

ルターの解釈学は「実存論的解釈」といえるか

今 井 晋

一

ルターの『第一回詩篇講義』における「四重の意味」(Quadrigena)の図式(1)の適用はルターの解釈学的保守性の証しではなく、詩篇のキリスト論の意味の展開に役立つためであり、「キリスト論の解釈に対する一図式」の採用という意味をもっていた。そしてこの意味からいっても *sensus tropologicus* (転義の意味)は「聖書において究極的であり、また第一義的に意図されたもの」(*ultimatus et principaliter intentus in scriptura-WA 3,335*)とされ、その解釈学的構造を説明することに決定的意義を見出すのである。エーベリントもここに「解釈学の問題のすべての線」(*alle Linien des hermeneutischen Problems*)が集中していることを認めている。(2)

さて「転義の意味」(*sensus tropologicus*)における解釈学的構造として「ことば」(*Wort*)と「実存」(*Existenz*)の関わりを見るに、それはすでに中世伝来の「四重の意味」のヘビグラムの一節 *Moralis, quid agas* (「道徳的意味」——転義の意味——は汝の為すべきことを教える)に示唆されている。「ことば」はこの場合、個としての人間に行うための応答を迫る「教え」(*Lehre*)、(3)「規律」(*Weisung*)、(4)「命法」(*Gesetz*)である。すなわち神人の関係が「ことば」

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

一

たよって成立するかぎり神の存在は「要求すること」(ein Fordern)であり、人間存在は「行為すること」(ein Handeln)であると解釈される。ルターはこれをさうにラディカルに解釈し変えることによつて「転義の意味」を解釈学の軸心となしえた。さうにエーペリンクの見解にしたがうと、ルターは人間存在を「これこれと自己理解をする存在」(ein sich so oder so verstehendes Sein)と解する。したがつてこの自己理解をする実存を除くと一切は客観的な事実(facta)とつづらるゝ。「うたがはして実存に関わる一切はもはや客観的な事実とつづらるゝ」(Auf die Existenz bezogen, kommt es (sc. alles) dagegen nicht mehr als objektives Faktum in den Blick)。とつづらるゝの理由を附してつづらるゝ。

第一に「事実が実存の視野にはいるやうなや、」¹⁾「なされたことである」は「なされること」となるから(darum, weil aus dem factum esse ein fieri wird, sobald das Faktum in den Gesichtskreis der Existenz tritt)とつづらるゝ。——ルターは次のようにつづらるゝ。「なにかがなされたこととつづらるゝことが認識されなにかぎり、それはまだかれとつづらるゝしてもしくはかれとつづらるゝてなされたことなかつたのである。しかしなされたことと認識されるときには、かれとつづらるゝてそれはなされたこととつづらるゝ」(Quandiu enim non cognoscitur aliquid esse factum, nondum ei vel apud eum factum est, fit autem apud eum, quando cognoscitur factum esse。—WA 3, 435)第二に「実存によつて見られた諸事実は、人間の自己理解にたいしてなされた様相を言ふから(darum, weil die von der Existenz gesichteten Fakten je nach dem Selbstverständnis des Menschen ihr Gesicht erhalten)とつづらるゝ。——ルターはつづらるゝ。「諸事実の面相がなにより大切である」(Facies rerum est omnia in omnibus—WA 4, 511)とつづらるゝ「聖書は聴者の指向のそとに語らるゝ」²⁾「なやなら各人があるように神、聖書、被造物はそのひとごととつづらるゝであるのびあるから」(Quia qualis unusquisque est, talis

est ei deus, scriptura, creatura—WA 4, 483)°。最後に「諸事実は、それが実存理解の光のもとに評価されるとおり
に実存に対して影響を及ぼさるなり (darium, weil die Fakten in der Weise Einfluß nehmen auf die Existenz, wie
sie im Lichte des Existenzverständnisses eingeschätzt werden) である。——ルターは言う。「ある者の存在はあ
るののではないかと恐れられたるを、それはたゞあるのみならずその何れにせよ認められたるものとである」(Quod
……timeatur tale esse, iam ei factum est tale—WA 3, 436)°。

そして上述によって窺知されるように、実存に関する諸言表は客観的事実に関するそれではなく、主体によって認識
されたこととしてのみ (nur als erkanntes) 実存的であるような出来事 (Geschehen) に関する諸言表である。それゆえ
ルターは人間の行動に関する言表を、しばしば認識の問題として (kognitiv) としてまた人間の自己理解の問題と
解釈する。すなわち「われわれが狼狽をせられたることをいふことをわれわれが認識しながらゆえに、われわれはまた
狼狽をせられたる」(ideo neque confundimur, quia non agnoscimus nos confundi—WA 3, 443) であるとい
ている。事実、実存の転換が生起するのは自己理解の変転によってのみである。

他方、ルターは神の存在について次のように解釈する。「神は存在するのみならず、働くのである」(non tantum
est, sed etiam operatur—WA 4, 262) 及び「神のわざは神のわざばかりである……神の働くことと神の語ることを同一
である」(opera dei sunt verba eius……idem est facere et dicere dei—WA 3, 152) となむが、かれはそれは神の存
在 (Sein) は神の働くこと (Handeln) 及び神の自己認識の行為 (Sichmitteilen) である。「神が直接働く場合とど
神は純粹に恵みだけかならざるその本質を注ぎ出す」—WA 55, 2, 55, 45; 3, 35 となせむら「神はあはれとあはれとど
すなわち善をうけたるのではないかと与えらるることであり、それゆえ善を以て悪に報らるることである」(hoc est esse

deum: non accipere bona, sed dare, ergo pro malis bona retribuere—WA 4, 269) したがって神の本来の働きは救贖 (redemptio) といふ義證 (iustificatio) といふ霊的な働き (opera spiritalia) たるのみ facta といふべき acta といふべき行為といふ (WA 3, 530; 3, 156)。

そこでルターの神の存在に対する叙上の理解が神に関する諸言葉の「令動的 (使役動詞的) 解釈」(die kausative Interpretation) を要請するのでもある。すなわち神がこうして「ある」。「見る」。「眠る」。「抱える」。「見下す」。「愛し置く」等々のことが語られるならば、それは神自身の性質や情意における言表と理解すべきことではなく、effectus (行為、働き) といふ視点から、神が起因としてこの働きをなすこととしての言表と理解すべきことである (WA 3, 114; 3, 247)。⁹ だんやば Exurge, Domine (神よ起あたまよ) は effectu te ostende (行為によつてなごをば示したまへ) の意味だ。また Schweige nicht (黙したまへいとなかれ) は mach, daß von dir nicht geschwiegen wird (なごじつよして沈黙せられなごよつたまへ) の意味で理解されるべきことである (WA 3, 195; WA 3, 628)。¹⁰ ところが「神の道とは神がそれによつてわれわれを歩ませたまふことである」といふ (Via dei est, qua nos ambulare facit—WA 3, 529)。¹¹ また神はそれ自身神聖であるけれども、これが同時に神は他者を神聖にするといふ意味に解されることとが正しいのである。¹² その他、神の iudicium (審き) / iustitia (義) / virtus (力) / sapientia (英知) などの諸概念についても同様であつて「それはそれによつて、われわれが知者、強者、義人、謙虚な者となるかあるいは審かれたり、たゞのたゞのこゝを意味する」(id est quo nos sapientes, fortes, iusti et humiles vel iudicati sumus—WA 3, 465)。¹³

上述から明らかとなることは、神の本来のわれらの目的は実存にすぎられており、実存への介入 (Eingreifen in die Existenz) であり、神がわれわれのなかへ (in uns) 働かんとする (WA 3, 541)。¹⁴ ところが神と実存のこのよきな関

わりは die kausative Interpretation (令動的解釈) が die kognitive Interpretation (認識的解釈) と必然的に一致することを示すのである。たとえば「神は人の思いのむなしきを知る」は同時に「神が知らしめる」(scire facit—WA 3, 592) ことを意味する。また「神がわれわれを覚える」は「神は、われわれが神を覚えるようにさせる」(WA 3, 539) などであり、「神がわれわれをまじにする」は「神がわれわれに、われわれはまじりであるというところを認識せよ」(WA 4, 171) などであり、「神は身体的に上昇するのではなく、われわれの認識と愛を通じて上昇するのゆゑ」(Deus ascendit non in natura, sed in nostra cognitione et amore—WA 3, 124)。

第一回詩篇講義は、このように神学的言表の実存論的解釈の範例で充ちており、神の働きかけと実存の自己理解が不可分離の関連を示している。すなわちルターにとっての「転義的解釈」(tropologische Auslegung) はここに実存論的解釈 (die existentielle Interpretation) によって一定の方向づけを与えられたことなるであろう。それはたとえば、「なんじの怒りをさげしめたまえ」は実存の外なる事実 (Facta) の変わることを願うのではなく実存の内的転換、回心 (conversio) を願うことを意味した (WA 4, 1; 4, 7)。⁶⁹⁾ しかもルターはこの場合、実存の回心 (die conversio der Existenz) は、神が実存に対し向きを変えよ (die conversio Gottes zur Existenz) すなわち受肉と十字架とによって生起せよめられると解している (WA 4, 2)。⁷⁰⁾ それはまた実存が神に向きを変えよ (ad deum converti) すなわちキリストに向きを転換する (ad Christum converti) を意味した (WA 4, 7)。⁷¹⁾ ホーミンクの主張によればここに実存論的解釈の権利と必然性が見出されるのであって、ルターにとり実存論的解釈の前提はキリスト論的解釈 (die christologische Interpretation) であり、他方キリスト論的解釈はまた実存論的解釈 (die existentielle Interpretation) を要請するところである。⁷²⁾

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

上述のエーベリンクのように、ルターの解釈学の主軸「転義的解釈」を「実存論的解釈」として把えることの可否に対しては、さらに検討と吟味を必要とする。まずレーヴェニッヒは⁽⁴⁾ルターの聖書解釈における「文字の意味」(sensus literalis)と「史的—文獻的釈義」(historisch-philologische Exegese)の有する意義を十分尊重するとともに、他方——「純文獻的釈義」(rein philologische Exegese)の代表者エラスムスがルターを憤らせたことによっても示唆されるように——ルターには同様にもしくははより以上に重んじて別種の解釈法があることを指摘する。すなわちルターは、聖書において Anspruch (呼びかけ) なじし Verheißung (約束) として接することがらに歴史的、時間的距離をおくことをゆるぎなかった。ルターはすべからず、「Tua res agitur」(ほかならぬあなたのことが問題である) という声を聞きとり、このことがら (res) を自らの実存にかかわらしめることを重視した。そしてルターほどの集中力をこの実存的理解 (das existenzielle Verstehen) に注いだ神学者はすくなくといえる。

ルターにとって、聖書の史的記述 (Bericht) を単に知的対象として承認するだけの「わゆる fides historica は本来の信仰ではなかった。かれによれば「キリストがヘッレヘムの小屋でおとめマリヤから生れた」ということなら悪魔できえ信じる。しかしすべてはルカによる福音書第二章十一節の「あなたがたのために」(das „Vobis“) が信じうけ入れられるかどうかにかかっている (WA 27, 492; WA 10, I, 1, 71)」。そして同様のことが受難、復活、昇天の記事のため妥当する。「単なる史的記述」(die bloße historia) ならぬ「無益な説教」(inutilis praedicator) となるであら

ら。ひとは「復活の結実と実証」(Fructum et nunc resurrectionis)を知らねばならぬ(WA 17, 1, 86; 183)。正しい福音を知ることはキリストのわざや史実を知ることではなく、「キリストが生命、教え、働き、死、復活をしてかれの一切ごとをたゞあなた自身のもの(dein eigen)とせよ」と語る声が聞えるべきである(DB 6, 8)。そして正しい聖書理解のためには心の準備(eine innere Bereitschaft)を、また心づき(mit dem Herzen)受けとめることを前提しなければならぬということをもルターは次のように教える。われわれが Nolite timere(「恐れるな」ルカ二・一〇)を心で聞こうとするなら、心臆して絶望したものたちとならねばならぬ(WA 36, 393)。またホザナをほんどうに心で歌いうるものは、おのがわざにはなく全くキリストによりたのむものだけである(WA 29, 135)。そして特に一五二〇年代のルターには、これを神秘主義的に表述することが顕著であった。「太陽は静かなる水面にのみ映る。それ故われわれの心も静かに保たねばならぬ」(WA 10, 1, 62)「キリスト者はキリストを自分のうちに宿し、神の母(Dei mater)となるべきである。しかしそのためには『あらゆる情念から解放された心』(ein cor vacuum ab omnibus affectibus)を必要とする。しかし、マリヤは一切の被造物を放下しつゝの(gelassen aller creatur)のどわれわれはまだ被造物に執着している」(WA 9, 519)。およそ「実存的理解」がわれわれの Affekt(感動)を触発しないということはあり得ない。ただしフュククトを強調する理解(Affektbetontes Verstehen)が実存的理解であるという逆は必ずしも妥当しない。ルターはセンチメンタルな受難信仰にはひたむきの真摯さが欠けているという理由で、これに激しく抵抗している。けれども聖書のテクストがわれわれの実存と出会う場合には、テクストはまたわれわれの Gemüt(心情)を動かさずにはおかない。そのとき降誕の記事はわれわれにとって「冷たい歴史記述」(historia frigida)ではあり得ない。天使はわれわれに大いなる歓びを告げるのである(WA 49, 176; WA 23, 731)。

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

から「実存的理解」においては「TextとHörer（聴従者）」との間の歴史の壁が消滅し、聴従者はテクストの「状況」(Situation)のなかに引きこまれ、テクストのなかに聴従者自身の「状況」を再発見することにおいて両者の間に Gleichzeitigkeit (同時性)⁽⁵⁾が成立する。そしてルターは随所にこれを遂行する。「もしあなたがあなたの男の子をみるならば、キリストの場合とうであったかを考えよ、キリストはおるべきところをもたなかったのである」

(Si inspicis filium tuum, cogita: wie gings Christo, non habuit locum—WA 23, 728, zu Lc 2). この場合多くのとびとび「自分たびであつたりキリストとマリヤをきつと助けたに違いない」という「夢想的敬虔」に燃えるであろう。しかしこれは嘘である。われわれであつてもムッレームの人たちと全く同じふるまいをしたであろう。われわれの「状況」は、われわれが「記述された出来事」と「同時的」にならうとつとめるときに始めてわれわれに明らかとなるのが常である。(WA 10, I, 1, 87) また「いつうときだ、われわれはすべて、ルカー一八章一〇節のたとえをおけるパンライ人の特徴 (ein mercklich partem) をわれわれのうぎだもつていふ氣でへつとせよ (WA 17, I, 403)。ルカが聖書記事の人物群像のなかに信仰と愛の模範ないし原像 (exempla, Vorbilder, Urbilder) をみるのも上記の「実存的理解」と無縁ではない。もつとも、ルターにとってキリストは第一義的では donum (賜物) であつて exemplum (模範) ではない。そして exemplum としても同時に donum であることをやめなす。したがつて「われわれだつてのキリスト」(Christus pro nobis) も「キリスト者の自己」(Ich des Christen) と無造作に等置するものはゆるめられない。キリストはあくまでわれわれの主 (der Herr) として語り、また贈り主かゝ要求者 (der Schenkende und Fordernde) としてだつていふのである。それ故、キリストを模範として倣ふ力 (die Kraft zur Nachfolge; virtus imitandi—WA 9, 439) もキリスト自身だつて贈られる賜物であり、したがつてこれを無造作に中世後期の律法的

道徳主義的色彩の *imitatio* と等置することはゆるぎされない。キリストは「律法の終り」である。聖書の人物群像は「キリストとの出会いを、なんらかのしかたであたえられた実存の諸範例」であって、キリストはこれらの実存を媒介にまたわれわれの実存に出会われるのである。すなわち、ルターのこの「範型的解釈」(*exemplarische Auslegung*)は業による道徳主義的敬虔や中世のイミタティオなどと混同されてはならず、それはただ実存的理解の「同時性」の要請にもとづくものであった。

三

レーヴェニヒの指摘のように、ルターは「まぎれもなく実存的な思想家」(*ein ausgesprochen existentieller Denker*)であり、その聖書解釈も「実存的理解」(*existentielles Verstehen*)によって規定されていることは随處に看取できるのであるが、これをもってエーベリンクの主張のように「第一回詩篇講義は神学的言表の実存論的解釈の範例で充ちている」とルターを「実存論的解釈」(*existentiale Interpretation*)の開拓者、提唱者のように見立てることが可能であろうか。これを吟味するには「実存論的解釈」にモテューフからいって最も深い関わりをもつルターの「転義的解釈」(*Tropologie*)に対する再検討が必要である。

ルターによって聖書の第一の意味 (*primarius sensus scripturae*—WA 3, 531) とまぎ喧揚された「転義的意味」をキリスト論的に解説すれば、文字的に (*literaliter*) キリストに妥当することは、転義的に (*tropologice*) キリスト者に妥当するということである。すなわちルターは、文字的にキリストについて語られることは、転義的には「い

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

かなる靈的「内的人間にいつて」(de quolibet spirituali et interiore homine—WA 3, 13) 受刑する。また十字架にけられたキリストを説くところとは「われわれの罪を十字架にけりてきこむわれわれを罪に定めるべきことを説くこと」(praedicare mala nostra crucifigenda et arguendos nos—WA 4, 122) とはかならざらう。「キリストが死なれたのは、われわれが道徳的に(moraliter)死ぬたむべき」(WA 3, 445)。転義的な意味においてキリストの復活が生起するのは「死んだ信仰が魂において甦るとき、すなわちあるひとがキリストに對する信仰によって悔い改めに転換するときである。なぜならキリストが十字架にけられたようにキリストはまたわれわれのうち、甦り、眠り、めめめ、働き、休まれるからである」(fides mortua in animo resurgit, sc. quando quis convertitur ad poenitentiam in fide Christi. Quia sicut Christus crucifigitur, ita et resurgit in nobis, dormit, vigilat, agit, quiescit.—WA 3, 390)。また「それ故にキリストは死に地獄におちなつたのは、決してキリストは甦りもしなかつた昇天もしなかつた」(Quare qui non cum Christo moritur, ad inferos descendit, nunquam etiam cum eo resurgit et ascendet.—WA 3, 432)。

イーゼルロー(E. Iserloh)もルターにおけるこの間の消息を次のように解説してゐる。⁽²⁾キリストの出来事(Christusergeinis)はわれわれのうちで(in uns)形をとることを求める。うちは信仰者のうちで現象化(Realisierung)を乞ふことを迫る。ルターの巧みな表現にしたがへば、キリストはわれわれの「抽象」(Abstractum)であり、われわれはキリストの「具象」(Concretum)である(WA 4, 173)。キリストの運命は、われわれがキリストとてまにきたキリストのうち、死に且つ甦ることによつて、いわばわれわれと同時に(gleichzeitig)となつたうえに、引き続きわれわれはキリストの生に参与するという理由からのみ詩篇の「転義的解釈」が可能となるのである。したがって「文字的

意味」からキリストについて述べられることは、「転義の意味」においてキリスト者について理解される。信仰においてのみ与えられるこのキリストのうちには、またキリストともにある生に信仰のわざ (opera fidei) は対応しなければならぬ。

レーヴェニツヒはキリスト論的基礎概念に対するルターの「転義的解釈」に共通に看取されるのは「キリストはキリスト者の原像である」(Christus ist das Urbild des Christenmenschen) というフォーミュラであるとしている。

この「原像—キリスト論」(Urbild-Christologie) は、ルターが伝統的解釈学図式 *Quadrigena* を後年廃棄するに至る根拠のひとつでもある。それはルターの「転義的解釈」が解釈学的方法をはるかに超える神秘主義的含蓄を有していたからであった。上述のように第一回詩篇講義において「転義的解釈」として示されたものが、後年、キリスト者に賜った「キリストとの像の一致」(conformitas cum Christo)として、その内容を次第に明確にし神秘主義的に言表するにいたるのである。たとえば、「一五一六年の詩篇の説教には」それ故、神の異なるわざはキリストの受苦またキリストにおける受苦であり、古きひとを十字架につけること、アダムを殺すことである。しかし神の固有のわざは、キリストの復活、霊における義認また新しき人の再生である。……したがって神の子との像の一致はあの二つのわざをも含むべきである」(igitur opus Dei alienum sunt passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae, Opus autem Dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in spiritu, vivificatio novi hominis, …… *Ista itaque conformitas imaginis filii Dei includit utrumque illud opus—WA 1, 112; 113*) とある。神の「固有のわざ」は「異なるわざ」を媒介してのみ遂行されると言うことが、「原像」(Urbild)としてのキリストに妥当するのと全く同様にキリスト者にも妥当することを示唆し、その『ロマ書講義』においては、神のわざは常に「わ

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

れわれの理解や思惟に反対の相の下に」(sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis) 隠されるという法則にしたがって、神は「その固有のわざ」あらゆるみわざの初干また模範すなわちキリストにおいて」(in opere suo proprio, quod est primum et exemplar omnium operum suorum, i.e. in Christo) 働きをなし、また「すべての聖徒たゞごとくつそのようになされる」(Ita cum omnibus sanctis facit—WA 56, 376) とある。そして『法廷的』(forensisch) とか『帰与的』(imputativ) という標識語のもとで完全には把握しがたいルターの根源的義認論の最も深い奥な意味もまた *conformitas cum Christo* に存する⁽⁸⁾ といわれ、また原像としてのキリスト自身において生起したごとく、すなわち、十字架と復活、死と生、よみ下りと昇天は、キリスト者個人の場合、義認論において反復されるのである。E・ゼーベルクにしたがえば、「義認論とはルターのキリスト観の、転義的な、人間に関係づけられた適用である」⁽⁹⁾。ちひて、神は「反対の相の下に」(sub contraria specie) キリストにおいて働くという思想、すなわち「十字架の神学」と義認論との内的関連もここに顕わとなる。

さて先にも述べたように、ルターにおいては、*donum* としてのキリストがキリスト論のすべての基礎とされ、*exemplum* としてのキリストの前提であった。しかるにまた、われわれを超越した実在者としてのキリスト (*Christus extra nos*)、*donum* としてのキリストはルターの場合、常に同時に *gegenwärtiges donum* (現前する賜物) とし、*Christus praesens in nobis* ⁽¹⁰⁾ (われわれのうちで現前するキリスト) となる。「われわれの外なるキリストはルターにとっては同時にわれわれの内なるキリストである」(Der Christus extra nos ist für Luther zugleich der Christus in nobis) とこわれる所以である。そしてこのキリスト論の両契機に支えられ基礎づけられて始めて *Christus exemplar* (模範) としてのキリスト) が成立し得るのである。すなわちルターにおける *Christus pro nobis* と *Christ-*

us extra nos と Christus in nobis という不可欠の両契機を不断に前提することをわきまえなければならぬ。

四

先述したように、ルターにおいて相互に不可分の一体をなすものと考えられる「原像—キリスト論」、「義認論」、「十字架の神学」にとって共通の解釈学的基礎となりえた「転義的解釈」が現代の「実存論的解釈」と等置可能かという課題が提起されることとなる。

ブルトマンによれば「実存論的解釈はテキストを、そのうちに含まれる実存理解にもとづいて解釈することである」⁽¹¹⁾。ルターの「転義的解釈」も「客観的事実」(das objektive Faktum)がわれわれの実存にとって何を意味するかを問うのである。キリストの十字架が転義的に意味するのは、キリスト者の実存が自己を十字架の下にたつ実存として理解しなければならないということである。転義的解釈はテキストに対し、そのテキストの実存理解を問うのである。したがって実存論的解釈が、単に実存的理解という要請の方法的帰結にすぎない限り、それはルターにも存するといえる。それ故、ルターにおいては「神の行為と実存の自己理解が不可分離の相関関係にある」とか「キリスト論的解釈が実存論的解釈を要請する」というエーペリンクの見解も、その限りでは正当としなければならない。

しかし「実存論的解釈」の提唱者が、ルターに連なるという自覚においてこの方法を解釈学的に絶対化しようとするならば、ルターの「転義的解釈」との一致は疑問視されてくるのである。すなわちルターにとって「文字の意味」(sensus literalis)は「転義の意味」(sensus tropologicus)の不可欠の前提であり、後者によって前者が止揚されるこ

とはあり得ない。ルターは断然客観的な史実をそれとして保持している。ルターをして今日語らしめるならば、キリストの十字架が救済の出来事 (Heilsergehen) であるのは、その実存的な関わりあいを度外視してもである。それは実存論的解釈において始めて、救済の出来事になるのではないであろう。そしてこれはブルトマンの「それが救済の出来事であるのは、それがキリストの十字架であるが故ではなくて、それが救済の出来事なるが故にそれはキリストの十字架なのである」⁽¹³⁾という見解と決して同日の論ではない。しかしブルトマンが「十字架を信ずるとはキリストの十字架を自己の十字架として引きうけることであり、自己をキリストと共に十字架につけることである」⁽¹⁴⁾といふとき、それは全くルターの線を継受している。しかしルターにとってキリストの十字架は信仰によって始めて救済の出来事になるのではなく、キリストの十字架は救済の出来事である——たとえそれが自己のものとなされるのは信仰によってのみであるとしても。ルターにあってはキリストの十字架は「文字の意味」においても救済の出来事であるので、キリストの十字架が自己にとって救済の出来事になるのは、ルターの重視する「転義の意味」においてである。しかし「文字の意味」を「転義の意味」に解消させて、後者を「実存論的解釈」の意味に解するならば、ルターをこの解釈の提唱者と見なすことはできない。したがってエーベリンクがルターの見解として次のような命題をかかげるときには、少くともその一面性が指摘されなければならない。「実存に関係づけられると、救済の出来事はもはや客観的事実 (Objektives Faktum) として顧慮されなくなる」⁽¹⁵⁾。また「神は存在するのみならず働くのである」 (non tantum est, sed etiam operatur—WA 4, 262) を挙証として「ルターは神の存在を働きと自己伝達として理解する」というエーベリンクの命題もまた同様に一面的であろう。⁽¹⁶⁾ルターの場合、確かに神の本来のわざは神がわれわれのうちに働くことであるとしても、他方、創造における神のわざをいささかも貶斥することなく、パラレルに——„sive……sive”

という形式において——承認してゐる。(WA 3, 541f)。ルターは詩篇の一節 *averte iram tuam a nobis* (あなたの怒りをわれらからそらしてくださう)「われらに対するあなたの憤りをおやめくださう」(詩篇八五・四、現行訳)の注解に対して *quod fit per conversionem nostri* (それはわれわれの回心によつてなされることである)と附言してゐる。(WA 41)。その意味は明らかだ、われらが回心するとき神その怒りを遠ざけるといふことであるが、ヘーベリンクの実存論的解釈では⁽¹⁷⁾この箇所は「実存の外の事実 (facta) の変化を懇願することとしてではなく、実存の轉換 (conversion) を懇願することとして理解すべきである」として解釈の一面性を露呈する。しかしルターの場合、真実には、実存の轉換と神の怒りの転向とは直ちに同一視できることではなく、前者は後者の前提にとどまるのである。

実存論的解釈とルターの転義的解釈の無造作な等置の結果は、ルターの神学的言表 (theologische Aussagen) を人間学的言表 (anthropologische Aussagen) に還元しようとする傾向と解されるおそれも生じかねない。この意味でグレンケ (G. Gloege) は⁽¹⁸⁾ブルトマンの「実存論的解釈」とルターの「神学的解釈」 („theologische“ Interpretation) とを明別したのであった。実存論的解釈が聖書の諸言表を、そのうちに開示される実存の自己理解にもとづいてのみなすべき解釈と解されるときには——それが本来的意図であると思われるが——ルターをもつてこの解釈の唱導者と目することはできないのである。要するにルターの「転義的解釈」は「文字の意味」を不断に前提するのであって、それを代替することはゆるぎされない。ルターの場合、キリストの出来事 (Christusgeschehen) が私にとって救いになるのは、私がそのうちに *Christus pro me* や *Christus praesens* を把握するとき始めて可能である。しかしまた私にそれが可能であるのは、あくまで現実的出来事 (ein wirkliches Geschehen) が問題になるときのみである。別言すれば

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

は *fides historica* は信仰として不十分だが *historia* (史的事実) を欠いては信仰の基礎が失われる。「信仰はヒストリアによって基礎づけられなければならない」(Ex *historia aedificanda est fides*.—WA 31, II, 242) とは、ルターが「比喩的解釈」(*die allegorische Auslegung*) を反対しての弁証であった。ルターにとって「文字の意味」は、まことにこのみが試練においても耐えぬいて、地獄の門を打ち破るところのものであった (WA 14, 560)。ルターにとって一切は救済の出来事の実在性 (*Faktizität*) に依拠しているといえよう。

しかし先にもふれたように、ルターは単なる *fides historica* を本来の意味の信仰とは承認しないのであるが、単なるヒストリア以上のものとして *historiae Evangelicae* (福音的ヒストリア) の存在を指摘し、「これら *sacramenta* (秘義) *sacra signa* (聖なる象徴) という神秘的呼称を与える。「それによって神が信仰者たちのうちに働きたまう聖なる象徴は、かのヒストリアのなんでもれすべてを表示している」(*sacra signa, per quae in creditibus deus efficit, quicquid illae historiae designant*.—WA 9, 440)。ルターは *Factum* (事実) と *generatio Iesu Christi* (有意義性、指示性) が不可分離に属している。「イエスキリストの生誕 (「マタイ・1」) (*generatio Iesu Christi*) は「われらの生れかわり」(*unserer regeneratio*) を意味しまた生起せしめる。それ故、福音は秘義的 (*sacramentaliter*) に理解されねばならない。すなわち「キリストのことばは、そのことは自身が提示するかのキリストの義、力、救いそのものがそれによって与えられるところの、いわば象徴のように考えられねばならぬ」(*verba Christi sunt medianda tanquam symbola, per quae datur illa ipsa iustitia, virtus, salus, quam ipsa verba prae se ferunt*.—WA 9, 440)。同様でルターは福音的歴史 (*die evangelische Geschichte*) を「単に過去に属して」「死せる歴史、同じく死人たちの歴史」(*historiae mortuae, item mortuorum*) と称される諸他の歴史と対照的に、過去のみならず常に同

時に現在と将来にも関わる「大いなる歴史」「生ける歴史」として區別するのである(WA 49, 221)。そして海上の嵐を鎮めるイエスについてのルターの注解「かの歴史はキリストの人格の現前のみならず、一回かぎりでつくられたのである。しかし歴史は常に世の始めから、常に世の終りにいたるまで、単に教会のうき世におどただけではなく、いかなるキリスト者の人格のうちにもつゝふれつゝる」(Ista historia est semel facta in praesentia personae Christi. Sed semper fit ab initio mundi et adhuc usque ad finem mundi, non solum in Ecclesia, sed cuilibet Christiano in sua persona. —WA 49, 334)に確認されるように、かれの歴史理解には *semel* となわが一回限りの、客観的、史的事実(Faktum)と *semper* ——それによつてこの事実が有意義性をおとつて、われわれ実存の歴史性(Geschichtlichkeit)にとり入れられる——が並立共存している。そしてこの *semper* において *semel* の本来の意味、意図、目的が成就されるとしている。ルターのこのような歴史概念に現代の実存論的解釈の諸家における‘Geschichte’ ‘Geschichtlichkeit’ が類縁性を示すことは言をまたない。

ハイデッガーによれば、歴史的に (geschichtlich) あるとは、「現に＝あった」(da-gewesenen) という意味において既在的 (gewesen) であるのではなく、「現前しつゝ将来的なものの」(gegenwärtigendes-zukünftiges) とつて既在的であることとされてつゝる。⁽²⁰⁾ またブルトマンは真の歴史性 (echte Geschichtlichkeit) とは責任を担つて生きることの意味する。歴史 (Geschichte) は歴史性 (Geschichtlichkeit) の招きである。歴史性の意味するところは未来に対する責任といふことであると教える。そしてかれによれば、歴史家は歴史 (Geschichte) をその外にたつ中立的立場から観察することはできない。むしろかれの観察それ自身が歴史的な出来事 (ein geschichtlicher Vorgang) なのである。⁽²¹⁾ この立場では、歴史家は歴史 (Geschichte) に対し、観察者の主観に対する客観的対象的存在の如く扱うことはしな

のケリュグマの「非対象化」(Entgegenständlichung)は具体的には「非史実化」(Enthistorisierung)を意味するのである。

これで上述の歴史的思惟(geschichtliches Denken)の立場とルターの立場との異同は自ら明らかである。無論、両者におけるある面での対応は認めざるを得ない。すなわち、ルターも *historia* において就中、その *fructus* (結果)を追求する。またヒストリアはルターにとっても「語りかけ」「ケリュグマ」であって、その故に単に過去の一部ではなく、現在であると同時に将来でもある。神の行為はことば的性格を有し、それらの行為の「有意義性」においてわれわれに語りかける。ルターも歴史に対して中立的観察者の立場をゆるさない。信仰においては客観的事実は実存ないし主体に介入してくる。しかるにルターのこの立場が啓示の非史実化(Enthistorisierung)を意味することはあり得ない。無論ルターは *Geschichte* と *Historie* の現代的区別については知るよしもないが、現代的意味における歴史的なもの(*das Geschichtliche*)は、ルターにとっては聖書の *Historie* に即する一契機であり、客観的事実の史実性(*Historizität*)に對立するものではない。歴史的理解は *historische Betrachtung* (史実的觀察)を超越するものであるが、*historische Begründung* (史実的基礎づけ)を閉却するものではない。ルターの場合、キリストのヒストリアの欠けたケリュグマはあり得ないのである。しかしまたルターにとっても、たとえば正しい復活信仰は単にヒストリアの知得にあるのではなく、むしろ「あなたはその復活のうちにある、そしてその復活はあなたのうちにある……」(*ut tu in ea resurrectione sis et illa in te*—WA 17, 1, 184)という神秘的な出来事を意味した。そしてルターによる復活のこの歴史的(*geschichtlich*)な理解は、復活信仰の基礎として不断に史的事実(*die historische Tatsache*)を確信をもって前提していたのである。ルターにとってケリュグマはそれが同時に史的・一事実的なこと

関する報知 (Bericht von Historisch-Tatsächlichem) でないならば一切の基底が失われるのである。この問題に関してルターに同調するアルトハウス⁽²⁷⁾は「*ことば* (Word) は、それが救済の出来事について語るることによって救済の出来事なのである」「福音が**ことば**的行為 (worthafte Tat) であるのは、まさしくこの**ことば**が直接含まないものである、もしくはこの**ことば**に直接生起しないあるものの伝達として、それ故ある**事実** (Faktum) の伝達としてである」「ルターの *'sola fide'* は不確実 (Ensisicherung) という意味での信仰の非史実化 (Enhistorisierung) とはなんの関わりもない。ルターにとって信仰の根拠は、**史実との関係を喪失したケリュグマ**ではなく、**史実的に生起した歴史** (historisch-gesehene Geschichte)——これも Historie そのものであるかぎり——に溯及するケリュグマである」と述べている⁽²⁸⁾。

以上ルターの解釈学と現代の「**実存論的解釈**」ないしその「**歴史的理解**」(geschichtliches Verstehen)との異同が解明されたのであったが、要するにルターの場合、信仰は本来的な救済の出来事の Historizität (史実性) Faktizität (事実性) に依拠するものとして信仰であり得た。しかし他方ルターにとって**実存論的解釈**の「**歴史的思想**ないし**歴史的理解**」は無縁なものではなく、両者の対応、類縁を指摘したのは**実存論的**のルター理解に対する貢献として承認しなければならぬ。しかるにこの立場の諸家がルターの**解釈学**の**精神**の**全面的継受**を主張しその**限界**を認識しないことは戒めなければならぬであろう。かれらは、いわば der historische Luther (史実的ルター) を geschichtlich に理解し existential に解釈したのである。すなわちこの派の神学者たちは**特定の先行的理解** (Vorverständnis) をもってルターに関わり、ルターをかれら自身の**神学的実存**にうつし入れたものと考えられる。そこでもし、かれらが der historische Luther からそれているところを**理解し承認し**、その上かれらの**志向するところ** (Inte-

ntion)をルターに看取しうると主張するなら、このような「生産的ルター解釈」(produktive Lutherdeutung)に対して異議をとなえる必要はないであろう。「ブルトマンの実存論的解釈は諸他の解釈学的可能性のうちのひとつである。それが自らの限界を不断に意識しつづける限り、きわめて生産的な方法であることが証示される……しかしそれは、自己を絶対化し、解釈学的に独占的立場を要求する瞬間には不当となる」とはまをしくンレヘゲの至言といふべきである。

註

(1) 聖書解釈法の伝統として聖書の「四重の意味」(Quadrige)を最初に説いたのは Johannes Cassianus (ca 360～430/35)とされているが、それ以後中世特にスコラ神学の時代に体系的完成を見られた。

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quid speres anagogia.”

「文字は行われたことを教え、比喩は汝の信ずべきことを、道徳の意味は汝の行ふべきことを、天上の(永遠的)意味は汝の望むべきことを教える」という古語の Markvers (記憶用の短詩)はインマーンの Augustinus (Aage) [1286] の作とされているが、²⁶⁾ の Nikolaus von Lyra [1340] がこれを継受して最後の句を „quo tendas anagogia” 「天上の(永遠的)意味は汝の向ふべきことを教えよ」と修正した。その二つの

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか

形で広く中世末期の神学界に流布していた。ルターも聖書講義の初期においてこれを引用して説明してゐた (WA 2, 57, 95; WA 2, 550)。要するに聖書の同一のテクストを同時にしかも相異なる四視点から次の四重の意味に解釈しようとするのである。

(1) sensus litteralis seu historicus (文字的ないし歴史的意思)

(2) sensus allegoricus (比喩的意思)

(3) sensus moralis vel tropologicus (道徳的もしくは転義の意味)

(4) sensus anagogicus (天上の、永遠的、終末的意思)

<参照>

Ernst v. Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn. Harnack-Ehrung 1921, S.1-13.

- <21> Bedeutsamkeit——Jの懺悔のトナーメンと其の金聲
 210-114 Offenbarung und Heilsgeschichten S. 63 參照
- (20) M. Heidegger, Sein und Zeit S. 381
- (21) R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie 1958, S. 162, 172
- (22) F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, 3 Aufl. 1954 S. 44f. S. 110
- (23) K. Frör, Biblische Hermeneutik 3 Aufl. 1967 S. 43
- (24) P. Althaus, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus——Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie, 1958 S. 28f. S. 32
- (25) 因みて、ノルマインが実存論的解釈の必然的帰結として遂行せる非神話化 (Entmythologisierung) たる「新約聖書 (ヨハネ福音書など) のその萌芽を見出す」とも「ルターをもその先駆者とする」ことは必ずしも不当ではない。しかしルターには聖書の Wunder (奇蹟 驚異) の理解に、時として見うけられる史実性 (Historizität) に対する非常な固執とともに、リアリティを象徴的に解して消滅せしめることに反対する傾向も存した。たとえば六〇万のイスラエル人の紅海渡渉は五〇人の正面幅で渡つても六・七日を要するであろう。聖書の報じるところは二時間たらずで行われたところ。

ただ「J」は神の大なるまがわ (magnum opus dei) のみが認めらる (WA 14, 598; vgl. K. Holl, Luther S. 574) として、ルターは聖書の奇蹟の「史実性」を自明的に確信するのである。ただこれはルターの神の全能と聖書に対する信仰からくるのであって、かれの「非神話化」は決して「非神秘化」ではあり得なかつた。また、非聖書の奇蹟に對して「これを伝説ならし悪魔の奇蹟と称して批判的に対決して葬り去らう」。

しかるに他面ルターは、外面的、身体的奇蹟より靈的精神的奇蹟を重視して——たとえば百卒長の信仰 (マタイ 8・5) はその傑の病の治癒よりも大なる奇蹟である (WA 41, 18)——「本来の奇蹟は福音の説教である」(WA 10 I, 2) となし奇蹟の「J」は「性」(Wortcharakter) を強調する。すなわちルターにとつて奇蹟は「J」とは「一形式」(eine Form des Wortes) であつた。それ故ルターはケリマンツ神学 (Intention として)「J」は「奇蹟の驚異的なものは事実 (Faktum) そのものうちに尽くされてはゐない」われわれの実存理解に語りかけうかつたのである。(Loewenich, S. 370) といつても可いのである。

- (26) G. Gloege, Mythologie und Luthertum, 3 Aufl. 1963, S. 77 マンハタンのノルマイン批評を同調するマクニル・

アムトマン (Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, 1958, S. 52) 及び M・ボンネル (Biblische Hermeneutik, 3. Aufl. 1967, S. 44, A. 47) 及びの箇所を註明しよう。

(付記) この論文はルターの解釈学に関する論文(未発表)の一部分であるため、これだけでは説明不足の箇所も見出せるのであるが紙幅の制限上、いまは御寛恕を願いたい。

ルターの解釈学は実存論的解釈といえるか