

神学問題としての国家と政治

芳賀 力

序 現代におけるテクノクラシーの問題

I 古典的なプロテstant的思考モデル

- 1) ルター派的二王国説
- 2) 改革派的キリストの王権説
- 3) 両モデルの意義

II 区別における関連づけの試み

- 1) 類比（アナロギー）の道
- 2) 目的論（テレオロギー）の道

III 形成秩序としての国家と政治

- 1) 教会の固有の業の再確認
- 2) 方向の示唆と愛の業

IV 「方向と線」における国家の形成課題

- 1) 国家論の諸系譜
- 2) 実力、権力そして権威

V 「方向と線」における政治の形成課題

- 1) 政治的課題としての人権
- 2) 政治的課題としての民族と世界国家

序 現代におけるテクノクラシーの問題

精神を備えた「政治家」に対し、科学的技術知を身に着けた官僚的「専門家」の大規模な登場を近代国家の宿命として預言したのはマックス・ヴェーバーであったが、その際ヴェーバーが強調したかったことは、政策決定プロセス

におけるこの技術的専門家集団の影響力にもかかわらず、実践的な意志決定の最終局面は、結局のところ専門家の合理的な理論提供ではなく、確固たる価値や信念のせめぎ合いの中での政治家の決断に依存するという点であった。このヴェーバーの見解を「決断主義のモデル」と呼ぶユルゲン・ハーバーマスは、社会的システム工学や決定理論の高度な発達により、更に急速に政治の科学化が押し進められた現代にあっては、もはやヴェーバーのモデルは妥当せず、官僚的専門家が実践的政治家の決断に依存するこれまでの関係は逆転し、政治家は専門家の技術知の單なる執行機関になりつつあると指摘する。現代の政治を特徴づけているのは、このテクノクラシー（技術支配）である。しかしこの「技術至上主義のモデル」の中には、ハーバーマスによれば幻想がある。価値体系に関しては、たとえ我々の技術的処理能力を拡大する研究がどんなに進んでも、その枠内で完全に合理的な決定的発言をすることは不可能だからである¹⁾。この両者の間を行くのが、専門家と政治家の機能を相補的に交流させ、活用可能な技術と実践的な決定との関係を実用主義的に吟味し、合理的に論究するという「実用主義のモデル」である。そこに政策審議機関、公開討論会の設置や技術的専門情報の翻訳（分かりやすい解説）などを通じての、公共的＝民主的な意志形成という課題が現われてくる。ハーバーマス自身はこの第三の線上で、政治的公共世界を一般大衆の手に取り戻そうと努めているようであるが、テクノクラシーの幻影を一体どこまで払い切れたのか、なお判断のつきかねるところである。

ここに浮かび上がってきた問題は、我々もまた避けることのできない問い合わせである。一方で、今日の複雑化した政治的諸問題に適切な解答を与えるためには、あまりにも高度な専門知識を必要とする。しかしそれでパネンベルクが言うように、そこではヴィジョンが問題となるが故に、政治的専門知は没価値的な技術知に留まることはできない。状況分析と総合判断の形成には、根源的な意味連関のペースペクティヴが不可欠なのである²⁾。脳死や臓器移植、尊厳死を巡る医療政策を、哲学的、宗教的な生命倫理の論議なしに進めることができることもその一例である。神学者はこのジレンマの中に立ってい

る。政治的諸問題に関しては素人である神学者が、個人ではなく神学者として、一体どのような責任ある発言をすることが可能であり、また許されるのだろうか。エルンスト・ヴォルフは言う、「神学者は今日自分一人で、法律家や社会学者との何らかの共同作業もせず、具体的決断の導きの糸としてすぐにでも直接適用しうるような仕方で、〔政治の問題に〕 答えを見出すことはほとんど不可能だろう。しかしだからといって、彼の主の前に責任を負うべき判断や実践的決断のための、土台となるもの (Grundlage) を明らかにする努力を、断念することは許されない」³⁾。我々もまたこの土台となるものを明らかにしたいと願う。そこでまず手始めに、我々の神学的伝統の中に受け継がれてきた二つの思考モデルを整理することから始めたい。それは依然として基軸的な思考モデルを提供しているからである。

I 古典的なプロテスタント的思考モデル (Denkmodell)

1) ルター派的二王国説 (Zwei-Reiche-Lehre)

a) 中世カトリシズムが目指したことは、自然法に基づく世俗的な政治権力の上に、恵みの救済機関としての教会権力を打ち立てるというものであった。そこから両者の上下関係を巡って長い叙任権闘争の歴史が引き起こされることになる。ルターがまず行なったのは、この両者に委ねられた権能の違いを正しく見極めるということである。教会的権能 (sacerdotium) と政治的権能 (imperium) とは別々の使命を持っており、両者を混同してはならない。

神は右の手で靈的統治を行ない、教会に福音を委ね、罪ある世界の救いのため、本来の業 (opus proprium) を行なわれる。この統治においてキリストは御言葉とサクラメントを通し、顕在的な仕方で支配なしたもう。ここでは、律法の神学的用法 (usus theologicum) に従って罪が認識された上で、赦罪の福音が語られる。神の前 (coram deo) における救いの問題がここで焦点を作ること。

しかし神はまた左の手においてもこの世を支配なしたもう。それがこの世的統治としての政治の領域である。確かにそれは、地上の生活を秩序正しく保持

するためであり、誰をも未だ神の前で義とするまでには至らない、神の非本来的な業 (*opus alienum*) であるが、なお神の統治のもう一つの側面である。従って正当に立てられた政府は神の良き被造物であり、神的設定に基づくのであって、福音はこの世の秩序や家庭を破壊せず、「空気や光、食べ物や飲み物」、「医薬や建築」を備えたものは、この左の手における神なのである⁴⁾。ここではキリストの支配は潜在的であり、専ら律法の市民的用法(*usus civilis*)が用いられ、この世の前(*coram mundo*)での共同生活が問題の焦点となる⁵⁾。

b) このルター派的モデルの特徴は、教権と政権の区別にある。それはあくまで区別であって、分離ではない。教会と国家の職務の分担という程の意味である。この点でルターは、地上の国を悪魔の国 (*civitas diaboli*) と見なして、神の国 (*civitas dei*) と極端に対立させるテルトリアヌス・アウグスチヌス的伝統には立っていない。この世的統治も靈的統治と並ぶ神の支配様式であって、その意味でルターに関しては、二王国ではなく、三王国説（神の靈的統治と神のこの世的統治に対する悪魔のこの世的統治という図式）について語るべきだとする見解もあるが⁶⁾、いずれにしてもそこでは再洗礼派と違い、政府・官憲の意義が正当に評価されている。それはルターが、神から召命を受け委託された人間の活動分野として、家政 (*oikonomia*)、国政 (*politia*)、教会 (*ecclesia*) の三つの立場を考えていたことと無関係ではない。

しかし影響史的に見るとこのモデルは、ルター自身の意図に反して、次第に分離の傾向を持ち始める。区別の強調はやがて政治的権能に独自の法則性 (*Eigengesetzlichkeit*) を認める方向に進んで行く。それはキリスト教の真理内容の個人主義化、内面化を促す一方で、国家が教会を管理し、教会は国家の一つアンクションになるというエラストゥス主義を産み出してゆく。また創造論と和解論の分離が生じ、今世紀の前半、民族や国家など、キリストの支配と並ぶ他の創造秩序の諸権威を主張するといった、思わぬ花を開かせる温床を用意したのである⁷⁾。

2) 改革派的キリストの王権 (Königsherrschaft Christi) 説

a) 区別を強調したルター派に対し改革派教会は、両権をより積極的に関連づけようとした。但しそれはあくまで区別の上に立ってのことであって、この点でカルヴァンはルターの忠実な弟子である。よく誤解されるように彼はいきなり神権政治をジュネーヴに持ち込もうとしたわけではない。むしろ一つのキリスト教的共同体（コルpus・クリスチアヌム）の中にあって、靈的権能 (*potestas spiritualis*) とこの世的権能 (*potestas temporalis*) とは相互に異なった仕方で神の主権に仕えているのであり、前者は特に内的礼拝生活のため、後者は特に外的市民生活のために配慮することが求められていると彼は見る⁸⁾。この二つの統治は「分かつことができないように結び合わされている」が、しかし「混同」してはならないと言われる（1561年ジュネーヴ教会規則第168条）⁹⁾。

しかし問題は、行政権が教会権に介入しようとするところに生じる。教会の自律的権能を守るという点でジュネーヴの改革者たちが示した熱意はほとんど神経質なほど潔癖であった。彼らは、ベルン礼拝様式の、行政府による一方的導入に反対したし、教会戒規による自律的教会訓練の権利を決して譲り渡そうとはしなかった。それは単に教会の権利を守るという受け身の姿勢から出たものではなく、この地上に主の教会の権威 (*potestas ecclesiastica* : 1536年の綱要最終章の標題) を確立しようとする信仰の表われなのである。カルヴァン時代に行政長官 (Syndique) が長老会 (Consistoire) の席に着く時、司法・行政権の担い手たることを示す杖を、会議場の前の部屋に置かねばならなくなつたという小さなエピソードは、叙任権闘争史を知る者の眼から見ると實に大きな象徴的事件なのである¹⁰⁾。

b) この点から行政権に対して更に積極的な要求がなされる。政治的権力は一切腐敗しており、政治は所詮この世の汚れ事だと見なした再洗礼派に対し、カルヴァンは国家を必要善だと見なす。彼もまた政治的権力の横柄さを知って

はいたが、しかしそれは、仕方なく存在する必要悪なのではない。むしろ神礼拝を妨害するあらゆる要素から神の権利を守り、神礼拝（宗教）の自由を擁護し保証するために必要な機関であり、地上の巡礼の旅にとって「パンや水、太陽や空気と同じ程」重要なのである。十戒の第一の板は教会に、第二の板は国家にというのではない。両者とも十の戒めの下にあり、まさしくその第一の板において官憲は、福音の宣教（御言葉を語りかつ聴く自由）を保護する責任を持つよう神に呼びかけられているのである¹¹⁾。このようにカルヴァンは国家論を自然法的にでも、王権神授説的にでもなく、いわば礼拝論的に基礎づけるユニークな道を切り開いたとも見なしうる。

c) 義認の出来事は形成としての聖化にまで及ぼざるをえないというのがカルヴァンの基本的な考え方である。「神は我々の一切の感覚を、御自身の主権に服従せしめるように形成したもう」¹²⁾。キリストの昇天の意義は、ハイデルベルク信仰問答50によれば、教会の頭なるお方は同時に万物の王でもあることを明示するためである。彼の王権は今は隠された仕方ではあっても全世界を覆っている。従ってキリスト者は、この彼の王国に対して、御言葉の奉仕においても公共の生活においても責任を持つ。その際我々がキリストの王権を侵害するのは、第一に、主がその御言葉によって教会を支配したもうことに注意を怠る場合、第二に、神によって人類の福祉のために定められた官憲の地位に、神を恐れる人物が就くように全力を上げて配慮しない場合である¹³⁾。

d) ではもしこの最後の点で、神を恐れない人物が為政者の席に就いて、惡しき政治を行なう場合にはどうなるのだろうか。カルヴァンは服従の限界を示唆する。つまり為政者への服従には限界がありうるのである。「支配者への服従は我々を、神に対する服従から連れさるようなものであってはならない」。主のみが王の中の王であり、人に従うよりは神に従うべき（使徒言行録5：29）時がある¹⁴⁾。「神によって秩序づけられないならば、権力は存立しない」¹⁵⁾。従ってその場合には抵抗する正当な権利を持つ。しかしこうした状況はあくまで

神学問題としての国家と政治 — 93 —

最後的な局面であることに注意が払われねばならない。そこに至る前段階としてカルヴァンの考えを我々なりに整理すればこうなる。

①まず私人としては服従を第一とすべし、というのが彼の基本的勧めである。悪しき王でさえ民の不義を罰する神の怒りの使いでありうる。悪政を嘆く前に我々は、己れ自身の罪過をまず想起すべきである¹⁶⁾。

②その際、キリスト者はまず神の摂理への信頼と祈りを持たねばならない。王の交替を祈り求め、また神自ら復讐者を起こしたものうことを待つ用意がなければならない¹⁷⁾。

③更に事態が深刻になった場合に取るべき道は、合法的な抵抗の道である。それは下級ないし同等の、「抑制する官憲」による抵抗である。つまり下級権力による上級権力への抵抗は合法的なものなのである。カルヴァンはこの抵抗権の可能性の論拠を、ロマ書13：1においてパウロが従うべき官憲を、最高(highest)の権力とは語らず、より上位(higher)の権力と語っている点に見出したと言われる¹⁸⁾。

こうした合法的抵抗権の思想は、既にメランヒトンやツヴィングリの中にも見受けられるものであるが¹⁹⁾、この線上を更に押し進めたのがジュネーヴにおけるカルヴァンの後継者ベザであり、そこでの法制的政治理論の一つ、為政者と国民は、神の前に相互義務(mutua obligatio)を持つという契約思想²⁰⁾は、実際にフランスのユグノーたちやモナルコマキ(君主と戦う者)を支える抵抗理論となり、またスコットランド宗教改革の推進者ノックスとメルヴィルらの「積極的抵抗権思想」²¹⁾に引き継がれていったのである。

3) 両モデルの意義

以上二つの古典的な思考モデルは、プロテスタンティズムの社会教説を構築する上で、依然として有効な基本的発想の原則を明らかにしてくれる。区別を強調するルター派的二王国説は、教会権と行政権とをあまりに性急に結び付け、短絡的に政治の神学化ないし神学の政治化を招来する、いかなる混同をも規制する原理として有効であり、関連を強調する改革派的キリストの王権説

は、分離へとあまりにも安易に逃避するあらゆる試みを規制する意義を持っている。両者は単純な二者択一の図式で捉えられるべきではなく、区別における関連づけを、両モデルの基本原則にこだわりながら求め続けて行く、一種の弁証法的な試行過程の中で、それぞれがお互いの規制原理として機能すべきなのである。

II 区別における関連づけの試み

1) 類比（アナロギー）の道

a) 古典的な二つのモデルを相互の規制原理として踏まえた上で、更に教会と国家を巡る、区別における関連づけを求める可能性の一つは、異なるものであることを承知しつつ、そこに何らかの対応、類比、比喩を見出し、キリスト教的社会倫理の方向性を明示するという道である。類比といってもここでは、——もう少し厳密に言うと——教会と国家の間の類比ではなく、教会の告知する神の国の福音と国家との間の類比であり、周知のようにK・バルトによって開拓された道である。

バルトは罪人の義認（Rechtfertigung）と人間の法（Recht）との関係を問おうとする。これは神の義と人間の義について論じたツヴィングリ的問い合わせである。しかし宗教改革者たちは、人間的正義の根拠を「神」にまでは遡らせたものの、この方がイエス・キリストの父なる神であるというところまでは至らなかつた。そこから、人間的正義の單なる世俗的使信がひそかに作り上げられることにもなつたのである。しかしイエス・キリストの歴史的出来事の中で示された義以外に、人間は神の義について一体何を知りうるであろうか。そこでバルトは、国家論を神学的に正しく論じる場所もまた和解論の中にあると見る。政治的権力を代表するポンテオ・ピラトは、単に使徒信条の中に漠然と登場するのではなく、まさにその第二項に現われる所以である²²⁾。もしキリスト教神学がコロサイ1：15、ヨハネ1：3の意味を真剣に受け止めることから出発するなら、国家もまたキリストにおいて、キリストによって、キリストに向けて作られたものだという新約聖書の奥義的言明を、誰も退けることはできないだろ

神学問題としての国家と政治 — 95 —

う。確かにこの点でバルトは改革派的キリストの王権説の継承者である。イエス・キリストは神の「慰めに満ちた呼びかけ (Zuspruch)」であると同時に、我々の全生活に対する神の「力ある求め (Anspruch)」であり、「我々がイエス・キリストのものでなく他の主のものであるような、我々の生の領域があると……いう誤った教えを我々は退ける」(バルメン神学宣言第2条)。

b) 和解論の文脈で国家論を扱うということは、イエスに対するピラトの態度の中に教会と国家の関係のあり方を見ることを意味する。その際重要なテキストはヨハネ19：11である。主イエスはそこで、ピラトの権威 (*ἐξουσία*) を神から与えられたものとして承認している。このピラトの権限は本来真理問題を問う (ヨハネ18：38) ことにはない。国家は真理問題に対しては局外中立的 (neutral) でしかない。むしろピラトの使命は、イエスに義認の宣教を合法的に許すことにある。しかし彼はそれをせず、イエスを十字架につけた。けれどもイエスは、そのようにデーモン化した権威であっても、なおそれが神からのものであることを認めたもう。そしてピラトは、まさに不正の赴くに任せたことによってこそ、罪人の義認の道具たらしめられたのである。周知のようにバルトはH・シュリーアーやG・デーンの釈義に基づき、国家の権威を神に仕える天使的な力と見る。それは荒廃し、墮落してデーモン化しうるものである。ロマ書13章は容易に黙示録13章の竜に変貌しうる。しかしながらによれば、このデーモン化した国家とは、決して過度に国家であるのではなく、むしろあまりに少なく国家であるような国家なのである²³⁾。

つまりピラトにおいて国家は、その本来の務めを怠っている。では国家本来の務めとは何か。それは、「私たちが常に信心と品位を保ち、平穏で落ち着いた生活を送るように」(第一テモテ2：2) と配慮することであり、教会の行なう罪人の義認の宣教のために場所と自由を保証することである²⁴⁾。福音を聞く自由は、国家によって保証されるべきすべての人を開かれた基本的人権なのである。国家のなすべきことはこれ以上のものでもこれ以下のものでもない。国家はどんなに望んでも教会とはなりえないのであり、それは教会がそれ

自身国家となりえないと同様である。「國家がその特別な委託を越えて、人間生活の唯一にして全体的な秩序となり、従って教会の使命をも果たすべきであるとか、そのようなことが可能であるとかいうような誤った教えを、我々は退ける」(バルメン神学宣言第5条)。

c) では逆に国家のための教会の使命は何だろうか。それは、第一に為政者のために祈る(第一テモテ3:1)ことである。彼らに代わって神を呼び求める事、このことを為政者自身はなしえないし、またなそうとも欲しない。この執り成しの祈りにおける教会の祭司的役割を軽視してはならない。何故なら教会だけが罪と混沌の恐ろしさを知っているのに対し、国家は人間の傲慢を究極的には問題にしないし、そこから結果する恐るべき混沌について知らない。我の生の<どこから>と<どこへ>の問い合わせにも答えられないからである²⁵⁾。それ故第二に、福音が地の果てに至るまで宣べ伝えられねばならない。義認について説教する権利を国家によって保証された教会は、逆に義認について説教する義務を国家のために負う。「教会に対する委託は……神の自由な恩寵の使信を、すべての人に伝えるということである」(バルメン神学宣言第6条)。それはあくまで義認の説教であって、そこに徹することこそ、自分でそれをなしえない国家のための奉仕なのである。キリストの王国の内なる円(教会)としての存在を守ることこそ、教会がその外なる円(国家)のためにになすべき最高の政治的神奉仕となる。

d) では一体何故、義認についての説教が市民的法の問題に関わりを持つのだろうか。それは、神の義と市民的な義との間に、ある種の類比が存在するからである。バートは、救済によってもたらされる新しいアイオーン(時)の秩序が、政治的含蓄を持った言葉によって表示されていることに注目する。神の国、メシア(キリスト)、主、神の都(ポリス)などである。このことはすなわち、「義認の教会は、法の国家の中に、——すなわち法の国家の、天におけるリアリティーの中に——教会自身の希望の宝の決定的な述語を見出している

神学問題としての国家と政治 — 97 —

る」²⁶⁾ ということを意味する。それ故天上の ポリス（A）から地上のエクレシア（B）へと投げ下ろされた光は、地上のエクレシア（B）から地上のポリス（C）へと投げやられた光の中に反射されるという関係が成立する²⁷⁾。つまり類比はAとCの二つのポリスの間に成り立つのであるが、それを媒介するBの存在が不可欠となるのである。

しかし類比はあくまで類比であって、何らかの具体的な政治プログラムを神的に権威づけ絶対化するということを意味しない。類比はキリスト教的な政治的判断に、「方向と線」を与えるに留まるのである。この点でバルトは、教権と政権の混同に対するルター派的区别の意義をわきまえているとも言える。教会は国家になりえないし、その真似をすることは茶番である。「教会がその特別な委託を越えて、国家的性格・国家的課題・国家的価値を獲得し、そのことによって自ら国家の一機関となるべきであるとか、そのようなことが可能であるとかいうような誤った教えを我々は退ける」（バルメン神学宣言第5条）。

この方向と線によってバルトが考えているのは例えば、人となった神に対応して人間の尊厳が、義認に対応して法の尊重が、失われた者を尋ねる神に対応して社会的弱者への配慮が、自由なる神の愛に対応して人間の自由が、一つのバプテスマ、一つの御靈に対応して人間の平等が、多様な賜物に対応して職務や機能の分担が、政治の原則的目標となるといった具合である²⁸⁾。要するに教会は福音の宣教によってこそ、まず神の国と神の義を明らかにし、「そのことによって統治者の責任を想起せしめ」（バルメン神学宣言第5条），類比に従って方向と線を明示することができるるのである。

キリストの王権を中心とした二つの同心円のモデルは、コルпус・クリスティアヌム的な状況にのみ当てはまるものとして、狭めて考えられる必要はない。そこでの国家という用語は、神を知らない世俗国家に入れ替えても差し支えなく、その意味で（少なくとも信教の自由の確保された）非キリスト教国にもなお妥当する射程を持つ。何故なら国家がキリストの王権の中に隠れた存在理由を持つという神学的事態は、国家自身の自覚や認識上の問題には一切依存せず、国家自身の「キリスト教的」信仰告白の事柄ではないからである。

2) 目的論（テレオロギー）の道

a) 教会と国家を区別しつつ関連づけるもう一つの道として考えられるのが、目的論の方途である。これは類比理論が即時的、現在的に関連づけられる嫌いがあるのに対して、神の国と国家との間を時間的な関連の中で、より終末論的な歴史的緊張において捉えることを可能にする。ここにおいて国家の存在理由は、中間時の倫理（Interimsethik）の文脈から理解される。この線を押し進めたのは、かつてベルリン大学で同僚であった二人の若い私講師W・キュネットとD・ボンヘッファーである。二人は国家を自然法的な創造論からは基礎づけない。国家（政治的統治）は、結婚や労働と並ぶ神の秩序であり、人間への委託事項であるが、創造によって固定された神の創造秩序ではなく、墮罪後の人間世界を、終りの日の完成に至るまで罪と混沌の破壊的力から守る、神の保持秩序（Erhaltungsordnung）と見なす。ここで手がかりとされるテキストは、第二テサロニケ2:7に出てくる *οὐ κατέχων*（不法の者を今のところ抑えている者）という表現である²⁹⁾。墮罪後の世界は終末時の完成を待ち望んでいる。それまでは不法の力が秘に働いているのであるが、まだあからさまではない。それを抑えている者が保持の秩序なのである。

しかし国家はこの中間時にあって、自分自身が悪魔的な者の下にあるという危機的な可能性を持たざるをえない。歴史的な国家秩序は罪の現実の中で形作られるが故に、非本来的で堕落した政治形態を取りうるからである。そこに良い国家と悪しき国家、良い政治と悪しき政治、ロマ書13章と黙示録13章の両義性が生じる。政治とは神と悪魔との間に位置する際どさを持つ。従って国家は、自己自身で完結的なものではなく、福音宣教のための空間と前提を教会のために作り出し、隠れた仕方で救済者（Erlöser）の到来を待ち望むという、終末論的な目標設定（eschatologische Zielsetsung）において、初めて真の國家たりうることになる³⁰⁾。

b) 神の国と地上の政治との間の目的論がもっとはっきりと打ち出されるの

神学問題としての国家と政治 — 99 —

は、ボンヘッファーの究極的なものと究極以前のものとの区別と関連の議論においてである。神の恵みによって与えられた究極的なもの (das Letzte) が存在する。罪人の義認である。他の一切の事柄に対して、質的な意味でも時間的な意味でも最後究極的なもので、教会の福音宣教に委ねられた事柄である。しかしこの世にはまた、究極的なものへと至るそれ以前のもの (das Vorletzte) が存在する。それは人間であること (Menschsein) と善くあること (Gutsein) の二つの標識によって特徴づけられる³¹⁾。これは政治的統治に委託された事柄である。いわば究極的なものが人間の救い (das Heil) に関わるとすれば、究極以前のものは人間の福祉(das Wohl)に関わるものだと見てもよいだろう³²⁾。両者の間には目的論的な関連がある。ボンヘッファーはそれを「道備え (Wegbereitung)」として規定する。究極以前のものは究極的なものの故に、保持されねばならない。飢えている者にパンを与えることは、恵みの到来のための道備えを意味する。

c) しかし誤解してはならないことは、究極以前のものを満たすことが究極的なものを招来する条件になるということではない。「もし人がキリスト者になることができる前に、先ず奴隸に自由が、権利喪失者に権利が、飢えている者にパンが与えられなければならない……ということがここで述べられようとしているのであれば、その人はすべてを誤解している」³³⁾。備えるべき道とは、主に至る我々の道ではなく、我々に至る主の道であり、それ故究極的なものから究極以前のものに至る道なのである。目的 (テロス) は究極的なものにこそあり、そこから究極以前の事柄が規定されるのであって、その逆ではない。

そしてこの認識が、両者を混同し取り違えることから我々を守る役目を果す。確かにイエス・キリストの到来を知っている者は、キリストが向かわれた者たちの困窮を知っている。だからキリスト者は道備えに対して責任を覚える。再び来られるキリストの愛の故に、飢えている者にはパンを、家なき者には住む家を、権利を奪われている者には正当な権利を、孤独な者には交わりを与えようとする。しかしこれらすべては未だ究極以前のものだということを、

眞のキリスト者はよくわきまえてそれをするのである。「飢えている者にパンを与えるということは、それだけではなお、彼に対して神の恵みと義認とを宣べ伝えることを意味するものではないし、パンを受けるということは、なお信仰に立つということを意味しはしない」³⁴⁾。

この正しい区別と順序の上で、究極的なものと究極以前のものとを目的論的に関連づけることにより、急進主義と妥協主義の誤りを避けることができる。急進主義は、ただ究極的なもののみに目を注ぎ、究極以前のものの持つ道備え的性格を評価しない。逆に妥協主義は、究極以前のものが究極的なものに対して持っていた本来の関係を切り離し、ただ究極以前のものにのみ目を注いでしまう。どちらも極端であり、誤りである。ボンヘッファーによれば、この西洋二百年の精神史は、どちらかと言うと究極的なものの威信喪失として特徴づけられる。しかしそのことは同時に、究極的なもの（罪人の義認）との密接な関連を保持してきた究極以前のものの存在（人間性と善）も脅かされ、崩壊の危機に瀕する結果を招いたのである。そこで彼は言う、「ここで我々がなすべきことは、究極のものを強力に宣べ伝えることによって、究極以前のものを強化することであると同時に、また究極以前のものを維持することによって、究極のものを守ることである」³⁵⁾。

III 形成秩序としての国家と政治

1) 教会の固有の業の再確認

a) 以上の考察で明らかになったように、教会と国家との間にあるのは、無関係の並列でも原理的対立でもなく、「区別づけられた相互関連 (ein differenzierter gegenseitiger Bezug)」³⁶⁾である。教会が永遠の救い (das Heil) に関する問題を扱うとすれば、国家は地上の福祉 (das Wohl) の問題に関わる。教会はそのために宣教と礼拝の自由を国家から保証されねばならないし、国家もまた知ろうと知るまいと教会によって執り成しの祈りと礼拝を神に捧げてもらい、神の義を地上の義のために宣べ伝え続けてもらう必要がある。両者とも互いに他を必要としているのである。それ故国家と政治もまた、身体と生命、

神学問題としての国家と政治 — 101 —

労働と文化、結婚と家庭、教会と礼拝と共に、神から人間に委ねられ、形成されるべく与えられた生の基本的諸領域の一つである。我々はそれを、神の国との目的論的類比において、御旨にかなって形成するように召命を受けているのである。それは、既に自明のものとして現存する創造秩序のようなものではない。また、ただ単に罪の力から我々を守る保持秩序というものでもなく、罪にもかかわらず、義認に基づき、聖霊の力の下で形成へと召命を受ける、生の基本的な活動の場であり、言うなれば聖化としての形成秩序の一つなのである³⁷⁾。この観点から我々は、更に国家と政治という領域での形成課題について考察を重ねることにしたいが、その前にお確認すべき事柄を整理しておきたい。それは他ならない、国家のための教会の固有の業についてである。

b) 国家は教会になることはできず、教会は国家になることはできない。国家の法と神の国の法、地上の国の正義と神の国の義とは、確かに目的論的類比性を持つものの、直線的に同一視することはできない。この混同と同一視が起こるところでは、第一に、相対的な正義と平和、自由と平等の樹立が直ちに神の国と考えられ、あらゆる人間的な力の中に潜んでいたりする罪の深遠が認識されず、神の国と神の義の崇高さがおとしめられる結果となる³⁸⁾。また第二に、そのような地上の正義と平和の樹立が教会の第一の課題とみなされるならば、教会の政治的、社会的実践が福音の宣教よりも優位に位置づけられ、正統教理(Orthodoxy)に代わる「正統行為主義(Ortho-praxie)」³⁹⁾が教会を支配するようになるであろう。そして第三に、国家のための、教会の国家化、政治のための、礼拝共同体の政治集団化は、教会にのみ委託された課題を等閑に付すことになり、かえって国家のため、政治のためにならないのである。

c) では国家（この世的統治）のための教会の固有の業とは何か。それはまず何よりも、「祈りと御言葉の奉仕（διακονία τοῦ λόγου）に専念する」（使徒言行録6:4）ということ、究極的なものを委ねられた地上における唯一の機関として、赦罪の伝達に努めるということである。重要なことはこのことが決し

て教会の現世からの逃避・隠遁、非政治化を意味しないということである。むしろそれこそが世のために行ないうる教会の最大の奉仕であり、政治的神奉仕 (politischer Gottesdienst) なのである。「究極的なものを知っている者だけが、究極以前のものについて語りうる」⁴⁰⁾。神の国と神の義を知らせることこそが、地上の国とこの世の義を、正しく、焦らず、また諦めずに求め続けることを可能ならしめる力である⁴¹⁾。

d) しかも教会はそのことを、あくまで「力ではなく、言葉によって (non vi, sed verbo)」(ルター) 行なう。御言葉を語りかつ聴く奉仕がこの地上に存在しなければならない。諸々の他の奉仕はここから押し出されてゆくものであり、かつここへと帰りゆくことで、自己義認と偽善の誘惑から聖化されるのである。御言葉をないがしろにした奉仕 (使徒言行録 6:2) は主の教会の奉仕ではない。この世が説教に本当に期待していることも、この世に対する神の知恵と言葉なのであって、この世の統治に関する人間的知恵と言葉ではない。教会はあくまで終末論的な存在としてこの世に奉仕する。それ故、牧師による下手な「政治的説教」よりは、非政治的説教の方が、即事的 (sachgemäß) に世のための政治的奉仕となりうるのである⁴²⁾。現実の政治的判断には高度の専門的知識を必要とする。そしてまた政治的判断とは、多くの可能性の中からのより良い選択に過ぎず、すべて長所と短所を持っており、常に相対的な決断という側面を持つ。聖書からあまりに性急に具体的政治状況への絶対的指針を引き出すことは、「神学的短絡主義」ないし「政治的ディレッタンティズム」⁴³⁾に陥る危険がある。

2) 方向の示唆と愛の業

a) 以上の見極めをしつかりした上で、しかし教会はなお神の言葉からしてこの地上の現実に、語るべき言葉を持っている。もちろんそれは具体的な「如何に (Wie)」の問い合わせに答えることではない。そのことは教会にはできず、またすべき仕事でもない。そうではなく、基本的には個人の自由裁量に懸かる問

神学問題としての国家と政治 — 103 —

題 (Ermessensfrage) に対し、判断の原則的な方向性を、——神の国の方針からして——示唆することである。もちろんそこには、政策研究の専門家集団への神学者による意見具申や積極的参与が必要となる場合もあるであろう。しかし基本的には、キリスト教思想とエーツスを担った政治家と専門家予備軍を養いつつ、教会的文化の裾野を広げる努力を地道に続けることである。神の国との目的論的類比による方向性を示すことにおいて、キリスト教神学と教会は、第二義的な（第一義的ではない！）意味での政治的奉仕をなすことができ、そのようにして国家と政治の形成に隠れた仕方で奉仕しうるのである。

b) また同じような第二義的な意味で、教会はこの地上の現実にあって、福音に基づいた自由なる愛の業へと招かれている。御言葉の奉仕から押し出されて行なう教会のディアコニア（社会奉仕）である。国家が気がつかず、また行き届かない部分で、教会はその許された小規模の範囲で愛の業を行なう。この点でカルヴァンの宗教改革が古代教会の職制の中にあった社会福祉的執事職 (*διάκονος*) を、カトリックの聖職者の位階制（助祭）から取り戻し復権させたことを記憶すべきであろう⁴⁴⁾。こうした道と共に特に小規模の教会において重要なことは、説教によって養われた主の愛の証人を一人でも多く世に送り出し、その働きを説教と祈りにおいて支え続ける努力であろう。

IV 「方向と線」における国家の形成課題

1) 国家論の諸系譜

以上の考察を踏まえた上で、残りの紙面で国家の形成について考えたい。国家論の歴史的変遷を垣間見ると、そこには四つの理論型を指摘することができる。

一つは神的な国家論の系譜である。古代において国家はしばしば神格化された。公けの「政（まつりごと）」(res publica) は同時に神々の「祭りごと」（宗教）であり、そのあり方は大方、神權政治的であるかないし王權神授説的であった。アリストテレスは『政治学』の中で、人間を本質的に政治的生物

(πολιτειανος ζωον) と見ている。国家の中でのみ人間は、自己の本性に固有の完成を達成することができる。そうでなければ人間は、人間性の上にある存在か、またはその下にある存在、すなわち神か動物かのいずれかである⁴⁵⁾。ここでは国家は、個人に先立つ超越的な存在である。この系譜は近代において、国家を神的精神の現実化と見たヘーゲルの国家論や、様々な国家絶対主義あるいは全体主義的国家論の中によみがえってくる。

第二の系譜はこれとは逆に悪魔的国家論の系譜である。テルトリアヌスやアウグスチヌスは、墮罪後の歴史における国家をやむをえざる制度として認めたが、本質的に地上の国家はカインの王国である。この系譜は近代において、ホップスのリヴィアイアサン的国家理論の中に引き継がれている。

第三の系譜は社会的機能論として見られる国家論である。世俗化した近代の啓蒙主義的な土壤における個人主義的な契約的国家論として開花したもので、古代とは逆に、ここでは個人がその必要性から国家を要請することになる。国家はその場合、個人的利害関心の社会機能的調整機関であり、いわゆる夜警国家としてこそ、最もよく個人の自由に奉仕するのである。

これに対して第四の系譜として挙げられるのが、聖書の契約思想に基づく神学的国家理解であり、歴史的にはカルヴァニズム諸派、特にそのピューリタニズム的展開において担われた思想である。そこでは国家は個人の宗教的自由を核とした市民的自由を保証しつつ、単に個人の社会的利害関係を調整する消極的機関に留まるのではなく、より明確な政治理念の積極的実現が期待される委託機関となる。そこで目指されるのは、個人の自由を尊重しつつ、更に大きな価値として現われる、新しい共同社会の建設である。

2) 実力、権力そして権威

a) では以上の諸類型に対し、キリスト教的な方向と線からしてどのような評価が可能であろうか。自然法学者ダントレーヴは国家の本質を力に見る。この支配する力の現われ方は彼によれば三通りある。実力 (force/might), 権力 (power), 権威 (authority) である⁴⁶⁾。確かに実力なくして国家はありえない

神学問題としての国家と政治 — 105 —

い。法（正義）を現実に有効ならしめるためには何らかの強制力を必要とする。国家とは法によって社会の統一を創出する制度的力である。しかしあくまでもそれは正義の力でなければならない。正義が存在しない時、国家はアウグスチヌスが言うように「盜賊の大集団」となる。アレキサンダー大王はひっ捕られた海賊に、いかなる権利があって海上を荒らし回るのかと訊く。海賊は答える、「あなたが世界を荒らし回っているのと同じ権利によってです。しかし私はそれを小さい船でやっているので盜賊と呼ばれるのに、あなたはそれを大艦隊でやっているので、皇帝と呼ばれるのです」と⁴⁷。正義なき実力の行使は暴力となる。国家は単なる実力の闘争舞台ではない。力と正義とが正しく結び付いた時にだけ、国家という支配形態が成立するのである⁴⁸。

この意味で先に挙げた国家理論のうち、あまりにペシミスティックに国家を悪の力の巣窟と見る第二の觀方は避けられる。正義と結び付いた実力は正当な国家の支配形態に属する。確かに現実に国家が悪魔的となるようなあり方をする場合がある。その場合それは、国家であることを止めた国家なのである。

また国家を単に正義なき実力を求める術策權謀のマキャベリズム的世界、あるいは利害関係の均衡主義、力のメカニズムとだけ見なす、第三の系譜の中にある一部の考え方も、未だ真の国家になっていない未熟な国家として批判されねばならない。いわゆる老練な金權政治は、正義ではなく、マモニズムが政治を支配している未成熟な児戯国家にすぎない。

b) 確かに法（正義）を措定し守るのは力である。力なしには法は現実化しない。その意味で正義（Recht）は力（Macht）である。しかしその逆は直ちに真ではない。力が即正義であるわけではなく、そこに力と正義が結び付く時の秩序がある。力はあくまで正義を目指しこれに仕えるという奉仕的性格（Dienstcharakter）によってだけ正当化されねばならない⁴⁹。力が正義に奉仕的に結び付いた時、そこに權力（power）が成立する。政治的統治を委託された權力とは、正義に仕える力であり、単なる野放図な力ではない。

しかし權力もまた腐敗する。正義を装った力がある。力によって正義がねつ

造される。正義が力に奉仕的となる。その時国家は再び悪魔的となり始め、権力は暴力に移行する。力と正義の結び付きはこれほどに脆弱なものである。もしそこに神の国と神の義との超越的関連を求めるならば、正義はたやすく悪しき権力闘争に利用されることになる。

c) 神の国は愛における力であり、神の義は愛における正義である。他者への愛において力が正義に奉仕する道を見出す時、そして正義もまた他者への愛を中心に力を行使するようになる時、権力は尊敬に値する權威 (authority) となる。力と正義との愛における統合こそ、単なる正義の均衡と分配に留まらず、ティリッヒの言う「創造的正義」、すなわち分離している者の和解と再統合としての、愛の力に基づく正義を可能にするのである⁵⁰⁾。

d) しかしここで少し丁寧に問わねばならない問題は、果して愛という資質が国家の政治的統治となじむ概念であろうかという問い合わせである。愛は権利と義務、法的拘束力といった次元を越える概念である。正義の女神ユスティティアが目隠しされているように、正義は人をみない。人格ではなく人権を問題にする⁵¹⁾。それに対し愛は人格を問題とし、汝と呼びかけて人間を内面から責任応答的存在へと呼び出す。従ってこの資質そのものを国家に期待することはできない。愛は国家というより教会に属する資質である。国家が下手に愛を口にし始める時、その愛が一体どのような性質のものであるのか、国家はそのことで実はひそかに偽りの教会になろうとしているのではないかが、問われねばならない。「正しい国家が必要とするのは、愛ではなくて、むしろ断固として責任を負う非陶酔的(nüchtern)な行為である」⁵²⁾。この意味でE・ボルフ(Ernst Wolf)が強調したように、国家は悪魔性のみならず、また偽りの神格化からも非神話化されなければならず、国家の世界性(Weltlichkeit)が堅持されねばならない⁵³⁾。先の第一の神格的国家論は退けられることになる。

e) 国家的統治の具体的な形態については、歴史的にいくつかの形態が存在

神学問題としての国家と政治 —107—

してきた。そして王による統治としての君主制（monarchy）には独裁政治の危険が、また優れた少数者集団による統治としての貴族制（aristocracy）には寡頭政治の危険が、そして大衆による政治運営としての民主制（democracy）には衆愚政治の危険がそれぞれつきまとっている。しかしその中で、キリストのみが唯一にしてまことの王であり、その前ですべての者は自由にして平等の交わりにあることを示す聖書の思想に沿ったものとしては、先の第四の系譜に見られたデモクラシーの方向を押し進めてゆくことが求められるであろう。現代のデモクラシーにおいては、例えば一方で選ばれた政治家と専門家による代表集団の政策決定と、他方で大衆そのものの意志との間の乖離、あるいは代表集団の腐敗の抑制不全など、なお具体的に克服すべき課題はあるが、全体としてこの方向を歩むべきことは間違いないところであろう⁵⁴⁾。

V 「方向と線」における政治の形成課題

1) 政治的課題としての人権

a) 1948年の第三回国連総会で採択された「世界人権宣言」は、法的拘束力を持ってはいないが、政治理念として戦後政治に先導的役割を果してきた。その起草にあたっては、前年アムステルダムで創設されたWCCの委員たちの貢献が認められる⁵⁵⁾。WCCが更に集中的にこの問題を討議し宣言にまとめたものは、1974年のザンクト・ペルテン協議会が出た六つの基本的人権の綱領であるが、その背後には長い間問題を担ってきた改革教会の伝統が働いていると言われる。そこで数え上げられている基本的人権を簡潔に要約すると、①生存権（不当な政治的、経済的体制から生じる脅威から守られる権利）、②文化的アイデンティティーの擁護権（民族自決、少数者の権利等）、③政策決定への参加権（実効あるデモクラシー〔effective democracy〕の実現権）、④不同意権（異なる意見を持つ権利）、⑤個人の尊厳権（不当な裁判や拷問から擁護される権利）、⑥信教の自由である⁵⁶⁾。こうした人権カタログは当然のことながら更に多くの項目を加えることができるし、これとは違った仕方で区分けすることもできる。例えば我々の言う、形成されるべき秩序としての生の基本的諸

領域に区分けして考えれば、①身体と生命の秩序においては、衣食住を巡る生きる自由と権利の保証、障害・疾病・老齢者の自由生活権、尊厳死の権利、自然環境保護の権利など、②労働と文化の秩序においては、労働する自由と権利の保証、不当報酬労働への抗議権、余暇と休養を享受する権利など、③結婚と家庭の秩序においては、結婚する自由と権利の保証、家庭の保護権、子供の被養育権と被教育権など、④国家と政治の秩序においては、参政権と被選挙権、言論と結社の自由、法の前での平等、少数民族の存在権、国際平和権など、⑤教会と礼拝の秩序においては、信仰と礼拝の自由権、宣教活動の権利となる。しかしここでの問題は何よりもまず、こうした人権カタログの土台となる考え方をいかに基礎づけるか、その形成に際してキリスト教神学がどのような方向性を示せるのかということにある。

b) テートとフーバーは、こうした人権思想を支える基本理念として自由(Freiheit)、平等(Gleichheit)、参加(Teilhabe)を掲げる。彼らはフランス革命の標語、自由、平等、友愛のうち、三番目の友愛(Brüderlichkeit)が憲法上の法概念として不適切であったため、次第に影をひそめてゆく運命を辿ったと見る。これに代わって位置を占めるようになるのが所有権であるが、所有権はそもそも法に基づく政治的意志形成への可能条件として発達した経緯があることを考慮して、参加という基本理念が最も適切であると主張する⁵⁷⁾。しかし我々はここで第三の基本理念として、平和ないし平和的共存(Frieden)という基準を掲げたい。参加ということであれば、政治的な機会均等という仕方で第二の平等の理念に含めることも可能だからである。では何故平和的共存を挙げるのか。それは第一と第二の理念すなわち自由と平等とは、社会的実現の過程において必ずしも単純に一致する理念ではないからである。個人の絶対的自由の主張は、しばしば能力ある者の勝ち残り(サヴァイバル)、社会的弱者の圧迫に終る。逆に排他的平等主義は個人の自由を圧迫し、画一的全体主義を招きやすい。両者の統合にはなかなか困難な問題が含まれている⁵⁸⁾。そこで我々はここに、平和的共存という第三の基準を求めたい。この基準に照らして

神学問題としての国家と政治 — 109 —

自由と平等が追求されるならば、自由は共存における自由として、また平等は異なる個性を平和的に尊重する平等として、新たな方向づけを獲得することになる。

c) ではキリスト教的な方向づけにおいてこの三つの基本理念に關し何を語ることができるだろうか。

自由なる人間の権利は、まず第一に創造論的に、祭司資料に見られる神の似像性から基礎づけられる。創世記 1:26, 9:6 に見られる生命の尊さは、生存の一番基本的な権利として守られねばならない。第二にキリスト教神学は、神の受肉という出来事を知っている。神が一人の人間となりたもうことの中で、神が人間性を受け取られた以上、自由なる個人の人権は受肉論的に見ても尊重されねばならない。第三に救済論からして人間の自由は、キリストの血によって贖われ、奴隸的状態から高価な身代金をもって買い取られたもの（第一コリント 7:23）として無限の価値を持つ。一個の人権は全世界よりも重い（マルコ 8:36）。第四にここでの自由とは、人間が自己能力と業績によって戦い取り、獲得すべき自律的自由ではなく、聖霊によって自由にされ、贈り与えられた自由であるが故に、愛の奉仕へと向かう自由（ガラテヤ 5:13）、平和的共存において互いに他者に仕えあう自由という方向づけを受け取ることになる。

平等は隣人愛の勧め（マルコ 12:31）から最も強力な動機づけを与えられる。それはまた黄金律（マタイ 7:12）を基にした隣人の権利への視座を可能にする。しかしキリスト教的に方向づけられた平等は、個性を神からの賜物として尊重する自由と共存の中での平等であり（第一コリント 12:12以下）、平均的なものへの格下げではなく、むしろ「すべてのものが、人間の最高の可能性に参与するように高められるべきことを意味する」ものとなる⁵⁹⁾。

この自由と平等を特にキリスト教的な方向性において結びつけるのが平和である。キリストの和解の業の中に新しい人間性の基礎づけを見る者は、和解の使者（第二コリント 5:20）であり、平和を作り出す者（マタイ 5:9）として、異なる他者との共存の中で自由と平等を追い求めるものとなる。

2) 政治的課題としての民族と世界国家

a) 最後に残された問題は、民族 (nation, das Volk) という概念をどう考えたらよいかという問題である。果して民族は神学的に見て、政治的な形成課題の一つなのであろうか。確かに聖書によれば民族の存在は被造的所与であるように見える（使徒言行録17：26）。「すべての民を私の弟子としなさい」（マタイ28：19）というのが主の宣教命令である。その限りで民族的アイデンティティーは基本的人権の一つであり、殊に少数民族とその独自の言語、文化、習俗の存在権とは尊重されなければならない。民族的多様性は、木々や動植物の種の豊かさと同じように、神の創造の豊かさを表わしているとも見られる⁶⁰⁾。

しかし民族的アイデンティティーは、人類のより大きな共同体へと至るための一歩として位置づけられねばならない。言語、氏族、民族そのものの起源を聖書は慎重に、パラダイスではなく、墮罪後のノアの洪水の後に置いている（創世記10：31, 32）。またバベルの塔の混乱（創世記11：1-9）は、神なき人類が民族的エゴイズムによる分裂と相互無理解の危機の中にあり、その完全な克服と一致は人間の努力を越えた神の国の到来の中にあることを示唆している。終りの時にはもはや民族の差異は絶対的なものではなくなる（イザヤ19：18-25）。教会はこの時を先取りしている共同体である（ガラテヤ3：28）。もちろん多様性が失われるというのではない。ペンテコステにおいて神が望まれたのは、様々な民族の言葉で一つの事柄がほめたたえられることだったのであり、神をほめたたえるためには、無限に多くの民族と言語を必要とするほどに、その救いの業は豊かだったのである（使徒言行録2：1-12）。しかしそれはあくまで、一つなる神の国の豊かさに奉仕するためのものである（ヨハネ黙示録5：9）。

それ故、かつての創造秩序の神学がそう考えたような、民族に対する神の特別な委託はありえない。福音は「部族宗教、宗教的民族主義、国家崇拜に対する、根本的な永遠のプロテスト」であり、「キリスト教と人種・血・大地への宗教的贊美とのあいだにも妥協はありえない」のである⁶¹⁾。

神学問題としての国家と政治 —111—

b) 民族的特質は保護されなければならないし、いわゆる民族自決権は尊重されねばならない。しかしキリスト教的方向性が指示示す線は、民族の絶対視を突き破って多様性における一致へと伸びており、政治的秩序としての地上の国家的対立をも突き抜けて、神の国の一一致へと向かって行く。民族も国家もこの究極的なものにおいて地上では相対化される。それは神の国将来において、神讃美の媒体として新しい意義づけを与えられるであろう。しかし今ここでは、自己相対化の視点と譲歩の用意が民族の権利主張の中に含められねばならず、平和的共存における自由と平等の道が民族と国家のレベルにおいても貫かれねばならない。それ故この究極以前のものにおいて取りうる国家の最高形態は、超民族的、普遍的な世界国家共同体とならざるをえないであろう。もちろん一足飛びにこうした理念を掲げることは抽象的たるを免れないし、またキリスト教的な意味での普遍性とは、何度も指摘するように個性の多様性を豊かに含み持つ共同的交わりであるが故に、世界国家へと進む道程には、かえって各地域の特殊性や中小規模の国家主権をまず尊重するという健全な迂回路が含まれているかも知れない。しかし少なくとも局地的な経済協力と国家統合を積み重ねる現実的努力の中に、この目標が理念として含有されていなければならず、それによって大国家の帝国主義のみならず、中小国家の割拠主義も共に相対的な限定を受けなければならないのである。そして教会は、この方向と線を指示示しつつ、再び来たりたもう平和の主とその御国（*regnum Christi*）を、本当に究極的なもの、すなわち神の国家（*Basileia*）にして神の政治（*Politeia*）として、あの「義の宿る新しい天と新しい地」（第二ペトロ 3：13）として、道備えの礼拝を捧げつつ待ち望むのである。

注

- 1) ハーバーマス『イデオロギーとしての技術と科学』、長谷川宏訳、紀伊国屋書店、1970年、126頁。
- 2) W・パネンベルク「政治問題とキリスト教倫理」（『信仰と現実』、佐々木勝彦訳、日本基督教団出版局、1990年）217頁以下。
- 3) Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi und der Staat, Theologische Existenz

- Heute. Neue Folge Nr. 64, München 1958, S. 53.
- 4) 「アウグスブルク信仰告白弁証」第8条（『一致信条書』聖文舎, 1982年, 252頁）。また第16条（317頁）。
 - 5) U・ドゥフロウ『神の支配とこの世の権力の思想史』、佐竹・泉・中沢・徳善訳、新地書房, 1980年, 408, 431, 432頁。また A. Pawlas, Evangelische politische Theologie. Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi als ihre Kriterien und Interpretamente, in: KuD 36, 1990, S. 320. Vgl. M. Luther, WA 11, 249, 24 ff. それ故一般によく見られる、左の手の統治は律法、右の手の統治は福音とする一般的な区分け(例えば H.-W. Schütte, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi in: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1, Gütersloh 1978, S. 346) は、単純すぎる。ルターは律法の第二用法が左の手、律法の第一用法と福音が右の手と考えていたのである。
 - 6) U・ドゥフロウ, 前掲書, 461頁。
 - 7) E. Wolf, a.a.O., S. 30.
 - 8) O. Weber, Calvins Lehre von der Kirche, in: Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. Ges. Auf. II, Neukirchen 1968, S. 95, 99. Derselbe, Kirchliche und staatliche Kompetenz in der Ordonnances ecclésiastiques von 1561, in: Ges. Auf. II (a.a.O.), S. 119.
 - 9) J. Calvin, Institutio III, 19, 15; IV, 20, 1. O・ヴェーバーは、教会権と行政権とが区別されるが、分離せず、しかも混同されないというこのカルヴァンの考え方の中に、カルケドン的定式の応用を見る。(Ges. Auf. II, S. 51, 129)。
 - 10) O. Weber, a.a.O., S. 126.
 - 11) Calvin, Ins. IV, 20, 1-3; IV, 20, 5; IV, 20, 9. J.T. McNeill, Calvin and Civil Government, in: Readings in Calvin's Theology, ed. by D. K. McKim, Michigan 1984, p. 264.
 - 12) J. Calvin, Ins. III, 20, 42.
 - 13) カルヴァン「申命記説教」(CR 27, 467)。W・ニーゼル『福音と諸教会一信条学教本一』渡辺信夫訳、改革社, 1978年, 340頁参照。
 - 14) Ins. IV, 20, 32.
 - 15) Ins. IV, 20, 4.
 - 16) Ins. IV, 20, 25; IV, 20, 29.
 - 17) ダニエル書 2:21. Cf. Ins. IV, 20, 26.
 - 18) J.T. McNeill, op. cit., p. 269. 合法的抵抗権については Ins. IV, 20, 31.
 - 19) ツヴィングリ「67箇条」の第40条（『宗教改革著作集5, ツヴィングリとその周辺I』内山稔訳・出村彰監修, 教文館, 1984年, 16頁）や、また「アウグスブルク信仰告白」第16条（『一致信条書』前掲書, 46頁）など。

- 20) O. Weber, Ges. Auf., S. 98.
- 21) K・バルト「神認識と神奉仕——スコットランド信条講解」(『カール・バルト著作集9』宍戸達訳, 新教出版社, 1971年) 186頁。
- 22) K・バルト「義認と法」(『カール・バルト著作集6』井上良雄訳, 新教出版社, 1969年) 204頁。
- 23) K・バルト前掲書200頁以下。O・クルマンはこの点を更に宗教史的に検討し, 権威を天使的諸力と見る観方を新約聖書は, 後期ユダヤ教の「諸民族の天使」という考え方から受け継いでいると見ている。(『キリストと時』前田護郎訳, 岩波書店, 1954年, 194頁以下)。
- 24) K・バルト「義認と法」(『著作集6』) 209, 219頁。同「キリスト者共同体と市民共同体」(『著作集7』蓮見和男訳, 新教出版社, 1975年) 205, 215頁。
- 25) K・バルト「キリスト者共同体と市民共同体」(『著作集7』) 204, 207頁。
- 26) K・バルト「義認と法」(『著作集6』) 214頁。
- 27) 前掲書, 225頁。
- 28) K・バルト「キリスト者共同体と市民共同体」(『著作集7』) 220-227頁。
- 29) Vgl. E. Wolf, a.a.O., S. 32. O・クルマンによればこの考え方は, 既に古代教会のモプスエスティアのテオドロス, テオドレーシス, また後にはカルヴァンによって採用されたものである(クルマン前掲書160頁)。
- 30) W. Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1961, S. 106-108.
- 31) D・ボンヘッファー『選集IV 現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳, 新教出版社, 1952年, 123頁。
- 32) W. Kreck, Die Bedeutung des politischen Auftrag der Kirche, in: Tradition und Verantwortung, Neukirchen 1974, S. 230 f.
- 33) ボンヘッファー前掲書 128頁。
- 34) R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 2. Aufl. 1980, S. 210.
- 35) ボンヘッファー前掲書 133頁。
- 36) W. Kreck, a.a.O., S. 230.
- 37) この点について以下に基本的な考え方を示しておいたので, ご参照頂ければ幸いである。拙論「秩序と形成—キリスト教倫理の基礎視角一」(『神学』51号, 東京神学大学神学会, 1989年) 及び「創造秩序と形成秩序」(『日本の神学』29号, 日本基督教学会, 1990年)。
- 38) P・ティリッヒ「福音と国家」(『著作集第7巻』谷口美智雄・他訳・白水社, 1978年) 160頁。
- 39) A. Pawlas, a.a.O. (注5), S. 331.

- 40) W. Kreck, *Zur Lehre von der Königsherrschaft Christi*, in: *Grundfragen christlicher Ethik*, München 3. Aufl. 1985. S. 321.
- 41) そもそもこの世の法の尊厳と価値、意味と根拠もまた、単なる実証法の観点からは見て取れない。法はニヒリズムに対してはしばしば無力である。「もし死人がよみがえらないのなら、『私たちは飲み食いしようではないか。明日もわからぬ命なのだ』」(第一コリスト15:32) ということが当てはまる。世を救うために、今なおこれを保持しておられる恵みにおける神の義(法)こそが、法の意味と価値を本当に教えるのである。Vgl. E. Schlink, *Gerechtigkeit und Gnade*, in: *KuD* 2. Jg. 1956, S. 280.
- 42) W. Künneth, a.a.O.. S. 399 f. vgl. 379.
- 43) ibid., S. 412.
- 44) 教会的ディアコニアとしての執事職の見直しという点については、拙論「宗教改革の意義と改革教会の貢献の道——七つの命題を巡る注釈」(季刊『教会』第5号、改革長老教会協議会、1991年11月) の命題6(22頁以下) を参照されたい。
- 45) アリストテレス「政治学」第1巻2章(『アリストテレス全集15』山本光雄訳、岩波書店、1969年、4頁以下)。
- 46) A・P・ダントレーヴ『国家とは何か』石上良平訳、みすず書房、1972年、1-14頁。
- 47) 前掲書、30頁参照。
- 48) E・ブルンナーは国家的正義が成立する四段階として、①無政府状態の混乱から強制力により作り出される平和的秩序、②普遍妥当的な法律の制定、③その法律の正しい運用、④権力の正しい分配という特徴を挙げている。(『正義一社会秩序の基本原理について』酒枝義旗訳、三一書店、1952年、270-275頁)。
- 49) W. Künneth, a.a.O., S. 118, 120.
- 50) P・ティリッヒ「力の哲学」(『著作集第7巻』) 191, 199頁。
- 51) E・ブルンナー、前掲書、178頁。
- 52) K・バルト「義認と法」(前掲書) 234頁。
- 53) E. Wolf, a.a.O., S. 23.
- 54) 今日の大衆デモクラシーにおいては、民意をより効果的に政策決定に活かす、すぐれた代表集団の形成が必須となる。プラトンの『国家論』に見る哲人政治とまではいかないにしても、カルヴァンが限りなくデモクラシーに近いアリストクラシー(すぐれた選抜代表者による統治)を最も妥当なものとしたのも、この意味では興味深い。(Ins. IV, 20, 8) Cf. H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge 1982, p. 153. 先のブルンナーもまた、「地球上のいずれの国民よりも長い期間にわたって民主主義的な制度のもとに生活してきた」スイス人として、デモクラシーの理想主義を阻む人間の罪深さに警告を発し、アリストテ

神学問題としての国家と政治 —115—

レスやカルヴァンの洞察の中にお学ぶべきものを見ている（注48）前掲書、275-277頁）。

- 55) R・シュトルヒ「人権の教会的意義」（『神の権と人間の権』永井春子訳、日本基督教會発行、1981年）13頁。
- 56) 前掲書、92頁以下参照。
- 57) W・フーバー／H・E・テート『人権の思想 法学的・哲学的・神学的考察』河島幸夫訳、新教出版社、1980年、96, 112頁以下。
- 58) W. Kreck, Grundfragen christlicher Ethik, (a.a.O.), S. 293.
- 59) W・パネンベルク「民族・国家・人類」（『信仰と現実』前掲書）195頁。
- 60) W. Künneth, a.a.O., S. 138.
- 61) P・ティリッヒ「福音と国家」（『著作集第7巻』）167頁。