

## 聖書における女性の位置

### 三 枝 礼 三

#### 序 説

- I 同時代の世界における女性
    - (1) ギリシヤ及びヘレニズム
    - (2) ローマ
  - II 旧約聖書における女性
    - (1) 旧約聖書
    - (付) ユダヤ教
  - III 新約聖書における女性
    - (1) イエス
    - (2) パウロ
    - (3) 使徒後の時代
- 結 論

#### 序 説

宗教史における女性について、ヴィンターニッツ (M. Winternitz) は、以下のような一般的表現を与えている。「女性は常に宗教の最良の友であった。しかし、宗教は必ずしも常に女性の友ではなかった<sup>(1)</sup>」。この一般的包括的表現は、原始宗教のみならず高等宗教をも、そして聖書の宗教をも、その射程内に捕捉し得たつもりがちがいない。事実、聖書は、このような表現的中する標的にこと欠かない。たとえば、旧約では創造物語における女性の取り扱いかた<sup>(2)</sup>であり、新約では、テモテ第一の手紙における女性の主犯的取り扱いかたである<sup>(3)</sup>。

前者について、シモーヌ・ド・ボーボワール (Simone de Beauvoir) は、以下のように、あばきたてている。「イヴは男とともにつくられたのではなかった。別な材料でつくられたのでも、またアダムをこさえるのに使われたのとおなじ粘土でつくられたのでもない。女は最初の男の脇腹から引き出されたというのである。女は、その出生までが自主的ではなかったのだ。神は

最初から彼女自身を目的にして、彼女からじかに崇められることを目的に、女を創造する気になつたのではなかった。神は女を男のものとしてつくつたのだ。アダムの孤独を救ってやるために神は女をあたえたので、女はその夫のうちに起源と目的とをもっている<sup>(4)</sup>。

後者についても、「女性史」の中には当然ながら、こういう批判的叙述が見出さる。「女性に対する原罪観はキリスト教にもある。すなわち新約聖書テモテ前書に『婦女はただしずかにすべし。……アダムは惑わざりしなり。婦女は惑わされて罪に陥れり』とある。性の誘惑に負けて禁断の実を食つたために、罪深いものになつたというのである。キリスト教もまた男性社会でできた宗教である。そのために、誘惑に対して受身になり勝ちな女性ばかりに、罪を負わしたのである<sup>(5)</sup>。これは既に、ボーボワールも言っていることである。ただ彼女は、さらに決定

(1) A. Schimmel; Fraw, I. Religionsgeschichtlich. Die Religion in Geschichte und Gegenwart (R.G.G.) Band II, S. 1065.

(2) ibid. S. 1065 f. 「このことばによって、彼 (M. Winternitz) が言おうとしたことは、ほかでもない。その本性に従えば超自然的なものに対して極めて密接な関係にある女性が、多くの宗教における予言者や祭司としての彼女らの奉仕にも拘らず、祭儀からは多かれ少なかれ除外されたままであるということである。たとえば、月経時とか妊娠中とかいう状態が女性をタブー化するということは、高等宗教の中にまで浸透している。」 (A. Schimmel)

(3) 創世記 2; 18 ff.

(4) テモテへの第一の手紙 2: 14 f.

(5) Simone de Beauvoir; Le deuxième sexe, Mythes. 生島遼一訳「第二の性」V。「文字に現われた女」8頁。

(6) 宮城栄昌・大井ミノブ、編著「日本女性史」36頁。

的な証拠をつきつけて容赦しないのである。すなわち、「ローマ教会の長老たちはみな女がアダムを原罪にみちびいたのだという事実を強調する。テルトリアヌスの言葉をも一度引用しなければならぬ《女よ！ なんじこそは悪魔の門なり。なんじは悪魔すら正面より攻撃しえざりし者を説服せり。神の子の死に給いたるはなんじのゆえなり。なんじ、つねに喪服と襦袢をまといて退散すべし。》<sup>(7)</sup>」。

一般に、キリスト教は、女性を劣等視し罪悪視する儒教や仏教とちがって男女平等をとる女性を男性の桎梏から解放する女性の友として通念化されてきた向きがある。しかし、このような女性蔑視の証拠文書を摘発されては、百年の恋も一朝の夢である。まさしく、ヴィンターニッツの言う如く、キリスト教もまた「必ずしも常に女性の友ではなかった」と言われても致し方あるまい。

しかし、ヴィンターニッツの批判の的中する標的を聖書中に発見することは容易であるとしても、その少なからぬ標的が聖書そのものの指向する主要標的であるかどうかということはまた別問題である。すなわち、統一体としての聖書が、その一貫性において、女性をどのように位置づけているか、ということとはまた別の問題なのである。それゆえ、ここでは、聖書がその一貫性において女性を位置づけているその主要標的が、ヴィンターニッツの批判の射程内にあるか、またはこれを越えているか、ということこそ当面の問題である。

勿論、その解答は、聖書全体に亘る検討をぬきにして先取りさるべきではない。先取りしたために、ポーポワールでさえ浅薄な結論に達してしまっただけでなく、曰く、「男女の平等をある点で宣言したのは、逆説的だが、キリスト教であった。キリスト教は女のなかの肉をいみ嫌う。もしも女が肉としての自己を否認すれば女は男と同じ資格で、救世主によって罪を償われる神の子となるのだ。こうして女は、男とならんで、天上の歓喜を約束された霊魂の列に加えられるのだ。男も女も神の僕となり、天使とほとんど

同じほど中性化され、共に聖寵の加護をえて地上の誘惑をしりぞける」<sup>(8)</sup>。これは明らかに、聖書全体に亘る検討なしに先取りされた結論であって、聖書がその一貫性において位置づけている女性の位置とは無関係である。聖書における女性の位置の正しい測定を得るためには、聖書の一部ではなく全体の指向するところを検討しなくてはならない。批判は部分的に的中するだけでも批判たり得る。しかし、解答は全体性と統一性なしにはもはや解答たり得ない。それならば、全体としての聖書はといった女性をどのように位置づけているか、統体としての聖書が位置づけている女性の位置とはいったい何か、これが、われわれの問題である。

## I 同時代の世界における女性

聖書における女性の位置づけと雖も、天使たちに関わるものではなく、特定の時代と場所とを具体的に生きた現実の女性たちに関わる位置づけである。当然、その時代と場所とをとりまく世界における女性の位置と無関係ではあり得ない。むしろ、少なからぬ影響を受けたであろうし、また与えたであろう。相互影響のもとにあっては均質化が必然である。しかし、均質化の波にも風化しないものこそ其の独自性である。聖書における女性の位置づけに果して独自性があるであろうか、そのことを明らかにするためには、まず聖書の世界をとりまく同時代の一般世界における女性の位置を瞥見しておく必要があるであろう。そこで、聖書における女性の位置を検討するに先立って、ここではひとまず、(1)ギリシヤ及びヘレニズムの世界における女性の位置と、(2)ローマ世界におけるそれとを一べつしておきたい。

### (1) ギリシヤ及びヘレニズム

女性についてのギリシヤの理想像は、極めて高い品格をそなえている。ギリシヤの詩人たちは、肉体的意味でも精神的意味でも不朽の印象的的女性像を遺産として残している。たとえば、

(7) Simone de Beauvoir; op. cit. 47頁。

(8) ibid. 51頁。

ニオベ (Niobe), ヘレナ (Helena), ナウジカ (Nausica), ペネロープ (Penelope), アンドロマック (Andromache), アンティゴネ (Antigone), カッサンドラ (Cassandra), クリタイムストラ (Clytaemestra), イフゲニア (Iphigenia) 等々, とりわけ忘れ難いのは, 思慮深いユリクレイア (Eurycleia) である。嘲りに満ちたメナンデル (Menander) の中にさえ, 上品な調子がある。たとえば, ταμείον ἀρετῆς ἐστὶν ἡ σόφρων γυνή<sup>(1)</sup> (慎しみのある婦人は美德の豊庫だ) というような文章さえ見出すことができる。共和政時代のプラトンは, 女性のために一つの要求を出している。それは, ドリス地方では既に一般化していたが, アテネではまだ革命的要求であった。すなわち, 女性は, 軍事訓練にしてさえも男性と同等に扱われるべきだという要求である。事実, 有能な女性は, とりわけヘレニズム文化圏の小アジアにおいてであるが, ギリシャにおいてもまた, 社会生活の領域で驚くほど自律的で影響力のある役割を占めていた。プルターク (Plutarch) は, ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον (女性もまた教育者である) と書いている。彼の著作, consolatio ad uxorem (「妻への慰め」) は, 妻ティモクセナ (Timoxena) に対する彼自身の親密な人格的関係を証するものとして貴重な証拠文書だと言われている。<sup>(3)</sup>

このように, 女性に対するギリシャ的理想像にみられる女性の位置は, 男性にまさるとも劣らない高さで自由を与えられている。しかし, 理想像にみられる女性の位置が, そのまま現実のそれであったとは限らない。果たして, 現実の女性の位置はどうであったか。女性の理想像をうたいあげたのとはまるで逆の文書も残されているのである。すなわち, アテネの女性たちが実際は劣位におかれていた痕跡である。

アリストファネス (Aristophanes) によると, 女性は隔離された一室に番犬にまもられて起居させられていたらしい。多少の例外はあるが, 古代ギリシャの悲劇は女性を劣等者として扱っている。たとえば, 次のようなセリフが見出される。γυναῖξί κόσμον ἢ σιγή<sup>(6)</sup> φέρει (「沈黙

は女に世界をもたらす」つまり「女は黙っているに若かず」という意味であろう)。また, ὄρκους ἐγὼ γυναῖκός εἰς ὕδωρ γράφω (「女の誓いなど, わたしは水に書く」すなわち「女がいくら誓ったとて, 女の誓いがあてになるものか」という意味であろうか)。最も男の観客を呼ぶ喜劇は, しばしば女性に対する意地の悪い侮辱にみちている。たとえばこうである。女は, 気まぐれ<sup>(7)</sup> (ὁ πανυ | εἰώθ' ἀληθὲς ὀδὲ ἐν λέγειν γυνή) 「全く誰も——女はただの一人も真実を言わないのが常である」<sup>(8)</sup> で, いさかい好きで, 自然の最大の不釣り合い物である。(πολλῶν κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν θηρίων | ὄντων ἄριστόν ἐστιν θηρίον γυνή<sup>(9)</sup> 「地の上, 海の中にいる多くの野獣の中でも——まこと最大の野獣は女である」; ἵπου γυναῖκός εἰσι, πάντ' ἐκεῖ κακά<sup>(10)</sup> 「女たちのいるところ, そこにすべての悪がある」)。おまけに, 教養への要求というものが無い。女を教育することは, ひとえに危険な蛇の毒を増大させることでしかない。<sup>(11)</sup> 教養をそなえているのはただ遊女だけである。だから, 女が決定権をもっている家は必ずや遂に亡びる, <sup>(12)</sup> と言ったぐあいである。じつに, 女の通常の運命は, さげすまれ虐げられることであった。とりわけ, その

(1) Fragmenta, 1109, [Comicorum Atticorum Fragmenta ed. T. Kock, 1880 ff.] [=C.A.F.].

Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, S. 778 [=K.T.W.].

(2) Johannes Stobaeus; Eclogae. ed. C. Wachsmuth & O. Hense, Vol. III, 520, 10 ff., IV, 89, 9 f. マケドニアの郷里 Stoboi に名をとった紀元5世紀の人。

(3) K.T.W. Band I, S. 778.

(4) Aristophanes (446-385 B.C.; 古代アテネの最も代表的な喜劇作家); Thesmophoriazusai (=Thes.) 414 ff., 790 ff., K.T.W., 777.

(5) Sophocles (Soph. 496-406 B.C. アテネの叙事詩家); Ajax 293. K.T.W. 777.

(6) Soph., Er., 742. ♪

(7) Menander, (343-290 B.C.; 新ギリシャ喜劇の巨匠と認められたアテネの人); Fragmenta (=Fr.) 746 [C A F III, 210].

(8) Fr., 754, ibid. 212.

(9) Fr., 488, ibid. 141.

(10) Fr., 804, ibid. 220.

(11) Fr., 707, ibid. 201.

(12) Fr., 484, ibid. 140.

婦人が男性の被護を享受しなかった場合は、なおさらである。καταφρονούντες μου ὡς γυναῖκός ασθενούς<sup>(13)</sup>「彼らは弱い女をさげすむようにわたしをさげすむ」というような文書があるとおりである。υἱὸν τρέφει πᾶς κἄν πενής τις ὧν τυχη | θυγατέρα δ' ἐκτίθησι, κἄν ἤ πλουσιός<sup>(14)</sup> (息子なら、誰でも、不幸な赤貧の人さえこれを育てる。——しかし、娘となると、富貴の人さえこれを捨てる。J)というギリシヤ神話ポセイドンの劇の原理は、同時代の初期に至ってもなお支持されていたのである。<sup>(15)</sup>

以上の文例は、文学的に誇張された風刺的文書として、割引いて受けとらるべきであること言うまでもない。しかし、よほど割引くにしても、同時代の女性に投げつけられたこれら意地悪い侮辱に満ちた揶揄から、それとは全く無縁なあのギリシヤ的理想像の位置に女性をひきあげることはもはやできない。むしろ、ギリシヤにおける女性の位置は、ドリス地方やスパルタにおいてみられるような例外はあるにしても、<sup>(16)</sup>一般的には、不安定な状態にあったにちがいない。その女性の位置の不安定性は、結婚に関する慣習によく現われている。

結婚は、性的交渉の一層自由な形が結婚によって代るまでの、例外規則にすぎないのである。さまざまな交渉関係を明らかにしているのは、ネアリア (Nearia) に反対するデモステネス (Pseudo-Demosthenes; 384-322 B.C.) の弁明である。曰く、「われわれには、われわれを楽しませてくれる売春婦たちがある。日々の肉体上の必要のためには妾たち (παλλακας) がある。嫡出子たちの養育や、家事の忠実な管理のためには妾たちがある」。<sup>(17)</sup>ホメロス (Homerus) の時代には、奴隷を妾にしたり、ときに王族の血をひく捕虜たちを妾にしたりしたことがあったが、古典期にはもはやそのような事実は認められない。むしろ、古典後期には一般市民の間には稀であったとはいえ、<sup>(18)</sup>重婚のケースがある。法律的規制は何もなかったのである。尤も、実際上は、後期におけるギリシヤの結婚は厳格な一夫一婦制であった。男が遊女の許へ通うのは

自由であった。しかし、男がその遊女をめとった場合は、自分の初めの妻を去らせなければならない。ギリシヤ人に対して、エジプト人の蓄妾はすこぶる派手であった。グレコ・エジプト世界の結婚契約書には、次のような文句が見出されることがしばしばである。すなわち、μή ἐξέστω δὲ Ἡρακλείδης γυναῖκα ἄλλην ἐπιστάγεσθαι ἐφ' ὕβρει Δημητριάς μηδὲ τεκνοποιεῖσθαι ἐξ ἄλλης γυναῖκός<sup>(19)</sup> (正妻から子が生まれない限り、わたし、ヘラクレイデスは正妻がデメトリアスを侮辱しに赴くことをゆるさない) といった調子である。

従って、無論、愛情こまやかな結婚生活もあるにはあるが、<sup>(20)</sup>離婚は珍しいことではなかった。離婚の成立は、双方の合意による場合、夫または妻が一方的に三下り半を叩きつけることによる場合、また法廷でか第三者を通じてかなされる簡単な宣言による場合等があった。勿論、もっとルーズな結婚形態もあった。たとえば、エジプトにおける同棲生活とか、ローマの影響下にあらわれた γάμος ἄγραφος (内縁結婚) で必ずしも常に契約書ぬきではないが公の権利を保証されない結婚形態などである。このようなルーズな結婚形態が離婚をどの程度まで促進したかは述べ難い。ただ、このような形態では、財産の分配要求がいつも悶着をひきおこした。だから、離婚の際もちものをとり上げてしまつて返さないしきたりは、一種の罰則的慣習だったのであろう。<sup>(21)</sup>

(13) Papyri Florentini (= P. Flor.; 紀元3世紀); 58, 14.

(14) C A F III, 338.

(15) Papyri Oxyrhynchus (= P. Oxy.); IV, 744, 9 f.

(16) K.T.W. Band I, 777 f.

(17) Pseud-Demosthenes (384-322 B.C.) 59, 122.

(18) Dellling, Pauls Stellung zu Frau und Ehe, 8 f.

(19) Elephantine Papyri, 20, No. 1, 7 ff.

(20) Griechische Papyri zu Giessen (紀元2世紀初期), I, 19. 役職柄、幾夜もひとりぼっちでおかれる官吏の妻が、食べても飲んでも楽しくなかったと夫にうたえている。

(21) S. G. Huwardas; Beiträge z. griech. u. gräko-ägypt. Ehe recht der Ptolemäer und frühen Kaiserzeit. 47 f.; γάμος ἄγραφος (内縁結婚) を解消する際には、妻は、二・三のイアリングと小使銭しかもらえないのだから、これは全く悲劇である。

再三の離婚は遂に一夫多妻制に逢着する。風刺的な誇張があるにしても、メナンデル断片の次のような描写中には、なおいくらかの真理が含まれているであろう。すなわち、十一人、いや十二人の妻を持っていることさえ稀ではなかった。だから、四・五人の妻しか持っていないものは、未婚で、けちの *καταστροφή γῆς* (破産者) と見做された、<sup>(22)</sup> ということである。貞節な妻たちの墓碑上にしばしば見出される *μόνανδρος* (一人の夫の) という形容詞は、一般に、そのような柔れた習慣に対する抗議として刻みつけられたのであって、明らかに、寡婦が墓碑銘を考案したとき、そうしたのである。これをもってみても、メナンデルの描写している柔れた風潮は、単なる風刺的誇張ではない。ここには、女性蔑視の痕跡が歴然としてある。

これを要するに、ギリシャ及びヘレニズムの世界における女性の位置は、理想像における位置と、現実生活における位置との二面性をもっている。一面では、男にまさるとも劣らない高さ<sup>(3)</sup>と自由とをもった位置であり、他面では、番犬つきの囲いものでしかない位置である。しかも、この両面は、無関係ではなく、互に深く関わり合っている筈である。むしろ、このような対極的の二面性において現われる関係の midpoint にこそ、ギリシャ・ヘレニズム世界における女性の位置の実態がかくされている筈である。すなわち、そこでの女性の位置は、如何に男性にまさるとも劣らない高さ<sup>(3)</sup>と自由とをもっていたとしても、それは、男性との人格的関係から切り離された女性の位置でしかなかった、ということである。男性との人格的関係を切断したところで、如何に高く自由な位置を与えられたとしても、本質的には、それは無視された位置でしかない。ギリシャ的理想像における高く自由な女性の位置と、現実生活における番犬つきの囲い女の位置とは、じつに、共に男性との人格的関係を切断されている双生児の位置だったのである。

## (2) ローマ

ローマ人たちの間では、原始的な純朴な人々

の間でそうであるように、妻の位置が比較的に高かった。夫は、ただ寛容な優位を有するだけで、それも減じていく一方であった。ときには体罰も奨められたが、その行使は稀であった。喜劇の中では、妻も時々、夫の横っ面をひっぱたくことができた。だから、夫さえ妻を呼ぶのに敬称の *domina* を用いていたほどである。家政については、勿論、妻は夫と同等の位置を有していた。婦人にあてがわれた特別室というものはない。婦人たちは、何処でも自由に歩きまわられた。<sup>(1)</sup> ローマのストア哲学者たちの間には、教育の機会均等のための努力が見られる。馬も犬も、雌雄ともに、或は競馬のため、或は狩猟のために調教される。それなら何故、娘たちが息子たちと同様に教育を受けてはならないのか?<sup>(2)</sup> という具合である。だから、ユウェナリス (D. Junius Juvenalis, c. 58-138 A.D.) は、早くも女学者を風刺することができたのである。マルティアリス (M. Valerius Martialis, ローマ帝国の第1世紀の人) にもまた同様それが可能であった: *sit non doctissima coniu*<sup>(3)</sup>! (妻は何卒、最高教育を受けていませんように!)。ここにも、高い女性の位置とそれに対する蔑視とが同居している。

それはともかく、ローマ史は、極道女たち同様貴婦人たちにも富んでいる。グラクチの母コルネリア (Cornelia)、アウグストスの妻リウィア (Livia) などはそのよい例である。ローマのストア哲学者ムソニウス (Musonius) は、パウロと同時代の人であるが、われわれは、彼において、女性と結婚とに関する古代最高の位置づけを見出すことができる。すなわち、婚前・婚外のすべての性的交渉に対していい顔をしない

(22) Menander Fr. 547/8 (C A F III, 166).

(1) Cornelius Nepos (c. 99-27 B.C., ~イタリーの伝記編集者、Cicero の友人); *Vital prooemium*, 6 f. [K.T.W., 780].

(2) C. Musonius Rufus (Nero時代の冷笑的傾向のストア哲学者、Etruria の Volsinii の人), J. Stobaeus の *Eclogae* II, 235, 24 ff. に引用。[K.T.W.].

(3) D. Junius Juvenalis (ローマの最後の大風刺家), *Sat.*, 6, 434 ff.

(4) M. Valerius Martialis, II, 90, 9 [K.T.W.].

のは勿論である。いざ結婚しても、肉体的結合は、良い市民を産むことをその目的としなければならぬ。しかもさらに、その肉体的結合は、全く対等な夫と妻の精神的交わりによって支えられるべきである<sup>(5)</sup>、と言うのである。

しかし、ローマ世界における女性の位置にはもう一面がある。ローマ人の結婚はたいがい一夫一婦制であった。しかし、それは奴隷や遊女たちとの交渉を排除するものではなかったのである。むしろ、一般には、そのような性交渉は、とがめだてさるべきこととは考えられていなかった。かてて加えて、もっと自由な形態の結婚もあった。たとえば、軍隊などでみられた蓄妾制のようなもので、黙認することをキリスト教が拒否した結婚形態、或は、結婚として容認されなかった *contubernium* (同棲生活) すなわち、しばしば主人の意志による奴隷同志のもっと永続的關係などである。そして、このような結婚は、全く自由に結ばれたり解消されたりしたのである。他の場合にも、離婚は、相互に嫌気がさせば可能であった。帝政期になると、以前は解消できないものとされていた *confarreatio* (宗教的なくローマ人の) 結婚契約) による結婚が解消可能な *diffarreatio* (非宗教的結婚契約) による結婚になってしまった。離婚理由は、上流階級への夫の昇進、子なし、合鍵の使用 (姦通)、子供の毒殺、または、*quid perverse tae-treque factum est a muliere* (妻が何か醜聞に属することをしでかした場合) などであるが、しばしば、ただ全く他の結婚をしたいというだけの理由の場合もある。このような次第であるから、後期には道徳的頹廃を招来するわけであるが、離婚の増加は、そのあらわれである。道徳家たちは離婚に反対して戦ったが無駄であった。妻たちは、執政官たちの交替に比べればやや長くその夫たちのもので年月を数えただけであった<sup>(7)</sup>。秋が五度めぐってくる間に、八度も<sup>(8)</sup>の結婚が結ばれたこともある。オウィディウス (Ovidius) は、彼の三人の妻のことを冷笑的に語っている<sup>(9)</sup>。

以上みてきたところで明らかになったこと

は、まず、ローマ世界における女性の位置が、ギリシャ・ヘレニズムの世界におけるそれに比して、その高さ・自由さにおいて、より実質的になってきた、ということである。ギリシャ・ヘレニズムの世界においては、女性の理想像内にとじこめられていた女性の位置の高さと自由が、ここでは、実際生活の中により実質的に具体化され、実践化されてきたと言えよう。しかし、それと共に、女性に対する蔑視と無視も、劇中から歩み出て、実際生活の全領域に亘って、極めて徹底的に具体化され実践化されるに至った、と言うこともつけ加えなくてはならないであろう。それゆえ、ここにおける女性の位置の高さも自由も、ギリシャ・ヘレニズムの世界におけるその如く、男性との人格的關係から切断された位置の高さと自由であることには変りない。ただ、かしこではなお詩的世界の中に表現を得ていたものが、ここでは今や、実際生活の場に、具体的実践的表現を得たまでの話である。詩的ギリシャ・ヘレニズムの世界から、実際家のローマ世界に移行しても、またその位置が如何に高く自由であっても、女性は一貫して、男性との人格的關係から切断された地点に位置づけられていたのである。

## II 旧約聖書における女性の位置

さて、聖書の世界における女性の位置を検討することになった。一般の順序にならって、旧約聖書から始めることにする。そして、旧約時代から新約時代に移る過渡期に当るユダヤ教における女性の位置をも、ここで「付記」という形で検討しておくのが便利であろう。

### (1) 旧約聖書

旧約においては、血統と結婚にもとづく交わりとしての家族は、大家族としての部族をも指

(5) Delling, op. cit., 24 f. [K.T.W.].

(6) A. Oepke, *τομή*, [ibid. Band. I, 780].

(7) L. Annaeus Seneca (4 B.C.-65 A.D. スペインのコルドバの人), *De Beneficiis*, III, 16, 2 f. [ibid. loc. cit.].

(8) Juvenalis, op. cit., 6, 229 f. [ibid. loc. cit.].

(9) P. Ovidius Naso (43 B.C.-18 A.D., イタリア人はスルモの哀歌作者), N, 10, 69 ff. [ibid. loc. cit.].

すが、狭義においては、「父の家」を意味する<sup>(1)</sup>。その呼びかたからも明らかのように、いわゆる、家父長制家族制度である。しかし、予め言うておいてよいことは、一般に考えられる家父長制家族制度以上のものがそこにはあった、ということである。すなわち、一つは、母権的家族制度の名残りさえ見える家父長制家族制度においては、それによる婦人の抑圧は考えられているほどひどいものではない<sup>(2)</sup>ということである。もう一つは、それが宗教的機能を負うものとして、そこに或特別な意味を担っていた、とうことである。

それはともかく、旧約においても、この家父長制家族制度が、女性を従属的位置においていたということは事実である。すなわち、それは、女が未婚のまま、その父の家に暮らしているにせよ、婿養子を迎えてその家にとどまっているにせよ、たとえば子無しで寡婦になり離婚して出もどつたにせよ、彼女を家長たる父権のもとに従属せしめている<sup>(3)</sup>。また、結婚して父の家を出ても、今度は、その夫の家庭に加わり、夫権に對して法的に服さなければならないのである<sup>(4)</sup>。だから、いくつかの例では、「妻」という語が、「男に属する女」を意味している(創世記 2: 24-25, 3: 8, 17, 4: 1, 17)。「男」(‘ish)と「女」(‘ishah)というヒブル語についての誤った、しかし通俗化している原語学も、じつは、疑いもなく、この女の劣位の反映にはかならない。これが、旧約の家父長制家族制度のもとにおける女性の位置について概括的に言えることである。しかし、もう少し具体的に、娘、妻、母という順を追いつながら、旧約における女性の位置を立ちいって見ることにしたい。

#### a) 「娘」(bāth)

娘としての固有の位置についてふれている記録は乏しい。それは言うまでもなく、家父長制家族制度のもとにおいては、何よりも家名としての父の名を存続させることが優先していたので、息子の出生と命名は重大関心事であったが、娘のそれはそれほどでなかったからであろう<sup>(1)</sup>。また、女性としての本質的機能は、妻または母

としての役割において初めて機能するものと考えられていたからであろう。しかし、全くふれられていないわけではない。たとえば、息子と列記されている場合(創世記 5: 4, 7)、自分の兄弟たちからも、父からよばれるときのような調子で「娘」とよばれている場合(創 34: 17)、また特別な町や村の婦人を「シオンの娘」とよんでいる場合などがある。さらに、女の子の出生は、男の子のそれほどには期待されていない<sup>(2)</sup>。娘は、父によって、借金の形に売られる場合もあり得た<sup>(3)</sup>。しかも、彼女は、六年の年期があけても、男のように自由になれない。娘は、その父によって売春をさせられることもあった。しかし、レビ記に至ると、そのことは既に禁じられている<sup>(4)</sup>。また、子供をモレクへの犠牲として捧げることも禁じられている<sup>(5)</sup>。おそらく、アブラハムがその一人息子イサクをさえ、神のために、犠牲として捧げようとしたその信仰のわがが、神と信仰とをぬき去った犠牲の形骸として伝承されたとき、もはやそれは、単なる家父長権の過度な強張として、借金の形に娘を売ったり、売春をさせたり、モレクに捧げたりする現象を結果したのである。娘を旅人の身代りとして犠牲に供する父親のことばも、父親の命令権の過度な強張をその動機としている<sup>(6)</sup>。しかし、レビ

(1) F. Horst, *Familie*, R.G.G., Band II, 865 f.

(2) 創世記(創), 16: 3, 30: 9, 21: 21.

(3) O. J. Baab, *Mariage*, *Interpreter's Dictionary of the Bible* (I.D.B.), Vol. III, 279.

(4) O. J. Baab, *Family*, I.D.B., Vol. II, 238.

(5) H. Greeven, *Frau*, R.G.G., Band II, 1067.

(6) *ibid.* loc. cit.

(7) O. J. Baab, *Woman*, I.D.B., Vol. IV, 864.

(1) O. J. Baab, *Marriage*, *op. cit.*, 279. 男の名に比して女の名の乏しさはそのことに由来する。

(2) O. J. Baab, *Woman*, *op. cit.*, 864.

(3) イザヤ 3: 16, cf. 民数 25: 1, ヨシユア 17: 6, イザヤ 49: 22, 哀歌 3: 51, その他.

(4) レビ記 12: 1-5.

(5) 出エジプト(出エジ) 21: 7, cf. ネヘミヤ 5: 5.

(6) レビ 25: 40.

(7) 師士記 19: 24.

(8) レビ 19: 29.

(9) レビ 20: 1 f.

(10) 創 19: 8, 師士 19: 24.

(11) H. Greeven, *Frau*, *op. cit.*, 1067.

記において、それらのことはきびしく禁じられたのである。それのみではない。娘たちは、日常生活における自由行動は勿論のこと、宗教的祝祭の行列にさえ、踊る役、歌う役、或は楽器を奏する役を受けもって参加することができたのである。<sup>(12)</sup> また、娘に対する財産の寄贈や相続は、自分自身の財力で地所を買うことが妻にも可能になった頃になって始めて生じた後の風習である<sup>(13)</sup> と言え、息子がない場合は娘が相続権を<sup>(14)</sup> 確実<sup>(15)</sup> に有した<sup>(16)</sup> のである。<sup>(17)</sup>

結婚については、息子の場合にさえ、父親が主動権を<sup>(18)</sup> 発動して、嫁選びをするのであるから、娘の場合にはなおさらである。エブケ (A. Oepke) によると、イスラエルにおいては、女は法的には人格よりむしろ財産であって、結婚において、父親の主権下から、夫の主権下へ引き渡される (サム上 18: 17, 19: 27 他) <sup>(19)</sup> ものである。<sup>(20)</sup> しかし、その際、娘の代りに父親が受けとる花嫁料は、動産としての娘の譲渡代ではなく、むしろ、一人の男から一人の男への、その女に対する主権譲渡の代価であって、彼女の人格は法的にも確保されている、とみるべきであろう。<sup>(21)</sup> いずれにせよ、その父親によって、他の男に与えられるのであって、彼女は、多かれ少なかれ受身の立場におかれるのである。しかも、そのような形の中で、娘は、男と同じく、収穫の祝祭などに参加したり、山野で男とよく出会ったりして、自由に交際することができたので、ロマンスの生まれる余地もあった。<sup>(22)</sup> さらに、夫を決定するに先立って、娘たちは、父や兄から彼女自身の意向をまず問い合わされるほどだったのである。<sup>(23)</sup> それどころか、同じ部族の男でさえあるなら、「彼女たちはその心にかなり者<sup>(24)</sup> にとついでよい」とさえ言われるのである。<sup>(25)</sup>

このように、家父長制家族制度の一見抑圧的形態の中で、父親や兄弟に対して従属的地位に位置づけられているように見えながら、旧約聖書の娘たちは、考えられている以上に、尊重され、且つ自由を与えられていた、と言ってよいであろう。

#### b) 「妻」(ishäh)

妻は、結婚によって、主人 (bā'al) の家族の交わりに加わり、主人の権威 (b'ulāt bā'al) <sup>(1)</sup> のもとに従属するのである。父親の主権下から、夫の主権下に移るのである。持参金と結婚祝の贈りもの (Eheschenkungen) <sup>(2)</sup> が、彼女の所有財産になるが、彼女の身柄が一つの主権下から他の主権下に移される過程<sup>(3)</sup> にあつては、何ほどの役割をも果さない。

結婚の目的は、まず第一に、(男の)後継者を生むことによって一族の将来を確かならしめることである。<sup>(4)</sup> 従って、妻としての最高の役割は、子を<sup>(5)</sup> 生むこと、しかも男の子を生むことであった。子無しであれば、養子の習慣はなかつたので、夫は、これを解決しようとする意志から新しい結婚をするために、古い結婚を解消し、<sup>(6)</sup> 初めの妻を離婚することがしばしばであった。離婚は、(夫の死、行方不明、捕虜などによる結婚の自動的解消を除けば) 彼女をその主権下におく夫から

(12) 出エジ 15: 20, サム上 18: 6 f., エレミヤ 13: 4, 詩 13, 68: 26, ネヘ 7: 67.

cf. H. Greeven, op. cit., 1068.

cf. A. Oepke, *τομή*, Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (K.T.W.), Band II, 781.

(13) ヨブ記 42: 15.

(14) 民数 27: 1 ff., 36: 1 ff.

(15) 箴言 31: 16.

(16) H. Greeven, op. cit., 1067.

(17) A. Oepke, op. cit., 781.

(18) 創 24: 4.

cf. O. J. Baab, *Marriage*, I.D.B., Vol. III, 283.

(19) 創 29: 23, 28, 34: 8, ヨシュア 15: 6.

(20) A. Oepke, op. cit., 781.

(21) cf. O. J. Baab, *Woman*, I.D.B., Vol. IV, 865.

妻と財産が等視されていたといわれる典拠としては、エレミヤ 6: 12.

(22) 創 24: 15-20, 29: 2-11, 出エジ 2: 15-9.

(23) サム上 18: 24.

(24) 創 24: 39, 58.

(25) 民数 36: 6, 他部族の男との結婚が奨められないのは、彼女の相続する嗣業が、将来他部族の所有に帰することになるからである。

(1) F. Horst, *Ehe*, R.G.G., Band II, 316-318.

(2) H. Greeven, *Frau*, op. cit., 1067.

(3) A. Oepke, op., 781.

(4) F. Horst, op. cit., ホセア 2: 4.

(5) 創 30: 1, 9, サム上 1, 詩 113: 9.

cf. H. Greeven, op. cit., 1067.

(6) cf. 創 16: 2.



の発議がある場合にだけ可能だったのである。<sup>(7)</sup>  
 こういう次第だったので、「多くの結婚の動機は、政治的でも、商取引的でも、また人格的理由にさえも基かない<sup>(8)</sup>」とまで言われるのである。逆縁の掟は、男にはこれを拒否できたのに、女には拒否できなかった<sup>(9)</sup>。また、安息日の休みは、すべての男に義務づけられたのに、婦人だけを除外していた。夫は、妻がたてていた誓願が有効か否か、いずれにでも決定できた<sup>(11)</sup>。つまり、夫は、妻を全く支配していたのである<sup>(12)</sup>。しかも、その中にありながら、妻は、行為する相当の自由をももっていたのである<sup>(13)</sup>。

男（後には祭司）の礼拝義務規定（出エジ 34: 23 他）と燔祭規定は、婦人が礼拝に参加することを除外していない。婦人は、聖所へ出入りできる。燔祭や他の祭儀にも参加できる。律法の朗読は、夫とともに聞くことができる。多くのヘブル法は、男と女を平等に扱っている。たとえば、姦夫と姦婦は両者とも殺さるべきだとしている（レビ 20: 10）。食物のタブーも両性に命じられている。近親相姦の場合には両者とも死を要求される（20: 11）、といったぐあいである。また女性には、祈願や誓願もたてられる。不浄の状態が終れば、規定からも自由にされる。神の人に問う如く、礼拝での神託を伺うこともできるし、さらには、神の顕現にさえ与り得るものとされている<sup>(14)</sup>。また、女子言者は、力ある指示のことばを語っている<sup>(15)</sup>。結婚の法的効力は、婚約期間から発生して若い妻の立場を守る。また、妻を養うことと同棲することを義務づけている<sup>(17)</sup>。さらに、法的保護を妻に加えることを要求している<sup>(18)</sup>。そして、妻については、ただ一つ彼女の事業や誓願に対する夫の同意を要求する<sup>(10)</sup>が、それとて、後の箴言では、夫の信頼の中で、妻の自主性が全く認められ、完全に尊重されている。「その夫の心は彼女を信頼して、……彼女は畑をよく考えてそれを買ひ」と語られているとおりでである。

結婚の目的は、一族の後継者を生むこと<sup>(21)</sup>、一族の生産作業における協力者たること<sup>(22)</sup>、さらには、相互愛において一体化し性の喜びを共にす

ること<sup>(23)</sup>、とされている。第一の最高の目的を果し得ないとき、その妻は最低の位置に置かれても致し方ない<sup>(24)</sup>。しかし、そのような境遇に置かれていながら、ハンナは尖エルカナに熱愛されていた。そののみか、サラは、夫アブラハムに、自分の侍女を、彼女によって子供を得るためにとるよう指示した<sup>(25)</sup>。そしてこれは、一人サラの場合だけではなかった。彼女らは、妻としての最低の位置におかれながらも、なお夫の熱愛の対象たり得たし、さらに夫に対する主動性をさえもち得たのである。彼女らは、家父長制家族制度におけるその従属的位置にも拘らず、結婚における愛の経験が可能であることを見出していたのである<sup>(27)</sup>。第二の目的、一族の生産作業における協力者たることについてみても本来は、彼女は単なるそえものの助手ではない。女は、「男のために、ふさわしい助け手」としてつくら

(7) F. Horst, op. cit., 317.

(8) ibid. 318.

(9) 申命 25: 5 ff.

(10) 出エジ 20: 8 ff, 申命 5: 12 ff. (尤も、女は、事实上は休みをとったが……列王下 4: 22 ff.).

(11) 民 30: 7, 8.

(12) 創 3: 16.

(13) 創 19: 13-35.

(14) サム上 1, 2: 19, 師士 13: 15 ff., サム下 6: 19, エステ 10: 1, ネヘ 12: 43, 列王下 23: 2, 申命 31: 12, ネヘ 8: 2 f, 10: 29, 民数 6: 2 ff., エレミ 35: 8, 民 30: 4 ff., レビ 12: 6 f., 15: 29 f., 列王下 4: 22 f., 創 16: 7 ff., 21: 17, 師士 13: 3 ff. cf. H. Greeven, op. cit., 1068.

(15) 民 12: 2, 師士 4: 4 ff., 5: 12, 列王下 22: 14 ff., ネヘ 6: 14.

(16) 申命 20: 7, 22: 23-27.

(17) 出エジ 20: 10.

(18) イザ 4: 1.

(19) 民 30: 4 ff.

(20) 箴 31: 10 ff., 16.

cf. F. Horst, Ehe, op. cit., 310-318.

(21) cf. 註 4.

(22) 創 2: 18, 箴 31: 10 ff.

(23) 創 29: 30, サム上 15, 18: 20, 19: 11 ff., サム下 3: 15 f., エレ 2: 2, 創 2: 24, 3: 16. cf. F. Horst, op. cit. loc. cit.

(24) サム上 1: 5, 7 f.

(25) 創 16: 2.

(26) サム上 25 章, 列王下 4: 8-10.

(27) 創 24: 67, 29: 20, 34: 9 ff., サム上 1: 8. cf. F. Horst, op. cit. loc. cit.

れたという。しかし、この「ふさわしい」(ke-negedōn)<sup>(28)</sup>は、「差し向いの」または「対向する」<sup>(29)</sup>の意味である。また「助け手」とは、孤独(Einsamkeit)が助け手のない状態(Hilflosigkeit)であるから、それこそこの孤独を克服するもの、すなわち、共存在(Zuweisamkeit→coexistenz)<sup>(30)</sup>をもたらしものにほかならない。だから、夫は妻において「わが骨の骨、わが肉の肉」を発見する。つまり、自分自身以上のものでも以下のもでもないものを妻において発見するのである。いわば、妻は夫の鏡にほかならない<sup>(31)</sup>。第三の目的、すなわち、相互愛において一体化し性の喜びを共にすること、の本質的意味は、「知る」(yādā)ということばによってよく表現されている<sup>(32)</sup>。この yādā は、勿論性交渉を意味するが<sup>(33)</sup>、それだけではなく人格的知遇をも意味し、さらには、それをもって人が神に立ち帰らなくてはならない<sup>(34)</sup>霊的知識をも意味したのである。このように、本来、性の交わりは、神によって関係され基礎づけられた一人の夫と一人の妻の人格的関係の内側に位置づけられていたのである<sup>(35)</sup>。結婚におけるこのような妻と夫の人格的関係が、神によって関係され基礎づけられている関係だということを、最も明確に語っているのは、《マラキ書2章14節》である。すなわち、「これは主があなたと、あなたの若い時の妻との間の、契約の証人だったからである」と記されている。夫と妻との間の契約は、神が証人となって基礎づけている契約であり、いわば、彼らに対する神の契約そのものである。それゆえ、その妻との契約を破棄することは、神との契約を破棄することにほかならず、妻への裏切りは神への裏切りとして審かれるのである。また、この二重の契約関係から逸脱したところで性を用いるとき、それは罰せられずにはないのである<sup>(36)</sup>。じつに、マラキ書2章14節において、女性の位置は本来あるべき位置へ引き上げられたと言ってよかろう。すなわち、神によって基礎づけられた夫との人格的関係における対等性である。

このとおり、妻も、家父長制家族制度の中に

あって、夫に従属する位置におかれてはいた。しかし、それは一般に考えられるほど虚げられた位置ではない、むしろ、夫に従属する位置にありながら、相当な自由を与えられており、夫に対して主動性を発揮する場合さえあり得た。少くとも、彼女は、一見従属的位置にありながらも、神の前には、神によって関係され基礎づけられた夫との人格的関係、信頼関係の中で自らの人格を保ち得た、<sup>(37)</sup>と云ってよいであろう。

### c) 「母」(hēm)

「母」(hēm)は、おそらく〈hamām〉、すなわち、「広い」「余地豊かな」を意味する語根からつくられた語である。言うまでもなくそれは、もと ummu「子宮」を意味していたものであろう<sup>(1)</sup>。ところが一方、エバ(ewah)という名を「すべての生きものの母」を意味するものと主張す

(28) 創 2: 18.

(29) G. von Rad, Das erste Buch Mose (A.T.D.), 66. 《Einsamkeit ist hier also sehr realistisch als Hilflosigkeit definiert. Unter diesem Gesichtspunkt erfährt die Frau eine ganz unromantische Bewertung, die das A.T. auch in seiner schönsten Lobrede auf das Weib als Gattin nicht verlassen hat (Spr. 31: 10 ff.)》

(30) ibid. loc. cit.

(31) 創 2: G. Dellling “Wie die Widerspiegelung selbst, in denen er sich selbst wiedererkennt” (G. von Rad, op. cit., 66).

(32) 創 4: 1, 17, 25, 24: 16, 38: 36, 師士 19: 25, サム上 1: 19, 列王上 1: 4, cf. 創 19: 8, 民 31: 17, 師士 11: 29, 21: 11.

(33) O. J. Baab, Sex, I.D.B., Vol. IV, 300; 死海写本の示すところによれば、善悪を知るとは、性経験の全領域を知ることの意味する、ということである

(34) イザ 11: 12, エレ 22: 16, ホセ 4: 1, 6.

(35) cf. F. Bloemhof, Sexualethik, R.G.G. Band V, 1720, 《Der Mann existiert aber nicht ohne die Frau, ebensowenig die Frau ohne den Mann. Beide sind aufeinander eingestellt und dazu berufen, sich gegenseitig zu helfen und beizustehen. Diese Gegenseitigkeit im beiderseitigen Verhältnis gilt für alle Gebiete des Lebens. Das menschliche Leben hat von Gott die Struktur erhalten, daß es sich auch der ganzen Linie — also nicht nur auf dem beschränkten Gebiet des sexuellen Lebens im engeren Sinne, ...》

(36) 創 3章.

(37) O. J. Baab, Woman, I.D.B., Vol. IV, 865.

(1) O. J. Baab, Mother, I.D.B., Vol. III,

る原語学が旧約にはある。これは多分、旧約における、母としての女性の役割の著しさによって動機づけられた主張であろう。

旧約的社会においては、母に対しても、尊敬と服従が要求されていたのであって、不敬は厳しく罰せられたのである。母親の影響力は相当なものであった。なるほど、婦人の最高の役割は子を生むことであり、とりわけ、息子たちの誕生は、夫の家族の中での彼女の地位を高め確立する。しかし、母親としての女性は、子供を生むもの以上のものであったことも確実である。彼女は、子供たちを養育する責任をもまた負っていた。この子供の教育に際しての責任ある姿勢と発言 (mitsprache) とは、早くから父親のみならず母親の法的権威をも形成することになった、と言われている。母親は、父親の権威に対してだけ第二のそれのように見える等質の権威を、家族に対してもっている。だから時には、息子の嫁えらびに、母親が主動権を発動する場合もあったほどである。勿論、子供たちを愛し、教育し、訓練さえもするのである。すなわち、子供たちの生活規範や神に対する関係に心を配るのである。また、何にもまさって、その母性愛が賞讃されているとおり、彼女は何よりも家族の慰め手だったのである。しかも、都会上層階級の奢侈にそまない母親たちは、このことを、家族が要求する種々な仕事、たとえば、家経、水汲み、料理、パン焼き、糸つむぎ、編みもの、衣服の仕立て、その他或は畑仕事や牧畜などの手伝いまでしながら、果たしていくのである。

以上は、おもに家族の中における母親としての女性の位置乃至役割であるが、社会生活の面においても、娘や妻よりさらに影響力のある形で参加したと考えられる。二世紀の一著者によって「卓越した人々」として編集された国家的英雄のリストが男たちの名前だけしか記載していないということはほんとうである。しかし、これは事実には即した正当なものとは言いがたい。国家的事件に関係したような女性の影響は、デボラ (師士 5)、パテセバ (列王上 1: 11 ff.)、イゼ

ベル (同 19: 1 ff.)、そしておそらく、一人だけしか名をあげられていないが、みな王たちの母であった婦人たち (列王下 8: 26, 12: 1, 14: 2, 15: 2, 33, 18: 2, 21: 11, 19, 22: 1, 23: 36, 24: 8, 18) に関する聖書の記録において明かである。

母親としての女性の位置も、無論、家父長制家族制度の中にあつては、父権に従属するものとして位置づけられていた。しかし、娘や妻より一層母親は、尊敬と服従の対象として、自主的な立場におかれたものである。だから、母は、父権に対してだけ第二のそれのように見えながら、じつはそれと等質の権威を家族に対してもち得たのである。

以上において、旧約における女性の位置を娘、妻、母の順に従って見てきたわけであるが、総括的に言えることは、家父長制家族制度においても、女性の位置は、まず一般に考えられているほど抑圧された位置ではないということである。それのみか、むしろ父権または尖権のもとに従属する位置にありながら、実質的には、自分の意向を無視されることのない自主的存在であり得たし、夫との人格的な信頼関係の中でその人格性を保ち得たし、さらにはまた、家族に対する責任を夫と共に負い得る等質の権威をさえ与えられていたのである。それにしても、たとえ形式的にせよ、女性を父や夫への従属的位

(2) O. J. Baab, *Woman*, op. cit., Vol. IV, 865.

(3) 箴 1: 8, 6: 20, 10: 1, 15: 20, エゼキ 22: 7 (ここでは、それが無視されていることが責められている)。法律としては、出エジ 20: 12, レビ 19: 3, 申命 22: 15.

(4) 出エジ 21: 15, 17, レビ 20: 9, 申命 21: 18, 27: 16.

(5) 創 30: 1, サム上 1 章, 詩 113: 9.

(6) H. Greeven, op' cit., 1067.

創 37: 10, 出エジ 20: 12, 21: 15, 17, レビ 20: 9, 申命 5: 16, 21: 18 ff., 27: 16.

(7) 創 21: 21 (尤もこれは例外的場合であること言うまでもない)。

(8) O. J. Baab, *Family*, I.D.B., Vol. II, 239.

(9) 創 21: 16, サム下 21: 10, エレ 31: 15, 列王上 31: 16 ff. イザヤ 66: 13.

(10) 創 18: 6, サム上 9: 11 ff., 8: 13, 出エ 35: 25 f., ルツ 2: 2 ff., 出エジ 2: 16 ff., 雅歌 1: 6, 8.

(11) *Ecclesiasticus*, 44 1-50: 29.

置におく家父長制家族制度の存在理由はどこにあったのであろうか。それは、勿論、当時の生産様式、生活様式等からきた一般の形態であったが、さらにそれは宗教的機能を負っているものとして特別な意味をもっていたのである。すなわち、民族と民族、部族と部族の間の生存闘争は、イスラエルにとっては単なる生存競走以上のものであって、それはまず、宗教と宗教、神と神との戦いだったのである。自分の部族の嗣業を奪われることは神の嗣業を奪われることにほかならない。だから、娘たちは、「そのころにかなうものにとついででもよいが、ただその父祖の部族の一族にのみとつがなければならぬ<sup>(1)</sup>」と言われるのである。また、異教的外界の豊穡祝の祭儀<sup>(2)</sup>から浸透してくる宗教上の姦淫<sup>(3)</sup>に対する戦は宗教上の至上命令であった。そのため、天后 (weiblicher Gottheiten) をも排除しなければならぬ<sup>(4)</sup>。そのような宗教的誘惑から婦女子をまもる責任は家父長にある。しかも、神の至上命令に背いたものは、自らの配下に属する人間を一人残らず、神の怒のもとにさらされることになるのである。このように、イスラエルにおける父権と家父長制家族制度は、神から与えられた一族の嗣業と信仰とを、他部族や異教礼拝からまもるといふ戦闘的機能を担っていたものであって、そこに神に対する一族全体の連帯的責任と意味を集約していたのである。

この異教に対する宗教的戦闘機能と神に対する宗教的連帯性のゆえに、イスラエルにおける家父長制家族制度は存在理由を有したのである。そして、このような父権の強化がそのもとに従属する女性の位置をまもり保証するものであることは当然だと言えよう。さらに、家父長制家族制度は、やがてその血統の裔から現われるであろう約束のメシヤへの待望と結びついて、新しい意味を担うことになったということをつけ加えてもよいであろう。

#### (付) ユダヤ教

家父長制家族制度の異教への戦闘機能と神への連帯性はしかし、いわゆるユダヤ教の時代になると、その生き生きとした意味を喪失してし

まうのである。すなわち、初期ユダヤ教の構造と増大する教権主義または律法主義のもとにおける経済的・社会政策的変遷にともない、女性蔑視 (レビ 27) の事態が発生する。同様に、祭儀においても女性を無視する事態があらわれ<sup>(1)</sup>。たとえばこうである。ヘロデの神殿では、<sup>(2)</sup>婦人たちは、内庭の東の一角にある「婦人の庭」に局限されていた。会堂でも、女は男からひき離されて、しばしばただ見物人のように仕切りの陰の回廊のような場所に座らされた<sup>(3)</sup>。しかも、この女子用の特別室は、パレスチナのみならずアレキサンドリヤでさえも、用意される慣習があった。申命記 6:4 の朗唱や祈禱のしるしの着用は、ただ男子の自由な身分のものに許されるだけで、婦人は奴隷と共に除外された。つまり、女性は、宗教生活においては、ただ片隅に片づけられてしまっているのである。そして男は、異邦人、奴隷または女に生まれなかったことを感謝している。女性は、あからさまに侮辱されているのである。曰く、「自分の子らが男である人はさいわいだが、女であるならわざわざ

(1) 民数記 36: 6 ff.

(2) イザヤ 17: 10 f., エゼキ 8: 14.

(3) レビ 19: 29, 21: 7, 9, 申命 23: 18, ホセ 4: 13 f., 列王上 14: 23 f., 22: 47, 列王下 23: 7.

(4) 列王上 15: 12 f., エレ 7: 18, 44: 17 ff.

(5) ヨシ 7: 24, アモス 7: 17, サム下 12: 11, ヨブ 31: 2 f.

#### 〈特註〉 女性に対する非難と賞讃

旧約の女性にも習慣を産んだ例外者が少なくなかつた。その例外者に二種類がある。一般の女性の位階から墮落した女と群をぬきんでた女である。勿論、前者には非難、後者には賞讃がそれぞれ与えられた。その実例を因るに紹介しておくことにする。

〈非難〉女は喜ばない好きで、騒々しく無思慮である (箴 9: 13, 11: 22, 25: 24)。ミカの予言の、後の編纂者は、婦人に対する否定的態度を反映している箴言を捜入せざるを得なかつた。すなわち、「あなたの口の戸を守れ、あなたのふところに寝る女からも。」(ミカ 7: 5)。また、他の記者は、性悪女の手をとるとは、さそりを憐れに等しい (Ecclus., 26: 7, cf. 42: 12-14) と記している。

〈賞讃〉女の理想像は箴言 31: 10 ff. に記されている。また、婦人の美は、恋歌中に奇抜な表現で叙述されている。たとえば、彼女の脚は鳩のようだ。その髪は羊の群のようだ。歯は毛を刈りとられた雌羊のようだし、唇は紫色の糸のようだ (雅歌 4: 1a, 1e, 2a, 3)。彼女の頬はさくろのようであり、その乳房は、百合の花の間で草を食べている二匹のこも鹿のようだ (4: 3-5)。

(1) レビ 6: 11, 22, 7: 6, 歴代下 8: 11, 民 3: 40 ff. cf. F. Horst, op. cit.

(2) F. Josephus, Contra Apionem, 2, 104.

(3) A. Oopke, op. cit., Band I, 787.

(4) Philo, In Flaccum, 89 (K.T.W., Band I, 782).

(5) F. Horst, op. cit.

いだ<sup>(6)</sup>。「アブラハムの娘」という誉ある女性の呼称も、それに対応する「アブラハムの息子」という男のそれにくらべると、ラビ文書中には稀である。女は、貪欲で、せんさく好きで、ものぐさで、おまけに軽々しい<sup>(7)</sup>。「十石 (qab) のおしゃべりがこの世界へやってきた。すると、その中の九石までが女たちによって受け入れられ、あと一石だけが他所へいった<sup>(8)</sup>」。また、「女が集まれば集まるほど、魔力もいや増す」(Hillel, c. 20 B.C.) などとも言われている。たとえその女が、その人自身の身内であろうと、女とは会話すべきではない、とされていた<sup>(9)</sup>。「たとえば、トラーのことが焼けようと、それらを女たちの手に渡すべきではない<sup>(10)</sup>」。「自分の娘にトラーを教えるものは、娘にぜいたくを教えるものだ<sup>(11)</sup>」。妻は、証人に立ったり、子供たちを教育したり、また食事の際に祈ったりすべきではない。妻は、トラーの全てをまもるようにさえ義務づけられていない。真偽性のほどはわからないが、ヨセファス (Josephus, c. 37-97 A.D.) も実に簡潔に言っている； *γυνή χειρόν ἀνδρός εἰς ἅπαντα*<sup>(12)</sup>。(女はすべてにおいて男より悪い)。

もちろん、ユダヤ教の中にも、女性の位置について別な記述もないではない。たとえば、箴言 31 章と似かよった記述がラビ文書中にさえある。「夫はその妻のゆえに誉を得る。しかし、妻はその夫のゆえに誉を得ることはない<sup>(13)</sup>」。また、妻がよし夫より多くの遺産をもっていない場合でも、神の前には対等であるとも言われている<sup>(14)</sup>。しかし、これらの事例はむしろ、ユダヤ教の教権主義と律法主義のもとにころうじて窒息しのこった例外にすぎない。そのことは、結婚における女性の位置をみても明らかである。勿論、ユダヤ教の結婚においても、当事者同志の間の、より精神的人格的関係を欠くわけではないが、重点はやはり結婚の肉体的側面におかれている<sup>(15)</sup>。だから、たとえば、もし十年たっても子供のないときには、別の結婚を結ばなければならないことになる。その際、初めの妻を離婚するか否かは夫の気持次第である。しかも、一夫多妻制は合法的なものとして残っていた。そのた

めに、シャンマイ (Shammai) とヒルレル (Hillel) の学校の間には、腹ちがいの子らのいざごごの取り扱い方で、論争を構えたほどである。ユダヤ教的世界においても、ヘレニズム世界と同様、離婚と売春とともに一夫多妻制を受けついでいたことこそ、わざわざいたのである。

ユダヤ教における女性の位置は、旧約聖書におけるそれにくらべてみると、ずっと低められた。ユダヤ教は、旧約が与えていた女性の法的権利に何もものつけ加えなかったばかりか、却ってそれを削減したのである<sup>(16)</sup>。離婚も合法化され、一夫多妻制も合法化されている。そこにはなお、愛の絆が法的には離婚さるべき妻を保護するという場合もあったが、大勢としては、女性の位置は法的に抑圧され、おしきげられたと言ってよいであろう。その理由は、おそらく、旧約における家父長制家族制度が異教への戦闘機能と神への連帯性を担っていた生きた宗教的共同体であったのにひきかえ、ユダヤ教においては、教権主義、律法主義が、生き生きとした父権を形骸化し、これにとって代ったからであろう。

### III 新約聖書における女性

新約聖書における女性の位置を検討する際、一応、イエス、パウロ、使徒後時代、という三期に分けて、それぞれにおける女性の位置を考えるのが便利であろう。パウロと同時代の使徒たちもいるわけであるが、使徒行伝などにわず

(6) Babylonian Talmud, Qidduschin, (bQid.) 82b (K.T.W. I, 781).

(7) Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud and Midrasch, II, 20.

(8) Genesis rabba, 創世記についての註釈, (Strack, Einl., 209 ff.) 45, Gen. 16: 5 について.

(9) bQid., 49b (Strack, Einl.).

(10) Babylonian Talmud, Erubin, 53b (ibid.). cf. ヨハネ 4: 9, 27.

(11) K.T.W. Band, I, 781.

(12) ibid.

(13) F. Josephus, Contra Apionem, 2, 201.

(14) Genesis rabba, 47, 17: 15 について.

(15) Exodus rabba, 21, 14: 15 について.

(16) A. Oepke, op. cit., 782 f.

(17) ibid. 786 f.

(18) ibid. 783.

かな資料があるだけなので、それだけを独立のセクションにするより、むしろ使徒後時代の冒頭でそれにふれるのが適当であろう。

### (1) イエス

周辺の全世界、しかし、なかんづく同時代のユダヤ教における婦人に関する普遍的な社会的宗教的蔑視に対して、イエスの宣教は、極めて明白な抗議を意味していた。既に彼が、救済の業の中へ、自明の如く、男たちと並べて女たちをも編入したことからして慣習にもとることであつた。福音書の記者たちは、この神の国の自由への無差別な召命と編入について、非常にしばしば物語っている。その結果、彼らは、男または男の世界の問題を扱っている伝承群と共に、それに匹敵するだけの〈婦人に関する伝承群〉をも保存することになったほどである。たとえば、双方ともイスラエルが恥かしている異邦人である百卒長とカナンの女、シメオンとハンナ、ニコデモとサマリヤ女、祈る友と祈る寡婦、失われた羊と失われた銅貨、芥子種(野外)とパン種(家中)等である。ラビの譬えの中には、このような女性の日常生活から取材したものが非常に乏しいのにひきかえ、イエスはその譬えの中でしばしば、憂いと喜びに彩色された女性のそれを、優しくとりあげている。このようなわずかな特徴の中にも、女性についてのイエスの位置づけの特色がよくあらわれている。

その必要がある場合には、イエスは、ユダヤの作法に従つたらしく、たとえば、ヤイロの娘の寢床へは証人を伴わずには近づかなかつた。しかし、他方、婦人に関わる自分の使命を遂行するためには、事実即した大胆さをもって、固陋なユダヤの慣習を破ることをも辞さなかつた。たとえば、彼は、婦人と語ること(ヨハネ 4:27 他)、婦人を教えること(ルカ 10:39)、もしくは、婦人を「アブラハムの娘」と呼ぶこと(ルカ 13:6)など、少しも躊躇していない。それどころか、イエスは婦人たちのために代弁さえしている。<sup>(11)</sup> その結果、ラビの魔術がかつてしてきたよりはるかに有効に婦人たちのかかえている困窮を救つたのである。また彼は、病め

る婦人のために安息日の戒めを破るし、<sup>(13)</sup> 濡れた女たちとつき合うことを廻避しない。同じことを一幅の絵にしたててみせてくれたのが、サマリヤ女の魂の救いに取り組んでいるイエスに関するヨハネの記事(4:7 ff.)である。

イエスは、婦人の集団にとり囲まれている(ルカ 8:2 ff.)。それには、一般的にそれとなくふれられている匿名の婦人たちと、はっきり名ざしでよばれている婦人たちとの二種類の群がある。前者は、おそらく、イエスによって癒されたものたちであり、後者は、イエスに従いその証人となったものたちである。すなわち、後者の婦人たちは、イエスの受難に際しても彼に伴い(マルコ 15:40 f., 47)、復活の最初の証人でもある(マルコ 16:1 ff., ヨハネ 20:1, 11 ff.)。聖霊は、それら婦人の従者たちにも注がれたということ<sup>(16)</sup>は、ヨハネ 3:1 f. が示しているとおりである。

イエスの口からは、女性そのものに関する中傷的言辭を全く聞くことができないことは言うまでもない。しかし、イエスの女性に関する評価はそれ以上のものである。その彼の女性評価は、ユダヤ人たちによる女性蔑視がその取り扱いにおいて頂点に達する離婚に対するイエスの厳しい拒否において、最も明瞭にあらわれている。<sup>(17)</sup>

(1) A. Oepke, op. cit., 784.

(2) ルカ 7:1 ff., マタイ 8:5 ff.-マタイ 15:21 ff., マルコ 7:24 ff.

(3) ルカ 2:25 ff.-2:36 ff.

(4) ヨハネ 3:1 ff.-4:7 ff.

(5) ルカ 11:5 ff.-18:1 ff.

(6) ルカ 15:1 ff.-15:8 ff. この一枚の銅貨は、女が首飾にしていたもののうちの一枚である。

(7) マタイ 13:31 f.-13:33, ルカ 13:18 f.-13:19.

(8) H. Greeven, Ehe, R.G.G., Band II, 1069.

(9) マタイ 13:33, 25:1 f., ルカ 15:8 ff., 18:1 ff.

(10) マルコ 5:40.

(11) マルコ 12:40, 同 41 ff., 同 14:6.

(12) マルコ 1:29, 同 5:21-43, 同 7:24-30, ルカ 13:10-17, 同 8:2, 同 7:11-17, ヨハネ 11:1-44.

(13) ルカ 13:10 ff.

(14) マルコ 1:31, 同 5:27 ff., 同 41, ルカ 7:38 ff.

(15) O. J. Baab, Woman, I.D.B., Vol. IV, 867.

(16) H. Greeven, op. cit., 1069. E. Stauffer, Jesus, 208 f.

(17) マタイ 5:32, 同 19:9, マルコ 10:6-12, ルカ 16:18.

すなわち、ここでは、男にとっての離婚の合法的権利は、イエスによって拒否される。それだけでなく、離婚における、女に対する男の連帯的罪責が厳しく問われている。イエスは、パリサイ人たちに対し、改めて、一人の男と一人の女とが誰も裂いてはならない結婚において一体となることこそ創造の秩序であることを語る<sup>(18)</sup>。しかも、イエスは、その一夫一婦制の侵し難さを、単なる形式としてでなく、内面の心の問題としてまで鋭角化する。「しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見るものは、心の中ですでに姦淫したのである」<sup>(19)</sup>。さらに、イエスは、この創造の秩序のもとにある男と女との関係も、来たるべき神の国においては止揚されると言う。「彼らが死人の中からよみがえるときには、めとったり、とついたりすることはない。彼らは天にいる御使のようなものである」(マルコ 12:25)。すなわち、ここでは、男も女も、天使たちの在り方同様、性別さえも越えた自由へと解放されるのである。しかもそれは、彼女にかつての七人の夫との人格的交わりを拒否させる自由ではなく、却って七人とも性を越えて人格的に全く対等に交わることを得させる自由である。このような性を越えた自由な交わりが実現するのは、神の支配が成就するところ、すなわち終末においてである。しかし、イエスは、それと並べて別のことばをも語っている。すなわち、「神の御言を聞いて行う者こそ、わたしの母、わたしの兄弟なのである」<sup>(20)</sup>(ルカ 8:21)。また、「だれでも、父、母、妻、子、兄弟、姉妹、さらに自分自身の命までも捨て、わたしのもとに来るのでなければ、わたしの弟子となることはできない」(ルカ 14:26)と語っている。神の御言を聞いて行うとは、創造の秩序のもとにある血縁の交わり(家父長制家族制度)<sup>(21)</sup>をのり越えて、イエスに信従するということである。そのとき、女も男も、誰でもイエスによって基礎づけられた交わり、すなわち女も男と全く対等で自由な、全く新しい終末的秩序へと止揚され得る、というのである。神の国における、創造の秩序としての性別を越

えた人格的な交わりの自由は、ここでは創造の秩序としての血縁関係を越えた人格的交わりの自由として語られているのである。イエスにおいては、終末的な神の国での交わりの自由が既に現在化しているのである。つまり、イエスにおいては、終末的な神の国の全く新しい自由な交わりの秩序が、創造の秩序の只中に既に突入してきているのである。

このようなイエスのことばに示されているとおり、イエスにおける女性の位置は、男との人格的信頼関係における全く対等で自由な位置である。しかも、イエスにあっては、それはただ、神の国において止揚されるのを待つよりほかに理想に過ぎないのではない。勿論イエスは、男と女の性別や結婚という創造の秩序を破棄しようとはしない。むしろ尊重している。しかし、さらに、その創造の秩序のもとにおける男と女の関係の中に、男によって構築された差別を徹底的にとりのぞき、喪失された永遠の意味を回復しようとするのである。それが即ち、神によって基礎づけられた男と女との、人格的信頼関係における自由と対等性である。

## (2) パウロ

パウロは、教会が、女性に対するイエスの態度を如何に理解すべきか、また如何に理解してきたかを告げて言う。「もはや……男も女もない。」「何故なら、あなたがたはみなキリスト・イエスにあって一体とされたからである」(ガラテヤ 3:28)。「ただ、主にあっては、男なしには女はないし、女なしには男はない」(コリント第一 11:11)。パウロは、彼が、コリント第一の手紙第7章で注意深く、男子のあとで殆んど常に婦人にも語りかけるとき、自身、イエスの態度に従っているのである。彼の手紙中の挨拶相手のリストは、彼にとって、婦人が完全な価値を

(18) ルカ 19:3 ff.

(19) マタイ 5:28.

(20) マタイ 12:46-50. マタイは、母と兄弟のほかにも「姉妹」をも加えている。

(21) F. Horst, Familie, R.G.G., Band II, 865 f. 旧約の家族制度は、イエスにおいては、「われに従え」という(Nachfolge)の声によって、変革される。

有するキリスト者仲間として、如何に自明的に受けとられていたかを物語っている。<sup>(1)</sup> プリスカに至っては、パウロは、ローマ人への手紙第16章3節で、じつに彼の「同労者」(συνεργός μου) とさえ呼び得たのである。しかし、パウロはここでも、「キリスト・イエスにあって」(ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) ということばを書き添えるのを忘れない。

その同じパウロが、へびの悪巧みで誘惑されたのはエバであったということ<sup>(2)</sup>を強張し(コリント第二 11:3)、創造の際の女の位置は、神からの男のそれよりも遠いと書いた(コリント第一 11:3)。のみならず、彼はついに「なぜなら、男が女から出たのではなく、女が男から出たのだからである。また、男は女のために造られたのではなく、女が男のために造られたのである」(同 11:8,9) とさえ書くのである。これはまったくユダヤ的・反動的傾向である。因みに、コリント第二の手紙 11:3 は、エバがサタンに純潔を奪われるのでなければ比喩としてははっきりしないわけだが、パウロはここでまさにそのことを語っているユダヤ教的註釈に従っているであろう。すなわち、そのような記事は無論創世記にはないが、リーツマンによると、バビロニアのタルムッド Jebamoth 中には既に「なぜなら、へびがエバと同衾したとき、へびはエバに汚濁をもたらしたからだ」とあって、へびがエバに姦通をそそのかしたという創世記の註釈さえも知られていたということである。<sup>(3)</sup>

あのガラテヤ書 3章28節とコリント第一の11章11節を書いた同じパウロが、このコリント第二の11章3節と第一の11章3節とを書き得たとは、いったいどういうことであろうか。ここには、はっきりと、鋭い緊張関係がある。勿論、この緊張関係は、前者をキリストにある、性的には中性化された女性について述べているものとし、後者を自然のままの性的存在としての女について述べたもの<sup>(4)</sup>と考えることによって、解消さるべきではない。それは、神の光、即ち新世代の光の中で男と女の別を理解すること、それゆえにまたこれをのり越えることによ

って解決さるべきである。<sup>(5)</sup> すなわち、パウロのあの「主にあって」(ἐν κυρίῳ) についての理解によってである。

ところで、「主にあって」とか「キリストにあって」とかいうことは、如何なる社会改革的プログラムをも意味していない。却って、伝えられた形式に新しい意味を与えることである。<sup>(6)</sup> 先の「男が女から出たのではなく、女が男から出たのだ……、また、男は女のために造られたのではなく、女が男のために造られたのである」(コリント第一 11:8,9) は、すぐその後で、「ただ、主にあっては」という一句によって、そのまま「男なしには女はないし、女なしには男はない。それは、女が男から出たように、男もまた女から生まれたからである。」(11:11,12) ということばに、みごとに転化させられるのである。ユダヤ的ラビ的理解における、女の男への一方的従属関係は、今や「主にあっては」相互従属関係としての新しい意味を与えられ(或はむしろ回復される)のである。「主にあっては、男なしには女はないし、女なしには男はない」。このことばほど、人間が「男と女と」の共存・存在として造られたことを適確に表現し得たことばはない。これほど、人格的信頼関係においてのみ存在し得る男と女の対等性と交わりの自由とを徹底的に表現し得たことばはほかにない。

妻の夫に対する従属関係は、今や教会のキリストへの従属関係になぞらえられる。<sup>(7)</sup> その従属が決して妻の品格を落されることではないことは、<sup>(8)</sup> 教会がキリストの前で、キリストが神の前で、その品格を落しめられないと同様である。<sup>(9)</sup> しかしさらに、その妻の夫への従属は、教会のためのキリストの捨身の愛(ἀγάπη)に対する教会の純一な信仰(πίστις)の従属関係であって、

(1) H. Greeven, Frau, R.G.G. Band II, 1069.

(2) H. Lietzmann, An die Korinther. I, II, (Handbuch zum N.T.) S. 145.

(3) A. Oepke, K.T.W. Band I, 785.

(4) コロサイ 3:18.

(5) エペソ 5:22-24.

(6) コリント第一 15:28.

(7) H. Greeven, Frau, op. cit. 1069.

(8) H. Greeven, Ehe, op. cit., 319.



夫が妻に対するアガペー(愛)を要求されているのに対し、妻はその夫に対するピステイス(信頼)を要求されているのである。そして、アガペーとピステイスとは全く相関的対向句であって、アガペーなしにはピステイスはなく、ピステイスなしにはアガペーはあり得ない。だから、この主にある従属関係について、適切にも次のようなことが語られる。「婦人は、彼女の従属的在り方が、如何にその救われた在り方を侵害しないかを知るべきだし、夫は彼の首たる在り方が如何に徹底的に自己放棄を要求されているかを知るべきである」(Darum soll die Frau erkennen, wie wenig ihr Unterordnet-Sein ihr Gerettet-Sein beeinträchtigt, und der Mann, wie radikal sein Hauptsein die Selbsthingabe fordert.)<sup>(9)</sup>

パウロは、さらに、婦人に対して命じられた、首たる夫への服従という奨めから、教会のための具体的な結論をも導き出すのである。すなわち、妻の首は夫であるから、妻が家族の中で自分の頭や顔をさらすのはさしつかえないが、よそでもさらすなら、自分の夫を恥かしめることになる。だから、婦人は、集会の中では、自分の頭や顔をさらすべきではない<sup>(10)</sup>、というのである。また、婦人は、そこでは語るべきではない<sup>(11)</sup>、と言うのである。しかし、これらの奨めは、不可能な要求の一方的強制なのではない。却って、パウロは、彼を信頼して、自分たちの当面の問題について問い合わせてきた兄弟姉妹のために、与えられた事実から最善のことを発見しようと努力しているのである。だからこそ、彼は婦人にも男子に対すると同様、聖霊によって語るべき言葉が与えられることを肯定しつつ、「教会では女は黙っているべきだ」と言うのである。彼にとっては、神礼拝において、教会が建てられるということだけが重要なのである。そのためにも彼は、ただ婦人に対してのみならず、コリント第一、4:26-36では、じつに全教会に対して「発言規定」を与えるのである。

しかし、パウロの ἐν Χριστῷ「キリストにあって」は、σύν Χριστῷ「キリストと共に」あ

ることを待ちこがれている。「肉体を宿としている間は、主から離れていることを、よく知っている<sup>(13)</sup>」。「わたしの願いを言えば、この世を去ってキリスリと共にいることであり、実は、その方がはるかに望ましい<sup>(14)</sup>」。パウロにとっては、ἐν Χριστῷが約束している内容が成就するのは、やはりただ σύν Χριστῷにおいてである。「主にあって」約束されている男と女の人格的信頼関係における対等性も自由も、「主とともに」ある終末においてのみ成就するのである。だから一方においては、主にある神の子としては全く対等であるにも拘らず、女の男への従属を求め、他方では、「時は縮まっている。今からは妻のある者はないものように(同様に夫あるものはないものように)……すべきである<sup>(12)</sup>。この世の有様は過ぎ去るからである」と言うのである。一方では、「妻は夫から別れてはならない<sup>(16)</sup>」と言い、他方では、「束縛されてはいない<sup>(17)</sup>」と言う。つまりパウロによれば、妻にとって夫に仕えることは、来るべき主に仕え主を待つ機会以上のものでも以下のものでもあり得ない。夫への従属は、来るべき永遠の主に対する従属のしるし以上のものでも以下のものでもあり得ない。妻と夫、男と女の「主にある」約束としての性別を越えた人格的信頼関係における対等性と自由の完全な実現は、「主と共に」あり得る終末に待たなければならないのである<sup>(18)</sup>。

### (3) 使徒後時代

パウロ以外の使徒たちの、女性の位置づけについては、多くは知り得ない。しかし、パレスチナの原始教団さえ、婦人が男子同様の賜と力

(9) ibid. loc. cit.

(10) コリント第一 11: 3-6.

(11) コリント第一 14: 34.

(12) コリント第一 11: 5, H. Lietzmann によると、Billerbeck の言う如く、これはユダヤ的慣習だということである。

(13) コリント第二 5: 6.

(14) ピリピ 1: 23.

(15) コリント第一 7: 29-31.

(16) コリント第一 7: 10, 11, 13.

(17) コリント第一 7: 15.

(18) A. Oepke, op. c.t., 785.

とを受け得ることをはっきり認め<sup>(1)</sup>た。すなわち、ペテロの説教中の引用句「あなたがたのむすこ娘は予言をし、……わたしの男女の僕たちにもわたしの霊を注ごう<sup>(2)</sup>」。また、カイザリヤのピリポの四人の娘が予言の賜を受けていたという報告(使徒 21:9)——しかも、予言は常に教会における公的なものである——この二つの記録は、明かにユダヤ教的世界における抑圧からの女性の解放を指向している。さらに、パウロの「ほかの使徒たちや主の兄弟たちやケバのように、信者である妻を連れて歩く権利<sup>(3)</sup>」にふれた報告が真実であるなら、ほかの多くの使徒たちは、妻と同伴で伝道旅行をしていたのであって、彼らの妻は、まさしく使徒たちの同労者としての位置におかれていたと見てよいであろう。しかし、このような女性の位置づけは、プリスカの先例に見られるとおり、使徒たちに限らず、一般の信者たちの妻の場合にも言えるであろう。女も男とともに福音を広めるために協力し、自らの信仰の故に投獄されたのである<sup>(4)</sup>。事実、「家の教会」として出発した初代教会においては、たとえば、その中心的位置を占める「主の晩餐」にしても、その家の主婦が中心になって準備したにちがいない。この時期における女性の位置は、教会生活の中で重要な位置を占めていたのである<sup>(5)</sup>。だから、女性の位置づけについても、イエスの態度に従ったのは、パウロのみでなく、一応原始教団全体がその方向を志向していたと考えてさしつかえないであろう。そしてその現実的根拠が「家の教会」だったと言ってよいだろう。「家の教会」としての初代教会時代には、異端の誘惑と戦う教会はそのまま家庭そのものであった。だから、家庭は、教会を倒そうとする異端の力に対し教会の砦としての役割を担っていた。それゆえに、ちょうど旧約における異教との戦闘機能を担っていた家父長制の父(夫)権のように、家庭においては父権、結婚においては夫権が尊重されたのである。パウロがエバの誘惑された物語を引用したのも別事ではない。すなわちそれは、異端の誘惑との戦いにうち勝ち得るよう、教会の砦としての家庭の秩序を確

立するための配慮だったにちがいない。教会と家庭が重なり合っていた「家の教会」時代には、父権と母の位置、夫権と妻の位置が、互に生き生きとした調和を示し、主にある同労者として位置づけ合っていたにちがいない。

しかし、教会が成長し、組織化され制度化されたとき、おのずから、家庭と教会とは分離した。そして、時の経過とともに教会の組織化と制度化が進めば進むほど、教会と家庭との距離はひらき、女性の位置は後退させられた。すなわち、教会においては、宣教或はさらに教会指導<sup>(6)</sup>における婦人の活動さえ許容されなくなった。また、家庭においては、もはや主にある、夫の同労者ではなくなったのである。しかし、もっと視野を広くしてみると、そこにはやむを得ない事情もあった。後にモンタヌス運動の女子言者たちが、異端の情熱に駆られて秩序を無視し、怒を惹起するが、それよりずっと以前の古代教会においても、そのような女性の異端的情熱に駆られて秩序を破壊する傾向がなかったとは言えない<sup>(7)</sup>。だから、もしそのままに放置しておくなら、成長期の原始キリスト教自身が、古代世界にあってはこと欠かないありふれた崩壊現象を露呈したかも知れないのである。しかし、間もなく、従来の慣習の枠を踏み外さない婦人——そして、彼女の夫に対する信頼——だけを認めようとする声<sup>(8)</sup>が優位を占めた。さらに、異教の習慣や異端の礼拝の影響に弱い婦人のために生活規範を制定する、そのことによってこれに対する防禦壁を構築しようとするのである。その中でも女性に対する最も厳しい拒絶が〈テモテ第一、2: 11 以下〉である、「アダムは感わされなかったが、女は感わされて、あやまちを犯した」。しかし、これは、〈ロマ書 5: 14 (アダムこ

(1) H. Greeven, Frau, op. cit., 1069.

(2) 使徒 1: 17 f.

(3) コリント第一 9: 5.

(4) 使徒 8: 3, 9: 2.

(5) ロマ 16: 5.

O. J. Baab, Family, I.D.B. Vol. II, 241.

(6) H. Greeven, op. cit., 1070.

(7) コリント第二 11: 3, テモテ第一 5: 13, 14, 15.

(8) O. J. Baab, op. cit. loc. cit.

そあやまちを犯し罪を犯した最初の人間であると取れる記事)に照らしてみれば、明らかに非パウロ的なことばであって、もっと早い時期のユダヤ的ラビ的理屈にほかならない。たとえば、ラビ文書の一つには、こういうことばが記されている、「罪は一人の女から始まった。そこで彼女のゆえに我々はみな死ぬのだ」(Ecclus. 25:24)。それにしても、パウロ主義者をもって任ずる著者が何故このような非パウロ的理屈を借りてきたのであろう。それは言うまでもなく、異端の激しい攻撃の只中にさらされていたからである。彼らの直面していた異端は、コロサイ書に言及されている異端、ユダヤ的ヘレニズム的シンクレティズムの成熟したものであって、教会の外からだけでなく内からもあらわれる。そして教会の中の婦人たちをしきりに誘惑しようとする。このような異端から女性を守るためには、一方では、伝承された「教え」を固定化して女にこれを「静かに」学ばせること、他方では、常に祈りにおいて神につらなる男の主権のもとに万事につけ「従順」ならしめること、これ以外には方法がなかったのであろう。

しかし、それにも拘らず、イエスの態度が全く影響を残していないわけではない。テモテ第一、5:3-16は、「やもめたち」の職分と立場とを具体的に位置づけた最初の例である。やもめたちは、教会において奉仕的種類の一定の役割を果たすと同時に、保証された権利を享受する。(これと類似したやりかたを教父たちも命じている)<sup>(10)</sup>。また、年老いた婦人は母のように、若い婦人は姉妹のように扱われるべきである、とも言っている。<sup>(11)</sup>

以上の章句を総合して言えることは、最も控えめに言っても、婦人はおもに家庭内のことをとりしきる美德を、彼女の信仰と敬虔の実証として期待されていた、ということである。「もしある人が、その親族を、ことに自分の家族をかえりみない場合には、その信仰を捨てたことになるのであって、不信者以上にわるい」<sup>(12)</sup>とあるとおりである。また、最も非イエス的、非パウロ的章句としての2章8節以下にさえ、「む

しろ良いわざをもって飾りとするのが、信仰を言いあらわしている女に似つかわしい」(10節)ということばが挿入されているとおりである。男も、女に対して自己自身を目的として自存し得る対自存在・即自存在ではなく、神に従属するものとしてだけ存在すべきものとされている。それゆえ、女性は、神に従属するものとしての信仰の実証として、男との関係における従順をも学び得るのである。最後の「しかし、女が慎み深く、信仰と愛と清さを持ち続けるなら、子を産むことによって救われるであろう」(15節)の「子を産むこと」は救いの条件というよりむしろ、「信仰と愛と清さ」の実証であろう。すなわち、5:14同様の奨めから明かなように、子無しの若いやもめなどが遊びまわってただ自分だけのために生きているのに反対して、むしろ自分だけのためにではなく、神のため他者のために生きるべきことを奨めたものである。それゆえ、ここでも、ユダヤ的ラビ的固陋な理屈を引用しているが、根本的姿勢においては、女を男と共に神に属するもの、属すべきもの、属し得るものとして、その信仰の自由を実証的に生きることを期待しているのである。そして、著者にとっての、そのことの根拠は、この章句の前提として彼自身が書いた事実であるにちがいない。即ち、「神は唯一であり、神と人との間の仲保者もただひとりであって、それは人なるキリスト・イエスである。彼は、すべての人のあがないとしてご自身をささげられた」(2:5 f.)

(9) H. Greeven, op. cit. loc. cit.

いったい、このテモテ第一の手紙を含む三つ々の教会書簡は、二世紀中葉に出たパウロ主義者マルキオンの聖書にも加えられていないこと、異端の成熟度、制度化の進展、信仰的情熱と神学との乏しさなどから、パウロのものではなく、ずっと後のパウロ主義者の一人によって書かれたものと見るのが通説である。その中でも、テモテ第一の手紙は最も遅い時期に書かれたものとされている。

(10) Hermas, V, s 2, 4, 3 (R.G.G. Band II, 1070).

(11) テモテ第一 5:2.

(12) テモテ第一 5:8.

## 結 論

以上において、われわれは、まず聖書と同時代の世界における女性の位置を覧見し、その広大な地平を貫流する聖書における女性の位置を旧約と新約にわたって検討してきた。

しかし、もとよりわれわれの課題は、それを通覧することではなく、同時代の世界との相互影響下にありながら聖書における女性の位置に何か固有な要素があるか否かを検討することであった。従って、既に個別的に検討する際、たんなる通覧ではなく、それぞれが位置づけている女性の位置の特色を多少概念化し要約しておいたつもりである。それをここでは、もう一度総合的に集約し、聖書における女性の位置の固有性を次の四点に総括したい。

### (1) 守役としての旧約における家父長制家族制度と女性の位置

ギリシヤ・ローマ世界の地平においてみると、旧約における家父長制家族制度は、一種独特な風格をもっている。すなわち、ギリシヤ・ローマ世界における、より開かれた家族・男女関係に比して、一面では、明かに未開で閉鎖的な厳格主義のそれである。しかし他面では、異教の誘惑に対する宗教的戦闘機能と彼らの神に対する宗教的連帯性を担ったものとして明らかにこれは独特な宗教的共同体である。

家父長は、その宗教的共同体の代表として、彼らの神に対する一族の関係を審し整えるために主権を担っている。ヤコブがその一族すべてのものに対し、「あなたがたのうちにある異なる神々を捨て、身を清めて着物を着替えなさい。われわれは立ってベテルに上り、その所でわたしの苦難の日にわたしにこたえ、かつわたしの行く道で共におられた神に祭壇をつくらう」と言っているとおりでである。つまり、旧約における父権は、彼らの神に対する一族の関係を代表し且つこれを審し整えるための宗教的主権だったのである。それゆえ父権は、神に対する一族の関係を代表し審し整えることに関する限り一族に対して主権をもつが、神に対しては自らも

従属するものにすぎず、その審きに服さなければならぬ。同じヤコブが、その娘たちを彼に売りつけたラバンにさえ言われているとおりである、「われわれが互に別れたのちも、どうか主がわたしとあなたとの間を見守られるように。もしあなたがわたしの娘を虐待したり、わたしの娘のほかには妻をめとることがあれば、たといそこにだれひとりいなくても、神はわたしとあなたとの間の証人でいらせられる」。そして、これはそのまま、マラキ書の「これは主があなたと、あなたの若い時の妻との間の、契約の証人だったからである」という章句に連絡している筈である。このように家父長は、彼らの神に対する婦女の関係を代表し審し整えることに関する限り、婦女に対して主権を担っている。しかし、日常生活での人間関係においては、自らも婦女と共に神に従属するものとして、その審きに共に服さなければならぬのである。この意味で、旧約における家父長権または家父長制家族制度は、婦女を彼らの真の家父長たる神へ導くところの守役である、と言ってよからう。或はさらに救済史的観点から、新約において「わが父の家には住みか多し」と語るキリストによる、家父長制の真の止揚を指向するものとして、これをキリストへの守役と言ってよさしつかえないであろう。

このような、神への守役としての、旧約の家父長制のもとにおける女性の位置は、彼らの神に対する関係においては、代表たる家父長の主権のもとに従属する位置でありながら、日常生活の人間関係においては、契約の証人としての神によって基礎づけられた男性との相互従属・信頼関係における自由と対等性を保証されていた、と言ってよいであろう。

### (2) 女性劣等視的女性観からの解放

外界、とりわけユダヤ教における女性劣等視の風潮に対して、イエスの宣教そのものが強力

(1) 創 35: 2 f. cf. 同 31: 32, 35: 4.

(2) 創 31: 15. cf. 29: 15 ff., 31: 41.

(3) 創 31: 49 f.

(4) マラキ 2: 14.

な抗議であったということはすでに見たとおりである。「イエスは、わけても賤しい虐げられた人々に対して自分自身を与え、すべての人を無差別に神の国の自由へと招く救い主である」。(5) イエスは、創造の秩序としての一夫一婦の結婚を尊重し、男の法的権利としての離婚を拒否するのみか、これが心情における裏切りによっても裂かれてはならない人格的信頼関係であることを主張する。(6) しかし、それと同時に、イエスがすべての人を無差別に招く神の国の自由は、(7) すべての自然的血縁関係を越えたものであるとともにすべての自然的性の関係や差別をさえ越えたものであることが明らかにされる。(8) そしてこの神の国の自由は、イエスに従うものに全く血肉によらない愛の交わりとして、誰にでも約束されるのである。「天にいますわたしの父のみこころを行う者はだれでも、わたしの兄弟、また姉妹、また母である」。(9) すなわち、男は男としてイエスの兄弟であり、女は女としてイエスの姉妹であるのであって、イエスにおいては性別は性別のまま、しかも互に対等なものとして受け容れられているのである。そして女性に対するこのイエスの態度は、ひとりイエスのみにとどまらず、パウロによっても、その他の使徒たちによっても踏習された。女性に対するこのようなイエスの位置づけが、そのまま、また彼らの女性に対する位置づけだったのである。

ゆえに、聖書における女性の位置は、外界とりわけユダヤ教における女性劣等視的女性観から解放された位置である。すなわち、女は女であるまま、男であるままの男と共に等価な人格としてイエスに受け容れられているのである。

### (3) 孤独な平等からの解放

ギリシヤ・ローマ世界における女性の位置は、古代世界としては極めて高く自由な位置を与えられていた。しかし、それは、男性との人格的關係から切断された地点での位置の高さと自由であった。すなわち、男に無視された位置の高さと自由である。それぞれに高く自由な平等の位置を占めていた男と女との間には、人格的信頼の絆の代りに、「番犬」によってつながれて

いたのである。(11) つまりは、男との孤絶した関係における、孤独な平等性にほかならない。

これに対し、聖書における女性の位置は、独自の発言権を有する。すなわち、旧約の家父長制家族制度のもとにおける女性の位置は、契約の証人としての神によって基礎づけられた人格的信頼関係における自由と対等性であり、イエスにおいてはそれを全く止揚した神の国の自由における対等性、すなわち、イエスの兄弟と姉妹としての相互従属関係における自由と対等性である。さらに、イエスに従うパウロにおいても、「主にあっては、男なしには女はないし、女なしには男はない」(12) と言われているように、主にあって解放された男と女の自由は、孤独への自由ではなく、他者のための自由《frei-sein-für-den anderen》、相互依存・相互信頼への自由である。すなわち、パウロにおいても、女性の位置は、男との人格的信頼関係における自由と対等性にほかならない。

このように、聖書における一貫した女性の位置は、神によって基礎づけられた男との人格的信頼関係における自由と対等性のそれである。しかもこのことは、結婚関係の内側と同様外側でも言えることである。「男は、結婚の内側と同様外側でも、女なしには本当の男ではあり得ないし、それと同様、女は、結婚の内側同様外側でも、男なしには本当の女ではあり得ない」《Der Mann kann, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Ehe, nicht wirklich Mann sein

(5) A. Oepke, op. cit. 784.

(6) マタイ 19: 3 ff.

(7) マタイ 5: 27 f.

(8) ルカ 14: 26, マタイ 10: 37, マルコ 3: 35, ルカ 8: 21, マタイ 13: 49 f.

(9) マルコ 12: 25, マタイ 22: 30.

(10) マタイ 12: 50. cf. ルカ 8: 21.

(11) Aristophanes, op. cit. (K.T.W., 777).

(12) コリント第一 11: 11.

(13) D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, 「創造と墮落」45頁以下「自由とは、聖書の用語としては、人間が自分のために所有しているものではない、むしろ他者のために所有しているものである。…自由であるとは、『他者のために自由である』ということである。…他者との関係においてのみ、私は自由である。」(生原優訳)

ohne die Frau, ebenso diese nicht wirklich Frau ohne den Mann, sowohl innerhalb als auch der Ehe.<sup>(14)</sup>》とされているとおりである。男も女も単一的な一者としては、神の前に「人間」を代表することはできないのである。<sup>(15)</sup>

#### (4) 女性の位置の終末論的二重構造

聖書における女性の位置に固有な性格はしかし、何と言ってもその終末論的二重構造である。

イエスは、創造の秩序としての両性の別と一夫一婦制とを廃棄することなく却ってこれを神の意志によるものとして深く尊重している。イエスにあっては、決してそれは、人間の任意によることでもなければ偶然によることでもない。<sup>(16)</sup> 却って創造の秩序である。<sup>(17)</sup> しかし、人間の墮落のゆえに、創造の秩序は破壊され、モーセさえも人間の心のかたくなさゆえに「妻を出すこと」を許さざるを得なかった。<sup>(18)</sup> と見る。だから、神の国の自由に入ることは、この破壊された創造の秩序をそのまま肯定することではない。却って、自然的血肉関係と、性の別と関係さえ、超克さるべきものである。<sup>(19)</sup> しかし、それが決定的に起るのは、「復活のとき」である。と共にそれは、イエスにあっては既に現在でもある。<sup>(20)</sup> イエスにあっては、血肉によらない男と女が、互に兄弟と姉妹として出合わされ結合される。神の国の自由の交わりは、イエスにおいて、既にこの破壊された創造の秩序の中に突入してきている。

イエスは、創造の秩序としての男と女との関係を否定するのではない。却って、男と女との関係が喪失した意味を回復し、その破れた関係を回復するのである。その意味において、終末的な神の国の自由における交わりは、イエスにおいて既に現在化している。イエスは、彼に対する信頼と服従とによって、その神の国の自由における交わりを受け容れるか否か、二者択一の決断を迫る終末の現在化そのものにほかならない。しかし、それはなお、イエス・キリストのうちに隠されたままの現在化である。その完全な顕現は、なお復活のときを待たなければ

ならない。それゆえ、神の国の自由における男と女との交わりは、イエスにおいて今や既に現在化している、と同時に、未だなおその顕在化を復活のときに待っているのである。従って、女性の位置は、イエスにおいては、性の別と関係（性の制限）の中にあるつつ今や既に男と全く対等なものとして共存する位置である、と同時に、性の別をさえ越えた、交わりの自由の顕在化は、これを復活のときに待たなければならぬ。これが、聖書における女性の位置に固有な終末論的二重構造である。

この二重構造は、パウロにおいても同様である。<sup>(21)</sup> 「主にあっては、もはや……男も女もない」とか「主にあっては、男なしには女はないし、女なしには男はない」という章句の「主にあって」(ἐν κυρίῳ) または「キリストにあって」(ἐν Χριστῷ) は、パウロにとっては信仰の場であって、隠されたままの現在化の場にほかならない。それが顕在化するのには「主と共にある」(σὺν κυρίῳ) または「キリストと共にある」(σὺν Χριστῷ)<sup>(22)</sup> 終末の時に待たなければならぬのである。だから、「時は縮まっている。今からは妻のある者はないもののように(従ってまた同様に——夫のある者はないもののように)……すべきである。なぜなら、この世の有様は過ぎ去るからである」と言われているのである。<sup>(23)</sup> これは、生き生きとした終末への待望に支えら

(14) F. Bloemhof, *Sexualethik*, R.G.V., V. 1720.

(15) H. Lietzmann, op. cit., 55; Vom christlichen Standpunkt aus (=ἐν κυρίῳ) hat kein Geschlecht an sich Wert oder Vorrang: beide sind gleichwertig (vgl. 7: 4) und von Gott geschaffen (v. 12). Kein Geschlecht ist vor Gott das „eigentlich“ den „Menschen“ repräsentierende, sondern nur beide zusammen ergeben die Menschheit (V. 11).

(16) F. Bloemhof, op. cit. 1720.

(17) マルコ 10: 2 ff., マタイ 19: 3 ff., 創 1: 27, 2: 24.

(18) マタイ 19: 8, 申命 24: 1.

(19) マルコ 12: 25, ルカ 20: 35, マタイ 22: 30, マルコ 10: 29 f., ルカ 14: 26, マタイ 10: 34 f.

(20) マルコ 10: 29 f., ルカ 18: 29 f., マタイ 19: 29.

(21) A. Oepke, op. cit. 785.

(22) コロサイ 3: 3 f.

(23) コリント第一 7: 29-31.

れた結婚の二重構造をよく表現し得たことばである。しかし、これが結婚関係の外側にも妥当せしめられるのは言うまでもない。<sup>(24)</sup>すなわち、パウロにおける女性の位置は、創造の秩序としての男への従属という現実態の中に、「主にあって」今や既に回復されている交わりへの自由と対等性という意味を充填された位置である。と同時に、その現実態を世の有様として過ぎ去らしめる終末に、その全き顕在化を待望する、具体的な信仰の場にほかならない。「別れてはいけない」と語られていると同時に「束縛されてはいけない」とも語られている位置である。パウロにおける女性の位置も、このように終末論的二重構造をもった位置である。

パウロにおける女性の位置の終末論的二重構造を支えていた生き生きとした終末への待望が後退し薄れたとき、使徒後の書簡に見られるような女性の逸脱と男性の横暴とが生起する。そして、ユダヤ教において既にみられたような教権主義さえあらわれる。すなわち、神との関係を首たるキリストによって代表され審し整えられるべき新しい宗教的共同体としての教会から、再臨のキリストへの終末的待望が後退したとき、異端に対する教会の戦闘体制は教権主義・制度主義を結果せざるを得なかったのである。このような教権主義と制度主義から女性を男性との人格的信頼関係における自由と対等性の位置に回復し得るものは、教会の秩序を無視したモンタヌスの女子言者たちではなかった。却ってむしろ、それはおそらく、「主にある」信仰の場において待望する「主と共にある」終末への生き生きとした待望であるにちがいない。すなわち、「今や既に」と「未だなお」との時の間にある「教会」における女性の位置に、常に、めざめていることによってであろう。

以上の如く、守役としての旧約における家長制家族制度下の女性の位置、女性劣等視的女性観から解放された女性の位置、孤独的平等観から解放された女性の位置、そして最後に、終末論的二重構造における女性の位置、少くとも

この四点は、聖書に固有な女性の位置づけとしてあげることができるであろう。しかし、これは空論でも理想論でもない。イエスによって既に確実に基礎づけられ開始されている現実としての女性の位置づけにはほかならない。

「(十字架上の)イエスは、その母と愛弟子とがそばに立っているのをごらんになって、母にいわれた。『婦人よ、ごらんなさい。これはあなたの子です』。それからこの弟子に言われた。『ごらんなさい。これはあなたの母です』。そのとき以来、この弟子はイエスの母を自分の家に引きとった。」<sup>(25)</sup>

## 文 献

- A. Oepke, *τὸν*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band I. 1933. Druck 1966.  
 H. Forst, Frau, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (R.G.G.), Band II. 1958.  
 H. Forst, Familie, R.G.G. Band II. 1958.  
 H. Forst, Ehe, *ibid.*  
 F. Greeven, Fran, *ibid.*  
 F. Greeven, Ehe, *ibid.*  
 F. Bloemhof, Sexualethik, R.G.G., Band, V. 1961.  
 O. J. Baab, Woman, The Interpreter's Dictionary of the Bible (I.D.B.) Vol., IV. 1962.  
 O. J. Baab, Mother, *ibid.* Vol., III. 1962.  
 O. J. Baab, Family, *ibid.* Vol., II. 1992.  
 O. J. Baab, sex, *ibid.* Vol., IV. 1962.  
 G. von Rad, Das erste Buch Mose, (A.T.D., 3). 1953.  
 H. Lietzman, An die Korinther I/II (H.N.T., 9). 1949.  
 (同一主題を扱ったものとしては次のようなものがある.)  
 M. Löhr, Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Kult. 1908.

(24) 同 7: 30 f.

(25) ヨハネ 19: 26 f. cf. R. Bultmann, Johannes Evangelium, 52f. 11 Aufl, 1950.

R. Bultmannは、共観福音書の伝承に照らして、この章句には如何なる歴史性もないと言い、ユダヤ人キリスト教(マリヤ)と異邦人キリスト教(愛弟子)との関係の象徴だと説明するが、むしろ、キリストにおける、神の国の自由な交わりの隠された開始の象徴と見た方がよい。やがて、それはキリストの体としての教会における男と女の人格的關係として具体化されることになる。聖書における女性の位置は、窮極的には、「教会論」の中で論じられなければならないであろう。

- G. Beer, Die soziale u. relig. Stellung der Frau im  
israelt. Altertum, 1920.
- E. M. MacDonald, The position of woman as reflected  
in semitic codes of law, 1931.
- J. Leipoldt, Jesus und die Frauen, 1921.
- G. Dellling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931.
- H. Greeven, Die Weisungen der Bibel über das rechte  
Verhältnis von Mann und Frau, 1954.
- J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im  
Urchristentum, 1954.
- F. J. Leenhardt, La place de La femme dan l'Eglise  
d'après le NT, 1948.