

# イエスの死の救済論的解釈の諸起源 (マコ10,45とルカ22,27)\*

ユルゲン・ロロフ

須藤 伊知郎 (訳)

## I

伝承史的な考察方法は、最古のキリスト教がその経過においてイエスの死を救いをもたらす出来事として解釈することを学んだ、あの偉大な神学的な理解のプロセスを解明する、ということに決定的に寄与した。すなわち、その方法が示すことができたのは、新約聖書のより古い層の内部に、その生活の座を様々な伝承圏に持ち、比較的になんて初めて相互に結び付けられた、十字架の解釈に向かう様々な端緒が見られるということである。

それは特に、その輪郭を古い伝承層において比較的にくっきりと描くことができる、三つの解釈の端緒である。すなわち、1. イエスを十字架につけたユダヤ人たちの行為と、彼を起こした神の行為の対比が構成要素となっている、イエスの死についての発言が、使徒行伝のペテロの説教を貫いている。「あなた方が十字架につけたナザレ人、イエス・キリストを神は死者の中から起こした」(使 4,10；さらに2,22f. 3,13ff.；5,30f.；10,40参照)。我々はこの図式を以下で「対照図式 (Kontrastschema)」と呼ぶ<sup>1</sup>。たとえペテロの説教の強度にルカ

\* [訳注] 以下は Jürgen Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), *New Testament Studies* 19 (1973) 38-64 の全訳である。原著のページの境目は [38/39] のように示してある。なお、原著の脚注番号はページ毎に振られている。

1 N. A. Dahl (Der gekreuzigte Messias, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Hg. H. Ristow u. K. Matthiae, 2. Aufl. Berlin 1962, S.152) はこの発言群を睨んで、同じ様に表現している。「イエスの死は人間の行為として、神の行為としての彼の復活と対照させられることができる」。

的な構成を計算に入れるとしても、この図式はルカ以前のものと判断しなければならない<sup>2</sup>。その際おそらく、それどころか、イエスの死の解釈の最古の端緒が扱われている。その生活の座は、ユダヤ人キリスト教諸教会のユダヤ教との論争と、イスラエルのための宣教的なケーリュグマに [38/39] 求められるべきである<sup>3</sup>。イエスはその際、神がまさにその最も深い低みにおいて自らのものであると表明している、苦難を負う義人と見られている<sup>4</sup>。イエスの高挙において明らかとなり、そしてそれゆえイエスを視野に正しいと認めることが重要である神の行為に、アクセントは排他的に置かれている。それに反して、十字架の救いをもたらす働きについては、ここでは明らかに考えられていない。義人の苦難がその民のために贖罪の効果をもたらすという考えが、たとえ後期ユダヤ教\*の伝統の中に場所を得ていたとしても、対照図式の領域ではそれへのあらゆる示唆は欠けている。したがってここに贖罪死のモチーフを読み込むことは、容易には許されないであろう<sup>5</sup>。

2. 共観福音書の受難記事を支配しており、マルコ伝承にしっかり根付いている第二の解釈の線は、より強い輪郭で特徴付けられている。それをある程度の正しさをもって「救済史的・原因的」と名付けることができよう。それはつまりイエスの十字架への道を、聖書から神の意志に基づくものと理解できるよ

---

2 そう考えているのが、E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Meyer K III, 15. Aufl., Göttingen 1968, S.143, 176; E. Schweizer, 'Zu den Reden der Apostelgeschichte', in: *Neotestamentica*, Zürich 1963, S.423; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen 1962, S.24ff.; より慎重に判断しているのが U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5), Neukirchen 1961, S.121f. 言葉遣いにおけるルカの〔編集の〕割合が個々の場合にどのようになっていようと、死と復活の対照がルカ以前のものであることは、救済史的行為の列挙ではなく（そう考えているのが W. Kramer, 'Christos Kyrios Gottessohn', *ATHANT* 44, Zürich 1963, S.25）、行伝説教と何ら異なることなく、イエスの道の二つの対照的な箇所を扱っている古い定式 I テサ 4,14a; ロマ 8,34; 14,9 にそれが出てくることが証拠となる。ケーリュグマとしての重点は、ここではそれぞれ復活の発言だけに置かれている！

3 Goppelt, a.a.O., S.24ff. もそう考える。行伝説教のケーリュグマを I コリ 15,3bff. を背景にして解釈しようとする彼の試みは、もちろん調和的過ぎる。

4 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, *ATHANT* 28, Zürich 1962, S.59.

\* [訳注] 「後期」ユダヤ教という言い方はラビのユダヤ教を貶めかねないので、最近ではそれに先立つものとして「初期」ユダヤ教という表記が一般的となっている。

5 「エレサレムのケーリュグマはキリストが私たちの罪のために死んだと断言はしない」(C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 5. Aufl. London 1967, S.25)。Goppelt, S.26 をも参照。

うにしようとする。そのケーリュグマ的な端緒は、イエスの死の救済史的な必然性について扱っている一連の定式において明確に把握できる。しかもこれらの定式の中で、二つの広い範囲で独立している発言のグループを区別することができる。第一のマコ8,31aの受難予告にその最も目立つ特徴を見出したグループは、おそらく *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι* という原型に溯源させることができる(マコ 9,12b; ルカ 17,25も参照)。他方、第二のマコ9,31aで代表されるグループ(マコ 14,41c; ルカ 24,7も参照)は、*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* となっていたであろう<sup>6</sup>。「対照図式」には復活発言が不可欠の構成要素であるのに対して、[39/40]そ

6 H. E. Tödt (*Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 2.Aufl. Gütersloh 1963, S.167), W. Popkes ('Christus traditus', *ATHANT* 49, Zürich 1967, S.154-169) として F. Hahn (*Christologische Hoheitstitel*, *FRLANT* 83, Göttingen 1963, S.47ff.) と共に私は、マコ 8,31 と 9,31 は受難発言の二つの異なるグループを代表しているという見解である。その際、私にはマコ 8,31 を 9,31 から導き出そうとする試みも (Popkes と Hahn がそうである)、G. Strecker の逆向きのやり方も ('Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium', *ZThK* 64, 1967, S.16-39)、同じように説得的ではないように思われる。H. Patsch (*Abendmahl und historischer Jesus*, *Diss. München* 1969, S.252ff.) の綿密な分析を参照。第一のグループに属しているのはマコ 8,31 と並んでルカ 17,25 (*πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*) とマコ 9,12b (*ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ*) である。その不可欠の構成要素は: 1. 人の子の道がその下にある *δεῖ* の指示、2. *πολλὰ παθεῖν*、3. *ἀποδοκιμασθῆναι* ないし *ἐξουδενηθῆναι* である。第二のグループに含まれるのは、マコ 9,31a; マコ 14,41c (*παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν*) そしておそらくまたルカ 24,7 に編集されているルカ特殊資料(ここに現れる *δεῖ* はルカの編集である、Patsch, S.263, Anm.334 参照)である。その基本的な要素は 1. アラム語の語呂合わせ *בְּרֵךְ אֲבִיךָ—בְּרֵךְ אֲבִיךָ* (〔人の子—人の子ら〕 J. Jeremias, *ThW V*, S.711) ; 2. 「ケーリュグマ的キーワード」 *παραδίδομαι* (Popkes, a.a.O., S.267) である。第一の発言グループはイエスを第一には彼の敵対者たちに発する行為の受け身の犠牲者として示し、*δεῖ* で同時に彼が被ることは終末論的な必然であるということを示唆している。イエスはつまりここで、いわば二つの行為の中心の間に立っている。すなわち一方でそれは彼を捨てて、彼の上に苦難をもたらす敵対者たちであり、他方でこの出来事をその摂理に使えるようにする神である。ここでは人の子称号が発言の内容からは決して要求されていないのであるが (C. Colpe, *ThW VIII*, S.441f. がそう正しく判断)、第二の発言グループにはそれが欠くことのできない構成要素である。それは、人の子が人々の手に落ちるといふ謎めいて逆説的な断言で始まり、そしてその神学的な頂点がこの「謎」を神の行為から解くことにある。すなわち神ご自身が引き渡す者 (*παραδίδοται*= 神的受動態!) としてここで働いているゆえにのみ、そのようなことは起こり得る! ここではつまりただ神から出る行為のみが語られており、それは人の子の引き渡しにその頂点を持っている。そうだとすれば第二の発言グループは第一のものより大規模な神学的反省を前提しており、それは — 再び非常に慎重に — それがより後代に成立した徴と評価することができるかもしれない。

れはここには差し当り——この定式の伝承史的な分析から領けるように<sup>7</sup>——位置付けられていなかったようである。救済史的・原因的解釈もパレスティナの原始教会に遡らせることができる。しかもその元来の生活の座は教会内部の教示であったように思われる<sup>8</sup>。復活の後にユダヤ教のメシア僭称者として、かつ反逆の廉でローマ人たちによって十字架で処刑されたイエス（マコ 15,26）を自らのメシアと告白した教会は、まさに自分の敵対者たちの論拠に直面して<sup>9</sup>、この十字架における最期が、神がイエスにおいて行動したのだという自らの告白に矛盾しないということ、そしてそれはなぜそうなのか、を自分自身弁明しなければならなかった。この証明に使われたのが、イエスを彼の民が拒絶して彼の死にまで導いてしまった原因を暴いている、イエスの地上の活動からの報

7 第二の発言グループについて「三日後の復活」への指示がまだ欠けていた短い形が元来のものであることは、マコ 9,31 の言語的な形態から推測することができる。すなわち、主語の交代と分詞 ἀποκτανθείς による新しい言い継ぎである！（Popkes, S.163f. 参照）しかしマコ 8,31 についても、復活発言は（たとえマルコ以前のものだとしても）後になってはじめてなされた付加であるという推測が当然である。なぜなら「苦難を負い」「捨てられ」そして「殺される」ことにおいての子は、直接的には人間から出て、間接的には神のもと主張される行為の目的語であるのに対して、復活発言は神が直接の創始者であることを前提しているからである（Popkes, S.164 に従えば、復活発言は、「マコ 8,31 に代表されるタイプに」ここでは人の子が主語であることがより強く強調されているので「より良く適合する」というのであるが、どの程度そうなのか、理解できない）。さらに、苦難の発言がまとめの句の性格を伴う事後予言へ形作られることはほとんど不可避免的に復活発言の付加を招来したはずであることを考えると、ルカ 17,25；マコ 9,12b ないしマコ 14,41c；ルカ 24,7 の短い形をもはや二次的な編集による短縮ではなく、二つの発言グループの比較的元来の形であると判断することになるだろう。似たような結果に辿り着いているのが、個々の点では様々な典拠の多様な伝承史的な評価があるものの、E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Meyer K I,2, Göttingen 1937, S.165；W. Michaelis, ThW V, S.913f.；W. G. Kümmel, 'Verheißung und Erfüllung', AthANT 6, 3.Aufl. Zürich 1953, S.64；E. Schweizer, 'Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?' ThZ 6, 1950, S.174, 183f.；F. Hahn, a.a.O. S.52 である。

8 その最初の端緒となった点は、エルサレムの弟子集団の、復活体験に基づいて十字架によって惹き起こされたショックを克服しようとする試みの中に求めることができる。W. Schrage, 'Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT', in: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Hg. F. Vierung, 2.Aufl. Gütersloh 1968, S.57；Popkes, S.272 参照。伝承史的に若いエマオ物語（ルカ 24,26f.）はこの端緒を内容に即して再現しているのかもしれない。

9 そこでガラ 3,13 には最古のユダヤ教のキリスト教論駁のキーセンテンスが含まれているかもしれない。すなわち、申 21,23 [および 27,26] を引き合いに出してここではイエスの十字架の死が神の呪いの徴であり遂行であると解釈され、そうして聖書がイエスに対抗する証拠として持ち出されている。この点については G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, StUNT 2, Göttingen 1963, S.134；J. Blank, *Paulus und Jesus*, StANT 18, München 1968, S.245 参照。

告集と並んで (マコ 2,1-3,6 ; 12,13-27)、特に、短い定式において示唆されている神学的なプログラムの遂行と理解することができる受難記事の最古の版である (マコ 14及び 15章)<sup>10</sup>。[40/41] そこにおいてイエスの苦難は、神ご自身によって惹き起こされ、そしてそこにおいて神の行為の痕跡を見て取ることができる、そのような出来事として描かれる。

その際、イエスの死を終末の出来事として示すために、一つの黙示的なモチーフが特徴的に変換されて採用される。すなわち、義人の苦境と迫害は、不可避的な「ねばならない」(マコ 9,31 ; 14,21 ; 15,33,38) の下にある、終末時の徴に属している。詳述された受難記事の聖書証明が一筆一筆イエスの辿った道程の上に立っている神の  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  を具体例で説明しているとすれば、それでもってもちろん十字架は根本的に、終末時の出来事のメカニズムを発動させる単なる黙示的な破局からは区別される<sup>11</sup>。むしろ、イエスの外面的な破局に神

10 N. A. Dahl (a.a.O., S.156) は、マルコの受難記事は「それが歴史的に正鵠を射ているかどうかに関わりなく、、、」「何が起り、どのようにしてそうなったかという問いに動かされている」と見事に表現している。

11 決定的な七十人訳の箇所ダニ 2,28 で  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  は黙示的な色彩を帯びている。より詳しく言えば、 $\delta\epsilon\tilde{\iota}$   $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$  において、「熟慮と思考の結果として」、特定の未来の出来事に関連し、その有意味性が終末時の出来事の枠内で評価される「特定の判断文の中にその位置を占めている、一つの省察の定式」が扱われている (E. Fascher, ‘Theologische Beobachtungen zu  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  im AT’, ZNW 45, 1954, S.252)。マコ 13,7 における類似した語法をも参照。しかしながら受難伝承の内部では、 $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  は徹底して、第一に過去の出来事、すなわちイエスの辿った道と苦難に関連付けられており、第二にこの出来事を聖書と結び付けている (マタ 26,54 マタイ特殊資料 ; ルカ 22,37; 24,25ff; ヨハ 20,9)、ということによって規定されている。そのことは、詩 118,22 が採用されているマコ 8,31a にも当てはまる (9,12; ルカ 17,25 参照)。黙示的な要素はここではただ、同様に必然的であると証明された出来事の終末時の有意味性が問題となっている限りで、保持されている。この証明はしかしながら、思弁的な歴史描写の形ではなく、過去の救済史に関連付けられ、旧約から解明された理解のプロセスの形で遂行される。これについては特に Tödt, a.a.O., S.174ff 参照。この洞察は受難伝承の成立史の判断に帰結をもたらす。すなわち、イエスの苦難は決して、Bultmann (*Das Evangelium des Johannes*, Meyer K II, Göttingen 1941, S.489) が考えているように、「その理解が教会にとって一つの問題である、差し当り理解できない神祕的な  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  に帰されなければならない、戦慄すべき謎めいた出来事として物語られた」のではなかった。そうではなく、その「ねばならない」は最初から約束から出発して展開されたのである。すなわち、イエスの苦難が必然であるという神学的な洞察はそもそもまず一方でマコ 8,31a; 9,31a のような定式に、他方で詳述された受難物語に辿り着いた。この神学的な洞察が当初イエスの死についてのアポリアから成長したということは、W. Schrage (a.a.O., S.70, Anm.59) の意見に賛同せざるを得ないが、しかしながら、このアポリアが更なる伝承形成の過程の内部においてもなおその痕跡を残しているということには同意できない。

の行為の徴を証拠として挙げ、以下のことを明らかに示すことが重要である。すなわち、イエスはその苦難において旧約聖書の神に出会い、いわば旧約聖書に予め描かれた、神の事柄のために罪なく苦難を負う者の姿に引き込まれたのである<sup>12</sup>。

特記しておかなければならないのは、共観福音書の受難記事の原型においては、イエスの苦難が彼を引き渡す人間たちのために起きたのだとする救済論的な動機付けの痕跡が何ら見出されない、ということである<sup>13</sup>。人間たちはこの

---

12 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, AthANT 28, 2. Aufl. Zürich 1962, S.59.

13 第二の発言グループはその元来の形においてイエスの「人々」への引き渡しについて語っていた(マコ 9,31)。マコ 14,41; ルカ 24,7 でその代りに「罪人たち」について語られているとすれば、それは二次的な神学的一般化である。それは元来の「人の子—人々」〔בְּרֵאשִׁית—בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית 人の子—人の子ら〕という語呂合わせが理解できなくなるや、当然起こったと推測できるが (Patsch, S.265)、しかしながら救済論的な解釈の端緒とはいえない。ロマ 4,25 は共観福音書の受難発言と ὑπέρ-定式の間をつなぐ橋であると主張し、そうして後者を前者の神学化された更なる形成物であると説明する Popkes の興味深い試み (S.263ff.) は、決して説得的ではない。Popkes 自身、そのような判断を正当化できるような伝承史的な証拠は存在していない、ということをお認めざるを得ないのである (S.263)。そこで彼は、神学史的な展開過程において「マコ 9 章の暗示的な救済論が次にロマ 4 章で明示的な説明を受けたのである」という想定に助けを求めている (S.264)。ロマ 4,25 はただ、マコ 9 章においても共に響いている問いを更に追求しているだけなのだという。すなわち「どの意味において罪人たちはイエスの死に責任があるのか?」という問いである。しかし一方で、マコ 9,31 で「暗示的救済論」について語ることはほとんどできない。ここではまさに救いの意味についてではなく、唯一イエスの死を救済史的に関連付けることのみが問われている。この文章はその頂点を排他的にイエスの辿った道を神の行為から特徴付けることにのみ置いているが、しかしながら直接的にせよ間接的にせよ、後者〔神の行為〕を根拠付けることには置いていないのである。他方で、ロマ 4,25a における διὰ は、それがそもそも原因の意味を持つ限りにおいて (O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Meyer K IV, 12. Aufl. Göttingen 1963, S.127 はそう考える)、イエスの死に対して人間の間共同責任を根拠付けるのではなく、なぜ教会に (2 回の ἡμῶν 参照!) この死によって救いが分け与えられるのか、というその理由を説明するものなのである。すなわち、「神がキリストを私たちの罪のための贖いとして死に渡された」(Michel, S.127)。さらにロマ 4,25 の総合的並行法〔der synthetische Parallelismus〕からして、前半の διὰ には圧倒的に目的の意味が考え易い。すなわち、「違反の故の」死が δικαιοσύνης の創出を意味しているのである (O. Kuss, *Der Römerbrief*, I. Lfrg., 2. Aufl. München 1963, S.194f.)。Popkes はそうだとすれば、マコ 9,31a 及びそれと類縁関係にある受難発言においては救済史的原因の解釈が扱われているのであるが、しかしながらロマ 4,25 では明らかに全く別の生活の座を伴う救済論的目的の解釈が扱われている、ということに気付いていないことになる。

関連においては [41/42] 排他的に、神によって欲された出来事を、彼（女）らがイエスを「引き渡す」ことによって発動させるものとして現れる。その際彼（女）らは——そのことを知らずに（マコ 14,21）——自分たちの災いの行為において神の救いの行為に包摂されているのである。もしイエスの苦難が効果を持つとすればただ、それが弟子たちを、果たして彼（女）らがイエスの道を神からの出来事として是認することができるか、そして苦難の信従を自ら背負う覚悟があるか、という決断の前に立たせる（マコ 14,27.38.66-72）、という効果のみである。さらに注意すべきなのは、この伝承領域の内部においては聖書の証明と暗示は実質的に苦難を負う義人の詩編（詩22編と69編）に限られ<sup>14</sup>、イザヤ書53章は引き合いに出されていない、ということである<sup>15</sup>。たしかに共観福音書の受難記事から隠された第二イザヤの神の僕への暗示を読み取ろうとする釈義的な試みがなかったわけではないが [42/43]、しかしそれらは全く説得力がないままにとどまっている<sup>16</sup>。

14 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, S.50, 56f.

15 M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 4.Aufl. Tübingen 1961, S.185) はたしかに、イザ 53 章は「繰り返し受難の福音として」読まれ、その諸々のモチーフが受難のテキストに流れ込んできている諸テキストに属している、と考えているが、しかしながらそれを支える典拠を一つも挙げることができなかった。そこでまた H. W. Wolff も原始キリスト教のキリスト論的発言においてイザ 53 章が包括的に存在しているとする彼のテーゼを、共観福音書の受難記事に関しては、非常に慎重にしか主張しなかった。すなわち、ここには「イエスの第二イザヤとの豊かな交わりが」弟子たちの意識下にしっかりと留められた「一連の比喩とモチーフ」において影響を与えているのだという (*Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 1950, S.78f.)。しかしそのような深層心理学的な推測は釈義的な証拠の欠けを埋めることはできない。大体において Wolff に追隨している J. Jeremias (ThW V, 703f.) は実質的な典拠として、ここには属さない聖餐の箇所（マコ 14,24; 10,45）と並んでマコ 9,31 の周辺の「paradidonai-定式」しか挙げることができている（同所 S.708 Anm.487）。しかし Popkes (S.219ff.) は、その動詞が現れる様々な発言のグループは何ら共通の根を持っていないので「paradidonai-定式」というようなものは厳密に把握可能な伝承史的なものとしては存在しないし、また特にマコ 9,31a の周辺の引き渡しの発言は元来イザ 53 章への関連を持っていない、ということを説得的に論証した。

16 これは特に Chr. Maurer, 'Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums', ZThK 50, 1953, S.1-38 に当てはまる。これに反対するものとして A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965, S.30-33 参照。

3. それに対して本来の意味でのイエスの死の救済論的な理解については、キリストが「私たちのために」ないし「多くの者たちのために」死んだということについて話題になっているところでのみ、語るることができる。この *ὑπέρ-*定式<sup>17</sup>を含み、それと共にイエスの死の目的を表す救済論的な解釈のために引き合いに出すことができる、パウロ以前の、そして共観福音書以前の素材は、目立って狭い範囲に限られている。それにある程度確実に数え上げることができるのは、キリスト論的定式ないし定式断片ガラ1,4；ロマ4,25；5,8；8,32；エフェ5,2、パレスティナのケーリュグマ I コリ15,3b-5、マルコの晩餐伝承の杯の言葉マコ14,24、および——唯一の純粋に共観福音書の典拠として——身代金の言葉マコ10,45である。それと並んで、このモチーフを含む唯一の古いキリスト讃歌、I ペト2,21-24もこのリストに挙げるができる。

この、後にパウロとヘブライ書のキリスト論の決定的な推進力となる、目的を表す救済論的な解釈の端緒の起源は、これまで研究においてまだ本当に満足すべき説明を見出していない<sup>18</sup>。それへの問いに、したがって以下の考察は向けられる。

## II

イエスの死の救いをもたらす効力について扱っている古い救済論的な定式を、救済史的な原因の解釈ないし対照図式からの二次的な更なる展開として説

---

17 この名称は J. Jeremias, ThW V, S.704, 707 に由来する。

18 B. Klappert (*Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1967, S.171) が十把一絡げに「新約全体において、そしてその全ての層において、常に新たな比喩においてであるにせよ、内容的にはやはり同じものであり続けているのは、一つの発言である。すなわち、イエスの十字架上の死は『私たちのための』神の行為、罪人たちのために罪なき者が身代わりとなることである。」と断定しているのは、この問いの隠蔽である。この発言が幅広く現されていることには異論がないのだという。それはパウロ、第二パウロ、ヘブライ書と黙示録、またヨハネ文書にも見られる。だが、まさにそれゆえ、それが伝承の最古層において狭い範囲にしか現れないことはなおさら目立っている。W. Schrage, a.a.O., S.61, Anm.35 また H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, S.295f.参照。

明しようとする試みは、満足すべき帰結には至らなかった<sup>19</sup>。なぜなら、すでに我々の短い導入的な概観から明らかとなったように、この素材の伝承史的な独自性には、そのケーリュグマ的なモチーフの独自性が対応していることが明白だからである。[43/44]

1. 救済論的な端緒の独自性というこの観察から出発すると、しかしまた、その起源の説明のために幾度となく引き合いに出されてきた仮説、すなわちイザヤ書53章に訴える聖書証明に直接溯源させるもの<sup>20</sup>を、より強く区別することも必要となった。すなわちもし仮に、パレスティナの原始教会にそのユダヤ教周辺世界からメシアの罪を贖う苦難に関してイザヤ書53章を取り上げる解釈図式が予め与えられていた、ということを経算に入れることができるとすれば、この解釈図式が伝承史的に古い素材のこれほど狭い範囲に限られたままにとどまったが、他方我々が救済史的原因の解釈の枠内で出会う幅広い「聖書証明」の流れによっては避けられた、という事態はどのように説明すべきであろうか。さて、もちろん原始キリスト教におけるイザヤ書53章をめぐる膨大な最近の議論は、それらの寄与の細部における多様なニュアンスの差にも拘らず、以下のところまで広範な見解の一致をもたらした。すなわち、同時代のユダヤ教はイザヤ書53章を一般的に苦難を負うメシアに向けて解釈はしておらず、そしてそれ故流布していた解釈図式がイエスに転用されたということについてはほとんど語るができない、ということである<sup>21</sup>。同時にしかし——そし

19 そのような試みの代表者として Popkes は看做せらる。彼は印象的な正確さで「マコ 9,31a のような発言が」イエスの死に関する「全ての神学的な命題の出発点である」という証明をなそうと努めているが（これについては上述 S.41, Anm.4 [注 13] を見よ）、しかし最終的にはやはり伝承史的な証拠が欠けているために、ロマ 4,25; マコ 10,45; ガラ 2,20 が一つの「独自の線」を代表している可能性を未決のままに残すしかないのである (a.a.O., S.269f.)。この点において誰も途方に暮れていることが、F. Hahn (a.a.O., S.201) の「次第次第に贖罪死のモチーフが…聖書証明と結び付けられた」のであるという推測からも明らかである。そのような「次第次第に」ということに一体どんな典拠があるのか？

20 そう考えているのが上で (S.39, Anm.2 [注 5]) 挙げた他に、O. Cullmann, *Christologie des NT*, Tübingen 1957, S.50–81; H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, BFChrTh II/56, Gütersloh 1954.

21 M. Rese, 'Überprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum', ZThK 60, 1963, S.21–41; F. Hahn, a.a.O., S.57; E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, FRLANT 64, 2.Aufl. Göttingen 1963, S.220–225; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, S.71ff.

てそれが全体像を一層矛盾に満ちたものにするのであるが——少なくとも、たとえば身代金の言葉マコ10,45b、Iコリ15,3bの ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν という言い回し、またロマ4,25といった救済論的な定式素材の一部が、聞き逃すことのできないイザ53,5を想起させる響きを示しているという事実は、ほとんど異論の余地がないものであることが証明された<sup>22</sup>。そこからおそらく次のように推論すべきであろう。すなわち、パレスティナのキリスト教の早い段階に——おそらく点的で断片的な——イザヤ書53章の使用があり、それはまだ、共観福音書の受難記事が代表的な証言である、イエスの死に関する発展途上の聖書証明の幅広い流れの外に立っていて、そこから神の僕発言の全体を包括する神学的な組織的体系を見て取ることはまだ何もできないようなものであった。

このことは、イザヤ書53章をめぐる議論においてあらゆる明瞭さを持って明らかにされた二つの事情によって十分に証明される。第一に、イザヤ書53章を引き合いに出す後代の聖書証明は代理贖罪の思想をまさに取り上げないのである（マコ 14,61a；マタ 8,17；[44/45] 使 8,32f.）<sup>23</sup>。この規則の唯一の例外をなしているのは ὑπὲρ ἡμῶν-発言の I ペト 2,21-24のキリスト讃歌における展開である<sup>24</sup>。第二に、最近 F. Hahn が示したように<sup>25</sup>、他ならぬ、救済論的なモ

22 これは C. K. Barrett, 'The Background of Mark 10,45', in: *New Testament Essays and Studies in Memory of T. W. Manson*, London 1959, S.1-18 によって異を唱えられている。しかしながらそれに対して正しく反論しているのが Hahn, S.58 である。彼はマコ 10,45a に関して以下の帰結に達している。すなわち、「そこで、語法における結び付きは明瞭には証明できないのだが、それにも拘らず内容から見ると、イザ 53,10 の思想のみが根底となることができる、ということを確認しなければならない。」

23 Hahn, S.54, 201f.; Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, S.72.

24 I ペト 2,21-24 は、言語的な兆候から当然考えられるように、比較的後代になって初めて異邦人キリスト教のヘレニズム教会において成立したものである。これについては R. Deichgräber, *Gotteshymnen und Christushymnen in der frühen Christenheit*, StUNT 5, Göttingen 1967, S.143 を参照。しかしながら厳密に取るなら、ここでも聖書証明が扱われているのではなく、イザ 53,5,9,11 への暗示を伴う典礼的な讃歌が扱われているのである。

25 「その内容がイエスの死である比較的に固定した特徴の短い定式を概観すると、しっかりと規則的な贖罪モチーフとの結び付きと、何と言っても非常に頻繁なキリスト称号との結び付きが示される。それに対して聖書、あるいは少なくともイエスの死の必然性という思想への明示的な関連付けは欠けている」（Hahn, S.202）。G. Wiencke, *Paulus über Jesu Tod*, BFChrTh 2/42, Gütersloh 1939, S.78 も参照。

ティーフと結び付けてイエスの死を扱っている、かの短い諸定式に、それらが聖書証明と理解されるべきであることを示す指示や、同様にまた聖書証明神学にとって根本的な神によって欲されたイエスの死の必然性というモチーフへの関連は、全く欠けているのである。イザヤ書53章を指示する救済論的なモチーフは、それに従えば、これらの諸定式において、すでに非常に固定化しているため、それ自体で自立しており、聖書への参照によって正当化される必要がないのである。

さてもちろん、一見するとそれに対してI コリ15,3b のキリスト論的告白の第一行は矛盾しているように思われる。すなわち、[Χριστός] ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς! なぜなら、あたかもイエスの「私たちの罪のため」の死に関する発言が κατὰ τὰς γραφάς の前置詞句によってイザヤ書53章からの聖書証明として確証されているように見える可能性があるからである。しかしこの外見に不利となるのは告白定式の構造である<sup>26</sup>。すなわち、その第一の文肢に厳密に並行して構成されている第二の文肢において、復活が聖書に沿っていることへの指摘が——それはちなみにほとんど特定の旧約箇所には関連していないのだが<sup>27</sup>——さらにもう一つの解釈要素（τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ）と並んで、全く結び付きを欠いて置かれている。そのことから、第一の文肢においても ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν と κατὰ τὰς γραφάς は二つの、互いに何ら内容的な依存関係には立っていない、イエスの死を異なる方向で解釈する前置詞句であると推論することができる。この告白定式の独自性はまさに、二つの元来相互に独立して存在していた解釈の線をこのように互いに結び合わせたことにある。すなわち、救済史的な解釈の線は、前置詞句 κατὰ [45/46] τὰς γραφάς

26 私はここでおおよそ Hahn (S.197-211) の分析に従う。彼の議論は E. Lohse (S.221ff.) の異議によって決して論駁されていないように思われる。なぜなら Lohse は Hahn の中心的な意図を誤解しており、彼に、I コリ 15,3b の私たちの罪のための死についての命題はイザ 53 章とは何ら関係なく、直接「ユダヤ教の贖罪の苦難の表象」に遡らせることができるという想定を押し付けているからである。Hahn にとって重要なのはただ、この命題が伝承史的に受難伝承とその聖書証明神学から独立していることを示すことであった。似たように考えているのが H. Patsch, S.226 である。

27 しかしながら Suhl (S.39) の、I コリ 15,3b-5 にはただ聖書に沿っていることだけが単に「復活信仰に根ざす要請」として主張されている、という主張は的外れである。なぜなら、それはこの定式の性格を見誤っているからである。Hahn, S.203 参照。

に代表される一方、救済論的な解釈の線は、ὕπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν に言葉と  
なっている。したがって、この告白定式は決して一面的に後者の典拠として引  
き合いに出してはならないのである。

それを超えてさらに、全く一般的に、I コリ15,3b-5に我々の問題設定の関  
連では、広く白日の下に示されている以上に批判的な慎重さをもって向き合う  
ことが、賢明であろう。この定式の中に、パレスティナの原始キリスト教にお  
けるイエスの死の解釈の、事実上それ以上遡って問うことができない萌芽、い  
わばその中にすべて後代の諸解釈がその起源を持っている根源、を見ようとす  
る者は<sup>28</sup>、ロマンチックな成長と展開の図式を釈義の中に持ち込み、そしてさ  
らに告白発言の本質を見誤る危険がある。すなわち、それは後代の展開の萌芽  
ではなく — あるいは少なくとも第一にはそうではなく — すでに抽象と省  
察の過程の結果なのである。それは、いわばナイーブな自然な状態で、後代の  
神学的省察の原材料を提供しているのではなく、それ自体がすでに先行する神  
学的思考過程が結晶した結果なのである。最初の復活の証人たちの体験に関す  
るより詳細な報告記事を前提しているであろう第二の文肢における復活顕現  
の報告と異ならず、第一の文肢における二つの前置詞句も、信仰告白を言い表  
すパレスティナの教会においてすでに神学的伝承へと固定化していた、あの十  
字架の出来事の諸解釈の要約と看做すべきであろう。

そこで I コリ 15,3b-5は救済論的な解釈の根源としても、その解釈が聖書証  
明の意味でイザヤ書53章から直接派生させられている典拠としても持ち出す  
ことができないのであるが、それでもやはりこの定式は救済論的なモチーフ  
の古い年代を証している。それを — 以前と変わらず最大の蓋然性があるこ  
とだが — アラム語を話すエルサレム教会に溯源させるなら<sup>29</sup>、ὕπερ-発言の複

28 たとえばこの定式を伝承史的な根拠付けなしに諸福音書で展開されるケーリュグマ  
の始原細胞と特徴付ける Lohse (S.113ff., 116), J. Jeremias ThW V, S.706f., しかした  
Suhl (上述 S.45, Anm.5 [注27])。

29 そう考えるのが J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3.Aufl. Göttingen 1960, S.95-99;  
Lohse, S.113; Hahn, S.199f. である。このことには最近 H. Conzelmann, 'Zur Analyse der  
Bekennnisformel I. Kor. xv. 3-5', *EvTh* 25, 1965, S.1-11 によって異論が唱えられた。し  
かしながらこれに対しては B. Klappert, 'Zur Frage des semitischen oder griechischen  
Urtextes von I. Kor. xv. 3-5', *NTS* 13, 1966, S.168-73 [が正しく論駁を加えている]。

合体全体の起源もパレスティナのユダヤ人キリスト教会のサークルにあることを計算に入れるべきであろう。そのサークルにおいてその成立がどのように説明されるべきかという問いは、それでもってもちろんまだ何ら答えられてはいない。

2. W. Bousset 以来その問いには、救済論的な解釈モチーフをイザヤ書53章から直接派生させることに懐疑的な研究者たちによって、繰り返し魅力的に単純な解決が提案されてきた。すなわち、ユダヤ教の伝承には「苦難を負い、死んでゆく義人の像と殉教の贖罪と代理の意義の考え方」が提供されており、そして同時に [46/47] 祭儀を支配していた犠牲の思想が「内的必然性を伴ってキリストの死の考察に押し迫ってきた」はずである、という<sup>30</sup>。つまり原始キリスト教は——そしてそれが救済論的モチーフが突然伝承の中に自明のものとして現れた理由を説明するという——パレスティナの後期ユダヤ教において広まっていた殉教者の代理の贖いとしての死の表象をただ引き継ぎ、イエスに転用するだけでよかったのだ、というのである。さてここでももちろん注意する必要があるように思われる。なぜなら、我々はあまりにも容易に、イザヤ書53章の旧約聖書的 X を一般に広まっていたと言われている後期ユダヤ教の贖罪死の表象という宗教史的な Y で置き換える危険がある<sup>31</sup>。関連する後期ユダヤ教の典拠の状況はより綿密な判断を促している。

第一に、紀元後1世紀の半ば以前にパレスティナの後期ユダヤ教において殉

30 W. Bousset, *Kyrios Christos*, 3.Aufl. Göttingen 1926, S.73; 似たように考えるのが R. Bultmann, *Theologie des NT*, S.48 である。「イエスの死が罪の贖いの犠牲であると解釈されたことは、それ自体としてユダヤ教の思想に遠く隔たつてはいない。なぜならこの思想において義人、特に殉教者の苦難の罪を贖う力という考え方が展開されていたからである。」さらに Lohse, S.107; Hahn, S.56。

31 E. K. Wengst (Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Diss. Bonn 1967) はこの危険に強く注意を喚起し、以下のことを示した。すなわち、Lohse によって引き合いに出された典拠はイエス当時のユダヤ教において一般に広まっていた贖罪死の表象の証拠であると主張はできず、その圧倒的多数においては、ギリシア思想に由来する模範的な人間の暴力的な死の意味付けが罪ある人間の神の前での贖罪の必要性という旧約的・ユダヤ教的表象と結び付けられた、ヘレニズム・ユダヤ教の特殊な思想世界を反映しているのである。「この結び付きが旧約の伝統にも広まっておらず、ギリシアの伝統にもなかった、何か新しいものをもたらした。すなわち、個々人が他の者たちの代わりに贖罪の死を遂げるといった表象である」(a.a.O., S.63)。Patsch S.210ff. も参照。

教者の死による代理贖罪の表象が一般に広まっていた、と前提することは不可能であることが立証される。この表象が現れる最古のユダヤ教の典拠は、この頃成立したその殉教者記事を伴う第四マカベア書である。ほんの数十年前に成立した第二マカベア書の並行記事は、この表象をまだ明示的には含んでいない。そこではただ一箇所（Ⅱマカ7,37f.）代理のモチーフが現れる。すなわち、殉教者たちの死はその民全体を裁く神の怒りを鎮めるはずである<sup>32</sup>。第四マカベア書はたしかに罪を贖う代理のモチーフ（6,28）また殉教者の血が流されることによる民の清めの思想（6,29；1,11；17,21）そして民の罪のために神にもたらされる補償の思想（17,22）を含んでいる<sup>33</sup>。しかしここでもこれらの思想はなお明確な躊躇を伴って導入されており、常に他の一連のモチーフ（たとえば *ὑπομονή*<sup>34</sup> や敬虔な模範<sup>35</sup> の思想）によって中和されており、そのことは贖罪モチーフが [47/48] 著者たちによって決して自明のものとして前提されることはできなかった、ということを示唆している。贖罪死の代理の効力〔という思想〕を支持する更なる典拠全ては実質的により後代に年代設定されるべきものであり——最古のラビ文献の典拠の年代は紀元後150年頃に設定すべきである<sup>36</sup>——、すでにそれゆえ限られた証拠能力しか持っていない<sup>37</sup>。

第二に、殉教者と義人の死の贖罪の効力に関するすべての使用可能な後期ユダヤ教の典拠は、厳密に集合人格的な思考の枠組みに関連している。それらにおいては徹底して、民全体の上であり、義のゆえにその構成員すべてに臨まざるを得ない神の怒りを代わって担うことによって、イスラエルの個々の構成員がその命を自分の民と国のために差し出す、ということが問題となっている

32 ἐν ἐμοὶ δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου στήσαι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὄργην τὴν ἐπὶ τὸ σῦμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπιγγεμένην. [Ⅱマカ 7,38] それ以外にはⅡマカでは律法（6,28；7,9,37；8,21）や祖国（8,21）のため（ὑπὲρ ないし περὶ）の死について語られているのみである。Lohse, S.68f. 参照。

33 Lohse, S.70ff.; H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen 1938, S.60f.; Wengst, S.63f.; Patsch, S.212 参照。

34 Ⅳマカ 1,11；3,17f.；6,9；7,9；9,8；15,32；16,1；17,1.10.17.23.

35 Ⅳマカ 2,8；6,30ff.；8,28 他多数。

36 問題となっているのはパレスティナ・タルムード冊子「サンヘドリン」XI 30c, 28 で伝承されているラビ・シメオン・ベン・ヨハイの文章である。「かの義人から出た、かの〔血の〕滴が、イスラエル全体を贖った」（Billerbeck II, S.279; Lohse, S.79）。

37 そのように正しく判断しているのが Wengst, S.56ff.; Patsch, S.210.

(Ⅱマカ 7,38)<sup>38</sup>。神が以前にはイスラエルに祭儀によって赦し与えてきていた贖いと清めの可能性は<sup>39</sup>、神によって今や殉教者たちの苦難によっても赦し与えられる<sup>40</sup>。このことを明らかにするのが、たとえばラビ・アキバが大贖罪日に死んだという古い伝承の意味である<sup>41</sup>。基本的に当てはまるのは、「贖罪日(イスラエルのために)贖うように、そのように義人たちの死もまた贖う」(ラビ・ヒツヤ・ベン・アッパ)ということである<sup>42</sup>。

まさにこの決定的な特徴が原始キリスト教の救済論的発言において一つも並行例を持っていないことは、見逃しようがない。すなわち、それらの発言に従えば、イエスはたしかにイスラエルの中で、そしてイスラエルの罪によって死ぬのであるが、しかし彼の死の救いをもたらす効果は、後期ユダヤ教の集合人格的な思考に対応するかのよう、イスラエルに関連付けられるのではなく、この彼の死によってはじめて打ち立てられる新たな救いの共同体に関連付けられる。その際、果たして——私は推測したいのだが——「罪人のため(ないし、の代わり)」(マコ 10,45b; ロマ 5,6)という一般的に客観化する発言が救済論的なモチーフの最古の特徴を示しているのか<sup>43</sup>、それとも「私たちの罪のため」(マコ 14,24; I コリ 15,3; ロマ 4,25; ガラ 1,4) ないし「私たち(あ

38 「そこで殉教者と義人の死の贖罪の効力は、処罰と裁きがイスラエルから逸らされ、そして民が贖われる、というところまで及ぶのである」(Lohse, S.104)。

39 この旧約における祭儀的な贖いの集合人格的な性格を K. Koch ('Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit', EvTh 26, 1966, S.217-39) が非常に明確に浮き彫りにした。同時に Koch は、イザ 53 章がこの関連で占めている特別な位置を指摘した。「イザ 53 章の発言は、新約聖書の時代に至るまで氷河が残した標石のように理解されないまま横たわっている」(S.237)。なぜならそれは「イスラエルの罪を超えて諸民族の罪を視野に置いている」からである (S.233)。Ⅳマカにおいても、後代のラビ文献の贖罪死発言においても、イザ 53 章が全く顧みられないままであるという事態はまさに、この殉教の神学が動いている厳密にイスラエルの民族共同体に関連付けられている枠の内部では、神の僕の歌の普遍的な視野は何ら余地を持ってなかった、ということから説明されるべきであろう。Patsch, S.213 参照。

40 Lohse, S.94ff.

41 ミドラシュ箴言 9,2 (31b)。

42 パレスティナ・タルムード冊子「ヨーマー」38b, 13; これについては Lohse, S.80f.を見よ。

43 そう考えるのが最近の解釈者たちの多数である。たとえば J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, S.165; ThW VI, S.544; H. Riesenfeld, ThW VIII, S.513f.; Patsch, S.225ff.

なた方)のため」(ロマ 5,8; エフェ 5,2; I ペト 2,21) という教会論的に適用させる発言が [48/49] 優先性を持っているのか<sup>44</sup>、は何の役割も演じない。イエスは、血による繋がりによっても、古い契約の神が定めた秩序に従っても、自分が属しているのではない「多くの者たち」のために死んだ。彼の死は、つまり、第四マカベア書によればユダヤ教の殉教者たちの死においてそうであるような、すでに成立していた集合人格的な関係に備わっている特別な可能性の実現を意味してはおらず、それは以前には存在していなかった新たな集合人格的關係、すなわち、「キリストは私たちのために死んだ」という告白を受け入れることによって、自らをイエスの死によって打ち立てられた救いの共同体と宣言する教会、の樹立を惹き起こす。パウロによってロマ書3,24以下に編集された伝承断片<sup>45</sup>はこの萌芽を一貫してさらに構築してゆく。それはキリストの

44 そう考えるのが「注意深く表現されている告白定式」I コリ 15,3b は「どのような事情であれ思想の厳密な捉え方を含んでいるであろう…」という理由と共に F. Hahn, *Hoheitstitel*, S.56f. Hahn はこの見解を彼の論文‘Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlüberlieferung’, *EvTh* 27, 1967, S.361f. では若干修正している。それに対して、まさに I コリ 15 章の告白発言においては適用への傾向があると前提して良いだろう。逆に、マコ 14,24 では客観化する形 *ὑπὲρ πολλῶν* があることは、まさに主の晩餐の枠内では典礼的な適用への傾きが特別に大きい筈であるにもかかわらず (I コリ 11,24 参照)、重要である。しかしそれはどうであれ、— Hahn が、まだ普遍的な意味が欠けていた *ὑπὲρ*-発言の原形を想定し (*Hoheitstitel*, S.57)、そしてそれを「最古のユダヤ人キリスト教会」の個別民族主義で根拠付けているのは、結論の先取りである。

45 これについては E. Käsemann, ‘Zum Verständnis von Röm 3,24-6’, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1960, S.96-111 を参照。Käsemann はもちろん、この定式は、いわばまだ契約内在的に思考しており、イエスの死を古い契約の更新と理解した、個別民族主義的なユダヤ人キリスト教の神学的な表明と解釈しなければならないと考えている。しかしここに契約思想を読み込んではいないであろう。それは、新しい契約を古い契約の民との連続性において見るパウロ以前の契約神学というようなものを指し示す兆候は、新約全体において何もないから、なおさらである。ちなみに 25 節 b と 26 節 a (*διὰ τὴν παρουσίαν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*) の背後には最古の異邦人伝道説教のトポスがある (ロマ 1,20; 使 14,16; 17,30f.)。すなわち、これまで神はすべての人間に対して、その意志に対する彼(女)らの不従順にもかかわらず、自らをその寛容において示してきたのである。この無知と神の見逃しの期間は、しかし、今や終わった。今やすべては、イエスが立ち帰った者たちを「来たるべき怒りから救う」ことに掛かっている (I テサ 1,10)。これについては Wilckens, *Die Missionsreden der Apg.*, S.86ff. を参照。伝承断片ロマ 3,24ff. はイエスの贖罪死から、異邦人たちに彼(女)らが立ち帰った場合に与えられる義認の説明を行っている。ここでは、それに従えば、異邦人キリスト教の晩餐の教理問答の断片が扱われているのかもしれない。

自己放棄を大贖罪日（レビ記16章）を凌駕して取って代わるものと解釈する。その自己放棄によってもはやイスラエルのみでなく、すべての者に神から遠く離れていた時に犯した罪のための贖いが赦し与えられるのである。この改鑄の神学的大胆さを、それが遂行されている見かけの自明性で、見逃してはならない。私の知るところではそれに対して、明確にはイスラエルの共同体に関連付けられていない、代理の死について語っているユダヤ教の典拠はただ一つしか存在しない。すなわちアルメニア語版「ベニヤミンの遺訓」3,18である<sup>46</sup>。「あなたにおいて天の預言が成就するであろう。曰く、罪なき者が神なき者たちのために汚されることとなり、そして罪なき者が罪人たちのために死ぬこととなる。」このテキストは疑いなくイザヤ書53章を引き継いで表現されている。しかしこのテキストに対してさえ、[49/50] 批判的に次の問いを立てるべきであろう。すなわち、果たして旧約の手本の響きがする普遍的な言い回しは、本当にその著者の意図に対応しているのだろうか。より蓋然性が高いのは、彼もまた代理のモチーフを集合人格的にイスラエルに関連付けようとしている、ということである<sup>47</sup>。

救済論的な解釈の線を一般的なユダヤ教の贖罪死表象の直接的な展開として説明しようとする試みは、従って的外れとならざるをえない。なぜなら、それはまさにキリスト教の救済論的な諸発言の中心的なモチーフを正しく捉えることができないからである。

3. 我々のこれまでの考察（I.-II.）の帰結をまとめよう。救済論的な定式は一つの非常に古い、それ自体完結している伝承複合体をなしており、その成立はイエスの死の他の諸解釈からの二次的な神学的演繹によっても、ユダヤ教の周辺世界の表象への溯源によっても、また詳述された聖書証明の結果としても満足に説明することはできない。

この初期の独立性と堅固な特徴に基づいてこの伝承複合体の生活の座への

46 ベニヤミンの遺訓 3,18 の由来と元来の形をめぐる決して終結していない議論について、最近では Lohse, S.85ff.; Popkes, S.47-55; Rese, a.a.O. (S.44, Anm.2 [注 21]) S.24ff. 参照。

47 「ベニヤミンの遺訓 3,8 は義人の死に関する一連の発言に並べねばならないだろう」(Rese, S.28)。

問いに比較的確実に答えることができる。すなわち、それは礼拝、しかもマコ 14,24から蓋然的となるように、主の晩餐の直接の周辺である<sup>48</sup>。

しかしこの推測が全ての神学的そして宗教史的説明の試みが挫折した後の最後の策以上であるべきなら、主の晩餐式の枠内で贖罪死のモチーフの形成に導くことができた神学的な要因を挙げることができるかどうかを問うことによって、それに反対側から再検討を加えなければならないだろう。最古のキリスト教の礼拝の集会もやはり神学以前の場所ではなく、むしろそこで神学的な洞察が現場の信仰の実践において直接確証されなければならなかった、そういう領域だったのである。

### III

さて、そのような更に先へ導いてゆく諸考察の重要な手がかりを実際マルコ福音書10,45が提供しているように思われる。すなわち、ここに横たわっている贖罪死のモチーフのイエスの *διακονεῖν* のモチーフとの結び付きは非常に堅固で古いということ、またその結び付きにおいて非常に初期に晩餐式の枠内で展開されたイエスの死の理解が定着しているということ、に有利となる証拠が色々ある。以下ではこの推測を若干立ち入って伝承史的に根拠付けることを試みよう。

1. 我々はマルコ福音書10,42-45の段落の文脈から出発して考える。マルコにおいてはこの一連の言葉は勧告に強調が置かれている。それは第 [50/51] 三回受難予告 (10,32-34) に続く弟子たちへの指示に属している。神の国における優先された地位を求めるゼバダイの子らの願い (10,35-37) にイエスはまず、杯とバプテスマの言葉で答え (38節以下)、それからしかし対話の第二段階 (42-44節) では、すべての弟子たちに向けられた警告で答える。それによれば、偉大さはただ仕えることにおいて実証することができる。そのことの結論的な根拠付けを45節 a が、人の子が仕えることへの指示で与える。この ἡλθον

---

48 たとえば Bultmann, *Theologie*, S.84 : 「…それはちょうど ὑπέρ がやはりまたその確かな座を晩餐の典礼に持っているように」; Lohse, S.136 を参照。

の言葉の45節 b における更なる展開、多くの者たちのための身代金の言葉は、しばしば二次的な付加ではないのかという疑いを引き付けてきた。なぜなら、それは一見先行する議論の枠を破っているように見えるからである。すなわち、そこでは何と言っても実際もはや、45節 a におけるように、模範的な、弟子たちの振る舞いを規定するイエスの奉仕ではなく、彼の死について語られており、他方で死の思考は弟子たちへの奉仕への指示（43-44節）には含まれていなかったからである。それにも拘らず45節 b を、「マルコによる二次的な補遺」<sup>49</sup>と看做してはならないであろう。〔その説を採るブルトマンは〕そこでマルコがより古い奉仕についての言葉（45節 a）に「ヘレニズム・キリスト教の救済教説の意味で」注釈を加えている〔というのであるが〕<sup>50</sup>。そのことにはすでに J. Jeremias によって遂行された45節 b の言語的な分析が反論となる。その分析は、この半節についてパレスティナのアラム語の背景が蓋然的であると証明することができた<sup>51</sup>。ついでながらマルコの編集であるというあらゆる兆候も欠けている<sup>52</sup>。マルコはむしろ、そこに身代金の言葉がすでにしっかり繋ぎ留められていた、予め与えられていたより古い伝承断片42-45節を、勧告に用いることができるので、彼の福音書のこの箇所にしたのであり、そのことは現在の文脈において45節 b がいわば的を越えて射てしまうという結果になった、ということであろう<sup>53</sup>。しかしどのように、またどのような理由から、マルコ以前の段階で、45a と45b の組み合わせが生じたのであろうか<sup>54</sup>。奉仕のモチーフ（45a）と贖罪のモチーフ（45b）を帰属させる生活の座を立証することに

49 E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, 4.Aufl., Tübingen 1950, S.109.

50 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 4.Aufl., Göttingen 1958, S.154.

51 J. Jeremias, 'Das Lösegeld für Viele (Mk. x. 45)', in: *Abba. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, S.216-29; E. Lohse, S.117ff.

52 そこでマルコの言語的な独自性も、マルコの編集による継ぎ目の箇所に典型的な言い継ぎの定式（たとえば 2,27; 4,11,35; 6,4; 10,35; 11,25）も欠けている。

53 まだ 45 節 b が欠けていた、奉仕についての言葉の伝承の形が存在したことは、決してルカによるマルコの編集ではなく、ルカ特殊資料に由来する、ルカのヴァリエーション、ルカ 22,24-27 から明らかとなる。H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede, Lk. xxii. 21-38*, III. Teil (NTA xx,5) Münster 1957, S.64-92; E. Lohse, S.118f 参照。

54 マタイが初めて、この節をその先に ὡς περ を入れて（20,28）勧告に関連付けようと試みている。E. Lohse, S.122 参照。

成功すれば、直ちにこの問いに答えることができる。そしてこれは実際可能である。45節 b が主の晩餐の伝承に属していることは疑いがない<sup>55</sup>。しかし45節 a もまたこの位置付けにすんなり当てはまる。なぜなら、奉仕についての対句的な言葉 (45a) において晩餐の術語の明らかな反響が目立っているからである。動詞 διακονεῖν の根本的な意味は何と言っても食卓で [51/52] 給仕することである<sup>56</sup>！そのことからして45節 a が二次的に45節 b から展開されたという可能性は排除される。私見ではほとんど争う余地のないことだが、45節 b が自由にイザヤ書53,10f. に依拠して表現されている<sup>57</sup>ということから出発して考えると、45a が45b から展開されたという場合には、そこでもイザヤ書53章に依拠してイエスの奉仕が叙述されていることが期待される場所である。イザヤ書53,12七十人訳にはしかしながら δουλεύειν がある。その代りに、マルコ福音書10,45a には διακονεῖν ないしなお一層強く食卓での給仕を勧める受動態 διακονηθῆναι が現れているのであるが、これは45節 a が聖書研究の演繹の結果

55 J. Jeremias, *Abba*, S.227f.

56 この根本的な意味はたとえば、Aristophanes (*Ach.* 1015ff.), Diodorus Siculus (v. 28,4), Plutarch (*Virtutem doceri posse*, 3, II.440c), Pseudo-Lucianus (*Asin.* 53), Platon (*Leges*, VII, 805e) に現れる。それと並んでこの動詞は特により古いギリシア語文獻で、地域共同体とポリスに対する奉仕活動と互助機能の引き受けという更なる意味を持っている。たとえば、Demosthenes (9,43; 50,2), Platon (*Leges*, XII, 955c, d)。ストアにおいてはそれは宗教的な意味をも獲得し、賢者の神に対する臣下としての関係を表す。Epiktet, *Diss.* III, 22,69; III, 24,95。この意味でこの動詞は広い範囲で λατρεύειν や ὑπηρετεῖν と同義であるが、δουλεύειν とは同義ではなく、その否定的で名誉を奪う響きを共有してはいない。— それに対して七十人訳では δουλεύειν は区別なくすべての任務遂行関係に現れている。その際、人間の間の任務遂行が扱われている場合には、下位にあって僕として依存しているという要素もあらゆる箇所でも共鳴している。「この語が奴隷状態へ低められることの負荷を負っていることは、オリエントの影響を受けた世界においては、この語を人間が相互に行う任務遂行[の意味]へと拡大することの妨げとはならない。…それは援助機能ではなく、従属関係を強調しているのである！」(W. Brandt, *Dienst und Diener im NT*, NTF 5, Gütersloh 1931, S.42f.)。〔須藤訳注：この Brandt の説明は典型的な「オリエンタリズム」(サイド)の思考を示しているので注意が必要。ここには、ギリシアに代表される西欧は人間の自由と独立を重んじるが、オリエントは奴隷的従属に甘んじる文明であり、したがって西欧はこのオリエントを支配すべきであるという、暗黙の優越意識がある。〕 Διακονεῖν は七十人訳には全く欠けている。全体について W. Brandt, a.a.O., S.19-61; H. W. Beyer, *ThW II*, S.81ff.を参照。

57 Δούναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον は יִשְׁבֵּן עֲשָׂרַ עֶשְׂרִים-אַרְבָּע (イザ 53,10 マソラ本文) に対応している。包括的な ἀντὶ πολλῶν において עֲשָׂרַ (イザ 53,12 マソラ本文[七十人訳 πολλῶν]) が取り入れられている。E. Lohse, S.118f.; J. Jeremias, *Abba*, S.216ff.参照。

ではなく、45節 b と一緒に主の晩餐の伝承に由来し、同様にアラム語の原形に遡るといふことの、第一の徴なのである<sup>58</sup>。

2. 45節 b が45節 a から展開したという逆向きの可能性も真剣な考察の対象にすることはできない。確かに H. E. Tödt<sup>59</sup>は、45節 a が元来弟子たちのための謙遜の規則（10,42-44）の結論を形成しており、イエスの地上の活動内容の一般的なまとめを διακοπεῖν の概念の助けを借りて提供していた、というテーゼを主張した。その後、初めて二次的にこの概念が「イエスの彼の弟子たちとの晩餐の記憶」をその後に引き付け、そうしてこの勧告を締め括り一層高める身代金の言葉の付け足しを引き起こしたのだという。しかしながらすでに全く一般的に、共観伝承においても、パウロにおいても、イエスの命の放棄はどこにおいても直接的な勧告のモチーフとしては引き合いに出されていない、という事情がそのことには不利となる。新約のより後代の諸文書において初めて、イエスの死を [52/53] 倫理的なモデルとして導入することへの躊躇が放棄されたのである<sup>60</sup>。しかしながらなお一層重要な異議は共観伝承における διακοπεῖν/διακομία の語法についての観察から獲得できる。

Διακοπεῖν は、原始キリスト教によるその占有が、一つの新たな特別な意味内容でそれらを満たすという道を通じて遂行された、あの概念群に属してい

58 G. Dalmann (*Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, S.109f.) と共に、διακοπεῖν の背後に、実質的に同じ意味の広がりを持っており、日常生活における任務遂行の術語であるヘブライ語・アラム語の動詞  $\text{כָּפַח}$  を想定しなければならないだろう (J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch*, III, Leipzig 1883, S.581; M. Jastrow, *Dictionary*, II, New York 1950, S.1601f. 参照)。ついでながらバビロニア・タルムード冊子「キッドゥーシーン」32b を参照。ラビ・ガマリエルは自分の息子の結婚式にラビ・エリエゼルの杯に酌をするのだが、それにラビ・イェホーシューアが以下の言葉でコメントを加えた。「私たちは彼よりも偉大であった、そして他の者たちの給仕をした ( $\text{כָּפַח}$ ) 一人の者を見出す。アブラハムは彼よりも偉大であった、そして彼は他の者たちの給仕をした ( $\text{כָּפַח}$ )」。

59 Tödt a.a.O., S.191; 似たように考えるのが Popkes, S.171; Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, S.283。

60 受難物語の副次的な特徴が勧告的に利用されている I テモ 6,13-14 を除けば、実質的には I ペトロ書だけがイエスの死に方向付けられた模範倫理の典拠として残る (I ペト 2,20f.; 4,1ff.13)。真正パウロ書簡においてはたしかにイエスの十字架は新たな従順を可能とする先行する救いの出来事の意味を持っているが (たとえば I テサ 5,10; I コリ 5,7; 8,11; ロマ 14,9.15 またフィリ 2,5ff. を参照)、しかしながら決して直接的な勧告のモチーフの意味を持ってはいない。

る<sup>61</sup>。元来の聖書外のギリシア語の単語の意味は実質的には食卓に控えていることに関連していた。その際、わずかな例外を除いて、*δουλεύειν* の概念には不可欠の構成要素である、仕える者が他の人間の下位に従属する関係に入るという観点は周縁に共鳴しているだけである。*Διακονεῖν* は、従って、本質的には機能的な意味を持っていた<sup>62</sup>のであり、ヘレニズム・ユダヤ教において完全に任務遂行を表す概念に成り下がってしまっていたのである<sup>63</sup>。それはおそらくまた、七十人訳が神の下への従属の意味での仕えることを表現しようとする時に、*διακονεῖν* ではなく *δουλεύειν* を選んだ理由でもある<sup>64</sup>。

他方ですでにパウロにおいて（ロマ 11,13；12,7；15,25.31；Ⅱコリ 3,7ff.；4,1；5,18その他多数）、そしてもっと明確に使徒行伝において（使 1,17.25；6,1-4；11,29；12,25；19,22；20,24；21,19）、*διακονεῖν/διακονία* の語群は教会共同体内部の諸機能とそれらの遂行を表示するものとして現れる。それに従えば、ユダヤ人キリスト教のヘレニズム的、そしてパウロ的・異邦人キリスト教諸教会において、一つの特殊な語法がしっかりと確立していたのである。

まさにこの背景において見るなら、語幹 *διακ-* の語群の出現と意味に関して共観伝承の最古層が示している像は、大変教えられるところが多い<sup>65</sup>。マルコ資料は *διακονεῖν* の、疑いなく後代の教會的な語法の影響をまだ受けていない、明確に特殊ではなく機能的な用法の、三つの典拠を提供している（マコ 1,13.31；15,41 — それぞれ与格の目的語を伴って！）。後代の特殊な語法に接近してゆくこの単語の意味は、マルコ福音書10,43ff.の直近の圏内にしか横たわっていない。より詳しく言えば、マコ10,45並行マタ20,28の絶対的な目的語なしの *διακονεῖν* である。対応する機能名詞 *διάκονος* は、マコ10,43並行[53/54]

---

61 Brandt, S.65ff.; Beyer, ThW II, S.85。

62 上述 S.52, Anm.3 [注 58] 参照。

63 たとえばヨセフス『古代史』6,52；11,163.166.188。

64 幾つかのわずかな箇所（エス 1,10；2,2；6,3.5；Ⅰマカ 11,58；箴 10,4）では *διάκονοι* ないし *διακονία* が非常に狭い機能的な意味で見られる。すなわち「控えている者たち」 — 「控えていること」。

65 H. W. Beyer の共観福音書の典拠の解釈(ThW II, S.83ff.)は満足できない状態である。なぜならそれは、伝承史的な分析の土台なしで神学的な解釈に辿り着こうとしているからである。

マタ20,26、Qの並行箇所マタ23,11、またその文脈にほとんど統合されていない孤立したロギオンと判断されるべきであり、10,43に対して明らかに二次的であるマルコのヴェリエーション、マコ9,35<sup>66</sup>に、座を占めている。しかしながらマルコでは、どの一例においても後代の特殊な語法が直接現れはしない。特殊な教会的な語法への接近と判断すべきなのは、二つの比較的后代のマタイ特殊資料の典拠、マタ22,13と25,44だけであろう。ルカ福音書がそれに対してはじめて、若干変化した像を提供する。すなわち、そこでは幾つかの僅かな箇所、特殊な意味が響き始めている意味の脈絡でこの語群が現れる（10,40；17,8）。その際またマコ10,43,45の遠くまで及んでいる影響も確定できる。明確に教会的なこの単語の意味があるのは——この後なお示す予定であるが——マコ10,43,45のルカのヴェリエーション、ルカ22,26f.のみである。

したがって明らかとなるのは、共観伝承のより古い層は語幹  $\delta\iota\alpha\kappa\text{-}$  の概念を幾つかの僅かな箇所、ヘレニズム周辺世界の語法の意味で用いているが、他方伝承史的に近い類縁関係にある典拠の一グループにおいて——そしてそこにおいてのみ！——一つの特異な語法が目立っているということである。それはしかしながら未だ、パウロや使徒行伝に我々が見出すような後代の教会的な術語の輪郭を獲得していない。この考察から得られる結論は明らかである。すなわち、我々はマコ10,45に、そこから一般的で特殊ではない語幹  $\delta\iota\alpha\kappa\text{-}$  の、特殊な教会的術語への改鑄が始まった、伝承における決定的な箇所を目前にしている。しかし、最初に確定したように、マコ10,45は主の晩餐の領域に由来し、イエスの一つの振舞いについて語っているのであるから、語幹  $\delta\iota\alpha\kappa\text{-}$  の特殊キリスト教的な改鑄を惹き起こした、イエスの派遣を特徴的な仕方で纏めている、神学的な要因は、主の晩餐をイエスの奉仕の行為とする理解の中に求められねばならない<sup>67</sup>。食卓の奉仕の一般的な表現—— $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ——が、そうだとすれ

66 E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 1, Göttingen 1967, S.109; 別意見が M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3.Aufl. Oxford 1967, S.218ff. 彼は 35 節を 37 節から理解しようとする。

67 「そこで、状況からして自然に理解出来ることだが、客を招いた晩餐の比喩の圏内でイエスはその活動全体を弟子たちの只中で全く一般的に一つの  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  と表現した、と判断しなければならない」(W. Brandt, S.69)。

ば、まず最初に主の晩餐の枠内でイエスの振舞いを表すために引き合いに出されたことによって、教会においてイエスのやり方で、彼の任務委託に基づいて遂行されるあらゆる奉仕を特徴付ける主要概念になった、ということになる。もし仮にこの展開が逆の仕方で行ったとしたなら、すなわち、まず最初に聖書外の用語 *διακονεῖν* が教会の奉仕と機能の表示としてキリスト教化され、そして第二段階になってはじめて晩餐の状況とイエスの振舞いへの転用によって神学的な意味で満たされたのだとすれば、[54/55] そのような神学以前の教会的な語法が共観伝承の中に何ら痕跡を止めなかったというのは、最も蓋然性が低いことであろう。

3. さてしかし、イエスの奉仕の像が晩餐伝承の非常に古い層にしっかり根付いている証拠は、マコ10,45の狭い基盤のみに基づいているのではなく、ルカのヴァリエーション、ルカ22,27も更なる兆候として引き合いに出すことができる。ルカ22,24-27の段落は、現在そこにある形では広範囲にルカによって、彼に予め与えられていた素材から、教会論的な勧告として変形されている。この段落は教会の奉仕の担い手 (*ὁ ἡγούμενος, ὁ διακονῶν* 26節)<sup>68</sup>の振舞いの根本的な規範として妥当すべきものである。言い換えれば、26節において語群 *διακονεῖν/ διακονία* の特殊教會的な意味への転用はすでに完結している。そして他にもこの段落はマコ10,42-45と比較して、はるかにより強くギリシア語化した言語的形態を示している<sup>69</sup>。J. Jeremias はそれゆえ、我々はここでの一連の言葉の異邦人キリスト教版を目前にしているという推測において、おそらく正しいであろう。しかしながらより重要なことは、H. Schürmann の徹底的な分析が、ルカ22,24-27はルカによるマルコの編集と看做すことはできない、という帰結に導いたことである。ルカはたしかにその手本を強度に編集しているが、しかし彼の編集の背後にこの一連の言葉のマルコ版に対して独立した一つの

68 教会指導者としての *ἡγούμενοι* : ヘブ 13,7.17.24。— *νεώτεροι* は教会の若い男性たちの身分の名称である : 使 5,6 ; I テモ 5,1 ; テト 2,6 ; I ペト 5,6 ; Jeremias, *Abba*, S.226 参照。

69 個々の証拠は J. Jeremias a.a.O., S.226f; Schürmann, S.65-92 随所、に挙げられている。ただし重要なことは、このヘレニズム的な編集はまさに 27 節においては示されていない、という Patsch (S.236) の補完的な指摘である。

ヴァージョンが仄見えている<sup>70</sup>。

このことを超えて、Schürmann は、ルカ22,24-27の箇所はルカによってはじめて晩餐記事に統合されたのではなく、すでにルカ以前の記事の一部であった、という推測を表明している。それはルカの長い記事の杯の言葉（ルカ22,20）に直接続いていたのである、という。Schürmann をまずこの推測に導いたのは、ルカは他でも〔イエスの〕食卓での講話を自分自身で創作しているわけではなく、それを徹底して彼の手本から引き継いでいる、という観察と並んで、特に、24-27節が明らかに主の晩餐式における教会指導者の振舞いへの指示として形成されており、したがってそれは、ある初期の異邦人キリスト教のヘレニズム教会の礼拝における諸問題を反映しており、それらに対して勧告的に態度を表明している、という事情である<sup>71</sup>。[55/56]

Schürmann の推測は、彼によって行われた24-27節の生活の座の規定を若干より強く細分化するなら直ちに、さらに詳細に厳密化することができる。厳密に取れば、その推測はすなわち、それに基づいて24-27節がすでに一つの完結した構成を形造っていた、ルカの直前の伝承段階にだけ当てはまるだろう。確実にルカによって編集された伝承断片の核心をなしている27節の〔現在我々の〕眼の前にある形を説明するには、その推測は決して十分ではない。ルカ22,27の独自性はすなわち、22,24-26とは違って、教会指導者の振舞いへの勧告的な先鋭化の想定によっても、またこのロギオンはヘレニズム化されたものであるという想定<sup>72</sup>からも、決して十分には説明できない。この二重の言葉をそ

70 ルカ22,24-27についてルカによるマルコの編集を、最近再び M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969, S.98ff.; 160-64 が主張している。彼は27節に、ルカの贖罪死発言を避けようとする傾向が働いていると見ようとしている。彼がそのためにルカ22,37と使8,32で議論しているのであるが、それは上で（S.44〔本訳8ページ〕）原始キリスト教のイザ53章積義について述べたことに従えば、説得的ではない。ついでながら Schürmann, S.91f 参照、「もし仮にこの一節がルカにのみ立っていたならば、マコ10,45を迷うことなく特徴的にルカ的であると説明できたであろうに、...」。

71 Schürmann, S.92ff. さらに彼の網領的な書物のタイトルにおける、この段落の全体的な判断をも参照。Der Abendmahlsbericht Lucas xxii. 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung [『礼拝規則、教会規則、生活規則としての晩餐記事ルカ22,7-38』], 2.Aufl., Paderborn 1963。

72 上述 S.55, Anm.2 [注69] 参照。— Schürmann (S.80, Anm.268) は、27節ではマコ10,45の「ヴァリエーション」ではなく違う種類の「構想」に基づく全体的な「突然変異」が扱われている、と正しく記しているが、しかしながらこの構想を再構成する試みは果たされていない。

のパレスティナの「突然変異」マコ10,45a から根本的に区別しているものは、すなわちまさにその勧告的な方向性ではなく、晩餐モチーフの比較にならないほどより鋭い特徴付けである。そのモチーフはマコ10,45aではただ動詞 *διακονεῖν* に反映しているだけであるが、ここでは用語と比喩素材を支配している。食卓に横たわっている者と給仕している者を伴う晩餐の比喩は、この節の理解にとって欠くことができない要素である。*ὁ ἀνακείμενος* — *ὁ διακονῶν* の二回の対立命題はその固有の骨組みである。そこで一瞬、ひょっとしてこれは元来孤立していた比喩の言葉なのではないか、それは、似たような日常生活の状況を手がかりとする隠喩<sup>73</sup>に類似して、イエスの振舞いを食卓の脇に控えている奉仕者の振舞いと比較していたのであるが、その比喩部分を文字通りに解釈するという道を通じではじめて、晩餐伝承の中に統合されたのではないかと、思い巡らすことができるかもしれない<sup>74</sup>。しかしこの可能性は27節 c の形に鑑みると、排除されるように思われる (*ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*)。このイエスの答えは決して単に先行する二重の問い (27ab) に含まれている隠喩の適用であるのみではなく、同じように晩餐の状況を前提しており、しかもマコ10,45a に対して比較にならないほど大きな具体性のうちにある。27節 c はつまり比喩の領域に留まっており、それにはじめて特殊な輪郭を与えるものである。ここで、それに向けて27節 a, b が構成されているポイントが語られ始める。すなわち、イエスが晩餐において仕える者として振舞っているという状況は、通常の晩餐の習慣とそれに反映している地位の関係をそれに照らし合わせてみる時、はじめてその全重要性において把握可能となる。そうして27節 a, b は、キリスト論的な究極の命題27節 c の理解をはじめて完全に可能とする対照を創り出す。教会の職務の担い手たちの振舞いを念頭に置いた勧告的な強調は、[56/57] その形がマコ10,42ff に対して明らかに二次的である、前に置かれた24-26節に限られたままである。

さらに二つの目に飛び込んでくるルカ22,27のマコ10,45a に対する差異は、以下の点にある。すなわち、人の子称号に対してここには単純な *ἐγὼ* があること、

73 たとえばマコ 1,17; 2,17.19.21f; 3,35; 4,21; 9,47; マタ 10,24.25; 15,24; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 7. Aufl. Göttingen 1965, S.121 参照。

74 この帰結に Schürmann (S.83) は、27節が24-26節に対して比較的独立しているという〔それ自体としては〕的確な観察に基づいて、到達する。

また決定的にイエスの活動全体を振り返る ἤλαθενの代わりに現在の言い回し ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι が現れること、である。ここでさらに立ち入って論じる必要はない根本的な考慮からいずれにせよ、人の子称号は単純な ἐγώ よりも伝承史的により若いということに判断は傾くであろう。マコ10,45a はその最終的な形態を他の苦難を負う人の子の言葉に依拠して受け取ったのであるから（マコ 8,31；9,31；10,33その他多数）<sup>75</sup>、なおさらである。人の子称号とマコ10,45a で結び付けられている定式的な ἤλαθεν によってこの奉仕についての言葉は、それを超えて厳格な様式化、外面的には同じアラム語の根の翻訳として説明できるであろう ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι という言い回し<sup>76</sup>には欠けている様式化、を獲得する。マコ10,45a とは違ってルカ22,27b は、そうだとすれば（完結したものとして考察されている）イエスが到来したことからのまとめではなく、一つの具体的な状況を指示している。ἐν μέσῳ εἶναι はつまり、常に、特定の与えられた状態によって特徴づけられる臨在性を示す<sup>77</sup>。この場合には、イエスが弟子たちと共に持っている晩餐の状況、つまり一つの人格的な関係が扱われている。そこにおいて、そしてそれに関連付けられて、ルカ22,27によればイエスは自分が仕える者であることを示す<sup>78</sup>。

75 Schürmann, S.85f.; Colpe, ThW VIII, S.451.

76 J. Jeremias, *Abba*, S.224.

77 この特徴付けは場所的に与えられる状態によって決まることもありうる。たとえばマコ 6,47; マタ 14,6; ルカ 21,21; 22,55; 黙 5,6; 22,2。それはしかしより強く人格的な関係の意味で構想されている場合もありうる。そうになっているのが、I テサ 2,7 (ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν = 私たちはあなた方との交わりにおいて愛に満ちたものであることを示しています); ヘブ 2,12 (詩 22,23 七十人訳 ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε = 教会の面前で私はあなたを讃美しよう); マタ 18,20 (ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν = そこで私は彼(女)らのところに臨在していることを示す)。W. Bauer, *Wörterbuch*, s.v. μέσον 参照。

78 E. Klostermann (*Das Lukasevangelium*, HNT 5, 2.Aufl. Tübingen 1929, S.211) は、「イエスの一生の仕事全体 (εἰμί) が奉仕である」と敷衍しているが、的を外している。意味に沿ってむしろこう訳すべきである。「私が今(この晩餐において)あなた方に対して振舞っているあり方において、私は自らを仕える者として示している」。——もちろんここで、このロギオンの想定されるべきアラム語の原型に関して試みた諸考察は、間接的な妥当性しか持っていない。それらはしかし、その原型がギリシア語に翻訳された際に晩餐の特徴が意識的に保たれたことのさらなる兆候を提供しているという限りで、重要である。ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι がルカの文体ではないことは、ついでながら Schürmann (S.87f.) が示している。

しかしどのような意味でこの仕えることは理解すべきなのだろうか。イエスが晩餐の時に ἀνακείμενοι [横たわっている者たち] である弟子たちに給仕をしたことになっているような、ルカの晩餐記事の先行形態があったという推測は、22,15-20に何ら手がかりを持たないのであるから、はじめから脱落せざるをえない<sup>79</sup>。なぜなら [57/58] パンと葡萄酒の分配は家父長が果たす通常の機能であって<sup>80</sup>、それ自体ではまだ διακομεῖν とは見做され得ないからである。27節 c はヨハ13,4ff.に保存されているが、ルカでは抑圧されてしまっている洗足の伝承の一要素であるとする、これと似た類の仮説<sup>81</sup>も、保持することができない<sup>82</sup>。なぜなら伝承史的な関係が、この後直ちになお一層厳密に根拠付けるように、ルカ22,27c はルカ以前の伝承に保存されているヨハ13,4ff.の並行箇所の名残りである、という推論を不可能とする。そのような解釈の諸々の試みはたしかに、具体的な晩餐の状況への関連を認識して、単に隠喩的な解釈を超え、その外へ導いてゆくのであるが、しかしながら、それらが前提している、ルカ22,24-27においてはすべてが「倫理的なものの簡素な枠組みの中に」留まっている<sup>83</sup>という条件のところで挫折する。それには、すでに示したように、直接の文脈27節 a, b がまさに何の手掛かりも提供していないのである。「教義的な」内容の

---

79 たとえ Schürmann (*Der Paschamahlbericht, Lk. xxii. (7-14) 15-18, I. Teil*, NTA 19,5, Münster 1953) によれば、ルカによるマルコの編集であるルカ 22,7-14 がルカ以前の晩餐記事の元来の導入部を押し退けたということを計算に入れねばならないとしても、後者がイエスの食卓での奉仕について物語っていたという想定は蓋然性の低いものに止まる。ルカはもしそうであれば、引き続き食卓での講話のこの動機付けをまず書き漏らしたりすることはなかったはずである！

80 Billerbeck IV, S.621。

81 K. H. Rengstorf (*Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, 10. Aufl., Göttingen 1965, S.247) はたしかに、イエスは「ルカにとっては習慣に反して、彼の弟子たちとの最後の晩餐の際に、過越の食事で不可欠とされていた給仕の任務を自ら果たした」のである、と考えている。しかしそれには 22,8 と 22,14 が矛盾する。

82 たとえば J. Jeremias (*Abba*, S.225) は、ルカ 22,27 ではイエスの奉仕が「洗足を手がかりに描かれている」と考えている。同様に Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, KNT 3, Leipzig 1913, S.680。

83 そう考えるのが J. Jeremias (*Abba*, S.225) で、それと共に、彼によって論駁された、研究史において広範囲にマコ 10,45 は二次的な性格のものであるとする見解（そう考えるのがたとえば B. Bousset, *Kyrios Christos*, S.8; Bultmann, *Tradition*, S.154）に導いた論拠をまだ引きずっている。

孤立した比喩の言葉であるが、しかし元来晩餐伝承との関連なしであるか——あるいは古い晩餐伝承の構成部分であるが、しかし排他的に倫理的・勧告的な内容なのか、という誤った二者択一は、これ以上先に導いてはくれない。しかしながらすべての困難は、我々が Schürmann を超えて、27節全体か、あるいは27節cがすでに、24-26節がまだ欠けていた最古のルカ以前の晩餐記事に属していたのであり、そしてそこでは直接に15-20節に続いていたのである、と想定するならば、解決する。27節はつまり、イエスの晩餐の振舞いをまとめるキリスト論的な解釈として、はじめて完全に理解できるものとなるのである。すなわち、イエスの自己放棄の行為、ὕπερ ὑμῶν, 弟子であることにおいて打ち立てられる共同体のために彼の血を流すこと、はここでは ἀνακείμενοι [食卓に横たわっている者たち]の食事の共同体のために益となる奉仕と解釈されている。

それでもって我々は、すでに J. Wellhausen<sup>84</sup>と H. J. Holtzmann<sup>85</sup>によって萌芽的に提示されたが、これまで伝承史的な基準で検証はされてこなかった一つの仮説を引き継ぐ。その仮説は、διακονεῖν の語が [58/59] キリスト教の語法において辿った奇妙な展開の説明の鍵をも提供してくれるだろう。このロギオンをギリシア語に訳す時のその選択は、すでに示したように、その助けを借りてイエスの奉仕の晩餐の状況への関連を保持することができたのであるから、容易に思い浮かぶものであった。それから出発して事柄に即した教会内部の振舞いを表示するために一つのモチーフの概念へと展開したとすれば、このことは他方で、それがまずはじめはイエスの晩餐の際の特定の表面的な特徴を言い表すものであったので、可能であったというのではなく、神学的に内容が詰まった仕方、彼が晩餐において現在化させた行動の中心的な動機を表現していたからこそ可能であったのである。

84 J. Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, 2.Aufl., Berlin 1909) はマコ 10,45 とルカ 22,27 に関して「イエスがそこでパンと葡萄酒で彼の肉と血を提供する、晩餐の奉仕」のことを考えている。

85 「彼（イエス）はその召命の遂行でもって、至る所で、神の国に相応しい者とされるべき兄弟たちのために仕えたのであるが、今やその召命に対して誠実に引き受けられた死の遂行もまた同じ偉大な任務遂行の中に数え入れられる。このことが、マコ 10,42-45…と、より大きな元来性が認められねばならない、それには依存していない並行箇所ルカ 22,25-27 の説明の単純な意味である」(H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, I, 2.Aufl., Tübingen 1911, S.360)。

ルカ22,27が一つの古い晩餐記事に属しているキリスト論的な解釈として認識されると、マコ10,45を睨んで遡って推論することができるようになる。マルコの「突然変異」においてどのようにしてルカに欠けている身代金の命題が付加されるに至ったのか、という問いに、つまり今や一層厳密に答えられるようになる。すなわち、マコ10,45bは推測するに、たしかに決してルカ22,27に逐語的な対応<sup>86</sup>を持ってはいなかったが、しかし確実にこのロギオンの元来の物語の文脈という形において間接的にそれに当たるものを持っていたであろう。すなわち、「多くの者たちに代わる」イエスの命の差し出しの発言は、晩餐記事のパンと杯の言葉の定式的な短縮形であるように思われる。これはここではこれ以上典拠を挙げて立証することをしない一つの推測に過ぎないが——マコ10,45bの身代金の言葉は、奉仕の言葉(10,45a)の変形を切っ掛けに、今や欠けることとなった物語の枠に当たるものとして教義的・省察的な ἡλθον のロギオンへと創られた、ということは全く考えられる<sup>87</sup>。

86 上述 S.56 [本訳 26 ページ] 参照。

87 我々の考察に従えば、「奉仕のロギオン」の伝承史は以下のように図式的に表すことができる。

第1段階：晩餐記事(たとえばルカ 22,15-20)の一部としての奉仕のロギオン(たとえばルカ 22,27c あるいは a-c?)。

第2段階：弟子たちのロギオン(マコ 10,42-44)の添加。

第3段階：二つの伝承の突然変異の発生：(a) 前マルコ伝承：マコ 10,45b の採用の下での晩餐記事の分裂；(b) ルカ特殊伝承：教会規則としての形成による晩餐記事内部での勧告化。

第4 ([福音書記者による] 編集) 段階：(a) マコ 10,42-45 の弟子規則 10,35-45 への組み入れ；(b) ルカの告別説教への組み入れ。

これに対して Schürmann の第1-3段階の分析に従えば、以下のような図となる。

第1段階：孤立した比喩の言葉としての奉仕のロギオン(およそルカ 22,27)。

第2段階：弟子のロギオンの添加。

第3段階：二つの伝承の突然変異の発生：(a) 前マルコ伝承：自由なロギオン、マコ 10,45b の付加；(b) ルカ特殊伝承：その教会規則としての形成に沿って晩餐記事への組み入れ。

仮に Schürmann の 3(b) の説明が納得のゆくもののように見えても、3(a) の説明には彼の理論構成の決定的な弱点がある(S.82, 90)。彼はすなわち、第一にマコ 10,45b の 45a への付加を本当には根拠付けることができていない。イエスの命の差し出しが διακονεῖν と解釈されるという事態にどのようにして至ることができたのだろうか？ 第二に奉仕のロギオンの二つの形が晩餐の文脈に立っているという事実を彼は無視しているのだが、そのことは決して偶然ではあり得ない。ここに純粹に資料批判的な考察法の限界が示されている。

しかしそれはどうであれ、—— いずれにせよ我々の考察はルカ22,27とマコ10,45の関係をより事柄に即して定義することを可能にする。イエスの奉仕の言葉の単純に倫理的なヴァリエーションが、[59/60] ここで救済論的に意味内容が満たされたものに向き合っているのではなく、晩餐の現実の状況への関連にまだ特徴付けられているヴァリエーションが、もう一つのより強く教義的に省察する集中の傾向に規定されているものに向き合っているのである。

3. 全てが間違っていなければ、福音書の伝承はなお二つのこの伝承をさらにより強く構成したヴァリエーションを提供している。すなわち、寓喩的な譬解釈ルカ12,37bとヨハネの洗足のペリコペー、ヨハ13,1-20である。それらは、イエスの奉仕のモチーフが晩餐伝承に定着していることを支持する、付加的な確証を与えることができる。

ルカ12,37b (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς) はルカ12,36.37a の再臨の譬の寓喩的解釈に条件付けられた二次的な補充である。すなわち、再びやって来る主人——つまり再臨の際に現れるキリスト——が帯を締め、目を覚ましていた僕たちを晩餐の席に着かせ、宴会の広間に入って給仕する。どのようにしてこのアーメン章句は成立したのであろうか。たしかに広く、それはこの譬から取り出された再臨モチーフがルカ22,27の比喩の内容と融合して出来上がったもの、と推定されている<sup>88</sup>。しかし、ルカ12,37b はルカ22,27を遥かに超える一連の要素を含んでいるので、これはほとんど考え難い。すなわち、そこではイエスの奉仕はたしかに晩餐に関連付けられてはいるが、しかし内容的にはまさに比喩の次元の上で定義されてはいないのであるが、それはここでは非常に具体的に比喩的に展開されている。詳しく言えば、再びやって来る主人が僕の役割を引き受け、家に入ってくる客を迎え、(明らかにその人たちの足を洗うため) 腰に帯を締め、そして終わりの時の完成の宴で席に着かせる、のである。その際、ルカ12,37b で目指されているポイントは明らかに、イエスが再臨の際に遂行する行為が、彼の地上の活

88 Brandt, S.69; J. Jeremias, *Gleichnisse*, S.94; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, Berlin 1963, S.265. それに対して Schürmann, S.83, Anm.281 は(根拠付けることなく) 反対している。

動における顕著な行為と一致していることによって、弟子たちにとって来るべき者〔再臨のキリスト〕がすでに到来した者〔地上のイエス〕と同一である証明となる、という点にある。この行為は晩餐それ自体ではなく、晩餐に先行する僕の奉仕である。ヨハ13,1-20で編集されている伝承への近さは、それに従えば明白である。ルカ12,37bは洗足記事を前提しているが、他方ルカ22,27cに直接依存していることは証明できない。

しかしおそらく間接的には依存しているであろう。なぜなら、ヨハ13,1-20を分析すると、この観察を以下のように厳密化することができるからである。すなわち、ヨハネの洗足記事は、その諸要素を我々がルカ22,24-27から解明したルカ以前の受難記事と、ルカ12,37bを伝承史的に繋ぐものである可能性がある<sup>89</sup>。両方の側で接触は明白である。我々は、元来の〔60/61〕ヨハネ以前の記事<sup>90</sup>が以下の諸要素を含んでいたという前提から出発して考える。すなわち、時と状況の表示（1節 a, 2節 a）、食事の後のイエスの行為の描写（4-5節）、及びこの行為を遂行している者の特別な地位から帰結する、その弟子たちにとって義務を課す意義の指摘（12-15節）である<sup>91</sup>。とりわけヨハ13,14は、たとえここに *διακονεῖν* の語が欠けているとしても、ルカ22,27cを敷衍して発展させたものである。ここではつまり、*ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι* という言い回しが、一方でイエスの尊厳を睨んで、他方でイエスの奉仕の具体的な形態の観点で説明される。すなわち、*εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος ...* ヨハネ以前の記事に入ったのは、しかしまたルカ22,27から解明できるイエスの奉仕の主の晩餐への帰属である！仮にそうでなかったならば、

89 R. Bultmann (*Tradition*, D.49) と E. Haenchen (*Der Weg Jesu*, Berlin 1966, S.486) もヨハネ 13 章をルカ 22,27 に遡らせる。

90 私は R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S.351ff.の分析を参照する。

91 Bultmann (S.351) は 6-10 節を福音書記者の解釈、11 節を裏切りの問題に対する護教的な覚書きと判断する。彼は正しく、元来資料において与えられていた洗足の解釈を 12 節以下に見ている。彼はそれが 17 節まで達しているとするのであるが (S.363)、これはもちろん彼自身が導入している様式史的な諸基準に対して根拠付けを欠き、首尾一貫していない。すなわち、この伝承断片が「イエス自身の行為が」「彼の言葉への切っ掛けを与えている」アポフテグマであるなら (S.352)、すでに弟子たちに向けられた解釈句 15 節がその結論を構成しており、他方 16-20 節は、すでに 16 節のアーメン定式から容易に考えられるように、さらなるロギオンの二次的な追加である。

洗足が明示的に食事の後に（13,4）置かれていることが、ほとんど説明できない。なぜならそれはあらゆる歴史的な蓋然性に反しているからである。すなわち、一般的なユダヤ教の習慣に従えば、洗うことは食事の前にその位置を占めていた。足を洗うことは、客を迎えた主人が自分のところにやって来た旅人に家に入った直後に受けさせる、最初の奉仕であった<sup>92</sup>。

ここにおいて、イエスの奉仕のモチーフの晩餐伝承への結びつきがいかに強かったか、ということを見ることができる。すなわち、それはこのモチーフ自体が、ヨハ13,4以下のように、二次的に物語的敷衍という形で独自の重要性に到達してしまったところでも、なお痕跡の形で保持されたのである。このヨハネ以前の洗足物語における奉仕モチーフの独立と手を携えて、しかしまたルカ22,24-27に対してなお一層強化された倫理化が進む。すなわち、この出来事は弟子たちのための *ὑπόδειγμα*〔模範〕と把握される（ヨハ13,15）。ただし、それはまさにそのことにおいても、1節の元来の時の表示から容易に理解できるように<sup>93</sup>、結局のところイエスの死の解釈であり続ける。イエスが弟子たちに対する彼の奉仕において自らを低くしたことは、そうして彼の歩んだ道全体の比喩的な表現となっており、このようにしてその教会に対する義務付けの効力を獲得するのである。

そうだとすればルカ12,37bにおいて——疑いなくヨハ13,4の意味で考えられている——イエスの奉仕と晩餐の〔前後〕関係は、いわば〔61/62〕考古学的に正しく、逆転される。すなわち、もはや食事の後にイエスは弟子たちの足を洗うのではなく、彼の奉仕が救いの時の食事に先行し、それを準備するのである。その奉仕は宴の広間に入ってくる客たちに示される。終わりの時の宴の遂行自体は譬の彼方にあり、もはや描写されない。しかしこの箇所での奉仕のモチーフの意味は何であろうか。それは高く挙げられた者〔高挙の主〕の行為

92 具体例を示している申命記シフレ XXXIII,24, §355 (Billerbeck I, S.427)の物語を参照。ラオディキヤの住民たちから派遣された管理人がギスカラのある男の家に入る。彼は「自分の女奴隷を呼んで、彼女に言った、『来て私たちの足を洗いなさい!』彼女は鉢を油で一杯に満し、そして彼らの足を洗った。…彼は彼の前にパンを出し、そして彼は食べて飲んだ。」

93 Bultmann (S.353) は時間設定 *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* (1節 a)、また状況設定 *καὶ δειπνοῦ γινομένου* (2節 a) を元来のものと推定している。

の地上の者〔イエス〕の行為との同定に存する。すなわち、救いの時の来たるべき宴に招かれた者たちは、イエスがそこでその者たちに示す奉仕において、その地上における徴が奉仕であったお方を認識するであろう。διακονεῖν はそうしてイエスの徴そのものとなった。それはそれゆえまた再び来たるべき主の像に転用されることができるのである。

#### IV

我々のここまでの諸観察の結論的な評価は、幾つかの示唆に止まらざるを得ない。我々の資料は、イエス自身が彼の最後の晩餐を切っ掛けに自分の死を自分に属す者たちへの奉仕の意味で、そしてそれゆえ自分の活動の完成と解釈したということに関する明確な立証を行うには、たとえこの可能性を拙速に退けるべきでないとしても、十分ではない。しかしながらある程度の蓋然性をもって次のように言うことができる。すなわち、第一にイエスの奉仕のモチーフは主の晩餐伝承の一つの非常に古い層にその座を持っているということ、そして第二にこの伝承の文脈の中で、元来イエスの命の差し出しの意味で解釈されたということ、である。もしそのような状況になっているとすれば、しかし以下の推論が正当化される。すなわち、我々はこのイエスの死の救済論的解釈の最古の端緒を目の前にしているのである。

それを超えて、この初期のパレスティナの教会の枠内で行われていた解釈が地上のイエスの自己理解に立ち戻るように指示していることは、ほとんど疑う余地がないだろう。ここで、地上のイエスがイスラエルにおける罪人たちと失われていた者たちに赦し与えた食事の交わりが、彼の活動の中心的特徴であったことを想起さなければならぬ（マコ2,16；マタ11,19参照）。たとえ史的イエスが、この彼の罪人たちへの行為を、そこにおいて神の側から新たな救いの交わりが打ち立てられた奉仕とはまだ明示的に解釈していなかったとしても、少なくとも彼の弟子たちはイエスが食事の交わりを赦し与えたことにおいて、そこで彼の他者のための自己放棄が象徴的に表されたモチーフを

見たのである<sup>94</sup>。

そこから当然考えられることは、このモチーフがすでに非常に早い段階で、イエスの最後の晩餐の記憶と結び付き、晩餐式の枠内でイエスの死の解釈を展開することに着手した時、一つの重要な機能を受け取った、ということである。なぜならイエスの最後の晩餐は——多くの個別の点ではなお決着がついていない議論の状況においても [62/63] 比較的確実に推測できるように——一方でイエスの目前に迫っている死の告知と、それと共に彼のそれまでの食事の変わりからの退去によって（ルカ 22,15）<sup>95</sup>、他方で神の支配の到来の際の新たな食事の交わりの約束によって（マコ 14,25；さらに I コリ 11,26 参照）<sup>96</sup>特徴づけられていたからである。これら二つの構成要素がどのように結び付いているかが、主の晩餐を祝う教会に、イエスの奉仕について思い巡らすことを通じて、解明された。なぜならそこで次のことが明らかとなったからである。すなわち、最後の晩餐が指し示しているイエスの死は、彼が他者に仕えて自己を放棄することの究極的な帰結に他ならず、しかもそれは歴史的な因果関係の意味においてのみでなく、この死においてイエスの地上の日々の間の罪人たちへの行為の本質的な次元が開示されるという仕方においてであった。その本質的な次元とは、イエスが自分自身の命をかけて神の御前に、神に対してそうでなければ遠く隔たったままであらざるを得ない者たちのために執り成した、ということに存する。教会が復活後の晩餐式でさらにイエスの死を宣べ伝える時（I コリ 11,26）、教会はそれをもってこの死の現在における働きを救いをもたらす出来事として告白するのである。

我々はここで、どのような状況の下に、マコ10,45とルカ22,27の背後にある救済論的な解釈の萌芽がイザヤ書53章からの諸モチーフと結び付いたのか、そして主の晩餐の杯の言葉における ύπέρ-定式（マコ 14,24）がどれくらいの年代のものなのか、という二つの重要な問いを棚上げにせざるを得ない。しか

94 この点については J. Roloff, 'Heil als Gemeinschaft', in: *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Hg. P. Cornehl-H. E. Bahr, Hamburg 1970, S.88-117 を参照。

95 J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, S.199-209; Patsch, S.188ff.; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Chicago 1954, S.75ff.

96 E. Schweizer, 'Das Herrenmahl im Neuen Testament', in: *Neotestamentica*, S.356ff.; J. Jeremias, a.a.O., S.199ff.; F. Hahn, *EvTh* 27, 1967, S.340f. 「…しかしこの発言はこの伝承断片の原石に属しているであろう…」。

しながらいずれにせよ、救済論的な解釈の線の展開の初めに地上のイエスが仕えつつ自己を放棄したという認識があったという想定から出発するなら、この伝承領域の中で「多くの者たち」（イザ 53,12）のための命の差し出しと「身代金」（イザ 53,10）のモチーフの採用が非常に自由な仕方で行った（マコ 10,45b）、という事情が比較的容易に説明できる。聖書の中で生きている教会において奉仕において自らを差し出すイエスの像は、ほとんど不可避免的にそれに対応する言い回しをイザヤ書53章から引き寄せたはずであり、その際文脈との徹底的な取り組みは必要ではなかったであろう。

それから更なる展開の流れの中で、代理のモチーフは典礼的に規定された主の晩餐の伝承の中で、ὕπερ-定式がそのあらゆる様々な形において示しているように、大幅に自立化し、固定化していった。他方で福音書伝承の中でイエスの奉仕のモチーフを含む諸断片はますます強く勧告的な強調を付けられた。そのことはマコ10,45とルカ22,27の文脈（マコ 10,42-45；ルカ 22,24-27）においても、ヨハ13,4ff.、12-15においても示されている。そこでは διακονεῖνはその都度、第一には弟子たちにとっての〔63/64〕振舞いの規範として導入される。もちろんまさにヨハネ福音書13章は、イエスの奉仕と自己放棄の元来の関係は決して完全には失われなかった、ということの典拠としても挙げることができる。第四福音書記者は、彼の許に届いた洗足物語に付した自分自身の解釈において（ヨハ 13,6-10）、イエスの僕としての奉仕を、それによって弟子たちが神の御前で清さに到達する、命の差し出しと解釈している（10節）<sup>97</sup>。彼はつまり、自分の資料の中で部分的に起こってしまっていたイエスの奉仕の救済論的な強調の放棄を、再び元に戻しているのである。ひょっとするとそれは単に奇妙な偶然なのかもしれない。場合によってはそれはしかしまた、変遷してゆく伝承のあらゆる非連続性の只中で、若干の神学的モチーフが持ちこたえて保った定常性の一つの徴である。

---

97 Bultmann, a.a.O., S.357f. その際、どこにヨハネにとって具体的には洗足によって表現されたイエスの奉仕の本質が存するのか、という問いはここでは未決のままに止まらざるを得ない。聖餐ないし洗礼のことが考えられている（O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, AThANT 3, 4. Aufl. Zürich 1962, S.100ff.）というのは、御言葉による清めが扱われているのだという Bultmann の意見（S.358）と同じく、蓋然的ではない。おそらくヨハネはやはり、イエスの歴史的な十字架上の死のことを考えている（C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1955, S.364 参照）。