中世に於ける東西両教会間の核心問題
（上）

H—J. マ ル ク ス

1. 問題提起

歴史的に見ると，宗教は分裂の繰り返しとしても把えられる。今日存在するいかなる宗教であれ，その発生以来，激しい内部闘争分裂を経ていないものはない。その際，分裂の契機となったのは，常に，その信仰を支えている教義そのものが，種々異って解釈されたり，あるいは異なる信仰の出現をもたらしたことによって，大きく揺がされたことにあった。キリスト教も決してその例外ではあり得ない。例えばネストリオスは，431年のエフェゾ公会議上，キリスト両性説を唱えたものとして，異端排斥された。その結果，彼の説を支持したペルシヤ教会は，ローマ帝国内の教会から分離し，完全に独立性を樹立した。[1] その後，451年のいわゆるカルケドン公会議は，ネストリオスの根本主張を一応容認し，キリストに於る二つの本性を主張するに至ったのであるが，シュリア教会はそれを排斥し，ヤコブ教会と独立した。彼らはキリスト単性説を真理として支持したのである。[2] 同様に，エジプト教会もカルケドン教会会議を容認せず単性説を支持し，独自にコプト教会として新たに出発することとなった。[3] これらの例からすれば，分裂の契機は教義そのものをめぐる新説や新解釈以外に，地理的乃至風土的要素も絡んでいると言えよう。実際に，ペルシヤ教会は歴史的にローマ帝国の管轄外にあったし，分裂以前もかなりの程度独立性を有するものであった。他方，シュリアやエジプトのキリスト単性説派が完全に独立性を獲得したのは，ローマ帝国から離叛後，イスラムの統治下に入ってからである。[4]

中世初頭に至り，東西のローマ帝国成立を以て，教会も次第に，いわゆる東方，西方に分離し，互いにその独自性及び自立性の色合いを強めていった。

やがて中世中期に至ると，この二つの教会は徹底的な分裂を迎えた。この教会分裂は，果して異なる地理的，風土的，政治経済的要素のみが，主なる原因として挙げられるべきであろうか。然りとする立場をとるのは，例えば J．ヘルゲンロェーターである。彼はフォティオス論争をめぐる古典的大著の中で，東西教会分裂の原因について次のように断言している。即ち，それはローマとビザンツの政治的対立[5]及び古代に於て既に見られた，ラテンとギリシヤの言語的並びに民族性の根本的相違に基くものであり，[6]そしてフォティオスと彼の後継者が教義化する段階に至って決定的となったのである，と。[7]フォティオスがしかもそこで問題としたのは Filioque をめぐるものであった。

E．ギボンは，J．ヘルゲンロェーター以前に Filioque の問題を一笑に付している。彼は例の『ローマ帝国衰亡史』の中で次のように述べている。「理性，それも神学者どもの理性を以てしては Filioque をめぐる東西間の相違対立は不可避的なものであったし，また取るに足りない程に，全く無邪気なものであったことを認めざるを得ないようである。」[7] A．ハルナックも上の二人と同じ立場にあるが，彼の大著『教理史教本』に於ては，Filioque の問題は教理史の課題ではなくて，政治史の領域に属する課題であるという理由から，それを取り扱うことを固く拒否する。[8]この問題を深く掘り下げて考察したのは，F．ドュルガーであり，かくも重要な神学的論争を，単に新，旧ローマ間に於るイデオロギー及び政治的対立の枠を越える問題ではないと見なしている。[10]かかる対立が今日まで尾を引き，教皇首位権問題にまで直結していると見なすのは，西方教会の神学者たちである。[11]がそこでは Filioque の問題は視野の範囲にはない。

東方教会神学者たちは全く違う立場をとる。彼らは，西方教会神学者のかかる立場は，言語道断であり，問題の核心を看過しているものであると

して，強硬な抵抗を示す。[12] V．ロスキーによれば，Filioque こそが東西教会間に分裂をもたらした唯一かつ根本問題であり，それ以外の一切の神学的論争はこれに附随しているものであり，かつこの論争へと収斂されるものである，とされる。[13] かかる立場は，P．エフドキモフも支持するが，彼は V．ロスキーとは違い，Filioque の有する問題を以下の如く大きく二つに区分する。第一のかつ根本的問題は，西方教会が，それまでのコンスタンティノープル信条に，Filioque という句を ex Patre... procedit に補挿し，信条を拡大，修正したことにある。第二の問題は，その補挿句故に，新たに論議の必要を生じさせた，西方教会の三一論教説である，と。そして同じ連関の中で，P．エフドキモフは「東方教会が何よりも先に反論することは，教理上の誤謬に対してではない。むしろ諸公会議の厳禁令にも拘らず，西方教会が信条の聖なる箇条の内容を修正するという分裂的及び派閥的その行為である」と主張する。[14] P．エフドキモフの言う諸公会議による厳禁令とは，ニカイア及びコンスタンティノープル信条以外のものを信条としてはならない，という。エフェゾ公会議以降の全エキュメニカル公会議が採択してきた禁令をさしている。その伝統を遵守してきた東方教会から見れば，西方教会がコンスタンティノープル信条に Filioque という句を補挿することは，明らかにその厳命を破るものであった。それ故，この補挿句こそが教会分裂を招来した唯一最大の原因と見なされるのである。これは1874—75年に於けるボン合同会議に於ても確認されていることである。その会議に列席した東方教会，英国国教会及び古カトリック教会の神学者から成る代表者たちは，教会分裂の核心的原因となっているのは，三一論などのような教理上の事柄ではなく，全教会に共通であった信条に，Filioque と言う箇条の補挿されたことにある，とする統一見解に達している。[15] しかしこの Filioque の含む問題性は，西方教会の神学者たちからは，幾人かの例外 [16] を除けば，殆ど一顧だにされなかった。例えば，Y．コンガールは上のボン合同会議の結論については一応言及するものの，その重大な問題性については触れ得ていない。[17] この

問題をめぐる西方教会神学者たちの理解不足及び軽視する態度は，M. ジュギーを以てその代表とされよう。彼の五巻から成る『東方キリスト者の対カトリック教理神学』の中に於てさえも，Filioque の問題はわずか 20 ページを以て片づけられ，その末尾に於ては次の如く断言されている。

「Filioque という信条補挿の正当性をめぐる東方キリスト者の論点は，歴史的観点からも，神学的観点からもそれぞれ全く根拠のないものである。彼らのうちの対西方教会論難者たちは，この問題についてあまりにも無益な論争を繰り広げたのである。」[18]

これらの意見をみても，西方教会神学者たちが Filioque の重大性をいかに看過し，それについて無知なままでいるか理解されよう。東方教会との再合同を真剣に考える時，この問題の核心が未だに的確に把握されていないことを認識する必要がある。それなしには，他の附随的な問題である首位権，三位一体論，聖体論，終末論などについて議論検討を加えたとしても，根本問題に触れることにはならないし，常に両教会は平行線を辿ることになろう。この点については，双方の神学者たちは大いなる反省を迫られている。かかる状況のもとでは，先の M. ジェギーの意見は是非否認さるべきであろう。なぜなら，Filioque 補挿問題こそが，歴史的観点からも神学的観点からも，分裂を招来した最も深い根拠となっているからである。これについては幾つかの歴史的事例が挙げられ得るが，[19] 本稿に於ては，特にフィレンツェ公会議に焦点をあて，その問題を浮き彫りにしたい。何故なら，このフィレンツェ公会議に於ては，東西両教会が再合同をめざして検討を重ね，およそ 700 年ぶりにエキュメニカル公会議を実現させたし，しかも主に Filioque 問題の重要性を如実に提示してくれたからである。以下この問題の歴史的背景を検討し (2)，次いでその問題の神学的背景について究明し (3)，最後にいかなる論争解決を見るに至ったか (4) について論じたい。

2. 歴史的背景

Filioque をめぐる論争に関しては，二つの事柄が厳密に区別されねばならない。第一には，聖霊は「父と子とより」発出するとされた三一論教説である。この教説は，アウグスティヌス以来西方政会に深く浸透していたものである。そして589年第三トレード地方教会会議に於て，信仰告白箇条として登場した。[20] やがて，この西方教会による三一論教説は，キリスト単意説支持者によって問題として取り上げられた。何故なら，649年ローマ司教会議はキリスト単意説を異端として排斥した際，その異端宣言の公式文書の中で，Filioque という句を用いて，「子より」の聖霊の発出を唱える信条を明記しているからであった。これが，当時コンスタンティノープルで活動していた単意説支持者たちによって攻撃されたのである。その根拠は Filioque という句にかかっていて，単意説支持者たちにしてみれば，かかる異端宣言書を公にしたローマ司教会議こそが，まさに異端として斥けらるべきであると考えられた。[21] しかしこれはまだ，東西教会の平和を脅す程の重大問題とはならなかった。この Filioque 問題が真に重大な意味を帯びてくるのは，それがコンスタンティノープル信条に公式に挿入されてからである。第二の，Filioque をめぐる問題，しかも核心的問題がここに惹起される。それは既に三一論教説の次元を離れて，敢えて伝統的禁令を犯して，信条句を新たに補挿することの正当性をめぐる問題へと移行する。

以下，その補挿行為と正当性をめぐる歴史的論争の展開を見ることにしたい。

2.1. 論争の展開

この論争の展開及び過程は二つの時期に分けられ得る。即ちフォティオス論争に至るまでの時期と，それ以後フィレンツェ公会議に至るまでの時期である。

2.2.1. フォティオス論争に至る時期

Filioque がいつ，どこで，誰によってコンスタンティノープル信条の中に補挿されたかについては，今日までの歴史的研究を以てしても詳らかではない。[22] しかし，いずれにしてもその句が675年の第四ブラーガ地方教会会議の公式文書中にコンスタンティノープル信条へ既に補挿されていることは事実である。[23] それ以後100年を経ずしてこの信条はフランク王国全土に広まっている。そしてこれは767年に初めて東方教会と衝突しているようである。聖像破壊者コンスタンティノス，コプロミュモス皇帝は，北イタリアに於けるビザンティンの統轄地を再び取り返すべく，それまで幾度も使者を遣しては催促に当っている。当時その地は，ピピンの素封地に属するものとなっていた。そこでピピンは，767年，ジェンティリに於て王国司教会議を召集し，その席上ビザンツ特使の要求を公表させた。ところが，ビザンツ側はその席上，イタリアの素封地をかかる聖像破壊者に委任することは言語道断であるとして，彼らの聖像破壊主義故に，フランク王国側より攻撃されたようである。そしてビザンツ側はこれに応戦すべく，Filioque 補挿句という新たな争論点を提出したようである。[24]

ピピンの下にある司教たちが，聖像破壊主義に論戦を挑んだことに対しては，カール大帝下の神学者たちは，聖像破壊主義を終結させた第二ニケア公会議に争論の照準を合わせた。実のところ，このエキュメニカル公会議文書は，あまりにも拙劣なラテン語訳のまま，ローマからカール大帝のもとに送達されたものである。しかもその文書中には，聖像崇敬による個人的奇跡体験の記録に基いて，聖像崇敬の正当性を根拠づけようとする奇妙なテキストも散見された。かかるテキストは，カール大帝にとっては，滑稽極まるものであったが故に，彼はゴート人神学者テオドルフに，それに対する反論を委託した。そこでテオドルフは，この第二ニカイア公会議を「似非公会議」と断定し，蔑視している。更に，議長を務めたタラジオスを，平信徒の分際で不正に総大主教にまでのし上った輩と罵倒してい

る。就中「父より子を通して聖霊が発出する」と言う彼の異端な信仰告白は，テオドルフには容認され得べくもなかった。かかるテオドルフの反論は，彼の命題として要約され，時の教皇ハドゥリアーヌス二世のもとに送付された。しかし教皇は，第二ニカイア公会議の正統性を主張して止まず殊にタラジオスの信仰告白の中にある定式「聖霊は父より子を通して発出する」を弁明し，それを西方教会の Filioque と同様な意味内容を持つものであると支持した。[25] 教皇のこの回答は一応カール大帝の下で検討されはしたが，テオドルフによる最終草案の中には，殆ど取り入れられなかった。かくして791年，かの有名な『カロリング朝教本』(Libri Carolini) が誕生するに至った。[26]

ところで，808年，エルサレムのオリーブ山に於て，Filioque を含むコンスタンティノープル信条を唱えたかどにより，数人のフランク人修道者たちが，東方教会信徒たちから激しく攻撃されるという大事件が発生した。カール大帝はそのためにアーヘンに於て帝国議会を召集し，Filioque 補挿句を最終的に教理化すべく決議した。かくて，この決議の承認を得べく，特使がローマへ，時の教皇レオ三世のもとに遣わされた。しかし教皇はそのアーヘン決議の承認を承認するどころか，厳しく排斥した。いかなる地方教会であれ，全教会に共通な信条を任意に修正すべきではない。今修正された，コンスタンティノープル信条から再び Filioque を削除すれば，信徒一般を惑わす脆れがある故に，それはフランク王国内教会の典礼に於て，今後使用さるべきではないと彼は命令している。[27] 教皇は，この問題をめぐる彼自身の立場を明確にし公にすべく，二枚の銅板に，各々ギリシヤ語，ラテン語でコンスタンティノープル信条を刻ませ，聖ペトロ大聖堂の正面入口にはめこませた。それには Filioque は補挿されていなかった。[28] 不幸にも，フランク王国教会は教皇の命令を無視し Filioque を含む信条を典礼に於て用い，洗礼志願者に対しては，それを信仰箇条として暗記さすべく手渡した。しかもそれは，東方教会影響下にあった東ヨーロッパの諸民族への宣教活動に際しても行われたことであった。[29]

事実，9世紀中葉，フランク王国教会の宣教師たちは，次第にブルガリア民族の中に侵入した。この民族は，何十年にもわたってビザンツ帝国に未曽有の脅威を与え続けたのであったが，フランク王国教会の宣教師たちが侵入した丁度その時期に，ビザンツ帝国によって平定された。[30] 容易に想像されることではあるが，実際ビザンツ帝国としては，敵対国であるフランク王国人が堂々とブルガリアに侵入し，彼らの統治に置こうとする動きを黙認するわけにはいかなかったであろう。ブルガリア国領主ボリスは，864年，東方教会の宣教師をも自国に招きはしたが，それはビザンツ帝国の実に見事な外交戦術の成果であった。招かれたギリシア宣教師たちは，ブルガリアに於て，フランク王国教会の宣教師たちと競いつつ宣教活動に従事することになった。これらの事態は，ローマがブルガリア民族への宣教的野心を顕わにすることによって，更に複雑を極めるに至った。当時ローマは概ね次の如き野心を抱いていた。第一に，嘗てローマ教会に属していたイリリクム地方を，再びその掌中に収めたかった。時の教皇ニコラウス一世は，ブルガリアはイリリクム地方に帰属するのではないかと言う憶測をしていたからである。第二に，漸次勢力拡張を計って来たフランク王国が，更に勢力を増強することは，東ヨーロッパ諸民族間に於るローマの影響力減少を意味した。F．ドボルニクに言わせると，それは教皇にとって，決して歓迎すべき事態ではなかったが故に，彼は，今ブルガリアで活動しているフランク王国宣教師を，ローマ教会宣教師たちに，替えたかった。[31] しかし領主ボリスは，ブルガリア教会をビザンツ，フランク王国のいずれにも帰属させたくなかった。それ故彼はフォティオスに対して，ブルガリア専任の新しい総大主教の着座を要求した。が，フォティオスはその要望をいとも簡単に拒否し，かわりに司牧書簡を送達させている。その中で彼は，ボリスに一夫多妻の生活を放棄し，一夫一婦の生活を守るよう勧告しつつ，キリスト者王君がいかにあるべきかを諭している。[32] しかしその勧告は，然程ボリスの気に入る内容でもなかった。その結果，866年，彼はビザンツ教会を断念して，特使をローマへ，教皇ニコラウス一世のも

とに遣した。教皇は早速司牧書簡を認め，それを二人の司教に携行させブルガリアに派遣した。[33] F．ドボルニクはこの教皇書簡を「卓越した司牧的英知」として高く評価している。[34] しかしこれに関してはむしろ H．G ベックの評価の仕方が当を得ていると思われる。何故なら，教皇ニコラウス一世は「自分の役務の何たるかを慮ることなく，東方教会の慣習，秩序に対して攻撃を加え，それらを，実に馬鹿馬鹿しいものと決めつけているから」である。[35] ビザンツ側の対応は素早かった。フォティオスは867年には司教会議を召集し，ニコラウス一世の廃位を宣言して，この決議の遂行を今はじめて *βασιλεύς* とよばれたフランク王国の統治者であるルードヴィッヒ二世に課した。[36] 司教会議決議の公式文書は今日失われてしまったが，[37] フォティオスが他の総大主教たち宛に，ブルガリアに於るラテン人の振舞について報告したかの有名な回勅は今日でも存在している。[38] その回勅の中でフォティオスは先ず，ラテン人たちの幾つかの細かい振舞に言及し，次いで核心的訴えに移る。

> 「今上に，列挙した不法行為に加えて，彼らは，全エキュメニカル公会議によって確認され，かつその有効性については不可触とされている至誠なる信条に，誤った解釈をなし，新たな言葉を附加し（*νόθοι λογισμοὶ καὶ παρέγραπτοι λόγοι*）偽造しようとしている。その強引さもここに至って極まる／何という罪重きやり方であろうか／彼らはその新しい表式を以て，聖霊が父のみよりではなく，子よりも発出することを提唱しているのである」。[39]

このテキストの解釈をめぐって M．ジュギーは，ここで Filioque は補挿句として問題にされているのではなく，むしろ三一論の枠内に限定されているとするが，[40] V．グリュメールは彼に反論を加え，逆に補挿句としてこそ問題にされている，とする。[41] 後者のこの解釈の妥当とさるべきであろう。[42] とにかく，フォティオスの立場は一応以下の如く三点に要約され得よう。

1） 彼は，東方教会に於て Filioque 補挿句を重要問題として取り上げた最初の人である。彼はその補挿句を誤謬とみなし，信条本来の定式であ

る「父より」(ἐκ τοῦ πατρός) を「父よりのみ」(ἐκ μόνου τοῦ πατρός)と強調した。ここに彼の三一論の特徴が際立ってくる。[43]

2) フォティオスは Filioque 補挿句が，確かに議論さるべき重大問題であることを認めるが，だからと言ってそれ故に教会が分裂せねばならない程に重大であるとは見做さなかった。何故なら F. ドボルニクが論証した如く，件の 867 年の司教会議は決して，教会に分裂を招来はしなかったし，[44] 更に 880 年以降のいわゆる第二フォティオス，シスマと呼ばれる伝説は全く根拠のないものであるから。むしろフォティオスは，879—80 年に於る公会議上，最終的にローマと和解し，彼の二期目の総大主教職を平和のうちに務め終えている。[45]

3) しかしフォティオスは，平和な時期にあっても尚 Filioque 補挿句を常に厳しく批判していた。従って，867 年の論争の契機は単に政治的根拠を以て始められたのではなかった。これは特に『アクィレイアの大司教に宛た彼の書簡』からも明らかにされ得る。時のアクィレイア教区に於ては，信条が Filioque と共に唱えられることになった。フォティオスはこの新奇なやり方に対して，全エキュメニカル公会議により確認され不可触とされている本来の信条について言明し，かの教区のやり方を諌めた。[46] 同様に彼の晩年に於る体系的著作である『聖霊論』も全面的に上のラテン人の刷新に対する反論として書かれている。その中で彼は，教父学的及び思弁的論証の展開を以て，聖霊が「父よりのみ発出する」ことを明示するが，その背後には Filioque 補挿句が核心として横たわっており，しかも論調としては，ラテン人の新奇なやり方に対する論駁である。[47]

結論的に言えば，フォティオスは彼の生涯に於て，Filioque をめぐる問題について，論戦を張ったのである。それはフランク王国教会の宣教師たち故に覚醒されたものであったが，伝統的立場からすれば断じて容認さるべきではない補挿行為に対して，徹底的に応戦したのである。しかし，先にも既に述べた如く，Filioque 問題は，教会に分裂の必要を迫る程の契機としては考えられていなかった。東方教会はこの立場をフォティオス

以後も1054年まで堅持している。

2.1.2. フィレンツェ公会議に至る時期

今まで見てきた補挿句 Filioque は，フランク王国，ドイツ，スペイン，北イタリアに於て広く一般に用いられたが，ローマでは全然使用されてはいなかった。それは初めてオットー王朝のもとに，ドイツの改革教皇たちによってローマに導入されたようである。新教皇が着座する時に，他の四人の総大主教宛に，回勅を発する習慣があったが，その中には常にコンスタンティノープル信条が書き込まれる慣しであった。尚，この信条に Filioque を補挿したのはセルギウス四世（1009-1012）が最初である。ビザンツ総大主教セルギオス二世はこの信条を拒否し，それ故に新教皇をディプティコンに入れなかった。これ以来今日に於ても尚，東方教会のディプティコンの中にはローマ教皇の名前は登場しない。[48] しかし，それとても教会分裂の原因とはなり得なかった。

両教会が正面から激しく衝突したのは1054年であった。東西両教会間に存在した典礼，政治等々の諸問題解決のため，ローマ側から教皇特使として，枢機卿フムベルトウス・デ・シルヴァ・カンディダがビザンツに派遣され，時の総大主教ケルラリオスと会見した。この二人は共に，激し易いタイプの性格であり，野心家であった。[49] それが剥き出しになって反目するところとなり，その会談は事実的に決裂した。同年7月16日，フムベルトウスは，ケルラリオスを破門し，東方教会全体を誹謗した。その中で多くの愚直な批判に加えて，東方教会は，コンスタンティノープル信条の中から Filioque を削除したと難詰した。[50] 他方，ケルラリオスは同月20日の司教会議上逆にフムベルトウスを破門し，西方教会は任意にコンスタンティノープル信条に Filioque を補挿したものであると誹謗した。[51] しかし，ケルラリオスはそのように応戦はしたが，Filioque そのものを然程重要視していたとは思われない。何故なら，アンティオキア総大主教ペトロスに認めたその事件についての報告書の中で，対ラテン人批判が，22項

目にわたって列挙されているが，Filioque は第11項目としてしか登場しないからである。[52] ペドロス総大主教は，その報告書の返信としてビザンツの総大主教に次のように諌めている。即ち，報告書の中に列挙された各項目が詳細に説明さるべきである。それをしないであたかも一切合切を一つの器に投げ込んで済ますやり方をすべきではない，[53] 真に問題を孕んでいるのは補挿句 Filioque 唯一である，と。[54] 彼の結論は，「今私自身の立場を明確に示すためにこう言いたい。彼らは補挿句 Filioque を信条から再び削除しさえすれば，他に問題とするところはないし，満足である」と言うものであった。[55] およそ40年後，アヒリダのテオヒュラクトスは，彼と同じ立場を明示した。彼にしても，補挿句 Filioque のみが，教会分裂の唯一の原因であるとされる。[56] 彼は，西方教会の三一論についてある程度の反論を加えはするが，そのものとしては重要視する必要のないことを述べている。その根拠は，そもそもラテン語は三一論教説を明確に説明し得るには，あまりにも意味貧弱な言語であって，かかる表現以外には別の表現法をとり得ないのである，と断定している。[57] 更に続けて，しかしそうではあっても信条には一切触れるべきではなく，補挿した Filioque は削除さるべきである，と断言している。[58] テオフィラクトスはフォティオス神学の立場から，一応は西方教会の三一論教説を容認はしたが，12世紀中葉ニコメディアのニケタスは，ハーベルスベルクのアンセルムスの論争の結果，西方教会の三一論教説を正統なものとして承認し，自らもそれを受容した。[59] しかし彼とても，Filioque は削除さるべきであるとした。[60]

いずれにしてもこれまで見て来たとおり，Filioque は確かに重大な問題ではあったが，12世紀末に至るまで，真の意味での教会分裂を招来するまでには至らなかった。しかし，1204年重大な事件が発生した。つまり，第四次十字軍は聖地エルサレムに向いその奪還を計るより，ビザンツに直行し，その地を占領した。[61] その時のラテン人の残虐性，強奪殺戮，放火，暴行等々人非人的行為は枚挙に暇がないが，中でも幾つかのラテン人の行

為はギリシヤ人たちにとって久しく忘却し得ないものとして記憶に留められた。例えば，ラテン人がハギア・ソフィア大聖堂のかの有名なイコン壁を粉灰微塵に破壊しているその最中に，泥酔した娼婦がいとも淫猥なはやり歌を高唱していたことなどは，その一例である。[62] 時の教皇イノセンチウス三世は，この残酷な行為を厳罰に処しはしたが，彼とてもコンスタンティノープル征服は，最終的には「ローマ聖座の栄光及び利益，キリスト者である民の利益及び喜びのためになされた行為である」[63] とした。これらは実に残虐を極めるものであったが，引き続き，被征服後数十年間のコンスタンティノープルの状態は何にも増して惨めなものであった。ラテン人たちは東方教会を西方化し，一つの教会にとりまとめようとした。即ちラテン人たちは，征服と共に全ギリシヤ人司教を廃位させ，そこにラテン人司教を新たに据えて，教会，修道院などに属する土地財産一切を没収した。このように徹底的に虐げられた人民に，更に，コンスタンティノープル信条に Filioque を補挿して告白することを強制したのである。[64] やがて，アトス山の13人の修道士たちが Filioque を含む信条を唱えることを拒否したかどで，残酷な死刑に処せられるという事件が発生した。教皇使節であったアルバーノのペラジオは当然そこに臨場したのであるが，かかる平然とした態度を，後世17世紀に至ってさえも，レオ・アラッツィオは称賛と共に書き残している。[65]

かかる殉教者の続出に伴い，Filioque 補挿句は，ラテン人に対するギリシヤ人の一切の憎悪の集約として見做されるようになったとしてもそれは決して不思議なことではなかったろう。かかる状態に於てこそ Filioque が教会分裂の核心的原因となったのである。そして，以後この分裂は単に神学的次元に留まらず，民族的及び政治的次元に突入することになったのである。[66] かかる状況のもとで，1339年，ビザンツ皇帝より教皇ベネディクトゥス12世のもとに派遣された修道者バーラアムは，次の如く述べている。

「ギリシヤ人の心があなたから遠のいてしまった理由としては，教理上の相

違は然程大きいものではありませんでした。むしろラテン人がギリシヤ人の上に幾世代にもわたって及ぼした度重なる残虐行為故に，ギリシヤ人の中に巣くうようになった憎しみが原因でありました。しかも，ラテン人による惨禍は今日に於ても尚，毎日の悲嘆の種となっているのであります。」[67]

再三に及ぶ十字軍遠征による惨禍の中から，ビザンツは再び原状回復を計ることは出来なかった。13世紀末期，パレオロゴイ朝の下に短かくはあったが，もう一度繁栄の花を咲かせはした。しかしイスラムによる占領政策と共に，西ヨーロッパによる経済的搾取はまた一切を吸い尽した。ビザンツは，西ヨーロッパからの軍事援助を得んが為に，それまで国家財政上の改入源であった海峡関税，地下資源専売，国産物の売買など一切をジェノヴァ及びヴェネツィアの商人たちの手に委ねざるを得なかった。また，嘗ての重要な島々及び旧帝国時代の軍事基地は，ジェノヴ，ヴェネツィア及びファンツェの大富豪たちの手に渡った。彼らは十字軍従事者たち程には残酷ではなかったが，統治下のギリシヤ人を西方化しようとする宗教政策上では何ら変わることなく，根本的には同様であった。[68] かくてフィレンツェ公会議を迎えんとするビザンツ帝国は，文化的にも政治経済的にも今や晩秋の夕暮の中にいた。

2.2. フィレンツェ公会議に於ける論争

M. ジュギーは，Filioque をめぐる論争に於ては，ギリシヤ人側の言い分は歴史的に見ても根拠のないものであると決めつけたが，上に見た論争の歴史的展開からして，かかる解釈は無暴であり，誤りを犯していることが判然となろう。他方，教会分裂の最大原因は Filioque に基く三一論教説にあるとする V. ロスキーの立場も同様に支持され得ないことも明らかになったであろう。

教会分裂をもたらしたのは，単に教理のみとか，政治のみとかいう単純なものではなかった。社会的経済的あるいは虐げられた民族感情等々の複雑な状況が一切 Filioque の中に集約されていたが故に，当時，東西教会

間に於ては，純粋に神学的相互理解を得ることは不可能に近い様相を呈していた。それ故ここではむしろ，J．ハバマスの提唱する解釈原理「組織的に歪曲されたコミュニケーション」(systematisch verzerrte Kommunikation) が問題解釈のために大いに考慮さるべきであろう。つまり，J．ハバマスは従来の精神史的解釈学を引き継ぎながらも，それを認識と利害関係を強調するマルクス主義的分析を以て補充しようとする。そこで彼は歴史的現象は，就中，言語によって媒介された形でのみ解釈者と出会う，とするところに焦点をあてる。尚，精神分析が明らかにするとおり，個人的次元で言えば，その具体的生の表現の担い手には，もはや自らの意図を再認知できないというような，言語媒体がある。同様なことを社会的次元で言えば，一定の社会的コミュニケーションに参与している者たちには，時には，それぞれの本来の意図をもはや再認知できない言語媒体がある，ということになる。ハバマスは，これを『組織的に歪曲されたコミュニケーション』と名づける。ところで，上の歪曲されたコミュニケイションが生起する理由は，単なる心理学的メカニズムによるのではなく，社会及び経済などの諸々の利害によるものである，とする。[69]

上の指摘は特に，フィレンツェ公会議上の論争解釈にあたって，大いに寄与し得る。ここでイスラムによって未曽有の脅威を受けていたビザンツは，西ヨーロッパと提携することにより，教会再合同を以て自己の存命を保障したかった。[70] そのために，1437年11月27日，皇帝及び総大主教をはじめ，700人のギリシヤ人代表者たちは，コンスタンティノープルを出港し，[71] イタリアのフェラーラにわたり，そこに於て翌年4月9日西方教会の代表者たちと共にエキュメニカル公会議を開催した。[72] さて，議事進行に関しては当時次のような慣習があった。即ち予め公示されている幾つかの議案の中から，被招待者側（ここではギリシヤ人側）が一つを選択し，それを審議するというものであった。[73] そこで同年10月8日第一議会に於て，ギリシヤ側スポークスマンのマルコス，オイゲニコスによって次のように議案提出がなされた。

「敬愛さるべき議員教父の皆さん，我々は，信条補挿について議論さるべきであることをここに公に致します。信条には決してこの補挿はさるべきでなかったこと及びその補挿は徹頭徹尾正統信仰に反するものであることを我々は明示したいのです。この補挿句こそが実際，教会分裂を招来した原因なのであります。」[74]

果して，彼によって提示された議案である信条補挿句問題に関して，この時点では，ラテン人はその問題性乃至意味を全く把握し得ていない。東方教会にとってはかくも重大な問題であるものが，西方教会にとっては先ずその問題意識さえなかった。これについて，以下，双方の異なる問題意識が如何なるものであったかを検討したい。

2.2.1. 西方教会側の問題意識

さて，コンスタンティノープルに於るバーゼル会議の特使であったラグーサのヨハネスは，[75] ギリシヤ人によって信条補挿句問題が三一論よりも重要な議案として提起されるであろうことを既に予告していた。つまり，1436年2月9日，彼はチェザリーニ枢機卿宛の書簡の中で次のように認めている。

「聖霊の発出問題の関連に於て，いつ如何なる公会議に於て，かつ，どの教皇のもとに "Filioque procedit" という句が補挿されたのか，どうぞよろしくご調査研究下さりますよう。」[76]

ラテン側は，来たるべき公会議の神学的準備段階に於て，どうやらこのことを軽視し，調査研究を怠ったようである。例えば，エスコバールのアンドレアは，公会議開会直前まで，両教会間の幾多の争論点を枚挙し，用意周到にも厖大な文書を作成していたにも拘らず，この信条補挿句問題に関しては一言だに触れていない。[77] 同様にラテン側スポークスマンのチェザリーニでさえも，議題選定委員会の席上，単に，聖霊の発出，聖体問題，死者の行方及び教皇の首位権という四項目を列挙するのみで，信条補挿句

については全く考えを及ぼしてはいない。[78]

要するに，ラテン側の根本姿勢としては，Filioque の意味する内容が三一論教説に正統であるとすれば，それを信条に補挿しても何の支障もない，とするものであった。彼らとしては，第一に三一論を議題として提出し，解決を計りたかった。そうすれば，Filioque 補挿句問題もおのずから解決されるであろうと考えた。かかる立場は，トルケマーダーの起草した合同憲章の注解に於てその典型が見られる。憲章文中では definimus *insuper* とあるのを，彼は definimus *igitur* と意図的に書き改めている。[79] 今日トルケマーダの編集者として著名な E. カンダールは，これに関する限りトルケマーダの意図は，かかる偽造を以て，公会議が信条補挿からではなく，三一論的接近により事を解決すべきであったと示唆したかったのである，と推測する。[80] そして当時の人々はこの争論を揶揄して，「(ロバが動かない時には) ロバの影ではなく，ロバの体にムチを打たねばならない！」と囃し立て噂した，とベッサリオンは伝えている。[81]

さて，ラテン側はここまでは単に形式的論議にのみ集中している。つまり，ある教説が正統であり，かつ教導職が異端から信仰を守るべき必要に迫られた場合，教皇はそれを信条に補挿し得る。その際如何なる者であれその修正権を阻止することは出来ない，とするものであった。ラテン側がかかる論議を如何に展開したのか次に見ることにしたい。

教会の第一のかつ最古の信条は，いわゆる使徒信条である，とラテン側はする。[82] 彼らは，トマス・アクィナスに従って次の如く説明する。即ち本来の使徒信条は，教会を襲ったその都度の異端と誤謬を排斥すべく，修正されたり，拡大解釈されたり，あるいは逆に，削除されたりしたのである。例えば，ニカイア公会議に於ては，アレイオス異端を排斥すべく，キリスト論的箇条を修正する必要に迫られた。あるいはコンスタンティノープル公会議に於ては，マケドニオス異端に対抗するために，聖霊についての箇条修正を余儀なくされた。同様な契機で，後に信条は Filioque の補挿を以て修正された。[83] つまりスペイン及びフランスに於てネストリオス

異端が勢力を増して来たために，その異端を打破すべく当時の地方教会会議に於て教皇の同意のもとに，Filioque を信条に補挿とした。何故ならこの正統な教説が絶えず繰り返し唱えられることによってのみ件の異端が消滅する，と考えられていたからである。[84] また，将来に於て別種の異端が起った場合には，教皇はそれに対抗すべく，信条補挿，あるいは修正の必要性が認められる場合には，それが可能であると，一般に考えられていた。例えば，父のみが創造者であり，それ故聖霊は創造に参与していないという異端が起った場合，信条は，聖霊も創造行為に参与していることを明言するために，補挿を以てそのことを確定的にしなければならない，とされた。[85] 但し，かくの如き信条修正権は，各信徒あるいは各地方教会会議に有るのではなく，唯教皇一人にのみ限定され与えられている。これに関してピラーノのルドヴィコは会議で次の如く述べている。

> 「信仰問題に関する決定は，現今の信徒のうちの総代者に懸っている。全教会の信仰は同一のものでなくてはならないが故に，同一の総代者によって何が信ずべく確実なものであり，義務とされているかが規定さるべきであるから。」[86]

この論証に於ては，教皇の教導職は一応全教会内に於る統一機関として考えられているが，チェザリーニに於ては教皇と全教会は全く同一化されてしまう。彼の論証は典型的に法律家のそれであり，暗に次の如き三段論法を有している。即ち，ある著作の修正権は常にその原著者にある。しかるに信条の原著者は教会である。故に信条修正権は教会にある。チェザリーニは断言する。

> 「従って，教会は常に信条に新たな箇条を補挿出来るのである。……そして私がここで教会について言表していることは，当然に全教会の上に全権威を有する最高の司祭にも妥当するものである。」[87]

このことは異端と誤謬とを排斥すべく信条に Filioque が補挿されたのであり，これは当初から教皇によって支持されていたものであると，理の

当然かの如くにラテン側が信じていたことの証明である。しかし，先に見た論争の展開史に従えば，このラテン的考えは歴史的には根拠のないものであった。かかる問題意識が東方教会のそれと如何にかけ離れていたものであったか，以下明らかにされよう。

2.2.2. 東方教会の問題意識

先の〝ロバのたとえ〟でいえば，ギリシヤ人にとっては，実際ムチのあてられるべき問題は三一論ではなくて，信条補挿問題であった。そこで東方西方両教会の再合同を可能にする条件として，ギリシヤ側は，件の補挿句 Filioque が信条から削除さるべきことを要求した。それは，ラテン教会が三一論的立場から Filioque の内容を信仰することは容認されるが，その句を信条に補挿することは受理出来ないとするものであった。従って三一論的内容が直接に問題に附されたのではなくて，補挿するというその行為がギリシヤ人によって問題とされたのである。

この立場はキエフのイシドールが記述したメモ録の中に顕著に見出される。彼はこの覚え書きを以て，チェザリーニとの論争の構えを整えた。チェザリーニはしかしそれ以前，信条補挿行為の正統性について，全エキュメニカル公会議が，教理的決定を直接に信条に典拠を求め，そこから帰結するという手順を踏んでいる，と主張している。[88] イシドールはその考えを全て正当なものとして認める。しかし信条補挿行為はそこからは帰結され得ないし，されるとしたらそれは不当なものである，と反論する。何故なら，一例としてエフェゾ公会議はマリアが神の母と呼ばるべきことを決定したが，しかしその θεοτόκος という句を信条の中には決して補挿はしなかった。実際それは教理上の決定であったし，新しい定義であったが，信条を修正することなく特別な定義文として取り扱った。そしてそれ以後の全エキュメニカル公会議もこれに倣って，信条を修正することなく，新しい教理決定を独立した定義文として留めた。[89] それ故，イシドールは次の如く提案する。

「あなた方もエキュメニカル公会議に倣ってこの句（Filioque）を信条から削除し，独立の定義文となすべきであろう。そうすれば教会合同実現のための双方間の一切の障害が取り除かれ，両者はただちに合同に至りうる」[90]

これからも理解されるとおり，教会再合同のための唯一の障害となっているのは Filioque 補挿行為であり，三一論教説上の内容は問題の俎上にはのせられていない。実際，イシドールはそれを問題にしていないばかりかむしろ教理的定義としてそれを決定してもよいという用意があった。

かかるイシドールの立場は，フィレンツェ公会議に於けるギリシヤ側のそれを代表するものであるが，このことは，マルコス・オイゲニコスの証言によっても明らかにされよう。1438年12月13日，補挿句をめぐる会議上の審議は何らの結論に達し得ないまま，終会となった。その後，ラテン側は件の補挿句を三一論的にのみ解決を見ることを要求した。しかしギリシヤ側はその要求を拒否し続け，核心的問題を未解決のままにしておき，他の附随的諸問題について議論したとしてもそれは無意味であると反論している。[91] かかる状況の下で，マルコス，オイゲーニコスは，ラテン側は，エキュメニカル公会議に倣って，補挿句 Filioque を信条から削除し，独立の定義文の中におさめるべきである，そうすればただちに，教会再合同は実現すると提唱している。[92] 彼は同様な提案を翌年4月17日から27日の間に繰り返し主張している。[93]

公会議以後の再合同反対派リーダーのスコラリオスは，もしラテン側があのフレンツェ公会議上 Filioque 補挿句を削除していたとすれば，現在の反対派でさえも再合同に賛同出来たのだが，と再三再四強調している。[94] この事実は，1441年春に生起した事件からも証明される。つまり，幾人かの公会議々員教父たちは，コンスタンティノープル帰国後，公会議に於ける合同憲章文へなした彼らの署名の無効宣言をし，新たな宣言を公にした。即ちもし今尚，補挿句 Filioque が信条から削除されるとすれば，彼らは教皇の名前を典礼の中で祈念し，再合同を即座に受理出来るであろうと発表している。[95] 結局，ギリシヤ側にとってみれば信条補挿句は，教会

分裂の唯一の原因であるし，その原因を処理しない限り，再合同実現は不可能であるとした。コンスタンティノープル総大主教区以外の，アレキサンドリア，アンティオキア，イエルザレムの各総大主教は，夫々の代議員に書面を以て全権委任したが，そこでも，補挿句 Filioque が信条から削除された時にのみ再合同に署名すべく，条件づけられていた。[96] 従って，ラテン側は東方教会との再合同目的の故に，信条から補挿句を削除すべく迫られた。かかる東方教会の立場が，彼らにとって当時如何に，当然なものであったか，シロプロスの書き残した，次のエピソードからも推察し得る。[97] ロシアからの代議員たちは神学的に深い造詣を有するものではなかったが，その彼らですらも，信条補挿問題が核心的であることを把握していた。それ故，彼らは先のアンティオキア総大主教よりの委任状を全議員に提示し信条補挿問題が未解決である限り，再合同は保留さるべきことを強調した。そこで教皇エヴジエニウス四世は，彼らロシア人を説得にかかった。彼は，東方教会に於ては従来どおり Filioque なしに，そして西方教会に於ては Filioque と共に信条が唱えられるべきであると説明し，それへの承認を与えることはローマ教皇に許されている特権であると主張した。しかし，彼はロシア人の熱い信仰心を打破し得ないまま，次の如く反論される。

「ローマ教皇は信条に（Filioque）補挿なされたが故に，聖なる教父たちの禁令を犯すところと相成られた。……それ故，ローマ教会は夥しい良き信徒を喪失する破目に到ったのです。従いまして，聖下の義務は，失われた信徒を再び呼び集め，平和と合同とを再現することにあります。それは，もし聖下が，信条から件の補挿句を削除なさるとすればいとも容易に実現することであります。聖下に於てその意向が明らかにされさえすれば，実に苦もなく現実のものとなりましょう。と申しますのも，全ラテン民族は，聖下がペトロの後継者であらせられるが故に，あなたの教えを遵守し，かつ権威と裁治権とを承認しているからであります。従いまして，もし聖下が件の補挿句を削除なさりさえすれば，ラテン民族ばかりでなく，全キリスト教民族は真実なる合同のうちに，ローマ教会に帰属するでありましょう。……その時聖下は真の教皇となられるでありましょう。即ち，全キリスト者の父であ

り得ますし，かつ彼らを司牧なされることによって，全キリスト者が聖下のお導きのもとにひとつの群れとして集まるでありましょう。」[98]

このテキストからも明らかなことではあるが，Filioque をめぐって東方教会からは，三一論あるいはその他の論争点については全く触れられていない。フィレンツェ公会議に於けるマルコス・オイゲニコスによる三一論論駁にしても，東方教会からすれば，必ずしも必要なものでもなかった。いわば，一応は無用なものとは思いながらも義務感より彼らの立場を明確にしたものである。詰まるところ，信条を本来の定式にもどせと主張するその要求に比ぶれば，彼の説明も補足的なものに過ぎなかった。それ故，三一論をめぐる彼の最後の演説と，信条補挿問題をめぐる最後の演説とは殆ど同様な内容である。

「敬愛さるべき議員教父たちよ，願わくばあなた方ご一同が，我々及び聖なる教父たちと今一度ここに於て一致されんことを我々はお願い申し上げます。以後どうか教会内におきましては，教父たちと異なる信条を唱えないで下さい。彼らの信条を以て充全なものとして下さい。そうすれば我々は皆同一のことを唱え，考えるところとなります。そして我々はそれに唱和しつつ全員があたかもひとつの口，ひとつの心を持っているかの如くに父と子と聖霊を賛美し，全ての誉れと栄光と熱愛が世々に至るまでこの神に帰せられますように。アーメン。」[99]

さて，かかる敬虔なパトスの下に，如何なる関心事が横たわっていたのであろうか。それはとりも尚さず，いつの時代に於ても，古代のかの教父たちと同一化なしには信仰の一致はあり得ないとすることであった。かかる東方教会の基本的立場を更に明確化することによって以下 Filioque 論争の神学的背景の中に分け入りたい。

3. 神学的背景

上述したことから明らかになったとおり，信条補挿行為故に，両教会間の再合同は困難になった。その原因は一応両者が問題の歴史的発端及び展

開をその視野から見失い，単に教理的側面からのみその解決を見ることに努めたことにあった。ラテン側の教理的接近の仕方は，常に三・一論的であり，Filioque を信条に補挿したのは，護教的目的から，しかも，教皇の権威の下になされる，というものであった。彼らは，件の Filioque がスペイン教会の信条に補挿され，その後，フランク教会全体に広がっていったのは，かなりの偶然によるものであったことを，もはや意識しなかった。更に彼らの看過したことは，ビザンツ帝国とフランク王国との対立の中で，後者の統治者たちが対抗意識的に，Filioque を以て修正された信条を，強引に真の信仰表明であるとしたイデオロギー的側面である。尚，ローマ教皇は，11世紀初頭まで，かかる信条補挿の問題に裁定を下し，常にそれを却下して来た。それを支持したことは一度たりともなかった。しかし，フィレンツェ公会議時代に於てはかような歴史的背景もラテン側の視界から消えていた。

他方13世紀初頭に至るまで，東方教会は，件の Filioque 補挿句が，教会分裂をもたらす程の重大な問題であるとは考えていなかったこともフィレンツェ公会議当時のギリシヤ人たちは看取していた。

教理的に言えば，東方教会も1204年までは，Filioque は批難さるべきものと見做し，全教会一致の脆きであると考えていた。しかし，1204年ビザンツ帝国崩壊後は，補挿句 Filioque は，かの征服者たち及び経済的搾取者たちを特徴づけるものと見做されるようになった。これを境にして，東方教会は Filioque を教会分裂の原因と見做し始めたのである。

それ故，フィレンツェ公会議に於ける両者の状況は，J．ハバマスの言う「組織的に歪曲されたコミュニケイション」の典型であった。そして，かかる事実こそが，現在の西方教会神学者をして，この問題を政治的にのみ接近させる理由となっている。しかし，かかる見方は一方的であることが以下明らかにされようし，更により重大な神学的問題がその背景に横たわっていたことも明らかにされよう。そのために，先ず，東方教会側の対西方教会論難を検討し（3．1），次に，両教会にとっての信条そのものの

神学的位置づけを見（3.2），最後に，両教会間に於ける神学的相違を見る（3.3）ことにしたい。

3.1. 東方教会の対西方教会論難

1438年，東方教会代議員たちのフェラーラ到着後間もなく，マルコス，オイゲニコスは，教皇の前で演説を行っている。その内容は，教皇が教会再合同のために如何に尽力しているか，その役割と努力を高く過大に評価し，あたかも教皇にへつらわんばかりのものであった。[100] しかしその後半に於ては，一転して，マルコス・オイゲニコス自身の真の関心事と問題意識が何であるかを直接かつ，厳しい調子を帯びさせて述べている。

「さて，教皇聖下，これから以下真に私の言わんと欲することを明らかにしたく思います。一体全体，キリストの体を引き裂きこま切れにしてしまう程のあの全く新奇を求める信条補挿をめぐる好戦的態度は何事でありましょうか。……一体，何故あなた方は，この問題故に脆きを覚え，それに苦しめられている兄弟たちを，かくも頑強にしかも長きにわたって無視し，疎外し続けるのでございますか。……

我々が同一の信条を唱えないが故に，今日に至っても，我々の間には，強大で，悲惨な分裂が在るわけでございます。……どうかご堪考なさいませ。嘗て我々は同一の信条を唱えていたし，また我々の間に分裂は存在しませんでした。その時我々は実際教父たちとも一致しておりましたし，我々双方の間にも一致が在りました。しかし，もはや同一信条を唱えなくなってしまった今日，如何にしてその一致が保たれ得ましょうか。

ところで，我々ギリシヤ人は今も嘗てと変りなく同一の信条を唱えておりますし，良心に忠実にかつ教父たちと一致しております。もしあなた方が同一の信条を唱える気がありますれば，あなた方とも一致することになりましょう。しかし今やあなた方は，補挿された新奇な信条を唱えておられますから，必然的に不一致のもとにおられるわけです。あなた方は，第一にあなた方ご自身の良心に逆っておられるし，第二に全教会に共通な教父たちにも，そして最後に我々にも逆っておられます。」[101]

このマルコス・オイグニコスの演説は，西方教会が信条補挿故に東方教会と分裂したばかりか，全教会共通の教父たちとも分裂したことを証明し

てくれるものである。以下これについて西方教会の垂直的（教父時代からの）分離と水平的（東方教会の兄弟たちからの）分離を見ることにしたい。

3.1.1. 二重の分離

マルコス・オイゲニコスが明示した東方教会の兄弟たちからの分離，即ち，水平次元に於ける分離は，特にギリシヤ側の再合同派によって更に強調された。[102] 彼らの論点は，西方教会は全教会の信条とは別に独自な定式を持ち得なかったが故に，他の兄弟なる教会から分離することになったとすることにある。[103] この根本主張は，ベッサリオンによってより詳細な説明が加えられる。彼の名著『教理弁論』(Oratio Dogmatica) の第一章に於て，[104] 彼は先ず教会分裂以前の両教会の状態を説明する。それはまさに平和と安穏であった。何故なら，全教会の信徒の信仰は心ばかりでなく，口を通しても同一の信条を唱えていたからである。かかる状態の中で，西方教会は他の兄弟たちと協議することもなく，任意に信条に手を加えてしまった。それ以来キリストの体は引き裂かれてしまったのである，と。[105]

ベッサィオンは，Filioque をめぐる西方教会の三一論教説を正統なものとして認めるが，それは敢えて信条の中に補挿され，全教会に押しつけらるべきものではないとする。

> 「何かある必然性が存在しない限り，また異端の波が襲って来ない限り，人はみな信仰問題に関しては，伝承されてきた形式のもとに留まるべきである。……もし，何かある必然性が迫って来ており，異端の波が襲って来ているとすれば，全地に及ぶ兄弟が一同に会さねばならない。そして問題に附されていることについて規定（κανών）に従い，決定を下さねばならない。即ちそこでは聖書と教父たちに基いて決定されねばならない。何故なら，その教父たちも同様に聖書と彼らより以前の教父たちに基いて決定したからである。かくして，共通に信じていることが共通に確かなものとされるのである。」[106]

西方教会が内部的必然性から Filioque という句を信条に補挿したことは理解されることではあるが，全教会の中で単独にそれを敢行したことは赦さるべきでないとベッサリオンは主張する。[107] 上の引用は次のことを証明してくれる。即ち，信条に関しては全教会によるエキュメニカル公会議上決定されねばならないこと，かつ，その公会議は現今の全教会（水平的次元）を代表していなければならないし，同時に過去の教会（垂直的次元），とりわけ七つのエキュメニカル公会議とも密接に結ばれていなければならない。即ち二つの異なる次元がそのエキュメニカル公会議に統合されなければならない，ということである。

ところで，今懸案中の補挿句 Filioque の審議に際し，このフィレンツェ公会議は，東方・西方の各教会が参集しているが故に，全教会という水平的次元の条件を充たしていることになる。そして西方教会が Filioque を決定さるべき事柄として公に提示したことによって充分になる。[108] しかし，この Filioque 問題は伝統的教会，とりわけ七つのエキュメニカル公会議との連関であり，垂直的次元で，その核心に触れることになる。何故なら，エフェゾ公会議以来全てのエキュメニカル公会議は，ニカイア及びコンスタンティノープル信条と異なる他の信条（*ἑτέρα πίστις*）を排斥さるべきものと定めたからである。ところが今西方教会は，Filioque を以てかかる禁令を犯しているわけである。それ故，西方教会は東方教会からも伝統的教会からも伝統的教会からも分離しているものであると，東方教会側は何百年にもわたって主張してきた。実はここにこそ Filioque をめぐる神学的問題の核心がある。以下これについて検討したい。

3.1.2. 異なる信条の禁令

431年7月22日，エフェゾス公会議は，第六総会に於て「異なる信条」の禁令を決議した。事の経緯は以下の如くであった。この総会は，先ずニカイア信条が朗読され，次いでこれに関する幾人かの教父たちの文書が典

拠として明示された。それは取りも直さず，ネストリオ派の誤謬を公然化させるための確証とされるものであった。[109] そこでリュディア地方のフィラルデルフィアの司祭カリジオスが立ち上がり演説を行った。彼は，コンスタンティノープル出身の二人の司祭が，フィラデルフィア教会に於てニカイア信条ではなくネストリオス派の信条を，信仰要綱として改宗者に配布していることに抵抗したが故に，かの教会から排斥された旨説明した。[110] 尚，カリジオスは，総会の席上，彼自身の正統性を主張し，ネストリオス派の信条とは別の，かの地方古来の信条を唱えていたことをも明らかにした。この古来の信条は，その構成及び用語法ともニカイア信条に酷似していた。しかし，それとてもキリスト論的箇条に於ては「父の本性より」という反アレイオス派の鍵概念は含んでいない。第三箇条に於て，「聖霊は父と子と共々に同一実体である」と主張されている。更に，教会について宣べられ，「肉体の復活」が告白されている。それ故，この点に関してはニカイア信条とは異っている。[111] カリジオスは，この古い信条の後に，件のネストリオス派の信条を朗読し，その相違を明示した。実際それは，ニカイア及びフィラデルフィア信条よりも長文であり，複雑なものであった。[112] 彼は，更にこのネストリオス派信条を受諾し，使用した司祭たちの名前を列挙している。[113] さて，これに続くエフェゾス公会議の文書は，次の如く述べている。

> 「これらの事家を鑑みて，聖なる公会議は以下の如く決議した。即ち，ニカイアに参集した聖なる教父のもとで定義された信条と異なるもの（ἑτέρα πίστις）を何人といえども唱え，書き直し，組み合わせるなどのことは，許されていない。ユダヤ教あるいは異教から，あるいはキリスト教内に於ける異端から改宗した者たちに，異なる信条を敢えて配布したり，手渡したりする場合，もしその者が司教であればその地位を罷免され，司祭であればその叙階を取り消され，普通の信使であれば排斥されるものとする。」[114]

さて，フィレンツェ公会議上のギリシヤ人たちは，上のテキストを次の如く解釈する。エフェゾ公会議までは多種多様な信条が存在していた。か

くてそれまでは，既存の諸信条に何かを補挿したり，あるいは異端を補追したりすることはいとも容易なことであった。つまり，各派は固有の信仰（実は異端）をあたかも全教会の信仰であるかの如くにして，改宗者や洗礼志願者に強制することは容易いことであった。これの具体例が先のリュディアのカリジオスの場合である。そこでネストリオス派はニカイア信条を無視し，固有のしかも異端に満ちた信条を唱え汲々としていた。かくしてカリジオスによって具体的な事情を把握するに至ったエフェゾス公会議は，かかる悪を根絶すべく決議した。かくしてニカイア信条のみが唯一正統なものとして決議され，それと異なる信条は異端であると決定されたのである。然るにこれを以て，信条は任意に修正さるべきではないことが確定された。[115] これがギリシヤ人の概ねの解釈であった。

フィレンツェ公会議に於けるギリシヤ人の，エフェゾス公会議をめぐる上の解釈は根本的に正当であると言えよう。かかる解釈は実際歴史的にも根拠がある。ニカイア公会議以前，既に，特に東方教会に於て多様な洗礼信条が共存していた。それらは，マタイオス28，19による三一論的枠組以外には，殆ど何らの共通なものは見出されないものであった。四世紀に入ると，これらの信条の他に更に各司教による信条も追加され益々多様を極めるものとなった。それらは，各司教が司教会議上自己の正統性証明のためにそれぞれ公にしたものである。これらは，焦眉の異端論争に対する各司教の立場を明確にし，それを信条として表明したことに於て，先の洗礼信条よりはより神学的意味を持っている。[116] しかし他方では，かかる神学的信条の登場は，信条が益々長大化し，数的にも膨大化し，内容的にも以前より複雑化するという結果を招いた。そしてかかる状況は詰まるところ，普通の洗礼信条までを変更修正させる傾向へと追い込んだのである。かかる傾向に歯止を打つべく，エフェゾス公会議はそれ以前の司教会議とは趣きを異にし，固有の信条を作成することなく，*θεοτόκος* 問題は教理的定義として，信条とは別のものとして措いたのである。更に，これ以降ニカイア信条のみが使用さるべきことを確認し，それと異なる他の一切の

信条を禁じた。

さて，マルコス・オイゲニコスがフイレンツェ公会議の第一総会に於て以下正当に判断した如く，その全公会議は以後，エフェゾス公会議と同様に教理的定義は信条とは別箇に決定さるべきであるとしたし，[117] 以後同様に，異なる信条を禁じたのである。例えば，451年のカルケドン公会議が，最初に，コンスタンティノープル信条をニカイア信条と同次元のものとして取り扱い，これら二つ以外の，他の異なる信条を厳しく禁じた。[118] これに引き続き，第二及び第三コンスタンティノープル公会議（553・681年）も同様にニカイア・コンスタンテイノープル信条以外のものを禁じた。[119] 第二ニカイア公会議の禁令は，然程明確な表現をとっているわけではないが，異なる信条を禁ずる主旨は明白である，と。[120]

これについてベッサリオンは，フィレンツェ公会議後回顧的に次の如く述懐している。

> 「我々は，かかる文書を全くゆるぎない基盤として引き合いに出したのであった。それを以て我々は，補追さるべきものが正統であるとしても，それが決して信条に補挿さるべきでないことを主張したのである。何故ならそれは（典拠として）引用された教父たちの文書によって禁じられており，異端とされているからである。」[121]

このベッサリオンは，東方教会の中で合同推進派として代表さるべき最も有力な神学者であった。彼は，他の合同派と共に Filioque が包含する三一論には決して異存はないとしたが，上に引用した根拠から，Filioque そのものは信条から削除さるべきであると主張した。この点に関しては，マルコス・オイゲニコスによって代表されるフォティオス派と同様な立場にあった。つまり，信条は徹底的に不可触なものである。[122] これについては以下明らかにされよう。

3.2. 信条の不可触性

上に見たとおり，エフェゾス公会議以後の全エキュメニカル公会議は，

信条の不可触性について繰り返し強調してきた。それ故，ニカイア及びコンスタンティノープル信条と異なるものは排斥さるべきであるとして決議された。かかる歴史的典拠を前にしてはラテン側も肯首せざるを得なかったのであるが，それらの実際的解釈に当っては，ギリシヤ側と立場を異にした。以下は双方の相異なる立場についての検討である。

3.2.1. 西方教会的見解

西方教会も，嘗てのフムベルトゥス・デ・シルヴァ・カンディダとは違い，Filioque はそもそも信条本来のものではなく，歴史的に補挿されたものであることを認める段階に入っていた。しかし，フイレンツェ公会議に於ける神学者の一人であるピラーノのルドヴィクスが主張した如く，補挿された句全体が，必ずしも件の禁令に抵触するわけではない。ボナヴェントゥーラに従えば，補挿句には，対立 (contraria)，不適正 (diversa)，的確 (consonantia) の三つの類型があるとされる。「対立」とは，信条に補挿されたものが異端を表明する場合の謂である。「不適正」とは，信条に補挿されたものが，異端までには至らないが，教会の伝承及び信仰の対象（神）についての表現が不適切である場合を指す。例えば，神は全知であるという主張から，故に父は地理学者であり，子は数学者，聖霊は天文学者であると一応形式的には帰結され得るが，かかる主張は決して妥当なものではない。ましてや信条に補挿さるべきものではない。ところで，信条の中に含蓄的に主張されていることを，信徒への教育的配慮から明確に表現化する場合には「的確」なものとされる。そして今，西方教会の補挿した Filioque はまさに，第三の「的確」に該当するものであるとされる。何故なら，聖霊の「子より」の発出は既に「父より」のそれに含蓄的に主張されているものであり，かつ，信徒を異端から守るべく信条に補挿されたものであるからと見做された。[123] 以上が，ルドヴィクスに代表される西方教会の根本主張である。

チェザリーニは，かかる西方教会の立場を総括的に「件の禁令は，信条毀損を排斥すべく決議されたものであって，その矛先は決して信仰釈義者に対して向けられたものでない」[124] と述べている。しかるに，Filioque は，歴史的状況を鑑みて信仰釈義のためにその補挿が必要とされたものであるが故に，件の禁令を犯すものではない，と彼は説明する。[125] 更に，東方教会が主張する如く，まさに信条は不可触であるが，それは表現法に於てではなく，意味内容に於てそうなのである。それ故，ここで問題となるのは，表式と内容の関連である。表式は厳密な意味で不可触ではなく，その都度の歴史的状況に対応して可変的でなければならない。しかしその場合でも意味内容が歪曲されたり，破壊されたりしてはならない。これが彼の主張の根本である。[126]

ところで，可変的表式のうちに信仰内容が不変のまま同一性を保持することは誰によって保証され得るのか。これがつまり教皇その者である，と言われる。かかる立場の，古典的とも言える説明は，トマス・アクィナスによってもたらされる。

> 「信条を新たに表現することは，絶えず襲って来る謬説を回逃するために必要である。しかるに（かかる目的でなされる）信仰の新たな表現は，信ずべきこと，しかも全信徒によって揺ぎないものとして堅持さるべきことを，自己の権能を以て決定しなければならない者の権威に基くものである。これは教皇に当然ふさわしいものである。」[127]

フィレンツェ公会議に於て，西方教会側はかかるトマスの路線に従って議論を展開させた。絶えず可変的であるべき表式は，その都度の同時代の教導職のみが保証し得るとするその立場は，[128] 東方教会からの承認を得るには容易ではなかった。

3.2.2.　東方教会的見解

信仰表式は，歴史的状況の中で絶えず襲って来る異端や謬説に対応して防備する必要があるから，可変的であるべきとする考えは，東方教会も認

めるに吝かではなかった。彼らは信条の不可触性を堅持しながらも，必ずしも古来の伝統的信条を頑迷に繰り返すことに留まりはしなかった。却って，その都度の歴史的状況に応じて，地方教会会議，場合によっては単独の司教によってさえも信ずべき内容が決定され得るのであり，それ故実際種々異なる表式が存在し得たし，また必要であったと，フィレンツェ公会議に於ける東方教会議員たちは主張したのである。[129] 要するに問題は，かかる多種多様な表式のもとに誰によって唯一の信仰とその同一性が保証されうるのか，ということであった。それは即ち，エキュメニカル公会議において真の信仰を教示した教父たちによってこそ保証されるのであり，真の信仰を宝として伝承して来たのはニカイア及びコンスタンティノープル信条である。つまり，この両信条の内容に抵触しない限り，如何なることばを以て表式を作成しようとも，それは唯一の信仰を表明するものであるとされている。この二つの信条こそが普遍的信仰（καθολικὴς πίστις）そのものであり，信徒を信徒たらしめる確証である。[130] それ故に，両信条による普遍的信仰こそが，全教会をひとつに結ぶものである。従って，信条は，いつ，どこに於ても，同一のものでなければならない。しかも，表式と意味内容とが同一でなければならない，とされた。[131] かかる理由の故に嘗ての教父たちは，両信条と異なる信条を禁じたわけである。つまり彼ら教父たちは，全教会をいつ，どこに於ても結びつけ得る共通のしるしを保証したかったのである。かかる保証さえ伝承されるとすれば，その都度，歴史的状況に応じて，信仰表明が異なることばを以て作成されようとも，同一の信仰が損われることはないと確信していた。[132]

かかる背景からして，東方教会の妥協案，即ち，Filioque を信条から削除し，特別の定義文として制定すべく案が提出されたのである。何故なら，Filioque は西方教会にとっては教説であり，深い意味を持っているからである。しかしその故を以て全教会が信ずべき義務として強制さるべきでは決してない。全教会が信ずべきことは，教父たちが，一回的にしかも永続的に有効なものとして，ニカイア及びコンスタンティノープル以外

の信条を信条として禁じるということによって明らかにされているものである。伝統の教会は，後世の全教会に及んで，人が何を信ずべきかを規定するものである。以上が東方教会の基本的見解である。

3.3.　対立の基本線

上にみてきたとおり，西方教会にとって信条表式は可変的であり得る。つまり，信条の意味内容を護教すべき目的から教皇はその表式を修正し得る，とするものである。何故なら，その都度異なる歴史的状況の下で，教皇は，全教会の信ずべきことを確保する義務を有するからである，という根拠であった。それに対して東方教会の立場は，信条は不可変的なものである，とするものであった。何故なら伝統の教会は全教会に共通の信仰告白として伝承したからであり，その信条を以ってのみ，いかなる歴史的状況の下に於ても全教会は自らの起源と固く結ばれているからである。かかる相異なる両者の見解は，夫々が何を信条の本質とし，かつ何を信仰の原理と規定しているかを見ることによって更に明らかにされよう。

3.3.1.　信条の本質

信条は東西いずれの教会に於ても，主に典礼の中で用いられる。それ故信条が典礼中いかなる地位を占めているかを見れば，両者間の信条に対する本質的相違も明らかになろう。

さて，東方教会に於て信条は，ユウカリスティアに於ては奉献文のはじまりに用いられる。助祭が信条を唱える中で，司祭はアェールと呼ばれる大きなヴェールを以て献げもののおかれた祭壇上に献香する。この行為は聖霊の息吹きを象徴するものである。それは信条の聖なることばを以て，聖霊は信徒を神秘に満ちあふれた生命の躍動に誘う。それを通じて今典礼に参加している信徒は，過去及び現在の全信徒と一体となり，ひとつの教会を構成するものとなる。[133)]

かくして信条は第一義的には，幾つかの信仰箇条の集成されたものではなく，神秘に満ちあふれた賛歌であり，信徒をして信仰の先達である教父たちと一体となさしめると共に，偉大なる業を成した神への頌栄を唱えせしめるものである。かかる統合的信条全体が *σύνθημα τῆς πίστεως* 即ち，信仰の合言葉となった。この合言葉を唱え得るか否かによって信徒と非信徒が区別される。[134]

信条を合言葉として考えるのは東方教会の特徴である。そして信条はその合言葉的性格の故に，洗礼，ユウカリスティアに於て用いられる信条は全教会に於て時と所とを問わず全く同一のものでなければならない。何故なら，全く同一の合言葉によってこそ，全信徒が相互に同じ信仰のもとに在るという確信を得るからである。そしてこの合言葉は，教父たちによって伝達されて来た信仰であり，その核心的表式はニカイア及びコンスタンティノーブル信条によって集約される。それ故時空を越えて同一の信仰が保持され得るためには，教父たちにしてみればこれら二つの信条とは異なる他の信条を禁止せざるを得なかったのである。[135] これを証左として，マルコス，オイゲニコスは当時の軍隊の習慣を例に引く。即ち，二つの軍団が相対峙している時，その七本の進軍ラッパのトーンが不揃いである場合，兵隊たちは進軍の合図であるのかあるいは敵のラッパの合図か区別出来なくなってしまう。これと同様にもし信条がそれぞれに異なるとすれば如何にして信徒と非信徒との区別が出来ようか，というものであった。

> 「それ故全キリスト者は……全く同一の信条を持っているべきである……つまりそれは，非信徒に対する争いに於て，信徒であることのしるしとしてであり，合言葉としてである。即ち，どこに於ても唯一の信条のみが響きわたるべきであり，しかもそれは定式に於ても全く同一に符号すべきものである。」[136]

他方，西方教会の基本的立場は上の，マルコス・オイゲニコスのラッパによる説明を逆手にとったものである。チェザリーニはかくして，彼らの立場を絶妙な論理を以て展開させる。即ち，もし幾つかのラッパが他のも

のよりも強く響くとき，兵士たちは刺激され，より勇敢に戦闘にかり立てられ，敵はあまりの恐怖に慄き震え，後退してしまうのである，と。[137] 更に彼は続ける。

> 「百本のラッパが同時に吹かれるとき，それぞれが同じ強さで響くことはないであろう。ラッパ全部がひとつのハーモニーを発するが故に，やはりひとつの響にしか聞こえないのである。」[138]

この喩えが言わんとすることは明らかであろう。同一の信仰を表し得るためには，必ずしも唯一の信条のみが存在することで足りる，というのではない。むしろその都度歴史的状況に，ふさわしい信条が存在することもあり得る。

事実，全教会内には，三つの公認されている信条が存在している。即ち使徒信条[139] ニカイア信条，そしてコンスタンティノープル信条である。これらは各々異なる表式のうちに同一の信仰を表明している。[140] 教会はしかも，単にこの三つに限定しているのではなくて，必要ならば，更に尚幾つかの信条も認められる，とする。[141] 信条の定式に対する，かかる拘泥しない西方教会の態度は，信条についての彼らの基本的姿勢を見ることによって明らかにされよう。それはまた，典礼中に於て信条がいかに位置づけられているか，を検討することによっても把握されうる。実際，西方教会典礼に於て，信条は福音朗読（乃至説教）の後で全員で唱えられる。かくして信条は，メッセージに対する信徒の，信仰的応答として唱えられる。かくて，メッセージは常に同一の内容であっても，それに応答する信徒の信仰表明乃至表式は異り得る。それ故，ひとつのケリュグマに対して異なる信条も可能とされる。それ故，西方教会は，信条を第一義的に正統性のしるし，あるいは合言葉として考えることはしない。確かに信条が，東方教会の考えるようにしるしや合言葉的性格を有していることは一応は是認するか，[142] 西方教会の提唱する信条の本質は以下の三点に要約される。

1) 信条は『契約乃至協定』であり，それが人間が神と締結するものである。[143]

2) 信条は，聖書及び伝承に於てもたらされた信仰の真理の簡潔に要約され，短文化されたものである。[144]

3) 信条は，十二使徒による共同作成である。[145]

この三つの命題を正当に評価するためには，これらが如何なるコンテクストの下で提示されたのかを見る必要があろう。さて，第一の命題は，教父たちによって形成伝達されたニカイア・コンスタンティノープル信条のみが正統である，とする東方教会の主張に対して，論駁的意図の下に提示されたのである。つまり，信条は，各信徒が個人的に神と交わす契約である時，それは必ずしも唯一絶体の定式を保つ必要はない，とするものである。[146] それが個人の次元に於て可能であるならば，ましてや西方教会が Filioque を補挿しても差しつかえない筈であるとする。[147] 次の第二の命題は，全教会の堅持すべき信仰は，ニカイア及びコンスタンティノープル信条の中に表明されているとする東方教会の主張に対して，論駁的意図を以て提示されたものである。つまり，信条が聖書及び伝承に於てもたらされた信仰の真理の簡潔な短文化であるとすれば，上の二つの信条は信仰の一部のみを表現しているものである。それ故，不充分なものであるし，Filioque の如き補追的言明に対しても開かれていることになる。[148] 最後の第三の命題は，第二の命題を強固なものとすべく提示されている。つまり十二使徒によって共同作成された信条は言わゆる使徒信条であって，西方教会にとっては最古のものである。この信条から，ニカイア・コンスタンティノープルあるいは，一切の信条が結果されたのである。しかるに，後に形成された二つの信条も使徒信条にその根拠を負うているとすれば，Filioque もまた，それ故使徒信条から結果されるとしても異論はあるまい。[149]

さて上に述べた，東方教会の主張する合言葉と，西方教会の主張する契約及びその短文化，十二使徒による共同作成という定義づけは，各々，信

条即ち σύμβολον と言う語源的説明に基いたものである。両者の考えのうちいずれが本来の意味であろうか。字義通りにはやはり，東方教会の主張である「合言葉」の方が正当である。そこで，合言葉であり，かつ十二使徒による共同作成であるという説を最初に提示したのがルフィーヌスである。[150] そして例の共同作成という概念が，後に，要約，短文化というそれにインスピレイションを与えたのである。しかし，後者の共同作成及び短文化は，実は συμβολον を συμβολή と取り違えた言語的誤謬に基くものである。συνβολή の訳はラテン語で collatio を意味し，この名詞の conferre（とり集める）という動詞が，使徒信条についての根拠のない謬説の形成に寄与したものらしい。かくしてこれによると，十二の各使徒が一つの箇条を表明することによって，信条が形成されたとされる。更に名詞 collatio は，信条を depositum fidei の短文化とする説明への示唆をもたらしたようである。[151] それ故，これら二つの説明より，信条を契約，協定とする考えの方が秀れているとされよう。これはアウグスティヌスが実際に使用した概念であるところから，[152] 現代の信条研究に至るまで支持されている説である。[153] 古代ラテン語における外来の symbolum は，印章もしくは負債証を意味した。ここから商人たちの売買契約の概念が生起し，アウグスティヌスは，これから神と人間との契約，協定説を打ち出したのである。[154] この説明は，現代に於る信条研究者 J. N. D. ケリーにとっては，今も尚魅力ではあるが，四世紀までの古代教会に於ては洗礼を契約と見做す考えは今のところ如何なる資料の中にも，その根拠を見出すことは出来ない。それ故，外来語としての symbolum ではなく，ギリシヤ語本来の σύμβολον に説明を求めるべさである，と主張される[155] そこでは，野営中の兵士たちが，互いに円形の石を二つに割り，味方を識別するために符牒，割符として使用したことを指すものである。[156] ここから「合言葉」説が出て来る。つまり，信条は本来，教会内に於て信徒と非信徒を識別するしるしとして考えられた。[157] 東方教会はかかる見解を伝統的に堅持して来たのであった。

3.2.2. 信仰の原理

東西両教会が原理（ἀρχή, principium）一般について，起源乃至始源と考え，それ故，原理が推論不可能なものかつ代替不可能であるとする意味に於ては，双方に一致があった。[158] しかし，こと信仰の原理については意見が分かれた。東方教会にとっては，聖書のみとするものであった。フィレンツェ公会議に於けるこれについての東方教会の立場は，ベッサリオンによって次の如く的確に表明された。即ち，聖書と信条とは常に新たに解明され，異端及び謬説に対してその都度の新たな教説を以て護教されねばならない。信条は聖書と全く同様に，そのものとして完結しているものであるが故に，それは任意に修正さるべきではない，[159] として次の如く説明する。

> 「もし新教説を信条に補挿するとすれば，それは同時に聖書にも書き込まれなければならない。さもなくばいずれにも補追さるべきではない。何故なら信条は，聖書と同様な名誉ある地位を確保しているからである。これは教父たちによって確定されたことである。」[160]

これを以てベッサリオンは，東方教会の信仰の原理が何を意味するものであるか，明確に説明したのである。信仰の原理が直接に神の権威に由来するものであることは，聖書については明らかに妥当する。何故なら，それは聖霊の霊感によって成立したものであるから，それ故，聖霊による著作に手を加えることは冒瀆的行為である。そして同様なことは信条についても妥当する。何故なら教父たちも聖霊の息吹きに促されて信条を記述したからである。[161] しかるに信条も不可触である。それ故，もし歴史的状況に応じて新たな教説が要求される場合には，それは信条の中へではなく別箇に定義さるべきである。その際にも，その定義は厳密な意味に於て教理ではなく，教説としてのみ留まる。しかるにそれは全教会に及ぶものではなく，ある限定された地方教会にのみ適用されるからである。全教会に及ぶ教理として見做さるべき定義は例の七つのエキュメニカル公会議上決

定されたもののみである。何故ならそれらは信条に類似しているものとして，霊感に基いて定義されているからである。しかしこれらの教理であってさえも，信条と同次元に位置するものではない。何故なら，エキュメニカル公会議は，それらの定義を信条そのものと同程度に位置づけらるべきものとしてではなく，信条に付帯しているものとして，決定したからである。

以上のことから明らかなとおり，東方教会は教理の発展可能性について単に古来のものを固守して譲歩を知らない頑迷主義的立場を取っているのでもなく，また，教理の発展を禁じているのでも決してない。むしろその発展の基礎ならびにそれとの連関を保証すべく努力しているところに強調点が見られる。しかるにこれら基礎とその連関は，聖書と信条として聖霊の霊感によって直接教会に与えられたものである。従って，この事さえ確実に把持すれば，時と所とを越えて，全教会の教理的一致は保証される。ここに，東方教会の教理上の多様性についての開かれた立場とダイナミックな方向が看取される。彼らによれば，歴史的状況に応じて，ある地方乃至国に於て浮上して来る問題から教理的に定義づけ，信ずべきものとして保持する事柄は許されることであるが，それは，その地域のものとして留めおくべきであり，全教会のものとすべきではない，とされる。

上にみたとおり，東方教会の信仰の原理についての立場は明確なものであった。これに比べ，フィレンツェ公会議に於ける西方教会のそれは然程明確な路線を示したわけではない。最初に西方教会的立場について述べたアンドレアス・クリュゾベルゲスは，明白にも，聖書並びに信条を以って信仰の原理とする，としている。[162] 程なく彼の立場が東方教会と同様なものであることに気づいた時，彼は自身先の見解を撤回し，聖書のみと改めた。[163] これに対し，ピラーノのルドヴィクスは聖書は常に信条に先行する信仰の原理であると明言した。[164] しかるに，かかる基本的立場から，教理の論理的発展が帰結される。[165] 即ち Filioque 論証の場合，その三段論法の大前提となっているもの信条及びヨハネ福音書の 15.26 にある

聖霊は父より発出する，ということばである。そして小前提は，同ヨハネス・16. 15，即ち，父の有するものは，共に子も有する，である。これらより聖霊は「子よりも」発出する。と帰結される。これは信仰の原理である聖書から帰結されたが故に，聖書に付帯しているものである。従って，聖書から帰結された Filioque は信条に補挿され得る。[166]

さて，ここで何故西方教会の立場が東方教会のそれ程，明確でなかったか，簡単にその背景について説明しておきたい。信仰の原理を聖書のみと見做す見解は，実はフィレンツェ公会議前200年程からもたらされた神学上の改革的立場であった。A・ラングによれば，スコラ中盛時代に於ては信条の個々の箇条は尚，信仰の原理として取り扱われていた。[167] 後期スコラに於て，真理全体が信仰の原理の中に取り込まれるという転換が行われた。その際，全真理のうち，いずれのものが原理として扱われるべく確実度の高いものであるのか，が問題にされた。そしてその真理が救済的意味を有しているかどうかではなく，主体的な確実度が三段論法的帰結法に依存しているか，あるいは直接啓示されたものから帰結されるか，ということによって，信仰の原理と見做されるか否かが決定された。[168]

ところで，聖書及び信条が，認識論的原理に従属されるや，聖書に信条に先行するものであるという洞察を，当然可能にするものであった。そしてこの洞察は，西方教会の見解に従えば，最初の信条とされている使徒信条が基本となり，それからニカイヤ信条が形成されるに至り，かくて三つの根幹信条となったとされる。こうみて来ると，信条よりも聖書がより根源的信仰の原理となってくる。かくしてフィレンツェ公会議に至る直前，聖書は唯一の信仰の原理とされる傾向にあった。[169]

以上はA・ラングの説明である。西方教会は，フィレンツェ公会議開会後も引き続き，信仰の原理を聖書と信条の二つに認めていた。ところがかかる主張を明確に記憶に留めながらも，彼らは公会議中途に於て立場を翻して聖書のみと主張するに至る。その理由は，彼らがもはや，原理に固有である推論不可能性及び代替不可能性という性質を信条自体に認め得なく

なっていたからである。つまり西方教会は認識論的根拠を以て，信仰の原理は聖書のみと結論するに至ったのである。聖書は認識論的原理であるから，そこからは常に唯一の信仰についての帰結のみが可能である。この帰結は歴史的，発展的に一連の帰結を可能にするが，同時に幾つかの異なる帰結を可能にすることはあり得ない。従って，西方教会に於ては，常に一つの教理しか存在し得ず，しかもそれは，全教会に適用さるべきものである，とする。かくして，教理の多様性という見方は原則的には，あり得なくなってしまう。しかし西方教会は，今信仰の原理をめぐる東方教会との論争に於て，自ら主張した程には，かかる立場に一貫性を以て当たることは出来なかった。むしろ逆に，同時に並存する異なる信条の正統性を承認せざるを得ない立場に追い込まれた。さもなくば彼らが今 Filioque を以てコンスタンティノープル信条の修正を計ったこと，しかも，この修正は西方教会に限っては不可避的であり，必要事であったことの合理化が不可能であった。[170] Filioque についてのかかる論拠は，フィレンツェ公会議の遥か以前，スコラ神学によってその準備がなされていたものである。例えば，キャンタベリーのアンセルムスは次のように弁明している。件の Filioque はギリシヤ語の原文に補挿されたのではなく，そのラテン語訳に補挿されたのである。しかしそれは決して全教会にとってその合同を妨げるものではない。何故なら，信条の修正は，ラテン語を用いる西方教会の利益のためにのみ行われたからである，と。[171]

ところで，西方教会が，東方教会と異なる信条を公に使用し得るためには，全教会の合同のしるし及び保証である教皇のみがそれを認可出来るものである。それ故，時と所に応じて異なる信条を用いることは，教皇の承認さえあれば，常に可能であるし，全教会の合同にも抵触するものではない，[172] とされてくる。しかし，これらのことには，次のようなことが必然的に伴われてくる。即ち，Filioque は，ラテン語を用いる西方教会のみに補挿されたとしても，その教理的内容を真正面から否定し，聖霊は，「父よりのみ」発出するというオティオス神学の立場は依然として認めら

れない。何故なら，教皇は第二リヨン公会議に於て，聖霊は「子よりも」発出するという教説を教理として定義したからである。[173] だからこそフィレンツェ公会議上，西方教会は，自己の三一論教説の正統性を，如何にしても東方教会にも承認させる必要があった。これが承認されることにより，初めて，全教会内に於ける同一の信仰が確定されることに成る。つまり西方教会に於ては，Filioque が信条に補挿され，東方教会に於ては補挿されないことを以てである。この考えがフィレンツェ公会議上，両教会の再合同を可能ならしめた契機であった。

（日本語協力：生田千秋）

略　号

AD	JOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum = Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* (以下 CF) II, (ed. E. CANDAL), Roma 1942.
AG	*Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini* = CF V (ed. J. GILL), Roma 1953.
AL	ANDREAS DE SANCTA CROCE, *Acta latina Concilii Florentini* = CF VI (ed. G. HOFMANN), Roma 1955.
AS	*Acta slavica Concilii Florentini. Narrationes et documenta* = CF XI (ed. J. KRAJKAR), Roma 1976.
Ce	IULIANUS CESARINI, *Memoria de additione ad symbolum* = CF X/1 (ed. G. HOFMANN), Roma 1971, 95-122.
DGE	ANDREAS DE ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus* = CF IV/1 (ed. E. CANDAL), Roma 1952.
EP	*Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* 1-3 = CF I (ed. G. HOFMANN), Roma 1940-1946.
Frag	*Fragmenta, protocolli, diaria privata, sermones* = CF III/2 (ed. G. HOFMANN), Roma 1951.
Is	ISIDOR KIOVIENSIS, *Sermones inter Concilium Florentinum conscripti* = CF X/1 (edd. G. HOFMANN/E. CANDAL/J. GILL), Roma 1971.

OD BESSARION NICAENUS, *Oratio dogmatica de Unione* = CF VII/1 (ed. E. CANDAL), Roma 1958.

ODM *Orientalium documenta minora* = CF III/3 (edd. G. HOFMANN/T. O'SHAUGHNESSY/J. SIMON), Roma 1953.

Œuvres *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* 1-8 (edd. L. PETIT/X. A. SIDERIDES/M. JUGIE), Paris 1928-1936.

PD *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae* = CF VIII/2 (edd. L. PETIT/G. HOFMANN), Roma 1969.

PS BESSARION NICAENUS, *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philantropium* = CF VII/2 (ed. E. CANDAL), Roma 1961.

Schol *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae* = CF VIII/1 (ed. J. GILL), Roma 1964.

Syr *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence* = CF IX (ed. V. LAURENT), Roma 1971.

※ 上記以外の略号はすべて，S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin-New York 1976.

注

1. B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen* (HO 1. Abt. VIII/2), Leiden 1961, 122-137; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Paderborn [8]1966, 86-100; W. DE VRIES, *Die "Ausgliederung" der "nichtorthodoxen" Kirchen aus der universalen Kirche*, *in*: E. von IVANKA/J. TYCIAK/P. WIERTZ (ed), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 5-10.
2. B. SPULER, 上掲書 174-185; K. ALGERMISSEN, 上掲書 101-113; W. DE VRIES, *Ausgliederung*, 上掲書 10-14.
3. B. SPULER, 上掲書 269-308; K. ALGERMISSEN, 上掲書 126-137.
4. B. SPULER, 上掲書 186-187. 191-192. 197-198. 284-291.
5. J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel, Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma* 1, Regensburg 1867 (repr. Darmstadt 1966), 3-5. 311-312.

6. 同書 299-309.
7. 同書 312.
8. E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 6 (ed. J. B. BURY), London [9]1938, 368.
9. Harnack DG 2, 303-304.
10. F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: ZKG 56(1937), 1-42, 特に, 7-11. 13-27.
11. 例えば, Y. CONGAR, *Divided Christendom. A Catholic Study of the Problem of Union*, London 1939, 9-12; H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, Freiburg-Basel-Wien [7]1964, 165-182; 同, Die Kirche, München 1977, 331-332. 525.
12. 例えば, V. LOSSKY, *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*. Essay, Paris 1948, 11; 同, *Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 13. 56; T. WARE, *The Orthodox Church*, London 1963, 52. 57. 70. 322; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna 1965, 193. 386.
13. V. LOSSKY, *The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology*, in: ECQ 7 (1948), Suppl. 2, 13.
14. P. EVDOKIMOV, 上掲書 196.
15. 統一意見をめぐる諸命題は, U. KÜRY, *Die altkatholische Kirche*, Stuttgart 1966, 432-435 に掲載されている。
16. 特に, V. BURI, *La questione morale nella controversia del "Filioque"*, in: CivCatt 1929 III, 199-210: 同, *La questione storica nella controversia del "Filioque"* 同書, 495-508; H. G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, *München* 1959, 309; J. TYCIAK, *Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland*, in: E. von IVANKA/J. TYCIAK/P. WIERTZ, *Handbuch* 上掲書 306.
17. Y. CONGAR, *Divided Christentdom*, 上掲書 3-9. 114. 280. 283.
18. Jugie 2, 535. 全体については, 502-535. 歴史的背景をめぐる Jugie 1, 161-179. 245-256 をも参照。
19. とりわけ, リヨン (1274年) ブレスト (1595年) 再合同が, 取り上げられ得る。これについては, H. WOLTER/H. HOLSTEIN, Lyon I/Lyon II, Mainz 1972, 141-257; J. MACHA, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations*, Roma 1974, 144-314.

20. Mansi 9, 978 C: "... Spiritus aeque sanctus... praedicandus est a Patre et a Filio procedere..." トレド教会会議の諸信条については，A. A. ALDAMA, *El simbolo Toledano I. Su texto, su origén, su posición en la historia de los simbolos*, Roma 1934, 30-31. 51-53.
21. 出典については，拙論「フィレンツェ公会議における三位一体論」『南山神学』(第1号，1978年) 28-29.
22. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London [3]1972, 358. 362-363.
23. Mansi 11, 154 B.
24. Hefele 3, 432.
25. PL 98, 1249 B-1252 C.
26. A. FREEMANN, *Theodulf of Orleans and the Libri Carolini*, in: Speculum 32 (1957), 663-705; 同, *Further Studies in the Libri Carolini*, in: Speculum 40 (1965), 203-289.
27. PL 102, 971 A-976 C. テキストの信憑性について，V. BURI, *Questione morale*, 上掲書 200-208.
28. PL 102, 971 A-976 C. 背景については，J. HERGENRÖTHER, *Photius* 1, 上掲書 693-705; M. GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata. Commentatio Historica* 1, Roma 1960, 121-122; J. N. D. KELLY, *Creeds*, 上掲書 365-366.
29. 以下について，J. HERGENRÖTHER, *Photius* 1, 上掲書 594-617; F. DVORNIC, *The Photian Schism*, Cambridge Ms. 1948, 91-131; 同, *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966, 114-116.
30. G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München [3]1963, 158-160.
31. F. DVORNIC, *Schism*, 上掲書 94. ブルガリヤの地位をめぐる後世の問題については，R. LJUBIKOVIC, *L'Illyricum et la question Romaine a la Fin du Xe et au Debut du XIe Siècle, in: La Chiesa greca in Italia dall VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale* (Bari 30. Apr. -4. Magg. 1969), Vol. III=*Italia Sacra* 27, Padova 1973, 928-969.
32. PG 102, 628-696.
33. MGH Ep VI, 568-600.
34. F. DVORNIC, *Schism*, 上掲書 113-114.
35. H. G. BECK, *Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas*, in: H. JEDIN (ed), *Handbuch der Kirchenge-*

schichte III/1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 203. 特に，MGH Ep VI, 587, 6-26; 588, 32-37; 593, 32-37; 596, 32-597, 19 参照。

36. これについて，F. DVORNIC, *Schism*, 上掲書 120-123.
37. 新皇帝バジレイオスは，件の教会会議の公式文書を押収して，869年ローマへ送ったが，これはローマで読まれずに焼かれた。背景について，J. HERGENRÖTHER, *Photius* 2, 上掲書 7-41; F. DVORNIC, *Schism*, 上掲書 132-136; G. OSTROGORSKY, *Geschichte*, 上掲書 187-194.
38. PG 102, 721-741.
39. 同書，725 A—C.
40. M. JUGIE, *Origène de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole*, in: RSPhTh 28 (1939), 371-372.
41. V. GRUMEL, *Photius et l'addition du Filioque au Symbole de Nicée-Constantinople*, in: REB 5(1947), 218-234.
42. 論証は拙著，*Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln*, St. Augustin 1977, 175.
43. これについては，拙論「三位一体論」上掲書 12-14.
44. F. DVORNIC, *Schism*, 上掲書 122-123.
45. 同書，216-236.
46. PG 102, 797 A. 820 A—B.
47. PG 102, 361 A—384 A.
48. これについては，F. DVORIC, *Schism*, 上掲書 410; 同，*Byzantium*, 上掲書 127.
49. 政治的背景については，J. HERGENRÖTHER, *Photius* 3, 上掲書 730-789; F. DVORNIC, *Byzantium*, 上掲書 130-134; H. G. BECK, *Die Ostkirche vom Anfang des* 10. *Jahrhunderts bis zu Kerrularios*, in: H. JEDIN, *Handbuch*, 上掲書 467-476. 最近，また神学的問題性を強調するのは，M. H. SMITH, *And Taking Bread... Cerularius and the Azyme Controversary*, Paris 1978, 特に，156-170.
50. PL 143, 1103 B. 全体について，同書 1001-1004.
51. PG 120, 737 D. 全体について，同書 736-748.
52. 同書，792 A. 全体について，同書 781-796.
53. 同書，800 B—C. 全体について，同書 796 B—816 A.
54. 同書，804 B. 809 B.
55. 同書，812 D.
56. PG 126, 225 A—B. 241 B.

57. 同書, 225 B—228 D.

58. 同書, 230 B.

59. PL 188, 1208 C—D. これについては, J. SCHMIDT, *Anselm von Havelsberg und die Ostkirche*, in: ZKG 60 (1942), 354-411.

60. PL 188, 1208 D-1210 B.

61. 背景については, A. FROLOW, *Recherches sur la déviation de la IVe croisade vers Constantinople*, Paris 1955; W.M. DALY, *Christian Fraterniy, the Crusaders and the Security of Constantinople*, in: MS 22 (1960), 43-91, 特に, 78-91; S. RUNCIMAN, A *History of the Crusades* 3 (Penguin Books), London 1965, 108-127; H. ROSCHER, *Papst Innozenz* III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969, 51-122.

62. NIKETAS CHONIATES, *Chronikon* (ed. J. BECKER: CSHB), Bonn 1835, 758-159, 全体について, 757-763.

63. INNOCENTIUS III, Reg. VII, 153=PL 215, 454 D: "... ad honorem et profectum apostolicae sedis et ad utilitatem et exaltationem populi christiani..." 教皇の立場を表わす書簡は, Reg VII, 154. 203. 208; Reg. VIII, 125-126=PL 215, 455-461. 512-516. 521-523. 698-702. 教皇の立場を的確に説明する者は, H. E. MEYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1965, 170-187; H. ROSCHER, *Papst Innozenz*, 上掲書 20-27. 260-291.

64. D. J. GENEAKOPLOS, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, 103-104.

65. L. ALLATIUS (=Allacci), *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Libri tres, Köln 1648 (repr. Farnborough: Gregg International Publishers 1970), 697-700.

66. これを強調するのは, とりわけ, D.J. GENEAKOPLOS, 上掲書 1-2; S. RUNCIMAN, *Crusades*, 上掲書 130-131.

67. PG 151, 1336 B.

68. G. HOFMANN, *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinigung auf Kreta im XV. Jahrhundert*? in: OrChrP 15 (1949), 71-84; H.W. HAUSIG, Kulturgeschichte von Byzanz, Stuttgart ²1966, 485-490. 521-529; J. MACHA, *Unification*, 上掲書 96-97.

69. J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: J. HABERMAS/D. HENRICHS/J. TAUBES (ed), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, 132-136. 153-155.

70. これについては拙者，*Filioque*，上掲書 275-280.
71. Syr 196, 1-198, 20; Frag 60, 1-16.
72. AG 12, 1-18, 21; AL 28, 14-32, 8; Syr 244, 15-24; Frag 34, 35-35, 18; これについては，G. HOFMANN, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, in: OrChrP 3 (1937), 412-413: J. GILL. *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 109-111.
73. AG 35, 1-48, 11; 49, 3-58, 32; AL 32, 28-39, 36; 40, 4-41, 31; Syr 326, 1-328, 14; AS 23, 4-19. これについては，L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* 1, Paderborn 1923 (repr. Aalen 1967), 120-122; G. HOFMANN, *Ferrara*, 上掲書 425-426; J. GILL, *Florence*, 上掲書 142-146.
74. AG 49, 14-18. AG 47, 13-17; AL 40, 6-9.
75. 教皇庁，バーゼル公会議及びビザンツ帝国の三者関係について，拙者 Filioque, 上掲書 280-285.
76. E. CECCONI, *Studi storici sul concilio di Firenze* 1. Firenze 1869, LXXVIII.
77. ANDREAS DE ESCOBAR, *Tractatus polemico-theologicus de Grecis errantibus* (ed. E. CANDAL), Roma 1952.
78. Syr 270, 16-20.
79. AD 59, 30 を COD 572, 17 と比較せよ。
80. AD XLIV.
81. PS 10, 20-21.
82. 使徒信系に対する東方教会の態度については，拙者 *Filioque*，上掲書 232-234.
83. この論証については，拙著 *Filioque*，上掲書 230-232.
84. 同書，253-255.
85. AG 171, 25-30＝AL 60, 20-24.
86. AL 72, 12-13.
87. AL 131, 4-8.
88. AL 72, 28-76, 31＝AG 176, 24-186, 2; Ce 95-122.
89. Is 21, 4-22, 3; 31, 1-12; 32, 7-24; 44, 19-27.
90. Is 43, 31-41, 11 を AG 182, 3-12＝AL75, 3-7＝Ce 109, 38-54 と比較せよ。
91. AG 217, 13-25; Syr 354, 7-357, 27; PS 34, 24-35, 34; PG 159, 1041 B—C.
92. AG 217, 32-34.

93. Syr 414, 21-22.
94. Œuvres 2, 13-15. 231; 3. 78-84. 115.
95. Œuvres 3, 179.
96. Œuvres 3, 89-90 を Syr 166, 1-30; 600, 12-28 と比較せよ。
97. 以下については, Syr 462, 18-464, 10.
98. Syr 462, 30-464, 8.
99. AG 382, 17-26=AL 192, 19-22. 同様に, AG 216, 1-217, 7=AL 124, 1-18.
100. Syr 258, 5-260, 11 を AG 28, 7-34, 17 と比較せよ。
101. AG 30, 9-16; 32, 25-33, 13.
102. 例えば, OD 4, 13-9, 32; Schol 73, 8-13.
103. 特に, Schol 73, 37-74, 8; PG 160, 157 B—C.
104. OD 4, 13-9, 32. ギリシヤ語原文とベッサリオンによるラテン語訳の相違については, 拙著 Filioque, 上掲書 167.
105. ギリシヤ原文のみ, OD 4, 18-5, 22.
106. OD 5, 23-6, 2.
107. OD 6, 4-25.
108. OD 7, 7-15; Syr 516, 19-520, 22; PG 160, 157 C.
109. ACO I-I, vol. VII, 89, 3-13. 以下については, H. DU MANOIR, *Le Symbole de Nicée au Concile d' Ephese*, in: Gr 12 (1931), 104-137 参照。
110. ACO I—I, vol. VII, 95, 19-97, 15.
111. 同書 97, 16-23 を COD 5. 2-19 と比較せよ。更に H. DU MANOIR, *Symbole de Nicée*, 上掲書 134-135 参照。
112. ACO I-I, vol. VII, 97, 25-100, 4.
113. 同書 100, 5-105, 19.
114. 同書 105, 20-106, 1=COD 65, 16-33.
115. これについては特に, AL 108, 37-41; Is 48, 10-31; PO 416, 14-34.
116. C. H. THURNER, *History and Use of Creeds and Anathemas*, London 1910, 24; J. N. D. KELLY, *Creeds*, 上掲書 205-206. 263-295.
117. AG 69, 24-87, 22=AL 44, 9-45, 29.
118. COD 87, 3-21 を AG 74, 2-77, 27 と比較せよ。
119. CSEL 35, 607-610 及び COD 130, 3-22 を AG 77, 31-78, 18; 82, 1-5 と比較せよ。
120. COD 133, 1-134, 26 及び Mansi 13, 387 C を AG 83, 21-86, 16 と比較せよ。

121. PS 24, 6-9.

122. AG 141, 13-160, 2=AL 47, 4-51, 13; OD 4, 13-9, 32.

123. AG 166, 19-167, 27=AL 58, 17-36 を BONAVENTURA, *Prologus libri* 1 *Sent.*, *dub.* 2 (Quaracchi 1, 23) と比較せよ。

124. AL 106, 23.

125. AG 164, 12-168, 29=AL 57, 27-58, 16; AL 98, 13-14. 25-26; 105, 39-41; 114, 37-41; 115, 31-38.

126. AG 115, 28-116, 25.

127. S.T. 2-2, q. 1, a. 10=Leonina 8, 24.

128. AG 171, 15-172, 2=AL 60, 17-27; AL 72, 12-13; 131, 15-37.

129. AG 146, 19-147, 28=AL 48, 20-34; AG 148, 24-149, 16=AL 49, 4-5; 101, 40-102, 4; 120, 36-41; Is 47, 26-33; 53, 3-28.

130. AG 190, 25-193, 19=AL 78, 32-79, 41.

131. AL 100, 30-33; PO 417, 26-28.

132. AG 151, 15-152, 32=AL 49, 36-41. 更に注 129 に出る出典。

133. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 383 を J. TYCIAK, Denkstile, 上掲書 276, と比較せよ。

134. AG 147, 7; AL 108, 14-15.

135. AL 100, 30-33; 103, 37-39; 112, 15-16.

136. AL 108, 13-15.

137. AL 115, 16-27.

138. AL 115, 19-22.

139. 使徒信条について，注 82.

140. AG 115, 15-28; AG 134, 34-135, 14; AL 71, 13-26.

141. AG 171, 25-172, 4=AL 60, 20-24.

142. AG 336, 7-17=AL 172, 34-39.

143. AL 99, 4-5.

144. AL 116, 21-22.

145. AG 336, 9-14=AL 172, 36-37.

146. AL 99, 11-14; 115, 11-12.

147. AL 63, 1-9; 125, 35-126, 25.

148. AG 115, 15-28; 127, 27-128, 20; AD 57, 9-27; 65, 33-66, 18; Ce 108, 9-14.

149. AL 71, 13-23; 129, 5-9.

150. RUFINUS, *Expositio Symboli* 2, 1-18=CChr 20, 134.

151. J. N. D. KELLY, *Creeds*, 上掲書 53-54.

152. AUGUSTINUS, *Serm*, 212. 214=PL 38, 1058. 1072.

153. H. J. CARPENTER, *"Symbolum" as a Title of the Creed*, in: JThS 43 (1942), 7-11.

154. これについて, J. N. D. KELLY, *Creeds*, 上掲書 55.

155. 同書, 59-61.

156. 出典, H. G. LIDDEL/R. SCOTT/H. S. JONES, A *Greek-English Lexicon*, Oxford [9]1940, 1676-1677.

157. CYPRIANUS, Ep. 69, 7 = CSEL 3, 756; TERTULLIANUS, *De praescriptione* 36 = CChr 1, 216-217; 同 *De baptismate* 13 = 同書 289; CONCILIUM ARELATENSE I, can. 9 = CChr 148, 10-11; AUGUSTINUS, *De bapt. con. Don.* VI, 47=PL 43, 314; RUFINUS, *Expositio Symboli* 2, 18-49=CChr 20, 314-315.

158. AG 103, 18-104, 2 を AG 150, 19-30 = AL 49, 22-28 と比較せよ。

159. AG 151, 6-14=AL 49, 31-35; AG 153, 35-155, 3=AL 50, 12-18.

160. AG 154, 29-155, 3=AL 50, 14-15.

161. OD 10, 4-11, 12. 教父たちが受けた霊感については, 拙著 Filioque, 上掲書 305-311.

162. AG 110, 21-111, 6.

163. AL 53, 30-35.

164. AL 69, 6-32.

165. AL 68, 38-69, 5.

166. AL 70, 1-27.

167. A. LANG, *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe fides, haeresis und conclusio theologica*, in: DTh (F) 20 (1952), 222-224: 同, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, in: DTh (F) 22 (1944), 260. 268-275; 同, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg 1964, 112-138.

168. 同, *Conclusio theologica*, 上掲書 261.

169. 同書, 261-275: 同, *Prinzipienlehre*, 上掲書 167-195. 全体については, 更に, G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 128-132.

170. AG 105, 20-23; 127, 27-128, 20; 130, 25-131, 3; AD 66, 5-16. 更に THOMAS AQUINAS, *De potentia q.* 10, a. 4=Parmensis 8, 212.

参照。

171. ANSELMUS Cant., *De processione Spiritus Sancti* 13=F. SCHMITT (ed), *Opera Omnia* 2, 211-212.

172. 特に, AL 72, 12-17; 131, 6-37; AG 137, 22-31; Ce 104, 40-60.

173. COD 314, 8-21. を AC 26, 5-27, 16. と比較せよ。

The Crucial Problem in Latin-Byzantine Relations During the Middle Ages

Hans-Jürgen MARX

One summer afternoon in the year 1054, as a service was about to begin in the Great Church of Hagia Sophia at Constantinople, the Papal legate Humbert de Silva Candida strolled up to the altar and placed a Bull of Excommunication upon it. As he marched out, a deacon ran after him in distress imploring him to take back the Bull. What Humbert refused at that time, was belatedly accepted by the bishops gathered at the Second Vatican Council. During their last general asembly, December 7, 1965, they solemnly revoked Humbert's Bull and expressed deep sorrow for what it had done to the unity of the Church.

Insofar as this incident of 1054 has conventionally been taken to mark the beginning of the great schism between the Churches of Byzantine-Greek and Roman-Latin tradition, the gesture of the Vatican Council is of highly symbolic significance. But ecclesiastical union was not re-established by this single gesture, just as the division does not date back to Humbert's folly. As historians now generally recognize, the schism is not really an event whose beginning can be dated exactly. It was something that came about gradually, as the result of a long and complicated process, starting well before the eleventh century and not completed until some time after.

As has rightly been stressed time and again, in this long and complicated process not only religious motivations, but also political and economic influences were at werk. The present article

attempts to show that all these theological and non-theological factors can most adequately be summarized by the one word *filioque*, denoting thereby not so much the trinitarian controversy surrounding this word, but rather the unilateral act by which the western Church, at some time during the eighth century, had interpolated it into the Constantinopolitan Creed. Up to the present day, western theologians, Protestants and Catholics alike have always tended to dismiss this issue as being devoid of any real bearing on the question of ecclesiasticl union. Since the early days of the controversy, eastern theologians, however, have consistently stressed that the *filioque* really constitutes the single most important issue diving the two churches.

In historical retrospective, one is forced to accept the latter proposition as valid. The present aricle first sketches the development of Latin-Byzantine relations from the establishment of the Carolingian empire over the shameful history of the crusades up to the Council of Florence (1438/9), which for the last time attempted to re-establish ecclesiatical union and thereby salvage the moribund empire of Byzantium. From this sketch it becomes utterly clear that the *filioque*, with all its ideological implications, really was the one decisive factor, which first led to the schism and then continued to deepen it ever more. Secondly, by focusing on the purely theological aspect, as exemplified by the discussions between eastern and western representatives at the Council of Florence, it is shown that behind the controversy lies a diametrically opposed concept of what kind of criterion guarantees union in one and the same faith.

In accordance with tradition, the eastern Church appealed to a material criterion, which had to consist in one and the same creed, transmitted from the early Church to each new generation of believers. As long as the creed remained untouched by any

alterations, the Church could permit a great variety of dogmatic formulas, different liturgies and divergences in ecclesiastical discipline. The one creed was sufficient proof that all were in conformity with the faith of the early Church. To this proof, however, the western Church could not stand up. By interpolating its particular brand of trinitarian dogma into the creed, it had altered its original form, thereby cutting itself off not only from the mainstream of present day's believers, but also from the mainspring of Christian faith: the Church of the Seven Ecumenical Councils. Therefore, the western Church would have had to annul this schismatic act, by deleting the *filioque* from the creed. This was the only condition for the resumption of ecclesiastical union, as consistently stated by the eastern Church from the early days of the controversy until shortly after the Council of Florence.

In contrast, the western Church appealed to a criterion for union in one and the same faith which was rather formal in its nature. For, starting with the Gregorian reforms, western theologians had grown accustomed to identifying orthodoxy with the living magisterium, as represented above all by the pope. Being in conformity with the teaching of the pope, therefore, was taken as sufficient proof for union in the faith. Since it was now, wrongly, taken for granted that the popes actually had authorized the interpolation of the *filioque* into the Constantinopolitan Creed, this act could not possibly imply a break in ecclesiastical union. Furthermore, at the Second Council of Lyon (1274), the pope had defined the western form of trinitarian theology, contained in the interpolated clause, as dogma to be held by the universal Church. In order to be in conformity with the pope's teaching, the eastern Church not only would have had to desist from demanding the deletion of the *filioque* from the creed, it also would have had to accept the trinitarian dogma of the

western Church. This were the two main conditions for the resumption of ecclesiastical union, as stated by the representatives of the western Church at the Council of Florence.

The first installment of the present article ends here. The second and final installment will show how union finally was achieved and why it was destined to collapse shortly after the council.