

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書

原 口 尚 彰

1. 問題の所在

初期ユダヤ教には、エルサレムの宗教指導者（権威者）から、離散の民へ宛てたディアスポラ書簡という書簡類型が存在しており、ドイツの新約学者 Irene Taats が短いモノグラフにおいてそれについてのまとまった考察を行った¹。新約書簡について言えば、公同書簡の注解者たちが導入部のところでヤコブ書やIペトロ書をディアスポラ書簡と規定した例がある²。公同書簡の冒頭にはディアスポラという言葉が出て来ており（Iペト1:1; ヤコ1:1）、ディアスポラ書簡というジャンルを適用することは難しくない。しかし、この文学ジャンルは公同書簡だけではなく新約書簡全体に適用することが可能であり、私は他の機会にそのことについての包括的な理論的考察を行った³。本研究は、それを踏まえて、現存する最後の真正パウロ書簡であるローマの信徒への手紙（以下、ローマ書と略記）を、使徒パウロというキリスト教指導者から、首都ローマに存在する信徒集団に宛てて書かれたディアスポラ書簡という視点から分析する事を通して、ローマにおいて初期のキリスト

¹ この文学ジャンルについての理論的考察については、Irene Taats, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (Freiburg in der Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) を参照。

² ヤコブ書をディアスポラ書簡と規定した例として、M. Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung* (WUNT 2,93; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997) 18-26; 辻学「ディアスポラ書簡としてのヤコブ書」『神学研究』44号（1997年）57-78頁; 同『ヤコブ書註解』新教出版社、2003年、19-26頁; K.-W. Niebuhr, “Der Jakobusbrief im Licht Frühjüdischer Diasporabriefe,” *NTS* 44 (1998) 420-443; T. Klein, *Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erster Petrusbrief als christliche Diasporabriefe* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) がある。また、Iペトロ書をディアスポラ書簡と規定した例としては、Tsuji, 29-32; I. J. Michaels, *I Peter* (WBC 49; Dallas: Word Books, 1988) xlix; J.H. Elliott, *I Peter* (AB 37B; New York: Doubleday, 2000) 12 が挙げられる。これに対して、K. L. Jobes, *I Peter* (Grand Rapids: Baker, 2005) 54-55 は「ディアスポラ書簡」という独立の文学ジャンルが成立していたとは言えないと主張するが、Elliott の研究は意識している、より本格的な議論を展開している Taats や Niebuhr の研究を踏まえていないという大きな欠陥がある。

³ 原口尚彰「ディアスポラ書簡としての初期キリスト教書簡」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第31号（2013年）1-26頁を参照。

教徒が置かれた状況とコミュニケーション手段としての書簡が果たした機能について考察することとする。

2. 初期ユダヤ教のディアスポラ書簡

初期ユダヤ教において、エルサレムのユダヤ人指導者たちと離散のユダヤ人との間に交わされた宗教的事柄に関する一連の書簡が存在した（エレミヤの手紙、バルク書簡、エレファンティネ書簡、IIマカバイ記冒頭の2書簡他）。これらの書簡は、エルサレムに在住するユダヤ人指導者から、離散のユダヤ人共同体に宛てて書かれた公的性格を持っており、世界に住むユダヤ人の民族的・宗教的一体性を維持する機能を帯びていたと言える。言語的には、エレミヤ書簡がヘブライ語で書かれ、エレファンティネ書簡がアラム語で書かれ、IIマカバイ記冒頭の2書簡がギリシア語で書かれているように、それぞれが書かれた時代の標準的言語で書かれ、離散の民が置かれていた周辺文化への適応が見られる。書簡形式においても、エレファンティネ書簡はペルシア時代の書簡形式の慣例に従い、IIマカバイ記冒頭の2書簡は基本的にはヘレニズム時代のギリシア語書簡の慣例に従っており、周辺世界の文化的手段を用いて独自の内容を表現したと言える。書簡形式において、ギリシア的要素とユダヤ的要素は融合しており、両者の間に対立はない。また、書簡の形式的構造の点では、パピルス文書に見られる私的書簡と歴史記述に保存されている公的書簡の間に大きな違いはない。両者の違いは、前者が簡潔で必要最小限のことしか書かれていないのに対して、後者がしばしば長大であり、発信人と受信人の地位や肩書きが詳しく書かれていることと（Iマカ10：25-45；12：20-23；14：20-23；15：1-9；IIマカ9：19-27；11：16-21, 22-26, 27-33, 34-38）、権威者の意思の布告として広範囲の人々の生活に影響を及ぼしたことである。

3. 初期キリスト教のディアスポラ書簡

Iペトロ書やヤコブ書はディアスポラ状況の中にある信徒たちに宛てて書かれた体裁をとっており（Iペト1：1；ヤコ1：1）、初期ユダヤ教のディアスポラ書簡のジャンルを意識的に採用している⁴。但し、ディアスポラ書簡のジャンルを初期ユダヤ教から初期キリスト教に援用するためには、ディアスポラ概念の再定義が必要である。ディアスポラとは、本来はユダヤ人が約束の地であるイスラエルに在住せず、異邦人の間に離散して生活する

⁴ Tsuji, 18-26, 29-32；辻学「ヤコブ書」57-78頁；同『ヤコブ書註解』19-26頁；Michaels, xlix；Niebuhr, 420-424を参照。

状況（申 28：25；エレ 15：7；41：17；ダニ 12：2；ユデ 5：19）、または、離散のユダヤの民のことである（申 30：4；イザ 49：6；詩 146：2；ネヘ 1：9；ソロ詩 8：28；9：2；II マカ 1：27）。これに対して、キリスト教徒は早い時期に民族的壁を乗り越えて（使 11：20-21）、ユダヤ人も異邦人も含む共同体としての教会を形成した（ガラ 3：28；I コリ 12：13）。他方、キリスト教徒は社会の少数者として、キリスト教教徒は圧倒的多数の異教徒から構成される周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活していた（マタ 5：11；ルカ 6：22；フィリ 1：27-30；I テサ 2：14；I ペト 4：12-16 を参照）⁵。従って、初期キリスト教徒のディアスポラ状況とは、民族的離散状況とは区別される宗教的離散状況のことである。こう再定義されたディアスポラ状況は、公同書簡の受信人たちだけではなく、初期キリスト教会に属した信徒たち全体に該当するのであり、I ペトロ書やヤコブ書だけではなく、パウロ書簡その他ほとんどの初期キリスト教書簡も実質において、ディアスポラ書簡として機能していると言える。初期キリスト教書簡の多くは、ディアスポラ状況の中にあるキリスト教共同体に宛てて書かれた公的な書簡であり、それぞれが置かれた状況や課題に対応すると共に、キリスト教としての一体性を前提に、教理と生活における基本的一致を進めるために書かれたのであった。ディアスポラ書簡という視点は、初期キリスト教書簡の宛先である受信人たちの置かれたディアスポラ状況の様々な側面にスポットライトを当て、それぞれの固有の課題を浮き彫りにする効果がある。但し、キリスト教ディアスポラ書簡は、初期ユダヤ教ディアスポラ書簡と異なり、必ずしもエルサレムから書き送られるとは限らない。真正パウロ書簡は、コリントまたはエフェソから書き送られているし、I ペトロ書はローマから書き送られたという体裁になっている。キリスト教徒にとってそもそも国籍は天にあり（フィリ 3：20）、地上の特定の場所が帰還すべき本籍地ではないのである。

4. ディアスポラ書簡としてのローマ書

(1) ローマのユダヤ人共同体

ローマとユダヤ人の公的な接触は、マカベア戦争期にユダ・マカベアが、使者を送ってローマと友好条約を締結し、同盟関係に入ったことに遡る（I マカ 8：17-32；ヨセフス『古代誌』12.414-419）⁶。その後、ヨナタンやシモンら代々のハスモン朝大祭司たちは、大祭司

⁵ 詳しい分析は、原口尚彰「初期キリスト教のディアスポラ状況」『神学と人文学』（『教会と神学』改題）第2号（2012年）15-28頁を参照。

⁶ S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C to the Third Century C.E.* (Leiden: Brill, 2006) 37-42.

職就任時に使節を送ってローマとの同盟関係を更新した（I マカ 12：1-4；14：40-41；ヨセフス『古代誌』13.163-165, 169-170）。

紀元前2世紀のローマには既に定住したユダヤ人が存在しており、前139年にコルネリウス・ヒスパルスは、異教の布教を理由にしてカルデア人と共にユダヤ人をローマから追放している（ヴァレリウス・マキシムス『メモラビリア』1.3.3）⁷。この追放令の効力は限定的であり、ローマのユダヤ人の人口が根絶されることはなかった。その後、共和政末期の前63年に、ポンペイウスがユダヤに侵攻した後に、多数のユダヤ人捕虜をローマに連行したが、彼らは後に解放されてローマに定住してユダヤ教の伝統に忠実な生活を送っていた（フィロン『ガイウス』155）⁸。特に、共和政末期の内戦を制して覇者となったユリウス・カエサルはユダヤ人達に好意的な政策を採り、彼らに安息日を守ることや割礼や食物規定等の宗教的慣習を守ることを許容し、収入の一部を神殿税としてエルサレムに送ることを承認した（スエトニウス「ユリウス・カエサル」『皇帝列伝』42.3；ヨセフス『古代誌』14.213-216）⁹。帝政の創始者アウグストゥスはカエサルの政策を継承して、帝国内のユダヤ人達が父祖伝来のユダヤ教の習慣を實踐することと神殿税をエルサレムへ送ることを認めた（スエトニウス「アウグストゥス」『ローマ皇帝伝』32.1；ヨセフス『古代誌』16.160-166；フィロン『ガイウス』155-158）¹⁰。アウグストゥスはローマ在住のユダヤ人に対して、安息日に集会することを含めた宗教的習慣を伝統的権利として認めた（フィロン『ガイウス

⁷ G. La Piana, “Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire,” *HTHR* 20 (1927) 3345-347；M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols；Jerusalem：The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984) I 357-360；W. Wiefel, “Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity,” in *The Romans Debate* (Revised and Expanded Edition；ed. K.P. Donfried；Peabody, MA：Hendrickson, 1991) 86-87.

⁸ L. V. Rutgers, “The Roman Policy toward the Jews：Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.,” in *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids：Eerdmans, 1998) 97；D. Noy, *Foreigners at Rome：Citizens and Strangers* (London：Duckworth, 2000) 255-261；M. H. Williams, “The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity,” in *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (eds. J. Zangenberg / M. Labahn；JSNTSup 243；London：T & T Clark, 2004) 34-37.

⁹ H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Updated edition；Peabody, MA：Hendrickson, 1995) 5-10；Cappelletti, 5-8；R. Jewett, *Romans* (Hermeneia；Minneapolis：Fortress, 2007) 56.

¹⁰ E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - 135 A.D.)* (eds. G. Vermes / M. Black / M. Goodman；Edinburgh：3 vols；T. & T. Clark, 1973) III 117-118；Rutgers, 94-96；J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A；Dallas：Word Books, 1988) xlvi；M. D. Nanos, “To the Churches within the Synagogues of Rome,” in *Reading Paul’s Letter to the Romans* (ed. J. L. Sumney；RBS 73；Atlanta：Society of Biblical Literature, 2012) 16. これに対して、T. Rajak, “A Roman Charter for the Jew?,” in idem., *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (Leiden：Brill, 2001) 313 は、この勅令が妥当する範囲が小アジアの都市に限られるとしている。

ス』156-158)¹¹。帝政期のローマには大きなユダヤ人人口が形成され、ヘロデ王の死後、息子の一人のアルケラオスが分封領主としてユダヤを相続したことを皇帝に承認して貰うためにローマに到着した際には、ローマ在住のユダヤ人のうち 8,000 人が抗議を行っている（ヨセフス『古代誌』17.300-303；『戦記』2.80；18.83-84）。

後 19 年に元老院はローマにおいてイシス教とユダヤ教を奉じることを禁じる決議を行い、皇帝ティベリウスはユダヤ人 4,000 人を兵として徴募してサルディーナに送り、他のユダヤ人はローマから追放した（スエトニウス「ティベリウス」『ローマ皇帝伝』36；タキトゥス『年代記』2.85；ヨセフス『古代誌』18.63-64)¹²。また、皇帝クラウディウスは、後 41 年に、ユダヤ人達が集会を行うことを禁じ（ディオ・カッシウス『ローマ史』60.6.6）、後 49 年には、キリスト教の宣教を巡るユダヤ人の中の争論を理由にユダヤ人をローマから追放する勅令を出している（スエトニウス「クラウディウス」『ローマ皇帝伝』25；使 18：2)¹³。他方、クラウディウスはアレクサンドリア総督に書簡を送り、ユダヤ人が先祖伝来の慣習を守ることを尊重するように指示し、それは帝国全体に妥当するとした（ヨセフス『古代誌』19.286-291, 304)¹⁴。クラウディウスの死後、皇帝ネロの治世になるとユダヤ人追放令は無効となり、ユダヤ人たちはローマへ戻り、ユダヤ人人口が回復したと推定される。使徒言行録はその結びの部分で、パウロが皇帝に上訴したためにローマに移送されたときに大勢のユダヤ人たちが対話のために彼の家を訪れたことを報じており、後 60 年頃のローマにかなり大きなユダヤ人人口があったことを前提としている（使 28：17-30）。パウロと語り合ったユダヤ人たちの多くは、こうしたユダヤ人社会の指導者たちであった（使 28：17）。彼らの目からしてパウロは、キリストが救い主であることを説くパウロの福音は、一種のメシアニズムであり、直接に彼の言葉を聞いて父祖伝来の律法に反するかどうかを吟味する必要があったであろうと推定される。

ユダヤ戦争の際に、ウェスパシアヌスが皇帝に推戴された後にローマ軍を指揮したティトゥスは、反乱を鎮圧した後に、多数のユダヤ人捕虜を戦利品の一部としてローマに連行した（ヨセフス『戦記』7.118, 154)¹⁵。ウェスパシアヌスやティトゥスは、ディアスポラのユダヤ人に対しては、彼らが先祖伝来の宗教的・民族的習慣に従って生活することを認め

¹¹ P. Richardson, "Augustan-Era Synagogues in Rome," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 17-21.

¹² Schürer, III 75-76；Wiefel, 88-89；Rutgers, 94-95；Cappelletti, 49-67；Noy, 257；Williams, 37-38.

¹³ Schürer, III 77-78；Rutgers, 105-106；Cappelletti, 69-89；J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB33；New York：Doubleday, 1993) 28；Williams, 39.

¹⁴ Rutgers, 108.

¹⁵ Cappelletti, 91-122.

る、カエサル以来の寛容政策を確認している（ヨセフス『古代誌』7.100-111）。

カタコンベから得られた碑文史料によると、帝政ローマ期のローマには複数のユダヤ人共同体が存在していた。碑文の大半はギリシア語であるが、ラテン語の碑文も少数であるが存在する¹⁶。ヘブライ語碑文は少数である。すると、ローマのユダヤ人の多くはギリシア語圏からやって来た移民の末裔であり、言語的にはギリシア語を話していたが、次第にラテン語を話す者たちが出て来ていたことが分かる。帝政期ローマには少なくとも11のシナゴグが存在していた（CIJ 1.282, 301, 318, 319, 343, 368, 383, 384, 390, 425, 433, 508, 509, 510, 537）¹⁷。ローマのシナゴグは、シナゴグ長（ἀρχισυναγωγός）や（65, 282, 336, 383, 504）、ゲルーシア長（γερουσιάρχης）や（95, 106, 119, 147, 301, 353, 368, 425, 504, 511）、司（ἄρχων）や（13, 26, 102, 110, 118, 120, 140, 216, 247, 265, 277, 289, 291, 304, 316, 324, 338, 343, 347, 380, 384, 390, 391, 397, 505, 538）、書記（γραμματεὺς）等の（31, 36, 85, 125, 142, 146, 148, 149, 180, 318, 351, 433, 456, 470）指導者たちによって率いられていたことが墓碑銘によって確認される¹⁸。但し、アレクサンドリアのユダヤ人共同体の場合とは異なり、ローマにおいては市内に存在するシナゴグ全体を統括するような統一組織が存在したことは確認されていない¹⁹。

(2) ローマにおける初期キリスト教共同体の形成

ローマにおける最初のキリスト教宣教を何時誰がどのような形で行ったかについては、資料が不足しており、はっきりしたことは分からない。使徒言行録はペンテコステの際に、ローマからの巡礼者がエルサレムに居合わせたことや（使2：10）、ディアスポラから帰還した者達によって構成されるシナゴグが存在し、ヘレニスト達の宣教に反対した人々の中に解放奴隷達（libertini）のグループがあったことに言及しているので（6：9）、30

¹⁶ H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Updated edition; Peabody, MA: Hendrickson, 1995) 75-92; L. H. Kant, "Jewish Inscriptions in Greek and Latin," *ANRW* II 20,2 (1989) 671-713; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995) 176-209; Wiefel, 89-92; G. Snyder, "The Interaction of Jews with Non-Jews in Rome," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, 86; Richardson, 19; Cappelletti, 197-198.

¹⁷ Schürer, III 97-98; Leon, 135-166; A. T. Kraabel, "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions," *JJS* 33 (1982) 458; Jewett, 56-57; Williams, 44.

¹⁸ Schürer, II 501-516; 3.71-96; R. Penna, "Les Juifs à Rome au temps de l'Apôtre Paul," *NTS* 28 (1982) 328-330; Leon, 167-194; Fitzmyer, 28.

¹⁹ Leon, 167-170; J. S. Jeffers, *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1991) 39-40; Cappelletti, 11-26; P.F. Esler, *Conflict and Identity* (Minneapolis: Fortress, 2003) 88; Jewett, 58.

年代にはローマのユダヤ人達にもキリスト教の存在自体は知れていた可能性がある²⁰。しかし、ローマに対して宣教師を送る組織的な宣教がなされたことを示す資料は存在しないので、30年代から40年代にかけて、様々な理由でローマへ移住したり、商用で赴いたりしたユダヤ人信徒達の中に自然発生的に宣教活動をする者が現れた結果、キリスト教信仰を受け入れるユダヤ人が出て来たのであると推定される²¹。後49年に、皇帝クラウディウスが出したユダヤ人追放令は、キリスト教の宣教を巡るユダヤ人の中の議論を機縁に出されているので（『ローマ皇帝伝』「クラウディウス」25；使18：2）、40年代後半には、ユダヤ人キリスト者がローマのユダヤ人社会の中でキリスト教の宣教活動が活発になり、回心者が生まれる一方で、反対する者も多くいたと推定される²²。

最初期のローマのキリスト教はユダヤ人信徒によって構成されていた。使徒言行録の記述によると、ポントス出身のユダヤ人信徒アキラとその妻プリスカもクラウディウスの追放令に従って、ローマを離れてコリントへ移り住んだとされている（使18：2）。彼らはコリントにおいて、パウロの宣教の協力者として宣教に従事したが（18：2,26）、後には、エフェソ伝道に同行し、そこでは自分の家を宣教活動に提供し、家の教会の指導者となっている（1コリ16：19）。パウロのローマ書執筆時には、再びローマに戻り、家の教会の

²⁰ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (2.Aufl.; EKK VI/1; Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989) I 38-39; Dunn, xlvi; Fitzmyer, 29; B. Byrne, *Romans* (Sacara Pagina 6; Collegeville: The liturgical Press, 1996) 10; B. Witherington III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 9; T. S. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2004) 11-12; A.J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011) 9.

²¹ C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols; Edinburgh: T & T Clark, 1973-1979) I 17; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 12; Fitzmyer, 30; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 38; A.B. du Toit, *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (Berlin: de Gruyter, 2007) 186-190; Byrne, 10.

²² Schürer, III 77-78; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989) 53-63; Wiefel, 92-94; F.F. Bruce, "The Romans Debate - Continued," in *The Romans Debate*, 178-180; R. Brändle / E. W. Stegemann, "The Formation of the First 'Christian Congregations' in Rome in the Context of the Jewish Congregations," *Judaism and Christianity*, 117-118, 125-127; J. Walters, "Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome," in *Judaism and Christianity*, 178-179; W. L. Lane, "Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva," in *Judaism and Christianity*, 204-207; Esler, 98-101; Cranfield, I 16-17; Wilckens, I 35; Suhlman, 12-13; Dunn, xlvi-xlix; Fitzmyer, 31-32; Byrne, 11; Lohse, 38-39; Witherington III, 12-16; Jewett, 18-19; 59-60; Hultgren, 3-4; Schreiner, 12-13; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999) 11; du Toit, 183-184; A. A. Das, "The Gentile-Encoded Audience of Romans," in *Reading Paul's Letter to the Romans*, 42-43.

指導者となっている（ロマ 16：3-5）²³。パウロは彼らを通してローマの教会の事情を知り、また、ローマの信徒達との知遇を得ていた。

クラウディウスの死後に、他のユダヤ人たちと共にユダヤ人キリスト教徒もローマへ戻ったが（例えば、ロマ 16：3-5 を参照）、追放令が解除されるまでの間にローマのキリスト教徒の構成が変わり、既して異邦人信徒が多数となっていたと推測される²⁴。パウロは手紙の名宛人であるローマの信徒たちの多数が異邦人信徒であることを前提にしている（ロマ 1：5-7, 13；11：13；15：7-13, 15-16）。ユダヤ人信徒と異邦人信徒との間には、祝祭日や食事の習慣に関して、考え方の相違があり、相互の軋轢や不信の原因になっていた（ロマ 14：1-15：13 を参照）²⁵。

ローマ書執筆時には、ローマの教会は活況を呈した状態となっており、当時の地中海世界の信徒たちの間で、首都ローマにキリスト教徒が存在することは良く知られていた（1：8）。パウロは過去に何度もローマの教会を訪ねようと試みまし（1：13-15）、今後、パウロが企てるスペイン伝道の拠点教会となることを期待して、訪問の予告を行っている（15：22-24）²⁶。

パウロはローマ書の冒頭で、コリント書の場合とは異なり（I コリ 1：2；II コリ 1：1）、名宛人をローマにある教会（ἐκκλησία）ではなく、「ローマにいる神に愛されているすべての者、聖なる召された人々へ」としている（ロマ 1：7）。このことは、ローマ書執筆時のローマには統一的な教会組織はなく、複数の家の教会が存在し、礼拝と宣教を行っていたことの反映である（16：5, 10, 11, 14, 15 を参照）²⁷。これに対して、一世紀末に書かれた第一クレメンス書は、ローマにある教会から、コリントにある教会へ書かれる体裁となっており（I クレ 1：1）、その頃までには個々の家の教会を束ねる統一的教会組織が存在するようになっていたと推測される。

その頃のローマ教会は、伝統的な神々への信仰を離れて、唯一の神への信仰へと回心した異邦人を中心とする信徒集団であった（ロマ 1：5-7, 13；11：13）。彼らは神によって

²³ P. Lampe, "The Roman Christians in Romans 16," in *The Romans Debate*, 220-221; Brändle / Stegemann, 127; Esler, 99; Wilckens, I 33.

²⁴ Walters, 178-179; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1973) 12; Wilckens, I 34; Dunn, liii; Fitzmyer, 238; Jewett, 59, 70-72; Hultgren, 11.

²⁵ Walters, 179; Wilckens, I 35-36, 39-41; Brändle / Stegemann, 125; Lane, 213; Dunn, liii; Stuhlmacher, 13; Lohse, 40; Byrne, 12; Jewett, 60-61, 70-71; Schreiner, 19-22.

²⁶ Fitzmyer, 79; Haacker, 12-13; Stuhlmacher, 5-6; Jewett, 87-91.

²⁷ Cranfield, I 22; Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 130-131; idem., "The Roman Christians in Romans 16," 229-230; Brändle / Stegemann, 125; Jeffers, 14-15, 41-47; Esler, 120-122; Haacker, 11; F. Matera, *Romans* (Paideia Commentaries on the New Testament; Grand Rapids: Baker, 2010) 7.

召された、神に愛された聖徒であり（1: 7; 8: 27; 12: 13; 16: 2, 15）、創造主なる神を崇めることをしない圧倒的多数の異邦人世界（1: 21）の中に散らされて存在するディアスポラ共同体であった。

信徒たちは、他のキリスト教共同体におけると同様に互いに「兄弟（姉妹）」と呼び合い（ロマ 1: 13; 7: 1, 4; 8: 29; 10: 1; 11: 25; 12: 1; 14: 10, 13, 15; 15: 14, 30; 16: 14, 17）、共同体は家族に擬制されていた²⁸。その根底にあるのは、彼らが受洗時に聖霊を与えられて共に神の子とされているという観念である（ロマ 8: 14-17; ガラ 4: 6 を参照）。信徒同士は他の初期キリスト教共同体におけると同様に兄弟愛に立って互いに愛し合うことを求められた（ロマ 12: 11; 13: 8; さらに、1テサ 4: 9 も参照²⁹）。その具体的表現として、信仰生活上の問題で互いに裁き合うことをせず、躓きを与えることを避けるように求められた（ロマ 14: 13）。

ローマ書には監督や長老への言及はなく、キリストの体の喩えの中で恵みの賜物として、預言や奉仕や教える者や勧めや施しや指導等の職務が列挙されている（ロマ 12: 6-8; さらに、I コリ 12: 27-31 も参照）。それぞれの信徒が与えられた賜物を生かし、自発的に様々な役割を演じることを前提としており、指導者に公に任じる按手のような制度的手段はまだ存在していない。これに対して、一世紀末に書かれた I クレメンツ書は、監督や（I クレ 42: 4-5; 44: 1-4）、長老や（21: 6; 44: 5; 54: 2）、執事（44: 4, 5）の職務が使徒の職務の継承するものであるとして、コリントの教会でも監督や長老や執事に従うように勧めている（I クレ 1: 3; 21: 6; 57: 1 他）。さらに、二世紀初頭にローマで書かれたヘルマスの牧者も、監督や（ヘルマス『幻』3.5.1; 『喩え』9.27.1）、長老や（『幻』2.4.2）、執事（『幻』3.5.1）が教会を主導していることを前提にした上で、彼らの姿勢を批判している³⁰。しかし、パウロが知っている 50 年代後半の時期のローマ教会にはこのような聖職者の職務の秩序はまだ形成されていなかった³¹。

ローマ帝国の諸都市に散在するキリスト教共同体は、それぞれの地で少数者の集団、即ち、ディアスポラ共同体として営みを続けていたが、キリスト教会としての全体的一体性・

²⁸ W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983) 74-84; T.J. Burke, *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians* (JSNTSup 247; London: T & T Clark, 2003); Das, "The Gentile-Encoded Audience," 31 を参照。

²⁹ R. H. Thorenstein, *Roman Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2010) 97.

³⁰ Jeffers, 96-97, 149-152, 174-176.

³¹ Jewett, 65-66.

連帯性の観念が存在していた。パウロは使徒会議の時に約束した「貧しい者たちのことを忘れない」というエルサレムの信徒たちに対する献金の約束を終生重視して(ガラ 2: 10)、マケドニアやアカイアの教会で献金活動を続けた(II コリ 8: 1-24; 9: 1-15)。パウロはローマ書の結びのところで、このことに言及し、キリスト教信仰がユダヤ人の間に始まって、異邦人に及んだ救済史的事実に立脚して、異邦人信徒たちが福音という「霊のもの」にユダヤ人信徒たちを通して与ったのだから、献金という「肉のもの」によって彼らを援助する義務があることを強調している(ロマ 15: 26-27)。他方、彼はエルサレムにおいて、パウロらが届けた献金が原始教会によって受け入れられるように祈ることをローマの信徒達に求めている(15: 30-31)。

(3) 形成途上の共同体と書簡による指導

ローマ書を書き送った第一の目的は、パウロはローマ帝国東半分での伝道を終え(ロマ 15: 16-21)、献金を届けるためのエルサレム旅行への出発直前の時期にあたって(15: 25-29)、将来のスペイン伝道の途上にローマに立ち寄る旅の計画を予め告知して、理解と協力を得ることである(ロマ 15: 22-24)³²。「神は一人、キリストも一人」であり(I コリ 8: 6)、福音も一つであり、自分たちが宣べ伝える福音以外の福音は本来存在してはならないという理解を持っていた(ガラ 1: 6-9)。しかし、現実には、パウロらが宣べ伝える福音とは異なる内容の福音を語る宣教者が存在し(II コリ 11: 4; ガラ 1: 6-9)、初期のキリスト教世界には、複数の福音理解の競合状態が生じていた。客観的にみれば、パウロの福音理解は複数の福音理解の一つであるに過ぎなかった。そこで、ローマの信徒達に対して、パウロは書簡の冒頭で、信仰告白伝承を引用しながら、キリストの死と復活という共通の信仰対象を確認した上で(ロマ 1: 3-4)、ピステイス(信実、信仰)を通して受ける神の義を中核とする独自の福音理解をテーゼとして提示し(1: 16-17)、続く、本文の前半部分で(1: 18-8: 31; 特に、3: 21-28; 10: 1-4を参照)、論理的・体系的にテーゼを立証することとなった。

この書簡を書き送る第二の目的は、形成途上のローマの教会に対して指導を与えることであった³³。パウロがローマの信徒たちにそうした勧めを行うことが出来る権威の根拠は、自身が神によって「神の福音のために聖別されて、使徒として召されている」ことに求め

³² Bruce, 177; P. Stuhlmacher, "The Theme of Romans," in *The Romans Debate*, 333; Dunn, lv; Jewett, 87-91; Schreiner, 22.

³³ P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (London: SCM, 1971) 1-17; Esler, 128-134; Donfried, 339-356; Dunn, lvi-vii; Schreiner, 19-22.

られている（ロマ 1: 1; さらに、ガラ 1: 1; I コリ 1: 1; II コリ 1: 1; I テサ 2: 7 も参照）。パウロはこの時点ではまだローマ教会を直接訪問する機会を持っていなかったが（ロマ 1: 13-15）、ローマ出身の多くの信徒達との知遇を得ており（16: 1-16）、ローマ教会が置かれた状況についても、ある程度具体的な助言をすることが可能であったと考えられる（特に、ロマ 14: 1-15: 13 を参照）³⁴。

(4) 文化的適応とキリスト教的アイデンティティの維持

ローマ帝国の首都であるローマには帝国内の様々な地域から移民達が流入すると共に、彼らの奉じる様々な宗教が導入された。ローマには、ディオニュソス教のようなギリシア起源の宗教や、キュベレのような小アジア起源の宗教や、イシス教のようなエジプト起源の宗教、さらには、ミトラ教のようなペルシア起源の宗教も流入していた。これらの宗教は当初は非常に異質な存在であり、排斥を受けることもあったが、多神教的な宗教文化の中で、次第に諸宗教の一つとして認知されていった。ユダヤ教やキリスト教も、移民達をもたらした東方の宗教の一つであった。しかし、ユダヤ教やキリスト教のような一神教は、多神教の神々の存在を認めて共存することは出来ず、天地の創造主なる神をギリシア・ギリシアの神々の一つと同定することも不可能であった。パウロはローマ書の中で、読者に対して神は唯一であることを強調し（ロマ 3: 30; さらに、I コリ 8: 1-5, 7-10; I テサ 1: 9-10 を参照）、他の神々は実在せず、その像は滅ぶべき人間や動物に似せた像に過ぎないとした（ロマ 1: 23; 2: 22）³⁵。さらに、唯一の神を拝まず、多神教の神々を拝むことから、神が定めた自然の秩序に反する非倫理的な行動が生じているとして非難した（ロマ 1: 24-32）。これは、周辺社会の多神教的な宗教文化による同化の圧力に対して、対決的な態度をとり、文化的適応よりも一神教としてのアイデンティティの維持を優先させることを意味する³⁶。異邦人信徒は、回心時に多神教的な宗教を捨て、天地を創った唯一の神を信じて礼拝することが求められた（I コリ 8: 6; I テサ 1: 9-10 を参照）。ローマの異邦人信徒達も創造主だけを神として崇め（ロマ 3: 29-30）、御子キリストの福音を信じて、終末時の究極的救いを待望するようになったことをパウロは再確認している（1: 3-4; 5: 1-5; 8: 18-25; 13: 11）。従って、ローマの信徒達は、自分たちの戴く一神教的信仰とは対照的な多神教的宗教文化に生きる人々に取り囲まれたディアスポラ状況の中

³⁴ F.F. Bruce, 177; Dunn, lvi-viii.

³⁵ Barclay, 355-356.

³⁶ J. Barclay, "Paul, Roman Religion and the Emperor: Mapping the Point of Conflict," *idem.*, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (WUNT 275; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) 356-359.

で、キリスト教徒としての原点を繰り返し確認することとなった。

天地を創り主なる唯一の神のみを拝するという前提から(Ⅰコリ 8: 6; ヤコ 2: 19), ローマの信徒達もユダヤ教徒と同様に帝国の守護神である神々を拝むことは出来なかったし、皇帝を神格化して拝むことも出来なかった(ポリュメ 9: 2-11: 1, 12: 2; 小プリニウス『書簡』 10.96-98 を参照)³⁷。こうした非妥協的な態度は多神教的な周辺社会の理解を得ることは困難で、異教徒達から、キリスト教徒は人嫌いや反社会的であるという誹りを免れず、好感を持たれない宿命にあった。特に、キリスト教がギリシア・ローマ世界において正統な宗教としての認知を受けず、「迷信」とされている間は(タキトゥス『年代記』 15.44), キリスト教徒は周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活しなければならなかった(マタ 5: 11; ルカ 6: 22; フィリ 1: 27-30; Ⅰテサ 2: 14; Ⅰペト 4: 12-16 を参照)³⁸。パウロはこのことを十分認識していたのであり、ローマの信徒たちに対しても、迫害に耐え(ロマ 12: 12), 悪に対して悪を持って報いず、迫害する者を祝福するように勧めている(ロマ 12: 14)。

(5) 政治体制への順応

ローマ書は 13 章のところで、政治権力に対する服従を説いている点で、他の真正パウロ書簡にない特色を持っている。これは、ローマ帝国の首都にあるキリスト教共同体として、強大な政治権力に対してどのような態度を取るべきかということを明確にしなければならないとパウロが感じていたことを示している³⁹。ローマの信徒達の多くは、移民してきた商人や職人、或いは、奴隷や解放奴隷であった⁴⁰。彼らの社会的身分は低く、皇帝や元老院が行う国家的意思決定に関わるような立場にはなかった。また、キリスト教徒たちは、この段階では社会の少数者であり、権力者達に主張を訴え、処遇を変えるように尽力することが出来るようなまとまった社会的勢力にはなっていなかった。このような状況の中で、帝国の中枢が行使する国家権力に対して指導者達は反抗や不服従を説くのではなく、積極的服従を説いた⁴¹。パウロの理解によれば、政治権力は社会秩序を維持するために神が定めた「権威」であり、反抗する者は、神が定めた秩序に反することになる(ロマ 13: 1-2)。剣を帯びている政治権力は、善を行う者には畏れの対象ではないので、罰への

³⁷ Barclay, 359-362.

³⁸ Nanos, "To the Churches within the Synagogues of Rome," 17-18.

³⁹ Käsemann, 335; Haacker, 262-263; Byrne, 13; Fitzmyer, 662-665.

⁴⁰ Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 63-64, 112-116; Thorstein, 84-86.

⁴¹ Dunn, 769-770; Fitzmyer, 36.

畏れだけでなく、良心に従って服従し、納税等の義務を果たすようにパウロは勧めている(13: 3-7)。ローマの多神教的宗教文化に対して、パウロは対決的な態度を示しているが、政治的体制に対しては服従と順応を勧めている⁴²。同様な融和的態度は、一世紀末に書かれたIクレメンス書にも(Iクレ 60: 4-61: 1)、二世紀初頭に書かれたIペトロ書にも(Iペト 2: 13-17)、ポリュカルポスの手紙にも見られる(ポリュ 13: 2)。

ところで、パウロはIコリ 15: 32において、「エフェソで獣と闘った」と述べており、ローマ帝国の権力が、神から託された治安維持の委託を逸脱して、野獣化してキリスト教徒に対して迫害を加える可能性があることを身をもって知っていたが、ローマ書においてはそのことに敢えて言及してはいない。

他方、パウロはローマ書執筆時においても終末意識を維持しており、終わりの時における救いを待望することを勧めているが(ロマ 8: 18-25; 13: 11-14)、Iテサロニケ書やIコリント書におけるように、終末時の復活のキリストが来臨し、主権を確立する様を描いてはいない(Iテサ 4: 18-25; Iコリ 15: 23-28)。終末論は、現存世界の秩序が終焉し、全く異なる世界が到来することを説いており、体制批判的な要素を孕んでいたので支配者達からは危険視される運命にあった⁴³。パウロはローマ書を書く時は、ローマで生活する読者たちのことを考えて、出来るだけ反ローマ的に見えるような要素を抑制しているように見える⁴⁴。この書簡にはパウロの政治的・外交的配慮が強く感じられる。

5. 結論と展望

ローマ書は、ピステイス(信実、信仰)を通して受ける神の義という福音理解を、整然と展開している(1: 16-17; 3: 21-28; 10: 1-4を参照)。それは、将来のスペイン伝道の途上にローマに立ち寄る計画を予め告知して(ロマ 15: 22-24)、理解と協力を得るために、パウロの福音理解に賛同を得る必要があったためである。初期のキリスト教世界には、複数の福音理解の競合状態が生じていた。客観的にみれば、パウロ

⁴² Tohorstein, 98-99.

⁴³ R.A. Horsley, "Introduction: The Imperial Cult, Primarily in the Area of Paul's Mission," in R. Horsley ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000) 20-24; H. Koester, "Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians", *ibid.*, 158-166; A. Smith, "'Unmasking the Powers': Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians in R. Horsley ed., *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2004) 47-66を参照。

⁴⁴ これに対して J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome* (WUNT 273; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011) 97-337 は、パウロがローマ皇帝のイデオロギーを正面から批判し、それにとって代わる世界観を提示しているとするが、行き過ぎた解釈である。

の福音理解は複数の福音理解の一つであるに過ぎなかった。そこで、ローマの信徒達に対して、パウロは書簡の冒頭で、信仰告白伝承を引用しながら、キリストの死と復活という共通の信仰対象を確認した上で（ロマ 1: 3-4）、ピステイス（信実、信）を通して受ける神の義を中核とする独自の福音理解をテーゼとして提示し（1: 16-17）、続く、本文の前半で（1: 18-8: 31；特に、3: 21-28；10: 1-4 を参照）、論理的・体系的にテーゼを立証することとなった。

この書簡を執筆した当時、パウロはローマを訪れたことがなかったが、ローマ出身の信徒達を通して（16: 1-16）、ローマ教会が置かれた状況を認識しており（特に、ロマ 14: 1-23 を参照）、形成途上のローマの教会に対して指導を与えるようとした。

その頃のローマ教会は、伝統的な神々への信仰を離れて、唯一の神への信仰へと回心した異邦人を中心とする信徒集団であった（ロマ 1: 5-7, 13；11: 13）。彼らは神によって召された、神に愛された聖徒であり（1: 7）、創造主なる神を崇めることをしない圧倒的多数の異邦人世界の中に散在するディアスポラ共同体として存在した（1: 21）。

パウロはローマ書の中で、読者に対して神は唯一であることを強調し、他の神々は実在せず、その像は減ぶべき人間や動物に似せた像に過ぎないとした（ロマ 1: 23；3: 30）。さらに、唯一の神を拝まず、多神教の神々を拝むことから、神が定めた自然の秩序に反する非倫理的な行動が生じているとして非難した（ロマ 1: 24-32）。これは、周辺社会の多神教的な宗教文化による同化の圧力に対して対決的な態度をとり、文化的適応よりも一神教としてのアイデンティティの維持を優先させることを意味する。異邦人信徒は、回心時に多神教的な宗教を捨て、天地を創った唯一の神を信じて礼拝することが求められた（I コリ 8: 6；I テサ 1: 9-10 を参照）。ローマの異邦人信徒達も創造主だけを神として崇め（ロマ 3: 29-30）、御子キリストの福音を信じて、終末時の究極的救いを待望するようになったことをパウロは再確認している（1: 3-4；5: 1-5；8: 18-25；13: 11）。

こうした非妥協的な態度は多神教的な周辺社会の理解を得ることは困難で、異教徒達から、キリスト教徒は神々を敬わず無神論的である、或いは、反社会的であるという誹りを免れず、好感を持たれない宿命にあった（ディオ・カッシウス『ローマ史』67.14）。特に、キリスト教がギリシア・ローマ世界において正統な宗教としての認知を受けず、「迷信」とされている間は、キリスト教徒は周辺世界の蔑視や敵意に取り囲まれて生活しなければならなかった（フィリ 1: 27-30；I テサ 2: 14 を参照）。パウロはこのことを十分認識していたのであり、ローマの信徒たちに対しても、迫害に耐え（ロマ 12: 12）、悪に対して悪を持って報いず、迫害する者を祝福するように勧めている（ロマ 12: 14）。

ローマ書は13章のところで、パウロは政治権力に対する服従を説いている。帝国の中枢が行使する国家権力に対して反抗や不服従を説くのではなく、積極的服従を説いていることが注目される。パウロの理解によれば、政治権力は社会秩序を維持するために神が定めた「権威」であり、反抗する者は、神が定めた秩序に反することになる（ロマ13:1-2）。剣を帯びている政治権力は、善を行う者には畏れの対象ではないので、罰への恐れだけでなく、良心に従って服従し、納税等の義務を果たすようにパウロは勧めている（13:3-7）。

他方、パウロはローマ書執筆時においても強い終末意識を維持しており、終わりの時における救いを待望することを勧めているが（ロマ8:18-25; 13:11-14）、Iテサロニケ書やIコリント書のように、終末時の復活のキリストが来臨し、主権を確立する様を描いてはいない（Iテサロニケ書4:18-25; Iコリ15:23-28）。終末論は、現存世界の秩序が終焉し、全く異なる世界が到来することを説いており、体制批判的な要素を孕んでいたため、現存秩序の担い手達からは危険視される運命にあった。パウロはローマ書を書く時は、ローマで生活する読者たちのことを考えて、出来るだけ反ローマ的に見えるような要素を抑制しているように見える。この書簡はパウロの政治的・外交的配慮に貫かれた書簡と言える。