

《研究ノート》

教会法の神学的基礎

—ホネッカー『福音主義教会法』覚書—

三宅 雄彦

一 序言

基本権の価値秩序論など戦後ドイツ国法学の基礎を構築した人物にルドルフ・スメントなる人がいるが、意外にも、その戦後における彼の研究は、ドイツ福音主義教会の創立や、ゲッティンゲン大学の教会法研究所の設置への関与のせい、教会法を主たる対象とする。尤も、彼の学位取得50周年を記念して編集された『国法論文集』⁽¹⁾、その再版の計画の折に、出版社ダウンカー・ウント・フンプロット社に向け次の如く語る書簡がある。「尤も、私の主な仕事は教会法の領域にありました。勿論私本来の分野ではないのですが、それは、ここ20年の間に私が教会にて数々の活動を行ってきたからです」⁽²⁾。その後1968年刊行の第二版では、スメント本人が教会法論文の収録を熱望したにも拘わらず⁽³⁾、国法学の表題に教会法は馴染まないとい蹴され⁽⁴⁾、彼が収録リストまで作った論文は収録じまいに終わる。しかしスメントの夢は、2008年以降その教会法研究所を引継ぐ、現所長ハンス・ミヒャエル・ハイニヒ(Hans Michael Heinig)により実現されんとしている。2014年以降に、出版社をテュービンゲンのモール社に変更して、『国家教会法及び教会法論文集』の刊行が予定されているのである⁽⁵⁾。

スメントが、自分「本来の分野ではない」にも拘わらず、教会法の論文集出版を彼が希望した真の理由は、今では確認は困難であろう。しかし、その「本来の分野ではない」という教会法学に、国法学を「本来の分野」とする人物が何故拘ったか、拘る意味はあるだろう。さて、この国法学者

を教会法学者たらしめたものこそ、1934年ドイツ福音主義教会のバルメン宣言であるのは周知のことであろう⁽⁶⁾。信仰に基づく教会秩序こそが全体主義を克服する力を教会法に与え、教会の神学的定礎こそが実証主義を打開する命を教会法学に与える。そうだとすれば、この神学こそが教会法学を革新せしめたのであり、この国法学者を教会法学者へ覚醒せしめたと言っても過言ではない。その意味で、神学こそが国法学と教会法を接合するものなのである。制度なり職務なりの神学的概念が、教会法学なり憲法行政法なりの実定法概念の意味を持つことも思えば、右の推測は強ち無謀でない⁽⁷⁾。それ故に教会法の神学的基礎を問うことも世俗法解釈に無縁でない。現代の著名な神学者、マルティン・ホネッカーの⁽⁸⁾『福音主義教会法』なる教科書⁽⁹⁾でその基本概念を確認するのも、こうした事情による。

二 教会法の問題と歴史

1 福音主義のアポリア

(1) 神学上の教会法問題

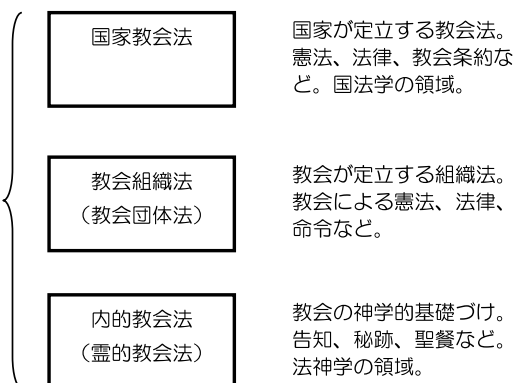
さて、福音主義教会法を問うとき、その際、この福音主義教会法は、一つには福音主義、一つには教会法という言葉から構成されている。しかし、福音主義概念と教会法概念とは正当に結合するのだろうか。まず一方の福音主義の概念、これを厳密な神学的意味に捉えるなら、それは「福音に適った」という意味を持つ、とホネッカーは述べる。だがしかし、この二つの概念を結合して果たしてよいものだろうか。福音は信仰を呼覚まして

も、法秩序の尺度にならないのではないのか。第一には、後に詳細に検討することだが、神学者が福音というとき、それは福音と法律＝戒律との対抗関係の中でこの概念を捉えている。この法律に連なる法又は教会法は、福音と矛盾するのではないのか。第二には、これも後に見るが、元々福音主義教会とは秩序や構造を持たない霊的アナーキーなのかもしれぬ。勿論教会は形象や秩序を必要とするのであるが、これが信仰や精神を抑圧するかもしれない⁽¹⁰⁾。福音又は福音主義の概念についてのこのような理解に依拠するなら、元々はこれら概念自体が、法又は教会法の概念と矛盾するのであり、そうであれば、福音主義教会法は初めから難問を抱えることになる。

けれども、もう一方の教会法の概念自体が本当は多義的なのである。ホネッカーは、この中に三つのレベルを区別すべきだと主張する。第一が、国家が定立する教会法という意味での、国家教会法 (Staatskirchenrecht) である。この内容を規定するのは国家と教会の関係だけではないが、例えば、基本法の宗教・教会条項、国家教会条約、国家法律に含まれている。第二には、教会自身が自律的にその組織や団体の法として規律する、教会組織法 (Kirchliches Organisationsrecht) や教会憲法 (Kirchliches Verfassungsrecht) が挙げられる。勿論これは組織のみでなく、教会の嚮導、手続、実務の全体を規律するものであるが、これらを教会の法律、命令、制定、条例の形式で法的に規律するというのだ⁽¹¹⁾。三つめは、教会の霊的基礎それ自体に関与する、内的教会法 (Inneres Kirchenrecht) ある。聖書と信仰、教会の基礎、職務と会衆、教会の霊的嚮導、教会権力、法的告知、洗礼や聖餐の執行など、教会法の最も内的な核心を成す。これこそが教会を、イエス・キリストの体たらしめ、信仰の共同体として構成するものであり、教会法を定礎するこのキリスト信仰が福音主義の国家教会法や教会組織法へも照射作用を持つのだという。神学者ホネッカーはこの内的教会法の中に議論の中心を据えている⁽¹²⁾。【図1参照】

要するに教会法、特に上で言う内的教会法を、

図1 教会法の3分野 (ホネッカー説)



福音主義神学により基礎づけることが課題なのだが、ところがホネッカーが論ずるには、元々、この教会法は福音主義神学固有の検討対象ではないのである。つまり、勿論名称からは、教会法は、法学にも神学にも帰属するが、この教会法の神学的定礎については法科学が判断できる余地がない。ならば、この問題は神学の側から決着を着けるべきだが、けれども、カトリックと違い、福音主義神学で教会法は周縁的地位しか持たず、しかも、教会法でこの神学で扱うとしても、それが実践神学なのか、組織神学なのか、教義学か倫理学か、どの領域なのか明らかでない⁽¹³⁾。しかしホネッカーは言う。教会法を神学で取扱う効能は確かにある。一つめには、法学的妥当性のみを問い、神学的な判断尺度を忘れた、教会法の純実証主義的で形式主義な考え方を取り除くことができる。二つめは、教会法を日々の具体的な実務や実在とは別の物であると誤解する、教会法の完全な神学化と霊魂化を排除することができる。特にこの点、神学における法的規律の検討は、その都度の主観的な判断を排除し、正義と法的安定の為の紛争解決に資するものがある⁽¹⁴⁾。

けれども、この利点に拘わらず、福音主義教会法が神学の視座から検討されることは比較的稀だったのである、とホネッカーは述べる。例えば、フライブルクのエリック・ヴォルフ (Erik Wolf) (1902～77年)の大著『教会の秩序』(1961年)は、その正に稀な具体例である。ヴォルフはこの著作

で、法理論と法神学の接合を試みるのであるが、実証主義と神学主義の二つの極端を拒否すべきとの教会法の逆説を、神の御業という垂直方向と人の関係という水平関係とを、カール・バルト (Karl Barth) (1886 ~ 1968 年) の弁証法概念で接合するのである。ホネッカー自身はこのヴォルフの試みに些か懐疑的であるけれども、「聖書の教え (Biblische Weisung)」により教会法を定礎する彼の学説には注目している⁽¹⁵⁾。これは、彼の弟子アルベルト・シュタイン (Albert Stein) (1925 ~ 99 年) が発展させるのだが、「聖書の教え」から二つの要請を導く、という。一つ、「聖書の教え」は教会法の基礎であり、同時に実定教会法を批判する為の基礎でもある、二つ、「聖書の教え」は直接の適用ができず、常にこれを現在化する解釈が必要である、中でも教会史を考慮した、事物的な解釈及び適用という解釈学的任務が重要である⁽¹⁶⁾。

(2) ルターの教会法拒絶

だがしかし、福音主義神学において教会法を定礎するという試みは、教会法の過度の実証主義化と過度の神学化とを回避する為とはいえ、しかも、ヴォルフらの福音主義教会法学構築の努力があるとはいえ、宗教改革以来、その生まれから既に、マージナルな事態なのである。1520 年 12 月 10 日に、マルティン・ルター (Martin Luther) (1483 ~ 1543 年) が、彼に警告する教皇の回勅と教会文書を焼き払ってから、教会法や法律家を悪罵する彼の言葉が、反復して登場するのである。ホネッカーがルターの教会法批判として挙げるのは例えば次の通り。神学者は、正義が行われなくとも、神により世界は救われると言い、法律家は、正義が行われなければ、世界は破滅するであろうと言う。或いは、法律家はキリストの敵である、法律家は啓示を受けた者を怪獣の如く扱い、物乞いに行くことを強い、反逆者として把握する。或いは、法律家と神学者の間には永遠に続く紛擾と闘争が存在する。或いは、法律と恩寵は相互に矛盾する、それ故に相互に相容れない。或いは、法律家と神学者は自らを最高と看做すが故に、いがみ合う。即ち、「法律家、悪しきキリスト者」と

ルターは主張するのである⁽¹⁷⁾。

ホネッカーの指摘では、ルターの教会法批判は、場当たりのでなく徹底的なものである。例えば初期改革の文書の中で彼は悪罵する。霊的法なるものがあれば、それは聖なる霊 (heiliger Geist) でなく悪霊 (böser Geist) に由来する。聖霊が人々を拘束するならば、ただ聖書に依拠して信仰と罪業を問う筈であり、地上の利益の為人々を束縛するということはない。職務の剥奪であれ降格であれ、刑厳格化であれ、その骨を地の中深く埋め、地上でその名も記憶も抹消しようとしても無駄である。福音の拘束なく霊的法により解放された悪しき霊が行うこととは、おぞましい恐怖と不幸を天国に撒き散らし、人々の魂を傷つけてダメージを与えることでしかない。ルターはこう論ずるのである⁽¹⁸⁾。教会法怨嗟の言は後年でも変わらない。ザクセンの宗務局創設に反対して彼は述べる。宗務局を破壊し、法律家を追放すべし、と。法曹が教会にやってくるとどうなるか。彼らは教皇を連れて来る。即ち、教会に法的官庁を設立すれば福音が戒律化するというのだ。福音を司法化させない為には、霊的教会法を、更に法律家たちを、福音主義教会の会衆 (Gemeinde) から遠ざけておかなければならない訳である⁽¹⁹⁾。

けれども、教会に教会法が不要であるとしても、秩序が不要となる訳ではない。教会会衆に秩序が要ることをルターも認めるのである。勿論、秩序を強調するなら従来のカノン法に逆戻りしてしまうから、彼はこの秩序を教会法と呼ばずに、正しく教会秩序 (Kirchenordnung) と名付けている。例えば、ルターは彼自身の礼拝秩序を単なる具体例に過ぎぬと言い、この礼拝ルールを受け入れる人々も、ここから戒律を捻り出したり、他人の良心をこれに括り付けたりしてはならない、と言うのである。何故なら、キリスト者の自由は思いのまま行使されるべきで、教会秩序は唯単に隣人を手助けするものと想定されるべきだからである。福音主義では、統一的で等形式的教会秩序など存在してはならない⁽²⁰⁾。そのルターが求めるのは、秩序の妥当ではなく、秩序の使用 (Gebrauch) である。秩序があるから教会があるのでなく、福

音があるからなのであって、従って、福音告知と秘跡行使について会衆の一致、コンセンサスが必要となるのである。即ち、福音と告知の秩序が重要なのではなく、秩序の反復した使用、規範の繰り返し返しの執行、端的には正しい使用 (richtiger Gebrauch), これらを通じての福音と告知が顕在化されることが大事なのである⁽²¹⁾。

例えば、1526年、ホムベルクの教会秩序が起草されたときでも、ヘッセン方伯フィリップ1世に、ルターはこの発効に反対している。教会法を法典化する前に、説教、牧師、学校の改革が先ではないか。戒律を定めることなど、危険で、行き過ぎた、大それたことであり、本当なら、神の霊なくして良きことは何も生まれないのではないか。教会法法典を制定することより、規範を正しく使用することの方が、即ち、規範と執行の関係を改善することの方が大事ではないか、と⁽²²⁾。だとすれば、彼の教会法拒否の態度は相対的なものなかもしれない。けれどもやはり、ルターが教会法自体を批判することに間違いない。福音や聖書を何よりも重んじ、教会法を何よりも難ずるこの人物は、偶像破壊者であり、ユートピア論者であり、霊的個人主義者である。この宗教改革の旗手が登場した後も、法や教会法を蔑視する見解が、福音主義教会の歴史と現在の中に、繰り返し出現してくるのであり、ルターとは、こうした見解の始祖であり証人と見なければならぬ⁽²³⁾。つまり、教会法自体ではなく、教会法の使用こそが大切だとはいえ、こうした教会法を拒絶する姿勢こそ、ルター神学の本質なのである。

(3) 教会体制の世俗法化

けれども、ルターによる教会法の拒否は単なる過去の事象ではない。彼が下した決定が福音主義教会制の形象を今も規定しているからだ。つまり、元々教会制度とカノン法が不可分の統一をなしていたから、教皇の法解釈権を否定すれば自動的に教会法を否定することになる。或いは、君主臣下の忠誠宣誓を解除する君主破門を通じた、教皇の国法への侵害、更には民法特に婚姻法の、刑法の、異端法への侵害、要するに、教皇による世

俗法への侵害までも、拒否することになる⁽²⁴⁾。けれども、そうであれば今度は、福音主義の教会制度、福音主義の教会法を如何に再構築するのか、神学的洞察が必要となるであろう。ホネッカーの説によれば、その問いは権限問題として登場してくる。まず福音主義教会の新秩序は、何よりも教会の任務となる筈である。しかし、教会の如何なる機関がこの新秩序構築を担うのであろうか。勿論、これを教皇や司教に任せればカトリックに逆戻りしてしまう。ルターの出した答えは、君主及び市参事会 (Magistrate) による教会の再建である。即ち、君主及び市参事会という既存の後援権力を用いるというのだ。世俗権力の協力なくして、教会関係の新秩序構築は成功しない、と⁽²⁵⁾。

ツヴィングリとカルヴァンもルターと同様の結論を採用するという。つまりツヴィングリは、教会秩序を構成し直すには、腐敗し切った教会権力でなく、キリストの都市による改革が必要であると論ずる。その意味で、教会と世俗権力は結合し、教会法は国家教会法となる。故に、教会は国家に服従し、教会懲戒と官憲懲戒の違いがなくなる⁽²⁶⁾。カルヴァンの説でも、教会権力と国家権力の間に強い繋がりがあがる。確かに彼は、世俗役所の管轄と霊的機関の管轄を区別して、教会は後者の管轄、即ち教会固有の長老的秩序の問題であると強調はする。けれども彼が、その教会権力を司法権力 (jurisdictio) と懲戒権力 (disciplina) とに区分けして、前者は良心を拘束せず、後者もその強制は官憲的措置に委ねられる、こう述べるとき、既に教会権力は国家権力と接合しているのである。カルヴァンによれば、官憲=国家は教会の主要メンバー (praeipua membra Ecclesiae) であるから、教会懲罰が国家的措置により執行されて構わないと指摘するのだが、更には、教会法が本当は、信仰共同体としての教会の霊的法なのか、可視的教会としての国家的な措置なのか、実は不明確であるものの、結局はこの彼も、宗教改革の是非を国家権力の是非で測定するのだ⁽²⁷⁾。

この教会理解を前提にして領邦君主の教会支配が確立するのである。つまり、元々中世後期には、君主はその後援的支配から当該領域の教会制

度へ介入権限を導出するようになっていたというのであるが、宗教改革により、この権限が、高権的権能ではなく、右に言及した教会の主要メンバーとしての君主の任務から正当化されるのである。この、ただ騒乱のみならず、異端や瀆神までも世俗的な強制手段を投入して抑圧する権力、即ち宗教事項 (*cura religionis*) にはアウグスブルク宗教和議、ヴェストファリア条約で、絶対主義的な支配権能として、例えば、「領土の宗教は領地の宗教」(*cuius regio, eius religio*) のように、世俗化されるのだ⁽²⁸⁾。結局、この教会の支配権が中立化され脱宗派化されるというのなら、教会を規律する法それ自体を、君主が定立するということになる。つまり福音主義では、教会法は国家法、教会秩序は領邦秩序である。従って、本来の意味での純粹の福音主義教会法など存在しないのだ⁽²⁹⁾。だが、だとしたら福音主義教会法を論ずる意味などないではないか。福音主義教会法が存在しうるかにつき語る意味などないではないか。けれどもそうではない。その議論は20世紀になりようやく始まる⁽³⁰⁾。

それは、福音教会法が法実証主義の支配を長らく受けるからである。即ちホネッカーによると、実証主義教会法学が誕生した原因として、福音主義神学が倫理、中でも法をその地平の外に置いたことがある。個別的諸規律にバラバラに散在したラント教会立法を収集すること、散逸した法律素材を選別することが、当時の教会法学の任務となる。それ故、基礎問題に関心はなく、実践思考が当時の特徴なのである。更には、19世紀の歴史学派の影響も大きい、とホネッカーは言う。この潮流では、福音主義教会の元々の資料、告白文書や16世紀の教会秩序が重視されるのである。例えば、アイヒホルン (Karl Friedrich Eichhorn) (1871～1854)、リヒター (Ämilius Ludwig Richter) (1808～1864年)、ヒンシウス (Paul Hinschius) (1835～1898年)、ドーヴェ (Richard Dove) (1837～1911年) たち⁽³¹⁾。この関連では、現在も進行し、しかも嘗てコメントも参加していた、福音主義教会法研究、即ち現在22巻を誇る『16世紀の教会秩序』編纂で著名な、エアランゲンのエミー

ル・ゼーリング (Emil Sehling) (1860～1928年) もいる。こうした伝統の中では、なゼルターが拒否した教会法を福音主義で議論するのか、と問い直されることがない。

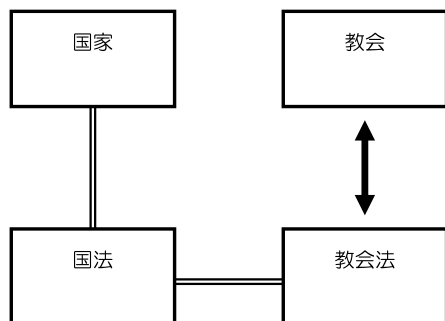
2. ゴーム定式の論争性

(1) ゴームの教会法命題

では、肝心の福音主義教会法の神学的定礎を如何にして遂行するか。さて、このアポリアを提示したのはルドルフ・ゴーム (Rudolf Sohm) (1841～1917年) の『教会法』全2巻 (1892, 1923年) である。「教会法は、教会の本質と矛盾する」、「教会の本質は靈的であり、法の本質は世俗的である」、「教会法の教会はイエス・キリストの教会ではない」、「教会の靈的本質は、あらゆる教会法秩序を排除する」、「教会法の形成に至れば、それは教会の本質に矛盾する」。教会と法、教会と教会法のこの矛盾を、ゴーム定式と呼んでみよう。この定式を記す彼の『教会法』第1巻が上梓された1892年とは、カトリック文化闘争が終結した (1878年) 十数年後のことである。ところが、当時まだ国家教会監督制を採る福音主義教会の体制では、福音主義法学者たちは、国家の側、即ちビスマルクの側に賛同する。教会の法的問題は国家の教会高権、国家管轄の下にあるというのだ。しかし当時ライプツィヒ大学のゴームには、福音主義の自覚がある。19世紀当時の法実証主義的な法の捉え方と、彼自身の人格による信仰と教会の考え方、この両者の深刻な矛盾が彼を捉えたのである⁽³²⁾。

尤も、ホネッカーの見るところ、このゴーム定式は些か複雑である。実証主義的な法理解と福音主義的教会理解との単なる対立ではない。そもそもゴームは、歴史学派サヴィニーの影響を強く受けた人物で、理性的な法でなく歴史な法を重んじるのであり、その彼が強調する教会とは、原始キリスト教会であり、ルターの改革教会なのである。ゴームは言う。原始教会とは、法を持たないカリスマ的教会である。即ち、キリスト者の集まり、純粹に靈による組織、宗教的人格への、端的にはカリスマへの自発的な服従、これこそが教会

図2 ゴームの教会法理解



ゾームの理解は、福音主義の信仰からすれば、教会本質は愛の義務による共同体に在るのであり、その意味で、国法理解と同様に法の強制性に着目する実証主義的な法理解は、本来的な教会の本質と矛盾する。これは、国家から教会を抑圧する為でなく、教会を国家から守る為の議論でもある。

の本質である。従って、教会を纏め上げるのは、愛の義務であって法的義務でなく、教会を作り上げるのは、内面的組織であっても法的な組織ではない。カリスマと言えば、そこには任意、恣意が支配するかも知れないが、しかし新約聖書には、形式的、団体法的な法秩序は存在しないのだ⁽³³⁾。けれども、だとしても、当時の通説的な実証主義的な法概念からは、法の形式妥当性と執行可能性を志向する教会法概念が要るのであり、霊の組織や愛の義務に依拠する教会法概念は適切ではないのである、このようなゾーム定式固有の問題意識が必然的に発生する筈である。【図2参照】

だがしかし、この実証主義な教会法概念をゾームが選ぶ筈がない。何故なら、教会を完全な社会と把握し、故に教会法を本来的な法と認識する、従って教会の本質と法の本質との間に矛盾を発見しない、そのようなカノン法、カトリック教会法の説を拒否するからである⁽³⁴⁾。つまり、該原始キリスト教の理想は第一クレメンス書により墮落し、これが弁証する長老派の職務の体制によりカトリシズムが開始する。教会の法秩序を求めるのは、神への信仰が揺らいでいるからである⁽³⁵⁾。尤も興味深いことに、ホネッカーがゾーム説に発展を見出している。つまり、元々の彼は、告白に根ざした教会法を支持していた筈だが、『教会法』

第1巻(1892年)の彼は、上の如く法を持たぬ原始教団への回帰を、即ち教会法自体への反対を表明する(第二段階)。「世俗法と霊的法」(1914年)では、信仰本質をその内面性に見て、教会法を内面性の妨害者として批判するに至る(第三段階)。しかし「古カトリック教会法とグラチアヌス勅令」(18年)又は『教会法』第2巻(23年)は別の思考を提示する。即ち中世迄は、教会法は聖餐の法、神学の法であったと言うのである(第四段階)⁽³⁶⁾。

興味深いことに、教会本質と法本質の不一致を論ずるゾーム定式は、20世紀の福音主義教会法の議論を大いに刺激したとホネッカーは語るのだが、その刺激は、右の発展段階に併せて様々だというのだ。即ち、告白に基づいて教会は法的団体として基礎づけられたと語る第一段階の課題は、マウラー(Hartmut Maurer)(1900～82年)が継いだといい、カリスマ的な原始キリスト教を理想する第二段階のゾームの思考は、ケーゼマン(Ernst Käsemann)(1906～98年)の同様の教会法学説の中で復活し、意識の内面性だけに教会を固定して、教説と告白の自由を要求する立場の中に、正しく信仰の内面性を重んじる第三段階の思考があり、そして、中世前期へと遡って、教会法を聖餐法、叙階法、職務法と把握する第四段階の説は、ドムボワ(Hans Dombois)(1907～97年)が受ける⁽³⁷⁾。要するに、ゾームの遺産は、教会法の多様な考え方に引き継がれて、それ故に、福音主義教会法が持つアポリアを照らし出しているのだ。「教会法は、教会の本質に矛盾する」と、唯一言で語られてしまうテーゼは、法学実証主義と福音主義神学の単なる矛盾のテーゼだと考えてはならぬ、とホネッカーは何度も反復して強調する訳である。

(2) ゴーム命題の歴史性

とはいえ、ゾーム教会法学の、背景を無視した単純な把握を戒めるホネッカーであっても、そのゾームをそのまま承する訳ではない。体系的視座と歴史的視座から整理した上でこれを批判的に吟味する。一つめに、体系的観点からゾームの教会了解と法了解を検討するが、一方で、教会は不可視であるとされ、あらゆる法から切り離され

て、それ故、ゾーム教会概念は完全に靈化、精神化されていると指摘し、他方で、法は外的な共同体、国家という強制共同体に関連づけられ、故に、ゾームの法概念は形式化、実証主義化されていると論及する。その結果、靈的教会という教会定義と強制規則という法の定義とが、教会と法は一致しないという、先のゾーム定式を生み出すのである⁽³⁸⁾。興味深いことに、ゾーム定式はこの矛盾を孕んだ図式であるが故に、後の教会闘争において、ナチスと反ナチスに援用されるのだと言う。ドイツのキリスト者は実証主義的法理解で国家の教会介入を肯定し、告白教会は教会法の内面性を根拠にナチス介入を否定するのである。ホネッカーによると、この種の逸話が生まれるのも、ゾームの中に、教会と法との一致不能性のアポリアが内在しているからなのである⁽³⁹⁾。

もう一つは、ゾーム福音主義教会法を歴史から検討する観点である。これは即ち、彼が依拠した原始キリスト教会の理解の問いであるが、結社の共同体原理は原始教会になかったと言い切るゾームに対して、神学者アドルフ・フォン・ハルナック(Adolf von Harnack)(1851～1930年)は、そこには既に靈的權威のみならず組織原理が存在したのだ、と言う。但し彼の言う組織原理とは、結社法的・組織化的秩序原理ではない。この種の原理は、行政官僚や業務・経理担当がいて初めて成立つのであって、寧ろ原始教会にあるのは家族的家産的な秩序形式である。しかし、この秩序原理がある限りで唯のカリスマを超えているのだ⁽⁴⁰⁾。ホネッカーの指摘では、後世の神学者ルドルフ・ブルトマン(Rudolf Bultmann)(1884～1976)により、原始教会をハルナックは歴史的现象として、ゾームは教会論の教団としてそれぞれ検討しているから矛盾なしとしているようであるが⁽⁴¹⁾、だとすれば、歴史法学の伝統に根ざして、体系的な視点のみならず歴史的な視点からも、更にルター神学だけでなく原始キリスト教団からも、神学的教会が法的秩序を持たないことを論証しようとしたゾームは、ハルナックの指摘で真偽不明に追い込まれることになる。

所詮、原始教団の史的検討には我々の資料は少

なすぎるのであるが、根本には、神学の立場からホネッカーはゾームを批判するのである。曰く、そもそもゾームの言う、靈は内面性であるという主張自体が、新約聖書になく、従って靈と法の絶対矛盾なるものは存立しえない。そうではなく、神の靈は神の力として外的に己を闡明するのである。キリストの靈はカリスマに作用し、靈はキリストの支配を明示する。即ち「二三人わが名によりて集る所には、我もその中に在るなり」(マタイ18章20節)。原始教団は全くの没法的な空間ではない。使徒行伝自体が、職務法、管理法、紀律法の諸端緒となるのである⁽⁴²⁾。加え、そもそもゾームの言う、教会は不可視であるとの論述自体が、ルター神学にもなく、故に教会と法の対立なるものも成立しえない。原始教会からカトリシズムの移行と同様、宗教改革から領邦君主の教会統治や役員会憲法の形成を、福音主義の墮落とゾームは見るが、本当はルターは、世俗官憲を「緊急司祭」として承認するのである⁽⁴³⁾。原始教会が純内的なものでなく、ルター教会が不可視のものでないとすれば、神学的教会法を否定するゾーム説は瓦解する筈であろう。

要するに、一方で、神の法から教会法を直接語るカトリック教会法、他方で、世俗法から教会を直接統べる国家教会監督制、この両者を批判する為の19世紀固有の教会法学、これこそがゾームテーゼの正体に他ならぬと、ホネッカーはいみじくも鋭く指摘するのである。とはいえ、そうであっても、その19世紀固有の法実証主義の支配、同じく19世紀固有の自由主義神学の興隆、この狭間から誕生したゾームと対決することこそ、20世紀福音主義教会法の課題となる⁽⁴⁴⁾。これに最初に着手するは、法観念論の旗手カウフマンの弟子にして、精神科学的方法家スメントの盟友の、そしてシュライエルマッハー論でデビューした、ギュンター・ホルシュタイン(Günther Holstein)(1892～1931年)、特に『福音主義教会法の諸基礎』(1928年)である。彼は、靈的教会又は本質教会と、歴史的社会現象としての法的教会、この両者を対抗させてはいるが、けれどもこの二重教会概念の合一の道を提示することができなかった

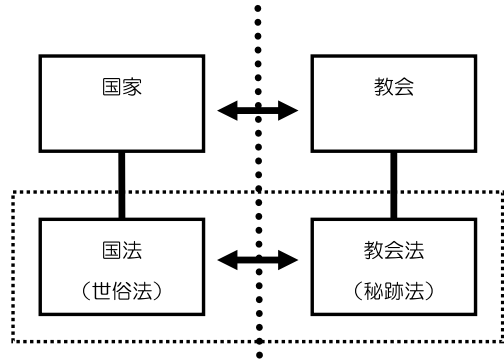
と、ホネッカーは評価している。結局、ホルシュタインによる、教会法の神学的定礎と法学的定礎の総合は、アポリアのまま、未解決のままに終わったというのである⁽⁴⁵⁾。

(3) 第二次大戦後法神学

この難問克服の試みに本格的に取り組むのは、大戦後の法神学である。つまり、ナチイデオロギーによる全体国家の教会介入と闘い通した、即ち教会闘争を戦い抜いた法神学の様々なアプローチのことである。法として定立された規範だけが法として妥当するという法実証主義、これに抗して、教会法をただ神学により基礎づけるというのである。つまり、当時の教会法学者、例えば先のゾームの他に、ベルリンのヴィルヘルム・カール(Wilhelm Kahl)(1849～1932年)、同じウルリヒ・シュトゥッツ(Ulrich Stutz)(1868～1938年)、ゲッティンゲンのパウル・シェーン(Paul Schoen)(1867～1941年)ら、即ち法実証主義者に対して⁽⁴⁶⁾、新傾向の教会法学者として、ドムボワとヘッケルを挙げるのである。勿論、ホネッカーが紹介するこの二人の他に、実証主義教会法学の克服に努力した様々な福音主義教会法学の論者が存在している。既述のエリク・ヴォルフの他に、エアランゲン＝ニュルンベルクのハンス・リーアマン(Hans Liermann)(1893～1976年)、テュービンゲンのヴァルター・シェーンフェルト(Walther Schönfeld)(1888～1958年)、更にはザールラントのハンス・ヴェールハーン(Hans Wehrhahn)(1910～1986年)⁽⁴⁷⁾。

では、ホネッカーが、法神学(Rechtstheologie)の主唱者として特出しで挙げる二人がゾームのテーゼに如何に対応すると彼は言うのであろうか。つまり、神学よりの法学の立場から基礎づけを試みるのが、ドムボワであり、法学よりの神学の立場から基礎づけを試みるのが、ヘッケルである。第一に、スメントの下で博士となったハンス・ドムボワ(Hans Dombois)(1907～97年)であるが、その大著『恩寵の法』全3巻で著名なこの教会法研究者は、神学を法学上の概念で解釈しようとしたというのだ。教会で生起することの法の次

図3 ドムボワの教会法理解

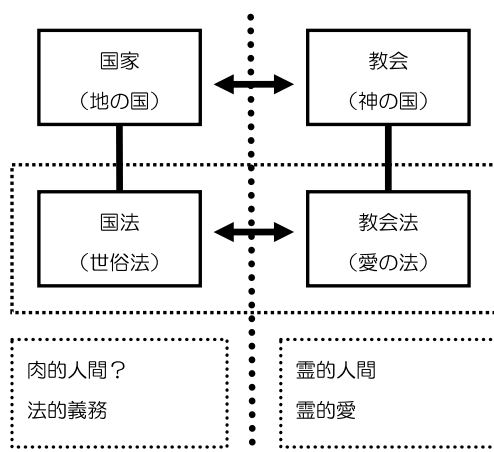


ドムボワの理解では、法学上の概念が援用されるとはいえ、教会組織法や国家教会法など世俗法と比較可能な次元ではなく、教会の靈的行為という教会固有の領域が議論の中心となる。その意味で、世俗法と教会法とが全く別の特徴を持つものとして把握される可能性がある。

元での追思考が、教会法の任務である。尤も、その結果、教会の靈的行為、例えば赦免、叙階、秘蹟、洗礼、聖餐などが、教会法の中心を占める。教会法とは秘蹟法(sakramentales Recht)なのである。法実務より神学論に彼は注目するが、特にグラティアヌス法典前で、この11世紀以降、カトリックも、そしてプロテスタントも含めて、それ迄の秘蹟による法、「恩寵の法(Recht der Gnade)」の墮落した形なのだ、という。ドムボワの論述は体系的構造性に欠けてはいるものの、全教会法の根源と始源に神学を据え置く彼のアプローチは、諸教会法の改革を、エキュメニズム教会法、キリスト教共通の教会法を求めるのである⁽⁴⁸⁾。【図3参照】

ホネッカーが列举する、ゾーム定式克服者の二人目は、ヨハネス・ヘッケル(Johannes Heckel)(1889～1863年)である。33歳の些か遅咲きでベルリンの法実証主義者シュトゥッツの下で学位を取得した彼だが、その彼も、同地にいたスメントと当時から密接な関係を持った筈だ。ホネッカーは言う。彼の意図は、反法律家ルターの反駁にある、と。即ち、ルター神学に、その歴史的、生成的な展開を少々犠牲にして、法学的体系化を施そうというのである。その中心は二王国論にある。これまでの神学者は、神は地上国では世俗秩序を

図4 ヘッケルの教会法理解



ヘッケルでの理解では、教会法を愛の法と把握することにより、教会と教会法の矛盾関係は解消されるが、しかし今度は、国法と教会法との間に矛盾が生じることになる。つまり、教会概念の二重性が解消されることにより、法概念の二重性という新たな問題が生ずることになる。

通じ創造者として、神の国では福音の言葉を通じ救済者として、振舞うと述べるのだが、ヘッケルは、この機能的解釈に抗して、人格的解釈を提示するのだ。つまり、地上国は、非信仰者が属するから地上国であり、神の国は、真の信仰者が属するから神の国なのである。二王国の住民は異なる⁽⁴⁹⁾。そして、この二王国理解からヘッケルは教会法を組立てるのである。真の信仰者が集う霊的共同体＝真の教会の法のみ教会法なのであり、故にこの真の教会法では、命令や強制ではなく、兄弟愛、霊的愛が支配し、霊的人間 (homo spiritualis) が君臨する。即ち、教会法とは愛の法 (Lex Charitatis) なのである⁽⁵⁰⁾。【図4参照】

尤も、右のヘッケルの見解へは、ホネッカーは厳しく批判している。即ち愛の法という定式自体が既に、ルターが法律と福音とを分けて、福音から捻り出された愛の法律——福音の法律化を鋭く戒めている。ホネッカーの理解では、ヘッケルの力点もゾーム定式の克服である。教会を霊的なもの、教会法を霊的なものと把握し直すことで、彼はゾームによる本質教会と法的教会の二元論を克服しようというのだ。だがホネッカー曰く、第一に、戒律法など多くの教会法実務の中でヘッケル

の愛の法は実行不能であること、第二に、教会法を一元化した為、霊的人間が執行する愛の法は世俗法と別物になること、即ち教会法の一元化が法概念の二重化を齎すこと、これを指摘する⁽⁵¹⁾。結局ホネッカーの評価では、戦後法神学はゾームを超越していない。その上、1960年代以降、右のような基礎問題は問われなくなる。上の失敗は、聖書だけ、ルターだけ、汎キリスト教会法だけを見て、教会法をその歴史的伝承の中で見ぬことに原因あり、と彼は言うが、今では、教会法上の決定や措置の神学的正統化の問いを問わないで、唯プラグマティックな論拠や論証に人々は満足したままなのである⁽⁵²⁾。

3. 福音主義教会法略史

(1) カトリック教会成立

ならば、歴史的伝承の中で教会と見るとは一体どういうことなのか。ホネッカーの説では、そもそも伝統とは、一方で所与の事実であり、他方で伝承の過程である。即ち、事実と過程という二つの観点だが、教会法について言えば、内容的伝承と伝承の主体ということである。つまり第一の内容的伝承とは、教会法源、即ち法資料 (Rechtssammlungen) のことであり、第二の伝承の主体とは、その教会法を創造し解釈し適用する諸権威、即ち法定立審級のことであり。特に後者については、法資料自体が、教会立法者の法定立活動の成果であり、教会の実務や信徒の生活も教会憲法による制御の帰結であり、それ故、内容的伝承を扱う際は必然的にその伝承の過程や主体を論ずることが要求されるのである⁽⁵³⁾。尤も、伝承内容と伝承主体の歴史の全てを論じることはできぬから、幾つかの根本的な観点、区別のみに関及するとホネッカーは述べる。第一が、神の法 (ius divinum) と人の法 (ius humanum) の区別。特に、福音主義とカトリックとを区別する場合、神の法をどう理解するか、という視座が重要である。第二が、慣習法 (Gewohnheitsrecht) と法律法 (gesetzes Recht) の区別。ここでホネッカーが目指すのが、定立された法、法典となった法という意味での、法律法の方である⁽⁵⁴⁾。

さて、ホネッカーが右での教会憲法には二義があり、一つが狭義の教会憲法、つまり教会機構の組織を構築する組織法律のことであり、もう一つが広義の教会憲法、つまり教会全体の基礎を取纏めた基本秩序のことであるが、このうち彼が議論するのは前者の概念である⁽⁵⁵⁾。そこで、その教会秩序であるが、その出発点は新約聖書に存在する。端的には、長老 (Presbyter) や監督 (Episkopen) などの諸職務が創られ、教団の規律が始まる。2 世紀から、教会会議 (Synoden) が法的規律を取決めて、規準 (Kanones) (決定 (Beschlüsse) や規則 Regeln)、教令 (Dekretale) (教皇の回答 (Erlassen)) が集められ、4 世紀になると法規集が作られて、これがやがて、使徒の諸憲法が偽名文書の中に纏められるのである。そして、これが纏められるということは、その前提として、伝統の継続と拡大に配慮する司教職務、職務秩序がもう既に存在していた、即ち集権的で制度的な教会体制が存在していた、ということである。この下で、公会議による諸決定の確定や収集が、そしてキリスト教公認後の帝国教会 (Reichskirche) の、皇帝による決定や立法迄もが、教会法となる。結局こうした法規集の累積が、今日でも東方教会、即ちビザンチン教会やギリシャ教会の系譜で、教会法の基礎となっているのである⁽⁵⁶⁾。

ところで、この中世の教会の特徴といえ、それは教会改革にある。即ち、古代ローマ帝国末期

以降、教会法秩序と法秩序一般の間には、ゲルマンの思考の影響を受けて、密接な交錯関係があったのであり、この絡み合いを解消する方向で教会法が援用されるというのである。一つには、教会を所有される封土の一部と把握する私有教会制度が、一つには、司教ら聖職者を世俗支配に組み込むフランク王国体制が、教会の世俗世界への依存、教会秩序の世俗化を引起こすというのだ⁽⁵⁷⁾。ここに、皇帝からの教皇の独立、加えて教皇の優位が要請されるが、いわゆるグレゴリウス改革により「法の革命 (eine Revolution des Rechts)」が進行していく訳だ。つまり、教皇の独立又は優位を弁証する地域の法資料が収集される。ディオニュシウス・エクシグウスが編纂したディオニュシウス文書、偽イシドルス教令集などがその例だが、嘗て皇帝がローマ支配権を教皇に移譲したという「コンスタンティヌス寄進状」を含むこれは、カロリング朝による教会の世俗化に抗議する為の法文書なのである。ホネッカー曰くこの時代、独立し優位する教皇権力を構築するべく、教会法は、従来にはない新たなアクセントを獲得していくのである⁽⁵⁸⁾。

以上の教会法の発展の中、カノン法 (Canonistik) なる学問領域が形成されてくる。元々このカノン法とは、規準、即ち法的問題に関連する公会議決定から派生した言葉であるが、この体系化が図られるようになる訳だ。特にこのカノン法の基礎と

表 1 カノン法大全 (1580 年公認) Corpus Iuris Canonici グレゴリウス 13 世

1	グラティアヌス教令集 (1140) Decretum Gratiani	グラティアヌスによる私的編集
2	リベル・エクストラ (1234 年公布) Liber Extra	グリゴリウス 9 世による公的編集 ベニャフォルテのライムンドゥス 13 世紀以降の教令の収集
3	第 6 書 (1298 年公布) Liber Sextus	ボニファティウス 8 世による公的編纂 グイレルムス、ベレインガリウス、リカドゥス
4	クレメンチス集 (1317 年公布) Clementinae	クレメンチス 5 世による公的編纂
5	ヨハネ 22 世追加教皇令集 Extravagantes Johannis Papae XXII	私的編纂
6	普通追加教皇令集 Extravagantes Communes	私的編纂 1261 年から 1484 年まで

なるのが、1140年頃にポローニヤのヨハネス・グラティアヌスが教皇法、諸教令、公会議諸決定など、当時の現行教会法を収集して整序したグラティアヌス教令集である。これは法源集にして教科書であり、「矛盾教会法令調和集」というその正式名からして、体系化という方法を選択しているのであった⁽⁵⁹⁾。このグラティアヌス教令集こそがカノン法大全を構成するのであり、即ち、(グレゴリウス9世の)リベル・エクストラ(1234年)、(ボニファティウス8世の)第6書(1298年)、(クレメンス5世の)クレメンス集(1314)年、ヨハネ22世追加教皇令集(1325年)、(シャピイスの)普通追加教皇令集(1500年と1502年)——この合計6つが、カノン法大全を編成している。そしてホネッカーも当然指摘することだが、このカノン法大全こそカノン法法典の編集と発効まで、カトリック教会の法典なのである⁽⁶⁰⁾。【表1参照】

(2) 宗教改革後の教会法

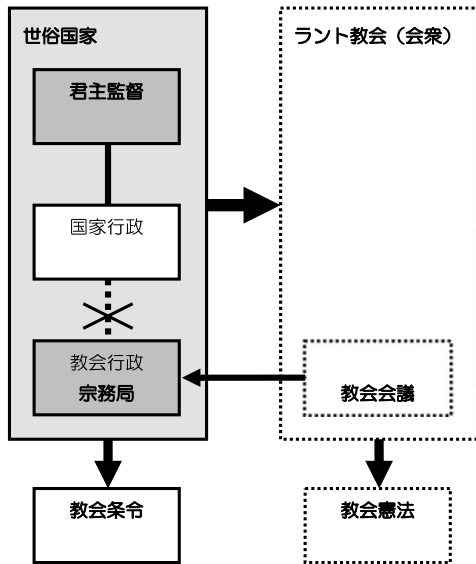
尤もこのカノン法大全は、1917年及び83年のカノン法法典の制定迄、教会法の重要部分を占めはするが⁽⁶¹⁾、だがそれは原則としてカトリックでの議論であり、我々の福音主義における論題ではない。即ちこれは、教皇が普遍的立法者である教会憲法という前提を持ち、それ故、そのような集権的構造と無縁の福音主義教会法においては、上カノン法の伝統、即ち教令の伝統との断絶が必然となるのである。つまり僧侶と俗人の根本的断絶も、神の法を直接援用する教会法の定礎も、信仰と神聖の裁判化と法化も、福音主義に反するのである。信仰を確保し保護することこそが、教会法の真の任務ではないのか。福音主義教会法の神学的諸前提を今こそ省察すべきではないのか。宗教改革の成果に基づく教会法の革命(Revolution des Kirchenrechts)を断行すべきではないのか。ホネッカーに言う、カトリックと異なり福音主義教会法においては、そもそも法源が何であるかにつき全き明晰性は存在せず、福音主義教会法をどう形象化するかにつき確たる構想も存在しないのである⁽⁶²⁾。我々は、教会法と言えはすぐ中世カノン法のことを議論したが、福音主義教会

法では、寧ろカノン法の放棄から出せねばならない。

端的には、福音主義教会法の選択は、司教による教会改革でなくて、世俗官憲、つまり領邦君主の教会条令の制定による教会改革にある。ルターでは、領邦君主や都市参事会が「緊急司教(Notbischof)」となる訳である。例えば、アウグスブルク宗教和議(1555年)では、領邦君主に、帝国での教会統一の達成迄「教会改革の権利」が付与されるとされ、ヴェストファリア条約(1648年)では、右の宗教和議の効力が、ルター派以外、即ちカルヴァン派にも拡張されるとされたのである⁽⁶³⁾。兎も角、領邦教会秩序につき世俗官憲が管轄することになる、即ち、領邦君主が領邦司教として教会法定立の権限を掌握することになる。その象徴が、これら指令集が教会秩序／条令(Kirchenordnung)と呼ばれることである。条令とは、現在でも民事訴訟法(Zivilprozessordnung)、刑事訴訟法(Strafprozessordnung)などで現れる概念だが、つまり、ラント条令、裁判所条令、警察条令など、国家＝官憲的な指令により効力を発する、16世紀の一般的な立法形式なのである。これが、礼拝条令、典礼次第、風俗紀律、牧師任命手続など、その規律の靈的性質にも拘らず、教会条令と呼ばれたというのだ。プロイセン一般ラント法上の教会規律(1794年)もその一環である⁽⁶⁴⁾。

ホネッカーは、教会法管轄権の世俗官憲への移譲を正統化する根拠、恐らく端的には、国家教会監督制の根拠として、三つの説を挙げる。第一が、監督主義(Episkopalismus)又は監督理論(Episkopaltheorie)である。これによると、カトリックでは司教が持つ、上管轄を含む諸権利が領邦君主に移譲された、と。第二が、領域主義(Territorialismus)である。つまり最高権力、即ち主権は領邦君主に元々属するのだから、教会制度の監督と管理も同様である筈だ、と。尤も、官憲的に教会法を構成するこの両理論では、教団や神学者が国家教会監督制に共同参加する余地が存在せぬことになってしまう⁽⁶⁵⁾。そこで第三に登場するのが、一致主義(Kollegialismus)又は一致理論(Kollegialtheorie)なのだ、という。この説では、

図5 世俗国家と教会教団、宗務局と教会会議の関係 (1)



19世紀では、教会行政が徐々に国家行政から独立していき、遂に民主革命により、君主主権に基づく教会行政それ自体が廃棄されることになる。これと同時に、ラント教会の教会会議が世俗国家の教会行政に発言権を持つようになると同時に、君主とは別に、教会憲法自体を自ら制定するようになる。

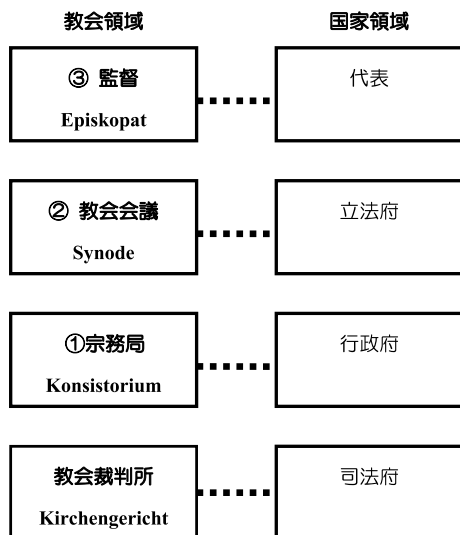
元々キリスト教団は、平等者の一致なのであり、この一致体＝合議体が、法的任務の行使を領邦君主に移譲したのである。だからこそ、この合議体 (Kollegium) に帰属する者達は国家に発言権を持つのだ。この一致主義は、その内容的帰結から推定されるように、契約説と同様、啓蒙時代を決定づける、福音主義教会法の基礎となる筈だが、反面、領邦君主による教会統治を相対化する側面を所持するだろう。実際、19世紀は、国家教会監督制が徐々に緩和される時代である⁽⁶⁶⁾。

この国家教会監督制の衰退と共に、ラント教会の概念が現れてくる。つまり、第一に、神聖ローマ帝国解体とウィーン会議体制を通じて、各ラントの宗派的完結性が破られて、国家教会でないが該ラントの大部分の住民が属するところの教会、即ちラント教会のことである⁽⁶⁷⁾。第二に、ドイツとスイスに特有の全く新規のこの語は、1815年以降の立憲主義や議会主義の運動の影響を引き受けて、国家内部の教会統治へ国家外部の教会会議が

どう参加するかの問いを提起する。例えば、1835年ライン・ヴェストファーレン教会条令と50年プロイセン福音主義上級教会評議会。前者は、非プロテスタントの君主下で長老と教会会議が自律的に教会を嚮導する伝統を継ぐもの、後者は、国家官庁に組込まれない自律した教会官庁の設立、である⁽⁶⁸⁾。このラント教会の自律化の動きを論証する神学も登場するのである。例えば、シュライエルマッハーは、教会を超人格的な独自の共同体と位置づけ、教会の長老憲法 (Presbyterialverfassung) を監督憲法 (Konsistorialverfassung) や司教憲法 (Bischöfliche Verfassung) などに優先させ、ルター告白主義 (Confessionalismus) は、教会を職務と告白で構成されるものと位置づけ、ルターの告白を福音主義教会の憲法的基礎として思料するのである⁽⁶⁹⁾。

尤もホネッカーのこの簡潔な叙述では、この19世紀は分かり難い。彼自身の叙述を用いて、国家教会監督制の衰退を補足説明してみる。彼の理解では、福音主義の教会憲法は、三部分から成る混合である。第一が宗務局的部分、第二が教会会議的部分、第三が監督的部分で、その第一の宗務局 (Konsistorium) とは16世紀以来、宗教事項を取扱う領邦君主の中央官庁、執行官庁であり、これが上から下へと命令するのである。先に述べた、19世紀の二つの事件は、教会行政自律化の例である⁽⁷⁰⁾。第二の教会会議 (Synode) とは、この宗務局と競合する教会機関のことである。元々の教会会議は、使徒時代から公会議として存在していたものの、福音主義が教皇の公会議招集権を拒否して以来、放棄されていたが、19世紀に政治的立憲主義の興隆と共に、領邦の教会嚮導へ会衆や信徒の参加権が復権して、教会会議が教会議会 (Kirchenparlament) として再来してくる。ルター派では、教会会議でなく教会職務に法的権限が認められるが、だが改革派では長老による選挙と委任により教会会議が設けられる。この改革派の観点は、個別会衆の自律を優先し、下位の審級が行動できないとき初めて上位が行動するという、補充性原理も採用する⁽⁷¹⁾。【図6参照】

図6 教誨機構と国家機構の対応関係

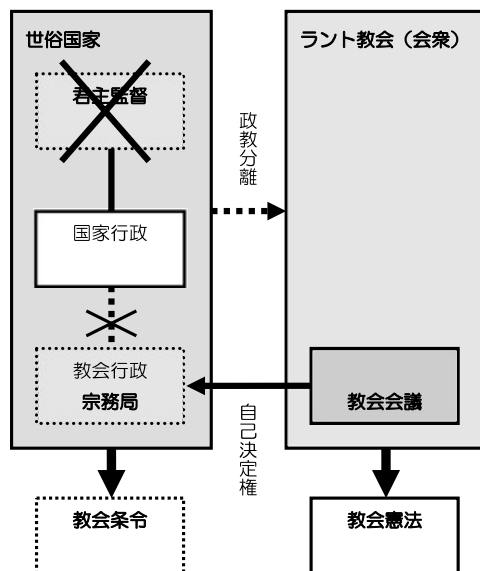


19世紀には、国家と教会の分離と、立憲主義の確立とが、同時進行するという事情もあり、三権分立に対応する形で、宗務局、教会会議、監督（更に教会裁判所）の機能分化が確立する。それは同時に、教会会議による教会法律、宗務局による教会命令といった、教会法の法源論の確立、教会法の段階構造の確立を促すことにもなる。

(3) バルメン宣言の時代

右の国家教会制の衰退、ラント教会の勃興を確定は、1918年の革命が確定する。領邦君主の教会統治が自律的なラント教会となる。即ち、一つにラント教会は、民主革命による領邦司教＝領邦君主の退場により、今や国家機構内部の宗務局と教会固有の教会会議との二つの要素を併せ持つ教会憲法（Kirchenverfassung）を自分自身で議決できるようになる⁽⁷²⁾。即ち領邦君主の教会統治が終焉を迎え、これを受け「国家教会」を禁止するワイマール憲法137条が制定され、正しくラント教会の教会会議が、念願の自己決定権を最終的に獲得するようになるのだ。憲法制定、法律制定、予算決定、司教たち教会指導部の選挙などが、この教会会議の任務となる。ホネッカーの理解では、この背後には世俗国家が君主制から民主制へと生まれ変わったことの影響がある。つまり、権力分立原理や議会選挙制度が教会の模範となるのである。その結果この時代のラント教会では、教会会

図7 世俗国家と教会教団、宗務局と教会会議の関係（2）



19世紀では、教会行政が徐々に国家行政から独立していき、遂に民主革命により、君主主権に基づく教会行政それ自体が廃棄されることになる。これと同時に、ラント教会の教会会議が世俗国家の教会行政に発言権を持つようになると同時に、君主とは別に、教会憲法自体を自ら制定するようになる。

議を構成するの当たり、直接選挙か間接選挙か（ラインラント及びヴェストファーレン）で実施される。尤もこれは副作用も引入れる。神学的傾向のみならず政治的傾向により教会会議内に会派が形成されるようになるからだ⁽⁷³⁾。【図7参照】

もう一つにラント教会は相互に、全ドイツを束ねる教会組織として、統一的でないが連邦的な、ドイツ福音主義教会を設置するのである⁽⁷⁴⁾。即ちそれは、19世紀以来、ドイツプロテスタンティズムを束ねる、包括組織を求める悲願の成就、ドイツ福音主義教会連合（Deutscher Evangelischer Kirchenbund）のことだが、22年創立のこの組織は、今のドイツ福音主義教会の前身でもある。とはいえ、その基礎は、法的地位を漸く得たラント教会なのであり、且つその基盤は、その地位を論証する実証主義教会法学なのである。この点、この実証主義を強烈に批判するスメントの指摘が興味深い。この実証主義教会法学は、教会を公法団体と位置づけることにより、本当は聖書や告白に

基づき教会本質を理解しなければならぬものの、神学抜きで法的社団という単なる法的概念が本質的である思い込み、それ故にナチスの教会均制化を付け込まれる素地を作ってしまうが、しかし考えようによっては、19世紀福音主義神学が放置していた倫理や法の問いは、この19世実証主義法学なくしては論議されず、しかもその形式概念なくして、革命で世俗国家から独立を果たしたばかりラント教会は、堅固な外皮なく、保護されぬままだったろう⁽⁷⁵⁾。

けれどもナチ政権樹立と共に、福音主義ラント諸教会を均制化する、ライヒ司教ルドヴィヒ・ミュラー (Ludwig Müller) (1883~1945年) 率いるライヒ教会が、福音主義の官憲的伝統を利用して、現れるのである。その神学顧問のヒルシュ (1888~1972年) の言を援用して、ホネッカーは、このナチス的な教会の論理を説明している、つまり、「ライヒ教会は教会的理念ではない。それは、教会的生活の政治的必然なのである。教会はその憲法を国家に適合させねばならない」⁽⁷⁶⁾。そして、ナチス指導者原理に染められたドイツ的キリスト者 (Deutsche Christen) により、教会会議の直接選挙を媒介に、各地のラント教会が占拠されていく⁽⁷⁷⁾。尤も、ナチス教会政策は一環したのではなく、ライヒ教会による教会の均制化 (Gleichschaltung) もあれば、キリスト教や教会それ自体への弾圧もある。教会の公法的地位の剥奪、教会の財政的秩序の破壊、私法団体への教会の格下により、教会「新」秩序の構築が企てられるのであるが、ホネッカーの診断では、教会が自己決定できる内面事項と、国家が介入を許される外面事項とが切離したことに諸悪の根源があるのだ。カトリックが文化闘争で経験した事態が、福音主義へと漸く訪れる⁽⁷⁸⁾。

つまり、領邦君主の支配から漸く解放された自律的なラント教会を、今度はナチ的均制化から如何に救出するか、教会闘争 (Kirchenkampf) の時代である。1934年告白教会のバルメン宣言 (Barmener Erklärung) は、次の如く宣言するのである。「世界観と政治を巡って支配的な通念がその時々任意に選択するもの、教会はこれに、

その福音と秩序の形象を、委ねても構わない——この謬見を我々は断固退ける」。福音と秩序は等位にあるのだ。更に、このバルメン宣言は、教会の法的状況に関する宣言でもある。「ドイツ福音主義教会の不可侵の基礎は、聖書の中で示され、宗教改革の告白で新たに閃かされた、イエス・キリストの福音である」。「教会において、外的組織を信仰から切離すことは不可能である」。ラント諸教会のみが告白に適い創立されたのであり、故に告白教会では会衆からの、即ち下方からの教会の編制が目指されるのである。ライヒ教会の如き集権的、階層的な命令権力は、福音主義に反する。宗教改革の告白を守り抜き、言葉の告知の主体たる会衆に抛り立つことこそが、真の意味での教会の統一性を実現することである、と。現在の福音主義教会法を決定づけるものこそ、この宣言なのである⁽⁷⁹⁾。

三 福音主義教会及び法

1 教会の福音主義理解

(1) 教会の可視と不可視

さて、上の如きバルメン宣言の成果からすれば、要するにその命題、「教会において、外的組織を信仰から切離すことは不可能である」からすれば、正に教会の外的組織は信仰から組み立てねばならない。つまり教会法は、教会の福音主義的基本了解から出発すべきである⁽⁸⁰⁾。このことは、冒頭で触れたスメントが、夙に強調するところである。曰く、ナチス合法革命を拒否し、指導者原理と人種原理を峻拒したこのバルメン神学宣言こそ、福音主義教会法学の出発点なのであり、これにより、教会自体という法超越的概念を法秩序へ組み入れつつ、同時に、その教会から派生する諸々の生の外化を、矢張り法秩序へ組み入れるとの、ラント教会検討の二重の困難が生じるというのだ。つまり、一つは、教会を、その実定性でなくその超実定性において、即ち、聖書と信仰という法超越的前提において議論するべきであり、もう一つは、教会の諸々の活動を、その法的形式から一旦切断して、その伝統活動や奉仕活動を、教

会の外化として把握するべきである⁽⁸¹⁾。要するに教会法を、その教会法のまま実証主義的に取扱うのではなく、その教会法の背後の教会から神学的にまず出発するべきなのである。

では教会の本質、核心は、一体奈辺にあるとホネッカーは言うのか。ルターは端的に語る。教会は信ずる者らの共同体、会衆である、と。「門守は彼のために開き、羊はその声をきき、彼は己の羊の名を呼びて牽きいだす」(ヨハネ 10 章 3 節)。門守の声をきく羊ら、と。つまり、聖なるキリスト教会とは、福音が純粹に預言され、聖餐が福音に則り執行される場所の、信ずる者ら全ての集会なのである。言葉と聖餐を通じキリストがアリアリとするところの生起こそが、教会である——これが福音主義の教会理解であるとホネッカーは言う⁽⁸²⁾。そうだとすれば、カトリック教会理解との違いは明瞭となるだろう。どこでも同じ形式の、式典なり伝統なり儀式なりが執行されること、こんなことは人間が始めたことに過ぎず、福音や聖餐と関係がない。従って、教会法も人間が作り出した規律や秩序に過ぎないのであり、だから人の法としての教会法も時と場所で様々でありうるのである。それ故に、教会は建物でも組織でもない。キリスト者の集会であり、精霊が呼び掛け、取り集め、照し出し、聖別するキリスト性である。だからルターは教会を、「曇りある、不明瞭な語 (ein blindes, undeutliches Wort)」と呼ぶのである⁽⁸³⁾。

そして、福音主義はこの教会を、「見えない教会」と名づけている。ローマ＝カトリックなら、教会、即ち教皇制を、イエス・キリスト自ら、即ち神の法が設けた、見える制度、見える組織と呼ぶ筈だが、ルターであれば、信ずる者たちの集会＝教会から出発するであろう。「神の国は汝らの心の中にある」。キリストが首となって、精霊と信者の作用を通じて、教会の四肢にその影響を行使するというのだ。このとき、二つの教会の区別が肝要であるとホネッカーは述べる。つまり、人間において身と魂の区別があるように、即ち魂の側には霊的人間が、身の側には肉の人間がいるように、二つの教会がある。即ち、端的には、魂の霊的教会と身の肉の教会の二つがあるという。ル

ターによると、「人間が信ずるものは、肉的でなく可視でない」。ローマ教会の如き外的教会なら我々は皆これを見ることができると、信仰による聖なる者たちの会衆や集会という意味での、正しい教会なら、誰が聖的であり誰が信仰を持つか、誰も見ることができない⁽⁸⁴⁾。即ちホネッカーは、ルターを引きつつ、真の教会とは、人間が作る可視的な教会でなく、信仰による不可視の教会である、というのだ。

尤も教会は、端的に且つ完全に不可視、見えないという訳ではない。何故なら、教会はその徴表 (Zeichen) から、外面的に、認識できるからである。即ち、同一の教会の現世での存在に気づく為に外面的な手がかりとなるその徴表とは、洗礼 (Taufe) であり、秘蹟 (Sakrament) であり、聖餐 (Abendmahl) であり、福音 (Evangelium) である。ローマがあるから、教皇がいるから、真正の教会があるのではない。教皇に属することが真の教会に属する徴であることでは断じてない。洗礼や秘蹟や聖餐があるからこそキリスト者と教会があるのであり、教皇の権力があるからキリスト者があるというのではないのである。けれども、では何故、極悪人が、非信者が、偽善者が存在するのか。ホネッカーが紹介するルターの説はこうである。曰く、キリストは全ての主人、敬虔者だろうと極悪人であろうと、全ての主人である。しかし、キリストこそ、信仰篤いキリスト者たちの首人なのである⁽⁸⁵⁾。つまりホネッカーは、矢張りルターを引きつつ、真の教会は確かに誰も見ることができない霊的で内的な教会ではあるが、その教会は、何から何まで見えぬというのではなく、その霊的教会を現出せしめる洗礼や秘蹟や聖餐など、外的な見える徴表を持っているというのだ。

(2) 教会の根拠及び形象

右の不可視の教会という議論は、教会の構造という問いへと繋がる。つまり教会は、内面的に体験され、且つ経験的に現在するのであり、それ故、真正の教会と現実の教会として区別されるというのである。何故なら、教会とは、信ずる者たちの集会であると同時に、人間が行う礼拝、礼拝の為

の建物、典礼の執り行いにおいて現出してくる。即ち、社会的、文化的、政治的、経済的領域で公的行動を実行する、この複合的現象の限りで、経験的知覚の対象となりうるというのだ⁽⁸⁶⁾。とすれば教会は、一方で、神の民、神の家、キリストの身体として超越的な関連を持ち、他方で、歴史的で文化的な文脈の中で現世の生活世界に結びついて社会的な形態を持つ、複合的存在なのである。教会の、こうした二重性、緊張性、多義性からすれば、教会につき根拠と形象とを区別しておくべきであろう。教会の根拠(Grund)、つまり教会を教会たらしめる福音及び信仰、教会の形象(Gestalt)、つまりこの福音を告知し信仰を創出する言葉と秘蹟、この根拠と形象の区別である。端的には、教会の教会性を測る規範的要請と、教会の具体的な現出態様とを、即ち教会の正統性と教会の形象化とを、分けるのである⁽⁸⁷⁾。【図8参照】

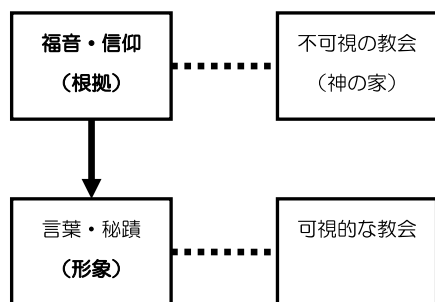
右の発想、即ち教会と根拠と形象という発想から、本来のルターは不可視教会を唱えているものの、可視的教会と不可視教会の区別が、教義学の伝統の中で一般的となったと、ホネッカーは指摘している。尤も、このときの不可視教会の言い回しには、誤解も伴うのであり、即ちそれは、理念として実存する真の教会であるというのであるが、しかし本当は、信仰共同体として不可視であっても、外的な徴表を持つ限りで可視的である

のが教会である、というだけのことである⁽⁸⁸⁾。或いはそれは、可視的教会即ち経験的教会とは、敬虔者と偽善者が混在する教会であって、従って敬虔者にはそのような罪人らがいる可視的教会は不要ではないかという誤解までを生みだすのであるが、しかし本当は、精霊の業としての不可視教会と、敬虔者と偽善者が共存する可視的教会とが区別される筈だ、というだけのことである⁽⁸⁹⁾。或いはそれは、統一的普遍的な教会と、様々な宗派による教会との、即ち普遍教会と特殊教会との区別への関連を推測させるのであるが、しかし本当は、たとい普遍教会といえど特定の生起や催事において現出する他ない可視的な教会である筈だ、というだけのことである⁽⁹⁰⁾。

だとすれば、可視的教会と不可視教会との区別があるからといって、理念的教会や普遍的教会や真の教会などを連想するのは誤りである。元々、多様性や多元性は、教会形象や生活様式に付き物なのであり、宗派教会それぞれの中でさえ敬虔形式や神学確信も様々なのである。故に、不可視教会が真の教会であり、可視的教会は偽の教会であること、真の教会と偽の教会を区別すること自体が間違っているのだ。仮に真の教会と偽の教会を区別するとしても、教会の中に偽善者がいるからそれが偽の教会であり、その中に信仰者がいるからそれが真の教会であるという訳ではない⁽⁹¹⁾。全ての教会が可視的教会なのだ。即ち教会とは、信仰と教説の中で何が真理なのかを唯一確定できる定義権力を保持するものでない。教会は絶対性要求(Absolutheitsanspruch)を主張できない。究極で最終の真理は神にあるのであり、教会の下にあるのではない。教会は、言葉と秘蹟を通じ人間に信仰と神聖を伝達すること、即ち真理の言葉としての福音を告知することを、委託されただけである。宗教改革が教会の外的徴表に着目するのは、絶対性要求ではなくて、この福音の伝達や告知という教会の任務を強調せんが為なのである⁽⁹²⁾。

さて、この教会には4つの特徴が付加されるとホネッカーは述べる。つまり、統一性、神聖性、使徒性、普遍性という4つの特徴である。381年、コンスタンティノーブル公会議で確定された教会

図8 教会論における教会の根拠と形象



信する者たちの集会としての教会は、内面的な不可視の教会である。しかし、現実の人間たちが秘蹟を執り行い、福音を告知する限りで、この不可視の教会は可視的な徴表を得るのであり、そしてその限りで、この不可視の教会は可視的な教会となるのである。ここに、教会の根拠と形象という二つの問題が登場する。

の徴しるし (notae) は、教皇への服従による統一性、聖人らの生活による神聖性、使徒への教皇の連続性による使徒性、時空の中の教会の普遍性と把握される⁽⁹³⁾。だがしかし、キリストのみ、聖書のみ、恩寵のみ、信仰のみという4つの「のみ(allein)」で教会の根源を語る福音主義神学は別様に解釈する。つまり、人々を結ぶ福音故に教会は統一的で、人間を聖なるものにする福音故に教会は神聖で、使徒の証言=福音に忠実故に使徒的で、普遍的な信仰故に教会は普遍的であると、福音主義は読替えるのだ。信仰の外化は、人間の業ではなく、神の御業なのであり、その点で教会も、福音の創造物、御言葉の創造物なのであると、ホネッカー⁽⁹⁴⁾。この福音の創造物という視座は、教会法の位置づけまでも決定する。即ち福音を純粹に告知すること、秘跡を福音に従い執り行うことが教会への委託だとすれば、この委託の実現に教会法は仕えるべきだ。教会法は自己目的ではない、教会への委任(Mandat)の為の手段に他ならない⁽⁹⁵⁾。

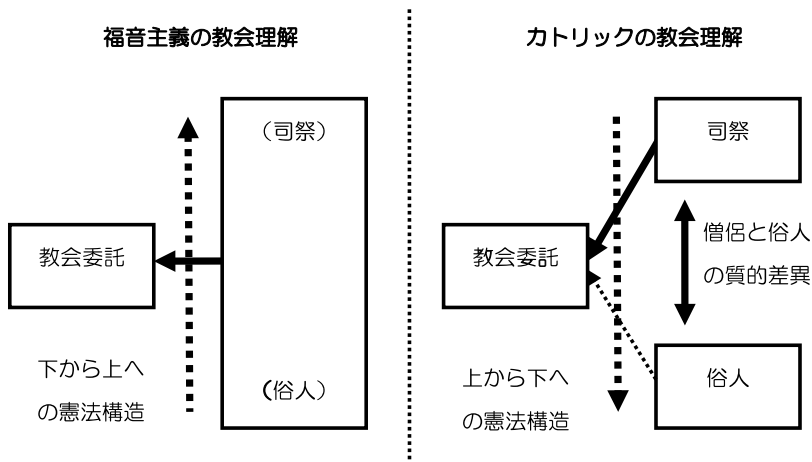
(3) 教会法の宗派的差異

尤も、この教会法の性質は、宗派により一定なものではなく、寧ろ、教会の委託が様々であるが故に、教会法の性質もが様々でありうる。ホネッカーは、教会実存の構造、真理要求の構造からこれを論ずる。即ち、カトリックでは、聖職と俗人

では全く性質が異なるとされて、一方の司祭は、使徒に連なる司教の職務により聖別され委託を担い、他方の俗人は、そうした職務を持たぬ以上委託に関わることはない。だが福音主義の理解は異なる。ここでは職務主体の性質が問われず、司祭と俗人の区別はない。問われるのはただ職務機能の性質である。従って、職務主体に拘るカトリックは、教皇に始まる上から下への憲法構造が全面に出て、それにより全教会の統一性が確保されるが、しかし職務機能を重んずる福音主義は、反対に下から上への構造を強調して、結果、諸々の教会同士のコミュニケーション、端的には会衆を超える統一的教会構造は、福音自体と関係を失うことになる⁽⁹⁶⁾。即ち福音主義からすれば、最も実効的で効果的な組織形態の選択は、人間による歴史的経験、理性的な考慮により決定されることになる。全てを教会本質が決める訳でない、人の法も重要だというのである⁽⁹⁷⁾。【図9参照】

即ち、福音主義教会の任務と委任を考慮することが、教会の形象を決定づけるとホネッカーは論ずるのであるが、教会組織の類型化を考慮することは、これとは全く別のことであるとも論ずるのである。例えば、普遍教会及び部分教会又は領域教会という区別が存在する。或いは、領域の範囲や人的結合のあり方に関するこの区別以外にも、国家や国民と教会の関係につき、これはもう既に

図9 カトリックと福音主義の教会理解の違い



我々も瞥見したが、国家教会及び国民教会又はラント教会という区別が存在するといひ、更に、国民文化と教会の結合の程度につき、国民教会の概念もあり、ここでは、政治的文化的な枠組み条件が決定的な役割を演じている⁽⁹⁸⁾。だが、こうした領域や政治や文化に基づく教会の類型学については、それが、上に述べた教会委託という教会の本質から決まるのではなく、寧ろ歴史的に成立した教会の現象から定まるのではないかと、言う。だとすれば普遍教会だの国家教会だの国民教会だの、教会の諸々の類型においては、教会委託を一体誰が遂行するかという、神学上の議論よりも、教会任務が如何に執行されてきたかという、歴史的で文脈的な了解が、時々の実定的な教会法に影響を及ぼすことになる⁽⁹⁹⁾。

即ち、教会法の問題が教会の委託という神学上の問題を処理すれば解決するということではない。神学以外にも経験が大事なのである。ホネッカーは、国民教会と自由教会の区別も具体例に挙げるのだが、この対となる国民教会も自由教会も非常に多義的な概念なのである。元々この国民教会と自由教会という二つの概念の意味するところは、一方の国民教会 (Volkskirche) とは、19世紀初頭シュライエルマッハーが唱えたもので、全国一律で存在する組織にして公法上の教会の地位を持ち、幼児洗礼を教会帰属の条件とした上で、教会に帰属した構成員につきその態度が様々であることを認める、そのような教会のことである。他方の自由教会 (Freikirchen) とは、国民教会と違って複数形で表記されるように、教区それぞれに固有の教会として存在し、しかも国家や他の組織の助力を拒否する独立性を有し、幼児洗礼でなくイエス・キリストの信仰を自らが人格的・意識的に選択することで教会への帰属を認め、それ故に、各人の、そのようなキリストの後継者への人格的覚醒や、布教活動や社会奉仕への積極的参加を求める、そうした教会である。即ち、国民教会と自由教会は、対抗概念として把握されるのである⁽¹⁰⁰⁾。

ところがホネッカーによれば、国民教会と自由教会のこれらの対抗、つまり、全国的統一性を持

つか、国家等他の組織に依存性を持つか、教会帰属に自由意思は不要か、奉仕への積極的参加の態度が必要か、これらのメルクマールの対抗は、必然的ではないのだという。即ち、一方の国民教会については、プロイセン国家教会から自立した教会、ロマン主義の民族精神に根差した特定民族の存在を前提にする教会、洗礼を受けた人々もそれ以外も含む全国民の為の教会等が前提され、もう一方の自由教会でも、国家から独立した教会、生まれながらでなく自由意思の洗礼で人々が帰属する教会、ただ聖書のみを信じる教会が前提され、結局様々な教会観念を意味するものとされている⁽¹⁰¹⁾。けれども、これら概念の真偽を、ただ神学だけで決定できはしない。仮に教会法が、神学的判断と歴史的考慮の結合であるとするならば、福音への適合のみならず、具体的な現実 (konkrete Wirklichkeit) までも検討するべきである。尤も、そうはいっても、教会法の基礎には教会理解がある、という。結局ホネッカー曰く、教会の了解には教会委託の了解が必要であり、更にこの教会委託の了解には教会の徴の了解が必要なのである、と⁽¹⁰²⁾。

補論 教会職務の基本構造

さて、これまでで、教会が不可視教会と可視的教会の現出を保持し、教会法が、神学的判断と歴史的効力の結合を提示すると論及したが、この両概念と密接な関係を持つのが、職務の概念であると思われる⁽¹⁰³⁾。ホネッカーによると、この職務に当たるドイツ語のアムト (Amt) の概念は、隷属者、奉仕者、服従者を意味するケルト語のアムバクトゥス (ambactus) なる言葉により、まさに役職を意味するラテン語のミニステリウム (ministerium) 又は奉仕を意味するギリシャ語のディアコニア (diakonia) を表現したものであるが、これが現在では、支配権能や任務圏を意味するものとされている⁽¹⁰⁴⁾。一般的には、或る者がこの職務を付与されてこれを行使するとされ、このとき職務保持者は、職務権力と職務義務を獲得することとなり、職務役割と私的役割が区別及び分離されて、この職務役割のときの任務が確

定、管轄と権能が授与、手段が付与されることになる訳だ。更にいえば、この職務への接近と職務からの離脱も問題となろうが、一つには、職務による任務の移譲の制度化の在り方、もう一つには、職務に伴う諸権利の規律の在り方や、職務エトスの養成のあり方が職務概念に関わる重要論点として問われうると彼は述べるのである⁽¹⁰⁵⁾。

尤も、この職務、即ち教會的職務には、様々な理解があるのである。つまり、ホネッカーの理解では、神学上の教会が、一方では規範的な神学的判断、他方で実在の歴史的發展に依拠して構築されている如く、神学上の職務も、一方では始源の規範性 (Normativität des Ursprungs) に、他方では新約や歴史上の職務自体の漸進的發展に依拠して初めて、把握できるというのである⁽¹⁰⁶⁾。そうであれば、職務を理解するには、一方では新約に依拠するという規範的な立場が、他方では職務秩序の歴史的制度化に依拠するという実在的な立場が成立つだろうと、本稿筆者にも推測されるのであるが、しかし前者は、新約聖書自体に職務につき詳細な教説がある訳でなく、後者も、教会秩序自体が歴史的に多種多様であり、それを巡る我々の歴史的知識自体が断片的であるから、それぞれの立場に問題があるし⁽¹⁰⁷⁾、それ故、規範性を強調しすぎれば歴史性の扱いがぞんざいになろうし、歴史性を重視しすぎれば始源の規範性の把握がおろそかになるだろう。これはホネッカー自身の言ではなく、本稿筆者の推測ではあるのだが、教会や職務の歴史性を重んずる立場が総じてカトリックであり、他方理念性を重視する見解が概して福音主義・プロテスタントなのだろう。

ところで、その職務の規範的構造に沈黙するとはいえ、規範的始源としての新約聖書の中に、職務それ自体についての言及が勿論ある。「われ神より汝等のために与へられたる職つとめに随いて教会の役者となれり」(コロサイ 1 章 25 節)、「若しわれ心より之をなさば報はくひを得ん。たとい心ならずとも我はその務つとめを委ねられたり」(I コリント 9 章 17 節)。ここにいう「職」と「務」こそ職務のことである。ホネッカーによると、この職務が元々由来する概念、ディアコニア、その動詞形ディアコ

ネイン (diakonein) とは、「食事の為に仕える (am Tisch dienen)」を意味する。即ち、「されど汝らは然らざれば、汝等のうち大なる者は若き者のごとく、頭たる者は事ふる者の如くなれ。食事の席に着く者と事ふる者とは、何れか大なる。食事の席に着く者ならずや、されど我は汝らの中にて事ふる者のごとし」(ルカ 22 章 26～27 節)、と。つまり、新約聖書の原義からすれば、そもそも職務を保持する者は、その職務を神から付与されるのであり、その職務を付与される者は、全ての者への奉仕を、即ちディアコニアを義務づけられるのである⁽¹⁰⁸⁾。まずは、ホネッカーがこの奉仕を強調している点を確認しておこう。

ならば、教会のその職務構造が現実に如何に構築されたかであるが、パウロ時代では、カリスマ的秩序と職務秩序が併存していたという⁽¹⁰⁹⁾。少々断片的なホネッカーの指摘を、他の教会法教科書で補充すれば、元々、初期教会は、キリストを直接に知る使徒たちが指導していて、彼らが不在のときも手紙が使者を通じた指導がなされていたのだが、けれども地域会衆の指導では、彼らを補充する人々が必要であった。それがつまり、職務ではなく霊的能力を備えたカリスマたちである⁽¹¹⁰⁾。他方で、教会の具体的な職務構造が徐々にその姿を現してくる訳だ。使徒書簡の中で既に、監督、長老、助祭という職務の名が登場する。監督は寡頭的指導を、長老は集団的なそれを、助祭は補助的活動を指したようだが、この職務秩序とカリスマ秩序が併存した訳である⁽¹¹¹⁾。けれども使徒亡き後、彼らの遺産を忠実に保持する必要性が生じて、その為の職務を中心に、地域教会、更には全体教会が登場してくる。即ち、長老から監督が、更に教会指導者として司教が選ばれていく。この長老、監督、司教の職務が、正しい教説と儀式の保持を委ねられた特別な身分を、唯の俗人と異なるものとして切り離すのである⁽¹¹²⁾。

これをホネッカーは、司教と長老と助祭の三重の職務編制と呼ぶが、特に、使徒の後継者、使徒的連続性を体現する司教の職務が重要で、イエス・キリストのいるところにカトリック教会が存在するように、司教がいるところに会衆が存在す

る。司教こそが会衆の中心にいる。他に守衛 (Ostiarus), 読師 (Lektor), 祓魔師 (Exorzist), 侍祭 (Akolyth), 副助祭 (Subdiakon) など副聖職者ともいうべき者がおり, これら全体がカトリックの職務秩序を構成するのである。故に, 司祭と俗人, 職務と会衆の間に緊張関係が生じることになる。つまり, 職務を通じて使徒との連続性を持つ司教, その司教の聖別, 叙任, 選任により職務を得る他の司祭, 即ち職務を保持する者らと, 聖別されない俗人, 即ち職務を保持せぬ者らに, 断絶が生じるのだ⁽¹¹³⁾。ところで, カトリック教会における職務構造の歴史的発展について, 中でも, 司教と長老と助祭の職務のみならず, 守衛, 読師, 祓魔師, 侍祭, 副助祭の職務も包含する, 複雑な職務構造の構築については, これを, ひとまず聖書や福音それ自体はさておいた, ローマ教会の職務構造の歴史的な発展, 端的に言えば, 始源の規範性は留保した, 教会の実在性を強調した見方であると, 言うことができるであろう。

けれども, 聖書にはないこうした職務構造の歴史的蓄積を拒否して, 始源の規範性に帰還しようとするのが, ルターの職務理解であろう。つまり, 一方で彼は, カトリック流の僧侶と俗人の区別を廃棄する。全てキリスト者は同じ権力と尊厳を持ち, 直接に神と福音に近づき, 神に己を捧ぐ委託を有し, 己の領域で御言葉を告知する委託を持つ。けれども他方で, キリスト者が全て説教する資格を持つ訳ではない。福音の告知と秘跡の管理はそれを許された者のみに委託されている。要するにホネッカーによると, ルターは二正面作戦を採用しており, 方や, 洗礼を受けた者全てにキリスト者として神への接近を許容し, これにより僧侶と俗人を分離するローマ・カトリック教会に対抗し, 方や, 告知の公的職務を与えられたキリスト者のみに説教を認容し, これにより牧師と一般信者を区別して熱狂的反乱者たちに対抗する⁽¹¹⁴⁾。いわゆる万人司祭主義の思想については既に我々も見たところだが, ここでは, 同じ公的職務の概念が, 司祭と俗人を区別する基準から牧師と信者を区分ける尺度として, やはり我々の前に立現れてくる。だがこれは, 職務をただ切分ける規準に

据え置くことを意味しない。

即ち, 伝統の継続性より始源の規範性を重んずるルターからすれば, 聖書に呈示された, 職務のデアコニアとしての元来の性質こそが, 端的には, 「汝等の食事の為に仕える」ことこそが肝要なのである。「汝らの中にて最も小き者はこれ大なるなり」(ルカ9章48節)。即ち職務保持者は, その尊厳を持つが故にでなく(存在論的理解), 全ての者の奉仕者であるが故に職務を保持するのだ(機能的理解)⁽¹¹⁵⁾。ホネッカーはここに, ルター職務学説の二重性を発見するのである。即ち, 職務は神により創造され, 会衆により行使されるのだという。一方で, 神が職務を基礎づけ創造するということは, 福音の職務が神の創立(Stiftung)であり, 我々でなくキリストのものであることを意味する。他方で, 会衆が職務を取扱い行使するということは, 職務の行使が, それでいて会衆の意志と選択なくして行使できないことを意味する。それ故職務は職務保持者のものでなく, 神と会衆のものなのである。職務保持者から切断される以上, ルターにとって職務とは, 唯一つ, 説教者の職務しか存在しないことにもなるが, これは, 唯御言葉の告知の為, 唯全ての者への奉仕の為, 職務があることの帰結である⁽¹¹⁶⁾。

以上が, ホネッカーが説明する, ルターによる職務理解ではあるが, けれども, 福音主義内部において, その理解が一樣である筈がない。職務と会衆の意味と管轄という細部につき, 対立があったのだ, と。つまり, 神に創造され会衆に行使される職務のその基本構造につき, 一方でレーエ(Wilhelm Löhe)(1808~1872)やシュタール(Friedrich Julius Stahl)(1802~1861)など, 神が職務を創造したという側面を, 更に教会のヒエラルヒー的構造を重視する, 制度理論(Institutionstheorie)の立場があり, 他方でヘフリング(Wilhelm Höfling)(1802~1853)やTh・ハルナック(Theodosius Harnack)(1816~1889)など, 牧師職務が会衆による形象化に依拠することを強調する, 故に人間の仕組みとして職務を把握する, 19世紀立憲主義・民主主義的な委任理論(Delegationstheorie)の立場がある⁽¹¹⁷⁾。図式的

に見るなら、神と職務の関係を重視するのが制度理論であり、職務と会衆の関係を強調するのが委任理論である、更には、前者はルター派的、後者は改革派的、自由神学的である、ともなるだろう。だが、神と職務、職務と会衆、その二重性を職務概念に認めたのがルターであるとするならば、このどちらもがルターを援用する以上、制度理論と委任理論、一方が正しく一方が誤りだとは断言できない。職務と会衆との協調 (Kooperation) が大事だ、というのがホネッカーの結論である。

ところで、ホネッカーは、この職務概念をエキュメニズム的対話の、即ちカトリックと福音主義の対話の、中心的テーマとも位置づける。それは別言すれば、両者の職務理解を摺合せするという問題でもある。既に幾度と論及したが、カトリック理解は秘跡的、存在論的であり、福音主義理解は機能的理解であると、ホネッカーは類型化している⁽¹¹⁸⁾。つまり、カトリックでは、職務を付与する叙階は秘跡の一つである。叙階される者は教皇及び司祭により「上から」聖別されるのであり、この秘跡エネルギーの移譲により使徒との歴史的連続性を獲得する。そしてその職務は教皇との共同によりヒエラルヒー的に行使される⁽¹¹⁹⁾。他方で福音主義から見ると、叙階は秘跡でなく、任務の移譲である。つまりエネルギーの実体でなく、万人への奉仕という機能が、即ち会衆全体に課された任務が、万人司祭主義に適い、僧侶と俗人との区別に無関係に、カトリックと逆に「下から」移譲される訳である。カトリックはここに使徒との歴史的連続の欠如を見つけ批判するが、逆に福音主義は秘跡的理解には聖書上の根拠がないと反論している⁽¹²⁰⁾。ここには、歴史と聖書をめぐる双方の理解の違いが反映されている。

この職務概念、即ち教會的職務の概念こそ、教会法の核心であろう。教会法学者ならぬ、公法、国法学者としての筆者の本分からすれば、コメントが残した職務国家や職務法学の観点から、更にヘンケらの職務による共和主義の観点から、この論点には興味深いものがある⁽¹²¹⁾。それはさて置き、上のホネッカーの論述は、次の如くとなるだろう。つまり、そもそも使徒やカリスマに依拠せ

ずに正統を維持するべく、職務概念がキリスト教神学と教会法で重要地位を占めてきたのだが、元々が聖書に詳細な記述がない中で歴史的に発展してきたことから、一方では職務の神学上の規範的始源、他方では歴史上の実在的展開、いずれを強調するかでカトリックと福音主義の理解が分岐してくる。前者は職務保持者が使徒への連続性を持つが故に職務を持つと言い、後者は職務保持者は会衆の為に職務を執るが故に職務を持つと言う。カトリックの存在論思考と福音主義の機能主義のどちらに与するか、加えて、福音主義の中で制度理論と委任理論のどちらを優先するか、神学上、教会法学上の職務の思考に中々難しい問題があるけれども、これが憲法理論や国法理論に持ちうる意味は今後の検討課題である⁽¹²²⁾。

2 聖書と告白と教会法

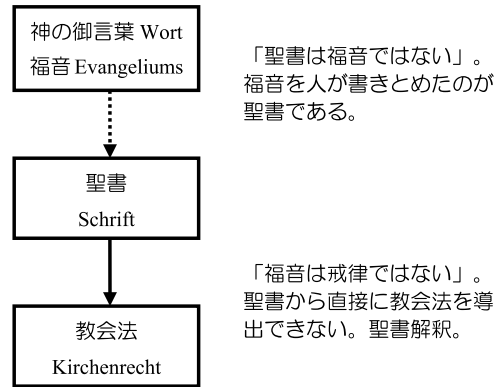
(1) 「聖書のみ」の尺度

ところで、教会法の基礎を教会の本質が規定するのであり、更には、その教会の本質を教会の委託が決定するのであるなら、その教会の委託を同定するものは何であろう。果してそれは聖書と告白である。ホネッカーが出す例では、戦前のドイツ福音主義教会 (DEK) や最近ではラインラント福音主義教会の教会条令の基本条項において、福音を証言する聖書や告白こそが教会の基礎である、とされている。つまり、「旧約と新約という聖書における預言的且つ使徒的である証言で、福音主義教会が定礎されること」、「神聖なる、一般的で、キリスト的な教会へ、即ち、神の御言葉が高らかと且つ純粹に告知され、秘跡が正しく執行される場所の、信仰する者たちの集会へ、福音主義教会が告白すること」、ここに教会の根本がある、という⁽¹²³⁾。尤も、この聖書や告白が重要であるとしても、教会の実定法秩序をダイレクトに確定し、教会法を直接、直截的に拘束する訳ではない。だがしかし、教会秩序や教会憲法に明文化される上のような言明が、実定教会法にそもそも意味を持つのかどうか、問わなければならぬ。教会秩序の基礎には、神学上の前提を探求しなければならないのだ⁽¹²⁴⁾。

まず、第一の「聖書のみ」が教会に対して持つ意味について言えば、一つは、聖書は、イスラムのコーランやユダヤのトーラーと異なり、直接に適用可能な法命題ではない。即ち福音であって戒律ではない。もう一つは、だが聖書は福音そのもの、神の言葉そのものでもない。聖書は、福音、神の言葉を含むもの、記すものでしかないのであり、それ故、常に人間による解釈を必要とするものでしかないのである。従って、聖書解釈の問題が生じるなら、やはり常に、時代を超えた正しい解釈と時代に制約された解釈との、区別の問題が生じてくる。旧約と新約の関係、規準の拘束と統一、解釈論争を決する判断審級など一連の解釈学的考慮が、聖書解釈の任務となるというのである⁽¹²⁵⁾。その時必要なのは聖書解釈の影響作用史であるとホネッカーは言う。聖書の形式的援用でなく、福音に適合的な聖書解釈の探求のことだ⁽¹²⁶⁾。その際、エリク・ヴォルフの論ずる「聖書の教え (biblische Weisung)」が重要であろう。その基準として、教会の諸任務や諸機能、支配でない奉仕への教え、教誨を巡る委任などをホネッカーは挙げるが、この聖書の教えこそ、法的拘束の規定でなく、教えによる人々の方向づけと言うのである⁽¹²⁷⁾。

こうした指摘にはもう、教会法における聖書の意味が含まれている。つまり、聖書解釈が、そのまま教会法にはならない、ということだ。ホネッカーは言う。元々聖書は、教義学に見合う定式や、預言的で使徒的な修辞により、法的な定式化も規範的明確性も持っていない。それ故、そこから教会法上の規範を、即ち法命題を、導出できない。当然にこれに、歴史的、社会的、文化的、法的コンテキストを追加すれば、そのまま実行可能な法規範へと転換することができるから、聖書上の洞察は教会法上の規範とは聖書解釈で媒介されてはいるが、本来は限界設定し、目標確定するだけというのが、聖書なのである⁽¹²⁸⁾。尤も、聖書が直接教会法上の規範に、即ち戒律とはならぬとしても、或いは、聖書が神の御言葉を人間が書きとめたものであるからこそ、聖書解釈が大事となるが、残念ながら科学的な解釈など存在しない。

図10 聖書と教会法の関係



ここでもやはり、聖書の影響作用史又は解釈史を検討すべきなのだ。つまり、初期キリスト教の洞察だけでなく、この二千年間の神学の、教会の、解釈の歴史、この歴史こそ重要なのだ。「聖書のみ」とは、伝承と伝統を聖書に照らしその都度図ること、問うことなのである⁽¹²⁹⁾。【図10参照】

尤も、そうだとすれば、即ち、聖書から直接に教会法が導出できないというのなら、教会法上の聖書の意味は相対化されてしまうのか。否、聖書の正しい使用を意識することが目的だとホネッカーは言う。つまり、そもそも聖書の中心は福音、即ち神の約束にあるのである。この福音、生き生きとした信仰をくみ出す為の始源である訳である⁽¹³⁰⁾。彼によると、聖書に関するこの思考が教会法の基本構造を決定する。社会奉仕や礼拝典礼にて、信仰に作用する福音に信頼を寄せること、これこそがキリスト者たちの共同体を規定するのであり、そうしたキリスト者たちの共同体を形象化するものが教会法なのである。尤も、この奉仕や礼拝が真剣且つ真摯になされるのは、自由 (Freiheit) の中においてのみなのであり、それ故に、福音主義教会法は、この意味で自由の秩序として又は生活の枠組として、更に、この意味で教会を取り囲む世界へと教会を開くものとして、認識しなければならない⁽¹³¹⁾。結局、教会と教会法に具備される、キリスト者を福音へと方向づけ、それにより共同体を形成するという、右の如

き基本構造は、教会をその基礎から常に問い直すことの重要性を、気が付かせてくれよう⁽¹³²⁾。

(2) 告白の教会上の意味

次に、第二の「告白のみ」についてホネッカーが述べることを見る。さて、彼によれば、信仰、ここでは告白というとき、教会闘争にて、即ちナチ抵抗運動にて著名な、告白教会が念頭に挙がる筈であるが、そこで述べられる告白の概念には、様々な理解がありうるのである。一つは、顕在主義 (Aktualismus) で、告白を執行 = 行為したものが教会法だと言い、もう一つは、告白主義 (Konfessionalismus) で、告白とは教説を立てる規範であると言う⁽¹³³⁾。ホネッカーが挙げる、いずれも 19 世紀の神学思考を補足するなら、前者の顕在主義について、これは、精神を実体でなく、思考が行為により顕在化したものと捉えるヘーゲルの垂流哲学の影響を受けて、人間も実体でなく、神が人間の行為により顕在化したものと捉える、即ち、責任や人格など人間の独自性はないものと捉える思考である。他方の告白主義に関して、これは、敬虔主義や歴史主義に反対して、合理化や歴史化により教会法学の基準が崩壊することに異を唱えて、これを、ルター流の信仰告白で歯止めを掛けようとする見解である⁽¹³⁴⁾。つまり同じ信仰概念でも理解は様々で、顕在主義は告白自体に教会法の根源を見て、告白主義は教会法の一部を見る、という訳である。

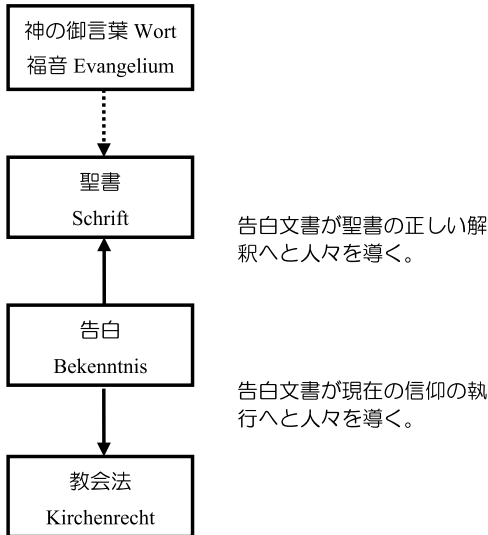
ここでホネッカーが特に強調するのが、告白主義である。ところで、その 19 世紀初頭、ドイツでは同じ福音主義でも、別々の教会組織、即ち改革派教会とルター教会とが合同教会 (Union) になることが検討される。1817 年から 27 年に、バーデンやプファルツで同意合同教会が、プロイセンやヘッセンでは管理合同教会が、設立されるのであるが、これらは、従来は 1555 年アウグスブルク宗教和議、1648 年ウェストファリア条約において各邦で当該君主の信仰が基準とされ、改革派とルター派とが合同教会を形成することが禁止されていた中、1806 年神聖ローマ帝国が解体した後は、これらが無効になって、そこで、改革派と

ルター派合同の聖餐式典が目指されたのだという⁽¹³⁵⁾。告白を共にする告白合同と、連邦的に管理のみ共通の管理合同とが、あるけれども、結局この合同により告白の意義が再確認されるのだ。つまり、或る教会を宗派による特定の教会にするのは一体何なのか、改革派であれルター派であれ、更にはこれを束ねる合同教会であれ、これら特殊教会をそのようにする告白とは一体何なのか、端的には信仰 (Glauben)、告白 (Bekentnis)、告白文書 (Bekennnisschrift) とは一体何なのか、これが問われるのである⁽¹³⁶⁾。

告白とは何かというその問いだが、ルター派で言えば、1530 年アウグスブルク告白、つまり、明文化された信仰告白のことである。そもそも初期キリスト教では統一した告白定式は存在しないものの、コンスタンティヌス後は、法律で確定され言葉により定式化される。宗教改革で、メランヒトンによるアウグスブルク告白が登場するが、この定式は、1806 年のローマ帝国崩壊まで全く変更は受けない⁽¹³⁷⁾。この帝国崩壊が、合同教会を生み、告白の意識を高めたのであるが、けれども、告白が帝国法から教会内部法へと位置を変えたとしても、先の 19 世紀の告白主義が、16 世紀のルター的信条告白に固執し、これに反する相対 / 多元主義を抑え込む保守的機能を果たした如く⁽¹³⁸⁾、唯の空虚な容器 = 告白に拘泥する告白実証主義が跋扈するのである⁽¹³⁹⁾。ちなみに、この告白に依拠する、反ナチの告白教会運動においても告白理解は統一しておらず、一方で直接的な告白の執行を主張するバルトラダーレム派がおり、他方で告白の内容を強調するが告白は教会法の始源に過ぎぬと発言するルター派的立場が存在するという⁽¹⁴⁰⁾。結局は、この告白実証主義克服にホネッカーは賛成しているようだ。

では、この実証主義克服のカギはどこにあるか。それは解釈にある。ホネッカー曰く、聖書に解釈が必要な如く、告白にも解釈が必要だ。尤も、聖書は規範化規範 (norma normans) であり、告白は派生的規範 (norma normata) であり、従って、派生的な告白は、根源的な聖書の解釈でもこれを手引く役割を持つ。このとき彼が想定する告白

図11 告白と教会法の関係



は、聖書と同様に、教会法自体ではない。直接適用できる法規範 (Rechtssätze) でなく、教会法の基準となる法原則 (Rechtsgrundsätze) であると。そうなると、ホネッカーの告白は、二面的な関係を持つことになる。一方で、派生的な告白は不変でなく、常に聖書に照らし吟味されて、同時に、神の法=聖書における了解補助としての役割も告白は担う。他方で法原則の告白は、信仰の顕在的執行として教会を可視化する。人の法=教会法にて初めて拘束力を得る、教会法の前文 (Präambel) なのである⁽¹⁴¹⁾。つまり、告白が福音を証明し、告白が教会法を実現する。こう理解することで、先の告白実証主義は克服される筈である。告白は常に聖書の吟味に晒されることで、カトリック教義の如き硬直性を免れ、告白は常にその執行を要求することで、人間が立てる実定法のような固定性を壊す⁽¹⁴²⁾。先の聖書に準じた告白のこの核心を確認しておこう⁽¹⁴³⁾。【図11参照】

(3) 教会法の歴史的性情

そうだとすれば、即ち、教会法が福音と告白の指導の下に置かれるとすれば、その教会法は歴史的な法という姿を提示するに違いない。つまり、

福音主義教会法とは無時間的な法でなく、超時間的な規範でもなく、根本規範や法神学の諸原則から導出されるものでもない。寧ろ、福音の告知や信仰形象化への歴史的な応答と観るべきである。従って、一方では伝統を引き続き伝承し、法生活の諸経験を志向し、アイデンティティを拡張することを、一致して実行するべきである。つまり、その時々教会の状況、文化的な状況、社会的な状況の中、教会の伝統的な秩序や顕在的な秩序を考慮しなければならないのだ。例示では、国家と教会の関係の在り方、教会の組織と管理の在り方、教会の霊的な行為の法的枠組、洗礼や聖餐や礼拝など神学的な要請、これらをその事物ありのままに、法的に秩序づけることが示される。即ち教会法により、教会の歴史的な在り方が詳らかになるのであり、教会秩序や儀式が人間の取決めであることが明らかになるのである⁽¹⁴⁴⁾。先ずは、教会法が、歴史的現実の中で展開してきた諸々の法生活や諸儀式の中で、正に人の法であるということを確認するべきである。

けれども、それでいて教会法には理念的な側面が当然に具備される。即ち、こうした人の取決めは、福音や神の御言葉の下測られるのだ。従って、右でいう、歴史的で具体的な教会生活それ自体のみでなく、福音の預言や罪人の義認という委託の中に教会法は存するのである⁽¹⁴⁵⁾。そうだとすれば教会法は、福音による批判的な吟味に常に曝されて、繰り返し刷新される、そのような意味で「開かれた法」なのである。そしてそのときの、批判的な吟味や反復的な刷新を遂行するものが、神学によって展開される規準なのだ、ホネッカーは指摘している。神学的な省察と責任こそ教会法学には必要であるということになる。従って、教会法学の本籍地は、法学のみならず神学の中にも存する。福音主義教会法に、教会の福音主義的了解が必要である所以である。教会の任務が何か、それを如何に遂行するかを、不断に問い続ける⁽¹⁴⁶⁾。結局のところ、一方では歴史的現実の中での伝統の蓄積を考察して、他方では福音や神の御言葉といった超歴史的なるものにも配慮して、この両者を踏まえ上で福音主義教会法を把握し

なければならない。ホネッカーが言う歴史的法とはこの意味で理解しなければならない。

ところで、ゾームの教会法テーゼが、教会法を実証主義的に取扱うカトリックに抗して、教会本質と法の本質の矛盾を抉り出したこと、そして、このテーゼを解決するべく、戦後にヴォルフやヘッケルやドムボワの法神学の試みが登場し、失敗したことは既に論及したが、応答的法の構想に、この問いを解く鍵があるとホネッカーは述べる。つまり、ゾームの如く、強制要素を法のメルクマールとし、強制に馴染む法的教会と霊的教会を区別する二重教会概念に陥ることなく、しかも、戦後法神学の如く、その教会概念の二重性を解消せんとし、却って霊的法と世俗法を分断する二重の法概念に絡め取られもせず、教会法を端的に法であると言うべきでであると、彼は言うのである。曰く、福音告知への歴史的応答であり信仰の状況的な形象化である、つまり、教会法の歴史性と相対性、法交渉と法発見での対話、この教会法の特徴からすれば、教会法は端的に法であると述べればよい⁽¹⁴⁷⁾。法の霊化という内容でなく、法的安定の保障、普遍的な規律こそが教会法の特徴なのであり、この形式的性質から検討すべきなのだ。即ち、応答的法、歴史的法、具体的法こそ教会法の本質なのである⁽¹⁴⁸⁾。

更に、この応答的法としての教会法は、別の性質も示すことになる。つまり、教会法は、職務取扱いの実務と遂行を確定するだけでなく、福音主義キリスト者のいわゆる生活秩序(Lebensordnungen)としても機能するのである。即ち、キリスト者が生活を形造る際の教え、訓戒、推奨となる、と。尤も、差し当たりこの秩序には、キリスト教的な共同生活における作法や礼儀につきルールが定められる程度なのであるが、けれども、ルールを定式化すれば、その生活が戒律化したり、細かに規範化したりする恐れがあるからと、秩序(Ordnung)の名を嫌い指針(Leitlinien)と呼ぶこともある⁽¹⁴⁹⁾。更に生活秩序での、教会法と牧会(Seelsorge)、即ち牧師による魂のケアの間の緊張関係にも配慮するべきである。牧会はそれを求める者の個別状況、個別事例を志向するのに、法なる

ものは、平等の為に常に普遍化を要求するからである。前者の裁量と後者の規範とがここに衝突する⁽¹⁵⁰⁾。このとき両者を調整するものこそ、教会法の衡平(Epikie)の原理なのである。法は法でも教会法は、歴史的に生成した法であって、福音や信仰に仕える本務とするものであり、魂の救済こそその最高の尺度である。「神は法を愛する」は、法適用における衡平あればこそなのである⁽¹⁵¹⁾。

3 神の法と人の法の別

(1) カトリック教会の理解

さて、上のような聖書又は告白と教会法の関係は、聖書又は告白が神の法であり、教会法が人の法であるとすれば、正しく、神の法(ius divinum)と人の法(ius humanum)の関係として、神学又は法学で議論されてきたところであり、ここに、カノン法と福音主義教会法の区別が顕著に表れるのである⁽¹⁵²⁾。では、まずカトリック・カノン法で両者の関係につき述べてみると、ここでは、神の法が、法源がなすヒエラルヒーの頂点に立っている。例えば1983年カノン法法典では、神の法の概念に定義はないが、神の法の存在は前提されていると、ホネッカーは断言するのである。つまり、カトリック教会の性格は「神の据え置きにより(ex divina institutione)」確定され(113条1項)、教皇職務は「神の命令と据え置きに依拠して」(129条1項)、「僧侶と俗人との区別」及び「司祭の使徒への連続性」が前提とされているのだ(207条1項、375条1項)⁽¹⁵³⁾。勿論、神の法は人間の言葉でなければ書き記すことはできぬのだが、この神の法が、即ち神自らにより定立された法が、人の法と異なり、変更不能、免除不能であるからこそ、更にこの神の法が、教会法の頂上にあるからこそ、教会の同一性が保持される、というのである⁽¹⁵⁴⁾。

結局、神の法と人の法との間には、変更可能性、撤回可能性、免除可能性という違いがあると彼は言うのだが、これらの違い以外にも、法の拘束力の問題、即ち、人の法は、国家権力により定立されるが故に最高審級があるとは言えぬのに、神の法は、実定法上の定立がなければ妥当性がないと

いうのでないが故に、神という最高審級を持つ、つまり実定法を限界づける機能を持っているというのである。ホネッカー曰く、元々この神の法という言葉自体が聖書は存在せず、使徒らが神の法を援用したということも証明されていないのである。寧ろ、ローマ法思想が継受されてから、ストア学派の自然法思想が伝授されてから、キプリアヌス、アノビウス、ラクタンティヌスら初期キリスト教弁証家が初めて、神の法の概念を言い出すのである。つまりは、神が定立し神が強制する宗教法、古代ローマの宗教法がローマ・カトリック教会の神の法に移植されるのだ、と彼は述べる⁽¹⁵⁵⁾。或いは曰く、当時の実定法規範を基礎づける為、自然法律 (lex naturae)、或いは実定的な神の法律 (lex divina positiva)、端的に神の法が、不変であり解釈を受け付けぬ神の法として措定され、その思考がカノン法典に継承されている⁽¹⁵⁶⁾。

そうなると、一つには変更可能性が、もう一つには最高審級性が、神の法と人の法との違いとしてホネッカーでは登場することになり、加えて、聖書に関わる伝統と古代ローマの法思考との総合により神の法という観念が誕生したという叙述も、出現することになる。そうなると、右の如きローマ・カトリックでの神の法なるものは、教会の自己了解を法化 (Verrechtlichung) させたものでないか、と思われるのである。何故と言え、神の法が援用されるは、秘跡法上の諸々の制度を攻撃不能にする為、既存の教会体制を正統化する為なのである。例えば、キプリアヌスはその職務学説を守るべく神の法を援用し、他の論者らも教皇の優位要求を支えるべく神の法を引用している。詰まるところ、約束と既存の法とを、或いは啓示と秩序構造とを、結びつけるか切り離すかが、神の法では問われているのであろう⁽¹⁵⁷⁾。こうした、教会の既存秩序を神の法を引きつつ正統化することは、或いは、人の法を神の法を見ながら評価し、又は裁断することは、後に述べるように、福音と戒律 (又は実定法としての法律) とを区別する、宗教改革の、福音主義の厳しい批判を浴びる筈である⁽¹⁵⁸⁾。

こうした神の法が持つ特徴は、既に神の法の定

義の中に現れている。即ち、グラティアヌスの定義によれば、「神の法は、戒律と福音の中に含まれている」と。ここでは神の法が二重に定礎されている。つまり神の法は、一方で自然法であり、他方では実定法である、と。このとき神の法は、聖書の中で啓示された、聖書により定立された法であり、この意味での神の法が職務や秘跡や聖餐を定礎している⁽¹⁵⁹⁾。ホネッカーの視座には、こうした神の法に二つの難点があると映る。一つ。神の法が聖書により実定化されているのなら、「聖書に書かれている」と確認するだけでは不十分で、解釈しなければならない。だからこそ、聖餐儀式や教皇地位について理解が変化するのである。二つ。この変更不能の神の法を一体誰が最終に解釈するというのか。カノン法では、教職が神の法の解釈を担当することになっているが、神の法と人の法のどちらの問題かを決定するのも、この教職である。だがしかし、神の法と人の法を区分ける境界については明確でなく、ただ明確なのは、「慣習により自然法も実定的神法も失効しない」こと、即ち、神の法が変更不能であるということ、だけなのである⁽¹⁶⁰⁾。

(2) 福音主義の神法理解

カトリックの言う神の法とは、結局人の法に過ぎないのではないか、この点を突いて、宗教改革、福音主義による批判が始まるのである。ルターは言う。聖書において神の法は我々を支配している、しかし、この神の法とはキリストの教えと同じものを意味しているのだ、と。またカルヴァンはヨリはっきりと、神の法を実定的な神の法と言う。預言者でも長老でも教会職務は神の委託を実現する為に必要だ、と⁽¹⁶¹⁾。ルター派信仰告白の中では、神の法の「濫用 (abusus)」への言及が見られる。例えば、シュマルカルデン条項 (1537年) の中でルターは言う。つまり、教皇は、人々をして神を信仰せしめようとするのではなく、我に服従する者のみが祝福されると、ただ主張するだけなのであり、更に教皇は、己自身をキリストと同じ又はキリストを超えた地位に据えて、教会や世界の一人の主人として、端的には地上の神と

して君臨し、遂には厚かましくも天国の天使らさえも従わせようとする。我こそがキリスト的教会を超越する最高者に他ならないと自称するのは、神の法に関する解釈に原因があると、ルターは言うのである。即ち、神の法の濫用があるからこそ教皇の支配が存在するのだ、と⁽¹⁶²⁾。

だからこそ、宗教改革は神の法のカノン法的定義を退けるのである。つまり、職務や秘跡や聖餐を直接に正統化する教会法という規範が神の法の役目なのではなく、神の命令、神の委託、神の指令こそが、要は、聖書の中の福音こそが、神の法と定義されるべきなのである⁽¹⁶³⁾。或いは、神の法とは、カトリック教会が言う如く、教会法上の規範、適用可能な法原理や法命題、端的に言えば、固有の意味の法でなく、乱暴に言えば教会への信頼、厳密に言えば教会の制度や秩序の中に継続的に精霊が作用して、キリストが存在することへの信頼である。神の法とは、教会法ではなく、教会の根拠、制度の基礎なのである⁽¹⁶⁴⁾。或いは、「教会がそれを操作するなら教会が自身の同一性を失う」もの（ホラーバッハ）、教会そのものを構成し、故に教会法定立が許されていないもの、つまりは、実定教会法のメタ規範なのである。従って、人の法＝実定教会法を批判する尺度として神の法は現れる。だからこそ、司教の人の権力の行使が、司祭の婚姻の禁止が、唯の人の法に基づくとしてルターの宗教改革により拒否されるのである。その限りで、信仰を媒介し教会を構成する福音が神の法となるのだ⁽¹⁶⁵⁾。

だとすれば、カトリックの神の法は所詮は人の法に過ぎぬのであり、寧ろ神の法ではなく、人の法としての教会法が君臨することになり、しかもそれでいて、この教会法が、直接的に適用される訳ではない福音や聖書や告白により刻印づけられる、ということになるだろう。例えば、1991年に教会会議が「教会はイスラエルと共に新しい天国と新しい大地を望む」と、教会憲法の基本条項に新項を追加し、93年にヘッセン・ナッサウ教会裁判所が、本条項への規範統制で教会秩序の当該条項改正には問題がないとしたラインライトの事例⁽¹⁶⁶⁾。この教会基本条項の改正は、適用可能な

教会法それ自体というより、原則規範としての告白文書の改正と見なすべきとホネッカーは言う。けれども、この告白改正が、教会会議の自由になる訳ではないのだ。つまり第一に、福音主義の万人司祭主義からすれば、全信徒による一種の教会国民投票が必要だが、その為には当該改正提案が会衆に理解容易に説明されるなど、慎重な手続が採られたかが重要となり⁽¹⁶⁷⁾、第二に、告白とは文字通り会衆のキリストへの同一性であるならば、その同一性が告白文書改正により目減りしていないかが肝要である⁽¹⁶⁸⁾。

つまり、神の法に関するホネッカーの説とはこういうことであろう。まずカトリックでは、神という最高審級によって定立されるが故に、変更も撤回もできないものであり、それでいてカトリックの教義を直接に正統化する、具体的な教会法秩序の一部分をなす法源である。だがそれが聖書に書いてあればこそ人の解釈を必要とするのであり、ならば所詮それは既存秩序を防衛する為の方便に過ぎぬのでないか。福音主義からは、神の法は教会法ではないと本当は言うべきなのだ。即ちそれは、人間が教会法を通じ建設する教会秩序を批判する為の尺度なのであり、その意味での福音のみが神の法に値するのである。或いは、神の法の解釈が福音に従い行われることが大事なのである。さあ聖書にこう書いてあると、単に形式的に指し示すのではなくて、その神の約束の言葉、審判の言葉を、生き生きと語らねばならない。だとすれば、神の法と人の法という区別はミスリーディングであり、人間が作る教会法は徹頭徹尾、人の法と呼ぶべきなのであり、逆に福音という神の法は、本当は神の法とは呼んではならないのであり、即ち端的に、福音であり、神の言葉であると呼ばなくてはならない。

(3) 応答的教会法の理念

こうした神の法と人の法の区別に代えてルター主義の教会法理解が採用するのが、戒律 (Gesetz) と福音 (Evangelium) の区別であると、ホネッカーは主張する。つまり、一方では、その現象形式の一つが法である法律又は戒律が、もう一方で

は、言葉と信仰の生起であり聖である福音が区別される。戒律は、教会秩序を規定し職務構造を規律するのであり、その点で、戒律の本質は、人の法であり、人の伝統であるというべきであるが、福音は、戒律の如く人間の信仰者としての共同生活の規律を前提とするのでなく、信仰に作用する神の約束の語と見るべきなのである⁽¹⁶⁹⁾。勿論これは、戒律と福音とが無関係であるということの意味しない。ホネッカーによると、福音は戒律に先行しており、それ故に戒律は聖書から導出されなくてもよいが、聖書に一致しなくてはならない。けれども、福音、言葉、聖書が戒律に服従する必要はないのである⁽¹⁷⁰⁾。神の法と人の法の区別の問いが、その変更可能性と解釈可能性からすれば、神の法といえど結局は人の法に過ぎぬのではないか、との疑問点から、本来の意味での神の法であるところの福音と、外来の意義での人の法であるところの戒律が、ここで対抗関係に立つのだ。

以上の戒律と福音の対抗関係を、ここで図式化して提示してみよう。まず一方の福音は、神の言葉や秘跡として、告知されるのであるが、これは、信仰と良心を確固たるものにするとの意味で一義的である。もう一方の戒律即ち法律とは、我々がここで問うてきた筈の教会法、即ち、世俗法としての教会法である。ホネッカーは、この教会法を、生現実の現実的多様性を提示するとの意味で多義的であると言う。福音でなくこの教会法こそが、教会秩序や教会職務を編成するのだ⁽¹⁷¹⁾。しかし、この戒律と福音の対抗の中で教会法が把握されたとすれば、つまり、福音でなく世俗法として教会法が了解されるとするならば、教会法は、福音や聖書と無関係の単なる実定法となりはしないのか。既に述べた通り、法命題や法規範としての実定法教会法的前提には、法原則としての聖書そのもの、告白そのものが控えてはいるのだが、更にこの聖書や告白の背後には福音そのものが聳えてはいるのだが、飽くまで教会実務で直接に適用され教会組織を直接に構成するのは、既に述べた通り、聖書そのもの、告白そのもの、更に聖書や告白が前提とする福音そのものとは別の、実定法命題しか存在しないのだ。

しかしそうではない。戒律は聖書と一致すべしと上で既に述べたが、ホネッカーの教会秩序とは、確かに歴史に刻印されてはいるものの、それは、会衆の具体的経験と合目的な法命題との結合なのである⁽¹⁷²⁾。即ち、方や時代時代の要求に応答し、方や福音の告知に応答しつつ、この現実と福音とへの、二重の意味での応答的性格（Antwortscharakter）を持つところの、具体的で歴史的な人間の作品（Menschenwerk）、これこそが教会法の本質なのである⁽¹⁷³⁾。或いはこうも言える、現実と福音とに応答することになる教会法は、一つは、時代の要求に応答する点においては流動性を持つだろうが、もう一つ、福音の告知に応答する点においては、この教会における歴史的な変遷から、教会の本質的同一性や継続性を守ることになる⁽¹⁷⁴⁾。この継続性をカトリックは真理のヒエラルヒーと言うかもしれないが、福音主義は、これを法と呼ばずに、前法的な指令と呼ぶだけである。だとすれば、教会法は内的行態に関わるが、外的行態には拘らない。人間の心、良心に働きかけることが本分の筈の福音主義的教会法がそれを超え、特定の法要求を引き出す為の神の法となってしまうと、教会法のイデオロギー的濫用という事態に結びついてしまうだろう⁽¹⁷⁵⁾。

以上検討した、福音主義教会法の本質を、我々是如何に見るべきか。ところで、嘗てカール・シュミットは、盟友ルドルフ・スメントの『憲法と憲法法（Verfassung und Verfassungsrecht）』について、その憲法学を福音主義的と評価したが⁽¹⁷⁶⁾、その評価の根拠を、ホネッカーによる福音主義教会法に発見できる。福音主義教会法とは、応答的教会法（antwortendes Kirchenrecht）であるということ、これである。即ち、聖書、福音、告白そのものから教会法が導出されるのでなく、神の御言葉への人間の応答こそが、教会法の本質というべきである。けれどもこのことは、教会法が唯の人の法であることを意味しない。福音という神からの呼びかけがあってこそその人間の応答なのである。ドムボワ制度理論を受けて出来るスメント国家理論を想起されよ。国家が人間へと呼びかけ（rufen）、人間がこれに応答すること

(antworten), ここにこそ国家本質がある。人倫的に決断を下す自由な人格への真の呼びかけ、及びこの真の呼びかけに応答し参加すること。語りかけられることと語りかけに答えること、深淵の職業へと召命されることとそれに捉えられること。このような基本構造を持つスメント憲法倫理学に、人はどうして福音主義教会法学との共通性を発見せずにいられよう⁽¹⁷⁷⁾。

四 結語

以上、福音主義教会法につきその基本思想を、神学者ホネッカーの教会法教科書の叙述に導かれて検討したが、概略は次の通りである。つまり、福音主義教会法という福音主義と教会法の二要素からして、一方で人間の手が届かぬ筈の福音と、他方で人間の手が作出す筈の教会法、これらを結合すること自体が矛盾に満ちたことなのであり、福音に反するものとして教会法自体を悉く拒否したルターでもなく、福音を守るべくローマ教会の権威でなく世俗権威に依拠したことで重視されることになった、世俗国家が定立する国家教会法、これを取集めることだけに専念する19世紀の実証主義教会法学でもなく、この福音と法律という矛盾を正面から受止めるのが大事なのである。それは一つには、不可視教会と可視的教会の止揚という形で現出し、一つには、聖書の教えと歴史的現実の揚棄という形で登場してくる。勿論、この止揚や揚棄が、教会が世俗国家から解放され、教会法が世俗法から区分されてから、既に完成したということにはならない。全く断片的だが、カトリックと福音主義、福音主義内部においても見解が様々であることは、ホネッカーに倣い我々が見た通りである。

しかし、教会法を問うことが極めて稀である我々にとっての課題は、上で検討した教会法そのもの、教会法学そのものではある訳がない。けれども、教会法、教会法学の問いは我々にとって無関係ではない。散逸した資料収集に終始せざるを得なかった19世紀の教会法学が、福音主義教会法という矛盾に満ちた存在を、ゾームの指摘を契機

に、更に神学自体の革新を契機に、その神学自体から根本から問い直す、スメントたちの新しい教会法学に克服されるのは必然的なのだ。そうだとすれば、教義学の教義学たる所以を何も意識することなく、さしたる根拠なしに、実務が現実との格闘の末獲得した審査基準を、裁判官気取りでただ上げ下げする、論評するだけの我々の憲法学は、実証主義教会法学の如く、根本から揺さぶられるべきではないのか。その揺さぶるものが教会法である必要はないと言う人もいるだろう。しかし、強制が本来的に不能である法という矛盾を内在する国法と、同じく強制に本質的に馴染まない法という逆説を胚胎する教会法と、この両者をドイツ国法学者たちが同時に吟味するのは偶然ではない。ドイツ教会法を読み飛ばす人は、漢字を読み飛ばす人なのであろう。

※本稿は平成25年科学研究費補助金・基盤研究C(課題番号25380024)の研究成果の一部である。

《注》

- (1) Rudolf Smend, Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, 1. Aufl., 1955; 2. Aufl., 1968; 3. Aufl., 1994; 4. Aufl., 2012.
- (2) Smend-Broermann 16.10.1964 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl 22)
- (3) Smend-Broermann 20.04.1965 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl 25-26)
- (4) Broermann-Smend 13.04.1965 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl 24)

興味深いのは、スメント『国法学論文集』再版が議論されていた頃、今でも専門書の再刊で著名な学術書籍社(Wissenschaftliche Buchgesellschaft)から『憲法と憲法』の再刊の打診があったのだが(Helga Edger-Smend 22.09.1964 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C51, Bl.5)), その是非を問うスメントの照会につき(Smend-Duncker 05.10.1964 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C51, Bl.21)), 同書は既に『論文集』に収録されているのだからとドゥンカー社があっさり拒否したという事実があり(Duncker-Smend 13.10.1964 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl.21)), これと併せ、教会法論文の収録を同社が拒否したことに、スメントは

- 不満に思っていたようだ。弟子のヘンニスとツヴェルナーが別の出版社を紹介しようと助言し（具体的には、ルヒターハント社(Luchterhand)とドイツ・プレス・エイジェント社(Deutsche Presse-Agentur) (Hennis-Smend 09.07.1965 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl.27); Günther Reitmeier-Smend 22.05.1967 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl.34)), 或いは、スメント自身もゲッティンゲンの人文社会科学老舗書店のヴァンデンヘック・ウント・ルプレヒト社 (Vandenhoeck & Ruprecht) に刊行の引き受けも打診したが、この出版社は、スメント自身がダウンカー社の編集部から了解を取るべしと、スメントに暗に引き受け拒否の回答をしている (Helmut Ruprecht-Smend 26.06.1967 (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl.35))。ヴァンデンヘック社の他、モール・ジーベック社 (Mohr Siebeck), グロイター社 (Walter de Gruyter) を挙げる、恐らく代替社を念頭においたスメントの手書きメモもある (SUB Göttingen: Cod. Ms. R. Smend C34, Bl.33)。
- (5) Rudolf Smend (Herausgegeben von Hans Michael Heinig), Staatskirchenrechtliche und kirchenrechtliche Abhandlungen, (In Erscheinung). ハイニヒの見解については、三宅雄彦「ドイツ国家教会法における国家の宗教的中立性」(中央大学) 法学新報 120 巻 1・1号 (2013年) 455-501頁。
- (6) 三宅雄彦『憲法学の倫理的転回』(信山社, 2011年) 45-51頁, 同「ドイツ教会法における公共性委託の概念」(埼玉大学) 133号 (2011年) 55-74頁。
- (7) 三宅雄彦「公布の本質(1)」(埼玉大学) 社会科学論集 109号 (2003年) 91-104頁, 同「職業官僚制における身分と制度」(新潟大学) 38巻4号 (2007年) 331-372頁。
- (8) マルティン・ホネッカーは、1934年ドイツ南部のウルム生まれ、テュービンゲン大学で博士号と学位を取得し(1960, 65年), 1969年から99年まで、ボン大学神学部(福音主義)において組織神学と社会倫理学担当の教授を務めた。教会法の業績も数多い。Martin Honecker, in: Ch.Henning/K.Lehmkühler (Hrsg.), Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1998, S.167-187.
- (9) Martin Honecker, Evangelisches Kirchenrecht, 2009.
- (10) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.15.
- (11) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.16f. この教会組織法を定礎する、ワイマール憲法 137条と結びついた基本法 140条については、差し当っては次の論考を参照されたい。三宅(前掲注5) 457-460頁。
- (12) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.17f. 国家教会法と教会組織法と内的教会法の三つの領域を区別すること、これが十分になされていないから、福音主義教会法学の方法論議が混乱してきたのだというのが、ホネッカーの爾来の主張なのである。例えば職務法の問題, 教説異議申立権の問題, 教会構成員権の問題, これらにおいて, 内的教会法と教会団体権=教会組織法の関係がどうなっているのか, 霊的教会法=内的教会法がその規範をどこから獲得するのか, この二つの問題が意識されていないと, 彼は述べる。Martin Honecker, Evangelische Kirchen, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd.18, 1989, Sp.724-749, 734f.
- (13) Honecker, a.a.O. (Anm. 9), S. 18f.; ders., a.a.O. (Anm.12), S.735.
- (14) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.19.
- (15) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.19f. Vgl., Erik Wolf, Ordnung der Kirche, 1961. Vgl., Reinhard Mehring, Rechtsidealismus zwischen Gemeinschaftspathos und kirchlicher Ordnung. Zur Entwicklung von Erik Wolfs Rechtsgedanken, in: Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte, Bd.44(1992), S.140-156.
- (16) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.20f. Vgl., Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht, 3.Aufl., 1992.
- (17) Honecker, a.a.O.(Anm. 9), S.21f.; ders., a.a.O. (Anm.12), S.724f. Hans Liermann, Der Jurist und die Kirche(1964), in: Der Jurist und die Kirche, 1973, S.159-175.
- (18) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.22f.
- (19) Honecker, a.a.O.(Anm. 9), S. 23; ders., a.a.O. (Anm.12), S.725. 三浦謙「教会法に見るカトリックとルター派領邦教会」ルター研究 4号 (1988年) 95-127頁, 同「初期領邦教会法の展開とその中に現れた教職像: 一六世紀ザクセン教会法をめぐって」ルター研究 5号 (1989年) 17-54頁。
- (20) Honecker, a.a.O.(Anm. 9), S.23f.; ders., a.a.O. (Anm.12), S.725.
- (21) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.24f.
- (22) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.24f.
- (23) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S. 25. ; ders., a.a.O. (Anm.12), S.726f.
- (24) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.25f.
- (25) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.26f.
- (26) Honecker, a.a.O. (Anm.12), S.727; ders., a.a.O. (Anm.9), S.27.
- (27) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.727.
- (28) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.727f.

- (29) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.27.
- (30) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.27f.
- (31) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.729f.
- (32) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.28f. Vgl., Rudolph Sohm, Kirchenrecht, Bd.1, 1892, S.1; 和田昌衛「ルドルフ・ゾームの教会法理論」同『ドイツ福音主義教会法研究』(1977年)36-72頁。
- (33) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.29f.
- (34) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.29. 三宅(前掲注6)188頁注90。参照, 佐野誠「ルドルフ・ゾームの教会法論とカトリシズム——文化闘争との関連を中心に」(1991年)『ヴェーバーとナチズムの間』(名古屋大学出版会, 1993年)105-206頁。
- (35) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.30f.
- (36) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.31f. Vgl., Rudolph Sohm, Weltliches und geistliches Recht(1915), in: ders., Kirchenrecht, Bd.2, 1923 (Neudruck 1970), S.48-151; ders., Staat und Kirche als Ordnung von Macht und Geist, 1996, S.142-215.
- (37) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.32f. Vgl., Wilhelm Maurer, Pfarrrecht und Bekenntnis, 1957; Ernst Käsemann, Sätze heiligen Rechts im NT, Bd.2, 2. Aufl., 1965; Hans Dombos, Das Recht der Gnade, Bd.1, 1961; Bd.2, 1974; Bd.3, 1983.
- (38) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.33f.
- (39) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.34.
- (40) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.35. Vgl., Wilhelm Maurer, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes(1960), in: ders., Die Kirche und ihr Recht, 1976, S.364-387.
- (41) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.35.
- (42) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.35f.
- (43) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.36f.
- (44) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.37. 国家教会監督制についてはごく簡単にはあるが, 次も参照。三宅雄彦「政治的体験の概念と精神科学的方法(1)」早稲田法学74巻2号(1999年)330-332頁。
- (45) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.37f.; ders., a.a.O.(Anm.12), S.730. ホルシュタインの教会法論や法学方法については次を参照されたい。和田昌衛『ドイツ福音主義教会法研究』(1977年)73-114頁, 三宅(前掲注6)23-24頁, 同(前掲注7)(公布)96-98頁。方法論については, 三宅雄彦「政治的体験の概念と精神科学的方法(2)」早稲田法学74巻4号(1999年)691-693頁。
- (46) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.730. 例えば, シェーンは, 実定法的立法技術としての教会法と神学とを完全に分離する, 形式主義的・技術的法実証主義を採用したという。Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.729.
- (47) この他に, ジークフリート・グルントマンらも挙げられる。Siegfried Grundmann, Schriften zum Kirchenrecht, 1969.
- (48) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.39f.; ders., a.a.O.(Anm.12), S.733f. ホネッカーによると, 『恩寵の法』の標題自体が, 恩寵と法の間の対立, 恩寵法と正義法の対立を克服しようという意図があるという。ドムボワの見解については, その制度概念について, 次も参照せよ。三宅(前掲注6)45-47頁。
- (49) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.40. Vgl., Johannes Heckel, Lex charitatis, 2.Aufl., 1973.
- (50) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.41.; ders., a.a.O.(Anm.12), S.732.
- (51) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.41f.; ders., a.a.O.(Anm.12), S.732. 結局のところ, 福音主義教会法を神学により定礎することの必要を正当にも強調したが, 多くの問題を未解決のまま残してしまったというのが, ドムボワらの法神学に対するホネッカーの評価のようだ。Vgl., Klaus Schlaich, Kirchenrecht und Kirche: Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute, in: ZevKR, Bd.28(1983), S.337-369. Gesammelte Aufsätze, 1997, S.288-321.
- (52) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.42f.; ders., a.a.O.(Anm.12), S.734f.; ders., Evangelisches Kirchenrecht(2006), in: ders., Recht in der Kirche des Evangelium, 2008, S.141f. Vgl., Gerhadt Ebeling, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, in: ZevKR, Bd.35(1990), S.406-420, in: Wort und Glaube, Bd.IV Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 1995, S.116-131.
- (53) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.44. Vgl., Christoph Link, Kirchliche Rechtsgeschichte, 2.Aufl., 2010, S.17f.
- (54) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.44f. Vgl., Link, a.a.O.(Anm.53), S.17.
- (55) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.45. Vgl., Link, a.a.O.(Anm.53), S.17f.
- (56) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.45. Vgl., Link, a.a.O.(Anm.53), S.17f.
- (57) Stefan Muckel / Heincirh de Wall, Kirchenrecht, 3.Aufl., 2012, S.17-19.
- (58) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.45f.
- (59) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.46.
- (60) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.46f. 因みに, 1918年にカノン法典を編纂したカトリックと異なり, カ

ノン法大全は福音主義において今でも補充的に有効のままである。Muckel/de Wall, a.a.O. (Anm.57), S.21. 以上につき、淵田彦「カノン法」木村尚三郎他編『中世史講座4 中世の法と権力』（学生社、1985年）415-432頁、山内進「カノン法」勝田有恒・山内進・森征一編『概説西洋法制史』（ミネルヴァ書房、2004年）141-151頁。

- (61) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.48f. Vgl., Axel von Freiherr Campenhausen, Codex Iuris Canonici 1983. Bemerkungen aus evangelischer kirchenrechtlicher Sicht (1985), in: ders., Kirchenrecht und Kirchenpolitik, 1996, S.45-73.
- (62) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.48f.
- (63) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.49f. Vgl., Axel von Campenhausen, Staatskirchenrecht, 3. Aufl., 1994, S.17f., 14-17.
- (64) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.50.
- (65) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.51. Vgl., Campenhausen, a.a.O. (Anm.63), S.19-22.
- (66) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.51. Vgl., Campenhausen, a.a.O. (Anm.63), S.22-25.
- (67) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.51. Vgl., Campenhausen, a.a.O. (Anm.63), S.29-33, 33f., 36-39.
- (68) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.51f.
- (69) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.52, 143f. Vgl., Schleiermacher, Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im Preußischen Staate, 1808,1
- (70) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.139-141
- (71) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.141-143 尤も、ホネッカーは、改革派の教会会議の特徴に次も列挙している。第一に、それは職務保持者のみが派遣される教会会議であることと、第二に、監督的な教会嚮導にならぬよう、教会会議の議長に厳格な任期を設けること、特定の会衆、特定の長老、特定の職務の優越的地位を認めぬことなど徹底的な平等原理を目指すこと、これである。Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.143. だが、こうした長老会議や教会会議の導入を目指す運動については、それが当時の自由主義の立憲主義思考と親近的だったのは確かだが、その運藤の成功は地域によりまちまちだったと、ホネッカーは言う。ベルリンはシュライエルマッハーを初代議長とする会議を持ったが、プロイセン中央部の県ではカールスバード決議の影響で失敗となる。プロイセン・ライン地方では、同地のライン・ヴェストファーレン教会憲法において、長老・会議秩序が1835年に初めて導入され、けれどもそれは、教会会議的要素と宗務局的要素、監督的要素とが混在

した、折衷的な形態に終わったというのが実情のようではある。Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.143f.

- (72) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.52, 252. なお、福音主義における国家と教会の区別が19世紀に進行する中、本文で述べた通り、一方では国家から区別されるラント教会自身が、自らの基本構成を国家とは別に教会憲法 (Kirchenverfassungen) で規定するようになること、他方では君主直属の宗務局ではない、教会会衆から選挙で選ばれた教会会議が重要事項を教会法律 (Kirchengesetze) で規律するようになり、その結果に、宗務局による規律が教会命令 (Kirchliche Verordnungen) として位置づけられるようになること、即ち、福音主義教会法でも、法源論と法秩序の構造論とが、つまり。教会憲法→教会法律→教会命令、更に教会慣習法という段階構造が世俗法と同様登場するようになること、これに注意すべきである。尤も、権利保護という自由主義的発想や、市民参加という民主主義的発想のない教会法では、法律留保の思想が適用される訳ではない。Muckel/de Wall, a.a.O. (Anm.57), S.255-258. 尤も、教会憲法の名称は様々であり、簡略で組織法的規律に止まるものは教会憲法 (Kirchenverfassung)、詳細で神学的言明や教会全体の生活秩序にも及ぶものは教会秩序 (Kirchenordnung) と、それぞれ呼ぶ傾向があるとデ・ヴァールは言う。Muckel/de Wall, a.a.O. (Anm.57), S.252f.
- (73) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.144f.
- (74) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.52. Vgl., Campenhausen, a.a.O. (Anm.63), S.39-43.
- (75) Rudolf Smend, Rechtliche Bedeutung und Rechtsprobleme heutiger landeskirchlicher Einheit, in: ZevKR, Bd. 7 (1959/60), S.279-288; ders., Wissenschafts- und Gesaltprobleme im evangelischen Kirchenrecht, in: ZevKR, Bd.6 (1957/58), S.225-240; 三宅雄彦「政治的体験の概念と精神科学的方法(1)」早稲田法学 74 卷 2 号 (1999年) 330-334 頁。
- (76) HHonecker, a.a.O. (Anm.9), S.52f. Vgl., Campenhausen, a.a.O. (Anm.63), S.43f. エマニュエル・ヒルシュについては、メントとの関連ではあるが、次を参照。三宅 (前掲注 6) 14-20 頁。
- (77) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.145.
- (78) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.254.
- (79) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.53-55. 三宅 (前掲注 6) 50 頁。
- (80) Honecker, a.a.O. (Anm.9), S.69.
- (81) Rudolf Smend, Rechtliche Bedeutung und Rechtsprobleme heutiger landeskirchlicher Einheit,

- in: ZevKR, Bd.7(1959/60), S.279-288, 283-286. 参照, 三宅(前掲注75) 332-334頁。
- (82) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.56.
- (83) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.56f. Vgl. Johannes Heckel, Das blind, undeutliches Wort "Kirche", 1964.
- (84) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.57.
- (85) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.57f.
- (86) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.58f.
- (87) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.59. この教会の根拠(源泉)と形象という問いは, 1994年のドイツ・ロイエンベルク教会共同体の教会研究で区別された概念なのであり, 教会の根拠の問いは, 教会はどこから生を得るか, との問いであり, 教会の形象の問いは, 教会は如何に生を送るか, という問いである。Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.148f. Vgl. Die Kirche Jesu Christi : Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, 1994. Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Wien-Lainz, 9. Mai, 199f.
- (88) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.59f.
- (89) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.60f.
- (90) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.61.
- (91) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.61f.
- (92) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.62.
- (93) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.63f.
- (94) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.63. Vgl. Hendrik Munsonius, Die juristische Person des evangelischen Kirchenrechts, 2008, S.23-27.
- (95) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.64.
- (96) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.65f.
- (97) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.66. 教会の中におけるヒエラルヒー的な支配関係を拒否する。これにより教会関係の徹底的な再構成が行われる。Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.739f.
- (98) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.66f.
- (99) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.67.
- (100) Martin Hein, Volkskirche II protestantisches Verständnis, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.10, 2001, Sp. : Hans Jörg Urban, Freikirchen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.4, 1995, Sp.115f.
- (101) 参照, 三宅(前掲注6) 47-49, 172-175頁。Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.67f.
- (102) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.69; ders., a.a.O.(Anm.12), S.S.739. 教会は, 信仰された現実と経験された現実, 可視的教会と不可視的教会という二面性を持つ, ということになるとホネッカーは述べる。
- (103) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.91f.
- (104) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.91f.
- (105) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.92.
- (106) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.92.
- (107) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.93, 96.
- (108) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.93.
- (109) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.94f. 「されば若き寡婦は嫁ぎて子を生子, 家を埋めて敵に少しにても誇るべき機を与へざらんことを我は欲す」(第1ティモテ5章14節)。「この故に, わが按手に由りて汝の内に得たる神の賜物をますます熾にせんことを勧む」(第2ティモテ1章6節)。
- (110) Link, a.a.O.(Anm.53), S.9. 「賜物は殊なれども御霊は同じ。務は殊なれども主は同じ。活動は殊なれども, 凡ての人のうちに凡ての活動を為したまふ神は同じ」(ロマ12章4～6節)。ここにいう賜物が霊的能力のことである。
- (111) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.95; Link, a.a.O.(Anm.53), S.9f. 「書をピリピに在るキリスト・イエスに在る凡ての聖徒, および監督たちと執事たちとに贈る」(ピリピ1章1節)。ここで言及する監督と執事こそが, 特別の能力を持つカリスマと全く別々に登場して, 後に教会構造の制度化を実現するところの, 教会職務を指している。
- (112) Link, a.a.O.(Anm.53), S.11. 更には, 第一にはローマ帝国の首都に在ること, 第二にはペテロとパウロの殉教の地であること, 第三には使徒ペテロの後継者として優位の名誉を持つことから, ローマを中心の一元的体制が確立する。Link, a.a.O.(Anm.53), S.10.
- (113) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.95f. 参照, 三宅(前掲注6) 188頁。
- (114) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.96, 98. 尤も, 職務と万人司祭主義の関係につき学説上の争いが今なおある。Muckel / de Wall, a.a.O.(Anm.57), S.243f.
- (115) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.93, 98, 102, 148f.
- (116) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.99f. カルヴァンにおいては, 職務は, 説教者, 長老, 教師, 助祭の4種類がある。また, ルターにおいては, 職務に招命される者は, 適格者でなくてはならないが, 女性にはその適格性がないとされている。
- (117) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.101f.
- (118) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.102.
- (119) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.102f.
- (120) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.102. その他, 独身制度の問題, 女性叙階の問題など双方が和解しがたい問題があり, エキュメニズムの諸困難をホネッカー

は指摘している。

- (121) 参照, 三宅雄彦「企業倫理の憲法的基礎」戸波江二編『企業の憲法的基礎』(日本評論社, 2010年) 48-55頁, 同『保障国家論と憲法学』(尚学社, 2013年) 289-298頁。
- (122) 例えば近代国家とローマ教会, 近代法とカノン法の歴史的類似性を確認するドライバーは, 両者の構造上, 組織上の類似性を指摘する。彼の主張は, 元来は宗教や教会に刻印された国家が徹底的に世俗化されるという点にあるのだが, この文脈では職務概念が重要である。即ち中世の教皇教会は, ヒエラルヒー的・官僚的構造, アンシュタルトの性格, 安定的な職務秩序により行政機構を構築したのである。職務といってもその権限は, 人格と結びつかず, 職務管理者各人の固有権と関係を持たぬ, そのような機能的に理解された権限であり, そしてその職務は, 中世的な法構造を排除し, 近代の主意主義的な立法概念に基づく, 法を新しく定立し, 何時でも変更できるという, そのような, 当時決して自明ではなかった立法権限を含むのである。つまり, ヒエラルヒー的職務秩序と包括的法定立の権限の理念とが, ラテン・キリスト教会において初めて確立したのであり, やがてはこの職務秩序と法律概念とが世俗国家に継承されるというのである。Horst Dreier, *Säkularisierung und Sakralität*, 2013, S.45f, 54-56.
- (123) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.70.
- (124) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.71.
- (125) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.71f.
- (126) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.72.
- (127) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.72f. Vgl., Erik Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, 1948.
- (128) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.73f.
- (129) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.74.
- (130) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.75.
- (131) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.75f.
- (132) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.76.
- (133) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.76f.
- (134) Alois Halder / Karl Heinz Menke, *Aktualismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.1, 1993, Sp.808-810; Gerhard Feige, *Konfessionalismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd.6, 1997, Sp.237f.
- (135) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.77f.
- (136) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.77.
- (137) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.77.
- (138) Feige, a.a.O.(Anm.133), Sp.237f.
- (139) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.82.
- (140) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.80.
- (141) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S. 82f. Vgl., Dietmar Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, 2010, S.267.
- (142) 告白的教会法なる安易な表現があるが, ホネッカーはこれを退ける。教会法は告白するのではなく, 告白に応答するのであるから, 本当は告白的教会法ではなく応答的教会法と言わねばならぬと, 彼は言う。Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.83. Vgl., Wilhelm Maurer, *Bekenntnis und Kirchenrecht*(1963), in: ders., *Die Kirche und ihr Recht*, 1976, S. 1-21.
- (143) 福音主義の告白とはカトリックの教義と同じような存在なのであり, 一つに, 告白とは歴史的に形成, 刻印された信仰証明の一つであり, 二つに, 告白には最終的確定などなく常に解釈を要するものであり, その意味で, 生きた言葉と死した活字とを区別しなければならない。Martin Honecker, *Synodale Gesetzgebung und Bekenntnis* (1999) in: ders., *Recht in der Kirche des Evangeliums*, 2008, S.446-458, 453.
- (144) Martin Honecker, *Die Grundfrage: Gibt es ein "evangelisches" Kirchenrecht?* (2005), in: ders., *Recht in der Kirche des Evangeliums*, 2008, S.15-35, 34f.
- (145) Honecker, a.a.O.(Anm.143), S.35.
- (146) Honecker, a.a.O.(Anm.143), S.35.
- (147) Honecker, a.a.O.(Anm.144), S.34f.
- (148) Martin Honecker, *Evangelisches Kirchenrecht*, in: ders., *Recht in der Kirche des Evangelium*, 2008, S.144f.
- (149) Honecker, a.a.O.(Anm.147), S.145. Vgl., Honecker, *Die Arbeit am kirchlichen Leitbild und das evangelische Kirchenrecht*(2004), in: ders., *Recht in der Kirche des Evangeliums*, 2008, S.386-409, 397-400.
- (150) Honecker, a.a.O.(Anm.147), S.145.
- (151) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.296f.; ders., a.a.O.(Anm.147), S.145. Vgl., Konrad, a.a.O.(Anm.141), S.261.

なお, この生活秩序は, 形式的な法源論において議論されるよりも, その内容について実質的な観点において議論されているようである。例えば, 礼拝生活, 洗礼・堅信・婚礼・埋葬といった教会職務取扱, 牧師や一般信者など教会構成員の共同作業について規律するのだが, ドイツ福音主義ルター主義統一教会(V E L K D)の教会生活指針, や福音主義教会連盟(E K U)の教会生活秩序としてまず規定され, それらの構成教会により教会法律により明文

- で規律されるのである。教会法律による規律といってもそこには法的サンクションはないが、要は、礼拝など信仰に密着する事項に関する取決めと見てよからう。de Wall/Wuckel, Kirchenrecht, 3.Aufl., 2013, S.257f.
- (152) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.83f; ders., Kirchenrechtliche Aufgaben und Probleme aus theologischer Sicht(1996), in:ders., Recht in der Kirche des Evangelimus, 2008, S.192-222, 209f.
- (153) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.84. なお, 「神の据え置き」という語と「制度」という語の関連につき, 三宅(前掲注6) 45-46頁。
- (154) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.84; ders., a.a.O.(Anm.12), S.735; ders., a.a.O.(Anm.151), S.210.
- (155) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.85.
- (156) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.736; ders., a.a.O.(Anm.9), S.85f; ders., a.a.O.(Anm.52), Sp.1210.
- (157) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.85.
- (158) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.85.
- (159) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.85f.
- (160) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.86.
- (161) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.86f.
- (162) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.87.
- (163) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.87f.
- (164) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.736?.
- (165) Honecker, a.a.O.(Anm.151), S.211. Vgl., Alexander Hollerbach, Ius divinum, in: Evangelisches Staatslexikon, 3.Aufl., (1987), Sp.1414.
- (166) Honecker, a.a.O.(Anm.151), S.212f. Vgl., Heinrich de Wall, Die Änderung der Grundartikel evangelischer Kirchenverfassungen. Zum Urteil des kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgerichts der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 1. März 1993, in: ZevKR, Bd.39(1994), S.249-270. ここでは同性愛者の祝福の問題も挙げられている。
- (167) Honecker, a.a.O.(Anm.142), S.456f. Vgl., Honecker, a.a.O.(Anm.151), S.216-219.
- (168) Honecker, a.a.O.(Anm.142), S.452 Vgl., Honecker, a.a.O.(Anm.151), S.219f.
- (169) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.87; ders., a.a.O.(Anm.12), S.737.
- (170) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.737.
- (171) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.737f.
- (172) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.738.
- (173) Honecker, a.a.O.(Anm.12), S.735. 従ってそれは, 教会の歴史的生成の結果である点で, 帰結的であり, 同時に, その教会自体を形成する福音でない点で, 非構成的である。Vgl., Konrad, a.a.O.(Anm.140), S.259-261.
- (174) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.88.
- (175) Honecker, a.a.O.(Anm.9), S.88f.
- (176) Schmitt-Feuchtwanger vom 04. 06. 1928, in: R. Rieß(Hrsg.), Carl Schmitt-Ludwig Feuchtwanger Briefwechsel 1918 - 1935, 2007, S.269. 参照, 三宅雄彦「スメントの規範力論」古野・三宅編『規範力の観念と条件』(信山社, 2013年) 168頁。
- (177) Rudolf Smend, Das Problem der Institutionen und der Staat(1956), in:ders., Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze, 3. Aufl., 1994, S.500-516, 508-510. 参照, 三宅(前掲注6) 47頁。

〈Summary〉

Die theologische Grundlegung des evangelischen Kirchenrechts
bei Martin Honecker

MIYAKE Yuuhiko

Nach einem der führenden Theologen, Martin Honecker, ist der Begriff des evangelischen Kirchenrechts eigentlich widersprüchlich: Obgleich das Evangelium für die Menschen völlig unverfügbar ist, soll das Kirchenrecht von Menschen gesetzt und vollgezogen werden. Vorbildlich ist deswegen weder Martin Luther, der das Kirchenrecht und die Juristen überhaupt verneinte, noch die positivistische Kirchenrechtslehre im 19. Jahrhundert, die die von Landesherren als "Notbischöfe" geschafften Rechtsquellen des Staatskirchenrechts nur sammelte. Der kirchenrechtliche Formalismus, der die nationalsozialistische Herrschaft über die kirchlichen Gemeinden herbeigeführt hat, kann nur durch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem wesentlichen Widerspruch zwischen dem Evangelium und dem Gesetz überwunden werden. Im Zeitalter der Säkularisierung muss der Auftrag des Evangeliums mit dem Gedanken des "antwortenden Rechts" erfüllt werden, der den Unterschied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche oder zwischen der "biblischen Weisung" und der "geschichtlichen Wirklichkeit" aufhebt. Unter dem Kirchenrecht darf nicht das Evangelium selbst verstanden werden, wie die katholische Kirche denkt, sondern die menschliche Antwort auf Gottes Wort: Gott ruft mit seinem Evangelium auf, die Menschen antworten mit ihrem Kirchenrecht. Aber diesen "Antwortscharakter" hat nicht nur das Kirchenrecht, sondern auch das Staatsrecht: nach Rudolf Smend kann auch im weltlichen Recht dieselbe Struktur von Rufen des Staates und Antworten der Bürger gefunden werden. In diesem Sinn müssen die Staatsrechtslehrer zugleich auch die Kirchenrechtslehrer sein.

Keywords: Evangelisches Kirchenrecht, Martin Honecker, Evangelium und Gesetz, antwortendes Recht, Theologie und Rechtswissenschaft.