

宗教改革五百年 —「聖書のみ」と「信仰義認」—¹

内田和彦

この度の全国研究会議のテーマは「宗教改革五百年」である。この主題をめぐって議論するのは、言うまでもなく、私ども神学会が掲げる「福音主義」をめぐる神学的な闘いが先鋭な形で展開し、その遺産を私どもが受け継いでいるからである。宗教改革の遺産と言えば、しばしば語られるのは三つの Sola（聖書のみ、信仰のみ、恵みのみ）であり、本研究会議でもこの三つのテーマに考察が加えられる。また、これに「キリストのみ」「神の栄光のみ」、さらには「全信徒祭司」を加えて五つ、ないし六つの課題とすることもできよう。宗教改革がもたらしたものの全体を概観し、その本質を掘り下げて確認し、今日の教会とキリスト者にとっての意味を明らかにすることが、この講演で求められているとすれば、それは筆者の力量をはるかに越えている。そこで、五百年という時を経、ヨーロッパ世界から遠く離れたこの国で²、一地方教会に仕える者が、宗教改革に関して考えさせられていることを断片的に述べることになるが、お

¹ 本稿は、2017年11月に開催された日本福音主義神学会・第十五回全国研究会議における基調講演の原稿に、若干加筆したものである。

² ヴァイスロフ、カール・F.『ルターとカルヴァン』（いのちのことば社、1976年）の序章で、勝原忠明は、宗教改革の伝統を受け継ぎつつ、しかも比較的自由的なアメリカの教会に似て、日本の教会も宗教改革から離れたところにある事実を指摘している。ヨーロッパの教会の宣教師によって生まれた教会にしても、自由会的なものが少なくない。それゆえ、この年日本の教会は、宗教改革を自らの状況において再考する貴重な機会を得ることになる。

許しいただきたい。

I.

「聖書のみ」 Sola Scriptura

宗教改革を考察する上でまず取り上げるべき大きなテーマは、「聖書のみ」である。改革者たちの信仰と神学的確信が、あくまでも聖書を拠り所とするものであったからである。1521年4月、ウォルムスの帝国議会に召喚され、自説を撤回する意志があるか否かを問われたマルティン・ルターは、こう語ったと言われる。「わたしが聖書の証言によって、あるいは理性に基づいて論駁されるのでないなら——というのは、教皇も公会議もしばしば誤謬を犯すこともあり、また自己矛盾することもあることが明らかにされているから、わたしは教皇や教会会議だけを信じはしない——わたしは依然としてわたしが引用した聖書の箇所と神のことばによって捕らえられたわたしの良心によって圧倒されている。わたしには取り消すものは何もない。また取り消そうとも思わない。なぜなら良心に反して行為することは確かなことでなく、また有益なことでもないからだ。神よ、わたしをお助け下さい。アーメン」³

宗教改革は、聖書とそこに見出される初代教会の姿に立ち返ろうとする運動であった。改革者たちが自らの確信に到達したのは、聖書そのものとの取り組みによってである。ルターは、1511年、ヴィッテンベルク大学の教師として詩篇、そして、ローマ書、ガラテヤ書を講ずることになり、これらの書物に、それも原語のテキストに取り組んだ。それがなかったなら、ローマ教会の圧力に屈しない確信に到達することはなかったであろう。後述するように、詩篇22篇からキリストの苦難の理由を教えられ、ローマ1章17節における「神の義」

³ ルター、マルティン、藤田孫太郎編訳『ルター自伝』（新教出版社、2017年）115-116頁、徳善義和『マルティン・ルター』（岩波書店、2012年）85頁。これに先立つこと百年ほど前、1415年7月、コンスタンツ公会議で異端とされ火刑に処せられたヤン・フスも、自説の撤回を迫られたとき、同じように「私の説の誤謬が聖書によって証明されない限り、非難を受け入れることはできない」と語った。佐藤優『宗教改革の物語』（KADOKAWA、2014年）34頁

が、罪人が信仰によって義と認められることを意味することに開眼したからこそ⁴、「聖書のみ」という確信に立つに至ったのである⁵。以下、この原理をいくつかの角度から考察しよう。

1. 「聖書のみ」の「聖書」は何か

「聖書のみ」は、言うまでもなくローマ教皇の権威、教会の権威ではなく、聖書こそ唯一の究極的な権威であるという確信の表明である。中世の教会も聖書の靈感と権威を受け入れていなかったわけではない。中世末期には、「新しき信心」と呼ばれる聖書講読運動もあった⁶。しかしながら、そもそも聖書の定義自体が違っていた⁷。中世の神学者たちにとって「聖書」は、ヴルガータ版に含まれた書物を意味していた。宗教改革者たちはこれを疑問視し、そこに含まれる旧約外典を旧約聖書と区別し、その正典性を否定した。宗教改革に対抗するトレント公会議（1546年）はこの区別を否定し、以来、今日に至るまで「聖書」の範囲をめぐる見解の相違は変わらない⁸。旧約外典を正典と認めるか否かは決して小さな問題ではない。煉獄の存在を前提とする、死者のための祈りが、

⁴ マクグラス、A. E. 『ルターの十字架の神学』（教文館、2015年）160-161頁

⁵ フスが自説の撤回を拒否したのも、福音書やパウロ書簡の研究を通してローマ・カトリック教会の権威に疑問を抱くようになったからである。佐藤優『宗教改革の物語』54-69頁参照。なお、ルターが「聖書のみ」の確信に達したもう一つの理由として、Tomlin は、ルターを断罪しようとした教会当局との論争において、彼自身が願っていた聖書の教えを巡る議論を彼らができなかった事実があったとしている。G. Tomlin, "Luther, Martin," *New Dictionary of Theology, Historical and Systematic*, 2nd ed. (Inter-Varsity Press, 2016), p. 539.

⁶ 小田部進一『ルターから今を考える、宗教改革500年の記憶と想起』（日本基督教団出版局、2016年）148頁

⁷ 聖書正典の範囲をめぐる以下の要約は、マクグラス、A. E. 『宗教改革の思想』（教文館、2000年）194頁による。

⁸ 日本カトリック司教協議会常任司教委員会監訳『カトリック教会のカテキズム要約』（カトリック中央協議会、2010年）43頁にも、「この正典は、旧約四十六書と新約二十七書から成ります」と明記されている。

外典のマカバイ記二 12 章 40-45 節に語られているからである⁹。

また「聖書のみ」の主張には、後代のラテン語訳ヴルガータ版ではなく、ヘブル語の旧約聖書、ギリシャ語の新約聖書を聖書とすることが含まれる。1453 年、東ローマ帝国が滅亡し、ギリシャの知識人たちが西に逃れて来たことが、ギリシャ語で記された古典文書に対する人々の関心と呼び覚ました。そして、人文主義の「源泉へ帰れ」(ad fontes) というスローガンに促され、聖書を原語で読む気運が高まり、聖書解釈の手がかりも、中世の学者たちではなく、原典に近い古代の教父たちの著作に求めるようになった。こうして、宗教改革者たちによる原語における聖書の研究の環境が整えられ¹⁰、ヴルガータ版「聖書」によって間違っただけで伝えられてきたテキストの意味が明らかになったのである。

とりわけ重要なことは、1516 年に出版されたエラスムスのギリシャ語新約聖書とヴルガータ版の比較によって、後者の問題点が明らかにされ、ヴルガータ版イコール聖書と認められなくなったことである。ヴルガータの不正確さを示すものとして、以下のような箇所がある¹¹。例えば、マタイの福音書 4 章 17 節で、ヴルガータが告解の秘跡と結びつけて「悔悛を行いなさい (poenitentiam agite)」と訳していた言葉を、エラスムスは心の態度を意味するものとし、「回心しなさい」と訳すべきであるとした¹²。これはカトリックの sacrament の

⁹ これ故にまた、1559 年のフランス信条、1561 年のベルギー信条といった福音主義教会の信条は、聖書に含まれる書物を列挙し、正典の範囲を明らかにしなければならなかった。なお、今日もカトリック教会は煉獄の教えを保持している。日本カトリック司教協議会『要約』124 頁参照。

¹⁰ ヘブル語とギリシャ語の研究のドイツにおける復興は、ヨハネス・ロイヒリン (1455-1522) に負うところが大きい。マクグラス『ルターの十字架の神学』73-74 頁

¹¹ マクグラス、A. E. 『ジャン・カルヴァンの生涯、上』(キリスト新聞社、2009 年) 135-136 頁

¹² これを受けてルターは、1518 年に書いた『贖宥状の効力についての討論の解説』の中で「悔い改め」という言葉をギリシャ語で理解すべきであると論じている。

一つに対する重大な挑戦を意味した。また、ルカの福音書 1 章 28 節で、マリアに御使いが呼びかけた「恵みの満ち充ちた (gratia plena) 方よ」という言葉は、必要に応じて引き出すことができる恩恵の宝庫としてのマリアという、中世後期の見方を支持するものと考えられたが、エラスムスは、そのギリシャ語の意味が単に「恵まれた方」「好意を受けた方」に過ぎないことを明らかにした。これもまたカトリック教会のマリア崇敬に対する挑戦となった¹³。

2. 「聖書のみ」を意味あるものとするために

「聖書のみ」は単なる旗印ではない。まさに、「聖書のみ」を意味あるものとするために様々な努力がなされたが、その第一は聖書の翻訳である。1521～22 年、ヴァルトブルク城においてルターは新約聖書を翻訳した。それから、旧約聖書の翻訳にも着手し、メランヒトンらヘブル語学者の協力を得て、1534 年にこれを完成させた¹⁴。それ以前にもドイツ語聖書は、部分訳も含めて少なくとも 18 種類の訳があったと言われるが¹⁵、すべてヴルガータ訳からの翻訳であった¹⁶。それに対して、ルター訳は原語から訳されたものであった。また、

小田部進一『ルターから今を考える』73 頁参照。

¹³ 今日でも、「アヴェ・マリアの祈り」において、gratia plena という表現は用いられている。日本カトリック司教協議会『要約』301 頁。なお、御使いのマリアに対する呼びかけ κεχαριστωμένη は、1854 年に発布されたマリアの無原罪懐胎の教義の裏付けとしても持ち出されるが、それも無理な議論であることは、同じ語がエペソ 1 章 6 節で普通のキリスト者について用いられている事実を指摘するだけで、明らかとなろう (カーソン、H. M. 『夜明けか黄昏か、現代ローマ・カトリック』[聖書図書刊行会、1982 年] 193 頁)。

¹⁴ 徳善義和『マルティン・ルター』164-165 頁

¹⁵ 小田部進一『ルターから今を考える』148-149 頁

¹⁶ ドイツ語ばかりでなく、他の国語に訳されたものもあり、その一つが宗教改革の先駆者、ジョン・ウィクリフによる英訳聖書である (1380 年代に完成)。しかし、これらもみなヴルガータからの翻訳であった。マクグラス『宗教改革の思想』190-191 頁

訳語の選択において、ザクセン選帝侯の宮廷で使われていたドイツ語ばかりでなく、民衆のドイツ語も大いに考慮したと言われる¹⁷。それは、ルターによる聖書翻訳が、大衆に福音を伝えることに照準を合わせたものであったからである。

ルターはまた、人々が自ら聖書を読むことを奨励し、そのため、基礎教育の普及を熱心に勧めた。読み書きができる者は人口の4～5パーセントであったから¹⁸、『ドイツ全市の参事会員に宛てて、キリスト教的学校の設立について』という文書をしたため、初等基礎教育の必要を訴えたのである。また、『子どもを学校に送ることについての説教』を公にし、親たちの意識を変えることに努めた¹⁹。

宗教改革者たちはまた、説教に力を注いだ。マクグラスは、「宗教改革の歴史でもっとも重要な瞬間は、マルティン・ルターが1520年（大学の聴衆の前

¹⁷ 徳善義和『マルティン・ルター』97-101頁。1530年にルター自身が、この時の聖書翻訳を回想して「家の中の母親に、また通りの子どもたちに、そして市場の民衆に尋ね、そして彼らがどのように語っているか口の中をのぞき込み」訳したと書いている（小田部進一『ルターから今を考える』154頁）。加えて、一度翻訳を終えれば完了とせず、1545年、死ぬ前の年まで改訂を続けたが（徳善義和『マルティン・ルター』167頁）、その点にも、聖書の教えを人々に伝えることに最善を尽くす宗教改革者の姿を見ることができよう。

¹⁸ スクリブナー、R. W.、ディクソン、C. スコット『ドイツ宗教改革』（岩波書店、2009年）25頁。それでも、この時代、大人の識字率は大いに向上していた。マクグラス（『ジャン・カルヴァンの生涯、上』27-28頁）によれば、15世紀のフィレンツェでは、新約聖書の写本があるのはほとんど貴族の家だけであったが、1523年に出版のルフェーブルの仏訳新約聖書は「すべての信徒」に宛てられ、教区によっては無料で配布された。

¹⁹ 徳善義和『マルティン・ルター』147頁。これは、まさしく今日、ウィクリフ聖書翻訳協会が、聖書の翻訳とともに取り組んでいる識字教育である。ルターの西欧教育史上における貢献については、倉松功『宗教改革と現代の信仰』（日本キリスト教団出版局、2017年）66-73頁参照。

でラテン語で議論する）大学の改革者から（より広い聴衆の前で、ドイツ語で議論する）民衆の説教家になった時である」と書いている²⁰。確かにルターは民衆に語りかける説教者であった。また、ジャン・カルヴァンもそうである。彼は、ジュネーブで活動した23年間に、5千回の説教をしたと言われる²¹。宗教改革は「力強い説教の復活」であった²²。

15世紀半ば、グーテンベルクが印刷術を発明した結果、文書の広汎な流布が可能になった。それ無しに宗教改革はなし得なかった。しかしまた、人口の一部しか読み書きできない状況にあつて、口頭による情報伝達も、広く影響を及ぼすためには不可欠な手段であった。スクリブナーは当時の状況を次のように推定している²³。1517～20年の間にルターの著作は、約30万部出版されたと思われるが、当時の識字率は4～5パーセントであるから、書を読める人たちすべてが少なくとも一点ルターの文書を読んだとしても、それは人口の2.3パーセント、43人に一人に過ぎない。そこで、宗教改革思想の普及は、印刷術プラス口頭によるコミュニケーションに負っていた。印刷術はオピニオン・リーダーを生み出し、彼らが新しい理念を口伝えで広めたのである。

識字率が低いとは言っても、宗教改革思想を文書化する努力は、「聖書のみ」の大切な実践であった。ルターが1520年に記した「宗教改革三大文書」は、いずれもドイツ語で書かれた。『ドイツ貴族に与える書』では、教理と実践に

²⁰ マクグラス『宗教改革の思想』292頁

²¹ 野村信「聖書解釈と説教」アジアカルヴァン学会日本支部編『新たな一歩を、カルヴァン生誕500年記念論集』（キリスト新聞社、2009年）52頁

²² 但し、説教活動の興隆は宗教改革に始まるものではなく、ルター以前にドイツの都市や農村では説教職が設立されるようになり、説教師たちの多くは托鉢修道会の出身者であった（スクリブナー他『ドイツ宗教改革』26-27頁）。また、説教の強調は、古典の教養をもって「雄弁の追求」を訴えた人文主義がもたらしたものであった（マクグラス『ルターの十字架の神学』67頁）。カルヴァンの説教の特徴については、野村信「聖書解釈と説教」42-67頁参照。

²³ スクリブナー他『ドイツ宗教改革』25-26頁

において新約聖書から離れてしまった教会が改革を必要としていることを熱く訴え、『教会のバビロン捕囚について』では、福音が司祭職と秘跡の複雑な体制に閉じ込められていると論じ、さらに、『キリスト者の自由について』ではキリスト者に与えられている自由と義務を明らかにした。そしてその後も様々なテーマを扱った文書を公にし²⁴、さらに、1529年には、十戒、使徒信条、主の祈り、そして教理の基礎を学ぶテキストとなる、『大教理問答』と『小教理問答』を出版した。聖書のテキストの直接の解説としては、ルターが1515~17年に講じたローマ書やガラテヤ書の講義に始まる一連の著作がある。

カルヴァンは1536年、宗教改革の magnum opus 『キリスト教綱要』の初版を出版、その後、増補を重ねた1559年の版が、今日も広く読まれている最終版である²⁵。カルヴァンはまた、『綱要』初版の翌年、移って間もないジュネー

²⁴ ルター著作集委員会編『ルター著作集、第1集、第5巻』（聖文舎、1967年）に収録されている、1522~24年に書かれた文書だけでも、以下の様に多岐に渡る実際的な問題を取り上げ、聖書に基づく新しい指針を打ち出そうとしている。『すべてのキリスト者が騒乱や謀叛に対し用心するようにとのマルティン・ルターの真実な勧告』『二種陪餐について』『人間の教えを避けねばならないこと、及び人間の教えを擁護するための引用文に対する考え』『この世の権威について、人はどの程度までこれに対して服従の義務があるか』『キリスト者の集まり、すなわち個々の教会は、すべての教えを判断し、教師を招聘し、任命し、罷免する権利と力を持っているということ。その聖書による理由と根拠』『共同基金の規定』『会衆の礼拝式について、およびミサと聖餐の原則』『ドイツ教団の諸君に、誤った貞潔を避けて、正しい結婚の貞潔を選ぶことを勧める』『愛する、召されたる、信仰ある神の子ら、ヴォルムスのすべてのキリスト者、キリストにある私の愛する諸君、友人、兄弟たちにあてて』『ドイツ全市の参事会員にあてて、キリスト教的学校を設立し、維持すべきこと』『商取引と高利について』といった具合である。

²⁵ 渡辺信夫による邦訳は2007年以降に改訂版が出された。カルヴァン、J. 『キリスト教綱要、改訂版』全3巻（新教出版社、2007~2009年）。一つ印象的なことは、教会共同体を建て上げることに腐心したカルヴァンらしく、教会論を扱う第4篇が最も長いことである。

ブで、市会に『教会規則』を提出し、一般向きのカテキズム『信仰の手引き』²⁶、そして『ジュネーブ教会信仰問答』を書いた。さらに、ローマ書（1539年）、使徒の働き（1552年）、ヨハネ福音書（1553年）、創世記（1554年）、共観福音書（1555年）、詩篇（1557年）等多くの注解を著した²⁷。ルターとカルヴァンの著作を見ると、彼らの置かれていた状況の違いを実感させられる。改革の先陣にあったルターは、カトリック教会から離脱、そして教会との対決から生じた吃緊の問いに絶えず答えなければならなかった。カルヴァンも闘いの最中に身を置いていたが、それでも、どちらかと言えば、直面している諸問題を意識しつつ聖書のテキストそのものに向かい、その結果を注解として著し²⁸、『綱要』という組織的な聖書解釈を改訂し続けることができたのである。

さらに、宗教改革者たちにとって、何を信じるのか、組織的な表明を公式に行うことも重要であった。こうして、1530年の「アウクスブルク信仰告白」に始まり、1536年の「第一スイス信仰告白」、1549年の「一致信条」、そして1559年からは毎年のように、信仰告白（信条）や信仰問答が誕生した。すなわち、1559年の「フランス信仰告白」、60年の「スコットランド信仰告白」、61年の「ベルギー信仰告白」、62年のイングランドにおける「三十九箇条」、63年の「ハ

²⁶ カルヴァン、ジャン『信仰の手引き』（新教出版社、1970年）。訳者の渡辺信夫によれば、これは『綱要』初版の要約のような内容で、一般信徒向きになっている。

²⁷ 野村信は、カルヴァンにとって重要なのは注解書の執筆や説教であり、『キリスト教綱要』も聖書釈義の仕事に従属していた、とまで言い切る R. Muller の説を紹介している。Mullerによれば、カルヴァンのジュネーブの大学での講義はいつも聖書講解であって、教理や神学を講じたことは一度もない。野村信「聖書解釈と説教」13頁

²⁸ カルヴァンは55歳で地上の生涯を終えたため、後発の旧約聖書注解はモーセ五書や預言書などの一部の注解にとどまったが、新約聖書注解は第二、第三ヨハネと黙示録以外のすべてをカバーしている。森川甫「カルヴァンの新約聖書注解」同編『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』（すぐ書房、1987年）111-145頁

イデルベルク信仰問答」、66年の「第二スイス信仰告白」である²⁹。こうした諸文書は「聖書のみ」という原理が結んだ実である。

3. 「聖書のみ」によって相対化される権威

「聖書のみ」の原理は他の諸権威の相対化を意味する。宗教改革者たちは、教会の権威、すなわち教皇、公会議、神学者等の権威は、聖書の権威に従属する相対的なものであると考えた。教会内の役職者に何らかの権威があるとすれば、それは彼らが神のことに従う故である。カトリック教会にとって、司教の権威を保証するものは、教会が有する使徒時代との歴史的連続性であるが、プロテスタント教会にとって、それは教理的連続性であった。教会に帰せられる権威は、聖書の権威による裏付けを必要とする権威として、相対化されたのである。

そのような意味で「聖書のみ」が受け入れられるようになったのは、カトリック教会がいくら使徒たちの教会との歴史的連続性を強調しようとも、新約聖書の証しする教会の靈性から大きく離れ、多くの誤りが認められたからである。聖職者の品性の低下、司牧の欠如、規律を重んじる修道生活の崩壊、モラルの低さなど嘆かわしい状態にあった。一例を挙げれば、内縁関係を結んでいる司祭は、オランダでは全司祭の四分の一に上り、一般信徒の目にも、それ程悪いことと映っていなかった³⁰。

²⁹ キリスト教古典叢書刊行委員会編・譯『信條集上』（新教出版社、1955年）、同『信條集下』（新教出版社、1957年）。

³⁰ マクグラスは『宗教改革の思想』22-23頁で、当時の教会の状況を次のように要約している。「教会の生命の血が血管を流れることを止めてしまっているように思われた。教会の法的制度が全面的にたゞされる必要性が痛感されていた。教会の官僚制度が非能率的で、腐敗していることが知れ渡っていた。聖職者の道徳はしばしばゆるく、彼らの会衆にとって躓きのもとであった。……教会における高い地位の大部分は疑わしい手段、一般には候補者の家柄とか政治的経済的地位によって獲得されたものであり、決して彼らの靈的特性によったものではなかつ

こうした現実に対して、改革と刷新の必要性は広く認識されていた。その認識は宗教改革が興る以前に、信心会等の運動の推進者たちや、『キリスト教兵士の手引き』を著したエラスムスのような人文主義者たちも共有していたのである³¹。この『手引き』においてエラスムスは、聖書と教父たちの著作に立ち返ることによる教会改革を主張し、教会の活力は聖職者というより一般信徒から生まれて来るとした³²。しかし、このようなプロテスタント的な主張を持ちながらエラスムスは、カトリック教会から離脱する改革者たちに与しなかったし、同様に踏み止まった者たちは大勢いた。その理由は様々であろうが、神学的な要因としては、教会の権威や伝統に対する確信の違いの故ではないか。宗教改革者たちが、権威の源泉はあくまでも「聖書のみ」とできるとし、その教えに従って既存の教会と袂を分かたつことも辞さなかったのに対し、同調しなかった者たちは、たとえ多くの問題を抱えていても、教会とその伝統そのものに反旗を翻すことはできなかつたものと思われる³³。

判断の分岐点の一つは、聖書がそれ自体で権威を持つのか、それともその権威は教会の権威に由来するものなのか、ということにある。1519年のライブ

た。……ボルジア家出身の（晩餐会の毒殺で有名な）教皇アレクサンデル六世は1492年数人の妾と七人の子供がいたにもかかわらず、彼にもっとも近い競争者を追い抜いて金銭によって教皇の座を一気に手にしたのであった。」こうした教会の現実、今日カトリックの歴史家たちも認めるところである。上智大学中世思想研究所編『キリスト教史5. 信仰分裂の時代』（講談社、1991年）44-54頁

³¹ この点で、ツヴィングリやブツァーを含む多くの改革者たちは、エラスムスから圧倒的に影響を受けていた。マクグラス『宗教改革の思想』78-79頁

³² マクグラス『宗教改革の思想』80頁。この『手引き』は1503年に出版されたが、その後、20年近くにわたって23版まで版を重ね、西ヨーロッパ中の教養ある信徒がむさぼり読んだと言われている（同『ジャン・カルヴァンの生涯上』28頁）。

³³ 中村敏は、エラスムスの場合、その平和主義の故に、争いや混乱、戦争まで引き起こす改革から距離を置いたと見ている。そして、宗教改革者ではないエラスムスの平和主義も、改革を継承する今日の教会が見做らすべきものとしている。中村敏『宗教改革の精神と日本のキリスト者』（いのちのことば社、2017年）163-175頁

ツイヒ討論において、ヨハン・エックは、「聖書は教会の権威なくして真正ではない」と語った。聖書の権威を裏付けたのは教会であるという主張は、一見もつともである。新約聖書正典について言えば、4世紀末のヒッポやカルタゴにおける教会会議で、27の書物から成ると最終的に認められた。しかしながら、その時点で教会が「これが聖書である」と決議して、それまで認められていなかった書物が聖書に格上げされたということではない。福音書やパウロ書簡など多くの書物は初めから権威あるものとして受け入れられていた。ただ、一部に異論のある書物があって、それが教会全体で認められるようになったということである。教会が正典を認定したというより、聖霊に促されて27の文書を正典として認めるよう導かれた、ということである。さらに、聖書の権威を教会に認めさせた聖霊が、教会の権威にまさる権威を聖書に見出すよう改革者たちを導かれた、と言うこともできよう³⁴。

4. 「聖書のみ」の「のみ」の意味するところ

「聖書のみ」が何を意味するか、もう一つ確認しなければならないのは、その「のみ」が、教会の伝統を排除する「のみ」なのかという問題である。その「のみ」によって否定される「伝統」の中身は何なのかという問題である。改革者たちが批判したのは、教会が自ら積み重ねてきた伝統を権威あるものとし、信徒たちに聖書に語られていないことにも従うよう求めていた現実である。聖書とは別に、聖書の欠けを補う「第二の啓示の源泉」が、教会によって用意されてい

³⁴ ジョージ・S・ヘンドリーは『聖霊論』（一麦出版社、1996年）87頁で重要な指摘をしている。「もし福音が教会の力に従属し、教会の働きに依存するとするならば、福音は福音的な特質を維持することができない。ローマ教会の組織は、福音を追求するルターを失望させたのであるが、しかし、みことばには、何世紀もの時代の隔たりを飛び越えて直接的に信者の心に語りかけることができる力があることをルターは発見した。（中略）その力は神自身の力、聖霊の力である。」芳賀力もまた、教会が聖書の権威を「認める」と言っても、それはひとえに、「教会が聖書の権威を実際に体験しているが故」であることを指摘している（芳賀力『義認と自由——宗教改革500年 2017』[教文館、2017年]99-100頁）。

るという考え方が、14、15世紀に現れた。この「二重源泉説」を否定することも、改革者にとっては重要なことであった³⁵。

改革者の中には、伝統との決別を徹底したものにしてしようとする、急進主義者もいた。彼らは、個々のキリスト者が聖霊に導かれて聖書を自由に解釈できると主張するだけでなく、教会において積み重ねられてきた伝統を概ね排除することを要求した。これに対し、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンや彼らの立場に立つ者たちは、教父たちの聖書解釈を重視し、三位一体などの伝統的な教理や、幼児洗礼のような慣習を受け入れた³⁶。ルターはややカトリック寄り、ツヴィングリはやや急進派寄りという違いがあっても、メインラインの改革者たちは、カトリック教会と決別しつつ、しかも教会の営みにおいてある程度の連続性を保つという原則を共有していたのである³⁷。

確かに、「聖書のみ」という原理は、教会の伝統の権威を相対化することを意味した。けれども、それはあくまでも相対化であって、全否定ではなかった。教会は間違い得るし、腐敗し得るが、教会のすべてが間違いであり、捨てられなければならないということではない。神はキリストをかしらとする教会を地

³⁵ マクグラス『宗教改革の思想』189頁

³⁶ マクグラスは、教会の伝統との連続性を保った宗教改革を「行政的宗教改革」と呼び、一切の伝統を拒絶した立場を「急進的宗教改革」と呼んで区別している。後者が伝統をいかに徹底して拒絶していたかは、1530年に書かれたゼバステアン・フランクの言葉から明らかである。「愚かなアンブロシウス、アウグスティヌス、ヒエロニムス……そのうちの一人として主を知っている者はいないし、神から教えるために送られた者はいない。むしろ、彼らはみな反キリストの使徒である。」マクグラス『宗教改革の思想』199頁

³⁷ この点についてトレルチは、「神との交わりというものは常に客観的なものによって媒介せられた交わりなので……、神の現存をいきなり無媒介に体験するというやりかたでの啓示の仲介者というものを狂信者として熱烈に排除した」と述べている。トレルチ、エルンスト『ルネッサンスと宗教改革』（岩波書店、1959年）37頁

上において築き上げることを御心とし、教会が福音を伝えるようにと聖霊を与えられた。そこで、聖書を究極の権威を持つ啓示として受け入れ、その教えに従う者たちの共同体を神ご自身が形成し、それに神が御心の実現を委ねてこられたことを全否定することはできない³⁸。一切の伝統を捨てて、聖書の解釈と実践を個人の手にすべて委ねるなら³⁹、混乱が生じることになる⁴⁰。

5. 「聖書のみ」と聖書の解釈

聖書を究極的な権威とするなら、その聖書をどのように理解するかが問題となる。聖書の解釈を抜きにして「聖書のみ」を語ることはできない。ルターは中世に確立した「クワドリガ」Quadrige と呼ばれる四重の原則を継承していた。それは、字義通りの意味に加えて、三つの霊的な意味、すなわち比喩的な allegorical 意味、比喩的 tropological で道徳的な moral 意味、寓意的 anagogical 意味を探るものである。ただし、霊的な意味は、主観的にならないために、字義通りの意味をもとに確定されることが求められた。ルターはこの指針に従い、聖書の三つの霊的解釈を字義通りの（歴史的な）意味に注意深く従属させたのである⁴¹。

カルヴァンはローマ書注解の序文において、「解釈者のつとめのほとんどは、

³⁸ 教会の伝統を全否定しないだけでない。倉松功によれば、宗教改革の主流派は、伝統を継承しつつ、「この世の生活、市民生活全般にわたってその責任を負おうとする積極的な教説を有していた」（『宗教改革と現代の信仰』11頁）。

³⁹ ヘロンは「神、イエス、私の信仰」という「三位一体」を提示することによって、個人の行為や信仰の決断を聖霊の代替えとする過ちを、プロテスタンティズムが犯しやすいとし、それはルターの意図するところではなかったと論じている。ヘロン、アレクサンドリア『聖霊』（ヨルダン社、1991年）156頁。さらに「私の信仰」が、「私の聖霊」となる危険性もあることを弁えておく必要がある。

⁴⁰ 実際、伝統を全面的に拒否する人々が主導する運動には、急速に混乱が広がっていった。マクグラス『宗教改革の思想』198頁

⁴¹ マクグラス『ルターの十字架の神学』127-130頁

ただ、その解き明かそうと企てている書の原著者の意図を十分に明確化し・かつ再現するというこの一点に含まれている」と書いている⁴²。カルヴァンにとって、聖書の解釈は何よりも原著者が伝えようとしたことを解明することであった。聖書の言葉というテキストから、著者の意図という原テキストに接近するために、「言葉の背後にある著者の心・意図を尋ね、著者は何に感動し、何を伝えようと思い、何よりも神とどのような関わりをもったかを推し測る」努力をしたのであった⁴³。

聖書解釈におけるカルヴァンの貢献を語るなら、「accommodation = 適応の原則」も忘れるわけにはいかない。マクグラスは、カルヴァンの考えを次のように要約している⁴⁴。「啓示において神は、人間の理性と心の持つ能力に見合うようにご自分を順応させておられる……神はご自分を私たちに理解できるような姿に描いてくださるのである。……イエスのたとえ話はこの点をまったくよく例証している。イエスのたとえ話は、羊と羊飼いに基づく類比表現のように、パレスチナの片田舎に暮らす聴衆に完全に適合した言葉や分かりやすいイメージを用いている。パウロもまた、彼の聴衆の状況に適合したアイデアを用いている。それらは、彼の手紙の読者の大半が暮らしている都市の商業的、法律的な世界から引き出されたものだった。」神が口や目、手や足を有しているかのように表現する擬人法は、「適応」の典型である。神はご自分の身を屈めて、人間に理解できるレベルに降りて来てくださった。聖書についてのこうした理

⁴² 渡辺信夫訳『カルヴァン新約聖書註解 VII ローマ書』（カルヴァン著作集刊行会、1959年）5頁。野村信は、この序文に基づいて、カルヴァンの聖書解釈の基本が、著者の意図の解明と、簡潔で明晰な説き明かしにあったことを明らかにしている。カルヴァンはまた、教父の時代や中世の解釈方法、同時代のそれにもほとんど関心を示さなかった。それだけ著者自身に集中しようとした結果であった、ということである。「聖書解釈と説教」24-42、54-56頁。同様に、森川「カルヴァンの新約聖書註解」124頁

⁴³ 野村信「聖書解釈と説教」61頁

⁴⁴ 以下の叙述はマクグラス、A. E.『ジャン・カルヴァンの生涯、下』（キリスト新聞社、2010年）10-11頁

解と、テキストの「字義的解釈」を合わせたものが、カルヴァンの聖書解釈の基本原理であった。聖餐のパンが文字通り主イエスの体となったと考える実体変化説を採らないことで改革者たちは一致していた。それは字義通りの解釈でありながら、まさにその「字義」は、「適応」の一つである「比喩」の可能性も含んだ「字義」であると考えられたからである⁴⁵。

6. 「聖書のみ」と今日の日本の教会

「聖書のみ」を、五百年後の日本というコンテキストに移して考察すれば、いくつか課題が見えて来る。まず、「聖書」という言葉で何を意味するか、それは私たちにとっても「決着済み」のことではない。カトリックと共同して行われた邦訳聖書には、当然のことながら、旧約聖書に「第二正典」「外典」と呼ばれて来た七つの書物が「旧約続編」として含まれているものがある。

第二に、人文主義の「源泉へ帰れ」(ad fontes) という訴えに答えて、改革者たちが聖書のヘブル語やギリシャ語のテキストと取り組むことがなければ、教会改革が起こり得なかったことを覚えるとき、あの時代よりもはるかに恵まれた状況にある今日の神学教育において、聖書言語の習得と原語テキストの釈義訓練が、果たして十分に行われているだろうかと問わなければならない⁴⁶。

第三に、恵まれていると言え、今日の日本においては、すべての子どもに基礎教育が行われ、優れた邦訳聖書を何種類も入手でき、聖書を読むための手引きも備えられている。しかし、そのような「充実」がそのまま豊かなキリスト教的生を生むとは限らない。1990年代半ばから、欧米では Biblical Illiteracy(聖書文盲) という言葉が語られるようになった。それは、聖書を所有し、読む能

⁴⁵ マクグラスは、この「適応」という考え方が、特に17世紀の間にイギリスの科学理論の形成に与えた影響は著しいものであると述べている。『ジャン・カルヴァンの生涯、下』264頁

⁴⁶ 中村敏も『宗教改革の精神と日本のキリスト者』126頁で、同様の危惧を表明している。

力もあるが、実際には読まない人々が増加していることへの危惧の表明である⁴⁷。個人ばかりではない。礼拝においても劇や音楽を始め様々な演出が用意される一方、聖書の説き明かしが減少しているように思われる。私たちは、今一度、聖書そのものを読み、説き明かすことを復興させなければならない。宗教改革者たちのように、大衆の心に届く言葉で語ることが私たちの課題である。それは説教における努力だけの問題ではない。情報の洪水の中で真に大切な情報を見分ける能力を養い、仮想現実の世界ではなく、現実の世界で言葉のコミュニケーションを交わす喜びを体験していくことが土台となる。それは、乳幼児と母親の生きたコミュニケーションの回復という課題にまで行き着くと思われる。

第四に、教会の伝統をどのように受け止め継承して行くか。それも今日的な課題である。教会が歴史を重ねれば、そこに伝統が生まれ、教会の営みの指針や指標となる。時には、教会の創設者の言葉が、聖書の教えに関わりなく絶対化されることさえある。私たちは、福音の本質に繰り返し立ち返ることにより、人間の営みや伝統を相対化しなければならない⁴⁸。しかしまた、伝統の相対化は全面的な排除を意味しない。キリストの主権が真に重んじられ、聖書が堅実に説き明かされ、聖霊の導きが謙虚に求められている教会であれば、そこで積み重ねられてきたものを恵みとして受け止め、絶対化せずに今日の状況に活かしていくことが期待できよう。

⁴⁷ 英国では1982年から92年までの間に、一週間に何回か聖書を読む人の割合が30%減少、8.5%しか読まなくなったという。およそ20年後、米国において、教会に出席しているキリスト者の40%以上の人が、月に1、2回しか聖書を読んでおらず、5人に一人はまったく聖書を読んでいないという統計が報告されている(“The Epidemic of Bible Illiteracy in Our Churches” in *Christianity Today* [June, 2015])。

⁴⁸ 宗教改革の五つの標語を平易に解説した『五つの“ソラ”から「宗教改革」後を生きる』(いのちのことば社、2017年)で、吉田隆は牧師や市場原理や礼拝のエンターテインメント化といったものが「聖書以上に力を持って」はいないか問うている(67-68頁)。

第五に、聖書の解釈の問題がある。聖書の諸文書を記すよう導かれた聖書記者たちの意図するところを、歴史的文法的に探り、明らかにすることが、聖書積義の土台である。ポストモダンの人間中心の多元主義、相対主義への傾斜に影響され、聖書解釈は主観的になりやすく、恣意的になる危険もある⁴⁹。読み手の好むままに読むことが許されるのであれば、何が真理であり何が虚偽であるか、判断は困難になる。カルヴァンが説いたように、憐れみ深い神は私たち人間の弱さにご自分を適応させて、それぞれの文化の文脈の中で、多様な表現形式を用いてみことばを与えてくださった。歴史や文化や言語自体の有する性格を十分に考慮しつつ、聖書の言葉の本来の意味を探ることは、聖書を「誤りない神の言葉」として告白する福音主義者であればこそ、できることではないか⁵⁰。

最後に、宗教改革の結果生まれた信条、カテキズム、そしてその後の教会の営みにおいて作成されてきた信仰告白の文書を、この時代においても学び続けるとともに、今日状況に相応しい言葉をもって表現し直し、告白していくことが求められよう。それは、一般の人々には理解不能となった教会の言葉を改善し、真に意味ある言葉にしようとした改革者の努力を、自らの課題として受けとめることに他ならない。

⁴⁹ 聖書の言葉と結びつかず、聖霊から直接の靈感が得られると考える霊的熱狂主義の恣意的独善的解釈を警戒するよう、ルターは説いている（芳賀力『義認と自由——宗教改革500年 2017』103頁参照）。

⁵⁰ 藤本満（『聖書信仰、その歴史と可能性』[いのちのことば社、2015年]）は、宗教改革以降の福音主義的聖書観の歴史を振り返り、近年の聖書解釈を紹介しつつ、聖書の「無誤性」に対するこだわりを払拭しようとしているように思われる。しかしながら、「聖書は誤りない神のことばである」と告白することは、必然的に適切な聖書積義から私たちを遠ざけるものなのだろうか。歴史において与えられた聖書の言葉の客観性に軸足を置いて、今も信仰をもって読む者たちに語りかける神の声を聞くことができるのではないか。

II.

信仰義認：「信仰のみ」Sola Fide、「恵みのみ」Sola Gratia

次に、「信仰義認」という括りで、宗教改革の考察を続けたい。この重要な教理に、他の主要なテーマが関わっている。とりわけ、「信仰のみ」と「恵みのみ」は、「信仰義認」を構成するものである。罪人の義認は神の恵みに基づくものであり、信仰を通して受け取ることのできるものだからである⁵¹。また、「全信徒祭司」も、「信仰義認」と切り離すことはできない。「信仰義認」が何を意味するか、ルターによるこの教理の再発見と、その後の改革者における展開、そして昨今の議論を概観してから、これらの諸テーマの今日的な意義を考えていきたい。

1. ルターの「信仰義認」

宗教改革はマルティン・ルターが「信仰義認」の教理を再発見したことから始まる。それは修道士ルターの個人的な体験としてたどることができる。ひたすら仕事に打ち込む真面目な起業家の父、子を愛する故に厳しくしつける母のもとで育てられたこと、落雷に遭って神の裁きを意識させられたこと、修道士となって務めを真面目に果たしながら、なお魂に平安を得ることができなかったこと等、周知のことである⁵²。そのような彼が、ただ信仰によって義と認められることを理解した時、「開かれた門を通してパラダイスに入っていくような」経験をした。それには、どのような神学的理解の転換があったのだろうか

⁵¹ マクグラス『宗教改革の思想』150頁

⁵² ルターは修道士としての自らの生活を振り返って、こう語っている。「わたしは敬虔な修道僧であり、修道院の規則を厳格に守ったことは真実である。修道院の生活によって天国に入れる修道僧があったら、わたしも天国に行けると思う。わたしを知っている修道院の兄弟たちは誰でもこのことを証言してくれるだろう。わたしの修道院生活がもっと長く続いていたら、不眠と祈りと読書と労働、その他あらゆる責苦のために死んだであろう。」藤田孫太郎編訳『ルター自伝』25頁

か⁵³。

ルターはエアフルト大学に学んだが、そこで教えられたことは、人間の能力について楽観的な「近代的道 (via moderna)」と呼ばれる神学であった。それは、神が人間と契約を結び、「人がなしうること」(quod in se est)を行うという条件を満たすならば、その者を義と認める義務を神自身が負うことになる、という理解であった。キリストへの信仰 (fides Christi) は、まさに、「人がなしうること」であり、特別な恵みの助け無しに、人間の本性的能力において実現可能とされた。人が悔い改めを促されてキリストを信じれば、その結果、神が恵みの賜物を授けてくださると考えられたのである。イニシアチブは人間の側にあった。

しかし、間もなくしてルターは、自分がその条件を満たすことができないことに気がついた。修士としての務めを果たし、救いの確信を得ようとしたが、できなかった。また、アウグスティヌスの研究を通して人間の罪の深刻さを教えられた。そのようなルターにとって「神の義」は脅威であった。義と認められる条件を満たすことができない以上、人間は公正に裁かれる神によって罰せられる以外ないからである。「神の義」は神が罪を宣告し「罰する義」であると考えられた。義認の教理について、中世末期の神学者たちは議論したが⁵⁴、教会として権威ある公式見解を明らかにすることはなかった。それでも「救われるために、私は何をすればよいのか」という問いに対して、教会は「恩恵」を提供できるとし、その恩恵は、神が罪人に示してくださる態度というより、人と神の橋渡しをする実体のようなものであるとした。自分に不足している善を、キリストやマリア、聖人たちの善が蓄えられているプールから融通してもらうことができ、この融通は教会を通して行われ、その権限を聖ペテロの後継

⁵³ 以下の叙述は、マクグラス『宗教改革の思想』140-160頁、同『ルターの十字架の神学』203-204頁に多くを負っている。

⁵⁴ 例えば、トマス・アクィナスは『神学大全』において、「不信仰者の義認」justificatio impii は「恩寵の注入」によってもたらされるとし、それによって罪を赦された者は自由に神に応答しようとするとした。ヘロン『聖霊』157頁

者である教皇が持っているとしたのである。これが「贖宥 (免罪)」という恩恵であり、ここから贖宥状 (免罪符) が生まれた。ルターはこうした見解に納得できなかった。

1513年、ルターはヴィッテンベルク大学で詩篇を講義することになった。詩篇22篇は、キリストの苦難を語るが、きよく敬虔なキリストがそのような苦難にあう理由はないのだから、人間の全ての罪を引き受けた故の苦難と考える以外ない。見捨てられたキリストの全き孤独の中に、神が世界をご自身と和解させることができたのだと考えた。続いて1515年から、ルターはローマ書を講ずることになり、ローマ1章17節に引用されたハバクク書のみことば、「信仰による義人は生きる」という言葉の真の意味を知った。すなわち、「神の義」は、罪人を不義なる者として罰することによって、自らの義しさを示す「能動的な義」ではなく、人間が恵み深い神によって義と認められる「受動的な義」であることを理解するに至った。それは、罪人に義を賜物として与える憐れみ深い神の再発見であった⁵⁵。

かくして「恵み」は、それに値しない人間に対する、功績によらない、神の好意を意味することになった。また、信仰は、人間がなしうることではなく、キリストが罪人のために救いの御業を成し遂げたことを信じることとなった。単なる歴史的な知識ではなく、神の約束と約束した神に信頼を置くことであり、神が義認に必要なすべてのものを提供してくださるので、罪人に求められるのは、ただそれを受け取るだけであることが明確にされた。自分の信仰によって信じるから義とされる、ということでもない。義認はあくまでも恵みであって、信仰はそれを受け取ることに過ぎない。さらに、神の恵みを信じる信仰さえも神の賜物、聖霊の賜物であって、人間の業ではない。

⁵⁵ 自分の罪に苦悶し、罪を贖うのは修道生活ではなく、キリストの十字架の苦難であることに開眼、平安を得たのはルターひとりではなかった。マクグラスは、そのようなイタリアの修士、ガスパロ・コンタリーニの1511年の体験を紹介している(『ルターの十字架の神学』25-28頁)。

このような信仰義認の理解は、道徳や善行を無視する「無律法主義」に陥る危険性をはらんでいるとして、反対者たちはルターを批判した。しかし、ルターは善行そのものを否定したわけではない。善行はあくまでも義認の原因ではなく、結果だとしたのである。しかしまた、ルターは、義認の結果として善行が生じて、義は信仰者の「外に」と考えた。義と認められた者の人格に属するものとなるような仕方で、義が罪人に与えられると考えたアウグスティヌスと違い、ルターは、義があくまでも信仰者の「外に」あり続けるとした。神はこの義を「あたかも」罪人の人格に属するかのよう扱い、また、そのように「みなされる」のである。「キリストの異質な義」が、義認を根拠として信仰により転嫁されるのであって、分与されるのではない。信仰者は内的に罪人であり続けるが、神の目に外的に義人である。あくまでも義人にして同時に罪人なのである(simul justus et peccator)。ルターはこのように論じた⁵⁶。義は分け与えられるものではなく、転嫁されるものであって、罪人は「義であると宣言される」のである。そして、人が義なる者と変えられる過程は、「聖化」あるいは「再生」として義認と区別される。この「法廷的義認」が広く宗教改革者たちによって採用され、プロテスタントの基本的な義認の理解となった。

「信仰義認」の教理は「全信徒祭司」という理念と深く関わる。というのも、神が罪人を義と認め、罪の赦しを与えるにあたって、神と信仰者の間にいかなる者の介在も要求されないからである。罪人が義と認められたという宣言は、司祭による秘跡として行われることを必要としない。また、煉獄の教えが非聖書的なものとして退けられれば、人々にとって、教会が発行する贖宥状も、司

⁵⁶ ローマ書4章7節についての解説でルターはこう述べている。「聖徒はつねに自分の罪を意識し、憐れみによって神が与えられる義を求める。そしてまさにこの理由で彼らは神の御前で義とみなされるのである。こうして彼らは彼ら自身の目に(そして現実に!)罪人である。しかし、神の目には彼らは義人である。それは神が彼らの罪の告白の故に彼らを義人とみなすからである。現実に彼らは罪人である。しかし彼らは哀れみ深い神の転嫁によって義人である。彼らは知らずに義人であり、知りつつ罪人である。彼らは事実において罪人である。しかし、希望において義人である。」マクグラス『宗教改革の思想』158頁

祭によって執り行われる死者のための秘跡も不要となる⁵⁷。こうして、司祭に与えられた権限は失われ、聖職者と一般信徒の距離は縮まる。両者の違いは、あくまでも職務上のことであって、司祭もその職務を離れれば、他の者たちと同じ農民あるいは市民となる⁵⁸。こうして、全ての信徒が、互いのために執り成し、仕える祭司的な働きを行うことができるようになったのである⁵⁹。「聖徒の交わり」communio sanctorumと言え、今日では信徒の共同体性を表わす言葉と理解されるが、中世においては違い、天上のキリストや聖人たちの功績に与ることと考えられた。それが、すべての信仰者たちが祭司的な霊性をもって分かち合うものと解されるようになり⁶⁰、「全信徒祭司」の理念を表わすものとなった。信徒同士が互いに祭司的な役割を果たすことで、聖徒の交わりが実現し、教会共同体が形成されるようになったのである。

2. 他の宗教改革者たちの「信仰義認」

他の宗教改革者たちの場合はどうであったか⁶¹。ツヴィングリを始めとするスイスの改革者たちは、最初、福音の道徳的な影響に関心を抱き、「信仰義認」を語っていない。彼らの改革のエネルギーは、個人の良心の悩みの解決よりも、

⁵⁷ 司祭による秘跡を必要とした「中世的な良い死」については、小田部進一『ルターから今を考える』10-14頁

⁵⁸ 『ドイツ貴族に与える書』でルターは、司祭は決して信徒にはなれないという考え方を退けている。ベッテンソン、ヘンリー『キリスト教文書資料集』(聖書図書刊行会、1962年)281頁

⁵⁹ このように祭司の専有事項が取り除かれたことと同時に、マクグラス(『ジャン・カルヴァンの生涯上』36-37頁)が指摘している変化、すなわち、書物を読んで明確に意見を表明する一般信徒が、下位の聖職者たちの質の低下、高位聖職者たちの特権を見逃さなくなったことも、全信徒祭司という理念の興隆に寄与したものである。

⁶⁰ 小田部進一『ルターから今を考える』169-170頁

⁶¹ マクグラス『宗教改革の思想』160-164頁

スイス諸都市の共同体の改革、靈的再生に向けられていた⁶²。キリストは、信仰者にとって道徳的模範としての存在であった。しかし、1520年代に入ると、ルターの著作に親しんだ結果であると思われるが、ツヴィングリは義認について語るようになる。しかし、それでも主要な関心は、神が人に求めておられる道徳的な要求にあった。

ルターとツヴィングリの間に見られた相違を調停するものとして、マルティン・ブツァーとカルヴァンの義認論がある。ルターの信仰義認が、一旦義と認められれば、道徳的義務をまったく負わなくて済むとの誤解を招き、人々が道徳的義務を免れると安堵してしまう弊害を、ブツァーは正そうとして、「二重義認説」を唱えた。それは、義認に二つの段階を認めようとするもので、第一は「不信仰者の義認」、第二は「信仰者の義認」である。前者は、今日私たちが「義認」と呼んでいるもの、後者は「再生」「聖化」と呼んでいるものである。前者の義認に与った者は、後者において、聖靈に助けられつつ、道徳的モデルであるキリストに倣うことができる。もし、聖化が欠落しているなら、神による義認も受けていなかったことになる。このように説明することでブツァーは、義認が道徳的再生をもたらすことを強調した。

しかし、キリストを外的な道徳模範とするブツァーの説明における弱点を、

⁶² マクグラスは『ジャン・カルヴァンの生涯上』92頁で、ルターにとって「戦いの最前線は、いかにして一人の人間が神との友好な関係に入るのかという問い」に関わるものであったが、ツヴィングリは「聖書的な範例に従って教会と社会を改革することに心血を注いだ」と述べている。その違いをマクグラスは、同書187頁で、両者が置かれていた社会的な環境の違いから説明している。ルターは「ギルドという協同的な仕組みや、大都市の持つ共通の刺激に欠けた小さな町の出身だったので、不可避免的に都会的というよりむしろ地方的で、内向的な神学を生み出すほかなかった」が、対照的に「ツヴィングリの神学は、都市的な生活のリアリティへと向けて方向づけられていた。」さらに、マクグラスは『ジャン・カルヴァンの生涯下』209-212頁で、商取引等の労働に対するルターの否定的な態度とカルヴァンの肯定的な態度の違いを論じている。

カルヴァンは信仰者のキリストとの一体化、神秘的一致で克服しようとした。それは、ルター自身も強調していた、信仰者の内面におけるキリストの人格的実在という理解を適用したものと考えられる。カルヴァンによれば、「神の恵みによってキリストが我々に与えられ、それが信仰によって我々に把握されかつ所有され、キリストに与ることによって我々は特に二重の恵みを受ける」のである⁶³。第一の恵み、『信仰によって義とされる』とは……キリストの義を信仰によって把握しこれを着ることによって、神の目の前に罪人としてでなく、あたかも義人として現れること、つまり、「神が我々を恵みによって義と看做して受け入れたもうこと」であり、「罪の赦し」と「キリストの義の転嫁」からなる⁶⁴。そして、第二の恵みは、キリストに与ることによる再生である。すなわち、キリストの死に与ることで古き人は死に、キリストの復活に与ることで神の義に応答する新しい命によりみがえることである⁶⁵。こうしてカルヴァンは、義認も再生も聖靈の働きによりキリストと一つにされた結果であるとしたのである⁶⁶。

⁶³ カルヴァン、J.『キリスト教綱要、改訳版 第三篇』（新教出版社、2008年）第11章1、211頁

⁶⁴ カルヴァン『キリスト教綱要、第三篇』第11章の1、212頁。渡辺信夫は、伝統的な用語「義の転嫁」を「義の加算」と訳す。確かに、渡辺が同書69頁注2で述べているように、「転嫁」という語は、「日本語では汚名や責任を他者のせいにするという否定的な含みが強い」故、救いの御業を表現するのに相応しくないかもしれない。しかし、「加算」という語は、罪人の罪の総量と義の総量を量りにかけるに当たり、キリストの義を加えて助けてもらう、というイメージに繋がるのではないか。それ故、拙稿では「転嫁」という用語を使用する。この転嫁についてカルヴァンは、『綱要』初版の要約である『信仰の手引き』（新教出版社、1970年）43頁において、こう記している。「(信仰によって義とされるということは) 私たち自身のうちに、何らかの義をうけとるという意味ではない。そうではなくて、私たち自身の不義は計算されないで、キリストの義が、私たちのものであるかのごとく、私たちに帰せられるからなのである。」「計算」という概念を考慮すれば「加算」という用語にも妥当性がある。

⁶⁵ カルヴァン『キリスト教綱要、第三篇』第3章6～10、74-80頁

⁶⁶ カルヴァンは、キリストがキリスト者たちの「かしら」、「長子」であること、ま

こうした改革者たち、特にルターの信仰義認論を、カトリック教会は1545年のトレント公会議において明確に斥け、義認には再生が含まれると主張した。「義認は罪の赦しだけでなく、不義の人間がそれによって義人となる、恩恵と賜物を自発的に受けることによる、内的人間の聖化と再生である」とし、「義認がキリストの義の転嫁のみ、あるいは罪の赦しのみによって恩恵と愛なしに、起こりうると教えたり、……あるいはわれわれが義とされる恩恵が神の善意のみであると教える者は、誰でも処断される」と宣言したのである⁶⁷。また、洗礼を通して与えられた義認の恩恵は罪の故に失われることがあるが、悔悛の sacrament を通して、キリストの功德によって取り戻すことが可能であるとした。こうして、義とされる宣言と聖霊の働きによって義と化していく過程の両者が「義認」であると主張することによって、ローマ・カトリック教会は、「義認」を義と宣言される出来事に限定する宗教改革者たちの見解を排斥したのである。

3. 宗教改革者の信仰義認論に対する挑戦：N. T. ライト

宗教改革者たちの「信仰義認」の理解に対し、近年、新約聖書学の世界で疑問が投げ掛けられてきた。E. P. サンダースは、パウロの時代のユダヤ教は、従来考えられてきたような律法主義的な宗教ではなく、律法を守ることは神が恵みとして与えられた契約に留まるための感謝の応答であって、covenantal

たキリスト者がキリストに「つがれ」、「キリストをその身に着た」者であることといった新約聖書の証言（エペソ4章15節、ローマ8章29節、11章17節、ガラテヤ3章27節）に基づいて、キリストとの一体性を語り、それが聖霊の働きによるものであることを論じている。『キリスト教綱要、第三篇』1章1及び1章3、8頁及び11頁。ヘロン（『聖霊』159頁）に従えば、この『キリスト教綱要、第三篇』においてカルヴァンは、聖霊の働きについて、改革者たちの中で最も組織的な探求を企てている。

⁶⁷ マクグラス『宗教改革の思想』166頁に引用された、トレント公会議教令第七章とカノン11。

nomism（契約遵法主義）と呼ばれるべきものであるとした⁶⁸。このような見方を「新しいパウロの理解」(New Perspectives on Paul、略してNPP)と命名したJ. D. G. ダンによれば、「義認」は、人が神との契約関係にあることを神が認めることであり、人を救う神のわざではない⁶⁹。こうした立場を基本的に継承しつつ、N. T. ライトも伝統的見解と異なる表現で「義認」を語り、彼の多くの著作は広く影響を与えている⁷⁰。その主張については、彼の膨大な著作の全体に当たらなければ、軽々に判断は下せないが、思うところを若干述べておきたい。

N. T. ライトは次のように主張する⁷¹。パウロが『福音』と言うとき、それは『信仰義認』ではない。福音はイエス・キリストが主であるという王の告知、メッセージを意味する。人々がどのように救われるのかというシステムではなく、「イエスが王であるという物語の宣言」である。「福音とは、イエスが主である——世界の主、宇宙の主、地球の主、オゾン層やクジラ、滝、樹木、カメなど、全

⁶⁸ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977).

⁶⁹ J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (London: SPCK, 1990), idem, *The New Perspectives on Paul*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008). Dunnの主張については、伊藤明生が『「パウロ研究」を巡る新しい視点』を巡って——契約遵法主義を中心に——『福音主義神学』45号（2014年）で論じている。また、ダンによるガラテヤ2章6節の釈義を、葛田崇志『NPPと聖書信仰——New Perspectives on Paul（新しいパウロの理解）』日本福音同盟神学委員会編『「聖書信仰」の成熟をめざして』（いのちのことば社、2017年）は紹介している。

⁷⁰ 特に、N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress, 2013); idem, *What St Paul Really Said* (Oxford: Lion Hudson, 1997)。後者は最近邦訳出版された。N. T. ライト『使徒パウロは何を語ったのか』（いのちのことば社、2017年）。なお、ライトのパウロ理解と批判的に取り組んだものとして、例えばChristoph Heilig, J. Thomas Hewitt, and Michael F. Bird, eds. *God and the Faithfulness of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2017)、John Piper, *The Future of Justification* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008)がある。特に後者は、草稿の段階でライトに確認を求め、詳しい応答を得た上で書き改めたもので、多くの点で的を射ているように思われる。

⁷¹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』243頁、80-81頁、301頁

被造物の主である——と告げ知らせること」なのである。確かにライトの言うとおり、キリストは全被造物の主であり、王である。しかし、それだからと言って、それが「信仰義認」に代わる福音のメッセージなのか。そうだとすれば、キリストが「私たちの罪のために死なれた」と語り、十字架と復活の福音によって「救われる」としているパウロの言葉（Iコリント 15章 1-8節）をどう理解したらよいのだろうか。ここに提示されたケリュグマは「どのように救われるのかという教理」ではないとライトは言うが⁷²、救いの方を指示するものとしてコリントの信徒は信じ、私たちもまた信じたのではないか⁷³。

ライトはまた、「福音は『信仰義認』ではなく…契約に対する神の真実を啓示している」とする⁷⁴。確かに、イエス・キリストにおける救いの実現は、神がアブラハムらと結んだ契約に対する真実の現れである。しかし、それゆえ、なぜ信仰義認ではない、と言い切ることができるのか。ライトはその議論において、しばしば聖書の語ることを単純化し、二項対立的に捉えているように思われる。キリストが王であるという告知と、罪人が義と認められるために十字架で死なれた方を信じるようにという訴えは「あれか、これか」ではない。神の契約に対する真実と信仰義認も同様で、二者択一ではない⁷⁵。

そもそも「義」、特に「神の義」とは何なのか。「義」(צְדָקָה、צְדִיק)とその

動詞形には意味の広がりがあるが、基本は基準に合致していることであり、したがって「義」には、物差しや量りで正しく計量するという非宗教的な意味もある⁷⁶。もちろん圧倒的に多い宗教的な用法では、人が神の義の基準である律法に従い、それを行うことが「義」である⁷⁷。神ご自身が義であり、その神が働かれることも「義」と表現される。「義」は悪を行う者に対してはさばき、善や義を行う者に対しては救いとなる⁷⁸。デボラやサムエルは、契約に対する真実のゆえに神が民を救われたことを、「神の義」として語る（士師 5章 11節、Iサムエル 12章 7節）。ライトがしばしば言及する死海文書においても、罪を認め、神の憐れみ深い赦しを信じるといったことを語る箇所は、パウロの「信仰義認」の教えに近いものがあるとさえ言われる⁷⁹。

果たしてパウロが対決したユダヤ教はすべて「契約遵法主義」で、律法主義の要素はまったくなかったのだろうか。確かに、ライトが取り上げる 4QMMT には神への感謝があり、神の助けを求める謙虚な祈りがあるように思われる。しかし、シュライナーが指摘しているように⁸⁰、恵みを強調する立場においても、律法主義への傾斜は起こりうる。それは福音に生きようとする私たちの内にも見られるものである。またライトは、パウロがペラギウス主義的なものと

⁷⁶ 申命記 25:15、レビ記 19:36、エゼキエル 45:10、ヨブ 31:6 以下、筆者のトリニティ神学校の修士論文、“The Righteousness which Exceeds that of the Scribes and Pharisees.” (unpublished thesis, 1977), pp. 9-28.

⁷⁷ 申命記 6:25、24:13

⁷⁸ イザヤ 46:13、51:5-6、59:16-17、詩篇 40:10、51:14、71:15-16 では、「義」と「救い」が（時には「真実」も）パラレルに語られている。

⁷⁹ David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Cambridge: University Press, 1967), p. 112. 但し、神が義と認められるのは、律法の実行に努める者たちであって、不信者の義認ではない（IQS 11:2、I Qp Hab. 8:1-3）。

⁸⁰ T. R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993), pp. 115-116.

⁷² ライト『使徒パウロは何を語ったのか』172頁

⁷³ 加えて、パウロが一度もキリストを「王」と表現していない事実も留意すべきであろう。固有名詞化されていない称号の「キリスト＝メシア」が王権を含意しているとも言えようが、例えば、被造世界全体が「滅びの束縛から解放」される約束を語るローマ 8章のような箇所、パウロはなぜ王としてのキリストに言及しないのか、ライトが正しいとするといささか解せない。

⁷⁴ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』251頁

⁷⁵ 二者択一で論じ、一方を採るために他方を捨てる平面的見方を遠藤勝信は戒め、むしろ、「前景 foreground」と「後景 background」という立体的な捉え方をするようにと提唱している（「ヨハネの福音書における〈信仰理解〉——NPP に関する議論を念頭に——」『福音主義神学』48号 [2017年] 5-20頁）。

対決したと想定することが時代錯誤であるとしているようだが⁸¹、ペラギウス主義と律法主義は区別されるべきものである。ペラギウス主義とは異なる神学的立場を取るキリスト者が律法主義に陥ることがあり得るからである⁸²。たとえイエスやパウロが対決したユダヤ人たちが、基本的に「契約遵法主義」を採っていたとしても、そこに律法主義的な傾斜が認められたのではないか。そうでなかったなら、福音書に記されたイエスの律法学者、パリサイ人批判は事実誤認か、福音書記者たちの創作と見なければならなくなる。

ライトは、リチャード・フッカーの「人は、信仰によって義とされるという義認の教理を信じる信仰によって義とされるわけではない」という言葉を引用し、「信仰によって義とされるということを知らなくても、多くの人々は信仰によって義とされる」と指摘する⁸³。そう言いつつ、「私は、義認の教理が大切ではないとか、不必要な教えであるとか言っているわけではありません。…教会は義認の教理を正しく理解せず、また教えないなら、教会は必ず問題に直面するでしょう」と付言している⁸⁴。どうやら「義認の教理」は、教理自体のことでなく、「イエスを信じること」だと言いたいようである。それなら、義認の教理を知識として理解することなく、義認の教理を通してキリスト自身を信じるのが大切だと言えば良かったのではないか。実際、義認の教理を学ぶこ

⁸¹ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』53-54頁

⁸² この点について、パイパー (*The Future of Justification*, p. 152, n.14.) が Matt Perman の指摘を紹介しているが、その内容は的を射ている。Perman は、人は「ペラギウス主義をまったく拒否しつつ律法主義者であり得る。カルヴァン主義の律法主義者、アウグスティニアン律法主義者、恵みによって行いを生み出す力を得ると信じる律法主義者であり得る」としている。Perman はまた、「律法主義」と言っても、自らの力によって神の好意を得ようとする堅い律法主義 (hard legalism) だけでない。信仰によって救われるが、行いによって救いに留まると考える柔らかな律法主義 (soft legalism) もあると指摘する。後者も律法主義であることを、NPP は見落としているかもしれない。

⁸³ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』312頁

⁸⁴ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』313頁

とを通して、自分の罪がキリストの十字架の贖罪によって赦されたことを信じるようになった者は、少なくない。それは「義認」を信じたのではなくキリストを信じたのだと説明されるかもしれないし、実際、キリストを信じたに違いないが、上記のようなフッカーの言葉を引用することは、無用な誤解を招き、福音の証しに混乱を生じさせるのではないか。

イエスやパウロは「時間を越えた宗教体系や倫理体系、どのように人が救われるのかについてのメッセージなど教えなかった」と、ライトは述べている⁸⁵。それが正しければ、「福音は、ユダヤ人をはじめギリシャ人にも、信じるすべての人にとって、救いを得させる神の力です」(ローマ1章16節)と語るパウロは、偽っていることにならないか。結局のところ、ライトはパウロを第二神殿時代のユダヤ教の文化脈において理解することに急な余り、彼が「異邦人の使徒」として、ギリシャ・ローマの文化脈で生きる人々に、彼らにとって意味ある言葉で語っていることを逆に軽視しているのではないか。ライトの理解をもって、パウロが信仰義認の福音を語ったなら、ユダヤ人は別として、ギリシャ人やローマ人は、それを「福音」として理解できたであろうか。また、私たち日本人も、「十字架で死によみがえられたイエス・キリストを王として信じれば、あなたはアブラハムの家族へと迎え入れられ、神の国に入っている」と聞いて、それを自らに対する良き音信として受け止めることができるだろうか。

確かに、宗教改革者は自らが対決したローマ・カトリック教会と1世紀のユダヤ教を重ねて理解し、16世紀の状況を1世紀に投影したために偏りが生じたかもしれない。ライトの主張は西欧の反ユダヤ主義的な聖書理解を矯正し、個人主義に偏った福音理解や伝道を修正し、創造から神の国の完成に至る展望を含んだ豊かな福音理解を確立する助けになろう。また、キリストの王権を強調することで、伝道と社会的責任の二元論的理解を克服できよう。しかしながら、偏りを正すために振り子が逆の極端に揺れ過ぎてはいないだろうか。とも

⁸⁵ ライト『使徒パウロは何を語ったのか』351頁

あれ、私たちは「信仰義認」の教え自体を捨てるよう求められていないと思う⁸⁶。

4. 「信仰義認」と今日の日本の教会

「信仰義認」の教理をめくり、現在の日本において私たちは何を考えるべきか。

(1) 後退しつつある？「信仰義認」の教理の再興

「信仰義認」は、宗教改革の中心的な教理であるが、聖書に語られている救いの表現として唯一のものではない。神の法廷における審判を前提にした信仰義認に加えて、奴隷解放を背景にした「贖い」、聖所におけるいけにえの概念を土台にした「宥め」、敵対関係の破れを繕う「和解」、さらには悪や悪魔の支配に対する「勝利」として、キリストの十字架の福音が語られている⁸⁷。そのような多様なイメージで説明されることは、福音の豊かさの故であるとも言えよう。これら諸概念の中で、宗教改革は「信仰義認」にスポットを当てた。そのことの故に、「信仰義認」を中世末期から近代初期という時代の特殊性と結びつけ、今日では「時代遅れ」の福音理解としてしまうことはできない。

鈴木浩⁸⁸は、信仰義認論は人間の罪の深刻さの認識を前提にしている故、「神の尊厳」ではなく「人間の尊厳」が声高に語られ、罪の意識が希薄になっている21世紀の今、信仰義認論もまた語られなくなって来ていると指摘している

⁸⁶ ライトの「信仰義認」の理解については、他にも「義の転嫁」や「二重の義認」（キリストを信じることによる義認と終末における神の法廷における義認）の問題もあるが、別の機会に譲りたい。

⁸⁷ John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1986) pp. 167-203, 227-251. 但しストットは、宥め (propitiation)、贖い (redemption)、義認 (justification)、和解 (reconciliation) を「罪人の救い」として一括りにし、勝利 (victory) は章を改め「悪を征服すること」として扱っている。

⁸⁸ 鈴木浩『「今、再び罪について考える……原罪論をめぐる奇妙な沈黙」この沈黙は何か、そしてその帰結は？』『福音主義神学』47号(2016), 85-104頁

が、至言である。「講壇から罪や神のさばきが語られなくなってきた」という嘆きが以前は聞かれたが、最近では、そのような言葉も余り耳にしなくなっているように思われる。しかし、もとより、罪人の罪認識は希薄であり、認罪は聖霊によって霊的な眼が開かれて始めて生じるものである。もしかすると、みことばを語る者たち自身が、そのような聖霊の働きを余り経験しなくなっているのかもしれない。そうだとすれば、さらに事態は深刻である。ともあれ、私たち人間が神の御前に罪ある者であるという理解が希薄になっていくなら、キリスト教信仰そのものの本質が見失われていくであろう。

さらに言うならば、罪認識の希薄化は、聖にして義なる神、さばき主なる神の認識の後退に由来していると言えよう。この世界を創造された神が絶対的な存在であり、私たち人間をさばかれること、義の基準は神にあり、この神の前に私たちは立たなければならない事実が、正しく認識されなくなっているのではないか。人間の相対的なモラルを基準として自らを判定するならば、義認の概念は曖昧になり、恵みにより信仰によって義とされることの祝福も空疎になる⁸⁹。カルヴァンが『キリスト教綱要』最終版の第一篇で示しているように、聖書に導かれて、創造者なる神を知ることから始めなければならない。そうしてこそ、第二篇で語られている、本性において腐敗した人間の現実を認めることができる。出発点は、聖書に導かれて、神を神として認識することにある。

(2) 「信仰義認」の共通理解の模索

1999年10月31日、ローマ・カトリック教会とルーテル世界連盟は「義認の教理に関する共同宣言」を発表した⁹⁰。その日本語版の序文において、教皇

⁸⁹ J. I. パッカー（『十字架は何を実現したのか——懲罰的代理の論理』[いのちのことば社、2017年]）は、懲罰的代理としてのキリストの十字架の意味を保持することの重要性を説いている。義なる神のさばきの認識が後退すれば、十字架の懲罰的代理としての意味も薄れ、信仰義認の空洞化は避けがたい。

⁹⁰ 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』（教文館、2004年）。この『共同宣言』は序において、「義認についてそれぞれの教会が教えるすべてのことを網羅するものではない」が、「義認の教理の基本的真

序キリスト教一致推進評議会議長のヴァルター・カスパー枢機卿は、「義認の教理に関わる基本的な諸真理についてお互いの間に同意があることを公式に宣言できた」としている⁹¹。「二十世紀に至るまでカトリック側のルター像に決定的な影響を及ぼした」と言われる⁹²ヨハネス・コッホレウスの『マルティン・ルターの行為と著作についての注釈』（1549年）が、ルターを異端者であるばかりか、好色家、犯罪者と看做していたことを考えれば、両陣営の互いに対する友好的な態度は、今昔の感にたえない⁹³。500年前に互いに断罪し合った事柄が、今日のルター派とカトリック教会の双方に当てはまらないことを表明すること、また、違いを認めつつ、なおかつ共通の理解として確認できることを明らかにすることの意義は確かに大きい⁹⁴。

理に関する合意を含むものであるとし、しかも「依然として残る相違点があるもはや教理上の断罪のための機会とはならない」ことを示すものであるとしている。そして、44項目にわたる宣言の文面を読むと、二つの立場の教理的言明が互いに容認しうる程度のものであることを、明らかにしようとする努力の跡をたどることが出来る。

⁹¹ 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』11頁。W.カスパーはまた、『マルティン・ルター、エキュメニズムの視点から』（教文館、2017年）において、今日のエキュメニズムに対してルターが貢献するものがあり、それは「神の恵みと慈しみと福音と回心への呼びかけ」であるとしている（55頁）。

⁹² 中世思想研究所編『キリスト教史5. 信仰分裂の時代』102頁

⁹³ 古屋安雄『激動するアメリカ教会』（ヨルダン社、1978年）151-153頁によれば、カトリック教会の宗教改革に対する攻撃的な態度は1940年頃から変化し、ルターの主張の正当性を認めるようになっていった。

⁹⁴ カトリック教会とルーテル教会はまた、2016年10月31日に、「ルーテル世界連盟とカトリック教会との共同声明」を公にし、これまでの偏見と争いを改めて懺悔し、50年にわたる対話によって相互の理解と信頼を深めて来ることができたことを感謝し、なお残る違い（特に共同聖餐ができないこと）を乗り越える課題を確認し、キリストの福音を証しし、この世界の必要のために奉仕する使命に共に当たることを明らかにした。

しかしながら、新旧両教会の「和解」を手放しで喜ぶのではなく、私たちはその中身を慎重に吟味しなければならない。1950年に公にされたオランダ改革派教会の教書『カトリックとプロテスタント』は、カトリック教会の内に「真正なキリスト教的なおおきのしるし」を認めつつ、表現は同じでも、内容が微妙に異なる場合がある故、両者の間になお隔たりがあることを明らかにした⁹⁵。一例を挙げれば、「義とされた者が行うよい行い」についてのカトリック側の見解は、よい行いが「恵みのうちに成長することに貢献」し、「その結果、神から来る義が保たれ」としている。そして、「カトリック側がよい行いが『功績であること』を堅持するとき、言わんとするのは、聖書の証言に従えば、天における報いがこれらの行いに対して約束されているということである」と記している⁹⁶。ここで「義の保持」や「功績」という概念は、「受け取られた義は、神の目のまえでは、保存されないし、また善行によって増加されることはない……などというものがあれば、そのものは呪われるであろう」と断罪したトリエント教会会議の言明に繋がるように思われる。恩恵が「功績を苦しんで獲得することを、われわれに強いる力以外のなにもものでもなくなるのです」と、オランダ改革派教会が表明したこのような懸念⁹⁷は、今日払拭されたと言えるであろうか。

日本の文脈において懸念されることの一つに、δικαίωσ の訳語の問題があるのではないか。この動詞は、従来「義と認める／認められる」と訳されてきた。聖書・新改訳は第三版でも新改訳2017でも、その伝統を継承し、40回前後この訳語を採用しているが、新共同訳では11回に過ぎず、δικαίωσ は基本的に「義とする／される」と訳されている。「義とする／される」では、再生／聖化を

⁹⁵ オランダ改革派教会教書「カトリックとプロテスタント」（新教出版社、1959年）14頁。その「真正なキリスト教的なおおきのしるし」は「キリストに対する熱烈な愛、熱心な祈りの生活、徹底した聖化、他人への奉仕にさいして、ひじょうに大きな自己犠牲が見られ……二つの教会（カトリックとプロテスタント）のどちらにも、まことの神の子が見出される」としている（同書、15頁）。

⁹⁶ ローマ・カトリック教会／ルーテル世界連盟『共同宣言』45頁

⁹⁷ オランダ改革派教会教書『カトリックとプロテスタント』95頁

含んだ義認というカトリック的理解に近づくことになるのではないか。近く出版されると言われる聖書協会・共同訳ではどうであろう。いずれにせよ、福音主義プロテスタントのカトリック教会への接近と交流が増えている今日、慎重な対話と共同研究は続けられなければならない⁹⁸。

(3) 「信仰のみ」「恵みのみ」の徹底

「信仰のみ」「恵みのみ」を私たちは正しく継承しているだろうか。まず、信仰が知的理解や知的同意に偏していることはないだろうか。信じるためにはある程度の知識や理解が必要であるが、信仰が、救いを約束された神ご自身に対する人格的な信頼であることが、相応しく把握できているだろうか。技術が発達し、機器が多くのことを代行するようになり、人間関係が希薄になっている今日、この人格的な信頼ということが特に強調されなければならないと思う。神に対する人格的な信頼は、もちろん聖霊が超自然的にもたらすものであるが、人間同士の信頼関係、とりわけ子ども時代の親子の人格的な信頼関係とまったく無関係なものとすることはできない。

「信仰義認」は、神が与えてくださる義認を恵みとして受けることしかでき

⁹⁸ 「義認の視点から見た人間の無力さと罪」についても、表現や視点の違いはあっても本質的な理解の相違はないとしているが、人間の罪や自由意志の問題を広範囲にわたって考察しなければならない。さらに、啓示の理解、教会観、マリアへの崇敬、人間論等、70年近く前に論じられた問題点にどれだけ修正が加えられて来たであろうか。なお、1960年代の第二バチカン公会議以降のカトリック教会の動きを、福音主義プロテスタントの立場から検討評価したものに脚注13に挙げたカーソン『夜明けか黄昏か、現代ローマ・カトリック』がある（原著はH. M. Carson, *Dawn or twilight? A study of contemporary Roman Catholicism* [IVP, 1976]）。彼は、教皇の不可謬性、聖書と伝承の理解、秘跡、司祭職、聖餐の全質変化、ミサ、聖母マリア特別崇敬、告解、贖宥、煉獄といった諸テーマを論じ、カトリックと福音主義プロテスタントの間になお大きな隔たりがあることを示しているが、それは大方、人間の墮罪の理解についての違いに帰着するように思われる（同262-264頁）。

ないこと、信仰さえも神の賜物であることを意味している。すなわち、私たちの罪をさばかれる義なる神の御前に、私たちは文字通り、百パーセント無力な存在だということである。さばきの神の理解が曖昧になり、したがってまた、神の義に照らしてこそ分かる自らの罪深さの自覚が薄れれば、なぜ信仰のみなのか、恵みのみなのか、人間の側に良き業が認められる余地があるのではないか、という疑問が生じてくる。したがって、「信仰のみ」「恵みのみ」に含まれる、人間の百パーセントの無力は確認され続けていかなければならない。ルターは詩篇71篇の注解で、「義人であるのは、自分を謙遜であると見なす人ではなく、自らの目では忌まわしく、断罪に値すると自分のことを考える人である」とし、「人間が神によって高みへと引き上げられるのは、自分を深みへと引き下げることによってである」と述べている⁹⁹。また、亡くなる二日前には「私たちは神の乞食である」と書いたメモを残している。私たちは、どこまでも無力な人間の現実を思い起こさせる、こうしたルターの言葉に帰ることが求められているのではないか¹⁰⁰。

福音主義諸教会の伝道に見られる回心の強調には、「信じる」ことを、信仰のスタートライン、信仰の世界に入るときの決断に限定してしまう危険性がある。回心後は、信じることは「卒業」で、代わって奉仕が強調され、信者に相応しい行為や行動に焦点が当てられることになり易い。こうして、「信仰のみ」が「信仰+良き業」に、「恵みのみ」が「恵み+報酬」に置き換えられてしまう。このプラスアルファの追求に急ぎ立てられ、「信仰のみ」「恵みのみ」の祝福に十分与っていないキリスト者が少なからず存在しているかもしれない。私たちは、セミペラギウスの考え方を退け、「救いが隅から隅まで全部、最初から最後まで神の業である」という理解を確立しなければならない¹⁰¹。

⁹⁹ マクグラス『ルターの十字架の神学』193頁

¹⁰⁰ 徳善義和『神の乞食 ルター・その生と信仰』（聖文舎、1972年）。マクグラスによれば、カルヴァンの場合、人間の罪深さと、墮落した人間性の無価値さという見解が、「予見された功績によらない（ante praevisa merita）選びという改革派の教理の中に表現されている。」『ジャン・カルヴァンの生涯上』53頁

¹⁰¹ マクグラス『ジャン・カルヴァンの生涯上』104頁。マクグラスは「ルターは西

(4) 聖化と再生に至る信仰義認

宗教改革において強調された教会の規律、あるいは教理問答や信仰の手引きを用いての教会教育は、幼児洗礼を受けながら真の福音信仰に目が開かれていない「キリスト者」が教会を構成していた、あの時代において、教会が真に教会となるために欠くことのできないものであった。翻って、日本の教会を構成する者たちの多くは異教ないし無宗教からの回心者であって、それなりの教会訓練を経て来ているはずである。しかしながら、その教育や訓練が洗礼までで、その後の聖化と再生に向けての教会教育がどこまで行われて来たのだろうか。洗礼をゴールとして、それ以降は教会の奉仕者としての貢献が期待され、いつの間にか、業と報酬の原理に生きてはいないであろうか。こうした現実を克服していくもう一つの鍵は、信仰義認が聖化に至る必然性を聖書から教えられることである。十字架の贖罪におけるキリストに止まらず、聖霊の働きに拠り頼みつつ、内住のキリスト、キリストと一つにされること、キリストのかたちが成ること、キリストのとりなしといった恵み、まさしく「キリストのみ」Solus Christusを経験していくことである。自らの存在目的が「神の栄光のみ」Soli Deo Gloriaにあることを確信するに至ることである。五つの sola、solus の残る二つも忘れてはならない。

(5) 「全信徒祭司」と教会共同体の構築

スクリブナーによれば、ドイツでは宗教改革以降、新しい聖職者の特権階級が誕生して来たが¹⁰²、それは「全信徒祭司」の後退を意味している。確かに、

方教会の大半が、「神の恩恵」の考えを見失い、人間の自己充足に信頼を置くようになってしまったことにより、ペラギウス主義に陥ってしまったことを確信した」と書いているが（同 103 頁）、私たちもまた、それに似た現実に直面させられているように思われる。

小田部進一（『ルターから今を考える』95-97 頁）は、自分の価値を自分で証明しなければならぬ業績主義とそれによる人間疎外を、ルターの時代と現代に共通した問題性として取り上げているが、これも恵みの神に対する徹底した信頼に立つことによって、克服しなければならない。

¹⁰² スクリブナー他『ドイツ宗教改革』74 頁。「第一世代のルター派牧師は旧商人が

聖職者として有効に働くためには、聖書や神学の専門的な習得や訓練が必要となる。当然、誰でもと言うわけにはいかない。また、教会のミニストリーに関する情報は聖職者たちに集まる。そこでおのずから、 sacrament を洗礼と聖餐に限定したプロテスタント教会においても、ある種の「エリート層」が生じてくる。

それ故、一部の者たちだけが按手を受け、聖職者、教職者として任ぜられるというシステムを一切廃止し、すべての信徒が平等に教会の働きを担うような教会を目指すべきだという主張にも一理はある。極力均一化を図ることによって、聖職者中心主義の悪弊はある程度防げるかもしれない。しかしながら、パウロの宣教によって誕生した教会に長老が立てられた事実は（使徒 14 章 23 節）、リーダーシップが不可欠であることを示している。また、教会を構成する者たちに与えられている賜物は多様である（1 コリント 12 章）。教職中心になることを避けようと、聖書や神学の教育を排除するなら、神のみことばからの逸脱が生じ、教職ならぬ信徒リーダーによる教会の迷走が起これないとも限らない¹⁰³。また、全信徒祭司を語る際、それぞれの信徒が個別に神と直接結びつくことを過度に強調するなら、キリスト者が互いに孤立し、本来目指すべき教会共同体の構築はおぼつかない。新約の教会においては、信徒の祭司たる役割が「神の民」についての教えと合わせて語られていること、そして祭司が個々の存在ではなく集合名詞的に *ιεράτευμα* = 「祭司（団）」と表現されていること

多かったが、16 世紀の末までにはおそらくプロテスタント聖職者の 80-90 パーセントは大卒者であった。次第に聖職者のエリートが成長し、その息子も聖職者となり、聖職者の娘と結婚した。古い特権階級と同様に、まぎれもない新しい特権階級が形成された。」

¹⁰³ カルヴァンはこの問題を取り上げる中で、「我々の論じるこの秩序とこのような種類の統治を、あるいは廃止しようと努力しあるいは余り必要ないものとする者はみな、教会の散逸、いやむしろ破滅と滅亡を望む者である。地上の教会の保持のために使徒的・牧者的職務が必要なと比べれば、現世の命を養い支える太陽の光と熱、また食物と飲み物さえも必要性は劣る」とまで言い切っている（『キリスト教綱要、改訳版 第四篇』[新教出版社、2009 年] 第 3 章 2、56 頁）。

を見落としてはならない (Iペテロ2章5、9節)。

教会内に指導者としての召しを受けた者たちを立て (エペソ4章11節)、その責任の下に教会を形成することは聖書的なことである。但し、「教会のかしら」がキリストであることを弁え (エペソ1章22節、5章23節)、教職も含めてすべての信徒が「キリストを恐れ尊んで、互いに従い」 (同5章21節)、指導的な立場に立つ者たちはあくまでも「キリストのしもべ、また神の奥義の管理者」であることを自覚し (Iコリント4章1節)、弟子たちの足を洗われた主の模範に倣い (ヨハネ13章1-15節)、ただ「神の栄光のみ」を求めて奉仕に当たることである (Iペテロ4章11節)。そして、そのような「しもべ・リーダーシップ」の下に、すべての信徒が教会形成において何らかの働きを担う者となることにより「全信徒祭司」の理念は実現して行く。但し、その場合でも、「祭司」であるから、まず神に対して霊のいけにえを献げることが基本である¹⁰⁴。

終わりに

宗教改革は、私たちの信仰が拠って立つ土台を据えてくれた、何ものにも換えがたい歴史的遺産である。しかし、私たちは単に過去の遺産を大事に守って行くということではなく、改革を継続して行かなければならない。渡辺信夫が言うように¹⁰⁵、「改革された教会といえども、完全無欠に健全な・純潔な教会なのではない。……もし、宗教改革の教会が、自分は改革を経たのだから健全である、と思いがたならば、救いがたい病気にとらわれているのである。だから、改革は一度ですむものではない。毎日毎日、キリストの言葉によって新

¹⁰⁴ Iペテロ2章5節で、すべての信徒が「生ける石として、霊の家に築き上げられ」とともに、「聖なる祭司として……霊のいけにえをささげ」るよう勧められていることは、実に重要である。その霊のいけにえとは、公正を行なうこと、誠実を愛すること、へりくだって神と共に歩むこと (ミカ6章6-8節)、賛美や祈り、様々な善き行ない、他の人を助けること (ヘブル13章15-16節)、そして何よりも自分自身をささげることであると言えよう (ローマ12章1節)。

¹⁰⁵ 渡辺信夫『カルヴァン』(清水書院、1968年)169-170頁

しくされ続けて行くことによって、教会は教会となるのである。」とりわけ考慮しなければならないことは、「伝統」の問題であろう。改革された教会であっても、歴史を積み重ねて行く内に、その教会あるいは教派の慣行が、いつの間にか「聖なる伝承」となる危険がある。時には、その教会教派の創設者の言葉が「絶対的な託宣」となり、聖書以上に重んじられることがあるかもしれない。それ故、私たちは絶えず聖書に立ち返り、改革されて行かなければならない¹⁰⁶。

宗教改革は、聖書を聖職者の独占から解放し、信徒一人一人が聖書を読み、理解し、信じ従うことを可能にした。しかしながら、その解放は解釈の多様性を生み、多くの教派を生み出して来た。プロテスタント教会は、沢山の教派、教団に分かれることになった。このような現実にあつて私たちは、キリストの教会としての一体性をどのように証しすることが出来るのか、という問いを突きつけられている。聖書に忠実であり、福音の本質を見失うことなく、キリストのからだとしての一体性を、どのようにして創出し、証しすることができるのか、課せられた課題は重い¹⁰⁷。しかし、それに取り組みなければ、弟子たちが一つになることによって、神の愛が世に証しされることを祈られた、主イエスの期待 (ヨハネの福音書17章20-23節) に背くものとなる。そこで、宗教改革者メランヒトンの次の祈り¹⁰⁸をもって、この講演を終えることにした

¹⁰⁶ 継承が決して容易でないとするヘロン (『聖霊』166頁) は、多くの継承者たちが宗教改革に先行する思想に酷似した姿勢に逆戻りし、「教皇や伝統や教会の権威を、聖書や教理的告白あるいは個人の良心の権威に置き換える点だけが改まったに過ぎない」と述べているが、良心が聖霊に導かれて聖書に聞くという姿勢を保持している限り、逆行はある程度防げるのではないか。

¹⁰⁷ 宗教改革者たちが一致することに困難を覚えたのは、聖餐の理解をめぐるものであったが、見解の相違を認めつつ、一致を模索する試みの一例を、ドイツ福音主義教会常議員会『聖餐——福音主義教会における聖餐の理解と実践のための指針』(教文館、2006年)に見ることができる。

¹⁰⁸ マンシュレック、C. 編『改革者の祈り』(新教出版社、1959年)8頁

「生ける神の子、主なるイエス・キリストよ、あなたはわたしたちのために十字架にかかり、そして甦り、地上にあってはわたしたちのために祈られました。今もお永遠の父に祈っておられます。『父よ、真理によって彼らを聖別して下さい。わたしたちが愛において一つであるように、彼らをも一つにして下さい』。キリストよ、常にこの祈りをもって、わたしたちを助けて下さい。あなたの御教会のうちにわたしたちを集め、とこしえにお守り下さるように。あなたのあわれみによって、わたしたちをお守り下さい。アーメン」

(日本福音キリスト教会連合・前橋キリスト教会牧師)

¹⁰⁹ この拙論においては、英国の宗教改革、カトリックの対抗宗教改革まで論じることは出来なかった。また、日本にある多くのプロテスタント教会の歴史的背景を考えるなら、宗教改革の「再生を求めた」と言われている敬虔主義やピューリタニズムの運動にも多少なりとも目を向けるべきであるが、それも叶わなかった。さらに、世俗の権力との関わり、教会政治の在り方、社会倫理、経済倫理、労働の倫理、修道制等、宗教改革者たちが取り組んだ／関わったアジェンダ、中世末期と現代に共通する情報革命といった問題にも殆ど触れることは出来なかった。いずれも今日の視点から考察する必要があると思われるが、別の機会に譲りたい。