

生命のパンと聖餐

——ヨハネ六・五一—五八について——

小林 信 雄

—⁽¹⁾

ヨハネによる福音書六・五一と五八は、現在同福音書においてもっとも解釈上問題を孕んでいる個処であるといってもよいであろう。六章は、一と一四節において五千人の給食の記事を、一六と二〇節において海上渡渉の奇跡をのべ、続いて二六節から命のパンに関するイエスの説話が始まる。⁽²⁾そこでは、「私が命のパンである」(三五、四一、四八)という命題が中心になっている。

ところが、五一cになって、「私が与えるパンは、世の命のために与える私の肉 (*carne*) である」という発言をもって、『パン(=キリスト)』(キリストの)肉』という新しい命題が始まり、以後五八節まで明らかに聖餐についての説話が現われるのである。⁽³⁾

この五一と五八節のテキストは、二二章と同じく、ヨハネ伝著者より後の教会の校訂者によって挿入された部分で

生命のパンと聖餐 (小林)

一〇三

あるという強力な主張がある。古くはアレクサンドリヤのクレメンス、オリゲネスなど。今世紀になって歴史批評的研究によるものとしては、G. Schwarz, A. Andersen (1908), J. Wellhausen (Das Ev. Jo. 1908), Thompson (1916), Loisy (1921), J. G. Carpenter (1927), E. von Dobschutz (1927) などが⁽⁴⁾あるが、この主張はルドルフ・ブルトマンの「ヨハネ伝注解」(一九四一年初版)にいたって頂点に達した感がある。⁽⁵⁾ブルトマン前後にもさまざまな立場から、J. Jeremias, Ed. Schweizer, G. Bornkam, W. Marxsen, E. Lohse, S. Temple などが⁽⁶⁾同じ見解を發表している。

しかし、これに対して、このテキストは校訂者によって挿入されたものではない。ヨハネ福音書の著者自身によってこの場におかれたのであるという反対の主張も強くなされ、しかも最近この主張には有力な論文が多く現われている。その代表として、古代教父においては、クリソストムス、キリルス、テオフィラクトス、キプリアヌスなど。最近では、M. J. Lagrange (1927), A. Schweitzer (1930), A. Schlatter, W. F. Howard (1931), F. Tillmann, W. Bauer (H. Z. N. T.), E. C. Hoskyns などがある。ブルトマンに対応するこの主張の今日における古典的代表としては、O. クルマン「原始キリスト教と礼拝」(一九四四年初版)があげられ、さらに G. K. Barrett, A. J. B. Higgins, Schürmann, P. Borgen, W. Wilkens などが⁽⁷⁾挙げられる。

ことに注目すべきは、最初ブルトマンと同じくこのテキストの校訂説をとっていたエドワード・シュヴァイツァーおよびイエレミアスが後にその所説を変更して、ヨハネ著者説になっているという事実である。⁽⁷⁾かくてこの問題は、ヨハネ福音書解釈上の一つのロクス・クラシクスとして今日注目されるゆえんである。

この問題を探求するには、まずこのテキストの用語・文体および思想がヨハネ福音書一般と照合するか否かという

研究、すなわち文献学的・神学的な研究が必要である。さらにこのテキストがヨハネ自身に帰するにしても、校訂者に帰するにしても、それがどのようにしてまた何故この場に納められているかという伝承史的研究が要請される。そしてこれは、ついにはヨハネ福音書の構造の問題にまで及ぶであろう。

本稿は、この広範にして複雑な問題をすべてつくすことはもちろんできないが、問題の所在とその研究史的展望を試らみつつ、筆者なりの解釈の一步を印しようとするものである。また、このテキストは現形ヨハネ福音書のうち、聖餐の問題を正面から取り扱う数少ない個処であるので、ヨハネの聖餐観、あるいはサクラメント論を考究する端緒となることをも本稿は意図しているのである。

二

エドワード・シュヴァイツァーは、原著 'Ego Eimi' において、ブルトマンと同じく、五一c—五八をヨハネ以後の教会の校訂者に帰していたが、新しい一九五二年の論文においてこれを訂正し、これをヨハネ著者に帰するにいたっている。その一つの重要な根拠を、このテキストにおける文体の問題にしているのである。⁽⁸⁾

すなわち、このテキストにはヨハネ的な文体と非ヨハネ的なものが混在している。従って文体によって必ずしもこのテキストがヨハネのものでないと断ずることはできない。たとえば、

① 「食べる」 *phagein* が対格をとる用法 (六・二三、三二、四九、五三など) はヨハネにおいて稀であるとされてきた。これに対してヨハネ的と思われる *phagein sk* は六・二三、五一b に出てくる。対格をとる形は、五一—五八以外にも出てくるので、このことのゆえにこのテキストをヨハネのものでないとしえない。

同じく「飲む」*πίνω* も *εκ* を伴った形が四・二二―一四に三回、対格を伴った形は六・五三、五四、五六以外に一八・一一にも現れる。ヨハネはこの両方の形を用いたといえることができる。

② 六・五八の「天から」*εκ οὐρανοῦ* は、ヨハネに二三回出てくる *εκ τοῦ οὐρανοῦ* と異るといえる点。後の形で六章にも八回出てくる。しかし前の形は一・三二にもあるし、⁽⁹⁾ また六・五八は写本によっては *εκ τοῦ* と読むものもある(アレフ・K・D・θ・pl など)。本文のように読むのは B・C・pc など)。したがって、これをもって非ヨハネ的とすることは根拠薄弱である。

③ 五八節の *οἱ ἑαυτοῦς* だけの形は他になく、ヨハネでは *αὐτοῦ* または *ἑαυτοῦ* を付した形が七回ある。しかしこの五八節でも *αὐτοῦ* を伴った写本 (K・D・θ・pl) がある。さらに五八 a は、四八―五一 a を縮めて再現したものであるから、これをもって非ヨハネ的とする根拠にはならない。

④ 五五節「まことの」*ἀληθῆς* は、ヨハネで五回出てくる *ἀληθῆς* (六・三二にも現れる) に比べて頻度は少ないが、しかし三・三三、Iヨハネ二・二七にも出てくる。この語については積義的に後に考察する。

⑤ 以上はシュヴァイツァーのあげた個例であるが、E・ローゼは「食べる」の *φάγω* に代る *τρῶγω* (五四・五六・五八) を非ヨハネ的である例としてあげている。この語は一三・一八にも出てくるが、これは詩四一・九の訳語 (LXX では *εσθίω*) として、用例から省いている。⁽¹⁰⁾

シュールマンは、*τρῶγω* が *εσθίω* の後期ヘレニズムにおける代用語であることを、Moulton-Milligan および Lidell-Scott の辞書をとおして示し、六章の *εσθίω-φάγω* はアオリスト形に限って現われ、現在形で *τρῶγω* が用いられるのは、きわめてヨハネ的であるとのべている。⁽¹⁰⁾

⑥ さらにシュールマンは、五三節における二人称複数の語りかけは、ヨハネに珍らしいが、これはもともと最後の晩餐の制定語の伝承の影響があると見ている。⁽¹¹⁾

その他、彼はこのテキストに独自で他のヨハネ福音書に珍らしい上述した用法を、伝承史的に他の福音書あるいはその史料からの影響として説明することによって、このテキストのヨハネ編集説を論証しようとしている。

以上の用法の何れをとってみても、本テキストがヨハネのものでないと断定することを拒むものである。これに反し、本テキストの中にはきわめてヨハネ的と思われる用法がある。

たとえば *oū historicum* (新約聖書中ヨハネだけの用法で約一五〇回) *καθὸς…καί* (八回、他に新約で一回)、*τῆ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (七回、ヨハネのみ)、*αὐτῶν* を二回重ねたもの、および *ἐὰν μὴ…οὐ*, ⁽¹²⁾ その他 *ἐκείνος* の独立単数の用法⁽¹³⁾ などである。

Rückstuhl や J. Jeremias の後の論文は、このような文体的用法から、本テキストをヨハネのものと断じている。⁽¹⁴⁾ さらにマッグレガーは、文体統計的に、羊皮紙に納まる字数の数量的計算により、六・二二―六五が、五章と同じ分量であることに注目し、これが量的にまとまった単位であり、ここから二二―六五節は編集史的に分離しえない部分であることを結論している。⁽¹⁵⁾ これは本テキストのヨハネ説に重要な力を与えるものである。筆者も本テキストをヨハネのものと結論するのであるが、その主な根拠を、後にのべる文脈関係の神学的なつながりに求めたいと思う。

ともかく E・シュヴァイツァー、E・ローゼ、G・ボルンカム、S・シュルツなどは、本テキストの帰属を決するのに文体的研究はきめ手にならないとのべているが、⁽¹⁶⁾ これは正当であると思う。何故なら、ヨハネ福音書の他の個処にたとい本テキストと同じ文体的用法があっても、それらの個処じたいヨハネによるものであるか否かを判断するた

めに伝承史的研究や神学的研究を要する。また校訂者が手を加えるばあい、思想と同時に文体をもヨハネに似せて書きかえる可能性も考えられる。また逆に、このテキストにたとい非ヨハネ的な用語文体があっても、それが校訂者による後の加筆とはなおさら断じ難い。何故なら、他ならぬヨハネが他の個処と異った伝承をここに用いる可能性があるからである。たとえば、イエレミアスは後の論文において、このテキストをヨハネ以前の「聖餐説教」の伝承をヨハネがここに用いたと解している。⁽¹⁷⁾

われわれは問題の解決には、より広い視野の下に文脈関係や神学思想の面からの検討が必要であると思う。そこで、次に六章、あるいはヨハネ一般に聖餐（あるいは広くサクラメント）の概念が存在していたか否かを検討してみたい。

三

このテキストの校訂説をとる人たちのもっとも大きな理由の一つに、この六章の他の個処、ひいてはヨハネ一般は聖餐を取り扱っていないという主張がある。⁽¹⁸⁾

たしかに、少くともこの福音書には最後の晩餐、ことに制定語の記事が存在しない。パウロおよび共観福音書の中で明瞭に出てくるこの制定語の伝承は、原始教会において広く普及していたことが当然考えられるので、ヨハネ福音書がこれを知らなかったとは思われない。⁽¹⁹⁾では何故この福音書がこの伝承を欠いているのか。これは大きな問題である。

ブルトマンによれば、ヨハネはサクラメントに対して神学的に消極的であったので、この伝承を不必要として斥けた。⁽²⁰⁾次の解釈は、ヨハネが最後の晩餐にでなく、他のできごと（たとえばわれわれの六章の給食の奇跡）に教会の聖

餐の起源を求めたとするものである。この点をわれわれは別に考察する。⁽²¹⁾

第三のイエレミアスの見解は、いわゆる「秘儀訓練」*disciplina arcani* と称するものである。つまり、当時のヘレニズム世界やユダヤの宗教教団にも存在し、エッセネ教団についてもみられるこの「秘儀訓練」の痕跡を、イエレミアスは新約聖書の中にも見ている。⁽²²⁾そして、ヨハネは聖餐を一つの秘儀として直接これに言及しないのであると解する。これに対して、三世紀以前には教会の中に「秘儀訓練」は存在しなかったという反論もある。⁽²³⁾

しかし、明瞭な形で見られないにしても、後にのべるグノーシスとヨハネとの複雑な関係から、無意識に最後の晩餐の記事を頭わに書かないというブレキがヨハネにあったかもしれないとわれわれは思う。つまり、ヨハネは後にも考察するように、パウロと同じく、一方グノーシスの用語や世界観の影響を受けつつ、しかもそれが正統的信仰から離れる危険をチェックするという微妙な立場にあった。⁽²⁴⁾したがってグノーシスの中の反サクラメント的傾向に遠慮してか、あるいはグノーシスの中の神秘主義的傾向を警戒してか、または逆にそれを守るためにか、直接に最後の晩餐の記事をあらわに記すことを差し控えたという可能性は十分考えられると思うのである。ヨハネ一三章においても、最後の晩餐の代りに洗足の愛の行為が記されているのは、この関連において興味深い。

ともかく、最後の晩餐の記事がヨハネにないことは、直ちにヨハネに聖餐がないという結論をもたらすものではない。逆にクルマンはその「原始キリスト教と礼拝」の第二部においてこの福音書を取り扱かい、サクラメントおよびそれを中心とする祭儀とイエスの生涯を結びつけることがヨハネ福音書および書簡の「主要な関心事」の一つであったことを実証しようとし、この給食の記事をも聖餐との関係で解釈している。⁽²⁵⁾

まず、古代からほとんどの註釈者たちによって認められていたように、二六節以下の説話は愛餐の説話であるとク

ルマンはみなしている。そこに出てくる *διδομαι, δρέσθω, ἄριστος, αἶμα, φάγειν, τίθειν* などの用語は明白に聖餐のリタジーの術語であると彼は解する。クルマンは、二六一―六五の説話の部分と二七一―四七、四八一―六五の二つの部分に分け、両者ともに聖餐のことをのべているとして、ブルトマンなどの校訂説に顕著な対立を示している。そして H. Sasse を引用して、この两部分には「生命のパンに関する二つの思想の系列が並んで存在している。それらは一見したところでは互いに矛盾しているように見えるが、しかし福音書記者にとっては対位的に一体をなしている」と主張している。⁽²⁶⁾ さらに五一 c―五八とともに、前半の三五 b にも聖餐のことがふれられている。すなわちパンのことをここで語りながら、「かわくことがない」というのは、明らかにパンとブドウ酒との関連で考えられるべきである、と言っている。⁽²⁷⁾ またゲルトナーやギルディングのごとく、すぎこしのハガダーとしてこの説話を解することも英国や北欧系の学者にみられるところで、彼らは二七以下の説話に当然聖餐の思想をみている。⁽²⁸⁾

次に二七節以下の説話に先き立って、給食、およびしばしば海上渡渉の奇跡をも含めて、六章の伝承自身に聖餐の思想が見られるという見解も多い。この二つの物語が原始教会の伝承史料に基き、それがブルトマンのいわゆる「しるし」史料としてこの福音書の中に収められていることは、前にものべたようにほぼ疑いない。そしてこの二つの物語の並列という編集的順序では、マルコ六章と似ている。ギルディングは、これがすぎこしの週（一六・四以下）のシムボリックな出来ごととして編集されているところから、給食は最後の晩餐を、イエスが山に退かれたのは（一五節）十字架の死による訣別を、そして海上において弟子と出会う記事は復活による弟子への顕現を象徴すると解している。⁽²⁹⁾ このようにして、彼は六章に一貫して聖餐（ことに最後の晩餐）のテーマが流れていると主張するのである。

給食物語の伝承は、たとい直接に依存しないとしても、マルコ六章・八章の給食の記事と深い関係があることは、

前にも見たとおりである。そしてすでに後者、つまり共観福音書の給食奇跡の伝承に聖餐のモチーフが存在することを認める人は多い。⁽³⁰⁾ ヨハネにおいては、これが一層編集史的に確認されると考えられるのである。

その一例として制定語の伝承の中心的な言葉である「感謝し」*εὐχαριστίας* (六・一一、二三||マルコ八・六。これはマルコ六・四一 *εὐχαριστῶ* と異なる) が五一―五八以外の個処にみられることに注目したい。G・ボルンカムは、この語を共観伝承にヨハネが負っていることの故に斥けているが、⁽³¹⁾ 他ならぬヨハネがこの伝承を採用するとき、共観伝承にみられる聖餐概念をもし彼が故意に斥けようと欲するならば、この語を省くか変更することができたはずである。またこの語を聖餐への連想なしに無意識的に受けついでと解しうるだろうか。このように想像することはきわめて無理なように思える。

ヴィルケンスは、ヨハネ伝ことに六章において信仰や言葉が重視されているのは、校訂説の人たちが解するようにヨハネがサクラメントを知らなかった、あるいは無視したというのではなく、むしろそれによってサクラメントの機縁あるいは根拠を示していると解釈する。⁽³²⁾ この解釈は正当であるとわれわれは思う。

このような関連において、我々はさらに次項において、五一―五八のテキストとその前後との文脈のつながりが不自然であるか否かという問題を積義的・神学的に検討することにした。

四

G・ボルンカムは、前にも紹介したように、このテキスト(五一―五八)にヨハネ的な用語があることを認めながら、しかも積義的・神学的にこのテキストが前後の文脈と断絶していることを重視して、これを校訂者の挿入と主張し

てブルトマンと同じ結論に到達している。⁽³³⁾

まずこのテキストには、ヨハネに重要で二七節以下の説話でも大きい比重をもっている信仰の概念や、また六三節のような「霊」*πνεύμα*の理解がない。またこれらと密接に関係するが、「……人は私におり、私もその人におる」(五六節)というキリストと信仰者との相互内在関係 (*habeo* ヨハネ一五・四、IIヨハネ三・二四も参照)が、ここでは信仰とではなく、聖餐にあずかることと結びついている。同じく「命」*ζωή*は信仰に対してでなく、パンを食べることに対して与えられている(五三、五四、五七節)。これらの点をボルンカムはまず強調している。

これはサクラメントが信仰と結びついているパウロや、また本来のヨハネにも見られる原始教会以来の思想と異り、むしろ二世紀の教父イグナチウスに代表される聖餐の物質的呪術的理解に通じるとする。すなわち、聖餐物質は「不死の妙薬」*φαρμακον αθανασίας* であって、これを飲食することは自動的に (*opere operato* に) 永遠の生命を附与するとイグナチウスは説いているのである。⁽³⁵⁾

ヨハネは信仰を名詞形 *πίστις* でなく、動詞形 *πιστεύειν* で用い、六章にも多く出てくるのであるが、このテキストにはそれがない。また *πιστεύειν* の同義語である (私に)「来る」*ἐρχομαι* (たとえば三五、三七b、四四、四五)もこのテキストには見られない。しかしながら、*πιστεύειν* の他の同義語である *λαμβάνειν* が聖餐との関連で用いられている(五六節)⁽³⁶⁾。したがってこのテキストに信仰概念が存在しないのか、あるいは陪餐「食べる・飲む」が信仰「信じる・来る」の具体化として考えられているのではないかという解釈も成り立つわけである。同じく「命」*ζωή*が陪餐者に与えられるというのも、信仰者に与えられることの具体化であると解することも可能である。

ヴィルケンスはそのように解釈して、その根拠として幾つかの点をあげているが、そのうちわれわれが注目したい

点が二つある。まず第一に⁽³⁷⁾、キリストと陪餐者との間の相互内在 *hesea* (五六節) は、五七節において父が子を「つかわす」 *apoteleu* に根拠づけられる。そしてこの派遣が信仰と結ばれることは、直前の説話においても(六・二九)、また福音書の他の個処においても(たとえば三・一七以下、三四―三六)認められるところである。

第二に彼は「まことの食物・まことの飲み物」の「まことの」 *alythys* (*alythos* でなく)を「信頼するに足りる」という人格的意味に理解する(たとえば三・三三)。そして命のパンの説話における「授与者」 *Geber* すなわちキリストが、同時に聖餐における「賜物」 *Gebe* としてこのテキストにおいて具体化されると解している⁽³⁸⁾。このイエスが *Geber* であって同時に *Gebe* であるという点は、「私が命のパンである」 *egw eimi aptos tfs kwfs* (三五||四八||五一)の定式にも見られるところである。これはヨハネ特有のエゴ・エイミというイエスの自己啓示的術語であることは周知のとおりであり、四章の「命の水」、また一五章の「命の木」のモチーフとも照合する⁽³⁹⁾。ただこの命のパン「である」から、さらにそれを「食べる」という表現は、「パンに来る」(三五節)という表現より一歩進んだものであることは間違いない。しかしこれも命の水を「飲む」(四・一四)という表現と対応するもので、やはりヨハネ的であるといえるのである。

次に校訂説の根拠とされる積義的な問題に、「終りの日の甦り」(五四節)という表現に見られる将来的終末論が、ヨハネ一般の現在の終末論と矛盾するという主張がある。「私はその人々を終りの日に甦らせるであろう」という句は五四bと同じく、四〇b・四四bにも出てくるので、これらは一括して校訂者が後に挿入したものとブルトマンは解している⁽⁴⁰⁾。八木誠一氏も、現在の終末論と将来的終末論とは別の思想であって、後者は前者の完成ではない。「ヨハネによる現在の終末論と将来的終末論とは決して有機的に統一されはしない⁽⁴¹⁾」と強調している。

たしかに、この表現が出てくる場所は注釈的附加と思われる文脈である。四〇、五四においてそれは「永遠の命」の説明として現われる。その点からこの語が附加的に挿入されたという主張は有力である。校訂説をとるものは、五一―五八を後の教会の校訂者が挿入するとき、四〇b、四四bをも同時に挿入した。それによって校訂者は、五一―五八の線で説話全体を統一しようと計ったと解する。⁽⁴²⁾ しかもその意図は結果的に成功しないで、文脈の続きは不自然になっていると考えるわけである。

しかし、本テキストのヨハネ説をとる人たちは、この将来的終末論は原始教会の伝承であって、それをヨハネ自身がここに挿入したと解する。⁽⁴³⁾ これが四〇b・四四bにも出てくるのは、その統一を計ったのがヨハネ自身であると考えられるわけである。そして校訂説をとるものの如く、この統一の結果にそれほど懐疑的でない。少くとも挿入者の意図は汲みとれるわけである。

そのさい興味深いのは、何故ヨハネがこのような将来的終末論をここに挿入したかという神学的モチーフである。これについてマウラーとヴィルケンスの重要な解釈がある。⁽⁴³⁾ マウラーによれば、ヨハネの現在の終末論はサクラメントの場面でいうと、神秘主義的な含意を示している。聖餐にあずかるものが「永遠の命をうる」(五四節)というこの「命」が現在の救済財であるなら――そしてヨハネによれば原則としてそうなのであるが――、それは聖餐の救済観の現在の、したがって神秘主義的性格を強めるであろう。この神秘主義は「不死の妙薬」という *opere operato* 思想とも通ずる。これはグノーシス主義の一つの危険に通じるのである。

パウロと同じくヨハネも、グノーシスの影響を受けつつ、それが伝統的信仰から離れる危険に対して警戒しチェックしている。⁽⁴⁵⁾ 将来的終末論をここで挿入することによって、このテキストがそのような神秘主義的イグナチウスの危

険に陥ることをヨハネはチェックしていると解するのである。本テキストの肉を食べ（しかも *phagein* というリアルな表現で）、血をのむという句は、ユダヤ的伝統にとってはもつとも忌むべきものであり、⁽⁴⁶⁾これはヘレニズムに起源をもつ言葉であるが、それは聖餐物質のリアリティーの強調に通じる。そしてヴィルケンスによれば、⁽⁴⁷⁾当時のグノーシス主義の中には、キリストが肉をとってこられたことを否定する（Iヨハネ四・二）キリスト論的仮現説のほか、聖餐物質を軽視するサクラメント的仮現説といふべきものがある。これはこの世の軽視という彼らの二元論的世界観に由来するが、それはまた終末と死人の甦りを否定する終末論的仮現説、あるいは倫理的な仮現説とも一環をなしている。⁽⁴⁷⁾

マウラーが将来的終末論の挿入を、神秘主義に対するチェックとするのに対し、ヴィルケンスはサクラメント的仮現説に対するチェックの機能を強調する。われわれは両者が深く結びついていると思うのである。仮現説と神秘主義との宗教史的関連についてはなお研究を要するが、しかし広義のグノーシスはしばしば矛盾する要素を含むので、両者を内包しているとわれわれは解する。⁽⁴⁸⁾

ともかく、本テキストでは一方聖餐物質のリアリティーを強調し、他方しかもそれが呪術的 *phagiarou agavaias* に陥ることをチェックするという二重の弁証をしている。これは一見矛盾しているようであるが、まさにグノーシスに対する弁証にはこの矛盾した両面作戦的弁証が必要であったのである。第一コリントでパウロが、一方でグノーシスの禁欲主義と、他方では放恣な自由主義とに同時に対決することを強いられた倫理的弁証法が、⁽⁴⁸⁾ヨハネにおいてはサクラメント的弁証法として同時に要求されたとわれわれは解する。まさにこの二重の弁証がこのテキストで行われており、一方すなわち信仰の強調（反神秘主義）をヨハネに、他方すなわち物質のリアリティー強調（反ドケティズ

ム)を校訂者に帰するのではなく、両方をヨハネに帰することによって、グノーシスとの弁証が完結すると思われるのである。⁽⁴⁹⁾

校訂説をとる人は、ヨハネに本来存在しない将来的終末論を校訂者がなぜわざわざ本テキスト以外の四〇、四四にも挿入しなければならないかという説明を、たんに偶然に帰したりバランスの問題に帰するのではなく、神学的に果すことを要求されている。そしてこれは困難なことにように思われるのである。

五

さらに、五一―五八節と前後との文脈に関するシュールマンの積極的な主張をしばらく検討してみたいと思う。⁽⁵⁰⁾ 彼によれば、五三―五八節は聖餐を示しているが、二七―五一節はそうではない。むしろその文脈には、たとえば「下る」*katapabheun* (三三、三八、四一、四二、五一a)のように受肉論的色彩が強い。彼は五一cがこの両者を十字架の死を媒介としてつなぐのであり、それはヨハネ著者自身の手によってなされた。その間の文脈の神学的展開にシュールマンの見解の積極的意義がある。その一つの例証として、彼は五一cの積義を試みる。

diaoun はもともとヨハネにおいて(三・一六、六・一二など)贖罪論的よりも、受肉論的な意味をもっている。⁽⁵¹⁾ しかし受肉論は十字架の死を排するのではなく、むしろ後者において完結する。したがって、五一cの「与える」*deoun* に続く「…のため」*dia* は十字架の死の役割として、結果的には贖罪論的なニュアンスをもつ。同じ「…のため」でも三三節の与格を用いる受肉論的ニュアンスに比べ、五一cの *dia* には十字架の贖罪的ニュアンスがある。しかもこの五一cの与える命は、「世の命」であって、五三以下のように陪餐者にのみ与えられる限定的な「命」*bios* に

たいして、より普遍的である。つまりこの *Stoicheion* には普通的機能があり、それは十字架の死の（贖罪論的）機能である。それはまだ sacramental 的機能にまではいたっていない⁽⁵²⁾。しかしこの同じ動詞は未来形によって、五三―五八の聖餐とつながり、教会の聖餐を示唆する⁽⁵³⁾。「二六―五一の受肉↓五一cの死（贖罪）↓五三―五八の聖餐」という神学的図式の展開は、五一cによって有機的に完結する。

つまり命のパンの説話と聖餐説話とは、五一cによって有機的に連結されるのである⁽⁵⁴⁾。このような有機的連絡を神学的に果したのは著者であり、偶然的な校訂者ではない。これがシュールマンの結論である。

次にこの聖餐説話と六〇節以下との結びつきについては、とくに五三節と六三節における「肉」*σάρξ* の用法の相異の問題がある。五三節の *σάρξ* は最後の晩餐の制定語の伝承ときわめて酷似した用法と文体をもっている（マルコ一四・二二、マタイ二六・二六、ルカ二二・一九、Iコリ一・二四）。制定語ではこれを *σάρκα* と訳しているが、これはヘブル語 *bāsār* の訳として *σάρξ* とも訳しうる。ここでは聖餐物質の現実性、いいかえると聖餐のパン＝キリストの肉体の現実性を強調するために *σάρξ* などと同じく *σάρξ* が用いられていると解せられる⁽⁵⁵⁾。

これに対して六三節においては、「霊」*πνεῦμα* の反対語として、否定的に用いられている。*ἢ σάρξ ἀπέχει οὐδέν*。M・ルターがツヴェイングリに反して、この六三節を聖餐と無関係と理解したことは、一応正しいといわねばならない。この解釈にさいして、G・ボルンカムは六三節と三・六との対応関係に注目している⁽⁵⁶⁾。両者は永遠の命を求めるというテーマにおいて、また人の子の上り下りするというグノーシス的世界観に由来する表現において、また文体的・用語的にも近似性をもっている。しかし、だからといって六三節の *σάρξ* と五三節のそれとがボルンカムのいうように、全然無関係ということではなからうか。

クルマンのように、*tesqna* が *oapc* の中でも働らくと直接的には言えないにしても、六三節の *tesqna* が単純に *oapc* と矛盾するとは限らない。ヴィルケンスは、六三節の文体がシムメトリーでないこと (*to tesqna sotu...i oapc oik apskai*)⁽⁵⁸⁾ から、霊と肉は二元論的に語られていないとして、この *oapc* は直接に否定されているのではなく、霊すなわちイエスの言葉とそれに対する信仰の強調が、この句の意味であるとしている。

同じく E・シュヴァイツァーは、同じような *oapc* の両面的用法がこの福音書のプロローグ(一・一二と一四)にも出てくることに注目している。⁽⁵⁹⁾ そこからパウロの「私たちは肉にあって *en oarki* 歩いているが、肉に従って *kata oarka* 戦っているのではない」(II コリ一〇・三) という肉の質量的意味と規範的意味との両者をヨハネに求めることも可能といえるように思う。

シュールマンは、前にも述べた彼の文脈解釈から、六三節を六二節の *avaBaireu* と結びつけて解釈する。すなわち、二六―五一節の受肉論的論調は *kataBaireu* (三三、三八、四一、五〇、五一 a) に代表されるが、それは五一 c によって十字架へと進展する。そしてこの十字架の強調がこの *avaBaireu* によって示される。この受肉の完成である十字架によって、はじめて霊が働らく準備は整うのである。⁽⁶⁰⁾ そこで六三節の意味は、単なる受肉論的な *oapc* では不十分だということである。十字架をとおしてキリストの霊が働らくことによって、はじめて聖霊、すなわちキリストの *oapc* (五三節) は意味をもってくる。その意味で、六〇以下の文脈は五一 c と同じくイエスの死を強調する。しかもそれによって、五三―五八の聖餐ははじめて意味をもってくる。このような意味において五三―五八と六〇以下とは文脈的につながるのである。⁽⁶¹⁾

P・ボルゲンは、さらに五一―五八と前の文脈とのつながりの必然性を証明するために、三一以下(五一―五八を

（含め）の文脈の全体が旧約聖書のマナの奇跡（三一節↑出一六・四）のミドラッシュ的解釈とみている。マナの言及は三一、四九節にみられるが、ユダヤの黙示録的終末論においては、マナの奇蹟は終末時のメシヤによって再現されることを期待されていた。イエスによってこれが成就されたところヨハネは解するわけである。⁽⁶²⁾

このようにして六章の説話の全文脈はマナの予型論的解釈という点で一貫しており、三一節がその基礎となっている。ボルゲンはとくに、三一節の「食べる」*phagein*の語が三二―四八節の間になく、四九以下に再び現れるという事実注目している。つまり、五一―五八節なくして、三一節のマナの解釈は不完全である。ここにもわれわれのテキストが二七節以下の説話と固く結びついていようゆえんが提示されているのである。

したがって、本テキストは単に偶然に後の校訂者が挿入したのではなく、前後との用語・文体・文脈・思想の上での連関から、著者ヨハネに帰すべきであるとの結論が妥当であるとわれわれは解するのである。

六

以上のような検討によって、われわれはほぼ五一―五八節のテキストの校訂説を論破することができると考える。思うに、このテキストの聖餐説話は唐突に現れるので、一見して校訂説はもっとものようであるが、しかも細かく本文を釈義検討してみると、それが必ずしも妥当でないことが明らかとなってくる。

しかしはじめにものべたように、本テキストの史料的伝承史的な説明は、必ずしもこれによってつくされたとはいい難い。つまり、五一―五八は直接ヨハネが筆をとって記したものであるか。あるいは何らかの史料をヨハネが採用したものであるか。もし後者であるとすれば、それはいかなる史料であって、ヨハネは何のためにそれをわざわざ

ここで用いているのであるか。このような点については、もちろんヨハネ福音書の伝承史的研究がまだ定説を生み出していない今日、最終的解答を与えることはできない。しかし、部分的にはこの問題に対する見解は、本稿のこれまでの叙述においてもふれてきた。ここで最後に、ヨハネ福音書の全体の構造や思想との関連においてこの点をまとめてみたいと思う。

S・テンプルは二四―七一節の文脈を、年代順に次のような三つの伝承史的な層に分類している⁽⁶³⁾。

- ① 「核」二四―三五、四一―四三、四五、四七、六〇、六六―七〇
- ② 「ヨハネの書いた部分」三六―四〇、四四、四六、六一―六五、七一
- ③ 「校訂者による聖餐説教」四八―五九

第一の部分は、アラム語的な文体が多い(たとえば, *παρασκευαίς, ἰσχυρίσεν, ἀκούσεν* など)。次に第二の著者の部分では「しるし」を強調している。テンプルは、これに対して、「核」の部分は「しるし」を軽視し、「わざ」を強調している(たとえば二七節)としている。しかしヨハネにおいては、⁽⁶⁴⁾一方信仰の代用としての「しるし」が斥けられながら(たとえば四・四八)、しかも他方信仰の根拠としてのイエスの自己啓示という意味で「しるし」が肯定されている(たとえば四・五四。その他二・一一、二〇・三〇など)。この二重の関係はともにヨハネにみられる。⁽⁶⁵⁾一方をすべてヨハネ以前の伝承に帰することは、テンプルのとる校訂説と同じように無理であると思われる。しかし、ともかく彼が本テキストを三つの伝承の層に分類しているのは、貴重な試みといえるであろう。

テンプルによれば、核の部分の特色はイエスの短い教えと聴者との対話とによって成り立っている伝承である。これに対し著者の部分は、イエスは神の子、またキリストと信じさせている神学的説話の部分である。そして第三の伝

承は、それまでのヨハネの文脈を破壊するためではなく、それまでの伝承のラビ化（W・D・デイビスやヒギンスの考え）、あるいはタルグム化（M・ブラック）であるといっている。⁽⁶⁶⁾

彼の所説には多くの無理もあるが、ここでわれわれの興味をひくのは、第三の聖餐説話が前後の文脈をこわさないように挿入された教会の伝承であると考えている点である。⁽⁶⁷⁾ この点においてテンプルは、校訂説をとりつつ、ほとんどヨハネ著者説と実質的には異ならないといってもよい。つまり、このテキストが教会の伝承に由来することも、イエレミアスの後の論文と同じである。また、この伝承の編集的挿入がヨハネ伝著者の思想と適合するようくみこまれていることを認める点でも、その編集者が後の教会かヨハネ自身かの見解の相異こそあれ、ヨハネ説をとるものと変りはない。そして多くの人が認めるように、このテキストには、最後の晩餐の制定語の伝承が多かれ少かれ影響していることも認められるのである。⁽⁶⁸⁾

そこでわれわれはヨハネがこの部分をとりのりいれた編集的意図、最終的にヨハネ福音書の構造という最後の問題に入るのである。この問題において、ヴィルケンスの論文は、示唆に富む雄大な構想を示している。⁽⁶⁹⁾

彼によれば、共観福音書の受難伝承の見取図に従うと、ヨハネ一三章には当然(イ)宮潔め、(ロ)香油、(ハ)最後の晩餐の三つの記事が予想される。しかもヨハネ伝では一三章にこの記事が見当らず、代りに各々(イ)二・一三以下、(ロ)一・一以下、(ハ)六・一以下に移されている。しかもこの三つの記事はすべて「すぎこしの祭」と関係づけられている(イ)二・一三、(ロ)一・一・五五、(ハ)六・四)。周知のように、受難史におけるヨハネの日付計算によれば(一八・二八)、イエスの十字架の死の時は共観福音書より一日早くニサンの一四日になっており、死の時が小羊の捧げられる時と符合するよう計算されている。

そこから、イエスは「世の罪を除く小羊」(一・二九、三六)と呼ばれるゆえんが出てくる。⁽⁷⁰⁾したがって、(イ)イエスのからだの宮を捧げること(二・二一)、(ロ)葬りのためイエスのからだに香油をぬること(二二・七)、(ハ)また小羊と同じくその肉を捧げること、同じモチーフを示している。

このようにして、ヨハネ福音書全体は受難福音書としての性格をもっている。⁽⁷¹⁾そしてこの受難福音書としてのヨハネ伝は二次的であり、第一次的にはこの福音書は、「しるし」福音書であった。この第一次の福音書によれば、イエスのガリラヤからエルサレムへの旅行は一回限りであるが、上述の三つのペリコペは、すべてエルサレム入城と結ばれる(イ)二・一三、(ロ)二・一、(ハ)五・一。⁽⁷²⁾従って受難福音書によれば、イエスは何度もエルサレム入りしたことになる。

しるし福音書を受難福音書へと改編したのはヨハネ自身であるとヴィルケンスは見ているが、それは前者の神学を抹殺しないで、それを生かしつつさらに発展させているのである。そしてその機縁となるのが、上述したようなすぎこし伝承に基くペリコペの移動である。つまり、われわれが解したように、ヨハネの受肉論的神学を保持しつつ、これを受難的神学、つまり十字架と贖罪の神学へとヨハネは展開したと考えられるのである。

同じように、六・五一―五八のテキストは、もと最後の晩餐の制定語と深い関係をもった伝承であるが、それ以前の「しるし」福音書の中にヨハネ自身が転移・挿入することにより、受難の福音書へと仕立てた。これは無目的な編集作業によるのではなく、深く神学的な意図によってなされたのである。われわれはここにこのテキストの伝承史的解釈の重要な鍵が与えられていると思うものである。

(1) 本稿で聖餐という語は Eucharist の意味で用いている。愛餐あるいは、パウロのいう「主の晩餐」(I コリ 11・20 その他) と言いかえてもよい。ヨハネ福音書において、リタージとして整備された聖餐式が存在していたと、本稿が積極的に主張するわけではない。

(2) この給食の奇跡は、マルコ 6・30—51、8・1—8 (及び各々の平行記事) との史料の依存関係が問われる。次の海上歩行の奇跡と続くということからいえば、マルコ 6章と似ている。ブルトマンは、イエスがイニシアティブをとっていること(ヨハネ 6・1—10)、『200 デナリでは不十分であるとしていること(七節)、『望むだけ』(一一節) という拡大があること、などの相異点を除き、ヨハネ 6章はマルコ 6章と同じ史料によっているとする。ヨハネにおいては、これが「しるし」史料の中にくりつけられて用いられているとしている。P. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, (Meyer's Kom.) 1941, 1953¹³, S. 151

C・H・ドッドは、この三つの物語をその他の平行記事と比較して、本筋ではヨハネはマルコ 6章に、舞台設定ではマタイ一五章に似ている。しかし結論として特定の史料との依存関係を認めていない。C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 生命のパンと聖餐 (小林)

200—204

(3) 五一—五八節は聖餐を指すのではなく、信仰の具象的表現であるという解釈は、ブルトマン以後今日ではほとんどとられていない。古くはアレキサンドリヤのエウセビウス、アウグスティヌス、W. Bauer, *Das Jo. Ev.* 1933, Odeberg, *The Fourth Gospel*, 1929 などがこの説を支持していたが、G. Bornkam, *Die eucharistische Rede im Jo-Ev.* ZNW, 1956, S. 162 (Anm. 2), 164 において、このテキストにある特定の聖餐用語——最後の晩餐の制定語に由来することはほぼ確実である——をもって、そのような反対論を否定している。

(4) J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Zürich, 1949², S. 59, Anm. 1; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the NT*, SCM, 1952, p. 81, Note 1

(5) R. Bultmann, op. cit. S. 162 彼は二一三章をめぐると教会の校訂に帰して下さる。

(6) Ed. Schweizer, *Ego Eimi, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der jüdischen Bildern*, 1939; J. Jeremias, op. cit. S. 59, Anm. 2; W. Marxsen, *Introduction to the N. T.*, Basil Blackwell, (Eng. Tr.), 1968, p. 256

他の文献については、その都度あげる。

- (7) O・クルマン・由木・佐竹訳「原始キリスト教と礼拝」新
 教出版社、昭和三十一年、注89参照。シュヴァイツマーとイ
 エンシマスの後の論文は、E. Schweizer, *Das jo-ische
 Zeugnis vom Herrenmahl, im 'Neotestamentica'* S.371—
 396 (*φ-ψ Ev. Theologie*, 12 [1952/53] S. 356 ff); J.
 Jeremias, *Joh 6: 51c—58—redaktionell?*, *ZNW* 44
 (1952/53), S. 256f.
- (8) E. Schweizer, *Das jo-ische Zeugnis*, S. 385f.
- (9) E. Lohse, *Wort und Sakrament im Jo Ev.*, *New
 Test St 7* (1960/61), p. 119 ローゼは「一・三二を伝承
 に由来する洗礼者ヨハネの言葉であって、本来の福音書著
 者ヨハネのものと見なすことについて」これを省いている。この語
 がルカ三・三二からとられた可能性もある。cf. E. Sch-
 weizer, *Ego*, S. 156, Anm. 95 このことは、文体的研究
 の制約が正当にも示されている。すなわち文体的研究は、
 伝承史的研究をまたないと、不完全である。
- (10) E. Lohse, op. cit. S. 119; H. Schürmann, *Joh 6:
 51c—ein Schlüssel zur grossen jo. Brotrede*, *Bibl.
 Zeitschrift*, N. F. 2, S. 247, Anm. 16
- (11) ヨハネ六・五一—五八のテキストが、最後の晩餐の制定
 語の伝承に影響を及ぼしていることは、ほとんど最近の学者の
 一致した結論である。Lohse, op. cit. S. 117; Schür-
 mann, op. cit. S. 245, 248; W. Wilkens, *Das Abend-
 mahlszeugnis im vierten Evangelium*, *Ev. Th* 1958,
 S. 357 各注(7) (8)参照。
- (12) E. Schweizer, *Zeugnis*, S. 386
- (13) Lohse, op. cit. S. 119
- (14) vgl. Lohse, *ibid.* S. 119, Anm. 4; F. Rückstuhl,
Die literarische Einheit des Jo. Ev. 1951, S. 243—271
- (15) G. H. C. MacGregor, A. Q. Morgan, *The Structure
 of the Fourth Gospel*, Oliver & Boyd, 1966, p. 66f.
- (16) E. Schweizer, *Zeugnis*, S. 386; Lohse, op. cit.
 S. 119f; G. Bornkam, op. cit. S. 163; S. Schulz,
*Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Jo.
 Ev.*, Göttingen, 1957, S. 115f.
- (17) Jeremias, *ZNW*, S. 256f.
- (18) たゞとて R. Bultmann, op. cit. S. 161ff.
- (19) Jeremias, *Abendmahl*, S. 58 このイエホシマスは、
 ヨハネの著作がなおキリスト教的聖餐が行われていなかっ
 た時期に書かれたという説に反対して、そのような時期の
 存在を考えられなくとも正当にも主張している。
- (20) R. Bultmann, op. cit. S. 360
- (21) H. Windisch, *Jo und die Synoptiker*, 1926. S. 78;
 E. Lohmeyer, in *Journal of Bibl. Lit.* 56 (1937),

p. 249. ローマイヤーは、彼のガリラヤ教団とエルサレム教団との区別に従い、前者は最後の晩餐の記事を知らなかつたと考へる。cf. Higgins, op. cit. p. 58, note 1; H. Lietzmann, *Messe und Herrnmahl*, Berlin, 1926, 1955³, S. 256—262.

リーツマンは原始教会の聖餐に二つの起源を求め、①エルサレム教会に起源をもつものは、ユダヤの日常の食事の伝統に由来するアガペーで、終末期待を中心的 content とし、ディダケーに伝わる。②パウロに起源をもつ「主の晩餐」はヘレニズムの密儀宗教に由来するもので、キリストの死の贖罪の意義を中心的 content とし、ヒッポリストなどローマや西方教会のリタージールに伝わる。

今日では、リーツマンの図式が正確に歴史を捉えているとは考えられていない。たとえば最後の晩餐の記事を含む受難史伝承は、すでにエルサレム教団にも存在していたと思われる。最初の弟子たちによる十字架の贖罪の意味づけ、これこそむしろ原始教団成立の神学的要因と考へることもできる(例えば、八木誠一「新約思想の成立」八二頁)。しかしこのリーツマンのテーゼは尾を引いて、さまざまの形で今日でも影響を残している。少くとも、原始教会の聖餐の起源には、最後の晩餐以外のモメントが存在したことは、ほとんど確実であり、その探求がなされる。

生命のパンと聖餐(小林)

たとえば O. Cullmann, は、最後の晩餐の記憶の他に、復活のイエスとの会食の記憶(ルカ二四・三〇、ヨハネ二一・九—一四)を聖餐の起源として、推量している。もちろん、これらの聖書のテキストを、伝承史的検証を経ないで、直接に弟子の記憶の内容とすることには困難がある。しかし、一つの推定としては興味深い。

O. Cullmann, *The Meaning of the Lord's Supper in primitive Christianity in 'Essays on the Lord's Supper*, (Eng. Tr.) Lutterworth, 1958, p. 8ff.

(22) エッセネについては Josephus, *Bell. Jud.*, II 8: 2—13, §119—161; Jeremias, *Abendmahl*, S. 59, Anm. 7, イエレミアスが認めている「秘儀訓練」のテキストとしては、I コリニ・六—三・二、一二・一—一〇、ヘブル五・一一—六・八、マルコ一六・八、黙二三・九、一八、一七・一、I ペテロ五・一三。ディダケー九・一—一〇・五もこれに含まれる。

(23) Bultmann, op. cit. S. 360, Anm. 4; Lohmeyer, in *Theol. Rund.*, 1937, S. 291, 300

(24) 注(66)参照

(25) クルマン「原始キリスト教」九八頁以下。

(26) 同書、一五二頁、注九八参照

E. Gaugler, *Das Abendmahl im NT*, 1943, S. 58

- H. Sasse, *Das Abendmahl im NT*, 1941, S. 57
- (27) クルマン、同書、注86。Lohse, op. cit. S. 111 もクルマンと同じ意見である。
- 三五bの「私にくる」は、信仰のことで、聖餐を意味するのでないうちクルマンに対する反論がある。G. Bornkam, op. cit. S. 162
- これと反対に、E. Schweizer, *Zeugnis*, S. 391, Anm. 68 は、三五節は五一一五八との関連においてのみ、聖餐を意味すると解する。この句をも五一一五八と同じく校訂者に帰するのには、無理がある。
- (28) B. Gärtner, *Jo 6; The Jewish Passover*, Copenhagen, 1959; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960, p. 58—68
- (29) Guilding, *ibid.*, p. 58f.; Lohse, op. cit. S. 123
 一ゼは、ヨハネもサクラメントを知っていることを肯定する。
- (30) 田川健三「原始キリスト教史の一断面」勁草書房、昭和四十三年、二二八頁、二五二頁、注八二、八四。
 cf. G. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, SPCK, 1955, p. 69—71; W. Bauer. *Das Jo. Ev.* S. 46f. 99—101, 189
- (31) Bornkam, op. cit. S. 162, Anm. 2; vgl. Bultmann, op. cit. S. 157, Anm. 5
 ユダヤの慣習と解する。しかし、ユダヤの慣習はユダヤ的な愛餐（アガペー）と結びついていることが考えられ、それはキリスト教の聖餐の、一つの起源として理解されることは、リーツマンやクルマンくらい、十分推量されるところである。
- (32) Wilkens, op. cit. S. 360, Anm. 26
- (33) Bornkam, op. cit. S. 162f
- (34) Bultmann, op. cit. S. 162; Lohse, op. cit. S. 118
- (35) Ignatius, *Rom* 7:3, *Philad* 4:1, *Eph* 20:2, *Smyrn* 7:1
 マクセン注解二〇・二に於れば、「聖餐はすべてのことごとおして人を死なしめず、イエス・キリストにおける生を与える不死の妙薬である」と書かれている。
 vgl. Bornkam, op. cit. S. 162, Bultmann, op. cit. S. 162
- (36) 聖書講座（日本キリスト教団）第三卷三六五頁、拙稿参照。
- (37) Wilkens, op. cit. S. 361
- (38) Wilkens, *ibid.*, S. 361
 用語例からみて、ἀληθήςは三・三三三にも出ているが、これも「信頼に価する」という意味である。
 E. Schweizer, *Zeugnis*, S. 393
 せ、この語を「偽り」

に対する「真の」という意味にとるが、これはヴァルケン
スの解釈を排するものではない。この *ἀληθής* を *ἀληθές*
と読む写本 (マソン、K・D・θ・al・lat など) も事態を
変えない。

- (39) ブルトマン・川端訳、「新約聖書神学」(新教出版社)、
II、三二六頁以下
- (40) 同書II二八九頁、Bultmann, op. cit. S. 162
- (41) 八木、前掲書、二二七頁、および二四二頁、注三五—三
八
- (42) Bultmann, op. cit. S. 162
- (43) E. Schweizer, Zeugnis, S. 387; Wilkens, op. cit.
S. 366
- (44) ch. Maurer, *Ignatius von Antiochen und das Jo. Ev.*
1949, S. 86; vgl. Wilkens, *ibid.*, S. 359
- (45) たとえば、ブルトマン「新約聖書神学」II二四三、二九
一頁。拙稿「偶像に供えた食物の問題」神学研究第十六号、
昭和四十二年、一〇—一四頁。
- (46) cf. Higgins, op. cit. p. 30, Note 1, ページ七・一
〇—一二参照
- (47) Wilkens, op. cit. S. 359, 拙稿「偶像」二二頁。グノ
ーシスにおいては、禁欲主義の倫理と放恣な反道徳的態度
という矛盾するものが、世界への超越という彼らの同じ世
生命のパンと聖餐(小林)
- 界観から出てきている。
- (48) C. Colpe, *RGG*, Bd. II, S. 1652f.; Bornkam, op.
cit. S. 169; vgl. H. Conzelmann, *Grundriss der Th.*
des NT, Chr. Kaiser, 1968, S. 362
- (49) Wilkens, op. cit. S. 359
- (50) Schürmann, op. cit. S. 251ff 聖餐伝承のテキストは、
αὐτὸς ἄρτος・五一、とくに五一一から始まるとされ、シ
ェルマンもその考えであるが、たとえばテンプルなどは四
八節から始まると解する。この数節の解釈に相異があるが、
根本的な相異ではなからず。S. Temple, *A Key to the Com-
position of the Fourth Gospel*, *JBL* 80, 1961, p. 223
- (51) Schürmann, op. cit. S. 251 シェルマンによれば、
ヨハネは贖罪論の意味では、*διώξιμ* の代りに *τιμωρία*
τῆς ἁμαρτίας を用いている。ブルトマンは、Iヨハネ四・一〇
の「私たちの罪のためのなだめの供え物」という句は、校
訂者の編集句の可能性があると述べている。またヨハネ一・
二九も編集句か教会の伝承か何れかであって、ヨハネ著者
のものでないとしている。ブルトマン、「新約神学」II二
八四頁。ともかく、ヨハネにとって十字架と贖罪は受肉論
の土台の上で論じられることとブルトマンは解している。
- (52) Schürmann, op. cit. S. 256f.
- (53) *ἄνω* という未来形は、ここではやがて与えられる聖餐

のサクラメントを指しているのび、やがて起るべき十字架を指しているのではない。Wilkens, op. cit. S. 364, Ann. 45 も同じように解釈する。

(54) 「彼(イエス)の来臨に、彼の別離が対応する」。ブルトマン、「新約神学」II、二八二頁。受肉の延長に十字架と贖罪を考えている。

(55) クルマン「原始キリスト教」一〇三頁参照

(56) Bornkam, op. cit. S. 167f.

(57) クルマン、前掲書、一〇四頁

(58) Wilkens, op. cit. S. 363

(59) E. Schweizer, Zeugnis, S. 390

(60) ブルトマン、「新約神学」II三〇二、二五九頁、その他。

(61) Schürmann, op. cit. S. 259 E・シュヴァイツァーは五二〇の *ἀγορά* が、実体でなく、十字架の出来ごとの意味であると解する。E. Schweizer, op. cit. S. 395. そこで十字架としてのサルクス(五二〇)↓規範としてのサルクス(六三)↓聖餐の実体としてのサルクス(五三その他)とどういった、論理的につながるわけである。

(62) P. Borgen, The Unity of the Discourse in Jo 6, ZNW, 1959, Heft 3—4, S. 277f.

終末時のマナの再現については、バルク黙示録二九・八。クルマン、前掲書、一〇一頁参照。cf. Higgins, op. cit.

p. 80f.; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 336.

(63) S. Temple, op. cit. p. 222f.

ブルトマンは、二七一—五八節の文脈から、次のような順序にいれかえている。二七、三四、三五、三〇—三三、四七—五一a、四一—四六、三六—四〇、五一b—五八。その是非の批判にわれわれは、本稿では及びえない。Bultmann, *Das Ev. Jo.* S. 163

(64) Temple, op. cit. p. 225f.

(65) 拙稿、聖書講座III、三五六頁以下参照。

(66) Temple, op. cit. p. 229.

(67) *ibid.* p. 229, 232.

(68) 注(11)参照。

(69) Wilkens, op. cit. S. 367f.

(70) *ibid.* S. 368 ヴィルケンスによれば、イエスの贖罪は、ヨハネにおいては、直接にはイザヤ五三・七でなく、すぎこしの小羊を予型とする。一八・二八、一九・三一以下参照。

(71) *ibid.* S. 368 すでに Guilding, Gärtner も同じ試みをしている。注(68)参照。なお、ヴィルケンスはこの構想をさらに拡大している。Wilkins, *Die Entstehungsschichte des vierten Ev.* 1957 (「バーヤルの博士論文」)。

これはすでに出版されているかもしれないが、筆者は未見である。

(71) 今日多くの注解者が認めるように、六章を五章の前におくとすれば、六・七一↓五・一と続く。しかし六・七〇、七一にはすでに最後の晩餐の伝承の影響（ユダの裏切り）がみられる。ヴィルケンスによれば、六・五一、五八は、もとの「しるし」福音書においては、一三・二一の前におかれていたのがここに移され、その代りに洗足物語がはめこまれたと解する。Wilkins, *op. cit.* S. 369.

(74) その他にも、ヨハネ福音書におけるイエスは、他のユダヤの祭の際にエルサレムに上っている（七・一四以下、一〇・二二）。これはこの福音書の中に、祭儀伝承に基づく史料が存したことを示唆している。

〔後記。相浦忠雄先生は戦後の神学部復興の最大の功労者である。筆者はこの二十年余りこの神学部において先生の知遇を得、ご指導を頂いたことに対して、深い感謝を捧げる。ご退任後も、先生のご健康とご健斗とを心からお祈りし、この拙い論文を先生に捧げる次第である。〕