

## 「ゲッセマネ」(マルコ十四章32—42節)

——「受難物語とマルコ」の問題に関連して

大 島 征 二

## 一、問 題

マルコ福音書十四章32—42節のペリコペーは一般に「ゲッセマネの祈り」の物語と呼ばれる。ところで共観福音書を比較すると、マタイとマルコにおける物語の近似に対し、ルカの物語がマルコのそれとは非常に異っている点が目をつく。即ち一方で、ルカではマルコに対し物語の構造が単純である。先ず冒頭の弟子達に対する命令と三人の側近に対する命令の繰り返しがない。イエスの祈りの言葉も短く、又間接話法と直接話法による祈りの繰り返しがない。そしてマルコに見られるイエスの三度の往復もなく、ペテロに対する叱責の言葉もない。更に弟子達に対する言葉も短く単純である。他方「伝説的」<sup>(1)</sup>記述(ルカ二十二章43、44節)が加わっている点で本質的には複雑と言える。

更にヨハネ福音書と比較して見るとヨハネ福音書にはゲッセマネの「祈り」と呼び得る物語が存在しない。ヨハネ十八章1で語られるケデロンの谷の向う側の園は通例ゲッセマネと同定されているが、その園での出来事として語られるのはイエスの捕縛のみでイエスの苦悩に満ちた祈りの報告はない。

こうした所見に対し例えば次の如き説明も考えられる。ゲッセマネ物語のルカ版、ヨハネ版は共にマルコを基とし

た伝承史的発展の二つの方向を示している。即ちルカはイエスの死の不安との格闘を増々強く彩色する方向であり、他方の伝承はイエスの神的性格の毀損を避ける為にイエスのこうした格闘を弱める方向を取ったのである。<sup>(2)</sup>

ルカやヨハネが彼らの福音書執筆に際して現行のマルコ福音書と同じ内容のものを資料として用いた事を前提としても、彼らに夫々この様な改作を可能とした要因は何であろうか。夫々の著者の思想的必然のみがそれを可能としたのだろうか。単にそれだけではなく、マルコ版ゲッセマネ物語乃至受難物語と並んで異った伝承がルカやヨハネの手許にあり、それが彼らに必ずしもマルコの形態を優先させる必然性を感じさせなかった可能性も考えられる。いずれにせよ、物語が文章化され固定化されたマルコ以後に見られる発展の多様さは、伝承史的視点から見れば、マルコに至るまでの段階における伝承史にあっても、ゲッセマネの出来事に関する伝承が様々な変化を被っている可能性と、そして伝承史上の一つの大きな宿場であるマルコにおいても同様の可能性を推理させる。これが我々を導く第一の作業仮説である。

この、既に様式史的研究によって確立された見解を改めて我々の作業の出発点において確認するのは、福音書の他の部分と異って受難物語はマルコ以前に既に一つの大きなまとまりを成す独立の単位として存在していたという事が多くの論者の前提となっていて、マルコの編集活動が殆んど及んでいないと看做されがちだからである。

例えば、「福音書は長い序論をもった受難物語である」というM・ケーラーの福音書の規定は、少くともマルコ福音書に関して当て嵌ると考えるW・マルクセン<sup>(3)</sup>を挙げる事が出来よう。他方こうしたケーラー||マルクセンの立場といわば正反対に位置する、そのラディカルな批判者も奇妙なことに受難物語それ自体の理解、即ちそれがマルコ以前に既にまとまった独立なものとして伝承されていてマルコの編集の枠外にあると考える点では一致する。唯、前者が受

難物語を福音書の形成原理と解するのに対し、後者は福音書形成との積極的関連を否定する点で立場が異なるのである。E・トロクメは受難物語を伴う現行のマルコ福音書は元来のマルコの改訂版に過ぎないという。即ち原本マルコは十三章で終っており、受難、復活物語を含んではいなかった。それは五十年頃パレスチナのカイザリヤで成立したが、後に別の編集者によって受難物語と接合されたのであり、この正典編集者の作業は殆んど機械的な接合に過ぎないとい<sup>(4)</sup>う。

田川氏はトロクメ説を修正して、「福音書記者マルコは、一—十三章をかなり主体的に、しかも一応これなりに完結したものとして編集した。しかしその後……、いわば附論として、すでにまとまって独立なものとして伝承されていた受難物語を半ば機械的に結合した。従って一四章以下に関しては福音書記者マルコは本来の意味での編集者とは呼べない。むしろまとまって別に存在していたものを附加しただけのことである。」と結論する。もっとも十四章1・2、28、十六章7などをマルコに帰し、十六章1—8の空虚な墓の物語も元來受難物語とは独立の伝承を受難物語に対する結論としてマルコがつけたものと考えた方がよいと述べ、ペテロの三度の否認の物語についてもマルコの挿入の可能性を否定しない。こうして田川氏はマルコの手による形態上の幾分かの変化を認めるが、しかし「受難物語が有機的に福音書全体の構成に組込まれているのではなく、附録として置かれている」こと、「すでに出来あがっている受難物語を」一括して福音書の結尾に置いた、という事実」とに氏の論点は置かれて<sup>(5)</sup>いるのであり、受難物語に対するマルコの無関心と、受難物語のマルコ以前の形態的完成を自明の前提として<sup>(6)</sup>いる。トロクメ—田川仮説については、邦論論文としては、島田和人氏が用語・文章論をめぐる一種の統計的方法による批判を試みている<sup>(6)</sup>。しかし量的データに基づく検証は事柄の具体性を捨象してしまふ危険性を常に伴うし、又福音書という文学様式において著

者の主張は常に同一の用語や文章の繰り返しのみで表現されるとは限らない。従って個々のペリコペーについての考察を併せて行う必要がある。我々が十四章32—42節に関して試みるのはその作業の一つである。

## 二、受難物語に関する古典的様式史家の理解

さて、先にマルクセンとその批判者において見出した受難物語に関する共通の理解、即ち受難物語はマルコ以前に、すでにまとまった独立のものとして伝承されていた、といった理解は自明であるのだろうか、少くとも現在の研究において定説として一致して支持されているのだろうか。我々は一つの予備的考察として、三人の古典的様式史家、K・L・シュミット、R・ブルトマン、M・ディベリウスの、受難物語に関する見解を一覧しておこう。<sup>(7)</sup>

先ずシュミットによれば受難物語は福音書の他の部分と形態論的観点において全く異っているという。即ち受難物語以外の部分は元来個々の断片伝承として、或は小さな物語群として独立に存在していたのであり、それらがマルコにおいて大きな結合へともたらされたのである。これに対して受難物語は福音書中詳しい場所と時についての記述が与えられている唯一の部分であり、「ここでは始めから一つの連続した物語が目論まれていることが明白であり」、事柄は、「互いに必然性と論理性を伴って次々に生じる」と結論する。<sup>(8)</sup> 物語の切れ目や繋ぎ目はほんのわずかであり、更にマルコの編集的な語句は十四章1—2、同10—11、同43を数えるに過ぎないと考える。<sup>(9)</sup>

ディベリウスも「受難物語は既に早い時期から出来事を大きな一つの繋がりにおいて記述していた唯一の福音伝承と看做し得る」<sup>(10)</sup>と考える。しかし同時に彼はシュミットと異り、本来受難物語の最古の本体と独立に伝承されていて、

後に、しかしマルコ以前の段階で受難物語に結合した幾つかのペリコペーの存在を認める。更に又幾つかのペリコペーに関してはマルコの積極的編集作業を認める。最後の晩餐のペリコペーへの附加(十四・12—16)、空虚な墓の物語の附加、最高法院の審問の場面の構成、そしてゲッセマネの祈りの場面の構成もその一つに数える<sup>(11)</sup>。

ブルトマンは「受難物語が……、一つの有機的まとまりである (ein organisches Ganze) ということは強調出来ない」と言う。「ここにおいても又記述は本質的に個別伝承 (Einzelstücken) によって構成されている。これらの個別伝承は、勿論全てではないが、相当部分が受難物語の一繋がりの叙述とは無関係に成立したものである」し、「更に個別伝承のある物は一繋がりの叙述の中に既に含まれていた動機の二次的發展物」と看做し得るものもあると考える<sup>(12)</sup>。彼は受難物語の最古の記事は、始めからかなり大きなまとまりを成していたのではなく、むしろ「捕縛、最高法院とピラトの裁判、十字架への連行、そして磔刑と死をごく簡潔に物語っていた」短いものであると推理する<sup>(13)</sup>。彼はこの最古の受難物語が現在のマルコに見られる形にまで成長する過程は既にマルコ以前に始っていたと考えるが、同時にマルコの編集行為の介在もディベリウス同様に認めるのである<sup>(14)</sup>。

以上の如く古典の様式史家においては受難物語の原初形態に関する理解が一致しているとは言えない。受難物語が始めから一まとまりの独立した伝承として存在していたとするのはシュミットの説であるに過ぎない。更にマルコが関った受難物語が如何なる伝承史的過程を辿り、どの様な形態で彼の目にふれたかはともかくとして、現行のマルコ福音書に見られる形の成立に際してのマルコの関与を、トロクメが正典マルコの編集者に帰しているような、ほんのわずかの時間的加筆と短かい説明的な註記(例えば十五章16、42)に過ぎない程のもの<sup>(15)</sup>と見る理解も、数個の句と一、二の物語の結合の可能性にのみマルコの編集を限定する見解も、決して「すでに様式史的研究が受難物語の伝承につ

いて確認していることと、とどのつまり一致する<sup>(16)</sup>」とは言えないのは明らかである。トロクメー田川氏の立場は研究的に位置づけるなら、本質的にはシュミットの仮説の線上に立っているに過ぎないと言えよう。

更に受難物語におけるマルコの編集的関与については、古典的様式史家が受難物語の伝承について確認していることを前提することは出来ない。彼らの結論は一致していないし、いわんやどの部分に如何なる仕方でマルコが関わっているかについての見解はまちまちだからである。例えばシュミットがほんのわずかのマルコの編集句と見、ブルトマンも二次的と看做す十四章1—2、同10—11をディペリウスは原初の受難物語に関係づけるのである<sup>(17)</sup>。

以上、古典的様式史家についての予備的考察は、彼らの考察と結論を我々が自明のものとして受け入れ、そこから出発し得るが如き統一的結論ではなく、結局各部分に関しての新たな個別的考察によって検証されねばならないことを物語っている。本論文はこうした事態を踏まえて、マルコ十四章32—42節のペリコペーに関し、その伝承と編集の問題を、特にマルコの編集に関心を払いつつ明らかにしようとする試みである。

### 三、マルコ十四章32—42節の問題

マルコ版「ゲッセマネの祈り」の物語と他の福音書の平行物語との異同については先にふれたが、マルコ版そのものの中に、伝承と編集の歴史を秘めたペリコペーであることを予想させる幾多の所見を挙げる事が出来る。多くの論者によって指摘されている諸点をリンネマンに倣って挙げるなら、次の様なものとなる<sup>(18)</sup>。先ず冒頭で弟子全体と三人の側近が競合する様にイエスの同伴者として示されるにも拘らず、イエスが立ち戻るのがいずれのグループなのか、

「ゲッセマネ」(マルコ十四章32—42節)

又この二つのグループの別がどの時点で解消され一体となるのかについて言及されないのは不自然である。

第二にイエスの祈りが35節で間接話法で、ついで36節で直接話法で二重に語られるのは何故だろうか。

第三に弟子全体が眠り込んでしまうのに、ペテロのみそれが叱責されるのはどう理解すべきだろうか。

第四に38節の誘惑に備えよという一般的命令は状況に必ずしも適合していないのではないだろうか。

第五に弟子に対する問い掛けが何もないのに40節で「彼らは彼に何と答えてよいかわからなかった」と書かれるのは何故か。

第六に41節のイエスの言葉 *klubbete to joutou kai ananaseite* を肯定文と解すべきかそれとも疑問文と解すべきか、又 *anaseite* の語をどう解釈するか。

以上の如き所見が多く、研究者を当ヘリコペーの考察へと誘い、実に様々の立場と方法による解釈が試みられている。以下我々のテキストの考察に先だって、それら諸家の解釈について一覽しておこう。

#### 四、マルコ十四章32—42節をめぐる様々な解釈

##### A 史実性の探求

一群の研究者はこの物語はイエスの史実を伝えていると考える。V・テイラーはその註解書の中で、ゲッセマネの「物語は受難物語の中で最も生き生きとしているものの一つであり、ペテロに由来すると強く主張し得る。ペテロ自身の見聞に基づくと考えてのみ、彼や全ての弟子達の声価をこの様に傷つける話しが理解出来る」と述べ、更に「記述

部分とイエスの言葉のいづれにおいても、……我々が原事実 (the original facts) の間近に立っているとの印象を抱く」と言う<sup>(19)</sup>。彼の詳細な註解はそうした見解を前提としてのいわば証拠固めである。

C・E・B・クランフィールドも、「おそらくペテロの証言に遡る、この部分の歴史的価値はほとんど疑う余地はない」と考え、弟子達から一人離れて祈るイエスの祈りの内容を弟子達は如何にして知ったのかという素朴な疑問に對しては、35節の *words* がイエスと弟子達の間隔がほんのわずかであったことを語っており、弟子達はイエスの言葉を聞くことが出来、又彼らが眠りに陥ったのもイエスの祈りの以前と考える必要はないと説明する<sup>(20)</sup>。

このテイラー、クランフィールドに典型的に見られるのは、物語の根底に「原初の伝承の床岩」(Bedrock of primitive tradition)<sup>(21)</sup> たる史的実在が存在し、しかもそれが史実に立ち合った者(ペテロ)を媒介として忠実に伝えられているとする立場である。この立場は様式史に代表される福音伝承に關しての現代の批判的研究の成果、即ち福音書の伝えるイエスの *Was* と *Wie* とは必ずしも史実そのものの忠実な記録ではないという見解を事実上無視するのだが、物語の生き生きとした印象がイエスからマルコへという歴史から伝承史へという線上のどの段階に位置づけられるかが問題である。イエスの祈りの生き生きとした印象から直ちにその物語の史的記録としての信憑性を結論することが出来ないのは今日の福音書研究の常識である。ところで様式史研究の立場と成果を評価しつつ史実性を探求するならば大凡どの様な結論に到達するか、その一例を示してくれるのがJ・フィネガンである。批判的な分析の結果「歴史的」(historisch)なものとして残るとして彼が挙げるのは、わずかに十四章32節と37節aにすぎない<sup>(22)</sup>。つまりフィネガンに従えば、イエスの祈りの言葉に最も強く見出される「生き生きとした印象」は歴史性に基くものではないということになる。史実の探求という歴史的関心に基く考察それ自体も、現行のマルコのゲッセマネの祈りの物語の内



容を直ちに歴史的報告と看做すことは必ずしも出来ない、ということを示すのである。ディベリウスの語る通り「歴史性の問題は記事の真意(Der Sinn der Bericht)が明らかにされて初めて扱いうる問題」<sup>(23)</sup>であり、先ずテキストそのものの性格についての文学的考察がなされねばならない。しかる後にテキストに記述されている事柄の歴史性の問題を正当に扱い得るといふのが様式史以来の批判的研究のいわば公準の一つである。

#### B 古典の様式史家の解釈

先に古典の様式史家が受難物語を如何に理解しているかについて述べたが、ここではマルコ十四章32—42節について彼らがどう解しているかについて見ておこう。ただしシュミットは詳しい分析を欠いた単なる綱領的記述の中で受難物語の文学的一体性を強調しているに過ぎず、当ペリコペーに関する個別的考察も欠いているのでここに取り上げることはいらない。

ディベリウスはマルコ受難物語の中に、早くから一つのまとまりをなしていた考えられる最古の受難物語と、それに二次的に結合したペリコペーや二次的に形成された場面(Szene)を区別する。ゲッセマネの祈りのペリコペーはこうした二次的に形成された場面の一つに数えられる。彼が二次的形成の証拠として考えるのは「物語り内部の人為的(Kunstlich)な接合」<sup>(24)</sup>であり、イエスの祈りの三度の繰り返しと、しかし肝心の祈りの内容は示されない点、三人の側近の選抜が物語の最後では全く忘れ去られている点にこうした人為的な不自然な接合を見出す。つまり前者はベテロの三度の拒み、後者はヤイロの娘の奇跡物語や変貌の物語と共通する人為的動機であると考えるのである。又彼はヘブル書五章7節を根拠に、原始教会において、イエスは受難の際「激しい叫びと涙をもって」神に救いを祈った、とする信仰が受難の詩篇(三十一篇、六十九篇等)の思想的影響の下に存在しており、受難記述のいわば必須の内容

の一つであったと推理する。そしてマルコの利用した最古の受難物語にもイエスの嘆きの言葉と祈りの内容を伝える一文が含まれており、十四章34、35節とほぼ同じものであったと考える。マルコはこれを素材とし、そしてこれとは別に独立に存在していた、終末時における目覚めと祈りを忠告する38節の言葉に一つのきっかけを与えられ、現に見られる如きゲッセマネの祈りの物語という一つの「出来事」(Vorgang)を造り上げた。従って当物語は「歴史的伝承」でも、又元来独立に流布していた「伝説」でもない<sup>(25)</sup>と解するのである。このディベリウスの解釈は余りにも大胆な判断と推理に基いており全面的に首肯し得ない。例えばマルコはどうして34・35節と38節とを関連づける考えに到ったのか。両者の結合と三人の側近の弟子の選抜の動機とはどう関連するのか等、幾つかの問題点が指摘される<sup>(26)</sup>。しかし注目すべきは古典の様式史家ディベリウスが、このペリコペーの物語の形成を徹底してマルコに帰している点である。必ずしも自覚的とは言えない問題意識、必ずしも首肯し得ない推理と分析を伴うとはいえ彼の解釈は当ペリコペーの編集史的<sup>(27)</sup>分析の先駆的試みとして評価し得よう。

こうしたディベリウスと対照的にブルトマンにあっては伝承性が強調される。彼によれば当ペリコペーは「すぐれて伝説的な性質」の元来単独で存在していた物語であり、それが受難物語に接合され、又二次的附加によって拡大されたもの<sup>(28)</sup>と考える。42節は接合の為の(マルコ)附加であり、41bも同様にマルコの附加であって、元来の物語は41aの「見よ時が来た」の印象深い言葉で頂点に達し終結していたと解す。38節の言葉はキリスト教的教訓の言葉から取られ挿入されたものであり、又冒頭の32節と33―34節の競合的所見についてはゲッセマネという地名を編集に帰すのは困難であるとして32節をペリコペーの元来の始まりと見て33―34節を二次的附加と見る。35節36節の二つの話法による祈りの繰り返しについては他の例との類比から直接話法の方を二次的と看做す。その結果ブルトマンによれ

ばペリコペーの原形は 32・35・37・39・40・41a であり、それ以外は二次的附加と看做されるが、この内マルコに帰せられるのは 41b と 42 節だけである。<sup>(27)</sup> プルトマンはこれらの伝承史的变化ないし編集に際して当然存在した思想的根拠や結果については言及していない。否むしる当ペリコペーの附加的拡大はその性格に本質的变化をもたらしてはいないと考えていると思われる。彼はゲッセマネの祈りの物語はパウロがピリピ書二章 8 節に定式化している「死に至るまで従順であった」というキリスト神話の動機を形象化したものであり、パウロ的色彩の濃いヘレニズムキリスト教の中で成立したのであると推理する。<sup>(28)</sup>

### C 二資料説

K・G・クーンは当ペリコペーがその冒頭(32と33)、祈り(35と36)、イエスの弟子への言葉(37―38と41)と物語の各部分で重複した構造を取っている点に注目する。彼によれば様式史的に見て一つの物語は中心を成す一つのイエスの言葉でクライマックスに達する構造が常態であり、37―38 節と 41 節の競合は明らかにそれからの拡大を示している。そこでこうした二重性は元々普通の単線的構造を成す二つの資料が結合された結果であると説明されるのである。一方イエスが祈りから三度弟子達の許へ立ち戻るとされている構成については、マルコの編集に帰される。即ちマルコは 39 節 40 節の *ἔδωκεν*、41 節の *καὶ ἐπέστειλε τοὺς μαθητὰς* を挿入することによって弟子の許へのイエスの帰還と最後の言葉の二重構造を三重の繰り返しへと発展させたとクーンは解すのである。かくして分解―再構成される二つの資料の一方、資料 A には 32、35、40、41 節が帰せられ、資料 B には 33、34、36―38 節が帰せられる。これら二つはその思想内容において互に異っており、資料 A はキリスト論的、資料 B は教訓的 (*paränetisch*) な傾向を有するものである。マルコはこれら二つの資料を結合し更に自ら若干の強調の為の挿入と捕縛物語との結合の為の一節を加えるこ

とによってゲッセマネの祈りのペリコペーを現在の形で現在の場所に置いた。クーンは以上の様に説明するのである。<sup>(29)</sup> 彼が当ペリコペーに見られる重層構造を指摘するのはすぐれた着眼といわねばならない。しかし「一つの物語、一つのイエスの言葉」という様式史の明らかにしたペリコペーの一般的型式に直ちに当て嵌めてそれを説明してしまい、この構造の由来の他の可能性についての考察を怠った点で不十分である。当ペリコペーに見られる交互の差し込み方式による資料の単純な結合がマルコ福音書に見られる資料処理方法の中でどれ程確かめられるかの問題も残っている。更に二つのグループ夫々の内部における幾つかの緊張も説明されない。結局クーンの問題はテキストのはらむ矛盾や緊張をほとんど全て資料の複数性という一つの説明原理に還元してしまうという処理の仕方にあるだろう。クーンの後に取り上げた編集史的研究のもたらした成果の一つは、歴史的対象としてのテキストのはらむ矛盾や緊張を多元的な原理から説明することをより可能とした点にある。今日のあらゆる福音書研究がたとえ直接編集史的研究を謳っていないとしても、或いは伝承史的研究を直接の目的としていても、福音書記者の思想と方法に関する適切な認識を欠いては不十分なものたらざるを得ないというのは動かし難い認識であり、我々の問題とするペリコペーの研究に關しても例外ではない。福音書記者の思想と方法についての考察という問題意識の導入によって当ペリコペーの解釈も新たな展開を迎えたのである。

#### D 編集史的研究以降

編集史的研究によって拓かれた新たな方法論的意識を踏まえた研究としては、E・リンネマン、W・シュンク、L・シュンケ等の受難物語研究の中のゲッセマネペリコペーの考察、又W・H・ケルバー、W・モーンの論文等枚挙にいとまなしの感があるが、<sup>(30)</sup>ここではリンネマンとケルバーについて見ておこう。

リンネマンは彼女の師ブルトマンのテキスト分析を基本的に受け入れ、それに幾つかの修正を加えることによってペリコペーの原テキストを再構成し、更にそれがマルコの最終的編集に至るまでの様な伝承史的段階を経たかを跡づける。

彼女は37bのペテロのうたた寝への叱責は、ブルトマンに従えば、原テキストに34節の「目をさましていよ」という要求、38節の「起きて祈りなさい」という警告が存在しない以上動機付けを欠いて脈絡に適合しないと考える。

そしてペテロの能力が問われているその間はむしろ十四章31節のペテロの断言との関連で意味を持つものであって、

「独立のペリコペーの中ではなく、マルコ福音書の脈絡の中で初めて意味を持つ」としてマルコの編集句に数える。

更に39節の、*tau autou koto enan* は直接話法の祈りを前提としている附加と考え、更に又40cはイエスの問い掛けが先行して初めて理解出来るとして元来41aと41bの間にあったと推理する。この40cを現在の位置に置き換えたのは、彼女によれば、マルコであり、その意図は、最初と三度目の立ち戻りの際と同じく、二度目の立ち戻りの際にもイエスの弟子達への語り掛けがあったことを暗示する為であると説明する。かくてリンネマンの考えによれば、当ペリコペーの原形は、32・35・37a・39a・40ab・41a・40c・41bの形を取っていたと看做される。

他方彼女はこの原テキストとマルコに由来することの明かな部分(37b、41b、42)を除いた残りの節を内容的比較に基いて伝承史的に前後する二つのグループに分け、その結果、原テキスト↓第一の改訂者↓福音書記者マルコという伝承史の図式を作り上げる。この伝承史の上でマルコの編集が結果したものが重大なものとは評価されていない。むしろ彼女に従えば、キリスト論的性格の原テキストを信仰者に対する教訓的な性格を持った内容へとふくらませた点でマルコに先行する改訂者に積極的な神学的意味が帰せられよう。<sup>(22)</sup> こうした解釈が妥当かどうか

は充分検討されねばならないが、更にこの解釈を支える方法が用語や文章論上の考察よりも、演繹的、思弁的な論拠に依っている点が根本的問題となる。

リンネマンと対照的に、いわば徹底的編集史観に立脚して論じるのがケルバーである。殆んど各節毎にマルコの用語法と神学的動機を丹念に拾い上げる作業を経て彼が帰結するのは、イエスの嘆き(34b)と祈り(35-36)を一応例外として「ペリコペーはマルコに帰し得る言語的、文章論的特徴、文学的構想、更に神学的動機によって完全に説明し得る」のであり、「マルコは単なる編集者ではなく、ゲッセマネ物語のすぐれた意味における創造者であり作者である」という結論である。<sup>(33)</sup>

この解釈は先にふれたディペリウスの解釈と軌を一にしていると言つてよい。しかしケルバーはその詳細な論証作業の遂行によってマルコの編集作業を跡づけようとすると共に、ペリコペーにおけるマルコの意図を抽出し、更にマルコの神学全体との関連を明らかにしようとする点で様式史家ディペリウスの意識を越えている。彼によれば、マルコはゲッセマネの物語の中で、受難に際してのイエスの神への従順と弟子達の救い難い盲目性とを対比的に示そうとしているのであり、こうした描き方は福音書全体を一貫している弟子批判の動機に基くと説明される。更にそれはマルコの時代における神学的対立をはらんでいるのであり、受難の神学を認めないマルコの敵対者を、ペテロに代表される弟子達の姿を通して批判しているのであると説明する。

テキストの分析における個々の判断、又結論における弟子の無理解Ⅱ弟子批判Ⅱマルコの敵対者批判という等式化の是非はともかく、<sup>(34)</sup>彼がその論文で示す考察の手順、即ち用語と動機を媒介としてのテキストにおける編集作業の確定、テキストにもられた福音書記者の思想の確定、テキストの思想と福音書記者の思想全体との関連の考察、という

プロセスは編集史的考察に際して行われるべき作業の型を示している点で評価出来る。

以上の研究史的概観は、ゲッセマネペリコペーが様々の解釈の可能性を許してきた、問題をほらむ極めて興味深いペリコペーであることを物語っている。以下我々も諸研究の観察と議論を整理しつつ伝承と編集の区別という観点からのテキストの検討を行うこととする。

## 五、テキストの分析

〔32節〕多くの論者は当節を伝承に帰すがシェンケは32 aと32 bとを区別し前者を伝承に後者をマルコに帰す<sup>(35)</sup>。更にケルバーは徹底して、ゲッセマネの地名のみはそこにマルコの地理観と編集的特徴を見れないとして伝承に帰すが全体はマルコの編集に帰す<sup>(36)</sup>。しかしこの解釈は説得的ではない。何らかの具体的な物語との結合なしに地名だけが独立して伝承されていたとは先ず考えられない。32 aは何らかの物語の導入文として初めから伝承の一部をなしていたと考えられる。32 bをシェンケはマルコに帰すがそれは32 bで「彼は」彼の弟子達に言われる<sup>(37)</sup>と主語なしの構文で記されるのは、先の27節(編集句ノ)で既にイエスの名を挙げているから、つまり27節と32 bとは編集の一貫したプロセスの上で考えられるからだと説明する<sup>(38)</sup>。更にケルバーは *kai légei tois mathētáis autou* はマルコの言い廻しだという。確かにマルコではマタイやルカと比べると「弟子達」という表現より「彼の弟子達」という表現が多出するが決定的根拠とはいえない。しかしそれに続く直接話法の部分についてはどうだろうか、内容的に極めて一般的で判断の為の積極的根拠を欠いているが、「ここに」、「……の間。乃至、……まで」という所と時との指定はイエス

と弟子達の場所的・時間的・分離の動機をはらんでいる。この動機又その解消の動機がペリコペー全体を貫いて機能していることは明らかであり、こうした動機をはらんだ節を如何に判断するかは32bの判断も掛ってくる。ところが動機論的関連の考えられる節の中で、解消の動機をはらむ37bは後述する如く明らかに伝承と考えられる。従って32bは元来37bと対をなす伝承の一部とも考えられる。唯いづれにせよマルコにとってもこの動機は明確に自覚された動機であると思われるが出来るよう。一章35、六章46におけるイエスの祈りについても、イエスの(弟子や群衆からの)分離という動機が一貫している。元々それは歴史的事実に基く伝承であったかも知れないが、マルコも又この動機を意識して用いていると言えよう。

〔33節〕当節を伝承に帰す論者は少い。唯クーンは全体を彼のB資料に帰し、シュンクは33aを「歴史的現在層」〔Der Praes.-hist.-Sicht〕の資料に、33bの *ἀγγουεὺν* を「黙示録伝承」〔Die apokalyptische Tradition〕に帰し33bの爾余部分をマルコに帰す。しかしこれは結局33bはマルコの編集句と看做すということになるであろう。リンネマンは33節全体を第一改訂者に帰す。

我々の考察もシュンクに倣ってa、bに分けて進めるのが妥当であろう。33aにおいて用語的に問題となるのは動詞 *παρῆλθεν* である。これは使用頻度から言えば特にマルコに目立つ用語ではない。マタイの十六に対しマルコは六である。しかし個々の用例に当るとマルコの場合多くが彼の編集の明らかな文で用いられているのが注目される。先ず四章36についてはこの言葉の舌足らずな点にマルコの文体の稚拙さが指摘される。<sup>(39)</sup> 五章40は伝承に属すると考えられる、しかしヤイロの娘の物語と必ずしも結合しないペテロ、ヤコブ、ヨハネの選抜(37節)が同じペリコペーの中で語られている点が目をつく。ブルトマンは37節を40節によって動機づけられて生じたマルコ以前の附加と考



えるが、三人に対する特別な位置付けがマルコ以前に成立していたとしても、福音書全体に亘る同じ又類似の動機の反復はマルコによる動機の積極的利用と考えるべきであろう。七章4はユダヤ的慣習についての読者への説明であり、伝承が異邦人教会で語られる際に附加されたものであろう。 *rapétois*—*kapnikou biblion* の結合は第一コリント十五章3節からも伺えるようにユダヤ教以来の神学的用語法と考えるべきであり、又マルコの他の個所と異り動詞の目的語が人ではなく事柄となっている点も特異である。従ってこの場合はマルコの用法とは言えない。九章2については、五章40節、十四章33 a と並んでペテロら三人の選抜分離という動機が見られる。更に十四章の場合と共に、分けられるのは三人であるが実質はイエスとペテロの対話に焦点が当てられている共通点が見られる。従ってこれら二個所は同一人に帰せられるべきであり、マルコの編集の可能性が強い。十章32では十二弟子を「呼び寄せる」という意味で用いられているが、十章32節はマルコ福音書全体の物語の展開で一つの決定的分岐点を成しておりマルコの編集句と見て間違いない、特に当節の前半には多くのマルコの特徴が指摘される。分詞句による構文、必然性のない *kata* の用法等はマルコの指標に数えられる。かくて「受難予告の言葉」つかいそのものは別として、この場面の構成は編集者の手にかかるもの<sup>(44)</sup>であり、マルコに帰せられる。以上の用例からして十四章33 a をマルコに帰し得る可能性は極めて大きい。

33 b では、先ず不定詞を伴う *épeidau* のアオリストの用例は共観福音書全体に見られるが三者の内長さの最も短かいマルコでの頻度が最も大である。動詞 *éthugésetau* は *thugésetau* と共にマルコにのみ見られ九章15節のような「文体からも内容からも明瞭に編集句」<sup>(45)</sup>での用例が見られる。*éskhynovon* は新約中ピリピ書二章26と当該個所（及びマタイの平行）にのみ見出される語であり、判断の根拠となし得るものを欠いているが、次に続くイエスの言葉と

密接に関連しており、元来それと切り離し難く結合していたとも考えられる。しかし33b全体としてはマルコの編集と考えられる。

〔34節〕当節の場合も直接語法で記されるイエスの言葉は前半と後半と区別して考えらるべきであろう。前半に対し後半は理由づけや結果といった内的連関を有していないからである。前半の嘆きの言葉はディベリウス等の指摘する通り旧約の嘆きの詩篇に基く原始教会の神学的営みの中で生じた伝承をマルコがそのまま記していると考えられる<sup>(43)</sup>。これに対して後半の弟子達への語り掛けは前半と思想的脈絡を何ら持たない。「ここに待っていて」という場所の指定は35節の「少し進んで行き」というイエスと弟子達の間距離の設定と37—41節で語られるイエスの三度の往復と有機的に結合しており、又「目をさましていなさい」という命令は37節以下の弟子達の眠りの動機と有機的に結合している。従って特に際立った用語的特徴のないこの部分の判断は先の32b同様他との関連で初めてなし得るであろう。唯ここに見られる全く異った思想的脈絡にある二つの文の結合は編集による可能性が強いと思われる。

〔35節〕殆んどの論者は当節を伝承に帰す。しかしマルコの編集を支持する点も多い。モーンはラルフェルドを援用し、*ei dounthō eōrtō* を *dounthōs* というマルコ的使用語からマルコの附加と見る<sup>(44)</sup>。しかし更にシエンクと共に *εὐσεβῶν μαρτύρων* もマルコの附加と見てよいと思われる<sup>(45)</sup>。副詞的用法の分詞、又マルコ及びその平行箇所にか見られない *μαρτύρων* の使用という用語的証拠と共に「少し離れる」という状況表示が「地にふす」という本動詞による状況表示と異り祈るといふ行為に有機的につながらず、むしろマルコが福音書全体を通じて、イエスの祈りは人々から離れてなされるという動機を一貫して保持している事と結びつけて考えることが可能である。多くの論者とは逆に35節は36節に基く二次的構成と考えるべきと思われる。

〔36節〕直接話法で記される祈りは内容的に前節で間接話法で語られるものと同じであると言ひことが出来る。そこからブルトマンは36節は35節に倣つた二次的形或と考へ、ブルトマンの立場を基本的に継承するリンネマンはそれを第一改訂者の手に歸す。<sup>(47)</sup> 他方ディベリウスはこれを「仕上げた」(aufziehen)のはマルコであると考え。即ちマルコは当時流布してゐた受難を象徴する杯という表象を用い、又この祈りによって神の意志に対するイエスの服従という彼の主題を強調したと考へる。<sup>(48)</sup> モーンも36節は35節の間接話法による祈りのマルコによる解釈と見る。他方クーン、シェンケは伝承に歸し、シェンク、ケルバーはマルコの関与を消極的なものと見る。かくも諸家の解釈がわかれる当節は、用語、文章論的に如何なる所見が見られるだろうか。先ず *kañ xetey* はマルコでは当該個所以外では四章で譬を列挙する際に三度用いられるのみである。J・エレミヤスや小河氏はこれを非マルコの表現と見る。<sup>(49)</sup> *aggā . tucya* という神への呼びかけは伝承を予想させる。「アバ」といふ神への呼びかけはイエス自身の語り口であつた可能性は勿論否定出来ない。<sup>(50)</sup> しかしそこから直ちにこの言葉で導かれる祈りの全体の史実性や伝承の原初性を云々することは出来ない。ヘンヒュンの考へるようにギリシア語の翻訳と一体となつたアバはヘレニズム教団での一つの定式化した用語と思われ。<sup>(51)</sup> マルコが直接関與するのはおそらくこうした段階における伝承でありイエスの *ipsissima vox* としての祈りではない。ヘンヒュンはイエスの口にこの言葉を語らせたのはマルコと看做すが、*kañ xetey* と直接話法の結びつきはむしろ伝承のパターンを予想させる。この祈りでは受難の比喩として杯が用いられてゐるが、十章38節以下では同じ受難の比喩としてバプテスマが用いられてゐる。ローマイヤーは十章35—45節は元來いくつかの独立の伝承であつたものがマルコによつて現行の結合体とされ現行の場所に置かれたと考へる。<sup>(52)</sup> おそらく杯やバプテスマをもつて受難の比喩とするのは教団の神学的作業に負うであらう。だとすればマルコは文や用語そのものの創作者では

なく既存の、受難を杯やバプテスマの比喩で表現しているイエスの言葉伝承に注目して、しかるべき場所に置いたと考  
えるべきであろう。<sup>(63)</sup> ブルトマンやディペリウスは当節を35節に基く二次的構成と見るがむしろ36節の直接話法による  
祈りがイエスの言葉伝承であり、マルコは *hauru dourda eoi* を附加したと考えるべきである。前節の「もし出来るこ  
となら」という表現に対する「あなたには何でも出来ます」という対応はマルコの文章上の技巧と考えられよう。モ  
ーンは *anra* の使用をマルコの用語法に帰すが<sup>(54)</sup> この語を含む文章全体をマルコに帰す為の論拠としては不充分である。  
〔37節〕リンネマンは37 a、37 bを区別し37 aを伝承にbをマルコの編集に数える。更にシエンクは伝承では37 a  
―40 c―37 bの繋がりを作っていたと考え、現行の並びへの置換にマルコの編集を見出す。37節を前半と構造的に38  
節と一体をなす後半とに区別することは意味があると思われる。さて37 aの判断に際してシエンクの指摘する40 aと  
の関連は注目に価する。即ち40 aでは37 aに用いられる三つの動詞 *epiebu, eipovete, kubedeteu* がそっくり用いら  
れ、しかも分詞句を用いるマルコの変更とマルコの用語 *ezaru* の附加を伴っておりマルコの編集句と解せられるか  
らである。すると形の上では伝承ともマルコに帰すとも解せられる37 aの並記の *ese*、及び歴史的現在による構文は伝  
承であり、40 aはそれに基づくマルコの改変と考えられる。ケルバーはベッシュを援用しつつ同じ三つの動詞の使われ  
る十三章36、十四章37、十四章40を全てマルコの編集句とする。<sup>(65)</sup> しかし構造的に十三章36と十四章40が同一であるの  
に對し十四章37は前記の如き構文を取っている。おそらく十三章35―36はベッシュの解する通りマルコの編集句の一  
部であり、従ってこれら三者の比較は十四章37 aを伝承に十四章40をマルコに帰すという解釈をむしろ支持する。  
37 bはむしろマルコに帰すべきと思われる。問い掛けが二つ重ねられるが、こうした二重的表現はマルコの特徴の  
一つとされる。<sup>(66)</sup> 「目をさましていないのか」という言葉は34 bの「目をさましていなさい」という三人の

弟子への命令の言葉と対応する。従って37bがマルコに帰せられるなら34bについての編集に帰す可能性はより確かなものとなる。ところでこのペテロへの詰問的な語りかけは後半(38節)で複数の者への語りかけに変わっている点が目をつく。福音書記者マタイは既にここに矛盾を見て37bの動詞を38に合せて単数形から複数形に変えている。この不統一はペテロが弟子達の代表格であるから彼への語りかけは同時に全体への語りかけであり、動詞形の不統一は不自然ではないと説明出来るのだろうか。しかしこの不統一はむしろ伝承史的に、即ち37bと38とは元来別々のものであってマルコによって二次的に結合された為と説明し得るであろう。37bで問題となっているのは単に眠っているか否かではなく、ほんのわずかの間も目をさましていることさえ出来ないペテロの能力の問題であり、既に触れたが、リンネマンの指摘する如く37節のペテロの自信に満ちた断言との相関を見ることが可能であり、この点でも37bがマルコに帰せられる可能性は大きい。

〔38節〕当節は殆んどの論者の解する様に、本来独立した言葉伝承と考えられる。*tegarador*の語はマルコではここでしか用いられない事、38bが *tegarador* というマルコには稀な文章論的にきちんとした形式を保っている点、又先にふれた如く、ペテロへの語り掛けという形式の中での動詞形の不統一等がその内容と相まって伝承と看做す根拠となる。37節との関連で考えると、元来37aと38が一体であり、それに37bがマルコによって附加されたと解することが出来る。

〔39節〕内容的にはイエスが再度戻って来て又弟子達が眠っているのを見出すという40aの文を準備するだけのものに過ぎず、分詞を伴うアオリスト動詞の構文、*hayanen*の使用から用語的にマルコに帰すことが出来る。ところで既述した通り40aはマルコに帰せられるから、39—40aは同一構文を繰り返すマルコの作文と言える。

〔40節〕三つの文から成る当節の内aについては既に論じた如くマルコに帰せられる。従って又 *ταυτο* によってaの理由付けの文をなすbもマルコに帰すことが出来る。*εσται* の未完了過去と分詞による迂言的用法が文体の上から一つの指標となる。<sup>(59)</sup>

40cについてリンネマンはその文意から当然イエスの質問が先行すると考え、41aの疑問文か平叙文かで意見の分れる文を前者と解し、40cは元来41aに連続していたと考えることは先にふれた。シエンクも同様の発想から40cを37aのペテロへの質問の後に続ける<sup>(60)</sup>。彼によればそれらは歴史的現在層の伝承の中で37a・40b・37b・40cのつながりを成していたが、マルコは彼の作った40aに40b・40cを置換によって接続させ、それによって弟子達の無理解を表現したと説明する。しかしこの様な置換説はマルコの必然性を説得的に説明できず、余りにも「ためにする議論」であると言わざるを得ない。40cは変貌の物語の九章6に同様の言葉が見られることに注意する必要がある。クーンは九章6は十四章40(伝承)の言葉を利用した稚拙なマルコの理由づけと説明するが、むしろ共にマルコの言葉であり弟子達の無理解の動機と関連した表現と考えてよい。それが同じ様に三人の弟子の選抜の動機を有する物語の中で見られる事は二つの物語のマルコの次元での内的連関を示唆するものと考えられる。

〔41節〕前半にはマルコの指標が多く見られる。「三度目に」は40aの「またきてみると」と相関しておりマルコに帰せられる。*το κενον* の副詞的表現は共観福音書中当所とマタイの平行個所にのみ見られるに過ぎず、「まだ、相変わらず」という強調はイエスの三度の往復とからみ合っていると考えられマルコに帰し得る。*αυταυτου* のマルコでのもう一つの用例は六章31節の編集句の中に見られる。*καθ' ημεραν αυτου* の表現もマルコの語法と見なし得る<sup>(62)</sup>。*απελευθερωσει* という非人称動詞は解釈者の苦悩の種である。唯殆んど論者に共通しているのはこの語を先行する文に関連

させていることである。しかしリンネマンの解する如く、むしろそれに続く文「時が来た」の文と関連さすべきではなからうか。即ち「まだ眠っているのか、休んでいるのか。もうそれでよからう」ではなく、「全ては済んだ、時が来た」と解される。

*antel* で始まる後半の文の構成要素そのものは伝承的言葉や表現である。人の子は罪人の手に渡され云々の一文は受難予告の表現と近似し、ほぼ定形句化した表現であったろう。「罪人の手に」の表現は受難予告には見られず、又二章17の「罪人を招くためである」の言葉と比べると罪人の概念が全く異っている点が目をひく。この矛盾は夫々の脈絡で改変の余地なくイエスの言葉伝承として確立しているものをマルコが単純に採用している為と解すべきであろう。「42節」ブルトマンをはじめ殆んど論者は当節をマルコの編集句と見る。ブルトマンは本来独立したペリコペーであったゲッセマネの祈りの物語を捕縛の物語につなぐ為の附加と解し、更にクーンは41節のキリスト論的ケリュグマ的内容を歴史化したマルコの編集句と考える。ターナーによるマルコ福音書の言語分析に依拠するケルバーは目的語の後に動詞を持つて来るのはマルコの特徴であることを挙げる。これに対しシェンクはセミティズムに数えられる *idou* の使用、*hryteu* という非マルコの用語、又 *erelaeu* は32bの *kablwate* に対応しているとして42節は本来32bや41aと同じ歴史的現在層の伝承に属すると解す。<sup>(64)</sup>しかし *idou*, *hryteu* を必ずしも非マルコ的とは言えない。後者に関して言えばマルコにおける他の二つの用例(一章15、十一章1)は編集句と考え得る。

ところで何故42節に関してマルコの編集句か否かが問われるかと言えば、それは十四章32—42節が元来独立したペリコペーだったのかそれともマルコ以前に捕縛の物語と一体となっていたかが問題とされるからである。ところで43節を見ると *kai edou*、属格別句による表現等にマルコの編集の指標を見ることが出来る。<sup>(65)</sup>マルコは42節43節にわた

る編集的操作によって元来別々の祈りと捕縛の物語を接合したか、或いは捕縛の物語の導入部としてあった簡単な祈りの記述を物語へと拡大した結果42—43節においても編集作業が必要となったと考えられる。ヨハネ福音書における捕縛物語が全く祈りの場面を欠いている事も伝承段階における現行の二つの物語の結びつきを必ずしも原初的なものと見る必要のないことを間接的に示唆しているのではあるまいか。

## 六、結 語

以上の考察はゲッセマネの祈りのペリコペーにおけるマルコの編集的関与がかなり大きなものであるとの結論に我を導く。現在の形の基となったマルコの用いた一まとまりの伝承は、フィネガンが歴史的と看做す32節37節aに34節a、35節a、マルコの附加と見られる部分を除いた36節を措定出来よう。直接話法の34節aと36節とは元来は一体とも考えられる。だとすれば32・35a・34a・36・37aの形が考えられる。こうした伝承にマルコは独立の言葉伝承を接合し、又自らの編集句を加えて現行の物語の形となした。この様に考えられる。このマルコによる編集活動がマルコ神学全体と如何に関するののかについての言及は、マルコ福音書の各部に關しての充分な考察を欠いている今は差し控えねばならない。唯、以上の考察を通して、マルコ受難物語がマルコ以前に既にほぼ現在の形で出来上っていたという理解は自明でないこと、又受難物語がマルコの編集史的研究において決して治外法権的領域と見なさるべきでないことが示されれば本小論の目的は果たされたものとせねばならない。



註

- (1) M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1965, S. 213.
- (2) くニヤハシはなかく解釈する。E. Haenchen, Der Weg Jesu, 1968, S. 497.
- (3) W. Marxsen, Der Evangelist Markus, 1966, S. 17.
- (4) E. Trocmé, La Formation de l'Évangile selon Marc, 1963, pp. 169-203. 邦語では田川建三『原始キリスト教史の一断面』一九六八年、三三八—三五四頁に詳細な紹介を見ることが出来る。
- (5) 田川建三、前掲書、同所。
- (6) 島田和人「マルコ福音書一四章以下は付録か」、『聖書と教会』一九七四年五月号、二二—二九頁。六月号、二二—二九頁。
- (7) K. I. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1966 (=1919): R. Bultmann, Geschichte der Synoptischen Tradition, 1964<sup>4</sup>: ニヤツリヤヌ(註1)
- (8) シヤツキヤ(註2)三〇三頁。
- (9) 同三〇八頁。
- (10) ディムリウス(註1)一八〇頁。
- (11) 同二七八—二二八頁。
- (12) フルトマン(註7)二九七頁。
- (13) 同三〇二頁。
- (14) 同二九六、三六四—五頁。ニヤツリウスは「フルトマンは受難物語の中の個別伝承の数を過大に見積っている」と批判する。ニヤツリウス(註1)一八〇頁。註1。
- (15) トロクヌ(註4)一九二頁。
- (16) 田川建三(註4)三四八頁。
- (17) シヤツキヤ(註2)三〇八頁。フルトマン(註2)三〇〇頁。ニヤツリウス(註1)一八〇頁。
- (18) E. Linnemann, Studien zur Passionsgeschichte, 1970, SS. 11f.
- (19) V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, 1959, p. 551.
- (20) C. E. B. Cranfield, The Gospel according to St. Mark, 1963, p. 430.
- (21) ナンナー(註9)同所。
- (22) J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, 1934, S. 82.
- (23) ニヤツリウス(註1)二〇五頁。
- (24) 同二八二頁。
- (25) 同二二二—二二三頁。
- (26) リンネマンのディムリウス批判を参照せよ。リンネマン(註18)一三一—一四頁。

- (27) ノルトマン(注二)二八八—二八九頁。
- (28) 同三三三頁。
- (29) K. G. Kuhn, *Jesus in Gethsemane*, Ev Th 12, 1952/53, SS. 260-285.
- (30) W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, 1974, SS. 193-206; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus*, 1974, SS. 124-134; W. H. Kelber, *Mark 14. 32-42: Gethsemane*, ZNW 63, 1972, SS. 166-187; W. Mohr, *Gethsemane (Mk 14. 32-42)*, ZNW 64, 1973, SS. 194-208; ノンキヤン(注29) 一—四〇頁。
- (31) ノンキヤン(注29)二五頁。
- (32) 同二七—三三頁。
- (33) タルビン(注28)一七六頁。
- (34) 彼が依拠するの註・タインン、F. ヴァーキン、Z. Y. リン等のマルコ神学への理解について。J. B. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark*, JBL 80, 1961, pp. 261-68; Th. J. Weeden, *The Heresy That Necessitated Mark's Gospel*, ZNW 59, 1968, SS. 145-58; N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, 1969, pp. 53-57.
- (35) シモンタ(注28)一一四頁。
- (36) タルビン(注30)一七四頁。
- (37) 聖書協会訳は「イエホスは弟子達に「おられた」とイエホスを「タッセヤネ」(マルコ十四章32—42節)
- 補っている。
- (38) シモンタ、前掲箇所。
- (39) 田川建三『マルコ福音書上巻』一九七二年、三四三—三四四頁。
- (40) ノルトマン(注二)二二八頁。
- (41) 田川建三(注4)九八頁。
- (42) 同二九四頁。
- (43) デイヴリウス(注一)二六六頁。
- (44) キーン(注28)一九八頁。
- (45) シモンタ(注28)二〇〇頁。
- (46) ノルトマン(注二)二八九頁。
- (47) リンネマン(注28)二九—三〇頁。
- (48) デイヴリウス(注一)二一四頁。
- (49) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 19657, S. 10. 小田嶋『イエホスの言葉』一九七八年、二〇四頁。
- (50) J. ホンミヤス、川村輝典訳『新約聖書の中心的使信』一九六六年、一一六—一四一頁。
- (51) ノンキヤン(注二)四三三頁。
- (52) E. Lohmeyer, *Das Eyrangelium des Markus*, 196717, S. 221.
- (53) 田川氏は十章38を読者に対するマルコの呼びかけと解す。(注4)三五二頁。

- (54) モーソン(注30)一九九頁。
- (55) シェンク(注30)二〇一頁。
- (56) ケルバー(注36)一七一—一七二頁。
- (57) R. Pesch, *Naherwartungen*, 1968, SS. 199 ff.
- (58) 小河陽(注49)二〇九頁。
- (59) テイラー(注19)五五五頁。
- (60) シェンク(注30)二〇一—二〇二頁。
- (61) クーン(注29)二七三頁。
- (62) 小河陽(注49)二〇八—二〇九頁。
- (63) ケルバー(注30)一七三頁。
- (64) シェンク(注30)二〇五頁。
- (65) テイラー(注19)五五八頁。