

# マルコ福音書の性格<sup>(1a)</sup>

大 島 征 二

## I 設問の為の問題状況

ここ十年近く我々のマルコ福音書研究は、田川建三氏の投じた大きな影のに在ると言っても過言ではあるまい。氏の結論に賛成するしなにかにわらず、提出された問題の重大さを看過することは出来ない。そこには我々が深く検討すべき多くの課題が与えられている。氏の提出したマルコ像は、それを全面的に否定するには、余りにも明晰な論証を伴って、従来気付かれなかったり或いは見落されていた問題への接近の視点を我々に提示している。しかし他方、氏の見解を全面的に受け入れるならば、我々は伝統的なマルコ像或いは従来マルコ福音書解釈の中心的素因と考えられてきたものの中から、編集者の手を示す明確な刻印を最早見出せないという理由で、余りにも多くの重大な切り棄てをしなければならないことになるであろう。

H. コンツェルマンは田川説を「編集史の個人主義的理解を代表する」もの、つまりマルコ福音書をマルコの個人思想を問うことによって説明出来るとする立場の典型と評している<sup>(1)</sup>。ここで論評の対象となっているのは、田川氏の仏文の著書『奇跡と福音』<sup>(2)</sup>であり、『原始キリスト教の一断面』、その他の日本語の著作は論評の対象とはなっていないが、論者の指摘は仏文著書からの発展・展開と見なしうる田川氏のその後の日本語の著書、論文にもそのまま当てはめて考えてよいであろう<sup>(3)</sup>。福音書の成立は、夫々の論理と要請を有している、伝承、編集者、背景としての信仰共同体の三つの要因が編集者を軸として結合したものと考えられるであろうが、田川説においてはこれらの内二つの要因が正当に顧慮されていないのではないだろうか。このような疑問へと先のコンツェルマンの批評を敷衍理解する所に我々は立っている。

当論文は田川氏のもたらした研究の次元とその問題性を前提とし、マルコ福音書における弟子像とそれに関連してマルコの立っている倫理的立場を探り、又最近の仮説の一つを援用しつつ、マルコ福音書の性格の解明—それは福音書が元来如何なる目的の為に書かれたかの問題に結びつくが—の為の一つの素描を試みるものである。

## II G. タイセンの論文と我々の問題設定

H. リーゼンフェルト<sup>(4)</sup>やW. マルクセン<sup>(5)</sup>等に始まるマルコ福音書の、所謂編集史研究によるここ十数年来の幾つかの注目すべき成果にもかかわらず、原始キリスト教史上におけるマルコの位置づけをめぐる問題は、その神学的意義に関しては勿論、成立の場所と時と著述者に関する史的な位置づけについても、成程一方で古来の伝承に基く通説を増々疑わしいとしながら、しかしそれに代わる新たな定説を見出しているとは言い難い。このような問題状

況において最近のG. タイセンの論文『Wanderradikalismus』<sup>(6)</sup>は極めて興味深い示唆を含んでいる。

彼はこの論文において、イエスの言葉伝承の内包している倫理と、この伝承の担い手との関係に注目しているのだが、彼によればイエスの言葉伝承は定住と家族と財産の放棄に見られる如き倫理的徹底主義に特徴を見ることが出来るという。彼はこのような性質の伝承がどのようにして伝達保持されたかを探るのである。彼によれば伝承の伝達における一般的法則は次のように考えられる。文字化された伝承の伝達の場合には、伝承の内容は必ずしも伝達者の実存決定と結びつくことなく伝達され得るが、これに対して口伝伝承の場合には、伝達者が何らかの仕方でも伝承の内包する志向と自己とを同一視することなしに伝達はあり得ないというのである。即ち口伝においては、或る倫理的教えは伝達者がそれを主体的に受け入れ且その倫理内容を少くとも試行的に実践するのでなければ、長期間にわたって伝達されるということは不可能であると考えるのである。

このような伝承の一般法則を前提として、イエスの言葉伝承から遡源的に、分析、構成、比較の三つの方法的過程を経てイエスの言葉伝承の元来の担い手を求めるならば、そこにはディダケー11章8節に挙げられているような、イエスの言葉のみならず、主、即ちイエスの生き方『οἱ τρόποι κυρίου』《そのものを継承した人々の姿が浮かび上がる。タイセンはこのような本質を持った人々を「カリスマ的遍歴者」『Wandercharismatiker』と呼ぶが、彼らこそがイエスの言葉伝承の元来の担い手であり、彼らにおいてはイエスは彼らカリスマ的遍歴者の創始者と解されたと考えるのである。タイセンは更にこうした遍歴預言者達の社会経済的、社会生態的、社会文化的背景を問うて、その結論として彼らはその出身はともかく現実態においては社会的局外者として生き、社会的辺境に位置する人々と連帯し、その活動はパレスチナに中心を持って、そこから広がって行ったと考えるのである。

我々にとって最も興味深いのは元来このような生活の座を持っていた言葉が、口伝から文字化の過程を経て後にまどどのようにして伝達されたか、又その過程で言葉に関しても、又伝達者についてもどのような変質を被ったかという点に関してのタイセンの仮説である。彼は大きく二つの流れを想定する。まず第一に本来の倫理的ラディカリズムを実践出来ない所、そこではグノーシス的ラディカリズムが起ったと考える。彼はその典型としてトマス福音書を挙げ、そこでは「行為のラディカリズム」から、行為における具体的実践を必ずしも取らない「認識のラディカリズム」が生じていると見るのである。

第二の流れは「歴史化」の方向である。共観福音書の中に言葉伝承は比較的元来の姿で保存されているわけだが、それは福音書というイエスの生の記述が、疑いもなく過去を振り返って眺めているからであり、言葉伝承のラディカリズムの保存も、「歴史的距離」を持ってイエスの生を見ることによって可能なのであると考える。特にルカ福音書においてこの「歴史的距離」の意識は最も顕著であり、ルカはイエスの時を特別な倫理の妥当する過去の特別な時として強調する。それによってルカはイエスの言葉の持つラディカリズムを最も忠実に保存し得たと同時に、他方自分の歴史的場は疑いもなくこのイエスの時から区別し、従ってそこで要請される倫理も又イエスの時のそれとは別のものとしているのである。タイセンはその証拠としてルカ22章35節以下の箇所、ルカがイエスの告別説教を通して、以前宣教派遣に際して指示した遍歴のラディカリズムを撤回させていることを挙げる。ルカが何故そうするかといえば、最初期のカリスマ的遍歴者の生き方を踏襲している同時代の遍歴

者は彼の敵対者であり、最早偽預言者に過ぎないからであると説明される。このようにルカは「歴史化」の手段によって自らは最早実践的に負うことのない倫理的ラディカリスムスを伝承し得たとするタイセンの見解は、H. コンツェルマンによって明らかにされたルカの神学の構造<sup>(7)</sup>を巧みに用いて説得力がある。

以上のようなタイセンの見解を作業仮説として前提し、ここでマルコについて考えるならば、イエスの倫理の継承という伝承史の上でマルコはどのように位置づけられるであろうか。これが我々を導く問題意識である。

### Ⅲ マルコの描く弟子像とイエスの倫理

まず注目すべきは最初の福音書という文学様式を創り出したマルコが、具体的にそれほどのような形態を与えたかということである。今日定説となっていることだが、マルコ福音書を「伝記」としてのイエス伝と考えることは妥当でないとしても、「イエス・キリストの福音」の主題の下に、中心となるイエスの言葉と行為を叙述する中で、弟子達がイエスの活動の始めから終りまで、更にそれを越えて、生活一運命共同的随伴者として描かれていることの意味を考えなければならない。

マルコにおいて最初の弟子達は、ヨハネ福音書の場合<sup>(8)</sup>のように誰か第三者によってイエスの本性を教えられ、しかる後にイエスの許に赴き弟子となったと描かれてはおらず、或いはルカ福音書に見られるように<sup>(9)</sup>イエスの社会的評判の広がり後に、しかもイエスの驚くべき能力に接した後に弟子となったのでもない。更にイエスの教えに驚き共鳴して回心を経験して弟子となったのでもなく、イエスの奇跡行為による医しの結果弟子となったという描き方でもない。イエスの福音宣教の内実が表題的に宣言されるや直ちに、何らの現実的、心理的準備なしに全く一方的、絶対的にイエスの活動の開始と同時に弟子とされたと描かれるのである<sup>(10)</sup>。マルコにおいて弟子達はイエスの活動の最初から与かっていたと理解されている。しかし他方このイエスの活動の始めから終りまで参与する弟子達にルカのようにイエスの正当な「証人」 $\gg\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma\ll$ といった意義づけをしてはいない。マルコにとって弟子達はイエスの活動へと呼び出された参与者ということに尽きている。

3章におかれた12弟子の召命の記事をマタイ、ルカにおける平行記事<sup>(11)</sup>と比較するならば両福音書にはない2つの言葉が目につく。まず「みこころにかなった者達を呼び寄せた」(13節)と書かれているが、ここにはペテロ達最初の4人の弟子の召命の記事に見られるイエスの側からの一方的、絶対的召命の論理が12人の召命の記事においても貫かれていると解してよいであろう。もう一つの特徴ある言葉は召命の目的の一つに、宣教と悪霊祓いの為の派遣と並んで「彼らが彼(=イエス)と共に居る為」(14節)とされていることである。12弟子はイエスの活動における共同者であるばかりでなく生活共同者として緊密な関係にある。いずれにせよこれら二つの節において、マルコの積極的、肯定的な弟子像が端的に現れていると見ることが出来よう。他方このような積極的弟子像と並んで、マルコでは消極的、否定的弟子像も顕著である。W. グレーデ以来「弟子達の無理解」の動機がすぐれてマルコの動機として注目されているのは周知の通りである。しかし弟子達の無理解が著者マルコの思想圏に属するとしても、その動機の目的と機能が何であるかが更に問われなければならない。

ヴレーデ自身はこれを所謂「メシアの秘密」≧Messiasgeheimnis≦と結びつけて説明した<sup>(12)</sup>。即ち福音書において弟子達の無理解は、イエスが何時の時点からメシアとして明らかとなったか、或いは自らのメシア性を明らかとしたかというイエスのメシア性顕現の問題と一体をなしており、マルコはこのイエスのメシア性顕現の分岐点を復活と考えていて、イエスはメシアであるにもかかわらず、そのメシア性は生前にあっては隠されており、又隠されていなければならない。(メシアの秘密)。従って一般民衆ばかりでなく共に居る弟子達も又イエスのメシア性については充分理解出来ないままである。(弟子達の無理解)。イエスのメシア性は復活によって始めて完全に明らかとされ、弟子達は真の理解を得る。ヴレーデはこのようにマルコの神学思想の次元で弟子達の無理解の動機を説明するのである。

このヴレーデの解決法に対し徹底的な反論を提出したのが田川氏である<sup>(13)</sup>。氏はマルコに「メシアの秘密」という思想が存在すること自体に疑問を唱え、メシアの秘密の動機と弟子達の無理解の動機はヴレーデの考えるように一体をなすものではなく、別個の問題として両者を切り離して論ずべきこと、しかもその際後者はキリスト論という神学的上部構造の次元においてではなく、むしろマルコの立っている歴史的、社会的な場に注目し、そこにこそ説明の次元を求めべきことを主張するのである。

氏によれば無理解という弟子像を通して、マルコは彼の同時代の一群の人々、即ちイエスの直弟子を通して正統な伝統を受け継いでいると自負していた人々、即ちエルサレムの教会の指導者達を批判しているという。無理解の動機は批判の動機であり、もう一つの批判の動機であるエルサレムに対するガリラヤ重視と共にマルコの思想的立場を最も鮮明に反映していると考え、ここから氏はマルコ福音書の意図ないし根本的性格を批判の書という点に求める。「マルコとしてはまさにペテロを中心とする十二弟子の権威を批判することを目的として福音書を書いているのである」と<sup>(14)</sup>。

しかしながら氏の解釈においては、先に挙げたマルコの弟子像の積極的半面が十分に考慮されていないうらみがある。弟子の無理解は直ちにマルコの弟子像の全てであり、且無理解は直ちに批判と等置出来るのであろうか。イエスの一方的、絶対的権威によって常に側に居るべく選ばれながら無理解であり、終始無理解でありつつ無理解の頂点でもあるイエスの受難と死の後においてもなお、田川氏自身も認める如く、「生ける復活者イエスが弟子達と共に居て弟子達を導いている」<sup>(15)</sup>というこのマルコの弟子像に見られるアムビバレンツ、即ち一見すると同一対象に対し互いに矛盾とも見える価値を与えている事態を、矛盾なく一貫して説明し得る論理は何か。これが我々の前にある問であり、それはマルコ福音書の根本的性格が何であるかの問題に連なる問なのである。

最近の内外のマルコ研究において、マルコ福音書の根本的性格を巡って田川氏とは異った接近が見られる<sup>(16)</sup>。ここでは小林、山内両氏の論文を取り上げて検討してみよう。

小林氏は田川氏の所論に対し、「マルコにとっては弟子達即エルサレム教会の代表、弟子達の批判即エルサレム教会の傾向の批判に通じると考えることが果して正しいか。弟子達の無理解という動機はエルサレム教会への批判というマルコのおかれた歴史的社会的視点以外からも、もっと根本的にはイエスと人間との出会いというマルコのケリュグマ的意図そのものから理解されえないだろうか」と発問し、更に「重要なことはマルコにおいて弟子達に帰せられている積極的側面と彼らの無理解に対する批判とがどのように関係させられているかを解明することである」と述べて、マルコのケリュグマ的意図を強調する。氏によれば「マ

ルコはペテロや弟子達のイエスとの出会いを通じての彼らの（すべての人間に共通な）現実<sup>(17)</sup>を、「神の前の現実、義の完全な喪失、腐敗を開示する」のであり、「パウロのように神学的概念によって人間の罪を論じていないが」、この「神の前における人間の罪ある状況を生々と歴史的出来事の描写の中に描きだそうとする」のである。従って「福音書の読者は、これを読むに当ってはペテロや弟子達の弱さを自分自らの弱さとして受け取らねばならない」<sup>(18)</sup>と考える。つまり氏の見解によれば、福音を伝えようとする意図に基づいているマルコは、福音の光の下に顕となる、いつ、どこでも、誰にでも妥当する人間の現実を歴史化し、弟子達の姿に具象化しているということになる。このように弟子達の姿に「信仰以前の人間の現実」を等置する氏においては、田川氏の場合とは正反対に、マルコの弟子像理解においてマルコの置かれた歴史的社会的現実という要件は全く欠落して差しつかえないものと化す。

「ケリュグマ」にマルコの意図を見、弟子達の姿に福音の光に照らされた人間の普遍的姿を見る小林氏に対し、山内氏はG. シレ、J. シュライバー、K. G. レプローを援用しつつ、マルコ福音書の根本的性格を「教育的モチーフ」に求める。氏は「イミターチオ・イエズ・クリスティの復権を旨とするこの福音書全体の教育的モチーフを見通すこともけっして不可能ではない。このような信徒の為のカテケーゼという性格はマルコ福音書において顕著である」と結論において述べるが、このマルコの教育の対象を氏は「ポスト・バプテスマの弟子群」と考える。氏の立論の中心となるのは10章35—45節のテキストであるが、それは編集の段階で伝承が教会の生活状況に適用され「洗礼を受けてからの信徒の教育、Nachfolgeの為の訓練のテキストとして定着」したと解し、そこでは「教団の信者のあり方が、なぜ、どのようにこの世のあり方からちがっているかについて教えるために、マルコはいわば『模範』としてのイエスを想起し、これに訴えて解釈的に再表現をこころみる」と考える。つまりマルコにおいては、信徒が問題であり、マルコ福音書はこの世の実存と対比的にキリスト教の実存は何かということ教えるのであるというのである。更に氏はこのようなマルコ福音書において弟子達の無理解の動機は批判の意味を持っているが、「より積極的には『弟子』たちの姿を教団の問題性、あるいは自分達のあり方を映し出す鏡」としてと解する。田川氏が弟子の無理解即弟子批判即弟子像の全体と解するのに対し、山内氏は無理解の動機を部分的なものに過ぎないと見て、上位のより積極的動機を求め、それをマルコの教育的意図の中に見るのである。

以上二人の論者は共にマルコの弟子像の説明が必ずしも「弟子批判」という視座に束縛されないでも可能である事を明らかにしようとしているがその試みに成功しているとは言いがたい。小林氏はマルコの弟子像に見られる積極的側面を評価するというその出発点において田川説の持つ問題点を正しく踏まえているのだが、マルコの生活の座に対する配慮をほとんど全く欠いており、その結果、本質において編集史研究以前の問題解決を繰り返しているに過ぎない。これに対して山内氏はシレ等と、従って又田川氏とも、「なぜこのような福音書が形成されねばならなかったかという動機論的問題意識」<sup>(19)</sup>を共有することによってあくまでも田川氏と共通の次元に立ち、しかも結論の一部として共にイエスへの信託をマルコの中心概念として捉える点で一致している。しかし、山内氏がイエスを「いっさいの教會的教育や倫理を基礎づける福音の教理として提示されている」と考え、マルコの弟子像を説明する鍵をマルコの教育的意図に見出す点で批判的意図にその鍵を見る田川氏と異なるのである。山内氏の

指摘するようにイエスへの信従を内容とする教育的モチーフをマルコの基礎的な意図とみなす点で筆者は氏を評価するのだが、しかし氏が教育を「いっさいの教会教育」と規定する点に問題解決の不徹底を見出す。更に氏の所論は細目においてはともかく、教会教育を新しく信者になった者に与えられる教えと考えている限り本質的にはシレの所論と同一線上にあり、既にシレへの批判に立って論じている田川氏の所論に対してはその問題点の十分な批判、克服とはなっていない<sup>(20)</sup>。

マルコはその個有の弟子像を通じて小林氏の見ると同じく、広く宣教の対象たる人間一般の現実を問題としているのであろうか。或いは山内氏の見ると同じく洗礼後の信徒一般の在り方、キリスト教生活を問題としているのだろうか。換言すればマルコ福音書の元来の名宛人は宣教の対象たる人間一般、或いは教会教育の対象である教会員一般であり、彼らが夫々マルコ福音書の中に自らを映す鏡を見出すことを意図しているのであろうか。勿論事柄を今日の教会において考えるならば、福音書は宣教に用いられると同時に信徒の教育にも用いられるのであり、その名宛人は人間一般であると同時に信徒一般である。しかし筆者はこのような事態を直ちにマルコに当てはめることにためらいを覚える。それはマルコ福音書が全教會的な文書となる、或いは少くともその過程において二次的に生じたマルコの読み方と考えるべきであり、むしろ元来のマルコの名宛人はより限定されたものと見ることが出来るのである。それを示唆するのが他ならぬマルコの弟子像であり、彼の提示する倫理的主張である。結論を先取すれば、マルコの弟子像と倫理とはその本質において限定的であり、そこからその社会学的背景を推理するならば、教会の中の特殊なグループないしは全体が特殊な自己理解と志向を有するセクトが考え得るのであり、且マルコ自身も恐らくはそのような集団の一員としてこの集団に対して語り掛けていると考えられる。

マルコにおいて問題となっている弟子達は3章において明らかな如く、真に「イエスの兄弟達」と呼ばれる、神のみこころを行う者達(35節)の中でも、先にも見た通り、イエスと共におり、又宣教と悪霊払いへの派遣という特殊な任命との関連において彼の「みこころに適った者達」であり、マルコの問題とする倫理は主としてそれらの人々の倫理である。従ってマルコの倫理は明らかに宣教者の倫理であり、よく言われるようにマルコがイエスの教えという「行為」を強調しながら一般的な教えの「内容」をほとんど伝えていないという特色<sup>(21)</sup>もこの点と深く関わっているであろう。マルコの問題とする倫理、それは決して「神のみこころを行う者」一般の生き方の為の指導要覧ではなく、むしろ宣教的実存は如何なるものであるかを現実的に志向している。それは倫理規定の羅列によってではなく、歴史記述によって物語られることによって読む者がその内実と実践の姿をより具体的に且確実に捉えうるであろう。マルコは教えるのではなく指示するのである。ここから彼は宣教者活動の創始者であり且現在もなお生ける復活者として彼らと共に居り彼らの活動を導いている者、従って宣教者にとって単に模範であるばかりでなく、根拠としてのイエスを描いているのである。

マルコにとって宣教者の問題が具体的現実的問題であればこそ6章における弟子達の宣教派遣と帰還を物語る際のマルコの特徴も理解できる。彼は6章のはじめにおいて弟子達の宣教への派遣を語り、その帰還を31節において「秘かに淋しい所へ行って休め」というイエスの命令の形を取った特色ある編集集めでしめくくる。田川氏の指摘する通りそこには「福音の宣教者に対する極めて現実的配慮」がこめられているのであり、「マルコのつもりでは、現

在の教会の宣教者に対しても、時にはゆっくり憩え、とよびかける生けるイエスの声なのである<sup>(22)</sup>。それはイエスの時と自らの時との内的同一性を前提とし、イエスと弟子達の姿の中に現実の宣教者の問題を具体的に考えているマルコにはじめて可能なのである。従ってイエスの時を一つの特異な時として歴史化することによって、成程イエスの倫理のラディカリズムを伝承の上では最も忠実に保存し得ても、異った問題状況に身を置くルカにはマルコ6章31節の平行句は見出せないのである。

さて、マルコの語る宣教者の倫理は如何なる内容と本質を持っているか、先にも指摘した通り、彼に詳細な教えの「内容」を期待することは出来ないであろう。しかし決して皆無ではない。彼の倫理の本質について考える際に8章9章10章のイエスの受難告知とそれに続く、弟子達の無理解を介して語られる教えの箇所は、その置かれた位置から見ても、内容から見ても考察の中心的対象となるであろう。E. シュバイツァーが適確にも「Passionsdidache」と規定している如く<sup>(23)</sup>、ここに提示される倫理は「受難・殉教の倫理」であり、それがイエスの受難告知と不可分離に結びついていることに注目せねばならない。マルコの倫理を「受難・殉教の倫理」と認めつつも宣教者とイエスの受難について田川氏は、マルコはイエスの死を神学的贖罪論的に意義づけおらず、マルコのつもりではイエスの受難は現在のキリスト教徒のあるべき型として重要なのであると解している<sup>(24)</sup>。つまり模範に過ぎないと取る。しかしそれは10章45節bの「多くの人のあがないとして自分の命を与える為である」という部分に目をつぶることによって初めて可能な立論である。マルコは45節bのイエスの受難の死を万人の為の贖いの死と解する救済論的キリスト論的言葉においてイエスと弟子達の間の無限の質的差異を自覚していたであろう。この自覚こそが一方的絶対的な召命や弟子の無理解に特徴づけられるマルコの弟子像の根底にあると言えるのではないだろうか。単にイエスは福音宣教活動の創始者として従うべき型であるばかりでなく、宣教を成立せしめる唯一の根拠であり、山内氏の表現の一部を借りるならば、「彼らの道行き（10章39節）を可能にし成就する『原像』（Urbild）」でもある<sup>(25)</sup>。弟子達はイエスに倣って宣教活動をなすべきであり、なすことが出来る。しかし彼らは決して宣教の根拠を自らの内に見出すことも或いは根拠そのものとなることも出来ない。唯イエスのみ、多くの人のあがないの為の死を死ぬイエスのみとその根拠たり得るのである。イエスの死の救済論的意義をたとえ強調していないとしても当然の要件として受容し前提する点でマルコは信仰理解において決して原始キリスト教史上の孤児ではない。マルコ10章45節bの内包する理念はこのように解せられる。

以上素描的に述べた受難の倫理を一体彼は誰に向かって語っているのだろうか。マルコ13章において長いイエスの説教を構成する際にマルコが附加したと思われる二つの編集句が目される<sup>(26)</sup>。彼は伝承の中に含まれていたと考えられる感嘆にさらされる「選民」 $\gg \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\iota\ll$ に対比して、23節の編集句で「だがあなた方は注意しない、前もってあなた方には一切を語っておいたのだから」と述べ「あなた方」を強調する。更に37節では「あなた方に言うこと、それは万人に言うのである。目をさましていよ。」と「あなた方」と「万人」 $\gg \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ll$ とを区別している。ここに見られる区別は先にふれた3章におけるイエスの真の兄弟達＝神のみこころを行う者達、と特定の意図の下に分たれた弟子達との区別に対応していると考えられる。このように解することが正鵠を射ているとするならば、マルコは「選民」や「万民」に含まれるが、そこから特定されてイエスから「あなた方」と呼ばれる人々

の延長線上にある人々、実存的には彼らに自己を同一視し、自らも又彼らと同じ位置と務めにあるという自己理解に立つ人々を直接の名宛人としていると考えられる。恐らくマルコ自身がこうした自己理解に立った宣教者の一員として現実の宣教の問題の中で、唯イエスにおいて宣教的事存の根拠と模範とを見出し、宣教者を直接の対象として物語っているのである。だとすればマルコ福音書は批判を本来の目的とした批判の書ではなく、又人間一般に対する宣教の書でもなく或いは信徒一般に対するカテケーゼに原初的意図を見出すことも出来ない。むしろ真の宣教の主体の形成にこそ著者マルコの究極の意図を見出し得るのではないであろうか。

(了)

### 注

- (1<sup>a</sup>) 本論文は1975年10月9日日本基督教学会第23回大会において口頭発表された。
- (1) H. Conzelmann: Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien, ThR 37 (1972), S. 256
- (2) K. Tagawa: Miracles et Evangile, 1966
- (3) 氏のマルコに関する著書、論文の主なもののは次の通り。  
『原始キリスト教史の一断面』, 1968<sup>1</sup>。「マルコ福音書の受難予告」, 『聖書学論書』, 6, 1968, 75—96頁。「マルコのキリスト論—それを問うことの意味」, 『キリスト論の研究』, 日本基督論研究会編, 1968, 33—55頁。「マルコ福音書の背景」, 『聖書と教会』, 1970, 9, 2—9頁。『現代新約註解全書 マルコ福音書 上巻』, 1972。
- (4) H. Riesenheld: Tradition u. Redaktion im Markusevangelium, Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, BZNW 21, 1954, SS. 157—164.
- (5) W. Marxen: Der Evangelist Markus, 1956.
- (6) G. Theißen: Wanderradikalismus, ZThK 70 (1973), SS. 245—271.
- (7) H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit, 1964<sup>5</sup> (1954)=田川建三訳『時の中心』, 1965。
- (8) ヨハネ福音書1章35節以下参照。
- (9) ルカ福音書4—5章参照。
- (10) マルコ福音書1章14—20節参照。
- (11) マルコ3章13—19節=マタイ10章1—4節=ルカ6章12—16節。
- (12) W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1963 (=1901)
- (13) 『原始キリスト教史の一断面』, 第二章一, 及び補論「その一 いわゆるメシアの秘密の問題」を参照。
- (14) 田川建三 上掲書 6頁
- (15) 田川建三 上掲書347頁
- (16) 小林照雄「『マルコ福音書における弟子達の無理解』をめぐって」, 『聖書と教会』, 1970, 9, 10—17頁。  
山内一郎「マルコ福音書における教育的モチーフ」, 『聖書と教会』, 1974, 9, 8—13頁。  
U. Luz: Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, EvTh 34 (1974), SS. 117—141.
- (17) 傍点は筆者。
- (18) 同上
- (19) 同上
- (20) 田川氏のシレ批判は、同氏前掲書180—182頁参照。



- (21) E. Schweizer : Die theologische Leistung des Markus, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 1970, SS. 21—42, SS. 25—26. 及び田川建三 上掲書 257—258頁等。
- (22) 田川建三 上掲書 126頁。
- (23) E. Schweizer : Anmerkungen zur Theologie des Markus, Neotestamentica, 1963, SS. 93—104, S. 96.
- (24) 田川建三 前掲書 351頁。
- (25) 山内一郎 前掲論文 13頁。
- (26) マルコ福音書13章の伝承と編集については, R. Pesch : Naherwartungen—Tradition u. Redaktion in Mk 13, 1968, 参照。

### Resümee

#### Ueber das Wesentliche des Markusevangeliums

Seiji OSHIMA

In diesen zwei Jahrzehnten dominiert die „Redaktionsgeschichtliche Methode“ in der Erforschungen über die synoptischen Evangelien. Man sucht die Arbeitsweise und Theologie des einzelnen Evangelisten zu entdecken und wiederaufzubauen. Infolgedessen ist die Lage unserer Gegenwart wohl dadurch charakterisiert, daß selbst bisher Fragloses fraglich geworden ist.

Was Markus betrifft, auch kann man nicht mehr auf das alte traditionelle Markusbild, das den Verfasser für Dolmetscher des Petrus nimmt, trauen. Aber das bedeutet nicht sogleich, daß wir über die Arbeitsweise und Theologie des Markus ein neues schon allgemein akzeptiertes Bild gehabt haben. Eher ist das Markusevangelium noch immer ein Tummelplatz der Hypothesen.

Als eine der wichtigen Thesen der heutigen Erforschungen kann man wohl die von Tagawa nennen. Er, die Linie von E. Trocmé vortsetzend, verfißt, daß das Wesentliche des Markusevangeliums in Polemik liegt, und daß Markus mit der Führern der Jerusalemer Gemeinde seiner Zeit, die Autorität der zwölf Aposteln gewahrt haben kämpft. Er meint dabei, daß das Motiv des Jüngerunverständnisses bei Markus nichts anderes als Jüngerklitik ist, und er läßt zugleich das Motiv das gesamte markinische Jüngerbild repräsentieren.

Damit stehen wir am Brennpunkt der Diskussion: Ist es legitim, daß man das Jüngerunverständniß das gesamte markinische Jüngerbild repräsentieren läßt? Die Ambivalenz des markinischen Jüngerbildes scheint gegen Tagawa zu sprechen.

Durch Auseinandersetzung mit der Thesen Tagawas und zwei anderer Gelehrten, jeder von denen auf seinem Lösung zu kommen sucht, wird hier verfochten wie folgt. Bei Markus hat es nicht mit die Jüngerschaft Jesu überhaupt, sondern mit der gesonderten Jüngergruppe, und nicht mit der christlichen Ethik überhaupt, sondern

mit der Sonderethik, nämlich mit der Passionsethik zu tun. Als Milieu des Markus dürfte man wohl eine innergemeindliche Gruppe oder eine Sekte, die das Selbstverständnis des Missionärs hat, anerkennen. Bei dieser Gruppe oder Sekte verstanden die Glieder sich selbst als Nachfolger der Jünger Jesu, der ersten Wandermissionäre geführt von Jesus. Markus wäre selbst einer der Glieder solcher soziologischen Glöße gewesen und seine eigentlichen Adressaten wären ihre Glieder gewesen. Er hätte geschrieben, um die echte Missionsexistenz bei ihnen auszubilden. Die Ausbildung ist für Markus von wesentlicher Bedeutung.