

人間の領域性—その理論と歴史

第4章 カトリック教会

ロバート・D・サック *
(林 修平 **, 山崎 孝史 ***訳)

Human territoriality: Its theory and history
Chapter 4 The Church
Robert David Sack
(Cambridge: Cambridge University Press, 1986)

ローマカトリック教会は、領域的効果についての複雑な実例を提供する。そのほぼ 2,000 年の歴史の中で、教会の目標と政策に影響を及ぼす精巧な階層的領域システムを形成してきた。中世末期まで、カトリック教会は、その時代の他のほとんどの機関よりも発達していた。しかし、近代世界の勃興以来、教会組織の重要な部分は、保守的で、古めかしいとすら考えられてきた。そして、その歴史を通じて、領域性は重要な役割を演じてきたのである。何がカトリック教会を領域的に仕立てあげ、そしていかに領域性はカトリック教会の性質に影響してきたのだろうか。

領域と見える教会

ローマカトリック教会は、カリスマ的な指導者とゆるやかに組織化された信仰者集団から始まり、最も大きく、最も明確に組織化され、そして最も永続性のある階層的で官僚的な組織の一つへと発展した。

官僚制は、組織の目標達成を助けるために発生する。しかし、しばしば組織の職員は、組織の利益とは異なる彼ら自身の利益を有するようになる。このような職員は、官僚制の役割を墮落させ、彼・彼女ら自身の役目と身分を高めるのである。往々にして、これらの職員の野望は、ヒエラルキーと官僚制に関する彼・彼女らの見識が、組織にとって欠くべからざる構成要素であると、他人に信じ込ませることによって、最もよく満たされる。ローマカトリック教会の歴史は、このような利害の衝突の影響を特に受けやすいものであったが、それはとりわけ、カトリック教会の独創的かつ最優先の目標—魂の救済と善行の普及—が、抽象的で雲をつかむようなものだからである。カトリック教会に対する批判者は、教会のヒエラルキーによって、教会がその宗教的な使命を果たすことが妨げられてきたと主張する。教会当局は、事実として、教会の組織とヒエラルキーは、教会とその使命の神聖かつ本質的な部分であると強く主張し、それに同意しない。それにもかかわらず、カトリック教会の擁護者にとってすら、教会の理念

* ウィスコンシン大学マディソン校

** 大阪市立大学院生

*** 大阪市立大学

と組織の合一はしばしば容易ならざるものである。

カトリック教会の精神世界的および実際的な関心とそれらの相互関係は、教会が二つの性質を有するという一般的な観念に反映されている。第一の性質は、教会が代表することを志し、天国にいる人々が信奉してきた、聖書に記された信念と価値の抽象的な体系を含む。これを、見えない教会 **the invisible Church** と呼ぶことにする。第二の性質は、カトリック教会の社会的制度に関連し、そのメンバー、職員、宗規と規制そして物質的構造と財産を包含する。これを、物理的もしくは見える教会 **the physical or visible Church** と呼ぶことにする。教会堂、財産、聖地、教会区そして教区は、見える教会の構成要素である。これらは、ただ単に空間の中に立地した事物というわけではない。それらは、境界線によって分離された場所であり、その内部では権限が行使されアクセスがコントロールされるのである。言い換えれば、それらは領域なのである。

教会領域のタイプ

カトリック教会は、多様なタイプの領域を認識し、コントロールするが、ここでは主として二つのタイプに焦点を置く。それは、聖地や教会堂として取り出されたものと、教会区、教区そして大司教区など教会の行政上の構造に結びつけられるものである。ローマカトリック教会の聖地は、奇跡的なできごとの起きた位置や、教会堂の物理的な位置と構造を含む。建築物とその位置は神聖視され、少なくとも4世紀以来、それらは神聖化されてきた²⁾。すべての聖地は、カトリック教徒にとって等しく聖なるもの、もしくは神聖なものではない。いくつかの教会はより神聖なものであり、神聖化されることに加え、それらはある奇跡的なできごとの現場のそば、もしくはその現場に建てられてきたのである。そして、すべての奇跡が同一の敬意を与えられているわけではない。概して、教会は、キリストや使徒との関連を有するような場所に対して、最高の敬意を払うのである。聖なる土地パレスチナでは聖墳墓教会が、ローマでは聖ペテロの墓所のような場所が、聖地の一覧表の最上位にくる³⁾。

聖地は、教会のヒエラルキーと分かちがたく結びついている。なぜなら、一方で、位の高い聖地は、たいてい上級の聖職者が担当し、他方で、聖職者の権威が、神聖な場所に対する権限を持つことから引き出されるからである。ローマの聖ペテロの墓所は、ローマの司教たちを聖ペテロの代理人にもすることによって、彼らにさらなる貫禄を与えるのだ。

これより小さな地理的スケールでは、教会の内部が、様々な神聖の度合いを持つ区域へと細分化される。それらの建築形態は、縦長型から求心型まで多様であるが、それらはすべて神聖さの段階が異なる類似した場所を含んでいる(図4.1)。全般的に見わたすと、まず最も神聖な場所、祭壇、それから聖歌隊や司祭のための空間をともなった聖壇があり、そして次に信徒たちのための場所である身廊がある。ここでもまた、ヒエラルキーにおける階層と地理的な近接性と間に関係がある。教会の儀式の間は、その教会の聖職者だけが聖壇への出入りを許され、祭壇は最高位の聖職者のみが接近しうのに対し、身廊は一般人のために確保される⁴⁾。

本章に関係する教会領域の第二のタイプは、地理的にさらに大きなスケールであり、監督派 **Episcopal** 教会の組織に結びついた領域ユニットと関連する。(修道院のシステムは監督派と連動していたものの、主として注目するのは前者よりも後者である。)カトリック教会は、その管轄区域の大部分を、教会区、教区、大司教区、そしていくつかの地域では首都大司教座からなる入れ子になった領域的なヒエラルキーへと分割する(図4.2および図4.3)。これらの領域のそれぞれは一人の聖職者によって率いられており、その教団における職階は、領域的なヒエラルキーにおける階層に対応していた。司祭は教会区に対して、司教は教区に対して、大司教は大司教区に対して、そして教皇はすべてに対して管轄権を有する。この関係は、もちろん完璧ではない。すべての司祭が自分の教会区を有するわけではなく、司教は彼の大聖堂の教区に属する教会区の司祭でもある⁵⁾。教会堂や神聖なる場所とちがひ、第二のタイプにおける領域的ユニットは神聖ではない。しかし、それは、教会堂および聖地同様に、見える教会にとって重要なものになってきている。

これら二つのタイプの領域は、宗教的組織として

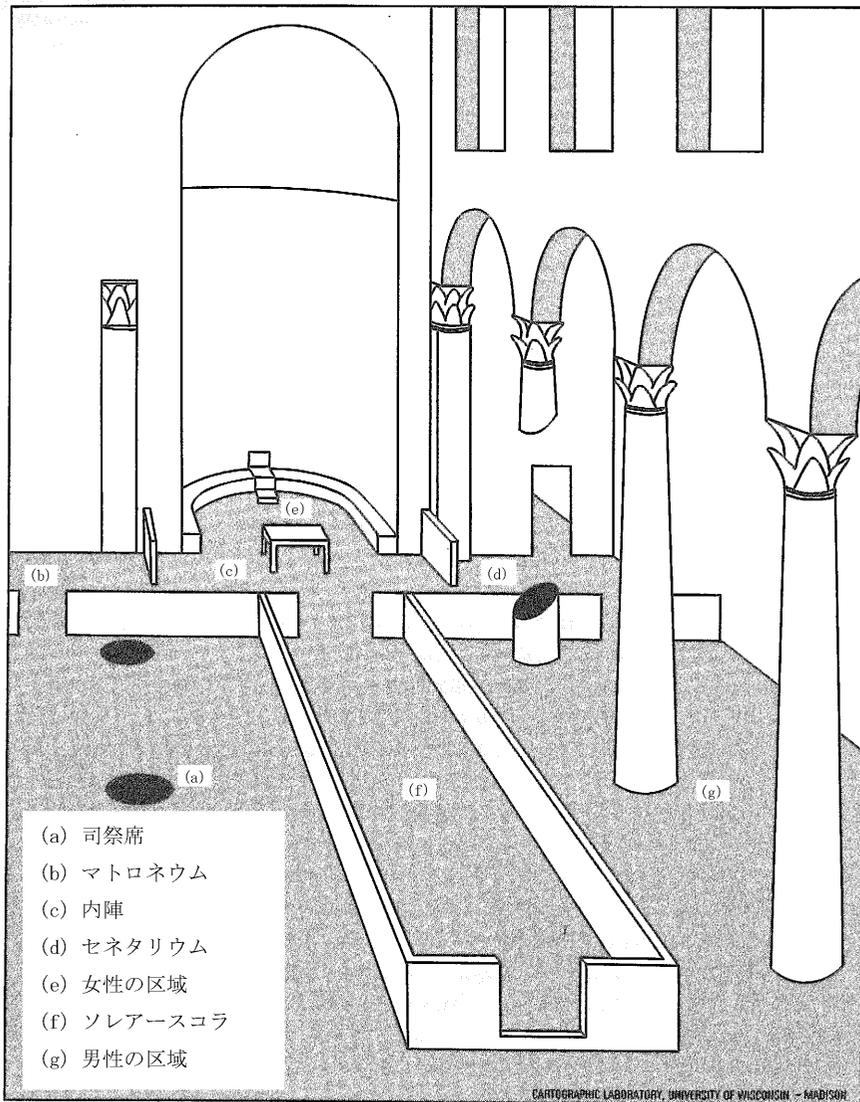


図 4.1 典型的な初期キリスト教のバシリカ式教会堂 basilica 内部の諸区域
 出典：New Catholic Encyclopedia より。
 Catholic University of America, Washington,D.C.の許可を得て転載。

の教会の内部機構と最も関係があり、そこに注目していきたい。教会領域の歴史は重要であり、その発展、増加そして階層的配置は、教会組織の発展と強く関係づけられていることが示される。教会批判者が、信仰が教会の唯一の関心ではないことを指摘したように、教会は政治的で経済的な制度でもある。これらの他の役割は、教会領域の両タイプの機能に必然的に影響するうえ、他のタイプも作り出す。見

える教会の政治的、経済的、そして宗教的な機能とその領域が、コントロールの源泉が多様で競争する状況をもたらす場合もある。

たとえば、ローマ帝国が国教としてキリスト教を採用したことは、教会の指導者に公的な身分を与え、教会の官僚制化を促進しただけでなく、非常に多くの領域的ユニットを教会の管理下に置いた。ローマカトリック教会の教区は多目的の領域であったが、



図 4.2 ユスティニアヌス朝時代の教会の境界線

出典：A.H.M.Jones, *The Later Roman Empire, II* (Oxford, 1964)より。Basil Blackwell Ltd.の許可を得て転載。

宗教的機能はそれらのうちの一つにすぎなかった⁶⁾。さらに、4世紀中期から6世紀末期まで、教会の地理的範囲は帝国の実際の範囲であった。ローマ帝国の崩壊という政治動向は、ローマカトリック教会と東方正教会の分離原因としては、神学上そして教義上の違いよりも、影響力があった。それは教皇の政治的決断であり、西ローマ帝国と同盟するため、つまりローマ帝国の崩壊による政治的な間隙を埋めるためのものであった。カトリック教会を西ローマ帝国の運命と結びつけることは、教会領域が封建的な政治経済体制の一部になるための方法を導き出したのだ。

中世の教会区は、しばしば宗教的なユニットであるのに加えて政治行政的、そして経済的なユニットであった。中世の世俗的指導者は、司祭や司教の任命と教会の財産や領域からの歳入をコントロールしようとせめぎ合った。富裕層は教会を創設し、教会の援助のために財産を寄進した。その見返りとして、

富裕層は、教会に対する支配権を保持することを望んだのである。これらの世俗勢力による介入にもかかわらず、8世紀のピピンの寄進によって幕を開けた教皇領の形成のように、カトリック教会は一層大きな領域に対する権力をともなった、重要な政治的主権国家になったのである⁷⁾。教会への、これらの十分に政治的な投機行為と領域の効果は、きわめて重要なものであった。しかし、それらのもつ意味がおおむね反映されたのは、以下で示される領域的組織の二つのタイプ—監督派の領域ならびに聖地と教会堂—の性格と機能の変化である。

教会内部の領域性の歴史は、その検討をたった二つのタイプの領域に限定したとしても、複雑なものである。しかし、第2章で議論された、組織の理論と領域性の結合は、教会史のような複雑なコンテキストにおいてさえ予想できるような、いくつかの一般的な領域的效果を示唆している。全体的に見て、領域性の理論は、教会の領域使用に関する理解を導



図 4.3 現代の教会の領域的ヒエラルキー：ウィスコンシン州ミルウォーキー大司教区

くと期待できる。領域性は教会組織とそのヒエラルキーの発展と同一歩調をとってきたと考えられる。後者が拡大すれば前者も拡大し、逆もまた然りである。さらに厳密に言えば、教会領域の発展と、専門化、標準化、形式化、そしてコントロールの組織的範囲に関する社会学的次元との、積極的な連携を看取しうるのである。また、領域性が、官職の非人格性や、社会関係の強度に領域的な定義といった、教会組織の近代的な様相のいくつかを作り出すのを助けたことも考えられる。さらに、図 2.2 に描かれたような、領域性の内部のダイナミクスや転換点、教会の構造と目標の発展に影響したことを予期できる。すなわち、教会領域は、地理的な不整合やスピルオーバーを生み出し、自己目的化したと想定できるのである。

第 2 章で言及した、これらの、そしてその他の領域的効果は、カトリック教会に関する本章の議論を導くであろう。しかし、二つの条件を思い浮かべるべきである。第一に、組織的かつ領域的な変化に焦点を置くことは、これらの特徴を難なく特定し、計量できるということを意味しない。教会の記録は莫大だが不十分であり、教会史家は、組織に関する理論の基準によって、もしくは領域的効果に対する眼識を持って、それらを収集し整理してこなかった。これらの限界が意味するのは、上で概説したような、領域と組織との間の関係に見られる変化は、示唆的なものに過ぎないかもしれないということである⁸⁾。第二に、ここでは教会領域、しかもそのたった二つのタイプに注目しているので、教会の組織的特徴のほんの一部—その階層的組織構造—を強調してい

るに過ぎない。これは確かに教会の重要な様相なのであるが、教会とその組織はさらに別の特徴を有するというのを忘れないように注意すべきである。たとえば、聖職者は自らを専門家と見なすが、専門家はしばしば官僚とは異なった目標を有する。教会もまた、それ自体を一つの家族と考えてきた⁹⁾。司教は、彼の教会区民を、父親が子どもにするように世話する傾向があり、修道女はキリストと「結婚」し、そして教会の低位聖職者 cleric^{訳注1)}は、彼らが共同で、しばしば共同体的に生活するという意味で、多くの場合家族の一部なのである。

教会はまさに多くの側面をもっており、とりわけその一つが、倫理的な問題に関心を示す宗教団体なのであって、教会構造の発達に影響を与えたのは、これらの側面のすべてである。それにもかかわらず、教会は、世界で最も大規模で永続性のある、階層的な官僚機構の一つとして出現し、その構造が、次には逆にその目標に影響を与えてきたのである。教会の他の俗っぽい目標に関して考えてみると、明白に世俗的な関心を有する軍隊や政府のような他のタイプの組織とは対照的に、この機関が、かくも明確に階層的で官僚的になったことは、なおさら印象的である。

原始キリスト教

教会史の最初の300年間の大半を通じて、キリスト教徒の共同体は小規模で、多様な性質を持ち、地理的に広範囲にわたり、しばしば「中・下層階級」の人々で構成され、そして頻繁に迫害されていた。それら共同体が存在したのは、明確な領域的ユニットをともなつて階層的に組織された他の宗教を包含するような社会、そしてそれ自身組織や領域のごった煮であったような帝国である。しかしながら、この文脈の中で、ヒエラルキー、見える教会、そして領域を作り出すことに抵抗する、初期教会の強い力を見出すことができる。初期教会が組織化の必要性を公言したときでさえ、それはしばしば家族を手本としたものとして表現されたのである。しかし、より形式的で非人格的な組織や、より明確に見える教会の構造に対する抵抗にもかかわらず、キリスト教

の最初の300年からは、ゆるやかに組織された信者集団から、より形式的で非人格的に、そして階層的に組織された集団へ展開せざるを得なかった動態が見いだせる。この運動は、領域と教会堂の双方のスケールにおける領域性の増大と同時に引き起こされたがために、西暦300年までに、一つの場所で居住し礼拝していただけの共同体に代わって、キリスト教徒は自身の共同体、礼拝のため場所、そしてそれぞれへの関係を定義しやすくするために、領域性を使い始めた。

ユダヤ教の文脈

キリスト教は、ユダヤ教の一分派である。キリストと、すべてではないものの大半の使徒は、ユダヤ人であった¹⁰⁾。最初のキリスト教徒の大半はユダヤ教の改宗者であり、教会の最初の行はユダヤ人居住地で行われた。長年の間、キリスト教がユダヤ教の一分派に過ぎないのか、神秘的な異端宗教なのか、真に一個の独立した宗教なのか、ということ是不明確であった。ユダヤ教とキリスト教との結びつきは、キリスト教組織に多大な影響を与えた。ユダヤ教は国教であったにもかかわらず、数多くの反体制集団を生んだが、その一つが原始キリスト教であった。原始キリスト教は、ある意味ユダヤ教の厳格な階層的構造に対する反乱だったのである。ユダヤ教も厳格な領域的構造を有していたということは重要である。二者の結びつきが重要になるのは、最も初期のキリスト教徒がしばしば一方を通して他方を批判したからである。

ユダヤ教は重要なジレンマを含んでおり、それは、特に見える教会と見えない教会とのキリスト教的な区別に繰り返し現れることになった。ユダヤ人は、神はただ一人だけ存在し、遍在するものであると信じていた。さらに、神は唯一の民衆—ユダヤ人—を選好すると考えられ、神は聖なる土地パレスチナ、多くの場合エルサレム神殿に存在すると考えられた¹¹⁾。エルサレム神殿は、天と地とが接触する焦点であり、その内部の聖所は至聖所 the Holy of Holies であった。エルサレム神殿は、すべてのユダヤ人にとって、公式に是認された宗教的礼拝の中心であった。そのうえ、ユダヤ人は、神は個々人にとって接

近しうもの、つまりひとりひとりが、神の戒律への崇拝と服従を通じて神を知ることができると、信じていた。しかし、ユダヤ人は、エルサレム神殿に収斂し、神と人との間の媒介者として仕える、精巧な司祭制を発達させた。

ユダヤ人、その土地、そして神との関係は、複雑である。神は、その選ばれし民のためにイスラエルを用意した。それは聖なる土地であり、ユダヤ人が神の戒律に従うことによって、自らを聖地に値する者にしなければならない。ユダヤ人に神の意志を信奉させる一つの手段は、国家の権威によって強化された、教会ヒエラルキーを発達させることであった。この結びつきが緊密なものになればなるほど、政治権力と宗教的実践の領域性がますます網の目のように絡み合う。一方を、他方を支えるために使うことができるのである。国教として、礼拝の場所に関する宣言が強制力を持ち、それを主たる一つの場所へ収斂することが、宗教的権威を集中し、国家を政治的に集権化して統一するのに役だった。実際、ユダヤ教はこれを最大限まで活用したように思える¹²⁾。

ユダヤ人にとってエルサレム神殿は、最も神聖なる場所であった。イスラエルのユダヤ人は、礼拝し、供犠^{訳注 2)}を行うためにそこへ来ることを期待された。イスラエルの地は小さな国であったが、エルサレム以外に住むユダヤ人にとって、年に数回以上その旅をすることは難しかった¹³⁾。他の国内礼拝地が発生する可能性はあったが、国教命令によってそのような場所が奨励された証拠はない。そして、仮にそれらが許容されているとしても、それらの機能は制限されているであろう。なぜなら、組織化されたユダヤ教による、競合する供犠のための場所を、おそらくそれは祈りのための場所ではなかったろうが、廃止する試みに、聖書は言及しているからである¹⁴⁾。

初期のシナゴグの起源と目的は、はっきりしない。シナゴグは、旧約聖書の最後の部分と新約聖書でのみ言及されているが、それらは学校だったのだろうか、礼拝のための場所だったのだろうか、それとも供犠のための場所だったのだろうか。その言葉がギリシア語であり、行為を意味していたらしく、そして後には場所、もしくは集会を意味していたらしいということが、部分的には意味の特定を困難にしている。シナゴグに対応するヘブライ語は‘bet

ha-kneset’であり、もともとは集会のための家を意味する。併用されていた用語‘bet ha-midrash’の意味は、学習のための場所である¹⁵⁾。少数の学者は、シナゴグがどのような機能を果たしたとしても、エルサレム神殿とともに発生した古くからの制度として存在してきたのだと信じている。しかし多くの学者は、シナゴグはバビロン捕囚の間に生じたものであり、イスラエルの地の外に住まざるをえなかったユダヤ人たちの間で、シナゴグが聖なる土地パレスチナにおいても見いだされるキリストの時代まで受け継がれた、と示唆している。これは現実的な解釈である。というのは、離散したユダヤ人は、行くことのできないエルサレム神殿の代わりに、何らかの場所を必要としていたからである。キリスト誕生以前のシナゴグによって果たされた目的は不明確なままであるが、西暦 70 年のエルサレム神殿の破壊以後、シナゴグがユダヤ人の社会的、宗教的生活の主要な中心であったことは知られている。

エルサレム神殿に加えて、ユダヤ教は、選ばれた家系が担う宗教的役職の厳格なヒエラルキーも発達させた。その頂点には、コヘーン家、つまり礼拝の儀式を執り行い、そこから大司祭と宗教長が選ばれた司祭たちがいた。エルサレム神殿で司祭を補佐し、守衛の役割を果たし、礼拝の儀式のために音楽を伴奏したのは、レビ人たちである。さらに、エルサレム神殿の維持や儀礼のための特別な奉仕を提供する、補佐役の集団がいた。

建築物そのものは、宗教的ヒエラルキーを体現していた。その構造は複数の下位区域を含み、いくつかは他よりも神聖であり、最も神聖な場所への出入りは宗教的ヒエラルキーにおける個人の地位に対応していた。歴代誌上巻第 28 章と下巻第 3, 4 章には、玄関ホールと内部の聖所、すなわち至聖所からなる、エルサレム第一神殿の建築構成における神学的仕様の描写が見られる。第二神殿の図面はエゼキエル書第 40 章 7 節に見られ、新神殿^{訳注 3)}はバビロン捕囚からの帰還後に建設された。ヘロデ大王の治世までに、この第二神殿は、玄関ホールと内部の「至聖所」という当初の二室設計を取り囲む構内 compound を含んでいた。

構内は、ある意味で共同体にたとえられるものであった。それは、執務室のような様々な部屋を含んで

いた。エルサレム神殿の南側にあるオープンスペース自体は、非ユダヤ人が利用しうるものであった…ユダヤ人男性のみが立ち入ることのできる、もう一つの、もっと小さな区域があり、そしてさらに司祭だけに限られた区域があった。エルサレム神殿の内部の「至聖所」自体は大司祭だけに制限され、そして大司祭ですら立ち入ることが許されるのは贖罪日だけであった¹⁶。

キリストの時代、ユダヤ教神学は普遍救済説を信奉していたが、実際のところ、ユダヤ教は階層的な領域構造をともなった階層的組織であった。ユダヤ人は、国教を強いた領域国家を占有していた。エルサレム神殿は礼拝のための領域であり、神殿自体は、大司教だけに留保された最も神聖なる場所をともなった下位領域のヒエラルキーを含んでいた。これらの点で、ユダヤ教は当時の他の宗教と何ら異なるところがなかった。神聖な場所と宗教的ヒエラルキーは、中東地域の周辺および域内既存の宗教にとって根本的な要素であったし、それはまたローマ帝国の宗教の重要な様相でもあった。とはいえ、宗教的な階層組織は、古代ローマ文明内のヒエラルキーの小さな断片でしかなかったのである。

ユダヤ教がジレンマを抱えていたのとちょうど同じように、初期のキリスト教もまたジレンマを抱えていた。その一つ—物質的なものと精神的なものとの対立—は教会組織にとって特に重要である。初期のキリスト教徒は、過度に終末論的であった。つまり、彼・彼女らは、聖職者、聖地、そして領域に圧迫されないよう活発に努力した。新約聖書は、宗教の組織化に反対する数多くの公告を含んでいる。使徒パウロはコリント人信徒に、彼・彼女ら自身が生ける神の神殿であると書き送っている（コリント後書第6章16節）。マタイ伝によれば、イエスは公衆の面前での祈りを嫌い、「シナゴグの中や街路の角に立って祈ることを好む者」を嫌った（マタイ伝第6章5節）。そのかわり、「汝が祈るときは汝の私室に入れ、そして汝が汝の扉を閉めたときに、ひそやかにまします汝の父なる神に祈れ。そして、ひそかに姿を現す汝の父なる神は、汝を寛大に報いるであろう」（マタイ伝第6章6節）。つまり「我が名において二人、もしくは三人がともに会する所には、その中央に我が存する」（マタイ伝第18章20節）。

おそらくは、組織化とヒエラルキーに反対するこ

うした立場は、すでにユダヤ人反体制諸集団によって支持されており、ヒエラルキーと国教に反対して闘った集団もあれば、キリスト教を浄化し改革するのを欲した集団もあったであろう。たとえば、サムリア人はゲリジム山に自らの寺院を建立し、またエッセネ派の信徒たちはエルサレム神殿から死海に面するクムランに移動した。ここで信徒たちは、エルサレム神殿が適切に浄化された後にエルサレムに戻ることを望みながら、当面彼らが礼拝するための代理の寺院を設置した。信徒たちがそこに長くどまればとどまるほど、真の信仰者の共同体を含んでいる自分たちの寺院に神が引き寄せられてくるのだと、ますます信じるようになった。エッセネ派の後の文書に見られるこの思想は、単なる建築物としてではなく、礼拝者のための共同体としての寺院や教会、という初期キリスト教の概念を予期させるものであり、それはまさしく領域の社会的定義である。さらに、エルサレム神殿から供犠が分離されたことは、象徴的供犠というもっと一般的なキリスト教的概念を受容する基礎を与えた¹⁷。これらの初期の概念は、離散したユダヤ人が、エルサレム神殿に代わって、礼拝と集会のための場所として、シナゴグに依拠することと矛盾しなかった。シナゴグは、忠実な信者たちが集まる所ならどこにでも設置された。これらの反体制ユダヤ人の試みは、非物理的で非領域的なキリスト教の共同体感覚という、初期キリスト教的な見方に至る第一歩を形成することになったのである。

ユダヤ教的ヒエラルキー、国教、そして宗教的領域に対する抵抗は、普遍性に対するキリスト教の主張を促した。それは、キリスト教への改宗を一層容易なものにし、キリスト教徒の共同体をもっと柔軟なものにした。しかし、それはまたキリスト教を、ローマ帝国にとって、普通でない、理解し難いものにしたのである。キリスト教徒に対するローマ帝国の迫害によって、キリスト教徒が自分自身のアイデンティティを一層意識し、組織化に対する必要性をますます自覚した一方で、初期のキリスト教徒が組織化とヒエラルキーを一層受容するようになった最たる理由は、もし仮に理由があるとすればだが、すべての集団と同様に、教徒らが存在し続けるための内的な規律を必要としたことである。そして、新

約聖書は、それが権威を批判するのに使うことができたのと同じくらい容易に、権威を正当化するために使うことができたのである。権威ある者は、その地位を正当化し拡張するために、新約聖書の公告に依拠した。厳格なヒエラルキーと組織化に対する最初の純粋な抵抗にもかかわらず、そして教会構造の描写がもともとは家族的な組織という点で語られたという事実にもかかわらず、ますます階層的で非人格的な特徴が、まもなく教会組織に入り込んでいかにざるを得なくなった。それは、第一に共同体内での関係を定義するため、そして第二に共同体間での関係を規定するためであった。組織におけるこれらの発展に付随したのは、教会のかつてない規模での領域化であった。

初期のキリスト教組織

初期キリスト教の共同体は地理的に分散しており、しばしば多文化的であった。その組織の均一性は、初期段階では期待できるものではなかった。もしかすると、もともと主としてユダヤ的であったそれらの共同体は、ユダヤ人の共同体構造の幾分かを残していたかもしれない。ユダヤ人離散者の共同体は、しばしば共同体の団結を保ち、規律を守らせるために、年長者の協議会をもっていた¹⁸⁾。この(長老たちの)協議会は、しばしば議長、もしくはキリスト教の用語で言えば、司教によって主宰された。使徒によって建立されたそれら初期の教会においては、司教は実際のところ個人的な関係から^{訳注 4)}選ばれていたかもしれないが、いずれにせよ議長もしくは司教が、長老たちとともに、年長者による自然な統治組織を形成した。しかしながら、新約聖書は、旧約聖書と一貫性を持つ組織に関する用語を、ほとんど含んでいない。たとえば、パウロは「シナゴグ」あるいは「アーキシナゴグ *archisynagōgos*」という単語も使わなければ、「低位聖職者」に対するユダヤ教の称号も使わない。そして、初期のキリスト教社会における女性の役割は、旧約聖書において彼女らに与えられた役割よりもはるかに自由なものである¹⁹⁾。新旧の聖書の内容がどのように融合していようと、教会の神父が一つの組織—おそらく、初期の改宗者たちが持っていた異なった地域的な習慣や伝統に対して、感受性を持つ組織—を念頭に置いてい

たことは明らかである。コリント前書第 12 章 28～30 節では、パウロは使徒、預言者、そして教師の役割について繰り返し言及する。(その一覧表は、コリント前書第 12 章 8～10 節、ローマ書第 12 章 6～8 節、エフェソ書第 4 章 11 節のそれぞれにおいて、若干変化する。) その議論は、クレメンズ前書第 41 章 2 節(西暦 90 年ごろ作成)においても、継続され、そこではコリント人が再びヒエラルキーに従うように説得されている。いくつかの教会に送られたイグナティウスの七書簡(西暦 100 年ごろ作成)は、助祭や長老によって適切に確立、規定、そして補佐された司教の役割に基づいた、一様な教会統治機構の設立の問題を扱っている²⁰⁾。これらの、そして他の同時代の文書において、異端者に関する、そして巡回伝道者が会衆に参加することが適切に規定されていないことに関する懸念が見られ、そして、全体から、教会の組織化に対する差し迫った必要性を見いだすことができる。

それらの手紙自体が、別の共同体に属する大いに尊敬された聖職者によって、いくつかの共同体宛に書かれたということ、そしてこれらの「部外者」が巡察していたということが示唆するのは、共同体とその司教が自発的に高位の権威を認識し、それに服したことである。2 世紀末期までに、共同体内部と共同体間の双方におけるヒエラルキーは、固定化され、はっきりしたものになっていった。これは、たとえば協議会の会合に関する記録から明らかである。これらの協議会は、エルサレムで西暦 50 から 52 年の間に開催された使徒の会合が手本とされた。おそらく、1 世紀にはそれ以外の会合は開かれていないはずであるが(それらに関する記録が存在しない)、2 世紀にはいくつかの会合の記録があり、3 世紀にはさらに多くの記録がある²¹⁾。会衆内部と会衆間での論争は、しばしばこれらの局地的集会や地域大の集会で議論され、そこから教会ヒエラルキーの形成を看取できる。たとえば、カルタゴで開かれ、西暦 251 年に始まったアフリカの協議会は、司教キブリアヌスによって招集され、そのときまでに、ローマと地方中心都市との聖職者の間に確立された階層的関係があったことを示している。この協議会の目的は、カルタゴの共同体内部の反体制信徒集団が、自分たちの司教であるキブリアヌスから、権力をもぎ

取ることが正しいかどうかという問題を提起することであった。その問題は、キプリアヌスがローマ帝国の迫害から逃れるために、彼の会衆を離れなければならないようになったときに起こった。彼がいない間、その会衆の反体制メンバーはキプリアヌスを退任させ、そのときローマに承認を訴えていた自分たち自身の司教を選んだのである。ローマは承認せず、キプリアヌスは、では誰が正当な司教なのかを決めるために協議会を招集した。カルタゴでのこの協議会は、キプリアヌスを選ぶという評決を下し、ローマの同意を求め、それは認められた。この協議会や他の教会会議での決定がしばしば承認のためにローマへ送られたということは、この初期段階においてすら、その司教座を占める者は、同等の聖職者の中で第一と見なされていたことを示している。

3世紀までに、ウェーバーの言葉で言えば、教会は役職の明らかなヒエラルキーを発達させつつあった。それぞれの共同体は、行政的な意味において明確化された権能の範囲を持ち始めていたし、役職保持者は組織的な規律に従属しつつあったのである。しかし、教会官僚制はいまなお未発達であったし、非人格性といった著しく近代的な様相は、まだはっきりとは見えなかった。共同体は、小さくて散在していた。司教は信徒会によって選出され、一生奉仕することが求められた。彼と地元の教会の構成員は、お互い知り合いであった。彼の生計は彼の役職からだけ立てられるものではなかったし、また彼は他の司教によって任命されたが、彼とその他の聖職者は役職を担うための正式な訓練を、まだ必要としなかった。この新興の、いまだほぼ個人的な関係からなる組織について考えたとき、その地理に関してどのようなことが言えるだろうか。初期の教会は、規律と団結を強化するために領域性を行使したのだろうか。司教は、彼らの責任の範囲を定義するためにそれを行使したのだろうか。

領域性

キリスト教徒の共同体は、空間に配置されていた。しばしば、キリスト教徒は、都市の内部で互いに近接しあって暮らし、礼拝するために集合した。確かに、キリスト教徒はそれぞれの都市において、一つの共同体を形成する傾向があり、そして共同体も

しくは都市は、多くの場合、一人の司教と一つの統治組織を有していたのである。その共同体は地理的に凝集しており、比較的小さな共同体においては、司教が、補助者^{訳注 5)}と教会区民に対する個人的関係に基づく権威を維持していた。人口や面積の点で共同体が大きくなり、都市の範囲を超えて周辺農村へ拡大した場合には、その都市の司教は、助祭に礼拝儀式的いくつかを執り行わせるために、特定の場所へ赴くことを許可した。司教がそうした譲歩をするのは、個人的な判断で、嫌々ですらあった。信徒会全体は、重要な問題がある場合、いくつかの事例では聖体祭儀のためにさえ、特に祝祭日に都市での集会に出席することが期待された。イグナティウスがスミルナ人に言ったように、「教会に関係することを、司教を抜きにして行っていくべきではない。司教もしくは彼が任命した者によって執り行われるものを、正当な聖体祭儀とみなされるようにせよ。」²²⁾

ローマ帝国の都市は、相対的に明確に定められた行政境界を有していた。その上、大都市はしばしば地方の中心であった。そこから、初期のキリスト教共同体は地理的に局地化し凝集していただけではなく、共同体を分類し、かたどるために、もしかすると都市の範囲またはその後背地の領邦を利用して、自らを領域的に定義づけていたのかどうか、という疑問が自然に沸き起こる。まず思いつくのは、もしそうであったとしてもほとんど驚くべきことではないということである。なぜなら、それは政治的共同体を定義する場合の一般的な慣行であるからであり、その方法以外で事実上一人の司教をそれぞれの都市に適切に割り当てることを達成しえたであろうか。しかし、非公式でしばしば地下組織的なキリスト教の地位からは、この地理的スケールでは、個々のキリスト教共同体は非領域的集団として始まり、それから、おそらく早くも2世紀には、領域ではないにせよ、場所が共同体の定義の一部となったと推定できる。3世紀までには、その集団は、それ自体の社会的定義を補完するために、よそ者を閉め出しやすくするために、そして規律を守らせやすくするために、領域性を行使さえしたかもしれない。しかし、その領域はまだ基本的には、自立した社会組織を取り囲み、それゆえに社会的に定義されたユニットであった。

1 世紀には、おそらくは終末論と使徒の巡回者的性格のために、教父たちは見える教会が領域に繋ぎとめられていないように見せかける努力をする。初期の教会の書簡（パウロのコリント人への手紙、クレメンスのコリント人への第一の手紙、イグナティウスのエフェソ人、マグネシア人、トラレス人、そしてローマ人への手紙）は、ある場所における（「の」ではなく）教会、そしてある場所に一時的に存在する教会に言及している²³⁾。これらの書簡は、しばしば教会統治機構の問題を扱っているが、領域について直接には語らないのである。パウロのコリント人への手紙は、教会の権威とヒエラルキーの必要性と、会衆を欺いて真の信仰から逸脱させるかもしれない遍歴の預言者に用心せよという会衆への警告に関するものである。その書簡は、会衆または共同体は都市にあり、通常は一都市に一つ存在するという概念を認識しており、そして遍歴の預言者という概念は、司教または低位聖職者が地理的に固定されるようになったことを示唆している。しかし、会衆に対する管轄権を定義し、実行するための手段として、都市の範囲やその他の特定可能な境界を利用することに関して何も言及されていない。同じことが、クレメンスの書簡や大部分のイグナティウスの書簡に関しても言える。これらの書簡も、会衆に司教に従うように勧告し、偽りの預言者、遍歴の預言者、そして口先だけの演説者を激しく非難している。それらは、こうした人物を「あなたたちの中に入り込ませる」ことに対して警告し、会衆に「彼らを認めないように」懇願するのだが、ここでも、共同体へのコントロールを主張するための、明確な領域の行使は見られない。実際、これは予期できたことである。というのは、司教らがまだ領域的主張を裏打ちする権威を有していなかったからである。

それでも、変化が始まった形跡は、イグナティウスのスミルナ人への手紙の一つに認められる。その手紙には、彼が自らをシリアの司教と呼ぶ箇所がある²⁴⁾。これは一つの事例でしかないが、所在地の表現形式は2世紀末期にはさらに一般的なものになり、3世紀までに司教と、領域ではないにしても、場所との結びつきは、明示的になる。協議会は、場所からの代表者を含み、会衆にその場所から異端者を排除するように要求する。場所、あるいはおそらく領

域、が権威と関連し始めた程度を示す実例は、司教オリゲネスをめぐる論争の中に見られる。神学的な底流は複雑であるが、地理的なそれは単純である。オリゲネスはアレクサンドリアの出身であった。彼は、カエサレアとエルサレムの司教に招かれ、パレスチナで伝道した。このことが、彼自身の司教であるアレクサンドリアのデメトリオスを怒らせたのである。オリゲネスは後にエルサレムに戻り、その司教によって司祭に叙階された。エルサレムによるこの権利侵害は、デメトリオスがアレクサンドリアの特権と見なしていたものに対してであり、デメトリオスをとても激怒させ、彼はオリゲネスを追放したが、後にオリゲネスの任職記録を削除するための2回の教会会議（西暦321年）が招集された。この点で、明らかに行政上の区域もしくは領域が権威と結びつけられているが、もっと強い領域的コントロールの実例は、カトリック教会がもはや地下組織的な運動ではなくなるまで発生しなかったし、おそらく発生しえなかった²⁵⁾。

このように、教会史の最初の300年にわたる、非領域的な端緒から司教による管理というレベルでの領域性の出現までの発達は、漸進的で、しばしば嫌々ながらのものであったことがわかる。同じ傾向は、聖地や教会堂といったより小規模なレベルにおいて見ることができる。

多くの使徒教父たちは、ユダヤ人とは異なったかたちで聖地を見ていた。キリスト教を何らかの意味で場所に固有のものと考えていたものはほとんどおらず、彼らがイスラエルを、もしくはエルサレムさえも、特に神聖なものと考えていたことを示すものはほとんどない²⁶⁾。同様の空間的無関心は、彼らが礼拝のための特定の場所を設定する熱意を欠いていた点に見られる。すでに注記したように、当初彼らは、教会は信仰者のための共同体であると公言し、キリストと使徒たちは、礼拝者のための形式的な建物に対して抵抗した。神と共同体は、切り離しがたく結びつけられていたのである。生活は、世俗と神聖の部分に分けられてはならなかったのである。デヴィーズの言葉を借りれば、「礼拝を生活の過程から抜き取ること、そして世俗の場所に囲い込むことはできなかった。神は遍在していたので、すべての場所が神聖だったのである。」聖ダニエルによれ

ば、「それ^{註6)}は『教会』と呼ばれる場所でもなければ、石と土で造られた家でもない…それでは、教会とは何なのだろうか。それは、正しき行いに生きる者たちによる神聖なる会合である。」²⁷⁾ 3世紀に入っても、こうした心情は見られるものの、キリスト教徒は祈るために集まり、ある特定の場所で会合することの便利さは、礼拝に集まることの基本的な部分を構成するものとして、その場所を利用することに繋がったのである。

キリスト教の共同体はしばしば小さく、貧しく、そして隠れたものであり、3世紀半ばごろまで、会合と礼拝は個人の家で行われた。初めの2世紀では、これらは通常一つ以上のキリスト教徒の家族で占められ、宗教的な機会には会衆に開放された。その後は、人の住んでいない家が会衆に与えられたり寄付されたりして、集会や祈りという目的のためだけに使われることが一般的であった。しかし、その家は、依然として一人以上の個人によって「所有されていた」。なぜなら、カトリック教会はローマ法によって認知されておらず、4世紀初期までそれ自体が財産を所有できなかったからである²⁸⁾。その集会用の家に、ある家族が住んでいた場合でも、すぐにその部分の内的分化が進み、それぞれの部分が特定の機能や地位を持つ個人に割り当てられた。たとえば、聖体祭儀のための部屋の地理的な分化は、以下のような3世紀の記述に見られる。

配慮と厳粛をもって、同胞のための場所を定めよ。そして、長老のために家の東側の場所を与えさせ、彼らの中央に司教の座席を配置させ、長老を司教とともに座らせよ。そしてまた、信徒たちを東に向くもう一方の側に座らせよ…助祭たちのうち、一人を聖体祭儀の奉納物のそばに常に立たせ、もう一人を扉のそばの戸外に立たせて、立ち入る者を監視させよ²⁹⁾。

部屋は、しばしば、礼拝に必要なものに適するように入れられた。一つの事例では、部屋が拡張され、「台座が、おそらく司教の椅子として、東の壁を背にして置かれた。その壁の向こう側に小さな聖具室があった…教理問答や小規模の洗礼のための部屋もあったように見える。」³⁰⁾

3世紀後半までに、特定の目的で建てられた教会が見られ、そのいくつかは印象的な構造を持ってい

た。そして4世紀初期までに、重要な教会の事業は、特に教会堂の内部で行われることが常態化していた。キルタ^{註7)}での教会会議（西暦305年）において、教会が破壊されて、まだ復旧されていなかったのも、司教が個人の家で会合したことが記されている³¹⁾。

ローマ帝国によるキリスト教公認の直前には、キリスト教は、いかに嫌々ながらも、目に見える領域的な教会を創設し始めていた。教会の階層性は明らかかなものとなり、聖職者は、信仰者共同体の残りの部分からある程度分離していた。礼拝はますます教会堂の中に閉じ込められていき、生活の神聖な部分は、ある程度世俗から切り離されていたのである。教会堂とその部分は、ますます、神聖な部分のみならず、教会統治機構まで具象化した。共同体自体とその司教の権威は、ますます領域的になりつつあった。司教たちは都市に属し、都市の規模は役職の威信に影響を及ぼしたのである。

初期のローマ教会

4世紀初期にローマ帝国がキリスト教を公認するやいなや、ローマ帝国政府の機構全体がカトリック教会の思うままになり、聖職者は政府の一部となった。地位と権威の詳細は、一層はっきりと特定された。司教たちは、彼らの司教区の価値に準じて、聖別式の経費や聖職給を受け取り、聖職者間の等級はしばしば報酬の程度に転化し、そして聖職にいたる標準的な段階が導入されたのである。教会の共同体と教会機構の規模は増大し、比較的大規模な都市においては、司教と教会区民との関係、そして司教と教会要員との関係さえも、しばしば非人格的になる段階にまで達した³²⁾。加えて、教会を建てる基金を利用することが可能になり、キリスト教徒はかつてのローマ人のバシリカや寺院を使うことができた。礼拝が教会堂内部で領域化されただけでなく、信徒の共同体もまた領域化された。聖職者の権力は、国家による支援を受け、司教区のような帝国の領域的な行政境界に基づいて定義されるようになった。聖地の概念は、一般的に、キリスト教生活における重要な役割を担い始めた。それは、ほどなく神聖化されることとなった教会堂にだけ限定されたのではな

く、奇跡が起こった場所、特に聖なる土地パレスチナにも適用されたのである。それでもなおこれらの変化に抵抗する者がいたが³³⁾、一般的な流れは、一層高度に階層的な中央集権化、分化、そして領域性へと向かっていた。

官僚制化と領域性との結びつきを例証する、最も豊かな単一の情報源は、教会の協議会に関する蓄積された記録と、それらが発布した教会法である。これらの協議会の数は、カトリック教会がローマ帝国によって容認されるやいなや、大規模に増加した。すでに記したように、協議会は、司教もしくは主要都市の首都大司教によって招集された。この習慣は継続したものの、そのときすでに会合の形態はローマ帝国の元老院の法的政治的な体系に則って形作られており、実際にローマ皇帝が重要な協議会の多くを招集し議長を務めたのである。これらは、公会議と呼ばれた。宗教は教会の第一の関心であったものの、信仰の問題は、まさに当初から、組織の問題から切り離せなかった。これは、なにゆえ協議会の仕事のそれほど多くが組織と関係していたのかを説明している。

キリスト教がローマ帝国の公式な宗教となった4世紀初頭から、5世紀のローマ帝国の崩壊までは、ローマ帝国がキリスト教の組織化と整理統合を助けた時代である。教会の記録は、数百もの宗教協議会と4回の公会議がこの時代にあったことを示す。これらの協議会が発布したすべての教会法の略式の一覧表でさえも、かなりの量になろう。ここでの紙面の効果的な利用は、二つの初期の公会議、ニカイアとアンティオキアの公会議の結果を要約することであろう。それによって、これらの会合の特色と組織化に払われた注意を紹介し、そのうえで残りの中からサンプルを抽出して、領域性と階層制に関する教会法を取り出したい。これら教会法は、それらが例示する領域性の傾向と、傾向の組み合わせにしたがって、議論されるであろう。

第一の、そして極めて重要な公会議であるニカイア公会議は、コンスタンティヌス帝によって西暦325年に招集された。その目的は、神の子は父なる神と対等ではないと主張したアリウスから命名された、アリウス派の異端説に取り組むことであった。その異端説は公会議によって否定され、「真の」教義

はニカイア信条に示された。この信条は、父なる神と神の子は同じ神聖な本質を共有すると宣言した。これが決議され（そして復活祭の公式の期日が確立され）、そしてアリウスがコンスタンティヌス帝によって5年間追放された後、公会議は、20の教会法で教会の規律の問題を扱ったのである。これらは以下のような規則を含んでいた。すなわち、聖職もしくは司教職に新改宗者を選定することを禁ずること、聖職位から自ら去勢を行った者を排除すること、司教と司祭に関する不適当な叙階を無効とすること、迫害により教会を去った者たちは告解の12年後に許されると宣言すること、死に瀕する者への聖体拝領の拒絶を禁ずること、司教、司祭そして助祭が家の中に近親者以外の女性を招き入れることを禁ずること、高利貸しの罪を犯した聖職者を退任させること、そして毎週日曜日および聖霊降臨日の間、祈禱は立ったまま唱えるべきと定めること、であった³⁴⁾。

加えて、これらの教会法の中には、いくつか明らかに領域と場所を扱ったものがあつた。教会法第4条は、司教は地方管区のすべての司教によって神聖化されなければならないと説明するが、もしそれが不可能ならば、少なくとも3人でよいが、欠席した司教の同意書と、後の首都大司教の承認があれば、神聖化されるのである。教会法第5条は、自分の司教によって破門されている者は、他の司教による聖体拝領を拒絶される、と定める。教会法第15条は、司教、助祭そして司祭が自らの都市（会衆）から他へ去ることを禁止する。もし彼らがそうすれば、彼らは強制的に帰還させられる。教会法第16条は、15条と似ているが、よその会衆の司教に向けて、別の会衆から司祭や助祭を受け入れたり誘ったりしないよう命じている。もし司教が他の教会に所属する者を叙階しても、その叙階は無効である。教会法第6条と7条は、司教と首都大司教もしくは大司教との間の管轄と領域をめぐる争議に言及している。大司教もしくは首都大司教の権限が再確認され、首都大司教の間のヒエラルキーに関していくらか明文化された。教会法第18条は、教会堂の内部領域に言及する。それは助祭に、司祭に聖体を渡すこと、司祭の前で聖体を受けること、そして司祭たちの中にまじって座ることを禁じている。

西暦341年のアンティオキア公会議は、政治と神

学の混交的性格を有したという点、そして領域的な教会法を制定したという点で重要である。(これらが西暦341年もしくはそれ以前に実際に発布されたかどうかについては、意見の相違がある。)その公会議は、アンティオキアの黄金教会を神に捧げるために開かれた。90人以上の司教が出席したが、西方教会からの者は誰もおらず、多くはアリウス派であった。ニコメディアのエウセビオスは主席司教であった。彼はコンスタンティノープル司教区を不当に奪っており、とりわけ、彼がアレクサンドリアにいたときに起きた殺人事件の責任があると考えられていた。アリウス派のグレゴリウスが彼の罪をとがめ、彼に取って代わった。こうした政治的陰謀への関与に加えて、公会議は神の子と父なる神に関わる信条を公式化し、25の教会法を制定した。その第3条は、司祭と助祭が、彼らの司教区を長期にわたり留守にすることを禁じる。第5条は、もし司祭や助祭が彼ら自身の司教に抵抗し、教会から独立して私的な会衆を集め、彼の司教の勸告に従わない場合、その地位を奪われると述べる。第6条は、司教が、別の司教によって破門された者を受け入れることを禁じる。第9条は、地方管区内のすべての司教が、首都大司教に従い、彼に優先権を与えるよう命令する。第11条は、司教や司祭は、自分の地方管区の司教^{訳注 9)}の同意書なしに皇帝のもとへ行ってはならないと述べる。第13条は、別の地方管区において、招請されたわけでもないのに叙階する司教の地位を奪うと定めている。第15条は、地方管区の宗教会議において満場一致で決定されようとも、いかなる請願も認めない。(明らかにこれは、かなりの程度、ヒエラルキーを大司教のレベルで停止させる。大司教は、事実上自治権を持つ。ローマに対する申し入れは時折許可されたが、第15条は結果的にそのような申し入れを思いとどまらせた)³⁵⁾。第16条は、通常の教会会議—首都大司教が出席していないもの—において選ばれない司教は、たとえ自分の教区の信徒によって選ばれていたとしても、地位を奪われなければならないと述べる。第21条は、ある司教区から他の司教区への司教の転任を禁じ、第22条は、司教に対して他の司教の司教区への干渉を禁じるのである。

これらの公会議が示すように、ひとたびキリスト

教が背後にローマ帝国の法的権威を有すると、教会ヒエラルキーの定義とその領域性行使がめざましく加速されたのである。多数の他の教会会議とその教会法はまた、ヒエラルキーの中にある権威が領域と緊密に結びついていたことを明らかにしている。領域性の理論によって、なぜこうしたことが生じたのかを明らかにできる。最も基本的な事柄は、ローマ帝国が、地理的に分散した、移動性の程度が異なる、膨大な人口を抱えていたことであり、そのような状況によって、領域性が、人々を定義し集団に分けるための、そして彼・彼女らを聖職者による監督に割り振るための、最も単純で明確な方法になったのであろう。実際に、領域的境界は、たいてい政治的な管轄区域としてすでに明確に画定されていたし、広く人々に認知されていた。教会は、自らの権威のための型枠として、それらを簡単に利用することができた。4世紀末期までに、都市のキリスト教共同体は、多くの場合、会衆者の個人的な認識や非公式な仲間の圧力が、共同体を定義し規律を守らせるのに十分ではなくなるような段階にまで成長していた。しかし、コントロールを領域的に主張することを強化すれば、有力な権威を得ることができたのである。

教会は教会区民の居住を管理しなかったが、教会法には実際に長期的な移動に影響を及ぼしたものがある。たとえば、西暦314年のアルルの教会法第16条(これは西暦305~306年のエルヴィラの第53条と同じものようである)は、教会区民は領域的な管轄区域にいるか、戻らなければならないと要請している。類似の規定として、西暦341年のアンティオキアの教会法第6条が、破門されている者が再び聖体拝領を行うためには、破門されたのと同じ場所において聖体拝領を行わなければならないと命じている。たいてい、教会法は、教会領域内における個人の居住地を、その人を特定の一組の聖職者や特定の教会に割り振るための手段として利用する。たとえば、ニカイアの第5条のように、ある場所で聖体拝領を拒んだ者は、別の場所でそれを受けてはならないとされる。しかしながら、教会はその聖職者の地理的立地をコントロールすることを試みることができ、実際に試み、彼らをしかるべき所に留めるために、彼らの権威を明確に定義し制限するために、伝達の経路を明らかにするために、そして教会

の責任の範囲を階層的に限定するために、領域性を行使したのである。しかし、そのようにすることで、権威や領域の不整合とスピルオーバーの可能性、領域が手段でなく目的となる可能性、領域が資源や権威へのアクセスにおける不平等を生み出す可能性といった、その他の領域的効果に、カトリック教会は自らをさらすことになった。

階層制と領域との一般的な関連に目を向けると、印象的なのは、権威の領域的限定を利用することによって、大司教、司教、司祭そして他の聖職者への責任を定義し制限することに、どれほどの注意を教会法が払ったのか、ということである。一般的な規定として以下のようなものが見出される。修道士を含むすべての聖職者と彼らが居住する教会堂は、そこに管轄権を持つ司教の権限下にある（カルケドン、西暦 451 年、教会法第 4 条および 5 条）。司教区の中のすべての争議は司教によって解決されなければならない（カルケドン、西暦 451 年、教会法第 9 条）、もしそれでも解決しない場合は、別の地方管区ではなく、大司教もしくは首都大司教の下へ行かねばならず、その上、共同体で叙階を受けたすべての聖職者は、その共同体にとどまらなければならない（アルル、西暦 314 年、教会法第 2 条）。教会法によって、実際に大司教は著しく権力を強化し、多かれ少なかれ自らの司教区の中で自治権を持った。司教も司祭も、大司教の同意なしで請願のために皇帝のもとへ行けないので、大司教の権威を出し抜くことは、不可能ではないにしても、困難である（アンティオキア、西暦 341 年、教会法第 11 条および 15 条）。大司教には服従すべきであり（アンティオキア、西暦 341 年、教会法第 9 条）、彼は自らの地方管区内の司教の任命に関与せねばならなかった。もし何かの理由で大司教が職務を遂行することが不可能な場合は、その大司教区内の少なくとも 3 人の別の司教が、彼の代わりにならなければならない（ニカイア、西暦 325 年、教会法第 4 条、およびアルル、西暦 314 年、教会法第 20 条）。

教会ヒエラルキーは、この時代に完全には機能してはいないが、首都大司教や大司教を超えて存在する。しかしながら、公会議において首都大司教の序列に関する言及があり、通常は最初にローマに言及するが（ニカイア、西暦 325 年、教会法第 6 条お

び 7 条、およびカルケドン、西暦 451 年、教会法第 28 条）、これはローマ教会がこの当時までに実際に行行使した権限に符合していた。

領域が、権威の定義と緊密に結びつけられていたので、聖職者が権威に抵抗するための主な手段は、彼らの領域を去ることであった。この慣行を示す証拠は、それに対抗する非常に多くの禁止令である。たとえば、司教が許可なしに教区を去ることに対抗する規則が存在し、しばしばその結果がどうなるかを明記する単独の教会法が存在する（ニカイア、西暦 325 年、教会法第 15 条、およびアルル、西暦 314 年、教会法第 2 条および 17 条、およびアンティオキア、西暦 341 年、教会法第 13 条、21 条および 22 条、およびサルディカ、西暦 347 年、教会法第 1 条）。助祭や長老が、許可なしに彼らの教会の教区や教会区を去ることに対する禁止令が存在する（アルル、西暦 314 年、教会法第 2 条および 21 条、およびラオディケア、西暦 341 年から 381 年の間、教会法第 41 条および 42 条）。司教が、長老や助祭、およびその他を受け入れたり誘い出したりすることに対する禁止令が存在し、時にはその結果を明記する単独の教会法が存在している（ニカイア、西暦 325 年、教会法第 16 条、およびアンティオキア、西暦 341 年、教会法第 6 条および 13 条、およびアルル、西暦 314 年、教会法第 17 条、およびサルディカ、西暦 347 年、教会法第 19 条、およびカルケドン、西暦 451 年、教会法第 20 条）。

こうした聖職者による違法な行動は、領域的権威と支配される個人や関係との間の不整合ならびにスピルオーバーを明らかにした。そのような不整合を防ぐための唯一の手段は、もっと大規模な領域的権威にそのような行動に対する禁止令を強化させ、小規模な領域の活動を調整することであった。この点で、領域性がヒエラルキーに利点を与える一方、領域性は、それ自体の有効性を損ねつつも、さらなるヒエラルキーと官僚制に対する必要性を増すという勢い **momentum** も有するのである。

おそらく、官僚制の円滑な機能遂行に対して最も明白な領域的摩擦が生じるのは、領域性もまた領域のユニット間と、したがってそれを統治する職員間に不平等を生み出すために用いられる傾向を有している、という事実ゆえである。多くの点でヒエラル

キーの中の対等なレベルとして扱われたにもかかわらず、それぞれの司教区は、実際には富や威信において平等ではなかった。司教区から他への移動に対する警告は、例えば、司教ホシウスによって「その原因は…たやすく理解されつつある。司教が、もっと小さな司教区を受け持つために、大きな司教区を去ったということは、一度も見られたことがないからである…」³⁶⁾と表現され、西暦 398 年ごろ、カルタゴでの第 4 回教会会議での教会法第 27 条における警告は、司教も他のいかなる高位聖職者も、彼の上司の同意書なしに、小さな場所からより重要な場所へ行ってはならないと述べる。これらの警告は、ある領域的ユニットの不平等な富が、実際に警告を発する一つの要因であったことを明白に示している。

ヒエラルキーを領域性と組み合わせることは、垂直的な不平等をさらに悪化させた。大司教は、彼らの地方管区の資源の支配権を握っている。彼らはまた、教会の規律や教義に対する責任があり、長期的な教義や方針を立案するために、公会議を招集し主宰したのは他ならぬ彼らであった。大司教であることは、人にこれらの特権を与え、コンスタンティノーブルやローマの大司教であることは、さらにそれ以上のものを与えたのである。特定の領域に対するコントロールが、しばしば目的に対する手段というよりも目的と見なされたことや、神学的問題を、そして人格をもめぐる対立が、しばしば領域間の闘争として置き換えられたことを教会法が暴露していることは、驚くべきことではない。

領域性は、権威の諸関係を明らかにすることができるだけでなく、それらを非人格的にすることもできる。大司教にならんとする者は誰であれ、その領域内の教会ヒエラルキー全体へのコントロールを有することになる。司教はその領域内のすべての修道士と新たな建築物をコントロールし(教会法第 4 条)、そして礼拝堂と修道院の聖職者は彼らの司教に服従しなければならない(教会法第 8 条)、とする西暦 451 年のカルケドン公会議の公告は、非人格的な響きを持つ。教会区民の司教に対する関係を規定した教会法にも同様の響きがある。たとえば、西暦 314 年のアルルの教会法第 16 条は、破門された人々は、自分が破門された同じ場所において、聖体を拝領するであろうと述べている。これらの、そして他の教

会法は、非人格的な型枠として領域性を行使することの潜在可能性を、はっきりと示している。新たな教会区民は、彼らの所在地によって、教会の共同体にかたどられうるのであり、司祭、司教そして他の聖職者は、所在地によって相互に、そして共同体に結びつくことができる。あらゆる新しい規則の地理的な次元は、共同体の領域的境界によってかたどられる。明らかに、この初期の段階においてさえ、非人格性への潜在可能性が存在している。しかし、推測できるのは、聖職者が数百人に、会衆が数千人に達するような非常に大規模な都市中心においてのみ、この潜在可能性が重要な影響力を持った、ということである。さらに、ローマ帝国の崩壊後、この潜在可能性は影を潜め、11・12 世紀に至るまで、再び重要にはならなかったのである。

また、権威の領域的定義が、教会組織の基本的メカニズムになるという意味で、そして新しい教区や教会区を作り出すことが、司教のもしくは大司教の評価を向上させる手段となるという意味でも、領域の利用は、さらなる領域を発生させるように思われる。西暦 451 年のカルケドン公会議の教会法第 12 条が、すべての司教に禁じたのは、皇帝からの開封勅許状を獲得して自分の地方管区を分割することであった。そして、西暦 347 年のサルディカ公会議の教会法第 6 条は、司祭が有能である場合には、小規模な場所への司教の聖職授任を禁じるのである。(ラオディケア、西暦 341~381 年、教会法第 57 条も参照せよ。)

かくも多くの教会法が、教会区、教区そして大司教区の運営に関する規則であるため、それらが適用される人々は見落とされていたかもしれない。いくつかの事例で、規則が領域の階級に対して発布されることは、一般的な慣行であった。紛争の原因が神学的であろうと、個人的であろうと、そこから注意をそらすために、領域は利用されうるし、あたかも問題が場所間の紛争であるかのように見せかけることができる。コンスタンティノーブル司教区はローマ司教区と張り合い、アレクサンドリアはエルサレムおよびアンティオキアと張り合う。司教区は、誇りの対象となるのである。そのうえ、これらの傾向が組み合わせられると、実際に、領域を、手段よりも目的のように見せかけることができる。

教会法の証拠からは、教会が、その司教管理下の領域を、概念的に空にできる空間や満たすことのできる空間と見なしていたようには思えない。空の空間という概念に、教会法が最も緊密に関係したのは、12世紀に教会が、教会区がないところにはすべて教会区が設置されるべきである、と決めた時であったかもしれない。もっとも、もう一つの傾向がこれらの文書の前面に出ている。具象化は、教会を可視的にする過程全体を通じて、発生している。この傾向への間接的な言及は、会衆、教会区そして教区が物理的な教会として言及されるときに、常に見られるのである。教会区は、今日に至るまでキリスト教共同体の具象化として言及される³⁷⁾。しかし、具象化に関する最も豊富な言及は、教会堂のレベルに関するものである。先に注記したように、3世紀までに、教会堂はすでに神聖化された場所になりつつあり、教会のヒエラルキーの異なったレベルに接近できる、場所のヒエラルキーをその内部に包含しつつあった。西暦325年のガングラの教会法第5条は、神の家 the house of God を侮蔑する者を破門にするとし、教会法第6条は、司教の同意を伴わない教会外での私的な宗教集会を認めていない。西暦325年のニカイア公会議の教会法第18条は、助祭が「司祭に混じって座る」ことを禁じている。西暦341~381年のラオディケアの教会法第6条には、異端者は教会に足を踏み入れることを許されないという規定があり、教会法第15条には、指名された者だけが説教壇に上がってよいとされ、そして教会法第19条は、低位聖職者だけが祭壇に近づいて、聖体を拝領することを許されると命じている。助祭や他の下位のもの、司祭にそうするように命じられないかぎり、司祭の面前では座ってはならない(教会法第20条)。いわゆる「アガペー祝注 9)」は教会の中で催されてはならないし、誰も神の家の中に寝椅子を置いてはならない(教会法第28条)。女性は祭壇に近づいてはならず(教会法第44条)、司祭は司教の入場より前に祭壇に立ち入ったり、その近くで席に着いたりしてはならない(教会法第56条)。

さらに、低位聖職者は他の場所にいたり、どこか他の場所で特定の活動を引き受けたりすることを妨げられる。彼らは教会の外で犠牲となつてはならず、酒場に入つてはならず、異教徒の墓地で宗教的な儀

式を執り行つてはならない。そして、教会堂の利用を神聖化し細分化する更なる取り決めが、中世末期まで定め続けられることになったのである³⁸⁾。

具象化は、転置 displacement の過程と非常に緊密に結びついている。いくつかの事例では、それらに間に線引きをすることは不可能である。一般的に、具象化は、影響を及ぼしたり、コントロールしたりする主体を可視化する。それは、主体を現実の場に引き出すのである。教会区や教区と同様に教会堂は、具象化を通して、神とキリスト教共同体を想起させる。転置は、さらに進んで、領域が装置や道具であるという事実を見失わせ、その代わり、ある意味で領域それ自体が表現される対象である、と信じるように人々を導く。神聖化された場所としての建築物は、それ自体が権力を有するものとして、実際に認識される。場所が特に神聖視される場合や、建築物が聖遺物を含む場合には、その権力は高められる。巡礼が場所に対して行われるのは、それはその場所自体が慰安や癒しをもたらさうからである。神聖化された建築物を傷つけること、もしくは不適切に神聖な場所に立ち入ることは、災厄をもたらす。具象化と転置によって、場所自体が権力を有するようになるのである。

中世初期

コンスタンティヌス帝の改宗(西暦313年ごろ)に伴い、カトリック教会は帝国の保護と奨励を受けていた。実際、教会に対する帝国の影響力は、帝国に対する教会のそれよりもはるかに強大であった。キリスト教徒の皇帝が存在する限り、教会は均質化し、組織化されたものの、世俗の権力に極端に従属することとなったのである。西暦500年ごろの時代は、教会支配の均質化の増大という発展からの、衰退と、数百年に及ぶ停滞の始まりを記した³⁹⁾。

西ローマ帝国が崩壊した時、カトリック教会は、それを支える対等で大規模な世俗の組織を持たない、広範囲にわたる宗教組織として残された。教会は、自力で政治的空白を埋めることができなかつたため、大国になる可能性を持った、西方の新興勢力と同盟を結ぼうと努めた。ゲルマン人の侵略者たち、そし

て彼らの後継者である封建君主たちは、彼らの地位を、神の力で神聖化された司祭王 **priest-kings** と考えた。彼らは、彼らの領土にある教会を強力にコントロールし、その宗教協議会を、彼らが主宰する（教会の司教に加えて世俗の支配者も出席する）国家の議会へと変容させたのである⁴⁰。西方教会とこれらの世俗の権力との同盟は、東方と西方との間隙を拡大し、新興政治勢力への教会の依存をさらに強めた。シャルルマーニュの帝国を除いて、これらの世俗の統治者は、堅固な統一された政治体系を発達させなかった。むしろ、政体は、複雑で絶え間なく変化する小王国の網へと分解され、この網は、教会を一連の小規模な国家的かつ局所的なユニットへと分割する傾向があった。こうした暗黒時代には、公会議や大統合は見られなかった。むしろ、会議は局地的であったし、教会法の多くが明らかにするのは、封建制の前兆によって、階層的権威と領域的コントロールがどれほど衰退したかである。このような教会の「封建制化」は、12世紀ごろに覆されるようになる。すなわち、この時期が、一般的には封建制度の終焉の開始を、そして教会のヒエラルキーと組織化の再燃を記すからである。

封建制化

6世紀末期から11世紀にかけて、カトリック教会の漸進的な封土化 **enfeudation** が見られ、それによって、教会の階層的組織と領域的権威は著しく減退する。教会のヒエラルキーの底辺において、封土化の影響が、正式の教会がほとんどコントロールできない私的な教会の出現に見られる。ローマ時代に時折見られた、資産家が礼拝堂や教会堂を寄進したり、自分の司祭を選んだりする慣行は、帝国の崩壊後に盛んになった。実際には、教会は早くからその慣行を認識し、是認していたのである。西暦541年のオルレアンの教会法第33条は、教会区を創設したいと思う者は、それを支持していくために、財産や聖職者を提供しなければならないと、正式に要求していた。これらの私的な教会を建立し寄進した者の多くは、自分たち自身とその後継者のために、教会の聖職者を任命する権利も欲した。これらの、そして他の特権は、創建者に部分的に与えられるようになっていくが、その一方で教会は、依然として、ある

程度のコントロールを保持しようと努めた。

教会ヒエラルキーは、司教が低位聖職者の任命を承認すること、そして司教が依然として聖職者と教会堂を神聖化する責任があることを要求することで、いくらかの権威を維持しようとした（オランジュ、西暦441年、教会法第10条）。しかし、もし司教が創建者による選任を受け入れなければ、彼は創建者が承認する者を見つける義務があった（トレド西暦、655年、教会法第2条）。教会は、創建者による任命のほとんどを容認しただけでなく、彼が教会財産を譲渡することも認めた（フランクフォート、西暦794年）。教会後援の権利すら譲渡することができた。「多くの場合、私的な教会は、実際に、創建者の家族から、ならびに教会が位置する領地の後生の所有者から譲渡され、そして商業的取引によって、教会から離れた場所に住む人々の後援を受け、礼拝者に関心を払う特段の理由を持たなかったのである。」⁴¹

コントロールと領域の問題がいつそう複雑になったのは、司教が、自分の管轄ではない教区において、しばしばそうした私的な教会の創建者および所有者であった事実による（オランジュ、西暦441年、教会法第10条）。私的なものではなく、教区組織 **the diocesan organization** の一部であったような教会区教会ですら、たびたび私的な教会と同等なものとなった。なぜなら、在住の司祭が地元の貴族による物理的な庇護を必要としたからである。結果的に、そのような教会は、地元の領主に対して封土化されたのである。

同様の変容が、教会階梯のはるか上部でも発生した。司教や大司教は、広大な区域の宗教的中枢であっただけでなく、私有地の領主でもあった。農民や貴族はしばしば、軍隊を招集し、法と秩序を維持できる司教や大司教の封臣であった。しかし、これらの高位聖職者もまた、さらに高位の貴族や王の封臣であった。（10世紀に、ドイツのオットー1世は、多数の司教、つまり彼の直接の封臣から、官僚を形成した。）世俗の指導者たちは、多くの理由から、誰が彼らの領地内の司教区に任命されるのかに関心を抱き、そうした任命を操作するために大いに骨を折った。概して、これらの努力は成功したのである。

封土化の過程によって、教会のヒエラルキーと官僚制は、その領域的固定性ととともに、弱められた。

ローマによるコントロールの喪失は、地方のユニットが自治権を獲得することと、世俗の権威がこれらユニットへのコントロールを獲得することの、双方を意味した。両方の場合において、地方での領域的コントロールは、ローマの支配力を弱めたのである。

しかしながら、教会の営為の中で、世俗権威の役割が増したことは、当時の人々の目からすれば、宗教的制度としてのカトリック教会の重要性を損ねることはなかった。逆に、これが示唆しているのは、神聖なものや世俗のものは、分離することができず、神聖なものは生活の全範囲に存在するということである。宗教と教会の営為が、ローカルな共同体に浸透したことは、教会堂それ自体の役割に最も明確に見られる。教会法は頑強に変わることなく、教会は神聖化された場所であり、礼拝はその壁の内部で行われるべきであり、そして教会領域は多かれ少なかれ神聖な部分に分割されるべきで、それに応じて共同体構成員の出入りが制約されるという見解を保持した。しかし、共同体を取り巻く環境は、そのようなはっきりした使用区分を実施することを困難にした。中世初期の間、教会堂は、しばしば共同体で最も大きく堅固な、単一の構造物であり、建築物の各部分を非宗教的に利用することが習慣となった。政治的に不安定な時期には、教会は防御のための場所として使用された。別の時期には、教会は、村の問題のための会合場所、町政庁舎、病院、そして宿屋であった⁴²⁾。

中世末期とルネッサンス

12～13世紀には、封土化が減速し、逆に弱まりさえし始めた。その原因はあまりに複雑なので、ここで概説することはできないが、その変化がもつ重要な効果のいくつかは、以下のものであった。相対的に閉鎖的で孤立した、封建制の政治経済的ユニットは、もっと開放的で相互依存的な経済へと変容しつつあった。日常生活での、宗教ではないにしろ、迷信の役割は、世俗主義と経験主義の増進によって、いくぶん後退していた。王は、神聖化された人物よりも、世俗の統治者となっていった。多くの点で、社会一般は、さらにカトリック教会に宗教的機能を

担わせようとしていたし、教会は積極的にこの役割を求めた。しかし、教会という用語は、広い意味での教会の構成員ではなく、ますます教会ヒエラルキーによって叙階された者を意味するようになったのである⁴³⁾。教会による、そのヒエラルキーへのコントロールを回復しようとする試みは、宗教的部門の縮小をもたらした。公会議が招集され、教会法が成文化され、その意味が拡張されるようになった。教会の規律は大部分で強化され、教皇はまぎれもなく教会首脳部の中心となったのである。

教会の中央集権化とコントロール回復の試みに付随した一般的な戦略は、領域性を再主張し、世俗勢力が教会の領域を占有する可能性を減らすことであった。これは、初期の教会法で規定された主張を繰り返すことによって、実行された。司教の権力は、彼の領域内にいる者に対して、再主張された。西暦1123年のラテラノ公会議の教会法第19条では、各修道院はそれぞれの司教を承認することが定められ、また西暦1215年のラテラノ公会議の教会法第9章では、「教区内の全ての者は同一の典礼様式を用いるよう、その教区の司教が定める」ことを命じている。不整合、スビルオーバー、そして目的としての領域性行使を防ぐために、兼職や転任を禁ずるよく知られた禁止令が發布された（ラテラノ、西暦1179年、教会法第13条および第14条、ラテラノ、1215年、教会法第29章、そしてリヨン、1274年、教会法第18条）。同様に、司教が他の司教の管轄区内に干渉することを禁止する条項は、西暦1139年のラテラノの教会法第3条（司教が別の司教によって破門された者を受け入れることを禁ずる）や、西暦1274年のリヨンの教会法第15条（司教が別の教会に属する者を叙階することを禁ずる）に見られる。また、逗留時の司教の権力に対するよく知られた制約も施行された（ラテラノ、西暦1215年、教会法第33章および第34章）。

新たな禁止令が実施され、聖職授与による教会役職のコントロールを防止すること、そして教皇の権力を強化することが企図された。これらは、教会役職を一層官僚的かつ階層的にしたのである。西暦1059年のローマの教会法第6条は、司祭や他の低位聖職者が私的な教会を受け入れることを禁じた。西暦1095年のクレルモンの教会法第5条では、「世俗

の者と副助祭の職位にある者すべての、司教職への任命」を禁じ、第6条は聖職給の譲り受けを禁じ、第15条および第16条は「聖職者に、世俗の者から高位聖職者の地位を受けることや、彼らのために、そのような叙任を行うことを禁じ」、そして第18条は「世俗の者が、司教の権威下でないチャプレン^{訳注10}を有することを禁じる。」これらの取り決めは、後の公会議で繰り返され、精緻化されて、聖職授与に関する教会の立場の一部を形成したのである。西暦1112年のラテラノ公会議では、教皇パスカリス2世は聖職授与権を無効にした。西暦1123年のラテラノの教会法第22条は、不適切に叙階された司教が授与したすべての聖職位を、無効と宣言して取り消し、第14条は世俗の者が教会財産に干渉することを禁じる。西暦1139年のラテラノ公会議は、教会財産を所有する世俗の人々に、それを司教に返還するよう命令し、そして西暦1199年のダルマティアの教会法第8条は、世俗の者による聖職者の庇護を非難している。

世俗からの権力を阻止し、聖職界の官僚制を強化することによって、教会権威はその頂点に収斂した。教皇は、司教たちの間での、*同輩中の第一人者 primus inter parus* という地位から、教会に君臨する絶対的支配者へと立場を変えたのである。教皇の中核的役割に対する最も重要な正当化の一つは、コンスタンティヌス帝の「偽造された」寄進状であった。この文書は、教皇単独で司教を退けたり復職させたりできることを意味し、また教皇単独で新たな法を制定したり、司教区を創設したり、そして古い司教区を分割したりできることを意味していると解釈された。教皇単独で司教を転任させることができ、教皇特使はすべての司教に優先する権利を持つ⁴⁰。1335年までに、教皇は彼の任命権を行使し、低位聖職者の地方での選任を迂回したのである⁴⁵。この任命権は教皇の権力を絶対化したように見える一方、結果的に多くの点で、教会に対する教皇の効果的なコントロールを弱めた。第一に、教皇が、自ら任命したすべての人々を知ることは、おそらく不可能であって、彼らはしばしば、すでに権力を握っている地方の勢力によって、支援されていた。第二に、諸侯は、多数の異なった権力の源泉よりも、ローマに集権化された教会権力と取引する（もしくは無視す

る）ほうが、容易であるとわかっていた。

この時代に、建築物としての教会に対する公式の態度は、ほとんど変化していない（もっとも異端説の多くが、教会堂に対して敵対的であったが）。教会は、第一に、柱廊から祭壇に至る聖性の内部分割を含む、神聖化された場所として残った。教会堂内部の下位区域における適切な行為を規定する古い規則は、依然として適用可能であったが、世俗的な目的のために教会堂を利用する習慣もまた残ったのである。中世後期はやや世俗的な時代であり、教会自体は、世俗的なものと神聖なものとを分離しようとしていた事実にもかかわらず、教会堂は、おおむね共同体における最も重要な物理的建築物のままであったし、その利用において、神聖なものとの鮮明な区別を反映していなかった。むしろ教会は、その他の機能の中でも、町政庁舎、防御のための場所、避難場所、そして病院として利用され続けた。

教会を社会の残りの部分から分離することは、二つの非領域的な、しかし依然として空間的である実例において、おそらくもっと明確に例示されるかもしれない。第一の例は、儀式の間の司祭の配置に関係する。司祭が、儀式の間は会衆に面することは、12世紀まで習慣であった。しかし、11世紀末期から12世紀におけるグレゴリウス7世の改革によって、司祭は、今度は会衆に背を向けて祭壇に面するようになった。これによって、司祭と教会区民との間の「個人的距離」が増大したのである。第二の例は、聖書自体の利用しやすさに関係する。9世紀までに、カトリック教会は、聖書は聖職者のみが所持すべきであると宣言して、聖書の所有権を物理的に独占したのである。1080年に、教会は、世俗のものが聖書を読むことさえ完全に禁じた。「ワルド派以来ずっと、聖書を精査する試みは、異端説と推定される根拠になった。」⁴⁶

12世紀以降、カトリック教会は、その公式の組織とヒエラルキーを再建し拡張する、計画的な努力をした。この努力は大々的に着手され、ヒエラルキー、権力、そして領域性との連関を再建することによって、また領域的ユニットの地方自治権と、世俗権力によるそれらへのコントロールの双方を縮小することによって、行われた。教会内において、役職の

非人格性が増大し、教会法は拡大し、成文化され、組織は中央集権化し、そして階層的権力と領域性は明確になった。しかし、14世紀までに、統治機構、その規則、規制、そして規模は、弊害をもたらし始めた。腐敗、非効率、そして価値観の露骨な墮落が存在し、それらのすべては教会の領域行使に現れた。財源への接近が領域を通して差別化されていたので、教会ヒエラルキーの中に、そしてカトリック教会と世俗世界との間に、巨大な不平等を発生させた。領域のコントロールと特定の司教区への任命は、しばしばそれ自体が目的となった。領域的コントロールのこうした有用性は、個人と領域との間の転任や兼職（もしくは不整合）の数を増大させたのである。さらに、基盤強化への教会の努力は、教会を共同体からさらに分離し、そして共同体に対してさらに可視的にした。カトリック教会の疑いなき指導者として、教皇は教会それ自体を代表した。

14世紀末期にも、社会不安と権威に対する全般的な憤懣が増大し、それが最終的に宗教改革につながった。深遠な経済的变化が起きつつあった。土地から遊離した人々の数が増加し、都市の規模は膨れ上がった。世俗の有力者たちは、事業や高利貸しに対するカトリック教会の制限のいくつかを疎ましく思っていた。教会の世俗からの分離や超然さは、最新の政治経済的变化からの一般的な離脱の一部であった。保守的な地主そして財産所有者として、教会は、新たに発生した資本主義の関係者からの要求に、好意的に耳を傾けることはなかった。ウェーバーが指摘したように、資本主義は、カトリック教会によって支配された場所では栄えなかった。資本主義の利害と結びついていた多くの政府首脳は、教会財産の専有もしくは「国有化」を目論んでいた。そして、教会内では、腐敗がはびこっていたのである。教会権力の階層的で領域的な基盤強化とその可視性の増大は、社会的に不満を持つ者に明確な目標を与えた。もし、教会の腐敗がかつてないほどに大きくなければ（それはおそらく大きかったのだが）、不満の源泉はもっと容易に確認することができたであろう。初期の宗教改革者が攻撃したのは、教会の可視的な側面だったのである。

宗教改革とその後

宗教改革以来、カトリック教会内で重要な変化が生じてきた。しかし、領域性とヒエラルキーという点では、新教諸派の内部で発生することになる、組織構造の多様性と比べると、その変化は小さかった。これらの諸派の構造は、領域性が組織的ヒエラルキーと官僚制と関連していることを、再び論証する。さらに、草創期のプロテスタント教会の制度は、もっと圧縮された時間の範囲ではあったものの、教会ヒエラルキー、領域、そして宗教的目的に関する、初期キリスト教のジレンマを繰り返すのである。プロテスタンティズムが、カトリシズムよりも、教会構造と信仰という問題へのより広範な選択肢を提供するという事実にもかかわらず、認識すべき重要なことは、初期のカトリシズムに関して描写したのと同様の、権威と信仰に関する問題にプロテスタンティズムが遭遇したこと、そして領域性が再び予想された役割を果たしたことである。そこで、プロテスタント教会の構造と領域に関するこれらの問題のいくつかの概略を述べ、その後、カトリック教会の組織における宗教改革後の変化のいくつかを要約したい。

プロテスタンティズム

プロテスタントの改革者たちは、カトリック教会の比較的可視的な側面、つまり教会がもつ聖職者のヒエラルキー、儀式、そして物理的なモニュメントを攻撃した。教会堂そのものが、教会の伝統によって神聖化されているので、反対するに足る主要な領域的実体として選び出された。ほとんどの場合、地理的な教会区や教区は言及されなかった。先に注記したように、建築物の神聖化や建築物内での祈りへの非難は、キリスト教では目新しいものではなかった。それは、旧約聖書や新約聖書に見られる。また、エルスタティウスの門人による4世紀のガングラ公会議に、そして、再び宗教改革前夜に、アルンプラドス派 *Alumbrados* もしくはイルミナティ派、そしてアナバプティスト派の運動において、確認されるのである。

これらの分派は、カトリック教会の可視的な側面を攻撃対象として選んだが、それはこの側面が、キ

リスト教の真の目標から注意をそらせたと考えられたからである。宗教改革の指導者たちが考えたのは、教会ヒエラルキーが聖書に含まれる根本的な原理を墮落させていること、そしてそれらを回復する唯一の手段は、教会からその組織を一掃して、原始キリスト教の状態に戻ることであった。ヒエラルキーと見える教会を非難する際、プロテスタンティズムは、原始キリスト教の場合のように、世俗的なものから神聖なものを分離することに異議を唱えたのである。プロテスタントの規律は、生活の一部分のみを占めるのではなく、生活のすべての面を貫くものであった。プロテスタンティズムの「勤行としての富」と「天職」の強調によって、この運動は資本主義にとってきわめて重大な関心事となった。資本主義とプロテスタンティズムとの連関は、新興資本主義国家との密接な政治的結びつきによって強化されたのである。プロテスタンティズムは、ヨーロッパの最も進んだ資本主義国家の国教となる運命にあった。

ルターは、彼が回復を望んだ原始キリスト教の状態を、極めて個人的かつ理想主義的な用語で、主として信仰に基づくものと定義した⁴⁷⁾。ルターは、司祭と世俗の者との区別を攻撃した⁴⁸⁾。さらに、聖地そして聖なる日において、食料や祭服の中に宗教を見出す者を、彼は糾弾したのである⁴⁹⁾。ときには、彼は、簡便な礼拝場所としてのみ、教会堂は必要であると認めることもあった。「相応の教会堂やその装飾品を否定するべきではない。それらなしにはやっていけない。そして、公開される礼拝は、申し分のない方法で、正しく行われるべきである。しかし、これには制限がもうけられるべきで、礼拝に付随するものは、高価なものよりも純粋なものであるよう、取りはからうべきである⁵⁰⁾」と、彼は述べる。しかし、彼は「教会は、どこか一つの都市、人物、あるいは時間に縛られない⁵¹⁾」とし、教会堂を完全に排除することもあった。彼は、物理的形態を、神聖なものから注意をそらすものと見なし、「そのような攪乱や雑音によって、神の戒律から注意をそらされている⁵²⁾」としたのである。

言うまでもなく、信仰の共同体は、容易に確立できない。宗教的組織が発展していくためには、共同体以上のものを必要とした。それは、プロテスタント教徒が、かつての初期キリスト教徒のように、社

会的空白の中で活動しているわけではなかったからである。プロテスタント教徒らは、カトリック教会や、まもなく勃興してくるプロテスタント信仰者集団と競争しつつあり、おそらく最も重要なこととして、自らのコントロールを補完するために教会組織を利用し続けようとする政治機構に、教徒らは埋め込まれていた。ヨーロッパでは、当時の見方からしてももっと前からそうあるべきだったのだが、教会と国家は密接に結びついていた。というのも、魂の救済は依然として重要な仕事だったからである。宗教的組織は、なんらかの政治的支持がなければ確立することが期待できなかった。そして、政治的有力者は、新たな宗教的集団を政治的目的のための手段と見なしたのである。

ルターの信仰共同体は、ルターが望むと望まざるとにかかわらず、もっと可視的な組織を必要としており、彼の運動の成功は、彼が組織的問題に取り組むことを余儀なくさせた。彼の著作が示唆するのは、何らかの形態の中で、会衆もしくはキリスト教徒集会が、教師を審査し、任命し、そして罷免する権利を有することを、彼が望んだということである⁵³⁾。原始教会でさえも規律を有しており、もし現在の教会がその規則を守らせることができなければ、世俗の権威がそうするべきであると、彼は記している。世俗権威もまたキリスト教徒であったため、これは、ある集団が分離され他の上に立つということを意味したのではない。それは、教会が、自らを改革するための助けとなる世俗権威を必要としたことを意味した⁵⁴⁾。教会運営の維持と実行のために世俗権威を求めることは、教会と国家との密接な連関を作り出すことであった。いくつかの国では、ルター主義が国教となったのである。

ルターは、教会堂を完全に否定するか、簡便だが神聖化されない、集会や礼拝のための場所として許容するかどちらかであった。しかし、教会堂の許容は、その中での礼拝を許容するか奨励することを意味したため、他のどのような機能であれば教会堂が内包することを認められるかについて判断する、という問題が生じた。これは、初期のプロテスタント共同体において、克服不能な論点ではなかった。というのも、宗教を世俗生活に結びつける際に、共同体は後者に厳格な制限を課したからである。初期

プロテスタントの改革者には、聖書以外の書物を読むことと賛美歌以外の歌を歌うことを禁じた者が何人かいたため、建物の中で礼拝だけを許可することによって、その内部で起ることが、外部で起ることとさほど違わなかったかもしれない。

司教が管理するレベルでは、ルターは疑いもなく教会区や教区の利用を是認した。これはもっともなことである。なぜなら、教会区は世俗の行政ユニットにもなっていたからであり、もしルター主義が国家の援助を受け入れることになれば、そのような政府は、宗教共同体を定義しかたどるために、おそらく既存の政治的領域を利用しただろうと考えられるからである⁵⁵⁾。ルターは、異教徒に対してさえ、教会区内での義務的な教会参列が、地方の世俗権威によって強制されるべきであると力説した⁵⁶⁾。つまり「教会区内にいる者は誰でも、その教会区のもの⁵⁷⁾」なのである。

教会区は、教会のユニットであるとともに、政治的行政的ユニットとして存在し続けた。ルター派のスウェーデンでは、かつてのカトリックのヒエラルキーと司教が管理する領域の構造が、事実上そのまま維持された。唯一の重要な変化は、典礼と任命手続きにおけるものであった。旧来の教会区構造が残り、人口調査のユニットとなった。教会区の司祭は、出生、死亡、土地所有、そして農地地価といった、すべての主要な事象を記録したのである。誰かが教会区の一員となれば、その者は教会区の司祭に届け出なければならなかった。スウェーデン政府が他の宗教の権利を公認した時、教会区構造はそれら宗教にも適用された。非ルター派地域は非ルター派教会を持ち、それが教会区の記録を保持する責任を負ったのである。

ルターが教会の統治機構にほとんど言及しなかったのに対して（もっとも、当初から、ルター主義は統治機構のヒエラルキーに深く巻き込まれ、ルター派教会は、カトリック流の司教による管理の形式を維持したが）、カルヴァンは、教会の統治機構に関してもっと盛んに発言し、初期カルヴァン派の運動は、そうした統治機構の一部になるというよりは、それと「共存した」。カトリック教会に対するカルヴァンの攻撃は、ルターのそれと類似していたが、教会の統治機構と規律へのカルヴァンの関心は、信仰は共

同体を定義するのには十分ではない、という彼の信念から来ていた。カルヴァンが、ルター以上に、人間を罪深い者と見なしていたので、人間はさらなる導きと監督を必要としていると、カルヴァンは信じていた。人間は善を積むよう励まなければならなかったが、教会の手助けなしでは成功できなかった。カルヴァン派にとって、信仰は神の贈り物であり、それは救済を予定された少数の選ばれし者に与えられるのであった。しかし、選ばれし者でさえ、信仰において完璧ではなかったし、その者と墮落者とを区別するような信頼できる外面的な徴候もなかった。必然的に、教会は両者を含み、また両者は教会の導きと規律を必要としたのである。

カルヴァンの教会統治機構は、世俗の統治機構、とりわけジュネーヴ市政府、と協働するように設計された。教会は4層の聖職者、すなわち教義教授者 **teaching doctors**、説教牧師 **preaching pastors**、訓練長老 **disciplining elders**、そして行政執事 **administrative deacons** を有することとなった。教会の中心的統治組織である長老会議は、聖職者によって新規選出された、教職者と市参議から構成された。もう一つの組織である、牧師会は、すべての牧師と教会会議によって選出された12人の長老から構成された。この組織は、長老会議に対して立法を発議し、また牧師の任命を監督したのである⁵⁸⁾。

教会の統治機構と規律は、領域的に適用されることになった。教会堂は維持されるようになったが、神聖化されることはなかった。カルヴァンは、教会構造に対して、ルター同様の両義的態度を持っていたのである。教会堂は、共同体の集会に供される必要があるため不可欠であるが、それは特に神聖なものではなく、神の家と呼ばれる必要はないと、カルヴァンは信じていた。つまり「教会堂を、いわゆる権力に、そして虚飾に縛りつける者に、ヒラリーがその問題について述べていることを聞かせよう、すなわち『天蓋と建物の中にある神の教会を崇拜するという過ちを犯すのである』⁵⁹⁾。教会は単に礼拝のための場所であり、また公共でのふるまいへの厳重な拘束のために、教会内部で許される行為の実際の幅は狭かった。農村の教会は、礼拝に利用されないときには、閉じられなければならなかったのである⁶⁰⁾。

カルヴァンは、ルターと同様の理由で、共同体を定義しかたどる手段として教会区を維持した。宗教改革以前は、ジュネーヴは五つの教会区に分割されていたが、カルヴァンは、町を三つに分割するために境界線を引きなおした。長老会議による共同体の監督は、部分的には領域的に発生することになった。長老会議の二人の構成員が、牧師に伴われて定期的に各教会区を訪れることになったので、「彼らの監視は、人々に向けられたのかもしれない」のである⁶¹⁾。教会区の境界線は、極めて重要な機能を割り当てるために、必須であった。つまり「子どもを教理問答に連れて行くために、そして聖礼典を受けるために、教会区の境界線はできる限り遵守されるべき⁶²⁾」とされたのである。

他のプロテスタントの改革者たちは、カルヴァンやルター以上に、教会組織を攻撃するだけでなく、新たな組織の形成を避けることをも試みたが、その数人は教会区さえ攻撃した。たとえば、ジョン・スマイス John Smythe は、1607年の文献『見える教会に関する原理と推論 Principles and Inferences Concerning the Visible Church』の中で、キリスト教の教会統治機構が顕現する真の姿を定義しようと努めた。スマイスは、心から忠実な信者、つまり「聖者」の聖餐式が、見える教会を作り出したと述べる。「見える教会は、神が地上の人間のために定めた、唯一の宗教団体である。見える教会を除くすべての宗教団体は非合法である。[そして、これらの中でもより悪名高いのは]大修道院、修道院、女子修道院、大聖堂、協同教会、[そして]教会区である。」⁶³⁾

草創期のバプテスト派と会衆派の構成集団は、教会区の境界線に沿って組織されておらず、また教会堂に対するそれらの見解は、ルター派やカルヴァン派よりも、はるかに柔軟であった。おそらく、キリスト友会もしくはクエーカー教徒が、ヒエラルキーが最も少ない集団であって、現在でもそうである。そして、驚くべきことではないが、それら宗派の地区組織は、ヨーロッパにおいてすら、教会区に基盤を置くことはなく、それらの建物も、神聖化されたり礼拝のためだけに特化したものではなかった。その建物とは、「集会用の」家であった。しかし、クエーカー教徒の中にすら、わずかながら空間的もしくは領域的なヒエラルキーの影響が反映されがちであ

った。集会用の家には、しばしば集団の長老のために取り置かれた席があったのである。

会衆国内での、教会と国家の分離という普通でない状態は、キリスト教諸派の一連の組織的変化を、ヒエラルキー、硬直性、そして領域性が一層少なくなる方向へと、さらに押し広げた⁶⁴⁾。監督派と一部のメソジスト派を除いて、20世紀のアメリカのプロテスタント諸派は、自らの構造を述べる際に教会区や教区に言及しない⁶⁵⁾。会衆の人々は、しばしば空間的ではあるものの非領域的な言い方で、とらえられている。会衆は、「結節」地域を形成する可能性がある。教会は、同宗派の他の教会の近くに位置しないように決定するかもしれないが、それは、両教会を満たすのに十分な会衆の人々が、いなくなるかもしれないことを恐れるからである。しかし、人がどの教会堂への参列を選択するかは、居住地の問題よりも、利便性の問題である。

参列の基準が、居住に関する規定と結びついていない一方で、プロテスタント教会には、その高位聖職者の責任の範囲を定義するために、領域を使用しているものがある。最も弱い意味で、領域が利用されるケースは、上位の教会会議に代表者を派遣するような時に、教会と会衆をグループ分けするための単なる手段として用いる場合である。そのようなゆるやかな領域性は、クエーカー教徒が、全国集会への代表者を選択する際に、利用している。それよりやや強い領域性の行使は、領域的ユニット内で司教のような人物が、教職者の行為を監督するシステムを持つ、2、3のプロテスタント宗派に見られる。

宗教改革後の教会

領域利用を示す連続体の一番端に、カトリック教会は依然として位置している。しかし、ここでも、教会区民のレベルでの領域的コントロールに、近年ゆるみが出てきている。現在では、カトリック信者は、自分の教会区外の教会でのミサに参列することができる。適当な教会の聖職者から許可を受ければ、所属以外の教会で結婚式を挙げたり、洗礼や聖体拝領を受けたりすることもできる。こうした状況が始まったのは、以前より地理的に流動的な人びとに配慮したからである。それでもなお、教会ヒエラルキーは、以前と同じく領域的なままである。実際に過

去 400 年の間、カトリック教会の組織全体は、他の教会と比べて、近代色が薄く伝統色が濃くなっているように見える⁶⁶⁾。

宗教改革は、資本主義の勃興、個人主義の台頭、そして伝統的権威への懐疑といった、急進的な歴史的变化の一部であった。これらは、強力な発展であった。しかし、教会に深遠な影響を与えた、古典的および封建的世界における社会的変化とは異なり、これらの近代的発展は、概して、カトリック教会の教義や構造には相対的にほとんど影響を与えなかった。教会は、封土化の問題のような旧来の闘争を戦うとともに、宗教改革で失った基盤を奪還するための努力、および新世界、アフリカ、そしてアジアにおけるその後のカトリック教会の拡大において、教会権威の基盤を強化し続けた。その進んだ方向は、教会の規律や役職において一層顕著な非人格性を確立すること、そして試験による任命、功績による昇進、そして賃金もしくは給与による報酬の標準化を一層厳格に実行することであった。近代的な政府や企業が、これらを要素として自らの官僚制に組み込んだという事実にもかかわらず、教会の莫大で伝統的な経済的資産、家族のモデルといった他の組織的形態への傾倒、伝統や儀礼への傾倒、そして世界の経済成長の先端に位置する地域での影響力の喪失は、教会構造が近代化の道筋に沿ってさらに発展するのを妨げ、教会が変革の力になるのを妨げたのである。

本章ではここまで、教会がどのように、そしてなぜ領域性を採用したのかを検証し、その効果が、どのように教会組織の統合的な構成要素になり、どのように近代的に見える教会構造の側面、とりわけ非人格的な階層的関係性に関するもの、を形成する助けとなったのかを見た。しかし、教会ヒエラルキー内での非人格性の効果は、教会の伝統、儀礼、そして他の組織モデルへの傾倒と競合するまでの間に限り、これまで発達できたのである。近代性に対する領域性の他の二つの主要な貢献—権力の源泉をあいまいにすること、そして空にできる空間と満たすことのできる空間を示すこと—は、教会に対しては、あまり役に立つものでもなかった。教会は、自らの権力を偽装することよりも、それを可視的にすることにはるかに関心があったのである。このことは、具象化と転置に依存することを意味していた。転置

とは、すでに記したように、権力の源泉をあいまいにすることと同じではない。

空間を空にし、満たすことを繰り返すのも、教会領域の重要な用途にはなっていかなかった。広範な地理的スケールにおいて、この用途が発生するのは、十分な政治権力が存在し、大規模な人口集団を、実際に計画の対象にし、移動させ、定住させ、そして排除するときである。教会は、スペインやポルトガルの支援で、アメリカ先住民やアジア人を他の場所へ移したが、これら教会主導の活動は、植民地主義国家の政治的で領域的な事業と結びついた活動と比べて、小規模かつ短期間なものであった⁶⁷⁾。

教会は、その建物内で発生することをコントロールするのに十分な権力は、実際保有した。しかし、このスケールにおいて、教会の空間を、概念的に空にでき満たすことができる型枠であると理解することを妨げたのは、伝統的な建築形態と儀礼であった。教会堂には、実際に教会区民がいない場合が多かった。しかし、だからといって、教会堂が、不特定の活動によって潜在的に満たされる空所、と考えられたことを意味するわけではない。むしろ、教会堂の隅々にまで、象徴的な意味やあらかじめ割り当てられた用途が含まれ（もともと、すでに見たように、中世には世俗的活動がその内部で行われたのであるが）、神聖化された場所としての全体構造は、精神的意義なしには決して存在しえなかった。このことは、再び、近代建築の意味とは全く異なっている。近代建築の意味とは、建築物は、複合的で交換可能な用途に使える、容積ないし空間を含む容器として設計できるということである。実際、空間を空にしたり満たしたりする領域的権力を持ち、空間を偶発的な枠組と理解することは、空間や場所が経験や精神的重要性で満たされるという意味を抑制するのである。

対立の原因をあいまいにしたり、空間を概念的かつ実際に空にしたり満たしたりする領域的効果は、非人格的な関係性を形成する効果とともに、領域性の最も重要で近代的な構成要素である。本書では、それらを探求するために、空間的行動に対して巨大な権力を行使する一方で、場所と空間の内容や意味にあまり重きを置かないような領野、つまり政治と労働の領野に目を向けていく。政治組織と労働は、資本主義における変化と最も密接に結びつけられた

分野であり、それぞれが、異なった地理的スケールにありながら、近代的な領域的効果を示すのである。

訳注

- 1) 特に、司祭以下の階級の聖職者を指す。
- 2) 生け贄を捧げる儀式のこと。
- 3) エルサレム神殿のうち、紀元前 20 年にヘロデ大王によって造営された神殿のこと。ヘロデ神殿とも称される。西暦 70 年にローマ帝国軍によって破壊され、現在では外壁の西側部分のみが、いわゆる「嘆きの壁」として残っている。
- 4) 「個人的な関係」とは、単に「顔見知りである」といった、非常に卑近な要因までをも含むものである。
- 5) 司祭や助祭を指す。
- 6) 教会のことを指す。
- 7) 北アフリカ、現在のアルジェリア北東部周辺にあった、ヌミディア王国の首都。西暦 305 年頃のヌミディアは、すでにローマ帝国の属州となっていた。
- 8) 「大司教」の誤記と思われる。
- 9) 初期キリスト教徒が、相互の兄弟愛を示すために行った会食を指す。「愛餐」のこと。
- 10) 私邸などに設置された、教会の所有ではない礼拝堂(チャペル) 専属の教職者のこと。

注

- 1) 「見える」、「物質的な」もしくは「有形の」という用語と、その逆の「見えない」と「無形の」という用語は、教会の性質に関する議論全体を通して現れる。Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown and Co., 1960. シェルドン・S・ウォーリン著、尾形典男ほか訳『西欧政治思想史：政治とヴィジョン』福村出版、1994) を参照せよ。
- 2) ローマ人はバシリカを捧げ、ユダヤ人は寺院を捧げた。初期の教会の献堂への言及は、エウゼビオスの著作(教会史 第 10 卷 3 章)にある。そこで、彼は西暦 314 年のツロにおけるバシリカの献堂式を描写した。教会堂を神聖化するためのカトリック教の儀式は、中世初期まで十分に発達しなかった。
- 3) 聖遺物は、場所をさらにいっそう神聖なものにするにあたり、重要な要素であった。多くの教会は、聖人や殉教者の「聖遺物」を有した。R. W. Southern, *Western Society and the Church of the Middle Ages* (New York: Penguin, 1970. R・W・サザン著、上條敏子訳『西欧

中世の社会と教会：教会史から中世を読む』八坂書房、2007), pp. 30-1 を参照せよ。

- 4) 教会堂の神聖化と、段階別になった神聖な場所への教会の細分化は、聖書によるエルサレム神殿の描写に影響された。17 世紀のある教会史学者は次のように言う。「私は、教会のさまざまな部分にある聖性のさまざまな程度を区別する必要があると考える。そして、私は疑いなく考えるのだが、たとえば、祭壇は内陣の残りの部分よりも神聖であり、内陣は聖歌隊席より神聖であり、聖歌隊席は身廊より神聖であり、そして身廊は柱廊より神聖である」。J. G. Davies, *The Secular Use of Church Buildings* (London: S. C. M. Press Ltd, 1968), p. 97 の教会の柱廊に関する J. B. Their の研究より引用。Davies はさらに、これが、思想において、いかにユダヤ教の口伝律法であるミシュナと近いものであるかは注目すべきことであると注記している。ミシュナには次のように書かれている。「聖性には、10 の段階がある。イスラエルの地は、他のどこよりも神聖である…城壁都市は、さらにもっと神聖である…エルサレムの城壁内は、さらにもっと神聖である…女性たちの庭は、さらにもっと神聖である…選ばれし民の庭は、さらにもっと神聖である…司祭の庭は、さらにもっと神聖である…柱廊と祭壇の間はさらにもっと神聖である。というのは傷を持つ者や髪が乱れた者はそこに立ち入ってはならないからである。内陣はさらにもっと神聖である。というのは手足がよごれている者はその中に立ち入ってはならないからである。至聖所はさらにもっと神聖である。というのは贖罪日に大司祭以外は誰もそこに立ち入ってはならないからである」(Davies, pp. 97-8)。
- 5) 領域をコントロールしない聖職者が常に存在してきたし、ここで言及したものは別の、領域や地位のタイプも存在してきた。加えて、教会にはコントロールのための非領域的な権力がある。教会権威に関する議論については、Stanley Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-12th Century* (Berkeley: University of California Press, 1972) を参照せよ。教区の構造に関する議論については Catholic University of America の編集による *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967-74. 上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』研究社、1996), vol. 4 の教区の項目を参照せよ。
- 6) 教会組織に対するローマ帝国の行政構造の影響についての展望として、A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), vol. 2, pp. 873-985 を、教会の内部における「賃金表」についての議論は、pp. 904-10 を参照せよ。ローマ帝国の一般的構造に関しては、A. Sherwin-White, 'Roman Imperialism' in J. B. Bagnall (ed.), *The Romans* (London: C. A. Watts and Co. Ltd, 1965. A・N・シャーウィーン=ホワイト「ローマの帝国主義」(J・P・V・D・ボールズドン編、長谷

- 川博隆訳『ローマ人：歴史・文化・社会』岩波書店，1971），pp. 76-101 を参照せよ。ローマ帝国によるキリスト教公認以前でも，階層的昇進制度 *cursus honorum* が始まっていた。E. Woodward, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire* (London: Longman, Green and Co., 1916) を参照せよ。
- 7) R. W. Southern 前掲書，注 3)，特に pp. 56-90。
- 8) 教会に関する歴史的データは膨大であり，忍耐力のある学者にとっては，情報の地理学的金鉱になるかもしれない。しかし，そのデータは散在し不完全である。分類カテゴリーは変化し，その体系に関する表面的な量的記述さえ発展させることが，困難である。量的記述は，教会の特定の部分，特定の地域と時代に対して，可能であるが，これらはしばしば一般化できない。教会史の概観に関しては，F. Mourett and N. Thompson, *A History of the Catholic Church*, 8 vols. (London: B. Herder Books, 1955) を参照せよ。
- 9) 教会の社会学については，豊富な文献がある。教会と他のタイプの組織との間の相違に関しては，たとえば Thomas O. Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966) を参照せよ。教会の組織化の動態に関しては，J. Benson and J. Dorsett, 'Toward a Theory of Religious Organization,' *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10 (1971), pp. 138-51; J. Fichter, *Religion as an Occupation* (South Bend, Indiana: University of Notre Dame, 1961); 特に彼が教会構造の非人格性に関して議論する pp. 263-4 と p. 271; C. R. Hinings and B. D. Foster, 'The Organizational Structure of Churches: A Preliminary Model,' *Sociology*, 7-8 (1973-1974), pp. 93-106; C. R. Ranson and H. Bryman, 'Churches as Organizations,' in D. S. Pugh and C. R. Hinings, *Organizational Structure: Extensions and Replications* (Westmead: Saxon House, 1976), pp. 102-14; そして K. Thompson, *Bureaucracy and Church Reform* (London: Oxford University Press, 1970) を参照せよ。
- 10) 使徒の一覧表は数多く存在し，その名前は常に一致するわけではないが，最もよく知られている三つの一覧表に関しては，ルカ伝第 6 章，マルコ伝第 3 章，そしてマタイ伝第 10 章を参照せよ。
- 11) Peter Ackroyd, *Israel Under Babylon* (London: Oxford University Press, 1976) のエルサレム神殿に関する言及，および S. Zeithlin, *Studies in the Early History of Judaism* (New York: Ktav Publishing House, 1973), vol. 1, pp. 143-75; そしてイスラエルに対するユダヤ人の態度についての一般的な議論として Robert Cohn, *The Shape of Sacred Space* (Chico, California: Scholar's Press, 1981) を参照せよ。
- 12) 議論に関しては，Peter Ackroyd 前掲書，注 11)。
- 13) Ackroyd は同書で，人々が赴くと期待できた巡礼者の祝祭は，1 年あたり平均 3 回であることに触れている。
- 14) 同書，p. 26。ヨシヤの時代までに，すべての礼拝をエルサレムに集中させ，すべての他の聖地を廃止する企図がなされていた，列王記下巻第 22 章 3 節。
- 15) シナゴグの起源に関しては，K. Kohler, *The Origins of the Synagogue and the Church* (New York: Macmillan, 1929); そして S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (New York: Oxford University Press, 1978), 特に pp. 131-2 を参照せよ。
- 16) S. Sandmel 前掲書，注 15)，pp. 131-4。エルサレム神殿の中には，神殿の聖職者，財務担当者や管財人，金庫の管理人，そして司祭長を含む，他の職階があった。
- 17) Paul Johnson, *A History of Christianity* (New York: Atheneum, 1979)。ポール・ジョンソン著，別宮貞徳訳『キリスト教の二〇〇〇年』共同通信社，1999)，pp. 16-17，そしてエッセネ派が供犠を行ったことは疑わしいとする M. Simin, *Jewish Sects at the Time of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1967) を参照せよ。
- 18) Edwin Hatch, *Early Christian Churches* (London: Longman, 1981)。
- 19) Wayne Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983)。ウェイン・A・ミークス著，加山久夫監訳『古代都市のキリスト教：パウロ伝道圏の社会学的研究』ヨルダン社，1989)，pp. 80-1。
- 20) Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers* (London: William Heinemann, 1912), vol. 1 の中のクレメンス前書とイグナティウスの書簡，特にクレメンス前書第 42 章 1～5 節および第 44 章 3 節，そしてイグナティウスのスミルナ人への書簡第 7 章 1～2 節を参照せよ。この書簡の中で，「あなたたちはみな，イエス・キリストが父なる神に従うがごとく司教に従い，長老に，まるで使徒であるかのように，従うようにせよ…誰にも，司教なしに教会に関連する何ごともなさせてはならない…司教が現れる場所がどこであっても，そこに会衆を集わせよ」と彼は述べる。そして，エフェソ人へのイグナティウスの書簡第 7 章 1 節で，彼は異端者に対して，そして偽の巡回伝道者に従うことについて，次のように警告する。「邪悪な策略でもって神の御名を持ち出すことを慣行とする者がいるからであり，そして神にふさわしくない，まったく別のことをする者がいるからである。そこであなたたちは（訳注：彼らを）野蛮な獣として避けなければならない。というのは，彼らがこっそりとかみついてくる強暴な犬だからである。またあなたたちは彼らに対して警戒しなければならぬ。というのは，彼らがめったに矯正されえないからである」。彼は，マグネシアの信徒への書簡第 3 章 1 節で，司教を神と等しいものとして，次のように続ける。「父なる神の力に従い，すべての尊敬を〔司教に対して〕捧げるのは…今や，あなたたちにふさわしい…主が父なる神に統一され，彼なしには何もなしえな

かったように…あなたたちは司教や長老なしには何もなしえないのである。」

- 21) C. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, trans. by W. R. Clark, 5 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1895) は大作であり、そしてしばしば矛盾している。Hefele, vol. 1, pp. 67-75 によれば、最初の概括的記録集成は 1523 年の Merling によるものであった。さらにいくつかは、16 世紀に出版された。1722 年の Hardouin の集成、1759 年の Mansi の集成は、広く参照されている。多数の地域的集成もまた存在する。以下では、9 世紀までの時代について、C. J. Hefele によるものと E. H. Landon による *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, 2 vols. (Edinburgh: John Grant, 1909) という、二つの主要な英語の編纂書を利用していく。これら二つは引用された教会法の大部分について一致しているが、それらでさえ完全には符合していない。本書での教会法の言い回しは、しばしばこれらの情報源のわかりやすい言い換えとなろう。注の数を減らすために、それぞれの教会法とその言い換えに対する参照は、ここまで省略されている。教会法には、番号がつけられ、年代が示されているが、これによって、読者は Landon と Hefele の書物を調べることが容易になる。本書で教会法を採求する意図は、領域的な問題の特色と発生頻度を説明することであるので、正確な日付と言葉遣いは重要ではないのである。
- 22) S. L. Greenslade, 'The Unit of Pastoral Care in the Early Church,' in G. J. Cumings (ed.), *Studies in Church History* (London: T. Nelson, 1965), vol. 2, pp. 102-18, 特に p. 106 と 112, そして Kirsopp Lake 前掲書, 注 20) 中のスミルナ人へのイグナティウスの書簡第 8 章を参照せよ。
- 23) Kirsopp Lake 前掲書, 注 20) 中の、コリント人へのパウロの書簡、クレメンス前書、そしてエフェソ人、マグネシア人、トラレス人そしてローマ人へのイグナティウスの書簡を参照せよ。
- 24) S. L. Greenslade 前掲書, 注 22), p. 106 は、「それほど早く、いくつかのこれらの [ローマ帝国の] 都市の司教が、彼の信徒に対する保護を、彼のポリス polis の領邦 territorium の範囲によって正確に制限されるものであると考えるようになったか、私にはわからない。イグナティウスは、ポリュカルポスに、スミルナ人の人民会議 ekklesia の司教として、会衆を示す用語をあてている。ポリュカルポスは、彼自身が、スミルナの実際の都市域のまわり、半径 30 マイルぐらいの範囲に対する責任を負っていると考えたのだろうか。おそらく、彼はまだそのように考え始めていなかったが、司教が彼らの信徒を保護する義務をそのように見なすときが、すぐに訪れたのである。」と述べる。
- 25) C. J. Hefele 前掲書, 注 21), vol. 1.
- 26) 聖なる土地パレスチナに対する初期のキリスト教徒の

態度に関する優れた展望は、W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974) に見いだせる。

- 27) J. G. Davies 前掲書, 注 4), p. 4, そして聖ダニエルの引用。
- 28) J. G. Davies 前掲書, 注 4), p. 10. しかしながら、この時期以前に教会所有権に関する報告がある。A. H. M. Jones 前掲書, 注 6), p. 895 を参照せよ。
- 29) J. G. Davies 前掲書, 注 4), p. 9.
- 30) 同書 p. 6.
- 31) C. J. Hefele 前掲書, 注 21), vol. 1, p. 325.
- 32) A. H. M. Jones 前掲書, 注 6), 特に教会の官僚制的側面に関しては pp. 904-13 を参照せよ。領域的なものに関する限り、例外はあったものの、ゼノンは一都市につき一人の司教を置くべきであると言明していた。教会の境界と世俗の境界との関係についての議論として、C. J. Hefele 前掲書, 注 21), vol. 1, p. 382 を参照せよ。ここで Hefele は以下のように述べている。「教会は原則として、それ自体の領域的区分を確立するにあたり、それを国家もしくは地方管区の領域的区分に適合させることを強いられなかった。しかしながら、もし教会が、それ自体の区分のモデルとして、これらの世俗的区分を、頻繁に受け入れたのであれば、事業運営を容易にし、受容された習慣の阻害を防ぐことができたであろう。使徒はしばしば、別の地方管区に入る前に、福音を説くために地方管区の主要な都市を通り抜け、そしてしばしば…彼らは、その管区の忠実な信徒たちを、一つのキリスト教共同体を形成するものたちとして、扱った。」また、英国における領域システムについての議論として、G. W. Addleshaw, *The Beginnings of the Parochial System* (London: St Anthony's Press, 年代不詳) を参照せよ。
- 33) J. G. Davies 前掲書, 注 4) は、次のようなある抵抗者の言葉を引用する。「これらの祝福された場所に到着した者にもたらされる利点とは、どんなものであろうか。彼は、われわれの主が、身体の中に、今この日に、存在していることを想像できないのに、われわれ異邦人のもとから離れてしまった。あるいは、彼は聖霊がエルサレムにはおびただしい数で存在していることを想像できないのに、われわれほどにも旅をすることができない…主を畏怖するあなたよ、あなたが現在いる場所で主を賛美せよ。場所を変えることは、いかなる神への接近にも影響しないが、あなたがどこにいようと、神はあなたのもとへ来てくださるのである」(p. 15)。
- 34) E. H. Landon 前掲書, 注 21), vol. 1, pp. 32-33.
- 35) C. J. Hefele 前掲書, 注 21), vol. 2, p. 71.
- 36) E. H. Landon 前掲書, 注 21), vol. 2, p. 126.
- 37) *New Catholic Encyclopedia* 前掲書, 注 5), vol. 10, pp. 1018-19 における、教会区内での聖体拝領の局地化についての議論を参照せよ。中世的な権威は、ミサの象徴体

- 系を教会堂そのものへと拡張した。
- 38) H. Taylor, *The Medieval Mind* (London: Macmillan and Co. Ltd, 1911), pp. 76-104 を参照せよ。
- 39) 教皇ガラシウス Galasius の治世である西暦 492 年は, Gabriel Le Bras によると転換点である。'The Sociology of the Church in the Early Middle Ages' in S. L. Thrupp (ed.), *Early Medieval Society* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1967), pp. 47-57 を参照せよ。
- 40) F. Dvornick, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), p. 48.
- 41) J. McNeill, 'The Feudalization of the Catholic Church' in J. McNeill (ed.), *Environmental Factors in Christian History* (Chicago: University of Chicago Press, 1939) を参照せよ。中世の教会組織の概観に関しては, S. Baldwin, *Organization of Medieval Christianity* (New York: Henry Holt and Co., 1929) を参照せよ。中世の教会行政の詳細な事例研究に関しては, C. R. Cheney, *Episcopal Visitations of Monasteries in the 13th Century* (Manchester: Manchester University Press, 1931) や, R. K. Rose, 'Priests and Patrons in the 14th Century Diocese of Carlisle,' in *Studies in Church History* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), vol. 16, pp. 207-18 を参照せよ。
- 42) J. G. Davies 前掲書, 注 4)。
- 43) R. W. Southern 前掲書, 注 3), p. 38.
- 44) R. W. Southern 同書 p. 102 を言い換えた。
- 45) 同書 p. 158.
- 46) Paul Johnson 前掲書, 注 17), p. 273.
- 47) 「昼夜, 私は, 神の正義と『正しきは彼の信仰によって生きるであろう』という主張とのつながりを見いだすまで熟考した。それから, 神の正義とは, 思慮と純粋な慈愛を通して, そして信仰を通して, 神がわれわれを正当化してくださる基準としての正しさであると, 私は理解した。」George Mosse, *The Reformation*, 3rd edn (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), p.25 に引用されたルターの言葉。
- 48) M. Luther, 'Church and Ministry I' in E. W. Gritsch (ed.), *Works* (Philadelphia: Fortress Press, 1970), vol. 39, p. 219.
- 49) J. G. Davies 前掲書, 注 4), p. 120 がこの件について論じている。
- 50) M. Luther, 'Treatise in Trade and Usury' in 'The Christian Society II', E. W. Gritsch 前掲書, 注 48), vol. 45, p. 286.
- 51) M. Luther, 'Church and Ministry I', 同書, vol. 39, p. 219.
- 52) M. Luther, 'Trade and Usury,' in 'The Christian Society II', 同書, vol. 45, p. 286.
- 53) M. Luther, 'Concerning the Ministry,' in 'Church and Ministry I', 同書, vol. 40, pp. 7-44.
- 54) G. Mosse 前掲書, 注 47), pp. 29-31。また Luther の 'Instructions for the Visitors of Parish Pastors in Electoral Saxony', 同書, vol. 40, および彼の 'Temporal Authority: To What Extent Should it be Obeyed', 同書, vol. 45 を参照せよ。
- 55) M. Luther, 'Ordinance of a Common Chest' 同書, vol. 45, pp. 169-194.
- 56) E. G. Leonard, *A History of Protestantism*, trans. by J. Reid (London: Nelson, 1965. エミール=G・レオナルド著, 渡辺信夫訳『プロテスタントの歴史』白水社, 1968), p. 114.
- 57) *The New Shaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, S. Jackson (ed.) (New York: Funk and Wagnalls Co., 1910).
- 58) カルヴァンの教会統治機構の展望に関しては, *New Encyclopaedia Britannica*, 15th edn (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1974. 『ブリタニカ国際大百科事典』TBS ブリタニカ), vol. 3, p. 672 を参照せよ。
- 59) John Calvin, 'Articles Agreed upon by the Faculty of Sacred Theology of Paris with the Antidote' in Henry Beveridge (trans.), John Calvin, *Tracts and Treatises* (Grand Rapids: Berdmans Publishing Co., 1958), vol. 1, p. 103.
- 60) John Calvin, 'Ordinances for the Supervision of the Churches in the Country' 同書, pp. 223-47.
- 61) G. Mosse 前掲書, 注 47), p. 71.
- 62) John Calvin, 'Draft Ecclesiastical Ordinances' in John Dillenburger (ed.), *John Calvin Selections from His Writings* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1971), p. 233.
- 63) W. Whitley (ed.), *The Works of John Smythe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1915), p. 252.
- 64) ニューイングランドの清教徒入植地は, 神権政治を行う意図から始まった。その教会統治機構のモデルは, ほぼ英国のそれであり, もともと教会区は入植地共同体の組織化と定義において重要な役目を果たした。しかし, それらは教会構造とヒエラルキーに関してかなりの柔軟性を示すようになっていく。あるときは会衆型, またあるときは司教型の形態を強調しながら。L. Bacon, *The Genesis of the New England Churches* (New York: Arno Press, 1972) を参照せよ。
- 65) 地理的な視点から実りある検討をなしうる, プロテスタント教会の組織に関しては, 膨大な量の文献が存在する。概観に関しては, F. E. Mayer, *The Religious Bodies of America* (St Louis, Mo: Concordia Publishing House, 1958); E. S. Mead, *Handbook of Denominations in the United States* (Nashville: Abingdon Press, 1970) を参照せよ。また, 個々の機構に関しては, 以下の文献を参照せよ。*The Book of Church Order of the Presbyterian*

Church in the United States (Richmond, Va: The Board of Christian Education, 1963); E. S. Gaustad (ed.), *Baptists: The Bible, Church Order and the Churches* (New York: Arno Press, 1980); E. S. Gaustad (ed.), *Baptist Ecclesiology* (New York: Arno Press, 1980); N. B. Harmon, *The Organization of the Methodist Church: Historic Development and Present Working Structure* (Nashville: The Methodist Publishing House, 1962); M. Hoffman, *A Treatise on the Law of the Protestant Episcopal Church in the United States* (New York: Stanford and Swords, 1850); T. B. Neely, *The Bishops and the Supervisional System of the Methodist Episcopal Church* (Cincinnati: Jennings and Graham, 1912); J. M. Tuell, *The Organization of the United Methodist Church*

(Nashville: Abingdon Press, 1970); *United Church of Christ, History and Program* (Publishing Board for Homeland Ministries, 年代不詳); E. White, *Annotated Constitutions and Canons for the Government of the Protestant Episcopal Church in the United States of America* (Greenwich, Connecticut: The Seabury Press, 1954), vol. 2.

66) 近代カトリックの神学上の見解に関しては、Michael Novak, *Confessions of a Catholic* (San Francisco: Harper and Row, 1983) を参照せよ。

67) *New Catholic Encyclopedia* 前掲書, 注 5), vol. 9, pp. 945-6 の, 南アメリカにおける教会の活動に関する言及を参照せよ。振り返ってみると, トルデシリャス条約とは, 空間を抽象的に空にする行為のように見えるかもしれない。その問題は, 本書の第 5 章で論じられる。