

第二スイス信仰告白の教会論

—その基本的構造—

朝 岡 勝

はじめに

第二スイス信仰告白 (Confessio Helvetica Posterior) は全三〇章のうち、約半分にあたる一七章から三〇章が教会論とも言ってよいほどの、特色ある信仰告白文書である。¹

パウル・ヤコプスは次のように言う。「第二スイス信条は、分化した形で告白する教会論によって最大の普及をかちえた。この信条は教会の基礎と一致、御言葉と聖礼典、任務と教会秩序、戒規と教会生活の問題を一七章から説き起こし、広範で包括的な教会論になっている。教会論が全信条の大半を占める²。またエドワード・ダウエイは、第二スイス信仰告白が一章から二章で「聖書のみ」(sola scriptura) 三章から一章で「恵みのみ」(sola gratia) と「キリストのみ」(solus Christus) 一二章から一六章で「信仰のみ」

(sola fide) として論じて来た改革派の伝統的な教説が、一七章の「一つの教会」(una ecclesia) の主張において最高潮に達するとし、教会の唯一性は、そのかしらであり唯一の仲保者であるキリストに起源を持ち、教会の唯一性という主題は教会論を扱う章において絶え間なく繰り返されると指摘している³。シモン・ファン・デア・リンデは「第二スイス信仰告白における教会についての教説」という論文において、プリンガールの「教会人」としての実践的・牧会的思考を評価し、第二スイス信仰告白の中心的モティーフは教会であると指摘する⁴。またその構造を分析した結果、「神の言葉」(第一章)と「教会」(一七〜三〇章)の間に、神の言葉によって見出される事柄、すなわち聖書的な教義学の要約的内容(二〜一六章)がはめ込まれているとし、しかもそれらは単に無時間的な信仰真理としてではなく、救済史的な思考において論述されていると指摘している⁵。

以上のように、第二スイス信仰告白の教会論は単に教会論そのものとしての独特の意義を持つに留まらず、信仰告白全体に対しても決定的な位置を担い、しかも信仰告白全体の持っている特色が集中的かつ包括的に現れるという点で、告白全体の「かなめ」ともいえるべき位置を担っている。

そこで本稿では、教会論の中心的部分とも言える一七章を取り上げ、教会の属性に関する告白として、その「唯一性」、「公同性」、「聖性」、かしらなるキリストと体なる教会と「一体性」の関係について論じることで、第二スイス告白の教会論の基本的な構造を明らかにしたい⁶。

第一章 教会の唯一性

一．唯一性の基礎としての「契約」

第二スイス信仰告白(以下、「第二告白」とする)は一七章で「共同のまた聖なる神の教会と、教会の唯一のかしらについて」(De catholica et sancta Dei Ecclesia, et unio capite Ecclesiae)という表題のもとに教会の本質論を展開していく。まず一七章一節では「教会はつねに存在したし、今後もつねに存在するであろう」として、「神は初めから、人々が救われ、又真理の知識に到ることを欲したもうたので、教会はつねにあったし、今あり、また世々にわたって存続しなければならない」と教会の存立の起源が神の永遠の御計画に求められる。こうして一七章二節では「教会とは何か」として、その本質を次のように定義するのである。「世から召し出され、あるいは集められた信仰者の集団であり、すべての聖徒の交わりである。すなわち救い主イエス・キリストにおいてまことの神を御言葉と聖霊とによって知り、かつ正しく礼拝し、さらにイエス・キリストによって働なしにわれわれに差し出されているすべての良きものに、信仰によって与っているすべての人の交わりである」。

この「信仰者の集団」、「聖徒の交わり」としての教会は、続く一七章三節では「一つの都の市民」として次のように告白される。「その人々は皆一つの都の市民であって、同じ主の下に生活し、同じ法の下にあり、すべての良きものに同じく与っている。すなわち、使徒は彼らが聖徒と同じ市民仲間、また神の家族であると呼ぶ(エペソ二・一九)。ここで聖徒と呼ぶのは、神の子の血によって潔められた地上の信仰者のことである(一コリント六・一一)。「われは、聖なる公同の教会、聖徒の交わりを信ず」との信条の条項は、まさに彼らについて言われたものと理解すべきである」。このように教会は「同じ主の下に生活し、同じ法の下にあり、すべての良きものに同じく与っている」ゆえに「一つの都の市民」と呼ばれ、また一七章四節では「すべての時代を通じて教会は一つである」として、それが唯一のものであると告白されるのである。

ではこの教会の唯一性を支える根拠は一体何であろうか。一七章四節ではエペソ書四章に沿って次のよう

に言う。「またこうして、つねに、神は一人、神と人との仲保者、メシアなるイエスは一つ、全ての群れの牧者は一人、この体のかしらは一つ、御霊は一つ、信仰は一つ、契約は一つであるのだから、教会はただ一つしかない、と結論せざるをえない」¹⁰。ここで注目すべきは、第二告白が教会の唯一性を「神は一人」、「イエスは一つ」、「御霊は一つ」と三位一体の神の唯一性に据え、それに基づいて「救いは一つ」、「信仰は一つ」と語った上で（「遺言あるいは」）契約は一つ」という表現をもって告白している点である。契約が「一つ」と言われる意味は、特に教会のかしらなるイエス・キリストが、神と人との間に立つ恵みの契約の「仲保者」として唯一の存在であられることにその根拠を置いていることは明らかである。従って、恵みの契約の仲保者であられるイエス・キリストをかしらとする教会は、「二つの契約」すなわち「旧き契約」と「新しき契約」を貫いて存在するのである。ここには旧約と新約を一貫した統一体としてとらえる視点が確保されていると言えよう。¹¹

また一七章一〇節では「旧き民の教会と新しき民の教会は同一である」として次のように告白されている。「だが、これらすべての民にとって、共同体は一つであったし、今も一つであり、なおまた一人のメシアにおける救いは一つ、彼にあってすべてのものは一つのかしらのもとにある体の肢として、同一の信仰に結び合わされ、同じ霊的な食物と飲み物に与るのである。しかし時代が異なり、メシアを約束し・提示する象徴も異なり、我々はより明らかな光に照らされるようになったために、諸儀式は廃止されて、賜物はさらに豊かに与えられ、自由は一層充実したことを我々は知るのである」¹²。

このように、仲保者イエス・キリストのゆえの契約の唯一性は、そのまま教会の唯一性の基礎となるのであるが、「しかし時代が異なり、メシアを約束し・提示する象徴も異なる」ゆえに、そこには旧約と新約の相違点も存在する。しかし今やメシアなるイエス・キリストの到来によって「我々はより明らかな光に照ら

されるようになったために、諸儀式は廃止されて、賜物はさらに豊かに与えられ、自由は一層充実したことを我々は知るのである」として、旧約から新約に向かう契約の進展性を見る救済史の視点が明瞭に現れているのである。

二、「契約」の救済史的把握

契約の唯一性と進展性の両面を含む救済史的視点は、一三章一節「イエス・キリストの福音、もろもろの約束、霊と文字について」の冒頭でも現れている。そこでは「旧き約束は福音の約束を保持している」として次のように告白される。「福音は律法に対立する。というのは、律法は怒りを作用せしめ、呪いを宣告するのに対し、福音は恵みと祝福を宣べ伝えるからである。しかし、ヨハネも『律法はモーセによって与えられ、恵みとまことはキリストによって来た』（ヨハネ一・七）と言う。ではあるが、律法以前、および律法の下にあった人々が全く福音を持たなかったわけではない、ということとは極めて確かである。すなわち、彼らは次のような明白な福音の約束を持っているからである。曰く、『女の子孫が蛇の頭を砕く』（創世記三・一五）。『あなたの子孫によってすべての民族が幸いを得る』（創世記二二・一八）。『杖はユダから離れない。シロの来るときまでは』（創世記四九・一〇）。『主は兄弟のうちから一人の預言者を起こしたもうであらう』（申命記一八・一五、使徒三・二二）等々¹³」。

ここでは「律法は怒りを作用せしめ、呪いを宣告するのに対し、福音は恵みと祝福を宣べ伝える」として律法と福音が鋭く対立的にとらえられているが、しかしそれが単にルター的な意味での「律法と福音」の關係を示しているものでないことは、「律法以前、および律法の下にあった人々が全く福音を持たなかったわけではない、ということとは極めて確かである」という一文によって明らかである¹⁴。むしろここでは、「(旧約

の) 父祖たちは：キリストにあって靈的また天上的な約束を持っていた。∴それ故、旧約の人々が如何なる福音をも持たなかったのではないということとは全く明らかである」(一三章二節)¹⁵として、恵みの契約の成就としてのイエス・キリストの救済の事実から振り返って、旧約における「福音」が語られるのである。

そもそも上記の意味での契約の救済史的把握とは、言い換えれば聖書神学的なアプローチと言ってもよい。それは宗教改革の形式原理であった「聖書のみ」と「聖書全体」の原理と、そこから導き出される解釈原理の双方と密接に関係しながら、旧新約聖書を統一的な視点で把握することを意味している。そして、これとの関係で注目すべき第二スイス信仰告白の特質として、その全体が「契約」をその中心に据えた救済史的視座を持つ「聖書神学」的な性格を持っているという点を指摘することができるのである。¹⁶

第二章 教会の公同性

一 「使徒的教会」との一致

次に取り上げるのは、教会の「公同性」についてである。第二告白において「公同性」が重視されていることは、この告白の表題が「純粹なるキリスト教の公同的教理」(dogmatum Catholicorum sincerae religionis Christianae) と表現されている点から顕著である。さらに本告白に付された前文においても、本告白の持つ公同性が二つの点で理解されている。第一は諸教会との通時的一致であり、第二は諸教会との共時的一致である。すなわち前者は古代教会の伝統の尊重という時間的・歴史的な側面であり、後者は同時代の教会との間に存在する公同性の承認という空間的・地理的な側面である。前者については前文においてローマ皇帝の勅書とダマスの信条が引用される興味深い事実と、本信仰告白全般にわたる豊富な教父著作からの

引用等がその根拠となるであろう。¹⁷ また後者に関しては、本信仰告白がスイス語圏に留まらず広く諸外国の教会に受け入れられていったという歴史的経緯からも裏付けられよう。

前文はまず本信仰告白に署名したスイス諸都市の名を挙げ、「これらの人が心を一つにして、全ての信仰者に証しして、真実であった古代キリスト教との一致に立ち、…すべての信仰者が一つなる判断を持つことができるように」¹⁸と語る。さらに「古代の人々は正統信仰という意味でも、兄弟愛においても信仰の主要教義に関しては相互に多くの点で一致していた」¹⁹として、教会一致の模範を古代教会に求め、それに基づいて「キリストの諸教会が信仰と教理の一致においても、正統信仰の意味の把握においても、兄弟愛においてもわれわれと一致してくれることをわれわれは希望する。以下の信仰告白を編んだのは、特にドイツおよびその他の諸外国の教会が、相互の愛にもとづく平和と一致によってわれわれと結び合うためであるから、われわれもまた獲得された一致を固持しようとするものである」²⁰として、古代教会との歴史的な連続性とそれに基づく諸外国の教会との信仰的一致が、教理的一致とともに、相互の兄弟愛による一致として表明されているのである。

以上のような教会の公同性の理解は、一七章五節では教会の唯一性に基礎付けられて次のように告白されている。「それゆえ、われわれはこの教会を『公同の』教会と呼ぶが、それは普遍的という意味であって、教会は世界の全ての地に拡散し、全ての時代に広がり、どれかの時、どれかの場所に限定されることがない。それゆえわれわれは教会をアフリカのどこかわからぬ一隅に押し込めようとしたドナトゥス派をしりぞける。またわれわれはローマの教会のみを公同の教会として売り込むローマ的聖職者を是認しない」²¹。

以上の告白からも明らかのように、第二告白が教会の公同性を言う時、そこでは空間的（地理的）、時間的（歴史的）な普遍性と統一性が含意されている。つまり地上の教会は「世界の全ての地に拡散し、全ての

時代に広がり、どれかの時、どれかの場所に限定されることがない」のであって、如何なる領域においても他と限定して自らのみを眞の教会として主張することは許されない。しかしこの公同性の持つ二側面のうち、とりわけ強調されるのは歴史的な一致に基づく公同性の側面であり、その場合の最も基礎となる外的根拠が「いにしへの使徒的教会」の存在である。すなわち、この使徒的教会との一致が教会の公同性を支える外的な根拠となるのである。

二、「公同的信仰」による一致

では使徒的教会との一致を外的根拠とする教会の公同性の、内実を埋める根拠は何か。第二告白は一七章二八節において「教会の一致は外的な儀式によるのではない」として次のように告白する。「その一致は外的な祭儀や儀式にあるのではなく、公同的信仰の一致と真理に存する。この公同的信仰は人間の律法によってではなく、聖書によってわれわれに与えられ、その要約が使徒信条である」²²。

このように、教会の公同性を支える内的な根拠は、聖書の教えと使徒信条に要約される「公同的信仰」である。この意味で「公同的信仰」とは、古代以来使徒的教会において信じられ、かつ告白され続けて来た「使徒的信仰」であり、眞の意味での「正統的信仰」なのである。従って第二告白は、古代信条や教父たちを積極的に評価し、自らがその伝統に連なるものであることを様々な形で表現し、しかもとりわけ主要な教理条項においてこのことを告白しているのである。例えば三章の神論では、三位一体についての説明の後の結論部分で「要するにわれわれは、まことの信仰をわれわれに伝える使徒たちの信条を受け入れる」と言われ、²³ 一一章のキリスト論でも古代教会以来の教えを「受け入れて用いる」という表現が用いられる。²⁴ また一五章の信仰義認論においては「人はその行いによってではなく、神の憐れみとキリストとを信じる信仰に

よって義認を受けるのであるから、罪人は律法にも、何の行いにもよらず、キリストを信じる信仰によってのみ義とされる、とわれわれは使徒とともに教えかつ信じる」²⁵との特徴的な表現も用いられているのである（いづれも傍点筆者）。

しかしこの点で最も注目すべき典型的な表現は、キリスト論の結論部分である一章一六節の「四つの公会議の信条が受け入れられる」の一文であろう。「われわれは多くのことを簡潔に語るために、およそわれらの主の受肉の秘義について聖書にしたがって定義されたこと、また最初の四つの最も卓越した教会会議によってまとめられた信条や箇条、すなわちニカイア、コンスタンティノポリス、エフェソ、カルケドンのそれ、並びにアタナシオス信条、および同様の全ての信条をわれわれは真摯な心から信じ、かつ自由に口を開いて告白する。(分派)これに反対するすべてのものをわれわれは断罪する。われわれはこのようにして、侵されていない、あるいは全き、そして正統的かつ公同的なキリスト教信仰を保持する」²⁶。

ここで第二告白は、主の受肉の秘義について聖書の教えと、聖書を告白し続けてきた古代以来の使徒的教会、また四つの公同信条に代表される教会の告白内容としての信条に連続するものとして自らを理解している。それゆえにこの信仰を「真摯な心から信じ、かつ自由に口を開いて告白する」ことをもって、自らが「侵されていない、あるいは全き、そして正統的かつ公同的なキリスト教信仰を保持する」真の意味での「公同の教会」²⁷であることを言い表しているのである。

第二章 教会の聖性

一. 教会の聖さの抑制的表現

続いて教会の「聖性」を取り上げる。ファンデアリンデは、第二告白における「教会の聖性」の扱い方が他の諸属性に比してさほど強調されていない点に注目する。²⁸確かに第一章の表題では、使徒信条の「我は聖なる公同の教会を信ず」(credo sanctam ecclesiam catholicam)との告白の順序が入れ替えられて、「公同のまた聖なる神の教会」(De catholica et sancta Dei ecclesia)とされている。また内容的にも教会の聖性が積極的な表現よりもむしろ抑制的な表現で記されているのである。しかしだからといって第二告白が教会の聖さを疑っているのではない。そこでは再洗礼派のように地上の教会における完全さの幻想を退け、むしろ戦いの現実が見据えられていると言ってもよいであろう。

二. 見える教会と教会の聖さ

一七章六節、七節では、教会が「戦う教会」と「勝利の教会」とに区分され、次のように告白されている。「一つは戦う教会と言われ、他方は勝利の教会と言われる。前者は地上においてなお、肉と、世と、この世の君主、悪魔、罪および死と戦う。しかし、後者はすでに戦いを免除され、すべてこれらのことに打ち勝つて、天において凱歌をあげ、主の前に喜ぶのである。ではあるが、この二つは互いに交流し、結合している。²⁹このように教会はこの地上においては決して完全たり得ず、肉と世と悪魔、罪と死の現実との熾烈な戦いの中に置かれているのであり、教会の聖さはこれらの現実を捨象した空想ではないのである。そこで一

七章二四節では次のように告白される。「われわれは、神がイスラエルの共同体のそとの世界にいる幾人かを友としたもうたことを知っている。バビロン捕囚のもとで七〇年間犠牲を捧げることから離れていた神の民にどういふ出来事があったかを知っている。われわれはまた、主を否んだ聖ペトロに起こったこと、さらに神に選ばれた信仰者が誤りをおかしました弱っているとき、日々何が起こるかを知っている。使徒は多くの重大な悪徳を非難したけれども、それをキリストの聖なる教会と呼んでいる」³⁰。

つまりここでは、教会の聖さが隠されるようなことがあったとしても、旧約以来の歴史の中で神の民としての教会は確かに存在していたと語られるのである。ここには教会の聖性についての重要な主張が込められていると言えよう。すなわち第二告白は地上の教会の弱さや限界を率直に認めつつ、しかしそれらを「キリストの聖なる教会」と告白することによって、再洗礼派の誤った完全主義、地上の教会における聖の完成という主張に対して「否」の声を上げているのである。教会の聖はずでに地上の教会の現実であるが、しかし終末の光の許にあっては未だ完成に至ってはいない。したがって第二告白は一七章二五節では「教会はときに消滅したように見える」とさえ言い、「まことに、神が義なる裁きによって御言葉の真理と公同的信仰と正しい神礼拝を忘れさせ、あるいは抜き去りたまい、ために教会が殆ど絶滅し、何も残らないように見えることが時々ある」とし「ここから教会は見えざるものと呼ぶことができるが、それは教会に集められる人々を目で見るものが出来ないという意味ではなく、教会はわれわれの目に隠されて、神のみが知りたもうゆえに、しばしば人間の判断から逃れてしまうという意味である」³¹というのである。

三. 見えざる教会と隠された選び

こうして第二告白は、教会の聖の現実を抑制的に語りつつ、教会の隠された選びについても告白する。一

七章二六節では「教会にあるすべての者が教会に属するのではない」として次のように告白される。「さらに、教会の内に数えられるすべての者が聖徒また教会の生けるまことの肢なのではない。なぜなら、偽善者が多くいて、それらの人は外的に神の言葉を聞き、公に聖礼典に与り、キリストによって神に祈り、キリストをおのが唯一の義であると告白し、神を礼拝し、愛の務めを遂行し、時には忍耐をもって耐えることすらあるからである。しかし、彼らは内に御霊の真実の照明も、信仰も心からの誠意も欠き、終わるまで耐え忍ぶ堅忍を持たない。彼らがそのような者であることは遂にはあらわにされる。…したがって、神の教会はあらゆる種類の魚を集める網に正しくなぞらえられ、また、小麦もあれば燕麦もある畑になぞらえられる(マタイ一三・四七以下、一三・二四以下)。」

ここでは、教会というものが突き詰めれば「神の選び」(electio Dei)にのみ基づくのであり、それらが明らかにされるのは終末の時とされている。第二告白は見えざる教会を語るが、それはあくまでも見えざる教会の見える表れという視点から見つめられているのであり、暗黒の時代の中の「残りの民」の存在がそれを裏付ける仕方で例証されている。また第二告白は教会の隠された選びを語るものであるが、そこでの方向性は「上から」ではなく「下から」の姿勢である。第二告白においては選びの民と地上の教会とは殆どその輪郭が重なり合っているのである。

第四章 教会のかしらなるキリスト

一 唯一のかしらなるキリスト

次に「体なる教会」と一体のものであるキリストについて、一七章一六節では「教会の唯一のかしらはキ

リストである」として次のように告白される。「かしらは体に対して卓越する。体はそこから命を汲み取り、かしらの霊によって体の全体は統治され、それによって成長し、大きくなる。同じく、体には一つのかしらがあただけで、かしらは体と調和する。それゆえ、教会はキリスト以外いかなるかしらを持つことも出来ない。なぜなら、教会が霊的な一つなる体であるように、それに相応し霊的なかしらを持たなければならぬからである。また、教会はキリストの霊以外の霊によって支配されることは出来ない³³。このように、かしらなるキリストは体なる教会に対して卓越した存在でありつつ、かしらと体は有機的に一体であり、「体には一つのかしらがあただけで、かしらと体は調和する」。

この唯一のかしらなるキリストについての告白は、「それ故、われわれは、ローマ司教が地上における戦う公同教会の普遍的牧者であり、その最高のかしらであり、キリストの真の代理であり、言うところの『教会における権能の充満と最高の支配権』を有していると説くローマの教職たちの教えを是認しない。」としてローマ教会におけるキリストの代理としての教皇性を頂点とした司教制度の否定へと結び付き、「キリストが主であり、つねに唯一の普遍的な牧者、また、父なる神の前に最高の大祭司であり、教会において世の終わりに到るまで祭司あるいは牧者のすべてのわざをなしたもうと教え、それ故、不在者のための代理人は不必要であると教える。キリストは教会に現臨し、生けるかしらでありたもう。」との告白に至る³⁵。

このように、キリストが教会の唯一のかしらであり牧者であるとの告白は、対ローマ教会という弁証的モチーフによって強く規定されつつ、キリストを「主」、「唯一の普遍的牧者」、「最高の大祭司」と語り、しかもこのキリストによる支配と統治が「世の終わりに至るまで」³⁶と語り、終末論的な視座のもとでの教会におけるキリストの現臨を生き生きと表明しているのである。

二. かしらなるキリストと教会の選び

第二告白は一〇章の「神の予定と聖徒の選びについて」(De praedestinatione Dei, et Electione Sanctorum) で予定論を扱うが、その論述を一瞥して明らかなのは、予定論の全体がキリスト論的に規定されているという点である。³⁶ 一〇章一節の「神はわれわれを恵みによって選びたもう」の項では次のように言われる。「神は永遠に、自由に、そして純粹に恵みをもって、人を見ることがなくイエス・キリストによって、救おうと欲したもう聖徒たちを予定しあるいは選びたもうた」。³⁷

また一〇章二節の「われわれはキリストにおいて選ばれた。あるいは予定された」の項では次のように言われる。「それゆえ、神はわれわれをその功績によっては決して選ばたまわないとはいえ、手段なしにではなく、キリストにより、またキリストのゆえに選ばれたもつたのである。そこで、すでに信仰によりキリストに植え付けられた者は選ばれ、そしてキリストの外にある者は遺棄されているのである」。³⁸ ここでは神の選びが「永遠に」、「自由に」、「恵み」をもって実行されたことが示される。しかもそこで強調されているのは、この神による教会の選びが「イエス・キリストによって」、「キリストにより、またキリストのゆえに」なされた選びであるという点である。

さらに第二告白は、このキリストにある選びの確かさを巡ってわれわれがいたずらな思弁や詮索に走ることを禁じ、むしろその確かさはキリストの体なる教会においてこそ固く信じられるべきことを教えている。

一〇章八節の「われわれは選ばれているか」の項で次のように告白されるとおりである。「それゆえ、われわれはキリストを離れて、自らが選ばれているかどうか、神は永遠に先立って自分たちをどちらに定めたもうかを問う人たちを否認する。すなわち、福音の説教を聞くべきであり、それを信ずべきであり、もしあな

たが信じており、そしてキリストにあるならば、あなたが選ばれていることを疑問の余地なきものとして確信しなければならぬ³⁹」。

ここでは、自らの選びを確信するために「福音の説教を聞くべきである」と勧められ、御言葉の説教において臨在したもうキリストとの結合が選びの確かさの根拠として示されるのである。この点は次の箇所ですらに明瞭に言われる。「したがって、キリストは鏡であり、われわれはその鏡によってわれわれの予定を直視するのである、もしわれわれがキリストとの交わりをもち、キリストがわれわれのものとなり、われわれがキリストのものとなっていれば、われわれは自らが命の書に記されていることの明瞭にして確固たる証しを持つのである⁴⁰」。このようにキリストは選びの「鏡」であり、われわれの救いの確かさは、「われわれがキリストとの交わりをもち、キリストがわれわれのものとなり、われわれがキリストのものとなっている」ことによって確証されるのである。

この選びの確かさについての教会論の規定は、福音の説教にのみ限定されるものではない。第一〇章を締めくくる九節の「予定の試練」の項では次のように告白される。「これにもまして危険なものが殆どないほどの、予定に関する試練のなかで、神のこの約束が信ずるすべてのものに与えられていることは、われわれにとっての慰めである。いわく、『求めよ。そうすれば与えられる。すべて求める者は受けるのである』と（ルカ一一・九以下）。最後に、神の全教会とともにわれわれは祈る。『天にましますわれらの父よ』と（マタイ六・九）。そう祈るのはわれわれが洗礼によってイエス・キリストの体に接木され、さらに彼の御体と御血によって、彼の教会のうちにあって永遠の生命に養われているからである。このようにして固くされつつわれわれは聖パウロのいましめにより、恐れと戦きとをもって己が救いを遂行するように命じられているのである（ピリピ二・一二）⁴¹」。

ここでは、選びを確かさの根拠として、神に求め、祈ることが示される。しかもその祈りは、われわれが「全教会とともに祈る」共同の祈りとしての「主の祈り」であり、その祈りを捧げ得るのは、「われわれが洗礼によってイエス・キリストの体に接木され、さらに彼の御体と御血によって、彼の教会のうちにあつて永遠の生命に養われているからである」と告白され、御言葉の説教と共に聖礼典と祈りが示唆されているのである。

このように第二スイス信仰告白における教会の選びはキリスト論的に基礎付けられているのであるが、ここでのキリストは一人孤立した御方としてではなく、教会のかしらとして御自身の民を結びつけられるお方である。教会のかしらなるキリストは御自身の選びの民に対して御言葉の説教と聖礼典を通して自らの臨在を示し、御自身のもとに一つの体として呼び集められる。それゆえ信仰者もまた自らの選びの確かさを見つめる時、そこで彼は教会の交わりを離れて立っているのではない。むしろキリストの体なる教会に洗礼によって接ぎ木され、その交わりのただ中で、御言葉の説教に聴き、聖礼典に与り、祈ることを通して教会のかしらなるキリストと結び合い、この聖霊における霊的結合を通して、かしらなるキリストと体なる教会はいよいよ固く結び合わされ、一つとされていくのである。

三. かしらなるキリストと教会の結合

教会の唯一のかしらなるキリストは、十字架に死に、葬られ、三日目に死人の中から甦られ、今や挙げられて天にあり、父なる神の右に座しておられる栄光の主イエス・キリストに他ならない。第二告白は一章一二節の「キリストの現実の昇天」において次のように言う。「われわれはおのが主イエス・キリストがその同じ肉体をもってもろもろの見える天の上、最高の天、すなわち神と祝福された者たちの座のあるところ

に、父なる神の右に挙げられたもうたことを信じる⁴²。この挙げられたキリストは、しかし今も御自身の体なる教会において豊かにその臨在を現しておられるが、キリストの教会における現臨は、何よりも主の晩餐の礼典において最も鮮やかにその姿を示している。

第二告白は一九章以降で礼典論について扱い、二〇章では洗礼論、そして二一章では「主の聖なる晩餐について」として聖餐論を扱っている。その二一章六節で「聖晩餐におけるキリストの現臨」として次のように告白している。「キリストの体は天上において御父の右にある。それゆえ、心は高められて、パンに固着することから離れねばならず、またパンのうちに主を礼拝するようなことがあってはならない。しかしながら、主は晩餐の祝われる御自身の教会に在したまわぬのではない。太陽は天にあって、われわれの目の前にはないが、その力においてわれわれに現在している。まして、義の太陽であるキリストは、その御体が天にあって、われわれの眼前にはないが、われわれに現臨したもう。すなわち、身体的にでなく、靈的に生かす御業によってである⁴³」。

ここで告白されているように、キリストの体は今や挙げられて天の御父の右の座にあり、ゆえに地上において主の晩餐に与る信仰者の「心は高められて」、天にあるキリストに与るのであるが、そのようなことが成し遂げられるのは、ただ「靈的に生かす御業によって」いるに他ならない。すなわち、昇天のキリストは主の晩餐の礼典を通し、聖霊において教会に現臨されるのであるが、それはこのキリストが教会のかしらとして、主の晩餐を祝う教会に現臨されることを意味しているのである⁴⁴。

さらに主の晩餐におけるキリストの現臨は、かしらなるキリストと体なる教会の聖霊による結合の現実を如実に示すものでもある。二一章五節の「主を靈的に食すること」の項では次のように告白される。「また、キリストの体を靈的に食することがある。これは食物それ自体が霊に変わるとわれわれが考えているという

ものではない。そうではなくて、主の体と血が、本質と固有性を保ったままで、この食し方を通じてわれわれに靈的に伝達されることであり、それは身体的な方法によらず、靈的な方法によって、聖靈を通じてである。すなわち、聖靈はわれわれのために死に渡されたもうた主の肉と血によってかちとられた罪の赦し、解放、永遠の生命をわれわれに結び付け、また与えたもう御方であり、こうして、イエス・キリストがわれわれのうちに生き、われわれがイエス・キリストのうちに生き、彼がわれわれの靈的な食物また飲み物、換言すればわれわれの命となるように、真の信仰をもって受け入れさせたもう。⁴⁵」

ここでは聖靈なる神が「われわれのために」成し遂げられた主の贖いの御業によって勝ち取られた「罪の赦し、解放、永遠の生命をわれわれに結び付け、また与えたもう御方」と言われ、この聖靈の御働きによって「イエス・キリストがわれわれのうちに生き、われわれがイエス・キリストのうちに生き」ることを得させたもうことが告白される。また続く「キリストが食され、あるいは受け取られるのは、信仰によってである」の項目においてもこの点は繰り返され、「われわれは信仰によってキリストを受け、こうして、彼がわれわれのものとなり、われわれの内に生きたまい、われわれは彼のうちに生きるようにしなければならぬ」と告白されるのである。⁴⁶

以上の点からも明らかのように、第二告白での教会は、かしらなるキリストの統治と支配というキリスト論的な基礎付けを持ちつつ、かしらなるキリストと体なる教会の結びつきは聖靈による結合であり、それは説教、聖礼典、祈りというまさに教会に与えられた恵みの手段において現実化されていくという聖靈論的な構造を有しているのである。

おわりに

丸山忠孝氏は「二十一世紀における教会論の可能性」という論文の中で、ポスト・モダンにおける教会論成立への否定的状況を生み出す要因として「(一) 欧米に見られる脱キリスト教化と教会の退潮減少、(二) 伝統的教会論批判、(三) 神学における教会論の多様化と混乱」の三点を挙げ、中でも最も重要な要因として、伝統的教会論全般に対する批判的精神があることを指摘している。⁴⁷そこではニカイア信条以来の伝統的な「唯一にして、聖なる、公同の、使徒的教会」という命題は「一つのかつ多様な、聖にしてカリスマ的な、公同かつ地域的な、使徒的かつ預言者的な」教会が必要とされているとするハワード・スナイダーの説が紹介されているが、今日の神学的状況においても教会論が神の国論へと置き換えられていく中で、なお教会論というものがどのような位置と意義を持つのかを問う、貴重な問いかけと言わなければならないであろう。

ここまで第二スイス信仰告白の教会論の持つ基本的な構造を「唯一性、公同性、聖性」に注目しながらまとめてみたが、これらを貫く聖霊論的な視野が、今日の教会論についても貴重な光を投げかけていると言えないだろうか。教会を聖霊論的に捉えるときに重要になるのは教会の「使徒性」である。使徒性の概念は使徒的伝承や使徒的信仰のみならず、今日においては使徒的宣教、使徒的派遣という視点で捉えられなければならない。教会がかしらなるキリストと聖霊によって結び合わされた生けるからだとして、使徒的信仰を受け継ぎ、代々の教会と一つにされ、その置かれたところで福音の証しをなしつつ、世の終わりまで福音の宣教に遣わされていく。そこに世から召し出され、世に遣わされていく教会の使命があるのである。

- 1 以下、本文中に引用する訳文は『宗教改革著作集第一四巻 信仰告白・信仰問答』（教文館、一九九四年）所収の渡辺信夫訳を用いた。本文および訳文には小見出しが付されているが、便宜上本稿では小見出しを「節」とし、「○章○節」と表記する。また引用頁についても渡辺訳により「第二告白、○頁」と表記する。なお必要に応じて Wilhelm Niesel, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, (Evangelischer Verlag, 1938) 所収のラテン語テキストおよび Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century*, (Westminster Press, 1966) 所収の英訳テキストを参照する。
- 2 パウル・ヤロプス『改革主義信条の神学』池永倫明訳（新教出版社、一九八一年）七八頁。
- 3 Edward A. Dowey, Jr., *A Commentary on the Confession of 1967 and An Introduction to the Book of Confessions*. (Westminster Press, 1973).
- 4 Simon van der Linde, *Die Lehre von der Kirche in der Confessio Helvetica Posterior*. in Joachim Staedtke (Hg), *Glauben und Bekennen 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior* (Zwingli Verlag, 1966) S. 337-338.
- 5 *Ibid.* S. 339-341.
- 6 なお本信仰告白の教会論のうち、特に「教会の目印」についてはすでに考察を試みた。朝岡勝「第二イス信仰告白における『教会の目印』—聖霊論的解釈の一つの試み」『改革派神学』第二七号（神戸改革派神学校、二〇〇〇年）。
- 7 第二告白、四二二頁。

8 第二告白、同頁。

9 第二告白、同頁。

10 第二告白、同頁。

11 プリンガーの契約理解については、牧田吉和「ハインリッヒ・プリンガーに於ける契約思想」『神学と教会形成』第二号（一九八一年）を参照。

12 第二告白、四二二頁。

13 第二告白、四〇六頁。

14 むしろプリンガーにおいては、律法と福音はルター的な対立・峻別の関係にあるのではなく、一貫して統一的に把握されている。従って、いわゆる「律法の三用益」においても、改革派の伝統に沿ってその第三用益 (*usus legis tertijs*) に強調点が置かれるのである。牧田、前掲論文四三〜四六頁。

15 第二告白、四〇六〜四〇七頁。

16 渡辺信夫氏は、この点が改革主義信条の共通した特色である点を指摘する。「一つの教理条項が聖書の即しているかどうかは、一カ所、乃至数カ所の聖句と、文言上あるいはその主旨において、一致しているかどうかで決定できることではない。∴聖書が含むと見られる矛盾を解決するためには、ことばの意味をコンテキストの中で確定しなければならぬ。さらに、そのコンテキストを創世記の初めから黙示録の終わりまで貫通させて、その中で、あらゆる語句、その文章表現を検討しなければならぬ。そこで、全聖書を一貫したのものとして考察する視点が必要となる。すなわち、救済史として聖書史を見る視点である。必ずしも明確に捉えられているわけではないが、しかし他の傾向の改革者群とはっきり区別されて、改革主義の宗教改革の指導者たちは、救済史的視座を持っている。このことは、彼らの神学が、

全く一樣の理解ではないとしても、はっきり『契約』の神学という特質を有していることと同じである。」(渡辺信夫「宗教改革の信仰告白」『告白的教会の結集』(改革社、一九七九年)一九頁)。ちなみに第二告白全体にわたってこの特質が最も如実に現れるのは、その広範かつ豊富な聖書引用においてであろう。「第二告白に見られる広範な聖書の引用は、証拠聖句の単なる羅列ではなく、告白の本文のなかに一体化しており、第二告白全体の神学が聖書神学でもあることを如実に示している」のである(水垣涉「第二スイス信仰告白の構成と内容について」『改革派神学』第二五号(神戸改革派神学校、一九九七年)三五頁)。次の指摘も見よ。「本文の各章は、聖書テキストを箇所を明示して豊富に引用する。それらは引用聖句というよりも、骨格をなしている。この点が他の改革派諸信仰告白に比して、この告白の著しい特色である」(同四三頁)。ヤコプスも次のように言う。「この信条が卓越している点は、非常に豊富な聖書の証言を引いていることである。直接に論拠を示す意味で、またキリスト中心的な規範に従って、新旧約聖書が同等に引用されている」(ヤコプス、前掲書七五頁)。

これらの引用の意図について水垣論文は次のように指摘する。まずローマ皇帝の勅書については「皇帝達の信仰と強い意志と命令、つまり信仰と法的権威による勅書を掲げることが、プファルツのフリードリヒを勇気づけ、第二告白の法的実効性を高めるのに役立ったであろう。：第二告白は信仰告白と現実の世界政治との結びつきという古代教会の伝統に立ち、これを自覚的に継承し、大胆に発展させている」(水垣、前掲論文四一頁)とし、ダマスの信条については「勅書が正統的三一神論を擁護するために、ペテロ、ダマス、アレキサンドリアのペトルスの三人の名を挙げているのを承けて、：三者中その名を冠するダマスの信条が、その内容からいっても、また著者の教会史的位階からいっても挙げられるにもっともふさわしい」との理由によるとする(同四二頁)。またダマスの信条では、三一論とキ

リストの二性一人格論が使徒信条よりも明瞭に告白されているゆえとの指摘もある（『宗教改革著作集 一四』巻末の訳者による解題、六八二頁）。いずれにしても、ここで「何をもって公同的信仰者とし、あるいは異端者と見るかについての皇帝の勅書」(Edictum Imperatorium de eo quoniam habendi sint, vel Catholici, vel Haeretic) と「うタイトルを持つ文書を前文で引用するところに、本信仰告白の性格が如実に示されていると言えよう。また古代教父からの引用とそれらへの間接的な言及は筆者の確認した限りで二六箇所、そのうち最も多く引用されるのはアウグスティヌスの一四箇所で、他にヒエロニムス、エイレナイオス、キプリアヌス、ラクタンティウス、エピファニオス、教会史家ソクラテスなどが引用されている。

18 第二告白、三六五頁。

19 第二告白、三六七頁。

20 第二告白、同頁。

21 第二告白、四二二頁。

22 第二告白、四二八頁。

23 第二告白、三八〇頁。

24 第二告白、四〇〇頁。

25 第二告白、四一四頁。

26 第二告白、四〇三頁。「ここには、この告白の構成、方法及び内容を示す基本的な用語と概念がすべて

と、いってよいほど出てくる。∴以上の簡単な分析からも、この告白が、聖書神学、歴史神学、教義学、実践神学、弁証学のすべてを動員した総合的な告白であることが、明瞭になる。プリンガーの傑作と評

してよい。」水垣、前掲論文四四頁。

- 27 この点に関連して、第二告白は第一三章において「福音の教えの古さ」を語り、それに基づいて、ローマがプロテスタントを「新奇な教え」と呼ぶことへの反対という弁証論的モチーフから「福音的教理と宗教」すなわちプロテスタント信仰の「古さ」を強調している。このプロテスタント信仰の古さの強調は、ブリンガーの他の著作にも見られるものである。例えば「唯一にして永遠なる神の遺言または契約」の最終章は「キリスト教または福音的信仰、全てのうちで最も古いもの」であり、一五三九年出版の対カトリック弁証の書物の題は「古く信仰」(Der alt gloub)である。C.S.McCoy and J.W.Baker, *Fountainhead of Federalism* (Westminster/John Knox Press, 1991) p. 137' 牧田、前掲論文七六頁、注九六参照。

28 van der Linde, op.cit.S. 339-343.

29 第二告白、四二二頁。

30 第二告白、四二六〜四二七頁。

31 第二告白、四二七頁。

32 第二告白、同頁。

33 第二告白、同頁。

34 第二告白、同頁。なお『教会における権能の充満と最高の支配権』とは、一二七四年のローマ皇帝ミカエル・パレオロゴスの信仰宣言にある表現。「聖なるローマ教会は、全カトリック教会の上に、最高の完全な首位権、主張権を持っている。主御自身がこの権能と完全な権力を使徒たちの頭であるペトロに与えたのであり、ローマ教皇はペトロの後継者である」ということを固く認めてゐる」(D.861)。デン

ツインガー・シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳
(エンデルレ書店、一九八九年)二〇〇頁。

35 第二告白、同頁。

36 第二告白における選びの教理と教会論との結びつきに関しては以下を参照。朝岡勝「第二スイス信仰告白の予定論」『改革派神学』第三四号(神戸改革派神学校、二〇〇八年)。

37 第二告白、三九五頁。

38 第二告白、同頁。

39 第二告白、同頁。

40 第二告白、同頁。

41 第二告白、三九七頁。第二告白の聖書引用の豊富さとその的確さは既に指摘した通りであるが(注16参照)、第一〇章においては比較的短い章であるにも関わらず、その殆どの主張の論拠として聖書が引用されている(引用回数は一四回)。ここにも予定論を思弁に陥らせず、聖書の御言葉に基づいて告白し、救いの確かさとそれゆえの慰め、励ましを与えようとするこの告白の牧会的・実践的性格を見て取ることが出来る。

42 第二告白、四〇一頁。

43 第二告白、四五〇頁。

44 このようなカルヴァン主義的な聖餐理解は、一五四九年のチューリヒ和協書によってもたらされたものである(同文書の訳文および解説については『宗教改革著作集 一四』所収の渡辺信夫訳を参照)。その第五条項「キリストは御自身をどのように我々に伝達されるか」では次のように言われる。「さらに、

キリストが御自身を我々に示したもうのは、彼が我々と一つとなり、我々が彼にあって成長せずにはおかぬ、そのような効果を我々のうちに生じさせる示し方によってである。なぜなら、彼が我々のかしらとなり、そのかしらによって体の全ての節々にわたって全身が結び合い、連なり合って、それぞれの肢がはかりに応じた働きをすることによって体として成長して行く以外の仕方では、キリストは我々のうちにその命を注ぎたまわぬからである」。また第二五条項「キリストの体は場所に関しては天にある」においては次のように言われる。「キリストは天に尋ね求められねばならないと我々が言う時、何の曖昧さも残っておらず、この言い方は場所の隔たりを我々に対して意味しまた実現するのである。すなわち、哲学的に言うならば、天の上には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、限定を持ち、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、場所的には我々から非常に隔てられているということが必然的である。」ここではいわずに「カルヴァン主義的外」(extra Calvinisticum)の教理が機能している。カルヴァンとプリンガーの聖餐理解の共通点と相違点に関しては、Paul Rorem, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper* (Alcun, 1989) を参照。「カルヴァン主義的外」については、E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology*. (E.J.Brill, 1966) の特に昇天のキリストの人性に関する議論 (pp. 91-99) を参照。またトランスの次の指摘を見よ。「キリストはわれわれの理解可能な一切をはるかに越え、決してわれわれの到達し得ない、神のうちにある『天的場所』を持っていると言いうことができる。それにもかかわらず、イエス・キリストは御自身の御霊を通して、教会においてわれわれに現臨されるので、地上の教会は、この世界に属する時空の連続のなかにありながら、神と人間とが会うために定められた『場所』である。」T・F・トランス『時間・空間・復活』小坂宣雄訳(ヨルダン社、一九八五年)一八三頁。

- 45 第二告白、四四七～四四八頁。
- 46 第二告白、四四八頁。
- 47 丸山忠孝「二十世紀における教会論の可能性」『基督神学』第一九号（東京基督神学校、二〇〇七年）
八八～八九頁。