

## アルバート・シュヴァイツァーの聖餐論における問題設定

田 辺 明 子

一

『メシア性の秘密と受難の秘密——イエス小伝』におけるシュヴァイツァーの方法に關説して、E・グレーサーは次のように述べている。「とにもかくにも次のことが明らかである。シュヴァイツァーの問題解決は追いつき越され得る。その問題設定を以て、かれはわれわれのただなかにいるのである。問題意識という点でかれは天才的であった(『*hatte ein ingenüses Problembewußsein.*』)<sup>1)</sup>。ちなみに『メシア性の秘密と受難の秘密——イエス小伝』は元来『聖餐』の第二分冊である。シュヴァイツァー(一八七五—一九六五年)の神学上の業績の処女作である『聖餐』には副題「イエス伝と原始キリスト教との関連において」が付されており、そしてそれは第一分冊『聖餐問題——十九世紀の学的研究および史的諸報告に基づいて』および前述の第二分冊から成り立っている<sup>2)</sup>。第一分冊、第二分冊ともに、一九〇一年にチュービンゲンのJ・C・B・モア書店から出版されている。シュヴァイツァーは前者により、一九〇〇年に神学リツェンティアート(現代でいうと博士)の学位を得、そして後者により一九〇二年にシュトラースブルク大学神学部の私講師の資格を得た。したがって前者はかれの博士論文(Dissertation)であり、後者は大学で教授するた

めの資格論文 (Habilitation) であつた。<sup>3)</sup> シュヴァイツァーの「聖餐」はまさに今世紀初頭の作であり、二十世紀も終わりが見えてきている現在、聖餐問題に関してかれの問題解決をわれわれが追いついたことは明言できるが、かれの問題設定は今も生きてると筆者は思う。

シュヴァイツァーは聖餐問題に対して、シュライエルマッハーの問題設定により目を開かれ、そして D・Fr・シュトラウスの問題解決から重要な示唆を与えられている事実が示すとおり、十九世紀のドイツ神学の伝統に育かれた巨人であるから、その問いは根本的であるように思われる。学問は「問うことを学ぶ」営みであるとするならば、筆者は聖餐について年来漠然と問うていたのを、シュヴァイツァーを読むことにより、明確に、本格的に問うことを学んだ。またシュヴァイツァーはきわめて獨創性に富む人であるから、かれの問いのなかには、筆者には理解困難なものがあつた。けれどもそういう問いは、かえって筆者の脳裏を離れず、意識に巡らしているうちに、その問いの何たるかがわかつてきて、思わぬ局面から聖餐あるいはシュヴァイツァーが見えてくることがあつた。またシュヴァイツァーは、アリストテレスの「形而上学」を読んで以来「問題の本質をそれに即してにとどまらず、歴史におけるその自己展開のしかたからも理解したい」という熱望を覚まされて、「聖餐」第一分冊第一部において、十九世紀の史的批判的方法に基づいて聖餐研究史を叙述した後、第二部ついで第二分冊において初めて自分の問題解決を提示している。第一部第一分冊では十九世紀の二十三人の研究者の学説が分類批判されており、そしてその整理のしかたは問題を含むとは思われるが、<sup>5)</sup> 筆者は二十世紀の研究者の聖餐論を学ぶ際に、それらの学説にシュヴァイツァーの整理分類の基準をあてはめてみて、ある視点からそれらをよりよく理解できたと思う。

シユヴァイツァーにとつて聖餐問題は、そもその始めから聖餐の回復の問題であつた。換言すれば、史的イエスと原始キリスト教との関係の問題であつた。「聖餐」の副題「イエス伝と原始キリスト教との関連において」がそれを如実に物語つている。なぜ事がそうなつたかという点、原因は二つ考えられる。第一に、シユヴァイツァーは一八九三年シウトラースブルク大学入学直後からH・J・ホルツマンの講義を聴き、四年間の学業生活において共観福音書問題そしてイエス伝の問題をかれの最大の関心事とし、そして後に徹底的終末論と呼ばれることになる独自の立場からイエス伝を解釈する嚆矢を、聖餐問題に取り組む以前に既に得ていたからである。第二の原因はシユライエルマツハーにある。ちなみにシユヴァイツァーが聖餐問題に手を染めるきっかけは、一八九七年にかれが第一次神学試験(いわゆる Examen)を申し出た時に、受験生全体に課せられた論文のテーマが「シユライエルマツハーの聖餐教説を述べ、そして新約聖書および宗教改革信仰告白文書に書き下ろされている諸見解と比較せよ」というものであつた。そしてシユライエルマツハーは、キリストのいわゆる聖餐反復命令に対して疑念を表明した最初の人であつた。シユライエルマツハーはその『信仰論』において、キリストが聖餐を制定したのではなく、使徒たちがかれらの權威に基づいてそれを行ったのだらうと憶測しているのであるが、その根拠は次のとおりである。一、教会の現行の聖餐式はキリストの最後の晩餐の再現になつていない(最後の晩餐はユダヤ教の過越祭と密接な関係にあつたのに、教会の聖餐式にはそれが欠けている)。二、キリストの聖餐反復命令「わたしの記念としてこれを行いなさい」の伝承の状態は一致していない(新約聖書の四つの聖餐制定テキストであるマタイ二六・二六―二九、マルコ一四・二二―

二五、ルカ二二・一五—二〇、エペソ二・二三—二五のうち、マタイとマルコはそれを欠き、ルカとパウロにはそれはあるが、その位置は不一致)ので、キリストの聖餐制定の意図がはっきり浮かび上がってこない。<sup>9)</sup>

シュヴァイツァーは、シュライエルマツハーの憶測をさらに深めていくのであるが、そのしかたは独特であるように筆者には思える。かれの言葉をその著「わが生涯と思想より」(一九三一年)から引用するならば、「(弟子たちは事実上かれら自身の主唱と権威に発して、この食事の祭り [Mahlfest] を信者たちと共に反復したのであるが)このことをかれらがなし得たのは、あのイエスの最後の晩餐はたとえイエスの語りと所作 [das Reden und Handeln Jesu] とがなくても、十分意味があつたという事実が、その〔最後の晩餐の〕本質のうちに含まれていた場合にだけである。<sup>9)</sup>」これは弟子たちが反復した食事の祭り(=原始キリスト教の祭り)には、当然イエスはいないのであるから、イエスが最後の晩餐においてなした語りと所作とを反復することができない、あるいはかりに弟子たちの一人がイエスに代わつてそれを反復しても意味がないということであろうか。引用文中の「イエスの語りと所作」とは何を意味するのだろうか。結論を述べてしまうと、「語り」は、いわゆる「制定辞」、より厳密にいうならば、制定辞のなかの「解釈辞」(パンとぶどう酒についての解釈辞のことである。<sup>10)</sup>四つの制定テキストのうち、いまマルコを引用するならば、一四・二二「これはわたしのからだである」と二四「これは多くの人のために流されるわたしの血、契約の血である」の語りであり、「所作」はイエスによるパンとぶどう酒の弟子たちへの分配(マルコ一四・二二、二三頁)である。筆者がこういふように結論する根拠は、もちろんシュヴァイツァーの著作の中に見いだされるので、次にそれを引用する。まず「わが生涯と思想より」から引用するならば、「聖餐問題に関する著作のなかで、わたくしは十九世紀末までの学的神学により試みられた諸解決を、通して検討した。同時にわたくしは聖餐問題の固有の本質

を弁証法的に発見することを企てた。その際次のことが明らかになる。すなわち古代キリスト教の祭りを、パンとぶどう酒——それらは、かれの体とかれの血として解釈するイエスの言葉の反復をとおして、何らかのしかたで体と血という意味を得ていたことになるのであるが——の分配として説明しようとする全ての試みは不可能である。

初代キリスト教の食事の祭りは、イエスの贖罪死のサクラメントの反復あるいは象徴的現在化とは全く別の何ものであった。こういう意味を、イエスがその弟子たちと共にした最後の晩餐が受け取ったのは、カトリックのミサとプロテスタントの聖餐式とにおいてであって、それは罪の赦しの現在化のためであった。

パンとぶどう酒とをかれの体と血とするイエスの譬言は、原始キリスト教と初期キリスト教についてわれわれの知識の及ぶかぎり、それらが古代の教会の食事の際に反復されなかつたことが明らかであるように、弟子たちと初代の信者たちにとって祭りの本質を規定していない。祭りを構成するものは、従ってかれの体と血としてのパンとぶどう酒に関するイエスのいわゆる制定辞ではなく、パンとぶどう酒についての感謝祈禱であった。この感謝祈禱は弟子たちと共にしたイエスの最後の晩餐にも、原始キリスト教の祭りにも、待望されていたメシアの饗宴を期する意味を与えた。<sup>11</sup>付注するならば、引用文中の「原始キリスト教と初期キリスト教についてわれわれの知識の及ぶかぎり」とあるのは、シュヴァイツァーが『使徒パウロの神秘主義』（一九三〇）においてコリント教会について、「パウロがコリント人に対して制定辞を、既に伝えたことがあるのに、また今や繰り返さねばならないこととして持ち出している（エペソ人二・二三）その様子からして」、<sup>12</sup>「信者がパンを食べ、ぶどう酒を飲む際に、制定辞が反復されなかつた」と判断していること、また「デイダケーの食事の祭りへの指針において、感謝祈禱について記されているだけで、<sup>13</sup>『制定辞』の反復というようなことにについては記されていないのである」と指摘していることを指すと思われる。

以上で以て、「わが生涯と思想より」からの最初の引用文中の「イエスの語り」とは、パンとぶどう酒についてイエスが制定辞（解釈辞）を語ったことを意味すること——事の真偽はともかくとして、少なくともシユヴァイツァーがそう考えていたことは明らかになつたと思う。そして問題となる「イエスの所作」が、イエスによる弟子たちへのパンとぶどう酒の分配であることは「使徒パウロの神秘主義」において明記されている。すなわち「史的な事実として行われた最後の晩餐の本質は、ゲネサレ湖畔の食事の場合も同様であるが、それがメシアの食事を予想しての感謝の食事——その際イエスはそれにあずかる者たちに食べ物と飲み物を分かち与えるのであるが——であるという点にある。このような行為に関して反復され得るところのものは、イエスによつて食べ物が分かち与えられるということ——それはほかならぬイエス自身がそれを行う場合にこそその意味をもつのである——ではなくて、ただひたすら、神の国とメシアの食事を仰ぎ見てなされる感謝 (Dankagung) であるほかはない。」最後の晩餐においてイエスは、終末の神の国のメシアの食事を予想して、将来のメシアとしてパンとぶどう酒を分配したのであるから、原始キリスト教の祭りにおいて、メシアでない誰かが、たとえば弟子のうちの一人在イエスの代わりにパンとぶどう酒を分配したとしても、そういうことは弟子たちにとつて無意味だ、とシユヴァイツァーは考えたのだらうか。

さて、これまでの論述で明らかのように、最後の晩餐においてパンとぶどう酒についてイエスが制定辞（解釈辞）を語ったことが、弟子たちにとつて最後の晩餐の本質をなさなかつたというのがシユヴァイツァーの解釈であるが、その原因は史実としてイエスは最後の晩餐において制定辞を語ったことは語つたのであるが、弟子たちがそれを理解できなかったというのである。制定辞は、隠れたメシアであるイエスの受難の秘密を表す譬えであつた。「メシア性の秘密と受難の秘密——イエス小伝」から引用するならば、「二つの対応する譬言は受難の秘密を暗示する。かれに

とつて、かれが前祝いにおいて弟子たちに差し出すパンとぶどう酒とは、かれの体と血である。なぜならかれは死への献身により、メシアの饗宴を将来するからである。譬言は弟子たちにはわからないままであった。それらはかれらに向かつて語られたわけでもなかった。かれらには何一つ明らかにされてはならなかった。つまりそれは秘密(奥義)の譬えであつたからである。<sup>16)</sup>「ここから明らかのように、最後の晩餐の「パンとぶどう酒」とはイエスにとつてだけ「かれの体と血」であつたのであり、弟子たちにとつてはそれらは、メシア・イエスが間近に迫る神の国における饗宴の前祝いとしてかれらに分け与えるパンとぶどう酒であつた。そうであるならば、ことイエスに関するかぎりパンとぶどう酒とは、一方では将来の神の国においてメシアが神の国の民にふるまう食べ物と飲み物の予型として、今かれが弟子たちに分配する食べ物と飲み物であり、他方ではその神の国を来たらせるためにメシア出現直前の患難を一身に引き受けて死に赴く苦難の僕(イザヤ書五十三章)としてのかれの体と血であるという二重の意味をになつていたことになる。そして最後の晩餐においてイエスは、前者の意味においてパンとぶどう酒とを弟子たちに分配したのであつて、後者の意味においては、つまりかれの体と血としてパンとぶどう酒とをかれらに分配したのではないことは、シユヴァイヤーがその釈義においてつとに強調するところである。<sup>17)</sup>イエスと弟子たちとの両方にとつて共通に、最後の晩餐の意味となるものは「間近に迫る神の国において祝われるべきメシアの饗宴への期待<sup>18)</sup>」であつた。付言するならば、これまでの論述はイエスの最後の晩餐についても、原始キリスト教の食事の祭りについても、「祭りを構成するものは……パンとぶどう酒についての感謝祈禱であつた」こと、換言するならば「反復されるところのものは……ただひたすら、神の国とメシアの食事とを仰ぎ見てなされる感謝(Danksagung)にあるほかはない」ことを明らかにしているが、この「感謝祈禱」ないし「感謝」は、新約聖書の四つのいわゆる制定テキストのいづれに

おいても、イエスがパンを取って「祝福した (εὐλογήσας)」ないし「感謝した (εὐχαριστήσας)」<sup>21</sup>、そして杯を取って「感謝した」とある点に、シユヴァイツァーが闡説しているのある。「使徒パウロの神秘主義」から引用するならば、「この場合、イエスが、単に食べ物と飲み物に対して感謝しているというのでなくて、神の国の来臨とその饗宴に期待して、神を仰いで祈りまた感謝がささげられているのであるということは、たとひ遺憾ながらイエスの『祈りと感謝』の言葉が伝えられていないとはいへ」<sup>22</sup>、デイダケー九・十章のユウカリステイアの感謝祈禱文から証明される、とシユヴァイツァーは考えている。最後の晩餐におけるイエスの感謝祈禱を初代教会が反復した根拠は「神の国で弟子たちと共にぶどう酒を新しく飲む、といわれている終末論的な結語」<sup>23</sup>(マルコ一四・二五、マタイ二六・二九)にあり、「この言葉に基づいて、弟子たちは、よみがえつたイエスが食事に際して、かれが最後の夕に共におりたもうたその同じ部屋に、かれらのところにきたり、また次いでかれらをガリラヤに伴いゆき、そこでメシアとして栄光の姿であらわれたもうであらう、と期待するのである。それ故かれらはイエスの死後も、ガリラヤに四散することなく、依然としてエルサレムに留まり、信者たちと共にかの部屋に集まって、かれらと共にキリストの出現を期待して感謝の食事を行うのである」<sup>24</sup>。ちなみにこの終末論的結語に着目することを、シユヴァイツァーはシユトラウスに学んでいる。<sup>25</sup>

制定辞について付言するならば、最後の晩餐の席上イエスは、パンとぶどう酒とをかれの体と血として解釈して、かれの目前に迫っている死に言及したのであり、そしてそれらの言葉は原始キリスト教の食事の祭りでは反復されなかつたが、福音書に記され、「福音書をとおしてあまねく知られている」<sup>26</sup>というふうには、シユヴァイツァーは解釈している。その後終末論的期待の退潮と共に、メシアの饗宴の先取りとしての原始キリスト教の食事の交わりは、その

意義が薄弱になり、次にパウロがキリストと共に死にキリストと共によみがえるというその神秘主義に基づいて、キリストとの現在の交わりという新しい意味を食事の祭りに盛り込もうとして、制定辞をあらためて教会の祭りに引き入れた、とシュヴァイツァーは解釈する。(いうまでもなく、パウロが「コリントの信徒への手紙一」を書いたと推定される紀元後五十四、五年には、福音書はまだ成立していなかったのであるから、シュヴァイツァーの解釈は成り立たないのであるが。)なおかれの解釈を追うていくと、その後ヘレニズム神学がそのロゴス・キリスト論により、食事の祭りを変容した。すなわち「イエスの死後、かれによってこの世に遺され、かれをとおして物質との結合が可能になったロゴス霊 (Logosgeist) が、それがイエスの肉と一つになったのと同様のしかたで、このパンとぶどう酒と一つになるのである。主の晩餐におけるパンとぶどう酒とは、イエスと共に始まりまた救いを得させる働きをするところのロゴス霊と物質との結合を継続するのであるが、しかも人間にとつて同化でき、かれの肉を復活に備えしめるしかたにおいてそうするのである。したがって会食儀礼 (Mahlfeier) におけるパンとぶどう酒は、物質とロゴス霊とが一体化したものととして、本質的にはイエスの肉と血と同一のものであり、またその故にイエスの肉と血と呼ばれるのである。」また「ユウカリステイアが、ギリシア的な考え方に基づいてキリストの肉を食しキリストの血を飲むということになるに従って、それは実際に行われる食事ではなくなり、必然的にそして次第に純然たる聖餐分配式になつていくのである。こういう発展過程においてユウカリステイアと愛餐 (アガペー) との同一性が破れるのである。いまや愛餐によつて意味されるものは、もはや共同の食事にすぎないのであつて、そこで飲食される食事はキリストの肉と血とではないのである。」この場合シュヴァイツァーはヘレニズム神学、つまりヨハネ福音書、イグナテイオス、ユステイノスにおいて制定辞の「体 (σῶμα)」の代わりに「肉 (σάρξ)」が用いられていることに着目してい

るのである。

## 二

前節においてシュヴァイツァーの問題設定と問題解決とを述べた。どういう点でシュヴァイツァーの問題解決が追い越されるかという点と、筆者は次のように思う。二十世紀の伝承史的研究は、(一) 制定辞にセム語の痕跡が深く留められていることを明らかにし、従って(二) それはその基本的形態において史的イエスあるいはパレスチナ・キリスト教により形成され、そして(三) 教会の食事の祭り (Mahlzeit) を生活の座として伝承され、最後に福音書受難物語の最後の晩餐の記事に接合されたことを明らかにした。(一) について付言するならば、このことを初めて本格的に指摘したのは、J・エレミアスの『イエスの聖晩餐の言葉』(1935, 21949, 31960, 41967) であると思われる。エレミアスの指摘の正しいことを認めるのが、Ed・シュヴァイツァー<sup>(28)</sup>、J・ロルフ<sup>(29)</sup>であり、他方それを全く無視しているのがR・ブルトマン<sup>(30)</sup>であり、それに対して懐疑的なのがW・マルクセン<sup>(31)</sup>、G・デリング<sup>(32)</sup>である。従って(二) についても、制定辞を史的イエスにまで遡源するのはエレミアス、(Ed・シュヴァイツァー)、ロルフである。マルクセンは、パレスチナ・キリスト教が制定辞を作成したのであるが、たとえば「からだ (Gehirb)」という語において既にヘレニズム・キリスト教の手が入っていると考えている<sup>(34)</sup>。ブルトマンは制定辞はヘレニズム・キリスト教が作成した祭祀原因譚だと述べているが、もしわれわれが(一) に関連して筆者が述べたエレミアスの仕事を認めるのであるならば、言うまでもなくこの説は成り立たない。(三) については、ブルトマン、エレミアス、マルクセン、デリン

グ、ロロフともに、この解釈を取っている。(もつとも制定辞がイエスの最後の晩餐のうちに史的根拠をもつのか、もたないのかについては立場が相違していて、エレミアス、ロロフは前者、ブルトマン、マルクセンは後者の立場を取る。)筆者はおおよそエレミアス、Ed・シュヴァイツァー、ロロフの立場に賛同して、二十世紀の伝承史的研究の結論として、前述のことを述べた。これをシュヴァイツァーの聖餐論のコンテキストに適合させて言い換えるならば、制定辞は初代教会の食事の祭りにおいて反復されていた、ということになる。また制定辞は福音書から原始キリスト教の祭りへではなく、逆に祭りから福音書に挿入されたことになる。前節の冒頭で述べたとおり、シュヴァイツァーの問題設定が何よりも聖餐の反復の問題、換言すれば、史的イエスと原始キリスト教の関係の問題に係わるとするならば、今われわれは制定辞が初代教会の会食儀礼において早くから反復されていたことを前提として、より厳密に何が、そしてなぜ反復されていたのかを問わねばならない。

さて、現代の研究者の聖餐論のうち、シュヴァイツァーの問題設定にもつとも良く答えているのは、ロロフのそれだと筆者は思う(もつともロロフはシュヴァイツァーを全然引用していないから、はからずもそうなっているというにすぎない)。ロロフはその著『新約聖書』の中の「聖餐」の項目において、まず「原始キリスト教の会食礼の起源」を問い、この問いに対する答えとして研究史上最も影響力の大きかったH・リーツマンのいわゆる聖餐二起源説を取り上げ、そしてそれを批判している。リーツマンはこの説をその著『ミサと主の晩餐』(一九二六)において述べているのであるが、それは原始キリスト教の会食儀礼を(1)エルサレム教会のパンさきと(2)パウロの教会の主の晩餐との二つの型に区別するものである。(1)は史的イエスとの日々の会食の継続、復活したキリストの霊の現臨、キリストの再臨の待望に基づいているものであつて、使徒言行録に記されているとおり、終末論的歓喜(αποκάλυψις)

のうちに行われた。他方(2)はイエスの最後の晩餐にだけ結びつき、ヘレニズムの供儀の食事觀念の影響のもとに形成された、キリストの死の想起の祭りであった。(1)は制定辞とは無関係であり、他方(2)はパウロが高擧の主から直接制定辞を啓示されて、コリント教会において始めた。さてロロフの批判の根柢の一つは、前述の(一)であつて、いまかれの言葉を引用するならば、制定テキストには「セム語の色合いが濃いので、それが故にこれをヘレニズム・キリスト教の形成物と見なすのは困難であつて、それは少なくともその基本要素において、パレスチナ・ユダヤ人キリスト教の伝承に遡源するだろう」といふものである。ロロフはリーツマン説批判から次の結論を引き出す。「結局主の死の想起が復活日後まもなくして、祭りを構成する意味を得ていたことは殆ど疑いえない。それ以前に起源を遡源するのが可能であるかどうかは、大幅に次のことにかかつている。すなわち諸テキストがそれに反するよう指示しているところの、イエスの最後の夜のあの特別な食事の祭りの意味を再構成し、そして復活日後の教団がそれを反復する必然性を明瞭にすることに成功するかどうか。」(傍線筆者)

そこでロロフは、最後の晩餐の意味——史的イエスと弟子たちにとつての意味——を再構成するのであるが、まず最後の晩餐の関連枠が、過ぎ越しの食事(エレミアス説)ではなく、(シユトラック<sup>38</sup>・ピラベック著「タルムードとミドラシユからの新約聖書注解」IV, 611-639に詳述されているような)ユダヤ教の客宴であることを論証したうえで、最後の晩餐を史的イエスが徴税人と罪人そして弟子たちと共にした食卓の交わり(Tischgemeinschaft)の延長線上に位置づける。イエスは食卓を共にすべく人を招き、そしてそこでその人に神との交わり、肯定と受容を分かち与えた。しかも共同体(Gemeinschaft)という社会的次元においてそれを分かち与えた。だからこの食事共同体(Mahlgemeinschaft)は既に、先取りにおいて終末の神の民であつた。他面から言うならば、イエスが食事共同体を許

し与えたとするならば、それはかれの他の人々に仕える (Diakonia) 行為であつて、そこにキリストとしてのかれの派遣がしるしを以て表現されたのであつた (ルカ二二・二七 par. マルコ一〇・四五 a)。

ロロフによればイエスの死は、この食事共同体に外側から終止符をうつだけではなく、それに本質的に疑問符をつける出来事でもあつた。イエスがその十字架の死により、公衆の面前に挫折者として、また神に捨てられた者として晒されたとき、それで以てかれにより神の名において許し与えられていた食事共同体もまた根こそぎにされたかのように、思われたにちがひなかつた。ここから最後の夜におけるあの食卓の所作がその十分な意味を得る。それによりイエスはこの食事共同体の継続を、かれの肉体上の別離を越えてまでも可能ならしめた。かれはその死を、神から肯定された出来事としてこの食卓の交わりの中へ差し入れることによりそれをなしたのである。

さてロロフは「終末論的結語も最古の伝承層に属していただろう」と述べてはいるが、もっぱら解釈辞から最後の晩餐の意味を再構成している。(ただしそのさい契約モチーフは、二次的な解釈付加として省かれる。) すなわち「イエスはかれの死により問題視されている食卓の交わりを、まさにこの死からして、新しく根拠づける。すなわち一方では、解釈辞によりパンとぶどう酒の差し出しが多くの人のかれの死の、しるしによる表現となつた。しかるに他方ではそれにより、弟子たちの交わりがほかならぬこの死により可能にされたものとして表現された。」<sup>39</sup>補足するならば、ここではパンがイエスの体の、ぶどう酒がかれの血の表現 (Darstellung) だといふのではなくて、「パンとぶどう酒の差し出し (Darreichung)」が「多くの人のかれのイエスの死」の表現になつていふのである。これは最後の晩餐のイエスの所作のうち「与えた」(gegeben マルコ一四・二二、二三 par.) に着目しているのである。ロロフのコンテキストにおいて、イエスによる弟子たちへの「パンとぶどう酒の差し出し」は、一方では多くの人

ためのイエスの体の死への引き渡し (Traufisouu) エリントン一・二三、ドイツ語では hingeben) を表現するとともに、他方では弟子たちの共同体を表現する所作として捉えられているように思われぬ。なぜそれが弟子たちの共同体を表現するかというと、ユダヤ教の客宴において、家長が一つのパンの塊を手でさき、そしてさかれた断片が一つつ会食者の手から手を経て分配されるならば、そして食事の後に家長が一つのぶどう酒の杯(祝福の杯)を会食者に差し出して、それを回し飲みさせるとするならば、その所作はそこに自ずと<sup>42</sup> 円座を創りだすからである。以上で以てロロフによる「イエスの最後の夜のあの特別な食事の祭りの意味の再構成」の叙述を終えたのであるが、それでは次に「復活日後の教団がそれを反復する必然性」をかががどういふふう<sup>43</sup> に説明しているのかを見てみよう。

前述のとおり、弟子たちの交わりはそれまでイエスの「仕える」行為により成り立っていたのであるが、それを終止させたかのように思えたかれの十字架上の死は、実は神に捨てられた死ではなくて、多くの人に仕える彼の行為の極致として神に肯定された死であることが、イエスの復活により——とはロロフは述べていないのであるが、前掲書の「復活」の項目に述べられているロロフの復活理解<sup>44</sup> から筆者が推論してこう述べるのである——弟子たちに理解できた。その時かれらは、かれらの食卓の交わりを、それもまたイエスの「仕える」というあり方の継承であるかぎり神に肯定される交わりであることを確認し、それを再開継続し、しかも新しいしかたでそれをした。それは多くの人のためのイエスの死をしるしを以て表現するパンとぶどう酒の分配 (Darreichung) と、それに伴って言葉で以て多くの人のためのかれの死を表現する解釈辞の、共同の食事における反復というしかたにおいてである。この儀式的「語りと所作」との反復は、同時に弟子たちの共同体の自己解釈の表現でもあった。それにより弟子たちの共同体(初代教会)は自己存立の確認を行い、それにより多くの人に仕えるというイエスの働きの継承を行った。「この弟子たち

の交わりがサクラメントの本来の賜物である」とロロフは述べている。<sup>44)</sup>

ちなみに、パンとぶどう酒の分配と解釈辞との反復が、初代教会の自己解釈の表現であるという点(ロロフ説の教会的側面)において、マルクセンはロロフと共通している。ところがマルクセンは、それが同時にイエスの死の解釈の表現でもあるというロロフ説の前半(キリスト論的側面)を、二次的付加として見なしている。マルクセンは、史的イエスがユダヤ教の食事という関連枠のなかで人々と共にした食事——特にイエスが徴税人、罪人と共にした食事——を復活日後弟子たちが継続したことを認めるのであるが、ロロフ説において両者を繋ぐ環としての役目を果たしているところの、最後の晩餐の史実性と意味とを認めない。マルクセンによれば、復活日後弟子たちはイエスが生きていて、かれらの会食に現臨することを知り、ユダヤ教の食事の伝統に倣って、食前の祈禱(パンさき)と食後の祈禱(祝福の杯)の際に、彼らがキリストの体であり、そして新しい終末論的神の制定物(establishment)(кавшъ quabhrъ)であるという解釈を述べるようになったというのである<sup>45)</sup>。食事の反復と共に解釈辞も反復され、反省の過程を経て、そのなかにキリスト論が持ち込まれ、教会はキリストの血を根拠として、つまり贖罪の供え物としてのかれの十字架上の死を根拠として、自身を終末論的共同体として見なすようになるのである<sup>46)</sup>。このようにマルクセンは解釈辞について、教会論にキリスト論が後から付加されたと考えるのである。この説の場合、イエスの死は食事の祭りの継続すなわち史的イエスが人々と共にした食事と復活日後の弟子たちによるその継続において、実質的には何の役割も果たしていない。ロロフ説の場合イエスの十字架の死は、食事の祭りに終止符をうつだけではなく、それを内容的本質的に疑問視する出来事として捉えられている。弟子たちがそれを疑問視(Intrestellung)するということが、ロロフ説では、イエスが最後の晩餐で解釈辞を語った根拠として考えられているようであるし、また弟子たちが復活

日後イエスの死の意味を理解し、食事の祭りを継続し、解釈辞を反復する逆説的根拠として見なされている。疑問視したから、理解に至ったのであり、答えを反復したのである。この場合「疑問視」がもつマイナスのエネルギーが、プラスに転じて、反復の根深いエネルギーに化しているように思われる。この「疑問視」ということで以て、聖金曜日の弟子たちの狼狽、挫折、裏切り、逃亡が説明されているし、それと同時に、そして逆に、復活日後の教会の食事の祭りの反復の根拠が十分に説明されるように思える。ロルフ説は、それにおいて教会論がキリスト論に十分に媒介されているがゆえに、聖餐の反復という問題に関して、マルクセン説よりも事態をよりよく説明しているように筆者は思う。

これをシュヴァイツァーのコンテキストに移して言いなおすと、次のとおりである。前述のとおりシュヴァイツァーは、弟子たちがイエスの反復命令がないのに食事の祭りを反復し得たのは、「あのイエスの最後の晩餐はたえイエスの語りと所作とがなくても、十分意味があつたという事実が、その本質のうちに含まれていた場合にだけである」と考えたのであるが、そして筆者はかれがこう考えたのは「弟子たちが反復した食事の祭りには当然イエスはいないのであるから」と述べた。ロルフ説ではほかならぬイエスの解釈辞の語りとそしてパンとぶどう酒の分配という所作とが、最後の晩餐の本質・意味を構成している。しかもこの「語りと所作」は、イエスがいなくなること（死）を表現しているし、またイエスがいなくならなるとその意味を發揮しないのである。イエスがいなくなつた時、弟子たちは彼らの存在が「イエスがいること」（つまりにイエスの *Starkovativ* 「仕える」）に深く根ざしていたがゆえに、挫折した。その後イエスの復活の光の中で、かれらは「イエスのいなくなつたこと」は、「イエスのいること」の否定・失敗を意味するのではなく、むしろその完成（多くの人のための *Starkovativ* としての死）であることを理解した。

そこで弟子たちは「イエスのいなくなったこと(死)」の意味を解きあかすところの、パンとぶどう酒の分配と解釈の反復をした。これはその場にイエスがいないことを前提しているのであるから、その語りと所作は他の人がして当然である。なぜ弟子たちがこれを反復したかというならば、それがかれらつまり初代教会の存在の意味の確認であり、その存続につながっていたからである。

註

- (1) E. Gräßer, Albert Schweizer als Theologe, 1979, S.72.
- (2) A. Schweizer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Erstes Heft. Das Abendmahlproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. 1901. XV, 62S. (ヱト Abendmahlproblem ヲ 参ト) Zweites Heft. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. 1901. XII, 109S. (ヱト ML ヲ 参ト)
- (3) A. Schweizer, Aus meinem Leben und Denken (ヱト LD ヲ 参ト) (1931) 1980, S.30f.
- (4) op. cit. S.100. 自分の得た問題解決を述べるに留まらず、問題の歴史を書くという方法をシュヴァイツァーは生涯で三度即ち聖餐研究、イエス伝研究、パウロ研究について
- (5) J. Reumann, 'The Problem of the Lord's Supper' as Matrix for Albert Schweizer's 'Quest of the historical Jesus', New Testament Studies 27 (1981), p.480 参照。
- (6) LD, S.10-14.
- (7) Abendmahlproblem, V.; LD, S.16f..
- (8) F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, II, §139, (1831), 1960.
- (9) LD, S.17.
- (10) 制定辞(本文二七一―二八頁の用語では聖餐制定ヲキヌト)を、ヱト ML に引いて見るならば、それは「パンに引く杯」(二四・二二)「パンに引く杯」の解釈辞(二二)「杯に引く杯」(二三)「杯に引く杯」の解釈辞(二四)「終末論的結語」(二五)から成り立っている。ルカとパウロはこれ以外に「反復命令」(ルカ二二・一九、I コリント一・二四、二五)を伝承している。もっとも研

- 究者の立場により、「解釈辞」という述語は認められない。  
シエヴァインツマーにしても、これを「誓え」と呼んでゐる  
たゞだ。
- (11) LD, S.32.
- (12) A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (以下 MP と略す) (1930) 1981, S.237. 武藤一雄・岸田晩節共訳『使徒パウロの神秘主義(下)』(シエヴァインツマー著作集第十一巻) (1958) 1966, 八一頁。本論文中のこの書からの引用は全て第一章「あとかき」による(武藤訳)からであり、全つづの邦訳を使用した。私訳も試みたが、日本語としての流暢さと品位とが、武藤訳に及ばなかつたためである。もともと本論文の地の文章に合わせるために、必要に応じていく些細な変更の手が加わつてゐる。
- (13) *ibid.*
- (14) *ibid.*
- (15) MP, S.238. 邦訳八二、八三頁。なお S.259 (邦訳二三三頁) 参照。
- (16) ML, S.107f.
- (17) Abendmahlsproblem, S.41ff, 48ff, 60.
- (18) LD, S.17.
- (19) MP, S.235. 邦訳七七頁。
- (20) MP, S.238. 邦訳八三頁。
- (21) *ibid.*
- (22) Abendmahlsproblem, S.11f.; David Fr. Strauß, *Das Leben Jesu*. 4. Auflage, Tübingen, 1840. Bd. II, S.425. 著者の参照した第四版のシエヴァインツマーが参照した第一版(1836)と同じである。そのほか、シエヴァインツマー著『エペソ書研究』に於て、A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (1906) 9. Aufl., Nachdr. d. 7. Aufl., 1984, S.115)。
- (23) MP, S.265. 邦訳一三六頁。
- (24) MP, S.260ff. 邦訳一三六頁以下。
- (25) W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1, 1-6, 11) (EKK VII/1), 1991, S.36; J. Jeremias, *Die Abendmahls-worte Jesu*, (1935) 1967, S.180.
- (26) MP, S.267. 邦訳一四〇頁。
- (27) MP, S.270. 邦訳一四六頁。
- (28) Jeremias, *op. cit.* S.165-179.
- (29) Ed. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament Ein Forschungsbericht*, in: *ders., Neotestamentica*, 1963, 344-370. *vgl.* S.348.
- (30) J. Roloff, *Neues Testament*, (1977) 1992, S.211-227. *vgl.* S.214.
- (31) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, (1948-53) 1961, S.146-155.

- (35) W. Marxen, *Das Mahl-Vorstellungen und Wandelungen*, in: *Die Zeit Jesu* hrsg. von Jürgen Schultz, 1966, S.91-97. vgl. 91.
- (36) G. Delling, *Urchristliches Mahlverständnis*, in: *Theologisches Realenzyklopädie* Bd. 1, S.47-58. vgl. S.48.
- (37) Marxen, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, tr. by L. Niebing, 1969, P. 99, 102, 109. (筆者は原著 *Das Abendmahl als christologisches Problem*, 1963 を入手して 545頁)
- (38) H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), (1926) 1967.
- (39) Roloff, *op. cit.*, S.214.
- (40) *ibid.*.
- (41) I. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testamentum aus Talmud und Midrasch*, (1928) 1978.
- (42) Roloff, *op. cit.*, S.225.
- (43) *op. cit.*, S.219.
- (44) 本文三二頁以下に引用したシュヴァイツァーの文はおよそ「差し出す (darreichen)」と「死への献身 (Hingabe)」が並行関係にあるものとして捉えられているものについて筆者は理解していない。
- (45) Marxen, *op. cit.*, p.96, p.98f. 参照。
- (46) Roloff, *op. cit.*, S.207f.
- (47) *op. cit.* S.219.
- (48) Marxen, *op. cit.* p.108f.
- (49) *op. cit.* p.109.
- (50) 本論文二十八頁