

パッチュの聖餐研究における類比の問題

—旧約聖書のユダヤ教的類比について—

田 辺 明 子

一

さきに筆者は、「パッチュの聖餐研究における類比の問題——ヘレニズム起源の類比について——」^①(二〇〇五年)という論文を発表した。この第一節において、筆者は小論が直接的に取り扱う範囲は、ヘルマン・パッチュ(一九三八)の著『聖餐と史的イエス』^②(一九七二)の中の第一章「史的な先行諸問題」におけるA「原始キリスト教の聖餐儀についての諸類比」(一七〜三八頁)であることを述べている。次いで筆者は、「この第一章Aにおいて「類比(Analogie)」という語に注目し、そしてそうすることにより、聖餐の起源の問題についてのパッチュの解明のしかたの特徴を明らかにしようと思う」と述べて、小論の意図を明らかにしている。

ところが前掲小論はパッチュの前掲書の第一章Aのうち、実際には§2「設問」(一七〜一八頁)および§3「ヘレニズムの儀礼的食事」(一八〜二三頁)を取り扱うのに留まっている。これに続いてパッチュは、旧約聖書のユダヤ教的諸類比を取り上げて検討し(§4〜§8、二三〜三七頁)、そして第一章A全体を振り返って、さしあたりの結論(§

9、三七〇―三八頁）に至っている。このたび本論文が取り扱う範囲は、この§4から§9までである。前掲小論においてと同様に本論文においても「類比」という術語に注目し、そしてそうすることにより、パツチュが聖餐の起源の問題をどのように解明しているのかを明らかにする。

二一

パツチュは前掲書の第一章を、「類比」の問題で始めなければならない必然性が新約聖書における聖餐の研究史に由来することを明らかにしている。前掲小論でもこの点に言及しているのであるが、補足が必要である。パツチュがこの点について論述しているのは、前掲書の第一章に先立つ「序論」§1「聖餐問題——イエス伝の問題」において、「聖餐への問いを史的なイエス研究の地平において新たに取り上げようとする」彼の試みに反対する諸根拠について述べている箇所においてである。引用するならば、

これまでの研究が提出した反、対、諸、根、拠、は、「儀礼伝説」(Kultuslegende)という名称でもって既に幾らかは思い起こさせられている。つまり伝承された聖餐諸テキストは、教会の聖餐祭儀の礼拝用儀式文を反映しているのであつて、それ自体で史的な記録であるというのではない。この祭儀のうちに諸テキストの原因譚的な場所を見ようという試みを裏付けるために、真面目にとられるべきさまざまな論拠——テキスト史的論拠、文献批判的論拠、伝承史的論拠、宗教史的論拠——が持ち出された。テキストの現状は、いずれにせよ、どうしても答えられねばならない問いを立てる。ルカは短文テキストが原初の形なのか。どのテキスト形態がより古いのだろうか。使徒

言行録とディダケーにおける式文なしの報告から、何が推論されるのだろうか。聖餐テキストに含まれている諸概念の逆翻訳は、ユダヤ教の地平からの解釈を可能にするのだろうか。それともサクラメント的な食事の表象は、密儀諸宗教の祭儀に依拠することのありうるヘレニズム教団を俟って初めて考えられるのだろうか(ブルトマン)。ひよつとすると譬として解釈すべきサクラメント的な前段階が存在するのだろうか。そしてそれはイエスに遡らせることができるのだろうか。

これらの問いへの答えは、さしあたり何よりも文献学的であるとともに宗教史的な性質の、包括的な議論を要求する。聖餐研究の歴史は、ここで決定的な転軸機の切り替えが起こることを示している。諸テキストの文学的な諸関係についての、そしてそれらの生活の座についての、そしてそれらの宗教史的な背景についての決定が、そもそも諸テキストの信憑性 (Authentizität) への問いが意味深いかどうかについて予先裁決 (Vorentscheidungs) を引き渡す。前述のとおり、ブルトマンが密儀諸宗教を参照したことが、類比への問い——ヘレニズム起源の類比だけでなく——に包括的に取り組むという課題を課す。その際に伝承された諸テキストにより記述された祭儀への第一次的な伝承の道が示されうるにせよ、あるいは第二次的なそれが示されうるにせよ、いずれにせよ、これによりキリスト教の食事の宗教史的な位置が、より明瞭にならねばならない (§ 2, § 9 を見よ)。⁽³⁾

この引用文に明らかのように、パッチュは聖餐諸テキストの信憑性への問い、そしてそれに付随する文献学的な問いよりも、テキストの宗教史的な背景の問題を優先し、後者を前掲書の第一章「史的な先行諸問題」で扱い、そして前者を第二章「テキスト」(聖餐制定諸報告の文献批判と様式史)において検討する。そして前述のように、第一章の冒頭に A「原始キリスト教の聖餐祭儀の諸類比」を置き、そしてそれを § 2「設問」、§ 3「ヘレニズムの儀礼的食事」

でもって始めているのであるが、この§3について筆者は前掲小論において次のように結論づけている。「私見ではパッチュは、ヘレニズムの諸密儀宗教の資料について〈組織だった解明〉を行つてゐる。だが、その結果はへいずれの儀礼も、原始キリスト教の聖餐祭儀に原型を提供したことはありえない」といふものである。この引用文後半の「結果」に關説して、パッチュは前掲書において次のように付け加えている。

「原因譚的儀礼伝説」という概念について、もう一言——というのはこの概念が、史的に否定的な先入観を含むかぎり、更に一言を付け加える必要があるからである。この概念がこういうふう¹⁾に理解されるとするならば、そのうちに含まれている史的な判断は証明を要する。ブルトマンは、彼は彼として、『共観福音書傳承史』においてアイヒホルンとハイトミュラーとを引き合いに出して、そのような証明はもはや不必要だ、と宣言した。ところで、アイヒホルンにおいては聖餐の言葉の「グノーシスのオリエン的なもの」からの導出について、次の一文が見出される。「聖餐の原型を提供したであろう、そのようなサクラメント的な食事を我々は現在では証明できないでおり、これが我々の史的な知識に厳然と存在する空白である」。この空白は——示されたように——七十有余年に及ぶ徹底的な宗教史的研究の後にも、依然として存在するのであるが、それは偶然ではない。この研究は、もしそれが純粹に文献批判的方法に基づいてイエスの死後十年から十五年に年代づけられる慣習をその生成において解明しようとするのであるならば、決然としてそして全く明白に終結させられねばならない。これが成功しなかつたという事実は、結果なしでは終わらない。ヘレニズムの食事の検証の否定的な結論は、さらなる研究を正当化する。旧約聖書のユダヤ教的な諸類比に關して事態はどうなのか。

この引用文に明らかかなように、「原因譚的儀礼伝説」についてブルトマンが、この説の謂わば創唱者であるアイヒホ

ルンとそして次にハイトミュラーに依拠して、証明が不必要だと宣言しているのに対して、当のアイヒホルンは証明が必要だ、と述べているのである。この齟齬をパッチュが鋭く突いているのは肯綮に中る。アイヒホルンが一八九八年の論文「新約聖書における聖餐」⁶⁾において、仮定的にグノーシスのオリエント的宗教圏に求めた聖餐の原型が、パッチュの前掲書の著作年次である一九七二年に至っても、証明できていなかったのであるから、ヘレニズムの儀礼的食事に聖餐の原型を求める宗教史的研究——それは同時に新約聖書の聖餐諸テキストを原因譚的儀礼伝説と見なす——は失敗に終わった、とパッチュは宣明しているのである。この結果を受けて、パッチュは研究の矛先を旧約聖書のユダヤ教的諸類比に転じているのであるが、私見ではそれもまた、それまでの聖餐研究の歴史に由来する。

この私見を裏付けるために、アイヒホルンの前掲論文から一例を挙げるならば、その第一章は次のように始まっている。「批判的な神学者たちは、私が見るかぎり、イエスの最後の晩餐において彼とその弟子たちの考えに従って、彼はその体とその血とを分配し、そして彼らは彼の体と彼の血とを受け取るという意味での祭儀が行われたという理解を拒否する。というのはイエスとその弟子たちがこういう食事理解を持っていたとか、持っていたかもしれないという説は、手短に言うならば、諸状況から推して単純に不可能だと見なされる」⁷⁾。この引用文中の「諸状況」が、イエスおよびその弟子たちが生まれ育った直接的な環境世界である旧約聖書のユダヤ教的宗教圏に密接に関わっていることは、この論文の末尾に明記されている。そしてアイヒホルンはこの引用文に続いて、最後の晩餐の諸テキストを単純に歴史報告だと見なして、それから最古の伝承および実際に起こった出来事の復元に至ろうと試みる従来の史的批判的方法を「不十分だ」⁸⁾と批判している。そして「ここに宗教史的方法が登場しなければならぬ」⁹⁾と宣言し、そしてパウロと共観福音書の伝えるイエスの最後の晩餐の諸テキストは、その当時に教会で行われていた聖餐儀式の制定を

報告しているのだ、と述べる。これは未だ「原因譚的儀礼伝説」という術語こそ用いていないものの、実質的にはそれと同じ内容を述べていることになる。アイヒホルンは、このいわゆる「原因譚的儀礼伝説」には証明が必要だとし、聖餐の原型を仮説的にグノーシスのオリエントの宗教圏に求めたのであるが、「七十年有余に及ぶ徹底的な宗教史的研究」がそれを証明できなかつたのであるから、パツチュはいわゆる「原因譚的儀礼伝説」の前提に戻ろうとする。この前提とは、前述のようにアイヒホルンが「諸状況から推して単純に不可能だと見なされる」——なおこの場合は彼が証明が必要だ、と述べていないのは留意すべきである——としてゐる事柄、つまり新約聖書の聖晚餐諸報告に伝承されている聖餐祭儀の起源を旧約聖書のユダヤ教的宗教圏に求めるということである。

三

さてパツチュは、前述のように前掲書第一章Aの§4から§8において次の八例の旧約聖書のユダヤ教的類比を検討し、そして§9でA全体の結論を述べている。なお§9については本論文第四節で扱う。

§4 旧約聖書の食事↓契約の食事と感謝の献げ物の食事

§5 ユダヤ教的ヘレニズム的食事↓「ヨセフとアセナテ」における食事とテラペウタイにおける食事

§6 エッセネ派の食事

§7 過越の食事

§8 弟子たちの食事、顕現の食事

さて前掲小論で述べたように、「類比」は宗教現象学、宗教史学の術語であり、また聖餐祭儀の生成——換言するならば聖餐の原型の問題——がパッチュにとつての関心事であるがゆえに、類比関係と系譜関係との区別が重要である。そしてこの区別の方法として彼は、これまた前述のように「諸資料の組織だった解明と、そしてその聖餐の言葉の伝承史への適用^①」を挙げている。もちろん旧約聖書のユダヤ教的類比の全八例の検討に当たっても、彼はこの方法を用いている。とりわけこの点に留意しながら、次に筆者はパッチュの論述の要約・抄訳を示し、そして必要な場合は筆者のコメントを加える。

(一) 旧約聖書の食事↓契約の食事^②

人と人との間に契約が締結される際に時として会食が行われるのに類比して、シナイにおける契約締結に際してモーセとイスラエルの長老たちが「神を見て、食べ、また飲んだ」(出エジプト二四・一一)と記されている。また「マルコ一四・二四の表現 *quia Iesus et discipulis* (わたしの血、契約の血) は、おそらく出エジプト記二四・八の「契約の血」と無関係ではないだろうから、それに続いて物語られている契約の食事は聖餐の原型として立ち現れる」。

この説に対するパッチュの批判を箇条書きにするならば、①出エジプト二四・一一は、この種の食事の例証としては唯一であり、そしてこれと五節で述べられている動物殺戮犠牲との関係は、資料と資料とが結合されている結果として不明瞭であつて、これが契約の食事であるかどうかは明言できない。②たとえこれが契約の食事を指示していると解釈しても、シナイの出来事を神学的に再生産しているような、生きた慣習は確かめられない。③この食事と聖餐との根本的な現象学的な相違は決定的である。

したがって「どのようにして第一次的な伝承の道が、シナイにおける契約の食事から、聖餐諸テキストが証言する

教会の食事へ通じているのかを見ることはできない」。なおこの文にパツチュは付註して、マルコ一四・二四の「契約の血」という表現、つまり「契約思想は、出エジプト二四・八（およびゼカリヤ九・一）に依拠して第二次的に巧妙に持ち込まれている」としている。

(二) 旧約聖書の食事↓感謝の献げ物の食事¹³⁾

旧約聖書学者ゲーゼは主の晩餐を復活者の *toda* (感謝の献げ物) の食事 (レビ七・一二以下) として理解する。*toda* と呼ばれる儀式行為は、救済された者に誓願において義務づけられた、共同体への献げ物である。彼は献げ物の動物と種類のパンを寄進する。その一部は祭司が受け取り、残余は救済された者が招待者と共に食べ尽くす。ぶどう酒を飲むことも意味があるのだろう (詩編一一六・二三以下、一七以下)。ゲーゼは、聖餐を復活の経験に基づいて *toda* の祭儀として遂行された復活者と弟子たちの共同の食事として解釈している。ところがパツチュは聖餐のパンが *zibach* (献げ物) の機能を引き受けていることについて、「ここにおいて旧約聖書の *toda* が、かなり暴力的に新約聖書の聖餐伝承に向けて捻じ曲げられているのが見て取られる」と評している。この寸評がゲーゼ説全体に妥当するというふうには、パツチュはそれを批判しているし、筆者もそのとおりだと思う。

(三) ユダヤ教的ヘレニズム的食事↓「ヨセフとアセナテ」における食事¹⁴⁾

「キルパトリックが『ヨセフとアセナテ』(II JA) における食事表象に注意を向けて以来、それは聖餐研究において時折ある役割を演じてきた。JA は、創世記四一・四五に基づくユダヤ教的色彩を帯びたヘレニズム的回心ロマンであるが、ここには聖餐の術語を想起させる食事の術語が出てくる。ヨセフは異教の女 (エジプトのオンの祭司の娘アセナテ) に接吻することを断る。なぜなら敬神の男子はへその口で以って生ける神を崇め、祝福された命のパンを

食べ、祝福された不死の杯を飲み、祝福された不朽の膏を塗られるからである。ヨセフは神に、アセナテに命のパン(ἄρτος ζωῆς)と祝福の杯(ποτήριον εὐλογίας)を味わわせることを乞う。アセナテが回心し悔い改めた後、天使が彼女に現れて約束する。へあなたは命のパンを食べ、不死の杯を飲み、不朽の膏を塗られるだろう。彼女は彼から天において作られた蜜ぶさを受け取り、そしてそれを食べると、約束されていたことが成就する。歓喜したアセナテがこの事実をへ神の子へヨセフに告げると、彼はもはや躊躇うことなく彼女を花嫁に迎える」。

次にパッチュは「この要約の評価は、このロマンの宗教史的な排列と年代付けに懸かっているのであるが、それに対してここでは事細かに態度を決めることはできない」と述べて、彼自身で「資料の組織だった解明」をすることを保留している。その代わりに諸家(キルパトリック、エレミアス、クーン、ブルシャルト、フィロネンコ、ホルツ)の解釈を紹介し、次のように述べる。「仮にユダヤ教の食事理解が前提されるとしても、そこから何が引き出されるというのだろうか。前述の研究者たちが、他には証言されていないユダヤ教の慣習を解明しなければならないというの奇妙である。たとえそれが認められたとしても、それが新約聖書の聖餐制定諸報告の解釈に役立つかどうかは未だ分からない。ヘサクラメント的」という鍵言葉(クーンがJA解釈に用いている術語)は、未だ万事につけて支える力のある橋ではない」。パッチュの結論は「JAは議論から外さなければならぬ」というものである。この点について筆者は後述したい。

(四) ユダヤ教的ヘレニズム的食事→テラペウタイにおける食事¹⁶⁾

パッチュは冒頭に「テラペウタイの食事について、我々はただDe vita contemplativa(『観想的な生活について』)におけるフィロンの感情過多で理想化の傾向のある記述から知るのみである」と述べて、初めから距離を置いて「資

料の組織だった解明」に当たっているように筆者には思える。フィロンの時代に、アレクサンドリアのマレオティス湖近辺に居住して観想に専心していたテラペウタイの男性と女性は、五十日毎に祝われた大祭の前夜に白い晴れ着を身にまとい、祝宴に集った。その際に彼らは「至聖の食物」、つまりパンと塩——場合によってはヒソプを添えて——そして水を摂った。これらの食物が神聖であるのは、それが神殿の入口にある供えのパンの机の上に置かれる食物に相当するからであり、それゆえにそれは祭司の食物として性格づけられている。ちなみに「供えのパン」の典拠は出エジプト記二五・三〇、レビ記二四・五以下であるが、塩が添えられるのは七十人訳レビ記二四・七に基づくのだろう。さて、パツチュは「食事が意識的にアロンの食物（レビ二四・九）に限られているのは、ある自明さを認識させるのであるが、この自明さは新約聖書において類を見ない」と述べて、テラペウタイの食事を、本格的に聖餐の類比として扱うことをしない。

(五) エッセネ派の食事⁽¹⁶⁾

パツチュは、テキストとしてヨセフスの『ユダヤ戦記』第二巻、次いでクムラン写本の『宗規要覧』(IQS)と『会衆規定』(IQSa)の当該の箇所をそれぞれ検討し、そしてK・G・クーンなどの研究者の説を検討した後、最後に彼自身の結論を次のように述べている。「研究が際立たせたのは、エッセネ派の食事に際して、最後の晩餐に際してと同様に、パンとぶどう酒とが差し出されそして祝福の言葉が語られたこと、一人の突出した人物が座長を務めそして参加者に女性がいなかったことである。…(省略)…これらの一致点は注目に値し、言うまでもなくその他のユダヤ教の食事(Jüdische Mahle)にも広く見出され、そして聖餐の形式がユダヤ教的であることをあらためて証明する。…(省略) …共通点の枚挙に対峙して不一致が際立つのであるが、それは何よりも聖餐はイエスへの内容的な関連なしには考え

られない点に存する。制定辞およびそれにおいて現れる諸関連事項に類比物 (Analogon) は存在しない」。

制定辞の類比物が存在しないので、後述の過越の食事とは相違して、比較的簡単に「イエスへの、あるいは原始教会への、あるいは新約聖書の聖餐諸報告の文学的な表現への直接的な影響は証明できない」という結論が引き出されていて、エッセネ派の食事は聖餐の原型には当たらない。

(六) 過越の食事¹⁷⁾

「新約聖書の聖餐の類比として過越の食事について語られる場合に、まず最初にそして特に、エレミアスの名が名指される。彼は聖餐諸テキストを全面的に、過越の食事の史的なそして神学的な関連から解釈した。そのために彼は、以下のことを証明する必要があった。①イエスの最後の晩餐は過越の食事であった。②伝承された諸テキストは、この過越の食事という枠においてどのような場所を占めていたのだろうか。③そして制定辞はどのような諸表象に関連づけられるのだろうか」。

①②③に対するパッチュの答えは次のとおりである。①「これまでの研究によれば、この問題は未だ満足のいく解決に至っていない。何よりもルカのテキストを根拠に、最後の晩餐が過越の食事であったという説の方が、やや優勢のように見える。けれどもこれに對立する見解は次の点において正しい。つまり、過越の食事を自称する報告の中で羊と苦菜についてハガッダーとハレルについて言及されていない事実を、ひとは訝しく思う」。

②「制定辞は食事の主要部を枠付けている食事祈祷に続いて語られたと考えられる。すなわち種入れぬパンについての家長の祝福の祈祷 (εὐλογία/εὐχαριστία) の後だ、そして——羊を食べ終わり (μετὰ τὸ βενηθῆαι ルカ/パウロ)——第三の (祝福の) 杯 (τὸ τρίτον τῆς εὐλογίας ἱκορίντο 一〇・一六参照) についての祝福の祈祷の後にである。

二つの食事祈祷に先立つた過越のハツガダーが〈解釈辞〉の備えをなすのだろう。新約聖書の聖餐諸テキスト——ルカのそれも——は、ユダヤ教の過越の食事の枠の中へ挿入されうることが示される」。

③「エレミアスにとつてこれらの編年史的考古学的諸確認以上のものが重要である。これらの確認は彼にとつて、ユダヤ教の過越の食事の〈救済史的諸関連〉をイエスの聖餐を理解するために生産的に役立てるといふ企ての、史的な根拠を確定するうえで、たかだか予備作業にすぎない」。次にパツチュはユダヤ教の過越の食事が、神学的に見て、二重の顔——すなわち出エジプトという過去の出来事に向けられている面と、そして同時にメシアが過越祭の夜に來臨するという終末論的期待に向けられている面とを——を兼ね備えていたことを略述する。そして「エレミアスが過越祭の宗教史的な諸関連に基づいて聖餐に献げた詳細な解釈は、その個々の事柄に亘つて本書において後述される。ここでは過越祭—類比のこの研究者の研究にとつての意味を示せば十分である」といふふうに締め括つている。私見では、ここで「類比」が現象学の事柄であることがあらためて想起されねばならない。また、ユダヤ教の過越祭の式文には制定辞の類比物と見なされうる言葉も含まれているために、そして過越祭の神学的含蓄は絶大であるために、前述のエッセネ派の食事の場合のように比較的簡単に、類比関係と系譜関係との区別をつけるわけにはいかない。

次にパツチュの結論を述べる。「総括するならば、過越の食事はイエスの最後の晩餐の枠として史的に考えられる、と述べることができる。このユダヤ教の食事に伴う諸表象は、この食事の重要性と神学的生産性を示している。このユダヤ教の原型から教会の食事への第二次的な導出は、私見では、どこにも採用されていない。エレミアスにより主張されているイエス自身への第一次的な影響が証明できるかどうか、問われるべきであらう」⁽¹⁸⁾。

(七) 弟子たちの食事¹⁹⁾

「さまざまなしかたで、研究においてイエスとその弟子たちとの共同の食事が語られる。それは、例えば原始教会の食事祭儀は使徒言行録二・四六によれば毎日行われたのに、他方イエスの最後の晩餐は過越の食事であつてその反復は年に一回だけ起こりえた、という事実を説明することになる。聖餐二起源説²⁰⁾はきまつて、この共同の食事を引き合ひに出す。使徒言行録の食事はこの食事の継続であり、そして「主の晩餐」とは元來何の關係もない。

もしこの最後の事柄が妥当するならば、〈弟子たちの食事〉への指示は、これ以上追跡される必要がない。なぜならこれは制定辭の解明を約束するものではないからである」。

ところがパツチュは、エレミアスが「弟子たちの食事」から更に先を行く推論を引き出し、最後の晩餐は「日々の共同の食事の長い鎖の一環」として見なされねばならない、と強調していることを指摘する。

これに対してパツチュは、次のように批判している。「ところが〈弟子たちの食事〉についての例証は皆無である。我々は徴税人や罪人との食事について知っており、それは確かにイエスの生の現実に一致していた。また、奇跡的な給食についての諸報告もまた、史的な核となるものを持っているのだろうが、だが、明白に非開放的な弟子たちの食事について我々は何も知らない。…(省略)…そういうものは、クムランの神学には固有であるが、イエスの活動にはそうではないのだから」。

(八) 顕現の食事²¹⁾

「復活者の顕現の食事(ルカ二四・三〇、三六以下、ヨハネ二一・九—一三、なお使徒一〇・四一参照)を注意するように指示しているのは、誰よりもクルマンである。彼は、教会の最初の聖餐祭儀はこの復活祭の食事——へこれにお

いて、最後の晩餐の際にイエスによって約束されたメシアの食事が既に部分的に先取された——を振り返り見る、と考える。史的イエスの最後の晩餐は、弟子たちが復活後あの最後の晩餐に続いて食事のために集まり、その際に復活者が彼らに顕現したかぎりへ、教団の食事のへ胚細胞へであった。

クルマンはここで最後の晩餐から原始キリスト教徒の食事祭儀の遂行へ通ずる橋の略図を描いたのかもしれない。それにより使徒言行録二・四六のアガリアシス(歡喜)の食事のための史的な発端が示されているのかもしれない——よく注意せよ！ 聖餐二起源説の前提のもとに！ 制定辭はこれによって解明されることはない。へ最後の晩餐へついてクルマンは意見を述べておらず、それについて彼にとつて重要に見えるのは、終末論的言葉だけのように見える。……(省略)……

そもそも顕現の食事は、その史的なそして本質的な価値において評価するのが難しい。……(省略)……したがって、顕現の食事への指示も、聖餐の言葉の生成の解読のためにさしあたり役に立たない事実が認められねばならない」。

四

次にパツチュは、§9において第一章A全体(すなわち§2〜§8)を振り返って、結論を出している。その中で、本論文のテーマである旧約聖書のユダヤ教的類比の問題にとつて最重要なのは、「最初のユダヤ人キリスト教徒の直接的な宗教的環境世界において、聖餐を現象学的にむしろユダヤ教の食事に属するものとして証明する例(複数)が見出された⁽²⁾」というものである。この「例」が、この後の箇所において「キリスト教会の食事に最も近い対応(Entspre-

chung)を成す」として名指されている二つの食事すなわち「過越の食事」と「エッセネ派の食事」であることは自明である。なお、前掲小論において筆者が述べているように、パッチュは「対応」という語を、「類比」の同義語として用いている。ここで、本論文の論旨を明らかにする必要上、拙論の取り扱う範囲外ではあるが、パッチュが前掲書第一章Bへ註(18)参照)において、過越の食事のイエスへの第一次的な影響は証明できない、つまり過越の食事は聖餐の原型をなさない、と論証していることを述べておく。ちなみに前節で検討されている他の六例の旧約聖書のユダヤ教的類比について、パッチュは§9「結論」において全然触れていない。ところで、前掲のパッチュの結論について筆者は次の二点を問いたい。

(1)「ユダヤ教の食事」とは何か。

(2)それに関連する疑問であるが、「聖餐を現象学的にむしろユダヤ教の食事に属するものとして証明する例」とは、過越の食事とエッセネ派の食事だけなのだろうか。もともと前節のパッチュの検討の要約に明らかのように、聖書のユダヤ教的類比全八例のうち(一)(二)(七)(八)は、聖餐の類比として問題にならない。だが(三)のJAの食事については、前述のとおりパッチュ自身が「資料の組織だった説明」を十分にしているとは言えないので、ここで再検討したい。また私見では、パッチュは(四)の「テラペウタイの食事」に初めから距離を置いて対しているようなので、これについても再考したい。

まず前掲の筆者の問い(1)であるが、パッチュは全四箇所において「ユダヤ教の食事」について論述しているの、それを参考にしたい。なおこれらの箇所はすべて§6「エッセネ派の食事」に集中している。

①これは前節の(五)に引用済みであるが、パッチュはエッセネ派の食事とイエスの最後の晩餐との重要な共通点

として(a)「パンとぶどう酒とが差し出されそして祝福の祈祷が語られたこと」(b)「一人の突出した人物が座長を務めそして参加者に女性がいなかったこと」を挙げ、そして「これらの一致点はその他のユダヤ教の食事にも広く見出される」と述べている。⁽²⁴⁾

②ヨセフスは『ユダヤ戦記』第二巻§131で、エッセネ派の食事について各自にパンと一品料理が供され、食前に祭司が祈祷し、そして食後に祭司が再び祈祷すると述べている。これについてパツチュは「食事の前および後の berakot (祝福祈祷) は普遍的にユダヤ教的である」と述べ、そしてその典拠として、註においてシュトラック・ピラベック著『タルムードとミドラシユからの新約聖書註解』を挙げている。註に示されているこの『註解』の箇所は、マタイ一四・一九の「イエスが祝福の祈りを唱え (eulogizein), (パンを) 裂いて弟子たちに与えた」について、それがユダヤ教の食前の祝福祈祷に当たることを、そしてそれに関連して食後の感謝祈祷(三つ、後には四つの感謝祈祷)についても、ラビ文献を引証して説明している。さて、ピラベックは「どの共同の(祝祭的な)食事の後でも、(祝福の杯)についても食後の感謝祈祷が語られた」と述べている。またO・ホフイウスは「(祝福の杯)は常にそして専らぶどう酒の杯であり、そのぶどう酒について食後の感謝祈祷が語られる。(省略) … (祝福の杯)はユダヤ教の食事の習慣において、(ぶどう酒が飲まれたいずれの食事にも)供された。それが(祝祭の食事)である必要は全くなかった」と述べて、エルサレム・タルムード・ベラホートなどから四つの例証を挙げている。ちなみに過越の食事は言うまでもなく、この「祝祭の食事」の一つであり、そしてその最大のものである。

③シムラン文書 IOSVI, 5におけるエッセネ派の食事の記述についてパツチュは「パンとチローシユ(この語のもとにおそらくぶどう酒が理解されるべきである) についての祝福祈祷は食前に同時に行われているようであるが、これ

はその他のユダヤ教の慣習に一致しない。食事を締め括る感謝祈祷が行われていることは、ヨセフスから推論が許される⁽²⁹⁾と述べている。

ここで以上の①②③について振り返ってみる。パッチュはエッセネ派の食事において、ヨセフスの記述のとおり、ラビ文献に規定されているユダヤ教の食事の「前と後の祝福祈祷」が行われていると共に、クムラン文書にあるように、パンとぶどう酒とが「食前に同時に祝福」されていること——これは他のユダヤ教の食事のやり方に一致しないクムラン僧院の *disciplina arcana* (秘密規律) である——との両方を認めている。その上で、この両方を併せて前掲の①(a)の文に表現し、しかもそれを単にエッセネ派の食事とイエスの最後の晩餐との共通点として述べるだけでなく、この「一致点はその他のユダヤ教の食事にも広く見出される」と述べている。

④パッチュは前掲の§5でエッセネ派の食事を検討する過程において、クーンの研究(主の晩餐とクムランにおける共同の食事「一九五七年」)を次のように特記する。「クーンの研究は、エッセネ派の食事の傍らにJ Aの食事およびテラペウタイの食事を持ち出してきて、そしてそういうふうにしてヘユダヤ教の食事」という現象の、より包括的な記述に到達することにより、聖餐——エッセネ派の食事という孤立的対立を解消する⁽³⁰⁾」。この引用文中でパッチュは「ユダヤ教の食事」という術語を用いているが、実はクーンは前掲論文において、「(分派的)ユダヤ教の儀礼的食事」という呼称のもとにクムランにおけるエッセネ派の食事、J Aの食事、そしてテラペウタイの食事の三つを総括している、単なる「ユダヤ教の食事」と区別している⁽³¹⁾。もちろん前者は後者の一部であるにしても。そしてクーンはJ Aにおいて五箇所⁽³²⁾に亘って見出される定型句「祝福された (*ediotziveno*) 命のパンを食べ、祝福された不死の杯を飲み」とクムラン文書における成句「祭司が最初にその手を差し伸べて、パンとチロシーシュの最初のものを祝福 (*barakh*)

すべきである³⁵」との間に「決定的な類似点」を見出している。この場合にクーンは、J Aの食事においてパンの祝福と杯のそれとは、クムランのエッセネ派の食事と同様に、直続して行われたと解釈している³⁶。

さて、クーンはキルパトリックの解釈³⁷を継いで、J Aの食事をユダヤ教の儀礼的サクラメント的食事として解釈しているのである。他方エレミアスはもしそうであるならば、同種の食事の例証が他にも見出せるはずであるのに、それが無いことを根拠に、キルパトリックに反論している。そしてJ Aはユダヤ教の通常の日々の食事の前および後に行われる祝福と、そして食前における客への塗油（ルカ七・四六）について語っているのだ、と述べている³⁸。さて、J Aの食事において杯の祝福が食前にパンの祝福と同時にないしはそれに直続して行われたにせよ、あるいは食後に行われたにせよ、いずれにしても「パンとぶどう酒が差し出されそして祝福の祈祷が語られる」という、パツチュが「ユダヤ教の食事に広く見出される」としてゐる特徴「前掲の①（a）」が、J Aの食事においても認められる。したがって、この点においてそれは「聖餐を現象学的にむしろユダヤ教の食事に属するものとして証明する例」の一つとして認められるべきである。なお、J Aの年代はD・ゼンガーに従うならば、紀元前一〇〇年頃から後一三八年まで、おそらく紀元後三八年あるいはそれ以前がもつともらしい³⁹。

さて、テラペウタイの大祭の前夜における儀式的食事についてのフィロンの記述（『観想的生活について』§72⁴⁰）において、パン、塩、ヒソプ、水が供されることが述べられているのであるが、それらについての祝福祈祷はテキストに記述されていない。他方ではぶどう酒が禁制であることの理由が述べられている（§74⁴¹）のであるから、逆にテラペウタイの食事はユダヤ教の食事においてぶどう酒が飲まれるのが慣習であることを証言していると言える。さてクーンは前掲論文において、テラペウタイはエッセネ派クムラン僧院のエジプト分枝であった、と述べているが、そ

れを裏付けるためにテキスト上の論拠を示しているわけではない。結局、テラペウタイの食事と最後の晩餐との共通点は、聖書（律法・預言者・諸書）に育まれていた集団が、夜にパンの供される儀礼的食事をしたという程度にしか言い表せないのかもしれない。けれども新約聖書と同時代に、エジプトでユダヤ教分派がその大祭において儀礼的食事を行っていた、というフィロンの報告の史的な価値は捨て難いので、筆者としては聖餐の類比としてテラペウタイの食事を完全に論外に置くわけにはいかない。そしてクーンが女性が聖なる食事に参加しているという点で、JAの食事とテラペウタイのそれとの一致を指摘しているのは留意される。⁴³

そうであるならば、前掲の①(b)「一人の突出した人物が座長を務めそして参加者に女性がいなかった」が、エッセネ派の食事と最後の晩餐の共通点であると共に「この一致点はその他のユダヤ教の食事にも広く見出される」というパツチュの指摘は正しいのではあるが、エジプトのヘレニズム的ユダヤ教において、女性も（儀礼的）食事に参加していたという事実を、我々は記憶に留めるべきである。ちなみにパツチュはテラペウタイの儀礼的会食について「女性の参加はキリスト教の食事祭儀を想起させる」と指摘している。⁴⁴

以上の考察から、前掲の①(a)と(b)のうち(a)の比重が比較的に重くなる。つまり「ユダヤ教の食事」の本質は、その祝福祈祷である。これに関連して想起されるのは、アイヒホルンの前掲論文において新約聖書の聖餐テキストについて他の言葉の検討は尽くされているものの、「パンの言葉の粹」つまり「イエスはパンを取り、祝福の祈祷を唱えて、それを裂き、弟子たちに与えた」（マルコ一四・二三と並行箇所）および「杯の言葉についての粹」すなわち「杯を取り、感謝の祈祷を唱えて、彼らに与えた」（同二三節と並行箇所）には皆目触れられていない事実である。これら「粹」の言葉を看過したために、アイヒホルンは聖餐テキストのセム語的起源に全く思い至らなかったのでは

ないだろうか。

註

- (1) 小論「マツチエの聖餐研究をまける類比の問題——ヘンニスム起源の類比について——」『基督教学研究』第二十五号、京大基督教学會、二〇〇五年、六三—八一頁。
- (2) Hermann Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 1972.
- (3) *ibid.*, S. 15.
- (4) 前掲小論11頁。
- (5) Patsch, *ibid.*, S. 22f.
- (6) Albert Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament, 1898. In: Heft zur „Christliche Welt“ Nr. 36, S. 2-31.
- (7) *ibid.*, S. 7.
- (8) *ibid.*, S. 30.
- (9) *ibid.*, S. 7.
- (10) *ibid.*
- (11) Patsch, *ibid.*, S. 14. 前掲小論六八頁。
- (12) Patsch, *ibid.*, S. 23f.
- (13) *ibid.*, S. 24ff.
- (14) *ibid.*, S. 26f.
- (15) *ibid.*, S. 27f.
- (19) *ibid.*, S. 28-34.
- (17) *ibid.*, S. 34-36.
- (18) 「イエス自身への第一次的な影響」についてはマツチエの前掲書の第一章Bes 10「解釈的マツチエの制定経——」・Hノムノスヲ持チテ聖餐-類比の出現」(S. 39f.)を参照。
- (21) Patsch, *ibid.*, S. 36f.
- (22) 聖餐の起源を①イエスの死の現在化②終末論的な飲食の食事と置へば、ローマンの語 (Patsch, *ibid.*, S. 64 参照)。
- (13) Patsch, *ibid.*, S. 37.
- (23) *ibid.*, S. 38.
- (23) 前掲小論六四頁。
- (22) *ibid.*, S. 33.
- (23) *ibid.*, S. 30.
- (23) H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 7, unveränd. Aufl., 1978, S. 685ff.
- (23) *ibid.*, IV 1, 7, unveränd. Aufl. 1978, S. 58.
- (23) Otfried Hofius, Herrnmahl und Herrnmahlsparradosis. Erwägungen zu 1 Kor. 11, 23b-25, 1988. In: Paulus-studien, 2. durchges. Aufl. 1994, S. 213f.
- (23) Patsch, *ibid.*, S. 30f. 44ヲマツチエノ出現の最後

