

# ドイツ敬虔主義のコレーギア・ ピエターティス観

——シュペーナーとJ.J.モザーにおける——

中 谷 博 幸

## I はじめに

18世紀においても、ドイツでは、貴族、教会は社会の重要な役割を担っていた。しかし、一方、絶対主義への動き、啓蒙主義の浸透などにより、その形態は変容せざるをえなかった。たとえば、ルター派領邦教会の聖職者はいかなる変容をせまられたか、また、それにどう対処しようとしたのか。その問題について、J. ストループは最近、興味深い研究を行った<sup>(1)</sup>。彼は、ハノーファーとブラウンシュヴァイク＝ヴォルフェンビュッテルの領邦国家を取り上げる。ここでは、1760年代以降、聖職者を絶対主義国家体制の中に組み込もうとする動きがみられた。その理論的指導者はカンペ J. H. Campe (1746—1818)で、彼は聖職者を超自然的真理の伝達者から「主に教区民の世俗的幸福に係わりをもつ」民衆教師 *Volkslehrer* にしようとした。すなわち、国家にとって有用な実際の知識の伝達者にしようとしたのである。これに対して、聖職者の方では、「人間 *Mensch*」と「市民 *Bürger*」を区別するヘルダーの考えに立って反対した。すなわち、国家は「市民」にのみ係わるのに対して、聖職者の任務は個人としての「人間」に係わり、人間の魂を養うのであると主張することによって、カンペ的民衆教師像を退けたのであった。そして、ストループは、このような聖職者の主張を支持したのが、おこりつつある教養市民階層であったと述べて、ヘルダー的聖職者観を媒介にして、身分制的特権の維持をはかる聖職者と教養市民層とが結びついたことを指摘している。

では、教会の中でも民衆が直接係わりをもったところでは、身分制社会の変

容とともに、どのような再編成が行われていったのか。本稿の目的は、その一端を17世紀末から1730年代頃までの、ドイツのルター派内における敬虔主義運動のコレーギア・ピエターティス *collegia pietatis* 観の変化を分析することを通じて、考えることにある。

敬虔主義については次の章で詳しく扱うことになるが、始めに次のことを記しておきたい。筆者は、ドイツ敬虔主義をシュペーナー Philipp Jakob Spener (1635—1705) から発する宗教的革新運動と理解する立場に立つ。そして、本稿では、シュペーナーを中心とする1670年代から1700年頃までの運動を特に初期敬虔主義と呼ぶことにする。シュペーナーの次の世代に、敬虔主義はドイツの各地に広がっていく。たとえば、フランケ August Hermann Francke (1663—1727) を中心とするプロイセンのハレにおける運動、ツィンツンドルフ Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700—1760) のヘルンフト兄弟団、ヴュルテンベルク領邦内の運動などがあげられる。その中で、本稿は、シュペーナーとヴュルテンベルク出身の国法学者 J. J. モザー Johann Jakob Moser (1701—1785) のそれぞれのコレーギア・ピエターティス「観」の分析と比較を行う。それぞれのコレーギア・ピエターティスの「実態」が直接に対象となるのではない。特に、モザーのコレーギア・ピエターティス観がヴュルテンベルクにおいて具体的にどのような形態をとったのか、その詳しい分析は別稿の課題となるであろう。本稿では、両者のコレーギア・ピエターティス観の比較を通じて、身分制社会の解体過程の中で教会がどのように再編成されていくか、それを研究するためのひとつの道しるべを得ることができれば、幸いである。

## II 初期敬虔主義とシュペーナーのコレーギア・ピエターティス観

シュペーナーの生涯<sup>(2)</sup>について最初に簡単に触れておこう。1635年1月、上エルザスのラポルトヴァイラー（現在リボーヴィル）で生まれた。1651年にシュトラスブルク大学に入学し、54年から59年にかけては同大学の神学部で学んでいる。その後、66年から86年までフランクフルト・アム・マインでルター派教会の首席説教者をつとめた。この地で、彼はコレーギア・ピエターティス

を開くことになる。しかし、教会から分離する人々がその集会からでて、教会政策をめぐるシュペーナーは市当局と対立することになった。それが背景となって、86年にはザクセン選帝侯の招聘に応じてドレスデンの宮廷首席説教者となる。このドレスデン時代に、敬虔主義は各地に広まるが、それとともにルター派正統主義との激しい対立も生じてきた。彼自身は、生涯温和な人物で、この対立に直接巻き込まれることはなかったが、敬虔主義者達をいろいろと擁護している。91年にはニコライ教会の牧師兼宗務局のメンバーとしてベルリンに移った。彼はそこで、プロイセンの宗教的寛容政策を敬虔主義運動のために利用した。特に、他の領邦や都市から追放された敬虔主義の説教者達にプロイセンでの職を提供した。ハレ大学の創設に際しては、ライプツィヒとエアフルトから追放されたフランケを教授に招聘している。シュペーナーは交際範囲が広く、多くの人々に書簡で助言・指導を行った。後に、それらのあるものは本にまとめて出版したりもしている。1705年2月、ベルリンで亡くなった。

シュペーナーが最初にコレーギア・ピエターティスを提唱したのは、フランクフルト時代、ドイツ敬虔主義のマニフェストとみなされる『敬虔なる願望』<sup>(3)</sup>においてであった。この書物はもともとJ.アールント Johann Arndt (1555—1621)の『説教集』が新たに1675年に出版されるに際して、出版者に請われてシュペーナーがその序文として書いたものである。後、その序文だけが独立して出版されることになった。

この書物の目的は、ルター派教会の悲惨な状態とその原因を指摘し、その改革のための具体的な提言をすることにあつた。彼は六つの提案を行っているが、その第一番目が人々に聖書を深く知らしめることであつた。これを実現するために勧めたのがコレーギア・ピエターティスである。『コリント人への第一の手紙』14章に基づいて、公の礼拝とは別に、「説教者の指導のもとに、教会から、神についてかなり知っているか、さらに良く知ることを望んでいる何人かの者が集まる」<sup>(4)</sup>ことを勧めた。この集会では、その時々に取り上げられる聖書の箇所について、聖職者以外の出席者も自分の意見や疑問を述べあうことが許される。彼らが各自、家庭での礼拝の時にさらにその子供達や奉公人を適切に教えることを期待した。<sup>(5)</sup>この集会と教会全体との関連について述べておくと、『敬虔

なる願望』の目的から明らかなように、彼のめざすのは教会全体の改革である<sup>(6)</sup>。しかし、その改革を少数の敬虔であろうとする人々から出発させようとする。彼らが模範となって、他の人々に影響が及んでいくことを期待した。このような少数の人々を養う場、教会全体の改革の核となるのがコレージア・ピエターティスであった。その後、コレージア・ピエターティスは「(国)教会内の小教会 *ecclesiola in ecclesia*」と定式化される<sup>(7)</sup>。彼のこの提案は大きな反響を呼び、急速に各地でそのような集會が形成されていった。

では、『敬虔なる願望』で提案された以上のようなコレージア・ピエターティスは、初期敬虔主義のなかでどのような意義を有するのであろうか。敬虔主義の研究史を振り返りつつ、この問題を考えたい。何を敬虔主義とするかは、人によって微妙に異なるからである。ところで、この敬虔主義のドイツにおける最近の研究動向については、以前筆者がまとめたことがあり、それをここで要約・補足しつつ、初期敬虔主義が生じてきた歴史的背景について考えてみることにしよう。

戦後の敬虔主義研究の出発点となったのは M. シュミットの業績である<sup>(8)</sup>。彼は 17 世紀後半、フランスの国教会政策に始まりヨーロッパの各宮廷に広まっていった「無神論」的傾向と、制度・儀式としての教会を否定しキリスト教を純粹な内面性としてとらえる「教会なきキリスト教」がヨーロッパに広がっていった、と考える。後者はスペインから始まったが、福音派の下では神秘主義的スピリトゥアリズムと呼ばれ、特にドイツでは三十年戦争のもとで力をもつに至った。このような中で、神秘主義的スピリトゥアリズムの長所である「ラディカルに原始キリスト教に返らんとする傾向」をルター派正統主義の中へ移植し、同時に「教会を解体させる傾向」を防ごうとしたのが、敬虔主義であった。それを可能にしたのがシュベナーの「再生 *Wiedergeburt*」観である。再生とは、古き自己に死んで、靈的に新しく生まれかわり、神とともに歩むことを意味する。これは全く内的な出来事であり、神の一方的な働きによっておこる。以上がシュミットの敬虔主義理解である。ところが、彼の見解では 17 世紀始め頃からみられる新しい信仰形態と敬虔主義との違いが不明確である、という問題点があった。なぜなら、前者の中にも再生観がみられるからである。

この問題点をシュミットのな神学的見解を徹底させることによって解決しようとしたのがシュテフラー E. Stoeffler である。<sup>(11)</sup> 彼は敬虔主義 Pietism をプロテスタント内の、敬虔 piety に重点をおく信仰形態(福音の敬虔主義)と理解する。具体的には次の四つの特徴をもつ。すなわち、①キリスト教の本質を教義や儀式にではなく神との個人的な関係におく。②宗教的理想主義。古き自己に死んで新たな生命に生きることの強調。③聖書主義。④反正統主義。敬虔主義はそれとは異なる信仰形態が存在するところでのみ存在する。このような敬虔主義理解から、二つの点が導きだされる。イ) 国境を越えた超教派的現象(ただしカトリックを除く)である。彼は、敬虔主義的ピューリタニズム(パーキンス William Perkins 1558?-1602, バクスター Richard Baxter 1615-1691, バンヤン John Bunyan 1628-1688 等), ネーデルラントの改革派敬虔主義(テーリンク Willem Teelinck 1579-1629, ローデンシュタイン Jodocus van Lodesteyn 1620-1677 等), ドイツの敬虔主義, の三つの形態を考える。ロ) ドイツ敬虔主義の始まりをシュペーナーではなく J. アルントにおく。敬虔主義の四つの特徴はすでにアルントにおいて明確であり, その点に関するかぎりシュペーナーの独創はないと考えるからである。特にこのロ) により, シュミットの問題点を解決しようとしたのであった。

その後, シュミットの問題点をシュペーナーの改革プログラムに注目することによって解決し, かつシュテフラー的見解を吸収しようとするのが, J. ヴァルマンである。<sup>(12)</sup> 彼は広義と狭義の敬虔主義を区別する。前者は「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」<sup>(13)</sup>と定義される。このような敬虔主義の始まりをシュペーナーではなく J. アルントと考える。ここにはシュテフラー的見方が取り入れられているといえる。それに対して, 狭義の敬虔主義を「(ルター派)正統主義と対立し, 教会的・宗教的共同生活の新たな形態を生みだした社会的運動」<sup>(14)</sup>と定義し, その始まりをシュペーナーにおく。狭義の敬虔主義は広義の敬虔主義をベースにしているわけであるが, 前者を後者から分かつものが、『敬虔なる願望』で示された二つの考えであるとする。すなわち, 一つはコレージャ・ピ

エターティスであり、もう一つは終末論である。ルター派正統主義の終末理解では、悪しき最後の時代が間近に迫っており、その後最後の審判が続く。苦難からの解放はこの世ではなく彼岸におかれる。千年王国は厳しく否定された。これに対してシュペーターの場合、最後の審判前に、彼岸ではなく、この地上で教会のより良き状態が実現されることが述べられ、千年王国の意味あいをもつに至った。このやがて来る教会のより良き状態が、彼の改革プログラムを保証することとなった。以上がヴァルマンの見解である。

このヴァルマンの見解を受け入れ、「17世紀の危機」と結びつけて初期敬虔主義を理解しようとするのが、H. レーマンである。彼は1600年頃から1740年頃にかけて、ヨーロッパ全土に構造的危機が存在したと考え、危機が人々の心を与えた心理的影響を取り上げる。この危機は人々に言い知れぬ不安を与えることになる。彼によれば、この不安はそれを克服する手立てとして五つの反応をもたらす。①新しい信仰形態、②終末論の流行、③少数派の迫害（魔女狩りやユダヤ人の迫害）、④職業倫理、⑤新しい科学、である。このような試みのなかで進歩を信じる18世紀が現出してくる、とレーマンは考える。ところで、これらの五つの反応のうち、敬虔主義に関わるのは特に①と②である。①の新しい信仰形態とは、教義よりも敬虔の実践 *praxis pietatis* に強調点をおくもので、ヴァルマンの広義の敬虔主義やシュテフラーの福音的敬虔主義の理解とほぼ同じものである。ただ、彼はこれがカトリックにもみられるとする。この信仰形態は、トマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』のような信仰書に最もよくあらわれており、そのような信仰書は危機の時代であった17世紀始めから18世紀始めまで、教派を越えて多くの人々に読まれた。これは具体的な組織をつくるには至らなかった。しかし、危機が深刻化していくと、このような信仰形態では満たされなくなり、終末論の流行をもたらす。また、各々の国教会内部から、宗教的革新運動が生じてくる。すなわち、カトリック内からはイエズス会に反対するジャンセニズムが、英国国教会からはピューリタニズムが、ルター派正統主義からは敬虔主義が生じてくる。ただ彼は、「敬虔の実践」を強調する信仰形態を宗教的革新運動へともたらしたものが何であったのか、敬虔主義以外には明確に述べていない。敬虔主義の場合、それは、ヴァルマンによっ

て強調された、コレーギア・ピエターティスと終末論であった。レーマンによれば、シュペーナーの改革プログラムが急速に広まりえたのは、この両者の結びつきの故であった。三十年戦争後、期待した平和は訪れずに戦争が続いた。諸侯達は絶対主義化をはかり、その宮廷では一般の教会人から懸け離れた派手で浪費的なバロック文化が栄える。そのような中で、不安と絶望に陥りつつも敬虔であろうとした人々は、コレーギア・ピエターティスに集い、そこでその終末論によって希望を与えられた、とレーマンは説明する。

以上の研究状況を踏まえて、初期敬虔主義におけるシュペーナーのコレーギア・ピエターティス観とその背景を次のようにまとめることができるであろう。第一に、初期敬虔主義は「危機と人々の不安」をその背景にもっている。すでに、「敬虔の実践」を強調する17世紀以来の「新しい信仰形態」が、そのような不安にこたえようとするものであった。しかし、ドイツでは三十年戦争の後さらに絶望感が深まり、新しい対応が迫られていた。「敬虔の実践」を基礎に据えつつ、それを果たしたのが初期敬虔主義であった。そして、初期敬虔主義が新たに付け加えたもの、それがコレーギア・ピエターティスと終末論であった。これによって敬虔主義は社会的運動となりえた。第二に、初期敬虔主義は国教会内部から生じた宗教的革新運動である。それは何よりもルター派教会の改革を目指すものであった。その際、ルター派正統主義のように大多数の不敬虔な者を改善することによって教会改革をはかるのではなく、少数の敬虔であろうとする人々をコレーギア・ピエターティスに集め、彼らを核とすることによって教会の改革をめざす。コレーギア・ピエターティスはまず、世俗権力ではなくて国教会と直接的な係わりをもった。第三に、運動が進む中で国教会から分離する集会も発生するが、シュペーナー的な初期敬虔主義は国教会内部にとどまる。これはコレーギア・ピエターティスを「(国)教会内の小教会」と定式化している点に良くあらわれている。第四に、しかし、初期敬虔主義はコレーギア・ピエターティスと終末論によりルター派正統主義と緊張関係にたつことになる。正統主義は一般信徒が聖書を解釈することを厳しく禁じたが、敬虔主義は公の礼拝とは別のコレーギア・ピエターティスにおいてそれを実践しようとした。また、正統主義は千年王国論を否定したが、敬虔主義は「この地上にお

ける教会のより良き状態」が実現するというかたちで千年王国論的要素を持ち込んだ。第五に、シュペーナーはコレギア・ピエターティスを主張する根拠として聖書を挙げている。

世俗権力との関係はどのようなものであろうか。H. レーマンは宗教的革新運動は反絶対主義的であった、と主張する。国教会が絶対主義体制に組み込まれていくなかで、そのような国教会に対して、国教会内部から反対運動が生じてくる。それが宗教的革新運動であった。一般に宗教的革新運動は、宮廷におけるバロック文化への倫理的反発と絶対主義の教会政策への反対から、次第に絶対主義に反対の立場をとると考える。宗教的革新運動の担い手は、まず「倫理的に鋭く、同時代の出来事に対して敏感で、教会史に精通した神学者たち」であり、これに絶対主義的制度によって不利益を被った種々な階層、すなわち、<sup>16)</sup>宮廷社会に属さない下級聖職者、商人、手工業者が呼応していった、とされる。宗教的革新運動は反絶対主義的であったとする見解は、ピューリタニズムやジャンセニズムはひとまず置くとして、敬虔主義の場合には、そのまま妥当するのではない。レーマンはヴュルテンベルク領邦をモデルにして考えており、彼の図式はそこにおいては当てはまるとしても、プロイセンでは敬虔主義は絶対主義と結びついたのであった。<sup>17)</sup>M. フルブルク M. Fulbrook の指摘するように、敬虔主義はまず領邦教会内の宗教的革新運動として生じてきたものである。領邦教会の勢力の強さ、それと国王・宮廷との関係また領邦諸身分との関係などを詳しく検討し、その中で敬虔主義を位置づける必要がある。ただ、<sup>18)</sup>ヴュルテンベルクの例が示すごとく、状況によっては敬虔主義は反絶対主義的になる可能性をもっていたことをここで指摘しておきたい。

初期敬虔主義またそのコレギア・ピエターティス観はその後どのように変化していくのか。それを見る前に、少し方向を変えて、ルター派領邦教会制の諸理論、特にコレギアリズムの特徴を検討しておきたい。後に示すように、コレギア・ピエターティス観の変化が意味するものを歴史的に認識するためには、その知識が不可欠であると思うからである。

### III 領邦教会制の諸理論

1555年のアウクスブルク宗教和議以後、ルター派では領邦教会制をどのように理論化したのであろうか。一般に、それは三つの段階に分けて説明される。すなわち、エписコパリスムス Episkopalismus (領邦君主—司教論)、テリトリアリスムス Territorialismus (領邦主権論)、コレギアリスムス Kollegialismus(教会—団体論)である。筆者の知る限りでは、我が国ではまだ、これらの理論のまとまった紹介すらなされていない状況である。以下、M.ヘッケルとK.シュライヒの研究に基づいて、その三つの理論の特徴をまとめておこう。

まずエписコパリスムス。この理論の代表的人物にはJ.シュテファニー Joachim Stephani (1544-1623)やM.シュテファニー Matthias Stephani (1576-1646)がいる。この理論の基礎となるのは次の二つである。第一に帝国法、具体的には1555年のアウクスブルク宗教和議である。「領邦主権ではなくて、帝国法が領邦における教会権力の基礎である。」<sup>(20)</sup>第二にカノン法、具体的には司教権 *iura episcopalia* である。これが「福音派の教会統治の内容を規定する。」<sup>(21)</sup>この二つが結びついてエписコパリスムスが形づくられる。すなわち、アウクスブルク宗教和議によって福音派内では、教会裁治権 *iurisdictio ecclesiastica* が停止され、その結果、領邦内における司教権はカトリック司教から領邦君主に譲渡された、<sup>(22)</sup>と考える。この理論によれば、領邦君主は、領邦君主としての *persona* と司教としての *persona* という二重の *persona* をもつ。両者は明確に区別される。教会権力は領邦主権の一部ではなく、教会裁治権と世俗上の裁治権は明確に区別された。<sup>(23)</sup>エписコパリスムスは帝国法とカノン法により、領邦君主の教会権力を一定程度制限しようとするものであった。

次に現れるのがテリトリアリスムスである。その本質は教会を領邦主権に基づいて、国家権力の一部として統治することにある。エписコパリスムスにおける二重の *persona* は否定される。<sup>(24)</sup>「国家権力はもはや神学的には基礎づけられず、社会契約と支配服従契約から合法化される。真の宗教の保持 *custodia utriusque tabulae* という国家の宗教的目的は、外的秩序、安全、福祉、寛容の

保持という世俗の規定にとつかわられる。<sup>27)</sup> 制度的教会は神的起源をもたず、人間的な「一団体 collegium」にすぎない。テリトリアリスムスの場合には、「教会は一団体にすぎない」という見解は、あらゆる教会統治を国家権力の一部としてその主権者である領邦君主に委ねさせることになった。<sup>28)</sup> この理論によって、領邦君主は自己と教派の違う領邦教会に対する支配を合法化することができた。この理論の代表者にはトマジウス Christian Thomasius (1655-1728) がいる。

なお、テリトリアリスムスは一般的に 17 世紀中頃以降、エписコパリスムスにとつかわるとされるが、ヘッケルは、17 世紀前半、すでに初期テリトリアリスムスとよべるものが存在した、と考える。これも教会権力を国家権力の一部とみなそうとする。しかし、のちの合理的テリトリアリスムスとは異なって、世界観的基礎をもたず、歴史的・実証主義的に自らの主張を根拠づけようとする。初期テリトリアリスムスが利用した歴史的遺産として、ヘッケルは、ビザンティンの国家教会法、中世の教皇と皇帝の争いの時代における皇帝側文書(特にパドヴァのマルシリウス)、フランスとスペインの国教会、主権論等をあげている。<sup>29)</sup>

テリトリアリスムスに続いて現れるのがコレギアリズムス(教会=団体説)である。シュライヒはこれを初期コレギアリズムスとコレギアリズムスに区分する。前者は主に神学者によって担われた。その代表者にはプァフ Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760) やモスハイム Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) がいた。

初期コレギアリズムスによれば、制度的教会は二つの側面をもつ。第一に団体 societas としての教会。教会をあらわすのに、societas, collegium, coetus, universitas という言葉が使われた。そして、それに対応するドイツ語としては Gesellschaft が使われた。<sup>30)</sup> 「この世における教会は自由で平等な団体 Gesellschaft である。その団体に、人々は自由な決定から、キリストの指図に従い、また一定の合意された教義と規定に従って神を共同して崇めるために、集まる。<sup>31)</sup>」第二に、それと同時に神によってたてられた施設でもある。<sup>32)</sup> 初期コレギアリズムスの大きな特徴はこの二つの教会理解から、国家権力から独立した固有

の教会権力を導きだしたことにある。すなわち、団体としての教会理解から、国家の目的を害さないかぎり「他の団体 Gesellschaft と同様、教会に関わる事柄を処理する権利は教会に属する<sup>(33)</sup>」と考えられた。また、教会は神によってたてられたものでもあるので、いくつかの教会権力は神に由来する<sup>(34)</sup>。こうして、教会権力は国家権力から区別される。初期コレギアリズムスはテリトリアリズムスとは反対に「教会に固有の、国家から原則的に独立した教会権力を主張<sup>(35)</sup>」した。この教会権力 (*iura circa sacra collegialia*) は大きく三つに区分される。第一に、礼拝を整える権利 (*ius liturgicum*)。礼拝場所・時間の規定などがこれにあたる。第二に、礼拝になくってはならないものの制定。聖職者の任命、教会規定・信条の作成、教会財産の調達・管理などがこれに含まれる。第三に礼拝を妨げるものの除去。聖職者の解任、宗教上の争いの判定、誤った教義や習慣などの改革 (*ius reformandi abusum*)<sup>(37)</sup>、教会会議の開催などがこれに属する。

次に、初期コレギアリズムスにおける教会と国家との関係を整理しておこう。第一に、臣民は国家を害さないかぎり団体 Gesellschaft をたてる自由をもつが、教会もこの団体の一つと考えられた。しかし、教会の場合には神によってたてられたものでもあるので、国家がそれを禁ずることは神の法に反する<sup>(38)</sup>。第二に、すでに述べたように、コレギアリズムスはテリトリアリズムスとは反対に「教会に固有の、国家から原則的に独立した教会権力を主張する<sup>(39)</sup>。」第三にしかし、この教会権力の行使、すなわち教会統治は領邦君主に委任される。ここで、コレギアリズムスはその主張を貫徹せず、領邦君主による教会統治を合法化する<sup>(40)</sup>。コレギアリズムスがその理論にもかかわらず、実際的には影響力をもたなかった、と評価されるのもこのためである。

領邦君主の教会に対する権限は二つに分かれる。①教会からの委任に基づく教会統治。委任に基づく故、国家主権の一部としてこれを行うのではない<sup>(41)</sup>。また、領邦君主に委任されるのは、*possessio* ではなく *administratio* だけである。*possessio* は教会自身<sup>(42)</sup>がもつ。さらに、委任されるのはその教会のメンバーのみである。したがって、たとえばカトリックの領邦君主はルター派教会の統治を委任されない<sup>(43)</sup>。②教会監督権 (*iura circa sacra maiestatica*)。これは国家権力がその主権の一部として持っているものである。この教会監督権は、国家が一

般的に個々の団体に対してもっている監督権 (*ius inspectionis generalis maiestaticum*)<sup>(44)</sup>の一部をなす。具体的には団体としての教会を許可する権利と義務をもつ。また、教会において、国家を騒がすことがおこらないように監視し、もしそのようなことがおこる場合には、それを禁じたり廃止したりする権利と義務をもつ。<sup>(45)</sup>しかし、教会は神によってたてられたものでもあるので、そのものを禁じることはできない。<sup>(46)</sup>

ここでテリトリアリスムスと初期コレギアリズムスとを若干の点について比較しておこう。両者ともに教会を団体として理解するが、その内容は異なる。テリトリアリスムスの場合、教会は単に団体であるにすぎない。そして、そこから教会統治が国家権力の一部にすぎないことを導きだそうとする。それに対して、初期コレギアリズムスの場合、団体概念から教会固有の教会権力を導きだす。さらに教会は団体であると同時に神的なものでもあった。次に教会統治について見てみると、テリトリアリスムスはこれを国家主権の一部と考える。初期コレギアリズムスの場合には、領邦君主は教会固有の教会権力を委任されて教会統治を行うにすぎない。それ故、それは主権の一部ではない。教会監督権のみが主権の一部を構成する。また、領邦君主と領邦教会との教派が異なる時、テリトリアリスムスではその場合も領邦君主は教会統治を行ないうる。初期コレギアリズムスではもちろん否定される。

コレギアリズムスはのちに、法学者たちによって主張された場合、「平等な団体 *societas aequalis*」としての教会の側面のみが考えられ、神的側面は欠落していった。シュライヒはこの形態を急進的コレギアリズムスと呼んでいる。その代表者に G. L. ベーマー G. L. Boehmer (1715-1797) がいる。<sup>(47)</sup>

#### IV モザーのコレギア・ピエターティス観

次に J. J. モザー<sup>(48)</sup>のコレギア・ピエターティス観を取り上げよう。彼は 1701 年 1 月にシュトゥットガルトで生まれた。僅か 19 才でテュービンゲン大学の法律の員外教授となつて以来、多方面で活躍した。19 世紀においては彼は、広く人々に知られた人物であった。とりわけヴュルテンベルクのラントシャフトの法律顧問 *Konsulent* の地位にあって領邦君主の絶対主義政策に反対した人物

として著名であった。1756年七年戦争が発生した時、領邦君主カール・オイゲン Karl Eugen (1728-1793)が従来のラントシュテンデの特権を無視して租税を課そうとしたが、彼はこれに反対してその特権を擁護した。このため、モザーは59年から実に64年までホーエントヴィールに幽閉された。しかし、20世紀に入ると、彼はむしろ忘れられていく。約500冊にも及ぶといわれる著作活動の中心をなす彼の法学が正しく評価されるようになったのは、ここ30年余りのことである。彼の法学研究は国際法、帝国法、諸領邦法に及んでいるが、その中心をなしたのは、党派性を排して学問的であるととも単なる思弁ではない実践に役立つ法学を建設することにあつた。そのため、当時のヴォルフの自然法論を排して、歴史的方法を導入した。<sup>(49)</sup>彼のこのような学問の背後には、ウィーンを始めとするいくつかの宮廷での活動があつた。

これら多方面の彼の活躍を根底において支えていたものが、リュルブによれば敬虔主義であつた。しかし、彼ははやくから敬虔主義に帰依していたのではなかつた。大学時代は伝統的なキリスト教に疑問を抱き、理神論にひかれていったが、それによつては宗教的不安は解決せず、そのようななかでシュペーナーの書物にめぐりあふ。そして、1728年に回心、モザー自身の言葉によれば「心の内的で強い振動、動揺、覚醒」を経験する。しかし、これは彼の宗教生活の始まりを意味し、いわゆる「再生」を経るのはリュルブによれば1738年のことであつた。36年から39年まで彼はフランクフルト・アン・デア・オーデル大学に勤めており、そこで敬虔主義者達のグループと接触したことが大きく作用した。彼はフランクフルトの自宅でいわゆるコレーギア・ピエターティスを開いている。<sup>(50)</sup>しかし、コレーギア・ピエターティスを開くのはこれが最初ではなく、すでに1733年頃にはテュービンゲンの自宅で行われていた。それは最初、妻と日曜日に讚美歌をともに歌うものであつたが、徐々に人数が増えていった。その形式は次のようなものであつた。讚美がなされた後、新約聖書から何節かが読まれる。そして、それについて幾人かが自分の考えを述べたり質問したりする。最後は祈禱で閉じられた。この集会にはテュービンゲン大学の神学生や、他郷の者、旅行者も参加した。<sup>(51)</sup>

彼のコレーギア・ピエターティス観は『神の子女達の私的集会についての法

的考察<sup>62)</sup> (1734年)に最もよくあらわれている。当時帝国都市ロイトリンゲンでは、敬虔主義者の集会をめぐって争いが生じていた。この書物は市当局の求めに応じて作成された意見書である。後にヴェルテンベルクで私的集会<sup>63)</sup> (ヴェルテンベルクでは一般にコレーギア・ピエターティスの代わりに私的集会 *privat-Versammlung* という言葉が使われた) を公に認める法令が發布される (1743年) が、その際の重要な参考資料となったものである<sup>64)</sup>。この書物の名前はよくあげられるが、詳しい分析となると、ドイツにおいても未だなされていない。そこで、その内容を、私的集会を許可すべき理由、私的集会の基本的性格、私的集会自体が持つ権限、世俗権力と私的集会との関係、の諸点について検討してみよう。

モザーは私的集会 (=コレーギア・ピエターティス) を「他の時にはともに過ごさない人々が、神的な事柄についてともに語るために、あるいは祈禱や讚美によって信仰心を高めるために、自発的に集まる集会<sup>65)</sup>」と定義する。公の礼拝の最中に行われる集会と、人々に国教会からの分離の機会を与える集会を、この私的集会から除外する<sup>66)</sup>。そして、ユスティニアヌス法で述べられた異端を私的集会に当てはめることを拒否して、世俗権力はこのような私的集会を認めねばならないと考える。「神の法、人間の法、自然の法によれば、すべての人間は、(私的)集会に対して有効な非難がとりたててなされない時、彼らが好む時、また好むごとに、ともに集まる生得的な自由 (*ihre angebohrne Freiheit*) をもつ<sup>67)</sup>」。ここで「神の法、人間の法、自然の法」と記されているが、私的集会が許される根拠としてモザーの場合、聖書はもはや重要性をもたない。人によって聖書の解釈が異なるからである。この書物において彼は一貫して、世俗の法の一般の原則にたつて、論をすすめる。すなわち、世俗的な目的の場合、あらゆる種類、身分の人々が随意に、一定の場所、一定の日に、集会をもつことを、世俗権力は禁じることができない。たとえば、学者や手工業者、商人達が自分に関係することのために集まっている。それと同じように真のキリスト者が魂の養いのために集まる集会も禁ぜられるべきではない、と主張するのである<sup>68)</sup>。

このような点から、私的集会の基本的性格について、次のように言うことができるであろう。国教会から分離する行為を厳しく戒めて、そのような集会を

私的集会から除外していることから、彼はシュペーナー以来の「(国)教会内における小教会」という理解をいちおう継承している。しかし、シュペーナーの場合、あくまで、そのような小グループの活動を通じて教会全体の改革をはかることが目的であったが、モザーにはそのような視点はない。むしろ、定義からも読み取れるように、個々人一人一人の信仰を高めることに主眼がおかれている。そして、集会自体の性格も「国教会内の小教会」よりもむしろ「国家内の一団体」としてとらえられている。ツンフトのような世俗的な団体や集まりと同じようなものとして私的集会を考える。異なるのはその目的だけである。それ故、他の世俗的な集まりに対してと同じ理由から、世俗権力は私的集会を認めねばならない。私的集会は国教会の監督の下にあるというより、世俗権力の監督の下にあるものとして理解されている。

今ここで監督という言葉を使ったが、この点を明確にする必要がある。そのために、まず私的集会自体がもつ権限について見てみよう。モザーは次のようなものを挙げている。①礼拝場所・時間の決定<sup>(60)</sup>。ただし、前に述べたように公の礼拝が行われている時間は私的集会をもてない。また、夜行われる集会に関しては、それ自体では禁止されるべきではないが、避けるほうが望ましいとしている。②構成メンバーの決定<sup>(60)</sup>。聖職者を含めるか否かをも決定することができる。聖職者が私的集会を導くことが必ずしも必要なのではない。③集会の形式の決定<sup>(61)</sup>。これには、祈禱の仕方、讃美の有無、公の礼拝の説教の反復、聖書解釈、その他の霊的書物を読むこと、良心の問題の相談、等が含まれる。モザーもシュペーナーと同様、聖職者以外の者もこの集会のなかで聖書を解釈することが許されていると考える。④集会の逸脱行為の匡正<sup>(62)</sup>。分離主義者達がやってきて集会を混乱させる時、まず集会自身がそれを鎮めるように努める。しかし、それが適切に行われなかった場合、世俗権力がしかるべき措置を取ることになる。⑤世俗権力によって私的集会に関して定められた規定に対する抗議<sup>(63)</sup>(Remonstrations)。そのような規定に「良き良心をもって従う」ことができないと判断した場合に抗議しうる。しかし、それにもかかわらずなお世俗権力が従来通りの規定を守ろうとするならば、その時は、臣民はそれに従うか、他の土地に移るしかない。

では、これらの権限は何に基づいて私的集会に与えられているのであろうか。聖書の引用がなされる場合もあるが、モザーは基本的に、他の世俗の団体が自らに関わる事柄を扱うことができるように、私的集会もその目的に関わる事柄を独自に扱うことができる、と考えている。たとえば、最も深くキリスト教の内容に係わる、集会内での一般信徒の聖書解釈と良心の問題の相談が、「人間の法と自然の法」<sup>(64)</sup>によって私的集会に許されている、と主張した。

次に世俗権力と私的集会との関係であるが、世俗権力は私的集会に対して次の三つの権限をもつ。①私的集会の監督 (Obsicht)。「世俗権力は、そのような集会で、キリスト教や教会制度、あるいは共同体が危難を被らないように、予防しなければならぬ」<sup>(65)</sup>。そのために、世俗権力がある集会に対して根拠のある疑いをもった場合、「世俗権力は、一人ないしは何人かの人間を一度あるいは何回か、あるいはたえず、その集会に送りこむことを望むことができる」<sup>(66)</sup>。一方、「臣民は、彼らの世俗権力に対して、このような集会に関する尋問に際して、いつでも申し開きしなければならない。」また、世俗権力が集会に送り込む人物を受け入れる義務がある<sup>(67)</sup>。②分離行為をするものを罰する。しかし、これには集会自身の処置が先行する。これがなされない場合に、世俗権力は処罰権を行使する<sup>(68)</sup>。しかし、これは非常に慎重な態度で臨まなければならない、とされる<sup>(69)</sup>。③集会を禁止する。ある集会が、今まで外的教会にとどまっていた人々にそこから分離するような機会を与える場合、その集会を禁止することができる<sup>(70)</sup>。これらの事柄以外には、世俗権力は先程述べた私的集会の独自の権限を認めねばならない。それは、国家内の他の団体・集まりに対してなされるのと同様である。

以上述べてきたように、モザーは私的集会を「国教会内の小教会」としてよりも、むしろ「国家内の一団体」として理解する。これがシュペーナートと最も異なる点である。そして、このような集会観は、前の章で扱った領邦教会制理論のなかのコレギアリズムと相通じるものをもっている。もちろん、コレギアリズムは確固とした法的制度的組織体を扱う理論であり、私的集会はそのような組織体ではない。それ故、単純な同一化はなさるべきではない。しかし、それにもかかわらず両者は似たような傾向をもっているといわなければならない。第一に、両者とも、教会、私的集会それぞれを、共通の目的のために集ま

る自由で平等な団体として把握する。そして第二に、両者ともそこから世俗権力から独立した独自の権限を導きだした。他の団体と同様に教会と私的集会それぞれは、その目的に関わる事柄を独自に扱うことができると考えられた。第三に、この独自の権限自体が非常に似通ったものである。私的集会の権限は、①礼拝場所・時間の決定、②構成メンバーの決定、③集会の形式の決定、④集会の逸脱行為の匡正、⑤抗議権であったが、①は初期コレギアリズムスの礼拝を整える権利に、②と③は礼拝になくはならないものの制定に、④は礼拝を妨げるものの除去に、ほぼ当たるであろう。もちろん、これらはきっちりと対応するものでないことは言うまでもない。両者の間には違いも存在する。最も注目すべき点は、コレギアリズムスの場合には、教会は独自の教会権力をもったが、その権力の行使、すなわち教会統治は領邦君主に委任され、実際的には領邦君主による教会統治を合法化することになった。一方、私的集会の場合、その権限は集会自体が持ち続けたことである。

ここで当然、両者の、影響をめぐる相互関係が問題となろう。特に、モザーが『神の子供達の私的集会についての法的考察』で述べた私的集会観が、初期コレギアリズムスから影響を受けているか否か、ということは興味深い事柄である<sup>(7)</sup>。しかし、その問題は今後の課題として、今はただ両者が似通った傾向をもっていたことと、次の点を指摘するだけにとどめておこう。すなわち、初期コレギアリズムスは教会独自の権限を導きだしつつ、最終的にはそれを領邦君主に委任して、その理論を貫徹せずにおわった。まさにこの点を、モザーが抱く私的集会は、領邦教会と比べて非常に小さな、私的集会というレベルで実践していく可能性をもっていたのである。

本稿では、今まで、シュペーナーからモザーへのコレギア・ピエターティス観の変化を、「(国)教会内の小教会」から「国家内の一団体」への変化として跡付けてきた。ではこの変化は一体何を意味するのであろうか。最後に次章でこの問題を若干考えてみたい。

## V おわりに

すでに指摘したように、シュペーナーを中心とする初期敬虔主義の歴史的背

景には17世紀以来の危機とそれに対する人々の不安の高まりがあった。コレーギア・ピエターティスや千年王国論の終末論はそれに対する対応のあらわれであった。シュペーナーは、コレーギア・ピエターティスに集う人々に、そのような危機と強い不安の意識を背景にして、教会改革を訴えた。この熱情は、プロイセンのハレの運動におけるように絶対主義と結びつくにしろ、あるいは1720年頃までのヴェルテンベルク領邦の敬虔主義にみられるように反絶対主義的になるにしろ、政治的エネルギーをも持ちえた。

モザーの場合、私的集会は教会改革をめざすとはいいがたく、教会全体との関連は失われてしまっている。その集会の目的は全体から切り離された個人々の信仰を高めることにある。彼が私的集会を「国家内の一団体」として把握し、他の世俗的団体と同じような権利をそれに与えようとするのも、そのような私的な個人の営みを守るためであった。彼が国教会からの分離行為を厳しく戒め、「(国)教会内の小教会」というシュペーナー的コレーギア・ピエターティス観の一部を残しているのも、「国家内の一団体」としての性格をもつために当時としては最低不可欠なことであった、とも言えるであろう。国教会から分離した場合、国家からも逸脱することになり、そもそも「国家内の一団体」としての性格を失ってしまうからである。『神の子供達の私的集会についての法的考察』の中に、「教会は管内区の指定製粉所 *Bannmühlen* のようなものではなく、ある場所に教会がいくつもある場合、人は特定の教会に行くように強制されるのではなく、「自分が最もよく信仰を養われるところへ行くことができる」、と語られているところがある。<sup>(72)</sup> これなどは、モザーが領邦教会制を必ずしも絶対的だと考えていなかったことを示すものだと言えよう。

このようなモザーのコレーギア・ピエターティス観の背景は、シュペーナーの時とかなり異なってきていると言わねばならない。絶対主義をへて近代国家形成がなされていくなかで、公私の分離もすすんでいく。その過程に教会も巻き込まれ再編成されていかざるをえない。モザーの私的集会観は、教会の比較的民衆と直に触れる部分における、一つの動きを示すものである。彼は、もはや教会改革を訴えることはせず、私的集会を「国家内の一団体」として規定することにより、世俗権力からの一定程度の独立を確保して、その目的である個々

人の信仰を高めることを有効ならしめようとしたのであった。また、コレギアリスムスとモザーの私的集会観の背景に当時の一般的な *Gesellschaft* 観の変化が存在するであろう。ドイツでは、啓蒙主義によって強く刻印されたアカデミーや、特に愛国協会、読書協会などの数が著しく増加するのも、ちょうど1730年代頃からである。<sup>(73)</sup>

近代国家の形成、また身分制社会の変容と敬虔主義がいかなる関わりをもつか。これを考えるためには、もはやモザーのコレギア・ピエターティス観を見るだけでなく、それが実際に領邦国家の展開のなかでいかなる形態を取っていくのか、また、初期敬虔主義が持っていた政治的エネルギーはどうなっていくのか、をみる必要がある。そして、それらの舞台として、ヴュルテンベルク領邦を選ぶのが最も適当であろう。モザー自身が深くヴュルテンベルクと係わっていた人物であるとともに、その集会観はヴュルテンベルク領邦の政策決定者によって、ある程度受容されていくからである。しかし、これらはもう、別稿の課題である。

## 注)

- (1) John Stroup, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate. Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century*, 1984. この書物の書評については、拙稿「啓蒙主義的聖職者観と絶対主義 —John Stroup, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate* について」『香川史学』15号, 1986年6月, 参照。
- (2) シュペーナーの生涯をコンパクトにまとめたものとしては, Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener, in: Martin Greschat (Hrsg.), *Orthodoxie und Pietismus, Gestalten der Kirchengeschichte* Bd. 7, 1982, S. 205-223 がある。筆者は見えていないが、非常に詳しいものに次のものがある。Paul Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, 3Bde, 1893-1906.
- (3) Ph. J. Spener, Pia Desideria, in: *Philipp Jakob Spener Schriften*, Bd. 1, 1979, S. 123-308. 邦訳, 堀孝彦訳『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, 1969年, 所収。
- (4) Ph. J. Spener, *op. cit.*, S. 244. 邦訳, 121頁。
- (5) *Ibid.*, S. 243-248.
- (6) シュペーナーは、具体的な提案を述べる前のところで、彼の考えは、「我々の教会全体が、……次の方法で、神の恩寵によって、助けられ、それが再び栄光ある状態に回復されることを望むことにある」(*Ibid.*, S. 240), と語っている。
- (7) *Ibid.*, S. 143f.

- (8) Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener, S. 211.
- (9) 拙稿「最近の敬虔主義研究—特にシュペーナ—をめぐって—」『史林』68巻1号1985年1月。
- (10) Martin Schmidt, Speners >Pia Desideria<, in: M. Greschat (Hrsg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, Wege der Forschung, Bd. 440, 1977, S. 113-166; Ders., Speners Wiedergeburtstheorie, in: M. Greschat (Hrsg.), *op. cit.*, S. 9-33; Ders., *Pietismus*, 1972. なお, 拙稿 127-130 頁参照。
- (11) F. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 1965; Ders., *German Pietism during the Eighteenth Century*, 1973.
- (12) Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 1970; Ders., Die Anfänge des Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit* (JGP), Bd. 4, 1979, S. 11-53; Ders., Pietismus und Chiliasmus, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 78, 1981, S. 235-266. なお, 拙稿 131-136 頁参照。
- (13) J. Wallmann, Pietismus und Chiliasmus, S. 239.
- (14) J. Wallmann, Die Anfänge des Pietismus, S. 53.
- (15) 初期敬虔主義については次のものがある。Hartmut Lehmann, Der Pietismus im Alten Reich, *Historische Zeitschrift*, Bd. 214, 1972, S. 58-95; Ders., “Absonderung” und “Gemeinschaft” im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus, in: JGP 4, 1979, S. 54-82. 17世紀の危機と新しい信仰形態や宗教的革新運動との関連については次のものを参照。H. Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Christentum und Gesellschaft, Bd. 1980. なお, 拙稿 136-140 頁参照。
- (16) H. Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus*, S. 98f.
- (17) プロイセンの敬虔主義については次のものを参照。Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, 1971; Klaus Deppermann, *Der halleische Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III (I.)*, 1961.
- (18) Mary Fulbrook, *Piety and Politics Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*, 1983.
- (19) ヴェルテンベルクの敬虔主義については次のものを参照。H. Lehmann, *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, 1969 (以下, H. Lehmann, *Württemberg* と略記する。)
- (20) アウクスブルク宗教和議については邦訳がある。永田諒—「1555年の『アウクスブルクの宗教平和』」『岡山大学教養部紀要』第22号(1986. 2)。
- (21) Martin Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Jus Ecclesiasticum Bd. 6, 1968; Klaus Schlaich, *Kollegialtheorie Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, Jus Ecclesiasticum Bd. 8, 1969.

- (22) M. Heckel, *op. cit.*, S. 237.
- (23) *Ibid.*, S. 237.
- (24) *Ibid.*, S. 80.
- (25) *Ibid.*, S. 101-107, 237.
- (26) *Ibid.*, S. 110.
- (27) *Ibid.*, S. 243.
- (28) K. Schlaich, *op. cit.*, S. 123; John Stroup, *op. cit.*, pp. 47f.
- (29) M. Heckel, *op. cit.*, S. 109-122.
- (30) K. Schlaich, *op. cit.*, S. 49-51.
- (31) *Ibid.*, S. 14.
- (32) *Ibid.*, S. 192.
- (33) *Ibid.*, S. 227.
- (34) *Ibid.*, S. 228.
- (35) *Ibid.*, S. 231.
- (36) その他, *potestas ecclesiastica, ius sacrorum, ius ecclesiae*, といった言葉が使われた。それに対して, 国家が教会に対してもつ権限は, *iura circa sacra maiestatica* と呼ばれる。  
*Ibid.*, S. 226.
- (37) *Ibid.*, S. 227.
- (38) *Ibid.*, S. 84, 192.
- (39) *Ibid.*, S. 231.
- (40) *Ibid.*, S. 235-246.
- (41) *Ibid.*, S. 259.
- (42) *Ibid.*, S. 265.
- (43) *Ibid.*, S. 273f.
- (44) *Ibid.*, S. 248f.
- (45) *Ibid.*, S. 253.
- (46) *Ibid.*, S. 191f., 255.
- (47) *Ibid.*, S. 303.
- (48) モザーと敬虔主義の関係については, Reinhard Rürup, *Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform*, 1965 に詳しい。その他, 次のものを参照。Erwin Schömbbs, *Das Staatsrecht Johann Jakob Mosers (1701-1785)*, 1968; Mack Walker, *Johann Jakob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation*, 1981.
- (49) R. Rürup, *op. cit.*, S. 97-119.
- (50) *Ibid.*, S. 32-37.
- (51) Friedrich Fritz, Konventikel in Württemberg von der Reformation bis zum Edikt von 1743, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, Bd 53, 1953, S. 99f.
- (52) Johann Jakob Moser, *Rechtliches Bedencken von privat-Versammlung der Kinder*

Gottes, 1734.

- (53) H. Lehmann, *Württemberg*, S. 90.
- (54) *Ibid.*, S. 89;
- (55) J. J. Moser, *op. cit.*, S. 2.
- (56) *Ibid.*, S. 57f., 60.
- (57) *Ibid.*, S. 58.
- (58) *Ibid.*, S. 11ff., 48, 53.
- (59) *Ibid.*, S. 58-65.
- (60) *Ibid.*, S. 46-55.
- (61) 祈禱については同 67 頁, 讚美については 66-67 頁, 礼拝説教の反復については 68-69 頁, 聖書解釈については 69-73 頁, 靈的書物を読むことについては 73-74 頁, 良心の問題の相談については 73 頁。
- (62) *Ibid.*, S. 56.
- (63) *Ibid.*, S. 9.
- (64) *Ibid.*, S. 71, 73.
- (65) *Ibid.*, S. 74.
- (66) *Ibid.*, S. 53.
- (67) *Ibid.*, S. 74.
- (68) *Ibid.*, S. 56.
- (69) *Ibid.*, S. 76ff.
- (70) *Ibid.*, S. 57f.
- (71) 特に問題となるのは、コレギアリスマスの代表的な人物であるプーフとモザーとの関係である。プーフは1717年にテュービンゲン大学の神学部の教授となり、1720年から56年まで学長をつとめた。モザーがテュービンゲン大学で学んだのは、17年から20年にかけてである。両者は1720年以後、思想的ではなく、個人的な理由から仲たがいがする。(E. Schömb, *op. cit.*, S. 79-84.) シェームプスの研究によれば、学生時代モザーが最も強い影響を受けたのは、プーフであった。プーフは、ユークリッド幾何学にならって、演繹的方法をとるクリスチャン・ヴォルフの道徳哲学をスコラ哲学の新しい形態であるとして非難した。ヴォルフ的自然法は経験的知識と歴史を無視する故、拒否されるべきものであった。プーフのこのような立場は、クリスチャン・トマジウスの「経験的」自然法からきているという。そして、モザーの実用的国法の根はトマジウスの哲学的経験論にあるとシェームプスは主張する。(E. Schömb, *op. cit.*, S. 75-79.) しかし、教会法をめぐる両者の関係については彼は何も触れていない。なお、プーフも1734年に帝国都市ロイトリンゲンのために私的集会について意見を述べているという。これはモザーによって、1735年“*Altes und Neues aus dem Reiche Gottes*”のなかで、公表された。(A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, 1886, S. 13.)
- (72) J. J. Moser, *op. cit.*, S. 28.

- (23) Richard van Dülmen, Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland, 1986, S. 16 のグラフ参照。