

## ルター主義における積義原理

橋本 昭夫

### 一、導入 「聖書のみ」と「積義」原理

宗教改革の実質原理は「恵みのみ」(sola gratia) 形式原理は「聖書のみ」(sola scriptura) と言われる。このふたつの原理に、「信仰のみ」(sola fide) が加えられ、宗教改革的信仰の旗幟となっていることは周知である。とりわけ「聖書のみ」は、宗教改革以降、ほとんどのプロテスタント教会で主張されている基本線である。細目において多少違っているにも、「信仰と生活の唯一の規範」といっていいものでは、プロテスタント諸教派においては「一致するところである」。しかし、だがその原理が積義において、どう理解されているかについては必ずしも同一ではない。すでに宗教改革時代、おなじく「聖書のみ」を主張しながら異なる宗教改革の概念が形成され展開されたように、<sup>(1)</sup> 現代で

も同じ主張のもと、さまざまなニュアンスをもつキリスト教理解が展開されている。このように「聖書のみ」の主張をかかげながらも、異なる福音理解を導き出す釈義が可能であるとき、「聖書のみ」という形式原理だけでは、宗教改革本来の福音理解に到達しうるとは限らないということになる。このことから「聖書のみ」が、具体的には、どうに理解されているかが、聖書釈義を深く規定していると予想される。

ルター主義においては、「聖書のみ」がどのようにとらえられ、またそれに呼応してどのような釈義原理が貫いているのであるのか。ところで、「ルター主義」と言っても、同じ宗教改革的源泉を汲みながらも、敬虔主義の洗礼を深く受けた保守的ルター主義から、エキュメニカル運動に積極的貢献しようとするルター主義まで、さまざまな色調の流れがある。現代にいたってもなおルター諸教会内に「講壇と聖卓の相互承認」が課題となっていることから、「ルター主義」と言っても必ずしも一つではないことを知る。<sup>(2)</sup> ただこの関連においては、保守・エキュメニカルの違いを超えて認められるルター主義教会の聖書観に明確な基本線があるとの認識を出発点として論を進めていきたいと考えている。<sup>(3)</sup> その基本線とは、マルチン・ルター自身の聖書観および釈義原理を、その原理において踏襲するものである。この小論においては、まずルター自身の聖書観を考察し、さらにそれに立った彼の釈義の特質を見ていくのが妥当であろうと考える。このような考察や検証を経て得られたルターの釈義原理が、現代のルター主義教会の聖書釈義にどう反映され、またそのような釈義的实际が今日の福音主義神学の聖書釈義にどのような意味をもっているかを問うてみたいと願っている。<sup>(4)</sup>

この序論の関連で、「釈義」という用語に触れ、とくに「解釈」ないしは「解釈学」との関連で、その語義を定めておきたい。「釈義」は、「語・意義」を「解」釈「する」ことで、その理論を「釈義学」とかりに呼ぶならば、「解釈学」と同義となる。言いつまびもなく、「釈義」は西欧語における exegesis であり、「解釈学」は hermeneutics である。両者の相違は、前者が所与のテキストの語義を確定し、そのテキストがそれが生みだされたコンテキストにおいてどのような意味をもったのかを明らかにすることを指すのに対し、後者はそのような意味での釈義の結果が、時間・空間を隔てて釈義をする者にどのような意味をもつか（つまり「理解」されるか）を問うということにあると考えられよう。その意味では、釈義はより文献学的、解釈学はより実存的ということが可能である。だが、「釈義」と「解釈」は、こと神学に関しては、必ずしも厳密に区別し得ない。その実例は、新約聖書のパウロの「旧約解釈」に見られる。おおまかに言えば、釈義と解釈の分化は、歴史的批判的意識の産物と理解できる。とは言え、現代でもその区別は必ずしも明確ではない。保守的伝統的に聖書を釈義するにせよ、あるいは歴史主義的前提から釈義をするにせよ、そこには解釈学的前提が程度の差こそあれ必然的にある。釈義と解釈が、往々にして同じ内容の異なる言い回しとして用いられることの背景には、そのような事情があると考えてよいであろう。ところで、小論における「釈義」は、「解釈」の意味を含むものとして理解したい。この点も、もし「釈義」を狭義に理解するならば、小論の射程はルターによってかかげられたいくつかの原理、たとえば聖書は「それ自身においてもつとも確かであり、容易に理解でき、明瞭であり、（そして）自らの解釈者」<sup>(5)</sup> であるということ、「文字通りの意味」の優先、「不明なテキスト箇所は明確なテキスト箇所によって」<sup>(6)</sup> 解釈されるべきなどをあげることに限定されることになろう。しかし、ルター主義における釈義原理の本来の意義は、その解釈学的出発点を考察せずしては得られない。したがって、小論においては、「釈義」と「解釈」は、文脈から明白でないかぎり、相互に重なりあつものとして用いることにしたい。<sup>(7)</sup>

## 二、ルターの「聖書のみ」の歴史的背景

すでに述べたように、ルターによって言われた「聖書のみ」は、それだけが孤立した主張ではない。それは、聖書に記され、彼がみずからの実存の苦悩の中でテキストに取り組み、そこで発見した福音ゆえにそのような主張に至ったのである。したがって、ルターにおける「聖書のみ」は、そのメッセージの内実とは別個かつ抽象的に主張されるというようなものではない。それは、ルターが経験した論争の相手の主張によっては、大きく振幅する動的な原理である。聖書のメッセージを否定するような教会伝統に対しては、聖書の優位性を主張し、教会伝統を否定し「聖書のみ」をかざして福音およびその前提となっている基本教理　たとえば幼児洗礼の拒否！　を否定する立場に對しては、聖書と教会伝統の一致した証言の意義を前面に出す両面性もつものである。<sup>(8)</sup>　ともあれ、ルターが「聖書のみ」をどのような経緯から、またどのような意味で自己の神学的立場の要塞としたのかを踏まえておくことは重要である。それによって、ルターの釈義原理がどのようなものであるかを洞察できるからである。以下の論議を先取りして言えば、「聖書のみ」は、「恩恵のみ」の主張であり、究極的には「キリストのみ」の主張である。<sup>(9)</sup>

ルターの釈義原則は、キリストこそ聖書の内容であるという意味で、キリスト論的である。「キリストへ追いやれるもの」が、聖書の内容である。<sup>(10)</sup>　またルターは、「もし聖書からキリストを取り除くとすれば、あなたになお何が残るのか」と言う。<sup>(11)</sup>　「このようなキリスト論的釈義原則は、「私は……門である」という主イエスが自身の言葉と、「イエス・キリスト、しかも十字架につけられたキリスト以外のことは、あなたがたの間で何も知るまいと決心した」という使徒パウロの言葉を、聖書の解釈に応用することによって得られたものである。<sup>(12)</sup>　彼にとって、聖書は、ま

さに「キリストを寝かせているかいはおけ」であった。

ところで、「聖書のみ」および「キリストのみ」の観点は、神学史および釈義史から言つならば、ルターが初めて唱えたのではない。周知のように、彼は保守的で、教会の伝統の中で、自らの神学を形成して行った人である。一般に、ルターの神学とローマ・カトリック教会の伝統との断絶が強調されがちであるが、それは歴史的事実と一致しない。まず「聖書のみ」の背景をとり上げたい。ルターに先立ち、スコラ神学において、また中世の終焉の時期、公会議主義者や唯名論者によって聖書の権威が強調されている。とくに後者においては教皇の至上権に対し公会議の優位性を主張するものであったが、その公会議主義者のなかから、教皇の権威も含め教会の諸権威は聖書の権威からの派生で、それらすべて権威は聖書の権威に従属するとの論点が起こっている。その意味で「神学において聖書の首位性に力点を置くことは、宗教改革者の新発明ではない」。<sup>(13)</sup>　このような公会議主義者の聖書の権威の主張は、教会の権威の三重構造　つまり正典としての聖書、「信仰の基準」とよばれる信仰告白的伝統、そして公同の教会の使徒的信仰を体現しているとされた君主的監督性　の中から生まれ、彼らにおいては教皇の至上権に抗して正典の権威の首位性を主張されたということになる。宗教改革は、大きく見て、このような公会議主義の主張を継承したと言える。ただ、ここからルターが「聖書のみ」を自覚的に主張するになるには、カヤタンやエックなどの教皇派の神学者たちとの論争を経なければならぬ。それはともあれ聖書が究極的権威であるとの主張は、宗教改革以前のものである。ただ、それにもかかわらず、なぜローマ・カトリック教会の「伝承」との決裂が起こらなかったのかについては、キリスト教理解が本質的にカトリック教会の理解と変わらず、論争の焦点も救済論であるよりは、教皇職の腐敗によってもたらされた教会の権威の信憑性の問題であったからだと見えよう。ルターが、聖書の中に、「太陽のように」明白で一義的な福音を再発見し、それが聖書の「事柄」であると確信したときはじめて、それと異なる教えのよりどこ

るとされた「伝承」の権威を否定することが可能になったと理解できる。

## 二、ルターにおける釈義原理 その実際

中世末期、いくつかの教会改革運動があつたが、ルターの宗教改革にならず、それはルターの福音の再発見を待たねばならなかつた。それは、*justitia Dei*（つまり「神の・義」）という二語からなる概念の新しい理解にほかならない。詩篇で歌われ使徒パウロの書簡にひんぱんに出てくる「神の義」という概念の意味は、神がそれを基準にして罪人を審判する義（「能動的義」）ではなく、それをもって人間を義なる者として立たせ、救われる義であるということをも自分のものとするに至つたのである。それは、彼自身、「骨が灰になる」までの戦いを通してであつた。彼は晩年、それを「ラテン語版著作集の序文」で回想している。<sup>14</sup> 彼は、ローマ書一章に出てくる『神の義』という小さな言葉に耐えることができなかつた。すでに「十戒の律法」によって神の前に立ち得ないものとして苦難と苦悩を負わされているのに、それでもなお足りないかのように、「神は私たちのみじめさを増すために福音をたずさえて」その義を示すつとされると思つたからである。ルターはこのような残酷な神に対して、「怒りを発」せざるを得なかつた。しかし、このふしぎな「神の義」という言葉にとらえられ、彼の思いは夜も昼もそれへと流れていつたのである。そして、『神の義』とは、神の賜物のことで、それを媒介にして義人は信仰によって生きるということを、神の恵みによつて理解し始めた。それは、「福音を媒介にして、神の義は受身の義として啓示され、それによつてあわれみ深い神は、『信仰によつて義なるものは生きる』と書いてあるとおり、信仰によつて私を義としたもう」という経験であつた。ルターは、「神の義」という言葉の、「神の」という所有格的表現は、その所有の目的語の指示する事実を神が

人間に与えたもうという意味であることを知つたのである。たとえば、「神のみわざ」というとき、それは神がわたしたちのうちに働きたもうことであり、神の力とはそれをもって神がわたしたちを強くしたもう力であり、神の知恵はそれをもって私たちを賢くしたもう知恵であり、「神の救いも、神の栄光もそうである」。ルターにとっては、いわば解釈学的なコペルニクス転回だったのである。

ルターの福音の再発見は、苦悩と瞑想の中での瞬時の経験であつたと言つ印象を与えるが、すでに引用した彼の回顧から察しうるように、「神の義」という語句をめぐる長い釈義的苦闘の中から次第に明らかになつていったものである。ルターが宗教改革者となつたのは、彼の新しい聖書解釈によつてであつた。

ところでルターの新しい釈義原理はどのように成立し、また彼がそれに基づいてどのように聖書を解釈していったのであろうか。彼の釈義原理の確立は、ローマ書講解がものにされた一五一六―一五年と言われる。しかし、一五二三から一五二五年にかけての第一回詩篇講義においてその前提となる釈義方法がすでに見られる。そこにおいても観察されるのは、彼がした、伝統とくに釈義伝統との折衝である。<sup>15</sup> ルターは、この面においても、突如として現われた釈義論的奇跡ではなかつた。聖書の優位性の承認、そのキリスト論的解釈は、彼の前にすでに存在した。また聖書解釈方法においても、教会の釈義の伝統の中で形成されてきた「文字（的解釈）」と「霊（的理解）」の区別、およびテキストの「四重の意味」(*Quadrigena*)の並在を継承したのである。テキストには、文字的な意味と霊的な意味があるということ、またテキストが、四重の意味範囲で解釈されるというのは、中世には一般的であり、ルターもその釈義活動の初期、それを踏襲している。<sup>16</sup> しかし彼は、そのいずれも、聖書のメッセージの圧倒的な力によつて、伝統釈義論を換骨奪胎し、新しい聖書釈義の方法に転じている。釈義方法がテキストの理解を決定するのではなく、テキストの内実が釈義の手続きを、その内実にふさわしく変えるということである。

それでは伝統的釈義範疇がルターにおいてどのように再構成されていったのであるつか。まず「文字と霊」(littera et spiritus)の区別について一瞥したい。この区別は、アウグスティヌスに遡る。彼は、ギリシャ古典の解釈学およびそれを援用したヘレニズム世界の旧約聖書解釈の流れを統合しつつ、この解釈法の基礎を据えた。ルターは、それをほぼ同世代のフランスの神学者・人文学者であったルフェーブルを介して継承していた。ルフェーブルは、それを「聖書は secreta (秘密) と mysteria (神秘) 満ちている形而上学的文書である」と新プラトンの応用し、<sup>(17)</sup> テキストの字義の本来性を認めず、字義の背後にある奥義をさぐり出そうとしたのである。それに対しルターは、この「文字と霊」の分離するのではなく、「文字」をとおして具体的に指示された事実をとおして霊が与えられるとしたのである。そして、霊が与えられるというのは、テキストにおいて与えられている「事柄」、すなわち「キリストとその福音」を深く「理解」することにほかならない。彼にとって、「これこそが聖書釈義の目的なのであった」。

ルターの「霊的」解釈は、「寓喩的解釈」と比較において、その独自性が見えてくる。寓喩的解釈とは、テキストを解釈者の範疇で解釈しようとすることであると言えよう。それは、テキストの意味を変えることがあっても、テキストによって解釈者が変えられるということも必ずしも要求しない。しかし、テキストを「霊的」に解釈するには、解釈者がテキストにある「事柄」つまり福音に捉えられていることが求められる。霊的に解釈したということとは、テキストの内容が解釈者のうちに生きた神の言葉となるということである。その「事柄」が、聖書の「文字」を通して生きた現実となるために、「霊的解釈」はテキストの字義を重視することが必須となる。このように、ルターは文字の解釈と霊的理解は内的に連列し、前者は後者の前提であるとする。その背後には、神はテキストの字義とありの意味、つまり「外的な言葉」を用いてのみ、「自身のみ心を人間に示される」という理解がある。それは、人となられた神が歴史的事実であり、このお方をとおして神のみ心が示されるといふ事実と類比的なのである。<sup>(18)</sup>

人間は「外的言葉」の被いのない「裸の神」の前に立ち得ないゆえに、神は「外的な言葉」を「自身の聖霊をお与えになる唯一の「手段」とされたのである。したがって「外的な言葉」によらずして、聖霊は与えられない。しかも、神はその「外的な言葉」において、明晰かつ一義的にみ心を語られ示される。<sup>(18)</sup>

「文字」を通して「霊」が与えられ、「霊」によって初めて「文字」が伝えようとしている「事柄」を理解することができる。ルターの聖書釈義の原理には、このような解釈学的循環が見られる。「文字」をとらえただけでは、聖書のテキストを解釈したことはならない。霊が与えられなければならない。しかし霊が与えられるのは、「外的な言葉」を通してである。しかも、霊の賦与は神の主権に属する。したがって、聖書のテキストの釈義は、神のかえりみなしに、そしてそれを待つ信仰なしには不可能である。ルターは、このように「文字」と「霊」を統合することによって、文字の外に秘義的な意味があるとした従来の聖書解釈に終止符を打った。<sup>(19)</sup> 「文字」の綿密な研究により、聖書のテキストの「文字どおり」の意味の確定にルターは努力を傾注した。ヘブル語・ギリシャ語の研究はもとより、その非凡な言語感覚によって言葉の内実に入り、事物の的確な把握やテキストの「文字どおり」の意味の理解に払った努力には枚挙にいとまがない。<sup>(20)</sup> 聖書のドイツ語への翻訳にあたり、聖書翻訳は聖書解釈である、彼はヘブル語・ギリシャ語の学者のみならずドイツ語に精通した同僚たちの協力を求め、原語テキストが伝えようとしていることを、どうドイツ語に再現すべきかに腐心した資料は、そのことを雄弁に語る。彼が晩年まで、訳の改訂をくり返したことから察せられる。<sup>(21)</sup> 彼はまた、聖書の字義に通じるために、聖書への精通を求めた。コンコルダンスに頼るのは、聖書研究者にはふさわしくないとさえ揶揄しているほどである。<sup>(22)</sup>

釈義においては、メッセージが「霊的」に理解されることが必要である。他の文献の解釈学とは異なり、聖霊なる神の働きかけなしにはそのような「理解」はない。ルターが、エラスムスをはじめ人文学者たちの著作に、その言語

学的・文献学的知識にもかかわらず、聖書の釈義を見い出せないと行って非難したのも、わが身の信仰をかけての問いかけがなく、その外側に関心をよせて聖書を理解していたからであろう。つまり、「文字」を釈義し「霊」の照らしを待つというのは、信仰者の生きた実存の中でのことがらなのである。ルターが釈義に没頭したのは、彼自身の「私はいかに恵み深い神を獲得しようのか」という救いの渴望の中であったのである。日夜、「神の義」という言葉を思い続けたのは、神の審判にいかにして立ちつるであろうか、という彼の問いであった。また、彼が次第に釈義の原則　たとえば聖書のテキストの意味の明晰性と一義性など　を確立して行ったのも、すでに触れたように、あの「九十五箇条の提題」の揭示以後、教主の神学者たちとの度重なる神学論争を経てであった。<sup>(24)</sup> それはまた実存においてテキストに向かいつつなすには、聖霊の導きによる神のあわれみは到達しえないということである。またそれゆえに、試練の中で聖書に聞く者は、釈義の専門家でなくても、聖書における神の言葉を聞きつる。聖書には「実に多くのむずかしい聖書があるけれども、もとめるたましいが知るべき本質的なものは太陽のように明らか」<sup>(25)</sup>なのである。

上述のように、ルターは文字の意味の確な理解を土台に聖霊により霊の意味に達するという形で、字的意義と霊的理解を統合した。<sup>(26)</sup> ルターはその意味で従来の釈義伝統に新しい次元を開いたと言えるのであるが、同じことが「四重の意味」についても言いつる。「四重の意味」とは、「文字の意味」(sensus literalis)、「寓喩の意味」(sensus allegoricus, sensus mysticus)、「転義的・道徳の意味」(sensus tropologicus, sensus moralis)、「および」天的意味」(sensus anagogicus)の四つである。「この四つの範疇自体、歴史の中で種々に理解されてきたが、当面的手がかりとしては以下の便宜的な「釈義的覚書」が助けとなるだろうか。「文字は形を教え、比喩は信すべきことを、道徳はなすべきことを、霊的なものは望むべきことを」。<sup>(27)</sup>「四重の意味」は、基本的には聖書に文字ごおりの意味と隠された本来の意味があるという前提に立つ。ところで「四重の意味」的解釈法は、時には無意味と見え、時には難解と見え、時には深いつまづきとさえ見える聖書のテキストの複雑性をその背景としていると言えよう。しかしそうとは言え、これは往々にして聖書の字義の意味を相対化しさまざまな範疇を援用して、きわめて恣意的なテキスト解釈になる強い傾向をもつ。ルターは、みずから当初それを用いつつも、一五一七年頃までには、それを放棄したと言われる。しかし、必ずしも画一的にそうは言えない。放棄したと言つより、新しい解釈学的パラダイムに鑄造しなおした、という方が妥当であろう。少なくとも、今日的にはそう表現できる方向をとつたと言える。<sup>(28)</sup> それはどういふことが。

「この聖書はわたしについてあかしをする」というヨハネ福音書(五・三九)の言葉は、新約・旧約ともにキリストについて記し、両者の「事柄」はキリストであるということを示している。そのことから、聖書のキリスト論的釈義は、ルターの時代にはすでに顕著な釈義的伝統となっていた。ルターは、ルフェーブルなどとともに、基本的には恣意に走った伝統的「四重の意味」的解釈を斥けたが、同時にその解釈方法を旧約聖書、とりわけ詩篇の(キリスト論的)解釈において自由に用いている。たとえば、詩篇三篇の「牧者である主」は預言されたキリストであり、キリストこそがその「文字ごおりの意味」であるとした。その「牧者である主」の意味は、ルターは当時の教会状況に敷衍して釈義し、個々の信仰者の信頼と服従のよびかけとして展開し、さらに終末の時代における希望として語りかけるものとして提示している。ルターは、旧約聖書のキリスト論的意味の展開のために、「四重の意味」の範疇を踏襲し、キリスト論を要(かなめ)としキリスト論を展開する釈義的パラダイムに鑄造しなおしたということができるのである。

ルターの「四重の意味」の再鑄造の中で注目し値するのは、その「転義的・道徳的」と呼ばれている釈義方向である。彼は、「寓喩的意味」をテキストの教会論的展開に、また「天的意味」を終末論的希望の敷衍に用いている。し

かし、彼が「四重の意味」全体を統合するものとして重視し、その釈義においてよく用いたのは「転義的・道徳的意味」であった。この意味範疇は、テキストにおいて語られる神の言葉が、この私の「いま・ここ」に何を語っているのかを洞察し聞いていくものとされる。もともと「転義的・道徳的意味」は、例の「釈義覚書」にあるように「汝のなすべきこと」(tu pias)を問い、神の言葉が個々の信仰者にどのような対応をつながしているか見定めようとするものである。しかし、ルターは、神の言葉のこのような「律法的」とも言つべき関連づけに対し、福音の再発見に呼応して福音的関連づけを前面に出すようになった。み言葉の「転義的・道徳的意味」は、人間が何をするかではなくて、神が何をなしたもうかということを示す。というのも、神の本質は「人間から」何かよきものを受けようとするものではなくて、かえって「人間によきものを」与えようとする、それゆえにこそ、神は悪に対して善をもって報いられる「からである」<sup>(29)</sup>。「神の審判」(神の義)「神の力」(神の知恵、これらはすなわち、それらによって私たちが知恵ある者、力ある者、義なる者、神の審判に服する者、つまり謙遜な者となるのである)と、彼は他のところで記している。<sup>(30)</sup> 神は、「ご自身の属性に従ってみわざをされる。そしてそれはそのみわざの焦点は、私たち人間である。したがって、みわざが外なる神の働きとしてとどまり、人間の実存にかかわることがないならば、それ自体としては意味はない。み言葉を通じ、個人のうちに救済をもたらされるとき、みわざはその本来的に達する。そして、聖書釈義はそのことを現実のものとする。聖書釈義は、その意味で、ルターの再鑄造の「転義的・道徳的意味」に収斂すると言つてよい。<sup>(31)</sup> ルターの福音的釈義は、人文主義的字義主義がテキストを道徳的に解釈するほかなかつた神学的不毛を克服し、また伝統的「四重の意味」的釈義の恣意性に終止符を打つたと言えるのではない。また、ここから、聖書釈義の無限ともいふべき展望を開いていったと見ることが可能である。ただ、ルター自身は、その広汎な聖書講解にもかかわらず、理解し得たのは聖書の一端にすぎないことを自覚していた。<sup>(32)</sup>

#### 四、ルターにおける聖書論の基本線

聖書釈義においてルターは、彼自身の「キリスト論的原理」を貫き、聖書における神の言葉の豊かさを講解や説教で展開したのであるが、旧約・新約に含められた諸書の集成としての聖書についてどう考えていたのであろうか。彼の聖書釈義の方向、ひいてはルター教会の聖書釈義の基本線を知る上でこのことを踏まえておく必要がある。ルターが「わらの書簡」「わらの書簡」と言ったことは広く知られている。もっともこの評価は、新約のもっとも尊い書が何であり、その次は何かを述べる関連で言われている。彼によれば、新約のもっとも尊い書は「ヨハネ福音書とその第一の手紙、パウロの書簡、とくにローマ書、ガラテヤ書、エペソ書、およびペテロ第一書」で、「あなたがたにキリストを啓示し、あなたがたの救いに必要なすべてのことを教える書物である」であるが、それに比較するとヤコブ書が「わらの書簡」だといつのである。<sup>(33)</sup> しかし、他方、ルターは、ヤコブ書への批判を一五三〇年以降は、その「聖書への序文」から除き、「神の律法を強く主張しているから評価できる」と言っている。ところで、聖書の特定の書についての低い評価は、ヤコブ書にとどまらない。新約ではヘブル書、ユダ書、ヨハネ黙示録、旧約ではエステル記がその対象となっている。ヨハネ黙示録については、この書が独断的な釈義の温床となったことをあげ、危険な書物であると考えた。ただこの書についても、彼は、その目的が、弱さの中に隠され、また暴虐や偽りの攻撃にさらされている教会に、花婿であるキリストとともにある天の婚宴の慰めを示し、理性ではなく信仰をもって教会を見るべきことを教えている、と評価している。<sup>(34)</sup> ルターの諸書の評価を見ていくとき、一方では、福音のメッセージがどう提示されているかという中心的関心から批判されるとともに、正典に含められている諸書のそれがゆえの価値が主

張されている。その意味では、ルターにおいては、聖書は聖書自身の注解者であるとともに、またそれ自身の「批判者」であり、「規定者」であると理解されているのである。

このようなルターの「自由な」正典批判の背景は何であったのであろうか。中世から宗教改革の時代にかけては、近世から現代にかけて論議されたような厳密な正典論がなかったということがあげられよう。たしかに原始教会の宣教と同時代的に起こったといわれる旧約聖書の正典範囲の確定（紀元九〇年頃、シャムニアの会議にて）に遅れること約一世紀、二〇〇年頃に新約の正典範囲の確定の過程が具体的に進展し、以後いくつかの公会議を経て、四一九年のカルタゴ公会議において今日の新約二十七書を正典的権威をもつとする正典確定に到達したと言われる。しかし、一応そのように確定したとは言え、それは明確な拘束力をもつものとしては感じられていなかった。実際、新約の「アンティレコメナ」に対する疑義は、エラスムスによっても、あるいはルターの直接の論敵であったカエタヌスによつて表明されている。<sup>(35)</sup> したがってルターが、「アンティレコメナ」について率直な批判をしても、当時の一般的観点からすれば、とくに驚くべきことではなかったのである。

ルターが、その「ヤコブ書の序文」の中で記している以下の観点は有名である。つまり「キリストを教えないものは使徒的ではない、それがたとえペテロやパウロによつて教えられていてもである。逆に、キリストを告知するものは使徒的である、たとえそれがユダヤ、アンナスや、ピラトや、あるいはヘロデによつてなされたとしてもである」。<sup>(36)</sup> ここで、ルターが言っているのは、聖書の使信が重要なのであって、それが誰によつて担われているかは二の次だということである。また、創世記がモーセによつて書かれたのではないと多くの学者が言っているという卓上での弟子の言及に、ルターは「それがどうしたと言つのだ」と答えている。<sup>(37)</sup> たとえモーセによつて書かれたのではないとしても、創世記は世界がどう創造されたかを最善に記しているので尊いのだ、とつけ加えている。ここから、ルター

は聖書の形式面よりも、内表面を第一に考えていることを知る。またキリストの受難についても、福音書の記述は「きわめて混乱しており」、「これは自分では解決できない問題であるが、しかしそれとて、私たちが聖書に対するまことの洞察をもち、神の子イエス・キリストが私たちのために受難し死にたもうたという、まことの信仰をいだいているならば、この問題をどう解決するかは大して重要ではない、としている。ルターにとっては、十字架のキリストの恩恵が明らかにさえされていれば、記述が一見矛盾し調和が不可能に見えても、あるいは著者問題がどのように論議されても、最重要のこととしては見られなかったのである。<sup>(38)</sup>

ところで、聖書の歴史的記述の不完全性や矛盾と見えることがらは、ルターにとつて聖書の使信の信憑性を脅かすことにはならなかったのであろうか。実際、ルターの「この点についての無頓着さは驚きに値する」。<sup>(39)</sup> 彼は不完全さを補い矛盾を調和させようとする努力を一切していない。むしろ、年に二回、全聖書を通読することを勧めた彼は、また熱心な聖書通読の実行者であつて、聖書のテキスト相互間の違いについて知らなかったはずはない。一見理不尽と思われることについては率直な疑問を投げかけている。<sup>(40)</sup> しかし彼はそれにもかかわらず、聖書の使信の真実であることを疑わなかった。そしてその使信というのは、ただ一つであつて、それは「賜物としてのキリスト」を証言することである。しかもその証言は、端的に一義的であり、さまざまに解釈可能なものとは理解されていなかったのである。聖書において、罪人である人間に語られる神の唯一のメッセージは、「十字架につけられたキリスト」であつて、これ以上に明白なことはないと彼は考えた。聖書の軸軸がこのようにあきらかであるとき、聖書のありのままに對し、それを弁護しようとする一切の人間の「つかえ棒」を考えずそれに直面し、そうすることによつてかえつて聖書そのもののメッセージに耳を傾けようとするのである。聖書が、神の言葉であり、神の無限の恩恵に呼応しているがゆえに、人間はその一部始終を理解し把握しえない。したがって、聖書については、部分的理解をもつて満足



しなければならぬというのが彼の助言でもある。<sup>(41)</sup>

このように、福音から聖書を考えるルターの観点は、キリストは聖書の主でもあられるということの意味する。それは次のように展開される。「キリストは主であつて、僕ではない。キリストは万軍の主、律法の主、あらゆるものの主である。聖書は、キリストに反する証しをたてるのが許されず、キリストのために、またキリストとともに読まれるべきであり、解釈されるべきである。聖書は人をキリストとの関係に入れることができなければならない。そうでなければ、それはまことの聖書と考えられない。……われわれの反対者がキリストに反して聖書を解釈するとき、われわれは聖書に対立してキリストにかたく結びつく必要がある」と。<sup>(42)</sup> ルターのこのような観点は、大きな問題をはらんでいるように見える。かりにキリストに対立する可能性が聖書にあるとして、その聖書に対立するキリストをどこから知ることができるのかという問いが起つて来るからである。むしろルターにとつて、キリストについての「知識」は、聖書の言葉による以外にはない。したがつて、私たちはルターの真意を知るために、彼の言うところをいくぶん「散文化」しなければならぬであらう。しかし、それはともあれ、ルターは、このような表明で意図していることは、聖書によつて伝えられ、聖霊によつて証しされ、生ける救い主として現臨されるキリストこそ究極であり、聖書は「キリストの生の声 (viva vox Christi) の聖なる道具」なのである。<sup>(43)</sup> 聖書についてのこのような理解から、彼は聖書の中心であるキリストを釈義の枢軸としつゝ、聖書のもっている多様性、「不完全性」、理不尽性にひるむことなく直面し、それゆえにこそかえつてより深く、聖書を通して語られる神のみ言葉を聞いていたのである。

ルターの聖書論は、その内容によつて規定されている。もし、プロテスタント正統主義が、聖書の神の言葉の証明を、霊感説に置き、そこから「逐語的」あるいは「事柄的」のそれへと展開し、聖書記者がどのような状態で聖書の書記であつたかを考究し、さらに不可謬性・無謬性へと発展させて論じ、その上に聖書の権威を確立しようとした手続きを形式的聖書論と形容することができるならば、ルターの聖書論は内実論的であると特徴づけることができよう。つまり、キリスト論的に聖書の権威を論じたということである。そのことを示しているのが、ルターにおけるキリストの受肉の奇跡と聖書観のつながりである。「聖書は書かれた神の言葉であつて、いわゆる『文字の中に入られた』ものであり、それはキリストがその人間性という衣に受肉した神の永遠のことばであるのと同じである。またキリストがなめられ、扱われたようなことがこの世においてキリストに起こるのと同じく、神の書かれたことばにもこのようなことがある。聖書は他の書物に比べると、書物ではなく虫である」とルターは言う。<sup>(44)</sup> 経験的な事実の支援によつて聖書の信憑性を確保しようとするのではなく、むしろ聖書の外見のみすばらしさこそ、この世の賢者を愚かにし、そして信じる者には神の力としてその実力を現わすものであると理解しているのである。ルターにとつて重要なことは、聖書についてさまざまに論議されるその不完全なはずまいに拘泥するよりも、神のふしぎな言葉を人間の言葉の形態をとらせられた神の知恵こそあがめるべきなのである。次のようなルターの、出エジプト記の講解からの引用は、このところの経緯を説明してあまりある。「聖書は外見的な栄光をもたず、注目を引かず、美と飾りとをみな欠いている。だががこのような神のことばに信仰を密着させようとするのか。あなたはほとんど想像することはできない。というのは、聖書は栄光もあるいは魅力もたないからである。しかも信仰は、この神のことばから、どのような美しさもない聖書の内的な力を媒介にくるのである。神のことばにわれわれの信頼を置くようにさせるのは、聖霊の内的な活動だけである。これは形の美しさもない。……聖書は粘土や瀝青といったようなものをもつて継ぎあわされた簡単なかごにすぎなく、その中には、美しい生きた男の子モーセが入つており……」。<sup>(45)</sup> ちょうど、キリスト「自身が、ご自分がいまだ受肉のみ子であることをあきらかにされないとき、その

キリストの人としての姿の中に現れた世のものならぬリアリティを体験した弟子たちが、キリストを神として告白したように、聖書もその全体としての内実の力のゆえに、人を救いにいたらしめる神の生ける言葉であるとの告白にいたらしめるのである。

## 五、ルター教会信仰告白書にみる聖書観と積義方向

ルター教会の信仰告白形成は、一五三〇年のアウグスブルク信仰告白に始まり、一五八〇年の和協信条の成立まで、四十年に及ぶ。そしてそれは信仰告白にたずさわった者たちには公同の教会の信仰告白であるとの自負が強くあった。そしてその中にルターの大小教理問答書およびシユマルカルド信条などルター自身の直接の著作が『ルター教会一致信条書』に含まれているが、それもルターの個人的な見解としてではない。ルター教会はルターの観点のすべてを踏襲しているわけではない。こと聖書観に関して言えば、ルターのヤコブ書、ヘブル書、ヨハネ黙示録の正典性への疑念を継承せず、むしろそれらを福音的立場から積義していこうと努力している。とは言え、彼らにとってルターの意味は大きく、聖書観においてもルターを本筋において継承している。<sup>(46)</sup>

プロテスタント信仰告白のほとんどが、そのうちに聖書とその権威の条項を設けているのに、アウグスブルク信仰告白書においては聖書についての独立した条項が見られず、また和協信条を除いては、他の信仰告白文書も同様である。むしろ、このことはルター教会の信条集において、聖書の権威が軽視されているということではない。実際、アウグスブルク告白書の序文においても、「この告白における教理は、聖書と純粋な神の言葉に由来する……」<sup>(47)</sup>と書かれており、またこの宗教改革における基本的信仰告白において聖書の引用は頻繁であって、しかも告白されている信

仰の真理を証明し、決定する最終的権威として用いられている。<sup>(47)</sup> とは言え、和協信条まで、ルター教会において、聖書についての独自の条項がないというのは特徴的であると言えよう。しかも、その和協信条においても、その第一部の「諸条項の梗概」および第二部の「根本宣言」では、ごく短く表明されているに過ぎない、すなわち「第一に、旧新約聖書の預言者的また使徒的文書が、イスラエルの純粋なまた明らかなる源泉として、またそのみによってすべての教師たちと教説とが導かれ、判断されるべき唯一のまことの規範であることを告白する」<sup>(48)</sup>。また注目すべきは、正典の範囲については何一つ述べられていないということである。宗教改革進展のこの時期、同時代的である「フランス信条」、「ベルギー信条」、「聖公会大綱(三九箇条)」、またすこし時代は遅れるが「ウエストミンスター信仰告白」などには厳密な正典範囲の規定が行われている。それを見ると、和協信条における正典範囲規定の欠如は偶然ではありえない。そこに「教義学的な決断がある」<sup>(49)</sup>。総じて言えることは、ルター主義教会の信仰告白書においては、聖書の枢要性はくり返して強調されるが、聖書自体の教理の形成には、あまり関心を示していないということである。

ルター主義教会信仰告白で中心的な関心となっているのは、聖書のメッセージの中心である。それは「律法と福音」であると言われる。「すべての聖書は、これら二つの主要教理に分けられる、すなわち律法と約束である」<sup>(50)</sup>。この二つは、神が人間においてなされるみ業であり、律法によって罪人を恐れと絶望の淵に連れ行き、福音によって恐れと絶望の淵にある罪人をいのちへと呼び返される。一つは罪を暴露する律法であり、もう一つはキリストによって与えられる救い、つまり福音である。そしてこの福音こそが、聖書に一貫しているメッセージなのである。このように、聖書のメッセージは、律法と福音として集約されるが、律法が福音へと人を導くものであるとき、究極的には福音こそが聖書の唯一のメッセージであり、それはまた「賜物としてのキリスト」にほかならない。ルター教会の信仰告白

書においても、ルター同様、「賜物としてのキリスト」が聖書の中心としてとらえられているのである。このことをさらに聖書観そのものに引き寄せて特徴づけるならば、「福音が聖書における規定であり、聖書が規定であるのは福音ゆえである」と表現される。<sup>(51)</sup> そしてそれを聖書積義の方向に関連して言うならば、福音こそ つまり罪の赦しとしての福音こそ 積義学的キーとなるといっていることである。メランクトンの『弁証論』においては、「罪の赦しの教理」こそが、「全聖書を明確かつ正当に理解することを助け、これのみがキリストにある筆舌を宝とこのお方についての正しい知識への道であり」、「さらにこれなしには」「聖書は理解できず無用」となるほかないが、これをキーにして聖書を理解するとき、それぞれのテキストが正しい意味を開示することになる、と主張されている。<sup>(52)</sup>

ルターの積義において聖霊の働きのいかに中心的であるかということ、上において見たが、ルター主義教会信仰告白書においても同様である。聖書と聖霊の結びつきはたとえば『弁証論』において、「聖霊による明白な聖書にさからって」という表現で記述されている。<sup>(53)</sup>あるいは、聖書の言葉と「聖霊の語りかけ」が、同一内容の相互に交換可能な言い方として用いられている。しかし、聖霊がどのようにしてお語りになるのか、聖霊が聖書を媒介にしてそうなるのか、あるいはさらにもっとラディカルに聖霊が聖書の元来の著者であるということとそうなるか、またそうした場合、どのようにして聖霊が聖書の著者なのか、というような詳細の論議はルター主義の信仰告白書には見られない。聖書の霊感については、すでに中世末期において、公会議主義者が教皇の権威のかわりとして聖書の権威を論じた際にさえ論じられていた。それを受けて、宗教改革時代にも霊感説の様々な展開がなされていた。<sup>(54)</sup> また聖書の無謬説については、スコラ神学、とくにオッカム主義者によって主張されている。そのことから信仰告白書の形成にたずさわったルター派の神学者にとって霊感説の詳細な聖書論の展開は熟知のことであったと結論しよう。したがって、信仰告白書における聖書の霊感についての寡黙は、やはりルター主義教会の聖書論的な立場を表明する

ものと理解するのが妥当である。聖書がどのようにして神の言葉の担い手であるかについては、キリストの受肉の秘義と類比的に人間の概念的把握を超えているという洞察があったという推察は可能である。

聖書の霊感については一般的かつ総論的にしか述べていないのと対象的なのが、ルター主義教会信仰告白書に一貫して見られる、「いま・ここで」「聖書の言葉を読み、瞑想し、それに聞きいる人に与えられる霊感の強調である。実存的霊感とでも言おうか。むしろ、聖書の霊感と「実存的霊感」という二つの事態は、その双方に、聖霊が働きたもつということであるから、当然、分離され得ない。しかし、強調の重点は、み言葉を「いま・ここで」聞く人への霊感に置かれていることは明らかである。そのことの端的な表現が、アウグスブルク信仰告白書第五条における条文である、すなわち、「**と**いつのは、**み**とはと聖礼典によつて、**あ**たかも道具を通すように、**聖**霊が与えられる」のである。<sup>(55)</sup> それはまた裏から言えば、聖書の外的な言葉にのみならずしては聖霊が与えられないといつてもある。「すでに先立つ外的なみ言葉とともに、またそれを通さずしては、神は己自身の霊を何人にも与えられないことを固く信じる」と同時に、またそのような外なるみ言葉および聖礼典なしに霊を受けたとされる主張は「悪魔から」であるとされる。このような「外なる言葉」としての聖書を通しての霊感の強調は、ルターのいわば聖霊論的な積義学の方角を踏襲するものである。<sup>(56)</sup>

このようにルター主義教会の信仰告白書においても、ルターと同様、信仰義認を内容とする宗教改革的福音を積義原理とする方向がきわめて優勢である。それはいわば福音そのものが、聖書についての詳細な神学的判断に先立って、聖書が神の言葉であり、それゆえに信仰の教理の最終的な権威であること、そのリアリティのもつ圧倒的な力によって納得せしめるという確信の表明をしているのである。

## 六、ルター主義的積義の現代的アクチュアリティ

この小論において、私たちは改革者ルターにおいて、聖書積義がどのように展開されているかを見た。そして、それを受けついでルター主義教会がその信仰告白書においてルター的積義の基本的方向をどのように継承しているかを確認した。ルターによる十六世紀の宗教改革の運動の始まりは、さまざまな教会史的・世俗的背景の中であつたとは言え、その源は「神の義」の意味の再発見であり、それは彼の日夜つむことのなかつた聖書積義の労苦の結果以外のなものでもなかつた。聖書との取り組みにおいて、彼は伝統的積義の方法を踏襲しながら聖書の言葉に向かつた。その過程で、聖書の言葉自体が、その福音的実質をルターに開示し、彼を圧倒した。初代教会から中世へと綿々と伝えられてきた積義伝統も、ルターにおいては、聖書自体の内実が、いわばそれ自体にふさわしい積義方法を鑄造し直していったと言えるであらう。これは、今日の聖書積義の実際において、聖書論の形式的側面への関りからではなく、ストレートに内実的側面へのアプローチを促していると言えるのではないか。ルターの積義が世界史的、そして世界形成的意義をもつに至つたのは、実はこのような、「事柄」へ直進する積義学的アプローチであつたと判断しうるからである。

近代に生じた神学各科の分化過程の中、聖書学はおりからの歴史的批評的積義方法により、歴史主義的アポリアにおびやかされつつ専門化し、かつ孤立して行つたと言えよう。ルターの神学的営為は、今日の神学各科の範疇からは旧約学に位置づけられるとも言われる。しかしそのような位置づけは、不十分であり、今日的専門主義を彼の時代に投影することになりかねない。彼においては、聖書積義は同時に組織神学的であり、教会史的であり、また実践神学的でもあつた。こと聖書学について言えば、学問的聖書学と実践的聖書解釈という二元論的アプローチがあるかのような観点は全く見られない。むしろ聖書本来の意味は、つまり「いま・ここで」のアクチュアルな意味であり、聖書はそのような形の神の言葉として与えられていると理解されているのである。もし今日の学問的聖書学が、ルターの積義を非学問的とするなら、その学問的聖書学の何であるかが問われねばならないであらう。彼にとって、聖書積義は日々救いを渴望し、日々新たに神の言葉の養いを受けて生きる信仰者の信仰的営為なのである。むしろルターにおいて、このような聖書へのアプローチは、積義の名に値しない恣意的なものではない。彼が、その字義的意味の「絶対性」の認識ゆえに、当時、その意味の理解のために、辞書的・文法的・理性的資源を最大限に動員したことは、彼の聖書翻訳の努力からも明白である。ルターは、聖書積義こそすべての神学の統合の要であり、「祈祷と瞑想と試練こそ神学者をつくる」と言つたが、そこでの「神学者」とは、基本的に「聖書を真正に積義する者」という意味にほかならない。ルターの積義原理は、聖書積義における冷徹な研究と現実における信仰的実存の有機的関連の統合を回復する必要を語っているのではないが。

ルターの聖書積義の基本的トーンは、そのキリストへの集中のゆえに、喜びと自由である。聖書は福音の無尽蔵の泉であり、どこからも神ご自身にある恵みの、愛の、知恵の、力の、そして望みの言葉がわきあがる。ルターの福音発見以後の聖書との取り組みは、まさに彼を神の「パラダイス」へと導くいとなみであつた。また、同じキリストへの集中により、ルターの聖書へのアプローチは、時には大胆に過ぎると思われるほど自由であつた。つじつまのあわないところには疑問をなげかけ、理解を超えるところはそのようなものとして認め、矛盾と思われるところも、神への信頼のゆえに顧慮することがなかった。ときには聖書の文字からの自由を主張し、また他の関連では、聖書の文字を固守した。それを首尾一貫性の欠如とも判断しうるが、ルターにとつては聖書は人間の理解の柘目の正しさに納ま

らない神の現実を反映するものであり、理論的つじつまには頓着しなかった。神が人間の思いを超えておられるように、聖書も人間の思いを超えている。それゆえにルターは、聖書のつまづきを近代の批評学的聖書学がしたように安易に否定したり無視したりはしなかった。むしろ、そのようなつまづきにこそ、神の深いメッセージの秘められているのを経験していた。ルターにとっては、聖書積義は一般的な文書解釈学と同一次元にあるものではない。み言葉を用いて神が「いま・ここで」働かれる場にほかならないのである。その意味で、聖書をたんに一般解釈学に解消してしまうならば、ルターの意味における聖書積義の可能性の否定ということになる。彼が積義活動の比較的初期に記した言葉は、その意味で印象である。それはまた彼の積義原理を端的に表現している。すなわち、「わたしが殻を割ることのできない堅いクルミのような本文を見つづけるたびに、わたしはさまざまそれを岩(キリスト)に向かって投げつけ、そこでクルミの甘い実を見つづけるのである」<sup>(57)</sup>。

ルターの積義的原理は、現代神学においてどのように反映しているであろうか。この問いは、彼の積義原理の今日的な文脈における神学的射程を測る意味で、重要であると言えよう。<sup>(58)</sup> たゞこの小論においては、一つの示唆を述べることで満足しなければならない。その示唆とは、「非神話化」もしくは「実存論的聖書解釈」という「見出し」で、かまびすしく論じられたブルトマンの解釈学的関心であり、そしてトマス・アクイナス以来の組織神学者と言われるバルトの積義原理である。ともに私たちの意味での福音主義神学の埒外に位置づけられる神学者であるが、それだけに彼らの積義方向にルターの積義学が反映されていることを観察するのは示唆に富むと言わねばならないであろう。むしろ、この二人の神学者は、ルターの聖書積義の実質面を継承していると言つのではない。ブルトマンは、救済の出来事の歴史性を否定したし、バルトはルターのな律法と福音の弁証法的緊張を解消している。しかし、ブルトマンはその非神話的聖書解釈を展開するにあたって、聖書の実存の意味の回復がその動機であったし、またその方法論は、

彼が「理性の犠牲」なくしては信じられないことを信じることによって成立する聖書積義は律法的行為であるとして斥けると同時、「わざによらず恵みによって」という義認論を積義の方法論の領域で生かすという関心によってなされている。他方、バルトは、そのキリスト論的集中に呼応して、聖書におけるキリストの中心性を軸として聖書積義をしている。それはルターのキリストを聖書の中心とする聖書観にきわめて近いところに立つものである。また彼のキリストの受肉に見る「まことに神・まことに人」という二重性と聖書の神言性・人言性の二重性に類比を見出し、それゆえに聖書の歴史の意味を重視しなければならないとする点は、ルターの観点である。その成果はどのように判断されるにせよ、この二人はともに聖書のメッセージの現代的展開を、この困難な世紀に求めた神学者である。ルターの積義原理が、現代的なインパクトを持っているという証左と言えないであろうか。

注

- (1) ジャロスラフ・ペリカン『ルターの聖書積義』小林泰雄訳(聖文舎、一九七九)、八九頁参照。また以下のような注記も見られる
- 「セルヴェルトゥスや初期のソツツイ一派の人々は、神学的位置では、合理主義的であると同時に、聖書主義者であったことは記憶されねばならない、一〇六頁。この著も積義家ルターの歴史的文脈を詳細に描いた労作である。以下『ペリカン』と略記。
- (2) たとえばアメリカの信徒二五〇万人と言われる有数のミズーリー・シノッドは世界ルーテル連盟に参加しない保守的なルター派教会であり、またオーストラリア・ルター教会は少数派ながらなお他のルター教会との講壇交換や聖餐の交わりの可能性を模索している

教会である。

- (3) どのような「基本線」かは、以下において順次述べていくことになるが、聖書を聖書によって用いられる恩恵の手段であり、その手段によってもたらされるのが、キリストにおける罪人への福音であるという理解である。
- (4) 以下においてルターの聖書釈義およびその前提となっている彼の聖書観を見ていくが、それは彼の神学の全域にも触れることである。したがって、この小論においては、彼の聖書釈義の実際や聖書論の諸側面を網羅しえないことはもちろんであるが、以下の論議も膨大なルター研究の一端に触れるべきないことを断っておきたい。ルターの釈義原理を論じたものとして、古典的には、カール・ホルの『釈義学の進展におけるルターの意義』(Karl Holl, 'Luthers Bedeutung fuer den Fortschritt der Auslegungskunst' in "Gesammelte Aufsätze I) Luther, 1927) や、その包括的かつ詳細な研究としてクルハルト・ヘーレンツの博士論文である『福音的福音書釈義』(Gerhard Ebeling, "Evangelische Evangelienauslegung," 1942, 1962) がある。本小論では、クル・ヘーレンツの『ルター研究第一巻』(Lutherstudien I, 1971) を参照した。
- (5) 教皇レオ十世の破門状に対する反駁の中で用いた表現である („ut sit per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpret, etc) ルター著作集ワイマール版第七巻九七頁 以下、WA 七、九七のちうに略記。
- (6) この二つの表現は、ルター派正統主義教義学者のヨハン・ゲルハルトの活弁な著作である『神学綱要』(1610-22) に出づるものであるが、ともにルターの釈義原理を踏襲している (literalis sensus, obscuriora... ex clarioribus)。
- (7) 現代の解釈学の潮流そのものについては、独自の発表があるので、本小論では立ち入らない。なお現代に一般的な学的釈義と実存的解釈の二大論について、以下のようなコメントがある。「たとえば、ブーティン・ヴェルナーに見られるように、聖書のテキストの釈義の第一の課題は、歴史的なものであり、一般の人文科学において用いられている以外の方法は用いられ得ない」とされる。このように意味での『釈義』(“Auslegung”)の作業は、テキストの『解釈』(“Deuten”)は区別される。そしてこの『解釈』とは、テキストや伝承の『釈義』によって正しく把握された内容の意味がいまの私たちにどのような意味を持っているのかを答えることにほかならない。『釈義』も『解釈』もともに、それぞれに独自の方法において『理解』にかかわる。しかし、その区別は解消されてはならず、またその区別の意味が明らかになれ、意識されていなければならぬ。」そしてこの背後には歴史の実証主義があり、それに超自然的

- (8) な出来事をアプリアリに否定する存在論がある。このように解釈学的三元論はブルトマンの実存論的聖書釈義にも見られ、そのような方法論が、果たして聖書解釈の方法として立ちうるかどうか、という疑問が投げかけられる (Kurt Froer, "Biblischer Hermeneutik," 1967, 58ff.; 本書中「プロローグ」に略記)。
- (9) ルターはアナバプティストの神学者たちとの論争において、幼児洗礼を手がかりに教会における伝統の意味を主張している。その背後にあるのは、教会史における聖霊の働きについてのルターの理解がある。ルターは、聖霊は預言者や使徒たちにも働かれたのではなく、教会の歴史の中においても働きを続けておられると理解した。ただ、聖霊の御働きにおける前者と後者の区別は厳密にした。後者が前者、つまり聖書によってその内容が吟味されねばならないのである。そして聖書に對立しないかぎり、またそれと矛盾しないかぎり、伝統は積極的に継承すべきものとした。 Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, 1966, 333ff. 参照 (なおこの書は Die Theologie Martin Luthers, 1961 の英訳、なお本小論において、独語文献で筆者によって英訳の入手可能なものは英訳を用いる)。
- (10) 「このように、神の義」の意味の発見とともに、ルターに神学の本質的要素は初期においてあらわれているのを見るのである。キリストは聖書の内容であり、審判においてまた恵みにおいて、聖書を媒介してわれわれに来ることを望んでおられる。 sola scriptura (聖書ののみ) は, solus Christus (キリストのみ) と同じであり、それは、sola gratia (恵みののみ) や sola fide (信仰のみ) と同じである。ウイレム・コイマン『ルターと聖書』岸千年訳(聖文舎、一九七一年) 五九頁。この著作は、比較的古いものであるが、ルターの聖書とのとりくみを包括的に扱ったすべからぬ文獻である。著者は、オランダのルーテル教会の指導者であった。一九六八年に逝去している。本小論は、この著作に多くを負っている。以下、『コイマン』と略記。
- (11) ワイマール版ルター訳ドイツ語聖書第七巻三八四頁。以下、WA 七、三八四というように略記。この箇所はルターの「マコト書への序論」である。
- (12) WA 一八(『奴隷意志論』) 一六〇六。
- (13) ここにおいても、ルターのキリスト中心主義が見られる。
- (14) 『ペリカン』九二頁。この段落の叙述は、この書の第四章である。「聖書と伝統」に多くを負っている。

- (15) 伝統との関りについてルターの基本的な姿勢を記述するものとして以下のような観察がある。「ルターは、教会の伝統の助けなしに聖書釈義家ではなかったであろう。伝統は（彼が）その上に立って運動し、移動することができ、また実際にそうして決して踏みはずすことのない立脚地をルターに与えていた。しかし、伝統がそうであったのは、その立脚地の下には聖書自体がその基盤であることを彼が信じていたからで、聖書の講解者として、また教会の子として、聖書を感じをもって受けたのであった。『ペリカン』一〇五頁。
- (16) 『コイマン』四三頁。
- (17) 同上、四五頁。
- (18) エーペリンク『ルター研究Ⅰ』三五―三六頁。
- (19) 『コイマン』四五頁。
- (20) 「彼が、犠牲の律法の翻訳に没頭して、問題の動物の内臓の名を知る必要があったとき、解剖学上の知識がきわめて不十分であることを実感した。だから彼は肉屋に数回行った。そこで彼は羊の屠殺に立ち会い、彼が必要とした名称を注意深く聞いた。」「同上、一九五頁。なお彼の旧約聖書の翻訳の具体的な努力については、同書『コイマン』の第二章「旧約聖書の翻訳はじまる」に詳しい。
- (21) ルターが翻訳の過程で、友人たちの協力をえながら聖書、とくに旧約の訳文を何度も何度も練ったことが知られているが、訳文の完成後も、よりよい言語的形態をもとめて改訂が試みられた。一つの例として、筆者が所有しているルター訳ドイツ語聖書のカバーに、一九六一年版には、ヘブル書二・一―三の一九五三年と二五四年の改訂された訳が、一五二二年の初訳とならべて紹介されている。初版においては、「世界が神のことばによって《用意された》」となっているが、三四年版では、「《造られた》」「《四一年版では「《完成した》」「《訳じなめされた》」。
- (22) その『奴隸意志論』中でルターはエラスムスに対し次のように書いている。「それゆえに、たとえば大判のコンコルダンスからあらゆる命令形の言葉をこちやまげに積みあげるがよろしい。……私は、それらによつては、つねに人がなすべきことが意味されているのであつて人がなしうることや、なしていることを言つのではないと言つてある。」「山内宣他訳、聖文舎、一九六六年、二五三―二五四。」「いくつかのコンコルダンスは、少なくとも当時流布していたものに限つては、それらを使うことは、本気で聖書の意味を探索するものにとつてはふさわしくないとルターは考えた」とホルはコメントしている（五七三頁）。
- (23) 山内他『奴隸意志論』、二二〇―二二二頁。
- (24) 『コイマン』、一〇〇―一一二頁。
- (25) 同上、一一九頁。
- (26) エーペリンク『ルター研究Ⅰ』五八―六一頁（このところ、Faber Stapulensisとつづきが出ているが、それはルフェーブルのラテン名である）。
- (27) ラテン語では次のような暗記を助ける句となっている  
Littera gesta docet,  
quid credas, allegoria,  
moralis, quid agas,  
qua tendas, anagogia.
- (28) エーペリンク『ルター研究Ⅰ』五四―六一頁。以下の論議は、エーペリンクのこの論稿に負っている。
- (29) WA四、二六九（『第二回詩篇講義・一一六篇の講解』）。
- (30) WA三、四六五（『第二回詩篇講義・七四篇の講解』）。
- (31) WA三、三三五（『第一回詩篇講義・六〇篇の講解』）。
- (32) 『コイマン』、三四―三四二頁。
- (33) WAD七、三八四。上の注記の(10) 参照。
- (34) WAD七、四一九（『ヨハネ黙示録への序論』）。
- (35) 『コイマン』、一六〇頁。
- (36) WAD七、三八四。

- (37) 『Quid hoc ad rem?』ルター著作集ワイマール版・『卓上語録 第三巻 二八八四番 以下 W A T I 七 二八八四のように略記  
 W A 四六、七二六(『ヨハネ福音書一章からの説教』)。  
 (38) エーペリンク『ルター研究Ⅰ』、二九三頁。  
 (39) ルターは、たとえば列王記上五章一五節の翻訳メモにおいて、つぎのように言っている 「八万とか七万とかの労働者がそれぞれ  
 斧をもって、とあるがそんな光景を見たいものだ。もしかの地にそれほどの程が斧があったとすれば、それは奇跡だ。しかし、恐ら  
 くはユダヤ人がテキストを損なったのである。二〇万人と言うのは、多分、二十人のことだと思われる。彼らは、おそらくは車両  
 をもっていなかったである。荷はすべて担って持ち運んだことである。この書から離れたものだ」(W A D 三、四一九)。  
 (40) 『コイマン』、三四二頁。  
 (41) W A 三九(Ⅰ)、四七(『資格審査のための提題・「信仰について」四八〜四〇』)。  
 (42) 『コイマン』、三四三頁。  
 (43) W A 四八、三一(『旧約聖書の言葉・詩篇二二篇』)。  
 (44) W A 一六、八二(『出エジプト記講解・二一四章』)。  
 (45) 以下の論の展開には、Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, tr. by P. F. Koehnke et al., Fortress Press, 1961を参照した。なお  
 原著は、*Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Chr. Kaiser Verlag, 1948である。以下『シユリンク』と略記。  
 (46) 信条集専門委員会訳『ルーテル教会信条集』《一致信条書》『聖文舎 一九八二年。以下、『信条書』と略記。  
 (47) 『信条書』、七五四頁および六九四頁。  
 (48) 『シユリンク』、六頁。  
 (49) 『信条書』、一四七頁(『弁証論』)。  
 (50) 『シユリンク』、六頁。  
 (51) 同上、七頁。  
 (52) 『信条書』、一三三三(『弁証論』)。もとの表現は、"... contra manifestam scripturam spiritus sancti" とある。  
 (53) エーペリンク『ルター研究Ⅰ』、二九二頁。  
 (54) 『信条書』、三三六頁(『アウグスブルク信仰告白第五条・ラテン語文』)。  
 (55) 「説教を聖書のなかに語られている出来事の継続として見たので、聖書は彼にとって、神が昔なしたもつたことを述べる閉ざされた  
 歴史の記録ということではありえなかった。救いの歴史は継続する。彼はただ一回だけ靈感を与えられた書の律法的な操作よりも、  
 むしろ今生じる神のことばの動的また現実的な面の理解に関心をもった」(『コイマン』、三四四頁)。  
 (56) W A 三、一一(『第一回詩篇講義』)。  
 (57) この段落は、『フロール』三二〜四五頁に負っている。

(西部ノ神戸ルーテル神学校 校長)