (w^orāpā' lō) の前までを文法的に神の言葉と理解することで、לֹא יָרְפָא! の部分の意味を、「癒されることのないように」ではなく、「それでも彼は民

を癒すであろう」という意味にとるのがそのひとつである。そのように解釈すればこれは、救いの否定ではなく、「民がその目で見ることなく、その耳で聞くことなく、その心が理解して立ち帰ることのないように。—それでも、彼(神)は、民を癒すであろう」、という救済預言となる。LXXはこれに近い理解をしており、前半の「それは彼らが目で見ることなく、耳で聞くことなく、心で理解することなく、立ち帰ることのないためである」と、切り離して(接続法を直説法に切り替えている)、「それでも、私は彼らを癒すであろう」という、神の約束の言葉に訳している¹。このことによって、LXXでは裁きの要素が弱められ、神が民の心を頑迷にするのではなく、すでに鈍くなった民の心について預言がなされている²ことになり、しかも明確に救済の預言とされている。

タルグム³も、ヘブライ語のテキストを3つの変更⁴によって和らげている。第一によく聞け、しかし理解するな、よく見よ、しかし悟るなどの命令形を平叙文にして、聞いても理解せず、見ても悟らぬ頑なな状態を引き起こすことではなく描写することが命じられているようにしている。第二に、救いを予示する続く13節の「聖なる種子」の概念を拡大し、残りの者から起こされる新たなイスラエルという救いと慰めの思想が強調されている(6:13に「捕囚のイスラエルは集められ、故国に帰るであろう」との預言を挿入している)。第三に、エヴァンズが指摘するように、タルグム訳は、もし接続詞のלמאן(条件として理解する)なら、預言者は民が立ち帰らない場合に限り彼らの心を頑なにすることになる⁵。

¹ לֹא יִרְפָּא לָהֶם の様々な解釈については、上村「イザヤ書6章9-10節」, pp. 23-67が詳しく分析している。

² Evans, *To See*, p. 63.

³ Chilton, *The Isaiah Targum* は、ヘブライ語聖書と異なる点をイタリクスで示し、^{6:9}And he said, “Go, and speak to this people that hear *indeed*, but do not understand, and see *indeed*, but do not perceive. ¹⁰ Make the heart of this people *dull*, and their ears heavy and shut their eyes; lest they see with *their* eyes and hear with *their* ears, and understand with *their* hearts, and repent and *it be forgiven them*.”と訳している。

また、Stenning, *The Targum of Isaiah* は、以下のように訳している。

^{6:9} And he said, Go and speak unto this people that hear indeed but understand not, and see indeed but know not. ¹⁰ Make the heart of this people fat, and make their ears heavy, and stop up their eyes; lest they see with their eyes, and hear with their ears, and understand with their heart, and turn again, and it be forgiven them.

⁴ Cf. Evans, *To See*, p. 76. Evans は、以下に述べる第三の点を3つ目の変更とは断言しておらず、2つあるいは3つの変更を加えていると考えている。

⁵ Evans, *To See*, p. 76. למאןに該当するのは、上記p. 218注3のChiltonおよびStenningが“lest they see with their eyes[...]”と英訳している箇所(6:10)の“lest”。

しかし、頑迷預言を和らげるこのような試みなしで読んでも、イザヤ書全体として見れば、この預言を救済預言の一部として見ることも出来る。イザヤ書の6章から引用されたこの部分には、上記タルグムが目した、重要な「聖なる種子」の救済預言が続いており、イスラエルの人々には、この頑迷預言は大きな救いの約束と結びついて記憶され、暗唱されていたであろう。イザヤの預言は次のように続いている。

^{6:11} 私は言った。

「主よ、いつまででしょうか。」

主は答えた。

「町々が崩れ去って、住む者もなく、

家々には人影もなく、大地が荒廃して崩れ去る時まで。」

¹² 主は人を遠くへ移す。

国の中央にすら見捨てられたところが多くなる。

¹³ なお、そこに10分の1が残るが

それも焼き尽くされる。

切り倒されたテレビンの木、檜の木のように。

しかし、それでも切り株が残る。

その切り株とは聖なる種子である。（イザヤ6:11-13）

イザヤがこの預言をした時代、イスラエルの民は預言者の警告にもかかわらず、神の律法を踏みにじり、社会正義は守られなくなっていた。「支配者らは無慈悲で、盗人の仲間となり、皆、賄賂を喜び、贈り物を強要する。孤児の権利は守られず、やもめの訴えは取り上げられない」（1:23）状態であった。そのように、律法を無視し、律法に耳を傾けない民に対して、民がすでに選んでいる状態を顕在化するもの

として、神の裁きの預言は与えられている¹。42章には、民の指導者でさえもが自らの目と耳をふさいでいる状態が、神の意思に帰されることなく、むしろ神が見た事実として単刀直入にこう書かれている。

42:19 私の僕ほど目の見えない者があろうか。

私が遣わす者ほど、耳の聞こえない者があろうか。

私が信任を与えた者ほど、目の見えない者

主の僕ほど目の見えない者があろうか。

20 多くのことが目に映っても何も見えず

耳が開いているのに、何も聞こえない。[…]（イザヤ42:19-20）

神はそのような彼らを略奪者に渡す。それが神の裁きである。しかし、裁きの預言の後には救いの約束がある。

42:24 奪う者にヤコブを渡し

略奪する者にイスラエルを渡したのは誰か。

それは主ではないか。[…]

43:1 イスラエルよ、あなたを造った主は

今、こう言う。

恐れるな、私はあなたを贖う。[…]

8 引き出せ、目があっても、見えぬ民を

耳があっても、聞こえぬ民を。[…]

11 私、私が主である。

¹ Witherington, p. 166 も、この預言がすでに頑なになっている人々に向けられて語られ、民が神から離れている状態を明らかに暴露することを目的としていることを重要なこととして指摘している。

私のほかに救い主はない。[…] (イザヤ42:24-43:11)

民の背信、それに対する裁きと、そのあとで与えられる救いの確約という3つの要素が密接に結びついた預言のパターンは、イザヤ書の中でも早い時期(前8世紀)に書かれたとされる第一イザヤの部分(1-39章)と補囚からの帰還期以降の第二イザヤ(40-55章)の両方に見られ¹、イザヤ書全体を貫く重要な使信となっている。

民の頑迷さと、それにもかかわらず終いには救いをもたらす神の業を示す預言パターンによって、イザヤ書は、神の民であるはずのイスラエルが他民族によって災禍を被っているという事実面に面して、その災禍を民の罪に対する罰と理解することで、神義論的問い(なぜ、神が全能でわれわれの神であるなら、われわれを災厄から救ってくれないのか)に答えている。それに加えて、6章では頑迷預言がなされているのであるが、これは、彼らが神に背いたという事実さえも神の意思を見ることによって、神の絶対的支配と全能を強調する試みと理解できる。つまり、ヤハウェがイスラエルの民だけに限らず、異邦人をも含めたすべての民を支配する神であり、時には彼の民であるイスラエルの心をも頑迷にすることがあり得るとの唯一神信仰を保持し続けようとする試みと²理解できるのである。そして、この神義論的回答は、続く救済預言によって完結する。

それゆえ、イザヤ書の6章9-10節は、11-13節までと共に読まれ理解されるべきものであり、実際にそのように読まれたであろう。これは、北王国のアッシリアへの補囚期、ほとんど希望が失われた時にその民への慰めと約束として与えられた、徹底的な裁きを通して民を救いに導く預言である。民を頑なにするプロセスは彼らを裁きに導くが、裁きを超えたところには憐れみがあり、その憐れみのしるしは、残った「切り株」であり、それは「聖なる種子」と呼ばれる³。それは、「残りの者」から新たにまたイスラエル民族が増え、続いてゆくことを約束する希望の預言である。このように約束することによって預言者は、神

¹ 6:9-13; 29:9-24; 42:19-43:11; 44:9-28 など。また、第一イザヤ、第二イザヤの区別と年代については、興梠, p. 76 などが参照できる。

² Evans, *To See*, p.52.

³ Cf. Wright, p. 236.

の全能と支配と神の義を調和させる神義論を展開しているのである。

マルコ福音書のイエスの言葉についても、4章11-12節の頑迷預言は、イザヤ書のそれと同様に解釈上様々な論議がなされ、イザヤ書の頑迷預言の場合と同じく、神が民の心を頑迷にするとの解釈を避ける多様な試みがなされてきた¹。たとえば、「ためである」にあたる *ἵνα* を、イエスがアラム語で用いた関係代名詞 *ܐܝܢܐ* を福音書記者マルコが訳した時の誤訳ととり、正しく訳していれば、「見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できず、立ち帰って赦されない外の人々には、すべてが譬えで示される」との意味になるはずだと見る解釈がある²。あるいは、*ἵνα* を、結果を表す接続詞ととることによって、理解できないことを目的と見る解釈を避ける³解釈も提案されている。また、新共同訳で、「こうして、立ち帰って赦されることがないようになるためである」、と訳されている「ないようになるため」にあたる *μήποτε* を、「もし〜でないならば」ととり、「立ち帰らないのならば」と解釈する⁴、または、「あるいはひょっとすると…かも知れない」という意味でとり、「あるいは彼らも立ち帰って赦されるかも知れない」⁵という意味でとる可能性も示唆されている。

しかし、原文の文法上の意味としてはおそらく最も自然な新共同訳と同じように解釈した時にむしろ民の頑迷さの果ての救済の希望を暗示すると見る解釈者もあり、本論でもそのようにとりたい。イザヤ書が民の頑迷さにさえも神の意思を見つつ、究極的にはそこからの救いを約束したのと同様に、イザヤ書からのイエスの頑迷預言も同じ救いの希望を含んでいると受け取ることが出来るからである。新約聖書の時代、イザヤ書6章に預言される「種子」はアブラハムの種=子孫なるメシア・キリストとして期待されていた(cf. ガラテヤ3:16およびその言及箇所である創世17:10)。特に、ローマの支配下でメシア待望が高まっていたこの時代に、マルコに引用された一節は、イザヤ書において頑迷預言に続く「聖なる種子」の預言と切り離して否定的な意味だけでは理解されなかったはずである。読者は、必ず、「聖なる種子」

¹ Evans, *To See*, pp. 92-96 参照; Guelich, pp. 210-212 にも、かなり網羅的に多様な解釈が挙げられている。主たる解釈は Evans によって紹介されているのでここでは主として Evans に従った。

² Manson, *Teaching*, p. 78; Evans, *To See*, p. 92 が Manson のこの指摘に言及している。

³ Peisker, p. 127. この指摘には Evans, *To See*, p. 94 が言及している。

⁴ Jeremias, *Parables*, p. 17.

⁵ 大貫『マルコ』, pp. 236-240.

の預言、救いの預言を思い出すはずなのである。N. T. ライトは、イザヤ書6章13節の「その切り株とは聖なる種子である」の部分が、LXX では削除されているのにクムランの死海文書1QIsa には入れられていることを指摘して、新約聖書が書かれた当時イザヤの頑迷預言がいかに注目され、聖なる種子の救済預言と結びついて読まれていたかを示唆している。マルコの頑迷預言の引用も、この聖なる種子の預言と結びついて聞かれたであろう¹。しかも、イザヤ書で裁きの預言と救済預言がこのように強く結びついていることから、マルコの引用のように、前半のいわゆる「頑迷預言」だけが取り出されているときでさえも、その含みとしては13節の救済預言までもが読者の心には伝えられたと考えられる²。旧約学者である月本昭男も、頑迷預言をしたイザヤが、審判の果てに最終的な救済を告げていることを重視し、マルコ福音書の「頑迷預言」の引用もその文脈で読めるのではないかと示唆している³。ピーアズリー-マリーは、積極的にこの読みを採択する。彼は、民の心の頑なさからイスラエルには裁きが下されるであろうが、それでも、イエスを信じる者は残る、そして、その残りの者とはイエスの弟子たちであると解釈している⁴。マルコ福音書にもまた、旧約の預言書におけると同様、人々の振る舞いは究極的には神の意思によるとの考え、イエスの福音を拒否する人々の頑迷さは神の秘密の意図によるとの考えがある。それゆえ、頑迷預言そのものの厳しさを弱めるような解釈は試みるべきではない⁵。

マルコ福音書は、冒頭から、「預言者イザヤの書にこうあるように」(1:2)とイザヤに注意を促している。続いてイザヤ書の言葉として示されるマルコ1章2-3節の引用、「^{1:2}見よ、わたしはあなたの前に使者を遣わし、その者にあなたの道を準備させる。³ 荒れ野で叫ぶ者の声がある。『主の道を整え、その道筋をまっすぐにせよ。』」は、実は出エジプト記23章20節、マラキ書3章1節とイザヤ書40章3節とからの混合引用であるにもかかわらず、マルコはイザヤの名だけを挙げている⁶。これは、本質的にこれらが同じ出

¹ Wright, p. 236.

² Wright, p. 236 は、イザヤ書の頑迷預言に続く「聖なる種子」の預言を、イエスにおいて成就するものとして、マルコ4章の頑迷預言もこれに結び付け、イエスにおいて成就する救いのパターンに組み込んで見ている。

³ 菅原/月本, pp. 138-139.

⁴ Beasley-Murray, *Jesus*, p. 106.

⁵ Hooker, pp. 125-126.

⁶ 該当の箇所は、「見よ、わたしはあなたの前に使いを遣わして、あなたを道で守らせ、わたしの備えた

来事を指しているために、3書すべてを挙げる必要がなかったからかも知れないが、マルコが自分の書をイザヤ書の預言の実現と読ませたいがための指標であると理解できる。冒頭からイザヤ書を意識している聞き手は、4章をもイザヤ書の文脈で読むはずなのである。

5 外の者たちと弟子

4章11節によれば、弟子たちには、「神の国の秘密が与えられている」が、外の者たちにはすべてが譬えで生じる。これは、一見、外の人々と区別して、弟子たちだけにはすでに神の国が理解できているという意味のように見える。そのようにとる解釈者は、外の者をファリサイ派や律法学者たち¹、内輪の弟子以外の人々²、一般の人々³、(一般の人々にもイエスの言葉を喜んで聞いた者がいたので、ただ一般の人というのではなく)イエスを受け入れない人々⁴、神の意志を行なわない人々⁵、イエスの言葉を聞いて信じていけない人たち⁶、外にいるイエスの肉親(cf. 3:31)も含むイエスの言葉に興味を持たない人たち⁷、あるいは、「外の者たち」が、ラビ文献などで異邦人や不信人者を指す術語でありパウロ書簡ではキリスト教徒以外の人々を指した⁸ところから(cf. I コリント 5:12, 13、コロサイ 4:5、I テサロニケ 4:12)、ここでも非キリスト教徒と同定する。

しかし、この11節はおそらく意図的なドゥーブル・アンタンドルであり、二重の解釈を許す⁹。「外の者(τοις ἕξω)」と言及されている人々は、必ずしも弟子以外の人々であるとは限らない。「外の人々」は、「見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できない」人々であることが示されているが、菅原裕治

場所に導かせる」(出エジプト23:20)、「見よ、わたしは使者を送る。彼はわが前に道を備える」(マラキ 3:1)、「呼びかける声がある。主のために、荒れ野に道を備え、わたしたちの神のために、荒れ地に広い道を通せ」(イザヤ40:3); Cf. Hooker, p. 35; Marcus, *Way*, p. 96.

¹ Hendriksen, p. 154.

² Witherington, p. 166.

³ Taylor, p. 255.

⁴ Snodgrass, *Stories*, p. 162.

⁵ Tolbert, *Sowing*, p. 160.

⁶ Edwards, p. 132.

⁷ Williams, p. 106.

⁸ W. E. Moore, p. 40.

⁹ Fowler, p. 163 は、マルコがひとつの箇所に二重の意味を持たせ(doubleness)、しかもそのふたつの意味が矛盾するような手法を用いていることを、マルコの特徴的手法のひとつと見ている。

はこの点について、弟子たちも、最終的にイエスに従うことに失敗するので、「内」「外」の関係は、4章11節では明らかに対比されているけれども、それは「その両者が全く紙一重であるということが隠されている上での主張である」¹と指摘している。実際、ここで一見確定されているかに見える「内」「外」の関係は実は変わりうるものであり、マルコ福音書では、弟子たちもまた「見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できない」者である。そのことは、本論次節で見るが、4章1-34節の譬え群のすぐ後から繰り返し暴露され、読者はすぐに、弟子たちについての見方の変更を余儀なくされる。

このような、弟子たちについての見方の変更は、福音書記者によって意図的に仕込まれているに違いない。なぜなら、1-3章までには、イエスの正体について、少なくとも5種類のグループの者たちの態度が提示され²、1)彼に信仰を表す人々—これには弟子たちも含まれるであろう—(1:40-45; 2:4-5; 3:32-35)の他に、2)イエスの権威ある言葉や行ないに驚く群衆(1:22, 27; 2:12)、3)イエスの正体を見抜く悪霊(2:24, 34; 3:11)、4)彼の使命を理解できない肉親の者たち(3:21, 31)、5)彼を信じず、敵対的に見る律法学者たち(2:6-7; 3:22, 30)らが提示されているにもかかわらず、弟子たちがイエスを分かっていることは何も言及されていないからである。4章11節の段階では、読者にはまだ弟子たちの至らなさに気づかせないように構成されているのである。

また、マルコによる福音書の4章11-12節についてはM. A. ビービスの指摘も的を射ている。ビービスは、すべてが譬えで語られるのではなく、すべてが譬えで「生じる(γίνεται)」と書かれていることに注意を促し、ここで言われている「譬え」は、種を蒔く人の譬えに限らず、教えだけではなく出来事も含み、それら「すべて」が譬えとして「神の国の秘儀」の点から説明されるべきだということなのだ³と示唆している。この指摘は正しく、マルコにおけるイザヤ書の頑迷預言の引用もその文脈において、すなわち、イエスの言動とそこから生じるすべての事柄について言及していると読まれるべきである。この譬えの章はもともと歴史上の実際の弟子に向けて書かれたのではなく福音書の読者に向けて書かれたものであるから、

¹ 菅原/月本, p. 123; 同様に、Williams, p. 106も、群衆の中でイエスを理解しない者たちを「外の者」としつつ、対する「内の者」(たとえば弟子たち)も、常に見え理解しているわけではないと指摘する。

² この5種類の分類については、Yano, p. 78を参照。

³ Beavis, p. 147; Beasley-Murray, *Jesus*, p. 105も、<すべてのこと>は「イエスの宣教活動のすべて」を指すと考える。

この11-12節の効果は、読者に、譬えを聞き、見て、理解するように挑発することである。マルコの4章の譬えはすべて、この11-12節の主旨を受けている。「聞くこと(3, 9, 15, 16, 18, 20, 23, 34節)、秘密(21-22, 26-29節)、＜与えられたもの＞を受けること(24-25節)、神の国(26-29, 30-32節)」¹などである。そして、それだけではなく、イエスの癒しや給食の奇跡など、多くの救いの業も、見る目と聞く耳を持って見聞きすれば、神の国を表すいわば神の国の譬えとしての意味を読み取ることが出来るはずなのである。こう考えれば、「外の者」とは、神の国を理解しない者、受け入れない者であるが、その者たちもまた、内に入ることは可能である。「外の者」と「内の者」の違いは固定したものではなく、個々の人間の応答にかかっているのである²。

また、E. シュヴァイツァーは、アラム語やヘブライ語で譬え(παραβολή)に当たる語には謎という意味もあることを指摘して、外の者にはすべてが譬えで生じる、とは、彼らは見ても聞いても理解せず彼らにとってすべてが謎のままであるということだと解釈している。神の国の秘密を啓示されてもその真の意味を理解しないならば、その人たちは、たとえ弟子であっても外の者であると言える。

J. W. ボーカー³は、マルコの4章1-20節はイザヤ書6章の釈義として理解できると示唆している。ラビ・ユダヤ教では、譬え(mashal)は、トラーを細かい部分まで理解できるように与えられたものと考えられている⁴。譬えは、神の神秘を理解させるために与えられるのである。ただし、それが理解できるのは神が選んだ者だけである。ボーカーは、マルコの4章1-20節でのイエスの譬えも同様に、本来理解を助けるために用いられていると読んで⁵。そこで重要なのは、与えられた譬えの受け取り方である。収穫は聞き手の応答の性質(土壌)に左右される。また逆に、収穫を見れば土壌が分かる⁶。

3章22節以下などでイエスの力を悪霊に帰した律法学者たちと異なり、弟子たちは、イエスの業を神の業として認められるように、譬えを与えられている。神の国の神秘が与えられている弟子たちは、本来

¹ Beavis, pp. 153-154.

² Beavis, pp. 154-155.

³ Bowker, "Mystery," pp. 300-317. 特に pp. 311-313.

⁴ Bowker, "Mystery," p. 305.

⁵ Bowker, "Mystery," p. 313.

⁶ Bowker, "Mystery," pp. 312-313.

「外の者たち」の категорияにはなく、それを理解できてしかるべきである。しかし、彼らは自分たちを「外の者たち」の categoria に置いてしまっている。その結果、「この譬えが分からなければすべての他の譬えがどうして分かるのか？」とイエスが絶望的に言う¹ように、理解力を失っているのである。

ライトは、「種を蒔く人」の譬えは、「ぶどう園の農夫」(マルコ 12:1-11)の譬えと類似した譬えであり、イスラエルの歴史を語ると読んでいる。「ぶどう園と農夫」の譬えについては本章 8 節で論じることになるが、そこでは、主人がぶどう園の収穫を受け取るために遣わした最初の使者は打たれ、2 番目は頭を傷つけられ、3 番目は殺される。最後に主人の息子が殺され捨てられる。しかし、この一見不成功に見える状態から、成功がもたらされる²。捨てられた石が隅の頭石となる。不成功に終わる試みが繰り返されても、そのまったく見込みがなさそうな状況から、最終的には神の国は成就する。「種を蒔く人」の譬えの主旨も同様である。第二神殿時代の秘儀的象徴表現では種を蒔く人はヤハウェを表し、ここでもそれが当てはまる。ヤハウェは種を蒔く人がみなそうであるように、豊かな収穫を期待して、すなわち神の国を成就するために種を蒔き続けてきた。その試みは何度も失敗してきたが、ついには豊かな実を結ぶ。預言者たちが「実り」を求め、それが不成功に終わった例が、実を結ばない種で表されている。しかし、究極的には豊かな実りが確約される。この譬えは、イエスの働きこそがイスラエルの歴史の要約であり、彼の宣教が、かつての預言者たちの数々の不成功の後でのクライマックスであり、最終的な成功となると示しているのである³。

ライトが示唆するように、「ぶどう園と農夫」の譬えがイザヤ書 5 章を想起させるのと同様に、「種を蒔く人」の譬えがイザヤ書 6 章を想起させるのは偶然ではなく、この、「種を蒔く人」の譬えが、「イスラエルの歴史を、拒絶された預言者たち、その結果の裁き、そしてその果ての刷新という物語として語り、イエス

¹ Bowker, "Mystery," p. 313.

² Wright, p. 232.

³ Wright, p. 235. Wright は、これが史的イエス自身の考えであると理解している。彼の解釈はこの譬えが真正なイエスの言葉の伝承であるとの判断に基づいており、われわれは、真正なイエスの言葉は確実には判断出来ないと考えるので、ここでは、これがイエス自身の考えであったかどうかについての結論は保留し、少なくともこれがマルコの伝えたい意図であるとするにとどめる。

自身をその預言者の継承の頂点、あるいは要約として語っている¹ことによるものである。

このように考えれば、「種を蒔く人」の譬えと一見頑迷預言のように見える 11-12 節は、イザヤ書と同様、究極的な救いを予示するものとなる。

また、福音書の構成の面から見れば、「種を蒔く人」の譬えと譬えの説明における頑迷預言、加えて「ぶどう園の農夫」の譬えに強調される成功の前の挫折は、マルコ福音書の構図を表すものでもあり、この福音書をまとめるひとつの主題を提示するものでもある。その主題とは、すなわち、絶望的な状況の強調とその窮境からの救いの約束である。そのことをことに強く印象付けるために、頑迷預言はここに置かれているのである。この福音書では、神の国の秘密を与えられた弟子ですら、復活の出来事までは、その意味を理解することができず、その結果外の者となってしまう、頑迷預言のとおり、自分たちから立ち帰って赦されることがなかった²。このことは他の福音書と異なる顕著な点であるので、次に詳細に見たい。

6 弟子の無理解

マルコによる福音書の中では、イエスがキリスト・メシアであることを、彼の生前弟子たちが非常な無理解でもって悟らなかったことが強調され、この無理解を、W. ヴレーデが1901年の論文³で、「メシアの秘密」(*Das Messiasgeheimnis*) という観点から読んだことは良く知られている。ヴレーデによると、この無理解は、福音書記者マルコが、一方で原始教団においてはイエスがメシアとされたのは復活以後であるということと、その後のキリスト教団の中でイエスはすでに生前からメシアだったとする新しい信念が生まれてきたこととの間にあって、その矛盾をうまく説明するために、イエス自身自らがメシアであることを隠し、教えも、その意味を伝授された者だけに理解される譬え話で語り、彼の正体を悟った者たちに対しては沈黙を命じて、復活まで自らの正体を隠していたように創作したことによる。

¹ Wright, p. 236.

² Evans, *To See*, p. 102.

³ Wrede.

この考えについては多くの研究者がすでに批判的考察をしており¹、マルコが弟子の無理解を強調しているという洞察は重要であるが、この無理解を、イエスが意図した結果として示していると考えざるを得ない必然性はもはやない。そこでここでは、弟子の無理解が、マルコ福音書における「福音」といかに結びついていのかを考察したい。

弟子たちがイエスのことを本当には理解していなかったことは、彼らが繰り返し発する不用意な発言によって示される。弟子たちはイエスとともに船に乗っていて嵐にあった時、おびえ恐れる。イエスは風を叱り、海を静める。その時イエスが弟子たちに言う、「なぜ怖がるのか。まだ信じないのか」(4:40)との叱責の言葉はイエスに対する弟子たちの無理解と信頼の薄さを指摘するものであるが、それに対して弟子たちが互いに「いったい、この方はどなたなのだろう。風や湖さえも従うではないか」(4:41)と言い合ったとの記述は、弟子たちの無理解をさらに強調している。旧約聖書では自然の混沌を従わせる力を持つのはヤハウェのみであり、イエスにおいてその力が働いていることが明らかならずである²。さらにここでの「風や湖さえも従う」方との表現は、先にⅡ章で見たように³、詩編が創造主ヤハウェを語る表現、すなわち、ヤハウェが「海の高まりを支配し、波が高く起これば、それを静める」(詩89:10 [88:10 LXX])という賛美や、ヤハウェが水を叱咤すると水が逃げ去ったとの描写(詩104:6-7[103:6-7LXX])を思い出させる。詩編を周知した読者にはこれは、イエスが「神の子」の権威をもつ者であることの明白な証明のひとつと見えたであろう。それを、弟子たちはずっとイエスのそばにいながらまったく悟らず、この方は何者だろうと言いつつ合っているのである。

5000人の給食の奇跡、すなわち、イエスが5個のパンと2匹の魚で5000人の男とおそらくそれに劣らぬ数の女と子どもたちを満腹させた奇跡を見た後も、弟子たちはまだ、イエスが神的な力を持っていることを悟らない。そのため、彼らは湖を航行中逆風にあった時、イエスが湖上を歩いて彼らのほうに来てくれたのを見ても、イエスの幽霊だと思って驚きおびえる。しかも、この時イエスは彼らに「勇気を出し

¹ 川島貞雄, pp.264-267; 笠原, pp. 88-93; 大貫『マルコ』, pp.33-35; シュヴァイツァー『新約聖書』, pp. 249-251; 矢野「マルコ」, pp.115-117 など。

² Guelich, p. 267.

³ 本論Ⅱ.5, pp. 79-80 を参照されたい。

なさい。私だ。恐れるのはやめなさい」(6:50)と、旧約以来神の自己啓示の定式的言辞となっていた¹「私だ」という言葉を用いて、はっきりと自分が神の子であることを示している。しかし弟子たちは、そのことに気づかない。さらに、イエスが船に乗ると風が静まるが、弟子たちはそのことにまた驚く。それをマルコは、「パンの出来事を理解せず、心が頑なになっていたからである」(6:52)と説明し、4章11節の頑迷預言と弟子たちをはっきりと結びつけている。

さらに重ねて、彼らは8章では、空腹の群集を憐れみ食事の手配をするように示唆するイエスに、「この荒れ野でいったいどのようにこれほどの人たちをパンで満腹させることができますでしょうか」と問うており、ここでもイエスが5000人の人々を満腹させた出来事をすっかり失念している。そして、ここで再びイエスがこの群集—今回は約4000人—を満腹させた(8:1-10)後も、この出来事の意味を理解していない。彼らはイエスの言った、「ファリサイ派の人々のパン種とヘロデのパン種によく気をつけなさい」(8:15)²との警告を、自分たちがパンを持っていないことを言われたと誤解するのである。そこでイエスが弟子たちを叱責する言葉、「まだ、分からないのか。悟らないのか。心が頑なになっているのか。目があっても見えないのか。耳があっても聞こえないのか。[…]まだ悟らないのか」(8:17, 21)は、4章11-12節の頑迷預言が弟子たちに現実化していることを見せる。読者は、たとえイエスの近くにいる弟子であろうとも、「見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できない」「外の者」と同定される者に過ぎずにいたことをここでははっきりと告げられるのである。しかも、弟子たちについて言われる「彼らの心が頑なになっていた(ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη)」(6:52)、「あなた方の心は頑なになっているのか(πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;）」(8:17)は、3章5節で、語り手がファリサイ派の人々について「[イエスは]彼らの心の頑なさについて(ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν)嘆いて」と言った表現と近似し、この言葉と結びつく。読者はここで、3章6節でファリサイ派の人々とヘロデ党の人々がイエスを殺す相談をしていたことや、6章14-16節でヘロデがイエスを理解できなかった無理解を思い出すであろう³。ここで

¹ 川島貞雄, p. 123.

² マルコは、ヘロデがキリスト教徒を迫害した、使徒言行録などに記されている史実も暗示している可能性がある(cf.使徒 12:1-2)。

³ Donahue/Harrington, p. 252 は、8:15 の「ヘロデのパン種」はこれらの箇所を反映していると指摘して

イエスがファリサイ派とヘロデのパン種に注意せよと言うのは、ファリサイ派やヘロデ党の者たちが心の頑なさからイエスを拒否し続けたように、弟子たちの無理解や心の頑なさがイエスを否認することにつながり得るとの警告ともとれたであろう¹。しかし、それは弟子たちには伝わらなかった。

さらに、ペトロがイエスに「あなたはメシアです」(8:29)と言うが、それもまた真の理解に基づくものではないことが、わずかにその3節後に暴露される。ペトロは、イエスの受難予告に際して、「イエスをいさめる」(8:32)という反応をするが、それは、イエスが「多くの人の身代金として自分の命を献げる」(10:45)受難のメシアであることを彼が理解していないことであり、マルコによればその時、イエスはペトロを叱って、「サタン、引き下がれ。あなたは神のことを思わず、人間のことを思っている」(8:33)と言っている。サタンは誘惑者であり、4章の譬えでは神の言葉を破壊してしまう存在²である。ペトロはここで、イエスに受難回避の誘惑をして神の計画を邪魔しようとしたのである³。

この出来事の後、弟子たちはイエスの期待を裏切り、悪霊祓いに失敗し、「なんと信仰のない時代なのか。いつまで私はあなたがたと共にいるだろうか。いつまで、あなたがたに我慢するのか」(9:19)とのイエスの叱責を受けている。

イエスの受難についての弟子の無理解は、磔刑まで続く。受難と復活についてのイエスの2度目の予告、「人の子は、人々の手に引き渡され、殺される。殺されて3日の後に復活する」、についても彼らが理解できていないことは、「弟子たちはこの言葉が分からなかったが、怖くて尋ねられなかった」(9:32)とのマルコの報告で裏打ちされる。

ゼベダイの子ヤコブとヨハネは、イエスが「栄光を受ける時」自分たち二人がイエスの両側に座れるよ

いる；マルコによる福音書で「心が頑なになる」主題が 3:5; 6:52; 8:17 と繰り返され、それが「外の者」ではなく弟子たちについて言われていることについては、Snodgrass, *Stories*, p. 154 も注目している。

¹ Iersel, p. 266; なお、マタイとルカは並行句で「ヘロデの」パン種を削除し、ファリサイ派のパン種を、彼らの教え(マタイ16:12)や偽善(ルカ12:1)のことと解釈している。

² Iersel, p. 265.

³ Yano, pp. 77-99 は、弟たちの無理解の主題を、「ペトロの信仰告白(8:29)に至る弟子たちの認識の進み方を理解する鍵」(p.77)として論じている。弟子の無理解で問題になっているのは「イエスの正体」なのである(Yano, pp. 78, 81, 82-83, 86, etc.)。

本論ではさらに、弟子の無理解がペトロの告白以降も続くことに注目し、イエスが罪人を招く受難のメシアであり、弟子たちが想定しているメシアとは異なる性質のメシアであるということが、最終的に弟子たちが理解すべきことであると考えられる。

うに(10:37)願い出る。イエスは、彼らが自身「何を願っているか、分かっていない」(10:38)と諭しつつ、「確かに、あなたがたは私が飲む杯を飲み、私が受ける洗礼を受けることになる」(10:39)と言うが、その時、他の10人がヤコブとヨハネの事で腹を立てたという報告があり、そのことは、彼らが皆、イエスの受難と復活を理解せず、神の国での栄光を王座と結びつく政治的メシアの範疇で考えていたことを示す。そして、イエスが逮捕されると、弟子たちは皆、イエスを見捨てて逃げてしまう(14:50)。

7 イエスの受難と弟子の裏切り

1) 十二弟子

佐藤研はマルコによる福音書に二重の悲劇性を見ている。彼はアリストテレスが『詩学』で定義した悲劇的要素の中でも特に枢要な、主人公の判断の誤りに起因する運命の暗転、それに伴って観客に心痛と恐怖の反応が生じること、特に優れた悲劇においては運命を逆転する出来事は不可解な必然さによって起こること(『詩学』11.1-6/1452a-13.4-6/1453a)¹などを基準に、イエスが当初、民衆や弟子たちに熱狂的に迎えられたが、その運命が逆転し、最後には一人で惨死していったことを第一の悲劇と位置づけ²、弟子たちについて第二の悲劇を次のように理解している。

マルコ福音書における、イエスを裏切って慟哭するペトロの記事は、弟子たちの内的姿を象徴的に再現するものとして、参照され得るであろう。要するに直弟子たちは、イエスの悲劇の「観客」にならざるを得なかったと同時に、自らイエスを失い、またそのイエスを裏切ったことにより、彼ら自身が第二の「悲劇」の主演という奈落に落ち込んだのであろう。彼らのそれまでの予想を決定的にくつがえす「逆転」の発生であり、同時にこれまでの自己理解を瓦解さす現実の「認知」と「苦難」との到来であろう。これは極めて深刻な「悲劇の二重化」の実例である。³

¹ 佐藤『悲劇』, pp. 18-21; 『詩学』の該当箇所は、佐藤の引用および Loeb 版の Aristotle, “Poetics” を参照した。

² 佐藤『悲劇』, p.104.

³ 佐藤『悲劇』, p. 106.

イエスに対する裏切りという弟子たちの罪は、彼らがイエスを理解していなかったその過ちから起こり、その過ちはあくまでも彼らの責任である。しかしイザヤの頑迷預言で言及された民の頑なさと同様、彼らの無理解もまた、彼らの責任であると同時に神が彼らを頑迷にした結果 (cf. 4:11-12) でもある。

さらに、この過ちはイエス(マルコの読者には、最初から「神の子」と定義されている)の口によっても予言されている。弟子の一人が彼を引き渡すであろうとの予告に対し、弟子たちは皆、それは自分だろうかと不安になる(14:19)。彼らは、自分で抑え切れない自己のうちの弱さ、あるいは自分たちも知らぬ何らかの力か運命に動かされてイエスを裏切ることになる可能性を感じているのである。このことは、イエスを裏切る弟子たちの行為が、弟子自身の意志を超えたものである印象を与える。ここでは「イエスの死にだけでなく、あらゆる出来事における神の主権を信じる聖書の確信と、聖書においてその確信と同等に強固な人間の自由と責任の主張との間に不可避な緊張」¹が感じられる。

イエスの弟子たちが皆、イエスを裏切るの自分ではないだろうかと案じたことは、マルコの読者に、誰もがイエスを引き渡す裏切り者になり得るという事実を突きつける²。誰もがイエスを裏切る可能性を持っているということは、人間の本質的な弱さにかかわり、神義論的には、創造主である神に人間の罪の責任の一端を帰することにつながる。これは、人間の自覚的な意志と、その意志の躓きとなる内在的有限性との緊張の問題である。マルコがこの点を意識していたことは、ゲツセマネの園でイエスが彼らに「誘惑に陥らぬよう、目を覚まして祈っていなさい。心は燃えても、肉体は弱い」(14:38)³と命じたにもかかわらず目を覚ましていることができなかったこと、それをもはやイエスが叱責しなかった(4:41)⁴ように

¹ Senior, p. 53; 青野『「十字架の神学」の成立』, p. 494 は、同様に、神のみにしか分からないはずの神の計画・「啓示」と、信徒の内側における信仰の成立のプロセスの間に不可分の緊張を見ている。

² Iersel, p. 422; バルト, p. 70.

³ この対立は、イエス自身、冷静に自分の受難と復活を予告し、神の意思としてすべてを受け入れていながら、十字架上で「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」(15:34) と叫ぶ矛盾した態度の並存にも表れている。マルコは、イエスでさえも、この本質的な弱さをもっていたことを、最期の叫びによって示していると言えよう。肉体を持つ人間としてイエスは、死の恐怖と孤独感を味わわざるを得なかったのである。

⁴ 新共同訳で「もういい」と訳されている ἀπέχει が必ずしも赦しの言葉ではなく、異読も多く意味も論議されていることは Holleran, pp. 52-56 に論じられている。Holleran によれば、この語の意味は分

書かれていることにはうかがえる。ここでの「心」と「肉体」は、ギリシア語では πνεῦμα と σάρξ で、パウロが 霊 (πνεῦμα) と肉 (σάρξ) とを対比して「^{8:5} 肉に従う者は、肉に属することを考え、霊に従う者は、霊に属することを考える。⁶ 肉の思いは死であり、霊の思いは命と平安である。⁷ なぜなら、肉の思いは、神への敵意だからである。神の律法に従っていないからであり、従えないからである」(ローマ 8:5-7)と言うのと同じ語であるが、「肉」の含意はマルコでは必ずしも、人間のうちにある神に敵対する罪の部分ではなく、むしろ人間性に本質的な、弱く限界のある部分を意味すると考えられよう¹。その弱さと限界は、自己中心的傾向²を含むということも言える。

ペトロの否認は、イエスによる予言 (14:30)、実際の否認行為 (14:54, 66-72)、事後のペトロによる回想 (14:72) と 3 回語られ、イエスを否認することなど死んでもしないと語った (14:31) 彼の信従の誓いにもかかわらず出来事がイエスの予言どおりに起こったことが強調される³。これが 3 回繰り返して記されていることは、これが初代教会にとって不都合であったにもかかわらず事実であったからやむを得ず記されているというのではなく、福音書記者としてのマルコにとってぜひ記しておきたい重要な出来事であったということである⁴。

ペトロが師イエスとの関係を否認したことは、イエスの受難に際しての弟子たちの態度を代表するものである⁵。十二弟子たちについてもまた、イエスは彼らが自分を見棄てて逃げることを予言し (マルコ 14:27)、彼らもまたペトロと同様、イエスへの信従を誓う (14:31) が、イエスの予言どおり躓き、師の逮捕に際して逃げてしまった。自分たちとイエスの関係を否定し身を隠したのである。イエスの予言は、「あ

かつておらず、enough の意味でとって弟子が寝ていることに言及するという読みもあり、パピルス用例から「金を受け取った」との意味を見て、ユダがすでに金を受け取ったという意味で、“it is receipted in full” (全額受け取られた)、“the account is closed” (取引は済んだ) などと取る解釈もある。しかし、そのいずれも、叱責の言葉ではない。

¹ Mann, p. 592; Holleran, pp. 39-40, 43.

² Senior, p. 79.

³ Borrell, p. 209.

⁴ Mann, p. 629 は、マルコが概して弟子たちをあまり好意的に書いていないとはいえ、一番弟子がほとんど棄教に近い罪を犯した様子をこれほど辛らつに書くことは考えにくいことであり、そのことは、これが回想に基づくものであることを明らかに示すと論じているが、必ずしも、マルコがこれを伝承あるいは回想そのままに書いたという確証はないであろう。われわれは、マルコがペトロの躓きを非常に重要なこととして、効果的に書こうとしたと考える。

⁵ Borrell, p. 211.

あなたがたは皆わたしに躓く。『わたしは羊飼いを打つ。すると、羊は散ってしまう』と書いてあるからだ」(14:27)との旧約聖書からの引用をもってなされるが、これは、ゼカリヤ書 13 章 7 節の「万軍の主は言われる。羊飼いを打て、羊の群れは散らされるがよい」を、神が羊飼いを打つように変えたものであり、羊飼い(=イエス)を打って弟子を散らすのが神である含みになっている。ここでもマルコは、神の意思と、人間の弱さや罪との緊張を打ち出している。弟子たちが逃げてしまったのは、ひとつには神がそのように定めていたからのようにも見える。しかし、それでも、彼らがイエスを見捨てて逃げたことは、彼らの責任と意志によるのであり、やはり、イエスに対する彼らの裏切りである。

マルコの登場人物たちの視点に立てば、2 章 17 節でイエスが、罪人と呼ばれる人々との食卓の席で「罪人を招くために来た」と言った時、徴税人レビを除く弟子たちの多くは、イエスのグループの中の人間としてイエスの側に立ち、招かれる側よりもむしろ、罪人を「招く」側に自分を置いていたであろう。そして読者もまた、そのようにこの箇所を読んだであろう。弟子たち自身にとっても、読者にとっても、彼らの裏切りはまだ起こっていない出来事だからである。弟子たちが罪人となり招かれるその招きはその時にはまだ未来に隠されており、劇の手法として用いられるドラマチック・アイロニーのように、語られたこの時には、聞き手である弟子たちには分かっておらず、読者にも気づかれなかったであろう。この意味での「罪人の招き」は、イエスの受難に際しての弟子たちの悲劇的暗転の後に振り返って始めて分かることになる。

弟子たちの躓きが、マルコ福音書にあるとおりのものであったなら、弟子たちは、自分たちがイエスに誓った忠誠と、その言葉にもかかわらず自分たちがイエスを見捨てて逃げたことを心に大きな責めとして負ったであろうことは想像に難くない。イエスの逮捕と処刑のあと、彼らは皆、ゲツセマネの園でのイエスの予言を思い出し、自分が潜在的に、イエスを引き渡す者であったことを思い出したであろう。受難物語で最も重い罪を犯した人間が、イエスを引き渡したユダであるとすれば、弟子たちはイエスに対してユダに準じる裏切りの罪を犯した。そのことに照らしてマルコ福音書での生前のイエスの言葉を思い出す時、読者は、イエスが「罪人を招くために来た」と言った言葉が、決して徴税人や娼婦のような、一般的に罪人とされている人々だけではなく、彼らにも言及する言葉であったと理解できる。

マルコのイエスは、弟子たちが師である自分を見捨てて逃げることを予言したのち、「しかし、私は復活した後、あなたがたより先にガリラヤへ行く」(14:28)と言う。そして、イエスの処刑後3日目の朝、イエスを埋葬した墓を訪れた女たちは墓が空であることを目撃し、そこにいた若者(天使であることを示唆する白い衣を着ている)に、イエスはすでに復活してここにはいない、と知らされる。若者は彼女らに言う。「行って、弟子たちとペトロに告げなさい。『あの方は、あなたがたより先にガリラヤへ行かれる。あなた方は、あの方に言われたとおり、そこであの方に会うでしょう』」(16:7)。マルコ福音書が書いているような形でイエスを裏切って逃げた弟子たちにとって、この言葉は、赦しの宣言であり、逃げた弟子たちをイエスのほうからもう一度呼び集めてくれるという、予期できないほどの恵みに感じられたであろう。そしてまた、重要なことは、この預言が、イエスを見棄てた彼らをまだ「弟子たち」と呼んでいることである。彼らがイエスを見棄てた今もまだ、イエスは彼らを手放さず、「弟子たち」として扱っているのである。

自分たちが裏切って逃げたにもかかわらず、再びこのように招かれたということが弟子たちにとっては救いの福音であったはずである。そして、ここでペトロが特に挙げられているのは、彼が弟子たちの中で特に中心となっていたということよりもむしろ、彼が3回もイエスを否認するという罪を犯したにもかかわらず、その彼もまた捨てられず、弟子として招かれていることを明白にするための必要からであり、最もひどく自責の念に駆られているのが当然のペトロに関しては、ことさらに必要なことだからである¹。

そのような認識に至った時、4章 11-12 節は完全に意味をなす。彼らは自分からは、あるいは自力では、「立ち帰って赦されることがない」ほど落ちた状態の時、イエスのほうからの招きによって引き戻されるのである。

実際、弟子たちは無理解からイエスを裏切る罪を犯したというだけではなく、彼らがイエスを理解していなかったということは、彼らがイエスを正しい意味でメシア・キリストと信じていなかったということであり、そのこと自体が罪と考えられるとも言えよう²。そうした考え方は、ヨハネによる福音書に顕著であり、福音書記者ヨハネは、イエスが神の子であることを悟らず受け入れない人々について、「御子を信じる者は

¹ France, p. 681; Schweizer, *Mark*, p. 372; Evans, *Mark*, p. 537.

² それが「ヘロデのパン種によく気をつけなさい」(8:15)とのイエスの言葉にマルコが意図した含意のひとつであると考えられる。

裁かれない。信じない者は既に裁かれている。神の独り子の名を信じていないからである」(3:18)と書いている。パウロが、ローマの信徒への手紙で、人類の罪を、「^{1:20} 世界が造られた時から、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることが出来る。従って、彼らには弁解の余地がない。²¹ なぜなら、神を知りながら、神としてあがめることも感謝することもせず、かえって、むなしい思いにふけり、心が鈍く暗くなったからである」(ローマ1:20-21)と言っているのも、おそらく同じ考え方であろう。明らかに神を知ることが出来る状況にいながら、正しく認識することをせず、神を神として信じ、感謝することがなかった人類の罪を、イエスの周りの者たちはイエスに対して犯していた。そのような罪人でありながら、マルコの弟子たちは、裁かれて罪人として捨てられるのではない。イエスを理解できない彼らの罪を知りつつ、イエスは弟子たちを招き、そばに置き、裏切られても再度招くのである。ウィザリントンが指摘するように、ここでは弟子たちの無理解や、受難の際に彼らがイエスを見捨てたことが、イエスが最後まで信実であったことと対照的に描かれ、イエスの信実を引き立てている¹。弟子たちはイエスを捨てたが、イエスは彼らのほうからの改悛がまだなされないその時に、彼のほうから彼らと呼び戻すのである。彼らが再び、イエスに従う者となるために、彼らはもういちど機会を与えられ、彼らが彼を見捨てた時にも彼らを見捨てなかった彼に会うべく招かれるのである²。究極的に彼らを救うのは彼ら自身の意志や行為ではなく、イエスの彼らに対する信実である³。そして、イエスのこの信実は、マルコでは、神の意図として示され、神の信実でもある。

マタイは、マルコ2章17節のイエスの言葉を「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。『私が求めるのは憐れみであって、いけにえではない』とはどういう意味か、行って学びなさい。私が来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(マタイ9:12-13)と敷衍して、イエスの「罪人の招き」に、律法の範疇での正義を凌駕する神の憐れみがあることを示している。これがマルコ福音書2章17節の、正しい理解であろう。

¹ Witherington, p. 55.

² Schweizer, *Mark*, p. 372.

³ Borrell, p. 212.

マルコによる福音書の弟子の無理解の主題について、田川建三¹はこれを、十二弟子の伝統に依拠して自分たちの権威を主張するエルサレム教会の指導者たちに対する批判であると解釈している。しかし、川島貞雄がこれに反論して指摘するように、マルコは弟子たちがイエスから特権を与えられていることも強調しており、マルコでは、弟子たちはイエスを理解できず、受難のイエスを見捨ててしまったが、最後に、ガリラヤにおいて復活のイエスに出会うことを約束され(14:28; 16:7)、「名誉回復」がなされる²。それゆえ、マルコ福音書は、弟子批判を主な主題とはしていない。そこから川島は、マルコが弟子たちの無理解、不信仰を強調するのは、エルサレム教会の指導者たちを批判するためではないと結論する³。これは正しいであろう。ただ、川島はその代案として、弟子たちの無理解は、むしろ、イエスの神秘性、超越性を示唆しようとしたためであり、マルコの描くイエスは理解しがたい存在、驚くべき存在なのだ、論じている⁴。川島は但し書きをつけて、弟子たちの無理解と不信仰は、マルコの教会の信徒たちに対する警告でもある⁵、と述べており、その点については同意できるが、マルコがイエスの理解しがたい神秘性を強調するために弟子たちの無理解を強調したという点については納得がいかない。イエスは、弟子たちの無理解を当然のこととは見ておらず、なぜ分からないのかと何度もいさめているからである。むしろ、分かるべきことを分からぬ弟子たちの罪に対して差し出される神の救いが「罪人の招き」としてマルコの主題のひとつであると読むほうが一貫している。

マルコによる福音書では、すべての弟子が蹟く。イエスの刑死の際に遠くから見守り、墓に行った女性たちでさえも、最後には、イエスの墓が空になっているのを発見し、天使にイエスの復活を告げられ、そのことを弟子たちに知らせるようにと命じられた時、その命令に従うことができない。マルコは、女性たちの挫折で閉じるのである⁶。F. モロニーは、マタイ、ルカ、ヨハネに記されている伝承などから、事実と

¹ 田川『原始キリスト教史』, p. 213.

² 川島貞雄, p. 241. 川島は弟子の「名誉回復」がなされるという点について、荒井『イエス・キリスト』, p. 407 を参照している。

³ 川島貞雄, pp. 240-241.

⁴ 川島貞雄, p. 241.

⁵ 川島貞雄, p. 242.

⁶ マルコ 16:8 の終わり方は唐突な γάρ(～だからである)で終わり、イエスの復活も描かれていないことや、16:20 まである写本があることなどから、ここでは本来終わっていなかった、あるいは、マルコは先を

しては女性たちが復活の最初の目撃者でもありまた、イエスの復活を皆に伝えたのも彼女たちであるのに、「マルコが話を変えた」のであり、それは、彼女たちもまた、恐れに負けて逃げてしまった、との筋書きにしたかったからであると、論じている¹。彼女たちもまた、イエスに従いきれない罪人の範疇に入る弱い人間たちであることが示される。しかし、やはり、その彼女たちもまた再び招かれたことが、イエス運動の広がりを知っている読者には分かっているのである。こうして、この、罪人の招きの主題とイエスの受難と復活の出来事の描写が絡み合っ、弟子たちにとっての「福音」が描かれるのである。

2) ユダの裏切りの問題 神の意思と人間の罪

イエスの受難についてもうひとつ、古来問題となっているのは、ユダが十二弟子の一人であったことである。カール・バルトは、

彼がイエスを捕吏どもに、共観福音書の報告によれば、有名な接吻でもって、知らせたとき、そのことの中で、明らかにもう一度、イエスへの近さ[...]が可視的となった。このこと、そしてただ、このことだけが、ここで本質的である。[...]イエスはまさに、御自分に属する者たちのひとりによって、[...]「人々の手に」、大祭司たちの手に、異邦人の手に—しかも、十字架につけられるために、それら異邦人の手に—引き渡されたということである。²

と述べている。なぜ、イエスは自分の一番近くの弟子である十二人のひとりによって—バルトの言葉を用いるならば、「御自分に属する者たちのひとりによって」—引き渡されたのであろうか。

ユダの「引き渡し」*παράδοῦναι* は、慣例的に「裏切る」と訳されてきた。しかしバルトは、これがもともと、

続けるつもりで書けなかったなどとする研究者もあるが(Taylor, p.609 は、6:8 で終わると見る研究者と、そうでない研究者を多数列挙して自身は 6:8 はマルコが意図した終わりではないと考えている)、*γάρ* で終わる例がないわけではなく、ここで、女性たちの躓きで開かれた終わり方をすることがマルコによる福音書では自然であるとする研究者もあり(Iersel, p. 505, Edwards, p. 496; Mann, p. 670; Hooker, p. 387; Williamson, p. 286)、本論ではその考えに賛成する。

¹ Moloney, pp. 350-351.

² バルト, p. 32.

「引き渡す」というほどの意味で通常使われる語だということを強調している。イエスは逮捕される時、別に、隠れていたわけではない。イエスの居場所を発見するために裏切り者の密告者が必要なことはなかったのである。実際、ユダが行なったことは、「引き渡し」であったのだと、バルトは言う。

ユダによる引き渡しは、ユダが紹介される 3 章 19 節ですでに読者に知らされる（「それに、イスカリオテのユダ。このユダがイエスを引き渡したのである」）。14 章 10 節でユダがイエスを渡すために祭司長たちのところに行ったことを報告する際にも「十二人の一人の、イスカリオテのユダ（Ἰουδᾶς Ἰσκαριώθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα）は、イエスを引き渡そうとして、祭司長たちのところへ出かけて行った」と、マルコはユダが「十二人の一人」であることを強調し、これが 3 章 19 節で紹介されたユダであることを読者に思い出させている。バルトが指摘するように、ユダについての新約聖書の報告は、真の使徒たちの間に、見かけだけの使徒がいたということではなく、「まさにまことの使徒たちのひとり、実際に選ばれた者たちのひとりが、イエスの裏切り者として、同時に、捨てられたものであったということ」¹である。

マルコは、ユダの裏切りの理由を書いていない。「人の子は、聖書に書いてあるとおりに、去って行く。だが、人の子を裏切るその者は不幸だ。生まれなかった方が、その者のためによかった」（14:21）とのイエスの言葉は、受難予告の神的受動相に照らせば、ユダの裏切りのシナリオがすでに神の計画のうちに入っており、ユダはあたかも計画遂行の道具に過ぎないような印象さえ与える²。「生まれなかった方が、その者のためによかった」とは、ユダを罰する言葉ではなく、イエスの引き渡しをすることになるユダへの憐れみの言葉に思える³。しかしそれでも、引き渡しをするのはユダであり、その責任を取り去るような示唆はされていない。ただ、それが神の意思であることが示されるだけである。

マルコは、ユダが十二弟子の一人であったということだけではなく、十二人の誰もがユダであり得たことを、強調している。イエスが「あなた方の中の一人が、私を渡そうとしている」（14:18）と言った時、弟子たちは皆「非常に心配して」一人ひとり、「主よ、まさか私ではないでしょう」（14:19）と尋ねた。この「最高

¹ バルト, p. 29.

² Senior, pp. 48-49.

³ Taylor, p. 542 も、この言葉は、脅しなどではなく、事実の悲しい認識であると述べている。

に奇妙なこと」¹は、誰でもがその裏切り者であり得るし、あり得たということに基づいていると、バルトは指摘するが、実際、マルコ福音書はここで、弟子たちのみでなく、人間すべての存在に本質的な、自由意志と神の主権、あるいは罪の力との緊張があることを感じさせる²。

ことに注目すべきは、彼らの弱さや罪深さが、彼らの責任とは言い切れないように、マルコが書いていることである。われわれは先に、マルコ4章1-12節のいわゆる頑迷預言が、弟子たちの無理解と罪を予示し、それに加えて彼らの罪の赦しと救いを暗示する効果を持つことを見たが、そこには、神の意思と人間の自由意志による頑迷さとの間の解決されない緊張が見えた。4章11-12節の文字通りの意味では、弟子たちを含め、イエスを理解しない人々の頑迷さは神の意図によるものであり、それゆえ、究極的には神に責任がある。これは、ユダについても当てはまる。

この、人間の責任と神の責任との緊張は、実際は、人間の罪における人間の自由な意志の責任を強調したシラ書にすでに現れているものである。シラ書では、人間が悪を行うのは自分でそれを選んだからであるとされる(15章)一方で、良い物も悪い物もすべてが神の創造の計画に沿ってしかるべき場を持っていると考えられているからである。「善も悪も、生も死も、貧困も富も、主からのもの」(11:14)との言葉が肯定的に示されているのである。ここで J. J. コリンズは、「おそらくこの節では、道徳悪は考えられていないだろう」と考えている³が、シラ書33章、特に12節と14節では、この世界の苦難の配分はもとより、善人悪人の存在までもが理屈や説明を超えて神の業に帰されている。すなわち、「彼らのうちある者を彼は祝福し、ある者を彼は聖別して御自分のそばに近づかせた。しかし、他の者たちを、彼は呪い、いやしめ、その地位から退けた」(33:12)。「善が悪と相対し、命が死と相対し、同様に、罪人は信仰深い人と相対している」(33:14)。コリンズは、このシラ書の考え方によれば、死さえも「最初から創造の一部なのである」⁴と指摘している。

しかし、そうすると問題になるのは、それでは、死は良いものなのか、悪も、場合によっては肯定され

¹ バルト, p. 70.

² Senior, p. 53.

³ J. J. Collins, p. 84.

⁴ J. J. Collins, p. 83.

るべきものなのか、ということであろう。創造主としての神の全能が強く押し出される場所では、神の善と全能と人間個人の自由と悪の存在との3者の相互の緊張が増さざるを得ないのだが、シラ書でもおそらくその緊張から、11章14節、33章12節、14節と15章との間に矛盾が生じている。この両方をシラ書の見解とするならば、悪人は神がそのように作ったから悪人であるのだが、それでも個々の罪に関してはそれを犯した当人に責任がある、と考えるか、同じことを、個人の罪はその個人の責任であるが、究極的にはそのような罪を犯すようにその人間を造った責任は神にあると表現するかどちらかになるであろう。この問題についての解答をシラは、すべての物にはその目的があって造られた(39:22)。それゆえ時が来て神がすべての救済を完成するであろう(39:18)との希望に見出している。ここには、禍の神義論が破綻したところで、創造主の信義に答えを見出そうとする思想が現れていることが気づかれる。

しかし、もし究極的に人々の罪の責任が神にあるのならば、なぜ、イエスが死によって彼らの罪を贖わねばならなかったのだろうか。イエスが自らを身代金として贖うと言ったのが、弟子たちの弱さや無理解に見られるような罪とは別の、もっと意図的な犯罪ということなのだ、と考えることはできない。彼が自分の命を「多くの人のため」の身代金と言った時、「多くの人」には、弟子や通常の、様々な弱さや限界から神の律法を守りきれない人々も含まれていた、というのが、この福音書の理解である。だからこそ、この福音書が多くの者への「福音」であり得るのである。しかし、なぜ「イエスが」身代金として命を捧げねばならなかったのか、彼の苦しみについて「なぜ」と理由を問うその問いの明確な答えは、マルコ福音書には与えられていない。

8 「ぶどう園と農夫」の譬え (12:1-11)

マルコによる福音書におけるイエスの死と復活の意味を語る内部の資料として、もうひとつ見るべきは、この福音書でイエスが語った「ぶどう園と農夫」の譬えである。これは「種を蒔く人」の譬えとの関連で先に触れたが、文脈から、イエスの受難と殺害を予示するものと読むことが自然である。

^{12:1}ある人がぶどう園を植え、垣を巡らし、搾り場を掘り、見張りのやぐらを立て、これを農夫たちに

貸して旅に出た。²時期になったので、ぶどう園の収穫から受け取るために、一人の僕を農夫たちのところへ送った。³ だが、農夫たちは、この僕を捕まえて袋だたきにし、何もたずに帰した。⁴ そこでもう一度、別の僕を送ったが、彼らはその頭を殴り、侮辱した。⁵ 更に、もう一人を送ったが、これを殺した。そのほかに多くの僕を送ったが、殴ったり、殺したりした。⁶ まだ一人、彼には愛する息子がいた。「私の息子は敬ってくれるだろう」と言って、最後に息子を送った。⁷ その農夫たちは話し合った。「あれは跡取りだ。さあ、彼を殺してしまおう。そうすれば、相続財産はわれわれのものになる。」⁸ そして、彼を捕まえて殺し、ぶどう園の外にほうり出した。⁹ さて、このぶどう園の主人は、どうするだろうか。戻って来て農夫たちを殺し、ぶどう園をほかの人たちに与えるだろう。

¹⁰ 聖書にこう書いてあるのを読んだことがないのか。「家を建てる者の捨てた石、これが隅の親石にされた。」¹¹ これは、主によってなされたことで、私たちの目には不思議に見える。」（マルコ 12:1-11)

この譬えは、イザヤ書 5 章 1-7 節を連想させる。

^{5:1} 私は歌おう、私の愛する者のために

そのぶどう畑の愛の歌を。私の愛する者は、肥沃な丘に

ぶどう畑を持っていた。

² よく耕して石を除き、良いぶどうを植えた。その真ん中に見張りの塔を立て、

酒ぶねを掘り

良いぶどうが実るのを待った。しかし、実ったのは酸っぱいぶどうであった。

³ さあ、エルサレムに住む人、ユダの人よ

私と私のぶどう畑の間を裁いてみよ。

⁴ 私がぶどう畑のためになすべきことで

何か、しなかったことがまだあるというのか。私は良いぶどうが実るのを待ったのに

なぜ、酸っぱいぶどうが実ったのか。

⁵ さあ、お前たちに告げよう

私がこのぶどう畑をどうするか。囲いを取り払い、焼かれるにまかせ

石垣を崩し、踏み荒らされるにまかせ

⁶ 私はこれを見捨てる。[…]

⁷ イスラエルの家は万軍の主のぶどう畑

主が楽しんで植えられたのはユダの人々。

主は裁き(ミシュパト)を待っておられたのに

見よ、流血(ミスパハ)。正義(ツェダカ)を待っておられたのに

見よ、叫喚(ツェアカ)。(イザヤ5:1-7)

イスラエルは神のぶどう園であったが、その民は神が彼らにかけた手塩にもかかわらず神に背き、神の期待に反する¹。イエスの譬えに描かれた、使者に対してついには殺人にまでエスカレートする敵対行為は、イザヤ書の譬えのぶどう畑の主人が裁きと正義を待っていたのに人々が流血や叫喚で応えたこと(特に5:7)に対応する。エレミアスは、この譬えは、イエスの譬えとしては珍しくいわゆるアレゴリカル²な譬えであるとして、ぶどう園はイスラエル、ぶどう園を借りている農夫たちはイスラエルの指導者たち、ぶどう園の持ち主は神、使者たちは預言者たち、息子はキリスト、農夫たちに下される罰はイスラエルの滅亡、ぶどう園を与えられる「他の者たち」は、異邦人教会を指すと解釈している³。スノドグラスは、ぶどう園がイスラエルを表すと見る解釈に反対して、ぶどう園がイスラエルならば、神がイスラエルを取り上げて他の人々の手に渡すということになってしまうが、それでは意味が通じないので、ぶどう園は神の関心

¹ Perkins, p. 670; Evans, *Jesus*, p. 396.

² アレゴリーとは何かについては、様々な定義や議論があるが、ここでは、アレゴリーを、譬えの様々な事物や登場人物がそれぞれ現実の事物や人物の隠喩であるような譬えという意味で理解する。

³ Jeremias, *Parables*, p. 70.

事と考えるほうが良いと考えている¹。しかし、スノドグラスの反論は、ぶどう園とぶどう園の農夫を同一視しないかぎり不要であり、ぶどう園をイスラエルの民、その世話をすべき労働者をイスラエルの指導者たちと考えれば、神が当時の神殿支配者たちからイスラエルの民を教会(あるいは、イエスの神の国運動のグループ)に引き渡すであろうとの預言と理解でき、筋が通る。

このような意味でのこの譬えは、イザヤ書5章1-7節の第二神殿時代の理解に基づいていると考えられる。その根拠のひとつとなるのは、塔を神殿の比喻として用いる上記の象徴の使用が両者に共通していることである。さらに、B. ジョンソン²が、LXX、死海文書、タルグム³、『バルクの黙示録』などに翻訳、言及あるいは自由引用されたイザヤ書のこの箇所をマソラテキストと比較検討し、これら第二神殿時代のイザヤ書理解に共通する点を4つ挙げているのだが、それらの点が、イエスの「ぶどう園と農夫」の譬えにも当てはまるということがある。それは、第一に、この箇所をアレゴリーと考えていること、第二に、ぶどう園(イスラエル)の実りの悪さに対してイスラエル全部ではなく、イスラエルの指導者、特に神殿が裁きの対象となっていること、第三に、裁きの結果の罰として、マソラのイザヤ書ではイスラエルの滅びが預言されるのだが、第二神殿時代の解釈ではイスラエルが神に捨てられ、あるいは、神の臨在が取り去られ、あるいは、イスラエルが他に引き渡されること、第四に、これらの変更によってイザヤ書が第二神殿時代の当時のコンテキストで理解されていることである⁴。

特に、マルコ福音書の「ぶどう園と農夫」の譬えが、ヘブライ聖書そのものよりもむしろイザヤ書のアラム語訳であるタルグムのこの箇所に類似しており、タルグムを下敷きにしているであろうことは指摘される。タルグムはイザヤ書のぶどう園の歌に顕著な変更を加えており⁵、その変更では第一に、ぶどう園がイスラエルの譬えであることを明示していること(「ぶどう園に譬えられるイスラエルに」(5:1)とある)や、

¹ Snodgrass, *Parable*, p. 74.

² B. Johnson, "Parable."

³ B. Johnson は、現存のイザヤ書タルグムは CE1105 年のものとされる Codex Reuchlinianus にあり、現今の形のイザヤ書タルグムはおそらく CE4 世紀より以前には遡れないであろうことを断りながら、イザヤ書タルグムの資料はキリスト教成立以前に遡ることができるということには学術上の合意ができており、タルグムを第二神殿時代の文書に含めている (B. Johnson, "Parable," p. 13)。

⁴ B. Johnson, "Parable," pp. 21-22.

⁵ 以下、タルグムが加えた変更については、Chilton, *The Isaiah Targum*, pp. 10-11 の英訳を参照した。

第二に、建物や堀の代わりに、「<高い>丘」(神殿の山を示す)や「聖所」や贖罪の儀式を行なう「聖壇」への言及があることによって、農夫たちがイスラエルの民の世話を任せられ、収穫を主に渡すべき祭司たちであることが明らかに示されていることが重要な点だが、マルコの「ぶどう園の農夫」の譬えは、このタルグムの形に沿って理解できる。イザヤ書で預言されている神の罰はタルグムの訳者たちには、神が神殿の守り手である祭司たちに下したものと理解されていた。そのことは、タルグムで神の罰が、神のシェキーナ(臨在)が彼らから取り上げられ、聖所が破壊され、預言が止むということによって表されている。

マルコの文脈では、この譬えは祭司長、律法学者、長老たちに向けて語られており、彼らはイエスが自分たちに当てつけてこの譬えを話したと気づいたとある(12:12)。マルコの読者は、この譬えでぶどう園を借りている人々を、「農夫」という言葉からわれわれが思い浮かべそうな貧しい耕作人ではなく、むしろ、かなり豊かで影響力も持ち、農園を借りて運営し、そこから利益を上げているような農園経営者と考えたであろう。そしてさらに具体的には、12章12節で言及された祭司、律法学者、長老たちの中でも特に、タルグムとの連想から、イザヤ書で批判されているのと同様、祭司たちと理解したであろう¹。イザヤ書では、神はぶどう園に見張りの塔を建てる(マルコのぶどう園の主人も同様)が、1世紀に「塔」を神殿の象徴的比喻として用いた表現の例は『エノク書』(89:56, 66b-67)にもあり²、ここでもそれは当てはまる。「ぶどう園の農夫」の譬えでは、見張りの塔を任された農夫と神殿を任された祭司たちが同定され、祭司たちが批判されていることが、読者には明かだつたはずである。「ぶどう園と農夫」の譬えは、1世紀の解釈者たちがイザヤ書に読み込んだ神殿批判を共有していると見られるのである。

豊かな実りは、「種を蒔く人」の譬えでも、「成長する種」の譬えでも、福音を信じ受け入れる者たちとその信仰や神の国の支配の実現を表すものであったが、「ぶどう園と農夫」の譬えでもそれは同様である。神は豊かな実りを受け取ることを期待していた。ぶどう園の主人によって送られた使者たちは、過去

¹ Evans, *Jesus*, p. 390.

² Evans, *Jesus*, p. 399.

に神がイスラエルに遣わした旧約の預言者たちと重ねあわせられる¹。預言者たちはヤハウェの召命を受けて、民に立ち帰りを説くために派遣されたが、民は彼らの言うことを聞かなかった(イザヤ5:1-7、エレミヤ6:4-13、ホセア11:1-7など)。旧約聖書でも、特に、民を導くべき立場の指導者たちが神に背き、神に期待された任務を果たしていないということが、しばしばぶどう園の譬えをもって示されている(イザヤ3:14-15、エレミヤ12:1-13)。預言者たちが殺されまでしたケースは旧約には、歴代誌下24章20-21節のゼカルヤとエレミヤ書26章20-23節のウリヤの、どちらかというわずかにしか言及されない2人程度しか記されていないが、黙示文学では、少なくとも5人の預言者が殺されており、『ヨベル書』1章12-13節の記述がマルコでの「ぶどう園と農夫」の譬えでの預言者の運命と近似していると指摘される²。こうした預言書の伝統において、マルコはここでイエスを最後の預言者として提示しているのである。

また、マルコ12章6節、ἐνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν「愛する一人息子がいる」のἀγαπητός は、相当するヘブライ語の訳語として用いられるときにはしばしば「一人息子」という含意があり、マルコもここでそのように理解してεἶς を入れて訳しているのであろう³との指摘がある。その含意に適合して、マルコの意図する読者にとっては、この譬えは、神の愛する一人息子、すなわち「神の子イエス・キリスト」(1:1)がイスラエルに送られたのに、祭司長、律法学者、長老たちが彼を殺してしまった出来事を預言するものと読まれる。さらに、フランスが指摘するように、6節の「愛する息子」は1章11節や9章7節の「私の愛する息子」を読者に思い出させ、この点でも、この譬えの中で殺される息子とイエスを同定させる⁴。

さらに、12章10-11節は詩編118編22節(117:22LXX)からの引用であるが、この詩編のタルグムでは、家づくりの捨てた少年がエッサイの息子の一人であり王に任ぜられ支配者になるに値したとなっている。これは、ヘブライ語のעֵבֶן(ʿeben石)とבֶּן(bēn息子/少年)の言葉遊びからきたもので、LXXにはない。それゆえ、イエスの譬えの結びにある、「聖書にこう書いてあるのを読んだことがないのか。『家を建てる者の捨てた石、これが隅の親石となった。これは、主がなさったことで、私たちの目には不思議に見え

¹ Evans, op.cit., p. 402; Hultgren, *Parables*, p. 362; Snodgrass, *Parable*, p. 79; Bailey, *Jesus*, p. 415; Baird, p. 68.

² Snodgrass, *Parable*, p. 79. ここで5人の名をSnodgrassは明示していない。

³ Young, p. 285.

⁴ France, p. 460.

る。』は、おそらく、すでに存在したアラム語訳に由来し、譬えの中で殺された息子と石とのタルグムでの言葉遊びを意識した文言であろう¹。マルコ福音書12章10-11節はすでにアラム語の伝承の段階で譬え本体と結びついており、内容的にも切り離せないものである。エヴァンスはこのことをひとつの理由として、この引用が「イエスに遡るものであり、(多くの解釈者が考えるように)ギリシア語を話す教会に起源するものではない」²と考へ、この譬えが、「神殿の支配者層に対する強烈な預言者的批判をなすものであり、彼らの支配は終わりに近いと警告するものである」³と述べている。

初期キリスト教とイエスを特に当時のユダヤ的背景との関連において研究している B. H. ヤングの指摘では、この譬えを初期キリスト教の創作したアレゴリーと考える積義者は多いが、ローマ支配の当時のガリラヤでエルサレムの破壊を預言することはあり得たし、イエスが自分自身のエルサレムでの死を予感して預言したことは十分あり得るので、この譬えが初期キリスト教の創作と考える必要はない⁴。実際、これがイエスの真正な言葉であるか否かは確定できないであろう。しかし、われわれにとって重要なことは、マルコの文脈では「捨てられた石」が明らかにイエス自身を表していることであり、それがイエス自身の考えであると読まれ得たということである。ここでマルコは、ユダヤ教の当局とイエスの対立を明らかに示し、イエスが自分の死を覚悟して最後にエルサレムに入場したのであり、たとえ殺されようとも神が人知を超えた方法で自分の宣教運動の実りをもたらしてくれるであろうと確信していたのだと、読者に納得させようとしているのである。それは、前の3つの、種の譬えの主旨とも和合する。バイヤーは、「家造りたちによる石の拒絶は[……]イエスとユダヤ教の権威者たちとの間の最終的葛藤の歴史的コンテクストを要約し論争的に明確化する。[……]詩編からのこの引用がこのように、暗示によって明らかにするのは、イエスが、自分がユダヤの支配者たちに拒絶された結果起こる出来事に続いて、神による義の証がなされるであろうと予測していたことである。[……] 義人の義の証は、この時空の中での審判のしるしとして働き、また、義に基づく新たな秩序の開始を構成する」⁵と論じている。

¹ Evans, *Jesus*, p. 403.

² *ibid.*

³ Evans, *op.cit.*, p. 406.

⁴ Young, pp. 283-284.

⁵ Bayer, pp. 108-109.

このように、この譬えは、1 節から 11 節までをひとまとまりとして理解され、イエスを旧約の文脈の中において、イスラエルの神が繰り返し民に預言者を送って来た歴史、民がそれら預言者を受け入れず背き、裁きを受けてきた歴史の中で要となる重要な時に、イエスが最終的に神に遣わされた権威ある者（独り子）であることを示し、彼を退ける指導者たちが受ける罰と、最終的に成就される義（イエスの復活）の約束を表す。そのように理解される時、この譬えは、マルコ福音書の縮約、あるいは聖書すべての縮約とさえ言われ得るのである¹。

イザヤ書では、ぶどう園は神に見棄てられた。それは、神の裁きである。そして読者には、イスラエルの民が亡国と捕囚を被ったことが、史実上のその表れと考えられたであろう。しかし、マルコは、ぶどう園であるイスラエルの民衆が、その指導者たちから取り上げられ渡される先を、救いに変えている。指導者にとっては容赦ない裁きがあるが、ぶどう園そのもの（＝民）には救いを確約するのである。

旧約聖書は、神が自分のほうから民に働きかけ、繰り返し預言者を送り続けたことを記録している。「ぶどう園と農夫」の譬えはそのような、「人を探し求める神」の究極の姿を描いている²。そして、それと対照的に、見ても見えず、聞いても聞こえず、心が頑なになってしまっている人々の姿を示してもいる³。その上で、最終的に神の救いの業が奇跡的に成就することを確約するのである。さらにこの譬えは、イエスの処刑を頑なで悪しきユダヤ教指導者の罪とすることで、イスラエルの民がキリスト教に転向することを正当化し、また、70 年のエルサレムの崩壊を正当な罰として神の正義を示す。そして何よりも、最終的なぶどう園の秩序（神の国）の回復が神の義を表している。

ラビ文献には、同様の譬えがあり、そこでは、王が自分の息子を家来に託して旅に出る。家来たちは息子を殺し王の都を破壊し、王の家を焼いてしまう。戻ってきた王は邪な家来に息子を任せたことを悔やみ嘆く（Sed. Elj. Rab. §28 [150]）⁴。しかし、ラビの話では、その息子が「親石」にされるというような、最終的な正義の回復はない。殺される息子＝イエスの最終的な回復が約束されることが、「ぶどう園と

¹ Donahue/Harrington, pp. 341-342.

² Donahue/Harrington, p. 342.

³ *ibid.*

⁴ Evans, *Jesus*, p. 391.

農夫」の譬えの重要な点である。

そして、最後にもうひとつの効果としておそらく言えるのは、マルコがユダヤ戦争の末期あるいはエルサレム陥落の後まもなく書かれたのだとすれば、マルコの読者がこの譬えを読み、ぶどう園をエルサレムと重ね、ぶどう園の外に放り出された一人息子をイエスと重ねたとき、同時に、包囲されたエルサレムの中で死んだ人々が城壁から外に放り出され、城壁の外の溪谷を埋め尽くして腐乱して行った、忘れられない光景を思い出したであろう、ということである。そうであれば、この譬えは、そうしたむごい死に方をした人々を、同じくむごい死に方をしたイエスと重ねることで、彼らの死後の運命も復活したイエスと重ね、神は捨てられた人々をそのままには捨て置かないと、読者に暗示する効果も持っているであろう。

9 マルコの受難物語の読者への効果

イエスの弟子たちの躓きと、復活のイエスによるガリラヤでの再会への招きは、マルコの読者にとっては、彼らが受けている迫害下で特に重要であったはずである。迫害にあつて棄教した人たちもいたであろうが、その人たちはイエスの逮捕に際して逃げた弟子と自分たちを重ね合わせて福音書を読んだことが推測される。

イザヤ書の頑迷預言をそのまま受け取るならば、マルコによる福音書の弟子たちの弱さや無知も、究極的には神の摂理かも知れない。それならば、弟子たちがイエスを見捨てて逃げたことすら、全面的には彼らの責任ではないかも知れない。しかも彼らに対し、最終的には神の憐れみによる救いが示唆されている。

しかも、もし人々の心が頑なにならなかったならば、イエスは退けられることもなく、殺されることもなく、復活もなかったであろう。その場合、キリスト教の福音もなかったであろう。エヴァンスは、イザヤ書の頑迷預言の引用はそのことに照らして見られるべきであると言う¹。彼は、4章10節で譬えについて説明を求める弟子の要求に13節の「なぜ分からないのか」という言葉が続くことが自然なので、コンテキストか

¹ Evans, *To See*, p. 99.

ら言えばイザヤ書からの引用は編集者による挿入であろうと考える。そしてその挿入の目的と効果について、ここで心が頑なになった「外の者」が一見3章1-6節でのファリサイ派の人々などを指すように見えるが、それだけではなく、弟子たちをも指していることを明らかにすること、イエスの復活以前には弟子たちが誤ったメシア観でイエスを見ていることをはっきりさせることにあると見ている。要点は、人々の頑なさがあつたためにイエスは殺され、そのおかげで復活と基督教の福音があるということである¹。あるいは、人々の頑なさにもかかわらず、必ず救いがあるということである。

マルコの聞き手のうち迫害によって棄教した人々は弟子と同様にイエスを見捨てて逃げたのであり、そのことは彼らの心に罪悪感となつてのしかかっていたであろう。しかしその一方で、彼らはそのような迫害が起こつたことに対して神の義を問はずにいられたはずである²。そのような人々に向けて、マルコは、ことさら弟子たちの弱さを強調しているのである。弟子たちがイエスを見捨てて逃げたことの責任が一部は神にあることを示唆するマルコ福音書は、迫害下で逃げた者たちの罪悪感を柔らげ、弟子たちが再びイエスに招かれたことは、彼らもまた、イエスに戻るべく招かれていることを示唆するであろう。彼らの棄教は、ついには神に戻るためのひとつの過程とされるのである。特に、ペトロの否認と、彼が再び招かれたことは、イエスの復活の出来事の後、彼が一転して揺らがぬ宣教者となり、力強く最初期教会の中心的活動をしたことを知っている初期の基督教教会の人々にとって、自分たちの弱さを感じている迫害下にあつて、自らのキリスト者としてのありようを慰めるとともに、勇気づける効果を持っていたであろう³。

マルコが、迫害に際して信徒を勇気づける意図は、マルコ13章のいわゆる「小黙示録」と言われる箇

¹ Evans, *op.cit.*, pp. 99-103.

² これは、遠藤周作が長崎のキリシタン迫害に材を採つた小説『沈黙』で、転びキリシタンのキチジローに問わせている問いである。キチジローは、「弱か苗はどげん肥しばやっても育ちも悪う実も結ばん。俺のごと生まれつき根性の弱か者は、パードレ、この苗のごとです」(遠藤, p. 101)、「じゃが、俺にやあ俺の言い分があつと。踏絵ば踏んだ者^{もん}には、踏んだ者の言い分があつと。踏絵をば俺が悦んで踏んだとでも思つとつか。踏んだこの足は痛たか。痛かよオ。俺を弱か者に生まれさせておきながら、強か者の真似ばせろとデウス様は仰せ出される。それは無理無法というもんじゃい」(pp. 149-150)と言う。時代と場所は異なっているが、迫害下で棄教した者たちが問うた神義論的問いを例証するものとしてこのキチジローの言葉は引用に値する。

³ 荒井『イエスとその時代』, p. 200.

所に明らかに示されている。ここには、イエスの言葉として、

^{13:9} あなたがたは自分のことに気をつけていなさい。あなたがたは地方法院に引き渡され、会堂で打ちたたかれる。また、私のために総督や王の前に立たされて、証をすることになる。¹⁰ しかし、まず、福音があらゆる民に宣べ伝えられねばならない。¹¹ 引き渡され、連れて行かれる時、何を言おうかと取り越し苦労をしてはならない。その時には、教えられることを話せばよい。実は、話すのはあなたがたではなく、聖霊なのだ。(マルコ13:9-11)

とある。ここでの「あなたがた」は、マルコの物語上の文脈では弟子たちを指すが、読者は福音書記者が自分たちに向けて書いていることに気づくであろう。マルコによる福音書には、洗礼者ヨハネが説教し(1:4-8)、引き渡され(1:14; 6:17-29)、イエスも説教し(1:14-15)、引き渡される(9:31; 10:33, 14-15)、そして、弟子たちも説教し(6:7-13)、引き渡されるはずである(13:9-13)、という図式が見られる¹。迫害を受けているキリスト教徒は恐れる必要はない。この苦難は神の計画の一部であり、彼らは引き渡される時にも心配する必要はない。その時には神が彼らを助けてくれるであろうし²、イエスが引き渡され甦らせられたように、彼らもまた甦らせられるであろう。ドウドは、マルコの著者は彼の共同体に神義論の問題への答えは与えなかったが、受難者としての存在に本質的な緊張に対処する道を提供していると述べ、「死の瞬間ですら、彼らは 15:39 のイエスに倣って苦難への抗議の叫びを上げることを許されている。そして最終的には、彼らは、神の意思による苦難は贖いの苦難なのだと約束されているのである」³と結んでいる。この読みでは、キリスト教徒の苦難や殉教も、イエスの受難や死と同様の贖いの意味を持つ。しかし実際は、マルコ福音書の内部には、イエスの弟子やましてマルコ共同体のキリスト教徒の殉教が贖いの死であるとは書かれておらず、それを読み込む必要もないであろう。むしろ、「また、私の名のため

¹ Williamson, p. 123; Fredriksen, p.179.

² 13 章とイエスの引き渡しの意味の結びつきについては、Roskam, p. 79 を参照。

³ Dowd, p. 162. なお、傍点は本多による。

に、あなたがたはすべての人に憎まれる。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる」(13:13)というイエスの言葉は、「人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人々の身代金として自分の命を献げるために来た」(10:45)との言葉に照らして、イエスの死が贖いとなって他の人々を贖うのであり、殉教者はイエスを通して救われると言っていると理解できる。このような意味で、マルコ福音書にはやはり、神の意思と人間の自由意志の緊張などを受け入れつつ、それでも、最終的には人間を救済する神の義を信じる神義論が存在すると言えよう。

イエスを裏切り見捨てた弟子たちをイエスが見捨てず、再会へと招いたように、読者も、たとえいちど棄教していたとしても、イエスは彼らを見捨てず、再び招くであろう。ガリラヤに招かれているのは、マルコの意図としては弟子たちではなく本当は、読者である¹と言っても過言ではない。神は究極的には彼らを呼び戻し救うであろう。

マルコ福音書は、女性たちがイエスの墓で彼の復活の知らせを受け、恐ろしさのあまり逃げ去ったとの報告で終わる。マルコは、最後の文章を「そして、誰にも何も言わなかった。恐ろしかったからである(καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ)」(16:8)で閉じている。女性たちは、復活を告げた天使に、その知らせを弟子たちに伝えるように言われながら、その使命を果たすことができない。天使の告知の意味を理解し、それを福音として宣べ伝えるどころか、彼らは恐ろしさに「震え上がり」(16:8)、誰にも何も言えないのである。この一見絶望的な終わり方は、文法的に唐突さを感じさせる文体(接続詞γάρで終わる²)との相乗効果で、絶望的に見える終わり方は実は終わりではなく³、福音の初めであるとのメッセージをさらに強める。彼女たちが結局は復活を知らせたことが、キリスト教の始まりとなったことを読者は知っているからである。

¹ Stock, p. 429.

² 川島貞夫, p. 221 は γάρ で終わる用例がパピルスなどにあることを指摘しながらも、この文章の終わり方が非常に唐突であることを認めている; Taylor, p. 609 は γάρ で終わる用例があることと、マルコ 16:8 が本来の終わりであるとする研究者も多いことを認めながら、ひとつの書が γάρ で終わる例はないとして、マルコ福音書の著者が本来はまだ先に著述を続けようとしていたのであろうと考える; さらに、マルコ福音書に、復活顕現や昇天を含む長い終わりが付加されていることも(マルコ 16:9-16)、16:8 での終わりが唐突で不自然に感じられたことを示す。

³ Williamson, p. 285 やマルクスセン『福音書記者マルコ』, p. 204 が、同様の主旨のことを指摘している。

重ねて、マルコ福音書において、イエスの弟子たちが自分からの意志でイエスを捨てたというよりも、自分たちの意志に反して、ほとんど自分たちの意志のままにならぬ肉体的、精神的、両面における内在的弱さのためにイエスを裏切ってしまったことと、その弱い彼らをイエスはどこまでも「弟子」として扱い、イエスのほうから再び招いてくれたのだということが強調されていることは、弱さから一度は迫害に負けた読者にも、再びイエスに立ち帰ることの希望と励ましを与えるであろう。マルコによる福音書の「罪人の赦し」は、読者にとっては、抽象的な出来事や他人事ではなく、また、律法遵守の問題でもなく、読者自身のイエスとの関係における問題であったと考えるべきである。

復活のイエスがガリラヤにおいて弟子たちに出会うという約束はさらに、迫害下、「神の子」イエスの父ヤハウエが彼を通してイエスを信じる者たちに出会うとの希望につながる。申命記 4 章の約束は、現在の意味を持って読者に語りかけることになる。エルサレムの崩壊を目前にし、あるいはすでに目にし、キリスト教徒として個人的にも迫害を受けている彼らにとって、彼らの生きた時代はまさに世の終わりと見えたであろう。その日にこそ、神の救いの約束は果たされ、神の義は立証されるであろう—

4:29 しかしあなたたちは、その所からあなたの神、主を尋ね求めねばならない。心を尽くし、魂を尽くして求めるならば、あなたは神に出会うであろう。³⁰ これらすべてのことがあなたに臨む終わりの日、苦しみの時に、あなたはあなたの神、主のもとに立ち帰り、その声に聞き従う。³¹ あなたの神、主は憐れみ深い神であり、あなたを見捨てることも滅ぼすことも、あなたの先祖に誓われた契約を忘れられることもないからである。(申命4:29-31)

そして、イエスが自分の死を多くの人々のための身代わりの死と言っていることは、マルコの読者の中でもユダヤ民族に属する者にとっては、民族として重要だったであろう。ヨセフスは、ユダヤ民族の被った惨禍を、人々が父祖伝来の律法に反する行為を行ったこと、特に、ユダヤの指導者たちの間で汚職が蔓延し、王が律法を変更してレビ人に祭司の式服を認めるなどのことをしたことに対する神の罰であると、示唆している(『ユダヤ古代誌』20.218)。当時のユダヤ人がそのように考えていたならば、マルコ

の読者たちは、エルサレム崩壊や彼ら自身への迫害という苦難の終結と救いを、イエスの「身代わりの死」による贖罪を受け入れることで与えられる、神の憐れみによる約束の成就として考えることができたであろう。それは、申命記の

13:18 主が激しい怒りをやめ、あなたに憐れみを垂れ、先祖たちに誓われたとおり、憐れみをもってあなたの数を増やされるように。(申命13:14)

の成就となる。

そして、マルコは、絶叫とともに死んだイエスが、神の子であり、復活させられたという逆説により、絶望の中においてこそ救いの業を成就する神のやり方を示し、絶望の中にいる者たちに救いと神の信実を印象付ける。百人隊長の「この人は本当に神の子だった」(15:39)との告白は、神に遺棄されたとの苦痛の絶叫と共に死んだイエスを見てなされる。中山貴子は、1973年の論考でこのことを重視し、マルコ福音書で注目すべき点として、15章34節でのイエスの叫びが39節で百人隊長の「神の子」告白の唯一の根拠となっていること、すなわち、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ことを他の福音書との違いとして強調している¹。さらに、青野太潮は、マルコでのこのイエスの死に際しての描写は、「マルコ15:39に見られるような、まさに十字架の上で絶叫しつつ死に果てたイエスをこそ『神の子』と告白するという視点にもとづくものである」と指摘し、「ここで注目すべきは、この告白はただ十字架のイエスの悲惨さを見据えることによるのみなされているということ」²だと論じている。荒井献は、「他人は救ったのに、自分は救えない」(マコ15:31)惨めな死にざまをしたからこそ、それを見たローマの百人隊長の「神の子」告白があったのであり、34節の言葉に神への信頼を読み込んで、「最も惨めな存在こそが最も尊い存在である

¹ 中山, pp. 157-158.

² 青野『「十字架の神学」の成立』, p. 470.

という、マルコ福音書に固有な『神の子』イエスの逆説が生きてこないのである¹と指摘している。この逆説は、絶望的な状況はそれ自体どこまでも暗く絶望的なままであり—佐藤研の言葉を借りるならば、「非悲劇化され得ぬもの」²でありながら—そこにこそ救いをもたらす神の力が働いているという逆説である。そして、これは、読者が苦難の中にあり、惨めであればあるほど、大きな救いと神の信実を保証するものである。

10 マタイとルカの加えた変更と、神義論上の論点の変化

マタイとルカの福音書には、弟子たちがイエスのことを本当には理解せずついにはイエスを裏切ったマルコ福音書の書き方を和らげ、弟子たちを「罪人」として示す書き方を避けようとする姿勢が見られる。嵐の湖で風を叱り水を静めた時、マルコの弟子たちは「先生、私たちが溺れるのにあなたはかまわないのですか」(4:39)とおびえ、「なぜ怖がるのか。まだ信じないのか」(4:40)との叱責を受けるが、マタイでは、弟子たちは「主よ、助けてください。私たちは溺れてしまいます」(8:25)と、イエスに助けを求め、イエスも、彼らに信仰がないとは言っていない。「信仰が小さい者たちよ(ὀλιγόπιστοι)」(8:26)とたしなめるだけである。ルカの弟子たちは「先生、先生、溺れてしまいます」と恐れるが、マルコの弟子たちのように「あなたはかまわないのですか」などとは言わず、イエスには、「あなたがたの信仰はどこにあるのか」(8:25)と言われるが、やはり、信仰がないとは言われていない。イエスの湖上歩行の奇跡に際しても、マルコの弟子たちがイエスを幽霊とっておびえ、語り手マルコはそのような彼らのことを「パンの出来事を理解せず、心が鈍くなっていた」(6:52)と伝えているが、マタイでは、湖上を歩くイエスを見た弟子たちは、「本当に、あなたは神の子です」(8:33)と信仰告白している。ルカは、この水上歩行の出来事をすっかり削除してしまっている。

マルコの8章でイエスが言った、「ファリサイ派の人々のパン種とヘロデのパン種によく気をつけなさい」(8:15)との警告は、マルコの弟子たちには、まるで理解されず、イエスは彼らを「まだ、分からないの

¹ 荒井『問いかけるイエス』, p. 339.

² 佐藤『悲劇』, pp. 167-169.

か。悟らないのか。心が頑なになっているのか、[...]まだ悟らないのか」(8:17, 21)と叱るが、マタイではイエスの叱責は「信仰の小さい者たちよ[...] まだ分からないのか」(16:5)と、心が頑なになっているとのマルコの主題が削除され、叱責された弟子たちが、ファリサイ派の人々のパン種とヘロデのパン種を「ファリサイ派とサドカイ派の人々の教えのことだと悟った」(16:12)と書かれて、水上歩行の場合と同様、弟子たちは理解力を増している。このことによって、弟子たちがイエスを理解せず、死に至らせてしまうとのマルコでの重要な警告の要素も、弟子たちの罪性のモチーフもなくなっている。ルカは、「イエスは、まず弟子たちに話し始めた。『ファリサイ派の人々のパン種に注意なさい。それは偽善である』」(12:1)と、パン種を偽善と説明して見せて、弟子たちの無理解の動機をすっかり削除している。

マルコ福音書の、イエスへのペトロの信仰告白「あなたはメシアです」(8:29)は、続くイエスの受難予告に対するペトロの無理解によって、ペトロがイエスのメシア性の本質—イエスが受難のメシアであること—を真には理解していなかったことが暴露されることで効果を減じ、むしろ一番弟子のペトロでさえもイエスを本当には分かっていたことが強調されるが、マタイでは、ペトロの信仰告白と、彼がイエスの受難予告の意味を理解できず、とんでもないことであるとイエスをいさめる逸話の間に、ペトロの信仰告白を受けてイエスが彼を祝福し、「あなたはペトロ。私はこの岩の上に私の教会を建てる。[...]私にはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐことは、天上でもつながれ、あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる」(16:18-19)と任命する。初代教会の頭としてのこの任命は、非常に強い印象を読者に与えるので、受難予告に対するペトロの無理解も、彼が教会の鍵を託された弟子であるという重要な点によって覆い隠されてしまう。ルカは、ペトロが受難予告したイエスをいさめる無理解の場面をすっかり削除している。

受難と復活についてのイエスの2度目の予告についても、マルコでは、「弟子たちはこの言葉が分からなかったが、怖くて尋ねられなかった」(9:32)とあるが、マタイでは弟子は、その言葉の意味が分からなかったとの描写を避けて「非常に悲しんだ」(17:23)とされている。ルカでは「彼らには意味が理解できないように隠されていた」(9:45)と、弟子たちが受難予告の意味が分からなかった理由が、彼らの責任ではないように説明されている。イエスの逮捕に際しては、弟子たちが皆イエスを見捨てて逃げてしまっ

た(マルコ14:50)との報告は、マタイ26章56節では保持されているが、ルカでは削除されている。

このように、マタイは時に弟子たちの信仰の弱さや無理解のテーマを残しつつもそれを和らげ、ルカは削除したり説明を加えたりして弟子を理想的に描こうとしている。彼らの描く「罪人の救い」の主題は、もっぱら、「徴税人や罪人」(マルコ 2:15, 16)と言われている、いわゆる「罪人」の救いの方に集中している。

イエスの受難の理不尽さについても、マタイやルカは、それを和らげる方向の変更を加え、イエスの葛藤を弱め、神の意思とイエスの意思を調和させることで解決しようとしている。この調和の試みはマルコにもあり、マルコのイエスの、「この杯を私から取りのけてください。しかし、私が願うのではなく、御心に適うことが行なわれますように」(14:36)との譲歩つきの祈りに見られる。この祈りの並行句として、マタイは、「父よ、出来ることなら、この杯を私から過ぎ去らせてください。しかし、私の願いどおりではなく、御心のままに」(26:39)と記すのに加えて、「父よ、私が飲まないかぎりこの杯が過ぎ去らないのなら、あなたの御心が行なわれますように」(26:42)との祈りを入れ、イエスがむしろ進んで死に向かう姿勢にしている。ルカのイエスは、自分を十字架につけた人々のためにとりなしの祈りをし(「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです」23:34)、共に十字架に掛けられた囚人の一人に、「イエスよ、あなたが御国に行く時には、私を思い出してください」(23:42)と言われ、「はっきり言っておくが、あなたは今日私と一緒に樂園にいる」(23:43)と答えている。さらにルカは、マルコのイエスの最期の叫び、「わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのですか」(15:34)を、「父よ、私の霊を御手にゆだねます」(23:46)に変えている。ルカのイエスは、十字架の上で神に遺棄された苦しみに叫ぶイエスではない。ルカにおいて、十字架と続く栄光は、聖書に書いてある神の目的を成就するためのものである(cf.ルカ 24:25-27, 44-47)¹。しかも、ルカは、イエスが自分の死を「人の子は、仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人々の身代金として自分の命を献げるために来た」(マルコ10:45)と表現する言葉を削除しており(マタイは20:28に保持)、なぜ神はイエスの死という贖い(身代金)を必要としたのかという問題も取り去っている。ルカにおいては、イエスの死は、贖いではなく、完全な殉教者の死とさ

¹ Doble, p. 4.

れているのである¹。

マタイやルカの変更は、初代教会においてイエスや弟子たちをますます理想化して崇敬の対象に祭り上げてゆく方向性の表れと考えられるが、これによって、苦難の理不尽さという問題は解消されてしまっている。しかし、マルコ福音書においてはそのプロセスは現れていない。

11 本章のまとめの考察

イエスの受難と死は、イエス自身については、復活によってその負の性質が逆転され、イエスの義が証される。イエスの苦難が極限的であったその度合いに応じて、復活という比類のない埋め合わせが与えられるのである。また、その苦難はさらに他の人々の罪の贖いになるということによって意味づけられ、「罪人の救い」はどうするのか、という第四エズラ書などの問いへの神義論的解答となる。これは、神が自分の独り子を犠牲とすることによって、人々の罪から生じる悪の影響を断ち、彼らを贖ったこととも考えられる。この贖いは、神がかつてアブラハムに誓った、イスラエルの民への祝福の約束への神の信実と義によるものである。

そのような神義論的解釈における問題は、イエスを十字架につけたのが、究極的には神なのだということである。しかし、その一方で、イエスを引き渡したユダやイエスを見捨てて逃げた弟子たち、イエスを殺した人々の責任も無しとされてはいない。神の意思と、人間の自由意志および責任との緊張は旧約聖書以来の問題であるが、それは、マルコ福音書においては解かれていないままである。

そしてまた、その緊張はイエスの受難の場合に限ったことではない。マルコによる福音書には、洗礼者ヨハネやイエスが引き渡されたのと同様、弟子たちも引き渡されるであろうとの予言がなされている。そして、そこにはやはり、同様の緊張があろう。しかし、これらの予言はすべて、救いの約束と結びついていることも、イエスの場合と同様である。そして、それは、マルコの読者にも当てはまる。マルコの最初の読者は、おそらく深刻な迫害の危険にさらされていたか、あるいはすでに迫害を受けていた(cf. マルコ13章)であろうから、自分たちを福音書中の弟子たち—引き渡されるであろう弟子たち—と、重ね合

¹ Hultgren, *Christ*, p.83.

わせたであろう。彼ら読者の受ける迫害も究極的にはイエスの苦難と同様神の計画の中にあり、自分たちを迫害する者たちの行為と神の計画の関係は彼らには知らされないままであるが、それでも、イエスの理不尽な苦難が復活によって報われ、イエスが義とされ、神の子と確証されたように、自分たちの苦難も復活と永遠の命によって報われ、自分たちも義とされ、救われるであろうということが、彼らにはマルコ福音書のメッセージとして伝わったであろう。このような意味で、マルコ福音書には、神の意思と人間の自由意志の緊張などを受け入れつつ、それでもやはり、最終的には人間を救済する神の義を信じる神義論が存在すると言える。マタイやルカはその緊張を和らげる試みをしているが、その結果、この世の理不尽さにもかかわらず、最終的に救済がもたらされるというような、マルコ福音書の効果は減じている。

マルコによる福音書は、収税人や売春婦など、いわゆる罪人たちとイエスが交わり、救いを差し出したことを描くと同時に、もう1組の罪人たち、つまりイエスの弟子たちの裏切りの問題にも答えている。すなわち、イエスに信従を誓った弟子たちが無理解から躓き、イエスを見捨てて逃げてしまうその罪と、復活後のイエスが彼らを再びガリラヤでの出会いに招く一貫したプロットによって、ひとつには、そのような罪にさえも神の意思と救いを見るイザヤ書の頑迷預言で答え、第二には、弟子たちが有限な人間として持つ肉体的な弱さに対する神の赦しという観点から答えているのである。そしてまた、その弱さゆえにイエスを捨てて逃げた彼らも、イエスは赦して再び招いているのだ、と示すことによって、迫害下にキリスト教を捨てた読者をも再び招く効果を出している。イエスは、イエスを捨てて離反した弟子を捨てなかった。それは、イエスの信実である。同様に、迫害時に棄教したり信仰を否定した読者をも、イエスのほうでは見捨てず、再び招くであろう。神は究極的には彼らを呼び戻し救うであろう。

人間の本質的な弱さや躓きにもかかわらず最終的には救いをもたらす神の義は、マルコによる福音書では、あらゆるレベルで強調されている。「種を蒔く人」の譬え、「ぶどう園と農夫」の譬え、十二弟子たちの無理解と躓きと救い、女弟子たちの最終章での恐れと不服従とそれにもかかわらず福音宣教が行われている実際の状況—これらのすべてが、この構図に当てはまる。そして「神の子」と啓示されたイエスでさえも最期には絶望の叫びを上げて、神への絶対的な信頼を失ったかのように見えながら、神によって起こされるのである。ここに、いかなる絶望的な状態にある読者に対しても、神の救いを請合うマル

コ福音書の強調点が見える。福音書のイエスの十字架の死は、最も惨めで最も絶望的な死が、救いをもたらす神の子キリストの死であるとの逆説を含有するが、マルコは、イザヤ書の苦難の僕のモチーフや、詩編の義人、「ぶどう園の農夫」の譬えで殺される息子を、イエスを表し指し示すものとして提示することによって、この逆説的なやり方こそ神のやり方であり、絶望的な状況にこそ、救いがあることを見せる。

結論

組織神学で問われている神義論の問い、なぜ全能かつ善なる神が創造したこの世界に悪や苦難が存在するのか、との問いに福音書のイエスは答えていない。しかし、それは、イエスや福音書記者たちが悪や苦難の問題に無関心であったからではない。本論は、共観福音書が神義論に関わる旧約以来の問題意識を引きつぎ、それに答えていることを明らかにした。マルコはイエスが病や障碍、穢れとされる状態、悪霊憑きなどに苦しめられている人々を憐れみ、癒して歩いたようすや、彼が特に罪人と言われている人々と交わったことを語り、彼が自分の死を多くの人のための身代金であると言った言葉を記しているがこれはすべて、イスラエルの民に対する神の義に関わるのである。

われわれは第I章で、マルコ福音書における神義論の背景として、旧約聖書における神義論的問いの発展と、マルコ福音書へのその問題意識の継続性を見た。聖書学的に見れば神義論の問いは、第一に、イスラエルの亡国の問題、イスラエルの民に神が誓った祝福の問題であった。ヤハウェはイスラエルの民に土地の授与を確約し、永遠に彼らの神となると誓った。それなのに、なぜ彼らは土地を失い、不幸に見舞われるのか。

この問題は、旧約時代、捕囚という惨禍に面してひとつの神義論を生み出した。すなわち、ヤハウェは約束を破ったのか、それとも、ヤハウェはバビロンの神よりも弱く、彼らを守ることが出来なかったのか、との問題に答えて、申命記史家の歴史観に立つ思想は、捕囚はイスラエルの民が神の律法に従わなかった応報であり、ヤハウェは不義なのでも無力なのでもなく、むしろ全世界の歴史を司る創造神であり、バビロンをも支配し、バビロンを用いて彼らイスラエルの不信仰や不正を罰したのである、と答えたのである。

この神義論は、亡国と捕囚を自分たちの不義の結果の禍と見る点で、禍の神義論と呼ばれる。しかし、これは、応報の義、法的義の概念によって神の「義」を擁護するのみでなく、それまでは単にイスラエルの民族の神として礼拝していたヤハウェを世界の創造主に高めた。そしてその絶対的支配と全能性を強調するようになったのである。

その結果、新たな神義論的問いとして、創造主が全能であるならなぜ神の民が罪を犯すのか、との、人間の自由意志と神の全能の問題が出てくる。それに関して、イザヤ書などに表れているのは、人間が罪を犯すのは神が人間の心を頑なにしたからである、との理解である。

しかしそこから出てくる更なる問題は、神が人間の心を頑なにしたために人間が罪を犯すのならば、なぜ人間が罰を受けるのか、ということであり、あるいは、そもそも人間が神に創造されたのならば、人間が罪を犯すのはそのように造った創造主の責任もあるのではないか、との問題である。これらの問題に対して、イザヤ書は、すべての禍の後にヤハウェは民を贖うであろうと、究極的な救いを約束している。その約束が成就すれば、ヤハウェの信義は守られるであろう。そして、旧約聖書全体の傾向としては、応報の義を凌駕する神の憐れみが、究極的には民を救い、神は民を立ち帰らせ、ヤハウェは民の神となると考えられている。

神に造られた人間が悪を犯すということの説明としては、また、神が人間に善悪二つの霊や衝動を与え、人間は善の方に従うことを求められているという考えも現れた。さらに、中間時代には、悪の存在をサタンやその配下の悪霊に帰す見方もヘブライ思想に入ってきた。この見方は、神義論的には、悪の存在を神にも神の被造物にも帰さないことで、究極的な神の責任を問わずに理解する道になり得る反面、神の全能性に疑問を投げかける。しかし、最終的に神がサタンに勝利するならば、その疑問も解消される。一方、禍の神義論に対しては、ヨブ記などに見られるように、義人の苦難の問題も意識されていた。BCE2 世紀のアンティオコス・エピファネスによるユダヤ教の迫害の時には、義人の苦難の問題は、神への信仰を守ろうとする人々の殉教という、切実な問題となる。なぜ律法を守る者が殺され、律法遵守を放棄した者が助かるのか。その答えとして、復活による贖いという思想が生まれた。

イエスの時代にも、イスラエルはローマの支配下であり、亡国の問題は現実のものであった。また、病、障碍、貧困など、人々が神から見放されたように見える状態、あるいは、応報思想によれば罪の罰を受けているように見える多くの人々の状態も、神の祝福とは相容れないものであった。神はアブラハムに誓った民への祝福に忠実であるのか、問題となる。

さらに、マルコ福音書が書かれたと考えられる 70 年前後は、ローマに対する戦争の敗北とエルサレ

ムの陥落を見た時代であり、ユダヤ人にとっては、亡国の問題と神の祝福の問題がことに深刻になった時期である。第四エズラ書には、この亡国の問題がはっきりと神義論的問いとして問われている。また同書には、人間が罪を犯す事実創造主の憐れみを求める嘆願、すなわち罪人の救いの問題を意識した歎願もなされている。この時代は神殿崩壊に伴い、贖罪の祭儀が不可能になり、ユダヤ人にとっては罪人の救いの問題も深刻だったのであろう。そしてまた、キリスト者にとっては、ローマからもユダヤ人からも迫害された厳しい時代でもあった。信仰のために苦しむ彼らに神の義は示されるであろうか、これもわれわれの考察すべき問題であった。

本論Ⅱ章で見たように、このような背景において、マルコによる福音書は、イエスを「神の子・キリスト」と宣言し、彼による神の国の到来の福音を告げた。マルコの描くイエスは、「神の国」の実現が、当時の人々が期待していた政治的独立でも、当時の黙示文学に示されたこの世の終末的一掃と刷新でもなく、この世の中でなされる癒しや悪霊祓い、貧しい人々への配慮など、人々の多様な苦難に応答する救済行為で成就していくことを示し、実践した。このことは、旧約聖書で示されたヤハウェの祝福、神の平安が、人生のあらゆる側面にかかわり、心の平安のみならず、身体的健康、物質的繁栄や裕福さなどを含めた十全な平安を意味するものであったことと一貫する。そして、Ⅲ章で見たとおり、その救済の業の動機としてマルコが示しているのが、旧約以来人々が神による救いや赦しの動機として最終的に頼った神の憐れみである。そしてそのことは、この福音書もまた、神の信義を信じる旧約以来の伝統の中にあることを知らしめる。マルコのイエスは、アブラハムに誓った神の祝福が究極的に実現することを保証するのである。

また、人間の罪の問題に対しては、Ⅳ章で見たように、マルコによる福音書はまず、イエスが「罪人」をあるがままに招いたことによって神が彼らを見捨てていないことを見せている。ただし、マルコによる福音書で言われている「罪人」とは、いわゆる「罪」を犯した人々だけではなく、禍の神義論から生まれた偏見によって罪人と見られていた病人や貧しい人々も指すと理解できる。

イエスの癒しや清めや悪霊祓いの具体的な例と意味は、Ⅴ章からⅦ章で考察した。それらの癒しは肉体的な苦痛からの解放であると共に、病や疾患のために、応報思想による偏見によって罪人視され、

あるいは穢れとして社会から差別され忌避されていた人々—そのような苦難を神に与えられるのが正当な報いであると思われていた人々—が実際はむしろ神に顧みられ、救われることを示し、彼らを肉体的疾患とそれに付随する社会からの疎外の両面から救うものであった。

これらの点において福音書のイエスの活動によって示される神の性質は、人々の苦難を神が与えた罪の罰と見る応報思想や、穢れや悪霊憑きを被っている人々を、神の救いから遠い忌むべき者たちとして忌避する見方が示唆する神とは反対である。福音書の神はむしろ、人間の苦しみを自身の痛みとして感じるほどに人間を憐れむ。そして、その憐れみをもって、苦難の中にある人間を無条件で救おうとする。これは、苦難を何らかの罪の罰と見て根拠づける禍の神義論の否定である。そして人々は、救いへの応答として(救われるための条件としてではなく)、神を愛し、隣人を愛する生き方への転向を期待されている。

マルコ福音書は、神への愛や隣人愛を実践する人々の参与によって神の国が成るものであることを、イエスが教え実践していることを記している。実践されたその行為の一つひとつはからし種のように小さくても、やがては社会を変えいつの間にか大きな神の国に成長するであろう。ルカ福音書は、「神の国は、天のしるしによって予測できるような形でやって来るものではなく、人々が[その到来を]『ほらここに、あそこに』などと言うだろうものでもない。見よ、実に、神の国はすでにあなたがたの手が届くところにあるのだ」(17:20-21)とのイエスの言葉を書いているが、これは、ルカ福音書のイエスにのみ当てはまる見方ではなく、マルコ福音書を初めとしてすべての福音書に当てはまるものである。

また、神の国の実現につながるイエスの癒しや清めや悪霊祓いなどが、ひとつずつは小さく見える、大きなイスラエルの民の中での個々人への行為であることは、イスラエルの集合的人格の概念に照らして見れば、一人の罪が民族の亡国を招いたと考えられるのと逆に、一人の救いが民族全体の救いにつながるのと考えに帰結する見方かも知れない。しかし、そのように、大きな救済の業が一つひとつは小さい救いの業によってなることを示したことは、福音書のイエスの大きな特徴である。マルコのイエスは、終末的なサタンとの戦いさえも、悪霊祓いというひとつずつは小さな業によって前進してゆくものと見ていた。小さな個々の悪霊祓いはサタンへの勝利の一步一步であり、それによって、この世のサタンの支

配に対する神の究極的な勝利を確実にするものなのである。

この勝利は、マルコ福音書の神義論の大きな一要素であるが、何よりも重要なのは、イエスの受難と死と復活によって示される神の信義である。われわれはⅧ章で、このことについて論じた。マルコ福音書は、イエスの死を特に、人々の罪のための贖いの死と示し、罪を犯さずにいられない人間の救いの問題を、自分の独り子を犠牲にして贖った神の救いによって解答している。マルコ福音書のイエスの受難と死は、それゆえ、民に対する神の義を表すものである。しかし、イエスの死は、それだけではすまない神義論的問題を呈する。それは、イエスという義人の苦難の問題である。この問題に、マルコ福音書は、復活による義の証によって答えている。その「義の証」とは、罪人として殺されたイエス自身の義と、イエスを復活させた神の信義の両方の証である。神は、ただ義人を死なせるままにしては置かない。それは神の義である。一方、イエスの義について言えば、禍の神義論の考えによれば、十字架の死というような呪われた死を死んだ彼は、何らかの罪を犯した報いを受けて死んだはずである。しかしイエスは復活させられることによって、そのような罪を犯した者ではないことが証されるのである。アンティオコス of the Great の迫害以降に発達した復活信仰によれば、この世で報われずに死んだ義人、特に、信仰のために死んだ義人は、神によって復活させられる。イエスは、この復活信仰の論理によってその義が証されたのである。そしてまた、イエスの義しさが立証されたことにより、イエスが神の国について語ったこと、神の国宣教において行なった癒しや清めや悪霊祓いの行為もすべて義であり、正当なものであったことが証明され、肯定される。しかも、イエスの死は「神の子」としての、すべての者の贖いの死として認識される。そのことによって、イエスがこの世で行なった救いの業やその他の言動の意味が、イエスの父である神の救済の計画の中で再認識されるのである。ただし、なぜ、神の子と提示されるイエスが十字架の死という極限的に苦しい死を被らねばならないのかについては、マルコ福音書は何も答えていない。マルコは何の合理化もしないままに、4つの福音書の中でも特に、イエスの死を孤独で耐え難いものに描いている。この書ではただ、神的受動相の使用と3度の受難予告によって、イエスが弟子の一人によって引き渡され、殺されることが、神の意図であることが示唆されるのみである。受難予告の際には復活の予言もなされるが、結局最期にはイエスは、神に「なぜ私を見捨てたのか」と問いつつ死んでゆく。これ

は、神を信頼し、神の祝福を信じて生きてきた者にとっては、これ以上ない絶望に近い必死の問いである。イエスの死の理不尽さはマルコ福音書では、解決されないままなのである。そしてまた、イエスの死が神の意図とされる一方で、イエスを死に追いやる人間の罪も否定されてはおらず、人間の自由意志と神の意図の緊張も、マルコでは残されたままである。

マルコによるイエスは、自分自身、絶望に極限的に近い状態を味わう。そして、その絶望的な十字架の死を死んだイエスを神は起こすのである。しかも、マルコ福音書のイエスの死は、最も惨めで最も絶望的な死が、救いをもたらす神の子キリストの死であるとの逆説を含有するが、マルコは、この逆説的なやり方こそ神のやり方であり、絶望的な状況にこそ救いがあることを見せる。そしてそのことは、同じく絶望的な状態にあったイエスの時代の人々やマルコの読者—彼らもまた、神に見捨てられたように感じていたであろう—にも、救いの希望を与えたであろう。神はイエスを見捨ててはいなかった。そのように、神は、決して彼らイスラエルの民を見捨てはせず、助けるであろう。

マルコ福音書はまた、弟子たちがイエスを見捨てて逃げた罪に対して、復活のイエスが彼らを再び招くとの示唆を与え、この福音書が書かれた当時のキリスト教徒の中で、迫害に耐えられず棄教してしまった者たち、逃げてしまった者たちにも弟子たちと同様に赦しがあることを暗示しており、イエスを裏切った弟子やキリスト教徒たちの「罪の赦し」を重要な福音として示している。これは、共観福音書でも特にマルコ福音書に顕著な特徴である。

この「弟子たちの赦し」は、マルコ福音書においてイエスの宣教と受難の物語の裏のもう1つのプロットを構成する。マルコは、イエスが受難のメシアであることを弟子たちが最後まで理解せず、イエスを見捨てて逃げるという大きな罪を犯しながらも、復活のイエスに再び弟子として招かれることを通して、「罪人の救い」を確約する。さらに、弟子たちの無理解と裏切りとイエスによる彼らの贖いをイザヤ書の頑迷預言と救済の約束に重ね合わせることで、イザヤ書の神義論のパターンに重ねあわせ、彼らの罪を、一方で彼らの責任において描きつつも、もう一方で神の意図によると考える緊張をあえて保持したまま、究極的な救いによって、神の信義を示している。

本論Ⅷ章¹で見た申命記の預言は、マルコ福音書でイエスに出会った人々に様々な形で実現している。それは特に、ガリラヤで復活の主に会うことを約束される弟子たちに当てはまる。

^{4:29} しかしあなたたちは、その所からあなたの神、主を尋ね求めねばならない。心を尽くし、魂を尽くして求めるならば、あなたは神に出会うであろう。³⁰ これらすべてのことがあなたに臨む終わりの日、苦しみの時に、あなたはあなたの神、主のもとに立ち帰り、その声に聞き従う。³¹ あなたの神、主は憐れみ深い神であり、あなたを見捨てることも滅ぼすことも、あなたの先祖に誓われた契約を忘れられることもないからである。(申命4:29-31)

最後に、われわれの論考のきっかけとなった組織神学の神義論のあり方を考えるならば、共観福音書の神義論が組織神学に示唆する回答は、「なぜ」悪があるか、ではなく、神が人々の悪や苦難に対して「何をなしているか」であることが、イエスの活動のあり方から確認できたであろう。さらに、マルコによる福音書を中心とする共観福音書の示唆することは、人間は神の救済的業を答えとして見るのみならず、神の国の実現に参与することを求められているということであり、そのことを理解するならば、キリスト教神学は、神は何をしてくれるか、と同時に、悪の問題に際して神はわれわれに何が出来るようにしてくれたのか、という問題に取り組むことが正しいあり方かも知れない。全知全能かつ善なる神が造ったこの世になぜ悪があるのか、という問いは、福音書のイエスが悪の存在に面して答えている問いではない。それゆえ、この問いは本質的に、キリスト教の神学が答えを見出そうとしてもともと、答えがないものなのである。組織神学の神義論は、自らの問いのあり方からして問い直し、新たな問いに答えを見出すべき時に来たのではないだろうか。

神は神の国の成就を確約し、その成就の過程を始めている。そして、アブラハムに誓ったように、祝福の約束をイスラエルの民を初めとして、世界の民に広げてゆこうとしている。その過程が成就するなら

¹ 本論Ⅷ.9、p. 259 を参照されたい。

ば、神は、イスラエルの一民族にとどまらず、世界の人々に対して義であると、真に言えるであろう。

参考文献

(各項内では、断りなき限り日本語の文献は著者名の五十音順、欧米語の文献は著者名のアルファベット順)

1 テキスト・原資料

1) 新約聖書ギリシア語本文

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. 27. Aufl. Revidiert von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. (参考として、25. Aufl., 1963; 26. Aufl., 1979; 28. Aufl., 2012 も用いた。)

2) 旧約聖書ヘブライ語本文 (マソラ)

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. verbesserte Aufl. Hrsg. von Karl Elliger, Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

3) ギリシア語旧約聖書 (LXX)

Septuaginta. Hrsg. von Alfred Rahlfs. 2 Bde. 5. Aufl. Stuttgart: Privilegierte württembergische Bibelanstalt, 1952. (参考として Brenton, Lancelot C. L. [trans.] *The English Translation of The Septuagint Version of the Old Testament*. London: Samuel Bagster and Sons, 1844, 1851. In *Bible Works5 for Windows: Software for Biblical Exegesis & Research*. Norfolk, VA: Bible Works, 2001 も用いた。)

4) タルグム (文献名アルファベット順)

Chilton, Bruce D. *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. The Aramaic Bible. Vol. 11. Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.

Stenning, J. F. *The Targum of Isaiah*. London: Oxford University Press, 1949.

5) その他の聖書翻訳

a. 日本語 (刊行年代順)

『聖書 口語訳』 東京: 日本聖書協会, 1955.

『新改訳聖書』 東京: 日本聖書刊行会, 1970; 第2版, 1978.

『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』 東京: 日本聖書協会, 1989.

『新約聖書』 東京: 岩波書店, 2004.

b. 欧米語の翻訳・聖書コンピューター用ソフトウェア

Bible Works 5 for Windows: Software for Biblical Exegesis & Research. Norfolk, VA: Bible Works, 2001.

6) 外典、偽典

a. 日本語訳

荒井献訳『トマスによる福音書』講談社学術文庫. 東京: 講談社, 1995.

石田友雄訳「会衆規定」、日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説』 東京: 山本書店, 1963 所収. Pp. 115-118.

笈川博一/土岐健治訳「十二族長の遺訓」、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 5 旧約聖書外典 III』 東京: 教文館, 1976 所収. Pp. 227-354, 429-508.

小林稔訳「アダムとエバの生涯」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 別巻 補遺 1 旧約聖書編』 東京: 教文館, 1979 所収. Pp. 201-255, 550-554.

関根正雄/松田伊作訳「宗規要覧」日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説』 東京:

山本書店, 1963 所収. Pp. 94-114.

----- 「戦いの書」、日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説』東京: 山本書店, 1963 所収. Pp. 128-150.

村岡崇光訳 「エチオピア語エノク書」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典 II』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 171-292, 339-389.

----- 「シリア語バルク黙示録」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 5 旧約聖書外典 III』東京: 教文館, 1976 所収. Pp. 79-156, 367-402.

----- 「ヨベル書」『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典 II』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 23-160, 293-338.

b. 欧米語訳

Box, G. H. (ed., trans.) *The Apocalypse of Abraham*. Translated from the Slavonic Text with Introduction and Notes. London and New York: Macmillan, 1919.

----- *The Testament of Abraham*. Translated from the Greek Text with Introduction and Notes. New York and Toronto: Macmillan, 1927.

Charles, R. H. (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Vol. 1. *Apocrypha*. Oxford: Clarendon Press, 1913.

----- (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Vol. 2. *Pseudepigrapha*. 1913.

Kraft R. A. (ed.) *The Testament of Job, According to the SV Text*. Pseudepigrapha Series 4. Text and Translations 5. Missoula, Montana: Scholars' Press, 1974.

Stone, Michael E. *The Testament of Abraham, the Greek Recension*. Text and Translations 2, Pseudepigrapha Series 2. Missoula, Montana: Scholars' Press, 1972.

7) ラビ文献 (文献名アルファベット順)

(a) タルムード

The Babylonian Talmud. London, Soncino Press, 1965-1990; Brooklyn, NY: Judaica Press, 1990. In CD-Rom Judaic Classics. Version 3.0.8. Skokie, Illinois: Davka, 2004.

The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation. Vol. 11. *Shabbat*. Translated by Jacob Neusner. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

(b) ミシュナ

a. 日本語訳

石川耕一郎訳「ピルケ・アボス」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 3 旧約聖書偽典 I』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 261-282, 379-389.

b. 欧米語訳

Danby, Herbert (trans.) *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. London: Oxford University Press, 1933.

(c) その他

Midrash Rabbah: Deuteronomy. Translated by J. Rabbinowitz. London: Soncino, 1939.

Midrash Rabbah: Ecclesiastes. Translated by A. Cohen. 3rd ed. New York: Soncino, 1983.

Midrash Rabbah: Genesis. 2 vols. Translated by H. Freedman. 3rd ed. New York: Soncino, 1983.

Midrash Rabbah: Leviticus. Translated by J. Israelstam (Chs. I-XIX) and Judah J. Slotki (Chs. XX-XXXVII). 3rd ed. New York: Soncino, 1983.

The Midrash on Psalms. 2vols. Translated from the Hebrew and Aramaic by William G. Braude. New Haven: Yale University Press, 1959.

Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy. Yale Judaica Series 24. Translated from the

Hebrew with Introduction and Notes by Reuven Hammer. New Haven: Yale University Press, 1986.

8) その他の古典・一次文献 (著者名日本語表記の五十音順)

アウグスティヌス『神の国』(12-15 卷) Saint Augustine. *The City of God Against the Pagans*. Vol. IV. Books XII-XV, with an English translation by Philip Levine. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1966.

アリストテレス『詩学』 Aristotle. "Poetics," with an English translation by Stephen Halliwell. In Aristotle. *Poetics*; Longinus. *On the Sublime*; Demetrius. *On Style*. Revised edition. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1965; reprinted with corrections, 1999. Pp. 1-142; 松本仁助、岡道男訳『アリストテレーズ 詩学、ホラーティウス 詩論』東京: 岩波書店, 2012.

ウェルギリウス『農耕詩』 Virgil. *Ecloques, Georgics, Aeneid 1-6*, with an English translation by H. R. Fairclough and revised by G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1999.

エイレナイオス『異端反駁』IV Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. IV. Édition critique d'après les versions armenienne et latine par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau et Charles Mercier. Sources Chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1965; エイレナイオス『キリスト教教父著作集 3/II エイレナイオス 4 異端反駁 IV』小林稔訳. 東京: 教文館, 2000.

エウセビオス『教会史』(1-5 卷) Eusebius. *The Ecclesiastical History*. Vol. I. Books I-V with an English translation by Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1926; エウセビオス『教会史』(1) 秦剛平訳. 東京: 山本書店, 1986.

クリュソストモス『講話』 Dio Chrysostom. *Discourses*. I-XI. With an English translation by James Wilfred Cohoon. Loeb Classical Library. London: William Heinemann & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1932.

タキトゥス『同時代史』(4-5 卷)、『年代記』(1-3 卷) Tacitus. Vol. III. *The Histories*. Books IV-V, with an

- English translation by Clifford H. Moore; *The Annals*. Books I-III, with an English translation by John Jackson. Loeb Classical Library. London: William Heinemann & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931.
- 『年代記』(13-16 卷) Tacitus. Vol. V. *The Annals*. Books XIII-XVI, with an English translation by John Jackson. Loeb Classical Library. London: William Heinemann & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1937.
- フィロストラトス 『テュアナのアポロニオス伝』(1-4 卷) Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*. 1: Books I-IV, edited with an English translation by Christopher P. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2005.
- 『テュアナのアポロニオス伝』(5-8 卷) Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*. 2: Books V-VIII, edited with an English translation by Christopher P. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2005.
- フィロン 『ガイウスへの使節』 *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, edited with an introduction, translation and commentary by E. Mary Smallwood. Leiden: E. J. Brill, 1961.
- 『世界の創造について』 Philo. “*De Opificio Mundi*.” In Philo. Vol. 1, edited with an English translation by F. H. Colson and H. Whitaker. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1929; reprint, 1981. Pp. 2-137.
- 『報酬と罰について』 Philo. “*De Praemiis et Poemis*.” In Philo. Vol. 8, edited with an English translation by F. H. Colson. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1939; reprint, 1999. Pp. 309-423.
- プラトン 『法律』 (7-12 卷) Plato. Vol. XI. *Laws*. Vol. 2. Books VII-XII, with an English translation by R. G. Bury. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1926; reprint, 1968; プラトン 『法律』(下)森進一、池田美恵、加来彰俊訳. 東京: 岩波書店, 1993.
- プルタルコス 『スパルタ人たちの名言集』 Plutarch. “*Sayings of Spartans*.” In Plutarch. *Moralia*. Vol. III, with an English translation by Frank Cole Babitt. Loeb Classical Library. London: William Heinemann & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931; reprint, 1961.

Pp. 210-421.

マイモニデス『ミシュネー・トーラー』 Maimonides (Moses ben Maimon). *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky. Springfield: Behrman House, 1972.

ヨセフス『ユダヤ古代誌』(5-8 卷) Josephus. Vol. V. *Jewish Antiquities*. Books V-VIII, with an English translation by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1935; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』(2-3) 秦剛平訳. ちくま学芸文庫. 東京: 筑摩書房, 1999.

----- 『ユダヤ古代誌』(12-14 卷) Josephus. Vol. VII. *Jewish Antiquities*. Books XII-XIV with an English translation by Ralph Marcus. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1961; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』(4) 秦剛平訳. 東京: 筑摩書房, 2000.

----- 『ユダヤ古代誌』(18-19 卷) Josephus. Vol. IX. *Jewish Antiquities*. Books XVIII-XIX, with an English translation by Louis H. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1965; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』(6) 秦剛平訳. 東京: 筑摩書房, 2000.

----- 『ユダヤ古代誌』(20 卷) Josephus. Vol. X. *Jewish Antiquities*. Book XX, General Index with an English translation by Louis H. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1965; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ古代誌』(6) 秦剛平訳. 東京: 筑摩書房, 2000.

----- 『ユダヤ戦記』 Josephus. Vols. II-III. *The Jewish War*. I-II, with an English translation by H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press & London: William Heinemann, Vol. II (Books I-III), 1927; Vol. III (Books IV-VII), 1968; フラウィウス・ヨセフス『ユダヤ戦記』(1-3) 秦剛平訳. 東京: 筑摩書房, 2002.

ルキアノス『フィロブセウデス(嘘を愛する人)』 Lucian. “*The Lover of Lies or the Doubter (Philopseudes sive Incredulus)*.” In Lucian. Vol. III, with an English translation by A. M. Harmon. Loeb Classical Library. 1921; London: William Heinemann & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969. Pp. 319-382.

2 辞書、事典、文法書、コンコーダンスなど

a. 日本語

大貫隆『新約聖書ギリシア語入門』東京：岩波書店，2004.

東京神学大学神学会編『旧約聖書神学事典』東京：教文館，1983.

日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大辞典』東京：教文館，1963；改訂新版，1991.

b. 欧米語

Freedman, David Noel (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. New York, NY: Doubleday, 1992.

Balz, Horst/Schneider, Gerhard (eds.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, Vol. 1, 1990; Vol. 2, 1991; Vol. 3, 1993. (原著: Balz, Horst/Schneider, Gerhard [Hrsg.] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3Bde. Stuttgart: W. Kohlhammer, Bd. 1, 1978-80; Bd. 2, 1981; Bd. 3, 1982-1983.)

Bauer, Walter. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 1957; 2nd rev. ed., 1979; 3rd rev. ed., revised and edited by Frederick William Danker. Chicago: University of Chicago Press, 2000. (底本: Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6. Aufl., herausgegeben von Kurt & Barbra Aland, Viktor Reichmann, 1988 and previous English editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker.)

Botterweck, G. Johannes (ed.) *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*. Co-editor Helmer Ringgren (Vols.1-5) & Heinz-Josef Fabry (Vol. 6-10). Translated by. John T. Willis (Vols. 1-2); John T. Willis, Geoffrey W. Bromiley, David E. Greene (Vol. 3); David E. Green (Vols. 4-7); Douglas W. Stott (Vol. 8); David E. Green (Vol. 9); Douglas W. Stott (Vol. 10). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, Vol. 1, 1974; Vol. 2, 1975; Vol. 3, 1978; Vol. 4, 1980; Vol. 5, 1986; Vol. 6, 1990; Vol. 7, 1995; Vol. 8, 1997; Vol. 9, 1998; Vol. 10, 1999. (原著: Botterweck, G, Johannes & Heinz-Josef Fabry [Hrsg.]. *Thologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 5Bde. Stuttgart: W. Kohlhammer, Bd. 1, 1970-1972; Bd.2, 1974-1977; Bd. 3, 1977-1983; Bd. 4, 1982-1984; Bd. 5,

1984-1986.)

Brown, F./Driver, S. R./Briggs, C. A. (eds.) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic (BDB)*. Based on the lexicon of William Gesenius, as translated by Edward Robinson; and edited with constant reference to the thesarus of Gesenius as completed by E. Rodiger. Oxford: Clarendon Press, 1906; rpt., 1952.

Denis, Albert-Marie/Janssens, Yvonne. *Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1987.

Encyclopaedia Judaica. Vols. 2 & 10. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, 1972.

Harris, R. Laird/Archer, Gleason L. Jr./Waltke, Bruce K. *The Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*. Chicago, Illinois: Moody Press, 1980. In Bible Works 5 for Windows: Software for Biblical Exegesis & Research. Norfolk, VA: Bible Works, 2001.

Hatch, Edwin/Redpath, Henry A. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament, including the Apocryphal Books*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1998.

Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. 12vols. New York, NY: Funk & Wagnalls, 1901-1906.

Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*. 10 vols. Translated by Geoffrey W. Bromiley (Vols. 1-9), with an Index compiled by Ronald Pitkin (Vol. 10). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, Vol. 1, 1964; Vol. 2, 1965; Vol. 3, 1966; Vol. 4, 1967; Vol.5, 1968; Vol.6, 1969; Vol. 7, 1971; Vol. 8, 1972; Vol. 9, 1974; Vol. 10, 1976. (原著: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, Bd. 1, 1933; Bd. 2, 1935; Bd. 3, 1938; Bd. 4, 1942; Bd. 5, 1954; Bd. 6, 1959; Bd. 7, 1964; Bd. 8, 1969; Bd. 9, 1973.)

Lampe, G. W. H. (ed.) *A Patristic Greek Lexicon*. London: Oxford Clarendon Press, 1961.

Liddell, Henry George/Scott, Robert. *Greek-English Lexicon*. 9th ed. Rev. with a Revised Supplement by Henry Stuart Jones. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1996.

Rengstorf, Karl Heinrich (ed.) *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. 4 vols. Leiden: E. J. Brill, Vol. 1, 1973; Vol. 2, 1975; Vol. 3, 1979; Vol. 4, 1983.

Ryken, Leland/Wilhoit, James C./Longman, Tremper (eds.) *Dictionary of Biblical Imagery*. Leicester: IVP, 1998.

Sakenfeld, Katharine Doob (ed.) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. 5vols. Nashville: Abingdon Press, Vol. 1, 2006; Vol. 2, 2007; Vol. 3, 2008; Vol. 4, 2009; Vol. 5, 2009.

VanGemeren, Willem A. (ed.) *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vol. 3. Carlisle, Cumbria: Paternoster Publishing, 1996.

Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996.

Weingreen, J. *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. 1939; 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1959.

TWOT *Hebrew Lexicon*, Bible Works for Windows. Bible Works LLC, 2001.

3 現代の研究文献・著作など（辞典の項目執筆箇所を含む）

a. 日本語

青野太潮 『「十字架の神学」の成立』 東京: ヨルダン社, 1989.

----- 『「十字架の神学」の展開』 東京: 新教出版社, 2006.

浅田淳博/伊藤寿泰/須藤伊知郎/辻学/中野実/廣石望/前川裕/村山由美 『新約聖書解釈の手引き』 東京: 日本キリスト教団出版局, 2016.

荒井献 『イエス・キリスト』(人類の知的遺産)12, 東京: 講談社, 1979.

----- 『イエスとその時代』 岩波新書. 東京: 岩波書店, 1974.

- 『問いかけるイエス—福音書をどう読み解くか』 東京:日本放送出版協会, 1994.
- 上村静 「イザヤ書 6 章 9-10 節—頑迷預言？」『聖書学論集』34 (2002). Pp. 23-67.
- . 「蒔かれた種のたとえ(マルコ 4:3-8)—神の支配の光と影」『新約学研究』42 (2014). Pp. 7-24.
- 遠藤周作 『沈黙』 東京: 新潮社, 1966.
- 笈川博一/土岐健治「『十二族長の遺訓』概説」. 『聖書外典偽典 5 旧約聖書外典 III』 東京: 教文館, 1976 所収. Pp. 221-225.
- 大貫隆 『イエスという経験』 東京: 岩波書店, 2003.
- . 『イエスの時』 東京: 岩波書店, 2006.
- . 『グノーシス「妬み」の政治学』 東京: 岩波書店, 2008.
- . 『福音書研究と文学社会学』 東京: 岩波書店, 1991.
- . 『マルコによる福音書 I』 リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ. 東京: 日本基督教団出版局, 1993.
- 大貫隆/青野太潮「対談『テキストと神学と外部』」. 青野太潮『「十字架の神学」の展開』 東京: 新教出版社, 2006 所収. Pp. 387-427.
- 大貫隆/金泰昌/黒住真/宮本久雄編 『一神教とは何か』 東京: 東京大学出版会, 2006.
- 小河陽 『イエスの言葉—その編集史的考察』 東京: 教文館, 1978.
- 加納政弘 「宗規要覧(1QS)」. 日本聖書学研究所編 『死海文書—テキストの翻訳と解説』 東京: 山本書店, 1963 所収. Pp. 86-92.
- 川島貞雄 『マルコによる福音書: 十字架への道イエス』 福音書のイエス・キリスト 2. 東京:日本基督教団出版局, 1996.

- 木原圭二「ルカ神学における神の救いと人間の改心的行為 — ルカ文書の編集史的研究による考察 —」関西学院大学博士論文. 2009.
- 興梠正敏「イザヤ書」. 日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大辞典』東京: 教文館, 1963; 改訂新版, 1991 所収. P. 76.
- 佐藤研『最後のイエス』東京: ふねうま舎, 2012.
- 『聖書時代史 新約編』東京: 岩波現代文庫, 2003.
- 『悲劇と福音—原始キリスト教における悲劇的なるもの—』東京: 清水書院, 2001.
- 神星徳治「ゼカリヤ書」. 日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大辞典』東京: 教文館, 1963; 改訂新版, 1991 所収. P. 644.
- 菅原裕治/月本昭男「マルコ福音書 4 章 12 節におけるイザヤ書 6 章 10 節の引用をめぐる」『聖書学論集』33(2001). Pp. 119-139.
- 須藤伊知郎「社会史的研究」. 浅田淳博/伊藤寿泰/須藤伊知郎/辻学/中野実/廣石望/前川裕/村山由美『新約聖書解釈の手引き』東京: 日本キリスト教団出版局, 2016 所収. Pp. 80-96.
- 関根正雄『関根正雄著作集 第九巻 ヨブ記註解』東京: 新地書房, 1982.
- 田川建三『原始キリスト教史の一断面: 福音書文学の成立』東京: 勁草書房, 1968.
- 『新約聖書 訳と註 1 マルコ福音書、マタイ福音書』東京: 作品社, 2008.
- 『新約聖書 訳と註 2上 ルカ福音書』東京: 作品社, 2011.
- 『マルコ福音書 上巻』現代新約注解全書. 東京: 新教出版社, 1972.
- 月本昭男『詩篇の思想と信仰 II 第 26 篇から第 50 篇まで』東京: 新教出版社, 2006.
- 土岐健治「アダムとエバの生涯 概説」. 日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 別巻 補遺 1 旧約聖書編』東京: 教文館, 1979 所収. Pp. 191-199.

- , 「第 2 マカベア書概説」, 日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 1 旧約聖書外典 I』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 149-155.
- 十時英二「マラキ書」, 日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大辞典』東京: 教文館, 1963; 改訂新版, 1991 所収. P. 1021.
- 富田栄『マルコ福音書註解 1』東京: みすず書房: 1984.
- 長窪専三「エズラ記(ラテン語)」, 高橋虔監修『新共同訳旧約聖書注解 III 続編注解』東京: 日本基督教団出版局, 1993 所収. Pp. 446-469.
- 中山貴子「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 (1973). Pp. 155-170.
- 並木浩一『旧約聖書における社会と人間—古代イスラエルと東地中海世界—』東京: 教文館, 1982.
- , 『ヘブライズムの人間感覚』東京: 新教出版社, 1997.
- , 『「ヨブ記」論集成』東京: 教文館, 2003.
- 新見宏「会衆規定(1QSa)」, 日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説』東京: 山本書店, 1963 所収. Pp. 92-93.
- 野本真也「モーセ五書」, 石田友雄/木田献一/左近淑/西村俊昭/野本真也『総説旧約聖書』東京: 日本基督教団出版局, 1984 所収. Pp. 81-214.
- 樋口進「エゼキエル書: 序論、1—39 章」, 高橋虔監修『新共同訳旧約聖書注解 II』, 東京: 日本基督教団出版局, 1994 所収. Pp. 516-576.
- 船水衛司「聖」東京神学大学神学会編『旧約聖書神学事典』東京: 教文館, 1983 所収. Pp. 259-263.
- 本多峰子「イエスによる病気治癒と悪霊祓いの意味についての一考察—ユダヤ、ヘレニズム的背景との比較を視野に一」日本聖書学研究所編『経験としての聖書: 大貫隆教授献呈論文集』(『聖書学論集』41). 東京: リトン, 2009. Pp. 233-250.

- , 「イエスの神義論—新約聖書学的考察: とくに、イエスの治癒奇跡と悪霊祓いをめぐって」『聖書と神学』21. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2009). Pp.21-66.
- , 「イエスの神義論:特に、イエスの悪霊祓いと癒しの意味をめぐって」 東京大学地域文化研究地中海文化専攻修士論文, 2008年12月.
- , 「イエスの思想における<義>」『二松学舎大学国際政経論集』19 (2013). Pp.35-51.
- , 「イエスの真正な言葉の基準についての一考察」『国際政経』18. 二松学舎大学国際政経学会 (2012). Pp.45-62.
- , 「イエスの譬えにおける「奴隷」の意味」『聖書と神学』23. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2011). Pp.1-26.
- , 「イエスの招き—ファリサイ派の人々や律法学者たちはイエスの福音の対象外だったか?」『二松学舎大学論集』50 (2007). Pp.1-28.
- , 「インマヌエルとしての救い主—神の同情の救済論的意味についての考察」『聖書と神学』22. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2010). Pp.47-76.
- , 「神の信義と法的義—旧約聖書における神義論上の問題の発生の過程についての考察」『国際政経』20. 二松学舎大学国際政経学会 (2014). Pp. 23-53.
- , 「義に先行する赦し:ペラギウス主義に対するイエスの回答」『二松学舎大学国際政経論集』16 (2010). Pp.155-174.
- , 「旧約聖書における神義論」『二松学舎大学論集』52 (2009). Pp.53-68.
- , 「旧約聖書の神義論—ヨブ記と詩編の場合」『二松学舎大学国際政経論集』17 (2011). Pp.191-202.
- , 「この世を越えた報いとしての天国の概念の発達」『国際政経』17. 二松学舎大学国際政経学会 (2011). Pp.47-59.

- . 「自由意志型の神義論—アウグスティヌスとアルヴィン・プランティンガ」『二松学舎大学国際政経論集』15 (2009). Pp.205-221.
- . 「神義論の問い—予備論的考察」『国際政経』14. 二松学舎大学国際政経学会 (2008). Pp.51-58.
- . 「新約聖書の死生観 (金持ちとラザロの譬えを中心に)」『聖書と神学』25. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2013). Pp.1-19.
- . 「新約聖書の神義論—イエスの福音と宣教」『聖書と神学』24. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2012). Pp.23-84.
- . 「脱西洋主義と神義論」『聖書と神学』26. 日本聖書神学校キリスト教研究所 (2014). Pp.27-56.
- . 「プロセス神学の神義論」『国際政経』12. 二松学舎大学国際政経学会 (2006). Pp. 41-83.
- . 「貧しい者への福音:貧困者の苦しみへのイエスの答え」『二松学舎大学国際政経論集』18 (2012). Pp.69-81.
- . 「マルコによる福音書—その著作動機と手法について」『国際政経』9. 二松学舎大学国際政経学会 (2003). Pp.143-160.
- . 「マルコによる福音書におけるイエスの受難の意味:神義論の視点から」『二松学舎大学国際政経論集』20. 二松学舎大学国際政経学会 (2014). Pp.19-35.
- . 「マルコによる福音書における政治的、神義論の問いに対する答え」『国際政経』19. 二松学舎大学国際政経学会 (2013). Pp.45-62.
- . 「マルコによる福音書における「罪人の救い」—頑迷預言と弟子たちの無理解を中心に—」日本聖書学研究所編『聖書の宗教とその周辺: 佐藤研教授・月本昭男教授・守屋彰夫教授献呈論文集』(『聖書学論集』46). 東京: リトン, 2014. Pp. 337-358.
- . 「マルコによる福音書 4:11-12 の譬えの解釈—頑迷預言(?)」『国際政経』16. 二松学舎大学国際政経学会 (2010). Pp.41-46.

-----. 「ヤハウイストの神—旧約聖書のはじめの神観」 『国際政経』8. 二松学舎大学国際政経学会 (2002). Pp. 109-123.

-----. 「ユダは救われるか—カール・バルト『イスカリオテのユダ』と、遠藤周作『沈黙』による考察」 『二松学舎大学国際政経論集』11 (2005). Pp.79-94.

-----. 「ルカ福音書 17:20-21 の解釈—とくに *he basileia theou entos hymon estin* をめぐって」 『聖書学論集』45 (2013). Pp.185-208.

-----. 「ルカによる福音書 16:1-13『不正な(?)管財人の譬え』の使信と適用—解釈のひとつの試み」 『国際政経』13. 二松学舎大学国際政経学会 (2007). Pp.43-56.

山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で『一神教』であったのか」. 大貫隆/金泰昌/黒住真/宮本久雄編『一神教とは何か』東京: 東京大学出版会, 2006.所収. Pp. 33-78.

山口雅弘『イエス誕生の夜明け:ガリラヤの歴史と人々』東京: 日本キリスト教団出版局, 2002.

矢野睦「マルコ福音書における弟子の無理解」 『聖書学論集』34 (2002). Pp. 89-124.

三好迪「ルカによる福音書」. 高橋虔監修『新共同訳新約聖書注解 I』東京: 日本基督教団出版局, 1991 所収. Pp. 260-391

村岡崇光「エチオピア語エノク書概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典 II』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 161-170.

-----. 「ヨベル書概説」 『聖書外典偽典 4 旧約聖書偽典 II』東京: 教文館, 1975 所収. Pp. 15-22.

b. 欧米語 (翻訳を含む)

Achtemeier, Paul J. "Mark, Gospel of." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4. New York: Doubleday, 1992. Pp. 541-557.

Allison, Dale C. Jr. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

- Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York, NY: Ballantine Books, 1993. (アームストロング, カレン)『神の歴史:ユダヤ・キリスト・イスラム教全史』高尾利数訳. 東京: 柏書房, 1995.)
- Bacher, Wilhelm. "Talmud." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 12. New York and London: Funk & Wagnalls, 1906. Pp. 1-27.
- Bailey, Kenneth E. *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2008. (ベイリー, ケネス E.)『中東文化の目で見たイエス』森泉弘次訳. 東京: 教文館, 2010.)
- , *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Combined edition. Two Volumes in One. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983. (初版: *Poet & Peasant*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976; *Through Peasant Eyes*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980.)
- Baird, J. Arthur. *The Justice of God in the Teaching of Jesus*. London: SCM, 1963.
- Balentine, Samuel E. "Book of Job." In Katharine Doob Sakenfeld (ed.) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3. Nashville, Abingdon Press, 2008. Pp. 319-336.
- Barrett, C. K. *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK, 1955.
- Bartchy, S. Scott. "Slavery: New Testament." In David Noel Freedman (ed.) *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. New York, NY: Doubleday, 1992. Pp. 65-73.
- Barth, Karl (バルト, カール) 『イスカリオテのユダ』 吉永正義訳. 東京:新教出版社, 1997. (原著: Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 2. *Die Lehre von Gott*. 2. Teil. 1942 の 7. Kapitel, "Gottes Gnadenwahl." §35, S. 336-563. "Der Wahl der Einzelne." [抄訳])
- Bayer, Hans F. *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

Beasley-Murray, George R. "The Kingdom of God in the Teaching of Jesus." *The Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992). Pp. 19-30.

----- . *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

----- . *John*. Word Biblical Commentary 36. Waco, Texas: Word Books, 1987.

Beavis, Mary Ann. *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4.11-12*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 33. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

Blackburn, Barry. *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 40. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991.

Blenkinsopp, Joseph. *Ezekiel*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1990.

Boobyer, G. H. "The Eucharistic Interpretation of the Miracle of the Loaves in St. Mark's Gospel." *Journal of Theological Studies* New Series 3 (1952). Pp. 161-171.

Borg, Marcus J. *Jesus: A New Vision*. 1987; San Francisco: Harper Collins Paperback, 1991.

Bornkamm, Günter. (ボルンカム, G.) 『新約聖書』佐竹明訳. 東京: 新教出版社, 1974. (原著: Bornkamm, Günter. *Bibel: Das Neue Testament*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1971.)

Borrell, Agustí. *The Good News of Peter's Denial: A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72*. Translated by Sean Conlon. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998. (原著: Borrell, Agustí. "Il rinnegamento di Pietro e i discepoli nella Passione secondo Marco. Analisi narrativa e retorica di Mc 14, 54.66-72." Diss. Pontifical Biblical Institute, Rome, 1996.)

Bowker, John W. "Mystery and Parable: Mark iv. 1-20." *Journal of Theological Studies* 25 (1974). Pp. 300-317.

----- . *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. (ボウカー, ジョン 『苦難の意味——世界の諸宗教における』脇本平也監訳. 東京: 教文館, 1982.)

- Box, G. H. "Introduction' to Sirach." In R. H. Charles (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol. 1. *Apocrypha*. Oxford: Clarendon Press, 1913. Pp. 291-294.
- Branscomb, B. Harvie. *The Gospel of Mark*. The Moffatt New Testament Commentary. London: Hodder & Stoughton, 1937.
- Brettler, Marc Zvi. "Predestination in Deuteronomy 30.1-10." In Linda S. Schearing, Steven L. McKenzie (eds.) *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 268. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Pp. 171-188.
- Brown, Michael Joseph. "Matthew, Gospel of." In Katharine Doob Sakenfeld (ed.) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 3. Nashville: Abingdon Press, 2008. Pp. 839-852.
- Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave--A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday, 1994.
- Buchanan, George Wesley. *Jesus: The King and His Kingdom*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, 1971. (原著: Bultmann, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes*, 1964, with the Supplement of 1966.)
- 『共観福音書伝承史』 I. 加山宏路訳. 東京: 新教出版社, 1983. (原著: Bultmann, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921; 6. Aufl., 1964.) (英訳 Bultmann, Rudolf. *History of the Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh from the 2nd German edition, 1931. Oxford: Basil Blackwell, 1963; rev., 1972.)
- "ἕλεος, ἐλεέω ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 2. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964. Pp. 477-487. (原著: Bultmann, Rudolf. "ἕλεος, ἐλεέω ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 2. Stuttgart: W. Kohlhammer,

1935.).

----- . “οἰκτίρω, οἰκτιρμός, οἰκτίρων.” In Gerhard Friedrich (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 5. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1967. Pp. 159-161. (原著: Bultmann, Rudolf. “οἰκτίρω, οἰκτιρμος, οἰκτίρων.” In Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954.)

Charlesworth, James H. “Baruch, Book of 2 (Syriac).” In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. New York: Doubleday, 1992. Pp. 620-621.

----- (ed.) *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday, 1992.

Chilton, Bruce. “Genesis, the Book of.” In Katharine Doob Sakenfeld (ed.) *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Vol. 2. D-H. Nashville: Abingdon, 2007. Pp. 539-556.

Chilton, Bruce/ McDonald. J. I. H. *Jesus and the Ethics of the Kingdom*. London: SPCK, 1987.

Clines, David J. *Job 38-42*. Word Biblical Commentary 18B. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2011.

Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

----- . “The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians.” *Harvard Theological Review* 90 (1997). Pp. 371-82.

Collins, John J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1997.

Conybeare, F. C. “Introduction.” In Philostratus. Vol. I. *The Life of Appoloniuss of Tyana*. Books I-V. With an English translation by F. C. Conybear. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press & London: William Heinemann, 1912; reprinted, 1969. Pp. vii-xvii.

Conzelmann, Hans (コンツェルマン, H) 『原始キリスト教史』田中勇二訳. 東京: 日本基督教団出版局,

1985. p. 271. (原著: Conzelmann, Hans. *Geschichte des Urchristentums*, 3. Aufl. Göttingen, 1976.)
- Crenshaw, James L. "Book of Job." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3. New York, NY: Doubleday, 1992. Pp. 858-868.
- Crossan, John Dominic. "The Seed Parables of Jesus." *Journal of Biblical Literature* 92 (1973). Pp. 244-266.
- Culpepper, R. Alan. *Mark*. Smyth & Helwys Bible Commentary Series. Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2007.
- Dalman, Gustaf. *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*. Translated by Paul R. Levertoff. New York and Tronto: Macmillan, 1929. (原著: Dalman, Gustaf. *Jesus-Jeschua*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.)
- Danby, Herbert. "Introduction." In Herbert Danby (tr.) *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. London: Oxford University Press, 1933. Pp. viii-xxxii.
- Davis, Stephen. "Critique [to David Griffin] by Stephen Davis." in Stephen T. Davis (ed.) *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. 2nd ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. Pp. 133-137.
- Davis, Stephen T. (ed.) *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. 2nd ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Dell, Katharine. *'Get Wisdom, Get Insight': An Introduction to Israel's Wisdom Literature*. London: Darton, Longman & Todd, 2000.
- Doble, Peter. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. Society for New Testament Studies Monograph Series 87. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet & Co, Ltd., 1935. (ドッド, C. H. 『神の国の譬』室野玄一/木下順治訳. 東京: 日本基督教団出版部, 1964.)

- Dods, Marcus. *The Gospel of St. John*. Vol. 1. New York and London: A. C. Armstrong and Son, 1903.
- Donahue, John R. *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- . "Tax Collectors and Sinners." *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971). Pp. 39-61.
- . "Mark," in James L. Mays (ed.) *Harper Bible Commentary*. San Francisco, Harper, 1988. Pp. 983-1009.
- . "The Quest for the Community of Mark's Gospel." In F. van Segbroeck/C. M. Tuckett/G. van Belle/J. Verheyden (eds.) *The Four Gospels 1992*. Leuven: Leuven University Press, 1992. Pp. 817-838.
- Donahue, John R., Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series 2. Collegeville: The Liturgical Press, 2002.
- Doran, Robert. "Maccabees, second book of." In Katharine Doob Sakenfeld (ed.) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 3. Nashville, Abingdon Press, 2008. Pp. 755-758.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1966; London: Ark Paperbacks, 1966.
- Dowd, Sharyn Echols. *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22-25 in the Context of Markan Theology*. SBL Dissertation Series 105. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988.
- Dubarle, André-Marie. "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism." Translated by Rosaleen Ockenden. In Pierre Benoît/Roland Murphy (eds.) *Immortality and Resurrection*. Freiberg: Herder and Herder, 1970. Pp. 34-45.
- Dunn, James D. G. "Jesus and Purity: An Ongoing Debate." *New Testament Study* 48 (2002). Pp. 449-467.
- . *Jesus and the Spirit*. London: SCM, 1975.
- . *Jesus Remembered: Christianity in the Making*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans,

2003.

----- . *New Testament Theology: An Introduction*. The Library of Biblical Theology Series. Nashville: Abingdon Press, 2009.

----- . *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 38A. Dallas, Texas: Word Books, 1988.

Edwards, James R. *The Gospel according to Mark*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.

Eisenstein, J. D. "Mourning." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 9. New York and London: Funk & Wagnalls, 1905. P. 102.

Evans, Craig A. "Did Jesus Predict his Death and Resurrection?" In Stanley E. Porter/Michael A. Hayes, David Tombs (eds.) *Resurrection*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 186. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Pp. 82-97.

----- . *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*. 1995. Boston and Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.

----- . *Mark 8:27-16:20*. Word Biblical Commentary 34B. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001.

----- . *To See and Not to Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 64. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

Fiebig, Paul. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet: Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe.“* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.

Fiensy, David A. *The Social History of Palestine in the Herodian Period*. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1991.

Fiorenza, E. S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 1983;

10th anniversary edition. NY: Cross Road, 1994. (フィオレンツァ, E. S. 『彼女を記念して フェミニスト神学によるキリスト教起源の再構築』 山口里子訳. 東京: 日本キリスト教団出版局, 1990.)

Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel according to Luke, XI-XXIV*. The Anchor Bible 28A. Garden City, NY: Doubleday, 1985.

Flusser, David (フルッサー, ダヴィド) 『ユダヤ人イエス(決定版)』池田裕/毛利稔勝訳. 東京: 教文館, 2001. (原書: Flusser, David. *Jesus*. Revised 2nd ed. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1998.)

-----, "The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes." In James H. Charlesworth (ed.) *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday, 1992. Pp. 176-197.

Fowler, Robert M. *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

France, R. T. *The Gospel of Mark*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.

Fredriksen, Paula. *From Jesus to Christ*. New Haven and London: Yale University Press, 1988; 2nd ed., 2000.

Friedrich, Gerhard (フリードリヒ, G.) 『イエスの死—新約聖書におけるその宣教の限界と可能性』佐藤研訳. 東京: 日本基督教団出版局, 1987. (原著: Friedrich, Gerhard. *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*. Biblisch-Theologische Studien Bd. 6. Neukirchen-Vluyn [Neukirchener Verlag], 1982.)

Gerhardsson, Birger. "The Parable of the Sower and its Interpretation." *New Testament Studies* 14 (1967-1968). Pp.165-193.

Grant, Frederick G. *The Economic Background of the Gospels*. London: Oxford University Press, 1926.

Grenspoon, Leonard. "Septuagint." Sakenfeld, Katharine Doob (ed.) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 5. Nashville: Abingdon Press, 2009. Pp. 171-177.

Griffin, David Ray. "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil." In Stephen T. Davis (ed.) *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. 2nd ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. Pp. 108-144.

----- *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

----- *God, Power & Evil, A Process Theodicy*. 1976; Kentucky: John Knox Press, 2004.

Grundmann, W. "δέω, δέωv έστύ." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of New Testament*. Vol. 2. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965. Pp. 21-25. (原著: Grundmann, W. "δέω, δέωv έστύ." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd.2. Stuttgart: Kohlhammer, 1935.)

Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas: Word Books, 1989.

Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993.

Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993.

Hanson, K. C./Oakman, Douglas E. *Palestine in the Time of Jesus*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.

Hare, Douglas, R. *Mark*. Westminster Bible Companion. Louisville: John Knox Press, 1996.

----- *Matthew*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1993. (ヘア, D. R. A. 『マタイによる福音書』塚本恵訳. 現代聖書注解. 東京: 日本基督教団出版局, 1996.)

Harland, Philip, A. "The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion." In Anthony J. Blasi/Jean Duhaime/Paul-Andre Turcotte (eds.) *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002. Pp. 511-527.

Hartley, John E. *The Book of Job*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1988.

- Harvey, A. E. *Jesus and the Constraints of History*. The Bampton Lectures, 1980. London: Duckworth, 1982.
- Healy, Mary. *The Gospel of Mark*. Catholic Commentary on Sacred Scripture Series. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Hendriksen, William. *The Gospel of Mark: New Testament Commentary*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1975.
- Hendrickx, Herman. *The Parables of Jesus*. London: Geoffrey Chapman, 1986.
- Hengel, Martin. "The Gospel of Mark: Time of Origin and Situation." In Martin Hengel. *Studies in the Gospel of Mark*. Translated by John Bowden. London: SCM, 1985. Pp. 1-30. (原著: 'Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums.' In. H. Cancik [ed.] *Markus-Philologie*. WUNT 33. Tübingen, 1984. Pp. 1-45.)
- Hentrich, Thomas. "The Purity Laws as a Source for Conflict in the Old and New Testament." *Annual of the Japanese Biblical Institute* 30-31 (2004-2005). Pp. 5-21.
- Heshel, A. J. (ヘッシエル, A. J.)『人は独りではない—ユダヤ教宗教哲学の試み』森泉弘次訳. 東京: 教文館, 1998. (原著: Heshel, A. J. *Man is Not Alone*. New York: Farrar, Straus & Young, 1951.)
- Heyer, C. J. den (ヘイヤール, C. J. デン)『マルコによる福音書 I』伊藤勝啓訳. 東京: 教文館, 1996. (原著: Heyer, C. J. den. *Tekst en Toelichting, Marcus I*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1985.)
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. 1966; 2nd ed. 1977; 2nd ed., reissued with new Preface, Houndmills and London: Macmillan, 1985.
- Hollenbach, Paul W. "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study." *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981). Pp. 567-588.
- Holleran, J. Warren. *The Synoptic Gethsemane: A Critical Study*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1973.

- Honda, Mineko (本多峰子). "An Alternative to Traditional Theodicies —A Soteriological Approach." 『二松学舎大学国際政経論集』14 (2008). Pp.63-75.
- . "Jesus' Miracle of Healing: Forgiveness of Sin?" *Annual of the Japanese Biblical Institute* 34-36 (2008-2010). Pp. 5-28.
- Hooker, Morna. *The Gospel According to St. Mark*. London: A & C Black, 1991.
- Horsley, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad, 1989.
- Hultgren, Arland J. *Christ and his Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- . *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2000.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by Henry. D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, 1948.
- Hummel, Horace D. *Ezekiel 21-48*. Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2007.
- Iersel, Bas M. F. van. *Mark: A Reader-Response Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Incignari, Brian J. *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*. BIS 65; Leiden/Boston: Brill, 2003.
- Iverson, Kelly R. *Gentiles in the Gospel of Mark: 'Even the Dogs Under the Table Eat the Children's Crumbs.'* Library of New Testament Studies 339. London: T. & T. Clark, 2007.
- Jenks, Alan W. "Elohism." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New

York: Doubleday, 1992. Pp. 478-482.

Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. 1954. Revised 3rd English edition. Based on the English translation by S. H. Hooke of the 6th German edition, 1962. London: SCM Press, 1972. (原著初版: Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. 1947.) (エレミアス『イエスの譬え』善野碩之助訳 東京: 新教出版社, 1969. 和訳の原本は Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. 2. Aufl., 1966.)

----- 『イエスの宣教・新約聖書神学 I』角田信三郎訳. 東京: 新教出版社, 1978. (原著: Jeremias, Joachim. *Neutestamentliche Theologie*. I Teil: *Die Verkündigung Jesu*. 2. Aufl., 1973.) (英訳 Jeremias, Joachim. *New Testament Theology*. I, *The Proclamation of Jesus*, New Testament Library. London: SCM, 1971. Translated by John Bowden from the German *Neutestamentliche Theologie*. I Teil: *Die Verkündigung Jesu*. 1971.)

----- “πολλοί.” In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*. Vol. 6. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968. Pp. 536-545. (原著: Jeremias, Joachim. “πολλοί.” In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 6. Stuttgart: Kohlhammer, 1959.)

Johnson, B. “סְדָאָק; סֵדֶק; סְדָאָה; סְדִיק.” In G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry (eds.) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12. Translated by Douglas W. Stott. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. Pp. 243-265. (原書: Johnson, B. “סְדָאָק; סֵדֶק; סְדָאָה; סְדִיק.” In G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch um Alten Testament*. Bd. 7. Lieferungen 6-11. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989.)

Johnson, Ben. “The Parable of the Wicked Tenants in Context: Jesus’ Interpretation of the Song of the Vineyard in the Light of Second Temple Jewish Parallels.” E-text retrieved on 17 January, 2009 from http://kilbabo.files.wordpress.com/2009/01/powt_in_context.pdf.

Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series 3. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991.

Jonge, M. De. *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature: The Case of the Testaments of The Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*. Leiden and Boston:

- Brill, 2003.
- Jung, C. G. (ユング, C. G.) 『ヨブへの答え』野村美紀子訳. 東京: ヨルダン社, 1981. (原著: Jung, Carl Gustav. *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher Verlag, 1952.)
- Käsemann, Ernst (ケーゼマン, E.) 『パウロ神学の核心』佐竹明、梅本直人訳. 東京: ヨルダン社, 1980. (原著: Käsemann, E. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.)
- Kee, Howard Clark. *Community of the New Age*. Philadelphia: Westminster, 1977.
- , *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Vol. 1. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2003.
- Kensky, Meira Z. *Trying Man, Trying God*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 289. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Kingsbury, Jack Dean. "The Significance of the Cross within Mark's Story." *Interpretation* 47 (1993). Pp. 370-379.
- Klawans, Jonathan. "Moral and Ritual Purity." In Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Jr., John Dominic Crossan (eds.) *The Historical Jesus in Context*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2006. Pp. 266-284.
- Kline, Meredith G. *The Structure of Biblical Authority*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1972.
- Koch, Klaus. "Is There Doctrine of Retribution in the Old Testament?" In James L. Crenshaw (ed.) *Theodicy in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1983. Pp. 57-87.
- Kohler, Kaufmann. "Heaven." In *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 4. New York and London: Funk & Wagnalls, 1904. P. 298.

- Köster, Helmut. “σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι, εὔσπλαγγνος, πολύσπλαγγνος, ἄσπλαγγνος.” In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 7. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1971. Pp. 548-559. (原著: Köster, Helmut. “σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι, εὔσπλαγγνος, πολύσπλαγγνος, ἄσπλαγγνος.” Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd.7. Stuttgart: Kohlhammer, 1964.)
- Ladd, George Eldon. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. London: SPCK, 1974.
- Lane, William L. *The Gospel According to Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.
- Lauterbach, J. Z. “Mishnah.” In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 8. New York and London: Funk & Wagnalls, 1904. Pp. 609-619.
- Leder, Drew. “Yehoshua and the Intact Covenant.” In Beatrice Bruteau (ed.) *Jesus Through Jewish Eyes: Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001. Pp. 148-150.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Edited by Austin M. Farrer. Translated by E. M. Huggard translated from C. J. Gerhardt's edition of the collected philosophical works, 1875-90. London : Routledge & Kegan Paul, 1951. (原著初版: Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 1710.)
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1943.
- Leroy, Herbert. “ἄφίημι, ἄφεσις.” In Horst Balz/Gerhard Schneider (eds.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. Pp. 181-183. (原著: Leroy, Herbert. “ἄφίημι, ἄφεσις.” In Horst Balz/Gerhard Schneider [Hrsg.] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1978-80.)

- Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study*. 1947; Collins, Fount Paperbacks, 1974.
- Lightfoot, John. *A Commentary on the New Testament From the Talmud and Hebraica: Matthew—I Corinthians*. Vol. 2. *Matthew—Mark*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1859.
- Lohse, Eduard (ローゼ, E.)『新約聖書の周辺世界』加山宏路、加山久夫訳. 東京: 日本キリスト教団出版局, 1976. (原著: Lohse, Eduard. *Umwelt des Neuen Testaments*. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.)
- Lührmann, Dieter. *Das Markusevangelium*, HNT. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Maccoby, Hyam. *Judaism in the First Century*. London, Sheldon Press, 1989.
- MacGregor, C. H. C. *The Gospel of John*. Moffatt's New Testament Commentary. London: Hodder & Stoughton, 1928.
- Malina, Bruce J./Roharbaugh, Richard L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992. (マリーナ, ブルース/ロアボー, リチャード『共観福音書の社会科学的注解』大貫隆監訳. 加藤隆訳. 東京: 新教出版社, 2001.)
- Mann, C. S. *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1986.
- Manson, T. William. *Jesus the Messiah, The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ: With Special Reference to Form-Criticism*. London: Hodder & Stoughton, 1943.
- *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954
- *The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content*. 1931; 2nd ed., 1936; Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Marcus, Joel. *Mark 1-8*. The Anchor Bible. New York: The Anchor Bible, 1999.

- . *Mark 8-16*. The Anchor Bible. New York: The Anchor Bible, 2009.
- . *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*.
Edinburgh: T. & T. Clark & Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992.
- Marshall, I. Howard. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, Illinois:
InterVarsity Press, 2004.
- Martin-Achard, Robert. “Resurrection (OT).” Trans. Terrence Prendergast. In David Noel Freedman
(ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. Pp. 680-684.
- Martínez, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Trans.
Wilfred G. E. Watson. Leiden: Brill, 1994; 2nd ed. with corrections and additions. Leiden: Brill &
Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996. (原著: Martínez, Florentino García. *Textos de
Qumrán*. Madrid, Spain: Editorial Trotta, 1992.)
- Marxsen, Willi (マルクスセン, W.) 『新約聖書緒論—緒論の諸問題への手引き』 渡辺康磨訳. 東京:
教文館, 1984. (原著: Marxsen, Willi. *Einleitung in das Neue Testament: Eine Einführung in ihre
Probleme*. 1963; 4. Aufl., 1978.)
- . 『福音書記者マルコ:編集史的考察』 辻学訳. 東京: 日本キリスト教団出版局, 2010. (原著:
Marxsen, Willi. *Der Evangelist Markus*. 2. durchgesehene Aufl., Göttingen: Vandenhoeck &
Ruprecht, 1959.)
- Mays, James Luther (ed.) *Harper’s Bible Commentary*. San Francisco: Harper & Row, 1988. (メイズ, J.
L.編 『ハーパー聖書註解』 東京: 教文館, 2006.)
- McGrath, Alister E. *Christianity: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006.
- McIver, Robert K. “One Hundred-Fold Yield – Miraculous or Mundane? Matthew 13.8-23; Mark 4.8-20;
Luke 8.8.” *New Testament Studies* 40 (1994). Pp. 606-608.
- Mead, Richard T. “The Healing of the Paralytic—A Unit?” *Journal of Biblical Literature* 80 (1961). Pp.
348-354.

- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 2. Mentor, Message, and Miracles.* New York: Doubleday, 1994.
- . "Matthew, Gospel of." In David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary.* Vol.4. New York: Doubleday, 1992. Pp. 622-641.
- Michaels, J. R. *John.* New International Biblical Commentary. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus, 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible 3. Garden City, New York: Doubleday, 1991.
- Minois, Georges (ミノワ, ジョルジュ) 『悪魔の文化史』 平野隆文訳. 東京: 白水社, 2004. (原著: Minois, Georges. *Le diable.* Presses Universitaires de France, 2000.)
- Moffatt, James. "2 Maccabees." In R. H. Charles (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.* Vol. 1. *Apocrypha.* Oxford: Clarendon Press, 1913. Pp. 125-154.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of Mark: A Commentary.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.
- Moltmann, Jürgen (モルトマン, J.) 『イエス・キリストの道』 蓮見和男訳. J. モルトマン組織神学論叢 3. 東京: 新教出版社, 1992. (原著: Moltmann, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen dimensionen.* Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 3. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989.)
- Montefiore C. G. *The Synoptic Gospels. An Introduction and a Commentary.* Vol. 1. 1909; London: Macmillan, 1927.
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim.* Vol. 1, 1927; Massachusetts: Hendrickson, 1997. Vol. 2, 1927; Vol 3, 1930; Vols. 2 & 3 bound in one, Massachusetts:Hendrickson, 1997.
- Moore, W. Ernest. "'Outside' and 'Inside': A Markan Motif." *The Expository Times* 98 (1986). Pp. 39-43.

- Newsom, Carol A./Ringe, Sharon. H. (eds.) *The Women's Bible Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992; expanded edition with Apocrypha, 1998. (ニューサム, C.A./リンジ, S. H. 編『女性たちの聖書注解:女性視点で読む旧約・新約・外典の世界』東京:新教出版社, 1998.)
- Nickelsburg, George W. E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Expanded edition. Harvard Theological Studies 56. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.
- , "Resurrection (Early Judaism and Christianity)." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. Pp. 684-691.
- Nolland, John. *Luke 1-9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Dallas, Texas: Word Books, 1989.
- Peisker, Carl Heinz. "Konsekutives ἵνα in Markus 4:12." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968). Pp. 126-127.
- Perkins, Pheme. "The Gospel of Mark." In Katharine Doob Sakenfeld (ed.) *The New Interpreter's Bible*. Vol. 8. Nashville: Abingdon Press, 1995. Pp. 507-733.
- Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London: SCM, 1967.
- Petersen, David. L. "Zechariah, Book of." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. Pp. 1061-1068.
- Powell, Mark Allan. "Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners? A Fresh Appraisal of Sanders's Controversial Proposal." *Journal For the Study of the Historical Jesus* 7 (2009). Pp. 286-310.
- Procksch, O, F. Büchsel. "λύω, ἀναλύω, ἐπιλύω, ἐπιλύσις, καταλύω, κατάλυμα, ἀκατάλυτος, λύτρον, ἀντίλυτρον, λυτρόω, λύτρωσις, λυτρωτής, ἀπολύτρωσις." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*. Vol. 4. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1967. Pp. 328-356. (原著: Procksch, O, F. Büchsel. "λύω, ἀναλύω, ἐπιλύω, ἐπιλύσις, καταλύω, κατάλυμα, ἀκατάλυτος, λύτρον, ἀντίλυτρον, λυτρόω, λύτρωσις, λυτρωτής, ἀπολύτρωσις." In Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich [Hrsg.] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd.4. Stuttgart: Kohlhammer, 1942.)

- Rad, Gerhard von (ラート, ゲルハルト・フォン) 『旧約聖書神学 I: イスラエルの歴史伝承の神学』荒井章三訳. 東京: 日本基督教団出版局, 1980. (原著: Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser Verlag, 1957.)
- 『創世記 私訳と註解』山我哲雄訳. 東京: ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1993. (原著: Rad, Gerhard von. *Das erste Buch Mose, Genesis*. Das Alte Testament Deutsch 2/4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.)
- Radl, W. “σὺζω.” In Horst Balz/Gerhard Schneider (eds.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 3. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993. Pp. 319-321. (原著: Radl, W. “σὺζω.” In Horst Balz/Gerhard Schneider [hrsg.] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982-1983.)
- Ricoeur, Paul (リクール, ポール) 『悪の神話』一戸とおる、佐々木陽太郎、竹沢尚一郎訳. 東京: 溪声社, 1980. (原著: Ricoeur, Paul. *La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.)
- Robinson, H. Wheeler. “Hebrew Psychology.” In A. S. Peake (ed.) *The People and the Book*. Oxford: Clarendon Press, 1925. Pp. 353-382.
- Rops, Daniel. *Daily Life in Palestine at the Time of Christ*. Translated by Patric O’Brian. London: Weidenfeld and Nicolson, 1962. (原著: Rops, Daniel. *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jesus Christ*, 1959.)
- Rosenbaum, Stanley Ned (trans.) “A Letter from Rabbi Gamaliel ben Gamaliel.” In Beatrice Bruteau (ed.) *Jesus Through Jewish Eyes: Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001. Pp. 81-93.
- Roskam, H. N. *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*. Leiden: Brill, 2004.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*. 2nd ed. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1992. (The first edition was published, with the subtitle *Radical Theology and Contemporary Judaism*, by The Bobbs-Merrill Company,

Inc., in 1966.)

Russell, D. S. *From Early Judaism to Early Church*. London: SCM Press, 1986.

Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. (ラッセル, J. B. 『悪魔—古代から原始キリスト教まで』 野村美紀子訳. 東京: 教文館, 1984.)

Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM, 1985.

----- "Jesus, Ancient Judaism, and Modern Christianity: The Quest Continues." In Paula Fredriksen/Adele Reinhartz (eds.) *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2002. Pp. 31-55.

Sandmel, Samuel. *Judaism and Christian Beginnings*. New York: Oxford University Press, 1978.

Schildgen, Brenda Deen. *Crisis and Continuity: Time in the Gospel of Mark*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 159. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Schmithals, Walter (シュミットハルス, W.) 『黙示文学入門』『聖書の研究シリーズ』26. 土岐健治、江口再起、高岡清訳. 東京: 教文館, 1986. (原著: Schmithals, Walter. *Das Apokalyptik: Einführung und Deutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.)

Schweizer, Eduard. *The Good News According to Mark*. Trans. Donald H. Madvig. Richmond, VA: J. Knox Press, 1970; London: S.P.C.K., 1971. (原著: Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.) (シュヴアイツァー, E. 『マルコによる福音書: 翻訳と註解』 高橋三郎訳. NTD 新約聖書註解. 東京: ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1976.)

----- *The Good News According to Matthew*. Translated by David E. Green. Atlanta: John Knox Press, 1975. (原著: Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.)

----- (シュヴアイツァー, E.) 『新約聖書への神学的入門』 小原克博訳. NTD補遺 2. 東京: 日本基督教団出版局, 1999. (原著: Schweizer, Eduard. *Theologische Einleitung in das Neue Testament, Grundrisse zum Neuen Testament. Neue Testament Deu*. Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 1989.)

Senior, Donald. *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1984.

Snodgrass, Klyne R. "The Gospel of Jesus." In Markus Bockmuehl/Richard A. Hagner (eds.) *The Written Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Pp. 31-44.

----- . *The Parable of the Wicked Tenants*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 27. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.

----- . *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008.

Spronk, Klaas. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Alter Orient Und Altes Testament. Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.

Staudinger, F. "ἔλεος, τό; ἐλεάω; ἐλέέω." In Horst Balz/Gerhard Schneider (eds.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. Pp. 429-431. (原著: Staudinger, F. "ἔλεος, τό; ἐλεάω; ἐλέέω." In Horst Balz/Gerhard Schneider [Hrsg.] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd.1. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1978-80.)

Stock, Augustine. *The Method and Message of Mark*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1935.

Stone, Michael. E. "Esdras, Second Book of." In David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1992. Pp. 611-614.

Strack, Herman L./Billerbeck, Paul. *Das Evangelium nach Matthäus: erläutert aus Talmud und Midrasch*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 1. München: Beck, 1922.

Strecker, Christian. "Jesus and the Demoniacs." In Wolfgang Stegemann/Bruce J. Malina/Gerd Theissen (eds.) *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2002. Pp. 117-133.

Student, Gil. "Shabbat and Gentile Lives." E-text, retrieved on March 27, 2012 from http://www.aishdas.org/student/shabbat.htm#_edn29.

- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Taylor, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. 1952; 2nd ed. London: Macmillan, 1966.
- Telford, W. R. *The Theology of the Gospel of Mark*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Theissen, Gerd (タイセン, ゲルト) 『原始キリスト教の心理学—初期キリスト教徒の体験と行動』 大貫隆訳. 東京: 新教出版社, 2008. (原著: Theissen, Gerd. *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.)
- 『新約聖書—歴史・文学・宗教』 大貫隆訳. 東京: 新教出版社, 2003. (原著: Theissen, Gerd. *Das Neue Testament*. München: Verlag C. G. Beck, 2002.)
- *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Trans. Linda M. Maloney. Edinburgh: T & T Clark, 1992. (原著: Theissen, Gerd. *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA,8). Freiburg: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.)
- Theissen, Gerd/Merz, Annette. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Trans. John Bowden. London: SCM, 1998. (原著: Theissen, Gerd/Merz, Annette. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. Göttingen, 1996.)
- Thielman, Frank. *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005.
- Tolbert, Mary Ann. "Mark." In Carol A. Newsom/Sharon. H. Ringe (eds.) *The Women's Bible Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992; expanded edition with Apocrypha, 1998. Pp. 350-362.
- *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Trocme, Etienne (トロクメ, E.) 『キリスト教の揺籃期:その誕生と成立』 加藤隆訳. 東京: 新教出版社, 1998. (原著: Trocme, Etienne. *L'enfance du christianisme*. Paris: Noesis, 1997.)

Twelftree, Graham H. *Jesus the Exorcist*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 54. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

----- *Jesus the Miracle Worker*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999.

Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973. (ヴェルメシュ G. 『ユダヤ人イエス—歴史家の見た福音書』 木下順治訳. 東京: 日本基督教団出版局, 1979.)

Wall, Robert W. "The Finger of God' Deuteronomy. 9. 10 and Luke 11.20." *New Testament Studies* 33 (1987). Pp 144 -150.

Walter N. "σπλαγγνίζομαι." In Horst Balz/Gerhard Schneider (eds.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 3. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993. P. 265. (原著: Walter N. "σπλαγγνίζομαι." In Horst Balz/Gerhard Schneider [Hrsg.] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1982-1983.)

Weber, Max (ヴェーバー, マックス) 『古代ユダヤ教』(下) 内田芳明訳. 東京: 岩波書店, 1996. (原書: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. III. *Das antike Judentum*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920.)

Wiesel, Elie. *A Jew Today*. Trans. Marion Wiesel. 1978; New York, NY: Vintage Books, 1979. (原著: Wiesel, Elie. *Un Juif aujourd'hui*. 1977.)

----- (ヴィーゼル, エリ) 『そしてすべての川は海へ』(下) 村上光彦訳. 東京: 朝日新聞社, 1995. (原著: Wiesel, Elie. *Tous les fleuves vont à la mer: Mémoires*. Paris: Editions du Seuil, 1994.)

Wilcox, John T. *The Bitterness of Job: A Philosophical Reading*, Ann Arbor: University of Michigan, 1989; paperback, 1994.

Williams, Joel F. *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 102. Sheffield: Sheffield Academic

Press, 1994.

Williamson, Lamar. *Mark. Interpretation*. Louisville: John Knox Press, 1983. (ウィリアムソン, L. 『マルコによる福音書』 山口雅弘訳. 東京: 日本基督教団出版局, 1987.)

Witherington, Ben, III. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Witmer, Amanda. *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context*. London: T. & T. Clark, 2012.

Wrede, William. *The Messianic Secret*. Trans. J. C. G. Greig. Cambridge and London: James Clarke, 1971. (原著: Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1971.)

Yano, Mutsumi. "The Incomprehension of the Disciples in Mark 4:1-8:30." *Annual of the Japanese Biblical Institute* 39 (2013). Pp. 77-99.

Young, Brad H. *Jesus and His Jewish Parables, Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989.

Zeitlin, Irving. *Jesus and the Judaism of His Time*. Cambridge: Polity Press, 1988.

Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*. Society for New Testament Studies Monograph Series. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.