

エーバハルト・ユンゲル 『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音——エキュメニズムを目指す神学的研究——』(1)

(Eberhard Jüngel : Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens —— Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Mohr Siebeck, 1998, 2011⁶.)

(佐々木 勝彦 訳)

目次

- 第六版への序
- 第五版への序
- 第四版への序
- 第三版への序
- 第二版への序
- 第一版への序

第一章 序

- 一 単純なことを理解することのむずかしさ
- 二 問題になっっていること
- 三 義認——日常的用語法
- 四 「この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない」
 - 1 カインの記憶
 - 2 十字架につけられたイエス・キリスト

第二章 義認条項の神学的機能

エーバハルト・ユンゲル 『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義認の福音——エキュメニズムを目指す神学的研究——』(1)

- 一 宗教改革における高い評価
 - 二 神学的留保
 - カール・バルトとの対決
 - 三 明らかに低い評価
 - 1 神概念
 - 2 罪概念
 - 3 近代人の自由の理解
 - 4 神の存在についての問い
 - 四 解釈学的カテゴリーとしての義認論
- 第三章 義認の出来事——神の義
- 一 正義の伝統的概念
 - 1 律法と正義の称賛
 - 2 神の属性としての義
 - 3 各人に彼のもの——プラトンとアリストテレス以来の正義
 - 二 神の義のキリスト教的概念
 - 1 関係概念としての神の義
 - 2 この表現のパウロ的用法
 - 3 神の怒りと神の義
 - 4 神の義の啓示の場としての福音
 - 5 マルティン・ルターの宗教改革的発見
 - 6 神は、われわれを義とするがゆえに、義である
 - 7 神の義とわれわれの義
- 第四章 罪の不真実
- 一 罪の認識
 - 1 悪と罪の規定根拠としての神関係
 - 2 罪人の自己同一化
 - 3 罪の認識根拠としての福音——律法と福音の正しい区別のために
 - 二 悪の総括概念としての罪
 - 1 悪の本質
 - 2 嘘の罪
 - 三 罪の実行者および罪の奴隷としての人間
 - 1 行為および権力としての罪
 - 2 罪の両極性に対する聖書の証言
 - 3 原罪——誤った概念か？
 - (a) 神学史的想起
 - (b) 原罪の表現——*peccatum haereditarium* [遺伝的罪]
 - (c) いつもすでに罪人——*peccatum originale* [原罪]
 - (d) 根底からの罪人——*peccatum radicale* [根元的罪]
 - (e) 人生についての錯覚に巻き込まれることとしての原罪

4 人間は罪を犯さざるをえないのか？

5 罪の帰結

四 不信仰としての罪

1 罪の力の増大としてのキリスト者の不信仰

2 神の義の強奪としての不信仰

3 不信仰の悪循環

4 善と悪を区別しようとする不信仰の欲求

5 高慢と、愚かさへの墜落の悪循環

6 罪責としての不信仰——人間の忘恩

7 自分自身の内側へと曲がり込んでいる人間 (*homo incurvatus in se*)

8 言語喪失としての不信仰と、人間の救済の願い

第五章 義とされた罪人

(宗教改革の) 排他的不変化詞の意味

一 キリストのみ (*solus Christus*)

1 イエス・キリストの排他性と包括性

2 神のみであるがゆえに、キリストのみ

3 イエス・キリストの代理的犠牲の死

(a) 理解の問題

(b) 罪の告白と、失われた全体性の告白としての犠牲

(c) 犠牲の約束と問題性

(d) 旧約聖書の贖罪制度

(e) 世界のサクラメントとしてのキリスト

(f) 神の自己献身としてのキリストの死

(g) キリスト者の生活のためのメタファー「隠喩」としての犠牲

4 トリエント公会議と第二バチカン公会議における《キリストのみ》という排他的不変化詞

二 恵みに基づいてのみ (*sola gratia*)

1 恵み——法と神学における恵み

2 神と人間の愛の交わりの構成要素としての恵み

3 恵みのみ——神学的論争

4 恵みか、業績か

5 トリエント公会議における《恵みのみ》という排他的不変化詞

(a) 恵みに基づいてのみ？

(b) 恵みの概念における諸々の差異

(c) 注がれた恵み

(d) 人間のうちに働く力としての恵み？

三 言葉によってのみ (*solo verbo*)

1 法的行為としての神なき者の義認

2 内的人間の革新

3 義人で同時に罪人

4 原分割としての義認の判決

5 福音によってのみ

6 言葉とサクラメント

四 信仰によってのみ (*sola fide*)

- 1 自己発見と自己忘却としての信仰
- 2 救いの確信としての信仰
- 3 「信仰が人格を作る」
- 4 聖なる者の交わりとしての信仰者の共同体——すべての信仰者の普遍的祭司性

第六章 神の義に基づく生

- 一 人生についての錯覚からの解放
- 二 礼拝に生きる生活
- 三 人格的存在の優位性
- 四 この世の正義

第六版への序

本書をもう一度通読しなかったわけではなかったが、ひとりの注意深い読者がひとつの誤植をみつけてくれた。それは、本文が印刷される際に、わたし自身がすでにみつめておくべきものであった。つまり、一九二頁（原文）、上から七行目の *simus* は、*simul* の誤植である。この訂正はどうしても必要である。なぜならその神学的了解は、今や現実には、ここで挫折してはならないからである。

第五版への序

テュービンゲン 二〇一一年 一〇月
 エーバハルト・ユンゲル

教皇ベネディクト十六世の最初の回勅《神は愛である [DEUS CARTAS EST]》を福音主義のキリスト者の目で読む者は、この回勅の表題の解釈を視野に入れつつ、さらに広がり、また深まるエキクメニカルな一致を確認することができる。しかし本書の第四版の序のなかで提起された諸々の問いは、その緊急性をまったく失っていない。それどころかまったく反対に、それらはますます焦眉の問題になっている。それらに答えるには、もちろんあの忍耐が、つまり息の長い情熱と同様の根気が必要である。わたしは、神学と教会のなかで責任を負っているすべてのひとりが、二つのもの、つまりあの性急さとこの息の長い情熱の双方をもつことを願っている。

テュービンゲン 二〇〇六年 九月
 エーバハルト・ユンゲル

第四版への序

その後、教会同士の了解はどうなったのだろうか？ どうしたらそれは進展できるのだろうか？ それは進展すべきものなのだろうか？ 本研究は「エキュメニズムを指して」書かれたため、このような問いが、筆者に幾分激しくかつ執拗に迫ってくる。

目下のところ、本来、答えはより広範な問いのうちのみありうる。ルーテル教会とローマ・カトリック教会が、それによって教会が立ち、また倒れる条項を視野に入れつつ、みいだした主張した一致は、どれほどの深みに達しているのだろうか？ そしてそれは、どれほどの広がりには達しているのだろうか？ 明らかにこちらの教会の生活にとって、またひとりのキリスト者の生活にとって、このような一致は、知覚しうる諸々の結果をもたらさなかったのだろうか？ ベルリンで開かれた、エキュメニズムに

関する第一回ドイツ教会会議の補遺のなかで明確に表明された、エキュメニズムに批判的な叱責の言葉を思い起こすとき、そしてごく最近のエキュメニズムに関する教会会議を念頭に置きつつ、すでに現在生じている諸々の争いに注意を払うとき、義認の教理の核心に関するほめたたえられた了解は、一体、現実は何に到達したのかという問いが執拗に迫ってくる。エキュメニズムの停滞の原因は、本当に、双方の側において義認論条項という共通の要

素が、キリスト教的生活に刻印するその力が、もはや説得力をまったくもたなくなったことにあるのだろうか？ 本研究の最後の章

で語られた、神の義に基づく生活の諸々の根本的特徴——その結果、神なき者の義認の福音の、生活を新たにする力が経験されるようになる——は、どのようにして補充されるのだろうか？ 信仰告白を異にする諸教会がまさに了解し合えないことに関しては、了解は不必要なのではないか？ 最終的に克服できない相違は、教会の職務の權威と聖書の權威の關係が問題であるところにあるのではないのか？ そして何が本来的なものなのか？ 明らかにこちらで何が權威として考慮されているのか？ 全体を丹念にチェックした第四版が、同じような問いを呼び起こすきっかけになるとしても、それはまだ余分なものではないだろう。

テュービンゲン 懺悔と祈りの日 二〇〇四年

エーバハルト・ユンゲル

第三版への序

本書が出版されて一年もたたないうちに、その第三版が印刷されたことを著者が喜ぶとしても、それは単なる学究的うぬぼれか

ら生じたものではない。むしろこの薄い書物が、男女の牧師たち、宗教の教師たち、そして真剣にキリスト者であろうとし、それゆえに基本的な方向づけを尋ね求めるその他の多くの、福音主義とカトリックの社会人によって、明らかに、キリスト教のよりよい自己理解を提示するものとして認められたことを、わたしは喜んでいる。まさにそれは、たしかに、この出版の根底にあった意図であった。すなわちそれは、キリスト者とその教会を助けて、福音にふさわしい自己理解をえさせることであつた。そしてこの意図の実現が、教派主義的独善としてではなく、現実には、非妥協的な姿勢にもかかわらず《エキュメニズムを旨指して》執筆された研究として受け入れられたことにより、わたしはこう確信している。つまりこの小著は、個々の論争点にもかかわらず、すべての人をひとつにするために（ヨハネ一七・二一）、そのやり方で貢献することができる、と。

まさにそれゆえ新版においては、少なくとも、最近数カ月の間に、義認論の核心におけるエキュメニカルな了解の試みに関する対決を規定した議論に言及したいと考えている。わたしはあえて次のことを想起しておきたい。つまりバチカンとルーテル世界連盟の間で取り決められた《義認の教理に関する共同宣言》をわたしがある程度明確に批判したこと、そしてわたしのみるところ、まずわたしがそうしたことである。この干渉の目的は、もち

ろんエキュメニカルな合意を阻止することではなかった。わたしの批判を通じて、少なくとも百六十名以上の福音主義神学の教授たちが抗議の声を挙げ、その批判は強化された。しかしながらわたしは、男女の同僚たちによる抗議を取り入れることができなかつた——わたしは多くの点でそれに同意し、しかも少なからぬ文言がわたしによって提案されていたにもかかわらず。なぜなら若干の言明は、教派主義的不毛性の表現のように思われたからである。バチカンが、類比的な教派主義的不毛性をもって——そしてそれがたとえたしかに「偉大な力」をもってではないとしても、しかし「多くの策略」をもって——反応することができるといふ単なる可能性は、わたしにとって「ルター、すべてを越えるルター」と歌い始める十分な理由とは決してならなかつた。たしかにマルティン・ルターは、彼のようなひとを探し求める教会の教師である。そして使徒パウロの後に、神なき者の義認の福音をルターほどに根本的に考え抜き、そして印象的な仕方でも主張した神学者はいなかつた。しかしルターは、特に、その不可謬の神学的権威に祭り上げられることを断固として禁じたがゆえに、教会の比類なき教師である。「ルターは何者か？　すべての教えはわたしのものではない。わたしはだれのためにも十字架にかけられてはいない。貧しく、悪臭を放つ、蛆だらけの袋であるわたしが、どのようにして人びとに、わたしの邪悪な名前を

もってキリストの子どもと呼ばれるようになるのか。そうではない、愛する友よ……」(WA8, 685-6-10)。

繰り返すが、教会のこの教師に耳を傾け、彼から学ぶ覚悟のある者は、ありあまるほど報われる。わたしはこれを試みた。まさにこれゆえに、今、わたしは教授たちによる最も新しい抗議行動と、これに伴う、その他の神学的にややわたしに近い立場に立つ同僚の筆になる批判的意見書の前に、幾分困惑しつつ立っている。最近の抗議は、この前の春に公示された、《共同宣言》を補足する《共同確認》と、それに属する《付録》に向けられている。《共同宣言》に対するこの《補遺》においては、わたしの判断では——シユライアマハーの表現を用いると——あの《調停定式》が提示されている。それは、十六世紀のあからさまな相互排斥は時代遅れであると説明することを可能にしている。人間は《信仰によってのみ(sola fide)》義とされ、こうして義とされたひとは《義人であると同時に罪びと(simul iustus et peccator)》であるとの、今や共同で言明された諸々の宗教改革的主張が、ここではその宗教改革的意味に逆らい、トリエント公会議で決定された義認の意味で解釈されており、その結果、われわれは結局ひとつの超カトリック主義的テキストに関わっているとの異論に、わたしはまったく同意することができない。そして次のような主張は、パウロ的義認論のグロテスクな誤解を示している。つまりそれは、

教皇庁の信仰聖省長官が、イタリアのある新聞のインタビュー記事のなかで、そのテキストを、たしかに反宗教改革的に、たしかに反パウロ主義的に解釈し、しかも「正しくない者はやはり義とされない」という彼の主張と共に、「ローマ・カトリック教会は神なき者の義認の福音(ローマ四・五)を否認する」(epd-Dokumentation Nr. 36/99: Streit um die Texte zur Rechtfertigungslehre (18), 30, August 1999, 1)と表明した。枢機卿ヨセフ・ラッツィンガーは、まさにこのインタビューの最も攻撃的な文章のためにルターを引き合いに出すことができた。もっと腹立たしいのは、あのインタビューが一連の最も遺憾な諸々の表現を含んでいたことである。それらには、今日、ルター派の人びとは、「彼らは義認ということで何を理解しているのか」という問いに、「いつも「！」非常に貧弱な答えしか」得られないという厚かましいコメントもついている(aqJ, 6)。あの枢機卿は、ルター派のどのような人びとと交際しているのだろうか？

新版へのこの序は、《共同宣言》へのあの《補遺》と福音主義の若干の大学教員たちによって表明された諸々の異論に対し、わたしの立場をより正確に説明し、そして基礎づける場ではない。その代わりにわたしの書いた二つの出版物を挙げておくので、是非、参照していただきたい。ひとつは、Ein wichtiger Schritt. Deutschen Allgemeinen Sonntagstafeltes (Nr.23, am 4. Juni 1999)

である——これはあの《補遺》に対する最初の評論である。もうひとつは、Kardinale Probleme. Stimmen der Zeit (Nr. 11/1999) である——こちらの方がより詳しい内容になっている。ここにみいだされるのは、神なき者の義認の福音がわれわれの時代の《言語》に翻訳されるだけでなく、《教会の実践》においてもこの実践を導く真理として貫徹されるべきであるとの要求である。

この要求と不可避的に結びついているのは、《義認論の諸々の基本的真理における》エキュメニカルな《コンセンサス》は、教皇による、紀元二千年を祝う記念祭の免償の告知といかにして調和しうるのかという問いである。そしてさらに差し迫った問いは、あの合意は、ローマ・カトリック教会の目からみると、福音主義のキリスト教徒とカトリック教徒の間には相変わらず聖餐の交わりは存在しえないという霊的な不快感と、いかにして調和しうるのかという問いである。《共同宣言》の著者たちが最後のところ (Nr. 44) はつきりで行っているように、われわれは、たとえ《ユーカリスト「聖餐式」》を共に祝う資格が与えられないことを知っているとしても、「教会の分裂を克服するための決定的なこの一歩のために」本当に、共に「主に感謝すること」(evyqpoietiv) ができるのだろうか？

この版では、本文がほんのわずかだけ修正されている。それは、

ボンの同僚のヴォルフガング・シユラーゲの好意的批判のおかげであり、彼には深く感謝している。義認と、業による裁きとの関係についてもっと厳密に論じて欲しいとの彼の望みには、近いうちに、永遠の生命に関する著書によって答えたいと願っている。

テュービンゲン 一九九九年一〇月

エーバハルト・ユンゲル

第二版への序

本書は、出版後、間もなく絶版になってしまった。喜ばしいことに、これまで示された反応はほとんどが好意的であった。第二版では、若干の提案を喜んで受け入れた。激しい論争のように誤解されうる若干の定式——それらは決してそのように考えられていなかったにもかかわらず——を《柔らかな表現にした》。いくつかの誤植を取り除き、時折みられた誤りも訂正しておいた。読者には、是非次の文献を参照していただきたい。それは、Amica Exegesis einer römischen Note. ZThk Beiheft 10: Zur Recht-fertigungslehre, 1998, 252-279) と、テュービンゲンの同僚でカトリックのベルント・ヨッヒェン・ヒルベラトと交わした意見交換 (Herder Korrespondenz 53, 22-26, 154-157, 1999.) である。わたし

自身の教派の仲間との、意志の疎通は同じように有望なものであろうか？ もしも本書がそのようなものになるのであれば、わたしはもう一度こう言いたい。これまでカトリックの神学者たちによって寛大に受け入れられたのとまったく同様に、フィンランドのルター派の人びとにより寛大に受け入れられたことに、わたしは満足するであろう、と。

しかしなぜそのように遠方へと思いををせるのだろうか？

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdkI 50 [1999], Heft 1, 19f.)において、本書はたしかに次のように認められている。それは、「義認の範例の解釈学的、実存解明的、そして生活実践的遂行力を確信したい」すべてのひとにとつて、「極めて有益な」本である。しかしながらこのように称賛された本も、それが「あまりにドイツ的な本」であるということ、手厳しく非難されている。本書の積義的「保証人たち」として挙げられているのは、R・ブルトマン、G・ボルンカム、そしてケーゼマンだけである。しかし特に本書が失望させているのは、「エキュメニカルな解釈の問題へとさらに前進する考察を探究している」人びとである。われわれは、今このことについて何と云うべきであろうか？ わたしはこの評論家に、たしかに彼によって意図された意味においてはではないが、かなり同意しなければならな

い。特殊な「エキュメニカルな解釈学」が存在しなければならぬというこの前提を、わたしはすでに致命的なものと考えていた。エキュメニカルな神学はたしかに理解に関する諸々の困難な問題に直面している。しかしこの諸問題の解決にとって必要不可欠な解釈学は、すべての（文書による、あるいは口頭による）生活表現の理解にとって必要不可欠な技法論に他ならない。「神学思想は、……その考えられている存在の諸制約 (die Bedingungen seines Gedachtseins) を省察せずに済ますことを許されていない」というのが、わたしの見解でもある。その評論家は次のことを見落としているように思われる。つまり、この小著の第一部全体がこのような省察を行おうとしているのであって、特にわたしの師であるカール・バルトとの《論拠に関する》対決において、しかもまたたしかにJ・G・フィヒテとの議論においてもそれを行おうとしている。それにもかかわらず、われわれはあの要求のもとで明らかに何か別のことを理解している。多くの「エキュメニスト」の典型であるあの評論家は、ある思想の真理要求を相対化するために、この思想の「考えられている存在の諸制約に対する省察」を要求する。その真理要求は明らかに宣教のレベルへと追いやられている。「断言》(ルター)を敢行する宣教と神学的思想の相違」が強調されている。これは、今やもちろん、ルターが《断言》のもとで理解したことを侮辱している。あたかも断言は《考

えられる」ことを要求せず、したがってその考えられている存在の制約を省察せずに済ませることができるとはならないか！ ルターの文書 *De servo arbitrio* の冒頭の部分をしっかりと読むならば、直ちに次のことが明らかになるはずである。つまり、宗教改革の神学にとって、「宣教」と「神学思想」は《このように》相違するという主張は受け入れられない。その評論家がわたしの小著に欠けていると嘆く「メター省察」への意志が「共同宣言」に認められるということは、明らかに《省察》の概念を前提としており、この概念は、事実、《思惟》に関するわたしの理解と一致しない。

さらに、同じ評論家の他の嘆きに対してひとこと述べておきたい。それは、わたしはまさにブルトマン、ボルンカム、そしてケーゼマンだけを積義の「証人」として取り上げているがゆえに、わたしの聖書積義は、明らかに一九七〇年代の立場を越えていないとの嘆きである。明らかにこの評論家は、彼によって批判される者は自分の積義的判断力をもっていないということを前提としている。事実、わたしは本書において、テーマに関する目下の諸々の積義的論争について詳述することを意識的に断念した。わたしは、わたしの博士論文『パウロとイエス』のなかで確かめられようこれに関連する諸々の論究を、次のような理由だけで継続しようとしなかったわけではなかった。つまり、第一版への序におい

て述べたように、わたしは学会に属していない読者を考慮して、学術的文献を引き合いに出すことを「完全に断念した」。わたしは最も新しい積義の諸々の着想も取り扱おうとしなかった。なぜならそれらは、あまりにしばしば、「たとえ他の諸々の動機と、まさに対立する諸々の目的設定が含まれているとしても」(K. Kerlge, *Art. Rechtfertigung II. Neues Testament*, TRF 28, 1997, 286-307, 300, 4f) あれより古い立場の変種にすぎないからである。ところが、例えば、カトリックのわたしの同僚ミヒャエル・テオバルトによって(アングロサクソン系の積義との関連で、またそれに対して)主張された理解の場合には、事情が異なっている。その理解によると、ガラテヤ二・一六とローマ三・二八のなかで、義認の使信のために言及されている「根拠となる文」はパウロ以前の「生活の座」をもっている。すなわちそれは原始キリスト教の伝道の状況である。そのなかで重要だったのは、異邦人(キリスト者)を律法の遵守に依存せずに終末時の神の民として認めることであった。その場合、義認の使信は本来《教会論的に》方向づけられていた。この理解によると、パウロの場合、義認のケリュグマの《人間論的》妥当性はたしかにすでに視野に入っていたが、異邦人を終末時の神の民に組み込むという課題がもはや問題にならなくなったとき、それは初めて支配的な視点となった(エフェ二・五、八以下参照)。これはもっともらしく思われる理解

である。もちろん、もともと教会論的意図も、諸々の人間学的、たしかに厳密な意味で神学的含意を含んでいることが主張されなければならぬであろう。しかしながら神のみが、誰が終末時の神の民に属するのかを決定するのである。——アングロサクソン系の釈義においてこの関連で出会う理解、つまり、義認の使信は、異邦人キリスト者のためにユダヤ人の「自己同一性の印」(例えば、割礼、神聖な安息日の遵守)を失効させることに限定され、しかしユダヤ人キリスト者自身には何の意味ももたなかったとする理解は、わたしの考えでは、パウロが、アブラハムの義認との関連で神なき者の義認について語っていること(ローマ四・五)によって、すでに挫折している。さらに、パウロが、「ガラテヤの信徒への手紙」と「ローマの信徒への手紙」のなかではっきりと行ったように、神なき者を義とする十字架の言葉としての福音の解釈に、大いに、しかも体系的に注目したことは、理解しがたくなるであろう。——Ed.P.Sanders (Paul and Palestinian Judaism, Oxford, 1977. dt.: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, StUNT 17 [1985]) と J.D.G. Dunn (The New Perspective on Paul, in: ders., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, 1990. 183-214; ders., The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith, JThS NS 43 [1992], 1-22) に反対し、わたしは E. Lohse (Theologie der

Rechtfertigung im kritischen Disput — zu einigen neuen Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus, GGA 249 [1997], 66-81) を参照するようお勧めしたい。

第一版への序

《福音主義》とは何を意味するのだろうか？ 誰が、そしてなぜ福音主義者なのだろうか？ そしてなぜ彼らはまだ存在するのだろうか？ わたし自身が驚いたことだが、最近、このような問いをますます頻繁に耳にするようになった。このような問いは、いわゆる公的世界においてのみならず福音主義教会の内部においても提起されている。そして時々、このことをごくわずかしか理解していないのは福音主義教会であるという印象を受ける。

いつであれ、これらの問いは問われるべきものである。しかし現在、再び、《福音主義》と呼ばれるのに値するものは何かというところが、いっそう集中的に問われるようになった。これは、ドイツのキリスト教界で幾分激しく展開された論争、かつての時代が「福音主義の根本条項」つまり信仰にのみ基づく神なき者の義認に関する信仰箇条と呼ぶのを常としていたことについての論争と関連している。ルーテル世界連盟の代表者たちとバチカンの代表者たちによって協定された《義認の教理に関する共同宣言》が

発表されたとき、この論争が起こった。この共同宣言は、《義認の教理の諸々の基本的真理における一致》を定式化することを自ら要求し、そしてそれゆえに最後に「教会の分裂を克服するためのこの決定的第一歩について」主なる神に感謝している。

このよき知らせをわたしは大いに喜んだ。なぜならカトリック教徒との了解に対する情熱的な関心は、初めからわたしの神学的実存に属していたからである。そこでわたしが学び、そして教え始めたドイツ民主共和国（旧東ドイツ）では、その当時、無神論的挑発に直面していた若い神学者にとって、それはまったく自明なことであった。そしてまたわたしは、ドイツ民主共和国におけるカトリック教会と福音主義教会の教師による、最初のエキュメニカルな研究サークルの共同設立者のひとりであった。カール・ラーナーと彼の「学生たち」との出会い、後に、わたしがカトリック神学における真に福音的なものを発見することに大いに役立った。この経験は、一方で、テュービンゲンにおいて生まれたワルター・カスパーとの友好的な隣人関係を通して、他方で、ハンス・キュンクとのまったく特別で友好的な友人関係を通して強化された。しかしテュービンゲンの福音主義の神学寮とカトリックのヴィルヘルム神学寮の間で実践されていたエキュメニカルな交わりも高く評価されるべき意義を有していたし、今も有している。今も忘れられないのは、その当時、ヴィルヘルム神学寮の長

であったキリアン・ヌスと共に、ローマへ（「使徒たちの墓へ」行った旅行と、ローマのドイツ館における諸々の出会いと議論である。そしてその前には、インスブルック大学の神学部の教授たちとのかなり感動的な出会いと討論があった。このこととその他の多くのことにより、教会の目に見える統一への、成功を約束する道のための堅牢な神学的基盤を探求することが、わたしにとって放棄しえない責任となった。

多くのことを約束しているあの《共同宣言》をより正確に研究した際に、わたしを襲った失望を分かってもらうために、わたしはあらゆることに言及したいと思う。わたしの判断では、いずれにせよラーナー派の側では、まさに《教会分裂の克服のための》堅実な神学的基盤は据えられなかった。なぜならここでは、宗教改革の諸々の決定的洞察が曖昧にされるか、あるいは完全に放棄されているからである。たしかにこの本文には、福音主義的諸教会とローマ・カトリック教会が共通に語りうるものが、種々入っている。しかしそれらは、ローマ・カトリック教会が、一五四七年にトリエント公会議において、義認論、特に宗教改革の義認論に反対する解釈に基づいて可決した義認の教令の地平においてのみ、またほぼその水準でなされている言明である。そしてそれゆえにわたしは、《共同宣言》のなかに、その力があるとみなされているまさにあの突破力をみいだすことができなかった。そのた

めには、《共同宣言》はあまりにみじか過ぎる。達成されたと称する了解は、時折まったくあやふやであることが実証された基盤に基づいている。《共同宣言》の弁証家たちが、すべてを革新する明晰性の代わりに、混乱のみ——この点について、特にルター派の代表者たちが行ったことに関する博士論文がたしかに存在する——を惹き起こす諸々の論証をもってなお答えるとき、わたしは《エキュメニズムのために》注意を喚起する責任を感じた。わたしは要求した。《神のために、明晰性を——》(ZfHK 94 [1997], 394-406)。世間を騒がせる論争が起った。これについて一般のジャーナリズムは、教会のそれよりもはるかに詳細かつ客観的に伝えた。(この事柄に関し読者は、他のドイツ語の新聞よりもFrankfurter Allgemeinen Zeitung から多くの情報をえることができた。宗教の指導者たちは、その記事は不正確であると非難した。人びとは教会の雑誌の報道を奇妙なものと感じただけであった。意地の悪い中傷によって、非凡なひとりの女性ジャーナリストを抹殺しようとする試みは不愉快な出来事であり、それはまたいざ「アカデミックな研究」の対象ともなるであろう。)まさに諸々のメディアのなかで非常に注目され追跡されたこの論争によって、ドイツの人びとは、では一体誰が、あるいは何が、本来《福音主義的》と称されるに値するののかという問いを再び問うことになった。

この問いに対し、信仰のみによる、神なき者の義認に関する《福音主義的基本条項》以上によりよく答えることができるものはない。本書はこれを目的としている。本書には妥協を喜ぶ気持ちはない。正規の神学は妥協をしない。これが、正規の神学と、必然的に妥協しなければならぬ教会の管理と異なるところである。正規の神学は疑わしい妥協をしない。それは、まさにいかなる妥協もしない神学を必要とする。しかしながら本書は、エキュメニズムを目指して執筆されている。なぜなら、われわれが双方とも最良の意味で《福音主義》となるときののみ、エキュメニズムは成長し前進するからである。そしてそのとき、われわれは双方とも最良の意味で《カトリック》となる。これに関してはローマの信仰聖省の同意もえられる、とわたしはあえて主張したい。

本書はほんの時折《共同宣言》に言及するだけである。このテキストについて語られるべきであったことは、他のところで十分に説明されている。「エキュメニカルな対話」については、E. Maurer, *Rechtfertigung, Konfessionstrennung oder Konfessionsverbindend?* (Ökumenische Studienhefte 8, 1998) が、簡潔な、しかしすぐれた情報を提供してくれる。わたしにとって問題なのは、われわれの現在の諸々の経験と問題設定の地平における諸々の事実問題 (Sachprobleme) の論究である。そのさい自明なことであるが、基本的に重要な資料はパウロの手紙である。諸々の宗教改

革的洞察が特に頻繁に引用されることも、福音主義の義認論にとつて同様に自明なことである。しかし宗教改革の諸認識を塾考することが、本書の目的それ自体ではない。なぜならわれわれの先人たちの諸認識は、それが、われわれ自身の現在の問題意識の地平において、義認条項を有効に働かせるようにわれわれを助けてくれるときにのみ、妥当性をもつからである。一九七〇年代の初め、現実存在した社会主義という特別な諸条件のもとで、「ドイツ民主共和国における福音主義教会連合と福音主義ルーテル教会連盟の、教理をめぐる対話」(KJ 98 [1971], 295-322: 99 [1972], 301-309; 100 [1973], 227-239) は、模範的な仕方でのことを企てた。そのさい明らかにしたのは、義認条項を現在と関連づけるこのような諸解釈においては、現代のわれわれにとつて最初はまったく問題にならないと思われることの多くが、再び大いに問題になるということである。なぜなら、そこにおいて神なき者の義認の福音にとつて問題になる真理は、われわれのこれまでで自明であったものの少なからざる部分を破壊するからである。しかしその真理は、諸々の新たな自明性を生み出すために、それを行う。つまりその真理は、神の前に存続することができるものを生み出すために、それを行う。ルターはクリスマスの賛美歌のなかで、「永遠の光が差し込み、この世に新たな輝きをもたらす」と歌っている。

本書は、決していわゆる専門の神学者のために書かれたものではない、まったく彼らのためではない。執筆の際にわたしは、特に、福音を解釈して告知しなければならず、このことを喜んでなし、そして神学的良心をもってこれをなそうとする多くの牧師たちと宗教の教師たちのことを考えていた。しかしわたしは、信仰の真理について釈明することができするために、若干骨を折ることを恐れないあのすべてのキリスト者のことも考えていた。わたしは彼らの手助けをしたいと思います。この理由で、学問的な資料を引き合いに出すことを完全に断念した。事柄それ自体が語られるべきである。そして事柄を主張することは、その現在形で主張することに他ならない。

事柄に近づくことを容易にするために、外国語のテキストには同時にドイツ語訳を付した。さらに宗教改革時代のドイツ語は、慎重に現代ドイツ語にしておいた。このためにわたしは、カリン・ボルンカムとゲーアハルト・エーベリンクによって編集されたルターのテキスト (Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, 1982) を用いた。実質的な点でどれほどゲーアハルト・エーベリンクに負っているところが大きいことか、それは、専門知識をもつ方には明らかであろう。その方にはもちろん次のことも印象的であろう。つまりこの核心 (Sache) において必然的となったカール・バルトとの対決のただなかで、わたしはこの核心に関する彼の中心

的な諸言明を、言葉の最良の意味でのエキュメニカルな認識として受け入れ、自らの論証に役立てようとした。

第一章 序

一 単純なことを理解することのむずかしさ

原稿を作る際に献身的な助力を惜しまなかった協力者たちすべての代表として、クリステイアーネ・シユタイデンク女史の名前を挙げ、心から感謝する。ゲオルク・ズイーベック氏は、原稿を短期間で印刷に回す準備をしてくださり、感謝する。出版に関しては相変わらず Mohr Siebeck 社にお世話になった。またヴェルテンブルク州の福音主義教会連合と、福音主義領邦教会から出版助成金が交付され、それは本書の価格に反映されている。

本書は同僚と友人に献呈したいと思う。彼らの真理感覚はゆるぎなく、それは明らかにベルリン風の *humanitas* に属している。

テュービンゲン、一九九八年九月

エーバハルト・ユンゲル

「教会は待つことに満足せず、秘密を祝う」(Carlo Maria Martini)

あらゆる秘密のなかで最大のもの、それは、神なき者を義とする過ぎ越しの秘密である。

イエス・キリストの物語 (Geschichte) をすべての民に及ぶ大きな喜びの発生の歴史として物語る (ルカ二・一〇) 《福音》は、その最も際立った形式において、単純であると共に革命的な使信である。それは《十字架の言葉》(一コリ一・一八)であり、この言葉は、たったひとりのひとの死に基づき、すべてのひとに生命を約束する。この言葉は、諸福音書のなかで物語られていることの要点に言及している。イエス・キリストの死を、人類とその環境世界の生命と死を決定する出来事として告知する十字架の言葉のなかで起こっているのは、ケリユグマ的集中である。その集中は、さらによりケリユグマ的であることが考えられないほどより密度の濃い仕方でなされている。すなわち《神なき者》[*der Gottlose*: 不信心な者]のための神! 死に脅かされ、そして死に陥った者のための生命! 途方もなく行き詰まり、そして自らに責任のある不幸のなかで身動きできなくなった人類のための救い! 真理を抑圧し(ローマ一・一八)、真理に関わりつつ、同時に自分自身と自分の仲間を、生存を脅かす人生についての錯覚へと巻き込む人間のための、解放する真理!》

使徒パウロは、フリードリヒ・ニーチェの判断によると《古代

のすべての価値評価の変更¹⁾を意味したこの凝縮されたケリユゲマを、ローマ四・五のなかで《神なき者の義認》と呼んだ。そして同時に彼は、神なき者の義認についての福音に、神学的に省察された形態を与えた。すなわちそれは、いわゆるパウロ的義認の教理「義認論」である。《教理》という表現は、次のような意味で適切である。つまり、パウロが彼の手紙における対応する諸々の句のなかで物語り、そして告知するだけでなく、同時に説明し、そして論証し、したがって神学的に省察しているかぎりにおいて。

たしかにいかなる正しい歴史物語も、いかなる正しい告知も、含意的神学的省察がなければ、ほとんど、あるいはまったく成り立たない。しかしながら義認論においては、神学的省察が明白になる。それは論証的になる。たしかにそれは、さらに福音の真理の弁証として論争的に語られる。その影響は広範に及び、その結果、使徒パウロは、ひとりの他の使徒——問題になっているのは、後のいわゆる使徒の第一人者であり、自称、地上におけるキリストの代理人！である——に、この人物がその振る舞いにより福音の真理を疑問に付したとき、公然と面と向かって抵抗せざるをえなかった。使徒パウロは、使徒ペトロが福音の真理をこっけいなほど不合理な行為 (praxi ad absurdum) へと導くように脅かしたとき、諸々の論証をもって彼の振る舞いに立ち向かった (ガラ二・一一―二一)。ただ真理のゆえに、使徒は使徒に対向す

る——それは、福音主義の神学が誕生した瞬間であった。

神なき者の義認の福音が明白に省察された形態をとることが《できた》ことは、その真理の可能性と関連している。パウロが強調しているのは、もしも真理それ自体が主張されうるべきであるとするれば、福音は、貫徹されるべき真理を主張するということである。しかしながら明らかに、神なき者の義認の福音は、神学的に省察された形態をとることが《できた》だけではなかった。明らかに、それはまたそう《しなければならなかった》。これは特に、ニーチェによって確認された、あらゆる過去の価値評価の変更——これは、福音の真理要求が意味し、そして彼が後から再構成するように導いたものである——に根拠づけられている。ところが、神なき者の義認の福音の真理要求が発言を求めるとき、決して《古代の》諸価値だけでなく、すべての人間的価値が危険に曝される。しかし十字架の言葉は、まさに《不正 (Unrecht)》のなかにある人間を《正しい (Recht)》のなかに位置づける。しかもこの人間は、(ただ) この世の前で《不正》であるだけでなく、神の前でも《不正》であり、それゆえ起訴され、そして有罪とされるべき存在である。それにもかかわらず、その際どのような点で正しいのかを説明する必要がある、そのための論証が要求される。義認論は、福音の真理要求に対応する論証の試みである。

人間のいわゆる良識にとって、この真理要求はたしかにまった

く自明なものではない。それは、良識にとつて——使徒の時代のギリシヤ人にとつてと同様に——まず明らかに愚かなものである。しかもそれは——当時のユダヤ人にとつてと同様に——神を冒瀆し、イスラエルをつまずかせるもの（Iコリ一・二三）でないとしても、愚かなものである。この愚かさは自らのうちに深い、そして生命を救う知恵を秘めており、したがって事実、救いをつまずきであることを理解するには、若干の努力が必要である。義認論の省察的形態が、何が問題になっているのかを理解しようと望む人びとから、概念化の努力のようものを要求するとすれば、諸々の理解の困難さは、その事柄の深遠さによってもう一度強められることになる。しかし熟考の努力を自らに要求する者にとつて、神なき者の義認の福音は、その核心においてそうであること、つまり《まったく単純な》ものである。

二 問題になっていること

まず、神なき者の義認の福音がその真理要求を掲げるとき、本来そこで何が問題になっているのかをはつきりと提示するのがよいであろう。

1 ごく簡潔に言うくと、問題になっているのは生命と死である。より正確に言うると、生命と死の《あれか、これか》である。そして《生命》は、神学的判断においてはいつも《共に生きること》

を意味するので、さらに正確には、次のことが問題になる。つまりわたしは、今、そして永遠に、神と共に生きる権利をもっているのかどうか、あるいは結局、誰とも共に生きることができず、したがって死のとりこになるのかどうかということである。なぜなら死においては、生命も、共に生きることができなくなるからである。

2 問題になっているのは、わたしの人格、わたし自身、したがってわたしの人格存在である。わたしを、その尊厳が不可侵なものである人格とするお方は誰なのか？ あるいはそのようなものとするものは何なのか？ わたし自身か？ 社会か？ それとも神か？

3 問題となっているのは、神であり、また本当に神的なものとは何なのかという問いである。そして問題となっているのは、どんな種類の人間性——自らを神の似像と理解している人間の人間性——が、神の神性に対応しているのかということである。したがって誰が、あるいは何が、本当に神的なのか？ 誰が、あるいは何が、本当に人間的人間なのか？

4 問題となっているのは、これらすべての問題を決定する、神と人間の関係と、人間と神の関係である。そして問題となっているのは、そのなかでこの相互関係が出来事となる歴史・物語 (Geschichte) である。さらに正確に言うると、問題となっているの

は、この歴史・物語の内部における中心的出来事である。すなわちイエス・キリストの十字架の死である。この死は何か言うべきことをもっているのだろうか？　そしてもしもその死が何か言うべきことをもっているとすれば、もしもその死が《われわれに》何か言うべきことをもっているとすれば、それは正確には何なのか？　そしてどのような全権 (Vollmacht) において、どのような権威をもって、そしてどのような力をもって、この言葉は十字架について語るのだろうか？　この死のなかで終り、しかもおそらく完成される歴史・物語の権威をもって、したがって過去の全権と力をもって？　昔々……？　あるいは新たに開け初めつつある将来の力をもって？　——その将来は次のような強く十全な力をもっている。つまり、生きられ、そして死に至った生命の過去にも創造的に立ち帰り、その結果、この生命とこの死の真理と重要性が明らかになるような力である。十字架の言葉は甲辞なのか？　あるいは、生命を、新しい生命を、死を克服する生命を、解き放つ言葉なのか？　要するに、問題となっているのは、死人たちからのイエス・キリストの甦り (Auferweckung) と、彼の死と復活 (Auferstehung) に対するわれわれの参与である。

5　したがって問題となっているのは、参加、つまりイエス・キリストの歴史・物語に対する関与 (Teilnahme) であり参与 (Teilhabe) である。その参加 (Teilgabe) はどのようにして完成

されるのか、われわれの関与と参与はどのようにして完成されるのか？　もしもイエス・キリストが、彼の歴史・物語に《参加させる方 (Teilgebende)》であるとすれば、どのようにして、またどのような意味で、われわれは《関与する者》と《参与する者》であるのか？　そしてどのようにして、どのような仕方で、彼は《参加させる方》なのか？

それを通してイエス・キリストがわれわれを彼の歴史・物語に《参与させる》のは、十字架の言葉、したがって福音だけなのだろうか？　あるいはわれわれに要求を課する律法は、それに属するのだろうか？　そしてもしもそうだとすれば、それはどのようにして？　そしてもしもそれを通してイエス・キリストがわれわれを彼の歴史・物語に与らせる (Anteil geben) のは、その言葉だけであるとすれば、いわゆる諸々のサクラメントはどのようにしてそれに属するのだろうか？　それらは、その言葉を通してのみイエス・キリストの歴史・物語に参加するというテーゼを確認するのだろうか？　それとも諸々のサクラメントはこの言葉と競合するのだろうか？

そしてわれわれ自身の《関与》はどうなるのだろうか？　それは、われわれがそれを通してイエス・キリストの歴史・物語に与る信仰、そしてそれだけなのだろうか？　あるいはわれわれは、われわれの成功する生き方に基づいて、われわれのよき業に基づ

いて、したがってわれわれが自ら行ない、引き起こすことを通して、それに参与するのだろうか？

そして信仰の出来事への現実的関与を越えて、この歴史・物語への継続的参与も存在するのだろうか？ そもそも存在するとして、それはどのような形態で？ 教会の形態で？ しかしそもそも教会とは何なのだろうか？ 教会は、義とされた罪人たちの共同体と異なるものなのだろうか、あるいはまったくそれ以上のものなのだろうか？

6 しかし特に、そして全体として問題となっているのは正義である。すなわち神の義と、われわれの義である。義なる神はわれわれの不義とどのように関わるのだろうか？ そしてこれと並行して、もしも両者が同一でないとすれば、問題となっているのは神の恵み (Gnade) とわれわれの罪責 (Schuld) である。神の恵みは、神の義とどのように関係しているのだろうか？ 神の恩恵 (Huld) は、われわれの罪責とどのように関係しているのだろうか？

7 それにもかかわらず、もしも常に同時にわたしの人格存在が問題であるとすれば、わたしの良心は、義認の出来事においてどのような機能を果すのであろうか？ それは決定に加わるのだろうか。そもそも共に決定に加わるとすれば、わたしが自身と矛盾のうちに生きなければならぬのかどうか、それとも

自分自身と共に平和のうちに生きることができるとか、そのなかでこのことについて決定が下されるこの奇妙な人格的決定機関は、どのようにして決定に加わるのだろうか？ 良心は沈黙することができるとか？ そもそもできるとすれば、どのようにして？ 良心によって責められ、そして有罪とされる人間は、義とされるのだろうか？

三 義認——日常的用語法

義認 (Rechtfertigung) という神学的概念はたしかに不可解なものではないが、今日の人間には理解に苦しむものであり、そのむずかしさはかなり大きいと言わなければならない。日常生活に目を向けるならば、ある種の方向づけがえられる。

何ものかを正当化する (rechtfertigen) こと、自らを正当化しなければならぬこと、正当とされること——これらは、この世の生活の出来事において基本的なことである。それらは日ごとに起こる。それらは、たしかにキリスト教信仰の中心的秘密と直接関係はないが、それらは、罪人の義認として遂行されることの前理解を伝えてくれる。

あるものが自明でないときに、通例、ひとは《それを正当化》しようとする。例えばひとは、そのふるまい、その行為が納得できないもの、あるいはまったく腹立たしいものであるとき、それ

を正当化しようとする。特にひとは彼の逸脱行為を正当化する。それは、ひとが、自分の逸脱行為をまさに自ら弁解しなくても済むようにするために、その行為を何か必然的なふるまいとして、責任のないものとする (entschuldig) 行為である。ひとは、自分のふるまいを必然的なものとして、それを容認することにより、むしろ自分に無罪判決を下す。

しかもひとは、しばしば自分自身の《現存在》を正当化する。すなわち彼は、今ここにいること、少なくとも目下のところ、場違いと思われるところにいることを正当化する。自分自身の現存在の正当化は、しかしながらこのような諸々の特別な状況を越えて、はるかに本質的な仕方でのような単なる事実に関連づけられる。つまりそれは、そもそもわたしは存在し、むしろ存在しないわけではないという事実である。その場合、わたしはもはや何ものかを、あるいは諸々のまったく一定の状況にあるわたしのその都度の実存を正当化するのではなく、その場合、《わたし》は最も根源的な意味で《わたし自身を正当化する》。しかし自分の生命、自分の現存在一般、したがって《自分自身を正当化する》ひとは、このようにして自分の生命が、ある意味をもつことを主張する。彼は、彼の現存在をもって、彼の現存在の意味を正当化する。意味を欠く現存在は正当化されない。《外見上》意味を欠く現存在のみが——すなわちそれにもかかわらず意味のあるも

のとして——正当化される。しかし《誰の前で》?

諸々の正当化は、いつも《ある決定機関(権威)の前で》遂行される。わたしは他の人びとの前で、ある人間的制度(例えば裁判)の前で、あるいはわたし自身の前で、わたし自身を正当化する。これは《この世の》生活上の出来事であり、これを通してわたしは《世界の前で》正当化される。それらの出来事から引き離されずに、しかしそれらを越えつつ、そしてそれらを相対化しつつ、人間の正当化は《神の前で》遂行される。しかしあらゆる場合に、正当化の出来事は、わたしを《法廷に》召喚する出来事である。われわれは常にある法廷の前に、そして時折、同時に種々のもの前に、実存する。すなわち、子どもは両親の前に(そしてその逆も!)、友は友の前に、労働者は同僚たちの前に、あるいは長の前に、病人は医師の前に、大臣は議会の前に、容疑者は刑事警察部の前に、被告人は法廷の前に、等々、実存する。正当化の出来事において、この《……の前の実存》が明らかになる。そこにおいてわたしはわたしを、誰かの前に現れるように (vor jemandem zu erscheinen) 指示されている、ひとりのわたしとして経験する。その際、わたしは、わたし自身の前に現れなければならないということも起こりうる。このことが起こるならば、したがってわたしがわたしを《わたし自身の前で》正当化するならば、わたしが召喚されるその法廷はわたしの《良心》である。

自分を正当化することを《欲する》ことと、自分を正当化《しなければならぬ》ということは、別のことである。人間が、自分を、彼の行為を、彼の振る舞いを、彼のこれまでの人生を、そしてさらなる将来の生活に対する彼の要求を正当化《しようとする》ことは、彼が《承認》を求めていることと関連している。人間にとって承認されることは本質的なことである。彼の人格存在はこのことに依拠している。なぜなら人間は、人格として彼自身の承認を必要としているからである。自己正当化への意志は、承認に対する人間のこの根本的欲求から生ずる。

人間が自らを正当化《しなければならぬ》ということ、人間が、自らを正当化することを《強いられ》うるということは、人間のより広範な根本規定を指示している。すなわち人間は《弁明し(sich verantworten: 自らの責任を負う)》なければならぬ。そしてそれは、いかなる人間も自分自身のためにのみそこにいるわけではないからである。人間は、常に——たとえ自分自身と関わりとしても——他者との諸関連のなかに実存する。あらゆる点で豊かな関係に生きる生物として、人間は、他者《に対する応答・責任のうち》実存する。そしてまさにそれゆえに、場合によっては、人間は《責任を問われる》。そのとき人間は弁明(sich rechtfertigen)《しなければならぬ》。

弁明《しなければならぬ》者は、たしかに《不正のなかに》

いるようにみえる。原理的に責任のうちに生きている人間は、通常、たしかに、彼が何かに借りがある(schuldig)ときにのみ、あるいはそのようにみえるときにのみ、したがって彼が《責任を負わされ(beschuldigt)、起訴される》ときにのみ、責任を問われる。もしも彼が弁明できるならば、彼は正しいとされる。もしも彼ができないならば、彼は有罪(schuldig)とみなされる。もしも彼が弁明できるならば、彼は正しいと宣告され、そして無罪とされる。もしもそれができないならば、彼は有罪(verurteilt)とされる。

しかしながら人間は、自分が正しいにもかかわらず、自分自身を弁明できないということも起こりうる。これは、法廷において、グロテスクな誤った判決が下されることに通じており、恐怖政治の司法機関については言わずもがなである。その後の諸々の出来事とよりよい洞察、あるいは単純により公正な司法機関によって、容疑者と有罪とされた者も完全に正しい者とされうる。ただしもちろんそこでは、彼自身が、自分の弁明のためになお貢献できることが何もないということもしばしば起こる。その場合には、彼は、自分の力によらずに《その正当性が弁明される》。しかし彼は正しかったがゆえに、弁明されたのである。

ひとは、《不正のなかに》ある者をも弁明することができるのだろうか？ ひとは、正義を倒錯させずに、有罪の者を無罪とすることができるのだろうか？

罪人の義認の福音は、神はまさにこのことを行つたと主張する。キリスト教信仰の中心にあるのは、次のような法外な主張である。正義に関して容疑をかけられている者、つまり神の前にまったく不正である者、したがってそれゆえに《罪人》あるいは《神なき者》と呼ばれるに値する人間が、神によって《義とされる》、したがって神のもとにおいて承認をみいだす。しかし《神のもとにおいて》承認をみいだす者は、《取り消せない仕方で》、《決定的に》承認されている。彼は、言葉の完全な意味で《生き》、そして他者と共に《共生する》権利をもっている。

四 《この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない》

《この条項がなければ、世界は死と闇にすぎない》²。われわれは、ルターが、義認条項に関するこの誇張的と思われる言明をもってあえて主張しようとしたことを、カインによる兄弟の殺害の物語において具体的に説明してみたい。この物語は、新約聖書の福音の視点からみると、聖書に出てくる最初の義認の物語として読むことができる。

1 カインの記憶

この世は死に満ち、死の印として死に先行する、あるいは死に従うあらゆる考えうるかぎりの闇に満ちていることを、これまで

同様の諸経験をほとんど免れてきたひとでさえ、否定することはできない。いずれにせよこの諸経験を完全に免れたままでいられるとはいえない。少なくとも、創世記四・五に記されているカインの顔のように、人間の顔が曇ってしまうという経験をするものがなかったひとはいるのだろうか。しかし人間の顔だけでなく、時代全体が曇ってしまうこともありうる。例えばマルティン・ブーバーは、「神の闇」³という標語を用いて、印象的な仕方であれ、この時代を描きだそうとした。さらに今日、誰もが、この世は死と闇に満ちていることを日々感じている。われわれの時代はこのことを、先行するどの世代よりもよく知っている。諸々のメディアを通して、日々、われわれはこの状況に接している。死と闇の範囲はかぎりなく拡大している。

ところがひとは、世界は《完全に》死と闇であるとは言おうとしないであろう。希望の光が存在する。そしてわれわれはなおお生きている！ 神なき者の義認の条項がなければ、世界は死と闇に《すぎない》というルターの主張は、不適切な誇張つまり神学的誇張表現であるか、あるいは次のような経験の表現である。それは、死亡統計と、(人間精神の、世界精神の、理性の光の、そして要約すると) 生命の灯火の、諸々の主観的かつ客観的蝕の分析によってもなお償われることのない経験である。われわれは、これら二つのうちの後者を採用する根拠をもっている。ここで考え

られていることは、いくつかの聖句の考察によって解明されるはずである。

多くの宗教の神話は、世界全体を完全に危険にさらす闇と、それに対応する全体的な死の脅威を記憶している。聖書は、ノアの大洪水の物語と共にこの宇宙的脅威を記憶している。しかし創造物語は、さらに起源に遡って、この脅威を思い起こさせる。それによると「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であつて、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた」。そしてまず「神は言われた。『光あれ。』こうして、光があつた」(創一・一三)。¹⁾これは、聖書に記された、存在するものすべての根源的脅威の記憶である。他の起源伝説にもこの類例がみられ、それは読者に、常に存在するものはかの闇からやつてくること、そしてこの起源に脅かされ続けていることをほのめかす。しかし創造物語は、光と闇の決定的区別と対置はただ神の業であることも記憶している。すなわち「神は光を見て、良しとされた。神は光と闇を分けた」(創一・四)。明らかに、光を闇から決定的に区別するとは《人間に》委ねられていない。むしろ人間のうちには、いつも闇が再び立ち昇つてくることが出来る。そして闇は人間を支配することができる。

兄弟を殺害したカインという人物はこの範例である。彼においてわれわれは、義認なき生とは何か、そして意味のなくなった生

にとつて義認とは何を意味するのかをはつきりと理解する。ルターが、カインの《顔は曇つた》²⁾と訳すとき、たしかにわれわれは、地を覆つた原初の闇を、最初の創造の暗闇(tenebrae)を思い起こすことができる。その闇は、よく秩序づけられた被造物のなかに新たに侵入してくる。そしてこの闇と共に、農夫であるカインの生のなかに突然カオスが現れる。すなわち、殺人であり、殺害である。「カインは弟アベルを襲つて殺した」(創四・八)。しかし地は「口を開けて」弟の「血を飲み込んだ」(創四・一二)。その結果、カインは呪われるものとなつた。しかも彼自身の判断によると、彼の罪は、許されるにはあまりに大きすぎた(創四・一三)。³⁾まさにこれが《義認を欠く生》である。《すなわちカオスへの逆戻り》である。カインの目からみると、事実、世界は今やまったくの死であり、闇である。「わたしが御顔から隠されて、地上をさまよい、さすらう者となつてしまえば、わたしに出会う者はだれであれ、わたしを殺すでしょう」(創四・一四)。ここで世界は、その生とその明るい面と共に、完全に死の影のなかに入つてしまう。それは、アベルに対する殺害行為がこの世にもたらした死の影であり、今やあらゆる方面から殺人者のもとに近づいてくるように思われる死の影である。「わたしに出会う者はだれであれ、わたしを殺すでしょう」。今や、カインにとって世界は死と闇にすぎない。

カインはすべてのひとの可能性である。そして殺人者になろうと思わない者も——あるいは殺人者になる必要のない者も！——、犠牲者となりうる。アベルは何の悪も行っていない。

しかし彼は殺害された。彼は彼自身の兄弟に打ち殺された。それは、彼の兄弟が、彼と同じように（神によって）認められていないと知ったからであり、ただそれだけの理由からである。カインは悪を行った。彼は殺人を犯し、そしてそれゆえに今度は、彼が殺害されるにちがいがなかった。彼自身の判断によると、彼の人生は無意味になった。いずれにせよ殺人者カインの人生の意味は、もはや彼自身の人生のうちには存在しえない。そしてこの人生が、「原状回復」としての意味をもつことは決してないであろう。なぜなら、殺された生命が戻ってくることはなく、それゆえ殺人が「補償され、回復される」ことはないからである。人間の生とその他の諸々の行為の帰結および論理によると、この不正な行為は、事実、それが許されるにはあまりに大きすぎる。このような殺人者としての生の帰結は、死でありうるのみである——そしてこの死は、例えば悔い改めとして、そしてそのかぎりでのこの生に《意味》を与えるものとはみなされない。そうではなく、この死は、再び、殺人者にふさわしい故殺 (Totschlag) とみなされる。つまり、このような生は、それ自体において《無意味であり、背理である》ことこの表現とみなされる。たしかに今日も、死刑を擁護する、あ

るいはその再導入を要求するあの人がとや国家は、どっちみち、同様に論じている。

しかし神はカインに「否」(創四・一五)と言った。この神の否は、聖書の配列のなかで最初に出てくる義認の言葉である。それは、神なき者の義認を論じている最初のテキストであり、最初の義認の言葉 (verbum iustificationis) である。それは、死と闇に満ちたこの世界において罪人を義とする神について論ずることが何を意味するかを、印象深く語っている。

殺人者の生に対抗する彼岸的決定機関のみが、この生を義とすることができ、その結果、それは、《生として》(そして死からの逃亡として) だけでなく、まさに死に向かつて) さらに進むことができる。「主はカインに出会う者がだれも彼を撃つことのないように、カインにしるしを付けられた」(創四・一五)。これが義認の最初の印である、しかも効力のある恵みの印 (signum efficax gratiae) である。すなわちカインは打ち殺されず、彼の人生は続いて行く。しかしどのように！「カインは妻を知った。彼女は身ごもってエノクを産んだ」(創四・一七)。カインの人生は、神の印を通して《将来》をもつようになった、そしてそのかぎりにおいて再び《意味》を獲得した。そして彼は「町を建て」、しかも「その町を息子の名前にちなんでエクノと名付けた」(創四・一七)。兄弟を殺したカ

インの義認をさらに際立つ仕方では表現することはできない。彼は彼の最も身近な者を打ち殺し、それゆえに当然のことながら、彼をみつけた者に打ち殺されることを恐れなければならなかった。よりにもよって、この反社会的人間が、町を建てる者、ポリスの建立者となっている。今やこの人間は、他者の同胞とならずに生きることはなく、「町」において、ポリスにおいて、社会的存在となる。兄弟の殺害者、《反社会的存在》が、定義上、人間はそこにおいて《社会的な生き者》であるポリス、したがってあの共同体の建立者になるということは、この人生が完全に《義とされ》たことを示唆している。反社会的な者が義とされたことにより、彼は以前よりも大いなる者となる、つまり政治的な生き物（ゾーオン・ポリティコン）となる。

2 十字架につけられたイエス・キリスト

われわれは、旧約聖書から新約聖書へと向かい、義認条項がなければ、この世は死と闇にすぎないというルターの主張を、この点でまったく決定的な人物であるイエス・キリストの人格において解明してみよう。なぜなら、義認条項がなければ、この世は死と闇にすぎないという発言は、その主張の激烈な力をイエス・キリストの生と死、死と復活の解釈から受け取っているからである。キリスト教信仰の判断によると、イエス・キリストがいなければ、事実、この世界は死と闇にすぎない。

イエス・キリストの死に関する新約聖書の諸々の物語は、この点で多くの関連する言語を用いている。そのさい特に注意しなければならぬのは、福音書記者たち（ヨハネ福音書を除く！）が、イエスの死に直接先行する闇について報告していることである。昼の十二時から三時まで、その闇は地上全体を覆った。「昼の十二時になると、全地は暗くなり、それが三時まで続いた」（マルコ一五・三三、マタイ二七・四五、ルカ二三・四四）。しかもルカはさらに「太陽は光を失っていた」（ルカ二三・四五）と強い調子で表現している。明らかに、イエスの死の時は終末論的な時であると語られている。そのとき、原初の創造の闇が再び現れ——その現場、つまりエルサレムだけでなく、まさに注目すべきことに「全地」に再び近づいてきた。最初に地を覆っていた闇が、再びそこに出現している。ナザレのイエス個人の死刑執行という歴史の出来事が、全世界を暗闇にする出来事として理解されている。さらに、もしもイエスの死に属する闇についての共観福音書の物語を、一般に解釈されているように、預言者の預言の成就の物語として理解するならば、その核心はいっそう明らかになるであろう。アモス八・九—一四にはこう記されている。「その日が来ると、主なる神は言われる。わたしは真昼に太陽を沈ませ、白昼に大地を闇とする。わたしはお前たちの祭りを悲しみに、喜びの歌をこごとく嘆きの歌に変え、どの腰にも粗布をまとわせ、どの頭の

髪の毛もそりおとさせ、独り子を亡くしたような悲しみを与え、その最期を苦悩の満ちた日とする。……その日には、美しいおともも、力強い若者も、渴きのために気を失う。……彼らは倒れて再び立ち上がることはない」。イエスの死を導き入れる全世界的・普遍的闇が、諸福音書が理解しようとしたように、アモス八・九・一四に預言された諸々の終末論的な出来事の成就と考えられるとすれば、福音書記者たちの理解にとつて、イエスの《死》はたしかに全地に死以外の何ももたらさなかつた。しかしイエスの《死》はこの黙示文学的闇を終らせる。この関連で、古代の作品が「偉大な人びと」の死の後に《続く》闇について報告することを心得ていることは重要である。他方、諸福音書によると、普遍的闇はイエスの死に直接《先行している》。彼の《死》には、原初のカオスの闇が再び、いわば最も集中した形態で出現している。しかし彼の《死》は闇に《打ち勝っている》。

したがって諸福音書においてイエスの死は、すでに完全に彼の復活から理解されている。イエスの十字架は、闇に対する勝利として、死の死として、つまり《mors mortis》として世界の義認である。これがキリスト教のケリユグマであり、教義と敬虔がたしかに理解した事柄である。すなわち《この》人物がいなければ、十字架につけられたイエス・キリストがいなければ、世界は死と闇にすぎないであろう。そして彼がいなければ、カオスと死が勝

ち誇るであろう。復活の賛美歌はこれを最も鋭く表現している。つまり「もしも彼が復活しなかつたならば、この世は滅びたであろう」⁽⁵⁾。これは、その深みをほとんど測りえない言葉である！この言葉を理解した者は、義認を理解したのである。

第二章 義認条項の神学的機能

キリスト教信仰の中心にあるのは、イエス・キリストに対する信仰告白である。しかしイエス・キリストに対する信仰告白は、他方でもう一度、ひとつの中心つまり生ける中核をもつ。それにより、イエス・キリストに対する信仰告白は、わたし自身の存在に無制約的に関わるものとされる。キリスト教信仰のこの中心のなかの中心は、神なき者の義認に対する信仰である。それは、「わたしたちの罪のために死に渡され、わたしたちが義とされるために復活させられた」(ローマ四・二五)方による、神なき者の義認である。

一 宗教改革における高い評価

神なき者の義認への信仰のなかで、イエス・キリストに対する信仰告白は、人間の存在を照らした彼の真理となる。そしてそれは、人間の自己理解と彼の全存在をひとつの基本的危機へと、

つまり生と死を決定する危機へと導く非常に批判的な真理である。その非常に批判的なこの性格のゆえに、神なき者の義認の福音の真理は初めから不快感を与える。そしてこの真理は今日までそのような働き続けている。この不快感を回避しようとする者は、その重大性を軽視し、聖書の喜びの使信の喜びを些細なものとして取り扱う。キリスト教会の外部においても、また内部においても、これは繰り返して起きていることである。そのかぎりにおいて、キリスト教のそもその初めから、次のことは真実であったし、今も相変わらず真実である。つまり罪人を義とする神に対する信仰告白において、諸々の霊は分けられる。

「わたしは罪のゆるしを信じます」と述べる使徒信条の告白において、義認条項は、もちろん多くの信仰の真理のなかのひとつにすぎないようにみえる。いずれにせよ、罪人の義認に対する信仰がキリスト教信仰の中心における生ける中核であることを、われわれは使徒信条において苦もなくみてとることができるわけではない。しかし信仰告白は、ひとつの宗教の諸々の偉大な真理を一行に並べる傾向をもっている。創造者なる神に対する、イエス・キリストに対する、そして聖霊に対するキリスト教の信仰告白の偉大な諸言明の内容は、事実、義認条項によって初めて生命へと甦らされる諸々の死せる正当性をもつにすぎない、とはたしかに主張できない。むしろ義認の使信は、イエス・キリストの人格に

において人間となった、取り違えようのない人間の生命を生きた、われわれのために十字架において犯罪者の死を死んだ、そして彼の言葉と彼の霊を通して今後われわれの間で働くために死人から甦った、創造者として働く神が存在することに基礎づけられている。しかし義認条項においてこれらの言明はすべて、際立った、そして批判的な先鋭化を経験する。ここにおいて、まず第一に、この神とは本来誰であるのか、創造的で活動的であるとは本来何を意味するのか、代理として死に、死のただなかで新しい生命をもたらすとは何を意味するのか、ということが決定される。この生命は、聖霊の力においてわれわれの移ろいゆく世界に伝えられ、その結果、キリスト教会という形態をとった新しい生命の共同体が生まれる。義認条項において最も強調された仕方では問題になるのは、神と人間の関係の真理、したがって神の神性と人間の人間の正しい関係である。そしてキリスト教会は神と人間の関係の真理から、ただそこからだけ生きるがゆえに、義認条項は同時に次のような信仰箇条となる。つまり、教会はそれによって立ち、それがなければ倒れてしまう。それゆえ他のすべての信仰の真理は、義認条項によってその重要性がはかられ、判定されなければならない。

義認論は、ルターによって刻印された宗教改革の神学にとって、事実、あらゆる神学の《中核および境界》¹⁾とみなされた。義認論

の高い、そして最高度の評価のための最も有名な表現とみなされているのは、「それによって教会が立ち、また倒れる条項」(《articulus stantis et cadentis ecclesiae》)というこの教理の名称である。たしかに、宗教改革者たちの諸文書のなかから、このように定式化された表現の例証を直接示すことはできない。しかしその言明の核心(Sachausage)は真に宗教改革的である。

すでにルターには、内容的に、対応する多数の言明がみられる。一五三七年の《シュマルカルデン条項》では、キリストの業と、信仰のみに基づくわれわれの義認——注目すべきことに、双方がただ一つの信仰箇条の構成要素になっている——を視野に入れたつ、《第一の主要な条項(primus et principalis articulus)》が取り上げられている。つまり「たとえ天地が崩れ、何も残らなくても、われわれはこの条項から離れることも、それに付け加えることもできない²⁾」。詩篇一一七の解釈においてすでにルターは次のことを明らかにした。つまり「このひとつの部分が純粋なままに留まるどころでは、キリスト教界も純粋で良質なものに留まり、一致団結し、決して徒党を組むこともない。そしてまさにこれゆえに、他のものではなくこの部分がキリスト教界を作り、そして保持する。しかし誤ったキリスト者たちと偽善者たちにおいても、他のすべての部分が輝くかもしれない。しかしこのひとつの部分が純粋で良質なものに留まらないところでは、何らかの誤

りつまり分派主義の精神を阻止することは不可能である³⁾。一五三一年の《愛するドイツの人びとへの警告》は簡潔にこう述べている。「わたしは言う)彼らは絶対にこの条項に耐えようとならない。ところがわれわれは、この条項なしに済ませることができない。なぜならもしもこの条項がなくなるならば、教会はなくなり、いかなる誤りにも抵抗しえないからである⁴⁾。同じ年に、メランヒトンの《Apologie der Confessio Augustana IV》は義認条項を「キリスト教の教理全体の最も高貴な条項(praeципус locus doctrine christianae)」と呼び、こう論じている。「すべては、特に聖書全体の明瞭で正しい理解に仕え、ただキリストの、言葉に言い表せない宝と正しい認識に至る道を示すこの条項にかかっている。またそのみが全聖書への扉を開き、この条項がなければ、いかなる貧しい良心も、正しく、持続的で、たしかな慰めをえられないか、あるいはキリストの恵みの豊かさを認識できないであろう⁵⁾」。メランヒトンのこの発言は重要である。なぜならそれは、義認条項を二重に特徴づけているからである。第一に、聖書理解の解釈学的鍵として。しかし同時に、人間の良心を慰め、そして神学的認識の諸可能性を開く言葉として。数年後、ルターも、ヴィッテンベルク討論の初めに、義認条項を再び同じような仕方で特徴づけている。問題となっているのは、しばしば引用される次のような主張である。「義認条項は、あらゆる教理の親方、領主、

主人、指導者、そして裁判官である。それは教会のあらゆる教理を保持し、導き、そしてわれわれの良心を神の前に立たせる。この条項がなければ、この世は死と闇にすぎない⁶。

二 神学的留保——カール・バルトとの対決

宗教改革における義認条項の高い評価に対し、もちろん繰り返し疑念が申し立てられた。たしかに神学の内部においても外部においても、その元来のパウロ的形態における義認論に対し、すでに明白に反対する諸々の立場が存在した。われわれはそれを取り扱わなければならないであろう。しかしその前に、義認論は《教会が立ち、また倒れる条項である》という主張に対する異論、つまり宗教改革の神学に内容的に極めて近い立場からなされた異論について詳しく論じたいと思う。その和解論の第一部における義認条項の独自の展開との関連で、「《教会が立ち、また倒れる条項》とは義認論それ自体ではなく、その根底であり、その先端であるもの、つまりそのなかに知恵と認識のすべての宝が隠されている（コロ二・三）《イエス・キリスト》に対する告白である」と主張したのは、カール・バルトであった。バルトの主張とそれを担う諸々の根拠との対決は、若干の執拗な誤解を取り除くことに役立つ、また義認論の機能を適切に評価するために必要な問題意識を促進するのにふさわしいと考えられる。

バルトは、彼の命題を、特に彼と近い立場に立つ神学者エルンスト・ヴォルフのすでに言及された論文との「ひそかな形での対決」のなかで展開した。ヴォルフは、「義認論を宗教改革の神学の中心および境界として」明確にしようと企てた⁸。そしてバルトの諸々の説明には、エルンスト・ヴォルフの命題に非常に近づく言明が少なからずみられる。バルトによるとやはり、「義認論のまったく特別な機能に異論を唱えることは……当然、まったく問題になり⁹」えない。バルトもまたこう主張する。「義認論の真理がなければ、真のキリスト教会は存在しないであろうし、また実際に存在しない。次のような意味において、義認論はもちろん《教会が立ち、また倒れる条項》である。つまり、教会の証言によれば、神が人間のためになしたこと、またなすことの真理がなければ、そしてその真理が教会の生活とその教えにおいて何らかの仕方で見られるようにならなければ、キリスト教会は決して存在しない、という意味において¹⁰」。さあ、これが、そこから宗教改革における義認論の高い評価に対する批判のきざしなど、決してみえてこない諸言明である。

それだけに、これに反対するバルトの諸々の発言は、事実、いっそう驚きである。まず、次のような積義的指示がみられる。つまり、「ヤコブの手紙」の使信のみならず、「共観福音書、ヨハネ文書、そして新約聖書の証言のその他の構成部分の使信も、パウロ

の義認論と単純に一致させることができない——たしかにそれらの使信において、この教理は排除されていないにもかかわらず、そしてこの教理はその使信に広範に含まれていることが認められているにもかかわらず¹¹⁾。たしかにそうである！「ヤコブの手紙」の使信をパウロの義認論と一致させることは、たしかにまったく不可能である。そして「マタイ福音書」の使信をそれと一致させるには、この上ない努力が求められるであろう。しかしたとえこのことが「新約聖書の証言のその他の構成部分」にも当てはまるとしても、このような確認は《論拠》として考察されうるのかという問いが残される。いずれにせよ新約聖書のキリスト証言を、バルトによって非常に高く評価された旧約聖書の証言の大部分の構成部分と一致させることができる可能性は、さらに少なくなる。しかしバルトによると、新約聖書のキリスト証言は《教会が立ち、また倒れる条項》であり、したがって旧約聖書にとつても明らかにひとつの比類のない解釈学的機能をもつ。しかしその場合、次のことはますます真実であるにちがいない。つまり、パウロの義認論は新約聖書の他の諸々の証言と「単純に一致しない」にもかかわらず、それは《教会が立ち、また倒れる条項》である。バルトの論証は、すでにそれ自体において形式論理的に破綻している。

しかしバルトは、彼の論証のために、次のような比類のない要求をいっそう相対化しなければならなかった。それは、使徒の証

言によると、神なき者の義認の福音が掲げる要求であり、異なる福音を告知する者は誰であれ——そして天からおりてきた天使であれ——、呪われよ(ガラ一・一九)との要求である。使徒パウロのこれらの詳述を神学的に真剣に受けとめる者は、はたして新約聖書の証言のその他の構成部分が、パウロの義認論と「一致しうる」のかどうかという問いによって苛立つことはない。このような問いは、初めから聖書のなかでのいかなる内容批判(Sachkritik)も禁止している。それは、いかなる場合にも平均化されてはならないものを平均化している。

この関連で望ましいのは、宗教改革における義認論の評価に対する、バルトの疑念に近い、頻繁にもちだされる異論と取り組むことである。その異論はこう主張する。つまり聖書は、「イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為を表示するために、「義認」という告知の言葉の外に、自由への解放、和解、平和、新しい創造、生命、聖化、等々、といった他の諸々のイメージと概念を」知っている。それゆえ、義認論の、判断基準としての重要性に関して問題になるのは、《ひとつの排他的重要性¹²⁾》ではありえない。聖書が、それらによって《イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為》が語られる《他の諸々のイメージと概念》も知っているということ——このことを疑おうとする者はいるのだろうか。宗教改革者たち自身もこのことを

確認しており、しかもそのさい彼らの義認論の評価はもちろんこのことに惑わされなかった。例えばマルティン・ルターは、彼の二つの教理問答において《義認論という術語》を完全に避け、その代わりに《聖化》について語った。しかし彼はそれにより、「信仰にのみ基づく義認」という神学用語において意味されていること以外の何も考えていなかった。……これは、義認の信仰の告知内容が義認論の術語なしにも語られるということの印象的な例である¹³⁾。決定的なのは、あ他の諸々のイメージと概念は、イエス・キリストにおいて一回かぎり起こった神の救済行為を《どのように》語るのかということである。そして義認条項において、その決定的なことが獲得される。すでにみたように、カール・バルトでさえこのことを疑問視しなかった。

バルトの特に注目に値する論証は、次のような批判のないし神学史的指摘から始まっている。つまりパウロとアウグスティヌスの間の最初の教世紀のキリスト教界は、「いずれにせよ明確な義認論」を知らなかった、あるいはまったく展開しなかった。彼らは、「素朴なペラギウス主義に生きていた（彼らは一般に、また同時に、素朴な養子論ないしサベリウス主義に生きていた）」¹⁴⁾。しかも「殉教者の世紀のキリスト教界は……明らかに義認論なしにも、自分たちがどのような信仰をもっているのかを知っていた。義認論について概念的に明白に知らなくても、この教理の《真理》

は力をもっていた¹⁵⁾」。バルトは、元来アウグスティヌスと共に初めて始まった、明白な教会的義認論の形成は、《西ヨーロッパの》キリスト教の特殊な関心事（それは、ローマの生活圏においてもゲルマンの生活圏においても、法現象に特別な関心を寄せていた）に留まっていたことを鋭く指摘した。他方、東方のキリスト教（それは、罪責と恵みの対立よりも、無常性と不滅、あるいは死と生の対立にはるかに強い関心を寄せていた）は、この点「最小限必要なもので満足していた¹⁶⁾」。すでにエルンスト・ヴォルフは、次のことを指摘していた。つまり、西洋の神学においてさえ、「中世スコラの教義学は、（そのアウグスティヌス的かつアンセルムスの遺産にもかかわらず）《不信仰な者の義認についての》特別な《章》を設けずに、その問題を他の諸関連のなかで、つまりキリスト論とサクラメント論のなかで（トマスはそれを恩寵論のなかでも取り扱っている）そのつど「人間学」ないし諸々の特殊な人間学的問題設定を背景として論じた¹⁶⁾。その結果、少なくとも義認論が神論に対してもつ意味は、ほとんど、あるいはまったく認識されなかった。バルトによると、義認論はたしかに「西洋においても《宗教改革》を通して初めて、そしてより正確に言うならば、まさに《ルターの》の突き刺すようなドイツ精神のなかで」神学全体の「まさに焦眉の問題になった¹⁷⁾」。

バルトは、議論の余地のないこれらの教会史的・神学史的指摘

に基づき、たしかに本当に独特な体系的結論を引きだす。彼によると、「義認論」の承認された「まったく特別な機能」は、たしかに「一定の時代の神学のなかで」つまりある一定の「敵対関係と隠蔽がそのきっかけをもたらすとき、事実上《その「唯一の」福音の《その「唯一の」言葉として主張され、また《その「唯一の」》神学的真理の指導者として仰がれ」うるし、またそうでないければならない。「そうすることが許されるだけでなく、命じられた時代が存在した」¹⁸⁾。

しかしそれと異なる諸々の時代が存在したし、また存在する。つまり、例えば、《ある種の無邪気な、行為による義》が《無邪気である》¹⁹⁾ことをまだやめなかった時代である。それらは、義認論の真理の《定式化された認識と証言》が《キリスト教の使信の他の諸相の背後に》退くだけでなく、しかも《隠されてしまふ》²⁰⁾こともありうる時代である——しかもそのとき明らかにになったのは、イエス・キリストの教会はそれにより問いに付されたりしないことである。バルトによるとこのような諸々の時代は、次のような体系的事態に対する注意を促す。つまり、義認論は実質的に《いづれにせよ和解についてのキリスト教の使信のひとつの特別な相にのみ関連しており》、またひとはこの使信を《他の諸相のもとでも理解することが》でき、たしかにそのように「できる」だけでなく、そのように「しなければならぬ」。そしてそれゆ

えに、義認論を「いつも、……そしていたるところで」「その「唯一の」福音のその「唯一の」言葉と呼び、そしてそのように取り扱うならば」、それは「あまりに発作的で不正な排他的行為」²¹⁾である。特に、「少なくともエキュメニズムに対して開かれた教義学」²²⁾にとって、義認論にいつも、そしてどこでもあの「まったく特別な機能」を認めることは不可能である——バルトによると、やはりそれはたしかに特定の時代にみられた機能である。たしかに、「まさに義認論の客観的真理に対する信頼により、われわれは次のように要請することを禁じられる。つまりそれは、真の教会においてその神学的遂行は《いつも、どこでも、そしてすべてののひとにより》、キリスト教の使信と教理の、《必要なただひとつのこととして》まったくの中心ないし唯一の先端とみなされ、そして取り扱われなければならないという要求である」²³⁾。いつも、どこでも、そしてすべてののひとにより、《教会が立ち、また倒れる条項》であるとの神学的威厳が認められるのは、義認論ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白である。なぜならバルトによるとこの信仰告白は、義認の教理の「根底」であり、その「先端」²⁴⁾でもあるからである。

では、われわれはこれについて何とどうすべきであろうか。たしかにバルトの諸々の詳論は、多くの点でこの上なく塾考に値する。しかしそれとの対決は、彼が義認論の機能の本当に多様な理解と

誤解に対し、ひとつの、そして同じ論証を用いて徹底的に論じていることにより、困難になる。しかしこれにより、彼の論証はほぼ必然的に崩れてしまう。

「その時々々に支配的な諸「関心事」(これらがなおどれほど真実で、根拠があるとしても!)の諸限界に自覚的に留まるべし」というバルトの警告は、たしかに広く受け入れられるであろう。²⁵⁾しかし義認論は冗談抜きに「その時々々に支配的な諸関心事」に数え入れられるのだろうか。これを行う者がいるとすれば、彼は、バルトによってもこの条項にふさわしいとされた「まったく特別な機能」について本当に何も理解していないと言っただけであろう。

また、この機能に固執することに反対して、「時代の諸々の要求と必要を越えて、いつもさらに広い視野で考えること」²⁶⁾は神学にふさわしいという異論を唱えることも難しいであろう。義認論は時代の要求と必要にのみ答えるとする見解、また、日常を越えたまったく別の要求と必要(これらに神学的に答えることは、義認論の正当な相対化を意味する)が存在するとの見解——この見解は、義認条項を諸々の一時的危機におけるそのための武器に格下げし、したがってまさに義認条項が次のような「真理」であることに異論を唱えるであろう。つまりそれは、「それなしに、真のキリスト教会」が決して存在しないような「真理」である。²⁷⁾したがって「あまりに発作的で不正な排他性」²⁸⁾に対する常に正当な

警告によって、宗教改革者たちが義認条項に認めてきた唯一無比の重要性を視野に入れることは、まったく不可能である。当然のことながら、非常に厳密な意味での神学的発言はいずれも、時代になかった、そして状況にふさわしいものでなければならぬ、あるいはそのようなものへと導かなければならない。諸々のまったく一定の状況のなかで、義認論がそのまま特別な機能をまったく特別に有効に働かせることができ、そして有効に働かせなければならぬということは、たしかに本当である。しかしこれは、どんな具体的真理にも当てはまることである。そしてこれに關するバルトの諸警告は、——肝に銘ずべき——神学的衛生的決まり文句であって、それ以上のものではない。²⁹⁾

同様に、次のような規定に反対するバルトの論駁は、義認条項の宗教改革による評価を無視している。それは、「基礎的教義を中心した教義の機能」をこの条項に帰し、「これとくらべれば、他のすべてのものは、前提あるいは帰結、前書きあるいは後書きにすぎない」³⁰⁾とする規定である。われわれは、ルターによって起草された《シュマルカルデン条項》、メラnhitonによって起草された《アウクスブルク信仰告白》の条項、そしてメラnhitonの《Loc communes》(一五二二)も読むべきである。そしてわれわれは自らに、義認条項との関連においてこれらの本文のなかで布告されているものが、「なお単なる」「前提あるいは帰結、前書

きあるいは後書き」として考察されているのかどうかを問うべきである。われわれは、義認論を『プロテスタントイズムの実質原理』として布告したルター派の擁護者たちに対しても、このようなことを主張することは難しいであろう。今や現実に、徹底的に、そして完全に、『福音主義の基本条項』としての義認条項に基づいて叙述されたマルティン・ケーラーの『キリスト教の教理』(『Wissenschaft der christlichen Lehre』)を、**労をいとわずに**研究する者は、この条項がその体系的機能を展開していることを確信することができる——しかもその際、「他のすべてのもの」がなお単なる「前提ないし帰結、前書きないし後書き」として取り扱われることはなかった。さらにケーラーは、義認条項において問題になっているのは、「そこからわれわれが論理的首尾一貫性をもって、先行する正確な知識をもたずに、キリスト教的認識の全体と個々の内容を取りだすことができる」「いわゆるひとつの原理ではない」ことを、明確に指摘している。ケーラーによると義認条項は、むしろ、同時に「支配的中心点(„*dominierender Mittelpunkt*「)でなければならぬ「出発点」として考察される。「この中心点から、あらゆる点と結ぶ線が自然に、そしてひとりでに引かれる」⁽³¹⁾。さらに注目し値するのは、ケーラーがこのような教義学のエキューメニズム的な性格をもはつきりと強調し、『一面的パウロ主義ないしプロテスタントイズム』に対す

る疑惑を取り除いたことである⁽³²⁾。

さて、次にバルトによる義認論の実質的規定について考えてみよう！『教会教義学』においてこの教理には、「死者からのイエス・キリストの復活においてわれわれに明らかになる、……神の裁きのなかで執行される『判決』をその積極的な意味で『洞察』⁽³³⁾そして『理解する』⁽³³⁾という課題が割り当てられている。したがって問題になっているのは、少なくとも、イエス・キリストの復活を通して可能とされた、彼の十字架上の死の正しい理解である。そしてもしもこれでないとしたら、何がキリスト教神学の中心なのか。「問題になるのは、この世と神の和解の内的『可能性』⁽³⁴⁾……真正さである」とバルトは力説している。しかしわれわれは、和解論の他の諸相についてこのように言うことはできない。たしかにこのことから、義認条項とイエス・キリストに対する信仰告白を相互に競わせることは誤りであると思われる。もしも義認論において現実に問題になっているのが、この世と神の和解の内的可能性であるとすれば、そのなかで同時に問題になっているのは、イエス・キリストに対する信仰告白の内的根拠である。そしてバルト自身がそのように定式化している。つまり「キリスト教共同体とキリスト教信仰は、それと共に立ち、また倒れる」、その「共同体は、この『根拠』に、すなわち「そこで……真正な義認が起こっていること」に、安らぎ、また動いている」⁽³⁵⁾。さ

らにバルト自身がもう一度こう述べている。「罪ある人間にとって《神》とは何か。人間のためにおられる神の前において、罪ある《人間》とは何か。この問いに対する答えによって、共同体の根拠、信仰の確かさは立ち、また倒れる。義認論は、この前提についての問いに答えを与えようとするのである」⁽³⁶⁾。したがってそのなかで、神についての神学的に適切な理解、人間についての神学的に適切な理解、そして神と人間の間の支配的関係の神学的に適切な理解が決定される。そしてまさにそれゆえに、バルトによると、それは他の《すべての》神学的問いにとって「一種の《パイン種》として決定的に重要なのである」⁽³⁷⁾。

そしてたしかに、カール・バルトの『教会教義学』のなかにおいても、決して、和解論の唯一の救済論的相が論及される場合のみ、義認論が考慮されるという具合にはなっていない。バルトはむしろ、特に古プロテスタントの正統主義において遵守されたやり方、つまり「イエス・キリストに関する独自の、それ自身において完全に完結した一章、すなわちいわゆる《キリスト論》を頂点に置く」⁽³⁸⁾という方法を、次のように明確に批判した。つまりこのように分離されたキリスト論においては、イエス・キリストが「われわれ人間にとって何であり、彼が何を意味し、何を行い、そして何を遂行するのか」、これらすべてのことが「まだみえないか、あるいははるか遠くによくみえるだけであり」、その

結果、このように分離されたキリスト論は、「彼の現実存在のわれわれに対する影響」を叙述することができるようになるために、再び「相対的に独立した「救済論」と「教会論」によってまず補足されなければならない」⁽³⁹⁾。この批判に対応して、バルトの和解論においては、事実すでに、イエス・キリストの人格、生涯、そして職務に関する詳論のなかで、義認論が使用されている。《われわれに代わって裁かれた者としての裁き主》という表題のものでいわゆる《キリスト論》のただなかで、「その力のなかですべての人間の宣義 (Gerechtersprechung) が……成し遂げられる」イエス・キリストの「義なる行為」ないし「服従の行為」が論じられる⁽⁴⁰⁾。これらの詳論を視野に入れつつ、首尾一貫した仕方では、バルトはこう宣言した。「これ以上のすべての神学は、この……《十字架の神学》に依拠しており——和解論に先行するすべての神学もすでにたしかにこの《十字架の神学》に依拠していた。……この狭い門のそばを通りすぎることはできない。この狭い道と並ぶ、他の道は存在しない」⁽⁴¹⁾。

宗教改革者たちもこのことを正確に捉えていた。義認条項においてルターが、それがすべての教会論を保持し、そして導くことを確認するとき、この狭い道のことと考えられている。もちろんこの道は、バルトが正しく強調したように、「キリスト教的認識の豊かさの自由な展開を」排除せず、「促進する」⁽⁴²⁾。

したがってわれわれは、バルト自身の論証のなかでも再構成することの困難な二者択一——《教会が立ち、また倒れる条項》は、義認論ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白であるという二者択一——を視野に入れつつ、「《それこそ》、結局は、《ルター》の見解でもあったということはおそらく証明することができるであろう」とする彼の推測に同意することはできないであろう。しかしわれわれは、バルトが義認論の《まったく特別な機能》について積極的に詳述したことを視野に入れつつ、また彼がキリスト論のなかですでに義認条項を貫徹したことで、その主張の仕方を視野に入れつつ、それは事実「《ルター》の見解でもあった」と言わなければならないであろう。

《教会が立ち、また倒れる条項》は、義認論それ自体ではなく、イエス・キリストに対する信仰告白、「われわれのための、われわれに対しての、そしてわれわれと共なる《彼の》存在、《彼の》行為に対しての認識」⁴³であるとするとバルトのあの不幸な二者択一を視野に入れつつ、まさに、われわれのための、われわれに対しての、そしてわれわれと共なるイエス・キリストの存在と行為について語ることが義認論の機能である、と主張することができる。義認論による説明のなかで、キリスト論はそもそも初めて事柄に即したものとなる。キリスト論は、義認論として、《事柄に即した》キリスト論になる。なぜなら「事柄それ自体」だけでなく、その

正しい「使用」も、キリスト論の「即事性 (Sachgemäßheit)」に属するからである。すなわちその使用は、事柄それ自身が要求するものだからである。

したがってルターは、種々の観点の場合と同様に、やはりキリスト論の事柄 (Sache) を視野に入れつつ、事柄の《使用》はキリスト論に属すること、もしも直ちにその事柄の使用が共に考えられないとすれば、その《事柄》は正しく教えられていないことを激烈に強調した。ここでも肝要なのは、イエス・キリストの神的本性の崇高な諸属性の放棄 (ケノーシス——フィリピ二・七) に関する正しい理解をめぐる論争のなかで、テュービンゲンの神学者たちが後にギーセンの神学者たちに対して主張したこと、すなわち、使用なしには、いかなる所有もない！ということである。

ここでルターの有名なテキスト《Operationes in Psalmos》のなかの一文(を挙げておこう。それは、詩篇一八(ないし一九)のなかで語っている聖霊に言及している箇所である。「彼は、諸々の事柄 (res) だけでなく、それらによってなされる使用 (usus) について語っている。なぜなら多くの者はキリストについて次のような仕方です説教するからである。つまり「彼らは、彼のやり方と彼の恵みの業を認識せず、話題にもしない——あの説教者たちの多くは、彼らが最良の説教をするときでさえ、キリストの諸々の物語 (Historia) 以外の何も説教しない。しかし、汝がキリス

トを歴史的に説教するにすぎないとすれば、それはキリスト教の説教ではない。それは、神の榮譽を告知していない。神の榮譽を告知することになるのは、キリストの物語 (Geschichte) が次のことに関連していることを、汝が教えるときである。つまりキリストの物語 (Geschichte) は、信仰するわれわれの義と救いのために必要なものであり、「したがって」キリストは自分自身のためにではなく、われわれのために、父なる神の意志を通してすべてのことを成し遂げたのであり、その結果、われわれは、キリストのうちにあるすべてのものがわれわれに属することを知らるのである」⁴⁶。

ルターは、伝統から、一種の《諸事実の再構成》としての《キリスト論》を知っている。そして彼は、このキリスト論的《諸事実の再構成》に対し、それがすでにそれ自体《正しい》キリスト論であるとするために、まさに異論を唱えている。ここでは、神と人間について（つまり、その人格的一致における神的本性と人間的本性について）キリスト論的に論じられているにもかかわらず、諸事実の再構成のなかで、すでに神について《正しく》、そしてすでに人間について《正しく》語られているということは、真実ではない。むしろそのことが初めて起こるのは、むしろ次のような場合である。つまり「キリストの諸々の物語 (Historien)」が、信仰者の《義》と《救い》のために《すでに起こっている》もの

として捉えられるという具合に、それらが教えられ、そして説教されるときである。義認論は、イエス・キリストの存在に、彼の行為と苦しみに、救済論的に重要でないものは《何もない》ということを明確にする。われわれは時間的にも次のように定式化することができる。つまり、神の子と同一である人間イエスの歴史 (Geschichte) は、まさに決して《過去の》歴史ではなく、それは《過去のもの》として《現在の》であり、そして現在に《影響を及ぼす》。義認論は、イエス・キリストの人格における神性と人性の人格的一致の《事実》を越えて、その一致の救済論的結合力を明確にする。しかもそれは、神一人の《存在》に属する救済論的結合力である。われわれはまたそれを時間的に次のように定式化することができる。つまり、義認論は、当時そこで起こったことをその都度の現在と関連づける。したがってルターは《小教理問答》のなかでイエス・キリストに対する信仰を、彼の《今こゝで、わたしに関わる》人格に対する信仰として説明した。すなわち《イエス・キリスト、真の神、……そして真の人間でもある方が、……わたしの『主』である》⁴⁷。義認論が、イエス・キリストは《われわれのため》におられると言うかぎりにおいて、それは《彼が誰であるか》を語っている。したがって義認論はキリスト論に何ら新しいことをつけ加えない。しかしそれはキリスト論の根本を究明し、それがそこでみいだすものを説明する、すなわ

ち義とし、そして救う神と、罪ある、そして失われた人間を説明する。義とし、そして救う神と、罪ある、そして失われた人間の関係は、ルターによると、正しい神学一般の本来の対象でもある。⁽⁴⁶⁾

注

第一章

- (1) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, hg.von G. Colli und M.Montinari, Bd IV/2, 1968, 65. Siehe dazu unten S. 31f.
- (2) M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Titemann*, 1537, D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe [WA]) Bd. 39/I, 205, 5: «Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.»
- (3) M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in: «ders.», *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, 1962, 503-603.
- (4) くつらう語らは、顔を伏せむ、そのひとの対向者はもはや彼の目をみるこゝろがひびきたる、こゝろの意味。創世記四・七ひび、反対に、顔をあげて、人言をわたりせ。
- (5) EG99.

第二章

- (1) Vgl. E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, in: «ders.», *Peregrinatio*, Bd. 2: *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, 1965, 11-21.
- (2) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK)*,

1992^{II}, 415, 21f.

(3) M. Luther, *Der 117. Psalm ausgelegt*, 1530, WA 31/I, 255, 5-10.

(4) «Ders.», *Warnung an seine lieben Deutschen*, 1531, WA 30/III, 319, 14-16. 類似する諸定式が「ガラテヤの信徒への手紙・註解」にみられる。「もしも義認の条項が放棄されるならば、キリスト教の教理全体も同時に放棄される (amisso articulo iustificacionis amissa est simul tota doctrina Christiana)」(Gorfer *Galatereprielcommentar*, 1535, WA 40/I, 48, 28f.)。「もしも義認の条項が力を失うならば、すべてのものが力を失う (iacente enim articulo iustificacionis iacent omnia)」(aaO, 72, 20f.)。「それゆえ義認条項に関しては、いかなる冗談も存在しなから (ideo non est iocandum cum articulo iustificacionis)」(aaO, 201, 27)。そして「……もしもこの条項が立かならば、教会は立たず、もしもこの条項が倒壊するならば、教会は倒壊する (isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia)」(In XV *Psalmos graduum*, 1532/33, WA 40/III, 352, 3)。「ゆゑに典拠を増やすのは容易なり」として、Th. Mahmann (Art. *Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*, RGG⁴, Bd.1, 1998, Sp. 799f.) は、この条項が「articulus stantis et cadentis ecclesiae」として用語法の起源を Franz Turretini に属せ、Mahmann は、この条項が用語法が異常に広がることに貢献したとして、Friedrich Loofs によらば「失敗」つまりこの用語法の起源に関する研究の失敗」であると (vgl. E. Loofs, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*, ThStKr 90 [1917], 323-420)。

(5) BSLK 159, II, 4-15.

(6) M. Luther, *Die Promotionsdisputation von Palladius und Titemann*, 1537, WA 39/I, 205, 2-5. «Articulus iustificacionis est magister et princeps, dominus, rector et index super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.» ゆゑに典拠を増やすのは容易なりとせよ。

(7) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*, Bd. IV/1, 1982⁴, 588. マンナーの語彙は、J. Molmann, *Ökumene unter dem Kreuz. Evangelische*

Sicht auf die katholische Kirche, EK31 (1998), 446-448. 又 E. Busch, Ein Wort zur Versöhnung: Die Debatte um die Rechtfertigungslehre aus reformierter Sicht, NZZ Nr. 199 vom 29./30. August 1998, 33. にちいりつ繰り返された。Molmann も Busch も、バルトの命題の要求を義認論の宗教改革的理解と対比する努力を行っていない。そのかきりで、それらは依然としてバルト自身の詳論にはるかに及ばない。

- (8) Vgl. oben S. 13, Anm.1 (本書、第二章、注(一))
- (9) K. Barth, KD IV/1, 582.
- (10) AaO., 583f.
- (11) AaO. 584.
- (12) W. Kasper, In allem Christus bekennen. Einige in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, Katholische Nachrichten-Agentur-Ökumenische Information 32 vom 12. August 1997, 5-7, 6.
- (13) G. Ebeling, Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist, in: 《ders.》, Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentalthologie, Soteriologie und Ekklesiologie, 1975, 316-348, 355. この問題にこのように E. Jungel, Um Gottes willen—Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels — aus Anlaß einer ökumenischen 《Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre》, ZThK 94 (1997), 394-406. を参照。
- (14) K. Barth, KD IV/1, 584.
- (15) AaO., 585.
- (16) E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze, 12.
- (17) K. Barth, KD IV/1, 585.
- (18) AaO. 582f. Barth は、このような時代として次の時代を挙げている。アウグスティヌスがペラギウス主義と戦った時代。宗教改革とその戦いの時代——彼らは、「しばしば語られる」恵みの「礼典主義的かつ道徳主義的誤解」と戦った。「覚醒」の時代——彼らは、「啓蒙主義の救済理解の世俗化に対し」、真に必要な「反動」を示した。

しかし「こちらにわれわれ自身の時代も」、そのようなひとつの時代であろう——それによって二十世紀の諸々の神学的逸脱に「対抗しよう」と著者が、「まさに義認論のなかに成長していることをみいだして」(AaO., 583)、「人びとは喜ぶに違いない。これらの例から明らかなように、バルトは、義認論に認められる「まったく特別な機能」を戦いの教理の機能——彼自身が「攻撃と防衛」(ebd) について語っている。——として規定している。

- (19) Ebd.
- (20) AaO., 584.
- (21) AaO., 583.
- (22) Ebd.
- (23) AaO., 584.
- (24) AaO., 588.
- (25) AaO., 583.
- (26) Ebd.
- (27) Ebd.
- (28) Ebd.
- (29) Ernst Wolf の論証は、いずれにせよこの決まり文句によって決して成就されなさ。
- (30) K. Barth, KD IV/1, 581.
- (31) M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, 1905³ (Nachdruck 1994), 67 — R. Saarinen の論文 (Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung, KuD44 [1998], 88-103) は Kähler の詳論をほとんど正しく取り扱っている。なぜ Saarinen は、《Die Wissenschaft der christlichen Lehre》の Kähler 自身によって編集された最終版ではなく、第二版を引き合いに出すのか、その理由はたしかによく分からない。彼の Kähler 解釈は完全に的外れである。彼によると、「Kähler 自身が……彼の方法の教派主義的特徴を自覚して」いた、そして「それゆえ」「義認論の代わりに、例えば「エキュメニカルな信仰告白」が、

キリスト教の教理の記述のための、むしろ内容にふさわしい「中心命題」を提供できるのかどうか」を「真剣に」(a.o., 101)検討した。しかしこの議論は Kahler の論証を完全にひっくり返している。

Kahler は、義認論はエキュメニカルな規範に反対する規範ではないのかと疑う、ありうる異論を明白に退け、義認論はまさに古代教会の信仰告白の適切な解釈へと導くことを指摘した。Kahler の「視点」は、「今日おそらく時代遅れとみなされる」との Saarinen の推測に対しては、この関連で Kahler が提示している次のような所見を引用しておかなければならない。つまり「このやり方に関する浅薄な検討にとつて」それは依然として「一面的な教派主義のようにみえる。……その誠実さと綿密さは神学にエキュメニカルな性格を保証する——しかもそれが、信仰告白の一貫した欠陥を拒絶するようになるとやむを得ず」(M. Kahler, a.o., 70)。——Saarinen は、「共同宣言 (GE)」の若干の弁護者たちにおける判断基準の概念の取り扱いに対する「Jünger の批判」に「事柄に即して対抗するために」(R. Saarinen, a.o., 89)、彼の論文を起草した。彼は、フィンランドの福音主義ルーテル教会の監督会議が GE 8 に関して下した「解釈学的決定」(これは、フィンランドの監督会議 (NF: V/1997) が教会会議 (16.9.1997, 12) に提案したものである。なお、本書における引用は、そのドイツ語訳からの引用。)に同意しつつ、それを引き合らしに出している。それによると、「義認論の唯一無比性のルター派による強調は、…キリスト教信仰の内容は義認論に《要約》されうるという仕方では理解されてはならない」。誰がそのようなことを考えたであろうか。ルター派の監督たちは、この「解釈学的決定」を次のように根拠づけている。「なぜならルター派の人びとは、「あらゆる信仰の真理の文脈と重要性を否定しないからである」。こうしてこの文書では、新プロテスタンティズムに特徴的なこのような狭隘化が間接的に回避されている」。Saarinen は、新プロテスタンティズムに對してなされたこのような影口⁽³²⁾、つまり「還元主義的……理解が……EKU/VELKD における若干のルター派の神学者たちによる討議のなかでも主張されている」(R. Saarinen, a.o., 102f.)とみてゐる。

わたしは、自分のことが言われていると推測している。フィンランドの監督たちや R. Saarinen には、義認条項の《判断基準としての機能》のこのような《要約》は、初めから不必要で不可能なものとされたことは、明らかではなかったのだろうか。もしも「キリスト教信仰の内容が義認論に要約される」とすれば、何の目的で、義認条項はさらに判断基準として用いられるのだろうか——次のような Saarinen の主張 (a.o., 101 Anm. 71) に、わたしはまったく途方にくれてしまふ。彼によると、わたしは「世界のキリスト教界」において、義認条項の重要性に関するルターの有名人の言葉 (前掲、注 6 を参照) が十分に知られていない」ことに不平をもらしている。しかし Saarinen によると、「それと反対のことが起こっている」。わたしは、Saarinen によって引用されたわたしの論文の、彼によって彼の主張の典拠として指示された頁 (E. Jünger, *Um Gottes willen — Klarheit*, 400) を何度も読み返してみたが、わたしが鳴らしていると想定された不平を示唆するものはみつからなかった。論文全体においてもこのような暗示はみられない。今やこれはもちろん、「Jünger の批判に、事柄に即して対抗する」には、あまりに奇妙な方法である。

(32) M. Kahler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 69.

(33) K. Barth, *KD IV/1*, 576.

(34) a.o., 577.

(35) *Ebd.*

(36) a.o., 578.

(37) a.o., 589. 《和協信条》は、すでにパウロ (一コリ五・六、ガラ五・九) を引き合いにだして、パン種の譬えを用いていた。「この条項についてパウロは特に、「わずかのパン種が生地全体を酸っぱくする」と語っている。それゆえ彼は、この条項のなかで排他的用語を非常に熱心に、そしてまじめに強調している」(FC, SD III, BSLK 916, 34-917, 2)。

(38) K. Barth, *KD/1*, 135.

(39) a.o., 136.

- (40) AaO, 300.
- (41) Ebd. 例えは、個別的には、KD I/2, 1983, 387f. の義認条項による人間の宗教の批判を参照。
- (42) Ders. KD IV/1, 589
- (43) AaO, 588.
- (44) これについては、R. Schwarz, *Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche*, ZThK, B10 (1998), 14-46. を参照。
- (45) Ebd.
- (46) M. Luther, *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5, 543, 13-21: «…… non solum res, sed et usum rerum exprimit. Multi enim Christum praedicant, sed ita, ut usum et beneficium eius nunquam intelligant aut dicant, ut facit vulgus illud concionatorum, qui non nisi historias Christi praedicant, dum optime praedicant. At non est christiana praedicatio, si historice Christum praedices, non hoc gloriam dei praedicare est. Sed si docueris, historiam Christi eo pertinere, ut nobis prosit creditibus ad iustitiam et salutem, ut non sibi, sed nobis omnia fecerit voluntate dei patris, et omnia, quae in Christo sunt, nostra esse sciamus». Vgl. aber auch 《ders.》, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*, 1519, WA2, 113, 5-114, 4: 《ders.》, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, WA 7, 29, 7-30, 30.
- Melancthon によつて起草された《Apolgie der Confessio Augustana》も参照。「それゆえ、神の前に敬虔で、義とする信仰は、わたしは、キリストがどのようにして生まれ、苦しんだかという諸々の歴史 (die Historien) を知っている (そのようなことは悪魔も知っている) と、どうしようなものではなく、次のような確信ないし心からの確かで強い信頼である。つまり、それにより、わたしの功績なしに、仲保者キリストを通して、罪の赦し、恵み、そしてあらゆる救いがわたしに提供される神の約束を、わたしは心全体で、確かで真実であると思なす。そして誰も、それは諸々の歴史の単なる知識にすぎないと思ひ違ひをしたりしない。わたしはここで、こう付け加
- (47) BSLK 511, 23-26.
- (48) Vgl. M. Luther, *Enarratio des 51. Psalmi*, 1532, WA 40/II, 328, If.: «ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator ……神学の本来の対象は、罪ある、そして失われた人間と、義とする神と救済者である」。この理解については、G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: 《ders.》, *Lutherstudien*, Bd. 1, 1971, 221-272. を参照。
- えておきたい。つまり信仰は、わたしの心全体がキリストの宝を受け入れることである。信仰は、わたしの行為でも、わたしの贈り物でも、贈与でもない。信仰は、わたしの業ないし準備でもない。そうではなく、神がわれわれに贈り、われわれに与えるのであって、われわれが彼に贈り、彼に与えるのではないことに、そして神がキリストにおける恵みのすべての宝をわれわれに注ぎかけることに、心は慰めを覚え、そしてその「宝」を完全に信頼する」(Apol CA IV, BSLK 169-170, 11)。