

「聖書における聖戦」—聖書神学的考察

大 野 恵 正

“Holy War” in the Bible—A Biblical Theological Thought

Yoshimasa OHNO

There is no expression in the Bible with the meaning of “holy war”. What we find in the Bible is reference to Israel’s God Yahweh’s war, which means war that is caused by Yahweh. It does not mean wars that people fight for God, seeking to extend territory in God’s name, or fighting for the cause of righteousness. God fights against the enemies of his covenant people Israel to deliver them from the predicaments. However, this war is not always exclusively against Israel’s enemies, but also against Israel, eventually even to the point of destruction. In fact, the Bible demonstrates that when the Kingdom of Judah falls at the hands of the Babylonians, this is a war of judgement, with God using Babylon in order to correct Israel. God fought this war in order to make the people he loves worthy of that love. Then, finally, in order to save the human beings he created from the sin that makes them inhuman, he himself fought against that sin and defeated it. This is what the crucifixion and resurrection of God’s son Jesus Christ is. This is Israel’s God Yahweh’s final, definitive war. What is brought about through God’s war is a world where sin no longer has power, a world which aims to make peace a reality. Israel’s God Yahweh’s war is finished and history is proceeding towards the perfection of God’s peace. Paradoxically, the path of holy war in the Bible is the path that leads to perfect peace.

はじめに

2001年9月11日にニューヨークで起こった国際貿易センター・ビルやワシントン近郊のペンタゴンに対するテロ攻撃以降、主としてイスラム世界においてこの攻撃を「聖戦」であるとする主張が頻出した。それはこの攻撃の首謀者と見られるオサマ・ビン・ラディンとその組織アルカイダが「これはジハード（聖戦）である」と発表し、その凄まじい破壊的効果に、資本主義先進国に反撥を示す一部ムスリム社会が肯定的反応を示したことと関係する。

これはクウェートに侵攻したイラクに、多国籍軍が対峙した際、イラク大統領サダム・フセインが「これはジハードである」とアラブ世界に呼びかけて、イスラム諸国家の結束を促し、イラク支援を訴えたあの湾岸戦争のときに生じた事例と類似している。もっとも現実には、イスラム諸国家が表だってそれに呼応しはしなかったし、9月11日事件の際も、これに驚喜する一部のムスリムを報道することはあったものの、国家的な規模でこのテロを聖戦とし、アルカイダやオサマ・ビン・ラディンを積極的に支持することはなされてこなかった。しかし、アメリカ合衆国のブッシュ大統領がこのテロ攻撃の直後、オサマ・ビン・ラディンとアルカイダの逮捕・処罰を宣言し、これは十字軍であると口にしたことから、彼らの拠点とされたアフガニスタンのタリバン政権を攻撃し倒壊に至らせた経緯とイラクに対するその後の姿勢を、イスラム的なジハードとキリスト教的な十字軍の衝突と捉える感覚が一部に生じるようになった。折しも、1993年に発表されたサミュエル・ハンチンソンの「文明の衝突」説¹⁾の主張とも相まって、中近東を発火点とする今日の国際紛争は、あたかもイスラム文明とキリスト教文明との衝突であるかのような印象をさえ、一部に植え付ける機能を果たしている。

今日、世界各地で生じている紛争のすべてを「文明の衝突」や宗教的対立によるものと考え、識者は必ずしも多くはない。イスラム世界を見た場合、コーランの「ジハード」を現実生活の中で位置づけることこそイスラムの原理であると考えるあり方が主流と考えられ²⁾、またキリスト教世界の側を見ても、カトリックの「ローマ法王庁」、プロテスタントの「世界キリスト教協議会」とも、イエス・キリストにおける「平和」の実現に目標を定めて、世界に存在する紛争の解決のために行動し、祈願するあり方がなされているからである³⁾。

今日存在する紛争は複雑な要因を孕んでおり、簡単に宗教対立という図式で割り切れるものではない。容易にその図式で割り切って論評するのは、興味を喚起するかもしれないが、問題の解決に効力を持つものとは思われない⁴⁾。しばしば宗教間もしくは教派間に生じる紛争とされる戦争やテロに関しても、宗教観の対立という図式でのみものを見、決めつけるのではなく、紛争の背景に底深く存在する諸要因を精密に分析することが欠かせないのである。そうした冷静な目をもって事柄に対応してこそ、問題解決を図ることが可能となる。実際、経済的・社会的・政治的・心理的な圧迫要因が紛争の主たる原因であるのに、紛争当事者間の帰属宗教の違いの故に、これを宗教対立に起因するものと見ることが、ジャーナリズムではしばしばなされる。北アイルランド紛争なども階層間対立と帰属宗教の対立、アイルランド系住民の英国および政府への反撥が混在しているのであって、これを宗教的対立の図式でだけ捉えるのでは、物事の本質をゆがませ、混乱を深めるだけである。さらには、政治権力者や政治指導者が自己の政治的野心や保身のために、国民の多くが信仰する宗教を持ち出しあるいは旗印に掲げて、戦争や紛争に駆り立てることもある。昨今のイラクをめぐる問題はそうした色合いが強い。イスラム諸国が、サダム・フセインやアルカイダの呼びかけにもか

かわらず、これに応じないのでいるのは、現実の中で「ジハード」を考えるのがイスラムの原理的なあり方であると考える立場に立つと共に、宗教利用の姿勢が見え隠れするのを見ているからであろう。

とはいえ、純粋な宗教的熱誠が人間を戦争へと駆り立てた歴史があることも厳然とした事実である。武闘的な仕方でのジハードの強調が歴史の随所で噴出したイスラムの歴史がある。またイスラムからの圧迫に対抗し、聖地エルサレムへの巡礼の安全を確保するためにキリスト教の名の下でなされた「十字軍」運動の歴史もある。キリスト教部内において、カトリックとプロテスタントの間で長期間にわたる戦争がなされ、イスラムにおいても体制を担うムスリムは真のイスラムではないとする反体制派が武闘的ジハードを叫んで抗争した歴史はいまも続いている。我が国の仏教の宗門間にもそのような争いがなくはなかった。勿論それらもそのほとんどに経済的・社会的・政治的・心理的な地域間・階層間等の限度を超えた格差や政治的・宗教的権力者の個人的野心が存在している。しかしただ宗教的熱誠を動機として戦闘に身を捧げた者たちがあったことも否むことは出来ない。アルカイダ作成になるビデオ・テープは、テロを実行して死ぬものは永遠の命に蘇生すると信じている一群の人々を映していたが、9月11日事件の実行犯たちが宗教的確信を抱いて事をなしたことは、おそらく確かであろう。彼らは、自分たちは「聖戦」を戦っていると心の底から信じた。そしてそれが多数の、まったく埒外にある多くの人々を死に至らせ、それに伴う悲劇をこの世界にばらまいたのである。だから宗教は怖いという思いを抱かせる。「聖戦理念」とそれに基づく戦闘行為は、「文明の衝突」理論が明らかにする問題とも相俟って、今日の社会の根幹を揺るがす最大の問題の一つである。この問題を克服することなしに、人間とこの世界の新しい地平はないであろう。

そこで、この論文では、こうした今日的な課題をうちに秘めながら、聖書においてこの問題はどうか取り扱われているかを問い、旧約聖書から新約聖書に至る歴史的筋道のなかで、ヤハウエの戦争として遂行された「聖戦」の問題を追求したいと願っている。われわれはそれを聖書に対する歴史的・批評的研究の成果を生かしながら、「聖書神学的な方向性」において迎えることとしたい⁵⁾。

1. 「聖戦」概念と「ヤハウエの戦争」

初めに「聖戦」概念を確定しておくことが必要であろう。

「広辞苑」によれば、「聖戦」は、一般的には、神聖な目的のために行使される戦争を指す。その場合の「神聖な目的」とは神のため、あるいは教義に従うため、もしくは大義のためということの意味しよう。イスラムの「ジハード」が「聖戦」と訳されるのは、その意味では妥当と言えよう。

しかし聖書の場合はどうであろうか。聖書には直接「聖戦」に該当する言葉はない⁶⁾。それ

では、「聖戦」概念に合致する観念もしくは事象はあるのだろうか。

J・ヴェルハウゼンは旧約における戦争を聖なる行為と捉え、旧約宗教に本質的なものであり、イスラエルは戦争によって形成された国家であると解した⁷⁾。これを受けて、F・シュワリーはイスラエルの戦争を契約概念と結びつけ、神ヤハウェをイスラエルという神による契約共同体を守る守護神にして、戦士である神と見た。シュワリーによれば、イスラエルの戦争は人間の戦争ではなく神ヤハウェの戦いであり、それ故にこれはイスラムで言うジハード（聖戦）に相応するものである⁸⁾。しかし、神ヤハウェがヤハウェの戦いとして戦うのであれば、それは教義に従うためだったり、大義のための戦いを意味する「聖戦」とは異なるものと言わねばならない。シュワリーの混乱はその点にある。その点を押さえながら、旧約聖書の戦争に関する叙述を様式史的・伝承史的に分析し、その史的経緯を明らかにしようとして、その後の論議の中核となったのがG・フォン・ラートの「古代イスラエルの聖戦」である⁹⁾。

フォン・ラートは戦争に関する旧約聖書の記述を分析して、これが次の要素からなっていたことを示す。まず、戦いに上るべきかどうか神意を問う(サムエル記上30:7-8)、角笛が吹きならされて、召集が呼びかけられる。集まった者たちはヤハウェの民と呼ばれる(士師記5:11、13)。彼らとその武器は清めの儀式を受け、禁欲する(サムエル上21:9)。犠牲が捧げられ、ヤハウェの託宣を待つ(サムエル上7:9)。「ヤハウェは敵をあなたの手へ渡された」との託宣を受けて(士師記3:27、4:7) 鬨の聲があげられ、ヤハウェは軍に先立って行く(士師記4:14)。このように戦争そのものが神の業とされている(申命記23:15)。したがって装備や兵士の数は勝利の要因ではなく(士師記7:2)、ヤハウェの導きに対する信仰のみが求められた(申命記20:3)。ヤハウェは敵の戦意を挫き、敵の中に恐れが生じる(出エジプト記15:14-16、ヨシュア10:10)。戦闘に勝利したイスラエルは戦利品をヤハウェに捧げ(ヨシュア記6:18-19)、ヤハウェの命令としてヘーレム(聖絶)がなされる(サムエル上15:3)。フォン・ラートはこのようにしてなされる戦争は祭儀的な性質のものであるとするのである¹⁰⁾。さらに彼は士師時代の戦争に関する記述は、後代の申命記史家の編集になるものであるものの、その中には史的な要素があつて、それはカナンやペリシテの侵略から神ヤハウェに対する信仰共同体であるイスラエル12部族連合(M・ノートが主張したアンフィクチオニー¹¹⁾)を防衛するための神ヤハウェによるイスラエル召集軍の戦争を示していると見、それは到底世俗的戦争ではなく、聖戦であると主張したのである¹²⁾。彼によれば、王国時代になると、職業軍人による常設軍が防衛や攻撃の主体となり、戦争は世俗的なものになって、聖戦の理念は制度的には基盤を失っていく。しかしその古い理念は預言者運動の中で生き続け、ヨシア王による申命記改革において再解釈されて戦争イデオロギーとして復興し、理論化されていく。それが申命記の戦争に関する規定である(20:1-9、7:16-26)¹³⁾。最後にこの申命記の思想を継承した申命記史家は聖戦をヤハウェの信頼を基盤とする信仰の対象とし、これを神学化したのである¹⁴⁾。

このフォン・ラートの主張に対し、いくつかの批判があげられた。

R・スメントは祭儀的性質の強いアンフィクチオニーと政治的・軍事的性質の強いヤハウエ戦争を分離すべきであり、フォン・ラートが言う「聖戦」は申命記・申命記史家的な理解を反映したものだとして主張した。ヨシュア記や士師記に伝承されている古代の戦争は、防衛的なものではなく、侵略的なもので、ヤハウエ戦争であるとしたのである。そのヤハウエ戦争に、申命記・申命記史家的な聖戦理論を当てはめて、その「生活の座」(Sitz im Leben) とするのは無理であるとフォン・ラート説を批判した¹⁵⁾。

このスメントの説をさらに押し進めたのがF・シュトルツである。彼はフォン・ラートが取り扱った申命記のテキストを検討し、そこからでてくるものはすべてヤハウエ戦争を伝えるものであること、士師記では理念化されたヤハウエ戦争の記述が残存しているが、それはエルサレム神殿で生み出されたものと預言者運動の混淆物であること、このヤハウエ戦争の伝承が申命記によって類型化されて宗教的戦争に転化され、最後に申命記史家がヤハウエ戦争を理論として抽象化し、図式化したと主張。結局、終始一貫、イスラエルに存在したのはヤハウエ戦争であったとし、「聖戦」概念は旧約には存在しないと批判したのである¹⁶⁾。

さらに、マリヤヒッタイト等の粘土版との比較研究を通して、M・ワイペルトは古代オリエントにおいてもフォン・ラートが主張した聖戦と同じ要素のものがあるとし、祭儀的誓願、象徴的行為による軍隊の召集、軍旗と神の先行、神への恐れによる戦意喪失、一方的勝利、降伏の定式などが見られ、聖戦が特にイスラエ尔的なアンフィクチオニーの祭儀的制度とは言えず、古代オリエントに共通するもので、旧約の諸類型もその影響に由来するものとした¹⁷⁾。

こうした、フォン・ラート批判に対し、G・H・ジョーンズは、ヤハウエ戦争と聖戦とを二者択一することに反対し、ヤハウエ戦争から聖戦へと概念は発展していったと主張したのである。ジョーンズは古代の戦争が史実としてヤハウエ戦争であるが、これには祭儀的行為が伴い、祭儀的な範疇で捉えうると主張。そこには後の聖戦理論の成立を促す要素があると見て、そのプロセスを辿ったのである。彼はそのプロセスを次の3つに見た。戦闘の出来事が生じた時代に近接した段階。ここではヤハウエ戦争の特徴が保たれており、戦争は図式化して報告されていない(サムエル記上11章)。ところがヤハウエ戦争に一定の枠組みが導入され、霊的な力が戦闘を導くといった図式的な形態が生じてくる(士師記6:33-7:25)。これが第二の前申命記的段階である。最後に、申命記の伝承を組み込んで定式化された神学的文言を加える段階(ヨシュア記10:6-11)で、ここに至って聖戦理論は完成された。ジョーンズはこのように見た¹⁸⁾。

このように旧約聖書の「聖戦」をめぐる研究は、フォン・ラートの研究を軸にして展開されてきたが、にもかかわらずいま一つすっきりしないものが残る。それは私見によれば、祭儀的なものが存在すればそれは「聖」であると捉えることに拘泥して、混乱が生じているこ

とに由来する。したがって「聖戦」という言葉が本来何を意味するか、「ヤハウェ戦争」が何を指すのかを、これまでの研究成果を生かしながらかちんと規定し、整理する必要があると思われる。

ここでは「聖戦」とは、それがそもそもイスラムのジハードのうちの一つの面、すなわちイスラム世界の拡大もしくは防衛のための軍事力を用いての戦いに由来する概念であり、教義への服従のため、もしくは大義の実現のためのものである故に、そのようなものと規定することが必要であろう。その意味で、人間が神の名において、当然祭儀的儀式を用いて行う戦争である。それに対して「ヤハウェ戦争」とは、神ヤハウェが行う戦争であって、そのために人物が立てられ、それを担う兵もしくは器が召集され、用いられてなされるものである。その場合、祭儀的儀式がなされることもあれば、そうでないこともある。肝心なのは、神ヤハウェが戦うということである。

このように規定した場合、一般的に旧約聖書を貫くものは、F・シュトルツがいうように、「神ヤハウェの戦争」であるというべきである。一般的な意味での聖戦理念と旧約聖書が語る神の戦争とは趣を異にし、旧約聖書のヤハウェ戦争の理念はまるで違った経緯を辿るからである。その意味では、聖書には「聖戦」は存在しないと言わなければならない。しかし神の名において領土の防衛や拡張のためになされる戦争は、いかにそれが大義や教義に基づくものであれ、神ヤハウェが起こす戦争でない限り、人間の戦争であり、宗教の面をかぶった世俗戦争に過ぎない。それは本来、聖戦などではない。そうだとすれば、ただ一度、世界で繰りひろげられた聖戦、それはヤハウェ戦争であると言える。しかしその場合の聖戦は、従来の規定を越えて、ひとえに、神のみが行いうる戦争ということになる。

さて、M・ワイペルトが言うように、この神が遂行する戦争という観念は、必ずしも、旧約聖書を生み出したイスラエル独自の発想から生じたものではない¹⁹⁾。古代オリエントにおいては、神々が自ら戦争を指揮して戦うという信仰観念は一般的なものだからである。したがって国家間の争いは、それぞれの国家神の争いであり、より強力な神がそれに帰属する民を勝利に至らせると考えられた。したがって戦争は単に政治的・軍事的な事柄なのではなく神々の力によって行われる宗教的な出来事としての色彩を帯びた。旧約聖書の「ヤハウェ戦争」もまた、この観念を土壌として生み出された。そしてその故にこそ、イスラエルは危機存亡の状況の中で、神ヤハウェの出陣を乞い、ついにバビロニアに滅ぼされたあと、神ヤハウェの無力に打ちひしがれたのである。しかしそうした観念の中から神ヤハウェがまさに歴史の支配者として敵軍を用いて自分たちを裁き(エレミア書21:4-10ほか)、そしてまた外国人の力を用いて自分たちを解放する救いの業をなさるとの信仰的認識に至る(イザヤ書44:24以下)。神ヤハウェは、自分たちを守るために戦われるが、自分たちの背信や悪の蔓延に対しては、これに戦いを挑みこれを裁き滅ぼすとの観念は、旧約聖書に独自のものである。この点こそ、画期的な理解である。そしてついに、神ヤハウェは人間の根本問題である

罪とその結果である死から人間を解放するために、決定的な戦いをされた。それによって世界と人間に与えられたもの。それは神との和解であり、人間間の根元的な平和である。この逆説的な筋道こそ、旧約聖書から新約聖書にいたるヤハウエ戦争の流れであり、帰結である。それではこの驚くべき「ヤハウエ戦争」は歴史の中でどのように行われたのであろうか。われわれはそれを辿ってみよう。

2. 王国時代以前の「ヤハウエ戦争」

旧約聖書の伝承によれば、旧約の民はエジプトで奴隷とされていた人々が神ヤハウエの不思議な力と守りとによって、導きを受けてエジプトを脱出し、奴隷状態から解放されて、パレスチナでの定住生活を始めることによって成り立った。彼らは紀元前1000年頃、ダビデによって強大な王国を創るまで、パレスチナ中央部の貧弱な土地に住んで、そこで神ヤハウエへの信仰による部族的連合体を形成したと考えられる²⁰⁾。一般にその時代を「士師時代」と呼んでいる。

この時代に先立って、旧約聖書はエジプトを脱出した人々がヨシュアに率いられてカナンに入り、神ヤハウエの導きのもとにその土地を領有したことを記している。

ヨシュアは、山地、ネゲブ、シェフェラ、傾斜地を含む全域を征服し、その王たちを一人も残さず、息ある者をことごとく滅ぼし尽くした。イスラエルの神、主の命じられたとおりであった。ヨシュアは、カテシュ・バルネアからガザまで、ゴシェン地方一帯を経て、ギブオンまでを征服したのである。ヨシュアがただ一回の出撃でこれらの地域を占領し、すべての王を捕らえることができたのは、イスラエルの神、主がイスラエルのために戦われたからである。(ヨシュア記10:40-43)。

ここには神ヤハウエの戦いによって、ヨシュア率いるイスラエルの人々がこれらの土地を取得する恵みに浴したことが記されている。しかしそのヨシュア記は同時にこれらの土地の王たちとの戦いに長年月を要したこと(11:18)、のみならずヨシュアが年老いても、領有できないパレスチナの数多くの土地があり(13:1-7)、共存しつついまに至っている人々のあることを記してもいる(13:13)。したがって神ヤハウエが必ずそこに住む住民を追い払ってその土地をイスラエルにもたらずゆえ、ヨシュアはこれをイスラエルの12部族に配分しておくよう命じられるのみである。(13:6)。

しかし、ヨシュア記の記述は、神ヤハウエに信頼するヨシュアの故に、神ヤハウエがイスラエルに奇跡的な勝利を与え、パレスチナの多くを彼らの嗣業としたように記しているが、それに続く士師記に入ると、イスラエル人は貧弱な土地に住んで、パレスチナに点在するカナン都市国家の驚異に脅かされている人々として登場する(3:14、4:3、6:2-6ほか)。

歴史的には、士師記に記されている現実がパレスチナ定着後のイスラエルの実際の有様に近く、ヨシユア記の記述は神ヤハウエへの信頼が神ヤハウエによる人知を越えた賜物をもたらすものであることを強調するところで生み出されたものと見える。伝承を用いてヨシユア記から列王記までを今日の形に記述したと見られる申命記史家は、神ヤハウエにイスラエルが信頼したとき、イスラエルは堅固に立ち、これに背いたとき、敵対するものに立ち向かうことが出来ず、苦境に立たされたとの構図をもって、その歴史を記している¹⁹⁾。したがって士師時代に先立つヨシユア記の記述は実際にそこに記されていることの背後に事実を核とする伝承があるとしても、申命記史家の価値観を色濃く反映するものであり、士師時代以後の時代を計るメジャーとしての位置を示すものと見る事が出来よう。つまりイスラエルが神ヤハウエに信頼して生きたかどうかというメジャーである。

士師時代のイスラエルの人々には常備軍というものがなかった。彼らは一般的に言えば牧畜と丘陵地を開墾して生きる人々で、分節社会を構成し、職業的な軍事指導者や軍人を擁することがなかった。しかしそんな彼らにカナンの都市国家を中心とする周辺の民からの武力的侵略が折々になされた。そうした場合、角笛の合図と共に成人男子が集められ、召集軍が編成されてこの危急に対抗したのである(士師記3:27、6:34ほか)。人々を召集し指揮にあたったのは、ヤハウエの霊に捕らえられ、ヤハウエの命令のもとにその任を果たすことによって、超人的な指導力を発揮したカリスマ的な人物たちである。オトニエル、エフド、デボラ、バラク、ギデオン、サムソンといった人々がそれである。彼らはひとえに、ヤハウエが彼らを立て、彼らに戦う力を与えるという約束に信頼することに基づいて、その任務にあたった。士師記の編集者である申命記史家は、イスラエルの危機に際し、そしてそれは常にイスラエルの背信によって生じた時代であると記しているが、神は民のためにひとりの人物を立てて、さまざまな仕方でこの危機から民を救ったと概括している(士師記2:11-16)。この参戦に際しては、契約の箱が神の現臨の象徴あるいは参戦同盟部族の契約の象徴として持ち出されたものと見られる(サムエル上4:1 b-11節)²¹⁾。戦勝にあたってはヘーレム(聖絶)が断行された²²⁾。戦利品はすべて神に捧げられ、敵のうちの生き残ったものは人も家畜もすべて神に敵対したのであるから、これを根絶するということである。戦利品を私し、持ち帰ることは背信とされた。ヨシユア記7章にあるアカンおよびサムエル記上15章7節以下のサウル王の行為はこの定めを破ることとして、断罪されている。一方は処刑され、一方は神によって王位を廃されている。アカンに関する記述は申命記史家の編集記述の色彩がつよいが、サウル王に関しては彼を断罪する枠組みはそうであるとしても、実際にヘーレムを抑制し、そのためにイスラエルの伝統と対立したことが起こったのであろう。

フォン・ラートはイスラエルはアンフィクチオニー的信仰共同体であるゆえに構成部族の一つが侵略を被ったとき、全イスラエルがこれに当たったと考えた。それに対し、R・スメントは直接危険に直面した当該部族がこれに当たったと考えてこれを批判しているが²³⁾、伝

承の内容から見ると、全イスラエルがこれに当たったとするのは無理であり、当該あるいは近隣の諸部族が事に当たったと思われる。

いずれにしても、士師記の編集者が申命記史家であり、その役割は極めて大きかったとしても、士師時代に、カナン都市国家からの強権的な侵略あるいはアマレクなどの夜盗的な略奪行為に対して、神がイスラエルを守り、助けるべく、自ら先頭に立って戦うという信仰によって戦ったことを伝える伝承が存在したことは確かであろう。実際、こうした戦争に対して使命を与えられて立ったカリスマ的な人物が召集兵を率い、祭儀的な儀式を経て、圧倒的に不利な状況に巧みな戦術や奇襲を加えてこれに立ち向かい、これを排除したことがあったとしても少しも不思議ではない。そのような戦史はこの世にはいくらかも存在する。その際、この戦争はヤハウエによってなされるものであり、それに加わることはヤハウエの戦士とされることであるから、召された者は徹底した献身が求められ、私心をもつことは排除され、敵に対してはヘーレムがなされた。このヘーレムの観念は、一般的には極めておぞましい残忍な観念と見える。事実凄絶なものとして記述されている。おそらく今日の旧約聖書にみられるヘーレムの叙述は圧倒的に申命記的・申命記史家的編集になる枠の中のもので、ヨシア王の行政・軍事・宗教にわたる全面的改革と関連する挙国一致・同和政策に由来するものであろうが、これは机上の理論ではなく、中核に士師時代の伝承があり、それをイデオロギー化したものとみられる²⁴⁾。そうでないならば預言者にみられる全面的な審判預言がどのようにして生じ得たか、説明がつかない。その意味では、これをきちんと見据えることが大切である。ヘーレムは、聖書神学的には、神ヤハウエの戦争の文脈に明確な位置と意味を持ち、これこそが人間の徹底した救済と平和の確立としてなされたイエス・キリストの十字架上での悲惨な死を理解する鍵となるからである。そのことはあとで論じることとなる。

3. 王国時代とヤハウエ戦争の理念

士師時代の末期（紀元前11世紀後半）になると、イスラエルをめぐる周囲の状況は大きく変化する。地中海沿岸の平野地帯に勢力を張ったペリシテ人たちが、イスラエル人諸部族が散在して住むパレスチナ中央高地に自己の主権の拡大をはかって、組織的かつ持続的な侵攻を繰り返すようになったからである。イスラエル人は未だ鉄器文化を有していたとはいえないが、すでに鉄器文化を有していたペリシテ人は優秀な鉄製の武器と軍人主体の軍隊を擁していた。しかも政治的・社会的組織からいえば、イスラエルは分節社会であって、実質的な政治は部族の長老たちが担い、戦争の段になると、指導者のもと、召集軍が組織されたのに対し、ペリシテ人は専制的な絶対君主のもと、都市国家連合を形成して、その協調体制のもと、迅速に軍事組織が動いたから、戦闘能力に歴然とした違いが生じていた。そしてこれがイスラエルを窮地に追い込んだのである²⁵⁾。

サムエル記上は士師的な人物サムエルの活躍によって、ヤハウエのみが王であるとの信仰

理念に立脚して社会組織を保持したが、もはやこうした状況に立ち至って、人々は王を立て、その軍事的指導下で、この事態に対応しようとしたのである(11章)。こうしてベニヤミン族のサウルが王に選出される。しかし、サウルが身を置いた状況、イスラエルの社会的・軍事的システムは、その家臣となったダビデの存在に示されるように私兵を有し、王の軍隊のために徴兵制を敷いて官僚体制に踏み出そうとしたものの、独裁的になることへの抵抗から(サムエル上8:10はそれを反映する)、ほとんどは旧来の状況を踏襲するものであった。彼はヤハウエに立てられた人物として懸命にヤハウエの意志に沿おうとして、不利な諸条件にもかかわらず、敵軍の侵略をくい止める働きをした。しかしやがて、王としての自信と慢心にとらわれ、ヤハウエから廃されるところとなる(サムエル上15:26)。こうしたサムエル記の叙述を見ると、サウルは士師的な理念に基づいて描かれており、申命記・申命記史家的観点によって強く枠づけられていることがわかる。しかしその間に浮き出てくるサウルの人物像は政治史の観点から言えばまったく悲劇的な境遇に身を置かなければならなかった人のそれである。彼はイスラエルが旧来の社会的・軍事的システムを温存した状況の中で、軍事的指導者としては王として絶対的指導力を求められ、それに見合う武力も武器もないままにその任に当たり、アマレクとの戦いの際ヘーレムを断行せず戦利品を自己の王国に帰するものとした廉で(15章)サムエルの支持を失うに至っている。結局各部族の協力を思うように得られないまま、ペリシテ軍の侵略を迎え撃とうと出陣して、非業の死を遂げねばならなかった。この政治状況の中で翻弄されたサウルという最初の王の悲劇は士師時代から王国時代への歴史的大変革の隘路で生じたものと言える。

この事態を一変させ、システムを抜本的に変えたのは、破局的な状況の中で王に即位したダビデである。彼は直属の傭兵隊を保持し、先進的な武器を駆使して、ペリシテ軍に抗戦し、その勢力を撃退した。このようになしえたのは、政治家・軍人としての彼の天才的な才能によることはいうまでもないが、同時にサウルの不興をかって浪々の身となっている間、ペリシテ人の封臣として、彼らのあり方から学んだことも関係していよう。やがて彼は自らの手でエルサレムを占領し、これを直轄領として、エルサレムという都市国家の王となった。こうして彼は先ず、自らが所属したユダ族の王となり、やがてイスラエルの王位を兼ねるようになり、さらにエルサレムを占領し、その専制君主となったのである。

ダビデがヤハウエに対する素朴で忠実な信仰を抱いた人物であり、軍人としての自己をヤハウエの戦士と位置づけていたことは疑い得ない。戦争が起こる場合には、古典的なヤハウエ戦争の儀式が行われたことを聖書が伝えている。(サムエル下5:17-25)。しかし王国は大国となり、その子ソロモンの時代ともなると、官僚制、軍事組織、祭司を中心とする宗教的職制の整備が進み、状況は急激な変化を遂げるところとなった。戦略上の判断は王や職業軍人に求められる事が日常化し、戦車と騎兵を主体とする機動性の高い軍隊をハツォル、メギド、ゲゼル、ベト・ホロンなどの町に駐屯させて、防衛の要衝とした(列王記上9:15-19、10:

26-29)。こうして軍人からなる軍隊が国家の中で重要な位置を占めるようになり、召集兵の位置は低下し、その役割も後退するところとなった。組織上、召集兵はもはやヤハウエの戦いのためにヤハウエの選びによって任務に当たるヤハウエの戦士ではなくなった。代わりに国民に科されたのは、建設事業のための強制的な労役であり、重税であった。

ソロモンの死後、ダビデの王国は分裂する。強制労働と重税にあえいだ北部十部族がソロモンの子レハブアムの即位を承認せず、独自にソロモンに反乱を企てたことのあるヤロブアムを王に選んだからである。こうしてダビデの子孫が統治するエルサレムを中心とするユダ王国と、民の選びと預言者による油注ぎを受けて王となった人物が統治するイスラエル王国が並立した。この二つの王国は、相互に覇権を握ろうと伺いつつ、近隣諸大国との外交関係と軍事的謀略に腐心して国家体制を維持しようとした。北イスラエル王国にはエズレルを中心とする平野地帯があり、戦車隊が有効に機能して、一大戦力となった。王位に就いた者も、本来はソロモンの行政官であったヤロブアムを除くと、軍人とその一族で占められることとなった。ヤロブアムの子ナダブを倒したバシヤ、バシヤの子エラを倒したジムリ、オムリ王朝の祖となったオムリ、その王朝を倒したイエフなど、いずれも軍人であった。結局、イスラエルは外交と軍事力を駆使することによって、その命運を開こうとしたのである。一方南ユダ王国の方は、山地にあり、必ずしも、戦車隊が有効に機能しはしなかった。そこでレハブアムは要衝地に要塞を築き、そこに戦車隊と歩兵をおいて防衛にあたった。歴代誌下11章5—12節はその地名を挙げ、そこに長官をおいて食料を貯蔵させ、守備隊をもって、その領地を守らせた」と記している。

紀元前738年、アッシリア帝国がパレスチナを攻めてイスラエルを服属させるということが起こった。724年、時のイスラエル王ホセアはエジプトと手を結んでアッシリアに反乱を起こし、激怒したアッシリアの反撃を受け、激しい兵糧責めの末、722年、滅亡に至った。ユダも攻められたが、辛くも重い貢能を負うことによってその命運を保った（列王記下18:9-11、13-16）。しかしユダ王国はそのために国庫を空にしなけりなかつた。それゆえ、この国では、多くの傭兵からなる正規軍を失い若干の近衛兵と兵役義務を負う自由農民層であるアム・ハーアレッツ（「地の民」）の召集兵をもって防備にあたるほかなかつた。ところが、7世紀後半になってアッシリアがバビロニアとの抗争によってパレスチナに睨みを効かせることが出来な時代になると、ヨシア王はアッシリアの影響を排除し、勢力を増して、かつてない領土を取得、非イスラエル人を領民とする事ともなつた。そこでヨシア王は、行政と軍政と宗教との改革を断行して、過去の遺物を一掃したのである。そのプログラムが「申命記法」であつた。挙国一致体制を創り、アッシリアやカナンを廃して宗教統制を布告し、また国民皆兵制を敷き、これをヤハウエの戦士と位置づけ、ヘーレムを強調したのである。これらは国民統治策としてなされた理念であるが故に、たとえば「ヘーレム」が現実に実行されたかどうかは疑わしい²⁶⁾。しかし「ヘーレム」の理念は、申命記を越えて後述するよ

うに預言者の思想の中で生き続けることになる。こうしてヨシア王の申命記改革はうまくいくかのように見えたが、ヨシア王の死によって頓挫せねばならなかった。ヨシア王は、エジプトのファラオ・ネコが609年、バビロニアやメディアの台頭に苦しんでいたアッシリアを援助しようと北上してきたとき、独立を保つためにこれを迎え撃とうとメギドに出陣、あえなく戦死したからである。その結果、その後継者たちはシリアをさえその統治下においたエジプトへの服属を余儀なくされたのである。ところがエジプトによるパレスチナ支配は長く続かなかつた。アッシリアを滅ぼして、オリエントを手中に収めたバビロニアがシリア・パレスチナの領有をめぐるエジプトと衝突し、これをうち破って、パレスチナへの覇権を獲得したからである。バビロニアはユダを攻め、その要塞を陥し入れて、エルサレムを開城させた。598年のことである。しかし親バビロニア政権を樹立したはずが、エジプトを後ろ盾とする反乱軍へと変貌を遂げた事を知ったバビロニア軍は再度エルサレムを包囲し、587年にエルサレムを完全に焼き払ってユダ王国を滅亡させた。生き残ったユダの人々の主だった者たちは捕囚としてバビロンに拉致され、下層階級の地方出身者のみが残されて、ユダの地はバビロニアの属州とされた。

このように、王国時代には、戦争は主として王と軍人によって遂行された。とはいえ、参戦にあたり、ヤハウェの託宣が預言者たちに求められたもした。しかし預言者の託宣と王や軍人の判断が対立したとき、何が起こったか。列王記上22章は次のように伝えている。イスラエル王アハブがギレアドのラモトとの戦いに臨んで、預言者たちに託宣を求めた。多くの預言者は戦って勝利を得たい王の意に沿うことを語った。それに対し預言者ミカヤは敗北と王の死の託宣を受け、正直にそれを語ったのである。その結果ミカヤを襲ったのは逮捕、幽閉であった、と。このことは一般的なレベルにおいて戦争が俗事と化し、もはや宗教的職制の担い手たちの多くは戦勝願望を満たす装置に過ぎなかつたことを意味している。それ故に、神ヤハウェとの交わりの中で真剣に神の意志を求めた預言者と王・軍人・体制的な宗教人との対立が生じたのである。エリヤ、エリシャといった預言者はこのミカヤの系譜にたち、神ヤハウェの戦士としての働きをイスラエル史の中で具現した。このようにヤハウェ戦争の理念と伝統は対外戦争においてはほとんどその生命力を失い、むしろ預言者の活動の中で命脈を保ったと言える。実際、記述預言者たちの活動は、いずれも神ヤハウェが彼らを召し出し、神の言葉を伝えさせる使命を与えて、彼と共にいて神の戦いを戦わせるという構造をもっている。そしてそれはヤハウェ戦争の構造と符合している。その場合、神ヤハウェが預言者を用いて戦った主たる相手は、神の選びの民であり契約相手であるイスラエル、ユダにほかならなかつた。つまり神ヤハウェは神の民を愛する故にイスラエルを正すためにこれに挑んだのである。預言者たちの活動はそれを示している。

4. 神ヤハウエの戦争と預言者の終末論

記述預言者の最初の人物であるアモスはこう語るよう神から命じられたと記録されている。

主はこう言われる。イスラエルの三つの罪、四つの罪のゆえに、わたしは決して赦さない。彼らが正しい者を金で、貧しい者を靴一足の値で売ったからだ。彼らは弱い者の頭を地の塵に踏みつけ、悩む者の道を曲げている。父も子も同じ女のもとに通い、わたしの聖なる名を汚している。祭壇のあるところではどこでも、その傍らに質にとった衣を広げ、科料として取り立てたぶどう酒を、神殿の中で飲んでいいる。

その行く手から、アモリ人を滅ぼしたのはわたしだ。彼らはレバノン杉の木のように高く、榎の木のように強かったが、わたしは、上は梢の実から、下はその根に至るまで滅ぼした。お前たちをエジプトの地から上らせ、四十年の間、導いて荒れ野を行かせ、アモリ人の地を得させたのはわたしだ。わたしはお前たちの中から預言者を、若者の中からナジル人を起こした。イスラエルの人々よ、そうではないかと、主は言われる。しかし、お前たちはナジル人に酒を飲ませ、預言者に、預言するなと命じた。見よ、わたしは麦束を満載した車が、わだちで地を裂くように、お前たちの足元の地を裂く。そのときは、素早い者も逃げ遅れ、強い者もその力を振るいえず、勇者も自分を救いえない。(2章6-14節)。

この語りにはヤハウエ戦争の理念が随所に生きている。アモスが預言者として活動したのは紀元前765—755年の間のほんのわずかの期間であったと考えられているが²⁷⁾、この預言は当時のイスラエルの富裕層の退廃ぶりを激しく批判している。当時のイスラエルは表面的には豊かさを享受していた。象牙の寝台に横たわり、長いすに寝そべる。グルメにうつつを抜かし、楽器を奏でては歌い交わし、酒に浸る。最高級の香油を身に塗る男たちがいたのである(6:4-6)。この贅沢を賄う富は、品質と量目をごまかし、商品のダンピングを計ることによって得られたものであることをアモスは鋭く見抜いていた(8:5-6)。こうした不正な行為によって、貧富の格差は拡大し、表面的な繁栄の陰で、靴一足の値段で身を売らねばならない人々が多数生じたのである。こうして小作農や債務奴隷をもつ富裕層とこれら貧民層の生活格差はいよいよ拡大した。しかしアモスはこの豊かさを享受している富裕層がその富を用いて何をしているかをあからさまにしている。父と息子がひとりの女のもとに通うという有様である。それをこの預言は活写している。アモスはこのような実態に陥った神の民に対し、神ヤハウエが向き合って戦うことを語るのである。

アモスはここでエジプトからイスラエルを脱出させ、アモリ人をこの土地から根絶してこの土地を得させたのはヤハウエであること、それなのにヤハウエが立てた「ナジル人」²⁸⁾に酒を飲ませ、預言者には預言するなと言う。そのような者たちに神が戦いを挑む。その戦いの日には、ヤハウエ戦争の際のように、あまりの激烈な攻撃の故に、イスラエルは自らを救い得ず、逃げおおせない、と語るのである。この語りの背後にはヤハウエ戦争の理念が間違い

なく存在している。

アモスとほぼ同じ時期、おそらく755年頃に預言者としての召命を受け、イスラエルで預言したホセアの次の言葉も、このヤハウエ戦争の理念に基づいている。

ギブアで角笛を、ラマでラッパを吹き鳴らせ。ベト・アベンで鬨の声をあげよ。ベニヤミンよ、背後を警戒せよ。懲らしめの日が来れば、エフライムは廃虚と化す。わたしはエフライムに対して獅子となり、ユダの家には、若獅子となる。わたしは引き裂いて過ぎ行き、さらって行くが、救い出す者はいない。わたしは立ち去り、自分の場所に戻っていよう。彼らが罪を認めて、わたしを尋ね求め、苦しみの中で、わたしを探し求めるまで。(5章8-9、14-15節)

「エフライム」とは、イスラエルを構成する代表的部族の一つであるが、ここでは「ユダ」と対比して「イスラエル」と同義で用いられている。神ヤハウエがイスラエルに対して獅子となって襲いかかり、これを引き裂くというのである。ヤハウエ戦争の理念がこの言葉の背後にあることは説明をするまでもないであろう。

このことはユダ王国で活躍した預言者の預言の場合も同様である。

イスラエル滅亡の時代に、ユダ王国、特にエルサレムで活躍した預言者イザヤは「アリエル(イザヤがエルサレムに対して用いる詩的呼称)よ、アリエルよ」と呼びかけて、神ヤハウエがその周囲に砦を築き、アリエルを祭壇の炉(アリエル)のようにすると語っている(イザヤ書29:1-4)。

新バビロニア帝国によるユダ滅亡の前後の時代、預言者として召しを受けたエレミヤも、エルサレムの崩壊に先立って、人々に次のよう語るよう命じられている。

ゼデキヤにこう言いなさい。イスラエルの神、主はこう言われる。見よ、お前たちを包囲しているバビロンの王やカルデア人と、お前たちは武器を手にして戦ってきたが、わたしはその矛先を城壁の外から転じさせ、この都の真ん中に集める。わたしは手を伸ばし、力ある腕をもってお前たちに敵対し、怒り、憤り、激怒して戦う。そして、この都に住む者を、人も獣も撃つ。彼らは激しい疫病によって死ぬ。その後、と主は言われる。わたしはユダの王ゼデキヤとその家臣、その民のうち、疫病、戦争、飢餓を生き延びてこの都に残った者を、バビロンのネブカドレツァルの手、敵の手、命を奪おうとする者の手に渡す。バビロンの王は彼らを剣をもって撃つ。ためらわず、惜しまず、憐れまない。あなたはこの民に向かって言うがよい。主はこう言われる。見よ、わたしはお前たちの前に命の道と死の道を置く。この都にとどまる者は、戦いと飢餓と疫病によって死ぬ。この都を出て包囲しているカルデア人に、降伏する者は生き残り、命だけは助かる。わたしは、顔をこの都に向けて災いをくだし、幸いを与えない、と主は言われる。この都はバビロンの王の手に渡され、火で焼き払われる(21:4-10)。

ここではヤハウエ戦争の表象を用いた徹底した審判が語られている。

このように、ヤハウエ戦争は、士師時代においては神ヤハウエが窮地に落ちたイスラエルのために敵に対して戦った防衛的戦争であったが、王国時代においては国力の増大と共に戦争の世俗化が起こる一方、イスラエルやユダが富に恵まれながら背信と目を覆う腐敗に墮したとき、神ヤハウエがその民に向ける戦いとなった。それは現実のものとなった。アモスやホセアは神がアッシリアを用いてその戦争をイスラエルに向けることを見てとり、エレミヤも新バビロニアの手を用いて、神がその業を行使することを見ていたのである。

しかし預言者たちにおけるヤハウエ戦争の理念は、神の民イスラエルを裁く点にのみ集中したわけではない。神ヤハウエがその民を救うために、ヤハウエの戦いをする語りもしたのである。イザヤがそうであり、後述するゼファニアがそうであるが、とりわけ、バビロン捕囚民に対して解放の希望を語った第二イザヤにおいて、それは顕著であった。彼はこう語る。

主である神はこう言われる。神は天を創造して、これを広げ、地とそこに生ずるものを繰り広げ、その上に住む人々に息を与え、そこを歩く者に霊を与えられる。主であるわたしは、恵みをもってあなたを呼び、あなたの手を取った。民の契約、諸国の光として、あなたを形づくり、あなたを立てた。見ることのできない目を開き、捕らわれ人をその枷から、闇に住む人をその牢獄から救い出すために。・・・主に栄光を帰し、主の栄誉を島々に告げ知らせよ。主は、勇士のように出て立ち、戦士のように情熱を奮い起こし、叫びをあげ、鬨の声をあげ、敵を圧倒される（イザヤ書42:5-7、12-13）。

第二イザヤがここで見つめているのは、天地万物の創造者である。そしてその創造者が世界をどのように動かし、契約相手であるその民をどう救おうとしているかを、語るなのである。彼によれば、その民のためにヤハウエは鬨の声を上げて戦う。その際、神はペルシャのキュロスとその受膏者とし、これを用いるというのである（45:1）。この第二イザヤの預言は紀元前539年の、キュロスによるバビロニアの滅亡によって成就する。神ヤハウエは天地の創造者にして歴史の支配者であるとの認識に基づいて、神ヤハウエの戦いは全世界的な視点の中に位置づけられていく。捕囚民はペルシャの手によって解放され、パレスチナにおける神の民の再建活動が開始される。

神ヤハウエの戦争は、預言者の活動においては神ヤハウエがその民を正すためにこれに立ち向かってこれを裁き、これを救うこととしてなされる。預言者たちが神ヤハウエの戦争として示す第一の点である。

預言者の活動と神ヤハウエの戦争の結びつきの点でいま一つ重要で決定的なのは、それが終末論的な展開を遂げていったという点である。終末とは歴史に神による終わりが訪れるこ

とである。その訪れの日のことを預言者たちは「その日」（イザヤ書 2:20、アモス書 8:9 ほか）、「終わりの日」（イザヤ書 2:2、ホセア書 3:5 ほか）などと述べた。その根幹にあったものは「ヤハウエの日」の理念である。ヤハウエの日は、元来、祭りの日、あるいはヤハウエ戦争の日であったが、預言者たちはそれをヤハウエによる審判の遂行の日、そしてさらには救済の完成の日へと変容した。この日のことについては、様々な預言者の言葉の中でも、とりわけゼファニアやヨエルが詳しく叙べている。

ゼファニアはエレミヤとほぼ同じ時代にユダで預言した人であるが（1:1 参照）、全世界にヤハウエの怒りの日が訪れることを語った（1:2-7）。神ヤハウエは地の表からすべての者を一掃すると共に、ユダとエルサレムにも裁きの手を伸ばし、ヤハウエに背を向けるものを断つと語った。その預言を通してゼファニアが人々に迫ったのは、神の前に悔い改めて生きることであったが、その範囲はユダヤ、エルサレムのみならず、全世界に及んだ。ここに民族主義的限界を超えて、普遍的な視野で事柄を見たゼファニアの新しさがあると言える。しかし全世界に神の裁きは及ぶが、同時にその神は世界の民と共にあり、世界の諸国民もまた神と共にあることが事実となるというのである（3:9-13）。こうしてゼファニアの預言において、神ヤハウエの戦争が終末論的な視点の中で、単にユダ、エルサレムの裁きと救いを越えて、世界の救済と平和への広がりを持っていく。

ヨエルがいつ登場した預言者であるか、正確には分からない。しかしその預言の内容は紀元前 4 世紀前半頃の状況を反映しているものと見られる。世界帝国として中近東全域を支配し、確固とした秩序を確立していたペルシャ時代が末期を迎える時期である。オリエント一帯はイナゴの大襲来と干ばつによって、しばしば全地の荒廃に見舞われたが、ヨエルはその表象を用いて、神ヤハウエによる滅びの日の到来を黙示的に語る（1:4-14）。かつてカルデア人の襲来の際に叫ばれた嘆きの声（イザヤ書 13:6）と同じ響きをもって「ああ恐るべき日よ、ヤハウエの日が近づく。全能者による破滅の日が来る」（15 節）とヨエルは嘆く。それと重ね合わされるようにオリエントを獐猛に駆けめぐって死をもたらす軍隊が疾風のように駆け、その日、滅びを来たせると彼は述べるのである（2:6-11）。これらの叙述の背後には、自然災害の猛威と共に、馬と馬車を駆って死に神のように破壊をもたらしたアッシリア、新バビロニア、ペルシャ、エジプトの軍隊の激しい破壊力が重ね合わされていると見ることが出来よう。しかし、その表現はすでに黙示文学を思わせる宇宙的な広がりを持っている。ヨエルは、世界が真っ暗になりはてる「ヤハウエの日」の到来に嘆きの声を挙げ（1:2-12、15-20、2:1 以下）、悔い改めを迫る（1:13-14、2:12 以下）。しかしヨエルの言葉は破壊と滅亡をもって終わらない。悔い改めの嘆願の時、神ヤハウエの愛の故に確固とした回復が与えられることへと転換していくからである（2:18 以下）。これがヨエル書の前半、すなわち第 1 部である。

第 2 部の方はその後の「ヤハウエの日」の事として神の霊の降臨（3:1-5）および諸国

民に対する審判と終末の時の祝福を告げている(4章)。このうち3章1節に述べられている言葉「その後わたしはすべての人にわが霊を注ぐ。あなたたちたちの息子や娘は預言し、老人は夢を見る」は、新約聖書の使徒言行録が報じる聖霊降臨において実現を見、また5節の「しかし主の御名を呼ぶ者は皆、救われる」という言葉はローマの信徒への手紙10章13節で用いられ、世界への福音の伝達に自己の生命を賭したパウロの立脚点となる。

このように預言者たちの終末論は「ヤハウエの日」を起点としている故に、一方で、世界における腐敗や墮落、罪の充溢を見過ごしにするのではなく、その処置と一掃がなされる日であり、同時に完全に救いが達成される平和の完成の日である。悪と憎しみはもはやなく、正義と愛が全世界とそこに生きるすべてのものを支配するときである。だから預言者は次のような世界の到来を望み見たのである。

アモツの子イザヤが、ユダとエルサレムについて幻に見たこと。終わりの日に、主の神殿の山は、山々の頭として堅く立ち、どの峰よりも高くそびえる。国々はこぞって大河のようにそこに向かい、多くの民が来て言う。「主の山に登り、ヤコブの神の家に行こう。主はわたしたちに道を示される。わたしたちはその道を歩もう」と。主の教えはシオンから、御言葉はエルサレムから出る。主は国々の争いを裁き、多くの民を戒められる。彼らは剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げず、もはや戦うことを学ばない。ヤコブの家よ。主の光の中を歩もう。(イザヤ書2:1-5)

ここでは神ヤハウエの戦争が究極においてもたらす平和が見つめられている。人は武器を捨て、それを農具に改鋳して、互いの命を奪うためではなく、互いの命の繁栄のためにこれを用いるというのである。だから神の民に向かって「主の光に歩もう」とイザヤは呼びかける。またイザヤはこう語る。

エッサイの株からひとつの芽が萌えいで、その根からひとつの若枝が育ち、その上に主の霊がとどまる。・・・彼は主を畏れ敬う霊に満たされる。目に見えるところによって裁きを行わず、耳にするところによって弁護することはない。弱い人のために正当な裁きを行い、この地の貧しい人を公平に弁護する。・・・正義をその腰の帯とし、真実をその身に帯びる。狼は小羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち、小さい子供がそれらを導く。牛も熊も共に草をはみ、その子らは共に伏し、獅子も牛もひとしく干し草を食らう。乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮の巣に手を入れる。・・・その日が来れば、エッサ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う。そのとどまる場所は栄光に輝く(イザヤ書11:1-10)。

ここには神ヤハウエがその霊をとどまらせるひとりの人物、ダビデ王の父エッサイの子孫として生まれる人物の到来とそれがもたらす完全な平和のことが語られている。そして旧約

聖書から新約聖書に流れていく聖書神学の筋道においては、この人物はイエス・キリストをほかにして考えることはできない。神ヤハウェの戦争として、聖戦ということを考える場合、それは根本的な中核となる。

5. ヤハウェ戦争の究極的実現—イエス・キリストによる平和の実現

キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。このため、神はキリストを高く上げ、あらゆる名にまさる名をお与えになりました（ピリピの信徒への手紙2:6-9）。

これは使徒パウロの書簡の一節であるが、最初の教会のキリスト賛歌を引用したものだとされている。ここにはイエス・キリストが神にして人間となり、謙虚な道を歩んで十字架につき、高く引き上げられて栄光に満ちる名を与えられたと歌われている。使徒パウロや福音書記者たちはこのイエス・キリストの十字架上での死の中に、すべての人の罪とその赦しのための神の子の死を、見たのである（ローマの信徒への手紙3:9-26、5:8-11、マルコによる福音書10:33-34、14:22以下、15:39、ヨハネによる福音書1:29ほか）。

しかしイエスの十字架の中に、全世界の人々の罪とその赦しのために死を見た背景には旧約聖書が存在する。イエス・キリストの十字架と復活の出来事に出会って、最初のイエスの弟子たち、使徒、そして福音書記者となった人たちは、その出来事の中に、神の民イスラエルの罪と全世界の人々の罪の暴露を見つ、そのためのイエスの死とその死による罪からの解放を味わった。そして神の支配（新約聖書の言い方によれば「神の国」）のもとに生きる喜びを福音的な生として捉えた。こうして愛を動機とし、神による完全な世界の実現を目指して生きる新しい生が始まったのである。パウロはイエス・キリストにおいて起こったこの出来事の豊かさをローマの信徒への手紙に連綿と綴っている。次の引用聖句はそれを示している。

人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです（3:23-26）。

人間が罪の故に神に向き合うに相応しからぬ有様になっているのを、神はキリストにその罪を着せて贖いとし、それをもって人間を神に向き合うことのできる者にしたというのである。それはただひとえに神の恵みによるものだとパウロは書く。その場合、パウロはそれを

神の民としての歴史をもつユダヤ人にのみ特化しない。神は唯一であり、異邦人の神でもあるからである。彼はこう書いている。

それとも、神はユダヤ人だけの神でしょうか。異邦人の神でもないのですか。そうです。異邦人の神でもあります。実に、神は唯一だからです。この神は、割礼のある者を信仰のゆえに義とし、割礼のない者をも信仰によって義としてくださるのです（3:29-30）。

パウロにおいては、人間の罪のために、これを処置すべく神はこれと戦い、そのために御子を十字架につけるといふ仕方でこれを滅ぼし、人間との間に和解をもたらしたのである。そして神の栄光に与るといふ希望をもたらして下さったということを含んで含めるような筆法でローマの人々に綴るのである。

イエスは、わたしたちの罪のために死に渡され、わたしたちが義とされるために復活させられたのです。このように、わたしたちは信仰によって義とされたのだから、わたしたちの主イエス・キリストによって神との間に平和を得ており、このキリストのお陰で、今の恵みに信仰によって導き入れられ、神の栄光にあずかる希望を誇りにしています。・・・実にキリストは、わたしたちがまだ弱かったころ、定められた時に、不信心な者のために死んでくださった。正しい人のために死ぬ者はほとんどいません。善い人のために命を惜しまない者ならいるかもしれません。しかし、わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました。それで今や、わたしたちはキリストの血によって義とされたのですから、キリストによって神の怒りから救われるのは、なおさらのことです（4:25-6:10）。

キリストによって与えられたこの和解が彼に神の栄光を表すことへの招きとなったことを、この文章は表現している。それが彼に二つのあり方をさせることになる。ひとつは異邦人への福音の伝道（9-11章）、もう一つは「悪を憎み、善から離れず、兄弟愛をもって互いに愛す」（12:9）あり方である。彼が福音の伝道者として、倦むことなく働いたことは、使徒言行録やその書簡が示している。その際、愛が最も大事なものであり、それがいかなるものか、彼がみごとな筆致で描いた通りである（コリントの信徒への手紙 I 13章）。

パウロ書簡に記されているとおり、新約聖書はイエスの十字架上の死が人間の罪と死に対する神の自己犠牲という壮絶な戦いとして生じたものであり、それによって罪と死を神は滅ぼし、イエスの復活において永遠にわたる勝利を得られたということを告知している。したがって憎しみや争いでなく、完全な平和をこそ神は人間に与え、愛による平和の実現に生きるよう神は招いているとの認識が生じることになる。エフェソの信徒に宛てた手紙にはそれが次のように美しく描かれている。

実に、キリストはわたしたちの平和であります。二つのものを一つにし、ご自分の肉において敵意という隔ての壁を取り壊し、規則と戒律づくめの律法を廃棄されました。こうしてキリストは、双方を御自分において一人の新しい人に造り上げて平和を実現し、十字架を通して、両者を一つの体として神と和解させ、十字架によって敵意を滅ぼされました。キリストはおいでになり、遠く離れているあなたがたにも、また、近くにいる人々にも、平和の福音を告げ知らせられました。(2:14-17)。

こうした文章を読んでもみると、神ヤハウエは「時の満ちるにおよんで」罪に満ちる人間を救い出すために、ご自身の御子をもって人間全体の罪と戦い、御子の死をもってこれに勝利する、決定的な神ヤハウエの戦いを戦ったことが分かる。そしてそれは、逆説的であるが、もっぱら人間に平和をもたらすための神の壮絶な戦いであった。このような聖書の筋道を見てもみると、旧約聖書が告げる神ヤハウエの戦争は、この出来事を目指し、この出来事に収斂していくためのものであることがよく分かる。したがって神ヤハウエの戦争は、イエス・キリスト以後、もっぱら世界の平和、それも完全な平和の実現を目指していくものとなる。ヨハネという名の人物は、「ヨハネの黙示録」においてキリストの再臨による世界の完成に至るまでの歩みを、その時代特有の黙示的描写をもって指し示していく。新約聖書はこうして、そのあとに続く者たちに、イエスにおいて示された神と共に、平和の道に歩むよう招くのである(ローマの信徒への手紙12:18-21、コリントの信徒への手紙II13:11ほか)。神は無秩序の神ではなく、平和の神であり(コリントの信徒への手紙I14:33)、平和の神が共にいますからである(テサロニケの信徒への手紙II3:16)。

結 び

最近のジャーナリズムの論調を見ていると、イラク攻撃に執着しているアメリカのブッシュ大統領をキリスト教原理主義であるとする見方が目立つ。しかしそこでいわれている「原理主義」が何を指すのかは、必ずしも明快に説明されてはいない。おそらくイスラム原理主義に対するものとしてのそのつもりであろうが、イスラム原理主義という呼称もイスラムの立場にある人にとっては、曖昧かつ迷惑な呼び名であろう。なぜなら、多くの誠実なムスリムにとって、武器をとるあり方だけがイスラムの原理に沿うものであるとは考えられないに相違ないからである。その点では、イスラム原理主義と今日いわれているものは、それを名乗るイスラム的武闘派の謂いなのかもしれない。

それはともかくとして、キリスト教に原理主義なるものがあるのだろうか。ファンダメンタリズムという言葉は確かにある。しかしアーミッシュがそれなのであるだろうか。アメリカ南部のパブテスト派がそれなのであるだろうか。それともホーリネス派の立場の人々がそれなのか。おそらく、どの立場も自己の立場こそ原理的なあり方をしていると見ているに違いない。そ

ういう言い方をすれば、どの教派的立場にあるキリスト教も、自己の立場をキリスト教原理主義であると言うであろう。そしてその故にか、キリスト教はいずれの立場も、自己の立場を原理主義とは言わないのである。あえてキリスト教諸派に共通する原理を挙げるとすれば、いずれも聖書に依って立つという点であろう。聖書こそ、神の出来事を伝え、キリストによる救済を証言している書物だからである。しかし問題はその聖書をどのように読むかということである。

聖書を我田引用して自己の立場を正統としたり、自己の力を補強する論拠として用いたりするのだとすれば、キリストの出来事を啓示する書としてこれを正典とするキリスト教の根本的立場を取り違えていると言わなければならない。しかしキリスト教の歴史の中で、そのような過ちがどれほど頻繁になされてきたことであろうか。聖書の筋道の中で、神の啓示と出会うことが肝心なのである。

ところで、われわれは今日的な問題と絡んで、聖書では「聖戦」はどのように考えられてきたのかを捕捉したいと思い、旧約聖書における神ヤハウエの戦争に関する叙述とそこに見られる理念とその歴史的な展開を辿ってきた。いまそれを総括すれば、次のように言える。

1. 神ヤハウエの戦争とは、神ヤハウエのために、あるいはその名を掲げて自己帰属の土地を守ったりその拡張のために戦う人間の戦いではなく、神ヤハウエが引き起こす戦争である。
2. 神ヤハウエはその契約相手である民イスラエルのためにこれを守るべく戦う。しかし人間が勝手に神を持ちだして戦う場合には、神は無力と化すばかりか、あえて敵の手にイスラエルを渡した。
3. それのみならず、彼らのヤハウエに対する不信と罪の故に、彼らが弱者を虐げたり社会的不正に陥るとき、神はイスラエルに向かって戦い、これを滅びに至らせさせた。
4. それは徹底したもので、ヘーレム（聖絶）に至らせるものであった。
5. イスラエルとユダとは、その不信と罪の故に、歴史の中でヤハウエの攻撃を受け、滅びを体験した。
6. しかし神はこの裁きの故に打ちひしがれた民を憐れんで解放の道に立たせた。
7. 終末論を背景として「ヤハウエの日」が訪れ、時満ちて、神は全人類の罪を一掃するためにこれと戦い、御子イエスの十字架の死を通して、これを処置した。
8. こうして神との間に人間は平和を得た。これこそがいまや人間の現実であって、人間は神が戦いといったこの平和の現実を自分たちのものにする事が求められている。その平和実現の道をゆくことこそが、神の求められるところであり、それがこれからの歩みの絶えざる目標となる。キリストの再臨による世界の完成に至るまでイエス・キリスト以後の人間はこれを生きる。

ここに総括したものが、聖書における聖戦とも言うべき神ヤハウエの戦争の理念と歴史的

展開であろう。そうだとすれば、神の名を持ち出し、神の名において武闘的な闘争をすることは、聖書的には到底言い難いと言わなければならない。そんなことをすれば神自身が、それをするものと戦うであろう。むしろ神ヤハウエの戦いはイエス・キリストの十字架と復活において完全に遂行されたのであり、人間と世界にすでに神による秩序と平和が与えられているのである。それを享受して現実のものにすることこそが、われわれ人間の課題となる。その意味で、聖フランチェスコの言葉として有名な「主よ、わたしを平和の道具としてください」と祈りつつ、その生を生きることが聖書的な聖戦に参加するということになる。

「文明の衝突」が主張され、それを裏書きするかと思える事態が頻発する。こうした事態の中で、ヤハウエ戦争とその帰結であるイエス・キリストの出来事が示すあり方は、自己の神と信仰を掲げて武力的な戦闘に打って出ることではない。平和を構想し、その実現のために労苦することである。ひとに個性があり、それは天与のものであるがゆえに相互に尊重することが大事であるとするれば、文明間の相違にも重要な真理契機があるわけである。それを相互に尊重し、生かし、連帯の秩序を形成することが必要である。その意味で、われわれが求むべきは「文明間の対話」である²⁹⁾。各宗教間においても相互の個性を保証し尊重しつつ、理解と対話を進めていくことが欠かせない。しかしそのことはなお世界に存在する無法な者、人間的連帯を破壊する力に対する警察的な力の行使を禁じることではない。キリストの再臨による世界の完成に至るまで無法を阻止する警察的な力は必要であろう。しかしそれは強圧的な戦争に生きる事では決してあるまい。むしろ相互に平和的で共生的なあり方を構想し、そのための法を樹立し、そこに向かうことが肝心なのだと思われる。

註

1. サムエル・ハンチントン「文明の衝突」(鈴木主税訳)、集英社。なお、同じ著者の「文明の衝突と21世紀の日本」(鈴木主税訳)、集英社文庫、2000年、はこの問題を考えるコンパクトなガイドをなす。
2. この点については黒田寿郎「イスラーム辞典」(東京堂、1997)の当該項目が参考になる。ジハードの本来の意味は、「努力」「神の道に奮闘すること」であり、礼拝・祈りの儀礼、仕事や労働、説教をしコーランを学ぶこと。寄進や貧しい者への援助、そして戦争に際しては戦闘に加わることに熱心であることがその意味するところである。「ジハード」を聖戦と解するのは、イスラム初期の歴史と関係して戦争と結びつけられるが、それはジハードの持つ一面ではあっても全体ではない。その点については、中村廣治郎「イスラム教入門」(岩波新書)1998年、133頁以下も参照。なお最近のアラブ民族主義とイスラムの関係のなかで「ジハード」を取り上げたものとして宮治一雄「現代のアラブ」—アラブ民族主義とイスラム—(森本公誠編「講座イスラム2・『イスラム・転変の歴史』筑摩書房、1985年、234-277頁)参照。
3. そのための回勅や声明がしばしば出されている。
4. 予想されるイラク攻撃も表面的にはイラクの核保有や生物兵器問題の故になされると見られる

が、アメリカ経済の行き詰まりの打破と中東の石油の確保が本質的にはその動因であると言われてもいる。経済的要因と物資の確保のために、別な旗印を掲げて国家が戦争に乗り出すことは歴史が様々な形で示すところである。

5. 「聖書神学的」ということで考えているのは、旧約と新約を歴史的な繋がりを保持すると見つつ、旧約は新約の待望し、新約は旧約を前提とする相互補完的なものと見る立場である。旧約学者ではC・ヴェスターマン、B・S・チャイルズ、新約学者ではP・シュトゥールマツハーなどが抱いた問題意識を筆者も共有している。
6. 日本語の各種翻訳のコンコーダンスを見ても「聖戦」という語はなく、それに該当する言語もない。
7. J. Wellhausen, Grunderisse zum Alten Testament: Herausgegeben von R. Smend, Theologische Bücherei, Neudrucke und Bericht aus dem 20. Jahrhundert, Nr. 20, München, 1965)
8. F. Schwally, Der Heilige Krieg im alten Israel, Leipzig, 1901.
9. G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, ATANT 20, 1951, Göttingen.
10. op. cit., pp. 6-14.
11. M. Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels, BMANT IV/1, Stuttgart, 1930.
M. ノートはこの研究において、古代イスラエルを神ヤハウェに対する信仰に基づく12部族の契約共同体としてギリシャのアンフィクチオニーと関連させて説明しようとした。しかし、この仮説には様々な批判が浴びせかけられた。その経緯と批判については、並木浩一「最近の旧約学におけるアンフィクチオニー仮説の位置」(「聖書学論集」第8巻)1969年、24—61頁に詳しく論じられている。今日、ノート説を全面的に支持することは無理であるが、緩やかな形での複数の部族による誓約共同体が存在し、それがイスラエル王国成立の基盤をなすものとなったと筆者は考えている。
12. G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, ATANT 20, 1951. pp. 25ff.
13. op. cit., pp. 68ff.
14. op. cit., pp. 70, 75ff.
15. R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLAND 84, 1996², Göttingen.
16. F. Stolz, Jahwekrieg und Israels Kriege. ATANT 60, 1962, Göttingen.
17. M. Weippert, “Heiligerkrieg” in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu G. von Rads Konzept des “Heilige Krieg im alten Israel”. ZAW 84, 1972, pp. 460-93.
18. G. H. Jones, “Holy War” or “Yahweh War”?, VT 25, 1975, pp. 642-658.
なお、この問題に関する研究史として、T. Sasaki, The Concept of War in the Book of Judges—A Strategical Evaluation of the Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech. Tokyo, 2001. は士師たちの戦いを主たる研究内容としているが、序論で「聖戦」と「ヤハウェ戦争」の関係を研究史的に取り上げ、その展開を簡潔に示して、有益である。
19. M. Weippert, “Heiligerkrieg” in Israel und Assyrien” (註17参照)
20. 註11を参照。
21. J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum. 1965, Berlin.

22. ヘーレムに関する定めについては申命記7章2-5節参照。
23. R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLAND 84, 1966², Göttingen.
24. ヘーレム（聖絶）に関する論述として、鈴木佳秀「旧約聖書における聖戦思想の一側面」—申命記における聖絶観念成立をめぐる—（古屋安雄編「なぜキリスト教か」創文社刊、1993年、291—324頁）は優れた論述である。鈴木は申命記の成立との関連で、申命記の聖絶観念を追究し、この観念がユダ王国の王ヨシヤの治世に実施された占領地住民を対象とした同化政策の必要から構築されたものであるとする。それは祭儀的概念であるよりも、対内的な政治的・行政的な政策に近く、しかも、物理的な皆殺し政策でなく、挙国一致体制を推進するための宣言で、非イスラエルのアイデンティティを抹消する必要から構築された観念であるとする（315頁以下）。おそらく申命記のプログラムとしての鈴木理解は正しいであろう。しかしそれはここで初めて生じたものではなく、前史があったと考えられる。またヤハウェ戦争に際してのヘーレムと申命記の聖絶観とが相俟って、預言者や黙示思想に大きな影響を与えたことも確かであろう。それは旧約を越え、新約にいたって、特にイエス・キリストの十字架上に関する解釈に根本的な影響を与えるものとなる。
25. A・マラマツ／H・タドモール「ユダヤ民族史」1—古代編—石田友雄訳、六興出版、138頁以下、特に148—151頁。
26. 鈴木佳秀「旧約聖書における聖戦思想の一側面」—申命記における聖絶観念成立をめぐる—（古屋安雄編「なぜキリスト教か」創文社刊、1993年、316頁）。
27. H. W. Wolff, *Amos* (Biblischer Kommentar), 1969は一年以内を想定している。これに対してもっと長い期間を考える研究者もある。吉田泰「アモス書」（新共同訳聖書注解III、日本キリスト教団出版局刊、1993年）、88頁参照。
28. 聖別された者の意。彼らは誓願によって生涯を神に捧げ、酒を飲まず、穢れた物は食わず、髪の毛を切らなかった（民族記6章1-21節参照）。代表的な士師のひとりサムソンはナジル人であったと言われている（士師記13章2-5節参照）。
29. これを口で言うのは容易であるが、現実化することは極めて困難である。しかしそうした試みに踏み出していくことがもはや不可欠である。その意味でイスラムに目配せの効く国際政治学者山内昌之の「文明の衝突から対話へ」（岩波現代文庫）2000年、は興味深い論考である。

(2003年1月31日受理)