

宗教改革とキリスト王国論

丸 山 忠 孝

（本論は、二〇〇八年一〇月三〇日に東京キリスト教学園 創立記念日講演として行った「キリスト王国論と現代（一）」の講演原稿に基づき、本誌掲載のため独立論文として改題し、一部手直しを加えたものである。なお、講演としての文体は保持した。）

序論

二一世紀の今日、キリスト王国論を問う意義や必然性はあるのであろうか。本論はこの問いに答えるべき糸口を模索する一つの試みである。そもそもキリスト王国論とは、文字通り「キリストが王として支配する国についての理論」であろうが、聞きなれない用語であるばかりではなく、理論の輪郭を描くのに苦労するものでもある。キリスト教神学の歴史においては、キリスト論、教会論、終末論などとの関連で扱われる、れっきとした理論である。また、キリストの王国は新約聖書がいう「この世」と対決したり、そこで生きる

教会やキリスト者と関わるため、キリスト王国論はキリスト教の歴史、世界観、倫理、社会教説などと多様に接点をもつ学際的理論とみなされてきた。このように、多面的で学際的な理論であることから、キリスト教史の各時代における教会が独自かつダイナミックに構成し、時代の要求に応えることができる理論でもあるといえよう。

本論は十六世紀のプロテスタント宗教改革におけるキリスト王国論に焦点を合わせるが、その背景を理解するためにもここで新約聖書と古代教会史から二つの証言を引用する。

第一の証言は、キリスト王国論の聖書的基盤を提供する重要テキストとみなされるエペソ書一章（一五—二三）である。このパウロの獄中書簡はエペソにある諸教会へ、あるいは、エペソを含むローマ帝国アジア州の諸都市にある教会への回状として書かれたものとされる。ローマの獄中からティレニヤ海、アドリヤ海、エーゲ海などを遠く越えたアジア州の諸教会に、ローマ帝国が歴史的にリアルであると同様にキリストの王国も厳然と存在することを訴えたパウロの「偉大な執り成しの祈り」である。この祈りの前半（一五—一九）は諸教会の信徒が「神を知るための知恵と啓示の御霊」を受け、「神の力」の偉大さを知ることが祈願するもので、後半（二〇—二三）が彼らの知識の核心である王国のリアリティーの描写となる。ここで三つの特徴点が明らかにされるが、その第一は、王国がキリストの復活と昇天の時点から実質的に始まることである。とりわけ、「ご自分の右の座に着かせて」が神の主権を執行する代理人を意味することから、復活後は「神の国」は事実上「キリストの王国」と呼ばれうることになる。第二点は、キリストの王国は世界の「すべての支配、権威、権力、主権の上に」位置づけられるリアリティーとみなされることである。第三点は、神は「いっさいのものの上に立つかしらであるキリスト」を「キリストのからだ」である教会に与えられたこと。それにより教会はキリストの王国と生命的に関連し、神性に満ちるキリストのプレローマに参与

しうる歴史的存在となることであろう。以上、そのスケールの雄大さからしてこのテキストが「宇宙論的教会論」と呼ばれる所以でもある。こうして教会は、「聖く傷のないものとなった栄光の教会」(エペソ五・二七)を目指しつつ、キリストが「あらゆる支配と、あらゆる権威、権力を滅ぼし、国を父なる神にお渡しに」(一コリント一五・二四)なる時までキリストの王国と密接に関わることになる。

第二の証言は古代教会が生んだ名著、アウグスティヌスの『神の国』で、その晩年六〇歳から七三歳にいたる一四年間に心血を注ぎ紀元四二六年に完成を見た大著である。執筆のきっかけは、四世紀末には帝国唯一の公認宗教・国教となったキリスト教に改宗した帝国にとっての衝撃的大事件、すなわち、四一〇年に西ゴート族の侵略を受けた「永遠の都ローマ」の蹂躪であった。それより六〇〇年の昔にハンニバル將軍率いるカルタゴ軍の侵入をすら門前で防いだ帝都が蛮族の軍門に降ったとの衝撃を機に、ローマの貴族や市民および旧宗教勢力は帝国が古い神々を棄てて新宗教に走ったことが原因、とキリスト教攻撃を始める。これに対する弁明の書『神の国』において、アウグスティヌスは唯一神の摂理による歴史支配という観点から世界史を説く最初の歴史哲学書を著し、また、そこで古代教会史における代表的キリスト王国論を明らかにすることになる。

『神の国』第一五巻、第一章(一五・一)においてアウグスティヌスは世界史を「神の国」(*civitas Dei*)と「地の国」(*civitas terrena*)との恒常的な対立史と捉え、前者は神に起因して義人アベルに始まり、後者は悪魔(墮落天使)に起因してカインに始まり、この対立は神の最終審判まで継続すると言う。この視点を縦糸、異教徒反駁を横糸として全二二巻の大著は展開されるのであるが、本論との関連に限定して、以下の三点に触れることにする。

第一に、「神の国」と「地の国」はそれぞれ栄枯盛衰を繰り返しつつ対立するのみならず、前者は「神の

愛」(amor Dei)に支配され、究極的には榮えて「天のエルサレムと合流」(二二・三〇)するのに対し、後者は神に心を閉ざした「自己愛」(amor sui)に支配されて滅びの道をたどることである。それゆえ、最近の帝都蹂躪も好戦的で、道徳的に退廃した帝国の自己愛の結末(一九・一七)であると示唆される。

第二に、「神の国」は厳密には神に選ばれた者によって構成され、しばしば旧約時代の選民イスラエルと関連付けられるものの、新約時代ではキリストの教会が地上における「神の国」の中心的顕現とみなされることである。しかし、その教会といえども、地上にある限りは「神の国」ないしはキリストの王国と完全には同一ではありえない。それは、教会が神に選ばれた、「神の国」の住人と共に「地の国」の住人も混在する「混合体教会」(ecclesia permixta)であり、この事実是最後の審判まで変わらない(一八・四六―五四)からである。こうして、終末に向けて生きる教会がキリストの王国の顕現とみなされる(二二・一八)ことになる。

第三に、「神の国」と「地の国」との対立の構図は厳密には「教会と国家」あるいは「キリスト教会とローマ帝国」の構図ではないことである。それは、教会が混合体であるのと同様に、帝国にも「地の国」の住人多数に混じって帝国民である「神の国」の住人が存在するからである。さらに、ローマ帝国であっても真の神礼拝を容認し、「神の国」の支配原理と目標を追及すれば、より良い社会を達成することになり、そこにまた「神の国」の顕現をみることができる(一九・二四)ことになる。

アウグスティヌスの『神の国』は、ヨーロッパのキリスト教化に伴って台頭する中世の教会と社会のあり方に大きな影響を及ぼす。最大の影響は、教理史学者ヤロスラフ・ペリカンが「アウグスティヌスの統合」と呼ぶものの一つである「キリスト教社会」(Corpus Christianum)の登場に認められる²。そこではアウグ

ステイヌスにおける「神の国」と「地の国」との対立は、いずれもキリスト教信仰を表明し、「神の国」の代表かつ守護者を標榜する教会と国家との対立に置き換えられる。とりわけ、カトリック教会は使徒ペテロの後継者である教皇に導かれる、人間の救いに不可欠の機構、さらに地上におけるキリストの王国と事実上の同一と自らをみなすことになり、その主張に対して十六世紀のプロテスタント宗教改革が立ち上がることになる。

プロテスタント宗教改革とキリスト王国論

西方キリスト教中世末期に登場する宗教改革は、「ただ聖書のみ」、「ただ恩恵・信仰のみ」の原則に立つてカトリック教会の教理と実践の改革を唱えた運動である。改革の主眼はカトリック教会の機構そのものに向けられ、序論で見たキリストの至上権（エペソ書）を濫用し、『神の国』が説く「神の国」と「地の国」との基本的区別に背いたとの攻撃であった。具体的には、キリストが主権者であるべき教会をキリストの地上における代理者を自称する教皇とその教職者が横取りし、教会を信じてそれに属し、教会の秘蹟に与ることが救いにとって不可欠とする教会至上主義にすり替えたこと、また、教会権を教会のみならず世俗権の上に位置づけて聖俗の区別を犯し、結果として道徳的退廃と世俗化を教会にもたらした、との批判である。すなわち、宗教改革はキリストの王国との機構的同一性を主張するカトリック教会とキリストの王国の真実な復興を唱えるプロテスタント教会とのキリスト王国論をめぐる闘いでもあった。この激動期にあってプロテスタント陣営にはキリスト王国論のいくつかの類型が見られたが、以下にルター、再洗礼派、ブツァー、カ

ルヴァンの四例を検証する。

一．ルター

プロテスタント宗教改革の草分けマルティン・ルターは改革者として知られるようになる以前の「第一篇講義」(一五二三―五)において聖書がいう「神の民」ないしは「教会」の基本的な形は「信仰者の会衆」(congregatio fidelium)あるは「信仰深い民」(fidelis populus)であることを発見する。教会機構とその秘蹟を信じていれば救われる、とするカトリック教会のおまかせ信仰(内包的信仰)ではなく、聖書の神、みことば、福音の教えを具体的に知り、信じる信仰(外延的信仰)の原則に基づいて結集される「信仰者の会衆」というプロテスタント教会論の基本形、「信仰・教会論」の発見である。そして、ルターのキリスト王国論は「信仰・教会論」との関連で「信仰の王国」(regnum fidei)という基本的な姿をとるようになる³。

「九五箇条提題」(一五一七)を機にルターはカトリックとの論争を重ねる中で、「ただ聖書のみ」、「ただ恩恵・信仰のみ」という原則に基づき「信仰・教会論」の内実を明らかにし、福音主義教会論の基本を提示する。キリスト教のあり方が問われ場合、カトリック教会機構、教皇、伝承ではなく聖書のみが最高法廷であること、人の救いは自己救済的努力ではなく神の恩恵とそれを感謝して受ける信仰のみにより達成されること、みことばの宣言が信仰者を起こし、結集させる力であること、など。『キリスト者の自由』(一五二〇)の表現を借りれば、信仰者が「聖なる神のことば、キリストの福音」に聞き、それに生きるところに救いと自由があり、キリスト教会が生まれることになる⁴。また、「教会の全生命と実質とは神のことばの中にある」(『カタリーヌス反駁書』)あるいは「七歳の子供でも、教会とはなんであるかを知っているからであ

る。すなわち、教会は聖なる信仰者であり、『羊飼いの声を聞く羊』（ヨハネ一〇・二三）である」（『シュマルカルデン条項』序文）はルターの「信仰・教会論」さらにキリスト王国論の基本的性格を示すといえよう。⁵地中海異教世界を想定して「神の国」と「地の国」との対立を説いた『神の国』の基本構想を継承しつつ、それに大胆な再解釈を加えたのがルターのキリスト王国論の貢献である。そのダイナミックな理論の全体像を明らかにするのは容易ではないが、少なくとも「二王国・二統治論」（Zwei-Reiche/Zwei-Regimente-Lehre）と「十字架のもとにある教会」（ecclesia sub cruce）という二つの理念との関連でユニークなキリスト王国論が形成されたことは注目に値する。

「二王国・統治論」は多くのルター研究者により「迷路」とか「頭痛の種」と呼ばれる難題であるが、ここではルターの基本的な強調点のみを初期と最晩年の二つの著作から垣間見ることにする。初期の『この世の権威について』（一五二三）は、「キリストのもとにある真の信仰者すべて」が属する「神の国」（reiche gottis）とその他が属する「世の国」（reiche der welt）とを鋭く対比する。前者を「神の右手の統治」、後者を「神の左手の統治」と呼ぶことから、神の世界支配という観点からすれば両者はいずれも神の統治として同等と位置づけられるが、強調点はそれぞれの統治原則の区別、すなわち、「神の国」が福音の統治であるのに対し、「世の国」が律法（あるいは法と剣）の統治と峻別されることにある。この区別はルター神学の基本的主題である「律法と福音」および「律法による義」（行為義認）と「福音による義」（信仰義認）の区別に対応するものであり、また、ルターが「キリストの王国」（regnum Christi）を厳密に「福音の統治」と結びつける根拠ともなる。さて、この区別がいかにラディカルなものであるかは、当時のカトリック教会が洗礼（通常、幼児洗礼）によりキリスト教への帰属を表明した者すべてを「真の教会」とみなしたところの教会を、ルターが理念上「神の国」と「世の国」とに二分することを意味し、また、主に前者をキリスト

の王国と結びつけたことから推測できよう。さらに、教会を福音の支配へと改革することにより教会がよりキリストの王国を近づきうるとする改革者の熱情をそこに見ることもできよう。

ルターの神学はカトリックのみならずプロテスタント内部における対立により形成される。後述する再洗礼派との対立もその一例であるが、彼らは霊肉二元論の立場からルターよりも厳密に教会と世俗統治（剣の統治）とを峻別し、後者を神の支配とは認めず、結果的にルターが継承したアウグスティヌスの基本理念を否定することになる。再洗礼派などとの対立を経て、ルターは二王国・統治間の「対立」という基本線は維持しつつ、次第に両者相互の「補完」関係を強調するようになる。ちなみに、ルターが「律法の統治」とした世俗権力は、一方で罪を抑制し、公共の義を広めてサタンの支配に対抗する「神の器」となることができ、他方で「福音の統治」に対抗する「罪の王国」となりうる二面性を持つのである。この点との関係で、最晩年の大著『創世記講義』（一五三五―四五）は、神が創造の一環として「教会、家庭、国家」（*Ecclesia, Oeconomia, Politia*）を定めたとする「三機関説」を提唱し、より現実的な教会、キリストの王国、国家の理解を示す。例えば、教会はエデンの園で「不死で霊的な生命のために」（*ad immortalam et spiritualem vitam*）を目的として制定されるが、墮罪後ではその目的に加えて「被造世界の贖罪と修復」（*redemptio et reparatio naturae*）をも目指すことになる。興味深いのは、人間の救いのみならず家庭や国家のあるべき姿への「修復」も教会の使命とすることである。この教会と対比される国家は、まず墮罪後の制定であり、一方で「被造世界における墮罪の烙印」（*cauterium lapsae naturae*）を帯びた「罪の王国」であり、他方で墮罪という病気への「治療」を施す恩恵であるとともに疾患部分の「切除」という破壊のいづれをも執行しうる、二面性を持つ機関とされる。このような理解からすれば、キリストの王国はその救済的働きにおいては教会と同一視されるとしても、教会を越えた領域では家庭や国家と関わりつつ世界の「修復」の働きをする。

しかし、「混合体」である教会はその働きにおいて墮落することがあるのに対して、キリストの王国には墮落はありえず、「天国の門」としての霊的性情を維持する、終末的リアリティーであり続けることになる。⁸⁾

「十字架のもとにある教会」の主題では、「世の国」にあって生きる教会の実存的姿が明らかにされ、また、それがキリストの王国の指標ともなる。ちょうど、ルターがキリスト者を「神のみ前で」(coram Deo)あるいは福音においては義とされ、「世に向けて」(coram mundo)あるいは律法においては引き続き裁かれる者として「同時に義とされかつ罪人」(simul iustus et peccator)と表現したように、教会も「義なるものかつ罪あるもの」(iusta et peccatrix)という二面性を持つ存在とみなされる。「神のみ前で」教会は「栄光と優美」(gloria et decor)であるにもかかわらず、十字架に架けられた救い主と同様に、「世に向けて」教会は「恥辱と人々の軽蔑的」(opprobrium et adfectio plebis)であることから、「十字架のもとにある」終末的存在となる。¹⁰⁾先述の『この世の権威について』において、「自分たち自身のためには法も剣も必要としない」とされるキリスト者はこの世にあっては「隣人のために生き、隣人に仕える」ために「隣人には有用であり、必要である法と剣の統治に服し、その維持に務める」とした上で、ルターはそれをキリスト者のみが行いうる「神奉仕」(Gottis dienst)とすら呼んだ。¹¹⁾また、マタイ福音書五―七章の説教(一五三三)においては、キリスト者はその「キリスト人格」(Christ person)において世とその権力に無関心で、悪に対しては抵抗、剣、裁判、復讐などに訴えることはしないが、世俗領域において身分や職分を担っている場合は、その「世俗人格」(welt person)において「キリスト人格」に許されていないことを行うことが求められるとする。例えば、臣下として皇帝に服従し、父親として家を治め、君主として支配し、兵士として戦い、裁判官として裁くなどであるが、いずれの関わりにおいてもキリスト者は「キリストの心」(Christlich hertz)を持つべきとされる。¹²⁾このキリスト者の姿も「十字架のもとにある」教会、さらにキリ

ストの王国を指し示すといえよう。

ルターのキリスト王国論は、『神の国』の基本理念を継承しつつも、神の愛に支配される「神の国」を「信仰の王国」、「福音の統治」と大胆に再解釈することから始まり、「二王国・統治論」や「十字架のもとにある教会」などとの関連でユニークな展開をする。そして、この王国論における最も重要な強調点は、キリストの王国とみことばおよび信仰との実存的かつ実体的な結合を見失わないことにあったと思われる。

二、再洗礼派

一般に「急進派宗教改革」と呼ばれる運動は、一六世紀プロテスタント宗教改革の一翼を担うもので、主流のルター派や改革派の改革からは異質的かつ急進的と区別されるものである。急進派は実際には時、所、状況を異にする数百の運動の総称であり、それらに統一機関も代表者もないことから、その研究に際しては「分類」が主要課題とされてきた。この分類に関して主導的役割を果たしたG・H・ウィリアムズの『急進派宗教改革』によれば、まず、急進派は再洗礼派、聖霊・神霊主義者、福音的合理主義・反三位一体論者の三グループに大別される。本論が取り上げる再洗礼派は、彼らが「会衆」、「教会」、「王国」と呼ぶ集団の形成を特徴とする唯一のグループであるが、それはさらに「福音的」、「革命的」、「瞑想的」のサブ・グループに分けられる。ウィリアムズによれば、福音的再洗礼派はグレーベル派、フッター派、メンノー派などの主要運動を含み、主に新約聖書を教会形成の基盤とみなし、一般に非戦主義を採る。革命的再洗礼派にはドイツ・ミュンスター市の政権を掌握して神政政治を試みた（一五三四―五）ミュンスター派やバーダー派などが数えられ、新約に加えて旧約聖書を規範として、しばしばイスラエル王国に倣った政体の武力による実現を目指したとされる。瞑想的再洗礼派はデルク、ホフマン、エントフェルダー、パストーアなどの神秘主

義者や黙示主義者を含み、教会の洗礼、聖餐、訓練といった外面形式を軽視し、それらの背後にある霊的意義に注目する。¹³

さて、総体的に再洗礼派が教会形成運動であったとしても、それらに共通する「再洗礼派教会論」あるいは「再洗礼派キリスト王国論」なるものが成り立ちうるかは研究者にとって大きな課題となる。また、彼らの終末論はいえ、ある者はキリストの再臨と最後の審判が間もなく起きることを説き、ある者はその前に千年間キリストと共に信仰者が世界を統治するという、いわゆる「千年王国前再臨」を説くなどと統一見解があるわけではない。ましてや、運動の指導者には主流派改革者のような神学的素養を持つ者は多いといえず、教会論や終末論などと関連させる組織的論考が求められるキリスト王国論となると、まとまった資料が少ないのが現実である。とは言え、彼らのキリストの王国をめぐる理解に共通して見られる二つの特色があることは注目に値する。一つは、王国の臨在についての直感あるいは臨場感であり、そこには神学的用語や表現の操作に代わって、強烈な宗教的確信があふれていることである。もう一つは、王国のリアリーティーを彼らが形成する会衆や教会と直接的に結び付けることである。以下に、これらの特色に焦点をあわせて各グループからの例証を試みる。

瞑想的再洗礼派に分類されるメルヒオール・ホフマンの『神の制定』（一五三〇）は、その表題には無いものの、内容的にはキリスト王国論と呼びうる著作である。ホフマンはメルヒオール派の霊的指導者で、一五二九年ストラスブルクに現れて、キリストが同市を「霊的エルサレム」としてそこから不敬虔者を追放し、一五三三年に王国を建て上げると予言したことで知られる。『神の制定』は宣教大命令（マタイ二八）において神より全世界の上に位置する権能を与えられて王とされたキリストから筆を起す。そのキリストの使命は神の「口」である使徒を遣わして福音を宣教させ、人々をサタンの支配から「神と主イエス・キリスト

の王国」へ導き、キリストの花嫁・教会として結集させ、忠実な花嫁には「新生と永遠の王国」を与えることとされる。ホフマンが一貫して教会を表わすのに花嫁、会衆、王国という言葉を用い、機構や制度を連想させる用語（ドイツ語の Kirche）を避けるのは、教会内の生命的かつ終末的交わりを強調するためであろう。しかし、ホフマンはキリストが教会に「制定」として確立された洗礼、聖餐、破門にも言及する。洗礼に関しては、幼児洗礼を執行するカトリック教会およびプロテスタント主流派教会の洗礼を「反キリスト的、サタンの」とし、それを受ける者にはキリストの王国に与かるどころか、永遠の滅びが待つのみとする。これに対し、信仰（再）洗礼を受ける者にとっては「洗礼において主イエス・キリストの花嫁は自らを花婿に明け渡す」と意義付ける。また、聖餐に関しては、陪餐する花嫁とそこに身体的に臨在するキリストとの間に意志、霊、心、感情を一つとする身体的交流が行われ、その結果花嫁は十字架上のキリストの身体を共有する、と神秘主義的に意義付ける。さらに興味深いのは、一般に再洗礼派がみことばと聖礼典に加えて最も重要な、第三の「教会のしるし」とする教会訓練・破門に関する描写である。「もし、あなたの兄弟が罪を犯したなら」で始まるマタイ福音書一八章（一五—一八）で求められる三段階の説得に応じない場合の破門をホフマンが「キリスト・イエスとその王国から追放されてサタンと悪魔の王国に引き渡される」と表現したことである。¹⁴ここに描かれた教会はキリストの王国との教会論的「合一」そのものであり、間もなく到来する最後の審判を待望する終末的会衆といえよう。

革命的再洗礼派からは、ホフマンの流れからミユンスター革命の理論家へと転じたベルンハルト・ロートマンの『復讐と罰についての慰めに満ちた知らせ』（一五三四）が例証されよう。¹⁵革命期末期の小品ながら、「世に対する使徒の『霊的』武具を捨てて、ダビデの鎧を」という表現で、福音的再洗礼派やホフマンが強調した霊的闘争から武力抗争への戦術転換を訴えた著作として知られる。ロートマン理論の核心は、「第二

の「ダビデ王」と自称するヤン・ファン・レイデンがミyunスターに再洗礼派信仰に基づく教理改革と貨幣制度の廃止、財産共有制や一夫多妻制の導入などの社会改革を導入することによって進められるダビデ王朝確立と不信仰者への神の復讐の実行に触発されてキリストの千年王国が到来するとする、いわゆる千年王国前再臨説の立場といわれる。ロートマンはカトリック司祭からルター派福音主義に転じ、ミyunスターでは聖書の教会の復興を目指した会衆を組織したのであるから、教会復興とキリストの王国とが、王国の前触れとしてのダビデ王朝の介入をもって直結するという構図であろう。

福音的再洗礼派は、ホフマンとの比較においては聖書の教会の復興とキリストの王国とを理念上区別すること、また、ロートマンに対しては非戦主義を採り、さらに教会の復興期とキリストの再臨・千年王国期を異なった時代として区別することを特徴とする。教会復興がキリスト王国の前触れであり、教会はその王国に向けて終末的歩みをするとしても、現在の復興期と王国期は区別されるべきことから、現在進行中の教会の結集と組織化が急務として位置付けられることになる。この点は、ミyunスター王国事件の後、それへの反省もあって非戦主義に立つ福音的再洗礼派教会の組織化に徹底したメンノー・シモンズの名著『キリスト教教義の土台』（一五三九）が明らかにする。この著作の一つの主題は、教会の土台である悔い改め、新生、聖書の洗礼と聖餐が実証的に認められる教会が建て上げられるところでは、かならず「神の王国、新しいエルサレム」の姿が現れてくるとの確信である。その最終部に置かれた「主の花嫁、王国、都、体である教会へ」と題する奨励は印象的である。「わが愛する者、美しい人よ。さあ、立って、出ておいで」（雅歌二・一〇）を「世の王国」離脱と「神の王国」への旅立ちとする解釈に始まり、「小さな群れよ、神は喜んであなたがたに御国をお与えになる」（ルカ二二・三二）を再洗礼派教会において現在実現中のリアリティとみなし、「新しいエルサレム」（黙示二二）において完成するキリストの王国への希望をもって結ん

でいる。¹⁶

それでは、再洗礼派が共通してキリストの王国との関わりを強調する復興教会はどのような原則により結集され、また、維持されるのであろうか。以下に、分離、結集、実相と展望の三原則を垣間見ることにする。

（分離原則）

再洗礼派がいう「世」からの分離は、具体的にはカトリック教会のみならずプロテスタント主流派教会からの分離をも意味する。この分離行動はどのような理念に基づき、また、その理念がどのようにに彼らのキリスト王国論に影響を及ぼしたかが注目される。まず、彼らの聖書理解に関しては、カトリックと主流派が旧新約聖書の統一性と両約間に存在する神の単一契約を重視したことに対し、再洗礼派が旧約と新約の区別性と旧約に対する新約の優位を説き、彼らの教会を限定的に新約に基礎付ける「新約一元主義」に立つことである。¹⁷ カトリックと主流派の誤りは新約と旧約の混同であり、その結果、混同の証拠として旧約の割礼に範を求める幼児洗礼、国家教会、義戦、公的宣誓などを行う教会からの離脱が必須となる。次に救済史観に関しては、イスラエル王国に対するご自分の王国の優位を説くキリストが幕開けした教会の歴史は、純粹期、墮落期、復興期の三段階からなるとする。純粹期は使徒時代と古代教会時代であり、墮落期はコンスタンティヌス帝によるキリスト教公認に始まり、カトリックおよびプロテスタント主流派教会まで続き、復興期は彼ら再洗礼派の教会から始まるとする。¹⁸ さらに、分離原則にのっての大関心事に「教会の聖性」問題がある。すなわち、教会の聖さは構成員である信仰者独自の聖さであるのか、あるいは、教会のかしらキリストの聖さであり、信仰者の聖さはキリストに繋がることによる派生的なものに過ぎないのか、という古代教会のドナトゥス分派主義以来の問題である。前者の立場であるドナトゥス派に対して後者の立場を採るアウグ

スティヌスは、「栄光の教会」(エペソ五・二七)すなわち完成教会としてのキリストの王国が到来するまでの歴史上の教会は聖俗が混在する「混合体教会」であるとし、その教会とキリストの王国との「緊張関係」に注目した。しかし、ドナトウス主義に傾く再洗礼派がカトリックおよび主流派のアウグスティヌスの聖性理解に反発して「聖者の教会」を説いたことが彼らの分離原則に繋がることになる。

(結集原則)

復興教会結集の原則は、アウグスティヌスの「緊張関係」に代わって復興教会とキリストの王国との終末論的「近似性」ないしは「同一性」という強烈な理念によって支配される。すなわち、キリストの王国にふさわしく結集される信仰者のあり方が問われることである。再洗礼派が幼児洗礼を否定し、信仰・成人洗礼をもって結集が始まるとする場合、洗礼の前と後においてふさわしい信仰と行いの双方が認められる場合のみ再洗礼を受けてキリスト者とみなされることを意味し、また、それがキリスト王国との「近似性」の保証でもあることになる。この点で、彼らの信仰理解はルター的な信仰義認論であるよりも、聖化の一環として義認を捉えるカトリック救済論に近いといえる。¹⁹次に、復興教会への結集は契約関係に基づくもので、信仰者が神あるいは教会のかしらであるキリストと直接結ぶ「個人契約」を基本とする。主流派教会においても契約概念は重視されるが、そこでは神と信仰者の間に位置する教会の役割が重視されるため「教会契約」の性格が強いのに対して、「個人契約」では契約に伴う特権と共に責任が強調されることになる。先述の Hoffman の表現を借りれば、キリストの花嫁である信仰者が「真実な契約のしるし」である洗礼をもって「結婚の誓い」をし、キリストが手ずから与える「パンと杯」をもって両者は「一つの体、一つの肉、一つの霊、一つの情熱」として結ばれ、「多くの花嫁は一つの会衆となる。」²⁰さらに、結集原則にとって最大の課題とな

るのは教会内にキリストの王国にふさわしくない者が生じた場合である。一般には教会訓練と呼ばれ、再洗礼派では「放逐」、「破門」と呼ぶ会衆からの排除の問題である。彼らが「キリストの掟」とか「キリストのくびき」と呼んだマタイ福音書一八章（一五——一八）の規定に基づく教会訓練は、キリストの王国への「近似性」ゆえに再洗礼派教会にとって死活問題となる。それゆえ主流派の大勢がみことばと聖礼典を教会のしるしとしたのに対し、彼らが教会訓練を第三の、最も重要なしるしとみなしたことも理解できよう。この強調点は彼らの主流派教会からの分離の弁明であると共に、キリストの王国への「近似性」の証でもあったといえる。

（実相と展望）

キリストの王国との「近似性」を再洗礼派の教会理解の特徴とする場合、具体的に彼らはどのような教会の実相、すなわち、自己イメージを描いたかが問われる。この点を明らかにする資料に、一般に「シュライトハイム信仰告白」として知られる『神の子らの兄弟の一致七箇条』（一五二七）がある。急進派が多数参加した農民戦争（一五二四—一六）の混乱が沈静する中で、スイスと南ドイツの再洗礼派指導者がシュライトハイムに会しての合意に基づきミヒヤエル・ザトラーが書き上げたもので、教会の一致と組織化を目指した福音的再洗礼派の代表的規範文書である。²¹ 七箇条とは洗礼、放逐、パン裂き、隔離、牧者、剣、誓いであるが、ここに再洗礼派教会の一つの鮮明な実相を見ることができるといえる。最初の三条は教会の基本原則に関するもので、第一条にある「イエス・キリストの復活の中に歩み、彼と共に甦るために、彼と共に死んで葬られることを願うすべての者」という表現は、再生経験者が洗礼を経て加えられる教会がキリストの王国を反映する贖罪共同体であることを示す。また、第三条の「同じ信仰、同じ洗礼、同じ霊」と一人の神によって召さ

れていない者は、神の子らと一つのパンとなって：パンを裂こうとする席に連なってはならない」という表現は、パン裂きが共同体の内的一致の象徴であることを示す。そして、「パン裂きの前になさるべき」とされる第二条の放逐は、自主的に洗礼を受けた者が戒告や破門を含む教会訓練に自主的に服することにより教会の聖性を守ることを意図しているよう。さらに、教会が世から徹底的分離をし、会衆により選ばれた牧者により導かれ、「キリストの完全とは異質的なもの」である剣に訴えることも、社会儀礼ながら新約聖書に基礎付けられない宣誓を行うことも拒否する教会のイメージとなる。この資料にはキリストの王国という表現は登場しない。それに代わって、真摯な教会の形成と維持に励み、そこにキリストの王国への繋がりを確信する「神の子ら」の姿がある。

瞑想的再洗礼派が復興教会とキリストの王国との教会論的合一を、革命的再洗礼派が王国の間近な到来を、福音的再洗礼派が王国との内的近似を、と強調点の相違はあるものの、共通する主題はキリストの王国のリアリティー、臨在感であろう。さらに、キリストの王国の最終的完成に向けた展望に関しては、終末を旅する小さい群れである「巡礼者の教会」、イエスの宣教大命令を実践する「宣教師の教会」、キリストの十字架を背負う「殉教者の教会」のイメージがあり、そこに再洗礼派のキリスト王国理解のもう一つの側面が明らかに²²なる。

三. ブツァー

マルティン・ブツァーは今日あまり知られていない宗教改革者であるが、キリスト王国論に関しては宗教改革時代における重要な思想家、神学者である。イングランドを真のキリスト教国とするためにと銘打って、若い国王エドワード六世にささげられた大作『キリスト王国論』（一五五〇）を世に残したことで知られる。

伝統的な神学の訓練を受けたドミニコ会修道僧ブツァーはハイデルベルク討論（一五一七）に臨んだルターとの劇的出会いを機に福音主義に転じ、南ドイツ・ストラスブルクの改革者としてチューリヒのツヴィングリと共に初期改革派教会の基礎を築く。その神学的洞察のいくつかは若いカルヴァンに継承されて大成を見るが、とりわけ教会論とキリスト王国論は代表例とされる。最初の神学書『自分自身のためにではなく、他者のために』（一五二三）は生涯の主題となる「キリストの愛」こそが信仰者、教会、国家に共通する使命とした名著である。ブツァーの和協的精神は聖餐論をめぐる衝突したルター派とツヴィングリ派間の調停を始めたとして、改革者の中でも例外的に主流派教会から分離したヘッセン再洗礼派の説得による復帰に成功し、さらにカトリック教会との再統一会議での新教代表としての活躍にまで及んだ。「最初の真にヨーロッパ大の教会人かつ神学者」と呼ばれるにふさわしい改革者である。²³

『キリスト王国論』第一部冒頭において、まず、ブツァーは「王国」の一般的定義を「知力と徳力において秀でた人による人民ないしは国家の管理」とし、「すべての徳、祝福された、実践的な知識、健全で幸せな生活に向けて」という「国家」の設立目的を明らかにする。次に、「神の王国」(regnum Dei)、「キリストの王国」(regnum Christi)、「天の王国」(regnum caelorum)という三つの聖書的表現について触れ、いずれも同一の実体を表現するものであるが、「神の王国」はその超越性と永続性を、「キリストの王国」はキリストの受肉をもって始まるその地上におけるリアリティーを、「天の王国」はその天上界における姿を表現するとする。とりわけ、「キリストの王国」は僕の姿をもって人となられ、世からは無視され、さげすまれたイエス・キリストのゆえに「十字架の王国」(regnum crucifixi)として「世の王国」(regnum mundi)と対立しつつその使命を果たすことになる。²⁴しかし、実質的には「世の王国」の君主はキリスト教徒であることが想定されており、「キリストの王国」と「世の王国」の双方がブツァーが「キリスト教社会」(soci-

etas Christiana)と呼ぶ中世的現実を前提としていることになる。ここでの重要な点は、異教社会を想定するアウグスティヌスの「神の国」と「地の国」との対立構図をルターが「福音の統治」と「律法の統治」と神学的に再解釈し、再洗礼派がこの構図自体を否定する中で「神の国」・教会を二元論的に「サタンの王国」から分離させたこととは対照的に、ブツァーが「キリストの王国」と「世の王国」とを「王国」としての使命を共有しつつも、それぞれの領域において「キリスト教社会」に貢献しうるとして両者の「総合」を重視したことである。ちなみに、二つの王国間の共通点と相違点については、両者ともキリスト教的な礼拝、信仰、生活、道徳の確立をもって「キリスト教社会」に貢献するものの、両者間（とりわけキリストと世俗君主間）の相違点は顕著である。例えば、君主は強制と武力をもって臣民をキリスト教的に生活させて地上に生きる限り支配するが、キリストは「みことばと聖霊」による説得あるいは霊的な「神の武器」をもってキリスト王国人を神のみ前における「敬虔と義」に生かし、永遠の命へと導く、などである。また、注目に値する強調点は、教会と為政権がそれぞれに固有な方法で相互に服従し合う、とすることである²⁵。

さて、ヨーロッパのキリスト教社会において「キリストの王国」と「世の王国」とは具体的にどのような関わりあうとブツァーは理解したのであるうか。まず、「世の王国」の実態は「キリスト教社会」と同じ広がりを持つもので、ブツァーはしばしばそれを「教会」と呼ぶことから「広義の教会」を意味し、そこでの君主の務めはそれをキリスト教的に保つことである。これに対し、ブツァーは「キリストの王国」を「神に選ばれた者の永遠の救いを管理し、獲得すること」と定義し、それをキリストのからだ、真の教会と呼ぶことから、「狭義の教会」と理解できる。「広義の教会」はストラスブルク教会のような都市国家単位、ザクセン教会のような領邦単位の、英国国教会のような王国単位の制度教会を指すものであろうが、「キリストの王国」は、制度教会とは無関係ではないものの、それと同一視されることはなく地上に存在する霊的リア

リティーあるいは交わりであろう。「世の王国」との対比では「キリストの王国」は小さい存在であり、その知識は「今日」ほとんど消し去られているか圧迫されている、あるいは、その「現状」は変動しつつ不確か、とブツァーが重ねて言うように、大きな円である「世の王国」の中に生存し、苦闘する小円にたとえられよう。²⁶しかし、ブツァーによれば「キリストの王国」はみことば、聖礼典、教会訓練の三つのしるしにより明確に認知されうるもので、王国はキリストがそれを完成し、神の王国へと捧げる終末まで地上で不断に拡張するものとされる。とりわけ、第三のしるしは信仰者子弟の教育、信仰告白、堅信礼、戒告や破門などを含む教会訓練により達成される真実な「敬虔と義」を意味するもので、ブツァーが「神の国はその実であるすべての敬虔と義という行いが明らかでないところでは生存しない」と言うように、「キリストの王国」を「世の王国」から区別する重要なしるしとなる。事実、ブツァーの現状分析によれば、カトリック教会の支配を脱したプロテスタント諸国において、最初の二つのしるしの回復は見られるものの、第三のしるしの回復は不十分であり、また、それへの抵抗が強いとされる。²⁷

『キリスト王国論』第二部はイングランド国王がその領土においてキリストの王国確立のためになすべき貢献について論じる。具体的には国王が定める一四の法則の論考を主体とするが、法則には宗教教育、聖日遵守、教会施設、教職制、教会財産などから始まり、貧民救済、結婚と離婚、農・商・工業、公務、司法関連の事項までが含まれる。本書の約三分の二を占めるこれらの論考において、ブツァーはなにを指摘したのか、また、表題にあるキリストの王国と第二部はどのように関連するのか、が問われよう。本書は先王ヘンリー八世の大法官トーマス・モアの『ユートピア』（ラテン語初版 一五一六、英訳初版 一五五一）のようにならぶ自然法と自然宗教を機軸とした理想社会を描く国家論の類ではなく、また、教会側からの単なるキリスト教社会教説でもない。ちなみに、最終部でブツァーは国王に「キリストの心に従って」諸法則の制定と実

行をアップルするが、ここから本書がキリストの王国（狭義の教会）の観点からイングランド社会（広義の教会）の宗教改革を目指したものと見えよう。²⁸ もっともキリストの王国は制度により同一視も制約も許さない霊的存在であることから、社会の制度改革を通して広義の教会の改革を進め、キリストの王国の精神がその教会全般に浸透することによって、王国自体の前進を可能にする、とのヴィジョンでもあろう。

ブツァー最晩年の『キリスト王国論』は、それに先立つ大陸における三〇余年の改革者としての体験の総集編といわれるが、王国論をめぐりどのような神学的洞察がそこに反映されているのであろうか。まず、先述の『自分自身のためにではなく、他者のために』はブツァーのキリスト教社会観の基本を明らかにし、それが後に『キリスト王国論』にも反映されることになる。本書は神の創造から説き起こされるが、神は「仕え、善を行うために愛と意志」を人に植え付けた、とするように、ブツァーの社会観の基本には創造の秩序としての隣人愛、奉仕、公共善（*gemein nuzs*）がある。また、神はご自身が創られた世界と選ばれた信仰者を用いて、とりわけキリストとその使徒の時代から王国の完成時に至るまでこの秩序を守られるとする。²⁹ さらに、愛、奉仕、善行という神の秩序が社会全般において回復されるために、神は教会の霊的務め（ミニストリー）と世俗統治という二つの「公共の身分」（*gemeyen standen*）をも定められたとする。³⁰ ここにブツァーのキリスト王国論の一つの側面を認めることができる。

ブツァーのキリスト王国論がカトリック、ルター派、再洗礼派との論争の中で形成・整備されたことも見逃せない。カトリック神学の中枢に位置する救済論を信仰義認論から攻撃したルターは、教会論では教皇制を「教会のバビロン捕囚」とする結論に到達する。ブツァーはこの点から出発して、一貫して教会をキリストがその「みことばと聖霊」によって支配するものへと回復し、おなじ「みことばと聖霊」に導かれる信仰者の会衆とすることを改革の眼目とする。代表的な対カトリック論争書において、ブツァーは「教会は君主

国かつ共和国である」(Ecclesia est monarchia et politia) と言う。その「かしら」において教会はキリストがすべての主権を掌握する王国であり、また、その「からだ」においては信仰者の会衆が教会であり、その「権能」は会衆にあり、「權威」は教職者が行使する共和政体であるとする。³¹キリストの王国をもってカトリック教皇制に、共和制をもってカトリック教職専制に対抗するブツァーの弁証論といえる。また、ストラスブルク教会の指導者ブツァーが市当局との協力で制定を見た『ストラスブルク教会規定』(一五三四)をめぐり、ルター派の立場と再洗礼派からブツァーのキリスト王国論が直接挑戦を受けたことがある。ルターの二王国・統治論の立場から、ルター派はストラスブルク宗教改革における為政権の役割を「福音の統治」であるべき教会への介入あるいは律法主義の導入と世俗化をもたらしと危険視する。この立場に賛同するブツァーの同労働職者エンゲルブレヒトが「キリストの王国は心情的敬虔さにおいて成り立つ」との提題をもって挑戦したものである。「エンゲルブレヒト駁論」(一五三三)において、ブツァーは「キリストの王国はそこでキリストが生き、また、支配する敬虔な人々」と定義した上で、それらの人々も関与する「公共善」や「人間生活全般」を扱う為政者の務めが、どうしてキリストの王国と無関係でありえようか、と反論する。³²さらに、為政権主導で制定された教会規定そのものを聖俗二元論の立場から否定し、キリストの王国を彼らの教会と限定的に結び付ける再洗礼派へのブツァーの『聖書からの論証』(一五三四)における反論は単刀直入で、彼らの分派主義を批判して「キリストの王国の広さと幅」(die weite und breite des reichs Christi)を理解することを訴えるものであった。³³

キリスト王国論との関連に限定すれば、ブツァーの改革者生涯の中でも最も大胆かつその功罪をめぐり論争の的となった行動は、ストラスブルク教会(広義の教会)の中に「キリスト教的共同体」(Christliche Gemeinschaft)と呼ばれる信仰者集団の形成を試みたことであろう。歴史的な背景には、プロテスタント

諸侯・諸都市の軍事同盟がシユマルカルデン戦争で神聖ローマ皇帝率いるカトリック軍に敗れ（一五四七）、その結果ストラスブルクにも「仮信条」が強制されて、福音的改革により廃止されていたカトリック・ミサが再導入されるなど、教会にとっての危機的状況があった。一五四八年を中心として、いくつかの教区において新共同体結集の動きが見られ、分派活動を警戒する市当局から批判を招く中で、ブツァーは「教会の欠陥と失敗について」（一五四六）と題した文書をもってこの動きを弁護し、新共同体形成の道筋を提唱する。この文書によれば、新共同体は福音宣教、聖礼典の遵守、罪の告白と赦免、戒告と破門、儀式（とりわけ堅信礼）の五領域において真摯な信仰生活を実践するために自主的に結集するとされる。³⁴興味深い点は、これから五領域はこれまでにブツァーが教会改革の主要課題とみなし、キリストの王国の「顕現」と結び付けてきたものであった。同じく新共同体弁明の書『信仰の提要』（一五四八）においては、新共同体は再洗礼派の分派活動に繋がるとの批判に対して、ミュンスター再洗礼派の誤りを総括して「キリストの王国について。それを彼らは現世において実現しようとした」と表現する。ここに、再洗礼派が王国の「実現」を標榜することに対して、聖俗混合体である地域教会における王国の「顕現」が萌芽的に教会全体の改革へと導くとのブツァーの確信がある。この意味において、『キリスト王国論』がこの「顕現」のマクロ的提題であるとするれば、対照的に「キリスト教的共同体」はそのミクロ的表現であるといえよう。

四・カルヴァン

ブツァーのキリスト王国論は第二世代の改革者カルヴァンに継承され、ブツァーにおける未整備部分が補われ、カルヴァン独自の理論として大成を見る。主著である組織神学書『キリスト教綱要』（*Institutio Christianae religionis*, 初版一五三六、最終版一五五九）と聖書六六巻のほとんどを網羅した註解書や説教集にお

いて、カルヴァンはキリスト王国の理念を神の歴史支配（救済史）全体および神学諸分野（とりわけキリスト論、教会論、終末論）と関連する総合的かつ実践的な理論とする。カトリックのカルヴァン学者A・ガノーツィはカルヴァンがカトリック神学と全面的に対抗する、最も精緻な教会論・教職論を形成したとするが、同様にキリスト王国論に関しても宗教改革期で最もまとまった理論であったといえる。³⁵そして、カルヴァンのキリスト王国論は後継者ベザなどを經由してフランス、ドイツ、オランダ、英国などの改革派教会に継承され、とりわけ英国の清教徒の伝統ではクロムウェル率いる清教徒革命に生かされ、ヨーロッパ近世期へと向かうことになる。

『キリスト教綱要』初版はカルヴァンの初期キリスト王国論を明らかにするが、それは基本的にルターの二王国・統治論に近い立場であった。「キリスト者の自由、教会権と為政権」と題する最終章において、「律法の統治」と「福音の統治」というルターの用語は使わないものの、「俗的王国」と「霊的王国」とを区別し、教職者が俗権支配にまで手を出すカトリック教会を「キリストの王国への侵犯」と非難する。³⁶章のタイトルからして、キリスト者の自由を守るため聖俗両権の区別を強調するカルヴァンの意図は、キリスト者の自由と二王国・統治という視点からカトリック教会体制に立ち向かい、教会の福音的、霊的性格を力説したルターに通じる。こうして、カルヴァンの立場は霊的王国と為政権は「完全に別のもの」(*res esse plurimum sepositas*) あるいはコロサイ書(三:一一)との関連では、人種や男女の区別、民法など為政権が取り扱うことの中には「キリストの王国は成り立っていない」(*minime situs est Christi regnum*)と表現されることになる。徹底した両権の区別から、さらにカルヴァンはユダヤ人がキリストの王国を選民意識と社会体制の中に閉じ込める妄想に陥ったと批判し、また、彼が「狂信者」と呼ぶ急進派が、キリストにあって世に対して死んだ信仰者は天的存在として即座に王国に入るとする妄信を攻撃することを忘れていない。³⁷

カルヴァンのキリスト王国理解が一つの転機を迎えるのは、初期ジュネーヴ宗教改革に挫折したカルヴァンがブツァーの招きで寄留した、三年間のストラスブルク期（一五三八―四一）におけるブツァーとの交流であった。キリスト王国論をめぐるブツァーの基本理念は継承しつつ、法学出身のカルヴァンが多用する「対立者の総合」（*complexio oppositorum*）という神学方法論により独自の立場を確立することになる。一方でルター的な政教の区別原則からキリストの王国の靈的性格を維持し、為政権からの介入を防ぐことを主張し、他方で王国を靈的領域のみに限定する傾向を是正し、為政権へのナイーヴな樂觀をも戒めつつ、政教の相互関係を明らかにする総合的なキリスト王国論の形成を目指すことである。³⁸ その形成過程の詳述は無理としても、以下に、重要と思われる救済史、みことばと聖霊、教会論の三視点とキリスト王国論との関連を概観する。

（救済史）

カルヴァンはキリストの王国を創造から終末にいたる神の歴史支配（救済史）全般と効果的に結び付ることに於いて、ルターおよびブツァーと一線を画す。ルター神学の基本主題である「律法と福音」に見る対比はキリストの王国を救い主の初臨から再臨までの新約時代と結び付るため、救済史全般との関わりという視点が成り立ちにくい。ブツァーの『キリスト王国論』はキリストの王国を超越的で永続的な「神の国」と関連付け、また、旧約聖書の証言（とりわけメシア預言）からキリストの王国のあり方を導きだす点で救済史全般との関わりを持たせるが、王国を神の創造や選民イスラエル史と実質的に関連させることは十分ではない。しかし、カルヴァンは受肉・十字架・復活というキリストの出来事を救済史の中心と捉え、その中心点から遡って旧約時代をキリストの王国の「前触れ」とキリスト論的に位置付ける。この前触れは神の創造と

共に始まり、選民イスラエルの歴史と重なりつつキリスト降誕まで続くが、王国の実体的顕現は初臨に始まり、キリスト教会史と重なりつつ、キリストが王国を父なる神に献上する再臨まで続くことになる。³⁹ こうしてキリストの王国の歴史は同様な神の契約（旧約と新約）の歴史、神の民（イスラエルとキリスト教会）の歴史とパラレル関係をなし、それらとの実質的関連において王国論が展開することになる。

ヨハネ福音書註解（一七・二）において、「キリストの王国は疑いなくすべての人々に関与するのであるが、それが救いをもたらすのは選ばれた者のみである」とするように、救済史におけるキリストの王国をカルヴァンは二重の視点から理解する。一つは全世界に対する神の意志をキリストが遂行するという意味での世界との関わりであり、もう一つは神に選ばれた者の救いをキリストが完成するという意味での関わりである。そして、このような関わりに旧約と新約の教会がキリストの王国の先触れあるいは顕現として加わることになる。⁴⁰ ここで、ブツァーがキリストの王国を「神に選ばれた者の永遠の救いを管理し、獲得すること」と狭義に解釈したことを受けつつ、それを世界、神の選び、教会と関連付けて全救済史に位置付けた点がカルヴァンの貢献といえよう。マタイ福音書（六・一二）の註解においてカルヴァンが指摘するように、教会は救済史の原点である神の選びにより準備されたキリストの王国を受け継ぎ、救済史の終点に向かって王国を歴史的かつ漸進的に具現することを使命とすることになる。⁴¹

（みことばと聖霊）

キリストの王国はどのように機能し、形成されるかを問う行動原理が次に問題となる。ブツァーと同じくカルヴァンは「みことばと聖霊」とをその答えとするのであるが、カルヴァンの強調点は「キリストの」ことばと霊であるとするキリスト論的一致を行動原理の要とすることであろう。「教会はキリストの王国であ

り、キリストはその御言葉によってしか支配したまわない」とカルヴァンが言うように、この王国は「神政治」(theocratia)であると同時に神のロゴス・キリストによる「みことば政治」(logocratia)であることを意味する。⁴² みことばが王国の基礎であり、その宣言により信仰者が王国に結集し、みことばの武器をもつての闘いにより王国の前進がある。同時にキリストの王国は聖霊による霊的支配でもある。「キリストの王国は聖霊においてあり、地上の快樂や華美の中にはない」、「キリストの王国は霊的で、…聖霊の力により確立される」との強調は、王国は聖霊が「内なる人」に働きかけて新生をもたらすことから始まり、その成り立ちは一切の外面的なものに依存しないことであろう。⁴³ しかし、カルヴァンのキリスト王国論の秘訣は、みことばと聖霊が一致して働くことによりダイナミックな行動原理が生まれることにある。カルヴァンが「主は、御自身の御言葉と御霊との確かさを、相互の結合により密着させたもうた」あるいは、それ自体では死んだ「文字」にすぎない聖書のことばが「聖霊により…もしキリストを指し示すのであれば、いのちのことばである」と言うように、「みことばと聖霊」の一致と行動が生命的なキリストの王国を生み出す原動力であることになる。⁴⁴ 「主の祈り」の第二祈願「み国をきたらせたまえ」を扱うルカ福音書(一一・一〇)の註解において、王国の到来は「一部みことばの説教により、また、一部聖霊の秘められた力によってもたらされる。…神の王国が確立されるためには両者は共に結び合わされていなければならない。」とするように、ここにキリストの王国顕現のための行動原則の秘訣がある。⁴⁵

(教会論)

カルヴァンのキリスト王国論は教会論との関わりの中で、王国の最も実践的で、ダイナミックかつ発展的な性格を明らかにする。ここにおいて王国は教会の全生活と働きと結合するのみならず、被造世界、社会、

国家との関わりで未来への展望を示すことになる。

これまでにルターのキリスト王国論が王国と教会の霊的、福音的性格を重視するのを見た。また、ブツァーのキリスト王国論がルターに理解を示しつつも、王国とキリスト教社会との関わりを強調して、教会の霊的性格だけではなくその歴史的、組織的性格にも関心を示したことを見た。カルヴァンは両者の強調点を踏襲しつつ、さらにキリスト王国論をブツァーよりも徹底して「混合体教会」あるいは「キリスト教社会」と呼ばれる実態と積極的に関連付け、教会論の脈絡の中で王国のリアリティーを追求することになる。もちろん、霊的な王国が制度的教会と重なるとしても、同一視されえないものであることを踏まえた上で、あえて両者の関係を不可分とする理由はある。確かに、ブツァーと同じくカルヴァンも王国の実体は神に選ばれた者の総体と理解する。しかし、「キリスト教的共同体」形成の動きで見たように、ブツァーには霊的王国を可視的な組織体として見分けるという同一性への「こだわり」があった。しかし、最終版『キリスト教綱要』第四篇冒頭においてカルヴァンはこの「こだわり」を人間の能力範囲を越えた、神に判断を委ねるべき領域として留保し、四篇（教会論）の全論考を広義の、可視的教会の分析に費やす。⁴⁶その論考の中で、真実の教会あるいはキリストの王国のリアリティーを論じることになる。

カルヴァンが精緻な教会論を築き上げる過程と平行して、キリスト王国論も教会の生活と働きの全領域と関連する総括的な理論として形成されることになる。一例を挙げれば、聖餐論の論考で「神の右」に座しておられる天上のキリストの支配に触れて、キリストの「王国はいかなる空間的制約も受けず、いかなる尺度によっても限定させられぬものであって、キリストは御力を天にも地にも、いたるところで行使したもうのである。また、権能と力をもって御自身の現臨を示したもう」とするが、ここに王国が教会全領域と関連しうる神学的根拠があるといえよう。⁴⁷また、エレミヤ書註解（三三・一七―一八）が「キリストの王国と祭司職

が見出されるところには、どこでも確かに教会が存在する。しかし、キリストが王また祭司とみなされず、保たれていないところには、教皇制下のように混沌のみがある」とするように、王国が教会の支配と救済的務めすべてと関わりうる根拠はキリストの王職と大祭司職にある。⁴⁸さらに、キリスト教社会における「教会と国家」とパラレルの関係として、「キリストの王国と政治的統治」の関係も成り立つ。最終版『キリスト教綱要』はこの関係を論じるが、まず、注目に値するのは初版『綱要』でキリストの王国と為政権とを「完全に別のもの」とした一文をそのまま用い、両者の厳格な区別と他者の領域への侵犯を禁じる原則を踏襲していることである。ブツァーは為政権の役割については樂觀的に過ぎるといわれるが、カルヴァンには為政権がしばしば王国の進展のためには役立たず、むしろ妨害となりうる、との経験を積んだ改革者の現実主義が認められる。また、初版『綱要』で教会権からは厳格に区別された政治的統治の使命を要約した一文、「キリスト者の間に宗教の公的な形態が維持され、人々の間に人間らしく生きることが存立するようにすること」も最終版に収められていることから、カルヴァンがブツァーよりはるかに為政権の役割を狭く捉え、「人道」(humanitas)の維持を中心とすると理解したことが分かる。この観点からすれば、キリスト王国論が教会と為政権双方をチェックし、両者をそれぞれの最終目標である「神の栄光」へと向かわせるという役割を果たすといえよう。⁴⁹

最後に、詩篇註解(一一〇・二)においてキリストの王国が「多くの敵に囲まれ」、「いつも戦闘状態にある」とするように、カルヴァンは世とサタンの絶えざる攻撃にさらされる王国の姿を強調する。⁵⁰しかし、イザヤ書註解(一六・五)で「キリストの王国は、仮にしばしば揺らぐことがあるとしても、神のみに支えられているため、永遠に続くであろう」、あるいは創世記註解(四三・四)で王国が「世の終わりまで絶えず前進する」と表現するように、カルヴァンは王国の未来展望を樂觀視する必要をも訴える。⁵¹こうして、カ

ルヴァンのキリスト王国論は王国の戦闘的かつ戦勝的性格、福音宣教による世界への拡張、全被造世界にキリストが充満すると表現される王国の完成と最終的勝利への期待によって完結することになる。⁵²

以上、プロテスタント宗教改革に見るキリスト王国論の類型として、ルターにおける王国とみことばおよび信仰との実存的結合、再洗礼派における王国と彼らの会衆との教会論的「合一」や王国の臨在感の強調、ブツァーやカルヴァンにおける王国の全救済史的展開および教理と実践両面での理論化などを垣間見た。それぞれにとってキリスト王国論は活きた、ダイナミックな理念であり、王国のリアリティーはそれぞれの宗教改革と密接に結びついていた事実こそ、今日の教会に問いかけているものではないだろうか。

註

- 1 John R. Stott, *God's New Society: the Message of Ephesians*, Downer Grove, Ill., 1979, 51.
- 2 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1500)*, Chicago & London, 1978, 42-49.
- 3 Martin Luther, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (M-L, WA 25/26) Weimar, 1883ff, 30/2:367ff. Scott H. Hendrix, *Ecclesia in via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513-1515) of Martin Luther*, Lyden, 1974, 155-160. 「信仰・教会論」(Faith-ecclesiology) は<インテリクスの表現である>。

- 4 *WA* 7: 50. 『宗教改革著作集』(教文館、一九八三)三: 一一参照。
- 5 *WA* 7: 721: 50: 250. 引用文後者は『宗教改革著作集』(教文館、一九八四)一四: 一二二による。
- 6 *WA* 11: 249, 251. 『ハター著作集』第一集 五: 一四六、一四八参照。
- 7 *WA* 42: xxii, 79-81.
- 8 *WA* 42: 178f, 79f.
- 9 *WA* 40/2: 196, 558, 560: 50: 238.
- 10 *WA* 4: 242. Cf. T. F. Torrance, *Kingdom and the Church*, Edinburgh, 1956, 64-9.
- 11 *WA* 11:253. 『ハター著作集』第一集五: 一五二—二三。
- 12 *WA* 32: 389-394.
- 13 G. H. Williams(ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, Philadelphia, 1957, 29-31: *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962(3rd ed, 1992), 853f.
- 14 Melchior Hofmann, "The Ordinance of God," (*Spiritual and Anabaptist Writers*, 184-203) を参照ヒキム
　　トミツダ。
- 15 *Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner I: Die Schriften Bernhard Rothmanns*, ed. R. Stupp-
　　erich, Münster, 1970, 284-297. Cf. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 2nd ed., Lawrence, Kansas,
　　1976, xxvii. 邦文では、倉塚 平に於ける「アンスター再洗礼派王国論に関する論文」著作がある。
　　ヒキムトは英訳 (*The Complete Writings of Menno Simons*, Scottdale, PA, 1956, 221-4) を参照した。
- 16 「新約単一主義」は米国のメノナイト系学者ロニー・ヒルブランド (H.J. Hillerbrand, "The Anabaptist
　　View of the State," *Memnonite Quarterly Review*, 31 (1957), 108) の表現である。
- 17

- 18 Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church*, 2nd ed., Boston, 1958, 46-76.
- 19 G. H. Williams, "The Radical Reformation Revisited," *The Union Seminary Quarterly Review*, 39:1-2 (1984), 4.
- 20 Hofmann, "The Ordinance of God," 186f, 193f, 196.
- 21 『宗教改革著作集』(教文館'一九九二)八:八五—九八参照。
- 22 Littell, *Op. cit.*, 128-134.
- 23 Martin Greschat, "Bucer, Martin," in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York & Oxford, 1996, 1: 223.
- 24 *Martini Buceri Opera Latina* (ヰ㇪' BOL ヽ盤ヤ), Paris & Leiden, 1954, 15:3-6.
- 25 *BOL* 15: 6-20.
- 26 *BOL* 15: 54, 20, 40.
- 27 *BOL* 15: 49, 40-2.
- 28 *BOL* 15: 294. Cf. Andreas Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit*, Bern, 2001, 166-181. 本書の意義とベッパは語彙もねな' いっぴは本書リナハ語校註版の編者 (Francois Wendel, "Introduction," *BOL* 15: xxxviii-xxxix) おまひガウマンの見解を採用した。
- 29 *Martin Bucers Deutsche Schriften* (ヰ㇪' BDS ヽ盤ヤ), Gütersloh, 1960, 1:47, 50f.
- 30 *BDS* 1: 58.
- 31 *Scripta duo adversaria...Latomi*, 1544, 157.
- 32 *BDS* 5: 487-8.

- 33 *BDS* 5: 139.
- 34 *BDS* 17: 163, 164-180.
- 35 Alexandre Ganoczy, *Calvin, théologien de L'église et du ministère*, Paris, 1964, 12, 431-3.
- 36 *Calvini Opera Selecta* (כַּלְוִי' *OS* ㄅ略ㄅ), 5 vols., München, 1926-1952, 1: 232-3.
- 37 *OS* 1: 258-9.
- 38 Cf. Torrance, *Op. cit.*, 100.
- 39 *Instituto* 2. 15. 35 (*OS* 3: 474-9). カルヴァンには「前触れ」の開始時を出エジプト、バビロン捕囚後の神殿修復などとする見解があるが、ここでは「王職」の永遠性から創造と結び付ける例を採用した。
- 40 *Calvini Opera Omnia* (כַּלְוִי' *CO* ㄅ略ㄅ), 59 vols., Branschweig, 1863-1900, 47: 376.
- 41 *CO* 55: 198. Cf. Torrance, *Op. cit.*, 105.
- 42 *Instituto* 4. 2. 4 (*OS* 5: 36). 引用文は『キリスト教綱要』(新教出版社、一九六四) IV／二: 五八による。
- 43 *Instituto* 2. 15. 5 (*OS* 3: 477); *CO* 36: 200.
- 44 *Instituto* 1. 9. 3 (*OS* 3: 84). 最初の引用文は『キリスト教綱要』(新教出版社、一九六二) I: 一一一を用いた。
- 45 *CO* 45: 73.
- 46 Cf. *Instituto* 4. 1. 2 (*OS* 5:34). 『キリスト教綱要』(IV／一: 一九) …「教会—その基礎は隠された神の選びに置かれる—を認識する特権を、ただ神にのみ委ねまつるべきである。」
- 47 *Instituto* 4. 17. 18 (*OS* 5: 364). 引用文は『キリスト教綱要』IV／二: 一〇一を用いた。

- 48 CO 39: 69-70.
- 49 OS I: 258-9; *Instituto* 4.20. 2 (OS 5: 472). OS I: 260; *Instituto* 4. 20. 3 (OS 5: 474). 第二引用文は『キリスト教綱要』Ⅳ／二：二三四を用いた。 Cf. Torrance, *Op. cit.*, 157f.
- 50 CO 32: 162.
- 51 CO 36: 305; CO 23: 581.
- 52 Cf. Torrance, *Op. Cit.*, 161f.