

最近の敬虔主義研究

——特にシュペーナーをめぐって——

中 谷 博 幸

ここ数十年、ドイツを中心として、敬虔主義 Pietismus に関する研究が活発になりつつある。たとえば『敬虔主義と近代。近代プロテスタンティズム史年鑑』^①が一九七四年より刊行されており、一九八四年で九巻を数えている。敬虔主義者達の著作も、少しずつではあるが、刊行され始めている。^②また『敬虔主義史叢書』^③が一九八四年六月現在で二十二巻に達した。その他、著作、論文があいついで出されていることはいままでもない。^④

本稿では、そのような活発な研究状況の中から、ドイツにおける最近の研究動向の一面を紹介したい。ドイツ以外でも、アーネスト・シュテフラー Ernest Stoeffler のような注目すべき研究^⑤

もみられるが、それについては別の機会に譲りたい。わが国では、まだ敬虔主義に関する研究が殆どすめられていないといつてよい状況なので、このような紹介も、少しの意味はあるであろう。^⑥

ところで、敬虔主義について、うんぬんする時、まず問題となるのが、この言葉によって何をさすか、という点である。人によってその内容はかなり異なる。今、暫定的にクルト・アラント Kurt Aland の見解を紹介しておきたい。彼は敬虔主義を三つのグループに分けて考える。一つは改革派敬虔主義。これにはイギリスとネーデルラントの敬虔主義とドイツの改革派敬虔主義とが含まれる。それから、ルター派敬虔主義。これにはシュペーナー Philipp Jakob Spener (一六三五—一七〇五)、フランク August Hermann Francke (一六六三—一七二七)、ヴェルテンベルクに

おける敬虔主義、及びツインツンドルフ Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf（一七〇〇—一七六〇）が含まれる。もう一つはドイツ敬虔主義における急進的分離主義的グループである。本稿では、この三つのグループの中で、ルター派敬虔主義、特にシュペーナー理解を中心に紹介したい。一般にルター派敬虔主義を大きく規定したのはシュペーナーと考えられている。^⑩

さて、ルター派敬虔主義を評価する場合、宗教改革とその直接の後継者であるルター派正統主義との関連をどうみるか、また神秘主義との関連をどうみるかが、現在に至るまで重要な問題とされている。一九世紀においてこの点を明確にして、ネーデルラントやドイツの改革派敬虔主義及び急進的分離主義的グループをも含めた、敬虔主義の全体像を描きあげたのがアルブレヒト・リッテル Albrecht Ritschl（一八二二—一八八九）である。^⑪ 彼は敬虔主義を、宗教改革の正しい継承発展ではなく、中世への逆もどり、緩和された再洗礼派ととらえる。

リッテルによれば、再洗礼派は中世の修道院的理想の再現である。^⑫ この修道院的理想の根底には聖ヘルナルドゥスの神秘主義が流れている。^⑬ それは「霊における自己と神との一致」^⑭ において頂点に達する。これは修道士に特徴的な信仰の在り方であり、俗世の心配ごとの中で神に信頼することによって信仰を確かめるべ

ロテスタント的信仰の在り方とは異なる。^⑮ 再洗礼派はその本質をこのような神秘主義にもっており、そこから世俗逃避・世俗否定といった傾向が生まれてきた。^⑯ そして、「敬虔主義はルター派教会と改革派教会の領域で根本的に再洗礼派的傾向を再興した。^⑰」このように、リッテルは、敬虔主義の本質を神秘主義にとらえ、その個人主義と教会を解体させる分派主義に注目し、ルター主義に価値をおく彼の神学的立場から、それを否定的に評価した。

その後、敬虔主義研究は、一方でカール・ホル Karl Holl（一八六六—一九二六）やハンス・ロイベ Hans Leube（一八九六—一九四七）等によって、敬虔主義とルター派正統主義とのかわり、特に改革プログラムの観点から問題とされていった。他方、エーリヒ・ゼーベルク Erich Seeberg（一八八八—一九四四）やエルンスト・ミンツ Ernst Benz 等によって神秘主義と敬虔主義との関連も研究がすすめられていった。一九五〇年代に入って、これらを背景にして、敬虔主義の肯定的な新しい像を呈示したのが、マルティン・シュニット Martin Schmidt（一九〇九—一九八二）である。次に彼の見解をみてみよう。

⑩ *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus.* Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegeben von M. Brecht, F. de Boor, K. Deppermann, H. Lehmann, A. Lindt und J. Walimann.

Die Anfänge des Pietismus, in: JGP 4, 1979, S. 21-24 参照。

- ① A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3Bde, (1880-1886), Unveränderte photomechanischer Nachdruck 1966.
- ② *Ibid.*, Bd. I, S. 7.
- ③ *Ibid.*, S. 24-36.
- ④ *Ibid.*, S. 45f.
- ⑤ *Ibid.*, S. 61.
- ⑥ *Ibid.*, S. 60.
- ⑦ *Ibid.*, S. 24f., 28. このところリチャールの再洗礼観は、現在の研究で「*深淵に落ちるは、さういふかみなり*」。
- ⑧ *Ibid.*, S. 61.
- ⑨ K. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das geistige und religiöse Leben des deutschen Protestantismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I, 1923.
- ⑩ H. Leube, Die Reformideen der deutschen lutherischen Kirche im Zeitalter der Orthodoxie, 1924; Ders., *Orthodoxie und Pietismus*, 1975 (AGP13).
- ⑪ E. Seeberg, *Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, 1923 (Nachdruck 1964).
- ⑫ E. Benz, Verheißung und Erfüllung, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 54, 1935; Ders., Swedenborg und Lavater, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 57, 1938.

二

シュニットはドイツにおける敬虔主義の「全現象」を視野にい

① れる。フランクの分類でいえば、二番目と三番目、それから一番目の中でドイツ改革派の敬虔主義が含まれる。もちろん、シュニットの場合、ルター派敬虔主義、特にシュペーナーが考察の中心におかれる。時間的には、一七世紀末のシュペーナーから二十世紀までを問題とする。その際、啓蒙主義を境にして、「根源的革命的敬虔主義」[der ursprünglich revolutionäre Pietismus] (古敬虔主義)と「新敬虔主義」とに二分する。② 後者はロマン主義と結びついて覚醒運動 Erweckungsbewegung としてあらわれる。

このように、敬虔主義は多岐にわたる運動であるが、それにもかかわらず共通の「神学的構想」をもっており、それがそれが敬虔主義の本質を構成する、とシュニットは考える。彼の敬虔主義観の大きな特徴は神学的に解釈せんとする点にある。③ この「神学的構想」は「再生 Wiedergeburt」論とよばれるものである。④ 再生という再生とはキリストを信じるることによって新たに生まれかわった人間になる、とこのことを意味する。シュニットによれば、この再生論を神学的に明らかにしたのがシュペーナーであった。シュペーナーが、再生論に基づく教会改革を主張した Pia Desideria『敬虔なる願望』⑤ を公表した一六七五年を、ドイツ敬虔主義の始まりとする。彼はシュペーナーの再生理解の特徴として、次の五点をあげている。① この出来事が生じるにあたっては、人

間は受身の状態であり、もっぱら神が働く。②これは全く内的出来事である。③古き人と再生をへた新しき人との質的差異の大きさ。それは死から生への転換に等しい。④再生により神の子とされる。このことにより、人は創造の時よりも神に近い関係におかれる。⑤再生は具体的な実を結ぶ。

では、そのような本質理解から、シュミットは敬虔主義をいかに歴史的に位置づけるのか。「古敬虔主義」について次のように記している。一七世紀後半以降、ヨーロッパでは、フランスの国教会政策に始まり各国の宮廷に広まっていった「無神論」的傾向と、「教会なきキリスト教」が勢力をえつつあった。後者の「教会」とはこの場合、制度的側面から理解されている。この後者の傾向は福音派の下では神秘主義的スピリトゥアリズムスとよばれ、正統主義を批判していた。かかる状況の下で、神秘主義的スピリトゥアリズムスの長所である「ラディカルに原始キリスト教に返らんとする傾向」を正統主義の中へ移植し、同時に、無神論的傾向と神秘主義的スピリトゥアリズムスの欠点である「教会を解体させる傾向」に対抗したのが、敬虔主義であった。⑥ 事実それは「一時的に教会なきキリスト教の成立を妨げた。」⑦ また、神秘主義的スピリトゥアリズムスの神秘主義的要素を倫理的なものにかえ、近代のキリスト教を倫理、特に文化倫理へと向けさせること

になった。⑧ しかし、長期的には、そのスピリトゥアリズム的要素の故に、国教会と国民教会的風紀 *volkskirchliche Site* を弛緩させることになった。⑨

このような評価を、シュミットはシュペーナーの再生論から導き出そうとする。その再生論は歴史的にどの系譜に連なるのか。まずルター派正統主義との関連はどうか。ルターも「人間の包括的変化」としての再生理解をもっていたが、再生の実については否定的であった。それに対して敬虔主義者達の場合、その実を語る。ルター以後の正統主義においても再生は言及されるが、「ただ救いの秩序内の一要素にすぎない。それに対して、シュペーナーの場合救いの全過程を含む。」⑩ シュペーナーの再生理解は、義認論を含むが故に、ルター派正統主義の流れの上にもたっているが、両者の再生理解は以上のように基本的に異なる。

シュペーナーの再生理解はルター派正統主義ではなくて、むしろ神秘主義的スピリトゥアリズムスに由来する、とシュミットは考える。その際、彼が注目するのはカスパー・シュヴェンクフェルト Caspar Schwenckfeld (一四九〇—一五六一) やヨハン・アルント Johann Arndt (一五五五—一六二二)、及びクリスチャン・ホーブルク Christian Hübner (一六〇七—一六七五) である。彼らも再生が思想の中核にあった。たとえば、シュヴェン

クフェルトの場合、再生過程の一貫性、再生の内的性格、信仰の検証としての倫理への高い評価、完全主義への傾向などにおいて、シュペーナーと一致するという。¹⁴⁾

しかし、彼らとシュペーナーの再生理解はどのように異なるのであろうか。また、その相違が、神秘主義的スピリトゥアリスマスの長所を教会化したというシュミットの敬虔主義理解とどのようにかわるのであろうか。シュヴェンクフェルトの場合、思弁の性格が強い。¹⁵⁾ アルントの場合も、再生は原像 *Urbild* と映像 *Abbild* という新プラトン主義的枠組みの中でとらえられているが、シュペーナーにはそれが無い。¹⁶⁾

この点で注目すべきは、クリスチャン・ホーブルクである。シュミットは両者を比較して、次のように述べている。両者ともに、教会改革の中心を制度ではなく、個人々の再生、特に模範としての聖職者の敬虔さ *Gottesigkeit* におく。ただ、ホーブルクは「個人主義的神秘主義的」傾向の故に教会概念を形成せず、具体的改革を提案しなかった。¹⁷⁾ それに対して、シュペーナーは、教義にはなく教会員相互の愛に基礎をおく教会概念を展開した。教義に価値をおかないこの教会観は、超教派的たらざるをえない。

教会の一体性は敬虔さ、倫理におかれる。原始キリスト教が達成可能な模範と考えられた。また、国家と教会の分離も暗示されて

いる。¹⁸⁾ この教会概念が「教会のアトム化」、教会意識の衰えをもたらすとともに、シュペーナーにホーブルクにない広い視野、社会教説を形成せざるようになった、とシュミットは論ずる。

以上のべたところから、敬虔主義が神秘主義的スピリトゥアリスマスからとり入れた長所とは、再生理解に他ならないことが理解できる。そして、そこから、敬虔主義が長期的には国教会を弛緩させることになった、という彼の主張もうなずける。しかし、その再生理解をいかに教会化し、神秘主義的スピリトゥアリスマスの欠点を防いだのか。その点を具体的、説得的には語っていない。ここで、彼の敬虔主義理解が神学的観点からなされていることを想起しなければならない。シュミットは敬虔主義の再生理解を積極的に評価することによって、リッachelとは反対に、敬虔主義を神学的に肯定したのであった。この問題の解決のためには、シュミットのような神学的理解だけではなく、シュペーナーが行なった具体的な改革プログラムの検討を必要とする。シュミット以後しばらくの間、ドイツではそれが等閑視された。しかし、最近、その点を明確にしようとする傾向がある。¹⁹⁾ その中から、ヨハネス・ヴァルマン *Johannes Vallmann* とハルトムート・レーマン *Hartmut Lehmann* の見解をとりあげた。

① M. Schmidt, *Epochen der Pietismusforschung*, S. 62.

② M. Schmidt, *Pietismus*, 1972. 『ルソウの神学』 297-307頁。

③ M. Schmidt, Speners *Pia Desideria*, in: M. Greschât (Hg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, 1977 (Wege der Forschung, Bd. 440), S. 115. 『ルソウの神学』 297頁。 *Theologia Viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin* III, 1951. 『神学』 307頁。

M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesamte Studien zur Geschichte des Pietismus*, 1969 (AGP2) 214-222頁。本書

214頁。 *Zur neueren Pietismusforschung* 214-222頁。

④ 同じ時期に『同じく神学的態度から教義主義を解釈』を出版した。『E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie in Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europaischen Denkens*, Bd. 2, 1951, S. 91-207』 207頁。『ルソウの神学』 297頁。

⑤ M. Schmidt, *Pietismus*, S. 15.

⑥ Ph. J. Spener, *Pia Desideria*. Hg. von K. Aland, 3. Aufl., 1964 (Zwischen und 略記)。邦訳、柳孝彦訳『敬虔なる願望』『世界教

育宝典(キリスト教教育編)』V玉川大学出版部、一九六九年。所収『敬虔なる願望』は、ルソウ・フルントの『説教集』が新たに出版されるに際して、出版社に請われて、シュペナーがその序文として書いたものである。その序文は独立して『敬虔なる願望』として出版された。

⑦ M. Schmidt, Speners Wiedergeburtstheorie, in: M. Greschât (Hg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, S. 14-17; Ders., *Pietismus*, S. 15; Ders. und W. Jannasch (Hg.), *Das Zeitalter des Pietismus*, 1965 (Klassiker des Protestantismus VI), S. VIII. Speners Wiedergeburtstheorie 24-26頁。『Theologische Literaturzeitung』, Bd. 76, 1951. 『神学』 307頁。 M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer*

Mensch 214-222頁。本書214頁。 *Zur neueren Pietismusforschung* 214-222頁。

⑧ M. Schmidt, *Pietismus*, S. 12-14; Ders. und W. Jannasch (Hg.), *op. cit.*, S. IX-XII, XXII.

⑨ M. Schmidt, Pietismus, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Zwischen und 略記)。 Bd. 5, Sp. 372.

⑩ 教義主義のこの時代の傾向は『シムオン・ド・ノヴォプツォフ』 R・ローチ・A・リチャードソンが論議を与えている。『シムオン・ド・ノヴォプツォフ』 M. Schmidt und W. Jannasch (Hg.), *op. cit.*, S. XXIII.

⑪ RGG3 Bd. 5, Sp. 377.

⑫ M. Schmidt, *Pietismus*, S. 17f.

⑬ M. Schmidt, Speners Wiedergeburtstheorie, S. 26.

⑭ *Ibid.*, S. 28.

⑮ *Ibid.*, S. 28.

⑯ *Ibid.*, S. 30.

⑰ M. Schmidt, Speners *Pia Desideria* S. 158f.

⑱ *Ibid.*, S. 135-142.

⑲ *Ibid.*, S. 142f. これはリッチャールの見解に反対して書かれた。リッチャールは教義主義がこつこつとした集会所「教会のオートマ化」をきたらした、と見える。

⑳ *Ibid.*, S. 159.

㉑ 本書214-222頁のこの部分には、ルソウの『敬虔なる願望』 M. Kruse, *Die Kritik am landesherlichen Kirchenregiment bei Philipp Jakob Spener und die Vorgeschichte*, 1971 (AGP 10); M. Greschât, *Christliche Gemeinschaft und Sozialgestaltung bei Philipp Jakob Spener*, in: JGP 4, 1979.

三

ヴァルマンのシュミット批判を三点に分けて紹介するところから始めたい。

(1) シュペーナーの神学の中心は再生論にある、という見解への批判。シュペーナーにあっては再生と更新 *Erneuerung* とは区別されている。再生は救いが生じる出発点にすぎず、その後徐々に起こなわれる成長の過程が更新である。洗礼の恩寵から落ちてしまった人々に必要なのが再生であり、すでに恩寵の状態にある人々がさらに成長していくために必要なのが更新である。そして、シュペーナーの主要な関心は再生から区別された更新にある^①。以上のようにヴァルマンは理解する。ここから重要な帰結が生じる。

① シュミットはシュペーナーの再生観が神秘主義的スピリトゥアリスマスに由来すると述べた。しかし、再生と更新を区別し、後者に主要関心があるシュペーナーの思想はスピリトゥアリスマスとは異なるものである。彼らの再生理解はシュミットも述べているように、更新をも含むものである。② 『敬虔なる願望』で提案された改革プログラム、特に「教会内の小教会 *ecclesola in ecclesia*」理念（ヴァルマンは敬虔主義におけるこの意義を重視する。その点についてはのちに述べる）との関連。シュペーナー

は教会全体の改革ではなくて、教会内の小グループによる改革を主張した。ところが、この考えは回心としての再生からは生じてこない。シュペーナーの改革が個人々の再生に基づくとすれば、その対象は洗礼の恩寵から落ちてしまった多数の人々になる。しかし、実際にシュペーナーの改革の対象となったのは再生をすでにへた敬虔な人々であった^②。

(2) シュミットのような敬虔主義の神学的解釈をおしすすめていけば、その始まりはシュペーナーではなくて、J・アルントになる、とヴァルマンは考える。「神秘主義的スピリトゥアリスマスの関心を教会化しようとした最初の人物はシュペーナーではない。彼はただ、J・アルントが始めたことを再び取りあげ、さらにおしすすめたにすぎない^③」。シュミットは両者の違いとして、アルントの再生理解が新プラトン主義的であると述べている。しかし、シュペーナーの場合も、『敬虔なる願望』ではそれがみられないとはいえ、彼の神学一般についてはそうでないことをヴァルマンは指摘している^④。

ここから、ヴァルマンは敬虔主義について二通りの定義をもうけることを提案する。一つは広義の敬虔主義概念で、「ルターや宗教改革と比べて、教義から生活（敬虔の実践 *praxis pietatis*)へ、義認と罪の赦しから聖化と霊的成長へと明白に強調点を移す、

プロテスタンティズムの新たな信仰 *Frömmigkeit* 形態^⑤をさす。この始まりはシュペーナーではなくてJ・アルントである。この立場にたつて、彼はシュペーナーを神学的には「ヨハン・アルントの神秘主義と一七世紀ピューリタンによって書かれた信心書にあらわれた禁欲とにすでに広く同化していた、ルター派正統主義の伝統^⑥」の中に位置づける。この点においては、ヴァルマンは、ドイツ敬虔主義がルター派正統主義に根ざすと考える。

他方、彼は狭義の敬虔主義を考える。「正統主義と対立し、社会的・宗教的共同生活の新たな形態を生み出した社会的運動^⑦」である。この意味での敬虔主義の始まりをシュペーナーにおく。そして、この定義が、シュミットへの次の批判を含むことになる。

(3)シュミットは神学的に敬虔主義を解釈したが、それだけではなく、敬虔主義の社会的形態、その教会改革のプログラムに注目せねばならない。以下、この点に関するヴァルマンの見解を述べてみたい。

狭義の意味での敬虔主義がシュペーナーから始まる、とヴァルマンが考える理由は二つある。すなわち、『敬虔なる願望』の中で明確にされたプログラムの中に、従来のルター派正統主義には存在せず、それ故社会的運動としての敬虔主義をルター派正統主義から明らかに区別することになった、新しい二つの考えが含ま

れていた、と考えるのである。

『敬虔なる願望』の中で述べられた新しい考えの一つは、先ほど触れた「教会内の小教会 *ecclesiola in ecclesia*」である。ヴァルマンはそこで述べられた「教会内の小教会」観を次のように理解する。シュペーナーはここで、公の礼拝説教とは別に、次のような集会を提案した。この集会は第一コリント14章の模範に従って、ともに聖書を読むために開かれる。すなわち、敬虔な人々が集まるこの集会では、聖職者とともに一般信徒も聖書を解釈することが許される。ここには万人司祭主義の現実化がみられる。

このことにより、この集会の中で信仰心がおこされ、この集会が核となって、教会全体が改革されることをシュペーナーは期待した、と。このような考えをシュペーナーは一六七六年に「教会内の小教会」と定式化した。ルター派正統主義は不敬虔な人々を改善することによって教会の改革をはかろうとしたが、シュペーナーは小数の敬虔な人々の集会によってそれを達成せんとした。この点に、ヴァルマンはルター派正統主義とは異なる敬虔主義独自の教会改革をみる^⑧。

ところで、フランクフルト・アム・マイン^⑨ではシュペーナーを中心として市民の一部が、すでに一六七〇年から集会(コレギア・ピエターティス *collegia pietatis*)を形成していた。この現

実の集会と『敬虔なる願望』で述べられた「教会内の小教会」観との関係が大きな問題となる。ヴァルマンは、一六七四年から一六七五年にかけて、この集会は本質的な変化を経験した、と考えるすなわち、それ以前は「宗教上の書物が読まれ、話しあわれる敬虔な人々からなる集まり」^⑩にすぎなかったのが、それ以後、第一コリント14章を模範とした、一般信徒も聖書を解釈できる集会となった。そして、『敬虔なる願望』で述べられた考えは、集会のこの変化を反映したものである、と理解する。ルター派正統主義の第一コリント14章の解釈はルターの『潜入者ともぐり説教者 Von den Schleichern und Winkelpredigern』（一五三二年）に基づいており、そこでは一般信徒の聖書解釈は禁じられていた。ホーブルクのような神秘主義的スピリトゥアリストは第一コリント14章を引きあいに出して聖職者による説教壇の独占を非難し、ルター派正統主義はそれに対抗するため上述のルター解釈をとった。両者の場合、礼拝説教をめぐって論議がなされているが、シュペーナーは『敬虔なる願望』で、礼拝説教とは別の集会を問題とすることによって、両者の対立を乗り越え、独自の道を歩むことになった。^⑪

では、この変化をもたらしたものは何か。この点にヴァルマンの独自性がある。この変化は、一六七〇年以來コローギア・ピエ

ターティスの主要メンバーであった、法律家ヨハン・ヤコブ・シエツ Johann Jakob Schütz を介して、ラバディ Jean de Labadie（一六一〇—一六七四）の思想の影響下に生じたと考えられる。第一コリント14章を集会の模範と考える上述のような見解は、ラバディの『第一コリント14章による預言の修練』で始めて根拠づけられている。そして、一六七四年以來、シエツはラバディの集会の中心メンバーであるアンナ・マリア・シュールマン Anna Maria van Schurman と親しく交流しており、彼らを介してラバディの考えがフランクフルトの集会に伝えられた。このような見解を、ヴァルマンは、彼がバーゼルで発見したシエツとシュールマンの書簡を中心に主張した。もちろん、ラバディとシュペーナーとは全く同一ではなく、前者はあくまで「小教会 *ecclesia*」を主張し、後者は「教会内の小教会 *ecclesia in ecclesia*」を主張した。^⑫ここに、ラバディの考えの教会化がみられる。以上のような「教会内の小教会」観が敬虔主義に特徴的な集会のモデルとなっていた。

「教会内の小教会」とともにもう一つの新しい理念は終末論^⑬に関係する。シュペーナーは『敬虔なる願望』で、教会の現状を批判したあと教会改革の具体的提案をする前に、教会が改革されうることを保証するものとして、原始キリスト教の例と神の約束と

を語っている。¹⁵ シュペーナーによれば、神は「この地上における彼の教会のより良い状態」を約束した。この約束は聖書に記された二つの予言である、ユダヤ人の改宗（ロマ書11章）と教皇主義的ローマ（バビロン）の没落（ヨハネ黙示録18・19章）とに密接に結びついており、この二つの予言はまだ実現していない。それ故、原始キリスト教の例とともに、このことは「教会のより良い状態」が必ず実現されることを保証する、というものである。

ヴァルマンはこの中にルター派正統主義をこえる新しい考えをみる。ルター派正統主義は一般に、ユダヤ人の改宗はすでにおこなっていると考えた。¹⁶ 未来に対しては間近にせまった最後の審判があるばかりであった。¹⁷ たしかに、ルター派内部にもユダヤ人の改宗とバビロン（教皇主義的ローマ）の没落への特別な期待があった。しかし、それはルター派に一般的な間近にせまった最後の審判と悪しき最後の時代への信仰と結びついている。¹⁸ それに対して、シュペーナーの場合には、ユダヤ人の改宗と最後の審判前の教会の「より良い時代」とを結びつけた。

この「より良い時代」は千年王国論的特徴をもつ。ヴァルマンはこれを「敬虔な人々に約束された地上における栄光にとんだ（herlich）キリストの王国」とよぶ。¹⁹ シュペーナーはミユンスタールの再洗礼派的な千年王国論を否定した。²⁰ また、ヨハネ黙示録20

章の「最初の復活」やサタンの封印の意味は不明とした。しかし、「最後の審判前におけるキリストと彼の聖徒の千年王国の思想と千年後のゴグとマゴグの侵攻」は受けいられた。²¹ ヴァルマンは「千年王国論的な完全への希望を『より良い時代』の希望という慎重な比較級表現にかえたこと」と、それにより「ルター派正統主義の非千年王国論的伝統と間近に迫った最後の審判を待ちうけることから歩み出た」ことに、シュペーナーの新しいさを見た。²²

ところで、このようなヴァルマンの見解に対しては、K・アラントの反論があることを記しておく必要がある。²³ その要点だけを記せば次のようである。彼も「教会内の小教会」観を重視する。しかし、それはシュッツを介してラバディからくるのではなく、シュペーナーがシュトラースブルクで学んでいた時、彼の師であったダンハウアー Johann Konrad Danhauer（一六〇三—一六六六）に由来する、という。第一コリント14章を模範とする考え方も、すでにルターが述べており、ダンハウアーを介して、シュペーナーに伝えられた。それ故、コレーギア・ピエターティスも、その成立以来、性格をかえていない、と考える。「教会のより良い状態」への希望に対しては、アラントはあまり価値をおかない。ただ、シュペーナーがユダヤ人の改宗がまだであることを述べて、最後の審判を近き将来から遠き将来へと延期させた点に、

ダンハウアー的正統主義にない新しさをみるだけである。

ヴァルマンによれば、シュペーナーから始まるドイツ敬虔主義は、J・アレント以来のルター派正統主義の教会改革に根ざしつつ、それには新しい理念(教会内の小教会と終末論)を、主にネーデルラントのラバディの影響の下に受け入れることによって成立したことになる。一方、アレントは、シュトラースブルクのダンハウアーを中心とするルター派正統主義に由来すると考えるわけである。

ヴァルマンとアレントとが示す資料を検討していない筆者としては、両者の論争についてここで積極的に発言する能力をもたない。ただ若干のことだけ記しておく、特に「教会内の小教会」観をめぐることは、両者が基づく資料が互いに異なる。アレントの場合、シュペーナーの後年における証言に重きをおく。これに対して、ヴァルマンの場合、シュッツについて沈黙しているシュペーナーの発言は信頼できないものとして退ける。シュッツはのちに分離主義に走ってしまったので、正統主義の攻撃から敬虔主義を守る立場にあったシュペーナーとしては、彼の名を語るることによって、さらに波紋をおこしたくなかったこと。また、信徒から『敬虔なる願望』における主要思想をえたと発言するに忍びがたかったこと。これらをその理由としている。^⑤今後、それぞ

れの資料の性格をさらに吟味する必要があるであろう。また、アレントは、ルターからダンハウアーをへてシュペーナーに第一コリント14章理解が伝えられたとしているが、アレントの場合、第一コリント14章をいかに理解するかで、必ずしも明確でない面がある。^⑥終末論については、その重要性を無視するわけにはいかにないであろう。正統主義と敬虔主義とが後に激しく敵対しあうようになった時、その原因の一つは終末論にあった。また、敬虔主義が広まるうえで終末論が果たした役割については、次に触れるであろう。

『敬虔なる願望』における新しい考えがシュッツを介してラバディからきたかどうかは疑問が残るとしても、『敬虔なる願望』の成立までにいたるシュペーナーの活動を丹念に調べあげた点^⑦とともに、研究史上、再生を中心とする敬虔主義理解から、その改革プログラム、特に再びコレリーグア・ピエターティスを、そして新たに終末論を注目させるに際して、大きな貢献をなしたことは、きわめて注目に値する。

① J. Walimann, Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener, in: JGP 3, 1977, S. 22-29.

② *Ibid.*, 30f.

③ J. Walimann, Die Anfänge des Pietismus, S. 41.

④ *Ibid.*, 43f.

- ① J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 78, 1981, S. 239.
- ② *Ibid.*, S. 239.
- ③ J. Wallmann, Die Anfänge des Pietismus, S. 53.
- ④ J. Wallmann, Philipp Jakob Spener, in: M. Greschat (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, S. 211.
- ⑤ シドニー・ゼーデルバウム著、一六六六年から一六八六年までのプロテスタント・ドイツ人のルター系福音主義者について。
- ⑥ J. Wallmann, Spener-Studien. Antwort auf Kurt Aland, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 77, 1980, S. 98.
- ⑦ *Ibid.*, S. 88-91.
- ⑧ *Ibid.*, S. 91f.
- ⑨ J. Wallmann, Philipp Jakob Spener, S. 211.
- ⑩ 敬虔主義を理解するためのこの問題の重要な鍵は、その理解のための「ル・カントンの宗教初歩論」(J. Wallmann, Pietismus und Orthodoxy, S. 437-441).
- ⑪ PD, S. 43-53 (註釋「一〇六一-一八頁」).
- ⑫ PD, S. 44.
- ⑬ 昔三十二年戦争後をめぐって。 J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 1970, S. 308f.
- ⑭ J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, S. 249.
- ⑮ *Ibid.*, S. 251-254.
- ⑯ J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, S. 308.
- ⑰ J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, S. 256.
- ⑱ *Ibid.*, S. 247f.
- ⑲ *Ibid.*, S. 248.

- ⑳ ルーカス・カントンの戦争後をめぐってにせよ。 J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 1970; K. Aland, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, in: JGP 4, 1979; J. Wallmann, Spener-Studien. Antwort auf Kurt Aland, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 77, 1980; K. Aland, Spener-Schütz-Labadie?, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 78, 1981; J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 78, 1981.
- ㉑ J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, S. 244f.
- ㉒ K. Aland, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, S. 178 ㄱ Ders., Spener-Schütz-Labadie?, S. 228-231 を比較する。㉓。前者は禮拜の模範としての第一ノリント14章が考えられ、㉔。後者は集會の模範が考えられる。㉕。なお次の箇所も参照。 J. Wallmann, Spener-Studien, S. 88.
- ㉖ M. Schmidt, Epochen der Pietismusforschung, S. 70.

四

「ル・カントンの宗教初歩論」(ローギン・ゴムターティスと終末論の重要性に着目して)、敬虔主義を政治的・社会的背景の下に理解しようとするのが、ル・カントンの「ル・カントンの宗教初歩論」の基本的なポイントである。一六〇〇年以後に始まる敬虔運動の「いつ」と考える。これを認めたいうえで、シドニー・ゼーデルバウム著の「敬虔主義の構成要素として次の四点を考える」①敬虔主義に

固有の伝統。これはシュペーナーをはじめとする指導者達の教説において明確にあらわれる。⑩再生者間の交わり。これは他面において、「世俗」と「世俗の子」からの分離を意味した。⑪集会 Konventikel。この集会が教会の礼拝よりも殆どの場合重要視される。「ただ集会によって新たな運動の制度化が生じる。」⑫より良き時代への希望の神学。

この四つの特徴が相互に結びついている運動をドイツ敬虔主義運動と理解する。そして、一六七五年から一六九〇年頃までのシュペーナーを中心とする初期敬虔主義を、非敬虔主義者との論争が激しくなった一六九〇年以降の運動と区別する。

ドイツ敬虔主義の成立を考える場合、レーマンは「初期敬虔主義が展開した歴史的状况」と「シュペーナーによって定式化された(改革)プログラムが何故比較的短い間に同時代の多くの人々を納得させるにいたったのか」という点に注目する。⑬

レーマンは、三十年戦争以後の帝国の政治的社会的状況を戦争の継続と絶対主義の興隆によってとらえる。三十年戦争以後も、「期待していた平和はこず、新たに戦争が生じた。」⑭諸侯たちは絶対主義化をおしすすめ、教会をも中央集権的官僚制的観点から組織し始める。また宮廷では、一般の教会人から懸け離れたバロック文化が栄え、教会の指導者達もそれにまぎこまれていった。

敬虔な人々にはこれは神の裁きとうつつた。一七世紀は一般に「生命と安全の不安、魂の救済の不安」を感じた時代であったが、三十年戦争以後、この不安の高まりの中で、その克服の道が模索される。そして、これに答えたのがシュペーナーであった。⑮では、シュペーナーの改革プログラムは何故急速に広まりえたのか。レーマンは、これを敬虔主義に独特な集会形成と終末論との結びつきにみる。

当時の人々の「不安の原因は個人的にはなく政治的に規定されていた。」⑯それ故、個人的な解決方法では効果をもたなかった。シュペーナーは、コレーギア・ピエターティスによって、「個人々人を共同体に」まとめあげた。そして、この共同体の中で「不安にかわって新たな希望」が示されたのである。⑰

この結びつきの下で敬虔主義は広まっていく。初期敬虔主義の集会の構成メンバーを、レーマンは、ヴァルマンがフランクフルト・アム・マインのシュペーナーの集会について行なった分析を一般化して述べている。それによれば、「時代の出来事を十分に解釈しうる教養をもち」、「新たな内政の展開を恐ねばならなかった」都市上層市民がまず支持者となっていた。次に、「たいはいはおそらく手工業者からなる中・下層市民」、さらに「大土地所有者と同じような贅沢なくらしをする手段をもたなかった」小

貴族たちが加わっていった。比較的大きな宮廷ではただ婦人のみが加わっただけである。彼らは一般に、絶対主義政策や宮廷文化に対して、反対や反発を感じていた人々といつてよいであろう。

レーマンによれば、敬虔主義運動は、拡大していく中で、指導者達によって、規範・伝統を形成していく。これは二重の帰結を生む。一方において、「敬虔なキリスト者が一七世紀後半の社会で感じとっていたステータスの不安定が破棄され」、「その社会で彼らを不安定なものにし、アウトサイダーの烙印をおすことになった要素が、(逆に)集会においては彼らの一致、統合に寄与することになった。」他方、「その時々にはアクチュアルな神学的、政治的、文化的、倫理的な問題からの孤立と分離」をもちた^⑩。

最後に、レーマンは初期敬虔主義以降の敬虔主義の展開をどのようにとらえようとしているか、これについて触れておこう。敬虔主義は固有の伝統を形成した。これは次の時代も引き続いて受けつがれていく。しかし、一方で、敬虔主義は「時代のしるしへの反作用」^⑪としての側面をもっている。すでにみたように、初期敬虔主義は「戦争による惨禍、絶対主義的教会政策、プロテスタント的な浪費癖への反作用」としての側面をもっていた。それ故、この固有の伝統はその時々時代の状況への反応の中で新たに解釈されていく。具体的には敬虔主義に固有の伝統が、世俗化と近代化

にいかに対応していくか、この両者の関係をみていくことが「敬虔主義研究の重要な課題」である、とレーマンは考える^⑫。

レーマンが提起した、敬虔主義を絶対主義の興隆と当時の人々の心性から理解するという視点は興味深い。彼はヴェルテンベルクの敬虔主義研究から出発しており、シュネーナーを中心とする初期敬虔主義については見取図を示しているにすぎないが、今後、フランクフルト・アム・マインをはじめとして、各集会 Konventikel などに実証研究をすすめていくことが必要であろう。

⑩ Hartmut Lehmann, "Absonderung" und "Gemeinschaft" im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus, in: JGP 4, 1979 (Zit. H. Lehmann, Absonderung, 25-26, 46-60), S. 75, Anm. 32.

⑪ H. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, 1969, S. 15-17; Ders., *Absonderung*, S. 74. ただし前書では「^⑬は記されていない」。この点はマントレンの研究成果をとり入れた結果とせよ。H. Lehmann, *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 76(終段)。

⑫ H. Lehmann, *Absonderung*, S. 74.

⑬ *Ibid.*, S. 62.

⑭ H. Lehmann, *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 76.

⑮ H. Lehmann, *Absonderung*, S. 57-59; Ders., *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 70-72.

⑯ H. Lehmann, *Absonderung*, S. 66.

- ⑧ *Ibid.*, S. 66f.
- ⑨ H. Lehmann, *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 84.
- ⑩ H. Lehmann, *Absonderung*, S. 70f.
- ⑪ H. Lehmann, *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 84.
- ⑫ H. Lehmann, *Absonderung*, S. 76, 81f.

五

以上のべたところから、最近の研究動向の基本線はうかがうことができておらう。最後に、これからの課題をいくつか記して、本稿をとじたい。

M・シュミットのな神学理解だけでは決して十分ではなく、それをふまえたうえで、改革の具体的なプログラムの検討が必要である。このような試みは、シュミット以前にH・ロイベ等によって行なわれていたのであるが、シュミットの業績がでてから、しばらくの間は忘れられたかたちとなっていたのであった。具体的には、ヴァルマンやレーマンが指摘しているように、コレージャ・ピエターティスや終末論の分析が重要である。これらにおける敬虔主義の独自性がどこから由来するかは、ヴァルマンとアラントの論争があるように、不明確な点もある。これとの関連で、ヴァルマンが指摘することく、ネーデルラントの運動とドイツの敬虔主義との係わりをより広い規模で研究する必要があるらう。

コレージャ・ピエターティスについては、レーマンの指摘することく、各集会の構成メンバーの出自、神学的見解、政治的活動、宗教生活、経済的関心、文化的活動等についての情報、集会内での議論・状況の把握、各集会間のつながりの解明が、研究の基礎となるであらう。

敬虔主義研究は、今後、絶対主義の興隆と当時の人々の時代観との係わりのもとで研究する必要がある。これとの関連で次の諸点をのべておこう。

コレージャ・ピエターティスについては、それが都市あるいは領邦内にあつてどのような位置にあつたのか、これを世俗権力者の教会政策や、宮廷文化、都市文化との係わりでみる必要があるであらう。

また、急進的分離主義的敬虔主義とシュペーナー等の教會的敬虔主義との関連の考察も、この視点をぬかすわけにはいかない。

さらに、敬虔主義とほぼ同時代における、ヨーロッパの他の宗教運動との関わりもこの問題と関係する。敬虔主義を他の宗教運動との関連でとらえようとするのは、すでにE・トレルチ *Ernst Troeltsch* (一八六五—一九二三) の試みたところであるが、新たな視点でみなおす必要があるらう。この場合、ヴァルマンが提起した、広義の敬虔主義の定義とのかかわりも問題となるであらう。

「キリスト教が、政治的、精神的、文化的生活のほとんどあらゆる領域に影響を与えた、ヨーロッパ史上最後の時代は、宗教改革時代ではなくて、絶対主義の時代であった。」^⑤「一七・一八世紀という歴史的転換期を理解するうえで、敬虔主義研究は欠かすことができない。

- ① 敬虔主義と國家・社会との関連について述べた注目すべき研究として、
Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, 1971; Klaus Deppermann, *Der hallesche Pietismus und der preussische Staat unter Friedrich III. (I)*, 1961 がある。しかしこれらの研究は敬虔主義の神学的理解をM・シムニットの研究に負っている。それ故、終末論などの観点から、それらをもう一度見直す必要がある。

② H. Lehmann, *Absonderung*, S. 77f.; Ders., *Der Pietismus im*

Alten Reich, S. 91.

- ③ これはレーベンがその重要性を強調している。H. Lehmann, *Absonderung*, S. 79f.; Ders., *Der Pietismus im Alten Reich*, S. 91-95, など。Ders., *Das Zeitalter des Absolutismus*, 1980 (*Christentum und Gesellschaft*, Bd. 9) 参照。

- ④ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912. なお、拙稿「E・トロルトチの新プロテスタントイスマ論」『香川大学教育学部研究報告第一巻』59号、一九八三年、参照。
- ⑤ H. Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus*, S. 9.

〈追記〉本稿は昭和五八年度科学研究費補助金(奨励研究A)による研究成果の一部である。

(香川大学教育学部講師)