

「ディダケー」における聖餐の祈り

小林 信 雄

(一)

「ディダケー」、正しくは「十二使徒の教訓」 *Didachē tou Sabōka iustōn* よりくわしくは「十二使徒を通して諸国民に与えられた主の教訓」 *Didachē kupiou tha tou Sabōka iustōn tois Ebraiois* は、一般に二世紀に記された文書として、⁽¹⁾ 教会に知られていたが、⁽²⁾ 長い間その本文は失なわれていた。しかし一八七三年、コンスタンティノポリスでそのギリシャ語本文が発見され、*Bryennios* がこれを出版した。これは恐らく十一世紀ごろ書かれたものと想定されている。その後この本文はラテン語その他に訳され、またその後断片的な写本も発見された。しかし特筆すべきは、一九二四年にいたって、そのコプト語本文(一〇・三一―二・二)が発見され、*C. Schmidt* がこれを校訂し、⁽³⁾ ドイツ語訳と解説を付して出版したことである。

このコプト語本文は恐らくギリシャ語からの翻訳と思われるが、⁽⁴⁾ われわれの主題である「聖餐の祈り」の部分を含んでおり、われわれにとって貴重な参考となる。

一般的に言って、ディダケーの研究は、一九世紀末から今世紀前半にいたるまで、きわめて盛んであったが、それ

ディダケーにおける聖餐の祈り(小林)

以後は、二、三の例外を除き、概説的・啓蒙的なものを別にして、新しい研究の発表は少なくなっている。⁽⁶⁾これは一つには、現在用いうる資料による歴史的研究は一通り終わったと判断することもできるし、他方ディダケーの教会史的・神学的評価が一応定まったということもできるであろう。⁽⁶⁾

しかし、ディダケーは、基本的にはなお未解決の謎を含んだ文書である。とくに、死海文書、グノーシス文書等が原始キリスト教の歴史的・思想的背景に新たな光を投げかけている現在、教父文書もそれとの関係で新たな検討を迫られているといってもよいであろう。われわれが本稿で取り上げる聖餐の祈りに関する部分（主として九、一〇章、および一四章）は、それが新約正典以後われわれが入手しうる恐らくも最も古いキリスト教聖餐に関する言及の一つであるという事情からしても、原始キリスト教における聖餐伝承の研究にとって、重要な鍵を提供していることは疑いえない。

ディダケーの本文一六章のうち、一、二六章は「二つの道」、すなわち生命の道と死の道に関する教えを内容としている。この部分は、もとユダヤ教の改宗者に対する教訓をキリスト教的に改変した伝承によっていることが、今日一般的に認められている。すなわち「バルナバ書」や「ヘルマスの牧者」との類似が強く、恐らくハルナックが推定したように、一三〇年ごろ書かれたバルナバ書の伝承を受けついただと思われ⁽⁷⁾る。

つまり、一、二六章はそれ自身他の部分から独立して伝承された部分であり、後半の七、一六章は内容的に言って、一種の教会規則である（七章 バプテスマについて、八章 断食と主の祈り、九、一〇章 ユーカリスティアすなわち聖餐の祈り、一一、一二章 職制、一四章 聖日の聖餐、一五章 教職、一六章 終末への待望）。そして Altaner は、この七、一六章の筆者が、一、二六章の「二つの道」のユダヤ・キリスト教的伝承と合せて、全体を編集した著

者であると推定している。⁽⁸⁾

このように、デイダケーの内容を二区分で理解するもの他に、Middletonのように、一六章(二つの道)、七七一章(生命の道が達成される方法)、一二一六章(教訓と警告)と三部に分けて理解するものもある。⁽⁹⁾ ミドルトンは、この三部がそれぞれ五つの小部分から成り立っていると述べている。

第一部 1 生命の道(一章)、2 教えの第二誡(二章)、3 キリスト教的律法(三章)、4 信者の義務(四章)、5 死の道(五・六章)

(このうち第六章は第一部をしめくくって、第二部につなぐ役割を果している)。

第二部 1 バプテスマ(七章)、2 断食と主の祈り(八章)、3 晩餐前の祈り(九章)、4 晩餐後の祈り(一〇章)、5 教師・使徒・予言者(一一章)

第三部 1 旅のキリスト者(一二章)、2 予言者(一三章)、3 公けの礼拝(一四章)、4 監督・執事(一五章)、5 終りのこと(一六章)

つまりデイダケーの著者は、きわめて緻密な構造的手法をもった編集者であることを示しているとミドルトンは述べている。⁽¹⁰⁾

この二区分か三区分かの議論は、われわれの直接の関心である聖餐の祈りを扱っている九、一〇章と一四章との資料的関連に影響を及ぼすかもしれない。つまり、九、一〇章と一四章とがもし別の伝承に由来するとすれば、後に述べるように、デイダケーの聖餐に対する理解に大きな影響があることは明らかである。

この問題の手がかりになるのは、巡回伝道者に関する誠めである。彼らは二日までは一つの教会に滞在してもよい

デイダケーにおける聖餐の祈り(小林)

が、三日以上はいけないという誠めが一一・五と一二・二で重複している。そのさい、一一・五は使徒（この使徒は一一・六で予言者と呼ばれている）に關してであり、一二・二は「主の名において来る者」（一二・二）に關してであるが、一二・一の人たちも一三・一と三との関連で予言者と呼ばれた。従って一章も二章も共に一種の巡回伝道者として同じものを指すと考えてよからう。この重複をどう解釈するか。一章と二章とは、もと別の伝承に屬すると解するか、あるいは同じ筆者が念をいれて、同じことを二度くりかえして言ったのであろうか。先ほどの内容の紹介からしても、一章と二章以下とで内容的に重大な相違があるとは思えない。またコプト訳は、一〇・三と一二・二までを含んでいるという事実に鑑みても、一章までと二章以下とを別の伝承に遡らせるといふ根拠は乏しいと言わざるをえない。したがって、九、一〇章と一四章とが、別の伝承に由来するとは、現在のところ言えないように思う。つまり、両者は同じ状況の下で書かれているといつてよいであろう。

(二)

以上その内容を概観したデイダケーのうち、われわれの当面の課題は、聖餐すなわち「ユーカリステイア」*eucharistia*（九・一）の祈りに關する個所、すなわち九、一〇章およびこれとの関連において一四章である。九章と一〇章とは食事（「あなたがたが満腹した後」一〇・一）によって分たれ、前者は食前の祈り、後者は食後の祈りとなっている。その内容は、

九・二 杯の祈りについて、九・三、四 パンの祈りについて、九・五 指示（バプテスマを受けたもののみがこ

の食事に与かりうる)

一〇・二 神への賛美 (*euxaristia*)¹¹、一〇・三、四 神の贈物への感謝、一〇・五 祈願、一〇・六 指示 (悔改めのすすめとマラナ・サ)

これらの祈りは、ほとんどの研究者が指摘しているように、ラビ文書に見られるユダヤ教の祈りを素材として用いていることは間違いあるまい。

ミドルトンによれば、それを次のように図式化 (図式1) することができる (英訳による)。

つまり、九・二、三はキドゥッシュと呼ばれる食事の祝福の祈りに、また九・四はアミダーと呼ばれる毎日三度の祈りに酷似している。一〇章は、やはりミドルトンによれば、*Birkath-Ha-Mazon* という祈りからとられている。¹²

ディベリウスによれば、¹⁴ これらのユダヤの祈りは、ヘブル語のものではなく、ディアスポラがシナゴグで用いたギリシャ訳の祈りに違いない。その例として、一〇・二の「われらの心の中に住う」とか、一〇・三bの「霊的な食物と飲物」*πνευματικῆν τροφὴν καὶ πόρον* という表現があり、これはヘレニズム・ユダヤ教の精神化あるいは観念化の傾向を反映するものと考えられる。¹⁵

そしてまた、同じくディベリウスによれば、一〇・二の感謝の祈りの四つの対象である聖なる名・知・信仰・不死はユダヤの *Birkath-Hassan* の契約・トーラー・規定・生に対応する。¹⁶

さらにミドルトンは、九章の食前の祈りと、一〇章の食後の祈りとの間には、a 讚美 (九・二と一〇・二)、b 過去の神のわざと贈物への感謝 (九・三と一〇・三、四)、c 将来への祈願 (九・四と一〇・五)、d 誠め (九・五と一〇・六) というように形式上の対応関係が見られることを指摘している。それを図式化すると図式2のように

ディダケーにおける聖餐の祈り (小林)

(図式 1)

Didache.

9:2 We give thanks to thee, our Father, for the holy vine of David thy servant, which thou didst make known to us through Jesus thy servant, to Thee be the glory for ever.

Didache.

9:3 And concerning the broken bread, we give thanks to Thee, our Father, for the life and knowledge which thou didst make known to us through Jesus thy servant, to Thee be the glory for ever.

Didache.

9:4 As this broken bread was scattered on the top of the mountains and gathered together became one, so let Thy Church be gathered together from the ends of the earth into Thy Kingdom: for thine is the glory and the power through Jesus Christ for ever.

Birkath Ha-Mazon.

I

Blessed art Thou, O Lord, our God, King of the Universe, Who feedest the whole world with goodness, with grace and with mercy.

Blessed art Thou, O Lord, Who feedest all.

(M. Berakoth 6:1)

Kiddush.

Blessed art Thou, O Lord our God, King of the universe, who createst the fruit of the vine.

Kiddush.

Blessed art Thou, O Lord our God, King of the universe, who bringest forth bread from the earth.

(M. Berakoth 4:1)

The Amidah.

Sound the great trumpet for our freedom, and lift up the ensign to gather together our exiles, and gather us together from the four ends of the earth. Blessed art Thou, O Lord, who gatherest together the banished of Thy people Israel.

Didache.

II (10:3, 4)

Thou, Lord Almighty, (δέσποτα παντοκράτορ) didst create all things for Thy name's sake; food and drink Thou didst give men for enjoyment, that they might give thanks to Thee, but to us Thou didst graciously give spiritual food and drink, and life eternal through Thy servant. Before all things we give thanks to Thee that Thou art mighty.

To Thee be the glory for ever.

II

We thank Thee, O Lord our God, that Thou hast caused us to inherit a goodly and pleasant land, the covenant, the Torah, life and food. For all these things we thank Thee and praise Thy name for ever and ever.

Blessed art Thou, O Lord, for the land and for the food.

III

Have mercy, O Lord our God, on Thy people Israel, and on Thy city Jerusalem, and on Thy Temple and Thy dwelling-place and on Zion Thy resting-place, and on the great and holy sanctuary over which Thy name was called, and the Kingdom of the dynasty of David mayest Thou restore to its place in our days, and build Jerusalem soon.

Blessed art Thou, O Lord, Who buildest Jerusalem.

(図式 2)

Chapter ix

1. We give thanks to Thee our Father for the holy Vine of David.

2. We give thanks to Thee, our Father, for the life and knowledge which thou didst make known to us through Jesus Thy servant.

3. As this broken bread.... so let Thy Church be gathered together from the ends of the earth into Thy Kingdom.

I (10:2)

We give thanks to Thee, holy Father, for Thy holy name, which Thou didst make to dwell in our hearts, and for the knowledge and faith and immortality which Thou didst make known to us through Jesus Thy servant.

To Thee be the glory for ever.

III (10:5)

Remember, O Lord, Thy Church to deliver her from all evil, and to perfect her in Thy love, and to gather from the four winds her the hallowed one into Thy Kingdom, which Thou hast prepared for her.

For Thine is the power and the glory for ever.

Chapter x

1. We give thanks to Thee, holy Father, for Thy holy name.

2. Thou, Lord Almighty.... to us Thou didst graciously give spiritual food and drink, and life eternal through Thy servant.

3. Remember, O Lord, Thy Church.... to gather from the four winds her the hallowed one into Thy Kingdom.

なる。⁽¹⁷⁾

なお、一〇・四以下の構造については、少しく説明を要する。ブリエンニオス版ギリシャ語本文によれば、一〇・六の終りにアーメンが一回あるだけであるが、コプト語本文によれば、一〇・四「汝に栄光永遠にあれ」の後、一〇・五「力と栄光は永遠に汝のものなり」の後、一〇・六 a 「ダビデの神にホザナ」の後にと都合三回のアーメンが加わり、最後の「マラナ・サ、アーメン」と合せて計四回のアーメンが記されている。これは、C・シュミットのように、テキストの「典礼的改変」と説明することができる。⁽¹⁸⁾

さらにデイベリウスは、一〇・四で一応食後の祈りは終り、一〇・五、六は、それ自身まとまった独立の祈りであると⁽¹⁹⁾し、リーツマンは、このホザナおよびアーメンは会衆の交唱であると説明している。⁽²⁰⁾

ここでわれわれにとって重要なのは、デイベリウスが、九、一〇章は聖餐に先き立つ晩餐（愛餐）の祈りであり、一〇・六以下で本来は制定語をもった聖餐の典礼が始まった。しかしその部分はダイダケーに記されていないだけであるとしていることである。⁽²¹⁾これは本稿の中心問題に対する一つの重要な見解である。もちろん、これは一つの推定であり、ユダヤの祈りとの詳細な比較以外にこれを証明する方法は現在のところ存しない。この推定に対するわれわれの反応については、後にのべる。

これまでの叙述をまとめて言えば、九、一〇章の祈りは、周到に配慮された構想をもって、著者がユダヤ教、それもディアスポラのヘレニズム・ユダヤ教のギリシャ語による祈りをキリスト教化して形成したものである、といえるであろう。

このような「ユーカリスティア」と称する九、一〇章の晩餐の祈りのユダヤ的形式について、Andetは、その性格と意義について次のような説明をしている。⁽²²⁾ すなわち、ユダヤの祈りの伝統には、讚美 Eulogia、感謝 Eucharistia、と告白 Exomologesis という、三つの相互に緊密にあい関連する要素が存在する。つまり、(a) 全体の祈りの導入としての祝福 benediction proper (Eulogia)、(b) 神の歴史的・具体的なわざ（それは本来驚くべきわざ、つまり奇跡であるが）mirabilia Dei と恵み（カリス）の賜物（カリスマ）に対する回想 anamnesis および感謝 (Eucharistia) と、⁽²³⁾ (c) それに应答する告白 (exomologia)・讚美の二つである。⁽²⁴⁾ つまり旧約いらいユダヤにおける祈りの伝統は、神の具体的な働らきに触発され、それに反応することによってこれに参加するという構造を基本にしている。歴史的・具体的な神のわざに反応し参与することによって、この神と関わる。私が前稿「主の晩餐の伝承」で用いた「歴史的同一化」という概念の適例をここに見ることができるのである。⁽²⁵⁾

ディダケー九、一〇章は、この三つの要素をすべて備えており、九・四、一〇・五の祈願は、神のわざと賜物に対する感謝に続く応答の一つの表現である。⁽²⁶⁾ こうして、祈りは歴史における神のわざ、つまりかつての「できごと」を言葉において受けとめ、言葉によって応答することによって、それを現在の私にとっての「できごと」とする。祈りは「言葉のできごと」として、歴史的同一化の機能を果すのである。

このようなユダヤ教の祈りの形式は、同時にラビ文書における一つの文学的ジャンルとなつて、キリスト教にも影響を及ぼしたのである。⁽²⁷⁾ こうして、たとえば最後の晩餐の制定語伝承にも、同じ形式を見ることが出来る。「感謝してこれをさき」は上述(a)の要素、「これは……である」のエレシアスのいわゆる解釈言辭は上述(b)の要素、「このように行なえ」とのくり返し命令は、上述(c)の要素をおのおの示している。

ディダケーにおける晩餐の祈り（小林）

以上のべたように、デイダケー九、一〇章に見られる典礼的な晩餐の祈りが、初代教会において、ユダヤの祈りの伝統と形式に従って構成されていることはきわめて興味深いものがある。教会が、キリストによって始まった新しい生命体験を、共同の晩餐すなわち聖餐において典礼的に表現するとき、歴史的にこれ以外の方法はなかったであろうからである。そして、このユダヤ的祈りの伝統は、後の教会の典礼の歴史の中にも生き続けたのである。

(三)

九、一〇章の祈りが、聖餐の祈りといえるか否かはともかく、共同の食事のさいの典礼的な祈りであることは間違いない。教会の聖餐の起源とふつういわれる「主の晩餐」(エペソ二・二〇)あるいは「最後の晩餐」(共観福音書、およびエペソ一・二三〜二六)は、過越伝承に基く、イエスの弟子たちとの最後の晩餐の物語を枠とし、制定語を中心とする伝承であった。しかしデイダケーには、この制定語伝承は見られないし、最後の晩餐物語の枠組もない。存在するのは食事の前後の典礼的な祈り、ユダヤ教の形式をキリスト教化した祈りの定式である。

ここにおいて、われわれは本論文の中心問題に入る。つまり、デイダケーの晩餐の祈りに、制定語がないという特徴をどう解釈するか、という問題である。H. Feldは、デイダケーの内容に、四つの特徴をあげている。⁽²⁸⁾ すなわち、

- ① 制定語がないこと、
- ② 終末論的強調があること(九・四、一〇・五等)、
- ③ 一四章で聖餐を *Doxia* 「犠牲」と呼んでいること、
- ④ 教会の一致が祈願されていること、この四点である。このうち、われわれの見解によれば、①が中心問題である。なぜなら、②以下の三つは、デイダケーの書かれた状況の下で当然理解することができる(②

と④)か、あるいはこの中心問題との関連で考察される(③)であろうからである。

すなわち、ディダケー一般とその祈りの伝承についてわれわれが考察したように、紀元一世紀までのユダヤ教の伝統を受けついでユダヤ的キリスト教においては、終末論的強調はその中心的特色であった。従ってこの関連において、イスラエルの後裔としてのキリスト教会の一致が強く願われたのは、自然のことといえる。

いよいよ、中心問題の考察に入る。制定語が存在しないディダケー九、一〇章の食事は、(1) 聖餐ではなく、普通の食事、すなわち愛餐なのか。(2) あるいはやはり一種の聖餐なのか、という議論が今までなされてきた。⁽²⁸⁾ この(2)の可能性を考える場合、(2a) 制定語は本来語られていたのであるが、何らかの理由で(たとえば「秘密の訓練」*Arkan-diziplin* によって)省略されたのか。⁽³⁰⁾ あるいは、(2b) リーツマンの聖餐二型起源説のように、制定語のない別の型の聖餐が存在したのか、ということが考えられる。これら二つの解釈の可能性に対して、ディベリウスは第三の可能性を提唱している。⁽³¹⁾ すなわち、(3) 九、一〇章は聖餐ではないが、一一・六以下で、制定語による聖餐が行なわれた。それはディダケーには記されていないと見る点で、(2a)に近い。ともかく、九、一〇章の食事は、聖餐より前にもたれた晩餐(愛餐)であるとするのである。

この三つの可能性の分類はJ・エレミアスに従ったのであるが、(3)は(1)の変形ということもできるであろう。

「あなた方が満腹した後」(一〇・一)の句により、九章と一〇章との間で食事がなされたことは確かである。この点は、新約の最後の晩餐の伝承においても同様である(たとえば「食事の後」ルカ二二・二〇、エコリ一・二五等)。マルクスセンの伝承史的考察によれば、⁽³²⁾ 初代教会が聖餐を祝ったさい、礼典が食事とともに行なわれた段階から、漸次食事から分離する段階へとの発展があり、エコリ一・二二、三四にはその移行の契機が見られる。マルコ

ディダケーにおける聖餐の祈り(小林)

一四・二二やマタイ二六・二六は、さらに両者が完全に分離した段階を示している。

エレミアスによれば、⁽³³⁾ (イ) 愛餐の間に聖餐。 (ロ) 愛餐↓聖餐 (エコーリ一・三四の指示やマルコ・マタイの実情)、
(ハ) 聖餐↓愛餐、 (ニ) 両者の完全な分離、つまり別の時に両者が行なわれた、という四つの段階に分けることができる。

次にこの関連でまず考察したいのは、ディダケー九・二、三において、新約の最後の晩餐伝承とは逆に、杯の祈りからパンの祈りへとの順序をとっている点である。デイベリウスはこれを過越の食事の順序、つまり、過越の小羊・杯・パン・晩餐の杯についての四つの祈りの順序のうち、第二・第三の祈りがここでなされていると解する。つまり、杯からパンへの順序は、実はもとパンの前後に杯の祈りがあり、その何れをとるかによって、順序は異なってくる⁽³⁴⁾と考えるわけである。デイベリウスは、前にも紹介したように、一一・六以下に過越―最後の晩餐伝承による、制定語をもった聖餐が行なわれたと解釈するから、全体の枠を過越しの典礼の枠で理解することができるのである。

しかし、九、一〇章の伝承史的背景としてあげたユダヤのキドゥッシュの祈りは、主として安息日や祝祭日の会食の祈りであって、とくに過越の食事のものではない。アミダーの祈りになると、毎日の祈りであるから、なおさらである。またこのディダケーの祈りの中に過越を思わせる文脈や概念は他に見当たらないので、デイベリウスの説は必ずしもディダケーにおいては当てはまらない。逆に、この杯↓パンの順序を理由として、この食事を過越↓最後の晩餐伝承の系列に入れることはできないといえるであろう。

なお、この杯↓パンの順序を覆すかのように、九・五においては「誰も……食べ飲むな」 *μη φάγετεω μηδὲ πίνετεω*

という順序で書かれている。しかし、これが厳密に典礼的順序を意識して書かれたかどうかは明らかでない。従って、この杯とパンとの順序だけで、九、一〇章の食事の背景を決定できないと思うのである。

くり返しているが、デイベリウスは、九、一〇章の食事は、そのまま聖餐を指すものでもなく、また直ちに一般の食事すなわち愛餐でもなくて、聖餐の前の愛餐の食事であるとしている（注21参照）。エレミアスは、このデイベリウスの見解が、この問題に関する最終的結論であると断じている。⁽³⁶⁾

しかし、この関連で、われわれとして問わねばならないことがある。もっとも基本的な問は、「聖餐とは何か」、つまり、聖餐を単なる会食でなく聖餐たらしめるもの、聖餐を構成する基本的要素は何かという問である。これまでの議論をみると、聖餐には制定語が不可欠だという前提がある。後の教会の現実では、そう結論してもよいかもしれない。しかし新約、あるいは二世紀のディダケーの現実において、果してそういえるであろうか。これを否定している主なものが、リーツマンのエルサレム型とパウロ型との二型起源説である。したがって、われわれの問題は、リーツマン説をどう評価するかという問題につながってくるであろう。

しかしその前に、聖餐と愛餐に関する、前出⁽¹⁾の所説に見られるが、⁽³⁶⁾ 日常の食事すなわち愛餐（アガペー）という前提を問題にしてみたい。果して新約および二世紀の教会において、制定語をもたない食事は、日常の食事即愛餐といえるであろうか。愛餐とは、単なる日常の食事なのだろうか。

「愛餐」（アガペー）という語を会食に用いるもっとも古い例は、新約ユダ一二において複数形で出てくる。⁽³⁷⁾ また、これと類似の術語として、使徒行伝二・四二で「信徒の交り」（コイノーニヤ）⁽³⁸⁾、あるいは「パンさき」⁽³⁹⁾ という表現が見られる。これらの共同の食事に共通する特色は、それが「信徒」の交わり、つまり教会的な食事であったことにある。

ディダケーにおける聖餐の祈り（小林）

もちろん、それは教会堂で行なわれて、家庭でもたれたものでない、という意味ではない。特定の礼拝堂をもたず、しばしば家の教会で食事を共にし、教会生活を行っていたと思われる初代教会において―それがいつごろまで続いたかは別の問題であるが―、食事がなされた場所の問題はそれほど重要ではない。

しかし、私もすでに指摘したように、ユダヤの伝統において、またこれを受けついで初代教会において、日常的な食事すべてが感謝と祈りを伴う典礼的性格をもっていたと思われるので、まず日常的食事と祭儀的食事とを区別することはできないという点を強調しておきたい。したがって、愛餐Ⅱ日常の食事といっても、それは典礼的・教會的会食であることを注意したい。そのさい、エコーリ一・二一、三四などを、個人的・私的な食事と考えて、今のベタ公的・教會的な「愛餐」、「コイノーニヤ」、「パンさき」から区別するというのも、一つの可能性である。しかし、そのような区別は、やはり現代的・世俗的な食事の前提からくるのであって、ユダヤ・初期キリスト教の生活においては、それは当てはまらないのではないか。前にのべた、キドゥッシュやアミダーの性格からもそう思える。⁽⁴¹⁾

とくにディダケーにおいては、バプテスマを受けたもののみがこの食事にあずかりうると規定されていること(九・五)、さらに一〇・三において、「汝は人々には食物と飲物とを与え、私たちには靈的な食物と飲物とを与える」と記されているように、一般の人々と「私たち」キリスト教徒とを区別していること、また「予言者をして祈らしめよ」(二〇・七b)というすすめがなされていること、これらの事実を考えてみても、この会食は教會的、典礼的な性格が強く、単なる日常の食事とはいえないことが分る。これを「アガペー」あるいは「コイノーニヤ」と呼びうるとしても、それは日常の食事とは言えないであろう。仮に、ディベリウスやエレミアスの愛餐即日常の食事という規定を認めるとしても、それは典礼的・教會的な食事であり、現代人が考えるような意味での、世俗的・私的な、満腹の

ためだけの食事ではないという限定を厳密に付した上でのことである。ヨハネ六・二六以下はこの趣旨をもっともよく表現している。

九章の素材と思われるキドゥッシュは、主として安息日や祝祭日の食事の祈りを指すが、アミダーは週日の祈りを指すことから、以上の主張は確かめられるであろう。⁽⁴⁸⁾ デイダケーの食事についての問題は、キドゥッシュによる安息日や祝祭日の特別な食事なのか、あるいはアミダーによる「ふつうの日」の食事なのか、という区別であろう。九章には、キドゥッシュ、およびアミダー両方からの引用があるので、その何れとも決し難い。しかし、アミダーは週日だけでなく、安息日や祝祭日にも用いられたが、逆にキドゥッシュは週日の食事には用いられなかったと考えられることからすると、このデイダケーの食事は、安息日あるいは何らかの祝祭日との関連が強いという推察がなり立つ。

とくに、九、一〇章を一四・一との関連で読むと、これは安息日の食事ということになる。⁽⁴⁹⁾ もし九、一〇章を一四・一との関連から切り離し、さらに八・一の断食との関係で読めば、これは週日の典礼的食事である可能性が出てくる。もちろん週日に聖餐を守ることと不可能とはいえないが、週日の食事とすると、いわゆるキリスト教会の聖餐と規定するより、愛餐と規定する方がふさわしいと思えるであろう。しかし、八・一と九章との間には主の祈りがあり、テーマの転換が行なわれているから、八・一との直接の関連は薄いといわねばならない。

これまでの考察を要約すると、デイダケー九、一〇章の食事を単なる日常の食事ということは適当でない。「週日の食事」である可能性よりも、安息日か祝祭日との関係を考える可能性の方が強い。とにかく、それは一つの教会的・典礼的食事であることは間違いない。だから、これをわざわざ愛餐即日常の食事と規定することは無理であると思うのである。ここから「聖餐とは何か」というわれわれの主題にさらに接近してみよう。

デイダケーにおける聖餐の祈り(小林)

(四)

以上のような観点から、リーツマンの聖餐の起源に関する二つの型の主張を、しばらく取り上げてみよう。⁽⁴⁴⁾これについては、筆者は前にも幾度かふれたことがあるので、只今のわれわれの問題性との関係に限って、考察したいと思う。まず注意すべきことは、この二つの型、すなわちイエスの死後、弟子たちがイエスと生前共にした食卓の交わりを継承したものである「コイノーニヤ」を中心とするエルサレム型と、ヘレニズム密儀宗教に由来し、パウロによってキリスト教において採用された（とリーツマンが言う）、イエスの死の贖罪の意味づけを伴うパウロ型とは、彼によれば、原始教会の聖餐の二つの起源であるが、それは二つの類型であると同時に、また前者から後者への歴史的展開を見ることができると主張している点である。⁽⁴⁵⁾初代教会の歴史の中で両者はたんに並列したのでなく、接触した。ただ、パウロ型が見られない地域が存在した。それは、パウロが訪ねたことがなく、彼の影響が届いていないエジプトである。そこには、パウロ型と接触しないエルサレム型の典礼が後にまで存在した。それが、リーツマンによれば、デイダケーであり、また後の「セラピオン」⁽⁴⁶⁾である。もっとも、後にのべるように、パウロ神学の影響が見られないのは、エジプトだけではない。シリアの少くともある地域もこれに加えることができる。したがって、これだけでデイダケーの著作場所を判断する材料としては、十分ではない。

重要なのは、パウロが始めたところの、「主の晩餐」類型は、キリストの死を記念するものであり、Iコリントにも見られるように、杯の祝福を「契約の血」として意味づけ、そこにイエスの死の贖罪的な理解を含めるのは、パウロにおいてきわめて特徴的であり、それは共観福音書の最後の晩餐の記事においても同じである。

つまり、イエスの死の贖罪的理解を「犠牲」に結びつけ、これを聖餐の中心的意味づけとしているのは、このパウロ・共観福音書類型の基本的特徴である。そして、犠牲としての「キリストのからだ」と「キリストの血」に、聖餐において陪餐者が「あずかる」(「コイノーニヤである」)エコリ一〇・一六というのも、この類型の特徴である。⁽⁴⁷⁾

ディダケーには、リーツマンが言うように、このパウロの特徴は存しないのであろうか。一般的にはそういう印象が強い。そしてわれわれも、結論としてはこれを認めるのであるが、それを確かめるために、まず一四・一の *Quia* 「犠牲」の概念に注目してみよう。この「犠牲」は、マラキ一・一〇以下で予想され、ローマ二・一で言及された用法と同じく、ここでも「供え物」の意味で使われている。そしてこの点は、イグナチウスその他多くの教父たちの聖餐論にも、同様のことが目立つとフェルトは指摘している。⁽⁴⁸⁾

われわれが、前稿「主の晩餐の伝承」でのべたように、旧約から新約および教会史にかけて贖罪思想の内容を、(1) 代理または代表のモティーフ (代贖を含む)、(2) 回復のモティーフ (刑罰・犠牲を含む)、(3) 供え物のモティーフ (宥めを含む) という三つのモティーフに整理すると、この(3)の供え物のモティーフがここでは強く前面に出ている。そしてF・ハーンによれば、旧約と中間時代の歴史において、供え物の内容としての犠牲は、もと動物犠牲による

清めと悪霊追放の機能を果たしたが、捕囚後にそれは、神に対する「供え物」として贖罪の機能を果たすようになった。そして中間時代のユダヤ教になって、殉教者の苦難や死、あるいは血が、動物犠牲に代って、贖罪の供え物の役割を果たすようになったと解される。⁽⁵⁰⁾ イエスの死の贖罪論的理解は、歴史的には、この最後のものを受けついたのであるが、ディダケー一四・一で「供え物」という場合、そこにはイエスの死との関連が全然見られない。この事実を、リーツマン説の重要な支えであることは間違いない。もしこの事実を認めつつ、なおリーツマン説に反対しようとするれば、

ディダケーにおける聖餐の祈り (小林)

イエスの十字架の死の犠牲的意義について、ディダケーはこれを知りつつ、何らかの理由で省いているか、隠蔽しているという無理な解釈に陥らざるをえないであろう。

(五)

次にこのような問題を抱きながら、ディダケー九、一〇章の祈りの内容の重要な幾つかの点についての釈義的考察に入ろう。まず、杯を「汝の僕ダビデの聖なるぶどう」(九・二)とする表現には旧約的典拠があり、ダビデを理想像とするイスラエル、またその後裔としての教会に与えられる救いの賜物を指している⁽⁵¹⁾。これは後のパンの比喻との関連からも確かめられる。

この杯の祈りの内容に、制定語伝承に見られる「契約の血」とか「イエスの血」といった、イエスの十字架の死とその贖罪論的意義に関する言及が全然見られないことは、前にも指摘したが、注目すべき事実である。それが二世紀後半から三世紀にかけてのアレキサンドリヤのクレメンスになると、杯をイエスの血の比喻とするにいたっている⁽⁵²⁾。つまり、ディダケーの杯理解と対蹠的であって、最後の晩餐の伝承を受けついでいる。とにかく、ディダケーが、ここでイエスの死の意味に全然ふれていないということは、注目に価する。

次に九・三のパンの祈りに移る。まずこのパンの原語として、ふつう用いられる *ἄρτος* でなく、*κλάμα* が用いられていることに注意したい。そして「セラピオン」のように、後になって再びこれを *ἄρτος* に変えているのも、リーツマン流にいうと、パウロ型伝承による修正と見ることができて興味深い⁽⁵³⁾。*κλάμα* は「ちく」*κλάω* という動

詞形が示すように、「さかれたパンの断片」、あるいは「食物の残り」という意味をもっている。⁽⁵⁴⁾
 新約におけるこの語の用例としては、

五千人の給食の記事（マルコ六・四三、マタイ一四・二〇、ルカ九・一七、ヨハネ六・一二以下）
 四千人の給食の記事（マルコ八・八、一九、マタイ一五・三七等）

がある。この新約の用法は、例外なく給食物語の中で、一二の籠に一杯になったパン屑の残りについての言及である。共観福音書および第一コリントの最後の晩餐伝承では、イエスが最初に感謝してさき、分配したパンは *artos* になっている。

この「クラスマ」はディダケーにおいて、生命と知識のシムボルとされているが、ディベリウスはこれをヘレニズム・ユダヤ教の精神化の一例としている。⁽⁵⁵⁾

次にこれに続く句、「このクラスマが山の上に散らされて、再び集められたように」（九・四）という表現は、しばしば種をまき (*σπειραμένον*) の方がギリシャ語としてより適当)、収穫を刈り取るという農業的課程の比喻と解されるが、むしろ言語的にも、分配して残りを集めるといふ給食物語の比喻と解する方がふさわしい。この点をとくに強調するのが *Moule* である。⁽⁵⁶⁾

このような考察は、同じ九・四の「山」*ōros* に関してもあてはまる。この「山」あるいは「丘」は、従来それが具体的にどこを指すかということと関連して、ディダケーの著作場所の確定に関して論じられてきた。*Knopf* は、⁽⁵⁷⁾ このような山が存在する可能性として、シリア、パレスチナは考えられるが、エジプトは考えられないとして、エジプト説を斥ける。しかし、これだけで著作場所を確定することはもちろんできない。⁽⁵⁸⁾

ディダケーにおける聖餐の祈り（小林）

とくに、先に考察したように、「散らし、集める」という比喩を農業的プロセスの比喩としてでなく、給食物語の比喩として解釈すると、この山も現実的でなく、比喩的な含みが強くなってくる。さらに「汝の教会が、地の四方から汝の国に集められるように」九・四bという内容を考えると、これはイスラエルの後裔としての教会の終末的一致という、きわめてユダヤ的色彩の強い祈りということになる。⁽⁵⁹⁾ 山が複数形で書かれているのも、散らされた民の住む各地を暗示するという意味で、比喩的に理解できるであろう。したがって、この山は、まず第一にイエスが給食に用いた山―これも史実的にでなく、物語の舞台としてであるが―、次に散らされた民が住む場所を示唆しているというべきであろう。

次に、このパンの比喩と関連して、教会の一致が祈り求められているが、それはユダヤ的シオニズムのキリスト教版といってもよいのであろう。⁽⁶⁰⁾ いずれにせよ、終末的色彩を強くもっている。同じく、ディダケーの終末論的性格をきわめて明瞭に表わしているものに、一〇・七の「マラナ・サ」がある。これはIコリ一六・二二と同じように、初代キリスト教徒におけるもっとも古い終末論的待望の言葉であり、同時にそれは聖餐典と深い関係があるとされている。⁽⁶¹⁾ この言葉「主よ、来りたまえ」をコプト訳が「主は来りたまえり」と変えていることは、未来的終末論から現在の終末論への移行を示している。⁽⁶²⁾

ディダケーの聖餐の祈りが、給食物語と密接な関係があることをわれわれは見たので、ここですばらく、共観福音書の給食物語を考察してみよう。⁽⁶³⁾ Ierselの研究によると、マタイ・ルカおよびヨハネの並行記事の基礎になると思われるマルコ六章（五千人）と同八章（四千人）の二つの給食物語は、もと一つの奇跡物語（その素材としては、エリシヤが人々に食を与えた物語、列王下四・四二―四四が考えられる）の伝承を、ユダヤ・キリスト教団（六章）とヘレ

ニズム教団（八章）とが、別の状況において展開したものと考えられる。したがって六章の方が古いと考えられる。六章においては、飼うもののない羊を憐れむというモチーフ（マルコ六・三四）をもって物語が枠づけられ、八章では七・二四〇三〇の「ツロ・シドンの女」の物語との構造的・内容的連関により、まずイスラエルの餓えたものが満足させられ、次に「遠くからの人」（マルコ八・三b）、すなわち異邦人もイエスによって食を与えられるというモチーフによって枠づけられる。このモチーフの相違によって、マルコがこの伝承を二つの物語としている理由が説明される。⁽⁶⁴⁾

この物語は、様式史的に、もと奇跡物語であったが、その中に制定語をもった聖餐伝承が影響を強めてゆく課程が、すでに編集者マルコ以前の段階において見られると、イエルセルは見ている。そしてマタイ、ルカは、マルコをさらに聖餐伝承によって改変している。⁽⁶⁵⁾しかし、この物語と聖餐伝承との関係につき、Boobyerは、この給食物語における、「天を向く」、「感謝する」、「さく」、「分ける」などの術語が、新約聖書の他の場所での用法との関連で、とくに聖餐を示すものではないことを立証しようとした。イエルセルは、一応その作業を認めつつ、なおこれらの術語全体が、総合的に、しかも特別な関心をもって用いられていることなどから、やはり聖餐モチーフがこの給食物語に強く働いていることを主張している。⁽⁶⁶⁾この方がより説得的であると、われわれも思う。

ディダケーにおいても「生命と知識」九・三、「霊的な食物と飲物」一〇・三が与えられるというモチーフは、マルコの給食物語のモチーフ（とくにマルコ八・三）と共通する。共観福音書においても、最後の晩餐伝承の影響を受けながら、なお基本的には、給食のモチーフで貫かれているところにその特色があり、それがディダケー九、一章ときわめて近いのである。このことをつきつめて考えると、共観福音書においては、給食モチーフの中に最後

ディダケーにおける聖餐の祈り（小林）

の晩餐伝承の影響が入ってくるのであるが、初代教会が守った聖餐の礼典には、最後の晩餐伝承の他に、給食伝承のモチーフが働いたものが独立に存在したのではなからうか、という推論も出てくるのである。

このことが、とくにディダケーにおいて問われてくるように思う。ディダケーの場合には、最後の晩餐伝承との関連は「さく」*kydo* とか「感謝する」*eucharisteo* というような用語に限られるが、これらの用語は、最後の晩餐伝承の背後にある過越伝承（過越のキドゥッシュ）と、ディダケーの背後にある一般的キドゥッシュその他との共通性に基くのであって、ディダケーがとくに最後の晩餐伝承に影響されているとは言い難い。

六

次に、食前のパンの祈りの内容として出てくる「生命と知識」九・三という概念について考えてみたい。食後の祈りの中にも「知と信仰と不死 *idivavacia*」一〇・二という形で、類似の表現が神の賜物として語られている。これらの概念の伝承史的起源としては、先にものべたように、キドゥッシュの祈りその他のユダヤ教文献があげられる。⁽⁸⁷⁾ 一〇・二の「知と不死」については、先にものべたように、ラビ文書で感謝の祈りの対象としてあげられているトーラーと生命を受けつぎ、キリスト教化したものと思われる。イグナチウスが聖餐を「不死の妙薬」と呼んだことは有名である。⁽⁸⁸⁾

ここで気がつくのは、これらの概念のユダヤ教的背景についてはすでにのべたが、新約では、ヨハネ文書との類似である。ヨハネにおいて「知る」とか「生命」が重要な概念であることは周知のとおりである。⁽⁸⁹⁾ ただヨハネにおいて

は、「私を知る」(ヨハネ福音書一〇・一四)とか「真理を知る」(同八・三二)のように、キリスト論的要素がきわめて強い。「生命」も、ヨハネにおいては、言・真理・道・光などと並んで、キリストを示す概念であるが、同時にそれはキリストと信仰者をつなぐ役割を果している。たとえば「生命をえさせる」(ヨハネ福音書三・一五、一六、三六、六・三三、一〇・二八、一一・二五等)あるいは「天からのパンを食べる者はいつまでも生きる」(同六・二七、五〇、五一)等がある。⁽⁷⁰⁾つまり、生命や知は、ヨハネにおいては、神から与えられる賜物「Gabe」でありながら、同時にそれを与える方、それもキリスト Geber と深く関わっているという意味で、Gabe 即 Geber、とくに Geber としてのキリスト論の強調が見られる。これに対してディダケーにおいては、賜物 Gabe の面が強い。もちろん Gabe は Geber と切り離しては成りたちえないのであるが、その Geber はなお神であって、キリストは表面に出ない。「汝の僕イエスを通して」九・三というように、キリスト論はなお神の背後にある。⁽⁷¹⁾

この意味で、ディダケーの神学は、ユダヤ教の影響が強いユダヤ的キリスト教であるといつてよいであろう。聖餐論に限定していえば、私が前稿「主の晩餐の伝承」で指摘した、パウロに代表される人格的共同体同一化、つまり、聖餐においてキリストと陪餐者、また陪餐者相互がつながれるという信仰が考えられていない神学的状況、あるいは段階であるといえるように思う。⁽⁷²⁾

この点ヨハネは、ディダケーと用語において類似しているように見えながら、たとえばその受肉論において、イエスにおけるロゴスの受肉は、同時に信仰者における受肉(一・一四)を含意するという意味で、パウロ的な人格的共同化のモチーフを受けついでいるといつてよいであろう。

ディダケーとヨハネとの類似を強調する学者は少なくない。⁽⁷³⁾そして、それは多く両者の用語の類似を根拠としてい

ディダケーにおける聖餐の祈り(小林)

る。しかし、用語や表現の類似は、ヨハネ以外に類似がないかを十分に検討しなければならない。むしろ、それより重要なのは、両者の内容的、すなわち思想的・神学的関係である。ただ今のべたように、神学類型的に、両者の間に顕著な相違があることを見逃しえないのである。ディダケーにおける「知る」や生命は、むしろユダヤのラビ文学を背景とする概念である。聖餐の祈りにおいて、*eucharistia* ではなく *eucharistion* をヨハネとディダケーが用いている点については、この語を第一コリントや共観福音書も用いている点を指摘しなければならない⁽⁷⁴⁾。したがって、ディダケーとヨハネとが、とくに近いと言うことは困難である。

他方、ディダケーとマタイ福音書との類似を主張する学者も、ヨハネとのそれに劣らず古くから存在している。有名な「聖なるものを、犬にやるな」(ディダケー九・五とマタイ七・六)をはじめ、ディダケーの中にマタイから引用したと思われる用語も少なくない。たとえば「我らの父」(D九・二とマタイ六・九)、「地の果」(D九・四とマタイ二四・三一、またルカー一・三一)等。これは、ディダケーがマタイから直接引用したのか、あるいは両者が共通の資料を用いたのか、検討の必要がある⁽⁷⁵⁾。前にも述べたように、ディダケー全体の構造に見られる五分法は、マタイの五つの奇跡や五つの教訓との類似と考えることができる⁽⁷⁶⁾。しかし、これもモーセ五書にも見られるヘブル的な特定の数字シムボルに両者が基いていると説明することができるであろう。D一五・三、四はマタイ五・二二と二六から引用されているようであるが、八・二(マタイ六・五、六・九と一三)や九・三は、福音書よりも古い口伝承に依拠しているとの考えを示す人もいるし、またディダケーのQ資料への依拠を説く人もいる⁽⁷⁷⁾。その他、ディダケーには、ルカとの類似を指摘することもできる(たとえば「汝の僕イエス」D九・三と行伝四・二七)。ここからも、ディダケーとマタイとの特別な近似、あるいは依存関係を結論することは簡単にはできないのである。

しかし、われわれとして少くとも言えることは、ディダケーがマタイと同じくユダヤ教徒に敵対しつつ（たとえば八・一でユダヤ教徒を偽善者と呼んでいる）、しかもユダヤ教の影響の下に立っている。したがって初期ユダヤ的キリスト教の状況を両者共受けついでいるという、状況の類似性である。ディダケーが晩餐の祈りにおいて、パウロ的ヨハネ的な人格的共同体的な同一化を知らず、もっぱらユダヤ・キリスト教的な段階に立っていること、つまり聖餐論に関するわれわれの規定でいえば、「歴史的同一性」の神学的段階をディダケーが示したこと、このことは⁽⁷⁸⁾、このような状況から当然理解できることである。

ディダケー九、一〇章の晩餐の祈りに制定語、とくに「これは……なり」の解釈言辭が欠けているのは、この関連からして神学的に理解できるであろう。ディダケーの晩餐の歴史的類型（予型）を形ちづくるのは、先にのべたように、過越—最後の晩餐の伝承ではなく、むしろマナー給食物語の伝承といえるであろうこと、これがディダケーの晩餐の祈りの歴史的な性格を決定する重要な手がかりであると思われる。つまり、九、一〇章の祈りを中心とするディダケーのメッセージは、過越—最後の晩餐伝承のように、贖罪論的な意味での解放と救いの福音ではなく、⁽⁷⁹⁾ 神からの恵み *Xhapis* (一〇・六) の賜物に対する感謝であり、その祈願として⁽⁸⁰⁾、イスラエルの後裔としての教会の一致（九・四、一〇・五）を対象とする。一〇・五の救いは「悪からの」救い、つまり悪に陥らないようにとの防衛的意味であって、贖罪論的な意味での解放ではない。この句が「愛において、完全に下さい」という文脈につながることも、この点は確かめられる。さらに一〇・五全体は祈願であって、感謝の部分ではない。すなわち救いを願うのであって、解放即贖罪としての救いに感謝するのではない点も注目されてよいであろう。

(七)

ディダケーの晩餐が、制定語をもつ最後の晩餐伝承と類型的に異なることは、ここから明らかである。それはこの晩餐が、聖餐と呼ばれようと、愛餐と呼ばれようと、その内容的神学的性格は変わらないのである。

前にわれわれは、九、一〇章に制定語がないことの解釈として、この晩餐は、(1) 愛餐であるか、(2) やはり聖餐であるか、あるいは (3) デイベリウスが主張するように、聖餐の前の愛餐か、という三つの可能性を見た。そして、その後の論述において、まず新約で愛餐と呼ばれるものも、単に普通の食事ではなく、普通の日、あるいは安息日や祝祭日にもたれた典礼的会食であることを明らかにした。また、従来の議論の前提には、「聖餐」とは、制定語伝承、つまり過越—最後の晩餐伝承に立つものという理解があることを指摘した。しかも、ディダケーの晩餐は、この過越—最後の晩餐の伝承でなく、むしろマナー給食伝承ともいうべき伝承に、歴史的にも神学的にも基いていることを見たのである。デイベリウスの主張に、われわれが消極的である理由は、このわれわれの議論の展開から理解されるであろう。

つまり、ディダケー著者は、九、一〇章の祈りにおいても、また全体として、過越—最後の晩餐伝承の示す神学的内容に関心を示していないのである。著者の示している関心は、むしろマナー給食伝承である。したがって、この晩餐を、愛餐であって聖餐でない⁽²⁾と断定するのは、原始教会の聖餐を一つの伝承にのみ限定する前提からきている。このような前提は、後の教会史においては妥当かもしれない。それは、リーツマンのいわゆる複数の典礼伝承⁽³⁾(たとえば、四世紀までに存在したシリア、エジプト、ローマ、ゴールの四類型)は、教会史の中で混合して、最後の晩餐伝

承をもたない典礼は、東西両教会の伝統にも見られないからである。⁽⁸²⁾

しかし、新約が示す初代教会においてはどうかであろうか。一見すると、最後の晩餐伝承に基かない典礼的会食が、原始教会で行なわれていたことを積極的に示すものは、いわゆる「愛餐」以外には見あたらない。しかし、このいわゆる愛餐の系列も、教会における典礼的会食として、一種の聖餐だといふべきではなからうか。これが、リーツマンの主張の基本であり、ディダケーの検討から、筆者も現在これに同意せざるをえないと感じている。この観点から、別にあらためて新約聖書を検討してみたいと思っっている。

筆者も、従来リーツマン説に対して消極的であった。しかしディダケーの検討をとおして、少くともリーツマンのもつ真理性の契機を否定しえないと思うにいたったのである。もちろん、彼のいわゆるエルサレム型をどこまで新約において跡づけることができるか。またパウロ型というものの歴史的背景と、両タイプの関係、さらに二つの型によって原始キリスト教会および教父時代の歴史を完全に説明しうるか。このような疑問は残る。しかし、少くとも、制定語伝承、とくに「これは……なり」という解釈言辭をもつ過越―最後の晩餐伝承だけが、初代教会の典礼的会食の起源とはいえない。また、最後の晩餐伝承によらない典礼的会食を愛餐という概念で、聖餐から区別し排除することではすまないと思うのである。

このことは、初代教会史の神学的再検討にもつながるように思われる。初代教会のケリユグマが、いわゆるパウロやマルコ、あるいはヨハネのもつ、十字架と復活のケリユグマを中心とすることは確かであるが、なおその傍流として、J・M・ロビンソンやケスターが強調するように、複数のケリユグマが存在したことも否定しえないであろう。このことと、聖餐の起源とは、歴史的問題としては、深い関連をもつのではないか。その意味で、原始教会の福音の理

ディダケーにおける聖餐の祈り（小林）

解に、ケスターのいわゆる「グノーマイ・ディアフォロイ」⁽⁸³⁾を前提にしなければならぬように、初代教会が守っていた聖餐、すなわち典礼的会食にも、複数の神学的背景があったといつてよいのではなからうか。

これは、クルマンやハーンのように、聖餐の歴史的起源として、最後の晩餐以外に、イエスの生前あるいは復活後の弟子たちとの会食などを、その起源に加えるという歴史的仮説⁽⁸⁴⁾とは異った神学的観点に関する問題である。たとえば、行伝二・四二の「信徒の交わり」や「パンさき」あるいはユダ書の「愛餐」が暗示する典礼的会食が、初代教会の教会生活で何らかの意味をもったことは、すでに認められている。しかし、これらを初代教会の「聖餐」から区別し、排除するのではなく、その一つの類型として包含し認めるべきではないか。⁽⁸⁵⁾これがリーツマンの主張の根本的意義であり、これをわれわれも認めざるをえないのである。

ディダケー九、一〇章の晩餐が、マナー給食物語の伝承に立っていることを、われわれは推定した。そしてその背景として、旧約らしいの終末待望の強いユダヤ・キリスト教の伝統を見た。そしてこれをパウロやマルコの神学的伝承から独立した形において見たのである。ケスターは、西シリアを中心とする、ペテローマタイという福音理解の歴史的系譜を、エーゲ海周辺を中心とするパウロ的系譜や、東シリアを中心とするトマスの系譜と並べて、初代教会における三つの神学的系譜を想定している。⁽⁸⁶⁾もしこのケスターの系譜に従うならば、ディダケーは、ペテローマタイの系譜に近いといえるのではないか。ここからすると、ディダケーの著作あるいは編集の場として、確定的ではもちろんないが、およそその地理的地盤として、シリア、とくに西シリアを推定することも可能なのではなからうか。⁽⁸⁷⁾

注

- 1 デイダケーの著作の年代としては、早い人は一世紀後半、遅い人で二世紀後半とするものがあるが、二世紀前半におくものが、*パトリオロジー* P. Altaner, *Patrology*, (Eng. Tr.), 1960, Freiburg, p. 51. J. Schmid, *Didache*, Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1957, Bd. III, S. 1010.
- 2 三世紀シリヤの Didascalia Apostolorum 四世紀エジプトの ヒンプトの Serapion の書翰、*パトリオロジー* Didascalia と呼んで作られたとされる四世紀後半の Constituciones Apostolicae など、*パトリオロジー* の論議を見らる。cf. J. Schmid, *ibid.* S. 1009, H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Berlin, 1955*.
- 3 C. Schmidt, *Das Koptische Didache-Fragment des British Museum*, ZNW Bd. 24, S. 81~99.
- 4 *ibid.*, S. 93.
- 5 デイダケーの研究文献は、すでにあげた Altaner, J. Schmid の他に H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls*, Dalmstadt, 1976 に文献表が掲載されている。筆者が用いた文献については、漸次この注で紹介する。なお筆者が用いたテキストは、A. Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel*, TU II 1~2, Leipzig, 1884 (邦訳を金谷) のもの、また E. J. デイダケーにおける聖餐の祈り (小林)
- Goodspeed, *The Apostolic Fathers* (Eng. Tr.), Harper, 1950, p. 11~18. の邦訳を参照した。本文の引用は、この両者からのもので、日本語で引用したものは、その邦訳のもの。
- 9 R. D. Middleton, *The Eucharistic Prayer of the Didache*, JTS, 1935, p. 267 の邦訳、*パトリオロジー* trivial に insincere など邦訳している。
- 7 F. E. Vokes, *The Didache and the Canon of the N. T. Studia Evangelica*, III, (Part II), TU 88, 1964, Berlin, P. 430, 432.
- 8 Vokes, *ibid.*, p. 428, 430; Altaner, *op. cit.* p. 51.
- 6 Middleton, *op. cit.* p. 260 ff.
- 10 *ibid.* p. 260 ff. *パトリオロジー* J. Schmid, *op. cit.* S. 1010 の「一〜六章」七〜一〇章、一一〜一六章の三区分説をよびつづる。
- 11 Berakoth 6:1. このキトマシヤが家庭で守られる場合には、パンの祈りが続く。ここからして、デイダケーの場合にも、家庭で祝われたという推定がなされるでもあろう。またシナゴグで祝われる場合には、聖書の引用(創一・二一、二・一〜三)は省き、杯の祈りに、その日の「祝福」が続くとされている。Middleton, *op. cit.* p. 261f.
- 12 Berakoth 4:1, Amidah Shemoneth *パトリオロジー* The Prayer とユダヤ教ではいわれるが、一八の祝福から成り立っている。

その構造は祝福・讚美の祈りが三、祈願を含む祝福が二、感謝の祈りが三となっている。Middleton, *ibid.*

- 13 ムゴロニヤ・タルムードの Birkath-Ha-Mazon (Berakoth 4:3, 4) は、旧約申命記八・一〇に由来する。Middleton, *ibid.*

M. Dibelius, *Die Mahlgebet der Didache*, ZNW 37, S. 37f は、テイダケー一〇・三を Berakoth 6:8 とある Birkath-Hassan から、また一〇・二は Birkath-Harez とする祈りからとられたとしよう。これらは因答的の Birkath-Ha-Mazon とほとんど変らなう。

- 14 Dibelius, *ibid.*, S. 32f, 34 参照。
 15 「靈的な食物と飲物」一〇・三は、エホリ一〇・三、四に類似の表現があるが、テムベリウスは、これも本来ヘレニズム・ユダヤ教のものとする。Dibelius, *ibid.*, S. 38.
 なお、H. J. Gibbins, *The Problem of the liturgical Section of the Didache*, JTS, 1935, p. 383f. 参照。

16 Birkath-Harez では、この後に「土地」もあげられ、都合五つの感謝となっている。Dibelius, *ibid.*, S. 37.
 Birkath-Ha-Mazon では、少し順序が交って、土地・契約・トラー・生命・食物となっている。このうちテイダケーでは土地に対する感謝が欠けているのは興味深い。恐らくテイアスポラのユダヤ人、とくにユダヤ戦争後の現実においては、

彼らは土地を奪われていたし、またキリスト教徒にとっては「神が心の内に住む」D一〇・二としようように、土地を觀念化し、あるいは九・四、一〇・五にある教会のための祈りに、変形したのではないかと解釈される。

- 17 Middleton, *op. cit.* p. 264f.
 18 C. Schmidt, *op. cit.* S. 93.
 19 Dibelius, *op. cit.* S. 39.
 20 Lietzmann, *op. cit.* S. 237.
 21 Dibelius, *op. cit.* S. 40. J. P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal eucharistia in the First Century*, Studia Evangelica (TU 73), 1959, Berlin, p. 657. も同様の考えである。Audet は九・一〇章の晚餐を 'minor Eucharist' と呼んでゐる。なお、C. Schmidt, *op. cit.* S. 94 は、一〇・七以下にコプト語本文では塗油に関する祈りがあることに、注意を喚起してゐる。これは、'Apostolic Constitution' やヒッポリトスにも見られ、その後の教会の典札には不可欠の要素となつてくる。
 22 Audet, *ibid.*, p. 643.
 23 *eucharistia* は、もつ神の *χρησις* (恵み) に対する応答を意味し、祈り全体を総称する (マタイ一・二五以下、ヨハネ一・四一以下参照)。これと関連して *χαριστια* は returned offering の意味である。のちのべる D一四・一

の *Budica* は、これと同じ性格のものであって、本文の C の要素に属する。

なお、一〇・六の *καρπς* を、コプト語では *κυρος* と読んでいるが、われわれはこれをキリスト教的改変と考える。Dibelius, op. cit. S. 39. はコプト語の読み方を正しいとしているが、われわれは上述の理由で、これに反対する。

24 cf. Audet, op. cit. p. 646f.

25 たよえば拙稿「主の晩餐の伝承」(神学研究第二十四号)一七八頁参照。

26 Audet, op. cit. S. 659, 662. もともと祈願は注23およびその本文でのべた意味での感謝の様式に附属する(ピリピ四・六、コロサイ四・二参照)。後のキリスト教の典礼の歴史においては、これが *epiclesis* として肥大し、神のわざ *mirabilia Dei* への *anamnesis* から独立するようになる。すでにヒッポリトスの作と思われる三世紀はじめの *ἡ ἑτρο-στροκτην ταφιδουρις* にその兆しが見られる。

27 Audet, *ibid.*, p. 645f.

28 Feld, op. cit. S. 78~80.

29 エレミアス、田辺訳「イエスの聖餐のことば」(邦訳)一九七四年、一八一頁以下。一八七頁注(11)、(12)参照。ここでエレミアスは、これを愛餐の祈りとするものと、これを聖餐の祈りとする学者の名前を列挙している。

ディダケーにおける聖餐の祈り(小林)

30 「秘儀訓練」は、三世紀以前はキリスト教会には存在しなかったとして、これに反対する学者もいる。拙稿「生命のパンと聖餐」(「神学研究」第十七号)一〇九頁、注22、23参照。あるいは Feld, op. cit. S. 79によれば、制定語を唱えたのは予言者の任務であった。しかも、ディダケーにおいては予言者と偽予言者の識別にきわめて敏感であった(たとえば一一・五、六、八、九、一〇)ので、そのためにこの部分を省略したと考えられるかもしれない。もちろんこの可能性は、筆者が、Feld を敷衍して作り上げた一つの推定にすぎない。筆者としては、結論的には、制定語がこのディダケーの食事においても唱えられたが、ここで省略されたという説に、賛成はしない。

31 注21参照。

32 拙稿「主の晩餐の伝承」一七九頁以下参照。cf. W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* 1963.

33 エレミアス、前掲書、一七九、一八〇頁。

34 Dibelius, op. cit. S. 34. なおルカ二一・一七~一九の短字本と同じく、超越の典礼であるペサハ・ハッガダーのうち、どの杯を指すかによって解釈できる。エコリント一〇・一六における杯↓パンの順序については、拙稿「主の晩餐の伝承」一九二頁参照。

35 エレミアス、前掲書、一八二頁以下参照。

- 36 本文前出一一九頁参照。
- 37 ユダ書二二の「アガペー」の内容を説明している「宴会」*συνευχέματα* の原意は「十分に食事を与える」、「もてなす」といふことと、Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, *ad. loc.* 満腹の食事を意味している。しかし「これを汚す」、「自分の腹をこやす」という文脈からしても、これが教会的な会食であることは間違いない。
- 38 「コイノーニヤ」の内容として、援助・奉仕・施しによって生起する「交わり」とする解釈に対し、エレミアス（前掲書一八四頁）は、これを食卓の交わり（即「愛餐」とみなしている。荒井献「使徒行伝上」）（一九七七年、新教出版社）一八八頁注12もこれに賛成している。
- 39 リーツマンは、この「パンさき」を教会の聖餐の二つの起源に関連して、パウロ型に対するエルサレム型の原型として、毎日の食事を導入する儀礼的行為とみなしている。Lietzmann, *op. cit.* S. 253. 荒井、前掲書、一八八頁以下、注13、14、15、参照。
- 40 拙稿「『聖餐』の成立について」（『聖書と教会』一九六九年一〇月号）三頁。
- 41 前出、注11、12、参照。
- 42 *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1973, vol. 2, p. 836 ff. (Amidah), Vol. 10, p. 974 ff (Kidush).
- 43 一四・二の「パンさき」*κλάσσει ἄρτον* は行伝二・四二と同じ言葉である。ここで *ἄρτον* を用いて、九・三の *κλάσσει* を用いていない（後出注54参照）ことは、この一四章の儀式が、共観福音書やエコーリ一章の超越—最後の晩餐の伝承に近いかもいえるが、あるいは行伝二・四二との類比を考える、それは別の伝承——リーツマンのいわゆる「愛餐」の伝承——に属するともいえる。注38参照。
- 44 Lietzmann, *op. cit.* S. 249~255.
- 45 *ibid.*, S. 252f.
- 46 *ibid.*, S. 254.
- 47 *ibid.*, S. 252.
- 48 Feld, *op. cit.* S. 79. その他。
- 49 拙稿「主の晩餐の伝承」一八七頁。
- 50 同稿同頁。注34参照。Fr. Hahn, *Die alttestamentliche Motive in der wchristliche Abendmahlsüberlieferung*, *Ev. Theol.* (1967), S. 359f.
- 51 イザヤ五・七、エゼキエル一五・一〜八、一七・五〜一〇、エレミア二二・一二、詩八〇・九、一五。第四エズラ五・二五。Gibbins, *op. cit.* p. 375 ff, Dibelius, S. 34 参照。ドイツ人は、九・二をキリスト教徒による追加とみているが、必ずしもその必要はないと考える。
- 52 Lietzmann, *op. cit.* S. 233, Anm. 10, Gibbins, p. 377

参照。

- 53 Gibbins, *ibid.* p. 377~386, Vokes, *op. cit.* p. 430.
- 54 J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the N. T.* 1897, p. 347.
- 55 Dibelius, *op. cit.* S. 35. この九・四の表現の旧約的背景としては、イザヤ五六・八、エゼキエル一・一七、二八・二五、三四・一二以下、三七・二一以下、三九・二七、ゼカリヤ二・一〇以下、シカ四・一二がある。C. E. D. Moule, *A Note on Didache* 9:4, *JTS* 6 (1955), p. 240 参照。
- 56 Moule, *ibid.*, p. 241 亦た Gibbins, *op. cit.* p. 379 も同じ考えである。農業的収穫を意味する「集める」という用語には *συνάγω* と *δρακονοριζω* の両方がある。しかし、こゝで用いられている *συνάγω* は同時に「ヨハネ一・五七と同じく、散った国民を集める」との比喻にも用いられているのである。cf. Middleton, *op. cit.* p. 262.
- 57 R. Knopf, *Apostolische Väter* (Handbuch zum N.T.), *ad. loc.*
- 58 反対にリーツマンのように、このディダケーの典礼の形式が、エジプトのセラピオンの典礼と類似することから、ディダケーの著作の場所をエジプトとするのも、この典礼がエジプトだけに限定されるという確認がなされない限り、それだけでは十分でない。cf. Lietzmann, S. 238.
- ディダケーにおける聖餐の祈り(小林)
- 59 この句のユダヤ的素材である「アミダーの祈り」の典拠としては、イザヤ二七・二三(その他同一一・二二、一八・三参照)がある。cf. Middleton, *op. cit.* p. 262.
- 60 デュベリウス (*op. cit.* S. 36) は、九・四^aを「アミダー」の一八の祈願のうち第一〇との関連で理解し、その伝承史的プロセスを、もともとのユダヤ教において「散らされた民が、われらの土地に集められる」→ヘレニズム・ユダヤ教において「……あなたの国に集められる」に、→さらに初代キリスト教においては「教会があなたの国に集められる」という順序で展開したと説明している。
- 61 拙稿「主の晩餐の伝承」一九〇頁、注41参照。cf. G. Bornkam, *Herrnmahl und Kirche bei Paulus*, *Studien zur Antike und Urchristentum*, Ges. Aufs. II, 1963, S. 168.
- 62 cf. C. Schmidt, *op. cit.* S. 97f.
 なお、一〇・六のギリシヤ語本文「汝の恵み *χάρις* を来らしめよ」を、コプト語では「汝の主 *küpros* を来らしめよ」と変えている(注23参照)。*χάρις* についてはテトス二・一、エペテ一・二三参照。また「ダビデの神にホザナ」を「ダビデの家にホザナ」と変えている。このコプト語と同じ表現をオリゲネスも用いている。
- 63 B. van Iersel, *Die wunderbare Speisung und das*

Abendmahl in der synoptischen Tradition, Novum Testamentum, 1964, S. 167~194.

この他に G. H. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mks Gospel*, JTS, N. S. 3, 1952, p. 167~171. の研究があるが、これはイエルセルの研究によって、完全に超克されたとわれわれは見ている。

64 たとえば、Iersel, op. cit. S. 189. その他。

65 たとえば、マタイの「夕方になって」「一四・一五」という表現、ルカの「一二弟子」への言及(九・一二)の表現をあげることができる。後者においては、聖餐式の典礼において、教職制の役割が考えられている。Iersel, op. cit. S. 177~179, 172, 191 等参照。

なお、ヨハネ六章については拙稿「生命のパンと聖餐」(神学研究第一七号)一〇三頁~一二八頁参照。

なお、ディダケーの用語の参考として、新約の給食物語および最後の晩餐の伝承において「感謝する」のギリシヤ語には *eucharisteō* と *eulogéō* との二つが用いられている。

これを図示すると、下図のようになる。

66 cf. Iersel, *ibid.* S. 168f, Boobyer, op. cit. p. 167ff.

67 前出、本文一一三頁および注11、12、13参照。生命と知を与える天からのパン、すなわちマナについては、出エジプト一

	ευχ.	ευλ.
最後の晩餐 パン	Paul, Lc	Mc, Mt.
	杯	Mc, Mt.
給食物語	Jo 6 Mc 8 _{6b}	Mc 6 → Mc 8 ₇
	ディダケー	*

*この伝承史のプロセスは、イエルセルによる。

六・一三~三六、詩篇七八・二四、二五、ヨハネ六・三一以下。フィロは、これを神的ロゴスと等しいとしている。なお Apostolic Constitution 七・三三以下にもディダケーと同じ表現が見ら

れるが、これは後者の伝承史的継承であると考えられる。cf. Dibelius, op. cit. S. 35.

なお、給食物語の旧約典拠として、イエルセルが王下四・四二~四四のエリシヤの物語を上げているのは (Iersel, op. cit. S. 183) 'とくに食を与えて「彼らは食べて残した」(王下四・四四)という点に注目しているゆえである。しかし、このエリシヤ物語も、基本的モチーフとしては、出エジプトのマナ物語と等しい。したがって、われわれはこれを一般的にマナ給食物語の伝承と呼んで、さしつかえあるまい。拙稿「生命のパンと聖餐」一二八頁、注62参照。

68 cf. Feld, op. cit. S. 80. 拙稿「主の晩餐の伝承」二二二頁参照。

69 ヨハネ福音書において、*κοιμη*は二九回、*κοιμη αιδου*は二三回出てくる（拙稿「ヨハネによる福音書その他」聖書講座第三巻、三六五頁）。また *νεωκο* はヨハネ福音書に五六回、ヨハネ書簡に二六回（パウロに五〇回）。名詞形 *νεωκος* はパウロに二三回、ヨハネには全然出てこない。

cf. R. Mergenthaler, *Statistik des N. T. Wortschatzes*, Zürich, 1958, ad. loc. なお、ヨハネ文書とディダケーとの關係を考えるためには、グノーシス主義との関連を詳細に検討する必要があるが、本稿では、そこまでは立ちいらなかった。

70 拙稿「聖書講座」Ⅲ、三八五頁以下、三六五頁以下参照。

71 ディダケーにおける神的呼称としては「神」一〇回、「主」二〇回（このうち四回は旧約から）がある。イエスとキリストは、タイトル呼称としては、用いられていない。cf. Gibbins, op. cit. p. 381.

72 拙稿「主の晩餐の伝承」一八二頁その他参照。私は、ここではなお「聖餐」を最後の晩餐、即「主の晩餐」の枠の外では考えることができなかった。しかし、拙稿「生命のパンと聖餐」一二五頁、注21では、本稿と同じ考えをのべている。「主の晩餐」の論文で、私は、主の晩餐の伝承史を、歴史的同一性↓人格的共同体的同一性↓客体的物質的同一性という

ディダケーにおける聖餐の祈り（小林）

伝承史的発達段階において考えた。ディダケーは、このうち第一段階に属していると考えられる。

ディダケー一〇・二b「神の名によって、われわれの心の中に住む」という表現は、ある意味で人格的同一化を示しているが、それはなお神の名であって、キリストとの同一化ではないという意味で、やはりパウロやヨハネとは異なる。

73 J. A. Robinson の名やたとえは *Middleton* は、あげつらる。Middleton, op. cit. p. 262. なお、Moule, op., cit. p. 241f. 参照。ヨハネとディダケーの用語の類似性については、前出 *eucharisteō* (注65の図表参照) のほかに、*deutero-apotelesmenon* と *avriphtharai* (D七・四とヨハネ一・五二) *D一〇・一* の *meta de to eucharisthai* とヨハネ六・一二 *eucharisthai* (共観福音書では *eucharisthai* となっている) *avriphtharai* D九・四とヨハネ一・五二、六・一二以下、D九・一とヨハネ一五・一、*upos* D九・四とヨハネ六・三、「聖なる父」D一〇・二とヨハネ一七・一、「愛によって完成する」D一〇・五とIヨハネ四・一八などをあげることができる。

74 注65の図表参照。

75 これは、ディダケーとマタイとの共通の資料から取られたと説明することができる。Ed. Schweitzer, *The Gospel according to Matthew* (ZNTWの英訳) ad. loc. p. 170.

- Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. Matthäus*, S. 447 ff. Bekh 一五 a' Temura 六・五' 一三〇 d' 三〇 d をあげている。
- 77 Middleton, op. cit. p. 260.
cf. Vokes, op. cit. p. 430f. なお、ケスターは D 八・二をマタイのサヒディ・テキストから取られた引用と考える。
J・M・ロビンソン、H・ケスター、加山訳「初期キリスト教の思想的軌跡」(新教出版社、一九七五年) 一一五頁以下。
- 78 拙稿「主の晩餐」一八二頁以下参照。
- 79 九・二「ダビデのおどろ」は救を意味するが、それは必ずしも解放の意味においてはではない。九・三「知と生命」、一〇・二「名・知・信・不死」等においても、解放としての救を表現してはいない。この解放のモチーフは、私が贖罪論の重要なモチーフと考える「回復」のそれと密接に関わる(拙稿「主の晩餐」一八九頁)。イエスの十字架の死の贖罪論的解釈は「あなたがたのため」というヒュペル句が示すように、最後の晩餐伝承には顕著に見られるのであるが、ディダケーにはそれが見られない。
- 80 *Χθός* (D 一〇・六) をコプト語本文が *kyrios* と読んでいるが、今までのベタキリスト論との関係からも、あるいはただ今の文脈からも、ギリシャ語ブリエンニオス版の方が適当であると思われる(前出注 23 参照)。
- 81 Lietzmann, op. cit. S. 256~263.
82 いわゆる罪のゆるしの機能を果す制定語をもつことは、東西両教会の典礼において相違はない。たとえば由木康「礼拝学概論」(新教出版社、一九六一年) 一一〇頁、一三四頁その他参照。
- 83 グノーマイ・ディアフォロイ「異なる見解」はもとユダヤ人の七つの数理的分派に用いたヘゲシッポスの言葉を、教父たちがキリスト教異端を指すのに借りたものであるが、ケスターはもっぱら初代教会の神学的諸伝承を指すのに用いている。(前掲書二一六頁)。なお、同書一七四頁以下参照。
- 84 拙稿「『聖餐』の成立について」(『聖書と教会』一九六九年一〇月号) 三頁参照。
- 85 この論文の表題として「ディダケーにおける聖餐の祈り」として「晩餐の祈り」としなかったのは、このように、筆者の結論を先き取りして示しているのである。もっとも、本稿の歴史的問題を、直ちに現在の教会の実践的問題に短絡的に結合して、今日の教会の聖餐式にも制定語が不必要である、というように主張することは、厳に戒めねばならないであろう。
- 86 ケスター、前掲書一八三〜一八六頁参照。
- 87 もちろん、初代教会の神学的系譜の研究には、グノーシス文書や死海文書との関連など、より広範囲にわたって緻密な検討を必要とすることは論を待たないであろう。
- 88 ディダケーの著作地をその神学的背景との関連で推察することは、多くの人によって試みられてきた。そしてこれを東シリアに帰する人もいる。cf. A. Adam, ZNW, 1956, S. 267.