

ルターと宗教改革

日本ルター学会研究年報

宗教改革 500 周年記念号

—ルターの主要著作を読む—

7

2012-17

〈論文〉

『ローマ書講義』(1515-16年) —「救い」と「教会」についての新しい理解の形成—	村上 みか	2
『ヘブル書講義』(1517-18年) —ルターにおける〈十字架の神学〉への道程—	須藤 英幸	22
「95箇条の提題」—宗教改革の原点—	宮庄 哲夫	38
ハイデルベルク討論と〈十字架の神学〉	江口 再起	56
ルターの『死の準備のための説教 一五一九』にみるスピリチュアル・ケア	石居 基夫	71
徹底して受動的, 徹底して能動的『キリスト者の自由』の使信とその問い掛け	江藤 直純	95
ルターにおける「教会と国家」—『現世の主権について, 人間はそれにごとまで服従すべきか』を中心に—	倉松 功	113
ルターとエラスムスの自由意志論争—何が根本的争点か—	竹原 創一	124
ルターの大教理問答書	菱刈 晃夫	138
ルターの小教理問答書	高井 保雄	150
ルターの聖餐理解—『アウグスブルク信仰告白』第10条を巡って—	立山 忠浩	164
『ガラテヤ書講義』(1531)の神学思想	金子 晴勇	177
マルティン・ルター『創世記講義』冒頭の「短いまえがき」	鈴木 浩	190
ルターの手紙	木村 あすか	206
会衆が喜び躍るミサの歌—マルティン・ルター作詞・作曲の「ドイツ語サンクトゥス」—	富田 恵美子・ドロテア	219
日本ルター学会規約		239
学会誌編集規定・投稿要領		241
編集後記		242

JJGL

Jahrbuch der
Japanischen
Gesellschaft für
Lutherforschung

Luther und die Reformationszeit
Jahrbuch der Japanischen Gesellschaft für Lutherforschung

7

2012–17

Aufsätze	Inhalt	
Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 – Neuansätze zur Soteriologie und Ekklesiologie	Mika MURAKAMI	2
Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518 – Der Weg zu ‚Theologia crucis‘ in Luther	Hideyuki SUDO	22
Die 95Thesen – der Ursprung der Reformation	Tetsuo MIYASHO	38
Die Heidelberger Disputation und “Theologia crucis”	Saiki EGUCHI	56
Luthers Sermon "Von der Bereitung zum Sterben (1519)" und Spiritual Care.....	Motoo ISHI	71
Konsequent passiv und zugleich konsequent aktiv – Die Botschaft der Schrift “Von der Freiheit eines Christenmenschen” und ihre Aktualität für uns heute	Naozumi ETO	95
Kirche und Staat bei Luther: Nach "Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.1523"	Isao KURAMATSU	113
Der Streit zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen – Was ist der eigentliche Streitpunkt? –	Soichi TAKEHARA	124
Der Große Katechismus	Teruo HISHIKARI	138
Luthers Kleiner Katechismus	Yasuo TAKAI	150
Understanding the Holy Communion by Luther	Tadahiro TATEYAMA	164
Luthers Theologie in seiner Auslegung des Galaterbriefs von 1531 ...	Haruo KANEKO	177
Zu Martin Luthers kurzem Vorwort der Genesisvorlesung	Hiroshi SUZUKI	190
Briefe Luthers	Asuka KIMURA	206
Ein Abendmahlslied mit Freudensprüngen – Martin Luthers „Das deudsch Sanctus”	Emiko Dorothea TOMITA	219

はじめに

宗教改革 500 年の記念の年を迎えました。

日本ルター学会では、この年を記念して 3 つの企画をすすめることにしています。

一つ目は秋（10 月 7 日）に「宗教改革 500 周年記念学術大会」を開き、講演とシンポジウム「宗教改革を多角的視点から考える」をおこないます。

二つ目は、日本カルヴァン学会と協力して H.A. オーバーマン『二つの宗教改革—ルターとカルヴァン』の翻訳出版をします（教文館刊）。

そして三つ目が学会の年報「ルターと宗教改革」の宗教改革 500 年記念号「ルターの主要著作を読む」の刊行です（本書）。

本号では、ルターの主要著作のなかからいくつかの著作を選び、その解説紹介及び考察を、学会員で分担して執筆しました。ルターの著作を実際に読む際の手引きにしていただければ幸いです。

2017 年 7 月 1 日

日本ルター学会 理事長

江口再起

〈論文〉

『ローマ書講義』(1515-16年) —「救い」と「教会」についての新しい理解の形成—

村上 みか

1. はじめに

「ローマ書講義」はルターがヴィッテンベルク大学の聖書の教授として行った二つ目の講義である。ルターは1505年以来、アウグスティヌス修道院に属し、模範的な修士として厳格に規則を守り、禁欲生活に勤しんでいたが、自らの救いに確信がもてず、苦悩を重ねていた¹⁾。その背景には、彼がエアフルト大学で学んだオッカム主義、とくにガブリエル・ビールを通じて教えられた「行い(功績)による義認」の神学があった。ルターはどんなに努力しても神の前では不義な罪人でしかありえない自らを知り、神の怒りを買ひ、罰を受けることを恐れたのである。そしてその根拠となる「ローマ書」1章17節の「神の義」という言葉を憎むまでになったという²⁾。ルターはこの苦悩の中で、聖書に取り組み、とりわけパウロに導かれて、新たな独自の神学へと歩みを進めることになった。「ローマ書講義」はこの新しいルター神学の形成に大きな役割を果たした重要な作品である。

2. 「ローマ書講義」の位置づけ

「ローマ書講義」について考察するにあたり、それがルターの神学や宗教改革との関連でどのような位置にあるのかを確認しておく必要があるだろう。ルターの聖書講義は「第一詩編講義」(1513-15年)に始まり、次いでパウロ書簡が取り上げられ、「ローマ書講義」(1515-16年)、「ガラテヤ書講義」(1516-17年)、「ヘブル書講義」(1517-18年)と続く³⁾。「ローマ書講義」の行われた1516年に、ルターはドイツ神秘主義の著作を集めた『ドイツ神学』をも刊行している。苦悩の中にあったルターは、この神秘主義から受難のキリストへの沈下とそれを通じた敬虔の深化を学んでいる⁴⁾。そして「ローマ書講義」が終えられた翌年の1517年には「九五箇条の提題」が提出され、宗教改革への一歩が踏み出された。この提題のためにルターはローマ教会より審問を受けることになり、アウグスブルク審問(1518年)、ライプツィヒ討論(1519年)を経て、両者

の対立が深まり、ルター自身もそれを明確に意識するようになる。そうして1520年にはローマ教会への批判文書が著され（「善きわざについて」「ローマの教皇制について」）、さらに改革三文書が提出されて、ルターの教会改革の構想が明らかにされてゆく。すなわち、「ドイツのキリスト者貴族に宛てて」においては、全信徒祭司論が提出され、「教会のバビロン捕囚について」では sacrament が2つに減じられ、「キリスト者の自由」においては律法から解放されて、愛に生きる自由なキリスト者の生が論じられた。ローマ教会はこのルターに対して翌1521年1月に破門勅令を出し、4月にはヴォルムスの帝国議会における帝国追放令が続き、ルターとローマ教会の決裂が決定的となる。この中でルターとその支持者たちは新しい教会のあり方を実現すべく、改革運動を進めてゆき、やがて福音主義教会が形成されるに至ったのである。

このような歴史的展開を踏まえた上で確認されるのは、「ローマ書講義」はルターがローマ教会との対立に陥る以前のものであるということである。以下に見るように、この時点のルターには基本的にローマ教会に対する信頼があり、それどころか、ローマ教会からの分裂を危惧する姿勢さえ示している。その一方、「ローマ書講義」には、義認論においても、罪理解においても、そして教会論においても、ルター独自の宗教改革的神学の萌芽が確認される。この事実、ルターの新しい神学がローマ教会との対立によって生み出されたものでなく、逆に救いをめぐるルター神学の形成がローマ教会との対立を引き起こしたことを示す重要な根拠となる。ルター独自の神学はすでに1514年の「詩編講義」の罪理解において確認されており、これがパウロ三書簡の積義を通して深化してゆくことが、近年の歴史研究により明らかにされてきた⁵⁾。したがって、「詩編講義」に続いて「ローマ書」が取り上げられたことにはプログラムの意義あると言えるのである⁶⁾。自らの救いの問題に苦悩する中で、ルターは「パウロを理解しようとする異常な熱意に捕えられて」⁷⁾、「ローマ書」の言葉に取り組み、それを通じて彼独自の神学をより明確な形で展開させたのである。

3. 「ローマ書講義」の草稿と構成について

「ローマ書講義」の草稿については、ルターの自筆原稿が発見され、1938年に『ワイマール版ルター全集 第56巻』に収められた⁸⁾。この草稿は「傍注（Glosse グロッセ）」と「講解（Scholie スコリエ）」の二つの部分より構成されている。まず積義を行うために、ルターはウルガタ聖書書の「ローマ書」を底本として用い、本文の周囲に余

4 「ローマ書講義」(1515-16年)

白をとってそれを印刷させ⁹⁾、そこに自身の釈義を書き込んだ。この「傍注」は本文の行間に書き込まれた釈義と、欄外に書き込まれた釈義から成る。さらにルターは「講解」を著し、ここで釈義に基づいた神学的な論考を展開した¹⁰⁾。「傍注」の聖書本文については、9章以降からギリシア本文が利用されており、まさにこの講義の年、1516年に出版されたエラスムス校訂の『ギリシア語新約聖書』の使用が推測されている¹¹⁾。その一方で、「ローマ書講義」を筆記した学生の原稿も5種類残されており、そのうちの一つは『ワイマール版ルター全集 第57巻1』に収められている。ルターの草稿と学生の筆記原稿を比較することにより、実際の講義の一端をうかがい知ることできる。たとえば「傍注」の釈義については両者の原稿の内容がかなりの程度で一致していることが認められ、ルターが草稿をそのまま講義で用いたことが確認される。他方、「講解」については学生の筆記原稿には残されていないものがあり、ルターが草稿のすべてを読み上げていなかったことが確認される¹²⁾。これは講義時間の都合によるものとする理解もあるが¹³⁾、以下に見るように、その内容からすると、意図的に削除された可能性も否定できないと思われる。

以下においては、このルターの草稿に基づき、また学生の筆記草稿も考慮に入れつつ、「ローマ書講義」におけるルター神学の内容を確認し、その意義について考えたいと思う。

4. ローマ書講義の神学

(1) 中心テーマ：「罪」と「義認」の問題

「ローマ書講義」の「講解」の冒頭で、ルターはこの書簡の目的を次のように述べている：「この手紙の概要(Summe)は肉の知恵と義を破壊し、根こそぎにすることである。」¹⁴⁾「欄外注」の最初でも同様のことが述べられており¹⁵⁾、これらの言葉が示すように、ルターは「ローマ書講義」全体において、人間の罪と無知について繰り返し語り、そこから救いの問題が集中的に議論されてゆくのである。

〈罪〉

「人間の罪」について語るとき、ルターはそれを「大きくする」¹⁶⁾ことが「ローマ書講義」の意図であるという。つまり、自分には存在していないと思われ、意識されていない「罪」が示され、教えられ、自己認識が変えられることをルターは考え、願っていた

ことが理解される¹⁷⁾。

この人間の罪とは「根本的な罪」であり、人間が「罪人である」ということだとルターは説明する¹⁸⁾。すなわち、罪とはスコラ学者たちが言うような「原義」の欠如や「意志」の欠如でなく、つまり単なる欠けや過ちではなく、創造時の性質を根本から覆す「総体的な義と力の全き欠如」であることを、パウロやイエスに拠りつツルターは示す¹⁹⁾。つまり「人間は全体的に見ると善を知り、これを為そうとする性質をもつが、個々においては誤ってしまう」ということではなく、「人間は個々の場合においては善を知り、これを為そうとすることもあるが、全体的に見ると、善を知らず、これを為さそうとしない」²⁰⁾ということである。

そしてこの罪の本質については、「すべてにおいて自己を求め、自己のみを目指す」²¹⁾ということ、すなわち「神を求めない」²²⁾ことであるとルターは示す。「人間の本性は…自分にとって良きもの、…役に立つものを知るのみであり、神にとって、そして他者にとって良きものを知らない。…人間の本性は自分だけのために良きものを知り、求める。」²³⁾ 学問においても、徳においてもそうである、とルターは言う²⁴⁾。この「神からの背反」²⁵⁾という根本的な罪は、悪の火種 (fomes) であり、人間全体の義と力の喪失をもたらすことが示される²⁶⁾。すなわち悪を志向し、義を嫌悪し、過ちと闇への愛が生じるとされるのである²⁷⁾。

このような人間の深い「歪み」²⁸⁾を知らせることが、「ローマ書」が何よりも意図するところであるとルターは言う。それゆえその原因である「神を探し求める者は一人もいない」(「ローマ書」3章11節)という言葉は「美しい」とさえ表現する²⁹⁾。ルターにとって罪を大きなものとして知らせることは、それ自体が目的ではなく、それを通して神の恵み、神の義の必要性を明らかにすることが問題であったのである。この理解に立って、ルターは神の義や恵みについての考察をさらに展開してゆくことになる。

〈義認：恵み〉

そうしてルターは、この「罪と愚かさ」³⁰⁾ゆえに、人間の義と知恵は神の前では無に等しいものとされ、自ら義を行うことによって人間は義となることができないことを論じてゆく³¹⁾。「人間が自分の力で何にもまして神を愛し、…律法の行為を行うことができる」と主張するのであれば、恐ろしいことだ。…ああ、愚か者、ああ豚神学者たち！」³²⁾ この言葉によって批判されているのが、人間がその自然の力と意志によって神

の戒めを満たしうるとするオッカム主義者の理解であることは明らかだろう。こうしてルターは、功績を求める自己義認を人間の「高慢」「偽善」として厳しく批判し、退けてゆくのである³³⁾。

このような理解に基づき、神の前では無に等しい人間の義と知恵が、人間の外の、すなわちキリストの義と知恵によって破壊され、建てかえられねばならないことをルターは示す³⁴⁾。つまり、人は「謙虚に罪人でなければならず、この罪人は、ただ神の憐れみによって義とされることを願う」³⁵⁾ ことしかできない。このようにして神がその義を人間に与えることこそが「救い」であり³⁶⁾、この「神からの義」³⁷⁾ が教えられるべきことが述べられる。すなわちルターを悩ませ続けた「神の義 (Iustitia Dei)」は、神ご自身が義であることにより、人間が義とされる (Iustificamur) こととして理解されるものであることが示される。すなわち人は「義人と宣言され、義と見なされる」のであり、神がこれを与え、それにより人は救われるのである³⁸⁾。この義認の贈り物を人は「福音信仰において (per fiedm euangelii)」³⁹⁾ 受け取るのであり、人はただ「受動的に関わる」ことしかできないことをルターは強調する⁴⁰⁾。そして、この不義な者を義とする「恵み」が人間に悔い改めと罪の赦しをもたらし、信じる人が義とされるのだと、繰り返し語られるのである⁴¹⁾。

このようにキリストとその義が人間に必要であることが語られたのち、人はキリストの義を与えられて、それを受け取り、義を行うようになることが示される⁴²⁾。すなわち義とされ、「新しい存在へ」と変えられ、「キリスト者であることを始めた人々」の生は、静的ではなく、良い状態へと動く動的なものである、とルターはいう⁴³⁾。「永遠の祭司」として自らを神に捧げ、自らの喜びでなく、ただ神に喜ばれることを求め、虚栄や高慢から遠ざかり、偽りのない愛に向かい、できる限り善を好み、悪を憎み、それを排除しつつ生きる者とされるのである⁴⁴⁾。ここで確認されるのは、義とされること（すなわち救い）に自らの義は必要でないが、義とされた人から必然的に義が、良き行いが、生じるということである。この理解はルターにおいて貫かれ、たとえばのちの『キリスト者の自由』や律法の用法において明確に示されることになる。この点、良く誤解されるところであるが、ルターは決して、キリスト者として生きる人に良き行いが不要であると言っているわけではないことを、確認しておきたいと思う。

もっとも義とされた人も完全に義人となるわけではなく、「義人にして同時に罪人である (simul peccator et iustus)」⁴⁵⁾ ことが示される。すなわち、人は神により罪か

ら解放されるが、罪人であるという現実はなお存在する。「希望において」義人であるが、「現実には」罪人なのである⁴⁶⁾。それゆえ完全な回復に至るまで、神は解放をつづけ、人は「約束された回復」を信じて、「希望の中に」生きることが述べられるのである⁴⁷⁾。ここにはアウグスティヌスの *in spe* と *in re* の概念が受け入れられ、義認に関連してそれが表現されていることが伺えるだろう。ルターはその神学において神の恵みを「(罪人の赦しの) 約束」と表現するようになるが、その契機がここに現れていることが確認されるのである。これに関連して、ルターがスコラ学(オッカム主義)の「恵みにより人間の性質が改善される」という考えを批判していることも理解されるだろう。人が愛により「形作られる *formatum*」ことによって、律法の戒めを成就できるという考えをルターは「呪われよ」と退ける⁴⁸⁾。恵みを受けた人は、その良い状態を継続的にもつのではなく、魂が殺され、別のものになることによってしか、すなわち聖霊の現臨によることによってしか義となりえないのだと、アウグスティヌスに拠りつつルターは論じるのである⁴⁹⁾。

以上、「ローマ書講義」の中心的テーマである「罪」と「義認」の問題を概観した。ここにはルターの信仰義認論の本質的な部分が、すでに明確な形で表現されていることが確認されるだろう。罪の強調、義と恵みの受動性、信仰の意義、そして行為義認論への批判が繰り返し論じられ、主張されている。後の完成された信仰義認論と比べると、なお形が整っていないものの、ルターの宗教改革的神学の形成が認められるのである。その際、ルターはアウグスティヌスを頻繁に引用してこれらの理解を基礎づけている⁵⁰⁾。ルターの信仰義認論がパウロに導かれつつ、同時にアウグスティヌスの強い影響の下に形成されたことを知ることができるのである。

「ローマ書講義」においては、本題である救いに関する問題が集中的に論じられるが、興味深いことに、この新しい救いの理解に基礎づけられる形で新しい教会理解の萌芽が見られ、さらには限定的であるが教会批判も確認される。以下においては、それらの問題を取り上げ、ルターの神学が義認論に基づいて形成されてゆくプロセスの一断面を明らかにしたいと思う。

(2) 新しい教会理解の萌芽

「ローマ書講義」においては、前述のように、ルターの議論は「罪」と「義認」の新しい理解を示すことに集中しており、教会に関する議論は極めて少ない。しかし、その内容は後のルターの教会理解や福音主義の教会形成の基礎となる要素を含み、ルターの教会論の構造を理解するのに重要な手がかりを提供するものである。結論から言うと、ルターの新しい教会理解は義認論との関連で展開されており、そのあるべき教会の形成をローマ教会に期待し、教会批判もその限りで論じられている。ここにおいても、ルターにとって教会改革や教会制度への批判は本質的な問題ではなく、彼の何よりの関心は救いの問題であり、聖書において新しく解釈された福音を教会において知らせることが、彼の切迫した問題意識としてあったことが確認されるのである⁵¹⁾。

1) 教会の任務：「説教する教会」

ルターは前述の救いの問題を議論する際、人間の「罪」や「義認」の問題が人々に「教えられる」べきことを繰り返し論じる。すなわち人間の無知や愚かさ、自己義認の高慢さを認識すること、そしてそれらが破壊され、建て直されることによってしか、すなわち義を与えられることによってしか、人は良くありえないことを人々に伝えるべきであると、ルターは繰り返し語るのである⁵²⁾。

ルターはここから、「説教する教会 (Ecclesie predicantis)」⁵³⁾ という概念を導き出した。人間の無知や愚かさが建て直されるよう、「声と言葉 (voces et verba)」によって、民を切り、揺り動かし、打ち砕かなければならない⁵⁴⁾。この破壊と建て直しを、教会はその言葉とその語りをもってのみ行うのだとルターは言う。なぜなら福音は感覚には示されず、言葉によって確かなものとして告げられ、信仰によってのみ受け取られるべきものである、というのである⁵⁵⁾。そしてパウロに拠りつつ、「信仰は聴くことによる」と述べ、響きや声を通して福音が聴かれるべきことを強調するのである⁵⁶⁾。そして破壊の言葉は決して残酷なものではなく、逆に罪の意識の中であって苦悩する人には、美しく望ましいものである、とルターは言う⁵⁷⁾。なぜなら、人の「罪を明らかにし、人を咎ある者、病む者とし、永遠の罰に定められた者」⁵⁸⁾ とする言葉の後には、「罪を赦し、病を除去し、救いへと導く」⁵⁹⁾ 恵みが、すなわち福音が語られるからである。「福音の説教は、律法の下にある人々にとって、愛すべき (lieblich)、喜ばしい (genehm) ものである…。(罪を明らかにされて=筆者注) 良心が不安に駆られた人に好ましい癒しを告

げる…。律法は怒りを告げ、福音は平和を告げる。…福音は良心を解放し、キリストの信仰により平和を与える。」⁶⁰⁾ このような仕方では人は建て直される。すなわち「教会において神の言葉は、人を『義と善』へと導き、…『義の実』を結ぶ」⁶¹⁾ ののである。

以上のことから、ルターの新しい義認論が「神の言葉の告知」、すなわち説教を教会の本質的課題とする理解を生み出したことが確認されるだろう。「ローマ書講義」において、教会論は義認論との関連で述べられているにすぎず、新しい教会論の構想をもって特別に論じられているわけではない。しかし、のちの福音主義教会の教会論—すなわち「神の言葉を宣教する教会」の理解—の基礎が、すでにローマ教会との対立以前に見いだされること、そしてそれが救いの問題との関係で生まれたことを知ることは、ルターや福音主義の教会論を正確に理解するための重要な手がかりとなるだろう。ドイツ語訳聖書やドイツ語の礼拝などルターのその後の改革も、「言葉の告知」との関連で理解されるものである。

2) ローマ教会への批判

ルターは「ローマ書講義」において当時のローマ教会への批判も展開している。しかし、この教会批判も、前述の義認論、そしてそこから派生した「説教する教会」の理解に基づいて展開されたものである。ルターの批判の対象は、教会において果たされるべき福音の宣教がなされていないこと、すなわち「神への信従や聴取者の救いのために」⁶²⁾ 福音を告げるという教会の任務が聖職者たちによって果たされていないことであつた。聖職者たちは福音の目的を理解せず、「自分の利得や虚栄のために」⁶³⁾ 福音を伝えている、とルターは批判する。さらにルターの批判はローマ教皇庁や聖職者の道徳的墮落にも及ぶ。すなわち、「教皇庁全体の汚れた墮落、すなわち、あらゆる享樂、奢侈、所有欲、陰謀、瀆神というひどい汚れ」⁶⁴⁾、あるいは「飽くことを知らない貪欲で富裕な司祭たち」⁶⁵⁾ といった厳しい表現をもって批判を展開する。加えてルターは教会における権力の濫用をも批判し、この世的なものを追い求める教会とその悲惨さを嘆き、それを「我々の時代の暗黒の深い闇」と表現する⁶⁶⁾。しかしこれらの批判は前述の教会の本来の任務との関連の中で述べられており、ルターにとっては、それらの弊害そのものが問題でないことが理解される。ルターにとって問題であつたのは、それらのために福音が示されず、信仰が養われない教会のありようであつたのである：「祈りの儀式や装飾…が日々増え、その下で信仰と愛が消え、貪欲、高慢、虚栄が促進され、…

人々はこれにより救われようと望むが、内的人間については全く気に留めない。」⁶⁷⁾ 彼らは「神礼拝と奉仕の務めを市場にし」⁶⁸⁾、「司教たちは…取るに足らない事柄に大きな関心を払うが、最大の事柄には全く関心を払わない」⁶⁹⁾。

ルターが批判しているのは、教会が「神の言葉の告知」という本来の任務から離れ、救いと平和を告げることを行わず、それに関心をもたないことであった。興味深いことに、これは当時、教会に対して行われていた一般的な批判とはその内容を異にする。中世後期において、社会における教会への不満が増大し、教会批判も広がっていたが、それは聖職者の道徳的墮落から、贖宥符、形骸化した教会活動、教会の財政主義、教皇制度に向けられた包括的な問題であった⁷⁰⁾。それに対して、ルターは徹底して救いの問題に集中し、教会批判もこの限りでなされており、周囲とは異なる彼独自の問題意識が確認されるのである。それゆえ、教会の道徳的墮落や教皇制度への批判をもって宗教改革に入ってきた改革者たち—たとえば人文主義者、ミュンツァーなど—は、関心のあり様がルターと異なり、それゆえ宗教改革は一枚岩であることができず、分裂を繰り返すことになるのである。

教会批判に関して最後に言及すべきことは、前述の「あらゆる享楽、奢侈、所有欲、陰謀、瀆神」という「教皇庁全体の汚れた墮落」、あるいは「際限のない贅沢」⁷¹⁾という厳しい批判はルターの草稿にはあるが、学生の手稿には記載されておらず、ルターが実際に講義では語らなかった可能性があるということである⁷²⁾。講義の時間的な制約がその理由であるとする理解もあるが⁷³⁾、以下に見るように、ルターはローマ教会に霊的教会の表れを見る傾向を示しており、また以上に見た限定的な教会批判のあり方からも、ルターはローマ教会への批判には慎重であった、と考えることもできるだろう。これは、「九五箇条の提題」を経て1519年まで続くルターのローマ教会への信頼の態度にも一致する。

3) 全信徒祭司論

さらに興味深いのは、「ローマ書講義」で「全信徒祭司論」の萌芽と見られる理解が現われてきていることである。これも前述の教会理解と同様、義認論に基づいて論じられたものである。ルターは言う：「…敬虔で神聖な人 (boni et sancti viri) の口から出る言葉はすべて、キリストの言葉である。」⁷⁴⁾ これは「ローマ書」3章22節に関連して述べられており、「神の義は信仰による」⁷⁵⁾ こと、人は「神の言葉によって生きる」⁷⁶⁾ こと

を説明する中で語られている。文字通りに取ると、「敬虔で神聖な人」の語る言葉はすべて、人を生かす神の言葉であるとされており、神の言葉の告知が聖職者を超えて、信仰者一般に帰されていると理解することもできるだろう。しかし、ここではこれ以上には説明されておらず、ルターの真意は確かではない。4年後にルターは「ドイツのキリスト者貴族に宛てて」⁷⁷⁾ (1520年)で全信徒祭司論を展開し、信仰ある者を等しく「霊的存在」とし、神の言葉と sacrament に対して同様の権限を有するとした。「ローマ書講義」における前述の理解が、この全信徒祭司論の契機を含んでいるのであれば、全信徒祭司論もまた義認論の展開として位置づけることができるだろう。「ローマ書講義」のこの箇所では「キリストに属するすべてを信じる」ことが言われており、その契機は否定できない。いずれにせよ、「ローマ書講義」以降のルターの思考を後追いでできれば、全信徒祭司論の形成の過程が理解され、より正確な仕方での内容を捉えることが可能になるだろう。

4) ローマ教会への信頼

もっとも前述の議論は、「敬虔で神聖な人」すべてが福音を語るべき、ということ述べるものではなく、むしろ教会においてこの「神の言葉を語る人」、すなわち教会の「指導者」に従うことに集中している。これらの教会指導者や司祭から離れて彼らの言葉を聞こうとせず、自分の思いに従う人々は、どのようにキリストを信じるのか、とルターは言う⁷⁸⁾。そして教会の指導者に従わず、教会から離れようとする者をルターは「異端者」とし、教会を「分かつ者」として断罪するのである⁷⁹⁾。つまり、この時点のルターにおいては、「神の言葉を語る人」はローマ教会の指導者であることが前提とされており、信仰者もローマ教会に属することが当然のこととして理解されているのである。「異端者」たちについての以下のルターの言葉は、そのことを明らかに示しているだろう。「異端者は…キリストを信じることを喜ぶが、キリストに属することは信じない。そうして彼らはキリストを分断してしまう。」⁸⁰⁾ なぜなら「キリストとキリストに属することは一つの同じものであり、同様にキリストへの信仰も分けることはできない。」⁸¹⁾ 教会で教える者を信じない彼らは、「キリスト全体を否定している」⁸²⁾のである。

ルターは「ローマ書講義」の時点において、基本的にローマ教会への大きな信頼もっていたことが確認されるだろう。ここでは、キリストに属することとローマ教会に属することが同一のものとして理解されている。前述のように、ルターはローマ教会の弊害を批

判しながらも、「神の言葉の告知」という教会の本質的な課題を、ローマ教会に期待しているのである。2年後のアウグスブルク審問でルターは初めてローマ教会に対する疑念を抱き始め、5年後にはローマ教会と完全に決裂するが、その数年前のルターがいかにローマ教会を信頼し、従順であったかを、「ローマ書講義」は教えるのである。

5) 教会の本質と限界：「霊的な教会」と「外的な教会」

「ローマ書講義」では、のちのルターの教会論、すなわち「霊的な教会」と、それと区別されるところの「見える外的教会」という概念の形成の兆しも確認される。

ルターは教会を「われわれの神秘的な体であるキリストの教会、すなわちそのかしらと同様に不死の体」⁸³⁾と表現する。「不死の体 (immortale corpus)」は伝統的な概念であるが、ルターはその内容を義認論に基づいて解釈し、「キリストへの信仰により神に対して霊的な生を生きる」⁸⁴⁾ものとした。そしてそれは、罪に生きる肉体的な体と対照させられて霊的な存在であることが述べられる。ここにはのちの「霊的な教会」の理解の萌芽が確認されると言ってもよいであろう。教会の本質を信仰に基礎づけて理解し、あるべき教会のありようを描こうとしたルターの教会理念をここに読み取ることができるのである。そしてその「教会の基礎 (fundamenta Ecclesie)」は「使徒」であるとされ⁸⁵⁾、それはすなわち「キリストの福音を宣べ伝える者」であるとされている⁸⁶⁾。ルターは伝統的な「使徒」の概念をもはや功績の意味において理解せず、ここでも義認論の観点から福音宣教という独自の新しい解釈をもって基礎づけており、この点においても「神の言葉を告知する教会」というルターの教会論が確実に形成されつつあることが確認されるのである。

もっとも、ルターは教会が霊的である側面をもつとしても、それは恵みを受けることによるのみ可能であることを示し、教会そのものが本来的に霊性をもつものではないことを示す。それを説明するためにルターは、伝統的な「キリストの花嫁 (sponsa Christi)」⁸⁷⁾の概念を用い、教会は「ただ花婿だけを切に望み」⁸⁸⁾、自らそのものは「空しく、貧しく、自らの外に豊かさや義がある」⁸⁹⁾ことを示す。したがって、教会は「最初の恵みに…受動的に関わる」⁹⁰⁾のみであり、「祈りも行いも必要でなく、ただ受けるだけである」⁹¹⁾とルターは言う。恵みに対するこの受動性の表現に、ルターの義認論が確認されるだろう。同時に、ここには恵みを受ける罪人の存在が前提とされていることから、ここにはのちの「外的教会」論につながる思考の兆しも読み取れるだろう。

実際、ルターはその思考を別の仕方でも表現している。すなわち、教会には「良き者

と悪しき者」⁹²⁾が混在している、というものである。教会は「選ばれた者のために『聖なる群れ』であるが、退けられた者のために『折れた枝』であり」⁹³⁾、そこでは「多くの者が神聖ではない」⁹⁴⁾。このような教会は「満ち足りている」が「欠乏」しているのだ⁹⁵⁾、という。ここには、「義人にして同時に罪人である」とするルターの理解が反映されていると見てよいだろう。そしてこれは、のちの「霊的教会」と「外的教会」の区別、そして両者の緊張関係についての思考に繋がるものと理解できるだろう。この思考に基づいて、ルターは急進的グループを批判する。すなわち、教会を選ばれた者のみから成る聖なるものとし、正しい者たちだけで教会を形成しようとして、ローマ教会から離れてゆく者たちを、ルターは「異端」⁹⁶⁾とする。彼らは信仰を正確に理解していないとルターは言う。すなわち神の前における謙遜を知らず、自分たちが罪人であることを認めず、自分は完全な信仰をもっていると思う傲慢な者であるという⁹⁷⁾。これはボヘミア兄弟団を指して行われた批判であり⁹⁸⁾、宗教改革が始まってのちには、ミュンツァーや再洗礼派への批判へとつながるものである。

ルターはこのように現実の教会の限界を指摘するが、その一方で、前述のように、ローマ教会の指導者に従わないことは、キリスト全体を否認することになる、と述べている⁹⁹⁾。すなわち、ルターは現実の教会、ローマ教会の限界を示しながら、そこに霊的教会の現れを認識する。ここには霊的教会と外的教会の緊張関係が十分に意識されない様子が伺える。この傾向は、のちのルターにも確認されるが、この時期において、それはローマ教会への信頼となって現れる。前述の考察と併せて、ルターはローマ教会に福音を宣教する教会を期待していたことは確かだろう。むしろ、ルターは教会が分裂することを危険視しており¹⁰⁰⁾、彼自身がローマ教会を離れることや、ましてやその存在を否定する意図は、元来ルターにはなかったことが、ここに理解されるのである。

6) 修道制への批判：自己義認への批判とキリスト教的生の自由

ルター自身修道士であり、その生活が自らを苦しめた修道制の問題について、ルターは「ローマ書講義」において、すでに明確な批判を展開している。修道制は新しい義認論がもっとも直接的に批判しうる対象であり、その自己義認の問題性が徹底して論じられる。すなわち、修道士たちは「自らの功績や知恵に頼る、高慢な人間」¹⁰¹⁾であり、「神が神であるがために神を求めめるのでなく、自分のために、すなわち罪深い自己愛から、また自分の利益のために神を求めて」¹⁰²⁾いる。彼らは「十字架から離れ、修道士

になることは称賛されるべきことであるという理由から、修道士になった」¹⁰³⁾のだ、とルターは言う。そして『「絶望が修道士をつくる』という格言は真実である。というよりも、修道士でなく悪魔を作るのである」¹⁰⁴⁾と語り、修道士を悪魔とみなし、徹底的にその偽善性を批判する。もっとも、この時点においてルターはなお、修道制を否定するには至っていない。むしろ、「良い修道士」について肯定的に論じ、修道制の可能性をなお残している。すなわち「良い修道士は愛に基づき修道士になった人、すなわち、自らの重い罪を知り、神に対して犠牲を捧げるという喜ばしい決断をし、自ら自由を放棄し、愚かな祭服を身にまとい、卑しい務めに服す人である。…愛をもっていたら、彼らはもっとも幸せな人間であり、…祝福された人間である。…なぜなら、彼らは十字架と日々の恥辱にさらされているからである。」¹⁰⁵⁾ 自己の重い罪を認識し、神への愛をもって修道士となることは意味のあることであり、その限りで、それは今の時代には有益なことであるとルターは言うのである¹⁰⁶⁾。

このようにルターは修道制のもつ行為義認の側面を批判しつつ、その一方でその有益な側面を明らかにし、どちらを選ぶかについては一すなわち修道士になるかどうかは一基本的に「自由」であるとしている。この問題は、とくにローマ書14章1節以下について議論する中で論じられ、キリスト者の生の自由に基づき説明されている¹⁰⁷⁾。「キリストを信じる者にとっては、すべては自由であって、…良心と…信仰から生じる愛だけで十分である」¹⁰⁸⁾。ルターはこの5年後の1521年に修道院制についての重要な文書「修道誓願について」¹⁰⁹⁾を著すが、その基本的なモチーフがすでに「ローマ書講義」に現れていることが確認されるのである。(同時にここには1520年の「キリスト者の自由」のモチーフも確認される。)宗教改革において修道院の廃止はその重要な改革の一つとなったが、ルターはその初期においても、またローマ教会との対立ののちにも、修道院制度そのものについては否定的ではなかったのである。彼自身はこの「自由」において修道士を続けるか悩み続け、容易に修道士を止めることはなかった¹¹⁰⁾。その後、宗教改革運動が大きく展開する中で、ルターの自由の考え(とくに「ドイツキリスト者貴族に宛てて」の司祭の結婚の自由)に影響を受けた修道士たちが修道院を離れる現象が起り、ルターは最終的に1524年に自ら修道服を脱ぐ決意をした。その翌年にルターは元修道女のカタリーナ・フォン・ボラと結婚し、1528年に良心に基づく修道生活をも否定し、修道制の廃止に至るのである。

7) この世の権力と教会

「ローマ書」は13章でこの世の支配者への関係を論じているが、ルターはその箇所との関連で「この世の権力」について論じ、教会との関係についても言及している。ルターはパウロの言葉に倣いつつ、しかしそれ以上に「この世の権力」を評価し、それに対する信頼が教会当局に対する以上のものであることを示す。「現在、この世の権力者の方が教会よりも上手く、良くその職務を果たしているように思われる。なぜなら、この世の権力者は、策略に巻き込まれない限り、泥棒や殺人を厳しく罰する。しかし教会当局は傲慢、名誉欲、ぜいたく、争いを促進し、教会の自由、権能、権利の侵害者に対してはきわめて厳しく断罪する。」¹¹¹⁾ このような「この世の権力」の機能への評価に基づき、教会の世俗的業務がこの世の権力の下に置かれるべきことをもルターは主張する。「聖職者の世俗的業務はこの世の権力者の下に置かれる方がより安全であろう。教会は教養のない者、愚かな者、不適切な者を聖職から遠ざけることをせず、それどころか彼らをより高い地位へと上げるのだ。」¹¹²⁾ 「彼らは高位にある人々の災いを通して教会を減ぼし、…憎むよう強いるのだ。」¹¹³⁾

以上のことから確認されるのは、ルターはローマ教会との対立に陥る前に、すでに教会よりも世俗権力への信頼をもっており、教会の弊害が世俗権力によって正されることを望んでいたということである。これはルターの改革文書「ドイツのキリスト者貴族に宛てて」(1520年)見られる基本的態度であり、その萌芽が「ローマ書講義」にすでに現れているといえるだろう。教会改革を教会当局でなく、世俗権力に期待する姿勢はローマ教会との対立によってもたらされたものではなく、当初からルターにあったと言えるのである。このようにルターがこの世の統治を優れたものとして評価する背景には、ザクセン選帝侯という信頼できる政治権力者の存在が大きかったといえるだろう。賢侯とも呼ばれる彼は、ルターの勤めるヴィッテンベルク大学の創立者であり、ルター以前に贖宥符を排除することを試み、そしてローマ教会との対立が進展する中で、ルターが窮地に陥るたびに救いの手を差し伸べてルターを守り、ルターが改革を進めることを可能にした人である。彼をはじめとしてルターを支持する「この世の権力」がなければ、宗教改革は成立しなかったと言ってよいであろう。

ルターのこの態度は、さらに1523年に二統治論(いわゆる「二王国論」)の形を取って展開し、「この世の権力」に神的委任を認め、これに従うことを求めるに至った¹¹⁴⁾。さらに、宗教改革が進展し、新しい福音主義の教会制度を確立させるプロセスの中で、

この姿勢は領主を臨時司教として教会の最高位に位置付けるという政策として現れた。ルター自身はこれを一時的な措置と考えていたが、ひとたび教会権力を手にした領主はこれを手放さず、このあり方が近代に至るまでドイツの福音主義教会の制度として存続してゆくことになるのである。

5. おわりに

以上、ルターの「ローマ書講義」の内容を概観した。それを通して、ルターが自身の救いに苦悩する中で聖書の言葉に取り組み、彼自身はその言葉により救われてゆくありようを知ることができただろう。それは単なる知的な文献解釈ではなく、実存的な取り組みであったといえるだろう。それゆえ、自らの苦悩の背景にあったオッカム主義的な神学や修道制の行為義認への批判はきわめて厳しいものとして現れる。それに対して、恵みを与えられ、義とされ、赦される福音については勢いをもって論じられ、それを知らせることの大切さが繰り返し語られる。また教会の制度や諸問題については、ルターにとって本質的な問題でなかったことも確認されただろう。ルターにとって問題であったのはたましいの「救い」の問題であったのである。そして「ローマ書講義」に示された新しい理解をもって翌年、ルターは「九五箇条の提題」を提出する。「九五箇条」には「ローマ書講義」と同様、明確な信仰義認論は見られないが、功績による救いが批判され、罪人が悔い改めの中で無償の愛によって赦されることが説かれている。教皇や聖職者への批判もその限りのものであり、教皇への服従も呼び掛けられて、ローマ教会に対する信頼が示され、ルターにおいて教会改革や教会からの分裂は意図されていなかったことが、「九五箇条」においても、なお確認されるのである。

ルターの初期作品である「ローマ書講義」の内容を理解し、ルターの関心の所在を確認することにより、宗教改革がルターの思いを超えて生起し、展開していったことを我々は改めて知るだろう。宗教改革500年にあたり、ルターにとって副次的であった教会や教会制度の問題が、今日の日本のキリスト教において大きくなりすぎないことを願い、ルターのこだわった魂の救いや福音の告知に集中することの大切さを改めて思うものである。同時にルターの新しい神学が、行為義認論という中世後期の神学や当時の教會的、社会的状況を背景に生成されたことも確認できたであろう。ルターの神学はそのような特定の歴史的状況の中で形成された「歴史の中の一つの神学」であることの認識が、今日、必要であると思われるのである。

注

- 1) この苦悩については、ルター自身が『ラテン語著作全集』第一巻序文（1545年）で回顧している：Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg, in: D. Martin Luthers Werke. Sonderedition der kiritischen Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, (以下WAと略。) 54, 179-187. (邦訳『ルター著作選集』教文館2005年, 635-648頁)
- 2) WA 54, 185f. (邦訳, 645-646頁)
- 3) 当時は「ヘブル書」もパウロの書簡とされていた。「ローマ書講義」研究の代表的なものとしては：Bizer, Ernst, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen³1966.; Grundmann, Walter, Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther, Weimar 1964.; Demmer Dorothea, Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins, Witten 1968.; Kroeger, Matthias, Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther, Göttingen 1968.; zur Mühlen, Karl-Heinz, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972.
- 4) ルターはこの「ドイツ神学」から聖書とアウグスティヌスに次ぎ、多くを学んだと述べている。なぜならそこで「問題とされているのが神やキリスト, 人間, そしてすべての存在」であったからだという。(1518年に出版された『ドイツ神秘主義』の完成版の序言：Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der "deutschen Theologie" (1518), WA 1, 378.)
- 5) ルターが宗教改革の神学へと移行した、いわゆる「宗教改革的転回」の時期については、ルター神学の歴史研究の進展とともに議論が積み重ねられてきたが、研究者たちの見解は一様ではない。早いものは第一詩編講義（1513-15）以前の1511年、遅いものは「九五箇条の提題」以後、ローマ教会との対立に至った後の1519年とするものもある。これまでの研究を総合すると、「宗教改革的転回」は特定の時点に起ったものではなく、漸次的な成長の過程と考えられ、1514年（第一詩編講義）に宗教改革の神学の萌芽が示され、1519年にはその完成形が確認される、とすることができるだろう。これについては以下を参照：Lohse, Bernhard, Luthers Theologie. Ihr historischer und systematischer Zusammenhang, Göttingen 1995, S.97-110.
- 6) Lohse. Luthers Theologie, S.80.
- 7) WA 54, 185f. (邦訳, 645-646頁)
- 8) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 56. Band, Weimar 1938. 訳出にあたっては、以下のドイツ語訳、邦訳を参照した：Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 (Martin Luther. Ausgewählte Werke / hrsg. von H.H. Borchardt und Georg Merz; Ergänzungsreihe Bd. 2), München 1965.;『ルター著作集』(徳善訳) 第二集第8巻, 1992年 聖文舎；同(徳善訳), 第二集第9巻, 2005年 リトン。また、この章の内容については、以下の拙論も参照：「初期ルター

18 「ローマ書講義」(1515-16年)

における教会理解の展開—『ローマ書講義』における新しい理解の形成—『基督教研究』第77巻第2号, 2015年, 25-39頁。ここでは28-29頁。

- 9) WA56, XV, XVII.
- 10) WA56, XVII.
- 11) これについては『ルター著作集』の解説を参照：『ルター著作集』第二集第8巻, 解説6頁。
- 12) Schmidt-Lauber, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-16, S.19-26. また以下も参照：『ルター著作集』第二集第9巻, 解説 iv - ix .
- 13) Lohse, Luthers Theologie, S.95, Anm.181,182.
- 14) WA 56, 157.
- 15) WA 56, 4.
- 16) WA 56, 4, 157.
- 17) 人間の義と知恵は無 (nihil) であるだけでなく、破壊されねばならず、教会ではこのことが教えられるべきであることをルターは強調する。WA56,157f.
- 18) WA 56, 277.
- 19) WA 56, 312.
- 20) WA 56, 355.
- 21) WA 56, 356f.
- 22) Ebd.
- 23) WA 56, 355f.
- 24) WA 56, 355.
- 25) WA 56, 11.
- 26) WA 56, 312f.
- 27) WA 56, 312.
- 28) WA 56, 304, 336.
- 29) WA 56, 239.
- 30) WA 56, 11. ルターは、神を神として認めず、感謝しない人間の無知を罪とし、繰返しこのことを説明する。WA56, 11-16.
- 31) WA 56, 158f.
- 32) WA 56, 274. 「豚神学者たち (Sawtheologen)」という言葉は、学生による口述筆記には見られない。WA 57 I, 163-166.
- 33) WA 56, 4,7,11-15,268. ルターはここで功績によってでなく、愛と召しにより聖化がもたらされ、聖徒となることを繰返し説明する。WA 56, 6f.
- 34) WA 56, 4,11,157f., 356. ルターは「ローマ書講義」全体において、人間の義と知恵のすべてを破壊する、という表現を繰返し用いている。
- 35) WA 56, 252,

- 36) WA 56, 171f.
- 37) WA 56, 269. この「神からの義」をルターは「外から」「天から」来るものと表現し、人間に由来する義と対比させ、後者が無であることを説明する。WA 56, 158f.,356.
- 38) WA 56, 171f.,201. この義認の理解においてルターはアウグスティヌスの「霊と文字について」を引用し、それにより彼の理解を基礎づけている。WA 56, 172.
- 39) WA 56, 171.
- 40) WA 56, 379. 恵みが与えられ、魂が霊で満たされるときには、祈りも行いも必要でなく、ただ受けるのみである、という。Ebd.
- 41) WA56, 4,6-8,10f.,268-272. 罪人は、神の憐みによって義と認められてのみ義でありえ、「信仰により」義人であるということルターは繰り返し説明する。そしてそれは「約束のゆえに」、「希望において」義人であるということであり、したがって「義人であると同時に罪びとである」と表現されるのである。WA 56, 268-272.
- 42) WA56, 4.「ローマ書」の内容に応じて、義とされた者の「聖化」について語られ、とくに12章以降からは、信仰者の行うべき義について論じられている。WA 56, 60-63,116-138.
- 43) WA 56, 441f.
- 44) WA 56, 442-444,459-461.
- 45) WA 56, 272,442.
- 46) WA 56, 201,269f.,272,442.
- 47) WA 56, 272,442.
- 48) WA 56, 337.
- 49) WA 56, 337f.
- 50) アウグスティヌスの書『罪と功績について』『恵みと自由意志について』『霊と文字について』『ユリアヌスを駁す』からの引用がたびたびなされ、ルターはそれにより新しい理解を基礎づけようと試みている。アウグスティヌスの影響については以下を参照：Lohse, Bernhard, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, (1965) in: Lohse, Evangelium in der Geschichte, Göttingen 1988, S.11-30.
- 51) 以下のルターの新しい教会理解については、拙論を参照：「初期ルターにおける教会理解の展開」29-39頁。
- 52) たとえばWA 56, 157f.
- 53) WA 56,426.
- 54) Ebd.
- 55) WA 56, 425.
- 56) WA 56, 426. ここでルターは「ローマ書」10章17節に拠っている：「信仰は聞くことにより、しかも、キリストの言葉を聞くことによって始まるのです。」
- 57) Ebd.

58) Ebd.

59) Ebd.

60) WA,56,424.

61) WA 56,326

62) WA,56,424.

63) Ebd.

64) WA 56, 480.

65) WA 56, 478.

66) WA 56, 476-479. ルターは聖職者たちについて、以下のようにも述べている：「今日、聖職者たち、すなわちこの世のものに貪欲で飽き足らぬ者たち」は教会の権力や権限が傷つけられると、「すぐに破門を下し、彼らを異端と宣告し、驚くべき冷酷さをもって神の敵、教会の敵、使徒ペトロとパウロの敵と呼ぶ。彼らはその際、自分たち自身がそれらの人々以上にひどい神の敵であることなど全く気にかけていない。」 WA56,476f.

67) WA56,497.

68) WA56,458.

69) WA56,480. これはベルナルドゥスから引用されたものである。

70) この点については以下を参照：Lohse, Luthers Theologie, S.77.

71) WA 56,489.

72) 講義の学生筆記を参照：WA57 I 225f.; Schmidt-Lauber, Luthers Vorlesung über Römerbrief 1515-16, S.129f.

73) Lohse, Luthers Theologie, S.95.

74) WA 56,251.

75) Ebd.

76) WA 56,251f.

77) An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung, WA 6, 404-469.

78) WA56,251f.

79) WA 56, 251.

80) Ebd.

81) Ebd.

82) WA 56,252. 司祭や指導者の言葉の中にキリストがおられ、その言葉の否定はキリスト全体の否定につながるとルターは言う。Ebd.

83) WA 56, 60

84) WA 56, 60

85) WA 56, 112,144.「使徒や預言者たちが教会の基礎」であり、根として教会を支えること (WA 56,

- 112.),あるいは「使徒は教会を建ててゐるために遣わされた」(WA 56, 144.)とルターは表現している。
- 86) WA 56, 144f.
- 87) WA 56, 279,379.
- 88) WA 56, 279
- 89) Ebd.
- 90) WA 56, 379.
- 91) Ebd. 恵みが外から来て、たましいが霊で満たされ、人は唯それを受けるだけであると、ルターは表現する。(Ebd.)
- 92) WA 56, 439
- 93) Ebd.
- 94) Ebd.
- 95) Ebd.
- 96) WA 56, 251.
- 97) WA 56, 252f.
- 98) WA 56, 494.
- 99) WA 56, 252.
- 100) WA 56, 251f.
- 101) WA 56, 427. また WA 56, 498 においても同様の表現が見られる。
- 102) Ebd.
- 103) WA 56, 497. 修道士になるほかには救いの方を見いだせないのであれば、修道院には入るべきでない、とルターは言う。Ebd.
- 104) Ebd.
- 105) WA 56, 497f.
- 106) WA 56, 497.
- 107) WA 56, 492-497.
- 108) WA 56, 492.
- 109) De votis monasticis, Martin Lutheri iudicium, (1521) in : WA 8, 573-669.
- 110) これについては Oberman, Heiko A. The Two Reformations, New Haven & London, 1998. 3章を参照のこと。
- 111) WA 56, 478.
- 112) Ebd.
- 113) WA 56, 478f.
- 114) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, (1523) in: WA 11, 245-280.

『ヘブル書講義』(1517-18年)

—ルターにおける〈十字架の神学〉への道程—

須藤 英幸

1. 『ヘブル書講義』の背景

1518年の『ハイデルベルク討論』において、ルターは「十字架の神学」を初めて明確に表明する。ルター自身が司会を務めたアウグスティヌス修道会の公開討論が1518年4月に開催され、キリストの十字架を必ずしも必要としない思弁的な「栄光の神学」が拒絶されつつ、十字架の下に隠された神に注目する「十字架の神学」(theologia crucis)が主張されたのである¹⁾。公開討論の直前まで(1517年~1518年)行われた『ヘブル書講義』(Commentariolus in epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebreos) 12章11節の欄外注において、「十字架の神学」という用語が初めて登場する。この観点から、『ヘブル書講義』の神学を深く理解するためには、ルターの「十字架の神学」が生まれた背景を知る必要があろう。

ルターの三十代における神学的展開は、ヴィッテンベルク大学で1513年から始められた一連の聖書講義(詩編第一回、ローマ書、ガラテヤ書、ヘブル書、詩編第二回)を通して達成された。A・E・マクグラスは1509年から1519年までのルターの神学的な発展過程を追跡し、パウロの「神の義」をめぐるルターの新しい理解(通常、「神学的突破」theological breakthroughと表現される)が「十字架の神学」の出現を促す契機であったことを主張する²⁾。ルターの神学が中世の伝統的神学から明確に区別されるとすれば、それは彼の新しい義認の教理とその結実としての「十字架の神学」に基づくために他ならない。本稿の前半では、中世の伝統的神学から新しい義認の教理が誕生するルターの神学的発展過程を、最新の神学的成果であるマクグラスの『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』を参考にして概観したい。

ルターの聖書講義と人文主義の功績

ルターにとって、聖書は生の経験における問いに究極的な答えを与えうる神の言葉

であり、その意味で、聖書は生の問題が神学的に解釈されるための深い「井戸」でもあった³⁾。それゆえ、アリストテレスによる解釈学と神学との分離をルターが再統合させた、と研究者は指摘することができる⁴⁾。確かに、ルターは、ヴィッテンベルク大学で1513年から始められた一連の聖書講義を通して、宗教改革の神学の基礎となる新しい神学に到達している。しかし、ルターが自らのキャリアを開始させたのは中世後期の神学的な潮流の只中であることを忘れてはならない。ルターに影響を与えた中世後期の思潮的神学的状況として、ルネッサンスの人文主義、ヴィア・モデルナ（現代的な道）の唯名論、および、アウグスティヌス修道会の神学を挙げることができる（マクグラス74）。何にもまして中世後期の教会では義認の教理が不確かであったことが指摘されており⁵⁾、中世後期の時代状況の中で救済の事実を確信することができなかったルターは、上記の思潮的神学的要素を摂取しながら、パウロの「神の義」の意味解明を主要な関心事として保持しつつ一連の聖書講義に向かうことになる。

ルターが新しい神学理解に辿り着くことができたのは、ルネッサンスの功績でもあった。人文主義の「源泉へ」(ad fontes) 運動の結実として、聖書と教父の著作を含む多くの校訂版が16世紀初頭に出版されたのであるが、その中でルターに直接的に関連したものを列挙することで、ルターの資料的状況を確認したい。まず、聖書の校訂版であるが、ルフェーブル・デターブルの『五種の詩編』(*Psalterium Quincuplex*)が1509年に出版され、ルターの「第一回詩編講義」において広く使用されている(74)。さらに、ルフェーブル・デターブルの『聖パウロ書簡』(*Epistola Divi Pauli*)が1512年に出版され、続いて、ギリシャ語本文に加えラテン訳が添付された、エラスムスの『校訂版新約聖書』(*Novum Instrumentum omne*)が1516年に出版された(70, 74-75)。ヘブル語の関連書としては、ロイリヒンの『ヘブル語の初歩的事項について』(*De rudimentis Hebraicis*)が1506年に出版され、これを利用して、ルターは新約ギリシャ語の背後に埋もれていたヘブル語の含意を推定できるようになった(73)。教父の著作としては、アウグスティヌス著作集・全十一巻(アーメルバッハ版)が1506年に出版され、アウグスティヌスが広く原典で読まれるようになった(71)。

中世後期との連続性

ルターは1510年にアウグスティヌス修道院の使節としてローマへ赴いた後、1511年にヴィッテンベルクの修道院に移って、博士号を取得する。このことから判別され

るように、1513年から始められた彼の一連の聖書講義は、中世後期の神学的枠内において始められたのである。オッカムに始まるヴィア・モデルナ(現代的な道)の唯名論的認識論が、ヴィア・アンティクア(古典的な道)の实在論的認識論と区別され、14世紀の後半から勢力を拡大していた(80)。義認の土台となる神と人間との相互関係が、後者では、实在論的關係と考えられていたのに対し、前者では、契約上の合意に基づく因果関係と考えられている(85)。すなわち、ヴィア・アンティクアでは、神の絶対的支配の下で、愛の行為としての「注入された恵みの習性」が義認に要求されたが(82)、ヴィア・モデルナでは、最善を行う人に恵みが拒まれることはないという契約関係に基づいて、主導的な神の働きに対する「人間の応答」が義認に要請されることになる(86-87)。しかし、ヴィア・モデルナはそれ自身でヴィア・アンティクアを駆逐してしまうものではなかった。したがって、人間の応答である「信仰」の必要性が強調されるに至ったとしても、中世後期においては、一般的に、依然として恵みの注入である「愛」が義認に要求されていた。換言すれば、「愛によって形成された信仰」(*fides caritate formata*)が要請されたのである⁶⁾。実際に、ルターは1509年～1510年のロンバルドゥス『命題集』の欄外注記で、信仰だけでは義認に至らないことを主張している(131)。

他方、ルターの「第一回詩編講義」は1513年から1515年まで行われた。13世紀以来、聖書解釈の領域では、字義の意味(*littera*)に三つの霊的意味(*allegoria*, *moralis*, *anagoria*)が加えられた四重義解釈が定着するようになった(127)。(第一回)『詩編講義』(*Dictata super Psalterium*)で、ルターは字義的な歴史の意味と字義的な預言の意味とを区別し、後者を強調することによって、聖書の「主要な意味」がキリストであることを主張する(130)⁷⁾。しかし、ルターの解釈方法では字義的な意味に重点が置かれるにしても、この時点では、預言的道德の意味が字義的歴史の意味から区別される点で、実質的には中世後期の解釈方法の枠内にあると見なすことができる(130)。加えて、「第一回詩編講義」では恵みを受ける前提条件として「人間の謙虚さ」が強調され、1514年の講義部分にはある種の信仰義認論さえ見受けられる(143)。しかし、これもヴィア・モデルナの神学的枠内における発展性と捉えることができるので、「第一回詩編講義」においては中世後期との連続性を鮮明に認めることができるのである(143)。

「神の義」をめぐる神学的突破

「神の義」(justitia Dei) は「第一回詩編講義」でも頻繁に登場する概念であるが、人間に対して神の義がどのように有効になるのかという問いが、当時のルターの至上命題であった。1545年にヴィッテンベルクで出版されたルター全集の中にルターの寄稿文が第一巻の序文として収められているが、そこで、彼は自らの神学的突破を回想している。

その間、大学で聖パウロのローマ書、ガラテヤ書、そして、ヘブライ書を取り扱った後では、もっと慣れたという事実があったので、その年(一五一九年)に、わたしは再び詩編の講義に戻った。……その時までわたしを妨げていたものは、(ローマ書)第一章にある一つの句、「神の義は福音のうちに啓示されている」という言葉であって、「冷たい血」などはそれほどでもなかった。……その句は、すべての教師たちの用法と慣用に従って、それを哲学的に、形相的義あるいは能動的義と理解するように教えられていた。……そのところで、わたしは神の義を、義人が賜物によって、つまり信仰によって生きるその義として、そして「神の義が啓示されている」というこの文は、憐れみ深い神がわれわれを信仰によって義としてくださる受動的な義を指している、と理解し始めた。……わたしは今や、かつて「神の義」を憎んでいたのと同じほどに、最も甘美な言葉と同じほどの愛をもって、その言葉を称揚し始めたので、パウロのこの言葉はわたしにとって、真に天国の門になった(鈴木浩訳)⁸⁾。

「神の義」に関するルターの理解が「形成的な義」(justitia formalis) や「能動的な義」(justitia activa) から「受動的な義」(justitia passiva) へ転回した神学的突破の推定される時期は、研究者によって相違する。神学的突破の時期を1514年から1515年に置く立場に対して、ビツァーやボルンカムは1518年から1519年に置く(マクグラス141, 165)。一方、マクグラスに従えば、ヴィア・モデルナによる「形成的な義」としての神の義の理解からルターが離れて、1518年に明確に主張された「十字架の神学」において、ルターは自らの決定的な立場を表明したと理解される(165)。この立場に立てば、「受動的な義」として発見された新しい神の義の理解は、十字架の神学へ至る一段階であったと考えることができる(165)。

ヴィア・モデルナの契約神学に従えば、神は正義を規準に罪人を罰する神でもある(177)。この考え方の主要な論拠は、正義は各人に応じて分配されるべきだとするアリ

ストテレスの分配的正義論である(177)。1514年の終わりまで続けられた「第一回詩編講義」では分配的正義に同意されていたが、1515年から1516年まで行われた「ローマ書講義」では一貫して分配的正義に対する批判が見受けられる(178)。これと同時に、恵みを受ける前提条件としての「人間の謙虚さ」は、「ローマ書講義」ではもはや見受けられず、ヴィア・モデルナの救済論が一貫して批判されている(200-201)。ここでは、救済が人間の意志に依存するとしたそれまでの考えが否定され、信仰そのものが神の賜物であるという「決定的な教え」が見受けられるようになる(202)。こうして、ルター独自の人間論、すなわち、救われた者は「罪人であると同時に義人である」(simul justus et peccator)、より詳しく言えば、救われた者は神が完全に癒やされるという約束によって義人であるが、実際には罪人であるという立場が表明される(206)。それは、「神の前」(coram Deo)では、人間の義の「全面的無効性」が認められるということでもある(211)。マクグラスによれば、ルターにとっては、義認は状態ではなく、「変容のプロセス」そのものである(206)。マクグラスは、1509年から1519年までのルターの神学的発展が継続的プロセスであることを認めつつ、「神の義」をめぐる神学的突破が1515年に生じて、その後の1515年から1518年の間に「神の義」の新しい理解が深められ、その結果が1518年に明確に表明される「十字架の神学」であると結論づける(271-273)⁹⁾。この立場に立てば、1517年から1518年までに行われた『ヘブル書講義』は、ルターの神学的突破の時期から十字架の神学が明確に出現するまでの線上にあることになり、それゆえ、彼の神学的展開を理解する上で分析の欠かせない文書であることになる。

2. 『ヘブル書講義』の分析

「ヘブル書講義」は、ヴィッテンベルク大学において毎週月曜日と金曜日の正午から午後一時までの一時間、一般的には、1517年の夏学期と1518年の冬学期に行われたと考えられている¹⁰⁾。エラスムスが「ヘブル書」におけるパウロの原作性を明白に疑ったのに対して、ルターはパウロの原作性を好意的に受容しつつ「ヘブル書講義」に取り組んでいる。その後、「ヘブル書」2章3節と「ガラテヤ書」1章1節との間に見受けられる語法の乖離と、「ヘブル書」2章10節に見受けられる反パウロ的思想とを根拠に、ルターは1522年に「ヘブル書」の原作者がパウロであることを否定するに至る¹¹⁾。した

がって、ルターの『ヘブル書講義』は、ルターがパウロの原作性を受容していた時期の講義であって、パウロの思想がルターによって熱心に探求された痕跡を我々に提示してくれるのである。

ルターの「ヘブル書講義」原稿そのものは現存していないが、二種類の講義ノートの写本が現存する。アウリファーバーによって写し取られた「ヘブル書講義」の学生ノートが1899年にパチカン図書館で発見され、さらに、ライヘンバッハの講義ノートが1904年にフィッカーによって発見された¹²⁾。ワイマール版は、上記二つの写本を中心に、特に後者に権威が与えられつつ、1939年にフィッカーによって編纂されたものである¹³⁾。

これまでに取り組まれた『ヘブル書講義』の研究には多くの蓄積がある。K・ハーゲンは、1974年に出版された彼の研究書¹⁴⁾において、これまでの研究を批判的に分析した後、「ヘブル書」の歴史的注解者とルターとの主張点の相違を析出させることで、ルターの神学的立場を鮮明に描いている。本稿の後半では、ハーゲンを参考にして『ヘブル書講義』の主題を考察した後、テキストの分析に進みたい。

『ヘブル書講義』の主題—対比のキリスト論から恩恵のキリスト論へ

中世におけるヘブル書注解の決定的な主題の一つに、旧約・新約の関係性から捉えられた対比のキリスト論を挙げることができる。中世を通して読み継がれ、ヘブル書注解の中世的な解釈の主流を形成した解釈者の一人にクリュストモスがいる（ハーゲン33）。クリュストモスによれば、新約が旧約との対比から「傑出性」(eminentia)と捉えられ、キリストがモーセとの対比から「キリストの卓越性」(excellencia Christi)と捉えられる(32)。この立場はアクィナスによって敷衍され、新約とキリストが旧約と律法よりも「いっそう卓越している」(excellentior)と見なされ、「恐れ¹⁵⁾の律法」(lex timoris)や「像」(figura)としての旧約が「愛の律法」(lex amoris)や「像の真理」(veritas figurarum)としての新約と対比される(45-46)。リールのニコラウスやルフェーブル・デターブルにとっても、「ヘブル書」の主題は「キリストの卓越性」であり、旧約・新約の関係性は、前者では「律法の契約」に対して「福音の契約」であり、後者では「肉¹⁶⁾的なもの」に対して「霊¹⁷⁾的なもの」である(48, 51-52)。このようにして、中世の主要な解釈者にとって、「キリストの降誕」(adventus Christi)によって古い契約と新しい契約とが区別されるのである(55)。

これに対して、ルターの『ヘブル書講義』では、中世的主流であった比較に基づく「卓越性」のキリスト論が語られておらず、どんなものとも比較不可能なキリスト、すなわち、キリストが恩恵と新しさとして強調されている(56, 60)。ルターは、旧約・新約の関係性を救済的問題として考察しており、それは、当問題に関して中世的主流からは例外的であったアウグスティヌスの神学に含まれるものであった(56)。ルターにとって、旧約・新約の関係性は解釈学的には(したがって、約束と成就などの関連からは)連続しているものの、救済論的には(したがって、彼の主な関心からは)絶対的に対立したものであって、外的な働きが要求される「律法」に対して、内的な働きである信仰が要求される「福音」が対立したものと見なされた(58-61)。換言すれば、キリストのみが救済には十分なのであって、名目上、旧約の学者であったルターにとって、旧約はキリスト論的に解釈されるべき文書なのである(56, 61)。したがって、ルターの『ヘブル書講義』の主題は、救済論的な関心から捉えられた恩恵のキリスト論と考えることができる。

キリストの受難における意味と目的

『ヘブル書講義』二章で、ルターは「キリストの受難」(*passio Christi*)について考察する。初めに、神の認識に至る方法が問題となる。ルターにとって、人なるキリストは「真の神」(*verus Deus*)であって(W104; 203¹⁵)、自ずから義を愛することができるのは、「自分自身を愛する」(*diligere se ipsos*)本性をもつ人間ではなく、キリストのみである(W110; 209)。時間のうちに生きる人間が神を知るために第一に注目しなければならないのは、「キリストの人性」(*humanitas Christi*)である。ルターによれば、人間は「人間を通して」(*per nos*)神を理解するようになるのであり、したがって、「聖なる梯子」(*sancta scala*)と呼ばれる「キリストの人性」が神を認識するための媒体となる(W99-101; 197-198)。キリストの人性に注目することの実質的意味は、キリストの受難における意味と目的を理解することである。

では、キリストの受難の意味とは何だろうか。第一に、キリストの受難は「秘跡」(*sacramentum*)¹⁶である。それは、「死」(*mors*)と「罪の赦し」(*remissio peccatorum*)を指し示す目に見える秘跡である(W114; 215-216)。同時に、キリストは「模範」(*exemplum*)でもある。それは、「キリストの罰」(*panae Christi*)への「模倣」(*imitatio*)であるが、キリストを模倣しようと志す者にとって端緒とされるべきこ

とは何よりも秘跡への信仰である (W114; 215-216)。第二に、キリストの受難は「超越」(passio) である。それは、キリストが一時的に捨てられることを通して達成された「最高の栄光への移行」であった (W118; 220)。同じように、キリスト者が栄光を受けようになることは「試練と苦難」(temptaciones et passiones) に満ちた生を通して達成されると考えられている (W122; 224-225)。第三に、キリストの受難は「原型」(idea, exemplar) あるいは「しるし」(signum) である。それは、「信仰を通してキリストに密着する者」が世的なものから引き離されて、キリストの「姿」(imago) に変えられるためのものである (W124; 227)。

次に、キリストの受難の目的とは何だろうか。第一に、キリストの受難は、キリストが「救いの完全な創始者」(perfectus autor salutis) となるためであった (W126; 228)。第二に、キリストの受難は、人間を動かして救いへ導くためであった。ルターによれば、神は人間を救済へ強制することはなく、神の「憐れみと愛」(misericordia et charitas) をもって人間の心を動かしながら導くのであって、この意味から、人間が「死と苦難への愛」(mortis et passionis amor) に達するようになるために、神はキリストの苦難を利用して人間の心を動かすことができるのである (W125-126; 228-229)。第三に、キリストの受難は、死を呑み込むためであった。キリストは「神性の不死性」を通して自分の中へ「死を呑み込まれ」(mortem absorbere) たのであり、さらに、栄光のうちによみがえられたのである (W128-129; 232)。第四に、キリストの受難は、人間を死の恐れから解放するためであった。死の勝利者であるキリストがさらに死ぬことができないように、キリスト者も死ぬことができないとすれば (W129; 233)、「復活の信仰」(fides resurrectionis) をもつ者は死を恐れる必要がないことになる (W131; 235)。キリストが罪を取り除く神の子羊であることを強く信じるほど、「死が恐れられる」(mors timeri) かわりに「死が侮られる」(mors contemni) ようになる (W131; 236)。

このようにして、ルターは、キリストの受難における意味と目的を明確にすることによって、彼独自のキリスト論を描き出している。ルターにとって、キリストの特性は中世的な対比的「卓越性」(excellencia) ではなく、アウグスティヌスにおいても見受けられるような、罪の赦しを指し示す「秘跡」であって、目に見えない神の贖罪と目に見えるキリストの受難とが秘跡の概念を通して結びつけられている。それは、ルターの神学的突破、すなわち、受動的な「神の義」がキリストの受難に対する信仰を通して獲得

されるとする新しい義認理解の結果と考えることができる。加えて、「人間の応答」を重視するヴィア・モデルナの契約神学を土台にして、キリストが「救いの完全な創始者」と見なされ、義認は専らキリストに依存することが暗示される。さらに、「死の侮り」をめぐる説明において、神学的突破を通して救済の確信を獲得したルターの姿を鮮明に認めることができる。

キリスト信仰—福音を聞くこと

三章において、ルターは「キリスト（への）信仰」(*fides Christi*)として伏線が張られたもの(W114; 215)の実質的内容、すなわち、「最も困難な事柄」とされる神への信仰に入る(W144; 254)。信仰とは、経験世界から経験されない世界へ、すなわち、経験されず見えず把握されない神へ移されることであり、この点で、信仰は最も難しいものであるが、「神の言葉と働き」(*verba et opera Dei*)を通して信仰が強められて容易なものとなりうる(W144; 254)。では、神の言葉とは何であろうか。第一に、神の言葉とは「見えない事柄の証言」(*testimonium non apparencium*)としての「主の証言」(*testimonium Domini*)であり、この意味で、「信仰の言葉」(*verbum fidei*)や「隠された知恵」(*sapientia abscondita*)、あるいは、「幼子の理解」(*intellectus parvulorum*)と捉えられ、したがって、「福音」(*evangelium*)は「聞くことによる」(*auditu*)以外には把握されえない(W138-139; 247-248)。第二に、神の言葉は、神が働かれる媒介である。「すべては御言葉によって働く」(*verbo operetur omnia*)のであるから、神の言葉に対する信仰がなければ、すなわち、「御言葉に密着する」(*adherere verbo*)のなければ、人間は神と共にいることができないと説明される(W143; 252-253)。さらに、神の働きは人間の力・感覚・意図・思いを超えるものであるもので、神の言葉を信じない者は神の働きに「耐ええない」(*impatiens*)のである(W143-144; 254)。第三に、「すべてを生かす」(*omnia vivificans*)神の言葉は、自分自身により頼むことに反対する(W148; 259)。この意味で、神の言葉から離れ去ることが「死んでいる」(*mortuus*)ことと捉えられており、このようにして、ルターは命への媒介である神の言葉を「瞑想して読んで聞くことによって」(*meditando, legendo, audiendo*)精神が励まされることを勧めている(W148; 259-260)。第四に、神の言葉に対する信仰は、神への「密着」(*adhesio*)である(W151; 262)。この信仰によって、キリストはキリスト者の「富」(*divicia*)となり、キリスト者は「新しい創造」(*creatura nova*)を経験する(W153;

265)。

1510年まで、救済の中世的要請であった「愛によって形成された信仰」に同意していたルターが、ここでは、命への媒介として神の言葉を主張するに至っている。ルターにとって、神の言葉とは聖書であると同時に、伝道者によって伝えられる福音でもある。いずれにしても、それは神の啓示に基づいている。「愛によって形成された信仰」では人間の働きが救済過程の主な関心事であったのに対して、「神の言葉に密着する信仰」では神の働きが問題とされており、したがって、ルターの救済論が、人間の働きを通じた救済から神の働きによる救済へと重点が移されたことを見て取ることができる。この移行は、ここでも、能動的な神の義から受動的な神の義へ移行したルターの新しい理解の結果と考えることができる。この新しい信仰理解によって、ルターはキリスト教信仰ではなくキリスト信仰と明快に呼ぶことができたのである。

キリスト信仰—霊的な人・霊的な神学

四章から六章にかけて、ルターはキリスト信仰の本質へ迫っていく。ノアの箱舟における「三つの部屋」が人間の三つの部分、すなわち、「感覚的な人」(sensualis homo)、「理性的な人」(rationalis homo)、「霊的な人」(spiritualis homo)にたとえられ(W158; 273)、あるいは、オリゲネスやヒエロニムスの人間理解を介して、低位の「肉」(caro)と高位の「霊」(spiritus)との中間部分である「魂」(anima)としての人間存在が示唆される(W163; 279)。そして、神の理解が霊の部分に依存すると捉えられるので(W163; 279)、キリスト者は何よりも霊的な人となることが求められる。霊的な人は、信仰において神の言葉によって「外側から」(ab extra)安息を得ることができるが、信仰の試練によって「外側から」動揺を受けるとき、信仰と神の言葉によって神の働きへ引き上げられるとき「内側から」(ab intra)安息を得ることができる(W159; 274)。このように、ルターにとって、霊的な人となるということは、信仰と神の言葉とに全面的に依存する出来事である。人間の「心」(corda)と「御言葉」(verbum)との「混和」(mixtura)は相互的なものであり、それは「のり」(glutinum)や「ひも」(copula)の働きを担う「信仰」(fides)によって達成されることになる(W156-157; 270)。

中世の主な解釈者がキリストの大祭司職を旧約との対比から「キリストの卓越性」に結びつけたのに対して、ルターはむしろそれを「キリストの人性」([Christi] humanitas)に結びつけて解釈する(W164; 281)。彼によれば、「人性」におけるキリ

ストが「我々の大祭司」(pontifex noster)であり、残された「隠れ家」(refugium)である(W164; 281)。旧約の大祭司は、すべての罪を負われたキリストの「予表」(figura)であり、キリストはモーセのように「罪を示して」(ostendere peccatum)、アロンのように「罪を負って取り去る」(portare et tollere peccata)ことができる(W165; 283-284)。このように、キリストの血が「赦し」(remissio)や「憐れみ」(misericordia)と理解され(W166; 284)、罪の赦しの「恩恵」(gratia)を受けるようになるのは、教会的秘跡を受けたという人間のあり方に依存することではなく、むしろ、教会的秘跡を受ける原因である信じることに依存することが強調される(W169-170; 288)。すなわち、教会的秘跡が憐れみと理解されるにしても、義とする効力は「秘跡」そのものにあるのではなく、「秘跡への信仰」(fides sacramenti)にあるのであって、この点で、ルターはアウグスティヌスに接近している(W170; 288)。このようにして、ここに、ルターにおける信仰のみの救済論を認めることができるのである。

ルターによれば、神学は「象徴的神学」(simbolica teologia)、「本来的神学」(propria teologia)、「神秘的な神学」(mistica teologia)の三種類に、換言すれば、「認識的神学」(sensualis teologia)、「理性的神学」(racionalis teologia)、「霊的神学」(spiritualis teologia)の三種類に区別される(W179; 300)。この中で、霊的神学はディオニュシオスによって「不合理」(irracionalis)と呼ばれるものであり、そこでは、神の認識が把握されたり伝達されたりすることが、言葉や理性によるものではなく、「経験」(experiencia)によるものと説明される(W179; 300)。キリストの人性が「理解することと愛することの源泉」(causa intelligendi et amandi)であるのは象徴的認識的神学においてであり、それが「救いを媒介する源泉」(causa salutis mediata)であるのは神秘的霊的神学においてであることが暗示される(W178; 298)。前者は、「模範」としてのキリストの象徴であり、後者は、「秘跡」としてのキリストの神秘であると理解することもできる。ルターによれば、キリストを模倣しようとする者は、まずキリストの秘跡を信じなければならなかった。同様に、ルターの救済論においては、キリストの神秘に対する信仰が重要な位置を占めることになる。換言すれば、象徴的神学であるキリストの理解は神秘的な神学であるキリストの経験を介さなければならぬとも考えることができる。

さらに、ルターは、クリュソストモスとアウグスティヌスの例を出して、旧約において「雨」と表現される「聖書の秘儀」(mysteria Scripturae)や「教え」(doctrina)が天

から与えられることを指摘する (W182-183; 305-306)。この意味で、「聖書」や「神の律法」を「自分の能力」(ingenium suum) や「自らの熱心」(studium proprium) によって理解しようとする者は「最も極度に」(vehementissime) 誤ることになり (W186; 310)、ここに、理性的神学の否定が暗示される。なぜなら、人間的な方法では、目に見えない神の御意志へ達することができないからである。目に見えない神の認識に至るために「信仰」が要請されるのであるが (W185; 308)、その際、秘跡への信仰を通して、目に見えない神の御意志に達するためには「霊の働き」(spiritus offitium) が要請されている (W186; 311)。そして、信仰と霊の働きとの関係性が、十字架の神学への扉を開くことになる。

キリスト信仰—十字架の神学へ

七章に入って、ルターは中世における「神の義」をめぐる理解を批判する。スコラ神学者にとって、「ローマ書」1章17節における「神の義」(iustitia Dei) は神が所有する義であり、それは、高められたキリスト者が自らの働きに基づく「形成的な信仰」(fides formata) によって獲得する「形成する義」(iustitia informans) である (W187-188; 313-314)。ルターはこの理解を批判して、「神の義」は信仰を通して「心の義」(cordis iustitia) とされる義であると説明し、「義の太陽」(sol iustitiae) や「義の王」(rex iustitiae) であるキリストのみが人間を義とすることができることを主張する (W188; 314)。この考え方は、1515年に達成されたと思われるルターの神学的突破における要点そのものである。したがって、人間が救済されるためには、「神の義」が「心の義」として受け取られることになる霊と共に働く信仰が要請されることになる。続いて、キリストの祭司職における「卓越性」が説明されるのであるが、これは旧約との対比関係から理解されるものではなく、そこでは、キリストの絶対性の主張が認められ (W188, W190; 315, 318)、それによって、神の前で完全な義を受けることができる信仰を通じた「恩恵の秘跡」(sacramenta gratiae) が基礎づけられている (W192; 320)。

ルターの新しい義認理解は、善行に対して厳しい見方を生み出した。恩恵から離れてなされた善行は罪と見なされるばかりか、「恩恵なしの善行」(opera bona extra gratiam) は「死んでいる」(mortalia) とさえ説明されるのである (W208; 343-344)。さらに、信仰の質が問われるようになる。良心が清められるためには、キリストの血が単に罪の赦しのために流されたと思っただけでは十分ではなく、「自分自身の罪の赦し

のために」(in eorum ipsorum peccatorum remissionem) 流されたと信じるのが要請される (W208-209; 345)。このような自分自身と結びつけられた信仰に到達するために瞑想が勧められている。

しかし、キリストの受難は、信仰が増すように熱意をこめて深く思いめぐらさなければならぬ。すなわち、たびたび瞑想すればするほどキリストの血が自分の罪のために流されたことを一層完全に信じるに至ると思うべきである。なぜなら、これこそ霊的に食し、また飲むということであり、当然のことながら、これは上述のように、このような信仰をもってキリストに巻きこまれ、結びつけられるということである (岸千年訳)¹⁷⁾。

このように、瞑想における^霊^的^な^経^験を通して、^罪^の^赦^し^の^た^め^に^流^さ^れ^た^と^い^う「^神^の^言^葉」の一般的理解が、^自^分^自^身^の^罪^の^赦^し^の^た^め^に^流^さ^れ^た^と^い^う霊的意味の確信まで深められることになる。したがって、^霊が目ざしていることと説明される「^神^の^言^葉」を「^聞^く^こ^と」(audire)と「^信^じ^る^こ^と」(credere)とは (W221; 363)、^自^分^自^身^と^キ^リ^ス^トとを関連づけることになるような^霊^的^理^解に至る^信^仰と考えることができる。

ルターにとって、^霊^的^な^意^味は隠されている。そもそも新約の「^言^葉^と^文^字」(verbum et literae)が^霊なるものであると説明されるのであるが、その意味は、「^命^と^恩^恵^と^救^い^の^言^葉」(verbum vitae, gratiae et salutis)が外側で宣べられるとき、同時に「^聖^霊」(spiritus sanctus)が聞く者の内側で教えるということでもある (W195-197; 327)。このように、信仰をもって福音を聞くとき、聞く者は^内^的^に教える^聖^霊^の^働^きを^経^験することになる。この^霊の^経^験がなければ、「^神^の^御^意^志」(voluntas Dei)を理解することはできない (W186; 311)。この点から、キリスト者は^天^的になることが求められている。キリスト者は、^世^的であること、すなわち、^世の^繁^栄を求めて「^目^に^見^え^る^も^の」(res visibiles)とそれらの「^虚^像」(phantasmata)を^軽^視しつつ、^天^的^な^こ^と、すなわち、「^目^に^見^え^な^い^も^の」(res invisibiles)としての^神^の^御^意^志に対して^自^ら^の^生^と^死を通して^密^着することを求めなければならない (W214; 353)。なぜなら、^依^り^頼^む^べ^き「^神^の^善^い^も^の」(bona divina)は「^目^に^見^え^ず」(invisibilia)、「^把^握^さ^れ^ず」(incompraehensibilia)、「^隠^さ^れ^て^い^る」(abscondita)からである (W214; 354)。

中世の解釈者がキリストの受難における「^模^範」を重んじたのに対して、ルターはキリストの受難における「^秘^跡」を先行させた。キリストの受難には、^神^秘^的^な^意^味

と模範的な意味とがあり、前者は「古い人」(vetus homo) が殺されることであり、後者は「内なる人」(interior homo) が新たにされることである (W223; 366)。神秘的神学の観点から言えば、キリストの「肉の受難」(passio carnis)、「死」(mors)、「高擧」(sublatio) は、キリスト者がキリストの死に与ることの、すなわち、「新しい生と道」(nova vita et via) の「秘跡」(sacramentum) である (W222-223; 366)。したがって、キリスト者に求められることは、目に見えるキリストの受難から隠された霊的意味を自分自身と関連づけて理解することである。その結果、「愛に生きるなら、肉の欲が死ぬ」(si vivit charitas, moriatur concupiscentia) ことになり、それは「神に生きること」(vivere Deo) であり、「この世に死ぬこと」(mori mundo) でもある (W223; 367)。この意味で、自分のために神が報いてくださることを信じる信仰は「本性から」(ex natura) でなく「恩恵から」(ex gratia) のものであって (W233; 380)、このような恩恵の信仰は、ろうそくのように消えてなくなる「人間的信仰」(fides humana) と違って、「上から輝く太陽」(sol desursum radians) のように決して消えることはない (W233; 380-381)。例えば、ノアは「神の言葉」を聞くばかりでなく、それを体験しながら、忍耐強く「神の言葉」を選んだことによって、「最高の愚かさ」(summa insipientia) の中であっても「心の生命」(vita cordis) を得たのである (W234-235; 383)。また、アブラハムは「むきだしの神の声」(nuda Dei vox) に従い、すべての人々に対抗しなければならない「信仰の試練」(tentatio fidei) を生き抜いた (W236; 385)。最後に、モーセは彼が受けた人間的な「知恵」(sapientia) を排斥するために、神の知恵である「十字架の愚かさ」(stulticia crucis) を選んだのである (W238; 388)。このようにして、旧約における信仰の英雄は、人間的信仰ではなく、恩恵の信仰をもった人々と見なすことができる。彼らはみな、目に見える事柄の背後に、自分のために与えられた隠された霊的な意味を見いだすことによって、神の言葉を古き自分を殺すこととして信仰において霊的に体験したのである。

熱狂主義者が、外的なものは内的な信仰と聖霊の働きにとって益となることはないと考えたのに対して、ルターは、内的な信仰と聖霊は外的な神の言葉と秘跡を通して効力をもつようになると主張した¹⁸⁾。換言すれば、「神の言葉」に密着する信仰によって、キリストの受難と十字架の下に隠された霊的意味を把握する「キリスト信仰」が、救いをもたらす神の力として主張されている。目に見えるものの下に深く隠された神の現実を、自己中心の人間が理解することができるようになるのであれば、それは「神の恩恵を

通して」(per gratiam Dei) 生じる以外にはない (W214; 354)。結果として、神の恩恵は、神の創造物に対する理性的推理を通して働くのではなく、キリストの受難と十字架という秘跡に対する信仰を通して働くことになる。このように、『ヘブル書講義』において認められる「十字架の神学」の萌芽と発展は、『ハイデンベルク討論』で明確に表現されている。

十九 創造された事柄を通して理解された神の目に見えない事柄を見る人は誰でも、神学者と呼ばれる資格はない。

二〇 しかし、苦難と十字架の中で見られる神の背中部分を理解する人は誰でも、神学者と呼ばれるのにふさわしい(鈴木浩訳)¹⁹⁾。

キリストの受難と十字架の下に隠された霊的意味は、明確に見ることの対象ではなく、信仰の霊的体験を通して理解される事柄であるが、それは隠蔽性が含意される「神の背中」(posteriora Dei)なのであって、この隠された神概念によって、ルターの十字架の神学において「理性に基づく出発点」や「世俗的前提」が必然的に拒絶されることになる²⁰⁾。『ヘブル書講義』でも、秘跡としてのキリストの受難を出発点に、十字架の神学の特徴である神の隠蔽性が萌芽的に展開されており、確かに、そこでは、神学的突破から十字架の神学へ登り至らんとするルターの熱い息づかいが感じられるのである。

注

- (1) 詳しくは、金子晴勇『ルター神学討論集』(教文館、2010年)、101-160。
- (2) A・E・マクグラス『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』(鈴木浩訳、教文館、2015年)、273。
- (3) Michael S. Horton, "Scripture Alone: Luther's Doctrine of Scripture," in *The Legacy of Luther* (eds. R. C. Sproul and Stephen J. Nichols; Sanford: Reformation Trust Publishing, 2016), 97-122, esp., 100.
- (4) Kenneth Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews* (Netherlands: E. J. Brill, 1974), 2, 117.
- (5) Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale University Press, 1980), 374.
- (6) Ibid.
- (7) 竹原創一「ルターの聖書解釈方法の特質—文字の意味と転義の意味—」(上智大学キリスト教文化研究所編『ルターにおける聖書と神学』, リトン, 2016年, 39-62), 40。

- (8) マクグラス, 160-162.
- (9) もっともこのルターの突破を「宗教改革的突破」と捉えるならば, その時期は, ニコルズが指摘するように, 神学的突破と十字架の神学の出現とが完了したと見なされる「第二回詩編講義」の1519年と考えることもできる (Stephen J. Nichols, “A Gracious God and a Neurotic Monk,” in *The Legacy of Luther*, 13-31, esp., 14-15, 27)。また, ウォーターズによれば, 1519年以降のルターにおける義認論に変化が見られない (Guy Prentiss Waters, “By Faith Alone: Luther and the Doctrine of Justification,” in *The Legacy of Luther*, 123-140, esp., 129)。
- (10) W (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, die Weimarer Ausgabe*) 57, xix.
- (11) Hagen, 24-26. ハーゲンによれば, いくらかの中世の聖書注解者, 例えばアキナスやエラスムスなどの聖書注解者によって「ヘブル書」をめぐるパウロの原作性が疑われていた (21-24)。
- (12) *Ibid.*, 6.
- (13) Hagen, 6-7.
- (14) K. Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews*.
- (15) 以降, 括弧内の左側にルター全集 (ワイマール版) 第57巻のページ数を, 右側にその日本語訳であるルター著作集・第二集・第10巻 (『コリント人への第1の手紙第15章講解・ヘブル人への手紙講解』, 徳善義和・岸千年訳, 聖文社, 1988年) のページ数を示す。なお, 日本語訳は適時変更してある。
- (16) ここで述べられる *sacramentum* とは, 教会の儀式が意味されるのではなく, 神の御計画の下で, 目に見えない霊的な神の現実が目に見える形として人間の前に現れるものと理解されるものであり, その意味で「神秘」とも訳すことができるが, 本稿では広い意味で「秘跡」と訳す。
- (17) ルター『コリント人への第1の手紙第15章講解・ヘブル人への手紙講解』(ルター著作集・第二集・第10巻, 徳善義和・岸千年訳, 聖文社, 1988年), 346.
- (18) W. Robert Godfrey, “Christ Alone: Luther on Christ, The Sacraments, and the Church,” in *The Legacy of Luther*, 160-177, esp., 163.
- (19) マクグラス, 248. なお, ラテン語表記の挿入部分は省略してある。
- (20) *Ibid.*, 249-251.

「95箇条の提題」—宗教改革の原点—

宮庄 哲夫

1 出来事の概要

1517年10月31日、ヴィッテンベルクの城教会の扉に当地のアウグスティヌス会修道士で大学の神学教授マルティン・ルターが「95箇条の提題」を掲示したことで宗教改革の火蓋が切られた。世界史的出来事としての宗教改革のよく知られた叙述である。その史実をめぐる問題については後述するとして、出来事の概要を掲示された日付と場所と提題という三つの要素から見ておきたい。それはこの三要素が宗教改革の発端の出来事を浮彫にするからである。

まず10月31日という日付について。ルターは前年の1516年10月31日にも、この提題の主張である贖宥を批判する内容の説教（「献堂記念の前日になされた贖宥についての説教」）をしている¹⁾。それは翌11月1日が教会暦で「諸聖人の日」として聖人の信仰的遺徳を祈念し、「教会の宝」²⁾の分配に与ることができる特別な日であるがゆえに為された説教だと考えられる。聖人を崇拜し、自分や家族の救いのためにその取り次ぎを祈り求めることは、正しい信仰を助ける善いわざと見なされ、聖人の像やその遺物（聖遺物）への崇敬は中世の信仰生活に浸透していた。そしてこの説教にあるように11月1日は、ヴィッテンベルク城教会の献堂記念日でもあったことがさらなる理由となる。その日には聖遺物の蒐集家として知られた領主フリードリヒ選帝侯の膨大な聖遺物コレクションが公開される慣行だったからである³⁾。聖遺物を拝めば贖宥（素朴な信仰からすれば免罪）がえられ、死後の煉獄の苦しみから逃れることができると信じて、ドイツ各地から毎年多くの人々が城教会を訪れ、ローマ教皇の認可による特別な贖宥状を献金によって、いわば買い求めたのである。それは人々にとって諸聖人の日だけに有効となる教会の宝だった。しかし司祭として人々の魂を導く責任を担うルターにとっては、自らの信仰的・内的な葛藤と聖書の研究を通して確かなものとなっていた贖宥への神学的な疑念を、公に議論する格好の機会でもあった。それゆえ10月31日という提題掲示の日付には十分な理由と意味があったのである。

次に場所の問題である。かつては、ローマ教会に対する抗議として教会の扉に反論の書をハンマーで打ち付けた、というイメージもあった。だがそれは誤解である。城教会はヴィッテンベルク大学の施設（大学の教会、大学の公開討論の会場）でもあり、その扉は多くの人々が目にする事ができる掲示板として利用されていた。一般人には理解できない学問用語のラテン語で書かれたルターの「95 箇条の提題」も、大学における通常の学問的討論への通知として掲示板に貼られたのであって、「ルターは『教会への一撃』をもくろんでいたのではなかった」⁴⁾。

そして提題については、その前文から次のことが明らかになる。それは、当時なお忠実な教会の僕として「真理に対する愛とそれを解明しようとする熱意」に基づく学問的討論のために準備され、ルター自身の司会のもとに「贖宥の効力を明らかにするための討論」を要請するものだった。そもそも提題とは、討論のための論点を箇条書きにしたもので、ルターは同年9月にも自らの学生が聖書学修士の学位を取得するための公開討論「スコラ神学を論駁する討論」に向けて98 箇条の提題を発表し、その討論会は開催された⁵⁾。同じように「95 箇条の提題」も大学におけるこうした学問の伝統的な方法にしたがったものであったが、実際に討論会が行われた形跡はない。ただ、この提題の文書は数名のルターの知人に知らされていたことと、教区司祭としてのルターにとって最上位の上司にあたるマインツの大司教アルブレヒトに、次のような手紙を添えて送られていたことは確かな事実である。

「目下この地方では、選帝侯殿下のお名前でも聖ペトロ大聖堂建立のための教皇贖宥状が持ち回られています。……贖宥は魂の救いや聖さのためには何の役にも立たず、かつては教会法の定めに従って課せられるのを常とした外的苦痛を取り除くにすぎませんのに、あの説教者たちはなぜ、贖宥についての間違った作り話や約束によって人々を安心させ、恐れ的心をなくさせるのでしょうか。……殿下のお心にかないますならば、同封の討論提題をごらんくださいまして、贖宥説教者たちはまったく解決済みだと夢想しておりますが、贖宥についての理解はいかに不確実なものであるかをそこからお読みとりいただきたく存じます。1517年、諸聖人の日の前夜に（10月31日）」⁶⁾

この手紙の日付は、提題掲示の日に合わせて意図的なものと考えて間違いはない。

ところで、1960年代以後の宗教改革研究、とりわけ歴史研究において「宗教改革神

話」という指摘がなされた。それは、そもそもこの提題が本当に城教会の扉に貼り出されたのか、ということが歴史的な事実として証拠づけられないままに、「この不確かな出来事の本当の意義は、16世紀もずっと後になって、『宗教改革』はこのように始まったのだという神話が創造された」のであり、「歴史の目的論的観点を含んで、……のちの時代が理解したとおりの『宗教改革』以外の結末は描かれることがない」とする批判である。偉大な宗教改革とその英雄的指導者ルター、というたぐいの言表自体、後付けの評価を免れえないとしても、歴史研究においては出来事そのものを「その『きわめて重要な文脈』のなかにきちんと位置づける」ことが要求されるのは当然である⁷⁾。あの日にルターが城教会の扉にどのように提題を掲示したのか、という事実を証明できる客観的な証拠、例えば、ルターの自身の言明⁸⁾以外の目撃証言のようなものは、ルターの死から三ヶ月後に出版された『ラテン語著作全集』の序文で、ルターの若き同僚メランヒトンがそれに言及している以外、未だ見いだされていない。

提題の掲示に関する今日の歴史研究の見解は、おおむね次の三つに分けられる。すなわち、「掲示の史実的な根拠がなく、手紙での送付はあったが、掲示はされなかった」、「手紙が出された事実から、掲示もされた」、「手紙の日付の翌11月1日に掲示された」である⁹⁾。

したがって、提題の掲示は事実か伝説かという歴史研究上の問題に決着が与えられている訳ではない。もっとも、宗教改革神話と批判されるような「宗教改革を大躍進させた霊的巨人ルター」の登場劇として提題掲示を描くことを避けるとしても、日付と場所と提題の三要素が、いわば状況証拠としてその事実を推定させる可能性を有することは否定できないだろう。

2 「提題」の特徴と構成

さて、『贖宥の効力を明らかにするための討論』の提題には次のような前文がある。

「真理に対する愛とそれを解明しようとする熱意からここに書き記されたことは、ヴィッテンベルクにおいて文学修士・神学修士・同地の神学正教授である司祭マルティン・ルターの司会のもとに討論されるであろう。そのため出席のうえ口頭でもってわたしたちと討論できない人たちは、不在のままに文書をもってそれを行うようにお願いする。わたしたちの主イエス・キリストの御名によって、アーメン。」

この討論が学問的、神学的な真理探究の動機に基づくことが述べられ、大学というアカデミズムの場における討論にその期待が寄せられていたことは明らかである。だがその真理への熱意は、神学教授と司祭の分かちがたい二重性にそれぞれの根拠を有していたことも確かである。

厳格な修道生活を通して、能動的に神の義を追求してやまなかったルターに、それは神の賜物としての信仰によって、ただ恵みとして罪人に与えられる受動的な義であるという認識の転換が起こった。ルターの宗教改革的転回とも、その場所から「塔の体験」とも称される出来事であるが、それは徹底的な聖書解釈の研究に専念するなかで漸進的に深められ、彼の告白によれば「聖霊の光に導かれて」到達した認識であった。その時期については一致した結論に至っていないが、ルターがヴィッテンベルク大学で「第1回詩編講義」(1513年)、「ローマ書講義」(1515-16年)、「ガラテヤ書講義」(1516-17年)、「ヘブライ書講義」(1517-18年)と聖書講義を連続している間に、この新しい福音理解についての認識が徹底されたと考えられている。その意味で塔の体験は「学究的体験」(E. ゼーベルク)といわれるが、聖書を研究し教授するルターにとって、新しい認識に到達しつつ、さらに聖書の真理を解明しようとする熱意のあらわれがこの提題なのである。

他方、司祭ルターはこの頃、教区会堂の説教者、修道会の地区長代理として十一の修道院の管理の務めなど多くを担い、「私には二人の秘書が必要」だと嘆息する忙しさのなかにあった¹⁰。しかしそれは、司祭として教区の人々の魂への霊的配慮と修道士たちの訓育のつとめとして、彼らの信仰を聖書の真理に従って正しく導く責任を負っていたということである。提題の前文に語られた真理への熱意は、聖書の真理の探究と、それに根拠づけられた正しい救済への導きの責任において一つの方向に向かうことになる。それこそが人々が求め続けた贖宥による救いという問題の解明に他ならない。

提題の95箇条は以下のように八つの部分に分けることができる。特徴的なのは、第一部の四箇条と第八部の四箇条が討論の方向を枠づけるように、提題全体の結論とその聖書的・福音的根拠を明示する構造になっていることである。「鉄の括弧」(フリーデンタール)とも称されるこの枠組が、討論を一体化し争点を鮮明にする。悔い改めの真の理解に導かれた贖宥への批判は、カトリック教会の「悔悛のサクラメント」の神学を根底から問うことになるが、その批判と問いを根拠づけるのが「十字架の神学」というルターの新しい神学の視座である。それゆえ第一部と第八部による枠組みは、討論全体の

原理的提題であると同時に、ルターの信仰告白的提題であるといえる¹¹⁾。

- 第一部 悔い改めの真の理解 (提題 1 - 4)
- 第二部 贖宥に関する教皇と教会法の権限 (提題 5 - 13)
- 第三部 煉獄にある魂と贖宥 (提題 14 - 29)
- 第四部 贖宥の恩恵 (提題 30 - 40)
- 第五部 贖宥と善いわざ (提題 41 - 52)
- 第六部 贖宥の説教 (提題 53 - 80)
- 第七部 贖宥への批判 (提題 81 - 91)
- 第八部 平安の保証よりも十字架のキリストに従うこと (提題 92 - 95)

3 「提題」の論点

提題の八つの部分にはそれぞれ重要な問題が指摘されている。以下、ルター自身が各提題について詳細な解説を書いて、翌 1518 年 8 月に出版した『贖宥の効力についての討論の解説』(以下、『解説』と略記)¹²⁾を手がかりに論点を辿ってみたい。

(1) 第一部は悔い改めの真の理解を主張する。上述したように最初の四つの提題は討論全体の枠組みという位置づけにあるが、それを特徴づけるのが『解説』において四つの提題がすべて「このことを私は主張する」と断言されていることである¹³⁾。討論とは本来、明確ではない問題について学問的な討議をすることでその解明を求めようとするものであるが、この冒頭の四提題は、ルターの見解の主張であって、討論の余地はないとの立場である。それゆえ討論の原理であり、また信仰告白でもあるのである。

提題 1 は、この討論の結論をまさに宣言するかのように、「わたしたちの主にして教師であるイエス・キリストが、『悔い改めなさい……』(マタイ 4・17)と言われたとき、彼は信ずる者の全生涯が悔い改めであることを欲したもうたのである」と明言し、それを『解説』では、「このことを私は主張し、何も疑わない」と断言する。全生涯が悔い改めであることこそ、ルターの新しい福音理解によって洞察されたキリスト者の信仰的生に他ならない。言い換えれば、キリスト者の信仰的生そのものが、悔い改め以外の何ものでもないという意味である。贖宥の重要な問題点が悔い改めの理解にあることは、

ルターが『解説』を出版する際に恩師シュタウピッツに宛てた手紙で次のように告白されている¹⁴⁾。

「以前は私には、悔悛よりがい語を全聖書のなかでほとんど見いださなかったのですけれども、今は私にとって悔悛ほど甘美にして恵み深くひびくものはないのです」と。

そしてシュタウピッツから悔悛（ラテン語の *poenitentia*）について「真実な悔悛は義への愛と神への愛とからのみ始まる」と教えられたことから、悔悛についての聖書の箇所を学ぶことによって、この語がギリシャ語でメタノイアといい、「悔悛あるいは *metanoea* は心を再び立てなおすことで、……心情と愛の変化がなければ起こりえないことを私は学んだ」と言う。それに基づいて、「彼らは心情の変化よりも、むしろ〔悔悛の〕行為を意味しており、かのギリシャ語 *metanoiein* を決して満足させない *poenitentiam agere* というラテン語に誤って導かれたのです」という。悔悛のミサに関するラテン語訳聖書の理解が誤っていることをルターは指摘したのである。R. ベイントンは「マタイ福音書4章17節のラテン語は *Penitentiam agite*（悔悛をなせ）となっているが、エラスムスのギリシャ語新約聖書から¹⁵⁾、ルターは原文がただ『悔い改めよ』という意味であることを知った。文字どおりの意味は『なんじ心を変えよ』であった。『この句で確証されたので』……『わたしはあえて言います。ギリシャ語の心の変化よりも、ラテン語の行動のほうを重んじる人たちは、誤っている』と述べる¹⁶⁾。

それゆえ、この討論を発端とする宗教改革を、事柄に即して「悔い改めの改革」という面で捉えるなら、その始まりはシュタウピッツにまで、あるいはエラスムスのギリシャ語訳聖書にまで遡及されることになるだろう¹⁷⁾。

「心を再び立てなおす」内面的な悔い改めは、これまでの生き方をまったく転換して、ただひたすらにキリストに生きるものとして、かつまたそれが「全生涯」にわたって継続されなければならないことを主張する。この「全生涯」については『解説』で三つの点から説明される。まずルターは聖書「この世で自分の生命を憎む者は、永遠の生命においてそれを保つ」（マタイ 10:39）を手がかりに「この心の変革、あるいは自己憎悪は全生涯にわたって起こらねばならぬことは確かである」と言う。さらに、「キリストは全生涯のありかたにおいてなされうる悔い改め」を教えられたのであり、それは「すべての人々に、すなわち、すべての状態に適用されるべき」悔い改めであると説く。要するに、人間生活のあらゆる場面や状況、身分や職業を問わず、すべての生に適用されるという意味での全生活・全生涯である。そして、「第三に私たちは一生涯、『私たちとの

がをゆるしてください』(マタイ 6:12)と祈るし、祈らねばならないのである。…… 私たちは生涯悔い改め、そして自分自身に満足しないのである」とする¹⁸⁾。

他方、中世人にとっての悔悛(悔い改め)は、悔悛のサクラメント(カトリック教会が定めた七つの秘跡の一つ¹⁹⁾)を受けることであった。それは教会が与える儀式的行為に参加することを意味するが、次の三つの要素から構成されている。第一に痛悔(contritio 罪に対する心からの悔恨)、第二に告解(confessio 司祭の前での罪の告白)、第三は赦免宣告(absolutio 司祭が罪の赦免を宣告する)と償罪(satisfactio 犯した罪の償いのために教会が課した善いわざによる弁償)である。この償いのために例えば、断食、徹夜の祈り、巡礼などが科せられるが、贖宥は十字軍への参加者に教皇が全生涯にわたる罪の罰の免除(完全贖宥)を保証したことを契機に広まり、献金をすることでも十字軍に参加したとされることで一般化した。14世紀になると諸聖人の信仰の功德の蓄えを「教会の宝」として、これを贖宥に必要な弁償と見なすことで教会の贖宥制度が整えられた。

それに対してルターは信徒の内面的な「心の転換」としての悔い改め(メタノイア)を説く。それは提題2で「この言葉がサクラメントとしての悔い改め(つまり司祭職によって執行される告解と償罪としての悔い改め)に関するものであると理解することはできない」とされ、提題3で「……それが外的に肉をさまざまな仕方で殺すように働かないなら、内的には空しい」と明言される。そして提題4で「それゆえ自己を憎むこと(つまり、内なる真の悔い改め)が継続するかぎり、すなわち天国に入るまでは、罰は残る」のであるから、ルターの「義人にして罪人 simul iustus et peccator」なる真のキリスト者にあっては、「全生涯が悔い改めであること」でなければならない。

(2) 第二部は教皇と教会法による贖宥について論じられる。提題5は「教皇は、自分の決定によって、あるいは教会法が科した罰のほかには、いかなる罰の赦しを命じないし、また赦すこともできない」として、教皇および提題7では司祭をも含めて、罰の赦しの制限を明らかにする。さらに提題8で「教会法の悔い改めについての規定は、ただ生きている人に対してのみ課せられており、死者に対しては同じ法によって何ものも課せられてはならない」として、死者に対する悔い改めを否定する。さらに提題10は「死に臨んでいる人たちに、教会法による悔い改めを煉獄にまで適応する司祭たちは無学にして(人々に)害を加えている」とルターは厳しく断罪する。つまり、赦しを与えるこ

とができるのは、教会が課した罰だけで、この世の生のみが対象とされているのであって、死後の煉獄における罪の浄火にまでは及ばないのである。これは贖宥に関するルターの核心的批判の一つで、提題 13 で「死に赴く人たちは死によってすべてを支払っており、教会法の諸規定に対してすでに死んでいる。彼らはそれらの規定からすっかり解放されている」と主張する。

贖宥は生きている人間の問題であって、死者すなわち煉獄にある魂には関係ないはずなのに、死後の世界にまで教会による法的な支配を可能にしたのが、贖宥の思想であった。贖宥は、教会法によって課せられた現世における罰とその贖罪の問題であって、キリストが教えた悔い改めとは関わりがないことをルターは明らかにしようとしたのである。

(3) 第三部は煉獄の問題である。中世人にとって仏教的な表現をすると、死者の供養は生者の務めであり、煉獄でなお生前の罪の罰を償っている魂のために贖宥状を購入することは、いずれ自分も赴く死後世界への順送りの務めを果たすことだった。のちに煉獄の概念は否定されるが、この討論の時点ではルターはまだ煉獄の存在を認めていた²⁰⁾。煉獄とは、天国でも地獄でもない中間的な死者の世界で、死後に天国が約束される聖人と、大罪を犯した地獄落ちの極悪人以外の大部分の人間がとどめ置かれる場所だった。提題 14, 15 は煉獄を説明して、「死に赴く人たちの（霊的な）癒しや愛が不完全であると、不可避免的に大きな恐怖をもたらし、「恐怖と戦慄はそれだけでも十分に煉獄の罰」になることで、「絶望の戦慄にもっとも近い」ものとされる。そして提題 16 の「地獄、煉獄、天国の異なっているのは、絶望・絶望に近いこと・救いのたしかさの異なっているのと同じように思われる」という比較によって、煉獄が天国よりも地獄にいっそう近いという意味で絶望に近いことだとされる。それについて『解説』では、「ただ持続《の期間》に関してだけ異なるだけで、地獄《にある罰》と同じ罰が《そこに》あると考えられる」と説いている。

ダンテが『神曲』で仮想現実的に生々しく描いたように、死者は煉獄において現世で犯した罪をさまざまな仕方で償いながら、何らかの方法によって天国に行くことができると期待されていた。その簡便な方法が煉獄にある魂のために生者が購入する贖宥状だったのである。人々は自分の救いのためばかりではなく、先だった家族の魂を天国に送るためにもそれを求めた。まさに死者の供養は生者のつとめであり、それがまた生者の善行として蓄積されることになる。

中世人の一般的な理解において、贖宥状を購入すれば煉獄での償罪から逃れることが

できるという考え方に対して、提題 21 は「教皇の贖宥のもとで人がすべての罰から解放され、救われると主張する、贖宥の説教者たちは間違っている」と断言する。それは先に見た提題 5 の繰り返しであるが、教皇における赦しの制限の主張に基づくもので、提題 20 は「それゆえ教皇は、すべての罰の完全赦免ということによってこれをただもうすべての罰の赦免と解するのではなく、ただ彼自身によって課された罰の赦免とだけ解するのである」という。したがって提題 22 で「教皇は、この世において教会法にもとづいて解決すべきであったどんな罰をも、煉獄にいる魂に対して赦すことはできない」ことをあらためて強調する。しかしこのような教皇の贖宥についての誤解と濫用が余りに通念化していたので、「それゆえ、あの無差別に与えられる壮大な約束によって、大部分の人たちはその罰から解放されていると欺かれることが当然起こる」（提題 24）ことになり、それがこの討論の問題提起になったのである。

こうした贖宥の誤解の理由の一つとしてルターが指摘したのが、教皇の「鍵の権限」といわれる概念である。提題 26 は「教皇が鍵の権限（これを彼は煉獄でもっていない）によってではなく、執り成しの形式によって魂に赦しを与えるのは、最良のわざである」と教皇による執り成しの祈りを高く評価する。この討論の時点で、ルターは教皇もその教会も決定的な非難の対象とはしていなかった。提題 91 では「それゆえ、もし贖宥が教皇の精神と理解に従って説教されるならば、それらすべては容易に解決され、むしろ存在しなくなるであろう」として、贖宥状をめぐる批判の原因を教皇にではなく、むしろ教皇と贖宥の問題を切り離し、表面的には贖宥の濫用と誤解を説く説教者の問題にしている。

ところで、煉獄でもっていないと言われている鍵の権限とは、キリストがペトロに授けた「天国の鍵」（マタイ 16:19）を、ペトロの後継者である教皇にその権限が託されているとする考えに基づいている。天国への道は教会の教えに従うことであり、天国の扉の鍵は教皇に託されている。問題は大部分の人間が行かざるを得ないとされた煉獄にも、天国の鍵の権限がおよぶのか否かである。ルターは鍵の権限そのものを否定するのではなく、鍵の権限は煉獄にまでは及ばないと主張した。ここでも教会が授ける贖宥が、この世における罰を免除するだけでなく、死後の煉獄における罰においても効力があるとする根拠を否定しながらも、教皇の本来的な務めを明らかにしようとする。

この討論の背景にはヴィッテンベルクが含まれるザクセンの領外ではあったが、贖宥販売の憂慮すべき事態があった。それが上述の大司教アルブレヒト宛の手紙にある聖ペトロ大聖堂のための教皇贖宥状の問題で、贖宥販売で名を知られたドミニコ会士ヨハン・

テツェルの言葉が伝えられている²¹⁾。ルターはそれを実際耳にしたことはなく伝聞であったが、余りに有名なキャッチフレーズとして知られたもので、提題 27 はそれを引用して「銭が箱の中へ投げ入れられて、チャリンと鳴るや否や、魂が煉獄から飛び立つと言うひとたちは、人間的な教えを述べ伝えている」と非難する。提題 28 では「銭が箱の中に投げ入れられてチャリンと鳴ったとき、利得と貪りとは確かに増加することができても、教会の執り成しはただ神の御心にのみかかっている」という。人々の関心をあおる贖宥状の販売が不当な利益を生み、教会の墮落に拍車をかける一方で、このような教会の執り成しが直接的な効力をもつのではなく、それはあくまで神の御心しだいであることが説かれる。ルターは贖宥そのものを否定するのではなく、贖宥の濫用であるテツェルのキャッチフレーズが、まやかしてしかないとを明らかにする。

(4) 第四部は贖宥の恩恵について論じられる。ルターは贖宥の濫用と誤用を批判するが、それは「だれにも自分の痛悔が真実なことは、確かではない。ましてや十分な赦しを得ているかどうかはなおさら確かではない」（提題 30）にもかかわらず、提題 32 で「贖宥の文書で自分たちの救いが確であるとみずから信じる人たちは、その教師たちとともに永遠に罪に定められるであろう」と厳しく断罪する。それゆえ「教皇の贖宥が、評価できないほど高い神の賜物であると主張する人たちは、大いに警戒されなければならない」（提題 33）のである。「というのは、あの贖宥の恩恵は、人間によって定められた償罪の sacrament の罰のみに関係している」（提題 34）ことがここでも繰り返し指摘される。それは上述の第一部の提題 5 と第三部の提題 20 が主張するところの、贖宥は生きている人間の問題であって、煉獄にある魂には関係ないことの確認である。それゆえに「魂を煉獄から買い戻したり、告解の手引きを買ったりする人たちには、痛悔が必要ではないと教える人たちは、非キリスト教的なことを説いている」（提題 35）と批判する。『解説』によれば、キリスト教的か非キリスト教的かは、「もし彼らが魂の良き牧者で、真のキリスト者であるならば、罪人を神への恐れと罪への憎しみへと導くために全力をつくすべき」であるのに、そうではないという。それは「キリストのすべての教えは、悔い改めへの勧めであり、人間ができるだけ早く悪魔から離れることを意味している」一方で、「《誤れる》教師たちは、安全であるかのように、人々に悲惨なる延期を与え、そして人々に関するかぎり、永遠の死の危険に《彼らを》置き去りにするのである」と対比される²²⁾。そして提題 36 と 37 では「真に悔悟したキリスト者」、「真実のキリ

スト者」は贖宥状がなくても「当然（神から）授けられる完全な赦し、あるいは「神から彼に与えられキリストと教会とのすべての財宝」にあずかっているとす。この真実のキリスト者における赦しについて『解説』は「《教会の》赦免以前の《神による》赦免、《教会の》赦罪以前の《神による》赦罪と同様に、《教皇が与える恩典の》伝達以前の《キリストによって与えられる恩恵の》伝達である」と語る。ルターはこの恩恵の伝達を、キリストの義とわれわれキリスト者の罪の、キリストによる「喜ばしい関与と快い交換」と捉え直し、それは「信仰によらなければ起こらないし」、「鍵の効力によって」でも「贖宥の文書の助けによって」でもなく、「神によってのみ与えられる」ことであると主張する²³⁾。提題 38 では「しかし教皇の赦しと関与は決して軽んじてはならない」と教皇の働きを認めながらも、それは「神の赦しの宣言」であるからという。『解説』では、「秘跡や司祭があなたを義とするのではなく、キリストのお言葉への信仰が、司祭やその職務をとおしてあなたを義とするのである」という。また「彼らは言葉への信仰を教えないで、ただ痛悔のみを、しかもこれを全く浅はかに教える」と断じることで、キリストの言葉への信仰を逆に強調する。それは教会による悔悛の秘跡がキリストの言葉を見失わせてしまうという批判である。

(5) 第五部は贖宥と善いわざの関係が論じられる。贖宥が「他の愛の善いわざに優先される」（提題 41）とか、「憐れみのわざと何らかの仕方でも同等と認められる」（提題 42）と教えられるべきではなく、むしろ「貧しい者に施したり、困窮している者に貸与する人は贖宥を買い求めるより善いわざをしている」（提題 43）と教えられねばならないとする。「なぜなら愛は愛のわざによって増大し、人はより善い者となるが、贖宥によっては人は善くならず、ただ罰からいっそう自由となるにすぎないから」（提題 44）である。それを『解説』は「罰を取り去ることは、人を良くもしないし、あるいは愛に関してもいっそう良くもしない」と説く。提題 50 と 51 は贖宥説教者たちが貧しい庶民から金銭をだまし取っていることを教皇がもし知るならば、教皇はその収入で建設される聖ペトロ大聖堂が「建設されるよりも、灰燼に帰すほうを選ぶ」、あるいは「聖ペトロ大聖堂を売却してまでも、自分の金から」貧しい庶民に施したいと願っていることが教えられねばならないという。しかしそれは教皇に対する皮肉と言うより反語に近い。

(6) 第六部はそうした贖宥の説教を批判する。提題 53 では「贖宥を説教するため他の諸

教会においては神の御言葉が沈黙するようにと命じる人たちは、キリストおよび教皇の敵である」と見なされる。また「説教の中で贖宥のために神の御言葉と同じ時間、もしくはそれよりも長い時間が費やされるのは、神の御言葉に対する不正となる」(提題 54)といわれて、聖書の神の言葉の重要性が強調される。『解説』はそれを「神の御言葉の尊厳から、しかりその緊要性から十分に明らかである」とする。提題 56 から 66 において贖宥の説教がその効力の根拠とする「教会の宝」に批判が向けられる。提題 58 は、「教会の宝はキリストと聖人たちの功績なのでもない。なぜなら、これらの功績は常に、教皇なしにも、内なる人には恩恵を、外なる人には十字架・死・地獄を生じさせるからである」と明言する。『解説』はそれを説明して、「いかなる聖徒もこの世で十分には神の戒めを満たさなかった」がゆえに、「聖徒たちの功績が、怠け者である私たちを助けるいかなる余分の功績をも有しないと私は結論する」という。またキリストの功績については、「確かにキリストは世のあがない金であり、あがない主であり、それゆえに真の教会のただ一つの宝でいたもう。しかしキリストが贖宥の宝でいたもうことを、私は《いっそう良い論議を》教えられるまで否定する」と主張する。すなわち、真の教会の唯一の宝はキリストの功績であるが、それは贖宥のための宝ではないことをルターはどの提題の解説よりも多くの言葉を費やして論じており、要約することは難しい。しかし否定されるべき理由の第一は、「それはいかなる聖書の言葉によっても証明されないし、またいかなる理由によっても明らかにされないからである」とされ、ここでも聖書の言葉の重要性、すなわちルターの改革の聖書のみの原則が示されている。そして多くの論議の最後は、「それゆえ自らの十字架を取ってキリストに従わなかった者は、たとえすべての贖宥に満たされていても、キリストにふさわしくない」として十字架の神学が説かれる²⁴⁾。

これがルターにおける十字架の神学の最初の言及であることに注目しなければならないし、それがこの討論全体の堅固な枠組みであったことを確認するならば、ここでのルターの主張は充分了解されうる。そして提題 62 はルターの宗教改革的認識を端的に「教会の真の宝は、神の栄光と恩恵からなる至聖の福音である」と明言する。『解説』はそれを「罪人の良心がこの最も甘美なおとずれを聞くとき、それは生き返り、喜びの声を発し、踊り、そして十分な確信に満たされて、もはや死も、死に類する種々の罰も恐れず、地獄も恐れない……したがって私たちが、自分のわざによってではなく、キリストにおける神のあわれみの恩恵によって、すなわち働くことによってではなく、信ずることによって、また、神に何かをささげることによってではなく、キリストからすべての

ものを受け取り、またそれにあずかることによって、律法が成就されたし、また成就されると教えられるかぎり、この福音から神の真の栄光が生まれるのである。このキリストの充滿のなかから私たちはすべてにあずかるのであり、受けるのである」と高らかに語る²⁵⁾。教会の真の宝は福音であるという理解こそ、ルターの新しい認識であり、それによって提題 62 から 66 では教会の「真の宝」あるいは「福音の宝」と「贖宥の宝」が全く正反対のものとして対照される。

さらに提題 67・68 では贖宥の説教者たちが「最大の恩恵であると声高に呼び立てている贖宥は、利得を増大させるかぎり、真に最大の恩恵」としても、「神の恩恵と十字架の慈しみに比較すると、実にもっとも小さい恵み」でしかないと皮肉を込めて批判される。

(7) 第七部は贖宥に対する信徒からの批判が取りあげられる。提題 81 は「このような気ままな贖宥の説教は、信徒のとがめだてや、鋭い質問から教皇への敬意を救い出すのを困難にしている」として、提題 82 から 89 において具体的に八つの例を挙げている。例えば、大聖堂建設のための「汚れた金」で無数の魂をあがなうとしたら、なぜ教皇は「煉獄を空にしないのか」、悔い改めの教会法規がすでに長らく廃止されてきたのに、なぜ今になって「贖宥を承認するために、それがもっとも力をもっているかのように金銭でかいとられるのか」、どうして財産豊かな教皇が自分の金でこの聖ペトロ大聖堂を建てないのか、教皇が恣意的に完全な赦免や贖宥を扱うこと等々。これら信徒からの批判について、提題 90 は「信徒たちのこうした全く鋭い議論をただ力づくで抑えたり、釈明しなかったりすることは、教会と教皇を敵の嘲笑にさらし、キリスト者を不幸にする」という²⁶⁾。

(8) 最後の第八部はこの討論の堅固な枠組みとして、提題の主張の根拠が明らかにされる。提題 92 と 93 は修辞的な表現による対として、「キリストの民に向かい『平安、平安』(エレ 6:14, エゼ 13:10,16) と語るすべての預言者どもは立ち去るがよい。そこには平安がない (I テサ 5:3)」、「キリストの民に向かって『十字架、十字架』と語るすべての預言者たちは幸いである。そこには十字架がない²⁷⁾」と対比される。それは提題 94 で「キリスト者は苦難・死・地獄を通してその頭であるキリストに熱心に従うよう勧告されなければならない」といわれるように、十字架を身に負って真に内心からの悔い改めがなされるかぎり、そこではやましい良心の十字架が取り除かれ、キリストの十

十字架による救いの慰めがあるという意味である。95 箇条提題の最後は「そしてキリスト者は、平安の保証によるよりも、むしろ多くの苦しみによって、天国に入ることを信じなければならぬ（使 14:22）」という提題で締め括られる²⁸⁾。真の悔い改め問うことから始まったこの提題は、苦難の十字架への道を示すことで贖宥に代わる救いへの希望を結論とするのである。

贖宥の効力を明らかにしようとするこの討論は、何よりも悔い改めの真の理解を問い、それが十字架のキリストに従うことによる他はないと主張することによって、宗教改革の発端となった。提題そのものには未だ術語として用いられていないとしても、数ヶ月後に執筆された『解説』で明示された「十字架の神学」の主張が提題の論拠であり、真の悔い改めと共に討論の原理的提題にして、ルター自身の信仰告白的提題であったことをあらためて確認しておきたい。

身近な贖宥の問題に触発され、結果として贖宥の制度を支えるカトリック教会の悔悛の sacrament という神学的核心そのものに対決するにいたることは、ルターの意図せざることであった²⁹⁾。しかし彼の修道院における内的葛藤と聖書の研究による「真理に対する愛とそれを解明しようとする熱意」からすれば、それも当然の帰結であったといえるべきであろう。

4 「提題」のその後

ルターによればこの提題は、「あたかも天使がその使者になったかのように」、二週間ほどでドイツ中に、さらに全ヨーロッパに広まったといわれる。1517 年末までにニュルンベルクとバーゼルでラテン語版だけでなくドイツ語版も出版され、それらが当時普及しつつあった印刷という新しい情報伝達の手段によって、瞬く間に広範囲に知られるようになった。15 世紀半頃、活版印刷の技術革新によって印刷・出版のビジネスが進展し、1500 年頃には全ヨーロッパの 200 余の都市に印刷所があったといわれる³⁰⁾。宗教改革の展開が印刷技術に支えられたことはよく知られている。それにしても、当時いまだ決して安価ではない印刷物が広く求められるには、手段のみならず、それによって伝えられる内容への関心の高さにも着目しなければならない。つまり「贖宥の効力」という問題がそれだけ大きな関心事だったということである。当然、批判や疑念も生じざ

るを得なかった訳で、第七部の信徒からの批判もその一端であるが、ともかくこの提題が、そうした人々の大きな関心に応えるものになったことは確かである。

第七部の提題89についての『解説』の中で、贖宥に関するこれまでの批判や、提題発表後の反響をも受けとめながら、ルターが「教会は改革を必要とする (Ecclesia indiget reformatione) ³¹⁾」と述べていることに注目したい。そこには「教皇の仕事でもなく、また多くの枢機卿の仕事でもない……それは全世界の仕事であり、しかり神のみの仕事である」³²⁾ という神の導きによる改革、すなわち、聖書に示された神の言葉による改革への願いが語られている。

実際、提題発表の半年後、1518年4月の「ハイデルベルク討論」においてカトリック的な「栄光の神学」とルターの「十字架の神学」の違いが明確にされ、両者の対決は不可避となった。6月にはルターの提題がローマの教皇庁から異端として否認され、その10月、教皇レオ十世の使節カエタヌスによるアウグスブルクでのルター審問会議へと事態は急展開する。同時に改革の気運も高まる一方だった。それゆえ、発端となった「95箇条の提題」の意義は大きい。それはまた、ルターの改革の神学的根拠がこの提題にすでに示されている点でさらに重要である。その意味で「95箇条の提題」は、単に発端の出来事というに留まらず、新しい福音理解に基づく聖書の真理の序章として、名実ともに宗教改革の原点というにふさわしい。

* 「95箇条の提題」は、正確には「贖宥の効力を明らかにするための討論 *Disputatio pro declaratione virtus indulgentiarum*」の提題であるが、ここでは一般に知られている「95箇条の提題」とした。邦訳は、『ルター著作集』第1集、第1巻、聖文舎、1964年と『ルター神学討論集』金子晴勇訳、教文館、2010年、を適宜併用した。原典は、ルター全集の新版 *Sonderedition der Kritischen Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* . Werke, Teil 1, 1. Band, 2003. (略記 WA1, 頁数字), および同版の書簡篇 *WA. Briefwechsel, 1. Band, 2002.* (略記 WA.Br.1, 頁数字) を用いた。

注

- 1) この説教 *Sermo de indulgentis pridie Dedicacionis*, WA1, 94-99 (邦訳は掲『ルター著作集』第1巻、25頁以下) でも、ルターは、真の心からの悔い改めについて、「真に悔い改める者は、自らのなしたすべてのことにおいて、自分を全くいとい、神に向かって身をもって向きを変え、自らの咎を十分に認め、心から神に信頼する。次いで、自己嫌悪によって内的に自己を苦しめ、罰する。……だから、贖宥を求めず、十字架を求める」と語っていることを注視すべきである。
- 2) 「教会の宝 *thesaurus ecclesiae*」とは、贖宥の根拠となる諸聖人の功德の蓄積が教会にあるとする

- 説。キリストの身体である教会は靈的・神秘的一体性のもとに、そこに属する聖人をはじめ多くの者が行ってきた償いのわざ、功績、功德の余剰が蓄積されており、それを人々の贖罪の代わりに分配することができると考えられてきた。その権限はキリストの代理者である教皇にあるとされ、教皇は自分の裁量に従って贖宥を与えることができるという理論が14世紀には教義となっていた。
- 3) 聖遺物コレクションについては、青山四郎『ルーカス・クラナッハとルター』グローリア出版、1984年を参照。本書でルーカス・クラナッハ (Lukas Cranach, 1472-1553) の『ヴィッテンベルクの聖遺物の書 (Wittenberger Heiltumsbuch, 1509)』をはじめとするクラナッハの作品が詳説され、収集された聖遺物の図とそれぞれの贖宥の効力が数値化されているのが興味深い。
 - 4) フリーデンタール『マルティン・ルターの生涯』新潮社、1973年、149頁。
 - 5) Disputatio contra scholasticam theologiam, WA1,224-228 (邦訳は金子前掲書 51頁以下)
この論題はルターが学生フランツ・ギュンターの神学得業士試験のために起草したもので、ルターによるスコラ神学批判の提題を学生がいかに弁護するかが問われた。金子は「この討論はオッカム主義者ビールに対する批判で、……この提題は『95カ条の提題』ほどには有名でないが、ルターの新しい神学の基本主張をよく示している点で思想的にははるかに重要である」と指摘する。
 - 6) 「マインツのアルブレヒトへの手紙」WA.Br.1,110. (邦訳は徳善義和『マルチン・ルター 原典による信仰と思想』リトン、2004年、66頁)。この手紙でルターは、「民衆が福音とキリストの愛とを学ぶように配慮すべきことが、すべての司教の特別、かつ、唯一の務めであります。キリストは、贖宥について説教せよとはどこでも命じておられません。しかし、福音を説教することを強く命じておられます」と、贖宥と聖書に基づく福音の説教の違いを明確に指摘する。
 - 7) R.W. スクリブナー、C. スコット・ディクソン著『ドイツ宗教改革』森田安一訳、岩波書店、2009年、1頁以下。
 - 8) 最も近いのは『贖宥の効力についての討論の解説』を奉呈した「教皇レオ十世への手紙」(1518年5月)での言及(上掲の『ルター著作集』161頁以下、WA1,527-528.)、他に、選帝侯フリードリヒ宛のルターの手紙(1518年11月、WA.Br.1,245)、ルターの「卓上語録 Tischreden」など。
 - 9) 渡辺茂「ルターの贖宥論題掲示をめぐる最近の論争について」、『ドイツ宗教改革 — 精神と歴史』聖文舎、1978年、3-23頁の論争史に関する詳細な検討を参照。メランヒトンについても言及される(9頁)。
 - 10) 1516年10月友人への手紙で「ほくは書記をふたり使いたい。ほくは一日中手紙を書くほか、ほとんど何もしない。ほくは修道院の説教者、食事の時の朗読者、教区の説教者、勉学の指導者、11の修道院の監督、……パウロの講義者、詩篇講解の材料収集者だ」と書いている。R. ベイントン『我ここに立つ』青山一浪・岸千年訳、聖文舎、1974年、68頁。
 - 11) ルター神学の特徴である「十字架の神学」を最初に言及したのが註8・12の『解説』で、「提題」において既にその本来の意味は示されていた。『解説』と同時期の「ハイデルベルク討論」においてルターは、真の神学の本質を「十字架の神学」という概念によって以下のように特徴づ

けた。「目に見える神の本質と神が見られる背面が、受難と十字架によって知られると解する者は、神学者と呼ばれるに値する」(ハイデルベルク討論 20)。それを『解説』では「十字架の神学者は隠された神について語る者」という。

- 12) 「95 箇条の提題」の広がりや反響を知って、ルターは 1517 年末にはその解説を書くことを計画し、『贖宥の効力についての討論の解説 (Resolutiones disputationem de indulgentiam virtute. 1518.』WA1,525-628. を執筆、1518 年 8 月出版した。開催されなかった討論会におけるルターの主張を再現したかのような『解説』は、提題の理解に不可欠な資料である。本文の前に「シュタウピッツへの手紙」と「教皇レオ十世への手紙」が添付されている。邦訳は『ルター著作集』第 1 巻所収。
- 13) 『解説』ではそれぞれの提題に続いて、以下のようにまず短く「主張」が述べられ、それから解説がされる。提題 1「このことを私は主張し、何も疑わない」、提題 2「このことを私はまた主張し、証明する」、提題 3「この命題を私は主張し、証明する」、提題 4「このことをも、私は主張し、説明する」。興味深いのは、提題 5 で「私はこの命題を論議する。そして私は教えていただくことをへりくだって願う。序文で私が求めたように今も求める。教えることができる方をして、助けの手をのばしてほしい。」と述べて、通常の討論の型に戻っていることで、提題 1～4 と対照的である。
- 14) 『解説』157 頁以下。
- 15) 1516 年、エラスムスがパーゼルのフローベン書店からギリシャ語の「新約聖書校訂版 Novum Instrumentum」を出版し、それをルターが用いたことは確かである。
- 16) R. ベイントン前掲書 94 頁。
- 17) 金子晴男、前掲書 93 頁の注 (1) を参照。
- 18) 『解説』168 頁以下。
- 19) サクラメント (秘跡) は、アウグスティヌスによる定義以来「見えない恵みの見えるしるし」と理解されてきた。見えない救いの恵みが与えられることを表す見えるしるしは、本来、その恵みの実在を示すものであったが、中世後期には救いの恵を受けるための手段として、具体的な儀式そのものが強調されるようになっていた。12 世紀のペトルス・ロンバルドゥスが秘跡の数を七つにしたといわれ、以来、カトリック教会は七つの秘跡 (洗礼、堅信、聖体、告解、塗油、叙階、結婚) を認めてきた。
- 20) 『解説』(224 頁) で、ルターは「私には煉獄が存在することは最も確かなことである」という。
- 21) 「贖宥説教師ヨハン・テッツェルの説教」、『原典宗教改革史』中村賢二郎 (ほか) 編訳、ヨルダン社、1976 年。
- 22) 『解説』304-305 頁。
- 23) 『解説』(308 頁) は「すなわちキリストの義、彼の力、彼の忍耐、彼の謙遜、そして彼のすべての功績が、キリストに対する信仰により霊の一致のゆえにキリスト者のものでさえあることが、父なる神のあわれみの測りえない豊かさによって生じるのである。これに反してキリスト者のすべての罪は、もはや彼のものではなくて、同じ一致によってキリストのものであり、すべてのも

のさえキリストのなかに吸収されるのである。そして信仰によって私たちの罪が私たちのものではなく、神がその方のうえに私たちのすべての罪を置かれた（イザヤ 53:6）キリストのものとなること、そしてキリスト自身が私たちの罪を負われた（イザヤ 53:12）こと、これがキリスト者らの確信であり、私たちの良心の喜びである。キリスト自身が世の罪を取り除かれる神の小羊（ヨハネ 1:29）であられる。他方キリストのすべての義が、私たちのものとなる。……この最も喜ばしい関与と快い交換は、信仰によらなければ起こらない」という。神の義の新しい理解にもとづくルターの義認論が、ここで帰負・転嫁（*imputatio*）の概念によって説明されるが、それを「喜ばしい関与と快い交換」と捉えている。これをルターは後に「喜ばしい交換」（例えば『キリスト者の自由』第 12）と呼ぶようになる。

- 24) 『解説』（333-355 頁）は、スコラ神学が始まって以来、十字架の神学がむなしくされ、すべての事柄が全く転倒されてしまったという。「十字架の神学者（すなわち十字架につけられた、隠された神について語る者）は罰、十字架、死をすべてのうちで最も尊い宝であり、最も聖なる遺物であると教える」のに対して「しかしなお栄光の神学者はキリストの宝のために金銭を受けとる。しかし十字架の神学者の教説が無償で提供されるとき、それを彼らは侮り、あるいは無視する」と批判する。
- 25) 『解説』 360 頁。
- 26) 『解説』（384 頁）は「このように恐怖によって人々が抑制されるかぎり、悪からいっそう大きい悪が生ずるのである。神のこの怒りを理解し、教会のために祈り、将来の改革への希望を抱きながら、かようなことどもに耐えることを私たちが教えられるのは……いっそう大なる悪を私たちが起こさせることよりも、いっそう非常に正当なことであろう」と改革への希望を語る。
- 27) 「十字架はない」は前の「平安はない」と対のラテン語の反語的表現で、“‘pax pax’, et non est pax”, “‘Crux crux’ et non est crux”である（WA1,628）。それは、「平安、平安、と語られるところには平安はない。むしろそこには絶望がある」そして、「十字架、十字架、と語られるところには十字架の苦しみはない。[むしろそこには十字架による救いがある]」という意味になる。徳善義和『マルチン・ルター 原典による信仰と思想』（リトン、2004 年、71 頁）では、「そこには十字架はない（十字架による救いがある）」と訳している。
- 28) 『解説』は最後の四つの提題については何も解説をしない。ただ最後に「十字架と罰については上述したことにより十分である。今日ではまれにしかそれらについて説教がなされない」（386 頁）とだけ語ることで、十字架の神学へのルターの確信を示している。
- 29) 例えば、友人 Christoph Scheurl 宛の手紙（1518 年 3 月 5 日付、WA.Br.1,151.）や、エアフルト時代の旧師 Jodokus Trutfetter 宛の手紙（1518 年 3 月 9 日付、WA.Br.1,169f.）などで、提題がドイツ語に翻訳されて広く読まれていることについて、予想外で不本意であると述べている。
- 30) Mark U. Edwards, Jr.; *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, UCLA Press, 1994. 15 頁、「宗教改革は小冊子やパンフレットを情報伝達と論争の道具として完璧に使いこなした」という。
- 31) 『解説』 383 頁、WA1,627.
- 32) 『解説』 386 頁。

ハイデルベルク討論と〈十字架の神学〉

江口 再起

1. ハイデルベルク討論¹⁾

成立事情

1517年10月の、ルターによる「95カ条（贖宥の効力を明らかにするための討論）」の提示から約半年後、ルター自身が属するドイツのアウグスティヌス修道会の総会がハイデルベルクで開かれた（1518年4月25日）。「95カ条」の問題提起に教皇レオ10世は何ら答えることなく、その処理を当面アウグスティヌス修道会にまかせたのである。そこでルターは友人レオナルド・バイエルと共に出席し、その総会において神学討論がなされた（4月26日）。²⁾ 討論のためにルターが用意した提題（テーゼ）とその証明、それが「ハイデルベルク討論」である。

神学討論においては、混乱を避けるためであろうか、「95カ条」の論題である贖宥（免罪符）の問題は直接扱われることなく、むしろこうした贖宥問題が提起されたその背景となっているルターの神学的立場が論じられることとなった。人間のわざ（行為）、自由意志、罪、そして神のわざ、キリストの十字架について論じられたのである。

全体は短いもので、28の神学的提題（テーゼ）とその証明、更に12の哲学的提題（テーゼ）から成っている（なお本論考においては、神学的テーゼを論じる）。討論に参加した年長の修道士たちはおおむねルターの主張に否定的であったが（ルターは後に「頑迷な老人たち」と言っている）、若い世代はルターの考えに共鳴したといわれている。その中には、後年、ルター派の指導者となっていくヨハン・ブレンツやマルティン・ブーツァーらがいた。

討論の内容

ルターはこのハイデルベルク討論において提出した「提題と説明」の前書きのところで自らの神学のことを開口一番「逆説の神学（Theologica paradoxa）」と言っている。《この逆説の神学を謙遜に提出する》。³⁾ 逆説（パラドックス）とは、その語源のギリシア語が示すように、「思い（ドクサ）」を「外れて（パラ）」ということであり、ある事

柄を外から、すなわち反対の側から光を当てることにより、つまり「反対の相の下 (sub contraria specie)」から解明することにより、その事柄の真相を言い当てる、ということである。ルターがハイデルベルク討論で展開している論理もまさにそうで、通常、我々が神や人間に関しての常識 (通説) や理性によって、ごく当たり前とと思っている事柄を、ことごとく外 (反対の側) から論じることによって、神のわざや人間のわざの真相を解明していくのである。たとえば、《人間のわざは、常にりっぱにそしてよくみえるが、しかし確かにそれは死に至る罪である》(テーゼ3)、《神のわざは、常にみにくく悪いもののようにみえるが、しかし真実は不滅の功績である》(テーゼ4)。⁴⁾

しかし、なぜ、そのような逆説を使わねばならないのか。ここにルターが生涯をかけて論じようとした、神と人間との関係 (つまり神学) の真相がある。と言うのも、神と人間の関係は、人間どうしの関係では通用するそのような言語ではなく、どうしても逆説の言語を使わなければ、解明・表現しえないからである。

さて、ではルターは、このハイデルベルク討論で何を逆説的に論じているのだろうか。神学的テーゼは全体で28項目あるが、人間のわざ (行為 *opera hominum*) が、しかも神のわざ (*opera Dei*) との深い関連の中で論じられている。もう少ししていねいに言えば、次の4点に留意する必要がある。まず第一に、人間のわざ。わざ、すなわち仏教の用語を借用すれば、人間の「自力」は、⁵⁾ いかになりっぱな善行であろうとも、「死に至る罪」である、ということが論じられる。なぜなら《自分の善きわざに信頼することは、自分に栄光を帰すことであって、…神から栄光を奪うことになるからである。…すなわち、自分自身を喜び、自分のわざにおいて自分自身を享受し、そして自分を偶像としてあがめているのである》。⁶⁾

ところが第二点として留意すべきは、そのように「人間のわざ」を論じつつも、それが常に「神のわざ」といわば交互に、あるいは二重に論じられていくのである。この点は非常に重要で、本論考で後で論じることを少し先取りして言えば、キリストのわざや受難と人間のわざや苦難とが常に関連し、あえて言えば二重写しに論じられていくのである。そして、この二重性こそが、実は聖書の語る「救い」の実質なのである (後述)。

さて、そうであるから、ルターは「人間のわざ」を論じつつ、やがて集中的に「神のわざや受難」について論じる。ここが第三の留意点であり、ハイデルベルク討論のハイライトである。それは神学的テーゼ19,20,21,22であるが、従来ハイデルベルク討論と言えば、もっぱらこの4つのテーゼが論じられてきた。いわゆる〈十字架の神学〉の典拠であ

る。本論考においても、そこでまずはそのテーゼ 19,20,21,22 を引用しておこう。⁷⁾

- (19) 神の見えない本質が、造られたものによって理解されると認める者は、神学者と呼ばれるにふさわしくない。
- (20) だが、神の見える本質と神のうしろとが、苦難と十字架とによって理解されると認める者は、神学者と呼ばれるにふさわしい。
- (21) 栄光の神学者は悪を善と言い、善と悪と言う。十字架の神学者はそれをあるがままの姿で言う。
- (22) 神の見えない本質をわざによって理解しようと認めるような知恵は、人間を完全に高慢にし、盲目にし、そして頑なにする。

ここでルターは、人間はどこで神と出会う（知る）のかと問うて、「栄光の神学者 (Theologus gloriae)」と「十字架の神学者 (Theologus crucis)」とを区別する。「栄光の神学者」は、神の栄光に満ちた創造の「わざ」を通して、神の偉大さや神性（いわば神の正面ばかり）に目をとめる（ルターは、スコラ神学のことを考えている）。それに対し「十字架の神学者」は、神のキリストにおける「受難」を通して、すなわち十字架に「隠された神」を通して、神の無力さや人性（「神のうしろ」）に目をとめる。そしてルターは、「十字架の神学者」こそが真の神学者なのだというのである。これがいわゆるルターの〈十字架の神学〉と言われる由縁であるが、ここでルターは「隠された神 (Deus absconditus)」ということを強調している。これが第三の留意点である。

さて、第四の留意点。ルターは〈十字架の神学〉を唱えるわけだが、それは人間にとってどのような意味があるのか、という問題である。すでに指摘してきたように、ルターはハイデルベルク討論で、「神のわざと受難」と「人間のわざと苦難」とを交互に、あるいは二重写しに論じている。ルターは次のように論じていく。人間が自らのわざの力（自力）で生きるのではなく、苦難をこうむるとは、つまるところ自分自身が「無 (nihil)」にされるということである。⁸⁾ しかし、無にされたがゆえに、そこに神がその人のうちに働くのである。《苦難によってむなしくされた者は、もはや自ら働かないで、神が自分の中に働き、すべてのことを導くことに気づくのである》。⁹⁾ これを「内なるキリスト」(ガラテヤ 2:20) といってもよいし、ルター神学の用語を使えば「キリストとの同形性 (conformitas christi)」と呼んでもよいのではなからうか。¹⁰⁾ そして、これが「救い」の実

質である。「内なるキリスト」, 「キリストとの同形性」, すなわち救い, これが(結局, 第二の留意点と内容的に同じではあるが,) ハイデルベルク討論の第四の留意点であり, 結論である。《神の愛は, その愛の対象を見出すのでなく, 創造する》(テーゼ28)。¹¹⁾

ハイデルベルク討論にあらわれたルターの特徴的な思想は何か。2点にまとめておこう。(1) 十字架に「隠された神」が, 神である。(2) 「わざ」や「受難」の二重性, つまり「わざ」も「受難」も, 神と人間において重ねられて考えられている。そして救いとは, 人間の中で神が働き, キリストと同じ形になっていくことである。以下, この2点について更に考えていこう。

2. 十字架の神学

十字架の神学

〈十字架の神学 theologia crucis〉という言い方は, 考えてみれば妙な言い方である。と言うのも, キリスト教であるから, キリストの十字架の出来事が強調されるのはしごく当たり前のことであり, ことさらのように, ルターの神学を〈十字架の神学〉と表現するのは, 一体なぜであろうか。

ルターの場合, 〈十字架の神学〉という用語は, 「ヘブル書講義」(1517～18年)に初めて登場するが, ハイデルベルク討論のように,¹²⁾ 主にルターの初期の段階で使われた。しかし, やがてルター神学全体を特徴づける用語となる。

ところで, ルターの根本思想は一言でいえば何であろうか。「信仰義認論」と言ってもよいだろう。¹³⁾ あるいは〈十字架の神学〉と言ってもよい。信仰義認論の場合は, 「義認」や「信仰」や「恵み」という用語で, また〈十字架の神学〉の場合は, 「隠された神」や「苦難や十字架」という用語で, その内容が語られるわけであるが, もちろん両者は別々のことを語っているわけではない。したがって両者のつながりをしっかりと考えねばならないが, 本論考では〈十字架の神学〉という角度からそれらのことについて考えていこう。¹⁴⁾

ルターにおける思想の展開

どのような人であれ, その人にいきなり完成した思想(神学)があるわけではない。試行錯誤の中で, その独自の陰影にとんだ思想が形成されていくのであろう。ルターの場合も, もちろんそうであった。修道院での試練の中での模索, 初期の聖書講義, そして「塔の体験(宗教改革的転回=突破)」, やがてそれが「95カ条」に至り, 改革者ル

ターが登場する。その改革運動の悪戦苦闘の中で、神学は深まりを増し…その人は晩年を迎える。

こうしたルターにおける思想（神学）の展開の中で〈十字架の神学〉を位置づければ、どうなるか。そこを考えていきたいのだが、まずは年表風にルターの歩みを記しておこう。

- ・修道院での試練（1505年～）
- ・初期聖書講義（1513年～1518年）
- ・塔の体験（1514年秋？）
- ・「95カ条」（1517年）
- ・「ハイデルベルク討論」（1518年）
- ・『キリスト者の自由』（1520年）
- ・『奴隸意志論』（1525年）
- ・死（1546年）

ルターの神学的な歩み。まずは修道院での試練である。ルターは落雷体験の後、エルフルトのアウグスティヌス修道院に入る。そこでのルターの間いは「私は、いかにして恵みの神を獲得するのか」であった。と言うのも、ルターの前に立っていたのは「審きの神」であり、それゆえ戒律を守りよき「わざ」に励むことにより、よき「わざ」と神の「ゆるし」のいわば交換により、恵みと救いを獲得しようとしたのである。ルターは「わざ」に励んだ。しかし、そこに救いの実感はない。《私は非のうちどころのない修道士として生活したのであるが神のみ前においては、きわめて不安定な良心をもった罪人であると感じ、自分の償罪によって神をなだめたと確信することはできなかった》。¹⁵⁾これが試練（Anfechtung）である。恵みの神が確信できない、見えない、隠されている。ハイデルベルク討論で論じられる「隠された神」とはちがうが、これもある意味、「隠された神」であろう（後述）。

さて、それゆえルターは聖書を熟読する。ヴィッテンベルク大学で聖書の教授として聖書講義をおこなう。聖書の言葉から答を得ようとしたのである。第一回詩編講義、ロマ書講義と続いていくわけであるが、まずは当時の伝統であった四重義解釈方法（クアドリーガ）で聖書の言葉を理解していった。「文字的・歴史的解釈（聖書の言葉を、文字に忠実に歴史的にイエスに関することとして解釈）」、「比喩的解釈（聖書の言葉を、教会に關す

ることとして解釈)」、「転義的解釈(聖書の言葉を、各個人の生き方に関することとして解釈)」、「天上的解釈(聖書の言葉を、天国に関することとして解釈)」の四つである。

しかし、ルターは第一回詩編講義の半ばあたりで(詩編70〔現行71〕編, 71〔72〕編)、四重義解釈のうち、「文字的・歴史的解釈」及び特に「転義的解釈」に集中していく。「転義的解釈」とは、聖書の言葉を自分の心の出来事、生き方の問題として解釈する。今日の言葉でいえばまさに「実存的解釈」のことである。ルターは詩編70編のところで次のように言う。《〔聖書を理解したい者は〕それらすべてを転義的に理解しなければならない。すなわち…〔たとえば〕義とは、それによって神がわれわれを義である者…にするものである》。¹⁶⁾つまり文字的にはキリスト(神)に関することが、つまるところ各個人に関することとして、その聖書の言葉をよみとっていくのである。「神の義」とは、神より与えられた「わたしの義」というように、神の事柄と人間の事柄が二重写しに重ねられて読み解かれていく。

その後、聖書講義はロマ書、ガラテヤ書と続くが、第二回詩編講義において、ルターの神学的土台はゆるぎないものになったと言われる。そしてついに次のように明言される。《神の義はわれわれの義とも呼ばれる。…それはちょうど同一の言葉によって神が生じさせ、そしてわれわれが神自身と同一のものであるのと同じである。その結果、われわれは神自身のうちにあり、神の存在がわれわれの存在であることになる》。¹⁷⁾究極の転義的解釈。大胆にも、神の存在と人間の存在が同一であると言われている。まさに「キリストとの同形性」である。

さて、いわゆる「塔の体験(宗教改革的転回=突破 der reformatorische Durchbruch)」を考えてみる。「塔の体験」とは、上述の一連の聖書研究の最中の神学的開眼のことを指しているのであろう。後年の回想によれば(「ラテン語著作全集」第一巻序文〔WA,5〕、「卓上語録」〔WA,Tr,3,3232c〕)、それはロマ1章17節の「神の義(iustitia dei)」を「受動的な神の義(iustitia dei passiva)」と理解した体験のことであり、信仰義認論の確立である。つまり「神の義」が神によって私に贈与され、信仰を通して「わたしの義」となった、つまり義認(救済)理解の体験である。ここでも「神の義」と「人間の義」が重ねられ、二重性の中で語られている。「キリストとの同形性」である。

そして1517年10月、ルターは「95カ条」を提示する。人が救済されるのは、神の義の贈与、つまり恵み(それゆえ、その恵みを受けとる信仰)のゆえである。人間のわざ(自力)ではない。まして免罪符(贖宥)の購入のゆえではない。「95カ条」は語る。

《37. 真実のキリスト者ならだれでも…贖宥の文書無しで神から彼に与えられた、キリストと教会とのすべての宝にあずかっている》。¹⁸⁾ わざが高らかに否定されている。そしてわざではなく、苦難。《93. キリストの民に「十字架、十字架」と告げる、あのすべての予言者たちは、さいわいである…》、《95. そしてキリスト者は、…多くの苦しみによって、天国に入ることを信じなければならない》¹⁹⁾ と「95カ条」は締めくくられる。

さて、「95カ条」の半年後、いよいよハイデルベルク討論である。神の栄光に満ちた創造のわざや、人間のわざではない。むしろ神の受難であり、人間の苦難である。それゆえ、神とは十字架に「隠された神」であり、人間もその十字架のキリストと同じ形になっていく。「隠された神」と「キリストとの同形性」、それがハイデルベルク討論の主張である。

1520年、ルターは『キリスト者の自由』を出版する。そこでは神の恵みによる義認（救済）ゆえの自由と、それゆえの愛の奉仕が説かれているのだが、救済が《キリストと（人間の）魂とがひとつのからだとなる》²⁰⁾ と表現され、更には《キリストが私のためになって下さったように、わたしもまた私の隣人に対して一人のキリストになろう》²¹⁾ と結ばれる。人間が、「一人のキリストになる」。究極のキリストとの同形性である。

そして1525年、ルターはエラスムスの『自由意志論』を厳しく批判する『奴隷意志論』を著した。そして、そこにも「隠された神」の問題が説かれている。ところが、その「隠された神」は、ハイデルベルク討論で説かれた在り方とはちがう。いわば「隠された神」の深淵とも言うべき在り方。改めて「隠された神」とは何か、次にそこを考えていこう。

隠された神

ハイデルベルク討論において、ルターは「隠された神 (Deus absconditus)」をどのように説いたのか。ルターは「栄光の神学者」(スコラ学者) と「十字架の神学者」(自らの立場) を区別する。

「栄光の神学者」は、神の輝かしい力や神性(神の目に見えない本質)を「わざ」(つまり神の輝かしいわざたる被造物と人の一見輝かしくみえるわざ)によって認識することによって高慢と貪欲におちいってしまう(このことがロマ1:20-23を典拠に説かれている)。《彼らは、十字架や苦難を憎んで、実にわざとわざの栄光とを愛する》。²²⁾

他方「十字架の神学者」は、神の決して輝かしくはない無力や人性(神の目に見える

本質であり、いくなれば「神のうしろ」, 出エジプト 33:23) を, 苦難 (つまりキリストの十字架と, 人の苦難) によって認識する。《十字架につけられたキリストの中に, まことに神学と神認識がある》。²³⁾ これがすなわち, 受難の中に「隠された神」である。ルターはイザヤ書 45:15 を引用する, 「まことに, あなたは隠された神です」。そして実に, 十字架に「隠された神」とは, 逆から言えば十字架において顕わされた神, すなわち「啓示の神 (Deus revelatio)」とも言えるのである。

ハイデルベルク討論における「隠された神」について, もう一度まとめておこう。ハイデルベルク討論の「隠された神」とは, 「十字架に隠された神」, 十字架という「着物をきた神 (Deus indutus)」であり, 逆から言えば十字架において「啓示された神」である。すなわち, イエス・キリストにおいて顕れた神なのである。

ところが『奴隷意志論』でルターは, まったく様相のちがう「隠された神」について説きはじめる。啓示されざる神である。それゆえ人は, その神を決して識ることはできない。その神は十字架という着物をきていない「裸の神 (Deus nudus)」であり, まさに「神それ自身 (Deus ipse)」であり, 恐るべき荘厳さのうちに隠されつづける神なのである。ルターは次のように書いている。

《…宣べ伝えられていず, 啓示されてもいず, 提供されてもいず, 礼拝されてもいない神…。それゆえに, 神が自らを隠して私たちに知られないでおこうと欲したもう限りでは, 神は私たちには関わりがないのである。…自らの本性の荘厳さにおいて在りたもうものとしての, 礼拝されてもいず, 宣べ伝えられてもいない神の上には, 何物も自らを高めることはできない。…それゆえに, その荘厳さと自らの本性とにおいて在りたもう神は, そのままに残して置かなければならない。》²⁴⁾

『奴隷意志論』における「隠された神」とは何か。その神とは, ハイデルベルク討論の「隠された神」とはちがって, 伝えられてもおらず, 礼拝されてもいない。荘厳さにおける「神それ自身」, 「裸の神」であり, この世において決して啓示されることもない, 文字通り「隠された神」である。人間はいかにしても関わることはないし, できないのである。恐るべき神である。

さて, 改めて「隠された神」について整理してみたいが, どのように理解すればよいのだろうか。「隠された神」とは何か。「隠された神」に関して, ルターにおいては, 3

つの在り方を区別しておかねばならない。

1. 修道院での試練——ルターが救いを確信できなかった審きの神（「隠された神（1）」と呼ぶ）
2. ハイデルベルク討論——十字架に隠された、それゆえ啓示された神（「隠された神（2）」と呼ぶ）
3. 奴隷意志論——啓示されざる「神それ自身」（「隠された神（3）」と呼ぶ）

問題は、「隠された神」のこの3つの在り方を、どのように関連付け理解しうるのか、である。²⁵⁾ところでルターは、『奴隷意志論』の中で、こうした問題に関わりつつ、「三つの光」について語っている。

《…信仰の光〔恩恵の光〕がやんで、事態そのものと神の荘厳さとが、自らを啓示するとき、何が起こると君は思うか。それとも君は、恩恵の光が、自然の光では説き明かしえなかった問題を、かくも容易に解いたのであるから、恩恵の光では解きがたかった問題を、栄光の光はいとも容易に説き明かしうるとは思わないか。世間に広く行われているりっぱな区分が示すとおり、三つの光、自然の光、恩恵の光、栄光の光を認めてもらいたいものだ》。²⁶⁾

ここでルターは三つの光について語っている。「自然の光 (*lumen naturae*)」、*「恩恵の光 (*lumen gratiae*)」*、「栄光の光 (*lumen gloriae*)」である。「自然の光」とは、理性（とそれに基づく自らの力とわざ）の光のことであり、ルターはその光にたよって修道院で闘っていたのである。しかし、いくら闘っても神の救いを確信しえない。審きの神に救いはないのである。ルターの前に、神は隠されている。これが「隠された神（1）」である。「恩恵の光」とは、まさに恩恵（とそれを受けとめる信仰）の光であり、この恩恵の光の下、十字架に隠された神が、われわれ人間にとって救いの啓示となるのである。ルターがハイデルベルク討論で説いたのは、この「隠された神（2）」である。

問題は第三の「栄光の光」である。²⁷⁾「自然の光」や「恩恵の光」がやんで、神の荘厳が支配する、その光である。ルターは『奴隷意志論』の中で、次のように語る。《神が悪人に榮譽をあたえたもう事がどうして義であるのかは、今すぐには理解しがたいこ

とである。しかし、神が…み顔をあらわしたもうて、私たちがまみえまつる、かの時に至れば、私たちはそのことを知るであろう》。(傍点引用者)²⁸⁾「栄光の光」とは、端的に言って、永遠の御国、かの時に照る光であり、その時までには、神は啓示もされず人間にかかわりもしない。まさに「隠された神 (3)」なのである。人間はこの世にある限り、十字架に隠されることによって啓示された「隠された神 (2)」を信じるほ他ないし、それで十分なのである。「隠された神 (3)」には、「かの時」に出会うのである。

ところで、こうしたルターの「隠された神」理解は、扱っているテーマの文脈はもちろん違うが、パウロのコリント書 (一) 13 章 11 ~ 12 節に対応している。パウロは、こう語る。《幼子だったとき、私は幼子のように話、幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた。私たちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときは、顔と顔を合わせて見ることになる。今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる》(新共同訳)。恐らくルターは『奴隷意志論』を書き、そこで「隠された神」について説いたとき、そして「3つの光」について述べたとき、このパウロの言葉を思い浮かべていたのではなからうか。ここまで検討してきたルターの「隠された神」の思想を図表しておこう。

隠された神 (1)	修道院での試練における審きの神	自然の光 (理性とわざの光)	幼子の時
隠された神 (2)	「ハイデルベルク討論」で説かれている、十字架に隠された、それゆえ啓示された神 (恩恵の神)	恩恵の光 (信仰の光)	成人の時 (鏡におぼろに映る)
隠された神 (3)	「奴隷意志論」で説かれている神 それ自身	栄光の光	かの時 (顔と顔を合わせてみる)

キリストとの同形性

ルターは、わざを選ぶ「栄光の神学者」と、苦難を選ぶ「十字架の神学者」を区別するが、そのとき、わざも苦難も二重の意味で使われている。

栄光の神学者は、神のわざを見る (神を《造られたものによって理解する》、テーゼ 19)。²⁹⁾ また自らもわざに生きる。なぜなら彼は「審きの神」を前にしてゆるしを願い、神のゆるしと自らの善きわざの合理的な交換、つまり理性によって生きようとするからである。神のわざと人間のわざ。栄光の神学者は「わざ (opera)」の神学者である。

他方、十字架の神学者は、《受難の中に隠された神》(テーゼ 21 の証明) を見る。³⁰⁾

また自らも苦難に生きる。なぜなら彼は十字架に隠された神の恵み（ゆるしの一方的贈与）を受けとめいただく、つまり信仰によって生きるのだが、それは一方的贈与を、《自分自身は無なもの》（テーゼ 21 の証明）³¹⁾であることを知りつつ受けとめそこで生きる。自分は何ものでもない、無である。すなわち苦難に生きるということなのである。神の受難と人間の苦難。十字架の神学者は、「受難（苦難 passio）」の神学者である。

このように「わざ」と「受難（苦難）」が、神と人間において二重に使われているが、P. アルトハウスはこの二重性を強調した。《「苦難（Leiden）」と「わざ（Werk）」という概念の二重性とその意味変化」と³²⁾、彼はルターの〈十字架の神学〉を論じつつ、次のように語る。少し長いが引用する。《ルターがわざということで神の創造のわざを、苦難ということでキリストの十字架を考えていた事は明らかだが、同時にそれらの言葉は更に次のことを意味していた。すなわち、ルターはわざということで単に神のわざだけでなく人間のわざを、また苦難ということで単にキリストの受難だけでなく人間の受難をも考えていたのである。ルターは当然のように一方から他方へ移行する。それは思惟の不透明さと飛躍ということではなく、むしろ事柄に即した深い意味がある。すなわち、正しい神認識への問いと正しい倫理的な態度への問いとは、ルターにとって二つのことでなく、最終的に一つの事柄なのである》。³³⁾

さて、ハイデルベルク討論における、神と人間をめぐる「わざの二重性と受難の二重性」をみてきたが、それらを「キリストとの同形性（conformitas Christi）」という概念でまとめてみたい。“con（com, cum）”とは、「共に」とか「結んで」ということであり、“forma”とは「形相、形」ということである。つまり“conformitas Christi”とは、「キリストと同じ形になる」という意味で、ルターが初期の説教や『ロマ書聖書講義』で使った概念である。それは当時、ルターがその神学思想の形成において受容したドイツ神秘主義（タウラーや、タウラーを介してエックハルト、また作者不明の『ドイツ神学』など）の影響である。ルターは、ドイツ神秘主義から甚大な影響を受けたが、もちろんまた決定的なちがいもある。ドイツ神秘主義を、神と人間との「神秘的合一（unio mystica）」とすれば、ルターの場合、「キリストとの同形性」と言うべきであろう。金子晴勇は両者のちがいを次のように説明する。《[ルターの場合] 義認論に立って神と人との神秘的合一を考えると、そこには神と人との類似性による合一よりも、反対に〔キリストの義と人の罪というように〕非類似性に立つ合一となり、神と人との対応関係は実に逆対応となる》。《この「逆対応的な合一」こそ彼〔ルター〕の信仰義認の根

本思想を如実に表現しており、「キリストとの同形性」(conformitas Christi)とは、…信仰によってキリストの義を受容することを表明している。³⁴⁾

「キリストとの同形性」こそが、信仰義認論と〈十字架の神学者〉を結ぶ。改めて、その筋道をたどり直しておこう。人間の救い(罪のゆるし)が問題である。これが全ての出発点となる。しかし、それを成し遂げるのは、人間のわざ(自力)でなく、神の恵み(神の義の無条件の一方的贈与)である。これが「義認(救い)」であり、罪に死んでいた魂に、キリストのいのちが贈与されたとも表現できよう。いのちの贈与。キリストの十字架の受難である。それは十字架に隠された神であるが、救いの啓示(救済者キリスト)である。教理的に表現すれば贖罪ということになる。

さて、神(キリスト)がいのちを贈与するのであるが、人間の側に立って言えば、それは《キリストが私たちの中に信仰によって住む》(テゼ27の証明)³⁵⁾ということである。キリストが私の中に住むのである。あるいは《このようにキリストは信仰によって私たちの内にいまし、確かに私たちと一つになりたもう》(テゼ26の証明)³⁶⁾ということである。まさにパウロも言う、《生きているのは、もはやわたしではありません。キリストが私の内に生きておられるのです》(ガラテヤ2:20)。ルターは、このガラテヤ2:20を《キリストは、色や光が壁を彩ると同様に、私の信仰を彩る「私の形相」である》と注解している。³⁷⁾キリストが人の内に住み、「私の形相」になったのであり、「内なるキリスト」ということである。そして、その人の内なるキリストが受難をこうむるならば、キリスト者も苦難を生きることとなる。キリスト者の十字架の生である。

信仰者は、受難を生きる。ハイデルベルク討論でルターは、こう語る。《受難によってむなしくされた者は、もはや自ら働かないで、神が自分の中に働きたまい、すべてのことを導きたもうことに気づくのである》(テゼ24の証明)。³⁸⁾神が働く、内なるキリストが働く、キリスト者が働く。神が(キリストにおいて)受難する、内なるキリストが、すなわちキリスト者が苦難を生きる。模範者キリストを前に生きる。いやそれどころか、信仰者は「一人のキリストになる」。先に引用したが、もう一度、『キリスト者の自由』から引用しよう。《キリストが私のためになって下さったように、わたしもまた私の隣人に対して一人のキリストになろう》。³⁹⁾キリストとの同形である。

一人のキリストになった人間の前に、善きわざ、すなわち実践的な倫理の世界が開かれていく。

3. 認識論と実践論

ルターの神学は〈十字架の神学〉である。ハイデルベルク討論には、その〈十字架の神学〉の〈十字架の神学〉たるゆえんが鮮明にあらわれている。二点ある。「隠された神」と「キリストとの同形性」である。

神とは何か。人間は神と、どのように出会い、信じ認識するのか。「隠された神」が、その答である。したがって「隠された神」の問題とは、いうなれば〈十字架の神学〉の認識論と言えよう。

もう一つの問い。救いとは何か。人間はどのように救われ、生きていくのか。「キリストとの同形性」が、その答である。したがって「キリストとの同形性」の問題とは、いうなれば〈十字架の神学〉の実践論と言えよう。

注

- 1) M. ルター「ハイデルベルク討論 (Disputatio Heidelbergae habita)」, WA, I, S.353～365 (邦訳『ルター著作集』第一集第一巻, 久米芳也訳, 聖文舎, 1964年)。なお引用は、必ずしも久米訳どおりではない。以下、「ハイデルベルク討論」の引用注記は、WA版及び邦訳の頁数のみを表記する。
- 2) 「提題」には5月という日付が記されているが、実際には4月に行われた。
- 3) WA, I, S.353 (邦訳, 107頁)。
- 4) WA, I, S.353 (邦訳, 108頁)。
- 5) 神学的テーゼ16《人間は自分自身のなかにあることをなすことによって、恩恵に達しようとする…》(WA, I, S.354)を参照。
- 6) WA, I, S.358 (邦訳, 118頁)。
- 7) WA, I, S.354 (邦訳, 109～110頁)。
- 8) 神学的テーゼ21, 24の「説明」をみよ。後述参照。
- 9) WA, I, S.363 (邦訳, 131頁)。
- 10) 「キリストとの同形性 (conformitas christi)」については、後述参照。
- 11) WA, I, S.365 (邦訳, 134頁)。
- 12) 神学的テーゼ24 (WA, I, 354)。
- 13) 「信仰義認論」については、拙稿「『恩寵義認』信仰論」(『教会と宣教』22号, 日本福音ルーテル教会東教区宣教ビジョン・センター発行, 2016年)を参照。
- 14) A.E. マクグラス(『ルターの十字架の神学』, 鈴木浩訳, 教文館, 2015年)は、信仰義認論(「神の義」の問題)と、〈十字架の神学〉のつながりを論じている(第5章)。《ルターの信仰による教

理と十字架の神学とは、同じ神学的源泉から来る並行した結果である》(247頁)。ただしマクグラスのいう〈十字架の神学〉は、ハイデルベルク討論におけるそれであって、『奴隷意志論』における問題(後述)については、懐疑の保留である。《ルターは、…1525年〔『奴隷意志論』〕になると、おそらくは浅はかにも、神はキリストにおいても最後の言葉を語っていなかったかもしれないと論じた》(270頁)。なお「十字架の神学」に関して、互いに関連しつつも今日、区別すべき3つの流れがある。①ルターの〈十字架の神学〉、②20世紀後半の、神の苦しみや痛みや死を軸にすえた「十字架の神学」。モルトマン『十字架につけられた神』(1972年)、北森嘉蔵『神の痛み神学』(1946年)など。モルトマンの場合、三位一体論との関連の中で思索され、社会的政治的次元へと展開される。北森の場合、ルターとの関連の中で(つまり「隠された神」やキリスト両性論における「属性の交流」の中で)考えられている。③新約聖書学からの「十字架の神学」へのアプローチ。青野太潮『「十字架の神学」の成立』(1989年)、『パウロ—十字架の使徒』(2016年)などがある。パウロや贖罪論が問われている。

- 15) M. ルター 『ヴィッテンベルク版「ラテン語著作全集」第一巻序文(1545年)』, WA.54, S.185, (邦訳『ルター著作選集』, ルター研究所編, 2005年, 646頁)。
- 16) M. ルター 『第一回詩 編講義』, WA.55 II, S.440。なお、ルターにおける四重義解釈など聖書講義については、竹原創一「聖書の新しい読み方」, 「義認」(『ルターを学ぶ人のために』, 金子・江口編, 世界思想社, 2008年, 所収)を参照。
- 17) M. ルター 『第二回詩編講義』, WA.5, S.144 (邦訳『ルター著作集』第二集三巻, 竹原創一訳, リトン, 2009年, 281~2頁)。
- 18) M. ルター 『贖罪の効力を明らかにするための討論 [95カ条]』, WA.1, S.235 (邦訳『ルター著作選集』, 前出, 14頁)。
- 19) M. ルター 『贖宥の効力を明らかにするための討論』, WA.1, S.238 (邦訳, 前出, 22頁)。
- 20) M. ルター 『キリスト者の自由』, WA.7, S.25。
- 21) M. ルター 『キリスト者の自由』, WA.7, S.35。
- 22) WA. I, S.362 (邦訳, 129頁)。
- 23) WA. I, S.362 (邦訳, 128頁)。
- 24) M. ルター 『奴隷意志論』, WA.18, S.685 (邦訳『ルター著作集』第一集七巻, 山内宣訳, 聖文舎, 1966年, 266~7頁)。
- 25) ルターの「隠された神」に関しては、従来2と3とが集中的に論究されてきた。W.v. レーヴェニヒ(『ルターの十字架の神学』, 岸千年訳, グロリア出版, 1979年)は、ハイデルベルク討論における「隠された神」を中心に、P. アルトハウス(“Die Theologie Martin Luthers”, 注(32)をみよ)は、むしろ『奴隷意志論』にも留意して、啓示されざる「隠された神」を“Geheimnis(秘儀)”と把えて論じている(S.240)。なお今井晋『ルター(人類の知的遺産26)』(講談社, 1982年)44頁以下を参照。

- 26) M. ルター『奴隸意志論』, WA.18, S.785 (邦訳, 前掲, 486 頁)。
- 27) 改めて言うまでもないが, 紛らわしいので一言。ハイデルベルク討論にでてくる「栄光の神学者 (Theologus gloriae)」と, 『奴隸意志論』にでてくる「栄光の光 (lumen gloriae)」とは全くちがう概念である。
- 28) M. ルター『奴隸意志論』, WA.18, S.731 (邦訳, 前掲, 365 頁, 一部変更)。
- 29) WA. I, S.354 (邦訳, 109 頁)。
- 30) WA. I, S.362 (邦訳, 128 頁)。
- 31) WA. I, S.362 (邦訳, 129 頁)。
- 32) Paul Althaus, Die Theologia crucis, in: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh, 1962, S.37.
- 33) Paul Althaus, a.a.O., S.35. なおレーヴェニヒ (前掲書, 注 (25) をみよ。17 頁) も, 当然二重性を指摘しているが, アルトハウスのように強調しているわけでない。
- 34) 金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』, 創文社, 2000 年, 143 頁及び 320 頁 ([] 内は引用者)。なお「逆対応」は西田幾多郎の用語であるが (《神と人間との対立は, 何処までも逆対応的であるのである》, 「場所的論理と宗教的世界観」, 『自覚について他四篇』岩波文庫所収, 340 頁), 金子は前掲書でルター的な霊性と, 親鸞・西田・鈴木大拙を, この「逆対応」を軸に比較検討している (233 ~ 4 頁)。ついでながら, レーヴィニヒ (前掲書, 第三部) もルターの〈十字架の神学〉と神秘主義の関連を論じているが, そのつながりについては否定的である。
- 35) WA. I, S.364 (邦訳, 134 頁)。
- 36) WA. I, S.364 (邦訳, 133 頁)。
- 37) M. ルター『ガラテヤ大講解 (上)』, WA.40 I, S.283 (邦訳『ルター著作集』第二集十一巻, 徳善義和訳, 聖文舎, 1985 年, 251 頁)。
- 38) WA. I, S.363 (邦訳, 131 頁)。
- 39) 注 (21) と同じ。

ルターの『死の準備のための説教 一五一九』 にみるスピリチュアル・ケア

日本ルーテル神学校 石居 基夫

第1章 問題の所在

ルターの『死の準備のための説教』は、中世末に著され、ヨーロッパ全土で読まれていた、いわゆる「アルス・モリエンディ（死の作法）」の系列の中に加えられる小論である。実際に、ルターのこの書も出版から6年あまりの間に26の版が出され、ドイツ語、ラテン語に留まらずオランダ語やデンマーク語にも翻訳され、ヨーロッパ全体でベストセラーの一つになったようだ¹⁾。この時期にこの主題がいかに多くの人々の関心事であったかが示されている。

中世末期の「アルス・モリエンディ」は、ペストの流行がヨーロッパ全土の人口の四分の一から三分の一ほども失わせたというような状況下、当時の人々が日常的に死の恐怖にさらされていたような中で生まれてくる実践書の一ジャンルとってよいだろう。「メメント・モリ（死を想え）」という標語や「死の舞踏」と呼ばれた芸術が生まれ、具体的に自分の最期についての身の処し方について考えられるようになったことが、「アルス・モリエンディ」という作品群が生まれてくる背景である。古くは、11世紀のアンセルムスにまでその類書をたどる事が出来るようだが、15世紀から16世紀にはトマス・ポイントナー、ジーン・ジェルソン、カイザーベルクのヨハン・ガイラー、あるいはヨハン・フォン・パルツなどが相次いでこの種の著作を出版している。なかでも、多くの民衆の間で喜ばれたものは、11枚の版画と詩文をもって描かれた著者不明の『アルス・モリエンディ』である。識字率の低い当時の人々に、「死・罪・陰府」と「生・恵み・天国」とを対照的に示しながら、信仰的な導きにしたがって人生の最期を迎えるように論ずるものだ²⁾。日本でいうところの『往生要集』である。中世末の人々の死の現実に対する恐れと、また、宗教的導きに慰めと平安を求めていた様子を知る事が出来る。

さて、近年、世界的にも「死」という問題が改めて論じられるようになってきている。高齢社会、生命科学や医療技術の進歩・発展ということが前提となり、また伝統的社会の崩壊の中で、かつてのそれぞれの宗教的・文化的死の受容のシステムが機能しなくなっ

てきていること、消費社会が進むなかで一人ひとりが自分固有の死を作る時代となってきたことがその背景として考えられる。日本では特に「終活」と言われ、それぞれが自分の人生の「終わり」について考え、具体的な学びがなされるようになってきている。

アルフォンス・デーケン氏は「死の準備教育」に早くから着目をし、取り組んできた。彼によれば、現代は新たなかたちでの中世的なアルス・モリエンディが求められているというのだ³⁾。

現代社会は、死をタブー化し、日常的世界から死を病院のなかに囲い込み、隠してきた。そうすることが、結果としては有限な存在としての人間の精神に貧困化を起こし、「生」そのものが希薄化してきたことが指摘される。しかし、今は改めて死の問題がさまざまに論じられるニーズが高まり、タブーが突き破られてきているのだ。中世のように差し迫った死の恐れという事ではないが、むしろ、生の希薄化のなかで、生きる事が今一度問い直されているという事かも知れない。ただ、現代人は脱宗教化した世界で生きるようになっていて、死も非宗教化しているなか、一般的な「終活」議論のなかでは、人間の生と死の深いニーズにまで掘り下げられることが少ない。

ただ、東日本大震災、いわゆる3・11以後においては、実は生と死の問題に向かい合う私たちにとって、理性的・合理的精神を超えた宗教的な視点ということが非常に重要なものとされてきている。「臨床宗教師」と呼ばれる宗教家による傾聴やカウンセリングといった取り組みに関心も高い。すでに「ホスピス」や「緩和ケア」といった終末期医療の現場などで論じられるようになってきている人間の「スピリチュアル・ケア」についての研究は、世俗化した現代の文脈に、ある意味で宗教的な視点を取り戻す取り組みだといえよう。

もし、デーケン氏のいうように、今日が今一度中世的アルス・モリエンディを求めている時代だとするなら、そこで学ばれ、語られなければならない宗教性の問題とはいったいどういうことなのか。また、その必要が本当にあるのか。

この小論においては、ルターのこの小著が今日のいわゆる「スピリチュアル・ケア」にどのような示唆を与えるものであるかを明らかにしていきたい。その際に、やはり中世のアルス・モリエンディとの違いを探ることで、いわゆる一般的な意味で語られている「スピリチュアリティ」の議論のなかに、キリスト教の、そして特に宗教改革的福音理解に学ぶ視点を提示していくことを目的としたい。

第2章 中世のアルス・モリエンディとルター

(1) 中世のアルス・モリエンディ

はじめに記したように、中世の間には沢山の作品が著されているわけだが、おおよそ書かれた内容を見れば、「一、著名なキリスト者たちによる死に関する言葉、二、死に臨んでいる人が、不信仰、絶望、焦り、誇り、現世への執着などを避けるようにという勧告、三、正しい答えが救いへと導くような教理問答的な答え。四、キリストの死に倣う祈りと仕方、五、臨死の人を見舞う者への注意、六、周囲の人々によって祈られる祈り文」⁴⁾ という構成が一般的であった。

特にも、二に記された死に直面する時の五つの試煉は関心も高く、はじめに紹介した最も一般的に流布した木版画入りの『アルス・モリエンディ』もこの部分を強調したものであった。「信仰への懷疑、絶望、焦燥感、傲慢、物欲」という五つの誘惑に関して、悪魔の奸計の手口が示され、それに対する聖書の教え、特にキリストや使徒たち、また信仰に生きた聖人らの模範を示し、それに倣って試煉の中でも堅く信仰を保つことが教えられる。そういう信仰の生き方、もしくは死に方こそが功德となり、救いに至ることだと励ます内容である。

また、同時代を代表する著作で、ルターの直接の上司でもあったシュタウピッツも1515年に『キリストが喜んで迎えた死のまねびについての小冊子』⁵⁾ を著しているが、全体は15章からなり、表題に著されるように基本的にキリストに学び、またその生を模範としてまねていくことが救いへの道であると勧告が書かれていく。死にいく者への慰めももちろんあるが、死一般についての説明、また見舞う者たちや看取っていく者たちへの勧告もあって、死にいく者に関わる包括的な内容となっていると言えよう。

シュタウピッツの死に直面する人間とその救いについての基本的筋道は以下のように確認される。すなわち、人間はもともとその良い意思によって「不死の生」を渴望し、それに向けて善き生を生きていくことが出来たはずだった。しかし、墮罪以後は神から離れた者として死に定められていることが語られる。それでも信仰によってキリストに結ばれた者には、恵みによりその「悪しき精神が完全には善くならないとしても、生命にいたる一つの道具」⁶⁾ として、キリストの模範に倣うように意志を働かせ、そのように実際に生きることを通してキリストと同形になることを目指し、それによって功德、功績を得て救いに至ると教える。

また、ルターとは少なからぬ因縁めいた関係となったオランダの人文主義者エラスム

スも 1533 年には、「死への準備について」を書いている。彼は、プラトニズムに影響され、死によって人間は肉体の牢獄から解放され、至福の自由へ跳躍するという理解を示している。そのうえで永遠普遍を求める哲学は死への準備であるという考えを著し、人は、信仰に加えて自由意志によって善を求めるものであるという。死の準備ということに関しても、それまでの中世のアルス・モリエンディが死の恐ろしさを描きつつ、その死をどのように死ぬかということに集中していたのに対し、善く死ぬとは善く生き、徳を求めるということに他ならないとその叙述の内容を大きく変えている。つまり、信仰者は日常的に祈り、聖書を読み、 sacrament にあずかって、信仰をまし加え、「キリストの哲学に従って」⁷⁾ 善きわざに励み、そして、この世の物への執着を手放していくように生きるなのであって、そのこと自体が死の準備ということにつながるとしているのである⁸⁾。

さて、こうした中世末のルターと同時代のアルス・モリエンディと比べるとき、ルターの小論は、そこにある程度共通する特徴も見ることができ、中世神学の影響を強く感じるであろう。しかし、詳しく見ていくと宗教改革的神学の力強いメッセージが見えてくる。

(2) ルターの執筆の背景

ルターによるこの小著が、こうした中世のアルス・モリエンディの枠組みに入るとはじめに述べたが、そうはいつても、宗教改革者ルターによるこの書は、必然的に宗教改革的福音理解において記されていることは疑い得ない。もともと、ルターの神学的テーマは死に関する深い問いにあったとあってよいだろう⁹⁾。それだけに、この小著は中世のアルス・モリエンディの伝統に新しい特徴を見せていくことになる。

書かれたのは、いわゆる宗教改革の発端となったあの「95 箇条」の書かれた 1517 年の翌々年、1519 年のことだ。その年の 7 月には教皇の権威を否定するライプツィヒ討論が行われている。ザクセンの選帝侯フリードリヒが重病であって、宮廷顧問のマルクス・シャルトからの依頼が、宮廷付きの牧師シュパラティンを通して伝えられ、それに応じるかたちで、おそらくその年の 10 月の半ばに書かれたものだ。実は、この依頼に続いてシュパラティン自身からもフリードリヒの慰めになるように病める者への慰めの書を書くようにと求められ、ルターは、その求めに先に応えている。出版は翌年になったが、ラテン語で『勞し重荷を負う人々のための慰めに関する十四章』を 9 月に書き終えているのだ。つまり、ルターは、フリードリヒ候のために求められるという極め

て具体的、牧会的な状況のなか、あいついで二つの書を書いたことになる。

ルターの著作全般に言えることでもあるが、それぞれの教会の実情や人々の求めに応じて書かれるルターの叙述スタイルは、体系的なものではなく、課題についての網羅的に扱うということでもない。実際の執筆の経緯を見ればなおのこと、この書が非常に特別な状況下で書かれたことは知っておく必要がある。この書だけをもってルターの「死の準備」についての思想全体を論じるには慎重であるべきだろう。しかし、逆に、この書においてルターにどのような強調があるのか、その視点の意味をこそ汲み取っていききたい。

また、書かれた時期から考えても、そして自身が「アウグスティヌス修道会士マルティヌス・ルター」と署名をしている点を見ても、この書にはまだまだ中世的伝統の要素が残されている。しかし、前年の1518年にはルターの神学的な特徴となる「十字架の神学」を示す『ハイデルベルク討論』が著されているし、翌1520年にはいわゆる宗教改革三大著作といわれる『ドイツ、キリスト者貴族に与える書』『教会のパピロン捕囚』そして『キリスト者の自由』の三つの書が相次いで出版されることになる。つまり、宗教改革の神学的主張が大きく展開を見せる時期に書かれているわけだ。だから、その内容において福音的な主張が見出され、中世における伝統的パイエティとの違いを見せることになる。その点が、やはり確認されるべきところだ。

また、ルターはこの執筆の依頼に応えることをすぐになし得なかったとき、先に触れたシュタウピッツの一書『キリストが喜んで迎えた死のまねびについての小冊子』を読むように推薦している。つまり、ルターがこの牧会的な小著を書くにあたって、念頭にはシュタウピッツの書いたものがあり、もともとそれによって導かれることが有益なものとして考えられていたと思われるのだ。そして、それは読まれているだろうという前提をもって、ルターがこれを書いたということも考えられるだろう。もちろん、ルターは求められたこともあって自ら筆をとり、自分の考えるところを述べていくことになる。だから、ルターはシュタウピッツの書に対し、ある程度の信頼を持ちながらも、そこには十分に描ききれていない福音を伝えるようにこの小論を書き進めることとなったと想像される。そこに彼の徹底した福音理解から導かれる死への準備という視点が見出されてくるのだ。

(3) ルターの強調点

たとえば、ルターの筆には、中世的神学と教会のパイエティの残滓と指摘されることがいくつかある。その一つは、そのサクラメント理解にあるとあってよいだろう。ルターは次のようにいう。

「こうした旅にのぼる心備えまた準備として第一に必要なことは、純粋な告解（特に一番大きな罪過、その時心を絞って思い起される限りの罪過について）、ごんげをして、キリストの真実の聖体と終油との聖なるキリスト教的サクラメントにあずかる用意をし、敬虔なことをもって、これを願ひ求め、これが受けられるおりがあれば、心から信頼して拝受することである」¹⁰⁾。

つまり、死に直面したものが頼るべきサクラメントには「告解、聖餐、そして終油」という三つを具体的に数えているわけだ。宗教改革においては、サクラメントは洗礼と聖餐の二つに絞られて理解されるわけだから、こういう叙述には、まだ中世的な慣習とともにそのサクラメントの有効性ということが考えられていたということであろう。

また、この著作のなかで、しばしば「聖徒」¹¹⁾らが死にいく者に働くことが書かれている。日本語の著作集の注には、この「聖徒」の意味するところを説明して「新約聖書の意味での正しい信仰者をさしている」¹²⁾というが、この著作においては文脈から考えて、すでに召された者のことが考えられていることは明らかであろう。さらに、この時期のルターは自らのとりなしを求める中世の敬虔を保っていて、「人はすべての聖なる天使たち、特に自分の守護天使、聖母、すべての使徒および聖徒たち、わけても自分が特別の敬虔を寄せるように神からゆるされている聖徒たちに呼びかけなければならない」¹³⁾ともいっている。つまり、この小論を書く時点では、「いまだカトリック的な天使崇拜や聖徒崇拜を完全に捨ててはいない」¹⁴⁾というのが現実だ。「聖徒」らを含めて神へのとりなしを担うヒエラルキーを前提とした中世の教会における実践的な慣習と理解とを引きずっている。

しかし、そこで語られる内容においては、明らかに中世的な理解から宗教改革的神学に基づいた理解が見出され、主張されていることを合わせて見ていく必要がある。いま挙げたような中世の残滓といわれる中にさえも、実はそうした革新的な理解がはっきりと示されてきている。

たとえば死に直面する者の受け取るべきサクラメントは、それらが功績的なものとして死にいく者に益するという考え方はみられない。むしろ、それらを通して示されるキリストによる救いの約束へと集中させ、その約束への信頼によって得られる平安を語る。特に、一般的なアルス・モリエンディに見られるような告解の秘跡における痛悔の強調は、このルターの手紙においてはほとんど見ることがない。むしろ、ルターにとってサクラメントは「キリストの生命があなたの死を、キリストの従順があなたの罪を、キリストの愛があなたの陰府を自らに背負うて、これらを克服したもうこととし、その保証」¹⁵⁾なのである。ここには、その福音的理解がはっきりと示されているのだ。サクラメントは人間の功績ではなく、神からの与えられる救いのための賜物である。そして、サクラメントがたとえ受け取れなかったとしても、そのことが決定的な意味を持つものではなく、むしろ、大切なことは、そうしたサクラメントを受けたいと願う信仰そのものだとさえいわれる。サクラメントの外的な客観性において、神の働きの保証を見ているが、より重要なこととして「信仰」そのものにおける神関係に視点をおいていることも、宗教改革的神学の主張と言えらるだろう。

また、「聖徒」に関しても、そのとりなしのわざへの信頼を残しつつも、むしろ、キリストの救いにあずかっていた証人であり、死にいく者にとってはキリストのいのちと宝にあずかる者たちの交わりが与えられることを示すために語られているといえるだろう。

こうして、ルターの「死の準備のための説教」が中世末に見られるアルス・モリエンディとの連続性を持ちつつも、しかし、宗教改革的信仰をはっきりと示すものとなっていることが確認されるのである。

第3章 ルターのスピリチュアル・ケア

ルターのこの小論を読んでいくと、中世のアルス・モリエンディとははっきりとした違いに気づかされることが出てくる。たとえば、ルターは次のようにいっている。

「人は生きている間に、死の想念についての訓練をなし、死がいまだ遠くにある、さし迫って来ないうちに、これをわが前に呼びだして眺めるべきである。しかしながら、臨終に際して死がすでに目の前にあり、その力がおのずからあまりにも強くなりきってしまった場合には、そうすることはかえって危険である、何の役にもたちはしない」¹⁶⁾。

ルターは、臨終がせまるとき、死の力が特別に強力なことを知っている。だから、死を直接に見てはならないと忠告する。ここに、ルターがこの書物を書いているところの一つの立ち位置が示されていることが分かる。

現実には自らの死を間近にしている者に向けて、慰めと力、その最期を支えるということが極めて重要な視点になっている。ここに著すのは、死一般についての考えでもないし、あるいはエラスムスがいのように、いかに善く生きるかということが死の準備であるというようなことでもない。それらは、いずれも必要な考えではあろう。けれども、このルターの小論は、いま目の前にいる死を間近にしている一人、具体的にはフリードリヒ侯を支えるという援助の視点をもって書かれているのだ。つまり、ここには死の臨床の視点が明瞭だということだ。いうなれば、死の哲学書でもないし、死の教義学的な説明でもない。むしろ、極めて実践的な視点で、しかも死の臨床に直接関わる支援に徹して書かれているということだ。

たとえば、すでに触れたデーケン氏の「死の準備教育」という少し大きなテーマにおいて考えるときに、中世の「アルス・モリエンディ」が見直されることがあり得るだろう。たとえば、スザンヌ・ヴァンダールクトは、それを応用した学びを工夫し、実際の一連の葬儀式での死の現実に触れることや、四旬節にあの「アルス・モリエンディ」に描かれた5つの誘惑と試練を取り上げて死についての黙想を深めるなどの提案をしている¹⁷⁾。こうした一般的な場面での「死の準備」という課題については、「アルス・モリエンディ」に学ぶことが出来るのは確かだと思う。

しかし、ルターはもっと具体的な死の臨床に関わるものとして、特に死に直面している本人を具体的な相手としてこの説教を書いている。そこで、この章では具体的な死の臨床に関わる今日のスピリチュアル・ケアという課題に、このルターの説教から何を学び得るのかという視点から検討を加えてみたい。

それでは、スピリチュアル・ケアとはなにか。実は、これについては多くの研究者がいろいろに論じていて、その詳細をここで議論することはできない。そこで、便宜的ではあるが、この分野での第一人者である窪寺俊之氏の研究に依拠する形で、この論文での視点としておきたい。たとえば、窪寺氏は、スピリチュアリティを次のように定義する。

「スピリチュアリティとは人生の危機に直面して生きる拠り所が揺れ動き、あるい

は見失われてしまったとき、その危機状況で生きる力や、希望を見つけ出そうとして、自分の外の大きなものに新たな拠り所を求める機能のことであり、また、危機の中で失われた生きる意味や目的を自己の内面に新たに見つけ出そうとする機能のことである」¹⁸⁾。

つまり、スピリチュアリティはその人がその人として生きていくうえでいつでも存在しているといつてよいのだが、とりわけ人生の岐路に立つときや、「生き死に」に関わるような危機に直面した時に働くというのである。ここで窪寺氏がいう「自分の外の大きな物」というのが、宗教的な信仰の対象となるもの、たとえば「神」と呼ばれるものであったり、大宇宙や自然であったり、ある種の超越的存在のことだといつてよいだろう。人生の危機において、人間のうちにそういった何ものか（Something Great）を求めるように機能するのがスピリチュアリティと呼ばれているのである。

ルターの場合には、当然、この「自分の外の大きな物」がキリスト教における三一論的の神であることになるが、そのスピリチュアリティの問題に、どのような示唆を与えるのだろうか。

そして、このスピリチュアリティは、特にその危機において魂の深い問いや痛みとして経験される。だからこそ、その痛みへの特別のケア、手当や援助が必要とされるわけだ。窪寺氏はそのスピリチュアル・ペインについては、死に直面しているというような状況の中で経験されるものとして、1) 「わたし」の生きる意味・目的・価値の喪失、2) 苦痛の意味を問う苦しみ、3) 死後への不安、4) 「わたし」の悔い、罪責感の4つの基礎的な視点をあげている¹⁹⁾。こうした視点に、ルターの「死の準備」は何を応えているだろうか。

(1) この世との別離

ルターは、死がまずこの世のことがらとの別離という非常に具体的な問題であることから書きはじめている。そして、この世との別離は、すなわちこの世の財産や具体的な人間関係における問題として書かれている。

①財産の問題

ルターがこの説教の一番はじめに記しているのが、この世との別離、特に財産の処分の問題についてである。事実として極めて淡々とした叙述であるが、そこにもルターらしい特徴が見られる。

たとえば、シュタウピッツは、「私たちが無一物で裸のイエスを無一物と裸になって模倣し、わたしが進んでもしくは嫌々ながら放棄すべきものを、自発的に放棄する場合の方が、豊かになろうとして多くの試練に陥るよりもはるかに有益である」²⁰⁾という。つまり、この世の財を放棄することは、イエスが裸で十字架にかかれたその最期に倣うことであり、そうすることがどれだけ大きな功績として認められるかという視点で理解されている。

これに対して、ルターの視点は全く異なる。この世との別離ということで、同じようにこの世の財を整理すべきということなのだが、ルターは非常に端的に「人は自分のこの世の財産をしかるべく適宜に整理し、あるいは死後遺族近親の間に、けんか争論、その他いざごぎのたねが残らないように整えておくようにすることが必要である」²¹⁾という。この世の財産の処分は、その処分をする本人の功績のためとの言及はない。それは、ただその遺されたものの相続に関わって争いごとが起こらないようにするということが主要な問題として理解されている。

つまり、死への準備において、本人の救いは、この本人がどれだけ信仰的にキリストをまねび得たかという功績によらず、ただキリストによって示される神の愛と恵みにのみよるということが、ルターの基本的な福音的理解である。それゆえに、財産の処分、この世の物事への断念や放棄ということに功績としての霊的な意味を付け加えることは必要ではないとされていることが中世的な功績思想を前提とした考えと最も異なる点である。

加えて、そういうことから離れて純粋に財産問題を見るならば、それは何時でも遺された者にとっての争いのたねとなりかねないことが見えてくる。だから、ここで死に行く者がなすべき対処は、自分の救いのための放棄ではなく、遺された者たちの間に争いが起こらないことのために行う、つまり他者のために行うことだというのがルターの基本的な考えとして際立ってくることになる。

死を準備するということは、もはやこの世に対してなにも役に立つことがなくなる、そういうこの世との決別の時だということなのだ。しかし、それでもその死の中であって、遺される者のために成すべきことがあるということは、どんなにこの死に行く過程を有意義にするかということを考えさせられるのだ。それも、死にむかっていく時の財産の問題を、本人の功績となる放棄という後ろ向きな視点ではなく、誰かのためになしえることとして意味付けられることは、最期の刻まで生き抜く力となることを教えるように思われる。

②人間関係

次に続けてルターは「霊的にもこの世と別れなければならない」と言い、具体的な人

間関係の問題に言及する。この人間関係の問題を「靈的」(Geistlich)なこととして論じている。神と人との関係において靈的なものを考えるのは当然だが、この人と人との結びつきに靈的と表現することに大切な意味がある。

一般に、人と人との関係は、単に肉の生命を維持するというこのためにあるわけではなく、かけがえのない唯一無二の存在として人格的な関係をつくることよって、その諸関係を生きる私たちは自分が自分として生きる意味を受け取っていくこととなる。かけがえのないその人間関係を靈的なものとして考えることは非常に大切な視点だといえよう。

そうした人間関係において、私たちはさまざまな問題や破れを経験するものでもある。そうした破れを抱えている現実のなか、ルターは、ゆるしゆるされる関係の修復を死の間際に勧める。人間関係のなかで、互いの中に憎しみや怒りなどを残すことは、その人の人格に痛みを残すことだからだ。ルターは、和解のないことが、「私たちの魂がこの世の面倒を背負ったままにな」²²⁾ることだと知っているのだ。私たち人間が、関係的な存在として生きるものであるという本質に関わることがらを靈的(スピリチュアル)な問題として語っていることが重要なのだと思う。

関係的存在の私たちが、具体的人間関係において愛が生きられるべきことは、ルターに限らず、当時のアルス・モリエンディもまた語っている。たとえば、シュタウピッツはいう。

「魂は肉〔親関係〕に堅く結びつけられている。したがって死の危険にさいして子どもたちはその両親を、妻はその夫を、夫はその妻を、兄弟は他の兄弟を見放してはならない。神はわたしたちが病人を見舞って愛を示すことを欲しておられる(コヘ七・四)」²³⁾。

やはり、ここで具体的な人間関係において死にいく者と遺される者とのあいだに愛の関係が必要である事を教えているのだ。

しかし、シュタウピッツでは基本的にこうした愛の行いについて、それが自分の功績となることが考えられているように見える。愛するよという神の求め、その戒めに従うことが良いことであり、それを意志することこそが自分の魂を神に結びつける従順となり、それによって死の滅びから救われるという考えが根本にある。結局、自分の意志によってキリストに従う生き方をするのが救いをもたらすという考えにつながって

いる。しかも、それは遺された者のなすべき見舞いの問題としてだけ語られているのだ。

これに対して、ルターは、自らの救いについてそうした業を必要としない。そこではむしろ徹底して神の救いということだけを語る。だれでも、キリストにおいて自分の救いについての必要は全て成し終えられているのだ。だから、こうした愛の働きは、純粹に相手のため、他者のための働きとなってくるといっても良い。

さて、こうしてルターが死というものをこの世との別離として描くとき、淡々とその事実を捉えながら、死にいく者の最期の生きる時間が何のためのものであるかということが示されているように思われる。すなわち、私たちのいのちの意味は「他者のために生きる」ところに見出されるということだろう。

窪寺氏のスピリチュアル・ペインの4つの基本的な視点の一番はじめにあるのが、「生きる意味の喪失」であった。死が確実にあって、ただ苦しみが続くなか、自分が何のために生きるのか見失っていけば、その最期を生き抜く力をも失う。しかし、ルターはまさにその人生の最期の時にも、与えられた自分の時間は、他者との関係のなかにあること、いや他者のためにあることを語っている。私たちは、この他者関係のなかでこそ、「自分」としてこの世にいのちがあることの深い意味を受けとるということだ。

だから、ルターの小論においては、この世との別離としての死に直面しているその人のスピリチュアル・ケアとは、その人のための必要（ニーズ）に応えるものであるようであり、実は、その人が「他者のために」生きるという人間の本質をみるべきことを示されているように思う。中世のアルス・モリエンディは、自己の完全さや功績を求めることによって救いを目指すことを教えているが、自らのために時間を生きることの教えが、その苦しみを耐えしめることが出来るだろうか。愛する者のためにのみ、私たちはどのような時間も耐えることが出来るだろう。その意味で、私たちがどのような時においても、自分のためのことはすでにキリストによって満たされているから、すべての時間が愛する者のため、他者のために用いることが出来ると教えるルターの福音的理解は、私たちのスピリチュアル・ケアを考えるうえで、大変示唆に富むものだと言えよう。

(2) 死の三つの形相

さて、ルターはこの著作の中で死の三つの形相を、人間にせまる恐ろしさとしてとりあげる。すなわち、いのちの終わりに直面して私たちが敵として立ち向かう事になる「害悪には三つある。第一は死の恐るべき形相であり、第二に罪の戦慄すべき種々相

であり、第三は陰府と永遠ののろいの、堪えがたい、しかも回避しがたい形相²⁴⁾の三つである。ちょうど中世のアルス・モリエンディが誘惑・試練を五つの版画のイメージで捉えて紹介しているに對置するかのようになり、この三つのイメージを特徴的に示している。これらの恐ろしい形相の奥に悪魔がひそみ、私たちが神への信頼から引き離して、恐れと絶望のうちに、いのちを失わせようと働きかけるというのだ。

これら三つの形相はおそらく厳密には区別されず、お互いが関連しあって私たちに死の恐ろしさを神の怒りや裁きに関連させて思い至らしめ、神の愛への信頼から私たちに遠ざけるように働くものとされていると見てよいだろう。ルターにとっては、死は単なるこの世のいのちの終わりということだけではなく、神の怒りと裁きによって滅ぼされることと理解されている。その恐れから逃れるのは、もちろんただキリストの福音によってにはほかならないわけだが、悪魔的諸力は、このキリストへの信頼から私たちに引き離そうと絶えず狙っているのである。それこそ、私たちに神の愛と救いを疑わせる靈的試練 (Anfechtung) である²⁵⁾。私たちが生きることの一番深いところにある確かさ、生きる意味を自然に受け取っていく生の喜びを奪い取るものである。ルターはこの死の恐るべき形相が靈的試練をもたらすと考えていると見てよいだろう。

大変興味深いことは、この三つの形相がちょうど私たちが生きる時間軸の上に重ねられるということだ。

「死」というのは、具体的に「頓死や変死の様相」²⁶⁾ というようにイメージが挙げられていて、実際の死の現実としての痛みや苦しみのことが考えられている。いわば、さし迫った「今・ここ」で起こる死の具体的な有り様のことといえるだろう。それに対して、「罪」は、私たちがどのように生きてきたかを問うものだ。つまり、私たちの「過去」についての問題である。生きてきた人生が、為すべきつとめに忠実に、人を愛し、神のみこころにかなうものであったかどうか。もちろん、誰でもそうでなかった自分を知っているわけだが、そのことが「罪」の姿として自らを責め立てるというわけだ。そして、三つ目の「陰府」とは、死のむこうに待っているものであり、「未来」あるいは「永遠」に属するものである。私たちが生きている間は、未来は自身の新しい姿としてイメージされるわけだが、この世での人生の終わりである死の先にある「陰府」は、可能性として示される「未来」であり、時間軸を超えた形でいえば「永遠」に属する問題なのである。

すなわち、「死」が「今」と「過去」と「未来」とに関わってみせる恐ろしい形相が、私たちに責め立てるものとして「苦しみ」と「罪責意識」、そして「不安」を増し加え

るものであり、自分に定められた「死」を厭わせ、その受容を妨げるものとなる。そして、それを定め与えたもう「神」を恐れ、疑わせ、憎むようにしむけるというのだ。「悪しき霊と私たちの本性とが、私たちを攻撃して信仰から引き離すために」²⁷⁾ この三つの形相を用いるというのである。

だから、ルターは死がいよいよ間近に近づいたのであれば、それを直接に見ることを避け、むしろ、それらに打ち勝ちたもうキリストにおいてのみそれらを見るようにと教える。その場合、「キリストは徹頭徹尾ただ父なる神のやさしいみこころのみに目をとめ」²⁸⁾ て、私たちがそのように神に信頼すべき信仰の模範となってくださったということばかりではなく、むしろそれ以上にご自身におけるそれらの恐ろしい形相に対する勝利にあずからせるようにしてくださったのである。そのために聖なるサクラメントが与えられている。サクラメントは、「キリストの生命があなたの死を、キリストの従順があなたの罪を、キリストの愛があなたの陰府を自らに背負うて、これを克服したもうことのしるし、その保証と」²⁹⁾ されているというのである。こうして、キリストをとおして見るならば、死も罪も陰府も、もはやその力を失ったものであり、恐れる必要がなく、この試練においてもそれを容易に克服できるというわけである。

こうして、ルターはキリストの福音において、死の臨床における私たちのいのちのスピリチュアルな支えを教えている。実は、窪寺氏がスピリチュアル・ペインとして取り上げた二つ目からの3点はぴったりここに重ねられる。「今」現在の死そのものの苦しみの問題は、2)の苦痛の意味の問い、「過去」の罪の問題は当然、4)の罪責意識、そして、「未来」の問題としての陰府の問題は、3)死後への不安に対応する。私たちは、この時間軸をもって一つのアイデンティティを生きる者だ。だからこそ、死がさし迫るなかで、私たちの生きることの現在、過去、未来に対する不安や恐れ、苦しみを持つことになる。これが私たち人間の実存の苦しみだろう。

ルターはこの三つの死の形相の陰に、神から引き離す悪魔の攻撃をみている。そして、キリストにおいて、私たちはこうしたあらゆる攻撃から神の確かさのなかに守られることを伝えている。それによって、生きてきたすべてのことに対する赦しと肯定が示され、今、経験する苦しみや痛みの奥にも確かな支えと癒し、慰めのあることを示し、未来への希望を繋ぐ。ルターは「私たちは死に臨んだとき、不安を払いのけて、死後になお大きな住まいと喜びがあることを知らねばならない」³⁰⁾ という。ルターにとって、死は、母の胎から広い世界へと生まれてくる赤子のように、死という狭い門をくぐってこれまでの生活

から抜け出て、新しい世界に生かされることとして理解されているのだ。

つまり、キリストが十字架と復活を通して私たちを担ってくださったという福音は、単にそういう教えとしてあるのではなく、具体的に死に直面している者にキリストが共にいたもう出来事となって、その無力さと虚しさ、恐れ、絶望を取り除き、信仰と希望と愛を最期の刻まで支え、保たれると教えているのだ。こうして、死に直面する時に、自らの死を見るのではなく、むしろキリストのいのちを見るように促される。

ルターは、もちろん福音理解を徹底して人が生きる具体的なところに届かせている。具体的なスピリチュアル・ペインの姿をはっきりと示しつつ、その苦しむ実存に寄り添い、いのちを生き抜く慰めと平安、希望を与えるキリストの姿を示すのだ。その人の生きる時間軸に寄り添うスピリチュアル・ケアの在り方に学ぶところは大きい。

(3) 死の孤独と死の受容

①死の問題としての孤独

死の恐ろしさは、見捨てられるところであり、断ち切られることだ。今、自分を取り囲んでいるつながりから断ち切られていくことの恐ろしさだといってよいだろう。

ルターは、そうした死にいく者の孤独に向けて、あなたは決して一人ではないということを繰り返し強調している。「これらの sacrament によって、あなたはすべての聖徒たちと一体にされ、これらの聖徒たちとの真の交わりに加えられ、こうして聖徒たちはあなたとともにキリストにおいて死に、罪をにない、陰府を克服するのである」³¹⁾。聖徒の交わり、しかもキリストを中心とした交わりのうちにあるというばかりではなく、死も罪も陰府も共に担い、共に克服されることとして、死の孤独をなぐさめるのである。

大変興味深いことは、ここでルターは近しい者が見舞いに行くべきことについて触れていない³²⁾。それは同時代のアルス・モリエンディが病人を見舞うべきことに言及しているのとは対照的である。

その理由はいくつか考えられる。すでに述べたように、ルターはこの書を書く前にシュタウピッツの小論を薦めていて、それにはそのことが言及されていることと、このルターの短い文書が死に直面しているフリードリヒ候にあてて書かれたという性格上、一般的に病人を見舞いに行くべきことを書くことは必要ないということであろう。

しかし、それにもまして重要なことは、ルターが死の時の真の孤独と慰めはなにかを

知っているということではないか。傍に人がいるとか、見舞う者があるとかという外的なことは助けにならない。死に向かい合う者が慰めとするのは、むしろ、ただキリストがあなたを顧み、見捨てず、目を注ぎ、愛したもうということだけなのだ。そのことが信じられるならば、他の事柄はすべてプラスに働き、慰めになる。そのことがはっきりすれば、たとえ具体的な見舞いがあるとなかろうと、いつでも変わらず死にいく者にはキリストがおり、またすべての聖徒たちが共にあることが信じられ、慰められるということだろう。

目に見える具体的な関係の奥に、目に見えないキリストや他者との深い関係があることを信じるところにその死の孤独についての慰めと支えをみているのである。逆にいえば、具体的な見舞いは、そうした目に見えないキリストの真の関わりを証し、示すものであるべきなのだ。見舞うものの功績ではなく、見舞いを受けるものにとって神の恵みが示されるべきことがよりはっきりとするのである。

②死の受容と死者の受容

さて、死の受容に至るプロセスこそ、死のスピリチュアル・ケアに必要なことと考えられる。特に、信仰を生きることににおいては、この死の受容ということに特別な視点が与えられるといえよう。たとえば、エリザベス・キューブラー・ロスは多くのケーススタディーによって、人は死の受容について、①否認、②怒り、③取り引き、④抑鬱、⑤受容の5段階を経ると説いた。これに対して、デーケン氏は信仰者においては、さらに6番目に「期待と希望」という段階があるといっている³³⁾。信仰において死は単にそれを諦めのうちに受容するというのではなく、死後の世界や永遠の領域に対する希望をもち、また復活における再会の希望などを持つことができるといっていることだ。つまり、スピリチュアルなサポートによって、人は死の受容において、新しい段階まで進むということであろう。

確かに、ルターにおいても、「死において起こりうる最上のことは、われわれの意志がそれを受け入れること」³⁴⁾である。それも、諦めや渋々それを受容するというのではなく、死の闇がキリストにおいて信仰によって克服され、復活のいのちの希望に結ばれた受容であることだといつてよい。なぜなら、「あなたが死と罪と陰府の形相に驚かないために、神はキリストにおいて生命と恩恵と救いの姿をあなたに示し与え」³⁵⁾のようにみことばを語りサクラメントを賜るからである。キリストをとおして、あらゆる恐れが克服されて、死を通していのちを望み、「神を愛し、たたえ、感謝し、そして喜んで

死ぬ」³⁶⁾ ことができるというのである。

しかし、ルターはここで一步踏み込んで、私たちが死を受容することに向けて、神ご自身の働きが先んじていることを語っていることに注目したい。つまり、死にいく者がその死を受容することにして、神が死にいく者を受容することを第一に語っているのである。信仰的な視点は、単に受容の新しい段階ということではなく、どの段階にあるにせよ、その人自身が神との関係のうちにおかれているという、より根源的な視点から論じられているように思うのだ。すなわち、「神はその天使たち、すべての聖徒たち、すべての被造物に命じて、ご自身とともにあなたに目を注ぎ、あなたの魂にこころをとめ、これを受けいれしめたもう」³⁷⁾ というのだ。私たち人間が自分の死を受容することができるのは、天使や聖徒たち、またすべての被造物によって私たち自身が受容されることによってなのだ。つまり、受容の新しい段階がはじめて信仰の次元ということではなく、私たちが神との関係のなかに受け止められているということこそ、そこに信仰的事態があるということこそがルターの視点と思われる。

一般に人間のスピリチュアリティが、窪寺氏の言うように、危機の際に「自分の外の大きな物」に支えを求めものだとして、ルターの場合、それは単なる宇宙や大自然というようなものではなく、当然のことだが極めて人格的な相手を見ている。ルターにとって死は神の裁きとして恐れられた。もしも、死や罪や陰府の恐ろしい形相が私たちの魂を飲み込んでしまうとすれば、私たちはこの裁きの恐れに取り付かれ、これを乗り越えることは出来ない。だから、この神の怒りや裁きに解決がもたらされなければならないのだ。しかし、神を変えるものは神以外にはあり得ない。人間の功績はそれをなしえない。だから、ただ神であるキリストが私たちを神の怒りや裁きに代えて愛のまなざしによって捉え、私たちをご自分のものとし、そしてご自分のいのちを私たちに与えてくださる恵みによってのみ、私たちは死を受け取ることが出来るというのである。ここにルターにとってもっとも重要な霊的試練とその克服の問題がある。

私たちが死を神のみこころとして受け取っていくとき、ルターはそこにまずキリストの大きな働きがあって、私たちの死の孤独を取り除き、私たちが死を喜んで受容できるようにあらかじめ私たちをその愛の交わりにおいて取り囲んでくださっていることを教えている。キリストにおいて神が私たちへ働き、私たち自身を「死を受容する信仰へ」と導いてくださる恵みを見ているのである。

つまり、その人に対する神ご自身の働き、神によるその者の受容（赦しと救い）が

あるというのが宗教改革的な福音の視点から語られる、死にいく者にとっての究極的なスピリチュアル・ケアであると言えるだろう。この福音のみが具体的な死の霊的試練(Anfechtung)を生き抜く力なのだ。人間の行うスピリチュアルな援助は、この神のケアへの奉仕であり、証しとなるものということになる。

第4章 まとめ

シュタウピッツにまで続くような中世アルス・モリエンディの伝統は、基本的にはキリストを模範として理解し、信仰者が自らの意志によってキリストに倣う自己放棄と愛を生き、その死においても従順に受容することが教えられた。キリストに学び、従うことで良い信仰と良い業を生きて功績を積み、神の前により義しい者となっていくことで救いに生かされていくという考えが基本となっている。中世キリスト教が整えてきた救いの枠組みによっていると言えるだろう。

本来であれば、アウグスティヌスがはっきりとさせたように、救いはただ恵みよってのみ与えられるという理解が中世神学の基礎である。原罪の教理にも表される徹底した罪認識がその基礎となっている理解だ。しかし、現実にはオランジェ公会議以降のカトリック教会は、反ペラギウ斯的に信仰者の応答としての信仰の業を救いに必要なものとしてきたし、スコラ主義は信仰者が恵みに導かれて生かされていくことで、神の恵みに応答し、協働する功績によって義となっていく信仰生活を体系的に示し、救いへの導きを教えた。特に、後期スコラ主義においては、信仰者は自らのうちに於ける最高の行いによってその信仰をあらわす功績があってはじめて救いにふさわしいと認められるように考えられてきていた。それは、神の恵みによって生きる具体的な信仰生活に必要な導きを用意したということだが、基本は自分が義となっていくために、自由意志によって自らの徳を高めていき、キリストに従った者となることでこそ救われるという人間主体を軸に考えられたものであったと言えよう。

だから、アルス・モリエンディにおいては、キリストが十字架の死において自己を放棄したのと同じように、信徒もまた、このキリストにまねび、キリストと同形になるようにして、その功績をあげることが求められている。もちろん、そのようなことが人間に出来ようはずもないという罪の理解も基本的にある。だからこそ、そのために、なによりも自らの罪に対する深い自覚から痛悔へと進む必要が説かれてきたし、実際に告解の秘跡が重要なものとして語られる傾向があったと言えるだろう。そのようにして恵

みがその人間の生を補い、力を与え、その道を歩むよう働くのだから、その神の恵みに応えてキリストの放棄に倣うところまで求められる。その中世神学の基本的枠組みは、人間の生涯の歩みを徹底して導く神の恵みがあることを語りつつ、与えられた「自由意志」をもって生き方を選び取り、義人となって天の国に入るためにひたすら功績を積む人間の主体的歩みにおかれている。

ルターの主張は、ここにおいて微妙な、しかし決定的な違いを見せるのだ。ルターにとっては、圧倒的に神が人間に対して働くというところにその視点がある。この神中心、恵み中心の理解の徹底こそが、宗教改革の福音理解として示されている。つまり、義となっていくことで救いに向かい、神に向かって近づいていく人間の主体的な歩みが基本の枠組みであるところから、罪人でしかない人間に神が近づき、ゆるし、救うという神の働きを枠組みとした理解へと転換されているのだ。キリストと同形となるように自ら厳しく主に従う生き方を求めるのではなく、そう生きることが出来ない罪人である私のところにキリストがこられ、赦し、私のすべてを負ってくださるキリストへの信頼を生きるように教える。

では、なぜそのような枠組みの変更が必要なのだろうか。すでに述べたように、ルターにとって死の問題は、最も深い霊的試練として体験される。つまり、死は、存在に対する決定的な否定としての神の裁きを意味した。さし迫った死を問題とする死の臨床において、死は単なる人生の終わりということではなく、明確な神の問題として理解された。生きること、生きたことがゆるされない、裁きのもとにある。人生の否定を経験するわけだ。すなわち、いのちを生きることの根柢がうばわれる体験となる³⁸⁾。だから、実際の死の刻まで、たとえなお残されている人生の時間があつたとしても、死の恐れはその時間を生きる力を奪い取る。生き抜くための努力が求められる以前に、その力の源となる生への肯定、神の赦しと救いの約束が求められるのだといえよう。

それゆえに、死の臨床においては、特にもこの神の救いのみ業に信頼するようにルターは教えている。信仰者が信仰によってなすべきことを教え、それによって救いを確かにするように励まされても、神の怒りと裁きを感じている限りは、もはや何もし得ない。だからこそ、すでに死と罪と陰府に対する勝利を勝ち取ってくださったキリストのみを見て、神の愛を信じて死を迎えるようにと励ましている。特に、この「死の準備のための説教」においては、その理解は sacrament の理解にはっきりとあらわされるといってよいだろう。

「悲しめる心、不安な良心を優しく慰めうる点で、 sacramentにまさるものはこの地上に一つもない」「それは、 sacramentのうちに神のことが存し、この神のことがはたらいて私たちにキリストを示し、死と罪と陰府とに対し、キリストのすべての宝——キリストご自身がその宝である——を約束するからである」³⁹⁾。

それは、恵みの神をいかにして捕まえるかという道筋から、神の恵みに捉えられた信仰者の有り様を伝えるものであり、中世の人間主体の歩みを教えるところから、神主体の恵みに委ねる生き方へと転換した主張となっているのである。

さて、こうしたルターの考え方は、もちろんプロテスタント神学の基礎を形成するものであるが、ここでは、現代のスピリチュアリティの理解に何を示すものであるかを考えてみたい。

たとえば、先に紹介したデーケン氏は、「人間としての『死』とは、能動的に達成すべき課題」であり、「単に運命を受動的に感受することではない」⁴⁰⁾ といって、中世のアルス・モリエンディが、死を「生涯をかけて努力し、磨き上げるべき対象」⁴¹⁾ としていたことを思い起し、その伝統への回帰を訴える。カール・ラーナーが死を「人間の最高の行為であり、その行為において、人間は自由意志をもって、自己の存在を全的に完成する」としていることに依拠しながら、自分の「死を全うする」という視点にたち、死において私たちが「人生の完成」へと向かうこととしていることと重なる。

こうした理解は、具体的にホスピスケアなど終末期医療の現場で死と向かい合う人々への援助を行う実践と結び合わせた主張となっている。人間にとっては、そのゆるされた自分の人生の最期の刻までをどのように生きるかという自己決定が重要で、それが、「生の質」(QOL, Quality of Life)を決めるというのである。つまり、私たち人間が「生きる主体」として人生の歩みを重ね、最期の時に至までその人生を全うしていくことを尊重する考えだ。もちろん、そこに人間として限界がある。時間においても、能力においても、あるいは質においても、限界があることは認めざるを得ないだろう。けれども、その生きる主体の姿勢を全うすることが、その限界の先に確かな救いの希望を見ることが出来る。その信仰においてこそ見出すことの出来る希望と期待の段階を、あきらめに於ける受容の先にみているのである。スピリチュアル・ケアとは、いわば人間主体として生きることを希望の段階へと導き支えることだということになるだろうか。

たしかに、いざという場合の延命治療についての選択、あるいは臓器提供ということだけでなく、実際に死の刻を迎えるまで、どのようにその時間を過ごすかという意味では、その人本人の意志において自らの生を完成させていくという視点は非常に大切な意味を持つ。特に、日本の医療の現実では、どうしても医療者中心に物事が進む現実があって、患者中心の医療がなされて来ていない。だから、死に直面している人々にとって、自らの「死に方」を一つの「生き方」として選び取り、自己実現を生きるべきであるという視点は、非常に重要なものと思われる。おそらく、そういう視点に立つことが、いわゆる「尊厳死」をもたらすスピリチュアル・ケアの実現ということにつながるように思う。それぞれが、神の創造によって与えられたかけがえのない人生の終わりを、本人も家族も、そして医療や看護、福祉などの専門的支援者も尊厳あるものとして全うすることへと取り組むという思想が示されるのだ。

しかし、そうした視点も実践的取り組みも重要であることを重々承知しながら、同時に私たちの死の現実のもう一つの側面について考えずにはいられない。私たちが、実際にその人生の終わりを迎えていく時間に、確かな自己を保ち、自らの主体的な選択によって生を全うするということが、必ずしもならないことが少なからずあるということだ。いや、むしろ、私たちの現実の死は、自分が思い描くような生の完成を望み見るような理想的なものにならないことがほとんどだといってよいかも知れない。病気や事故、災害など思いもよらぬ事態が突然に死を運んでくる。私たちは、「死」という人生の限界に、不条理なほどに予期しない形で突然に襲われてしまう。そして、私たちは弱く、心も身体もその突然の死の強襲に混乱して、その自覚的主体を保つことも難しいということに陥るのだ。死がまだ遠くにある時には、それこそ希望や期待というような次元に信仰によって到達したいものだと思っていたとしても、その時が迫ると、この死の形相はあっという間に私たちの飲み込んでしまう。ルターはその現実をみている。そして、その時こそ霊的な試練のもっとも強いときであろう。主体的に信仰の問いとして祈り続けるなどということさえ出来ないほどに、その現実には捉えられてしまう。

その時、死に直面する本人にとっても、また周囲の者たちにとっても、ルターの言うような神によるその人の受容ということ、その人への働きということを見る視点は、非常に大きな慰めであり、また実際のスピリチュアル・ケアそのものの柱であるように思う。

本人が自覚するかどうか、本人が与えられた生を全う出来るかどうかということを超えて、神がその人のすべてを受け止めているという視点は、本人が生きる主体であると

いうことから見る支援とは異なる、信仰的パースペクティブの存在を示すのだ。言い換えるなら、生きるということの能動的な側面ではなく、むしろ受動的な理解ということになる。いのちが与えられ、生かされ、支えられ、その死においてもその人生のすべてが憶えられ、受け入れられているという視点を持つことだろう。

本人が現実としてどんな段階にあらうとも、希望が持てないでいようとも、否認や怒り、抑うつなどどんな状況にうずくまっていようとも、その本人を受け止める神の働きがまずあるのだということ、神によって受容されていると告げられていることが重要なのだ。それが、その人の生きる時間を支える力の源であり、いやその人の生全体が生きられるための根拠であり、意味を見出すことの核になっているということであろう。

神の問題は、私たちの生の根拠、その意味を問う問題だ。死の臨床において、人間のスピリチュアリティが人間の中の要素、機能であるとして、それは人間が自己と世界、そして超越的なものに関わりを持ち、それを統合していく自己そのものを生きる核（魂）の働きとして理解されるだろう。とりわけ、死の臨床においては、自己の存在の根拠や意味を問うものとなる。その間に、いったい誰が応える者であろうか。スピリチュアル・ケアは、そのスピリチュアルな痛みやニーズを知ることにはじまる。けれども、その間に対する応えに触れるものでなければ、ケアは不十分なままに立ち尽くす。しかし、その応えをおそらく人間は持ち得ない。何者が超越的な存在との関わりのみがこの間を持つその人の実存に触れていく。おそらく、そうした視点をもっていることがスピリチュアル・ケアにとって欠かすことのできないことなのだ。当然のことながら、ルターはその応えが神からの確かな福音として、赦しと愛として示されていると繰り返し語るのだ。

ルターは、その自己と他者、とりわけ神と呼ぶ関係には、人格的な関係、つまり相互に関わり合う対話的な関係を考えているし、むしろ、神が主体となって私たちに働きかけ、恵みを示し、私たちに信仰を生じせしめると理解されている。あくまでも、神が主体であり、人間はその働きにあずかる者なのだ。

もし、「スピリチュアリティ」を語る文脈において、「神が主体」という一つの信仰的表現を敢えてとらないのであれば、私たち人間がいのちの根源にあずかる徹底した「客体」、受動的な存在としてあることを考えるということになる。私たち人間が、その生をはじめから終わりまで、肯定され、受容されている。ゆるされている。愛されている存在であること。ここにルターによって学ぶ、信仰的なパースペクティブに立つスピリチュアル・ケアの要があるといえるだろう。なぜなら、神の人格的な働きを前提とし、

その神との相互関係のなかで人間の働きを見るということになるからである。

ルターはこの小論において、死の臨床におけるスピリチュアルな、霊的な苦しみ、試練 (Anfechtung) の問題へのただ一つの応えを示している。それは神ご自身の関わりであり、具体的にはキリストによって示された神の裁きや怒りに代えた神の愛の関わりである。そして、それがなければ、あらゆる人間的な支援、援助は意味をなさない。みことばとそして特に sacrament はその恵みの約束をはっきりと死にいく者に示すものであるし、そうでなければならない。それがルターのスピリチュアル・ケアの要なのだ。つまり、最期の時のスピリチュアルなケアとして私たちのなし得る限りのことは、いつでもこの神の働きを指し示し、証することなのである。その時にこそ、私たち人間のなし得る小さな働きが、それにも拘らず本当にその人を支えるものとなる。

注

- 1) Neil R. Leroux, *Martin Luther as Comforter: Writings on Death*, (Leiden/Boston, Brill; 2007), 46.
- 2) 石瀬博「キリスト教的アルス・モリエンディの一断面——ルターのアルス・モリエンディを起点として」『死生学研究』12. 2009-10.
- 3) アルフォンス・デーケン, 〈特集「東西の死生観」2〉「キリスト教の立場から」『比較思想研究 (15)』(大正大学) 1988. 14-26,
- 4) 石居正己『ルターと死の問題：死への備えと新しいいのち』リトン 2009年。20頁。
- 5) シュタウピッツ「キリストが喜んで迎えた死のまねびについての小冊子」『キリスト教神秘主義 著作集 11巻 ルターとシュタウピッツ』教文館 2001年, 77-105頁。
- 6) 同, 86頁。
- 7) Hilmar M Pabel, "Humanism and Early Modern Catholicism: Erasmus of Rotteldam's Ars Moriendi" in *Early Modern Catholicism*, Kathleen M. Comfort and Hilmar M Pabel (Toronto: U of T Press Inc. 2001) 33.
- 8) 石瀬博 前掲 61-66。
- 9) 石居基夫「生と死」『はじめてルターを学ぶ人のために』世界思想社 2005年。192頁。
- 10) ルター, 「死への準備についての説教 一五一九」『ルター著作集』第一集, 第1巻 聖文舎 580 - 581頁。
- 11) ルター, 586, 588, 592, 597, 598, 601頁。
- 12) ルター, 603頁。
- 13) ルター, 599頁。
- 14) ルター, 604頁。

- 15) ルター, 592 頁。
- 16) ルター, 582 頁。
- 17) Susanne VanderLugt, "The art of dying: Can the Ars Moriendi Tradition speaks to Christians Today?" *Touchstone*, 28 no.1 Jan 2010, 19-28.
- 18) 窪寺俊之『スピリチュアルケア入門』三輪書店 2000 年。13 頁。
- 19) 窪寺俊之『スピリチュアルケア学序説』三輪書店 2004 年。44 頁。
- 20) シュタウピッツ『キリストが喜んで迎えた死のまねびについての小冊子』94 頁
- 21) ルター, 579 頁。
- 22) ルター, 579 頁。
- 23) シュタウピッツ 前掲 94 頁。
- 24) ルター, 582 頁。
- 25) ピノマ『ルター神学概論』聖文舎 1968 年。183-206 頁参照。
- 26) 同。
- 27) ルター, 590 頁。
- 28) ルター, 591 頁。
- 29) ルター, 592 頁。
- 30) ルター, 580 頁。
- 30) ルター, 592 頁。
- 32) 石瀬, 前掲 69.
- 33) アルフォンス・デーケン『よく生き、よく笑い、よき死と出会う』新潮社, 2003 年。153 - 157 頁。エリザベス・キューブラー・ロスの段階説そのものについては、誰もがこの順番で、そして最終的に受容に向かうとは限らないことや、その段階の移行の仕方などについての批判がある。
- 34) WA, 10, III, 76. (訳については、石田順朗『牧会者ルター』日本キリスト教団出版, 2007 年。183 頁参照。)
- 35) ルター, 601 頁。
- 36) ルター, 592 頁。
- 37) ルター, 601 頁。
- 38) たとえば、3・11 で家も仕事も家族も失ったサバイバーは、死は免れたにしても、これまでの人生をすべて喪失させられてしまったこととなる。そうした喪失感、生きることの意味、目的が失われた以上に、生きてきたことのいっさいが否定されたような経験として、虚無感に支配され、生の力を奪い取られてしまうだろう。
- 39) ルター, 596-7 頁。
- 40) デーケン「キリスト教の立場から」15 頁。
- (41) デーケン 同前 14 頁。

徹底して受動的，徹底して能動的 『キリスト者の自由』の使信とその問い掛け

江藤直純

1. 『キリスト者の自由』の成立

ルターの宗教改革を記念する日が定められ祝われ始めたのは1567年だとする説が見られるが、その日を1517年10月31日の「九十五箇条の提題」が発表された時だと広く決定されたのは少し後になるらしい。そのような決定がなされようとなされまいと、ルターの中で宗教改革的な思想、信仰と神学の核心が固まってきたその時点についての研究はさまざまなされてきた¹⁾。そして、それが「運動」として社会的な、何より教會的な、また政治的な広がりを見せてきたその最大のきっかけが「九十五箇条の提題」の発表であったことは論を待たないだろう（その発表の仕方が討論相手に送付されただけか、ヴィッテンベルク城教會の扉に打ち付けたのか、はたまたそれ以外の方法であったのかは歴史的にはともかく、神学的には問い詰める意味がない）。

それからの2年間には、1518年のルターのローマ喚問命令、枢機卿カエタンによるアウグスブルク審問、1519年の教皇使節ミルティッツとの会談、神学者エックとのライプチヒ討論などがなされたのち、1520年には、破門脅迫の大勅書、ミルティッツとの再会談、ルターの著作の焼却、ルター側による大勅書と教會法の焼却といった具合に一気にローマの権力との対決的な出来事が盛り上がるが、同時にこの年はのちに宗教改革三大文書と呼ばれる重要な三つの文書、『キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書』（8月）、『教會のバビロン虜囚について』（10月）と『キリスト者の自由』及び「教皇レオ十世に奉る書」（11月）とを、そのほかのやはり重要な、驚くべき量の大小の著作とともに、執筆・刊行している。『第二回詩編講解（第十編まで）』、『聖なるサクラメントについての説教のある条項の解説』、『人間の意志の自然的な力について』完成、『注入され、獲得された信仰について』完成、『勞し、重荷を負う人々のための慰めに関する十四章』、『シュトルペン・ジエゲルの官憲のあいだに流布している紙片への回答』、『信仰告白についての考察』、『善きわざについて』、『ローマの教皇制について、ライプチヒの高名なローマ主義者を駁す』、『信仰と儀式についての説教』、『新しい契約についての説教』、

『反キリストの呪うべき勅書を駁す』、「公会議を新たに訴える」、『なにゆえ教皇とその一味の書物が焼き棄てられたか』、『十戒の要解、使徒信条の要解、主の祈りの要解』等である。記録によればさらにこれらと並行して他の論稿も構想・執筆中である。恐るべき生産力である。まるでそれまで蓄えられていた神学的マグマが一挙に吹き上げられたかのようなのである（以上の著作の邦訳名は『ルター著作集』による）。

『教会のパピロン捕囚について』がサクラメントに関して当時のローマ・カトリック教会の理解および実践と厳しく対決しており、『ドイツのキリスト者貴族に与える書』が教会改革のための世俗的権力の位置づけや責任をルター神学的に捉えて、この時期のローマと対決する改革運動を展開する布石であるのに対して、『キリスト者の自由』は趣きを異にする。『マルティン・ルターの生涯』を著したりヒャルト・フリーデンタールはこう記している。「これは三つの著作の中でも最少のもので、ほとんど十数ページにすぎず、二、三日のうちに書かれたもので、なお教会と合意に達しようとする最後の試みであった」²⁾

『キリスト者の自由』本文の四分の三ほどの分量で「教皇レオ十世に対する献呈文」がごく短い「ヒエロニムス・ミュルフォルトに対する献呈辞」とともに添えられていることから、またその献呈文の中の教皇への丁寧な言葉遣いや教皇への敬意を込めての語り口からも和解の可能性を探っていたことがよく分かる。献呈文の冒頭に「あなたにおもねる非キリスト教的な人々の何人か」に迫られて公会議に訴えないわけにはいかなかったと弁明しつつ、「私は今もなおけっして私の心をあなたから離れさせたりしておりませんし、いつでも全力をあげてあなたとあなたのローマの御座とのために最善のことを願っており、またなしえませぬかぎりの熱心で心からの祈りをもってそれを神に願ってまいったのであります」³⁾と述べている。これは彼のローマ教皇との決定的分裂を避け、願わくは和解をもたらすことを期待する思いであり、それは外交術というだけでなく真意でもあろう。

破門脅迫の大勅書がヴィッテンベルクに届くのが1517年10月10日、それと教会法とをヴィッテンベルクのエルスター門外で焼いたのが12月10日である。教皇レオ十世への献呈文執筆の日付は9月6日となっているが、実際には、大勅書が彼の許に到着し、10月12日にミルティッツと再会談をした時に、依然ローマ側との解決の可能性があると語る彼の言葉を受け、本文と献呈文を急ぎ執筆し、そして『キリスト者の自由』の本文と献呈文が合わさったものの印刷が完了するのが11月20日ごろであったという

から⁴⁾、表向きは興奮の嵐のような雰囲気の中でも、なお冷静に、この3年間に確信するに至った福音の真理を、ルターは穏やかな口調で述べている。

我々が今日手にするドイツ語本文及びその邦訳は本文に30の番号が振られているが(それはたとえば『善いわざについて』などもそうであるが、ラテン語本文には番号は振られていない)、そこに論じられているテーマは、書名ともなっている自由をはじめ、律法と福音、信仰義認、全信徒祭司性、信仰と行為、そして愛の奉仕などである。それらはそれ以前の彼の著作の中で取り上げられ、深く論じられているものばかりである。それらを統合する概念としての「自由」をキーワードに、キリスト教的人間観を縦横に論じつつ、それによって福音の神髄をあますところなく描き出している。二、三日で一気呵成に書き上げたと伝記が述べても納得する次第である。

もう一点、明らかにしておかなければならないのは、11月20日に本文と献呈文とがドイツ語とラテン語で印刷済みであったというが、問題は、最初に書かれたという意味での原著はどちらであり、ルター自身による翻訳はどちらであるかということである。もっとも、別人による翻訳ならいざ知らず、同一人物による原著の執筆とその翻訳であるから、オリジナルのほうがより著者の意図に即しているとは単純には言えないと考えられる。翻訳の方により説明を加える形で言葉を加えたり、別の語を当てたりしているかもしれない。ことにも論争を呼んできた第27項のあの一語、ドイツ語本文では ein Christen [一人のキリスト者] であり、ラテン語本文では Christum (一人のキリスト) であるが、どちらを採るか重大な点である。古くは石原謙と佐藤繁彦の論争があり、徳善義和は五度の訳業のうちその決定版ともいえる『キリスト者の自由 全訳と吟味』(1985年)(以下『全訳と吟味』と略す)では、『宗教改革著作集』第三卷(1983年)でもそうだが⁵⁾、それまで「ひとりのキリスト」と訳してきたものを「ひとりのキリスト者」とドイツ語本文を字義通り訳している。その後の平凡社版『世界の思想家 ルター』⁶⁾(1976年)とリトン版『マルティン・ルター—原典による信仰と思想—』⁷⁾(2004年)では「ひとりのキリスト(のようなもの)」と工夫して訳出している。

これらの相違はとどのつまりはドイツ語本文とラテン語本文のどちらがオリジナルかを決定するという問題に大いに影響される。徳善自身は、ドイツ語本文が先に書かれたとする研究者たちの論稿を読んでおり、またラテン語本文が先だと主張する研究書があることを承知の上で、「用語の点、内容の点、自由な書き方からしても、ドイツ語本文が先に書かれ、次に、所によっては推敲し、付加をして、自由な訳として、ラテン語本

文が書かれたと推定したい」⁸⁾と自説を述べている。

筆者は単純に、ドイツ語本文よりも圧倒的に量の多いラテン語本文をルターが凝縮して、整然としたドイツ語本文を書いたと理解するよりも、核となるドイツ語本文が先あって、それを自由にパラフレーズしたと想定する方が自然だと考える。ワイマール版ルター全集(以下WA)⁹⁾でも、ドイツ語本文は19頁であるのに対して、ラテン語本文は30頁と五割増しのボリュームである。

2. 『キリスト者の自由』の構成

本書は、小品ながら、その構成は非常に整っており、事前によく想を練ってから執筆されたものと想像できるほどに、理路整然と論述がなされている。ドイツ語本文にしたがって、30項の各項の番号を用いて、分類してみよう。

冒頭の二つの項は全体の主題を明確に呈示している。第1項では「キリスト者(字義どおりに訳すなら「キリスト教的人間 *eyn Christen mensch*」)とは何であるか。また、キリストがこれに獲得して与えてくださった自由 *die freyheyt* とは、どのようなものであるか」と問いを發し、聖パウロに言及しながら、「わたしは次の二つの命題をかかげてみたい」と述べて、あまりにも有名なあの、一見相反し、矛盾するかのような二つの命題を披歴する。

「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも服しない。」

そして直ちに、何の接続詞も挟まずに、正反対の命題を提示する。

「キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、だれにでも服する。」¹⁰⁾

ラテン語本文からの忠実な翻訳はこうである。

「キリスト者は、あらゆるものの、最も自由な主であって、何ものにも隷属していない。

「キリスト者は、あらゆるものの、最も義務を負っている僕であって、すべてのものに隷属している。」¹¹⁾

この二つの命題をどのように繋ぐかは、この第一項の解釈だけでなく、30項から成る全文の解釈の仕方に影響する。「そして」「また」とか「同時に」と言った並列に並べるか、「けれども」とか「しかしながら」「にもかかわらず」と言ったふうに、逆接の接続詞でつなぐか、事実は正反対の命題が並べてあるのだから、いずれの接続詞も可能である。しかしながら、筆者はあえて順接の接続詞の中でも「それゆえに」とか「であるから」といった、前後を原因と結果、前提あるいは根拠とそこからの展開というような関係であるとする理解を採りたい。それがルターの本書における「自由」と「奉仕」の関係、あるい

は「～カラノ自由」と「～ヘノ自由」の関係であると思われるし、そこに使徒パウロから継承したキリスト者の根本的な生き方が示されていると思われる。その吟味は後段に譲る。

第一部

第3項から第18項までは明らかに前半を構成しており、ルター自身は原著に「第～」 「第～」と付しているだけで（たとえば、Zum ersten）、それ以上の見出し、小見出しはつけていないが、徳善の『全訳と吟味』がそう区分し、名付けているように、第一部は「内的、霊的な人」についてであり、その人にとっての「キリスト者の自由」が主題である。第19項から第29項はルターも「第二部」と記しているが、それは「外的な人」についてであり、その「キリスト者の愛と奉仕」を論じている。「外的な人、身体的な人」あるいは「外的な人、肉的な人」というように第一部と対をなすように見出しをつける仕方もあるであろうが、ルターはとくに「身体的」ないし「肉的」という語を用いていない。自己中心性をその本性とする「肉的」という言葉はここでの論争点ではないから、採るならば「身体的」であろうが、無くても構わない。

第一部においては、まず「自由」は「外的なものは何にせよ、どう呼ばれようと、けっして人を自由にしたり、義としたりすることはできないのは明らかである」（第3項）と断定している。「人の義とか自由とか、逆に悪とか束縛とかは、身体的なものでも、外的なものでもない」「身体が拘束されず、爽快で健康であり、欲するままに食し、飲み、生活していても、それが魂になんの助けになるだろうか。逆に、身体が自らの意に反して束縛されており、病気で疲れ果ててい、飢え、渇き、苦しんでいても、それが魂に何の害になるだろうか」と述べ、それゆえに、「これらのものはどれひとつとしてこれを自由にしたり、束縛したり、義としたり、悪くしたりすることはないのである」（注：『全訳と吟味』67-68頁）。ここにルターが問題としている「自由」というものが、一切の外的・身体的なものに左右されない、あるいはそれを超えた自由であり、人間の前での（coram hominibus）での自由ではなく、神の前での（coram Deo）、いわば神学的なそれ、言い換えれば「究極的なもの」（die letzten Dinge ボンヘッファー）¹²⁾であることを明確に宣言している。

近代において、さまざまな圧政、抑圧と束縛、固定的な身分制社会が強固で、政治経済も、社会も文化も宗教も、民衆を支配する装置として機能していた中世からの解放として、もろもろの政治的社会的な自由を勝ち取っていく歴史はその起源をルターに持つという具合に単純に言うことはできない。それらは修道士・神学者ルターにとっては直

接の関心事ではなかった。そうではなく彼は、ただひたむきに、最も根源的な、神の前での魂の自由を追求し、ということはその自由を可能とする「恵みの神」をひたすらに追求し、聖書の真理、救済の論理を追究してやまなかったのである。

だからといって、近代の政治的社会的自由、基本的人権の獲得には宗教家ルターはおよそ貢献しなかったと即断してはならない。彼は、それらの根源にある神の前での人間の罪からの解放、救い、すなわち自由を求め、その道筋を再発見したのである。それゆえに、神に似せて創造された人間とはそのような尊厳に満たされたものであって、したがって神の似姿であり、愛の対象であり、救いの約束に入れられている人間であって、その人間が本来の人間以下のありように貶められている時に、その生きる主体にふさわしい政治的社会的自由、基本的人権の獲得を目指して戦う運動が近代に展開されていったのである。この結びつきの論証は別途緻密な議論が必要だから、本論ではこれ以上の深入りはしない。近代の平等思想と宗教改革における「全信徒祭司性」（神の前での平等）との関係と、近代の政治的社会的意味での自由を獲得する大きな運動と、ルターが論じる「キリスト者の自由」との関係との間にも平行関係を見出すことができる。¹³⁾

第5項から第11項のうち、最初の2項は、魂を自由にするもの、すなわち救いを与えるものは神の言葉をおいて他にはないことを力説する。ルターは、「魂は、聖なる福音、すなわち、キリストによって説教された神のことばのほかには、自らが生き、義であり、自由であり、キリスト者であるようにするいかなるものも、天においても、地においても持っていない」（第5項）と断言する。その言葉を通して、「キリストに身を委ね、大胆にこれに信頼する」ような確固とした信仰を持つことを勧める（第6項）。「そのような信仰をたえず鍛え、強めていくことが、当然すべてのキリスト者の〔なすべき〕唯一の行いであり、訓練であるべきである」（第7項）と続ける。

そのうえで、ルターはこれを執筆するまでに自己の神学の中に確立した信仰義認という福音の核心を第13項までで熱く語る。「ここでは信仰のみがあらゆる行いなしに義とし、自由にし、救うということをはっきりと認め、真剣に心にとめるべきである」（第8項）。神のみ言葉が律法と福音（契約もしくは約束）であり、律法（その神学的用法ないし第二用法）によって「自分の無能力を学び、感じ取って」「義となるために（役に立つものを）何ひとつ自分のうちに見出さない」ことになり、そこから「すべての恵みと義と平安とを約束する」約束（福音）が与えられると言う。「神の約束は、戒めが要求するものを与え、戒めが命じることを成就する」（第9項）。典型的な信仰義認論がこ

こに披瀝されている。

そのような恵みにより、信仰を通して成就される義認という神の出来事が成立する仕組みについてルターは中世以来の花嫁神秘主義の流れを汲みつつ、独特の表現でこう語る。「信仰は、魂が神のことばと等しくなり、すべての恩恵で充たされ、自由で救われるようにするばかりではなく、新婦が新郎とひとつにされるように、魂をキリストとひとつにする」。そうするとひとつとなった両者は「両者の所有、すなわち、幸も不幸もあらゆるものも共有となり、「富んだ、高貴で義である」新郎キリストが所有するものは信仰ある魂のものとなり、「いやしい、悪い娼婦である」魂が所有するものはキリストのものとなる。キリストの所有とは「いっさいの宝と祝福」であり、魂のそれとは「いっさいの不徳と罪」だという。それを「喜ばしい交換と取り合い」と称する（第12項）。ここにはキリストによる、自分の行いにはよらない、一方的な恵みの贈与あるいは賜物、付与としての義がいかにして罪ある人間のものとなるのが鮮やかに、またたいそう印象的かつ分かり易く描き出されている。1520年の本書執筆までに、ローマ書講義（1515年）、ガラテヤ書講義（1516年）、『スコラ神学を駁す』（1517年9月、いわゆる「97箇条の提題」）、第二回詩編講義（1518年）、『二種の義についての説教』（1518年）と立て続けに聖書研究と神学的思索の深化をしてきて確信するにいたったので、ルターはこの小著で簡潔にかつ核心を捉えた文体でもって、「恵みによるのみ、信仰を通してのみ」の福音理解を表現できたものと思われる。

さらに展開して、第12項から第18項までには、明治以来「万人祭司」と訳され人口に膾炙してきたが正確に言うならば「全信徒（ないし全受洗者）祭司性」という、これまた恵みの出来事が詳述されている。第14項で旧約のひそみにならって神の長子イエス・キリストが王であり祭司であることを確認したうえで、「さてキリストは……これをご自身に属するすべてのキリスト者にも分け与えて、彼らもまた信仰によってキリストとともにみな王となり、祭司となるようにしてください」と宣言する（第15項）。これは祭司となるための資質を、洗礼を受けた信徒の中でも特に訓練を受けた優れた者が持つに至った場合には、その人は祭司になれるという自力により獲得する話ではない。「すべてのキリスト者」という以上は、人間的に見れば祭司職によりふさわしい者もよりふさわしくない者もいるであろうし、一般の人間社会ならばだれもが祭司職に就けるはずがない。

それが「洗礼を受けたすべてのキリスト者（信徒）」は王にまたことにも祭司になれるというのは、赦しを受け義と認められるのにおよそ値しない罪人のだれもが一方的に

恵みを与えられ、ただ信仰を通して（しかも、その信仰もまた聖霊のみわざである）「義とされる」というのとまったく同じ論理、同じ救済の仕組みで、「すべての洗礼を受けた信仰者（信徒、キリスト者）は祭司となる」という論理、仕組みが成立している。

そして、祭司の務めとは「われわれを神の前に出て、他の人々のために祈るに価する者にする」（第16項）と言う。この尊い務めを担う者にしてくださるのが神の恵みの出来事だと言うのである。

第一部において、内的・霊的な人が自由を与えられるのは、律法と福音という神のみことばにより、恵みによる義認あるいは「恩寵義認」¹⁴⁾、信仰を通しての義認あるいは伝統的な表現を用いれば、「信仰義認」によってである。そのことが明らかにされ、その理解の方法として「喜ばしい交換」という説明方法が用いられ、さらにそのようにして恵みに入られているすべての信徒はみな祭司職に任じられているという、これまた信仰者にとっては感謝して受け取る以外にない出来事が語られている。

第一部の締め括りは、第18項でそのような神のなされる恵みの出来事そのものであるイエス・キリストを「正しく解き明かす」ことだと述べている。このことは、『アウグスブルク信仰告白』（1530年、ドイツ語本文）が、第一条：神について、第二条：原罪について、第三条：神のみ子について、第四条：義認についてのあと、第五条が「説教の職務について」であることを直ちに想起させる。創造された人間が罪の状態に陥っている時に、神の側で無償でなされる救済の出来事（み子、義認）をわれわれ罪ある人間に告知知らせる「説教の務め」が設けられ神の言葉（福音、義認）が語られなければ、罪人の許には届かないことになり、救いの主体的側面において現実とならないことになる。第一部に縷々述べられた内的・霊的な人がキリストの恵みをいただき遂には祭司にまでさせられるこの霊的现实を人間にとっての現実とするために、ここでも説教がなされなければならないのだ。「宣教という愚かな手段」（一コリ1:21）である説教がなければならない所以である。

第二部

第19項からは後半、第二部に入る。この区分はルター自身による。前半が内的・霊的な人がいかにしてキリスト者に固有の自由と義を得ることができるか、その結果どのような人になるかに焦点を合わせて論じられていたのに対して、後半はその自由を与えられた者がどのような生を送るかを主題に展開される。地上に身体を持って生きている以上、外的な人に欠かせないのが他者との関わりである。筆者は別稿で「人間（にんげん）性は人間（じんかん）性」と題して、完全な霊的な人になる終末の以前を生きる人

間の特性をその関係性（人間関係を生きること）、相互性にこそあると論じた。¹⁵⁾

関係性また相互性を生きるには外的な行為、具体的には「よい行い」を必要とするということである。なお、ルターはこの『キリスト者の自由』を執筆・上梓するよりも半年早く、同じ1520年5月に『善い行いについて』という、本書と比べればずっと量の多い書物を刊行している。その10年後に公刊されたルター派の信仰告白となる『アウグスブルク信仰告白』は其中で「信仰とよい行為について」と題する一条を設けて、両者の関係を述べている。その冒頭には「われわれの教師たちは、よい行為を禁じているとして誤った非難を受けている」と書いて、この主題を論じる必要性に触れている。「恵みによってのみ *sola gratia*」「信仰を通してのみ *sola fide*」を強調すればするほど、そこで「～のみ」と言えば言うほど、ルターとその一味は「よい行い」を無視している、ないし「よい行い」を非難しているという印象を与えていたのであろう。

第二部では外的な人について語るのはやはり次のような世間の声がかかりのほどあったことを第19項は示唆している。「ここでわれわれは、今まで語られたこと（第一部）につまずいて、『おやおや、信仰がすべてであって、義となるために信仰だけで十分であるとすれば、いったいなぜよい行ないが命じられているのか。それならわれわれは上きげんで、何もしないことにしよう』といつも言っているすべての人たちに答えたいのである」¹⁶⁾ ルターもまたその中で生れ育てられた中世後期の神学は、どの伝統に立つものであれ、救い（義とされること）に関しては神の恵みを説くのは当然であるが、それとともにそこには「人間のなすべき分」が必ずあったのである。Facere quod in se est 汝の中にあるところのものを行なえと教えられ、その実践が求められてきた。ルターが説くのは信仰義認であり、それ以前の神学は行為義認であったと長く単純化し明確な対比をしていたが、それは注意を要する。後者はもっぱら人間の行為によって救いを勝ち取ると説いているように誤解してはならない。そこには必ず神の側がなす恵みの業はあるが、それだけではなく人間の行為（よい行い）が伴うことが主張されていたのである。

『キリスト者の自由』もまた、第二部でそのような誤解、しかも深刻な誤解を避けるためにも積極的に行ないについて述べるのである。ルターは第19項の終わりに「キリスト者は自由であるかぎり何をも行なう必要はないが、僕であるかぎり、あらゆる種類のことをしなければならぬのである」と述べて、第二部の展開を始める。後述するが、「恵みによってのみ」「信仰を通してのみ」を掲げる以上、救いを得るためには、あるいは義とされるためには、罪人たるわれわれの側にはそれを勝ち取るいっさいのことは行なうこ

とが不可能で、したがってすべてを神の側に委ね、それを受け取るだけという「徹底した受動性」が強調される。しかし、それはあくまで「救いを勝ち取るため、義とされるため」であって、それ以外ではない。このことはルターにとってあまりに自明なことだったから、いちいち繰り返して「救いを勝ち取るためには、義とされるためには」と言わないのだろうが、やはりそれはしつこく言い続けなければならないのではないか。

別の言い方をすれば、本書の冒頭の二つの相反する命題、「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも服しない」と「キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、だれにでも服する」の繋がり方、位置関係が平板な「そして」や「しかし」のような対置、並列の接続詞での繋がりになると、逆説的だとか、ルター特有の同時性（義人ニシテ同時ニ罪人 *simul iustus et peccator* の「simul……et……」）だとかと言っても、そこに信仰と行為のダイナミズムが起りにくい。少なくともそう思われる。ルターが『キリスト者の自由』の冒頭に相反すると見える二つの命題を掲げ、第一部で「キリスト者の自由」を十分に述べた後、第二部で「キリスト者の愛と奉仕」あるいは「愛の奉仕」を詳述しなければならない所以がそこにあるのである。

第20項でルターはこう言う、「人間は内的に、魂に関しては、信仰によって十分義とされており、ただ、その信仰とその十分さとが（彼岸の）生に至るまではいつも増加していかなければならないという点を除いては、持つべきすべてのものを持っているのであるが、地上においてはまだこの身体的な生のうちにとどまっており、自分自身の身体を支配し、人々と交わっていかなければならない」と。これを受けて徳善がこれは「実はルターにおいては大変積極的な意味合いでなされている」¹⁷⁾と述べているのは興味深い。「ルターは、魂とからだというように人間を分けて論じはするが、決してその二つを切り離して、別々にはしない。魂とからだとしても人間を全人的なとらえかたをする」。「そこでは、自ら、また自らの身体とかかわるにしても、隣人とかかわるにしても、内的に自由な主人、外的に仕える僕という『キリスト者の自由』の生がある。自らのからだとかかわり、隣人とかかわる具体的な生の姿が行ないである。だから、自らのからだや隣人にかかわって、具体的な行ないをするのであって、いたずらに、無為に怠惰に時を過ごしてはならない。」¹⁸⁾

大切な点は、「自由な行ないをすることが命ぜられている」という一節である。自由な行ないは当然隣人へのよい行ないだが、それは個々人にするもしないも、また何をするかも、すべて人間の選択に委ねられているとはルターは考えていないことである。自由な行

ない、隣人への愛の奉仕が「命ぜられている」と記されていることを見逃すことはできない。しかしながら「律法と福音」の議論で、市民的あるいは政治的用法と言われる律法の第一用法でもなく、また罪の自覚に導く機能である神学的用法とも呼ばれる律法の第二用法でもなく、義とされ、救いの約束に与かったキリスト者がどのように生きるかについて導きを与える律法の第三用法をめぐる、ルター派の中でも意見は一致しない。

『一致信条書』に収められている「和協信条・梗概」¹⁹⁾の中では明確に「律法の第三用法」について記されている。²⁰⁾ たしかにルター自身はその言葉を使ったことはないが、義とされた者に善い行いをしながら生きるように勧めている。『キリスト者の自由』における第二部はまさにそれである。

第20, 21項において、善い行いをすることによって「神のまえに義とされるのだという考え」をもってするのではなく、「むしろ、神のみこころにかなうようにと、報いを考えず自由な愛をもってこれをなすべきなのであって、神のご意志をもっともよく喜んで行なってみこころにかないたいと願う以外のことを、求めても意図してもならないのである」と主張する。

そのうえで、ルターが頑なに守る信仰と行いの順序は、「よい信仰がよい行いをなす」というものである。福音書の言い方によるならば、「よい木がよい実を結ぶ」のであって、その逆ではない。ではその生き方とはどういうものか。「信仰により、また、神の純粋な恵みによって、値なしに義とされ、救われたキリスト者の行ないは、パラダイスにおけるアダムとエバの行ない以外のものとは考えられない」「彼（信仰のある人）は信仰によって、再びパラダイスに置かれ、新しく造られたものであるので、義となるためにどんな行ないも必要としない。むしろ、いたずらに時を過ごすことなく、身体を働かせ、維持するために、ただ神のみこころにかなうようにと、このような自由な行ないをすることが命ぜられているわけである」（第22項）。

それゆえに「よい義しい行ないが、よい義しい人をつくるのではけっしてなく、よい義しい人が、よい義しい行ないをする」し、その逆の、悪い人と悪い行ないの関係もまた然りである（第23項）。信仰のない人にとっては、「いかなるよい行ないも義と救いへの助けとはならない」（第24）と言い切る。つまり、信仰なしのよい行ないは無意味であるとさえ言うのである（第25項）。

それらを踏まえた上で、ルターは愛をもって隣人に仕えることを、言葉を尽くして勧めるのである。彼は言う、「これらすべての行ないにおいては、意図は自由でなければ

ならず、その行ないをもって他の人々に仕え、役に立とうという方向にだけ向けられていないといけない」「すべての行ないが隣人の益となることを目指すべきである」「自分自身のためには自分の信仰だけで十分であって、その他のすべての行ないと生活とは、自由な愛をもって隣人に仕えるために残されている」(第26項)と。

ここで、本論の冒頭で予告しておいた、「ひとりのキリスト者となる」「いわばキリストとなる」の両本文について論じなければならない。

ルターはドイツ語本文の第27項でこう言い切る。「このあふれるばかりの財宝を私にこのように注いでくださった父(なる神)に向かって、私もまた、自由に喜んで報いを考えずに、みこころにかなうことを行いたい。また、キリストが私に対してなってくさったように、私もまた、私の隣人に対して一人のキリスト者になりたい。そして、隣人にとって必要であり益となり救いに役立つと思えること以外は何もするまい」。

並行箇所と思える分をラテン語本文から抜き出してみよう。「それゆえに、天の父がキリストにより我々に無報酬で助けをもたらしていたもうように、我々もまた、肉体とそのわざによって、我々の隣人を助け、おのおの互いに他人に対して、いわばキリストとなるべきである。こうして我々はキリストのものとなり、同一のキリストがすべてのものうちにありたもう。すなわち、これがまことのキリスト者であるということである。」²¹⁾

両本文は厳密な意味ではどちらかがどちらかの訳文とは言い難い。しかし、ドイツ語本文の「私の隣人に対して一人のキリスト者になりたい」という文と、ラテン語本文の「隣人」また「他人」にとって「いわば(ひとりの)キリストとなるべき」でそれこそが「まことのキリスト者である」ということだという文とを並べて置き、読み比べてみると、隣人に対して、あるいは隣人にとっての一人のキリストとなるという生き方は、それこそまさしくキリスト者としての生き方に他ならない。だからラテン語本文のように「いわばキリストとなるべき」と言い、「これがまことのキリスト者である」ということと、ドイツ語本文のように「ひとりのキリスト者になりたい」という文とには、表面は「キリスト」と「キリスト者」という違いはあっても、内実には齟齬はないのである。

その上で、第28項でキリスト者のなすべきよい行いあるいは愛の奉仕は「むしろすべては他人を喜ばせ、他人の役に立つための自由な奉仕」であることを繰り返して強調する。第29項では、愛の本性を神の愛が隣人に流れていくためのパイプになることとして描写している。

「見よ、このようにして神の宝は一人の人から他の人へと流れて行き、共有されな

なければならない。また、各自は、その隣人を、あたかも自分自身であるかのように受け入れねばならない。この宝は、われわれの姿が御自身の姿であるかのようにそのいのちの中へとわれわれを受け入れてくださったキリストから、われわれの中へと流れ込んで来、われわれから、これを必要とする人々の中へと流れ込んでいく。さらには、キリストがわれわれすべてのためにしてくださったように、私も私の信仰と義を私の隣人のため神の前にささげて、彼の罪を掩い、この罪を我が身に負い、これが私自身のものであるかのように行なう以外のことはなすべきではない。見よ、これこそ、愛が真実である場合の、愛の本性である。」²²⁾

そして、いよいよ本書の結びの言葉が第30項に記される。「キリスト者は自分自身においては生きないで、キリストと隣人において生きる。キリストにおいては信仰によって、隣人においては愛によって生きるのである」²³⁾。

第一部と第二部の関係は、まさに「キリスト者の自由」が与えられているから「キリスト者の愛の奉仕」が生み出されて行く構造である。それゆえに、冒頭に記した二つの相反するように見える命題は、やはり「自由」とされているから、それゆえに「仕える」のである。二つの命題を繋ぐ接続詞は「それゆえに」が本書においては最もふさわしいと思われる。これがルター的であり、まさにパウロ的なのである。

最後に言及しなければならないのは、本書の書名が「キリスト者の自由と愛の奉仕」ではなく「キリスト者の自由」となっていることの意味である。一見すれば、自らを仕える立場に追い込み、他者の重荷さらには罪をも背負い込むのはまるでせつなく自由になったのにあえて不自由になるかのようなようであるが、ルターに則して言えば、人間的に言えば不自由であるかのように見えるが、神の前ではそれこそ自由な生き方なのである。「自由」がキーワードであり、書名が「キリスト者の自由」である所以である。

3. 『キリスト者の自由』からの問い掛け

ほぼ500年前のヨーロッパの文書が21世紀の日本と、キリスト教、ことにもルター派の流れを汲む教会にどのような意味があるのか。そこを深く省察しなければならない。

第一には、ルターの義認あるいは救済理解の驚くほど徹底した受動性は、中世の末期の人間性の復興を高らかに謳ったルネッサンス、また近代の根幹的な価値である個人の自由と主体性という文化に対して、百八十度反対の神中心、キリスト中心の救済論また世界観と人間観の表われである。これが *sola gratia* と *sola fide* の信仰と神学を打ち

立て、中世以来のローマ・カトリックの神学とルターを先頭とするプロテスタント陣営の神学との対立を生み出し、エラスムスとルターの自由意思論争となった。徹底した受動性の神学である。信仰義認を金科玉条とするがゆえに、だから行為義認を徹底的に退けたがゆえに、「善い行い」「愛の奉仕」の強調が律法主義に再び陥るのを恐れるがゆえに、教会の実践のなかで健やかな形と適切な表現で語られることに怖気づいてきたのではないかと筆者は大きな懸念を持つのである。

第二のポイントは、受動性からこそ生み出される能動性についてである。同じ1520年の5月には『善い行いについて』が刊行されており、11月に上梓された『キリスト者の自由』ではその後ろ半分は「キリスト者の愛の奉仕」を縷々述べているにもかかわらず、ルター派の教えはその逆だと批判、非難されていたと伝えられている。

その10年後の1530年にメランヒトンの筆になって世界に公表された『アウグスブルク信仰告白』でもその構成を見れば明らかに「よい実、よい行為」を奨励しているのである。第一条で神を、第二条で原罪について述べ、それゆえに救済のための神の御子について第三条が論じ、その救済とは「むしろ恵みにより、キリストのゆえに、信仰を通して」「罪の赦しを得、神の前に義となる」と第四条・義認について明確にし、第五条でそれを宣べ伝えるための説教の職務がくっきりと示されたあと、第六条は「新しい服従について」と題してこう述べている。「また、次のように教える。すなわち、そのような信仰は、よい実と、よい行為とをもたらさずにはいない。また人は、神が命じられたあらゆる種類のよい行為をなさなければならない」と一点の曇りもないように善い行いの必要性を、「もたらさずにはいない」「なさなければならない」という強く断定的な口調で言い切っている。しつこく思えるほどにそれは「決してそのような行為に信頼し、それによって神のみ前に恵みを得るためではない」と念を押ししている。²⁴⁾

さらに同第20条で改めて長文をもって「信仰とよい行為について」叙述し、締め括りでは「更に次のように教える。すなわち、よい行為はなされるべきであるし、なされなくてはならない。われわれが、それによって恵みを獲得するようにそれに依存するからではなくて、神のみ旨を行ない、また神を褒め称えるためである」「それゆえ、信仰に関わるこの教理は、よい行為を禁じるものとして非難されるべきではなく、むしろよい行為がなされるべきであると教え、またどのようにそれがなされるかということに対して助けを与える者として称讃されるべきである」と叙述している。²⁵⁾

ここには徹底して能動的な生き方が示され、それへと招かれている。行為義認のた

めではなく、福音によって新たな生が始まるのであり、それは喜びに満ち、積極的で、主体的で、それゆえ責任的な生き方である。「善い行い」「愛の奉仕」に召され、招かれ、励まされていると言っても、それをどのように具体化するかについては、カズイスティックな（決議論的）、あるいはマニュアルが与えられているわけではない。時と所、また誰に対してなすかによって、その行為のやり方、在り方は百のケースには百のやり方があるであろう。だからこそ、事態に即し、責任的に対応しながら、創造的なアプローチが求められる。これこそ徹底的に能動的な生き方である。

ルターが「善い行い」というもう一つのキーワードで語っていることは、基本的にキリスト者個人の他者あるいは隣人との関わりにおける生き方に関することである。それと並行関係にあると言ってよいのは、教会の社会あるいは国家との関わりについてである。二王国論あるいは神の二つの世界統治の教説が詳述されるのは少し後のことになるが、危機的状況の中で極度に深化されまた凝縮された形で表明された教会の国家に対する関わり方の典型的な文書がドイツ教会闘争の最中に公にされた「バルメン宣言」（1934年）であり、とくにその第5項である。いささか長いが前段を引用しよう。

「国家は、教会もその中にあるいまだ救われぬこの世にあって、人間的な洞察と人間的な能力の規準に従って、権力の威嚇と行使をなしつつ、正義と平和のために配慮するという課題を、神の定めによって与えられているということ、聖書はわれわれに語る。教会は、このような神の定めを、神に対する感謝と畏敬の中に承認する。教会は、神の国を、また神のいましめと義を想起せしめ、そのことによって統治者の責任を想起せしめる。教会は、神がそれによって一切のものを支えたもうみ言葉の力に信頼し、服従する。」²⁶⁾

ここに用いられている「人間的な洞察と人間的な能力の規準に従って」という世界への関わり方の原則は、人間対人間の関係でも適用できる。人間の持つあらゆる知識、感性、判断力、技能等々と、また過去と現在への認識、将来への展望を総合し、関わる相手への深い愛と理解と洞察等を総動員して、いったいどのような関わり方と行為が今ここでその人にとっての「善い行い」であり「愛の奉仕」になるかを選び取るのであって、これほど能動的かつ創造的な、また責任を伴う生き方はない。

善い行い、愛の奉仕への動機づけについては上述の通りだが、それらの方向付けはやはり聖書である。イエス・キリストは最も重要な掟を「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」と「隣人を自分のように愛しなさい

い」と総括し（マタイ 22:34-40）、使徒パウロはローマ書 13 章でもガラテヤ書 5 章でも隣人愛を最重要視している。詩編 119 編では「いかに幸いなことでしょう」と称賛される人が導かれ従っているのは「主の律法」「主の定め」「主の道」「あなたの命令」「あなたの掟」「あなたの正しい裁き」である（詩編 119:1-8）。これらはルターが『キリスト者の自由』で再三掲げている「神のみこころ」であろう。

律法の第三用法という表現を用いようと用いまいとそれはどちらでも構わない。肝腎なことは、キリストの福音によって自己追求、自分の救いのための功德を積む努力からは全く解放され、「神のみこころ」を探り求めつつたえず生きる方向を示されて行き、具体的な時と所と相手に最もふさわしい関わり方、また行為をしていくことが、自由にされた人には求められていることを『キリスト者の自由』は語っている。

第三にして最後のポイントは『キリスト者の自由』の 500 年後の展開である。ルーテル世界連盟（LWF）とローマ・カトリック教会とがそれぞれの構成員に対して「拘束力のある binding」という性格付けを伴う共同宣言をした公式文書が『義認の教理に関する共同宣言』（1999 年調印、2004 年邦訳刊行）である。宗教改革の中心的テーマである「義認」の教理を巡って両教会は分裂した。それからほぼ 500 年を経て、両教会の真摯なエキュメニカル神学対話を重ねて遂に到達した、後世に教会史の金字塔と呼ばれるであろう、教会間対話の成果である。この文書は世界メソジスト連盟も公式に受容したし、遠からず世界改革教会連盟も同じ段取りを採るであろう。アメリカ福音ルーテル教会を通してアメリカ聖公会や長老・改革派の教会にも受け入れが広がっている。

『キリスト者の自由』との関わりで注目しているのは、自由をもたらす「義認」の理解、しかも二重の内容の理解である。「四、義認に関する共通理解の解明」の「2. 罪の赦しと義とすることとしての義認」で両教会が「われわれは共にこう告白する」と言っているのは以下の事柄である。

「神は恵みによって人間の罪を赦し、同時にそのいのちにおいて罪の奴隷とする力から解き放ち、キリストにある新しいいのちの賜物をお与えになる。人間が信仰においてキリストに与かるときに、神はもはや彼らの罪を彼らに帰すことはなさらず、聖霊を通して彼らのうちに積極的な愛を引き起こしてくださる。神の恵み深い行為のこれらの二つの側面は分離されるべきではない。なぜなら人間が信仰によって、その人格においてわれわれの義であるキリストと一つとされているからである。これら二つの側面、すなわち、罪の赦しと神ご自身の救いをもたらす現臨は、密接に関連している」²⁷⁾

ルター派は従来、福音＝義認＝罪の赦しという具合に三者をほぼ同一視してきた。「義人ニシテ同時ニ罪人」の真理性を強調することから、救済の秩序としての義認から聖化へ、更に栄化へとという段階的な変化にも概して事実上消極的な理解をしてきた。しかし、この『共同宣言』で義認を「罪の赦し」と、「義とすること」、「新しいいのちの賜物をお与えになること」、それゆえよい実を結び、善い行いまた愛の奉仕をするようになることの二つの側面が切り離せないことをローマ・カトリック教会と共同宣言したことの意義は大きい。『キリスト者の自由』のあの相反するように見えた二つの命題が共に成立し、第一部と第二部とが結び付くのである。

さらに四・7は「義とされた者が行うよい行い」も、四・2との流れで共通した考えが両教会によって共に告白されている。

「よい行い——信仰と希望と愛におけるキリスト者の生——は、義認に由来し、義認の実である。義とされた者がキリストにあって生き、与えられた恵みによって行為するとき、聖書の言葉を用いれば、「よい実」をもたらすのである。義認のこの結果は、生涯にわたって罪と闘うべきキリスト者にとっては、同時に達成すべき義務でもある。それゆえ、聖書においてイエスも使徒たちも共に、キリスト者に対し愛の行いを実行するよう勧めているのである。」²⁸⁾

われわれは『共同宣言』において、「共に告白する」と言って共通理解が述べられていると同時に、ローマ・カトリック教会もルーテル教会もそれぞれがその解釈や説明の仕方でも独自性を保つことも、慎重に書き加えられていることに留意しなければならないことは言うまでもないが、本論ではそこには触れない。

ルターが確固として立脚したその神学的基盤が500年後にも継承され、それをルター派の伝統の中だけでなく、かつては不倶戴天の敵とさえ思われていたローマ・カトリック教会でも、長い経緯を経てではあるが、遂に共有されるようになったことを喜びたい。また、ルターの理解では義認・救済における徹底した受動性が、それゆえに能動性をもつ神学的な仕掛けになっていたにも拘わらず、また先学たちはそれをしっかりと見定めていたのに、実際の教会の中では能動性の要素が十分には発揮されていなかったような印象が避けられないが、ルターの『キリスト者の自由』（1520年）と『義認の教理に関する共同宣言』（1999年）においても明瞭に能動性を確認できたので、その現実化を今後の教会的、実践的課題としたい。

注

- 1) とくに田所康『ルターにおける義認思想の研究―「塔の体験」の時期と内容』キリスト新聞社出版事業部, 2007年を参照。
- 2) フリーデンタール『マルティン・ルターの生涯』笠利尚・徳善義和・三浦義和訳, 新潮社, 1973年, 258頁。
- 3) 徳善義和『キリスト者の自由 全訳と吟味』新地書房, 1985年, 33頁。現在は『キリスト者の自由 訳と註解』教文館。
- 4) 徳善『キリスト者の自由 全訳と吟味』, 23頁。
- 5) 徳善義和訳「キリスト者の自由」『宗教改革著作集』第三巻, 32頁。
- 6) 徳善義和編『世界の思想家5 ルター』平凡社, 1976年, 123頁。
- 7) 徳善義和『マルチン・ルター―原典による信仰と思想―』リトン, 2004年, 112頁。
- 8) 徳善『キリスト者の自由 全訳と吟味』, 23-24頁。
- 9) D. martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgaben (Weimarer Ausgabe) 7.Band, SS12-73.
- 10) 徳善『キリスト者の自由 全訳と吟味』51頁。以下ドイツ語本文の出典は同じ。
- 11) 山内宣訳「キリスト者の自由 (ラテン語版)」『ルター著作集』第一集第二巻, 352頁。
- 12) 『ボンヘッフアー選集4 現代キリスト教倫理〔増補版〕』森野善右衛門訳, 新教出版社, 1962年, 107-123頁。
- 13) 江藤直純「賜物と課題としての全信徒祭司性」『福音と世界』2017年1月号, 特に7頁参照。
- 14) 江口再起「『恩寵義認』信仰論」『教会と宣教』22号, 5-19頁。
- 15) 江藤直純「愛の奉仕」『「キリスト者の自由」を読む』リトン, 2016年, 103-104頁。
- 16) 徳善『キリスト者の自由 全訳と吟味』204-5頁。
- 17) 同上, 214頁。
- 18) 同上, 214-5頁。
- 19) 『ルーテル教会信条集〈一致信条書〉』信条集専門委員会訳, 聖文舎, 1982年, 717頁。
- 20) 『ルター研究 別冊4号 宗教改革500周年と私たち4』所収の立山忠浩「『キリスト者の自由』における『律法と福音』, および江藤直純「ルターにおける『善い行い』再考」の二論文を参照)。
- 21) 『ルター著作集』第一集第二巻, 385頁。
- 22) 徳善『キリスト者の自由 全訳と吟味』274-5頁。
- 23) 同上, 281頁。
- 24) フィリップ・メラニヒトン『アウグスブルク信仰告白』ルター研究所訳, リトン, 2015年, 25-6頁。
- 25) 同上40-41頁。
- 26) 雨宮栄一『バルメン宣言研究』日本基督教団出版局, 1975年, 20-21頁。
- 27) ローマ・カトリック教会/ルーテル世界連盟『義認の教理に関する共同宣言』ルーテル/ローマ・カトリック共同委員会訳, 教文館, 2004年, 35-6頁。
- 28) 同上, J45頁。

ルターにおける「教会と国家」

—『現世の主権について、人間はそれにどこまで服従すべきか』

(Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523)

を中心に—

倉 松 功

はじめに

ルターの教会と国家論が注目されるようになったのは、第二次世界大戦後世界のキリスト教会で、キリストの王的支配ないし王権 (Kingship of Christ) が盛んに論じられ、その一つのきっかけをルターが与えているからです。ルターの王的支配はルターの神学そのものの出発点でもあったのです。というのは、「キリストを信じる信仰によってキリストは教会を王として支配する」と、ルターは第一回詩篇講義 (1513年) の冒頭で語っているからです。

そのようなルターの教会と国家論が、ヒトラーとそのナチズムに反対した人々にとって早くからその論拠でありました。そのようなルターの王的支配の研究は特にスウェーデンを中心になされてきました。他方ヒトラーとナチズムに迎合した人々にもルターを自らの先駆者とした、ドイツ的キリスト者 (ドイツ・キリスト者) と自称するグループがありました。かれらはドイツの教会にナチズムの政治権力を用いて大変な混乱をもたらしました。かれらはドイツ福音主義教会 (DEK) をドイツ的キリスト者が支配するものとしたのです。それに対してナチズムに反対する人々はドイツ福音主義教会内に告白教会という別組織を作ったのです。

告白教会は「バルメン宣言」を公けにして、ドイツ的キリスト者との立場の相違を鮮明にしました。そのようにして告白教会はドイツ福音主義教会の信仰告白を否定する全体教会から離脱して、自ら教師・牧師の養成をはかりました。ここで強調したいのはバルメン宣言の内容なのです。バルメン宣言 6 箇条はすべてルターの教会と国家論なしには、神学史的には十分な理解が不可能なほどルター的なのです。いずれにしても、ルターにおける教会と国家論は今日も依然として聖書を基本とする信仰者に対して一つの

明解な立場を提示していると思います。

1 ルターの教会と国家論の神学的基礎づけ

— 神の世界統治の2つの方法 — 二世界統治説

ルターの教会と国家論は、キリスト教神学からすると当然と思われるものです。というのは、聖書にあるように、神はキリストによって国家をふくめてこの世界を救うことを予定し、この世界を救済史的に治めているからです。それは基本的には神の言葉（キリストと聖書と宣教）によってです。したがって、神は、一方でみ言葉によってこの世界を治めると同時に、他方で国家や人間の諸機関によって権力と法を用いて、人々が平和で公正、幸福な生活を送るように配慮することを定めたということになります。

それは、この世界は罪に堕ちいり、悪の支配の下にある、したがって救いを必要としているという、救わないしは救済論の観点から捉えたものです。この観点からはまずルターの教会論が明らかになります。キリストはキリストを信じる者の罪を赦して義とするという仕方では教会を治めます。例えば初期の聖書講義の一つ『ローマの信徒への手紙第13章1節』についてのルターの解釈にその典型を見ることができます。聖書には「神によって立てられたすべての上にある権威に従え」とあります。これについてルターは、異教徒の国家権力にも服従しなければならないと言います。しかし、キリスト者が国家権力に服従するのは肉においてであって霊においてはと説いています。さらに霊は自由で、信仰者の霊は服従しえない、むしろキリスト者は霊的にはキリストとともに高くあげられて神のみもとにあってすべての国家権力を足下に従える、とさえいつているのです。この観点は、不義なる罪人の罪を赦して義とするのはキリストで、国家権力は魂に対して危害を加えることは勿論指一本触れることもできない、ということになります。そのように救済論的な角度からは、国家とその権力について特別な意味づけはできませんでした。その点では、国家の公権力を積極的に評価した『ドイツ国民たるキリスト者貴族に、キリスト教会の改善について』（1520年）も同様です。本書は、カトリックの教職階級制、俗権に優越する教権制を批判し、キリスト者貴族のみならずすべてのキリスト者は万人祭司性に基づいて教会の改善—政治・経済・社会改革—に取り組むことを勧めている、と見ることができます。ここでのルターはキリスト教世界外の国家・公権力を論じたものではありません。したがってそのような国家観からする国家

とその権力に反対するキリスト者の態度ないしは政治倫理は、政教の混合か政教分離に基づく国家権力への無批判な服従か俗権蔑視です。それゆえルターの『ローマの信徒への手紙』講義は、国家権力への無批判な盲従を招くものであったといえるでしょう。しかし、ルターは国家とその権力への盲従もその権力を蔑視してそれを無視したり（カールシュタット）、国家の根絶をはかる（ミュンツァー）こともしませんでした。むしろ、パウロに従って、国家に従うことを肯定しながら、その際の服従の限度を説いたので、それはルターの国家観が『ローマの信徒への手紙』講義で終わらず、国家の存在そのものの意義を積極的に認めたからでした。

それが、神が公権力諸機関を道具として用いて終末まで世界とその歴史を導くという視点です。それゆえ、国家・公権力についてのこの視点を、救済史的視点ないしは国家・公権力の救済史的使命・課題と呼ぶことができるでしょう。この視点で書かれたものが『世俗の上司について、われわれはそれにどこまで服従すべきか』、（岩波文庫版『世俗の権威について』）をはじめとして『山上の説教註解』、詩篇をふくめ晩年の諸聖書講義、神学討論などです。この視点によって、ルターは一層政教の区別を明らかにし、教会が国家に代わって政治的使命・課題を担うことに鋭く反対したのです。それは、ルターによれば、政治が宗教化し、国家が教会化する所では、悪と偽善がはびこるからでした。キリスト者は神の言葉によって統治され、教会においては、当人の同意と許諾なしに十戒以外の掟や命令をうけてはなりません。そのようにルターは神の前での個人の信仰・良心の決断、神への服従の自由な決断を重んじたのです。しかし、この視点がはっきりしてくる晩年のルターにおいても罪の支配の視点はますます明確になっています。例えば『ガラテヤの信徒への手紙大講解』（1531年）におけるように、いわばルター神学と実存の原点として一層徹底されています。それゆえルターの教会と国家論では、第一に人となり、十字架と復活をとどうして遂行された罪を赦して義とする神のみわざ—これをルターは本来的神のみわざと呼びました—それを問題にしなければなりません。すなわち、国家・公権力は罪人によって担われ、それ自体救いを提供したり、聖なるものではありません。むしろわたくしたちは現代史に登場したスターリンやヒトラーのファシズム、わが国の軍国主義のみならずかつてのピューリタンのアイルランド侵攻に見られるように政治思想のみならず政策まで聖化する政教一元論に注意し、それを警戒しなければなりません。その点で、信仰義認の信仰に裏付けられた、個人の自由と神の前での個人の自由な決断を根底とする、ルターのいう個人の選択の自由の尊重によって成り立つ

結社の自由としての教会の存在が注目されるのです。

そこでルターの教会と国家論の第二の視点に注目したいと思います。それによれば、キリストが人性をとられ、人となり、罪人の主となられた時に、キリストが神性において持っておられた諸権力のうち、この世を支配する公権力は世俗の公権力に委ねられました。そこでこの世の公権力も神の世界支配の道具として、この世の終わりまで神に任せ、その使命・課題を果たさなければならなくなったというわけです。このようにルターの教会と国家論はキリスト中心であるだけでなく、キリスト両性論的神学を背景にしているといわなければなりません。

因みに教会が国家の公権力化することも国家・公権力が教会化すること（特定のイデオロギーの強制、宗教の正邪を判断したり、それを強制する事態）もルターはそれぞれ悪魔化と呼びました。

2 ルターの国家・公権力論の特色 —『現世の主権について』を中心に—

その1 公権力の担い手

ルターはこの世の国家の公権力を上司とか統治・支配という言葉で論じました。その際、かれは公権力の課題・役割・統治の法などを取り上げたわけではありませんでした。そのポストにある人間の倫理をも問題にしました。

ルターによれば、真のキリスト者にとってはこの世の統治も権力も必要ありませんでした。真のキリスト者というのは山上の説教を完全に実行できるキリスト者ということです。そのような者は自分のためには剣をとらず、争わず、不正や悪に耐え、それらに抵抗しません。しかし、この世は真のキリスト者ばかりではありません。悪や不正がはびこっています。それゆえ、自分のためには公権力は不必要でも、他の人々のため、悪や不正を力で規制し、こらしめ、また正義を勧め、人々の間に外面的正義と平和を打ち立てるために、武力（剣）の権力をもったこの世の統治、国家が必要である、とルターは主張しています。

このような考えから、例えば、「敵を愛せよ」という山上の説教の誡めは、自分のためには不必要な剣であっても、隣人のためにはそれを執れと命じることもあるのです。この倫理は一人のキリスト者としては勿論公権力の担い手にとっても重要な倫理なのです。キリスト者個人が、誡めを私的に、自己自身のためにはなく、他のためにという

目的に即していかに考えるか、ここでキリスト者の現実生活における責任、生き方が問われるのです。その点で公権力の担い手は、個人としてではなく、社会（領民）、国家にとってという責任倫理が問われる、とルターはいうのです。同じように、「悪人に手向かうな」（マタイ5・39）も、生まれつきキリスト者でも義しい人でもなく、むしろ罪人であるこの世にあって、悪のはびこるのを防ぎ、人々が安心して住めるためにという観点から理解する時、この誡めは、公権力、特に司法権力の必要性を訴えているということになります。

このような山上の説教の理解を前提にしてルターによれば、公権力の担い手は、キリスト者であっても、私的キリスト者として治めてはなりません。なぜなら、キリスト者はすべての者を赦し、不正に耐えなければなりません。しかし、公権力の担い手としては「そうせよ」という命令を発することはできません。むしろ罰し、復讐（弁償）を命じなければなりません。要するに、キリスト者としては山上の説教の完全実施を義務としていますが、公権力の担い手としては、外面的ながら平和と正義の実現を目指さなければなりません。従ってその決定は神の前での正義ではありません。信仰の問題について何の力も持っていません。かれはただ地上の人間相互の外面的生活（十戒の後半）に基づいて判断し、行為するのみです。それは全く相対的なことです。しかし、そこではM・ウェーバー流に言えば、心情倫理（例えば山上の説教）と責任倫理との緊張関係の中に立つ者でなければなりません。ニーバー流に言えばキリスト教現実主義者でなければなりません。なおルターは現実的適用を考える時、自然法に従うこと、過度の正義でなく、公平・公正・良識（エピエイケイア）を重んじなければならない、といています。それは相対的な正義を肯定し、前提としています。ただし、十戒に従うことによって最小限の妥当性を、キリスト者は踏越えないようにとルターは勧めていると理解しうるでしょう。そのようなルターからは価値多元のデモクラシー社会の可能性が考えられます。

このようなルターの立場に対して、再洗礼派の一部やメンノナイトは、山上の説教の文字通りの実行を主張し、絶対平和主義者となりました。しかし、かれらの主張に反する政治、公権力は汚れていると公権力蔑視の立場から、かれらの一部は一般社会から隔離されたコロニー生活を共同で営んだのです。

ところでルターの『現世の主権について』で、今一つ注目すべきなのは、公権力の担い手のあり方・倫理についてルターが語っていることです。政治は結果を問題にしなけ

ればならない、ということです。したがって、聖書の言葉そのままを現実化せず、正義・平和・公正などをめぐって合理的判断をすべきであるということでした。その点について、特にルターの意義を語ることはできないでしょう。またそこではK. パルトの言うような特定の啓示実証的キリスト教的政治や経済の方向と線という聖化されたプログラムや神政政治もありえないでしょう。

その2 公権力の担い手の倫理

ルターの公権力の担い手の倫理で注目すべきなのは信仰の自由の尊重と公僕（シヴィル・サーヴァント）の二つの提言です。

1 信仰の自由

ルターによれば、公権力は特別な神奉仕で、それはローマの信徒への手紙13・1以下のように、悪を罰し、善を守る神の僕であり、神によって設定された職務です。教会の霊的統治もあらわな事だけを統治するもので、あれこれを信じよと命令したり、権力で強制したりしないものです。この教会における信仰の自由がさらに世俗の公権力（国家）との関係で議論されていることに注目してみたいと思います。

ルターが信仰の自由を論じる枠組は、上述のように、この世の公権力がどこまで及ぶか、という国家権力の限界について論じることでした。ところが、ルターはその枠をまず教会における信仰、神の前での信仰から考察しています。信仰の本質、教会の中における信仰の問題を論じ、そこから国家・公権力の限界に及ぶという順序になっているのです。これはルター神学が、この点に関しても福音から律法へ、信仰から倫理へという順序、神学構造をとっていることを明らかにしています。それは以下のような次第です。

信じるか信じないかということは良心に関することであり、正しく信じているかどうかは本人の責任である。他人が私に代わって信じることも信じないこともできません。なぜなら、信仰は自由のわざで、だれも強制することはできないから、とルターはいます。さらに信仰は外的な権力が強制するとか、あつらえるというものでなく、「霊における神のわざなのである。」と記しています。次にルターは、「心を強制することは決してできない。弱い良心を権力で追い立ててうそを言わせたり、否認させ、心の内に持っていることとは別のことを語らせる偽りや間違った告白はすべて、彼らを強制する者に帰ってくる。「領民が間違っけていてもそのままにしておく方が、強制して偽りを言

わせるよりも罪が軽い」と言っています。

他方ルター時代の教会に対しても、「信仰のこととして神の言葉によって魂を治めねばならないのに、この世の諸侯と同じように、外的に城や都市や領土のことなども治めようとしている」と批判しています。そのように教会が教会をこの世的に治めようとするのと同様に、この世の権力も誤って魂を霊的に治めようとしてはならない、と警告しています。

そして、キリスト者の間ではキリストご自身以外どんな上司もない。キリスト者はみな同じで、同じ権利と力と誉れを持っている。司祭や司教は権威、権力ではなく、奉仕であり、キリスト者は神の言葉による以外治めることができない。信仰において治められねばならない。信仰は人間の言葉によってではなく、神の言葉によってのみ生じる。

もし異端があるなら、神の言葉によって打ち勝てばよい、と改めて教会のあり方を語っています。さらに、それと対をなす公権力の担い手（領主）がどのようにその権力を用いるべきか、について論じています。

2 公僕としての公権力の担い手

公権力の担い手、それはルターの時代においては君侯であり領主です。それに対して国民は下臣・領民・人々と呼ばれます。その他都市においては当局は市参事会であり、その会員とそれに対する市民が存在しています。

そのような公権力の担い手のあり方、その公権力の用い方について、ルターは4つのことを提案しています。その中心にあるのは、「公僕たれ」ということでした。以下第一から順に紹介してまいります。

第一は、領民（下臣）を顧み、領民のために自分の心をふさわしいものとしなければならない、それは領民の役に立ち、仕える者となるために自分の考えのすべてをそこに向けるということでした。それゆえ、〈国と人々とは私のものである。自分の思い通りにしよう〉ではなく、〈私は国と人々のものである。私はかれらの益となり、善となるようにあるべきだと考えねばならない〉、というのです。例えば、高い位についても、支配することを求めず、人々が善き平和で守られ、保護されることを求めねばならない。そして、「キリストを眼前に描いて、キリストは私に仕えたもうた、私も同じように、私の領民から自分の利益を求めるのではなく、かれらの利益を求め、私の職務によって、キリストと同じようにかれらに仕え、保護し、守り、かれらが財と利とを得る

だけのために統治しよう」と言うべきである。

第二に、君侯は高官や顧問官たちの誰をも軽蔑せず、しかし、一切を任せるほど信頼しないようにすべきである、なぜなら神はそのいずれも受け入れないからである、とルターは言っています。そこで、誰も信頼してならないというなら、どのようにして治めるというのでしょうかと問われるとすれば、神御一人の他は、誰も信頼してはならず、任せ切ってしまうてはならない、ある人を職務に任じたら、彼に任せなければならないが、引き続き注意しなければならない、とルターは述べています。

第三に、「君侯は戦争してはならないか」に対して、ルターは、君侯の上にある皇帝とか国王に対しては反抗すべきではないと言います。同等の地位の領主・支配者に対しては、第一に正義と平和を申し出、相手が従わなければ防衛戦争をするようにと勧めています。ただし、全土が危険にさらされていけば、すべてが滅ぼされてしまわないように防がねばならない。このような戦争においては勝つまで戦わねばならないが、婦女子を犯すような罪だけはさけるべきである。もし勝った時は降伏する者には恵みと平和を与えるべきである、などです。

ルターはこのように1520年代は皇帝や国王への反・抵抗を否定し、かれらとの戦争には反対していましたが、1530年代になって、皇帝は選挙によるゆえ、領主たちと同じ地位にある者と認められるとして、領主たちへの反・抵抗を認めているように思われます。ただし、皇帝への武力反・抵抗権を積極的に認めたのは1539年の『皇帝に対する武力反攻権についての討論』以後です。ルターはこの討論において、皇帝は福音のために戦争を起す人間でないし、またそのような人間であることはできない。なぜなら、そのような戦争を起すのは教皇であり、司教たちである。しかし、教皇や司教が皇帝を自分たちの兵士として使うであろう。それによって、教皇と皇帝とは、神の定めた救いの秩序と世俗的秩序—教会と国家—の混同を起している。そのような事態は、ルターが1535年、詩篇101篇の講解において、説いたように、反乱、皇帝への反抗が許されるものでありました。このようにルターの反攻権は政治と宗教の混同に向けられていました。従ってルターには、ピューリタンに見られたアイルランド侵略や最近のアメリカのイラク戦争に見られた十字軍思想はなかったといえるように思います。ただし、ルターがトルコ戦争に対してとった態度は少し複雑です。しかし、結論的には、イスラム教の誤りは教皇の誤りと同じであったとしています。すなわち、イスラム教は、世俗の王国を認めず、結婚を破壊している、これはルターのいう神の救いの秩序と世俗的秩序の混

同でした。それゆえ、トルコ戦争は神が祝福する戦争でありました。

公権力の担い手の第四のあり方として、ルターは、これが本当は第一のことであるが…と断って、君侯はキリスト者らしく、ソロモン王のように（列王上3・9）全き信頼をもって神に従い、よく治めるために知恵を乞い願うべきである、と記しています。

ルターは以上4つの公権力の担い手の務めを最後にもう一度まとめて、挙げています。第一は、神に対する正しい信頼と心からの祈り、第二は、民に対しては愛と奉仕、第三は、自分の顧問、官僚に対する自由な理性と分別、第四は、悪を行う者は真剣かつ厳格な、しかし控えめぬ処置です。それをルターはエビエイケイア・適正と呼んでいます。

今日では米英で公務員のことを、シヴィル・サーヴァントと呼んでいます。18世紀の後半以後のこのようです。それに対してルターの公僕は俗権の長に対して用いられている点が違います。いずれにしても、俗権の長はもちろん、公務員は国民に対して奉仕者・公僕であることが今日一層求められているように思われます。

その3 婚姻・家族と国家

ルターは国家・公権力を神の世界支配の二つの方法という救済史思考の枠の中で論じていました。しかし、初期および晩年のルターには十戒の「父母を敬え」によって家庭の延長として、国家・公権力も論じてもいます。それには神学的に首肯できる理由があります。それは国家が神によって配在・設定される前に、各個人が、そして結婚・家庭が配在されているからなのです。したがって、国家はルターによれば十戒の第4戒で論じられるものなのです。それだけではありません。既述のように、個人の信仰と結婚は教会を越える独自の価値を与えられていました。そこでルターは家庭、教会、国家を人間の社会存在の三つの根本機関、職分などと呼んで、それぞれに与えられている神の委託、使命、課題に應えるべきものでありました。そのようにこれら三つは神がこの世を終末まで統治する救済史における道具であったのです。すなわち、家庭は教会によっても国家によってもとって代えられるべきでない子供の誕生とその優先的教育権という独自の使命、価値を与えられていました。教会は言うまでもなく、神とキリストと人間の救いを宣教する機関であり、国家は権力によって人間に外的秩序を与えるものでありました。

この三つの機関説の歴史的背景には中世のカテキズム教育などが挙げられています。ルターの特徴は、これらの機関がキリストの受肉、神の御子の登場によって、神の救い

の歴史の中で、それぞれ相対的に自立した価値を持つもの、それぞれが他によって代置できないものとされていることです。それゆえ、国家は他の二つの機関とともに悪に抗して、人間の身体的な生を育成し、保護し、管理する課題を神から与えられていることとなります。この場合、悪魔というのはこれら三つの機関を破壊したり、その相対的自律的目的、自主性を犯すこと、すなわち、教会が国家のように権力を用いて信仰を強制するとか、国家が教会に代わって宗教の真偽を決定するとか、教会が両親に代わって子女の婚姻に関して決定権を有するといったことが悪魔の仕業ということとなります。

特に国家に関していえば、国家は神の法としての十戒の第二の板に従って行動しなければならないものであると同時に、自然法に則すべきものでありました。そしてそれぞれに神の道具また面（マスク）としてこの世を治めるために、神によって設定されているという積極的な課題を有していました。それゆえ、キリスト者は国家が平和を守り、悪を妨げ、懲らしめ、善人を保護するという課題のゆえに、国家に対して服従しなければなりません。しかし、もし公権力が第二の板に反することを命令するとか、強制する場合、身体的生活に配慮せず、それを否定するなら、それは不信仰以上に嘆かわしい、とルターは述べています。特に第二の板に反する悪の強制に対しては、使徒行伝5・29によって反抗する義務と権利があると反抗を勧めています。しかし、既述のようにルターは不服従という非暴力的な反抗を主張しました。

上記3で取り上げたことは、戦後ドイツの憲法に見事にその反映を見ることが出来ます。その一つは、ルターの人権論です。かれは人間全体の一般的権利として十戒の後半を取り上げました。したがって、十戒の後半を守ることは、基本的人権の擁護という意味を持っていました。そこに揚げられた「殺すなかれ」「盗むなかれ」は、精神的自由を含めて私権の保護であったのです。そのような人間の尊厳とそれを守る人権の擁護という発想と順序とは、神学的であるだけでなく、ルター的でもありました。

最後に、ルターの『現世の主権について』（1523年）の出版の事情について、簡単に紹介しておきたいと思います。

本書はルターの宗教改革が、神聖ローマ帝国のヴォルムス議会において、保護外におかれた結果、かれらにとって、現世の主権、即ち国家的強権とその機能の限界を明らかにすることが重大な問題となりました（1521年）。1522年秋、ルターはヴァイマルでザクセン公ヨハン（後のザクセン選帝侯）のもとに滞在中、10月の後半4日間にわたり、ヴァイマル城内で、同公やその公子ヨハン・フリードリヒ（同じく後にザクセ

ン選帝侯)の前で、「神の支配と現世の官権について」と題する6つの説教をしました。そのうちの第三・第四の説教の内容を書物にして出版することになり、同年12月の中旬からその労作に取り掛かり、翌23年3月の初めにこれを1冊の書物として出版しました。それが本書『現世の主権について、人間はそれにどこまで服従すべきか』です。以下に要約します。

国家は世俗の世界において最高の権威があります。それは神によって立てられたもので、神に従うべきものであります。悪を罰し、善を勧め、平和を維持するために神から権力を授けられています。その限りにおいて、国家は神の従僕であり、愛の奉仕者であります。その主権者がキリスト者でなく、また職務を正しく執行しなくても神の代行者であることには変わりはありません。それゆえ、国家に反逆することは許されません。

しかし、国家の権威は世俗世界のみ限定されます。信仰と良心に関わる事柄は、聖霊と神の言葉との領域であり、国家権力は干渉すべきではありません。そのようにルターは現世の主権に限界を定めています。それがルターの本書の主要目的でした。それゆえ、この限界を越えて国家が良心に干渉しようとするなら、キリスト者はそれに屈せず、拒むべきです。しかし、国家に反逆することは許されません。そのような苦境にキリスト者が立ち到ったなら、あくまで信仰に固執し、不服従を貫き、それがために刑罰を受けるか、そうでなければ他国に移住するかです。

ところで、国家は結局、律法と強権による強制をするだけです。キリスト者はキリスト以外何人にも従属せず、愛によって事をなす故、かれらにとっては、国家的強制は不要です。しかし、この世界は大部分が非キリスト教的であるゆえ、キリスト者は神への服従と隣人への愛とのために官権に服従したり、みずからその地位について政治を行います。それゆえ、キリスト者が官権の真の意義を知るので、かれらほどその任に適した物はいない、とルターは言ったのです。

このような所見に立って、当時の再洗礼派や熱狂主義者たちが、この世の世俗性を無視し、官権を否認したり、山上の説教をそのまま現実化しようとしたのに対して、ルターは厳しく反対したのです。

ルターとエラスムスの自由意志論争

—何が根本的争点か—

竹原 創一

宗教改革の様々な争点のうち、何が根本的争点であったかを、あらためて考える。当論でルターとエラスムスの自由意志論争をとりあげるのは、ルターの次の二つの言葉によっている。

一つは主題に関するもので、「他のだれにもまして事柄そのもの、つまり争点の要を衝いたのはただあなた〔エラスムス〕だけであって、あなたは、今までほとんどすべての人たちがそれでもってわたしをつかまえようと空しく努力した、かのもろもろの争点、すなわち教皇制とか、煉獄とか、贖宥状とかいった争点というよりむしろむだ話とでも言うべきもので、わたしを疲れさせなかったことでも、わたしはあなたに大いに拍手をおくり、称賛を惜しまない」〔『奴隷意志論』1525年のエピローグ、W786, 26~29〕という。これは95箇条提題以来論争されてきた諸争点のうち、エラスムスだけが自由意志論という最重要争点を取り上げたことに、ルターが称賛を贈っている言葉である。

もう一つは著作に関するもので、ルター著作集の企画者に対し、「わたしの著作を整えることに、わたしはあまり乗り気になれず、やる気が起こりません。サトゥルニヌスの飢えでががつ呑み込まれてしまうことを願っているからです。というのは、わたしは『奴隷意志論』と『教理問答書』以外は、わたしの正当な書と認めていないからです」〔カピト宛手紙1537年、WBr8, 99〕という。これはルターの諸著作のうち『奴隷意志論』が、いつまでも残したい特別重要な著作の一つであることを、表明している言葉である。

エラスムスの『自由意志論』とルターの『奴隷意志論』は、構成上も内容上も対応関係にあり、この両著作に従って争点を見ていく〔略記法:I-a-1はErasmus, De libero arbitrio, Walther版、第I部a章1節を表す。〈〉は、ルターのテキストの中での、エラスムスからの引用を示す。W600,1はLuther全集Weimar版第18巻600頁1行目を表す。WBrはWeimar版書簡全集を表す〕。

1. プロローグ [I-a-1-I-b-10 対 W600-666]

1・1：主題（自由意志論と奴隷意志論）

宗教改革期の多様な論争において、自由意志論を最も根本的な争点と見なした点で両者は一致していた。ただし両著の表題が示すとおり、両者の結論は逆となった。エラスムスは、自由意志を人間に認めることによって、神的な事柄（ここでは「永遠の救い」）に関しても人間が何らかの力を持ちうるとした [I-a-5; I-b-10]。これに対しルターは、「自由意志は神のみにふさわしく」 [W636,28f.; 662,5 ; 664; 672,16f.]、もし自由意志が人間に帰されるなら、神性が人間に帰されることになり、これより大きな瀆神はありえないと警告した [W636,30~32]。人間の意志は、自由と言うより、「移り気な、変わりやすい意志」 [W662,14f.] と呼ばれるべきであり、自由意志と呼ぶことは、自由の毀損であり、自由という語の栄光と力を引き下げることであると言う。ルターは人間の意志を、アウグスティヌスにしたがって、「自由意志というよりむしろ奴隷意志」 [Aug. Contra Julianum II. W665,10f.] と呼び、エラスムスの『自由意志論』に対する自らの反駁書の表題を『奴隷意志論』とした。自由意志と奴隷意志に分かれたにせよ、この論争によって問題になったのは、神と人間の区別と関係であり、その関係における人間の心の改革を最も重要なこととした点では両者は一致していた。

ルターの『奴隷意志論』という表題は、彼のそれに先立つ著書『キリスト者の自由』と逆の意味のようであるが、両著において神と人間の働きが表裏一体的に述べられ、結局同一の事態が述べられている。『キリスト者の自由』の自由は、本来キリストの自由のことであり、ただ信仰によってキリスト者の自由となることが述べられている。『奴隷意志論』では、「自由意志」とは本来神の意志のことであり、人間の意志は恩恵によらない限り罪の奴隷であると言われている。それゆえ「自由意志」と「奴隷意志」は、神の意志と人間の意志として対応し合う同一事態である。エラスムスの場合、自由意志は人間の意志のこととして言われ、神の恩恵の助けを受けながらも、人間の意志にはわずかであっても自由が認められ、自らの選択意思によって善を選ぶことによって功績を獲得し、その功績に応じて報いが与えられるという功績応報論が堅持されている。この功績応報論が、エラスムスが目指すキリスト教的敬虔の基礎である。敬虔が実現するために功績応報論が前提され、功績が成り立つために自由意志が前提される。そのような敬虔がはたして神の前に義であるかをルターは問い、聖書とりわけパウロによればそう

ではないと答える。エラスムスにとっては、敬虔となるために善を選択するか否か、その選択意思の働きが主要事であり、神の働きはその助けと見なされる〔II-a-3〕。エラスムスの『自由意志論』では人間論、とりわけ敬虔に生きるための道徳論に力点が置かれ、他方ルターの『奴隷意志論』では神論、キリスト論に力点が置かれる。

1・2：動機

両者共はじめは当論争に取り組むことに消極的であった。エラスムスは生来戦いを嫌い、聖書と教会に反しない限りで懐疑派に与したい〔I-a-4〕、また罵り合いや口論によって真理が失われることを危惧し、口論しない方がキリスト者にふさわしいと言う〔I-a-3〕。しかしエラスムスは議論することを否定しているのではなく、ルターが権威に対して異議を唱えることを正当と認めるように、自分もルターに対して正当に異議を唱える〔I-a-2〕。むしろ古来論争が続く当問題の謎、その解決の困難さ、ルターに反論するよにとの友人たちからの期待、自らの論争の使命の自覚、これらによって論争に取り組むに至った事情を本書冒頭で述べている〔I-a-1〕。

他方ルターはエラスムスの『自由意志論』を論駁の対象に価しない書として酷評している〔W600~602〕。すなわちエラスムスの表向き謙虚な表現によって論争への意欲を削がれ、また修辞学によって美しく飾られてはいるが、知識を伴っていない内容の乏しい書であるゆえに論争する意欲を持ちえなかったと、『奴隷意志論』の冒頭で述べている〔W600f.ただし、自由意志論を論争主題に取り上げてくれたエラスムスを称賛しているように、「内容の乏しい」という批評は修辞上の表現で、本心からの批評ではないと思われる〕。しかしエラスムスの権威の大きさゆえに、彼のその書によってキリスト教の教義の真理が危うくされていると危惧し、また周囲からの期待もあって、ルターは自らの責務を自覚し、エラスムスと論争することになったと述べる〔W602；756でもエラスムスの権威の侮られるべきでないことが指摘される〕。

ルターは、エラスムスの書を低く評価しているように言いながらも、実際にはエピソードで、エラスムスが「ルター案件」における最重要問題である「自由意志論」を争点化したことを称賛し感謝している。それゆえこの主題の重要性そのものが論争への最大の動機であったと言える。

1・3：目的

両者共に論争の目的を「真理を明らかにするため」とする。この論争によって明らかにされる真理〔この「真理」をルターは「聖書の事柄」、「キリスト教の事柄」、「キリスト教の形相」、「キリスト教の総括」とも言い換えている〕とは、エラスムスにおいては自由意志があるということであり、それによって功績応報論が成り立ち、キリスト者の敬虔な生き方が実現することである。ルターにおいては自由意志がないということであり、功績応報論によらず、恩恵への信仰によって敬虔に生きる〔W614,16:pic vivere〕ことである。ルターは、もしこの真理を知らないなら、自分が神に対して何をどれだけなすことができ、なしているか、神がわたしに何をどれだけなすことができ、なしているかを知らず、そこでは神を礼拝し、賛美し、感謝し、仕えることができないと言う。自己認識と神認識と神の栄光は、この真理を知ることにかかっていると言う〔W614,18〕。「神の栄光」がルターにおける神学論争の目的とされる。それは同時に、神の栄光を毀損する瀆神を許さないことでもある〔W636,31〕。

論争によって真理を明らかにすると言う場合、未知の真理が論争をとおして初めて明らかになるのか、あるいはすでに明らかな真理が論争をとおして異論を論破することなのかのいずれかである。エラスムスは、真理を明らかにするために、節度をわきまえた議論が必要であるという〔I-a-2〕。彼において節度をわきまえるとは、理性をもつ人間についての理性的判断のことである〔IV-13〕。それは誇張や逆説を避けることである〔IV-15,16〕。それは口論や罵り合いのない討論である〔I-a-3〕。そのためには自分が正しいと信じる一つの考えをあまり頑固に主張せず〔I-a-4〕、中庸の精神をもって、節度を保って論じ合わなければならないと言う〔I-a-6〕。異なった考えも受け入れ合うところで真理は明らかにされる。それゆえより正しいあるいは確かなことが提供されるなら、いつでもだれからでも学ぶ用意があると、彼は謙虚に言う〔I-a-6〕。そしてそれが「真理を明らかにしようとする熱心から」起こる、節度をわきまえた討論である〔I-a-2〕。またエラスムスにおいて節度をわきまえるとは、たとえ真理が認識されても、時と場と人を考慮して、語ったり黙したりすることである〔I-a-9〕。真理であっても躓きを与える仕方と語られるべきでないと言われる。エラスムスにおいて真理とは、何よりも理性的道徳的敬虔を意味する。それは律法に基づく功績応報論と一体をなすものであり、それを語るにふさわしい状況と語り方があると言う。

ルターもエラスムスと同じく、論争によって、真理を明らかにすることを目的とす

る〔W602；603；606「事柄」；607「明瞭な真理」；625；628；629「真理はどこでも語られるべき」〕。ルターにおいてキリスト教の真理は、論争をとおしてはじめて現れるものではなく、すでに聖書において明瞭なものとして現わされている。すなわち彼において真理は「キリスト」として要約され、「神秘の中の最大のもの、すなわち神の子キリストは人となり、……聖書からキリストを取り除いてみよ、他に何が残っているというのか」〔W606〕と言われる。それゆえ彼における論争とは、彼が聖書から理解した真理・事柄（すなわち「キリスト」と要約され、エラスムスが真理を理性的道徳的敬虔としたことと対照される）を主張し、それをあらゆる時と場合と人において主張し〔W628~631〕、異なる見解と戦い、論破し、すべての人をその事柄へ服従させることである〔W603~605：主張の定義；787：結語〕。それゆえ彼において真理は普遍的に、時、場、人を区別しないで主張されるべきであり〔W628~631〕、エラスムスのように〔I-a-9〕真理の主張が制限されるべきではない。またエラスムスによればキリスト者の精神は主張を好まないとされるが〔I-a-4〕、ルターによればキリスト者の精神は主張を好まなければならないと言われる〔W603~605〕。両者それぞれが目指す真理は、エラスムスにおいては理性を持つ人間の道徳的敬虔、ルターにおいては聖書の真理・事柄であるキリストへの信仰を堅くすること（人間の罪の自覚と相即）、それはとりもなおさず神に栄光を帰すこと、すべての人にこの真理を主張し、服従させることである。ルターによれば真理は神の言葉であり、それを隠したり、ゆがめたり、時機や場所や人柄によって制限をする権限を人間は持たないと言う〔W628f.〕。そして神の言葉の普遍性についてはエラスムス自身がすでに『パラクレシス』で述べていると、ルターは指摘する〔W629,21f.〕。「議論好きのソフィストたちがどんな成果をあげたかはわれわれにとって問題ではない。問題なのは、いかにしてわれわれが善人に、またキリスト者になるかである。……他は目的にはならない」〔W620,34~37〕と言って、論争の目的を明示している。

1・4：方法

当論争では聖書解釈による論証（神学であっても、学である以上、理性的論理的整合性が求められる）という方法をとることで両者は合意している〔I-a-7~9；I-b-1対W606~609；640~652~661〕。その際、論拠となる聖書が明瞭か不明瞭かによって、主張か評論かに分かれる。ルターは主張し、エラスムスは評論した。エラスムスの『自

由意志論』は、それに先立つルターの著書『主張』に対する批判書であり、『自由意志論・評論あるいは比較検討』というフルタイトルを持つ。ルターは『奴隷意志論』で、エラスムスが『自由意志論』によってキリスト教の主要な事柄をとりあげておきながら、それを主張しないで評論していることを再批判している。聖書を論拠とすることで両者は合意しているが [I-b-1, W640]、エラスムスは「聖書のみ」に限定することを「仕事の軽減」[I-b-1]と見なし、本来は学識ある者たちの聖書解釈の伝統によって補われる方が望ましいと考えている [I-b-2]。ルターは『主張』の中で、聖書は解釈者たちによる補いなしに、聖書自身で最も明瞭であり、「聖書はそれ自身の解釈者である」[W7,97,23]という命題を掲げている。エラスムスはルターのこの命題も批判し、聖書はそれ自身では不明瞭であり、それゆえにこそ解釈者が必要であると言う [I-b-4]。聖書のうちにはわれわれがそこへ入り込むことを神が欲されない至聖所が存在し [I-a-7]、その隠された問題へわれわれは深入りすべきではないと言う [I-a-7~9]。好奇的な穿鑿は不敬虔であるとも言う [I-a-8: 隠された問題に、不敬虔な好奇心をもって入り込むべきではない]。またたとえ真理が認識されたとしても、それが人びとに躓きを与えるなら語るべきではないとも言う [I-a-9~11]。聖書の中で逆説を含み、文字のままでは躓きを与える箇所は、理性に合致するように転義的に解釈される必要があると考え、じっさい聖書の中で文字どおりには自由意志を否定していると思われるいくつかの箇所を挙げて、それらを転義的解釈によって、自由意志肯定論へ転換している [III-a-1~15]。このように解釈された聖書の教えは主張されるのではなく、評論され、比較検討されるべきであるとエラスムスは考える。なぜなら主張は無用な争いを引き起こし、キリスト者の一致を損ないやすいからであると言う [I-a-6]。論争の目的を示したところでも彼が述べているように、真理は主張による争いからでなく、評論による節度ある議論から明らかにされる。彼は生来主張することを好まず [I-a-4]、主張が引き起こす口論によって真理が失われることを恐れ [I-a-3]、異なった意見の節度ある議論において [I-a-2]、自分の意見をあまり頑固に主張せず中庸な精神をもって [I-a-6]、真理を見出すことを目指す [I-a-3~I-a-6]。主張と対比されるこの節度ある議論を、エラスムスは「評論〔ギリシア語で *diatribe*、主題からはずれたことを論じることによって時間を引き延ばすことも含意する〕」と呼び、本書の表題に付加した。それを振ってルターは論争の中でエラスムス自身をしばしば「評論」と呼ぶ。

彼は『奴隷意志論』において、聖書の明瞭性を基に、キリスト者にとっての主張

の必要性、重要性を説く〔W606~609〕。さらに聖書の明瞭性は主張の起動力であるが、それ以上にキリスト教信仰の本質が主張を要請すると見なす〔W603~605〕。彼は「神」と「神の言葉としての聖書」とを区別し〔W606〕、神自身は知られない神秘であるとしても、啓示された神の言葉は明瞭に知られ、他のすべてのことを知るための基準となっていると言う。またパウロが言う「その裁きは究め難く」という「その」は「聖書の」ではなく、「神の」であり、「だれが聖書の思いを知って」と言っているのではなく、「神の思いを知って」と言っていると注意し、神と聖書を区別している〔W607,19f.〕。神自身は神秘のうちにあるが、神の啓示であるキリストの出来事とその意味を告げる聖書は明瞭でなければならぬし、じっさい明瞭であるとルターは言う〔W607,2~4〕。

両者の聖書論に関し、エラスムスに対しては、神自身の荘厳またキリスト教教義の深淵と、聖書の不明瞭とを同一視できるかという問い、他方ルターに対しては、神と神の言葉である聖書とを、截然と区分できるかという問いがなお残るであろう。

1・5：自由意志の定義：〔I-b-10 対 W661-666〕

エラスムスは序論の最後に、自由意志を次のように定義している。「ここで自由意志とは、その力によって人間が、永遠の救いへ導くような事柄へ自分を適応させたり、あるいはそういうものから自分を離反させたりしうる、そういう人間の意志の力である」〔I-b-10〕と。このただ一文で定義を終わらせているエラスムスに対し、ルターはその定義の各言葉に分析を加えている。まず「自由意志」が「人間の意志の力」と定義されていることに対し、「自由意志はただ神のみにふさわしい」とルターは繰り返し言う〔W662；636~638；664〕。そして「永遠の救いへ導くような事柄」という「神的事柄」において「自由意志」を人間に認めることは行き過ぎたことであると言う。なぜなら「自由意志」とは、本来、いかなる律法にも命令にも縛られずに、自発的に、神に向かって働くものだからである。ところが人間はじっさいには、律法や命令、またそれに基づく報償や罰なしには、神に向かって自発的に働くことはないからである。律法や命令の下で働く奴隷を自由とは呼ばない。それゆえこの定義の発端から、定義の名と事態との矛盾が指摘される。そして人間の意志は「自由意志」よりはむしろ「移り気な」「変わりやすい」意志と呼ばれるべきであり、神的「自由」という語の栄光を引き下げてはならないと忠告している〔W662〕。

次に「永遠の救い」という言葉に注目する〔W663〕。「永遠の救い」は人間の理解力にとって不可解なものであり、いかなる人の心も「永遠の救い」について知ることも考えつくこともできず、自分自身で「それに適応させ」たり、それを求めたりすることは全くありえないことになる。

さらにエラスムスの定義によれば、「自由意志は自発的な力によって単に自身を動かすのみならず、永遠的な事柄、すなわち自分には理解できない事柄にさえ自身を適応させるものである」とされ、哲学者の間でも「あるものが自身を動かしうるか否か」確定されていない中で、彼は全く新しい前代未聞の定義者になっていると、ルターは批判している〔W664,29f.〕。それはまた「人間の意志は恩恵なしには全く無効である」〔I-a-8〕と言ったエラスムス自身の以前の発言とも矛盾することになるとして、「エラスムスよ、あなたはこの定義によってあなた自身が裏切られていることを知らないのか」と問いただしている〔W665,1〕。

また自由意志の定義において、「自由意志は恩恵がなくとも自発的な力で善へ自分自身を適応させることができ、また善から自分自身を離反させることができる」と言うとき、「自分自身を」という代名詞で、どんなに大きなことを自由意志に帰しているか、エラスムスはわかっていないとルターは言い、そのとき聖霊をその一切の力とともに余計で不必要なものででもあるかのように完全に排除していると厳しく断罪している〔W665〕。そして「恩恵なしには自由意志は何もできない」と言っている、ペトルス・ロンバルドスはじめ、スコラ神学者たちの方が、エラスムスよりまだよいと皮肉っている〔W665,21f.〕。

ただしエラスムスにおいては人間の意志だけを恩恵から切り離して考えることはありえず、人間は創造以来すでにつねに神の恩恵のうちにあるものとして、神の恩恵との絶えざる協働の中でのみ理解される。彼は「人間は神の恩恵なしには何もできない。それゆえ人間の善い働きは何もないと結論する人たちに対して、私たちは、人間は神の恩恵の助けを受けなければならないことは何もない。それゆえ人間のすべての働きが善でありうるという、より真実と私に思われる結論を対置させよう」〔III-c-13〕と言って、神の恩恵と人間の自由意志を対立的にとらえるルターとの根本的相違を表明している。

2. 律法を命じる聖書箇所解釈〔II-a-1-II-b-8 対 W666-699〕

ここでの争点は、律法と自由意志の関係である。エラスムスは律法によって自由意志の存在が証明されると言うのに対し、ルターは律法によって罪の認識が得られると言う。両者間で「自由」の理解、「律法」の役割の理解が相違している。またエラスムスは自由と律法を構成要素とする功績応報論を説くのに対し、ルターは功績も報いも否定する。

2・1：旧約聖書の解釈〔II-a-1-18 対 W666-688, ただし W683ff. 「隠された神」について〕

エラスムスは律法の命令を前提として、その命令に従うか否かの選択意思を自由意志と呼ぶ〔II-a-2〕。それゆえエラスムスにおいては律法が自由意志の前提条件となっている。これに対しルターにとって律法は意志の自由を制限するものである〔W672,3f.〕。ここに「律法」の意味、「自由」の意味をめぐる両者間の争点がある。

ところでエラスムスは、『シラ書』がヘブライ語聖書で正典とされていないことを不当であると言うが〔II-a-1〕、ルターは、『シラ書』が律法だけを示して福音を明確に述べていない点で正典とされないことは当然であると言う〔W666,25f.〕。エラスムスにとって、旧約聖書における人間の創造と律法の賦与について明確に述べている『シラ書』は正典に値する〔II-a-1〕。それは自由意志（理性と意志）が存在することの証明でもある〔II-a-2〕。たとえ聖書によってすべてが明瞭に立証されなくとも、教父によって証言されていると言う〔II-a-2〕。自由意志は罪によっておぼろにされたが、消滅したのではない〔II-a-3〕。神は功績応報の神である〔II-a-7：神はもしあなたが服従しないなら刑罰を与え、もしあなたが服従するなら報償を提供する；II-a-14：神は義を選ぼうとする者には報償を提供し、罪に従うことを好む者には罰を下す〕。エラスムスは自由意志を否定する見解を三段階に区分する〔II-a-12〕。まずありそうな見解として、「人間に熱心と努力を残すが、自分の力に帰せられるものは残さない」が挙げられる。次により苛酷な見解として、「自由意志は空しい名でしかない」が挙げられる。最後に最も苛酷な見解として、「神がわれわれの中に善をも悪をも働き、生じることはすべて単なる必然性による」が挙げられる〔II-a-12〕。エラスムス自身は第一の見解を容認し、第二と

第三の見解を論駁する〔II-a-12〕。これに対しルターによれば、これら三つの見解はいずれも「自分の力に帰せられるものがない」ということで同じ見解であると見なされる〔W670,28~36：後の二つの見解によって、第一の見解と別のことを言おうとしたのでも、そう理解されることを欲したのでもない。…その結果、エラスムスによって挙げられた三つの見解は、わたしの目にはわたしの一つの見解に他ならないことになる。なぜなら自由意志は自由を失って罪に仕えざるをえず、何ら善を欲しえない〕〔II-a-3〕が確定された後には、自由意志は事柄を失った空しい言葉であることを認めることしかできないからである〕。

またエラスムスが「選択の自由を持たない者に選べと命じるのは滑稽である」〔II-a-14〕と言うのに対し、ルターは「それは理性の議論である」と言い、その議論は「神の聖書」や「聖なる事柄」については無効であると言う〔W673,6~12〕。そして、神はわれわれをわれわれ自身の無力の認識へ律法によって導く〔W673,40f.〕と言って、人間が自分の無力を理解することが必要で重要なことであると言う。すなわちそれは理性の蒙昧を明示するためであると言う。「われわれとしてはその命令によって人間が自分の無能力を知るように警告され、覚醒されていると言う。…それゆえ命令することは滑稽なことではなく、必要な重大性をもって言うことである。それゆえ律法の言葉が語られるのは、意志の力を肯定するためでなく、蒙昧な理性を明示するためである。これによって理性が、いかに自分の光がむなしく、かついかに意志の力が無力であるかを知るためである」〔W676,39~677,9〕と言う。「この言葉によって人間が何をなすべきかが忠告されている。ところでそれを知り、さらにそうすることができないことを理解するとき、人間はどこからそうできるかを尋ねざるをえない」〔W681,7f.〕。このように自由意志を持たないことを認識してはじめて、いかにして救われるかを真剣に探求し始めるとされる。

旧約聖書解釈の終わりの部分で〔W685~688〕、ルターはエゼキエル書 18 章の解釈として、隠された神と現わされた神の区別について述べている。隠された神は功績応報論が妥当しない不条理な神である。自由意志は功績応報論と一体をなすものであるので、隠された神の下では、自由意志も功績応報論も成り立たない。ルターの神学思想においてキリストを媒介しない隠された神がどこまで本質的構成要素となりうるか問題であるが、彼の代表的著作の一つである『奴隸意志論』において隠された神について言及されていることの意味は問われなければならない。3. において、聖書の中に出てくる隠された神の諸解釈が論じられるための予備的考察がここに示されていると言える。

2・2：新約聖書の解釈〔II-b-1-8 対 W689-699 とくに 692-694〕

ここでルターはエラスムスの功績応報論を批判している。天国は彼らが存在する以前から、否、この世の創成以前から、父によって備えられていた〔マタ 25,34〕のであるから、功績応報論は成り立たないと言う〔W694,11ff.〕。報い目当ての雇われ人根性から〔マタ 6,23; 20,15〕でなく、いかなる報いも求めず、ただ神の栄光と意志のみを求め、ありえないことであるが、もし天国も地獄も存在しないとしても、善を行う備えをしていることが、自由意志を持つこととされる。『マタイ福音書』25,34のキリストの言葉「世のはじめからあなたがたのために備えられている天国を受け継ぎなさい」からも確実であると言う。どうして彼らはすでに彼らのものであり彼らが生まれる前から彼らに備えられているものに価値しようとするであろうか。天国の子らは備えられるのであり、子らが天国を備えるのではないとして、そのキリストの言葉を、天国がわれわれのものとなる約束として解釈する。ルターは新約を「約束と奨励 (promissiones et exhortationes)」として要約し〔W692,19〕、エラスムスが「旧約と新約とを区別せずに、いずれをも人間が良い生き方へ教育されるための律法」としてのみ見ていることを批判している〔W693,6~8〕。

3. 文字通りには自由意志を否定する聖書箇所解釈

〔III-a-1-III-c-13 対 W699-756〕

3・1：『出エジプト記』9章：ファラオのかたくなさ〔III-a-1-10 対 W699-722〕

「単に義であるばかりでなく、善でもある神が、ご自身の力を人間の悪をとおして示すために、人間の心をかたくなにした、と言われることは、不条理であると思われる」〔III-a-2〕とエラスムスは述べ、その不条理の困難を解決するためのオリゲネスによる解釈を紹介している。オリゲネス『原理論』第3巻によれば、かたくなになる機会が神から与えられていることを認めはするが、しかし災いの出来事をとおして本来悔い改めへ導かれるべきであったのに、自分の邪悪さのためにそれらの出来事をとおしてますますかたくなになった、ファラオ自身の邪悪さのせいにしてしている。エラスムスは、「主がファラオをかたくなにした」と言われている場合でも、かたくなになる原因をファラオ自身の邪悪さの中に置いて、神には帰さないというオリゲネスの解釈を尊重する。同一

の雨によって、耕された良い土地は良い実をもたらすが、耕されていない悪い土地は茨を生み出すように、また同一の太陽によって蠟はやわらかくなるが、泥は固くなるように、同じ神の恵みが、受けるもののあり様によって善悪いづれにもなると説明される。このような解釈によってエラスムスは、神がファラオをかたくなにしたという不条理を避けようとする〔III-a-2〕。

これに対しルターは、オリゲネスの転義的解釈を採らず、言語の文法にしたがった、聖書の言葉の単純で純粋な意味に固着すべきだと言う〔W700,31~35〕。その場合、義にして善なる神観は維持されなくなる。なぜ神がかたくなにするのか、その理由は神の秘密として、ただ信じ崇めるべきとされる。

しかし理性は、かたくなにするのは義のみならず善でもある神のやり方でないと言い、神はだれをもかたくなにせず、だれをも罰さず、むしろすべての人を憐れみ、すべての人を救うと言う。それゆえ理性は、神が義であり善であるとして弁明し弁護しようと燃え上がり争っていると、ルターは言う〔W708,1~8〕。

しかし「信仰と霊は異なった判断をし、たとえ神がすべての人間を滅ぼしても、神が善であることを信じる」〔W708,8f.〕とルターは言って、信仰の独自性を説く。

3・2：『マラキ書』1章：エサウとヤコブの選び〔III-a-11-12 対 W722-726〕

『マラキ書』1章で主が「わたしはヤコブを愛し、エサウを憎んだ」と言うのは、彼らがまだ生まれていなかったにもかかわらず、「正当な理由によっている」とエラスムスは言う。すなわち「まだ生まれていない者たちを神が憎むのは、彼らが憎しみに値する仕方で行動するであろうことを、神は確かに予知しているからである」と説明する。またユダヤ人が切り捨てられたのは、彼らが信じようとしなかったからであり、異邦人が接ぎ木されたのは、彼らが福音に服従しようとしたからであると説明され、こうしてエサウとヤコブに対する神の不条理と思われる働きにおいても、功績応報論が貫徹されていると説明する〔III-a-12〕。

これに対しルターは〔W722~726で〕、神の選びが彼らのまだ生まれていなかったときに、「兄は弟に仕えるであろう」〔創 25,23〕と言われていることに注目する。それはヤコブかエサウの功績によってでなく、ただ召す方の恩恵によってであることを証明するものである〔W723,22〕。そのことをパウロも（預言者を曲解せず）正当に、『ローマ書』で説いている。これについてのパウロの『ローマ書』の解釈を、ヒエロニムスと

エラスムスは、預言書に対する曲解と見なすが、ルターは正当な解釈と見なす。

3・3：『イザヤ書』45章：陶工と粘土〔III-a-13-15 対 W727-733〕

エラスムスは『イザヤ書』45章9節と『エレミヤ書』18章6節とを重ね合わせ、それについてのパウロの解釈〔ロマ9,20f.〕も参照して、粘土が陶工の手に従順であるように、人間は神に従順でなければならないと言いつつも、「このことは自由意志を完全に取り去るのでも、人間の意志が永遠の救いのために神の意志と協働することを排除するのでもない」〔III-a-13〕と言う。なぜなら『エレミヤ書』の同箇所では悔い改めが勧められているのは、必然性によらず、粘土にも何らかの自由意志があることを示しているからだと言う。

また陶工が卑しいことのために用いられる器を造るのは、その器の「先行する負の功績のゆえ」である〔III-a-14〕と言って、神の働きには正当な理由があることを貫徹する。

ルターは陶工と粘土の譬えによっても自由意志が排除されないとするエラスムスの論を、へ理屈として批判する〔W727,26〕。ルターはその譬えによって、粘土の功績にかかわらない陶工、すなわち律法が課されることなく、「憐れもうとする者を憐れみ、かたくなにしようとする者をかたくなにする」神の権限と自由を理解する〔W729,25〕。

3・4：『ヨハネ福音書』15章「わたしなしには、あなたがたは何もできない」：

「何もない (nihil)」と「わずかなもの (modicum)」〔III-b-8 対 W748-753〕

ルターが『主張』(W7,142)で、ヨハネ15章「わたしなしには、あなたがたは何もできない」を典拠に、自由意志はないと主張していることに対し、エラスムスは『自由意志論』〔III-b-8~III-c-13〕で、言葉の慣用として、「何もできない」と言っても、何もしないわけではないことを説明し、自由意志が成り立ちうることを説く。これに対してルターは『奴隷意志論』〔W748〕で、エラスムスが新たな修辞法によって「何もない」を「わずかなものがある」と解釈していることを、「神の言葉」を「人間の言葉」で変え、「聖書を曖昧にした」として批判している〔W748,30~35〕。

4. エピローグ〔VI-I-17 対 W757-787〕

エラスムスは『自由意志論』の末尾を、「私は評論を終えた。判断は他の人に委ねよ

う」と結んだのに対し、ルターはそれに対抗する意味で『奴隷意志論』の末尾を、「私は本書で評論など行わなかった。私は主張したのであり、主張しているのである。そして判断をだれにも委ねようと思わず、すべての人に服従するように勧める」と結んだ。

結

両著作の対比をとおして、両者の神理解が根本的争点として浮かび上がってくる。エラスムスが神をあくまでも功績応報論と矛盾しない仕方理解するのに対し、ルターは功績応報論と矛盾する不条理な神を、隠された神として、終末論的「栄光の光」によってのみ理解される神として受け入れる。エラスムスは、「神の似姿」としての人間の理性によって、功績応報論と合致した神のみを認めるのに対し、ルターは、「あなたのこれらの言葉はキリスト抜き、み霊抜きで、氷よりも冷たい」と言い、エラスムスの神理解が、人間の自由意志の容認と相俟って無神論へさえ帰結されうると言う。ここでルターが看取した無神性について、「わたしの正当な著作」とされた『奴隷意志論』と『教理問答書』で共通に警告が発せられている〔注〕。

〔注〕 無神性を警告する二つの箇所を引用する。

『奴隷意志論』〔W 611,1~7〕：＜私たちは全力を尽くして努力する。また悔い改めの sacrament という救済手段を受け入れ、あらゆる方法を尽くして主の憐れみを懇願する。主の憐れみなくしては人間の意志も努力も有効ではない＞。同じく＜だれも本性上最も憐れみに富む神からのゆるしに絶望すべきでない＞と。あなたのこれらの言葉はキリスト抜き、み霊抜きであって、氷より冷たい。したがってあなたの雄弁の輝きまでがこの言葉に含まれている悪徳を被っている。全くの無神論者 (atheos) と思われはしないかという、司教たちや君主たちに対するあなたの恐れが、多分辛うじて、哀れなあなたからこんな言葉をもぎとったのであろう。

『大教理問答書』〔W 30 I,133,1~7〕：ひとりの神をもつとはどういう意味か。あるいは神とは何か。……ひとりの神をもつとは、ひとりの神を心から信頼し、信仰することにはほかならない。わたしがしばしば述べたように、ただ心の信頼と信仰のみが、神と偶像の両方をつくる。信仰と信頼が正しければ、あなたの神も正しい。反対に信頼が偽りであり、正しくないところでは、正しい神もない (da ist auch der rechte Gott nicht)。なぜならこの二つ、信仰と神とは、相共に一体をなしているからである。

ルターの大教理問答書

菱刈 晃夫

はじめに

ルターによる教理問答書すなわちカテキズムは、ルター自身が奴隷意志論とならんで真正の書物と呼んだほど¹⁾、とりわけ思い入れの強い作品であったといわれている。この教理問答書については、これまでも繰り返し取り上げられてきているが²⁾、本稿ではとくに大教理問答書を中心に、その最大の特徴を簡単に紹介しておきたい。その前に成立に至るまでの歴史的、社会的、個人的背景についても触れておこう。

1 節 カテキズム成立に至る歴史的背景

宗教改革時代は他に類例を見ないカテキズムの時代と呼ばれるほどであるが³⁾、そもそもカテキズムとは何か。

カテキスムス (catechismus) は4世紀の北アフリカにて口伝えによる洗礼者教育を指すものとして登場する。もちろんアウグスティヌスよる『教えの手ほどき』(De catechizandis rudibus, c. 400) は、その代表的な著作である⁴⁾。シリングによれば、こうした入門者教育といった根源的性格はルターにも受け継がれている⁵⁾。『ドイツミサと礼拝の順序』(Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts. 1526) の序言より。

教理問答というのは、それによってキリスト者になろうと欲する異教徒が、キリスト教について信じ、行い、控え、知らなければならないことを、教え導く教育のことである⁶⁾。

さてカテキスムス (Katechismus) という書名は、まず1528年ヨハンネス・ブレンツとアンドレアス・アルトハーマーのものに見出されるが⁷⁾、ルターによるカテキズムは他のどのカテキズムに比べても計り知れない影響を及ぼした。1529年に大小カテキズムが

出版されて以来、とくにエンキリディオンの（必携）のほうはルターの死に至るまで60版以上を重ねたといわれる。これらはすぐにラテン語にも翻訳され、また数多くの他言語にも訳されて何世紀にも渡って用いられた⁸⁾。ルターがこうしたカテキズムを執筆するに至る背景については歴史的にも社会的にも、またルターの結婚生活という個人的な事情からもさまざまな要因があげられるが、まずは歴史的な視点から見ておこう。

すでに1525年の農民戦争以来、荒れた領内の状況を把握するためにルターやメラヒトンなどの神学者、法律家、市参事会員らを含めてグループでの巡察（Visitation）が繰り返されることになるが、そのレポートの結果がメラヒトンによる『巡察指導書』（Unterricht der Visitatoren. 1528）としてまとめられた。このなかで彼は積極的な教育—とくに学校教育—の必要性を説いているが⁹⁾、そのひとつの形態がカテキズムによるキリスト者教育として具体化する。この点については後に触れるとして、ここでは意外に看過されがちな危急の事態から、その成立に至る経緯について述べておきたい。

カウフマンはルターがまずエンキリディオンを執筆しようとする動機として、オスマントルコによる外圧的な脅威をあげている¹⁰⁾。トルコの半月旗のしるしの下、イスラム教への集団改宗が強制される知らせをルターは驚愕して受け止めていた。1529年にはヴィーンが包囲された。そこで一般民衆へのカテキズムによる教育こそが、キリスト教を根本的に生き残らせる術として浮上することになる。そこでルターは、カテキズムによってキリスト教信仰の基本的なものに留意するよう、十戒、主の祈り、信仰告白の3つをあげた¹¹⁾。巡察によって明らかになった一般民衆の状況もさることながら、歴史的にマクロな観点からすれば、トルコによる現実的な脅威もまたルターによるカテキズム成立の大きな要因になっていると指摘するのがカウフマンである。この点で、逆にトルコ人は領邦君主による宗教改革を安定して「キリスト教的に」進めていくうえでも、大きな役割を果たすことになる。まさにルターと選帝侯の権威は互いに上手く結び合っていたのである。

無知な牧師を通じて指導されて、つまり教育を欠いたまま福音を受け取ると、民衆はこれをすぐに現実の身体的社会的自由だと誤解するという教訓を、農民戦争および巡察を通じて痛感させられたルター。信仰そのものは教育できないとエンキリディオンのでも述べているにもかかわらず¹²⁾、それでも政治的にはこれを外的に強制せざるをえない理由は、オスマントルコによる暴力的脅かしと、ルター神学におけるキリスト者の自由の、一般民衆による素朴な受容形態に由来していたといえよう。いずれにせよカテキズムによる積極的教育の必要性は、これらによってより一層高まったといえる。

2 節 社会的背景と個人的背景

既述したように¹³⁾、わざわざルターがカテキズムを執筆しなくとも、当時すでに数多くの小祈祷書 (Betbüchlein) や平信徒や子どものための小冊子 (Buchlyn für die Laien und Kinder) が流布していたが、なぜルターはそれでもカテキズムを記したのか。そのひとつの答えが上に述べられたが、巡察も含めてヴェンガートは3つの理由をあげている¹⁴⁾。

第1は、とくに1527年のザクセン侯国領内における教会巡察である。それはエンキリディオンの序文に記されている。

この教理問答、すなわちキリスト教の教えをこのように小さく簡単に単純な形にまとめようとしたのは、私もひとりの教会巡察者として最近見聞きしてきたとおりの、嘆かわしい悲惨な窮状が私に強制し、迫っているからです。助けてください、愛する神よ。私はどれほど多くの悩みを見たことでしょうか。一般の人がキリスト教の教えについて全くなにも知らないのです。特に村々において、残念ながら牧師たちは教えることがほとんどできず、熱心でもありませんし、みながキリスト者と呼ばれており、洗礼を受け、聖なる(聖餐の)サクラメントにも与っているのですが、今や福音が来たというのに、あらゆる自由を立派に用いながら、愛する家畜たちやなにもわからない豚のように、主の祈りも、使徒信条あるいは十戒も知らずにいるのです¹⁵⁾。

第2は、ヴィッテンベルクの街教会にて主任牧師を務めていたブーゲンハーゲンが、1528年ブラウンシュヴァイク市の改革のため教会を留守にしたことがあげられる。ルターはその代わりをしなければならず、その仕事のなかには年に4回のカテキズム説教も含まれていた。これらは1529年のカテキズムの土台になっている¹⁶⁾。

第3は、メランヒトンと同じく巡察に参加していたヨハン・アグリコラとのあいだの律法論争である。メランヒトンは罪の嘆きと悔い改めは律法と恐れから生じるとしたが、アグリコラは、律法は私たちを絶望に導くだけであり、罪の嘆きや悔い改めは神の愛と福音から生じなければならないと主張した。両者の対立した意見は1527年11月終わり

トルガウ城でルターによって調整された。福音なしに律法を説けば絶望に至り、律法なしに福音を説けば誤った安心感とキリスト者の自由の濫用となる、と。しかし、アグリコラは1528年自身のカテキズムのなかで、やはり悔い改めは福音から生じるとして、律法を軽視する見解を示す¹⁷⁾。こうしたアグリコラによる反律法主義に対抗するため、ルターは大カテキズムのおよそ半分を十戒の記述に費やしたとヴェンガートは指摘する。メラニトンによるカテキズムも同じく律法を第一にあげているのは当然であるが¹⁸⁾、アグリコラにおいて十戒は短く後回しにされている¹⁹⁾。

こうした3つの要因も重なってルターはカテキズムのペンを執ることになるとされるが、ヴェンガートはそのさらに前提として、1525年に結婚したルターの個人的もしくは家庭的状況をあげている²⁰⁾。つまり、1529年とは1526年に生まれたルターの長男ハンスが3歳の時期に当たるからである。ヴェンガートがいきみじくも述べるように、ルターは千年に渡る教会の歴史のなかで、自分自身の子どもの成長を見守った最初の神学者である²¹⁾。カテキズムの神学的内容ばかりに気が向いてはなかなか気づきにくいだが、この事実は大きいであろう。想像してみよう²²⁾。小さなハンスは元修道院—今日のルターハウス—のなかを駆け回り、きつこう尋ねていたに違いない。修道院内で幼い子どもが走り回り遊んでいる風景など、それまで思い描くことなどできなかったであろう。

パパ、これ何？これは椅子だよ。あれは何？あれは机だよ。じゃ、これは何？ちょっとハンス、静かにしてくれないか。ママに聞きなさい。ひとりにしてくれ。行ってママに聞きなさい²³⁾。

こうした幼い子どもとの生き生きした対話からカテキズム、とくに小教理問答書（エンキリディオ）は誕生してきたのだとヴェンガートは指摘する。つまりルターのカテキズムは、たとえばアグリコラによる130の問いの数と比べても40とはるかに少なく、しかも答えもシンプルである。それはハンスからの問いかけとマルティンによる答えが念頭に置かれているからである。しかも、これは単なる答えではなく、ハンスやマルガレーテに対する父親マルティンの個人的で直接的な信仰告白であり、それは今日の読者に対する告白でもある。

以上、歴史的な背景も含めて大きく4つの要因からルターのカテキズムは成立してきたと考えられる。とくに家庭はルターにとってもっとも重要であり、父親像のなかに彼

は家のなかの牧師もしくは司祭の役割を見出していた。まさに家族教会である²⁴⁾。そのための手引きとして、とりわけエンキリディオンは編まれたと考えれば、歴史的宗教改革者によるカテキズムが、現代のわたしたちにとっても一挙に身近なものと感じられるであろう。

3 節 内容と特徴

周知のように、ルターは体系的かつ包括的な組織神学を記したわけではないが、ヘミグによれば²⁵⁾、カテキズムは彼の神学の重要ポイントを明示してくれている。それは①何がもっとも重要であるかに焦点づけられ、②過去とのつながりのなかでそれまでの伝統とどこが異なるかを示し、③単純かつ明快を基本とし、④構造を与え、⑤最重要点を形式化する。ルターによればキリスト教信仰は、十戒、使徒信条、主の祈りの3つからなることが、すでにカテキズムに先立つ『祈りのための小冊子』(Betbüchlein. 1522)でも述べられているが²⁶⁾、十戒、使徒信条、主の祈りを三主要部分として、洗礼、聖餐のあわせて5つの内容から大教理問答書は成り立っている(告解を付加すると6つ)。これは小林も究明しているように²⁷⁾、先立つ一連のカテキズム説教を土台としている。そこで序文も「この説教は子供たちや単純な人たちのための教育となるように順序だてて着手されたものである」²⁸⁾と始められる。原題は「ドイツ教理問答」(Deutsch Catechismus)であった²⁹⁾。エンキリディオンの序文にもあるように、この「短い教理問答を教えたならば、次に、大きな教理問答を取り上げて、彼らに豊かな、これまで以上の知識を与えなさい」³⁰⁾とあるように、この大教理問答書は小教理問答書の内容についての「説教集」の役割も果たしていたのである³¹⁾。

そこでルターの大教理問答書の最大の特徴は³²⁾、やはり人間を常に神との関係において捉えようとする点に求められよう。すでに金子はこの点とその教育上の意義を強調し³³⁾、またヴェンテもこれを『大教理問答』の人間学的側面として指摘しているが³⁴⁾、それは人間が絶えず神との関係にある存在であること—関係存在—の確認に立ち還らせようとする。これは父と子との関係であり、いわゆる近代以降の教育が目指すような知識や教養の蓄積や成長、いわゆる人間の「発達」が、カテキズムを通じて求められているわけではない。むしろ、それは神と自己と絶えざる関係のなかで、その瞬間ごとに生起してくる人間の「生成」もしくは「再生」を企図している³⁵⁾。1530年に付けられた大

教理問答書への序文より。

私自身について言えば、私もまたひとりの博士であり、説教者であって、実際のところ、かの自負自信の強い人々と同じくらいには学問もあり、経験も積んでいるつもりである。それにもかかわらず私のしていることは教理問答書を教わっている子供と同じで、朝ごとに、そして時間があるごとに、主の祈り、十戒、使徒信条、詩篇などを一語一語読み、また唱えているのである。そしてなおも続けて毎日読み、研究していかなければならない。それでもなお私が望んでいるような状態に達することはなかなかできない。したがって、いつまでも教理問答書の子供であり、生徒でいなければならないのである。が私は喜んでその子供であり、生徒であろうと思う³⁶⁾。

すでに述べたが³⁷⁾、近代以降現代に至るまでの教育学では形成や教育といった場合、一般に人間の段階的かつ連続的な「発達」が目論まれてきた。それを「発達としての教育」と捉えるならば、ルターがここで語っているのは「生成としての教育」である。ふだん私たちが馴染んできた現代の学校教育ならば、人格の完成とか、大人になるとか、つまりある理想的な人間像に向けた成長や発達が語られるのが普通であり、ルターがいうように、子どもや生徒のままでもいつまでもいたいし、またそうあらねばならないと語られることはない。要するに大教理問答書のなかでルターが展開しているキリスト教的教育思想とは³⁸⁾、第一に「生成としての教育」であり、私たち現代人に習慣化されている「発達としての教育」ではないのである。そこでルターのいう理想的な人間像が「博士」(Doctor)であるとするならば、すぐにこう続けて語られる。

彼らにとって必要なことは、この際彼らが《すっかり》子供になって、彼らがもうとっくの昔に卒業してしまったと思っている初歩から学び始めることであろう³⁹⁾。

現代ならばドクターとは知識と教養の証であり、みながここを目指すべきであるかのように見受けられるであろうが、意外にも一あるいは当然のことながら—ルターにとってはそうではない。むしろ彼は博士に対しても絶えず「子どもとなること」(kinder würden)、初歩(ABC)から学び直すことを求める。

自分たちが実際自分たちで思っているほどには学識があるわけでもなければ、また偉い博士でも決してないということ信じ、たといどんなによく教理問答書に通じていると思われても、それを学びつくしたとか、どんなことでも十分に知っているなどとは決して考えないようにしてもらいたい⁴⁰⁾。

ルターが大教理問答書においてもっとも重視しているのは、常に神と自己との、父と子との関係と、この関係における私たちの生きる態度であり、彼は人間を絶えずこの原点に還帰させようと意図している。それは神への、父への信仰すなわち信頼を、各自の「心」(hertz)において、生のあらゆる瞬間に回復させ、常にここに立ち還らせる「靈性」を育もうとすることに他ならない⁴¹⁾。

あなたの心をつなぎ、信頼を寄せているもの、それがほんとうのあなたの神なのである⁴²⁾。

ルターの間人学によれば、私たちはみな例外なく「悪魔」, 「この世」, 「肉とすべての悪しき思い」の3つの誘惑から絶え間なく脅かされていて⁴³⁾, なかなか父なる神への根源的信仰もしくは信頼の关系到還帰することは難しい。そして「博士」になろうものなら、ますます自惚れていつしか自己にのみ依り頼み、自己中心的な自己神格化へと傾いてしまう。

どうかあまりに早く博士になろうと思ったり、自分はどんなことでもみな知っているのだ、などとうぬぼれないように(自負と張りきった布は縮みやすい)⁴⁴⁾。

ここでルターの間人学が常に問題にしているのは、あくまでも神と自己との「心」における関係であり、そこで教理問答を通じて父と子との関係の原点に立ち還るならば、「いよいよ自分の知識が乏しく、学ばねばならないことがいよいよ多くあることを、時とともに心から告白するようになるであろう」⁴⁵⁾。

ルターの間人学はいつでも、十戒の第1戒「あなたは、他の神々をもってはならない」から始まる。それは、まず父と子とのあいだの正しい関係と、神に対する人間の正しい態度とが、人間のすべての生の根源かつ原点であることの確認であり、私たち一

人ひとり絶えずこの（いわば）「実存のゼロ地点」へと立ち還らせようとする。ここに還帰しようとする人間が「義人」である。生涯に渡って教理問答を学び続けることで私たちは絶えずこの実存のゼロ地点へと子どもとなって立ち還り、その都度ごとに私たちは子どもとして生まれ直し「再生」する。ここに「生成としての教育」が神の教育として「聖霊」を通じて行われる⁴⁶⁾。むろん先の3つのものから自由な人間はこの世にはだれ一人としていない。だから私たちはみな「罪人」である。が、その罪人であることを自覚する者は、すでに神との正しい関係および態度へと開かれ、「祈り」を通じて生成し再生する可能性を秘めている⁴⁷⁾。それゆえにルター、さらにメランヒトンもまた罪の認識をもたらす十戒あるいは律法を、教理問答の最初に置いた。逆説的ではあるが、まずは罪人とならなければ義人とはならず、むしろ罪あるがゆえに人はキリストによって救われるのである。

ともかく大教理問答書においてルターは、人間を神との正しい関係に立ち還らせ、神に対する人間の正しい態度を神への礼拝とし、これを神への奉仕（Gottesdienst）とも呼んだ。すなわち金子もいうように『神への奉仕』としての『礼拝』は神と霊とのただ義しい間柄を指し示している⁴⁸⁾のである。この正しい間柄つまり関係と態度こそが、道徳や倫理も含めて人間のあらゆる教養や文化の根源であらねばならない。

心が神に対して正しい関係にたつて、この戒めが守られるならば、他の戒めはすべてこれに従っておのずと満たされるからである⁴⁹⁾。

信仰のみ（sola fide）を生涯に渡って一点突破し続けることで、人間にとって最重要な原点に私たちは絶えず引き戻される。「実存のゼロ地点」（ゼロポイント）に常に還帰すること。これがキリスト教的人間のすべての始まりであり、また終わりでもある。

おわりに

小論では大教理問答書の最大の特徴を、近代教育学とは全く異なる点、すなわち「子どもとなる」こと、「実存のゼロ地点」への還帰に見出した⁵⁰⁾。金子はこれをルターにおける教育の基本姿勢として、次のようにまとめている。

教育の基本は真理に対して全面的に受容する子どもになることである。そのためには教育者が自らすすんで真理に対して子どもとならなければ、子どもに真理を伝達することは不可能である。神の子キリストの受肉が教えていることは実にこのことの真理にほかならない⁵¹⁾。

ここで真理とは神との正しい関わりのなかで永遠者によって私たちの内に伝えられるものである。この真理を人間は自らの力によって自己の内に形成することはできず、ましてや他者の内にも作り出すことはできない。主体はあくまでも神である。すると大教理問答書のもつ、もう一つの特徴が浮かび上がる。それは、これが私たち罪人たる人間を導き慰める書でもある、という性格である。私たちは死に至るまでこの世の生において常に試練にさらされている。できれば苦難や試練はないにこしたことはない。が、それはだれにとっても、最終的には死を自覚する人間において形や質は異なるとはいえず、避けることはできない。いつの時代どの場所においても人間として生きざるをえないとき、試練のないことが最大の試練である、といったルターの言葉は私たちにとって大いなる慰めであり、救いともなる。このとき私たちは人間の可能性を超えた神の教育を受けていることになる。

大教理問答書を時代も場所も異なる現代日本の私たちが読むとき、それでも一人ひとりの心に語りかける言葉の魅力と力強さは、いつの世でも共通する人間同士の問題に尽きるともいえよう。人間にとって最大の問題は、やはり人間であり自分自身であることをルターはいまでも教えると同時に、その慰めと解決策をも示してくれている。たとえば第5戒「あなたは、殺してはならない」についてルターはこう語る。

他人から害を受けたくないというのは、人なみの生まれつきの性情であり、共通の習性である。だから神は隣人に対して怒りの情がきざず、その根源を除かんとしたもうとともに、私たちが常時、この戒めから目を離さず、この戒めを鏡として自己をうつし、神のみこころに注目し、私たちの受ける不正を、心からの信頼と御名への呼びかけをもって神にゆだね、あとは相手をして敵意に燃えて、たけり狂うにまかせ、思うままにふるまわせておくという、そうした態度に慣れさせようとしたものである⁵²⁾。

ここでも信仰によって神を信頼し、すべてを神にゆだねること。すると、この試練がキリスト者としての態度形成にも役立つ「神による教育」であるとの見方が、ここでは示されている。絶えず「実存のゼロ地点」に還ることができれば、生きるなかで避けがたい—できれば避けたい—人間関係においても、そこを無難にすり抜けることが可能になる。これは一例にすぎないが、ルターの教理問答書は現代人にとっても試練にさらされた際の心の糧となり、ヒントともなり、救いともなる。

いつの時代、どれほど外的に科学技術が進歩したとしても、私たちはルターのいうように日々内的に「子ども」となり、カテキズムを学び続けなければならない。常に「実存のゼロ地点」に立ち還って「再生」しつつ、そのうえで教養や人間形成について再考し、これを「発達」させるよう努力しなければならない。

さて信仰と教養との密接な連携と実践はメランヒトンによってさらに推進が試みられるが、これについては稿を改めるとしよう。

注

- 1) WA Br.8, 99, 7f. ルターからシュトラスブルクのヴォルフガング・カピトーに宛てた手紙(1537年7月9日)。Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum.
- 2) 邦訳としては、まず『手引き書 小教理問答書 一般の牧師、説教者のために』(Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemeine Pfarher und Prediger. 1529 (1531))がルター著作集委員会編『ルター著作集 1-8』(聖文舎, 1983年)に、次に『大教理問答書』(Deutsch Catechismus. Der Grosse Katechismus. 1529)も同上に収められている。それぞれ翻訳の冒頭には詳しい解説が付されている。またエンキリディオンについてはルター研究所訳『エンキリディオン 小教理問答書』(リトン, 2014年)でも新訳で読むことができる。同じく詳しい解説が付されている。むろん信条集専門委員会訳『一致信条書』(聖文舎, 1982年)には両教理問答が収録されている。ルターのカテキズムに関する研究では、まず日本で主なものとして小林政吉『宗教改革の教育史的意義』(創文社, 1960年), 87-158頁が詳しい。1529年の大小カテキズムが成立してくるまでの経緯について、またこのカテキズムの内容と構造について詳述している。金子晴勇『教育改革者ルター』(教文館, 2006年), 131-165頁, また本論集に収録されている高井保雄「ルターの小教理問答書」も参照されたい。邦訳では、R.A. クライン, C. ボルケ, M. ヴェンテ編『キリスト教神学の主要著作—オリゲネスからモルトマンまで』(佐々木勝彦, 佐々木悠, 濱崎雅孝訳, 教文館, 2013年), 115-133頁を参照されたい。欧米では主なものとして次があげられる。Wengert, Timothy J. : Martin Luther's Catechisms. Forming the Faith. Minneapolis 2009. Peters, Albrecht : Kommentar

- zu Luthers Katechismen. 5Bde., hg. v. Gottfried Seebass, Göttingen 1990-1994. Schilling, Johannes : Katechismen. In : Beutel, Albrecht (Hg.) : Luther Handbuch 2.Auflage. Tübingen 2010. S.305-312. Haemig, Mary Jane : The Influence of the Genre of Exegetical Instruction, Preaching, and Catechesis on Luther. In : Kolb, Robert / Dingel, Irene / Batka, L'ubomír : The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology. Oxford 2016. pp.449-461. 後者2つからはカテキズムについての概説を得ることができる。ルターのカテキズムに至るまでの歴史的な流れについては、古典的なテキスト資料としても次が重要である。Cohrs, Ferdinand : Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion. 5Bde., Berlin 1900-1902.
- 3) Cf. Schilling, op.cit., S.305. 菱刈晃夫『近代教育思想の源流—スピリチュアリティと教育』（成文堂, 2005年）, 165頁以降参照。
 - 4) Cf. Peters, op.cit. Bd.1., S.15ff.
 - 5) Schilling, op.cit., S.306.
 - 6) WA 19, 76, 2-5. ルター著作集委員会編『ルター著作集 1-6』（聖文舎, 1963年）, 424頁。
 - 7) Schilling, op.cit., S.306.
 - 8) Cf. Schilling, Heinz : Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München 2016. S.445.
 - 9) WA26, 265ff.『宗教改革著作集 15』（教文館, 1998年）, 41頁以下参照。
 - 10) Vgl. Kaufmann, Thomas : Geschichte der Reformation in Deutschland. Berlin 2016. S.513.
 - 11) Ibid.
 - 12) WA30-1, 349, 367. ルター研究所訳前掲書, 20, 34頁参照。
 - 13) Cf. Cohrs, op.cit. Bd.4., S,251ff.
 - 14) Wengert, op.cit., pp.13-16.
 - 15) WA30-1, 346-347. ルター研究所訳, 17-18頁。
 - 16) 小林前掲書, 90頁以下参照。
 - 17) Cf. Wengert, Timothy J. : Law and Gospel. Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia. Grand Rapids 1997. pp.139ff.
 - 18) 菱刈前掲書, 171頁以下参照。
 - 19) Cohrs, op.cit. Bd.2., S,293ff.
 - 20) Wengert, op. cit. Martin Luther's Catechisms, pp.11-13.
 - 21) Ibid., p.12.
 - 22) Cf. Leppin, Volker : Luther Privat. Sohn, Vater, Ehemann. Dramstadt 2006.
 - 23) Wengert, op. cit., Martin Luther's Catechisms, p.12.
 - 24) Vgl. Schilling, op.cit. Martin Luther, p.446.
 - 25) Cf. Haemig, op. cit., p.456.
 - 26) WA10, 2, 376, 12-15.

- 27) 小林前掲書, 110 頁以下参照。
- 28) WA30-1, 129. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 381 頁。
- 29) 信条集専門委員会訳前掲書, 526, 1067 頁以下参照。
- 30) ルター研究所訳前掲書, 21 頁。
- 31) 信条集専門委員会訳前掲書, 1069 頁参照。
- 32) ルターのカテキズムがもつその他の特徴については, 菱刈前掲書 135 頁以下などを参照された
い。
- 33) 金子前掲書, 78 頁以下参照。
- 34) R.A. クラインほか編前掲書, 121 頁以下参照。
- 35) 菱刈前掲書, 126 頁以下参照。
- 36) WA30-1, 126. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 375 頁。
- 37) 菱刈前掲書, 142 頁以下参照。
- 38) 詳しくは菱刈晃夫『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』(溪水社, 2001 年) 参照。
- 39) WA30-1, 126. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 375 頁。
- 40) Ibid. 同上。
- 41) 金子前掲書, 291 頁以下参照。
- 42) WA30-1, 133. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 386 頁。
- 43) WA30-1, 208. 同上書, 505 頁以下参照。
- 44) WA30-1, 128. 同上書, 379 頁。
- 45) WA30-1, 129. 同上書, 379-380 頁。
- 46) 金子前掲書, 153 頁以下参照。
- 47) 同上書, 157 頁以下参照。
- 48) 同上書, 292 頁。
- 49) WA30-1, 139. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 396 頁。
- 50) 金子前掲書, 226 頁以下参照。
- 51) 同上書, 79 頁。
- 52) WA30-1, 158. ルター著作集委員会編前掲『ルター著作集 1-8』, 428 頁。

ルターの小教理問答書

高井 保雄

序

ルターは1529年に大小二つの教理問答書を出版した。この両書は、当初から現在のように「大教理問答書」、「小教理問答書」と呼ばれていたわけではない。先に出版された大教理問答書の正式書名は“Deutsch Katechismus”¹⁾(ドイツ教理問答²⁾、続いて出版された小教理問答書のそれは“Enchiridion”³⁾(エンキリディオ⁴⁾である。両書が出版されて十数年の後、人々はこれらをそれぞれ「大教理問答書」、「小教理問答書」と言い慣わすようになったのである。

この両書はルターによって、同一(1529)年に出されたので、内容の共通性は当然あるのだが、非常にしばしば誤解されているような、小教理問答書は大教理問答書の内容を簡単にしたもの、などではない。両書はその成立の経緯、叙述の内容及び文体、更にルターが指示している用い方等が大きく異なっているのである。

例えば、大教理問答書の叙述は「説教」のスタイルをとっているが、それは、この書が1516年以来ルターが幾度か出版し続けてきた数多くの教理問答説教に基づいてなされたものであるから、そのような文体なのである。

これに対し、小教理問答書は極めて簡潔な「問い」と端的な「答」の命題の列挙という文字通り「問答」のスタイルが叙述の中心になっていることが一大特長となっている。このことをはじめ、両書の間には内容の相違が多々あるからこそ、ルターは、二種類の教理問答を著し、それぞれの内容に応じた書名をつけたと言えるのである。

では、ルターが大教理問答書のあとに、全く新たなスタイルで小教理問答書を著した理由や意図はどこにあるのか、またその内容的特質や、更に本書が大きな影響力を持ったとされる歴史的意味とは何であったのか、それらについて考察していこう。

1 「エンキリディオ」の時代

エンキリディオ(Enchiridion)とは元来ギリシア語で、「短剣」の意味であったが、後に(必携の)「手引」、「ハンドブック」の意味を持つことになった。ルターが自

らの小教理問答書の書名として、この「短剣」や「ハンドブック」の意味を持つ「エンキリディオ」という名前を付けたのはなぜなのか、それを考えるために彼の生きた時代に目を向けてみよう。

ルター（1483 - 1546）はルネッサンスの時代に生きた人である。因みにルターと同年代生まれの人にルネッサンスの三大巨匠の一人と言われた画家・建築家のラファエロ（1483 - 1520）がいる。このルネッサンス時代を特徴づけるものとして、ルネッサンスの三大発明があるが、それは羅針盤、火薬、そして活版印刷術である。実は、今日では、この三つとも、その起源は中国とされているのだが、それらがルネッサンスという新しい歴史的次元に於いて極めて大きな世界史的役割を果たしたという認識からこう言われている。

羅針盤と火薬に象徴されるこの時代の特徴的事柄と言えば、羅針盤は船で大海洋を航海するためには必要不可欠なものであり、また、大船団を組んで遙かに海を越えて遠征する海洋貿易の保護のためには、必ず艦船に大砲を装備しておくことが、この時代には常識となった。これらのことから理解できるように、ルネッサンス時代とは、「大航海時代」に他ならなかった。

1492年、マルコ・ポーロの伝える伝説的な「黄金の国ジバング」の発見を目指していたとも言われるコロンブスは、インドへの西回り航路を開くために、スペインから船団を西に進め、ついにある陸地にたどり着いた。その原住民をインディアン（インド人）と呼んだことから分かる通り、彼は死ぬまでそこがインドであると信じていた。しかし、このコロンブスの発見した地は、インドの一部などではなく、当時のヨーロッパ人にとっては、古代より知っていたヨーロッパ、アジア、アフリカの三大大陸には属さない、全く未知の「新世界」だった。当時のヨーロッパ人にとって、これが驚嘆すべき「新大陸」の「発見」であることを知らしめた地理学者アメリゴにちなんで、この新大陸・新天地は「アメリカ」と呼ばれることになる。

コロンブスに続いて、1497年、ヴァスコ・ダ・ガマが南アフリカの喜望峰回りによる東回りのインド航路を発見し、更に1519年から22年にかけてマゼラン艦隊が世界周航航路を発見した。これらにより世界は文字通りグローバルな時代を初めて迎えることとなった。しかし、それは、また、「エルドラド（黄金の国）」を追い求めたスペインをはじめとする、ポルトガル、イギリス、オランダ等の海洋強国間の植民地争奪戦争の時代の始まりでもあった。

このような大航海時代にあって、「エンキリディオ」とは、まず第一に航海者にとつ

て自らが生き抜くための「(必携の)短剣」でなければならなかった。当時の冒険的な船乗り達は、誰もが物語に登場するシンドバッドのように、必ず常にサバイバル用の短剣を身に着けていたのである。いや、事態をもっと正確に言えば、「エンキリディオ(短剣)」はこの時代の航海者のみならず、いつの世にあってもこの世で旅をする人が身に着けておくべき「必携の武器」であり、とりわけ大航海時代は、それが全ての人の常識となった時代だ、というべきなのだろう。

そのことがよく理解できるのが、オランダが海洋貿易で繁栄した時代に生き、終生、聖書を主題に数多くの絵画制作をした画家レンブラントの『放蕩息子の帰還』の絵である。若い頃に肖像画家として成功したレンブラントは、自画像も多く描いた。その中には自らを放蕩息子になぞらえて、豪華な衣装に身を包み、傍らに女性をはべらして乾杯のポーズを取った絶頂期の『放蕩息子』の自画像がある。しかし、あまりの浪費の故に晩年は経済的困窮に陥ってしまう。『放蕩息子の帰還』はそのような生涯を送った彼自身の父なる神への帰還という信仰の表白だと理解できるのかもしれない。しかし、ここで注目したいのはそのことではない。



『放蕩息子の帰還』レンブラント



部分拡大図

ルカ 15：11 以下によると、この放蕩息子は、放蕩の限りを尽くし、何もかも使い果たしたとき、飢饉に出会い、余りの飢えから、汚れた動物とされる豚の餌を食べたいと思うほどだったが、思い至って、父のもとに帰ることを決意する。そして、ろくな履物もないまま歩き続けてようやくたどり着いた時、父親は遠くから走り寄って彼を迎えた。その場面を描いたのが『放蕩息子の帰還』の絵である。

この絵をよく見ると、無一物となって裸足同然で歩き続けてようやく帰ってきた哀れな乞食姿の息子が、それにもかかわらず、腰にしっかりと「短剣」を帯びているのが確認できるのである。これは、勿論レンブラントがいい加減な聖書の読み方をしたからなのではない。このレンブラントの絵は、この時代の人の常として、人は、生きるための最小限の武器として、無一物の人でさえ、自己の命を守るためには必携の「エンキリディオ（短剣）」を身に帯びるのは至極当然のことであることを、無言の内に物語っているのである。

ところで、「エンキリディオ」にはもう一つの意味があった。それは、「(必携の)手引、ハンドブック」の意味である。そして、そのことは、ルネッサンスのもう一つの発明である活版印刷術と関係がある。

ルターの生まれる少し前、1455年頃いわゆる『ゲーテンベルク聖書』が世に出た。それはゲーテンベルク(1398?-1468?)が葡萄搾り器をヒントに発明したプレス式活版印刷術によるもので、これにより、紙の両面に印刷した書類を綴じた「本」の出版が可能となった。そこから雨後の筍のようにヨーロッパ各地に出版業者が出現し、爆発的とも言える出版活動が世界中に広がり、結果、極東の日本でもキリシタン版の出版に至ることになるのだが、この出来事を抜きにして、ルターの宗教改革の著作活動や、同じく同時代の人で、それまでは王侯貴族の保護によってしか生活できなかった知識人の中であって、初めて文筆のみで生活することが出来た知識人と言われるエラスムス(1466—1536)の活躍を語ることは不可能と言わねばならない。

「知識は力である」と言われるのだが、その知識を蓄え、伝える道具として、それまでの何物にも優る「本」が大量に出現した時代がこの時代なのである。そして、「バイブル(原義は“本”)」こそは、まさに、本の中の「本」に他ならない。ゲーテンベルクが「聖書」を最初に印刷出版したことは、このような「本」の出版によって、出版資本主義の時代の到来を告げたという歴史的意味を持っている。

とは言え、当時、聖書は、まだまだ高価なものであり、同時に大部なものだった。そこで、この世の旅人として生きる全ての人にとっての「救いのための知識と力の武器」

としての「ハンドブック」が求められることとなった。それが、「エンキリディオオン（必携の手引）」に他ならない。ルターが「エンキリディオオン」を著した理由の一つは、まさにそのことにある。

この「エンキリディオオン」という名前だが、実は、教会の伝統においては、古来より、信仰の旅において常に危険の中に生きている信徒のための「必携」として書かれる書にも見出されるのである。例えばアウグスチヌスも、すでに421年に『信仰、希望、愛、エンキリディオオン』を著している。

更には、ルターの同時代人であるエラスムスも、実は、すでにルターより20年以上も早く同名の著作を出版している。それが、『エンキリディオオン（キリスト教兵士提要）』⁵⁾である。その内容を要約すると、キリスト教徒の生活は、悪魔とこの世の誘惑に対する不断の闘争であり、その戦いのためにキリスト教徒には祈りと知識の2つの武器が必要である。これらの武器は、聖書の真剣な学びから得られる。これらの武器をたずさえて、戦いに赴くとき最も重要なことは自分自身を知ることである、というものである。

この書は1501年に著され、1504年にベルギーのアントワープで出版された。この書は長い間世人から無視されていたが、ルターの宗教改革の翌年の1518年に、ベネディクト会修道院長パウロ・ヴォルツ宛の手紙⁶⁾を序文として彼の根本思想を要約して提示した新版が人々の注目するところとなり、版を重ね、ドイツ語、英語、スペイン語、チェコ語等の翻訳が出たほどに大成功を収めた。⁷⁾

エラスムスによると、本書は、神学者や聖職者に向けて書かれたのではなく、世俗の信徒に向けて書かれたものである。彼が自著に『エンキリディオオン』という表題を掲げた第一の意味がここにある。

彼はこの書で、「キリスト者の武器」として、「祈りと（聖書の）知識」を挙げている⁸⁾が、これこそ、この世を旅するキリスト者にとっては最も頼みとする武器であり、まさに「エンキリディオオン（必携の本）」の目的にかなうものと言えるだろう。

2 ルターの『エンキリディオオン』

ルターもまた彼の時代のドイツの人々に対して、『エンキリディオオン』を書いた。即ち、ルターの『小教理問答』である。その表題として、「エンキリディオオン」が掲げられているので、ルターの『小教理問答』がルターの『エンキリディオオン』に他ならない。

ルターがこの書を著すに至った直接の動機は、その序文にもあるように、「私をして、

この教理問答あるいはキリスト教の教えを、このように小さく単純平明なかたちで発行せしめるべく強いて迫ったのは、私が巡察官として新たに経験した、全くひどい悲惨な困窮の事態だった⁹⁾ というものである。1528年にルターが巡察官として見聞した福音主義教会の危機的状況の中で、何よりも緊急かつ必要不可欠であると判断したのが、「小さく単純平明なかたち」の信仰の手引に他ならなかった。そして、それこそ正しくエンキリディオンのものなのである。

ルターが自らの小教理問答書の書名に「エンキリディオン」と名付けたもう一つの意味は、彼がおそらく1519年には入手したであろう、エラスムスの思想的集大成と目される、大成功を取めたその『エンキリディオン』¹⁰⁾を意識してのことと思われる。

エラスムスは、彼のエンキリディオン第2版の序文¹¹⁾の中でルターの「95箇条の提題」の思想を評価している¹²⁾が、ルター自身は、自らエラスムスに対して相容れない思想の持ち主であることを自覚していた。そのことは、ルターが、後年、ついに『自由意志論』によってルターを批判するに至ったエラスムスに対する、彼の決定的反論である『奴隷意志論』と自身の『教理問答』こそ自己の真正の書だと、ある手紙で語ったこと¹³⁾からも伺える。しかし、他方で、このことは、ルターは他の誰よりもエラスムスの存在を意識していたのだということを示しているのも確かなことなのである。

今まで見てきたように、「エンキリディオン」は、この世を生きる人間にとって、最も必要不可欠な「必携」の武器であると同時に、何処でも持ち歩くことが出来る知識の源泉としての「必携」、「ハンドブック」の意味を持つこととなった。そして、そのことは、とりわけルターの生きた時代に顕著に当て嵌まることだったのである。

20世紀の半ば頃まで、航空機が一般人によって利用されない時代には、海外旅行などは大抵船によらざるを得なかったのだが、そういう時に「もし無人島に漂流した場合、必要不可欠な物の一つだけ挙げるとすると、それは何か？」という問いが生まれ、それに対して「聖書」と答えるのが模範解答であったのも、実は、この大航海時代の「エンキリディオン(必携の武器、ハンドブック)」のもたらした歴史の残響の一つと言えるのかもしれない。

3 ルターの「小教理問答書」の名宛人の問題

ルターの「小教理問答書」の名宛人は、この書の序文の表題にあるとおり、「一般の牧師たちと説教者たち」¹⁴⁾である。では大教理問答書はどのようなのだろうか。

実は、大教理問答書の序文は現在二つある。1529年初版の序文では「この説教は

子どもたちや単純な人たちのための教育となるように順序立てて着手されたものである。¹⁵⁾」とあるように、その名宛人は「説教を聞く子どもたちや単純な人たち」だった。

しかし翌 1530 年に出版された第 3 版には、新たに序文が付され、冒頭から教理問答の学びについて非常に怠慢な説教者や牧師への強烈な批判を展開し、最後に「重ねて全キリスト者に、特に牧師と説教者とに願ひする。¹⁶⁾」とある。

そもそも大教理問答書は、その成立経緯から「子どもたちや単純な人たち」に対し、これを読み聞かせるための説教テキストであっただろう。ルターの当時は、文字を読むことがまだ一般的ではなかったので、子どもたちや単純な人たちのための教え方としては、読み書きではなく、口頭の説教こそ相応しかっただろう。大教理問答は、元々教理問答説教であったので、これを教えるためには、このテキストを読み説くための牧師や説教者が不可欠だったはずである。にもかかわらず、彼らの内の「ある者は《自己の》学識《を誇る》心から、ある者は全くの無精から、または口腹への心づかいから、彼らの職責とこの教えとの二つながらを軽視している¹⁷⁾」とルターは憤慨しているのである。このように、大教理問答書の名宛て人は、元来が「説教を聞く子どもたちや単純な人たち」であったが、第 3 版からは、「牧師や説教者」にも宛てられた。そこで、この両名宛人を総合し、「すべてのキリスト者、特にすべての牧師、説教者にあてて綴った¹⁸⁾」と説明が付加されることになったのである。

これをまとめると、ルターは小教理問答書を「一般の牧師たちや説教者たち」に宛てて書き、大教理問答書を「説教をきく子どもたちや単純な人たち」に向けて、更には「全キリスト者に、特に牧師と説教者とに」宛てて書いたのである。ところが、驚いたことに、現実には、全く逆に、「ルターの小教理問答は子どもや単純な人向け、大教理問答は牧師、説教者向けに書かれた」と理解され、教えられて今日に至っているのが歴史的事実である。

例えば、現在日本福音ルーテル教会の発行している教理教育テキストである『小教理問答書』の説明では「牧師達のための『大教理問答書』と一家の主人がその家族のために教えるための『小教理問答書』¹⁹⁾」という説明がなされている。

このような理解は、ルーテル教会のみならず、カトリック教会においてもそのようである。ルーテル教会とカトリック教会が過去 50 年間近く神学的対話を重ね、二つの教会間に於いて宗教改革とその諸問題を巡って出した共同文書に『争いから交わりへ²⁰⁾』がある。その中の合意項目 63 には次のような説明がある。

63 牧師や信徒の間でのキリスト教に関する貧弱な知識を改善するために、ルター

は、一般の人々用に『小教理問答』を書き、牧師や学識豊かな信徒用に『大教理問答』を書いた。……（後略）²¹⁾

この問題を更に考察するために、もう一度、ルターの小教理問答書の序文に戻ろう。

序文には、ルターが本書を書いた目的と用い方が縷々述べられている。それらを箇条書きにしてみると、以下のようである。²²⁾

- 1) 第一に、説教者は違った本文やかたちを用心して避け、同じかたちでいつも教え、若い人々がこれを繰り返し唱え、暗記するように教えること。
- 2) 第二に、彼らが本文をよく知ったら、その意味内容を彼らが知るようにすること。それからもう一度、本文の内容を一字たりとも間違えないようにすること。
- 3) 第三に、小教理問答が終わったら、次に大教理問答に進み、これまで以上の豊かな知識を与えること。
- 4) 最後に、サクラメントを尊ばない者を強制によってではなく、説教によってこれを求めさせること。（下線は論者）

ここで注目すべきは、上記の4つの事柄全ては、「口頭によって教える」ことを前提としているということである。そもそも「教理問答」(Katechismus カテキズム)とは「口頭の教育」を意味しているのである。即ち、その語はギリシア語名詞 $\eta\chi\omega$ (エコー響き)の動詞形である $\eta\chi\epsilon\omega$ (エーケオ 響く) という語と前置詞 $\kappa\alpha\tau\alpha$ (カタ ~による)との合成語である $\kappa\alpha\tau\eta\chi\epsilon\omega$ (カテーケオー (声の) 響きによって、即ち口頭で教える)に由来するのであるから、この大小二つの「教理問答」は、「口頭によって教えられる」ために用いることを、ルターは当然大前提にしているということである。ルターは決してこれを「読んで理解するため」のテキストとして書いたのではない。

もう一つ重要な点は、第三の指摘の部分である。ルターは小教理問答の教育が終わったら、次に大教理問答に進むことを提案している。即ち、ルターは、大小教理問答の両方を学習者が学ぶことを目指している、ということがわかる。

では、何故、ルターはわざわざ教理問答を二つに分けて書いたのだろうか。それは、両書の目的と用法の方向が大きく違うからに他ならない。小教理問答書は序文からも明らかな通り、徹底的に「記憶する」ことを目指し、大教理問答書はキリスト教に無知な人々が「説教を聞くこと」を通しての「理解」を目指すという、それぞれ別個の目的と方法を持った形で、しかし両方とも「口頭で」教えることがルターの「教理問答(カテキズム)」の元来の構想だったのである。小教理問答書は記憶のため、大教理問答書は

理解のため、という全く別の目的に相応しいスタイルを採用することを通して、それぞれに相応しい目的を遂行する、そのことのためにルターは二種類の全く異なるスタイルの教理問答書を必要としたのである。従って、巷間に広言されているように、ルターは大小二つの教理問答の名宛人として、一方に単純な人々、他方に牧師や学識豊かな信徒という二種類の人々を想定して二つの教理問答書を書いたのではない、とすることをここであらためて確認しておきたい。

それにしても、なぜこのような逆転した受け止め方が広がって行ったのだろうか。

ルターの大教理問答の場合、これを説教として聞けば、もともと万人向けの説教なので、大方は子どもでも理解できるが、これを読むべき「本」として、即ち読解用のテキストとして捉えると、読者は相当なりテラシー（読み書き能力）が要求されることになる。そのことと、二つ目の序文（後代のテキストではこれが先に置かれている²³⁾）の冒頭に牧師・説教者への批判があることから、これを牧師や学識豊かな信徒用とし、小教理問答書の場合は、徹底して記憶のためであるので、これは記憶力旺盛な若者用という風にして、振り分けられたのだと思われる。

このことの背景として、以下のような言語状況が考えられる。即ち、1534年に出版されたルター訳ドイツ語旧新約聖書によってドイツ語統一が促進され、ひいてはドイツ人の「国民意識」を高めたと言われる言語状況や、同様のことが、西欧の各国語に翻訳された聖書によって各国の母国語意識が高まり、結果、近代的国民意識が醸成されたという歴史的文化的状況が考えられる。この時代に急速に普及した極めて大きい情報量を持つ聖書をはじめとする「本」の大量出現期を迎えた人々の「言語による理解」の内実も、また急速に口頭による言語理解から識字教育を前提とするリテラシー重視へと移行していることが、このことの時代的背景として考えられるのである。

4 ルターの小教理問答書のレトリック

ルターは小教理問答書の本文を書くにあたっては、つとに「若い人々に対しては、一定の、永続的なかたちと方法を守り、まず、何よりもさきに、〈十戒〉〈使徒信条〉〈主の祈り〉などを、本文に従って、一語一語、彼らが復唱する事ができ、暗記するようになるまで、教える²⁴⁾」ということを念頭にしていた。その「暗唱して記憶する」目的のためにルターはあらゆるレトリックの技法を駆使して小教理問答書を書いている。

ルターの駆使するレトリックは、今日の我々が直ちにイメージする書き言葉による「修

辞法」ではなく、古代ギリシャ以来の「弁論術」としてのレトリックである。ルターは、中世スコラ神学の基礎となっているアリストテレス哲学に対しては概して批判的なのだが、アリストテレスのレトリックに関しては、以下のように、例外的に容認している。

「私は論理学や修辞学や詩学に関するアリストテレスの著書が、若い人々の雄弁や説教の練習になるため、保存されるということを、あるいはそれが別の短い形にされて、有効に読まれることを喜んで認めたい。しかし、注解書や学派は取り除かれるべきである。」²⁵⁾

ルターが採用した伝統的なレトリックは次の五つの技術から成り立っている。すなわち、1「発想」、2「配置」、3「修辞」、4「記憶」、5「発表」である。

まず「配置」が重要である。ルターは「十戒」、「使徒信条」、「主の祈り」の主要三部門の配置については、大小教理問答のどちらにおいても、「十戒」を最初に、「使徒信条」を中央に、最後に「主の祈り」を「配置」している。

カトリック教会の教理問答書の場合、伝統的に、はじめに「使徒信条」、次に「主の祈り」、そして「十戒」の順序で配置されている。第一部に神と人間の救いに関する教えの大要として「使徒信条」があげられ、「主の祈り」はこのうち人間の神へのあるべき態度としての祈りの典型としてあげられ、「十戒」は第二部の、信仰、希望、愛の最も中心的な対神徳の実践基準の一項目として位置づけられている。²⁶⁾

改革派のハイデルベルク信仰問答の場合、その順序は、「使徒信条」、「十戒」、「主の祈り」となっている。カルヴァンの最初のカテキズム『信仰の手引き 1537年』ではその順序は「十戒」、「使徒信条」、「主の祈り」となっていて、ルターの小教理問答書と同じであったが、1541年に改訂され、『ジュネーブ教会信仰問答』と正式に命名されて以後は現在の改革派の順序に改められている。この順序の変更について、渡辺信夫は、ルター派の「律法から福音へ」ではなく、「福音から律法」へと展開するのはカルヴァンの神学にとって本質的な所であると述べている。²⁷⁾

これらのことから、キリスト教各教派における教理の主要三部門の「配置」順序は、決して偶然的なものなどではなく、それぞれの教会における神学が大きく関わっていることが理解できる。このことから、ルターが、カトリック教会の伝統から離れて、新しく「十戒」、「使徒信条」、「主の祈り」という順にこれらを配置しているのは、極めて独自なことと言えるのである。この「十戒」、「使徒信条」、「主の祈り」という配置と順序の中に、ルターの神学の根本的な構図である「律法と福音」が示され、さらには彼の神学のもう一つの根本構造である「キリスト中心主義」が、キリスト論を中核とする

「使徒信条」を「十戒」と「主の祈り」の間の中央に置く「配置」のレトリックによって構造的に示されているのである。そして、大教理問答で「十戒を完全に理解している者は聖書全体に精通している。……詩篇、ひいては聖書全体はこの第一戒の熟慮考察と修練以外にない²⁸⁾」と言っているように、ルターは、圧倒的に十戒を重視しているが故に、これを第一位に「配置」していることに注目したい。

次に「修辞」について²⁹⁾、ルターの小教理問答書で、誰もが直ちに気づく修辞学的特徴は「十戒」の問答の中で「私たちは神を恐れ、愛すべきです。」という第一戒の答えの文言が十戒の各戒の答えの部分の冒頭に繰り返されている点である。これは修辞学的には首句反復（アナフォーラ anaphora）であって、同一の文言をたたみかける技術である。この文言が繰り返し唱えられることにより、十戒の荘重さの表現と共に、反復による記憶上の効果が図られている。ルターはこの反復の技術をよく使うが、記憶は定型文の反復使用で益々効果的になるのである。

次に「記憶」について、ルターの小教理問答書の本文は定型文の反復が多いのだが、この定型文の反復様式は、讃美歌の歌詞の場合にも当て嵌まる。と言うより、讃美歌こそ、覚え易い歌詞と旋律で反復され、記憶するための様式技術の粋であると言っても過言ではない。ルターは自らもコラル（ドイツ語会衆讃美歌）を作詞作曲したが、このことは、ルターの小教理問答書の本文のエクリチュール（書法）がコラル讃美歌のそれと大いなる親近性を有することを示唆するのである。

そこから更に言えることは、ルターの小教理問答書は単なる「教理」のテキストであることを超えて、礼拝における「典礼文」としての性格も有するのではないかということである。それを念頭に、ルターの小教理問答書の全内容を見てみると、以下のような順序と内容で記されている。①序文、②十戒、③使徒信条、④主の祈り、⑤洗礼、⑥懺悔、⑦聖餐、⑧朝夕の祈り、⑨祝福と感謝（食事の祈り）、⑩家訓、⑪結婚式文、⑫洗礼式文

このように、一冊の本の中に、主要教理と各種の祈祷文と礼拝の式文が収められているということは、この本は単なる教理問答書と言う以上に「祈祷書」としても用いられるように書かれている、と見ることができるだろう。ウェンガートはルター派の初期の教理問答を調べる中で、ルターの小教理問答書と小祈祷書（1522年）の関連に思い至り、ルターの小教理問答書は我々の想像以上に祈祷書に近いものだと言っている。³⁰⁾

因みに『カトリック祈祷書』の場合、1冊の小型本の中にアヴェマリアを含めあらゆる場面に唱える「祈祷集」が置かれ、更にミサ式次第、教会暦、聖書抄、詩篇抄、付録

(信徒心得、教会維持費、結婚、転出入、病者訪問等)を備えている。

もう一つ、忘れてはならないのが、この小教理問答書(祈祷書)が用いられるべき場所は、教会の中もさることながら、むしろ教会外の世俗の場所としての家庭が目ざれているということである。本書の各項目の見出しとして「家の主人が家の者たちに分かり易く示すために」³¹⁾の文言が掲げられていることから、そのことがわかる。

ルターの小教理問答書は、第一には教理指導書であり、次に家庭でも用いられる礼拝典礼書であり、更にはこの世のどこでも用いるべき祈祷書でもある、それらの機能が全部一つの本に収められている、文字通りオールインワンの特徴を有する「本」である。それゆえにこそ「エンキリディオ(必携)」と名付けられたのである。

5 ルターの小教理問答書の歴史的影響

ルター以前の教理問答教育の場は主に教会であった。しかしルターの小教理問答書の用いられる場は家庭へ、更に一つのテキストを共同で学ぶ世俗の学校へと広がった。社会的にも、神の聖なる召命(ペルーフ)の場は、修道院から各人の生きる世俗職業(ペルーフ)の場へと変容した。

本書は、1529年に出版されるや、その年の内にラテン語に訳され、続いてギリシャ語、ヘブル語、十六世紀前半のうちにノルウェー、スウェーデン、デンマークの諸国にもたらされ、さらにバルト三国の夫々の国語や北米インディアン語、18世紀にはインドにまで紹介された³²⁾。それは最も簡潔明快な内容と構造を持つ点で絶大な教育的効力を有する問答形式の国民国語教育テキストとして諸国より受け容れられたのである。

ルター訳聖書にはじまる聖書の各国語への翻訳の普及や本書の各国語訳の普及以後、各国の国語教育が夫々の国民文化を成熟させるほど発達するようになった。それは結果として巨大な時代思潮である国民国家、国民文学の形成へと向かう一大文化的変容をもたらすこととなった。それを推進した力の歴史的源泉の一つが本書だった。

ルターの宗教改革の事業の中で、とりわけルター訳聖書と本書の普及は大成功を取めたのだが、これに対し、カトリック教会においても教会改革の動きが起こった。

1540年にはイエズス会が創立された。その創立者の一人であるフランシスコ・ザビエル(1506-1552)はマラッカにおいて日本人ヤジロウに会い、日本布教を切望するようになり、ついに1549年来日した。ザビエルは、日本伝道に際して、日本人に向けた『カテキズモ』を作成することに熱心だった。それは大きな教育的効果をもたらしたル

ターの小教理問答書に影響を受けた故であると言えることができるだろう。

一方、トリエント公会議（1545-63）が開催され、そこにおいて、カトリック教会の唯一の権威あるラテン語訳聖書としてウルガタ（普及版の意味）が決定された。

また1546年以來、カテキズムの編纂が起り、63年に『ローマ公教要理』（Catechismus Romanus）が綱要として制定され、以後、これに基づかないカテキズムの使用は禁止された。この『ローマ公教要理』は1566年に出版され、1568年にヴァラが来日した時翻訳された。公的には1592年に天草から出版された『ドチリナキリシタン』に見られるように、若干日本事情が加味されているが、基本は『ローマ公教要理』に沿うようになった。この『ドチリナキリシタン』のような日本の特殊事情を勘案した独自の教理書はさらにヴァリニアーノの『日本のカテキズモ』やハビアン『妙貞問答』に継続するのである。

ヴァリニアーノ（1539-1606）は1579年に最初の来日をした。「イエズス会日本年報」の作成、日本人聖職者のための教育機関としてセミナリヨ、コレジヨなどを設置すること、禅宗を模範とした礼法の制定、イエズス会内の日本人との融和などを決定した。とくに、当時の布教が異民族蔑視のもとにおこなわれていたにもかかわらず、日本の文化・習慣などに適応した布教方針をうちだしたことは、大航海時代のキリスト教布教史上、画期的なこととされる。1582年みずから計画した天正遣欧使節をともなって長崎から離日、派遣を成功させ、1590年に帰国する少年使節とともに2回目の来日をした。このとき活版印刷機と職人をともない、以後、キリシタン版とよばれる日本最初の活版印刷がおこなわれた。

西欧の一隅のドイツで始まったルターの宗教改革の成果の一つである小教理問答書の世界的波及の波は、こうして半世紀にもならないうちに地球を巡って極東の日本にまで及び、その文化形成の上にもはっきりと大きな足跡を残すことになったのである。

注

- 1) Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburger Confession 1930 Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1956 s.543
- 2) 『ルーテル教会信条集《一致信条書》聖文舎 1982 526頁
- 3) a.a.O. s.501
- 4) 『エンキリディオ 小教理問答』マルティン・ルター著 ルター研究所訳 リトン 2014 表題名

- 5) 『エンキリディオオン (1504年)』(『宗教改革著作集2』教文館 1989) 5頁
- 6) 「ヴォルツ宛の手紙 (1518年)」(『宗教改革著作集2』教文館 1989) 181頁
- 7) 『エラスムスとルター』金子晴勇著 聖学院出版会 2002年 p.81
- 8) 前掲書 p.84
- 9) Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Confession 1930 Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1956 s.501
- 10) 註5 参照『エンキリディオオン第2版 1518年』
- 11) 「ヴォルツ宛の手紙 (1518年)」(『宗教改革著作集2』教文館 1989) 181頁
- 12) 前掲書 199頁18～200頁4行
- 13) WA Br.8,99,7f ヴォルフガンク・カピトー宛の手紙
- 14) 『エンキリディオオン 小教理問答』マルティン・ルター著 ルター研究所訳 リトン 2014 17頁
- 15) 『ルーテル教会信条集《一致信条書》』聖文舎 1982 533頁
- 16) 前掲書 532頁
- 17) 前掲書 526頁
- 18) 前掲書 1018頁の註1参照
- 19) 『小教理問答書』(内海季秋・宮坂亀雄訳) 日本福音ルーテル教会 1980 1頁
- 20) 『争いから交わりへ』ルーテル・カトリック共同委員会訳 教文館 2015
- 21) 前掲書 63頁
- 22) 『エンキリディオオン 小教理問答』マルティン・ルター著 ルター研究所訳 リトン 2014 19頁以下
- 23) 前掲 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Confession 1930 Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1956 s.545
- 24) WA. 30.1.348 「小教理問答書 1529」ルター著作集 第1集 8巻 聖文舎 569頁
- 25) WA 6,458 「キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書 1520年」ルター著作集 第1集 2巻 聖文舎 290頁
- 26) 『カトリック要理』(改訂版) カトリック中央協議会 サンパウロ 1972年
- 27) カルヴァン『ジュネーブ教会信仰問答』渡辺信夫訳 教文館 1998年 126頁
- 28) 『ルーテル教会信条集《一致信条書》』聖文舎 1982 531頁
- 29) この部分の詳細は拙論「レトリックから見たルターのカテキズム」参照『ルター研究 第七巻』石居正己先生古稀献呈論文集 ルーテル学院大学 ルター研究所 2001
- 30) Timothy Wengert "Forming the Faith Today through Luther's Catechisms " Lutheran Quarterly, vol 11, no.4 1997 ,p.386ff.
- 31) 『エンキリディオオン 小教理問答』マルティン・ルター著 ルター研究所訳 リトン 2014 25頁
- 32) 『小教理問答書の取り扱い方』岸井敏著 聖文舎 1965 9頁

ルターの聖餐理解

—『アウグスブルク信仰告白』第10条を巡って—

立山 忠浩

はじめに

宗教改革は教会の分裂をもたらしたと言われることがある。事実、宗教改革を端にしてローマ・カトリック（以後は「カトリック」と称する）から分裂したのがプロテスタント教会であり、さらにプロテスタント教会の中においてもルター派や改革派などを筆頭に、たくさんの教派を生み出すことになった。

その分裂の原因となったひとつが聖餐理解を巡る論争であるが、その論争の歴史は複雑である。当初はカトリックとマルティン・ルターを中心とした宗教改革者たちとの論争であったが、次第に宗教改革者陣営内での極めて多岐に亘る論争へとシフトしたからである。

宗教改革者陣営内での聖餐論争の契機になるのは、ウルリヒ・ツヴィングリを中心としたスイス改革派とルターを中心としたドイツのルター派の論争である。このことは、宗教改革者内での諸項目に関する一致を図る目的で開催されたマールブルク会談（1529年）の結論からも明らかである。この会談では、「信仰による義認」などの14の項目については一致したものの、最後の聖餐に関する項目だけはどうしても一致できなかったことが報告されている。¹⁾

この宗教改革者陣営内での不一致は、改革派とルター派という二つの陣営の対立構造で収まることはなかった。同じルター派内でも同様のことが生じたのである。それは、ルターとその朋友であるフィリップ・メランヒトンの聖餐理解の違いに原因を見ると言っても過言ではない。

これから我々は、ルター派を代表するこの二人の聖餐理解を検討することになるが、そのことによってルターの聖餐理解の特色が明らかとなろう。

1. ルターとメランヒトンの聖餐理解

ルターとメランヒトンの出会いはヴィッテンベルク大学において始まった。ルターは1512年にはすでに聖書の教授として着任し、1517年には宗教改革のうねりが始まっていたが、メランヒトンは1518年にヴィッテンベルク大学にギリシャ語と文学を教えるために招かれたのである。着年の翌年の1519年に行われたライプツィヒ討論の際には、ルターに伴ない陪席したことからも分かるように、ルターの協力者として宗教改革の運動に尽力した人物である。マールブルク会談にも同席しルター派の陣営に身を置いていることから、ルターの聖餐理解に立つ身であったと言えるのかもしれない。ただ、ルターの聖餐理解と完全に一致していたのかと言えば、実はそうではない。いやむしろ距離を置いていたと言うべきであろう。

ルターの死後、この距離がさらに表出することになる。神学的及び精神的支柱を失ったルター派の陣営では、政治的な力関係に翻弄される中で様々な項目に関する神学的論争が繰り返された。それがひとつの区切りと取束を迎えたのが『和協信条』である。この信条を含めたものをルター派の一致した信仰告白とした『ルーテル教会信条集《一致信条集》』が成立したのが1580年である。その過程において、メランヒトンの神学理解を中心置くフィリップ派（フィリップ・メランヒトンの名前に由来する）とルターのそれを厳密に理解しようとする純正ルター派との間で激しい論争が繰り返されるが、その神学議論の中心が聖餐理解であった。『和協信条』に導入されたのは純正ルター派の方であり、フィリップ派の方は排斥されることになるが、その後彼らはカルヴァン陣営の方に向かうことになる。改革派の重要な信仰告白である『ハイデルベルク信仰問答』の執筆の中心を担ったとされる二人の神学者、すなわちC. オレビヤヌスとZ. ウルジヌスが忠実なフィリップ派であったことはこのことを裏付けている。

ただ、ここで検討するのは複雑な聖餐論争の経緯ではない。ルターの聖餐理解の特色を論じることであるが、それをメランヒトンの聖餐理解との対比を試みることによって行うことになる。中でも、ルター派にとって教理の中核に位置付けられる『アウグスブルク信仰告白』の聖餐の項目について検証することである。

1) 『アウグスブルク信仰告白』

ルター派の教理は『ルーテル教会信条集（一致信条書）』に集約され、そこには古代

信条からルターの『小教理・大教理問答』などの諸信条や信仰告白などが収められている。その中心に位置するのが『アウグスブルク信仰告白』である。ここには基本的な教理が簡潔にまとめられており、聖餐理解も第10条として記されている。

『アウグスブルク信仰告白』は、1530年のアウグスブルク帝国議会の要請に応じて提出されたもので、ルター派の信仰を宣言するものであった。ドイツ語で二時間をかけ朗読されたこととされることから、ドイツ語文を公式なものとなすこともできよう。しかし当時はラテン語での文書が教会の公的な書式とされていたので、むしろラテン語文が公式なものとなるべきでもある。事実、ドイツ語とラテン語の両方の原稿が用意されていたのである。

ただここでの問題は、どちらの文が正式なのか、あるいはどちらが朗読されたのかという優位性のことではない。もしドイツ語文が忠実にラテン語に、逐語的に、正確に翻訳されているならば問題はない。ラテン語文がドイツ語に翻訳されたとしても、要は両方の文意がまったく一致しているならば、ことさらここで取り上げる必要はない。ところが、両者には異なる言い回しが散見されるのである。その筆頭が第10条の聖餐の項目である。

さらに、これが特別な意図をもって異なる表現になったのでなければ、それほど取り立てることではない。『アウグスブルク信仰告白』の執筆者がメランヒトンであったがゆえに、この問題は決して些細なことではなかったのである。そもそも帝国議会で朗読された原本が存在しない（今日まで、少なくとも公にされていない）。現在我々が手にしているものは、メランヒトンが翌年に『アウグスブルク信仰告白弁証』と一緒に出版したものである。その際にはまずラテン語版が先に出版され、ドイツ語版は『アウグスブルク信仰告白弁証』のドイツ語訳の完成を待って出版された経緯を持つ。さらに言えば、その後もメランヒトンは1533年、1540年、1542年と何度も内容の書き換えを行っているため、どれをもって正式の『アウグスブルク信仰告白』とするのかという議論が生じたほどである。現在は『変更されない・アウグスブルク信仰告白』が公式なものとして採用されている。²⁾

我々はこのことにこれ以上深入りすることはできない。ここで検証することは、その『変更されない・アウグスブルク信仰告白』に限られる。ただ、この信仰告白においても、ドイツ語文とラテン語文には顕著な違いを見出すのである。

2) ドイツ語文とラテン語文

第 10 条のドイツ語文は以下の通りである。

「主の晩餐については、こう教える。すなわち、キリストの真実のからだと血とは、晩餐におけるパンとぶどう酒の形態のもとに真に現在し、またそこで分与され、受けとられる。したがって、これに反する教えを斥ける。」³⁾

Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde. Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen.⁴⁾

これに対し、ラテン語文は以下である。

「主の晩餐について、われわれの諸教会はこう教える。キリストのからだと血とは、主の晩餐において、真に現在し、それを食する人々に分与される。そして、われわれの諸教会は、これと異なることを教える人々を是認しない。」

De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docents.

この両文の重要な相違点は二つである。まず、ドイツ語文の「キリストの真実のからだと血」に対し、ラテン語文には「真実の」という言葉がない。次に、「晩餐におけるパンとぶどう酒の形態のもとに真に現在し」とドイツ語文にあるのに対して、ラテン語文は「晩餐において、真に現在し」となっている。

この二つの相違について検討する前に、ここで確認しなければならないことがある。両文のどちらをメランヒトンは本意としたのかということである。メランヒトンは『アウグスブルク信仰告白』の変更を幾度となく行ったことを指摘したが、それは明らかにラテン語文への傾倒であった。それは『アウグスブルク信仰告白弁証』からも確認できることである。

『アウグスブルク信仰告白弁証』は『アウグスブルク信仰告白』と同様にメランヒトンの執筆であるが、『アウグスブルク信仰告白』の各項目をさらに詳しく解説したもの

である。第10条の「聖餐について」の項目では、ラテン語文の表現である「主の晩餐におけるキリストのからだと血の現在」を二度にわたって冒頭と最後に繰り返されている。これに対し、「パンとぶどう酒の形態のもとに現在する」というドイツ語文の表現が用いられることはない。⁵⁾ここから、メランヒトンの基本理解はこの表現にあったと言えるべきであろう。

ここから留意すべきことが自ずと浮び上がって来る。『アウグスブルク信仰告白』はルター派の教理の核心や要と言われているが、しかしここには強調点の異なる二つの聖餐理解が混在しているということである。今日の我々から見れば、不徹底さや不統一感が否めない。しかしそれは、この信仰告白が作成された時代の状況を考えれば、むしろこれほどのしっかりとした神学的理解が文章化されたことの方が驚きである。もちろんメランヒトンの力量とも言える個人的な天賦に負うところが大きかったのであるが、限られた時間の中で、しかもカトリックや皇帝との緊迫した対立状況の中で、公的な場に姿を現すことのできないルターに代わってルター派の代表として責任を担うことは、今日の我々からすれば想像を超えたことであつたに違いない。ルター派内での結束が優先されなければならない、神学的な細部に亘る理解の相違に光を当てることなど到底できない状況である。聖餐理解も無論例外ではなかったに違いない。

しかし言い方を変えれば、ルター派の存続の危機に直面した時に、メランヒトンは存続させることを優先させ、ルター派の神学的立場の骨組みだけを簡潔にまとめ、ルター派内で不要な議論を呼び込むような表現を控えたのである。そのために、どちらの神学的解釈も取り入れた異なる二つの表現を敢えて用いたのであろう。これが1530年の『変更されない・アウグスブルク信仰告白』の成立の背景である。いわば緊急事態の賢明な対応をメランヒトンは取り、また草案の内容を事前に知らされていたルターも同意したのであろう。

しかし緊急事態がとりあえず過ぎ去った後には、それまで表出することのなかった神学的な未解決の問題が顕在化し、ルター派内で激しい議論が始まることになった。ルター、そしてメランヒトンの死後にも激しい議論が継続して行く。その論争の中心を担ったのは、ルターの教えに固執する立場を堅持する「純正ルター派」と呼ばれた陣営とフィリップ・メランヒトンの追従者で「フィリップ派」と呼ばれた陣営であった。終わることのない神学的論争を見かねた諸侯の命を受け、一致の努力を重ねた結果生み出されたものが『和協信条』（1580年）であるが、⁶⁾そこには重ねられた論争の項目が挙

げられている。原罪、自由意志、信仰の義、よい行い、律法と福音、律法の第三用法、聖餐、キリストの位格、キリストの陰府への下降、諸習慣、予知と選び、異端と分派という12の項目である。その中でもっとも字数を割いて解説しているのが「聖餐」と「キリストの位格」の項目である。後で触れることになるが、ルター派にとっての聖餐理解は、キリストの位格、すなわちキリスト論への言及なしには成り立たないことから、『和協信条』に至るまで、ルター派内での神学的議論の中心はいつも聖餐理解であったと言わなければならない。

2. 『アウグスブルク信仰告白』の問題点

『アウグスブルク信仰告白』に内包されていた問題点は二つである。

1) キリストの「真実」のからだと血

ドイツ語文の「キリストの真実のからだと血とは (wahrer Leib und Blut Christi)」に対し、ラテン語文には「真実の」という言葉がないことが第一点である。ラテン語文にも「主の晩餐において、真 (vere) に現在し」という言葉はあるが、それに対応する言葉はドイツ語文も「晩餐におけるパンとぶどう酒の形態のもとに真に現在し」と記されている。つまり、ドイツ語文の「キリストの真実のからだと血とは」の「真実の」が削除されて、「キリストのからだと血とは」とラテン語文では記されているのである。

「キリストのからだと血とは」に「真実の」が挿入されていることの意味は、聖餐において現在するキリストのからだと血を強調し、明瞭にすることにある。つまり、聖餐に現在しているその「キリストのからだと血」はといったい何であるのかを曖昧にせず、厳密にする意図がある。

この表現は明らかにメランヒトンの神学的理解ではない。それはルターの理解である。『アウグスブルク信仰告白』が執筆されたのは1530年であるが、この時期のルターの聖餐理解は、当初のカトリック及び「熱狂主義者」と呼ばれ、後にルター派陣営から離れたカールシュタットを代表する改革者たちに対する論駁から移行した頃である。赤木善光によれば「後期聖餐論」を展開していた時である。⁷⁾ その後期聖餐理解の特徴は、聖餐に現在するキリストのからだと血を「真実のもの」と解釈することである。「真実のもの」とは、十字架に架けられたイエス・キリストのからだと血のことである。こ

の理解はむしろルターの死後、ルター派とカルヴァンらの改革派との論争点になって行く。これはカルヴァン派とても同様の理解であり、同じような主張を彼らも行ったが、決定に異なつたことは、カルヴァン派にとっては、復活の後に昇天されたイエス・キリストは天の国におり、神の右に座しているのであって、そのイエス・キリストのからだと血が地上で、礼拝ごとに祝われる聖餐において現在することは不可能であつたことである。ゆえにカルヴァン派が持ち出した論が聖霊の働きであつた。人には不可能であっても、聖霊の働きゆえに不可能が可能になると主張したのである。カルヴァン派の聖餐論がしばしば「聖霊による現在（現臨）」と呼ばれることはここにある。赤城によればそれはすべてを表現し尽した表現ではないが、⁸⁾ 敢えて言えば、カルヴァン派の「キリストの真実のからだと血の現在」という聖餐論は、聖霊の働きということに収斂される観が否めない。「真実のキリストのからだと血の現在論（現臨論）」と断言することの不安定さを指摘せざるを得ない。

ではルターはどう主張したのだろうか。1529年にルターは、聖餐理解を述べた主著とも言える『キリストの聖餐について、信仰告白』を出版したが、ここにルターの基本的な理解が書かれている。

2) ルターの基本理解

ルターにとっての第一の根拠は「これはわたしのからである」というイエスの言葉である。⁹⁾ この言葉をツヴィングリが文字通り解釈しないで、「意味している」と理解していることをルターは非難する。この「である」というイエスの言葉を第一の根拠とするのがルターの聖餐理解の基本であり、出発点である。同書でもこのことが繰り返されるが、「彼の（イエス）命令とことばとその働きをとおして、たしかに、キリストのからだか聖餐に現在しなければならないのである」¹⁰⁾ という言葉に簡潔に表現されている。

しかしそれだけでは、「キリストが天におられるために、彼の（イエス）からだか聖餐に現在することができない」¹¹⁾ という改革派からの批判に答えることにはならなかった。つまりここで問題となっているのは、聖餐において真実に現在するキリストとは誰かということである。すでに記したことであるが、後のカルヴァン派は、その不可能を聖霊が可能するといういわば聖霊論を導入したのである。しかしルターはそうではなかった。

ルターはこの問題に答えるために三つの神学的表現を用いた。それが遍在論、キリス

ト論、そして属性の交流である。

(1) 遍在論

ルターはこう言う。「神とは、超自然的な不思議な存在であって、同時に、あらゆる小さな種子の中にも完全に存在し、しかも、全被造物の中に、その上に、その外に存在するような者である」と。¹²⁾ これは、神は天地創造の神であり全能の神であるゆえに、どんな被造物にも現在するという意味であるが、汎神論的な表現にも思えないことはない。ただこれは、パウロが「世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることができる」（ローマ 1:20）と言っていることであり、実は極めて聖書的な言葉なのである。ただ、ここで確認しなければならないことは、ルターの理解では、全能の神の属性のひとつが遍在するということである。

このことを前提にしながら、ルターの解説はさらに展開されて行き、このように述べる。「キリストのからだはどこにでも存在するのである。なんとすれば、キリストは、たとえわれわれがどうしてそうなるのかを知らないとしても、遍在する神の右の手におられるからである」。¹³⁾ あるいは「神がおられるところ、そのいずこにも存在し、かつ存在することができるのである」¹⁴⁾ と。つまり、全能の神が遍在するという属性が、キリストにおいても同様に及んで来ると理解するのである。ここからルターは聖餐におけるキリストの遍在についてもこのように述べる。「パンとぶどう酒があって、しかもパンとぶどう酒は自らなんの変身変化も受けずにそこに存続していても（つまり、実体に変化することなく）、キリストは聖餐において、同時にそこに存在するのである」¹⁵⁾ と。

これはカルヴァン派のような聖霊論の導入とは異なる。ルターももちろん聖餐における聖霊の働きを重要なものと考えている。キリストのからだと血が真実に聖餐に現在することを信じることができるのは、聖霊の助けであり、導きであることを強調するが、それは聖餐における「キリストの現在」の根拠ではない。聖霊の働きではなく、遍在論を用いるのである。全能の神の属性のひとつである遍在が、キリストにも及ぶのである。そしてそれを根拠づけるためにルターは「属性の交流（共有）」という神学論を用いる。

今日、ルターの遍在論は同じルター派の神学者内でも評価は芳しくない。肯定的に捉える神学者は少数派に過ぎない。¹⁶⁾ ただここで覚えなければならないことは、なぜル

ターが遍在論なるものを持ち出したのかということである。それはキリストの現在、現臨のリアリティに関わる問題である。聖餐においてキリストが真実に、リアルに現在することの意義をルターは意識していたに違いない。カトリックの実体変化説ではなく、ツヴィングリの象徴主義的聖餐論でもなく、またカルヴァン派のような「聖霊の働きに委ねる現臨説」でもない。

ここで我々は、ルターがカトリックの司祭に叙階され、最初のミサを執り行ったときのことを想起することが助けとなろう。ルターは神への恐怖のあまり、そこに倒れそうになったのである。恵みの神に出会う前のことであるが、生ける神の臨在を感じながら、罪への感性の鋭さゆえに神の臨在に恐怖を抱いたのである。聖餐におけるキリストの現在に対する感性は当然引き継がれていたに違いない。メランヒトンとの違いを推測するならば、聖餐を執行する立場にあったルターと、神学者でありながらも信徒として生涯を送った彼とでは当然認識の違いがあったことであろう。

(2) キリスト論

さらにルターは重要なことを続けている。「『ここに神がいる』と君が言っている場合には、『人なるキリストもまたここにいる』と君は言わなければならないのである」と。¹⁷⁾ 聖餐において真実に現在するキリストは誰かという問題が、ここに表現されている。それは霊的なキリストではない。¹⁸⁾ 人なるキリストである。キリスト論的な表現で言えば、キリストの神性と人性の問題がここに含まれている。ルターは、天に昇られたキリストにおいても、神性と人性が切り離されてはならないとした。聖餐に現在するキリストにおいても同様で、どちらか一方だけが現在することはあり得なかった。だからルターは次のように言う。「もしもキリストが神性と人性とにおいて一つの位格であれば、人性は同時に地上にも天上にもあらねばならない」。ゆえに「神性は天にあり、天にとどまりつつ、しかも同時に地上にあり、地上にとどまるのである」¹⁹⁾と。

これに対し、当初はルターの支持者でありながら、マールブルク会談ではツヴィングリ陣営の側に立ちスイスの宗教改革に尽力したヨハンネス・エコランパディウスによれば、神性が天に留まるのであれば、地上にはもはや神性はなく、人性のみのキリストが現在するだけであるということになった。²⁰⁾ つまり、ルターにとっての聖餐に現在する真実のキリストとは、地上を歩かれ、十字架で苦しまれたイエス・キリストと同じであった。だからこそルターはさらに、「人が苦しむ事がらをも神もまた苦しむのであ

る』²¹⁾とさえ言い放ったのである。昇天の後のキリストは、天上において神性だけが存在するのではない。地上の聖餐においても同様に、キリストの人性だけがあるのではないし、また神性のみの現在でもない。

このキリスト論を根拠づけるために、ルターは「属性の交流」というもうひとつの神学論を展開するのである。

(3) 属性の交流

属性の交流とは、神性の属性と人性の属性が交流するという理解である。既に記したように、全能の神が遍在するという神性の属性がキリストの人性にも及び、逆にキリストが十字架で苦しまれたという人性の苦しみが神性にも及ぶと言うのである。教会の教理史では、「神は苦しまない」ということが公理となっていたこともあり、²²⁾ この理解はルターの時代にはことさら取り上げられることのなかった教えであった。この意味でルターが独自に持ち出した理解であったが、これがルターの時代に大きな問題になったわけではない。しかしこの理解は今日、北森嘉蔵の『神の痛みの神学』やユルゲン・モルトマンの『十字架につけられた神』に展開されていることは注目に値する理解である。

ただここで我々が確認しなければならないことは、「属性の交流」という理解を聖餐理解において引用し、しかも聖餐におけるキリストのからだと血が真実に現在するということを力説するためになされたことであったということである。

3) 晩餐における「パンとぶどう酒の形態のもとに」真に現在する

『アウグスブルク信仰告白』のドイツ語文とラテン語文のもうひとつの重要な相違は、真実のキリストのからだと血の現在するところについての表記である。ラテン語文が「主の晩餐において」としたのに対し、ドイツ語文は「パンとぶどう酒の形態のもとに」となる。つまり、ドイツ語文はパンとぶどう酒という形態、物素のもとにおける現在を強調しているのである。逆に言うと、ラテン語文はそこにおける現在をことさら強調することを嫌うのである。

メランヒトンは、よりラテン語表現の理解に傾いて行く。それは『アウグスブルク信仰告白弁証』において確認することができる。聖餐の項目で、「キリストのからだと血が真実に、実質的に現在する」ことは初めと終わりで繰り返されるが、それは「主の晩餐において」であって、パンとぶどう酒という形態に、あるいは物素における現在につ

いても触れられていない。²³⁾

これに対しルターは、「キリストはパンの中にあり、また、その中にあり」と言い、さらに「パンとぶどう酒は自らの変身変化も受けずにそこに存続していても、キリストは聖餐において、同時にそこにも存在するのである」²⁴⁾と論じている。ルターも聖餐におけるキリストの現在を否定するのではない。ラテン語文の表現を同様に支持し、しかもパンとぶどう酒の形態、物素における現在をも記しているのである。これは「パンのもとに、あるいはパンの中に、キリストのからだがあると言ってもさしつかえないと言おう。そのうえ、聖餐においては、キリストのからだは真実に存在しているのである」²⁵⁾と繰り返していることから確認できることである。

『和協信条』にあるように、後にルター派の特徴的な表現となる「パンの中に、パンのもとに、パンと共に (im Brot, unter dem Brot, mit dem Brot)」²⁶⁾という言葉は、実はルターがことさら好んでいたのではない。『キリストの聖餐について、信仰告白』の中で、この表現は熱狂主義者の好む表現であるとも述べているからである。²⁷⁾つまり、一定の距離を置いた表現であることを念頭に置かなければならないが、しかしルターの理解は一貫していると言わなければならない。これは『大教理問答』の次の言葉からでも明らかである。「聖壇の聖礼典とは何であろうか。答、それは、主キリストのまことのからだと血であり、パンとぶどう酒の中に、そしてもとに存し、キリストのことばによって、これを食し飲むようわれわれキリスト者に命じられているものである」²⁸⁾とルターは述べている。

さらに注目するならば次の言葉である。すなわちルターは、「この聖礼典が新しい人を養い強める魂の食物だというのは適切である」と言い、また「悪魔とこの世から盛んに妨害と攻撃とが加えられるので、われわれはしばしば疲れはて、時にはつまずくことさえある。それで信仰が回復し、強められて、このような戦いのさなかにあって転落することなく、ますます強さを加えられるようにとこの聖礼典は日ごとの食物として与えられるのである」²⁹⁾と述べている。「食物」とは聖餐のパンとぶどう酒という物素であり、形態のことである。これが極めて重要視されているのである。ただ単に「主の晩餐において」キリストが現在しているのではなく、「食物」と呼ばれるパンとぶどう酒の形態と物素において、キリストの真のからだと血が現在しなければならないのである。³⁰⁾

ただこのようにあまりにも物素にこだわることには、ある種の誤解が生じかねないこ

とも事実である。その物素自身に効力がありように誤解され、延いては呪術的なものと見なされ、偶像礼拝的なものになりかねないからである。それがメランヒトンの嫌った理由でもあろう。だから行き過ぎた理解には距離を置かななければならないが、キリストの現在のリアリティを頭ではなく、からだで体験してことの重要性を軽視することは戒めなければならない。

おわりに

ルター派の聖餐論の骨格をなすのはルターの聖餐理解である。そして同様に『アウグスブルク信仰告白』の第10条の聖餐に関する解説を挙げることができよう。しかしその『アウグスブルク信仰告白』にはドイツ語文とラテン語文があり、しかも互いの解説には本意における相違があることをこれまで確認して来た。それはルターと朋友メランヒトンの理解の違いが反映されたものと言えることを我々は確認した。

この異なる表現を必要以上に強調し、あるいはどちらか一方を否定することは好ましいことではない。しかし同時に、この問題が含まれていることに無頓着でいることも避けなければならない。これまでの検討を踏まえるならば、両方の表現の本意を汲み取らなければならない。それを前提とながらも、ドイツ語文にルターの聖餐理解がより反映されていることを覚えなければならないのである。そしてドイツ語文の特色には、ルター派の聖餐論の命とも言える「キリストの現在・現臨」、すなわち *Realpräsenz* という文字通りの「リアルな現在・現臨」の思想が、明確に表現されていることを繰り返し想起しなければならないのである。

注

- 1) 『ルター著作集 第一集 8』1971年、聖文舎、621-622頁
- 2) 『ルーテル教会信条集（一致信条書）』（1982年、聖文舎、1056頁以下）の解説を参照。
- 3) ドイツ語文もラテン語文も『ルーテル教会信条集（一致信条書）』（40-41頁）からの引用とした。なおドイツ語文の改定訳は『アウグスブルク信仰告白』（2015年、LITHON）にあるが、ここでは従来訳を用いた。
- 4) *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, S.64
- 5) 『アウグスブルク信仰告白弁証』は『ルーテル教会信条集（一致信条書）』（254-255頁）に収められている。

- 6) 『ルーテル教会信条集（一致信条書）』1070 頁以下の解説を参照。
- 7) 赤木善光『宗教改革者の聖餐論』2005 年，教文館，27 頁以下
- 8) 同上 475 頁
- 9) 『キリストの聖餐について，信仰告白』（『ルター著作集 第一集 8』1971 年，聖文舎）27 頁以下
- 10) 同上 56 頁
- 11) 同上 74 頁
- 12) 同上 122 頁
- 13) 同上 101 頁
- 14) 同上 108 頁
- 15) 同上 104 頁
- 16) 赤木前掲書 130 頁
- 17) 前掲書 108 頁
- 18) 同上 244 頁
- 19) 同上 202 頁
- 20) 同上 202 頁
- 21) 同上 113 頁
- 22) A.E. マクグラス『キリスト教神学入門』2002 年，教文館，499 頁
- 23) 『ルーテル教会信条集（一致信条書）』254-255 頁
- 24) 前掲書 104 頁
- 25) 同上 29 頁
- 26) 『ルーテル教会信条集（一致信条書）』854 頁
- 27) 前掲書 239 頁
- 28) 『ルーテル教会信条集（一致信条書）』667 頁。但し，「…パンとぶどう酒の中に存し，…」と同頁には記されているが，原文は in und unter dem Brot und Wein なので，ここでは「パンとぶどう酒の中に，そしてもとに存し」とした。
- 29) 同上 670 頁
- 30) 拙論の「ルターの聖餐理解—Arzneimittel（薬）としての聖餐—」（『ルター研究 第7巻』2001 年，ルター研究所他編に所収）を参照

『ガラテヤ書講義』(1531)の神学思想

金子 晴勇

はじめに

『ガラテヤ書講義』は1531年に行われ、その四年後に出版された。初期の『ガラテヤ書講義』(1516-17)と比較すると、この講義では完成期におけるルターの神学思想が豊かに展開し、その特質が詳しく説明されている。二つの講義の間には一五年間の隔たりがあつて彼はその期間に宗教改革のさまざまな出来事を経験し、政治にも巻き込まれて苦闘し、思想的には反対勢力と論戦し、人間的にも成熟してきた。とりわけ自由意志をめぐる論争では多くの討論を経て、最終的にはエラスムスとの論争となり、神学思想をさらに深く発展させたが、悲惨な結果をもたらしたドイツ農民戦争では絶望的な経験を味わった。熱狂主義者や分離派との確執は未だ克服されていなかった。それでもこれらの深刻な経験によって彼は神学的に反省することも多く、深い心痛を覚えながらも、再度、福音信仰に立ち帰って慰められたいとの願望を強く感じるようになった。そこで採り上げられたのがこのガラテヤ書の講義であった。この講義にはこうした深刻な体験が至るところに反映しており、それに福音がどのように関わっているかが、生と死を賭けた戦いの記録として残された。とくにレーラーの手になる講義の筆記録には至るところで過去の体験とともに痛切な呻き声が発せらる¹⁾。そこにはルターの信仰の原風景と成熟期における彼の神学の特徴とがきわめて明瞭に表現され、「ルターの教授活動の頂点」を示す講義となっている²⁾。

したがってこの講義ではキリスト教の教義の中心思想である「律法と福音」が、キリスト教の救済論の根本問題として取り上げられ、なかでも「神の義」が行為による能動的義ではなく、信仰によって受け入れる受動的な義であることが冒頭の「序文」から強調される。ここにルター神学の核心が表明され、それを正しく理解する道が示される。そのさい彼が自ら親しく経験した修道院での体験や政治的な弾圧や教皇の迫害などの、さまざまな「試練」が取り上げられ、教義と生活の問題が絶えず考察される。このような問題を通してルターの神学思想が詳しく叙述され、見事な成果をもたらしたので、わたしたちはこれによって彼の神学思想の特質をよく理解することができる。

(1) 修道院での危機的な体験

ルターはこの講義で数回にわたって若き修道士の時代に体験したことに言及し、自己の体験からいかに彼の神学が形成されたかを回顧する³⁾。そして彼が明瞭に語ったところによれば、そこでの危機の内実は良心の危機にほかならなかったことが判明する。このことは次の言葉できわめて明らかである。

わたしは〔修道院で〕自己自身において、また他の人々を見て、次のことを体験した。すなわち、やましくない良心 (*bona conscientia*) をもつ最善の人々が、あたかも鉄の身体をもっているかのように、断食し、粗い毛織物の衣服をまとって自らを責めさいなみ、労働に励めば励むほど、いっそう不安にかられるのを見た。実際、彼らほど恐怖におののく人々をわたしは見ることがない。〔死刑直前の〕強盗でも、もっとしっかりしているのをわたしは知っている。なぜならわたしが律法を実現するように努力すればするほど、それを実現することからさらに遠ざかり、良心を静めようと (*conscientiam quietare*) 欲すれば欲するほど、わたしはそれと反対のことをするからである」(WA 40 II, 14, 9ff.)。

このような修道生活上における良心の苦悩と混乱という危機は、律法や伝統的教義のもとで営んできた生活から起こっており、この危機をもたらす原因は、信仰の教義 (*doctrina fidei*) と真実な良心 (*conscientia vera*) について学校や教会で確実なことが何も教えられていなかったことにある (WA 40 I, 63, 22f.)。またとくに少年時代以来、キリストを立法者や裁判官とみなす教えと有害な観念とが油のように彼自身の骨に浸透していた、とルターは述懐する (*ibid.*, 298, 7.; 563, 9; 22f.)。したがって幼少時の誤った宗教教育が修道院での体験の原因ともなっている。

こうして生じる良心の危機は、ルターの若き日に教えられた福音的でない教義と、それにもとづく生活との間に生じた亀裂から発生していることが知られる。したがって間違った教義が生活を混乱させ、絶望に陥いることから、良心の危機が発生し、これに対し「受動的義」(*iustitia passiva*) が強固で確かな良心の慰めとなる (*ibid.*, 41, 25f. 参照)。ここから福音的教義は受動的義として良心に向かい、「能動的義」(*iustitia acttiva*) に対立するものとなる。ここにルター神学が良心の危機から出発し、良心の慰めを追求していることが知られる。このことは最晩年に「ラテン語全集」の序言として有名な「自伝的文章」にお

ける「受動的な義の発見」として語られた。ところでキリスト教の信仰の義が「受動的」と呼ばれているのは、人間が神に対して「能動的」に提示できる自己のわざによって、義人と認められるのではなく、その反対に人間のうちに働く他者なる神の活動をもっぱら受け容れることによって義人と認定されることを意味する (ibid., 41, 4f.)。彼は次のように言う。

わたしたちの認識はむしろ認識されることである。なぜなら……わたしたちの認識は生まれることであるから。神は心に御言葉を授け、御言葉から生まれさせるので、心は純粹に受動的になる。つまり、御言葉により〔あなたは〕訪問され、信仰と聖霊が授与され、聖霊によって新生する (ibid., 610, 2ff.)。

このように受動的義は実践的にも理論的にも人間の受動的在り方として強調され、能動的立場と対立して語られる。このような出来事は「心」で感じ取られるのであるが、この心をルターは「良心」によって捉えているところにこの講義の特質が示される⁴⁾。

(2) 良心は「神の前に立つ自己」を表す

この『ガラテヤ書講義』を読んでもと、「良心」という言葉がとても多く用いられていることが分かる。ルターは「神の前に立つ自己」をこの概念によって表明する。そこでこの講義で良心がどのように定義されているか調べてみよう。ところが良心とは何であるかという良心の本質を問う客体的叙述は見あたらない。良心を「実体」とみなし、それに罪という「属性」が付着しているとみる哲学的な理解は拒否される (ibid., 445, 6ff.; 26f.)。そうはいっても良心を実体的に考察しているように思われるテキストがただ一箇所あげられる。それは次のように良心を規定する。

きわめて繊細にして感じやすいもの (res tenerrima) である良心は閉じ込められると、天と地が余りにも狭くなる牢獄でもある。なぜなら良心はきわめて感じやすいものだからである。良心が閉じ込められるところにはどこにも出口が開けられていない。なぜなら無限なる神がそこにいまして、神の手からだれも逃れることができないからである (ibid., 521, 10ff.)。

ここで言われている「繊細で感じやすいもの」としての良心は、一応「もの」(res)という実体に「繊細」という属性を加えた「定義」の形式で述べられる。しかし続く叙述をみると、良心が律法との関係に立つとき、何が良心に起こってくるのか、そしてそれに対して良心はどのような応答するのか、という良心現象の考察がなされている。それゆえルターでは良心が客観的に考察されるときでも、ただちに神との関係を意識するようになる。ここから良心に何が起こるのかが具体的に叙述される。したがって良心が繊細で感じやすいものというのは、他者によって外から影響を受け、そのような繊細な感受性のゆえに神との関係において受苦する人間を語っている。良心は理性のような論理的な機能ではなく、他者との関係における自覚として働いているといえよう。

このような良心の関係性と感受性とは、それが神の言葉としての律法と福音に結びつくことを可能にする。というのも「福音と恩恵の教義は、律法によって震撼された良心においてその働く場所をもっている」(ibid., 488, 25f.)からである。したがって福音の教義はこの良心という場においてその力を発揮し、律法から福音への転換を起こさせる。また良心は「部屋」(thalamus)という場所的表現によっても叙述される。その部屋の中で良心はキリストと一体(unum corpus)となる(ibid., 214, 2)。さらに一般的に「良心の領域」(regnum conscientiae)という表現には教義を受け入れる場を良心がもつことを示している(ibid., 50, 6)。ところで罪を犯すと、良心は神の怒りを感じて、恐ろしい牢獄となる。それは「天地が非常に狭くなる牢獄」(talis carcer, das einem himel et erden zu enge wird)である(ibid., 521, 11)。だが「この神学的牢獄は精神の混乱と不安であって、不安によってとらえられと、良心の平和と心の平静さが剥奪される」(ibid., 522, 15ff.)。またそれは身体的ではなく霊の戦慄と憂愁という「真の牢獄」(ibid., 521, 3)とも言われる。したがってこれらの場所的表現は神の手から逃れることができない「窮地」(Ausweglosigkeit)を表現する。

ここからルター神学の世界が明らかになってくる。神と人との関係は神と良心の関係とされ、良心は神の言葉である律法と福音を受容する。そのさい律法は自己を「良心に啓示し、良心を照明して、罪が何であるかを教え、自己の全体的認識、つまり神の前に何者であるかを開示する」(ibid., 491, 2ff.)。次に福音は律法の奴隸的支配から良心を解放し、自由を体得させる。「このことは良心において起こる」(Hoc fit in conscientia—ibid., 279, 8f.)。こうして「神の前に」というのは「良心において」と同義となり(in conscientia coram Deo—WA 40 II, 62, 15.; bona conscientia coram deo—ibid., 15, 2f.)、良心はキリスト教的な内面性、つまり霊性を意味するようになった。

(3) 信仰の原風景

ところでこのような良心の叙述はルターに独自の「試練」(tentatio; Anfechtung)によって出来事として物語られる。この試練はどのような意義をもっているのか。彼は言う、「わたしたちは肉体をもっているのであるから、欲望と試練を免れることはできない。各人各様の試練を受けている。〔性格の〕相違・習慣・霊的性質にしたがって違った試練を受けている。たとえば憂愁・絶望・憂慮である」(WA 40 II, 101, 12ff.)。さらに人生の段階ごとに特有の試練が認められ、若い人は性欲によって、壮年は名誉心によって、老年は貪欲によって試みられる (ibid., 100, 8f.)。このような種類の試練は人間の欲望を根柢にして内側から生じてくる。

ところが彼は若い時代に憂愁の試練にさらされたとき、それは自分の欲望を刺激されるというよりも、突如襲ってきて自分が破滅するように震撼させられた。そのころ彼が不意に襲われた試練には、あの有名になった落雷の経験がある。これが修道院に入る彼の生涯の方向転換を起こした。そのとき彼はそこに悪魔の攻撃を感じ取った。

このような経験を彼は独特な意味を込めて「試練」(Anfechtung)と呼んだ。それは一般に考えられているような「誘惑」(Versuchung)といった内発的な性格をもたないで、むしろ外側から内心に襲いかかり、恐怖と戦慄、絶望と死をもって攻撃して彼を破滅させるものであって、それは外発性という特質をもっていた。この著作ではこの試練の形態が詳しく論じられる。つまりそこには律法の試練、サタンの試練、死の試練、神の怒りの試練、信仰の試練など多様な形態が見られる⁵⁾。その中でも「サタンの試練」を見てみよう。試練にサタンが関与する場合には、小さな罪が法外に大きく感じ取られ、絶望の末、身の破滅を引き起こすことが起こる。またサタンがキリストの姿をまもって現われる。「多くの人々はこのことを知らず絶望に駆り立てられ、自殺を志すようになる。こうして悪魔によって発狂すると、悪魔ではなく、キリスト自身によって試練をうけ、糾弾されているに違いないと説得されてしまう」(WA 40, I, 320, 21ff.)。こうしてキリストは「審判官・試みる者・糾弾者」であるとみなされる。サタンはこのように欺瞞的である。こうして人は絶望的な呻きを発するが、この呻きの深淵から信仰によって救われる。この呻きと信仰がルターの信仰の原風景として次のように描かれる。

わたしたちに呻きがある。なぜなら呻き以外の何ものをも感じないからである。〔聖書にある「アバ」と〕呼ぶ声をわたしたちは聞かない。だが〔別の〕呼び声を聞

く。御言葉のみをわたしがもっている (habere) ように、呻きをわたしは感得する (sentire)。誰が〔呼ぶ声を〕聞くのか。そのときこれは父なる神には最大の、そして言葉にあらわせない呼び声である。こうして、その声のために悪魔・律法・罪の呼び声は聞かれることはない。実際、その呻きは天使にも聞こえないと思われるほどの〔か細い〕呻きとなっている。ところで、わたしたちの下では、全天体はとどろき、大地は揺れ動き、地獄は開かれて地を呑み込まんとする、等々に思われる。わたしたちの心の状態はこのようである。すなわち、(わたしたちの弱さはキリストの力の中にある)、そこではキリストはわたしたちの全面的弱さのさなかにあつて全能であり、支配しながら次のごとく語る。「あなたは呻いているが呻きによってどれほど大いなることをなしているかを知っていない。だが、わたしはあなたに言う、あなたは天と地とを創造すべき叫び声を引き起こしている」と (WA 40 I, 582, 5ff.)。

この文章ほどルターの信仰の姿を生き生きと伝えているものはない。まず、「呻き」が全存在を支配する。そうすると人間は御言葉を「もっていても」、呻きを心から感得する。前者を「もっている」のに、後者を「感得する」。ここに単に所有しているにすぎない御言葉と人間の全存在を支配している呻きとの間に生ける相関関係が成立し、全面的に弱くなって発せられる呻きが天地を創造するキリストの言葉をひき出す。したがって言葉にならない、つまり分節されていない発語である「呻き」は、生ける神の言葉キリストを引き出す。呻きは人間を問いそのものとすることによって神の応答を引き出すのである。

(4) 教義と生活との関連

この著作の最大の特徴はキリスト教の教義とわたしたちの生活との関連に求めることができる。ルターは古代キリスト教会の公会議で確定された「教義」、つまりニカイア公会議の「三位一体論」とカルケドン公会議の「キリスト論」とを受け入れ、「使徒信条」を全面的に信奉している。ところで古代教会においてはキリストの歴史的出来事が客観的に考察され、キリストの救済的意義を説かれたのに対し、ルターではイエス・キリストにおいて父なる神が信仰によって主体的に把握されている⁶⁾。事実、彼は『ガラテヤ書講義』でも「信仰がすべての教義について判断し宣告する」と語って、信仰の教義に対する優位を認める。したがって彼は教義を古代教会から学んでいるが、それを受容する仕方において独自の神学的特質を提示していることになる⁷⁾。

先には人間の陥る試練と信仰との関連が強調され、人間の良心や信仰が重要視されたのに、今度は教義と生活が分離されるべきであると説かれる。このことはパウロのガラテヤの信徒への手紙がパウロの説く「福音」とは「異なる福音」に転落した教義の問題を扱っていることと関連している。彼はガラテヤ書 1・16 の講解で次のように語っている。

「〔御子を〕啓示した」と述べられているが、いかなる種類の教義があなた〔パウロ〕に与えられたのか。詩編〔2・12〕に「御子に口づけせよ」とあるように、神の御子の啓示である。この教義は他の一切のものと異なる。すなわちモーセは神の御子を啓示しないで、律法・地獄・神の怒りと審判・罪を啓示する。律法は神の御子を啓示するのではなく、律法を全く含まない福音の認識が御子を啓示する。天が地から隔絶しているように、福音から律法を遠く分け隔てることを学びなさい。教義はそれ自体で確実であるが、わたしたちにとっては困難であり、理解し難い。確かに福音はイエス・キリストを知ることであると語られている。だから福音はわざを要求しないし、律法のように良心を戦慄させず、わざでも律法でもない神の御子を示す (WAI,140, 9ff.)。

このテキストからわたしたちは次の四点をとくに注意すべきである。

(1) ルターはまず「いかなる種類の教義が与えられているのか」と言って、教義の種類を問うている。ガラテヤ人たちがパウロが教えた福音とは「他の福音」に転落したため教義は死活問題となった (ibid., 104 28; 109, 1ff.)。同様にこの時期にはルターのグループから熱狂主義者や分離派が輩出していた。そこで彼は「真の教義」を「純粋な教義」(pura doctrina) として力説するようになった。彼は言う、「人々を真の教義にとどまらせるために、諸教会を健全な教義の中に保つことは生と死をめぐる問題である」(ibid., 147, 9) と。とくにある種の弱いキリスト者に教義が心に深く浸透していない場合には、サタンがキリストと敵対し「福音を遠慮なく根こそぎにしよう」と狙っている。

(2) 教義の真理性は御子を啓示する点にあり、イエス・キリストを告知する福音がその内容である。とくに律法とそのわざを救済の前提として説くスコラ神学に対して、この講解の冒頭から決定的な対決の姿勢が表明される。つまり「人間的な伝統の教義」が間違っており、それは悪しきものであり、これに対決して「信仰の純粋な教義」(pura fidei doctrina) をルターは確立しようとする (ibid.,39, 7; 17f.)。ところで誤った教義から真の教義を分かち規準、したがって教義の真理性の根拠は、人間の内ではなく神の中にあり、

そこに見い出されなければならない、と彼は主張する。「純粋な教義」は自己にではなく、「自己を派遣した者に榮譽を帰する」(ibid.,122,8f.)⁸⁾。

(3) 教義の真正さと純粋さは律法と福音とを分離することによって初めて確立される。天と地のごとく両者を分離せよとルターは言う。これこそ能動的な行為義認に対する受動的な信仰義認の主張であって、福音の教義の中心である。ガラテヤ書における主題はこの点にある。それゆえ彼は講義の冒頭で「わたしたちが完全な認識と、キリスト教的義と他のすべての義との相違とを、自己のものにするために、義・信仰・恩恵・罪の赦しからなる教義を彼〔パウロ〕が確立しようとするところこそ〔この講義の〕論旨である」(ibid., 40, 2ff.)と言う⁹⁾。

(4) このように教義自体が確実で強固であっても、それでもこの教義は現実において信仰が弱く、試練に陥りやすい人にとっては理解し難く、困難なものである。福音の教義を人間の生活に適用する問題について、とくに良心の試練の状況に適用する困難さをルターは繰り返して強調し、教義と生活の問題を指摘する¹⁰⁾。

さて最後に指摘した「教義と生活」の問題は、ルターの神学を理解するのにきわめて重要である。彼は熱狂主義者やツウイングリ派から唯一の信仰箇条のために愛を破壊し、交わりを拒否していると非難された(WA 40 II, 45,1f.)。これに対しガラテヤ書5・9「少しのパン種でも、粉のかたまり全体をふくらませる」を講解したさいに、彼は教義と生活、もしくは愛とを区別するように主張し、「わたしたちは生活と教義とを区別すべきである。教義は神に属し、生活はわたしたちに属する。教義はわたしたちに属していない。生活がわたしたちに属する。……わたしは教義に関して何ものものゆるがせにすることはできないが、生活に関してはすべてに譲歩することができる」(ibid., 46, 5ff)と言う。

ここからルターは教義の絶対的現実性を強調するようになった。彼は言う、「教義は完全無欠の丸い黄金の円でなければならない。……もし一つの信仰箇条でも失うなら、わたしたちは一切を失う」(ibid.,47,3-11)と。そのさい教義の神的な現実性はその内容が神の言葉との同一であることに求められる。「すべての御言葉は一つの御言葉であり、一つの御言葉はすべての御言葉である」(ibid.,47,12)がゆえに、「教義は断じて純粋であるべきである」(ibid.,51,1f.)。教義がこのような神的現実性を保持しているのに対して、愛は虚偽をも信じ、すべてに耐え、わたしたちが営む生活に属する。教義が神に根拠をもち、神に向かい、真理に結びつくがゆえに、福音の真理が問われている場合には、愛は退けられねばならない。このように教義が「わたしたちを天に向けて導いて行くわたしたちの光で

あるから、たとい愛がなく、 sacrament主義者たちとの一致がなくとも、わたしは天に行くことができる。……だが信仰・御言葉・教義なしには救われることはない。……教義と生活とのこの区別は全く不可欠であり、教義は天であり、生活は地である。……教義に関しては罪の赦しはない。もしそうなら罪の赦しをもたらす神の御言葉が無効にされることになるであろうから」(ibid., 51, 2ff.)。

教義と生活とのこのような区別の主張は宗教改革的な特質であり、スコラ神学的福音の理解と決定的に対立する。この点に関してエーベリンクは次のように語っている。「信仰によってのみ義とされるという宗教改革的な福音の理解と、習性として自己のものとしてされた恩恵によって義とされるというカトリック的・スコラ神学的理解との間に深い相違が再度明らかになっている」¹¹⁾と。宗教改革の原理である「信仰によるのみ」(sola fide)は義認の根拠としての愛を否定するのみならず、ここに示されているように、義認の結果に見られる生活と愛をも義認の基礎に据えることを退けて、神の愛の純粹さを御言葉のみ、すなわち「聖書のみ」(sola scriptura)によって守ろうとする。人間の側の愛のわざや生活の事実の中に救済の確実性があるのではなく、もっぱら神の言葉を聴く信仰と、人間に語りかける神の言葉の要約たる教義とに救済の確実性が認められる。これこそ試練を通して学びとったものにほかならない。「それゆえ、わたしたちの神学はわたしたちの外にわたしたちを置くゆえに確実である」というルターの根本思想がここでも貫かれている。

(5) 「生きているのはもはやわたしではない」(ガラ2・20)の講解

ルターはキリスト教の「教義の改革者」と一般には考えられているが、教義だけでなく、キリストと一体となる神秘主義の思想がつねに彼には伴われている。このことがこの著作においてもっとも成熟した形で表出される。とりわけガラテヤ書二・二〇「生きているのは、わたしではなく、キリストがわたしの内に生きている」の講解にそれが端的に表明される。先にも述べたように神の言葉が試練のさなかに呻いている魂に向けて呼びかけると、信仰によってキリストに全面的に帰依する救済が、キリストと一つになる神秘的表現によって語られる¹²⁾。たとえば次のように語られる。

もしわたしが信仰によってキリストをとらえるならば、わたしの内にある罪と死のすべては取り去られる。このような信仰による帰属性はわたしを罪から解放するように働く。……わたしの内にある生命・恩恵・救いに関わるすべては信仰の一致と帰属に

よってキリスト自身のものであり、わたしたちは信仰の帰属によって霊においてあたかも一体とされるとは何と素晴らしい語り方であろう (WA I, 284, 1-7)。

そこには次のような特質が認められる。

(1) キリストと一つになる場所は良心であり、それがベルナルの花嫁神秘主義の表現によって述べられ、神の言葉であるキリストと信仰とが結ばれる花婿と花嫁の部屋を意味する。彼は言う、「良心は自分の花婿と花嫁の部屋 (thalamus) をもっており、そこではキリストのみが導くべきである。もろもろの罪の贖い主であるキリストただ一人が良心に関わっており、良心は他の何も考えることがない」(WA 40 I, 214, 2-4) と。ここには魂がキリストと一つになる寝床があって、「キリストが来ると、律法は良心から退き、キリストに寝床を譲らなければならない。それというのも確実性・生命・歓喜をもってキリストに治められて、良心がキリストの内に安らかな眠りにつくためである」(ibid.,558,10-2)。

(2) 良心とキリストとを結びつける信仰はあたかも指輪が宝石を包み囲んでいるようにキリストを抱擁する。「信仰はキリストを、あたかも指輪の中なる宝石のように、抱きとらえ、キリストを現存させる (habere eum praesentem)」(ibid.,233,3-4)。ここでは信仰がキリストを良心に現存させる。「信仰はかの宝をもち、キリストが現存する」(ibid.,229,5)。この現存は知的な認識対象としてではなく、「信仰そのものにおいてキリストが現存する (in ipsa fide Christus adest)」(ibid., 229, 15) と言われる。ここでの「現存」(ad-esse) は相互に対向する二つの存在が向かい合っており、信仰においてキリストと良心とが花婿と花嫁のように相互に抱擁し合っていることを示す。

(3) キリストに依り絶る信仰の働きは「信仰による帰属性」(inherentia cum ea[fide]) や「信仰の帰属性」(inhaesio fidei) として強調され (ibid.,284,2;6-7)、ガラテヤ二・二〇「生きているのは、もはや私ではない。キリストが私の内に生きている」の講解で上記の引用文のように語られている。

(4) 信仰による相互的な人格存在はその本質において自律的な近代的な人格主義を克服している。ルターによるとガラテヤ書の「わたし」が「わたしの人格とか実体」や「キリストから分離した一人格」であるとしたら、「人格を捨てなければならない」(ibid., 282, 4-5; 283, 6)。それに対し信仰による「一体」(unio) とは「交わり」(communio) を意味しており、「信仰があなたとキリストからあたかも一人格を創る」(ibid., 285, 5) と説かれる。このような信仰にもとづく人格は隣人に向かう実践的な活動の主体となっている。

こうしてルターのキリスト神秘主義は、花婿と花嫁との間に交わされる「喜ばしい交換」にもとづく義認の神秘主義であり、「自己に死し、他の生命に生きる」ことによって新しい倫理的主体が形成される。このように信仰は愛において結実する。これこそパウロが説く「愛の実践を伴う信仰」（ガラ 5・6）に他ならない。

(6) 受動的な義の真義

ルターは先にも触れたように「自伝的な文章」（1545）で神の義の発見について語り、彼の根本思想である「信仰義認」を「神の受動的な義」の発見として次のように語った。「わたしは〈神の義〉がここでは義人が神の贈物により、つまり信仰によって生きるさいの、その義であり、福音によって神の義が啓示されているという、この〔義という〕言葉が明らかに〈受動的〉であって、それによって神はあわれみをもって信仰によってわたしたちを義とすると、理解しはじめた」（WA 54, 185ff.）と。ここに「神の義」の新しい認識が開かれたことが述べられている。つまり「神の義」というのは、神がそれによって罪人を裁く審判の正義ではなく、キリストの福音のゆえに罪人を義人とみなす、したがって人間の側からは信仰によって与えられる「受動的な義」（*iustitia passiva*）である。これは行為による義認というスコラ主義の救済論とは正反対の新しい認識がルターにもたらされたことを意味している。

ルターはこの著作の冒頭におかれた「聖パウロのガラテヤ人への手紙の要旨」でこの「受動的な義」という言葉の正確な意味を詳しく論じている。その点でこの要旨はきわめて重要である。そこで宗教改革の時代から今日に至るまでつねに誤解されている点を改めなければならない。神との関係における人間の「受動」（*passivus*）というの、あくまでも「能動的義」（*iustitia activa*）の「能動」と対立する。能動的義は行為によって義認にいたる功績主義の立場にもとづいており、中世後期スコラ神学者ウィリアム・オッカムとその信奉者ガブリエル・ビールの学説において説かれ、義認への準備についての主張のなかにそれは典型的に示された。ルターもはじめはこの精神にもとづいて救済を求めたが、「人間は、恩恵から除外されるなら、自己の中にあるかぎりやをなしても、罪を犯す」（WA 1, 148,）ことを悟った。こうして義認への準備が人間自身の力によっては不可能であることを認識し、信仰によって受容する次のような「受動的な義」の理解に到達した。

わたしたちから派生する義はキリスト教的義ではない。それによってわたしたちは義とされることはない。キリスト教的義はそれとまさに正反対のものであり、受動

的義である。わたしたちはただこれを受容するだけなのであって、そこではわたしたちはわざに励むのではなくて、他者をわたしたちの中で働かせるのである。つまり、神を働かせるのである。……わたしは義とされると告白し、恩恵の義とあわれみ・聖霊・キリストによる罪の赦しを受けとる。この赦しは神が授けたもうもので、わたしたちはこれを受容し、受動的に取り入れる。あたかも大地そのものが、自ら産出したのではない雨を受けとるように、また自分のわざ、耕作、能力によっては水を得ることができず、雨を受けとることによって大地に雨が得られるように、わたしたちにとってもキリスト教的な義はわたしたち自身のものとなっている (WA 40 I, 41, 44)。

ルターは続けて能動的義と受動的義の区別を律法と福音という教義学の根本概念の区別を論じる。この区別の重要性は人間がさまざまな困難や試練に出会うといつも律法のみを向け、律法による能動的義に結びつく悪しき習性をもっているため、強調された。このように律法と福音とを区別することが、律法に頼って能動的義に立つか、それとも受動的義を受け入れるかの選択となっている。この場合、福音は律法そのものと対立するのではなく、律法による能動的義の主張と対立する。したがって福音はここで律法と対決して、まさしく律法との区別として語られる¹³⁾。だから律法の全体を無視するというラディカルな形において福音信仰が語られるようになった。したがって「受動的義」という主張は律法による「能動的義」の全面的な否定として、それと正反対の立場として語られる。だがその場合、「受動」というのは信仰による「受領」もしくは積極的「受容」を意味する¹⁴⁾。これが「信仰によるのみ」という主張にある「のみ」の意味するところである。

注

- 1) 筆記の部分の重要性に関してストロール『ルター 生涯と思想』波木居齊二訳、新教出版社、67頁と M. Brecht, *Martin Luther, Bd. 2, Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*, 1986, S.437. を参照。
- 2) M. Brecht, *op. cit.*, S.434.
- 3) WA 40 I, 138, 9ff.; 341, 13ff.; 615, 4ff.; 20ff.; 40 II, 14, 9ff.; 91, 1ff.; 103, 12ff. を参照。
- 4) ルターは神と人のと関係を良心において捉えている。良心は神と人が関係する場所を指し、それはパウロでは「霊」として、アウグスティヌスでは「心」として、シュライアーマッハーでは「心情」で表される。良心はルターでは実践的には律法と結びつく傾向をもち、「本性は自分では律法に傾く」(WA 40 I, 152, 7) もので、能動的義を求める「不幸な習性」や「絶望の習性」をもつ (WA 40 I, 42,

- 14 : 615, 8)。ここから「律法－良心」が相関的に把握されるところにルター神学の特徴がある。
- 5) 金子晴勇『ルターの人間学』353-415 頁参照。ここでは試練の諸形態が詳細に分析されている。
 - 6) Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 1962, S.162
 - 7) コープマンズが説いているようにルターが古代教会の信条を承認したのは、それが聖書の使信と一致するという確信にもとづいていたのであり、聖書の義認論の理解に立脚して伝統自体からも内的には自由であったと見るべきである (Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, 1955, S. 24ff.)。
 - 8) ルターは彼の師シュタウピッツが「この教義は神に栄誉を帰し、人間たちには帰さないで、わたしは自ら慰めている」(WA 40 I, 131, 3f.)と語ったことを回顧して、教義の真理性を神の栄誉に帰する点に求めている。「だから神の言葉・恩恵・憐れみ・わざを教えるがゆえに、それは真正な教義 (syncera doctrina) なのである」(ibid., 122, 11)。
 - 9) ここから律法主義を攻撃する聖句、たとえばガラテヤ書5・4を名づけて、ルターは「わたしたちの教義の雷光」(fulmen doctrinae nostrae), また「最も重要な教義にして同時にわたしたちの教義の尊厳」(maxima doctrina et dignitas nostrae doctrinae WA 40 II, 19, ; 20, 1f.)と言う。
 - 10) WA 40 I, 50, 1; 74,2ff; 89, 14ff. ; 129, 1 ; 141, 3f; 523, 3; WA 40 II, 46, 5ff.
 - 11) G. Ebeling, *Luther, Einführung in seinen Denken*, 1964, S.195.
 - 12) 詳しくは金子晴勇, 前掲書 427-431 頁の叙述を参照。
 - 13) Ebeling, op. cit., S.124 これはエーベリングの優れた解釈である。
 - 14) だから次の表現の方がすぐれている。「恩恵がきたって、魂が御霊によりみごもろうとする場合には、魂は嘆願したり活動したりしないで、ただ〔御霊を〕受け入れるべきである」(WA 56, 379)。したがって『奴隸意志論』でも恩恵を「受容する適合性」が人間にそなわっていることを彼は認めている。ルターがこのように神関係の受動性を強調したことは、人間の側に主体性や責任性を何も認めていないというような誤解を生じさせた。たとえば義認にさいしての人間の受動的な役割を述べた次のような『ローマ書講義』の文章が誤解を生んでいる。「最初の〔義とする〕恩恵に対し、〔最後の〕栄光を受けるときと同様に、わたしたちはつねに受動的になっている。その有様はあたかも女性が懐妊に対するがごとくである」(WA 56, 379)。このような表現は次のようなシュタウピッツの文章から直接採用されている。「婦人は妊娠と出産において全くにも活動しないで、全く受動的に振舞っているように、魂はキリストによる懐妊と新しい誕生にさいし同様に振舞っている」(Staupitz, *Sämt. Wer.*, I, S.78 ; 80)。このように神関係の純粹受動を示す比喩として、女性の懐妊が用いられたのが悪く、誤解を招いたといえよう。事実、トリエントの公会議でこの比喩にある女性の姿は自由な愛に献身した人の受動性が、それとも売春婦や強姦された人の態度かと論じられ、判決は後者とみなされ、この女性が「あたかも生命がないかのように、何事も全くなすことはなく、完全に受動的にふるまっている」(「義認についての決定」1547, カノン4)と結論された。しかしルターが「受動的」という言葉を使って示そうとする事態は救済が神のわざであって、ここでは神が働き、人はその恵みを受領していることを意味している。

マルティン・ルター 『創世記講義』 冒頭の「短いまえがき」

鈴木 浩

はじめに

アウグスティヌス隠修修道会の托鉢修道士だったマルティン・ルター（1487 - 1546年）は、修道会の指示で就任したヴィッテンベルク大学での身分は「旧約釈義の教授」であったから、博士号取得（1512年）後に本格的に始まった聖書講義で詩編を取り上げた（1513年から15年）。ルターはその後、再び詩編の講義を行ったので、この最初の講義は通常「第一回詩編講義」と呼ばれている。

この講義の最中にルターは31編2節でつまずく。どうしても納得できない一文に出会ったからである。それは、*In iustitia tua libera me*（あなたの義によって、わたしを解放してください）という言葉であった。「神の義」を「悪・不正・罪を絶対に赦さない神の厳格な正義」と考えていたルターは、神のそのような正義によって、どうして罪人が解放されるのか、全く理解できなかった。ここから、ルターの「神の義」をめぐる苦闘が始まる。

彼は詩編の講義を続けつつ、「神の義」という言葉が本来どのような事態を指しているのかを徹底的に考え抜いた。彼の考察の「データベース」は、無論、聖書であり、とりわけ「神の義」が重要な意味で使われているローマ書、ガラテヤ書であった。この苦闘から、「神の義の新しい理解」が明け初め、そこから彼の「信仰義認論」が立ち上がってくる。この「新しい理解」への目覚めがいつ起こったのかは、依然として研究者の間で議論が続いているようだが、『ルターの十字架の神学』（拙訳、教文館、2015年）を著したマクグラスは、再び同じ *In iustitia tua libera me* という一文が出て来る71編2節の講義に入るしばらく前か、あるいはその講義の最中だった、と指摘している。

わたしもそう考えるのだが、その傍証は、「第1回詩編講義」が終わると、ルターは旧約学の教授であるにもかかわらず、「ローマ書講義」、「ガラテヤ書講義」、「ヘブライ書講義」の順で、「神の義」が主要テーマになっている新約文書の講義を行ったことで

ある。彼は、「神の義」という言葉の新たな理解のもとに、ローマ書、ガラテヤ書、ヘブライ書の講義に取り組んだのである。

わたしは、ルターの神学を「一点突破・全面展開」の神学と特徴付けてきたが、「一点突破」とは、「神の義」の「能動的定義」から「受動的定義」へのコペルニクス的逆転のことを指し……それが「塔の体験」とか「宗教改革的転換」などと呼ばれている事態であるが……「全面展開」とは、この一点突破を起点として立ち上がった「信仰義認論」を、ルターが教会のすべての教理と慣行に適用して、それを再検証したことを指している。義認論はその内実こそが重要であるが、同様に（あるいは、ひょっとしてそれ以上に）重要だったのは、ルターによるその「適用の仕方」であった。ルターは信仰義認論を検証手段に教会の教理の全面的再検証を行ったのである。その徹底ぶりは、J・ペリカンが『キリスト教の伝統』の第四卷（拙訳、教文館、2008年）で、「信仰義認論の乱暴な適用」（傍点は筆者）と呼んだほどであるが、ルターからすれば「首尾一貫した適用」だったであろう。その適用の一例を挙げれば、『教会のパピロン捕囚……マルティン・ルターの序曲』（1520年）は、カトリック教会の「七つの秘跡」を信仰義認論によって再検証した結果である。それによって、「七つの秘跡」（洗礼、堅信、結婚〔一般信徒〕、叙階〔聖職者〕、聖体拝領、終油）の体系が崩壊する。

創世記講義

マルティン・ルターの大学での主要任務は一貫して聖書講義であったが、彼が死の前年まで10年にわたって続けたのが、「創世記講義」であった。この講義は、1513年の「第1回詩編講義」で始まったルターの一連の聖書講義の最後のものではあった。

『創世記講義』はワイマル版の第42巻から44巻に収められており（全3巻）、全体のページ数は2193ページに及んでいる。ルターの重要な著作のほとんどを網羅している *Luther's Works* (American Edition) の第1巻から8巻までが、この『創世記講義』の英語訳である。まず間違いなく、出版されたルターの著作としては最大のものである。（30数年前、1章から3章までを訳したのだが、その分量は、「ルター著作集」の判型で300ページを優に超えていた）。

英語訳の *Luther's Works* の第一巻（1958年）から第八巻を占める『創世記講義』の編集をしたのは、ヤロスラフ・ペリカン（1923年12月17日生まれ）であるが、そのと

き彼はまだ若干 34 歳だったはずである。ドイツほどではないにしても、ルター研究者が日本の何倍も、おそらくは何十倍もいるアメリカで、この歳で「ルター著作集」最大の出版物の編集（と一部の翻訳）をしたのが、このペリカンであった。

その第 1 巻にあるペリカンの序文によれば、ルターは、詩篇 90 編の講義を 1535 年 5 月 31 日（月曜日）に終えた。そのとき「わたしは残りの人生をモーセ諸書の講解に費やすつもりである。その後で、もし主がわたしの命を長らえてくださるなら、われわれは創世記の解釈をすることになる」と語った。そして、その週の木曜日、つまり 6 月 3 日にルターは創世記の講義を始めた、と考えられている。そして、この講義はその後、延々と 10 年間続くことになる。しかし、中断もあった。流行病の発生で、ヴィッテンベルク大学はその年の 7 月 18 日にイエーナに移転された。ルターは、そのとき 3 章 14 節までの講義を終えていたが、大学がいつヴィッテンベルクに戻ったのかは、正確には分からない。そして、ルターが未着手の 3 章 15 節から講義を再開したのは、1536 年 1 月 25 日のことであった。そして、その年の秋になると講義は九章にまで進んでいた。

しかし、講義の中断はこの時だけでなく、ルターの病気や旅行などの事情でたびたび中断された。そうした中断を挟みながらも、ルターは 1545 年 11 月 17 日（火曜日）に最後の章の最後の節の講義を終えた。講義を始めてから、10 年以上経っていた。

本講では、章・節ごとに続けられていくルターの講義に先立って記されている小さな「まえがき」を取り上げる。本書については、まだ日本語訳がないので、暫定的私訳を用いつつ、本文を引用しながら、ルターの最後の講義の様子を見ていくことにする。ルターは一節ごとの講解を 1 章 1 節から始める前に、創世記について短い説明をしていて、『創世記講義』は次のように始まっている（WA 42, 3ff）。小さな「まえがき」であるが、この箇所が重要なのは、創世記に対するルターの姿勢が顕著に示されているからである。

Primum caput simplicissimis quidem verbis est scriptum, sed res continet maximas et obscurissimas. Quare apud Ebraeos (sicut D. Hieronymus testator) prohibitum fuit, ne quis annum aetatis trigesimum illud legeret aut enarraret aliis. Voluerunt enim, prius totam Scripturam bene cognitam esse, quam ad hoc Caput perveniretur. Sed neque ista ratione aliquid promoverunt Iudaeorum Rabini; nam etiam bis triginta annos et amplius nati pueriliter in suis commentariis de his gravissimis

rebus nugantur.

Neque in Ecclesiis hactenus quiquam extitit, qui satis dextre ubique omnia explicaret. Adeo enim variis, diversis et infinitis questionibus omnia miscuerunt Interpretes, ut satis appareat, Deum hanc sapientiae maiestatem et sanum intellectum huius Capitis sibi soli reservasse, relicta ista generali notitia nobis, quod scimus, mundum cepisse et conditam esse per Deum ex nihilo. Haec generalis noticia ex textu clare sumitur. In particularibus autem sunt plurima, de quibus ambigitur, et infinitae quaestiones hinc inde moventur.

Nos ex Mose scimus mundum ante sex millia annorum nondum extitisse. Id Philosopho homini nullo modo poterit persuaderi, quia secundum Aristotelem primus homo et ultimus non potest dari. Quanquam autem Aristoteles relinquit dubium Problema hoc esse: An sit mundus aeternus, tamen in eam sententiam inclinatur, quod sit aeternus. Neque enim humana ratio altius potest scendere, quam ut statuatur mundum esse aeternum et infinitos homines praecessisse nos ac sequi; hic cogitur subsistere. Sed ex hac ipsa sententia sequitur periculossima opinio: Quod anima sit mortalis, quia Philosophia nescit plura infinita. Necesse enim est rationem humanam maiestate harum rerum obrui et impingere.

Plato fortasse, ut videtur, collegit in Aegypto scintillas, quasi ex Patrum ac Prophetarum sermonibus, Ideoque accessit proprius. Is materiam quidem ponit et ideam aeternam; mundum autem dicit cepisse, et factum esse ex materia. Sed desino Philosophorum opiniones allegare, nam istas Lyra recitat, quanquam non explicat.

Ita neque inter Ebraeos, neque Latinos, nec Graecos dux est, quem in hoc spatio tuto possimus sequi. Quare nos quoque meremur veniam, si, quantum possumus, fecerimus. Nam praeter istam generalem sententiam: Quod mundus ex nihilo coeperit esse, nihil fere est, de quo partier inter omnes Theologos constet.

第1章は (Primum caput) 確かに (quidem) 極めて単純な言葉で (simplissimis verbis) 書かれている (est scriptum) が (sed), 非常に重要な事柄 (res maximas) と非常に把握しがたい事柄 (res obscurissimas) を含んでいて (continet), それゆえ (Quare)

(ヒエロニムス博士が証言しているように [sicut D. Hieronymus testatur]), ヘブライ人の中では (apud Ebraeos) 30歳以下の者が (quis ante annum aetatis trigesimum) それを読んだり (illud legeret), 他の人々のために注解したりすることが (aut enarraret aliis) 禁じられていたのである (prohibitum fuit)。ヘブライ人たちは (ラテン語では主語省略), この章にやって来る (ad hoc Caput perveniretur) 前に (prius quam), 聖書全体がよく理解されることを (totam Scripturam bene cognitam) 望んだのである (Voluerunt)。しかし (Sed), そのような理屈によっても (ista ratione), ユダヤ人のラビたちは (Iudaeorum Rabini), 何事も前進させなかった (neque aliud promoverunt)。30の2倍の歳の者も (etiam bis triginta annos nati), それ以上に年長の者も (amplius nati), こうした非常に重要な事柄について (de his gravissimis rebus), 彼らの注解書の中で (in suis commentariis) 子供じみて (pueriliter) しゃべっている (nugantur) からである (nam)。

今日に至るまで (hactenus), 教会の中でも (in Ecclesia), どこでも十分に卓越して (satis dextre ubique) すべてを (omnia) 解き明かした者は (qui explicaret) 存在していなかった (neque extitit)。

実際 (Adeo) 注解者たちが (Intrepretes), 様々な (variis), 違った (diversis), 際限のない問いで (in infinitis questionibus) すべてを (omnia) 混乱させてしまった (miscuerunt) ので, 神が (Deum) 知恵のこの尊厳さ (hanc sapientiae maiestatem) とこの章の (huius Capitis) 健全な理解とを (sanum intellectum) ご自身だけに (sibi soli) 留保されたことと (reservasse), そして, あの一般的な知識 (ista generalis noticia) ……すなわち, 世界には初めがあって (mundum cepisse), 神によって無から創造された (conditum esse per Deum ex nihilo) という一般的な知識……がわれわれに残された (relicta nobis) ということが, 十分に明らかになるほどである (ut satis appareat)。この一般的な知識は (Haec generalis noticia) 本文から (ex textu) 明瞭に (clare) 引き出される (sumitur)。しかし (autem) 個々具体的な点では (In particularibus), それについて論じられている (de quibus ambigitur) ことが数多く (plurima) あって, 際限のない問いが (in infinitae questiones), ここからも (hinc) あそこからも (inde) 引き起こされている (moventur)。

われわれは (Nos) モーセから (ex Mose), 世界が (mundum) 6000年前には (ante sex millia annorum) まだ存在していなかったことを (nondum extitisse) 知ってい

る (scimus)。そのことは (Id) 哲学者を (Philosopho homini) どのようにしても納得させることができなかつた (nullo modo poterit persuaderi)。なぜなら (quia) アリストテレスによれば (secundum Aristotelem), 最初の人間と最後の人間とは (primus homo et ultimus) 示すことができない (non potest dari) からである。しかし (autem) アリストテレスは (Aristoteles), その問題を (Problema) 未解決 (dubium) のままにしている (relinquit) が (tamen), つまり, 世界は (mundus) 永遠である (aeternus) のかどうか (An) という問題を未解決のままにしているが, 世界は (ラテン語では省略) 永遠である (sit aeternus) という (quod) あの見解に (in eam sententiam) 傾いている (inclinat)。また, 人間の理性は (humana ratio) 次のこと以上に (quam) 高く (altius) 上昇することもできない (potest ascendere)。すなわち, 世界は永遠であり, 数え切れない人間が (infinitos homines) われわれに先立っていたし (praecessisse nos), 後に続く (sequi) と結論づける (statuat) こと (以上に高く上昇することもできない)。人間の理性は (ラテン語では省略), ここで (hic) 立ち止まるよう (subsistere) 強いられている (cogitur)。しかし (Sed) まさにこの見解から (ex hac sententia), 非常に危険な意見 (periculosissima opinio) が続くことになる (sequitur)。すなわち, 哲学は (Philosophia) は複数の無限を (plura infinita) 知らない (nescit) ので (quia), 魂は死すべきものだ (anima sit mortalis) という (Quod) (非常に危険な意見である)。なぜなら (enim) 人間の理性は (rationem humanam) こうした事柄の (harum rerum) 尊厳さによって (maiestate) 必然的に (necesse) 妨げられ (obruï), 衝突させられる (impingere) からである。

プラトンは多分 (Plato fortasse), そう思われるように (ut videtur) エジプトで (in Aegypto) いわば (quasi) 族長たちや預言者たちの話から (ex Patrum ac Phrophetarum sermonibus) (真理の) 閃光を (scintillas) 集めた (collegit)。だから (Ideoque) 彼は (ラテン語では省略) 本質的な事柄 (proprius) に近づいた (accedit) のである。彼は (Is) 実際に (quidem) 質料 (materiam) とイデア (ideam) とが永遠である (aeternam) ことを前提にしている (ponit) が (autem), 世界には初めがあって (mundum ceppise), 質料から (ex materia) 造られた (factum esse) と語っている (dicit)。しかし (Sed) わたしは哲学者たちの意見を (Philosophorum opiniones) 引用するのを (allegare) 止めることにする (desino)。リラが (Lyra) そうしたものを (istas) 引用している (recitat) からである (nam)。もっとも (quanquam) 彼は (ラテ

ン語では省略)、説明はしていない (non explicat)。

このように (Ita)、ヘブライ人やラテン人の間には (neque inter Ebraeos, neque Latinos)、またギリシャ人の間でも (nec Graecos)、この領域で (in hoc spatio) われわれが安全に従うことができる (quem tuto possimus sequi) 指導者はいない (neque dux est)。だから (Quare) われわれも (nos quoque)、もし (si) できる限りの最善を尽くすなら (quantam possumus fecerimus) 許されるに値するであろう (merebimur)。なぜなら (nam)、世界が無から始まっていた (mundus ex nihilo coeperit esse) というあの一般的な知識 (istam gerenralem sententiam) を別にすれば (praeter)、すべての神学者の間で (inter omnes Theologos) 等しく (partier) 一致している (constet) ものは、ほとんど (fere) 何もないからである (nihil esse)。¹⁾

以上が、冒頭の5つのパラグラフである。

ルターは創世記の講義を始める際に、特に冒頭の3つの章の難解さを指摘する。この3つの章は、教父たちが創世記を取り上げる際に特に重視した箇所である。神による創造 (creatio Dei) と「無からの創造」(creatio ex nihilo) の教理を唱える際の典拠本文としたからである。

ルターはその難解さを示す事例として、30歳以下の者がこの箇所を読むのを禁じていたというユダヤ人の中での習慣を指摘する。アメリカ版の編集者は、パウリヌスに宛てたヒエロニムスの手紙 (『書簡』53 [ミーニュ『ラテン教父全集』22巻]) を引き合いに出すが、直接の情報は、リラの『創世記注解』第一巻の序文であったらと指摘している。どれほど、その習慣が広がっていたのかは分からないが、少なくとも一部では、そうしたことが行われていたのであろう。

ルターは、「第1回詩編講義」(1513年から)のときには、ヘブライ語の知識は十分ではなかったが、「第2回詩編講義」(1518年から)の際にはかなりよく理解できるようになっていたと考えられるので、創世記の講義を始めた1535年には、十分なヘブライ語の知識を持っていたはずである。実際、この講義を通じて、ルターは絶えずヘブライ語の単語やフレーズを引用している。

いつものことだが、ルターはラビたちの注解をこき下ろし、彼らは注解書で「子供じみて語っている」(pueriliter nugantur)、と指摘する。だから、ルターは(少なくともリラの注解書を通して)彼らの注解書を読んでいたことになるが、ルターの書き方からし

て、ユダヤ人に対するルターの偏見は終生変わらなかったようである。その一方で、教会の中でも事態は似たようなものであった、とも語る。ルターが、それまでの創世記の注解に不満を持っていた証拠である。

しかし、冒頭の発言で特に重要なのは、「われわれはモーセから、世界が6000年前にはまだ存在していなかったことを知っている」という指摘である。「6000年前」という数字はどこに根拠があるのだろうか。ルターは「モーセから……知っている」と指摘しているが、モーセ五書にはこのような根拠が明示されているわけではない。この数字は、新約聖書の中でも「このことだけは忘れないでほしい。主のもとでは、一日は千年のようで、千年は一日のようです」（二ペトロ書三・八）とあるように、数字の換算によるユダヤ人の計算法に基づくもので、ルターはそうした換算による年代決定を受け入れ、天地創造の時期は6000年前のことだと信じて疑わなかった。この点ではルターはやはり典型的な中世人であった。ルターはこの講義で終始一貫、創世記は歴史記述であるという前提で注解を続けていく。だから、比喩的解釈の大家、オリゲネスには鋭い批判を繰り返し行い、アウグスティヌスも創世記解釈で十分に字義的でない、と苦言を呈している。

「新しい神の義の理解」を「コペルニクスの逆転」と呼んだので、「地動説」を主張した同時代人のコペルニクス（1543年没）に対するルターの態度を見てみよう。アーミティジの『太陽よ、汝は動かず』（岩波新書、奥住喜重訳、1962年）から引用する。

カトリックがコペルニクスの教説をこれほど嫌っていたのであるから、その敵であったプロテスタントは熱心に新理論を迎え入れたらうと考えるかも知れない。しかし実際には、プロテスタントは、カトリックよりもっと徹底的といつてよい位にコペルニクス体系を拒否した。カトリックがコペルニクスの教説は拒否されねばならないという公式声明を発した時には彼は（コペルニクスは）とうの昔に墓に入ってしまった。ところが、彼の著書（『天体の回転について』）が出版される以前にも、コペルニクスはルッターに手ひどく批判されていた。ルッターは口頭で次のように告発した。「天や太陽や月ではなしに、地球が回転するのだということを証明しようとする新しい天文学者（コペルニクス）は、ちょうど動いている馬車や船に乗っているが、自分は停まっていて大地や樹木の方が自分を通過して動いているのだと考える男のようなものだ。ところがこれが現状なのである。誰でも賢明

らしく見せるには、何か独自のもの、それも自分の最良のものを生み出さなければならぬ！ この馬鹿者は全天文学を上下転倒しようとしている。しかし、聖書が証明しているように、ヨシヤが停まれと命じたのは、地球ではなく、太陽だったのである」(117 - 8 ページ)。

「全天文学を上下転倒」したコペルニクスのように、「全神学を上下転倒」したルターであったが、どうもコペルニクスを理解できなかったようである。そして、いつものように理解できないものを罵倒する。この点でも、ルターは典型的な中世人であった。常にもう少し冷静なメラニヒトンも、この事例では似たり寄ったりの態度であった。

ルターは次いで、ヒラリウス (315 年頃 - 358 年頃) とアウグスティヌス (354 - 430 年) を引き合いに出し、批判する。

Hiralius et Augustinus, quasi duo mixima Ecclesiae Lumina, sentiunt mundum creatum subito et non successive per sex dies. Ac Augustinus mirabiliter ludit in tractatione sex dierum, quos facit mysticos dies cognitionis in Angelis, non naturales. Hinc in Scholis et Ecclesiis usitatae sunt disputationes de cognitione vespertina et matutina, quas Augustines invexit, et a Lyra diligenter recitantur: qui volet eas scire, petat ex Lyra.²⁾

あたかも (quasi) 教会の最も優れた二つの光 (duo maxima Ecclesiae Lumina) のようなヒラリウスとアウグスティヌスは、世界は (mundum), 6 日間を通じて順次, というのではなく (non successive per sex dies), 一瞬のうちに (subito) 創造された (creatum) という見解である (sentiunt)。また (Ac) アウグスティヌスは、6 日間の取り扱いで (in tractatione sex dierum) 驚くべき (mirabiliter) 遊び事をしていて (ludit), その6日間を (quos) 自然の日々ではなく (non naturales), 天使における (in Angelis) 認識の神秘的な日々 (mysticos dies cognitionis) にしてしまっている (facit)。ここから、学校でも教会でも (in Scholis et Ecclesiis), タベの認識と朝の認識について (de cognitiones vespertina et matutina) 議論が (disputationes) なされるのが常である (usitatae sunt)。それは (quas), アウグスティヌスが持ち込み (invexit), リラが熱心に (diligenter)

唱えている (recitatur) もので、そうしたことを (quas) 知りたいと願う人は (qui volet eas scire), リラに頼めばいい (petat ex Lyra)。

ルターは 1508 年に教養学部でアリストテレスの名著『ニコマコス倫理学』の講義をしているが、神学部での講義を始めてからは、アリストテレス批判を機会あるごとに強化し、『九七箇条の提題』(1517年9月)、『九五箇条の提題』(1517年10月)の中では、ほとんど罵倒としか言えない言葉遣いで批判しているが、この冒頭箇所では比較的冷静な取り上げ方をし、次いでプラトンに言及する。

プラトンは多分、そう思われるようにエジプトで、いわば族長たちや預言者たちの話から(真理の)閃光を集めた。だから彼は、本質的な事柄に近づいたのである。彼は実際に、質料とイデアとが永遠であることを前提にしているが、世界には初めがあって、質料から造られたと語っている。(ラテン語本文は既出)。

初代教会の教父たちは、三つの戦線でキリスト教の真理を実証しなければならなかった。つまり、最初はユダヤ的伝統、次いで異教思想(特にギリシャ哲学)、次いで教会内の異端思想との対決であった。こうした対決の中で教父たちはキリスト教教理を形成していくことになったのだが、やっかいだったのは、プラトンやアリストテレスによって極めて洗練されたものになっていたギリシャ哲学の伝統であった。教父たちの問いは、「なぜ、プラトンは真理を知っていたのか」であった。教会の伝統の擁護者であった教父たちも、その受容の程度は様々であったが、ギリシャ哲学者たちが、少なくとも「ロゴスの種子」(ロゴス・スペルマティコス)を受けていたことを認めねばならなかったのである。

教父たちは、いくつかの理論でその説明をしたが、その一つが、プラトンがエジプト滞在中に聖書に触れ、そのことで「真理の一端」を知ったのだ、という説明である。ルターがここで指摘しているのは、そのことである。アウグスティヌスも当初その可能性を認めていたが、後に年代的根拠からそれを否定することになった。

ルターはアウグスティヌスに対する批判を更に次のように続ける。

Haec etsi subtiliter disputantur, tamen nihil faciunt ad rem. Quid enim opus est facere duplicem cognitionem? Nec etiam utile est, Mosen in principio tam facere mysticum et allegoricum. Quia enim nos vult docere, non de creaturis allegoricis, et mundo allegorico, sed de creaturis essentialibus et mundo visibili ac exposito sensibus, appellat, ut Proverbio dicitur, Scaphm scapham hoc est, diem et vesperam vocat, sicut solemus, sine allegoria. Sicut Euangelista Matthaeus capite ultimo hanc phrasin quoque retinet, cum scribit, Christum resurrexisse vespera Sabbatorum, quae in unam Sabbatorum illuscesebat. Quodsi non satis assequimur rationem dierum nec intelligimus, cur intervallis his temporis Deus voluerit uti, fateamur potius ignorantiam nostram, quam ut verba praeter rem ad alienum sensum torqueamus.³⁾

仮に (etsi) こうしたことが (Haec) 鋭く (subtiliter) 論じられている (disputantur) としても (etsi), 事柄には (ad rem) まったく適っていない (nihil faciunt)。なぜなら (enim) 二重の認識を (duplicem cogitationem) することに (facere), どんな必然性があるのか (Quid opus est)。また, モーセを (Mosen) 冒頭で (in principio) これほど神秘的で比喩的にしてしまうことも (tam facere mysticum et allegoricum) 何の役にも立たない (Nec etiam utile)。なぜなら (Quia) モーセは (ラテン語では省略) われわれに (nos) 比喩的な被造物についてとか (de creaturis allegoricis) 比喩的な世界について (mundo allegorico) ではなく (non), 実際の被造物や (creaturis essentialibus) 目に見えて (visibili) 感覚に晒されている (exposito sensibus) 世界について ([de] mundo) 教えようと望んでいるからであって (vult docere), ことわざで言われているように (ut Proverbio dicitur) 「スカファムをスカファム」と (Scapham scapham) 呼んでいる (appellat) からである。つまり (hoc est), われわれがそうする習慣があるように (sicut nos solemus), 比喩なしで (sine allegoria) 「昼」(diem) とか「晩」(vesperam) とか呼んでいる (vocat) のである。同様に (Sicut), 福音書記者マタイも (Euangelista Matthaeus …quoque), (福音書の) 最終章で (capite ultimo), 週の初めの日へと (quae in unam Sabbatorum) 光が差し込んでいた (illuscesebat) 安息日の晩に (vespera Sabbatorum) キリストは復活した (Christim resurrexisse), と書いているとき

に (cum scribit), この言葉遣いを (hanc phrasin) を保っている (retinet)。仮に (Quodsi), われわれがこうした日々の性格を (rationem dierum) 理解しなかったり (assequimur), なぜ (cur) 神が (Deus), こうした時間の間隔を (intervallis his temporis) 用いるのを望まれたのかを (voluerit uti) 洞察したりしないのなら (intelligimus), 事柄と反対に (praeter rem) その言葉を (verba) 別な意味に (alienum sensum) ねじ曲げるのではなく (torqueamus), むしろ (potius) われわれの無知を (ignorantiam nostram) 告白しようではないか (fateamur)。

ルターはここで、アウグスティヌスを念頭に「二重の認識をすることに何の意味があるのか」と批判する。「二重の認識」(duplicem cognitionem) とは、直前のパラグラフで「夕べの認識と朝の認識」(cognitio vespertina et matutina) と呼んでいるものである。*Luther's Works* の *Genesis* 第一巻の脚注にはこれに関連して次のように記されている。

『創世記注解』の第一巻の序文で、リラはアウグスティヌスに従って次のように述べている。「天使の認識は二重である。一方が認識一般で、夕べの認識と呼ばれている……他方は、御言葉に対する認識で、朝の認識と呼ばれている」。

ルターは次いで、次のように結論づける。

Quod igitur ad hanc Augustini sententiam attinet, statuimus Mosen proprie locutum, non allegorice aut figurate, hoc est, mundum cum omnibus Creaturis intra sex dies, ut verba sonant, crdatum esse. Quodsi causam non adsequimur, maeamus discipuli et relinquamus magisterium Spiritui sancto. Hi autem dies sic sunt distincti, quod primo die creatae est mass rudis coeli et terrae, cui postea addita lux est, Secundo firmamentum, Tertio Terra product ex aquis cum fructibus suis, Quarto ornatum coelum creatione solis, lunae, et stellarum, Quinto pisces maris, et volucres coeli, Sexto animalia terrae et Homo est conditus. Omitto autem illud quoque, quod ista distinguunt in opus creationis, distinctionis et ornatus, quia haud scio, an ubique belle ista quadrent. Et tamen, si quem ista delectant, Lyram consulat.⁴⁾

だから (igitur) アウグスティヌスのこの見解に (ad hanc Augustini sententiam) 関する限り (Quod attinet), モーセは (Mosen) 本来的な意味で (proprie) 語ったのであって (locutum), 比喩とか象徴によって (allegorice aut figurate) (語ったのでは) なかった (non) とわれわれは結論づける (statuimus)。つまり (hoc est), 言葉が (verba) そう語っているように (ut sonant), 世界はすべての被造物と共に (mundum cum omnibus creaturis) 6日間のうちに (intra sex dies) (創造されたのである)。仮に (Quodsi) われわれがその原因を (causam) 理解しないとしても (non adsequimur), 生徒のままでいて (maneamus discipuli), 教えの務めを (magisterium) 聖霊に委ねようではないか (relinquamus Spiritui sancto)。しかし (autem), こうした日々は (Hi dies) 次のように (sic) 区別されている (distincti)。すなわち (quod) 最初の日には (primo die) 形のない (rudis) 天と地の (coeli et terrae) 塊 (massa) が造られ (creatae est), その後 (postea) それに (cui) 光が加えられた (addita lux est)。2日目には (Secundo) 空が (firmamentum), 3日目には (Tertio) 地が (terra) 水から (ex aquis) その実りと共に (cum fructibus suis) 引き出された (producta)。4日目には (Quarto) 太陽と月と星の創造によって (creatione solis, lunae, et stellarum), 天が飾られた (ornatum coelum)。5日目には (Quinto) 海の魚と空の鳥が (pisces maris, et volucres coeli) (造られ), 6日目には (Sexto) 地の動物と人間とが (animalia terrae et Homo) 創造された (est conditus)。しかし (autem) ひとつとが (ラテン語では省略) 創造のわざ (opus creationis), 区別のわざ (opus distinctionis), 裝飾のわざ (opus ornatus) という具合に (in) するあの区別 (illud quod) をわたしは無視する (Omitto)。なぜなら (quia) それが (ista) あらゆる場合に (ubique) きれいに (belle) 該当するか (quadrent) どうか (an), わたしにはほとんど全く (haud) 分からない (scio) からである (quia)。しかし (tamen), もし (si) そうしたことを (quem ista) 喜ぶなら (delectant), リラを参照させるがよい (Lyram consulat)。

はっきりしていることは、ルターが比喩的な解釈に断固反対し、歴史的で字義通りの意味に全面的に拘っていることである。この先で比喩的解釈の名人オリゲネスは繰り返し激しく非難されることになるが、ルターは手始めに12巻からなるアウグスティヌス

の『創世記逐語注解』（*De Genesi ad litteram libri xii*）も、「字義通り」（*ad litteram*）というタイトルにもかかわらず、十分に逐語的でも、歴史的・字義的でもないと示唆しているのである（後にははっきりとそう指摘する）。

そして、最後に哲学者の定義や見解ではなく、聖書の言葉に固着する必要性を指摘する。

Quod autem Lyra putat necessariam cognitionem sententiae Philosophorum de materia, quod ex ea dependeat intellectus operationis sex dierum, nescio, an Lyra intellexerit, quid Aristoteles vocaverit materiam. Neque enim Aristoteles, sicut Ovidius, materiam vocat informe et rude illud chaos. Quare omissis istis non necessariis accedamus ad Mosen tanquam meliorem Doctorem, quem tutius possimus sequi, quam Philosophos sine verbo de rebus ignotis disputantes.⁵⁾

しかし（*autem*）質料に関する哲学者たちの見解（*sententiae Philosophorum de materia*）については（*Quod*）……というのは（*quod*）6日間の働きを知る知識が（*intellectus operationis sex dierum*）それに依存している（*ex ea dependeat*）からであるが……アリストテレスが何を質料と呼んでいたかを（*quid Aristoteles vocaverit materiam*）リラが理解したかどうかどうかは（*an Lyra intellexerit*）、わたしには分からない（*nescio*）。アリストテレスは、オウィデウスとは違って（*sicut Ovidius*）無定型で（*informe*）粗雑な（*rude*）あの混沌を（*illud chaos*）質料と（*materia*）呼んではいない（*Neque vocat*）。だから（*Quare*）こうした必要でないものを捨て去って（*omissis istis non necessariis*）、われわれはもっと優れた教師としてのモーセに近づくことにしよう（*accedamus ad Mosen tanquam meliorem Doctorem*）。御言葉なしに（*sine verbo*）未知のことについて（*de rebus ignotis*）論じている（*disputant*）哲学者よりも（*quam Philosophos*）、われわれはモーセに（*quem*）いっそう安全に（*tutius*）従って行くことができる（*possimus sequi*）。

1章の1節の講義に入る前に置かれたこの「小さなまえがき」全体をラテン語本文と共に掲げたが、この短い文章の中に、ルターの創世記に対する基本姿勢を見ることができる。第一に、ルターは創世記が純然たる「歴史記述」であることを疑わない。そし

て、その前提に立って講義を進めている。第二に、それと関連したことであるが、「歴史的・字義的解釈」に拘る。だから本文の注解に入ると、エデンの園が中東のどこにあったのかも考察の対象になるし、ノアの箱舟の窓が、丸かったのか四角だったのかも気になっている。だから、歴史が事実上、意味を失う比喩的解釈には、一貫して反対する。また、夏になると到来するツバメに言及し、人々は、ツバメは「渡り鳥」であって、夏が終わると故郷に帰っていくのだ、と指摘しているが、実はそうではなく、ツバメは夏が終わると死亡し、川底に横たわっているが、翌年になると復活して、再び人々の目に触れるようになるのだと指摘して、「諸君、これは復活の見事な例証だ」と叫ぶ。

こういう調子だから、ルターの『創世記講義』はカルヴァンの聖書注解と違って、注解書としてはもはや使えない。ところが、ルターの講義には不思議なほど力がこもっていて、ルターが「神の言葉の神学者」であることを鮮やかに示している。「神は光あれと言われた。すると、光があった」というこの言葉は、天地創造の時に語られた（過去の）言葉であって、その結果、今でも光があるというのではなく、「光あれ」という言葉が今でも語られているからこそ、いまでも光があるのだ、とルターは語る。「光あれ」という言葉を含め、神の言葉はすべて、「今、ここで」語られている。だから、その神の言葉が、すべてを引き起こすというのが、ルターの信念である。

ルターは、人造で造った池や湖のことにも言及し、そうした池や湖にいつの間にか魚が棲み着くようになる事態を取り上げ、これは、「生き物が水の中に群がれ」（創世記1章20節）という言葉が、今でも響いているので、この言葉の力によって、魚が棲み着くようになるのだ、と語る。漁師の倅で、暇さえあれば魚採りばかりしていた小・中・高時代のわたしには、この感覚がよく分かる。

わたしは、中学生の時から海水魚を捕らえて飼育するのが趣味であるが、10年ほど前、三浦海岸で娘と娘の友人と三人がかりで捕らえた「ロクセンスズメダイ」というスズメダイ科の小魚を飼ったことがあった。当初は親指の爪より小さなサイズだったが、順調に成長し、最後には掌大にまで育った。あるとき、水槽の大掃除をして、底砂を取り出したら、そこには小ぶりのゴカイが何十匹も潜んでいた。使っている海水は人工海水、底砂は、干からびたサンゴを砕いて米粒大にした「サンゴ砂」で、魚以外は、海から直接入ってきたものはないのに、入れたはずのないゴカイが大量に底砂の中に巣くっていたのである。なぜか、そのときには、「神はゴカイあれと言われた。すると、ゴカイが生えた」という感じになった。

無論、捕らえた魚のどこかに、目には見えなくても、ゴカイの卵か何かが付着していて、水槽の状態が自然のサイクルに近い状態になっていたのも、いつの間にか繁殖していたのであろう。

しかし、それだけではなかった。濾過装置の中には、一センチにも足りない「ヨコエビ」という半透明の「アミ」の一種が、何十匹も飛び跳ねていた。どうしてそうなったのか、不思議でならない。ヨコエビが外から水槽の中に入ってきた可能性は、端的に「ゼロ」だったからである。

だから、科学的・理論的には何の説得力もないのだが、わたしは感覚的にはルターが語っていることに素直に共感できるのである。

「今も語られている神の言葉が、一切のことを引き起こすのだ」。

……

ルターは、10年間も創世記の講義を続けて疲れたのだろう。最後の講義の最後にドイツ語で、「さて、これが愛しい創世記である。神が、わたしの後で別人がもっとよい講義をしてくれることを許したもうように。わたしにはもうこれ以上のことは何もできない。わたしは弱くなってしまった。神が、わたしに立派な祝福された最後の時間をくださるように、わたしのために神に祈ってほしい」⁶⁾と語って講義を終えた(WA44. 825)。

ルターの死が迫っていた。

注

- 1) WA42.3f.
- 2) WA42.4.
- 3) WA42.4f.
- 4) WA42.5
- 5) WA.42.5.
- 6) 「わたしのために神に祈ってほしい」(orate Deum pro me) という文だけはラテン語になっている。

ルターの手紙

木村 あすか

1. はじめに

文字が用いられる地域、時代において、手紙は主要な通信手段として電報や電話、近年電子メールが普及してもなお、長きに渡って用いられて来た。現在でも公式、重要な内容であれば書面をもって通知されることが多くある。キリスト教の宣教、教義の確立、発展、実践の各局面においても、手紙は常に重要な役割を果たしてきた。新約聖書で最初期に成立した部分がパウロ書簡であることは良く知られている。ヘレニズム世界において書簡は広く普及し、かつ大いに好まれたジャンルであった¹⁾。『使徒教父文書』²⁾にも多くの手紙形式文書がある。中世12世紀初頭には身分、職業、両者の関係と文書の内容に応じた様式が確立し、叙任権闘争以降手紙は自己叙述とプロパガンダの手段として用いられるようになった³⁾。

「ルターが個人的に確かに1517年10月31日、彼の『95箇条の提題』を城教会の扉に打ち付けたかどうか、明白な証拠はない。しかしこの日彼が選帝侯アルブレヒト・フォン・マインツへの手紙に署名したことは確実である⁴⁾。従来「扉への提題打ち付け」に始まる宗教改革のイメージが強く広範に共有されてきた。しかしこれはメランヒトンがルターの死後に著した伝記と、それに基づきローマ・カトリック教会との対決、「ルター派教会」としてのアイデンティティ確立と鼓舞を目的として、後世多く作製された絵画に拠っている。いずれにせよ改革が冒頭に掲げたドイツ聖書協会の説明にある通り「手紙から始まった」ことには疑いがない。ドイツ手紙文化研究史においても、「伝統に則った形式で革新をもたらした一通」として言及されている^{5) 6)}。10月31日発信のこの手紙は、父から受け継いだ“Luder”ではなく、「自由にされた者」を意味する“Eleutherios”から採った“Luther”の姓で署名した初めての手紙でもある。

ルターの時代、手紙文化において二つの伝統が存在していた。一つはイタリア・ルネッサンスがもたらした、古代ギリシャ・ローマ、キケロ、プリニウスやセネカを模範とした友人間の手紙による人文主義書簡文化である。ペトラルカやエラスムスの手紙で知られているように、書簡は人間関係の保持と意見交換にきわめて重要な役割を果たし

た。のみならず、『蒙昧者への手紙』のような書簡体文学も愛好されていた⁷⁾。もう一つは古代の教父、アムプロシウス、ヒエロニムス、アウグスティヌスを継いだ、キリスト教的伝統である。中世期には遠方の修道院間、独房蟄居隠修者 (Inklusen) のように外界と遮断された者たちとの交流が、手紙によって活発に行われた⁸⁾。書かれた手紙は当事者間だけではなく、第三者によっても読まれることが想定されていた。

ルター神学においても、手紙は過去、現在、未来をつなげる役割を果たしている。すなわち、ルターは先人の遺した神学を手紙資料からも学び、同時代の人々と交流するために用いた。そしてそれらはすでに彼の生存中に書簡集として編集され、同時代のみならず後世にも信仰の養いとして読まれた、「伝記的、歴史的、神学的、文学的観点から第一級の資料である」⁹⁾。実にルターにドイツ語の手紙文化は始まる。

本稿ではルターの手紙に関して有用な情報、参考となる資料を提示し、読解に当たって留意すべき事項をまとめることを目指す。

2. ルターの手紙の特徴

2. 1. 概要

ルターは毎日数時間を手紙を書くことに費やしたという。多くは自らの手で書き、体調不良、公式の神学的所見を送付する際には、書記が筆記した文書の末尾にサインを記した。

残されている最初の手紙は1507年4月22日、アイゼナッハのヨハンネス・ブラウンに宛てたルターの初ミサへの招待状である。最後の手紙は妻ボラとメランヒトンに宛てた、1546年2月14日死の直前にアイスレーベンから書いたものである。

1521年5月から1522年3月のヴァルトブルク城滞在時は44通、1530年4月16日から10月5日のアウクスブルク帝国議会開催にともなうコーブルク要塞滞在中には、117通と、外界との直接の接触を絶たれた状況に置かれた際、特に文書数が多くなっている。

一番良く用いられた用紙の大きさは20/21 × 30/31cmで、現在のA4サイズとほぼ同じである。茶がかかった黒のインクを用い、表面に宛先を記し、裏面には印章で封印を施した¹⁰⁾。

配達にかかる時間は季節・天候にも、早馬か馬車かなどの条件にも左右された。途中で奪われる、使者が裏切る、紛失するといったこともあった。名宛人以外の者の手に手

紙が渡った場合を想定して、使者にも口頭で内容が知らされた¹¹⁾。

2. 2. 名宛人

ルターが手紙を書いた相手はほぼすべての身分に渡る。教皇、枢機卿、大司教、聖職者と修道士、同様に皇帝、王たち、君侯、都市と参事会、市民、農民、一般人、子どもにいたる。彼が当時4歳の息子ヨハネスに書いた手紙は、今もドイツ語で残る最初の、父が息子に宛てた手紙である¹²⁾。

ルターが頻繁に手紙を出した友人としてはゲオルク・シュパラティン (1512-1544年)、ヨハン・ラング (1516-1545年)、フィリップ・メランヒトン (1518年以降)、ニコラウス・フォン・アムスドルフ (1518年以降)、ヴェンツェスラウス・リンク (1518-1545年)、ニコラウス・ハウスマン (1521年以降)、ユストゥス・ヨナス (1520年以降) がいる¹³⁾。

他にも貴族・市民階級の女性たちに宛てた44通の手紙と、21通の妻カタリーナへの手紙が残されている^{14) 15)}。これらのボラへの手紙は、末子マルガレーテの子孫を通じて今日にまで伝わったが¹⁶⁾、ボラからルターに宛てたものは一通も残っていない。

2. 3. 使用言語

名宛人によってルターは使用言語を選んだ。基本的に学識者にはラテン語で、ラテン語を解さない、君主や「一般信徒」にはドイツ語で手紙を書いた。約5分の3がラテン語書簡である¹⁷⁾。しばしばギリシャ語やヘブライ語の単語が文中に交じることはあっても、メランヒトンのように手紙本文自体がギリシャ語という例は見られない。

ルターの手紙には聖書の引用が多く、タッパートによれば「手紙は無意識の(聖書の)暗示に満たされている」¹⁸⁾。この引用箇所を特定することは、コンピュータのない時代の編集・翻訳者にとって、大変大きな労苦であった。引用と隠喩をルターは記憶にたよっていたため、ヴルガタの表現法、ヘブライ語およびギリシャ語原文の用語の反映、自らのドイツ語聖書訳の示唆が見られる¹⁹⁾。

特徴的であるのは二言語混淆文 (macaronic) で、混淆が起きる理由を Stolt は「引用のための必然、感情の高ぶり、叙述の鮮明さ、慣用表現」とする²⁰⁾。例として1530年のコーブルク要塞滞在中、精神的危機状態にあったルターがメランヒトン、ヨナス、シュパラティンに宛てた手紙に興奮とフラストレーションに起因する言語混淆が見られ

るとしている²¹⁾。

Schilling は、両言語が思考と発話において不可欠であり、それが手紙にあらわれていると評価する²²⁾。その他にも、当時神学言語としては発達途上にあったドイツ語に該当する語彙がない場合にラテン語を、ラテン語にない感情を表す際にドイツ語をというようにも用いたと想定できよう。

2. 4. 構成

当時の手紙は5つの要素から成るとされていた。

①宛先、肩書 (*Titulatur*)、公式名称、今日であれば封筒にのみ書かれるであろう名宛人居住地などが最初に記される。ルターが妻のボラに宛てた手紙で、様々な呼びかけを用いたことは知られている。名前の表記も *Kethe*, *Käthe*, *Ketha*, *Keta*, *Käte*, *Catharina*, *Catherin* とあって、基本的には書き手の恣意性に委ねられていたため、どれをルターが正式と考えていたのかは不明である²⁴⁾。晩年の手紙にはヴィッテンベルクへの絶望の念を豚市場と結びつけて、「わが親愛なる愛するケーテ・ルター、ヴィッテンベルク豚市場のビール醸造者にして裁判官殿、御手に」というものもある²⁵⁾。

②導入部分 (*Exordium/ Salutatio*)

定型のあいさつは “*Gnade und Friede / in Cristo/ im Herrn!* キリストあるいは主の恵みと平和!” で、しばしば “*G.u.F*” と省略形で記された。人文主義者の慣行によって “*salutem dicit*” と記す場合もあった。

③陳述・問題の経緯 (*Narratio*) あるいは論証・立証 (*Argumentatio*)

手紙の本題部分。どのように〜できるのか? というような問い (*Exclamatio*) など、修辞学的慣行に則って書かれることが多かった。

④願いの表明 (*Petitio*)

⑤結論・結尾 (*Conclusio*)

日付、サイン、差出人の所在地。

ルターは個人的手紙においては即興と笑いを愛し、時には規範にそぐわない形の手紙も書いた。手紙の中にどこまで彼の近代的個人や個性を認めるかは、論者によって異なる。

2. 5. 内容

手紙の内容は多岐に渡る。Schilling のまとめたものを紹介する。

「宗教と政治、福音の広がり」と障害、神学と大学、結婚とその諸問題、婚約、福音主義教会の設立、牧師・説教者の育成、教育・研究に関する事柄、就職の斡旋、相続問題、その他の法的問題、依頼と感謝、礼拝・神への奉仕と良心の葛藤、すべての苦悩に対する慰め、まとめて言うならば、神と世界に関すること。(中略)彼自身の生の現実として、健康と病氣、労働と労苦、家庭・家族生活、大学運営、彼の友人に対する親愛の念、敵対者に対する嫌悪、神学的著作・仕事と宗教生活、情動や心の動き」²³⁾。

ルターの体験の多くが、公私共に手紙に記されている。

Preserved Smith は、『卓上語録』と手紙に、ルターの内心が吐露されていると評価している²⁶⁾。肯定的なことだけでなく、ルターの二つの過ちであった農民戦争とフィリップ・フォン・ヘッセンの重婚問題に関しても、手紙は意図せず自伝的な役割を果たしている²⁷⁾。

Stolt はルター神学と手紙文面の結びつきを重視し、「1525年頃まではパウロ書簡に倣った数多くの慰めと励ましの手紙が、苦境にあった諸教会に送られた。それ以降は、私的手紙の割合が増えていく。ルターは死への準備、弔問、病氣見舞い、うつ病、宗教的試練に関する広範な手紙によって、生の希望と喜びを与える源としての福音を、手紙での新たな言語と感情表現によって個々人に伝えていった」と述べている²⁸⁾。

初期の教義確立期には論争、教会設立と防衛のために多くの手紙が書かれ、それが徐々に教会の維持と次世代教育を目指した書簡に移行していく。政治状況や神学的課題に関しては一生を通じて常に記されている。ルター一家だけではなく、友人・知人の子どもの誕生と洗礼、子育てや学校、婚約と結婚、死のプロセス、死、埋葬といった市民生活の中でルター神学がどのように実践されていったのかを、頻出する聖書引用を助けとしながら、たどることができる。

ルターは手紙の中で、しばしば自らの弱さを親しい者たちに見せている。宗教改革者たちは互いの文通ネットワークの中で公私の情報を分かち合い、祝辞を述べ悼みの言葉を伝えた。メランヒトンが息子を亡くした時にはヨナスに慰めの手紙を書くよう依頼するなど、細やかな気遣いを見せてもいる。同労者として、宗教改革者たち(牧師、神学者共に)は、人文主義者たちのサークルがそうであったように、手紙によって結ばれていたと言える。

まさにわれわれ読者は書簡を通じてルターの人生と思考の多くを知り、彼の神学的著作の背景を知り補うことが出来る。

3. 出版史

3. 1. ドイツ語圏での出版物²⁹⁾

ルターの手紙は、繰り返し出版されてきた。手紙を収集し保持するにあたっては、ファイト・ディートリッヒ、ミヒャエル・シュティフェル、ヨハンネス・アウリファーバー、ゲオルク・レーラーたち協力者が写しを取り、出版するに際して大きな貢献を果たした。

形式的に a) 原語を掲載するかドイツ語に訳するか、b) 年代順あるいはテーマ別配列、c) 宛名などを省略・簡略化したものと、忠実に記載したもの、d) ルターの手紙のみ収録するか、相手とのやり取りも収録するか、という差異が見られる。

また、ルターの時代存在せず手稿本にはない？マークの付加、ルターの英雄化、メランヒトンの権威の失墜を目的とした、後世の編集者による付記や削除も存在するので注意が必要である。

主要な出版物を以下に紹介する。

① 1525年 “Martini Lutheri Epistlarum Farrago” Vinzenz Obsopocus 編

すでに公表された回状のみを収めた最初の書簡集。ルターの生存中刊行。

② 1545年 “Etliche Trostschriften und predigten, fur die so in tods vnd ander not vnd anfechtung sind” Georg Rörer 編

充実した「慰めの手紙」集。1558-1562年刊行のイエナ版ルター全集第2-8巻の手紙は、ここから収録された。

③ 1549年 “Sammlung von Luthers Coburgbriefen (1530)” Matthias Flacius Illyricus 編

「真性ルター主義者」であったフラツィウスはライプツィヒ仮信条協定を結んだメランヒトンを非難するために、アウクスブルク帝国議会中にルターが送った、メランヒトンの「弱腰」を咎める手紙を用いた。

④ 1547年/1550年 “Trostschriften” und “Trostbriefe” Johannes Aurifaber 編

アウリファーバーも「真性ルター主義者」であり、ルターの英雄化、反メランヒトンを目的とした編集が見られるが、彼が最大の資料収集者にして編集者であったため、以降の刊本は200年に渡ってアウリファーバーを底本とした。

⑤ 1705 年 “Supplementum Epistularum Martini Lutheri” Johann Franz Buddeus 編

未完結であったラテン語の手紙集を完結させたという意味で画期的な出版物。

⑥ 1724 年 “ハレ版ルター全集全 24 卷” Johann Georg Walch 編

既知の 586 通のドイツ語, 891 通のラテン語手紙に, 152 通の従来印刷されていなかった手紙を加えたもの。

⑦ 1825-28 年 “Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken: vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus anderen Büchern und noch unbenutzten Handschriften gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet, 5 Bände” Wilhelm Martin Leberecht de Wette 編

ドイツ文献学の発達を受けて, タイトルにも見られるように史料批判を行った手紙全集。この時点ですでに, ラテン語とドイツ語あわせて 2324 通が収録されている。

⑧ 1884-1932 年 『エアランゲン版ルター手紙全集 全 19 卷』 Ernst Ludwig Enders, Gustav Kawerau 編

初めてルター発信だけでなく, 文脈が理解できるようにルター宛の手紙も収録された。

⑨ 1930-1985 年 『ワイマール版全集 第 4 部 全 18 卷』 Otto Clemen, Hans Volz, Eike Wolgast 編

1882 年編集委員会で「書簡集は全集の最後部に置かれ年代順に配列される」と決定された³⁰⁾。WA には約 3600 の文書が収められ, そのうち約 2600 がルターの手によるもので, 残りはルター宛の手紙と, 神学所見などの手紙形式文書である。

下記の出版年一覧を見れば分かるように, 1930 年第 1 卷, 第 9 卷が 1941 年に出版された後, 第二次世界大戦による中断を挟んで戦後第 10・11 卷が 1947/48 年に刊行され, 本文部分が完結した。1950 年より, それまでも義父であるクレーメンの下で編集に従事していたボルツが校正・修正・点検作業に従事した。その後ドイツ各地で編集の労がささげられ約 20 年後の 1967 年から 1985 年にかけて, 索引部が完成した³¹⁾。第 4 部の完結に 50 年以上が費やされている。

2002 年には新装復刻版全集の刊行を記念して, Begleitheft が出版された。

Ulrich Köpf: Kurze Geschichte der Weimarer Lutherausgabe

Johannes Schilling: Luthers Briefe und Abteilung “Briefwechsel” in der Weimarer Lutherausgabe の 2 論文所収。全 18 卷の総目次 (巻, 出版年, ページ数, 全目次, 補遺情報, については Begleitheft S. 51-53 に一覧がある。

第 1-11 卷：年代順書簡本文

第 1 卷 (1930)：1501 年 9 月 5 日 - 1520 年 1 月 26 日 (Nr.1-242)

第 2 卷 (1931)：1520 年 1 月末? - 1522 年 12 月 30 日 (Nr.243-564)

第 3 卷 (1933)：1523 年 1 月 1 日 - 1525 年 12 月 31 日 (Nr.565-958)

第 4 卷 (1933)：1526 年年初 - 1528 年 12 月 31 日 (Nr.959-1369)

第 5 卷 (1934)：1529 年 1 月 7 日 - 1530 年 12 月 18 日 (Nr.1370-1763)

第 6 卷 (1935)：1531 年 1 月 1 日 - 1533 年 12 月 17 日, 日付不明 2 通 (Nr.1764-2076)

第 7 卷 (1937)：1534 年 1 月 1 日 - 1536 年 12 月 31 日 (Nr.2077-3122)

第 8 卷 (1938)：1537 年 1 月 2 日 - 1539 年 12 月 29 日 (Nr.3123-3426)

第 9 卷 (1941)：1540 年 1 月 2 日 - 1542 年 12 月 29 日 (Nr.3427-3718)

第 10 卷 (1947)：1542 年 3 月 5 日 - 1544 年 1 月 26 日 (Nr.3719-4060)

第 11 卷 (1948)：1545 年 1 月 1 日 - 1546 年 3 月 3 日 (Nr.4061-4211)

第 12 卷 (1967)：補遺, 公文書 (領収書, 売買契約), ヴィッテンベルク大学関係文書 (Nr.4212-4335)

第 13 卷 (1968)：補遺と 1-11 卷への訂正, 既刊のルター書簡集一覽 (Nr.4336, 4337)

第 14 卷 (1970)：手稿に関するデータ, 書誌付のルター書簡集の歴史 (Nr.4338-4340)

第 15 卷 (1978)：人物索引, 地名索引

第 16 卷 (1980)：ルターの文通相手に関する特別索引, 聖書索引

第 17 卷 (1983)：神学用語索引, 事項索引

第 18 卷 (1985)：最終補遺と文献リスト (Nr.4341-4368)

その他 WA 出版以降に発見された資料をまとめたものが,

⑩ 1982 年 Reiner Zeller 編訳：Luther, wie keiner kennt; Lutherbriefe aus dem Alltag, neu entdeckt von Reimar Zeller: Herder: Freiburg.

以降も新発見の手紙は, Lutherjahrbuch, ARG.L, Germanistik などの学術雑誌で随時報告されている³²⁾。

現代ドイツ語訳された主な抜粋書簡集として,

- ⑪ 1982 年 Johannes Schilling, Martin Luther, Ausgewählte Schriften, Hg. von Karin Bornkamm u. Gerhard Ebeling. 6. Briefe Frankfurt am Main: Insel-Verl., と
- ⑫ 2011 年 Martin Luther, Hg. von Albrecht Beutel, Den Menschen nahe: Briefe an Freunde und an die Familie, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig
があり, 双方 WA を底本としている。

3. 2. 日本語出版物

英文で刊行された Theodore G. Tappert, Luther: Letters of Spiritual Counsel, Westminster Press, Philadelphia, 1960 を底本としたタッパート, T. G., 内海望訳『ルターの慰めと励ましの手紙』リトン, 2006 年が, 日本語で唯一のルターの手紙に関する単行本である。

複数のルターの手紙が原語から, 部分訳の形で紹介されている書物として, 中谷博幸著『マルティン・ルターとその世界』美巧社, 2016 年がある。

4. 史料批判 (Quellenkritik)

ルターの手紙は, 彼自身と宗教改革に関する一級資料であるが, ルター自身は特別の場合を例外として写しを作成し保管するという習慣がなかったため, 彼発信の手紙の保管状況は名宛人によって異なる。選帝侯や都市参事会宛のものは, 文書館に保存されたが³³⁾, 個人宛の多くがシュマルカルデン戦争と, 三十年戦争の戦火によって失われたとされている。

残されている手紙約 2600 通のうち原本は少なく, 大部分は手稿によるコピーか 16 世紀に印刷されたものに拠っている。内容が一致していればまだしも, コピー間の記述不一致はどれが真正のものかという問題を引き起こす。極論すればコピー自体偽造でありうる。往信あるいは返信に言及があるか, メランヒトンなど周囲の神学者, 学生が関連情報を書き残していないか, パズルのような作業が求められる。

現在最も信頼性が高いとされている WA であっても, 「すでに継受されたテキスト」(*Textus receptus*) に基づくという編集判断がなされたため, 他人の手による手稿との照合作業やコピー同士の比較作業は行われていない。どのコピーが真性と認められるのか, コピー同士がどのような相互関係にあるのかという作業は手つかずのままである³⁴⁾。

ハイデルベルク大学の Tobias Gilcher が報告した, 以下のような驚くべき事例もある。「2013 年に刊行された『メランヒトン書簡集第 14 巻』の準備作業のため, すでに

WA で印刷されている 1545 年 7 月 2 日ボンメルン公バルニムへの、ヴィッテンベルクの神学者達からの手紙手稿³⁵⁾を電子複写するようシュトラールズント市文書館に依頼したところ、紛失状態にあるとの回答であった。一週間後、その手紙は関係のない書類にまぎれており、再発見されたという喜ばしい知らせを得た³⁶⁾。

Krodel によれば「ルターの手紙テキストは、他の著作よりも不明瞭であるものが多い。これは伝承の過程で損なわれたか、あるいは手紙が大変急いで書かれて推敲されなかったためであろう³⁷⁾。書簡もまた、読みづらさという物理的にも文脈が飛ぶという意味で内容的にも、不明確さが残るテキストなのである。

『卓上語録』でルターがどのような文脈で語ったのかを再構成することが常に可能ではないと同様に、手紙に書かれていないルターと名宛人が前提として共有していた情報を完全に復元することは不可能である。しかし大抵はルター自身が短く、必要情報を書き添えている。この欠落を補うために WA の編集者は多大な労力をささげており、この関連情報は必読の価値がある。また、手紙が書かれた時期のルターの伝記事項を別途確認することも有用である。

5. 資料価値

ルターの思想、生活を知るために手紙と『卓上語録』は共に資料として用いられるが、後者はルターが宗教界改革者としての立場を確立した後に、回想した談話が書き留められたものである。食卓同席者の記録をルター死後に編集・出版したため、①ルター自身が史実を正確に語っているか、錯誤やその場を盛り上げるための誇張がないか、②筆記者がルターの発話内容を十分に理解する神学的・言語的素養を持ち、自己の見解をまじえず忠実に書き留めたかという信憑性の検証、③その後の編集過程の検証、が他資料によって確認される必要があり、無批判に引用しうる性質のものではない³⁸⁾。日付確定が語られた内容と場の両者において不明確なものもある。

手紙はその点伝承過程を確定する資料批判は必要であるが、特定の名宛人に対し、現実の文脈において、必要に応じて書かれた文書であるため資料としての確実性はより高い。「手紙では彼は神学的、牧会的、政治的、法的な責任を担っている」と O.H. Pesch も述べている³⁹⁾。ルター自身は手紙について、「自らの考えを、修辭的な優雅さには欠けるものの、内容として言葉に表すことには成功している」と食卓で語った⁴⁰⁾。

旅の同行者に対して通常手紙が書かれることはない。ルターが誰とどこにおり、名宛人

が何に、どれほど距離のある場で従事していたのか、両者が前提として共有していた情報は何か、などを常に補って読む必要がある。

6. おわりに 今後の課題

『卓上語録』も同様であるが、次回編まれるルターの手紙集に関しては冊子体ではないのではないか、という意見を耳にすることがある。新たな技術の導入により、冊子体においては不可能だった相互引証機能など、最新の研究成果を反映させた学術情報共有の形が、現在刊行中のメランヒトン手紙集だけでなく⁴¹⁾、ロイヒリン、エラスムス、ピルクハイマーのような人文主義者、ブツァー、カピト、ブーゲンハーゲン、ヨナス、ミュンツァー、オジアンダー、エコランパディウスなど多くの同時代宗教改革者達の手紙集と連携した形でどのようでありうるかが議論、構想されている。

所蔵情報や請求記号だけでなく、デジタル化情報も含めて即時最新の状態に更新されることなどにより、現在必要な文献検索に要する労力がさらに大幅に削減されるだろうが、どのように財源を確保できるか、どのような能力を持った者がどのような立場でそれに従事しうるのか、などが課題である。

注

- 1) H. Van de Spijker, Beief, in: LThK Bd.2, 1994, S.688-691, hier S.688.
- 2) 『使徒教父文書』, 荒井献編, 講談社文芸文庫, 1998年。
- 3) Ute Mennecke, Briefe Luthers, in: Volker Leppin (Hg.), Das Luther-Lexikon, Bückle & Böhm, Regensburg, 2014, S.120-124, hier S.120.
- 4) Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung – Lutherbibel revidiert 2017: Jubiläumsausgabe, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2016, S.11.
- 5) Jörg Schuster; Jochen Strobel (Hg.), Briefkultur: Texte und Interpretationen – Von Martin Luther bis Thomas Bernhard, Walter de Gruyter, Berlin, 2013, S. X VI. 同書 1-18頁に Ute Mennecke によるルターの 10月31日付手紙のドイツ語訳と解説がある。
- 6) Steinhausen はルターを「伝統的なもの、旧来のものを必要とせぬ、自己自身を伝え他の何者でもない、最初の真の個人的手紙の書き手」と述べているが (Steinhausen, Georg, Geschichte des deutschen Briefes, zur Kulturgeschichte des deutschen Volkes, Berlin, 1889, S.112f.) Mennecke は、これは 19世紀の価値観に拠るとして批判的である。
- 7) Ingeborg Spielwald, Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1972, S. 300.

- 8) Susanne Schenk, Die Frauenklausur des Hochmittelalters als Ort der Bildung, in: Theologie und Bildung im Mittelalter, Peter Gemeinhardt, (Hg.) Münster, 2015, S.229-240.
- 9) Johannes Schilling: Luthers Briefe und Abteilung "Briefwechsel" in der Weimarer Lutherausgabe, in: Begleitheft zum Briefwechsel, 2002, S.27.
- 10) Johannes Schilling, Briefe, in: Albrecht Beuel (Hg.), Luther-Handbuch, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, S.340-366, hier S.387.
- 11) Schilling, Begleitheft, S.34.
- 12) Schilling, Luther-Handbuch, S.385.
- 13) Mennecke, S.122.
- 14) ヨハネネス・ロイヒリン宛の手紙が現在約 650 通残されているが、そのうち女性の手紙は妹エリーザベトからの 1 通のみしかない。Matthias Dall'Asta, Disiecta membra. Briefe als Quelle der Kulturgeschichte, in: Philipp Melanchthon in der Briefkultur des 16. Jahrhunderts, Matthias Dall'Asta (Hg.), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2015, S.13-33, hier S.19.
- 15) ルターは女性たちとも多く文書による交流を行っていた。中世期、女性独房蟄居隠修者 (Inklusin) は独房外への移動を禁じられていたため、手紙により霊的指導を男性指導者から得ていた。この伝統をルターが継いでいたとも考えられる。注 8 の著者 Susanne Schenk 氏との会話からも多くの示唆を得た。
- 16) Schilling, Luther-Handbuch, S.385.
- 17) Schilling, Begleitheft, S. 34. Reiner Zeller, Luther, wie keiner kennt; Lutherbriefe aus dem Alltag, neu entdeckt von Reimar Zeller, Herder, Freiburg, 1982, S.8. では「約 3 分の 1 がラテン語」とあるが、2002 年の Schilling の文章に依拠した。
- 18) Theodore G. Tappert, Luther: Letters of Spiritual Counsel, Westminster Press, Philadelphia, 1960, p. 24.
- 19) 同上。
- 20) Birgit Stolt, Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, S. 17.
- 21) 同 S. 18.
- 22) Schilling, Luther-Handbuch, S.387.
- 23) Schilling, Begleitheft, S. 38.
- 24) Stolt, S. 164.
- 25) 同 S. 167.
- 26) Preserved Smith, The Life and Letters of Martin Luther, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1910, ix .
- 27) 同上。
- 28) Mennecke, S.121.

- 29) この節はすべて Mennecke の Luther-Lexikon の項に依拠した。
- 30) WA Br. 14, S.566.
- 31) Schilling, Begleitheft, S.26-27.
- 32) Schilling, Luther-Handbuch, S.344.
- 33) Schilling, Begleitheft, S.35
- 34) Mennecke 124; Gottfried G. Krodel, Luther's Works Letters I, Krodel (Tr. and Ed.), Fortress Press, Philadelphia, 1963, p. VIII .
- 35) WA Br. 11, Nr. 4129; MBW 3942.
- 36) Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaft für 2011, Heidelberg 2012, Tätigkeitsberichte, S. 260f.
- 37) Luther's Works vol.48, Letters I, p. XIV .
- 38) 『卓上語録』の史料価値. 文献批判に関しては Volker Leppin (Hg.), Martin Luthers Tischreden: Neuansätze der Forschung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 参照。
- 39) Zeller, S.196.
- 40) WA Tr. 2, S.37, Nr. 1312.
- 41) Christine Mundhenk (Hg.), Melancthons Briefwechsel: kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991-.

参考文献 (本文中と引用注に記載がないもの)

- G. Ebeling, Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Brief dargestellt, Tübingen, 1997.
- M. Arnold, La Correspondence de Luther: Etude historique, littéraire et théologique (VIEG 168), Mainz, 1996.
- M. Arnold, La Femmes dans la Correspondance de Luther, (Études d'histoire et de philosophie religieuses 78), Paris: Presses Univ. de France, 1998.
- Gottfried G. Krodel (Ed.& Tr.), Luther's Works Letters I - III, Fortress Press, Philadelphia, 1963-1975.
- U. Mennecke-Haustein, Luthers Trostbriefe (QFRG 56), Heidelberg, 1989.

会衆が喜び躍るミサの歌

—マルティン・ルター作詞・作曲の「ドイツ語サンクトゥス」—

富田 恵美子・ドロテア

はじめに

本稿で取り上げる「ドイツ語サンクトゥス」(Das deutsch Sanctus)¹⁾は、マルティン・ルター(1483 - 1546)が作詞・作曲したミサの歌である。詩編の詠唱、アンブロシオ聖歌、グレゴリオ聖歌、続唱と民謡に親しんできたルターは、言葉と音楽に対する深い愛情と理解を生かし、福音を再発見した喜びを、甘美なラテン語聖歌に倣って、自国語でも語り歌うことを思いついたことは良く知られている。ルターの独創性は、詩編等の重要なテキストを歌える形のドイツ語に訳詞することを考案し、また、自ら創作したところにある。彼が、有力な協力者を求めて1524年頃にシュパーラティーン(1484 - 1545)に宛てた手紙の中で以下のことを書いている。「私は、預言者たちと教父に倣って民衆のためにドイツ語の詩篇を、つまり霊的な歌を作りたいと考えている。それらの歌を歌うことによって人々が神の言葉を心に留めるために。」²⁾ 民衆にとって分かりやすく親しみやすい霊的なドイツ語の歌の創作を呼び掛けたルターは、このプロジェクトに賛同してくれる詩人を求めたが、期待していたほどの協力者を得ることが叶わなかった。

ルターは、協力者が彼の送りつけた悔い改めの詩篇のドイツ語訳と講解書を参考に、霊的な歌を作ってもらうことを期待していたが、彼の期待に応える人がほとんどいなかった。そこで、自ら手始めに悔い改めの詩篇を詩篇歌に作り直した。その後、多様なテキストを作詞、編集し、最終的にミサの歌をすべてドイツ語で歌えるように工夫を凝らした。

1526年にルターは、「ドイツ語サンクトゥス」の歌詞と曲を「ドイツ語ミサおよび礼拝の体制」(Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts)³⁾で初めて公けにしている。この賛美歌は、翌年1527年から、ドイツ語ミサ式次第の抜粋や主要な賛美歌集にも掲載された。⁴⁾ 1528年には会衆用の写しとしても広まった可能性が高い。⁵⁾ 17世紀には、例えばヴァイマールでカントールとして活躍したメルヒオール・ヴルピウス(1570頃 - 1615)が「ドイツ語サンクトゥス」を7声のモテット⁶⁾に編曲し、また1649年にベルリンでヨ

ハン・クリューガー（1598 - 1662）が更によりリズムミカルな曲に編曲したヴァージョンを『歌による信仰の訓練』（Praxis Pietatis Melica）⁷⁾に掲載した。1653年にはヨーハン・アナスタージウス・フライリングハウゼン（1670 - 1739）がハレで更に編曲したヴァージョンを『敬虔な賛美歌集』（Geist=reiches Gesang=Buch）に掲載したという記述がある⁸⁾。また、1736年にライプツィヒで出版されたゲオルゲ・クリスティアン・シェメリ編の『(楽譜付き)賛美歌集』（Musicalisches Gesang=Buch）⁹⁾にも収録されている。

「ドイツ語サンクトゥス」は、伝来された豊富なキリスト教精神文化から学びつつ、新しい時代の到来に応え得る新しい歌をルター自ら作詞・作曲した歌の一つである。この歌も、日々の生活の中で詩篇を歌い、語り、聞き、黙想し、心に留めるといふ息の長いプロセスの中で生まれた、まさに「霊的な歌」であるといえよう。「ドイツ語サンクトゥス」は、教理の伝達、祈りの手本として作詞・作曲されただけでなく、いわゆる「歌う説教」と信仰体験の言語化の要素を統合している。それらすべての要素は信徒の宗教的自意識の強化と実生活に根差した信仰の定着を目的としていた。ルターが1526年に発表した「ドイツ語ミサ式文」（Deutsche Messe）¹⁰⁾は、ミサの骨格を保ちつつ、福音の再発見をミサの中核に据え、大胆に修復と軌道修正を行った。「ドイツ語サンクトゥス」は、新しい礼拝のスタイルを形成する際に作られた新しい賛美歌の一つであるだけでなく、聖書の再発見と信徒教育、感謝の賛歌の捉え直しという役割を同時に担った重要なテキストでもある。細部に目を向けると、ルターが削除、差し替え、追加のプロセスによって典礼の改革を推し進め、その一環として歌詞と旋律の創作を行った痕跡を見ることができる。歌詞と旋律が密接に連携しているこの賛美歌にルターの並々ならぬ才能と使命感を見ることができるのではないだろうか。

ルターは、多くの讚美歌と祈りを書いたドイツにおけるプロテスタント賛美歌集の創始者であり、そして礼拝改革者である。¹¹⁾ 彼は、詩篇歌、カテキズムの歌、子どもの歌、信仰の歌、平和の歌、聖餐の歌、十戒の歌、主の祈りの歌、洗礼の歌、クリスマスの歌、復活祭の歌など、多彩な賛美歌を後世に残した。ルターは、これらの歌を「いわば、無学な人の聖書」¹²⁾として捉えていた。日本でも良く知られている「あめよりくだりて」（Vom Himmel hoch, da komm ich her）¹³⁾や「ちからなるかみは」（Ein feste Burg）¹⁴⁾など、ルターの歌は、教会音楽の専門誌などで紹介されてきた。¹⁵⁾ 本稿で取り上げるルター作詞・作曲の「ドイツ語サンクトゥス」は、日本でも複数の賛美歌集に収録¹⁶⁾されているものの、筆者が知る限り、日本ではこれまで研究の主要な対象になったことはない。礼拝生活

の多様な主題を取り上げたルターの賛美歌の中でも高い霊性を今日に至るまで伝えているこの典礼歌は、ルターの音楽性を知るうえでも極めて貴重な作品である。

ルターは、1523年にドイツ語の歌を作り始め、1524年には更に24編の歌を作り、1526年から1529年の間、主に典礼が主題になっている歌を4編作っている。「ドイツ語サンクトゥス」は、作成された年月が定かではないが、恐らく1525年の年末に作詞・作曲されたであろうという推測が一般的である¹⁷⁾。初めて印刷されたのは、1526年1月である。聖書の翻訳と典礼の改革と日頃の牧会に追われていた1520年代の真ただ中である。

「ドイツ語サンクトゥス」の歌詞¹⁸⁾の試訳を以下の通り試みた。

<p>Jesaia dem propheten das geschach, das er ym geyst den herren sitzen sach auff eynem hohen thron ynn hellem glantz, seines kleides saum den kor fullet gantz. Es stunden zween seraph bey yhm daran. Sechs flugel sach er eynen ydern han, mit zwen verbargen sie yhr antlitz klar, mit zwen bedeckten sie die fusse gar, vnd mit den andern zwen sie flogen frey, gen ander ruffen sie mit grossem schrey: Heylig ist Gott der herre zebaoth. Heilig ist Gott der herre zebaoth. Heilig ist gott der herre zebaoth, Sein ehr die gantze welt erfullet hat. von dem schrei zittert schwel vnd balcken gar, das haus auch gantz vol rauchs und nebel war.</p>	<p>これが預言者イザヤに示された幻。 神は、光輝くきらめきに包まれ、 天上の王座に座っておられた、 神の衣の裾は、神殿を満たしていた。 二人のセラフィムが傍らに立っていた。 各々が六つの翼を持っていた、 二つの翼で輝く瞳を隠し、 二つの翼で足をすっきり覆っていた、 そして、二つの翼で自由に飛び交い、 大きい声で呼び交わした。 万軍の主なる神は聖なる神。 万軍の主なる神は聖なる神。 万軍の主なる神は聖なる神。 神の栄光は、全世界を覆い尽くした。 この呼び交わす声によって敷居と梁が どよめき、 神殿は煙と霧に満ち満ちた。</p>
--	--

ラテン語によって培われた中世ローマ・カトリック教会の厳かな世界と、ドイツ語ならではのリズム感を融合させて作った洗みのきいた力強い歌である。典礼の主流であったグレゴリオ聖歌の世界から教会旋法特有の精神的・音楽的霊性を受け継ぎ、高踏的とも言える伝統的世界に、それまで無縁であった自国語特有の語感を加味することで新しいポエジーの形に高めた。その先には、キリストによる義認を祝う満ち溢れる喜びを、新しく整えられたミサにおいて会衆と共有するというヴィジョンがルターにはあったのである。つまり、ここで特に注目すべきことは、ルターが単に、ラテン語を下敷きにド

イツ語版の「サンクトゥス」を作ったのではないということである。「ドイツ語ミサ式文」の核心には、〈キリストの恵みのみ〉という意識があるからこそ、その恵みに応えるべき「感謝の賛歌」としてラテン語ミサの再解釈と再編を実行したのである。

ルターは、自国の信徒が母国語で主体的にミサに関与することを可能にする新しいミサ式次第を作り上げたわけだが、その一環として本稿でとりあげる「ドイツ語サンクトゥス」は、新しい言葉と新しい旋律をルター自らが創作したものとして、宗教改革の「魂」ともいえる一面を垣間見ることができると思うのである。

「新しい歌を歌う」ことを目標として掲げたルターは、生涯この道に徹した。彼は、ダビデ王の後に続く無数の人達の喜び躍り賛美を捧げる輪にヴィッテンベルクとその周辺の会衆を招き入れたのである。たとえ、天使の賛美を模倣する会衆の歌が、「かたかたする笛と、かすれた声」¹⁹⁾にしか聞こえなかったとしても、である。ルターが、天使の歌に声を合わせ歌うことは、「我々人間には達成できることではない、我々は天使の心と一致を持たず、そのため彼らの歌声をそれほど良く理解していないからである」²⁰⁾、と説いていることから分かる。

1. 詩篇と賛歌と霊的な歌

ルターの1545年の遺稿版聖書にはコロサイ人への手紙3章16節が以下のように訳されている。「詩編と賛歌と霊的な麗しい歌により、互いに教え、論し合い、心の内で神に感謝の歌を捧げなさい。」²¹⁾ また、ルターは、ドイツ語訳に挿入している「麗しい」(lieblich)という形容詞の意味を解説するために「つまり、慰めと愛と恵みに満ちている等」²²⁾という傍注(Glosse)を加えている。この傍注から読み取れることは、ルターが生涯、民衆のキリスト教化を念頭に、大きい声で歌い語ることを聖書から読み取り、またそれを自らが教える学生たちと一般市民に伝授しようとしたことである。声に出して歌うところにルターは会衆が心をつにして全身全霊で賛美を捧げるという幻を見ていたのではないだろうか。

この聖書箇所講解書でルターは、「詩篇と賛歌と霊的な歌」を以下の三種類の歌に分類している。第一に、ダビデ王を中心とする「詩篇」、第二にモーセ、デボラ、ソロモン、イザヤ、ダニエル、ハバククその他の旧約聖書における人物の賛美と、マリア、シメオンその他の新約聖書に登場する人物の賛美を「賛歌」として捉え、毎日新たに作

ることができる聖書以外の賛美を「霊的な歌」²³⁾と考えていた。

旧約聖書と新約聖書のテキストは、ルターにとってそのまま祈りの言葉になり得る聖典であり、また祈りを深めるための解釈の対象でもあった。しかし、霊的な歌の場合、内容と表現の質と適正さが厳しく問われなければならないとルターは考えた。彼は、以下のように力説している。「ラテン語の歌の歌詞をドイツ語に訳して旋律をそのまま使い続けるのも良いが、これだけでは上品に響くこともないし、正しいとは言い難い。歌詞だけではなく音符とアクセント、歌の調子と表情がきちんとした母語と母語話者の発する声になっていなければならない。そうでないと、全部、猿真似に過ぎない。」²⁴⁾

結論を述べれば、「ドイツ語サンクトゥス」は、旧約聖書の言葉に立ち返り、多様な教会音楽の伝統を吸収した上で作り上げた歌であり、その意味では、詩編と賛歌と霊的な歌の三つの源流を享受している歌だといえよう。ルターが作った歌には、「キリエ」(Kyrie)、「サンクトゥス」(Sanctus)、「アニユス・デイ」(Agnus Dei)、「ドナ・ノービス・パーチェム」(Dona nobis pacem)などの通常唱(ordinarium)に分類される歌と、教会暦に沿って変化する固有唱(proprium)に分類される歌と、平日の祈りで使用する賛歌(hymnus)など、様々な歌の訳詞があるが、なかでも「われわれの神」の言葉で神をたたえ、歌い語るといふ宗教改革の時代に再発見された賛美歌の一面を鮮明に見ることができる歌がこの「ドイツ語サンクトゥス」である。聖書の言葉をただ引用するのではなく、内容を汲み取ったうえで自分の言葉で新たに、「自国語の詩篇(歌)」(psalmos vernaculos)を美しく歌い語る²⁵⁾ことを求め実行した創作の一例である。

ローマ典礼を守る聖職者から見れば、格式高いラテン語典礼の朗唱と俗世界・日常語のドイツ語を無理矢理直結した「無秩序」で「野蛮」な歌であるとの印象を与えたことも容易に想像できる。しかし、ルターがそこまでして典礼の改革を推し進めたのはなぜか。聖霊に揺り動かされ、教会内に新風を巻き起こそうとしたためではないだろうか。ルターの視点に立って考えるならば、当然の結果であり、且つ信仰に根差した理性的な行為であったとも考えられる。

2. 「ドイツ語サンクトゥス」と「ドイツ語ミサ式文」との関係

イザヤ書6章3節に由来する三聖誦(Trishagion)は、古くから教会の公けの祈りに取り込まれてきた言葉である。ユダヤ教徒は、三聖誦を土曜の朝の祈りで唱え、キリス

ト教徒は、黙示録4章8節に記されている玉座の前で響き渡る三聖唱の記述を基に、更に公やけの祈りの場で発展させていった。初期の段階では、朝の祈りに組み込まれたが、4世紀には、東方教会が三聖誦をミサの祈りに挿入し、民衆による神への称賛を表す言葉となる。その後、西方教会がこの言葉を受け継ぎ、5世紀には、「ベネディクトゥス」(Benedictus, 詩篇118編26節)と「ホサナ」(Hosanna, 詩篇118編25節)を加えた形の祈りに変化していった。²⁶⁾

ミサの祈りに「サンクトゥス」を挿入したことによって、ミサの祈りは、「サンクトゥス」の前と後の部分に分けられ、前半の言葉(Antesactus)と後半の言葉(Postsanctus)が「序誦」と「典文」として機能するようになる。序誦(Praefatio)は、祈りの要素が次第に希薄になり、ミサの祈りへの導入部分として再編されるようになった。そのため、司祭は、この言葉を会衆の耳に届くような大きい声で、つまり変更せずに引き続き昔のやり方で唱えた。一方、後半の言葉(Postsanctus)は、祈りの言葉として継承され、典礼の不変性を保つ言わば「カノン」として温存された。10世紀頃から司祭がカノンを小声で唱えるようになり、本来、会衆一同が唱えていた三聖誦は、もはや会衆の耳には届かない言葉に変化していた。²⁷⁾ここで見る言葉の拡大や分離という機能の変化は、礼拝行為の実態、特に、そこに関わる人々の礼拝意識の変化そのものに由来していたことでもある。

ルターの礼拝に対する基本方針は、以下の通りのものであった。礼拝を実践する上でキリスト者が必ず従わなければならないというような決まり事は存在しないが、隣人に対する愛の法則に反することがない限り、キリスト者の自由に任されている。²⁸⁾そのため、礼拝の形式を統一する必要性は無いというのである。²⁹⁾ただ教会生活に支障をきたさないためにはやはり地域ごとの礼拝式を統一すべきである、とルターは主張した。³⁰⁾

ドイツ語の典礼を充実する仕事を進めるいっぽうで、ルターは国際的・学際的な広がりをもっていたラテン語文化の継承をも勧め、特に若者の教育に生かそうとした。ヴィッテンベルクとその周辺で新たに形成されていく地域教会の人々が、例えばヴァルドー派のように、文化的・言語的に孤立することなく、言語と国の境界を超えた文化交流を推し進めるために、他の言語をも理解・使用できる信徒を育てていかなければならないということを強く主張した。そして、もしそこまで力が及ぶのであれば、日曜ごとに「ドイツ語とラテン語、ギリシア語、ヘブライ語のミサを祝い、歌い唱えることも望ましい」³¹⁾と書いた。一方、地域住民のほとんどの人達が属していたラテン語に縁のない民衆階級のために、彼らが高度なラテン文化の一部を自分たちの理解力に沿って吸

取できるように工夫を凝らしたのが「ドイツ語ミサ」を含めた地域住民の信徒教育であると言えるのである。

彼は、神学的に問題がなければ、旧来のラテン語テキストを引き続きラテン語学校や大学で使い続けるつもりだった。一方、典礼の改革も急速に全土に広がり、ドイツ南部の地域では既にドイツ語で礼拝している人達も現れた。そこでルターは、思い切って無学の一般信徒向けの日曜ミサとして、「ミサの式文および司式に関する注解書」³²⁾を更に徹底的に見直し、より思い切った式文刷新とその解説を書いた。これが、「ドイツ語ミサおよび礼拝の体制に関する注解書」である。説教の充実とミサの改編、奉納の神学の撤廃と会衆参加の回復によって、内容的にも形式的にも福音の説教と賜物としてのミサを一層鮮明に根幹に据えたこの式文は、その後、ルター派の主日礼拝の基本となった。そこで本稿の後段では「ドイツ語サンクトゥス」の前後に焦点を絞ってルターが実施した新しい「サンクトゥス」の位置付けを見ることにする。

上述したような過渡的な時期に、ルターが書いた1523年の「ミサの式文および司式に関する注解書」と、1525年10月29日に初めてヴィッテンベルクの教会で実践され、1526年1月に出版された「ドイツ語ミサおよび礼拝の体制に関する注解書」によるミサのおおよその流れは、以下の通りである。³³⁾

「ミサの式文および司式に関する注解書」(1523年)における聖餐の部	「ドイツ語ミサおよび礼拝の体制に関する注解書」(1526年)における聖餐の部
<ul style="list-style-type: none"> ● 交唱 (Dominus vobiscum ...) ● 序誦の導入部 (Vere dignum ...) ● 沈黙 ● 設定辞 (司祭が大きい声で歌う) ● パンとぶどう酒の聖別 ● Sanctus (聖歌隊が歌う) ● 聖歌隊が引き続き Benedictus を歌う間、パンとぶどう酒の奉挙 ● 主の祈りへの導入部、但し、Libera nos, fractio panis, commixtio は省略 ● 平和の挨拶 (罪のゆるしとして) ● 聖歌隊が Agnus Dei を歌う間、司祭の陪餐、次に、会衆の陪餐 	<ul style="list-style-type: none"> ● 主の祈りのパラフレーズ ● 聖餐への勧め ● (パンの) 設定辞 (司祭による朗唱、福音書の朗唱と同じ旋法) ● その直後にパンの聖別と配餐 (無言) ● 男性の陪餐、次に、女性の陪餐、陪餐時に会衆が Das deutsche sanctus、又は、他の聖餐の歌として Gott sey globet、又は、Jhesus Christus unser heyland を歌う ● ぶどう酒の設定辞 ● その直後に、杯の聖別・配餐 (無言) ● 陪餐時に会衆が上記の歌のなかでまだ歌っていないもの、又は、ドイツ語の Agnus dei を歌う

上記の表から見て取れるように、「サンクトゥス」の位置づけと担い手が次第に変わったことが明確である。但し、後段でも触れるが、ミサの際にパンとぶどう酒を高く挙げる行為をルターは廃止するつもりはなかったが、彼は、キリストの血と体がかえって全く見えないところで、ただ信仰においてのみキリストを崇めるのである、と説いた。³⁴⁾

ルターは、イザヤ書6章1～4節のテキストにも同様の実体を見出していた。つまり、ここでも見えない神を見るという行為が語られているためである。ここで旧約と新約の世界を結合する調和を見出すことができるが、その根底にはルター特有のキリスト中心主義があるということは、言うまでもない。

この典礼改革は、単に、使用言語をラテン語からドイツ語に入れ替えただけではない。従来のミサにおける歪んだところを修正し、余分なところを削除し、不足しているところを補って完成した新しいルター派ミサの形であると言える。ルターは、旧来のミサの大枠は残したものの、ミサの核心を替えることによって、ミサ全体の方向性を変えたのだが、それはつまり福音の出来事という核心からミサを再生させたいということであった。

現代の典礼学者が特に注目していることは、ルターの新しい礼拝理解によって、典礼におけるキリストの礼拝行為が「想起して称賛」する行為から「想起して呼びかける」行為に変革されたということである。³⁵⁾ 研究者の間には、義認というルター神学の核心に向かう求心力に注目する視点と、核心から放射される発信力に注目する視点とが対立することもあるようだが、「サンクトゥス」の歌詞と旋律を解釈する上では、両方の視点が同時に存在してもよいのではないだろうかとも思われる。ルター特有の「同時性」がここにも明確に現れるからである。³⁶⁾

「ドイツ語ミサ」においてパンの聖別と杯の聖別を分けているところは、一見、細部にこだわりすぎているようにも見えるが、ルターがここで考えたのは、言葉を聞く行為と言葉に反応する行為の結合をより明確に打ち出すためだった³⁷⁾と思われる。ここにも「呼びかけ」と「応答」の結合が認められ、語り働く神の言葉に対する信頼の重要性がルターの典礼の根底にあることが分かる。

「ドイツ語ミサおよび礼拝体制に関する注解書」における「サンクトゥス」の歌い手に注目すると、単に言語が自国語に変っただけでなく、「サンクトゥス」の主体が聖歌隊から会衆に移ったということが分かる。これは、一見、以前と比べて聖歌隊の役割が

減ったという風に理解されかねない。しかし、ここで肝心なことは、典礼の場で会衆が新たに担う役割である。会衆が歌う「ドイツ語サンクトゥス」には、会衆の礼拝に対する理解の強化を促すためのルターの教育的配慮が現れているということは明らかである。しかし、より重要なことは、会衆が能動的にミサに参加することを促されたことである。ルターは、陪餐する人が礼拝堂の内陣に集まることにより、陪餐する人と陪餐しない人の区別が礼拝堂にいるすべての人にはっきりと示されるようにする必要がある、と考えた。なぜなら、公けの場でキリスト者であるということを示す陪餐は、神の言葉に対する応答と、聖別された者としての自覚と、会衆の関与という三つの要素をすべて信仰告白という土台の上に据えているからである。つまり、キリスト者が聖餐に与えることは、「神と天使と人間の前でキリスト者であるということを告白することだ」³⁸⁾、と彼は考えていた。

この意味で、新しいミサ式文における「サンクトゥス」がドイツ語テキストに作り替えられていることは、ミサに能動的に参加する会衆が自らの言動・行為を十分に認識できるようにするためであった。³⁹⁾ ミサの際に自国語の賛美歌を会衆が歌うということは、16世紀前半ドイツの会衆にとってそれまでまったく経験したことのない新しい体験であった。その意味では礼拝の歌を自国語の会衆歌に作り替えるという創作活動の口火を切ったルターの影響力は計り知れない。まさに、「音楽は、ルター神学の心髄」⁴⁰⁾であった。

「ドイツ語サンクトゥス」のテキストには、旧ラテン語ミサの序誦 (praefatio) の最終部分も盛り込まれていた。天使の賛美を想起して歌う会衆の「サンクトゥス」は、陪餐と同時に歌われることによって、「聖徒の交わり」を宣告する行為として捉え直された。この時点で、ルターが後に論理的に展開した〈万人祭司〉の思想が礼拝の場において既に形成されているといえよう。

このような礼拝の理解と実践の変化は、現代人から見ると、礼拝の一種の民主化のプロセスとして捉えることもできよう。一方、シナゴグで会衆が唱えていた三聖誦の言葉が東方教会できらびやかさを増し、西方教会で単純化され、肥大化する儀式の中で複雑に機能するようになったというルター以前の「サンクトゥス」の歴史を振り返れば、ルターの作詞した「ドイツ語サンクトゥス」は、ある意味では本来の礼拝のあり方を一部取り戻したという理解も成り立つかもしれない。⁴¹⁾

もっとも、ルターは、序誦を含めた旧来型のカノン、つまり「サンクトゥス」から聖

体変化に至るまでの主要な祈祷文をすべて削除し、ミサにおいて制定の言葉と主の祈りとイザヤ書6章に基づく「サンクトゥス」のみを残している。一方、パンとぶどう酒の奉挙は先ほども触れたように残すことを奨励した。その理由は、奉挙と「ドイツ語サンクトゥス」が美しく響きあっているからである。つまり、聖別されたパンとぶどう酒を高く上げる行為を目前に、敢えてそこに見えないキリストの血と体を見るという内的な人間の目は信仰によってのみ開かれることであり、それはイザヤ書6章に記されている預言者の幻と同様に、見えない神を見ているということにつながるからであると、説明した⁴²⁾。

3. 「ドイツ語サンクトゥス」の歌詞

ルターは、奉献 (opfermesse)、寄付 (stiftmesse)、読誦 (winkelmesse) などの行為を伴うタイプのミサを廃止したことによって旧来型のミサの名称の代わりに「ドイツ語ミサ」という新しい名称を定着させた。彼は、このタイプのミサの別名として「福音的ミサ」(euangêlisch mess) という呼称も使うようになった。つまり、新しい内容に即した新しい言葉が生まれたということである。典礼のすべては、言葉として書き表された福音を土台に再構築されたことは言うまでもない。ルターにとって福音つまり神の言葉は、当然のことながら、旧約・新約を含めた聖書全体の言葉であった。

ルターは、「ドイツ語サンクトゥス」も、このような聖書理解の文脈の中で捉え、作詞したということになる。聖書の言葉に立ち返るという行為は、典礼を修復する認識に動かされていたのである。

「ドイツ語サンクトゥス」は、一見、イザヤ6章1～4節をそのまま翻訳したかのようにも見える。しかし、旧約聖書のテキストと比べて「ドイツ語サンクトゥス」のテキストがどのように違うのかというところに目を向けると、ルターの意図が鮮明に浮き彫りになる。つまり、ルターは、旧約聖書本文の内容を忠実に継承しながらも、「神の言葉によって」神に感謝を捧げる祈りの言葉として捉え直し、歌う歌詞として新たに整えていたのである。例えば、旧約本文の中核にある三回繰り返される「聖なるかな」を三つの文に置き換え、このことによって無学な人にも賛美の内容がより良く理解でき、且つ繰り返し心に刻むことができるようにしていたということである。

旧来のラテン語サンクトゥスは、イザヤ書6章3節の後半部分と詩篇117編26節の

前半部分と 25 節の前半部分を組み合わせたものが一般的だが、ルターは、イザヤ書 6 章 3 節を詩篇の二ヶ所から切り離し、その代わりに 3 節の前後のテキストも盛り込んだ新しい「感謝の賛美」として再編している。ここにも既に前段でも述べた、民衆の賛美を福音、つまり聖書の世界に引き寄せるという行為が見受けられる。歌詞の先端に「イザヤは…」という人名を掲げることによって、ドイツ語で歌う「サンクトゥス」は、異国の言葉を譲り受ける姿勢をドイツ国民に対して明確に示している。ルターは、イザヤ書のセラフィム称賛を常に黙示録 4 章 8 節に記されている小羊礼賛と重ね合わせて想起していたに違いない。キリストの礼拝と神の礼拝を同一視していたルターにとっての「ドイツ語サンクトゥス」は、ドイツの地で信仰に導かれる人達の為に、ヘブライ・ギリシャ・ラテン文化を経てようやく彼らの言語文化にも流れついてきた賛美のうねりであった。

ルターは、セラフィムの唱える賛美の言葉を歌詞の中央に据えて、その前後に旧約聖書の本文に記されている情景の描写も合わせて賛美の歌詞に組み込んだことは先にも述べた。要するに、セラフィムの「聖なるかな」を三回繰り返すことによって、賛美の「務め」を果たすという理解から、全く異質の時空に身を委ね、言葉によって脳裏に浮かぶ見えない神の世界を信仰によって覚醒された目で見るという理解に変わったといえる。絶え間なく響いている賛美の声に会衆も加わることによってルターの差し出したテキストは、礼拝の場と異国の幻の風景を大胆に重ね合わせていたといえる。このような彼独自の歌詞の組み立て方によって、歌い手は単に直接話法の部分を賛美の「務め」として繰り返すのではなく、賛美の言葉が唱えられる情景と時空の変化も合わせて想起し、情景と言葉との密接なつながりの中で賛美の行為を捉え直すことができるようになったといえる。太古の時代から聞こえてくる「聖なるかな」の言葉が時空を超えて絶え間なく鳴り響いているということルターは感じていたに違いない。

イザヤ書では、地上と天上の領域の対比についても、中央の玉座と左右のセラフィムという存在が賛美の「立体化」を可能にしている。イザヤ書本文の 1 節から 4 節までの一連の流れを省略することなくルターが韻文に書き直すことによって、静から動、動から静というダイナミックな賛美の形を異国の世界から自国語の世界に持ち込んでいる。ここで特に注目する点は、歌詞の冒頭には「イザヤが見た」という枠構造があるものの、歌の終結部には、枠構造がなく、もっぱら「霧と煙に満ちた神殿」の最終場面が現れることによってイザヤの幻が自国語の賛美の時空へと繋がっていくことである。つまり、停滞することのない救いの歴史が典礼において想起されることになるというわけである。

本稿では、イザヤ書6章の神学的釈義については聖書の明瞭性と神学者の研究に委ねることとするが、文学的視点からの歌詞の言語表現についてはこの機会に着目しておきたいと思う。ルターの歌詞は、難解な言葉を使うことは一切せず、常に適切 (aptum)⁴³⁾ で分かりやすい表現に徹している。誰もが聖書の言葉を神の言葉として受け取ることができるという認識に立ったルターは、過剰な装飾を避け、聖書本文の内容を最大限に生かそうとしたことが歌詞に良く表れている。

一方、歌詞の言葉の選択については、ルターは適度に美化したということがいえるだろう。例えば、聖書本文には無い形容詞 ("hell", "klar", "frey", "ganz") を韻文に忍ばせているといったことである。追加された語は、光り輝く情景をより鮮明に描くだけでなく、言葉の抑揚によって「喜び躍る」心身の振動を聞き手に印象づけることもできるのである。言語の質感に逆らうことなく、むしろ、その言語の身体性を最大限に生かすことによって、1526年という早い段階において既にいわゆる「ドイツ語グレゴリオ聖歌」の考えに至り、それを実現したといえる。

韻文のリズムについては、以下の通りである。14詩行からなる「ドイツ語サンクトゥス」の短い歌詞は、それぞれの行の骨格として基本的には五つの強音節が用いられ、その合間に弱音節を配置している。その結果、テキスト全体の軽快に流れるようなリズムが作り上げられている。このような軽快な流れが滞るのは、神の衣の裾とセラフィムの賛美が語られている箇所である。この二ヶ所には通常のアウフタクト (Auftakt) が無く、力強さは増すが、言葉のテンポがやや遅くなり、それによってイザヤの幻が現実のものとして会衆にも受容されるという効果が期待されるのである。

歌詞全体は、6回に亘りそれぞれ二つの詩行を韻文で繋ぎ合わせ、「世界中に広がる神の栄光」を語る詩行のみが韻文を踏んでいないことによって、この行がいつそう輝きを増している。中央の「聖なるかな…」の三詩行には、最も深みのある母音の "o" を配し、その周辺を囲むように、開かれたイメージの "a" の母音のみが使用されている。周辺と中央の間には、明るいイメージを醸し出す "ei" が多用されており、母音の配置とテキストの意味を照らし合わせると、中央には神の底知れぬ栄光と、周辺には神の栄光の現れる時空と、中央と周辺の間には神の美が歌詞の響きに反映されていると言うことができる。一般信徒からなる会衆の理解を助けるためにルターは、宣告と宣教、知性と感性、セラフィムの言葉と情景の描写が信仰の目で見ると神の世界を語っているといえよう。ここでルターは「神の言葉で神に応答する」言葉をヴィッテンベルクの人々に差し出したのである。

4. 「ドイツ語サンクトゥス」の旋律

ドイツ語の歌詞に適した曲を自ら作ることによって、ルターは、喜びの感情を更に明確に表している。彼が歌詞の内容に相応しい旋律として中世教会音楽の枠組みの中で選んでいる旋法は、リュディア旋法とも称される第五旋法である。この旋法は、地上を超越した天上の栄光の情景とそれを見る側の高揚感を鮮明に表している。f を基音とするリュディア旋法は、メロディーが属音から下降する時は、b (si のフラット) で、属音に向かって上昇する時は、h (si のナチュラル) で歌われていた。⁴⁴⁾ いきなり属音の c で始まるリュディア旋法の「ドイツ語サンクトゥス」は、先行する第 5 旋法の福音朗唱と、同じく第 5 旋法で歌われる聖別の言葉を想起させる。旋律の音域は、当時のテノールが歌う音域のやや高いところを中心に構成されており、その意味においても高らかに朗々と歌い上げる旋律は、神の言葉が世界に響きわたるという意図と美しく調和している。f ~ f' の枠を突き抜ける音 (g') が一度だけ出てくるが、そこは、「大声で呼んだ」(riefen) という内容を表現するための最も劇的ともいえる箇所、で、「聖なるかな」の言葉への心の高まりを明快に表している。

旋律は、全音を 2 ~ 3 音上昇、又は下降するという極めて簡素な作りになっており、その背景にはルターにとって馴染み深いグレゴリオ聖歌の世界がある。彼は、ドイツ語の韻文とグレゴリオ聖歌から学んだ音感を融合させ独自の歌を創作している。⁴⁵⁾ ラテン語の長短をそのままドイツ語の抑揚に移し替えるということは、無論、不可能なことではあるが、ルターは、例えば、待降節と四旬節の日曜日に使用されていた「サンクトゥス」のヴァージョン⁴⁶⁾ を念頭に、自由な発想で「ドイツ語サンクトゥス」を作詞・作曲していると思われる。ルターが「ドイツ語サンクトゥス」を 1525 年末に書いたとすれば、この時期に待降節のヴァージョンを心の内に思い浮かべながら書いた可能性がある⁴⁷⁾、と先行研究では推測されている。しかし、これ以上のことは定かではない。

16 の詩行にそれぞれ 16 のまとまりのあるフレーズが配され、全てのフレーズの最初の音と最後の音が長く延ばされていることによって、構造の分かりやすさと立体感が歌い手に安心感を与えている。グレゴリオ聖歌から受け継いだ荘厳さと、ドイツ語母語の健全さと、そこで育まれた信仰の実りを湛えている。過度な感情の起伏を想起させるようなものは登場せず、常に続く小規模なヴァリエーションによる数音の上昇・下降は、

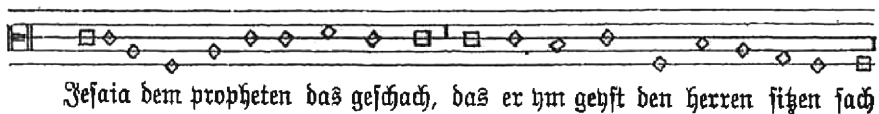
ミサに与る純粋な喜びを増幅し、心身の快い揺らぎを作りあげている。

16のフレーズを導入の部、展開の部、セラフィムの言葉の部、終結の部の四部に分けることができる。第一部（フレーズ1～4）では、全般的に属音のcが強調され、次に基音のfと、一部の終わりに向かって属和音のaが現れるようになる。つまり、音階の骨組みが相当はっきりと打ち出された後に、三和音のより繊細な音の世界が見えるようになる。同時に、第一部の後半では、8度のf'が「高い」玉座を、「低い」神殿を1度のfが視覚化している。第二部（フレーズ5～10）では、セラフィムの翼の動きをイメージさせるような上昇と下降が二度繰り返され、第一部と同様にここでも8度のf'がセラフィムの「瞳」、1度のfがセラフィムの「足」を視覚化している。後半の部分では、属和音から属音に向かう比較的小さい動きがエネルギーをためることで、次のフレーズが勢いよく8度を超える。

第三部（フレーズ11～14）では、先ず「聖なるかな」が全く同じ旋律で三回歌われる。8度から3度に滑らかに下降するこのメロディーは、神の威厳と美を彷彿とさせ、6度から1度に緩やかに下降していく14番目のフレーズが威厳と美の余韻を物語っているといえよう。第四部の二つのフレーズが終結部になる。ここでは、第一部で鳴り響いた基音と属音をもう一度想起させながら、前半のゆるやかに上昇するフレーズと後半に穏やかに下降するシンプルなフレーズが落ち着いた静かな終結へと導いている。

以上のような旋律をルター自身が作曲したということは、マルクス・イエニーによれば、1615年にミヒャエル・プレトーリウス（1571—1621）が記したヨーハン・ヴァルター（1496—1570）の証言によって十分に裏付けられている。⁴⁸⁾ 各音節に音符を一つのみ当てがういわゆるシラビック・スタイルに徹底した旋律であり、一音節を複数の音符で装飾するメリスマ（Melisma）は一切使われていない、シンプルで歌詞に寄り添う馴染みやすい旋律になっている。1897年に出版されたヴァイマル版第35巻に掲載されている「ドイツ語サントゥス」では、残念ながら、音の長さを指示する計量記譜法（Mensuralnotation）の楽譜（図1）⁴⁹⁾ が採用されているので、言葉の表情によって音

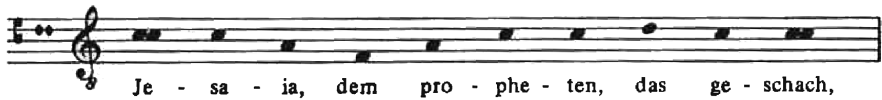
図 1



の長さが決まるという本来の歌い方が歪められてしまうことにもなったが、16世紀から19世紀の300年の間には既に様々な「ドイツ語サントゥス」の編曲が出回っていたということもこのような読み替えにつながったと推測できる。

19世紀末から20世紀にかけて礼拝音楽の復興に伴い、写本の解読を含めた古楽の本格的な研究が盛んになった。その成果が1985年に出版されたルターの賛美歌の歴史的批判版のヴァージョン（図2）⁵⁰にも反映されている。ヴァイマル版の新訂別冊

図2



として出版されたこの版は、「ドイツ語サントゥス」を従来型のプレイン・チャント（Choralnotation）の記譜法で表記している。これで本来の音符が復元されただけでなく、中世末期の典礼という文脈の中で理解する上には欠かせない正確な譜面を研究の対象に据えることができるようになったわけである。長い音は、例えば、「サントゥス」の場合、それぞれの詩行のはじめと終わりにしか表記されていない。この従来型の歌唱法を理解するうえで最も肝心なことは、言葉と音の表情が、実際に声を出して言葉を唱え歌うときに初めて音の長さ等を決定づけるということである。

時には、純度の高い宝が時代の波のなかで埋もれてしまうこともある。「ドイツ語サントゥス」は、20世紀後半までは、ドイツ・プロテスタント教会の主要な賛美歌集に掲載されていたものの、最近では、収録されないことも多くなってきた。その理由は、現代ドイツの世俗化と音楽鑑賞スタイルの変化など、様々あろう。しかし、「ドイツ語サントゥス」は、ドイツの福音主義教会の宝物としての重要性を失うことはない。なぜなら、この歌は、詩篇と旧約の預言者と新約の幻の後に絶え間なく続いている賛美歌創作の古典に属するからである。旧約・新約聖書に忠実でありながら、ルターの信仰体験が歌の隅々まで脈打つ中にも典礼の客観性が失われることはない。彼は、聖書の言葉を雄弁に且つ美しく唱えることに成功したのである。イザヤ書に対する揺るぎない信頼と詩人ルターの情感が統合されているからこそ我々は宗教改革者の声を介して今日も宗教改革のダイナミズムに触れることができるのである。

宗教改革の時代と違いポスト・キリスト教社会に生きる現代ドイツ人の大半は声高らかに賛美歌を歌うことを避け、賛美歌を受動的に鑑賞することが多くなった。コロナイ

の信徒への手紙3章16節について最新の2017年ルター訳改訂版聖書に目を向けると、1545年版と比べて微妙な訳の違いが見受けられる。「知恵を尽くして互いに教え論し合いなさい。詩篇と賛歌と霊的な歌により、神に感謝を捧げて心の内で歌いなさい。」⁵¹⁾最新改訂版の訳を前述した1545年版と比較すると、構文が微妙に違うことが分かる。今やドイツ人は、ルターの賛美歌も含め膨大な数の賛美歌と向き合い、沈黙のうちにも賛美の心を見出そうとしているのかもしれないことが垣間見えるようである。

おわりに

ルターは、主旋律に簡単な四声の和声を自分で編曲するほど音楽好きであったことが良く知られている。彼の力強いテノールの声がこの「ドイツ語サンクトゥス」に刻印されているといっても過言ではない。それだけにルターは、ギリシア・ローマ古典と教会音楽に精通し、福音の再発見の喜びを論理的にだけでなく、自らの声と言語で創造的に創作せずにはいられなかった人間である。ルターは、「ドイツ語サンクトゥス」においても、それまで見たことも聴いたこともない、まさに「新しい賛美」の扉をまた一つ開けたのである。

礼拝改革の一端を担った宗教改革時代の賛美歌編纂・創作活動には、礼拝に対する認識の変化、キリスト教会における多言語性のもたらす豊かさ、福音の再発見が開いた信仰のダイナミズムと音楽の柔軟性、礼拝特有の個人的要因と集団的要因との相互作用が深く刻み込まれている。

ある意味で、ルターは、後の時代に発展を遂げた「市民大学」の理念を先取りしたと言っても過言ではないかもしれない。彼は、後世に開花した、生涯をかけて学習するという人間観の礎を据えたのではないかということである。自国語の文化を恥じることなく堂々と生かし、ミサという最も厳かな公けの場で唱える言語にまで高めたのである。しかも、その場に集められる人々の耳に明解、且つ美しい言葉で聴き、唱え、心に留める歌が、地の果てにも神の言葉として響きわたるようになり、その結果、数えきれないほどの新しい賛美歌の創作がルターの後に続いた。その多くは、今日に至るまで歌い継がれている。異国の言葉をドイツ語の賛美歌に作り替えるということは、言葉の長短、抑揚、リズム、アクセント、韻、語の組み立てと削除、置き換え、追加が必要になる。このような再解釈と再構築を経ていく中で、言語の壁を越え賛美歌を継承することが聖

書解釈の歴史の一端を作り上げてきたともいえよう。ルターが先頭に立って推し進めた賛美歌創作は、狭義の意味での学問的研究にとどまることなく、民衆の間に拡散・浸透していき、その後、膨大な数の新しい賛美歌と賛美歌集が生まれるきっかけになった。ルターが自ら実行し、また同僚に働きかけた功績はこの側面からも計り知れないものがある。宗教改革を機に、プロテスタント教会は、「福音を歌う教会」⁵²⁾として発展していくのである。ルターに続くシュッツ、バッハ、ブラームス、ディストラ等⁵³⁾の宗教音楽もルター以後500年の歴史を刻んでいったのであった。

聖書学者としての豊富な知識を単なる理論にとどまらせることなく、ルターは多言語において継承された文化から多くのものを汲み取り、神の言葉を多言語で歌う喜びに生きた。それぞれの言語が持つ特性の中で、多言語を用いる聖霊の働きに信頼して独自の賛美歌創作活動を展開したことが彼の著書の随所に見受けられる。「最初の時代において聖霊は、全世界がエルサレムへ行ってヘブライ語を学ぶようになるまで待っていたわけではない。むしろ、聖霊は、説教に従事するものに色々な言語を与え、そのことによって使徒たちがどこに行くにも語ることができるようにした。それを模範として私はむしろ歩んでいきたい。また、青年たちに多くの言語を習得してもらうことは、もっともなことである。そのうち神が彼らをどのように用いるのかを誰が知り得よう。」⁵³⁾民衆への配慮を最優先している「ドイツ語ミサ式文」は、神を賛美する者の輪が広がる助けになった。ルターは、賛美に生きる人の群れに入り込み音楽的感觉と聖書の知恵とキリストの愛を後世に伝えようとした。かつて彼がシュパーラティーンを奮い立たせるために書いた手紙に今も刺激される人がいるに違いない。「自国語の霊的な歌を作る才能は、僕にはない。作りたいようには作れないのだ。だから、あなたがヘマンなのか、それともアサフなのか、それともエドトンなのかどうか、あなたを試すことにする。」⁵⁴⁾

注

- 1) D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1897 ff (以下, WA), Bd. 19, S. 100–102.
- 2) WA Br [書簡], Bd. 3, S. 220. 当時のヴィッテンベルクの状況について以下の論文を参照。Dorothea Wendebourg: Martin Luther und das Kirchenlied im lutherischen Protestantismus, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 28. Jg., H. 2 (Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik und Religion), Leipzig 2011, S. 230–245.
- 3) WA, Bd. 19, S. 72–113 (Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts).

- 4) Malersche Enchiridion (1527), Blumsche Enchiridion (1528), Zwickauer Gesangbuch (1528), Rauchersche Enchiridion (1531), Rostocker Sangbüchlein (1531). WA, Bd. 35, S. 230.
- 5) Ebd.
- 6) この編曲の譜例は、以下のサイトからダウンロード可能である。https://musopen.org/de。音源は、例えば、CD edition chrismon: “Luthers Lieder”, Stuttgart: Carus-Vlg. 2016 を参照。
- 7) Hans-Otto Korth/Wolfgang Miersemann: Das “Berlinische Gesangbuch” Johann Crügers und Johann Anastasius Freylinghausens “Hallisches Gesangbuch”, Günter Balders/Winfried Böttler/Susanne Weichenhan (Hrs.): “Doch der ist am besten dran/Der mit Andacht singen kann”. Festschr. d. Paul-Gerhardt-Gesellschaft für Christian Bunnens (Beiträge der Paul-Gerhardt-Gesellschaft, Bd. 10), S. 129–141, 出典に関する詳細な情報と譜例については特に p. 135f. を参照。
- 8) Hans-Otto Korth/Wolfgang Miersemann (前掲書), S. 135, 137.
- 9) George Christian Schemelli: Musicalisches Gesang=Buch, Hildesheim, Zürich, New York 1999 (ライプツィヒ 1736 年版の再版), p. 90 (137 番)。
- 10) WA, Bd. 19, S. 72–113.
- 11) Wilhelm Nelle: Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes, 4. unveränd. Aufl., Hildesheim 1962, S. 37.
- 12) WA, Bd. 29, S. 44: “sunt enim tales cantilenae quasi Biblia rudium, eciam doctorum. Vide quam inflammantur pii illis cantillenis.”
- 13) 聖文舎讃美歌委員会編『教会讃美歌』, 聖文舎 1974 年, 23 番
- 14) 『教会讃美歌』(前掲書), 450 番。
- 15) 徳善義和「連載 ルターと賛美歌 1～15」『礼拝と音楽』157～171 号 (2013～2016), 徳善義和「ルターの讃美歌考『ルター研究 別冊 1 号』(2013 年), p. 119–140.
- 16) 『教会讃美歌』(前掲書), 「預言者イザヤは見た」は、235 番。2000 年に出版された部分改訂版『教会讃美歌』も同じく 235 番, 歌詞の一部変更(セラピム→セラフィム)と旋法の変更(d-Dur → c-Dur) 以外は全く同じ。文語体のヴァージョンは以下の歌集に収録されている。深津文雄 訳編『こども聖歌集 3 版』, かにた出版部 1977 年。「よげんしゃイサヤはみぬ」は、24 番。
- 17) WA, Bd. 19, S. 51.
- 18) WA, Bd. 35, S. 455. ルターの旋律で歌える訳詞は、『教会讃美歌』(前掲書), 235 番。
- 19) WA, Bd. 36, S. 403: “Nos homines reden davon, sed non assequimur, quia non habemus hoc cor et non habemus die einickeit ipsorum, ideo non tam bene intelligimus. Wir moegen ins nach singen mit schnarrenden pfeiffen und heiser stim.”
- 20) Ebd.

- 21) Martin Luther, *Biblia Germanica 1545. Die Bibel in der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Ausgabe letzter Hand*, Stuttgart 1967, S. 367. 『新共同訳聖書』日本聖書協会 2002 年, p. 372 参照。
- 22) 同上。
- 23) WA, Bd. 17, II, S. 121.
- 24) WA, Bd. 18, S. 123.
- 25) ルターが重視した「歌い語る」という視点は、後のルター派教会に多大な影響を与え、現代ドイツの賛美歌学においてもその影響を及ぼしている。それは、例えば以下の論文に顕著に現れている。Christa Reich: "...davon ich singen und sagen will." Überlegungen zum Verhältnis von Musik und Evangelium, in: Hermann Kurzke/Hermann Ühlein (Hrsg.): *Kirchenlied interdisziplinär. Hymnologische Beiträge aus Germanistik, Theologie und Musikwissenschaft*. 2. überarb. Aufl., Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2002, S. 113–129. Corinna Dahlgrün: "Ein feste Burg". Luther als Sprachkünstler – Psalmen und Lieder. In: Margot Käßmann/Martin Rösel (Hrsg.): *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*, Leipzig, Stuttgart 2016, S. 151–169. Gerhard Rödding: *Ein neues Lied wir heben an. Martin Luthers Lieder und ihre Bedeutung für die Kirchenmusik, Neukirchen–Vluyn 2015*.
- 26) Karl–Heinrich Bieritz: *Liturgik*, Berlin, New York 2004, S. 324f. 参照。
- 27) Bieritz (前掲書), S. 325.
- 28) WA, Bd. 10/III, S. 9–13; Bd. 5, S. 401; Bd. 19, S. 72.
- 29) WA, Bd. 19, S. 73.
- 30) Ebd.
- 31) Ebd., S. 74.
- 32) WA, Bd. 12, S. 205–220 (Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi).
- 33) Meyer–Blanck, *Liturgie und Liturgik*, S. 56, Karl–Heinrich Bieritz (前掲書), S. 454–456, 460–467, ジェフリー・A・トラスコット (江藤直純訳) 「人物でたどる礼拝の歴史 マルティン・ルター ヨハネス・ブーゲンハーゲン 『礼拝と音楽』 120 号 (2004 Winter), p. 52–57 参照。
- 34) WA, Bd. 19, S. 99.
- 35) Bieritz (前掲書), S. 465.
- 36) その後、引き続き聖餐の歌として伝えられ、大抵、配餐の進行中に歌われたが、例えばナウムブルクの典礼においては、配餐の前に、或いは、リガの典礼では配餐の後に歌われた形跡もある。WA, Bd. 35, S. 231.
- 37) 「ミサの式文および司式に関する注解書」(1523 年) を参照: WA, Bd. 12, S. 214: "Vel inter benedictionem panis et vini statim [!] sese et quotquot voluerit, pane communicare, Deinde vinum benedicere ac demum omnibus bibendum dare."

- 38) WA, Bd.12, S. 216: "Nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis et hominis sese confitentur esse Christianos."
- 39) ルターは、このことを既に「ミサの式文および司式に関する注解書」で提示している課題の一つとして挙げている。WA, Bd. 12, 218 参照。
- 40) Volker Leppin: Das Luther-Lexikon, Regensburg 2015, S. 385.
- 41) Eckhard Jaschinski: Kleine Geschichte der Kirchenmusik, Freiburg, Basel, Wien 2004, S. 46f. 参照。
- 42) WA, Bd. 19, S. 99.
- 43) Albrecht Beutel: Sprache, in: ders. (Hrsg.) : Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 252.
- 44) 16世紀から「ドイツ語サントゥス」が多数印刷されてきた中で、hの音価の表記は一律ではない。曲全体を通してhのフラットを指示している楽譜もあれば、必要に応じてその都度hのフラットを表示している楽譜も伝承されている。時代の流れの中で教会旋法の感覚が次第に薄れるとともに、メロディーは、cを基音とするイオニア旋法に変わり、現在は、d-Dur(ニ長調)の形式で親しまれていることが多い。
- 45) WA, Bd. 35, S. 84f. 参照。
- 46) The Liber Usualis with Introduction and Rubrics in English, ed. by The Benedictines of Solesmes, Montana 1997, p. 61. Markus Jenny (前掲書), p. 98 参照。
- 47) Jenny (前掲書), p.98.
- 48) WA, Bd. 19, S. 49f., WA, Bd. 35, S. 82f. 参照。
- 49) WA, Bd. 35, S. 516.
- 50) Martin Luther: Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollst. Neued. in Erg. zu Bd. 35 d. Weimarer Ausg., bearb. von Markus Jenny, Köln, Böhlau 1985, S. 243.
- 51) Martin Luther: Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Mit Apokryphen. Stuttgart 2016, S. 234.
- 52) Christopher Boyd Brown: Singing the Gospel. Lutheran Hymns and the Success of the Reformation, Cambridge, Massachusetts, London 2005.
- 53) WA, Bd. 19, S. 74.
- 54) WABr, Bd. 3, S. 220.

日本ルター学会規約

- 第1条 本会は日本ルター学会と称する。
- 第2条 本会はルター及び宗教改革一般の研究の促進，発展，普及を図ることを目的とする。
- 第3条 本会の事務局は，理事会の定めるところに置く。
- 第4条 本会はその目的を達するために次の事業を行う。
1. 毎年一回大会の開催
 2. 国内及び外国の関係学術団体との連絡交流
 3. 学会誌及び研究論文集の編集発行
 4. 研究会，講演会，講座などの開催
 5. 共同研究及び研究資料の収集・調査・斡旋
 6. その他必要な諸事業
- 第5条 本会の目的に賛同し，会費を納入するものをもって会員とする。入会しようとする者は，これを理事会に申し込むものとする。
- 第6条 会員を分けて次の二種とする。
1. 正会員 ルター及び宗教改革一般の研究に関心を有する者。
 2. 賛助会員 本会の目的に賛同し，その事業を援助する団体法人及び個人。
- 第7条 本会に次の役員を置く。
- 理事長 一名，専務理事 一名，理事 若干名，監事 若干名
- 第8条 総会は年一回，大会の際に開催する。その他必要があれば，理事会の決議によって，臨時に開くことができる。
- 第9条 理事，監事は，総会において選出する。理事，監事の任期は二年とし，再選を妨げない。
- 第10条 理事会は総会の決議に従って本会の事業の運営に当たる。
- 第11条 理事会は互選により理事長一名，専務理事一名，学会誌編集長一名を選ぶ。
1. 理事長は本会を代表し，理事会を召集し，理事会の議を経て総会を召集する。
理事引退者は理事会を経て，これを名誉理事とすることができる。
 2. 学会誌編集長は編集委員会を組織する。
- 第12条 監事は総会の委嘱により，会の事業を監査し，これを総会に報告する。

- 第 13 条 正会員は年額 4,000 円を、賛助会員は年額 4,000 円以上（個人）、年額 10,000 円（団体法人）を年会費として納めるものとする。但し、学生会員は正会員の半額とする。
- 第 14 条 本会の会計年度は毎年 4 月に始まり 3 月に終わる。
- 第 15 条 会員には、学会誌を配布する。
- 第 16 条 本会には必要に応じ、分科会・地方部会を設けることができる。
- 第 17 条 本規約は理事会の提案により総会において出席者の三分の二以上の賛成を得て改正することができる。

付則 本規約は 1972 年 10 月 9 日より実施する。

1. 本規約は 1980 年 11 月 10 日改正
2. 本規約は 1987 年 11 月 7 日改正
3. 本規約は 1988 年 11 月 5 日改正
4. 本規約は 1989 年 11 月 11 日改正
5. 本規約は 1998 年 11 月 28 日改正

学会誌編集規定

1. 本誌は、日本ルター学会の機関誌であり、会員の研究論文、その他研究に関連する記事を掲載する。
2. 編集委員会は、理事の委嘱を受けた委員長および若干名によって構成する。
3. 委員長は、理事のうちから選任する。
4. 編集委員長および委員の任期は2年とする。ただし再任は妨げない。
5. 原稿の掲載は、編集委員会の審議を経て決定する。
6. 掲載予定の原稿について編集委員会は、執筆者との協議を通じ、内容の修正を求めることがある。
7. 執筆者による校正は再校までとし、その際大きな修正は原則として認められない。
8. 図版等で多額の費用を要する場合、執筆者に負担を求めることがある。
9. 投稿された原稿は原則として返却しない。

投稿要領

1. 機関誌への投稿内容は、未刊行のもの、刊行予定でないもの、および他学会に投稿していないものに限る。
2. 論文原稿は、A4版用紙1頁あたり横書き、横40文字、縦30行とし、原則として、注を含めて全体で20000字程度（16頁と20行程度）とする。
3. 論文投稿の締め切りは、同年3月末日必着とする。
4. 原稿2部を編集事務局あてに送付し、さらにword形式の電子媒体1部を編集事務局あてに電子メールにて添付ファイルとして送付するものとする。
5. 論文原稿には欧文タイトルを付すこと。
6. 論文原稿（原稿および電子媒体）は、氏名（ふりがな、欧文表記）、所属（ふりがな、欧文表記）・職名、自宅住所（郵便番号、電話番号、メールアドレス）を明記した別紙を添付の上、下記の編集事務局に送付すること。

『ルターと宗教改革』編集委員会

委員長 江口再起

委員 金子晴勇

倉松 功

竹原創一

菱刈晃夫

編集事務局 〒154-8515 東京都世田谷区世田谷4-28-1 国士舘大学文学部 菱刈研究室気付

E-mail: hishikar@kokushikan.ac.jp 電話 03-5451-8139

執筆者	所属
村上 みか	同志社大学
須藤 英幸	京都ノートルダム女子大学 (非)
宮庄 哲夫	同志社大学 (名)
江口 再起	ルーテル学院大学
石居 基夫	ルーテル学院大学
江藤 直純	ルーテル学院大学
倉松 功	東北学院大学 (名)
竹原 創一	立教大学 (名)
菱刈 晃夫	国士舘大学
高井 保雄	日本福音ルーテル教会
立山 忠浩	日本福音ルーテル教会
金子 晴勇	聖学院大学 (名)
鈴木 浩	ルーテル学院大学 (名)
木村 あすか	テュービンゲン大学 (院生)
富田恵美子・ドロテア	日本女子大学

編集後記

宗教改革 500 周年記念号をお届けします。ご執筆くださいました日本ルター学会会員の方々に心よりお礼申し上げます。ルターの主要著作等を年代順に取り上げました。とても内容豊かなものになりました。2017 年を機に我が国での「ルターと宗教改革」をめぐる研究がより広く深くなっていきますことを祈念しつつ、今後ともルター学会をよろしく願いたいと思います。ご興味、関心をお持ちの方は、ぜひ一緒に勉強してまいりましょう。事務担当者まで電子メールをお送り下さい。最後に、オリオン出版の平湯さんにも大変お世話になりました。ありがとうございました。

編集委員・事務担当：菱刈晃夫

『ルターと宗教改革』第 7 号(日本ルター学会研究年報 宗教改革 500 周年記念号)

2017 年 9 月 31 日発行 非売品

編集・発行 日本ルター学会
〒154-8515 東京都世田谷区世田谷 4-28-1
国士舘大学文学部 菱刈研究室気付
TEL 03-5451-8139 E-mail : hishikar@kokushikan.ac.jp
郵便振替口座 00150-7-183149 日本ルター学会
Facebook : <https://www.facebook.com/lutherforschung/>
制作 オリオン出版
印刷 株式会社新協