

キリストの昇天の概念について

——カルヴァンのキリスト論と聖霊論の展開——

秋 山 徹

カルヴァンの神学構造全体の中で、「キリストの昇天」の教理が重要な要の役割をはたしていることを強調し、そこからカルヴァンの神学の全体を見通すことができることを教えたのは故・高崎毅志^{たかさきたけし}氏で、本論はいわばその検証作業をなすような性格のものである。高崎氏は、『カルヴァンの主の晩餐による牧会』¹⁾のなかで、特に第二部の「キリストの昇天による聖霊の派遣と教会の派遣」のところでこの書全体の構造を明らかにし、神学的探求の旅の道筋が示される。先ず、その旅の出発点を「カルヴァンのキリスト理解」に求める。第5章「仲保者」の人格についてのカルヴァンの概念の中で全体の見取り図が以下のように示される。

このように昇天した「仲保者」キリストは、地上の教会と秘跡関係を保ちつつ、聖霊の働きによって教会に牧会と伝道（説教・秘跡・祈り）を行わせ、この関係を証ししている。そのことは「カルヴィニストの、いわゆる外にも（extra）」とよばれた教理と聖霊の働きの教理の二つによって、解明される。これは、「聖霊の神学者」としてのカルヴァンの姿を、牧会・伝道の面において捉え描くことになる²⁾。

この見取り図に従って、高崎氏はカルヴァンのキリスト論において中心的な概念である「仲保者の概念」の重要性や必要性を解明し、さらに、「カルヴィニストのいわゆる外にも」（extra Calvinisticum）の教理の理解と、カルヴァンの聖

霊論、キリストとの神秘的な一致・合一（*unio mystica*）の理解などの重要教理をとりあげて、これが牧会と伝道という教会の実践的な領域にまで関連していることを見ている。カルヴァンの神学において、キリストの昇天の重要性を取り上げているのは I. J. ヘッセリンク（I. J. Hesselink）にも見られることで、この重要なキリストの働きの意義が W. ニーゼルや F. ヴェンデルのような著名なカルヴァン研究者に認識されていないことを嘆いている³⁾。また、高崎氏に昇天の理解について教えたと思われるカトリックのカルヴァン研究者マクダネルは、とくにカルヴァンの聖餐論を研究する中で、「昇天は、キリストの現實在（*presence*）は身体的な実在（*corporeal presence*）ではないが、しかし現実の実在（*real presence*）であるというカルヴァンの独自の聖餐論の発展をもたらす決定的に重要な要因となっている」と語っている⁴⁾。以下の論攷において、カルヴァンのキリストの昇天の教理を通して明らかにされるキリスト論と、また特にカルヴァンの聖霊論の構造を明らかにしてみたい。ここにもまた、聖霊の神学者にしてジュネーブの牧師カルヴァンのこの重要な領域における独特の展開を見ることができる。

1. キリストの昇天の教理

まず、カルヴァンはキリストの昇天についてどのように語っているか。彼の最初の信仰問答（1537年）では⁵⁾、昇天は、復活し、父の右に座し、栄光のキリストとなられ、再び来られることと一まとまりの中で捉えられ、キリストの働きの最終目的がこれによって完成されることが明らかにされる。特に、それらによってわれわれの益となることは何かが中心的に明らかにされる。昇天の益は、われわれのために天国の入り口が開かれたこと、しかもキリストがわれわれと同じ肉をもった者として天の御国に入ってくださったことにより、われわれもただ漠然と希望を天につなぐのではなく、天の資産を受け継ぐ望みを持つことができるようになったことが語られる。また第二に、キリストが天に昇り、父の右に座していることによって、キリストは永遠の仲介者、執り成す者として働いておられ、父とわれわれを和解させてくださるとみている。カルヴ

ァンの昇天についての教説は、この初期の著作に記されているところが土台になっており、くり返し『キリスト教綱要』においても、注解書においても、キリストの昇天について語るときはここに記されている論点が現れてくる。そして、『キリスト教綱要』（最終版）では更にもう一つを加えて第三に、キリストは父の右に座して聖霊を送り、われわれをきよいものとし、霊の命に目覚めさせ、生き返らせ、恵みの賜物を注いで教会を建て、すべての災いからご自身のものを守って、生者と死者を裁くために再び来られるときまでそのみ業を果たされることをあげている。聖餐論の発展と共に昇天と聖霊の関係が明確になってくるが、この点が重要になる⁶⁾。

キリストの昇天について『キリスト教綱要』において論じる主要な場所は、第2巻16章の使徒信条の各条項を講解している14-17節のところと、第4巻の16章、特に17章の聖餐論においてである。使徒言行録やヨハネによる福音書、エフェソの信徒への手紙などの昇天について語られる箇所注解においてもきわめて重要な議論を展開している。興味深いことに、カルヴァンは『キリスト教綱要』の初版（1536年）において使徒信条の講解をするところで、復活についての記述よりもはるかに多くのスペースを昇天とキリストが父の右におられることの方に費やしている⁷⁾。カルヴァンが初期の時代からキリストの昇天の意義について強く深い関心を向けていたことは間違いない。

カルヴァンがキリストの昇天を論じるとき、いくつかの鍵になる概念を正しく捉えておかなければならない。まず、カルヴァンが「天」について語るとき、何を意味しているかについて。それは宇宙空間全体、神の至高性と尊厳とにふさわしい場所、神の国など多様な意味を持っていると考えるが、なによりも、「それによって空間的な隔たりを明白に示すもの」と捉えていることが重要なポイントである。キリストが迎えられた「天」は、この世のもろもろの構成物の上にあるもの、この世から離れて在るものである（Comm. Acts. 1:11）⁸⁾。従って、「キリストが天におられるということは、この世の外におられるということである」（ibid.）。キリストが天に昇られたことによって、「キリストは人間としての身体、存在においてはわれわれのもとから離れて遠いところに移された」、

ということ (Comm. Eph. 4:8-10)。そして、そのことは、キリストの身体性における現臨は失われたが、天と地にあるすべてのものに「聖霊によって」満ちあふれることができるようになったことを意味する。「キリストはこの天に昇られることにおいてはじめて真にご自身の御国を開始された」のであって、「天と地をもっと直接的な力で治めるため」に、身体的な存在としてはわれわれの目には見えないところに赴かれたのである (Inst. II. 16. 14)⁹⁾。ルター派の人々が昇天を比喩的にとらえてキリストはもはや地上の生の条件に縛られることなく、目には見えないが天と地の至るところに存在するものとなった、と理解するのに対し、カルヴァンはこれを字義どおりにキリストの身体性の場所の移動ととる。ヴェンデルのような優れたカルヴァン学者も、カルヴァンのこのような昇天の捉え方について、それがカルヴァンの聖餐論において重要な論理的な機能を果たしていることを認めながら、しかし、このような古代的な宇宙論の概念にとらわれ、身体的な存在が地上を超えた空間的な特定の場所にあると考えることについて驚きを表明している¹⁰⁾。しかし、カルヴァンは天の概念を空のことや宇宙空間全体のことと考えるよりも、むしろ神の尊厳の至高性を表現することに重点が置かれており、単純に空間概念でとらえることはできない。カルヴァンが1549年に著した『チューリッヒ和協書』では、「哲学的に言うならば天の上に場所はないのであるが、キリストの体は人間の体の本性と様式を保つので、限定された場所をもち、場所に関しては天におかれるのであるから、天が地から離れているように場所的にはわれわれから非常に遠く隔てられていると言うことは必要である」といっている。要するに、「天」は物理的な概念ではなく神学的な概念であるということである¹¹⁾。

カルヴァンにおいては、キリストの身体性がわれわれから遠く離れた天に移されたということは、聖霊がわれわれのところに来られたということと対概念になっている。ヨハネによる福音書16:7や14:18-19に記されているように、天に昇って目には見えなくなるけれども、信じるものにはもっとよくその力をあらわすことができるようになり、「われわれはもっと豊かに聖霊を注がれるのを見るようになり、もっと大きくその御国は進展し、もっと強い力でご自身の

民を助け敵を追い散らされるのを見るようになる」(Inst. II. 16. 14)。キリストの昇天によって、キリストご自身が聖霊によってわれわれのところにもたらされるというような存在の在り方にかえられるのであるから、この地上にキリストの形を求めることはキリストを天から引き降ろす愚行であるという。キリストの昇天と聖霊の降臨は対概念 (Antithetisch) として語られる。この点は以下で更に検討されなければならない。

I. J. ヘッセリンクによれば、カルヴァンが、天にあげられたキリストとわれわれとを sacrament において一つに結び合わせるのは聖霊によると、明確に聖霊の働きを強調するようになるのは、初めからではなく、時を追ってであることを明らかにしている¹²⁾。すなわち、『綱要』の初版 (1536 年)、最初のカテキズム (1538 年) やその 2 年後に出版された『主の晩餐についての小論』(1540 年) では、ほとんど聖霊の働きにふれられていないが、この翌年に出された『ジュネーブ教会教理問答』(1541 年) では、われわれがキリストの実体 (substance) にあずかるのは「聖霊の不思議な、また隠された力による」としている (Q. 353. 5)。1546 年のコリントの信徒への手紙一の注解では、さらに聖霊と聖晩餐との関係が緊密になっている。天にあげられたキリストの体がどのように聖餐においてわれわれを養うのかの問に答えて、キリストがご自身をわれわれに分ち与えてくださるのは聖霊の秘かな力によること、その聖霊の力によってキリストをわれわれのもとに運んでくださるだけでなく、遠く隔たっているものを一つに結び合わせてくださることを明らかにし、これが、われわれの魂の健康を支える食物となるという。キリストの肉体の命を与える力はこのように聖霊の仲介 (medium) によって、その力がわれわれに注がれることを明らかにしている。キリストの身体は天にあること、そのようにわれわれからは引き離されたところにあること、キリストの現実在 (real presence) は、聖霊によって、sacrament のしるしを通して教会に与えられる、このことがこれ以降のカルヴァンの聖餐論においてくり返し強調される。

先に述べたように、カルヴァンにとってキリストの昇天の本来的な意義は聖霊が派遣されることにある。聖霊の到来と昇天とは対立的、あるいは対照的

(antithetisch) なものとして定位される (Inst. IV. 17. 26)。昇天はキリストの存在の仕方 (modus praesentiae) に決定的な変化をもたらした。現実的な身体的な存在 (praesentia humana corporalis) から霊的な存在 (praesentia spiritualis) に変えられたのである。キリストをこのように天にいますものとしてその場所を定位し、み言葉と sacrament によって伝え、信じるものの群れ、キリストの教会にキリストの全体性にあずからせるのは聖霊である。これによって聖霊の時ははじまる。昇天はキリストの神性と人性の両性をもつ位格においてどのような変化をもたらしたことになるのであるか。カルヴァンは、エフェソの信徒への手紙4:8の注解の中で、「パウロはこの神の昇天がキリストの位格においておこったことを過去の教会のどの勝利よりもはるかに大きいことだったと示そうとしている」という。昇天の事態を「神の昇天」ととらえ、これがキリストの位格において起こったこと、それは大いなる勝利をあらわすことと捉えている。それは一体どのようなことであるのか。

カルヴァンは、アウグスティヌスの「神と人とは一つの位格となり、一人のキリストがおられる。天にあってもそうであったように、どこにあってもキリストは神であり、またキリストは人である」という言葉を堅持する。従って、昇天においてキリストは霊的な存在となり、人性を脱ぎ捨て、神性のみをもつ存在として父の右に座すことになったのではない。キリストは生きたものと死んだものとを裁くために再び来られるときまでその身体的な存在を天においておられる。しかし、そのようにして、キリストはわれわれから遠く離れたところにおられ、聖霊はわれわれの近くにあって働くとすれば、キリストの昇天はキリストの役割から聖霊の役割への交替を意味するのか。聖霊の到来とキリストの昇天が対立的であるとすれば、キリスト論は聖霊論を脅かし、聖霊論はキリスト論を脅かすという関係に陥るのか。このような疑問を解決するために、まず、昇天によって父の右にいます仲保者キリストの位格のありようについてカルヴァンがどのように明らかにしているかに注目する必要がある。

2. 昇天されたキリストの位格をめぐって

カルヴァンによれば、キリストはわれわれと同じ真の肉体をとり、その肉体において苦しみを受け、われわれのために僕となって神の前に償いを果たしてくださった。その同じ肉体をもってキリストが復活され、天にあげられたことを確保するのでなければ、われわれの希望の根拠を失うと考える。テルトゥリアヌスも天にいますキリストの身体性とそこから生じる希望について語っている。昇天のキリストは身体性をもたない霊的な存在として天におられるのではなく、まさにわれわれと同じ身体性をもつキリストが天におられること、そのキリストが再び来られることが、われわれが復活の希望を持つことができる保証であり担保であると考え。「このわれわれの肉体が真にキリストにあって甦らされ天の御国にはいることができないなら、この希望は何ともろい希望であることか」(Inst. IV. 17. 29)。「キリストの昇天は、人性をかえることなく、死すべきものという条件が斥けられ、打ち破られ、自由にされたものとして存在している」¹³⁾。

カルヴァンがキリストの身体性における存在は昇天の後は天に移されたと主張することは、とりわけルター派の聖餐論における遍在説、すなわち、キリストの体はパンの下に、パンに隠れて、パンと共にあるという考えに対して反論を企てる中で展開されている。ルターはキリストの両性は切り離されてはならない、従って、キリストの人性のあるところには必ず神性もなければならぬと考える。ルターの聖餐論においては、キリストは何らかの意味で身体的にすなわち、実体的に現実在すると考える。マールブルクでくり返しルターが強調したことは、「わたしはキリストの体と血がサクラメントにおいて存在すると告白するように強く促す明確な、力強い言葉を見ている」(WA 18, 16)ということであった。カルヴァンにとってこの立場がきわめて問題であった。いわゆる「属性の交流」(communicatio idiomatum) によって天にいますキリストの体が同時にパンとぶどう酒の中に存在し得るということは信じがたいことであったからである。カルヴァンはキリストの神性は至るところに存在することをみと

めるが、人性においては、復活の体であっても場所的に限定されることがその固有性であるとみている。復活したキリストは時間と空間に制約される人間性を持つものとして、肉においては天におられるのである。この独特の表現に注意しなければならない。肉は地にあり霊は天にあるというのではない。カルヴァンはルターがキリストの二つの本性を混同する傾向があるのを見ている。キリストの一つの位格には二つの本性があって、それぞれが固有の性格を保ち、混合されることや混同されることなく存在していることを強調する (Inst. IV. 17. 30)。finitum non capax infiniti (有限のものは無限のものを受け入れることはできない) という公理が貫かれなければならないと考えるからである。カルヴァンはルターの中に位格の統一性を無理に強調することによってキリストの両性が混同され、それぞれの位格の独自性を無視し、神でもなく人でもない不気味な存在になってしまうところがあるのを恐れる。これはまた、サクラメントにおいてキリストとキリストの体と血に与るものの一致のありかたについてもあいまいにするものであるから、もっと正確に捉える道を探し求めているのである。

そこでカルヴァンは、この問題を解決するためにアウグスティヌスにはじまり中世スコラ神学の伝統となっていた *extra nos* (ワレラノ外ニモ) の考えを導入している。これが後にルター派との論争の中で「いわゆるカルヴィニストの外にも」 (*illud extra Calvinisticum*) というテーマで広く論じられるようになった論点である。「キリストの全体は至るところにあるが、キリストの内にあるすべてが、すべてのところに存在するのではない」¹⁴⁾ というペトルス・ロンバルドゥスのことばにもとづくものだが、カルヴァンが実際に語っている文章を少し長くなるがそのまま引用しよう。

……「属性の交流」 (*communicatio idiomatum*) のことを軽視することも意味のないことである。この語は聖なる教父たちによってある目的のために随分昔に発明されたものである。確かに、栄光の主が十字架にかけられたといわれるとき、パウロはキリストの神性において苦しみを受けられたと言ってい

るのではない。そうではなく、パウロがこのことを言っているのは、低く貶められ侮られ、肉において苦しみを受けられたその同じキリストが、神であり栄光の主であると言いたかったからである。このような言い方でキリストは神性においてそのような場所に降られたのは、神性を天に残して肉体の牢獄のなかにそれ自体を隠してしまったからではなく、神性はすべてのものに満ちていながら、キリストの人間性そのものに肉体をとって住まわれた（コロサイ2:9）からである。すなわち、本性として、またある種の言葉に言い尽くすことのできない仕方でするようにされたのである。学校においては常識となっている定義があるが、あえてそれを言えば、「キリストの全体はどのようなところにも存在するが、キリストの内にあるすべてのものがどのようなところにも存在するというわけではない」というものである。……したがって、キリストの全体はどこにも存在するのであるから我らの仲保者はご自身の民といつも共にあり、晩餐においてご自身を特別な仕方であらわされる。しかし、そのような仕方ですべてのキリストの全体がそこに存在するが、それはキリストのすべてがそこにあるというかたちの現臨ではない。というのは、既に述べたとおり、最後の審判のとき現れるまでキリストの肉体において天に留まっておられるからである¹⁵⁾。

カルヴァンは別のコンテクストでも次のように語っている。

神の御子が天から降られたのは、天を離れることなく御子ご自身が乙女の胎にやどり、この地上を行きめぐり、十字架にかけられるものとなることを望まれることによって起こったことであつた。しかし、キリストは世の初めからそのようにされたとおりの、そのように降ってから継続して世界に満ちておられたということは、まことにすばらしいことである¹⁶⁾。

ここでの焦点は、キリストの全体性を見るときに、それは天におられるキリストにおいて見るのでなければならないという主張である。このテーマについて

詳しい研究をしたD. ウィリス (David Willis) は、カルヴァンのいわゆるエクストラ・カルヴィニスティクムは、神についての人間の知識とご自身についての人間の知識とが完全に三一論的性格を持たなければならないことを強調するためのものであったという¹⁷⁾。ヴェルナー・クルシェも、カルヴァンが聖霊の二重の働きを強調する上でこのことを強調することは重要なことであると言っている。ここでは、キリストの全体性の概念が重要である。それは、キリストが神・人両性における全体性、歴史的なナザレのイエスと永遠の御子・ロゴスの全体性における存在を意味する。これが天にいます仲保者イエス・キリストである。それはまた、別の視点から見れば、聖晩餐においてパンとぶどう酒にあずかることによってキリストの実在にあずかり、その恵みのすべてにあずかることができるが、しかしそこではキリストの全体性にあずかったのではないということである。主の晩餐においては、われわれは主の晩餐において半分のキリストにあずかっているのではない。「キリストの全体がそこに存在する。しかし、キリストの全体性においてではない」のである。ルター派の批判はここに集中する。ルター派の人々は永遠の御子の存在が肉体を超えてあるということによって受肉における神性と人性の一致が危うくされると批判したのである。キリストの位格の統一性が危うくされるという点でカルヴァンの正当性は挑戦を受けているのは確かである。しかし、仲保者であるキリストについて語るとき、カルヴァンはわれわれの救いはイエスの人間性だけとか神性だけによってもたらされるのではなく、キリストの神・人両性を持つ位格によってである (Inst. II. 14. 3)。受肉の目的は、神の子がわたしたちと一つになられたということ、それは、「キリストの神性とわれわれの人間性とが相互の接続によって互いに成長するという仕方でわたしたちと一つになられたということである」 (Inst. II. 12. 1.)。 sacramentにおいて実体の変化を認めたり実体の共在を認めて、キリストが即そこにあることを認めることは、 sacramentの全体性をゆがめることになる。同じ聖餐にあずかっても、信じないものにとってはパンやぶどう酒はキリストの体や血ではなく、単なる外形のしるしであって、それを食しても単にパンとぶどう酒を食べている以上のことではない。 sacrament

の全体性にあずからせるのは、信仰、聖霊、そして神の選びである¹⁸⁾。

それでは、この全体性におけるキリストはどのようにわれわれと結びつくのか。われわれはどのようにこれにあずかることができるのか。聖餐においてキリストの体は一度限りわれわれのために与えられた体でありながら、それがわれわれのものとなるのはどのようにしてであるのか、また、キリストの血がかつて流された血でありながら、われわれがこれにあずかることになるのはどのようにしてか。それは、パンの下にいるキリストを食べ、あるいはぶどう酒の下に隠れているキリストを飲むのではない。「われわれにとっては、そのあり方は霊的なものであって、御霊の密やかな不思議な力がわれわれとキリストとを結びつける絆となる」のである。従って、「信仰を持たないでパンとぶどう酒にあずかっても、それは石地に落ちた種のように実りをもたらすことはない」¹⁹⁾。従って、聖晩餐において真にキリストを捉えようとするものは心を天に高くあげなければならない。高くあげて、霊的な神秘の高みを見なければならない。コロサイの信徒への手紙 3:1-2 において、上におられるキリストのことを考えるようにと命じている。この指示に従うなら、パンやぶどう酒を礼拝するのではなく、また、人間の思いにしがたって神を作り上げるのではなく、天の栄光の内にいましたもうキリストを霊的に礼拝することができる。この聖晩餐にあずかるとき、心を高く挙げるようにとの呼びかけ *sursum corda* はカルヴァンの礼拝において重要な意味を持つが、これは後でふれる。

3. キリストの昇天と聖霊の派遣

カルヴァンの聖餐論において、このようなキリスト論の展開に対応して聖霊はどのような働きをするのか、聖霊論の視野から見るとどうなるのかについて整理してみたい。聖霊は父と子から出る聖霊であって、永遠の御子のロゴスは聖霊の力によって世界を創造された。聖霊は受肉した御子からも、また天の父の右に座しておられる仲保者である御子からも出る。受肉した御子は御霊を自ら受けると共に、また御霊を注ぎ出す。創造において永遠の御子が送り出す聖霊はすべての被造物のなかで働いているが、救い主であり、受肉した御子が送

り出す聖霊は選ばれたもの、ご自分のものとされたものにおくられる。従って、聖霊の働きには二重の働きがある。摂理によって創造し、保持する働きと救い聖化する働きである。 sacramentにおいて、特に聖晩餐において働く聖霊は選ばれたもののために御子を心に刻みつけて義とし、キリストのすべてを接ぎ木し、生涯の終わりに至るまで聖化する霊として働く。天と地を創造されたロゴスそのものである身体、命の源であり、そこから生命が湧き溢れる身体、十字架の上で罪の贖いを成就した身体、墓を打ち破ってわれわれのために義と命を贖いになってくださった身体、その全体におけるキリストの身体性はこの地上において出会うことはできない。キリストのいます場所は天にあるとカルヴァンはいう。その天にいますキリスト、全体性におけるキリストをみことばと sacramentによってあらわすのは聖霊である。聖霊は絆、また運河のように地に住むものに教会を通してキリストを伝える。

カルヴァンは、聖霊がキリストの昇天の後にはじめて遣わされ、あたかも旧約の父祖たちには全く与えられなかったと考えているのではない。御霊は父祖たちにも、またイエスの弟子たちにも働いて御霊の最初の実を与えていたことは疑うべくもない。御霊の恵みはキリストの十字架の死以前にも現されていた。しかし、「後に現されたときのように明るく、明白なものではなかった。というのは、キリストの御国の栄光の中心は、キリストご自身が御霊をもって教会を治められるということだからである。……その時まで御霊を完全に現すことは控えておられたということは驚くには当たらない」²⁰⁾。教会を通して現される聖霊の働きが、その明白さにおいて最も明らかに栄光のキリストを現すというのである。天にいますキリストの身体性が聖餐においてそれにあずかる者に直接に顕現されることによってではなく、われわれのためにささげられたキリストの体と血が聖霊によって現実在するとき、われわれの内にある窮乏も救いへと与えらる。聖霊はしたがって、聖晩餐において聖霊自身を顕在化するのではなく、歴史的イエスとキリストご自身、全体におけるキリストを顕わすのである。クルシェは、「カルヴァンはこのような聖霊を、天からキリストの本性を解放する機能としてとらえている」という²¹⁾。確かに、聖霊は自らを顕

在化するのではなくキリストの全体を現す機能として働く。

ルターの聖餐論のなかでも聖霊は大きな役割をもっている。聖晩餐によって差し出されているしるしと約束とを結びつけるものが聖霊であるからである。御言葉を福音にし、福音をして心を燃え立たしめ、キリストを実在させるものは聖霊である。神が人となることを実現したのも聖霊であり、聖晩餐においてしるしを真のキリストにするのも聖霊である。御言葉と聖霊の力によって、「これはわたしの体である」と宣言されるとき、まことにキリストの体になる。聖霊の力によって、地上の体が天に挙げられ、父の右に座して天と地のあらゆるところに現実在することができるようになった、まさにそのキリストの体がサクラメントにおいて実在するものとなる。Spiritus Creator が創造において働いたように、パンとぶどう酒の物素のもとでキリストの体と血とを実在させてくださる。従って、神はこの地上的なしるしに低くご自身を示してくださっているのであるから、われわれはキリストを地上のここかしこを探し回る必要はないし、また天上にその姿を求める必要はない。聖霊の力によって、体をとって現された神 *deus corporens* を聖晩餐の食卓の上に見出すのである。ルターにとってキリストが昇天によって神の右に座したことは、そこで地理的・宇宙論的な表現ではあるが、それがキリストを固着させる場所と考えるべきではなく、むしろ、天と地のあらゆる終極に至るまで存在するようになったことを意味する²²⁾。マクダネルはルターのこのような理解を「極端なサクラメントにおける受肉説」“*radical sacramental incarnationism*”と呼んでいる。確かに、ルターのサクラメントに対する深い感覚がここに反映されているが、これではサクラメントにおいてあずかるキリストは神とも人間ともつかない妖怪のようだというカルヴァンの批判もゆえなくはない。キリストの位置と聖霊の位置と機能があいまいである。

カルヴァンにとっては、昇天したキリストを聖霊が現在化し、現に実在する方としてあらわすという場合、そこで現在化するキリストは栄光のキリストだけではない。われわれのために低く降り、十字架の恥辱を身に負いたもうたキリストをも現在化する。キリストの昇天は、「わたしたちの肉をまとい、いわば

わたしたちの名において天に入られた」²³⁾のである。「人性を変えることなく、死すべきものという条件が斥けられ、打ち破られ、自由にされたものとしてそこにある」²⁴⁾。従って、「キリストは天においても人の子であって、肉によれば人の子として地上に住まわれたその同じキリストが天において神である」²⁵⁾。トーマス・F. トーランスのことばを用いると、キリストが昇天して天におられるということは、受肉し、十字架にかかり、復活されたイエス・キリストは天を全く新しいものに変えられたことを意味する。われわれにとって天はキリストがおられるところである。そこはわれわれから遠く離れ、人間の理解をはるかに超えた、近づくこともできない場所である。しかしイエス・キリストの霊は神と人とが会おうべく定められた場所である教会において、キリストの現実在を現してくださる。受肉においては人間の場で神と人とが会おう場を持ったが、昇天においては神の場で神と人とが会おうべき場を持った。しかし、聖霊によってこれら二つのものが別々にならず、神が神の場で出会いながらこの地上の人間の場で時間と空間が廃棄されることなく会おうことができるのである²⁶⁾。御子イエスは人間の場から神の場へと昇られた。キリストの人性において考えるならば、それは、神の人間として被造物としての時間と空間を持ちながら天に昇られたということである。キリスト・イエスは復活によって人間が被造物として持つ時間と空間との関係をその根底から揺るがすところの腐敗、墮落、脅威を癒し、救済された。人間の言葉でいいあらわすことのできない新しい時間と空間との関係がはじまっている。このような救済的視野が開かれている。

カルヴァンが、昇天したキリストが聖晩餐において現実在するのは、霊的に現実在する、という場合、そこで「霊的」と語られる言葉の含みもつ意味合いを正しく理解する必要がある。^{あかぎよしみつ}赤木善光氏もカルヴァンが「霊」「霊的」「聖霊」の言葉を使うとき、われわれの常識的な理解とは余程異なるものであることに気づいて、「カルヴァンの信仰ならびにカルヴァニズムに対する最大の誤解は、これを単なる精神主義と見なすことである」という。ここから、カルヴァンの聖餐論においてキリストの肉と血との実体にあずかることをどれほど強調したか、また、肉と霊とを混同したり混合したりすることなく、両者の相違と区別

を明確に見極めた上で、肉の積極的な意義を主張していることをみている²⁷⁾。カルヴァンは「霊的」と語ることによってキリストの仮現論的な実在を教えているのではない。また、実体もたない何かの精神の存在を教えるのでもない。聖餐においてあずかるパンとぶどう酒は単にキリストの体と血を象徴すると教えたのではない。これはツヴィングリの教えであって、カルヴァンははるかにルターに近く、信仰を持って聖餐のしるしにあずかるとき、キリストが確かに現実在することをくり返し強調している。霊的にあずかるということは、「パンとぶどう酒のもとで表されている体と血は、それがわたしたちのものだと学ぶだけでなく、それがわたしたちの命であり食物となるのである」²⁸⁾。また、もっと明瞭に、「見えるしるしは見えない賜物を確かに保証する証印として与えられたということが真実であれば、わたしたちが体を象徴するものを受けたときは、体そのものがわたしたちに与えられたことをしっかり信頼しよう」²⁹⁾。カルヴァンは「主の聖晩餐についての小論」において、スコラ神学の聖餐論において用いられた「実体」*substantia* という言葉と「霊的実在」(*spiritual presence*) という言葉とをほとんど並行的に使っている³⁰⁾。「だから、肉の地上的な本性にとどまる人は誰でも、肉の内に死以外のものは何も見出さないことになるだろう。しかし、肉の上に注がれている霊の力へと目を上げる人たちは、信仰の真の効果と体験を通じて、この肉が生かすものといわれる」(*Comm. on John 6: 63*) このように、霊は肉を生かすものとして肉と切り離して語られるのではない。サクラメントにおいてあずかるキリストの実体そのものが現実在すること、これが霊的であるということである。マクダネルは、このカルヴァンの現実在(*real presence*)の概念を、「真に動的なもの、人格的なものにして、かつ活動的なもの」(*dynamic, personalistic, and actual*)を意味すると言っている³¹⁾。これはカルヴァンのいうキリストの霊的な現実在という概念をよくいいあらわしている。

このようにして、カルヴァンにおいてキリスト論はきわめて聖霊論的な強調がなされ、また聖霊論はキリスト論的な色彩に彩られている。第二位格と第三位格のそれぞれの特質はいつも明確にされつつ、しかも、混同や混乱もなく、

第二位格が第三位格の中に融合することや、その逆もきわめて注意深く避けられている。キリスト論と聖霊論とが区別されるが混同しないという扱いは、キリストの昇天の果たす機能が明確に捉えられているところからきているということもできる。

マクダネルは、カルヴァンの聖霊論とキリスト論の関係について、特にエクストラ・カルヴィニスティクムとフィリオクエにおいて聖餐論を捉えようとするとき、カルヴァンの思想の中で焦点が絶えず移動する楕円構造になっていると指摘する³²⁾。カルヴァンの重要ないくつかの教理においてそのような楕円構造があることが指摘されるが、ここでもキリストを中心に考えようとする聖霊が中心に浮かび上がり、聖霊の働きを考えようするとキリストが中心に浮かび上がってくる、ということであろうか。キリストの昇天と聖霊の到来は対立的、あるいは弁証法的に関連している。一方は他方を必要とし、また前提にしている。両者は結合と緊張の関係にある。確かに、カルヴァンの聖餐論においてキリスト論と聖霊論のもっとも深い展開が見られるが、それは単純な直線的な論理の構造ではなく、重層構造を見なければならない。また、マクダネルは、このカルヴァンの聖霊論は、(1) いささか様態論 (modalismus) の傾向があること、すなわち聖霊の働きは位格としてとらえられるより機能として捉えられる傾向が強いこと、(2) その結果として、聖霊が非人格的に表現されること、聖霊の働きを現す語彙は *virtus, vigor, vis, potentia, energia, effectus, impulsus, instinctus, motus, inflexus* など、これらすべては力や働きを現しているのみで、それが三位一体の第三位格を適切に表すものであるかということ、そして、(3) キリストの働きと聖霊の働きの明らかな混同があることを指摘している。ルターの聖霊論が力動的な傾向があるとすれば、カルヴァンの聖霊論を様態論的と見ることができるが、カルヴァンの中では三一論的な構造において聖霊の働きを定位しようとする意図が働いていると見るべきであろう。聖霊が自らを顕現させるのではなく、永遠のロゴス、御子イエス・キリストをあらわし、御言葉によってそれを聞くものの内に信仰を起こさせることをもって聖霊の第一の主要な働きと見るのはカルヴァンの聖霊論の特質である。

4. キリストの昇天の益, *sursum corda* と終末論

キリストが天に昇られ、そこに身体性をもっておられるとカルヴァンが強調するのは、単に彼の聖餐論において実体変化説や実体共在説を論駁するために用いたスコラ神学的な論理ということには終わらない。カルヴァン自身の敬虔の特質というべきものがひそんでいる。カルヴァンの昇天の教理は終末論的なパースペクティヴを拓く。

ロナルド・S. ウォレイスは、ルター派の論敵と比較して、カルヴァンの教理の大きな利点は、より意義深い終末論を展開する余地を与えていることにあるという³³⁾。ルター派にとっては、キリストの昇天は、キリストがこの地上から他の場所へ移動したことではなく、ただ見えなくなったこと、あらゆるところに存在するものとなったことにより、死すべきものの状態から栄光あるものの状態に変わったことのしるしを意味するだけである。再臨は今既にあるものを見る形でもう一度確認する時であるに過ぎない。「キリストは見える形で来られるであろう。しかし、かれはこの地上から離れられたのでは決してない。見えない形で人々の間にとどまっておられる」(Inst. IV. 17. 24.)、このように主張するからである。これに対して、カルヴァンは、天はこの地上からはるかに隔たったところにあると考え、キリストが昇天されたということはこの世が裁かれることを意味し、キリストのものとされた人々はこの世を超えて来るべき御国を望むようにと促す。カルヴァンによれば、使徒たちが天に上げられ、雲に覆われて見えなくなったキリストを求めて天を見つめていたとき、天使が「なぜ天を見上げて立っているのか」といったのは(使徒言行録 1:10)、「あなた方に残された仕事は、キリストが再び来られて世を裁くときまで忍耐強く待つことである。キリストが天にはいられたのは一人だけでそこを占拠されるためではなく、あなたがたとすべての信仰深い者たちを集めて彼と共におらせるためである」と告げることであった(Inst. IV. 17. 27.)。聖霊の賜物が教会に与えられることによって、キリストがおられなくなった欠けを補うのであり³⁴⁾、聖霊によってキリストの肢体とされたものは、既にキリストの御国の栄光のうちに

その一部が入れられている。彼らはキリストの体と一体とされ、接ぎ木されているからである。天にあるものを受け継ぐべき担保を持ちつつ、今はまだ得ていないものを希望を持って待ち続けるのである。聖餐論においてカルヴァンが昇天のキリストと聖霊の賜物を強調することは、このようなサクラメントの内にある終末論的な視野を拓くことを可能にする。

そこから、さらに、カルヴァンの聖餐論において、聖餐にあずかるものは目に見えるしるしを超えて神の現実を見つめなければならないとしばしば強調して語られることにつながる。サクラメントは、それによって神がわれわれのもとに降りたまひ、ご自身との交わりの中にわれわれを招き入れてくださるための手段であるから、われわれの精神は正しく神のいますところを求めなければならない。それは、この地上を遥かに超えてあるところを求めることである。サクラメントは、地上的な物素を用いてある種の類比をもって霊的なことがらをあらわし、ご自身のいます高いところへとわれわれを導くためのものである³⁵⁾。「わたしの父のところへわたしは上る」(ヨハネ 20:17)と語られるところでカルヴァンは、「上るという言葉を使うことによって、……キリストがもはや地上に残るのではなく天の生活に入っていくために死者の中からよみがえられたことを示そうとしている。上るという言葉は非常に強く強調しているのは、キリストがご自身の弟子たちに手をさしのべて彼らが天より他のところに幸いを探し求めるようなことがないようにするためである。『あなたの富のあるところに、あなたの心もあるのだ』(マタイ 6:20)。キリストは今や天の高みに上ると宣言しておられる。だから、キリストから離れることを望まないのであればわれわれも上らなければならない」³⁶⁾。従って、聖餐において地上の物素に心をとどめることをすすめる者は、それにあずかる人々の心を高く上げることがを妨げ、天から地上に引き下ろす者であって、サタンのたくらみにくみする者、キリストに至る正しい道を迷いに導く者である。聖餐にあずかる者は、このような下に向かう致命的な傾向性を離れて、心を高く上げるようにしなければならない。ここから、カルヴァンは、古代の教父の時代から聖餐の物素を聖別する前に高らかに「心を高く挙げよ」(sursum corda)! と司祭によって叫ば

れたことの意義を高く評価する³⁷⁾。

カルヴァンのこの点の論理の展開をもう少し詳細に追ってみたい。カルヴァンの聖餐論において、キリストとの神秘的な合一が強調されるが、それは、既に得ているものであると同時に、希望に関わることである。キリストの死と復活、昇天、再臨にあずかることである。聖餐論のコンテキストにおいて語られるキリストとの神秘的な一致・合一は、カルヴァンにおいては昇天が中心的な位置を占めている。何故に聖餐論においてキリストの昇天がかくもしばしば語られるかの理由は、聖餐におけるキリストの現実在は聖霊によって効力をもつからである。すなわち、聖霊によって今ここにおられるキリストに出会うというよりは、天にいますキリストへと高く挙げられることによって出会う。キリストの身体的な存在は天にあるからである。聖餐においてキリストの体と血との局所的な実在 (local presence) を拒否するのは、終末論的な展開をふさいでしまわないためである。キリストの昇天は神の救いの計画の一つのステージの終わり、そして新しいステージのはじまりであって、後方には十字架と復活があり、前方には再臨がある。昇天はその両方を見通すことができる場である。カルヴァンはこの地上においてパンの下に、パンと共に、パンに隠れていますキリストの体にあずかると考えるのは、キリストを天から引き下ろすことだとしばしば語る。それは、栄光のキリストを見えなくさせるだけでなく、終末の前兆としての聖餐の意義を見失わせるからである。「キリストをこの世の朽ちるべき物素の下におくならば、キリストの人間の本性について聖書が語ることを逆転させ、昇天の栄光を台無しにしにしてしまう」(Inst. IV.17.)。

ヘッセリンク (Hesselink) は、このようなカルヴァンの終末論を、現実化された終末論 (realized eschatology) ととらえ、さらにここから、われわれが聖餐にあずかるとき、われわれはキリストのいます天に心を高くあげること (sursum corda) によって養われるのか、それとも天にあげられたキリストが聖霊によってわれわれのもとに下されることによって、キリストを現すパンとぶどう酒にあずかるときわれわれは養われるのか、という問を立てて、その両者ともに真実であるが、どちらかといえば、前者、すなわち、われわれの心を高

く引き上げることの方にカルヴァンの重点は傾いているという³⁸⁾。キリストの昇天によって拓かれる終末論的な視野は、マクダネルに従って、二つのモメントを生み出す、と考えるとよく整理がつく。すなわち、垂直に上に向かうモメント、これは心を高く挙げること（*sursum corda*）へとうながす、と前方に向かうモメント、これはキリストの再び来られることを待ち望むことへと促す、この二つのモメントは、歴史の中でそれぞれが独立して働くのではなく、互いに深く関連しながらダイナミックな働きを形成する。スルスム・コルダは時の動きを上方へと引き上げ、再臨の期待は、希望のもちにくいこの世の状況においても、前方に向かう力となる。キリストにおける完成と成就をみることができるからである。キリストの昇天は、このように空間的な広がりと時間的な広がりを与える。空間的な広がりとは時間的な広がりによって完成と成就を期待させるとともに、また緊張をあたえる。そのときに生きたものと死んだものとを裁かれる主を迎えるのであるから。

カルヴァンが聖餐において天にいますキリストを見上げて心を高く挙げることを強く勧める場合、天にいますキリストは、われわれと同じ肉をもってそこにおられるということが重要である。われわれと同じ肉なるものがキリストにおいて復活させられ、天にまで挙げられ、御国に入れられることがわれわれが希望をもつことができる根拠である。われわれがキリストの肢体であるならば、われわれの体の一部がすでに復活と昇天を経験していることであり、われわれも死者の中から引き上げられ、天に迎えられるからである。聖餐の神秘は、聖霊によってわれわれの心を高く引き上げてキリストのおられるところにまで引き上げてくださるということである。またキリストの再臨の時に完全に顔と顔を合わせて見る時へとわれわれを導いて行く。この再臨の時にキリストとわれわれの神秘的な一致・合一は完成する。カルヴァンのリタージェーにおいて聖餐の意義と励ましを語るところで、「わたしたちの心と精神を御父の栄光のうちにおられるキリストに向かって高く挙げましょう。そこにわたしたちの救いのありかであるキリストを探し求めましょう」³⁹⁾と呼びかけているところは、まさにカルヴァンの聖餐論の真髄を現しているということができる。これがま

た倫理的な次元の広がり，すなわち主の晩餐にあずかるものの愛の絆へと広がって行く。

このようにして，カルヴァンのキリスト昇天の教理，それによって聖霊を派遣し，選ばれた者たちを召集し，信仰を起こし，信じるものをみ言葉と sacrament の見えるしるしによって聖霊によってキリストと結び合わせ，キリストの全体性にあずからせるということが，この世におけるキリスト者の生活のありかたに決定的な方向性を与えると共に，また深く牧会的な慰めと励ましの根拠を提供することになるのである。

おわりに

聖書に記されているキリストの復活から昇天への展開は，せいぜい復活についての神学的な探求はされても，昇天に関しては古代的な世界観に基づく空想的な観念として正面から向き合うことなく意識の外に押しやっていることが多いように思われる。カルヴァンの神学において，そのことを取り上げている聖書の箇所のない取り扱いによってその深い豊かな意味が汲み取られているというばかりでなく，その神学体系の中で昇天の教理はキリスト論と聖霊論の中心部に深く関わり，三一論的な構造の中でそれぞれを機能させるところの重要な神学的結節点であることを見てきた。ここでは，主としてルター派の聖餐論との対論によって浮き彫りにされるカルヴァンのキリスト論や聖霊論の展開をあとづけることになった。また，キリストの昇天が神学的な論理の展開において重要な機能を果たすばかりでなく，それが終末論的なパースペクティブを拓き，動的，人格的，活動的な信仰と生活の質を決定するモメントでもあることを見た。このようなカルヴァンの昇天の教理が，単に聖餐論をめぐる宗教改革期の代表的神学者の論争の一側面で，教理史的な興味の対象というだけに終わらない永続的な意義を持っているのはいうまでもない。とりわけ，昨今の日本の教会の sacrament をめぐるまことに荒廃した状況を考えただけでも，ここで展開されているようなキリストの実体，キリストの現実在にどのようにふれるかについての真剣なとりくみ，またしるしとその背後にあるところの内

実との関係についての厳密な論理，厳しい議論は，どれほど豊かな対話を展開し，聖書に基づくキリスト教信仰のオーソドクス（正当な道）に導く資産となることであろう。またキリストの昇天を契機として，キリスト論と聖霊論とがこのような結びあい，キリスト論的な聖霊論，聖霊論的なキリスト論が，それぞれの領域を侵すことなく展開されていることについても深い印象を与えられる。

思えば，松永学長とレーマン先生の推薦によってアメリカ改革派教会の神学校ウェスタン・セミナリーでヘッセリンク先生のもとでカルヴァンの聖霊論について学びはじめた神学的な探求の旅のなかで，カルヴァンの聖餐論と聖霊の働きの大きな山に分け入る必要を感じていたので，本稿ではその途上の報告をすることになった。高崎氏が昇天した仲保者キリストを捉えることによって，カルヴァンの牧会・伝道者としての側面を捉え描くことになるとして，説教，秘跡，祈禱などの関連を探究していることは，ここでは取り上げることができなかった。聖霊の神学者カルヴァンに導かれて行く旅は，まだはじめられたばかりである。

（あきやま・とおる）

注

- 1) 高崎毅志『カルヴァンの主の晩餐による牧会』（すぐ書房，2000年）。
- 2) *ibid.*, p.116.
- 3) I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism : A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press 1997), p.218.
- 4) Killian McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1967), p.43.
- 5) I. John Hesselink, *op.cit.*, pp.1-38 に，Ford Lewis Battles の英訳がある。
- 6) カルヴァンがキリストの昇天と聖霊の派遣とを結びつけて考えるようになったのは，エラスムスの翻訳によってギリシャの教父クリソストムスの説教にふれたからだといわれる。
- 7) 『綱要』の邦訳，久米あつみ訳では復活についての記述が7行，昇天の関連についての記述が37行。『宗教改革著作集第9巻，カルヴァンとその周辺』（教文館，1986年），pp.100-102.

- 8) 本稿で利用しているカルヴァンの注解は, Calvin's New Testament Commentaries, edited by David W. Torrance, Thomas F. Torrance のシリーズからのものを使っている。
- 9) カルヴァンの『キリスト教綱要』(最終版)は, 本稿では LCC 版の Ford Lewis Battles 訳のものを使っている。Inst. は Institutes の略。 *Institutes of Christian Religion*, edited by T. McNeil, translated by Ford Lewis Battles (L.C.C.) (Philadelphia: Westminster Press, 1975).
- 10) Francois Wendel, *Calvin. The Origin and Development of His Religious Thought*, translated by Philip Mairet (London: William Collins, Sons, 1965), p.348.
- 11) 時間と空間の神学的な意味, キリストの受肉や復活において救出されあがなわれた時間と空間になることの意義について, Thomas F. Torrance, *Space, Time & Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) は興味深い議論を展開している。トールランスは基本的にカルヴァンの復活と昇天の理解に基づいているが, カール・バルトの影響も強く感じられる。
- 12) I. J. Hesselink, op.cit., pp.147-9.
- 13) 「主の晩餐についての小論」 1540 年, § 41.
- 14) quamvis totus Christus ubique sit, non tatem totum, quod in eo est. Cf. Inst. IV. 17.30.
- 15) Inst. IV. 17. 30.
- 16) Inst. II. 14. 4.
- 17) E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology, The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: Brill, 1966).
- 18) 上述のカルヴァンとルターのキリスト論について, I. John Hesselink, *An Introduction to Calvin's Theology: Based primary on Ford Louis Battle's translation of Calvin's first catechism (1538)*, Holland, Michigan: Western Theological Seminary 1993 の Chapter VIII- "Calvin and Luther on Person of Christ and its Relevance for the Doctrine of the Lord's Supper" に多くを負っている。
- 19) ibid., IV. 17. 33.
- 20) Comm. on John 7:8.
- 21) Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes*, p.146.
- 22) ルターの聖餐論と聖霊の理解については, Killian McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1967), pp.59-74 に負っている。
- 23) 『キリスト教綱要』初版, 久米あつみ訳 op.cit., p.100.

- 24) Short Treatise on the Lord Supper, (1540) #41.
- 25) Inst. IV. 17. 30.
- 26) Thomas F. Torrance, *Space, Time & Resurrection*, p.129.
- 27) 赤木善光『聖餐論』自由が丘教会文庫2（日本基督教団自由が丘教会出版委員会, 1981年）, 第4章カルヴァンの聖餐論（その二）pp.188-216. 赤木氏が指摘するとおり、カルヴァンの聖餐論は一般的に、聖霊による現實在をとなえてローマ・カトリックとルター派の実体的な聖餐理解とツヴィングリのような象徴的な聖餐理解の折衷的な立場を唱えたと考えられているが、カルヴァン・ルネッサンス以降の最近のカルヴァン研究は、ルターとカルヴァンの違いの大きさよりも、むしろカルヴァンとツヴィングリの聖餐理解の違いの大きさの方に注目を集めている。カルヴァンは聖餐がいかに奥深い神秘をたたえているものであるかについてくり返し語っていることに注目する必要がある。それはたんに熱狂的な靈感主義者的なものでもないし、また、実在説と象徴説を折衷するために聖霊による実在を唱えたのでもない、深いカルヴァンのサクラメント感覚をよく理解することによってのみカルヴァンの聖餐論の核心にふれることができるからである。B. A. ゲリッシュの小論はよくその間の情況をとらえることができる。B. A. Gerrish, "John Calvin and the Reformed Doctrine of the Lord Supper" in *Articles on Calvin and Calvinism*, vol. 10. Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons, edited by Richard C. Gamble (New York & London: Garland Publishing, INC. 1992), p.229.
- 28) Catechism 1538, sec. 29.
- 29) Inst. IV. 17. 10.
- 30) § 60 に、「われわれはすべて口をそろえて、サクラメントを主が定められたことに従って信仰をもって受けることによって、イエス・キリストの体と血の実体に真にあずかるものとなると告白する。それがどのようにしてそうなるのかについては、ある人はより適切に要点を語っているし、またある人は他の人より明瞭に説明している。いずれにしても、一方では、すべての肉欲に駆られた空想を廃するために、われわれの心を天の高みに引き上げて、我らの主が朽ちるべき物素のなかに閉じこめられているなどと考えないようにしなければならない、また他方で、この聖なる定めを持っている効果を台無しにしてしまわないように、神の秘かな、また不思議な力によってそれは力あるものとなること、そして、神の霊がそれにあずかるものを結びつけてくださる絆となることをしっかり考えておかなければならない。サクラメントが霊的なものといわれ

るのはまさにこの理由によつてである」と記される（傍点筆者）。“Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord Jesus Christ,” in *John Calvin: Selections From His Writings*, edited by John Dillenberger (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975), p.541.

31) McDonell, op.cit., p.262.

32) ibid., p.261.

33) Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Tyler, TX: Geneva Divinity School Press, 1953,1982), p.225.

34) Inst. IV. 17. 26.

35) Comm. on Isa. 40:20.

36) Comm. on John 20:18.

37) Inst. IV. 17. 36.

38) I. John Hesselink, op.cit., p.149.

39) 1542年のジュネーヴ教会の礼拝式文, “La manière d’administrer les Sacramens selon la coustume de l’église ancienne”