

『組織神学を学ぶ人びとのために』

——組織神学の主要著作』（V）

レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、マルティン・ヴェンテ編

（佐々木 勝彦訳）

第三章 教理問答の神学…生活における聖書の使用

宗教改革者たちは信仰の指導と前進に特に神学的関心を示した。彼らは、ルターの二つの教理問答書（一五二九）、ジュネーヴ教会信仰問答（一五四二）、ハイデルベルク信仰問答（一五六二）を生みだした。これにより教理問答書は、神学的文書において正典を取り扱う際の独自の著作形式とみなされた。しかしながら教理問答書を生みだしたというだけでなく、なぜ宗教改革の神学は全体として教理問答の性格をもったのかという理由を説明することはできない。その性格の本質は、宗教改革の神学が神学的事態

に関する教理を常に学習者の能力から構成したことにあつた。このように宗教改革の神学は、受洗したキリスト者の教育と訓練を彼らの神学的思惟の方法とした。そのための神学的根拠は、宗教改革の神学が神学全体を、個々人の救いにとって知るべき必要不可欠な事柄に基づいて方向づけようとしたことにあつた。救いに必要不可欠な事柄に関する知識は、聖書を読むことにより自主的に自らのものとされなければならないのである。

神学を信徒による聖書の理解に基づいて方向づけるこのやり方を決定づけたのは、宗教改革者の新しい聖書理解であつた。この理解は、聖書の正しい解釈は、教理に関する教会の権威ある機関（教皇、教父、公会議）ではなく、聖書それ自体の明晰性と明瞭性を通して可能になるということから出発していた。M・ルター

は聖書の自己解釈に関する彼の教理 (*scriptura sui ipsius interpretis*) において、J・カルヴァンは聖書に関する聖霊の内的証言 (*testimonium internum*) に関する彼の言及において、この理解を展開した。宗教改革者の聖書解釈は、方法的論の点で積義的熟慮と教義的熟慮を相互に結びつける解釈学的循環論法に従っていた。つまり、個々の聖書箇所の詳細な解釈は、常に読者の生活への適用と結びつけられ、次に後者は再び聖書の解釈を啓発するも

のとみなされた。本文の解釈と適用の間の運動は、次のように遂行された。つまり、本文と生活の間の諸々の類比が指摘されるか、あるいは約束と成就の弁証法が聖書の適用の規範とされた。それゆえ宗教改革者たちの聖書本文に対する積義的関心は、決して古めかしいものではなく、常に、実践的で応用神学的な思考形式へと移行して行った。

マルティン・ルター

『大教理問答』

マルティン・ヴェンテ

一 略 歴

マルティン・ルターは、一四八三年一月一〇日、アイスレーベンに生まれた。彼は宗教改革を始めた人物であり、一生涯、その最も重要な主唱者であった。彼が時代の出来事にどれほど強い影響を与えたかは、彼が死んだとき、彼の神学に基づいて中央ヨーロッパの政治体制が変革されたことに示されている。一五〇一年に学業を終えると、一五〇五年までエアフルトで（七つの自由学科）(artes liberales)を学び、唯名論に強く影響された。それに続いて、父の願いにより法学を学ぶ予定であった。ところが一五〇五年七月二日、彼はシュトゥットルンハイムの近郊で落雷に遭い、修道士になることを誓った。彼はエルフルトのアウグステイヌス隠修修道会に入り、一五〇七年、司祭に叙階され、同じ年に神学研究を始めた。一五一一年、ヴィッテンベルクの修道院に移

り、一五一二年、神学博士の学位を授与され、ヴィッテンベルクの聖書教授となった。さらに一五一二年以降、彼は修道院の副院長になり、一五一五年からは修道会の十の修道院の管区長代理となった。また一五一四年以来、彼はヴィッテンベルク教区教会の説教職の務めを果たした。一五一六年以来、『ドイツ神学』という表題で、ドイツ神秘主義の精神で書かれた論文をいくつも出版した。ここに現れるのは、聖職者の生活とそこにおいて実践された（経験）の神学に対するルターの高い評価である。教授としてまず彼は詩篇の講義を行つた（1513-1515；WA 3, 11-652；4, 1-462）、次にローマ書（1515/16；WA 56, 157-528）、ガラテヤ書（1516/17；WA 57/III, 5-108）、コリント書（1517/18；WA 57/III, 97-238）の講義を行った。そのさい彼は次のことを認識した。つまり神の義が人間に与えられ、人間は信仰における神の言葉を通してのみ救いに到達するのである（『宗教改革の突破』に関する論

争について包括的に扱っているものとしては、Lohse 1968と Lohse 1988を参照)。

これは、ローマとの対決の第一段階になった。一五一七年一月三十一日、ルターは、横行していた贖宥券の販売に対抗し《贖宥の効力を明らかにするための討論》(九五箇条の提題)(WA 1, 233-238)を送付した。ローマでは彼を告訴する手続きがとられ、一五一八年、アウクスブルクにおいて教皇特使枢機卿カエタヌスによる審問が行われた。一五二〇年、ルターは《宗教改革主要文書》において彼の神学を表明した。すなわち『ドイツのキリスト者貴族に宛てて』(WA 6, 404-469)において彼は、聖職者階級が世俗階級の上位に位置づけられていることに異議を唱えた。『教会のバビロン捕囚について』(WA 6, 497-573)において彼は、七つのサクラメントを二つに減らした。『善きわざについて』(WA 6, 196-276)において彼は、十戒を解釈し、善き業はたしかな信仰の救いの前提ではなく、その結果であることを指摘した。そして『キリスト者の自由』(WA 7, 20-36)において彼は、人間は信仰においてすべての人間と事物の主人であると同時に、愛において彼らの家臣であることを簡潔に説明した。一五二〇年、ルターの教説はローマ側から有罪と判定された。一五二一年、選帝侯フリードリヒ(賢公)の強い要求により、ルターの事件はヴォルムスでの帝国議会で審議されることになった。彼は撤回を拒否し、破門

され、その後、帝国追放となった。彼はフリードリヒ賢公によってヴァルトブルク城に保護され、そこで特に新約聖書をギリシア語からドイツ語に翻訳した。

宗教改革を秩序ある軌道に乗せるため、一五二三年、ルターはヴィッテンベルクに戻った。彼はそこで死ぬまで講義を続け、聖書の翻訳を完成し、説教し、数多くの手紙で宗教改革の発展を導き、一五二三年からは重要な論争を行った(WA 39/II)。一五二五年、宗教改革内部の相違がやがて分裂の要因となり始めた。つまりルターはTh・ミュンツァーに反対した。ミュンツァーは農民戦争において神の国を直接地上に導入しようとしたからである。ルターは指導的な人文主義者ロッテルダムのエラスムスに反対した。エラスムスは、人間は神に対して自由意志を持つと主張したからである(『奴隸意志について』[WA18, 600-787])。さらに一五二五年、ルターは脱走した修道女カタリーナ・フォン・ボラと結婚し、彼らの間に六人の子供が生まれた。一五二六年、一五三〇年、ルターは、キリストの臨在の問題をめぐるツヴィングリ及び他の高ドイツ地方の宗教改革者たちと論争した(『キリストの聖餐について。信仰告白』[WA 26, 261-509])。一五二九年、ルターは小教理問答と大教理問答を出版した。注目すべきことに、二つの本文はルターの関係者たちにとって論争の種とならず、彼らはこれらを《ある仕方》で、ルターが書くことのなかった教義学

の代用とみなす》(Lohse 1977, 154) ことができた。一五三〇年代以来、ルターはたびたび病気になった。彼は、彼の黙示録的な時代理解にも鼓舞されて、ユダヤ人と教皇制に対し非常に厳しい文書を書いた。一五四六年二月一日、アイスレーベンで亡くなり、ヴィットテンベルクに埋葬された(ルターの生涯と著作については、Schwarz 2002 あるいは Lohse 1997 を参照。前者は簡潔であり、後者は包括的である)。

二 作品

二・一 作品の位置づけ

〈カテキズム(教理問答)〉という概念は伝統的に三つの意味で理解されてきた。つまり(洗礼のための)教育の出来事、その際に取り扱う素材、最後に書物それ自体、の三つである。キリスト教共同体はその初めから、大人の受洗者のための準備教育を行った。四世紀に幼児洗礼が行われるようになった後、子どもに代って代父母が、後に子どもたちに教育内容を伝えるという委託を受けて、教育を受けた。この教育内容つまり素材はそれ以後、洗礼信条、主の祈り、愛の二つの戒めから成り立っていた。一二一五年のラテラノ公会議を通して告解の実践が一般に義務づけられて以来、十戒が頻繁に教理問答の素材として付け加えられるように

なった。一五世紀以来それは、主として使徒信条、主の祈り、十戒、それにアヴェ・マリアに限定された。一五二八年、一冊の本が初めて明確に教理問答と呼ばれた。ルターの教理問答によって、その概念が一般に用いられるようになった(カテキズムの歴史については、Frass 1988 と Peters 1990, 15-17 を参照)。

ルターの教理問答はキリスト教の長い伝統を受け継いでいる。そのさい彼はこの語の三つの意味すべてを知っている。まさに第一の意味、つまり基礎的教授としての教理問答は、ルターにとって決定的なものである。彼は、この語を公的に初めて用いた『ドイツミサの礼拝と順序』の中でこう書いている。《教理問答とは教授という意味であり、異教徒がキリスト教徒になることを目指して、キリスト教徒がキリスト教の中で信じ、行い、そして知るべきことを教え、示すことである》(WA 19, 76, 2)。ルターはそのため、伝統的に使用されてきた素材を用いた——もちろんアヴェ・マリアは除いて。三つの主要本文、すなわち十戒、使徒信条、主の祈りと、遅くとも一五二五年からは、洗礼式と聖餐式のテキストも用いた。以下において検討するように、ルターは伝統的素材を、彼の教理問答が福音主義神学の至宝となるような仕方で入念に検討した。彼は『奴隸意志について』と並んで彼の教理問答を最も成功した文書とみなした(WAB 8, 99, 7f)。

すでに一五一六年以来、ルターは十戒に関する一連の説教を行

い、一五一七年に初めて主の祈りの講解を行った。一五二〇年、三つの主要部分をまとめた文書が刊行された。つまり《十戒の簡潔な形式、信仰の簡潔な形式、主の祈りの簡潔な形式》(WAT, 204-229)。一五二三年の四旬節と一五二八年、ルターは教理問答に関する一連の説教を行った。視察のためクールザクセンの教会を訪れた際に、一般のキリスト者が彼らの信仰についてほとんど何も知らず、牧師たちは決して良い教師ではないことが明らかになったとき、ルターは、彼の教理問答に関する説教を取り入れて、まず『大教理問答』(Großer Katechismus, 以下、G Kと略記)を、そして次に『小教理問答』(Kleiner Katechismus, 以下、K Kと略記)を書いた。K Kは、G Kの抜粋ではなく、『綱領的基本文書』(Wenz 1996, 248)と理解されている。前者は後者と同様に、祈りと家庭の部分が拡大されている。一五二九年一月初めにまずK Kが、学校と教会に備えられるべきと文書して印刷され、次に一五二九年四月にG Kが書物の形で印刷された。K Kは、信徒及び家長の敬虔を深めるために、そしてG Kは牧師の説教準備と教える準備のために構想された。G Kは主として牧師のために、K Kは主として信徒のために構想された(二つの教理問答の序：BSLK 501, 4-507, 21; 545, 2-553, 24; ルターの教理問答の誕生に ついては、Wenz 1996, 243-249を参照)。

二・二 G Kの形式的次元

二・二・一 G Kの構成

十戒、信条、主の祈りという三つの主要部分の構成については議論の余地があり、かなり長い間論争されてきた。(教理問答的)解釈は、主要部分の一つひとつが全体を一定の観点から範例的に観察していることを強調する。その順序は厳密に体系的なものとして理解できないとしても、異なる主要部分は相互に光を投ずるであろう。これに対し(教義学的)解釈は主要部分の順序を必然的なものとみなす。というのは、その順序は、律法(十戒)からキリストにおける救い(使徒信条)を越えて聖霊における愛の交わり(主の祈り、洗礼、聖餐)へと至る三位一体的救済史的道筋を記述しているからである。われわれは教義学的解釈に従うことにする。なぜならルターは、三つの主要部分を共に取り上げるときはいつも、この順序を守ったからである。さらにルターはすでに《短い形式》の中でこの順序のより詳細な体系的意味を説明した。後述するように、G Kにおいて彼は、主要部分を結びつける言わば「映画の」中間字幕の中でこの意味を説明した。十戒は、神が人間になすように命じたことを説明している。特に人間は、神を信ずるべきである。もちろん《いかなる人間も、十戒の一つでさえ、それが教えているように成し遂げることはできず》(BSLK 640, 39-41)「まさに十戒の課題は、人間を自らの無能の

洞察へと導くことにある。使徒信条は、戒めを成就するための力がどこから来るのかを示し、『われわれ全員に、われわれが神から期待し、また受け取らねばならないものを提示し、要するに、神を徹底的に認識するようにわれわれを導く。しかしそれはまさに、われわれが十戒に従ってなすべきことをなしうることに仕えなければならぬ』(BSLK 646, 7-12)。最後に主の祈りは、いかにして人間が祈りにおいて、使徒信条の中で詳論された三位一体的な神の自己贈与に祈りにおいて与るのかを示している。

たとえわれわれが〈教義学的〉解釈に基づいて考えとしても、〈教理問答的〉解釈から相対的な権利を剥奪することはできない。なぜなら第一の主要部分から第二の主要部分を越えて第三の主要部分へと前進することにより、第一の主要部分の内容が廃棄されることは決してないからである。むしろ重要なのは、GKにおけるルターの根本的問いの内容が、いかにして人間は、十戒の中で説明された神の善き意志を満たしうるのかということ述べていることである。使徒信条と主の祈りは、神がそれによりわれわれを助ける方法、つまり《神のすべての戒めに対する喜びと愛》(BSLK 661, 36f) を手に入れ、信仰をもってそれらを満たす方法を記述している。宗教改革陣営の内部で論争が起こったとき、このような確認は重要な意味をもった。反律法主義の人びとが、キリスト者にとって律法は廃棄されたものであるとの見解を主張し

たとき、ルターは、キリスト者の生活の本質は十戒の正しい成就にあることを強調したからである。したがって、ルターの解釈の特徴は次の二つの観点にある。つまり一方で律法は自分の罪性の認識へと通じている (*usus elenchticus*)。他方で——特に GK において——、ルターは十戒の解釈の中でキリスト教倫理の根本的特徴を展開している (*usus evangelii* なし *usus adhortativus*; Herms 1987, 89-91)。こうして三つの主要部の分類においても一つの次元が見えてくる。つまりそれが十戒から使徒信条を越えて主の祈りに至るとき、主の祈りは、聖霊と祈りによって強められたキリスト者が今や満たしうる十戒の中へと再び合流して行く。しかしキリスト者は同時に恒常的に罪人のままであり (*simul iustus et peccator*)、それゆえキリスト者は再び使徒信条と主の祈りへと向かうように指示される。その結果、三つの主要部分はこの点で循環構造を示している。したがってルターは教理問答を日々読むように勧めているのである (BSLK 547, 29-548, 6; 557, 5-26; GK の構造を巡る論争については、Wenz 1996, 253-261 と Peters 1976 を参照)。

二・二・二 GK の人間学の観点

ルターの関心事を明らかにするために、われわれは今や GK の人間学を一瞥しておかなければならない。これは、第一戒の解

積の最初の部分をより詳細に検討することによって行われる。

《あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない。これは、わたしのみをあなたの神とせよという意味である。これにより何が言われ、そしてどのように理解されるべきなのだろうか。(一人の神)をもつとは何を意味するのだろうか。また、(神)とは何であろうか。答えはこうである。(神)とは、人がそこからすべての善きものを期待し、いかなる困窮の時にもそこへと避難すべきものである。(一人の神をもつ)とはしたがって、心からこのお方を信頼し、信ずることである。わたしがすでにしばしば述べてきたように、心の信頼と信仰のみが、なにものかを神にも偶像にもするのである。もし信仰と信頼が正しければ、あなたの神も正しい。その反対も然りである。信頼が偽物で正しくないところでは、正しい神もそうではなくなる。なぜなら信仰と神の二つは共属しているからである。したがってあなたの心が依拠し、そして信頼するとき、そのお方は本当にあなたの神なのである。》

この引用文により、人間は関係存在であることが明らかになる。彼の関心、彼の人格の中心——ルターはこれをここでは(心)

と呼び、他のところでは(良心)とも呼ぶ——の特徴は、それが自らのうちに安らぐことなく、最終的究極的決定機関との関係のうちにあることである。この決定機関は真の神ないし偶像でもありうる。ルターによると人間はだれでも神ないし偶像をもっている。なぜなら各人はその心を、彼が信頼し、困ったときにはいつもそこから助けを期待する何ものかに結びつけるからである。人間は関係存在として信ずる存在である。たとえ多くの人間がその信頼の対象を神ないし偶像と呼ばないとしても、この神学的言表は妥当性をもつ。第一戒の更なる解釈においてルターは、偶像という言葉で世俗的対象が理解されていることを明らかにする。したがって問題になっているのは、自分の自我と自分の業の偶像化、あるいは金銭、賢明さ、教養、そして人望である。《金と財産をもつ者は、自らを安全と考え、あたかも天国のただなかにいるかのごとく、喜び、そして恐れることがない》(BSLK 561, 17-19)。

人間はしかし構造的に宗教的であるだけでなく、そこにはいかなる中立的領域もありえない戦闘状態の一部でもある。人間は信仰と不信仰の間のどこかに立つことはできず、むしろ人間は信仰(彼の心が真の神に依拠しているとき)か、あるいは不信仰(彼の心が偶像に依拠しているとき)かのどちらかの状態にある。このように人間の根本的状況は救済論的責任を負わされている。よ

り正確に言うと、墮罪の諸制約の下では、人間は自から自分の心を、神御自身ではなくただ偶像に依拠させることができるだけである。墮罪の状態にある人間は、自ら神に向かう力をもっていない。合理主義の種々の変種の場合と異なり、ルターはこう考えている。つまり、人間は彼の人格の中心（彼の〈心〉と、それによって影響される彼の意志）を彼の理性によって、神に依拠するように動かすことができない。すなわち神との関連で（*coram Deo*）、人間の意志の能力は不自由である（*servum arbitrium*）。神のみがその言葉を通して人間を、彼の心と彼の意志を神に依拠させるように動かすことができる。そのためには、神の約束の言葉（*promissio*）、つまりその言葉が告知することを成就する遂行的言葉が必要になる。こうして理性と、それによって影響される行為は、今や心と意志のそのつどの構えによって用いられることになる。ここから、すでにルターの神学概念を参照するように指示する更なる観察が生じてくる。ルターが、『心の信頼と信仰のみが……神を生みだす』と記すとき、彼は、われわれの信仰が神を作り出すというフォイエルバッハの思想を先取りしているのではない。むしろ、正しい神関係であるあの信頼をわれわれに可能にするのは神御自身である。そのかぎりで〈神を生みだす〉のは、神御自身である。まさに近代神学の種々のアプローチと異なり、GKにおいて話題になっているのは、理論的理性の観点それ自体

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』（V）

からみた神ではなく、ただ実践的理性の観点からみた神、つまり信頼の源泉である。それゆえ重要なのは、〈信仰と神〉が共属していることである。ルターにとって神学は知恵の諸要素をもつ実践的学問である（Bayer 1994, 49-55）。ルター神学の関心はフォイエルバッハの異議に対抗し、理論的理性の観点から企てられる神証明が与える確信、したがって信仰の生活実践を無視する確信に到達することにあるのではない。その代わりにGKは、信仰の観点から、いかにして神御自身が、われわれが神にふさわしい神への信頼に到達することができるようにしてくださるのかを記述する。すなわち、われわれはまったく神に信頼しなければならぬ、と十戒は言う。使徒信条は、われわれがそのための力をどこで見いだすのかを説明し、そして主の祈りは、われわれがいかにしてそれをわがものとするのかを説明する。このようにGKの構成（二・二・一を参照）は、第一戒の解釈の中で示唆されている墮罪後の人間の根本的状况に依拠しており、この点からさらに説明することができる（第一戒のルターの解釈についてはEbeling 1969を、人間学についてはHafje 2008を参照）。

二・二・三 GKの神学概念

これまで述べたことからルターの神学概念のさらなる諸次元が展開される。神学の対象（*subjectum theologiae*）は、『罪深く失

われた人間と、義と救いをもたらす神》(WA 40II, 328, If)である。したがってルターは彼の神学概念を専ら神から形成することも、また専ら人間から形成することもせず、ただちに両者をその関連性において捉え、また人間を墮罪の諸制約の下で考える。神学の中心的課題は、この関連性の中で諸々の正しい区別の遵守に注目することである。より厳密に言うると、神の課題 (opus Dei) が人間の課題 (opus hominum) から区別されることに注意することである。人間の罪性の本質は、この区別をあいまいにすることにあり。なぜなら罪を犯した人間はその心を偶像に寄せ、自らの業ないし他のこの世的な価値によって自らを救おうとするからである。

神学の第二の有名な定義は、次の通りである。つまり《律法と福音を正しく区別することができる者は、神に感謝し、自分が神学者であることを知るべきである》(WA 40I, 207, 17f)。ルターは、人間が為すべきことを、《律法》という語で表示し、またわれわれが為すべきことを為しうるように、神がわれわれのために行うことを《福音》と呼ぶ。こうして第二の定義は神学の中心的課題を改革する。G Kは、彼が律法と福音を適切に区別しているという点で、宗教改革の神学の卓越した著作である。即ち十戒は律法を、使徒信条と主の祈りは福音を際立たせているのである (BSLK 661, 23-25)。

ルターによると神学の中心的課題は正しい区別に精通することであるが、彼の神学概念は同時に、神学の近代的理解の広範な潮流にとつて特徴的な一定の諸々の分離をうまく逃れている。G Kは、専門家と信徒の双方のために書かれているため、両者のための神学が分離することをうまく逃れている。さらにそれは、教義学と倫理の分離を逃れている。なぜならG Kは、霊におけるキリストの臨在を通して人間の最内奥がどのように形成されるのかを記述しているからである。同時に人間は社会倫理へと向かうように指示され、ルターによると神の言葉と悪魔の公的戦いである世界史の只中に立たされる。最後にG Kは聖書神学と経験神学の分離を逃れている。たしかにルターにとつて神学とは本質的に聖書解釈であり、教理問答は《聖書全体の簡潔な抜粋であり、概要である》(BSLK 552, 32f)。¹⁾には律法と福音の区別も組み入れられている。なぜならルターはこの区別を聖書全体の内容的中心とみなすからである。しかし同時に聖書の解釈は三つの方法で経験と関連づけられる。第一に、聖書の言表の相当数は経験を通して支持される。自分の心を金銭に寄せる人間が不幸になることは、一般的に知られていることである (BSLK 570, 45-571, 22)。第二に、聖書の解釈を通して、何よりもまず相当数の経験の真理が目に見えるようになる。なぜなら自分の罪性に気づかないことは、人間の罪性に属することだからである。まず律法がこの罪性を暴

露し、この洞察の内的習得へと導く。第三に、聖書解釈と経験の

対立がある。それは試練として突きつけられ、神学者にとって重要な意味をもつ。この神学者は聖書から出発しつつ、聖書において伝達される神の救いの意志と矛盾し、したがって神の言葉の一体性を脅かす諸々の世界経験をjする。これらの諸経験は、再び新たな経験へと通ずる革新され今や深められた聖書解釈に至る。その結果ルターは、聖書に由来し、また聖書へと導くこの経験との関連で、《経験のみが神学者を生みだす》(WA TR 1, 16, 13)と言うことができる。以下において、これまで述べたことを前提とし、ルターの三つの主要著作の中心的観点の解釈に基づき、また洗礼、聖餐式、告解に関するルターの詳論を見通しつつ、G Kの重要な内容を再構成してみたいと思う(ルターの神学概念については、Bayer 1994, 35-126, Ebeling 1995, Beutel 2005 a, b, cを参照)。

二・三 内容

ルターは、十戒をユダヤ教独自の戒めとして理解したのではなく、すべてのひとのところに記された自然法 (*lex naturalis*) の仕上げとして理解した (BSLK 661, 25f)。この点で十戒は何ものにも凌駕されず、それは愛の二重の戒めの仕上げである。もちろん十戒は墮罪によって曇らされている。それはイエス・キリストから初めて、再び完全に判読可能な、彼によって成就され、そして

彼にふさわしいものとして解釈される。

ルターは、アウグスティヌスの中世的伝統を受容し、像の禁止の戒めを第一戒に組み入れる。なぜならどちらも偶像礼拝を禁止しているからである (BSLK 564, 19-28)。したがって十戒の第一の板は第一戒の他に名前の聖化と安息日の聖化の戒めを含み、人間の神関係を規定する。第二の板は残りの七つの戒めを含み、人間の隣人関係を規定する。そのさい二つの次元は《元来統一的な関係構造の構成的要素》(Hermis 1990, 8)である。なぜならまさに神関係は、この世において隣人に仕えることを人間に義務づけるからである。

十戒の決定的構造原理は、第一戒を中心に据えていることである。なぜなら他のすべての戒めは、第一戒から結果として生じ、それによって刻印され、再びそれへと帰って行くからである (BSLK 642, 45-644, 22)。第一戒は、人間の信頼に満ちた全き献身としての信仰を要求する。したがって第一戒が満たされるとき、すべての戒めが満たされる。このように、十戒の統一性は第一戒において保証される。第二の戒めは多くの戒めを基礎づける。なぜならそれは、身体的な人格存在のもつ諸条件の下での、全き献身を説明しているからである。身体をもつ人間は言語と交わりによって特徴づけられている。その結果、彼らは名前の聖化と安息日における共同体の祝祭を通して神に仕える(第二と第三の戒

め)。最終的に彼らはこの世の中で、そしてそこでも神にふさわしく生きなければならない(第二の板)。

第一戒によって要請される全き献身は、今やルターによって三重の点から説明され、明確化される。すべての戒めは、つまり禁令のみならず戒めも、一つの戒めにおいて定式化される。したがって例えば第二戒の名前の濫用の禁止は、神の名前を正しく用いるべしとの要求によって補足され、その間にひとは神について適切に学び、あらゆる苦しみの中で神に請い求める。さらルターは戒めにおいて要求される事柄の内容の範囲を、この世全体に向かって、また自分の内面に向かって拡大する。例えば第四戒において両親への服従は他の社会的諸関係へと拡大されている(主人/僕、当局/臣民)。これに対し、心の憤りは戒めを破ることであると、する第五戒において、その内面化は特に明らかになる。最後に、新しい他の戒めの個々の規定は絶えず第一戒によって相対化される。例えば、両親を敬う戒めに対し、争い事が起こる場合には、ひとは人間よりも神に従わねばならぬことが付け加えられる(十戒については、Herms 1990, Wenz 1996, 63-286; Peters 1990を参照)。

続く二つの問いによってルターは使徒信条へと移行する。つまり、信仰の服従を要求するこの神とは誰か。したがって信仰の対象は誰か。そして信仰の根拠は何か。最初の問いに対する答えに

において、キリスト者と非キリスト者は分かれる。非キリスト者は、ひとりの神がいることを知ろうとするが、キリスト者はまず、この神が人間に対し善きことを考えておられることを知る。《なぜならここで、つまり三つの項目すべてにおいて、神は、その父親としての心と言葉でまったく言い表しがたい愛の深淵を啓示かつ開示したからである》(BSLK660, 28-32)。第二の問いは、いかなる人間も戒めのひとつさえ履行しえないという十戒によって惹き起こされた洞察を引き継いでいる(BSLK 640, 39-41)。したがって大事なものは、戒めを履行する力がどこからやってくるのか、つまり信仰の根拠は何かを明らかにすることである。使徒信条の要点は、信仰の対象としての三一の神が同時に信仰の根拠であることにある。三一の神が信仰を喚起し、それによりわれわれが三一の神との正しい関係のうちに立つことができるようになるために、この三一の神は、愛としてのその本質に基づきわれわれのために自らを与える。三つの項目のすべて、つまり創造に関する項目、和解に関する項目、そして救いに関する項目は、このことを目指している。

《なぜなら神は、まさにわれわれを救い、聖とするために、われわれをお造りになったからである。神がわれわれすべてに与え、譲り渡したものの他に、つまり天と地にあるものの

他に、神はその御子と聖霊も与えて下さった。それは、御子と聖霊を通してわれわれを御自身に至らせるためである》(BSLK 660, 32-38)。

これまでの伝統と異なり、ルターは使徒信条を一二使徒に従って一二の部分に分けず、それを内容的に三一の神の、信仰を引き起こす救済の行為に合わせ、それを三つの位格に従って三つの項に区分する (BSLK 646, 35-647, 19)。第一項はおもに父なる神に割り当てられ、この神は、創造し保持する創造者であるが、人間は被造物であることを強調する。創造者と被造物の差異が強調されるが、その際、この世のすべてが《神の必要に役立つもの》(BSLK 648, 19f)として規定されることにおいて明らかになる父なる神の善も明示される。人間の課題は、そのことについて神に感謝し、神に仕えることである。この奉仕のより詳細な規定は十戒にみられる。その結果、十戒は使徒信条の第一項の中にその救済的位置を有することになる。しかし人間は墮罪のゆえに罪を犯し、あたかも人間が自らすべてのものに服従するかのごとく生きていく。あるいはルターにならって言えば、人間は悪魔に支配されている。

第二項は、教理問答全体を中心に同時に使徒信条の中心に位置づける。なぜならそれはイエス・キリストを、悪魔の力から解放

するお方として紹介するからである。支配の交代が生ずるとき、このことが起こる。すなわち神は自ら自分を子の神として差し出し、その結果、もはや悪魔ではなくイエス・キリストが《わたしの主》(BSLK 651, 33)となる。ルターは第二項の他のすべての言表を、つまりキリストの真の神性、処女降誕、十字架刑、その他を、したがってイエス・キリストに関する古代教会の存在論的言表のすべても、これらの救済論的中心規定に結びつける。こうして彼はそれらを、キリストがどのようにして人間の主になるのかというその方法を説明するものとして理解する。

キリストの主としての存在は、第三項において記述される聖霊の働きにおいて完成される。聖霊は、それが人間を聖とすることにおいて聖である。ここでも第三項の広範な諸規定も、このことがどのようにして起こるのかという方法を説明するものとみなされる。聖霊は人間を教会へと導き、したがって告知へと導き、この告知が彼にとって真実であることを分からせる。こうして死から生への移行としての罪の許しが生ずる。この罪の許しはキリスト者の《実存全体の根本的特徴》(Hermes 1987, 112)であり、二重の次元をもっている。つまり、神は人間の罪を許し、したがって人間も互いに許しあうことができるようになる。キリスト者の特徴は、さらに罪を犯しても、そのさい諸々の罪が彼を今やたしかなお永遠の罪に定めることがないということにある。他方、

彼の聖化もそのつど強まって行く。なぜなら聖霊によって惹き起こされる義認の言葉は実際に効果をもたらす局面をもち、単に正しいと宣告するだけでなく、正しさを生みだすからである。このように理解されるべき三一の神の働きにより、信仰が惹き起こされ、十戒が成就される。つまり神は信仰の根拠であり、また信仰の対象である（使徒信条については、Herms 1987, Wenz 1996, 286-322, Peters 1991を参照）。

たしかに聖性の成長は死に至るまでやむことがなく、主の祈りは、この持続する戦いの中で人間がとるべき正しい態度を記述する。神は威嚇と約束をもって、それ自体すでに存在する神の国がわれわれのもとにも来るように祈ることをわれわれに勧める（BSLK 673, 8-23）。こうしてその祈りはそれ自体聖霊を通して、それが祈り求めるものをもたらす。なぜなら主の祈りは祈願および嘆願として、すべてのものを神から受け取ることを学ぶように教える信仰的な態度へと人間を導くからである。まさにここにおいて主の祈りは模範的な仕方で第一戒を成就する。したがって祈られているその内容は、十戒と使徒信条の内容に対応する。それらは、悪からの救済を祈る第七の祈りにおいて要約されている。この祈りは、第一の三つの祈りにおいて言い表されている要求、つまり正しい神関係に対する要求と、第二の三つの祈りにおいて言い表されている要求、つまり成功裏に行われるべき世界関係に

対する要求を、自らのうちに統合している。こうして主の祈りは自ずから、主の祈りが同時にその成就である十戒への移行を遂行する（主の祈りにについては Wenz 1996, 322-347, Peters 1993, Nicolaus 2005を参照）。

GKは、洗礼、聖餐式、告解についての熟考で終る。二つのサクラメント（洗礼と聖餐式）の理解のために、ルターはそのつどその本質、その有用性、受領者の範囲を規定する。アウグスティヌスとの関連で、彼はサクラメントの本質を神の言葉と素材的要素の結合として把握する。宗教改革内部の敵対者に対し、ルターは、神が身体的・精神的存在としてのわれわれに常に外的諸秩序を用いて働きかけることを強調する。すなわちルターの場合、内部と外部は本質的なものとして媒介される。これゆえに彼は聖餐式におけるキリストの現臨も強調する。サクラメントの有用性の本質は、罪の許しにある。洗礼は新しい生へと導くのに対し、聖餐式はそれに留まることを助ける。サクラメントは、人間の業や価値ではなく神の言葉に基づいて有効なものになるので、それには、自分の罪を知る人びとによって受領されなければならない。たしかに告解はサクラメントではないが、キリスト者により自発的になされるべきである。なぜならそれは、罪の許しを願い、許しの言葉が与えられる中でそれを得るための、《キリスト教的本質》（BSLK 727, 39）の表現だからである。

三 影 響

教理問答書とまさにKKはルターの最も成功を収めた著作であった。KKはすでに一六世紀のうちにヨーロッパのほとんどのすべての重要な言語に翻訳され、どの世代の人びとも最初に読みかつ書くことを学ぶ基本図書とみなされた。まったくルターの意味において彼の教理問答は、同時にブレンツ、メランヒトン、その他の人びとに教理問答を起草するきっかけを与えた。教育学的理由から、しかしルター派内部の争いのためにも、またカトリシズムに対する連合強化のためにも、ルターの教理問答の重要性が高まった。結局それは一五八〇年、和協信条書に取り入れられ、教会法的権威も当然与えられる信仰告白文書の地位を与えられた。ルターが範例として理解した彼の教理問答から、それ自体説明が必要な規範が生じた。こうして一方で、教理問答の解釈が行われ、他方で、教理問答の素材を補足して、疑似スコラの形態をもつ包括的教義学を生み出す努力が重ねられた。

敬虔主義において教理問答は特に慰めと訓戒の観点から読まれた。人びとは伝承された素材を簡略化するのではなく、その時々に関心事に応じてそれを拡大した。まず啓蒙主義の時代には、ルターとの関連で、あるいは全く自由に、新しい教理問答を書く試みがなされた。一九世紀初めの教派意識の再覚性により、教理問

答が新たに注目の的となり、それは信仰告白書として強調され、また理解された。教理問答に関するこの枠組の中で始まった歴史学的研究は、一九二九年（ルターの二つの『教理問答』の誕生から丁度四百年目に当たる）にその頂点に達した。教会闘争の間、教理問答は、家族と共同体のための実践的教科書として再発見された。第二次世界大戦後、一九六〇年代まで、それらは学校と共同体において特に規範的教科書として取り扱われた。重要であったのは、そのために一九五四年にドイツ福音合同ルター派教会（VELKD）と合同福音主義教会（EKU）によって編集された教理問答書の新版の発行であった。経験的諸学問に対する神学の開放に刺激を受け、一九六五年から一九七五年にかけて、大いに注目されたのは教理問答の自主的習得であった。そしてその最後の年に、伝統の仲介とその状況に応じた習得ないし獲得との間のバランスをとるための努力が明確になった（影響史に関しては、比較的簡潔なものとしてはFraas 1988とGrünberg 1988を、包括的なものとしてはFraas 1971を参照）。

四 資 料

引用資料

M.Luther, Der Große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg.v. VELKD, Göttingen 1998², 541-733 (abgek. GK). Um den Gebrauch für die Leser zu erleichtern, werden

die Zitate in der sprachlich geglätteten Version präsentiert, die Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 1986, bietet.

入門解説

Die Auslegung des Ersten Gebotes im GK (BSLK 560, 5-572, 14).

大體解説

Peters 1976 ; Hermis 1987 ; 1990 ; Wenz 1996, 231-347.

五 参考文献

- O. Bayer, Theologie (HSB 1), Gütersloh 1994.
- A. Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 444-450 (= Beutel 2005a).
- : Theologie als Unterscheidungslehre, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 450-454 (= Beutel 2005b).
- : Theologie als Erfahrungswissenschaft, in : Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 454-459 (= Beutel 2005c).
- G. Ebeling, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in : Ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube, Bd.4 Tübingen 1994, 420-459.
- : 《Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott ?》. Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, in : Ders., Wort und Glaube. Zweiter Band : Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 287-305.
- H.J. Fraas, Katechismusstradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Göttingen 1971.
- : Art.Katechismus. /I Historisch (bis 1945), TRE 17, Berlin 1988, 710-722.

W. Grünberg, Art. Katechismus. /I2 Gegenwart, TRE 17, Berlin 1988, 723-728.

W. Harle, 《Homines iustificari fide》. Grundzüge der reformatorischen Anthropologie, in : E. Hermis, u.a. (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, 338-358.

E. Hermis, Die Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Sozialethik, in : Ders., Erfahrnare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 1-25.

- : Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.

B. Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968.

- : (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen Darmstadt 1968.

- : Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werke, München 1997?.

M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, 120 Bde., Weimar 1883ff. (= WA)

G. Nicolaus, Die pragmatische Theologie des Väterunserers und ihre Rekonstruktion durch Martin Luther, Leipzig 2005.

A. Peters, Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke, in : LuJ 43 (1976), 7-35.

- : Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden (Kommentar zu Luthers Katechismen 1), Göttingen 1990.

- : Der Glaube. Das Apostolikum (Kommentar zu Luthers Katechismen 2), Göttingen 1991.

- : Die Taufe. Das Abendmahl (Kommentar zu Luthers Katechismen 3), Göttingen 1993.

R. Schwarz, Art. Luther. 1. Leben und Schriften, RGG'5, Tübingen 2002, 558-572.

G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen

Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. 1. Berlin 1996.

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(V)

一七

ヨハンネス・カルヴァン

『キリスト教綱要』

マティアス・A・ドイシユル

一 略 歴

ヨハンネス・カルヴァンは、一五〇九年七月十日、パリの北西九十キロに位置する主教座のあるノワイヨンに生まれ、一五六四年、ジュネーブで亡くなった。このわずかの鍵となる資料から、カルヴァンの時代における彼の位置に関する一定量の情報が明らかになる。すなわちルターが彼の贖宥状の命題を公表したとき、カルヴァンはやっと八歳になったばかりであり、カルヴァンが彼の最初の神学書を公刊したとき、ツヴィングリはすでにその四年前つまり一五三一年に亡くなっていた。したがってカルヴァンは第二世代目の宗教改革者であった。彼の著作は特に彼の前任者の認識に強く影響されることがなかった。カルヴァンは短い期間であるが常にフランス語圏で暮らした。彼がドイツ語を理解していたことを示唆するものはない (Neuser 1986, 36)。彼はドイツ語

で書かれた宗教改革の文書をそもそもただ翻訳で知っていたにすぎなかった。彼は二五歳で故国を後にしたが、彼は生涯フランスと関係を持ち続けた。つまり彼の注意は特別な仕方の一つ国の宗教改革の支持者に向けられた。その国では、宗教改革の教理が貫徹されず、しかも時折憂慮すべき迫害に曝されていた。カルヴァンの教育過程は次のようにして洗練された。つまり一五二三年から一五二七年にかけてパリで自由学科を学び、その後オルレアンとブルージュで法律を学んだ。しかしながらこのゆえに、カルヴァンは神学的教養を身につけなかったと結論づけるのは誤りである。彼が学んだ二つの高等教育機関の一つは、神学研究の準備に特に力を入れていた (van't Spijker 2001, 111)。言語の研究と並んで、スコラの論証法の訓練も行われた。その重心は修辞学と論理学の教育に置かれ、それらはカルヴァンの思惟の重要な基盤となった。それに加え、カルヴァンは一五三一年から人文学の研究

に取り組み、宗教的人文主義者たちの勢力圏内にあったバリの王立教授団に加わった。

カルヴァンが正確にいつ宗教改革の側に回ったのかということについては、議論の余地がある。彼自身は「突然学問へと回心した」(subita conversio ad doctitatem; CR 59, 21)と語っている。

その特徴はもちろん時間的経過ではなくむしろ神の予期せぬ介入にある。確実なのは、新大学長ニコラ・コップが、明確に福音主義的品格をもつその学長就任演説のゆえに起訴された後に、カルヴァンが一五三四年の初めバリを立ち去ったことである。おそらくカルヴァン自身がその演説の原稿を作成したと考えられている(この問題に関する議論については、Scholl 1994, 79を参照)。福音主義者を扇動者として迫害することになった一五三四年十月

一八日の所謂プラカード事件との関連で、彼はフランスに完全に背を向けた。彼はまずバーゼルに向かい(一五三五年)、結局一五三六年七月初め、旅の途中でたまたま偶然にジュネーブに着いた。当地の宗教改革者G・ファレル(一四八九―一五六五)は、今ここで必要とされている助けを拒絶するなら、神は、自分の研究のために獲得しようと努力しているカルヴァンの余暇を呪うであろう、と脅かした(CR 59, 25)。カルヴァンは留まった。ジュネーブでは、福音にふさわしい教会に関する彼の観念を実現する機会が提供された。そのさい彼は市議会と激しく衝突した。一五三八

年から一五四一年まで、ジュネーブを追放されたカルヴァンは、シュトラスブルルに滞在しなければならなかった。そこで彼は、フランスから亡命した人びとの共同体の牧師となり、M・ブーツァー(一四九一―一五五二)から重要な刺激を受けた。ジュネーブに戻ってから、彼の教会形成の可能性は市議会の変化する多数派に依拠していた。したがって例えばカルヴァンが、反三位一体論者セルヴェト——彼はすでに死刑を宣告されており、一五五三年にジュネーブに来ていた——の処刑に関わったことを過度に強調すべきではない(vant Spijker 2001, 178-182を参照)。一五五年以後、ようやく諸々の関係は完全にカルヴァンに有利に展開するようになった。

二 作 品

カルヴァンの作品は一方で教義的かつ論争的の神学文書と、他方で説教のような聖書註解に分類される。広範囲に交わされた手紙がこれに加わる。彼の遺稿の最大部分を占めているのは聖書解釈であるが、最も影響を与えたのは彼の教義学的主要著作『キリスト教綱要』(Institutio christianae religionis)である(以下、Inst.と略記)。

二・一 『キリスト教綱要』の成立に見られるカルヴァンの神学的 思惟：前進する神学

『キリスト教綱要』の性格はその表題と歴史から読み取ることが出来る。『キリスト教綱要』は、その五つのラテン語版（一五三六、一五三九、一五四三、一五五〇、一五五九。さらにフランス語の翻訳版も出版されている）において数多くの変更を経験し、小さな四つ折り版で六章、五二〇頁から成る本から、大きな二つ折り版で八〇章、六〇八頁から成る広範囲に及ぶ作品へとふくれあがった（OS 3, VI, 24; XXXVI, 34f）。しかも後者の印刷は詰めた形になっており、字数が増えている。このことから人びとはすでに、カルヴァンは、《前進し、書き、また書くことにより前進する》（OS 3.7, 8f）神学者に数えられることを認識していた——これはアウグステイヌスの言葉で、ルターも自説の発展をこの言葉で表現している（WA 54, 186, 26f）。一五四三年以来、『キリスト教綱要』の序はこの言葉で結ばれている。それは初めから『キリスト教綱要』（《キリスト教の講義》）という表題であった。「綱要（Institutio）」という概念はすでに古代において初学者のための手引きを表しており（Bayer 1994, 159f）、それは記述の教理問答的性格を示唆する。この本は、一五三六年のサブタイトルが示すように、「ほぼ敬虔の完全な要約と、救いの教説において必ず知るべきことのすべて」（OS 1, 19）を包括している。要するに、

《ハンドブック形式の福音の教説の総体》（OS 1, 223）を包括している。これに対応して、主題は伝統的な教理問答の順序に配列されている（律法、信仰、祈り、聖礼典、それに続いて、キリスト教的自由、宗教的権力と世俗的権力に関する章）。ただしその順序は、カルヴァンがルターの（小）教理問答を熟知していたことを示唆するだけではない。教理問答の関心と並んで始めから弁証的関心が表れている。つまりこの書物はフランス王フランソワ一世に献呈されている。その献呈の辞の中でカルヴァンは、ある人びとの激怒により彼の国には《健全な教説のための場》（OS 1, 21）がもはや存在しないことを公然と訴えている。したがって《綱要》として構想された教説の総体は同時に《信仰告白として》役立つものであるとし、福音主義者は決して異端者ではないことを王に納得させようとしている。

すでに一五三六年版において明らかなのは、カルヴァンが先行する宗教改革者たちの思想に言及していること、しかし同時に彼はそれを新たな独自の方法で形成していることである（Neuser 1986, 38fを参照）。たしかにルターから教理問答の構成が借用されているが、カルヴァンは内容的に独自の道を進む。例えば、十戒における像の禁止の異なる数え方と解釈、律法の三重の用法の記述、あるいは使徒信条の四分割に見られるとおりである（後述参照）。さらに、カルヴァンは始めから二つの戦線と対決していた。

すなわち、一方でローマカトリックと、他方で心靈主義的、洗礼主義的——フランソワ一世の目から見ると、本来福音主義的で扇動的——立場と対決していた。右と左の境界設定はカルヴァンにとって真理発見の重要な原理となつている。つまり彼は徹頭徹尾、極端な立場の間の《中道》を指摘しようと努力した (Battles 1996, 139-178)。その際、彼にとって最終的な羅針盤となつたのは聖書である。極端な(過激な)立場は一部中立的に記述されているが、それは極めて頻繁に一定の神学的敵対者と結びつけられる。ローマ側の戦線は確定しているが、他の戦線は時間の経過と共に複雑化し、しかもますます拡大して行く。すなわち反三位一体論者、自由主義者、さらにルター派の第一世代(オジアンダー)と第二世代(ヴェストファル)も心靈主義者に加えられて行く。『キリスト教綱要』の年輪から最終的に、カルヴァンの関わつた種々の神学的論争を読み取ることはできない。しかしこのことはこの書物の体系的性格と矛盾しない。むしろその中にカルヴァンの思想の基本的特徴が表れている。すなわち対決と、誤つた教説と真の教説を区別する中で「天の教説」がますます明らかになつてくる。第一版を特徴づける教理問答の関心と弁証的関心の相互混入はしたがって依然としてこの著作の根本的特徴である。

たしかに教理問答的目的措定はすでにただちに押しやられていく。注意を引くのは、カルヴァンの第一版はたしかにフランスの

彼の国民のために想定されていたのに (OS 1, 21)、フランス語の翻訳が見当たらないことである。かつてそのような翻訳があつたのかもしれないが (Neuser 1986, 48f を参照。Köstlin 1868, 13-17 はすでにこれに反対)、もつとありそうなのは、様式の点で、民衆の教理問答というよりも学術的な論究を思い起こさせるこの著作が、信徒の教理問答にとって始めからあまりに包括的であつたことである (Battles 1994, 93; Bayer 1994 174f を参照)。一五三七年、これに代わつてジュネーブ信仰問答が現れた。これは一部全く逐語的に『キリスト教綱要』から取られているが、神学的論争の部分には触れていない。一五三九年以後の『キリスト教綱要』の序は、首尾一貫して読者も新たに「神学の学徒」と規定している。カルヴァンの意図はこう記されている。

それは、神の言葉の作品に関する聖なる神学を学ぶ人々が、それに容易に近づき、また妨げられずにそれに向かつて前進することが出来るように準備し、教授することである。わたしはこう考へている。宗教の全体をそのあらゆる部分に置いて簡潔に要約し、そして一つの秩序にまとめておいたので、この全体を正しく理解した者はだれでも、主に聖書の中で探し求めるべきものが何であるのかを容易に判断できるようになる。また聖書の中に含まれていくものを、どの聖句に関連づけるべきなのかを容易に判断でき

るようになる(OS 3, 6, 18-25)。

したがって『キリスト教綱要』は、メランヒトンの『ロキ』と同様に独自の聖書の用い方を指導し、聖書の解明を意図している(OS 3, 8, 5-7を参照)。繰り返し主張されたのは、『キリスト教綱要』とカルヴァンの聖書解釈との関係を過大評価してはならないということであった(Strohm 2001, 313f; Selderhuis 2004, 13)。

カルヴァンが両者を緊密に関連づけるように望んだことは間違いない。『キリスト教綱要』は特に、聖書註解を詳細な教義学的補説から解放とうとした(OS 3, 6, 26-29を参照)。反対に、カルヴァンの積義的認識は直接『キリスト教綱要』に流れ込んでいる。例えば一五四〇年のローマ書註解の積義的認識が一五三九年版に流れ込んでくる(Parker 1980, 41-45; Heron 2005, 1-3を参照)。しかしながら『キリスト教綱要』の神学的機能が問題になるときには、この判断は誤りである(McGrath 1990, 146fも同じ見解である)。なぜならカルヴァン自身の理解によると、『キリスト教綱要』は各人を、自ら聖書それ自体に向かおうとする状況に置こうとしているからである。まさに『キリスト教綱要』の神学的機能の特徴は、聖書を視野に入れた解釈学的鍵としてのその機能にある。

したがって『キリスト教綱要』は自らの生活における自立的な

聖書の使用へと導くべしとの『キリスト教綱要』の教理問答的機能は、時の経過の中で変化し、消え失せて行く。一五三九年版の『キリスト教綱要』において初めて極めて中心的な章(『キリスト者の生活』Inst. III, 6-10)が現れたのは偶然ではない。カルヴァンが、シュトラスブルグでの経験に刺激され、共同体の生活の実践的問いのために多くの頁を割いたことにより、一五四三年版はこの方針を拡大する。四つの共同体の職制に関する教説と教会規則に関する詳細な論究が今や初めて、しかも基本的な形式で現れる(Inst. IV 3-12)。

『キリスト教綱要』の最終版は決定的な切り込みを行っている。徐々に付け加えられた補足的素材はこの著作にとって重荷となり、主題の厳密な配列を心掛けていたカルヴァンは、もはや満足できなかった(OS 3, 5, 11-15を参照)。そこで一五五九年、カルヴァンは、『ほとんど新しい著作とみなすことができる』(OS 3, 1副題)のような仕方、彼の著作を書き変えた。数多くの置換と拡張を通して、以下に記述されるような『キリスト教綱要』の古典的形態が誕生した。

二・二 『キリスト教綱要』(一五五九)の古典的形態…四巻本

——— 主題

一五三六年版の『キリスト教綱要』とその後の全ての版はす

にルターの教理問答と異なり、使徒信条を四つに細分化している(OS 1, 75-93)。つまり、父、子、聖霊、教会、の四区分である。この四分割は、一五五九年、最終的にこの著作全体つまり今は四巻本に分割される著作全体の構成原理になっている(全章の概要については、OS 5, 503-506を参照)。

(1) 《創造者なる神の認識》(De cognitione Dei creatoris; OS 3, 31)。

初めに、神認識の諸可能性と、聖書の教説もそれに属するその源泉が議論される。その後でカルヴァンは三位一体論と創造論を取り上げる。特異なのは、そこにおいて神の像を作ろうとする人間の衝動が不信仰の表現として解釈される像の禁止に関し詳細に論ずる章である(Inst. I, 11)。さらに始めから、『キリスト教綱要』全体にとって特徴的な、神認識と自己認識の共属性が現れる。つまり《確かなのは、人間があらかじめ神の顔を見ずに、自分自身を見るために神の眼差しから外れて行くなら、人間は決して自身自身の真の認識に到達しえないことである》(Inst. I, 1, 2; OS 3, 32, 10-12)。この意味でカルヴァンは、彼の著作を次のような綱領的命題で書き始める。《まず真の、そして確固たる知恵のために保持されるわれわれの知恵の総体の本質は、二つの部分に、つまり神の認識とわれわれ自身の認識のうちにある》(Inst. I, 1, 1; OS 3, 31, 6-8)。神認識と自己認識に集中するこの二つ「コ

ロッパ神学の中心的論点を取り上げられており、その論点はアウグスティヌスにおいて見いだされ、古典的な仕方です式化されていたものである。つまり《わたしは神と魂を知りたい。さもなければ、無、無である》(Augustinus, Soliloquia I, 7; CSEL 89, 11, 15-17)。その際カルヴァンは、それにより神の卓越性と人間の地上性(低さ)の間の深淵が視野に入ってくる神の存在についての認識に特別な重点を置く。神との交わりに入るために、仲保者キリストによって克服されなければならないのは、神の存在についての認識であり、最初に罪が問題になるのではない(Inst. II, 12, 1)。

(2) 《キリストにおける救済者なる神の認識。それはまず律法の下で祖先たちに、そして最後にわれわれにも福音において啓示された》(De cognitione Dei redemptoris in Christo; OS 3, 228)。

この本は、預言者、王、祭司という仲保者なるキリストの三つの職務の教説において頂点に達する(Inst. II, 15)。あらかじめ救済の必要性が指摘されており、したがってここで罪の教説と律法の教説が取り上げられる。そのさい福音と律法は弁証法的に對置されるわけがなく、それらはむしろ双方とも、啓示の歴史の中でますますはつきり現れてくる《ひとつの》恵みの契約に属する(Inst. II, 9-11)。

続く二巻も同じように考えることができる。

(三) 《われわれにその果実が与えられ、その働きが及ぶキリストの恵みが到達される方法》(De modo percipiendae

Christi gratiae; OS 4, 1)

(四) 《それにより神がわれわれをキリストとの交わりへと招

き入れ、そのうちに保持する外的手段と助け》(De
externis mediis vel administrandis; OS 5, 1)

三巻と四巻の区分についてカルヴァンは第四巻の冒頭で次のように説明している。

《第三巻に置いて記述されたのは、キリストは福音に対する信仰を通してわれわれのものとなり、われわれは彼から得られた救いと至福に参与することである。しかしわれわれの粗野と怠惰(さらに理解力のうぬぼれ)は、外的補助手段を必要とする。これを通してわれわれのうちに信仰が生みだされ、成長し、目標に向かって前進する。それゆえ神は、それにより神がわれわれの弱さを助ける外的手段も付け加えた》(Inst. IV, 1, 1; OS, 5, 1, 8-14)。

したがって二つの巻は信仰に関連づけられる。つまり第三巻がキリストとの交わりとしての信仰を記述するのに対し、第四巻は、

その信仰がいかにして外的手段を通して発生し、保持されるのかを説明する。聖霊が同時に主題となる。聖霊は外的補助手段を通して福音を提供し、信仰は聖霊の内的働きによって生ずる(Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 20-24を参照)。その叙述は、第三巻において信仰の現実を記述するという目標から出発する。そこで際立つのは、信仰の現在の働き、つまり生活の《聖化》(Inst. III, 6-10)が、信仰により最後に決定的に《義とされて》神の前に立つことの《前に》、来ていることである(Inst. III, 11-19; 聖化と義認の關係については特にInst. III, 11, 1を参照)。第三巻の終りに、すでに最初に提起されていた問い、つまりなぜ《全ての者がキリストとの交わりを区別なく平等に獲得するという具合になっていないのか》(Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 20f.)という問いに再び戻る。その際その答えは、《永遠の選び》の教説という形式で説明される。すなわち《この永遠の選びにより神はあらかじめある者を救いに、そして他の者を滅びに定めておられる》(Inst. III, 21-24)と説明される。ある者が信じある者が信じないという事実の根拠は、救いの確かさのゆえに、神の唯一の決断のうちにある。すなわちそれは神の永遠の御心のうちに、あの有名かつ悪名高い《恐るべき決定》(Inst. III, 23, 7)のうちにある。予定論に関するカルヴァンの詳論がキリスト論のそれとほぼ同じ頁数を占めていることは、その重要性を示している。

第四巻で論じられている外的手段において問題になっているのは、教会、聖礼典、市民秩序である。教会論の特徴は四つの職務の教説にある。すなわち、牧者、教師、長老、執事 (Inst. IV, 3)。それは一方で新約聖書から導き出され (エフェ四章、ローマ二二章、I コリント二二章、等)、しかし他方でジュネーブの実情と結びつけられた (McGrath 1990, 80 を参照)。教会規則の枠組の中で重要な意味をもったのは旧約聖書である (Inst. IV, 3, 8; II, 6; 12, 7)。聖礼典の場合には、期待通り聖餐の教説に多くの頁が割かれている (Inst. IV, 17)。その際カルヴァンはルターとツヴィングリの中道を進む。つまり一方で彼は、信仰者は主の晩餐においてパンと葡萄酒を受け取るにより、キリストの体と血を受け取ることを強調し、しかし他方で彼はその受領を宗教的出来事と理解した。つまり信仰者は食する間に、彼らだけが！ 聖霊の力によりキリストの体と血を食するのである。このような仕方、天上のキリストと肉体的で移ろい行くものとの結合という思想が排除され、しかしそれにもかかわらず主の晩餐の中心であるキリストへの現実的な参与が強調される (特に Inst. IV, 17, 18f を参照)；これについては、Wandel 1968, 291-315 を参照)。

この著作の全体をみると、直ちに重点の配分が不均衡であることが目につく。第一巻と第二巻は合わせて三五章から成っているのと比べると、第三巻と第四巻は全部で四五章から成り、明らか

により大部である。ページ数を数えると、その差はもっと大きくなる (2 / 3 に対して 1 / 3)。カルヴァンが信仰の記述を意図していたことは疑問の余地がない。彼にとつて第一巻と第二巻の主題は非常に重要であった、しかし信仰が問題にならないときは、すなわち信仰が誕生し、増し、そしてその果実を結ばないときは、その論究は最終的なところまで進まない。このことからカルヴァンにおいて姿を現しているのは神学の新たな宗教改革的方向づけである。彼にとつて重要なのは思弁的神認識ではなく、人が神とキリストについて知りうることの救済論的妥当性である。つまり『プロ・メ』の問題である。カルヴァンの場合『プロ・メ』は徹底的にわれわれのうちにいるキリストの形を取っている。すなわち『キリストがわれわれの外にあり、われわれが彼と切り離されているかぎり、彼が人間の救いのために引き受け、そしてなしたことはすべて、われわれにとつて無用で、何の意味もない』 (Inst. III, 1, 1; OS 4, 1, 10-13)。『キリスト教綱要』の中心に立っているのは、信仰者とキリストとの交わりである。つまりそれは『頭と肢体のあの結合、われわれの心におけるキリストの内住である。一言で言うと、秘密に満ちた合一がわれわれによって最高の地位に置かれる。つまりキリストがわれわれのものとなり、われわれを、彼自らが用意する全ての賜物に与る者とする』 (Inst. III, 10, 1; OS 4, 191, 27-31)。『キリストとの神秘的一致 (unio mystica

cum Christo)》とキリス者の生におけるその作用、これが『キリスト教綱要』の主題である。

二・三 キリスト教綱要の根本構造

二・三・一 信仰の教説および生活の教説としての神学

構成全体の記述の中ですでに明らかにしたように、カルヴァンの神学は明確に反思弁的方向性を持ち、はつきりと教説の習得を問題にする。これによりカルヴァンの神学は、初期の《ロキ》におけるメランヒトンの場合と同様に、中世のスコラ学の思考構築物に反対する。しかしながらカルヴァンは、『キリスト教綱要』においてスコラ神学の方法のみならず《神学》それ自体の概念も回避する。この概念は、全く話にならないもの、あるいはただ否定的なものともなされた (Strohm 2001, 314f を参照)。その代わりにカルヴァンは《教説》について語る。すでにこの本の表題が語っているように、《宗教》つまり神崇敬が教えられる。あるいはほとんど同じ意味であるが、一層強力に個人々に焦点を合わせた《敬虔》が教えられる。この敬虔ということではカルヴァンは、《神の恩恵の認識》を通じて惹き起こされる《神に対する、愛と結びついた畏敬》を理解した (Inst. I, 2, 1; OS 3, 35, 4f)。カルヴァンがその著作によって到達しようとしたのは、したがって神の恩恵それ自身のためのその純粋な認識ではない。その認識はむしろ敬

虔へと移行すべきである。『キリスト教綱要』は次のような意味で信仰の教説である。つまり、それは信仰における生へと導こうとしており、それはある意味で信仰生活の教説である。それは《天の教説》それ自体の後に来る。なぜならカルヴァンによると福音も、

《口先の教えではなく、生活の教説だからである。福音は、他の諸学の場合のように単に悟性によって理解されるのも、単に記憶によって捉えられるでもない。それは次のような時に初めて完全に受け入れられる。つまり、それが魂全体を所有し、心の最も深いかすかな動きの中に留まり安らぐときである。……われわれの神崇拜がそれによりまとめられる教説に、われわれは指導的な役割を与えてきた。なぜならこの教説からわれわれの救いは始まるからである。したがってこの教説がわれわれにとって実を結ばないままであることはありえない。それはわれわれの心に埋め込まれ、われわれの生活態度に移行されなければならない。たしかにそれはわれわれの生活態度を変革しなければならない》(Inst. III, 6, 4; OS 4, 149, 23-32)。

これが、『キリスト教綱要』の第三巻においてカルヴァンが生活

の教説 (Inst. III, 6, 1; OS 4, 146, 31f) に非常に多くの頁を割いた理由である。説明が純粹に思弁的教説に留まり、無益であるときには、それは生活の中で形を取らなければならない、キリスト教的生活の構築に役立たなければならぬ。この意味で『キリスト教綱要』は《敬虔を生み出す書物》(Bötger 1990) である。カルヴァンは『キリスト教綱要』の選択の場合にも、また構成の場合にも、キリスト教的生活を構築するという目標を視野に入れていた。ここで特に彼の修辭学的教養がその効果を發揮する。つまり修辭学は、願っている成果に到達するためにいかなる素材が選択され、そして配列されるべきかを教えるだけでなく、むしろその記述されたことが心を動かすことは、まさにその背景から自明なことであった (Miller 1997; Opitz 1994, 60-71 を参照)。意図された効果に準拠して素材の選択を行っている例は、第一巻に見られる。つまり、《創造者なる神の認識》という表題の下で、例えば詳細な神論が提示されたりせず、《われわれを「神への」畏敬と敬意へと導く》限りにおいてのみ、神認識が問題にされる (Inst. I, 2, 2; OS 3, 35, 18)。カルヴァンが明確に教授対象の利益 (utilitas) について語る場合、読者に向けて構成されていることが特に明白になる。カルヴァンは、摂理論についての詳論 (Inst. I, 16) との関連で《この教説の適切で正しい用い方》(Inst. I, 17; OS 3, 202, 5) を問題としており、予定論の説明は《効用 (utilitas)》の間に

によって開始される (Inst. III, 21; OS 4, 369, 9; なお 370, 4f を参照)。

カルヴァンは聖書の教えに従い、教授対象を敬虔のために役立つ問いに制限し、また信仰心の喚起に制限する。II テモテ三・一六以下に聖書の特徴が挙げられている。つまりそれは、教え、戒め、誤りを正すうえで有益である (Inst. I, 9, 1; OS 3, 82, 26f を参照)。教会書簡からは《敬虔 (エウセベシア)》の概念も取り出されているようである (Battjes 1996, 293 を参照)。ここで明らかなのは、カルヴァンが、その独自の表現法をもつ聖書に習熟させようとしていることである。

二・三・二 聖書への手引きとしての『キリスト教綱要』

神と自身自身を認識するために知らなければならないすべてのことを、聖書は教える。聖書は《聖霊の学校》(Inst. III, 21, 3; OS 4, 372, 1) である。したがってその記述の中でカルヴァンが求めているのは、聖書に見いだされる天の教えを自ら言葉にすることに他ならない。

《人は次のことを仔細に吟味しなければならない。つまり、真の神崇敬が光を放つように、われわれは天の教説から始めなければならない。いかなる人も、もしもその人があらかじ

め聖書の生徒になっていなければ、正しく且つ有益な教説を
 ごくわずかでも味わうことができない。神がその中で御自身
 について証言しようとするのを、われわれが畏敬をもって
 受け取るところのみ、真の認識の開始も目に見えるように
 なる》(Inst. I, 6, 2; OS 3, 63, 5-10)。

その際、しっかりと目に焼き付けておかなければならないのは、
 序(上述参照)において説明されたように、カルヴァンは聖書に
 「近づきやすく」しようとしているにすぎないことである。彼は
 聖書の内容を完全に説明しようとは決して考えていない(Seldner-
 huis 2004, 271を参照)。したがって『キリスト教綱要』は、ひと
 つの体系化する中心からその細部にまで至る組織的関連が説明さ
 れるような体系的記述でもない。それは、その中で聖書が役立つ
 仕方で、また救いをもたらす仕方であらう座標を単に提示し
 ているにすぎない。第三巻の中でカルヴァンは次のことを強調す
 る。つまり彼にとって問題なのは、キリスト教的生活を《詳細に》
 記述することではなく、人がそれによってそこへ至ることができ
 る方法を説明することだけである(Inst. III, 6, 1; OS 4, 147, 1-4)。
 そしてこのことは、少し変えた形で『キリスト教綱要』全体にも
 当てはまる。すなわちそれは、聖書を指し示している。それ自体
 で十分な聖書をこのように指示する根拠を、カルヴァンは、人は

聖書の特性を知らなければならぬということの中に見いだす。
 たしかに聖書のうちには、あらゆる驚嘆すべことが一つの音に
 なって響いているが(Inst. I, 8, 1; なお III, 17, 11を参照)、そこ
 においてすべてが哲学的記述方式にしたがって配列されているわ
 けではない。なぜなら聖霊は《何の作為もなしに教える》(Inst.
 III, 6, 1; OS 4, 147, 17)からである。むしろ聖霊は、その時々
 の諸関係とその受け取り手の必要に自らを合わせようとしてきた。
 それゆえ特に聖書の種々の語る形式に注意しなければならない。
 例えば神の後悔の言葉において問題になっているのは、次のよう
 な聖書の語り方である。つまりそれは神を人間的に記述している
 が、神の永遠の御心の教説に矛盾しないように配慮されている
 (Inst. I, 17, 12f; 特に OS 3, 217, 35-218, 2を参照)。聖書の教え
 を記述する際、カルヴァンは繰り返し、単なる記述を越えて、聖
 書がそれにより何に到達しようとしているのかを問題にする。彼
 は聖書本文にいわば演出指示を付け加えている、とすることがで
 きるだろう。そもそも神の言葉を、受け取り手の理解能力に適応
 させるという概念と同様に、聖書の種々の語り方に対する注意は、
 またもやカルヴァンの修辭学的教養を指し示している(Battles
 1996, 117-121を参照)。しかし聖書のこのような捉え方は神学的
 に特に重要である。なぜならカルヴァンはその助けにより、聖書
 の外見的矛盾を取り除くことに成功するからである。『キリスト

『教綱要』は、聖書伝承の多様性と異質性を調和的一致へともたらず方法を示すように要求するという意味で、それはしたがって体系的である。このような仕方ではカルヴァンは、例えばヤコブとパウロを調和させることができる (Inst. III, 17, 11f)。あるいは神が全てのことを引き起こすとすれば、神は悪の創始者でもあるのかどうか、したがって神は、神の意志の統一性に固執する可能性を示そうとする自分自身の意志に矛盾するのだろうか、といった古典的問いに答えることができる。つまり聖書の記述によると神の業が矛盾するように思われるとしても、それは、まさに神の知恵の前にわれわれの知覚能力が限定されたものであることを、われわれにはっきり分からせるためである (Inst. I, 18, 3)。

どの頁においても『キリスト教綱要』は、聖書全体を真剣に受けとめ、その内的調和を指示しようとする努力を証している。しかしもちろんその場合、次のことも避けられない。つまりカルヴァンは、『学者の無知』(Inst. III, 21, 2; OS 4, 371, 20)という彼自身によって引かれた境界線を時おり踏み越えて、予定論の場合のように、聖書自身がその問いに答えていないところで、論理的に結論を引き出してしまうのである。

三 影 響

カルヴァンは自らの立場を表明した後、『キリスト教綱要』に

よって有名になるという目標は持っていなかった (CR 59, 23)。一五三六年、この書物がバーゼルで出版されたとき、彼はすでにこの町を立ち去り、偽名で国内を旅していた。その結果、まずその著者よりも書物の方が知られるようになった。しかしジュネーブに到着して以来、カルヴァンの名前は『キリスト教綱要』と切っても切り離せないものになった。この書物ほど、ジュネーブから出発した宗教改革の方向性に後々まで影響を与えたものはなかった。しかしこのことを強調することは、宗教改革の伝統の広がりとその源泉の多様性を否定することを意味しない。『キリスト教綱要』のもつ価値は、『ガリア信仰告白』の場合のように、その諸々の根本思想が直接その告白の形成へと流れ込んでいることのみ

あるのではなく (van't Spijker 2001, 226)、特に、カルヴィニズムの特性描写が、多くの場合直接『キリスト教綱要』に基づいてなされることにある。聖化に対する特別な関心、あるいは信仰論と教会秩序の緊密な関係の基礎づけは、カルヴァンが『キリスト教綱要』の第三巻で生活における信仰の形成に認めた中心的意義のうちに見いだされる。教会空間における宗教的芸術との特別な関わり方も、像の禁止に関するカルヴァンの詳論から明らかに (Inst. I, 11, 13 を参照)。さらに二つの神学的に最も重要な、識別を要求する教説、すなわち聖餐論と予定論も『キリスト教綱要』と結びつけられた。前者はすでに初めから宗教改革の思想を特徴

づけていたが、後者はカルヴァンが死んだ後に初めて卓越した地位を獲得した。すなわちカルヴァンの後継者であるTh・ベザにおいて、カルヴァンでは救済の確かさを問う文脈の中で論じられていた神の永遠の決定の教説が（前述参照）、そこから全ての教説が展開される神学的原理へと昇進した（Neuser 1998, 318-321）。

この移行は、教派的アイデンティティの形成に対するますます強まる必要性と、変化しつつある知的環境の中でカルヴァンの神学の合理性と学問性を弁護しようとする関心を証言している（McGrath 1990, 208-218を参照）。その結果、『キリスト教綱要』の中で提示されているだけで、支配的ではない体系的性格が前面に現れ、その間に《教義と適用の首尾一貫した結合は失われてしまった》（Strohm 2001, 326）。

一六世紀末まで『キリスト教綱要』はほとんど毎年原版のまま、あるいは翻訳で印刷された（McGrath 1990, 141fの概観を参照）。改革派の正統主義が始まると（一六〇〇年頃）、カルヴァンの直接的影響は衰えて行き、一六三〇年代にその重版は極端に減少した（Fatio 1980, 172；CR 87, 493-510の概観も参照）。さらに『キリスト教綱要』は、『一七世紀の学問的情勢に適合させられた』（Neuser 1998, 313）。『キリスト教綱要』の、要約、選集、そして解説付きの、あるいは図解入りの記述が沢山現われた（Fatio 1980, 173-205）。一九世紀になると再び、やっと『キリスト教綱要』

の本文が新たな仕方で見目されるようになった。《宗教改革全集》（Bd. 29-32）の詳細な校訂版によって初めて、『ある』版の異なる稿を比較することが可能になった（CR 29, LI-LVIIIの便利な対照一覧を参照）。カルヴァン研究の新しい刺激は二十世紀にK・バルトから生じた。一九二二年、ゲッティンゲンにおいて彼は、最初の四時間にわたる講義の中でカルヴァンの神学を講じ（Schöll 1995を参照）、その後間もなく『キリスト教』という表題で自らの教義学を講じた。一九二六年以降、バルトの兄弟ペーターはW・ニーゼルと共に《選集》を出版した。神の言葉、律法と福音の関係規定、そして教義学と倫理の関係規定に関する、バルトとカルヴァンの間の類縁性のゆえに、繰り返しバルトの思想に対するカルヴァンの影響が問題とされた。反対にバルト主義者たちの間では、カルヴァンの神学におけるキリスト中心性が強調された。しかしながら注意しなければならないのは、バルトが、始めは《彼にとって全くちんぷんかんぷんに思われた》（Barth 1993 IX）カルヴァンを、極めて独自の仕方でも習得したことである。それゆえ依然として妥当するのは次のことである。《カルヴィニズムを知ろうとするなら、カルヴァンを知らなければならない。そしてカルヴァンを知ろうとするなら、彼の『キリスト教綱要』を……研究しなければならない》（Beyschlag 2000, 412）。

四 資 料

引用書誌

- Calvin, *Institutio christianae religionis* 1559, Ioannis Calvini opera selecta, Bde. 3-5, hg. v. P. Barth/W. Niesel, 2. verbess. Aufl., München 1957/1959/1962 (abgek. OS 3-5) (Zu beachten sind die Jahreszahlen am Rand der Ausgabe, durch die kenntlich gemacht wird, welche Teile der Letztausgabe bereits in vorhergehenden Ausgaben zu finden waren).
- Die deutschen Übersetzungen in diesem Artikel stammen alle vom Verfasser. Verwiesen sei aber auf die klassische Übersetzung der *Institutio* : J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, übers.u.bearb.v. O. Weber, neu hg.v. Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Online-Version der *Institutio*, bereitgestellt von Johannes a Lasco Bibliothek in Emden im Auftrag des Reformierten Bundes in Deutschland : www.calvin-institutio.de (letzter Aufruf 23. 6. 2009).
- 入門資料
- Das Kapitel Über das Leben eines Christenmenschen (Inst III, 6) oder die Kapitel über die Heilige Schrift (Insti. I, 6-10).
- 上級書誌
- Van, † Spijker 2001 ; 1998 ; Batties 1996 ; Bayer 1994 ; Strohm 2001.
- Augustinus, *Soliloquiorum libri duo. De immortalitate animae. De quantitate animae*, hg.v. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986.
- K. Barth, *Die Theologie Calvins* (1922), in Verbindung mit A. Reinstädtler hg.v.H. Scholl, Zürich 1993.
- Fl. Batties, *Interpreting John Calvin*, hg.v.R. Benedetto, Grand Rapids 1996.

五 参 考 文 献

- O. Bayer, *Theologie* (HST 1), Güterstoh 1994.
- K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 2. : Gott und Mensch, Teil 2 : Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000.
- P.Ch. Bötger, *Calvins Institutio als Erbauungsbuch. Versuch einer literarischen Analyse*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- J. Calvin, *Christiane religionis institutio* (1536), OS 1, hg.v. P. Barth, München 1926, 19-283.
- : *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, CR 29-87, hg.v. W. Braum u.a., 59 Bde., Braunschweig 1863-1900.
- O. Fatio, *Présence de Calvin à l'époque de l'orthodoxie réformée. Les abrégés de Calvin à la fin du 16^e et au 17^e siècle*, in : W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Kampen s.a. [1980], 171-207.
- A.I.C. Heron, *Einführung zu : Der Brief an die Römer. Ein Kommentar* (1540), in : J. Calvin, *Der Brief an die Römer*, CSA 5.1, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-15.
- J. Köstlin, *Calvin's Institutio nach Form und Inhalt, in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in : *ThStKr* 41 (1868), 7-62, 410-486.
- M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 120 Bde., Weimar 1883ff.
- A.E. McGrath, *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford 1990.
- O. Millet, *Docere/Movere : Les catégories rhétoriques et leurs sources humanistes dans la doctrine calvinienne de la foi*, in : W.H. Neuser/B. G. Armstrong (Hg.), *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion* (SCEC 36), Kirksville 1997, 35-51.
- W.H. Neuser, *Calvin und der Calvinismus*, in : *HDThG* 2, hg.v. C. Andresen u.a., Göttingen 1998², 238-352.
- : *The Development of the Institutes 1536 to 1559*, in : *John Calvin's Institutes. His Opus Magnum. Proceedings of the Second South African Congress of Calvin Research* July, 31 -August, 3, 1984, Potchefstroom 1986, 33-54.
- P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994.

- Th. H.L. Parker: Calvin the exegete : change and development, in : W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*. Kampen s.a. [1980], 33-46.
- H. Scholl, Einleitung zu : Nicolaus Cop-Pariser Rektoratsrede vom 1. November 1533, in : J. Calvin, *Reformatorsche Anfänge (1533-1541)*, CStA 1, 1, Neukirchen-Vluyn 1994, 1-9.
- : (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin*. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1992, Neukirchen-Vluyn 1995.
- H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*. Leipzig 2004.
- Ch. Strohm *Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie*, in : ZThK 98 (2001), 310-343.
- W. van't Spijker, *Calvin Biographie und Theologie* (KIG Bd.3, Lfg. J. 2), Göttingen 2001.
- F. Wendel, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.