

少し長めの前書き、

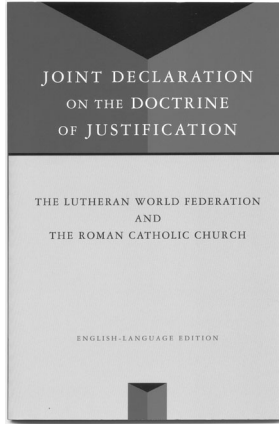
あるいは、義認論をめぐる環境の変化

鈴木 浩

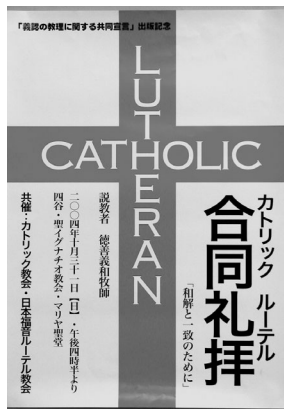
ポスト・第二ヴァティカン

一九九九年の一月三十一日に、つまり、宗教改革の伝統を受け継ぐプロテスタント諸教派が、毎年「宗教改革記念日」として特別な思い入れを抱いて記念するその日に、ドイツのアウグスブルクにおいて、つまり、プロテスタント宗教改革の「聖地」において、カトリック教会とルーテル世界連盟の間で、『義認の教理に関する共同宣言』(Joint Declaration on the Doctrine of Justification)が公式に調印された。これは、両教会の間で数十年にわたって忍耐強く、しかし一貫して前向きな態度で継続されてきた「対話」の記念碑的成果であつた。ちょうどその五年後、この『宣言』の日本語訳がカトリック教会とルーテル教会の共同訳として出版されることになった。(出版の奥付は本書と同じく、二四年一月三十一日である)。たまたま日曜日に当たるその日に、日本語訳出版を記念して東京・四谷のイグナチオ教会で両教会による合同礼拝が行われる。カトリック教会とルー

テル教会による共同司式で進められるこの礼拝の中で説教するのは、徳善義和氏（ルター研究所前所長、日本キリスト教協議会前議長、ルーテル学院大学名誉教授）である。ルター研究の権威として多方面に知られた徳善氏の本来的アイデンティティーは、しかしながら、日本福音ルーテル教会の牧師である。この礼拝の内実は、プロテスタントの宗教改革記念日にカトリック教会の礼拝堂でルーテル教会の牧師が説教をするということにある。こうした事態は、しばらく前までは考えられなかったことであろう。こうした場合、司教座聖堂で礼拝するのがカトリック教会としては筋なのであるが、アクセスの問題や一般的知名度の問題という実にプラクティカルな理由もあって、イグナチオ教会というイエズス会の教会で礼拝が行われることになった。カトリック教会の信徒でなければ、教区に属す教会も修道会に属す教会も、同じカトリック教会の教会なのである。



義認に関する共同宣言

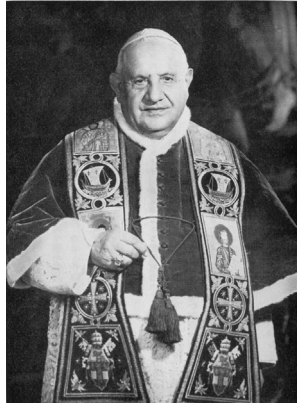


合同礼拝の案内ポスター

こうしたことが可能になった直接的理由は、（世界的レベルでも、国内でも）両教会の間で継続されてきた教会間対話である。このような対話の積み重ねがなければ、この宣言もなかったし、無論のことその翻訳も、そ

の翻訳を記念する合同礼拝もなかったはずである。しかし、そのような対話が可能になったさらに大きな背景は、第二ヴァティカン公会議である。この公会議においてカトリック教会は、驚くべきしなやかさを教会内外に示した。カトリック教会の中には爽やかな風が吹き抜け、その象徴であったローマ教皇は、教会内外で宗教的威信を大きく回復した。カトリック教会からキリスト教各派への対話の歩みが始まり、他宗教との対話の門戸も開かれた。宗教改革への直接的応答として開かれたトリエント公会議（一五四五～一五五〇）によって規定されてきた近・現代カトリシズムは、この公会議を契機として大きく軌道修正をした。この軌道修正は、教会内外からおおむね大きな共感を得てきた。他に適切な言葉が見つからないので、「軌道修正」という言葉を使うが、皮肉な意味合いや否定的意味合いはいっさい込められていない。後世の歴史家が書くであろう「教会史」では、二十世紀を取り扱う章の中心主題は間違いなく第二ヴァティカン公会議となるはずである。そこではカール・バルトや北森嘉蔵が脚注に押し込められても、ヨハネス二三世教皇の名前は本文にゴシック体で記されるはずである。教皇に選出されたときにすでに高齢だったので「中継ぎ」でしかないと思われていたこの教皇は、ついつい引き込まれてしまうあの笑顔で「公会議を開こう」と語って、まるで何事もないかのようにカトリック教会を鮮やかに変えてしまった。この教皇は「中継ぎ」どころか、カトリック教会が数百年に一度出せるか出せない「エース中のエース」であった。神のなさることは、これだからたまらない。ルターを登場させた神は、さりげなくこういうこともなさるのだ。余談であるが、わたしの高三の修学旅行のバスの中で、バスガイドの解説の中休みにラジオから聞こえてきたニュースが、「ローマ法王ヨハネス二三世危篤」の知らせであった。その晩、三人の級友と共にわたしは旅館の一室にこもって、「教皇の命をもう少し延ばしてください」と祈った。ルーテル教会に通っていた日本の公立高校の高校生四人が、はるか彼方のヴァティカンで病床に伏すローマ教

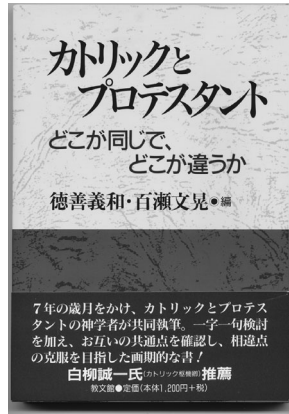
皇のために祈るなどということが起こるほど、第二ヴァティカン公会議とこの教皇は新鮮な風を吹き込んでいた。四十年以上も前の修学旅行で思い出せるのは、「法王危篤」のニュースと、雪を知らないで育った高校生が、初めて雪に触って興奮して学生服のまま転げ回ったことぐらいである。



教皇ヨハネス二十三世
(1881 - 1963年6月3日)

『共同宣言』は、現在のカトリック教会とルーテル教会とが、義認の教理を理解する際にどこまで一致し、どこで相違があるかを明確にした文書である。両教会の間で最も大きな障壁だと思われてきた義認論をめぐってここまで歩み寄りができたのは、「ポスト・第二ヴァティカン」という新たな環境が整ったからである。この新たな環境の中で、日本のカトリック教会と日本福音ルーテル教会とは、すでに洗礼の相互承認を行っている。ルーテル教会で行われた洗礼は、カトリック教会で行われた洗礼と「同一」であり、カトリック教会で行われた洗礼は、ルーテル教会で行われた洗礼と「同一」であることが、公式に確認されたのである。定期的に繰り返されてきた「カトリック・ルーテル共同委員会」での対話の成果である。(日本福音ルーテル教会は、日本の

聖公会と同じ趣旨の洗礼相互承認を行っている。また、両教会を代表する神学者である徳善義和氏と百瀬文晃氏の共著、『カトリックとプロテスタント……どこが同じで、どこが違うか』（一九九八年、教文館）は、半年ほどの間に四回も版を重ね、今でも版を重ねているベストセラーになった。「どこが同じで、どこが違うか」というこの本の副題は、『共同宣言』の論じ方と同じである。この『共同宣言』は、要するに「カトリックとルーテルの義認論……どこが同じで、どこが違うか」ということなのである。そして、「どこが同じで」の方が「どこが違うか」よりもずっと大きい、という確認文書なのである。このようにことも、「ポスト・第二ヴァティカン」という新たな環境と雰囲気の中で初めて可能になったのである。



カトリックとプロテスタント
どこが同じで、どこが違うか

カトリック教会とルーテル教会の教理的分岐線であると思われる（その思いこみによって）事実、教派的分岐線であった「義認論」は、「ポスト・第二ヴァティカン」という新たな環境の中で積み重ねられてきた対話の成果である『共同宣言』によって、もはや教理的「分岐線」とは言えないことが明確になった。ひょ

として、義認論をめぐっても、両教会の間の違いよりも、それぞれの教会内部の違いの方が大きい、というようなこともあるかもしれない。少なくともルーテル教会の中では、ルーテル世界連盟に属すルーテル教会と、（消極的には）それに属さないルーテル教会や（積極的には）それと対立的なルーテル教会との間の相違の方が、多分大きい。

いずれにしても、一六世紀宗教改革という史的環境の中で、もつと言えば、マルティン・ルターという悩める魂との関連の中で考察され、論じられてきた信仰義認論は、この『共同宣言』によって新しい環境の中に置かれたことになる。それが言い過ぎなら、少なくとも、この『共同宣言』という新たな要因によって考察の幅が大きく広げられたことは間違いない。

これが、義認論をめぐる、目に見える一番新しい環境の変化である。

「東方から光が」

Ex Oriente Lux（東方から光が）という表現は、中国の文化大革命の「東方紅」というスローガンにはるかに先立って、西方で生まれた。ヨーロッパの教会が東向きなのは、東方から上がる太陽の光を受けとめるためである。イエスを訪れた占星術師も Ex Oriente（東方から）来ていたし、そもそもアブラハムも東方から来ていた。そして、気がついてみれば、カトリック教会もルーテル教会も「西方」教会に属す教会であつた。しかし、わざわざ「西方」と呼ぶのは、「東方」にも教会があるという事実からであつた。形式的には一五四年の相互破門によって、西方教会と東方教会は分離した。しかし、その内実を見れば、教理的分岐点はアウグスティヌ

スである。アウグスティヌス以後、東西それぞれの神学は、互いに違つた座標軸の上で形成されていくこととなつた。

さて、「ポスト・第二ヴァティカン」の時代の開かれた雰囲気の中で、それまで実質的に西方の目には閉ざされていたといつていい東方教会の姿が徐々に明らかになり、ジョン・メイエンドルフのような東方神学者やヤロスラフ・ペリカンなどの西方神学者の著作によつて、東方神学の宝庫の鍵が開けられるようになった。ここ半世紀ほどのその成果は目覚ましいほどである。「ポスト・第二ヴァティカン」の時代は、東西教会の架橋の時代でもあつた。一九九一年か九一年のことと思うが、アメリカの東方諸教会とアメリカ福音ルーテル教会の間で持たれていた「オーソドックス・ルーテル共同委員会」(その時の共同議長は東方がメイエンドルフ、ルーテルがカール・ヴォルツであつた)が、わたしが留学していたルーサー・ノースウェスタン神学校(ミネソタ州セント・ポール)で開かれた。草の根レベルでの定着という意味では、無論、まだまだであるが……その証拠に、対話の中で東方側がマリアを指して「神の母」という表現を使つたら、かつてアメリカ・ルーテル教会の総会議長をしていた委員が腰をぬかさばかりに驚いたが、これは教理史に対するほとんど絶望的な無知である、とカール・ヴォルツは嘆いていたのが印象的であつたが……東方教会との対話は、アメリカという土壌ではヨーロッパほどには障碍がないと見えて、地道に積み重ねられているという感じであつた。

ところで、その東方から見れば、一六世紀の宗教改革は、アウグスティヌス主義の左派と右派の(つまり、原理主義者と穏健主義者の)内部闘争であつて、急進的アウグスティヌス主義者であつたルターが、(東方教会から見れば)異端の嫌疑が極めて濃厚なアウグスティヌスの「原罪論」を(例えば『奴隸意志論』にあるように)かつてなかつたほどに強化しつつ、原罪論とはコインの裏側の教理であつた信仰義認論を教会のすべての教理

と慣行に強引に適用した現象であり、また、同じように急進的なアウグスティヌス主義者であったカルヴァンが、その過激さゆえに（例えば五二九年のオランジュ教会会議のように）西方教会の伝統ですら公式に断罪した二重予定論をかつてなかったほどに断固として主張した現象であった。ルターもカルヴァンも、西方の伝統が受け入れてきた公認のアウグスティヌス的伝統は、「十分にアウグスティヌス的でない」という異議申し立てを行ったのである。教理的側面に限定して言えば、それが宗教改革の教理的実質であった。それを見事に要約しているのが、ルターの『スコラ神学反駁』つまり『九十七箇条の提題』（一五一七年九月）の第一テーゼである。「異端者に反対してアウグスティヌスが語っているとき、彼には誇張があると主張することは、アウグスティヌスがほとんどどこでも嘘をついていると語ることと同じである」。ルターはそのテーゼに短いフレーズを付していた。すなわち、*Contra dictum commune*（一般に言われていることと逆であるが）という言葉である。彼は、自分のこのテーゼが公式の見解と対立するものであることを自覚しつつ、アウグスティヌスの言葉は文字どおり受けとめねばならない、と主張したのである。二重予定論という断罪された教理を公然と主張する際に、カルヴァンも「諸君、アウグスティヌスはわれわれの味方だ」と叫んだ。

だから、*Visum ex oriente*（東方から見れば）、『共同宣言』もアウグスティヌス主義内部の部分的合意に過ぎないのかもしれないし、それを可能にした「ポスト・第二ヴァティカン」という新たな環境も、教会史上のエポックにはならないのかもしれない。

さて、「義認」という言葉も概念も聖書に根拠がある。しかし、「義認」という概念は、救いの内実を示す唯一のパラダイムではない。例えば、「永遠の命」も聖書の中で繰り返し出て来る概念である。ところで、義認とは罪人を義とすることである。義認というパラダイムは、救われるべき人間の問題性を「罪」と見る図式であ

る。他方、永遠の命とは、死すべき存在である人間に死を克服させることである。つまり、救いを「永遠の命」とするパラダイムは、救われるべき人間の問題性を「死」と見る図式なのである。どちらも、その根拠を聖書に置いている。救済論における「義認」と「永遠の命」とは、二つの主要な救済論的パラダイムである。無論、救いの出来事を表現する言葉や概念は他にもある。また、この二つは決して相互排他的でもないし、事実、重なり合っていることも多いが、この二つが主要なパラダイムであることについては、大方の人に異存がないであらう。

ところで、救済論は、「救済者である神」と「救済の対象である人間」との関わりを問う教理である。初代教会の教理発展は「救済者である神」に目立って傾斜していた。宗教改革の教理的バランスはあつたかもしその反動であるかのように「救済の対象である人間」の側に傾斜していた。無論、「救済者である神」の側の教理である三位一体論とキリスト論が形成されていくプロセスの背後で機能していたのは、紛れもなく救済論的関心であつたし、宗教改革の義認論にしても、「信仰によって義とされる」のは「救済の対象である人間」であるが、人間を義とする神も当然、視野の中にあつた。

さて、「救済の対象である人間」がキリスト教の伝統の中で本格的な考察の対象になるのは、五世紀のことである。その際、西方がアウグスティヌスの圧倒的影響下に人間論を形成していくことになったのに対して、東方はアウグスティヌスとは無関係な伝統の中で人間論を形成していく。極言すれば、西方で響いていたのは、Vox Augustini（アウグスティヌスの声）であり、東方で響いていたのは Consensus Patrum（教父たちの合意）であつた。

こうした傾向を要約して、ヤロスラフ・ペリカンは、西方の人間論の特質を Inevitability of Sin（罪の必然性）

と呼び、東方の人間論の特質を *Universality of Death*（死の普遍性）と呼んだ。これは、見事な要約で、ペリカンの常として「鮮やか過ぎる」整理が気になるほどである。それぞれの伝統が、人間にかかわる問題性をどこに見ていたかがそのポイントである。「罪の必然性」の教理はアウグスティヌスの「原罪論」とその双子の教理「義認論」に最も見事に表現されていたし、「死の普遍性」の教理は、東方の教父たちの *Consensus Patrum* の代表的教理である「神化」の教理に典型的に結実していた。

図式的に言えば、人間が持つ根本的問題性が「罪の必然性」であるのなら、「救い」とはまずもって「罪の赦し」であるし、同様にその根本的問題性が「死の普遍性」であるとしたら、「救い」とはまずもってその克服である「永遠の命」でなければならぬことになる。その結果、東方神学は義認論を深めることはせず、西方神学は神化論を深めることはしなかったのである。

東方教会との架橋後、西方教会が今更のように気がついたことは、西方がいかに「アウグスティヌス的」であつたかということである。アウグスティヌスに反論するときさえ、西方神学はアウグスティヌスの用語と概念とを使わざるをえなかった。その事態を歴史的に証明したのが、まさに宗教改革だったのである。西方教会の十六世紀宗教改革は、アウグスティヌス的環境の中で初めて成立しえた史的現象であつた。そうした基本認識は、東方神学との接触があつて初めてもたらされたものであつた。東方神学の救済論的パラダイム、つまり、「神化の教理」は、そのようなアウグスティヌス的環境の外でも、アウグスティヌス的環境の中の義認論と同じほどに説得力を持ち、リアリティーに富んだ表現可能性があることを改めて示した。

義認論が宗教改革の際に圧倒的説得力を持っていたのは、その「環境との親和性」のゆえである。すなわち、西方の中世後期を通じて人々の心の奥底で重く響いていた通奏低音、すなわち、「宗教的不安」を根本的に癒し

たのが、信仰義認論だったのである。宗教改革は心理学的には、救いの確かさの問題を回転軸としていた。そして、信仰義認論は、「救いの確かさ」の根拠を「救いの確かさへの確信」という人間の側の心理状態からいったんは決定的に引き離し、*existens*（われわれの外）に、つまり、排他的に十字架の上にその根拠を置くことによって、その確かさを改めて、救いの確かさへの確信」という心理学的領域にも引き込むことに成功した離れ業であった。ルターが天才だったのは、ここで終始一貫、のみを貫いたことである。救いをもたらすのは、「十字架のみ」「キリストのみ」「恵みのみ」であり、人間の側にその主導性があるかのように思われる「信仰のみ」も、結局は全面的に神の恵みであることを主張する際に、ルターは呵責ないほど一貫していた。ルターは、それゆえ、ついには革命家になりえない優等生のメランヒトンとは違っていた。

しかし、東方神学との接触は、西方神学の環境とそれに共鳴する信仰義認論とは別の、しかし、それでいて（それ以上とは言わないまでも）それと同じほどの説得力を持った救済論的パラダイムがあることを示した。しかし、ここで確認しておきたいことは、まだ「かすかに」という感じであるが、そのことにいち早く気づいたのが、ルターとメランヒトンであったという事実である。ルターは西方の教皇制とは別な、しかし（それ以上とは言わないまでも）それと同じほど正当で正統的な教会がありえることを示すために東方教会に言及し、メランヒトンにいたっては、宗教改革の綱領文書『アウグスブルク信仰告白』をギリシャ語に翻訳し、宗教改革のキーワード中のキーワードであった「義とする」（ギリシャ語でデカイオオー）という単語が出て来ると、それを東方神学のキーワード「聖化する」（ギリシャ語でハギアゾー）と置き換えたのである。ここでは、ギリシャ語の達人メランヒトンの方が、ルターより先んじていた。（しかし、その時には東方教会からは意味のある反応はなかった）。

いずれにしても、東方から光が射して(Ex oriente lux)、義認論とは別な救済論的パラダイムがありえることを西方教会が今更のように認識したことが、義認論をめぐる第二の環境の変化である。

脱アウグスティヌス

「ルターの信仰義認論の前提は、アウグスティヌス的人間論の断固たる再主張であつた」(ヤロスラフ・ペリカン『キリスト教の伝統』第四巻『教会と教義の改革』一三九頁)。ペリカンは、ここで「断固たる再主張」(vigorous reassertion)という強い言葉を使っているが、バルトのように延々と続く長文ではなく、キビキビとした短い文章を積みかけるときのペリカンの切れ味は、ブルトマンと双璧である。この短文には、密度の濃い内容が込められている。義認論は、歴史的にも(つまり、史的経緯を辿ってみても)、教理的にも(つまり、神学的構造の上でも)、心理学的にも(つまり、「頭だけでなく、心の底から納得する」という意味でも)、アウグスティヌス的人間論を前提にしていた。ここで言う「アウグスティヌス的人間論」とは、アウグスティヌスのパラダイムの中で初めて説得力を持つ人間論、つまり、原罪論のことである。義認論の神学者であつたルターは、まずもつて原罪論の神学者であり、それ以上に原罪論を強化した神学者であつた。それが、冒頭に引用したペリカンの短文の意味である。

ルターのもとでかつてないほどまぶしく輝き出た義認論は、アウグスティヌス以来かつてなかったほどに深刻だったルターの罪認識を、唯一、根本的に、魂の深みで、癒すことができた真の福音であつた。それが、ルターの表現を使えば「教会の真の財宝」であつた。神学的構造の上でも、心理学的に見ても、義認論のインパ

クトは罪認識の深刻さに正確に比例する。ほとんど病的なほど罪とその罰を恐れたルターが、義認論を「再発見した」ことにはそれなりの必然性があったのである。

ところで、西方神学の基礎構造となっていたアウグスティヌスの神学は、二つの決定論的教理を抱えていた。生物学的決定論とも言える原罪論と宇宙論的決定論という様相を呈した予定論である。どちらも、ペラギウス主義者との論争の中でアウグスティヌスが先鋭化させた教理である。そして、どちらも、アウグスティヌス神学における危険な棘であつた。東方教会はその危険性に早くから気づき、アウグスティヌスの同時代人で、アンティオキア学派の代表的神学者であつたモプスエスティアのテオドロスの『原罪論の擁護者に反対して』に見られるように、アウグスティヌスの決定論的教理に激しく反発した。

西方教会も、アウグスティヌスの生前からいわゆる「セミ・ペラギウス主義者」がアウグスティヌス神学の基本線に同意しつつも、アウグスティヌス晩年の急進的で過激な主張に異議を唱えた。アウグスティヌスの危険な教理、すなわち、原罪論と予定論とは、重大な曖昧さを抱え込んでいた。原罪論では、アウグスティヌスは自由意志を名目的には容認したのに、実質的には否定し、予定論では、言葉の上では二重予定を決して語らないのに、予定論自体が二重予定とならざるをえない構造を持っていた。西方神学もその危険性には気付いていた。アウグスティヌスの死後、百年後に開かれたオランジュ教会会議は、セミ・ペラギウス論争の経緯を踏まえた上で、アウグスティヌスの名前は出さずに、二重予定論を公式に断罪した。原罪論については、このオランジュの教令の冒頭にあるように、またその後の西方神学の公式の見解に見られるように、表向きは一貫してそれを擁護した。しかし、表向きでは擁護しつつ、その裏側では密かに骨抜きをする、という見事な裏技が行われた。その結果が、「アウグスティヌスの衣をかぶったペラギウス主義」であつた。ルターが見抜いたのは、

この骨抜き作業であった。『スコラ神学反駁』の諸テーゼは、そのことを示している。

ルターとカルヴァンは、この「危険なアウグスティヌス」をよみがえらせ、二つの教理にあった曖昧さを解消した。ルターは自由意志を名目的にも実質的にも否定し、カルヴァンは二重予定を公然と語った。アウグスティヌスのあの曖昧さの背後にあったために、この二人の急進的アウグスティヌス主義者にはいつさいなかったのである。

「ルターの信仰義認論の前提は、アウグスティヌス的人間論の断固たる再主張であった」というペリカンの命題は、「義認論の前提は原罪論であった」という意味であり、義認論の神学者ルターは、何よりもまず「原罪論の神学者」であり、「原罪論を強化した」ことが義認論の再発見の糸口であった、という意味である。心理学的用語を使えば、義認論は罪認識の深刻さを前提にしており、罪認識の深刻さに対応する教理なのである。言い換えれば、義認論は、原罪論という前提を失うと、その教理的インパクトも、そしてとりわけ、その心理的インパクトも失われるのである。

そして、現代は伝統的原罪論も、ルターによって強化された、言い換えれば再解釈された、原罪論も、もはや公然と主張することが難しい時代なのである。原罪論が前提にしている人間理解は、もはや人々の共鳴を呼びえなくなった。ルターのキーワード「神の尊厳」は後退し、「人間の尊厳」が声高に語られる時代なのである。その兆候はいたるところに見られる。神学の領域にもその勢いは浸透している。その直接的兆候は、「罪が見えなくなった」ということである。「原罪論という教会の教理は、現在、非常に深刻な困難を引き起こしている。この伝統的教理は、現代人の精神に大きな不安を引き起こす。その事実については、説明は不用である。この思想領域では、静粛に回転してきた伝統教理の車輪に現代哲学が大きな輪留めを挟み込んだ」(S. Trooster, Evo-

lution and the Doctrine of Original Sin, 1968, New York, Newman Press, p. 1)。似たような嘆きの文章は、いくらでも引用できる。「歯止めを挟み込ん」でいるのは、何も「現代哲学」だけではない。文字どおり、この教理は「四面楚歌」の中に置かれている。しかも、「伝統的な原罪論」だけでなく、総じて罪が見えなくなったのが現代なのである。「第二ヴァティカン公会議」の時代として記述されるである二一世紀は、「罪が見えなくなった時代」としても、記憶されるであろう。そして、当面、その状況に変化がみられる兆しはない。

義認論がその前提である原罪論を失ったこと、言い換えれば、罪認識がかつてなかったほど希薄化したこと、再度言い換えれば、「脱アウグスティヌス的環境」の中に義認論が置かれるようになったこと、それが義認論をめぐる、第三の環境の変化である。そして、それこそが、義認論にとっては、致命的な意味を持っているのである。それは、無論、義認論の再度の再解釈が要請されているということである。ここで、中世後期の西方という環境の中で、信仰義認論があれだけの輝かしさをもって現れたのに匹敵するような再解釈はどこから出て来るのだろうか。まだまだ、模索が続くように思われる。

