

## 古代イスラエルにおける一神教と神の再定義<sup>1)</sup>

マーク・S・スミス

---

### 要旨

聖書的一神教は、今も、古代イスラエルの宗教とアイデンティティをめぐる議論の中心的テーマである。本稿では、この用語の使用をめぐる学術的異議について論じるとともに、古代イスラエルのテキスト中に一神教的なレトリックや世界観が登場する紀元前7世紀から6世紀にかけての時期の重要性を検証する。またその後、古代イスラエルのテキストにおいて神の定義がどのように変化していったかを考察する。

キーワード：アッシリア、神、イスラエル、一神教、多神教

---

### 第I章：序

一神教は、一般的に唯一の神または女神への信仰と定義され、これまで長い間古代イスラエルの宗教の象徴と考えられてきた。ローマの文筆家たちは、一神教を賞賛すべきユダヤ教の特徴の一つであると記している。以前は、「あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない」(出エジプト記20:3、申命記5:7)という一節を根拠に、聖書の伝統の一神教はモーセの十戒にまでさかのぼるという学説が唱えられていた<sup>2)</sup>。しかし今日、ほとんどとは言えないまでも多くの研究者が、一神教の由来を聖書の初期の時代に求めるのは行き過ぎであると考えている。一神教ならば、ヤハウエの「前」(ヤハウエの「ほか」という翻訳もある)に「他の神々」が存在することを認めようとはしないはずだからだ。同様に出エジプト記15:11の記述も一神教的ではない理解を示している。この節には「主よ、神々の中に／あなたのような方が誰かあるでしょうか」と書かれており、他の「神々」の存在が示唆されているためである。一神教はモーセにまでさかのぼるとする説に代わって登場したのが、一神教的思想は紀元前7世紀から6世紀に生まれたとする説である。これは、神の唯一性に言及した文書がこの時期以降に集中していることが根拠となっている。「ほかに神はいないということ」(申命記4:35)、「上の天においても下の地においても主こそ神であり、ほかに神のいないことを」(申命記4:39)、「聖なる方は主のみ。あなたと並ぶ者はだれもない」(サムエル記上2:2、これはおそらく後世の注解と思われる。このためこの節の詩としての並行法が損なわれている)、「あなたに比べられるものはなく、あなた以外に神があるとは耳にしたこともあり

ません」(サムエル記下7:22=歴代誌上17:20)、「あなただけが地上のすべての王国の神であり、(中略)あなただけが主なる神である」(列王記下19:15、19；イザヤ書37:16、20も参照)。以上に挙げた例に加え、イザヤ書第40章～第55章、いわゆる「第二イザヤ書」(イザヤ書43:10-11、44:6、8、45:5-7、14、18、21および46:9)、ならびにその他の聖書の記述(エレミヤ書16:19、20；ネヘミヤ記9:6／詩編86:10；詩編96:5=歴代誌上16:26)からも、一神教的世界観が紀元前7世紀から6世紀以降に形成されたことがうかがわれる<sup>3)</sup>。

「一神教 (monotheism)」は元から存在していた用語ではない。「一神教者 (monotheist)」という用語はケンブリッジ・プラトン学派に属するラルフ・カドワース<sup>4)</sup>がその著作の中で用いているが、「一神教 (monotheism)」は、カドワースの友人であり、同じくケンブリッジ・プラトン学派に属するヘンリー・モア (1614-1687) の造語と考えられており、1660年のモアの著作 *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or a True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ*<sup>5)</sup> に初めて登場する。その後この用語は啓蒙主義の中で発展し、ヨーロッパ内外の諸宗教の分布状況を大局的に把握するために用いられるようになる。この言葉が造られたのは、「『理神論』 (deism) や『有神論』 (theism) という言葉が初めて学術用語と一般の語彙に導入された時期とほぼ一致する」<sup>6)</sup>。多神教 (polytheism) をめぐる状況も似たようなものであるが、起源はこちらの方が古い。もともとは古代アレキサンドリアのフィロンによる造語であると言われており、1580年にジャン・ボーダンが、無神論について考察する際にフランス語の近代語彙に取り入れたと考えられている<sup>7)</sup>。17世紀に入ると、多神教という用語は一神教とともに、宗教哲学や宗教間論争の場で用いられるようになる。18世紀から19世紀にかけて、一神教という用語は世界の宗教を学術的に分類するために用いられ、さらに諸宗教の形態に対して相対的な価値や重要性が割り当てられるようになった。このアプローチでは、一神教 (とくにキリスト教) が宗教の最高の形式とみなされた。

20世紀のほぼ全期間を通して、一神教は古代イスラエルの宗教および聖書研究の重点テーマであり続けた。しかし1970年代に入ると風向きが変わり、聖書的一神教を古代中東という、より広い文脈の中でとらえようという動きが出始めた。その一方で、神々を一人の神または女神の顕現であるとする古代メソポタミアのテキストが聖書の一神教的表現と比較されるようになり<sup>8)</sup>、さらに紀元前7世紀から6世紀の社会的政治的動向が、古代イスラエルの一神教の発展に影響を及ぼしたと理解されるようになった<sup>9)</sup>。こうした展開は、イスラエルの中心的な神に対する新たな理解だけでなく、神の性質そのものにも関わるため、重要である。この展開については第三章で、またこれに伴う神の再定

義については第IV章で述べることにするが、その前に第II章で、神に対する古代イスラエルの理解に「一神教」という用語を当てはめることへの異論について考察する。

## 第II章：一神教に対する近年の批判

---

近年様々な根拠をもとに、「一神教」という用語の使用を避けるべきだという声が研究者の間から上がっている。以下にその根拠についてごく手短かに解説する。

### 1. 一神教という用語のアナクロニズム性

この用語はアナクロニズム的であり、古代イスラエルの宗教を論じる際に使用すべきではないという意見がある。しかし聖書学者や宗教史家たちの間では、聖書、宗教、書物、一神教等のアナクロニズム的用語が用いられている。「宗教」という用語の使用に対する非難を受けて、ジョナサン・Z・スミスは、批判的に用いれば、この用語は肯定的な価値を発揮するとして次のように述べている。

「宗教」は元々存在していた用語ではない。これは学者が研究のために造った用語であり、その定義も学者によるものである。この用語は二次的、総称的概念であり、一つの学問的地平を確立する上で、ちょうど「言語」という概念が言語学で、「文化」という概念が人類学で果たしたものと同じ役割を果たしている。こうした地平なくしては、系統的な宗教研究はありえない。(略) 総称としてのこの語の近代的意味が、もはや元のラテン語のニュアンスからかけ離れてしまっているということを議論しても仕方がない。この語が何かを認識できるのは、二次的カテゴリーとしての「宗教」の幅の広さと相違に他ならないからである<sup>10)</sup>。

聖書研究の分野では数々のアナクロニズム的用語が用いられているが、これは古代文化への入り口として役立つことと、近代と古代の文脈の隔たりと相違について批判的感覚を養うことが目的である。つまりアナクロニズム自体は特段に批判されるべきものではなく、むしろ古代文明の本来の理解（人類学者が *emic* と呼んだもの）と、その本来の理解の近代的解釈（*etic*）を区別することの重要性を示唆しているといえる。この手順を通して重要な前提が獲得され、これにより近代的文脈におけるアナクロニズム的用语の背景にある古代の文化的、宗教的文脈に分け入ることができるのである。

### 2. 宗教的優越性の擁護

一神教という用語が、自分自身が唯一神信仰だと理解する近代の宗教的伝統の優越性を助長しているという批判は的を射たものである。更に、一神教は、近代の欧米帝国主義や植民地主義の遺産の一部でもある。これは論争のための用語であり、学術研究に適

した中立的な用語であるとはいえない。研究者がこの用語を使う場合、「一神教的」宗教伝統につきものの論争に加担することになりかねないのである。

しかし啓発的—そして倫理的—な視点に立つと、別の見方も可能である。この用語の使用を避けた場合、望ましい事態—即ち批判的な認識や議論の醸成—とは、逆の結果を招くのではないかというものである。この問題は単に研究上のものではない。この用語は専門家だけでなく一般人の間でも知られている。この用語がある程度認知されていなければ、研究者たちはこの用語に関する重要な問題を提起する機会を逃してしまうことになる。「一神教」という用語が学术界の外でも認知されているからこそ、研究者は、この用語を使って、古代宗教について社会の批判的関心を喚起するために、学術的なより広範囲の取り組みを進めてゆくことができるのではないだろうか。この用語の認知度の高さとそこに潜む諸問題ゆえに、古代イスラエルの宗教に関する学びの機運を高めてくれることは間違いない。この用語がどのように扱われているかを見ることで、専門家であるなしにかかわらず広く人々に対して、この用語が方法論上の諸問題を抱えていることと、近代の研究界に重大な課題を突き付けていることを教えることができるのである。つまりこの用語に対する認識を高めることにより、そこに潜む深刻な問題を浮き彫りにし、ひいては神をめぐる古代の資料への理解を深めることが可能になるのである。これは大いに価値のあることであり、研究者は慌ててこの価値の追究を放棄すべきではない。むしろ、研究者は、この用語が古代と近代の両方の文脈で使用されているということは、そのいずれの文脈においてもこの用語が論争上の力を有していることを認識する必要がある。

### 3. 一神教対多神教という二元論的対立

一神教という用語と、その対義語である多神教が二元論を構成するという考えに異議を唱える研究者は多い。ジョナサン・Z・スミスはこの2つの用語を「多くの相関的二元論」の一つとみなし、「そのすべてが最終的に『我々』と『彼ら』に収斂する」と述べている<sup>11)</sup>。またエリザベス・シュスラー・フィオレンツァは、これらの用語における二元論的カテゴリーを解体しようとしている。「また私たちは、対立する二元論として一神教と多神教の関係を構築している植民地主義的・理論的モデルを放棄し、植民地時代のように一神教の価値を定めるか、あるいはポストモダニズム流に多神教の価値を定めなくてはならない」<sup>12)</sup>。確かに、古代のデータでは一神教と多神教という用語はあまりにも鋭い対照として描かれている。しかし以下に考察するように、古代多神教の中にも「mono (一)」的な何かが存在し、古代一神教も「poly (多)」的要素を内包しているのである。研究者たちはすでに、「神々の会議」や「神の一族」という表現が複数の

神々の元で「mono 的概念」として働くことを指摘しており、また同様に、唯一神の中の複数性という問題についても考察を進めている。

一方ブレヴァード・チャイルズは、シュスラー・フィオレンツァとは正反対の神学的視点から、この用語が聖書のデータを平坦化しているとして次のように述べている。「多神教との対比において、宗教史家がイスラエルの宗教に一神教という用語を当てるのは理解できるが、この用語自体は神学的に不毛であり、イスラエルに対する神の啓示の本質をほとんど語っていない」<sup>13)</sup>。還元主義者であるチャイルズは、神学的根拠からだけではなく、歴史的、文学的問題の観点からも宗教史と社会学的再構築に批判的な立場を取っている。一方マクドナルドは<sup>14)</sup>、一神教という用語は啓蒙主義における知的用語あるいは哲学用語であり、聖書の神の本質や特徴を十分に言い表していないと論じている。こうした異論はあるものの、ただ一つの用語が、ある神の本質や性質をすべて網羅することを期待されているのはなぜだろうか。要するに、この用語の過去の歴史と、現在または将来の議論で用いられるこの用語の意味とは必ずしも一致する必要はないのである。

これに関連する異論が、一神教という用語は多神教の対義語として発展して初めて意味を持ったのであり、古代この用語は神学的意味合いを持たなかったというものである。学術的議論の場では、この2つの用語を使用すると古代の証拠資料が損なわれると考えられている。確かにこれら用語の使い方によってはこの主張にも正しい面はある。それと同時に、聖書の記述に、古代イスラエルの多神教的な古い世界観と一神教的表現が並んで描出されている部分を見ることもできる。たとえば申命記32章の記述には一神教的概念が色濃く現れているが（第21節「神ならぬもの」、第39節「わたしのほかに神はない」）、同じ章の第8～9節には（とくに死海文書のギリシャ語版とヘブライ語版では）70の神々という旧世界の神学観が反映されている。またヨブ記は、全編を通して神の唯一性を基調としながらも、その冒頭部分には、神々の会議という古い多神教的「mono 的概念」が用いられている。つまり聖書における一神教的表現の中には、旧世界の限定的な多神教と、新しい一神教的世界観の中間的な意味合いを持つものもあるのである。申命記4:19の記述は多神教を認めたもの、あるいは多神教に譲歩したものとして広く理解されているが、この一節でさえ、諸国の神々という古い家族的世界観を引き合いに出して、イスラエル周辺の偶像崇拜を戒めていると解釈することができる。要するに一神教についての聖書のテキストは、旧い多神教的表現を一神教的文脈の中で再構築した上で、そうした表現に依拠しているのだといえる。つまり一神教と多神教の分りにくさを指摘した反論は、総じてこれらの用語を排除する根拠にはなりえず、むしろ興味深い研究テーマを提示しているといえそうである。

#### 4. 神を形式の問題に還元する還元主義的問題

一神教をめぐる議論—とくに古代イスラエル宗教と近代西欧宗教両方の基盤として一神教が称賛されている場合—では、その内容についての考察（神についての真理主張と見なされるもの）や付随する習慣がまったく、あるいはほとんど行われないうままに、神に対する理解が単なる形式の問題に還元されてしまうことがある（これはあらゆる現象を「～主義」に還元することの弊害とみなすことができるだろう）。形式への還元という同様の問題は、一神教と暴力を無批判に関連づける行為にも現れている。古代の文脈では、一神教だけが暴力と関係していたわけではなく、暴力は古代の一神教と多神教の両方に付随していた。つまり一神教と多神教はいずれも、*herem* すなわち戦争（または「禁止」）という同じ種類の暴力を伴っていたのである。こうした還元主義的傾向は、聖書的一神教と、アクナトンの名で知られるエジプト王アメンヘテプ4世の一神教との長年にわたる比較研究においても根本的な問題となっている。近代、この研究はジークムント・フロイトのお陰ですっかり悪名高くなってしまったが、いわゆるアクナトンの一神教と古代イスラエルの一神教ではその内容がまったく異なっているために、比較すること自体無理がある。

今日一神教という用語を使う聖書学者は、特定の神に対する理解を有神論の形式に限定しようとしているのではなく、一次資料に見られるその神に関するより広い理解を網羅しようとしているのである。こうした試みはかなり以前から行われていた。たとえばW・F・オルブライトやエゼキエル・カウフマンは、唯一神の存在といった漠然とした、あるいは抽象的な観点からヤハウエ中心の一神教を理解していたわけではなく<sup>15)</sup>、彼らの理解は、その神が神話や性、誕生あるいは死と無縁であることなど、他の様々な特徴にも及んでいた。それぞれ固有の立場に応じた難点はあるものの、これら研究者の記述は、一神教という用語が必ずしも神のすべての面を網羅する必要はなく、神のプロフィールの特徴的な一面を示すのに役立つであろうことを示している。

神の形式だけに注目することには、その成立やこれに関連する実践という文脈が疎かになる危険性が伴う。第二イザヤ書の一神教的議論をその論争的文脈（すなわち第二イザヤ書に見られる一神論はその対象であるユダヤ人の間で知られていた主張を論破するための論争上のレトリックであるという視点）だけに絞って考察することを避けてきた研究者は、ナタニエル・B・レヴトーヴや筆者も含め大勢いる<sup>16)</sup>。また一神教は、(近代の宗教的言説の中に散見されるように) 卓越した理念として表現されたり称賛されたりするべきではなく、現実に対するより緻密な理解と、これに対応する社会的、宗教的実践を伴うより広範な宗教的、文化的文脈の中で捉えられるべきである。一神教は古代イスラエルの神の研究の一部分に過ぎない。この概念は、より広い社会的、政治的文脈

に分け入り、数多くの聖書のテキストに記された他者に対するイスラエルの自己認識を理解するための手がかりである。また一神教とは、他者への言及を通して現実を提示し、こうしたテキストの対象者のアイデンティティを形成し確立するための共同体内部の議論の一部であるという点も同様に重要である。

## 5. 一神教の定義

一神教の定義は難しい。その定義の要求は、往々にして様々な思惑によって形成されるからである。一神教という用語は宗教的信仰として、ときに「卓越した理念」として、近代の一神教的伝統の優越性を強調し、称賛するために利用されてきた。明らかにこの用語は聖書のテキストにレトリックの一部として組み込まれており、さらにそこに描出されている世界観の中心となる要素でもある。それでもなお一神教の定義には困難が伴う。古代の資料が、一神教の一般的な定義になじまない面があるからである。これは探究すべき課題であり、以下に検討を加えてゆくが、ここでは定義の難しさ自体はこの用語を放棄する有力な根拠になりえないことを指摘しておきたい。この問題は、「文化」という用語の定義をめぐる人類学者クリフォード・ギアツの考察に的確に示されている。

文化人類学がどのようなものであるかは誰もが知っています。それは文化についての学問です。問題は、その文化がどのようなものであるかについて、誰もはっきりとは知らないことです。それは、民主主義や宗教や単純性や社会正義のように、本質的に論争の対象となる概念であるばかりでなく、複数の意味で定義されて使われており、不正確さがいつまでたってもぬぐい去れないような概念です。それはとらえがたくうつろいやすく、百科事典的で、また規範的な内容を課されており、リアリストからは空虚で危険な概念と見なされ、まじめな人びとのまじめな会話からは追放されるべきだとされているような概念なのです。それにもとづいて科学を打ち立てようとするなどは考えられない、というわけです<sup>17)</sup>。

## 6. 神の存在論をめぐる哲学的議論としての一神教

一神教は本質的に近代の哲学的概念であり、ギリシャ哲学以前の聖書的文脈にまでさかのぼって適用すべきではないとする考え方がある。この見解が正しいかどうかは、哲学をどう解釈するかによって変わってくる。確かに聖書のテキストにおいては、初期の西洋哲学に結びついた抽象論的視点から現実という問題へのアプローチがはかられているわけではないが、聖書のテキストが現実を語り、論じていることは紛れもない事実である。聖書のテキストには、現実についての明白な記述か、暗黙の表現のいずれかが組み込まれており、さらにこうした記述ないし表現の内側には、現実についての前提また

は概念、すなわち現実についての暗黙の理論、諸理論が組み込まれている。一神教自体が哲学なのか、あるいは哲学を組み入れた概念なのかはさておき、独自の前提や規則—言い換えれば独自の理論—が作用する聖書のテキストの世界観を解明するのは研究者の仕事である。そしてこのように聖書を理論化するには、ギリシャ—ローマ哲学以前の聖書の記述が必要になる。なおこれは、唯一神に焦点を当てた聖書以外の言説に限らず、聖書外における多神教的な現実の記述にも当てはまることである。

## 7. 誤った主張としての聖書的一神教

古代イスラエルの宗教にも他の神々が存在していたため、古代イスラエルは一神教であったという主張は間違いである—この異論は近年の議論の中で力を増しつつある。この問題の根本にあるのは、イスラエルの一神論が古代イスラエルの一般的特徴であったかどうかではなく、紀元前7世紀から6世紀、またはその後のテキストにこうした概念が見られるかどうかという点である。つまりこの問題は、何よりもテキスト上の問題なのである。またイスラエル社会の中でこの概念がどのように機能していたか、あるいは機能していなかったかということが以前から研究されてきた。さらに 'elohim (神々) という用語の定義と、この用語に関連する形式の問題として反対意見が展開されることもある。言い換えれば、この用語で呼ばれる現象がある以上、一神教は存在しないというのが反対派の主張である。ただしこの視点には、紀元前6世紀以降に著された多くの重要なテキストについての考察が欠けている。とくに私が重視しているのは、第二イザヤ書 (イザヤ書第40章～第55章)、エゼキエル書、創世記第1章であり、これらのテキストには、他の神的存在と対比する形でヤハウエについての基本的な描写が収められている。ここではヤハウエが現実世界に不可欠な唯一の神であるのに対し、他の神的存在は取るに足らないものとして描かれている。こうした神々は、ヤハウエという超越した神がいるからこそ存在することができ、またこの唯一神が許可したり力を与えたりしてはじめて、活動することができる。つまりこれらのテキストの執筆者は、ヤハウエを現実世界から取り除けば、現実世界そのものが成り立たなくなると考えていたのである。

## 8. 一神教的とされる聖書のテキストをめぐる継続中の議論

一神教的であるとされている古代のテキストにこの用語を適用することに対し、異議を唱える声の一部の研究者の間から上がっている。この数十年、本稿の冒頭で紹介した聖書の一神教的記述が頻繁に取り上げられてきた。マクドナルド<sup>18)</sup>によると、これらの記述は現実に唯一神が存在するという主張として解釈すべきではなく、イスラエルの一人の神への信仰を表明したものとして理解すべきだという。一部に的を射た批判はあ



るものの、これらの聖書の表現にはどちらの意味も込められているように思われる。こうしたテキストに描かれている世界観は、この唯一神を前提とした現実であり、さらに聖書の別のテキストには、他の神々は命を持たない（第二イザヤ書）、あるいは現実世界に存在しない（創世記第1章）と書かれている。これらの記述もまた一神教的世界観を前提としたものであり、以下の章ではこの世界観を「一神論」と呼ぶ。

### 第三章：紀元前7～6世紀における一神教論のコンテクスト

この章では歴史を振り返り、古代イスラエルの一神教的世界観誕生の経緯を考察する。イスラエルが台頭したのは二つの帝国期に挟まれた時期のことである。古代イスラエルは後期青銅器時代の末期に誕生し、紀元前8世紀から7～6世紀にかけてアッシリア、バビロニア、ペルシャが次々と台頭する中で終焉を迎える。イスラエルの一神教はこの後期帝国期の文脈において誕生した。これら帝国の痕跡は今後もイスラエルの一神教の中に足跡をとどめてゆくだろう。この時期、イスラエルは幾つかの重大な転機を迎えている。まず紀元前722年にイスラエルの北王国がアッシリアによって滅ぼされ（いわゆる「失われた十部族」）、紀元前701年には20万を超えるイスラエル人が流浪の民となった。紀元前586年にはバビロニアがエルサレムとユダ王国を陥落させ、紀元前590年代と580年代にかけてイスラエル人を捕囚した。紀元前538年にはペルシャ支配の下でイスラエル人捕虜たちは初めてエルサレム帰還を果たし、この地に定住して紀元前518年に神殿を再建した。こうした出来事は、聖書の中でもとりわけ胸を打つ悲歌を生み出した。哀歌やエレミヤ書に収められた詩歌（これは預言書としては異例なことである）がそれである。また聖書の中で最も感動的な詩が作られたのもやはりこの時期で、イザヤ書第40章～第55章、別名第二イザヤ書には、ペルシャのキュロス王や、神がイスラエルの民に約束した地のことが歌われている。さらにこの時期には、出エジプト記－民数記のシナイ契約をなぞった申命記の記述や、創世記第1章を祭司記者が示した現実に関するビジョンなど、その後も長く受け継がれる神と現実をめぐる幾つかの考察が生まれている。

この時期、すなわち紀元前7世紀から6世紀に誕生した聖書の文献は、現実と神々の性質をめぐる国を越えた議論の場で広く取り上げられていたものと思われる。創世記第1章やエゼキエル書などを執筆した祭司をはじめ、聖書執筆者たちは、紀元前6世紀に知られていた現実についての広範な思想的潮流の一部に精通していたのではないだろうか。聖書執筆者たちのこうした意識と国際的な文学に対する知識が最も顕著に現れているのが、文学的格調を備えたエゼキエル書だろう。ここにはフェニキア文化とエジプト

文化に対する深い造詣が存分に発揮されている。同様に第二イザヤ書の執筆者も、祭司であると同時に広範な国際的思想的潮流に通じた文学者であったとみなされている。祭司によって著された創世記第1章、エレミヤ書、エゼキエル書、第二イザヤ書はいずれも紀元前6世紀に書かれたものであるが、総じて言えば、これらの文書はいずれもメソポタミアを起源とする同じ帝国世界に言及したものである。またこれらの偉大な聖書文献には、創造についての重要な記述が盛り込まれており、神の力の性質と、異邦人の支配下にあったイスラエルにとっての神の現実について考察が加えられている。いずれの文献でも唯一の神とイスラエルの関係が語られており、他の神々は非難され、あるいは世界観から排除されている<sup>19)</sup>。

紀元前6世紀、とくにバビロン捕囚を機に、イスラエルの世界観は大きな分岐点を迎えた。イスラエルを取り巻く環境は、ダビデ王やソロモン王、ならびにその継承者たちの時代とは大きく異なっていたが、単にそれだけが理由ではない。世界は当時劇的な変化の渦中にあり、イスラエルもまたその変化に巻き込まれていた。当時のイスラエルは、それまで一度も経験したことのない帝国支配の世界にいた。帝国が当時の世界を一変させ、現実をめぐる思想にまで影響を及ぼしていたのである。しかもその影響を受けていたのは古代イスラエルだけでなく、支配する側の帝国内部でも現実の捉え方に変化が生じていた。国を越えた広範な議論に共通してみられる特徴として、一人の神にとくに大きな焦点が当てられていることが挙げられるが、これは唯一の神の（あるいは唯一の女神の）現実のビジョンと呼ぶことができるだろう。ほとんどの場合「唯一神」論の神は男性であるが、ときに女性の神を指すこともある。

アッシリアが西方に勢力を拡大した紀元前8世紀には、古代イスラエルでは偉大な戦士なる王、ヤハウエが国民の神として崇められていた。この男性神は他の神々の上に君臨し、他の神々はヤハウエに較べると取るに足りない存在でしかなかった。この頃にはヤハウエとエルが同一視されていたと考えられる（出エジプト記6:2-3参照）。エルにはアシラという妻がいたため、ヤハウエとエルが一体化した結果、ヤハウエーエルとアシラは夫婦とみなされるようになった。他の神々は、バールとアスタルテや太陽と月のように降格されたり、アナトのように姿を消したりした。またヤハウエのしもべになった神もいた。たとえばハバクク書第3章にはレシェフとデベルがヤハウエ軍の配下にいることが記されている。さらに「暁」や「黄昏」といった名で知られる神々もいるが、こうした神々の存在が当時どのように考えられていたかについては不明な点が多い。これらの神々が降格され、忘れ去られていくにつれて、その言葉やイメージはヤハウエと混同されるようになった。あるいはヤハウエの性質や特徴、あるいはその神性に統合されたといった方がよいかもわからない。バアルやアナトに関連する言葉さえ、あるものは

大きく改変され、またあるものはほとんどそのままの形で、ヤハウエのイメージに取り込まれていった。君主であるヤハウエーエルが主導する神々の会議—あるいは神々の集まり—という観念はなくならなかったが、神の一族の言葉はもはやほとんど通用しなくなった。神の会議は、比類なき君主としての主なる神の地位を示す表現として今も使われている。同時に、イスラエルは他の民も、国を治める主たる民族神を崇拝していることを認識していた。アッシリアが西方に台頭する直前まで存在していたこうした「世界神学」観は、世界70カ国を治める70の神々が大いなる神の一族を構成しているという考えを中心としたものである（この考えは後に、ダニエル書に見られる70カ国の70人の守護天使という概念に発展した）。ヤハウエはイスラエルを治める大いなる神であった（七十人訳聖書申命記32:8-9および死海文書の一写本；詩編82も参照）。こうした「世界神学」観は、イスラエルとその隣国の関係が相対的に対等である限り通用していたようである。イスラエルが隣国と交渉を行う場合は、その国の神がときとして、イスラエルの神ヤハウエがイスラエルの民に示すのと同様の計らいを自国の民のために行うものとみなされた。たとえば士師記11:24では、エフタがアンモンの王の元に使者を送り、こう問いかけている。「あなたは、あなたの神ケモシユが得させてくれた所を得、わたしたちは、わたしたちの神、主が与えてくださった所をすべて得たのではなかったか」<sup>20)</sup>。

やがてアッシリア帝国の脅威がイスラエルに及び、こうした伝統的な「世界神学」観は一変する。紀元前9世紀から8世紀にかけてアッシリア軍が西に侵攻すると、国同士の対等な関係は崩壊し、アッシリアはイスラエルの北の土地を次々と征服してその領土に組み入れていった。そしてついにイスラエルの北王国に攻め入り、紀元前722年に北王国の首都サマリアを陥落させて、28,000人のイスラエル人捕虜をアッシリアに連れ帰ったのである。しかしエルサレムと小国であるユダ王国は、決してやすやすとアッシリア軍の侵攻に屈したわけではない。その後紀元前586年にエルサレムが陥落するまで、ユダ王国は150年もの間持ちこたえた。かなり健闘したと言えるのではないだろうか。

この歴史理解には重要な視点が一つ欠けている。紀元前701年、センナケリブ王率いるアッシリア軍がユダ王国に攻め入り、国土を征服した。このときエルサレムはアッシリア軍に包囲されたものの、陥落は免れた。メソポタミア側の事情により、アッシリア軍が引き上げを余儀なくされたため、これはイスラエルの奇跡的勝利とされた（イザヤ書37:36a、37）。しかし明らかに神が介在していたにもかかわらず、その結果は悲劇的なものであった。アッシリアの記録によると、201,150人もユダ王国の住民がアッシリアに連行されたという。捕囚が土地だけでなく住民を失うことも意味するのであれば、ユダ王国のアッシリア捕囚は紀元前701年に既に始まっていたといえるだろう。こ

のとき連行された住民の数は、722年に北王国から連れ去られた住民のおよそ7倍にもものぼっていたからである。アッシリアはイスラエルの北王国を占領し領土に組み入れることで、ユダ王国の玄関口に根を下ろし、ユダ王国はアッシリア帝国の貢納国にならざるをえなかった。こうしてアッシリアは紀元前701年以降ユダ王国の社会に大きな影を落とすことになる。この状態は紀元前630年前後にアッシリアが滅亡するまで続き、その後バビロニアが、次いでペルシャがこの地を支配する。土地と住民の喪失は様々な変化を招いたが、その一つが伝統的な家族構成の崩壊であった。一族の土地と家族が奪われたために、イスラエルの伝統的な家族構成はもはや成り立たなくなり、紀元前7世紀から6世紀にかけて、「家族」と並んで「個人」が社会のアイデンティティの重要な表象となった。

古代イスラエル社会に生じたこの変化にともない、個人の責任は自分の罪にのみ及び、子が親の罪の責任を負う必要はないという考えが生まれた。この時期について書かれた3つの偉大な書には、子どもには親の罪に対する責任がないと記されている。「その日には、人々はもはや言わない。／『先祖が酸いぶどうを食べれば／子孫の歯が浮く』と。／人は自分の罪のゆえに死ぬ。だれでも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く」(エレミヤ書31:29-30；エゼキエル書18と33:12-20、申命記24:16も参照)。相対的に言えば、自分の行動範囲の行為に対しては本人が責任を負うという新たな社会通念は、神的行為の領域—すなわち宇宙全体—において唯一の民族神が責任を担うという理解にも通じている。つまり、唯一神が宇宙全体を統治するというイスラエルの一神教は、こうした内部の社会的文脈から誕生したといえる。一神教とは、途方もない喪失に直面した民のアイデンティティの表明だったのである。

古代イスラエルの一神教を考察する際には、外部的文脈についても検討を加える必要がある。アッシリア帝国の興隆は新たな世界観を生み出したが、それは世界におけるこの帝国の地位を反映したものであった。紀元前7世紀末にはアッシリアに代わってバビロニア帝国が台頭し、この世界観を受け継いだ。アッシリアとバビロニアのいずれの時代にも、先に「一神論」と名付けた概念を表すテキストが作られている。この世界観が示されたテキストとして最も名高いのが、いわゆる「創造神話」別名「エヌマ・エリシュ」である。エヌマ・エリシュによると、マルドゥクは天上の水の女神ティアマトとの闘いに勝ち、すべての神々から神の王と称えられた。そしてティアマトの屍から宇宙を創り、その宇宙の中に他の神々の居場所を定めたとされる。ここで重要なのは、エヌマ・エリシュの末尾に、他の神々の名がマルドゥク自身の名として記載されていることである。つまりマルドゥクはすべての神々の性質を併せ持つ存在なのである。

また「主の知恵を称える」という冒頭の一行にちなんで「*Ludlul bel nemeqi*」という

名で呼ばれている別のテキストには、違った角度からマルドゥクの「超越神」的性質が語られている。ここには、神の心と思いという視点を中心に「唯一神的」ビジョンが示されている。

主 [マルドゥク] は神々の最も深い思いを探った。  
(しかし) 誰 [どの神] もその行為を理解しなかった。  
マルドゥクは神々の最も深い思いを探った。  
どの神が彼の心を理解しているのか。

マルドゥクの心は他の神々の心の中に入り込んでゆくが、神々はその行為の外面的な意味さえ理解することができない。マルドゥクは他のすべての神をはるかに超越しているのである。このテキストの別の箇所では、他の神々は至高の統治者であるマルドゥクの様々な側面を体現する存在として描かれている。

シンは神としてのあなた、アヌは統治者としてのあなた  
ダガンは支配者としてのあなた、エンリルは王としてのあなた  
アダトはあなたの権力、賢いエアはあなたの見識  
粘土版の尖筆を持つナブーはあなたの技能  
ニヌルタは(戦いにおける)指揮官としてのあなた、ネルガルはあなたの力  
ヌスク、あなたの優秀な[片腕]は助言者としてのあなた  
[決して]争いを起こさない光り輝くシャマシュは審判者としてのあなた  
あなたのいと高き御名はマルドゥク、神々の中の賢者。

また別のテキストには、すべての神がマルドゥクの役割として記載されている。

ウラシュ	植栽のマルドゥク
ルガルイダ	深淵のマルドゥク
ニヌルタ	ツルハシのマルドゥク
ネルガル	争いのマルドゥク
ザババ	闘いのマルドゥク
エンリル	支配と協議のマルドゥク
ナブー	会計のマルドゥク
シン	夜の闇を照らすマルドゥク
シャマシュ	正義のマルドゥク
アダト	雨のマルドゥク
ティシュパク	軍隊のマルドゥク
グレート・アヌ	…のマルドゥク
シュカヌム	器のマルドゥク
[ ]	万物のマルドゥク

このように複数の神々の姿に投影されているのはマルドゥクだけではない。

マルドゥクであれイシュタルであれ、あるいはニヌルタであれ、至高神の身体の一部

が別の神と同一視されている例は他にもある。たとえば闘いの神ニヌルタを称える賛歌に次のようなものがある。

おお主よ、あなたの貌は太陽の神、あなたの髪はアヤ  
あなたの眼は、おお主よ、エンリルとニンリル  
あなたの瞳はグラとベレト・イリー  
あなたの光彩は双子のシンとシャマシュ  
あなたのまつ毛は太陽の光…  
あなたの口は、おお主よ、星々を司るイシュタル  
アヌとアントゥムはあなたの唇、あなたの命令…  
あなたの舌(?)はパビルサグ…  
あなたの口蓋は、おお主よ、  
あなたのいますところ、天と地の丸天井  
あなたの齒は、悪を退ける7人の神々。

こうした一神論はメソポタミアの多神教的伝統に根ざしたものである。この伝統では、他の神々の存在が認められ、供物を捧げたり寺院を建立したりするなど、神々への信仰が生きていた。これらのテキストでは主要な神々が唯一の神として表現されているが、これは当時の世界におけるアッシリアとバビロニアの位置づけにも重なっている。

メソポタミアで神に対するこのような理解が生まれる中、イスラエルでも新たな理解が生じていた。メソポタミアから興った帝国がイスラエルの北王国に侵攻し、次いでユダの南王国を征服したことを受けて、イスラエルを取り巻く世界は一変した。その結果、より限定的な神というビジョン、すなわち一神教的ビジョンが当時のイスラエルに誕生したのである。もはや女神は存在せず、バアルとアシラは謗られ、太陽、月、星々は神の地位を剥奪された。そして聖木(アシラ)は唯一神の恩恵と教えの象徴とされた。事実上、存在するのは唯一の神だけであり、この唯一神の使いとしてのみ存在するとみなされた天使を伴っていたのである。言い換えれば、唯一神が存在するから天使は存在できたのである。こうしてイスラエルの一神教においては「神々の長」が唯一の「至高神」とされた。メソポタミアの「一神論」では、超越神の延長線上に他の神々の存在が認められていたが、古代イスラエルの一神教では、こうした神々への供物や寺院は禁じられた。

#### 第IV章：一神教と神の再定義

---

古代イスラエルの一神教は、古い伝統的なヤハウエーエルのプロフィールを再定義するにとどまらず、神そのものをも再定義した。何よりもまず、神の善なる力や性質はすべてこの唯一神、すなわち至高神に宿るものとされた。古代イスラエルで神が称えられ

る場合、それはイスラエルの神だけを指していた。そして他の神は姿を消した。かつて神々の序列の中層を占めていた神は排除され、太陽、月、星々も神の地位を失った。天使は（「人格神」や「家の守護神」ではなく）神から人間に遣わされた存在となり、神とはみなされなくなった。「70人の」神は70人の天使となり、また神の軍の随行者も天使と同一視された（創世記19:1の「天使」が19:13では「破壊者」として描かれている）。これに伴い、神の会議または集まりには、天使としての「神の息子たち」（ヨブ記第1～2章参照）だけが参列しているとされた。言い換えれば、かつて神の序列の上位を占めていた「神の息子たち」は天使の地位に降格され、神の会議は、唯一神の摂理を振り返る場が変わってしまったのである（ヨブ記第1～2章参照）。神の一族の言葉も失われた。こうして神の序列の最高位と最下位は完全に二極化し、最下位の存在はもはや神とはみなされず、また天使は神と人間の間位置付けられた。すべての神性は唯一の神の中に宿り、その他の者は、この唯一神から実体を与えられた天使的存在であるとされたのである。

結果としてヤハウエ以外の神的存在はすべて、ヤハウエの対極に位置するものと定義された。つまり厳密に「他の神々」として再定義されたのである（本稿の冒頭で述べたように、こうした展開は、ヤハウエだけを崇拝するよう求めた十戒の中に既に現れている）。言葉を変えれば、他の神々はそもそも神ではなく単に幻想あるいは無にすぎず、ヤハウエとはまったく別の存在と位置づけられた。第二イザヤ書では、マルドゥクではなくヤハウエが宇宙を統べる超越神とされている。イザヤ書46:1には、マルドゥク（ここにはベルという名で登場する）は命のない偶像にすぎず、運ぶ者の重荷でしかないのに対し、生きた神はヤコブの家を造り、これを持ち運ぶと記されているのである（イザヤ書46:3-4参照）。他の神々に対するこうした理解は、一部の神々の名が普通名詞化されていることにも現れている（たとえばアスタルテは群の繁殖力、レシェフは炎、デベルは悪疫を意味する）。「他の神々」を古代イスラエルの神ではないと否定することにより（士師記2:13、3:7、10:10およびホセア書11:2）、たとえば聖木（アスラ）や「太陽、月、星々」が弾劾されるなど、かつてヤハウエと関連づけられていた古い伝統はもはやヤハウエとは無関係であると主張されるようになった。それと同時に、他の神々はシンボルから切り離された。たとえば聖木（アスラ）はもはや女神のシンボルではなくなり、ヤハウエ（「彼の聖木」）と聖なるトーラーのシンボルになった（箴言3:18に見られる表現はおそらく聖木を言い変えたものである）。

他の神々が神ではないと定義されたことで、神の再定義にさらに大きな影響を及ぼした。天使を除き、かつての神的存在が、創造されないものから被造物のカテゴリーに移されたのである。被造物とされることが必ずしも一般的な神の再定義を伴うわけではな

いが<sup>21)</sup>、聖書のテキストには、こうした再定義が行われている箇所が散見される。まず、太陽、月、星々はもはや下位の神ではなく、被造物と位置づけられた（創世記1:16 および詩編148:2-3、5）。次に天使も下位の神ではなく、被造物となった（ネヘミヤ記9:6 および詩編148:2-5；またヨベル書2:1も見よ）。第三に、天上の水も聖なる存在ではなくなり（詩編104:7に見られるように人格化されることが少なくなった）、被造物とみなされた（詩編148:4-5；またヨベル書2:2も見よ）。最後に、レビヤタンのような敵対的存在も被造物と表記されている（詩編104:26）。この結果が、非神的個体として、または集合的の神性の一員としての他の神的な存在 vs. ヤハウエの神性とヤハウエの神性についての概念の完全なる個別化、という「完全なる二極化」に行きついたように思われる。

以上の考察から分かるのは、古代中東の一神論の古代イスラエルの表現のいくつかに一神教という名称を使うことは、理にかなっていないわけではないということである。この古代中東の一神論における古代イスラエルの視点は、唯一神を他の神々と区別することにより神を再定義すべきだとしているが、これは決して新しい見解ではなく、過去に様々な要因が積み重なった結果生じたものである。こうした当時のイスラエルの理解とは異なり、メソポタミアでは依然として、唯一神が様々な神の形で顕現する、あるいは唯一神の様々な部分が神々に投影されていると考えられていた。聖書の中で、一神教的表現を伴って他の神々を否定する論争が行われている場合は、イスラエルでもメソポタミアでも（そしておそらくは別の地域でも）、主要な神々と神性について同時に再定義が行われているものと思われる。古代イスラエルの場合は、民族の神とあの唯一の神についてこうした再定義が行われた（イスラエルの隣国の一部でも同じことが起きていた可能性があるが、これについては何も分かっていない）。こうした解釈的転換は、おそらく古い伝統とその意味を、後世の視点から解明するために、神の理解における新たな可能性と課題を生み出した。現在、ヤハウエは深みと特異性を備えた個としての神とみなされており、多くの文芸評論家がヤハウエは聖書の中の実在となったと語っている。ヤハウエに対するこうした理解は、より広い文学的、宗教的世界につながっているのかもしれない。

こうした形や方法で再定義を行った場合、唯一神／神は畏怖と善というパラドックスを帯びるようになる。これは旧来の伝統的な神の役割、機能および感情を見ても分かることである。宗教史家は、神の世界の3次元的構造に注目して神の問題を考察する。たとえばヤン・アスマンは、「形」（偶像や神殿儀礼における神の表現）、「変容」（太陽、月、星々等の形で天空に現れるもの）、そして「名称」（固有名詞だけでなく、称号、血統、系譜、神話を含む言語表現）という視点から論を展開しており<sup>22)</sup>、ベアテ・ポング



ラツツ＝ライステンは<sup>23)</sup>、メソポタミアの多神教では「イメージ、概念、役割、機能」に焦点が置かれているとして、これらが神々の輪郭を描く役割を果たしており、しばしば神々の重複性を示唆すると論じている。この2人をはじめとする研究者たちは、同じ名前や称号、性格が様々な神や女神の間で共有され、交換されているとして、古代中東の文脈の多くに神々の関係性の多重性、ときには流動性すら見られることを指摘している。ここで私がいう神々とは (*Ludlul bel nemeqi* に描かれたイシュタル、アナト、マルドゥクのように) パラドックスや二面性を備えた神々だけを指すのではない。私が言いたいのは、ある神々の称号や特徴が別の神々にも用いられるようになったということである。そして、聖書的一神教の場合、神々を超えたこうした「流動性」は単一の神に流れ込むのである。この意味で一神教とは、旧来の神の基準を差別化または再定義するプロセスを反映しているといえるだろう<sup>24)</sup>。イスラエルの神の場合、古代イスラエルで知られていたこうした機能や称号はことごとく一変更された部分があったとしても一この神の下に集約されたのである。

その結果、神の名称や、その聖書中の記述で神に帰すると認められた役割はすべて、唯一神のただ一つの現実を構築するようになった。単に神の名称や称号や権限が唯一の神に集約されたということではない。残された他の神的存在も、突き詰めるとこの唯一神のお陰で現実たりえていと理解されるようになったのである。ここで重要なことは、この一人の神が、大勢の神々に分散されていた様々な性質を帯びるようになったということであり、さらに人間的な性質をも持つようになったことである。言い換えるなら、この神は様々な神の特徴を併せ持つことによって神性を高めただけでなく、他の神々に見られる人間的な個性をも取り込み、以前よりも人間性を増したのである。このため聖書の神は一この神が古代イスラエルの神とまったく同一のものではないことを断っておく一初期の解釈と較べると、より高い神性と人間性を備えているように思われる。古代イスラエルの神の一大変革について論じる場合、神の役割や機能が一体化されたことだけでなく、神の役割と人間の役割をすべて網羅する形で神の人間性が一つにまとめられたことにも触れるべきだろう。

---

## 注

- 1) 本稿は *Companion to Ancient Israel* (ed. Susan Niditch; Oxford: Wiley Blackwell, 2013) に収録された論文に若干の修正を加えたものである。本書への掲載については事前に Wiley Blackwell の許可を受けている。

- 2) 以下を参照。William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (second edition; Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957); and Yehezkel Kaufman, *The Religion of Israel: From its Beginning to the Babylonian Exile* (Trans. and abridged by Moshe Greenberg; New York: Schocken Books, 1972).
- 3) 以下の著作を参照。Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001), 149-94.
- 4) 以下の著作を参照。Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 6 n. 4.
- 5) MacDonald, *Deuteronomy*, 5-58. 以下の著作も参照。Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity* (London/New York: Routledge, 2008), 19-25.
- 6) R. W. L. Moberly, "Is Monotheism Bad for You? Some Reflections on God, the Bible, and Life in the Light of Regina Schwartz's *The Curse of Cain*," in *The God of Israel* (ed. Robert P. Gordon; Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007), 95 n. 4.
- 7) 以下の著作を参照。Francis Schmidt, "Polytheisms: Degeneration or Progress?" *History and Anthropology* 3 (1987 = *The Inconceivable Polytheism*, ed. Francis Schmidt): 9-60.
- 8) Smith, *Origins*, 87-88.
- 9) Smith, *Origins*, 163-66.
- 10) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2004), 193-94 and 207-8.
- 11) Smith, *Relating Religion*, 174.
- 12) Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Minneapolis: Fortress, 2007), 220.
- 13) Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 355.
- 14) MacDonald, *Deuteronomy*, 2, 4, 210.
- 15) Albright, *From the Stone Age*, 271-72; and Kaufman, *The Religion of Israel*, 29.
- 16) Nathaniel B. Levtov, *Images of Others: Iconic Politics in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008); and Smith, *Origins*, 179-94.
- 17) Clifford Geertz, *A Life of Learning* (New York: American Council of Learned Societies, 1999), 9. 訳文は、クリフォード・ギアツ「いかにして人類学者になったか—ある勉学の道のり」『現代社会を照らす光—人類学的な省察』（鏡味尚也、中林伸浩、西本陽一訳）青木書店、2007年所収、23頁より転載。なおこの訳文には原文の一部が訳出されていない。
- 18) MacDonald, *Deuteronomy*, 78-85, 209.
- 19) この章の論点とデータについては以下を参照。Smith, *Origins*; and *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Second edition; The Biblical Resource Series; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans; Dearborn, MI: Dove Booksellers, 2002). また以下の著作も参照。Sven Petry, *Die Entgrenzung JHWHs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

- 20) この一節ならびに関連する他の記述については以下を参照。Mark S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-cultural Discourse in the Biblical World* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 99-126.
- 21) これとは対照的に、神々を被創造物とする考えと、唯一神のみを神とみなす考えが対になっていない場合もある。神々の創造者としてのマルドゥクについては、W. G. Lambert 翻訳による二カ国語のシュメール・バビロニアの呪文 (CT 13, 35-38) “Mesopotamian Creation Stories,” in *Imagining Creation* (ed. Markham J. Geller and Mineke Schipper; Leiden: Brill, 2008), 35-36を参照。またこのテキストについては、Claus Ambos, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* (Dresden: Islet, 2004), 200-7, esp. 202参照。なお Saul Olyan 氏の厚意により参照を許可していただいた。
- 22) Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2008).
- 23) Beate Pongratz-Leisten, “When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism,” in *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (ed. Matthias Köckert and Martti Nissinen; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 163, 166.
- 24) Smith, *Early History*, xxii, xxx, xxxvii, 189-90, 195-202; cf. Pongratz-Leisten, “When the Gods Are Speaking,” 168.