

教会史に観る「教会と国家」

——序論的考察 新約聖書時代——

丸山忠孝

一 教会のリアリティー

——「わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てます。」(マタイ16・18)

新約聖書における「教会と国家」観研究の前提は、教会のリアリティーの確認である。これは、福音書から黙示録までの諸巻の背後に、新約の教会のリアルな存在を認めることである。「教会の神学が形成される以前に、イエス・キリストを告白した共同体のリアリティー、存在、生命力があった」こと、また、「新約聖書記者が多様な仕方で教会について考え、語ったことをより深く理解すること」、すなわち、新約の教会のもつ自己意識の研究を前提とすることである^①。さらに、新約聖書が後代の教会に規範として受け入れられてきたことから、新約聖書の「教会と国家」観が、教会史に多様に展開した教会の観方を基本的に輪郭づけてきた。それゆえ、ここに新約聖書時代の教会のリアリティーを確認し、次に、その「教会と国家」観に序論的考察を加えることにする。

1 新しい神の民

イエスの宣教の焦点の一つは、選民イスラエルと新しい神の民、教会との関係であった。たしかに、制度としての教会は、イエスの宣教活動が幕を閉じた後、復活の信仰に基づいて誕生した。しかし、「イエス自身は、組織された礼拝団体という意味での教団を設立しなかった」とか、「イエスが宣べ伝えたのは神の国であったにもかかわらず、出現したのは教会であった」などと言うように、旧約の選民と新約の教会、イエスの弟子団と教会、神の国と教会を、異質存在として対立させることは不適当である。^②むしろ、両者間の本質的な関連性が問われよう。

イエスは同胞ユダヤ人に向かい、「神の国はあなたがたから取り去られ、神の国の実を結ぶ国民に与えられます」(マタイ21・43)と、選民イスラエルの福音への背反と、新しい神の民、教会における福音の結実に触れた。ここでは、イスラエルと教会間の鋭い二分化は見られず、むしろ一方の不従順と他方の従順という観点からの連続性が見られる。^③また、イエスは「ふたりでも三人でも、わたしの名において集まる所には、わたしもその中にいる」(マタイ18・20)と、神の国を宣教する弟子団の小さい交わりの中に、教会の首^{かし}キリストの臨在を約束した。この交わりの中には、新約の教会の存在の秘訣が隠されていたのである。^④さらに、イエスの神の国の教えと教会のリアリティーとは終末論においても結びつけられよう。イエス・キリストの支配は、神の国の終末的出現において完成を見るのではあるが、それはすでに教会において実現され始めている。たしかに、イエスにおいて、神の国は教会と完全には同一視されていないし、初代教会もまた教会としての自覚をもちつつ、神の国の到来を宣教し続けた。

こうして、イエスは神の国の到来とその宣教の務めとをキリストを基礎として建て上げられる新約の教会に約束したのであるが、その教会のリアリティーの背景の中で、「カイザルのものはカイザルに返しなさい。そして神のものは神に返しなさい」(マルコ12・17)と、言ったのであった。^⑤

2 教会の時代

ルカによる福音書と使徒行伝とは二部作であるため、教会観にも共通するものがある。ルカにとって、教会のリアリティーとは救済史の中でリアリティーである。すなわち、教会の歴史の第一期は、旧約のイスラエルからパウロ・スマのヨハネにいたる律法と預言者の時代、第二期は、イエスの誕生から復活までの贖罪の時代、そして、第三期は、キリストの昇天から再臨までの教会の時代というようにである。とりわけ、教会の時代の初期を描く使徒行伝における教会の特徴は、主の晩餐の励行、福音宣教、聖霊の働き、患難と迫害などである。^⑥そこには、福音書に見られるような主の再臨と神の国の完成を間近なものとする期待は薄く、また、教会の歴史の水平線の彼方に置かれている。それに代り、教会がその中で生存し、宣教しなければならぬ「世界」が前面に出て来ている。この連脈の中で、ペテロの証言、「人に従うより、神に従うべきです」(使徒行5・29)は理解されよう。

3 パウロ書簡

「人はみな、上に立つ權威に従うべきです」(ローマ13・1)というパウロのことは、どのような教会のリアリティーを背景にして理解されるのであろうか。

パウロ書簡は教会のリアリティーの多彩な展開を提示している。ローマ書やガラテヤ書は、共観福音書や使徒行伝の観点と共通するイスラエルと新しい神の民との対比や、エルサレム教会を中心とするユダヤ人キリスト教とパウロの宣教に代表される異邦人キリスト教との間の緊張関係を論じている。興味深い点は、パウロにとっては、これらのいずれのグループも「エクレシア」の称号にふさわしいものである。さらに、「単に個別の会衆の集合体が全共同体、あるいは(公同)教会を形成しないように、どれほど小さくても各会衆は教会全体を代表しうる」と言われるよ

うに、パウロは地域諸教会と公同教会との間に二元論的、また原理上の差異を認めていない。新しい神の民、教会に
関して言えば、それはキリストにあるユダヤ人と異邦人双方を包括する「自由で、母なるエルサレム」(ガラテヤ4・
26)なのである。

このパウロの基調的教会観を補足する意味でユニークなものは、コリント前書に顕著な「キリストのからだ」とい
う考え方であろう。ここでは、聖霊の賜物の配分における信徒とその総体である教会との関係が論じられているが、
各器官間のバラエティーよりは、「からだ」の統一性に焦点があらう。このように、一つの統一体としての教会のリ
アリティーを指向する教会観は、牧会書簡では教会の調和を強調する教会組織に目を向け、エペソ書やコロサイ書に
いたり、全被造物に君臨するキリストをその首と頂く天的、公同的なりアリティーへと進展する。たしかに、教会は
キリストの霊的世界統治のほんの一部にすぎないとはいえ、キリストの「からだ」である教会こそ、その統治の地上
における代理者であり、みことばの奉仕という独得の方法でキリストの全権を具現するリアリティーであるといえよ
う。^②

4 ヨハネ文書

新約聖書の教会の自己認識の中でも、もっとも豊富なイメージを提供するのがヨハネ文書である。たとえば、ヨハ
ネ福音書に見られる教会の基本的イメージは、キリストを牧者とする「羊の群」(10章、21章)である。牧者と群との
生命的結合は、ぶどうの木とその枝(15章)で表現され、さらに、ヨハネ書簡の「彼らは私たちの中から出て行きまし
たが、もともと私たちの仲間ではなかったのです」(1ヨハネ2・19)という独得の共同体意識に表現されている。

とりわけ、新約聖書諸巻の中でもヨハネ文書は形成年代が遅いため、一般に、ヘレニズム世界の連脈で、とくに、ロ
ーマ帝国権力との対立関係を背景にして書かれた。このため、たとえば、黙示録の描く教会のイメージは、新約聖書
の「教会と国家」観に重要な終末論的基調を与える。終末的イスラエルとしての十四万四千の残りの民、殉教者の教
会(7章)、終末的戦闘に召される天からの女性(12章)、キリストの花嫁(19章)、そして、新しいエルサレム(21章)
は、それぞれ終末的な教会のリアリティーとして、神の王国に敵対する地上の権力に対峙するのである。^③

以上、新約聖書の教会のリアリティーを、例証をもって一瞥した。このリアリティーは、多様なイメージで表現さ
れるにもかかわらず、イエスをキリストと告白する教会としての統一性も失っていない。そして、異なった時代と情
況のもとで書かれた新約諸巻に見られるこの統一性こそ、新約聖書全体における「教会と国家」観の一貫性を保障す
るものであらう。換言すれば、イエスを中心としたパレスチナの弟子団からヘレニズム世界に散在した教会にいたる
までの新約の教会のリアリティーが、ある一貫した、限界線により枠づけされた「教会と国家」観を生み出したので
ある。

以下の項において、新約聖書時代の前期、中期、後期を代表するものとして、「教会と国家」に関するイエス、パ
ウロ、ヨハネの教えを類型として採り上げ、この一貫する立場の浮き彫りを試みることにする。

二 イエスの教え

——「カイザルのものはカイザルに返しなさい。そして神のものは神に返しなさい」(マルコ12・17)

パレスチナにおけるイエスと弟子達の主な活動時期である紀元三〇—六〇年代は、ユダス・マツカパイオスの乱

(紀元前一六六) からバル・コクバの乱(紀元後一三二—一五)までの「革命の時代」の中でも、ユダヤ戦争(六六—七〇)を頂点とする民族存亡の危機時代であった。とりわけ、ローマの支配と納税義務との是非論は民族的關心事であり、イエスとその弟子団といえども回避できぬものであった。^⑩次に、イエスの「教会と国家」に關する教えを概観するため、それと民族的關心事とのいくつかの接点を考察してみよう。

1 旧約聖書の遺産

多神教と汎神論のもとに、王権と祭司権が神権化され、しばしば同一人物により行使された祭政一致の原則が古代世界においては支配的であった。古代イスラエル社会は例外であり、その唯一神教と創造の教理は、王権と祭司権双方の神格化を決定的に妨げ、ヤーウエの神を最終権力者とする神政政治の実現を見た。とりわけ、モーセ時代以降、とくに王制導入により、祭司権と王権との機能分化が進んだが、その場合でも、神政政治の影響は絶大であり、両権は重要ではあったが、究極的には、ヤーウエの意志の伝達と実施の手段に過ぎないものであった。「教会と国家」の観点は、圧倒的な神政政治の基調のもとで、影の薄い存在であった。

この事實は、イスラエル王制をユニークなものにし、また、その起源に關する説明に二重性を生ずることとなった。すなわち、王制誕生は、祭司権と王権の分離もたらす必然的結果であり、それゆえ神の祝福を受けるものとする肯定的意義づけと、同時に選民イスラエルの神政政治に対する不服従と周辺異民族社会の専制君主制のイスラエルへの導入の結果であり、神の罰として王の君臨を許した、とする否定的意義づけを与えられた。このような二重の意義づけの緊張関係の中で、旧約時代の王権理解は成立していた。しかし、實質的には、バビロン捕囚により王制は基盤を失い、国民の指導者としての祭司の権限を高揚させ、政治性を帯びさせることとなった。その結果、一方では、

中間時代のハスモネ王朝に代表される祭司王制の登場を見、他方、王政復古の理想は政治色の強いメシア待望の思想と結びつくこととなった。^⑪

イエスの「教会と国家」観は、概して以上の旧約の遺産の継承であり、一貫して神政政治の原点への復帰を求め、かつ、国家観における二重性をも示すものであった。荒野の誘惑で、この世のすべての国々と榮華の提供を約束したサタンに対するイエスの答え、「引き下がれ。サタン。『あなたの神である主を拝み、主にだけ仕えよ。』と書いてある」(マタイ4・10)は、この原点を指向している。この起点からすれば、世俗権力の問題、とりわけそれへの服従の是非は、あくまでも二次的的重要性しか持たず、イエスの基本姿勢は、世俗権力に対し懐疑の眼を保ちつつも、神の主権に抵触しない範囲でのそれへの服従を容認するものであろう。この点で、イエスの多くの追従者がイエスに期待し、ユダヤ人指導者がイエスに恐れを覚えた政治的メシアへの期待から決定的な一線を画することとなった。^⑫「事實、わたしの国はこの世のものではありません」(ヨハネ18・36)なのである。

2 民族的運動

異教徒ローマの支配と納税義務との是非論に關するイエスの教えは、すでに同問題と取り組まざるをえなかったサドカイ派、パリサイ派、エッセネ派、熱心党などの主張とどのように関連するのだろうか。

大祭司家系と上流階級を基盤とするサドカイ派は、その祭司権をローマが保障する限りに於いて、皇帝の安寧を願い犠牲を献げ、人民に服従と納税義務を薦める、いわば、保守主義であった。この問題に關し、政治的解決のみを優先させ、宗教的解決を欠落したサドカイ派をイエスが無視したことは、彼の世俗権力に対する基本姿勢を反映するものであった。^⑬

イエスと鋭く対立し、また最終的に彼をローマの叛逆者として訴えたのはパリサイ派、律法学者のグループであった。ポンテオ・ピラトに向かつての彼らの訴え、「もしこの人を釈放するなら、あなたはカイザルの味方ではありませぬ」(ヨハネ19・12)は、象徴的といわざるをえない。それは、人民の宗教上の教師を自負する彼らこそ、祭司階級で政治的支配階級であったサドカイ派に対立して、旧来の神政政治の理想からローマの支配と納税義務を理念上否定したのである。さらに、律法の遵守によりメシアの到来すら招きうるとした楽観主義に立って、ローマからの政治的解放を願った。人々の目からは、イエスの運動も彼らに近いものと映ったことであろうが、イエスは彼等の律法主義的、楽観主義的メシア思想を否定することとなった。^⑮

エッセネ派は死海写本の発見以来、急速に注目されている運動であり、バプテスマのヨハネやイエスとの関係が多くの学者により論じられている。彼等は、パリサイ派と同じく、サドカイ派の妥協主義にもローマの支配にも批判的であったが、その厭世主義は問題の具体的解決より彼らを宗教共同体の中に逃避させることとなった。クムランの禁欲主義共同体がエッセネ派のものであれば、彼らは終りの日にダビデの家系よりメシアが出現し、終末的聖戦を通してローマの軛からイスラエルを解放することを信じた。しかし、イエスはこの種のメシア観においてこそ、彼等の世俗権力観を否定したのである。^⑯

熱心党の運動において、パリサイ派の神政政治理念とエッセネ派の終末論的メシア王国観はもとも急進的・革命的形態を取った。ガリラヤ人ユダの抵抗運動(紀元六)に端を発するこの運動は、民族解放運動の急先鋒としてユダヤ戦争を頂点として開花し、二世紀のバル・コクバの乱において最終的鎮圧を受けるまで、ユダヤ民族史に大きな影響を与えた。彼らの目標は、ヤーウエのイスラエルに対する絶対主権の確立とローマの支配と納税義務からの完全な解放であった。この運動を支えたものは、マツカバイオスの反乱に範を求めた政治的メシア待望の信仰であった。^⑰

この運動とイエスの関係は次項で検討するのであるが、イエスの「僕としてのメシア観」と十字架への道は、積極的抵抗を標榜したこの運動から決定的一線を画したのであった。

結論を言えば、イエスのメシア運動は以上概観した四つの民族運動のいずれとも同一視されることを拒んだ。「イエスはそのメシア性の主張において困難な役割を果たさねばならなかった。それは、彼の主張が当時のユダヤ人の受容し難いかなる立場からも急進的に異なったメシア職理解であったからである」。^⑱

3 イエスと熱心党

最近、イエスと熱心党の革命運動とを直接結びつける研究が新約学の分野で目立つが、その一つによれば、イエスは熱心党員ではなかったが、その革命思想に共鳴しており、ついにはローマ官憲から熱心党員と看なされて処刑された、といわれる。さらに、熱心党の抵抗がユダヤ戦争において敗北するや、キリスト教の遵法性を強調する必要から、使徒パウロと福音書記者(とくにマルコ)は本来革命的メッセージであったイエスの教えをより宗教的福音に変換した、と主張されている。^⑲

たしかに、福音書には、イエスと熱心党との関係を示唆すると理解される要素もあろう。たとえば、「神の国は近づいた」という宣言、ヘロデ王への批判的言葉、武器携行についての教え、弟子団にシモンをはじめ熱心党と関連する者がいたこと、宮きよめ、エルサレム入城、「ユダヤ人の王」という罪状書き、などである。しかし、その反面、イエスの教えには熱心党の運動と根本的に相容れない点もあることは見逃せない。たとえば、無抵抗と愛敵の教え、剣に訴えることの禁令、弟子団には熱心党の嫌悪した取税人出身者がいたこと、そして、政治的解放者としてのメシア観を悪魔的誤りとして退けたこと、などである。^⑳

互いに矛盾するかに見えるこれら二つの傾向をどのように調和させるかは、既に述べたように、イエスにおける神の統治の究極性と世俗権力理解の二重性という旧約聖書の遺産に立ち戻る必要がある。さらに、イエスの終末論の観点から、これを時代史的「二重性」(chronological dualism)あるいは終末論的急進性(eschatological radicalism)の結果と見ることもできよう。すなわち、キリストにおいて世の終り、終末は始まっていることからして、熱心党が目指したように、既存社会秩序は急進的に否定されよう。と同時に、終末の完成は未来に残されるのであるから、その間、既存社会秩序は一時的に存続しうるものとして肯定されるのである^②。

4 納税義務問題

イエスの「教会と国家」観を、同時代のユダヤ民族運動、とりわけ納税義務を拒否した熱心党から決定的に區別させたものは、納税義務に関する有名な物語(マルコ12・13—17)である。もちろん、この物語の眞の焦点はローマの支配の是非であり、その歴史的背景はヘロデ大王への納税拒否が発端で反乱に発展したガリラヤ人ユダの事件、すなわち、熱心党運動の根源に遡るものであった。

イエスを敵視した者の目には、彼はガリラヤ人ユダの再来、メシアを自称する律法の教師と映った。それゆえ、彼らは民族意識の高揚を見る過越祭の時を選び、また占領軍ローマの総督ピラト滞在中のエルサレムにおいて、納税の理念上の反対者、パリサイ人と賛成者へロデ党員をイエスに差し向け、カイザルへの納税の是非を問わせた。パリサイ人の関心は宗教的な「ガリラヤ人ユダ問題」であり、イエスからの「是」の返答は、人民の目にイエスのメシア主張の終焉を印象づけようと考へた。ヘロデ党員の設問は政治的意図をもち、イエスからの「否」はローマ権力への叛逆罪に結びつくことを期待した^③。イエスの有名なマルコ12・17の返答に対する彼らの反応は、「彼らはイエスに驚嘆し

た」(12・18)であった。

皇帝ティベリウスの肖像を浮き彫りにしたデナリ銀貨は、ローマの帝国権と同時に、大祭司として神格化された皇帝の祭儀の象徴でもあり、従属民族が征服者に支払う税金はこの銀貨で公式に収納された。「カイザルのものはカイザルに返す」ことにより、イエスはローマのイスラエル支配を単に容認したのみならず、より積極的に、歴史を支配する神への服従からそれを受け入れることを命じた。そして、この命令が納税金が帝国の政治・経済・軍事体制の維持のみならず、皇帝の安寧祈願や犠牲などを含む宗教行政のためにも充たされることを十分承知の上でのことである。これは、国家にはその存続のため必要なもの、金銭を与えよ、との命令である。これに反し、「神のものは神に返す」ことにより金銭以上のもの、神の民の存在のすべての献上が要求されよう。この一対の命令では、カイザルと神とは同一レベルで対比されていない^④。たしかに、イエスがデナリ銀貨を「カイザルのもの」と呼んだのであれば、また「神のもの」はより狭義に解釈されよう。すなわち、これは過越祭にエルサレムで、しかも神殿での犠牲制度の維持のため献げられる神殿税への言及であり、この命令により、神の民が神礼拝に対し保持すべき基本姿勢が問われていよう。ここでは、ローマの支配の合法性と同時に神殿の制度は否定されていない。むしろ、カイザルの栄光に満ちた世界の中で、神の栄光のため犠牲が献げられるのである^⑤。

イエスのメシア思想においては、デーモン化した異教徒の世俗権もイスラエルの腐敗した祭司権も、神の国の究極的完成のための一時的手段にすぎない。神の国はそれらの破壊により生起しない。むしろ、「人の子は、祭司長、律法学者たちに引き渡され、……異邦人に引き渡され」(マルコ10・33)、僕としてのメシアの姿での十字架により到来するのである。ここに、イエスの「教会と国家」観の奥義があろう。

三 パウロの教え

——「人はみな、上に立つ権威に従うべきです」(ローマ13・1)

主イエスの復活後、エルサレム教会はイエスの「教会と国家」観を基本的に踏襲した。使徒行伝によれば、彼らは「毎日、心を一つにして宮に集まり」(2・46) 福音宣教に従事した。しかし、一度、その活動が祭司権や世俗権力の妨害に会うや、彼らの神への祈りは、「ヘロデとポンテオ・ピラトは、異邦人やイスラエルの民といっしょに、あなたが油を注がれた、あなたの聖なるしもべイエスに逆らってこの都に集まり、あなたの御手とみこころによって、あらかじめお定めになったことを行ないました。主よ。いま彼らの脅かしをご覧になり、あなたのしもべたちにもみことばを大胆に語らせてください」(4・27-29)であった。このような原始宣教集団の連脈の中で、イエスの「カイザルのものは……」の教えは、ペテロらの「人に従うより、神に従うべきです」(5・29)という宣言へと発展したのであった。

しかし、その後、福音は異邦人に伝えられ、アンテオケを拠点としてヘレニズム世界に躍進した。新約聖書時代中期のキリスト教宣教を積極的に担ったのはパウロに代表される異邦人キリスト教であったが、この新しい展開にあたり、イエスの「教会と国家」観はどのように伝承されたのであろうか。たしかに、パウロはヘレニズム世界の中心地、ローマにある教会に宛てて、「あなたがたは、だれにでも義務を果たしなさい。みつぎを納めなければならぬ人にはみつぎを納め、税を納めなければならぬ人には税を納め……」(13・7)と、イエスの教えを直接継承しているように思われる^⑤。しかし、パウロの教えはイエスからの一貫せる継承・発展なのであろうか。

1 ローマ13・1-7とその歴史的背景

パウロ書簡中、これほど問題視されてきた部分もすくないであろう。最近、これを書簡に本来なかつたもので、後代の教会の挿入部分と看なす説が注目されている。この説の根拠は、この部分が前後の連脈から独立・遊離していること、ここでの教えがパウロの他の重要教理と調和しないこと、とりわけ、国家をデーモンの権力支配とするパウロ特有の考え方や終末論的期待が欠落していること、この世を肯定する教会の姿が見られること、などである^⑥。この説によれば、この部分は、パウロがローマ書を記した六〇年代のローマ教会の特殊事情を反映せず、むしろ、後代の教会の世俗権力に関する一般論である。しかし、この部分の本来性問題は取り上げずとも、当時のローマ教会にはローマ13・1-7の教えを必要とする歴史的情况があつたのではないだろうか。

ネロ帝のキリスト教迫害やユダヤ戦争の少なくとも数年前に記されたローマ書は、ディアスポラのユダヤ人改宗者をその主要構成員とし、それゆえに祖国での高まりつつあつた民族解放運動にも無関心ではいらなかったローマ教会に宛てられた。ちようど、ローマ書全体が選民イスラエルの救いの問題を主題としているように、イスラエル解放に関する教会としての関与と責任問題に直面していたローマ教会に、パウロは指針を述べる必要があつた^⑦。これより二十数年前、イエスが熱心党から一線を画したように、パウロも本質的にはイエスと同じ問題と取り組み、急進的な祖国の武力解放運動からローマ教会を分離することを計った。

格別、この部分とその前後を占める12・9-21と13・8以降との密接な関連は興味深い。そこで、パウロはキリスト者の愛の実践に言及し、「あなたがたを迫害する者を祝福しなさい」、「自分で復讐してはいけません。神の怒りに任せなさい」(12・14、19)と、イエスの「山上の垂訓」の精神を踏襲している。イエスの時代において、「自分の敵

を愛し、迫害する者のために祈りなさい」(マタイ5・44) という命令が、祖国の敵である征服者ローマ人をその視野に含み、またローマ帝国への叛逆の否定であるならば、ここでパウロに踏襲された教えも同じ連脈で解釈され、また、「人はみな、上に立つ権威に従うべきです」^⑧ という薦めにも関連づけられるであろう。さらに、キリスト者には許されていない復讐を合法的に、剣をもって行うことができ(13・4)、それゆえ、キリスト教信仰の原理に立たない異教の国家であれ、それに対するキリスト者の服従が要求されるのである。^⑨ここに、イエスの「カイザルのものは……」に看取された二重性がパウロにも見られる。

2 上に立つ権威

プラトンの『国家』やアリストテレスの『政治学』に代表されるように、ギリシヤ思潮の国家観には肯定的・樂觀的基調がある。有機的共同体としての国家は善であり、そこでは道徳的善が完成され、国民の安寧・福祉の保障のみならず、国民を善なる者にするための教育的責務が遂行される、と考えられた。^⑩

これに対し、パウロが言う「上に立つ権威」はかなり限定された概念である。まず、この用語の意味するものは、ヘレニズム世界の行政上の慣用語である世俗権力一般を、また、具体的にはローマ帝国権とその行政制度を意味したもので、宗教・道徳上の意義づけからはほど遠いものであろう。また、服従せらるべき世俗権力の機能に関して言えば、ギリシヤ思潮の肯定的・樂觀的基調とは逆に、秩序の維持と秩序を乱す者の処罰という否定的・限定的機能が言及され、限度を越えた服従は要求されていない。^⑪パウロにとっては、ギリシヤ思潮の理想とする国家(Politeia)に相当するものは、「私たちの国籍(Politeuma)は天にあります」(ピリピ3・20)であった。さらに、世俗権力は公義の領域で善悪を判断し、それに基づき処罰する権限を持つが、それが教会内の問題に介入することをパウロが是として

いないことは、教会内の紛争を世俗の裁判所へ持ち出すことを禁じている(1コリント6・1以降) ことから理解されよう。と言うのも、上に立つ権威は神の知恵を悟らないからである。「もし悟っていたら、栄光の主を十字架につけはしなかったでしょう」(1コリント2・8)。^⑫

3 すべての支配、権威、権力、主権の上に

パウロの「教会と国家」観は、彼の神学全体、とりわけエペソ書、コロサイ書で展開を見る宇宙論的教会論との関連で最終的に調和されねばならない。この点で、イエスと同じように、パウロも神の究極的支配という神政政治の原点に立ち戻るのである。「神は、いっさいのものをキリストの足の下に従わせ、いっさいのものの上に立つかしらであるキリストを、教会にお与えになりました」(エペソ1・22)。

とはいえ、「すべての支配、権威、権力、主権の上に」立てられたキリストが教会に与えられているがゆえに、パウロは終末論的熱狂主義に陥ることも、世俗権力への服従からの解放を叫ぶこともない。たしかに、(バルトが指摘するように)キリストの現在の支配は「義認」の領域である教会のみならず、より広い「キリスト論的領域」である国家にまでおよびこと、また、デーモン化した国家権力といえども究極的にキリストに属するがゆえに、それらの意志に反してさえ、キリストに仕えること、は正しい主張であろう。^⑬そして、この主張がローマ書十三章と関連づけられる時、キリスト教会に求められている行動様式は、「カイザルのものをカイザルに返す」務めの外に、「神のものを神に返す」祭司的務めとして、世俗権力のためとりなしの祈りや、ある距離を置いた批判的形式での尊敬を払うことを含む政治的神奉仕となる。^⑭さらに、(ケーゼマンが主張するように)この奉仕は政治の領域に限らず、創造主なる神への奉仕であるがゆえに、キリスト者の日常生活全域で可能にされるべきである。この観点からすれば、世俗権力

は「キリスト者を真の神、すなわちこの世界の主の前における地位に呼び入れ、したがって日常生活における真の奉仕の可能性へと招き入れるための、間に合わせの手段である」。

以上を要約すれば、パウロの「教会と国家」観の根底には、十字架と復活に表明される二重性がある。キリストの十字架とキリスト者のそれが象徴するように、キリストが「すべての敵をその足の下に置くまで」(1コリント15・25)、教会は「仕える者」として世俗権力に服従する。同時に、キリストの復活の信仰に生きる教会は、「神は、キリストにおいて、すべての支配と権威の武装を解除」(コロサイ2・15)されたことを確信する。この二重性の連脈で、パウロはローマ教会に対し、間に合わせの手段にすぎぬものではあるが、神の意志により立てられた神の「しもべ」としての「上に立つ権威に従うべき」ことを命じた。

四 ヨハネの教え

——「また私は見た。海から一匹の獣が上って来た」(黙示録13・1)

新約聖書時代末期を代表し、かつ象徴する黙示録における国家観は単純明瞭である。イエスとパウロにおいて見られた終末論的二重性の緊張は消失し、それはネロ帝をはじめドミティアヌス帝のキリスト教迫害の現実の中に結び合わされ、一つにされている。「神のことばとイエスのあかしとのゆえ」(1・9)の苦難、海からの一匹の獣(13・1)、地からの一匹の獣(13・11)、シオンの山の上に立つ小羊(14・1)、聖なる都エルサレム(21・10)などが一つの終末的戦いのドラマに登場する。ここでは、世俗権力はそのデーモン性をもっとも顕著に暴露し、十三章の海からの獣は全体主義的ローマ帝国を表わし、それに仕える地からの獣は帝国の宗教統制の焦点である皇帝崇拜であろう。

黙示録の「教会と国家」観、とりわけ教会の世俗権力に対する基本的態度において、イエスとパウロの教えの継承・発展を見る。たとえば、終末的情况にあっても、教会には武力反抗は許されていない。「剣で殺す者は、自分も剣で殺されなければならない。ここに聖徒の忍耐と信仰がある」(13・10)は、イエスの「剣を取る者はみな剣で滅びます」(マタイ26・52)と、パウロの「自分で復讐してはいけません。神の怒りに任せなさい」(ローマ12・19)との反響であろう。そして、この終末的ドラマを通して約束される教会の勝利は、教会独自の力によらず、歴史を支配する神とその小羊の力のみよってもたらされる。「聖なる都エルサレムが……天から下って来る」(21・10)のである。教会に要求されているものは、みことばの宣教のための「忍耐と信仰」である。

五 エピローグ

——「わたしはアルファであり、オメガである」(黙示録22・13)

イエス・キリストの「十字架と復活」の時は救済史の中心に位置する。この中心性のゆえに、新約聖書時代の教会のリアリティーとその「教会と国家」観は、代々の教会のリアリティーとその取るべき立場の枠づけとなる。これ以降の教会史において、教会が「教会と国家」問題と取り組むことは、「アルファであり、オメガである」教会の首キリストへの証言として、「教会と国家」理解を一層深化させることを意味しよう。

- ⑲ 南原 繁『国家と宗教』(岩波 一九三七年)を参照。
- ⑳ バルトの「義認と法」(『カール・バルト著作集』第六卷 新教出版 一九六九年 二〇四頁以降)は、「権威」をエペソ書やコ
ロサイ書の関連で解釈し、国家において代表され、そこで働く霊的・天的力とみなし、キリスト論的に位置づけている。この解
釈の反論の代表例は、E. Käsemann, "Römer 13, 1-7 in unserer Generation," *ZThK* 56 (1959), pp. 316-76 (邦訳「ローマ
書十三章の今日的解釈」『福音と世界』一九七一年八月十月号に連載)がある。
- ㉑ Parker, *op. cit.*, p. 19; Cullmann, *op. cit.*, p. 59.
- ㉒ Cullmann, *ibid.*, p. 60f.
- ㉓ バルト 前掲書 二〇八―二一〇頁。また、H・ヘルコフ『キリストと諸権力』(教団出版局 一九六九年)を参照。
- ㉔ バルト 前掲書 二二八―二三〇頁。
- ㉕ ケーゼマン 前掲邦訳論文『福音と世界』一九七一年十月号 五八頁。
- ㉖ Cullmann, *op. cit.*, p. 69f.
- ㉗ *Ibid.*, pp. 71-85.

(日本基督神学校教授)