

預言者の召命記事

樋 口 進

召命という觀念が聖書の信仰においていかに根本的な位置を占めているかは、改めて述べるまでもない。パウロはローマ人への手紙の最初に「神の福音のため選び別たれ、召されて使徒となった」と記している。キリスト者にとって、召命というテーマは誰しも無関係ではない。特に日本の教会において、教職になるという時にまず問われるのが召命である。しかしその場合、召命感というはなはだ主観的な表現の用いられることが多い。そこで、聖書では召命ということが一体どのようなことであつたのかという関心から、預言者の召命記事に着目し、それが何であつたのかを探らうとするのが、この研究の動機であつた。

さて、旧約宗教の特色は、神が自らの意志を伝えるために特定のものを選ぶという信仰である。ここに召命という出来事が問題となる。イスラエルそのものが神の意志を伝えるために選ばれた民であるが、召命は古典預言者において特に強調される。そこには何らかの必然性があつたのであろう。召命体験については、多かれ少なかれすべての預言者が記述していて、預言者にとって召命は切り離せない事柄である。しかし召命体験を記すことと、所謂「召命記事」とは異なる。最近、召命記事についての研究が多く発表されているが、伝承史（様式史）の問題、モデルとなった比較テキスト、記述の目的の問題など種々のアプローチが錯綜し問題が整理されていないように思える。そこでこの

預言者の召命記事（樋口）

論文においては、まず最近の研究史を概観し、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤのテキストを検討し、何故預言者は召命記事を記したのかという記述の目的や伝承史について問題を整理し、私見を提示することにする。

一

まず、預言者の召命記事についての様式史的問題に議論を投げかけたのは、W・ツインマリであろう。⁽¹⁾ 彼は召命記事には二つの型 Typ があつたとする。第一の型は、モーセとエレミヤ（一・四―一〇）の召命に代表される型である。その要素は、まずヤハウエ（またはその代理）と召された者とが人格的に出会う。それに対して、ためらいや反論がある。最後にヤハウエは対話においてそれに打ち勝つ。この型に属するものとして、更にギデオンの召命（士六・一一―一七）やサウル（サム上九―一〇・一六）の召命がある。これに対して第二の型は、イザヤの召命（六章）に代表される型である。この要素の特徴は、まず人格的対話がなく預言者の反論の余地がない。預言者への言葉はヤハウエの会議において与えられる。王的主とこの世の使者には距離があり、中間の姿（セラピム、霊、ケルビム）がある。そしてツインマリはイザヤ書六章とイムラの子ミカヤの体験記事（王上二二・一九―二二）とは密接な関連があることを示す。⁽³⁾ この預言者の召命物語の第二の型は、九〇八世紀に一つの様式として確立したが、それは決して動かし難い定式ではなかったという。そこでエゼキエルの場合（一・一―三・一五）は、伝承史的には二、三章（派遣）と一章（玉座の幻）とは別のものであるが、彼が自分の体験に従って第二の型の個々の要素を新たに改革し、新しい関連でこの記事をまとめたのであるとしている。更にこれが新しい状況で変形されて、パウロの召命にまで伝承されている

ことが指摘されている。⁽⁴⁾

E・クッチはギデオンの召命物語(士六・一一―二四)⁽⁵⁾の研究の中で一定の様式史的図式について言及している。その図式は①ヤハウエによる任命の伝達(一四節)②召命への反論(二五)③ヤハウエの励ましの言葉による反論の拒絶(二六)④ヤハウエが任命したこととしるし(二七)である。更に他にも同じ図式があるとして、モーセの召命⁽⁶⁾(出三・一〇―一二E)、エレミヤの召命⁽⁷⁾(二・五―一〇)、サウルの召命⁽⁸⁾(サム上一〇・一一七、九・二一)をあげている。更に新約にまでこの図式がみられるとして、マリヤへの告知(ルカ一・二八―三七)、ザカリヤへの告知(ルカ一・一三―二〇)をあげている。

J・フィヒトナーは預言者の召命記事の様式を三つに区別する。⁽⁹⁾第一の様式は、神の語り、抗議、派遣と終極的しるしの確認を内容とするものでエレ一・四―一九、出三・一一―二〇(JE)、士六・一一―二四、出六・一―七・七(P)である。第二の様式は、前景に(玉座の)幻、それから任命という内容でイザ六、エゼ一―三、王上二二・一九―二二がそれに属する。第三の様式はヤハウエ自身による召命の表現であって、イザ四二・一以下と六、同四六・一一、同四八・一五、同五一・二、同二七・六がこれに属する。その他にも召命証言は多様であるが、それらにおける主要語は *קָרָא* (送る) と *קָרָא* (呼ぶ) であると言う。更に彼は召命の現象は、古代オリエントに平行がないと言っている。

次にG・フォン・ラートは「召命物語」という新しい文学類型ができたことと理由について言及している。⁽¹⁰⁾彼によると、預言者の多くは祭儀の公的な語り手であり神殿の職員であったが、記述預言者はそのような神殿預言者の仲間ではなく、公的祭儀の機能からの独立を宣言したラディカル分子であったと言う。そこで彼らは新しい状況で公衆に自

分自身を正当化する必要があり、そのために召命物語という様式でそれを表現したという。⁽¹¹⁾ 古代世界において召命を書くことは普通のことではなかった。それ故、召命記事はその時経験されたものの書き下しではなく、ある限られた目的を表わすものであった。従って召命記事は、召命の出来事そのものよりはセカンダリーである。そしてその様式は各預言者の新しい状況において再解釈されて伝承されたが、ツインマリと同様ミカヤ、イザヤ、エゼキエルは伝承史的に同列であるという。⁽¹²⁾

次にN・ハーベルは「召命物語」という文学類型に着目し、それぞれのテキストを文献的に分析することによって一つの方向を探ろうとする。⁽¹³⁾ その場合ギデオンとモーセの「召命物語」から出発する。これらのテキストを分析すると次のようになる。①神の個人への対面（士六・一一b―一二a、出三・一一三、四a）、②序言（士六・一二b―一三、出三・四b―九）、③任命（士六・一四、出三・一〇）、④反論（士六・一五、出三・一一）、⑤保証（士六・一六b、出一二a）、⑥しるし（士六・一七、出三・一二）。そしてハーベルは、両者が同じ表現になっているのは、それぞれの著者が以前にあった召命についての同じ文学（前）の様式（類型）を利用したからだという。エレミヤの召命記事はモーセのと近い関係にあり、テキストを分析するとやはり、①神の個人への対面（二・四）、②序言（五a）、③任命（五b）、④反論（六）、⑤保証（七―八）、⑥しるし（九―一〇）となる。イザヤとエゼキエルの場合、ツインマリと同様その原型を王上二二・一九―二二にみるが、テキストを分析するとやはり、①神の個人への対面（イザ六・一一二、エゼ一・一一二八）、②序言（イザ六・三―七、エゼ一・二九―二・二）、③任命（イザ六・八一〇、エゼ二・三―五）、④反論（イザ六・一一a、エゼ二・六、八）、⑤保証（イザ六・一一―一三、エゼ二・六一七）、⑥しるし（イザヤなし、エゼ二・八―三・一一）となる。第二イザヤの場合は、①序言（四〇・一一―二）、②

任命(三一五、六a)、③反論(六一七)、④保証(八一―一二)となつて、神の個人への対面としるしは欠如している。ハーベルはそれぞれのテキストを分析して、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤの召命記事はモーセとギデオンの召命記事にある召命伝承を評価発展させたとする。そしてそれは同じ召命類型 *Gattung* を使用してイスラエルの過去の歴史と関係づけることにより、ヤハウエの代理人であるという公的な宣言をするためであるという。更に彼はこの召命類型の先例を、創世記二四章のヤハウイスツの記述に求めている。これはアブラハムの使者が主人の代理人として行く物語である。ここでも①序言(三四―三六)、②任命(三七―三八)、③反論(三九)、④保証(四〇―四一)、⑤しるし(四二―四八)というように同じ要素に分析できる。この様式を変形させて、預言者はヤハウエが自分を代理人として任命したことを公的に宣言することができたのであると主張している。

次にK・バルツァーの所論を紹介する。⁽¹⁴⁾ 彼はまず召命物語は企画的性格があり、それは預言者のその職の弁明と正当化であつて、そのため預言書の冒頭におかれていと云う。そしてその基本要素は、天の会議、召命、権威の移譲と任命、義務の基準、忠告の言葉であるという。それから彼はエジプトのテキストを比較資料として選ぶ。これはトウトメス三世(一八王朝)の下の大臣レク・ミ・レを任命する時のものである。彼は、エジプトにおいて大臣の任命は一定の様式に従っていたという。更に彼は創世記四一章のヨセフの任命の記録には、宮廷への入場許可、宮廷の会議、任命、義務規定という要素があつてエジプトのテキストと一致するという。そしてこのヨセフの任命の記録が後の同じ型のモデルであるとして、そこから預言者の職を理解しようとする。彼はエジプトにおいては大臣はファラオの下で最も高い職であり、凡てを監督する行政の長であり、更に諸外国に対する支配権をもつていて、まさにファラオの代理人であつたという。それと比較しながら旧約の預言者は、唯一の王であるヤハウエの大臣の職(従つて地上

の王より上)であったとする。

W・リヒターは預言者以前の召命記事についてはかなり詳細な研究を発表した。⁽¹⁵⁾ 彼はモーセ(出三一六)、ギデオ
ン(士六・一一―一七)、サウル(サム上九―一〇・一六)の召命を報告しているテキストを文献批判、様式批判、
類型批判に分けて論じている。そしてそれを通してこれらのテキストは「召命物語」という文学類型ではなく、①危
難の言及、②任命、③反論、④救助の保証、⑤しるしという要素をもった「図式」であるとし、この図式が違った状
況において取り上げられ、他のジャンルに属するテキストに組み入れられたとする。そしてこれら三つのテキストは
北王国の伝承に基いているという。彼は記述預言者もこの豊かな伝承を用いることができたと言っている。⁽¹⁶⁾

最後に、B・O・ロングはリヒターの論文への批判から始める。⁽¹⁷⁾ 彼はリヒターが召命の図式から神の個人への対面
や顕現を除いていることを指摘し、幻の報告ということに着目して、これをイスラエルや古代近東での預言者集団や
宮廷集団で、自分自身の権威の正当化の工夫として使用されたものだとする。彼は古代近東では夢の報告と幻の報告
(構造的には殆ど一致する)が、その者の権威を合法化するための文学的労作であるという。例として彼は、エジプ
トのスフィンクス碑文やヒッタイトのテキストを挙げる。前者は王の息子トウトメスが夢で、神が彼に王冠を与えた
のを見たという報告である。イムラの子ミカヤは神の会議の幻を報告する(王上二二・一七以下)ことにより、彼の
助言の真実なことを正当化したという。そこで出エジプト記三章のモーセの召命の記事であるが、これは一方ではリ
ヒターのように「召命図式」によって形成されたが、他方顕現を含む夢と幻の報告(特に古代では正当化のために用
いられた)によって形成されたとする。従ってEにおける「燃えるしば」は幻における顕現であり、Jにおいても顕
現テーマの取り扱いは、その根が夢と幻の報告にあるという。そして古典預言者の召命物語に幻の報告があるのも、

共通の文学的基盤にあるからだという。さらにジャンルとしての召命記事の歴史は、幻の記事についての様式的研究のコンテキストで行わねばならないと主張している。

二

ここで、以上の研究の成果をふまえた上で我々が問題にしている「預言者の召命記事」をテキストに従って検討する。アモス(七・一〇―一七)もホセア(一・二―三)も自分の預言者としての召命体験を記している。しかし両書には我々の関心である「召命記事」はない。⁽¹⁸⁾「召命記事」は後で論じられるが、一つのある鮮明な目的をもった文学類型である。従ってそれは技巧的であり、様式において一定の特徴が認められる。我々はそれをイザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤに認めることが出来る。

まずイザヤの召命記事(六・一―一三)から検討する。シュテックはイザヤ書六章が召命類型でないという。それはエレミヤ、エゼキエル、第二イザヤなどと違って『天の会議における特別の任命付与』の類型 *die Gattung der* *《Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrags in der himmlischen Thronversammlung》* である⁽¹⁹⁾。しかし我々はこれを「召命記事」の類型から区別する積極的理由を見い出せない。むしろ、様式の特徴からも他の三預言者の召命記事と類似するし、後で論じられるようにこの記事にもある鮮明な召命記事としての意図がみられる。まず、このテキストの本文上の問題は殆どなく、従って大部分はイザヤ自身のものであろう。但し、十三節後半は LXX のバチカン写本などにはなく、後代の加筆であろう。このテキストの内容は以下のようなものである。①イザヤは神殿で高

くあげられて玉座に座する神を見る。これは天の会議の光景と理解できる。⁽²⁰⁾ ②中間の姿セラピムの存在⁽²¹⁾ これらは会議のメンバーであるが、ここではもはや神と協議をするのではなく、神を賛美している。と同時に預言者と神との距離を示す。③神の聖に直面してイザヤは自分の罪を自覚する。⁽²²⁾ ④燃える炭火によって罪の清めが行われる。⁽²³⁾ ⑤天の会議でだれをつかわそうかという主の声を聞く。⑥イザヤは「わたしをおつかわしてください」と言う。⁽²⁴⁾ ⑦主から「行って」「云え」「と」と任命が与えられる。この任命の内容は民を救うことでなく、民の心を鈍くして審きへと導くことである。⑧イザヤは「いつまでですか」と反問する。⁽²⁵⁾ ⑨これに対して主は国の滅亡と荒廃を告げる。

次にエレミヤの召命記事（一・四—一〇）を検討する。大串氏はこれをヴォルフがホセ三・一—五で「回顧録」の基本様式 *die literarische Grundform der Memorabilien* といっているものと同じであるとする。⁽²⁶⁾ しかし我々はこの記事がエレミヤ書の冒頭に配列され、単なる過去の回顧でなく明確な目的をもった「召命記事」の類型とみる。このテキストの本文上の問題は余りない。ただ一〇節後半の「滅ぼす、倒す」は、一八・七、二四・六、三一・二八などから入りこんだもので本文からは除く。⁽²⁷⁾ このテキストの内容は以下のようなものである。①ヤハウエの言葉がエレミヤに臨む。⁽²⁸⁾ この場合「わたし」という一人称単数を使用している。⁽²⁹⁾ これはヤハウエと預言者との人格的親密さを示し、エレミヤに特徴的である。②「万国の預言者」への任命。この場合エレミヤは生れる前から召されている。⁽³⁰⁾ ③この任命に対するエレミヤの反論「ただ若者にすぎない」。⁽³¹⁾ これはモーセの反論「私は口も重く、舌も重い」と類似している（出四・一〇—J）。④これに対してヤハウエの「恐れてはならない」「わたしはあなたと共にいる」という励ましの言葉。⑤手を口につけるといふ任職の表明。⁽³²⁾ ⑥言葉を口に入れるといふ象徴行為。⑦任命の内容は、滅亡と再建。次にエゼキエルの召命記事（一・一—三・一五）を検討する。ツインマリはこのテキストの統一性には問題はない

とする⁽³³⁾。但し、一章の記事は非常に克明な描写であり、反復や LXX との相違がかなり認められるので多くの学者は大部分を弟子達や編集者の註釈的加筆としている⁽³⁴⁾。第一章全体に文体の乱れがあるが、それを一概に編集者の付加として片付けることはできず、我々はむしろそれをエゼキエル自身によって付加、拡張されたものとみたい。但し、どうしても不自然な数ヶ所は除く⁽³⁵⁾。ツィンマリも指摘するように、召命記事は伝承史的にエゼキエルにおいて最も高度な段階になっており、エゼキエル自身が非常に念入りに記した可能性があると考えられる。更に一章は神の描写であるが、神は聖にして犯すことのできないものであるので、注意深い描写が必要であり、従ってくどくどした表現になっていると考えられる。更に一章と二、三章は伝承史的には分離する方がよいが、これはエゼキエルにおいて元来共存していた。それは伝承された様式を、エゼキエルが自分の体験状況によって新たな「召命記事」の型へと変形したものと考えられる⁽³⁶⁾。このテキストの内容は以下のようである。①エゼキエルは神の玉座の光景を見る（一・四―二八 a）。ここでも天の会議が想定されるだろうが、協議のメンバーは全然指示されない。玉座の描写は非常に克明であって他の預言者にはない特徴である⁽³⁷⁾。②イスラエルの民につかわすという任命。この場合イスラエルは厚顔で強情であるが、恐れずに語れと言われる（二章と三章にくり返される）。③巻物を食べるという象徴行為。

次に第二イザヤの召命記事（四〇・一一―⁽³⁸⁾）を検討する。ヴェスターマンはこれを、主題が使者ではなくメッセージにあるので預言者の召命記事でないという⁽³⁹⁾。しかし、この記事も預言書の冒頭に配置され、ある鮮明な目的をもったものだと思われる。従って我々はやはりこれを「預言者の召命記事」としたい。このテキストの本文にも問題は余りない。五 b で LXX のあるものは「神の救いを見る」としているものがあるが、そのは五二・一〇からそうしたものと思われる。六 b β の ἡδὴ (彼の麗しき) が LXX で「人の栄光」δόξα τῆς δόξης となっているのがある。

このテキストの内容は以下のようである。①慰めの言葉。第二イザヤはもはや神の審判を叫ばない。③彼は天上の会議での声を聞く。今まさにヤハウェの王道が作られようとしている。③「呼ばわれ」⁽⁴⁰⁾という任命。その内容は人のはかなさと神の言葉の永遠性。④ヤハウェの力と愛をたたえるよき音ずれ。

以上、四つのテキストの内容を概観したが、様式がかなり類似していることから、各預言者が伝承された召命記事の類型を使用したということは容易に想像される。しかしその伝承がツインマリのように二つ（イザヤの型、エレミヤの型）であったのか、ロングのように基本的の一つなのか、⁽⁴⁰⁾フィヒトナーのように三つに分けるのが適当なのかは速断できないが、少くともモーセ、ギデオン、エレミヤの召命記事及びミカヤ、イザヤ、エゼキエルの召命記事はそれぞれ近い関係にあることは多くの学者の認めるところである。⁽⁴²⁾一方四つのテキストにかなりの相違も認められる。各預言者は伝承された召命記事を用いたが、彼らのそれぞれの状況において独自の解釈をして変形していった。ここに伝承と共に預言者の個性が認められる。⁽⁴³⁾エゼキエルは最も念入りであり、今までの召命記事をよく知っていて、それによって何度か付加、拡張したと思われる。それ故エゼキエルの召命記事は、最も発展した段階である。更に各預言者の最も中心的思想がこの召命記事に反映されている。それはこの記事が預言活動の比較的後期にまとめられたためであろう。⁽⁴⁴⁾各預言者の神学がかなり相違しているので、その反映している召命記事における表現もかなり違ったものとなる。そこでハーベルのように召命記事を①神の個人への対面②序言③任命④反論⑤保証⑥しるしとして要素に分け、すべてのテキストをこれにあてはめるのは機械的すぎる。⁽⁴⁵⁾そこで四つのテキストに共通しているものを挙げる。①神がまず預言者の前に立つ。この場合天の会議が想定されるがエレミヤの場合は直接にヤハウェとの対話である。②この出来事は突然やってくる。即ち預言者は普通の日常生活にある時に、突然神が現れる。従って彼らには何

の準備もない。この点は、所謂エクスタティカーとは明確に区別される。エクスタティカーはしばしば立琴や笛などをかき鳴らして準備をした(王下三・一五)。イザヤは恐らく神殿における祭儀の真ただ中で召命を受けた。⁽⁴⁶⁾セラピムの Trishagion は恐らく祭儀の中での交唱であろう。この祭儀での召命体験は、エクスタシーと類似するようにも思えるが、この祭儀は定期的に行われる(従って習慣的な)ものであり、そこでイザヤが召命を受けることは予想もしなかったであろう。従って、技術的な煽情行為とは区別されると理解できる。⁽⁴⁷⁾エレミヤは五節で「わたしはあなたをまだ母の胎につくらないさきにあなたを知り、あなたがまだ生れないさきに、あなたを聖別し、あなたを立てて万国の預言者とした」とあるが、彼はこれを知らず、この出来事は恐らく彼の平凡な生活の中で起ったであろう。エゼキエルは捕囚の地に移されて絶望し、詩篇の記者が記すように、⁽⁴⁸⁾ケバル川のほとりで悲しんでいた時にこの出来事が起ったのであろう。⁽⁴⁹⁾第二イザヤは恐らく野原で(四〇・六一八参照)何か日常的な仕事をしていた時であろう。彼らのモデルになったモーセの場合(羊の群れを飼っていた時)も、ギデオンの場合(酒ぶねの中で麦を打っていた時)も、日常生活において突然召命が起っている。⁽⁵⁰⁾③彼らは共通に「私」という一人称単数を用いる。これは預言者の召命記事における様式の重要な改革である。もともとイスラエルにおいて預言者以外にも「私」と言った。しかしその場合の「私」は違った使い方であった。古い祭儀の様式でも神と人との関係を言う時一人称単数であった。しかしそれは広い集合的一人称であった。それに対し預言者の「私」は排他的である。彼らは多数の人がまだ正当と考えた宗教の秩序を断念するために召され、それ故彼らは新しい状況で彼ら自身を他の人々に正当化する必要があった。⁽⁵¹⁾④ヤハウエの言葉が委託される。この場合何らかの任命式が想定される。⁽⁵²⁾エレミヤの場合はヤハウエの手が彼の口につけられる。エゼキエルの場合にはヤハウエが差し出した巻物を食べるという象徴行為がある。これらの象徴行為はヤハウエの権

能が移譲されたことを表わす。任命は民の所に行つて、ヤハウエの言葉を語る、ことである。「あなたは行つて、この民にこう言いなさい、『אֲנִי אֶלְיָהוּ』(イザ六・九)。「すべてわたしがつかわす人へ行き、『אֲנִי אֶלְיָהוּ』、あなたに命じることを見な語らなければならない、『אֲנִי אֶלְיָהוּ』(エレ一・七)。「わたしはあなたを彼らにつかわす⁵³。あなたは彼らに『主なる神はこう言われる』と言いなさい、『אֲנִי אֶלְיָהוּ』(エゼ二・四)。しかし第二イザヤの場合は「呼ばわれ⁵⁴』(四〇・六)だけで「行け」というのがない。⑤これに対して預言者の反論や躊躇や不安がある。それは委託された言葉が救いの言葉でなく厳しい審判の言葉であり、これから遣わされて行こうとする民がこれに聞こうとしないことは始めからわかっていたからである。召命は預言者にとって決して喜びではない。厳しい状況が待ちうけているからである。エゼキエルはその事情を最もよく示している。「しかしイスラエルの家はあなたに聞くのを好まない。彼らはわたしに聞くのを好まないからである。イスラエルの家はすべて厚顔でまた強情である」(三・七)。エレミヤははつきりヤハウエに反論する。「ああ、主なる神よ、わたしはただ若者にすぎず、どのように語つてよいか知りません」(一・六)。イザヤの「主よ、いつまでですか」(六・一一)というのも真向からの反論ではないが、抗議の語調である。⁵²しかし救いの言葉を委託された第二イザヤには反論はない。⁵³⑥しかしヤハウエに反論しても打ち負かされる。ヤハウエの強制の下には預言者の抵抗も力がない。しかしヤハウエは預言者をつき放すのではなく、しっかりと支える。「わたしはあなたと共にいる」(エレ一・八)。「わたしはあなたの額を岩よりも堅いダイヤモンドのようにした。ゆえに彼らを恐れてはならない」(エゼ三・九)という励ましの言葉は、預言者に決定的力を与える。

次に預言者は何故「召命記事」を記したのか、そしてそれを何故冒頭に配置しているのかという「召命記事」の目的を検討したい。それは我々がそこに各預言者の鮮明な意図があったと考えるからである。

そもそも預言者は、民に審判の言葉を語るために召された。しかしこの審判の言葉は民に歓迎されるはずがない。実際彼らはこのために迫害され、身の危険を招いた。イザヤはシリア・エフライム戦争の出来事を取扱った覚え書（六・一―九・七）を一つにまとめて、封じておいた（八・一六）。これは彼がこれを書くことによって、公職から追放される危険を感じたからであろう。⁽⁵⁴⁾ エレミヤは第二イザヤの「苦難の僕」であるという説があるくらいその生涯は迫害の連続であった。北敵来襲の警告は的中せずには彼は人々の物笑いとなり、ヨシヤ王の宗教改革に熱心に賛同して郷里アナトテの人々の怨恨と呪いを買った。エホヤキム王の前で巻物を読んだがかえって迫害を招き、またバビロニアの王ネブカドネザルがエルサレムを囲んだ時城中の民に降服を勧め、売国奴として土牢に投ぜられた。そしてエルサレムの陥落にあたって、同胞に強いられてエジプトに逃れ、そこで生涯を閉じたと伝えられている。そこで預言者達はこのような身の危険に対処するために、彼らの意志に反して神の強制により審判の預言を語らねばならないということを経験的に宣言する必要があった。確かにこの事は彼らが「召命記事」を記した理由であった。⁽⁵⁵⁾ しかし単に身の安全というだけではない。神から託宣を受けた以上、これを民に受け入れさせるようにあらゆる努力をしなければならぬ。そこで預言そのものを権威づける必要があった。即ちそれは彼らが神から言葉を委託された者である事を公的に宣言することであった。そしてそのことが召命記事が記された理由である。しかも色々な時に語られた預言を集めて一まとまりにする時、預言全体を権威づけるためにそれを書き冒頭に置いた。召命記事は自分の召命体験を書き下したのではない。勿論彼らの召命体験を否定するのではない。むしろ彼らの預言者としての出発はその突然

の召命から始まった。しかしその体験をただちに召命記事として記述したのではない。彼らの長い活動において、彼らの預言が民衆や権力者に受け入れられなかったという背景がある。そこで彼らの預言が神から出ているということを宣言する必要があった。それを言い表わすのに伝承された召命物語の様式が一番ふさわしいとして預言者に採用されたのである。また彼らが使者の言葉 *Botenspruch* の様式を使って預言したことも彼らの権威がヤハウェによることを強調するためであつた⁽⁵⁶⁾。しかし召命記事を記す場合、ただその様式を機械的に用いたのではなく、自分の召命体験に基いて再解釈し、新しい様式で記述した。それ故各預言者の召命記事は多様な表現となっている。

彼らが自分自身を小さい者だと告白しているのは、決して修飾的表現ではない⁽⁵⁷⁾。彼らの多くは決して始めから低い地位であつたのではない。彼らの審判の預言のために、権力者から重んじられなくなったし、目前には反対の預言をする者がいた。記述預言者が「偽りの預言者」というのはそのような者である。それらの者は一定の地位が認められていた。あるいはそれらの者の預言（平安の預言）は権力者や民衆に快く受け入れられた。それ故、彼らは預言を記述したり召命記事を記して自分自身を正当化する必要はなかった。古代近東において書くということは何か普通でないことを認めねばならない⁽⁵⁸⁾。それ故、彼らが預言を記述しましたそれを正当化するために「召命記事」を記してそれを冒頭に置いたということは、その背景に彼らの預言（従つて彼ら自身）が人々に認められなかったとか、強力な敵対者に打ち負かされたという事情があつた。そういう意味で、残されている預言書は当時の宗教に対する抗議文書であると言えることができる。パウロが手紙の冒頭に「神の御旨により召されてキリスト・イエスの使徒となったパウロ」と必ず記すのも、彼の説教が人々に受け入れられなかったとか、強力な敵対者がいたという同じような事情にあつたからであろうし、パウロ自身預言者の召命記事の伝承をよく知っていたと思われる。

アモスの場合、所謂「召命記事」はない。彼には強力な敵対者ベテルの祭司アマジャに二度と預言をしてはならないと言われる（七・一三）。しかし召命記事を記さなかったのはこの伝承を知らなかったからだろうか。もっとも七・一〇―一七には召命体験の記事が記されているが、様式を整えて預言集の最初に配置するということはしていない。これは彼の預言活動がごく短期間であり（アマジャに追放されてもとの職業に戻った）、そのような工夫の余裕がなかったと考えられる。しかし地震（一・一）がアモスの預言の最初の成就として受け取られ、これによって彼の預言の神的權威が民衆により受け入れられた。⁽⁵⁹⁾従って弟子達による地震の記述でこの書は十分正当化されている。⁽⁶⁰⁾

イザヤの場合には、彼の預言が王に認められなかったという事情がある。彼の召命記事は冒頭でなく六章にある。それは元来は六―八章がシリア・エフライム戦争に関する覚え書であって、この一つのまとまりの冒頭に召命記事を配列したのである。⁽⁶¹⁾イザヤはシリア・エフライム戦争において政治的にも活動し、一再ならず王に会見して輕挙妄動を戒め、神への信頼を説いた。しかし若年のアハズ王は彼の忠告に従わなかった。それと共にイザヤ自身にも何らかの身の危険が起つたのであろう。そのためあかしを一つにまとめ、それを弟子たちのうちに封じておいた（八・一六）。その際、この預言を正当化するために「召命記事」をまとめてこの預言集の冒頭につけたのであろう。

エレミヤの場合、彼が北敵来襲の預言をしたが的中せずに人々の物笑いとなり、平安がないのに「平安、平安」と言っている（八・一一）偽預言者が人々に歓迎されたという事情、また預言を口述してバルクに書かせた巻物をエホヤキム王が切り取って炉の火で焼きつくした（三六章）という事情があった。彼の預言は王にも民衆にも全く受け入れられずかえって迫害された。そこで彼はこの預言が神の言葉であって、自分は神の強制によって語っているだけであるということを公的に宣言する必要があった。そこでまとめられたのが第一章の召命記事であった。これは恐ら

く、エホヤキムが巻物を炉で焼いた後にエレミヤが再び口述してバルクに書かせた巻物の冒頭に記されたものである。⁽⁶¹⁾

エゼキエルの場合は少し事情が違う。彼は身の危険に対処するために召命記事を記したのではない。もっとも彼に何らかの迫害があったことは、民を「反逆の家」と云っている（二・五など）ことからもうかがえる。第一章の記事は玉座するヤハウエの姿の克明な描写である。旧約宗教において神を見ることも描くこともタブーであった。しかしエゼキエルはこの危険をあえて犯している。何故か。⁽⁶²⁾これは捕囚の民への預言と関係がある。ユダの民は約束の地から、捕囚となって不浄の地バビロニアに移された。そこで民は神殿破壊のニュースを聞き、かつてない絶望と虚無に陥った。戦争に負けること自体が、自分達の神が敵の神に敗北したことを意味した古代近東において、捕囚となつて敵の神々のいる地に連れていかれるということは、イスラエルの民にとってはもはやヤハウエが敗北して、彼らを見捨てたことを意味したに違いない。⁽⁶³⁾そこでエゼキエルはそのような無気力の民に「見守る者」⁽⁶⁴⁾（三三・二）として、この不浄の地にもヤハウエは生きて力強く働いていることを示す必要があった。それ故、第一章においてヤハウエが圧倒的・超越的な全能者であることを訴えるために、あえて克明にヤハウエの姿を描写しているのである。従つてエゼキエルの召命記事は（少なくとも第一章）、自分自身の正当化というよりは、自分を召した方の力を示すために記されたのである。そのことによってヤハウエの言葉を権威づけているのである。⁽⁶⁵⁾

第二イザヤの場合も、彼を召したヤハウエの創造的力を歌いあげている。従つてここでも預言者の身の危険に対する処置ではなく、召した方の偉大さを示すことによる預言の権威づけである。

小預言書は「召命記事」という文学類型で権威づけをしていない。それに代つて簡単な言葉を冒頭に記している。

一つは「……に臨んだ主の言葉」（ヨエル、ミカなど）であり、もう一つは「……の幻」（オバデヤなど）である。主の言葉が個人に臨んだということはその個人を十分権威づけることができた。預言者のマグナ・カルタ（申一八・一五―二二）には「わたしは彼らの同胞のうちから、おまえのようなひとりの預言者を彼らのために起して、わたしの言葉をその口に授けよう」（一八）とある。幻は後に論じられるが、古代近東一般で、夢と共に権威づけに用いられた。⁽⁶⁶⁾ もっともこれらの序は多くは編集者の付加であろう。

召命記事は特殊な召命体験を回顧的に記したのでなく、ある鮮明な意図をもって記され、ある目的をもって冒頭に配列された。それは彼らの預言を正当化するということであり、預言者はそれに一番ふさわしい様式として、伝承された召命記事を採用したのである。

四

次に預言者が採用した召命記事の伝承史を考察する。預言者が彼らの預言を正当化するためにあるモデルを採用したとするなら、そのモデルは一体どのようなものであったか。それが旧約において預言者以前のテキストにみられるか、また他のオリエントのテキストにもみられるかという問題である。

ツインマリによるとイザヤとエゼキエルの召命記事は伝承史的にはミカヤの体験記事（王上二三）と同じで第二の型である。もっとも各記事には独自の変形があり、多様性がある。そして彼によるとこの型は九世紀頃には確立されていた。⁽⁶⁷⁾ しかしそれ以前の伝承については彼は触れていない。そこでこの様式がイスラエルに独自のものであったの

かどうかを検討する。この第二の型の内容は個人が幻において天の会議で玉座する王から任命を受けるというものである。この幻（または夢）において権威を授けられるというのは古代オリエント一般に広く行われていた。ロングはエジプトのスフィンクス碑文にそのパラレルを見る。⁽⁶⁸⁾それは神がトゥットメス四世に夢で現れ、王座を約束するというものである。

ある日、王の息子トゥットメスは、眠って大神の威厳を見た。彼が言うには「私の息子トゥットメスよ、私をよく見よ。私はあなたの父ハルマクス・ケプリ・レ・アトゥムである。私はあなたに私の王国をあげよう。あなたはゲブの玉座にある南の王冠と北の王冠をつけよ。近くに来なさい。見よ、私はあなたと共にいる。私はあなたを導く」。⁽⁶⁹⁾

この夢での報告は明らかにトゥットメスの王権を正当化するためのものである。またロングは同じような描写としてヒッタイトのテキストをあげる。それはイシュタルが夢に現れてハットゥシリが大祭司職に昇ることを告げるという報告であるが、これも大祭司職の神的認可を合法化するものである。

この幻や夢の報告は古代オリエント一般で権威づけや正当化のために広く使用されていた。イスラエルにおいても、王国初期に既にそれが文学として成立していたと思われる。王上三・三一―四はソロモンが夢で神から知恵を与えられる報告であるが、これはソロモンの知恵の正当化に役立つ。またヨセフは夢で兄弟達の王になることを見たことが報告されている（創三七・五―一一E）。イザヤは夢や幻で一般に行われていた正当化の工夫を、自分の預言者としての召命に採用して、独自の発展をさせたと理解できるであろう。

次にツインマリによる第一の型であるエレミヤの召命記事は、モーセやギデオンやサウルの記事と関係がある。こ

の第一の型の内容は、ヤハウエ（またはその代理）と召された者との人格的な出会いで始まる。そして第二の型と違って、召された者にはためらいや反論の余地がある。しかしヤハウエは励ましの言葉によって彼に打ち勝ち任命を与える。我々はこの型をより古い旧約のテキストにみることができる。即ちハーベルが比較資料とした創世記二四章のヤウイストの記述が最も類似している。これは使者が任命される時の様式である。即ちアブラハムの僕が特別な重要な命令を受けるために主人の前に召される。僕は主人の前に立ち、そこで人格的な対話がなされる。そして僕はアブラハムの親族の所に行つてイサクのために妻をめとるといふ任命を受ける（四節）。しかし僕はためらいの言葉を述べ（五）。そこでアブラハムはヤハウエの使が僕と共に行くといふ励ましの言葉によつて彼に打ち勝ち、僕は誓いをする（九）。その後アブラハムの僕は、ラバンに会つてまず自分がアブラハムの使者であることを宣言する。この様式（三四―四八）はエレミヤやモーセの召命記事と類似している。⁽⁷⁰⁾即ちアブラハムの僕も自分が主人の使者（代理人）であることを正当化するためにこの様式を使用している。このことから王国初期において使者の任命の様式が、遣わされた者の正当化のために使用されていたことが考えられる。預言者が自分をめつたに「使者」と呼ばなかったが、神の使者として理解していたといふことは彼らの託宣が使者の言葉 *Botenspruch* の様式を使っていたことから明らかである。⁽⁷¹⁾

さて、M・ノートは旧約の預言者の任命とマリ文書のテキストとの類似性を指摘している。⁽⁷²⁾彼は三つのテキストをあげて、そこに神の使者の姿をみる。

「今や行け、私はあなたをジムリーリム（マリの王）につかわす」。

「神は私をつかわした」。

預言者の召命記事（樋口）

「神ダゴンが私をつかわした（次の委任を与えて）、あなたの主人に伝えよ」⁽⁷³⁾。

これらのテキストは、神の使者が王の官吏の前で自分の派遣を正当化するものであつて、エレミヤが「すべてわたしがつかわす人へ行き、あなたに命じることをみな語らなければならない」（七節）と云つて正当化しているのと同じ目的であると言ふ⁽⁷⁴⁾。もつともマリ文書と旧約預言書との相違も認められ、それは神の使信の内容において著しい。しかしながら、メソポタミアで使者が自分の派遣を正当化するために使つた神の使者の様式は、イスラエルにも導入され、王国初期に文学として成立していたことは推定出来るだろう。そしてそれがモーセの召命のE記者（出三・一〇—一二）やギデオンの召命（士六・一一—二四）の申命記史家やエレミヤに使用されたのであろう。

一方バルツァーは、同じ古代オリエントのテキストと比較して、旧約の預言者を神の大臣として特徴づける⁽⁷⁶⁾。それは神の言葉を伝えるという使者よりは、はるかに広範囲の職を担う者である。彼はそれをエジプトの資料からファラオの大臣と比較する。そのテキストはレク・ミ・レというトゥトメス三世の高官であつた人物の墓に記されていた碑文である⁽⁷⁷⁾。そこに彼が大臣に任命される報告がある。バルツァーはこのテキストに、宮廷への入場許可、宮廷の会議、任命、義務の規定、忠告の定式がみられ、これと創世記四一章（E）のヨセフの任命とが同じ型であると指摘する。そしてヨセフの任命の記事は後の同じ型のモデルであるという⁽⁷⁸⁾。バルツァーの主張はそのような任命様式の類似というだけでなく、そのような大臣と預言者との職の類似にある。エジプトの大臣はファラオの代理人であつて、これは最も高い職を示す。第一に裁判上の機能、次に行政の長という職務、更に王に代つて外国の捧げ物を受け取る者であることから諸外国への支配権ももつ。彼はこれと旧約の預言者とが非常に近い平行をもつとする。即ち預言者の第一の仕事は律法と正義のために立ち上ることであり、次に行政の管理も主張し、更に全世界の支配権を主張す⁽⁷⁹⁾。

る。即ちヤハウエは万国の王（エレ一〇・七）であって、預言者はその僕であり、従ってイスラエルの行政上の王に属さない。⁽⁸⁰⁾このバルツァーの考察は、社会学的な見地から預言者の職を見直そうとしてはなはだ興味あるが、実証性に乏しいように思える。⁽⁸¹⁾しかしながら実際ダビデ王朝の宮廷において、高位の官僚が任命される時の様式はヨセフの任命にみられるようなものであり、その任命様式を預言者がよく知っていて、自分の正当化のためにそれを使用したということとは考えられる。

さてここで我々は以上の考察をもとにして「預言者の召命記事」に関する伝承史をごく簡単に構成することを試みる。古代オリエントにおいて、一方では幻や夢の報告において、自分自身の地位や言葉を正当化する工夫が一般にあった。そういう様式が前に述べたエジプトのスフィンクス碑文などにみられる。そしてそれらの資料を調べると一定の様式をとっていたことがわかる。そしてそのような様式がイスラエルの王国初期の政治的に安定した宮廷において、文学が盛んになった時、その物語記述の中で表現されている。そしてそこでも王上三・三一―四にあるソロモンの知恵の授与の物語などにみられるように、何かを正当化するために用いられていたことがわかる。ミカヤの体験記事においては、バアル宗教が盛んになりその預言者に対してヤハウエの預言者を正当化した工夫がみられる。しかしここでもまだ、文学として、物語のコンテキストで使用されていた。イザヤは自分の預言者としての立場を正当化する際、今まで物語のコンテキストで使用されていた正当化の工夫を、そのコンテキストから切り離し、自伝的報告に取り入れ、新たに「召命記事」という類型に変革した。今までの物語のコンテキストにおける三人称に対して、「私」という一人称単数の報告という点が以前のものと決定的に異なる。この改革は重要なものであり、後の預言者はこの類型になった。

他方、古代オリエントでもう一つの正当化の工夫として「神の使者」また「神（王）の代理人」という様式があった。これは前述のマリ文書や、エジプトの大臣任命のテキストなどに認められる。これは絶対権力者である神や王によつて、ある個人がその代理人として任命されるもので、やはりある一定の様式をとっていた。この様式はその職にある者の権威づけに役立っていた。そして我々はこの様式をやはり、イスラエルの王国初期での宮廷文学にみることができる。アブラハムの使者の任命の物語（J）や、ヨセフの任命の物語（E）などがこれである。更にモーセの召命物語（J、E）にもみられる。これらにおいても使者（代理人）を権威づけるのに役立っている。また実際の官僚の制度においても（例えば高位の官僚を任命するとき）、この様式が使用されていたことが想像される。しかしこれらの文学においては、三人称での物語として記述されている。エレミヤは自分の預言者としての立場を主張するため、この使者の権威づけのために使用された様式を、物語というコンテキストから離し、自伝的報告に取り入れ、新たに変革した。その際イザヤの「召命記事」という新たな類型を知っていて「私」という報告にしているが、イザヤよりはもつと神と親密な関係として独自の表現をしている。エゼキエルは、イザヤとエレミヤ両者の「召命記事」の様式を伝承しているが、天の会議を背景にしている、幻の報告による正当化という点でよりイザヤに類似している。更に彼において「召命記事」は最も念入りに記されている。第二イザヤは、天上の会議が背景になっていて、イザヤとよく類似するが、自分自身を正当化するという面が少なくなり、様式としては簡略化されている。これらの預言者はその預言を正当化するのに、一番ふさわしいものとしてその様式を取り入れ、自分の体験や信仰により再解釈して独自の発展をさせたのである。更にその様式は新約の時代にも伝承され、特にパウロやルカによつて表現された。

結 び

預言者の「召命記事」についてはまだ研究し尽されていず、むしろ今後の研究の成果に期待しなければならない多くの問題がある。「預言者とは何か」という問題で、ヴェルハウゼン以来、倫理的宗教改革者、エクスタティカー、祭儀職員、伝承の伝達者（個性は殆どないとする）などと色々な説があり、これについてはまだ解決されていない。そして我々は「召命記事」の研究の中にそれを解く一つの鍵があるのではないかと感じているが、それは今後の課題としたい。

さて「預言者の召命記事」が預言者と聴衆との関係において、正当化の工夫のために記述されたとは云え、その記事の内容は「召命」という出来事の本質を最もよくあらわしている。まず神が突然個人を召す。これには人間の側の準備や期待は何もない。そして召された者は自分の小ささ（罪深さ）を思い、その任に耐えられない。そこで反論したり躊躇したり不安を覚えたりする。しかし神はその者をそこに放置せず「わたしが共にいる」という言葉で励ます。⁽⁸³⁾これらから考えられることは、預言者の自己証言において召命とは、神による客観的事実であって、人間の側で考える適、不適、または能力のあるなしとは関係がない。従って召命感というような個人の感想と召命そのものは、区別して考えなければならない。

註

- 1 Zimmerli, Walther : Ezechiel (BK XIII), 1956, ss 12-21.
- 2 モーセの召命記事については、J (三・一―四 a、五、七一八、一六―二二、四・一一九)とE (三・四 b、六、九一―一五、四・一七)とa (六・二―一二、七・一―七)との内容を分析して、それらに構成要素の欠如のあるのを指摘してゐる (op. cit., s. 17)°
- 3 しかし独自の變形も見られる。例えばイザヤの場合、天の助け手は前面に出ない。お互いの会話は、王の賛美に変わる。イザヤは自由意志で遣わされることを申し出るが、ミカヤの場合は靈がさせる (op. cit., s. 20)°
- 4 Ibid. 使九、二二、二六章 (榮光の出現と派遣) は、イザヤ、エゼキエルの型。ガラテヤ一章 (自己表現) はエレミヤの型°
- 5 Kutsch, Ernst : Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6, 11-24. (TLZ 81), 1956, ss 75-84.
- 6 @ヤハウェによるモーセの任命(一〇節)° @モーセの反論(一一)° @ヤハウェの励まし(言葉による反論の拒絶(一二 a α)° @ヤハウェ自身が彼をつかわすし(一二 a β、b)°
- 7 a 召命(五節)、b 反論(六)、c 反論の拒絶と励まし(七八)、d ヤハウェが言葉をエレミヤの口に入れるというしるし(九)°
- 8 a 油注ぎと召命(一節)° b サウルの反論(九・二一)° c 神が共にいるという励まし(七 a)° d しるし(一以上)°
- 9 Fichtner, J.: Berufung. (RGG³), 1957 BdI, ss 1083-6.
- 10 von Rad, G.: Theologie des Alten Testaments, Bd II. München (1960) 1968⁵, bes. ss 58-78.
- 11 重要な改革は様式に表われる。そこで祭儀とは明らかに区別されるのは「私」という一人称単数の文型である (Ibid., s 62)°
- 12 Ibid., ss 72-74.
- 13 Habel, Norman : The Form and Significance of the Call Narratives. (ZAW 77), 1965, ss 297-322.
- 14 Baltzer, Klaus : Considerations regarding the office and Calling of the Prophet. (HTHR 61), 1968, pp 567-83.
- 15 Richter, W.: Die sogenannten vorphetischen Berufungsberichte. Göttingen, 1970.
- 16 Ibid., s 181.
- 17 Long, Burke O.: Prophetic Call Traditions and Report of Visions. (ZAW 84), 1972, ss 494-500.
- 18 召命記事に最も顕著である一人称単数ではなく、共に三人

称で記している。

- 19 Steck, Odil Hannes: *Bemerkungen zu Jesaja 6.* (BZ 16), 1972, s. 190 f.

20 イムラの子ミカヤの場合(王上二三・一九b—二三)と類似 (cf. Zimmerli, op.cit., s. 19)。協議の他のメンバーははっきりしないが、八節に「われわれのために」と云われている。

21 ミカヤの場合は霊、エゼキエルの場合はケルビム。

22 旧約において聖なる神に直面することは死を意味した(出三三・二〇、士二三・二二)。

23 神殿において、水、血、火は清めの道具として使われた(火に関してエゼ一・一三、二四・一一、一〇・六、七参照)。

24 ミカヤの場合は霊がそうさせるが、ここではイザヤは自由意志で遣わされることを申し出る。

25 これはハーベルが指摘するように神への抗議である (op. cit., s. 312)。カイザーは「嘆き」とみるが、嘆きは神への抗議でもある (Kaiser, Otto: *Isaiah 1-12.* (OTL), 1972, p. 83)。

26 大串元亮「エレミヤ書」『聖書と教会』一九七二・四、三三頁。

27 Rudolph, W.: *Jeremia.* (HAT), 1947, s. 4.

預言者の召命記事(樋口)

28 大串氏は「ヤハウェの言葉が私において活動的になった」とも訳せると言うがエレミヤの事情をよく表わしている(前掲書、一九七二・五、三〇頁)。

29 LXXのあるものは三人称 *he* となっているが、これは「一三節にあわせたもの」。

30 サムソンは誕生の時から(士一・三五)。

31 「*he*」はレビの任職年令(三〇才)に達していないもの(民四・三)。

32 ツィンマリはこれを按手式とみる (op. cit., s. 9)。

33 Zimmerli, op. cit., s. 13.

34 関根正雄氏はエゼキエル自身に帰すことのできる記事を四、五、六後半、一一、一二、一三、二二、二六—二八節だけとし、残りは後代の註釈的加筆であるとしている(「エゼキエル書」一九六九年、一四八頁)。

35 三節後半 *he* は恐らく *he* であつただろう。

ここは一人称の記述であるので。

四節 *he* はその前の *he* の代名詞語尾を説明したもので後の註釈(BH)では除けとしている。

一一節、文頭に *he* (彼らの顔)があるが、LXXや古ラテン訳にはなく、除く方がすっきりする。

一二節、原文では *he* (それらはそれぞれ二つでおおっている)が二度くり返されている。

LXX その他に従って除く方がいい。

- 36 Zimmerli, op. cit., s 21.
- 37 ハーベルは彼の召命類型の分析で一・一一二八aを「神の個人への対面」としているが、他の要素は二ないし三節であるので圧倒的に長い。
- 38 エリガーは、九一一節を「福音」という單元として一一八のコンテキストとは明確に分離する(Elliger, Karl: Jesaja II, BK XI, 1970, s 11)°
- 39 Westermann, Claus (Eng. tr.): Isaiah 40-66. (OTL), 1969, p 32.
- 40 Long, op. cit., s 500.
- 41 Fichtner, op. cit., s 1084.
- 42 Fichtner, op. cit., s 1084, Habel, op. cit., s 306.
- 43 Zimmerli, op. cit., ss 17 ff. Kutsch, op. cit., s 79, von Rad, op.cit., s 72. Wildberger, Hans: Jesaja 1-12 (BK X/1), s 235.
- 44 関根正雄氏がイザヤとエレミヤの召命記事を文体的に分析し、イザヤは二という単位、エレミヤは三という単位が多く、前者をドラマ的男性的、後者を叙情的女性的と特徴づけているのは興味深い(『予言者における伝統と個性』『古代イスラエル研究』一九六九年、二二二頁以下)。
- 45 関西学院大学に提出された筆者の修士論文(昭和四十七年度)「エゼキエルにおける希望思想」では、第一章の記事がエゼキエルの最終的なまとめであって、従って彼の神学(特に希望思想)の収約が表出されているということが論証されている。
- 46 例えば、エゼ二・六、八を反論としているが、エゼキエルはヤハウェに反論しているのでない。イザ四〇・六、七を反論に、ハ一一を保証にしているのも少し無理である。
- 47 エングネルはこれを新年祭とする(Engnell, Ivan: The Call of Isaiah. Uppsala, 1949, p 31)°
- 48 相浦忠雄「イザヤ書」『旧約略解』一九六八年(十八版)、六六五頁。
- 49 「われらはバビロンの川のほとりにすわり、シオンを思い出して涙を流した」(詩一三七・一)°
- 50 Zimmerli, W.: Ezechiel, Gestalt und Botschaft. Neukirchen, 1971, s 22.
- 51 von Rad, op. cit., s 62.
- 52 関根正雄氏はエレ一・一〇の「あなたを万民と万国の上に立て、王」というのを「任職した」と訳す(前掲書中「救済史の理解について」五一頁)。
- 53 相浦忠雄、前掲書、六六六頁。
- 54 ハーベルは六節の「なんと呼ばわりましょうか」というのを反論とするが少し無理がある(op. cit., s 315)°

- 54 von Rad, op.cit., s 49.
- 55 木田献一「アモスにおける予言文学の成立」『イスラエルの信仰と倫理』一九七一年、二一九頁。
- 56 Ross, James F.: *The Prophet as Yahweh's Messenger. "Israel's Prophetic Heritage" Essays in honor of James Muilenburg*; New York, 1962, p 107.
- 57 そもそもイスラエルがヤハウェの民として選ばれたのも、他の国民より数が多かった(従って強かった)からではない。かえってイスラエルは他の民の中で最も小さいものであった(申六・六一八)。
- 58 von Rad, op. cit., s 62.
- 59 木田献一、前掲書、二二二頁。
- 60 この一・一の序ならびに七・一〇―一七もこの書を権威づけるために弟子達が付加したもの(城崎進「アモス書の生成」『神学研究』五号、一九五六年、四七頁)。
- 61 Steck, op. cit., s 199.
- 62 これに関しては筆者の修士論文(前掲)で詳細に論じられている。
- 63 例えば、「主はこの地を捨てられた。主は顧みられない」(九・九)。
- 64 エゼキエルの任務を「見守る者」としての預言者の職であると強調しているのは、Reventlow, Henning Graf: 預言者の召命記事(樋口)
- Wächter über Israel, Ezechiel und seine Tradition. (BZAW 82), Berlin, 1962.
- 65 城崎進「エゼキエル書」旧約註解シリーズ 21、一九五九年、二二頁。
- 66 Long, op. cit., s 495.
- 67 Zimmerli, BK, s 20.
- 68 Long, op. cit., s 498.
- 69 Ibid. Pritchard, James B.: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton, 1963 (以下 ANET 略) p 449.
- 70 Habel, op. cit., s 321.
- 71 Ross, op. cit., p 107. 使者の言葉の詳しい研究は Westermann, Claus: *Grundformen prophetischer Rede*. München, 1960, bes. 70 ff.
- 72 Noth, Martin: *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament*. Gesammelte Studien, 1963, ss 235 ff. 柏井宣夫訳「旧約における歴史と神の言」『契約の民その法と歴史』一九六九年、二四六頁以下。
- 73 邦訳二四六―七頁。
- 74 Ibid., s 237.
- 75 クッチによると、この部分は元来はギデオンの行為についてのマナセ伝説(一一b―一七)とオフラの地名に関する原

因譚物語(一一a、一九―二四)としてあったものを申命記史家が結合し、召命物語として拡大したものである(Kutsch, op. cit., s 82)。

76 Baltzer, op. cit., pp 573 ff.

77 ANET, p 213.

78 Baltzer, op. cit., p 573.

79 「主はこう言われる」という定式を伝達者の口上というよりは、裁きの宣言の定式する (Ibid., p 574)。

80 エレミヤは万国の預言者 (一・五)。

81 例えば、エゼキエルは神殿視察(八一―一章)をしているところから、神殿の職員を監督する地位であった、と云うが(五八〇頁)、それは不確かである。

82 ガラ一・一五、一六、使九・三以下、二三・六以下、二六・一二以下、ルカ一・二八―三七、一・一三―二〇。

83 「見よ、わたしは世の終りまで、いつもあなたがたと共にいるのである」(マタイ二八・二〇)。この言葉はキリスト教の歴史において、いかに伝道の支えとなってきたか。