

## 宗教改革の信仰再訪 —ルターの信仰論を中心に—

橋本昭夫

### 三つ「のみ」(sola) における信仰

宗教改革的信仰は、三つの「のみ」(sola) をその標識とする。恩恵のみ (sola gratia)、信仰のみ (sola fide)、聖書のみ (sola scriptura) である。この三つの「のみ」に、宗教改革的福音理解が凝縮して表現されている。つまりこの三つは、当時のローマ・カトリック教会に一般的であった救済論にたいして掲げられていたものである。恩恵と功績、信仰とわざ、聖書と伝承に見られる「と (et)」に対する「のみ (sola)」である。カトリック的な並列を意味する「と」も、用語的には恩恵、信仰、聖書のいずれも否定してはいない<sup>1</sup>。しかしそのいずれもそれ「のみ」では、こと信仰と義とされることについては、いまだ可能態にあり現実態となっていない。おおまかに言うならば、恩恵も、信仰も、聖書も、それらのみでは不十分で、それぞれに功績、愛のわざ、そして教会の生きた伝承によって、補われ、「形成」されてこそ、それぞれの意図するところに達するという理解である。たとえば、そのことは「愛によって形成された信仰」(fides formata caritate) という定式に表現されているとおりである。

<sup>1</sup> このように並列される諸概念も、その相互に異なる神学的コンテキストでは意味内容が大きく異なるということは言うまでもない。「恩恵」は、gratia であるが、宗教改革にあつては、神の「恩顧」つまり favor を意味するが、中世カトリック神学においては「注入された恩恵」、gratia infusa, つまり人の内面に与えられた「力」virtus、つまりそれによって功績を積む可能性が与えられるという意味となる。「信仰」fides も同様である。以下において検討することになる。

「信仰も……行いが伴わないなら、信仰はそれだけでは死んだものです」<sup>2</sup>というヤコブ書の聖句が、そのような信仰の理解を支持するものとして援用される。総じて、他の条項と同様、カトリック的救済論は常識的に妥当な地平で展開されていると言えよう<sup>3</sup>。宗教改革の三つの「のみ」は、そのそれぞれに容易に体系化を許さぬ緊張をはらんでいる。それは、福音的救済論が、人間の理性的判断を超えさらにそれに逆らう「極端性」(ラディカリティ)を内包しているからである<sup>4</sup>。この「と」と「のみ」を巡っては、基本的には16世紀と変わらない状況が、すくなくともカトリック・プロテスタントの双方から議論が今日に至るまで続けられていると言えよう。

しかしこの三つの「のみ」は、「極端」でありつつ、それぞれに具体的・実践的な展開を要求する「原則」(principle)である。そしてその具体的展開をめぐってプロテスタント諸教派間のみならず同一の教派においても神学的論議が交わされるというのも、必然であってなんら驚くに足りない。むしろ、そこにおいては、重点のおきどころの違いとすることもできる場合もあろうが、他の場合には16世紀当時に得られた福音的洞察の根底について疑義が呈され、論議されることも少なくない。「恩恵」とはいかなるリアリティを言うのか、「信仰」とはいかなる構造のものなのか、「聖書」とはいかなる意味で「信仰と生活の規範」なのか。それら一つ一つについて、これまで論議が重ねられてきたことは、宗教改革以降の神学的営為を鳥瞰するだけで十分であろう<sup>5</sup>。

<sup>2</sup> 2:17。

<sup>3</sup> カトリック神学は、プロテスタントのそれと比較して、人の日常的観点・価値観に近いと言えよう。それは「恩恵は自然を破壊せず、それを完成(完全)にする」(Gratia non tollit naturam, sed perficit)という神学的公理からの帰結としてその基本的傾向を知ることができる。それはまた啓示的真理と理性的真理の連続性を——のちに「二重真理」が言われるようになるが——とりあえずは前提とする。

<sup>4</sup> 人の救済のプロセスにおいて、「功績」を、「愛」を、そして教会の聖書とは別の生きた伝承をまったく排除するというのは、宗教改革のときの時代感覚から言えば、ラディカルというほかないであろう。しかしそこで感じられていた問題は、当時のことのみならず現代にも生きていたと言えよう。H. G. ペールマン、『現代教義学総説・新版』(蓮見和男訳、新教出版社、2008年)にまとめられている「聖書について」、「信仰について」および「恩恵について」の各項目を参照。

<sup>5</sup> H. G. ペールマン、『現代教義学総説・新版』(蓮見和男訳、新教出版社、2008

ルターによって再発見された宗教改革的福音は、端的に「信仰義認」と言い表される。三つの「のみ」に並んで「信仰義認」はプロテスタント諸教会共通の、一つの「教会の標識」(nota ecclesiae)となっていると言えようか。そして三つの「のみ」の中で、信仰がとくに義認と結びつけられ、教会の標識として明示的に掲げられているところに、この三つの「のみ」には、相互に密接な有機的関連があると洞察できよう。つまり、一切のわざの関与なしに与えられる「恩恵」<sup>6</sup>が、その理解にあたって、教会伝承の関与のない「聖書のみ」においてのみ示され、そしてその恩恵が、排他的に「のみ」を求める「信仰」を呼び起こし、罪びとをして救いに至らしめる、という意味での内的関連があるという事情である<sup>7</sup>。「恩恵のみ」と「聖書のみ」において、「信仰のみ」が成立する。そして、これら三者が一体となって罪びとの救いを現実のものとする。それゆえに、「信仰のみ」が恩恵を受ける者にとって、直接的・具体的関心となるということである。小論は、宗教改革的福音理解における「信仰」に焦点をあて、そのリアリティを再吟味しようとする。それはとりもなおさずその源流ともいうべきルターにおける信仰理解を吟味し、その現代的意義を確認しようとする試みである<sup>8</sup>。

年)にまとめられている「聖書について」、「信仰について」および「恩恵について」の各項目を参照。

<sup>6</sup> 上記の注1を参照。

<sup>7</sup> 「しかしキリストは、私やあなたのうちに、その(キリストについての)説教を聞くことから信仰が呼びさまされ、保たれるように説かれなければならない。この(キリストゆえに人を義とする)信仰がこうして呼びさまされ、保たれ、なぜキリストが来られたのか、主をいかに用い、味わうべきか、主は私になにをもたらし、お与えになったかが、私に語られるときである」(ルター、『キリスト者の自由』第18項)。以下においては、ルターの発言については、彼の宗教改革文書の代表的なものといわれる、この『キリスト者の自由』および『善い行いについて』から主として引用することとした。なおテキストは、ルター研究所編『ルター著作選集』(以下「選集」と略し、段落の数字を「第～項目」と記して箇所を特定する)から引用。上記引用は、同書282頁、カッコ内は理解のための筆者の補い。

<sup>8</sup> 「宗教改革の信仰」の論題のもと、取り扱うべきはルターのみならず、ツヴィングリ、さらに第二世代のメランヒトン、とりわけカルヴァンにも言及すべきであろうが、以下においては、宗教改革的信仰の原型と言うべきルターのそれに集中

### 義認における信仰とは

ところでこの「信仰義認」(Glaubensgerechtigkeit, the righteousness through faith)は、字句的に、ともに「信仰」の(あるいは、「による」)「義」との意である。「信仰」および「義(認)」の二項目がこの概念を構成している。以下において、一旦はそれぞれを概説的に、別個に考察することは、宗教改革的信仰の理解を得るための出発点となろう。

言うまでもなく、「信仰」も「義(認)」も、それぞれにその意味する神学的射程は広大かつ深遠である。信仰とは何か。たとえば「キリスト教信仰」、「仏教信仰」あるいは「イスラム信仰」と言った場合、それぞれの宗教の信仰内容を表現する語として用いられる。カトリック信仰、改革派信仰、メソジストの信仰、ルター的信仰などの表現も可能である。信じる対象としての内容を表現する語としての信仰であり、おりに触れて *fides quae* というラテン語が用いられる。

これと対の関係で用いられるのが、*fides qua* という句である。「なにを信じるか」に対して「どう信じるか」ということである。つまり人間の信仰のあり方を表現するものとしての信仰ということである。このような意味での信仰は、人間固有の宗教性に注目する傾向をとるであろう。諸宗教の間に教説の違いはあっても、その根底において、信仰の構造は同じである、つまり人間を宗教的存在としてとらえ、諸宗教をその具体的発現ととらえる観点である<sup>9</sup>。

また中世の神学的営為では、信仰という用語は、「信仰と理性」という名のもとでのテーマが、支配的であった。つまり、啓示された真理(「超自然」と理性によって得られた真理(「自然的」)の整合性はどのようにして得られるのか、と言うことであった<sup>10</sup>。そこでは、実存的というにまさって、認識的機能

した。ルターの信仰理解とカルヴァンのそれとの示唆にとむ比較は、村山みか「カルヴァンにおける信仰と理性」(2001年、東北学院講座のときの発表原稿)にある。

<sup>9</sup> シュライエルマッハーの『宗教論』およびその教義学的著作である『信仰論』がその典型として挙げられよう。彼は、キリスト教も含む宗教の本質を、超越的存在への「絶対依存の感情」ととらえた。「信仰論」とは、人間の宗教的内面を記述するものとされる。

<sup>10</sup> ちなみにこの関連で以下のことを含めておきたい。中世においては信仰的認識と

としての信仰が考えられている。むろん、信仰と理性の関係をどう捉えるか、の問題は中世に限られるのではなく、初代教会から現代に至るまでの不断の課題でもあるが。

以下の論議のために先取的に、もう一つの信仰理解のタイプを挙げておかなければならない。それは、信じる主体の信仰と信じる客観的対象とが不可分・一体であり、*fides quae* と *fides qua* が同じコインの両面をなし、人格的・実存的なトーンが支配的であると言う意味での信仰理解である。宗教改革の信仰理解はそのようなタイプのものであった。したがってこの地平における信仰についての神学的営為においては、とくに救済を何と捉え、いかにしてそれを得るかということについて、多方面に論議が展開されるということも当然の成り行きである。

さて「信仰義認」におけるもう一つの要素、「義認」とはいかなることを言うのか。まずこの用語で言われていることは、「義と認められる」ということであろう。そのように言うことは、すでにこの関連における「義」の理解が前提とされている。つまり一般的かつ分析的な意味において「義」でない者が、信仰によってキリストにおける「神の義」を受け、それによって「義」と認められるということであり、それゆえに神の前において「義なる者」として立つことが許される、ということである(いわゆる「受動的義」*passive righteousness*)。救いとは、まずなによりもこのことを意味する、という義認理解こそが、ルターの救済論の基本線であり、かつ福音が福音であるゆえんのものとして理解されている。

啓示的認識の調和を求めての神学的営為であったが、宗教改革の神学、とりわけルターにおいては、理性的認識は啓示に導かれての認識に対立するものであるとした。救いの秘儀の非理性的性格に、救いの確信の根拠を認めたからである。それゆえに、あるいは神のみ前(*coram Deo*)においては、理性的認識に立つ教理はカテゴリー的に否定されたのである。むろん形式的論理は否定されるべくもない。しかし理性的機能が啓示の真理の上にたつてその是非を云々するという機能(いわゆる *magisterial use of reason*)は否定されたが、啓示に服し理性的限界を突破する認識を論じるという意味での機能、つまり啓示の内容をロゴスの地平に置き、それぞれの神学的主張の啓示的真理性の是非を論議するために必要なものとして認められたのは当然である。

しかしながら、このような基本的な理解が、救いの現実はどう具体的に反映するのかという問いになると、必ずしも単純ではない。まず「義認」と訳されている語は、*iustificatio* である。上述の意味におけるこの語の意味は、義でない者に「義を帰すること」ということになる。つまり *imputatio* であり、「法廷的義認」と言われるものである。しかし *iustificatio* は、語義的には、実質的に「義とする」というのが本来的な意味に近い。つまり名目的に義とする、宣言するというだけではなく、実質的に義とするということこそ言うという理解である。その意味では、「義化」（あるいは「成義」）という用語が用いられ、「聖化」とも重なる面があると言えよう。むしろそのような意味がルター的「義認」理解に明確にある。それをどのようなこととして理解するかはまた別のこととして<sup>11</sup>。

このような宗教改革的（ルター的）義認理解は、まず第一に救済論である。そしてその焦点はと言えば、ルターが踏襲した実存的問いかけ、つまり「われいかにして恵み深い神を得ん」という魂の底からの叫びに呼応するものである。しかし、近年、福音のうちに啓示された「神の義」、そして中心的な関心となっている「義」は、旧新約を通じての用法によれば、「法廷的」意味が含まれているものの、それは優勢なものでもなく、また個人的救済を第一のこととして言っているのではない、そうではなく契約的・人格関係的であり、むしろ集合的な意味が前面に出ているとする議論が支持されつつある。つまりこの理解によれば、神の義が啓示され、人に与えられるというのは、救済論であるよりも教会論であるという主張である。このような教会論的義認理解は、ルターが、個々の人間の「信仰のみによる義」を福音そのものの凝縮した定式であるとしているのとは、軌を異にする<sup>12</sup>。ルターは、それこそが、パウロのガラテヤ書およびローマ書において、使徒自身にとっての中心的なテーマであり、またそ

<sup>11</sup> 「法廷的義」（*forensic justification*）という義認理解は、無機的・形式的なトーンを帯びていて折にふれて批判の対象となるが、その本意は「義認」は、一貫して、神の側の専有的行為であるということの端的な表現として捉えるべきであろう。

<sup>12</sup> 筆者のこの点における批判的立場については、『福音主義神学』第 46 号所収の拙論「パウロ解釈の新視点についての一考察」94 頁以下を参照。

の両書は新約聖書のメッセージをもっとも明確に伝えていると捉え、そこで展開されている救済のメッセージは、福音書にまさる福音書であるとしているのである<sup>13</sup>。

しかしこのようなルター的パウロ理解は、その後のパウロ研究において支持されているわけではない。さらに付け加えるならば、「信仰義認」という神学的関心は、パウロにとって、宗教改革の伝統で言われているように他の神学的諸項目を統合するような絶対的なものではない、と言われる。パウロ神学にある多くの「火口の一つに過ぎない」とされる。またガラテヤ書における「信仰義認」についての論議は、そこにおいて同時代的にあった律法主義的逸脱に反論するものであって、その教義的問題が論駁によって解決を見たあとは、もはやパウロ神学の中心的なテーマではない、とも言われる。いずれの観点も、ルター的宗教改革の「信仰義認」の絶対化は、全体的に言ってパウロの意図の読み違いであるとされる。

このように見ていくとき、「義認」とは何かということがあらためて問われるであろう。そしてそのことへの研究の結果として、旧約聖書および新約聖書における「義」という用語の意味が吟味され、宗教改革的「信仰義認」の相対化ともいうべき立場が提示される。しかしそのような相対化の流れの中にあつて、宗教改革的パウロ理解、福音理解の中心性がなお有効であるとする立場もなお保持されている。とりわけドイツにおけるルター神学の流れではそうである。むしろそれをもって、その今日的な義認論の展開が試みられているのである。本小論はその立場を踏襲し、これまで奉じられてきた「信仰義認」理解に従って、信仰によって義とされるということはどういうことであり、またそれが「信仰によって」と言われるときの信仰とはどういうことを言うのかを見ていきたい。かつ、宗教改革の福音理解の今日的脈絡における信仰のアクチュアリティを吟味したいと思う。それを試みるにあたり、ルター自身が「信仰義認」

<sup>13</sup> 「この手紙は新約聖書の真の主要部であつて、もっとも純粹な福音である。これこそまさに、キリスト者が一字一字暗記するばかりでなく、魂の日ごとのパンとして毎日これと関わるに相応しく、またその価値あるものである」（ルター「ローマの信徒への手紙序文」の冒頭の言葉、「選集」361 頁）。

との関連で、信仰をどのように見ていたかを検証することとしたい<sup>14</sup>。

### ルターの信仰理解

ルターは、『キリスト者の自由』のなかで、「それゆえ信仰のみが人間の義であり、すべての戒めの成就である」と言う。すでに信仰についての、このような端的な表明によって、ルターにおいては、義（とされること）と信仰との間に不可分の関係があることを知る。ところで、ここでの「義」とは、いかなることを言うのか。すでに「義」をめぐるのは、多くの論議がなされていることは上述のとおりであるが、ルターにおいては、第一に、「義」とは、「戒めを充たす」ことである。そして彼は、信仰こそが、「神を神とすべし」という第一戒を充たすのだと言うのである。なぜなら、第一戒こそが、彼の理解によれば、その他の一切の戒めを統括し充たすものだからである<sup>15</sup>。

ルターがこのように言うとき、その理解のために「戒め」とは、本来、いかなる意味において与えられたものであるかの理解が必要であろう。聖書においては、戒めは、それ自体で存在する律法体系ではない。それは、その戒めを与えた神と人との人格的関係のいかにあるべきかを、そしてその関係から、人間相互間のあり方を定めるものである。それは積極的な意味での人間の創造論的規定を言うものである。主イエスが、申命記 6:5 およびレビ記 19:18 を引いて、「戒め」全体を「愛の戒め」としてまとめられたところにもそれを窺うことができよう。つまり、上述のルターの第一戒の理解は、彼にとって、他の神々を拝することをしない、主なる神のみを神と認める、という形式的な律法の文言ではない。そうではなく、第一戒は、神・人との人格的な関係において、神が人の存在の究極的根拠であると定めているのである。そのことの経緯を、ルターは上記と同じ文脈で、以下のように確認している。すなわち「あなたが、かかとの先に至るまでただもうよい行いばかりであったとしても、義であるわ

<sup>14</sup> いわずもがなであろうが、筆者の本小論における意図は、「教派的わがルター尊し」とし、信仰者個人としてのルターの信仰論を擁護しようとするものではない。ルターが不屈の確信をもって高唱した信仰的「事柄」の福音的内実に向かうとするのである。

<sup>15</sup> 「キリスト者の自由」(第13項)、「選集」278頁

けでもないし、神に誉を帰していることにも、第一の戒めを充たしていることにもならない。神が真にあられるとおりに、真実とすべての善とが神に帰せられるのでなければ、神は崇められていることにはならないからである。だがどんなよい行いでもこれ（真実と善とを神に帰すること）をなしえず、心の信仰のみがこれをなすのである」と<sup>16</sup>。

このような信仰、つまり第一の戒めを充たすと理解されている信仰においては、「神を崇めて行いを行う行為者自身を求め」られているのであって、「行為者の行為」ではない。かつ、それは「心の信仰以外にはない。これこそ義の首（かしら）であり、義の本質である」<sup>17</sup>と言われる。この意味における信仰のゆえに、人は義となる。つまり創造者に向き合う被造物としての本来のあり方が回復されると言われるのである。

ところでこのような神との本来的な関係として信仰はどのようにして人間の現実となるのであろうか。人間が義なるものではなく罪びとであるということの根源的な様相はなにかと言えば、神を神とせず、おのれを神とすることである。それは「神を恐れず、神を愛さず、肉欲（＝自己追求）を持っている」というように「アウグスブルク信仰告白」で特徴づけられる。また、もう一つのテキスト、ドイツ語版では、「すべての者は母の胎にいるときから悪への傾向と欲とにみちており、生まれながらには、神に対する畏れをもたず、まことの信仰をもたない」<sup>18</sup>とされている。つまり、そこから指摘されているのは、神否定という人の根本的な罪ゆえに、いかなる資質も業績も人を神の前で義となし得ず、またそれに寄与するものも人みずからの内からは起こり得ない、ということである。またそれゆえに、ルターの言う「人を神の前で義とする信仰」は、人由来ではない。とすれば、そのような信仰は、どのようにして

<sup>16</sup> 同上第11項、276頁

<sup>17</sup> 同上第13項、278頁

<sup>18</sup> 『ルーテル教会信条集』（聖文舎、1982年、以下『信条集』）、34頁。ラテン語表現では、*sine metu, sine fuducita et cum concupiscentia* である。なおアウグスブルク信仰告白は1530年、アウグスブルクで開かれた帝国議会において、皇帝カール5世の前で、プロテスタント諸侯によってなされた信仰の告白であるが、ドイツ語で読みあげられた。テキストはドイツ語・ラテン語の二つがあるが、学問的な取り組みの場合は、ラテン語版が一般的である。

人の信仰となるのであろうか。それは十字架につけられたキリストが説教される時、それを聞く人の内に神ご自身が聖霊を与えて信仰を起こされる、ということによってである<sup>19</sup>。信仰は、たしかに人の側からのキリストの福音への応答であるが、いわばそれに先立って神の賜物なのである。そしてその背景にあるのは、人は、神との関係において、その意志が神に背き、罪を犯すしかない「奴隷状態」である。それゆえに、人が義とされ救われるとすれば、神ご自身が信仰を与え、そしてその信仰にあって神は人を義とされなければならない<sup>20</sup>。

ルターにおいて、信仰が、このように理解されるとき、それが受け入れようとする対象、つまり福音の内容とは別の、独自の範疇としてあるのではない、ということになる。そうではなく、その対象、つまり「キリスト」によって規定され、それによってのみ成立しているリアリティである。彼の理解する信仰とは、そのような性格のものである。その経緯を、彼は『キリスト者の自由』で、つぎのように言う、すなわち「ところであなた自身（の行いの道が滅びに行くほかない）滅びから脱出できるように、神は愛するみ子イエス・キリストをあなたの前に立てその生きたみ言葉によってあなたに、『あなたは確固たる信仰をもってキリストに身を委ね、大胆にこれを信賴すべきである。そうすれば、その信仰ゆえに、あなたのすべての罪は赦され、あなたの滅びはすべて克

服され、あなたは義となり、真実となり、平安が与えられ、義しくなり、そのすべての戒めは充たされてあなたはすべてのものから自由にされるであろう』と言おうとされるのである」と<sup>21</sup>。

このように記述される信仰、それはとりもなおさず罪びとを神のみ前に立つことを得させる義認信仰であるが、それはルターにあってはキリスト論と重なっている。キリスト論が信仰の内実であり、そしてそれはまたとりもなおさず義認の条項ということである。たとえば、義認の語そのものは見られないが、ルターの小教理問答・使徒信条第二項「救いについて」で言われていることにそれを見ることができる。「(主イエス・キリストは) 父から永遠の中に生まれたまことの神であっておとめマリヤから生まれたまことの人イエス・キリストが、私の主であると信じます。主は金や銀をもってではなく、ご自身のきよい、尊い血、罪なくして受けた苦しみと死とをもって、失われ、罪にさだめられた人間である私を、すべての罪と、死と、悪魔の力とから救い出し、あがない出し、かちとってくださいたことを、私は信じます。こうして、私は主のものとなり、み国において彼のもとに生き、永遠の義と純潔と救いの中に生きるのです。それは主が死からよみがえり、永遠に生きてすべ治められるからです。これは確かにまことです」<sup>22</sup>と彼は説明している。ここにルターの義認論の全幅が、あたかもなお言い足りないかのような印象を与えつつ述べられている。それは、キリストとの密接な交わりにおける救いの恩恵にほかならない。

さらにルターが言うのは、キリストを信じる「信仰は、魂が神のことばと等しくなり、すべての恩恵で充たされ、自由で救われるようにするばかりではなく、新婦が新郎とひとつとされるように、魂とキリストをひとつにする。この結合から、聖パウロも言っているとおり、キリストと魂はひとつのからだとなり、両者の所有、すなわち幸も不幸もあらゆるものも共有となり、キリストが所有なさるものは、信仰ある魂のものとなり、魂が所有するものはキリストのものとなる、という結果が生じる。ところでキリストは一切の宝と祝福をもっておられるが、これらは魂のものとなり、魂は一切の不徳と罪を負っているが、

<sup>19</sup> 「この信仰と信賴は、……まず第一に……疑いもなくあなたの行い、あなたの功績から来るのではない。それはイエス・キリストからだけ来るのであり、無代価で約束され、与えられるものである」『善い行いについて』第17項、『選集』149頁。またルターのこの理解を反映して、アウグスブルク信仰告白第5条で、神のみ前に罪びとを義とする信仰を与えるため、神は「福音を教え聖礼典を分け与える職務を設定された。というのは、み言葉と聖礼典 [キリストが宣べ伝えられ礼典をとおしてキリストが与えられること] によって、あたかも道具をとおすように聖霊が与えられるからであって、聖霊は、神のみ心にかたう時と所とにおいて福音を聞く人に信仰を起こすのである」と告白されている、『信条集』36頁

<sup>20</sup> このような人間の神の前でのあり方は、その意志は罪に囚われていて、神に向かう自由をなんらもたない。このような人間の「奴隷」的状況を、エラスムスの『自由意志論』に対して論じたのが、彼の『奴隷意志論』である。この著作においても、ルターは、中世的人間論、つまり人間は恩恵の助力を得るならば、神に向くことができるとする考えを否定している。救いは、神の「独占活動」であるという理解である。

<sup>21</sup> 『選集』、第6項、272頁

<sup>22</sup> 『信条集』、491頁。強調は筆者。

これがキリストのものとなる。ここに喜ばしい交換と取り合いが始る」のである<sup>23</sup>。ルターのこのような信仰理解における「信仰」とはいわゆる一般名詞的ではなく、キリスト論と密着した固有名詞的な意味を持つものとしなければならないであろう。つまり、これを離れて信仰を独自の範疇として語ることは、ルター的に言えば、「論理の領域の混乱」(confusion of domain of discourse)となるであろう。つまり「信仰によって義とされる」というときの信仰とは、それ自身の独自 (sui generis) の概念範疇として捉えねばならないであろう。

しかし、このように信仰の動的な性格を強調するルター的理解であるが、信仰者のうちにあつて、信仰が、他のわざに並ぶ、つまり功績ともみなされるわざという意味での常在的資質 (habitus) となるということは徹底して否定される。信じる者の信仰それ自体が、自存・独立的に「功績」として、信仰者をけって義とすることはない。上述のように、「神を神とする」という信仰は、信仰者の義と認められる。しかしその場合も、その義は、信仰者のうちでの常在的な徳としての所有とは見なされない。そうではなく、そのような信仰は、言うならば、不断にキリストの福音の説教によって、その都度あらたに与えられるという信仰者の生きた具体的かつダイナミックなあり方を言う。

ルターのこのような信仰の背後にあるのは、キリストが信仰者のために勝ち取ってくださった義は、キリスト者の義と言われる、という理解である<sup>24</sup>。しかしそれは同時に、「異なる義」(iustitia alienum) であつて、信仰者であるこの「私」に固有の義 (iustitia proprium) ではない。その前提となっているのは、人間の被造性に関わるその存在の原初的規定である。つまり人間の根源的な存在を支えるのは——人間存在を「義」とするのは——、究極的には、人間にとってあくまで「外なる」神ご自身であるということである。

<sup>23</sup> 「キリスト者の自由」第12項、『選集』、276～7頁

<sup>24</sup> こうして魂は、……信仰のゆえに自分のすべての罪から免れ、自由となり、……キリストの永遠の義を与えられる」同上、277頁。なおルターにおける「異なる義」については、Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, tr. Robert C. Schultz, Fortress Press, 1975, p.226ff を参照。「だから信仰が義とする。あの宝、現臨するキリストを把握し、所有するからである」(『ガラテヤ大講解・上』、徳善義和訳、聖文舎 1985年、以下『大講解・上』および『大講解・下』195頁、199頁)。

しかし、翻つて、「異なる義」を否定するとすれば、どうなるであろうか。現実の人間は、いかにして神の前に立ちうるであろうか。いかにして、自己の存在の正当性を確信し、主張できるであろうか。「上なる存在」を認める・認めないに関係なく、人間は自己の存在を「正当化」しなければならない (to justify)。そのような強制ともとれる定めのもとにある。ときには、それは匿名的に、人に自らについて言い開きをしなければならない者として迫るものであろう。そこにおいて、およそ人間は、出自、あり方、行為の尊卑・大小、善悪のいずれであれ、それらをもって自己の存在の正当性を獲得しようとする。しかしその実存において、だれがそれを果たしうるであろうか。ことその存在の非本来性を自覚するときにおいては<sup>25</sup>。とりわけその霊性・倫理性を言うならば。「心はよろずの物よりも偽るもので、はなはだしく悪に染まっている。だれがこれをよく知ることができようか」というエレミヤ書 17:9 の言葉、また「主よ、あなたがもしもろのろの不義に目をとめられるならば、主よ、だれが立つことができましようか」という詩篇 130:3 の言葉には、人間の根源的の非本来性についての洞察が語られていよう。しかしそれにもかかわらず、人間は「言い開き」をせずには存在しえないという強迫のもとにあるとすれば、ついにはその試みは失敗に帰し、絶望するほかないであろう。しかし人が、絶望を超えて、存在の存続を望む限り (また普遍的に生きることへの求めという創造論的定めのもとにあつてその衝動をどうして禁じえようか)、他からの救済を待つほか救いはない。そのとき、その救いの根拠は、「われわれの内に」(in nobis) ではなく、あくまでも「われわれの外」(extra nos) にあることが求められよう<sup>26</sup>。宗教改革の旗幟が救いの再発見であるとすれば、その核と言うべき揺るぎない救いの確信の根拠は、この「われわれの外」、つまりキリストに

<sup>25</sup> 「疎外」ということが社会科学的に言われるが、そのドイツ語的由来を問えば、Entfremdung となるであろうか。本来的なものでなくなる、の意である。

<sup>26</sup> 信仰義認の核となっているのは、義認および救済の根拠はいかなる意味においても人間に内在的でない、ということである。信仰においてキリストに結ばれるとき、そこには必ず大小を問わず信仰の実が結ぶ。しかしそれがどのようなものであつてもけって義認の根拠になることはない。それは「我々の外」つまりキリストご自身が義認の根拠であるゆえに救済は確実不動とされるのである。

ある神の憐み以外にありえない、ということになる。つまり信仰によって義とされるということであり、ルターの信仰理解によれば、それがまさに、その聖書のメッセージの統合点であり、いうならばそこにおいて他のすべての聖書のメッセージが有機的に位置づけられる「場」であるということなのである。

上述のとおり「信仰によって義とされる」という教理は、他の教理に並び列せられる相対的なものではない。ルターは、信仰によって義とされるということ、さまざまな表現を駆使して説いている。上述の第一戒の意味と並行して、それがキリスト教信仰の総体を統合するものと理解されているからである<sup>27</sup>。またもう一つの信仰義認の端的な表現は、以下のようなくだりである。「なんと不思議かつ新しい義の定義であろう、常には義とは、報いがそれを受ける価値のある者に当然のこととして帰せられるべきものである。しかしここ [ガラテヤ 2:21] では、たしかに義とはイエス・キリストを信じる信仰である、とされている」<sup>28</sup>。それは、パウロが、「キリストは、神に立てられて、私たちの知恵となり、義と聖とあがないとになられたのである。それは誇る者は『主を誇れ』と書いてあるとおりである」(Iコリント 1:30~31)と書き送った言葉に呼応するものである。義とする信仰と言われるときの信仰とは、信仰者自身の内にあるもの(それが他の文脈においては有意義に高くも低くも評価されるものであろうが)は、いかなる意味においても、その救いに寄与するものではないということを承認することである。さらにそれは、神がキリストにみ前に立つことを得させてくださる義(あるいは「資格」)を知り、それに全く「信頼」(fiducia)するということである。その意味で、信仰は「空(つぼの手)」以外のものではない。人の救済にあっては、その信仰すら誇ることができ

<sup>27</sup> ルターの信仰義認への集中がどれほどであったかを垣間見る言葉は、次のようなものである：「神学の固有の主題は、罪の責を負い失われた人間と、罪びとを義としその救い主となられる神である。神学においてこの主題以外のことをいかなるものと言えども、尋ね論議されることは、誤謬であり害毒である」(『詩篇講解』1532年)。念のため、ここにそのオリジナルの文言を含めておこう、「Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quinquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur est error et venenum.”

<sup>28</sup> ルター『ガラテヤ小講解』(1519年)、2:21の講解から。

ない、ということでもある。「(主よ)信じます、不信仰なわたしをお助けください」(マルコ 9:23)という応答に表現されている、緊張をはらんだ逆説的な信仰の性格を記しているのではないか。

### ダイナミックに働く信仰

「信仰によって義とされる」というときの信仰とは、信仰者における霊的・倫理的状況がいかにあれ、神の前で「よし」とされることにおいて、いかなるものも排除するというのであった。信仰は、それによって信仰者が自己の善し悪しに一切顧慮することなく、その顧慮から解放され、キリストに啓示された神のあわれみに全幅に信頼することを第一とする。それこそが、ルターが、聖書とりわけ使徒パウロのガラテヤ・ローマ両書から読み取った福音理解である。しかしキリストと信仰において一つとなる信仰者の実存、あるいは「キリストが信仰のうちに現臨されている」<sup>29</sup>実存において、そのリアリティが「善きわざ」に具体化しないと言うことは可能だろうか。ルターは、人間はいかなるときにもなんらかの有形・無形の行動をしているのであり、無為ではありえない、と言う<sup>30</sup>。あるいは、キリストにまったく捉えられた信仰者が、キリストにあつて「新しい創造」(IIコリント 5:17)とされた者として、この世界にかかわられる受肉のキリストにある信仰の現実から遊離した実存が考えられるであろうか。「信仰のみ」によって義とされる現実、それは同時に信仰者に新しい実存をもたらさずにはおかないはずである。「信仰『のみ』は、しかし信仰『のみ』だけではない」(Sola fides justificat, sed fides non est sola)とされているとおりである。

ルターは、新しくされた者における、そのような信仰のダイナミズムについてなんとやっているであろうか。長文をいとわず以下に、彼が『ローマの信徒

<sup>29</sup> 真の信仰は「心の確い信頼であり、キリストを把握する確かな同意である。こうしてキリストは信仰の対象となる。いや対象ではなく、いわば、キリストはその信仰[そのもの]に現臨なさるのである」(“in ipsa fide Christus adest”), 『大講解』、195頁

<sup>30</sup> あるいは「信仰のみ、しかしけっして『のみ』にあらず」(sola fide numquam sola)とも言われる。



への手紙の序文』に記しているところを引用しておきたい。彼は言う、「信仰とは、ある人たちが信仰だと考えているような、人間的妄想や夢ではない。……（そうではなく）信仰は私たちの内に働く神の働きである。この働きは、私たちを変え、私たちを神によって新しく生まれさせ——ヨハネによる福音書第一章〔二節〕——古いアダムを殺して、私たちを、心、勇気、感覚、あらゆる力をもった別の人間とし、聖霊をもたらす。信仰は、よい行いが行われるかどうかを問わず、むしろ問うよりまえにすでに行っており、またいつまでも行い続けるものである。……信仰とは神の恵みに対する生きた、大胆な信頼であり、そのために千度死んでもよいというほどの確信である。神の恵みに対するそのような信頼と認識とは、神に対しても、またすべての被造物に対しても、喜びと大胆さと好意とをもつに至らしめるが、これは聖霊が信仰においてなすものにほかならない。したがって、強制なしに、自ら進んで、喜んで、だれにでもよいことをし、だれにでも仕え、あらゆることを忍び、彼にこのような恵みを示した神に愛と賛美を献げる。火から燃焼と光を分けることが不可能なように行いと信仰を区別するのは不可能である。だから、自分自身の誤った考えに注意し、また信仰と行いについて賢く判断する者になりたいと思いながら、実は最大の愚かな者である無用のおしゃべり共に注意するがよい。むしろ、神が働きかけて、信仰をあなたの内に起こしてくださるように祈るがよい。さもないと、あなたは永遠に信仰のないままになってしまい、ただ自分の思うところ、できることを夢想し、行うだけになってしまう」<sup>31</sup>。ルターの信仰の動的な性格の描写において、この一文を超えるものはないであろう。

### ルターの信仰論への批判

このようなルターの「神の恵みにたいする生きた大胆な信頼」、つまりキリストにあって義とされたという信仰のダイナミックな現実に対して、ルターの義認信仰が、ひとえに個人的・内面的なものへと傾斜するという批判は、はたして当を得たものであろうか。少なくとも、信仰のリアリティについてのルタ

<sup>31</sup> 『選集』366～7頁

ー自身の理解から言えるであろうか<sup>32</sup>。しかしそれにもかかわらず、ルターのこのような信仰理解にたいして疑義がさまざまに提起されている。ルターの義認論中心の神学が、「信仰」に集中するあまり、「わが・愛の行為」、あるいは「聖化」が、不当なまでに後退していると批評される。その典型は、たとえばジョン・ウエスレーに見られる。このメソジスト運動の祖は言う。ルター以上に、信仰によってのみ義とされるということを卓越して記した人はいるであろうか、と。しかしそう述べたあと、「彼ほどに聖化の教理について無知、あるいはそれについての捉え方において混乱していた人がいるだろうか」と言い、さらにそのことを確認するためには、「著名な彼のガラテヤ書講解を、先入主なしに読めば十分であろう」と続けている<sup>33</sup>。またエルンスト・トレルチは、19世紀ドイツにおいて支配的であったとされる二元的・静寂主義的な信仰形態から、それがルター主義から出たものとして、ルターの信仰を「保守的」（つまり現状肯定的で、神との交わりにおける正義と愛の世界の構築に向けた現実変革に否定的）であると論じる。またカール・バルトは、ルターの信仰を、「律法と福音（の区別）による静寂主義」（つまり福音から律法を別にするによって、贖いの次元と創造の次元を分離し、教会を社会から遊離させ、この世の悪魔的な勢力に抵抗することによっては無効である）と見る。またラインホルド・ニーバーは、トレルチの解釈を踏襲しつつ、ルターの教説は「文化的敗北主義」（つまり信仰が示唆する倫理的とくに社会倫理的事柄にたいして明確に発言することを落としている）だとする。

ウエスレーから始まり、近代の神学者に続くこのような批判、つまり大きく言ってルターは、倫理的、あるいは直面する社会的・政治的な諸課題に対し、

<sup>32</sup> 後代のルター教会において、ルターの信仰が時代の精神、要請あるいは制約ゆえにさまざまに継承されることは歴史上のこととして当然起こってくる。しかしそれが直接的にルター自身の信仰理解に遡って是非を論じることができるかどうかは最終的には結論の出ない問であろう、むしろそのような試みの有意義性を認めるにしても。

<sup>33</sup> このジョン・ウエスレーのルター評価は、Sun-Young Kim, *Luther on Faith and Love: Christ and the Law in the 1535 Galatians Commentary* (Fortress Press, 2014), p.4 に挙げられているものを借用した。また以下の各神学者のルター評価も、本書からものである。

彼の信仰理解から、(広い意味での)「聖化」を知らず、ただ「静寂主義」(quietism)に帰着するだけで、世界の現実に対しそれを積極的な方向へ改善していこうとする発言はなかったとするのは、はたして妥当な評価であろうか。そのような評価は、少なくとも彼が書き残したものに關する限り、否定されねばならないであろう。彼の膨大な著作の中で、聖書講解・神学討議論文などを除けば、歴史的・社会的課題に対する発言の占める割合はけっして少なくないのである<sup>34</sup>。もちろんルターのその分野における発言の方向が、今日の問題意識および現代的時代精神の観点からすれば保守的で、世界・社会を積極的な方向への変革を促すようなものではなかったと判断されうる面もあろう。それはルターという、ひとりの歴史的存在者としての限界であって、その発言の多くはたしかに現代的意識からして克服されねばならないものもあるに違いない。しかしそのことと、彼が世界・社会から遊離していたと言うことは別のことである。むしろ、彼の発言は、この現実が罪の支配のもとにあつて一筋縄ではないもの、またそれが人間にとって——たとえキリスト者としての人間にとつても——容易に変革を許さないものであることを認識した上での保守傾向であつたと理解しうる。また彼は、信仰義認の福音の枢要性の確信から、律法と福音の区別を重視し、福音によって政治的・社会的方策を正当化しようとする動きを厳しく退けた。それは福音は絶対であるのにたいし、律法の行為が求められるこの世界の現実にあつては、信仰者の政治姿勢は諸方向であり得、ゆえにそれは相対的である。ゆえに、状況によっては、保守的な方向こそがよりよいと判断される場合もある。それもまた十分に福音に動機づけられたあり方でもありうる。

ルターは、なお歴史の流れが緩慢に推移していく時代に生きた人として、また終末の時代を生きているという意識も重なって、その保守的傾向を強めていったことは想像に難くない。事実、ルターは農民戦争を率いたトーマス・ミュ

ンツァーの神学を知っており、それを「熱狂主義」として斥けている。そして早急に「地上天国」の実現を求めた「熱狂主義」がどのような悲惨を引き起こしていったかは、宗教改革史において見るとおりである。罪の支配のもとにある人間による革命は、その限りにおいては、必ずしもよりよい世界の出現に繋がらないという事実を否むことはできないであろう。しかし、そのことはよりよい世界・社会の形成の努力をむろん否定するものではない。相対的善を求めての社会的・倫理的営為は、けっしてなおざりにはされてはならないであろう。しかしそれが所期の目的を必ず果たすというような幻想をもたずしてなされていくものであろう。

上記、「ローマの信徒への手紙序文」からの引用文に見るように、それによつてのみ義とされる信仰は、無為ではありえない。信仰がもたらすはずの「よい行いのない人は、信仰のない人である」<sup>35</sup>とルターは言う。しかし、彼がこのように言う信仰が、この現実の中でよきわざを生み出すにはおかないものであるとの言明にもかかわらず、彼の改革者としての初期において、すでに彼の信仰義認の主張が「よきわざ」をないがしろにしているとの非難を受けていた。そのような非難に対して、彼は、いち早く、その『善い行いについての説教』で反論をしている。そこで彼は「善い行い」とは何かを、信仰義認論から、いわば再定義しようとしている。ルターは、反対者たちの言う「善い行い」とは、神の前に功績として数えられるものだとしている。それは「祈祷、断食、寄進など」(そして広く一般的に人間の業績)である。しかしそのようなわざに励む者が、はたして神に喜ばれているのであろうか、じっさい彼らにはそれが神に喜ばれるかどうかについては、ただ疑問として残るだけでなんら確信がない、それが彼らの現実である、というのがルターの見るところであつた。しかも、そのような確信をもつ必要もないと教える者がいるが、そのように主張する者には神の前に(キリストゆえに義とされるという)信仰もなければ、(それによつて与えられる)正しい良心もない、それゆえに「彼らの行いは的外れとなり、彼らの生活と善とは無価値となるのである」と指摘するのである。しかし反対者たちの理解からすれば、「信仰のみ」が人を神の前に義とするというル

<sup>34</sup> 英語版ルター著作全集では、「社会におけるキリスト者 (The Christian in Society)」というタイトルの下で編集された直接的な社会倫理的な発言は合わせて 1500 頁を数える。『キリスト教界の改善に関してドイツ貴族に宛てて』、『この世の権威について、人はどの程度までこれに対し服従の義務があるか』、『シュヴァーベンの農民の 12 箇条に対する平和勧告』など。

<sup>35</sup> 『選集』 366 頁 (「ローマの信徒への手紙序文」)

ターの主張は、「善い行い」（とくに宗教的行為）を否定していることにほかならない。しかし、ルターはそれに反論して次のように言う、「こういうわけで、私は信仰を強調し、そのような信仰抜き（信仰から出たのではない）行いを非難するのであるが、人々は私を善い行いを禁じるものだと行って責めとがめる。けれども、私は信仰に基づく正しい善い行いを教えていきたい」と言い、そこから宗教改革三大文書と言われる『善い行いについての説教』を書いている<sup>36</sup>。

そこで問われるのは、彼の言う「正しい善い行い」とはなにか、ということである。彼は、ヨハネ福音書6:29を引きながら「あらゆる尊い善い行いの中で第一の最高の行いはキリストを信じる信仰である」<sup>37</sup>と言う。なぜなら、そのようにキリストを信じる「信仰はあらゆる行いの師であり長であらねばならない」<sup>38</sup>からである。信仰についてのこのような理解に対して反対者がそれを異端として罵るとき、彼らは根本的な誤りを犯しているのである。それが、どこからかと言えば、彼らが「分別を失った理性や異教の学問に追随して、信仰を他のもろもろの徳の上位にすえず、それらと同列に並べて、それらの徳のあらゆる行いから切り離された独自の行いを信仰に与えないところから」だと、ルターは説明する。というのもルターによれば、「信仰だけが他のいっさいの行いを善なるもの、神のみこころにかなうもの、価値あるものとする」からなのである。それは、「信仰は神を信頼して人間の行ういっさいの事柄が神を喜ばせることを疑わないからである」<sup>39</sup>。

ところで、このような信仰は、「善い行い」を生み出さずにはおかないのであるが、ルターは具体的にどのような「善い行い」を生み出すべきかということについては論じていない。彼にとっては、「信仰において生じ、語られ、考えられる事柄はいっさい神への奉仕となる」<sup>40</sup>のであり、また「こうした信仰に生きているキリスト者は、善い行いに関する教師を必要とせず、なんでも自

分の目の前に現れる事柄を行って、しかもいっさいが善事となるということである」と言う。父なる神が、義と救いの満ち満ちた富を与えてくださり、キリストが「私に対してなっただきったように、私もまた、私の隣人に対して一人のキリスト者になりたい。そして隣人にとって必要であり益となり救いに役立つと思えること以外にはなにもするまい、私は私の信仰によりすべてのものをもっているからである」<sup>41</sup>とも言う。このようなルターの「善い行い」についての表明は、形式的であり包括的である。つまり「善い行い」とは、信仰から、前もって規定されず、信仰から状況に応じてなされるということである。そしてそのような「善い行い」は、ある状況においては、世界を変革するような大規模なものでもありうるし、また他の状況においては「藁一本拾いあげる」というような日常の些細と見える奉仕でもあろう。しかし「この信仰の中では、いっさいの行為は等しくなり、互いに同等のものとなる。行いが大きかろうが、小さかろうが、長かろうと短かろうと、あるいは多かろうと少なかろうと、そうした行いの区別は一切なくなってしまう」のである<sup>42</sup>。このように「善い行い」には大小いっさいの区別もない、等しい価値をもつものと捉えるとき、個々の無名の信仰者の不断になされる愛の奉仕もまた、この世界における他の大いなる奉仕と等しいものと評価され、それもまた、ともに神の愛の支配の手段として用いられているという、創造世界における神の臨在の視界の広がりにつながる。

ルターは、たとえばその『キリスト者の自由』において、義とされるのはキリストに現わされた神の恩顧（favor）にたいする「信仰（つまり信頼）のみ」であると言いつつ同時に、信仰から来る行いの必然性を強調する。しかしそれでも、義は「信仰のみ」によって与えられるのだということを倦むことなく繰り返している。彼によれば時として、信仰をことさらに強調しわざを斥ける必要がある。しかしそれも語るときの状況による。「善い行いをどういう具合に斥けるか、またどういう具合に斥けるべきでないか」<sup>43</sup>を踏まえてのことである。どこで「善い行い」について黙し、どこで「語るか」、それは語る事柄の

<sup>36</sup> 同上 131 頁（「善い行いについて」第2項）

<sup>37</sup> 同上 144 頁（「善い行いについて」第12項）

<sup>38</sup> 同上 133 頁（「善い行いについて」第4項）

<sup>39</sup> 同上 132 頁（「善い行いについて」第3項）

<sup>40</sup> 同上 134 頁（「善い行いについて」第5項）

<sup>41</sup> 同上 292 頁（「キリスト者の自由」第27項）

<sup>42</sup> 同上 134 頁（「善い行いについて」第5項）

<sup>43</sup> 『大講解・上』、206 頁

文脈によるということである<sup>44</sup>。

「信仰のみ」によって義とされる信仰は、ルターにあっては、上述のように、決してそれ「のみ」ではない。広い創造世界に具体的に・日常的に働きを促す、ダイナミックなものとして捉えられている。それは、たとえドラマティックな様相をとらないにしても、ときには保守的であると批判されるとしても、信仰者の自由から、最善のわざがなされているということでもある。それが後日、結果的にどのように判断され批判されるにしてもである。

宗教改革が「信仰義認」を「教会が立ちもし倒れもする条項」とするときの信仰は、スコラ神学で言われていたように「希望・愛」に並ぶ「神学徳」ではない。スコラ神学においては、上述のように、信仰は「愛によって形成されて」はじめて、神の義を得るものとされる。いわゆるガラテヤ書 5:6 からの「愛によって形成された信仰」(fides formata caritate)を巡っての論議である。そこにおいては、人が神によって注入されてもつ信仰、伝えられた聖書の使信を認識し同意する意味での信仰であるが、その段階では信仰は未形成で、その人を義とすることはない。「見よ、信仰を形成する愛が行為するものとして付加されなければ、信仰は義としない。いや無でさえある」と、ルターはその立場の信仰理解を代弁している。それにたいして彼は、パウロの言うのは、「愛によって義とする信仰」でもなく、また「愛によって(神のみ前に)受け入れられる信仰について」でもないとして反論する。そうではなく「信仰が愛によって働く」というのがパウロの真意であると論じている。またルターは、これに関連して、パウロは「信仰をかたちをとらないものとしていないし、存在したり行為したりすることのなにか一つない、かたちのない混沌たるものともしていない。むしろ行いそのものを愛よりも信仰に帰している」と論じている。そしてルターにとって、その意味は「愛を信仰が働くための道具としている」ということなのである。愛が信仰を形成するのではなく、信仰が愛を形成する、それがルターの反スコラ的信仰理解なのである<sup>45</sup>。

宗教改革における義とする信仰とは、ときにいわれるように、「義認の条項」

の文言そのものを信じて救われる<sup>46</sup>というような、なかば戯画化された平板的なものではない。また信仰は、人間の行為に始まるのではなく、また人間の側の準備を要とするのでもない。そうではなく、「信仰はまさにキリストの血と傷と死とを源として、そこから流れでる」<sup>47</sup>ものである。そしてそのような信仰的現実が、キリストと信仰者を「幸いな交換」という形で、一体化するとき、信仰は無限の展望をもつと言わねばならないであろう。

### キリストを信じる信仰

ルターが、1517年に『贖宥の効力を明らかにする討論』(いわゆる「九十五箇条の提題」)を掲げたことから始まった宗教改革。それから500年が経過し、この年、それを祝っている。宗教改革の時代、言うならばそれは遠い昔である。しかしルターが、「神の義」はキリストを信じる信仰(目的格属格)「のみ」によって与えられるという福音を再発見し、そして筆者自身、その福音の中に生かされてきた者として、彼と同時代的であるとの思いが強い。そして今、思い新たに、ルターが(今日的に言えば、いわゆる *positivism* を超えた)その信仰において見出していったキリストに示された恵みの神の秘儀、それが繰り広げる世界の広大・深淵の一端に触れることの機会の与えられたことを多としている。

すでにいく度か触れたように、彼の信仰理解は、その義認論と一体的であり、さらに具体的に言えば、キリスト論と表裏の関係にある。「信仰のみ(*sola fides*)」は、「キリストのみ(*solus Christus*)」に重なる。そして彼の、キリスト、十字架のキリストへの帰依は、濃厚かつ強烈である。彼が『キリスト者の自由』の中で、キリストと魂の関係を結婚になぞらえていることが、そのことを物語っている。「魂は・・・信仰のゆえに自分のすべての罪から免れ、自由となり、新郎キリストの永遠の義が与えられる。富んだ、高貴で義である新郎キリストが、貧しく、いやしく、悪い娼婦をめぐってすべての悪から解放し、すべての財貨をもって飾ってくださるとしたら、それは喜ばしい結婚ではないか」とキ

<sup>44</sup> 『大講解・上』、206頁

<sup>45</sup> 『大講解・下』、285頁

<sup>46</sup> 前掲『福音主義神学 46号』の拙稿 81頁参照。

<sup>47</sup> 『選集』(「善い行いについて」第2項)

リストへの感謝を高唱する<sup>48</sup>。受肉のキリストが、ルターにとってすべてと言っても過言ではないであろう。

ところで、近年のパウロ研究において、とくに πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ローマ 3:22) をめぐって、この句の属格構造が、主格属格なのか目的属格なのかの議論がある。伝統的には、これまでとくに問題視されることなく、この属格構造は目的属格として理解され、ほとんどの邦語訳で「イエス・キリストを信じる信仰」と訳されてきた。しかし、近年、この表現は、むしろ主格属格であるとし、「イエス・キリストの真実 (faithfulness)」と読むべきであるとする流れがより優勢な傾向となっている。ただ、そのように理解されるとき、「神の契約に対する真実さと、それに基づく救いの業は、メシアであるイエスの契約に対する真実を通して実現し、私たちの信仰によって神との契約関係が回復される」、つまり主格属格と理解するとき、「イエス・キリストの真実と人間の信仰が結びついて、神との契約関係が回復するという義認の全体像が見事に描かれるようになる」<sup>49</sup>と論じられるのである。しかし、そのような議論に、筆者には疑義がないわけではない。あるいはまた、δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (ローマ 3:26) を「イエスの信仰に基づく者が義とされる」<sup>50</sup>と理解される場合も同じ方向にあると思われる。その場合の意味であるが、イエスを信仰の対象として信じるという面が後退し、「イエスが信じたように信じる」というような理解にならないか。その点について、筆者は少なからず懸念する。もしこの理解が的を射ているとすれば、そこでは、イエスが「賜物」であるということより「模範」であるということの方が前面に出ているということにならないかということである。もしそうだとすれば、主格属格的な理解は、キリストと一体となるというルターが開示した信仰のリアリティからかけ離れたものとなり、上述のようなインテンシブな信仰理解は生まれてこないであろうと懸念する。つまり模倣としてのイエスとのつながりからは、イエスとの霊的つながりから生まれる信仰のダイナミズムは生まれてこないであろうということ

<sup>48</sup> 同上 277 頁 (「キリスト者の自由」第 12 項)

<sup>49</sup> 前掲『福音主義神学 46 号』の岩上敬人氏の論稿、60 頁以降参照。

<sup>50</sup> 千葉恵「トマスとルターにおける信仰と愛一徳と恩寵の両立の可能性」『中世思想研究』47 号、70 頁

である。

たしかにパウロの πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ は主格属格と目的格属格の両方の解釈が可能とされている。むしろ主格属格を取って、「キリストの信仰にならう」というのははけっして無意味ではない。しかしルターが、上述のように、宗教改革の神学として論じた豊穡な内実をもつ信仰の世界は、そこからは生まれてこないのではないか。宗教改革的信仰は、イエス・キリストを受肉の神のみ子、罪びとのために十字架上で贖いをなし、復活し、生きて現在されると信じる信仰である。「見よ、このようにして、信仰から、神への愛と喜びとが流れ出、愛から、報いを考えずに隣人に仕える自由で自発的で喜ばしい生活が流れ出る」<sup>51</sup>。そしてその信仰こそが、両方向に、「人を義しくすると同時によい行いもする」<sup>52</sup>。それは、信仰は、ルターの言うように、私たちの内における「神のみ業」だからである。

宗教改革的信仰は、錯綜を窮める現代の実存において、そこにおける一切がどのように破壊的・混沌的に展開しようと、主イエスに現わされて神の恩恵に堅く立ち、自らへの顧慮の一切を委ねることを許され、また恩恵への信頼ゆえに現実の課題の一切に直面でき、さらにそのただ中であって、終末の完成を望みつつ、なお「りんごの木を植えようとする」信仰である。そこで言われているのは、この 21 世紀の世界・時代にあって、リアリストティックで強靱な信仰の理解である。ルターの作になる「神はわがやぐら」の讚美歌こそ、宗教改革的信仰の実力を証言している。ルターの神学は、「愛の神学」ではなく「信仰の神学」であって<sup>53</sup>、そこから「愛の神学」への道筋がある。信仰こそが愛を生み、愛が形成され、終末を望み見て、「世に勝つ」キリストにある実存の私たちなのである。

(神戸ルーテル神学校教授)

<sup>51</sup> 『選集』287 頁 (「キリスト者の自由」第 23 項)

<sup>52</sup> 同上 292 頁 (「キリスト者の自由」第 27 項)

<sup>53</sup> Sung-Young Kim, p.3. Kim 氏は、アウグスティヌスとルターを比較しながら、前者は<より>「愛の神学者」であるのに対し、ルターは<より>強く「信仰の神学者」であると、その著において、両者を特徴づけている。