HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	エレミア書第二章の様式･伝承史研究
Author(s)	菅沼, 英二
Citation	基督教学, 7, 1-28
Issue Date	1972-10-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46286
Type	journal article
File Information	7_1-28.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論文

エレミヤ書第二章の様式・伝承史研究

菅沼英二

目次

要旨……(2)
第一章　テキスト研究と私訳（省略）
第二章　文学的特質の研究（省略）
第三章　様式批判研究……(4)
　Ⅰ　研究史概観（省略）
　Ⅱ　預言類型の研究（省略）
　Ⅲ　契約 *Rib* 様式……(4)
　　A　ヒブル語 *Rib* の意味と用法……(5)
　　B　エレミヤ書第二章の契約 *Rib* 様式……(5)
第四章　伝承史研究……(10)
　Ⅰ　文学表現と契約 *Rib* 様式の伝承（省略）
　Ⅱ　申命記三二章、ホセア書、アサフ詩篇、エレミヤ書に共通した文学表現と、

契約 *Rîb* 様式（省略）
III 契約 *Rîb* 伝承――北イスラエルの預言者伝承 …… (10)
A 契約 *Rîb* 伝承の背景をなす宗教的危機 …… (10)
B 契約 *Rîb* との関連における懺悔の礼拝 …… (15)
C 契約 *Rîb* 伝承の担手たるサークル …… (19)
第五章 神学的研究（省略）
結 び …… (26)

〈要 旨〉

此のエレミヤ書第二章の研究論文[1]は五章から成立っている。これは S. R. Driver の示唆[2]（申命記三二章、ホセア書二章、詩篇一〇六篇とエレミヤ書二章との文学的関連について）を新しい様式史研究の光の下で、発展させたものである。

第一章 テキスト研究と私訳

死海写本（エレミヤ書断片）では、エレミヤ書の少なくとも二つの異なったテキストの伝承がある。即ちマソラ伝承とセプトゥアギンタ伝承とである。この両者の比較研究に、BHK三版[3]と Ziegler のセプトゥアギンタ版[4]とを用いた。（最近BHS[5]エレミヤ書が出版された）

第二章 文学的特質の研究

先ず、詩と散文とを区別し、預言詩の構造を吟味する。

1 R. Lowth[6]の平行法

2 反復法

3 我と汝の文体（預言者の契約メッセージの特徴）

エレミヤ書第二章は肯定文と否定文の二つの構造から成っている。即ち、肯定文はヤハウェの全能の働きを述べ、否定文はイスラエルの背信の罪を語っている。

第三章　様式批判研究

預言者の預言類型―特に、契約 *Rib* 様式（民の契約破棄を訴える預言様式）がエレミヤ書第二章の中心テーマを成していることを吟味し、その契約 *Rib* 様式の特質を取扱う。

第四章　伝承史研究

エレミヤ書第二章は一つの特種伝承に立っている。それは契約 *Rib* 様式の伝承の流れ（申命記三二章、ホセア書、アサフ詩篇、エレミヤ書二章へ伝えられたもの）である。

この契約 *Rib* 様式は、北イスラエルの「預言者的―レビ的サークル」に由来し、イスラエルの歴史における信仰の危機の時代に形成され、懺悔の礼拝で用いられ、又、背信のイスラエルの悔改めを表現するために用いられて来た。

此の契約 *Rib* の伝承は『アサフ詩篇の人々』によって数世紀に亘って保存され、伝えられて来た。彼らは「預言者的―レビ的サークル」を形成していた。

第五章　神学的研究

此の伝承とエレミヤの個性との関連を取扱う。エレミヤの預言のメッセージは二つの面[7]を持っている。一つはヤハウェ信仰伝承であり、もう一つは、エレミヤ自身の個人的体験と思想である。エレミヤは契約 *Rib* 伝承に立ち、同時に背信のイスラエルの現実（エレミヤの生きた時代の）にその伝承をいかにかして適応させ、生かそうと努力したのである。即ち、契約 *Rib* 伝承の現実への具現化（Vergegenwärtigung）[8]である。

注

(1) Dissertation presented to the University of Edinburgh, Ph. D.

(2) S. R. Driver, An Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh, 1912 (9th ed.), p. 96.

(3) BHK: Biblia Hebraica 3rd. ed., R. Kittel, & P. Kahle, Stuttgart, 1954 (7th ed.).

(4) LXX: Septuaginta, ed. J. Ziegler, Göttingen. 1957.
(5) BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart, 1970.
(6) R. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum, 1753, ET. Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews, 1815, 1839 (4th ed.), pp. 204–211.
(7) N. W. Porteous, Living the Mystery, Oxford, 1967, pp. 55, 59.
(8) ibid., pp. 37, 127.

第三章　様式批判研究

Ⅲ　エレミヤ書第二章の契約 *Rib* 様式

C. Westermann は彼の著書 "Grundformen prophetischer Rede"[1] (1960) で一つの問題を提起している。「記述預言者の様式史的研究は、本来、預言の基本的な形のヴァリエーションを確定し、取扱い始めねばならない」[2]と。しかし、彼は一つの実例として、法廷弁論（法手続き）の預言者の様式を示唆的に挙げているにすぎない。K. Koch もその著書 "Was ist Formgeschichte?"[3] (1964) で同様の問題を指摘している

「預言記述の中から、多くの独立した預言類型を取上げて来た。しかし、これで預言類型を全部包容したのではない。なぜなら、重要な実例、例えば法訴訟 "Lawsuit" などはスペースの関係で考察しないまま取残されている——様式批判研究なしには、預言書の基本的な釈義は単なる Speculation に陥って了うであろう」[4]と。

こうした観点から、エレミヤ書第二章の様式批判研究——特に、契約 *Rib* 様式を取上げたいと思う。

エレミヤ書第二章で、ヒブル語 *Rib* は三回記されている。（九・九・二九節）

「だから、私はなおあなたがたと争う、（ヤハウェの託宣）あなたがたの子孫と争う。」（九節）

「なぜ、あなたがたは私と争うのか。」（二九節）

A　ヒブル語の原初的意味と *Rib* の研究史概観

D. A. Mckenzie (The *Rib* Theme in the Old Testament, (1959)[5] は *Rib* の原初的な意味を「争い」とし第二義的に法的意味（法廷訴訟）に用いられたとする。[6]

Rib の理解に一転機を与えたのは、J. Begrich[7] である（一九三八年）。H. Gunkel に従い、彼は *Rib* を、法廷における訴訟手続の専門的表記用語とし、世俗の法廷における法廷弁論に由来すると論じた。[8]

E. Würthwein は彼に反論し、*Rib* は祭儀におけるヤハウェの告発を意味すると主張した。[9]

H-J. Boecher はヒブル法同体における法廷弁論として *Rib* を理解した。[10]

しかし、最近の研究は、契約との関係で *Rib* を理解している。

H. B. Huffmon[11] は「契約—訴訟」(Covenant-Lawsuit) という表現を *Rib* に適用した最初の人である。H. Gunkel の「法廷弁論」(Gerichtsrede) の表現を受入れ、メンデンホールのヒッタイトの条約文と *Rib* 様式の比較研究に従って。

G. E. Wright[12] は申命記三二章の「神の訴訟」を研究し、「契約—訴訟の様式」は「モーセの契約更新の様式」の再定式化であったと結論づけた。

E. von Waldow[13] は「預言者の法廷弁論の様式は、形態的にはヒブル法共同体の法廷における法廷弁論に基づくのであるが、内容的にはヤハウェとイスラエルとの契約伝承によっている」と論証した。

W. Beyerlin[14] は、「契約破棄の *Rib*」(Bundesbruch-*Rib*) という表現を正しく用いた。

J. Jeremias は、「契約の告発」(Bundes-Anklage)[15]（——Würthwein に従って——）という言葉を適用した。

Rib は「民の契約破棄を訴える預言様式」であるが、しかし、「*Rib*」という言葉の意味は、それぞれの箇所の Context において理解されねばならない。

B　エレミヤ書第二章の契約 *Rib* 様式

H. B. Huffmon と J. Harvey は、エレミヤ書第二章の *Rib* 様式の構造をそれぞれ分析している。H. B. Huffmon[16] は、エレミヤ書二章四―一三節の様式を「契約・訴訟」と名付けた。なぜなら、この預言者の訴訟（法廷弁論）は、ヤハウェとイスラエルとの契約に基づいているからである。この提言は、G. E. Wright, J. Harvey, W. L. Moran[17] によって支持された。

J. Harvey[18] は *Rib* 様式を二つに分類した。即ち、審判の *Rib*（申命記三二、エレミヤ二、詩篇五〇）と警告の *Rib*（イザヤ一、ミカ六）とである。

ここで、*Rib* 様式構造の単元の拡がりに関する問題に直面する。H. B. Huffmon は、エレミヤ二章四―十三節に限定し、J. Harvey や W. Beyerlin は、エレミヤ二章二―三七全体を *Rib* 様式とする。

C. Westermann[19] は、「*Rib* 様式は『包括的』という顕著な特徴をもっている」ことを指摘している。

エレミヤ第二章は元来、小さな単元の預言がエレミヤの初期の預言の主題（*Rib*）のもとに集められた、と考えることができる。

J. Bright は次のように説明している。「第二章は一つの主題のもとに集められたエレミヤの預言集であり、エホヤキム王の治世に現在の形に配列された。それは最初エレミヤ自身によってなされ、疑いなく B.C. 605 年の『あの巻物』（バルクの巻物）と結合している[20]」と。

我々は、エレミヤ書第二章の「契約 *Rib* 様式」を次のように分析することを試みたい。

一、天に対するアピール（十二節）

「天よ、このことに驚け」（ヒブル語の語呂合わせ）

二、契約歴史の叙述（ヤハウェの救済行為）

a. 出エジプト（六節）

「エジプトの地から私たちを導き出したヤハウェ」

b. 荒野で（六節）

「荒野で私たちを導いたヤハウェ」

c. 約束の地への入国（七、一一節）

「私はあなたがたを豊かな地に導き入れ、」（七節）

「私自身あなたがたを良いぶどう、全くよい種として植えた」（一一節）

三、ヤハウェの質問（Rhetorical Question）

a. どこに？（六・八・一二節）

『ヤハウェはどこに？』

b. ？（十一・十七・三一節）

『かかる国があろうか』（十一節）

c. 何？（五、一八、三三、三六節）

『何の悪を私に見出して……』（五節）

d. なぜ？（二九節）

『なぜあなたがたは私と争うのか』

四、契約破棄の民に対する告発

a. バアル礼拝への非難――祭儀の領域――

バアル礼拝は契約関係の破棄である。

① ヤハウェ対バアル（五・八・十一節）

『空しいもの』（五節）

「予言者は『バアル』によって預言し、『無益なもの』に従った。」（八節）

② バアル礼拝（七・二五・二七節）

「私は『異邦のもの』を愛し彼らのあとを追いかけます。」（二五節）

b. 法の領域

① 十誡に反して

バアル礼拝自身が十誡を犯す罪である。

② 『契約の書』（ミシュパティム）に反して

「あなたの衣のすそに（貧しい）罪なき人の血が　見出される（cf.出エジプト二三章六節）

あなたはそれを『家に押し入る者』に対してしたのでもない」（cf.出エジプト二二節一節）――（三四節）

c. 国際交渉の領域（十八節、三六節）

エジプト、アッシリヤとの関係の問題に関して。

エレミヤはもろもろの罪が由来する究極的な罪を指摘する。即ち『ヤハウェを捨てること』である（十三節、十七節、十九節）。

「私の民は私を捨てた」（十三節）。

一章十六節（自伝風記述章句[21]）では

「彼らが私を捨てて、もろもろの悪事を行なったので、私は彼らに審判を下す」と記されている。

五、ヤハウェの審判――契約の呪い――

a. ヤハウェの怒り（三五節）

b. 滅びの型における獅子（一五節）

「彼に向って獅子はほえ　叫びをあげた。」

c. ヤハウェの審き（三五節）

「見よ、私はあなたを審く」

註

(1) C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, BEvTh 31, 1960, ET. Basic Forms of Prophetic Speech, London, 1967.
(2) ibid., p. 176.
(3) K. Koch, Was ist Formgeschichte? 1964, ET. The Growth of the Biblical Tradition, 1969.
(4) ibid., p. 220.
(5) D. A. McKenzie, The Ribh Theme in the Old Tesatament, 1959.
(6) ibid., p. 1.
(7) J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja, BWANT 4, 1938.
(8) ibid., p. 37.
(9) E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, ZTK 49, 1952, p. 4.
(10) H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, WMANT 14, p. 54.
(11) H. B. Huffmon, The Covenant Lawsuit in the Prophets, JBL78, 1959, pp. 285–295.
(12) G. E. Wright, The Lawsuit of God; A Form-Critical Study of Dt. 32, in Muilenburg-Festschrift, Israel's Prophetic Heritage, pp. 26–67.
(13) E. von Waldow, Der Traditionsgeschichtliche Hintergrund der Prophetischen Gerichtsreden BZAW 85, 1963, p. 20, cf. R. E. Clements, Prophecy and Covenant, 1963, p. 20.
(14) W. Beyerlin, Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch, in A. Weiser-Festschrift, Tradition und Situation, pp. 1–29.
(15) J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, 1970, p. 154.

(16) H. B. Huffmon, op. cit., pp. 285-295.
(17) W. L. Moran, Some Remarks on the Song of Moses, Bibl.43, 1962, pp. 317-327.
(18) J. Harvey, Le Rib-Pattern, Bibl. 43, 1962, pp. 172-196.
(19) C. Westermann, op. cit., p. 200.
(20) J. Bright, Jeremiah, AncB., p. 18.
(21) cf. S. Mowinckel, Gruppe A, T. H. Robinson, A: oracular poetry (1:14-3:5). J. P. Hyatt, The Dt. mic edition (1:15-16, 18-19), J. Bright, classifies this autobiographical section as A1, J. Bright, op. cit., The Prophetic Reminiscence, in Biblical Essays, 1966, pp. 11-33.

第四章　伝承史研究

Ⅲ　契約 *Rib* 伝承――北イスラエルの預言者伝承

A　契約 *Rib* 伝承の背景をなす宗教的危機

イスラエルはその歴史の過程で、彼らの罪と背信の結果、宗教的危機に直面した。これらの危機の中で、契約 *Rib* は、聖書伝承によれば、モーセ（申命記三二）をはじめ、ヤハウェの使者（士師二）、ヤハウェの預言者（士師六）、ホセア、エレミヤ、アサフ詩篇（五〇、八一、一〇六）等により、イスラエルにもたらされた。

かかるイスラエルに対する断罪は、特定の文学様式で表現されている。

『イスラエルは私を捨てた』

（申命記三二・五、ホセア四・一〇、士師一〇・十三、士師二・十三、十七、十九）

『イスラエルは私を忘れた』

（申命記三二・十八、ホセア二・十五、四・六、エレミア二・三二）

『イスラエルは私の声に聞き従わなかった』

（士師二・二、六・一〇、ホセア九・十七、詩篇八一・十二、一〇六・二五）

これらの章句は共通の主題をもっている。即ち、ヤハウェとその民イスラエルとの契約関係であり、イスラエルが契約関係を破る時、そこに宗教的危機が生ずることである。

契約 *Rib* の伝承の歴史の中に、宗教的危機の出来事が幾つか記されている。

(1) 荒野におけるつぶやき(背信)の主題[1]

a. マラでのつぶやき[2]（出エジプト十五・二二―二五）

マラでのつぶやきの叙述は二つの要素を含んでいる。一つは「マラ」の地名起源である「彼らはマラに着いたが、マラの水が苦い（mrym）ので飲めなかった。それで、その所の名はマラと呼ばれた」（二三節）。

もう一つは「つぶやき」の主題で、（二四―二五節）、民のつぶやきとヤハウェの恵みのみ業を述べている。

「民はモーセに向ってつぶやいた。

『私たちは何を飲むのですか。』」（二四節）。

この「つぶやき」（lûn）は、反抗、背反を表わし、それが「危機」を生み出した。しかしヤハウェは彼らの危機に際し、恵みのみ業をもって応えられた（二六節）。

マラ物語はイスラエルの「苦い（にが）」背信の体験を物語っており、「苦い（マリーム）」マラの伝承は、申命記三二章、アサフ詩篇一〇六、エレミヤ二章に継承されている。

「彼らのぶどうは毒ぶどう、その房は苦い」（申命記三二・三二）

「彼らが神の霊に背いた時」（hmlu 詩篇一〇六・三三）

「どうして、苦い野ぶどうに変ったか」（エレミヤ二・二一）

b. メリバでのつぶやき[3]（出エジプト一七・一七）

メリバでのつぶやきの物語はマラ物語と同様の構成で、二つの要素から成っている。一つは「メリバ」の地名起源である。

「彼はその所の名をメリバと呼んだ。それはイスラエル人々が争った（*Rib*）ゆえである」（七節）。

もう一つの要素は「つぶやき」の主題で、民のつぶやきとヤハウェの恵みのみ業を述べている。

「民はその所で水にかわき、モーセに向ってつぶやいた（lun）、『あなたは、なぜ　私たちをエジプトから導き出して……死なせようとするのですか』」（三節）

民のつぶやきはモーセに対するのみならず、ヤハウェに対する反抗（背信）である。ヤハウェは彼らの背信の危機においてさえ、恵みのみ業をもって応えられた（六節）。

メリバ物語はイスラエルの「ヤハウェに対する争い（*Rib*）」の体験を述べており、このメリバ伝承は民数記二〇章、詩篇八一・八、一〇六・三二、エレミヤ二章二九に継承されている。

「あなたがたはなぜ私と争う（*Rib*）のか」（出エジプト十七・二節）

「これがメリバの水であって、イスラエルの人々はここで主と争った（*Rib*）」（民数記二〇・十三）

「私はメリバの水のほとりで、あなたを試みた」（詩篇八一・八）

「彼らはメリバのほとりでヤハウェを怒らせた」（詩篇一〇六・三二）

「あなたがたはなぜ私と争う（*Rib*）のか　あなたがたは皆私にそむいている。」（エレミヤ二・二九節）

此のエレミヤの言葉はメリバ伝承と密接に関係している。

(2) シナイ／ホレブ、ベテル、ダンでの金の仔牛礼拝[4]

a. シナイ／ホレブでの金の仔牛礼拝（出エジプト三二章）

金の仔牛礼拝はイスラエルの宗教的危機の事件であった。出エジプト三二章はシナイ／ホレブでの金の仔牛礼拝が偶像礼拝でありヤハウェとの契約破棄であったことを記している。

「彼らは言った『イスラエルよ、これはあなたをエジプトの国から導き出したあなたの神である』」（出エジプト三二章四・八節）。モーセはそれが「大きな罪」（二一節）であると言って、民を断罪した。この伝承は詩篇一〇六、エレミヤ二章に継承された。

「彼らはホレブで仔牛を造り、鋳物の像を拝んだ。彼らは神の栄光を羊を食う牛の像と取り替えた。」詩篇一〇六・二〇）

「私の民はその栄光を『益なきもの』と取り替えた」（エレミヤ二章十二）

エレミヤの言葉はこの伝承に由来しているが、彼の特徴は、此の伝承を彼の同時代の情況（イスラエルの偶像礼拝、契約破棄）に適用したことである。

b. ベテル、ダンでの金の仔牛礼拝（列王記上十二章二八―三三）。

ヤラベアム王は二つの金の仔牛を造り、一つをベテルに、一つをダンに置いた。

ベテルは王の聖所、北イスラエル王国の神殿であり（アモス七章十三）、金の仔牛がそこで礼拝された。

「イスラエルよ、あなたがたをエジプトの国から導き出したあなたがたの神を見よ。」（列王記上十二章二八）

此の章句は出エジプト三二章四、八節と酷似している。疑いなく、元来二つの独立した出来事の伝承が、互に影響し合ったと思われる[5]。此の金の仔牛礼拝は王エヒフ（列王記下十章二八、二九節）や、ヤラベアム二世（列王記下一四章二三以下）の治世にも北イスラエルで行なわれた[6]。

預言者ホセアは仔牛礼拝やベテルを非難した。（ベテ・アベン、四章十五、五章八節、一〇章五節）

「彼らは銀と金をもって、―偶像を造った。これは神ではない。サマリヤの仔牛は砕けて粉となる」（ホセア八章五・六）。

ベテルにおいて、出エジプト救済に関し、二つの異なった信仰告白形体の間に闘いがあったと思われる。一つは

「ヤハウェがイスラエルをエジプトから導き出した」という告白で、正典預言者によって継承された（士師二・一、ホセア十二・十四、詩篇八一・十一、エレミヤ二・六、アモス二・一〇、三・一）。

他は背信の民の告白するもので、「金の仔牛が、イスラエルをエジプトから導き出した」という（出エジプト三二章四、八、列王記上一二章二八、ネヘミヤ九・十八）。かかるヤハウェ信仰の危機において、北イスラエルのベテルをめぐって、預言者運動が盛んとなった。特にホセア、アモスにおいて――。

エレミヤ書もベテル伝承を保存している（エレミヤ四八・十三）。

(3) シッテムでのバアル・ペオル礼拝

シッテムでのバアル・ペオル礼拝はイスラエルの宗教危機の一つで、民数記二五・一―五に記されている。

「イスラエルはシッテムにとどまっている間に、民はモアブの娘たちと姦淫（znh）を始めた。……イスラエルはかくして、ペオルのバアルにつき従ったので、主はイスラエルに対して怒った。」（民数二五章一―三）。シッテムでのバアル・ペオル礼拝は宗教的姦淫として非難され、イスラエルの罪として繰り返し語られ、「姦淫の主題」によって、アサフ詩篇、ホセア、エレミヤに継承された。

「彼らはペオルのバアルを慕って、死んだ者に拝げたいけにえを食べた。――彼らはそのおこないによって、姦淫（znh）をした」（詩篇一〇六・二八、三九）。

ホセア書では、「姦淫」（znh）は契約破棄という根本的罪を表わす定型としてよく用いられた(7)。バアル・ペオル伝承はホセア書に継承されている。

「イスラエルよ、あなたは淫行をなして、あなたの神を捨てた。彼らはバアル・ペオルへ行き、身をバアルにゆだねた。」（九章一・十節）

エレミヤ書二章で、エレミヤは同時代のイスラエルの背信の情況を現実化するためにこの歴史的出来事を引用した。

「すべての高い丘の上と、青木の下で、身を屈め、姦淫をした。」(二〇節)

エレミヤ二章は「姦淫モチーフ」の伝承を受け継いでいる。――それはシッテムのバアル・ペオルの宗教的危機に由来し、ホセア、詩篇一〇六に継承されたものである。

このように、イスラエルの宗教的危機の伝承(荒野でのつぶやき、金の仔牛礼拝、シッテムでのバアル・ペオル礼拝の伝承)が申命記三二章、ホセア書、アサフ詩篇(特に七八、八一、一〇六篇)とエレミヤ二章に継承されていることは興味深い。従って、これが保存されたのはおそらく北イスラエルにおいてであったろうと思う。

B　契約 *Rib* との関連における懺悔の礼拝

G. E. Wright[8]は「北イスラエルにおいて、契約更新祭は、おそらく、或る時、*Rib* モチーフの使用によって、懺悔の礼拝に変ったのであろう」と述べている。従って、契約 *Rib* と懺悔の礼拝との関係を考察せねばならない。

1　ベテルにおける懺悔の礼拝(士師)

士師二章(契約 *Rib* の原形の章句)はベテルと懺悔の礼拝との結びつきを述べている。

「主の使いがギルガルらボキム(LXX:ベテル)に来た。――主の使いがこれらの言葉をイスラエルの人々に告げたので、民は声をあげて泣いた。それでその所の名をボキムと呼んだ」(一―五節)。

士師二〇章はベテルが北イスラエルの祭儀の主要な中心地であったことを伝えている。

「イスラエルの人々はベテルにのぼり、神に尋ねた。――

イスラエルのすべての人々はベテルに上って行って泣き、主の前に座して、その日夕暮まで断食した――そのころ神の契約の箱はそこにあった――。」(二〇・十八　二六―二七)。

士師時代、ベテルは宗教連合の祭儀の中心地であって、断食(懺悔の礼拝)が行なわれた[9]。W. Beyerlin[10]は宗教連合の断食・懺悔(の礼拝)は契約 *Rib* の「祭儀的生活の座」であっただろうと述べている。このように、契約 *Rib* と、

ベテル（士師時代の祭儀的中心地）における懺悔の礼拝との間に密接な関係があったことを見出す。

2　ベテル伝承とヤコブ伝承（創世記）

創世記では、ヤコブ伝承とベテル伝承とは密接につながっている。

a．ヤコブとベテル

ヤコブがベテルの地名を名づけたことは三度記されている。

「ヤコブはその所の名をベテルと名づけた」（創世記二八・一九、三五・七、十五）。

b．ヤハウェとヤコブとの出会い

ヤコブ物語では、ヤコブはヤハウェとベテルで出会った（創世記二八・十七etc）。

「神の使は言った。『わたしはベテルの神である』」（創世記三一章十三）

「ヤコブは神が自分と語られたその場所をベテルと名づけた。」（創世記三五・七、十五）

c．ヤコブとベテル（バクテ）との結合

「デボラが死んで、ベテルのしも、かしの木の下に葬られた。それでその木の名はアロン・バクテ（嘆きのかしの木）と呼ばれた。」（創世記三五・八）

d．苦難の日に（創世記三五・一―三）

「ヤコブは言った。ベテルに上り、その所で、苦難の日にわたしに応え、わたしの行く道で共におられた神に祭壇を造ろう」（創世記三五・三）。

この章句はベテルでの懺悔の礼拝に言及している。そこではヤコブの苦難の日になされた神の恵みを想起し、異なる神を捨て、ヤハウェにのみ仕えることを誓う礼拝が行なわれた。

3　ホセア十二章におけるヤコブ（ベテル）伝承[11]

ホセアはKey-wordsや語呂合せを用いて、ヤコブ物語を総括的記述の中に統合している。即ち、ヤハウェの*Rib*、ボキム（泣泌）、ベテル等が、皆連結されている。

「ヤハウェはイスラエルと争い（*Rib*）ヤコブを罰した。――彼（ヤコブ）は天使と争って勝ち、彼（ヤコブ）は泣いてあわれみを求めた。ベテルで、主（ヤハウェ）は彼を見出し、その所で、主は彼（ヤコブ）と語った。それゆえ、あなたは、あなたの神に立ち帰れ」（ホセア十二章三、五、七）。この預言詩はイスラエルを背信から悔い改めさせる懺悔への目的をもっている。

4　エレミヤ書二章の口述の目的（エレミヤ三六章）

エレミヤ書三六章には、エレミヤが「原巻物」（Ur-Rolle）[12]――その中にエレミヤ二章が含まれている――をバルクに口述した過程が記録されている。

a.　エホヤキムの第四年に

「ユダの王、ヨシヤの子エホヤキムの四年」という年代記述はエレミヤ書に三度記されている。（二五・一、三六・一、四五・一）。この年代はエレミヤ書において、重要なものであったと思われる。「エホヤキムの第四年は、六〇五年（四月）～六〇四年（四月）の間であった。六〇五年の晩春もしくは初夏、ネブカドネザル王はエジプト軍をカルケミシュの戦いで破り、シリヤに進軍し始めた。」さらにJ. Bright[13]は説明する、「この事件はあの巻物の書かれる動機となった事は確からしい」。

b.　エレミヤの口述の目的

エレミヤの預言の言葉が口述された目的は次のようである。

「ユダの家が私の下そうとしている災を聞いて、その悪の道を離れて帰ることもあろう。そうすれば、私はそのとがと罪をゆるすかも知れない」（エレミヤ三六・三、七）。

この巻物はユダの民に悔改めの機会を備えることを意図して記述された（三六・七、四五：）。従って、エレミヤは、ルクに、断食の日に巻物を読むことを命じた（三六・四）。A. Baumann[12]は説明して言う。「エレミヤは、原巻物を口述した時、既に「断食の日」に読むことを心に決めていたので、その主題について預言詩を配列した。そのことを、この章句（三六章六節）は示唆している」と。

断食の日はかくして、エレミヤが「預言者の *Rib* 様式」による預言を語る機会を備えた。断食の日（悔改めの日）、*Rib* 様式の預言詩、悔改めへの勧め、の結合は北イスラエル伝承（ベテルを中心とした）に根ざし、士師記、ホセア書を通してエレミヤに継承されたと思われる。

註

(1) cf. G. W. Coats, Rebellion in the Wilderness; The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the O. T. 1968.
(2) cf. M. Noth, Exodus, (ET) OTL. 1968, London, pp. 127–129.
(3) M. Noth, ibid., pp. 137–140. G. W. Coats, op. cit., p. 53–71.
(4) cf. M. Noth, op. cit., pp. 243–252. N. C. Habel, Yahweh versus Baal, pp. 20–24 (1964).
(5) J. Gray, I–II Kings, OTL, 1964, p. 291.
(6) S. R. Driver, Exodus, Camb. B. 1911, p. 348.
(7) cf. W. Brueggemann, Tradition for Crisis, 1968, p. 32.
(8) G. E. Wright, op. cit., p. 59.
(9) H-J. Kraus, Worship in Israel, (ET) 1966, p. 147.
(10) W. Beyerlin, op. cit., p. 27.
(11) cf. A. Bentzen, The Weeping of Jacob: Hos. 12:5 a, VT l, 1951, pp. 58–59. P. R. Ackroyd, Hosea and Jacob, VT 13, pp. 245–259. E. M. Good, Hosea and the Jacob Tradition, VT 16, 1966, pp. 137–151. J. L. Mays, Hosea, 1969, pp. 161–165.
(12) cf. T. H. Robinson, Baruch's Scroll, ZAW 42, 1924, pp. 209–221. F. Augustin, Baruch und das Buch Jeremias, ZAW

67, 1955, pp. 50-56. C. Rietzschel, Das Problem der Urrolle, 1966.
(13) J. Bright, Jeremiah, Anc. B. p. 181.
(14) A. Baumann, Urrolle und Fasttag, ZAW 80, 1968, pp. 350-373.

C　契約 *Rib* 伝承の担手たるサークル

契約 *Rib* 伝承の担手は誰であろうか。この問題を考察せねばならない。

1　北イスラエルの預言者のサークル

イスラエルの宗教的危機に際し、契約 *Rib* 様式の言葉は、聖書伝承によれば、モーセをはじめ、ヤハウェの使者、ヤハウェの預言者、ホセア、エレミヤ、アサフの詩篇の人々等によって、イスラエルの人々に向けて語られた。彼らは共通性をもっている。即ち、彼らはヤハウェから遣わされた者（使者、預言者）で、契約 *Rib* をイスラエルの人々に対して語るものとして訴えている。

a.　ヤハウェから遣わされた使者（預言者）

モーセ（申命記三二章）
「私はあなたをパロにつかわす」（出エジプト三・十 十五）
ヤハウェの使者（士師二・二）
「ヤハウェの使いがギルガルからボキムに上った。」
ヤハウェの預言者
「ヤハウェはひとりの預言者をイスラエルの人々につかわした」（士師六・七）
ギデオン（士師六、三一 *Rib*）
「主は彼（ギデオン）に言われた。『私があなたをつかわすのではないか』（士師六、十四）

サムエル（サムエルはヤハウェの前に、イスラエルと争った――サムエル上・十二・二）

「サムエルはサウルに言った『ヤハウェは私をつかわした……』（サムエル上・十五・二）

ホセア（*Rib*、二・四、四二・四、十二三）

「イスラエルの人々よ、主の言葉を聞け、主はこの地に住む者と争われる（*Rib*）」（四・二）

エレミヤ（*Rib*、二・九、九）

「ヤコブの家とイスラエルの家よ……主の言葉を聞け。」（二・四）

エレミヤはモーセやサムエルの預言者伝承に立っていた（十五・二）。

ヤハウェにつかわされた使者（預言者）という特性が彼らに共通している。即ち、彼らはヤハウェからのメッセージをイスラエルに伝えるためヤハウェによって任命された使者である。

b. ヤハウェの使者と契約 *Rib* との関係

この問題については、出エジプト記三二章は重要である。イスラエルは金の仔牛の事件でヤハウェに背き、契約を破った（出エジプト三二・十九）。ヤハウェは背信の民を滅ぼすであろう。いかにして、イスラエルはなお、ヤハウェの民たりえるだろうか？ その答えは、ヤハウェがその民イスラエルにヤハウェの使者をつかわすことであった。「私はひとりの使者をつかわす」[1]（三三・二）。主の使者は仲保者であった。彼はヤハウェとの契約更新のために、イスラエルにヤハウェの道を示す者である。この職能は一方ではヤハウェの「怒りのしるし」であり、他はイスラエルを救おうとされるヤハウェの御心のしるしであった。彼は人間の側（イスラエルの罪と背信）と神の側（ヤハウェの審きと救の働き）の両側を強調する[2]。

預言者職と *Rib* との関係に関して G. E. Wright は言う。「預言者がいなかったならば、イスラエルに *Rib* は語られなかったであろう。この *Rib* 様式は、預言者職の神学が、イスラエルに対する神支配の動的部分として真剣に取

上げられたイスラエルのサークル（即ち北イスラエル）に由来したにちがいない。[3]」と。

2　北イスラエルにおけるレビのサークル

契約 *Rib* におけるレビのサークルの役割は、一層厳密な吟味を要する。[4] レビの起源に関しては問題が多い。[5]

a.　モーセ

聖書伝承によれば、モーセは「レビの家の出身」であった[6]（出エジプト二・一―二）。

b.　カデシのレビ人

創世記十四・七では、カデシは「エン・ミシュパテ」（審きの泉）とも呼ばれた。又、メリバと結合して、「カデシのメリバ」とも表現された（民数記二七・十四、申命記三二・五一、エゼキエル四七・十九、四八・二四）。W. Eichrodt[7] は説明して言う「レビ人は、カデシでの最初の祭司達であった。彼らは最初からミシュパト（創世記一四・七、出エジプト一五・二五）や、*Rib*（メリバ、出エジプト十七・二、七）などの聖（カデシ）伝承の保持と関係していた」と。レビ人とカデシとの関係はなお検討すべき問題として残る。[8]

c.　レビ人と出エジプト三二章二五―二九

出エジプト記三二章に、祭司職がモーセによってレビの子らに委託された記事がある。この記述はレビの祭司職のみならず、他の部族からのレビ族の分離をも説明している。[9] この物語は「手を満たす」（二九節）という二重の意味をもつ表現に支配されている。即ち「背信の兄弟」（部族）を殺した」という意味と、ヤハウェに身を拝げて「祭司になる」という意味で。[10]

d.　レビ人と申命記三三章八―十一

モーセの祝福（申命記三三章）の中で、レビに関する叙述に二形態がある。[11]

1　単数形の部分（古い部分八、九a、十一節）

「あなたはメリバの水のほとりで、彼（レビ）と争われた（*Rib*）」（八節）

ここにはメリバと *Rib* の語呂合わせがある。

2　複数形の部分（附加部分九b、十節）

「あなたの言葉に従い、あなたの契約を守った」（九節）

ここにシナイ契約伝承（出エジプト十九章三―八参照）が継承されている。

レビに対するモーセの祝福はカデシ（メリバ）伝承とシナイ（契約）伝承の結合を保存している。

e．北イスラエルのレビ人

①　ヤラベアムⅠ世の世に

イスラエルの王ヤラベアムⅠ世は二つの金の仔牛を造り、一つをベテルに、一つをダンにおいた。彼はまたレビの子孫でない一般の民から祭司を任命した（列王記上十二章三八、三二）。歴代志の記述によれば、

「レビ人は自分の放牧地と領地を離れてユダとエルサレムへ来た。これはヤラベアムとその子らが彼らを排斥して、主の前に祭司の務をさせなかったためである」（歴代志下、十一章十四節）。

かかる情況においても、あるレビ人たち（ヤハウェに仕えるレビ人）は北イスラエルに留まったようである。そしてサマリヤ滅亡後、イスラエル人はアッスリヤへ移された。しかし、アッスリヤ王の命により、

「サマリヤから（アッスリヤに）移された祭司のひとりが来てベテルに住み、どのように主を敬うべきかを彼らに教えた」（列王記下、十七章二八節）。

②　レビ人たちと契約の箱

「主の契約の箱」との関係で、レビ人は重要な役割を果した。

「レビ人である祭司たちが、あなたがたの神、主の契約の箱をかつぎあげる」（ヨシュア三章三、八章三三）。

申命記の中にレビ人の職能が記されている。即ち「主の契約の箱をかつぐレビの子孫である祭司」（申命記三一章九）

「主の契約の箱をかつぐレビ人」（申命記三一章二五）。

モーセの歌（申命記三二章）は「主の契約の箱をかつぐレビ人のグループによって伝えられたものであろう。彼らはカデシ（メリバ）伝承（三二章五一節）、シナイ契約伝承（三二章二四節以下）及び、ヨルダン渡河の伝承（三二章四七節）をも継承した。かかるレビ人グループは北イスラエルのレビ人であったに違いない。

歴代志によれば、レビ人はダビデ王、ソロモン王時代にも、ヤハウェの契約の箱に関して特別の役割を果した（歴代上、十五章二、十五節、同下、五章四節）。それ故、北イスラエルのレビ人のあるグループはカデシ（メリバ）、シナイ伝承及び主の契約の箱との関連で、重要な役割を継承して来たと結論づけることが出来る。

3　アサフ詩篇の人々

契約 *Rib* 伝承の背景に、どのようなサークルがその担手として存在したであろうか？

この問題に対し、私は「アサフ詩篇の人々」（アサフ詩篇を伝承した人々）を提唱したい。彼らはレビ的・預言者的性格をもち、モーセ契約伝承に深く連なっている。

a. ヤハウェに献身したレビ人の一グループ

アサフとアサフ詩篇の人々はレビ人であった（歴代志上、十五章十七節以下、六章三九―四三節）。

聖書伝承によれば、レビ人はシナイ／ホレブでの金の仔牛礼拝の事件による宗教的危機に際し、重要な役割を果した。モーセはレビ人に言った。

「あなたがたはきょうヤハウェに身を献げた」（出エジプト三二章二九）と。

ヤラベアムⅠ世が、二つの金の仔牛を造り、ベテルとダンにおき、レビ人でない祭司たちを任命した（列王上、十二章三二）時、北イスラエルのレビ人祭司たちはバアル礼拝に挑戦し、ヤハウェ礼拝を調強したと考えることは困難では

ない。「イスラエルをエジプトから導き出したのはヤハウェである」との信仰告白を継承して。

ヒゼキヤ王は、レビ人（特にアサフの詩篇をもってヤハウェを讃美したレビ人）に言った、「あなたがたはきょうヤハウェに献身した」と（歴代志下、二九章三一）。

b. 預言者的性格（ヤハウェの預言者）

歴代志の伝承によれば、アサフは先見者（歴代志下、二九章三〇、同三五章十五）と呼ばれた――「今の預言者は昔、先見者といわれていた」（サムエル上、九章九）――。事実、アサフの詩篇は特に預言者的特質をもつ詩篇五〇、八一篇を含んでいる。

「アサフの子たちはアサフの指揮の下に王の命によって預言した者である」（歴代上、二五章二）。レビ人ゲルション―アサフの系図の中に、イドの名が現われる（歴代志上、六章六（邦訳二節）、三九―四三）。彼は「先見者イド」（歴代志下、九・二九、十二章十五）、又「預言者イド」（歴代志下、十三章二二節）と呼ばれた。歴代志下二〇章では「ヤハウェの霊が会衆の中で、アサフの子孫であるレビ人ヤハジエルに臨んだ」と記されている。ヤハジエルは典型的な預言定型で語った、「ユダの人々よ、聞きなさい、――ヤハウェはこう言われる――」（二〇章十四・十五節）。

アサフの人々はレビ人の中で、特に預言者的役割を継承したグループであったと思われる。

c. 契約との関係

① ダビデ王時代、聖書伝承によれば、ダビデ王が契約の箱をエルサレムに移すとき、アサフはヘマン及びエタンと共に選ばれて、楽長となった（歴代志上、十五・十六―十九）。アサフはヤハウェを讃美し、契約の箱の前に留まり、常に箱の前に仕える者となった（歴代志上、十六・四―七、三七）。

② ヒゼキヤ王時代（列王記下十八章、歴代志下、二九章以下）

ヒゼキヤ王はモーセ伝承に従って宗教改革をした（列王記下、十八章）。その治世に「アサフの子、史官ヨアは活躍した（列王記下、十八章十八、二六以下、三七）。

歴代志伝承によれば、「アサフの子孫（ゼカリヤ、マッタニヤ）も、契約（更新）の礼拝に参加した。そして、レビ人たちは王の命により「ダビデとアサフの詩」をもって王を讃美した（歴代志下、二九章十三、三〇）。

ヒゼキヤ王の宗教改革に際し、モーセの契約伝承が回復された時、アサフの人々は重要な役割を果した。

③ ヨシア王時代（列王記下、二二―二三章、歴代志下、三四―三五章）

ヨシア王の宗教改革に関し、列王記と歴代志の平行記事に興味深い相異がある。(12)

「王は祭司、『預言者』及びすべての民を従えて主の宮に上った」（列王記下、二三章二）。

他方、歴代志では「祭司、『レビびと』」（歴代下、三四章三〇）となっている。預言者がここでレビ人に代っている。

「過越の祭」が行なわれた時、「アサフの子孫である歌うたう者たち」は、ダビデ、アサフ――の命に従い、その持ち場にいた」（歴代志下、三五章十五）。

ヨシア王によってエルサレム神殿につかわされた使者の中に、ヨアハズの子、史官ヨアがいた。彼はアサフの人であっただろう（列王記下、十八十八、三七の史官ヨアとの関係で）。

このようにヨシヤの申命記宗教改革に際し、モーセ契約伝承が回復された時、アサフの人々は著しく活躍した。

d. 契約歴史との関係で

ヒゼキヤ王の治世に、アサフの子「ヨア」は史官であった。（列王記下、十八章十八、三七、イザヤ三六章三、二二）。彼の務めはイスラエルの歴史的事件をヤハウェの救いと審きの歴史（救済史）の形で記録する「歴史家」(13)であったように考えられる。事実、詩篇の中で、ただアサフの詩篇だけが歴史的詩篇（七八、一〇五、一〇六）(14)を含んでいる。アサフの詩篇の中には、契約が強調されており（五〇篇五、十六、七八篇十、三七、一〇六篇四五）、これらの章句はシナイ契約伝承を反映し

ている（特に八一篇八―十二）。

かくして、アサフ詩篇の人々に、この論文が提唱する次の事柄の確証を見出すことが出来る。即ち、「アサフ詩篇の人々」はシナイ契約伝承と契約 *Rib* を継承し、数世紀に亘って、それをイスラエルの中に伝えて来た伝承の担手である。[16]

〈結　び〉

此の研究は、エレミヤ書二章の伝承史研究を扱った。特に、エレミヤ書二章が申命記三二章、ホセア書、アサフ詩篇を貫く特殊伝承――契約 *Rib* 様式を中心とするもの――の流れに立っていることを実証しようとした。

I　文学表現、及び契約 *Rib* の様式と内容は申命記三二章、ホセア書、エレミヤ書二章、アサフ詩篇に共通である。『契約 *Rib* 様式』は次の共通要素を含んでいる。

1　天（と地、イスラエル）に対するアピール
2　契約歴史の叙述――ヤハウェの救済行為
3　疑問文――ヤハウェの質問
4　契約破棄の罪に対する告発
5　ヤハウェの審判

II　これら（申命記三二、ホセア、アサフ詩篇、エレミヤ二）は、部分的にそれぞれシナイ契約伝承（原型、出エジプト一九章三―八節）と契約 *Rib* 伝承（原型、士師二章一―五節）に基づいている。

此の契約 *Rib* 伝承はその起源を北イスラエルにもち、しかも預言者的―レビ的サークル（アサフ詩篇の人々）によって保存され、伝えられて来た。

契約 *Rib* 伝承神学は、イスラエルの背信と契約破棄に対するヤハウェの審きの動的部分と考えられる。契約 *Rib* 様式において（申命記三二、ホセア、アサフ詩篇、エレミヤ二）、救済伝承とシナイ契約伝承とは分離しておらず、一つとなっている。エレミヤ書二章は契約 *Rib* 伝承に立っているが、しかし、それ自身の特質をもっている。

1　ヤハウェの三重の救済行為の表現（出エジプト、荒野の導き、カナン入国）

2　イスラエルの三重の否定的応答（三つの *lo* と三つの *lo-ki*）

3　三重の領域（法、祭儀、国際交渉）

エレミヤは単に契約 *Rib* 伝承を継承しただけでなく、彼の同時代の背信的現実に、彼独自の宗教体験と思想を通して、その伝承を適用し、現在化したのである。

註

(1) cf. J. Gray, I-II Kings OTL p. 301.
(2) cf. G. von Rad, Old Testament Theology, Vol. I, p. 288 (ET. 1962).
(3) G. E. Wright, op. cit., p. 62.
(4) cf. G. E. Wright, op. cit., p. 65.
(5) cf. E. Nielsen, Shechem, 1955, p. 265. R. de Vaux, Ancient Israel, 1961, p. 359 f.
(6) cf. M. Noth, Exodus, p. 25.
(7) W. Eichrodt, Theology of the Old Testament, Vol. I, p. 394 (ET. 1967).
(8) R. de Vaux, The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah, in H. G. May-Festschrift, TUOT., 1970, pp. 108-134. M. L. Newman, The People of the Covenant, 1965, pp. 72-101.
(9) M. Noth, Exodus, pp. 250-251.
(10) A. Cody, A History of Old Testament Priesthood, 1969, p. 154.
(11) ibid., pp. 114-120. G. von Rad, Deuteronomy, p. 206-207 (ET. 1966).
(12) A. Welch, Prophet and Priest in Old Israel, p. 130. A. R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel, pp. 71-72.

They mention this as evidence for the existence of cultic prophets.

(13) J. R. Lumby, The second book of the Kings, Camb. B., 1891, p. 189.

(14) H. Gunkel & J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, 1933, pp. 323–324. A. R. Johnson, The Psalms, in OTMS, 1951, pp. 162–207.

(15) cf. E. W. Nicholson, Deuteronomy and Tradition, Oxford, 1967, pp. 73–82. 'One of the most notable recent problems concerns the circles of the background of Hosea's preaching in relation to the origin of Deuteronomy': whether it involves the Levites in Northern Israel (H. W. Wolff), in Southern Israel (G. von Rad), or the prophetic circles in Northern Israel (E. W. Nicolson.).

なおこの書の書評は「聖書と教会」一九七一年十月号、四六―四七頁。