

博士學位論文

内容の要旨および審査結果の要旨

第 7 号

2012 (平成24) 年度

東京神学大学

本号は、学位規則（昭和 28 年 4 月 1 日文部省令第 9 号）第 8 条による公表を目的として、2012 年度に本学に於いて博士の学位を授与した者の論文内容の要旨および論文審査結果の要旨を収録したものである。

氏 名：大串 肇（東京都）

学位の種類：博士（神学）

学位記番号：乙第7号

学位授与の要件：学位規則第4条第2項

学位授与の日付：2012年9月25日

学位論文題目：「頑な心と新しい心—エレミヤ書の審判と救済の通告における
人間論的視座—」

審査委員会：主査 東京神学大学教授 大住雄一

副査 青山学院大学教授 大島 力

副査 東京神学大学教授 小友 聡

内容の要旨

博士論文:要約

「頑な心と新しい心—エレミヤ書の審判と救済の通告における人間論的視座—」

大串 肇

論文執筆の動機：

本論は、1988年～1992年ドイツ・ボン大学留学中、W.H.シュミット教授の指導のもとで、独文で書き上げた旧約聖書神学部門における博士論文を帰国後日本語に翻訳しつつ、最新のエレミヤ研究や注解書を参考に各章を加筆修正し、その都度ルーテル学院大学・日本ルーテル神学校の紀要や他の論集等に出版し、あるいは旧約学会で発表したものに更に加筆修正して一つの論文にまとめたものである。また、本論は教会誌「形成」（日本基督教団滝野川教会）に毎月エレミヤ書の釈義を發表し、10年間にわたってエレミヤ書全書の私訳と釈義を寄稿した研究成果にも基づいている。昨年、神学校を卒業して25年目に、牧会伝道の傍ら続けてきたこれまでの研究成果をまとめ、母校である東京神学大学に博士論文として提出することを決意し、この度提出した次第である。

本論の要旨、狙いや方法論について：

エレミヤ書には「心」(לב) という人間論的概念が審判と救済の使信の中に出て来る。この概念の分析を通じて、相克する二つの使信の神学的連関を解明するのが本論の狙いである。預言者エレミヤの審判宣教には他に類例がないほど人間の罪に対する洞察が記されている。他方、例えばエレ31章の「新しい契約」に記されたような——恐らくエレミヤ後と思われる——終末論的救済の使信は、預言者の審判宣教と全く無関係に形成されたのではなく、預言者の罪に対する洞察や人間論的見識を前提にしているように思える。そのことを「心」の用法の分析を通して明らかにする。その際、様式上の区分によって当該テキストを分類した上で、エレミヤ書に特有な重層的な形成過程に鑑みて、主に文献批判や編集批判等の釈義的研究方法を用いつつ、預言者的宣教なのか、それとも後代に及ぶ宣教史に属する編集なのか判断し決定し、その上で、「心」(לב)の用法の神学的意図や機能を解明する。

本論の構成と参考文献など：

本論はおおまかに二部構成である。先ず「序論」にて、本論の問題の所在を述べ、エレミヤ書研究史を概説しつつ、本論の立脚する方法論的諸前提について論述する。次に、第一部として「審判の通告」(Gerichtsansage) に関して論述を始める。民全体に対するエレミヤの審判の通告から、そして次に民の指導者である王や預言者に具体化される審判宣教にける「心」の使信へと論述を展開する。後半の第二部は、「心」(לב) を用いた「救済の通告」(Heilsansage) を順次扱う。以上の「心」(לב) に関する分析から得た成果を「結論」として、本論の構成に基づき審判と救済に関する項目に分けて要約するものとする。尚、「参考文献」は巻末にまとめて記述する。また付論は本論とは別にして記述する。

I 序論

1 問題の所在

「後の日にイスラエルとわたしが結ぶ契約とは、このようなものである、とヤハウエは言う。すなわち、わたしはわたしの指示を彼らの内に置き、彼らの心にそれを書く。そうしてわたしは彼

らの神となり、彼らはわたしの民となる」(エレ31,33)という「救済の約束」(Heilsverheißung)はエレミヤ書の中でも特別の意味を持っている。というのは、この使信がこの書の「神学の頂点」をなしていると主張され得るからであり、明らかに後代の新約聖書の使信にも多大な影響を及ぼす神学的重要性を有しているからである(ルカ22,20; Iコリ11,25他)。他方、上記のような未来への待望とは対照的にエレミヤ書には、民全体に及ぶという意味で、徹底的な審判が告知されている。とりわけ注目すべきは、上記のエレ31章と同じような隠喩や表象を使用しつつも、全く正反対の意図をもった使信が語られている審判の言葉である。すなわち、「ユダの罪は鉄の筆で書かれ、ダイヤモンドの鑿で、彼らの心の板に刻まれている……。」(エレ17,1aba。エレ17,9参照)。もはや民の罪は「心の板」に刻み込まれたように洗い流されない。「罪」は単なる違法行為ではなく、もはや人間の「第二の本性」とも言うべき習性の一つとなった。人間の罪や罪過に対する鋭い洞察や発言はこの書の預言の独自性を更に際立てているように思える(エレ2,22; 13,23等)。しかるに、人間内部の問題、「心」をめぐる審判と救済という相克する内容は果たしていかに理解されるべきであろうか。審判と救済はどのような連関があると、説明されるべきなのだろうか。明確な解決は少なくとも今までのところ出されていない。

この審判預言と救済預言における「心」をめぐる人間論的視点を強調したのはG.フォン・ラートであった。G.フォン・ラートが注目したのは、預言者自身や民の心理学的な側面ではなく、この書において通常「心」と訳されるヘブライ語、旧約聖書の主要な人間論的概念の一つである *lev* の用法である。注目すべきことに、預言書中、エレミヤ書の用例が最も多い。但し、G.フォン・ラートはその重要性に関して示唆するにとどまっている。またG.フォン・ラートの洞察が編集史的研究の以前であるところにもそもそも限界があったと言わざるを得ない。そこで本論は審判預言と救済預言のいずれにも重要な鍵となっている *lev* の用語法に注目し——単にその用語のニュアンスや意味論的展開ではなく——「心」(*lev*)をめぐるエレミヤ書の審判と救済の使信における人間論的視座を、テキストに対する歴史的批判的な視点に立脚しながら、釈義的な方法によって分析する。

だが、ここですぐに個々のテキストの釈義的な分析に入る前に、エレミヤ(書)研究史について概観し、最新の成果と共に諸々の問題に触れることは有益である。というのは、学説はその成果や諸問題を容易に見通すことさえ出来ないほど複雑に、かつ激しく対立をなしているからである。

2. 研究史的概観と方法論的諸前提

a 編集史以前

20世紀初頭のB.ドゥームはエレミヤ書の成立に関して捕囚後の時代にも及ぶ漸次的な文学的発展のプロセスを考察した。S.モーヴィンケルは独立した文書に書き留められた文書資料が編集者の手元になったと結論付けた。この仮説によれば、エレミヤ書は全体としては様々な文書資料の収集者による文学作品とみなされる。他方、W.ルードルフはS.モーヴィンケルの文書資料説を彼の注解書に基本的に採用した。しかしC資料の散文体にもエレミヤ伝承の核を抽出した。C資料を独立した資料とはみなさず、C資料の編集者こそ最終編集者と考えた。こうして編集史的研究の道を開くことになった。J.P.ハイアット、S.ヘルマンと同じく申命記史家的編集を前提に、その理論を発展させ、詳細な分析を行なったのは、W.ティールであった。エレミヤ書の殆どを捕囚期の「申命記史家的編集」によるものと考え(エレ1-45章)、この編集に対して更に後代の「申命記史家後的編集」、更にはエレ46-51章の諸国民への託宣が加わってエレミヤ書が成立したと考えた。この見解は多くの支持を得る結果になった。

他方、申命記史家的散文説教もエレミヤ自身に由来すると主張したのは W.L.ホラデイや H.ヴァイペルトであった。しかしこの主張に賛同し追随する者は今のところいない。共時的な視点からエレミヤ書内部の連関を文学的に分析したのは、J.マイレンバーグである。J.R.ランドバムは J.マイレンバーグの主唱する「修辭的批評」(rhetorical criticism)を用い、G.フィッシャーの注解書にも採用された。通時的な方法論と共時的な方法論の対立は激しく、歩み寄りほとんど見られない。しかしながら他の文学的作品ならまだしも、エレミヤ書のような複雑な書に構造的かつ文学的特徴を見出そうとすることは容易なことではない。画期的と思われる共時的方法論ではあるが、先行研究を一切無視することよりも先達の努力や成果と対話することの方が有効である。

W.ティールに対して、S.ベーマー、小田島太郎、A.グラウプナー、更に K.-F.ポールマンあるいは H.-J.スティップ等からエレミヤ書の多層の編集モデルが提唱された。W.マッケーンは、rolling corpus というモデルを想定し、捕囚後のテキストの最終形態の形成に至るまで、雪ダルマ式に言葉が書き継がれ、エレミヤ書は発展したと考えた。同じように「書き継ぎ」(Fortschreibung)を前提としているのは、Ch.レヴィン、R.リーヴァック、R.P.キャロル、H.-J.スティップ、最近では Christl.マイアーである。K.シュミットは現在のエレミヤ書は文書資料でも、編集でも改訂増補でもなく、様々な書物が存在し、現在の最終的なテキスト形態に至る編纂史を想定した。W.H.シュミットは最近の編集史的研究上の成果に基づき、エレミヤ独自の宣教を積極的に認めつつ、かつ預言に続くエレミヤ宣教史の上に立ってエレミヤ書の使信を解明している。

以上の様にここ 30~40 年エレミヤ書の研究において、実に様々な編集史的問題設定がなされている。その成果をめぐっての評価も多様である。少なくとも諸々の後代の付加を取り除いてはじめて預言者独特の使信や伝承の核を把握することが可能になるならば、そういう意味で尖鋭的な形で展開する研究ではあるが、編集史的研究は単に「真正」と「非真正性」の区別をめぐる議論に留まらず、最終的には預言書の「宣教史」(Verkündigungsgeschichte)を解明することに貢献するはずである。エレミヤ書の複雑さと多様性に鑑みて、この書を包括的な神学的意図を持った編集的産物というよりは、様々な宣教的な意図をもった漸次的なテキストの発展、すなわち「書き継ぎ」(Fortschreibung)を前提にした方が適切のように思われる。

上記の研究史を念頭に入れつつ、またエレミヤ書の複雑な形成過程を考慮に入れながら本論の方法論的諸前提を考えねばならない。すなわち、扱うエレミヤ書のテキストは、「本文批判」(Textkritik)、「文献批判」(Literarkritik)、「編集批判」(Redaktionskritik)等の積義的方法を用いて分析する。中でも文献批判は積義の上では重要な方法となる。この預言書の複雑な形成過程に留意しつつ、詩文体や散文体両方に例証される כֹּחַ の用法を、基本的には「様式史」(Formgeschichte)による分類に基づいて、前半部では審判の通告、後半部では救済の通告に明確に区別しつつ、積義的方法により個々のテキストの帰属性について決定し、そこで適用されている文節や単元、章あるいは更に広い連関中で、その使信の神学的意図や人間論的視座、並びに「心」(לֵב)の用法を分析する。こうしてエレミヤ書に描き出されている民の罪、「頑な心」に対する審判の使信と、相克する終末論的希望である「新しい心」の救済の使信との相互連関について分析によって得られた成果を結論部で総括することにする。

II 「民の心の板に刻まれた罪」 (エレミヤ書 17 章)

エレ17章はモザイクのように見える構成だが、「様式史」の視点から次のように構成されている。

- I 1-4節 「審判の言葉」(Gerichtswort)
 - a) 1-2節 「告発の言葉」(Anklage)
 - b) 3-4節 「刑罰の告知」(Strafansage)
- II 5-13節 「知恵及び詩編風の言葉」(Weisheitliche und psalmenartige Sprüche)
 - a) 5-8節 「呪いと祝福の言葉」(Fluch-und Segenssprüche)
 - b) 9-11節 「人間の心とヤハウエの正当な裁きに関する発言」
(Aussage über das menschliche Herz und das gerechte Urteil Jahwes)
 - c) 12-13節 「信仰告白の発言」(Bekennnisaussage)
- III 14-18節 「預言者の祈り」(Gebet des Propheten)
- IV 19-27節 「安息日の聖別に関する散文説教」(Prosapredigt über die Sabbatheiligung)

この章は、様々な「文学類型」(Gattungen)を内包する。その中で「心」(לב)は、1、5、9、10節に用いられている。モザイクのように複雑なエレ17章の最終形態は、申命記史家による編集史モデル(W.ティール等)では容易には説明出来ない。「心」(לב)に関する考察を通して、この書のテキストの重層的な形成過程が「書き継ぎ」として、より明確に把握することが出来るのである。エレミヤは「心」(לב)を彼の審判宣教に導入した：「ユダの罪は鉄の筆で書かれ、ダイヤモンドの鑿で、彼らの心の板に刻まれている……」(エレ17,1aba)と。その宣教の意図とは、差し迫るヤハウエの審判を内在化する民の罪によって理由付けることにある。換言すれば、民の罪の深刻さを描き出し、ヤハウエの審判の不可避性を強調したのである。そのような「心」(לב)の導入によって徹底深化されたエレミヤの審判宣教に、預言者自身の民の罪に対する洞察と理解が見出される。2*-3節aaにおいて、申命記史家たちは、1節のエレミヤによる罪の立証を拡張し、「ユダの罪」を独自の言い回しによって、偶像礼拝であると明示し、かつ、その罪こそ、民の滅亡(前587年)とユダの捕囚の原因となったと神学的に解釈した。

他方、後代の編集者たちは、エレ17章の中央部の位置する諸々の言葉を、「心」(לב)を用いてテキストを連結した。すなわち、エレミヤの審判の言葉に対して(1-4節)、知恵の言葉が付加された(5-8節)。こうしてその発言は「呪われている、人間に頼り、その肉を自分の腕となし、その心がヤハウエから離れている者は」(5節)と、ヤハウエに信頼する者と人間に頼る者の相克する個々人の運命に関する問題に関連して言及し、ヤハウエへの「心」からの「信頼」こそが、その運命を決定付けるものであると主張する。9-11節は、恐らく別の手によって、鍵の言葉である人間論的概念「心」(לב)が用いられ、ここに連結された。それは、彼らの人間論的発言が、前段5-8節の個人の運命に関する一般的な発言に対して批判的に対峙されるためであった。すなわち、人間の心は偽りに満ちて、救い難い。それゆえ神だけが、人間の心を試みる者として正しく判断出来ると主張したのである：「心は何よりも偽りに満ち、救い難い。誰がそれを知っているだろうか。わたし、ヤハウエが、心臓(לב)を究め、腎臓を調べる。各々、その歩みとその業の実に従って報いる」(9-10節)と。ここでは1節の預言者の民の心に関する告発の言葉に鑑みて、ヤハウエに信頼を寄せるどころか、その人間の「心」(לב)がそもそも偽りであり、癒し難いことが指摘されている。このような人間の心とは全く対照的にヤハウエの意志決定や判断だけが信頼に足るものであり、従ってヤハウエの裁きの正当性が際立たされるのである。

更に、詩編や知恵の格言風の言葉5-11節と「信仰告白の言葉」12-13節とは、二つの鍵の言葉、すなわち、「捨てる」(עזב)と「離れ去る」(סור)によって連結された(11節と13節、及び5節と13節)。9-11節に対して、12-13節はむしろ5-8節の内容にもどる。つまり、祭儀共同体におけるヤハウエの臨在に対する信仰あるいは期待に従ってヤハウエが正当な審判を行うことが確認され

るのである。「ヤハウエの言葉」によって(15、20節)、独立した小単元である14-18節と19-27節が連結された。こうしてヤハウエの言葉に対する従順が、安息日の聖別の遵守に具体化される。ヤハウエの言葉に対する従順という主題が、「聞く」(שמע)という鍵の言葉によって、この散文説教の中で更に展開される(20、23、24、27節)。そして最後にこの章全体が、その主題たる神の審判、ヤハウエの怒りを表す「火」(אש)によって枠付けられたのである(4、27節)。

エレミヤ書の審判宣教における「心」(לב)に関しては、詳細な時期まで特定することは出来ないが、比較的初期の宣教段階で、恐らくエレミヤ自身によってこの用語は導入されたと考えられる。そこで比較的初期と一般に考えられておる4-5章の、民全体に対する審判宣教における「心」(לב)に関して考察する。

III 「民の心の悪」(エレミヤ書4章)

エレミヤ書4章以下には所謂「北からの災い」と呼ばれる一連の審判の言葉が記されている。様式史上かつ内容上、エレ4章は1-4節、5-8節、9-10節、11-18節、19-22節、23-26節、27-31節に区切ることが出来る。主にユダとエルサレムに対して、自然災害や戦争等様々な表象を通じて災いが告げられる。「敵」の具体的な名前は、エレ1章の幻と同様、未だ明かされていない。従って、エレ4章全体の使信は預言活動の初期に属すると一般に考えられている。この文脈の中で注目すべきは、エレ4章にはלבが様々な用法と共に出て来ていることである(4、9、14、18、19節)。

このエレ4章における「心」(לב)に関する基本的発言は、様式史上、とりわけ民を代表とする指導者層に対する「審判の通告」(9節)：「その日になれば、とヤハウエは語る。王、指導者たちは勇氣(לב)を失い、祭司たちは恐れ、預言者たちは大きな衝撃を受ける」であり、更に民全体に対する「罪の立証」(Schuldaufweis)(18節)の中に伝承されている：「あなたの道と諸々の行いがこれらのことをもたらす。これがあなたの悪であり、まことに苦く、あなたの心臓(לב)にまで達する」。注目すべきは、心の浄化を要求する預言者の勧告の言葉でさえ、最終的警告あるいは最後通牒というよりは、もはや差し迫る審判の原因となる民の罪の所在を暴露するために役立つに過ぎない点である(14節)：「エルサレムよ、あなたの心の悪を洗いなさい。あなたが救われるために。いつまで、あなたの内に悪い思いをとどめておくのか」と。もはや浄化しえない心の罪を清めることへの勧告は、預言者自身の嘆きとともに、「北からの災い」というラディカルな審判説教に内容上統合されている。通常の審判の言葉に加えて、「嘆き」(Klage)と結び付いた「勧告の言葉」(Mahnwort)等、ユニークな預言者の語りを通して、民の罪の根本こそ心の中にある不浄なる「悪」であり(14節a、18節b)、「強情」であり(17節b)、更には民の「愚かさ」であり、「ヤハウエを知ること」の欠如(22節a)として暴露される。また、心の悪と並んで、悪意に満ちた民の行為も断罪される(18節a、22節b)。こうして多様な表現を用いつつも、審判の下にある民全体の罪の姿が把握されているのである。更に注目し値することは、来るべき審判を告知する預言者自身の「心」(לב)さえ、その審判宣教に組み込まれていることである(19節)。すなわち、そこでは預言者自身の嘆きが、彼の「心」(לב)のみならず、「はらわた」等並行する概念や用語を伴いつつ生き生きと描写されている：「わたしのはらわたよ、わたしのはらわたよ。わたしはのた打ち回る。わたしの心臓(לב)の壁よ、わたしの心臓(לב)はわたしの中で暴れ、わたしは安らかにならない。なぜならば、わたしが角笛の音、鬨の合図を聞いたからだ」と。エレミヤは現実の破滅や敵の侵入を見ているというよりは、来るべき審判について嘆きの声を挙げている。嘆きに満ちた預言者の実存が、言わば象徴預言のように、民全体がやがて直面することになるヤハウエの審判を先取りしている。こうしてエレミヤの嘆きの中で、預言者自身の基本的な認識としての「未来確信」(Zukunftsgewißheit)と共に、ヤハウエの審判の不可

避性が鮮明に描き出されているのである。

「ユダの人々とエルサレムの住民たちよ、あなたがたはヤハウェのために割礼を受けなさい。あなたがたの心の包皮を取り去りなさい。さもなければ、わたしの怒りが炎のように出て、燃え上がり、あなたがたの悪い行いの故に、誰も消すことが出来ない」(エレ4,4) という警告は、恐らく申命記史家的編集と思われる。エレ4,5以下に沈殿した民の罪に関する預言者の認識や人間の罪に対する洞察に基づいている。申命記史家的編集にとって、民が自分たちの「心の包皮」を取り去ることによって、ヤハウェに完全に立ち帰ることこそ、新しい救済の根拠である。しかし、破局を経験した捕囚期の編集にとって、完全なるヤハウェへの帰依は、ヤハウェによる救済なくして人間的努力のみによっては全く不可能であることが前提であった。換言すれば、捕囚期の編集者たちにとって「心の包皮」を取り去ることは人間には不可能だったことが、彼らの経験として前提にある。果し得ない改善要求や前提条件の提示によって、当初から制約された救済の可能性は実は初めから奪われているのである。従って、3-4節の言葉は、様式史上「警告の言葉」(Warnwort)であるが、結局は、警告としての機能を果たさず、条件を満たすことの出来なかった否定的な結果を理由付けすることになる。申命記史家的編集はエレ3章とエレ4章という文学的単元を繋ぐために、前587年の捕囚という破局をもたらした民の「罪の立証」として3-4節を付加し、5節以下の所謂「北からの災い」という預言者的審判の告知の導入としたのである。

IV 「民の強情で、愚かな心」(エレミヤ書5章20-25節)

エレ5章は、エレ4章から続く審判宣教、所謂「北からの災い」の使信に関する展開である。民の滅亡の原因、すなわち審判の理由付けが詳細に語られている。個々の預言者の言葉と神の言葉から構成されている。これらの言葉集にあつて、理性と意志の座である「心」(לב)が預言者宣教を特徴付けている(21、23、24節)。

最初の単元である1-6節はエレミヤの語った言葉である。続く7-11節は、ヤハウェの審判を制限する10節の後代の付加(18節参照)、11節の「イスラエルの家とユダの家」という総括的呼称を除いて、一つのヤハウェの語り、内容的には1節以下よりも更に具体的に民の離反の告発が、恐らくバアル礼拝(7節b-8節)と関連して展開される。こうして1-6節、7-11節は主題的に連結しており、例外なく民全体に神は審判を下す、神の意志が確証される(9節、11節参照)。

12-14節は、12-13節の預言者による「告発の言葉」と14節「審判の告知」(Gerichtsankündigung)から成る審判の言葉である。15節では4章5節以下に示されている主題、所謂「北からの敵」が取り上げられ、前段の審判宣教を展開する。特に15-17節は14節の審判を具体的に描写する。散文調の18-19節は後代の挿入と考えられる。20節から、新しい単元が始まるが、この20節も編集と思われる。5章全体の構成からユダの住民に向けて語られていることをわざわざ明確にするために20節が編集付加された。

21節以下は、皮肉を込めた呼びかけによって始まり、民の愚かさ、つまり、ヤハウェを恐れることの欠如と民の背信を告発している。21-25節の所謂「真正性」について、用語や文体が第IIイザヤ的、知恵文学的という理由で疑問視されてきたが、詩文体で形成されたスタイル、用語や思想上、エレミヤの言葉とみなし得る。26-28節は民の経済・社会的指導層の不正に対して、30-31節は宗教的指導者の腐敗について展開するが、主題的に結び付いている。但し、29節は9節からの引用であり付加である。この「審判の告知」によって(9、29節)、民全体に及ぶ神の審判が確証され、エレ5章前半と後半の審判の言葉とが「理由付け」として連結されている。

「あなたがたはこれを聞きなさい、理性(לב)を欠いた、愚かな民よ」という皮肉のような、非難をこめた呼び掛けで始まり、続いて23-24節では「心」(לב)を伴った「告発の言葉」が展開さ

れる：「しかし、この民は強情で、頑なな意志(אִי)を持っている。彼らは離れ去って行った。彼らは考えようともしない(直訳：「אִי」の中で言わない)」。『わたしたちはわたしたちの神、ヤハウェを恐れよう。時に適って雨を恵む方。秋の雨、春の雨を与える方。収穫期を守る方を』と。これらの発言の中にエレミヤは既に伝承されていたイザヤやホセア等の先達の預言者たちの宣教の意図や用語を受容する一方、彼独自の宣教を「心」(אִי)の助けを借りて尖鋭化させた。すなわち、エレミヤは「心」(אִי)を導入することによって、「ヤハウェを知る」と並行する概念である「ヤハウェを恐れる」意志(24節)の欠如、民の「愚かさ」(21節)そして、民の「反逆」の意志(23-24節)として、民の罪の本質を特徴付けたのである。本来、思考や計画や意志決断の座である民の「心」(אִי)は強情で、頑なものとなり、ヤハウェに対する反逆の意志の座となったのである(23-24節)。それだけではなく、もはや民には「心がない」(21節)、すなわち分別と理性を失っている状態であるとエレミヤは告発する。エレミヤは、このヤハウェへの従順に関する「能力」の問題と従順への「意志」の欠如の問題とを深く結び合せた。すなわち、民はヤハウェを恐れようとしただけではなく、ヤハウェを恐れることが出来ないのである。このような救い難い、ヤハウェとの関係を失った民の状況を、エレミヤは明確に「罪」として、また「咎」として描き出す(25節)。こうしてエレミヤはヤハウェの審判の前にある民から救済の可能性を完全に奪い、民の絶滅の不可避性を強化したのである。

次に、この民の絶滅の使信は、指導者層に対する審判使信の中に具体化され、展開されることになる。

V 「王の心—欲望」(エレミヤ書 22 章 13-19 節)

「心」(אִי)はエレ22章では唯一、17節に用いられている。17節はエレミヤの最大の敵対者でもあったヨシヤ王の子、ヨヤキム王に向けられた審判の言葉である。更にこの節が属する13-19節は、エレ21,11-23,8までの所謂「王に対する言葉集」(Königssprüche)という大きな編集に属している。すなわち、ここではユダ王家一般に関する言葉(エレ21,11-22,9)に続いて、個々のユダの王、ヨアハズ(シャルム)、ヨヤキム、ヨヤキン(コンヤ)に対して語られ(エレ22,10-30)、その結びには「牧者」に対する「脅しの言葉」(Drohwoorte)とメシア預言を含む将来の支配者に対する言葉が収集されている(エレ23,1-8)。

エレミヤ書 22 章 1-5 節は散文体による新たな単元であり、エレ 21 章 12 節を採用し、その内容に解説を加えつつ、発展させる。この箇所は申命記史家的編集層に属し、特殊な説教形態を形成する。この説教自体は捕囚を招いた「罪の立証」としてのみ機能する。すなわち、イスラエルの民は「正義と公正を行ないなさい……」という言葉に従わなかったゆえに審判を受けたのである。編集者たちはエレ 21 章 12 節にあるような社会的正義実現への要求を据え、申命記史家的な用語や神学によってこの説教を形成した。続いて詩文による預言者の言葉(6、7節)がそのままここに採用された。1-5 節の主題に連結した：王宮に対する脅しの言葉(5 節)は、6-7 節によってその町全体、神の民の首都全体の過酷な運命に拡大された。エルサレム宮殿と壮麗な建造物はヤハウェ自身も愛していたが「荒地」とならねばならない。これは王と民とが、罪においても、その受けるべき将来の審判においても不可分であること。ここでは「正義」と「公正」の実現において最も責任ある政治家、王、王宮が問題にされている。8-9 節は、所謂教育的な「問いと答え」(Frage-Antwort)形式で描かれた申命記史家特有の文体である(エレ 5,19; 9,11-15; 16,10-13 参照)。内容上、審判の「理由付け」となっている。10 節は恐らく預言者自身の言葉に遡る。審判の理由は特に付されていない、純粹に未来の災いを告知する。だが、個人の死について語られている。ここではその王の氏名は明らかにされていない。そこで申命記史家的編集は 11-12 節に散

文調の解説を付加した。13-19 節は、様式史上、「個人に向けられた審判の言葉」(Gerichtswort an einen einzelnen)を形成する。最初の 13-14 節は、「災いの叫び」(Weheruf)による「告発の言葉」である。この非難の言葉に続いて、同様に批判的な問い 15-16 節と、王の罪の告知 17 節が続いている。18-19 節は「死者のための嘆き」(Totenklage)が用いられて語られている。これは、預言者の語りとしては特殊な形だが、「刑罰の通告」(Strafansage)の一つの類型である。このようにエレ 22 章 13 節以下は明確な様式史上の構成を呈している。すなわち、13-17 節の審判の「理由付け」と、18-19 節の「審判の告知」という明白な構造である。W.ティールは、17 節 b と 18 節の王に関する叙述の部分だけを、用語上の問題から申命記史家的編集と判断した。しかし、諸々の文献批判的分析とその論拠から、W.ティールの見解を支持することは出来ない。20 節以下は、全体としては南王国ユダの王ヨヤキムの子、ヨヤキン(コンヤ)に関する預言で構成されている。様式史上、「嘆きのための要求」(Aufforderung zur Klage) (20 節)から最初の 20-23 節の文学単元が始まっている。続いて嘆きの誘因が「非難の言葉」(Scheltwort) (21 節)の形で付け加えられ、そしてその内容の更なる展開として、22-23 節には「災いの告知」(Unheilsankündigung)の形で審判の言葉が続いている。20 節以下の言葉は、主題的だけではなく、いくつかの「標語の言葉」(Stichwort)によって、この王の言葉集の中に連結されたと思われる。但し、コンヤに関してまとめられた二つの言葉、24-27 節、28-30 節は編集者の手によって補充拡大され、前の小単元である 20-23 節と主題的に結び付けられた。こうして審判宣教は頂点に達し、理由も明示されないで審判が告知される(24 節)。王の追放と捕囚によって、ダビデ王家への例の永遠の約束は中断する。ダビデ的王政の終焉を意味する。後半部分は、恐らく申命記史家的編集者の手がかなり加わっている。W.ティールによれば、元来のエレミヤに遡る言葉は、24*(王の名前を除く)、28*、30 節 a に過ぎない。特に 25-27 節は申命記史家的用語を用いながら、コンヤ王が母親と共に捕囚された等、事件の推移に出来る限り忠実に記述する目的で、注釈によって補完されている。

エレ 22 章 13 節以下では、エレミヤは「心」(לב)を用いて一人の王に対して告発し(特に 17 節)、来るべき死の判決を宣告する。その王こそ、預言者の最大の敵対者の一人であったヨヤキム王である。この王による社会的な不正や不義、民の抑圧や搾取をエレミヤは断罪する：「だが、あなたの目と心は、ただ自分の利益だけに向かい、無実の者の血を流し、抑圧し、苦しめることしか求めていない」と。但し、ここでは社会的な告発として、王制の腐敗や不正行為だけが断罪されているのではない。倫理的な要請に対する反逆や不正行為は、ヤハウエ信仰そのもの、すなわち「ヤハウエを知ること」に対する罪であり(16 節)、ヤハウエの意志に対する反逆でもある。この信仰と倫理の強い結合は、エレミヤ自身の社会的告発の特徴である。もっともこれは預言者ホセア等の使信にも見られる預言者的審判宣教の伝統の一つである(ホセ 4,1-2 参照)。そういう意味でエレミヤも審判預言の伝統に立っている。しかしながら、エレミヤの審判宣教の独自性は、「心」(לב)がその宣教の中に導入されることによって告発が尖鋭化され、社会的な不正や不義に至る王の内的動機の暴露に及んだ点にある。こうして無実の者の殺害や抑圧といった社会的告発と並んで(17 節 a)、王の「心」(לב)の奥深く潜んだ欲望をエレミヤは指摘した(17 節 b)。つまり、エレミヤは「心」(לב)と並んで「目」(עין)を用いて、ヨヤキム王の欲望への隷属の姿を描いたのである。制御不能となった王の欲望こそ、社会的悪や不正の根源なのである。エレミヤは、未だ生きている王に対して、死者のための哀悼の言葉を告げ、差し迫った王の死、不名誉で悲惨な死を通告する。だが、この来るべき王の死は決して個人的な事柄ではない。王は民全体を代表する。その王の悲惨な最期こそ、民全体に及ぶ将来の絶滅を暗示する。こうしてエレミヤは、例外なきヤハウエの審判のラディカルさ、刑罰の不可避性を強調するのである。

更に、「心」(לב)を用いてエレミヤの非難が向けられた宗教的指導者たちは、預言者たちであっ

た。エレミヤ書 23 章 9 節以下では、エレミヤは預言者たちを告発する。

VI 預言者たちの心 (エレミヤ書 23 章 9 節以下)

エレ23,1-8は前の王に対する言葉集 (エレ21,1節以下) の結びとして編集的に現在の箇所結び付けられた。この単元は、様式上及び内容上、1-4、5-6、7-8節からなる編集複合体である。他方、9-40節の現在のテキストは、エレ21,11-23,8の「王の家に関する」言葉集に対して、9節の「預言者たちに関して」という表題によって編纂されている。散文体の33-40節は、その文体的相違に加えて、内容的には9-32節と全く無関係であり、その最後の単元は預言者に関する言葉としてこの預言者に対する言葉集に付加された後代の補遺と考えられる。従って本論では、「心」(לֵב) の出て来る9-32節を分析する。ここではエレミヤ自身の心(9節)、ヤハウエの心(20節)、民の心(17節)、預言者たちの(16、26節 二回)「心」について言及されている。9-32節は主題的内容的に次の五つの小単元に区分出来る。すなわち、9-12節、13-15節、16-22節、23-24節、25-32節である。最初の単元は、一般的な倫理的腐敗について主題とする。第二のまとまりは、サマリヤとエルサレムの預言者たちとの論争を描いている。第三は、ヤハウエからの全権を得ていない「偽」の預言者たちへの攻撃である。23-24節は、「遠き神、近き神」に関しての三つの言葉をまとめている。そして最後に、25-32節は、預言者たちの啓示受領の真偽について言及している。

最初の段落 (9-12節) は、エレミヤの嘆き(9節)で開始している。それに続いて、10-11節「告発の言葉」、12節「審判の告知」が描かれている。10-12節の論理は、「悪」と「災い」の二つの意味を有するヘブライ語によって展開されている(10節b、11節b、12節b)。つまり、「災い」は、民の「悪」に対する神の審判であり、ヤハウエこそ刑罰を執行する主体なのである(エレ4,6参照)。告発の言葉である10節aabと11節のコンテクストは分断されている。預言者の嘆きであるエレ12,4から、恐らくここに採用されたものと思われる(エレ4,26参照)。尚、10節abgも後代の付加と考えられている。13-14節は、殆ど同じような形態で描写されている告発の言葉である。接続詞によって、二つの節は相互に接合され、エルサレムの預言者たちは北王国の預言者たちよりも更に悪い、ということが明確にされている (エレ3,6以下参照)。14節はその節の長さのゆえに、14節ab「悪から離れる」という申命記史家的表象のゆえに、更に預言者とは悔い改めを呼びかける者であるという申命記史家的な思想が反映している点から、申命記史家による付加と推定する。

16-22節は、編集句のように思える「使者の定式」(Botenformel; 16節)、内容的な「重複」(Doppelung; 18節と22節)と「二重」(Dublette; 19-20節とエレ30,23-24)、16節及び21-22節と、19-20節との内容的な「緊張」(Spannung)に鑑みて、この単元は文学的な統一性を形成していない。16節冒頭の使者の定式はここにはふさわしくない。15節の使者の定式を真似てここに付加されたものと考えべきである。18節は、22節の預言者の全権に関する主題を先取りする。そしてこの節は、ヤハウエの「言葉」(=「わたしの言葉」MT)によって、前の16-17節の言葉と後の「災いの脅し」(Unheilsdrohungen)である19-20節とを結び付ける役割を果たす。ヨブ15,8のような知恵的発言を想起させるような18節は、恐らく申命記史家ではない、更に後代の編集者による付加と考えられる。17節は16節の注釈であり、二つの節を「心」(לֵב)によって結合している。但し、17節の「心」(לֵב)は民の心であり、16節の「心」(לֵב)は、預言者たちの心である。ここでは「強情な心」という申命記史家特有の表現が用いられていることから、17節は申命記史家的編集である。更に22節bbは、預言者を悔い改めの説教者とみなす申命記史家的な見解が反映していることから、この小節を17節と同じ編集、すなわち申命記史家的編集と考える。

19-20節は文学的統一性を形成しており、16-17節を前提にする。すなわち、「預言者たちの言葉」(16節)と彼らの「救済の宣教」(Heilsverkündigung 17節)に対抗して、真実のヤハウエの言葉

とは災いの使信であることが明示されている。預言者たち自身の「心」の願望(16節)、民の「強情な心」(17節)に抵抗して、20節では神の「心」、神の計画が明らかにされ、ヤハウエ自身の審判への堅い決意として描かれているのである。19-20節のまとめりは、「様式史」の観点から厳密に言えば、純然たる「審判の通告ではなく、審判に関する「幻報告」(Visionsbericht)である。但し、その「宣教の意図」は、審判の告知である。

こうして16-17、(18)、19-20節は、本来はエレミヤの語りとして収集されたが、最終的には16節の「使者の定式」により、16節以下が全体としてヤハウエの言葉として形成されるに至った。以上の分析から19-20節は、申命記史家の編集による17節に更に後代に付加されたものとみなす事が妥当のように思える。以上に加えて、16-22節の形成過程、改訂増補の歩みに関して以下のことが考慮されるべきである。まず、16節の使者の定式、18節の後代の付加を除いて、二つのそれぞれ独立した論理的な展開が現在の文脈には存在することを認めることが出来る。つまり、16節と21-22節は、「預言者たち」(16、21節)について言及している。ここでは、彼らの活動には神の言葉もなければ、神からの全権をも受けてはいない、と告発されている。他方、17節が問題にしているのは、預言者たちの言葉の内容自体である。また、19-20節は神の言葉の内容を扱っている。そして19-20節と21-22節には内容的な連関はない。以上から、16節、21-22節の個々の言葉が主題的に収集され、編纂された後、申命記史家的編集が注釈として加わり(17節、22節bb)、そして(18節と共に)19-20節が最終的に付加され、16節の使者の定式の挿入付加により16節以下全体がヤハウエの審判宣教として形成されたと考えられる。

神の本質に関して主題とする23-24節は、「修辭的問い」(rhetorische Fragen)によって描かれており、形式上も前の文学的単元16-22節と後の25-32節は区別される。だが、内容的には、テキストの現在の状況ではこの単元は前の16-22節との関連性がある。つまり、23-24節では、神の全能と普遍性に関して言及されており、この発言によって、16-22節で語られた預言者たちに対する厳しい否定的な判断が裏付けされるのである。25-32節は、基本的には一つのヤハウエの語りとして描かれている。だが、25節は、「わたしは夢を見た」という預言者の言葉の内容が引用されている。この節には、26-27(及び28)節の主たるモチーフ、「夢」、「ヤハウエの名による虚偽の預言」が出て来る。26-27節には文法的に難解なテキストの問題があるが、嘆きの形でヤハウエの激しい非難が預言者たちの活動に対して向けられている。その頂点である28節がこの文学的単元の中央に位置し、「夢」、「わたしの言葉」という鍵の言葉を用いながら、25-27節から29節以下への主題の移行を容易にする役目を果たす。29節の精練の炎や槌の比喻によって、ヤハウエの言葉が恐ろしい審判の使信であることが分かる(エレ5,14; 20,9参照)。こうして30-32節の災いの脅しが、「それゆえに」という導入句(30節)を伴って語られている。但し、32節は二義的な付加と見られるべきである。

以上、エレ23,9-32の基本構成部分の真正性をめぐる問題について以下論じることとする。すなわち、9-15節、16-22節(但し、10節*、14節*、16節* [使者の定式のみ]、17節、18節、19-20節、22節bbの付加を除く)は、韻律のある詩文体で描かれており、用語法からもその真正性は疑う余地は全くない。特に、9-12節と13-15節はエレミヤ的な表現で刻印されている。イザヤ、ホセア、ミカといった先達者たちの指導者層に対する告発や審判預言の伝統に根差している。但し、エレ23章の個々の言葉の語られた正確な年代をエレミヤの活動時期の中で確実に特定することは困難である。23-24節、25-32節に関しては論争されているが、23-24節の真正性を否定する根拠はない。26-27節には、「心の欺き」という独特な表現が用いられている。26節の「偽りを預言する」も他にはない表現である。だが、似たような表現はエレミヤ書の他の真正な箇所にも用いられている(エレ5,31; 7,4参照)。26-27節、29節、30節、31節は、16節及び21-22節の内容的な点で、そ

の宣教の意図と合致している。すなわち、預言者たちは語り、走る。だが、彼らには、ヤハウエの言葉も全権もない。ただ、自分の心の夢しかないのである。神の言葉と人の夢との区別(28節)は、エレミヤ以前には例証がない。その言葉の独自性と徹底さに鑑み、エレミヤに帰すると判断すべきである。審判の使信を「炎」(29節)と喩えるのは、エレミヤ的である(エレ5,14; 20,9)。以上から、25節以下(32節の付加を除く)は恐らくエレミヤの語った真正な言葉と考えられる。

以上の考察から、人間論的概念である「心」(אֲדָמָה)は、エレ23章の形成過程、文学的發展に関してのみならず、預言者たちとの闘争をめぐるエレミヤの神学的論拠を理解する上で重要な鍵の言葉として役立っていることが分かる。エレミヤの批判的洞察は、預言者たちの倫理的腐敗、目に見える態度や行動のみならず、預言者たちの「心」(אֲדָמָה)の中にまで向けられる。つまり、預言者たちの預言は、自分たちの願望や考えから生まれていることをエレミヤは暴露した：「……彼らは自分たちの心の幻を語っているのであって、ヤハウエの口から出たものではない」(16節)。彼らの宣教そのものが「心(中の)偽り」に過ぎないのである(26節)。こうしてエレミヤは、彼らの預言者としての啓示受領そのものを否定したのである。確かに真実の預言者と偽の預言者との判断するための客観的な基準はなかった上、少なくとも、聞いている当時の聴衆は真偽を容易に判断することは出来なかった。それにもかかわらず、エレミヤは自分がヤハウエ自身によって召された預言者であるという明確な召命観あるいは自己認識を有していた。

従って、エレミヤは単なる預言者としての職務上の義務感だけではなく、自己の全実存をかけて「ヤハウエの言葉の前に」(9節)立ったのである。わたしの心臓(אֲדָמָה)はわたしの体内で破裂し、わたしの骨は、すべて震えている」と、エレミヤ自身が「上からの」ヤハウエの御言葉と御力によって砕かれ、支配されたという体験こそ、預言者としての基本的な認識であり、そこからエレミヤは偽預言者たちに対して立ち上がることが出来たのである。ヤハウエの言葉に圧倒され、打ち砕かれたエレミヤの「心」(אֲדָמָה)こそ、真のヤハウエ預言者の徴であり、それによって自分の願望や思考を語っている偽預言者たちと明確に区別されるのである。「心」(אֲדָמָה)が書き継ぎの際の鍵の言葉として、エレ23章の最終形態の形成、文学的發展に貢献する。

申命記史家的編集は、上述のエレミヤの預言者としての見識を採用しながらも、更に、預言者たちの語った使信の内容そのもの、すなわち平和の使信そのものが見せかけであり、「偽り」であると、踏み込んで内容的に定義した(17節)。その際、救済預言者たちだけではなく、救済の使信を受け入れた民全体をもその罪責に連帯させたのである。ヤハウエの意志に対する不従順の罪が、民の「強情な心」(17節)として描かれている。

更に、この章の編集・改訂者は、預言者の批判を総括しつつ、神の「心」(אֲדָמָה)、神自身の審判への堅い意志と決定に関する発言を付け加え(19-20節)、最終的には民の「強情な心」、預言者の「心の偽り」と対峙させることによって、審判の不可避性を強調し、ヤハウエ預言者に託された審判使信の真実を認証するのである。

B 救済の通告における「心」

VII 「新しい心」(エレミヤ書 24 章)

構成

- I 「幻報告」(Visionsbericht) (「自己報告」[Selbstbericht] の文体形式による)
 - 「幻描写による導入」(Einleitung mit einer Visionsschilderung) (1 節 a)
 - 「時代設定」(Zeitbestimmung) (1 節 b)
 - 「幻描写の続き」(Fortsetzung der Visionsschilderung) (2 節)

「ヤハウエによる確認のための問いとエレミヤの答え」	
(Vergewisserungsfrage Jahwes und Antwort Jeremias)	(3 節)
II 「解き明かし」(Deutung) (二部構成の「ヤハウエの語り」[Jahwerede])	
導入句	(4 節)
「使者の定式」(Botenformel)	(5 節 a α)
ユダ捕囚民への「救済の通告」(Heilsansage)	(5 節 a β-7 節)
a. 「解き明かしの言葉」(Deutewort)	(5 節 a β-5 節 b)
b. 「約束の遂行」(Ausführung der Verheißung)	(6-7 節)
残留民に対する「審判の通告」(Gerichtssansage)	(8-10 節)
a. 「解き明かしの言葉」(Deutewort)	(8 節)
(「使者の定式」[Botenformel])	(8 節 b)
b. 「審判預言の遂行」(Ausführung der Gerichtsansage)	(9-10 節)

エレミヤ書 24 章は無花果の入った二つの籠に関する「幻報告」(Visionsbericht)と「解き明かし」(Deutung)から構成されている。エレミヤは二つの幻によって啓示された新しい使信を告げた。すなわち、前 597 年バビロン捕囚民に対して救済を(5 節以下。「捕囚民への手紙」を記したエレ 29 章参照)、ゼデキヤ王とユダ残留民に対して審判(8 節以下)を語った。エレ 24 章の文献批判的考察から、後代の付加(1 節 b、5 節 aa、8 節 ba)を除いて、以下のような二つの文学的な「層」(Schichte)が明白となる。a)「エレミヤによる自己報告」(Selbstbericht Jeremias); 1 節 a、2-4 節、5 節 abb(関係文を除く)、8 節 aba*、9 節 aa*b)「申命記史家的改訂層」(dtr Bearbeitungsschicht); 5 節*(関係文のみ)、6-7 節、8 節 ba*(「この地に残された者たち」、8 節 bb、9-10 節)。

「自己報告」a)は 1 人称による文体で描かれており、預言者エレミヤに遡る。というのは、申命記史家による「自己報告」は、エレミヤ書にはないからである。預言者による幻の出来事は、前 597 年の第一回捕囚の直後、エレ 29 章の捕囚民への書簡の以前のことであったに違いない。預言者は、ヤハウエの特別な啓示を二つの無花果が入った籠の幻を通して受領した。彼が告知した審判は、前 597 年の捕囚によって、民の一部にとって既に現実のものとなっている。ところが、他の民の一部、すなわちユダ残留民にとっては、まだその審判は尚も有効である。相克する使信の内容は、ヤハウエの言葉の分裂ではなく、審判と救済というヤハウエがこれからのそうとする将来の異なる二つの御業を指し示す。エレミヤの捕囚民に対する救済使信は、未だ審判を受けていないゼデキヤ王とユダ残留民に対する批判と審判の意義を強化することに貢献しているのである。エレ 24 章における審判と救済の使信は、W. ティールの主張するような申命記史家的編集産物である「二者択一的説教」(Alternativpredigt)ではない。申命記史家のなしたこととして考えられることは、エレミヤの二つの幻に示された使信を核にして、自分たちの固有の表現を用いつつ内容的に拡張したことである(5 節*[רָפָּא による関係文のみ]、6-7 節、8 節 ba*[「この地に残された者たち」、8 節 bb、9-10 節)。その際、彼らは自分たちの直面する捕囚期の状況に適合するように詳細な審判描写を施しただけでなく、預言者的救済の約束に終末論的な救済像を付加したのである。すなわち、人間の改善や努力を前提にするのではなく、全く無条件に、ヤハウエが与える一方的な恵みとして、ヤハウエに悔い改めるために「ヤハウエを知る心(לב)」が民に付与されるのである:「わたしは彼らに一つの心を与える。わたしを知る、わたしがヤハウエであることを知るように。そして彼らはわたしの民となり、わたしは彼らの神になる。まさに、彼らは、心からわたしに立ち帰る」(7 節)と。こうして人間存在全体が革新される。すなわち、完全なる神

への従順と服従が可能になり、究極的なヤハウエ共同体が形成されるのである。申命記史家による終末論的な救済の言葉(6-7 節)の内容とその形成過程には次のような特徴がある 1) 審判預言に見られる預言者自身の間人論的見識——民の不従順やヤハウエ認識の欠如、悔い改めの不能——を申命記史家は採用し、逆転して新たな救済の言葉をエレ 24,7 に形成した。その際、ヤハウエへの悔い改めへの約束(7 節 a) は、全くの無条件の救済という斬新さにもかかわらず、預言者の精神と伝統に基づいている。すなわち、その救済とは徹頭徹尾神の御業として待望されている(エレ 3, 12. 22; ホセ 14, 5 他参照)。2) 「新しい心」の授与はヤハウエの全く新しい救済行為であり、その人間革新の使信は、次の点で、終末論的である。すなわち、ヤハウエが悔い改めの心を、ヤハウエを知る心を与えることによって、完全な神への従順と服従への道を開く。こうして「究極的な」ヤハウエ共同体が可能となるのである(エレ 31, 31-34; 32, 36-44 参照)。

この「心」(לב)を用いた「新しい心」の救済預言は、同じく預言者的救済使信を拡張した申命記史家的終末論的救済預言の中に展開される。これらが——エレ 24 章の「新しい心」の付与の約束と同じく——エレ 31 章の「新しい契約」であり、エレ 32 章の「永遠の契約」の使信である。

VIII 「新しい契約」(エレミヤ書 31 章 31-34 節)

「心」(לב)は、エレミヤ書 31 章では 33 節に例証されている。この章は審判使信を出発点にして展開されていた前章とは異なって、専ら救済を語っている。様々な救済使信が収集され、編纂された。その編集の痕跡を示す「使者の定式」と「ヤハウエの言葉定式」(Jahweppruchformel)の助けによって、文学的な小単元に区切ることが出来る(2-6、7-14、15-22、23-26、27-30、31-34、35-37、38-40 節)。その他、申命記史家的な「終末論的定式」(27、29、31 節参照。及び 38 節参照)、1 節「その時」という終末論的な指示等、この章には内容的に実に多様の救済使信が編纂されている。W. ティールの詳細な編集史的研究の成果により、エレ 30-31 章の所謂「慰めの書」の大部分は申命記史家及び申命記史家後の編集によることはほぼエレミヤ研究者の見解はほぼ一致を見ている。預言者の使信による核がおおまかに 2-6*、15-22*節の中に沈殿していること、すなわちかつての北イスラエル王国領に住まう住民たちに語られた預言者自身の宣教に遡ることも認められている。換言すれば、エレミヤの宣教の核の所在、その言葉の範囲をめぐり議論がなされていると言えよう。

6 節が 2-6 節の本来の結語とは言えない。この文節は前段を終末論的な意味づけをなすために付加されたものと考えられる。但し、将来のヤハウエの救済をほめたたえる「命令形による賛美」、終末論的な賛美を形成する 7-9 節と「諸国民」に呼びかける 10-14 節は、第 II イザヤとの用語的連関は明白であり、エレミヤ自身に帰さない後代の拡張部分である。15 節以下に関しては、ユダにおける後代の編集箇所と同じくエレ 30 章 1-3 節とエレ 31 章 27-34 節が外枠として、またエレ 30 章 4 節と共にエレ 31 章 23-26 節が内なる編集枠としてエレ 30-31 章の最終編集、すなわち申命記史家的編集に役立っている。更に、第 II イザヤと関連する 35-37 節及びネヘミヤ記の記述と関連する 38-40 節は、更に後代の編集である。エレミヤ自身に遡ると考えられている箇所として残されているのは 15-22 節である。この単元は内容上、三つの小段落から構成されている。第一に「ラケルの嘆き」に関する 15-17 節、次は「エフライム」に関する 18-20 節、最後に命令形による約束 21-22 節である。エレミヤの言葉に帰するのは、密接な対応関係にあるところの、15 節の審判状況を描く、ラケルの嘆きであり、この嘆きに答える形で、16 節 a の神の救済の約束である。だが、救済預言の例証として挙げられるエレ 31 章 16b-17 節、21 節の所謂「真正性」に関しては疑問視される。とりわけ、16b-17 節は、知恵的要素を含む。これらの文節は 16 節 a の慰めの言葉をより詳細に理由付ける機能を果たしている。帰還の約束は、この箇所が後代の編集的産物で

あることを印象付けている。エレミヤ自身による子孫の帰還に関する約束の例証は確証されていない。他方、21-22節は、独特な神学的関心、主題や著しい話者の変更等によって（18-20節、民とヤハウエ、21、22節、預言者、23節以下、ヤハウエ）、前段と区別される。21節「帰還」と「悔い改め」という二重の主題は正に「これまでのものの総括」（W. ルードルフ）である。新しい創造の主題は、エレミヤ及びエレミヤ書では殆ど意味をなさず、第IIイザヤにおいて重要な主題となっている（イザ43,19参照）。従って、エレ31章21-22節は、後代の付加と考えられる。エレ31章4-5、15-16*、18-20節がエレミヤ自身に帰する旧北イスラエル領住民に向けられた救済預言であることが分明となった。

エレ31章の申命記史家的編集の中でも「新しい契約」を記している31-34節は、形式的にも内容的にも、一つの完結した文学的統一体を形成している。最も顕著なのは、その主題の特殊性である。つまり、エレ31,31-34は、すぐ前後の單元とは全く独立した、独自の主題、「契約」の約束に関している。また、その内容構成は、重複や矛盾もなく、以下のように明確に把握出来る。すなわち、31節冒頭の「見よ」という注意を喚起する言葉で、この單元は始まる（エレ31,27 dtr参照）。最初の導入は四つの要素から構成されている。すなわち、（分詞構文的文体で描かれている）来るべき日に関する発言、「ヤハウエの言葉定式」、契約締結の約束、そして「イスラエルの家」、「ユダの家」、すなわち民全体が聞き手であることの指示の四つである。導入の定式は、専らエレミヤ書中、申命記史家による救済の言葉に集中している（エレ23,7; 30,3; 31,27）。「契約」（בְּרִית）という概念が繰り返されて使用され、エレ31,31-34の「鍵の言葉」となっている（31節,32節ab,33節a）。32-33節の名詞文は、否定詞איןと接続詞וּによって結ばれており、かつての契約と来るべきものとを対照的かつ対立的に描写する。新しい契約の内容は、人間の「心」の内部にヤハウエ自らתורה（＝「トーラー」、「指示」）を置き、書き記すという描写によって始まっている（33節abg）。ヤハウエのトーラーが、かつてのように石や板、あるいは書物ではなく、民の心に直接刻み込まれるという点で、この約束された契約は「新しい」と言える：「わたしはわたしの指示（תורה）を彼らの内に置き、彼らの心（לב）にそれを書く。そうしてわたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる」（33節a）。トーラーを人間の内に置くことと、心にそれを記すという二つの行為は、いずれもヤハウエの一つの救済行為である。いかなる人間的努力の成果ではなく、ただヤハウエの御業によってのみ、人間の本質が変革される。こうしてヤハウエに対する完全なる従順、意志の傾注も、すべてヤハウエ自身の与える賜物となるのである。そこで所謂「契約定式」（Bundesformel）によって形成された、ヤハウエと民との新しい共同体の形成に関する約束が語られる（33節b）。34節aは、この約束のもたらす効果について語っている。つまり、彼らは皆ヤハウエを知るようになる。この節の中ではוּと接続詞וּによって、来るべきことと現在あるいは過去の事柄の対置が尖鋭化される。この約束は、34節baの「ヤハウエの言葉定式」によって閉じる。34節bbは、ヤハウエによる罪の赦しの約束である。そしてこの最後の文節は、この契約の約束全体を理由付け、根拠付けている。

以上のように、エレ31,31-34が形式的にも内容的にもそれ自体で完結している。その神学的意図と終末論的希望の特徴は以下の様に要約しうる。a)エレ31,31-34は、神と民との関係の破れを前提にしている。イスラエルは、ヤハウエとの契約を破棄した。その結果として、前587年の破局がもたらされた。それは出エジプト以来の「救済史」（Heilsgeschichte）の終焉であり、ヤハウエの審判であった。従って、唯一の救済への可能性は、ヤハウエ自身による「新しい」救済の業に置かれる。b)ヤハウエは、トーラー（及び契約）そのものを変更するのではなく、人間の本質の完全なる革新を約束する。すなわち、ヤハウエ自身がトーラーを人間の心に刻み込むことによって、罪の座であった人間の「心」（לב）が、神への従順と服従の座、ヤハウエ認識の座と新しくされるので

ある。その結果、ヤハウエの意志と人間の意志との完全な一致がもたらされる。c) 人間の本質的革新が、エレ 31, 31-34 における救済の「新しさ」の内容である。ここで描かれている「新しい心」は、人間の理想像でも、努力目標でもない。この人間論的革新は、まさに「上からの」、ヤハウエの出来事である。人間の内に働きかけるヤハウエの救済行為によってのみ、新しい救済は基礎付けられる。d) エレ 31, 31-34 の救済預言が形成されるに際して、エレミヤの審判預言は多大な影響を及ぼしている。というのは、預言者の審判預言に見られた預言者自身の人間の罪に対する洞察と罪理解が、この救済預言の前提となっているからである (エレ 17, 1 等)。e) エレ 31, 31-34 における救済は審判の撤回ではなく、審判を前提にしているゆえに、その救済は審判の「終結」(Aufhebung) として、従って、二度と審判は起こらない、決して損なわれることのない、究極的なヤハウエ共同体が創造されることが期待されているのである。この終末論的希望は、無条件の罪の赦し (34 節) によって基礎付けられている。

IX 「永遠の契約」(エレミヤ書 32 章 36-41 節)

エレ 32, 36-41 は、その内容や主題上、同じくエレミヤ書中の救済の約束、エレ 24, 6-7 及びエレ 31, 31-34 と並んで、救済に満ちた将来像を提供している。「心」(לב) が、この箇所でも将来の救済像を描くためにある役割を果たしている (39, 40, 41 節)。しかも、その語は 41 節では人ではなく、神にも用いられている。エレ 32 章は、次の三つの大きな単元から構成されている。

- I 1-6a 「年代付けと状況表示」(Datierung und Situationsangabe)
- II 6b-15 「土地購入に関する自己報告」(Selbstbericht vom Ackerkauf)
- III 16-44 「エレミヤの祈りと神の応答」(Gebet Jeremias und Antwort Gottes)

最後の単元は、内容的に更に二つの部分に区分出来る。

- a) 26-35 「罪の立証」(Schuldaufweis)
- b) 36-41. 42-44 二つの「救済の約束」(Heilsverheißungen)

多くの釈義家は、エレ 32 章の中には核として預言者自身に帰する自己報告 (II) があり、それに後代の編集的付加が加わっていると見ている。I については、恐らく申命記史家以外の後代の編集者による付加であると考えられる。この章をエレ 37-38 章に従って配列しようとする意図している。但し、36 節以下の形成については、最近提唱されている「書き継ぎ」、すなわちある文学的なまとまりを幾層にわたる段階的な文学的発展、あるいは「改訂増補」として見る見解によって論争されている。36 節冒頭の「しかし今や」という言葉をもって、新しい文学的単元である 36-41 節が開始する。その後、所謂「使者の定式」が導入され、この使信の対象となる聴衆——この場合、「この町」の人々——が明示される。この導入部分の直後、37 節から「救済の約束」本来の内容が語られる。エレ 31, 36-41 の主題は、明らかに前の単元とは異なっている。だが、この救済の言葉は、26-35 節の審判の「理由付け」と全く無関係であろうか。36-37 節では前段の「罪の立証」で用いられている様々な表象がここでも繰り返されている。また、「それゆえに」という 36 節の開始の言葉が 28 節と同じようにここでも用いられている。この連結語に鑑みて、エレ 32, 36-41 は、26 節以下の「続き」(Fortsetzung)、あるいは「連続」(Fortführung) と見るべきである。こうして民の罪の暴露は、36 節以下の救済の約束の前提となっている。つまり、現在のテキスト状況では、審判は、既に起こった過去の出来事として、そしてその審判の後に、救済は、未来の出来事として置かれているのである。42 節の初めにある導入は、新しい文学的単元の開始を示す。42 節以下にも明らかに種々の約束が連続している。こうして 42 節以下は、直前

の 36-41 節の約束と緩やかに結び付く。だが、この単元は、土地購入に関して言及しており、主體的には 6b-15 節の「自己報告」に結び付く（特に 15 節）。

36-41 節の内容が首都の陥落を前提にしている（36 節）。だが、エレミヤの自己報告 6 節 b 以下とは、直接の主題的関連性はない。更に、この単元は終末論的救済の期待を内包している点で際立っている。この将来への期待と救済像は、申命記史家的救済の言葉エレ 24, 6-7 及びエレ 31, 31-34 と同じように、申命記史家的用語によって描かれている。主に用語上の理由から、散文体で形成された 36-41 節は申命記史家に帰するものであると考えられる。この判断が正当と認められる上で、エレ 32, 36-41 と同じく申命記史家的救済預言エレ 24, 6-7 及びエレ 31, 31-34 との比較は重要である。ここでは共通して、「新しい心」の希望は申命記史家的な「契約」概念と結び付いて展開されている。いずれの救済使信においても、トーラーや契約そのものを変更するのではなく、人間の本質の完全なる革新を約束している。すなわち、ヤハウエ自身がトーラーを人間の心に刻み込むことによって、罪深い人間の「心」(לֵב) が、ヤハウエに対する完全なる従順と服従の座として、「ヤハウエを知る」(エレ 24, 7。エレ 31, 34 参照)、あるいは「ヤハウエを恐れる」(エレ 32, 39-40) 座として変革されるのである：「わたしは彼らがいつもわたしを恐れるように、一つの心、一つの道を与え、彼らと彼らの子孫たちに救いへと導く。わたしは彼らと永遠の契約を結び、わたしは彼らから離れず、彼らに恵を示す。わたしは彼らにわたしを前にして恐れる心を与え、彼らがわたしを離れないようにする」。その結果、ヤハウエの意志と人間の意志との完全な一致がもたらされ、究極の神との交わりが形成されることが、これらの救済の約束の目標である。このヤハウエと民との「新しい」、「永遠」の関係性は、いかなる人間的諸条件によって制約されない。というのは、いずれもヤハウエ自身が「心」(לֵב) を尽くして」(エレ 32, 41) もたらされる、ヤハウエ自身の「意志」による御業であり、ヤハウエの「罪の赦し」(エレ 31, 34) の御業によって基礎付けられるからである。

以上の分析では 31 章 32 章の「新しい心」に関する救済の通告は専ら散文体で形成され、いずれも預言者自身に帰さず、すべて申命記史家的編集の結果ということが分明になった。しかしながら、これらの「新しい心」の救済使信は預言者の宣教とは無関係の、後代の編集的産物とは言えないように思われる。というのは、後代の編集による救済預言が、審判預言に見られた預言者の人間論的洞察や罪に対する理解を前提にしている点で、その救済の使信には預言者の精神が脈々と生きているからである。すなわち救済預言の内容とその形成には次のような独自性があることが分かった。a) 申命記史家編集は、審判預言に見られる預言者自身の人間論的見識——民の不従順やヤハウエ認識の欠如、悔い改めの不能——罪への深い洞察を採用し、逆転して新たな救済の言葉を形成した。エレ 24 章の場合、ヤハウエへの悔い改めへの約束（7 節 a）、ヤハウエを知る「心」(לֵב) の付与は、全くの無条件の上からの恵みである。この救済使信の斬新さにもかかわらず、ここには預言者の精神と伝統に基づいている。すなわち、その救済とは人間的な可能性ではなく、徹頭徹尾「ヤハウエの御業」として待望されているのである(エレ 3, 12, 22; 31, 20; ホセ 14, 5 他参照)。b) エレ 31 章 31-34 節の「新しい契約」の約束は、神と民との関係の破れを前提にしている。イスラエルは、ヤハウエとの契約を破棄した。その結果として、前 587 年の破局がもたらされた。それは出エジプト以来の「救済史」(Heilsgeschichte)の終焉であり、ヤハウエの審判であった。従って、唯一の救済への可能性は、ヤハウエ自身による「新しい」救済の御業に置かれる。エレ 31 章は（またエレ 32 章も）、ヤハウエがもたらす新しい救済は歴史的な水平線上ではなく、人間の本質の根本的革新に対する期待を伝えている点に特徴がある。審判使信で断罪されていた、罪の内在于人間の「心」(לֵב) が今やヤハウエの「意志」と完全に一致するようになる。人間存在の本質が変革される。この出来事はこれまでの連続でも継続でもない。

そういう意味で「新しい」、ヤハウェだけがなし得る御業である。(c) エレ 32 章は—エレ 31 章の「新しさ」に加えて—救済に満ちた民とヤハウェとの交わりの「確かさ」とその永続性を強調する。そこでは、ヤハウェと民との新しい契約締結の重点は、「ヤハウェを知る」と同様に(エレ 24 章)、「ヤハウェを恐れる」心(𐤇𐤍)が与えられることを通して、民がヤハウェから離反しないことばかりではなく(40 節)、同時にヤハウェ自身の「心」(𐤇𐤍)が民から離反することを不可能にしている(41 節)。その結果、「永遠の」、従って「究極の」ヤハウェ共同体がもたらされるのである。このヤハウェの救済の意志は、審判の中でかつて示されたヤハウェ自身の怒りに対峙する。こうしてヤハウェが将来にもたらそうとしている救済は、神の怒りの終焉、破壊の終結を意味する。神自身の「心」(𐤇𐤍)の転覆、怒りから憐れみへの転換に基礎付けられている。

こうして救済は審判の回避や撤回ではなく、その終結として理解され、従って、二度と審判は起こらない、ヤハウェとの交わりは決して二度と損なわれることのない、究極のヤハウェ共同体が創造されることが期待されているのである。

X 結論

以上から序論において問題設定された「心」(𐤇𐤍)に見られるエレミヤ書の審判と救済の使信の関係について、次のように結論付けられる。

預言者エレミヤは、比較的初期に彼の審判宣教に「心」(𐤇𐤍)を導入し、もはや人間的な努力では拭い去ることのできない内在化する民の罪を多様な視点から告発し、迫りつつあるヤハウェの審判の不可避性を強調した。後代の申命記的編集は、預言者の審判宣教と罪に対する人間論的洞察を前提にしつつ、申命記史家的な「契約」概念に加えて「心」(𐤇𐤍)を用いてその救済預言を形成した。従って、そういう意味において申命記史家的救済の約束の中にもかかわらず、「新しい心」の使信は全く申命記史家的な独創的産物とは言えず、そこには預言者の精神が脈々と生きているのである。つまり、編集にとって預言者の語った審判は撤回されたのではなく、既実現していることが前提にある。審判の根本理由は、預言者が指摘してきたように、民の人々の「心」(𐤇𐤍)の中に刻み込まれ、改善する意志のない、また改善不能となっている罪なのである(例えばエレ 17,1 参照)。もはや人間の努力や改善では救済はあり得ないのである。

こうした人間理解の下で、捕囚という救済史の終焉のただ中で、あるいはその後に、ヤハウェと民との究極の共同体がヤハウェ自身の御業として打ち建てられることが救済使信の目標なのである。従って、救済は歴史的連続の中ではなく、むしろその破れのただ中で人間の本質がヤハウェによって根本的に変えられるという点で全く「新しい」救済の出来事であり、徹頭徹尾ヤハウェ主導による、無条件の恵みに基づいているのである。但し、申命記史家たちは、このようなヤハウェ主導の救済に対する根本理解をホセアやエレミヤ等の預言者的宣教から受容し、エレ 24 章、エレ 31 章、エレ 32 章における「新しい心」の救済の通告の中で展開したのである。

エレミヤ書における「心」(𐤇𐤍)に関する対照的な二つの使信、審判と救済の通告は一見対立しているように見えるが、決して分裂しているのではない。二者択一の決断や選択を聞き手に迫っているのではない。エレミヤ書の使信は二つの異なる神の御業、審判と救済の宣教に仕えているのである。すなわち、申命記史家によるエレミヤ書における「新しい心」の救済の通告は、民(と指導者たち)の「心」(𐤇𐤍)をめぐるエレミヤ自身の審判の通告に見られる人間論的見識と罪に対する洞察を前提にしつつ形成され、まさにエレミヤの語った審判の通告が成就したという歴史認識と神学的内省から展開されたのである。こうしてエレミヤ書の宣教史の中で、「心」(𐤇𐤍)をめぐる相克する審判と救済の通告には人間の罪に対する深い洞察と共に、第一戒の精神に示されているような唯一の、歴史の主ヤハウェに対する信仰が貫かれているのである。

審査結果の要旨

大串肇 学位請求論文（博士 神学）

「頑な心と新しい心 ―エレミヤ書の審判と救済の通告における人間論的視座―」

審査委員会：主査 東京神学大学教授 大住雄一
副査 青山学院大学教授 大島 力
副査 東京神学大学教授 小友 聡

評価書 大住雄一

1. 論文の概要

(1) 目的

本論文は、エレミヤ書形成史の一断面、とくに、エレミヤ自身に遡りうる審判預言と、申命記史家的編集に由来する救済預言との関係を、「心 <leb>」という概念の用法を手掛かりとして明らかにしようとしたものである。この目的を達成するために大串は、エレミヤ的審判に「心」概念が位置を占める箇所、および申命記史家的救済に「心」の概念が用いられる箇所を選び、文献批判の手続きを経て、丁寧な釈義を行う。釈義を行った箇所は、17章（1-18節）、4章（1-31節）、5章（1-31節）、22章（1-30節）、23章（1-40節）、24章（1-10節）、31章（1-40節）、32章（1-44節）である。

表題からするとこの論文は、エレミヤ書における「心」概念の特別な意味と、全体構造の中で果たす機能の究明であるように想像されるが、実際には議論が上の目的に限定されるので、エレミヤ書の中で「心」の出現箇所すべてを扱うわけではない。むしろ、審判預言と申命記史家的救済預言の関係を吟味すると、「心」概念が双方にまたがって使用されており、橋渡しの役割を担っていることを発見したということなのである。論文の関心は、あくまでもエレミヤ書の通時的分析である。

(2) テーゼ

そこで、「心」がどのような意味で橋渡しをしているのかが、本論文の主要なテーゼとなる。大串によれば、エレミヤ自身に遡りうる審判の告知において、エレミヤは比較的早い段階から「心」の概念を導入し、民の罪を人間に内在するものとして深くとらえ、主の審判の不可避性を強調した。これに対して救済預言における「心」は、もっぱら申命記史家的救済通告にのみ現れる。しかもそこにおいて「心」概念の使用は、申命記史家の独創ではなく、エレミヤの審判告知における「心」の用法を前提としている。すなわち、預言者

エレミヤによって内面化され、審判の不可避性が強調された民の罪について、申命記史家的救済通告は、エレミヤ的審判告知と全く別に導入されるのではない。審判の撤回として語られるのでも、人間の努力によって審判が回避されるというのでもない。それは、捕囚という破局を体験して、エレミヤの語った審判が成就したと認め、人間的努力の不可能性を「心」概念を用いて明らかにし、もっぱら神から来る救済を語るのである（以上、「X 結論」 214頁以下に、よくまとめられている。とくにエレミヤ4章に関する議論のまとめではあるが、テーゼが最もよくわかる216頁を参照）。

2. 方法

(1) 編集史と「書き継ぎ」モデル

本論文は、エレミヤ書において、「心」概念が重要な位置を占める審判預言と救済預言の代表的箇所を積義によって、テーゼを論証しようとしている。積義の土台となる方法は、基本的に文献批判・編集史であって、特にW.Thielの業績を前提とし、それとの批判的対話によって積義を行っている。Thielに対する批判を提供しているのは、主に「書き継ぎ (Fortschreibung)」と呼ばれるエレミヤ書形成のモデルである（とくに「I-2研究史外観と方法論的諸前提」を見よ）。

ただ、「書き継ぎ」モデルについては、ようやく203頁に至って、Chr. Levinによる分析に例を取り、具体的に説明する（エレミヤ書研究史を簡潔に紹介する「序論」には、大串のドイツにおける指導教授W.H. Schmidtの名を挙げ、編集史に対する批判的視点として「書き継ぎ」モデルを挙げるが、具体的説明を欠く。211頁の注9も、本文の記述以上の説明を与えない）。ただし、このLevinを例にした説明を読む限り、面接審査において大串も指摘したように、編集史と「書き継ぎ」の違いが判らない。そこに言う「書き継ぎ」の分析方法と結果は、従来編集史において行われたところと変わらないからである。

大串の口頭での説明によれば、彼は、編集史一般というよりは、もっぱらThielの議論を念頭に置いており、その要点は、エレミヤ書の編集が全体として申命記史家によるというものであって、これに対して、「書き継ぎ」は、そのような大きな枠組みを考えないということである。

(2) 方法選択の帰結

エレミヤ書全体の枠組みを申命記史家的編集のものとする見方は、エレミヤ書の神学を、歴史上の預言者エレミヤに由来するものとせず、捕囚期（以降）の申命記史家的編集者の神学であるとする。それは、現在ある書物としてのエレミヤ書に決定的な意味を見出す

のであり、極端に進むと、書物の中に歴史的エレミヤは全く見いだせないと考えることになる（Thiel自身はそのような極端を採らないが）。これに対して「書き継ぎ」モデルでは、もちろん、歴史的エレミヤに到達できないと結論することがありえても、真正のエレミヤという核はあって、それにさまざまな書き継ぎ、書き足しが漸次行われたと想定する。つまり、Thiel後、エレミヤ「書」の神学を重んじる学者たちが、エレミヤ書の文書的发展の最終段階を決定的と見るのに対して、大串は、Thielの業績と対話しつつ、エレミヤ書の本質をその形成の原初、すなわち預言者自身に探ろうとするのであって、二つの方法は、エレミヤ書というものの本質的部分を求めるのに、互いに正反対に向かうのである。

本論文で大串は、エレミヤ書を全体としてとらえる視点に欠けるという批判を受けねばならぬところがあるにしても（後述する大島の批判参照）、その労力のかなりの部分を割いて文献批判を行い、真正の預言者エレミヤの言葉がどれであるかを確定しようとするのは、そのようにして、エレミヤ書の本質を、歴史の原初に求めているのである。大串が現在牧師として仕える日本基督教団仙川教会を開拓し、ルーテル学院大学の教授でもあった父、故大串元亮牧師は、東京神学大学でも非常勤講師として教え、我々3名の審査委員もその警咳に接したが、自らの師H.W. Wolffの預言者論を紹介し、しばしば「エレミヤ真正の言葉 <Jeremia echt echt jeremianisch>」ということを口にされた。本論文の方法は、その有効性の議論を越えて、親子二代あるいは子弟三代にわたる（大串のドイツでの指導教授SchmidtもWolffの弟子である）預言者研究のエートスに触れる事柄なのである（後述、「宣教史」<Verkündigungsgeschichte>の評価を参照）。

3. 論証の成否

(1) 論証の構成

さて、預言者研究を志す者のエートスに根差した大串の努力にもかかわらず、本論文は決してわかりやすすくない。わかりにくさの原因は、本論文がエレミヤ書を全体として捉えようとするのではなく、預言者エレミヤの真正の言葉を抽出しようとした、まさにその点にある。つまり、選ばれた箇所相互の関係を考察するよりもまず、それぞれの箇所の釈義を別個に行ったために、個々の文献批判的問題や、その中での「心」概念の用法といった、テーゼの論証に関わる議論が、ばらばらに、いわば例示的に列挙されただけだという印象を与えることになったのである。実際、一つの事柄が論証されたと見えるまでに、一箇所の議論では足りず、あちらこちらを参照しなければならないという事態が生じている。

例えば、「真正性」判断の基準として、26頁以下や、75、76頁を読むと、詩文であること、内容が一般化・普遍化されていないこと、他のテキストとの類似がない独自のなものであ

ること、エレミヤ書中の明らかに申命記史家的編集の言葉と見られるものと矛盾することなどが挙げられる。しかし果たしてこれで、大串が考える基準が網羅されているのかどうか、その基準が妥当なものであるのかどうかはわからない。願わくは、基準というものは、一ヶ所にまとめ、その上で個々の箇所の特異性を論じてほしい。

逆にテキストの構成の複雑さを論じるのに、23:1-8について124頁で「様式上及び内容上、1-4,5-6,7-8からなる編集複合体である」と言うが、「様式上」「内容上」いかなる点が、統一的理解を禁じるのか、明らかにしない。そして、23:16-22 (126頁) では、「内容的『重複』(Doppelung)」が、統一性を妨げるのかどうか説明しないし、『『二重』(Dublette; 19-20節とエレ30,23-24)」という、エレミヤ書でしばしば出会う本文批判上の難問と、この箇所の文献批判の課題との関係を論じていない。そもそも、DoppelungとDubletteの違いは何か。さらに、「16節及び21-22節と、19-20節との内容的な『緊張』(Spannung)」が、本当に文献的統一性を破るのかどうか、証明されていない。これらのテキストの状況は、続く2頁にわたって(126-8頁)、もう少し詳しく言いなおされているが、説明は変わらないし、注21-28(143-4頁)も、他の論者の説を紹介するのみである。最後に、申命記史家が預言者の「真偽」の判断基準を補わざるを得ず、17,22*節を付加したとしているが(126,132頁)、それが申命記史家の仕事だったなら、申命記18:20-22との関係を論じるべきではなかったか。最近の研究では、申命記18:20-22は、おそらく申命記史家に帰せられる。

(2) 「心」の語の機能について

また「心」が連結語として機能している鍵語であると言うが、あちこちに出てくるというだけでは、連結語とか鍵語にはならない。出現箇所全体の構造の中で、そういう機能を負わされていることが証明されねばならない。ところが、27頁では「連結語として機能する鍵の言葉である『心』(leb)によって、結合されたと思われる」と、箇所の組み立てを説明しながら、「心」が「連結語として機能する鍵の言葉」であるのかどうかの論証はない。次に31頁において再び、「連結するための鍵の言葉である『心』(leb)によって、呪いと祝福の言葉(5-8節)と前段の審判の言葉とを結合した」と論じて注40を付し、さらに9-10節について「鍵の言葉である人間論的概念『心』(leb)が用いられ」と言う。そこで注40(41-2頁)を見ると、「このエレ17章の『構成』(Komposition)と連結語としてのlebの役割に関しては、~~参照」と、他文献に譲ってしまい、「心」(leb)の連結語としての機能に関しては、その二次文献の判断内容の紹介も、それに対する大串自身の評価もない。

そもそも鍵語の存在が指摘される場合、それはたいてい、全体が統一的に読めることの証拠とされるのである。その統一性は、エレミヤ書の場合、例えば申命記史家によって作り出された統一性でありうる。エレミヤの真正の言葉と見えるところも、彼らによって換

骨奪胎して取り込まれたか、あるいは創作された可能性が出てくる。そうでなければ、別の編集者が、エレミヤの言葉と申命記史家の言葉を連結するために鍵語を挿入したとも見ることができる。大串はそれに対して、エレミヤの真正の言葉と申命記史家の言葉は別々に存在し、その両方が、「心」という概念を用いているのだと見ている。それ自体としては可能な見方だが、他の立場との対論がほしい。

(3) 用語の定義について

ちなみに、104頁にStichwortという用語が現れ、「標語の言葉」と訳されているが、このStichwortこそ「鍵語」ないし「鍵になる言葉」と理解され、そう訳されるべきものである(104頁に説明する22章20節以下のStichwortのうち、「杉」は、21:7,14,15,23に現れるが、21章13節が指摘されているのは、そこには「杉」の語がなく、誤りである。また、23章4節の「牧者」は119頁5行目では誤って「牧場」になっている)。本論文は、箇所ごとの個別的議論に終始するため、方法に関する用語の定義や、その定義の妥当性への批判が少なく、この論文中にはない一般的な議論を、無批判に前提しているように見える部分もある。

4. 先行研究との対話

(1) Thielとの対話

大串が主な対話相手としているのは、先述のようにThielの業績(Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen, 1973; Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn, 1981.)であるが、論文指導教授Schmidtの片腕であったA. Graupner (Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia, BThSt 15, Neukirchen-Vluyn, 1991.)との口頭の討論を含めた対話も、課題を明らかにするのに意味が大きい。Thielの業績とそれに直接かかわる批判(H. Weippert, K.-F. Pohlmann, T. Odashima等)は、問題点も含めてよく理解し、十分な対話をしている。

(2) 異なる方法による業績との対話

しかしこれに対して、エレミヤ書を全体として統一的にとらえようとする先行研究との対話は、薄いと言わなければならない。まず、大島も指摘したが、関根清三が「エレミヤ書編集史におけるテキストの出現 — 真贋の問題によせて」『講座 文学1』岩波書店2003年以来展開している、重要なエレミヤ「書」研究が、文献表には挙げられているのに、ほとんど無視されている。このことは、現在(とくに日本で)エレミヤ書研究を遂行しようとする場合、大きなマイナスに数えられる。

また、先に触れた点であるが、やはり大島が批判する、エレミヤ書を全体としてとらえる視点に欠けるという点について、大島によれば、エレミヤ24章は、全体構造の中で折り返し点という重要な位置を持つのであるが、大串は、22章、23章、24章と連続して扱うのに、それはたまたま並んでいるだけで、全体構造の中での位置づけが論じられていない。特に先行研究との関連で言えば、24章の中心的位置を論ずるJ.R. Lundbomのアンカーバイブル・エレミヤ書注解を含む研究を、やはり文献表に挙げながら、その観点からはほとんど無視しているのである。

本論文が公刊される場合には、少なくとも関根清三の一連の研究、およびLundbomの注解および論文との対論を補わなければならない。

(3) 申命記史家研究の先行研究について

申命記史家の契約概念を論ずるとき、どうしてもL. Peritt, *Bundestheologie*を参照せねばならない（この業績自体は、もう古いものだが、いまだに有効である）。しかし、本論文では、対話した形跡がない。

さらに31:31-34において、申命記史家的救済を論じる場合、注45（195頁）でE. Kutschを参照しながら、「beritは、エレ31,31-34においては、当事者双方が基本的に対等であるという一般の契約関係を前提にしていない。むしろ、beritは、ヤハウエから民に一方的に要求される『義務』（*Verpflichtung*）であり続ける」（183-4頁）と言うのだが、この発言の真意が不明である。というのは、Kutschによれば、beritは、すべて*Verpflichtung*なのであって、beritを*Verpflichtung*と理解していることは、エレミヤ31,31-34の特徴というわけではないからである。少なくとも、エレミヤ31:31-34における契約概念が、聖書の中で特徴的ないし特殊だと言いたいのであれば、Kutschの契約理解は役に立たない。

さて実は、エレミヤ書における申命記史家的編集を問題にするなら、エレミヤ書を編集した申命記史家的編集者が、申命記学派のどの段階の編集者であったのか、あるいは、申命記学派には属していないけれども、その神学的影響を受けた編集者であったのか等々、複雑な課題に、少しでも目配せしないと、今日の発達した申命記・申命記史家研究の中で、エレミヤ書編集の問題を正当に扱ったことにはならない。

エレミヤ4章の「心」の用法を論じた57頁以下において、申命記10:16における「心の包皮を切り取りなさい」という発言を、預言者エレミヤにも先行する申命記のものにとらえ、それに対してエレミヤ4:4の申命記史家的編集の言葉は、捕囚を経験し、人間の心の刷新、すなわち心の割礼の不可能性、神の賜物としてのみの可能性へと展開していることを明らかにする（216頁をも見よ）。しかし、申命記10:16は、人間の可能性として心の割礼を考え

ているだろうか。そして何よりも、今日の学説では申命記のこの箇所は、むしろ申命記史家に帰せられているのである。

5. 「宣教史 (Verkündigungsgeschichte)」 神学的展望そして本論文の意味

(1) 「宣教史」の概念について

さて、エレミヤ書の折り返し点であると考えられている24章について、大串はそのエレミヤ書全体における重要性という観点から論ずることはせず、むしろホセア11章、14章、エレミヤ3章、31章に見られる共通点から、ホセア、エレミヤ、申命記史家も、一つの「宣教史」の中に立っていると言う(161-2頁)。たしかに研究においては、以前からホセアとエレミヤの共通点、ホセアと申命記ないし申命記史家の類似点が言われてきた。しかし、ホセアと申命記史家の類似が言われても、ホセア書の申命記史家的編集ということは、考えられてこなかった。逆に、エレミヤ書の申命記史家的編集は、ほとんど疑われていない。つまり、三者の類似点または共通点ということはあっても、そのすべてが、一つの「宣教史」に属するのかどうかは、なお慎重な考察を必要とする。

「宣教史」とは、ヤハウィストや申命記史家が、旧約において持つ意味を説明しようとして、H.W. Wolffが用いた概念であるが、小友は、「宣教史」は一つの神学概念であって、ホセアやエレミヤがその中に位置を持つということは、テキスト上で証明される必要があると言う。聖書学的に見ると、エレミヤ、ホセアを神学史的にとらえるのは、一つのロマンティシズムであるとする。大島もまた、このような神学概念は、釈義のレベルで言えないと意味がないが、エレミヤ24章が、そのカギになるのではないかという意見を述べた。

(2) 本論文の神学的意味

本論文の通奏低音には、この「宣教史」というロマンティシズムが流れているのに違いない。真正のエレミヤの言葉を求めてきた文献批判、伝承史の方法は、原初的テキストを得るには、ほとんど失敗したと言うべきかもしれない。伝承史は、伝承というものの定義からして、厳密にとらえようとすればするほど見解がバラバラになり、テキストそれ自体をも統一的なものとして見られなくなっていった。それに対して現れたのが、新しい文献批判であり、編集史であって、エレミヤ書をエレミヤ書の全体構造において理解し、かなりの程度客観的に書物の構造を明らかにし、その神学を考察することができるようになった。しかし、そこに残っているのは、真正のエレミヤの言葉を知ることは不可能であり、現在目の前にある全体としてのエレミヤ書しかわからないという消極的認識であり、エレミヤ

は申命記史家的編集あるいは、現在のテキストの全体像の中に埋没することになった。このような中で大串はなお、真正のエレミヤと、その宣教史的立場づけを求めようとする。

審査委員たちの問いは、大串の論証の客観性に集中し、また大串の研究によって、エレミヤ書全体の構造が見えてきたのかどうか、全体の神学が描けるようになったのかという問いであった。その「不可能性」は残ったと言わざるを得ないのかもしれない。また、方法の妥当性の議論や用語の定義についても、やや不足があったと言うべきかもしれない。

しかし、二つの、互いに異なる神学的帰結を持つ方法の間で、まずは実際に釈義してみるしかない。そういう限界的な作業を限界まで行ったということは、評価される。その釈義は、相当程度成功している。

神学的展望は、救済預言における審判預言の深化・徹底ということに尽きる。そして、ここに本論文のオリジナリティーがある。従来、とくに伝承史的方法においては、捕囚前の預言者は審判を語ったのであり、救済預言は捕囚後の編集者のものと考えられていた。その結果、申命記史家などによる救済預言と、エレミヤのものとされてきた審判とが、全く異なるメッセージをもって並列している、あるいはエレミヤ的審判は、もはや残っていないということになった。大串は、それを超えて、エレミヤ書において、申命記史家的救済が、エレミヤの審判を否定するところに出てきたのではなく、それを前提として、「心」概念を媒介として徹底したところに成立したのだと主張したのである。「心」概念を導入して、審判を人間の内面に徹底したエレミヤの預言から、申命記史家的救済は、人間のレベルではもはや行えない刷新、ただ神のわざとしてのみ達成される救済へと展開した。それが「書き継ぎ」モデルの神学的帰結であったし、その内容の理解のために「心」概念の展開を丹念に跡付けたことで見えてきた重要でオリジナルな結論であった。

(3) 評価

以上のように、本論文は、方法の適用には限界があり、その解決策にオリジナルな貢献があるわけではない。しかし、その限界の中に従来の研究全体が閉じ込められているなかで、預言者の審判と、編集者の神学の関係を、内容的展開として明らかにし得た点で、高く評価される。

