

旧約預言書に見る終末論と祈り ダニエル書を中心に

重富勝一

はじめに

「わたしは永遠に女王だ、とお前は言い何事も心に留めず、終わりの事を思わなかつた。」

（イザヤ書四七章七節、新共同訳）

この世の地位と榮華の源泉を神に帰することをせず、また「終わりの事」（傍点部、マソラ本文、アハリー・タアハ、ギリシャ語七十人訳、タ・エスカタ）複数形ではあるが、Eschatology の語源）に目を注がず、安易な刹那主義に生きたその結果、彼らが迎えたものとは何だったのか。紀元前六世紀後半、おびただしき高ぶつた報いとしてのバビロンへの審判は、キリストの教会にとつての警告として受け止める」ことができるのには驚きもない。

「終わりの事柄」から見、考えることは他ならぬ現在のわれわれの生き方を問いかねる聖書的思考法である。旧約預言者たちはこの終末という事態に直面し、それを真っ正面から見すえて、さまざまな言葉を発信してきた。そのよつた終末論的文脈の中から積極的言辞の一つとして、「祈り」を探り上げたい。

「祈り」を探り上げるのは、われわれ福音主義プロテスタントの諸教会が祈りを忘れたのではないか、という筆者の危機意識が根底にある。われわれが祈らなくなつた、という意味ではない。もちろん、われわれは熱心に祈りを捧げているであろう。諸教会の祈祷の熱心度を量る尺度があるわけではないが、統計的な数字からするならば雑な印象論で恐縮であるが、たとえば祈祷会の出席者数は下降気味であるということは疑えない事実ではなかろうか。しかしそれ以上に、その祈りのスタイルにも、いま反省を加えてみたいと思うのである。祈りを狭義に分類するとしたら私的な祈り・密室の祈りと、共同の祈りあるいは、教会の名においてなされる公同の祈りがある。また成文祈祷と自由祈祷という分類も成り立つだろう⁽¹⁾。さらには内容的に分類するならば感謝と讃美の祈り、悔い改めと告白の祈り、とりなしの祈り、あるいは祭儀的祈りという分類も可能である⁽²⁾。

ローマ・カトリック教会や聖公会は成文祈祷を中心に行なっているように思える。これは福音主義プロテスタンント諸教会との大きな相違である。そのことが意味するものとは、われわれの祈りがあまりにも、個人的、主観的な感情に基づいた情緒的祈りに傾いていないだろうか、という問いかけである。プロテスタンント諸教会が熱心といふ名の個人的自由祈祷に依存し過ぎて、共同体の祈りを希薄にして来なかつただろうか。もしそうなら、いまこれを切実にとり戻す必要があるはずである。

主イエスは祈るときは「このように祈りなさい」と「主の祈り」というすばらしい見本を教えられた。われわれプロテスタンント共同体はこれを守り続けている。否、これだけをかろうじて守り続けている、と言つべきかもしない。

それで充分だ、という意見もあるかもしれない。しかしながら、聖書の中には豊富な祈りの伝承があるし、そこからもつと豊かな伝承を学ぶことも忘れてはならないと思うのである。

本稿では旧約聖書預言書に焦点をしづける。そこには預言者たちが、その置かれた民族と自らのアイデンティティの危急に応じて美しい祈りを祈る姿が描かれる。その中でも特にすぐれて終末論的なダニエル書九章四～二一節をとりあげたい。

従来、「祈り」そのものが神学的な研究の対象として取り扱われて来ることはまれであった。バレンタインは宗教史学派から現代までの「祈り」に関しての詳細な神学研究史を取り扱った中で⁽³⁾、第二次大戦後の弁証法神学的なアプローチの中ではじめて、ヘブル語聖書の神学展開における「祈りの神学」が必要不可欠な主題として現れた、と述べる。

祈りの神学そのものを組織的に展開することは別の課題とせざるを得ないが、ダニエル書の祈りがすぐれて共同体のためになされた終末論的応答行為であり、われわれプロテスタント諸教会がそこから学ぶべきことをもつて結びとする。

一 旧約聖書預言者による終末論

(1) 預言者による「歴史の断絶」あるいは「終末論的否定」

あず、旧約預言者の終末論の構造とその意義について概観する。それはひとことで書つならば、イスラエルにおける

の苦難の歴史の意味をどのよひにといったら良いのか、どこ「も」のである。

旧約聖書中、預言書を探り上げるのは、「終末論は預言者によって始めてイスラエルにて誕生した」とある関根正雄の「テーゼ」⁽⁴⁾を受け入れた上で出発するのが適切と思えるからである。関根はその出発をアモスに見てこう。

「災いだ、主の日を待ち望む者は、

主の日はお前たちにとつて何か。

それは闇であつて、光ではない。」（アモス書五章一八節）

関根は慎重にも「主の日（ヨーハ・アドナイ）」の語句だけでは単に終末「觀」、すなわち終末論とは區別すべき未來觀的表象としつつも、ここに注目すべきは「厳密な意味の終末論は歴史の断絶を意味するもの」であり、「アモスの預言」にかかる否定を遂行したものである」と終末論の定義を提示していることである⁽⁵⁾。

「預言者における否定の特質」という論文をその嚆矢として⁽⁶⁾、関根のこのテーゼは日本の旧約学に一定の影響を及ぼして来たように思える。関根独自の思想とばかりは言えないが、その後旧約預言者を否定という概念で、その預言者の終末論を性格づけようとするある種の理解が成立した⁽⁷⁾。しかしながら、問題とすべきは、関根が「歴史の断絶」あるいは「否定」でもつて何を意味しようとしたか、を明らかにする事である。だがそのために、まず幾つかの終末論的用語を検討してみる必要がある。

(2) 終末論的用語

主の日（ヨーハ・アドナイ）

あることは前置詞がついた「主の日に」（バイヨーム アドナイ）は預言書で十五回の用例が観察される内⁽⁸⁾、最古

の用例は前述したアモス五章一八節である。アモスはこれを近い将来に起つて得る可能性のある、主の審判のわざとして歴史の根本的な転換に注目してゐる⁽⁹⁾。

他に、イザヤ一三章六節

「泣き叫べ、主の日が近づく。

全能者が破壊する者を送られる。」

大体はここで「歴史の全面否定をするにしても、それは近い将来に起つるべき歴史の断絶を預言者的先見力をもつて見抜いて、そこから、現在、あるいは現在を規定している歴史を判定していくのである。これが終末論的歴史觀であり、預言者の特質」⁽¹⁰⁾と語るが、この理解は関根の歴史の断絶といつ理解に沿つたものである⁽¹¹⁾。

さらに「主の日」に類似した審判的表現として「その日」（バイヨーム ハフー）がある。「その日（に）」は定冠詞と共に用いられ、預言書で百七回の用例が確認できる。

しかし、イザヤ一章一〇節

「その日が来れば

ヒツサイの根は

すべての民の旗印として立てられ

國々はそれを求めて集つ。そのどんもんといふは榮光に輝く。」

およびエニミヤ二三章一五節

「その日、その時、わたしはダビデのために正義の若枝を生え出でさせん。彼は公平と正義をもつてこの國を治め

る。」

などのように、平和的回復、メシア的救済預言、ダビデ王朝の再興の期待すら語られる箇所も少なくない⁽¹¹⁾。このよ
うな箇所はイザヤ書で四十六回の用例が見いだされる。

さらに類似の表現で「その時」、「そのとき」（バーニー・ツ・ハビー）が預言書で十七例、見いだされる。一例を除いてはすべて終末論的表象の中で用いられていると言える⁽¹²⁾。ヘブル語エーシーを含む「そのとき」は審判の意味を残しつつも、回復と救済あるいはメシア預言と結びついている⁽¹³⁾。

同じく「そのとき」と邦訳されるが、ヘブル語オズが預言書一十二例中、一般的用法とみなせる六例を除いた十七例が、何らかの形で終末論的文脈の中に見いだされる重要な語と言つて良い⁽¹⁴⁾。その内、筆者の観察したところ、審判預言に関しては五例にとどまる。残りの用例はすべて救済と回復に関連している。

「終りの日」（ベアハリー・ト・ハイヤー・ミーム）

これは「主の日」と並ぶ重要な終末的用語である。ほとんどの場合前置詞[in] を伴つたこの表現は預言書に計九回の用例が見いだされる⁽¹⁵⁾。

イザヤ二章二節＝ミカ四章一節

「終わりの日」

主の神殿の山は、山々の頭として堅く立ち
どの峰よりも高くそびえる。

国々はござつて大河のよつこそいに向かい

「終りの日」のヘブル語は直訳すれば、「田々（時代）の後に」であつて、単純には未来を指すと考えられる。エレ

ミヤ四八、四九章、ダニエル二章はその用法と見られる。事実、ダニエル二章二八節および、同一〇章一四節を新共

同訳は単に「将来」と訳すが、前後の文脈から推察して、新改訳のよつこには「終わりの日」とするのが適切である⁽¹⁶⁾。

全体的に、この表現は終末論的審判と結びついて使用されている部分と共に漠然とした未来に関するものと考えられる部分をも持つており非常に両義的と言わねばならない⁽¹⁶⁾。

「終わり（の事）」（ケーシー）

「終わり（の日）」と関連する形で、日本語諸訳で「終わり（の事）」「最後」等と訳されるヘブル語は二つある。アハローンとケーシーである。の関連語である前者については、慣用的用法と一般用法一例があるのみである。

问题是後者のケーシーである。預言書に三十一回の用例があり、その内十三例は時ある時は場所を示す副詞的用法（at the end of……）であるが、残りの十九例で「終わりの時」の刑罰・審判と関連して用いられていることが確認される。エゼキエル七章六節

エゼキエル八章一九節

「終わりが来る。終わりが来る。終わりの時がお前のために熟す。今や見よ、その時が来る。」

ダニエル八章一九節

「「いつ言った。『見よ、この怒りの時の終わりに何が起るかをお前に示す。』定められた時には終わりがある。」

ケーシーについては、エゼキエル書七例⁽¹⁷⁾、ダニエル書九例⁽¹⁸⁾、と捕囚後の二つの預言書に特長的とも言える用法となつてている。他に、アモス八章一節は新共同訳では「最後」と訳される。なお、エレミヤ五一章一三節

「豊かな水の傍らに住み、財宝に富む者よ。

お前の終わりが来た。命の糸は断たれる。」

これは個人史的終末が語られているという意味で、きわめて特異なテキストである。聖書の終末論を個人主義的終末論と普遍史的終末論の二つの類型に分けて考えるならば、旧約聖書の場合には圧倒的に後者となる。すなわち個人の肉体の終わり（死）といつよりも、歴史認識の問題として捉えられていくことになるのである。⁽¹⁹⁾さらに付加するならば、ダニエル書一一章、特に六一三節に見られる「終わり」の表象中、他国への報復と、聖書内で唯一死人の復活の思想が含まれてくるという意味では、終末論の非常に新しい形態、いわゆる默示文学と呼ばれる終末論が新しい段階に進んだものが看取される。

(3) 預言者の終末論の意義

関根説における「歴史の断絶」は、歴史を線分的に見るなりば断絶の後にあらたに創りられる「何か」によって取つて替されることである。関根は終末論を狭義に位置づけ、たとえばアモスの預言は来るべき神の審判に終始し、救済史のまつたき否定としての真空があるという。⁽²⁰⁾ 救済史はこのよほな否定を通して回復されるが、その真空の中にアナロジカルに積極的なものを置くことによる。⁽²¹⁾ すなわちこれは歴史内在的な回復ということになる。具体的に言えば、ホセアはその真空中に「荒野の時代」という歴史伝承を置いた、という。⁽²²⁾ 第二イザヤは新しい「天地創造」と「出エジプト」伝承、ハレヤハ「新しい契約」伝承をおくる。⁽²³⁾ これらの視点にたつて現在を批判するのが預言者の終末論のひとつの型である。過去の歴史の中に、救済史的アナロジーを見いだし、やがて戻ることをひとつ歴史内の目標とするのである。

それに対して、歴史超越的あるいは宇宙論的な方向性をもつ終末論がある。過去の伝承をむしろ批判的に見ながら、宇宙的な破局による歴史の廃棄ののか、過去とは本質的に全く異なる新天新地を語るとする默示文学がそれで

ある。ブルトマンによれば歴史内在的な終末論、あるいは で述べた預言者の終末論は本来的な終末論とはいはず、默示文学的終末論のみを認めることになる。彼によれば歴史の終わりは完成ではなく、世界の老衰死といへべき歴史の終止なのである。⁽²⁴⁾

さて、默示文学的とこの場合、宇宙の終わりがいつ来るのかといつ「時の計算」から、歴史を対象化・客觀化するという方向性が強くなる、といつ意味でそのあとに来るものを既知化しようとする人間的行為がなされる。⁽²⁵⁾ ここで預言者の終末論と默示文学的終末論といつ風に二分法的に語るのが適切であるかどうかは、性急に結論づけられない。いずれにせよ、預言者における「終末論的」歴史観は「終わり」から現在を見る。審判であれ、回復を伴つた救済であれいつたんは歴史の断絶といつ見直しを行づ、といつことである。⁽²⁶⁾ 默示文学の場合には、そいに個人史的史観が加えられることになる。

そこで人間の倫理はどうなるのか、といつ問題が残されてくる。

(4) 預言者の終末論と神の民の倫理

ブルトマンは「神の新しい民」あるいは終末における共同体の歴史的役割を以てのよほに述べた。

「それであるから、キリスト教共同体も、それに属する一人一人の人間も現在の世界とその秩序、社会と国家とのつとめに対しても何等の責任を負わない。中略 それゆえに、ただ禁欲と聖化の消極的な倫理を除いては、いかなる社会的なプログラムも展開されることができるのである。」⁽²⁷⁾ ブルトマンにあつては、終末とは歴史内在的なものではない。ゆえに、彼が終末の遅延といつ事態を経たのちのバ

ウロの「律法の終り」「口語訳聖書、ローマ一〇章四節）といつ語にて、默示文学的な宇宙的アドリブではなく、キリスト

トにあつて新しく生きるという実存的理解「イエス・キリストは終末論的なでござ」と、神がそれによつて古き世界を終らしめるところの神の行為」⁽²⁸⁾を発見したのは、默示文学的個人史的側面にのみ意義を認めたからである。しかし、歴史の終末という視点は、倫理問題が単なる個人的な問題にとどまらず、社会的、歴史的、世界的なひろがりをもつ問題であることも紛れもない一侧面である⁽²⁹⁾。これをブルトマンのように「実存的、個人史的領域に押し込まれると、人々の注意を天国や死後の世界にのみ向けさせることになつてゆく」とになつてしまいが、「社会と国家とのつどめに対し何等の責任を負わない」生き方がキリスト教共同体の生き方であるはずがない。

終末論は単なる倫理主義に終わらないで、社会倫理に対し批判と形成的な方向付けを与えるものであるはず、との近藤の指摘⁽³⁰⁾は重要である。

ゴーワンに従つて、旧約の終末論の特徴を以下にまとめてみよう⁽³¹⁾。

- (ア) 旧約の終末論はこの世における希望である。彼岸的、死後の国へのあこがれではない点でグノーシスと一線を画する。
- (イ) 希望の根柢は神的な介入の到来への確信であるが、人間の責任はいつも認識されねばならない。悔い改めはその過程においてもっとも本質的である。
- (ウ) 旧約の終末論は個人的救いよりも人間社会を強調する。それは個人の贖いを無視するのではなく、十全な人間の生は共同体における生であるという真理に強調点をおくる。
- (エ) 旧約の終末論は包括的な希望である。旧約の倫理に積極的な価値を与える。

神の国を目指すため、人間の側からの努力ははたして可能であるのか。そのひとつの一例をダニエル書は終末といつ事態における祈りといつ姿で示す。

一 預言者の祈り ダニエル書を中心にして

(1) 旧約預言者の祈り

旧約聖書には多種多様な祈りが無数に散見されるといって良い。詩編などは、こつまでもなく祈りのテキストそのものであるといえる。グリーンバーグによれば、詩編以外の祈り（non-Psalmic prayers）のテキストは九十七件におよぶという⁽³²⁾。「祈り」をいかに定義するかは決して容易な問題ではない。言語（ヘブル語 *pala*）に関連する語（「祈る」という意味ではヒスピアル形）を探り上げるだけで、動詞形で八十四例、名詞形で八十例が観察される。しかし、実際には、「呼ぶ」（*qara'*）「叫ぶ」（*za'aq*）などの語も場合によりては含めるとしても可能となる。嘆き・嘆願・訴え等の祈りの要素である一部でも、含めることになると現実には、祈りの定義の境界線を引きがたくなつてくる⁽³³⁾。

ここでは問題をいたずらに複雑にしないために、預言書における祈り、しかも実際に祈りの言葉が散文であれ詩文であれ記されている箇所に限定してその内容を検討したい。そのためには、ヘブル語の *pala* の用例（ヒスピアル形）をその本来の意義を持つものとして焦点をしづら。預言書に限るならば動詞形十八例、名詞形十一例で、イザヤ十例⁽³⁴⁾、エレミヤ六例⁽³⁵⁾、ダニエル四例⁽³⁶⁾、ヨナ三例⁽³⁷⁾、ハバクク一例（三章一節）である。

この中で、祈りの言葉としてのこされているのは、イザヤ書二七章一六～一〇節、三八章三節、エレミヤ書三二章、ダニエル書九章、ヨナ書一～四章である。このうちイザヤ書がヒゼキヤ王のまたヨナ書が預言者自身の、すなはち個人史的な祈りである。エレミヤとダニエルの一ヶ所において預言者自身によれば共同体のための祈りが見いだされるが、本稿では後者を探り上げる。

(2) ダニエル書九章の祈り

ダニエル書におけるダニエルは民族的危機に直面する」として、歴史の支配者である神に祈りを捧げる（一章一八節、一〇章一～三節）。祈るダニエルの姿には一定のスタイル・場所・頻度・方向・姿勢等があることが記されている（六章一一節）。そのような祈りの生活の意義はダニエル書の理解にとっても肝要なものであると考える。

ダニエル書九章の統一性

エレミヤ預言の意味を求めてダニエルが祈りを捧げる部分（四節一～九節）は、天使ガブリエルによる默示的啓示的応答部分（一二節一～二七節）との形式的あるいは伝承的な理由によって統一性が否定的に問われてきた。祈りの部分にある応報的あるいは申命記的神学と默示文学的歴史観との調停が可能であり得るのか、との問い合わせである。後者によれば、歴史はすでに神の定められた支配の下に決定されており、人間がそこに介在する余地は残されていないが、前者には明らかに人間の側の悔い改めが求められる。

筆者はこの点に関して、統一性擁護の立場から拙文を発表した⁽³⁸⁾。発表時以降、ジョン・コロンズ⁽³⁹⁾、および最新のボール・レディント⁽⁴⁰⁾の注解書が参考できるようになったが、いずれも十九世紀批評学に顯著に見られた「稚拙な挿入」⁽⁴¹⁾というよつた形式的原因による統一性否定論の立場からの批判よりもむしろ祈りの挿入者による神学的意義を積極的に論じようとする傾向が顕著になつたことであった。バレンタインが「祈りがひとつつの文学作品に組み入れられる時に、その祈りが除外されてしまったら、物語の筋立てがどうしても真美ではないような結果をもたらすようなあり方」⁽⁴²⁾と述べるよつて、作品中での意義と機能を問題とすべきであるとの筆者の立場からするならばむしろ当然であった。

筆者は言語的文学的な証拠でこの立場を補強したが、祈りの神学的意義についてはダニエル書の著者による四つの

豊かな宗教的遺産の創造的適用という指摘などと併せて、積極的な提言は留保した⁽⁴³⁾。さて、今や終末論的共同体における礼拝的適用という局面での、「」の祈りの積極的意義を強調したいことを以下に述べる。

祈りの伝承の問題

「」の祈りの伝承がどの層に属するものであるかは、非常に類似した祈りであるエザイ記（九章六～一五節）、ネヘミア記（一章五～一節および九章五～三七節）の祈りとの共通項が議論されて来たが、ボーダーがネヘミヤ記九章を中心にして、聖書あるいは聖書外の他の伝承と比較検討しながら、その伝承と起源の問題を広範に論じた著作を最近著した⁽⁴⁴⁾。彼はこれらの祈りをエルサレム陥落後にうまれた「悔い改めの祈り」の伝承と名づける。ダニエル書九章との関連では、申命記神学の影響が顯著に觀察されるが、祭司的かつエゼキエル的変容も看過できない⁽⁴⁵⁾、という。

この祈りの名称に関して、研究者たちはその特徴を表すためのさまざまな呼称を与えて来た。「典礼的散文の祈り」（モンゴメリー）⁽⁴⁶⁾、「共同体の罪の告白」（コリングズ）⁽⁴⁷⁾、「捕囚期の典礼文」（ディヴィス）⁽⁴⁸⁾、「悔い改めの散文の祈り」（タウナー）⁽⁴⁹⁾、「ラコック」⁽⁵⁰⁾、「バレンタイン」⁽⁵¹⁾、「共同体による告白の散文の祈り」（ゴールディング）⁽⁵²⁾等である。これらの呼称が共通して示唆するものは、（ア）散文の祈り、（イ）共同体の祈り、あるいは典礼的な祈り（フ）悔い改め（罪の告白）の祈り、などの特徴である。

（イ）については、一人称複数形（「わたしたちは……」）の多用によってまず私祷ではありえないことが分かる。「タベの獻げ物の」（一一節）は共同体的、祭司的文脈におかれていることを予測させる。

また、（ウ）については何よりも本文自体が罪の告白として述べている点で明白である（四節）。さらに四節で用いられるペブル語ヤーダー（ヒスパノル形）はレビ記一六章一一節で民を代表しての祭司的役割を表す用語として用いられる事に注目しておく必要があるだ（ウ）⁽⁵³⁾。

(3) 初の構造とその内容

前述したように散文で書かれたこの箇所は同義語が繰り返されているようないじりの印象を与えるかも知れないが、実は美しいシンメトリー構造を示している。

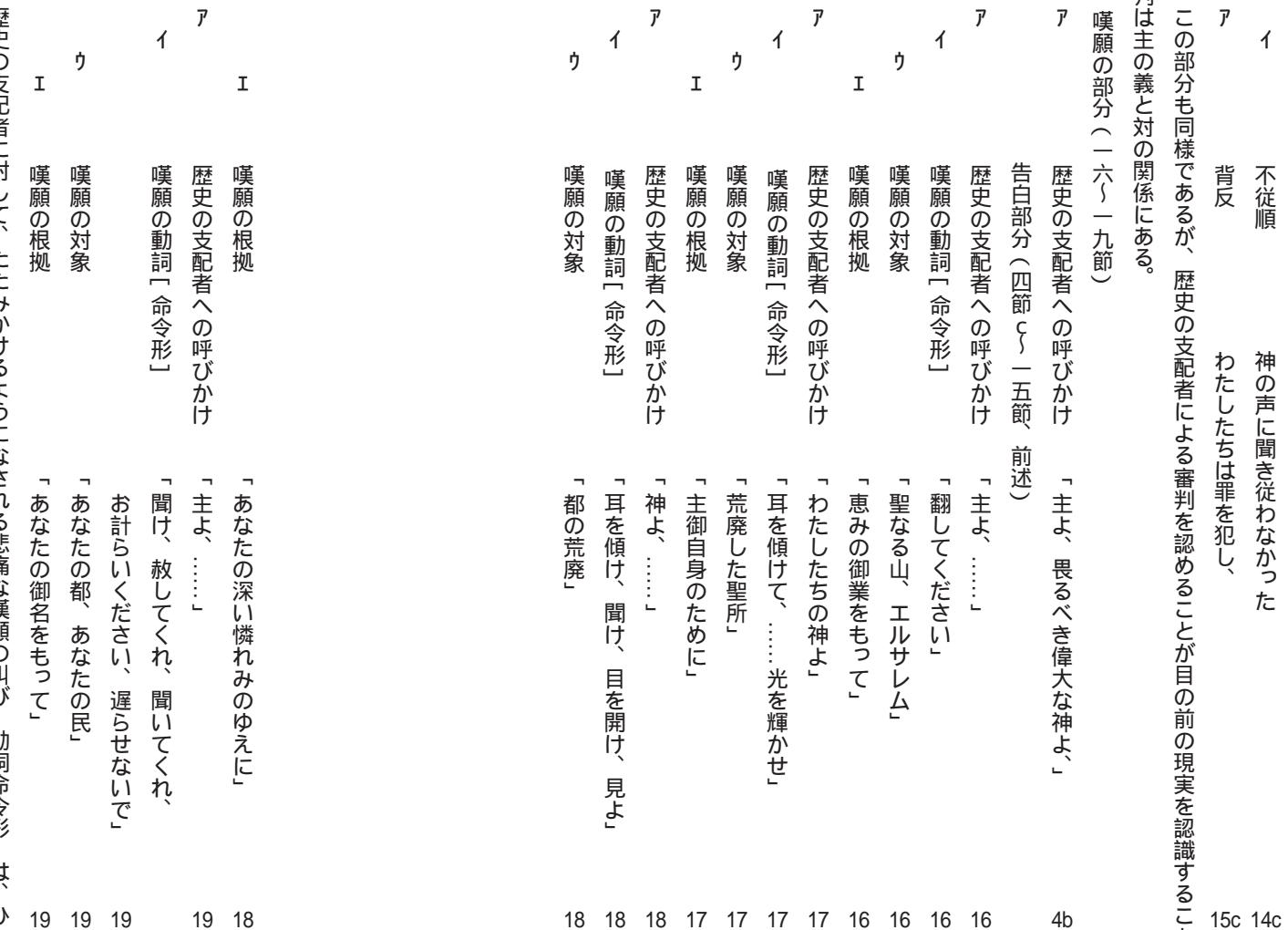
「シオン」伝承にも言及される。すなわち、この祈りの中に組み込まれている伝承は、実に豊富なイスラエルの歴史伝承なのであってその全体を括しているような印象すらある。これらの言葉は時間をかけて、イスラエルの礼拝的伝統の中で定型的な型を取って伝えられ、共同体的礼拝祈禱として成立したのではないか、と推測する。しかし、これら多種多様な伝承が、言葉としてただやみくもに雑然と並べられているのではない。実は美しい構造を持っていることを次項で図示する。

わらにこの祈りの中には、「契約を守つて慈しみを施される神よ。」(四節)と契約に言及する部分もあれば、「あなたの僕である預言者たちが、御名によつてわたしたちの負う、指導者、父祖、そして地の民のすべてに語ったのに」(六節、一〇節)と云ふ。本来なら聞き従つべき預言者の言葉を尊ぶ伝承がある。また、「強い御手をもつて民をエジプトから導き出し、今口口に至るお世話を得られた神よ。」(一五節)と云ふ。出エジプト伝承への言及と共に、一部の荒廃を目前にして「あなたの都、聖なる上エルサレム」(一六節)「わたしたちの神の聖なる上」(一〇節)と

主権のもとでの上からのおとずれを要請するものである。バール・ショーメーム（神殿の荒廃）を眼前にした祈り手が、これほど真摯に祈った祈りが、批評家たちが批判するように歴史から切り離されて成立したとは考えにくい。この祈りは旧約におけるキュリエ・エレイソンとも呼ばれて来た⁽⁵⁴⁾のである。

祈りの神学的意義

人間の側からの祈りという応答行為は歴史決定論的な默示文学的歴史観に果たして影響を及ぼし得るのか、という問い合わせが残る。それはブルトマンが否定的に論じたように、個人的な「禁欲と聖化の消極的な倫理」しか生み出せないものなのか。既述したようにブルトマンは終末論を個人史的あるいは実存史的次元に閉じ込めた。それは共同体形成的な意欲を弱めるばかりか、放棄する試みではなかつたか。大貫は默示文学的終末論が「人間を「個」として発見した点」に積極面を認めつつ、「個の発見の新しさはあくまでも普遍史的終末論の枠内で起きているから」とする。すなわち「その問われる責任が、あくまで共同体的・公共的な場で重ねた行為」であり、個としての責任を免れうるもの

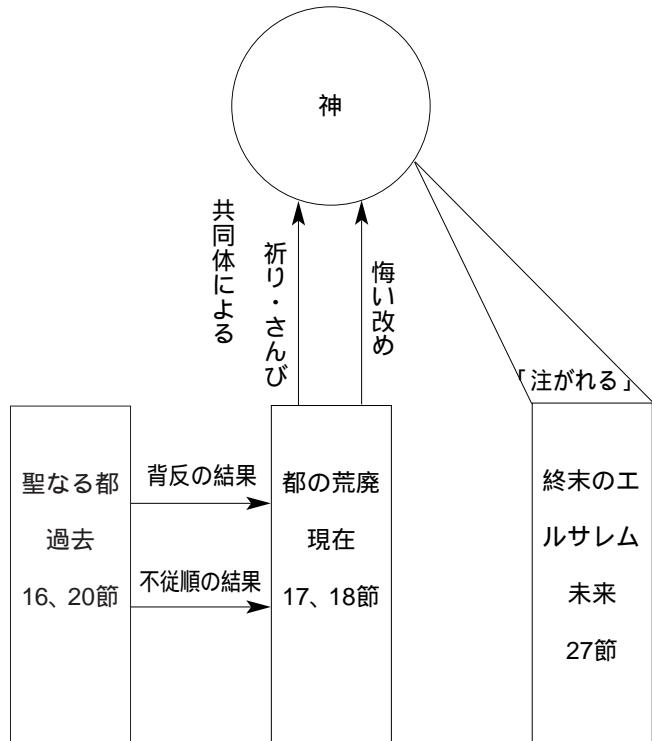


のではないのである⁽⁵⁵⁾。

天使ガブリエルの応答（二二一～二七節）の中には、默示文学につきものの「時の計算」が与えられている。確かに、すでに決定づけられている歴史支配の法則の「謎解き」だけに終るならば、そこからは人間の主体性の問題は希薄になりやすい⁽⁵⁶⁾。だが、天使ガブリエルの言葉は「お前は愛されていいる者なのだ」（一三三節）といふ、ある意味では嘆願の祈りに直接的に応えるものではない唐突な一方的宣言であった。すなわち、われわれの存在を存在そのものとして受容しようとする神の愛がある。この宣言の中にこそ、人間は安らぎつつ未来を知ろうとする誘惑に堪え得るのではないだろうか。タウナーは「祈りは神の意志に影響を与えることを意図するものではなく、祈りそのものが敬虔の行為である」⁽⁵⁷⁾だとする。だがそれだと単なる個人的な信仰的自己満足に陥りはしないだらうか。

しかしながら、ダニエル書九章の祈りの内容を検討した結果、終末論的な危機的状況の中にあってこそ、預言者はイスラエルの歴史に存在した豊かな伝承の泉から祈りの言葉を紡ぎ取り、礼拝共同体の文脈に組み込み、その上で悔い改めの自覚を繰り返すことを積極的に続けるのである。そしてそれは、歴史を知ろうとする人間の傲慢の知からではなく、われわれの存在を畏しとされる義なるお方への徹底的な信頼にもとづく神讃美としての行為からではないだらうか。

前半の祈りと天使ガブリエルの啓示的応答との対応関係について、充分に述べる紙幅が許されていない。筆者はすでに、文学的、言語的な面において統一性を論じておいた⁽⁵⁸⁾。短くまとめるとするならば、ヘブル語アル[upon]という前置詞を鍵語として次のように図示しつねだらう。



律法に背反した民に対し、神自らが主体的に行動された（一一節より一四節に見る主語のヤーウホ）。この同じ神は、眞実の悔い改めと祈りをもつてわたしたちが応答する時、ただ自らの御名と義のゆえに上より臨まれるお方であるところ⁽⁵⁹⁾である。

ダニエル書の祈りをひとつ例として検討を重ねた。繰り返すことになるがイスラエルの歴史觀は、預言者たちの終末觀が代表するように「終わりの事」から現在を見えるという意味でその本質において「終末論的」である。しかしそれは、「いま」をどう生きるかという点をトータルに問う返す生き方を要請するという意味で極めて実践的かつ倫理的である。そしてそれはイスラエルの共同体の礼拝的文脈において起きているニアリティでもあった。

その意味において、われわれプロテスタント的礼拝において、共同体の祈りといふことがらが置き忘れられていなかつるうかとの問題意識の中から、ダニエルが祈った祈りを検討した。その結果、ここで告白される深い悔い改めと主の義と審判を請い求める共同体的祈りを、礼拝的な文脈の中で回復して行くべきではないだろうか、といふ提起を結びとすることを許していただきたい。

E・H・ピーターソンは『牧会者の神学』の序の冒頭を「現在、アメリカの牧師たちは、右から左にいたるまで、驚くべき早さで自らの役割を放棄しつつある」⁽⁵⁹⁾との衝撃的な現状認識で書き始めている。文中「アメリカの牧師」とされている箇所は、もちろんアメリカに対象が限定されているなどと思いつかない。彼はその克服法として「牧会の三角法」という数学の比喩を用いながら、牧会の基本となる三つの訓練の実践を語る。その三つとは、祈りのわざ、聖書を読むこと、そして靈的導きの実践である。ここで第一に「祈り」が挙げられてることに實に新鮮な驚きを覚えるものである⁽⁶⁰⁾。それは「牧師が祈っていないこと」ではなくて、「御言葉」と「サクラメント」に関する牧師としてのひとつために忠実であるための、中心的かつ本質的な行為として「祈り」をきちんと位置づけていないとい

うことである」⁽⁶¹⁾。祈りの神学とでもいうべきものが緊急の課題として要請されているのである。ピーターソンは、「祈祷書による祈り」について再考する。それはもちろん、祈祷書の言葉を無味乾燥に朗讀する」ことでもなければ、逆に偶像視することでもない。「牧師は祈りを神の言葉のコンテキストもとににおいて再建しなければならない」からなのである⁽⁶²⁾。

北ビルマの原住民を訪ね歩く旅を続けるジャーナリスト吉田敏浩氏がカチン州の北部山岳地帯での精靈信仰の祭りの祭司がいみじくももらした言葉をこのように伝えている。「祭りのときに唱える祝詞と語る神話は、とてもたいせつな意味を持つています。精靈に願うことを伝えるには、よき言葉と美しい節回しが必要なのです。」⁽⁶³⁾

「よき言葉と美しい節回し」という傍点部の語句は、いま筆者の心を強く捉えて離さないでいる。旧約の預言者たちも言葉を大切にした人々であった、といえるだろう。神と人との仲介者として立ちつつ、そのヨハネーションの手段である祈りの言語を大切にしていたことに注目したいのである。

大木英夫はますます漠然とした不安感が押し迫る終末的な時代にあってこそ、「終末論に習熟する」と「によつて、それに対する無知から出る熱狂もまた反発も、その両方を克服しつつ文化形成的意欲をとり戻す必要がある」と述べたがこれに共感を覚える⁽⁶⁴⁾。そのことは、ますます悔い改めとともにの共同体の祈りを全うする礼拝共同体となることではないだろうか。

真に終末論的な礼拝と礼拝共同体は、世界の万物の方向づけに仕えている希望の共同体⁽⁶⁵⁾であることを喜びと感謝のうちに受け止め、主イエスが教えられた終末の共同体である教会の姿へと連なつてゆくことを図指すものでありたいと願つ。

(1) 加藤鉢留「祈つ」『キリスト教倫理事典』(日本基督教団出版局、一九七七年、一一一～四頁)。

H.J.Boecker「祈つ」『旧約新約聖書大事典』(教文館、一九八九年、一三八～四一頁)。

(2) S.E. Valentine, *Prayer in the Hebrew Bible*. Fortress, 1993, p1. Pp225-259 ブルハタイハレムサルの代表的旧約聖書WestermannとBrueggemann(=人ドホル) (ibid., p255)°

(3) 関根正樹『ヘブライ書の宗教文化史』(汲美舎叢書、一六七〇世、一四六～四〇頁)。および「旧約聖書における終末論の理論」(『終末論 やの起源・構造・展開』山本和彌、創文社、昭和五〇年、六一～八三頁)も参照。

(4) 「回転」一五一～一五二頁。たゞ、「関根氏のねじ」『旧約聖書における終末論の理解』(前掲、七十頁)上場にて、「厳密な意味の終末論の出現をアモスにおこして見た」(便延録筆者)べし。その誤解を微妙に修正してこらへば誤れ。

(5) 「古代イスラエル研究」所収『聖書学』一九六九年、七三一～八五頁)。論文は一九六六年。

(6) 関根(『古代イスラエル研究』所収『聖書学』一九六九年、七三一～八五頁)。論文は一九六六年。

(7) 鈴木佳秀「預言者ホセアにおける終末論的否定」(『聖書学論集18』日本聖書研究所編、山本書店、一九八三年、五一五頁)。鈴木はホセア書一一章のナウト(凶兆)の分析を通して、「ユダヤックをやつてやハカの法廷)を語りイスラエルへの死刑判決 处罰を明らかに」歴史の全面的否定を語る(一一一～四頁)が、それはホセア書一一章一〇節をホセアの神義論と前提しつゝ、それをホセアによる終末論的否定のみならず。大島力「預言者における未来確信と現実批判」(『古代イスラエル預言者の思想的世界』金井・日本・山我編、新教出版社、一九八七年、一九〇～三頁)によれば、イザヤ書一章一一一六節および一一章一一五節を分析し、過去の理想の時代に立むべきところの思想構造の前提としてたんダム)をせざるとする王朝の歴史的伝統からの断絶が、明確に考えられてこらへば。

(8) イザヤ一章一一節、一三章六、九節等。他にホセア書一例、三十九例、アモス一例、オバトヤ一例、ゼバニア一例、

ゼカフヤ、マリキ如一例。

(9) 大住雄一「歴史的終末」(『現代聖書講義 第二卷』日本基督教団出版局、一九九六年、四七頁)。B.Röder「神の口」(『旧約聖書大事典』前掲五九三頁)。

(10) 大住、前掲書、五五頁。他に、Hセキホル一一章五節、一一〇章三節。三十九一章一五節、一一章一節、一一節、三九章四節、

四章一四節。オバトヤ一章一五節。ゼバニア一章七、一四節。ゼカフヤ一章一節。マリキ二章三三節。

(11) 他にHセキホル全体一〇例、Hセキホル書一一節。ホセア因例、三十九一例、アモス因例、オバトヤ一例、三九三例、ゼ

バニア因例、ゼカフヤ一一節。

エレハヤ七例、ダニエル二例、三九三例、ゼバニア四例、他二一例。

(12) 審判預言に属するものとされるのは、Hセキホル一章一一節の二例。それに対し回復・救済預言は、Hセキホル一章一一節(だだこ)トハラム、ホセア二章五節。

(13) 大住、前掲、四六～七頁。H. Seebass, 'acharit' (*Theological Dictionary of Old Testament*, Vol. I) pp.210-11. Seebass によれば、Hセキホル二章三九節、四八章四七節は終末論的文脈の中における「アーリヤ」、「アルのいわ」、この二邦語の翻訳が引きあひれて出て来た、と見る方が適切だ。ヨハヤ七例、Hセキホル、ホセア、三九カ・ハバクク・マリキ始書の一例、トハラム、ゼカフヤ一一例。

(14) 他に、Hセキホル二章三九節、三〇章一因節、四八章四七節、四九章三九節。Hセキホル三八章一六節、ダニエル一〇章一四節、一章一八節(だだこ)トハラム、ホセア二章五節。

(15) 大住、前掲、四六～七頁。H. Seebass, 'acharit' (*Theological Dictionary of Old Testament*, Vol. I) pp.210-11. Seebass によれば、Hセキホル二章三九節、四八章四七節は終末論的文脈の中における「アーリヤ」、「アルのいわ」、この二邦語の翻訳が引きあひれて出て来た、と見る方が適切だ。ヨハヤ七例、Hセキホル、ホセア、三九カ・ハバクク・マリキ始書の一例、トハラム、ゼカフヤ一一例。

(16) 工セキホル二章二二節、二二一章三〇、三〇章、三五章五節。大住は祭司トセキホルの禮記大章、三三節「かべて肉な

- (18) 関根、『田約翻書』(新約聖書)の序文、前掲書、二〇〇〇年、八〇頁。
- (19) 大貫、前掲、八〇～八六頁。これによれば、ダニエル書は、個人主義的終末論が圧倒的に優勢となり、普通史的なそれが占める比率は少ないとされる。
- (20) 関根、『田約翻書』(新約聖書)の序文、前掲書、二〇〇〇年、八〇頁。
- (21) 関根、前掲書、七八～八〇頁。
- (22) 日本留男、『預言者ホセアの王室批判の特質』(『日本の聖書研究』一九九七年、ATD/NTD 編集会、一九九八年、四〇頁)。特出。
- (23) 五頁。
- (24) 関根、前掲書、八一頁。大住、前掲書、五七～五九頁。
- (25) ブルトマン、『歴史と終末論』(波瀬書店、一九六〇年、二〇〇～四八頁)、特に二九頁。ブルトマンは、新約聖書に現れる終末論は、(二六頁)。新約の歴史観は、默示文学的な歴史観が優位を占める(四〇頁)。
- (26) 大貫隆、『終わつかの今を生きる』(新穂山房、一九九九年、一一一～四頁)。大貫は、この問題は既知化したものである問題である。田中は、この問題を今よりも遙かに深いものとして指摘する(二四頁)。
- (27) 大住、前掲書、五五～五六頁。
- (28) R・K・ブルトマン、前掲書、四七頁。たゞ日本文庫の選択篇は、原語(中川秀恭訳)の意味がやや不分明なので筆者が原著である、*History and Eschatology* (New York, Harper & Brother, 1957) p.36から訳し直した。前述のヤフオーネ講演は、一九五五年にH・トマス・バルトマンによるもの。
- (29) 大木英夫、「終末論と復活」、キリスト教倫理学、日本基督教団出版局、一九七七年、一七五頁。
- 近藤勝也「終末論とアコリスムの聖書」、『聖教と聖書』(教文館、一九九九年)、一八三～一八四頁。
- Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*. Fortress, 1986, pp.121-9.
- M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*. Univ. of California, 1983, p.7.
- Balentine, op.cit., pp.13-32は、新約聖書のアコリスムの聖書を分析する。
- 一章一五節、一六章一一節、二七章四節、二五章一一節、二八章一、五節、四四章一七節、四五章一六節、五六章十七節。
- 七章一六節、一一章十四節、二四章一一節、二九章七、一一节、二二章一章一六節。
- 九章二二、二七、二九節、一一节。
- 二章二八、四章二二節。たゞこれらは箇所も回、箇中の重複があるのでも、箇数と用例数は厳密には一致しない。
- (38) 重岡勝也「ダニエル書九章の統一性の探索」、『神話の人文』(大阪キリスト教短期大学聖書) 第二二集、一九九一年、一～二二頁。
- Collins,J.J., *Daniel. A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, 1993.
- Reddit,P.L., *Daniel. A New Century Bible Commentary*, Sheffield, 1999.
- Charles,R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, 1929, pp.221-3.
- Balentine,op.cit., p.27
- 括弧、括弧、一〇頁。
- Boda,J.M., *Praying the Tradition*. Walter de Gruyter, 1999
- ibid., p40-41.
- Montgomery,J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh:T & T Clark, 1927, p.362
- Collins, J. J., op., cit., pp.359-60.

Davies, P.R., *Daniel* (SheffieldJSOT Press, 1985) pp.60-62.

Towner, W.W., *Daniel* (Atlanta:John Knox Press, 1984) pp.139

Lacocque, A.L., *The Book of Daniel* (London:SPCK, 1979) pp178-9

Balentine, op.cit., pp.103-117

Goldingay, J.J., *Daniel* (Dallas:Word Books, 1989) pp232-3

Lacocque, A. L., "The Liturgical Prayer in Daniel 9" (Hebrew Union College Annual 47, 1976) p.124

ibid., p.141

大貫、前掲書、八六頁。

大貫『終わつたひぐれ』教科書、一九九六年、一三三頁。

(57) (56) (55) (54) (53) (52) (51) (50) (49) (48)
Towner, W.S., "Retributional Theology in the Apocalyptic Setting", (Union Seminary Quarterly Review 26, 1971) p.213. Collins, Hermeneia, op. cit., p.360 #回謙の誤謬。

重謬、前掲書、九一十頁。

E・エーラーナハ『牧師の神話』日本基督敎団出版局、一九九八年、七頁。

回転、一〇四頁。

回転、三八頁。

(62) (61) (60) (59) (58)
回転、五八、八三頁。エーラーナハセローマ・カトリック敎会の「口課祈禱書」や聖公会の「祈禱書」、ハーリー、アーチャー、長老派敎会の「祈禱用詰縄」など、共同体の祈りの源泉を「詰縄」立體化(回、七八頁)。それ自体にやがては異端が二が、領説者の言葉や他のひとつの源泉であるいじめを主張した。

(63) 吉田敏哉『北山記』このかの根をたどれば、あるいは、一〇〇〇年、一三三一～一四〇〇年。

(65) (64)
大木英夫「終末論の構造」『終末論』前掲書、一一七頁。

近藤、前掲書、一六九頁。