

中世に於ける東西両教会間の核心問題

(下)

H-J. マ ル ク ス

4. 和 解 合 同

フィレンツェ公会議及びその前史が示すとおり、東西両教会間の合同を阻んでいた諸問題の核心は、補挿句フィリオクェに他ならなかった。双方にとって、信仰の同一性を保持し得るためには、共通の可視的しるしが存在すべきであるという関心事がありながらも、何をもってそのしるしとするかについては大きく食い違っていた。すなわち、西方教会にとってそれは教導職との合致による形式的なものとされたが、東方教会にとっては信条による内容的なものとされた。このことは、信仰の正統、異端の判別基準が、前者においては教皇におかれ、後者においては信条におかれることを意味する。こうして双方とも合同を希求しながらも、立脚する地平も相異なるものであり、かつ基本条件も違うものとなっている。かかる状況の中で、西方教会の立場はフィリオクェは教皇により教理として受諾されているが故に、東方教会もそれを正統なるものとして承認すべきである、とするものであった。これに対し、東方教会の立場は、フィリオクェの下に包含される西方教会の三一論教理は、一応容認され得るものとするが、句そのものは信条に補挿さるべきではなく、是非とも削除さるべきであると主張するものであった。なぜなら、東方教会の論拠は上に見たとおり、同一の信仰は同一の信条によってのみ可能であり、かつ同一の信条こそが共通に可視的しるしであるとするところに措かれているからである。

フィレンツェ公会議における東西教会の合同は、基本的には西方教会の路線に沿って実現される結果に至ったが、西方教会とてもそれを簡単に押

し切ったのではなく、東方教会の主張に対し、種々譲歩を余儀なくされた。¹⁷⁴⁾ 以下は、それに至るまでの論争の核心及びその推移についての究明である。

4.1. 西方教会の譲歩

フィレンツェ公会議上、東方教会がフィリオクエをその信条に補挿することなく唱えることが西方教会によって認められたことから、H. G. ベックは、この公会議を「教皇側の深い斟酌^{エビター}ぶりを示す好例」として評価している。¹⁷⁵⁾ 確かに、西方教会の主張した要求は、争論の過程で種々曲折を経て、その初めと終りとではかなり変化を見せている。しかし、これは彼の評価の如く、果たして、西方教会の東方教会に対する慮りによるものであったのだろうか。

4.1.1. 三一論教理化への執着

教会合同とは、東方教会が西方教会へ再び復帰することに他ならない、というのが当時フィレンツェ公会議に至るまでの西方教会における一般的な考え方であった。このような捉え方の背景には、東方教会が母なる教会より分離独立を図ったことが教会分裂を結果したものであるから、合同となれば、東方教会が全面的に西方教会へ復帰すべきであるという見方が大勢を占めていた。¹⁷⁶⁾ しかも、復帰に際しては、東方教会は西方教会の教理を承認すると共に、典礼及び規範一般をも同時に受容すべきであるとみなされていた。¹⁷⁷⁾ 西方教会においてかかる一方的見解かつ強引な解釈が支配する中、いわばその所産として著わされたのがエスコパールのアンドレアスによる『ギリシャ人の誤謬について』である。彼はこれを公会議の前夜に著したが、その中で東方教会を、分離者、異端、不信仰なるものと決めつけ、¹⁷⁸⁾ 以下のように難詰している。

「主に対する我々の信仰において、お前たちはどれ程の誤謬の中にはまり込み、しかもそれが憎悪と頑迷さにのみ由来しているものであるかを考えてみるがよい。お前たちは、全くお話にもならない程の無知のために、この世においていかに悩んでいるか考えても見給え。お前たちは何の根拠もない自らの不当性かつ不従順なる背任行為をもって、イエス・キリストの牧舎に立ち返ることを拒んでいるのだ。」¹⁷⁹⁾

さらに、彼は、ギリシャ人たちの誤謬と称して五十箇条からなるテーゼを書き連ね、もし東方教会が西方教会に復帰するとすれば、それらの誤謬を誓って否認せねばならないとしている。¹⁸⁰⁾ 加えて、五十箇条の教理的命題をかかげ、合同のためにはそれらが無条件に東方教会により受理されねばならないとも述べている。¹⁸¹⁾

時の教皇エウゲニウス四世は、むしろ柔軟派であった。フィレンツェ公会議以前の彼の教書を見ると、最初のうちは、東方典礼、規律一般は再び西方教会のそれに準ずるべきことが述べられているが、¹⁸²⁾ のち次第に軟化して、表現も「復帰」(*reductio*) から「合同」(*unio*) と変化していく。¹⁸³⁾ 彼はまた公会議における議案提出も、わずか、1) 聖霊の発出、2) 聖体の質料、3) 死者の終末、4) 教皇の首位権の四案に留めている。¹⁸⁴⁾ しかし、合同の条件として、これらについての、明確な定義を要求している。たとえば死者の問題について軽視する傾向にある東方教会に対しては次のように主張している。

「詰まるところ、我々は聖なる合同を目指してここに参集したのである。それ故、真摯に合同を実現させるために、我々を対立せしめている全争点を検討せねばならない。加えて、無偏見な視点に立ち、包み隠すことなく事の究明に当らねばならない。そうすることにより、神の助けの下に全対立点の根本的解決を見るに至るであろう。」¹⁸⁵⁾

この引用における彼の主張は、とりわけ、聖霊の発出をめぐる争論に妥当する。なぜなら、その問題のポイントは、聖霊は「父よりのみ」発出す

ると表現すべきか、もしくは、「父と子より」とすべきかという二者択一を迫るものだったからである。¹⁸⁶⁾ しかるに、東方教会が、東西の三一論教理を、各々異なるにもかかわらず共に正統と決定を下した時、¹⁸⁷⁾ 西方教会はそれを即座に否定し、次の如く見解を発表した。

「二つの異なる意見が一致するためには、結局双方が同一見解に至るより他はない。さて、そのためには、我々が、我々の教理と共にあなた方のそれをも堅持すべきだろうか。そして、あなた方は自分の教理に加えて我々のそれをも堅持すべきであろうか。これは全く不可能なことである。なぜなら、仮りにこれらの二つの教理の意味内容がそれぞれ相反するものである場合、いかにして我々はいかか対立的なものを同時に堅持し得ようか。我々のか、もしくはあなたの方のか、いずれかの一方は誤っていることになる。信仰の事柄において、誤謬と真理とが同時に堅持されるとすれば、いかにして、神の意に適う合同を完遂できようか。しかし、恐らくあなた方は、典礼及び実践的生活のみを考えているのかも知れない。しかし、果たしてそれは合同であろうか。形式的には交流しながらも実は意味内容及びその表式においてのみか救いのために欠くべからざるその信仰において相互にかけ離れている。」¹⁸⁸⁾

この声明は、消極的にみれば形式的に相異なる教理の相互承認からなる合同と、内容的に聖餐共同体からなる合同とを拒否している。積極的にみれば、双方の相異なる見解のうち、いずれが正統であるかを、明確にするよう共同定義作成を要求しているものと受けとめられる。そして、第二リヨン公会議において、西方教会の見解は教皇により既に教理化されたが故に、当然それが正統とみなさるべきであり、しかるに東方教会も、西方教会の教説を受理すべきであると、西方教会は主張しているのである。¹⁸⁹⁾ かくて東方教会は西方教会の要求を受諾し、その三一論教理をも承認する結果になった。¹⁹⁰⁾ これにより西方教会の態度も軟化し、補挿句をめぐる争論のための譲歩の下地が出来たものと見られる。

4.1.2. 補挿拒否

フィレンツェ公会議議事録及びそれに附随する資料をひもどいてみる

と、西方教会は、東方教会に対しフィリオクェを信条に挿入することを強要したらしい印象が濃く残っている。1438年10月8日から同年12月13日まで延べ十四回の総会が開かれ、フィリオクェ補挿句の問題が論議されたが結論には至り得なかった。東方教会は、これをもって以後の審議続行を無意味と判断し、皇帝に次の如く申請している「なぜ我々は空論をもって彼らと議論せねばならないのか、我々は彼らを納得させ得ないし、彼らも我々を納得させ得ない。したがって、今やむしろ帰郷の方が得策である」。¹⁹¹⁾

ここでマルコス・オイゲニウスは妥協案として、補挿句フィリオクェを信条から削除し、その教理的内容を別箇の定義とするよう西方教会に提案したが、¹⁹²⁾ それはチェリーニによって拒否された。

「尊敬さるべき父よ、まさにそれは検討さるべきことなのです。そしてもしその結果、『と子より』という表現が異端であることが判明した場合、その時には信条の中には言うべくもなく、それ以外のものにさえも使われてはならないことばです。しかしそれが、正統なものである場合には、どこにおいても正しい表明であるし、かつ、信条の中においても、唱えられるべきものであります。」¹⁹³⁾

この発言からは、西方教会がフィリオクェについて、教理的正統性を論証できた場合、東方教会にもそれを強要する積りでいたかのような印象を受ける。いずれにせよ、東方教会はそのような印象を受けたし、それ故審議続行も無意味であると判断したのである。かくして、1438年12月末、フェララからフィレンツェへと公会議の議場移動問題が起ったとき、皇帝はギリシャ人集会において各議員を説得にかかったが、次の如く反対される。

「西方教会が、例の補挿句を信条から削除する見込みがあるのでしょうか。むしろ、彼らはそれを我々にも強要しようと目論んでいるのではないのでしょうか。双方共、これに関しては譲歩できません。それ故、仮りに議場変更をしたとしても無意味であります。」¹⁹⁴⁾

それでも、結果的には、議場はフェラーラからフィレンツェに移され、三一論をめぐる激しく議論が戦わされたが、またしても結論には至り得なかった。そこで、1439年5月5日、東方側から難局打開のためのイニシアチブを取り、両教会の相異なる三一論は相互に承認さるべきであり、西方教会の補挿句フィリオクェも容認され得るという主旨を盛り込んだ妥協案を西方側に提示した。¹⁹⁵⁾ しかし、後者はそれを一蹴し、東方教会は今フィリオクェに包含される三一論の正統性を承認したのであるから、首尾一貫して、この句を自らの信条に挿入すべきであろうと応答してきた。¹⁹⁶⁾

ところが、ゲオルギオス・スコラリオスによる資料が明らかにしてくれるところであるが、西方側は既にこの時点で、東方教会に対してフィリオクェを強要することを断念しており、両教会がそれぞれ異なる信条を唱えることを可とする提案をしている。¹⁹⁷⁾ しかもこの案はフィレンツェ公会議開会以前、一応双方によって討議されていた模様である。これはスコラリオスが1437年中頃、コンスタンティノープルで行った次の演説の中に読み取られる。

「もし我々東方教会が西方教会の三一論を承認し、かつ正統であると認めたとしても、我々はそれを信条には補挿する必要はない、とする用意が西方教会にはあるらしい。要は我々が、西方教会の伝統的信仰を、真正なものとして承認し、それを誤謬として、論難することを放棄すれば、それで充分なようである。¹⁹⁸⁾」

実際に西方教会としては、第一に彼らの三一論教理の受理を東方教会に強要し、第二に件の補挿句故に西方教会が破門されたことの撤回宣言を、東方教会に対して要求する積りでいた。第一の要望は1439年6月8日、公式に決議された三一論教理についての定義文を東方教会が受理することによって満たされた。¹⁹⁹⁾ 第二の要望については、教皇、エウゲニウス四世が同年6月16日次の如く述べている。

「あなた方は、一切の議論を通じて、ただ、信条補挿句の故をもって、西方教会が破門されるに至ったのだと強調している。……それ故、今、その補挿句の正当性についてひとつの定義がなされることは、極めてふさわしいことである。これをもって西方教会並びにあなた方の名譽も損われることなく保たれることになる。」²⁰⁰⁾

この演説をもって、西方教会の要望が明らかにされた。すなわち、東方教会は信条にフィリオクエを補挿する必要はなく、フィリオクエ故になされた破門を無効とし、撤回することである。やがて東方教会が、それに同意し、西方教会にフィリオクエの補挿を容認した時、この問題は即座に解決され、終止符が打たれた。²⁰¹⁾

4. 2. 東方教会の譲歩

件の信条補挿をめぐるフィレンツェ公会議の定義は、以下の如くである。

「さらに我々は次の如く定義する。すなわち、解釈的表現であるフィリオクエは、真理の解明と当時代的必要性に迫られて信条に正当かつ意味のあるものとして、補挿されたものである。」²⁰²⁾

東方教会はこれをもって、西方教会の弁明をかなりの点で受諾した。つまり、件の信条補挿句は、西方教会の当時の歴史的状況故に、緊急に必要とされたものであったと言う点には、もはや異存を示さなかったが、かかる信条修正権が原則として教皇にあるとする、もうひとつの主張点に対しては譲らなかった。

さて、マルコス・オイゲニコスによって代表される東方教会の正統派はフィレンツェ公会議における妥結を受諾しなかった。²⁰³⁾ 彼は公会議後、東方教会内の合同派に対して次の如く述べている。

「例のフィリオクエは教父たちの法律及び規定に反して、信条に補挿されたものであることを我々は宣言する。かかる事情であるにもかかわらず、彼ら合

同派は、それが正当かつ意味あるものとして信条に補挿されたものであり、真理と自己に対して、忠実であったればこそ、そうせざるを得なかったと放言する。」²⁰⁴⁾

これは東方教会の信徒にとっては、実に適切な発言に思われた。なぜなら、異なる信条を禁じた全エキュメニカル公会議はまさにフィリオクエの如き信条修正権を排斥すべく意図していたからである。したがって、例の補挿行為は全エキュメニカル公会議に抵触しており不当なものである。実際、フィレンツェ公会議における合同の最終的失点も、この論拠にあると言えよう。さあれなに故に合同派がかかる妥結を、受諾出来たのであろうか。

4.2.1. オイコノミアの実践

当時のビザンティン帝国の状態からして、東方側の合同のひとつの動機として、対トルコ人侵攻への西側からの軍事援助獲得が考えられていた。これは彼ら自身認めることである。²⁰⁵⁾ が、他方、実は彼らこそ、それはそれとし、教理上の全争論を解決すべきであると強調したのである。²⁰⁶⁾ かくて、信仰上の合同が如何なるものであったかについては、フィレンツェ公会議以前、スコラリオリスの、次の如き二者択一的提案からうかがえる。すなわち、西方教会が信条からフィリオクエを削除するか、さもなければ、東方教会がそれを信条に補挿するか。なぜなら信条の中で告白されている信仰こそ、心の内奥からほとぼしるものでなければならぬからである。

「それ故西方教会は、従来の立場を撤回し、聖霊が父よりもみ発出することを告白するか、もしくは東方教会が、聖霊が子よりも発出することを提唱するか、のいずれかである。もし我々が真理に従いつつ、平和のうちにこの問題を締結しようと思えば、これ以外にほかの道はない。」²⁰⁷⁾

この時点では尚合同派であったスコラリオスが、上の如き二者択一的解決法を最善のものとしたことには疑問の余地はない。他方では彼こそ西方教会の見解を最も的確に把握していた人であった。それ故、西方教会が信条からフィリオクェを削除することはないであろう、ということも彼には看取されていた。そこで彼は即座に、彼自身のいわゆる第三の道を提唱する。すなわち、双方が三一論問題に関しては相互諒解と一致した見解を表明しなければならないとしても、信条問題に関しては、双方が従来の固有の立場を保持せざるを得ないだろうとする。このような解決は、信仰表明についての「厳密性」(ἀκριβία)を欠くものではあるが、「深い^{そんたく}忖度による容認」(οἰκονομία)としては可能である、と。²⁰⁸⁾ スコラリオスのここで言うオイコノミアは、東方教会神学のひとつの中心概念となっているものであるが、実に多義的であり、多様な意味内容を包含している用語でもある。²⁰⁹⁾ それは古代ギリシャにその由来を有し、教父時代において神学的意味が付与されたものである。H. G. W. ランベはこれについて四つの意味内容を区別している。²¹⁰⁾

1. 管理もしくは経綸
2. 指図あるいは企画及び構造
3. 救いへの営み
4. 目的に対する手段の適用

さて、本節においてはとりわけ第三及び第四の意味が問題とされる。後者は古代のストア派と修辞学派一般に由来するものである。つまりストア派は終極的目的実現へ彼らの全生活を方向づけ、その日常生活の一切を有効に役立てようとした。また修辞学派は教師あるいは話し手が伝達すべき教説を弟子や聞き手に納得させるために、その形式と内容を相手に合致させることを意図した。教父たちはかかる概念を背景にして、人類に向けられた神の救いの業をオイコノミアと言い、中でも受肉の秘儀をこの概念をもって表現しようとした。なぜなら、受肉こそが人間の範疇内における救済の最も受け入れやすい形態であるからである。²¹¹⁾ このような救いへ

の営みを全人類に及ぼすことはまさに教会の任務である。この際、常に目的に対する手段の適用が必要となってくるし、この適用の緩急は、各々目的如何によって正当とみなされる。たとえば、バジライオスは、聖霊を神と呼ぶことや、父と子が同一実体であるとすることを留保し、ナチアンゾスのグレゴリオスと次のような約束を交わす。つまり、彼自身はその地方特有の事情のために、聖霊が父と子と同一実体であると公言することをはばからねばならないが、グレゴリオスは、そのことを躊躇することなく公言してもよい、と。この問題について相談をもちかけられたアタナジオスは、彼らの考えているオイコノミアの概念にそのまま賛意を示した。²¹²⁾

さて、後の東方教会のオイコノミア概念は、R. L. レングフォード-ジェイムズに従って次の如く規定されよう。すなわち、教会は調和及び善意故に教理及び典礼ないし規律における過失を看過させるかあるいは忍耐をもってそれを許すことができる。聖霊の恵みは、これらの非厳密性を教会のより大いなる善のために包み込むことができる。²¹³⁾

H. コッツォーニスによれば、かかるオイコノミアの採用はフィリクエ問題の絡みでは不当であったとする。²¹⁴⁾ しかし、東方教会はフィレンツェ公会議上、実際、かかるオイコノミアをもって西方教会の信条補挿句を許した。シュロプロスによれば、特に総主教ヨゼフ二世は、件の信条補挿句をめぐるオイコノミアのために次の如く弁明していた。

「教会の合同及び平安は我々にとって必要であるし、有益である。そのために我々はオイコノミアを採用しなければならない。」²¹⁵⁾

かくてフィレンツェ公会議における東方教会の議員教父たちはそれに賛意を示すに至ったが、ただ、マルコス・オイゲニコスのみは、基本的にはオイコノミアに同意するものの、こと信条に関する限り、あくまでもそれが不当であることを主張し続けた。²¹⁶⁾ 彼は、教父たちもその都度の歴史的状況 (καίρως) に応じて、信仰の事柄に関し、その厳密性から外れて、妥

協的中間の道を探ったこともあることを認める。彼はそのことを特に練獄の問題に関連して強調する。すなわち、ニュッサのグレゴリオス及びアウグスティヌスは、時代的必要性に基き、また人間の側からの要求にこたえるために、時間的に限定された練獄の存在を認めた。この背景には、かの有名な、一切の罪は全て許される、とするオリゲネスの主張があった。つまり他方は、罪は一切許されない、とする対立的意見を排除するために、アウグスティヌスとニュッサのグレゴリオスは、これら二者の中間を採るかたちで、練獄の存在を認めたのである、とマルコスは言う。²¹⁷⁾ 彼によればこの考えは次の如く理解さるべきであった。

「西方教会神学者たちによって死の直後に位置づけられている練獄の存在は比喩的に解釈さるべきである。つまり例のオイコノミアをもって文字通りには解釈さるべきものではないのである。」²¹⁸⁾

これは、オイコノミアに関する彼の根本的な態度を明示していると言える。つまり、人間に対する神の愛に倣い、かつその都度の具体的状況を鑑みて、教理的厳密性を緩和すること、そして場合によっては、不適切な信仰表明でさえも容認すること等が、オイコノミア故に可能であるとされるのである。

なお、東方教会は、フィレンツェ公会議以前、フィリオクェがオイコノミアによって、西方教会の信条に挿入されたものであると考えていたようである。これは公会議の前夜にスコラリオスが起草した覚え書きによって証明される。すなわち、来たるべき公会議上、西方教会は信条からフィリオクェを削除すべく強制されたとしても、それはもともとこの句を信条に挿入した教皇たちを否認することとはならない。なぜなら彼らは、「必要性に迫られ、理解され得る根拠をもってのみ信条にこの句を挿入したからである。」²¹⁹⁾ とする。同じ考えの残響は、公会議冒頭、教皇エウゲニウス四世の前でなされたマルコスの演説にまで響いている。

「私が西方教会の学者から知見したところによれば、信条は正統に信じていない人々を矯正するために、オイコノミアをもって修正されたものであると考えられる。もしそうであるならば、今また、オイコノミアをもって、例の補挿句を削除すべきである。そうすれば、分裂した兄弟たちと再び抱擁を交わすことが出来る。」²²⁰⁾

マルコスは、これからもわかるとおり、ある一定の時代状況において信条が修正され得たことを認めている。しかし、かかる信条を引き続き、全教会の共通な信条の中に留め置くべきではない、とも主張する。なぜなら、教皇たちがある歴史的時点において、オイコノミアをもって言明したことをそっくり、全教会の堅持すべき真理として強要すべきではないからである。故に西方教会は今、かつては充分な根拠を有していたとしても、今はそれを放棄し全教会の合同のために信条を原形どおりに回復すべきだとする。²²¹⁾ しかし、フィレンツェ公会議において妥協を遂行するために、マルコスの主張とは別に、異なる信条を禁じたエキュメニカル公会議の決定を寛大に解釈し、信条のラテン形式化を容認する、というオイコノミアの採用が東方教会の合同派から提起された。

マルコスによって代表される正統派はこのオイコノミアの正当性を信条に限定して認めなかったが、合同派の立場を十分に理解するためには、さらにもうひとつの点が検討されるべきである。すなわち、異なる信条を禁じたかの七つのエキュメニカル公会議と平等な性格をもつ公会議は、例のオイコノミアを実践化する資格があるとした考えについての究明がなされるべきであろう。以下これについて検討したい。

4.2.2. エキュメニカル公会議に基づく譲歩の正当化

1437年11月27日、皇帝及び老総主教のもとに、およそ七百人のギリシャ人が、コンスタンティノープルを出港した。²²²⁾ 彼らはイタリアへの海路強風の悪天候にさいなまれたり、トルコ人海賊による危険にさらされていた。²²³⁾ その上、威嚇され続けていた彼らの都からは、国家官僚のみか、

教会の官吏たちも消え去っていた。²²⁴⁾ 現代人にしてみれば、かかる状況を想像することは容易ではない。国家存亡の危機と個人の生命も脅かされているかかる状況の下で合同を実現させるためには、エキュメニカル公会議を開催する以外他に何の手段、方法もあり得なかったのであろうか。スコラリオスは、それしかなかった、という。

「確かに、我々は他の幾つかの安易な方法のもとに合同を実現し得たかも知れない。しかしそれを一切さておき、エキュメニカル公会議、しかも完全な意味におけるエキュメニカル公会議開催を決定したのである。その理由は、エキュメニカル公会議に対立矛盾することがらを排除し、その決議の不動性を保証するためといういとも単純なものであった。」²²⁵⁾

スコラリオスは、教会内における最高権威によって、合同が正当化されるときにのみ、その合同が現実的に存続し得るチャンスがあるとした。そして、最高権威とは、取りも直さず、エキュメニカル公会議を意味するものであった。

かかる考えを十分に評価するために、ビザンティン帝国社会をその成立からして真っ二つに分裂させた二つの党派について見ることにしたい。第一には、啓蒙された自由主義者たちであり、司教、官僚から成り、主に宮廷の近くにあり、いわば皇帝の側近であった。第二の党派は、超保守派であった。それは修道士たちからなり、彼らのイコノクラズム聖像破壊主義に対する勝利以来、多数市民の支持を勝ち得ていた。彼らは、特に宗教上の問題に関しては、頑強に抵抗し、妥協することを知らなかった。そして第四次十字軍遠征以来、彼らは特に信条補挿句に関する一切の譲歩をかたくなに拒否し続けてきた。²²⁶⁾ しかし、この問題に関する限り、西方教会との妥協なしにはことの実現は不可能であった。そこからして、かかる超保守派の賛意を得るためには、古代教会の七つのエキュメニカル公会議と同次元にある最高のエキュメニカル公会議によって権威づけられる必要があった。なぜなら、その七つの公会議こそが信条修正を厳禁しているためにそれらと同等

なエキュメニカル公会議のみが今その補挿句を容認する資格を有するからである。²²⁷⁾ かくして、長い間ためらっていた西方教会は、エキュメニカル公会議の開催に是非とも同意する必要があった。かかる連関において、合同派のグレゴリオス・マメは、公会議後、マルコスによる対合同論駁に応戦する。すなわち、西方教会は確かに、分裂について責任があるが、それは彼らの三一論ではなく、信条補挿に関してのみである。

「なぜなら、西方教会は、全教会共通のことがらを単独決定しがったからである。他の諸教会はかかる独断行為を是認するわけにはいかなかった。我々がこの独断専行者を孤立させたままに放置したのはそのためである。もし彼らがエキュメニカル公会議による古来よりの規定に従い、今、現に行なわれた如く、共通なことがらを検討して、正当化を図らなかったとしたら、我々は彼らを永遠に孤立状態のまま放置したに違いなかろう。」²²⁸⁾

つまり、フィレンツェ公会議が真にエキュメニカル公会議の權威をもって、かの信条補挿を正当化した故に、マルコスの論駁はもはや根拠がないとする。同様にベッサリオンは、西方教会が、東方側の要望を拒絶し、信条補挿句のみならず、その正統性決定をもエキュメニカル公会議に従属させ、それに判断を委ねるとした拒否反応は東方教会にとってつまずきとなった、と述べる。²²⁹⁾

さて、フィレンツェ公会議直前、超保守派が西方教会との歩みよりへと傾斜して行ったことは、1435年6月バーゼル公会議よりコンスタンティノーブルへ派遣された使節団によって証左される。ラグーサのヨハネスは、1436年3月10日、チェザリーニ宛への手紙の中で、聖ソフィア大聖堂において挙行された四時間にわたる典礼式を感銘深く描写する。実はこの典礼式は、エキュメニカル公会議が開会されることが決定したことに対する感謝の儀式であった。総主教ヨゼフ二世は、おびたしい参列者の中で、聖母のイコンの前にひれふし、一時間程感謝の黙祷を捧げた。

「信徒の感動はかくも大きいものであった。かくもおびたしい人が嘆息し感動の涙にかきぬれた。その光景は、文章をもってしても、あるいは単に口で説明しようと思っても私の表現力ではとてもおぼつかない。私は皇帝をみやり聖職者たち、及び信徒たちをみやった。しかも注意深く目をくれた。私は彼らのひとりひとりに実に微に入り細にわたって見入った。誰ひとりとして顔とそのひげが感動の涙にぬれていない者はなかった。……見よ、我々西方教会においては夢にも想像も及ばない光景をこのみじめな私はかのギリシャにおいて目撃したのであります。」²³⁰⁾

かかる感動的光景について、フレロンのシメオンも同様な記録を書き送り、バーゼルの使節たちはあたかも平和の天使であるかの如く、コンスタンティノーブルの市民たちから歓迎された、とチェザリーニに同月5日報告している。

「東方教会との分裂はいやし難い程の深い傷である、と主張する者は間違っている。我々はこちらの意見に対し反論を加えるものであるが、それが決して偽りでないことは神が証してくれる。この傷は今いやされ得るものであるし、かつてもいやされ得るものであったのだ。これまでのところは、ただ、全教会を招集し、エキュメニカル公会議を開催するという最善の薬が欠けていただけのことである。」²³¹⁾

ところで、この会議のエキュメニカルな性格は当時如何に規定されていたのであろうか。1438年4月9日に、フィレンツェ公会議が開催されたとき、東西双方は実際完全な意味におけるエキュメニカル公会議を念頭に置いていた。²³²⁾ それは取りも直さず、古代教会の七つのエキュメニカル公会議と全く同次元にあるものとして理解されていたものである。かかる理解は殊に、東方教会において濃厚であり、それは西方教会の考え方よりも明確であった。そもそも、東方教会こそ、開会以前より、「七つのエキュメニカル公会議の規定及び慣習に従う公会議」を、西方教会に対して再三要望していた。²³³⁾ その際、エキュメニカル公会議そのものとみなされる第一ニカイア公会議との比較においてさえも、フィレンツェ公会議は同次

元にあるばかりか、ある意味ではそれにさえも勝るものであると、一部ではみなされていた。なぜなら、前者の置かれていた状況は、少数の異端者のみが教会に対立していたのに比し、後者のそれは、教会そのものが分裂しており、かかる分裂の克服という重要案件に取りかかっている当公会議の方が責任が重いとされたからである。²³⁴⁾

他方、西方教会も、フィレンツェ公会議を古代の七つのエキュメニカル公会議と同次元のものとして高く評価し、それまで西方で開催された中世の会議とは意識的に区別している。公会議神学者ファンティヌス・ヴァレッソに従えば、参加議員教父たちが西方教会側にのみ限定されていた集会は、単に「教会会議」(concilium)もしくは「公会議」(concilium generale)と呼称され、東方教会も共に参加したそのみが、「エキュメニカル公会議」(concilium oecumenicum)と呼ばれるべきであるとする。²³⁵⁾ かかる概念的区別は、当時の教皇書簡の中でも顕著であるし、²³⁶⁾ また教皇庁の日程報告や他の半公式文書の中でも同様である。しかるに、1438年1月8日、フェラーラにおいて西側のみで会議が始められた時点では単に「教会会議」もしくは「公会議」と呼称されているにすぎず、²³⁷⁾ 後、同年3月1日、東方教会側がフェラーラの議場に着席した時点から、「エキュメニカル公会議」と初めて記されている。²³⁸⁾

要するに、東西双方にとって、公会議にエキュメニカルな性格を付与し得る条件として、公会議が、東方、西方という全教会の代表議員教父たちによって構成されていなければならないとされた。²³⁹⁾ かかる水平的エキュメニカルな性格の上に、東方教会は更に垂直的条件を附加する。すなわちそれは、七つのエキュメニカル公会議の規定及び慣習等を厳密に踏襲することにおいてのみ可能となる。それ故、東方教会は、議題審議に入る前に、慣例にならいかかる伝統的公式文書が議場において、朗読さるべきことを要求した。しかし、これらの文書が、異なる信条の禁令を明示しているところから、西方教会側は当初その朗読に反対したのであるが、検討の結果、朗読を認めるに至った。²⁴⁰⁾ もちろん、東方教会としては、間接的

に、フィリオクエの不当性の証左として利用する意図もあったが、直接には、その朗読をもって「エキュメニカル公会議としての基本的性格のための礎石を固めたかった」のである。²⁴¹⁾ この礎石がいかに理解さるべきものであったかについては、朗読直前のマルコスの弁明から汲みとれる。

「我々は聖なるエキュメニカル公会議の文書が議場において朗読さるべきことを、あなた方に要望したところ、それについて承認が得られた。かようにして、先ず何よりもそれら公会議の規定及び慣習が遵守さるべきである。なぜなら、公会議開催に際しては、先行する公会議の文書が冒頭で朗読される慣しとなっているからである。……加えて、我々はそれらの公会議の諸決定を明示することにより、先達の議員諸教父が有していた一致した意見と敬虔な心に裏づけられた共通の信仰を保ちつつ、いかにそれを告白するに至ったかを理解することになる。さらに現在の論争解決のために、彼らの助力と祈りを乞いたい。」²⁴²⁾

これからも明らかなように、東西両教会が今直面する信条補挿問題は、七つのエキュメニカル公会議と同次元の権威を有する公会議をもってしか解決出来ないものである。

こうした中で合同派の考えは、エキュメニカル公会議の権威の下に、西方教会の件の信条補挿容認は可能であるとするものであった。他方、正統派は、その容認は不可能としながらも、もし、西方教会が今、信条から補挿句フィリオクエを削除するとすれば、彼らの数百年来犯してきた誤謬を寛大に許すことが出来る、としたとは言っても、フィレンツェ公会議において圧倒的多数を占めたのは合同派であったし、合同憲章に著名しなかったのは、実際、マルコス・オイゲニコスのみであった。ところが、いざ公会議が終了してみると、全く少数派である彼の意見こそが圧倒的に支持されることとなり、やがてはそれが、多数派を形成するに至った。フィレンツェ公会議において締結された合同が短日のうちに破綻するに至った理由はここに見出される。この破綻の具体的背景については、以下検討を加えたい。

4.3. 合同破綻

レオ・アラティウスの編集になる文書をひもといてみると、かなり早い段階に、厳密にはむしろフィレンツェ公会議中、東方教会側に既に破綻の兆しが見られたことがわかる。²⁴³⁾ というのもそれらの文書の中に、総主教ヨゼフ二世のエルサレム総主教宛の懸念と訴えが見出されるからである。それを要約すると、1) フィレンツェ公会議においては、七つのエキュメニカル公会議及び教父たちによる規定並びに慣習が守られていない。2) 西方教会には、フィリオクェを信条から削除しようとする意志が見られない、の二点になろう。²⁴⁴⁾ やがて、1442年、アレキサンドリア、アンティオキア及びエルザレムの総主教を構成員とする会議は、フィレンツェ公会議及びそれを忠実に引き継いだコンスタンティノープル総主教メトロファネス二世に対し破門を宣告した。破門理由は例のフィリオクェを容認したことにある。²⁴⁵⁾ 尚、J. ギルが指摘するとおり、これらのテキストは十七世紀に偽造された文書ではあるが、²⁴⁶⁾ その基調はフィレンツェ公会議直後に見られた合同の不当性を主張する立場を明確に特徴づけるものである。

実際に、東方教会の議員教父たちの帰郷後間もなく、彼らのうちの多数は、合同締結の無効宣言と撤廃の意図を明確にし、合同憲章に既に記した署名の取り消しを宣言した。²⁴⁷⁾

これらの議員教父のかかる態度は如何に説明され得るのか。というのもフィレンツェ公会議の招集、及び開会並びに終結はエキュメニカル公会議であり得る必要条件を満たしていたし、かかる公会議における決議は、東西両教会にとっても不可謬なものであった筈だからである。この問題についての最初の考察は、シュロプロスにおいて見出される。彼によれば、フィレンツェ公会議を構成した議員教父及びその公式総会に限り、エキュメニカルなものとして認められ得るが、それでもかの公会議の決議が、真の意味における教理的価値を有するものではないがために、憲章署名者は東

縛されていないとする。²⁴⁸⁾ しかし、上の考察に比べて、東方教会内の世論についての彼の記述は、後世の歴史的叙述に大きな影響を及ぼした。それによれば東方信徒たちは合同を受け入れず、議員教父たちの帰郷後、彼ら司教を正統性の裏切者として決めつけ、彼らに反抗したとされている。この記述は、ほとんどが無批判に歴史家に継受されたものであるのだが、ロシア人神学者、A. S. ショミヤコフは、この点から示唆を受けて、ある公会議のエキュメニカルたり得るための条件を、全信徒による受諾に依存せしめた。²⁴⁹⁾ かかる見解は現代の東方教会神学において、幾分修正されながらも一般的に支持されているところから今日においても尚、フィレンツェ公会議の合同締結は無効とみなされている。²⁵⁰⁾

以下には、合同破綻の幾つかの原因のうち、シュロプロスや彼の後継者によって重要視されている東方教会内の世論が取り上げられ、次いでフィリオクェ補挿句が再検討される。もちろん、これら二つは必ずしも破綻の全てを語るものではないが、合同破綻の神学的核心を浮き彫りにしてくれるものであるので、この二点に焦点を合わせたい。

4.3.1. 東方教会内の世論

フィレンツェ公会議上締結された合同が、特に、東方教会信徒によって受諾されなかった事実は、歴史的・研究上繰り返し登場してくるものである。²⁵¹⁾ しかしこれは、先にみた、バーゼル公会議の使節たちの報告を想起する時、必ずしも、当然なものと言うわけでもない。シュロプロスによれば信徒たちの反発は、その議員教父たちの帰郷の途上既に惹起せしめられたものである、とみられている。たとえば、往路イタリアに向けての出帆時、心熱い態度をもって見送ったコルフ島の信徒たちは、帰郷途上、寄港した時には、逆に蔑みの表情をもって議員教父たちにこう言っている。

「むしろあなたは公会議に列席しない方がまだましだったのに。かの議場においてあなたは何か良いことをなされたとおっしゃるのですか。」²⁵²⁾

また、メトーネ島及びエウベアにおける寄港の際にも同様な批判のみを受けたと、彼は記している。²⁵³⁾ところが、かかる暗い面を見せる記録は教皇エウゲニウス四世の言及するある報告に矛盾する。彼は自己の使節ガラトーニ宛の書簡の中で次の如く認めている。

「キリストにおいて愛するわが息子ビザンティン皇帝とあなたとが共にここを出立した後、メトーネ、コローネ、エウベア及びペレポネソスにおけるあなた方の寄港についての報告を受け取った。それによれば、それらの地では、東西両教会の賛たる合同が宣言され、かの地の市民たちは、それを喜びのうちに受諾したと言う。」²⁵⁴⁾

この書簡に認められた如き肯定的な描写は、1444年—48年に至るまで、ギリシャで教皇特使をつとめたイシドロスによっても確認されている。離職後エウゲニウス四世に手渡された彼の覚え書によれば、その地域の信徒たちの中には合同を拒否する人も一部いるにはいるが、大部分の市民はそれを受諾している、とされている。²⁵⁵⁾

かかる西方教会側の根本資料をさほど単純に信頼しない研究家は、当時の東方教会側の記録家の著述に目を通すがよからう。そうすれば、シュロプロスの報告したメトーネ島の信徒たちの態度は、はるかに肯定的態度として、浮き彫りにされてくる。たとえば、ランブロスの年代記によると、メトーネ島においては二日間にわたって、西方教会と東方教会の典礼が交互に挙行され、両教会の聖職者たち及び信徒たちが、それに多数参加した模様である。²⁵⁶⁾シュロプロスはしかし、かかる共同主催の典礼について多くを書き記すことを控えたい理由があったようである。なぜなら帰郷するや否やそれはコンスタンティノープルで激しい批判の対象となったからである。²⁵⁷⁾

帰国の際に、拒否ないし批判の意志表示として冷淡に迎えられた議員神父についての記録は、シュロプロス以外の記録にも幾つか残されている。しかしそれらはフィレンツェ公会議の二、三十年後に編集されたものであ

る。その中で報告を拾ってみると、たとえば、ヨハネス・プルジアデノスは、マルコスが、コンスタンティノープルに上陸した時には、信徒たちにあたかも第二のモーシェ・アaronの出現かの如くに大歓呼をもって迎えられたと伝えている。なぜなら、彼こそフィレンツェ公会議において伝統に忠実な唯一の教父であったと信徒たちにみなされていたからだと記録している。²⁵⁸⁾ そして、ミカエル・ドウカスによると、マルコス以外の他の全議員教父たちは上陸の際に「信仰を金で売り、ラテン人たちへの恐怖から合同憲章に署名した者共め！」と信徒たちによって酷な罵声を浴びせられたようである。²⁵⁹⁾

ところで、かかる賄賂批判は、当時、信徒たち一般のうちにかなり取り沙汰されていたが、その後も数十年にわたって、対フィレンツェ公会議論駁を目的として執拗に論争を惹起せしめた。²⁶⁰⁾ なかでも、東方教会の財務担当シュロプロスは、かかる批判の矢面に立たされたようである。²⁶¹⁾ しかし彼個人にとって、より酷な事態は、彼が他の聖職者たちから全く孤立せしめられたことにある。彼自ら記すところによれば、彼のように合同憲章に署名した聖職者は、まず聖ソフィア大聖堂の典礼から除外された。後、再び皇帝の勸告によって彼らが原状に復した時、一応はどうか容れられたものの、その時には、他の聖職者たちが、大聖堂から離れてしまった。²⁶²⁾ 1440年8月25日のガラトニー宛のエウゲニウス四世の書簡から明らかになることであるが、かかる一連の事件については教皇彼自身も耳にしていたことである。²⁶³⁾ シュロプロスの記述によると、彼以外の他の合同派議員たちも一般信徒たちによって徹底的に無視された。かかる酷な状況を説明するために、彼はある教会の主任司祭にまつわる挿話を書き残している。その主任司祭は、新総主教の着座式をひと目見たいと願っていた、そのため、合同推進派として選出されたメトロファネス二世の着座式に列式した。式後自分の教会に帰り、晩課の鐘を鳴したが、誰一人として彼の教会に足を踏み入れる者はなかった。なぜなら、彼はメトロファネスの着座式に列席したことにより、全信徒から合同派の一人と目されたから

である。そこで彼は、決して合同派に属する者ではなく、参列の動機は純粹に好奇心からであり、合同派である新総主教とは、今も後も一切無縁であることを宣言することにより、ようやく信徒たちは再び彼の教会に現われるようになった、と。かかるエピソードをもってシュロプロスは「最もキリスト教的である彼ら信徒が、教会の健全な教えに示す態度及び誤謬と異国的教説に対して示す強い拒絶反応」が如何なるものであるかを訴えている。²⁶⁴⁾

ところが、同じ儀式について、全く別の観点から教皇の使節ガレートニは、1440年6月16日の私信の中で、修道士、司祭、及び信徒多数が着座式のため、聖ソフィア聖堂に参集するのを目のあたりにしたことと関連させて、「この町ではもはやラテン人、ギリシャ人の区別はない。ラテン人はギリシャ人の感謝の祭儀及び典礼一般に参加し、逆にギリシャ人はラテン人のそれに参加している」と書き送っている。²⁶⁵⁾ 先のシュロプロスの記述では、メトロファネスが信徒から徹底的に拒否されていたかの如き印象を与えるのであるが、マルコス自身かかる印象を改めてくれる。すなわち彼は新主教を無条件に自分の頭として受け入れるものであり、誠実で敬虔な男という評判に違ふことなく、正統信仰保持故に虐られている自分の如き人々のために献身してくれるよう嘆願している。²⁶⁶⁾

上にシュロプロスを幾つかの資料と比較対照してきたが、これをもって彼は偽りを記録し報告していると断定はしたくないが、彼の視野は、合同憲章署名の無効宣言や、あるいは多くの批判の中で、うずき続けた良心の呵責故に、かなり狭いものとなっていることは断言出来よう、先にひとつの挿話として挙げた主任司祭の例は真実であるかも知れない。しかしそれは決して事実全体ではなかったであろう。ここでシュプロスが、最も「キリスト教的な信徒の健全な信仰心」について書き残していることは、必ずしも文字どおり真実そのものとして受けとられる必要もなからう。結局、合同がギリシャ人信徒、修道士たち、並びに司祭たち故に破綻したとしても、それは彼らが発端からして純粹感情的にのみ反西方教會的であったと

いうことを意味するものではない。²⁶⁷⁾むしろその理由は、マルコスを取り巻いていた小さくはあったが、固い絆で結ばれていた少数グループに求められるべきである。²⁶⁸⁾つまり、彼らにしてみれば、フィレンツェ公会議の妥協に対し、世論をしてそれが不当であるとみなさしめることに成功したわけである。だからと言って、第四次十字軍以来ずっと、存在していた反西方教会へのルサンティマンが、合同破綻に果たした内的役割を決して否定するつもりはない。²⁶⁹⁾むしろここで強調したいことは、東方教会は根本的に的はずれであり、その反フィレンツェ合同的教理上の立場は主に感情的反発に基くものであった、とする西方教會的視座からの歴史的独断と偏見のみを拒否したい、と言うことである。

4.3.2. 信条補挿句

合同の破綻について^{・・・・}神学的視座からみなおすと、その終局的原因は、そもそも合同を可能にした妥協そのものに見出される。はっきり言って、東方教会は西方教会の、信条修正権を容認し得る余地はなかったのである。したがって、スコラリオスが再三強調する如く、もし、件の補挿句さえ信条から削除されたとすれば、彼のみか他の反合同派の人たちもフィレンツェ合同を受諾出来たに違いないのである。²⁷⁰⁾

かかる見解の背後にある神学的関心をよりの確に把握し得るために、ここでひとつのエピソードを紹介したい。実はシュロプロスの帰郷紀行はこれをもって書き始められている。²⁷¹⁾1439年8月26日、皇帝はフィレンツェを後にしている。²⁷²⁾シュロプロスの如き、いわゆる一般聖職者はそれ以前、ベネツィアから出帆するためにボローニヤに向っていた。そこでたまたま偶然に、逆にフィレンツェへ向っていた「イギリスの使節団」と出くわし、ボローニヤのしかも同じ屋根の下に宿泊することになった。彼らの話題は、当然、締結されたばかりの合同についてであった、とシュロプロスは記録している。²⁷³⁾

ところで、それをめぐって両者間で交わされた話題の模様をつきとめる

ためには、以下の二点が考慮さるべきであろう。すなわち、第一に、フィレンツェ公会議へのイギリス使節団は、歴史的に存在しなかったと言う事実。²⁷⁴⁾ 第二に、その話題の内容は一見して、北ヨーロッパ人的発想によるものではあり得ない。²⁷⁵⁾ しかるに、仮りにその時のギリシャ人の相手がラテン人であったとしても、話の内容は歴史的に辻褄の合うものではなく、詰まるところ、シュロプロスの記録の意図は、東方教会に向けて記述されたものであるということが言える。しかも、ラテン人にさえも「フィレンツェ公会議は、微塵も合同的性格を有するものではない」²⁷⁶⁾ と語らせているところを見れば、彼の目的は東方教会に対して強調するところにおかれたもののようである。それ故、万一、かかるラテン人との遭遇の可能性があったとしても、それはシュロプロスが単に、反合同的意図による論証の枠づけをしたものであることを示すにすぎない。それ故、以下に引用される件の話題は、実際には、コンスタンティノープルに留っていた議員教父以外のギリシャ人（A）と今公会議から帰国したばかりのギリシャ人（B）との間の会話として理解されてよい。根本資料においては、実際にはAは一人称複数形で記述されているが、これを三人称複数に置き直すと、上の説明が明瞭になろう。ここでは一応原形のまま提示する。

A—1. お前たちは一体全体どのように合同したのか。お前たちは、我々の信仰告白を受容したのかそれとも逆に我々の代表議員がお前たちの教理を受容したのか。（514, 20—22）

B—1. 我々がラテン人の信仰告白を承認したのでもなく、彼らがギリシャ人のそれを承認したのでもない。むしろ我々は双方の信仰告白をそれぞれ検討した結果、相互に矛盾対立するものではないという結論に至った。故に双方は現状のまま各々の信仰告白を唱えることを認め合い、合同に至るべく決定されたのだ。（同 514, 22—516, 2）

A—2. そうだとすれば、補挿句については、一体何が決定されたというのだ。我々の代議員はそれを削除したのか、それとも、お前たちが逆にそれを補挿したのか。（同 516, 2—3）

- B—2. いずれでもない。我々はそれを補挿しなかったし、ラテン人もそれを削除しなかった。むしろ、我々が補挿句なしに信条を唱え、そしてラテン人は補挿したままで、信条を唱えることが承認されたのだ。(同 4—5)
- A—3. それでは聖体のパンに関しては一体何が決定されたのか。我々は種入りパンを使い、お前たちは種なしパンを使うことが決定されたのか。(同 6—7)
- B—3. いずれでもない。我々は種入りパン、ラテン人はしかし、種なしパンを使い続ける。(同 7—8)
- A—4. それでは定義 (*ῥησις*) が作成されたのか。ならば、その中で信条はどのように叙述されているのか。補挿句なしか、それとも補挿句つきか。(同 8—9)
- B—4. 信条については定義の中では全く叙述されていない。(同 9—10)
- A—5. それでは一体、信条のない定義なんぞどんな定義であろうか。そして、かかる定義を提示するエキュメニカル公会議は、どんなものであろうか。つまり、信条は定義の中で提示されてはいない。しかも、種入りパンで祭儀を行うべきか、あるいは種なしパンですべきか、それさえも決議されていない。その上、補挿句はラテン人からは削除もされなかったし、ギリシャ人によって補挿されるところともならなかった。三一論教理に関しては、ギリシャあるいはラテンのいずれの立場をとるべきか決定するには至らなかった。むしろ、各々の教会は固有の信条を唱えるべきであるというところに至ったのだと言う。要するに、お前たちの言う合同とは、いかに考えようと決して合同などではないのだ。(同 10—16)

ここで二重の反論が、フィレンツェ合同に向けられている。すなわち、内容的にみればそれは東西両教会間の諸論争点を未解決のままに放置しておく弱腰な妥結であるとするもの (A B 1—3)。形式的にみれば、それはエキュメニカル公会議固有の教理的性格が欠如している、とするものであ

る。(A B 4—5)

さて、第一の弱腰な妥結とは、異なる三一論教理の相互承認(A B 1—2)及び異なる典礼の相互認可(A B—3)による。なおフィレンツェ公会議によって決議された三一論教理は、決して東西の異なる立場を承認してはいない。むしろ西方教会が、東方教会のそれを強引に自分の篩にかけて完全に西方化してしまった。²⁷⁷⁾ それ故この教理決定を弱腰な妥結とする反合同派の見方は意外に映るかも知れない。しかし、ここでは東方教会にとって実に典型とも言える教理一般の頌榮的性格が考慮さるべきである。つまり、スコラリオスの言うとおりに、心で信じることを口でも告白せねばならないのである。しかるに頌榮そのものは、信条であり、その東方教会的形式が正統と承認されるとすれば、西方教会的それは正統ではありえないことになる。²⁷⁸⁾

ここでフィレンツェ妥協の第一の問題が浮かび上ってくる。すなわち、妥協の内容はあまりにも主知主義的傾向に偏している、というのは、その妥協を締結せしめたのは、西方教会の次のような考慮があった。すなわち教理的定義をもって、『聖霊は父より発生する』という信条の箇条がフォティオス神学の『聖霊は父よりのみ発出する』という理解を斥けた後、信条における西方教会流の択一的形式『聖霊は父と子より発出する』の受諾の要求はもはや西方教会には不要であった。なぜなら、西方教会は、口で告白することを、心でもって信仰するという基本的考えがあったからである。²⁷⁹⁾ しかし東方教会の信徒たちには、西方教会の考えたように、口で告白することを即、心で信仰するということは全く思いもつかなかった。結局、典礼の中で『聖霊は父より発出する』という信条の箇条が唱えられるとき、東方教会の誰であれ、それを必然的に『父よりのみ発出する』と心の中で信仰していた。したがって、東西両教会の各々異なる信条を相互承認したフィレンツェ合同は、弱腰な妥協としかみなされなかったわけである。これがマルコス・オイゲニコス及び彼の一派のフィレンツェ合同を激しく攻撃した基本的地平であった。

さて、形式的にみる第二点（A B 4—5）をもって、信条補挿句問題はさらに鮮明になる。つまり、フィレンツェ公会議の決議が全教会を拘束するものとなり得るためには、それはそれ以前の古代の七つのエキュメニカル公会議と連繋される必要がある。しかるにフィレンツェ公会議はそれらの会議のなした如く、定義文の冒頭に信条をかかげることを不可欠絶対条件とされるが、その実行を断念せざるを得なかった。なぜなら、全教会の信仰を同じくする唯一の信条がもはや存在しなかったからである。それ故東方教会にとって、フィレンツェの教理的決議は無効とみなされるに至ったのである。

ここに実は、フィレンツェ合同の[・][・][・]核心問題が浮き彫りにされてくる。つまり、可視的しるしなしに東西双方間に信仰上の合同また過去の教会との一致が果してあり得るのかというこの問いこそが、マルコスによって提起された最大の問題である。彼は公会議の後、東方教会の『全信徒宛の回勅』を著し、その中で彼も、シュロプロスの記述した先の話題においてと同様、まずフィレンツェ合同の締約条文を逐一取り上げ、それらがいかに弱腰な妥協であるかを明示する。²⁸⁰⁾ その後、彼は合同の形式的問題性に触れて次の如く述べる。

「可視的しるしさえも保持していない合同は、一体いかなる合同であり得るのか。かの議員教父たちは、話し合いの結果として、ただ、相互に各々の立場を承認し合っただけではないか。古代教父たちの伝統を無視して、一体合同締結が可能であり得るのか。」²⁸¹⁾

ここで、マルコスが可視的しるしとして要求しているものの作用効果として、全教会の水平的連繋及び垂直的永続性という二重の保証が明示されるべきことを意味している。しかしその作用は古代教会より伝統的にもたらされた共通信条のみに保有されているために、信条こそが、現在のキリスト者相互を同じ絆に結合させると同時に伝統の教会とも結合させる唯一のものである。それ故、信条問題、ひいては信条補挿問題は、如何にしても

避けて通れない重大なものなのである。

5. 結 論

十九世紀以降の歴史的研究によって明らかにされているとおり、教会分裂は、かの1054年に生じたのではなく、それよりずっと前に惹起されたプロセスを経ることにより、十三世紀に入って、初めて既成事実となっている。さらにその全プロセスを通じて基調として流れている神学的要因の他に、民族的風土的要因並びに政治的経済的利害も複雑に錯綜していたのである。なお本稿において示されたとおり、それらの一切の中核には、常にフィリオクェが存在していたし、教会分裂をめぐる神学的及び非神学的要因のすべてが、この句の中に最も凝縮された形で見出される。その際、鍵となっているのは、フィリオクェの包含する三一論教義よりも、全教会共通の信条にかかる言葉を補挿した西方教会のその独断行為である。なぜなら、信条の拡大もしくは縮小をめぐるその不可触性に関しては、エフェゾス公会議以降、古代の全エキュメニカル公会議を通じて厳しく禁止されていたことであり、かかる厳禁令をもって教父たちは後世の教会に、信仰における一致を示すような可視的しるしを残し得ることを意図していたからである。しかるに、東方教会からすれば、西方教会の補挿行為は、この禁令の形式のみかその精神までもを犯し、信仰における全教会の一致を破ったことは、火を見るよりも明らかである。他方、西方教会は、東方教会や、七つのエキュメニカル公会議の古代教会との連繫を見失うにつれて、中世盛紀以降、ますますローマ教皇の地位に注目し、彼固有の「教導職」(magisterium)との一致、とりわけ彼によって発布される教義の承諾を、信仰における一致の可視的しるしの集約とみなすようになっていた。しかるに、西方教会からすれば、教皇は補挿行為を認可し得たのみでなく、補挿された句に含意されている三一論を信すべき教理として、第二リヨン公会議上、発布し得たわけである。したがって、補挿行為に対する東方教会

側の批判は根拠のないものであり、聖霊の発出を『父よりのみ』とするフォティオスの三一論は否認さるべきであるとみなされたわけである。

教会史上、これら二つの相反する立場についてはただ一回のみ、すなわち、ビザンティン帝国没落の直前に開催されたフィレンツェ公会議において、両者の最も有力な知識人と最高の権力者が一同に会し、公に議論が戦わされた。Y. ユンガールが指摘するとおり、今日、両教会間に開始されつつある神学的対話も、いずれフィレンツェ公会議の当時直面していたその同じ問題にぶつかることになるだろう。²⁸²⁾ 本稿から明らかなとおり、この問題の核心はローマ教皇首位権そのもの、もしくは東西の異なる三一論教理にあったのではなく、フィリオクェ補挿行為の可否をめぐる点にあった。純粹に神学的側面からみた場合、この問題は信仰における一致が如何なる可視的しるしのうちに確認され得るのかという問いにかかっていた。双方の立場からすれば、このしるしが全教会の各時代における水平的連繋と伝統における垂直的永続性との二つを具現化する機能を有しているものである。しかるに、西方教会固有の立場は、上の二重の機能は教皇の教導職に収斂されるとするものであった。教皇はその都度の歴史的状況に応じて伝統を解釈し、今、ここで、信すべきことは何であるかを決定し得るからである。しかるに、再合同のためになされた妥協も、教皇自らそれを承認したが故に、西方教会にとっては決して何ら問題を含むものではなく、正当なものなのであった。他方、東方教会の立場は、信条のみが上の二重の機能を果し得るとされた。なぜなら、古代教会の信仰はその中で十分な明瞭さをもって呈示されており、それ以上のものは各地方の教会統治者により、その都度の歴史的状況に応じて、信徒たちに呈示さるべきものだからである。しかるにそこから教理的多様性が帰結されるとしても、信仰そのものの統一性を危うくする筈はない。なぜなら、過去において教会が信じたこと及び現代においてもなお全教会が信じなければならないことは、信条の中に要約されているからである。信条は、かかる機能を果たしているが故に不可触であり、それさえ堅持されかつそれと矛盾対立しなければ

全教会は、水平的にも垂直的にも常に一致を保ち得るとする。しかるに再合同のためになされた妥協は、一致・合同の具体的可視的しるしであるはずの信条が、実際には東西相互に異なるものとなるがために問題とさるべきである。

かくして、両者間の正統性の基準も各々異っている。西方教会においては、教導職によって呈示される教えを受け入れる者は誰であれ誤ることなく正統な信仰を保持しているとみなされる。これに注目する限りは、正統性の基準はより形式に傾斜していると考えられる。そこでは、教えに対する各人の同意に重きがある。他方、東方教会においては、信条として結実している古代エキュメニカル公会議の固定した内容に基準が置かれる。この二点は便宜上、東西教会のアクセントを特徴づけるためにことさら強く表現したものであって、両者は基本的に相容れないものとみなさるべきものではない。というのは、古来より伝達された教理はあらゆる時代の信徒たちにより信仰の同意が求められており、かかる同意は正統性の一つの基準となっているからである。他方、古来より伝達された教理のみをもっては、必ずしも信仰に関わるすべての問題が解決され得るわけではない。したがって、各時代の信徒たちには、その都度、信すべき教理を呈示する教導職も是非必要であり、その教えに対する同意もまた正統性の一つの基準となる。これら二つの間に均衡が保たれるとすれば、各信徒の正統性のみでなく全教会の一致も保証されるが、フィリオクエをめぐるフィレンツェ公会議の妥協は、一方の基準のもとに、他方を従属させることをしたために、この均衡を破壊したものであった。

そこでは、可視的しるしは、信条によってのみ古来のまま堅持されるが故に、フィリオクエは信条から削除さるべきであるとする東方の内容的基準は、教皇の承認のもとに信条に補挿されたとする西方の形式的基準に譲歩した。しかし、それが実際、神学的に正当であるか否かについては十分な検討がなされていなかった。というのも、その解決に際して教皇の首位性が議論されはしたが、それは主に裁治権についてのみ討議され、教導職

についてはほとんど究明されなかったからである。²⁸³⁾

さて、1979年11月30日現教皇ヨハネス・パウルス二世とコンスタンティノーブル総主教ディミトリオス一世は、かつてビザンティン帝国の首都であったイスタンブールにおいて、共同声明を發布し、両教会の代表者からなる神学委員会の設立を公にした。この委員会の目的は、今もなお分裂を続けている教会における問題のうち、とりわけ神学的諸問題の解決を図ることとされている。²⁸⁴⁾しかるに、東西両教会間において、合同実現のためには、何が神学的に究明するべきであろうか。中世における分裂の背景を見る限りでは、それはフィリオクエ問題であると言える。なぜなら純粹神学的観点からみた場合、そこでただ一回のみ実現したフィレンツェ合同もフィリオクエをめぐる妥協故に破綻を来たしたからである。したがって同じ失敗を繰り返さないために、これについての検討が加えられ究明するべきであろう。これをめぐって、如何なる解決に至るべきかをここで具体的に提示することは控え、さし当って次の二つの問いを投げかけることにしたい。

1) フィレンツェ公会議における合同派はフィリオクエ補挿句を、オイコノミアをもって容認したのであるが、果してそれは誤りであったのだろうか。これについては、最終的には東方教会神学、つまりオイコノミアをめぐる神学が解答すべきである。その際、フィリオクエは今日の西方教会にとっても伝統的なものであるから、そう簡単に否認され得るものではないことが念頭におかれるべきであろう。

2) フィリオクエ補挿行為は、かなり恣意的に遂行され、しばしばイデオロギー的に濫用されたことが認めらるべきではなかろうか。これについては、西方教会には深い反省の必要が迫られよう。A. デ・ハルレーに言わせると、西方教会は今こそ東方教会の批判に応答し、再びフィリオクエを信条の中から削除すべきではなかろうかと提案している。²⁸⁵⁾少なくとも実践するべきことは、東方教会に対して許しを乞うことではなかろうか。真実、直接に、かつ新たにオイコノミアによる容認を乞うべきであろう。

註

174. この譲歩は純粹神学的要因ばかりでなく政治的利害も絡んでいた。手短かに言えば東方教会はトルコ人の侵功に対し、西ヨーロッパの軍事的援助を必要としていたが故に、再合同はその目論見の実現化のためのいわば取り引き的役割を果たし得るものであった。他方西方教会そのものは当時、フィレンツェ公会議上に集った教皇主義者とバーゼル公会議上に集った公会議主義者とに分離している状況にあったが、後者の批判や改革活動的的となった教皇エウゲニウス四世はなんとか東方教会との合同を計り、勢力増大を企てるべく意図していた。両者共の政治的動機づけについては、拙著 *Filioque*, 上掲書274-285. エウゲニウス四世とバーゼル公会議との関係について最良の研究は、J. W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden 1978. を参照。しかし、著者の次の意見はフィレンツェ公会議そのものの意義を正当に評価し得ない。45: “The decree of union between the Latin and the Greek churches... can be regarded as little more than an agreement between Eugenius and the Greek emperor... supported on each side by a number of bishops and ecclesiastics who depended on them.” とりわけ、バーゼル公会議の議長を務めたチェザリーニ枢機卿が同公会議を放棄し、フィレンツェ公会議に移って、何故、そこで中心的役割を演じたかについてはまったく説明し得ない。チェザリーニの動機づけについては、G. CHRISTIANSON, *Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years, 1431-1438*, St. Ottilien 1979, 特に 149-191.
175. H. G. BECK, *Die byzantinische Kirche. Das Zeitalter des Palamismus*, in: H. JEDIN(ed), *Handbuch der Kirchengeschichte III/2*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 598.
176. これについては、J. GILL, *Florence*, 上掲書 22-25; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirche auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz*, Paderborn 1966, 28-34; 上掲拙著 *Filioque*, 288-292.
177. 特に EP I 23, 24-29; 26, 21-23.
178. 特に DGE 5, 12-15; 6, 14-20; 15, 20-23; 20, 20-21.

179. DGE 5, 16-23.
180. DGE 16, 7-20, 18 を DGE 8, 2-3 と比較せよ。
181. DGE 8, 23-15, 15, 特に 8, 13-16.
182. 出典は、注 177 にある。
183. Unio Grecorum に言及する箇所, Ep I 64, 14-15; 110, 3; 114, 7-8; Ep II 11, 22-23; 19, 5; 31, 30; 32, 5; 35, 3-4. 24; 36, 8. 13. または orientalis et occidentalis ecclesie unio 言及する箇所, EP I 60, 18-19; 69, 9. 20; 70, 6-7; 84, 26; 96, 35-36; 97, 6-7; 98, 23; 111, 4, 21; Ep II 8, 9-10; 13, 13-14; 14, 17-18. さらに unio ecclesiarum 言及する箇所 EP I 65, 15; 69, 20; 70, 6-7; 75, 20-28; 84, 6-7; 89, 19-20; 102, 4; 103, 3; 109, 15; 117, 30-32; Ep II 37, 12-13; 41, 12-13; 54, 2.
184. このことは、Syr 270, 16-20 によって記録される。
185. PD 33, 21-26.
186. これについては上掲拙論『三位一体論』2-11.
187. 同書, 34-36.
188. Syr 432, 1-8.
189. COD 314, 8-21 を AC 26, 5-27, 16; Syr 430, 35-432, 1 と比較せよ。
190. さらに詳しくは上掲拙論『三位一体論』36-41.
191. AG 217, 16-20. 同様に Syr 358, 6-10.
192. AG 217, 32-34.
193. AG 218, 1-6.
194. AG 219, 32-220, 3.
195. Syr 426, 23-35.
196. Syr 430, 6-8.
197. Schol 8, 11-34. スコラーリオスの生涯人格思想については、J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1954, 79-94; S. G. PAPADOPOULOS, *Thomas in Byzanz*, in: ThPh 49 (1974), 276-304 特に 286-287. 296-297; G. PODSKALSKY, *Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadius II. Scholarios*, 同書 305-323.
198. Schol 75, 5-10.
199. 上掲拙論『三位一体論』38-40.
200. AL 239, 32-37.
201. これについては、AG 446, 30-447, 4.
202. COD 527, 17-22.

203. マルコス・オイゲニコスの積極的再評価をめぐって, V. GRUMEL, *Marc d' Ephèse. Vie, écrits, doctrine*, in: *Estudis Franciscans* 36 (1925), 425-448; J. GILL, *Personalities*, 上掲著 55-64. C. N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicos and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of his Personality*, Thessalonique 1974 参照。
204. PO 458, 9-13.
205. たとえば, Schol 11, 2-12, 9; OD 73, 13-19. 具体的背景については, F. BABINGER, *Mahomet II. le Conquérant et son temps (1432-1481)*, Paris 1954, 28 参照。
206. たとえば, Schol 34, 28-32; 35, 13-31; 39, 23-35; 51, 34-52, 2.
207. Schol 51, 4-52, 2; 117, 14-22.
208. Schol 116, 25-117, 5.
209. これについては C. DOYVOUNIOTIS, *The Principle of Economy*, in: CQR 6 (1933), 63-101; F. J. THOMSON, *Economy*, in: JThS 16 (1965), 368-420; K. DUCHATELEZ, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, in: NRTh 92 (1970), 267-292; J. KOTSONIS, *Problemes de l'Economie ecclésiastique*, Gembloux 1971; Y. CONGAR, *Gedanken zu einer Theologie der "Ökonomie" in der lateinischen Tradition*, in: ThGl 65 (1975), 161-203. 特に 176-188.
210. H. W. G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, 940-943.
211. 最良の研究, K. DUCHATELEZ, *La "condescence" divine et l'histoire du salut*, in: NRTh 95 (1973), 593-621; 同, *La "philanthropia" de Dieu dans l'Antiquité greque surtout patristique*, in: *Communio* 9 (1976), 233-255.
212. BASILAIOS, *ep. Pall.* = PG 26, 1168 D; GREGORIOS Naz., *Or.* 42, 14 = PG 36, 473 C; ATHANASIOS, *De sententia Dionysii* = PG 25, 516 B.
213. R. L. LANGSFORD-JAMES, *A Dictionary of the Eastern Orthodox Church*, London 1923, 47-49. 公式の意志表明は, *L' economie dans l' Eglise orthodox. Rapport soumis à la 1^{re} conférence panorthodoxe preconciliaire*, in: *Istina* 18 (1973), 372-383.
214. J. KOTSONIS, *Economie ecclésiastique*, 上掲書 153-154.
215. Syr 414, 26-28. 全体については, Syr 414, 25-416, 8.

216. これについては, Syr 416, 1-2; 444, 29-446, 15; PO 476, 19-24; 478, 25-29.
217. PD 26, 12-37 を PD 70, 15-20 と比較せよ。同様な見解は, OD 13, 18-33; 15, 21-16, 13.
218. PD 102, 38-103, 10.
219. Schol 56, 30-31. 全体については, Schol 55, 26-57, 2.
220. AG 31, 24-30.
221. これについては, PD 25, 12-26, 37.
222. これについては, Syr 196, 1-198, 20 を Frag 60, 1-16 と比較せよ。
223. 悪天候について, Syr 198, 21-33; 208, 16-210, 8. トルコ入海賊については, Syr 200, 1-19; 202, 15-28; 618, 12-14.
224. Schol 12, 17-13, 6 において, スコラリオスはフィレンツェ公会議中, 同国人にこれを想起させる。
225. Schol 27, 31-28, 4.
226. これについては, F. DVORNIC, *Schism* 上掲書 6-31.
227. これを強調するのはとりわけ Schol 54, 7-30; PG 160, 119 B-C; 157 B-C; 196 C.
228. PG 160, 157 C. PO 452, 4-17 は, 反論の対象となっている。
229. OD 7, 7-15.
230. E. CECCONI, *Studi storici*, 上掲書 LXXXI. Syr 130, 21-134, 2 をも参照。
231. 同書 LXXIX.
232. これについては, AG 12, 1-18, 21; AL 28, 14-32, 8; Syr 244, 15-24; Frag 34, 35-35, 18.
233. たとえば, ODM 4, 1-2; 7, 15-19; 8, 8-11.
234. Syr 148, 11-152, 2; 584, 7-34 によると, とりわけ皇帝はこの見解を述べた。
235. Fan 6-22, 6, 2-4. 9-17; 14, 27-15, 9; 17, 30-18, 10 において, この見解は当時西方教会に通用する一般説として取り上げられる。これについては, B. SCHULTZE, *Das letzte Einigungskonzil theologisch gesehen*, in: OrChrP 25 (1959), 288-309; 同, *Das Unionskonzil von Ferrara und Florenz*, in: B. SCHULTZE/JOHANNES CHRYSOSTOMUS (ed), *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, Salzburg 1961, 131-153 163-144, 著者によると 東方教会の議員教父たちは, 再合同の締結以後初めて完全な意味におけるエキュメニカル公会議の構成委員となったが, 最初からの真の意味におけるメンバーは西方教会の教父

- 議員のみであった。それに対する、S. MÖSL, *Des theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-1445)*, Innsbruck 1974 の反論に応じて、シュルツェは自己の立場をあらため、東方教会の議員たちも真の構成委員と認める。B. SCHULTZE, *Zur Frage der Einheit des Lehr- und Hirtenamtes katholischer und orthodoxer Bischöfe gestern und heute*, in: ZKTh 98 (1976), 293-315.
236. EP I 100, 17-20; 101, 3-4; 102, 3-6; 104, 12-15 において、教皇は当時どこでも通用した考えしか述べない故に次のような見解には無理があると思われる。J. W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 上掲書 43:
“Eugenius used his council, which he characterized at all times as ecumenical, in order to condemn the council of Basel.”
237. Frag 3-24; 52, 27-34; 35, 24-25; 45, 7-8; 50, 2-4.
238. これについて, Frag 24, 24; 45, 10; 52, 7.
239. これについては, AG 26, 29-32; Syr 307, 7-10; 518, 2-5; Schol 63, 25-64, 4.
240. この事件については, AG 26, 59-66, 7; AL 41, 32-43, 23; Syr 328, 15-330, 5; Is 1-8. 解釈としては, G. HOFMAN, *Ferrara*, 上掲書 426-428; J. GILL, *Florence*, 上掲書 146-147.
241. Is 5, 12-14.
242. AG 66, 11-25. 同様に AG 53, 9-22=AL 40, 32-37; Syr 326, 23-26.
243. L. ALLATIUS, *De perpetua consensione*, 上掲書 939-945.
244. 同書, 939-942=ODM 69-72.
245. ODM 69, 19-22.
246. J. GILL, *Personalities*, 上掲書, 213-221, 特に, 212. 220-221.
247. 特に *Œuvres* 3, 194-195; Syr 546, 6-552, 9; 558, 34-566, 11.
248. Syr 516, 19-520, 22.
249. A. S. CHOMJAKOV, *L' Église latine et le protestantisme au point de vue de l' Église d' Orient*, Lausanne-Vevay 1872. 62-63.
250. たとえば, T. WARE, *Orthodox*, 上掲書 257; P. EVDOKIMOV, *Ortodossia*, 上掲書 228; J. N. KARMIRIS, *Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen katholischen Kirche*, in: P. BRATSIOTIS (ed), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970, 19-20.
251. たとえば, L. MOHLER, *Bessarion* 1, 上掲書 30. 38; D. J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East*, 上掲書 85-87. 102; I. ŠEVČEN-

- KO. *Intellectual Repercussions of the Council of Florence*, in: ChH 24 (1955), 298-299. より慎重な立場をとるのは, J. GILL, *Florence*, 上掲場 349-411; J. MACHA, *Unification*, 上掲書 99. 126. 134. 140. 142-143.
252. Syr 534, 24-25. 全体については, Syr 534, 22-536, 4.
253. Syr 536, 7-538, 11.
254. EP III 17, 3-7.
255. Is 84, 20-85, 15 これについては, J. GILL, *Florence*, 上掲書 389-390 参照。
256. S. LAMBROS, *Παλαιολογικά καὶ Πελοποννησιακά*. Athenai 1925, 362.
257. これについては, Syr 536, 22-24; 538, 3-6 を Syr 526, 11-530, 26 と比較せよ。
258. PG 159, 992 A-D; 1105 A-B.
259. J. BECKER (ed), *Michaelis Ducas Nepotis Historia Byzantina*, Bonn 1834, 215-216 (伊訳 459).
260. このような攻撃をはじめて表面化させたのは, マルコス・オイゲニコスであったらしい (PO 450. 20-25; 454, 13-18) 同様に, 公会議に出席したグレゴリオス・マメも即座にこの批判を拒否し, ラテン側より受けた金銭は約束の生活費であると反論した (PG 160, 132 C. 168 B). しかし, にもかかわらずこの批判はその後数十年間, フィレンツェ公会議に反対する人々により繰り返された (*Œuvres* 3, 146; PG 159, 981 B. 984 D-(95 D; AS 60, 3-62, 16; 71, 14; 75, 3-18).
261. これを強調する。J. GILL, *Personalities*, 上掲書 146-147. 155. 166 参照。
262. Syr 546, 6-548, 26.
263. Ep III 17, 22-28.
264. Syr 556, 18-20. 全体については, Syr 554, 24-556, 20.
265. G. HOFMANN (ed), *Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte*, in: OrChrA 32 (1933), 9.
266. PO 475, 12-15. 全体については, PO 475-476.
267. この点については, J. ŠEVČENKO, *Intellectual Repercussions*, 上掲書 298-299. 特に極端な見解を述べている。
268. J. GILL, *Florence*, 上掲書 390. 395.
269. これを強調するのは特に, J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East*, 上掲書 1-5. 99-106 参照。

270. *Œuvres* 2, 13-15. 231; 3, 78-84. 115.
271. これについては, Syr 514, 11-556, 22.
272. これについては, AL 266, 14-17; Frag 37, 12-18.
273. これについては, Syr 514, 11-516, 24.
274. J. GILL, *Florence*, 上掲書 131-133; J. W. STIEBER, *Pope Eugenius IV*, 上掲書 40-41. パーゼル公会議と教皇に対する英国の慎重な態度については, A. ZELLFELDER, *England und das Baseler Konzil. Mit einem Urkundenanhang*, Berlin 1913 (repr. Liechtenstein: Lendeln 1966); A. N. E. D. SCHOFIELD, *England and the Council of Basel*, in: AHC 5 (1973), 1-117.
275. たとえば, 定義文の冒頭に 信条をかかげるべきである (Syr 516, 8-12) という発想は西方教会の人々のものでなく, 明らかに東方教会の人々のそれである。
276. Syr 516, 16-24.
277. これについては上掲拙論『三位一体論』38・45.
278. Schol 23, 28-31; 51, 26-52, 2; 117, 15-22.
279. Fan 8, 7-8; AC 49, 28-50, 9.
280. PO 449, 10-451, 3.
281. PO 451, 6-10.
282. 上掲拙著 *Filioque* の紹介に際して, Y. CONGAR, *Bulletin d'Écclésiologie*, in: RSPTh 63 (1979), 257-260 この見解を述べる。
283. これについては, 拙論『フィレンツェ公会議におけるローマ教皇首位権問題について』上中下『アカデミア』人文・自然科学編, 保健体育編 (第27〜29・1977〜1978年) 65-80. 41-63. 31-52.
284. Herkor 34 (1980), 11-13.
285. この見解は上掲拙著 *Filioque* の書評の結論として述べられている。RHE 74 (1979), 415-422, 特に 421.

*The Crucial Problem in Latin-Byzantine
Relations during the Middle Ages (2)*

Hans-Jürgen MARX

The present article is the second and final installment of an attempt at a re-evaluation of the causes which lie at the root of the so-called Great Schism between Eastern and Western Christendom in the Middle Ages. As historians and theologians now generally recognize, the rupture between East and West was not really an event which can be dated exactly. It was something that came about gradually as the result of a long and complicated process, starting well before the notorious year of 1054 and not completed until some time after. Furthermore, in this long and complicated process not only religious motivations were at work, but cultural differences, political antagonisms and naked economic interests also played a quite decisive role. The present article as a whole attempts to show that all these theological and non-theological factors can be most adequately summarized by the one word *filioque*, denoting thereby not so much the trinitarian controversy surrounding this clause, but rather the purely formal fact of its having been interpolated into the Constantinopolitan Creed by the West.

Looking at the controversy from the exclusively theological aspect, as it can be gathered from the discussions between eastern and western representatives at the Council of Florence, the crucial problem lay in the unresolved ecclesiological question as to the kind of visible sign by which union in one and the same faith can be recognized.

For the West, this sign was the living magisterium of the

Church, as represented above all by the pope. Since it was taken for granted that the popes always had approved of the interpolation of the disputed clause into the creed, the eastern remonstrations against it were regarded as being devoid of any serious reason. Furthermore, since the popes had dogmatized the western brand of trinitarian theology contained in the *filioque*, the East would not only have to desist from demanding the deletion of this clause from the creed, it would also have had to accept the trinitarian dogma of the West. At the Council of Florence these two conditions were met by the eastern representatives. They signed a declaration, defining the essential elements of western trinitarian theology as universal dogma and declaring the alteration of the creed as legitimate, without being forced, however, to interpolate the *filioque* into their own, Greek form of the creed. For the West, this compromise was utterly legitimate, since it was centered around the visible sign of union in one and the same faith: the teaching of the pope.

This same compromise, however, involved grave problems for the eastern understanding of the visible sign for union in one and the same faith. This was to be the Constantinopolitan Creed, intended as such by the early Church of the Seven Ecumenical Councils. By explicitly prohibiting any alteration of the original form of the creed, the Ecumenical Councils had intended not only to secure a means of transmitting the essential tenets of the Christian faith to each new generation of believers but also to provide the spiritual realm in which the universal Church at any given time and place could unite herself with the primordial faith experience of the Fathers. Therefore, any tempering with the original form of the creed was seen as threatening the very life stream of the Church. Accordingly, the West would have had to remove this threat by deleting the *filioque* from the creed.

At the Council of Florence the unionist majority, however, decided at last to resign itself to the *fait accompli* and to concede

to the West its particular form of the creed. For this largess, the unionists appealed to the traditional concept of economy. According to this concept, certain deviations from the rule in discipline, liturgy and even dogma may be tolerated, if there is reasonable assurance that divine condescension covers this concession for the greater good of the Church. At the Council of Florence the unionists felt reasonably assured that their concession fell under that condition. For it was not them, but an ecumenical council that was seen as standing at exactly the same authoritative level as the councils of the early Church, which in the last analysis applied economy towards the western deviation from the rule.

However, the anti-unionist minority at the council regarded the application of economy in this particular case as utterly illegitimate. For the prohibition of any alteration of the creed by the early councils was all too explicit. The observance of this rule by the universal Church over centuries — including even the popes until the high Middle Ages — was all too convincing. In short: not even an ecumenical council could repudiate its predecessors and admit of two different signs for union in one and the same faith. Shortly after the Council of Florence, the anti-unionist minority became a rejectionist majority, because a few very good and certainly dedicated theologians succeeded in convincing eastern christians of the illegitimacy of the Florentine compromise. Their reasoning, fundamentally, was not much different from that of the papal West: union in one and the same faith has to be centered around one and the same visible sign for this union. But of course, this visible sign was not the teaching of the pope, as the West was claiming, but the unaltered form of the creed, as the universal Church had been maintaining since the days of the Seven Ecumenical Councils.

With the theological dialogue between East and West just taking off again after an interruption of more than half a

millenium, this reasoning of the anti-unionists in the Middle Ages seems to deserve the most careful of attention — even today.