

古代キリスト論の歩み

ハンス・ユルゲン・マルクス

1. 問題設定

教理史におけるキリスト論の意味を考察するに際し、¹⁾ 差し当たり、その歴史的流れを一瞥すると、二世紀後半以降、教父たちがヨハネ福音書の受肉思想をほぼ唯一の手がかりとして、そのキリスト論を展開させたことは周知のとおりであろう。²⁾ その際、かれらの関心は、まず、イエスのうちに肉となった先在的ロゴスと神との関係に集中し、ついで、その関心は受肉者自身におけるロゴスと人間イエスとの関係に移行した。それにより、ニカイア公会議（325年）の同質論、カルケドン公会議（451年）の一格両性論、そして最後に、第三コンスタンティノーブル公会議（680/81年）の一格両性両意論が導き出され、教会の正式な教理として成立する結果となった。³⁾

ところで、以上の教理は現代キリスト論にとって、規範となるよりは、むしろ問題そのものとして露呈されてきており、つぎのような問いが投げかけられている。すなわち、それらの教理は受肉概念に正面から光をあてることにより、人間イエスの姿を後方に退け、言わば「現人神」としてのイエス像を描く結果を招いたのではないか。⁴⁾ あるいは、それらは究極のところ、ヘレニズム世界固有の存在論の地盤の上に問題が設定され、かつ、その概念構成にしても、かの世界独特の思考圏内で形成されたがゆえに、キリスト教信仰そのものを聖書より疎外せしめる結果をもたらしたのではないか、⁵⁾ というがごとく問いかけられているのである。

本稿では以上のような批判的な問いを受けとめて、今一度、二世紀後半から七世紀後半までの教理の意味を再検討したいが、その際、H. G. ガーダマーや、P. リクールによって代表される伝承肯定的解釈学に則し、歴史一般を、それによってわれわれ自身の自己理解、または現実理解がアプリーオリーに規定され、制約されてくるところの〈意味の地平〉もしくは〈意味の空間〉の形成過程としてとらえている。⁶⁾ したがって、上述した古典的キリスト論の教理を批判的にみるか、それとも肯定的にみるかのいずれの場合も同じ結論に帰着するわけである。すなわち、その教理史がわれわれ自身の自己理解、または、現実理解を形成したプロセスの重要な一要素となっているがゆえに、それを無視したり、黙殺したりするわけにはいかないということである。教理史におけるキリスト論の意味を問う時、まずそのような前提を自覚する必要がある。

ところで、J. ハーバーマスが特にガーダマーに対して強調したように、伝承は意味伝達の担い手であるばかりでなく、イデオロギー伝達の担い手でもあり、かつ、後者は暴力が擬装した効力によって、今もなおコミュニケーションを組織的に歪曲するという性質のものである。したがって、真実のコミュニケーションを確立するために、伝承を無批判的に肯定してはならず、むしろ、アプリーオリーのイデオロギーの疑いをもって、その意味を批判的に問い直す必要がある。⁷⁾ 今日の教理史家の間で、とりわけA. グリルマイヤーはハーバーマスの根本主張に同意しており、本稿の中でも教理史の一側面をイデオロギー批判的に問い直したい。⁸⁾

2. 本 論

以上の根本洞察をふまえたうえで、本稿を教理史におけるキリスト論の意味を、(一) 教理学的意味検討、(二) 解釈学的意味検討、(三) イデオロギー批判的意味検討という三点に分けて論じてみたい。第一点において、教理を教会的信仰の規準としてとらえ、それを教理的検討として特徴

づけるが、その際、重要な作業は、いったい、何が厳密な意味での「教理」(dogma)であり、何が自由な「神学説」(theologumenon)にすぎないか、ということを確認に区別することにある。⁹⁾ 第二点においては、教理を近代、現代の自己理解、または現実理解を形成したプロセスの一要因としてとらえ、その特徴を解釈学的検討をもって吟味したい。その際、いわゆる〈ヘレニズム化〉の問題を念頭におき、はたして、厳密な意味での教理そのものが聖書の現実理解と後世のそれとの間に、いつも言われる〈溝〉を開いたかどうかに関して確認を図りたい。最後の第三点においては、いわば教理の定式化の犠牲となっている諸異端説の再評価への展望を開きたい。そのため、主に新マルクス主義の解釈法を援用しつつ、その特徴をイデオロギー批判的検討のうちに明らかにしていきたい。

2.1. 教理学的意味検討

たとえば、A. フォン・ハルナックのように、教理を「福音の基盤の上におけるギリシア精神の業」とみなしても、¹⁰⁾ それはおそらく間違いないと言えるであろう。福音はイエスの救済論的機能について語り、他方、ギリシア精神はその存在論的構成に興味をもったわけであるから。¹¹⁾ とはいえ、〈神の子が、あるものを自分と一体化しなかった場合、そのものは救われなかったであろう〉という教父神学の根本命題からも分かるように、教父神学のキリスト論においても、新約聖書本来の救済論的関心はなおも前面に立ちほだかっていたのである。¹²⁾ 他方、この命題こそが聖書の機能論からギリシア的存在論への移行を明らかに示すものであろう。すなわち、ここで問題とされるのは、イエスがいかにして人類の救いをもたらしたのか、という問いではなく、人類の救いをもたらしうるために、かれ自身がいかなる者でなければならなかったのか、という問いなのである。A. グリルマイアーの画期的研究以来、この問いに対する四・五世紀の教父神学の答えは、アレクサンドレイア派の〈ロゴス・サルクス〉キリスト論とアンティオケイア派の〈ロゴス・アントロポス〉キリスト論という二つの

流れに大別されるのである。¹³⁾

第一のアレクサンドレイア派のキリスト論はストアの人間学に則してヨハネ福音書の受肉思想を理解し、靈魂ないし理性心に代わって、ロゴスを人間イエスの「指導原理」(hegemonikon)と考えたところから、一般に〈ロゴス・サルクス〉の図式をもって特徴づけられている。¹⁴⁾ まず、ストアの人間学によると、靈魂ないし理性心がロゴスの「映像」(eikon)としてとらえられ、全宇宙に充満しているロゴスがそれを秩序づけ、作動させるように、また、ロゴスに参与する靈魂ないし理性心も肉体を秩序づけ、作動させるのである。ところで、イエスのうちに宿ったのは、ただ単にロゴスの映像ではなく、靈魂ないし理性心の原型たるロゴスそれ自身であった。したがって、受肉において、全宇宙に充満しているロゴスはただ一人の人間イエスのうちに集中し、そのいっさいの精神的・倫理的諸行為を担うものと考えざるべきではない。換言すれば、他の人間の場合に、靈魂ないし理性心の占める位置が、イエスの場合、ロゴスによって占有されている、ということである。イエスの人間的靈魂は必ずしも否定されないものの、人格的決断および自己投企の自律原理としてはほとんど問題にされていない。¹⁶⁾

アレイオスも靈魂ないし理性心の代わりに先在的ロゴスを人間イエスのわれの担い手と考えるところから、アレクサンドレイア派の〈ロゴス・サルクス〉の図式に位置づけるべきであろう。¹⁷⁾ ところで、人間イエスの経験した情念や苦難、その他の種々の変化を担うものがロゴスそれ自身であったがため、¹⁸⁾ アパテイアをその本質とする絶対超越の神とは「同じ本質のもの」(homousios)とは考えられないし、¹⁹⁾ たとえ先在的で、かつ、神的な存在者として他の被造物に優越しているとはいえ、後者と同じように「無から創造されたもの」であり、したがって、「ロゴスの存在しなかったときがあった」とアレイオスは結論づけている。²⁰⁾ ニカイア公会議は、「父より生まれたひとり子」という信条の句の後に、「すなわち、父の本質より」という説明句を挿入し、かつまた、「造られずして生まれ、

父と同じ本質のものである」という反アレイオスの合い言葉を「真の神からの真の神」という句に付け加えることによって、²¹⁾ アレイオスの従属説的結論を明白に拒否しているが、その前提となっている人間的靈魂の否定は問題にしていない。²²⁾

同様に、アタナシオスもアレイオスの結論だけを論駁するが、その前提は問題にしていない。むしろ、かれはそれを論敵と共有している。²³⁾ これと線を同じくするアポリナリスは、受肉においてはただ「一つの本性」(mia physis)のみがある、と帰結した。すなわち、physis は自らのうちに生命力をもち、生命の始源である個別の実体を意味するがゆえに、人間一般の場合、肉体は靈魂との結合において physis であり、受肉者の場合、肉体は神的ロゴスとの結合においてはじめて physis と言える。²⁴⁾ したがって、人間イエスは完全に神性に吸収されており、また、神性そのものはひとつの世界内在的作動原理の次元まで引き下ろされている。²⁵⁾ キュリロスを受肉者の人間的靈魂を認め、かつ、従順、自己奉獻や受難を靈魂の功績としてとらえることによって、²⁶⁾ 従来の〈ロゴス・サルクス〉キリスト論の単性論的傾向を克服しようとしたが成功したとは言えない。なぜなら、キュリロスの場合も、人間イエスは、たとえ靈魂がいまかれに属するとは言え、ロゴスの道具、その手段にすぎないからである。²⁷⁾ その上、かれも「唯一の本性」(mia physis)について語り、個別的担い手における本性の実在性を強調するため、「唯一の位格」(mia hypostasis)という定式を用いるが、その場合も実在する個別的な実体を考えるので、なお〈ロゴス・サルクス〉の図式内にとどまっているのである。²⁸⁾

さて、アンティオケイア派のキリスト論は以上の単性論的傾向に逆らって、ロゴスに対する人間イエスの自律性を強調したところから、一般に〈ロゴス・アントロポス〉の図式をもって特徴づけられている。²⁹⁾ われわれはオイスタティオスのアレイオス主義論駁の中で、はじめてこの図式に出会う。つまり、ロゴスが一体化したのは、無靈魂の肉体ではなく、肉体と靈魂とを含む完全な人間であり、³⁰⁾ ロゴスはこの人間を自分の神殿とし、

その全体を自分の力で満たし、³¹⁾ 人間イエスはロゴスの働きかけに絶え間なく応答する中で、自ら成長し、同類者の救いを全うする。³²⁾ オイスタティオスは人間イエスとロゴスとの一致を相互の「交わり」(synusia) もしくは「宿り」(syndiaitomenē) としてとらえるが、アレクサンドレイア派の「結合」(henosis) よりは多少弱い用語と言えよう。³³⁾ かれ自ら強調するように、イエスは「肉を担う神」(theos sarkophoros) というよりは、むしろ「神を担う人間」(anthropos theophoros) として理解されるべきである。³⁴⁾

モプスエスティアのアポリナリス論駁の中で、はじめて一格両性論の定式がみられる。かれは人性と神性という二つの **physeis** ないし **hypostaseis** の区別を強調し、両者の一致を唯一の **prosopon** のうちに見出す。³⁵⁾ ところで **prosopon** は、元来「顔」を意味し、通俗哲学の場合では、ひとつの **physis** ないし **hypostasis** が具体的に現われてくるところの特性や活動の「形態」(morphē) という意味で用いられるので、テオドロスの定式は二重の **prosopon** もしくは、二つの **physeis** の結合から成る第三の **prosopon** を連想しがちであり、また、テオドロスの一格両性論は実際にそのように誤解されてきた。³⁶⁾ そのような誤解を退けるために、テオドロスは唯一の栄光や礼拝の **prosopon** について語り、そうすることによって、注意を従来の存在論的問題設定から逸らし、信仰本来の神秘的領域に引く。すなわち、ロゴスのうちに受け入れられた人間イエスの **physis** ないし **hypostasis** はロゴス自身のそれと同じ栄光にあずかり、ロゴスと同じ礼拝に値し、両者の一致はロゴスがこの人間のうちに礼拝され、かつまた、この人間がロゴスとして礼拝されるほどに密接なものである。³⁷⁾ 当時の概念構成の枠内では、それより明確に人間イエスと神との一致を表現することは不可能であったろう。³⁸⁾

ネストリオスも同様に、唯一の **prosopon** における二つの **physeis** について語り、³⁹⁾ 各々の **physis** が、元来、自己個有の **prosopon** を有するところから、人間イエスとロゴスとの一致を唯一の尊厳や栄光や礼拝

の **prosopon** としてとらえ、⁴⁰⁾ 後期の著作では、二つの **prosopa** の相互交換というダイナミックな関係として理解する。⁴¹⁾ 神的 **prosopon** がへりくだり、人間的 **prosopon** が高くあげられることにおいて唯一の **prosopon** であるが、前者は神的・能動的であるのに対して、後者は被造的・受動的である。それゆえ、両者の一致は、キュリロスのように「本性による結合」(**henosis kata physin**) とみなしてはならず、純粋に「恩恵による結合」(**henosis kata charin**) として理解されるべきである。⁴²⁾ そのため、ネストリオスは「証示のキリスト論」の提唱者として難詰されるようになったが、⁴³⁾ かれの論旨を正確につかんだ批判とは言えない。ネストリオスによると、ロゴスが人間イエスのうちにへりくだったこと、また、人間イエスがロゴスのうちに高くあげられたことは、どちらの **physis** ないし **hypostasis** からも必然的に帰結されうる事柄ではなく、ロゴス自身の自由なイニシアティブによる無償の恩恵の賜物にほかならないのである。⁴⁴⁾

なお、以上の両派の解決法を比較してみれば、一方が他方に対して正しいと単純に言い切るわけにはいかない。両派とも、重要な真理の契機を示していると同時に、容易ならざる困難を招いているからである。つまり、〈唯一の **hypostasis**〉というアレクサンドレイア派の定式は、受肉者のわれの統一性をきわめて明白にとらえているが、ロゴスをその生理的・精神的活動の担い手と考えるかぎり、仮現論的なイエス像を描写せざるを得なくなる。他方、〈唯一の **prosopon** における二つの **physeis**〉を主張するアンティオケイア派の定式は、受肉者を現実の、個別の人間としてとらえているが、**prosopon** は当時の概念構成の枠内で **physis** の具体的な現われ方しか意味しないので、受肉者のわれの統一性を軽視せざるを得なくなる。ただし、忘れてはならないのは、人間イエスと神との一致ではなく、人間イエスのわれの純一性だけが論争の問題であった、ということである。⁴⁵⁾

なお、カルケドン公会議は、以上の両定式をただ相互に並列に置くこと

によって、〈唯一の **prosopon** と唯一の **hypostasis** とにおける二つの **physeis** の結合〉を定義するに至ったが、⁴⁶⁾ そもそも相反するこの二つの定式をただ単に並列に置くという手続きからも判明するように、カルケドン公会議は両派の真理契機を承認するとともに、各々の難点を排除しようと意図した。定義文全体の中で三回ほど「唯一で同一の子、われわれの主イエス・キリスト」という伝統的信仰表明が繰り返されるが、それは両派に共通の地盤に訴えたものと言えよう。⁴⁷⁾ 〈唯一の **prosopon**〉というアンティオケイア定式もこの信仰表明を再解釈したものにすぎないのであるが、単なる外貌における統一性の主張として誤解されがちであったがゆえに、〈唯一の **hypostasis**〉というアレクサンドレイア定式をもって補完される。すなわち、「イエス・キリストは外貌 (**prosopon**) においてのみならず、その深い存在 (**hypostasis**) においても唯一で同一のものである」という教理になる。⁴⁸⁾ 同様に、また「真の神と真の人間」という古来の信仰表明も両派に共通の地盤として引き合いに出されるが、⁴⁹⁾ そもそも〈唯一の **physis**〉と同義的に用いられていた〈唯一の **hypostasis**〉というアレクサンドレイア定式は単性論的に誤解されがちであり、かつ、公会議当時オイテイクスによって実際にそのように誤解されたがゆえに、〈二つの **physeis**〉というアンティオケイア定式をもって修正される。さらに、その意味射程はつぎのように解明される。「唯一で同一のキリスト、子、主、ひとり子は、混合せず、変化せず、分割せず、分離せず二つの **physeis** のうちに認められ、〔それらの〕 **physeis** の差異は結合によって取り除かれることはけっしてなく、むしろ、各々の **physis** の特性が保たれる。』⁵⁰⁾ これと関連して、また、ニカイア公会議の合い言葉が活用され、かつ、ヘブライ書 4・5 に言及される仕方ですぎのように強調される。イエス・キリストは「神性において父と同じ本質のものであり、また、人性においてわれわれと同じ本質のものである。」そして、イエス・キリストが人類と同じ本質のものであるということは、かれが「理性的な靈魂と肉体と」の統合体をなす現実の、個別の人間であるというように考えるべき

であると強調される。⁵¹⁾

なお、最近の研究の中で、ふたたび、以上の定義文形成に対するアレクサンドレイア派の多大な影響が指摘されているのだが、⁵²⁾ その基本的な概念構成にかぎって言えば、おそらくそのとおりであろう。しかし、定義文全体の論旨は明らかにアンティオケイア派の両性論に傾いている。それは「区別から一致へと進む」という道をたどるからである。⁵³⁾ このことは同公会議によって承認された、教皇レオー一世の教理的書簡からも判明しよう。「神が慈愛のゆえに変わることがないように、人も気品のゆえに消えることはない。それぞれの形は互いに交わりながらも、各々の特性に則して働く。すなわち、みことばに個有の働きはみことばが行い、肉に個有の働きは肉が遂行する。』⁵⁴⁾ この文書こそがアレクサンドレイア派の単性論者の批判を招いたことは、けっして、無理なことではない。⁵⁵⁾ 結局、カルケドン公会議はアレクサンドレイア・アンティオケイア両派の真理契機のみを教理化しようと意図し、人間イエスの人格的アイデンティティの担い手をめぐる問題を未解決のままに放置したということができよう。

なお、告白者マクシモスおよびダマスコスのヨハネネスにさかのぼる古典的キリスト論においては、ロゴスは人間イエスの人格的アイデンティティを担うものと考えられているが、これは、その成立がギリシア精神独特の存在論的問題設定と概念構成の枠内であったことを考えれば、当然の帰結とも言えるであろう。⁵⁶⁾ しかし、カルケドン公会議以後の教導職はこの神学説を一度も教理化したことはなく、むしろ、その仮現論的な傾向に対して再三逆らった事実は注目に値しよう。第三コンスタンティノープル公会議による古代キリスト論の最後の教理決定は、それに対する抵抗の好例としてあげられよう。つまり、人間イエスにおける具体的な意志行為の統一性を前提としながらも、意志能力それ自体にかぎって、神的意志と人間の意志との区別を力説することによって、明らかに前述したアンティオケイア派の真理契機を再確認することを意図したのである。⁵⁷⁾

要するに、教理そのものは人間イエスと神との完全な一致を主張すると

ともに、その一致の誤解を斥けるため、つぎのような境界線を引くのである。すなわち、ロゴスの受肉者としてのイエスのわれの統一性を見失ってはならず、また、人間としてのかれの自律性をも見失ってはならぬ、ということである。教理そのものとしてはこれ以上のことを主張していないので、人間イエスのわれの担い手をめぐる古典的[・]神[・]学[・]説の問題を改めて設定し直しても差し支えないだろう。

2.2. 解釈学的意味検討

ハルナックの古典的学説によると、以上の教理決議はキリスト教信仰の「ヘレニズム化」(Hellenisierung)の結果であり、それによって、新約聖書本来のケリュグマはヘレニズム思想の中に吸収されるに至ったといわれる。⁵⁸⁾たとえば、H. キュングのように、このテーゼを単純に繰り返す神学者もいるが、⁵⁹⁾今日の教理史研究によって、このテーゼはそのまま支持されてはいない。⁶⁰⁾A. グリルマイアーが最近ふたたび指摘したように、キリスト教信仰とヘレニズム思想との出会いについては、つぎの二つの動きを明白に区別する必要がある。その一つは「先行するヘレニズム化」であり、他の一つは「逆行する非ヘレニズム化」である。⁶¹⁾この区別を踏まえたうえで、以下、ヘレニズム思想そのものからはまったく予想しえぬ新しい精神過程がニカイア・カルケドン公会議によって開始されたことを明らかにしたい。

ニカイア公会議以前の教父神学は中期プラトン主義の宇宙論、⁶²⁾およびその応用に基づくローマ帝国の統治理念⁶³⁾を援用することによって、従来の一神論と経倫的三一論との調和を証明すべく努めたのである。なお、中期プラトン主義の宇宙論は、「父」とも呼ばれる唯一神の絶対超越領域と感性界の内在領域との間に一種の仲介領域を想定し、「第二の神」とも呼ばれる世界靈魂をここに位置づけ、⁶⁴⁾かつ、そうすることによって *monarchia* という〈単一根源〉にさかのぼる全存在の多様性を説明したのである。⁶⁵⁾その場合、感性界を英知界のうつし、ないし具現化とするプ

ラトンの根本主張が前提となっていることは言うまでもないが、⁶⁶⁾ この前提もまた、ローマ帝国の支配イデオロギーの中に見出される。すなわち、宇宙論的な *monarchia* には政治的な *monarchia* が対応することになり、これは〈独裁政治〉にほかならないとされる。⁶⁷⁾

以上の両概念に基づいて、二・三世紀の教父たちは神のひとり子をかの仲介領域に位置づけ、⁶⁸⁾ 父なる神の絶対唯一性をつぎのように弁護したのである。すなわち、多数の当局者による帝国の管理が皇帝自身の *monarchia* を損なわないように、子と聖霊による「救いの営み」もまた神の絶対唯一性を損うことはないとされた。⁶⁹⁾ しかし、ここでは子と聖霊に与えられた仲介領域は、それが絶対超越的でも、かつ純粹内在的でもないがゆえに、その性格上問題をはらんでいるのである。事実、アレイオスがまったく正当に力説したように、聖書の宇宙論は、創造者かもしくは被造界か、といういずれかの二者択一しか知らないのか、かの仲介領域についても、それが時間のうちに無から創造されたものと考えよりほかはない。したがって、この仲介領域から下って、イエスのうちに肉となったロゴスも単なる被造物であって、父なる神と同じ本質の者ではありえないと結論づけたのである。⁷⁰⁾

既述したように、ニカイア公会議はまさに、アレイオスが改めて指摘した聖書の二者択一的思考法を逆用し、神のひとり子は永遠に父の本質から生まれ、かつ、父と同じ本質のものであることを教理化することをもってアレイオスの従属説を斥けたのみでなく、従来の教父神学による中期プラトン主義の無批判的な継承をも断ち切ったのである。⁷¹⁾ かくして、また従来の統治理念も、そのキリスト教的変形においてさえ、⁷²⁾ 瀕死の重傷を負うに至った。つまり、*homousios* という新しい合い言葉は、超越領域においては上下関係がないこと、ひいては、*monarchia* もないことを実に明確に説いているがゆえに、独裁政治もその超越的原型を奪われてしまったのである。それでもなお従来の原則をあえて主張するならば、独裁政治の代わりに、むしろ、人民政治を超越的原型のうつし、ないし具現化とし

て考える方が適切であろう。⁷³⁾ もちろん、そのような帰結が当時、すでに意識されていたわけではない。しかし、当局が長い間、ニカイア派を抑えてアレイオス派にくみしたことも、そのような政治的観点より注目に値しよう。⁷⁴⁾

さて、ニカイア公会議が中期プラトン主義の路線を遮断したように、カルケドン公会議は前述した〈ロゴス・サルクス〉のキリスト論によるストアの人間学の無批判的な継承を断ち切ったのであり、かつまた、これをもって近代の人間理解へ通じる道を開いたのである。⁷⁵⁾ それまでは、個別的な存在者は常に普遍的な存在者の一例としてとらえられ、全体は個に、通性は個性に優位するものと考えられていた。それゆえ、アレクサンドレイア派の *hypostasis* は、元来、*physis* の同義語であったし、アンティオケイア派の *prosopon* も *physis* の具体的な現われ方という意味で用いられていた。いずれの場合も *physis* が本来的担い手であり、*hypostasis* もしくは *prosopon* はそれに担われたところの第二義的なものである。ところで、一つの *prosopon* と *hypostasis* における二つの *physeis* の結合を主張することによって、カルケドン公会議は従来のとらえ方を逆転させた。なぜなら、ここでは *prosopon* ないし *hypostasis* が本来的担い手となり、二つの *physeis* がそれに担われたところの第二義的なものとなるからである。換言すれば、個別的なものは普遍的なものに、個性は通性に優位するものと考えられ、かくして、今日ペルソナ、また、人格と呼ばれるものが、ここではじめて意識されるに至ったのである。⁷⁶⁾

かかる個別的ペルソナ的なものとはいったい何であろうか。これについてはカルケドン公会議自身は明確に述べることができなかった。しかし、ペルソナを〈それ自体で完結完成せる理性的な単一実体〉とするポエティウスの有名な定義が、哲学的著作においてではなく、カルケドン信条についての注解書の中ではじめて提唱されたことは、同会議の画期的な意味を物語っていると思われる。ビザンツのレオンティオスもまた、カルケドン公会議をめぐる論考の中で、「本性」(*physis*)と「位格」(*hypostasis*)

との区別についての究明をさらに押し進めて言う。「位格は本性でもあるが、本性は、しかし、まだ位格ではない。なぜなら、本性はただ存在について言われるのに対して、位格はさらに向自存在(kath' heauton einai)について言われるからである。また、本性は類に意味を持ち、位格はそれを所有するものに対して露になる。かつまた、本性は普遍的なものの性質を表わし、位格は独得なものを共通のものと同様に区別する。」⁷⁷⁾

以上の路線をたどって、個人を掛け替えのない自律主体とする西洋の人格概念が形成されて来たのであるが、その個人主義的な曲解が教理史から正当化されていないことを最後に指摘しておこう。ペルソナという語が古代演劇にさかのぼり、元来、「面」、ひいては「役者」を意味していたことは久しく知られていた。ところで、A. アンドレセンが示したように、それは古い時期に演劇術から独立し、対話における「語り手」もしくは「聞き手」を意味することになり、また、ニカイア公会議以前の教父たち、特にラテン教父たちはそのような対話的ペルソナ概念をもって、三一神の秘義を解き明かしたのである。⁷⁸⁾ ここで言うペルソナはポエティウスの「単一実体」ではなく、かつまた、レオンティオスの「向自存在」でもない。それは、むしろ、他者に向かう関係存在であり、対他性である。ニカイア公会議を契機にして、この対他的ペルソナ概念に関する究明はさらに促進された。つまり、神が本質として唯一であり、ペルソナとして三つであると主張する時、けっして三つの神々があると主張するのではなく、神の唯一不可分の本質において、三位の対他的な交わりがあるというのである。⁷⁹⁾

アウグスティヌスはペルソナを対他性に置き換えて、三一神の秘義を唯一不可分の神的本質における三位の対他性の交わりとしてとらえたのであるが、⁸⁰⁾ そうすることによって、かれは同時に、関係存在、ないしは、対他性に対する古代の評価を高めたのである。周知のごとく、アリストテレスの範疇論の中で、「対他性」(pros ti)は存在者の付帯的なあり方を示す属性であって、一定の存在者をそのような存在者たらしめる実体と区別

されるのである。⁸¹⁾ しかるに、神自身が関係であり、対他的であるならば、対他性は単に神の属性ではありえず、実体と同じく、神の本来的存在様式であらねばならないということになる。アウグスティヌスはこの三位の対他性を内向的思考の類比によって心理的にとらえたがため、真に対他的なペルソナ概念に到達しえなかった。しかし、関係存在ないし対他性を本来的存在様式とするかれの根本洞察は、現代の人間学へ通じる道を開いたということができよう。⁸²⁾

なお、ポエティウスの定義は主にトマス・アクィナスを通して西洋思想史に流れ込んだが、⁸³⁾ 初期スコラ派においては、すでにこれと並んで、もう一つのより深い理解のための基礎がすえられていた。アウグスティヌスの路線をたどって、サン・ヴィクトルのリチャードはペルソナを「理性的本性の個別的事存」と定義したのであるが、⁸⁴⁾ かれの言う「実存」(existencia)とは、他者から自らの存在を受け取って存立するものであり、かつ、そのような起源の対他性においてのみ「個別的」(individua)であり、「交換不可能」(incommunicabilis)なものである。換言すれば、父は子に対してのみ父であり、また、子は父に対してのみ子である。⁸⁵⁾ そのような交換不可能な対他性は「相互愛」(amor mutuus)にほかならない。そして、真の愛は二者関係に留まらず、第三者を生み出し、共同体を形成するように、父と子との相互愛は聖霊のうちにはじめて完成されるのである。⁸⁶⁾

以上のペルソナ概念は主にドゥンス・スコトゥスを通して西洋思想史に流れ込んだし、⁸⁷⁾ ヘーゲルの思弁哲学につながる。⁸⁸⁾ いずれにせよ、古代キリスト論の教理はヘレニズム思想に固有の存在論的問題設定、および概念構成の枠内に形成されたにもかかわらず、その根本主張においては、ヘレニズム思想の路線を断ち切ったのであり、かつ、ヘレニズム思想それ自体からはまったく予想しえぬ、われわれ現代人の自己理解や現実理解の形成過程を開拓したということが結論づけられるであろう。

2.3. イデオロギー批判的意味検討

ハーバーマスによると、伝承は意味伝達の担い手であるばかりでなく「組織的に歪曲されたコミュニケーション」の担い手でもあり、かつ、後者は（一）日常言語のそれと異なる規則体系、（二）厳格主義および反復強制、（三）意図と表現との分裂を示す三種類の言語媒体のうちに現われてくるといわれる⁸⁹⁾。しかるに、古来存続していたアレクサンドレイア教会とアンティオケイア教会とのライバル関係、あるいは、東西両帝国の分裂にともなう全教会行政上の緊張関係、あるいはまた単なる風土、メンタリティの相違などのような非神学的諸要素を考えれば、キリスト論をめぐる四・五世紀の論争も相当の度合いで「組織的に歪曲されたコミュニケーション」をはらんでいると予想されよう。⁹⁰⁾ とりわけ、その都度の正統派による異端説の論駁や排斥はこの観点よりの再検討をうながしている。⁹¹⁾ 事実、ハーバーマスが指摘した三種類の言語媒体は、その中にも読みとることができるところから、便宜上、（一）体系化、（二）図式化、（三）弁証法的修辭構成と区別して述べてみたい。

第一の〈体系化〉とは、意見、主張の内容について言われるものである。⁹²⁾ つまり、異論として提唱された意見が、部分的に不明瞭である場合、反対者はその部分のみを単独で取り上げ、いわば、あげ足とりの的にそこから出来得るかぎりの膨大な数の、誤った帰結を引き出し、かつ、その全体を異論提唱者に帰着させるわけである。⁹³⁾ たとえば、ネストリオスは〈イエスの *prosopon* における二つの *physeis*〉を主張することをもって、アレクサンドレイア派の単性論的傾向に対して、人間イエスの自律性を弁護することを意図したにすぎないが、その場合、唯一の *prosopon* における両性の存在論的結合の根拠が確かに不明瞭であったがため、反対者は「二人の子」の主張、あるいは、神でも人でもない第三の位格における両性の結合の主張などを即座に帰結した。ネストリオス自身は、かれに帰着させられた主張を明白に否認したのであるが、その否認は無視された。⁹⁴⁾ かくして、エフェソス公会議（431年）および第二コンスタンティノーブル公会

議（553年）によって排斥された「分離キリスト論」もしくは「証示キリスト論」のイメージが成立したのである。⁹⁵⁾

さて、第二の〈図式化〉とは、主張の^前史または^前例について言われるものである。⁹⁶⁾ つまり、その出発点において部分的に不明瞭である異論を、反対者が歴史的に現われた幾つかの異端の類型にあてはめて、その異論提唱者を出来得るかぎり醜悪な異端系図の中に強引に位置づけてしまう。そのようにして、ネストリオスはシモン・マゴス、エビオン派、サモサタのパウロスなどの子孫として位置づけられた。⁹⁷⁾ 同様に、オイティケスも、また、仮現論、グノーシス主義やマニ教の中に位置づけられた。そして、これらの異端説の太祖は結局サタンそのもの（ヨハ 8・44）にはかならぬとされたのである。⁹⁸⁾ そのような手続きを用いて、反対者は一定の異論の各側面を、久しく知れわたっている異端説とすりかえ、それに適用された処罰を要求することができたのである。⁹⁹⁾

第三の〈弁証法的修辭構成〉とは、二つの相反する異論を相互に弄ぶやり方について言われるものである。¹⁰⁰⁾ つまり、反対者は各異論の中に本来含まれていない諸要素を恣意的に補うことによって、双方間の定立・反定立の関係を構成し、かくて、双方の立場がどれほど恐るべき誤謬を犯しているかといった修辭的效果を収めるわけである。そのように、ネストリオス自身、一度も主張したこともない論点が正統派によって補われ、かくして、そのような異端からは当然にオティケスのような相反する異端も生まれくるだろうと決めつけられたのである。¹⁰¹⁾ 当時においては、そのような修辭法の作成者自身は各異論の本来的意図と自分の修辭的表現の間の隔りを意識していたに違いないが、やがてその表現のみが独立したものとなり、後世にネストリオスおよびオティケス自身らの本来の説とはほとんど無関係、かつ、歪曲されたネストリオス主義および単性論の幻が伝わる結果になったのである。¹⁰²⁾

以上素描したメカニズムは、最近の研究によってはじめて看破されるに至ったわけであるが、いわゆる異端者の名誉回復、および、カルケドン公

会議ゆえに離れた諸教会の正統性の再確認は、今後の重大な課題として残るのである。

3. 結 論

以上のスケッチから明らかなおり、古代キリスト論の教理は、人間イエスと神との一致を主張するとともに、その一致の誤解を避けるため、つぎのような境界線を引くのである。すなわち、ロゴスの受肉者としてのイエスのわれの統一性を見失ってはならず、また、人間としてのかれの自律性をも見失ってはならぬということである。この教理はヘレニズム思想に固有の存在論的問題設定、および概念構成の枠内に形成されたにもかかわらず、その根本主張においてはヘレニズム思想の路線を突破したのであり、かつ、近代、現代人の自己理解や現実理解の形成過程を開拓したのである。他方、古代キリスト論の教理決議が最初の教会分裂をもたらしたことも見逃がしてはならない。当時の排斥のメカニズムに横たわっていた誤解や曲解は、最近の研究によってはじめて看破されるに至ったのであるが、いわゆる異端者の名誉回復、および、カルケドン公会議ゆえに離れた諸教会の正統性の再認識はエキュメニカル対話の重要な課題として残るであろう。

最後に、重要な問題点にふれておこう。古代キリスト論は人間イエスと先在的ロゴスとの関係について熟考したのであるが、真の問題は、しかし、ヨハネ福音書の中でさえ、みことばとイエスとの関係ではなく、かれが人を躓かせる仕方で「父」と呼んだあの方とイエスとの関係なのである。したがって、キリスト論の新構成のために、つぎのことを考慮に入れる必要がある。「すなわち、人間イエスが、その被造的、能動的、かつ『実存的』な行為の中心を持った人間的現実において、神に対して絶対的な相違において相対しているということである。人間イエスは神をさがめ、神に聴き従い、歴史の上で成長し、自由意志をもって決断し、そして、新約聖

書に読み取られるように、自分に予測のつかない新しい経験をも真に歴史的発展の中でなすのである。」¹⁰³⁾

注

- 1) 本稿は1983年9月16日、日本基督教学会第31回学術大会の研究フォーラムⅡ『教理史におけるキリスト論の意味』に基づくものである。
- 2) ヨハ 1・14 以外には、とりわけロマ 1・3~4; ピリ 2・5~11; コロ 1・15~20 (含Ⅱコリ 4・4); ヘブ 1・3; 格 8・22~31 および新約聖書のキリスト論的尊称一般がキリスト論的教理の形成のために重要な意味を持つのだが、T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge 1970 XI で再確認されるように「ヨハネ福音書こそが、その序文におけるロゴス概念のため、また父・子の関係の強調のため、教会を三一神およびキリストの人格についての教理形成へと導いた問題をもっとも鋭い仕方提起したのである。」なお、ヨハネ福音書本来のキリスト論と古典的キリスト論との相違については、K. RAHNER/W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*(QD 55), Freiburg-Basel-Wien 1972, 特に 119-120. 245-249 参照。
- 3) 最良の概説書としては、A. GRILLMEIER/H. BACHT (ed.) *Das Konzil von Chalcedon 1-3*, Würzburg 1951-1954; J. LIÉBART, *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (HDG III/1a), Freiburg-Basel-Wien 1965; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*. Vol. One. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London-Oxford 1975; B. STUDER/B. DALEY, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (HDG III/2 a), Freiburg-Basel-Wien 1978; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1. *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien 1982; B. SESBÜE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Paris 1982, 55-206; F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983 参照。またわが国の教理史的研究としては、たとえ Jh. ツァーン (ニカイア信条の背景) や J. H. ニューマン (アレイオスの知的由来) 等の古い仮説にとらわれすぎた面があっても、園部不二夫著作集第三巻『初代教会史論考』(キリスト教新聞社・1980年) が大いに参考になろう。

- 4) カール・ラーナー著・百瀬文晃訳『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』(エンデルレ書店・1981年) 383~384頁によると、古典的キリスト論の神話的誤解可能性はその限界の一つである。「すなわち、イエスにおける人間的なものが、知らず知らずのうちに、あたかも神が身にまとう着物であるかのように考えられ、神が御自身を示したり、隠したりされる外衣であるかのように考えられてしまう。そして、このような神が装束や肉体を身にまとう際に、そこでなお人間的なものとしてみなされるべきものがあるとすれば、それは、ただ神がわれわれのために適合され、身をやつておられるのだと考えられてしまうのである。」キリスト論の教理史的発展を貫くこの問題の詳しい検討のためにW. バネンベルク著・麻生信吾/池永倫明訳『キリスト論要綱』(新教出版社・1982年) 345~391 参照されたい。
- 5) ヒューマニズムおよび宗教改革にさかのぼるこの批判の歴史的展開についてはA. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg-Basel-Wien 1975, 371-488 参照。
- 6) 拙論「古代キリスト論の意味を現代に問う」『上智大学カトリック研究』(36号, 1979年) 24~30頁の中ですでにガーダマーの解釈学と教理史研究との関係を明らかにした。ここでは同じようにリクールについて詳述する時間がないので、差し当たり、その基本的な論文の和編訳に注意を引きたい。P. リクール著, 久米博/清水誠・久重忠夫編訳『解釈の革新』(白水社・1978年)
- 7) J. HABERMAS, *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*: J. HABERMAS/D. HEINRICH/J. TAUBES (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1975, 45-56; id., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*: ibid., 120-159. これに反論して, H. G. GADAMER, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*: ibid. 120-159 はあくまでもその伝承肯定的立場を固持しながらもイデオロギー批判の必要性を否定するつもりはまったくないと明言する(特に74頁, さらに id., *Replik*: ibid. 283~317 参照)。また, P. リクールの『解釈の革新』上掲書 251~344頁も基本的に同様な立場を取る。なお, ハーバーマスの根本主張に関するより詳しい検討として, T. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge Ms.-London 1978, 75-90. 162-193 を参照されたい。
- 8) A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 515~517. 拙論「古代キリスト論の批判的再検討」『アカデミア』(第30号, 1979年) 3~6 参照。すでにわたしの研究活動の出発点となっているフィレンツェ公会議上のフィリオクエ論争資料の解釈に際して, ガーダマーとハーバーマス双方のアプローチを統合的に採用したこともここで改めて指摘しておきたい。H. J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Plu-*

realismus in dogmatischen Formeln, St. Augustin 1977, 26-30. 178. 378.

- 9) たとえば G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 377-378 から分かるように *δόγμα* という語自体は、古代教会において、見解、学説、信念などを意味し、異端説さえも指すことができた。それに対して、教会的教理はまず二世紀において「真理の規準」(IRENAEUS, *Adv. Haer. I, 10, 1: κανὼν τῆς ἀληθείας*. Cf. *Epid. 6; Adv. Haer. IV 33, 7*) ないしは「信仰の規準」(TERTULLIANUS, *De praescr. haer. 13: regula fidei*. Cf. *ibid. 36; De virg. vel. 1; Adv. Prax. 2*) と呼ばれ、ついで三・四世紀において「信仰」(たとえば COD 31, 4: *πίστεις*) もしくは「信条」(たとえば Mansi I, 133: *ἐκτεσεις τῆς πίστεως*; COD 84, 20: *σύμβολον*) と呼ばれたが、どちらもマタ 28・19 に則して教会的信仰の基本的な真理を簡潔にまとめたもので、洗礼の準備または、洗礼の儀式のために用いられた(たとえば DS 1~64)。三世紀以後、これらの洗礼信条に司教信条が加わり、司教就任、または司教会議に際して、正統性の試金石として作成され、その都度の神学的論争を著しく反映するとともに、しばしば反対意見を破門すべく排斥付加文をともっており、ニカイア信条(DS 125)はその好例と考えられる。ニカイア公会議(325年)後の論争の中でそれらの教理的信条が急激に増加したり、拡張されたり、かつ、洗礼のためにも用いられたので、エフェソス公会議(431年)は新信条作成を禁止し、かつ、ニカイア信条を全教会に共通であるべき唯一の信条と定めた(COD 65, 16~33)。カルケドン公会議はこれにコンスタンティノーブル信条(DS 150)を加え、新信条作成の禁令を再確認した(COD 84, 20~24; 87, 3~20)。以後の教理決議はニカイア・コンスタンティノーブル信条(NC)の中に含まれた真理を解明すべき「信仰 [= 信条] の定義」(COD 83, 1: *ὁρος πίστεως*) として採択された。すなわち、まず NC が再録され、ついで「これについて以下のごとく考え、かつ教えるべきである……」という定義が下され、最後に新信条作成者が排斥された(たとえば, COD 83~87, 124~130, 133~137; 以上全体については H. J. MARX, *Filioque*, op. cit. 185~186, 197~202, 205~206, 238~239)。上述の過程は古代教会の教理概念を正しく理解するための重要な道しるべとなりえよう。つまり、教会的信仰の第一度の規準は NC にみられ、「われら…信ず」という告白定式をとっている。それが種々の解釈をゆるすので、正統説と異端説との間の「境界線」(*ὅρος* 本来の意)を引くことを余儀なくする危機が起こり、カルケドン公会議以降の教義決議はそのような意味での *ὅρος* として採択された(COD 84, 25~86, 13; 125, 24~127, 17; 134, 28~135, 35)。これは教会的信仰の第二度の規準であり、「これについて以下のごとく考え、かつ教えるべきである……」という教理定式をとっている。この二つに含まれたものを厳

密な意味での「教理」(dogma)と考へ、他の教父神学の諸説を——たとえ前者の前提であったにせよ——自由な神学説 (theologumenon) として扱ふ。

- 10) A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1, Tübingen 1931, 20. ニカイア公会議以前の教理史に関するこのテーゼの妥当性については、A. GRILLMEIER, "Christus licet uobis inuitis deus." *Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*. A. M. RITTER (ed.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag), Göttingen 1979, 226-257 参照。
- 11) これについては、K. RAHNER/W. THÜSING, op. cit. 203~209, 248, 258~263; ラーナー『キリスト教とは何か』上掲書 377~388.
- 12) 古典的な形ではじめてナツティアンツのグレゴリオスによって提唱されたもの (*Ep. 101*=PG, 37, 181: τὸ γὰρ ἀπόσαλγον, ἀθεράπευτον)。二・三世紀のグノーシス論駁にさかのぼり (IRENAEUS, *Adv. Haer. V, 14, 1-2*; TERTULLIANUS, *De carne Christi 10; Adv. Marc. II, 27*; ORIGENES, *Dial. c. Heracl 7, 17-20*) とりわけアタナシオスの『聖なる交換』の思想を前提としている。後者のもっとも有名な表現はアレリオス論駁にみられよう。「神の子が人の子となったのは、アダムの子らを神の子らとせしめるためであった。…実に神の子は死をも味わった。…それは人の子らが霊に従って、かれらの父である神により、神の生命にあずかる者となるためであった。それゆえ、キリストは本性によって神の子であるが、われわれは恩恵によって神の子らである」(ATHANASIUS, *De inc. contra Arian. 8*=PG 26, 996 A-B. さらに, id., *Contra Arian. I, 16. 42. 47; II, 38. 59* 参照)。同じ思想に基づいて聖霊の神性も論証される (ATHANASIUS, *Ad Serap. I, 24*; GREGORIUS Naz., *Contra Eunom., III, 5*)。全体については、J. GROSS, *La divinisation du Chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique a la doctrine de la grace*, Paris 1938, 150-157. 177-183. 201-238. 247-250; M. F. WILES, *Soteriological Arguments in the Fathers: Studia Patristica 9, part 3* (Berlin 1966), 321-325; R. M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen Erlösungslehre'*, Leiden 1974, 95-145. 232-324; R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur "physischen Erlösungslehre" Gregors von Nyssa: ZThK 104* (1982), 1-24 参照。
- 13) はじめて1951年、A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: A.

- GRILLMEIER/H.BACHT (ed.), *Chalkedon 1*, op. cit. 67-159 特に 67, 136
の中で提唱された区別。
- 14) J. LIÉBART, *Christologie*, op. cit. 60-65. 77-88; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrine*, London 1968, 280-301; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 153-343; id., *Jesus der Christus*, op. cit. 300-497.
- 15) E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen III/1*. Leipzig 1923 (repr. Darmstadt 1963), 139-152; V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969, 66-67. 125-132.
- 16) A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 136-138. 177-185. 308-318; id., *Jesus der Christus*, op. cit. 264~266, 311~321, 460~472. この問題についてはさらに, A. GESCHE, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle*: RHE 54 (1959), 385-425; M. F. WILES, *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul*: JEH 16 (1965), 139-151.
- 17) アレイオスをアンティオケイア派に位置づけた H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London 1833 は今世紀五十年代までは通説であったが, T. E. POLLARD, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*: *Studia Patristica* 2 (Berlin 1957), 282-287; id., *The Origins of Arianism*: JThS 9 ((1958), 282-287 がアレイオスの知的由来の問題を新たに設定してから, 研究家の合意はアレクサンドレイア派の方に移行した。J. LIÉBART, *Christologie*, op. cit. 60~65; J. N. D. KELLY, *Doctrines*, op. cit. 281~284; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 382-385; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 50-51; R. LORENZ, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979, 211-224; id., *Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius*: ZKG 94 (1983), 3-5. 35-43. 研究史の概観としては, E. BOULARAND, *Les débuts d'Arius*: BLE 65 (1964), 175-203, id., *Aux sources de la doctrine d'Arius*: BLE 68 (1967), 3-19 参照。
- 18) 聖書から採った具体例の概観については, R. C. GREGG/D. E. GROH, *Early Arianism. A View of Salvation*, Philadelphia 1981, 2-24 参照。
- 19) アレイオス自身による homousios の否定は H. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des ariannischen Streites (318-328)* (Athanasius Werke III/1), Berlin 1934, Urk. 6, 35 (cf. ATHANASIUS, *De syn. 15*, 3=PG 26,

- 708 A-B) によって確証される。Homousios の合い言葉がオッシウス (Th. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1367 以後の通説) によってではなく、アレイオス自身によってはじめて論争に導入されたことは、すべての研究者の一致した推論と言えよう。G. C. STEAD, *The Significance of the Homousios* (TU 78), Berlin 1961, 397-412; id., *Divine Substance in Tertullian: JThS* 14 (1963), 46-66; F. RICKEN, *Das Homousios von Nikaia als Krise des altkirchlichen Platonismus: B. WELTE* (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 74-99; L. W. BARNARD, *What was Arius' Philosophy?* ThZ 28 (1972), 110-117; G. C. STEAD, "Homousios" dans la pensée de Saint Athanase: Ch. KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, 231-253, 特に 233-235; M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, op. cit. 47-48. 89-94; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 269-271; F. DINSEN, *HOMOUSIOS. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)* (Theol. Diss), Kiel 1976, 83-96. 270-286; G. C. STEAD, *Divine Substance*. Oxford 1977, 250-253; A. M. RITTER, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen: A. M. RITTER* (ed.), *Kerygma und Logos*, op. cit. 405-407; R. D. WILLIAMS, *The Logic of Arianism: JThS* 34 (1983), 56. 63-66.
- 20) ALEXANDER, *Ep. Henos Somatos*=Urk. 4 b, p.7, 19-21 (Opitz); ATHANASIUS, *Or. contra Arian. I*, 5=PG 26, 21 A; *Ep. ad episc. Aeg. et Lib.* 12=PG 25, 564 B. G. C. STEAD, *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius: JThS* 29 (1978), 20-52 は注19の上掲箇所以外のアタナシオスによる『タレイア』の再録の信憑性を悲観的にみている。R. LORENZ, *Arius judaizans*, op. cit. 37~52 は逆に肯定的な見解をとるが、そのために M. SIMONETTI, RSLR 1981, 455-460 のきわめて批判的書評を買った。これに対する反論は R. LORENZ, *Christusseele*, op. cit. 10-35. 43-50. にあり、われわれとしてはこの新たな「アレイオス論」の治まるのを待つよりほかはなかるう。
- 21) COD 5, 6-11=DS 125. ニカイア信条の原型をカイサレイア洗礼信条とする一般説に反論して, J. N. D. KELLY. *Early Christian Creeds*, London 1972, 210-230 はそれをパレスチナあるいはシリアのある教会のものとしみているが, A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 266 に従えば, この問題は未解決である。テキストについては G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, 225-251 参照。

- 22) オイドクシオスに帰されるアレイオス派の信条の中で、靈魂の否定は明白になる。「われわれは、肉とはなったが、人間とはならなかった、…唯一の主〔神の〕子を信じる。なぜなら、かれは人間的靈魂を受け入れたのではなく、肉を受け入れたから。それはあたかもカーテンを通してであるように、肉を通してわれわれ人間に神が啓示されるためであった。二つの本性なのではない。完全な人間ではなかったから。むしろ、靈魂の代わりに神が肉のうちに宿った。全体は結合による一つの本性である。救いの営みによって苦難を受けることができた。なぜなら、靈魂の苦難は世を救うことができなかつたから」(BSRG § 191, 261-262)。これについては、M. TETZ, *Eudoxios-Fragmente?* (TU 78), Berlin 1961, 314-323; J. LIÉBART, *Christologie*, op. cit. 64-65; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 380-381 参照。
- 23) M. RICHARD, *S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*: MSR 4 (1947), 5-54; F. M. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*: JEH 22 (1971), 103-114; Ch. KANNENGIESSER, *Athanasius of Alexandria and the Foundaton of Traditional Christology*: TS 34 (1973), 103-113; A. LOUTH, *The Concept of the Soul in Athanasius' Contra Gentiles-De Incarnatione*: Studia Patristica 13 (Berlin 1975), 227-231; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 460-479; Chr. STEAD *The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius VigChr* 36 (1982), 233-250. 362年のアレクサンドレイア教会会議の合同書簡 (*Tom. ad Antioch.* 7=PG 26, 804 B-805 A) もイエスの人間的靈魂の明白な承認を含んでおらず、アポリナリスによって使用されたのはそのためである。M. TETZ, *Über nikänische Orthodoxy. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athansios von Alexandrien*: ZNW 66 (1975), 194-222; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 472-477 参照。
- 24) APOLLINARIUS, *Ep. ad Iovanium* (ed. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, 250-251); *De unione* 5 (Lietzmann 187, 7-14)。これについては、H. D. RIEDMANN, *La christologie d' Apollinaire de Laodicée*. Studia Patristica 2 (Berlin 1957), 108-234; R. A. NORRIS, *Manhood and Chist. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963. 81-122; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 480-497; F. M. YOUNG *From Nicaea to Chalocdon*, op. cit. 182-191 参照。改めてアポリナリスの救済的關心事に注意を引いた研究は、E. MÜHLENBERG, *Apollinarius von Laodicea*, Göttingen 1969. これについては、R. HÜBNER *Gotteserkenntnis durch die Inkarna-*

- tion Gottes. Zu einer neuer Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea*: K1 4 (1972), 131-162; Ch. KANNENGISSER, *Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire*: RSR 59 (1971), 27-36 参照。
- 25) A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 539-540.
- 26) CYRILLUS Alex., *Or. ad Augustas* 23. 32. 44=PG 76, 1369B. 1396B. 1413 B. *Scholia de incarn. Unig.* 8=PG 75, 1377 A-C. これについては R. A. NORRIS, *Manhood*, op. cit. 235-236 参照。
- 27) A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 545. さらに, A. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul monofisitismo di Cirillo di Alessandria*: Aug. 22 (1982), 493-511 参照。
- 28) B. M. WEISCHER, *Qèrellos III: Der Dialog Daß Christus einer ist' des Kyrillos von Alexandrien*, Wiesbaden 1977. 22-29. 109. 以上について, J. S. ROMANIDES, *St. Cyril's "One physis or hypostasis of God the Logos incarnate" and Chalcedon*: GOTR 10 (1964/5), 82-107; R. A. NORRIS, *Christological Models in Cyril of Alexandria*: *Studia Patristica* 13 (Berlin 1975), 255-268; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 673-686; F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, op. cit. 240-264 参照。
- 29) L. LIÉBART, *Christologie*, op. cit. 65-67. 86-88. 92-95; I. N. D. KELLY, *Doctrines*, op. cit. 283-284. 301-309; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, op. cit. 299-301. 345-439; id., *Jesus der Christus*, op. cit. 443-446. 498-634.
- 30) 著作の断片 (以下 Frg.) は M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille 1948 にある。出典は Frg. 1-6. 15. 41. 全体については, I. LIÉBART, *Christologie*, op. cit. 65-67; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 443-446; R. LORENZ, *Christusseele*, op. cit. 7-10; id., *Eustathius von Antiochien*: TRE 10 (1982), 543-546 参照。
- 31) Frg. 17.30.
- 32) Frg. 30.39.
- 33) 用語の概観は F. ZOLPE, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*: ThQ 104 1923), 185 にある。
- 34) Frg. 42.43.59. これについては IGNATIUS Antioch., *Smyrn.* 5, 2=J. A.

FISCHER. *Die apostolischen Väter. Griechisch-Deutsch*, München 1981, p. 208, 3-4 参照。

- 35) H. B. SWETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* 2, Cambridge 21969, 299; M. RICHARD, *La tradition des fragments du traité περί της ἐνανθρωπήσεως de Theodore de Mopsuestia*: Muséon 56 (1943), 64-65. この定式については M. RICHARD, *L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation*: MSR 2 (1945), 23-24; R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 145), Città del Vaticano 1949, 249; F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma 1956, 244-284; J. L. MCKENZIE, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*: TS 19 (1958), 345-373; L. ABRAMOWSKY, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*: ZKG 72 (1961), 92-97; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 622-634; F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, op. cit. 208-211; R. A. GREER, *The Analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's Christology*: JTHS 34 (1983), 92-97 参照。
- 36) F. A. SULLIVAN, *Christology*, op. cit. 285-288.
- 37) L. ABRAMOWSKY, *Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia*: Muséon 71 (1958), 97-104; J. M. DEWART, *The Notion of "Person" Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia*: Studia Patristica 12 (1975), 199-205.
- 38) A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 629.
- 39) 批判的編集としては以下のものが挙げられよう。 F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905 (以下 Nestoriana); P. BEDJAN, *Nestorius, Le livre de Héraclide Demas*, Paris-Leipzig 1910 (以下 B); F. NAU, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Demas*, Paris 1910 (以下 N)。唯一の prosopon と二つの physeis について, Nestoriana 280. 320-321; B 249. 324. 328. 431-432; N 150. 206. 209. 276-278 参照。全体については, L. I. SCIPIONE, *Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico* (Paradosis II), Fribourg 1956; M. V. ANASTOS, *Nestorius Was Orthodox*: DOP 16 (1962), 117-139; L. ABRAMOWSKY, *Untersuchungen zum Liber Heraclides des Nestorius* (CSCO 242, subs. 22), Louvain 1963; R. A. GREER, *The Image of God and the Prosopic Union in Nestorius' Bazaar of Heraclides*: R. A. NORRIS (ed.), *Lux in Lumine* (Essays to honor W. N. Pittenger), New York 1966, 46-61; G. S. BERIS, *The Apology of Ne-*

- stori*: *A New Evaluation*: *Studia Patristica* 11 (Berlin 1972), 107-112; L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, Milano 1974; H. E. W. THURNER, *Nestorius Reconsidered*: *Studia Patristica* 13 (Berlin 1975) 306-321; G. JOUASSARD, *Le cas de Nestorius*: *RHE* 74 (1979), 346-348; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 642-670. 707-726; F. M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, op. cit. 229-240 参照。
- 40) *Nestoriana* 196; B 142. 231. 317; N 139. 167. 202.
- 41) B 239. 241. 289-290. 341; N 144-145. 183-184. 218.
- 42) A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 721. さらに A. ABRAMOWSKY, *Συνάφεια und ἀσύγχυτος ἕνωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*: ead., *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin-New York 1981, 63-109 はアンティオケイア派およびネストリオスに固有の一致用語を新プラトン主義の哲学用語 (66-68, 71-79), またラテン教父たち (68-69, 80-86, 89-93, 95-98), カパドキア教父たち (86-89) の神学用語と比較することによって, 「分離キリスト論」の批判を改めて根拠のないものと判断する (70-71, 80, 105)。
- 43) ドイツ語の *Bewährungschristologie* の訳語, 人間イエスが罪を犯す自由も有してしたが, 生涯の試練を通じて神へのまったき従順を証して, こうして神の子としての地位を獲得したと教えるキリスト論を指す。これについては, A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 344-345. 571-572. 719-722 参照。
- 44) B 142; N 167.
- 45) W. バネンベルク上掲書 354-355 はアレクサンドレイア派の真理契機としてイエス・キリストにおける神と人間との一致を挙げるが, これはアンティオケイア派にとっても自明の理であった。
- 46) COD 86, 14-87, 2=DS 301-302. これについては E. L. FORTIN, *The definition fidei of Chalcedon and its Philosophical Sources*: *Studia Patristica* 5 (Berlin 1962), 489-498; A. DE HALLEUX, *La définition christologique à Chalcedoine*: *RTL* 7 (1976), 3-23. 155-170; P. STOCKMEIER, *Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon*: *AHC* 8 (1976), 40-52; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 753-764; B. DE MARGERIE, *Chalcedoine. Hier, aujourd'hui et demain*: *EV* 92 (1982), 305-312; P. STOCKMEIER, *Das Konzil von Chalkedon. Probleme der Forschung*: *FZPT* 29 (1982), 140-156 参照。
- 47) COD 86, 15. 31-32. 42. 解釈について, A. GRILLMEIER, *Jesus der Chri-*

- stus, op. cit. 727.759-760 参照。Nestoriana 330-331 から明らかなおりと、ネストリオスもこの定式を用いた。
- 48) A. DE HALLEUX, *La définition*, op. cit. 168.
- 49) COD 86, 19-20.
- 50) COD 86, 31-38. 訳については A. DE HALLEUX, *La définition*, op. cit. 160; L. ABRAMOWSKY, *Bezeichnungen*, op. cit. 108-109 参照。オイティケスについては, L. R. WICKMANN, *Eutyches/Eutychianischer Streit*: TRE 10 (1982), 558-565 参照。
- 51) COD 86, 20-26.
- 52) A. DE HALLEUX, *La définitoin*, op. cit. 156-166; R. T. R. GRAY, *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, 5. 177; P. GREGORIOS/W. H. LAZARETH/N. A. NISSIOTIS (ed.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Toward Convergence in Orthodox Christology*, Geneva 1981, 29-49. 50-75. 121-126.
- 53) A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, op. cit. 756. 760.
- 54) COD 79, 1-7=DS 294.
- 55) W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (aus dem Nachlaß hrsg. v. M. Maurer), Berlin 1957, 152.
- 56) F. M. PIRET, *Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur d'après sa formule des natures "desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ"*: T. HEINZER/C. SCHONBORN (ed.), *Maximus Confesseur. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg 2-5 September 1980), Fribourg 1982, 387-402; J. PELIKAN, *The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought*: Ibid., 387-402.
- 57) COD 127, 18-130, 2=DS 553-558.
- 58) A. VON HARNACK, op. cit. 19-20. 23-24.
- 59) H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, 430-438. これについて, A. GRILLMEIER, *Jesus von Nazareth—im Schatten des Gottessohnes?* H. U. VON BALTHASAR/A. DEISSLER/A. GRILLMEIER (ed.) *Diskussion über Hans Küngs "Christsein"* Mainz 1976, 60-82; id., *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christsein*. ThPh 51 (1976), 196-243 参照。
- 60) 概観としては, E. P. MELJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema*

Platonismus und Kirchenväter; ThR 36 (1971), 303-320; H. DÖRRIE, *Was ist "spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*: id., *Platonica Minora*, München 1976, 508-528; A. GRILLMEIER, *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilien der griechisch-byzantinischen Reichskirche*: LS 28 (1977), 6-26; id., *Zur Dogmen- und Konzilsgeschichte*: Seminarium 29 (1977), 195-231 参照。

- 61) A. GRILLMEIER, *Christus licet*, op. cit. 228.
- 62) C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*: ZNW 44 (1952/3), 157-195; F. RICKEN, *Homousios*, op. cit. 74-99; R. CANTALAMESSA, *Les objeciones contro la divinidad de Cristo en el contesto helénico*: Estudios Trinitarios 8 (Salamanca 1974), 81-84; F. RICKEN, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*: PhTh 53 (1978), 321-352; B. STUDER, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Martyrers*: A. M. RITTER (ed.), *Kerygma und Logos*, op. cit. 435-448; A. STÖTZEL, *Warum Christus so spät erschien. Die apologetische Argumentation des frühen Christentums*: ZKG 92 (1981), 147-160; D. F. WRIGHT, *Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony*: EvQ 54 (1982), 77-87.
- 63) E. PETERSON, *Εἰς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926; id., *Der Monotheismus als politisches Problem*: id., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-141. これについては, A. SCHINDLER (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978 参照。
- 64) 出典, F. RICKEN, *Homousios*, op. cit. 78.
- 65) さらに詳しく, *ibid.* 78-80; A. GRILLMEIER, *Christus licet*, op. cit. 240-241.
- 66) E. PETERSON, *Monotheismus*, op. cit. 72-78; A. SCHINDLER, op. cit. 71-75.
- 67) 出典, E. PETERSON, *Monotheismus*, op. cit. 62-73, 83-86; F. RICKEN, *Homousios*, op. cit. 80-85, 88-90; id., *Rezeption*, op. cit. 323-337.
- 68) たとえば, TERTULLIANUS, *Apol.* 24, 3; *adv. Prax.* 3, 1-6. これについて

- ては、E. PETERSON, *Monotheismus*, op. cit. 68-70; K. WÖLFL, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian*, Roma 1960, 43-49 参照。
- 69) F. RICKEN, *Homousios*, op. cit. 75. 85-87. 93-95; id., *Rezeption*, op. cit. 337-343; A. GRILLMEIER, *Christus licet*, op. cit. 244-251.
- 70) F. RICKEN, *Homousios*, op. cit. 99; A. GRILLMEIER, *Christus licet*, op. cit. 252. 254.
- 71) カイザレイアのオイゼビオスは古代ローマの異教的統治理念をほんの僅かばかりの修正をもって、キリスト教的皇帝にも適用させた。これについては、E. PETERSON, *Monotheismus*, op. cit. 86-93; P. KAWERAU, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972, 98-104; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 388-396; D. STRINGER, *The Political Theology of Eusebius Pamphili, Bishop of Caesarea: Patr. and Byz. Rev.* 1 (1982), 137-151; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebios of Caesarea: TRE* 10 (1982), 537-543.
- 72) A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 556-557.
- 73) E. PETERSON, *Monotheismus*, op. cit. 102.
- 74) 以下について、A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 542-545. 548-555 参照。
- 75) たとえば、H. DUESBERG, *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn 1970, XXVII によると、普遍概念法則に対する個別者の優位性は、はじめて古代キリスト論の教理決議によって浮き彫りにされた。さらに、J. RATZINGER, *Zum Personbegriff in der Dogmatik*; J. SPECK (ed.), *Das Personenverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966. 157-171; J. SPLETT, *Zum Thema Person heute: StdZ* 186 (1970), 125-132; W. PANNENBERG, *Person und Subjekt: id., Grundfragen systematischer Theologie (Gesammelte Aufsätze 2)*, Göttingen 1980, 80-95 参照。
- 76) BOETHIUS, *Liber de persona et duabis naturis* 3=PL 64. 1343 C-1345 B: "...persona est naturae rationalis individua substantia." これについて、V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der "skytischen Kontroversen"*, Paderborn 1934, 14-74; M. ELSASSER, *Das Personenverständnis des Boethius* (Diss.), Münster 1973 参照。
- 77) LEONTIUS Byz., *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1=PG 86. 1280

A.

- 78) C. ANDRESEN, *Zur Geschichte und Entstehung des trinitarischen Personbegriffs*: ZNW 52 (1961), 1-39, 特に 3-25.
- 79) Ibid. 28-38. B. STUDER, *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*: PhTh 57 (1982), 161-170.
- 80) 以上全体については, AUGUSTINUS, *De Trinitate V*, 6-13=CC 50, 210-220; Th. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité 1*, Paris 1892, 257-263; I. E. SULLIVAN, *The Image of God The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubupue 1963, 84-148; S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1972, 88-92; H. J. MARX, *Filioque*, op. cit. 100-101. 112-116; B. STUDER, *Der Person-Begriff*, op. cit. 170-177 参照。
- 81) ARISTOTELES, *Kateg.* 6B-8B; *Met.* 1020 B-1021 B.
- 82) ラーナー『キリスト教』上掲書, 180; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 553-554.
- 83) THOMAS AQUINAS, *Sum. Theol.* 1, q.29, a. 1; *de Pot.* 9, q.2. これについては A. HUFNAGEL, *Thomas von Aquino. Das Geheimnis der Person*, Stuttgart 1949, 35-38 参照。
- 84) RICHARDUS A. S. VICTORE, *De Trinitate IV*, 23=SChr 63, 282: “rationalis naturae individua existentia.” 全体については, ibid. 21-24=SChr 63, 278-287. H. WIPFLER, *Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Victor. Ein Vergleich*, Münster 1965, 53-102 参照。
- 85) RICHARDUS AS. VICTORE, *De Trinitate IV*, 12=SChr 63, 252-254.
- 86) Ibid. IV, 22=SChr 63, 281.
- 87) Ibid. III, 11=SChr 63, 192: “Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris.”
- 88) JOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio 1, dist.* 23, q.1. これについては, H. MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*, Werl 1954, 85-105 参照。
- 89) W. PANNEBERG, **!***Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*: id., *Grundfragen*, op. cit. 96-111.
- 90) J. HARERMA, *Universalitätsanspruch*, op. cit. 133-136.
- 91) A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 517. 573-577.
- 92) 基本的研究としては, J. GOULLARD, *L'hérésie dans l'empire byzantine des origines au XII^e siècle*: P. LEMERLE (ed.), *Travaux et memoirs*

1. Paris 1965, 299-324; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 219-300. 554-582; M. SESAN, *Zur Geschichte des patristischen Wortes "orthodox"*: F. PASCHKE (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 525-529 参照。
- 93) 以下については, A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 234-237. 578-579 参照。
- 94) G. C. STEAD, *Rhetorical Method in Athanasius*: VigChr 30 (1976), 121-137, 特に 133-134 はこの手続きを *reductio retorta* と呼び, アタナシオスのアレイオス論駁をその好例とみなす。
- 95) *Nestoriana* 275. 182. 248-249. 299. 354; N 373-374. さらに 注39 参照。
- 96) COD 59. 10-61, 22; 114, 14-118. 36=DS 252-263. 423-431.
- 97) 以下については, A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 237-241. 579-580 参照。
- 98) すでに, SOCRATES, *Hist. Eccl. VII*. 32=PG 67, 809 B-C はこの手続きを批判している。
- 99) J. GOULLARD, op. cit. 299. 301. さらに A. ZIEGENHAUS, *Die Genesis des Nestorianismus*: MThZ 23 (1972), 335-353; A. DE HALLEUX, *Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie*: OrChr 66 (1982), 1-14 参照。
- 100) J. GOULLARD, op. cit. 302.
- 101) 以下については, A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, op. cit. 241-242. 580-581 参照。
- 102) LEO MAGNUS, *Ep. 102, ad episc. Gall.* =TD 20, 118; *tract. 28, in nativ. Di. s.* 8=PL 54, 224 B-225A の中で, そのような手続きの好例がみられる。
- 103) ラーナー『キリスト教とは何か』上掲書 387.

Summaries

The Course of Christology in the Early Church Councils

H. J. MARX

The present article is based on a paper which had been presented as a contribution to the symposium on Christology during the annual meeting of The Japan Society of Christian Studies in Hirosaki, September 14-15, 1983.

The first part discusses the strictly dogmatic meaning of classical Christology. By way of sketching the doctrinal development from Nicaea over Chalcedon to III Constantinople, it is shown that the councils wanted to define the hypostatic union of Jesus as the Word Incarnate while, at the same time, insisting on his autonomy as a full man. Classical doctrine of the Word Himself being the agent of this man has not been defined as dogma and, therefore, cannot be quoted as an impediment to new approaches in Christology.

The second part discusses the hermeneutical implications of the christological dogma for the gradual evolvement of modern man's understanding of himself and of reality. It is shown that the dogma effectively has intercepted the flow of a somewhat naive reception of hellenistic thought by Christian theologians and inaugurated a process which has led to the modern concept of worldly reality and person.

The third part discusses the ideological mechanisms which led to the excommunication of doctrinal alternatives. It is shown that the traditional image of Nestorianism and Monophysitism represents more the distortions of the anti-heretic polemic than the original position of the so-called heretics themselves. Recognizing the orthodoxy of the anti-Chalcedone churches would seem to be an imperative for the ecumenical dialogue.