

東京基督教大学
大学院神学研究科・共立基督教研究所主催

「ルターとカルヴァン」

宗教改革500年記念に寄せて

2017. 6. 16

丸山 忠孝

マルティン・ルター(1483-1546)は宗教改革を代表するドイツの改革者、しばしば宗教改革を自らの生涯で体現した改革者とされ、ジャン・カルヴァン(1509-64)は第二世代の改革者、スイス・ジュネーヴでの改革で活躍したものの、今日では母国フランスの改革者として知られる。両者は宗教改革期の最も著名な改革者ではあるものの、彼らの宗教改革は厳密にはプロテスタント主流派宗教改革に当たり、一般には急進派宗教改革、英国宗教改革、カトリック宗教改革などから区別されるものである。ここに「ルターとカルヴァン」の講題のもとに両者の宗教改革の関係を問うに当たり、いくつかの予備的コメントを加えることとする。まず、ルターなりカルヴァンなりを個別に取り上げずに「ルターとカルヴァン」とする場合、講題にとって障害となると思われる二つの問題があろう。一つはルターが第一世代、カルヴァンが第二世代の改革者である事実により、もう一つはそれぞれには過去数百年の解釈史があることによる。最初の問題に関しては、ルターの宗教改革の開始点をいずこに置くにしろ、カルヴァンが宗教改革の舞台に登場する1530年代中期までにその宗教改革が一応形を整えていたこと、ルターが神学専門学を専修した「正真正銘の神学者」であったのに対し、人文学と法学出身のカルヴァンが「素人神学者」であったこと、しかもカルヴァンの最初の神学書である初版『キリスト教綱要』(1536)が明らかにするようにルターの影響がその初期神学に顕著に認められることから、いわば格違いの「ルターとカルヴァン」を理解する上での困難が生じる。次の研究史の問題はさらに複雑で、両者が時代ごとに多様に、かつしばしば異なって解釈されてきたことから、それぞれの解釈史の壁を越えて「ルターとカルヴァン」を同一の解釈原則と視座から論じることの困難は際立つ。ちなみに、伝統的解釈および啓蒙主義以降の近代的解釈に対して、二十世紀前半に躍進を見た歴史的に厳正な解釈が前進する中で、ルターおよびカルヴァン研究が時代を反映して多様に解釈された事実がある。全体主義、新正統主義、エキュメニズム、カトリック研究家などの研究はその代表例であり、さらに近年では哲学、文学、法学、歴史学、社会学等々の専門家の研究や学際研究などにより多様化と細分化が進み、今日共通するルター理解なりカルヴァン理解があるとは思えない。とは言え、「ルターとカルヴァン」の糸口を探り、その今日的意義を考える本講にとって最小限必要と思われる予備知識を一つ加えることとする。

歴史的にはルターとカルヴァンに出会いはなく、また厳密な意味における手紙の交換もない。ルターにおけるカルヴァン知識は伝聞と当時の共通語であるラテン語文書に基づき、またカルヴァンにおけるルター知識もドイツ語以外のラテン語文書と間接情報に基づく。ただし、両者には歴史的な接点がないわけではなく、重要なものとしては1539年3月出版のルターの『教会会議と教会について』と同年9月出版のカルヴァンの『サドレートへの返信』との繋がりがあろう。両文書にはカトリック教会の歴史を検証するという共通項があり、ルター文書は

カトリック教会が教皇至上権擁護のために引き合いに出す公会議論を批判的に検証し、カルヴァン文書は枢機卿サドレートが1538年にファレルとカルヴァンを追放した新教ジュネーブ市に旧教への復帰を勧誘した書簡への返信をカルヴァンが執筆することになったもので、勧誘の論拠であるカトリック教会の正統性自体を検証、批判したものである。この接点を精査した論考にルター学者ゲリッシによる「ルターの解釈者カルヴァン」があるが、論者は「カルヴァンはカルヴァン主義者ではなく、福音主義者であった」との前提から、ルターとカルヴァンが共通する福音主義の観点から互いに評価をし、批判もしたと結論する。例えば、カルヴァンがルターを高く評価したことと聖餐におけるキリストの現在をめぐり異論を唱えたことは広く知られていたが、そのルターがカルヴァンの『返信』を読み、好意的に評価したことをシュトラズブルクの改革者ブツァーへの手紙で伝言を依頼した繋がりである。後に、カルヴァンはフランス宗教改革の成り行きに関しルターの意見を打診すべく手紙を認めるが、その転送をメランヒトン宛書簡で依頼したところ、状況判断からメランヒトンが転送を握りつぶした経緯もあった。¹ この接点をめぐっては、『脈絡におけるルター』と『脈絡におけるカルヴァン』という歴史学的に厳正な研究の著者として知られるシュタインメッツの論考もある。論者は上述の1539年の二文書が共通してカトリック教会の歴史を検証した点に注目し、ルターが自らのカトリック教会史評価をカルヴァンが共有したこともあり、カルヴァンが全プロテスタント運動のスポークスマンとなりうると確信したと結論する。² 以上はルターとカルヴァン間の「交流」と呼ぶにはあまりに限定的ではあるが、これらを参考にしつつ、主に両者の資料と歴史的研究に配慮すると思われる二次資料を用いて「ルターとカルヴァン」の糸口と今日的挑戦の二点に絞り論考を進めることとする。

1. 「ルターとカルヴァン」の糸口

(1) 比較宗教改革論？

ルターとカルヴァン間の世代の相違やそれぞれの解釈史の壁を超えて両者の関係を正しく理解する「糸口」を探るにあたり、ルターの宗教改革とカルヴァンの宗教改革には新教主流派の改革という共通項があり、福音主義神学の神論、聖書論、救済論などを共有するにもかかわらず、歴史的には歴然として別個の「かたち」を採った宗教改革であるとの認識がまず必要となる。これは、神学以外の諸学と学際研究が十六世紀の宗教改革を研究対象とし、その全体像がより明らかにされた今日、多くの研究者が抱く共通認識であろう。そこで、「ルターとカルヴァン」のテーマを取り上げる場合、ルターとカルヴァンの宗教改革の歴史的必然を並行的に描写し、両者の関係を分析・比較検討する「比較宗教改革論」とも言えるアプローチが当然注目されることになろう。事実、今日ルターとカルヴァンの関係に触れる研究の多くがこのアプローチを採り、また、それによりそれぞれの宗教改革の特徴や両者間の相違が適切に説明されることも事実である。ただし、このアプローチで本講が目指す「ルターとカルヴァン」の主題を十分語れるか、との素朴な疑問が残ることも疑えない。

ルターの宗教改革の「かたち」を問う場合、それはドイツの宗教改革のあり方を問うことになる。まず、神学者ルター自身が福音主義の基本教理を容れる「かたち」にあまりこだわらず、ドイツのルター派宗教改革にはむしろメランヒトンの貢献が大であったことも事実である。また、ルター主義が諸領邦に浸透するにつれて新教領邦の事情や君主の意向がいわゆる「ルターの宗教改革」に多様に反映されたこともあろう。ルター自身のヴィジョンには教皇ではなく神聖ローマ皇帝の主唱になる、ドイツの諸領邦、諸都市、教会代表などが一堂に会する宗教会議をもってドイツの宗教改革を断行するとの楽観論もあったとされる。さらに、皇帝カ

ール五世もドイツの「教会再統一宗教会議」(1540-41)を招集し、新教側からメランヒトン、ブツァー、旧教側からグロッパー、コンタリーニなどが主導し、カルヴァンも最後のレーゲンスブルク会議にシュトラスブルク代表団の一員として一部参加することになる。会議は、信仰義認論を含む5箇条で合意に達し、義認論ではルターの厳正な立場とカトリックの義化論双方を避ける形で二重義認論といえる立場を採るが、ルター自身と教皇庁からの反対などもあり、会議としては不成功に終る。³ その後のルターの宗教改革に見る「かたち」は、旧新教間のシュマルデン戦争での敗北を経て、1555年の「アウグスブルク宗教和議」において一応定まることになる。この和議の実質原則は二つあり、旧新教の区別なく領邦君主が「宗教改革権」を持ち、「領邦君主の宗教は領民の宗教となる」とされ、その結果旧教領邦と新教領邦のすみ分けが完了する。

カルヴァンに見る宗教改革の「かたち」は、ルターと較べてその同一視は容易ではないが、ファレルに迫られて参加した第一期ジュネーヴ改革とシュトラスブルクにおけるフランス人教会牧師を主務とした時期を経て、1541に始まる第二次ジュネーヴ期における活動と著述において一応の「かたち」を認めることができよう。ちなみに、1541年以降のジュネーヴ教会の改革に関しては、ジュネーヴ市到着当日の市議会参事会への挨拶の席上でカルヴァンが提言し、委員会の設立を経ての数ヶ月という短期間で制定を見た『ジュネーヴ教会規定』において大胆な「かたち」の概要が明らかにされる。規定には、エコランパディウスがバーゼルで、ブツァーがシュトラスブルクで試みたものの不成功に終わった教会主導の訓練制度が含まれ、その実質確定のために1555年までの内部対立をカルヴァンは経験することになる。しかし、カルヴァンが母国フランスを含めたヨーロッパ世界にその改革理念の「かたち」と組織的に提示したのは第三版『綱要』(1543)においてであった。今日通常手にする最終版『綱要』(1559)第四篇(教会論)のほとんどが第三版で新たに書き加えられるが、そこでカルヴァンが問うたのは聖書の厳正な解釈に基づく「教会の真実なかたち」であった。ジュネーヴを宗教改革の拠点、ひな型とし、第三版『綱要』を神学の教科書としてカルヴァンはフランス宗教改革の前進のための多様な手段を駆使することになる。例えば、文書活動には改革理念を明らかにする論争書、聖書註解などのラテン語と仏訳文書が大量にジュネーヴで印刷され、フランス流入の手段が講じられる。教育活動としては、カルヴァンの神学と聖書講義にヨーロッパ各地、とりわけフランスから多数の聴講生が集ったとされる。さらに、宣教活動としては、カルヴァンは躊躇の末1555年ころに、フランスの地下教会への牧師派遣に踏み切ったと思われる。歴史学者キングドンの研究によれば、フランス国王の正式抗議を無視し、半ば公然と牧師会の責任で毎年10-20名単位(非公式には100名以上)の牧師が派遣されることになる。⁴ こうして、1550年代のフランス貴族階級からの新教への改宗機運とも相まって、1559年にはフランス改革派教会第一回全国大会がパリで秘密裏に開催される。『フランス信仰告白』を採択するこの大会はカルヴァンの改革理念そのものを表すものではないが、彼の改革理念の「かたち」を色濃く反映することから、しばしばその改革活動の快挙とみなされる。しかし、その三年後にはフランス改革派教会は宗教戦争に巻き込まれることになる。

ルターとカルヴァンの教会改革がそれぞれ異なった「かたち」を採ったことには歴史的要因に加えて、両者の神学上の相違があったことは言うまでもない。紙幅の都合で例証を二点に絞れば、両者の律法理解と当時のキリスト教社会の総括的表現である「教会と国家」における為政権理解を挙げることができよう。第一の律法理解に関しては、律法は内包的にはモーセの十戒に代表される神の戒律を意味し、使徒パウロが「律法は裁き、福音は赦す」という意味合いである。しかし、詩篇が「あなたの律法は完全で、魂を生き返らせ」とするように、律法は外延的には神のことばを意味しよう。さて、律法には断罪、教育、規範という三用法がある

とされるが、ルターが基本とするのは第一の断罪用法である。「義にして、恵み深い神」の理解から、信仰者が実存的に律法により裁かれ、福音により救われることを福音理解の基本としたルターは、この点を名作とされる『小教理問答』で明らかにする。問答書においてルターは家長をして子供たちに十戒を一戒ずつ唱えさせ、それぞれ「その意味は」と問わせ、そして子供たちに十通りの答えをさせるが、答えの出だしはすべて同一で「神を畏れ、愛すべきです」とした。すなわち、神礼拝を問う律法の第一の板であれ、隣人間の倫理を問う第二の板であれすべて福音理解の基本、すなわち、律法において裁き、福音において赦す神を指し示すことになる。⁵ この一例においても、ルターの福音原則重視が伺われ、その半面その福音を容れる容器である教会や宗教の実践や「かたち」にあまりこだわらないことがあろう。他方、カルヴァンはルターの第一用法およびメランヒトンが強調した第二・教育（断罪された罪人にキリストへと導く教育係）用法を採用するものの、キリスト者にとっての最重要を規範用法とした。すなわち、律法ではなく福音により救われた信仰者にとって、律法は神の意志を反映し、外延的には神のこぼを意味することから神礼拝と実践上の規範となりうるとする。ルターとカルヴァンにおける神概念の根本的相違を、カルヴァンがルターと同じく「義にして、恵み深い神」とすることに加えて神を「法の制定者」とすることにあるとしたのはオーベルマンである。カルヴァンにとっての宗教改革は福音の基本的理解のみならず信仰者と教会を秩序立った、あるべき姿を回復することにあると理解したとする。先にルターの『小教理問答』における律法理解に触れたが、この点と関連してカルヴァンの初版『綱要』第一章（律法）から例証する。カルヴァンは十戒の第一の板（1－4戒）を「私たちが神に対して行うべきことを教える」とし、第二の板（5－10戒）を「隣人に対し、神に対しあらわすべきわざ」と要約する。すなわち、十戒を規範としてなすべき信仰者の務めの意味合いであろう。⁶ ルターはカルヴァンにおける第三用法の強調を福音主義に律法主義を導入するものと危惧したとされる。しかし、カルヴァンにとっては信仰の実践的改革、宗教改革の「かたち」を聖書の規範に照らして作り上げることがカトリック教会に対抗する上で不可欠とみなしたといえる。

神学理念の相違のもう一つの例は、宗教改革における為政権の役割をめぐるものである。1520年にルターは三大文書を公にし、宗教改革の総括的ヴィジョンを明らかにする。第一の『キリスト者貴族に与える』は教会の基本的構造およびキリスト教社会の改革、第二の『教会のバビロン捕囚』はカトリック教会が救済制度の要とした教会典礼の改革、第三の『キリスト者の自由』は信仰者の生活の改革を目指し、なかでも第一作は「教会と国家」全般を視野に入れた改革案であり、最重要文書とみなされる。この文書はドイツの指導者、領邦君主の愛国心に訴えて改革を推進し、彼らの指導力をもって宗教会議を招集し、一気にドイツ教会の機構改革から、悪弊の除去、キリスト教社会の全般的刷新までを意図したものだといえる。このような当初のルターの改革理念などもあり、ルターの宗教改革は領邦君主の新教への帰依を契機として、概して福音主義の説教と聖礼典の導入、カトリック教職制度と典礼の除去へと進む形を採る。その際、カトリック教会における教会の統治と信仰者の生活管理の要であった主教の除去と新教教職体制の不備などもあり、ルターは領邦君主に「臨時主教」の役割を期待することにもなる。こうして、ルターとメランヒトンの協力により制定されたザクセンにおける教会巡察制度は領邦君主の主導の下に置かれ、先述のアウグスブルク宗教和議における「宗教改革権」の領邦君主への寄与への道を拓くことにもなる。⁷ 他方、カルヴァンにおける「教会と国家」理念の形成は、ルターが直面した領邦制度という現実の制約に当たるものがないこともあり、かなり自由に思想展開がなされたという特色があろう。初版『綱要』第六章はキリスト者の自由、教会権、政治統治の三主題を取り上げるが、第二と第三が「教会と国家」の枠組みに触れるもので、そこに二つの特徴的な理念が認められる。一つは、カルヴァンがこれら二つの主題をキリスト王国論に位置づけ、霊的な王国の下位に地上における教会と為政者を王国の「役

者」、キリストの「仕え人」として意義づけたことである。ルターには二王国・統治論があり、そこでは「教会と国家」は「福音の統治」と「律法の統治」と区別され、キリストの王国は福音の統治である教会とより密接に結び付けられた。しかし、カルヴァンにおいてはキリスト王国論における両者の統合が目指される。もう一つは二つの主題のタイトル表現に関するもので、具体的には教会には主権 (potestas) を意味する「権能」をタイトルとして与え、為政者には政治的「統治」(administratio) というタイトルによって格差をつけたことである。ここでの「統治」は政治を行う機関「政府」を指すもので、ある主権に仕えて主権を行使する「務め」のニュアンスであろう。そして、教会にのみ「権能」が与えられる根拠は、為政者にはなく教会にのみキリストの主権を意味する神のことばが委ねられていることにある。ここから宗教改革は本義的にはキリストの王国の働きであり、教会と為政者双方が「仕え人」としてそれに当たるものであろうが、教会権の観点からすれば、教会は聖書から宗教改革の「かたち」を主体的に定め、為政者の協力をもって推進することになる。⁸ この「教会と国家」理念は先述の1541年の『ジュネーヴ教会規定』にも活かされていると思われる。ちなみに、ジュネーヴ住民の信仰と生活全般を視野に入れる教会訓練制度の要である長老会は牧師・聖書講師全員と市議会から選出される委員から構成されるが、市議会委員は「教会の長老」と意義付けられ、長老としての任職を新たに受けてから長老会に加わる。ここに、長老会が神のことばに基づき、教会主導の訓練を行う理念と実践が改革派宗教改革の中でも初めて制度化されたことになる。⁹

(2) 宗教改革の垂直・実存的次元と水平・救済史的次元

上述の比較宗教改革論のアプローチは成るべくして成ったルターの宗教改革とカルヴァンの宗教改革が必然的に異なった形態を採って発展したこと、また、双方の関連をある程度説明しうることを示唆した。しかし、「ルターとカルヴァン」という主題を設定する場合、このアプローチが主題の意図することころを十分明らかに出来ないのでは、との危惧もあった。そこで、もう一つの「糸口」として、宗教改革史全体を視野に入れた上で、ルターとカルヴァンおよびそれぞれの宗教改革を同一時代人および主流派宗教改革において本質的には同一の改革を目指した運動とみなすことから始めるアプローチがあるかと思われる。これを「伝統的」アプローチと片付けることは出来ようが、冒頭で触れた研究史の今日的動向が多様化と細分化で混迷する中で、原点に戻って宗教改革の本質を問う試みの一つと見ることもできるかと思われる。ルターとカルヴァンの時代を中世末期、ルネッサンス期、近世初期のいずれに位置づけるにしろ、彼らが同時代人であり、同じ時代の思想との交流を経て改革者の形成を見たことに変わりない。ルターが唯名論神学、人文主義、アウグスティヌス主義との長く、熾烈な取り組みと研究者が言う「突破口」を経て到達した福音主義と、後年「突然の回心」を経てカルヴァンが到達したものが同一であることも疑えない。改革者としてのルターの時代が1520年代から40年代、カルヴァンのそれが1530年代から60年代とズレがあることは事実としても、それぞれの時代でルターが体験した宗教改革とカルヴァンが把握した宗教改革は本質的に同一であった。さらに、両者が宗教改革者の中でも抜きん出て、聖書全体を全教会に語るという聖書解釈者としての使命を、また、十六世紀の宗教改革を全体として捉えんとした視野の広がり共有したことも事実であろう。ただし、宗教改革の本質をめぐる両者に相違があったとすれば、それは本質そのものであるよりは、それをどのように理解し、強調するか、という付随的な相違とみることが出来るのではないか。ちなみに、「いかにしたら恵み深い神を」見出せるかとして始められたルターの宗教的闘いが帰着した福音主義、宗教改革の「原型」、およびルターの宗教改革が「原型」の堅持を最重要視したことは、第二世代のカルヴァンにとっては歴史的「所与」であり、むしろその「原型」が直面する諸問題に新たな解決を見出すことが改革者の使命となったことの相違はあろう。ここから、ルターおよびカルヴァンにおける特

徹的理解と強調点を、ルターが宗教改革の垂直・実存的次元に、カルヴァンが水平・救済史的次元にアクセントを置いたことの相違と認め、またその相違を相関的、補完的關係と捉え、さらに「ルターとカルヴァン」理解の「糸口」とみなすことが可能かと思われる。

1512年に聖書学で博士号を取得し、大学で聖書講義を始めたルターは、聖書から「律法による義」と「信仰による義」の区別を学び福音主義に到達したとされる。その途上の『第一回詩篇講義』(1513-15)においてルターは教会が「信仰者の会衆」であるとの原則を発見する。講義を精査したヘンドリックスによれば、カトリック教会が神の絶大な恵みなしには人は救われなとしつつも、その救いの完成のためには神への愛の原則から、終ることのない行為義認の積み重ねが求められると教えたことに對し、ルターは簡明に救いの原型は神を信じ、義とされることにあり、信じたものの集まりである教会にあるとした。ヘンドリックスはカトリックの教会理解を「愛・教会論」と呼び、それに対するルターの「信仰・教会論」がプロテスタント福音主義の基本的教会理念となる「信仰者の会衆」を提供したとする。¹⁰ すなわち、ルターにおける宗教改革の「原型」には、神のことばが語られ、そこに信仰者が生まれ、信仰者が教会として結集するという垂直・実存的な原則がまずあり、宗教改革がどの局面に展開するにしろその原則が常に確認されることが改革者ルターのこだわりであったことである。他方、カルヴァンの場合は、歴史に規範的意義を与えたとされる人文主義の背景から神学と取り組み、宗教改革を第一義的に歴史と捉えることが特徴となる。ルター学者グリッシェによれば、カルヴァンの宗教改革理解のためにはカルヴァンを「カルヴァン主義者ではなく、福音主義者であった」との前提が必要となるとした上で、福音主義の観点からカルヴァンが歴史としてのルターの宗教改革を評価もし、また批判もした「ルターの解釈者」であったとする。一方でルターを「私たちの時代に福音の回復をもたらした改革者」とするものの、その教説を「教義的」に受容することを拒否し、むしろ歴史的に解釈して受容したとする。すなわち、カルヴァンが理解した宗教改革の歴史全体の中にルターの宗教改革を位置づけたことに他ならない。¹¹

ここで誤解を避けるために補足すれば、ルターの立場を「垂直的」とみなしたことは歴史、救済史理解を軽視したことを毛頭意味しない。ルターがキリスト教学の原点にある聖書を人文学者エラスムスと同様に志したこと、聖書解釈ではスコラ学的用法から人文学に基づく歴史的、言語的用法の重視へと転換したこと、宗教改革を人文主義が強調する聖書と古代教会のキリスト教の復興と位置づけたことから、後のカルヴァンがそうであったようにルターをルネッサンス人とみなすことに問題はない。また、宗教改革の弁証において、ルターには当時のカトリック教会と再洗礼派とを古代教会におけるペラギウス派とドナトゥス派と重ねる歴史的視点もあれば、古代の公会議史を検証した『教会会議と教会について』(1539)に見る歴史研究もある。さらに、晩年のルターは10年の歳月をかけた労作、『創世記講義』(1536-45)において、創世記を神の民である教会の歴史書、ひな型と捉えた。講義においてルターは、その神学の主要テーマである神の選びと教会、祝福と約束、神のことばと礼典、真の教会と偽りの教会との恒常的対立、「十字架の下」の教会をテキストに読み込む。また、アベル、ノア、アブラハム、イサク、ヤコブそれぞれの時代の教会を「福音的教会」とすら呼ぶ。¹² さらに、今日の歴史研究では考えられないことであろうが、当時の人文主義の時流においては許容される範囲であったと思われるが、ルターが旧約の父祖たちの時代の教会と彼が体験する十六世紀の教会の歴史とを自由に重ねあわせることである。しかし、膨大な講義録を精査したわけではないが、目にした範囲内での印象を言えば、父祖の時代間の歴史的関連や発展であるよりは、それぞれの時代における神のことば、福音の宣言、信仰者、信仰者の民という垂直的次元の強調が見られるかと思われる。ちなみに、冒頭で触れたシュタインメッツにルターの創世記講義とカルヴァンの『創世記註解』(1554)の興味深い比較研究がある。筆者はルターが全旧約聖書中で

もっとも不可解なテキストとみなすヤボクの渡しにおけるヤコブと神の人との格闘(32: 23-32)を例証して、明らかにルター講義を参考資料の一つとしたカルヴァンがルターの解釈を高く評価すると同時に批判もしたとした上で、両者の解釈の特色が明らかになるとする。両者共にこの格闘を神とヤコブの歴史における取り組みとするが、ルターかこれを怒れる神と信仰者ヤコブの格闘、信仰の大胆さと巧妙さにより神から祝福を受ける物語とし、カルヴァンはこれを神の摂理と信仰者への配剤という歴史的概念から解釈し、ヤコブに見る信仰の堅持に注目する、と筆者は結論する。¹³ ここにもルターが聖書の歴史を垂直・実存的次元から捉えた事例があり、同様に宗教改革史をも解釈したことの示唆があろう。

上述のルターにおける聖書歴史と十六世紀の宗教改革史との重ね合わせとの関連では、同様の強調がカルヴァンの『詩篇註解』(1557)にも顕著に認められる。この註解書は例外的にカルヴァン自身が病身を押して書き上げたほどの力作で、通常自らのことを語ることを良しとしないとした筆者が、その序文において「突然の回心」を含む自身の信仰遍歴を記す長文を記したことも例外的であった。詩篇の作者ダビデを預言者とみなす筆者は、ダビデの生涯に比べ自らの生涯はあまりにも貧相とした上で、「もし私とダビデに共通するものがあるとすれば、比較することをためらわない」とした。註解においては、ダビデ時代の真実な神の民が三位一体の神とキリストにある救いを信じたとし、その民を「十字架の下の教会」とすら呼んでいる。¹⁴ しかし、詩篇註解にはもう一つの、特徴的な教会のイメージが登場する。それは、神が支配する歴史を摂理の場、劇場に喩えて、「貴賓席(オーケストラ)のように、より気高い部分が教会である」とする。すなわち、これはダビデのパレスチナであり、カルヴァンのヨーロッパであれ、歴史という神の摂理・働きの場を劇場とみなし、教会は最高の観劇の場にある特権を享受するとの救済史的観点であろう。¹⁵ 実は、この救済史的観点はカルヴァンの最初の聖書註解で、聖書解釈のひな型を提示した『ローマ書註解』(1540)以来取り組んできた課題であった。ちなみに、ローマ書註解では、使徒パウロが神の創造と人類の墮罪の背景から、救済史をアブラハムを起点とする「信仰義認史」と理解したと、カルヴァンは基本的に捉える。パウロのテキストの流れの沿って、カルヴァンは信仰義認史を旧約時代、キリストの初臨、使徒時代からその後の教会の時代を経てキリストの再臨までの全歴史と捉え、時代ごとの信仰義認の民の闘いは異なるとは言え、そこに一貫する救済史の主・キリストの支配を認めたといえよう。そして、「全イスラエルが救われる」(11:26)を「ユダヤ人」と「異邦人」から集められる信仰義認の民全体と理解し、それを「キリストの王国の完成」と解釈する。¹⁶ この救済史観の一環としてカルヴァンの宗教改革理解があることになる。

2. 「ルターとカルヴァン」の挑戦

「ルターとカルヴァン」の糸口を宗教改革という一つの神の働きをルターとカルヴァンが二つの次元として捉えたとしたが、相関的、補完的とした彼らの宗教改革観は今日私たちになにを訴えるかの問いが残る。この問いに取り組むに当たり、キリスト者にとって最も親しみのある祈り、「主の祈り」に一つの示唆を求めることとする。「主の祈り」は最小限主義の祈り、もっとも小さい六つの願いごとのことばをもって、神と信仰者の世界への最大限の効果を意図した祈りとされる。具体的には、最初の三つが祈りを聞かれる神について、それらと「対」をなす残りの三つが祈る私たちについての願いごととなる。しかも、「対」をなす第一と第四が心と口をもってする神礼拝と食するパンと小さい世界から始まり、第二と第五が神の支配(王国)と罪を赦しあう信仰者の共同体へと展開し、さらに第三と第六が天地に及ぶ神の摂理とそれに対抗する悪の力からの信仰者の解放へと願いごとの視野が末広がり拡大する。この「主の祈り」を示唆とすれば、ルターとカルヴァンはそれがなければ宗教改革とはいえない最

小限の要因をなにとみなしたか、あるいは、旧約時代、新約時代、終末に向かう教会の時代のいずれにおいても共通して必須最小限であるものをどのように捉えたか、の問いとなろう。多様な答えが可能であろうが、本講は以下の三命題に要約される三要因を想定する：神は神のことばをもって人と世界に語りかける；神は信仰者をそのことばをもって興す；神は神の民・教会の交わりにおいて信仰者を保つ。三要因をめぐる以下の考察においても、本講は上述したルターとカルヴァンそれぞれの宗教改革観が反映されるものとする。

(1) 神のことば

改革者としてのルターとカルヴァンの全生涯は、一方でルターの賛美歌「神はわがやぐら」にあるように「みことばこそ進みに進め」の確信に立ち、他方で神の語りかけとことばの宣言がサタンの怒りと世の無関心および反抗に晒されるという現実を体験し続けたものといえよう。彼らの体験の核心は、「ただ聖書のみ」はお題目ではなく、世のみならず私たちの中にある無関心や反抗心、この世を支配し神に敵対する絶大な勢力の攻撃の脈絡において、神がことばを語り、信仰者が聞く、にあったと言える。1512年に聖書学で学位を取り、大学で聖書講義を行うルターは、ドイツで大々的に売りに出された免罪符をめぐる聖書から問題提起した1518年の著作において、神のことばが語られる時にはサタンの怒りと世の反抗が激しいとし、「これを押し戻すのは私たちの仕事ではない」、手に余るものと嘆いたとされる。それから18年後の1536年、第二世代のカルヴァンは『綱要』に付したフランス国王宛序文において、福音主義は教会と社会を騒乱し、国家に反逆を企てるものとの批判を意識し、「神の言のいわは特質...すなわちサタンが静かに眠っている間、神の言は現れ出てこないのです」とした。サタンの煽動で騒乱罪だ、反逆罪だとフランスが騒いでいるのは、神のことは前進している証拠、という主張である。¹⁷ さて、そのルターとカルヴァンが神のことばが語られることをどのように理解したのであろうか。

[この部分は煩瑣を避けて注記を略して論考を進めるが、] まず、ルターは神のことばをダイナミックに、生きて働くものと理解したとされ、その例証にしばしば引用されるのが1521のヴォルムス帝国議会における証言、「我ここに立つ」であろう。前年にカトリック教会から異端者として破門され、議会では自説の撤回を迫られて拒否したルターが意図した「ここ」は聖書とされる。神学においては、まず、ルターは神のことばを三位の神の第二位格、キリストと理解し、全聖書においてキリストは神のことばを語り告げるとした。例えば、ルターならではの表現で「旧約聖書は、赤ん坊イエスを受け容れた飼葉おけとイエスを包んだ布のようなものである。旧約聖書は本当にイエスを包んでいる」と。また、語られた神のことばは人に信仰の決断を迫り、人を救うとの強調も見られ、「新約聖書は書き下さるべきではなかった。本来、それは叫ばれるべきものであったからである。教会はペンを持つ家であるよりは、叫ぶための口を持つ家でなければならない」も一例となる。さらに、神のことばと対峙する信仰者の姿勢にもダイナミックな神のことば理解の反映が見られる。ルターは旧約ではイサクを犠牲としてささげるアブラハムに、新約ではゲッセマネの園で祈るイエスにその信仰者の崇高な姿を認めたとされる。例えば、「アブラハムがイサクをささげるという死の時に、いかに神の栄光が身近にあることか。私たちはしばしばいのちの真っ只中で、死ぬばかりだと言う。しかし、その時神は言われる。いや、そうではない。死の真っ只中であってあなたがたは生きているのだ、と。」他方、カルヴァンの場合は、語られ神のことばの権威とそれに対峙する信仰者における服従という主題の強調が著しい。まず、カルヴァンは「神ご自身の生けるみ声が、あたかもそこで聞かれるかのように天から注がれたと確信されるものでないならば、それは信仰者に対して十分な権威をもつ資格がない」とする。次に、神のことば自体は「疑う余地のな

い神々しい力がそこから迫って来、...これによって私たちは意識的に、自発的に服従するように仕向けられ、引きよせられ、しかも、これは人間の意志や知識よりも、もっと生き生きとし、もっと力強いものなのである」と描写される。さらに、神のことばに対する服従があるところでは、聖霊の働きにより信仰者において「ことばの実」が結ばれないことはないとの確信の強調もある。「聖書の弟子となるのでなければ、だれ一人として聖なる教理をわずかでも味わうことができない。すなわち、服従からは単に完全な信仰が生まれるのみでなく、一切の正しい神認識が生まれるからである」と。以上ルターとカルヴァンの神のことば理解の一面を垣間見たが、そこにも両者のアクセントの置き方に相違が認められよう。

ルターとカルヴァンの神のことば理解には、聖書を唯一の規範とするという「ただ聖書のみ」の原則の裏側として、聖書以外のいかなるものであっても、キリスト者にとって最終的権威を有するものとは認めない、拒否するとのもう一つの原則があることも見逃せない。宗教改革者としての両者の活動の大半はこの原則の維持に向けられたといっても過言でないと思われる。この点をあまり研究者が注目してきたとは思われない一つの事例をもって例証する。これは、古代教会の「ニカイア信条」がアリウス主義の異端を退けるに当たり、信条が聖書には認められない用語、三位一体、同質（ホモウシオス）、位格を用いたこととの関連でルターとカルヴァンが異なった状況ながら同一の問題に直面し、攻撃され、弁明を強いられたことと関連する。聖書の最終的権威と教会の権威との対立の脈絡で、ルターの場合は『ラトームス駁論』(1521)で信条の鍵用語をめぐり「私はホモウシオスを憎む」とし、カルヴァンの場合は初版『綱要』(1536)で上述の聖書に認められない用語をめぐり、「すべての者が正統的信仰に同意するのであれば」とのただし書きを付した上で、「願うことならそれらが埋められてしまえばよいが」としたことである。¹⁸ ルターもカルヴァンも異端を退けた「ニカイア信条」の教会における権威を否定したわけではなく、この事実をもって教会の権威を聖書の上に置くカトリック教会の権威を否定したものである。事実、ルターの場合は、メランヒトン起草になるルター派の基本信条「アウグスブルク信仰告白」が公に「ニカイア信条」を告白することを容認している。しかし、カルヴァンの場合は個人的で、より深刻な状況、すなわち、彼自身がアリウス主義の異端の嫌疑で訴えられる中でこの原則問題に直面し、極めて徹底した聖書主義を貫くことになる。事態は、1537年にジュネーヴ教会主任牧師のファレルと聖書教師着任間もないカルヴァンが、同門のパリ大学の先輩で、しかも神学部（俗称ソルボンヌ）卒の神学博士カロリによりアリウス主義の異端として、ジュネーヴに政治的、軍事的影響力を持つベルン当局に訴えられたことである。カロリは異色の経歴の持ち主で、人文学者ルフェーヴルが指導するパリ近郊のモー主教区の福音的改革に参加し、フランスでは福音的活動で知られ、スイスに亡命してこの時点ではローザンヌ教会主任牧師であった。カロリはファレルとカルヴァンの著作が神学的には三位一体の教理において不備ありとして、「ニカイア信条」と「アタナシオス信条」の正式受理を迫るが、ジュネーヴ弁護を全面的に指導したカルヴァンは「ニカイア信条」の用語を一切用いずに、聖書証言のみを引用して「ジュネーヴ教会説教者の三位一体に関する信仰告白」を起草して勝訴することになる。ルターに較べてもより徹底した聖書主義にこだわったカルヴァンは古代教会信条の正式受理を拒否した理由として二点を挙げる。一つは、ルターの弁明と同軸で、正式受理によりカトリック教会が主張する教会とその公会議の最終的権威に地歩を与える危険があり、もう一つは、ジュネーヴ教会が有するこの時代における自らの信仰告白を作成する権利を守るためであった。

(2) 信仰者

神のことばと対峙し、そこで神を信じる信仰者がある、との確信は改革者ルターとカルヴァンの原点であろう。ルターが長い神学的、靈的格闘の末に、カルヴァンが「突然の回心」を経て到達した救いの方程式は簡単、明瞭である。神の義がキリストの贖いにおいて示され、それをただ受けるだけとする方程式は、救いのために際限なく信仰者の善行を強要する教会の複雑な救済制度とその弁明をする煩瑣なスコラ神学に支えられたカトリック救済論と対立する。ルターとカルヴァンの救いの方程式は簡明であるとは言え、一方でそれが信仰者に救いにおける全的無能力を認めさせ、キリストの贖罪への全幅の信頼を求めることから、また他方で信仰者にも存在する自己能力と善行の容認願望があること、方程式を「安っぽい救い」と攻撃し、問題に直面する信仰者に自己救済をちらつかせる誘惑があることから、必ずしも安易な道とはいえない。ルター研究家は、「神のみ前」における信仰者のあり方の基本をめぐるルターの理念にドイツ語で「誘惑」(Anfechtung)と表現されるものがあるとする。確かに、ルター自身はこの「誘惑」の元凶をカトリック教会の複雑な救済制度に認めたと思われるが、宗教改革の紆余曲折の中で改革者自信の信仰的、精神的問題としても直面したとされる。このドイツ語は法的な「資格取り消し」を意味することから、例えば、神の選びを信じるルターは神がその選びを取り消したのでは、と悩んだとされる。このような悩みが十六世紀の信仰者には例外的であり、ルターに固有であったとは思えないが、信仰義認の方程式のチャンピオンとしてのルターにおける実存的問題としては意味があったものといえる。²⁰ 他方、ルネッサンス史の専門家である『カルヴァン：十六世紀の人物像』の著者バウスマは、カルヴァンの著述に頻繁に登場する二つのラテン語、「深淵」(abyssus)と「迷路」(labyrinthus)に注目し、カルヴァンが信仰者はこれらのことばが象徴する世界と直面すると理解したと解釈する。「深淵」は不定形、無意味、無存在などを意味し、人間と世界の混沌とした状態を示し、「迷路」は不確か、無目的、抜け出し難い不安などを意味し、いずれも当時の人間、宗教、社会の深層を描くとされる。また、オーベルマンもカルヴァンのことば、「ヨーロッパは混乱している」に注目し、バウスマの「深淵」と「迷路」にも言及し、カルヴァンの宗教改革はカトリック教会が培ってきた宗教世界を混乱状態とみなし、そこに神のことばに基づく秩序立てをもたらすことを目指したと規定する。この点を例証する興味深い小品に、カルヴァンにおける福音主義の最初の信仰告白ともみなされる、オリヴェタンの伝説『聖書』(1535)に寄せた序文がある。死ぬべき者を生かすキリストの贖罪の効力に触れ、カルヴァンは自らの回心を下敷きにしたと思われる31組の「対語」を挙げるが、以外にもその筆頭は「粗雑さは洗練され」(rudesse est adoucie)であった。その後、「怒りは静められ、暗闇に光が射し、...無秩序は秩序に」と続くのであるが、筆頭の対語に「深淵」と「迷路」の世界に低迷する信仰者とカルヴァン自身の信仰歷程における救いを見るといえようか。²¹ ルターには「誘惑」の渦中に「恵み深い神」があり、カルヴァンには「深淵」と「迷路」の世界にもキリストにある秩序と方向性がある。

キリスト教の歴史において宗教改革は信仰者をどのように理解し、また変えたのか、は宗教改革とはなにか、とも相まって大きな問題である。この問題に安易な答えがあるとは思えないが、一つの示唆として、ルターが聖書に照らして信仰者の一つの「理想像」を提示し、カルヴァンが信仰者をめぐる「現状認識」に徹したと見ることできるかと思われる。ルターは信仰義認論から信仰者を「同時に義とされ、かつ罪人」と実存的に位置づけた。福音において義とされながらも、律法が支配する世にある限り信仰者は裁かれる罪人であるとした。この義認論をキリスト者の倫理領域に転用した『キリスト者の自由』(1520)において、信仰者は福音の救いにおいてはだれにも拘束されない「王」であり、同時に世に生きる信仰者としてはすべての者に負債を負い仕える「奴隷」、すなわち信仰者は福音に関してはすべてから自由であり、律法に関してはすべてに仕える自由があるとした。これが信仰者の「理想像」であるとするれば、オーベルマンが指摘するように、ルターはこの理想を実践することがいかに困難であるかを最

初に認識し、また、体験した改革者であることになる。自由の濫用はルターが農民戦争の渦中で直面した農民層だけの問題ではなく、教会と社会のすべての領域で認められ、この事実も為政権に信仰者のあり方の管理を委ねる素地となったとされる。²² 他方、カルヴァンが登場する1530年代までには、プロテスタントの信仰者像はそれを好意的に評価する側においても、また、批判するカトリック論争家や宗教改革には理解を示す人文主義者の間でも定着したと思われる。とりわけ、フランスでは「国王顧問、宮廷請願員」の肩書きを持つ人文学の第一人者、カルヴァンにとってはローマ法研究の大家、オルレアン大学法学部卒の大先輩、ビュデの『ヘレニズムからキリスト教への移行』(1535)は宗教改革を「新運動」と規定し、とりわけその信仰者像を「無拘束の自由」、「法規なき放縦」とみなし、カトリック教会が古代から継承する訓練制度や儀式を放棄し、信仰と道徳一般の低下をもたらしたと批判した。²³ このような歴史的状況下において、カルヴァンはルターのキリスト者の自由理念の基本構造は継承しつつも、それに対する批判に鑑みて新しい信仰者像の構築に取り組むことになる。事実、初版『綱要』に付した国王への「序文」は直接ビュデの批判への反論であるが、とりわけ注目されるのは『ローマ書註解』におけるルターの信仰義認論についての鍵テキスト(1: 16-17)への註解であろう。ルターは16節の「信仰から信仰へ」(ex fide in fidem)の「信仰から」を強調し、それを17節の「義人は信仰により生きる」と結び付けて信仰義認論を確立したとされる。しかし、カルヴァンは「信仰から」を定説として簡単に取り上げ、むしろ「信仰へ」に注目し、信仰により義と認められた者において聖霊の働きにより神の義が増し加えられることを強調する。増し加えられた義は信仰者の功績ではなく神の働きとみなされるものの、それと取り組むことが信仰者の生き様、使命と意義づけられることになる。さらに、カルヴァンはこの信仰者像の根底となる前提として、アウグスティヌスの恩恵論のかなり厳格な解釈とされる人間の「全的墮落」理念をローマ書第一章などから唱える。²⁴ この信仰者像からカルヴァンは神礼拝と信仰者の実践をめぐり、彼自身の出自でもあるフランス人文主義改革派を「偽ニコデモ主義者」と批判して論争し、また、彼が説教するジュネーヴ市に向けては「この都市は墮落し、邪悪である」とすら攻撃する。ルターが信仰者の「理想像」を提供したのであれば、カルヴァンがその信仰者の苛酷な「現状認識」を問うたと言え、そして、宗教改革の信仰者理解はルターの「理想像」とカルヴァンの苛酷な「現状認識」の間で振幅・展開したともいえようか。

(3) 教会

ルターはカトリック教会から破門され、神聖ローマ帝国からは市民権剥奪に当たる刑を受け、カルヴァンは母国からの逃亡・亡命者の道を選び、両者とも福音主義の信仰ゆえに処刑された多数の同信者の存在を覚えながら生涯を送る。確かに、ドイツの一部ではルターは英雄視され、彼の教説を厳守する支持者が多く存在したこと、フランスでは認知されることのなかったカルヴァンが亡命地ジュネーヴでも同様の状況があり、彼自身が「私から偶像を、ジュネーヴからエルサレムを作り上げる」と戒めたことがあったことは事実であろう。しかし、ルターがしばしば「十字架、十字架！」を叫び、新教陣営のための活動の旅先で没するまで自らを「十字架の下」にある改革者とみなし、カルヴァンが死の床からの同労牧師に向けた決別の辞において、二度同じ表現をもって「私になしたことはすべて無価値に等しい」としたことも事実である。さらに、両者は宗教改革者の中でも例外的かつ抜きん出て全聖書を全教会に語り、解き明かすことを使命とした改革者であった。ここから、両者の所信の核心において、両者は教会をどのように理解し、その教会になにを語ったか、との問いは重要な意義を持つと思われる。詳論を一切割愛し基本理念に限定すれば、両者は神のことばと対峙して信仰が生まれ、信仰者が集められて教会があるとの福音主義の原則に立ち、教会を「信仰者の会衆」と捉えたといえる。この教会はいわば歴史における教会であり、会衆が現実にとどのように集められ、かた

ちを取り、進展するかの詳細が彼らの教会論の大部分を占めることになる。その反面、両者の教会理念には歴史的次元を超えた、ルターで言えば二王国・統治論、カルヴァンで言えばキリスト王国論との関連で捉えられた次元の教会がある。ちょうど、新約聖書にローマ、コリントにある教会に加えて、エペソ書やコロサイ書に見る、キリストの霊的世界支配と関連する教会、黙示録の14万4千人にあたる終末的教会の認識があることも事実である。両者の教会理念を語るには、これら二つの教会の実相のいずれを欠いても不十分といえよう。

ルターとカルヴァンは共通して歴史における教会が神のことばの宣言と聖書的な聖礼典（洗礼と聖餐）の執行をもって顕現すると理解する。しかも、両者が聖礼典を「見える神のことば」とするアウグスティヌスの所説を採ることから、文字どおり「信仰者の会衆」は宣言されることばと見えることばの執行をもって成り立つことになる。この事実がプロテスタントの基本原則であるとすれば、原則に対する両者のアプローチには相違があるとしても、基本原則に則った宗教改革を目指すことにおいては相違はない。以下の考察において、ルターのアプローチを神のことば「楽観主義」、カルヴァンのそれを神のことば「現実主義」と捉えることとする。

ルターの神のことば「楽観主義」は改革者の生涯を通して終始一貫、徹底している。改革初期のカタリーヌスへの反論において、「教会の全生命と実質とは神のことばの中にある」としたルターは、『シュマルカルデン条項』(1537)では、七歳の子供でも知っているとして教会を「聖なる信仰者たちであり、羊飼いの声に聞き従う羊たち」と定義し、『公会議と教会について』では、「神のことばは神の民なしには存在しえないし、逆に神の民も神のことばなしには存在しえない」とする。²⁵ ルターにおける楽観論の徹底は、同一原則を七歳の子供でも知るとした個別教会、『アウグスブルク信仰告白』第7条が規定するルター派教会全体、全キリスト教会を代表するとされる公会議に画一的に適用することからも明らかになる。ちなみに、ブレヒトが指摘するように、『公会議と教会について』執筆当時の『卓上語録』において、ルターは神のことばを語る牧師と会衆の集まりと公会議双方における神のことばの原則はまったく同一としたとされる。²⁶ 同一原則の普遍的適用はルターが改革の必要を訴えるカトリック教会にも当てはめられたと思われる。例えば、『私誦ミサと司祭授任について』(1533)においてルターは教皇支配下の教会といえども、洗礼、聖書、説教、罪の赦し、（ミサという異形態ながら）聖餐、教職、祈祷があればそこに「聖なる教会」があり、聖人崇敬やミサなどの瀆神的悪弊も聖書の教えの浸透により次第に改革されうると楽観視した。²⁷ ルターの楽観論と対照的なのは神のことばの原則および実践の徹底を目指すカルヴァンの「現実主義」と呼べるアプローチであろう。この点への例証には多くあろうが、例えば、1541年に再招聘を受けたジュネーヴにおける先述の教会訓練制度がある。自律的教会訓練理念に関しては、チューリヒに代表されるツヴィングリ主義が為政権主導の教会訓練を説き対立しており、ジュネーヴに影響力を持つベルンがツヴィングリ主義を採用し、ジュネーヴ内部の市議会、貴族層にはカトリック時代の司教による教会訓練の専制再来を危惧する反対勢力が根強くあるため、改革者の生命を賭して取り組んだカルヴァンが制度の実質的確立を見たのが14年後の1555年であった。また、神のことばの実践例としては、先述の最終版『綱要』第四篇（教会論）のほぼ全てが歴史における教会の聖書に基づく具体的な「かたち」を追求したことがあろう。さらに、ルターの楽観論とは際立って対照的なのが、神のことばとカトリック教会との関係をめぐるカルヴァンの姿勢であろう。出版前後から反対があった、カトリック典礼への参加とカトリック教職としての任職の是非をめぐる『二書簡』(1537)以来、カルヴァンはニコデモ主義論争や著作をもって、「公同的（カトリック）教会」と教皇支配下の「ローマ・カトリック教会」とを理念上区別した上で、現行カトリック教会には「キリストの教会」としての名残はあるものの、

その本質とかたちとしては「キリストの教会」として容認しがたいとの姿勢を貫く。カルヴァンの立場は、フランスの現行カトリック教会内での改革を唱える穏健改革派のみならず、通常カルヴァンと同じ立場に立つとみなされるブツァーからも暗黙裡に批判される。ブツァーの私文書『神学的勸告』(1540-41?)は手書き筆写文として残るもので、その存在はブツァーの膝もとのシュトラスブルクにあるカルヴァンにも知られていなかった可能性があり、研究者には1980年代に初めて知らされたものである。その一部にカルヴァンの名を伏せた、『二書簡』の第一書簡の反論を含むブツァー文書の大命題は「教皇派においてもキリストの教会は存在する」であった。²⁸ ルターの「楽観主義」とカルヴァンの「現実主義」とを宗教改革の教会論の脈絡でいかに理解するか、一つの挑戦でもあるといえよう。

プロテスタント宗教改革において、ルターは神がその時代に派遣した預言者的存在（エリア）であるとの認識は広く流布しており、第二世代のカルヴァンもこの認識を共有し、ルターを「私たちの時代に福音の回復をもたらしたキリストの使徒」と呼び、また「エリアとみなすことをためらわない」とした。この点との関連で興味深いのは、カルヴァンの証言の中に自らを預言者的とみなしたと思われる節があることであろう。『二書簡』の読者への序言において、カルヴァンは現行カトリック教会枠内での改革を唱えるフランスの人文主義穏健改革派をエゼキエル書(33: 31-32)から「神のことばを聞きはするが、それを行わない」と批判し、一人の「預言者」が彼らの中にいることを彼らは知るようになるとした。²⁹ さらに、晩年のルターが旧約の預言書に集中したように、カルヴァンも1549年のイザヤ書から没年のエゼキエル書までの間に、彼が預言書とみなす詩篇を含めて全預言書の説教、講義、註解を手がけている。ここから、ルターとカルヴァンが預言者的観点から十六世紀の教会の歴史的、超歴史的全体像を終末の時代に生きる教会と理解したと見ることができよう。ちなみに、ルターを「神と悪魔との間の人物」と規定するオーベルマンは、この終末的時代の教会を「神がキリストの苦難のまね（学）び」に導く存在とする。また、福音の前進に伴い激化する悪魔の怒りの中においては「信仰告白者・殉教者の教会」とならざるをえないとし、教会は希望ある「新時代」であるよりは「終末の到来」を刻むものと意義づけたとする。³⁰ 『公会議と教会について』において、教会の七つのしるしの最後に「十字架を負うこと」を挙げ、その教会の最終的拠り所を神のことばのみとしたルターは、その没年に『ローマの教皇制、悪魔の機構』を著す。先述の神のことば「楽観主義」からしても、またルター研究者にとっても容易に理解しがたいこの著述がドイツのカトリック陣営とプロテスタント陣営間の政治的対立の渦中で書かれたとしても、これまでにない最も過激な反ローマ文書である。宗教改革が直面する歴史的、超歴史的闘いの熾烈さをルターが強烈に意識したと見るべきなのであろうか。³¹ ルターが終末に生きる教会の「今、ここに」という実存的局面に注目したとすれば、カルヴァンはこの教会が歴史を支配する神の摂理に導かれ、キリストの王国の顕現として終末の霊的闘いにあるという救済史的局面に注目する。バーゼル亡命直後のカルヴァンがオリヴェタンの伝説『聖書』に寄せた、フランスの福音的信仰者に向けた序文は、教会をシナイを旅する出エジプトの神の民と重ねて、「神は逃亡者のように民の間に在って、夜も昼も彼らと共に逃亡の旅を続けられた」とする。³² この証言などから、オーベルマンがカルヴァンの宗教改革をルターの宗教改革やツヴィングリとブツァーなどの都市型宗教改革とも異なる新しいタイプ、「避難（逃亡）者の宗教改革」と規定する。また、オーベルマンはカルヴァンが晩年に集中した預言書の註解などに、都市や国家の枠を超えた宗教改革のヴィジョンが認められるとし、そのヴィジョンの具体的実践をカルヴァンが試みたこともあり、それを「政治的終末論」と呼ぶ。さらに、オーベルマンは最晩年のカルヴァンのエゼキエル書の説教に注目し、そこでカルヴァンが教会に向け、「キリスト

の王国が完全に成就し、神が散らされた者たちを集め、失意にある者たちを回復し、混乱にある者たちに秩序を取り戻す時まで、忍耐をもって待ち望むように」と説いたとする。³³

以上、「挑戦」と銘打ってルターとカルヴァンにおける神のことば、信仰者、教会理解を十六世紀の脈絡に配慮して提示した。両改革者の理解が旧新約聖書に基づくことから、彼らが描いた十六世紀の世界観が、「神、世、信仰者、教会」をめぐる基本構造において旧新約聖書時代の世界観から異なるものでないことが想定される。しかし、彼らの世界観は二十一世紀に流布する世界観とは大きく様相を異にする。ましてや、宗教改革500年を記念するにしても、彼らがヨーロッパ・キリスト教社会という小さい世界において描いたローマ・カトリック教会への対立的な思想構造自体、今日キリスト教全体が世俗化と多元化の世界という圧倒的な力に取り囲まれている現実からしてどれほどの意義を持つかは疑わしい。しかし、限られた十六世紀のヨーロッパ世界の中であるとは言え、その全次元を視野に入れて彼らが捉えた神のことば、信仰者、教会という主題は今日の私たちに何を訴えるのであろうか。オランダの改革派神学者ベルコフは若くしてベルリン大学で神学を学び、1930年代のヒットラーの台頭に遭遇する。国家社会主義のプロパガンダとデマゴグをもつて、当時ヨーロッパの大学国家を自負したドイツを掌握したナチス政権に、ベルコフはこれまで紀元一世紀の「神話」に過ぎないと理解していた、新約聖書に見るキリストの世界支配に敵対する「諸権力」が二十世紀の歴史の実相でもあることを発見する。告白教会運動にも参加したベルコフは大戦後『キリストと諸権力』(1952)を著し、近代的様相を呈する「諸権力」の歴史的リアリティーを明らかにした。³⁴

⁴ その二十世紀後半、合理主義と個人主義を土台として社会を築き上げてきた近代は躓き、「ポストモダン」時代の幕開けが始まったとされる。近代が否定した宗教の復権・復讐が声高に叫ばれ、権力願望、国家主義、全体主義の動きが世界中で進展し、宗教的多元主義と人間の生のあるがままを全面的に肯定するヴァイタリズム(生氣論)が蔓延している。キリスト教内では、ルターやカルヴァンの宗教改革が指向した「共同的キリスト教」理念は過去の遺産とみなされ、時流に乗ったカトリック教会の声は注目されるものの、新教キリスト教世界は世に向けた宣言の機会を見失い、そのメッセージの今日的意義すら危惧される。ルターとカルヴァンが理解した「終末の教会」、それを構成する信仰者、その唯一の根拠であり世に語るべきメッセージでもある神のことばは今日どのようにあるべきなのであろうか。

註

1. B. A. Gerrish, "John Calvin on Luther," J. Pelikan ed., *Interpreters of Luther*, Philadelphia, 1968, 67-96.
2. D.C. Steinmetz, "Luther and Calvin on Church and Tradition," *Michigan Germanic Studies*, 10 (1984), 98-111.
3. A. N. S. Lane, "Calvin and Article 5 of the Regensburg Colloquy," H. J. Selderhuis, *Calvinus praeceptor ecclesiae*, Genève, 2004, 233-63.
4. Peter Wilcox, "The Lectures of John Calvin and the Nature of his Audience, 1555-1564," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 87 (1996), 136-48; Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève, 1956, 2, 14f.
5. 『一致信条書』、「小教理問答」、聖文社、1982、486-90。
6. *Calvini Opera Selecta (OS)*, 1, 41. (『宗教改革著作集』、第9巻、教文館、1986、39。) Cf. H. A. Oberman, "The 'extra' Dimension of the Theology of Calvin," *The Dawn of the Reformation*, Edinburgh, 1992, 237.
7. Cf. H. A. Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications*, tr. A. C. Gow, Grand Rapids, 1994, 48f.
8. OS 1, 233-58; 258-80.

9. *Ordinances ecclesiastiques, Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, L. R. Bergier ed., Genève, 1964.
10. S. H. Hendrix, *Ecclesia in Via: Psalm Exegesis and DICTATA SUPER PSALTERIUM (1513-1515) of Martin Luther*, Leiden, 1974, 161f. Cf. WA 3, 150; 4, 450.
11. Gerrish, "John Calvin on Luther," 67-96.
12. WA 42, 192, 462; 43, 384. J. ペリカン、『ルターの聖書解釈』、小林泰雄訳、聖文社、1970、112-14 参照。
13. D. C. Steinmetz, "Calvin as an Interpreter of Genesis," W. H. Neuser/B. A. Armstrong eds., *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, Kirksville, 1997, 53-66, esp. 66.
14. CO 31, 21; 31, 447 (44: 23). Cf. W. de Greef, "Calvin as commentator of the Psalm," D. K. McKim ed., *Calvin and the Bible*, Cambridge, 2006, 101.
15. CO 32, 361 (135: 13).
16. *Calvini Opera denuo Recognita (COR)*, II-13, 68-70 (3: 21); 247 (11: 26).
17. WA 1, 627; OS 1, 33 (『宗教改革著作集』第9巻、27-28). Cf. Oberman, *The Reformation*, 33.
18. WA 7, 17; OS 1, 75. Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition*, Chicago/London, 1984, 4, 322f.
19. COR III-2, 145-52: CO 9, 703-10.
20. H. A. Oberman, "Luther and the Scholastic Doctrines of Justification," *The Dawn of the Reformation*, 124; B. M.G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, London/New York, 1995, 49-52.
21. CO 9, 813. Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, New York/Oxford, 1988, 46; H. A. Oberman, *John Calvin*, Genève, 2009. 177, 184-94.
22. Oberman, *The Reformation*, 4f.
23. Guillaume Budé, *De transitu Hellenismi ad Christianismum, 1535: Opera Omnia Guilielmi Budaei*, 1,, 152, 154, 180.
24. COR II-13, 28 (1: 16-17).
25. WA 7, 723; 50, 250; 50, 629. (『一致信条書』、聖文社、1982、448 参照。)
26. WA TR, 4, no. 2500. Cf. Martin Brecht, *Martin Luther: the Preservation of the Church*, tr. J. L. Schaaf, Minneapolis, 1993, 196.
27. WA 38, 221.
28. COR IV-4, 1-119: OS 1, 287-362; Bucer, *Consilium theologicum privatim conscriptum, Martini Bucerii Opera Latina*, 4.
29. CO 6, 250; 9, 238; COR IV-4, lxxxviii.
30. H. A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, tr. E. Wallister-Schwarzbart, Neew Haven/London, 1989, 250-71.
31. WA 54, 206-99. Cf. M. U. Edwards, Jr., *Luther's Last Battles: Politics and Polemics, 1531-46*, Ithaca/London, 1983, 163-72.
32. CO 7, 795. 『カルヴァン論争文書集』、久米あつみ編訳、教文館、2009、7 参照。
33. *Supplementa Calviniana*, 1, 104f. Cf. Oberman, "The 'extra' Dimension in the Theology of Calvin," *The Dawn*, 237f.
34. Hendrikus Berkhof, *Christus en de machten*, 1952.