

ルターとカールシュタット (一)

——宗教改革の同志とライバル——

宮 庄 哲 夫

ルターやカルヴァンなど正統派プロテスタントイイズム中心の宗教改革研究に対し、ローマ教会のみならず正統派の改革者からも徹底的に弾圧された傍流・急進派についての研究は、ようやく一九五〇年代から六〇年代にかけて隆盛期を迎えた。それには一九世紀後半から始まるドイツ、オランダ、アメリカなどのメンノー派による再洗礼派研究、エンゲルスの階級闘争史観によるミュンツァーや農民戦争の再評価、さらに今世紀初頭のトレルチのいわゆる三類型（教会型・分派型・神秘家ないし心靈主義者型）による宗教改革運動諸派の分類などの多くの成果が基礎となっている。とりわけルターによる「熱狂主義者」の烙印の下に異端として一括されてきた運動の中に、分派型と神秘家・心靈主義者型という二つの類型を認めたトレルチの業績は画期的であった。

ひとくちに傍流ないし急進派といっても極めて多彩な展開を見せたこの運動を掘り起こし再評価する試みは、周知のように「宗教改革の左翼」（R・ペイントン）、「ラディカル・リフォメーション」（G・ウイリアムス）、「初期市民革命」（東独の研究動向）などのカテゴリーを作り出してきた。⁽¹⁾ もちろん「左翼」といい「ラディカル」といっても

何を基準にするかによる論議があるうえ、こうした類型化や統合化の枠内にうまく整理出来ない、いわば「ノンセクト分子」^{ツァイクナル}のようなものもある。この小論で扱うカールシュタットもそうした一人である。彼は革命的勢力を構想したミュンツァーやミュンスタールの再洗礼派のような過激なセクトでも、現世逃避の平和主義的なフッター派再洗礼主義やスイス兄弟団でもなく、セバスタン・フランク、カスパー・シュヴェンクフェルトのような心靈主義者とも軌を別にする。しかし彼はこうした運動と全く無関係だったともいえず、また何よりもルターの宗教改革の根拠地ヴィッテンベルクでルターと密接な関係にあった。それゆえルターがすべての傍流・急進派を「熱狂主義者」と呼んだ際のいわば「原型」となった人物である。ミュンツァーや再洗礼派、農民戦争など、いわゆる傍流研究の主流からするとその傍流というべきカールシュタットの改革史における影響については、これまであまり顧みられることはなかった。この小論では、彼がどのようにルターの宗教改革とかかわり、また対立するに至ったのか、その神学的相違をどこに認めることができるのかを考察してみたい。

(一) 研究史と課題

一五一九年七月のライプチヒ討論はローマ教会との対決を決定的なものとし、宗教改革の展開に新しい局面を開くことになった。九十五カ条提題に対するエックの批判(Obelisci)、それに対するルターの反論(Ascerisci)と論争は明らかにエックとルターの間にあった。しかしこの討論のきっかけは、恩恵と自由意志についてのルターの立場を擁護する四〇六もの膨大な命題(Apologeticae conclusiones)を発表したカールシュタットに対してエックが公開討論を提案したことによる。本来この討論は、エックとカールシュタットとの間の討論として計画され、当初はルターの参

加すら話し合われていなかった。ところが討論の主題としてエックが発表した十二の命題が明らかにルターに向けられていたことから、ルターとカールシュタットは共同して論陣を張ることになった。しかしこの討論の結果、一五二〇年六月、冒頭の「主よ立ちたまえ」(Exsurge Domine)の言葉で知られる破門威嚇の教皇勅書にルターと並んでカールシュタットの名前も挙げられることになったのである。このようにルターの支持者であり同志であったカールシュタットも一五二一年冬に始まるヴィッテンベルク騒擾事件では、聖像問題と聖餐論を巡る問題からルターとの違いが明らかになり、ついに一五二四年九月ルターから「熱狂主義者」(Schwärmer)の烙印を押されてザクセン領を追放されるに至る。以来、一九世紀の終わりまで「熱狂主義者」、「聖画像破壊主義者」(Bilderstürmer)、「暴動の扇動者」(Aufführer)、「サクラメント蔑視者」(Sakramentierer)というルターのカールシュタット像が宗教改革史における彼の評価とイメージを決定してきたのである。

これを修正しようとしたのがバルゲ(H. Barge)である。一九〇四年フライス(E. Freys)と共同してカールシュタットの全著作のリスト、翌年には大部の伝記を著して、ルターに対するカールシュタットの独自性と宗教改革史上の意義を認めようとした。これに対してまずルター派の歴史学者ミュラー(K. Müller)が反論し、ここにルターとカールシュタットを巡る論争が巻き起こったのである。その意味でバルゲの仕事は、カールシュタット研究の基礎であり出発点といえる。しかし、ヘルチ(E. Hertzsch)の「バルゲでさえもルターのカールシュタット像を受け入れている」という批判にみられるように、カールシュタットについての評価は未だ困難であるといわねばならない。例えば、カールシュタットは熱狂主義者か否かという設問を立ててみると、肯定派としてはケーラー(E. Kähler)、「クリーバウム(F. Kriechbaum)」、否定派にヘルチ、ヒラーブランド(H. Hillerbrand)、「サイダー(R. Sider)」などの主

張が対立する⁽⁴⁾。マルクス主義的な研究としてはフックス(G. Fuchs)のものがある。彼によるとカールシュタットはブルジョワ的ラディカルの改革者として、都市のプチブル的民主主義の利害とブルジョワ的野党の利害を代表していたとされる⁽⁵⁾。カールシュタットの法学者としての側面に注目するのがブーベンハイマー(U. Bubenheimer)である⁽⁶⁾。彼が神学者であったのみならず、教会法と市民法の二つの博士号をもった法律の専門家でもあったことは通説となっているが、この面から彼を理解することは従来殆ど顧みられていなかった。しかし一方では、一五一六年に彼がシエナで法律の博士号を得たという事実に関する疑義(G. Rupp, F. Weigle)もあり、彼の思想の全体像を明らかにする上で解明すべき問題であろう。

彼の改革運動における意義を評価する立場にもかなりの幅がある。ルターとの神学的相違を認めつつ、彼の立場を一応「平信徒ビュリタニズム」(laienchristlicher Puritanismus)として評価するバルゲ、それをさらにより積極的に主張するのがヘルチ、サイダー、ヒラーブランドである。しかし彼らはルターとカールシュタットの間には神学上の対立を認めることについては否定的である。サイダーは、宗教改革の中心的な関心事においてカールシュタットはあくまで忠実なルター主義者であったと見る。最も高く評価するのはヒラーブランドである。彼はルターと共にカールシュタットもまた宗教改革的恩恵の神学(theologia gratiae)を提唱したとする。

トマス主義者として出発した彼の神学に決定的な影響を与えたのはルターであるが、二人の共通の師であったシュタウピッツと彼を介して受容されたアウグスティヌスやドイツ神秘主義の影響を見逃すこともできない。クリーヒバウムによれば、彼は新しい思想の影響をいち速く、かつ熱心に取り入れることのできるタイプであり、彼の思想には多種多様な、一部には相対立するような伝統が重なっていることが指摘される。

さらにルターと衝突した彼の聖餐論がその象徴的理解においてツヴィングリに親近性を有し、彼の後年の活動の場がスイスであったことから、ツヴィングリによるチューリヒ宗教改革とそこから発生した「スイス兄弟団」、さらに「再洗礼派」への彼の影響を検討することも要求される。再洗礼派チューリヒ起源説に対して彼の影響を考慮することは(ヒラーブランド、ラップ、ペーター)宗教改革の二つの根拠地であるザクセンとチューリヒ——それは同時に宗教改革のラディカルの二大発生源でもある——両地にまたがるカールシュタットの意義を評価する上で重要な課題となるであろう。^(?)

(二) 生い立ちと学生時代

アンドレアス・ルドルフ・ボーデンシュタイン・フォン・カールシュタット (Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt) は、一四八〇年ビュルツブルク近郊の町カールシュタットに生まれ、ヴェッテンベルク時代以降、生地にちなんでカールシュタットと呼ばれる。彼の父 (Peter Bodenstein) は市長や教会の信徒総代を務めた町の有力者であったことから、彼のブルジョワ的気質を指摘するむきもある。もともと、自らを「農民の子」であると誇らしげに語ったルターが、農民戦争では「狂犬同然の暴徒、殺人者」と農民を罵倒し、「名譽欲の強い」カールシュタットが博士のガウンを捨てて裸足の農夫になったのを、かたや「不幸な誤解」、かたや「一時の気まぐれの偽装」(ルター)と見るのはあまりにもルターの偏向といわねばならない。むしろ彼の生い立ちから考慮すべき影響は敬虔な家庭の信仰生活である。父の市長の務めは、中世の小都市においては主に市民の相互扶助の仲間組織である「兄弟団」(Brüderschaft)の長としての仕事、特にその構成員の彼岸における救済や死者のためのミサを管轄することにあつた。⁽⁸⁾こ

うした父親の教会との密接な関係に加え、母方の叔父 (Nikolaus Demudt)⁽⁹⁾ がアウグスティヌス派修道院の院長代理や司教座教会首席助祭であったことから、母 (Katherina Bodenstein) を通じて従順な信仰生活⁽¹⁰⁾ とりわけローマ教皇に対する崇敬と服従の念を教え込まれたと考えられる。破門の威嚇によってローマ教会との決裂が不可避となった一五二〇年一〇月、彼は『最高の徳である放棄についての回状』(Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit) という母宛の公開書簡を著しているが、その中で母親が彼に教皇への崇敬を教え諭してくれたことに触れ、やむなく母の教えに背かねばならない自分を理解してくれるよう訴えている。そこで興味深いことは、母親や要職にあった近親者たちに迷惑をかけることになる自分の行動を「放棄」(Gelassenheit) という神秘主義的概念で捉えていることである。

「この問題においては父も母もありません。私はただ誤ることなき聖書に従うのみです。……首席助祭の地位も私の財産もすべて自らすすんで手放し、父も母も兄弟姉妹も捨てるつもりです。私を神の約束から引き離し遠ざけるものすべてを放棄したいのです。私は自分が捨て去られねばならないこと、そしてあらゆる被造物を放棄しなければならないことを知っています。……私ばただあなた(母カテリーナ)だけではなく、自分自身を放棄しなければなりません。」⁽¹⁰⁾

古い信仰を捨て、ローマ教会と教皇から訣別することは彼自身の輝かしい経歴のみならず母や親族を含めた自分の過去一切を放棄すること、さらにはそうした自己の在り方そのものの放棄 (Gelassenheit) でなければならぬと決心したのである。これは新しい信仰に生きようとする彼の決意表明であった。ここで注目すべきは、この神秘主義的概念がライブチヒ討論で鮮明になった「聖書のみ」(sola scriptura) の改革原理を基盤としている点である。彼の聖

書主義の立場を示すものといえる。

ブーベンハイマーは「デヴォツィオ・モデルナ (devotio moderna) のような形で、中世後期においては平信徒主義と神秘主義とが広範なつながりを見せていた」ことをカールシュタットの家庭環境にも認めることができる指摘し、彼の神秘主義的傾向の徴候と共に、「彼の平信徒主義は既に家系的な兆しがあった」とする。⁽¹¹⁾この点についてこれ以上論ずる余裕はないが、少なくとも上述のように兄弟団のマイスターであった父ペーターの立場は、日常的な市民の信仰生活を代表するものとして彼に影響を与えたと考えることができる。

さて、両者はあい前後して、即ちカールシュタットは一四九九年の冬学期、ルターは三学期遅れて一五〇一年の夏学期エルフルト大学に入学する。カールシュタットが一五〇三年ケルン大学に移るまでのおよそ二年間に二人は面識を得ることはなかったといわれる。当時エルフルト大学を支配していた学風は、オッカム主義の「新しい方法」(via moderna)であった。ルターが「我々の時代の最も優れた弁証家」(WA. Br. I, 150, Nr. 61)と評したトゥールトナー (Todous Trutfetter) や、——彼は後にヴィッテンベルグ大学に招かれて来る——ワーシゲン (Bartholomäus Arnoldi von Usingen) といったエルフルトのオッカム主義者の影響を受けて、彼の神学形成の下地をつくったことは周知の事実である。

一方カールシュタットにはこの via moderna の学風は合わなかったのか、一五〇二年、人文学士 (Baccalaureus artium) の学位を得ると彼はエルフルトを去り、一五〇三年六月一七日ケルンの大学に登録している。当時ケルンは「古い方法」(via antiqua) を代表するトマス学派の大学として有名であった。彼は同郷の関係で学長のエンゲルハルト (Valentinus Engelhart) の知遇を得て、厳格なトマス主義者である彼の監督するモンタナ学寮 (Montanerburse)

に入る⁽¹²⁾。修道生活同様の厳しい修学の後、一五〇五年カールシュタットは「厳格な戒律を遵守する熱心なトマス主義者」⁽¹³⁾として創立間もないヴィッテンベルク大学（一五〇二年創立）に移る。しかし、彼がケルンでの二年間に次の学位であるマギステル (Magister artium) を取得せずヴィッテンベルクに移ったこと、そして同年八月一二日に移籍したばかりのヴィッテンベルクでそれを得たことは少し不自然な感じがしないでもない。それは当時の平均的な修学年限からみて、当然ケルンで取得しておかしくないはずのものだからである。ちなみにルターは、一五〇一年四月末大学に入学して翌年九月に人文学士、さらに二年四カ月後の一五〇五年一月にマギステルになった。したがっておよそ三年九カ月でマギステルを得たことになるが、それは所定の期間の中で最も早く試験に合格しているとみてよい。カールシュタットの場合年数だけみると五年半かかっている。もちろん彼の能力に問題があったとは考えられない。これについてブーベンハイマーは、カールシュタットの独立独行型の気質を指摘する⁽¹⁴⁾。つまり彼のこの気質がモンタナ学寮でのトマス一辺倒の指導に不満を抱いたからだと見る。学寮での研究と生活は監督者の厳しい指導の下に置かれるのが普通であったが、カールシュタットが入寮した翌年の一五〇四年六月七日、学頭エンゲルハルトの方針によってモンタナ学寮においてはトマスの学説だけが許されることになり、以来ここは名だたるトマス学派の牙城として知られることとなった経緯がその背景にある。

マギステルの学位を得た後、彼は人文学部の教師としてトマスやアリストテレスを教えると同時に、神学部の学生として神学の研究を始める。こうしたことは普通であった。というのは、学生はまず人文学部に入り、基礎課程であるいわゆる自由七学科 (septem artes liberales) を学んでから上級学部である神学、法学、医学の各学部に進学したのであり、ルターもマギステルの学位を取得した後法学部を目指した。もちろん人文学部それ自体独立の学部でもあ

り、最も多くの学生を抱えていたこともあって、通常人文学部のマギステルを得ることは、同時にそこで教える教師となることを意味した。マギステルは人文学部の教師^{イギナル}、ドクトルは他の上級三学部の教師^{ドクトル}の資格でもあった。

(三) 神学者への道

ウィッテンベルクで神学者の道を歩み始めたカールシュタットは、一五〇七年八月には処女作 *De intentionibus*、次いで *Distinctiones thomistarum* を出版し、気鋭のトマス主義者としての評価を得る⁽¹⁵⁾。一五〇八年八月一日、彼は *Sententiarum biblicus* になり、翌年五月一八日には所定の年限を短縮して *Formatus theologiae* になった。これらは学士に続く神学の第二・第三番目の資格であり、この両方を得てはじめてペトロス・ロンバルドゥスの命題論集 (*Liber Sententiarum*) の全体を講義することが許されたのである。翌一五一〇年一〇月二八日には神学得業士 (*Lizenziat*)、そして十一月一三日、神学博士号を得る。さらに翌年二月一日には上述のトゥルフトフェターの後継者として諸聖徒教会、いわゆるウィッテンベルク城教会の聖堂参事会第二の高位聖職者である首席助祭に任ぜられる。それは同時にウィッテンベルク大学の神学教授の地位を兼ねるものであった。既に一五〇五年以来、人文学部の教師をしていた彼はこの創設間もない大学の二十二名の教授陣の中では古株に属し、一五一一年には学長 (*Rektor*) に、又、一五二二年大学を辞めるまでの間、八度神学部長に選ばれている⁽¹⁶⁾。一五二二年一〇月一八日、この日は神学部長としてルターに博士帽をかぶせたのであるが、一二年後そのルターによってザクセンから追放される羽目になろうとは知る由もない。まさに歴史の皮肉というべきであろう。

二度目の出会いは一五〇八年秋に始まる。一五〇五年七月一七日突然修道院入りしたルターは、アウグスティヌス

修道会の総管長代理シュタウピッツ (Johann von Staupitz) —— 当時彼はウィッテンベルク大学神学部長でもあった——に認められて一五〇八年秋ウィッテンベルクの同派修道院に移され、アリストテレスのニコマコス倫理学を講義する傍ら、シュタウピッツの下で神学研究の機会を与えられている。ルターが翌秋エルフルトの修道院に呼び戻されるまでのおよそ一年間、ルターとカールシュタットは同じところにあつて、共に神学者への道を行んでいた。カールシュタットはルターがウィッテンベルクにやってくる時には先輩として既に命題集注解者の最初の資格 (Sententiarium) を得ていた。ルターが一五〇九年三月九日神学の最初の学位 (Baccalaureus ad biblia) を取得して聖書の章句についてのごく簡潔な注解をする講義⁽¹⁷⁾を始めた頃には、彼はさらに次の資格 (Formatus) の準備をしており、ルターは Sententiarium を目指して勉強中であつた。この時期彼らは共に哲学の教師として人文学部で教えながら、同時に神学者としての経歴を積み重ねている最中であつた。したがってエルフルト時代のように、二人が面識を得る機会は全くなかつたと考へるのはむしろ困難なくらいであるが、両者の関係を積極的に物語る資料を見いだすことはできない。ただ、エルフルトから来た若い修道士に対するウィッテンベルクの雰囲気⁽¹⁸⁾をルター自身は、「ウィッテンベルクにいる知識人の、冷たくて傲慢な北風」と記していることが挙げられる。

一五〇九年秋ルターは Baccalaureus Sententiarium の試験に合格して命題注解者の第一の資格を得たが、恒例の記念講演をする余裕もないままに慌ただしくエルフルトに呼び戻された。その理由は明らかではない。恐らくエルフルトで命題論集の教師として必要であつたからだと考へられているが、ウィッテンベルクで彼が歓迎されていなかったのではないかという見方もある⁽¹⁹⁾。これは先のルター⁽¹⁹⁾の言葉に符合するようであるが確かなことはわからない。一方エルフルトでもルターの資格についての反対があつたようである。それは新興の大学に対する意地悪であつたかもしれ

れないが、彼が後にヴィッテンベルクで博士号を取得したことによって彼に対するエルフルト大学の反感が一層強まった事実は彼の弁明の手紙によって知られている。⁽²⁰⁾

三度目の機会はすぐにやってきた。この間にルターは修道会の中で昇進し、命ぜられてローマへ赴くなど次第に重んぜられていくが、シュタウピッツが自分の後継者にルターを推したことによって、一五二二年五月五日ルターはヴィッテンベルク修道院の副院長、そして聖書の教授になるべく再びヴィッテンベルクにやって来る。この秋、上述のごとくカールシュタットの下で彼は聖書の博士に昇進し教授となったのである。五人の教授で構成された当時の教授陣は次のとおりである。

ホリツヒ (Martin Pollich von Mellichstadt)、シュタウプツ (Johann von Staupitz)、ルヌス (Petrus Lupinus)、カールシュタット (Karlstadt)、この四人はトマス主義者、それにアムスドルフ (Nikolaus von Amudorf)、彼はシュタウピッツの甥でスコトゥス主義者であった。

彼はシュタウピッツの後任としてこの中に加えられたのであるが、神学部の中での二人の関係は、先輩の教授とそ
の下で昇進した新任教授のそれであつただろうし、それ以上のものを見いだすことはできない。

二人の間に神学上の関係が生ずる機会は一五一六年九月まで待たねばならなかつた。この四年の間、両者の関係に注目すべきものはない。それは *via moderna* のオッカム主義者ルターと、*via antiqua* のトマス主義者カールシュタットという学問上の違いが両者を疎遠にしたということでは必ずしもないように思われる。むしろこの間は、それぞれ自分自身の問題と格闘しなければならぬ重要な時期であつたと見る事ができるからである。ルターは聖書の教授に就任した数日後から始めた創世記、翌年夏からの詩篇、次いで一五一五年秋にはローマ書、さらにガラテヤ書

と聖書の講義を続ける傍ら、毎日の説教、それに「私の仕事のために、二人の秘書が必要だ」とこぼした十一の修道院の監督や教区の司祭としての努めなどに追われる毎日であった。しかしこの間の聖書の研究こそルターに与つた「ダマスコ街道」であつたし、まさにそうした営みの中から宗教改革者としての自覚が生まれてきたのである（バイントン）。

一方カールシュタットは一五一五年法律の研究のためにローマに行く。このローマ行きが大学と選帝侯の許可なしになされたことや、その動機が聖堂参事会会長の地位を目指したものであるとして、彼の強引で独善的な性格や、名誉欲を指摘することもできる。ルターは派手な博士のマントを着込んだ彼の姿について語っている。（W.A. TR. 6, 687A）しかしいずれもルターのカールシュタット像の下にあることにも留意しておかなければならないだろう。憶測なしにいえることは、一年足らずの短期間に教会法と市民法の博士になって帰つて来たという事実である。

このローマ滞在中に彼は教皇の神学顧問プリエリアス（Silverster Mazzolini Prierias）とコンスタンツ公會議の教会改革で指導的神学者であつたジェルソン（Jean Ch. Gerson）についての討論をしている。その際、教会の権威と聖書の役割については意見の一致を見なかつたといわれる。上述のように彼は素朴に教皇を支持していたし、ルターと違って、少なくとも一五二〇年秋までは教皇批判についても慎重であつた。このプリエリアスが後にルターを弾劾する教皇勅書を作成することになつたのであるが、カールシュタットもローマで決して知られざる名前ではなかつたことがわかる。

(四) 我々の新しい神学

二人の本格的な神学上の関係はカールシュタットがローマから戻った一五一六年秋に始まる。この年の九月二五日に開催されたバルトロメウス(Bartholomäus Bernhardt)⁽²¹⁾の Sententiaris 資格の討論において、ルターは終えたばかりのローマ書講義で明らかになった信仰義認に基づく新しい神学を提出した。ここに両者の神学的相違が初めて明らかになったのである。

討論は「恩恵を欠いた人間の意志と能力」をめぐる行われた。問題は、神の像に向けて造られた人間が生まれながらの力によって神の戒めを守り、善をなすこと、あるいは恩恵に値する功績を積んだり、その功績を認識したりすることができると否かであった。ルターが育ったオッカム主義の見解によれば、人間の能力に対する信頼から、人間は神に受け入れられるために彼がもつあらゆる善き力を發揮しなければならず、そしてそこに与えられる恩恵の助けによって神の恵みにあづかるものとなることができるとされていた。つまりオッカム主義の公理であった「自己にできるときを為して」(facere quod in se est) 神に向かうことが義認への準備として考えられ、これに対して恩恵が注ぎ込まれるという考えである。しかしルターは、それが人間の行為に対する報酬として恩恵を与えるという契約神学の行為義認論であるとして退けたのである。ルターは人間における生来の意志や力を奨励することが何の助けにもならないばかりか、全く錯倒した考えであることを彼自身の内的葛藤によって体験し、それを聖書の研究を通して、とりわけこの討論の直前のローマ書講義によって決定的に突破して、⁽²²⁾

いわゆる「塔の体験」といわれるルターの内的転回の時期に関してはこれを明確にすることは容易ではないが、少

なくとも一五一三年に始まる最初期の聖書講義の中にすでに聖書の新しい認識に至る「偉大な体験の最も強い沈澱物」を見ることができるよう、ルターの新しき神学がアウグスティヌスを助産婦として生まれつつあったことは確かである(F. ラウ)。

ところでこの討論におけるルターとカールシュタットの争点は、アウグスティヌスの著作とされてきた「真実と偽りの悔悟について」(De vera et falsa poenitentia)の真偽性をルターが問題にしたことにあった。討論の勝敗は初めからカールシュタットに分はなかった。というのも、彼はトマスやスコトゥスには通暁していたが、アウグスティヌスに本格的に取り組んだことはなかったからである。彼にとつては教会法典やロンバルドゥスの命題集に詳細に引用されているこの書の権威を問題にすることなど思いもよらないことであつた。伝統にとらわれない新しい大学において大きな変化が起こり始めていたのである。それはアリストテレス哲学に基礎づけられたスコラ神学からの離脱を意味していた。少し後になるが一五一七年五月一日、ルターは修道院以来の友人ラング(Johann Lang)への手紙でそれを「我々の新しい神学」と誇らしげに述べている。

「我々の神学とアウグスティヌスはますます進展して、神の御加護の下に我々の大学を風靡しつつあります。アリストテレスは衰退し、いまや命運が尽きようとしています。従来の神学命題論の授業は学生に嫌われて、もし新しい神学、即ち聖書やアウグスティヌス、または権威ある教義について講義しないなら、聴講生は殆ど無い状況です」(WA. Br. 1, 99, Nr. 41)

カールシュタットのローマ行の間に顕在化したこのアウグスティヌス熱フイストに対処すべく、彼は一五一七年一月一三日ライプチヒへ赴いてアウグスティヌスの著作集を購入し、早速それに没頭する。しかし後輩の誤りを論破するために

読みすすめたはずのアウグスティヌスに逆に捉えられて、彼の神学も大きな転換を遂げることになった。その際、シユタウピッツの予定論と恩恵に関する著作 (Libellus de Executione eterne predestinationis) が彼に少なからぬ影響を与えたことが認められている。⁽²³⁾ ルターの神学的展開にとってシユタウピッツとの関係が重要なことはいうまでもないが、カールシュタットにとってもシユタウピッツの影響が大きいことはルターとカールシュタットとの関係を考えるうえで注目すべきである。両者の関係はシユタウピッツも彼と同じモンタナ学寮の出身であったことにさかのぼる。同窓のトマス主義者として共通した神学形成の経歴を持つシユタウピッツは、カールシュタットの力量を早くから認めていた。カールシュタットにすれば彼の神学が決定的な転機を迎えたこの時期に、同じ神学的立場からルターの新しい神学形成を側面から援助したシユタウピッツに親近性を持つことができた。したがって彼のアウグスティヌス理解にシユタウピッツの影響を認めることは困難なことではない。⁽²⁴⁾

シユタウピッツの神学的影響の中に、予定論を媒介としたキリストとの「同形性」 (Gleichformichkeit) の敬虔の概念を挙げることができる。シユタウピッツにとって神の予定の目的は選ばれた人々がキリストと同形になることであって、それは十字架のキリストの道を自己の内に追体験することと考えられている。⁽²⁵⁾ ドイツ神秘主義の系譜に連なるこの概念はルターの修道院での霊的試練における大きな慰めともなったものである。カールシュタットは後年、「キリストの模範」 (Exempel Christi) や「キリストに内的に等しく」 (Christo inwardig gleich sein)、「キリストにふさわしく似る」 (Christformige gleycheit haben) などの表現でそれを語るようになるが、この問題は後で論じることにする。⁽²⁶⁾

アウグスティヌスに取り組んで三カ月後の四月二六日、彼は早くもアウグスティヌスの律法と恩恵に関する一五一

の命題を発表する。ちなみにこの日はヴィッテンベルク城教会の聖遺物の公開日であった。そのうえ慣例に従って公開討論を要請する命題として城教会の門扉に張り付けられたと考えられている。とすれば六カ月後のルターの九十五カ条提題に先行する出来事として興味深い一致を見ることができ⁽²⁷⁾る。ルターの場合と同様に討論会は開催されなかったが、ヴィッテンベルクにおけるアウグスティヌス受容にとつて象徴的な出来事となったことは事実である。ルターはこの命題をショイル (Christoph Scheurl) に送る手紙の中で最大級の賛辞をもって推薦している (WA, Br. 1, 93, Nr. 38)。いまや熱心なアウグスティヌス主義者となったカールシュタットはルターの支持者として積極的に活躍し始めた。先のラング宛の手紙が書かれたのはこのショイルへの手紙の一二日後のことであるから、そこに書かれている「我々の神学」は、勿論ヴィッテンベルクの神学の新しい動向を示すものであるが、同時にルターの胸のうちには、大学と教授陣の支持を確実なものにしたという思いと、その強力な推進者となったカールシュタットの存在が意識されてきたと見てもよいのではないだろうか。

さて、カールシュタットの命題は大半が律法と恩恵に関するアウグスティヌスからの引用によって構成されている。恩恵論は忠実にアウグスティヌスに従っており、人間は神の恩恵を受け入れる自由な意志をもたないばかりか、ならぬそれへの準備をすることもできないこと、従つて神なしには何ひとつとして善をなすことはできない者として (Sine deo……opera nihil valemus, 命題37) 規定され、「いかなる善行も恩恵に先行することはない」(Nulla bona merita precedunt gratiam, 命題24) ことが強調される。ここには恩恵を受けるために要求されるようないかなる類いの功績もあり得ないこと、言い換えるならば、神は全き恵みの神であるゆえに不義なる者に義をもってしたものであり、人間の行為は恩恵以前には (ante gratiam) 本質的に悪であることがいわれている。これは善い行為を人間のうちに

基礎づけようとするペラギウス主義と対決し、それをどこまでも「神のわざ」として主張したアウグスティヌスの立場である。⁽²⁸⁾

命題の中心は律法の成就の問題に向けられている。ここでは霊(spiritus)の働きについてのアウグスティヌスの関心が増幅して受け入れられていることにその特色があるといえるだろう。後述するようにこの時期彼はアウグスティヌスの『霊と文字』(De Spiritu et Litera)に取り組んでいたのであるが、その影響によるものと考えられる。「文字は殺し、霊は生かす」というパウロの主張に由来する本書の意図は、神の恩恵である聖霊の「そそぎ」(inspiratio)を心の中に受けなければ、律法は人間を殺す文字にすぎないことを説くことにある。アウグスティヌスはペラギウスの恩恵論に対決する立場からとくに聖霊の働きを強調しているのである。カールシュタットは神の愛として聖霊がそそがれることによって人間が新たに生かされ、善き業に励むことが可能となることに注目した。それはアウグスティヌスにおける恩恵と自由意志の共働(cooperatio)的な考え方であって、本書において力説されている。すなわち、人間の自然的能力である自由意志は恩恵以前(ante gratiam)にあつては罪の奴隷となつてゐるが、神の恩恵がそそがれることによって——「活動的恩恵」(gratia operans)——罪の奴隷的状况から解放される。そして真に自由となつた意志はさびた恩恵の援助を受けることによつて——「共働的恩恵」(gratia cooperans)——善き業に向かうことができるというものである。⁽²⁹⁾

『霊と文字』の中でアウグスティヌスは、「聖霊によつてわれわれの心の中にそそがれる神の愛」(charitas diffusa in cordis nostris per spiritum sanctum)というローマ書五章五節からの表現を繰り返し強調しているが、カールシュタットは命題一〇五で、それを「心の肉の板に書かれた信仰の法則」(Lex fidei in tabulis cordis carnalibus scrip-

(27)であるという。ここでいわれている「心の肉の板」とは「肉の思いの板」ではなく、石の板と対比して「生きた人間の心の板」(『コリント三・三』)を意味している。その生きた人間の心にそがれた聖霊の賜物である神の愛は、人間を新しく造り変え、喜んで義の業を実行するものとならしめる信仰の法則なのである。これはアウグスティヌスが『霊と文字』で、「信仰の法則、つまり心のうちに生るされ、そそぎ込まれた神の愛は、神を待望するひとたちにおいて完成される」と述べていることに対応している。⁽²⁸⁾ 自分自身の力ではなくただ神の恩恵を受けることによって新しい生命のうちに生きる者となる時、律法は実現される。それが聖霊の生かす働きなのである。

このような「人を生かす霊」について命題八四では次のようにいわれる。
「恩恵のない律法は殺す文字であるが、恩恵のうちにあっては生かす霊である」(Lex sine gratia est littera occidens, in gratia spiritus vivificans)

それ自身では人を殺す文字である律法が、神の愛によってそそがれた恩恵(Gratia infusa)のうちにあるならば、律法は恩恵によって信仰の法則〔律法〕として人を生かす霊となるということである。カールシュタットはここで恩恵を支点とした「殺す文字」と「生かす霊の」の対を述べているようであるが、それは「殺す」といい「生かす」といっても、律法それ自体の働きでも人間の意志や能力でもなく、一切は神の恩恵にかかっていることを示すためである。アウグスティヌスの恩恵論の「恩恵のみ」(sola Gratia)の考え方がカールシュタットに忠実に受け継がれているといえるだろう。またこのことから次の点も明らかになる。すなわち、律法の「殺す文字」という問題は、聖なる律法が本来の人を生かす法則として働くためには神の恩恵としての聖霊を必要とする「文字」であるということ、したがって「殺す」働きは律法の「記された文字性」(Geschriebensein)そのものに存することになる。ここから問題になるの

は律法と恩恵の対でもなく、まさに書かれた文字と靈の対である。律法を文字に関係づけ、その殺す働きを強調することによって、靈の働きはそれとは区別されて救いに至る決定的な力であることが一層際立つことになるのである。⁽³¹⁾

さて、このような「恩恵に対する準備」(dispositio ad gratia)を全く認めない立場で靈の働きを強調していくところに後の彼の心靈主義のないし神秘主義的な特徴が出てくるといえるだろう。もっともこの時点でそれを認めることはできない。しかし、恩恵のみの立場を徹底して人間の受動性と神の靈的活動性を強調する限り、人間の自由意志の問題は微妙なものとなる。というのも、上述の「Gelassenheit」の概念には、「共働的恩恵」(gratia cooperans)の援助を受けて働く自由意志の立場をも認めない傾向が含まれているからである。

(五) ま と め

このようにしてカールシュタットはルターに刺激を受け、アウグスティヌスによって新しい神学の有力な支持者の一人となった。この年秋の「九十五カ条提題」に始まり、ハイデルベルク討論、教皇特使カエタヌス(Thomas de Vio Cajetanus)の審問、ライプチヒ討論、そして一五二二年四月のヴォルムス国会での審問、という展開の中で両者は共に古い信仰に対決した宗教改革の同労者であった。しかしカールシュタットは決してルターの追従者ではなかった。彼は神学者として独自にアウグスティヌスを研究し、新しい神学の形成のために積極的な著述と教授活動を行ったのである。

なかでもこの間の『靈と文字』(De Spiritu et Litera)の注解は重要である。彼はこのアウグスティヌスの著作を一五一七年夏学期から一五一九年まで講義し、それを順次学生の教科書として印刷した。ケーラーによれば、この講

義には神学部 of 全学生数に相当する一三〇名が受講しており、学生はこの教科書を持って講義に出ることが課せられていたという。⁽³²⁾後にルターが、『霊と文字』の中に宗教改革的な「賜物としての神の義」の理解を見いだして驚いたことで知られるように (WA, 54, 186)、この書が宗教改革の神学に与えた影響は大きい。先の「一五一命題」で見たようにカールシュタットは恩恵及び律法の理解に関して多くをこれに負うている。その意味で宗教改革の最初期に本書を新しい神学の教科書として大学で講義し、アウグスティヌスのテキストとその注解を公刊した彼の意義も認められなければならないだろう。

この注解書に対する評価についてルターとカールシュタット自身の手紙からふれておきたい。ルターは聖書の研究方法に関するシュペラティンの質問に対して、アウグスティヌスの『霊と文字』を読むことを薦めながら、それについては「たぐい稀な熱心さをもった我々のカールシュタットが、最近注目すべき注解を付して出版した」と答えている (WA, Bt. 1, 132ff. Nr. 57)。カールシュタットも同じシュペラティンに宛て、ライプチヒの連中 (エックの一派を指す) が自分をやっつけるためにこの書を見たがっていると書いている。⁽³³⁾これらはこの注解書とカールシュタットに対するルターの評価と、ライプチヒ討論を前にしたカールシュタットの自信のほどを示すものである。

さて、ライプチヒ討論の最初の一週間、彼は恩恵と自由意志の新しい理解についてエックと対決した。すでに述べたように、神の恩恵は人間の意志に先行的に働くのであって、人間は働なしにただそれを受けいれることができるのみであることが本書で力説されていたが、「自己のなし得る限りをなす人に、神は恩恵を拒まれない」 (Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam) というスコラ神学の周知の命題は、自由意志にもとづいて神の恩恵を受ける準備を説くペラギウ斯的行為義認として新しい神学の立場から否定されたのである。

ここでカールシュタットの交友関係について付言しておきたい。確かにこの面でも彼はルターの追従者ではなかった。先輩としてのプライド、神学者としてのライバル意識、あるいはブーベンハイマーが指摘するような彼の独立独行型の気質など、恐らくはそうしたもののすべてがルター及びルターを取り巻くグループから「一步距離を置かせた要因であったのであろう。バルゲは彼の性格上の問題に踏み込んで、「ルターの影響下にあった教授陣の間で彼はすでに久しく付き合ひの悪い偏くつ者で通っていた」という。⁽³⁴⁾

一五二一年一月に起こった城教会聖堂参事会会長である首席司祭 (Propst) 後任問題はこうした事情を反映していたといえよう。当初ルターはカールシュタットを、そしてカールシュタットの首席助祭 (Archidiakon) 職の後任にアムスドルフを推薦したにもかかわらず、アムスドルフの反対で事態は一転し、ルターも推薦を取り消したのである。アムスドルフの反対の理由は不明であるが、結局カールシュタットはその地位につくことができなかつた。しかしこの時期には上述の『Missive』で自分のすべてを放棄する「Gelassenheit」の決意を明らかにしていたことを考え合わせると、このようないきさつがルターとカールシュタットの間にながしかの私的感情の陰影を落としたことは認め得ても、この二人の改革者の対立の原因となつたと見ることはできないだろう。

これまでの考察から以下の五点を指摘してまとめておきたい。

- (一) 生い立ちに関して、カールシュタットの宗教的な家庭環境とその平信徒主義への傾向。ルターにおいては父親との関係がしばしば問題とされるのに対して、カールシュタットの場合は母親との関係に思想上の影響が認められる。
- (二) この二人をウィッテンベルク大学に結び付けたのはシュタウピッツであり、それぞれの神学形成に関してもシュタウピッツの影響を認めることができる。周知のようにルターは修道院時代のいわゆる靈的試練という信仰問題に

おいて彼の感化と影響を強く受けたが、カールシュタットの場合は信仰問題というより、あくまで神学の問題としてのアウグスティヌス受容における影響であった。

(三) 彼はルターに刺激を受けてアウグスティヌスと出会い、その研究によってルターの新しい神学の有力な支持者となったが、必ずしもルターの追従者ではなかった。

(四) 彼のトマスからアウグスティヌスへの転換はまず神学上の問題として起こったのであって、信仰という人格的深みにおけるそれは一五二〇年秋の「Gelassenheit」の思想を待たねばならない。

(五) 両者の対立関係を私的感情のレベルに引き下げるならともかく、神学的に見る限りヴィッテンベルク騒擾事件以前にあつては、ルターの改革的神学の立場から問題とすべき相違や対立よりはむしろ一致とその意義を認めるべきであろう。

最後に、その後の展開とのつながりについて一瞥しておきたい。ルターのワルトブルク滞在中に起こったヴィッテンベルク騒擾事件は、聖職者の結婚、私的ミサ (missa privata) の廃止やパンとブドウ酒の二種陪餐を含む礼拝の改革、聖画像の撤去、貧しい人々のための共同基金規定など、实际的改革のプログラムの実行にかかわる出来事であった。それらは理念的には例えば『教会のバビロン虜囚』や『キリスト者貴族に与える書』の中ですでにルターによって主張されていた問題であつたが、ヴィッテンベルクに戻ったルターは有名な四旬節の説教でこれらの改革を「事柄そのものは良いのだが、急ぎすぎている」と批判し、大部分は再び元に戻されてしまった。この事件とその後展開における両者の関係は次章以降の課題であるので、この説教中のルターの言葉についてだけ指摘しておく。

「兄弟たちよ、私に従いなさい、私は神がこの計画に定めたもうた第一の者である……神がそれを最初に示したも

うたのは、私である。⁽³⁵⁾

Ｊ・プロイスはこの事件に神学的相違は殆ど認められないとしたうえで、「問題は、いつ、どのような形で、誰の指導の下に改革を実行するかという戦術上の衝突」であったと見る。⁽³⁶⁾ 確かにこのルターの言葉には宗教改革の第一人者としての自負と同時に、カールシュタットに対する強いライバル意識が働いているように思われる。というのも、この事件の指導者と目されていたのは、メランヒトン、Ｇ・ツヴィリンク、首席司祭Ｊ・ヨナス、カールシュタットの四者であったが、この説教の時点ではカールシュタット以外はすでにルターの意向に従っていたからである。ここまでの改革史の展開におけるカールシュタットの積極的な活動やルターとの関係からして、両者のライバル意識を否定することはできないだろう。とりわけ、終始改革の先頭に立ってきたルターにとっては、これまで表立って意識される必要のなかったものだけに一層強調されたのではないだろうか。また、当時流布していた絵入りのビラ (Bild-Flugblatt) には、カールシュタットを宗教改革の指導者として描いているものが見られる。これは人々の改革者に対する見方を物語るものとして興味深い材料である。ルターもそれを無視することはできなかったであろう。⁽³⁷⁾ (次号に続く)

註

2Bde, 1905.

(1) 急進派の鞭撻を免れるのとは George H. Williams,

Karl Müller, Luther und Karlstadt, 1907.

The Radical Reformation, 1962. 邦語では、倉塚・田中が

(2) Erich Hertzsch, Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum, 1932.

か編訳『宗教改革急進派』一九七二(特にその研究史は詳しく)、R・シネトウツッパッヒ著、森田訳『ライツ宗教改革史研究』が便利。

(3) Karlstadts Schriften aus 1523-25, 2Bde, 1957. はカールシュタットの唯一の著作集。

(4) Hermann Barge, Andreas Bodenstein v. Karlstadt,

(5) Ernst Kähler, Karlstadt und Angustin: Der Kom-

mentar der A.B.v. Karlstadt zu Augustinus Schrift De Spiritu et Litera, 1952.

Friedel Kriechbaum, Grundzüge der Theologie Karlstads, 1967.

Hans J. Hillerbrand, Andreas Bodenstein of Carlstadt: Prodigal Reformer, in Church History 35, 1966.

Ronald J. Sider, A.B.v. Karlstadt, The Development of his Thought 1517-1525, 1974.

『Karlstadt's battle with Luther: Documents in a Liberal-Radical Debate, 1978.

(5) Gerhard Fuchs, Karlstads radikal-reformatorisches Wirken und seine Stellung zwischen Münzter und Luther, in Wissenschaftliche Zeitschrift der M-L-Univ. Halle-Wittenberg 3, 1953-4.

(6) Ulrich Bubenheimer, Consonantia theologiae et iurisprudentiae: Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation, 1977.

『A.R. Bodenstein von Karlstadt: Sein Leben, seine Herkunft und seine innere Entwicklung, in A.B.v. Karlstadt, 500-Jahr-Feier Festschrift der Stadt Karlstadt zum Jubiläumsjahr 1980. 54.ローレンツ・カッターの生涯とその最新の研究』など、本論の元となったものが多い。

ローレンツ・カッターの生涯

(7) Calvin A. Peter, Karlstadt as the Father of the Baptist Movements: The Emergence of Lay Protestantism, 1984. カールニクッターは一五三〇年から一五四一年まで死ぬまでスイスで活動した。チェーリーヒの宗教改革でハンティンブリに協力し、その後、ハーベル大学の神学教授としてスイスとドイツの宗教改革の一致のために働いた彼の役割は見過ごされなければならない。

(8) 当時この都市にもあつた兄弟団はいずれも特定の教会と自己種の祭壇を寄進して祭壇を司祭をおこなふメンバーのためだけにあつた。阿部龍也『中世の窓から』、『中世を旅する人々』などのつわゆる社会史研究を参照。

(9) テムートはハンティンブルクの司教アルブレヒト(ドイツでの免罪符販売の特権を持つた)の信頼を得ていた人物で、ルターの改革にも理解を見せつけた。一五二二年ルターとの妥協を望むアルブレヒトの要請でヴァンデルクに来た際、カールニクッターがルターとの会談を取り持つた。後に彼はヴァンデルクの陣営に加わることになる。(Bubenheimer, A.B.v. K., in Festschrift S. 31)

(10) Bubenheimer 拙著朝川〇風。

(11) Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 5, Die Reformationszeit, I.S. 109.

(12) 学生ゼンレンヤ(Burse)と呼ばれる学生の寄宿生となる

が通常であった。ラテン語で袋ないし財布を意味する bursa に由来するこの語は、中世の大学で学生が寮に納める一週間の生活費を指したことから学寮の意になったといわれる。モントナ学寮はケルン大学の四学寮の中で最も古い歴史を持っていた。

- (13) Barge 前掲書六頁。
 (14) Bubenheimer 前掲書一一頁。
 (15) Bubenheimer 前掲書二二―二三頁、Barge 前掲書二〇頁。
 (16) 一五二二・一四・一六・一七・一八・二〇・二二・二三年の八度。当時の学長や学部長の任期は大体一カ月から一学期程度であった。
 (17) 一講義当たり一章の早さで進むところから、これを担当する聖書の学士になりたての教師はクルソル (Cursor, ランナーの意) と呼ばれた。通常二年間この役目にあたるのが普通であったがルターは半年でそれを終えて次の資格に進んでいる。そこにはシュタウピッツの意向が強く働いていたが、こうしたこともエルフルト大学から問題視される原因であった。(Martin Brecht, M. Luther: Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 1983, S. 98)
 (18) フリーデントール、『マルティン・ルターの生涯』八五頁。
 (19) Brecht 前掲書九八頁。

(20) 一五一四年六月一六日のエルフルト修道院宛の手紙、(WA. Br. 1, 25f. Nr. 8) 及び同年十二月二日のエルフルト大学神学部長宛の手紙 (WA. Br. 1, 30f. Nr. 10) 参照。

(21) ルターの初期の有力な弟子の一人、後にケムペルクの福音主義教会の教区長になった。

(22) WA. 56, 274, 11f. ルターとオッカム主義に関して、金子晴勇『近代自由思想の源流』第三章「ルターとオッカム主義の伝統」一三六頁以下参照。

(23) David C. Steinmetz, Reformers in the Wings, 1981, S. 177.

(24) Kahler 前掲書四一八頁。

(25) Ernst Wolf, Staupitz und Luther, 1939, S. 36f. カールシニタットの予定論に関して C. Peter 前掲書二五頁以下参照。

(26) カールシニタット「キリスト教教理の主要条項についての主張」、宗教改革著作集第七巻の拙訳参照。なお本巻には倉松功訳「対話」もしくは対話の小冊子」及びカールシニタットに関する邦語としては詳細な解題が付されている。

(27) Brecht 前掲書一六八頁。

(28) Kahler 前掲書八頁以下に「一五一命題」のテキストと注解がある。

(29) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』第五章「自由意

志」二〇〇頁以下参照。

(30) 金子晴勇訳『靈と文字』アウグスティヌス著作集第九卷
九一頁。

(31) キーペリンクは「アウグスティヌスに於けるは *litera* と *spiritus* はルターのようだ「律法と福音」として捉えられたいな」という。(G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 16)
ルターがすでに第一回詩篇講義において直接言及しないにせよ『靈と文字』の影響を受けていることはよく知られているが、そこでルターは *litera* と *spiritus* の対を聖書解釈の問題として捉えることによつてアウグスティヌスとの相違を見せている。この対の解釈の違いが宗教改革的義認論との相違点になつていく。これについて、B. Lohse, *Die Bedeutung Augustinus für den jungen Luther, in Kerygma u. Dogma*, 1965, 及び G. Ebeling 前掲書一六八頁参照。特にルターがあげる『靈と文字』の受容については、金子晴勇『近代自由思想の源流』第四章「ルターのモララ神学批判の視点」を詳論されている。

(32) Kahler 前掲書五三三頁。

(33) 同上註(2)。

(34) Barge 前掲書二四四頁。

(35) WA. 10, II. 8.

(36) James S. Preus, *Carlstadt's Ordinations and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement 1521-22*, 1974.

(37) Bubenheimer 前掲書一九頁以下、宗教改革の民衆的拡大にマンレットのような小印刷物の果たした役割は大きく(A. Laube, *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung*, 2 Bde. 1983)。なかでも絵入りのヨハは大衆向けに数多く流布したが、カールシュタットがそれを最初に作らせたことは余り知られていない。彼はラインプヒ討論のためにルース・シラナン工房から木版画のヨハを印刷させた。このヨハに關して Erwin Mühlaupt, *Karlstadts "Führwagen": Eine frühreformatorische Bildzeitung von 1519, in "Luther", Zeitschrift der Luther-Gesellschaft*, 50, 1979, 参照。