

旧約聖書における神の民イスラエルの諸側面（前編）

田 中 光

序： イスラエルとは？

今回の『神学』のテーマは教会である。旧約聖書との関連でこのテーマを論じるならば、必然的に、神の民であるイスラエルについて論じることになるだろう。神の民としてのイスラエルについて論じることは、新約聖書における教会理解、延いては歴史神学や組織神学、そして実践神学の領域における教会論をより深めて理解する上で不可欠な作業であることは論を俟たない。

旧約聖書においてイスラエルとは何かを考えることは、しかし、なかなか複雑な課題である。イスラエルとは基本的には北王国を指す呼称であるが、同時にこの概念は北王国と南王国両方を包摂する概念として理想的に用いられる場合もある¹⁾。あるいはまた、実際に「イスラエル」という呼称が出てこなくても、神の民について語られている箇所は旧約聖書に無数にあり、そうした箇所もまた、イスラエルについての理解を深める上では重要である。このことから言えることは、神の民であるイスラエルについての考察は、歴史的な側面と理想的（将来的）な側面両方に注意を払う必要があるということではないかと思う。

そこで本稿では、神の民としてのイスラエルの多面性を踏まえて、主に聖書神学的、イスラエル史的な側面から主に基本的な事柄を中心に論じ、同時に両者の接点についても考察してみたい（但し、後で述べるようにイスラエル史の観点からの考察は別の機会に譲る）。従って、本稿は何かこのトピックについ

1) 月本昭男「考古学はイスラエルの起源を解明できるか」池田裕他監修『新版 総説旧約聖書』日本基督教団出版局、2007年所収、280-281頁。

て新しい地平を切り拓くことを目的とはしておらず、むしろ基本的な理解を確認し、他の神学の領域に対して議論のきっかけを提供することを目的としている。しかし、イスラエルについての「基本的な事柄」と言っても、このトピックにまつわる議論は多岐に渡るため、本稿では、イスラエルの神の民としての性質について網羅的な議論を行うことはできないことをあらかじめお断りしておく。

さて、しかし本稿においても旧約におけるイスラエル理解を巡る議論に新たに貢献できる部分があるとすれば、それは聖書神学的理解とイスラエル史の観点からの理解の接点を探究するという部分かと思う。この点については、多くの研究者の間では、もはや両者は全く相容れないものであるという理解が定着してしまっている。一方では、旧約聖書の証言を全く相手にせず、純粋に考古学や碑文研究といったことだけを問題にしてイスラエルの姿を探究しようとする研究者が大勢存在することは事実である。他方で、旧約聖書の証言に堆積する歴史的記憶を再評価しつつ、両者を重んじる研究を志す研究者が、少数ではあるが、存在していることは無視できない²⁾。従って、我々としては、旧約聖書もまた、単純にそれを歴史的資料として利用することはできないにしても、歴史的イスラエルを再構成する上で重要な情報を提供しているという理解を基本的スタンスとしたい。

但し、両者の接点を探し求めることが、単純にイスラエルの歴史的な姿の再構成のためだけに行われるのでは十分ではないだろう。むしろ、その作業が同時に、何らかの仕方で、神の民としてのイスラエルについての神学的理解を深めることに貢献できるとき、この作業が初めて十分な意義を持つと考えられる。この目的を達成する筋道を考える上で参考になるのが、Brevard S. Childs

2) 例えば、次に挙げる研究者の議論を参照。Anthony J. Frendo, *Pre-Exilic Israel, The Hebrew Bible, and Archaeology: Integrating Text and Artefact*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 549 (London/New York: T&T Clark, 2011); Ronald Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

の理解である。Childs は、イスラエルについての理解を包括的に得るために、まずは旧約聖書それ自体の証言から出発する必要を説く。曰く、「[……] 旧約聖書の神学はイスラエル宗教の叙述と混同されてはならない。むしろそれはイスラエル自身の証言であり、信仰の内側からの見解である [……] ³⁾」。このチャイルズの見解は十分に理解できるものである。何故なら、旧約聖書の証言を度外視して、考古学その他の学問に頼るだけではイスラエルの民についての神学的理解は深まらないし、そもそもそうした方法に依拠するだけでは、イスラエルとは何かという根本的な問いに十分に答えられないからである ⁴⁾。

しかし一方で、チャイルズは同時に、イスラエルの信仰の内実を明らかにするために、歴史批評的な再構成を行う意義をも評価する。それはイスラエルの証言がどのようにその信仰を形成し、また再解釈していったのかを理解するのに役立つのである ⁵⁾。例えば、後で述べるように、イスラエルが経験した様々な危機的状況は、彼らが自分たちのアイデンティティーを神学的に理解するきっかけを与えていると考えられる。従って、イスラエル史の観点からこうした危機的歴史状況を掘り下げて探究することによって、旧約聖書の神学的証言が、歴史的にも神学的にもより立体的に浮かび上がってくることが起こると期待できる。そこで、以上のことを踏まえつつ、本稿では、聖書神学的観点、イスラエル史に基づいた観点両方の接点を簡単に探究することを一つの課題としてみたい。

本稿では、上で説明した探究の前編として、まずはイスラエルについての聖書神学的な考察を行いたい。その後、『伝道と神学』14号（2024年3月頃出版予定）において、この探究の後編として、イスラエル史の観点に基づいた考察を行い、更に、両者の接点を探究する考察をも短く行って、議論全体の結論を出したい ⁶⁾。尚、既に述べたように、本稿におけるイスラエルの聖書神学的考

3) Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 416.

4) 月本「考古学はイスラエルの起源を解明できるか」280-282頁。

5) *Ibid.*, 416.

察は網羅的な記述を意図してはおらず、特にイスラエルの終末論的側面についての考察は、その多くを省かざるを得なかったことをここに明記しておく⁷⁾。

1 聖書神学的考察

1.1 主なる神の家族としてのイスラエル

〈イスラエルの家族としての諸側面〉

神の民であるイスラエルは家族としての性質を持つ。例えば、アブラハムは彼らの父、そしてサラは彼らの母であると言われる（イザ 51:2）。また、エジプトを脱出したイスラエルの民は「ヤコブの家」（出 19:3）と呼ばれている。この他にも、旧約聖書においてイスラエルの民が家族を意味する多様な語彙で表現されている箇所を幾つも挙げるができる⁸⁾。

しかし、イスラエルは単にアブラハムとヤコブの家族であるだけでなく、同時に主なる神の家族としても描かれている。つまり、イスラエルの民は主の民・主の家であり、このことこそが主なる神がイスラエルを守ることの根拠になる。例えば、イスラエルの民は往々にして主なる神の子供として描かれている。しかしその場合においてイスラエルは、親である主なる神に反抗する子供として描かれている場合が多い（申 32:19; イザ 1:2）。あるいはまた、イスラエルは主なる神の妻として描かれることが多い。例えばエレミヤ書 2-3 章では、イスラエル（この場合は北王国）が「背信の女」と呼ばれ、主なる神の妻になぞらえられている⁹⁾。

6) 尚、本稿で聖書が引用される際、特に断りがなければ、新共同訳からの引用であることを明記しておく。

7) イスラエルの終末論的側面に関する考察については、例えば次の文献における考察を参照されたい。John Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2: Israel's Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), 350-516.

8) Ibid., 173-174.

9) エレミヤ書 3 章 14 節においては、主なる神がイスラエルに対して「わたしこそあなたたちの主である」（בעלתי）と言われているが、この場合の「主」とは主なる神こそがイスラエルの「夫」であるということを意味している。

イスラエルが家族的性格を持っているということは、しかし、排他的で閉鎖的な共同体であることを意味するのであろうか。勿論、ある面ではそのような側面は確かに存在する。しかし一方で、家族としてのイスラエルは同時に外に向かって開かれた性質を持っていることも事実である。例えば、イスラエルの家がエジプトを脱出した際には、イスラエル人以外の人々もそこに含まれており、彼らもまたイスラエルの民と共に脱出の際に過越祭を祝ったことが示唆される（出 12:38, 43-49）。更には、民がシナイ山に近づいた際、ミディアン人のエトロが主なる神の行ったことを知ってやって来て、モーセとアロンと長老たちと共に、神の前で食事をしたとある（出 18:1-12）。こうした例を他にも多く挙げることができるだろう¹⁰⁾。

〈何故神は家族を選ばれたのか？〉

このように、家族としてのイスラエルは必ずしも完全に閉鎖的な共同体ではないが、しかしそれでもその始まりはやはり民族的なものである。では一体何故そのようにして、イスラエルの信仰の始まりが神によるイスラエルという家族の選びと密接に関係しているのだろうか。この問いに答える鍵は、神の恵みについて考えるところに存している。もし神の選びが人間個々人の信仰的応答に依拠しているものであったとするならば、人々は簡単に神の選びから漏れることになったであろう。しかし、そうではなくて、全くの恵みによって、ある特定の民族が選ばれることにより、神の名はこの世界から簡単にその結びつきを失うことがなくなったのである¹¹⁾。

イスラエルの選びが全く神の恵みによっているというこの事実は、そもそも民の名前として冠されている「イスラエル」という言葉の意味を考える時に明らかとなる。「イスラエル」という名を授けられたのは十二人の族長の祖の生みの親ヤコブであったが、「ヤコブ」とは「押しつける者」という意味である（創 27:36）。実際彼は自分の兄エサウと父イサクを欺いて、祝福を奪い取っ

10) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 176.

11) *Ibid.*, 176-177.

た。しかしそれにもかかわらず、神（の使い？ cf. ホセ 12:5）はヤコブに対して「イスラエル」（יִשְׂרָאֵל）という名を与えた（創 32:29）。この言葉の意味については争われているが、ヤコブが神と戦ったという意味だけでなく、元来「神が戦う」という意味が含まれていたと言われる¹²⁾。つまりヤコブは、全く神の祝福を受けるに相応しくなかった者でありながら、神に裁かれることを経て（創 33:26）、今や「神自身が彼のために戦う」という約束に生きる者とされたのである。従って、神の民の名前である「イスラエル」には、神が全くの恵みによってこの民を選んだことが明らかにされているのである。

〈恵みによって選ばれた家族としてのイスラエルの義務〉

勿論、一方では、単にイスラエルの民の家族として生まれることによって自動的に神の民となるわけではなく、そのアイデンティティーが実質化されるためには、民が神に対して信仰告白的な応答をする必要がある。例えば割礼がそうであるし、また申命記においては、約束の地に入って収穫物を奉獻する際になされるべき信仰告白について規定されているのである¹³⁾。

また、家族としてのイスラエルの側面を考える際には、イスラエルが教育の場として機能していることも重要な点である。例えば申命記においては、イスラエルの個々の家庭において、親から子へと神への信仰が語り伝えられていくべきことが記されている（申 6:6-9; cf. 出 12:24-27）。また、箴言の内容の多くは、恐らく家庭の文脈において教えられるべき教訓を前提にしていると考えられる（例として箴 2:1-6:5; 6:20-7:27）。家庭での神に関する知識の教育は、預言者による神の託宣などと比べると、一段劣るものに思われるかもしれない。しかし、「神はまた極めて人間的に見える教えという形によって人に語りかけられる」¹⁴⁾ のである。従って、「知恵を与えるのは主である」（箴 2:6）け

12) Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, second edition, vol. 1, tr. by M. E. J. Richardson (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001) 442.

13) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 177.

れども、それは何かいつも神が預言者の口に自らの言葉を授けるような仕方ではなされるのではなく、むしろ民の中の年長の者たちが、自らの経験や自分たち自身が前の世代から語り伝えられた教えに基づいて、家庭や家庭を中心としたより大きな文脈の中で、次の世代に信仰の知識を教えるという間接的な仕方によってもなされるのである¹⁵⁾。

〈要約・小結論〉

要約すると、イスラエルの民は家族としての性格を持つが、それは共同体の構成員が血縁関係によって結ばれているというだけでなく、神との関係が家族的な関係であるということをも意味する。また、神がとりわけイスラエルの民という民族（家族）を選ばれた理由は、神の恵みということに尽きる。イスラエルの民はこの恵みに信仰告白的に応答し、またその信仰を家庭の中で継承していくよう招かれているのである。

1.2 契約の民としてのイスラエル

〈契約概念の本質〉

先程も指摘したように、イスラエルが神の民として歩むことができる根拠は、神の恵みに満ちた選びにおいて見出される。そして同時に重要なことは、イスラエルの民もまた、単にイスラエル人として生まれれば自動的に神の民となるというわけでは必ずしもなく、むしろ主なる神との関係性に対して能動的にコミットする必要がある。このように、双方において、一方が他方に対して関わりを持つという仕方での関係性の構築の在り方を、旧約聖書では「契約」（ברית）関係として表現している¹⁶⁾。

14) Ibid., 179.

15) Ibid., 179-180.

16) Julius Wellhausen は契約を旧約の中では比較的後の時代の神学概念とみなし、元々紀元前7世紀の申命記改革に遡るものだと考えた。一方、Hermann Gunkelらによる形態批評的・伝承史的研究に触発された見解では、契約とは古代イスラエルにルーツを持つ概念

しかしここで重要な点は、John Goldingay が指摘するように、契約とはそもそも親子の関係に代表される自然的な関係性の内には発生し得ないものであるということである。「契約関係は、人々がそうした自然的なグルーピングを超えてコミットメントを拡張しようとする際に発生するものである [……]」¹⁷⁾。例えば結婚、国同士の外交的関係性の構築、といった時に契約関係が発生する。そう考えてくると、確かに主なる神とイスラエルの関係性は家族的な関係性として描かれてはいるが、この関係性が同時に契約関係として強調されているということは、この両者の関係性は創造の初めから既に内在的に存在していた自然的なものとして認識されているのではなく、むしろ全くの恵みによって

で、申命記という書物の成立以前から存在していたという意見が主張された。この後者の見解を支持する見方として、古代中近東には、ヒッタイトの宗主権条約のようなものが古くから存在しているという理解が示された（これについては後述）。

しかしその後、Lothar Perliitt の研究 (*Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1969]) によって、「契約」概念を再び後の時代に由来するものと理解する方向性が強まる。この線を踏襲した Ernst W. Nicholson は、イスラエルは神との関係をカナン神話と良く似た仕方で神話的に把握していたが、紀元前 8 世紀の預言者によってそうした神話的世界観が「非神話化」され、契約概念が導入されたと主張する (*God and His People: Covenant Theology in the Old Testament* [Oxford: Oxford University Press, 1986])。

確かに、契約に関係する語彙は申命記において突出して多く見られ、一方で捕囚以前の預言者にはほぼ見られない。この事実だけを見ても、契約に関する語彙が王国時代後期において発展してきたことが裏付けられる（例えばエレミヤ書）。こうした申命記的な契約概念が、モーセ五書が編纂される過程の中で、イスラエルの初期の歴史へと投影されていると考えられる。そして最近の議論では、「契約」(ברית) という語彙を中心にした契約概念は捕囚以後になって初めてはっきりと登場したと考えられている (Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015] 301-303)。以上、詳細は Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 413-420 参照。

しかし、Childs も指摘するように、仮に契約概念がイスラエル史の中でかなり後の時代になって生み出されたものだとしても、申命記的な契約概念は決して五書の物語素材にとって異質な要素として無理やり押し付けられたわけではない。申命記的な契約概念によって五書が編集される以前から、洗練された言葉によってではないにしても、イスラエルの救済の物語には神と民との特別な関係は表現されていたと考えられる (Ibid., 417-418)。

17) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 183.

歴史のある段階で新たに基礎づけられたものとして理解されていることを意味する¹⁸⁾。従って、神とイスラエルの民の家族的関わりの内実は、神がイスラエルの民を、その歴史のある時点において、全くの恵みによって子として扱うことを決め、同時にイスラエルの側もその選びに積極的に応答することを選んだ結果構築された契約関係なのである¹⁹⁾。

〈旧約聖書における契約についての証言〉

上記の契約に関する基本的認識を踏まえた上で、旧約における主なる神との契約締結に関係する記事を具体的に見ていくと、まずどの契約においても、主なる神がイニシアティヴを発揮していることが明らかとなる（例、ノア契約、アブラハム契約、シナイ契約など）。この点は、「私の契約」（בריתי）という主なる神の言い方から明らかである（創 6:18; 17:2; 出 19:5）²⁰⁾。あるいはまた、例えばシナイ契約において見られるように、神が「律法」（תורה）を授けるといふことの内にも、神の恵み深いイニシアティヴが垣間見えると言えるかもしれない。律法はイスラエルの民にとって重荷のように見えるが、しかし実際には、神の選びに現実的な効力を持たせるための手段でもあり、諸国民が羨むようなものなのである（申 4:6-8）²¹⁾。

しかしその一方で、人間の側にもコミットメントが求められている。例えばノア契約においては、創世記 9 章においてノアの家族が守るべき事柄が詳述さ

18) Goldingay は、墮罪前の創造物語（創 1-2 章）において契約の概念が見られないのは、その段階ではまだ契約として締結されるべき神と人との関係性が必要とはなっておらず、言わば自然な相互関係が存在していたからだと語る。しかし、この自然的関係性によって破壊され、神の裁きが行われたことを通して、神が自らのイニシアティヴによって人間との関係性を契約関係によって構築することが相応しいこととなったのである（Ibid., 184）。

19) イスラエルの民と神の契約関係が神の恵みに基づいていることを強調したのは Walter Eichrodt である。Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols. (London: SCM Press, 1961, 1967).

20) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 184.

21) Ibid., 187.

れている。また、アブラハム契約においても、創世記 15 章では特段アブラハムに要求されていることはないように見えるが、続く 17 章においては、アブラハムが主なる神の前を歩き、神のために生きるべきことが記されている。最後に、シナイ契約の記事においても、イスラエルは出エジプトにおいて明らかにされた神の業を信頼しつつ、主なる神に忠実に生きることが求められている(出 19:3-6)²²⁾。

〈宗主権条約からの影響〉

旧約聖書に見られるこうした契約に関する記事においては、先程論じたように、確かに神との家族的な関係が重要なイメージとして機能していると考えられる。しかし同時に重要な点は、旧約で描かれる神との契約関係が国同士の条約による関係ともよく似ているという点である。国同士の条約と言っても対等な関係での外交関係の構築のことでなく、例えばアッシリアが属国に対して服従を要求する、いわゆる宗主権条約と呼ばれる関係性の構築のことである。主なる神がイスラエルの民に服従を要求する様子は、こうした古代中近東の条約が前提にしている国同士の関係性とよく似ているのである。こうした古代中近東の政治的条約が、イスラエルの民の契約概念の形成に何らかの仕方で寄与した可能性は十分に考えられる。例えば、神との契約・律法を中心主題にしている申命記においては、古代中近東における何らかの条約が批判的に意識されつつ、主なる神との契約が語られていると考えられる²³⁾。

22) Ibid., 184-185.

23) Ibid., 187-188. 申命記を巡る議論においては、一体この書の背景にどのような古代中近東における法・条約との関わりが見られるのかということを巡って様々な見解が示されてきている。例えば、George E. Mendenhall は、モーセ五書とヒッタイトの宗主権条約(紀元前 14-13 世紀)の類似性について指摘し(主に 19-24 章, George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *Biblical Archaeologist* 17 [1954]: 49-76), 彼の見解を引き継ぐ研究者たちが、申命記とヒッタイトの宗主権条約の類似性についても指摘している。しかし一方で、Moshe Weinfeld によれば、申命記は紀元前 8-7 世紀におけるユダ王国の書記と賢者たちによって記されたもので、古代近東の知恵文学を参考にして記されたものである。そして彼の主張においても一つ重要な点は、申命記の著者が、紀元前 7 世紀のエサルハド

〈契約を破ることに伴う呪い〉

古代中近東の条約においてもそうであるように、契約を破ることには大いなる呪いが伴う。例えば申命記においては、契約に従わなかった場合の呪いが詳細に記される（申 28:15-68）。また、ホセア書においてイスラエル（この場合は北王国）は、「わが民でない者」（*לֹא עַמִּי*）と呼ばれ、裁きとして契約関係が解消されていることが示唆されている。しかしここで興味深い点は、イスラエル（この場合は南王国）が捕囚となった際、そのことによって神との関係が解消されてしまうことなく、むしろ「十分な裁きを受けた」という言葉と共に慰めが宣言され、神との関係が保たれていることである（イザ 40:1-2）。その際、イスラエルの民が立ち返るべき契約関係のルーツとして、アブラハムとサラに目を注げと言われていることは注目に値する（イザ 51:1-2）。ここにおいては明らかに、イスラエルにとっての神の根源的な選びの出来事への回帰の必要性が強調されており、従って捕囚という民の罪によって引き起こされた出来事によってさえも、神との契約関係が決して失われていないことが示唆されるのである²⁴⁾。

〈律法に生きることへの招き〉

このような呪いがもたらされることがないように、神の民は契約を実質化す

ンの条約（前 672 年）を参考にして著作していると主張した点である（Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomie School* [Wiona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992], 60-61）。もっとも、最近では再びヒッタイトの条約と申命記との関係を見直す研究も出てきているが（Joshua Berman, “Rethinking Orthodoxy and Biblical Criticism,” *Torah Musings*, July 24, 2023, <https://www.torahmusings.com/2013/09/rethinking-orthodoxy-and-biblical-criticism-iv/>），そうした研究の短所も指摘されている（Yitzhaq Feder, “The Significance of Hittite Treaties for Biblical Studies and Orthodox Judaism,” *TheTorah.com*, July 24, 2023, <https://www.thetorah.com/article/significance-of-hittite-treaties-for-torah-judaism>）。Feder が指摘するように、恐らく申命記には、ヒッタイトの条約や新アッシリア時代の条約を含めた複数の古代中近東における条約のモデルがあると考えた方が自然であろう。

24) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 188-189.

るために与えられた律法に忠実であり続けなければならない。この律法は神によるイスラエルへの愛に満ちた語りかけであり、従って、先ほども述べた通り、それは単なる規則や要求であることを超えて、神からの賜物であり、約束の地などと同じく、イスラエルの所有 (מורשה) なのである (申 33:4)。そのようにして、イスラエルの民が律法を喜ばしいものとして理解し、人間存在を根底から刷新する力を持つものとさえ理解している様子が、幾つかの詩編において明らかに表現されているのである (詩 19:119)²⁵⁾。

〈要約・小結論〉

要約すると、イスラエルの民が契約の民であるということは、最初から自然な形でイスラエルに与えられていたことではなく、むしろ主なる神が救済の歴史の中でイニシアティヴを発揮してイスラエルとの関係性を構築した結果生み出された事実である。この契約関係は、旧約聖書の中では多様な記述によって描かれているが、いずれにしても主なる神のイニシアティヴによって締結されており、同時にイスラエルもその神の恵みに応えて、神に相応しく歩むことが求められるのである。

1.3 主なる神に選ばれた民としてのイスラエル

〈選びの神学とは〉

家族としての、そして契約の民としてのイスラエルは、主なる神に選ばれた民でもある。この主なる神による「選び」という側面は、旧約の中で様々な語彙によって表現されており (「愛されている」, 「嗣業」, 「宝」など), 従って、イスラエルの選びがイスラエルのアイデンティティーとしていかに重要であるかは明らかである。そして、「ある意味で、選びの主題は、自分たちが主なる神の民であるというイスラエルの基本的確信についての更なる注釈である」²⁶⁾ と Childs が述べている通り、選びの神学は、イスラエルの神の民とし

25) Ibid., 189-190.

てのアイデンティティーの核心部分を更に深めて展開するような内容を持っていると考えられる。しかし一方で、選びは単にイスラエルのためにだけ与えられた出来事ではなく、この世界を救うという神の目的を達するためでもあるという点は重要である。以下においてはこれらの点を明らかにしてみよう。

〈選びについて語る旧約聖書の証言〉

上述のように、神の「選び」の性質を言い表している表現は旧約において様々に見出されるが、ここでは主に「選ぶ」(בחר)という言葉に注目して、神の選びの性質について考察することから議論を始めてみたい。「選ぶ」という語彙を伴った選びの神学は、申命記や第二イザヤにおいて顕著に見出される。恐らくこれらの書物においては、外的な歴史的状況が、イスラエルの神学的自己理解を促進した過程が刻印されていると考えられる（紀元前8-7世紀の宗教危機、バビロン捕囚などか）²⁷⁾。まず申命記に目を向けると、例えば、申命記7章6-8節は、神の民の選びについて語る「古典的箇所」(*locus classicus*)である²⁸⁾。ここにおいては、イスラエルの選びの理由がイスラエル自身の内には見出されず、ただ神の不思議で説明不可能な愛の内にあることが述べられている。

続いて第二イザヤ（イザ40-55章）にも目を向けてみよう。第二イザヤは「選ぶ」という言葉を最も多く用いている書物の内の一つである（イザ41:8, 9; 42:1; 44:2など）。しかし、約束の地に入っていく民に対して律法への服従を説く文脈で選びの神学が語られている申命記とは異なり、預言者は捕囚によって落胆している者たちを励ます意図で選びの神学を持ち出している（イザ40:27-31）。しかも、イスラエルは神に選ばれた僕として、神の救いの業を宣べ伝えるよう召されている（イザ42:1-9）。明らかなように、選びが単にイスラエルの存在を説明する理由としてだけでなく、イスラエルに与えられた僕と

26) Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 426.

27) *Ibid.*, 425-426.

28) *Ibid.*, 425.

しての特別な役割を説明する理由としても機能している²⁹⁾。

〈拒絶の神学?〉

一方で、神がイスラエルを拒絶するという主題も存在する。その際、往々にして「拒絶する」(כָּנַח)という語彙が用いられる(詩78:59, 67³⁰⁾;哀5:22)。勿論、こうした語彙が必ずしも中心的に用いられなくとも、イスラエルに対する拒絶が語られる箇所は無数にある。例えば、アモス書においては、イスラエルの選びが、かえってイスラエルに対する裁きの根拠として語られる(アモ3:2)。また、申命記においては、契約を守ることによる祝福だけでなく、破ることによる呪いも語られる(申28:21以下)。しかし一方で、Childsが指摘するように、旧約においては「拒絶の神学」がそれほど発展的に論じられていないことにも注目すべきであろう。むしろ旧約においては、主なる神の真実が人間の(そしてとりわけイスラエルの)深刻な罪の現実を克服し、イスラエルが神の民としてあり続けることについての確信が語られているのである(例、エレ31:31-37)³¹⁾。

〈選びはイスラエルのためだけの出来事ではない〉

さて、イスラエルの選びは言うまでもなくイスラエル自身のためのものであるが、しかし同時にこの出来事が神自身のためでもあったことを認識することは重要である。先程指摘した申命記の箇所においては、主なる神がイスラエル

29) Ibid., 426-427. 因みに、イスラエルの神の僕としての側面については、次の論述を参照。Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 221-228.

30) 但し、この箇所に続く詩編78章68-72節においては、主がユダ族とシオンの山を選び、神殿を建てられたこと、そして僕ダビデを選ばれたことが記されている。従ってここにおいては、北王国への拒絶と南王国の選びが対比的に語られている。

31) Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 427. 但し、この箇所の結びのエレミヤ書31章37節には、「上においては、天が測られ/下においては、地の基が究められるなら/わたしがイスラエルのすべての子孫を/彼らのあらゆる行いのゆえに/拒むこともありえようと/主は言われる」と記されている。

を選んだ理由が、主自身のためであったことが強調されている（申 7:6-8）。Goldingay が言うように、「神は自己充足的になることはしないと決め（神はそうであることもできたはずである。神は自分の必要の故に人間と関わることはしないからである）、むしろ、自由の内に他者を契約関係に引き入れる決断をしたのである」³²⁾。

そして更に重要な点は、イスラエルの選びはイスラエル自身のため、神自身のためであるだけでなく、同時に全世界（諸国民）のためでもあるということである。まず、Goldingay が指摘しているように、神が誰かを選ぶとき、そのことが直ちにそれ以外の人々への拒絶を意味していないことを認識することは重要である。Goldingay はこの点を明らかにするために、次のような例を挙げる。例えばレビ族が祭司として神に仕える部族として選ばれたのは、他の部族を拒絶するためではなく、むしろレビ族が祭司として神に仕えることで、イスラエルの全部族が神と共に歩むことができるようになるためである。同じように、ダビデが選ばれたのは、ダビデ以外の人々を拒絶するためではなく、むしろダビデによってイスラエルの民が養われるためであった（詩 78:70-72）³³⁾。

こうしたことを踏まえれば、イスラエルの選びが、直ちに諸国民への拒絶を意味するわけではなく、むしろ諸国民の救いを最終的に目指していることは明らかである。イスラエルの選びにそのような目的が存在していることは、例えばアブラハムがイスラエルの祖として選ばれた際において、神がアブラハムに「地上の氏族はすべて／あなたによって祝福に入る」（創 12:3）と述べていることにおいて明らかである。また同じように、イザヤ書においては、僕であるイスラエルが「民の契約、諸国の光として（לְאוֹר גּוֹיִם）」（イザ 42:6）選ばれたと言われていることも、イスラエルの選びが諸国民の救いと密接な関わりを持っていることを裏付ける。

32) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 199.

33) *Ibid.*, 200.

〈要約・小結論〉

要約すると、旧約におけるイスラエルの民の選びについての証言は、この民が神との契約によって神の民として形作られたという事実を、更に詳述することを意図した神学的ステイトメントである。こうした神学的確信は、イスラエルが経験した様々な危機的状況との関わりの中で言語化されてきたと考えられる。神の選びの神学においては、勿論この出来事が他でもないイスラエルの救いのためであったことが強調されているが、同時に見逃せないのは、イスラエルの選びが同時に神自身のためでもあり、また更には諸国民の救いのためでもあるという事実である。このように、選びの神学には、単に排他的な「選民思想」が標榜されているのではなく、救済史を前提にした諸国の民に開かれた理解が提示されていると考えられるのである。

1.4 主なる神の王国としてのイスラエル

〈国としてのイスラエルの諸側面〉

神の民としてのイスラエルは、神の王国としての側面をも持っている。シナイ山で主なる神と契約を締結した際、「祭司の王国、聖なる国民」（出 19:6）となることが約束された。勿論、主なる神が王としてイスラエルを支配するということが前提である。しかし、一方では、主なる神はイスラエルが人間の王を戴くことをも許容しており、この点がイスラエルにとっては多くの災いの元凶となった。同じように、イスラエルの民が国として土地を所有していたという事実もまた様々な誘惑のきっかけとなった。そして、イスラエルの民は神自身が支配する国として召されていてながら、一方では、歴史の中で神の王国としての役割を果たすことに挫折していくのである³⁴⁾。

・民としての成長という側面

イスラエルが国としての形を有するようになるということは、そもそも族長

34) Ibid., 209.

時代においてアブラハムに対して示されていた幻であった（創 12:2）。そして申命記 26 章 5 節によれば、この約束が成就したのが、エジプトにおいてであったと理解されている。こうした証言において強調されていることは、イスラエルという民が数の上で成長し、強力になったということである。確かにこうした点は、国としてのイスラエルの一つの側面として理解できよう。

・神が諸国と関わるための手段という側面

しかし、イスラエルの民が国であるということには別の側面もある。それは、主なる神が諸国と関わるための手段という側面である。創世記 1-11 章を見ると、世界は国々が建てられる形で発展していったことが強調されている（特に洪水以後の記述、創 10 章）。これは必ずしも神が望んだ形ではなかったのかもしれないが、しかし地に満ちて地を従わせるようにとの神の祝福が生み出した一つの形ではあるかもしれない（創 1:28）。神がこのような世界、すなわち国々が満ちた世界に関わりとうとする際、「神にとって、一つの国を形作り、それによって諸国と関わりを持つことは理に適ったことである」³⁵⁾と言えるだろう。しかし、神が形作った国あるいは国民（*גוי*）として、イスラエルは他国との政治的な関わりに置かれた。その関わりは殆どの場合平和的なものではなく、むしろ絶え間ない争いであって、イスラエルはエジプト、アッシリア、バビロニア、ペルシャといった世界の大国との関係において国難を経験したことは勿論、エドム、モアブ、シリアといった隣国、延いては自らの同胞とさえ剣を交えることとなったのである。

・人間の王を戴く組織という側面

国としてのイスラエルということを考える際に更に重要な点は、それが意思決定のプロセスや権力構造を伴った一つの組織（institution）であることを認識することである。勿論、イスラエルは単なるこの世的な王国ではなく、出エ

35) Ibid., 209.

ジプト記において示唆されていたように、神が王として支配する祭司の王国・聖なる国民である（出 19:6）。事実、神が王として国を治めるために与えた法さえ、イスラエルが人間の王を戴く以前において既に存在していたのである。しかしそのようにして、イスラエルにとって神的次元での王国としての在り方がより本来的であるとしても、イスラエルがこの地上の次元における王国であることは様々な意味で避けることができなかった。イスラエルは主なる神ではなく、人間をこそ王として戴く道を選んだ。勿論、このような人間の愚かな決断さえ、神は自らの摂理の中で用いて、ダビデの選びと王国の永続を約束した（サム下 7 章）。しかし一方では、この人間の決断によって、神がイスラエルを選んだ当初の目的から逸れていくことになってしまったことも事実である。「ヤハウェはイスラエルが諸国の祝福のためのパラダイムとなるように計画した。しかし残念なことに、諸国の方がイスラエルの経験にとってのパラダイムとなってしまったのである」³⁶⁾と Goldingay が述べているように、イスラエルは神の王国としてのアイデンティティーを急速に失い、最終的にはバビロニアによって滅ぼされ、ユダがネブカドネツアルのくびきにつながれることになってしまったのである。

• 土地を持つという側面

上で述べたように、国としてのイスラエルがこの地上の次元で存在することが避けられないということは、イスラエルが土地を保持しているということとも密接に関係している。国であるということは土地（領土）を持つことだからである。このことは、人間が心を持つだけでなく、体をも持つ存在として創造されていることに似ていると言えるかもしれない。そして、人間の創造が神の祝福に基づいていることと同じように（創 1:28）、イスラエルにとって土地は神の祝福の一部として、その歴史の初めから約束されていたことである。実際、神がアブラハムに対して、将来における王国の到来を約束した際、土地の

36) Ibid., 210.

取得はそのことと併せて語られている（創 12:1-7）。それは全く神からの賜物であり（例、申 1:8; 3:18, 20）神からイスラエルに割り当てられた「嗣業」（נחלה）なのである（例、申 4:21; 詩 135:12）。このことは、根源的には、イスラエルではなく、主なる神こそが土地の保持者であることを意味している。だからこそイスラエルは、律法において土地を七年毎に休ませ、主なる神に委ねるよう命じられているのである（レビ 25:1-7, 20-22）³⁷⁾。

しかし一方では、土地は主なる神から離れ去る誘惑ともなり得る。本来イスラエルは、主なる神によって与えられた掟と法を守って命を得、更にはそのような振舞いによって諸国の民に良い感化を与えるために土地を与えられているのであるが（申 4:1-8）、そのような本来的な意図から外れて神の恵みを忘却して思い上がり、取得した土地の神々を礼拝し、主の怒りによって散らされ滅ぼされる危険が、土地において生きる際には常に隣り合わせに存在するのである（申 6:10-15; 8:10-20）³⁸⁾。

〈捕囚によって生じた変化〉

・土地に関する失望と希望

そして、結局イスラエルはこうした誘惑の虜となり、他国に蹂躪され、捕囚の憂き目に遭うこととなった。勿論、このことが起こった理由は、イザヤ書 5 章 1-7 節の預言にも見られるように、ぶどう畑であるイスラエルが良い実を結ぶことができなかつたためである。しかし一方で、同じぶどう畑の譬えを用いながら、詩編 80 編においては、主なる神がぶどう畑を荒らした理由が不可解なこととして記されている（13-14 節「なぜ、あなたはその石垣を破られたのですか。／通りかかる人は皆、摘み取って行きます。／森の猪がこれを荒らし／野の獣が食い荒らしています」）。同じように、詩編 44 編においては、イスラエルの民は決して主なる神との契約をむなしいものとはしなかつたのに（18-19 節）、神が一方的に「イスラエルの民を打ちのめし」、「山犬の住みかに捨て

37) Ibid., 211-213.

38) Ibid., 213-214.

／死の陰で覆ってしまわれました」(20節)と、悲痛な叫びが綴られている。勿論、イスラエルの民の罪が捕囚と全く無関係と見なすことはできないだろう。しかしそれでも、この出来事のあまりの酷さに直面して、ある種の不可解さが取り除かれずに残ったということなのだろう³⁹⁾。

捕囚が起こった理由が何であるにせよ、今やイスラエルの民は、上で引用した詩編において示唆されているように、土地を追われ、その力が著しく弱められてしまった。しかし、そうした厳しい現実に直面しているイスラエルにとって、神自身が土地の究極的な所有者であるという先程述べた神学的理解は、捕囚を経験して土地を失ったかに見えるイスラエルにとっては大きな慰めであったに違いない。例えば、詩編60編においては、冒頭と結論部分において、神が怒ってイスラエルの民を突き放し、散らされたことに対する悲しみが語られているが(3-7節, 11-14節)、こうした詩編全体を枠づけているとも言える嘆きの中心部分において、神がかつてイスラエルのそれぞれの部族に土地を割り当て、それを恵みとして与えたことが宣言されている(8-10節)。イスラエルの民がこの詩においてこうした土地に関する根源的理解に立ち戻っているところに、捕囚によって土地を失っても、イスラエルがなお土地に関する希望によって生かされている有様を見ることができよう。

勿論、エズラ記、ネヘミヤ記、エステル記、そしてダニエル書といった書物は、土地が一度失われた後に、民が土地の外で「ユダヤ人」として生き始めている様子を物語っている。こうした書物においては、もはや神の民として生きる上で土地が前提とされていないようにも見える。しかしそれでも、祖国の土地への憧れは消えておらず、従って土地の意義はなくなっていない。一例を挙げれば、ダニエルがイスラエルから遥か東の地にあっても、なおエルサレムに向かって祈りをささげていることに、そうした土地の意義が示されているよう(ダニ6:11)。このことは、神が現実の世界に関わるリアリティーの反映と言えるかもしれない⁴⁰⁾。

39) Ibid., 214-215.

・人間の王に関する失望と希望

以上において明らかになったように、国としてのイスラエルに不可欠なものとして約束されていた土地に関する希望は、捕囚という未曾有の悲劇を経てもなお潰えていない。それならば、イスラエルが国としてこの地上に存在する限りにおいては、同じように避けがたく必要とされる人間の「組織」についてはどうだろうか。このことを考える際には、とりわけ人間の王に対する期待が、捕囚を経ても存続したのかどうかということが重要な問いとして浮かび上がってくる。詩編 89 編などに示されているように、捕囚の出来事はダビデ王朝に対する期待を、少なくとも一時的に、完全に失わせたと言ってよいだろう。この詩編は、ダビデの王座が永続することを約束したナタン預言をわざわざ引き合いに出したうえで（詩 89:20-38）、そうした約束にもかかわらず、主なる神が自ら油注いだ人に激しく憤り、彼を退けて見捨て、契約を破棄し、王座についていた人の王冠を地に投げうって汚し、王の町が悉く略奪され廃墟となった現実を容赦なく語る（詩 89:39-46）。まるで神にあてつけているようなこの厳しい言葉は、神の約束に対する民の底知れぬ失望と嘆きを示している。このような状況の中では、人間の王が再び立てられることなど望むべくもない。

詩編 89 編だけで事柄を考えた場合には、以上の見解で間違いないだろう。しかし、詩編全体の構造にもし神学的意図があるとするならば、いわゆる第三卷（詩 73-89 編）の締めくくりである詩編 89 編においてダビデ王朝の拒絶とも取れる神の態度が語られたその後も、イスラエルの支配者の到来を待ち望んでいると思われる詩編（詩 110 編；118 編）や、ダビデ契約が思い起こされている詩編（詩 132 編）が見られることは注目に値する。こうしたことを考慮すると、少なくとも詩編という書物においては、捕囚によるダビデ王朝の断絶を乗り越えていく新たな王的支配者の待望が存在していると言えるのかもしれない⁴¹⁾。

40) Ibid., 215-216.

41) こうした見解については、例えば次の文献を参照せよ。Ian J. Vaillancourt, *The*

但し、民の王的支配者に対する期待が、捕囚以前と全く同じような仕方で捕囚後においても継続していると考えerことはできないだろう。捕囚という未曾有の出来事は、イスラエルの民の人間の王に対する期待を何らかの仕方で変質させていると考えるのが自然である。例えば、前述の詩編においては、詩編89編以降、ダビデ的支配者についての詩編が少なくなり、代わりに、神の王的支配について語る詩編が多く登場するようになる（詩93-100編など）。詩編研究者の中には、第四一五巻においては、ダビデ的支配者への期待は完全に神の王的支配の主題によって取って代わられていると主張する者もいるが⁴²⁾、私見としては、先程述べたように、第四巻以降にもダビデ的支配者を待望する期待は見出されると思われる。しかし仮にそうだとすると、確かに神の王的支配の主題が、詩編の後半において大きなウェイトを占めていることは否定できない。ここにおいては、確かにダビデ的支配者への待望が、神の王的支配というより根源的な待望によって、何らかの影響を受けていることは間違いないだろう。

ダビデ的支配者への期待が捕囚によって明らかに変質しているもう一つの例として、エゼキエル書の幻を挙げることができる。一方で、エゼキエル書においては確かに人間の王に対する期待が保持されていることが確かめられるが（エゼ34:23）、エゼキエル書全体の幻の中で人間の王が占める役割は小さいように見える⁴³⁾。むしろ、新しい神殿の幻の中で大きな位置を占めているのは、

Multifaceted Saviour of Psalms 110 and 118: A Canonical Exegesis, Hebrew Bible Monographs 86 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2019).

42) 例えば、次の研究者たちはそうした立場を取る。Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76 (Chico, CA: Scholars Press, 1985); Martin Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV V im Psalter*, ATANT 83 (Zürich: Theologischer Verlag, 2004).

43) エゼキエル書においては、人間の王に対する期待が語られる時、「王」(מֶלֶךְ)という言葉が用いられずに、「君主」(נָשִׂיא)という言葉が用いられている（エゼ34:24）。このことから考えるに、エゼキエル書は意図的に「王」という表現を避けていると考えることもできよう。

王としての神である（エゼ43:7「人の子よ、ここはわたしの王座のあるべき場所、わたしの足の裏を置くべき場所である。わたしは、ここで、イスラエルの子らの間にとこしえに住む」）⁴⁴⁾。

更に、捕囚を前提として記されているイザヤ書55章3-5節においては、民がダビデ契約を担う存在になることが示唆されており、これを王権の民主化（democratization）と呼ぶことが一般的になっている⁴⁵⁾。私見としては、そういった現代的な概念で説明することはアナクロニズムに陥るとされるし、上記の箇所における語り方を見る限り、完全にダビデ契約の意味が変質してまっているとも考えられないが、しかし民に王的支配の役割が何らかの仕方でも移譲されていることは確かであろう⁴⁶⁾。

このように、捕囚という出来事は、この地上に建てられた国としてのイスラエルが崩壊したことによって、新しい形の国としてのイスラエルを待望するきっかけとなったと言えるであろう。そのことはとりわけ、イスラエルの民の支配者に対する期待の変遷において顕著に示されているのである。そして時代が更に後になると、王的人物への期待は、次第に超越の次元へと飛躍していくようになる。多少旧約聖書神学の範疇からは離れるが、新約聖書のメシア理解とも繋がる重要な事柄でもあるので、この点について簡潔に記すこととする。とりわけ注目に値するのが、黙示文学と呼ばれるジャンルにおける支配者への待望である。こうした書物においては、メシア的存在がもはやダビデ的要素を超越していると思われる部分が存在する。例えばダニエル書7章13節には「人の子のようなもの」と呼ばれる存在が登場する。集団の表象のようにも思えるが、同時に、伝統的なダビデ的メシアを超越した要素もまた垣間見える。ダニエル書におけるこうしたメシア像は第二神殿時代の諸文書において更に拡張さ

44) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 219-220.

45) *Ibid.*, 219.

46) イザヤ書55章3-5節についてより詳しくは、次の拙著における議論を参照されたい。拙著『新しいダビデと新しいモーセの待望——イザヤ書の正典的解釈』教文館、2022年、513-517頁。

れている。例えばIエノク書において人の子は諸国に対する裁きを執行する個人的存在として描かれる (Iエノク 46:1 以下; 48:2 以下; cf. IV エズ 13 章)。

しかし、そのように次第に伝統的なダビデ的メシアからの発展が見られる一方で、他方、ダビデ的メシアを待望する路線に留まろうとする方向性も見られる。例えば、ソロモンの詩編 (前1世紀中葉) においては、ダビデの家系から出る支配者がいずれエルサレムを清めて敵を滅ぼすことについての期待が語られている (17:23 以下)。また、クムラン・テキストにおいても、アロン家から出るメシアとダビデ王家から出るメシアという二人のメシアを待望している様子がうかがえるのである。以上において明らかなように、第二神殿時代の諸文書においては、支配者の到来が超越的次元へと飛躍していく一方で、伝統的な現実的次元に留まった支配者の待望もまた同時に見られると言えるであろう⁴⁷⁾。

〈要約・小結論〉

以上の議論を要約しよう。イスラエルの民は神とシナイ山で契約を結んだ際、神の支配の下に、神の王国となるために召し出された。しかし、イスラエルが歴史の中で地上的な意味での王国として形作られると、イスラエルは神の王国であることを自らの本質的なアイデンティティーであるとは見なさなくなり、次第にこの地上の大国の在り方に自らの歩みを合わせるようになった。その結果引き起こされたバビロン捕囚という出来事によって、民は土地を失い、王を失った。もともとこうしたものに、神の王国としてのアイデンティティーから離れさせる誘惑が含まれていたためである。しかし、捕囚という出来事を経てもなお、イスラエルの民の土地に対する希望、そして支配者に対する希望は潰えていないように見える。それらは形を変えて存続し、イスラエルが神の国として形作られる将来の幻の中に保たれているのである。

47) Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 453-456.

1.5 主の宿る町としてのイスラエル

〈主の選んだ町〉

前項目で述べたように、イスラエルは主なる神が支配する王国としてのアイデンティティーを持つ。イスラエルが国であるということは、必然的に王国としての組織や土地の存在が前提とされる。この関連で言えば、イスラエルが国であるということは、そこに国の中心となる有力な町があるということである。イスラエルの場合、とりわけ南王国の場合、それはエルサレムであり、しかもこの町は主なる神自身の住まいでもあったと旧約聖書は証言している。勿論、一方では、主なる神の宿るところは天であることは明白である。そのことを踏まえれば、エルサレムが最初から神の宿る場所であったのではなく、むしろ歴史の中で主が自らエルサレムという特定の場所を自身の宿るところとして敢えて選んだということは明らかである。

エルサレムは神が選んだ町であるから「聖なる町」（イザ 48:2）であるが、旧約においてエルサレムはむしろ「聖なる山」と表現されることが多い（イザ 11:9; 27:13; 56:7 など）。恐らく、この町が神に選ばれた聖なる町であるのは、この町が建てられているシオン山が聖であるためであるという理解があるのであろう。そして更に突き詰めれば、この山の聖性は、そこに神の宿る聖所（神殿）が建てられているからでもある⁴⁸⁾。

しかしそもそも、救済史において初めて主なる神が自らを現した山は、エルサレムがあるシオン山ではなく、シナイ山（あるいはホレブ山）であった。出エジプト記の物語は、神がこの山の頂上へと下って来て、モーセやアロンを中心とした民の代表者たちに自らを現したことを伝えている。しかしその際、神はシナイ山を特別な場所として選ぶということは言わなかった。むしろ彼らがシナイ山頂で体験したのは、シナイ山それ自体の特別さということではなく、天の神殿のリアリティーであった（出 24:10「サファイアの敷石」という言い方は古代中近東の一般的な神殿についての形容と著しく似通っている）⁴⁹⁾。そ

48) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 237.

して更に驚くべきことに、神は彼らと会食の時を持ったと言われているが（出24:11）、これは天の神殿を前提にしているわけなので、祭儀的な会食と理解できる。ここで重要な点は、出エジプト記においては、このシナイ山での神の顕現の場面が契約締結の記述の締めくくりにあたり、出エジプト記はその後、幕屋建設の記述へとシフトしていくということである。この展開が意味することは、幕屋建設の目的が、民の代表者たちがシナイ山頂上で目撃した天の神殿と同じ形の聖所を荒れ野に建設し、神の宿る場所を確保するためであったということであろう⁵⁰⁾。そう考えると、主なる神は初めからシオン山やエルサレム、そしてそこに建てられた神殿、更にはそこに住む民と結びついていたわけではなく、むしろそうしたものから自由な神、天に住まう神だったのである⁵¹⁾。

しかしそれにもかかわらず、主なる神は、自らの決断として、シオン山の上に建てられたエルサレムを自らの住まいとして選んだ。エルサレムはカナン地方の他の山々、例えばヘルモン山などに比べれば、その壮麗さに関しては大変見劣りのするものであった。それでも主なる神がこの町を選んだというところに、この出来事がただ神の恵みに基づいているメッセージが潜んでいるのかもしれない⁵²⁾。

シオン／エルサレムがそのように、神の特別な選びに与った町であり、また神の住まう都であり、そしてそれ故に敵の攻撃に対しても盤石な場所であるということは、様々な詩編を通して表現されている。このような神学的理解を最も顕著に示している詩編の内の一つが、詩編46編であろう。この詩編においては、万軍の主が都に臨在している故に、諸国民の動乱や自然現象の脅威といったこの世界の混沌に対しても、エルサレムの町は「神の都」（5節）として盤石であるという理解が示されている⁵³⁾。また、詩編48編においても、シオ

49) Thomas B. Dozeman, *The Pentateuch: Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 344.

50) Ibid., 344-345.

51) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 237.

52) Ibid., 237-238.

ンの堅固さが賛美されており、そこに住む主なる神の混沌に打ち勝つ力が強調されている。更に言えば、詩編 50 編などを見ると、こうした混沌に打ち勝つ主なる神の力は、とりわけ主なる神の言葉とその裁きによって発揮され、シオンから全世界・全被造物へと及ぶことが強調されている。そして、シオンの神の力が諸国民にも及び、諸国民がシオンに呼び集められ、シオンが諸国民の集うところとなるという詩編 50 編に見られる主題とよく似た主題は他の詩編にも見られ、例えば詩編 87 編にそうした理解が示されている。このようにシオンが諸国民の集う場所となるという主題は、預言書の終末論的幻の中においても重要な位置づけを持っていることは、ここで特に指摘すべき注目に値する事実である（イザ 2:1-5）。

しかし一方で、シオンがそのように神の住む場所であるということは、必ずしもこの世界の様々な争いから自由であることを意味しない。イスラエルの歴史が示しているように、シオンは度々外国の脅威にさらされてきた。そして、シオンが神の都でありながら同時に地上に建てられた世俗的な町でもあることの内には、この町が神の都であることをやめて、墮落してしまう危険が常にはらまれている。実際、シオンは神によって「娘シオン」と呼びかけられるほどに神に愛された存在でありながら、神に従う道に踏みとどまらず、捕囚によって神に見捨てられた娘となってしまったと繰り返し言われている（イザ 1:8;

53) Goldingay は、元来この詩編はダンの町のことを歌った詩編であると理解する。というのも、エルサレムの町には、ヒゼキヤが水道によって作ったギホンの泉からシロアム池の水の流れ以外、川と呼べるものは存在しないからであり、一方でダンは川の水が豊かに注ぐ町だからである (Ibid., 239)。しかし、詩編 46 編が語る水の流れの記述は、象徴的表現である可能性もある。Goldingay 自身も言っているように、ここには創造物語のエデンの園のイメージとの繋がりがあがる。注目すべきは、エデンの園から流れ出る水が四つに分かれて川となっているが、その川の内の一つが「ギホン」であることである。ギホンとはエルサレムの泉と同じ名前である。恐らくこのエデンの園とエルサレムの繋がりは、詩編 46 編における水の流れに関する記述が象徴的なものであることを示唆している。実際にはエルサレムに詩編 46 編が言う大河は流れていないが神殿があり、神殿には神の楽園を彷彿とさせる豊かさが存在し、まるでエデンの園の大河ギホンが世界を潤していたように、神の都を潤しているのである (Ibid., 239)。

52:2; また、哀歌全体を参照)。

勿論、シオンは見捨てられたままではあるわけではない。前項目の王国再建の希望と結びつく形で、シオンが再建される希望もまた語られていることは周知の事実である。例えばいわゆる第二イザヤの預言においては、主が王として君臨するためにシオンに帰還する日に、シオンは再び聖なる神の都として回復させられ、堅固なものとして建てられることが語られている(イザ 52:1-12)。まだ捕囚の記憶が色濃く残る時代に記されたこうした預言において既に、シオン回復の希望が語られていることは興味深い。こうした希望は、捕囚から更に時代が進んだヘレニズム時代に記されたと考えられる詩編においても明確に示されている(詩 147 編)。この詩編によると、再建されたシオンには傷つき追いやられた人々が集められ(3 節)、神の祝福と平和が訪れる(13-14 節)。そして主が王としてこの町に君臨し、言葉と裁きによってその支配を確立するのである(15-20 節)。

〈主なる神の聖所〉

主が選んだシオン／エルサレムは、神の住まいである神殿の建立された場所でもあり、礼拝の中心地でもあった。ここからはこの観点から考察を深めてみたい。まず、申命記主義的歴史家によると、神殿が主ではなくダビデのイニシアティブによって建てられたことが強調されている(サム下7章)。申命記主義的歴史の記述においては、このダビデの案に対して主はアンビバレントな態度をとっていることが際立っているように思える。

これに対して詩編においては、主なる神が神殿を祝福していること、そして神殿から神の祝福が溢れ出ることなどが記され、主なる神が神殿に対してアンビバレントな態度をとっている様子は見られない。例えば詩編 132 編などを見ると、主がシオンに神殿を建立したことが主の意志であったことが強調されているように見える。そのことは、例えば 16 節において、主が祭司らに救いを(衣として)まとわせてくださるという記述から示唆される⁵⁴⁾。Goldingay によれば、この比喩は、犠牲祭儀や祈りといった仕方ではなされる祭司たちによる

主なる神への礼拝（あるいは主なる神との関係の構築）が、町の安寧を得るための一つの手段であることを示唆している。こうした表現の中には、主なる神の神殿と、神殿で神に仕える祭司とその働きに対して、主が祝福を約束していることが見て取れるのである⁵⁵⁾。

更にまた、詩編 65 編 5 節に目を向けると、神殿が「庭」(חצר) あるいは「家」(בית) とも表現され、そこにおいては「良いもの」(טוב 新共同訳は「恵み」) が満ち溢れると言われている。「良いもの」と訳された言葉は通常、抽象的なことを示すのではなく、具体的なもの、例えば食料としての地の生み出す実りなどを意図して用いられる（例、創 45:18, 20, 23）。つまりここでは、神殿の存在が具体的な豊かさをもたらすことが意図されており、民全体の繁栄を約束するものであるとの理解が前提にされているのである⁵⁶⁾。このように、神殿は、その建立の経緯においてこそ複雑な問題を抱えていたが、詩編などによれば神の祝福の源であり、神はこの神殿を通してこそ、シオンを、そして神の民を祝福へと導くのである。

以上において明らかにしたことに加えて、シオンに建てられた神殿が家族の集う場所を示すイメージで語られ、そこに本当の安全と安心が存していることが強調されている点も見逃すことができない。例えば詩編 84 編においては神殿という言葉は登場せず、先ほども言及した「家」(בית 5, 11 節) という言葉や「庭」(חצר 3, 11 節) あるいは「宿る場所」(משכן 2 節) などといった言葉が用いられている。Goldingay は、こうした言葉遣いによって、神殿が家族の家になぞらえられていると指摘している。例えば「庭」という言葉は、当時のイスラエルにおける家庭の庭を連想させる。そこでは動物がおり、穀物が貯蔵され、料理などの家事がなされる。庭としての神殿の背景にそうした家庭的イメージがあるということは、イスラエルの民の神殿もまた、神の民という家族

54) 新共同訳は「祭司らには、救いを衣としてまとわせる」としているが、原文のニュアンスは「私は祭司たちに救いをまとわせる」(וכהניה אלביש ישע) である。

55) Goldingay, *Old Testament Theology* vol. 2, 246.

56) Ibid., 247.

が集い養われる場所であって、その中心には、神への礼拝が捧げられるための祭壇（מזבח 4 節）が置かれているのである⁵⁷⁾。勿論、祭司やレビ人以外の民は神殿そのものに立ち入ることはできず、その前庭で礼拝することができるのみである。しかしたとえそうであっても、神殿の入り口である主の庭で過ごす一日は、千日に勝る恵みであると言われている（11 節）。それほどに、神の民にとって、主の家であるところの神殿で過ごすことの恵みと安心は大きいのである。

同じように、詩編の「都のぼりの歌」の締めくくりにも、神殿と家族のイメージの結びつきが見られる。まず巡礼者たちがシオンに到着し、兄弟姉妹が家族として共に座っているという場面が詩編 133 編で描かれるが、こうして共に集った主にある兄弟姉妹に対して、締めくくりの詩編 134 編においては、「主の家」（בית־יהוה 1 節）で主をたたえよと語られるのである。このように、巡礼の歌である「都のぼりの歌」は、巡礼のクライマックスとして、神の民が家族として主の家に集い、共に主をたたえるという主題で締めくくられるのである。

さて、この項目を締めくくるにあたり、神殿に関係する最後のトピックとして、祭司制度の意義について言及しておきたい。そもそもイスラエルが神の民として召された際のヴィジョンとしては、民全体が祭司となり、イスラエルは祭司の王国となるべきことが記されていた。（出 19:6）。しかしこのことが語られた直後（21-22 節）においては、すぐに特別に選び出された祭司の存在が前提にされている。ここには、祭司制度の理解に関して緊張関係が存在するようにも思えるが、イスラエルの民全体が祭司の王国となるというのはあくまで将来的ヴィジョンであり、そのヴィジョンを実現するために、まずはレビ族から祭司たちが選び出されていると考えられる⁵⁸⁾。

主によって任命された祭司職にある者たちの主な務めは、例えば申命記にお

57) Ibid., 248.

58) 但し、レビ族が祭司職に初めて正式に任命されるのは、出エジプト記 32 章 25-29 節においてである。ここにおいては、金の子牛事件において、主の心に背いたものに対して裁きを執行したレビの子らが称賛され、モーセによって祭司職に任職されているのである。

けるモーセのレビに対する祝福の言葉において明らかにされている（申 33:8-11）。これによると、祭司職を担うレビ族たちは、第一に、イスラエルに主の「裁き」（משפט）と「律法」（תורה）を「教える」（√ ירה）ことが務めとして与えられている（10節）。つまり、律法に基づいた民の教育ということが彼らの務めである。第二に、彼らは主の前に「香」（קטורה）をたき、「焼き尽くす献げもの」（כִּלְיִי）をささげる義務を負っている（同節）。これは勿論、祭司たちが祭儀の儀式の責任を負っていることを意味するが、香をたくこと、犠牲をささげることは言わば祭儀全体を象徴する表現であって、実際には、祭儀が成り立つためには、祭具の準備や神殿の警備など、直接儀式に関係しない仕事も必要となる。従って、祭司職に召された者たちは、礼拝に関係するあらゆる務めを担うのである⁵⁹⁾。

勿論、祭司職の務めは、注意深く旧約の証言を観察するならば、常にスムーズに実行されたというよりはむしろ、様々な緊張関係に置かれながら担われていったことは明らかである。例えば、レビ記や民数記においては、アロンの子孫とそれ以外のレビ族（レビ人）が明確に区別されている。同じようにエゼキエル書においても、ツァドクの子孫とそれ以外のレビ族（レビ人）が区別されている。これに対して、上述の申命記においては、祭司とレビ人の区別は存在せず、レビ族は全て同じ祭司職にあるものと見なされている。こうした祭司職の理解の多様性には、イスラエルの民の祭司職が様々な葛藤を内部に抱えながら発展してきたことが反映されていると考えられる。

しかし、祭司職を担う者たちが経験した一番大きな課題は、そのような内部の葛藤だけでなく、むしろ外部からの誘惑であっただろう。イスラエルの歴史において如実に示されているように、祭司職にある者たちは諸外国の神々を慕って墮落し、委ねられた務めを十分に果たすことができなかった（例えば、マラ 2:1-9）。こうした宗教的墮落の結果、引き起こされた出来事が捕囚であったと言っても過言ではないだろう。この出来事のインパクトは殊の外大きいも

59) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 2*, 250-251.

のであったに違いない。主なる神との正しい関係の構築こそが、祭司職を担う者たちに委ねられた重要な職務に他ならなかったにもかかわらず、その職務そのものが、神殿の崩壊によって機能不全に陥ってしまったからである。この状況の中でイスラエルが神の民としてもう一度歩むためには、祭司職の刷新が不可欠なのである。

祭司職の将来について、旧約正典には様々な幻が記されている。例えばエゼキエル書 40 章以下に記された新しい神殿についての幻においては、祭司職がツアドクの子孫とそれ以外のレビ族（レビ人）の区別を保った形で担われていくことが記されている（エゼ 44 章）。しかし一方では、イザヤ書 61 章に記されているように、あくまでシナイ契約のヴィジョンを実現する形で、イスラエルの民全体が祭司となるという指針も語られている（イザ 61:6）。更には、ゼカリヤ書においては王的人物と祭司的人物という二人の油注がれた人々による共同統治の幻も語られており、祭司職が政治的職務をも兼ねることが示唆されている（ゼカ 4:11-14）。このように、捕囚後の祭司職刷新についての幻は、多様な形で語られているのである。

〈要約・小結論〉

以上において、神の民であるイスラエルの一つの側面を、民にとっての重要な町であるシオン／エルサレムの考察を通して明らかにしてきた。シオンは神の選んだ都の建てられた場所であり、ここにおいて神の民は神の平和と豊かさを享受することが約束されている。またシオンは神の宿る神殿が建てられた場所でもあり、その神殿、「神の家」に民は互いに家族として集い、神を礼拝する民として歩んでいる。この祭儀共同体としての歩みを実現するために、神に特別に選ばれた祭司職に就く者たちが与えられていることも重要なポイントである。しかし、こうした神の恵みに満たされていたシオンが、その罪の故に、捕囚という悲劇に見舞われ、町が破壊されてしまったことは大きな痛手であった。とりわけ、神殿が破壊され、祭司職が機能不全に陥ってしまったことは、神の民イスラエルの存立に関わる重大事態であった。旧約の諸証言において

は、こうした悲劇が克服され、シオンが再建されて、祭司職が刷新されるとの将来に向けての幻が様々な仕方で語られているのである。

1.6 結論

本稿は、神の民としてのイスラエルの諸側面を考察する目的で、まずは聖書神学的な観点から考察を行った。この考察を通して、イスラエルは家族としての側面、契約の民としての側面、神に選ばれた民としての側面、神の王国としての側面、そして神の宿る町としての側面があることが明らかになった。

順にそれぞれの議論を振り返ってみよう。第一に、イスラエルの民の選びは民族的なものであり、家族としての性質を持つが、それだけでなく、神との関係も家族的に結ばれていることが指摘された。この神との家族的関係は、全く神の恵みによって与えられたものであるが、しかし同時に、単にイスラエルの家に生まれることが人を神の民とするのではなく、民の信仰告白的応答が重要とされているのである。

第二に、第一の側面で指摘された神と民との特別な関係が「契約関係」として表現できることが指摘された。すなわち、主なる神は歴史の中で自らの決断において、イスラエルの民と特別な関係を結ぶことを望み、彼らと契約を結んだが、イスラエルの民もまたこの関係を保持していくために、神の民として相応しく歩むことが求められているのである。

第三に、この神との契約関係を更に展開している神学的概念として、神の民の「選び」という概念が存在していることが明らかになった。この選びの出来事こそがイスラエルの神の民としての在り方を規定しているが、しかし同時に重要な点として、この選びの出来事は神自身のためでもあり、また同時に諸国民の救いのためでもあることが指摘された。

第四に、イスラエルの民が神との契約関係の中に入れられた際、神の王国として召されたことが明らかにされた。しかし、イスラエルがそのような本来的なあり方を実現する上では、常にその途上にあったことも指摘された。神の王国であるイスラエルは、歴史の中で具体的な地上の王国としての形を取ると、

次第に地上の大国のあり方に自らを合わせるようになり、このことによって未曾有の破局を引き寄せてしまった。しかし一方では、そのようなイスラエルの民の失敗にもかかわらず、神の国として形作られる幻はなお将来において保たれているのである。

第五に、イスラエルがこの地上に国としての形を取ったことは、中心となる町の存在と密接に関係していることが指摘され、神が選んだシオン／エルサレムの存在がイスラエルの民のアイデンティティーと密接な関係を持っていることが明らかにされた。シオンは神の都として平和を享受し、そこに神が住まうことを通して、この世界の混沌の脅威に対する砦としての機能を果たしている。加えて、シオンが神の都であることは、そこに神殿が建てられ、祭司職を担う者たちが与えられていることをも意味するのである。この神殿における礼拝を通して、神の民は様々な恵みを享受していたが、祭司職を担う者たちの罪によって捕囚が起り、神殿が破壊されたことを通して、祭司職が機能不全に陥った。しかし、この悲劇を乗り越えていくための将来的なヴィジョン、つまり祭司職刷新の指針が旧約の様々な証言を通して示されているのである。

以上に要約した全体の議論から明らかになるのは、イスラエルの民においてそれぞれの側面が別々に存在しているのではなく、むしろこれらの側面が緊密に結び合わされる仕方で存在しているということである。例えば、既に論じたように、神の家である神殿に家族としての神の民が集い礼拝するというあり方において、イスラエルの家族としての側面と神の宿り場としての側面両方が密接に関連する仕方で存在していることは明らかである。

このように、本稿においてはイスラエルの民の諸側面について聖書神学の観点から基本的な考察を行い、ある程度重要な点については考察を尽くすことができたと考えるが、イスラエルの民の終末論的な側面については十分な考察を行うことができなかった。これについてはまた別に機会を改めて考察する必要があるかと思う。

本稿での考察を踏まえて、次回（後編）における考察では、今度はイスラエル史の観点からイスラエルの民についての考察を行い、更には聖書神学的考察

とイスラエル史の観点からの考察それぞれの結果を持ち寄り、両者の接点を探し求める考察を行いたいと思う。

（たなか・ひかる）