

# 「契約の書」、 「申命記法典」、 「神聖法典」 の 相互的影響関係とその時代背景<sup>1)</sup>

魯 恩碩

## I. 序論

研究者の間で細かな相違はあれども、一般に「契約の書」とは、出エジプト記20章22節から23章19節までのテキストを指す。<sup>2)</sup> 出エジプト記24章7節に「契約の書 (סֵפֶר הַבְּרִית)」という語が使われており、この書はシナイ山で神とイスラエル民族が契約を結んだ時、モーセによってイスラエルの民に読み聞かせられたものとして記されている。研究史の中で Wellhausen を含む大多数の学者たちは、この「契約の書」を「申命記法典」(申命記12—26章)や「神聖法典」(レビ記17—26章)に遥かに先立つテキストであり、旧約聖書における最古の法典であると捉えてきた。<sup>3)</sup> しかし、「契約の書」で見られる社会経済的發展水準には、「申命記法典」や「神聖法典」の並行箇所と比べてより古い段階のものであると言い切れない様々な側面が存在する。「契約の書」は、“mishpatim” (出エジプト記21章12節—22章19節) と呼ばれる部分を中心に挟み、他の部分が交差

---

1) 本論文は『日本の神学』第53号所収の「契約の書」における捕囚期以後ユダヤ社会の構造」を増補・改定したものである。

2) 本論ではヘブライ語聖書 (BHS) の章節区分に従う。

3) Wellhausen, 33. 「契約の書」における詳しい研究史に関しては Zenger, 1971, 13-45; Schwienhorst-Schönberger, 3-22; Van Seters, 2003, 8-46; 大住雄一, 1990, 257-288などを参照。一神教に基づく社会法と宗教法の結合におけるアモス書と「契約の書」との関連性については大住雄一, 1993, 92-113参照。

対句法 (chiasmus) によって配列される構造となっている。<sup>4)</sup> この洗練された文学的構造によって形成された「契約の書」が、捕囚期以後ユダヤ社会の中に存在していた特定の社会集団の作品であると想定することは不可能であろうか。この集団が、「申命記法典」あるいは「神聖法典」などを社会規範にしようとしていた他の集団との競合関係の中で「契約の書」を完成させたと捉えることによって、従来の研究では答えることができなかった幾つかの疑問に合理的な解答が与えられるように思われる。本論文では、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の影響関係が一方的ではなく相互的であり、「契約の書」の完成には、捕囚期以後ユダヤ社会の状況が深く関係しているということを論じることによって、上記の三つの法典が五書に受容される時代におけるユダヤ社会構造の究明に挑みたい。

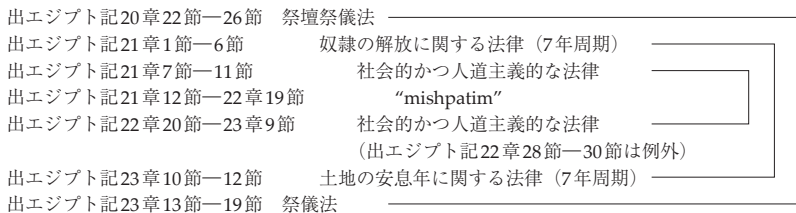
## II. 「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の歴史的相互影響関係

### II.1. 「契約の書」の時代背景

#### II.1.1. 寄留者 (7)

研究者間で見解の相違はあるが、多くの学者たちは「契約の書」が交差対句法 (chiasmus) によって構成されているということに同意している。<sup>5)</sup> 特に、“mishpatim” (出エジプト記21章12節—22章19節) と呼ばれる部分を他の部分 (出エジプト記20章24節—21章11節、22章20節—23章19節) が挟む形になっている。この論文では「契約の書」の中で、“mishpatim”

4) 「契約の書」は下記のように分析することができる。



5) Halbe, 421-423; Otto, 9-11; Schwienhorst-Schönberger, 23-37; Wright, 2009b, 171-181, etc.

以外の部分を“debarim”と呼ぶことにする。“mishpatim”と“debarim”の間には、次のような違いが存在する。1) “debarim”には周辺の物語やシナイ伝承に対する言及が見られるが、“mishpatim”にはそのような記述が全く存在しない。<sup>6)</sup> 2) “debarim”で語り手である神は一人称で話すが、“mishpatim”の語り手は一人称を使わない。そして“debarim”で語り手は、モーセやイスラエル民族を二人称の相手として呼ぶが、“mishpatim”ではそのような文体が見られない。<sup>7)</sup> 3) “mishpatim”は一部の例外（出エジプト記21章12節—17節）を除いて、全て完全な決疑法(casuistic law)の様式で書かれているが、“debarim”はそのような様式を使わない。これらの観察から、二つの部分が異なる著者や時代背景を前提にするテキストであるということが容易に推測できる。そして、“mishpatim”を中心に挟んでいる“debarim”が交差対句法(chiasmus)によって配列されているということは、“debarim”に存在する文学的同質性(homogeneity)や一貫性(coherence)を表している。

次に、「契約の書」に見られる時代背景について考察する。現在、多くの学者たちは「契約の書」が紀元前722年の直後に完成されたと考える。<sup>8)</sup> その主な理由は、「契約の書」に寄留者(גֵּר)に関わる法律が頻繁に登場するからである。<sup>9)</sup> 紀元前722年の北イスラエル王国滅亡後に、北からの避難民たちが大量に南ユダ王国に入ってきた時代状況を「契約の書」が反映しているという想定に基づいた仮説である。しかし、寄留者(גֵּר)に関わる法律に対して、紀元前722年の北イスラエル王国の滅亡だけが唯一の時

6) 具体例など詳しい内容は、下記「II.1.3. 王権批判」を参照。

7) 出エジプト記21章13節—14節、23節(וְנִתְּחָה)と、22章17節(תַּחֲיָה)は例外である。これらは後代の加筆層に属するように思われる。

8) Albrecht, 182-183; Crüsemann, 215-230; Osumi は、紀元前722年直後から紀元前7世紀後半までの特定できない時期に、「契約の書」の核心部分が形成されたと考える(Osumi, 176-182参照); Ottoは、紀元前8世紀から捕囚期直前までの特定できない時期に、「契約の書」の重要部分が完成されたと想定する(Otto, 49-51参照)。

9) 出エジプト記22章20節、23章9節、12節。

代背景になりうるわけではない。より広い視点で、他の可能性に対する整合性についても模索すべきである。

この問題を明らかにするための重要な鍵の一つは、出エジプト記22章20節にある。この箇所には、寄留者(גר)を迫害することを禁じる命令が記されている。また、続く21節では、寡婦(אלמנה)や孤児(יתום)に対する迫害も共に禁じられている。寄留者(גר)、寡婦(אלמנה)、孤児(יתום)、この三集団は、古代イスラエルにおける典型的な社会的弱者である。これら三集団に対する保護規定、あるいは迫害の禁止は、旧約聖書の以下の箇所に現れる。申命記10章18節、14章29節、16章11節、14節、24章17節、19節、20節、21節、26章12節、13節、27章19節、詩編146編9節、エレミヤ書7章6節、22章3節、エゼキエル書22章7節、ゼカリヤ書7章10節、マラキ書3章5節。これらの箇所は全て、比較的後代になってから書かれたテキストである。もし、上記の箇所の中で、エレミヤ書7章6節、22章3節が、預言者エレミヤ本人によって書かれたとすれば、これらのテキストが最初期のものであるが、仮にそうだとした場合も紀元前6世紀の始め頃に過ぎない。<sup>10)</sup>ここで、イザヤ書1章17節、23節や10章2節は注目に値する。ここでも同じく社会経済的弱者の保護や迫害の禁止がテーマになっているが、寄留者(גר)、寡婦(אלמנה)、孤児(יתום)の三集団の中から、寄留者(גר)だけが抜けている。つまり、紀元前8世紀の人であった預言者イザヤは、寡婦(אלמנה)、孤児(יתום)、あるいは貧しい人々(עניים, דלים)の保護や迫害の禁止については強いメッセージを発したが、寄留者(גר)という社会問題については全く触れていなかったということである。<sup>11)</sup>このことは、紀元前8世紀までは寄留者(גר)問題が、南ユダ王国においては依然として深刻な社会的懸案アジェンダになっていなかったことを暗示する。したがって、「契約の書」に寄留者(גר)に関

10) Van Seters, 2003, 131f.

11) Osumi, 178.

わる法律が頻繁に登場することを、北イスラエル王国滅亡による北からの避難民たちの南ユダ王国への大量流入と関連づけようとする仮説については、その正当性を疑わざるをえない。

それだけではない。旧約聖書の三大法典である「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の中で、寄留者（גֵּר）という言葉は、以下の箇所に現れる。出エジプト記22章20節（2回）、23章9節（2回）、12節、レビ記17章8節、10節、12節、13節、15節、18章26節、19章10節、33節、34節（2回）、20章2節、22章18節、23章22節、24章16節、22節、25章23節、35節、47節（2回）、申命記14章21節、29節、16章11節、14節、23章8節、24章14節、17節、19節、20節、21節、26章11節、12節、13節。寄留者（גֵּר）問題が、「契約の書」だけではなく、「申命記法典」と「神聖法典」においても重要な課題になっていることは、「申命記法典」と「神聖法典」においても寄留者（גֵּר）の語が頻出することからも読み取れる。特に、「神聖法典」では、寄留者を同じ社会構成員として平等に扱うべきであることを繰り返し強調される。<sup>12)</sup> 上記の箇所の大半が、寄留者（גֵּר）の保護に関する法律である。<sup>13)</sup>

もし、「契約の書」における寄留者（גֵּר）関連法の頻出を、紀元前8世紀の北イスラエル王国の滅亡と関連づけるなら、「申命記法典」や「神聖法典」にも同様に寄留者（גֵּר）保護に関する法律が数多く記されていることについてどのように説明すれば良いのであろうか。「申命記法典」や「神聖法典」の著者たちが、盲目的に「契約の書」のテキストに依存して、彼らが置かれていた社会状況と関係のない寄留者（גֵּר）保護の問題を自分たちの法典に持ち込んだとは考えにくい。「契約の書」の中で、寄留者（גֵּר）という言葉が登場するのは、“mishpatim” ではなく、

---

12) レビ記17章8節、12節、13節、15節、18章26節、22章18節、24章22節などを参照。

13) 例外として、レビ記17章10節、20章2節、25章35節、47節、申命記14章21節などがある。

“debarim”の中である。それゆえに、「契約の書」における寄留者（גֵּר）に関する法律は、紀元前8世紀の避難民たちではなく、むしろバビロン捕囚から帰還し始めた人々を対象にしたものであると捉えるのが妥当である。そうすれば、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の三法典が、なぜ寄留者（גֵּר）保護という問題意識を共有していたのかが理解できる。

レビ記19章33節—34節に現れる寄留者たち（גֵּרִים）という言葉は、捕囚期以降に自分が生まれ育った土地から離れ、新たな共同体に移り住んで暮らす同じイスラエル人を示す表現である。<sup>14</sup>「契約の書」においても、寄留者（גֵּר）という言葉は、נכריのような異なる血筋、文化、言語を前提にする外国人を表す表現とは明確に区別され、民族的な特徴を意味する言葉ではなく、社会経済的階層を示す単語として使われたのである。つまり、「契約の書」の寄留者（גֵּר）は、他の地方から移住してきた土地を所有しない貧しい雑役日雇い労働者を意味し、旧来の定住者と外国人（נכרי）の間に存在する社会集団を示す。「契約の書」の“debarim”も「神聖法典」と同様に、捕囚期以降のテキストであると想定すれば、二つの法典における寄留者（גֵּר）という言葉は、バビロン捕囚からの帰還者たちに合致するのである。<sup>15</sup>旧約聖書の三大法典に共通して寄留者（גֵּר）が頻繁に言及されるのは、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の著者たちが直面していた深刻な社会問題、つまり、バビロン捕囚からの多くの帰還民がいたという時代背景と密接な関係がある。これらの法典に寄留者（גֵּר）という言葉が頻繁に登場することは、当時のユダヤ社会の混乱状態を表している。

---

14) Douglas, 7.

15) レビ記25章47節では、例外的に、寄留者（גֵּר）という言葉がバビロン捕囚からの帰還民ではなく、エルサレム滅亡以後にパレスチナに残留していた人々の子孫を示しているように思われる（Smith, 553参照）。

### II.1.2. オリーブの木 (תִּיב)

「契約の書」の時代背景に重要なもう一つの手がかりとなるのが、出エジプト記23章11節に登場する「オリーブの木 (תִּיב)」という言葉である。この言葉は、“mishpatim”の中では使われていない。この言葉は、「ぶどう園 (כַּרְם)」という言葉と共に使われ、「契約の書」の中で、この箇所のみに見られる。ぶどう園 (כַּרְם) とオリーブの木 (תִּיב) という言葉は、旧約聖書の中で並記して10回用いられ、肥沃さや豊かさを表す。それらの箇所は、申命記6章11節、ヨシヤ記24章13節、士師記15章5節、サムエル記上8章14節、列王記下5章26節、18章32節、アモス書4章9節、ネヘミヤ記5章11節、9章25節など、ほとんどが捕囚期、あるいは捕囚期以降に書かれた文章であり、申命記史家の神学的、文学的影響を受けて成立したテキストである。

もちろん、オリーブの木 (תִּיב) は、捕囚期以前にもパレスチナでよく知られていた植物である。<sup>16)</sup> しかし、パレスチナでオリーブ栽培が、本格的に民間の主要商品作物として位置づけられたのはバルシア時代、つまり紀元前5世紀以降の現象である。<sup>17)</sup> オリーブの商品作物化は、当時のパレスチナにおける特殊な経済状況と密接な関係がある。紀元前5世紀から2

16) オリーブ油産業は、北王国の首都サマリアでは早くとも九世紀に発達したものである (Finkelstein, 159参照)。南王国では、7世紀になってようやく、アッシリア人やエジプト人との貿易のために国家の独占産業としてオリーブ油産業が発展するのである (Finkelstein, 268-273参照)。一つの法典がある植物を取り上げ、それと関わりを持つ法律を作るということは、その植物がその法律を規範とする社会の中で栽培されていたということ以上のことを意味する。出エジプト記23章10節—11節では、オリーブ畑が聞き手の所有であることを示している。それは、出エジプト記23章10節—11節が前提にしているユダヤ共同体の中で、オリーブ栽培が小規模で私的なものではなく、あるいは国家によって独占されるのではなく、民間で広く一般化され、その結果、社会全体にとって重要な経済的意義を持ち、利害当事者の間の行動様式を統制する必要性が生じたということを証言する。捕囚期以前のパレスチナにおけるオリーブ栽培の歴史に関しては様々な見解があり、活発な議論が行われているので、下記の文献も参照。Gitin, 1989, 48; Mierooop, 252-259; Faust, 62-86.

17) Kippenberg, 45f; 並木浩一, 239f参照。

世紀の間に、ユダヤ高地（Judean Highlands）の穀物畑は、徐々にオリーブ畑とぶどう園に変わっていった。それは、従来の穀物の栽培だけでは当時ペルシア帝国から課された重税を支払えなくなってしまい、他の一般の穀物よりも遥かに高い価値を持っていたオリーブやぶどうを商品作物として導入しない限り対応できないという、ユダヤ高地の生産力が限界に直面していた時代状況に由来すると見られる。<sup>18)</sup> 上記の仮定が正しければ、出エジプト記23章11節で登場するオリーブの木（תַּיִת）は、他の穀物の栽培からオリーブの栽培に転換されつつあったペルシア時代パレスチナの農業状況を物語っていると考えることができる。つまり、出エジプト記22章4—5節の穀物畑（הַרְבֵּץ）と出エジプト記23章11節のオリーブの木（תַּיִת）の間には、通時的な非連続性が存在するということになる。したがって、出エジプト記23章11節を含む“debarim”は、ペルシア時代パレスチナのユダヤ共同体が生存のために産業の再配置や再組織化を急いでいた紀元前5世紀頃に完成されたと考えるのが妥当である。<sup>19)</sup>

それに対して、“mishpatim”は、出エジプト記21章23節—25節（*Lex Talionis*）におけるハンムラビ法典との類似性も示唆しているように、「契約の書」の中で最も古い部分であり、おそらく王政時代、あるいはそれ以前にすでに部分的には成立していたと判断するのが妥当であろう。<sup>20)</sup>

---

18) Kippenberg, 46f.

19) תַּיִתという語は、「神聖法典」（レビ記24章2節）にも「申命記法典」（申命記24章20節）にも登場する。

20) 「契約の書」とハンムラビ法典との関係については、Wright, 2009a, 29-359参照。Wrightは、「契約の書」全体がハンムラビ法典の直接的な影響を受けて形成された法典であり、新アッシリア帝国時代である紀元前740年から640年の間に執筆されたと主張する。しかし、「契約の書」の“debarim”の部分が、ハンムラビ法典のPrologueとEpilogueを模倣したものであるというWrightの見方には無理があるように思われる。Van Setersは「契約の書」におけるWrightの年代測定に対して適切な反論を提示している（Van Seters, 2007, 18-21参照）。



### II.1.3. 王権批判

「契約の書」は、シナイ伝承の一部として位置づけられているが、多くの研究者は「契約の書」が本来は独立して完成されたテキストであり、後にシナイ伝承と融合したと考える。しかし、「契約の書」の“debarim”の中には、出エジプト記の他の箇所で見られる様々なモチーフが同様に存在する。たとえば、エジプトでの奴隷経験のモチーフ（出エジプト記22章20節、23章9節などを出エジプト記1章8節—14節と比較すること）、神がイスラエルの民の叫びを聞くモチーフ（出エジプト記22章22節、26節を出エジプト記3章7節、9節と比較すること）、除酵祭のモチーフ（出エジプト記23章15節を出エジプト記12章15節—20節と比較すること）などを取り上げることができる。つまり、「契約の書」の“debarim”は、出エジプト記全体の物語と隔絶してはおらず、むしろ深く連関しているため、シナイ伝承と全く独立して完成されたという主張はその信憑性を失う。特に、出エジプト記19章3b節—8節、20章22節—23節、24章3節—8節<sup>21)</sup>などの「契約の書」を取り囲む物語的仕掛けと文学的に切り離す必然的理由がない。したがって、少なくとも“mishpatim”に“debarim”を付け加えて「契約の書」を完成した著者と、それを取り囲む物語的仕掛けを執筆した著者はおそらく同一人物であったと推測できる。

これらのことから、「契約の書」をシナイ伝承の今ある場所に位置づけた著者の執筆意図の一端が明らかになる。それは、強烈な王権批判である。シナイ伝承の物語において「契約の書」は、神との契約を基礎づける重要な神学的意味合いを持つ。このように決定的に重要な契約のしるしが、王権時代ではなく、王権が成立する前の時代にすでに神によってイスラエルの民に与えられていたという歴史認識は、それ自体が王権の神学的正当性を根本から揺さぶるものである。<sup>22)</sup> 王が律法の授与と全く関係がな

21) 出エジプト記19章3b節—8節、20章22節—23節、24章3節—8節の用語的類似性に関しては、Patrick, 145f; Oswald, 90参照。

22) Oswald, 128.

ければ、その律法に基づく司法権の行使も祭儀の挙行も神学的に正当化できない。もしそうであれば、王制という国家統治機構は完全に不必要な存在になってしまい、せいぜい補足的な価値しか持たないことになる。このような「契約の書」の位置づけは、王権政治に基づく国家システムに対する極端な批判として読み取ることができる。このような王権政治に対する根本的な問いかけを含む文章が、捕囚期以前の王政時代に執筆されたとは考えにくい。

## II.2. 「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の前後関係

「契約の書」が捕囚期以降に完成されたテキストであれば、「申命記法典」や「神聖法典」との前後関係を再定位する必要がある。まず、「申命記法典」と「神聖法典」の時代背景について簡単に触れておきたい。De Wetteの仮説以降、その影響を受けた大多数の学者たちは、「申命記法典」を列王記下22章に現れる「律法の書 (ספר התורה)」と同一視する傾向があり、したがって「申命記法典」が紀元前7世紀前後の文章であると考え<sup>23)</sup>。しかし、「申命記法典」の社会的視座は、バビロン捕囚からの帰還民を前提としたもので、「申命記」自体が彼らのために書かれたテキストであると想定する学者たちもいる。その一人であるHölscherは、「申命記法典」が紀元前500年頃執筆されたと論じる<sup>24)</sup>。このようなHölscherの認識は、正当性を保持していると判断できるため、一部の捕囚期以前の伝承が含まれていたとしても、「申命記法典」が最終的に完結したのは紀元前

23) 例えば、Albertz, 310-312; Crüsemann, 242-248; 大住雄一, 1995, 64-70 参照。

24) Hölscher, 247. Hölscherは、エレミヤ書、エゼキエル書、ハガイ書、ゼカリヤ書の最古層に申命記の存在に対する認識の痕跡が無いことを、申命記が捕囚期以後執筆されたという仮説の根拠として取り上げている (Hölscher, 233-246 参照)。Kaiserもこの問題に関してHölscherに同意している。„Man wird sich also mit dem Gedanken vertraut machen müssen, bei der Rekonstruktion der Literatur- und Religionsgeschichte Israels ohne die Hypothese einer von König Josia aufgrund des Deuteronomiums durchgeführten Reform auszukommen“ (Kaiser, 1984, 134).

500年頃であったと推定することができる。

「神聖法典」については、多くの学者が「契約の書」や「申命記法典」より後に書かれたと考えている。<sup>25)</sup>しかし、Braulikは、むしろ「申命記法典」が「神聖法典」の影響を受けて完成されたものであると主張し、<sup>26)</sup>Zengerは「申命記法典」と「神聖法典」の前後関係が一方的ではなく相互的であると捉え、<sup>27)</sup>またWellhausenは「神聖法典」に現れる理想的共同体に対する希望と構想は、捕囚期が終わり、新しい出発が可能になった時代精神を反映しているものであると想定する。<sup>28)</sup>これらの仮説を批判的に検討すると、捕囚期以前からの前史 (Vorgeschichte) が存在していたとしても、「神聖法典」は「申命記法典」と同時代である紀元前500年頃最終的に完成したと推測することができる。「神聖法典」の一部であるレビ記26章42節—46節のテキストは、明らかにバビロン捕囚の経験を前提にしているものであり、この箇所も、捕囚期以後前期に当たる紀元前500年頃を「神聖法典」の完成時代としているように思われる。

上記のように、従来の研究によれば、「契約の書」は旧約聖書における最古の法典であり、「申命記法典」と「神聖法典」に一方向的に影響を与えたと考えられてきた。しかし、上述の分析から、この認識は“mishpatim”だけに関しては正しいとしても、“debarim”を含む「契約の書」全体には当てはまらないことが指摘できる。“debarim”におけるオリーブの木 (זית) や寄留者 (גר) に関わる法律、「契約の書」の位置づけにおける王権政治に対する強烈な批判精神などが、捕囚期以後ユダヤ社会の直面していた課題と深く関係しているため、「契約の書」全体が完成された時代

---

25) 例えば、Cholewinski, 145-327; Nihan, 547-550 参照。「神聖法典」と「申命記法典」の関係、あるいは「神聖法典」と他のP資料との関係は、Nihan, 395-575 に詳しい。Nihanは「神聖法典」を紀元前4世紀後半に位置づけている (Nihan, 548-559)。

26) Braulik, 1-25.

27) Zenger, 2006, 173.

28) Wellhausen, 382-384.

は、おそらく捕囚期が終わり帰還が始まる時期に当たると推定できる。Van Seters は、「契約の書」が「申命記法典」や「神聖法典」に影響を与えたのではなく、逆に「契約の書」が両方の法典から影響を受けて完成されたものであると主張する。<sup>29)</sup>しかし、その影響関係はより複雑で、一方的ではなく相互的であると捉えるのが本論文の立場である。その根拠はどこにあるのかについて、ここではその全てを論じることはできないため、以下にその幾つかを提示するに留めたい。

### II.3. 「契約の書」、**「申命記法典」**、「神聖法典」の相互的影響関係

#### II.3.1. 祭壇祭儀法

祭壇祭儀法は、下記の箇所で行なわれている。

- 1) 出エジプト記20章22節—26節
- 2) レビ記19章4節
- 3) 申命記4章15節—19節、36節、12章1節—22節

祭壇祭儀法について「契約の書」は、「申命記法典」や「神聖法典」と異なり、聖所の中央集中化が前提になっていないように見える。このことから多くの学者が、「契約の書」におけるこの箇所は、ヨシヤ王の宗教改革以前の原始的 Yahwism の祭壇祭儀法を表していると判断する。<sup>30)</sup>しかし、出エジプト記20章23節では、偶像崇拜が禁じられており、それは「申命記法典」の並行箇所の問題意識を共有している。そして、出エジプト記20章23節とその並行箇所で見られるような一神教的神観に基づく偶像崇拜の禁止という規定は、旧約聖書の中で捕囚期以前の時代には見当たらない。

---

29) Van Seters, 2003, 82-95.

30) Wellhausen, 29-30; Conrad, 8-18; Halbe, 378-380; Schwienhorst-Schönberger, 287-298; Houtman, 1997, 49-74, etc.

い。<sup>31)</sup> イザヤ書2章8節、18節、20節などで見られる偶像崇拜の禁止は、預言者自身の言葉ではなく、後代の加筆層に属するものである。<sup>32)</sup> 列王記下17章29節、19章18節、エレミヤ書16章20節などにおける偶像崇拜に対して批判的な箇所についても、申命記史家以降のテキストである。<sup>33)</sup> したがって、出エジプト記20章22節—23節で見られる問題意識は、早くてもバビロン捕囚という経験を前提にしたものである。<sup>34)</sup> しかも、出エジプト記20章23節のテキストは、申命記4章15節—19節と比較してみると、あたかもその梗概であるかのように簡潔でありながら、レビ記19章4節の表現 (ואלהי מסכה) よりは具体的であるため (אלהי כסף ואלהי זהב)、これらの並行箇所の影響を受けながら要約あるいは具体化するために再執筆されたと考えられる。

一部の学者は、出エジプト記20章23節の二人称複数が、次の24節では二人称単数に変わることを理由に、23節が後代の挿入であると判断するが、<sup>35)</sup> 出エジプト記23章13節で命令に関する二人称複数の語形 (אלים; תזכירו; תשמרו) と二人称単数の語形 (פִּיךָ) が混在することからも分かるように、ここでの文法的な数の変化は、異なる編集層を示すのではなく、同一著者の意識的なレトリックの手段、あるいは文体的特徴として解釈するべきである。<sup>36)</sup> さらに、出エジプト記20章22節に登場する「天から語る神」の表象は、申命記4章36節に文学的に依存している。<sup>37)</sup> このことは、

---

31) Van Seters, 2003, 60.

32) *ibid.*

33) *ibid.*

34) 聖書考古学の見地から考察しても、パレスチナにおいて偶像の製作や崇拜が根絶されたのは、捕囚期以降の宗教現象である (Stern, 199-205 参照)。

35) Schwienhorst-Schönberger, 298-299; Osumi, 149-217 参照。「人称の単数・複数  
の混在」をめぐる研究史の概観に関しては鈴木佳秀, 32-65 参照。

36) Albertz, 182f.

37) Van Seters, 2003, 49-53.

申命記4章36節のテキストが前後関係から見た文脈の中で矛盾なしに適合することに対して、出エジプト記20章22節の「天から語る神」の表象は、出エジプト記20章18節—21節で見られる神顕現の方法とも異なり、後代の挿入であることから容易に推測できる。つまり、「契約の書」の著者は、捕囚期以降に「申命記法典」の偶像崇拜禁止という問題意識や「天から語る」神の超越性に対する信仰などは共有しながらも、エルサレム神殿への聖所中央集中化には反対していた人物であったということである。<sup>38)</sup> 「契約の書」は、捕囚期以降ユダヤ社会の中に、一神教的Yahwismの偶像崇拜禁止の思想には賛同しながらも、エルサレム神殿中心の聖所中央集中化には反対していた人々が存在していたという事実を証言している。エズラ記4章1節—6節によると、第二神殿の建築を妨害していた「ユダとベニヤミンの敵」や「その地の住民」と呼ばれる人々が登場するが、多くの学者の見解では、彼らはエルサレム滅亡以後に捕虜として連行されることなくパレスチナに残って暮らしていた元ユダヤ人である。<sup>39)</sup> 彼ら、あるいは彼らの子孫は、一神教的Yahwismを信奉しながらも、しばらくはエルサレム神殿に対して違和感や拒否感を抱いていたとみなすのが妥当であろう。もしそうであれば、「契約の書」は、彼らが「申命記法典」に対抗して作り上げた法典であり、そこで彼らは偶像崇拜禁止の精神は受け入れながらも、申命記12章14節(במקום אשר יבחר יהוה)の聖所の中央集中化に関しては、出エジプト記20章24節で異議を唱えた(אליך וברכתוך באוא בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי אבוא)のである。

38) Van Setersは、出エジプト記20章24節が「申命記法典」の聖所中央集中化を前提にしていると主張するが、説得力を欠く(Van Seters, 2003, 62-67参照)。Levinが適切に指摘しているように、出エジプト記20章24b節は、申命記12章を前提にしているテキストであり、「申命記法典」における聖所中央集中化の神学に対する意識的な挑戦であると思われる(Levin, 122-128参照)。

39) Grabbe, 1998, 94; Smith, 553-555.

### II.3.2. 土地の安息年に関する法律

土地の安息年に関する法律は下記の箇所でも並行テキストを成している。

- 1) 出エジプト記23章10節—12節
- 2) レビ記25章1節—12節
- 3) 申命記15章1節—11節

出エジプト記23章10節—12節には、土地の安息年に関する規定が記されている。7年という周期で循環する土地の安息年は、それによって悪と罪が健全なコスモスから追い出されるという古代イスラエルの祭儀的世界観を前提にしている。<sup>40)</sup>「契約の書」の著者は、捕囚期以前から伝承されてきたこの従来の世界観をペルシア時代のユダヤ社会の中で再び活かそうとしている。このことは、「契約の書」の著者の伝承を保持しようとする保守的傾向を示しているように思われる。古代イスラエル共同体の法律集であった“*mishpatim*”を自分の新しい法典の中に挿入したことも著者のこのような傾向をよく表している。これに対して、「申命記法典」の著者は、この従来の世界観に基づく出エジプト記23章10節—12節に異論を唱えている。つまり、申命記15章1節—11節で、この7年という周期は存続させながらも、土地を休ませることによりコスモスが浄化され、その健全さが回復されるという世界観を放棄する。その代わりに、出エジプト記23章10節—12節における土地安息年の性格を根本的に変容させ、それを貧しい隣人に対する社会経済的義務、つまり、負債免除の義務を果たすための年にしようと提言しているのである。「神聖法典」の著者は、「契約の書」と「申命記法典」の両方から影響を受け、それを総合的に扱う。つまり、この著者はレビ記25章1節—12節で、「契約の書」における7年周期の土地安息年を認めるつつ、他方で50年周期の「ヨベルの年」を新しく

---

40) Kawashima, 383-389.

設け、「申命記法典」における負債免除年の社会経済的役割をより現実的な形で受容しようとしたのである。このような明確な改変の意図から、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の間に影響関係が存在すると推測することができる。<sup>41)</sup>つまり、この並行箇所に関しては、「契約の書」が7年という周期において「申命記法典」に影響を与え、その後、「神聖法典」は両法典のどちらからも影響を受けたのである。以上で考察したように、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の間の影響関係は相互的であり、「契約の書」は、時には「申命記法典」や「神聖法典」の影響を受け、時には影響を与えながら完成されたのである。「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の著者たちは、このように相互的に影響を与え合い、同時にそれぞれに独自の理想的社会像を掲げ、互いに相違点の多い法典を形成していったのである。次に、これらの相異なる三つの法典が、同じ五書に並置されているという事実が示唆する歴史的背景について論じる。

#### II.4. 五書における「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の並置をめぐる考察

これらの法典の間には、祭壇祭儀法（出エジプト記20章24節—26節、レビ記17章1節—9節、申命記12章1節—22節）、奴隷の権利（出エジプト記21章1節—11節、レビ記25章39節—46節、申命記15章12節—18節）、安息年（出エジプト記23章10節—12節、レビ記25章1節—12節、申命記15章1節—11節）、祭（出エジプト記23章14節—17節、レビ記23章1節—44節、申命記16章1節—17節）など様々なテーマについての規定に相違が見られる。多くの学者たちは、これらの相違点を「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」がそれぞれ執筆された時代背景の違いから来るものであると考える。つまり、「契約の書」に訂正が付け加えられて「申命記法典」が形成され、さらに「申命記法典」に補足が付け加えられて「神聖

---

41) Cholewinski, 240-247.



法典」が完成したという見方である。しかし、この見解には看過できない疑問が残る。この仮説が正しいならば、なぜ後代の著者や編集者はこれだけ多くの相違点や矛盾点が存在する三つの法典を同じ五書の中に並置したのであろうか。もし、著者たちが自分の法典に補足を付け加えるつもりであったなら、一貫性を保つために古い法典は捨てるべきではなかったろうか。前時代の法典は、なぜ同じ五書に収録されたのか。その用途は何であったのか。要するに、三つの法典の内容を全て包括しながら、一貫性のある最終版の法典を作り、それを三つの法典の代わりに五書に入れなかった理由はどこにあるのかという問いに尽きる。一部の学者はその理由について、捕囚期以降P資料の成立後に、これらの伝承が神的靈感を受けた聖なるものとして、当時のユダヤ社会によって認められたからであると説明する。聖なるがゆえに、容易に消し去ることはできず、並置するしかなかったということである。しかし、この説明は十分ではない。なぜ、捕囚期以降のP資料成立後になって突然、伝承に対してそのような硬直的な態度を取るようになったのかを説明することができないからである。前後関係に関しては学者によってそれぞれ見解の相違があるとはいえ、三つの法典の著者が、他の法典を自在に加除変更しながらそれぞれの法典を完成させたことは疑いない。したがって、なぜ捕囚期以降の五書が完成する頃になって、突如として態度が変わり、三つの法典が神聖不可侵の存在となったのかを説明することは困難である。<sup>42)</sup>

それでは、相互矛盾的な法典の並置という難解な事態について、より整合性のある説明は他にないのであろうか。この問題に関しては、まず最初に、「契約の書」の用途が実践的なものであったということを理解しなければならない。後の時代の編者は、「契約の書」を単なる前時代の法典として、記録のみを目的に五書に収録したわけではない。「契約の書」の著者には、この法典に基づいて捕囚期以降のユダヤ社会を形づけていこうと

---

42) Crüsemann, 405.

する強い決意が見られる。たとえば、出エジプト記24章3節は、「契約の書」にユダヤ社会の全的従順に値する神からの規範であるという神学的権威を与えるために書かれている。もし、「契約の書」がイスラエル社会最古の法典であるため、記録だけを目的に五書に収録されたとしたら、このような全的従順を促すテキストは必要なかったであろう。つまり、紀元前500年頃のユダヤ社会の中には、「契約の書」を実際に社会規範の土台にしようとしていた下位集団 (subgroup) が存在していたということがうかがえる。「申命記法典」と「神聖法典」に関しても同様のことが言える。これらのことから、当時のユダヤ社会には主に三つの下位集団が存在しており、これらの下位集団は互いに競争関係の中にあつたのではないかと推測できる。この三つの下位集団は、おそらく社会経済的に次のように分類することができる。<sup>43)</sup>

- 1) エルサレム滅亡以後に捕虜として連行されることなく、パレスチナに残って暮らしていた人々（「契約の書」を社会規範にしようとした人々）
- 2) バビロン捕囚からの帰還民の中で、祭司階級に属していた人々（「神聖法典」を社会規範にしようとした人々）
- 3) バビロン捕囚からの帰還民の中で、祭司階級に属していなかった人々（「申命記法典」を社会規範にしようとした人々）

「契約の書」を社会規範にしようとしていた人々は、バビロン捕囚からの帰還民とは異なり、当時パレスチナ地域に生活基盤を所有していた既得

---

43) 当然ながら、当時のユダヤ共同体の社会経済状況をこの三つの下位集団でまとめるには、ある程度の単純化は避けられない。本論文でのこれらの分類は、WeberのIdealtypusの定義に該当する性格のものである。Idealtypusとは、社会現象を説明するための理論構成において必須不可欠な「手段」であり、複雑で例外が多い社会現象をありのままに記述することを目標にするのではなく、研究者が価値を見出す一部の特徴にアクセントを置いて社会現象を考察することによって、現実をより選別的かつ分析的に理解することを旨とする(Weber, 90参照)。

権者であった。彼らにとってはバビロン捕囚の終焉が、厳密な意味での新しい社会形成の出発点にはならないため、「契約の書」には、「申命記法典」や「神聖法典」で見られるような新しい理想社会に対する希望や構想、根本性や革命性が欠けている。たとえば、「契約の書」には、「申命記法典」にある7年周期の負債免除年もなければ、「神聖法典」にある50年周期の「ヨベルの年」もない。「契約の書」には、奴隷を解放する時、惜しみなく贈り物を与えなければならない義務（申命記15章13節—15節）もなければ、同じ契約共同体の構成員を奴隷にしてはいけないという禁令（レビ記25章39節—43節）もない。

この文脈で、出エジプト記22章24節に登場する **תלוּה** という動詞は注目に値する。この動詞の語源は **לָוָה** であり、「貸す」、「貸与する」、「借りる」などの意味を持つ。この単語は、申命記28章12節、44節、ネヘミヤ記5章4節、詩編37編21節、26節、112編5節、箴言19章17節、22章7節、イザヤ書24章2節などにも現れるが、そのニュアンスは「貸す」という行為を肯定的に評価するものであり、それゆえ貸し手の視点を反映する言葉である。<sup>44)</sup> この言葉は、「申命記法典」や「神聖法典」では一切使われていない。「申命記法典」では、**לָוָה** の代わりに **נָשָׂא / נָשָׂה** という動詞を使用するが（申命記15章2節、24章10節、11節）、その含意は **לָוָה** とは反対に「貸す」という行為を否定的に捉えるものであり、したがって借り手の視点を反映する言葉である（サムエル記上22章2節 [נָשָׂא]; 列王記下4章1節 [הַנְּשִׂיחַ]; エレミヤ書15章10節 [נָשָׂו / נְשִׂיחַ] など参照)。<sup>45)</sup> このような用語法からも裏付けられるように、「契約の書」の基本的立場は、既得権者の視点を反映している。それは保守的なものであり、捕囚期以前の法典の一部であった “*mishpatim*” を挿入していることや、古代イスラエルの世界観に基づいた土地の安息年に関する法律を作っていることなどから、

44) Schäfer-Lichtenberger, 509f; Crüsemann, 218.

45) *ibid.*

捕囚期にも拘わらず、イスラエル社会の連続性を強調するような態度が見て取れる。

つまり、この三つの法典の差異や矛盾、そしてその五書における並置は、捕囚期以降のユダヤ社会に並存していたこの三つの集団が置かれていた政治経済的な力学関係から究明しなければならないということである。「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」という三つの法典は、バビロン捕囚からの帰還という時代の変化を受けて、それぞれの集団の視点から描かれたユダヤ社会の理想的未来像の異形である。当時のペルシア帝国は、被征服民族がその民族の法律によって自律的に自分たちを統制するという支配方法を推進した。<sup>46)</sup> その結果、パレスチナのユダヤ社会も、日常生活を営む上で必要な法典を自分たちで作るべきであるというペルシア帝国からの政治的圧力を受けていたのである。<sup>47)</sup> しかし、紀元前500年頃のユダヤ社会におけるいずれの下位集団も、自分たちの法律を他の集団に強制するに足る十分な力を備えていなかった。それゆえ、ユダヤ社会は全体の合意を得るために、噛み合わない三つの法典を一緒に合意文書（document of consensus）である五書、あるいは原型五書（Proto-Pentateuch）の中に並置するよりほかなかったのである。

本論文は、五書の形成が「申命記法典」で代表される非祭司的帰還民の神学と「神聖法典」で見られる祭司的帰還民の神学との調停だけではなく、「契約の書」に基づくパレスチナ残留民の神学との協働の産物でもあることを示した。このデリケートな力関係のバランスの上に成り立った合意文書は、相違点や矛盾点の多い三つの法典を内包しながらも、あるいは

46) Frei, 7-29; Blum, 333-360; 大住雄一, 2007, 164-165参照。

47) Blum, 356-357; 大住雄一, 2007, 165-167参照。大住雄一は、この歴史的背景を適切に次のように要約している。「エズラが公布した「イスラエルの神なる主が授けられたモーセの律法」（エズ七・六）とは何であったか。ペルシア「帝国認可」の実例に照らして見ると、どれか特定の法（申命記あるいは神聖法集といった）が採用されたのではなく、おそらくユダヤのいくつかのグループの律法理解が、ペルシアの権力によって妥協させられたと考えられる」（大住雄一, 2007, 165）。

それらを内包するゆえにこそユダヤ社会全体の社会規範として認められ、後代、ついに正典化（canonization）されるに至るのである。

### III. 結論

これまでの議論を次のようにまとめることができる。

- 1) 「契約の書」は、“mishpatim”を“debarim”が挟み、交差対句法（chiasmus）によって配列される形で完成されている。オリーブの木（**תׁיב**）の登場や寄留者（**גֵּר**）の保護、そして王権批判の精神など、「契約の書」の“debarim”で見られる社会経済的發展水準には、「申命記法典」や「神聖法典」の並行箇所比してより古い段階のものとは言い難い記述が存在する。
- 2) 「契約の書」は、「申命記法典」や「神聖法典」と同時代のテキストであり、紀元前500年頃に完成された法典である。したがって、「契約の書」、「申命記法典」、「神聖法典」の影響関係は一方的ではなく、相互的なものである。たとえば、祭壇祭儀法（出エジプト記20章22節—26節）に関しては、「契約の書」が「申命記法典」や「神聖法典」の並行箇所から影響を受けて形成されたが、土地の安息年に関する法律（出エジプト記23章10節—12節）の場合は、逆に「契約の書」が他の法典に影響を与える側になったのである。
- 3) 「契約の書」は、エルサレムの滅亡以後に捕虜として連行されることなくパレスチナに残っていた人々が作り上げた法典である。彼らは、バビロン捕囚からの帰還民とは異なり、当時パレスチナ地域に生活基盤を所有していた既得権者であったため、「契約の書」には、「申命記法典」や「神聖法典」で見られるような新たな理想社会に関する革命的精神が見られない。「契約の書」の基本的立場は保守的なものであり、捕囚期の

経験にも拘わらず、イスラエル社会の連続性を強調する姿勢が顕著である。

- 4) 三つの法典の完成には、捕囚期以後ユダヤ社会の状況が深く関わっている。当時のパレスチナにおけるユダヤ社会は、ユダヤ人共同体を自治するための法律を自分たちで作るべきであるというペルシア帝国からの政治的要求を受けていた。相互矛盾的な三つの法典が五書に並置されているという事実から、捕囚期以降ユダヤ社会には、互いに競合関係にあった三つの下位集団が存在していたと推測することができる。各々の社会集団は、彼らの法典を当時のユダヤ社会を規律する社会規範にしようとするのだが、いずれの下位集団も、自分たちの法律を他集団に強制できるほどの圧倒的な優位性を確立してはいなかったのである。それゆえ、ユダヤ社会全体のコンセンサスを得るためには、相違点の多い三つの法典を共に合意文書（document of consensus）である原型五書（Proto-Pentateuch）に並置する他なく、その結果、現在の五書のような特殊性を持つに至ったと結論づけられる。

\* 本論文の内容と参考文献に関して並木浩一名誉教授（国際基督教大学）から貴重な助言をいただいた。記して心から感謝の意を表したい。

参考文献<sup>48)</sup>

- 池田裕, 大島力, 樋口進, 山我哲雄, 2007, 『新版 総説 旧約聖書』(東京: 日本キリスト教団出版局).
- 大住雄一, 2007, 「モーセ五書批判概観」『新版 総説 旧約聖書』(東京: 日本キリスト教団出版局).
- , 2001, 「神の臨在の保証: 出エジプトの目的とモーセの派遣」『日本の神学 63』: 50-64.
- , 1995, 「申命記の重心」『聖書学論集 28』: 53-78.
- , 1993, 「汝の神に向かって備えをせよ、イスラエルよ: 旧約の法における唯一の神」『日本の神学 55』: 89-122.
- , 1990, 「旧約法研究の展開と諸問題」『日本の神学 52』: 257-288.
- 鈴木佳秀, 1987, 『申命記の文献学的研究』(東京: 日本キリスト教団出版局).
- 並木浩一, 2001, 『ヘブライズムの人間感覚: <個>と<共同性>の弁証法弁証法』(東京: 新教出版社).
- , 1982, 『旧約聖書における社会と人間』(東京: 教文館).
- 山我哲雄, 2012, 『海の奇蹟: モーセ五書論集』(東京: 聖公会出版).

Albertz, R., 1994, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I* (Louisville, KY: John Knox).

Alt, A., 1966, *Essays on Old Testament History and Religion* (trans. R. Wilson; Oxford: Basil Blackwell).

Barstad, H. M., 2003, "After the 'Myth of the Empty Land': Major

---

48) シリーズやジャーナルの省略形は、P. H. Alexander *et al.* (eds.), *The SBL Handbook of Style for Biblical Studies and Related Disciplines*, 2nd ed. (Atlanta, GA: SBL Press, 2014) に準拠した。

- Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah", in O. Lipschits and J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns): 3-20.
- Ben Zvi, E., 1994, "The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Literature of the Hebrew Bible", in W. E. Aufrecht *et al.* (eds.), *Urbanism in Antiquity: from Mesopotamia to Crete* (JSOT.S, 244; Sheffield: Sheffield Academic Press): 194-209.
- Bettenzoli, G., 1984, „Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz“, VT 34: 385-398.
- Blum, E., 1990, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW, 189; Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Boecker, H. J., 1984, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (NSB, 10; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag).
- Braulik, G., 1995, „Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze: Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1-12; 24,10-22 und 25,13-16“, in G. Braulik (ed.), *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (Freiburg: Herder): 1-25.
- Childs, B., 1974, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster Press).
- Cholewinski, A., 1976, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: eine vergleichende Studie* (Analecta Biblica, 66; Rome: Biblical Institute Press).
- Conrad, D., 1968, *Studien zum Altargesetz Ex 20:24-26* (Marburg: H. Kombächer).
- Crüsemann, F., 1992, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Chr. Kaiser Verlag).
- Douglas, M., 2002, "Responding to Ezra: The Priests and the Foreign



Wives”, *Biblical Interpretation* 10: 1-23.

Faust, A., 2011, “The Interests of the Assyrian Empire in the West: Olive Oil Production as a Test-Case”, *JESHO* 54: 62-86.

Finkelstein, I and N. A. Silberman, 2001, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press).

Frei, P., 2001, “Persian Imperial Authorization: A Summary”, in J. W. Watts (ed.), *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL Symposium Series, 17; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature): 5-40.

Gitin, S., 1995, “Tel Miqne-Ekron in the 7th Century BCE: The Impact of Economic Innovation and Foreign Cultural Influences on a Neo-Assyrian Vassal City-State”, in S. Gitin (ed.), *Recent Excavations in Israel: A View to the West* (Dubuque, IA: Kendall/Hunt Publishing Company): 61-79.

———, 1989, “Tel Miqne-Ekron: A Type-Site for the Inner Coastal Plain in the Iron Age II Period”, in S. Gitin and W. G. Dever (eds.), *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology* (AASOR, 49; Winona Lake: ASOR/Eisenbrauns): 23-58.

Grabbe, L. L., 2004, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period I: Yehud – A History of the Persian Province of Judah* (Library of Second Temple Studies, 47; London: T & T Clark).

———, 1998, *Leading Captivity Captive: ‘The Exile’ as History and Ideology* (JSOT.S, 278; Sheffield: Sheffield Academic Press).

Halbe, J., 1975, *Das Privileg Jahwes: Ex 34, 10-26 Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht).

Hölscher, G., 1922, „Komposition und Ursprung des Deuteronomiums“,

ZAW 40: 161-255.

Houtman, C., 1997, *Das Bundesbuch: Ein Kommentar* (Leiden: Brill).

———, 1994, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Kampen: Kok Pharos Publishing House).

Kaiser, O., 1992, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testament – Band 1: Die erzählenden Werke* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn).

———, 1984, *Einleitung in das Alte Testament: Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn).

Kawashima, R. S., 2003, "The Jubilee Year and the return of Cosmic Purity", *CBQ* 65: 370-389.

Kippenberg, H. G., 1982, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa: Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung* (StUNT, 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Knohl, I., 1995, *The Sanctuary of Silence: the Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis, MN: Fortress Press).

Levin, C., 2000, „Das Deuteronomium und der Jahwist“, in R. Kratz and H. Spieckermann (eds.), *Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht): 121-136.

Lohfink, N., 1990, „Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt: Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen“, *BN* 51: 25-40.

Marshall, J. W., 1993, *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law* (SBL.DS, 140; Atlanta, GA: Scholars Press).

Van de Mierop, M., 2007, *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 BC* (Oxford: Blackwell).

Nihan, C., 2007, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition*

*of the Book of Leviticus* (Tübingen: Mohr Siebeck).

Osumi, Y., 1991, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO, 105; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Oswald, W., 1998, *Israel am Gottesberg: eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund* (OBO, 159; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Otto, E., 1988, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel: eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22-XXIII 13* (Leiden: Brill).

Patrick, D., 1977, "The Covenant Code Source", *VT* 27: 145-157.

Schäfer-Lichtenberger, C., and L. Schottroff, 2009, „Schulden“, in F. Crüsemann *et al.* (eds.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus): 509-515.

Schwienhorst-Schönberger, L., 1990, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW, 188; New York/Berlin: Walter de Gruyter).

Smith, D., 1996, "The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judaeen Society", in C. E. Carter and C. L. Meyers (eds.), *Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Sources for Biblical and Theological Study, 6; Winona Lake, IN: Eisenbrauns): 537-556.

Stern, E., 2006, "The Religious Revolution in Persian-Period Judah", in O. Lipschits and M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns): 199-205.

Van Seters, J., 2007, "Revision in the Study of the Covenant Code and a Response to My Critics", *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology* 21: 5-28.

———, 2003, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the*

- Covenant Code* (New York: Oxford University Press).
- , 1999, "Is There Evidence of a Dtr Redaction in the Sinai Pericope (Exodus 19-24, 32-34)", in L. Schearing and S. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: the Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S, 268; Sheffield: Sheffield Academic Press): 160-170.
- , 1994, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press).
- , 1983, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press).
- , 1975, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press).
- Weber, M., 1949, *The Methodology of the Social Sciences* (trans. E. A. Shils and H. A. Finch; Glencoe, IL: Free Press).
- Wellhausen, J., 1957, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (trans. J. S. Black and A. Menzies; New York: Meridian).
- Wright, D. P., 2009a, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi* (New York: Oxford University Press).
- , 2009b, "Chiasmus in the Covenant Code Reconsidered: The Final Apodictic Laws", in R. Achenbach and M. Arneft (eds.), *„Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19): Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie* (Wiesbaden: Harrassowitz): 171-181.
- Zenger, E., 2006, *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer).
- , 1971, *Die Sinaitheophanie: Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (FzB, 3; Würzburg: Echter Verlag).

## **Abstract**

### **The Mutual Relationships between the Covenant Code, the Deuteronomic Code and the Holiness Code in their Historical Context**

The dating and the historical background of the Covenant Code (CC) are much debated. CC has long been regarded as the oldest law code in Israelite history. However, in our view, it would be more appropriate to refrain from using labels such as J, E and JE for the characterization of the pre-priestly Tetrateuch and, accordingly, reconsider the dating and historical background of CC. Regarding the final stage of the composition, our contention is that CC derives from Judean society in Persian era Palestine. The main purpose of this article is to indicate several pieces of evidence that support this hypothesis. The biblical law codes each reflect the specific perspectives of the communal networks in Judean society of Persian era Palestine. Since no subgroup in Palestine occupied an overpowering position, the law codes were simply juxtaposed, under the political pressure of the Persian empire, in order to shape a document of consensus.

