

〔論文〕

旧約聖書神学の方法について

舟 喜 信

序

I 啓示の神学としての旧約神学

A 啓示と正典

B 啓示と歴史

II 啓示の構造の神学としての旧約神学

A 旧約の啓示の構造

B 啓示に用いられたイスラエル史の構造

1 歴史の framework——イスラエル史の潮流

2 生活環境の framework——イスラエル人の世界

3 歴史的 II 環境的 framework——有機的つながりの神学

a 概念の有機的つながり

## 序

TH・C・フリーゼンが「旧約神学はその対象においても、その方法においても神学的学問である」というとき、旧約神学がいわゆるイスラエル宗教史と明確に区別されなければならないとするアイスフェルトの認識に立っている。また旧約神学が歴史の事実と切り離されることを拒否することにおいて旧約神学が結局は「宗教史の他に何ら別の方法をもっていない」としたアイヒロットの「旧約神学の性格のあやまった認識」の是正を意識している。彼は神学としての旧約神学が「旧約研究の経験的、歴史的方法を否定するものでなく、むしろその結果を自己の固有の研究に入れる」べきものであると説明する。ここに旧約学の領域ですでに長期にわたって問題にされてきた、記されたままの歴史(History as written)と、いわゆる歴史科学の方法によって再構成された歴史(historian's history)の対立において問われる、旧約の啓示とはなにか、救済史とはなにか、との問いへの解答を試みる姿勢がおのずから備わっている。聖書信仰の立場においてもフリーゼンと同じく旧約神学が神学的学問であることが主張される。しかし聖書信仰は旧約神学の本質や方法についての多くの問いかけに対し自らをどのように位置づけ、どのようにして他に対応するのであろうか。

G・フォン・ラートが「旧約のメッセージが批評的歴史家たちによってえられるような歴史の事実と関係づけられなければならない」という考えを放棄<sup>⑤</sup>し、それが主観的、告白的性格のものであるとしたことは多くの批判をまきおこすことになった。それでも彼の立場は表現の相違や一応の拒否反応をこえて結果的には旧約神学の多くの祖述者の前提にある見方であるように思われる。聖書信仰が旧約の事実の歴史的真実性の放棄につながるこのような立場を承認できないのはいうまでもないが、反面、こうした問題の背後にある現世紀における、古代東方についてのまさに刮目すべき学問的成果と多少とも遊離した関係に留ってきたことを認めなければならないのではないか。考古学その他の領域での成果が実は宗教史的方法にブレーキをかけ、その限界を明かにするような役割を果たしてきたと思われる中で聖書信仰は自らの前進のために有効でありうる多くを無視してきたのではないかと考える(無視されてきたのかも知れない)。現在、聖書信仰の立場での学問においていくつかの否定的要素の克服が迫られているのではなかろうか。そのひとつは新しい研究の成果や、新しい学説に本来の聖書信仰の立場での思考のプロセスを通さずにそのままに向うために信仰と学問との間に生れてくる明かな矛盾である。時にははなはだしく識別を欠くことによって無謬説と誤謬説と同居を意味するような、変質の方向もあるようである。

このことが聖書信仰の立場での旧約神学の不毛のひとつの原因であろうか。聖書信仰の聖書神学——もつとも適切な結びつき——の方法が確立されていない(あるいは求められていない)ことこの理由も全く別のことではないのではないか。

## I 啓示の神学としての旧約神学

## A 啓示と正典

「旧約神学は神学的規範をもって研究しなければならないし、キリスト教的、神学的出発点にもとづいて、旧約告

知の独自の評価を行わなければならない」と主張するフリーゼンは、同時にそうすることの中の危険として啓示と正典の同一視を警告している。それが「信仰と歴史の相関関係を裂く」ゆえであるとしている。具体的に神学の対象として正典でない啓示とは何であろうか。「正典もまたキリスト教的神学的立場からは新約に見られるイエス・キリストの説教に照らして価値判断を受けねばならない」というとき、イエス・キリストの説教の解釈によってどのような変形され、さらにはどこにでも求められうる啓示とならないであろうか。啓示が、書かれた記録として限定されえない、信仰によって意味をもつダイナミックなものとして、いわばその興行が強調されているのかもしれない。しかし実際には興行の問題よりは間口の問題に転化せざるを得ないであろう。旧約聖書をその対象にしながら啓示の理解の仕方によっては、結果的に歴史家、批評家の歴史が旧約神学の領域の中に当然のように存在が許されることともなるであろう。たとえば邦訳書一二三頁の注25において、フリーゼンは神学が記されたままの旧約歴史にとどまるなら、旧約の説教のただひとつのタイプ、つまり「最終的編集者のタイプ」を示したにすぎず、「イスラエルにおける説教のいろいろな形式（批評学の想定する多数の編集者たちの——引用者注）と、その靈的發展についてわずかの理解しかえられないことになる」としている。このことは少くもヴェルハウゼンの文書説の原形に従っての旧約の啓示を考えていることを意味する。彼が歴史的方法による研究の成果を旧約神学の中にとり入れるということは、神学の素材としての正典が歴史研究によって再解釈、再構成されることを含んでいる。つまり批評学によって再構成された旧約の神学ということ、このことが啓示の間口を自由に拡大する可能性を否定できない。これは聖書信仰以外の立場の必然である。

デントンは旧約神学の範囲を正典書にのみ限定すべきであるとしているが、その理由は「旧約神学という表現の技術的統一性を弱めてしまう」ことにあるとしている。彼の場合旧約神学を宗教的に理解しようとするので、対象が旧約に限定されようとされまいと本質的にはかわらない。この点フリーゼンの場合には旧約を対象とする神学と規定するので、本質的な意味をもっている。歴史と歴史でないといわれる旧約の内容とを遊離させまいとすることが啓示の意味をきめることとなっている。啓示と正典をわけて正典の表現と矛盾する歴史の「事実」を受け入れる姿勢が内包されている。

聖書信仰は書かれた啓示と正典を同一視する。啓示と正典との関係は聖書神学における聖書信仰と他の立場の別れ道であろう。しかしこのことは聖書信仰が旧約聖書の中にある問題や歴史研究の結果を拒否することを意味するのではなく、まさにこの立場において問題に直面し、研究の成果を評価するのである。

## B 啓示と歴史

R・デントンはアイヒロットがイスラエル史と旧約神学を区別するためにする縦断面、横断面の考え方をそのまま受け入れて、年代記的アプローチすなわち縦断面、体系的アプローチすなわち横断面と理解する。その中で客観的歴史はイスラエル史の問題で、旧約は歴史ではなく思想として扱うし、その体系化がそのまま旧約神学であるとす<sup>⑨</sup>。このことから旧約神学を歴史の見地からでなく、旧約宗教の構造的統一性の見地からいとなまれる学問であると規定する。構造的統一性はこの場合歴史と無縁であり、客観性も普遍性ももち合わせない。これに対してわれわれは正典に示された啓示が歴史的存在であるゆえの構造的統一性を見るべきであろう。

フォン・ラートは旧約神学者の役割をイスラエルの伝承をそのまま提示するにあるとするとき、「近代の再構成でその代りをさせることはできない」と考えている。近代の再構成による旧約神学を拒否したことは正しいが、彼は同時に事実との背馳を問わない神学を生み出したことによって本来の意味での神学でないことを自認している。こうし

ていずれの場合にも「歴史」と「伝承」は二元的であって交叉しないものとして扱われる。ブラーテンは、レントルフの「歴史的事実はイスラエルが伝えた物語とその内的な意味と溶け合っている」「解釈の遂行それ自身が歴史的事実である」という主張を伝承史の方法による二元論解消の試みと見ているようである。<sup>⑩</sup>しかしこの見方が「外的でないものの歴史的価値」をみとめて、それを学問的に位置づけようとしているもののようにありながら、結局はイスラエル自身の思考のプロセスを見ようとしているもので、フォン・ラートの立場に還元されるとする関根正雄教授の批判は正しいと思われる。

関根氏自身は *facta dicta* (言葉となった事実) が与えられている啓示であり、旧約神学の対象であるという理解を出発点として興味深い試みを展開している。「聖書の言説 (*dicta*) は事実 (*facta*) に遡る。聖書において *dicta* は *facta* と離れず *facta* に基づくものである。この *dicta* を体験として理解、解釈しようとすることは聖書の思考と逆の方向をなすことである。しかし他面聖書における *facta* は *dicta* を伴う。」<sup>⑪</sup> それゆえ *facta dicta* を問題とするわけである。「*dicta* からの出発が聖書の思考と逆方向である」ということと対比されている聖書の思考の正しい方向は、*facta* を *dicta facta* の中から完全な形でとり出しうることと、聖書がイスラエル人の思想の所産としてだけ存在し、神の関与がなかったことを前提にしてのみ得られるであろう。関根氏はまた次のように言う。「世俗史によって明らかになった *facta* を聖書の証人たちがどのように *dicta* に変えているかを説明するため *facta* と *dicta* の間に思考をおく。」<sup>⑫</sup> 「客観的な歴史と主観的な歴史とをできるだけわけ取らねばならない。」<sup>⑬</sup> 「この思考は傍観者的な思考ではなく *facta* に実存的にかかわり *dicta* を生んでゆくような思考であり *facta dicta* に密着している。」<sup>⑭</sup> このような思考が旧約の内容を類型化しているという。

この場合もやはりイスラエルの思考の世界に限定されざるをえないのではないか。実存的思考ということ現代に意味をもつものと見られても同時に現代人に旧約への主観的な対応の仕方を求めるものとならないのであろうか。イスラエル思想の理解の二元論は解消しても啓示と歴史の二元論の問題とは結局かわりがない考え方ではないか。*facta* と *dicta* の間の思考をイスラエルの思考だけでなく、それと切り離せない関係で、啓示を与える聖霊の事実を旧約神学の根本として考えざるを得ないのが聖書信仰の立場であろう。二元論の解消は旧約の事実が神学的であると同時に歴史的であることの容認以外にはない。旧約が歴史的であるのは、まず神が歴史において事実を啓示されたからであり、さらに現実のイスラエルの歴史を用いて啓示されたからである。

啓示のために用いられたイスラエル史は神が導かれたままの、神のみが知り尽しているイスラエル史であり、したがって神のみが構成し、また再構成できる種類のものである。したがって合理主義の方法で分析し、いかに立派に再構成しても、それが多くの事実を含んでいても、それは人間的に見た歴史であって神の知られる歴史ではない。もちろん神の啓示としてのイスラエル史ではない。神の用いられた歴史は神の側からの歴史であり、神そのものの中にある歴史である。それが超歴史ではないゆえに、いわゆる歴史家の歴史と多くの点で符合するのは不思議ではない。イスラエルが現実はこの地上の民であった以上、それは当然であろう。聖書の語るイスラエルの歴史についての知識は直接間接に他の資料によって補われうる。しかし出発点としては明らかに啓示の事実をとるべきであるし、神が明らかにされた限りの歴史がわれわれのイスラエル史の根幹とならざるをえない。この歴史の事実が正しい方法で求められた事実と矛盾しないが、聖書の理解の不完全性と史実の認識に人間の推量のはいる可能性の残る限りの矛盾は残る。われわれにとってイスラエル史とは、まず狭義に旧約に提示された枠の中に成立する。しかし広義にはこの狭義のイスラエル史を含み、またそれによって特長つけられる地上の民としてのイスラエルの全歴史を意味する。しかしこの区別は前者をケーリニグマとし、後者を歴史とするものではない。啓示によって知らされる歴史と歴史学的に追究

さるべき歴史という相違はある。イスラエル史のこの二面(二つの歴史ではない)を混同するとき、旧約神学は不可能になる。啓示として正しければ歴史科学の方法によっても同じ結論がでるはずであるとして二面性を否定するのは、最近しばしば「最後の結論」の修正を余儀なくされている歴史科学、批評学にとって、過度の自信というべきであらう。

## II 啓示の構造の神学としての旧約神学

### A 旧約の啓示の構造

二つの歴史の問題を中心とした旧約神学の本質についての考え方の相違は、そのまま旧約神学の方法の違いである。二元論を拒否する理由を伝承史やイスラエルの実存的な歴史理解に求めるのではなく、啓示としてのイスラエル史の特殊性に基づかせるなら、そこにひとつの方法が求められるのではなからうか。先述のごとく神だけが構成し、また再構成なしうる歴史とし、また啓示としてイスラエルの思考を内包している *dicta facta* としてそれをとらえるなら、神のみ知られる歴史の啓示の構造をその啓示のために神が用いられた方法の分析を通してえられる枠組の中で理解する方法があるのではないか。

ゼリンがイスラエルIIユダ宗教史と旧約神学を二部作の形でまとめたのは「世俗的な民族史も純粹な世俗史とみなさなかつた」ゆえであるという。両者の近い関係としかも明白な区別のゆえに、どちらの理解のためにも両者の総合が必要であると考えたのであらう。しかしゼリンの場合、両者の総合は読者にまかされているようである。われわれは旧約聖書そのものが歴史の事実と信仰の事実の総合として与えられていることを認める。この方向からの旧約神学は歴史的是であるが、何よりも旧約における啓示の構造の神学である。したがってその方法として積義的であることが要求される。また同時に旧約全体の包括的な文脈を提示するものとして個々の書や章句の積義の基盤を提供するものでなければならぬ。

### B 啓示に用いられたイスラエル史の構造

#### ——啓示の framework

イスラエル史を啓示として考える基盤は、もともと一般の歴史研究の中から生れてくるものではない。旧約それ自体の宣言からだけ出てくる。その宣言をイスラエルがそう信じたということだけでなく神の、イスラエルをとおしての宣言であることの確認なしに神学としての旧約神学のインテグリティはない。歴史学の研究それ自体によって客観的に解明されることのないことが中心的な問題であるからこそ旧約神学は神学なのである。

イスラエル史の特殊性に注目するE・フェーゲリンはイスラエルの歴史の方法を考えながら *Quantitative leap* という表現を用いて超越者とかかわりにおける認識の方法を認めているように思われる。それを神の啓示への応答としておこったことと考えている。このことはイスラエル人の認識であると共に旧約神学においても無視されてはならない認識の方法であらう。

イスラエルの歴史がそのために用いられたことを前提にすると、旧約の啓示の framework (枠組) として少くも次の三つを考えなければならない。

### 1 歴史の framework ——イスラエル史の潮流

2 生活環境の Framework —— イスラエル人の世界  
3 歴史的・環境的 Framework —— 有機的つながりの神学

E・ヤングは旧約神学の目的を基本的に神ご自身を学ぶことであるとしている。これはいうまでもないことながら、このことが旧約の啓示が与えられることにおける人間的側面の軽視となることは許されない。フリーゼンは言う。「この歴史の過程において絶えず二つの線が触れ合っている。すなわち神から出る、神のみ言葉の意志の線と、人間の側におけるそれに応ずる答えと服従の線である。」われわれはその応答をおしての啓示をも考えるゆえに、イスラエルの人々の心情や考え方の問題も啓示の理解にとって重要なものとならざるをえない。これは旧約の社会的、文化的、あるいは心理学的、人類学的な文脈の理解の努力であって、啓示の構造の見えないけれども太い枠組である。このイスラエル人の世界を横の糸と考えれば、歴史の流れ、とくにその中の神のわざの流れを縦糸とみることでできよう。この縦横の関係は、アイヒロットやデンタンが宗教史の枠の中で考えていることとは、すべてが啓示としての旧約の枠内で考えられていることによって対比される。ゼリンの宗教史と旧約の並列化とは、同様に啓示の枠の内と外の関係の他に、縦横の交叉の事実を旧約神学の主な課題とするかどうかにおいても異っている。

われわれの場合、この縦横の多くの糸が織りなされている間に、また多くの斜めの糸や立体的なふくらみを与えているような諸要素の複合を旧約の啓示の構成にみる。これはイスラエルを用いられた神のわざの領域であって、それゆえに有機的な framework を形成するものであると考える。もちろん現実には歴史の流れやイスラエル人の生活の世界と分離はできないが、啓示の意味に本質的にかかわることである。

旧約のメッセージの統一の原理については、多くの学者が単一の原理に求め、しばしばそれを特定の概念に求めてきた。神の国、律法、契約、選び、主、交わりのごときがその例である。しかし特定の概念によって他を統一しようとすることによって体系化が単純化となり、非現実的な、旧約の現象無視に結びつきやすい。われわれは諸概念の中に他より重要な、そしてしばしば中心的な意味をもつ概念を確かに識別できる。しかし旧約それ自体の理解としてはもっと複合的な構造を認めなければならぬと考える。複合的な全体を構成している諸要素のむすびつきを具体的に追究することが、実は旧約神学の基本的な要求であると言えないであろうか。その結びつきは単一ではない。あらゆる方向をもち、多様そのものである。しかしそれゆえにこそ無限と言えるまでの可能性をもつ。この結びつきの理解の中で釈義的方法はもっとも的確に生かされるであろう。これらの結びつきの検討をおして、またその積みあげの上に旧約全体の有機的統一性の方向を認めざるを得ないし、結果的に新約との結びつきを認識させられる。あらゆるレベルでの結びつきがそれぞれその範囲を拡大して、また新しい結びつきを生み出すとき、旧約・新約をつらぬく神の啓示の中心的な流れがどこにあるかを旧約自体の思考を経た結果として認めうるであろう。予型論や新予型論が歴史の経過の重要性を放棄するという結果になるのは、旧約の有機的な構造を思想の無機的な集合として考えることに起因する。

ここで一応問題にしておきたいのは、聖書信仰以外の立場での旧約神学が、特に宗教史学的方法の行きずまりが感じられるようになってから新約とのつながり、とくにキリスト論的理解を強調するようになってきていると思われることである。このことは聖書信仰の立場にとって一応好ましく思われるが、はたして喜ぶべき現象なのであるか。歴史的に不確実な多くの要素を含む旧約聖書という評価しかできない立場で、イスラエルの人たちの主観的な思想とみなすことをどんなに価値あるものとして評価しても、客観的に歴史的に来臨されたイエス・キリストに結びつけることはできないのではなからうか。もし客観的にイエス・キリストに結びつくべきものが旧約にあることを認めるとすれ

ば、旧約自体の客観性を認めなければならないのではないか。したがって旧約をキリスト論的に、新約聖書の観点から理解せよというとき、新約の教会が旧約をその正典として認めてきたこと以外にその主張の論拠はないのではないか。旧約聖書そのものの釈義的な要求と結びつかないキリスト論的解釈で、結局は読みこみ解釈にすぎないと判断される。つまり聖書の解釈と遊離した形での教会神学への依存であって聖書の軽視に他ならない。

## 1 歴史的 framework イスラエル史の潮流

ヴォスが「旧約神学の方法は主として歴史的発展の原則によって決定される」と言い、「啓示の過程の時代区分を旧約神学の方法として強調するとき、原則的に正しい。同じくヤングが時代区分を旧約神学の主要な内容に数えるとき発展的啓示という旧約啓示の性格の理解の基本的な必要を示している。しかし時代区分の強調が歴史全体の流れをせきとめてしまうような危険もあるように思われる。特に時代区分そのものが旧約神学の主な内容であるということ、は、旧約の有機的構造とその統一性の領域での学びを疎外することになる。時代区分による理解が有効であっても、他の多くのつながりや発展の事実の犠牲においてであると旧約の取り扱い方を硬直させてしまうであろう。特に時代区分にとどまって時代の結びつきが無視される場合にそうであろう。

ここで歴史的 framework というのは時代区分のそれではなく、全体としてのイスラエル史の流れを意味し、多くの人、制度や現象などをそこに含みながら、それらの総合によって示されている歴史の意味をもつ。したがって解釈さるべきものとしての流動性を、あるいはダイナミックな性格を持つものと言えよう。この framework では歴史の年代記的細部よりも——これを基底としてはいるが——全体の把握に大きな意味があるように思われる。この歴史の流れは預言的なるものとして性格づけられる。預言者活動の歴史であるよりも先に、歴史そのものが預言として用いら

れている。この枠の中では、たとえば契約、律法、王権、預言者、祭司、王と預言者、祭司と預言者などのそれぞれ歴史やそのつながり、その他多くの領域での多くの結びつきにおいて問題を考えることができるであろう。

単一のテーマの問題として、たとえば王権について言えば、周囲の民族がみなそれを知り、イスラエル自身が切望して得た王政がたまたま実現したことによって、やがてそれがメシヤ的な意味をもたらされるようになることではなく、歴史の中での人々の歩みと彼らを取り扱われる神のわざが語られている中で、はじめから預言的な性格をもつものとして提示されている。つまり王権がメシヤ預言的に用いられたことより王権そのものの成立の歴史が預言的であり、あるいはメシヤ預言的であることに、この歴史の特質がある。たとえば主権成立の歴史ははじめから終りまで神裁政治とのかかわりで語られている「おのおの自分の目に正しいと見ることを行っていた」ような混乱した時代であっても、イスラエルの神裁政治の根本は忘れられてはいなかった。このことはギデオンを王としようとしたイスラエルの人々の物語（士師八22以下）に示されている。ペリシテ支配下のイスラエルの人々がサムエルに王を与えよと強要したときにも、「神が治められる」ことの理論的な否定ではなく、救いをもたらすものを求める叫びで、それが彼らの不従順のゆえに、結果的には神を拒むことになったと言えるのではないか。つまり神の存在、そしてイスラエルのための神の存在を信じながら、神がいかなるお方かを忘れたことの結果が王を求める叫びとなったのである。それは彼らに与えられていた律法Ⅱみことを忘れたことのゆえでもある。人々が不信のまま王を求めようとするとき、神はその不信の痛みと交わりの破綻の苦しみをしのびながらなお彼らの願いどおりに王を与えその王によって、律法Ⅱみことばへの復帰、したがって真の神裁政治Ⅱ神の国への復帰に備えられるのである。このことはイスラエルにおける王の出現を予見する申命記（一七14以下）の昔からある原則であり、そむいて苦役においやられた人にお食物を与えられることを示す創三17以下の記事にも暗示されている神のわざの現実と別のものではない。したがってイ

スラエルに王たるものはイスラエルを救うべきものであり、神のいましめを守るべきものであり、神の支配の回復の方向において用いられるべきものであった。王を求める人々の心、あるいは王を必要とする人々の状態はむしろ罪を反映する。しかしその罪の現実には立ち、それゆえの混乱から人々を救い出す、まことの王を与えられるということが歴史によって示されている意味で、現実に王たちが本来の意味に遠い存在であればあるだけ来るべきお方をさし示し、近ければ近いだけそのお方がどんな方かを説明することになる。

複合的なテーマについては、たとえば祭司職と預言者の働きのかわりなど、それ自体が啓示としてのイスラエル史の深みを生み出している大切な要素であろう。しばらく旧約学の世界をにぎわしたいいわゆる祭儀預言者の *cultic prophets* の問題を聖書信仰の立場から考えるなら、このような歴史的な脈絡を無視することはできないであろう。

## 2 生活環境の framework ——イスラエルの世界

E・ジャコブは「旧約神学は歴史的な主題であることをおろそかにすることによって、教義学のかいらいになりさがついていた」と言う。表現上の不用意さはあるにしても、このことは聖書信仰の旧約神学の過去における傾向を示しているように思われる。歴史的な主題ということは神学的であることと切り離せないが、神学的に用いられているにしても歴史的領域であることは確かである。したがって啓示の学びにおいて啓示に用いられた歴史的世界の研究が軽視されたり、二義的な意味しか認められなかったりするのはおかしい。

われわれにとってイスラエルの歴史的世界の理解は純粹に解釈学的な必要から求められると言えないであろうか。聖書信仰に立つ者が時にとがめられなければならない解釈学的な視野の狭さは、ラシヨナリズムが「現代科学の常識」をなまのまま創世記注解などで不用意に持ちこむのと好一对である。イスラエルの世界についての研究こそ過去一世代半にわたっての業績について多くの旧約学者たちに特に感謝すべき珍しい領域であろう。彼らは旧約のことばとその背景の理解を、ことばを形成し表現を与えるイスラエルの生活環境や思考の方法などに目を向けることによって求めてきた。このことは聖書信仰の立場でこそ追究されるべきことであった。信仰的に生きたことばであることと、歴史的に生きたことばであることが完全に分離されていてよいはずはない。信仰的であると同時に歴史的に生きたことばの理解こそ、現代に語りかける旧約の新鮮さの理解と表裏一体の事実であろう。

啓示に用いられたイスラエル史そのものが周囲の民との交渉、対立、調和、ある点では融合の中でいとなまれてきたものであるゆえに、聖書信仰の旧約神学としてこれら非イスラエル的世界の資料と聖書の事実の関連についての評価の努力を怠ることは許されない。G・E・ライトが平和についてエジプト人とイスラエルの考え方の対比をしていることは聖書的思考の理解に深い洞察を与えているし、E・ジャコブが旧約の義についての説明にアラブ世界の考え方のつながりを用いているときも同様である。

イスラエルの世界の学びの中で「旧約の特長ある概念 (Distinctive ideas)」——スネイスの表現——の研究は基本的であるが、その他旧約の中でのイスラエル社会やイスラエル人の心理など、多くの方向についての学びがこの枠組の中で可能であろう。

## 3 歴史的な環境的 framework ——有機的つながりの神学

歴史的な枠組と生活環境の枠組とがひとつの全体として総合的に用いられるとき、それは歴史そのものに内在するものでも、環境に内包されているものでもない、極めて有機的な性格をもっている全体が生み出されている。これがいわば神のことばとしての旧約の、もっとも特長的な事実であり、われわれの旧約神学の主な方向はこの聖霊による

総合ともいうべきところに向けらるべきであろう。しかしこのことについて完全な分析の可能性を信じることは、われわれが人である限りできない。しかし同時にここには無限の可能性があるとさえも言える。

有機的な全体は個々の、あらゆる方向での有機的なつながりの総合としてなり立っているが、そのうち、いくつかについて簡単に記しておきたい。

#### a 概念の有機的つながり

たとえば旧約における「名」の概念をとりあげてみよう。「名」を表わす *shem* は広く *sem* 形の言語に共通する古いことばであること、また概念そのものの実質的な内容、たとえば詩九一〇における「御名を知る者はあなたに拠り頼みます」というとき、神がどのようなお方であるかを親しい交わりによって知っていることを意味することは、第二の *framework* の中で知りうることであろう。神の名と神御自身を区別することはむしろかしいのである。主がモーセに「名をもつてあなたを知る」(出三三17)と言われるとき、モーセのすべてを知る神の事実が語られている。

さてこの「名」をひとつの鍵としていくつかの思想のつながりの展開が見られる。モーセがイスラエルの民に彼をつかわした神について「その名は何ですか」(出三13)と問われたときの答えを求めたとき、神は「わたしは『わたしはある』という者である」といわれた。この名が深遠な、ほとんど説明不可能な内容をもっていることは、そのまま神がどのようなお方であるかを示している。しかし文脈から考えるとき、パロとイスラエルの民の前に立つことをおそれているモーセに、彼およびイスラエルの民とともにおられるものとしての神を強調しているという理解は正しいし、*continuity* とともに *actual presence* を示しているというジャンプやフリーゼンの<sup>⑤</sup>考え方は正しいと思われる。

ここでは主の名は「臨在」そのものと言ふべきものであり、神の民のために神の民と共にあるということに他ならない。このことはインマヌエルの神の宣言と別のことではない。それは当然他の個所で数多く出てくる「共にある神」

の事実につながり、例のイザヤ七14を媒介としてインマヌエルの名をもつイエス・キリスト、そして世の終りまでともにあることをもつて宣教の使命に弟子たちを立てる神の事実に結びつかざるを得ない。*shem* はさらに神殿の理解においても基本的である。列王I八の神殿のためのソロモンの献禱は旧約の神殿理解がパウロのそれと根本において同じであることを示している。ソロモンにとって神殿は少くも建物そのものでなく、神がご自分の「名をそこに置く」(29)と言われたことにおいて成り立つものである。名をおくところ、つまり神が自らの意志をもって臨在を示されるところというべきであろう。このことは幕屋についても同様であろう。

ヨハネ二13—22のいわゆる宮深めの記事において語られている神殿は、そこにいたユダヤ人にとっては建物、イエスにとつてはご自分のからだであった。正確に言えばイエスにとつて建物も神殿であることもできたが、人々の不信のゆえにそこに神の真の臨在を求めないゆえに、ただの建物となってしまう危険、少くも本来の神殿としての意味を失う危険があった。しかしキリストのからだこそ神の臨在か神の意志によっておかれたところである——しかも完全な形において。神みずから人となられたゆえである。つまりイエスのからだは神殿であるというのは象徴ではなく、文字どおりの意味においてなのである。なるほど20節におけるようなユダヤ人の発想はイスラエルの歴史の中にくりかえし現れてくる。しかしこのことは単にイスラエルの環境の中にあることと、有機的な啓示として示されていることとの相違のひとつの断面であるかもしれない。

さらにIコリントにおけるパウロの聖霊の宮(三16、六19)もまた同じ理解の発展であり帰結である。キリストを信じるものの中に臨在される神の宮として語ることは、パウロにとつて「キリストが私の中に生きておられるのです」(ガラテヤ二20)ということの別の言い方に他ならない。旧約が神の宮、ヨハネがキリストの体としての神殿、コリントの手紙が聖霊の宮という説明をしていることも「つながり」の理解で無視してはいけないことかもしれない。<sup>⑥</sup>

以上のように「名」そのものの理解と、それが旧約の思想の理解に果たす役割の重要性は明らかであるが、同時にそれがイスラエルの歴史的 framework の中で啓示の発展という線でのつながりをもっていることも注目したい。臨在とインマヌエルの思想、神殿とキリスト、キリスト者のつながりがまた相互に関連し合って預言的メッセージを形成しているのを知ることが、啓示の構造の一端を知ることでもあると考える。

義の概念からのつながりは「義のいけにえ」(詩四五)、神の義を見ること(ミカ七九)、イスラエルの義としての神(エレミヤ二三六)などのつながりにおいて、むしろ救いの概念との極めて密接な関係を示し、ロマ三二の「律法とは別に、しかも律法と預言者によってあかしされ」た神の義との明白なつながりを示している。またこのつながりで旧約での犠牲の制度そのものを考えることも肝要であろう。

「<sup>a</sup>とは」の概念からはイザヤ五五12に典型的にあらわれている具体的な実質をもつもの、したがって消滅することのない、しかもそれ自体が使命を果すものとして(単なる擬人化ではない)、やがては受肉されたことばとつながりうるものであった。その他多くの別の概念がそれ自体思想的に深く関連させられることによって神のことばの表現の不思議な豊かさや深さが示されている。

しもべの概念は、諸概念の中で、より直接的に神のわざを積極的に表現している。特にイザヤ四一―五三章の主のしもべがイスラエルという集団あるいは残りの民、さらに個人としての特別の器としてのしもべとして、二重三重に投影されていることにイスラエルが用いられたことの究極的な意味が含まれているものと思われる。この概念と新約の「多くの人のための贖いの代価として自分のいのちを与えるためにこられた方」とのつながりが、旧新約を通じての有機的統一性を支える大きな流れのひとつであろう。

#### b その他の有機的つながり

諸概念のつながりの他に旧約社会の制度、さらに各時代のつながり、また聖書の各部分、たとえば各書の各部分、各書そのものつながりなどの関連を見ることができよう。このうち、各書について言えば、たとえばスクロギーが試みているような分析もこの点で非常に意味のあることとなろう。しかし特にそれぞれの書が啓示としても固有の意味を尋ねることは、より直接的に旧約神学の領域に属することと言えよう。たとえば、詩篇はなぜ啓示なのであるか。神からの語りかけでなく、神への応答がなぜ啓示でありうるか。

## 結び

こうして有機的な全体としての旧約啓示の構造の理解はそれを成り立たせている多くの細い糸や、太い糸、縦の糸や横の糸と、実に複雑な要素の分析を要求する。歴史的な framework やイスラエル世界のそれだけを考える場合には、ある程度の体系化の試みは可能であろう。しかし総合の分野では体系化は必ずしも必要ではない。体系化は固定化につながりやすいし、旧約聖書的でもない。無限に広がる領域のうちどこに旧約神学の範囲をきめるかは、どこから出発するかによるであろう。ただどこから始めてどこで終わっても、旧約神学のすべてを含むものでないことを知る必要はある。

要するに旧約神学は、それ自体積義的方法によるものでありながら、そのあらゆる努力の方向として生きたみことばの正しい積義のための文脈をその広さと深さにおいて提供するもので、積義を前提とした組織神学を否定したり、それにとって代わりうるものでもない。

