

旧約聖書における信仰と文化

——イスラエルの後退（護教）と前進（宣教）——

服部 嘉明

（序言）

「神は、むかし先祖たちに、預言者たちを通して、多くの部分に分け、また、いろいろな方法で語られました。この終わりの時には、御子によって、私たちに語られました。」（ヘブル 1・1と2前半）。「文化」の定義が困難であることを承知しながらも、主権者である神が、御自身をおもに贖罪の計画を、歴史／現実の（時間と空間の）経過の中で啓示されたという福音と文化の基本的関連性を端的で、しかも含蓄ある表現で提示している聖書の記述は、上記の箇所その他には余り多くはないと考えられる。

しかも、旧約におけるという限定を、キリスト教会、特に福音主義の伝統的聖書観としての正典的六十六卷性の正しい主張と平行して考えるとき、旧約（における啓示）の新約（における啓示）への従属性も、キリスト論的に聖書（旧新両約）の統一性として捉えることの必要性をも明示している。

更に、聖書、又は聖書の記述と言う場合にも、その靈感によって与えられた神の言葉である聖書（記述）は、歴史

的啓示としての文化的要素を必然的に適用していることを正しく理解する必要がある。もし、(聖書記述における)啓示と文化の不可避的とさえ考えられる関連性を正しく理解することを怠ったり、経視するならば、聖書記述(の内容)の歴史性をも否定的に見る非福音主義的聖書観に陥る危険性にさえ直面せざるをえなくなる。しかしながら、今回の神学研究会議の意図している教会に託された福音宣教、教会形成という究極的な目的を前提とするならば、その「文化」は、創造契約下におけるものよりも、むしろ贖罪契約下におけるものを対象にしたとの理解の方が妥当であり、その意味では「異教的なもの」(特に表現的にはその「異教的なもの」の「的」という語)に理解上の強調点を置いて論議を進める必要がある。

順序としては、まづ旧約聖書記述に見られる異教的文化要素／内容と考えられるものを例示的にリストし、次に旧約聖書記述に見られる異教文化要素／内容との対決、またはその対処の姿勢／態度を、出エジプトの周辺、カナン定着の周辺、および神の民イスラエルの滅亡の周辺、という歴史的な三点に焦点を合わせ、旧約のそれぞれの時代の世俗的／異教的文化の中で神の民イスラエルが、どのように自分たちの存在(信仰共同体、または個人としてのアイデンティティー)を維持(護教)し、どのように神の民としての証(宣教)を展開して、自分たちの使命を果たしたのか、果たし得なかったのかに関して考察する。

一、旧約聖書記述に見る異教的文化要素／内容の例示

ここにリストされるものは、一応「文化的」であり、しかも異教的と考えられるものであるが、聖書的な理解、または概念からするならば、反ヤハウエ的、反イスラエルのものは全て「罪」であり、そのような意味での罪、また

は罪的なもの、異教的で文化的なものとの区別は、必ずしも容易ではない。しかも、聖書神学における進展的啓示という歴史を正しく重要視した聖書観を前提とするならば、新約的な背景から、旧約における文化的、歴史的(時代的)現実を無視、または軽視するような非聖書的即答にも細心の注意を払う必要がある。異教そのものでなく、異教的で文化的なものは、イスラエルの民も生活の営みに適用したとも考え得る。それは決して異教の受容でもなければ、異教文化の認容でもない。したがって、これらはいくまでも例示であり、ある場合には問題提起として旧約(啓示)から新約(啓示)への妥当な問いかけでもある。

(イ) 五書(トーラー)関係

例示として次のようなものをあげ得る。

(1) 強長に関する記述——割礼は古代オリエントでは既に存在していたのを、アブラハムはそれを契約のしるしとして用いたと考えられる(創世一七・10〜27)、アブラハムが自分の妻サラのことを妹と言ったのは虚偽と考えられるのか?(創世二〇・1〜18)、アブラハムがイサクを捧げるように求められたのは人身犠牲の習慣として異教的なものであったと言えるか?(創世二二・1〜19)、サラの墓地の取得購入のためのヘテ人との交渉取引きは、カナン的であり、ヘテ人的であった(創世二三・1〜20)、ききん時に、イサクはゲラルのペリシテ人の王アビメレクのところ滞在中に祝福されたのであり、異邦人との接触が当然考えられる(創世二六・1〜16)、エサウとヘテ人の婦人との結婚が、母リベカと父イサクの悩みの種となった現実は、ヤコブを同族のいるパダン・アラムの地方から嫁を求めさせようとしたという異教社会／文化との接触の反応、または反動の一部を見得る(創世二六・34〜35、二七・46〜二八・2)、ヤコブの羊繁殖法は、古代オリエントの異教的迷信行為なのか?(創世三〇・37〜43)、ラケルがヤコブとともにラバンのもとを去る時、テラフィムを盗み出したが、それは異教の偶像崇拜的なものだったのか?(創

世三一・19、30、34^⑩）、シエケムが、ヤコブの娘ダイナを汚した時、ヤコブの息子たちは割礼を偽って受けさせておいて急襲して復讐したのは異教的行為だったのか？（創世三四・1～31^⑪）、ヤコブ（イスラエル）のエジプトでの死に際して、七十日間の喪の期間を守ったのは、異教的、またはエジプト的習慣だったのか？ また七日間の荘厳な葬儀は？ 同時に、そのあとに記されているイスラエルの民（この場合ヨセフ）の契約に対する信仰的適用性をも見逃してはならない（創世五〇・3～4、10～11、24～25）。

(2) その他の記述——神名の「エル・シャダイ」および「エローヒム」などは、異教的要素、または感化を内蔵しているのか？（出エジプト六・3^⑫）、エホダは異教的なものなのか？（出エジプト二五・7^⑬）、バアル・ペオルは異教的な神ではないのか？（民数二五・1～3^⑭）、豚を汚れたものとするのは異教的な思考法か？（申命一四・8、レビ一・7^⑮）。

(ロ) 預言書（ナビイーム）関係^⑯

モレク^⑰の異教的祭儀として知られている人身犠牲は、イスラエルの民にとって異教的習慣として知られ、一般的に拒絶された（列王Ⅰ、一一・7^⑱、列王Ⅱ、二三・13、一六・3、二一・6、エレミヤ七・31、三二・35、エゼキエル一六・20～21、レビ二〇・2～5、申命一八・10^⑲）、太陽崇拜の祭儀は、イスラエルの民には異教的なものとして拒絶されたと考えるべきである（列王Ⅰ、八・12～13、エゼキエル一八・18、など^⑳）。「バアル」などの異教的神名のイスラエルにおける適用の理解に関しては、地名などは異教的であることを意識せず用いていたとも考え得るが、個人名などでは一般には異教的なものとしてイスラエルの民にとっては積極的に適用されたとは考え難い（士師九・4、列王Ⅱ、一・2など^㉑）。「高き所」は、聖所であるが、異教的要素をもつものとして理解すべきか？ 初期においては、「高き所」は神の啓示を受けるに大切な場所であった（ギブオンのように、列王Ⅰ、三・2～5）。しかし、

後には殆ど異教の祭儀が行われる場所と考えられ、偶像礼拝の場所の代名詞の意味をもつようになり、預言者たちからは、背信的な意味をもつものとして否定的に理解された（サムエルⅠ、九・12、一〇・5、列王Ⅱ、二一・3～7、エゼキエル六・13など^㉒）、異教的神話アドニス・タンムズの祭儀への言及はどう理解すべきか？（イザヤ一七・10^㉓）。

(イ) 諸文書（ケスビイーム）関係

神の主権的な権力を示すのではあるが、表現としての「レビヤタン」は、異教的神話の要素をもっているであり、神の民イスラエルは、その詩篇賛美において異教的な抵抗心、または不快感を感じなかったのか？ 単なる表現として活用したのであり、本来の異教的な神話という直接的な意味は考えられなくなっていたのであろう（詩篇七四・14、一〇四・26、ヨブ三・8、四一・1〔ヘブル語では四〇・25^㉔〕）。諸文書では、古代オリエントの一般世俗的、または異教的要素を、特にその文学的表現や、形式において含有している場合が多い。ヨブ記における神義論としての苦難の問題、愛の讃歌的内容を濃厚にもつ雅歌の取扱い、無神論的ときえ考えられる危険性をもつ徹底した虚無主義的世界観を展開する伝道者の書などを指摘することができる。

二、旧約聖書記述に見る異教的文化要素／内容との対決／対処

イスラエルの民に、その嗣業の地として定住／所有を約束されたのは、異教的世界観をもつ人々の住むカナンの地であった（創世一一・31、一二・5～7、ヘブル一一・8～10）。その人々とは基本的に異なる世界観をもつ神の民としてのイスラエルは、神与の約束の祝福にあずかるためには、神の聖なる民としての存在（アイデンティティ）

を失うことなく、護り維持しながら、その置かれている異教的生活環境（社会と文化）と接触することによって、自分たちに神から託されているカナン征服と定着という使命に生きなければならなかったのである。そのような両極的な生き方は、聖書そのものの根底に神の民のこの世でのあり方の緊張感として存在するものとも言い得る。^⑨旧約聖書の記述が提示する神の民イスラエルの歩みには、異教的文化に接触しなければならぬ聖定的必然性とも考え得る現実（歴史）の中で、もうひとつの聖定的必然性とも言い得る選民的使命感のような何ものかを見せられるのである。^⑩

(イ) 出エジプトの周辺

出エジプトの年代を早期説に取るか、後期説に取るかの如何を問わず、エジプトでの滞在期間四〇〇年は、半遊牧の文化的背景をもったヘブル人たち（イスラエルの民）にとつては大きな生活環境の変化であり、（たとえその居住地域が、ナイルのデルタ地域とその周辺でなく、ゴシエンの地であったとしても）当時、強力な大文化国家であったエジプトの感化は、そこに住む全ての者に及んだと考えざるを得ない。ヨセフのエジプトにおける指導者／行政者としての働きは、その兄弟たちに恩恵とともに、文化的な違いをも体験させなければならなかった（創世四三・32、四六・34）。それでも、年老いて寄留し、そこで生涯を終えるに当って遺言としてその子ヨセフに誓わせた約束の地カナンへの思いは（創世四七・28、31、四八・21）、ヨセフまで受け継がれた（創世五〇・24、26）。彼らは、エジプトの習慣、文化に応じた葬儀をしたようである（創世五〇・2、11、26）。それにもかかわらず、宗教的な行為においては、ヘブル人（イスラエルの民）としての注意深い配慮を、異教的なものに対してなすことを忘れていなかったようである。ここにも、文化と接点を保ちつつ信仰に生きる姿勢の一端がみられる。

そればかりでない。「そのヨセフもその兄弟たちも、またその時代の人々もみな死んだ」（出エジプト一・6）時代、更にそれから多くの年月が流れて、あのヨセフのいたことさえも知らない全く新しい王朝の出現という時代の變

遷を経ても（出エジプト一・8）、エジプトに代々生活を営み、その文化に接しつつも、ヘブルの助産婦たちが、神ヤハウエを恐れたように（出エジプト一・17、二・1）、イスラエルの民は自分たちの存在（アイデンティティー）を忘れなかった。モーセまで継承されたその信仰的アイデンティティーは、出エジプトに際して彼モーセの行為、「モーセはヨセフの遺骸を携えて来た」（出エジプト一三・19）の記述に見ることが出来る。これに類することは、エジプトの王宮で成長期の教育を受け、その文化に深く接したと考えられるモーセ個人の場合にも、常に自分のヘブル人としての存在（アイデンティティー）を忘れなかったことにも見ることが出来る。このような異教文化の中にあつながら自分たちのアイデンティティーを護りつつ、とまどいを覚えたり、つまり弱さを覚えることはあつたけれども、神の民としての歩みを進め得たのは、社会的に彼らが周囲の異教文化に唯単に同化できないものがあつたからなのか？ それとも、彼らの信仰的生活姿勢、または態度の結果（勝利）だったのか？ 出エジプト記、および聖書全体の書き方、または文脈からすれば、その答えは明確に後者である。出エジプトという神の業に、そのモーセが用いられた事実にも、異教文化の中にあつながらも信仰の継承に前向きに生きることの美しさと重さがよく観察し得る。

(ロ) カナン定着の周辺

何と言つても、イスラエルの民の目標は、神によって約束されたカナンの地への定着であった。しかし、そのカナンの地は宗教的にも、文化的にも非イスラエルの地であったことは既に言及したところである。その地の文化に接触することを避けては、その目標に到着することも、神が約束された祝福にもあずかり得ないのであつた。「ヤハウエとカナンの神々との葛藤」と、オールブライトが、その時代の歴史を述べる箇所を付した背景がうかがえる。^⑪

カナン定着の第一歩として公的責任を託された二人の斥候は、カナンの代表的な町であったエリコに入り、その地

の文化に直接触れたのである(ヨシユア二・17-24)。しかも、聖書記述が告げる状況は、極めて世俗的であり、その斥候二人にとって、遊女ラハブとの出会いと、その単刀直入でたくみな折衝にも世俗的過ぎると思われる程にカナン的なものを見ることが出来る。嘘を言うラハブ(4-6節)、安全を報酬として早急に相手に誓わせてまで要求するラハブ(12-13節)には、彼女のすぐれた状況判断(9-11節)及び、その家族に対する責任感(12-13節)とも理解できる彼女の長所的人格との対立、または矛盾するような世俗的なものを見ざるを得ない。また、ラハブはどのように異教的であり、異教の民であり、その家族もそうであったにもかかわらず、彼らに對するその二人の斥候とヨシユア(そしてその命を守ったイスラエルの民)が現実にあらゆる努力をして果たした社会的責任、約束の遂行(ヨシユア二・14、六・17、22-25)にも注目する必要がある。異教の民に對しても、信仰者として社会的責任を果たすという接点である。

更に、カナシ定着の初期の士師たちの時代、聖所を中心としたイスラエルの民の各地方でのアンフィクチオニー的生活事情は、イスラエルのでありながらも異教的(カナシ的)感化影響を強力に受けつつあったことを、ある程度認めざるを得ない^④。士師記に見る神の民イスラエルの反復的叛逆の姿勢、そしてやがて代表的な聖所と考えられるシロにおける祭司エリとその息子たちの背信的現実(サムエルI、二・12-17、22-25)、その悲劇を見て育ちながら、同じようなきびしい世俗的現実を体験させられたサムエルには(サムエルI、八・1-3)、「ほかのすべての国民のように、私たちをさばく王を立ててください。」(サムエルI、八・5)とさえ、周囲の異教の民の歩みに同調を求め世俗的な更なきびしい現実が迫っていた。このようにして始まったイスラエルの民の王国制度、または王国時代は、世俗的には努力し、政治組織も次第に強められたが、信仰的には混乱と背信の色彩濃厚となり、神はその時代を導くためエリヤ、及びエリシヤを立て、預言者運動を活力あるものとされたのである^⑤。こうして考えてみると、カナ

シ定着の時代におけるイスラエルの民は、特に王国時代においては、前向きな姿勢で異教の文化、または社会と接点を求めたと言うよりも、むしろ背信、反逆へと墮落する傾向の方が濃厚であった。その意味では、約束の地カナシ定着の周辺は、イスラエルの民にとっては、信仰に生きる民としての異教文化との闘いという文脈で極めてきびしかったと言い得る。

イ) 神の民イスラエルの滅亡の周辺

カナシにおける異教的世俗文化との対決の連続であった王国時代は、北イスラエルが前七二一年に、そして南ユダは前五八六年に、それぞれ滅亡、そして捕囚という結果を迎えた。様々な理由がそのような結末について列挙し得るかも知れないが、基本的には、主権者なる神を神として崇め、認めない程に神の民イスラエルが、異教的、世俗的文化に感化影響されていたからであると言われなければならない。確かに、神は主権者として異教文化の上にもその主権的支配を及ぼされるのであるが、その民には必然的に神の民としての歩みが求められるのである。滅亡、捕囚という神の審判を通して、異教的文化の中で神の民として生きる二種類の姿勢を彼らは身につけたようである。

(1) 徹底的とさえ思われる洗脳的な異教文化の教育、訓練(名前が変えられる程に^⑥)を受けながらも、勇敢に殉教者的献身姿勢で対処したベルテシャツアル(ダニエル)、シャデラク(ハナヌヤ)、メシヤク(ミシヤエル)、アベデ・ネゴ(アザルヤ)のダニエル書に見る態度である。彼らは異教的社会においても立派に用いられるようにさえなった(ダニエル二・48-49、三・30)。

(2) 捕囚から帰還の時代を通しては、異教的社会/文化の中で、信仰を調和的に(妥協的でなく)維持し、新しいイスラエルの再建に貢献した人々に接する。信仰をペルシヤという異教的社会/文化の中で生きた婦人エステルは、そのひとりである。捕囚からの帰還後、エルサレム神殿再建を中心とする新しいイスラエルの建設は、エズラ記、ネ

ヘミヤ記、ハガイ書などが暗示するように、決して容易でなく、工事の中断も余儀なくされる程であったが、異教社会の指導者、ペルシャ王クロスなどの協力と、神の民の側の協力（預言者ハガイ、ゼカリヤ、学者エズラ、総督ゼルバベル、祭司ヨシユアなど）とが、主権者なる神の御旨にかなひ、遂に完成を見たのである。異教的文化の中で神の民として生きるには、その時代に生き「異邦人の道を見習うな」（エレミヤ一〇・二）と言いながら、捕囚の民に、「その町の繁栄を求め、そのために主に祈れ。その繁栄は、あなたがたの繁栄になるのだから。」（エレミヤ二九・七）と手紙を書き送って神の時を待つことを求めた預言者エレミヤを通しての神の啓示にも教えられる。

異邦人として異教文化の中に育ち、その社会で地位を得ていた有能なナアマンは、捕虜という逆境の中にありながら、さりげなく、しかしおそらく愛情をこめてすすめた無名の一人のイスラエル少女のことはに心動かされてエリシヤを訪ねた。異教的文化にどっぷりつかっていたナアマンが、預言者エリシヤの語る神の命令に従順に、単純に、全ての理性的価値判断をさしおいて従ったとき、真の神を知るあの大きな喜びに、癒しという一現象を通して体験した（列王Ⅱ五・一〜一七）。その時、自己の信仰を保持するために、アラムの社会に帰らないで、イスラエルの側に留まることもでき、その方が、ある意味で容易であり、問題は少なかったであろう。しかし、異教社会の中で悩んでいた自分が、現実を受け、変えられた自己の中に湧き出る喜びは、彼ナアマンをむしろ困難の予想されるアラムの地、異教の社会に遺わさずにはおかなかった。自分は自分の役職上、異教社会アラムにおいてリモンの神殿に行くけれども、もはや真の神を知った者として異教の神を拜まないのであり、たとえ主君である王が拜んでも、自分は拜まないであり、身をかかめるだけである、と明言するのである。だからと言って、全てがそれですっきりしたと彼は考えられなかったようで、「主がこのことをしよべにお許しくださいますように。」と反復して、真剣に、神の導きを求めている（列王Ⅱ、五・一八）。そのような真剣で真実なナアマンに、神の人エリシヤは、全てを御存知の神があなたを

導いて下さり、折にかなう助けを与えて下さるように、と祈る思いをこめて、「行きなさい。シャローム」としか言えなかったようである（列王Ⅱ、五・一九）。

（結語） 神の民イスラエルは、神与の目標に選民的使命を意識して生きたのである。神の恵みを体験した者の当然の生き方である。しかし、その生き方には、後退とも見える護教的一面と、前進と言ひ得る宣教的一面とを、贖罪の恵みを基本的に必要としていた旧約時代の一般社会（歴史）に提示してきたのである。異教的なものを除去する護教的な姿勢と、異教的なものを祈り深く、注意深く取扱い、賢明に神の民の前向きの生き方、使命達成に適用するために（すなわちイスラエル化するために）、その異教的なもの（文化）に対処接触する宣教的な姿勢との両方が、旧約における信仰と文化との関係として提示されているように思われる。

そのような現実には、ある種のディレンマかも知れない。それは、この世で福音に生きる者が必然的に直面する使命的な緊張感でもある。だからこそ、究極的には、神の導き（聖霊の助け）により神与の知恵を日々この世の中の証人として、謙虚に祈り求めなければならないのである。

註

① 「誰もが知りたいローザンヌ宣教シリーズ」(2号) 福音と文化—ウィローバンク・レポート— 中島守訳、神戸・関西ミッション・リサーチ・センター／日本福音同盟、一九八三年、五〜七頁参照。

② 啓示の歴史性は文化／この世との接点という必然性を除外しては考えられないが、その表現は様々である。例えば、「大切な点は、神が人間との真の接触をもつために、これらの地上的媒体につきまとう限界や弱さをその主権のもとに制し、それらを用いたという事実である。」宇田進「啓示」『新聖書辞典』東京・いのちのことは社、一九八五年、四二四頁及び四三三—四三六頁参照。福音主義に立った論者 Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, Vol. I (God who Speaks and Shows),

- ③ 慣用句などは、その典型的なものと言い得る。服部嘉明「旧約聖書における慣用句的表現の取扱(旧約研究ノート)」「神学と人文」(大阪キリスト教短期大学・神学院紀要)第二集(一九八二年)、一三三〜一三六頁。三好迪「聖書翻訳に際しての文化に対する配慮」『聖書と理解』上智大学キリスト教文化研究所編、東京・あかし書房、一九七八年、一四一〜一七〇頁。前掲「誰もが知りたいローザンヌ宣教シリーズ」(2号)福音と文化—ウィローバンク・リポート』八〜一七頁など参照。
- ④ 創世記第三章の聖書神学的位置付けを明確にした「文化」観が必要である。この点に関してまとまった形での福音主義的論述として、前掲「誰もが知りたいローザンヌ宣教シリーズ」(2号)福音と文化—ウィローバンク・リポート』三〜四頁参照。
- ⑤ あくまで例示的であると同時に、ある場合には課題の性格上、問題提起としては表示され得るが、異教的、非異教的などに明確に解答を求めるのは、「異教的文化要素」という論旨を曲解する危険を含んでいる。更に、個々の記述の積義的アプローチも側面から必要とされるゆえに、詳細な論議は別の機会にゆずらなければならぬ。
- ⑥ 福音主義の立場から旧約聖書における古代オリエンタルの文化的背景を取扱ったものとして、G. Herbert Livingston, *The Pentateuch In Its Cultural Environment*, Grand Rapids: Baker Book House, 1974 (特に八三〜一八六頁)などがある。批評的な見解からすれば、天地創造の記述において、聖書外資料との比較などから、異教的、特に神話的感化影響を受けているとして、創世記における「海の巨獣」(Tanninim) などがあげられ、意図的な非神話化の結果と理解する傾向もある。しかし、聖書思想、または啓示思想として考へるならば、旧約聖書における異教的物語そのものの存在は、通常否定的にみられる。信仰と文化という課題の焦点のひとつは、このような文化的表現と信仰(思想)という微妙な関係にあるように思われる。オールブライトの次のような言葉はその典型的なものと言い得る。「異教的原型が、創世記第一章の歴史のある段階で、完全に非神話化されたことは明らかである。……後期イスラエルにおいて、多神教的な言及を消化しようとする傾向が発散的に現れたが、これはおそらく定期的に勃発する革新運動や、残存する異教的痕跡を除去しようとする努力によるものである。真の意味での神話は、ヘブライ語聖書のどこにも存在しないと確信をもちよう。我々が現在手にしているものは、残存物—過去の宗教文化の「廃棄物」とでも称すべきもの—から成り立っているのである。」W. F. オールブライト「古代パレスチナの宗教」小野寺幸也訳、東京・日基督教団出版局、一九七八年、一八九〜一九〇頁。オールブライト自身は、聖書記述の表現や表示に異教的要素を認めながら、それらの使用目的は別の宗教(信仰)概念、または思想の提示であるとしている。

- ⑦ Michael V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'Ot Etiologies", *Revue Biblique*, XXXI (1974), 559-596 参照。
- ⑧ Cyrus H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor, N. J.: Ventnor Publishers, Inc., 1953, p. 110 参照。
- ⑨ *Ibid.*, 一一八の若きな、*ibid.* 一一八の同じことについて、ウサリヤン文書など見れば、*ibid.*, pp. 110-111 参照。
- ⑩ *Ibid.*
- ⑪ 士師一七・5、一八・14、20、サムエル一、一九・13、列王Ⅱ、二三・24、エゼキエル二一・21、ホセヤ三・4、ゼカリヤ一〇・2など。H. リングレン『イスラエル宗教史』荒井章三訳、東京・教文館、一九七六年、三四〜三五頁参照。
- ⑫ これらの他の例示に同じく、Gordon, *op. cit.*, pp. 112-119 参照。
- ⑬ オールブライト、前掲、一六二頁、および一九三頁参照。
- ⑭ 同上、二〇五〜二〇八頁参照。
- ⑮ 詳篇一〇六・23を参照。
- ⑯ Roland de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, trans. by D. McHugh, London: Darton, Longman & Todd, 1966, pp. 265-266 参照。
- ⑰ ヘブル語聖書の三区分に於ける歴史書を含有。
- ⑱ 新約では「キロク」使徒七・43。
- ⑲ 列王一、一一・33では「ゲムロク」。
- ⑳ 詳しては Norman H. Snaith, "The Cult of Molech," *Vetus Testamentum*, XVI (1966), 123-124, 24-25を引く。前掲、二〇一〜二〇三頁など参照。
- ㉑ リンクマン、前掲、五三頁、Herbert G. May, "Some Aspects of Solar Worship at Jerusalem," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, LV (1937), 269-281 など参照。
- ㉒ オールブライト、前掲、一三五〜一四〇頁、リングレン、前掲、五二〜五三頁など参照。
- ㉓ 「ムーモーナーの祭儀は、エホシヤや他の祭司が祭儀用品の場合と同様に、異教的残滓であり、公的ヤハウエ宗教によって排除されるべき存在であった。」オールブライト、前掲、二二〇頁、リングレン、前掲、一一五頁、一八二〜一八三頁、Patrick

- H. Vaughan, *The Meaning of BAMA in the Old Testament* (Society for Old Testament Study, Monograph Series 3), Cambridge: Univ. Press, 1974 などの参照。
- 24 de Vaux, *op. cit.*, pp. 212-215.
- 25 リンズレン、前掲書、九五～九六頁。
- 26 Walter Zimmerli, *The Old Testament and the World*, trans. by J. J. Scullion, Atlanta: John Knox Press, 1976, pp. 1-2 参照。ツインメルリなどは「新約における旧約の役割」の一層濃厚な世俗社会との接触が見られることに注目してゐる。
- 27 フッテが言うように、イスラエルの民の遊牧的精神のゆえだったのであるのか？「フッテが指摘したように、旧約聖書においては、民衆の宗教が周囲の異教の影響を受けた時、これを正道に導き返したものは、常に遊牧的精神による砂漠宗教への復帰を叫ぶ声であった。紀元前第九世紀中葉における北王国第四王朝のフェニキヤとの政略結婚によるツロのバアル礼拝のサマリヤ導入に対して立ち上り、ついにこの王朝を倒したのは、ヨルダン東部のテシベの遊牧的精神の代表者であった預言者エリアであり、その弟子のエルシヤであった(列王I第七章～列王II第一章)。」渡辺善太『出エジプト以前』東京・日基督教団出版局、一九七二年、六二五頁。
- 28 創世一五・13、出エジプト二二・40では、四三〇年。使徒七・6、およびガラテヤ三・17も参照。
- 29 「當時にはそのミイラ造りの専門家を用いなかったのは、そこにまつわりつくエジプトの宗教儀式や呪術的な要素を避けるためらしい。」舟喜信『創世記』(新聖書注解、旧約第一巻)東京・いのちのことは社、一九七六年、二六五頁。
- 30 和訳などでは「ヨセフのことを知らない新しい王……」となっているが、原文のテキストは「ヨセフを知らない新しい王……」とあり、ヨセフの存在すら忘れられていた全く新しい時代という文脈的ニューアンスが考えられる。
- 31 オールブライト、前掲書、一六一頁。
- 32 その時代の葛藤を示す考古学的考察に関しては、オールブライト、前掲書、二〇〇～二〇二頁参照。「この聖所は確かにイスラエルのものであり、明らかに異教化する傾向にあったが、異教のものではなかったのである」(二〇二頁)とのオールブライトの言葉にそのような事情をうかがうことができる。士師の時代における過渡期的現象ではあるが、神の民でありながら、異教的文化に影響され、混合主義的生活様式に陥つてしまったレビ人であり、祭司であったシカに関する記述(士師第一七～一八章)は尤も警世例である。詳しくは、Edward J. Young, *My Servants the Prophets*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. co., 1961 reprint, pp. 110-112 参照。
- 33 イスラエルの王国制度は、神の聖定によるもの、民の求めに対する神の応答としての許罪と理解すべきである。「彼ら(王)は、ひとりのしるし、ひとりの象徴としてのみであり得ない。かへの如きが、正にイスラエルの王制の役割であったのである。一時的、偶然的で、決して神の国の本質には結びつかない役割である。」マンデル・ネヘル『予言者運動の本質』西村俊昭訳、東京・創文社、一九七一年、三一九～三二〇頁。
- 34 モーセ律法に忠実でありながら、社会的公義に関心を使命をもち活躍したアモスや、シカなどの紀元前六世紀のいわゆる倫理預言者たちの社会的責任意識にも注目すべきである。
- 35 ダニエル・ベルテシヤツアル、ハナヌヤ・シャデラク、シシヤエル・メシヤク、アザルヤ・アブデ・ネブ(ダニエル一・7)。
- 36 エステルの生き方を象徴するかのうに、エステル記には神名も用いられず、宗教的表現も殆ど皆無であるという特徴があるにもかかわらず、きびしい現実、迫害の時代を経て、立派に、静かに燃えるような信仰に生きた婦人エステルは、異教的社会／文化に対する証人と言い得る。
- 37 ツインメルリは、その著書 *The Old Testament and the World* を次のように結んでゐる。「The Church is always in danger of fashioning for herself a Christ who rules in a spiritual remoteness, and who experiences his true veneration in the church building or in theological discussion. But when the gospel of Christ is explained in terms of the Old Testament, then we see clearly that it is sent into the world, to the humble and to the suffering, as also to those in power and responsible for the laws of the state and of society; and so it becomes clear that God, the Lord and the Creator of the whole world, will not be venerated in the world as the one who is beyond at awesome distance, but will be loved again as the one who has come to the world in love.” p. 150. オールブライト、前掲書、二二〇四頁を参照。
- 38 宣教論的に、近代前社会という現実の中で、王から民衆へのヨナ書三章の提示する方法論は賢明であり、実践的であったと考えられる。尚、釈義上、三・4の宣教／宣言を「このこと」として三・6の冒頭の語を受けているのをもって、三・5を受けているのとはなごとの理解が必要である。(東京キリスト教学園東京基督教短大教授)