

マルティン・ルターと死者の「死」(1)

中 谷 博 幸

Abstract

Whereas in the European medieval societies the dead were present among the living (P. G. Geary), in the modern they are generally banished from this world. This paper aims to analyze the idea of the death of Martin Luther, one of the most important pioneers who tried to separate the dead from the living, especially in the controversy with the Catholic Church. On the eve of Reformation the living had interceded for the souls in purgatory through indulgence, private masses, vigils and so on. By 1521 Luther denied the intercession for the dead in purgatory, basing on the doctrine of justification by faith. As for purgatory, his attitude was complicated. Luther had two different views of purgatory, one as a place of postmortem purification, the other as a state of spiritual sorrow and temptation. Luther publicly rejected the postmortem purification in 1530, but continued to retain the idea of existential purgatory, which will be dealt in the sequel to this paper.

はじめに

多くの文化において、死者は完全にリアリティをなくするのではなく、生者と死者との間には、何らかの関係が想定されている。幽霊などは、死者の生者への働きかけの形態のひとつと考えられる。祖霊信仰においては生者と死者との相互の関係が信じられる。死者は死後一定の期間、生者からの儀礼(供養)を受けることによって祖霊となるが、生者からの適切な働きかけがない場合、亡霊となり、様々な害を生者にもたらす。一方、生者から適切な働きかけを受けた死者は、一定期間は特定の個人としておぼえられるが、その後生きていたときの個としての性格をなくし、祖先一般に吸収されていく。柳田國男が敗戦の迫っていた時期に『先祖の話』を書いたとき、そのような祖霊信仰に根ざす日本の家制度の崩壊を防がねばならない、という危機意識に促されていたという¹⁾。死者の霊は生前生きていた土地の近くにとどまり、時が経つとともに、先祖の仲間入りをしていく。生者は死者を供養し、先祖をまつらねばならない。一方、先祖はその子孫を守り、繁栄へと導こうとする。柳田の言う家は、このような先祖を中心とする生者と死者との交流からなる運命共同体であった。幽霊はそのような共同体からはみ出した死者であった。

ヨーロッパにおいても、似たような生者と死者との関係はみられる。中世農村社会における祭りの機能には、生者と死者との交流という側面があったことが指摘されている。死者は死後も生きてきた村落から離れず、そこに存在しつづけ、共同体の繁栄を願う。死者は、祭りの主要な担い手である若者とともに、「この世を支配している超自然的な諸力に対して、共同体のためにとりなしをする課題を担った。」彼らのアニミズム的な信仰によれば、「あらゆることは、隠れたよき諸力と悪しき諸力によってもたらされる。」その村出身の死者ばかりでなく、他の土地から来た敵対的な死

者もその村に住み、悪しき諸力の一部として、村に禍をもたらすと考えられた。それ故、共同体に害を与える死者は忌み嫌われ、彼らの働きを阻止し共同体の繁栄をえるため、生者は教会の聖人ばかりでなく、その共同体と一体をなしている死者たちに助力を祈りもとめたという²⁾。

近代社会は、そのような死者との交流を排除した社会と一応言うことができるが、以上に述べたような生者と死者との交流は、盆のような習俗として、またオカルトブームのような歪なかたちで、死の意識の古層として現代も存続している。

そのような死者との交流を排除する考え方はいつ頃からでてくるのであろうか。ヨーロッパ社会においては宗教改革から明確にあらわれる、というのが筆者の考えである。本稿は、そのような考え方の最も重要な推進者であったルターの死生観の展開を、生者と死者との関係を中心に、その大筋において描き出すことを目的としている。ルターの死生観については、ドイツや日本においても、神学や哲学関係を中心に研究されてきた³⁾。生者と死者との関係を中心にすえた研究は、少し前からアメリカにおいて見られる。たとえば、コスロフスキーによれば、ドイツ宗教改革は死者を二重に日常社会から排除したという。ひとつは煉獄の否定によって死者の魂が排除され、さらに墓が郊外に設けられるようになったことにより身体的にも排除されていった、というのである⁴⁾。

本稿はコスロフスキーの研究との関連で言えば、死生観による死者の魂の排除と関わる。コスロフスキーは、ルターだけでなく、それに先立つカトリックの知識人やルターと同時代のカールシュタット等の煉獄観をあわせて検討し、ドイツ宗教改革期の全体像に迫ろうとしている。このような研究により、煉獄について言えば、宗教改革以前にそれを批判した人物がすでに存在していたことや、カールシュタットのようにルターより前に煉獄に対する明確な態度をとった改革者がいたことが、明らかとなっている。贖宥や死者のためのミサについても、批判者はルターだけではない。しかし、生者と死者との関わりは、後述するようにカトリック教会の重要な儀式や教義と深く関わっており、それらの関連性を十分に視野に入れながら、信仰義認論の上に立って、一步一步個々の問題を取り上げて批判し、ルター派的立場の基本を形成していったのはルターであったと思われる。

そのような理解に基づいて、ルターがどのように死生観を展開していったかの大筋を明らかにすることが本稿の課題である。その際、ルターの死生観に関わる著作を次のようなグループに分けて検討を行なう⁵⁾。まず第一に、カトリックの教義に対する論争書があげられる。ルターの死生観の基礎は、カトリック教会との論争の中で徐々に築かれていく。第二に、近親者をなくした人々を慰めるためにルターが書き送った書簡を検討する。この中には、後に出版された書簡もあるが、もともと個人的な性格の強いものである。ワイマール全集の書簡集には、20通以上の慰めの手紙が収められている。これらの書簡にはまさにルターの血の通った死生観があらわれており、カトリック教会との論争書とは幾分おもむきを異にしている。牧会者 Seelsorger としての特徴をよく窺うことが出来る。第三に、彼の主君、ザクセン選帝侯フリードリヒ賢公における葬儀と、その弟で同じくザクセン選帝侯となったヨハン堅忍公の葬儀に際してルターが行なった説教を検討したい。それは書簡とは異なり、ルターの死生観の最も公的なあらわれである。第四に、いわゆる『卓上語録 Tischreden』を取り上げる。1531年以降、ルター家の団欒に集まった人々の間で、ルターが語ったことが書き留められるようになる。後にそれらは編纂され、ルターの死後、出版されるようになった。一般に『卓上語録』と呼ばれ、ルター全集のワイマール版では、6巻にまとめられている。ルターが語った内容を他の人々が書き留めたものなので、ルターの見解を正しく示しているかが当然問題になるが、ここでは、ルターの見解を周囲の人々がどのように受け止めていたかを理解するために、利用したい。以上のような分類を行なうことにより、ルターがどのような関心もちながらその死生観を展開していったかを、跡づけることが可能となるであろう。その検討に基づいて、広汎な宗教改革運動の中でのルターの死生観の位置づけを最後に考えたい。なお本稿「マルティン・

ルターと死者の『死』(1)は、以上の四つのグループの内、最初のカトリックとの論争書のみを扱っており、他の三つのグループの分析は、「マルティン・ルターと死者の『死』(2)」で扱われる。

注)

- 1) 『柳田國男全集13、先祖の話他』(ちくま文庫、2000年)の新谷尚紀氏解説参照。
- 2) Robert Muchembled, *Kultur des Volks - Kultur der Eliten*, (übersetzt von Ariane Forkel), 1984, S. 67, 97, 98.
- 3) たとえば, Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge*, Tuebingen, 1997. 金子晴勇『ルターの人間学』創文社、1975年; 早乙女 禮子「ルターにおける死生観」『大阪体育大学紀要』23巻、1992年8月; 早乙女 禮子「ルターの死生観と生命倫理に関する一考察」『大阪体育大学紀要』32巻、2001年7月。
- 4) Craig M. Koslofsky, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, 2000. そのほか, Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of the ritual. An interpretation of early modern Germany*, 1997; Bruce Gordon & Peter Marschall, *The Place of the Dead. Death and Remembrance in late Medieval and Early Modern Europe*, 2000.
- 5) ルターの著作に関しては、以下のワイマール版全集を用いた。
D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883-1983. 以下、WAと略記する。(邦訳『ルター著作集』第一集、聖文舎。『著作集』と略記。邦訳のあるものはそれを参考にし、引用にあたっては、それを利用していただいた。ただ一部変更しているところもある。) 書簡については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, Bd. 1-18, Weimar, 1930-1985. WA Br. と略記する。『卓上語録』については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, Bd. 1-6, Weimar, 1912-1921. WA Tr. と略記する。

第一章 煉獄を中心とする生者と死者の関わり

第一節 ダンテ『神曲』における煉獄のイメージ

カトリック教会は、死者を自らの体系の中に取り入れるために、二つのことを行なった。ひとつは聖人崇拜である¹⁾。聖人は生者に働くことをカトリック教会において認められた特別な死者であると考えることができる。もうひとつが煉獄思想であり、本稿が中心的に取り上げる事柄である²⁾。

中世後期カトリック神学において、生者と死者との関係は、煉獄思想となって、一大体系をつくりあげる。まず様々な煉獄のテーマを「一つのシンフォニーにまとめ上げた」ダンテの『神曲』を通じて、煉獄の具体的なイメージをつかみ、死者との関係で何が問題となるのかを整理しておきたい。なお、『神曲』はほぼ1307年頃に書き始められ、ダンテが死ぬ1321年の前年には完成されていたと考えられている。

周知のようにダンテの『神曲』は、彼が敬愛する二人の人物、ウェルギリウスとベアトリーチェの案内で、地獄から煉獄そして天国を巡るという構成をとっている。ウェルギリウスは、ダンテが「あなたは私の師、私の詩人です。私がほまれとする美しい文体は余人ならぬあなたから学ばせていただきました」(『神曲』地獄篇、第1歌85-87行、平川祐弘訳、河出書房『カラー版世界文学全集 神曲』昭和45年3版より引用。以下引用は特に断わらない限り平川訳を使用する。地獄篇は地と、煉獄篇は煉と略記し、その後に篇の番号と行数を記す)と語る、紀元前一世紀に活躍した古代ローマの詩人である。彼は地獄の辺獄(リンボ)にいるが、ダンテの初恋の女性であり25才で死んで今は天国にいるベアトリーチェの願いによってダンテ救済のため、地獄と煉獄巡りの先達をつとめる。

二人は最初に地獄を巡る。その入り口の門には、「憂の国に行かんとするものはわれを潜れ。永

劫の呵責に遭わんとするものはわれをくぐれ。破滅の人に伍せんとするものはわれをくぐれ。・ ・ ・われを過ぎんとするものは一切の望みを捨てよ。」と記されている（地、3・1-9）。死後その門を潜る者に待ち受けているのは、絶えることのない拷問と呵責であり、そこから出られる希望は一切ない。「永劫の闇の中、酷熱氷寒の岸辺」（地、3・86）である。地獄は九つの圏谷に分かたれ、ダンテは地中深く地獄を降りながら、その拷問と呵責が厳しくなっていく様をおののきながら眺めていく。その中心には、イエス・キリストを裏切った、全身氷漬けにされたユダと悪魔大王がいる。地獄に来るのは、様々な不正を行なった者であり、その行なった悪徳に応じて送られる圏谷が決まる。この不正には「崇めるべき神を崇めなかった」（地、4・38）人々も含まれ、キリスト誕生以前に生きた人々もその対象となる。それ故、「罪を犯さず徳のあった」古代の賢人たちも、洗礼を受けていないため、辺獄（リンボ）と呼ばれるところへ送られる。そこには、「悲しみはあっても拷問や呵責はな」く（地、4・27）、詩人ホメロスを筆頭に、アリストテレスやソクラテス、プラトンなどの哲学者やキケロ、サラディン、アヴェロエスたちがダンテによって配されている。その彼らも、決してリンボから脱出することはできない。希望はないのである。一方、後で見るように、煉獄にある者はやがて天国へいくことができる。このように、煉獄と地獄の間には大きな深淵がある。それを分かつのは、「崇めるべき神を崇め」たかどうか、具体的には洗礼と悔悛をしたかどうか問題となる。ダンテは地獄の第八の圏谷でローマ出身のガイド・ダ・モンテフェルトロという人物と出会い、彼が何故地獄に墮ちたかを聞いている。彼は最初軍人であったが、罪滅ぼしのためフランチェスコ会士となった。しかし、教皇ボニファティウス八世によって権謀術数の世界に引き込まれた。彼が死んだ時、フランチェスコ会の創始者アシジのフランチェスコが迎えに来たが、黒天使の一人が、「悔い改めぬものは罪を赦されず」（地、27・118、寿岳文章訳『愛蔵版世界文学全集2 神曲』集英社、昭和51年）と言って、彼を地獄へ連れて行った。このように、すべての人物が幼児洗礼を受けているキリスト教世界にあっては、異端などの場合を除いて、生前に悔い改めるかどうか、地獄行きか煉獄行きかを分ける決定的な要素であった。この点は、のちに煉獄とカトリック救済体系との係わりを考える上で重要となる。

さて、二人は地獄を巡ったあと、煉獄に向かう。地獄が地中に存在したのに対して、ダンテは煉獄を南半球のエルサレムの対蹠地にある地上の山として描く。これは天に向かってそびえている。この山の頂上がアダムとエバが墮落前にいた地上楽園とされる。煉獄が山のイメージであらわされたのは、煉獄が「人間の魂が浄められて天に昇るにふさわしくなる第二の世界」（煉、1・4-6）であるからである。煉獄は天国の準備の場である。地獄は「一切の望み」が絶たれた、「絶望の叫び」（地、1・115）のする世界であったが、煉獄では希望は「空望みではない」（煉、6・36）。「いつかわからないが、幸ある人の群れに入れてもらえるという望みをつないでいる」（地、1・119-120）。人は煉獄で浄罪をすませると天国へ行くことができる。

二人は、七つの大罪を浄める七つの環道を順番に登って行く。最も罪の重い高慢を浄める環道がもっとも下にあり、順次、嫉妬、怒り、怠惰、貪欲、大食、色欲を浄める環道が上に存在する。上に行くほど登るのが楽になる。「この山の格好は下の登り口に近ければ近いほど登りづらく、上れば上るほど苦が減ずる」（煉、4・88-90）。登るほど、魂の浄めがなされていくからである。魂の浄めのために必要なのは、苦痛と悔い改めである。それぞれの環道において、その罪を償うにふさわしい苦痛が科される。高慢の罪を浄める第一の環道では、「重い罰のためにみんな地面まで腰が曲って」いて（煉、10・115-116）、ある男は泣き顔で「もうこれ以上我慢できない」という表情を示す（煉、10・138-139）。また、嫉妬の罪を浄める第二の環道では、「皆の臉には穴をあけて針金で縫ってあ」り（煉、13・70）、ダンテは、「そのそばへ近寄って、彼らの目鼻立ちをはっきりと見た時、その苦悩のさまに私の目からは思わず涙があふれた」と書き記す（煉、13・55-57）。

魂を浄めるために必要とされる重要な要素がもうひとつ存在する。すなわち、生者のとりなしの祈りである。これこそが、私たちの問題と最も深い係わりをもっている。煉獄篇でこのテーマは実に繰り返し取り上げられる。幾つかの例を引いてみよう。第一の環道にいるシエーナ出身の女性はダンテに次のように語る、「死に臨んで神と和解いたしました、それでも私の負目は悔悛だけではまだまだ消えていなかったはずでございます。ただありがたいことに櫛屋のピエールが慈悲の一念から私を思い出して私の名を尊いお祈りの中に加えてくださいました」(煉、13・124-128)。そして、この女はダンテに、「なにとぞ私のために、時おり、祈りでお助けくださいませ。あなた様の第一のお望みにかけてお願いがございます、もしもトスカーナの土地をお踏みになりましたなら、私の名誉を救うよう私の家族にお取り計らいくださいませ」(煉、13・147-50)と、依頼する。生者のとりなしの祈りは、煉獄での滞在期間を短縮すると考えられたのである。第六の環道にいるフォレーゼ・ドナーティという人物は、死んでまだ五年にしかならないのに、そこまで登ってきていた。それは、彼の語るところによれば、次のような事情による。「僕の妻のネルラが涙して祈り、僕にすぐ呵責の甘い苦酒を飲ませるためにこうしてここへ連れて来てくれた。敬虔な祈祷と嘆息とでもって彼女は僕を予定されていた場所から連れ出し、他の圏も通り越して、上へ僕を引き上げてくれた。僕がこよなく愛した妻は、ただ一人善行を施している。それが類い稀なだけに神の御意にかなひ、神に愛でられているのだ」(煉、23・85-93)。他方、煉獄の人も生者のために祈る。第一の環道にいる人々が「自分たちや私たちのために祈りを唱えながら、重荷を負って進んでい」る(煉、11・25-26)様を見て、ダンテは、「もし煉獄の人がこうして私らのために祈ってくれるのなら、現世の善根の人々は煉獄の魂たちのために何を唱え何をすべきなのだろうか？」(煉、11・31-33)と自問する。

以上ダンテの『神曲』にあらわれた煉獄観を述べてきたが、要約すると、少なくとも次のような要素をもっていると見てよいであろう。第一に、煉獄は、天国、地獄とともに死後の世界の一つを構成する。第二に、三つの世界の間には、煉獄と天国の間に大きな断絶があるのではなく、地獄と煉獄との間に、乗り越えることのできない境界が存在する。地獄に落ちた者はそこからはい上がることはできない。第三に、地獄落ちをまぬがれて煉獄か天国へ行くには、生前における洗礼と悔悛を必要とする。第四に、生前の罪を浄める場所が煉獄である。それが浄められた後に、初めて天国へ行ける。第五に、煉獄における浄めの期間は生者のとりなしによって短縮される。

生者と死者との関わりという本稿のテーマからすると、第五の点が重要である。地獄や天国と異なる煉獄の特徴は、そこにおいて死者と生者とが係わりをもつことができるという点にある。この点に特に注目して、煉獄思想と死者との関係がカトリック救済体系においてどのように理解されていたかを、次に簡単に述べることにしたい。その際、カトリック教会の思想を、スコラ神学として結晶する高度な「思弁神学」とそれを民衆に伝えることを目的とする「布教神学」の両面から理解することとする。

第二節 煉獄と悔悛の秘蹟

煉獄思想は、ル・ゴッフによれば、「思弁神学」において1170年から1180年頃に、パリのノートルダム大聖堂参事会学校にかかわった知識人たちとシトー会修道士たちの間で生まれた。この時期に、両グループの間で名詞としての *purgatorium* という言葉が使われだす。それ以前は、*purgo* (浄める) の形容詞形の *purgatorius* (浄罪の) が使われたが、空間的に理解されることはなかった。しかし、この時期に *purgatorium* が *locus purgatorius* (浄罪の場所)、すなわち煉獄として使用され始める。たとえば、ペトルス・カントル (-1197) は、『秘蹟大全』の中で、「来世では善人の場所と悪人の場所と区別されなければならない。善人について言えば、もし焼かれるべき罪がなければ彼

らは直ちに天国へ行くが、例えば小罪を帯びている人のような場合には、まず煉獄 (purgatorium) へ、しかる後、天国へ行く。悪人には行き場の区別はなく、直ちに地獄に墮ちると言われている。」と述べている³⁾。

煉獄思想は、十三世紀のスコラ学の神学者たちによって、体系化されていった。では、ダンテの煉獄観の第三の特徴である、地獄落ちをまぬがれるためには、生前における洗礼と悔悛を必要とする、という点について、「思弁神学」ではどのように理解されたのだろうか。中世のカトリック世界では、生後まもなくすべての人間が洗礼を受けることを前提としていたので、實際上重要なのは、悔悛 (poenitentia) であった。1215年の第四回ラテラノ公会議において、年に一度司祭に公開ではなく秘密に告解を行なうことが全キリスト教徒に義務づけられた。このことにより、実際の実施状況はともかく、秘蹟としての悔悛は制度的に確立した。悔悛者は、その犯した罪を痛悔 (contritio) し、それを司祭の前に告白 (告解) (confessio) する。司祭は悔悛者に罪のゆるし (absolutio) の宣言をし、犯した罪に応じて教会が定めた償いの業である償罪 (satisfactio) を命じる。このようなシステムは、罪に関する罪責 (culpa) と罰 (poena) という区別と関連しあっている。地獄行きをもたらしような劫罰に至る罪であっても、その罪責は痛悔と告白によって赦されるが、罪責の結果ひとが負う罰は償罪によって消滅するというのである。この償罪が煉獄と結びつく。十二世紀末には、煉獄は、償罪が完了していない罪と劫罰には至らない小罪の浄罪の場とみなされるようになる。そのような理解にもなって、十三世紀には、「煉獄の恩恵を受ける最後の手段」として「臨終の悔悛」が重要となっていった⁴⁾。

たいていの人々がこの世で償罪をすますことができなかつたので、十三世紀以降、一部の人々を除いて、一般に煉獄の浄めを経てから天国へ行くと考えられるようになっていく。そして、『神曲』で描かれているように、煉獄における浄めのための苦痛は凄まじかつたので、ダンテ煉獄観の五番目の特徴として述べた、生者によるとりなしが煉獄にある魂の浄罪期間を短縮できるかどうかという点が、切実な問題となっていった。

スコラ学の大家たちはいずれも、これを肯定している。たとえば、トマス・アクィナスは、「生者のとりなしは死者に対して有効であり得る」と述べる。このとりなしは生者が罪人であるかどうかということには左右されない。生者ではなく、故人の条件に左右される。それ故、地獄にある者や福者ではなく、煉獄にある者に有益である。そして特に有効なとりなしとして、施しと祈りとミサをあげている⁵⁾。

しかしこの執り成しを具体的に熱心に取り上げたのは、「布教神学」である。十三世紀に、煉獄は、説教や、「説教者が福音書講話の中に頻繁に挿入するようになった寸話」⁶⁾である教訓的逸話 (exempla) や、『黄金伝説』等の聖人伝文学でさかんに取り上げられるようになる。これらが煉獄を広く普及させるのに重要な役割を果たした。それらのテキストでしばしばあらわれるのは、煉獄にいる魂がとりなしを求めて生者にあらわれるというテーマである。たとえば、シトー会士ハイステルバッハのカエサリウスの『奇跡に関する対話』(1219-1223)の例をル・ゴッフが引用している。リエージュのある高利貸しの妻が、死んだ夫の墓の近くに、「隠者として蟄居した。そして昼夜の別なく、夫の魂の救いのために、施し、断食、祈り、徹夜の行によって、神の怒りを静めようと務めた。七年後、夫が黒衣をまとって彼女に現われ、礼を言った。『神がそなたに報われんことを。お前の試練のお陰で、・・・、この上なく恐ろしい罰も免れた。もしお前が更に七年、私のためにこのような勤めを続けてくれるなら、私は完全に開放されるだろう。』」彼女はその勤めを果たした。七年後、夫が再び彼女に現われたが、今度は白い服を着て、幸せそうに見えた。『ありがたや、神とお前のおかげをもって、私は今日解放された。』」⁷⁾この例では死者があらわれるのはその妻であるが、一般に肉親や、配偶者に、また死者が属しているあるいは関係している修道会にあら

われる。修道院長や領主などの長上者に姿をあらわす場合もある。

第三節 生者の執り成し

では生者の執り成しとして、具体的にどのような事柄が有効とされ、すすめられたのであろうか。すでに述べたように、トマス・アクィナスは、もっとも有効な執り成しとして、施しと祈りとミサをあげた。さらにその他の執り成しとして、断食、蠟燭や油の奉納、贖宥に言及した⁸⁾。「布教神学」では、エティエンヌ・ブールボンが『説教提要』で、「ミサ、敬神の奉納、祈り、施し、悔悛、巡礼、十字軍、敬神の遺贈の執行、不正に得た財産の返却、聖人の仲介、信徳、諸聖人の通功に基づく教会の一般的代祷」⁹⁾をあげている。これらの中で、十五世紀末から十六世紀初にかけて、最も重要であったのは、死者のためのミサと贖宥状である。

死者のためのミサ (Seelmesse) には、定められた日に行なわれるものがある。たとえば、11月2日の死者の日 (万霊節) があげられる。この日、すべての信者の魂のためのミサが行なわれる。また、9月29日の聖ミカエルと諸天使の日ののちの一週間に行なわれる死者のための共同祈祷週 *Gemeindwoche* (*hebdomada od. septimana communis*) にも、死者のために多くのミサが行なわれた。さらに、黄金ミサ (*gülden messe* ペンテコステ後第一主日、黄金日曜日に行なわれる死者に対するミサ) などがある。

しかし、最も多かったのは、私誦ミサ (*missa privata*, *Privatmesse*, *Stillmesse*, *Winckelmesse*, *Kauffmesse*) と呼ばれるものである。私誦ミサ (*Privatmesse*) はもともと修道院から発展してきた。8世紀までには日々の私誦ミサは一般的となっていた。これは一人で行なわれ、場所も会堂の片隅 (*Winckel*) で行なわれることが多く、同じ時に一般のミサも行なわれていたので、出来るだけ静かになされねばならなかった。そのため、*Stillmesse* となった¹⁰⁾。宗教改革前夜には特に、煉獄にいる特定の個人のために行なわれるものをさす。死亡日や、死者の埋葬日、さらに三日忌、七日忌、三十日忌 (場所によっては九日忌、四十日忌)、年忌など、死者の関係者の要請によって、随時行なわれることが多かった。ルターのいたヴィッテンベルクの市教会では、公のミサと私誦ミサを合わせて年に九千九百に及ぶミサが行なわれたという¹¹⁾。私誦ミサの場合、ミサに集う会衆がいる必要はなく、ミサ執行者のみによって挙行された。司祭は式によって報酬をえた。多額の金銭が教会に流れ込むとともに、民衆の側では贖宥状購入のための出費とともに大変な重荷ともなっていた。

その他、葬儀の前日や年忌の前日の夜に、死者のことをおぼえて行なわれる徹夜課 *Vigilien* がある。徹夜課は一般に大祭の前の夜に行なわれる宗教行事をさすが宗教改革期には、死者とかかわるものが問題となった。また、施しの中には、たとえば、施浴 *Seelbad* がある。これは、貧者のために施しとして与えられた沐浴であるが、煉獄にある魂のことをおぼえて施された。ルターは、1530年の『アウクスブルク帝国議会に参集した聖職者に与える勸告』 (*Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*) で、贖宥や煉獄、様々な死者のためのミサとともに「偽りの教会において実践され、慣習となってきた事項」のひとつとして、施浴をあげている¹²⁾。

第四節 煉獄と贖宥

死者ミサとともに重要であったのが贖宥である。煉獄思想の影響力を強めたのは、十四世紀以降による贖宥制度の発達であった。

贖宥 (*indulgentia*, *Abläss*) は中世中頃以降、悔悛の秘蹟と結びついて発達した。悔悛の秘蹟では、悔悛者の罪の告白のあと、司祭は罪のゆるしを宣言し、祈りや断食、慈善、巡礼といった償いの業を科すが、贖宥とはある個人のそれらの償罪の一部あるいは全体を免除するものである。それ故、免償と訳される場合もある。すでに述べたように、償罪がこの世で果たされない場合、煉獄に

においてその償いの苦しみを受けねばならないと考えられた。そのため、贖宥は煉獄の期間を短縮する機能をもつ。ここから、「布教神学」においては、煉獄の苦しみが強調されると、贖宥に対するより強い求めが生じた。同時に贖宥のありがたさを強調するために、ことさら煉獄での苦しみが宣伝されるといったこともあった。

さて贖宥制度は十字軍時代に発達する。歴代の教皇は十字軍を成功させるため、十字軍従事者に贖宥を与える教書を発布した。十字軍を提唱したウルバヌス二世（在位1088-99）によって、十字軍参加の兵士にあらゆる償罪を免除する全贖宥（*indulgentia plenaria*）が与えられ、これが大きな転機となった。その後、兵士ばかりでなく、十字軍の費用を寄進した者にも贖宥が与えられる。十字軍が終わった後も贖宥はすたれることなく、逆にいっそう発展を遂げる。1300年を記念してボニファティウス八世は、その年にローマのペテロとパウロの墓に連続して十五日間詣でて寄進した者に全贖宥を与える期年祭贖宥（*Indulgentia jubilaeum*）を設けた。期年祭贖宥は本来百年ごとに行なわれるものであったが、ローマへの巡礼時に行なわれる寄進を目当てに、その期間が50年、35年、25年と短縮されていった。このように贖宥制度と煉獄思想は、教皇庁の財政政策の影響を強く受けることとなる。十五世紀に入るとついに、献納金をもって購入される贖宥状（*Ablässbriefe*）が発行されることとなった。今や贖宥は商品と化し、それによって集められた金額は、教会の再建や教皇庁の放漫財政を支えるために使われた¹³⁾。

贖宥はこのように教皇庁の教会政治と深く係わっていたのであるが、より根本的にはカトリック救済体系と結びついている。贖宥の神学的な基礎となるのは教皇の鍵の権能である。鍵の権能によりペテロと「その後継者、代表者たち〔教皇〕は、ある人が犯した罪に対して、悔い改めと告解とによりそれが赦されたあとでも、残存している罰を免除するため、キリスト、聖母、諸聖人が蓄積している功德（もしくは愛）の宝蔵を用いることができる」¹⁴⁾。この前提には、エルンスト・トレルチがカトリックの二重倫理と呼んだ考え方が存在する。カトリック教会では、聖職者と一般信徒とを身分の違いとしてはっきり区別する。一般信徒には十戒を中心とする比較的ゆるやかな倫理が要求されるのに対して、聖職者には独身制を中心とするより厳しい倫理が要求される。その結果、聖職者の中でもとりわけすぐれた生涯を送った聖人たちは、彼らが天国に行くのに必要とされる償罪の業以上を行なう。この余分の功德（*meritum*）は教会に蓄えられて、教会はそれらを執り成しや、一般信徒が聖人の聖遺物のある所に巡礼すること等を通じて、彼らに分け与えた。贖宥もまた、秘蹟や巡礼とともに、教会が蓄えている宝を一般信徒に分け与える管として理解された。ただ重要なのは、贖宥を出すことのできるのは、鍵の権能をもつ教皇とされた点である。このように、贖宥は一般信徒と聖職者の区別を前提としており、悔悛の秘蹟と結びつくことを通じて、カトリック教会の救済体系の中心部分に係わっていたのである。

さてこのように、煉獄思想と結びついた贖宥制度は、カトリックの救済体系と教皇庁の財政政策の両方に深く係わりをもっていた。そのような贖宥の中で、本稿のテーマとの関係でとりわけ問題となるのは、死者のための贖宥である¹⁵⁾。すでに死んで今は煉獄にいると考えられる死者のために、生者がかわって贖宥を手に入れることが可能か否か、という問題である。まず「思弁神学」を見ると、見解は必ずしも一致していなかった。煉獄の死者のための贖宥が議論されるのは十三世紀に入ってからである。一般にドミニコ会士たちが賛成であり、フランチェスコ会士は反対、教会法学者たちの間では意見がわかれていた。たとえばフランチェスコ会士のボナヴェントーラは、死者はもはや教会の裁治権の下にはなく、教会の赦しは彼らには及ばないと考える。彼によると贖宥は悔悛の秘蹟によって始められた償罪の一つの変形であるので、煉獄ではもはや秘蹟は存在しないのであるから、煉獄では贖宥もありえない。一方、死者のための贖宥を認める学者の中には、アルベルトゥス・マグヌスやフライブルクのヨハネス、それにトマス・アクィナスがいる。トマスによれば、

煉獄の死者は生者と同様に救いの途上にあり、すべてのキリスト者は教会の裁治権の下にあるので、死者のために発せられた贖宥は、彼らに有効である。贖宥はなによりもそれを直接受ける者に有効である。しかし、贖宥の文面にそれを受ける者だけでなく、煉獄にいる両親や親戚も贖宥を受けると明記されている場合には、間接的にそのような煉獄にいる死者にも有効であるとトマスは主張した¹⁶⁾。このように煉獄にいる死者に贖宥が有効か否かの重要な論点の一つは、煉獄に教会の裁治権が及ぶかどうかという問題であった。ホスティエンシスのように来世における鍵の権能を否定する教会法学者がいたが、十三世紀以降の教皇たちとその同盟者は、死者への贖宥は有効であると主張していく。教会裁治権の問題を考えると教皇のこの立場はよく理解できることである。具体的には、1343年、死者のための贖宥がカトリック教会において初めて公けに認められた。そして1476年には、教皇シクストゥス四世は、煉獄の死者のために生者が贖宥状を得ることを認めた。カトリック教会は、生者ばかりでなく、煉獄の死者もその権能の下におこうとしたのである。

一方「布教神学」のレベルでは、スコラ学の大家たちが議論する前から、死者のための贖宥への言及が見られる。1095年には、二人の兄弟が彼ら自身とその両親の魂のために十字軍に参加したという文書があるという。十三世紀中頃には、エティエンヌ・ブールボンは次のような話を書き記している。第二回アルビジョア十字軍に参加したある騎士が疲れて途中で郷里に帰ろうとしたところ、従軍していた教皇特使のギヨームが、40日間の軍役を果たすと、全贖宥が彼ばかりでなく煉獄の親戚にも与えられると励ました。十字軍が終わった後、この騎士の夢に父親が現われ、彼の軍役の故に煉獄から脱出できて感謝したという。R. S. シャファンは、この話について、時の教皇イノケンティウス三世は十字軍贖宥を死者にまで拡大してはならず、またギヨームという教皇特使は存在しないので、この話は事実を伝えるものではないが、「十三世紀の人々は、このような贖宥が有効であると信じていたことを示している¹⁷⁾」とコメントしている。以後、死者のための贖宥を普及させる上で、とりわけドミニコ派の贖宥説教者が重要な役割を果たした。1517年にルターが、贖宥状を批判した『九十五箇条提題』を発表する直接的なきっかけをつくった贖宥状販売説教者のテツェルはまさにドミニコ会士であった。彼は十三世紀以来のドミニコ会贖宥説教者の伝統を受け継いでいたのである。テツェルは次のように人々に触れ回った。「お前さんがたは、大声で叫んでいる死んだ両親や、その他の人々の声が聞こえませぬか。彼らはいっていますぞ。『憐れみを掛けておくれ、わしらは憐れみを掛けておくれ、神の御手がわしらに触れられたのだから。わしらは重い罰と苦しみを受けている。お前たちはわずかの慈善でわしらをそれから救うことができるのに、そうしようとはしない』と。耳を立てなされ、父親は息子に、母親は娘等々に向って叫んでいるによって。・・・『わしらはお前たちを生み、育て、教育し、お前たちにわしらの財産を残してやった。一体なぜお前たちはそんなに残酷でつれなく、今ちょっとした努力でわしらを救えるのに、そうしようとしてくれないのか。わしらが約束された栄光にゆっくりとたどりつけばよいというわけで、わしらを焔の中に放っておくのか』とあの人たちはいおうとしているかのようなようですぞ。お前さんがたは贖宥状を手に入れることができるのですぞ。」¹⁸⁾このような贖宥状のアピールは、様々な死者のためのミサや、臨終時における悔悛の強調とともに、人々の精神的圧迫となっていたのである。

第五節 煉獄を支える教義

以上述べてきたことのまとめとして、煉獄がカトリックの教義体系の中でどのように位置づけられてきたかを、最後に整理しておこう。

煉獄思想は二つの内容に整理できる。第一に、死者の状態にかかわる。これを支える教義は悔悛の秘蹟と償罪である。煉獄は、この世において残した償罪をやり終えて天国へ行くための準備の場、償罪を逃げるための苦痛の場と考えられた。

第二に、聖者と死者の相互の関係にかかわる。具体的には、死者が煉獄で受ける浄罪のための苦痛を、生者の働きで短縮しうるのかという点と、煉獄の魂が執り成しを求めて、生者にあらわれうるのかという点が問題となる。前者は生者から死者への働きかけであり、後者は、死者から生者への働きかけである。これらの問題について、「思弁神学」は生者から死者への働きかけ、執り成しを認めた。一方「布教神学」は、生者から死者への執り成しを認めるばかりでなく、煉獄の魂が、執り成しを求めて、生者にあらわれることも認めた。一般に「布教神学」は民衆とのより強い結びつきから、生者と死者との関わりを、「思弁神学」よりもより密接にまたより具体的に扱う。特に、生者から死者への執り成しとして、具体的には贖宥、死者のためのミサ、死者のための祈り、死者をおぼえてする施し等々が実施された。

以上の両方の内容に関わり、それを支える重要なローマカトリックの考え方が「教会の宝」という考え方である。自らが必要とする償罪のためのわざ以上を行なう聖人の功德は、教会の宝として蓄えられて、秘蹟や巡礼等を通じて、人々に分かたれると考える。この背後には、聖職身分と一般信徒を分ける考え方がある。

注)

- 1) たとえば Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, 1994 (ギアリ『死者と生きる中世』杉崎泰一郎訳、白水社、1999。)
- 2) 第一章の第一節、第二節、第四節は、拙稿「煉獄の射程—ヨーロッパ中世後期における生者と死者」(『生と死に関する総合的研究』香川大学平成6年度教育研究特別経費報告書、88-106頁、1995年3月)を基にしている。
- 3) ジャック・ル・ゴッフ『煉獄の誕生』(法政大学出版局、1988年、原著1981年)、246頁。
- 4) 同書、319-32, 327, 437頁。
- 5) 同書、411-412頁、Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Vol. 3, tr. by Fatheres of the English Dominican Province, London, 1948, pp. 2843ff., Suppl. Q. 71.
- 6) ル・ゴッフ『煉獄の誕生』、445頁。
- 7) 同書、453-453頁。
- 8) 同書、412頁、Thomas Aquinas, *op. cit.*, pp. 2852ff. Suppl. Q. 71 Art. 9-10.
- 9) ル・ゴッフ『煉獄の誕生』、466頁。
- 10) Theodor Klauser, *A Short History of the Western Liturgy*, tr. by John Halliburton, Oxford University Press, 1979, pp. 101-108, 110, 148-149.
- 11) 『著作集』5巻、4頁。
- 12) WA 30/II, 348. (『著作集』9巻、岸千年訳、158頁。)
- 13) S. Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 1980, pp. 216-219. 渡辺茂『ドイツ宗教改革』(聖文舎、1969年)、155-158頁。
- 14) M. D. ノウルズ他著『キリスト教史3 中世キリスト教の成立』(上智大学中世思想研究所編訳、講談社、昭和56年)、247-248頁。
- 15) R. W. Schaffern, *Leaned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, *Church History*, Vol. 61, No. 4, 1992参照。
- 16) Thomas Aquinas, *op. cit.*, pp. 2853f. Suppl. Q. 71 Art. 10.
- 17) R. W. Schaffern, *op. cit.*, p. 368f.
- 18) 中村賢二郎他訳『原典宗教改革史』(ヨルダン社、1976年)、30頁。

第二章 対カトリック論争書における死者

第一節 贖宥批判

周知のようにルターの宗教改革は、贖宥状批判から始まった。贖宥と煉獄が密接に結びつき、生者と死者との関係をも規定していた以上、ルターの贖宥批判は当然、生者と死者との関係及び煉獄に及ぶこととなる。「はじめに」で述べたように、第二章では、カトリック教会との論争書を取り上げて、そこに見られるルターの死生観を検討する。

ルターは1517年、贖宥に関わる95の提題を公表し討論を呼びかけた。それが『九十五箇条の提題』(*Disputatis pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 以下『提題』と略記する)¹⁾である。これは活版印刷によって急速に広まるとともに、多くの反対も引き起こした。その反対の中には、多くの誤解もあったので、ルターは翌年『九十五箇条の提題解説』(*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 以下『解説』と略記する)²⁾を書き、自己の主張をより明確にしている。この二つの著作によって、ルターは贖宥をどのように理解したのか、またそれとの関連で生者と死者との関係をどのように捉えたのかを、検討したい。

ルターは『提題』において、まず贖宥の基礎をなす悔悛の秘蹟を批判することから始める。悔悛の秘蹟は、マタイ福音書4章7節のヴルガータ訳「*poenitentiam agite*」を「悔悛の秘蹟を受けよ」と解釈することを基礎としている。しかし、ルターによれば、この聖書の箇所は秘蹟としての悔悛を述べたものではない。『提題』の第1条で、「私たちの主であり、師であるイエス・キリストが、『あなたがたは悔い改めなさい (*poenitentiam agite*) . . . 』と言われたとき、彼は信じる者の全生涯が悔い改めであることを欲したもうたのである。」³⁾と述べ、第2条で「この言葉が秘蹟としての悔悛(すなわち、司祭の職務によって執行される告解と償罪)についてのものであると解することはできない。」⁴⁾と述べて、そのことをまず明らかにする。

では秘蹟としての悔悛とは異なる「悔い改め (*poenitentia*)」とは何か。それは悔悛の秘蹟を受けるという行為ではなく、「心の変革によって、言いのがれをする者が心を入れかえ、自己の罪を憎む」⁵⁾(『解説』)という内的な事柄である。「しかし、それは単に内的な悔い改めだけを指してはいない。いなむしろ、外側に働いて、肉を種々に殺すことをしないならば、内的な悔い改めは無である」(『提題』第3条)。「それゆえ、自己憎悪(すなわち、内的な真の悔い改め *poenitentia vera intus*)が続くあいだは、すなわち、天国に入るまでは、罰(*poena*)は続く」(『提題』第4条)⁶⁾。

ではこのような内的革新としての悔い改めは如何にして生じるのか。それは神の恩寵なくしては始まらない。神は、まず人の罪を責め、罪を認識させ、砕き、恐れさせることを通じてなす。「このうろたえ(*conturbatio*)において救いが始まる。」こうして人は「心の真の痛悔と霊のへりくだり(*vera contritio cordis et humiliatio spiritus*)」へと導かれる⁷⁾。この痛悔において神の赦免(*remissio dei*)が与えられている。ルターにとって重要な点は、痛悔は自発的に行なえる人間のわざではなく、神の恩寵により、キリストによって起こるということである。ルターは、『解説』で次のように述べている。

あなた自らが十分に痛悔しているとは考えなくとも(なぜなら、自らに信頼することはあなたにはできないし、そのようにすべきではないから)、それにもかかわらず、もしあなたが、『信じてバプテスマを受ける者、この者は救われるであろう』と言われた方を信じるならば、私はあなたに言う、あなたの痛悔がどのようなであっても、彼の言葉へのこの信仰があなたをまさに真に洗礼を授けられた者とするのである。それゆえに至るところで信仰が必要なのである。 したがって私は言う、人間が罪のうちにいるとき、彼はむしろ、自らの判断によってすべての悪に自らが関与していると信じるほどにその良心により苦しめられ、とがめら

れる。しかしこのような人は確かに宣義に最も近く、恩寵の働きは始まっているのであると⁸⁾。

ルターは真の痛悔、内的な悔い改めは、神がその人の罪を認識させ砕き、心のへりくだりへと導く中で生じると考える。そのような自己の無力さと絶望的な状況の中で、なお神の約束に基づく働きによって救われると信じる信仰によって悔い改めは生じる。このように、信仰義認論にたつて、ルターは秘蹟としての悔悛とは異なる内的な悔い改めを基礎づけた。この前提に立つて、ルターは贖宥の問題を考える。「真実に痛悔したキリスト者なら誰でも、贖宥状がなくても、彼のものと定められている、罰と罪責からの完全赦免をもっている。」(『提題』第36条)⁹⁾それ故、悔悛の秘蹟が要求する償罪は、必要ではないと結論づけることも可能であろう。しかしこの時点では、ルターは信仰義認論の論理的帰結にまですすむことはなかった。

ルターは悔悛の秘蹟も贖宥も、教会法という枠組みの中で限定的に認める。『提題』の第5条で、「教皇は、自分自身また教会法が定めるところによって課した罰を除いては、どのような罰をも赦免することを欲しないし、またできもしない」¹⁰⁾と述べて、贖宥を限定する。贖宥はすべての罰を赦免するものではない。また第8条で、「悔悛についての教会法は、生きている人にだけ課せられていて、それによるならば死に臨んでいる人には何も課せられてはならない」¹¹⁾と述べて、悔悛の秘蹟を限定する。悔悛は死者には及ばない。これらの点から、ルターは死者への執り成しとしての贖宥の有効性を否定した。

ルターは贖宥批判において、もうひとつ原理的な批判を展開している。それは、教会の宝 (thesaurus ecclesiae) とは何かをめぐってである。カトリック教会の考え方をルターは、『解説』で次のように要約する。

「この世において聖人たちは負い目以上に多くのわざ、すなわち余分の功德をなした。そのわざはまだ[神によって]報われなかったが、教会の宝のなかに残された。そのわざのために贖宥によってあるふさわしい調整が生ずるのである。」などと彼らは言う。かくして彼らは、聖人たちが私たちのために償罪したと思う¹²⁾。

この考え方をルターは次のように批判する。

いかなる聖人もこの世で十分には神の戒めを満たさなかった。それゆえに聖人たちは余分の功德を全く成し遂げなかったのである。それゆえに、また贖宥に関して分配されるべきいかなるものをも彼らは残さなかった¹³⁾。

これを踏まえて、次のように述べる。「聖人たちの功德 (merita sanctorum) は彼ら自らにとって不足しているので、私たちにとって宝ではありえないことが証明された。」¹⁴⁾そして、積極的に、ルターは、「教会の真の宝は、神の栄光と恵みとのもっとも聖なる福音である。」¹⁵⁾と語った。この観点を論理的に押し進めていけば、死者への執り成しの否定にも及ぶであろう。しかしルターはここでも、この原則を貫徹しない。彼は、『解説』で、司祭が「魂のために祈り、断食し、いけにえをささげる」等の執り成しは、「非常に重要であり、聖アウグスティヌスによれば、それが神に喜ばれ、諸々の魂がそれに値したことに従って、諸々の魂を救うことは何の疑いもない」¹⁶⁾と語る。

以上検討してきたように、1517年と18年の贖宥批判においては、信仰義認論と「教会の宝」としての福音という考えが、批判的原理としてすでにあらわれているが、それを論理的に貫徹することはなかった。そのため、死者への執り成しとしての贖宥は否定されたが、他の執り成しは批判され

ることはなかった。さらに、贖宥批判において、煉獄がどのように考えられているか、という問題があるが、これは第三節で扱うこととする。次にもうひとつの重要な執り成しの手段であった死者のためのミサをルターがどのように批判しているかを検討したい。

第二節 死者のためのミサ批判

贖宥に次いでルターが中心的に取り上げたのは、死者のためのミサであった。1520年8月に出版された『キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト教貴族に与う』で、死者記念日(Jartag)や死者のためのミサを全廃すべきか、その数を減らすべきであると述べる。ただ、ここではルターは死者への働きかけを否定する観点からではなく、聖職者がそれらのミサを行なうことによって金銭を得ようとしている点に批判を向けている。すでに言及したように、これらのミサは教会の公的な儀式ではなく、個人の要請によって行なわれる私誦ミサ(Privatmesse)であり、ミサを執行する司祭は手数料を受け取っていたのである。

死者のためのミサをいかに批判したかを検討する前に、ルターがミサ自体をどのように理解したかを検討しておきたい。その中心は、ミサが本来「神の契約、約束」であるという理解である。その点を明らかにしたのが、1520年10月に出版された『教会のバビロン捕囚について』(De Captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium Martini Luther)¹⁷⁾であった。「私たちが呼ぶミサなるものは、神によって私たちに対してなされた罪の赦しの約束(promissio remissionis peccatorum)であり、また、神の子の死によって確立されたあのようすばらしい約束である」¹⁸⁾。この約束がミサを受ける人々のものとなるためには、三つのことが必要だとルターは考える。ひとつは、赦しを約束するキリストの言葉。そして約束のしるしとしてのパンとぶどう酒。最後に約束を受け入れる信仰である。

ミサを適切にまもるためには、この約束に確信をもってよりすがり、キリストはそのみ言葉において真実であることを信じ、そして、この無限の祝福が信仰に対して与えられていることを疑わない信仰よりほかの何ものも要求されないことを、あなたは知るであろう。¹⁹⁾

ここからルターは、誰かの代わりにミサを受けてその恩恵にあずかることは不可能だと考える。

ミサは、神の約束であって、自分の信仰によって、信じる者のみに対して以外には、誰に対してもさづけられないし、誰に対しても適用されない、また誰に対しても執りなすことはできないし、誰に対しても伝達されえない。²⁰⁾

『教会のバビロン捕囚について』の中で直接、私誦ミサが死者の執り成しをすることは不可能であるとは、明記してはいない。しかし、以上のことから死者のためのミサが成り立たないことを、信仰義認に基づいて原理的に明らかにした、と言っているだろう。

ルターは「ミサは約束である」という理解を核にして、ミサを聖餐式へと変えていく。その際、カトリック教会に対しては、司祭がパンとぶどう酒の両方にあずかれるのに対して信徒はパンのみが与えられるという点と、ミサにおいてキリストの死が再現されその死を犠牲として神に捧げるといふ点を批判していった。前者に対しては、聖書に従って信徒もパンとぶどう酒の両方にあずかるべきこと(二種陪餐)を主張した。後者に対しては、ミサを犠牲と考えるのは偶像礼拝であり、ミサの中心は生きている人々によるキリストを中心とした交わりであると主張した。そして、犠牲の理解の根底にある、パンとぶどう酒が司祭の聖別の言葉によってキリストのからだと血の実体(substantia)に変化するというカトリック教会の実質変化説(化体説)を批判して、ルターはキリ

ストのからだと血がパンとぶどう酒の形態のもとに「真に現在する」と考えた。このルターの説は、プロテスタント内部でも論争を呼び、ツヴィングリやエコランパディウスのパンとぶどう酒を象徴と見る見解との間で、論争が生じていった。

ルターは、死者のためのミサ、とりわけ私誦ミサを、ミサにおける信仰義認の原則と犠牲としてのミサ批判との関連から批判していく。ミサは生きている信者のキリストを中心とした交わり（communion）である。生者の信徒がだれも集わないで、司祭が一人で死者のために犠牲をささげる私誦ミサは当然批判されることとなった。1521年の『ミサの濫用』（Vom Missbrauch der Messe）²¹では、犠牲としての私誦ミサを論駁する中で、つぎのような批判もなされる。ミサが犠牲となってしまったのは、悪魔の働きによる。悪魔の欺きによって、生きたキリスト者の慰めのために設立されたミサが、もっぱら死者のために行なわれるようになった。この具体例として、ルターは、「布教神学」でよく取り上げられる、煉獄の死者が自らの苦痛軽減のために現われてミサを行なってくれるように頼むという話を取り上げる。ルターによれば、このような例は教皇グレゴリウス一世から始まった。しかし、死者が現われるという事例は聖書に見られない。み言葉なしにそれ自身で生じるしるしは、悪魔のしるしである。したがって、煉獄から来たという魂は、悪魔の幻影にすぎない、と論じた²²。この書で、死者のためのミサや徹夜課や執り成しの祈りを否定するにいたった。

1519年には贖宥は否定したものの、他の執り成しの手段については、認めていた。1520年の『主の祈りの要解』（Eyn kurz form dess Vatter unssers）²³でも、煉獄にいる魂のために祈ることを認めていた。ルターが生者から死者への働きかけを全体として否定したのは、1521年と書いていだろう。その後、そのような考えが実際に適用されていく。ルターはオーストリアの貴族バルトロメウス・フォン・シュタルヒェンベルクと親交があった。彼の妻マグダレーナ・フォン・ローゼンシュタインが1524年に死亡した時、ルターは手紙を送って彼を慰めながら、亡き妻への執り成しをしないように求めた。

私の願いは、閣下がミサと徹夜課（Vigilien）と奥様の魂のために日々祈ることから離れられることでもあります。閣下が一度あるいは二度奥様のために誠実に祈られましたならば、それで十分であります。……そしてとりわけ閣下に、徹夜課と死者のためのミサを中止されるようお願い申し上げます。と申しますのも、それらは神が特別にお怒りになる非キリスト教的な事柄だからであります。しかも徹夜課には誠実さも信仰もなく、全く役に立たないつぶやきにすぎないことを見て取ることができます。神から何かを得ようとするならば別様に祈らねばなりません。そのような徹夜課の業はただ神を侮るものです。さらに、神はミサを死者のためではなく、生者のために秘蹟として制定されましたので、神が制定されたあれこれのもの、
[特に] 生者のためのミサから死者のための業と犠牲をつくり出してしまうことは、おそるべき身の毛もよだつことでもあります。是非閣下はご用心下さり、聖職者たちや修道士たちが自分たちの腹の欲のためにつくり出したこの忌まわしい誤りに関わりになりませんように。キリスト者は、神がそのことを命じられたと知ることなしには何事もしてはなりません。彼らはそのようなミサや徹夜課について何ら[神の]命令をもっておりません。それは金と財産をもたらず、彼ら自身が捏造したものであり、死者をも生者をも助けることができません²⁴。

ルターはその後も、繰り返し一貫して、生者から死者への働きかけを否定していった²⁵。次に、煉獄が、カトリックに対する論争書でどのように否定されていったのかを検討しよう。

第三節 煉獄批判

第一節で述べたように、1517年と18年の贖宥批判において、贖宥は煉獄の魂には働きえないと考えるものの、煉獄自体は否定しなかった。ルターは『提題』の第8条から29条において、煉獄の問題を扱っているが、そこに二つの煉獄観を認めることができる。ひとつは、死後の空間的世界としての煉獄である。その場所がどこにあるのか知らないが、「私は煉獄が存在することは最も確かなことである」²⁶⁾と書いている。しかしそこにいる魂がどういう状態なのか、また救いにあずかっているのかどうかは、理性と聖書からは何も確かなことは知りえないと考えている(第17-24条)。もうひとつは、「非神話化、実存化された」(マルティン・ブレヒト)²⁷⁾煉獄観である。地獄の罰は永遠に続く「動揺、おそれ、おののき」²⁸⁾であり、絶望である。この地上において、それに近いおそれとおののきを感じる人々がいる。特に死にゆく人々は、自らの不完全さに不安をもち、絶望的なおののきを感じる。これは煉獄の罰ではないか、とルターは考える。

この二つの煉獄観、すなわち死後における浄罪の場としての煉獄と、この世において経験する「実存化された」煉獄とを、その後ルターはどのように考えていったかを、以下に検討しよう。

1521年の『ローマの大勅書によって不当に断罪されたマルティン・ルター博士のすべての条項の弁明とその根拠』(*Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch rouemische Bulle unrechtlich verdammt sind*)²⁹⁾でも、二つの煉獄観が混在している。次の文章はその混在をよく示している。

私はこれまで一度も煉獄を否定してこなかったし、いまなおそれを信じている。・・・とはいうものの、私はそれを聖書によっても理性によっても反対の余地のないように証明することはどうしてもできない。私が煉獄と考える地獄を、キリスト、アブラハム、ヤコブ、モーセ、ヨブ、ダビデ、エゼキエルその他何人かの者が生前に経験したことを、私は聖書においてよく知っている。また幾人かの死人がそれに堪えている、ということも疑いえない。タワーも、それについていろいろ語っている。要するに、私は、煉獄のあることを確信してきたが、他人に対しては誰にも確信させることができないのである³⁰⁾。

ルターは「一度も煉獄を否定してこなかったし、いまなおそれを信じている。」しかしそれは、ルターが「煉獄と考える地獄」、すなわち「実存化された」煉獄のことを主に念頭においてのことである。本来の浄罪の場としての煉獄については、「聖書によっても理性によっても反対の余地のないように証明することはどうしてもできない。」このようにルターの気持ちを理解することができるのではないだろうか。

1522年1月13日付ニコラウス・フォン・アムスドルフ Nikolaus von Amsdorf に宛てた私信の次の文面が以上のことを裏付けてくれる。

煉獄は、ソフィストたちが思い描くように一定の場所であるとは考えませんし、さらにまた天上と地獄の外にとどまるすべての人が煉獄にいるとも考えません。彼らが地獄の味わい *gustus* と呼ぶところの罰であると考えます。この罰をキリストや、モーセ、アブラハム、ダビデ、ヤコブ、ヨブ、エゼキエルその他多くの人々が経験し、苦しみました³¹⁾。

公的な文書では、浄罪の場としての煉獄を、聖書から根拠づけられないとしながらも、それははっきりとは否定せず、煉獄という言葉で二重の意味を重ね合わせて、煉獄への信仰を表明した。このようにして浄罪の場としての煉獄への不信を巧みにカムフラージュした。しかし私信では、はっきり

りと「一定の場所であるとは考えません」と本心を語っている、と考えられる。

上に引用した二つの文章には「実存化された」煉獄について、キリストや預言者たちも経験したことが記されており、この煉獄が決して否定的な意味だけでは使われていないことをうかがわせる。これについては、第四章で述べる予定である。

もうひとつ、1522年のアムスドルフ宛私信には、重要な内容が記されている。煉獄観を述べた文面の前に、次のように記している。

私はあなたの魂について、あなたに満足すべき返答をすることができません。あなたとともに、義人 (iustus) の魂は最後の審判の日まで眠っていて (dormire)、どこにいるか知らないという見解に賛成します。「彼らはその父祖たちとともに眠っている」という聖書の言葉が私をその見解に引きつけます。・・・しかしこのことがすべての魂に普遍的にあてはまるかどうか、私はあえて主張しようとは思いません。・・・つまりこれらは不確かです。しかし、少数の例外はあるものの、すべての死者は、感覚なく眠っているというのがより確かなように思います³²⁾。

1522年の段階でルターは死を感覚のない眠りと考え始めていた。この考えは、1525年に公にされる。四旬節になされた一連の説教の中で、ヨハネ福音書8章52節に記されている、「わたしのことばを守るなら、その人は決して死を味わうことはない」というイエスの言葉をめぐって説教した。「死を味わうとは、死の力や威力、その苦さ、すなわち永遠の死と地獄のことである。」³³⁾しかしキリスト者はそのような死を味わったり、見ることはない。「キリスト者の死は外的には神に逆らう者の死と同じように見える。しかし内的には天と地が異なっているように、相違がある。キリスト者は死の中であって眠っていて、そのことによっていのちへと移っている。しかし神に逆らう者はいのちから離れ永遠に死を感じる。」³⁴⁾

次に『キリストの聖餐について、信仰告白』(1528年)を取り上げてみよう。この書物は聖餐について、カトリック教会に対してではなく、プロテスタント内部のルターとは異なる見解に対する論争書である。しかしその第三部³⁵⁾で、ルターは、「私の生きている間にも、死んで後にも、将来だれかが私の名を利用して、ちょうど礼典や洗礼にかかわっている熱狂主義者がしはじめたように、その過誤を強化するのに私の文書を悪用したりすることがないように」³⁶⁾その信仰を一節ごとに告白した。その中で煉獄について、次のように告白している。

煉獄に関しても聖書にはなんの記述もない。それもまたポルター・ガイストが作り出したものである。それゆえに、これを信じる必要はないと私は考えている。神はあらゆることをなすことができるので、魂がからだと分離したあとで、さらにこれを苦しめることもできるであろう。けれども神はこれを語ることもしるすこともさせられなかったし、それゆえに、神は人がこれを信じないことを欲したもう。しかし、私はそのほかに別の煉獄をしっている。しかし、これについては教会においてなんら教えるべきものがなく、また寄進とか徹夜課にもなんのかかわりもない³⁷⁾。

ここで、浄罪の場としての煉獄を「神は人がこれを信じないことを欲したもう」と言って、否定した。一方「実存化された」煉獄は、教会の信仰箇条ではなく、死者ともなんのかかわりもないとしている。

『キリストの聖餐について、信仰告白』では浄罪の場としての煉獄を否定する理由を簡潔に「神はこれを語ることもしるすこともさせられなかった」と述べているが、その点を詳細に論じたのが、

1530年の『煉獄の破棄』(Ein Widerruf vom Fegefeuer)³⁸⁾であった。この書でルターは、煉獄を肯定すると教皇派が考える聖書の箇所をひとつひとつ取り上げ、それらの箇所が煉獄を示すものでないことを論じている。その中で、教皇グレゴリウス一世らは煉獄をたしかに信じたが、それを信仰箇条として人に強制したり殺したりすることはなかった、と述べている³⁹⁾。しかしその内容の多くは、すでに以前にルターが述べていたもので、この書の特徴は、聖書解釈を通じて、浄罪の場としての煉獄を公に否定したことにある。「実存化された」煉獄は、もちろんこの書の批判の対象とはなっていない。その後も、この煉獄は否定されることはないが、名称は変えられる。それについては、後に触れるであろう。

カトリック教会を批判する論争書においては、1530年で、ルターの議論は一応完結する。もちろん贖宥や死者のためのミサ、煉獄は、カトリック教会との論争書においてその後も取り上げられ、否定されるが、内容的に新しいものは見られない。1530年代以降は、別の領域でその死生観を展開していく。続く第三章では、近親者をなくした人々への慰めの手紙を分析する。

注)

- 1) WA 1, 233-238. (『著作集』第1巻、緒方純雄訳、73-84頁。)
- 2) WA 1, 525-628. (『著作集』第1巻、藤代泰三訳、157-386頁。)
- 3) WA 1, 233. (『著作集』第1巻、73頁。)
- 4) WA 1, 233. (『著作集』第1巻、73頁。)
- 5) WA 1, 530. (『著作集』第1巻、168頁。)
- 6) WA 1, 233. (『著作集』第1巻、73-74頁。)
- 7) WA 1, 540. (『著作集』第1巻、189-190頁。)
- 8) WA 1, 595. (『著作集』第1巻、311-312頁。)
- 9) WA 1, 245. (『著作集』第1巻、77頁。)
- 10) WA 1, 233. (『著作集』第1巻、74頁。)
- 11) WA 1, 233. (『著作集』第1巻、74頁。)
- 12) WA 1, 605. (『著作集』第1巻、336頁。)
- 13) WA 1, 605. (『著作集』第1巻、336頁。)
- 14) WA 1, 607. (『著作集』第1巻、340頁。)
- 15) WA 1, 616. (『著作集』第1巻、359頁。)
- 16) WA 1, 579. (『著作集』第1巻、278頁。)
- 17) WA 6, 497-573. (『著作集』第3巻、岸千年訳、197-347頁。)
- 18) WA 6, 513. (『著作集』第3巻、230頁。)
- 19) WA 6, 515. (『著作集』第3巻、233-234頁。)
- 20) WA 6, 521. (『著作集』第3巻、244-245頁。)
- 21) WA 8, 482-563.
- 22) WA 8, 531-537.
- 23) WA 7, 220-229. (『著作集』第2巻、内海季秋訳、460-474頁。)
- 24) WA 18, 6-7.
- 25) たとえば、1528年の『キリストの聖餐について、信仰告白』(Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis)、1530年の『アウクスブルク帝国議会に参集した聖職者に与える勸告』、1537年の『シュマルカルデン条項』。
- 26) WA 1, 555. (『著作集』第1巻、224頁。)
- 27) Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1, 1983, S. 190.

- 28) WA 1, 556. (『著作集』第1巻、225頁。)
- 29) WA 7, 309-457. (『著作集』第4巻、倉松功訳、5-136頁。)
- 30) WA 7, 451. (『著作集』第4巻、131頁。)
- 31) WA Br. 2, 422f.
- 32) WA Br. 2, 422.
- 33) WA 17/II, 234.
- 34) WA 17/II, 235.
- 35) WA 24, 499-509. (『著作集』第8巻、三浦義和訳、322-337頁。)
- 36) WA 24, 499. (『著作集』第8巻、322頁。)
- 37) WA 24, 508. (『著作集』第8巻、332頁。)
- 38) WA 30/II, 367-390.
- 39) WA 30/II, 385.

(続く)