

敬虔主義における罪理解 — シュペーナーを中心にして —

梅 田 與四男

序 論

敬虔主義をどのように定義するか、これにはそもそもかなりさまざまな見解があつて、難しい課題なのである。敬虔主義という名称が広・狭二様の意義で理解されてきているからである。キリスト教思想史では、ほとんど狭義にとらえられている。それは、敬虔主義を十七世紀後半から十八世紀はじめにかけてのドイツという時代的および地理的に限定されたものとして理解しようとする。⁽¹⁾これにたいして広義のそれは、敬虔主義を同時期のヨーロッパ諸国の国際的な運動として理解しようとする。最近では、欧米を含む現代にまで至る非常に幅広い運動として理解しようとする見解もある。⁽²⁾それによれば、敬虔主義は「多面的な歴史的現象」(vielschichtige geschichtliche Erscheinung)であり、また「それはむしろ非常に多様な刻印を帯びて存在してきた」⁽³⁾ので、概念規定が困難なのである。

いずれにしても、「敬虔主義」の開始を何において認めるかということにおいては、ほぼ異論がない。それは、

ドイツ・ルター派正統主義教会の聖職者であった、フィリップ・ヤーコプ・シュペーナーの一六七五年における『敬虔なる願望』(Pia Desideria)の出版である。⁽⁴⁾ われわれは、彼とその主張を起点として、敬虔主義を理解すべきであろう。それは、ブラウンが主張しているごとく、多様なこの運動のより優れた理解や定義のためには、その創立者たちに遡る必要があるからというだけでなく、マルティン・シュミットによれば、もともとヨハン・アルントの説教集への序文として記されたその内容が、その後の敬虔主義運動を方向づけるものとなっていたということでもあるからである。⁽⁶⁾

もちろんわれわれは、シュペーナーが研究、出版、教育に携わる「専門職の神学者」ではなく、むしろ一人の「牧師」であったことを認めなければならない。⁽⁷⁾ したがって、他の敬虔主義者たちの場合もそうであるように、重要な研究文献となるのは、『敬虔なる願望』とその「説教」、またその他のいくつかの著作ということになるであろう。⁽⁸⁾

一、関心事の一つとしての罪の問題

マルティン・シュミットは、敬虔主義の父とされるシュペーナーの思想構造から派生した、敬虔主義の本質的関心事を五つ挙げている。⁽⁹⁾ それによれば、その第二の関心事は「墮落の深さ」であって、彼はそれに次のような簡単な補足説明を加えている。すなわち、「《本性》(Natur)、すなわち古い存在(Sein)としての罪、そのため罪の原因よりもその支配力(Macht)に対するより強烈な強調」と。⁽¹⁰⁾ に示されているのは、「本性」また実体的な「存在」としての罪理解、あるいは「支配力」としての罪理解である。これによれば敬虔主義の罪

理解は、「アウグスブルク信仰告白」や「和協信条」などに認められる「原罪」理解に沿いつつも⁽¹⁰⁾、しかしそこにとどまらずいわゆる宗教改革的な関係論的罪理解とは異なる強調点を持つものとなっているのではないだろうか。ここに敬虔主義の罪理解、したがってまた救済理解に対する重要な手がかりが示されているものと思われる。このようなシュミットの指摘に従ってその意味内容を確認すること、それが目下のわれわれの課題となるであろう。

二、シュペーナーの基本的罪理解

上記のような課題に取り組むにあたってまず、シュペーナーの罪に関する基本的理解を明らかにし、いくつかの問題点を指摘してみたい。

ブラウンやシュタインの指摘を待たずとも、何よりもまず明らかなのは、シュペーナーがルター派正統主義教会の牧師として、原罪に関する教義、したがって善行についての人間の無能力に関する教義をしっかりと保持していたということである。その説教「人間の生来の能力について」の中でシュペーナーは、人間の状態(Stand)を四つに分類して描写している。⁽¹¹⁾ すなわち、①墮落以前のアダムとエバが生きていた無垢の状態、②墮落あるいは罪の状態、③恵みあるいは授けられた回復の状態、そして④未来の救いあるいは栄光の状態である。とくにその第二の状態に関する短い吟味において、神から離れた人間に関するシュペーナーの悲観主義が明瞭に述べられていると言えよう。すなわち、

この状態において人は、真実なあらゆる善を行うことがまったくできない。それどころか却って、彼は神の像の代わりにサタンの恥ずべき仮面をつけているので、かたくなな悪への欲望と性癖という自らの真相を知ることになるのである。それゆえこの状態において彼は、自らの創造者の計画にまったく対立し、神が当然のこととして彼に要求しておられることを何もすることができないのである。⁽¹³⁾

このようにしてわたしたちは、ここにその言葉こそないけれども、ルター派正統主義の信条に示されている原罪理解とまったく同じものを読み取ることができる。シュペーナーは疑うことなく、原罪(Erbsünde)に関する教理を支持しているのが分かるのである。シュタインによれば、⁽¹⁴⁾彼はそれを自分の教理問答書の中で「われわれの本性の恐ろしい堕落」として言及しており、それは地上に生まれた個々の人間に広がっている「蛇の子」であった、と言っている。

シュペーナーはまた、「聖霊の働きについて」の中で罪について次のように述べている。

むしろそうした人々の内的な罪(die innerliche Sünden)と偽りを責めるのは聖霊である。彼らはなるほど明らかに堕落しているわけではなく、むしろ誠実な人柄の人々なのであって、それはキリストのうちにあるのである。「実は」彼らはそれをまったく持つておらず、あるいはそれについてまったく何も知らないのである。それゆえ、彼らにあるどんな善も、単なる外見上の善であるにすぎない。なるほどこの世は、それを善と見なしているが、しかしそれにもかかわらず聖霊は、それを罪(Sünde)また不潔なこととして責めたものである。その善においても彼は、まったく罪深い堕落(die sündliche Verderbnus)また原罪(Erbsünde)、すなわち他のあらゆる罪(Sünden)の源泉「の中にいるの」であって、それらを理性は理解することができず、まして正しく認識することができず、その結果ひとりの人に罪は帰せられる。それは彼

にとって生来のものであって、「それを聖霊が」責めたものである。⁽¹⁵⁾

このようにしてシュペーナーによれば、すべての人はアダムの子であると思なされるべきであって、それゆえ彼において罪を犯したのである。「肉」という言葉もシュペーナーの著作に見あたるとされ、そこではそれは、すべての人に見出される「罪深い墮落」というルター派の意味で現れていると言われる。これは、御霊に逆らう欲望のことであつた。シュタインの理解によれば、これは「謹厳なルター派の人間理解」の表明なのである。⁽¹⁶⁾

なるほど「和協信条」において、「原罪」は「すべての現実罪の根源あるいは源泉である『主要な罪』と考えまた認めなくてはならない」とされている通り、シュペーナーは「原罪」を「あらゆる罪の源泉」としている。それにしても、先の引用文でもすでにその一端を観ることができるかもしれないのだが、シュペーナーにおいてわたしたちは、原罪や単数形の罪が複数形の罪へと容易に入れ替えられ、その関心が後者に向けられている、という感じを受ける。これはシュミットが指摘していることであつて、その見解によれば、敬虔主義は知らず知らずのうちに、古典的プロテスタンティズムに受け継がれていた人間本性に対する深い疑念から個々人の具體的なさまざまな罪へと強調点を移し変えていった、とされるのである。⁽¹⁷⁾ 彼は、『敬虔なる願望』のかなりの箇所と『神学的思索』(Theologische Bedenken)の一箇所を例証として挙げている。⁽¹⁸⁾ シュペーナーによる、SündenやSchadenという罪を表す言葉の複数形の使用を指摘するのである。なるほど、先の「御霊の働きについて」の中でも、Sündenが使用されていた。シュタインもまた同じことを指摘して、シュペーナーは人類の罪深さに多大の注意を払いつつ、単数の《罪》すなわち原罪と複数の罪とを区別した、と述べている。⁽¹⁹⁾ シュタインによれば、シュペーナーにおいては、原罪はさまざまな仕方で人間生活の中に自らをあらわす。原罪とはひとつの状

態であるが、それはいろいろな姿で現れるのである。そして彼の関心は、複数の罪へと向けられていく、と。

わたしたちはまた、先の引用箇所でシュペーナーが、原罪の認識が不可能なことを指摘しながら、⁽²¹⁾それを人間全体の問題としてよりもむしろ「ひとりの人」のそれへと移行させていたのも観ることができる。彼は、個人の深刻な実存的問題としての罪認識へと焦点を移していく。なるほどそれは、行き過ぎたスコラの客観主義や主知主義に陥って、信仰における倫理的・道徳的な個々人の諸問題が軽視されがちであった、正統主義時代において重要な意味を持っていた、というのは確かである。しかしそれでもやはり、それが神学的な罪理解の深化へと通じていったとは言いがたい。むしろそれは、のちの敬虔主義に広く認められる個人主義への傾斜の端緒と見て取られることかもしれないのである。

シュタインの分析によれば、さらにシュペーナーは複数の罪に関しても故意のそれと弱さのそれとを区別している、とされる。⁽²²⁾前者は罪深い本性から意志に基づき継続的に犯される違反である。これらは神の怒りとのろいの脅かしのもとにその犯行者たちを追いやる、死を免れることのできない罪である。弱さの罪は再生者たちによって犯される罪であって、無知や性急さから犯される。それらは実在するが、再生した人々の心の中を支配することはない。それらは赦される罪である。この区別によるその当然の帰結としてシュペーナーは、「罪を行うこと」と「罪を持っていること」との違いに導かれる。⁽²³⁾「罪を持っていること」とは、自らのうちに原罪を持っているというだけでなく、その結果として生じる悪への傾斜、誘惑、動き、場合によってそれらに屈するのを感じることであって、それらは弱さの罪でもある。しかしながら「罪を行うこと」とは、ただ単に悪しき熱情を感じるだけでなく、それらが言葉や行為によって実際に表現されるほどまで思いのままにさせること

でもある。シュペーナーによれば、自覺的に罪を犯した人々のみが、罪を「行う」人々なのである。⁽²⁴⁾これは罪の複数化によって派生した重要な問題であつて、ジョン・ウエスレーの見解にも通じていくのではないであらうか。このような理解によつて、両者いずれにも「キリスト者の完全性」という議論の多い主題が導き出されてくるのではないだろうか。⁽²⁵⁾ただしこの問題は、別に論じられる必要があることである。

三、「支配力」としての罪理解

最後に取り上げたいのは、シュペーナーやフランケは「罪への自責の念よりも罪の力にもっと集中して」その強調点を移したという、ブラウンの指摘である。⁽²⁶⁾彼によれば、敬虔主義においては、罪を赦したもう神には力があつてその罪人を変容させることができる⁽²⁷⁾と主張されていた。それゆゑ、原罪の教理に加えてシュペーナーは、どのように恵みが再生者たちに善をなす力を授けるかということが少なからず強調されるべきであつて、さもなくば原罪の教理は、ある人々にとっては責任能力がないことへの言い逃れとして役立つことになるのである⁽²⁸⁾と言っているのである。

こうした見解の背景には、例えば、ベルリン時代におけるシュペーナーと正統主義のその反対者たちとの神学論争の中で扱われたような、信条主義の問題や私的懺悔の儀式に対する彼の疑念があるのかもしれない。⁽²⁸⁾ルター派の人々は真の信仰が欠けているというのではなく、ただ信仰の字義的理解を持つてはいるが、その生活には聖霊による生きた力強い影響が欠けている。その懺悔には、悔い改めの心も、したがつてまた生活改善も伴っていない、ということであつた。単なる知的同意と化し儀式の履行と化した信仰告白も懺悔も、善への無

力を前提とする原罪理解と相まって、かえって倫理的不服従の「言い逃れ」を助長しえたにすぎないからであろう。

ところで確かにわれわれは、パウロの言葉の中に支配する力としての罪理解を看取することができる(例えば、ローマ三・九、七・一四)。それゆえ彼は、その支配力からの「解放」を説いているのである(ローマ八・二)。この点を明確にして注解したのが、エルンスト・ケーゼマンの『ローマ人への手紙』注解である。彼の理解によれば、「パウロに特徴的な《罪》の単数形は例外なく罪の支配力(Macht)を意味し、ほとんど実体的に用いられている。世界の現実、それがこの罪の支配力に引き渡されており、したがって同時に神の怒りの下にあるということによって規定されている。個々人は自分なりの仕方でそのような現実を代表している」と⁽²⁹⁾。これにたいして、「神の義はこの賜物の与え主の終末論的顕現であり、それゆえに罪と同様実存を規定する支配力という性格を持っていることが最も明瞭に現れて来る」という、神の義理解が示されることになる⁽³⁰⁾。

このような理解に沿って観るならば、わたしたちはブラウンの表現による、敬虔主義における「義認」という聖書的で法的な隠喩」から「再生」という「生物学的隠喩」への強調点の移行が、彼らにとってとくに何を意味していたかを理解することができる。つまり、「再生」においてこそ、「人間のまったき変化」「存在的变化の大きさ」を強調しえたからである。再生こそ「新しい人間」を語りうる、いや語られねばならない、聖書的な隠喩であったからである。支配力としての罪に対して、善をなす力を授ける再生こそが、強調されなければならない。なかったからなのである。しかしながらここに、グリーンベルクの指摘する、シュペーナーの再生と聖化との混同、すなわち彼は、義認と再生とを結びつけるべきであったが、義認と聖化とを一つに結び合わせた、という問題点があることを付記して置かねばならない⁽³³⁾。

結 び

シュペーナーに焦点を合わせながら、わたしたちは敬虔主義の罪理解をめぐってその目立った特徴をいくつか取り上げてきた。とくに「罪の複数化とその結果として起こる罪の過小評価」には、「自由主義へと通じる諸傾向」が看て取れるのかもしれない。⁽³⁴⁾とくに道德主義や禁欲主義へと傾斜していくその後の敬虔主義の傾向の先がけが看て取れるのかもしれない。

それにしても支配力としての罪理解は、それが単数か複数かいずれの罪理解と結びついていたのかは定かではないが、歴史的背景からしてもまた今日の聖書神学的また組織神学的観点からしても、意義深いものであったと言えるのではないだろうか。義認が法廷的な神関係の変化として理解され、キリスト者とその生活に大きな変化をもたらさないとしても取り立てて問題にされなかった正統主義時代において、敬虔主義が信仰による「存在的变化の大きさ」を強調したことには意味があったし、また今日にも意味があるのではないだろうか。それだけでなく、聖書神学的かつ組織神学的なもう一つ別な視点から、義認と再生とは、二者択一的ではなく相補的に理解されるべきなのではないだろうか。このことはもちろん、ここで問題にされた「罪」理解の仕方いかんにも関わっていることなのである。

罪理解の深さいかにキリスト教の宗教性の深さいかに示しているとすれば、シュペーナーをはじめとする「敬虔主義」のキリスト教は、罪理解を神学的理解においてより深めたというよりも、むしろルター派正統主義の理解に沿いながらその現実的理解においてより一般化したのだ、と見るべきかもしれない。それは罪を個々人の非常に具体的な現実問題として理解させ、したがって再生による「存在的变化の大きさ」を倫理的・道

徳的改善へと還元して理解させたとはいえ、罪問題の深刻さへの認識をより深めたというわけではなかったのではないだろうか。その意味からすると、その宗教性が深められたとは言い難いのではないだろうか。

注

- (1) 佐藤敏夫『キリスト教と近代文化』（新教出版社、一九六四年）一三頁以下、また成瀬治『伝統と啓蒙』（法政大学出版局、一九八八年）四六頁以下を参照。Martin Schmidt: "Pietismus," in: R.G.G.³ V, S. 370 も参照されたい。
- (2) Peter Schickelanz, *Der Pietismus als Frage an die Gegenwart*, Calwer Verlag Stuttgart 1967, S.10f. 参照。
- (3) Peter Schickelanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, in: *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1*, Leipzig 2001, s. 16 参照。
- (4) Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, Kurt Aland, ed (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964). 以下、*Pia Desideria* と表記する。これはもともとアルントの『説教集』への序文であったが、出版同年秋に序文だけを切り離して独立に、『敬虔なる願望』として刊行された。邦訳は、『世界教育宝典』第五卷（玉川大学出版部、一九六九年）所収。
- (5) Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 30.
- (6) Schmidt: "Pietismus," in: R.G.G.³ V, S. 374.
- (7) K. James Stein, *Philipp Jakob Spener: Pietist Patriarch* (Chicago: Covenant Press, 1986), p. 150.
- (8) Schickelanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, s. 17 参照。
- (9) Schmidt, *op.cit.* s. 370. シュミットが挙げている敬虔主義の本質的な関心事は、次のようなものである。すなわち、①救いの出来事における神の能動性と人間の受動性（《本性》(Natur)、すなわち新しい存在、力としての恩恵——もはや、免罪の慰めの言葉を通して与えられる義としてではなく）。②堕落の深さ（《本性》(Natur)、すなわち古い存在としての罪、そのた

め罪の原因よりもその支配力に対するより強烈な強調)。③実存変化の大きさ(ただ単なる後悔としてではなく、キリスト教的なメタノイアのような生の全面的な転換としての悔い改め、《恩恵の突破》[Druchbruch der Gnade]のための正当な表現としての一回的な《回心》(Bekehrung)への隠された傾向)。④結果、すなわち《新しい人間》(neuen Menschen)への関心。⑤直接的な神の子供の身分の自覚である。

- (10) 「アウグスブルク信仰告白」や「和協信条」では、くり返し人間の「本性」としての原罪理解がなされている。「アウグスブルク信仰告白弁証」第二条では、「悪魔の支配の力」また「悪魔の支配と罪と死」の表現は見出されるが、「罪の支配力」という表現は見出されない。『一致信条書』(信条集専門委員会訳)(聖文舎、一九八二年)一三六頁以下、とくに一四五頁参照。

- (11) Brown, *op. cit.*, pp. 88-89' 以下 K. James Stein, *op. cit.*, p. 165 を参照。

- (12) Philipp Jakob Spener, *Die Evangelische Glaubenslehre*. In einem jahrgang der Predigten Bey den Sonn-und Fest-täglichen ordentlichen Evangelien. In der Chur-Fürstlichen Sächsischen schlosspell zu Dresden Anno 1687 ... (Frankfurt: Johann David Zunner, 1688) , S. 992-3.

- (13) Ebd., S. 993.

- (14) 以下 Stein, *op. cit.*, p. 163 以下を引用。

- (15) *Die Evangelische Glaubenslehre*, S. 574.

- (16) Stein, *op. cit.*, p. 163.

- (17) 『一致信条書』七六一頁。

- (18) Martin Schmidt, "Spener und Luther", in: *Der Pietismus als theologische Erscheinung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), S. 178.

- (19) *Pia Desideria* 28, 25, 30, 12, 33, 30, 34, 20, 51, 4, 62, 1; Philipp Jakob Spener, *Herrn D. Philipp Jakob Speners Theologische Bedenken und andere Briefliche Antworten....* (Halle: in Verlegung des Waisen-Hauses, 1712) , 2: 835f. 以下 T. B. の解説を参照。

- (20) Stein, *op. cit.*, p. 165.
- (21) この問題は、「シユマルカルデン条項」第三部に現れている。『一致信条書』四二八頁参照。
- (22) Stein, *op. cit.*, p. 165
- (23) フランツ・ヒルデブランドは、この点において完全性に関するウェスレーの教理を先取りしていたと述べている。Franz Hildebrandt, *From Luther to Wesley* (London: Lutterworth Press, 1954), p. 84.
- (24) T. B., 1: 150.
- (25) *Pia Desideria* 47, 30-48, 33. 邦訳では、『世界教育宝典』第五卷(玉川大学出版部、一九六九年)所収「敬虔なる願望」の、とくに一一〇頁以下を参照のこと。
- (26) Brown, *op. cit.*, p. 89.
- (27) Spener, T. B., 3: 140ff.
- (28) Stein, *op. cit.*, 136ff. 参照。
- (29) エルンスト・ケーゼマン著、岩本修一訳『ローマ人への手紙』(日本基督教団出版局、一九八〇年)一七二頁(Vgl. Ernst Käsemann, *An Die Römer*, Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1973)。この他とくに「ローマの信徒への手紙」第六章以下に関する本書の注解を参照されたい。この注解に先立ってすでに克蘭フィールドも、パウロの、支配する力としての罪理解に言及している。C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1980), Vol. I., p. 191 参照。
- (30) 前掲書二二三頁。
- (31) Brown, *op. cit.*, p. 99.
- (32) Martin Schmidt, *Pietismus*, Urban-Taschenbücher 145, Stuttgart: Kohlhammer, 3.unveränd. Aufl. 1983 (1972¹), s. 14f. 邦訳は、マルティン・シユミット著、『ドイツ敬虔主義』小林謙一訳、教文館、一八頁以下を参照。
- (33) 多少長くなるかもしれないが、グリユンベルクの述べているところを引用して置こう。「詳しく論じようとしているところでシュペーナーは今や、新しい人間の創造あるいは新しい本性の告知、すなわち、そもそも再生であって理念的には義認の

行為と同時に起こる、一瞬の行為と、それに続いて（義認と）再生の瞬間に配置される新しい生命原理の結果としての新生や聖化との間を区別する。そこではしかし今や、シュペーナーの関心は、観察や経験ができない新生命誕生の行為にはなく、むしろ新生命の知覚できまた管理できる育成に固着している。そのようにして彼は、しばしば再生と聖化とを混同し、たいていは義認と再生、すなわち信仰の義とする力と再生させる力とを互いに結びつけず、むしろ、すでに観てきたように、単純に義認と聖化とを結びつけるのである。」 Paul Grinberg, *Philipp Jakob Spener* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1893), 1:448-9. 恐らく、一瞬の神の決定的行為という観点からすれば、義認と再生とを結びつけて考えるべきであろうが、シュペーナーはその関心をむしろ連続する神の行為に向け、その観点から義認と聖化とを結びつけて考えているのであろう。ルター派神学ではかなり難しい、こうした再生と聖化との「混同」や義認と聖化との「単純」な「結びつけ」の背後にある神学思想は、シュミットもすでに指摘したことではあるが、清水光雄『ウェスレーの救済論』において主張されているように、アルントを経てシュペーナーへと流れ込んでいる東方教会の「神化」としての救済論の影響によるものとして理解されなければならないことなのではないだろうか。Schmidt: *Pietismus*, in: R. G. G. V, s. 370 および清水光雄『ウェスレーの救済論』（教文館、二〇〇二年）の第一章、とくに二四頁を参照。

(34) Brown, *op. cit.*, p. 100f.