

宗教改革者のサクラメント論

——ローマ書 4 章11節の釈義から——

出 村 彰

序

神学思想史における「神の義」の研究や、独自の視点からのカルヴァン伝などで、鋭い切り口をうかがわせる著書を、次々と公にしているアリスター・E・マクグラス（Alistair E. McGrath）は、旧著 *Reformation Thought: An Introduction* (1980) において、プロテスタント神学のアキレス腱が礼典論を含めた教会論にあると断じ、厳しい問題提起を試みた。すなわち、マクグラスによるならば、カトリック神学が可視的・歴史的継続性を重視するところから、周知のように礼典論においては *ex opere operato* を採用したのに対し、いわゆる急進派宗教改革は不可視性・天来性・主観性の重視から、その礼典論においても、極端な *ex opere operantis* に陥った。この間にあって「官憲的宗教改革者たちは、これら二つの相対立する見解の間にその立場を求めようとした。しかし彼らはそこから、著しい非整合性に巻き込まれる結果となった。……もしも初期の宗教改革者たちが恩寵論と聖書論において説得力があったとすれば、彼らはその割には、教会論と礼典論においては脆弱だったと言える」（117頁）。これは容易に聞き過ごすことの出来ない主張である。一般に宗教改革とは端的に教会改革であったし、改革者たちが一様に拒絶したのは、カトリック教会の聖秘跡体系だったと考えられているからである。プロテスタント神学は、教会論と礼典論においてこそ不整合で薄弱だというマクグラスの発言は、このような通説とは正面から対立するかのごとくである。

純然たる客観性を重く見る「事効論」が、主体的な信仰告白を無にする危険を含むことは言うまでもない。中世教会史を一瞥するだけでも、この種の誤った客観主義が、教会の倫理・道德面での頹廃を招いた事実は否定しがたいであろう。例えば、1439年のフィレンツェ公会議において発せられた教皇エウゲニウス4世の大勅書が想起される。それによれば、「洗礼が効力をもつ根本理由は聖三位一体であり……聖三位一体への呼びかけによって秘跡は成就する」のであるから、「危急のさいにあつては、単に司祭または助祭が洗礼を施しうるだけではない。俗人、女性、いな異教徒や異端でさえ、教会の定める言葉（フォルマ）を用い、教会の為すところを為さんとするかぎり、同じく洗礼を施しうるのである」¹⁾。

念頭に置かれているのが、例えば出産に際しての緊急洗礼であり、しかも「教会の為すところを為さんとする」、すなわち救いに至らしめるという教会の意図に沿った洗礼であるとしても、その執行者が非正統な異端、いな非キリスト教徒でさえも、洗礼は有効だとするこの大勅書の立場が、宗教改革者たちの厳しい批判を浴びたのは当然である。ここではただ一例だけ、メランヒトンを引挙することにしよう。メランヒトンは聖礼典が「信仰を目覚めさせ、樹立し、確認する手段」(*instrumenta, per quae fides excitatur, erigitur et confirmatur*)であるからには、「スコラ学者たちのかのおぞましくかつファリサイ的な見解は退けられるべきである。彼らは聖秘跡は *ex opere operato* に……人間を義とし、罪の赦しを得させると空想する (*qui figunt sacramenta ex opere operato sine bono motu utentis iustificare homines et mereri remissionem peccatorum*)」からであると断言する（後述第2章②参照）。しかもこの発言は、本小論の主題をなすローマ書4章11節そのものに加えた注解においてである。

他方、「人効論」についても、宗教改革者たちは同じように「信仰のみ、恵みのみ」の大原理への背戻を見た。ここでもただ一人、ツヴィングリの再洗礼派に対する批判を聞くに留めよう。元来、「人効論」そのものが、礼典の「執行者」の個人的資質と礼典の効力との関わりを問うドナトゥス論争にまで遡る

ことは言うまでもないが、宗教改革期においては、少なくともツヴィングリと再洗礼派との対論においては、執行者よりは「受領者」の個人的資質が論議の対象であった。洗礼の受領者たる乳児が、自覚的信仰という資質・条件において欠落があるのか・ないのかが問われたことになる。ツヴィングリの批判の要点は、『騒乱の原因を作り出しているのは誰か。真の騒乱者は誰か。さらに、人はいかにしてキリスト教的一致と平和に達し得るか』(*Welche ursach gebind ze ufruren. Welches die waren ufrurer sygind. Und wie man zu cristlicher einigkeit und fryden kommen möge* ZW III, 355ff.)において展開されている。これは「信仰洗礼」が実際に執行される以前であるとしても、「官憲的宗教改革」と「徹底的宗教改革」の係争点はすでに明白となっていた1524年12月に公刊された文書である。もっとも、この文献は全体としてはカトリック側からの福音主義批判に対する抗弁にほかならないが、その中で第四の種類の「騒乱者」として、すなわち「福音を憎むべきものとする」徒輩として、後の再洗礼派が挙示され、彼らの自己義認が厳しく断罪される。ツヴィングリによるならば、一言にして彼らは「福音を禁圧し、律法の行ないによる義(iustitiam... ex operibus legis)を再び持ち込み、善行による義を再現しようとしている」と総括される。要するに、その内実が何にせよ、個人的資質を義認の根拠にしようとする姿勢は修道士根性にほかならず、福音の本質から隔たることはなほだしい。

以上、メランヒトンとツヴィングリの僅か二例にすぎないが、宗教改革者たちが「事効論」および「人効論」に対峙した姿勢を垣間見た。しかし真の問いはここから始まる。カトリックの事効論、急進派の人効論を共に退ける福音主義宗教改革には、どのような立場が残り得るのか、マクグラスがいみじくも言い切ったように、改革者たちがこれら両論の「間のどこか」に立場を求めようとしたとすれば、果たして彼らは論理的整合性を保ち得たであろうか。もしも肯定的に答えるとしたら、それはどこに求められるのか。前置きが長くなったが、この小論の意図するところは、礼典論成立の「場」としての共同体論を、ローマの信徒への手紙4章の釈義を手掛かりとして探索し、特に顕著に

「改革派的」と思われる理解を指摘しようとするところにある。

1994年秋、エディンバラで開催された国際カルヴァン学会で、筆者は1525年刊行のエコランパーディウスと、1540年刊行のカルヴァンの二つのローマ書注解の対比を試みる2時間半の演習を担当したが²⁾、その翌年、デューク大学のスタインメッツ教授 (David C. Steinmetz) が出版した *Calvin in Context* (Oxford) は、コンテクスト、すなわち、歴史的・同時代的な聖書釈義史の文脈の中で、カルヴァンの注解を見直そうとする試みとして、大いに啓発的であり、裨益するところも多大で、筆者の視点がまったくの見当外れでないことを実証してくれた。もっとも著者はそれぞれ章を立てて、アブラハムおよびタマルをめぐる解釈史の中でのカルヴァンを論ずるが、内容的にはこの小論の基本的関心とは重なり合わないし、別の一章「カルヴァンとルター派の批判者たち」も、手法的には近接していながらも、焦点が異なっているので、スタインメッツの独自性には敬意を表しながらも、直接に負うところは多くはなかったと付記しなければならない。

以下の本論は大きく2部から成る。第1部は、ローマ4章11節を2人の改革者、エコランパーディウスとカルヴァンがどのように注解したかという報告である。両者のローマ書注解の全体的な対比は、拙論「二つのローマ書注解——カルヴァンとエコランパーディウス」³⁾で試みたが、本小論ではいっそう焦点を狭くして鮮明度を上げようと努めた。また、上掲の拙論では、この2人以外のローマ書注解、ことに4章11節への言及はまったくなされなかった。それが第2章の課題である。同時代人のローマ書注解コピーの入手に際しては、ランカスター神学校の教会史担当ジョン・ペイン (John Payne) 教授に負うところ多大であった。エラスムスの解釈論について優れた著作を持つペイン教授の快い援助に、深い謝意を表するものである。

第1章 エコランパーディウスとカルヴァン——ローマ4・11をめぐる

(1) 二つのローマ書注解の宗教改革史的意義

1525年秋、それまで在住した修道院を脱走同様にして抜け出したエコランパ

ーディウスは、ようやくの思いでバーゼルに辿り着く。バーゼルはかつての日、エラスムスの協力者として原典ギリシア語新約聖書の出版にも携わった第二の故郷とでも言うべき土地であったが、1523年の復活節から始まったイザヤ書講解説教は多くの聴衆を集め、終了からほど経ずして印刷・出版された。次に公刊されたのがローマ書注解 (*In Epistolam Pauli ad Rhomanos*, 1525) で、翌年直ちに版を重ねているところからも、その好評ぶりが察知される。その標題 *Adnotationes à Joanne Oecolampadio Basiliae praelectae* から、本来は聴衆を前にしての公開講義であったことが知られる。いずれにしても、バーゼルの福音主義教会改革は1529年2月の聖像破壊暴動をきっかけにして一気に進捗し、すでに福音主義に転じていたチューリヒやベルンと並んで、スイスにおける教会改革の有力な一翼を担うことになる次第は詳述の要もあるまい。

他方、カルヴァンの場合はどうであろうか。カルヴァンが教会の自己決定権をめぐる市参事会との対立から、ジュネーヴ退去を余儀なくされたのは1538年春の復活節当日、3年間のストラスブール滞在の後、帰任するのが1541年秋のことである。再度説教壇に立ったカルヴァンが中断していた聖書の講解説教を、あたかも何事もなかったかのように再開したことは余りにも有名である。カルヴァン自身が次のように記している、「私が説教壇に立った時、すべての人々は極度に緊張し、期待に溢れていた。……その後、私は中断されたままだった講解説教を続けた……」⁴⁾。残念ながら、この「中断された」箇所がローマ書であったとする言い伝えを確認するすべはない。説教者としてのカルヴァンについての最新の研究書においても、パーカーさえ確言を避けている。カルヴァンの説教者としての講壇活動、学者としての出版活動、教育者としての講義活動の全体を把握できるのは、数年後の1549年以降についてだけである。いずれにしても、カルヴァンの長い聖書注解者としての活動の嚆矢になるのは、ストラスブール滞在中に公にされたローマ書注解である。

短い献呈の辞においてカルヴァンは、その後の二十数年の聖書注解書を一貫することになる方法論的自覚として、聖書注解のあるべき姿を「平易な簡潔さ」(*perspicua brevitās*)、あるいは「簡明さへの愛」(*amor compendii*) と

言い表わした。このような規範に基づいて、カルヴァンは自分がローマ書注解執筆に当たって参照した3人の同時代人に短く言及する。上掲拙論との重複を避けるため名を挙げるに留めるが、3人とはルター派を代表するメランヒトン、反対に第2世代のスイス改革派教会の担い手布林ガー、そして現に滞在中のストラスブールを代表する改革者ブツァーにほかならない。

スタインメッツの精緻な研究によるならば、実は16世紀だけでもローマ書注解は70冊にも上り、その執筆者には人文主義者の Erasmus や Colet, Lefèvre d'Étaples, カトリックの Sadolet, Cajetan, Catherinus Politus, de Soto, Toledo, さらに勿論のことルターを始めとする同教会の Bugenhagen, Brenz, Knöpken, Cruciger, Hemmingsen など、加えて改革派の Musculus, Olevian など、文字どおりおよそ枚挙に暇のないほどである⁵⁾。さらに時代を中世にまで遡るならば、アベラールを始め、リュラのニコラスなどに至るまでの長いローマ書注解の歴史がある。カルヴァン自身がこれらのすべてを参照・対比する機会があったはずはない。極論かも知れないが、16世紀の教会分裂は、実はローマ書注解をめぐる対立に収斂するとさえ言えるかも知れない。

それだけになおのこと、カルヴァンにエコランパーディウスの名がまったく現われないことが疑問として残る。『綱要』初版を刊行した地バーゼルの宗教改革者エコランパーディウスの事業と著述に、カルヴァンがまったく無知・無関心であり得たのだろうか。ことに、教会訓練、長老制等の主題に関しての否定しがたい影響を考えると、なおさら疑問は大きくなる。もっとも後者の場合でも、エコランパーディウスは名さえ挙示されていないことも記憶すべきだろう。取り敢えず、二つのローマ書注解の内容的な並行性で満足するほかないというのが上掲拙論の趣旨であった。事実、聖書・義認・聖化・律法理解・予定など、宗教改革神学の主要論題における著しい類比性には否定の余地が存しない。中でも礼典論において特に顕著であることは、以下で明らかであるところである。ローマ書注解がカルヴァンにとって持つ意味の大きさは、それが二度(1551, 1556)にわたって改定・増補されている事実、加えてカルヴァンの他の神学的著述、中でも『キリスト教綱要』における引用度数からも容易に推察で

きるところである。研究者によれば、『綱要』初版（1536）においてはローマ書は162回引用されるが、最終版においては、実に573回にも上る⁶⁾。

(2) ローマ書 4 章11節

「アブラハムは、割礼を受ける前に信仰によって義とされた証しとして、割礼の印を受けたのです。こうして彼は、割礼のないままに信じるすべての人の父となり、彼らも義と認められました。」（新共同訳）

①解釈史的整理

再度スタインメッツの研究に依拠するならば⁷⁾、ローマ書 4 章の解釈史にはおおまかに以下のような争点がある。第一に、冒頭一節の「『肉による』わたしたちの先祖アブラハム……」の「肉による」(*κατὰ σάρκα*)の掛り方である。文法的には、新共同訳も採択したように、アブラハムの限定語として「肉による先祖」と読むことも可能であるが、別に、アブラハムを意味上の主語とする不定詞 *εὐρύνειν* の副詞的修飾語と取る読み方も可能である。この点では、同じ教会的伝統に属する注解者の間でも理解の相違が認められる。カルヴァンが多くを負うことを自認するブリンガーは副詞的用法に傾くのに対し、ブツァーはこれを形容詞的に取ってアブラハムの名と結び付ける。この点ではカルヴァンはブツァーの解釈を取り、エコランパーディウスと共に、基本的にはエラスムスの弟子であることを証示する。第二の争点は、新共同訳の用法の「義とされた『証し』」(*σημείον*)と、「割礼の『印』」(*σφραγίδα*)の両語の間に区別・相違を見るかどうかである。言うまでもなく、これは本小論の主題と直接に関わりがあるので、以下で詳しく見ることになる。

以上のような文法的・語義的論議を越えていっそう重要なのは、スタインメッツによるならば、アブラハムの信仰による義認という教説が、他の聖書個所と矛盾・対立しないかどうかというパウロ解釈の問題である。パウロは創世記 15 章を論拠にして、アブラハムの信仰による義認が、割礼という律法の行いに先行したと論断するが、それでは同じアブラハムの「出国物語」はどうなるだ

ろうか。少なくとも、ヘブライ人への手紙の著者は「信仰によって、アブラハムは……行き先も知らずに出発した」と創世記を補足しながら記述する。これは創世記12章であって、割礼抜きの義認を論ずる15章よりも時間的に先行する。これは一例にすぎないが、いずれもパウロの救済史的聖書解釈を後世の釈義者たちがどう受け止めたかに関連する重く深い問いである。

②エコランパーディウスの場合

4章11節の注解を始めるに当たってエコランパーディウスは問う、「アブラハムが義とされた印 (signum) として何が必要だったろうか」と。直訳すれば「義とされたアブラハムの印」(iustificato Abrahae signo) となろう。割礼もまた、この印の一つにほかならず、それは「徴徴」(signaculum) とも呼び得る。後者が前者の縮小詞であることは言うまでもない。つまりエコランパーディウスは新共同訳の「証し」と「印」の間に本質的な差異は見えていないことになる。エコランパーディウスは直ぐ続けて、それがまた「封印」(ob-signatio) とも呼ばれ得ると付言する。要するに、割礼を「証し」と呼ぼうが、「印」と呼ぼうが、あるいは「封印」と言い換えようが、何の差し支えもないことになる。どのように呼ばれようとも、重要なのは「信仰による義が……行いにはよらない」(iustificatum... absque operibus) という核心的事柄そのものである。そもそも、何故に「印」が必要なのかは「人間の頭脳を越え出ている」(humanum captum transcendens)⁸⁾。いずれにしても、信仰による義認という事柄そのものと、その「印」とが明確に区別されることが重要である。特に言及はされていないとしても、「印」だけが独り歩きしてしまう「事効論」には、事柄と印とが分離される危険が含まれ、反対に「人効論」では、両者が混同される傾きが避けがたい。

それでは、印と効用の問題はどうなるだろうか。エコランパーディウスによるならば、割礼には二重の用途あるいは効用が認められる。第一に、印としての割礼、あるいは秘跡ないし礼典一般には、「揺れ動く良心が確かにされる」(fluctans conscientia confirmaretur) という効能がある。「良心」の語義は自

明的とはいいがたいかも知れないが、宗教改革者の常として「神の前」(coram Deo)の意識とは不可分離的なので、これを神と人との関わりでの用途、あるいは比喩的には垂直の次元での用法と言い直しても誤りとは思われない。エコランパーディウスは次いで第二の用途として、前者に比して水平の次元、具体的には人と人との関わりでの効用を考える。彼は言う、「アブラハムは人々の間で義と宣せられ、……すべて信じる者たちの父と呼ばれる」(*iustificabatur apud homines...ut declaratus sit pater omnium credentium*)⁹⁾。

同じことであるが、エコランパーディウスはこの二重の関係を以下のようにも言い直す。「ユダヤ人にとっても、割礼は同様の用途を持っていた。すなわち、第一には、自分のため、すなわち自分が神への信仰によって義とされたと信じるためである。……彼らは神との間で義なる者である」(*Idem usus circumcisionis et Iudaieis erat, quia primum pro se credebant se salvari fide in deum, ... Et ita iusti apud deum*)。これに対して、第二の用途は「隣人との間」(*apud proximos*)である。すなわち、その印によって、神がある者らを特に愛されることが指し示されるのである。「私たちのためと隣人のため、あるいは神の前と隣人の前で」(*nobis et proximis, vel coram deo et proximo*)という二重の用途は、そのままで「私たち自身の礼典、すなわち洗礼を受け、聖餐にあずかることの有益性」(*usus sacramentorum, etiam nostrorum: in baptismo et participatione mensae*)へと連なっていく。「私たちのためと言うのは、信仰によって良心が振るい起こされ、平安へと至る」(*nobis ad pacandas conscientias exercitamento fidei*)からであり、他方、「隣人のためと言うのは、私たちが信仰を告白することによって、私たちが教会に属することを隣人たちが認知するに至る」(*proximis, ut ex confessione ad ecclesiam nos pertinere agnoscant*)からである。このように、エコランパーディウスにあっては、旧約の印と新約の印とは連続的であり、たとえ外面的な差異はあろうとも、その意味内容と有用性においては少しの違いも存しない。もう一つの礼典である洗礼は、ちょうどファロの軍勢が溺れて滅び、もはやイスラエルに害を加えることが出来なくなるように、キリストへの信仰、すなわち神の言葉

を信じる者が安全であることを確証する (quae ipse tali signo commendavit)。同時に、洗礼は隣人に対して、私たちが教会に加えられていることの証言となる (Baptismo testamur etiam aliis admissos nos in ecclesiam)¹⁰⁾。

それでは聖餐の有用性はどうだろうか。エコランパーディウスは敢えて問う、「あなたは言うかも知れない、もしも私たちが洗礼によってすでに安らかな良心を抱いており、隣人たちも、私たちが洗礼を通してキリストの御名に加えられていることを認識しているとすれば、聖餐に参加する必要はどこにあることになるのだろうか」と。エコランパーディウスが陪餐禁止、すなわち「破門の訓練」による聖餐の聖性保持のための戦いを続けたことは改めて言うまでもないが、この問いに対する答えはこうなる。「洗礼を受けた大多数の者の間でも、恵みを汚す者らが少なくないかぎり、彼らを周囲から区別する必要がある。他方、〔陪餐の〕度ごとに良心を確かにするためには、自分自身に対して悔い改めることが大切となる」 (opus istis discrimine, quantum ad promixum: et nova confirmatione conscientiae, quantum ad ipsos poenitentes)¹¹⁾。このように、聖餐においても、「神の前と隣人の前で」 (coram deo et proximo) の構造が確保されていることは明らかである。

しかしエコランパーディウスにあっては、ここまでで終わらないことを特に指摘しなければならない。上記の二つの局面に加えて、エコランパーディウスでは陪餐のもう一つの枢要な次元が指摘される。「この象徴は宗教的統合に役立つ。こうして、キリスト者は非キリスト者から弁別され、私たちすべては一緒に発酵して、キリストというパンとなるであろう」 (religionis unitas servatur hoc symbolo, quo eo Christianos a non Christianis, et membra eiusdem Christi dignoscimus: ut simus omnes in fermentatus panis Christi)¹²⁾。上述の「宗教的統合」あるいは「一致」という用語について、エコランパーディウスはこれ以上の説明を加えていないが、敢えて付言するならば、神に対する、あるいは神に直面・直接する「対自的」側面、それと直交して隣人に対する、隣人のためのという「対他的」側面に加えて、第三の効用あるいは有益性として、この二つが成り立つ「場」としての共同体、すなわち教会を統体として意

味あるものとする力を想定することは無理強いだろうか。比喩的に言い換えるならば、垂直のX軸（神の前で）と水平のY軸（隣人の前で）を単に平面に終わらせず、歴史的にも継続性を持つ共同体構築の原理が考えられていると述べては過言だろうか。いわば、ただに二次元だけでなく、三次元的な礼典理解とも呼べまいか。

そうなるとう当然、聖餐のみならず洗礼の礼典、ことに幼児（嬰兒）洗礼にも同じ原則が適用出来るかどうかが問われよう。エコランパーディウスはローマ書4章の注解において、以下のようにその立場を明らかにする。第一は、旧約との類比性あるいは連続性である。イスラエルの嬰兒が割礼を受ける定めだったとすれば、同一の契約に連なるキリスト者の新生児が洗礼を受けてならない論拠はどこにも見いだされない。もっとも、新生児が上述のような聖礼典の意味内容を、ことに秘義として弁え得ないのも事実である。しかし、その場合には告白される信仰は「両親の、そして教会の信仰」とされる。この点ではエコランパーディウスは、ツヴィングリよりはむしろルターを想起させるかも知れない。

以上、ローマ書4章11節に付された例外的に長い注解を手掛かりとしながら、その礼典理解を探ろうと試みた。反復するならば、垂直（*coram deo*）、水平（*coram proximis*）、という二つの次元に加えて、「教会の前で」（*coram ecclesia*）とでも言うべき共同体の構给力としての第三の効用への着目が、仮に萌芽の形にせよ、すでに十分明らかである。それは間もなく、改革派教会の礼典理解の根幹となるはずである。バーゼルの福音主義改革の端緒からまだ2年、エコランパーディウスはすでに成熟した改革派の神学思想家であった。

③カルヴァンの場合

カルヴァンの礼典論の全体に触れるごときは、この小論の課題と性格をはるかに越え出るので、ここでは上記エコランパーディウス、あるいは他の改革者との対比においてその特性を指摘するに留めよう。カルヴァンはまず、割礼、ひいては礼典が決して義とする効力を持たないながら、しかも無益で余分なわ

けでないどころか、むしろ、はなはだすぐれた効用を有すると論じ始める。「はなはだすぐれた効用」とは、礼典が信仰による義を「封印する」役目と、これを「批准する」役目の二つを担うからである。「その職分は信仰の義を封印し、同じくこれを発効させることにあった」(*utpote cuius officium erat iustitiam fidei obsignare, ac veluti ratam facere*)¹³⁾。Obsignare は直前でもエコランパーディウスにおいて名詞形で現われた。他方、ratam facere の元にある reor は「数える、確かなものとして算入する、固定する、確立する、不変・あるいは有効なものとする」という語義を持つ。いずれにしても、すでに義とするという神の側の一方的な恵みが先行し、それを確証し、人間の側でも有効なものとして承認するという時間の系列を前提とすると見えよう。

すでにカルヴァンは『綱要』初版においても、礼典の本質を以下のような実例によって説明していた。すなわち、「キリストの恩恵を表わし、立証する『外的しるし』」であり、「神の恵みの証しとしての『外的象徴』」、すでに調印された「内容を確認・保証する『公文書の封印』」、人間の弱さ、肉体の卑小さへの神の側の譲歩、あるいは配慮としての『約束の補遺』、「信仰を養い、鍛練・増強するための『信頼の訓練』」、あるいはもっと比喩的に「神の言葉という基礎の上に、信仰の家を築く援助としての『信仰の柱』」、ないしは「神の恩恵をその内に観照することの出来る『鏡』」等々がそれである。

ここで4章11節の注解に戻るならば、カルヴァンは言う、「ここは聖礼典の全般的な効用に関して注目すべき個所である。聖礼典は恵みの約束が確証される封印だからである。礼典はそれ自体としては無益であるが、しかも神はその礼典をその恵みの道具〔通路〕と定められ、聖霊のひそかな恵みによって、選ばれた者たちの益を増進するのに役立たせられる」(*Ac tametsi per se nihil iuvant, Deus tamen qui gratiae suae instrumenta esse voluit, arcana Spiritus sui gratia efficit ne profectu careant in electis*)¹⁴⁾。「聖霊のひそかな、あるいは、隠された恵み」という表現は、エコランパーディウスが新生児洗礼の弁証に用いた比喩、すなわち「眠っている者の中にでも聖霊の働きは欠如していない」(*Nam et dormientes sancti spiritu non destituti sunt*)¹⁵⁾を想起させよう。

いずれも、人間の側の努力や功績とは無関係に、一方的な恵みによって帰与される義という主題の表出にほかならない。

次いでカルヴァンは、割礼の二重の恵み (*duplicem gratiam*) について語る。第一は、約束の形でアブラハムに与えられた恵みであって、内容的には祝福された子孫 (種子) がそれに相当する。したがって、全世界はこの種子に発する救いに期待することになる。第二の恵みは、そこから生ずる自由な、すなわち人間の側の功績や価値に依拠しない和解のわざである。もっとも、この恵みは実はすでに割礼という外的印の中に含まれていたとも言えよう。神は人間が清く・汚れない生活を送ることを欲せられるが、割礼の印は、人間の肉に生得的ないっさいの汚れの除去を象徴するからである。

まったく並行的に、洗礼の印の内にもこの「二重の恵み」が表象されている。すなわち、新しくされた生き方と、それを可能にする罪の赦しがそれである (*Duae denique, ut Baptismi hodie sunt, ita olim Circumcisionis erant partes: nemque tam vitae novitatem, quam peccatorum remissionem testari*)¹⁶⁾。上の引用文は実は1550年の改訂版での加筆であるが、さらに最終版では、礼典の実体としての恵みと、その印とは、時間的な順序が必ずしも一致しない旨が付言される。救いは外的印によって制約されない (*nequis externis rebus salutem affigeret*)¹⁷⁾からである。内容的に恵みの優位性が保証されているならば、印の時間的な前後関係は必ずしも合致しなくて差し支えないというのは、いわゆる「官憲的宗教改革」に共通の主張であった。これに対して「急進的宗教改革」は恵みの優位性を保証するためには、この恵みに対する人間の側の応答も含めて、時間の系列でも対応しなければならないと力説してやまなかった。しかし、例えばツヴィングリとフープマイアの間の論争が典型的に示すようなこの問題には、これ以上立ち入る余裕がない。

ここまでカルヴァンを追ってきて、一つの疑問が残る。確かに、カルヴァンもエコランパーディウスと同様に「多重の恵み」について語る。しかし、カルヴァンの場合、その多重性は約束とその実現、あるいは赦しと新生であって、エコランパーディウスの場合のような意味ではないのではないのか。カルヴァン

が強調したいのは、むしろ時間の系列の中での継続性、一貫性ではないのだろうか。カルヴァンにもエコランパーディウスのような、「神の前」、「隣人の前」、そして「教会の前」とでも言うべき「多重性」を見ることが出来るのだろうか。

これらの問いに正しく答えるためには、1536年の『綱要』初版（第4章「聖礼典について」、第5章「偽りの〈礼典〉について」）から始めて、『綱要』最終版第4巻第14章から19章までの詳論、さらには『ジュネーヴ信仰問答』、『第一スイス信条』、『第二スイス信条』、『スイス一致信条』、『フランス信条』、『ベルギー信条』、ついには『ハイデルベルク信仰問答』などにまで至る一連の信仰告白文献、加えて『礼典の性質、力、目的、用法について』等における論述など、一次文献だけでも枚挙するのにさえ暇がない。ここでは『綱要』初版から引挙するだけに留めよう。

サクラメント一般について述べながらカルヴァンは記す。「そこで第一のことは、サクラメントが神に対する私たちの信仰に役立つ (*fidei nostrae apud Deum serviant*) ものであるということであり、第二に私たちの信仰告白を人々の前に立証する (*confessionem nostram apud homines testentur*) ものである」¹⁸⁾。具体的にバプテスマについて言うならば、「それは第一に神に対する私たちの信仰告白に役立つため、第二に人々に対する信仰告白に役立つためである」(*primum ut fidei nostrae apud se, deinde ut confessioni apud homines serviret*)¹⁹⁾。すなわち「これによって私たちは同じ神への礼拝を行い、すべてのキリスト者と共に一つの信仰に一致するということを証しし、また最後にこれによって私たちは、自分の信仰を公に認めるのである」(*Siquidem nota est, qua palam profiteamur nos populo Dei accenseri velle, qua testamur nos in unius Dei cultum, in unam religionem cum Christianis omnibus consentire, qua denique fidem nostram publice affirmamus*)²⁰⁾。

以上の僅少な引用文からでも、カルヴァンとエコランパーディウスとの間には著しい懸隔はないと断じて差し支えないだろう。無論のこと、初版はカルヴァンの牧会体験以前に執筆された、ある意味では「机上」の論だからだろう

か、エコランパーディウスの場合ほどに明確に第三の次元，すなわち「教会の前で」の主張は響いてこない。カルヴァンがエコランパーディウスの影響のもとにローマ書注解を執筆したかどうかは俄かに断定しがたいところとしても，両者に共通の方向性だけは否定できないというのが本小論の提題である。時間の経過と共に，カルヴァンの中でこの基調音が次第に定着して行くのかどうか，きわめて興味ある主題であろうが，紙幅の制約はこれ以上の詳述を許さないのが残念である。

第2章 他の改革者たちの聖礼典理解——ローマ書4:11をめぐって

①ブツァーと布林ガー

1491年生まれのブツァー（没1551）と，1504年生まれの布林ガー（没1575）との間には，ちょうどエコランパーディウスあるいはツヴィングリ，さらにはルターら第一世代の改革者と，カルヴァンとの間にも比せらるべき世代の相違がある。もっとも，ことローマ書注解の公刊に関するかぎりは，現代における布林ガー研究の第一人者ブュッサー教授の詳細な研究によるならば，布林ガーはすでにチューリヒ赴任以前のカッペル在任時代（1525-27）に第一回講解を試みており，チューリヒ着任後の1532年から5年間にわたっても第二回講解を施している。それが *In sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam commentarius* (Zürich) として出版されたのは1533年であって，ブツァーの大部な *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolam d. Pauli Apostoli. Tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos* (Strasbourg) に先立つこと3年であった。「学識と共に平明さをも合わせ持ち，その故をもって広く好評を博した」とカルヴァンはローマ書注解序文で布林ガーを賞讃する。上記ブュッサーは，布林ガーこそがカルヴァンのローマ書注解のモデルであった，とまで断言するほどである²¹⁾。布林ガーのローマ書注解は批判校訂版として，*Heinrich Bullinger Werke* 中の *Exegetische Schriften* の形で刊行中である。ただし，以下の引用文そのものは，*In omnes Apostolicas Epistolas, divi videlicet Pauli XIII Commentariis*

(Zürich, 1537) からである。

ローマ書 4 章 6 節から 12 節を一括して注解する布林ガーは、聖礼典には二つの用途あるいは効用 (duabus usus) があると語り出す (43)。第一義的に、それは *σύμβολον* としての用法であるが、それは *repraesentatio* (表象) とも、あるいは *vestigium* (足跡) とも、さらにはもっと一般的に *signum* (しるし) とも言い換えて差し支えない。彼はこのような理解をアウグスティヌスの *De Doctrina Christiana* II, 1, 1 に負うことを明らかにする。アウグスティヌスによるならば、「印とは、それが諸々の感覚にもたらす形像のほかに、何かそれとは別のものを、それによって想起させるもの」(rem quae praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire) にほかならない。例えば、「足跡」を見るならば、その足跡を印したある動物が通ったことが察知されるし、「煙」が昇るのが見えるならば、その下には火のあることが認知されるはずである。

ここで布林ガーはアウグスティヌスによる「聖礼典」の定義付け、すなわち「聖なる事物の指標」、言い換えれば「不可視的な恵みの可視的な表示」(sacrae rei invisibilis gratiae visibile signum) を全面的に引挙・肯定する。そこで当然のことながら、聖礼典には二つの要件、すなわち「見える印」とそれによって指し示される「見えない事物〔本質〕」が不可欠となる (Nam Sacramentum constituitur ex duobus, ex signo visibili & re significata invisibili)。この定義そのものは、ほとんど陳腐とさえ言えるほど周知の表現かも知れない。しかも布林ガーは、アエレナイオスやクリュソストモスなどを援用しながら、二つの要件を説明しようとする。アエレナイオスによるならば、二つとは「可視的・地上的」事物と、「不可視的・天上的」本体にほかならない。具体的に言うならば、洗礼において前者は水そのものであるが、後者の内実は「生まれ変わりと、天において神の子らとして採択されること」(regeneratio & adoptio in coetum filiorum dei) そのものである。同様に、聖餐の聖礼典においては、前者は単なるパンと葡萄酒に過ぎないが、その実体はといえば、「主のからだと血そのものが私たちのために渡され、流された」と

いうこと、そこからキリストのからだと血との真実の交わり」(ipsum corpus & sanguis domini traditum et effusus pro nobis, adeoque uera corporis Christi & sanguis communio) がそれである。クリュソストモスの比喻を借用するなら、この二つの関係は、地上的・物的肉体的肉体の中に、天的・霊的な魂が宿っているのに対応する。

以上、布林ガーがローマ書 4 章11節に加えた注釈であるが、上述のように、ここにはエコランパーディウスにおけるごとき「神の前」、「人々の前」、そして「教会の前」という立体的な、あるいは共同体形成的な理解はうかがわれない。そうだとすれば、布林ガーに対するカルヴァンの高い評価の背後にあったのは何だったのだろうか。

他方、ブツァーはどうだろうか。ローマ書 4:11 に付した長文の注解には、布林ガーと同様に、期待したような「顕著に改革派的」な特色は見いだされない。その主旨は以下の四点に要約できる。第一に、割礼は信仰によってすでに受けていた義の「しるし」「証印」(signum et obsignatio) であること、第二に、それは契約の「しるし」あるいは「封印」であって、契約そのものではないこと (at non fuit illi signum foederis et foedus ipsum, quantum attinet ad primam illam iustitiae, uitaeque diuinae communionem), 第三には、割礼は心の中の「邪念」「邪欲」の除去のしるしであること、最後にイスラエル人の幼児が八日目に割礼を受けたのは、実はキリストの復活、それに合わせられる我々の新生の予徴であった。ここには、例えばエラスムスなどに特に顕著な「精神化」「霊化」の傾向をうかがい見ることも可能であるが、いずれにしても、ブツァーにもエコランパーディウスにおけるような「三次元」的理解は聞こえてこないことを容認せざるを得ない。特に改革派的な礼典理解のごときは、所詮白昼夢に過ぎなかったのだろうか。そこで、次に二人のルター派神学者の同じローマ書注解に聞くことにしよう。

②メランヒトンとブーゲンハーゲン

フィリップ・メランヒトン (1497-1560) とヨーハン・ブーゲンハーゲン (1485-

1558) とは、その生・没年が示すようにほぼ同年配である。メランヒトンにはすでに弱冠25歳で出版した *Annotationes in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Corinthios* (Nürnberg, 1522) もあるが、ここでは批判校訂版でも参照出来る10年後の *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* (Wittenberg, 1532: Melanchthons Werke in Auswahl hrsg. Rolf Schäfer, *Römerbrief-Kommentar* 1532, Gütersloh, 1965) を取り上げることにする。

メランヒトンはローマ 4:11 に付した注解に「礼典の用途について」(De usus sacramentorum) という表題を与える。その全体はおおまかに以下の3点に要約出来よう。第一には、礼典あるいは儀典 (sacramentum et ceremonia) の本質をめぐってであるが、メランヒトンによるならば、それは何よりもまず「約束の印」(signa promissionum) であり、我々はそれによって「信ずるようにと勧奨される」(ut nos admoneant ad credendum)。それ故に、これらは決して罪の赦しを獲得させたり、義とするわけではなく、「ただ我々が信ずるようにと、眼前に記憶をありありと想起させる標徴にすぎない。ちょうど御言葉が耳に響くと、心が信仰へと動かされるのと同じである」(sed sunt notae, quae incurrunt in oculos ad commenefaciendos nos ad credendum, sicut verbum incurrat in aures, ut moveat cor ad credendum)²²⁾。

そうであるからには、礼典ないしは儀典は御言葉抜きではあり得ない。メランヒトンは比喩的に「儀典は御言葉の絵画である」(pictura quaedam verbi) とまで言う。アウグスティヌスが礼典を「可視的言葉」(verbum visibile) と呼ぶのもその意味においてにほかならない。そこで4:11に戻るならば、「アブラハムは御言葉、すなわち約束をすでに持っていた。〔同時に〕彼は印、すなわち割礼をも有していた」(Abraham habebat verbum, sc. promissionem; habebat et signum, sc. circumcisionem)。別言するならば、「礼典は道具〔通路〕であり、それによって信仰は目覚めさせられ、確立され、堅固になる」(Ita sacramenta sunt instrumenta, per quae fides excitatur, erigitur et confirmatur)。ここからメランヒトンがカトリック教会の ex opere operato 批判へと向かうことは、すでに本小論の冒頭でも触れたとおりである。ただ一

言付け加えるならば、メランヒトンは言う「信仰を抜きにした御言葉が何をも産まないのと同様に、信仰を増し加えない礼典は無益である」(*sicut verbum sine fide non prodest, ita nec sacramenta prosunt, nisi fidem addamus*)²³⁾。

論が分かれるのはここからである。メランヒトンは自らに両面作戦を強いることになる。すなわち、一方ではスイスの諸教会の礼典理解と、他方では再洗礼派の礼典理解と、自らを峻別する課題に直面する。まずメランヒトンは、わざわざツヴィングリの名を挙示しながら、「礼典を市民的慣習になぞらえて、人々の間での告白の標徴と考えるツヴィングリの見解また比喩は退けられなければならない」(*Repudianda est et Cinglii opinio et similium, qui tantum civili more iudicant de signis, sc. signa et sacramenta tantum notas esse professionis inter homines*)²⁴⁾と強く主張する。ちょうどローマ人がその着用するトーガによって自分らを他から区別したように、キリスト者は洗礼の礼典によって、人々の前で他の宗派から弁別される (*coram hominibus discernant christianos ab aliis sectis*) とスイスの諸教会は言い張るが、それは「美しい空想」(*imaginatio bella*) に過ぎない。なぜならば、礼典は人々自身の間での印と言うよりは、「我々に対する神の御意志の印であり、それによって神は天からの新たな奇跡を起こし、憐れみを垂れようと欲せられることを証される」(*Nam sacramenta sunt signa non tantum hominum inter ipsos, sed voluntatis Dei erga nos, et sunt signa, per quae Deus testatur tamquam novo miraculo de caelo edito se velle misereri*) からである。

次いでメランヒトンは再洗礼派の礼典理解を批判する。「彼らは礼典を神の憐憫と信仰の印としてではなく、むしろ我々の行ないの象徴に変えてしまっている」(*qui fingunt sacramenta non esse signa misericordiae et fidei, sed tantum nostrorum operum symbola*)²⁵⁾。その意味ではオリゲネスやそれに追従する者らも同じ過ちに陥っている。彼らの間では「印は信仰へではなく、行ないへと移行する結果となる」(*hoc est transferre signa tantum ad opera, non ad fidem* [139])。

結論はこうである。「これらの印は何よりもまず信仰を目覚めさせるために

制定された。すなわち、これらは我々に対する神の御意志と約束された憐憫の印にほかならない」(praecipue haec signa ad exercendam fidem instituta esse, h.e. esse signa voluntatis Dei erga nos et misericordiae promissae)²⁶⁾。したがって、礼典の第一の効用あるいは目的は「これらの印によって、良心を慰め、これを助けることにある」(Hic est praecipuus usus ac finis sacramentorum...; nam haec ratio signorum consolatur ac iuvat conscientias)。メランヒトンにとって、より一般論的にはルター派にとって、礼典という印は第一義的に「神の前」であり、エコランパーディウスやカルヴァンのような意味での「人々の前」、いわんや「教会の前」は考えられないと言っては結論を急ぎすぎたことになろうか。

最後にもう一人のルター派の神学者ブーゲンハーゲンに短く言及して稿を閉じることにしよう。ブーゲンハーゲンのローマ書注解 (*In Epistolam ad Romanos Interpretatio*, Hagenau: 1527) もまた、宗教改革史の中では比較的早期に属する。4:11に付した注解において、ブーゲンハーゲンは「印の効用」(signorum usus) について取り上げる。具体的には割礼の効用についてであるが、それはキリスト教の礼典と同様に、それ自体では義とすることはない。それはすでに先行する「最も確かな内的義の印」(certissima signa internae iusticiae [40]) にほかならない。もっとも、人々の間で「外的言葉」(言辞) が人を誤らせることがあるとしても、なおもこの人間による外的言辞を信仰によって神の御言葉として我々が受け入れると同様に、「信仰によって受け止められた礼典が義とする」(fide susceptum Verbum Dei justificat, & fide sususpecta sacramenta justificant) と言えないこともない。信仰は聴くことによる (fides ex auditu) が、それと並んで、「礼典はこの信仰の微微、印、契約ないし協定 (sigilla, signa, pactum)」だからである。

確かにブーゲンハーゲンにおいては、第二義的ではあるとしても、印には「人々のため、人々の前で」という働きが皆無ではない。それが我々を信仰者として他の者たちに指し示す (Secundario autem per talia significamus aliis, ut nos pro fidelibus habeant [41]) のは事実である。しかもなお、それはあ

くまでも副次的 (secundario) に過ぎない。人々の間での印は、しばしば誤らせ、偽善となろうとも、私と神との間では、私を誤らせることはあり得ない (Signum et pactum inter me et Deum, ... non me fallit) からである。このようにブーゲンハーゲンにおいては、偽善と誤謬という保留付きではあっても、礼典が人々の間で証示し・指示する働きのあることが容認されているが、忘れてならないのは、それがあくまでも第二義的・副次的でしかないことである。ブーゲンハーゲンもまた、coram Deo の圧倒的な優位を信ずるルター派であった。

繰り返し述べたように、残された課題は少なくない。確かに活字公刊は20世紀になってからであったにしても、ルターのローマ書注解に触れずにルター派を語ることの不十分さも承知しているが、限られた紙幅の中で果たし得たことは僅かだった。「神の前」、「人の前」、そして「教会の前」という、「三次元的」礼典理解、あるいは極言するならば、「礼典の第三用法」を概念的にもより鮮明にし、一次資料からも確認する努力を続けたいと願っている。

注

- 1) H. デンツィンガー編, A. シェーンメッツァー増補改訂『カトリック教会文書資料集』, 1974, 245.
- 2) B. G. Armstrong ed., *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, T. J. Univ. Press, 1997, 165-188.
- 3) 『教会と神学』27号, 128-182, 『東北学院大学論集』, 1995.
- 4) 『詩篇注解』序文。
- 5) D. C. Steinmetz, *Calvin in Context*, Oxford, 65.
- 6) *Ibid.*
- 7) *Ibid.*, 67.
- 8) *Adnotationes*, 38b.
- 9) *Ibid.*, 38b-39a.
- 10) *Ibid.*, 39b.
- 11) *Ibid.*

- 12) *Ibid.*
- 13) 以下の引用はすべて T. H. L. Parker ed., *Iohannes Calvini in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1981, 86.
- 14) *Ibid.*, 87.
- 15) *Adnotationes*, 40a.
- 16) Parker, *ibid.*, 86.
- 17) *Ibid.*, 69.
- 18) OS I, 122.
- 19) *Ibid.*, 127.
- 20) *Ibid.*, 132.
- 21) 前掲拙論, 注(7)。
- 22) *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, 137.
- 23) *Ibid.*, 138.
- 24) *Ibid.*
- 25) *Ibid.*
- 26) *Ibid.*