

『使徒教父文書』に見るユダヤ教からの教会分離： プロレゴメノン

浅野 淳博

I. 導入

今回の発表は、「信仰から信仰へ」と題する宗教・文化的同化作用と異化作用の過程を探るプロジェクトの一部であり、その文脈にあってユダヤ教から教会が分離する過程を後2世紀教会文書において概観するものです。今回は時間的な制限から『使徒教父文書』のうち、とくに『バルナバ書簡』とイグナティウス書簡群に焦点を置いて、この主題を考察することにします。他所でわたしは、教会最初期の文書である使徒パウロによるガラテヤ書簡からこの主題を論じ¹⁾、その後ローマ書簡へも目を移しました²⁾。これらにおける議論の中で、わたしはパウロの律法やユダヤ教に対する否定的な表現を、弱小共同体が生き残ることを目的とした肯定的アイデンティティ形成という試みの一環であると結論づけました。一方で、そのような試みの過程では、信仰共同体の社会的位置 (social location) の変化によって、共同体アイデンティティの役割が「生き残り」から「支配の政治」へと移行する点を指摘しました。今回の発表は、この議論を後2世紀教会文書へと継承するものです。今回の発表の目的は、上述のテキストにおいて教会がユダヤ教からいかに分離していくか、その様子を概観することです。

『使徒教父文書』に属する文書群は後2世紀の地中海世界において地理的にも年代的にも拡散しています。したがって、「分離」という諸現象から一般的なパターンを帰納的に導くことには十分な注意が必要です。とくに今回のように2つのテキストから一般化された結論を引き出すことには慎重にならなければならないでしょう。したがって今回の発表では、それぞれのテキストにおける分離に関する表現を個々に取り扱い、分離の歴史のあるいは社会的な説明を求めることに努めるべきでしょう。今回の短い発表では、いつどのようなきっかけで分離が起こったかに関する結論を引き出すことはしません。発表者はJ.D.G. ダンが論ずるように、教会がユダヤ教から分離した時期と起因を1つに限定することは出来ないと考えます³⁾。本発表においては、テキストに見られる否定的な表現と、それらを歴史においてあるいは現代において支配のプロパガンダとして使用あるいは誤用する傾向とは、意識的に分けて考えようと思います。これらを混同するような視点にもある程度の価値は認められるでしょう⁴⁾。しかし、この問題は今回

の発表の範囲を越えるものです。そしてこの問題は、非常に注意深く行われなければ、異なる信仰を抱く人々を理解すること、またその人々のあいだに調和をもたらす責任を引き受ける障害ともなりかねないのです。

II. テクスト分析

A. 『バルナバ書簡』

この書簡は著者不詳ですが、その著者と同じ信仰をすでに有する読者に対して^{完全な知識}を提供するという意図で書かれています(『バルナバ』1.5)。この「完全な知識」は、派生したばかりの信仰共同体のアイデンティティの根幹に関わる問題に答えを提供しています。その問題とは、(1) キリスト者はヘブライ語聖書をいかに理解すべきか、そして(2) キリスト共同体とユダヤ教の関係はいかなるものか、に関するものです⁵⁾。これらが中心問題である書簡は、後2世紀における「分離」を理解するうえで重要なテキストの1つと捉えられるべきでしょう。

著者が寓意的解釈を行うことから、『バルナバ』の著作場所がアレクサンドリアと考えられがちです⁶⁾。『バルナバ』がアレクサンドリアのクレメンスによって最初期に言及されていること(『雑論』2.6.31、2.7.37)、また著者がアレクサンドリアのユダヤ人会堂における積義・説教伝統に類似していると考えられる文学的手法を用いていることから⁷⁾、アレクサンドリアが執筆場所として特定されています⁸⁾。これらの事情から、『バルナバ』の著者はアレクサンドリア出身のユダヤ人改宗者とも考えられるでしょう⁹⁾。しかし著者がユダヤ人キリスト者であるとすれば、著者が同胞に対して非常に批判的である点が説明されなければなりません。例えば著者は、「律法への改宗」を「粉碎」(3.6)と、また神殿に対するユダヤ人の誇りを異邦人の偶像礼拝(16.2)と比較します。著者は割礼に関して、邪悪な天使からのものであると述べます(9.4)。バーナードは著者の否定的な表現を、著者がユダヤ共同体から強制的に破門された苦い経験を反映していると推測しますが¹⁰⁾、それは第四福音書のアポシユナゴゲー体験とその結果としての否定的表現(ヨハ 8.44、9.22、12.37-40、16.2)を想起させるでしょう。しかし一方で、これらの否定的な表現は『バルナバ』の著者が異邦人であることを示すのかも知れません¹¹⁾。「われわれが粉碎しないように」(3.6)という警告は、この理解を支持するように思われます(『バルナバ』4章6節でも、「あなたがたの一人として」という表現が、著者を読者である異邦人の一部としているように見受けられる)。一人称複数を用いていることから、異邦人の著者が異邦人が大多数を占める聴衆に対して語っている、と理解することがより適切でしょう。また、『バルナバ』の解釈方法が同時代のユダヤ人に

よるものとはかなり異なる、と結論づける学者もいるのです¹²⁾。

トラヤヌス帝治世下におけるユダヤ人の反乱（後114-16年）の際に、アンドレアスの指導下でユダヤ人がキレネのローマ人とギリシア人を虐殺しましたが、歴史家は同様の悲劇がエジプトとキプロスにおいても起こったことを報告します。その結果としてこれらの地域からユダヤ人は追放されましたが（エウセビオス『教会史』4.2）、この追放令の影響力が及んだ範囲に関しては十分に実証することは出来ません。しかし、もし『バルナバ』がトラヤヌス治世後のアレクサンドリアにおいて執筆されたとするならば——おそらくハドリアヌス帝治世下の後130年頃に¹³⁾——、アレクサンドリアの教会は異邦人改宗者がほとんどを占めていたことと思われれます。ユダヤ共同体との関連が社会的不安を連想させることを考慮するならば、アレクサンドリアのキリスト者が自らをユダヤ人とその会堂から明確に分けようとする強い動機があったことも考えられます。ここでは、『バルナバ書簡』の著者は異邦人であり、彼がキリスト者となる以前に神を恐れる異邦人であったためにユダヤ教に関する知識が豊富であった、と想定したいと思えます¹⁴⁾。

1. ヘブライ語聖書の解釈

ヘブライ語聖書を解釈する様子を分析するために、チャンドラーは『バルナバ』と『ミシュナ・パラ』による「赤毛の仔牛」（民19章）の釈義を対比します¹⁵⁾。前者が予型的解釈に適合する聖書表現の詳細を自由に選択しているのに対し（『バルナバ』8.1-2）、後者は聖書箇所の詳細に寓意的解釈を加える代わりに、聖書に起因しない要素を挿入します。したがって『ミシュナ』においては、赤毛でない毛を抜き取った仔牛は神に献納するためにまったく問題となり得ません（『ミシュナ・パラ』2）。『バルナバ』のヘブライ語聖書に対する関心は、イエスのメシア性を証拠づけることです（キリスト論的解釈）。一方で『ミシュナ』の関心は、トーラーの実践的な遵守です（ハラハー的解釈）。『バルナバ』は、寓意的解釈が標準的で一般的な作業であるとして、そのキリスト論的解釈を正当化します。しかし、たとえばフィロンのトーラーに関する寓意的解釈は『バルナバ』のそれとはかなり異なります。フィロンはその寓意的解釈によってトーラーの文字どおりの遵守が重要であることを支持しますが、『バルナバ』は同様の解釈法をとおしてトーラーの文字どおりの遵守を否定します（『アブラハムの移住』92を参照）¹⁶⁾。さらに『バルナバ』によるならば、神殿崩壊によって、儀礼的指示を得るために聖書を解釈することがもはや適切でなくなったのです（2.9-10、3.6、8.7、9.4、10.9、12、16.1参照）。一方で『ミシュナ』は、実際の神殿が無いにも関わらず、神殿外で執り行われる浄めの儀式が浄めを提供する可能性について議論します。この対比から、それぞれ

の文書の著者が聖書の内に、「所属する共同体にとって同時代的な必要に応える意味¹⁷⁾」を見出そうとしていることが分かります。

キリスト論的解釈はなにも新しい試みではありません。パウロはその啓示体験をとおしてトーラーの役割を定義しました（ガラ 1-3 章）。しかし『バルナバ書簡』においては、神殿崩壊という歴史的イベントを論拠として、ヘブライ語聖書のユダヤ的（ハラハー的）解釈が拒絶されるのです。『バルナバ』はさらに、「主の声」を拒むユダヤ人がトーラーを理解しないと断定し、それがゆえにキリスト者によるヘブライ語聖書の解釈が正当であることを強調します（『バルナバ』 8.7）。

2. 契約

『バルナバ』の第4章は契約について述べています。この箇所に関しては、ラテン語テキストとエルサレム写本のあいだで差異が見られます。以下の引用は、その全体が前者で、括弧を除いたものが後者です。

…ある人々のようであってはなりません。すなわち、「私たちの契約は正当です」と言い続けて、罪を積み重ねないようにしなさい。なぜなら（エケイノーン・カイ・ヘーモーン・メネイ・ヘーモーン・メン／契約は彼らと私たちのものです。それは私たちのものですが）モーセがそれを受けとったときに、彼らは以下のようにしてそれを完全に失ったからです（4.6）。

ラテン語テキストを採用するウィルソンは、そこに述べられている共同契約という概念がユダヤ人キリスト者あるいは異邦人の律法遵守者によるものであり、これに対して『バルナバ』の著者が同節の後半で反論している、と理解します¹⁸⁾。クラフトはエルサレム写本を支持しながら、テキストを「ヘーモーン・ヘーミン・メネイ・ヘーモーン・メン」と修正し、この箇所全体の焦点がユダヤ人の驕りにあると議論します¹⁹⁾。いずれにしても著者の目的は、契約がユダヤ人会堂ではなく教会に留まることを強調することです。

『バルナバ』は、モーセがいかにシナイ山において神からの契約を受けとったかを説明しますが、即座に「偶像に頼ったために、彼ら（イスラエル人）はその契約を失った」とつけ加えます。契約喪失に関する明言は、そのままそのキリスト論的重要性へと結びつきます。焦点はモーセの契約からイエスの契約へと移行します。

そしてモーセは理解し手にしていた2枚の石版を投げつけ、彼らの契約は粉々に砕け散ります。それはイエスへの信仰の希望によって愛すべきイエスの契約が私たちの心に封印されるためなのです（『バルナバ』 4.8）。

同様の主題は、第13章にも登場します。著者はレベカによる2人の息子に関して寓

意的解釈を行い、1つの民が他の民を凌駕すると述べます(13.1-2)。著者はまた、アブラハムが割礼以前に義と認められたことにより、異邦人の父とされたことを強調します(13.6-7)。『バルナバ』4章6節のラテン語テキストが採用されるとするならば、共同契約という概念は著者によってここで完全に拒絶されるのです。契約に関しては、「ユダヤ人は彼らの罪のゆえに、それを受けとるに相応しくない」(14.1)のであり、「主御自身が(それを)わたしたち(異邦人)へ与えられたのです」(14.4)。ヘブライ語聖書のキリスト論的解釈は、契約をユダヤ教から教会へと移行させ、両者による共有の可能性を拒絶するのです。

3. トーラー

著者のトーラー観は、赤毛の仔牛の犠牲(『バルナバ』8章)、割礼(9章)、そして食事規定(10章)に関する解釈において明らかです。読者はこれらの解釈において、トーラーがキリスト論的に論じられたり、悪魔化されたり、道徳的に理解されたりする様子を発見します²⁰⁾。古い契約が粉々に砕け散ったので(4.8)、トーラーの重要性はキリスト論的解釈においてのみ見出されることとなります。したがって、仔牛はキリストであり、人々の罪を浄めるための犠牲とされたのです(8.2)。

割礼は肉に関わることであり、心に関わることはありません(9.4-5)。じつに、霊的な側面に対して十分な注意を向けずに肉的な側面を強調するユダヤ人の傾向は、邪悪な天使による欺きが原因なのです(9.4)。『バルナバ』によるならば、アブラハムはイエスの到来に対する期待を込めて割礼という儀礼を制定したのです(9.7)。この儀礼が契約の封印であるという議論は退けられます。なぜなら、同様の儀礼は異邦人のあいだでも行われているからです(9.6)。ここで『バルナバ』とフィロンの対比には興味深いものがあります。フィロンは、ユダヤ人の割礼を揶揄する異邦人の態度に対して、異邦人のあいだでも割礼が行われることを根拠にして、この儀礼を弁護します(『十戒各論』1.2)。一方で『バルナバ』は、異邦人のあいだにも割礼の慣習があることを根拠にして、ユダヤ人の肉的割礼の重要性を退けます。著者はまた「318」という数字にキリスト論的解釈を用います(9.8-9)。この数字は、アブラハムの家において割礼を受けた人数を指します(創14.14参照)。著者はこの数字を寓意的に解釈し、イエスの受難の重要性を教えます。「IHSOUS」の「I」と「H」はそれぞれ、ギリシア語で10と8を意味します。そして十字架を象徴する「T」はギリシア語で300を意味します。これらを合わせると318となるわけです。

食事規定は各種の道徳的教示へと寓意的に解釈されます(10.1-12)。したがって、豚の回避は豚のような人物、すなわち腹を満たすと主人を忘れてしまうような人物との関

係回避を意味します (10.3)。また猛禽類の回避は、自らの食を得るために働かない人物に対する警告となります (10.4)。これらの道徳的寓意をとおして、著者はヘブライ語聖書の霊的解釈の適切性を強調します。新たな契約の出現によって、トーラーの予型的な理解が重要となります。したがって、トーラーの文字どおりの遵守は霊的愚行 (8.7) や不従順 (9.4) として退けられるのです。

4. エルサレム神殿

同様の霊的解釈を強調することによって、ユダヤ人のエルサレム神殿に対する思慕の感情は物質的なものへの驕りとして否定されます (16.1-2)。神殿儀礼は、人の手で造った建物をとおして神々を祭る異教徒の行為と同一視されます (16.2)。『バルナバ』の議論は以下のようです。すなわち、キリスト者の異邦人改宗活動が信仰の異教化であるとユダヤ人によって非難されるならば、ユダヤ人は神殿礼拝自体をとおして信仰を異教化しています。したがって、異教徒のような神殿礼拝は結果的に破棄され、「わたしたちの主イエス・キリストの新たな法」に対する従順という霊的犠牲が確立される必要があるので (2.6。16.6-10参照)。

ユダヤ伝統の霊的解釈に終始するという動機とは別に、著者には神殿宗教の重要性を否定する火急な必要性があった可能性もあります。『バルナバ』は「わたしたちをわたしたちの生活から突き落とす誤りがわたしたちのあいだに忍び込む」 (2.10) ことを読者に警告します。この懸念は、神殿再建という実際の期待と関わるのかも知れません (16.3-5)²¹⁾。『バルナバ』はこの再建が「今」まさに「起こっている」と報告します (16.4)。『バルナバ』執筆の背景には、神殿崩壊とハドリアヌス帝によるゼウス神殿建設 (ディオオン・カッシオス『ローマ史』96.12.1-14.3) のあいだに、エルサレム神殿の再建の期待があったのかも知れません。したがって著者は、神殿再建に伴うユダヤ教の再活性化という脅威を感じていたのかも知れないのです。そして、キリスト論的な自己理解にたいして挑戦的な「誤り」に応答できるよう信徒が神学的武装をするように警告する必要性を感じたのかも知れません。したがって著者は、「彼らの敵に仕える者たち」ではなく神御自身が神殿を建て上げられること (16.4)、またその神殿とは信徒一人一人の心であること (16.8) を確認します。神殿再建の期待が高まる中であって、著者は読者に対して「彼ら (ユダヤ人) の期待は虚しい」 (16.2) という確証を与えます。

『バルナバ』の背後にあるキリスト者共同体は、異邦人世界にあって社会的不安と結びつけられていたユダヤ人共同体から距離を置き、明確な区別をつける必要を感じていたことでしょう。彼らのヘブライ語聖書に対するキリスト論的解釈はキリストへの強い信仰を反映しているのみならず、ユダヤ人による文字どおりのヘブライ語聖書解釈を批

判してユダヤ人の宗教儀礼を拒絶する意図があったのです。共同契約という概念は、とくにユダヤ人キリスト者や異邦人の律法遵守者のあいだで語られていたにせよ、神の意志に対するユダヤ人の頑迷さを理由にして退けられました。神殿崩壊も、ヘブライ語聖書の文字どおりの解釈が誤りであることの証拠となりました。神殿再建の希望がある中でさえ、神殿礼拝は異教慣例と比較されて否定され、神が確立する真の神殿は啓示を受けた信徒の心であるという霊的な理解が提供されます。特徴的なキリスト論的で霊的な解釈をとおして、著者はヘブライ語聖書、契約、神殿の意味を再定義し、神に対する誤ったアプローチを続けるユダヤ教とは異なるアイデンティティをキリスト者共同体へ提供するのです。

B. イグナティウス書簡群

シリア州のアンティオキア司教イグナティウスは、ローマで殉教すべく旅を続ける途中、スミュルナにおいて書簡群を執筆したこと、またその際に小アジアのキリスト者たちが彼を見舞ったことが知られています。イグナティウスの殉教がトラヤヌス帝の治世（後97-117年）であったことは広く認められるところであり、ライトフットは書簡群の執筆年代を後110年辺りと特定します²²⁾。

イグナティウスがその書簡群においてとりあげる問題が、はたして宛先の教会の問題を反映しているのか、あるいはアンティオキア教会の諸問題の投影であるのか、という議論があります。したがってサンダースが、アンティオキアの状況は多少垣間見られるだけであると考えのに対して²³⁾、ドナヒューは書簡群が小アジアの教会よりもアンティオキア教会の状況を知らせていると考えます²⁴⁾。イグナティウスは、直接訪問したこともあり、少なくともスミュルナとフィラデルフィアの教会の様子は分かっていたことでしょう。分派の問題が教会のあいだに明確に見られるわけではありませんが、その可能性がイグナティウスを悩ませていることは確かです（『マグネシア』11、『フィラデルフィア』3.1、7.2、『スミュルナ』4.1）。じつに『スミュルナ』6章2節では、教会の内に分派の問題が認められるように見受けられます。したがって、イグナティウスはスミュルナ人たちに対して、「私たちの所へ来たイエス・キリストの恵みに関する誤った考えを持つ者たちに気をつけなさい」と警告を発しています。アンティオキア教会の司教であるということで、イグナティウスは小アジアの教会の諸問題にも理解を示すことが出来たことは十分に考えられます。書簡群が教えることは、著者の過去の投影以上のものと考えられます。したがって、書簡群を分析するならば、世紀の節目にあたるころの小アジアにおける問題、とくに仮現主義とユダヤ的影響に依拠した分派の問題を見て取ることができるようです。そうであったとしても、書簡群にイグナティウスのアン

ティオキアにおける反対者の様子を示唆する箇所がないとは言い切れません²⁵⁾。書簡群の目的は、律法遵守者と仮現主義者による「誤った教え」から教会を守ることであり、と考えられるでしょう²⁶⁾。これらの人物が誰であるかは、「分離」という本発表の主題と関わるものです。

1. 反対者の正体

イグナティウスは異端的な教えを糾弾します(『マグネシア』8.1、『スミュルナ』6.2)。キリスト者の正統派に対するこれらの反対者の正体に関しては議論されています。ライトフットとバーナードはともに、ユダヤ教の影響を受けたグノーシスの教えであると考えます²⁷⁾。この結論に至った理由は以下のようです。(a)『マグネシア』8-11章はユダヤ教とグノーシス派に関して同じ文脈の中で言及している。(b)『マグネシア』8章の異端的な教えは牧会書簡のそれと似ている(1テモ1.4、4.7、2テモ4.4、テト1.14)。(c)ユダヤ教とグノーシス派に対して同様の語句が用いられている(『トラレス』11.1、『フィラデルフィア』3.1、8.1、『スミュルナ』6.2、9.1、『マグネシア』8.1)。

ドナヒューは、グノーシスの教えとユダヤ的教えが異なる異端として扱われていると考えます。牧会書簡との関連(b)は、これらの書簡が扱う異端がユダヤ的なものであることから説明がつくと考えられます²⁸⁾。同様の語彙が用いられること(c)に関しては、両者が異端的な教えであるというだけのことであり、両者の融合を考える必要はありません。したがってドナヒューは、反対者にはグノーシス派もいれば、ユダヤ的教えもあると結論づけます。

この問題を詳しく扱う余裕は今回の発表にはありませんが、反仮現主義的教えは教会に一般的に見られた仮現主義的傾向に抗するためであったと考えることが適切ではないでしょうか²⁹⁾。するとこの傾向は、ユダヤ的教えに傾く者にもそうでない者にも見られたのかも知れません。このような事情が、イグナティウスの批判が誰に向けられているかを見極めることを困難にしているのかも知れません。すると、私たちの議論において重要なことは、共同体の一致を脅かす反対者(非正統)のユダヤ的傾向です。トーラー遵守の強調が、かたや安息日へ、かたや主日へと、礼拝の分離をもたらしたのかも知れません(『マグネシア』9.1)。浄めの規定へのこだわりが、聖餐式の異なる様態をもたらしたのかも知れません(『エフェソ』20.2、『フィラデルフィア』4)。民族感情を起因とした宗教的分裂が、統一性のある共同体アイデンティティの形成にとっての障害となっているのです。

2. 律法遵守者とユダヤ人キリスト者

イグナティウス書簡群の中で分離に関するもっとも重要な箇所は『フィラデルフィア書』に見られます。

しかし、もしだれかがあなたにユダヤ教を教えるなら、その者に耳を傾けてはなりません。なぜなら、無割礼の者からユダヤ教について聞くよりも、割礼者からキリスト宗派³⁰⁾について聞く方がよいからです。しかしもし両者がイエス・キリストについて語ることを怠るならば、わたしは彼らを墓石や死者の墓として見なします。そこには人の名が刻まれているだけです（『フィラデルフィア』6.1）。

この箇所は、キリスト者が割礼者からキリスト宗派に関する教えを聞き、無割礼者からユダヤ教に関する教えを聞く可能性について述べています。これらの教えと教師の正体を明確にすることによって、分離について理解を深めることが出来るでしょう。

「割礼／無割礼」のもっとも自然な意味は、民族に関係することでしょう。そうであれば、異邦人の律法遵守者がユダヤ教を教えている可能性があります³¹⁾。この書簡は、教会内部から分派の問題が発生することを警告しています。そうは言っても、これは殉教者ユスティノスの『トリュフォンとの対話』が想定するような教会と会堂との対話の可能性を排除するものではありません³²⁾。しかしこの場合の無割礼者は、ユダヤ教に好意的な神を恐れる異邦人であった者、そして後にユダヤ人会堂から教会へと移行した者とも考えられるでしょう。その際に、以前の生活への執着心をいまだ抱いていたのかも知れません³³⁾。ユダヤ教に傾倒する度合いが強くとも、割礼を受けるように強要されていなかったことは十分に考えられます。異邦人によるユダヤ教編入の過程は、ユダヤ教の信条や慣例に対して傾倒する度合いの連続線上を進むようなもので、たんなる興味本位から諸慣習の採用へと移行します³⁴⁾。最終的に割礼を受けて「ユダヤ人になる」（『古代誌』20.38-39）あるいは「イスラエルの家に入る」（ユディ14.10）かは、個人の決断です³⁵⁾。律法遵守者が分離した礼拜（『マグネシア』9.1）と聖餐式（『フィラデルフィア』4.1）を望んだ可能性はあります。なぜなら、「ヤコブからの者」（ガラ2.12）による分離圧力という前例がガラテヤ書簡に見られるからです。異邦人宣教の初期において、パウロは民族混合型の会食を教えたようですが、これに対してはユダヤ地方の教会、とくにエルサレム教会の指導者たちからの抵抗を受けました（ガラ2.1-14）。宣教が進むにつれてユダヤ人と異邦人の共生の困難に直面したパウロは、分離型の会食に対して前向きになったようです（1コリ8.4-13、ロマ14.1-3参照）。イグナティウスにとっては、分離型の礼拜がもたらす分派に問題を見出したのであり、教会の一致を保証するために共同体からユダヤ的な要素を排除するように提案したのでしょう。

『フィラデルフィア』6章1節における2つの教えと2人の教師の対比は、非常に修

辞的です。ここでの焦点は、ユダヤ人キリスト者の教えが異邦人律法遵守者の教えに優っているということではないようです。前者の教えは、もしイエス・キリストについて語るならば後者に優るのです。すなわちイエス・キリストの教えによって、共同体に一致がもたらされるのです。いずれにしても、ユダヤ教への固執によってイエス・キリストというアイデンティティが曖昧になることが、もっとも懸念される問題なのです。

3. ヘブライ語聖書の解釈

『フィラデルフィア』8章2節は2つの「(古)文書」の関係について語ります。

なぜならばわたしはある人たちが言うのを聞いたからです、「わたしが古文書にそれを見出さなければ、わたしは福音の中のそれを信じない」と。わたしが彼らに「それは書かれています」と言うと、彼らはわたしに答えて「じつにそれが問題です」と言います。しかしわたしにとっては、イエス・キリストが古文書であり、冒すことのできない古文書とは彼の十字架であり、死であり、復活であり、彼からもたらされる信仰なのです。

反対者の議論は、福音の信憑性は「古文書」によってはかられる、というものです。この「古文書」は一般にヘブライ語聖書と理解されます³⁶⁾。反対者が福音をヘブライ語聖書との一貫性によって評価すべきと主張する一方で、イグナティウスはイエスの生、死、復活——すなわち福音自体の内容——が信仰の基盤であると論じます。イグナティウスはさらに、福音の内には祭司や預言者に対して隠されていたことが啓示されていると述べます(『フィラデルフィア』9.1-2)。イグナティウスはしばしば、預言者が「古文書=ヘブライ語聖書」の中のイエス・キリストを信じ証言すると論じます(『マグネシア』8.2, 9.2)。キリストの出来事を基盤とする福音の正当性が、キリスト論的解釈の前提となっています³⁷⁾。このキリスト中心主義はパウロによる聖典への姿勢の内に前例を見いだすことが出来ます。パウロは2コリント書3章16節において、主に向かうときに覆いを取り去られる、と言うからです。

ここでヘブライ語聖書の権威の下にイエス・キリストを置く傾向は退けられます。なぜなら、そのような傾向はイエス・キリストを信じる共同体のアイデンティティを曖昧にするからです。したがってイグナティウスは、「キリスト宗派がユダヤ教を信じるのではなく、ユダヤ教がキリスト宗派を信じたのです」(『マグネシア』10.3)と述べるのです。この意味するところは、福音を信じる者は「古文書」であるヘブライ語聖書の権威の下に身を置かない、ということです。むしろ「古文書」はキリスト論的に解釈されなければなりません。イグナティウスは、ユダヤ人キリスト者と異邦人の律法遵守者のうちに、キリスト者共同体のアイデンティティを曖昧にする危険を見出していたのでしょう。福音のユダヤ的解釈ではなく、むしろヘブライ語聖書のキリスト論的解釈が、

共同体の独自性を保証するのです。

イグナティウスの小アジアにおける重要な懸念は、ユダヤ人キリスト者と異邦人の律法遵守者がキリスト共同体の一致を妨げるのではないか、ということでした。アイデンティティの線引きは、キリスト共同体とユダヤ教とのあいだになさなければなりません。そうでなければ、キリスト共同体のうちに分派という境界線が引かれることになったからです。イグナティウスはキリスト共同体の確固としたアイデンティティを確立するために、トーラーへの文字どおりの執着を退け、ヘブライ語聖書よりもイエス・キリストという「古文書」の重要性を強調したのです。したがってイグナティウスは、キリスト者のヘブライ語聖書解釈を正当化しながら、ユダヤ的な福音解釈を拒絶したのです。

結語

今回は、後2世紀教会文書のうち『使徒教父文書』をとりあげ、その中でも『バルナバ書簡』とイグナティウス書簡群という限定されたテキストをとおして、教会のユダヤ教からの分離という主題を概観してきました。今回の発表においては、バル・コクバの反乱やユダヤ人头税がいかに分離に拍車をかけたかという歴史的分析にはあえて触れず³⁸⁾、選択したテキスト群に見られる分離主題を考察することに終始しました。とくに両テキストにおいて共通する論題は、ヘブライ語聖書の解釈でした。ユダヤ教という宗教母体に深く根ざした教会は、その聖典をいかに扱うかが、新興共同体のアイデンティティを左右するものだからです。『バルナバ』においては、神殿崩壊を根拠としてその文字どおりの解釈の非正当性が教えられ、むしろキリスト論的な寓意的解釈が特徴的となり、また「主の声」という教会による解釈の優先性が強調されました。イグナティウスは、「古文書＝ヘブライ語聖書」が福音のためにあることから、ヘブライ語聖書の予型的解釈の正当性を教えました。これらの教えは、いわゆる「真理の独占」というアイデンティティ形成に特有の行為であり、殉教者ユスティノスにいたっては、ヘブライ語聖書がそれを正しく理解するキリスト者の聖典となるのです（『トリュフォン』29）。

上の歴史的イベントを経て、教会文書における分離の表現が明確になる過程は、たとえばサルデスのメリトンによる説教においてユダヤ人が「神殺し」として糾弾されることから容易に予測がつきます（『過越について』96）。しかしこの過程を十分に考察するためには、より幅広い教会文書を、それも2世紀のみならずそれに続く世紀の文書をも合わせて、考察しなければなりません。

注

- 1) Atsuhiro Asano, *Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Antropological and Socio-Historical Studies* (JSNTSup 285; London & New York: T. & T. Clark Continuum, 2005).
- 2) A. Asano, 'Changing Faces of Identity in Pauline Letters with Reference to Jewett's Commentary on Romans', in R. Jewett & K.K. Yeo (eds.), *From Rome to Beijing: Symposia on Robert Jewett's Romans Hermeneia Commentary* (Philadelphia: Fortress, anticipated in 2011).
- 3) James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM / Philadelphia: Trinity, 1991), pp. 230-59. ここでは「教会」と「ユダヤ教」という語を一般的に用いているが、2つの完全に異なる存在として扱っているわけではない。「ユダヤ教」を教会から距離のある語として用いることに関しては、その前例をパウロに見いだすことが出来よう。使徒パウロは、「わたしの以前のユダヤ教におけるありかた」(ガラ1.13)と述べている。スエトニウス(『ネロ』16.2)とプリニウス(『書簡』10.96-97)によると、ローマ人がユダヤ教と「キリスト教」を異なる宗教と見なし始めていたことが分かる。
- 4) たとえば、キリスト者のユダヤ教批判に関する以下のような分析を、注意深く批判的に読むことには一定の価値があるでしょう。Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley & London: Univ. of California Press, 1994); Clark M. Williamson, 'The "Adversus Judaecos" Tradition in Christian Theology', *Encounter* 39 (1978), 273, 293.
- 5) J.B. Lightfoot & R.R. Harmer, *The Apostolic Fathers: Greek Text and English Translations of Their Writings* (rev. M.W. Holmes; Grand Rapids: Baker Book House, 1992), p. 271.
- 6) Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 272.
- 7) L.W. Barnard, 'The "Epistle of Barnabas" and its Contemporary Setting', in Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (vol. 27.1; Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1993), p. 163-68. バーナードは、とくにラビ・ユダヤ教の積義法、フィロンの寓意的論法、また死海巻物に特徴的な積義法(ペシエル)の形跡を『バルナバ』に見出し、その著者をキリスト共同体に改宗したラビであると主張する。地中海世界を東西に往き来するキリスト者教師や説教者の影響が見られるとしながらも、クラフトもライトフットの結論(脚註6)に同意する。Robert A. Kraft, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary on Barnabas and the Didache* (vol. 3; Toronto et al.: Thomas Nelson & Sons, 1966), pp. 54-56.
- 8) 『バルナバ書簡』は「書簡」の体裁をとりながらもその内容はむしろ神学的エッセイであり、著者がより一般的な聴衆を念頭においていた可能性も考慮すべきかも知れない。
- 9) Barnard, 'Contemporary Setting', in *ANRW*, p. 169-70. Birger A. Pearson, 'Christians and Jews in First-Century Alexandria', in G.W.E. Nickelsburg & G.W. MacRae (eds.), *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday* (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 212をも参照。ピアソンは『バルナバ』のうちに、アレクサンドリアのユダヤ人会堂における積義と説教の伝統を見出す。とくに贖罪の日(7.1-11)と赤

第Ⅱ部：聖典中のユダヤ教徒：文献精読

毛の牝牛の犠牲（8.1-2）を参照。

- 10) Barnard, 'Contemporary Setting', *ANRW*, p. 171. バーナードは、議論が盛んなピルカト・ハーミニウムが著者のユダヤ教からの分離に関わっていると推測する。
- 11) Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians, 70-170 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1995), p. 128.
- 12) Karen Chandler, 'The Rite of the Red Heifer in the Epistle of Barnabas Eight and Mishnah Para', in William Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Studies in Judaism and its Greco-Roman Context* (Atlanta: Scholars Press, 1985), pp. 99-114.
- 13) Ferdinand R. Prostmeier, 'The Epistle of Barnabas', in Wilhelm Pratscher (ed.), *The Apostolic Fathers: An Introduction* (trans. E.G. Wolfe; Waco: Balor Univ. Press, 2010), pp. 32-33; L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford: Blackwell, 1967), p. 46.
- 14) James Carleton Paget, 'The Epistle of Barnabas', in Paul Foster (ed.), *The Writings of the Apostolic Fathers* (London & New York: T. & T. Clark Continuum, 2007), pp. 73-75.
- 15) Chandler, 'The Rite of the Red Heifer', p. 106.
- 16) Philo, *On the Special Laws, Book 1* (Loeb vol. 7, trans. F.H. Cole; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1937), §1 を参照。
- 17) Chandler, 'The Rite of the Red Heifer', p. 107.
- 18) Wilson, *Related Stranger*, p. 136-37. この議論には、一般聴衆に対して、教会とユダヤ人会堂との境界線を明確とする目的があったのかも知れない。ここで「異邦人の律法遵守者」と言う場合、それはユダヤ人の生活習慣や宗教的信条をある程度受け入れた異邦人で、のちにキリスト信仰へと改宗した者を意味する。
- 19) Kraft, *The Apostolic Fathers*, vol. 3, p. 92.
- 20) Wilson, *Related Stranger*, p. 130.
- 21) Wilson, *Related Stranger*, p. 133; Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 272.
- 22) Lightfoot and Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 132. Hermut Löhr, 'The Epistles of Ignatius of Antioch', in Pratscher (ed.), *The Apostolic Fathers*, pp. 94-45.
- 23) Jack T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish Christian Relations* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993), p. 159.
- 24) Paul Donahue, 'Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch', *Vigiliae Christianae* 32 (1978), p. 81.
- 25) Stephen G. Wilson, 'Gentile Judaizers', *New Testament Studies* 38 (1992), p. 607. Thomas A. Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Christian Relations* (Peabody: Hendrickson, 2009).
- 26) Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature* (rev. & enlarg. Robert M. Grant; Chicago: Chicago Univ. Press, 1966), p. 15; Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 130.
- 27) J.B. Lightfoot (ed.), *The Apostolic Fathers: Revised Texts with Introductions, Notes Dissertations and Translations* (2 vols.; Grand Rapids: Baker, 1981), I. pp. 273-75; L.W. Barnard, 'Background of St. Ignatius of Antioch', *Vigiliae Christianae* 17 (1963), pp. 198-99.
- 28) J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (BNTC; Peabody: Hendrickson, 1960), pp. 44-45; G.W.

- Knight III, *The Pastoral Epistles* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 73-74.
- 29) C.K. Barrett, 'Jews and Judaism in the Epistles of Ignatius', in Robert Hamerton-Kelly & Robin Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity, Essays in Honor of W.D. Davies* (Leiden: Brill, 1976), p. 226.
- 30) 講談社訳では「クリスティアニスモス」を一貫して「キリスト教」と翻訳しているが、教会分離の過程を考慮に入れるならば、この時期の「クリスティアニスモス」という用語を「キリスト教」と訳すことは時期尚早ではないかと思われる。
- 31) Wilson, 'Gentile Judaizers', p. 608.
- 32) もちろん『トリュフォン』に見られる対話に歴史的根拠がない点が強調される場合もある。Adolf Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho*, in Adolf Harnack u. Carl Schmidt (hrsg.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literature* (3 Bde.; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913), p. 54.
- 33) Wilson, 'Gentile Judaizers', p. 608.
- 34) Asano, *Community-Identity Construction in Galatians*, pp. 104-13; Alan F. Segal, 'The Costs of Proselytism and Conversion', in David J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (Atlanta: Scholars, 1988), p. 367.
- 35) Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1993), pp. 155, 157.
- 36) William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 208. シェーデルはヨセフス（『アピオン』1.29）がヘブライ語聖書を各民族の「古文書」と対比していることから、この表現がヘブライ語聖書を指していると結論づける。 *The Apostolic Fathers* (trans. Kirsopp Lake; Loeb, 2 vols.; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1912), I., p. 247, n. 1 参照。
- 37) Robert M. Grant, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary, Ignatius of Antioch* (vol. 4; London et al.; Thomas Nelson, 1966), p. 233.
- 38) ユダヤ人頭税と教会分離に関しては、Martin Goodman, 'Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple', in J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70-135* (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1992), pp. 27-38 を参照。