

## 旧約預言書に見る終末論と祈り

## ダニエル書を中心に

重富勝己

### 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った。」

(イザヤ書四七章七節、新共同訳)

この世の地位と栄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 アハリーターアハ、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、おごり高ぶっ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っての警告として受け止めることができるのは言ってもいい。

「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直す聖書的思考法でもある。旧約預言者たちはこの終末という事態に直面し、それを真つ正面から見すえて、さまざまな言葉を発信してきた。そのような終末論的文脈の中から積極的言辭の一つとして「祈り」を採り上げたい。

「祈り」を採り上げるのは、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った、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。諸教会の祈禱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、たとえば祈禱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らうか。

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つのである。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。また成文祈禱と自由祈禱という分類も成り立つだろう<sup>(1)</sup>。さらには内容的に分類するならば感謝と讚美の祈り、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<sup>(2)</sup>。

ローマ・カトリック教会や聖公会は成文祈禱を中心に礼拝が成り立っているように見える。これは福音主義プロテスタ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。プロテスタント諸教会が熱心という名の個人的自由祈禱に依存し過ぎて、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ト共同体はこれを守り続けている。否、これだけをかるうじて守り続けている、と言つべきかもしれない。

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、そこからもっと豊かな伝承を学ぶことも忘れてはならないと思つのである。

本稿では旧約聖書預言書に焦点をしぼる。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感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四〜二二節をとりあげたい。

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<sup>(3)</sup>、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って結びとする。

## 一 旧約聖書預言者に見る終末論

(1) 預言者による「歴史の断絶」あるいは「終末論的否定」

まず、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。それはひとこと言つならば、イスラエルにおけ

る苦難の歴史の意味をどのようにとらえたら良いのか、というものである。

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誕生した」とする関根正雄のテーゼ<sup>(4)</sup>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いる。

「災いだ、主の目を待ち望む者は。」

主の目はお前たちにとって何か。

それは闇であって、光ではない。」(アモス書五章一八節)

関根は慎重にも「主の日」(ヨーム・アドナイ)の語句だけでは単に終末「観」、すなわち終末論とは区別すべき未来観的表象としつつも、ここで注目すべきは「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、「アモスの預言こそ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<sup>(5)</sup>。

「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<sup>(6)</sup>、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<sup>(7)</sup>。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」をもって何を意味しようとしたか、を明らかにすることである。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<sup>(8)</sup>。

## (2) 終末論的用語

主の日(ヨーム アドナイ)

あるいは前置詞がついた「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<sup>(8)</sup>、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こり得る可能性のある、主の審判のわざとして歴史の根本的な転換に注目している<sup>(9)</sup>。

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りわかれぬ。」

大住はここで「歴史の全面否定をすることも、それは近い将来に起こるべき歴史の断絶を預言者的先見力をもって見抜いて、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るのである。これが終末論的歴史観であり、預言者の特質」<sup>(10)</sup>と語るが、この理解は関根の歴史の断絶という理解に沿ったものである<sup>(11)</sup>。

さらに「主の日」に類似した審判的表現として「その日に」(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、イザヤ一〇章一〇節

「その日が来れば

エッセイの根は

すべての民の旗印として立てられ

国々はそれを求めて集む。そのときまはるまはるは栄光に輝く。」

およびエレミヤ三三章一五節

「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る。彼は公平と正義をもってこの国を治めらる。」

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<sup>(11)</sup>。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」「パーエーツ ハヒー」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<sup>(12)</sup>。ヘブル語エーツを含む「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<sup>(13)</sup>。

さらに、同じく「そのとき」と邦訳されるが、ヘブル語オズが預言書二十三例中、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って良い<sup>(14)</sup>。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」(ヘアハリート ハイヤーミーム)

これは、「主の日」と並び重要な終末的用語である。ほとんどの場合前置詞「ヨ」を伴ったこの表現は預言書に計九回の用例が見いだされる<sup>(15)</sup>。

イザヤ二章二節＝ミカ四章一節

「終りの日」

主の神殿の山は、山々の頭として堅く立ち

の峰よりも高くそびえぬ。

国々はごそって大河のよつにそごご向かい

「終りの日」のヘブル語は直訳すれば、「日々」時代(の後に)であって、単純には未来を指すと考えられる。エシマ四八、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、新改訳のよつに「これは「終りの日」とするのが適切である<sup>(16)</sup>。

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持っており非常に両義的と言わねばならない<sup>(16)</sup>。

「終わり」(の事)(ケーツ)

「終りの日」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。アハロンとケーツである。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。

問題は後者のケーツである。預言書に三十二回の用例があり、その内十三例は時あるいは場所を示す副詞的用法(the end of……)であるが、残りの十九例で「終りの時」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

「終わりが来る。終わりが来る。終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

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

ケーツについては、エゼキエル書七例<sup>(17)</sup>、ダニエル書九例<sup>(18)</sup>と捕囚後のこの二つの預言書に特長的とも言える用法となっている。他に、アモス八章二節は新共同訳では「最後」と訳される。

なお、エシマ五章一三節

「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)というよりも、歴史認識の問題として捉えられている、ということになるのである。<sup>(19)</sup>

さらに付加するならば、ダニエル書二二章、特に六、一三節に見られる「終わり」の表象中、他国民への報復と、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、いわゆる黙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) 預言者的終末論の意義

関根説における「歴史の断絶」は、歴史を線分的に見るならば断絶の後にあらたに創られる「何か」によって取って替わることである。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、救済史のまったき否定としての真空があるという。<sup>(20)</sup> 救済史はこのよう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。<sup>(21)</sup> 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、ホセアはその真空に「荒野の時代」という歴史伝承を置いた、という<sup>(22)</sup>。第二イザヤは新しい「天地創造」と「出エジプト」伝承、エレミヤは「新しい契約」伝承をおく<sup>(23)</sup>。これらの視点にたつて現在を批判するのが預言者的終末論のひとつの型である。過去の歴史の中に、救済史のアナロジーを見いだし、そこに戻ることをひとつの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うち、過去とは本質的に全く異なる新天新地を語ろうとする黙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「述べた預言者的終末論は本来的な終末論とはいえず、黙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、世界の老衰死というべき歴史の終止なのである。<sup>(24)</sup>

さて、黙示文学的という場合、宇宙の終わりがいつ来るのかという「時の計算」から、歴史を対象化・客観化するという方向性が強くなる、という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<sup>(25)</sup>。ここで預言者的終末論と黙示文学的終末論という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、回復を伴った救済であれ、いったんは歴史の断絶という見直しを行う、ということである<sup>(26)</sup>。黙示文学の場合は、そこ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、という問題が残されてくる。

### (4) 預言者的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下のように述べた。

「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ないのである。<sup>(27)</sup>

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う事態を経たのちのパウロの「律法の終り」(口語訳聖書、ローマ一〇章四節)という語に、黙示文学的な宇宙的ドラマではなく、キリス

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、トは終末論的なきこと、神がそれによって古き世界を終らしめるところの神の行為」<sup>(28)</sup>を発見したのは、黙示文学的個人史的側面にのみ、意義を認めただけである。

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側面である<sup>(29)</sup>。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めると、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ってゆくことになりはしまいか。「社会と国家とのつとめに対して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、社会倫理に対して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<sup>(30)</sup>は重要である。

ゴーンに従って、旧約の終末論の特徴を以下にまとめてみよう<sup>(31)</sup>。

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) 希望の根拠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置く。

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の、人間の側からの努力ははたして可能であるのか。そのひとつの例をダニエル書は終末という事態における祈りという姿で示す。

## 二 預言者の祈り      ダニエル書を中心に

### (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、いうまでもなく祈りのテキストそのものであるといえる。グリーンバークによれば、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<sup>(32)</sup>。「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 *palai*) に関連する語 (祈る「という意味ではヒスパエル形) を採り上げるだけで、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、「*qara*」 (called)、「*zaq*」 (said) などの語も場合によっては含むことも可能となろう。嘆き・嘆願・訴え等の祈りの要素である一部でも、含む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<sup>(33)</sup>なる。

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 *palai* の用例 (ヒスパエル形) をその本来の意義を持つものとして焦点をしぼる。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<sup>(34)</sup>、エレミヤ六例<sup>(35)</sup>、ダニエル四例<sup>(36)</sup>、ヨナ三例<sup>(37)</sup>、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、イザヤ書三七章一六～二〇節、三八章三節、エレミヤ書三三章、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、すなわち個人史的な祈りである。エレミヤとダニエルの二ヶ所において預言者自身による共同体のための祈りが見いだされるが、本稿では後者を採り上げる。

(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ことに、歴史の支配者である神に祈りを捧げる(二章一八節、一〇章二―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b―一九節)は、天使ガブリエルによる黙示的啓示的応答部分(二二節b―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黙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、人間がそこに介入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<sup>(38)</sup>。発表時以降、ジョン・コリンズ<sup>(39)</sup>、および最新のポール・レディット<sup>(40)</sup>の注解書が参照できるようになったが、いずれも十九世紀批評学に顕著に見られた「稚拙な挿入」というような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ったことであった。バレンタインが「祈りがひと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実ではありえないような結果をもたらすようなあり方」<sup>(42)</sup>と述べるように、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自らの豊かな宗教的遺産の創造的適用という指摘にとどめて、積極的な提言は留保した<sup>(43)</sup>。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、この祈りの積極的意義を強調したいことを以下にのべる。

祈りの伝承の問題

こ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ズラ記(九章六―一五節)、ネミア記(一章五―一節および九章五―三七節)の祈りと共通項が議論されて来たが、ボードガネミア記九章を中心に、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<sup>(44)</sup>。彼はこれらの祈りをエルサレム陥落後に生まれた「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顕著に観察されるが、祭司的かつエゼキエルの変容も看過できない<sup>(45)</sup>、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・メリー)<sup>(46)</sup>、「共同体の罪の告白」(コリンズ)<sup>(47)</sup>、「捕囚期の典礼文」(デイヴィス)<sup>(48)</sup>、「悔い改めの散文の祈り」(タウナー)<sup>(49)</sup>、ラコック<sup>(50)</sup>、バレンタイン<sup>(51)</sup>、「共同体による告白の散文の祈り」(コールドインゲイ)<sup>(52)</sup>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(ウ)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。「タへの献げ物のこゝろ」(二二節)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)。<sup>(53)</sup>さらに四節で用いられるヘブル語「ヤーダー」(ヒスパエル形)はレビ記一六章二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ことに注目しておく必要があるだろう。

さらにこの祈りの中には、「契約を守って慈しみを施される神よ、」（四節b）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、御名によってわたしたちの負つ、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「いつか」に、本来なら聞き従うべき預言者の言葉を尊ぶ伝承がある。また、「強い御手をもって民をエジプトから導き出し、今日に至る名聲を得られた神よ、」（一五節）と「いつか」に、出エジプト伝承への言及と共に、都の荒廃を目前にして、「あなたの都、聖なる山エルサレム、」（一六節）、「わたしの神の聖なる山、」（二〇節）と「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包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、これらの多種多様な伝承が、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。

(3) 祈りの構造とその内容

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しつこい印象を与えるかもしれないが、実は美しいシンメトリー構造を示している。

罪の告白部分（四節b～一五節）		節
ア	背反	わたしたちは罪を犯し、悪をなし
イ	不従順	わたしたちは……聞き従わなかった。
6a	5	

ウ	主の義	義は、主なるあなたに属します	7a
イ	恥は我々に	恥はわたしたちに	7b
イ	恥は我々に	主よ、恥はわたしたちに	8a
ウ	主のあわれみ	あわれみと救いは主なる私たちの神に属します	9

イ	不従順	わたしたちは「モーセの律法に」聞き従わなかった。	10
ア	背反	イスラエルは……律法を無視した。	11a

この部分の中心は右に見られるとおり、「恥はわたしたちに」という語句を中心にして構成されて自らの罪と不従順と恥は我々に帰する、と「いつか」の罪深さを認識する告白で構成される。罪を犯した「われわれ」（一人称複数形）に対して、「義は主に属する」という讚美的対応の語句が寄り添つ。

ウ	審判	誓いの呪いが注がれた	11b
ア	背反	あなたに対して罪を犯した	11d
イ	審判	恐ろしい災難が襲いました	12a、13b
イ	不従順	ヤーウエの怒りをなだめなかった	13c
ウ	主のまこと	あなたのまこと	13d
オ	審判	悪をわたしたちの上にもたらされ	14a
ウ	主の義	ヤーウエは義であるから	14b



イ 不従順 神の声に聞き従わなかった  
 ア 背反 わたしたちは罪を犯し、 15c 14c  
 この部分も同様であるが、歴史の支配者による審判を認めることが目の前の現実を認識することでもある。その審判は主の義と対の関係にある。

嘆願の部分(一六―一九節)	
ア	歴史の支配者への呼びかけ 「主よ、畏るべき偉大な神よ、」
	告白部分(四節―一五節、前述)
ア	歴史の支配者への呼びかけ 「主よ、……」
イ	嘆願の動詞「命令形」 「翻してください」
ウ	嘆願の対象 「聖なる山、エルサレム」
イ	嘆願の根拠 「恵みの御業をもって」
ア	歴史の支配者への呼びかけ 「わたしたちの神よ」
イ	嘆願の動詞「命令形」 「耳を傾けて、……光を輝かせ」
ウ	嘆願の対象 「荒廃した聖所」
イ	嘆願の根拠 「主御自身のために」
ア	歴史の支配者への呼びかけ 「神よ、……」
イ	嘆願の動詞「命令形」 「耳を傾け、聞け、目を開け、見よ」
ウ	嘆願の対象 「都の荒廃」

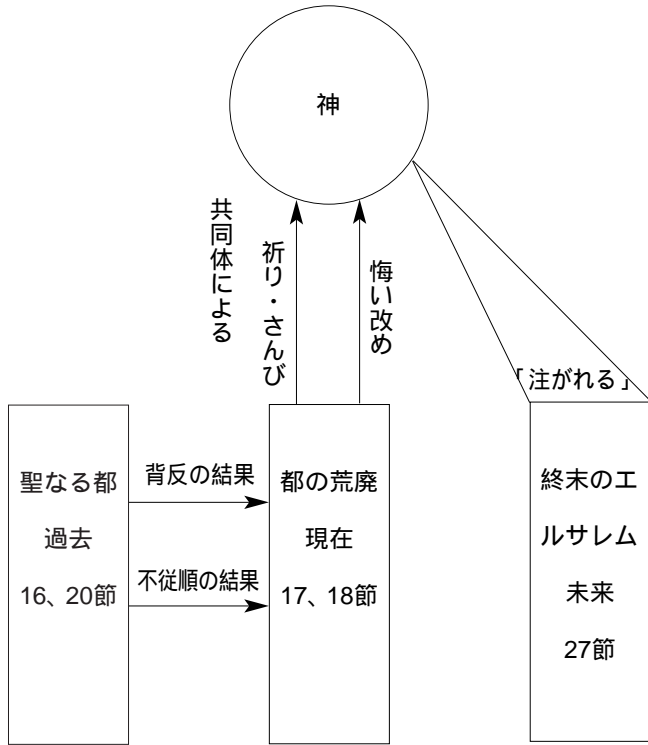
イ	嘆願の根拠	「あなたの深い憐れみのゆえに」	18
ア	歴史の支配者への呼びかけ	「主よ、……」	19
イ	嘆願の動詞「命令形」	「聞け、赦してくれ、聞いてくれ、お計らいください、遅らせないで」	19
ウ	嘆願の対象	「あなたの都、あなたの民」	19
イ	嘆願の根拠	「あなたの御名をもって」	19

歴史の支配者に対して、たたみかけるようになされる悲痛な嘆願の叫び 動詞命令形 は、ひたすら主の一方的な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。パール・シヨーム(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<sup>(54)</sup>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黙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ったか。大貫は黙示文学的終末論が「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

律法に背反した民に対して、神自らが主体的に行動された(一一節)―一四節に見る主語の「ヤーウェ」。(この同じ神は、真実の悔い改めと祈りをもっ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いふことである。)



のではないのである<sup>(55)</sup>。  
 天使ガブリエルの応答(二二―二七節)の中には、黙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<sup>(56)</sup>。だが、天使ガブリエルの言葉は「お前は愛されている者なのだ」(二三節)という、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」<sup>(57)</sup>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ろうか。  
 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况の中にあつてこそ、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、われわれの存在を良しとされる義なるお方への徹底的な信頼にもとづく神讚美としての行為からではないだろうか。  
 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<sup>(58)</sup>。短くまとめるとするならば、「ヘブル語アル」[נא]と「前置詞を鍵語として次のように図示しようとする」。

ダニエル書の祈りをひとつの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観は、預言者たちの終末観が代表するように「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い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リ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の礼拝において、共同体の祈りということが置き忘れられていないだろ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、という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」<sup>(59)</sup>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っべきでない。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、そして霊的導きの実践である。ここで第一に「祈り」が挙げられていることに実に新鮮な驚きを覚えるものである<sup>(60)</sup>。それは「牧師が祈っていないということではなくて、「御言葉」と「サクラメント」に関する牧師としてのつと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」<sup>(61)</sup>。祈りの神学とでもいっ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読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ミュニキストもにおいて再建しなければならぬ」<sup>(62)</sup>からなのである<sup>(62)</sup>。

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霊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っています。精霊に願いを伝えるには、よき言葉と美しい節回しが必要です」<sup>(63)</sup>

「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、そのコミュニケ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つてこそ、「終末論に習熟すること」によって、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<sup>(64)</sup>。そのことは、ますます悔い改めととりなし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<sup>(65)</sup>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っていくことを目指すものでありたいと願う。

注

- (1) 加藤常昭「祈り」、『キリスト教倫理事典』（日本基督教団出版局、一九七七年、一三〜五頁）。
- (2) E. Bockel「祈り」、『旧約新約聖書大事典』（教文館、一九八九年、一三八〜四二頁）。
- (3) S. E. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible*, Fortress, 1993, p.1, Pp225-259. バレンタインによれば、その代表的旧約学者は Westermannと Brueggemannの二人である (ibid., p255)。
- (4) 関根正雄「イスラエル宗教文化史」(岩波全書、一九七〇年、一四九〜五〇頁)。および「旧約聖書における終末論の理解」(『終末論 その起源・構造・展開』山本和編、創文社、昭和五〇年、六一〜八三頁)も参照。
- (5) 同右、一五一〜二頁。ただし、関根はのちに「旧約聖書における終末論の理解」(前掲、七五頁)において、「厳密な意味の終末論の発をアモスにおいて見たい」(傍点部筆者)と、その見解を微妙に修正しているように思える。
- (6) 関根、「古代イスラエル研究」所収、岩波書店、一九六九年、七三〜八五頁。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の否定」(『聖書学論集18』日本聖書学研究所編、山本書店、一九八三年、五〜五二頁)。鈴木はホセア書二二章のヤコブ伝承の分析を通して、「レトリックをもってヤハウエの法廷を語りイスラエルへの実刑判決、処罰を明らかにし、歴史の全面的否定を語る」(三三〜四頁)が、それはホセア書二二章一〇節をホセアの神義論と前提しつつ、それをホセアによる終末論の否定とみなす。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・月本・山我編、新教出版社、一九九七年、一九〇〜三頁)では、イザヤ書一章二〜二六節および一章一〜五節を分析し、過去の理想の時代に立ち帰るといふ思想構造の前提に、いったんダビデをはじめとする王朝の歴史的传统からの断絶が、明確に考えられているといふ。
- (8) イザヤ二章二節、一三章六、九節等。他にエゼキエル二例、ヨエル五例、アモス二例、オバデヤ一例、ゼパニヤ二例、ゼカリヤ、マラキ各一例。
- (9) 大住雄一「歴史と終末」(『現代聖書講座 第三巻』日本基督教団出版局、一九九六年、四七頁)。B. Becke「主の曰」(『旧約新約聖書大事典』前掲五九三頁)。
- (10) 大住、前掲書、五五頁。他に、エゼキエル二章五節、三〇章三節。ヨエル一章一五節、二章一節、一一節、三章四節、四章一四節。オバデヤ一章一五節。ゼパニヤ一章七、一四節。ゼカリヤ一四章一節。マラキ三章三節。
- (11) 他にエレミヤ全体で一〇例。エゼキエル書二三例。ホセア四例。ヨエル一例。アモス五例。オバデヤ一例。ミカ三例。ゼパニヤ四例。ゼカリヤ二例。
- (12) エレミヤ七例、ダニエル三例。ミカ三例。ゼパニヤ四例。他に二例。
- (13) 審判預言に属すると考えられるのは、エレミヤ四章一〜、ミカ三章四、ゼパニヤ一章二節の三例。それに対し回復・救済預言は、エレミヤ八章一、三三章一、五〇章四、一〇、ゼパニヤ三章一九、二〇。エレミヤ三三章一五を含める七例。
- (14) むしろそのような終末論的文脈の中にあるからこそ、「そのとき」といふ邦語の翻訳が引きずられて出て来た、と見る方が適切だろう。イザヤ七例、エレミヤ三例、エゼキエル・ホセア・ミカ・ハバクク・マラキ各書に一例ずつ、ゼパニヤ二例。
- (15) 他に、エレミヤ二三章二〇節、三〇章一四節、四八章四七節、四九章三九節。エゼキエル三八章一六節、ダニエル一〇章一四節、二章二八節(ただし、アラム語)、ホセア三章五節。
- (16) 大住、前掲、四六〜七頁。E. Seebass, *acharith* (*Theological Dictionary of Old Testament*, Vol. 1) pp.210-11 Seebassによれば、エレミヤ四九章三九節、四八章四七節は終末論的でない、といふ。エゼキエルからダニエルに至る過程でこの用語は著しく終末論化の過程を辿った、と考える。Ibid., p211.
- (17) エゼキエル七章二、三、六、二二章三〇、三四、三五章五節。大住は祭司テキストである創世記六章一三節「すべて肉な

- るものを終らせる時」との関連で主の審判の実行を強調する（前掲、四九頁）。
- (18) ダニエル八章一七、一九、九章二六、二七、三〇、四〇、四五、二二章四、九節。  
大貫、前掲、八〇～八六頁。これに対して、グノーシズ主義とマニ教の場合には、個人主義的終末論が圧倒的に優勢となり、普遍的なそれが占める比重ははるかに小さい（同、八〇頁）
- (19) 関根、「旧約聖書における終末論の理解」前掲書、七五頁。  
関根、前掲書、七八～八〇頁。
- (20) 月本昭男「預言者ホセアの王制批判的特質」、『日本の聖書学』一九九七年、ATD/NTD刊行会、二七～四五頁。特に三五頁。
- (21) 関根、前掲書、八一頁。大住、前掲書、五七～五九頁。
- (22) ブルトマン『歴史と終末論』岩波書店、一九六〇年、三〇～四八頁。特に三九頁。ブルトマンによれば『ダニエル書』をのぞいては旧約聖書に真の終末論はない（三六頁）。新約の歴史観はこの黙示文学的な歴史観が優位を占める（四〇頁）。
- (23) 大貫隆『終わりから今を生きる 姿勢としての終末論』教文館、一九九九年、二二～四頁。大貫はこの姿勢に、そのよ  
うな既知化しようとする問いから自由になつて問題を今ここに取り戻すべきである」と批判する（二四頁）。
- (24) 大住、前掲書、五五～五六頁。
- (25) R・K・ブルトマン、前掲書、四七頁。ただし本文中の傍点部は、原訳（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。当該のギフォード講演は一九五五年にエマソンバラ大学で行われている。
- (26) ブルトマン、前掲書、一九六頁。
- (27) 大木英夫「終末論と倫理」、『キリスト教倫理辞典』日本基督教団出版局、一九七七年、一七五頁。
- (28) 近藤勝彦「終末論と今日における福音宣教」、『説教と言葉』（教文館、一九九九年）二六三頁。
- (29) Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, Fortress, 1986, pp.121-9.

- (30) M.Greenberg, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Univ.of California, 1983, p7.
- (31) Balentine, op.cit., pp13-32.1)方法論的アプローチとして述べられている。
- (32) 一章一五節、一六章二節、三七章四節、一五章二節、三八章一、五節、四四章一七節、四五章二六節、五六章七節、七章一六節、一章十四節、一四章一節、一九章七、一三節、三三章一六節、九章三、一七、二〇、二二節。
- (33) 二章一、八、四章二節。ただしいずれの箇所も同一節中の重複があるので、節数と用例数は厳密には一致しない。
- (34) 重富勝己「ダニエル書九章の統一性の研究」、『神学と人文』（大阪キリスト教短期大学紀要）第三集、一九九二年、一一～二二頁。
- (35) Collins,J.J., *Daniel*. (Hermeneai - A Critical and Historical Commentary on the Bible) , Fortress Press, 1993.
- (36) Redditt,P.L., *Daniel*. (New Century Bible Commentary) , Sheffield,1999.
- (37) Charles,R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*,Oxford,1929,pp.221-3.
- (38) Balentine,op.cit., p.27
- (39) 拙稿、前掲、一〇頁。
- (40) Boda,J.M., *Praying the Tradition*,Walter de Gruyter,1999
- (41) ibid., p40-41.
- (42) Montgomery,J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, (Edinburgh:T & T Clark,1927) p.362
- (43) Collins, J. J., op. cit., pp.359-60.

- (48) Davies, P. R., *Daniel* (Sheffield: JSOT Press, 1985) pp. 60-62.
- (49) Tower, W. W., *Daniel* (Atlanta: John Knox Press, 1984) pp. 139
- (50) Lacombe, A. L., *The Book of Daniel* (London: SPCK, 1979) pp. 178-9
- (51) Balentine, op. cit., pp. 103-117
- (52) Goldingay, J. J., *Daniel* (Dallas: Word Books, 1989) pp. 232-3
- (53) Lacombe, A. L., "The Liturgical Prayer in Daniel 9" (Hebrew Union College Annual 47, 1976) p. 124  
*ibid.*, p. 141
- (54) 大貫、前掲書、八六頁。
- (55) 大貫『終わりから今を生きる』教文館、一九九九年、二三頁。
- (56) Tower, W. S., "Retributional Theology in the Apocalyptic Setting", (Union Seminary Quarterly Review 26, 1971) p. 213. Collins, Hermenia, op. cit., p. 360 并同様の見解。
- (57) 重賞、前掲書、九〜十頁。
- (58) E・H・ピーターソン『教会者の神学』日本基督教団出版局、一九九八年、七頁。
- (59) 同右、二五頁。
- (60) 同右、二八頁。
- (61) 同右、五八〜八三頁。ピーターソンはローマ・カトリック教会の「日課祈禱書」や聖公会の「祈禱書」、スコットランド長老派教会の「祈禱用詩編」など、共同体の祈りの源泉を「詩編」に置く(同、七八頁)。それ自体にもちろん異論はないが、預言者の言葉も他のひとつの源泉であることを主張したい。
- (62) 吉田敏浩『北ビルマ』いのちの根をたずねて』めこん社、二〇〇〇年、二三〜二頁。
- (63) 大木英夫「終末論の構造」『終末論』前掲書、一一七頁。
- (64) 近藤、前掲書、二六九頁。