

## キプリアヌスの教会理解

——三世紀アフリカ教会史の再評価——

一

佐藤吉昭

遙かにパレスチナの地に誕生した原始福音教団と今日の西欧ラテン教会を結ぶキリスト教の長い歴史道程に目をとめる者は、やがて今日の西欧ラテン・キリスト教の性格を決定するに至った運命的な転向期の一つを、さかのぼって、三世紀のキリスト教の歩み、なかでもカルタゴ司教キプリアヌスの主宰したアフリカ教会の状況の中に認めるのが常である。ところで、聖書学の場合と異って、研究対象となるこの時代の史料に関しては現在すでに定着した観がある。むしろ同時代をめぐって、歴史神学、教義史学、キリスト教考古学、社会科学その他の各分野の個々の関心の相違から、同一史料の整理と評価が様々に違ってくる。しかもそれが特に神学の立場からなされる研究の場合、そこに著しい差異が現われてくる特別な背景もある。たとえば戦前のキプリアヌス研究や教会史学のこの時代の評価の多くは、キプリアヌスの書簡や『教会一致論』(de ecclesiae catholicae unitate)の検討の際にも、「ペテロの後継者としてのローマ教皇首位権は彼によって是認されていたか」の問をめぐっての激しい論戦によってしばしば挑発されていた。<sup>(1)</sup>

M. M. Sage のことばを借用すれば、「カトリックとプロテスタントの学者たちは、しばしば学者的忠実さの基盤に立つよりは、むしろ信仰の基盤に立つて分裂していた」<sup>(2)</sup>のである。戦後の研究史においては、W.H.C. Friend に代表されるように、以前よりもより適切な社会科学的研究方法が投入されて、Novatianism や Donatism のような正統派の陰にかくれがちな離教派<sup>ヘレチク</sup>の存在意義も積極的に評価されるようになり、この時代の歴史舞台に登場するすべての役者たちは端役に至るまで、それぞれの荷った役割を応分に評価される穩当な研究成果が定着し始めた<sup>(3)</sup>。そうなること、現在の一連の研究成果自体も、当時の歴史状況を探求した厳しい客観的真實の提示を意味するよりも、むしろ現在の「相対的」あるいは「エキユメニカル」な神学価値観というべきものに基づいた一つの積極的主張の結果である<sup>(3)</sup>と見るべきかもしれない。それにもかかわらず面白いことに、穩当で中庸をえた現在の諸研究の背後を見据えるとき、未だに研究者自身の信仰告白が形を変えて浮び上ってくる事實がある。

キリスト教古代の思想の潮流の解明と評価を試みる現代諸研究において、カトリックと福音派・プロテスタントの研究者を二分する特色が一つ見出される。その違いは研究のアプローチの仕方と方法論に反映されているが、根は深い。たとえば三世紀という時代を扱ふ限り、伝統的教会史学の立場に立とうと、エキユメニカルな意味のキリスト教史学の立場に立とうと、「教会」という概念を避けては通れない。現代のカトリック研究者にとって、教会の定義と自己の主張のアクセントの置きどころに大巾なニュアンスの差があるにせよ、伝統的教会教義がいまだにその根底に保持されている。第一に信条 *Symbolum* に含まれる *ecclesia una, sancta, catholica et apostolica* の根本性格は共通して感じとられており、それは『教会憲章』(Constitutio dogmatica de Ecclesia 一九六四年)の「唯一の仲介者キリストは、みずからの聖なる教会、信仰、希望、愛の共同体を一つの見える組織としてこの地上に設立し、これを絶え

間なく支え、この教会を通して、すべての人に真理と恩恵を広められる」ということはに集約された、キリストにおける秘蹟 (sacramentum in Christo) としての教会像でもある。従って、カトリック研究者の出発点において、教会が歴史の流れの中で人間の生活、社会と深く関わり合い、形態上・制度上の姿をいかに変えようと、その中に終始一貫した「発展」と「連続性」が見出され、彼らの目は「キリストの体」としての教会の現象面ばかりに関心を注ぐことなく、むしろ同時に本質面からも目を離さないでいる。研究の視座が教義的、神学史的に集中する傾きがあるのもこれに関係しているよう。

他方、福音派およびプロテスタント研究者にとり、「教会」、従って「教会の歴史」の概念把握と理解は一樣でなく、多岐にわたっている。H. Jedin の指摘するように、たとえば F. Ch. Bauer, W. v. Loewenich, G. Ebeling, W. Delius, K. D. Schmidt, I. Chambon における教会と教会史の理解は相互に整合性を帯びていない。<sup>(5)</sup> こうした状況の下では近代の啓蒙主義、さらに実証主義との対峙とその影響、E. Troeltsch に主張される Historismus との対決、超克など、一般思想に対してもカトリック研究者よりいっそう激しく反能し、影響もされてきた。ここでは彼らのキリスト教古代の歴史思潮の探求を通してあらためて、「われわれの信仰にとって教会とは何なのか？」の問いも暗黙のうちに自問されているように思われる。こうした二傾向は次のように類型化できよう。(一) カトリック研究者にとり、古代教会研究はそれが教会史的立場に立つにせよ、エキュメニカルな視点に立つにせよ、根源的に同一の教会把握に立ち、それを自明な前提とした上で、どちらかといえば ecclesiology 的立場から対象を自由に展開している。(二) 福音派、プロテスタント研究者の多くは、同じ古代教会の歴史と思潮を研究対象にしながら、そのアプローチにおいて、たとえその時代を通してのイエスの福音とその信仰集団の、世俗世界との関わりの中での展開を考察するこ

とで、自己の信仰の自己理解を追求することが内面的動機を形成している場合でも、それら内面的モメントの具体化として、まず「教会」が問われている場合が多い。具体的には原始教団が単に信仰の火を灯されたキリスト者の信仰共同体の原状態にとどまらず、歴史の中で「教会」という客観的存在単位に成長、拡大して行くことへのいわば方法的関心であり、教会形成と制度化に対して果して何らかの本質的・肯定的必然性を見出してよいのかが問われ、そこに実証主義的・社会科学の視点も含めた総合的研究が展開される。

後者の類型をたどったキリスト教古代研究の中で、Carl Andresen の大著『Die Kirchen der alten Christenheit』<sup>(6)</sup> は最大の成果を挙げた労作として評価してよいであろう。同研究の基本的立場とそれが行ったわれわれの設定した時代対象の処理と評価にふれる前に、われわれの再評価の対象に据えた、キプリアヌスの指導下にあるアフリカ教会を中心とした三世紀中葉のキリスト教の客観状況を概観しておきたい。

## 二

カルタゴの富裕階級出身で、修辞学・法律を職業にしていたキプリアヌス(Tascius Caecilius Cyprianus 200?-258) は二四五・六年頃突如キリスト教に回宗し、二四七年司祭、二四八・九年には Donatus の後継者として、アフリカ総大司教職をも兼ねるカルタゴ司教に叙階された。新改宗者 neophytus のこの異常な昇進に、同じカルタゴの Novatus 以下五人の先輩司祭団は嫉妬と憎悪の根深い抵抗を新司教に試み続けることになる。ところが二五〇年一月一日のデキウス帝の勅令により帝国規模の迫害が初めて開始され、特に教会指導者の司教が迫害の重点目標とされたので、ロ

ローマ司教 Fabianus は早くも一月二〇日に殉教し、以後二五一年三月までローマ司教座が空位になるほど厳しい状況におかれた。アフリカ教会の指導者であるキプリアヌスは教会を守るため殉死を恐れて地下にもぐり、間接的に助祭 diaconus を使い、また書簡をもって苦境下の信徒たちを霊的に、実践的に指導、激励した。現代の抵抗運動に通じる新感覚をもったこの実務的教会指導者は、反面、臆病で司教不適格者だという悲難の口実を先の反対派に与えた。以後在職一〇年間、彼が主導的教会指導者演じた西方を中心に生じた教会内の諸論争は三期に分けられる。

第一期はデキウス帝の迫害後の教会再編成に由来する。迫害に直面した勇敢な信徒は殉教者として死ぬか、当局の加えた責苦に耐えぬいて信仰を曲げなかった証聖者 (confessor) として生きのびた。だが短期間とはいえず、大規模で組織的な迫害であったため、急増した新改宗者を多数抱えていた各教会ではかつてない数の棄教者を続出した。内訳は勅令のままに神々に犠牲を捧げた者 (sacrifici) 、偽造の犠牲証明書を買って提出した者 (libellatici) が主であった。迫害の鎮静化後彼らは前非を悔い、罪のゆるしと信徒の交わり (communio) の回復を教会に願い出た。それはこれまでの霊的共同体としての小集団の教会には予測できなかった事態であり、テルトリアヌスのような霊的小集団を前提とした殉教主義や棄教者縮出しでは対応できなかった。教会は新しい決定を迫られたのである。敵・寛の立場の相違から教会内に深い傷痕を残す大論争が起り、離教が発生した。キプリアヌスは決定を下すためにアフリカ教会会議 synodus の招集を望んだが、先の司祭団を中心とした反対派の阻止に会い、カルタゴに帰還できず、二五一年復活祭後によくやく目的を達した。反対派の主張は棄教者の寛大な処置の要求であり、殉教者に劣らぬ行為の代償として証聖者たちがえた霊の權威が棄教者のゆるしを保証する、というものであった。キプリアヌスの態度は慎重で、伝統的規定はこうした信徒の願いを許さず、伝統規定の変更は緊急時の教会の重大決定事項であると考えていたが、

他方、新皇帝ガルススの迫害再開を危惧し、ローマ教会と連絡をとりながら、政策上、一定条件下での棄教者受入れを是認し、団結を固めた。こうした事情下、事態は第二期に移行した。先のローマ司教座空位は二五一年三月の Cornelius の叙階で満されたが、かねてからローマ司教団に勢力があり、神学者でもあった Novatianus が対立司教として正統性を主張した。これはかつて二一七年、実務家の苦勞人 Calixtus (Callistus) がローマ司教に選出されたとき、神学者 Hippolytus が対立司教に立ったのと同パターンで、ローマでは二度目のことである。キプリアヌス以下アフリカ司教団は熱慮の末 Cornelius を承認、Novatianus は離教派を形成したが、火の手はキプリアヌスの足下に及び、中庸的キプリアヌスの左右には、あの Novatus の反抗派の擁立した寛大派の Fortunatus と、アフリカ Novatianus 派の僭立した厳格派の Maximus の両名も司教位を主張した。後に反抗派は立場を捨てて Novatianus 派に合流し、一本の厳格派としてキプリアヌスへの対立勢力を形成した。

第三期の危機は第二期のこの問題から生じた。迫害が棄教者を生み、その扱いをめぐって教会内に二派の論争を生じ、それから広範囲の離教が発生したわけであるが、状況が落着くに従い、これら分離派に組した人びと *Scismaticeis* から「母なる教会」に復帰しようとする動きが生じた。迫害は短期間の出来事であり、分派に投ずる以前に正統教会で受洗していた者は、司教・聖職者の場合平信徒 *laicus* に格下げして受入れられ、平信徒は一定の償いを経て再編入されることが決定していた。だが初めから分離派の手で受洗した場合、その洗礼は有効とすべきか否かの、いわゆる「異端洗礼」問題が生じた。キプリアヌスは使徒継承 (*successio apostolica*) の原理に従って、Novatianus の司教職を無効とし、ローマ教会と同じ立場で彼ら一派をいかなる意味の教会とも認めなかった。彼らは教会の外に立つのである。ところがこの教会外の現象について、Cornelius と Lucius 両司教の連続殉教により二五四年三月ロー

マ司教位に叙せられた Stephanus とキプリアヌスの見解が相違した。キプリアヌスにとり、教会外にはいかなる靈的生活も聖職も秘蹟も救済も存在しない。Stephanus も教会外の洗礼によつてはいかなる救済も靈の賜物も存在しないと考える。だが、教会外においても洗礼はなんらかの意味で与えられ、三位の名のもとに水で洗われた者にはすべて、キリスト者の性格が賦与されている。従つて正統教会に復帰する場合、受洗の効力は続行し「再洗礼」の必要はないと主張する。この説は伝統によつてにせよ、教会・司教・秘蹟の三者一致に困難を与え、その点を重視したキプリアヌスはアフリカの慣行に従い、ローマの伝統をむしろ革新する立場で対立した。ローマの異端洗礼を有効とする慣習は東方、たとえばアレクサンドリアにも認められ、古くはアフリカのマウレタニア地方にもあつたが、その背景には異端者の復帰を容易にする政治的配慮がうかがわれる。アフリカでは全司教がキプリアヌスのもとに結集し、二五七年九月一日、八七名の司教によるカルタゴ教会會議を開いて総合的意志表示を決議事項(*sententiae episcoporum*)の形で公表した。Stephanus もゆずれず、両者は互に破門し合う最後段階に近く達したが、二五七年八月二日の Stephanus の突然の死(多分殉教)とそれに続くヴァレリアヌス帝の大規模な迫害の再来、二五八年九月一日のキプリアヌスの殉教により、なんらの解決も見ないまま論争は終結した。

## 三

ところで私は一九五七年の論文<sup>(7)</sup>においてこの歴史状況を次の観点から考察した。(一)共和・帝政ローマの社会基盤としての市民社会的秩序の新しい後継者として古代後期以後出現する司教制度確立期の解明 (二)教会の組織化・制度化

・大規模化が進行する二・三世紀において、こうした一方的作用に対してカリスマ的・靈的方向への逆作用が根強く、しかも継続的に生じたが、三世紀の教会史、キプリアヌスの司教制度論をこうした相反する反発力の社会学的テンションの中でとらえた。つまり、強大な制度化への進展の中で Novatianism を始めとする、ある意味で健全な過去の反作用との力関係の上に立って、教会の一致というさらに高い次元からの解決をはかりながら、なお自らの中に同じテンションを生じざるをえなかった彼の矛盾を見た。(三)異端洗礼論争をその妥当性を問題としたアフリカ教会と、有効性を追ったローマ教会の立場の喰い違いとしてとらえ、また、同じ制度化に向って一致してきた両者間に、ローマのより安易な制度化に向う力と、それへの均衡として分裂的、局地的に発生した過去の・阻止的反作用とのテンションを見た。こうした研究結果は現在においても妥当しうる点が多いと信ずるが、より適切な全体像をうるためには修正を必要とするであらう。

その意味で、上述の C. Andresen の『古代キリスト教教会』は七六〇頁に及ぶ大著であり、ここで対象となる第二部「Die altkatholische Kirche」のみでも二〇九頁に達する、キリスト教考古学、典礼、教会法をもふくめた多角的視野をもつ一大労作であるが、序論に提示された彼の研究視角が手短かに考察されるべきであらう。彼は古代キリスト教教会を「教会論的類型史」(eklesiologische Typengeschichte)においてとらえる。つまり歴史的組材を形態学的に分析する「教会史的形態学」を導入する。形態学は予備研究の役割を果し、分析には有効だが、歴史記述の総合には役立たないことを認めた上でである。そこでまず教会史に社会学的类型を適用した先駆者 M. Weber と E. Troeltsch の類型論構成の背景と限界が分析される。無論法律家 Weber よりも、後に哲学教授として去っていったにせよ、元来組織神学者であった Troeltsch を高く評価するが、それらの成果は超克されなければならない。



Andresen 自身はまず様々な教会類型の存在を自明の事実としては認し、それらが単なる社会共同体の結合成因とは比較にならない神学的根拠をもつものと考え、そしてキリスト教の共同体形成が神学的諸規範によってプログラム化される事実から、キリスト教には初めから (a limine) 教会論 Ekklesiologie が適合しているのである。だがこの教会論は単なる Historiographie とちがい、神学的証言であるために、神学者たちの歴史証言だけでなく、典礼、教会法の形を借りた教会の自己理解の諸形式にまで注意を払わねばならない。こうして次第に姿を見せるキリスト教の「自己理解」 Selbsterständnis に徹底的根拠を求める彼の教会論は、二つの決定的要因を見出している。第一要素は最終的に信仰告白定式として権威をえた、教会に関わる規範諸定式で、その時々信徒と神学者がこれらと対決、あるいは解釈学的に取組みえたのも、教会論の肯定が教会の自己理解の根本要素の一つであることを認めていたからである。第二要素は歴史的環境の刻印力に基づいた受動的・外因的なもので、社会学的データと歴史現象的事実の両方を内包する複合的性質をもつ。こうして、これらの教会論的に刻印された自己理解と、その時々歴史性のもつ社会学的・政治的・文化的諸要素の間の弁証法的関係のなかで、初めて教会類型というべきものが形成されてくる、と彼は考え、それを明らかにすることを自らの課題としている。その過程で信仰の自己理解がいかに強力な役割を演じたかを示すために、彼は三一的信条成立の経過を概略し、地域教団もしくは東西教会のそれぞれの教會的自己理解がそれぞれの信条のちがいと統合に絶大な作用を及ぼしたことを強調する。このことはまた、信条史の発展の解明のよい場合、単なる社会学的類型論は妥当ではなく、神学的考慮を前提とした教会社会学的類型論の必要性を示唆している。さらに教會的自己理解が重要な役割を演じた聖餐式の発展をたどる者は、その特殊なプロセスを正当に評価できるのが教會論的類型史のみであり、教會論に根を下した自己理解が一つの教會類型の形成に際し根源的機能を演じ

た古典的例証であると述べている。Andresen は教会論的類型史の背景にある独自の力学を見出そうとして、教会性の *Autonomie* を確認し、その上で教会性（類型）が受ける刻印として、(一) 教會的慣習・制度 (*Institute*)、(二) 各地域教会間のコンセンサスの象徴としての教会會議 *synodus*、公会議 *concilium* の作用をあげる。こうして教会論的類型史は伝統の記述教会史にかわって力強い教会の歴史性を語ってくれるが、その *Synthese* をうるには問題が残る。この著作では、様々な發展局面の中から教会の自己理解の典型的特色を取り出す努力が払われている。残された問題は(一) 類型史の方法が、徹底的な細部の出来事から目をそらしている普遍的教会史記述を意識して拒絶していること、(二) 類型史の方法は一つの類型を切りとり、そこでの教会の自己理解を明白にすることに重点をおくので、過渡期の将来への發展要因の把握を圧迫する。教会の慣習・制度の中で發達した惰性は、ある類型における教会の自己理解を次の類型期まで持続させるが、こうした現象・形態は先行された類型に帰属するものである。従ってこの方法では過渡期の現象の評価がむずかしい。しかし歴史の連続性と移行に対処する上での類型史への一般的批判に対し、(一) 歴史区分そのものが人為的作業にすぎない、(二) 歴史記述の方法はすべて、最終的には作業仮説 *hypothèse de travail* にすぎないと答える。その上で、*Ritschl*、*Loofs* 以来の *altkatholische Kirche* が研究仮説的類型として彼によって採用されているのである。それは *frühkatholische Kirche* の後 *neuere reichskatholische Kirche* に先立つ教会論的類型である。

結論として言えば、この類型史的研究は彼の意図した目標が十分に達せられ、しかも事前に是認した方法論的欠陥も指摘通りに明白になっている点で、學術的に十分成功をおさめたとわれわれは見るのである。ここでわれわれの主題に関する *Andresen* の分析と評価をまとめて見たい。(9) 巨視的にキリスト教古代を把握する場合多く見落されている

る点がある。(一) Constantinus 帝時代までキリスト教はローマの宗教的精神共同体の中であつて、それへの参加を公然と拒絶する孤立的の少数派、宗教的包領状態であり続けた。(二)その中で三世紀中葉の Decius 帝、Valerianus 帝の帝国規模の迫害(二四九—五〇年、二五七—五八年)は一つの区切りを与えた。(三)二世紀末まだ万単位であつた信徒数が三世紀前半以降激増し、中葉には東方で五〇〇万人、西方で二〇〇万人に達したとみられる。迫害は前後の長い平和期に突発するごく短いインターヴァルに過ぎず、その間の少数の殉教者が看板になつて大衆を魅了し、宣教発展に拍車をかけた。この社会的状況のもとでの上記迫害で、司教職による多数の棄教者集団の救済、受入れが促進剤となつて、教勢はさらに強まった。かつて少数集団<sup>マイノリティ</sup>として関心も持たなかつたローマ世界は、今やキリスト教集団を異質な分子として危険視せざるをえなくなつた。なかでも Africa Proconsularis と Numidia を含む北アフリカ地区での三世紀のキリスト教化は、まさに古カトリック的司教宣教の模範であり、キプリアヌスの著作は古カトリシズムの教会的自己理解の典型的文書である。そこでは一八〇年頃ローマ教会の手で最初の宣教が始められて以来たつた七〇年で、キプリアヌス傘下の司教座数百余、かつて全キリスト教の宣教センターであつた小アジアに匹敵する密度をもつにいたつた。他方、地中海世界を見渡すとき、ローマ・カルタゴ教会を中心とした西方が東方から見れば孤立化し、ラテン語教会としてラテンの教養・文化と結合した新たなキリスト教世界を生みだした過程が明らかになる。

ところで、古カトリシズムは聖書の正典化、使徒継承をその教義的原理とすることから、教義史家の見解は古カトリシズムを二世紀のグノシスなどの大異端への正統派の反動と見たがるが、視野がせますぎる。上の二つの信仰規範は古カトリシズムの驚くべき宣教成果によつて確認された教会的「自己理解」の指標にすぎない。それは各地域の宣教中心地(司教座)に支えられていた。新たな教団の信徒の自己理解の対抗者ほもはや初期カトリシズムに見られ

るようなユダヤ教ではなく、全異教とその世界を対象、指向し出した。内精神的なユダヤ教の影からの解放と新秩序は必然的に大教会的教会論を要求した。「全世界に宣教せよ」というルカの要求は初期カトリック時代、「撒き散らされた」ディアスポラ・パターンの教会論に阻止されてきたが、今その完全実現のときを迎えた。キプリアヌスにとり、広大な世界は教会の自己実現の作業の場であり、古カトリックの教会性は、まさに停まることを知らぬ教会成長のこのプロセスについての自己反映であった。自律的歴史意識をもつ神学としての古カトリック教会論は初期カトリックのそれと明白に区別されるのである。

ところでキプリアヌスは「司教は教会の中に、教会は司教の中にある。司教と共にはない者はまた教会の中にいない者である」（書簡六六・八）ということばの背景に古カトリック教会論の中核、司教職 *episcopatus* の使徒後継性を置いた。*vicarius apostolicus* としての司教は教会内の指導権を歴史的に義務づけられ、自ら要求するのではなく、それを要求されている。ローマ司教職も同様で、*cathedra Petri* に対する責任を行使した。ここで、マタイ一六章一八節以下を根拠としたローマ司教が *vicarius generalis Christi*、キリストの総代理職として全司教座の上におよぶ指導要求を持出すに至って初めて、古カトリック教会論の枠組が破壊された、という *Andresen* の断定は、彼のキプリアヌスのローマ司教座に対する複雑な立場の分析態度と共に、妙に単純明解である。さてこの *vicarius* 思想は古カトリシズムでは *successio apostolica* と解されたもので、(一)使徒継承者の連続性に保証された伝承の教え (二)ある司教座の使徒以来の継承リストを意味した。面白いことに、北アフリカ教会に限って、使徒継承伝統への関心はうすかった。すでに *Tertullianus* は「北アフリカの使徒的權威はローマから導入された」と述べ、使徒継承を「借款」の法表象や挿木の自然表象で理解したが (*De praescriptione haer.* 20, 5-8 ; 36, 1-3)、使徒伝説の權威にすがらうこと

た東方諸教会との違いを感じる。ところで初期カトリシズム、古カトリシズム二類型には基本的差異がある。前者においては各ディアスポラ教団が同格性 *Parität* をもち、各々が自らに責任を持つことで全教会の「救済」が保証された。ディアスポラからエルサレムの母教会が超越的に希求されても、それが同格性の妨げにはならなかった。それは *Tertullianus* の *matrix ecclesia*、キプリアヌスの *mater ecclesia* 表象と異質の終末論的色彩をもち、ディアスポラ教会は終末の完成までの中間的性情を荷った。古カトリシズムは *Andresen* によると、使徒的派遣の使命の委託制度として、歴史的継承を前提とした。従って各司教座の間に価値のスカラが生じ *Irenaeus*、キプリアヌスのふれるローマ教会の *potentior principatus* (始源性) も生じた。この観点からすると、三世紀の教会内抗争はエキュメニカルな枠内での各教団の指導権要求の一表現であり、各司教が当然のことと考えた。

古カトリック教会に生じた構造変化に触れば、聖職優先化 *Klerikalisierung* があげられ、それは一般信徒の責任減少より、むしろ共同体の責任を「主務的」構成員、特に司教の肩におくことであつた。古カトリックの見解では、司教が教団に依存するのではなく、教団が彼に依存するのである。 *Sententiae episcoporum* 七九は「主イエス・キリストの考えは明白である。彼は使徒たちを派遣した。そして彼らにのみ彼に父から与えられた全権を与えた。われわれは彼らの後継者である。そのわれわれは同じ権能において主の教会を導き、信仰者の信仰の上に洗礼を授ける」と公言する。洗礼の授与は叙階によって *singulariter* に使徒職をつぐ司教に賦与された *auctoritas* の現実化と見られている。罪のゆるしの *potestas* も教団からではなく、この使徒職から派生する權威的行為である。こうして *ecclesia super episcopos constituta* という教会論的定式が出現した。この司教教会の特色について詳細が展開されるが、ここで若干取上げてみよう。聖書の「正典」確立を彼は司教区のミサと朗読のための選択の必要性からとらえる。す

に、Danielou が「キリスト教史」の中で、紀元二〇〇年を境に小アジアを中心に多発した外典、黙示文学の出現の理由を終末論と結びつけながら問いかけているが、Andresen はそれに明解な答えを与えている。それらの出現は、教義的に純粋な正典確定に向けてのカトリシズムの努力への反作用であり、同じ教会の敬虔性の求めに応じたものである。外典「使徒行伝」の発生も古カトリック教会の単独司教主義の精神的自己理解を使徒たちの行為に集中させたものである。それらは東方から西に入ってラテン訳され、後の西欧聖人伝に連結する。司教はキリスト教的徳の典型であった。そして正典確立史は後期ユダヤ教的世界に発生してオリエントの敬虔性を伝えた偽福音書や黙示文学を縮出し、それにかわって、ヘレニズム後期、ローマ文化世界の教訓文学を古カトリック教団に迎え入れる過程でもあり、その結果、キリスト教は古代後期の一般市民に広く信頼される顔を獲得した、という興味深い見解である。もう一点は教会の内包の変移である。初期カトリシズムの教会は *ecclesia sanctorum*、聖徒の集合した教会であり、ディアスポラ教会の延長上にあつて、終末論的性格をもつ。それに対し古カトリシズムの教会は *ecclesia sancta*、聖なる教会である。sancta は *praedicatio* になり、具体的聖徒の共同体の現実から生じた教会論の客体化に他ならない。教会自体が古カトリシズムの信仰告白の対象になりえたのは、教会の聖性の主張がこうして法人化、客観化し、教会論的象徴像を生んだ結果に他ならない。これに対しモンタニズムや Novatianus 派の「純粋な人々の教会」は小共同体を構成する人人の個人的聖性の要求を意味している。古カトリシズムは教会自体の聖性を主張しながら、聖人と罪人の混合した大共同体、後に Augustinus が *corpus permixtum (de doctr. christ. III 32, 45)* と表現する大教会概念に向う。これはローマの教団の大教会的現実主義の実現であり、かつての Hippolytus の本質論的攻撃にもかかわらず、それは Calixtus の個人責任から生じたものではない、と彼は見る。Danielou はこの論争を、類型や自己理解の間

題ではなく、教会論の恒常的本質論争と見ているのであるが。最後に「異端洗礼論争」についての Andresen の興味ある評価の一部に触れておきたい。キプリアヌスとローマの Stephanus のこの論争は、「一面ローマの伝統に對する北アフリカ伝統の対決であったが、「習慣（ローマ）をとるか、真理（アフリカ）をとるか？」(Sant. episc. 30) というキプリアヌス側のアピールにもかかわらず、Stephanus の処置を是認する声は当の北アフリカにもおよんでいて、ローマへの抗議宣言 *Sententiae* の署名司教数八七名は決してアフリカ全司教座の過半数に達していない事実を見逃してはならない、としている。今や時流と教会諸關係は変転し、最終的に Stephanus の立場が勝利をおさめたが、主張された彼の首位権要求は認められなかったのである、と見ている。

## 四

われわれは C. Andresen の間接資料も駆使しつくした詳細、多岐にわたる古代教会研究の古カトリック教会類型の中から、テーマに関係する成果の概要を取上げた。イエスの福音と直結しがたい後代の神学的・社会的産物として、プロテスタント側から不信と過小評価の対象とされてきたカトリシズム教会制度、特に司教制度を、問題への直接解答は避けつつも、彼は教会論的類型史と教会の自己理解の原理に基づいてひたすら追求し続けた。それによって古代教会のもつ歴史性は生々と甦った。それはプロテスタント研究者の「立場」から出発しながら、西欧カトリックの伝承の中に生き続けたすべての素材——典札や教会建築まで——を抱擁することで両者の「伝統」と「歴史」の理解の溝を埋め、信仰原則の差異は別として、史料の使用と解釈において従来にない共通の場と自己理解を生み出した。方

法論的に従来タブーとされた神学的根拠を社会学的類型の中に取入れ、古代キリスト教のもつ有形・無形の伝承を一挙に自分の側に引寄せた上で、「自己理解」の作用によってそれを細部にわたり、秩序よく整理することができたのである。また、伝統の長い東方をさしおいて、新興アフリカ教会のキプリアヌス司教の、古カトリック教会類型とその特色をなす司教制度成立における中心的役割を明白にしえたのである。しかしながら、類型史は極めて巨視的方法であり、ある類型史の主要素となる現象の発端と終焉は多くの場合、その類型史該当年代をはみ出し、前後の類型年代と交錯している。その上その類型の主要現象は決して古代教会全域に同時間的に起るのでなく、地域差による時間のずれと変形現象（ゾリアージュ）も考慮しなければならない。要するに Andresen の指摘も含めて、使用された類型史仮説も古代教会像をより鮮明に理解するための学術的「語り」(Erzählung) であるといえよう。さらにこの古代教会史を取上げ大前提から正しいことであるが、教会性の Autonomia を全面的に是認した上で、教会の「自己理解」を——それが外的要素からの刻印との弁証法的関係によって現実の類型に成長するにせよ——教会共同体の展開に必須の誘導因においたことは最大の制約であろう。従来の教会普遍通史に比し、複雑多岐な個別現象が丹念に取り入れられているが、その理解と整理がほとんど「自己理解」の規範のみによっていることは、最終的に記述者の「主観主義」に通じる。それはわれわれを、個別現象の中に類型を超えて内在する連続性の追求、いっそう微視的立場からの補足・修正機能を果す精細な方法論の追求、そうした両サイドからの追求へと再び駆りたてずにはおかないように思う。それを論じる紙面はないが、Andresen と対称的に対応した J. Daniélou の研究成果をここで断片的にあげておきたい。先ずわれわれのテーマへのマクロな視点からの評価である。<sup>(11)</sup>

一、紀元二〇〇年前後はこの現世界の拒絶を望む終末論的、黙示的風土の中であり、Origenes, Tertullianus,



Hippolytus などの天才神学者たちの残したものは主流として終末論的キリスト教の表現であった。だがこれが同時代キリスト教のすべてではなく、そこにはより多くの人の救済、司牧者としての教区民への深い配慮、外部権力とのある意味での同調を希求する「司教たちのキリスト教」が存在した。教会内の論争点はいつも同じで、理念の教会に心を燃やす知識人と、教会の現実諸状況を意識している司牧者たちの争いなのである。

二、Hippolytus (後の Novatus も同様) はキリスト教がエリート的聖者だけの宗教共同体でなく、全人間の集合体たる神の民の新しい発展を含むことを思い違いをした。

三、アフリカ教会はローマ教会のようにコスモポリタンでないが、より等質的であった、という際立った個性をもっていた。アフリカ州のキリスト教の発展は政治的理由にもよるカルタゴ特有の発展で、帝国権力への対抗とアフリカ自主路線のパターンを表象したとも見られ、キリスト教は民族主義助長にも間接的力を貸したといえよう。

四、ローマの Stephanus はキプリアヌスの思想の中に伝統に反する革新を見出した。キプリアヌスの教会論には両極があった。一方で彼はローマ司教と一致し、ペテロの首位権を認める司教団の上に成立する教会一致の証人である。他面では地方の司教権についての神学をもつ。彼は司教団 collegium 首位説の代表的擁護者である。彼の思考には二元性があり、自分が二つの流れの合流点にいることを知りながら、それらをどう調整すべきか、その方法が見出されないである。普遍教会の一致とローマ首位権を支持しながら、地方司教の諸権利にも心を動かされている。Stephanus は諸教会の内部問題への自己の干渉権を強く意識している。その意味で異端洗礼論争の根源はローマの首位権ではなく、その首位権拡大の限界である。キプリアヌスが拒絶するのは地方教会の特権の範囲へのローマ司教の干渉であり、彼のローマ非難の激しさがローマ司教の越権を露呈する。次の時代には確かに Stephanus の立場が

正統化されたが、地方の自主独立主義と一方の權威主義の双方のもつ危険性がこの洗礼論争ですでに予感されていた。ところでカトリック研究者の教会研究の特色は内面的教会論の考察にある。特にキプリアヌスの教会論研究の場合、彼のミニメンタルな『教会一致論』(De ecclesiae catholicae unitate)を一読すれば、司教制度論に先駆ける教会一致の内的原理の重要な役割が明白で、私も前論文でそれを強調した。Daniélou の Les origines du christianisme latin (一九七八年)の最終章はこうした立場から「キプリアヌスの教会論」が扱われ、Andresen の方法と評価を補正する重要な示唆を与えている<sup>(12)</sup>。

一、同時代のキリスト教は、信仰、生活規律 disciplina、希望の三レベルでのこの世界からの別離と選別の意識を本質的に重視している。そのうち「希望」は、キリスト教共同体がこの世界に存在しながら、その完成を終末に期待していることで、キプリアヌスの思想は、「われわれはこの世界を放棄したのだ。この世には一時的な客として生きているのみである……自分の故郷に戻ることを待ち望まぬ亡命者があるであろうか」(de mortaliare 26)と語っているように、Andresen が見るより遙かに強く、まだ終末観の直中に立っている。彼の教会像、司教制度論の根底にある終末思想を見逃し、それを脱した新類型に彼を固定することはできない。司教は信徒の終末的希望の維持、悪霊とその手代との戦いのために信徒に準備させる任務をもっている。

二、もう一つの司教任務、日常的教会規律保持の監督役の背後には、「神の意志」の実現が考えられている。ストアの原理に従い、人格神の意志との完全一致がすべての活動の最高の掟であり、司教はその保証者である。キプリアヌスはストアの都市の imago を借りて教会を概念化したのである。だが神の意志はついにはわれわれをこの地上から死の彼方へ奪い去る。神の民の存在秩序の終末論的局面がここにある。つまりそれは神の意志を反映した基本的な

未来の生へのオリエンテーションで、それが司教の責任対象を形成するのである。

三、司教制度に支えられたキプリアヌスの教会論は *successio apostolica* と教会の自己理解を要<sup>たが</sup>として、Andresen の手で展開された。だがその際、その内的原動力となつてゐる「一致」(*concordia, unanimitas, unitas*)の概念が彼のもとでいかに深化されているかが看過されている。Danielou はこのキプリアヌスの *concordia ecclesiae* 論を展開する。 *concordia* はまず教会の一致を願う共同祈願 *oratio universalis* での信徒の一致を意味する。またデキウスの追書での棄教者問題のあと、教会への信頼の中に再び回復されるべき教会の一致のための祈りにおいての一致 *unitas* として求められてゐる(書簡一一の三ほか)。このあと『教会一致論』や書簡五五においては、正統司教たちの一致を通して実現される教会一致に重点が移行している。その間彼の強調点は、唯一の教会における全教会員の間「意志」の一致にも及んでゐる。著作活動の初めから終りまで彼は *concordia* を「教会」の属性として終始一貫させてゐる。『教会一致論』一二はその内容を折りと平和と協調として十分に説明してゐる。二五一年 Novatianus 派の離教と対決したとき、*concordia* は新しいニュアンスを得て、正統的(使徒継承の)司教相互間およびローマ司教との一致に具現化される教会一致の局面を表現するものとなった。これは書簡六五の二四で明らかで、教会内の有機的一致、*compago*、諸部分の結合による一致をも表現する、*concordia* 教理の発展が見られる。また外部異教世界からの攻撃と内部の不一致の状態にさらされてきた当時の教会の内部結集 *cohaerentia* は、『一致論』が示すように司教団の一致のみにとどまらない。「神は唯一、キリストは一つ、彼の教会は一つ、信仰は一つ。民は協会の膠によつて強固な一つの体に結合されて (*concordiae glutino copulata*) 一つである」(二四) の膠 *gluten* は愛 *charitas* を意味してゐる。Danielou はキプリアヌスの教会論の神秘神学との結合を Augustinus に先駆ける独創的なものと

見て、非常に重視する。書簡六二、六三では聖餐式でのカリスに注がれた葡萄酒と水の混合に、キリストとその民の融合一致 *adunatio* の象徴を見る。教会が対面した様々な危機は内的結集を引き寄せ、彼をますます一致を主張させた。そして強調点は教会の現実的一致に高まり、その道徳的表現が *concordia* だったのである。彼の一致の思想は初期においては *concordia* 和合一致、*dilectio* 愛徳と見なされたが、後期の発展において、愛徳の一致が一つの体の各構成員の一致を前提とするに至った、そうした思想発展を Danielou は特に強調しているのである。

## 五

Danielou のキプリアヌス理解は Andresen の類型史論におけるような一元性を帯びず、またそれに対抗する特定の方法論を提示してもいない。むしろキプリアヌスとその背景を多元的にとらえ、教会の自己理解が考えられるとしても、過去からの伝承と未来への希望と不安の間に立たされた、責任の重さに耐えながらの多元的自己理解として取扱われている。そうした立場からキプリアヌスの十年間の教会活動の中にある精神的発展に注目し、複合的同一性の中に彼をダイナミックな視点で理解しようと言えよう。

ところで、この論文の最後にキプリアヌスとその時代へのわれわれ独自の評価を二点にわたって提示したい。

その第一は彼の思想と行動における終末論的要素の位置づけである。相対的観点に立てば、確かに Andresen の指摘通り、「初期カトリシズム」類型の中に濃厚に認められた終末的現状把握は、「古カトリシズム」類型の中心に据えられたキプリアヌスの場合退行している。しかし法支配的な、単独司教とその司教団に基いた司教制度の初期完成

者であり、実務処理能力も高かったキプリアヌス、信徒の急増による教勢拡大期にある三世紀キリスト教の状況を重視する余り、そこに実在した終末観を軽視しては、「一致の教会」「秘蹟としての母なる教会」の本質像理解は不可能になる。三世紀のキリスト教会自体がいかに組織上大教会への拡大期を迎えていたとはいえ、いまだに国家未公認の非合法団体であり、地域的・全国的迫害が長い平和の中の間欠的現象に過ぎなかったにせよ、その間の平和自体はポテンシャルに迫害の可能性を秘めた、皇帝側の一方的寛容と慈悲のか細い糸にかろうじてつながれているに過ぎなかったこと。たとえば終末的期待観を強く表現している彼の小論『死について』(de mortali)の執筆動機となった、デキウス帝迫害後北アフリカを襲ったペスト病の猛威(二五二年)。それは迫害の苦悩にやっと耐え抜いた信徒たちの命をも、神の真意を計りかねるようにはむざむざともぎとっていったのである。『教会一致論』一六・二六・二七各章は信徒が終末と裁きのときに向って目を醒して備えるべきことを教えている。こうした諸点が考慮されると、司教制度に支えられてがっちり構築されている彼の「教会」の基盤は、実は永遠の世界に置かれており、またその完成の姿も将来の彼方の世界に預けられているのである。他面、たとえば『一致論』五章では、「教会は主の光を注がれて、その光線を全地球上に拡げる……教会はその枝をたわわに地上にあまねくさしのべる……気前よく流れ出る水の流れを遙かに遠くまで広げる」と述べられ、やがて全地球を覆うにいたる教会の発展が期待されているのである。このような二面を考慮するとき、キプリアヌスに関わる終末観は次のようなものであると推定できよう。「あの当時彼らは家や土地を売っていた(行伝二・四五)。今やわれわれは主が売れることを命じられたときにむしろ買収し、富を貯える。われわれの中で信仰の活力がしぼんでしまった程度に、信仰者たちの堅固さの方も弛んでいった。」(一致論二六)多くの者が主の日、神の怒り、罰、永遠の責苦を考えようとしないうちに現在の精神的弛緩の時点に立って、終末

を明日に控えた緊迫の日々を送っていたかつての使徒時代、原始教団の原状況への復帰の過去の吸引力が存在する。だが他方において、殉教者、証聖者に支えられつつ、司教達によって聖なる秩序を保たれて、秘蹟の教会の終末的完成へと歩み続け、その間に地上の全地球を覆う発展をも期待される、そうした終末への希望と期待が未来へと彼を吸引する。それは教会の「ある状況」から「あらしめられる」状況の待望でもある。つまり教会観をめぐってのキプリアヌスの終末観は、紀元二〇〇年前後のキリスト教内に起った、間近に迫るキリストの再臨への期待の火の燃上りを反映する原初への復帰と、やがて未来に來るべき終末の完成への希望に満ちた待望の二極構造をもちながら、來るべき秘蹟としての「一つの教会」がいれば Teilhard de Chardin のオメガ点のような収斂点になっている、と見るのである。

続いて第二点であるが、キプリアヌスが二つの流れの合流点に立たされながらその調整に逡巡したという、ペテロの座との一致と地域司教権の間の Danielou の指摘する選択の問題は、実はさらに根の深い、根源的問題を含んでいると思われる。前論文においてわれわれはそれを制度化などの大勢への歴史的流れと、カリスマ的方向へ逆行する流れの間のテンションとしてとらえたが、それは十分な説明ではなかった。むしろこの状況の理解には故有賀鐵太郎教授の提唱した「トノシス」概念の導入がより重要であろう。<sup>(13)</sup> 出エジプト記三・一四 a の神名啓示を経て、イスラエル人は「神の前に招き集められた民」として神と契約を結んだ。この契約という特殊性の中には同時に普遍性への指向が内在しており、それは特殊性を除去しうる一般的普遍性ではなく、普遍と特殊が「契約」の関係において弁証法的緊張をはらんで結合する構造をもつ、それがトノシスである。このヘブライズムの本質構造はキリスト教にいたってエクレーシア（教会）構造として具体化する。旧約とキリスト教に共通する共通の基本構造は「ハヤトログアの

カハル・エクレシヤ構造」と呼ばれるべきものである。<sup>(14)</sup> 有賀はユダヤ・キリスト教を統合するヘブライズムのこの「普遍と特殊が契約関係において弁証法的緊張をはらんで統合している」基本構造が、キリスト教の「教会」構造の中に不変に継続、存在し続けていると見た。こうした観点からキプリアヌスとその教会内に生じた緊張要素を取出すと、一、地域司教の特性と特権の保全とローマを盟主とする統一の普遍教会の実現 二、棄教者受入れに対処する彼のリゴリストとしての原則的拒絶と悔悛 Bile による現実的再受容 三、デキウス帝迫害に際しての地下運動への退避とヴァレリアヌス帝迫害における公的・英雄的殉教死 四、教会理論における司教の特権的位置づけと、司教叙階や秘蹟論における神の民 *populi* のコンセンサスや本質的存在重視 などがあげられる。これらはアフリカ教会のローカル特性、彼の激情的性格、司教としての経験不足など、個人的要因に帰すべきものではない。『教会統一論』は古代教会初めての教会論著作であり、彼の神学思想と実践の場はまさに「教会」の中にあった。そこには特殊と普遍のトノース関係を生む極点があった。信仰（棄教と信仰の回復）、祭司 *sacerdos*（使徒継承と司教）、契約（洗礼、再洗礼）、聖性（殉教者、証聖者、聖徒の教会と教会の聖性）など、その時点において順次抽出された「特殊」が、彼の人格内においてまさにトノース関係を生じる運命に立たされていた。

結論的にキプリアヌスのトノース的観点からの位置づけを概観すると、「特殊」への指向に関しては、旧約との関連をより明確に保つユダヤ・キリスト教的教団、さらには *Ignatius* 的単独監督教団の原状況が、特殊への復帰とそれのもつ不変性の保持として意識されていた。それは旧約をふまえた純粹伝統主義への尊重と傾倒であり、まず何よりも「特殊と個の全き発現とその顕在化」を目ざすものであった。他方、「普遍」への指向に関しては、宣教と外的政治状況の変化の中で古代教会が日々あらたに直面しなければならぬ新情勢への現実判断と妥協であり、また特

殊が提示する概念、本質的特異内容の解釈をともなった普遍化であった。そして彼の教会論に関してわれわれが何よりも強調したい点は、第一点で示唆した「希望と期待の中になったく新しい教会とその民の完成像を置いた」未来志向的終末論からの強力な吸引作用である。それは現実には、「特殊と個の吸着と潜在化をともなう集合性」への指向であったといえよう。そしてわれわれの見るところ、こうした特殊と普遍のトノシスの緊張関係、弁証法的関係において、キプリヤヌスみすからは、平衡を保ちつつ、かすかに「特殊」に傾き、ゆらいでいたと言ふべきであらう。

註

- (1) Koch, Hngo: Cyprianische Untersuchungen, Bonn 1926. Ders.: Cyprian und der Römische Primat 1910. Ders.: Cathedra Petri, Giesen 1930. Bévenot, M.: St Cyprian's De Unitate ch. 4 in the light of the manuscripts, London 1938. 古代教権論の考察——『西洋史学』三三 一九五七年 A. Harnack, O. Bardenheuer, G. Bardy, H. Lietzmann, P. Batiffol, F. X. Funk などの論文に参加して。 (2) Sage, Michael M.: Cyprian, Cambridge/M 1975, p. 399. (3) Frend, W.H.C.: The Donatist Church, Oxford 1961. Ders. Art. Donatismus (RAC 4) 1959 (4) Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communiatem his in terris ut com-
- paginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, quia veritatem et gratiam ad omnes diffundit. (Cap. 1,8) (5) Jedin, Hubert: Einleitung in die Kirchengeschichte (Handbuch der Kirchengeschichte Bd 1), Freiburg 1975, S. 4 (6) Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1971. (7) 『キプリヤヌスに於ける司教制度——古代教会に於ける司教権確立期の一考察——』『西洋史学』三三 一九五七年 日本西洋史学会 本論文は、キプリヤヌスに於ける司教権の向うに、 (8) Andresen, C.: a.a.O. S. 3-16. (9) Andresen, C.: a.a.O. I. Die Altkatholische Kirche. S. 116-324.



- (9) L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles 編『キリスト教史』(日本語訳) 第一巻『ローマ・ビザンチン』『初代教会』第一章「セウエルス朝時代の西方世界」参照。
- (10) J. マニエル著『初代教会』第一章から第三三章「コンスタンティノポリス」の展開を採る。
- (11) Daniélou, Jean: *Les origines du christianisme latin* (*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. T. III), Paris 1978. 著者の意図は、その最終巻は不備な点があるが、そのことは著者『The Origins of Latin Christianity, trans. by D. Smith and J. A. Baker, London 1977』を使用し、引用箇所は Part IV Latin Theology, 17. Cyprian's Ecclesiology p. 423-464.
- (12) 『有賀鉄太郎著作集』第五巻「論文」神学と非神学、「神学的原理としてのトシノース」を参照。
- (13) 『有賀鉄太郎著作集』第四巻第一章「キリヤと預言者」五四頁参照。
- 本論文で使用されたキプリアヌスのテキストは S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, ed. G. Hartel, 3 vols, 1868-1871 (CSEL 3/1-3).  
特に『教令十箇條』の12番は Cyprian, De lapsis and

De Ecclesiae Catholicae Unitate, Text and Translation by M. Bévenot (Oxford Early christian Texts), Oxford 1971

の94 Art. „Cyprian von Karthago“ von M. Bévenot (Theologische Realenzyklopädie Bd 8 S. 246-254) から Camelot, P-Th.: Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus (Handbuch der Dogmengeschichte Bd III), Freiburg 1970. を参照する。

また Calixtus の12番は Theologische Realenzyklopädie Bd. 7 art. „Calixtus I.“ (S. 559-563) Berlin 1981 の44番の註を紹介している。