

シンボルと現実のはざま
—聖体におけるキリストの現存について—

Between Symbol and Reality:
On the Presence of Christ in the Holy Communion

HISAMATSU Eiji

久松英二

概 要

イエスの最後の晩餐を記念するキリスト教の典礼儀式「ユーカリスティア」に関して、カトリックでは、「聖体」におけるキリストの「現実的現存」の信仰が教理とされているが、プロテスタントは、この現存を「象徴的」なものと考えている。本稿では、カトリックにおいてどのような意味で聖体における現実的現存が理解され、またプロテスタントとの争点がどこにあるのかを、明確にさせることを目的とする。

キーワード：ユーカリスティア、聖体、現実的現存、シンボル（象徴）、聖変化、実体変化

Abstract

The Roman Catholic Church holds a dogmatic belief in the so-called “real presence” (praesentia realis) of Christ in the Holy Communion, whereas Protestants consider this presence as “symbolic”. The present article attempts to clarify how Catholics understand the “praesentia realis” and what is the difference from the Protestant’s “symbolic” interpretation.

Keywords : Eucharist, Holy Communion, real presence, symbol, consecration, transubstantiation

キリスト教において、イエスが十字架にて贖罪の死を遂げる前に、弟子たちと催した別れの食事である「最後の晩餐」を記念する「ユーカリステシア」と呼ばれる典礼儀式を、現在、カトリックは「ミサ」ないし「感謝の祭儀」と呼び、プロテスタントおよび聖公会は「聖餐式」、正教会では「聖体礼儀」と呼んでいる。この儀式は、イエスが最後の晩餐の席でパンを取り、「これはわたしの体である」と言い、またぶどう酒について「これはわたしの血である」と宣言して弟子たちに与え、「これを私の記念として行え」と語ったイエスの命令に基づいて制定され、今日に至っているものである。

カトリックには、このミサにおいて、最後の晩餐の際にイエスがパンとブドウ酒について宣言した上記の言葉を、式の執行者である司教ないし司祭が復唱すると、ミサで使用される儀式用のパンすなわち「ホステシア」とブドウ酒が、それぞれイエス・キリストの体と血に変わるといふ、いわゆる「聖変化」の信仰がある。この聖変化したパンを「聖体」と呼び、信徒はこれを「キリストの体」とであると宣言する司祭の言葉に同意しつついただく。いわゆる「聖体拝領」である。したがって、感謝の祭儀は、「聖体祭儀」とも呼ばれる。さらに、この祭儀は、カトリックにおいて制定されている七つの「秘跡」¹⁾の一つに位置づけられている。すなわち、ミサとは、パンとぶどう酒が聖別されて「聖体の秘跡」が執行される典礼である。

イエス自身が聖体において真に「現存」しているというカトリックの信仰を一言でいえば、聖変化したパンとブドウ酒におけるイエス・キリストの「現実的現存」(praesentia realis)という。これは「トリエント公会議」(1545～1563年)以来カトリック独自の教理として今に伝わる。さらにこの「現実的現存」の仕方に関する理論的、哲学的説明として「実体変化」(transsubstantiatio)と呼ばれる考え方がある。これは、パンとブドウ酒の形色(偶有性)は変化することなく、それらの「実体」(substantia)のみが、イエスの「実体」に変化するという理論である。これはスコラ神学に遡る神学説であるが、トリエント公会議はそれを最も適切な説明と

して受け入れた。さらに、1965年9月3日に発布された回勅「ミステリウム・フィデイ」(聖体の教義と崇敬について)で教皇パウロ6世は聖体に関する現代神学の新しい諸学説に対して、この学説の優位を強調した。したがって、厳密な意味での「教理」(拘束力を持つ教え)ではないが、カトリック神学では無視できない重要な神学説である。

さて、初代教会以来、「最後の晩餐」を記念するユーカリステシアは、「一致の秘跡」と呼ばれるほど重要な地位を占めてきたが、残念ながら、現在では教会の「分裂のしるし」となっている。なぜなら、プロテスタントの諸教会はこの教理に関して、異なる立場を取るからである。パンとブドウ酒におけるイエス・キリストの現存は、カトリックとは違い、「現実的」ではなく「象徴的」とであると主張する。宗教改革以来、この相違は非常に強調されてきた。本稿では、もういちど原点に立ち返り、どのような意味で聖体における現実的現存が理解され、またプロテスタントとの争点がどこにあるのか、明確にさせたい。

1. ユーカリステシアの起源

イエスが「私の記念として行え」と言って制定したパンとブドウ酒を用いる件の儀式は最初のころ、通常の食事の中で催されていたが、1世紀後半にはその食事会的要素は切り離され、かつ、その際、ユダヤ教の会堂で行われていた「言葉の典礼」という要素がパンとブドウ酒の儀式に付加されるようになった。このことにより、この儀式は、一方では、教化的・宣教的性格を持つようになり、他方では、祭儀の形式化に伴い、その祭儀はパンとブドウ酒に対する「感謝の祈り」(eucharistia)であるという面が浮き彫りにされてくるようになった。こうして紀元100年以來「ユーカリステシア」という言葉が、このパンとブドウ酒の儀式の名称として定着するに至った²⁾。

この「ユーカリステシア」という語は、通俗的ギリシア語では二つの対照的な意味を持つ。一つは「善意や恵みの行いそのもの」を指し、もう一つはその行いに対する「感謝の応答」を指す。教会用語としての「ユーカリステシア」も同様に対

照的意味を持っていた。すなわち、一つは祭儀の中心に位置するパンとブドウ酒という「贈り物」を指し、他方、この贈り物に対する感謝の行為を指した。したがって、「ユーカリスティア」とは「贈り物」そのものであると同時にその贈り物を頂いた者の感謝の「振る舞い」という二重の意味を有していた³⁾。こうして、この祭儀はパンとブドウ酒のかたちで表される「上からの」救いを受け入れ、それに感謝するという垂直的性格を帯びるようになった。この最後のユーカリスティア的性格を特徴づけるものは、以下に挙げる三つの神学的モチーフである⁴⁾。

すなわち、第一にそれはまずイエスを「想起すること」(anamnesis)である。より正確に言えば、イエスによってもたらされた救いの出来事を思い起こすことである。思い起こすことが「感謝」(ユーカリスティア)の前提と理解された。2世紀にシリアに成立した『ディダケー』(『12使徒の教え』)⁵⁾には、イエスによってもたらされた不死性やイエスへの信仰についての神への「感謝の祈り」(ユーカリスティア)が見出されるが⁶⁾、これはおそらく「想起」と儀式としてのユーカリスティアの結び付きを示す最初の証言とされる。さらに、ヒッポリュトス(170頃～235/236)の『使徒伝承』が伝えるユーカリスティアの祈りは、受肉から十字架死、死者世界への降り、そして復活に至るまでのキリストにまつわる出来事に言及している⁷⁾。このようなキリストの出来事や救いの業は、ユーカリスティアにおいて、パンとブドウ酒に対する「感謝」の祈りのなかで、あるいは、「聖霊の降下を求める祈り」(エピクレシス)のなかで言及されることで想起されたのである。

ユーカリスティアを構成する第二の要素は、パンとブドウ酒の「聖別」である。すなわち、パンとブドウ酒という供え物は祈りを通して聖別されることで、この供え物自身が救いの恵みをもたらすもの、救いの担い手になるのだと考えられるようになったのである。そのため「ユーカリスティア」という語は、ユスティノス(Justinos, 100頃～165)やエイレナイオス(Eirenaios, 130頃～200)にも見られるように⁸⁾、そのまま「聖別する」という意味をも持つようになった。

第三の要素は「いけにえ」というモチーフである。最初は「いけにえ」とは祈りそれ自身を指していたが⁹⁾、それは次第にパンとブドウ酒と結び付けられるようになった。つまり、パンとブドウ酒がいけにえを表すものとなったのである。

以上、三つの要素がすべて初代教会のユーカリスティアの中心的モチーフであったことは、たとえばエイレナイオスが、信徒は神にいけにえを捧げ(いけにえのモチーフ)、主である神に感謝し(キリストの救いの出来事の想起のモチーフ)、造られたもの(つまりパンとブドウ酒)を聖なるものとする(聖別のモチーフ)という言い方を残していることから分かる¹⁰⁾。

しかしながら、上述の垂直的性格のみがユーカリスティアの意味のすべてではない。ユーカリスティアにおける参列者同士の差別を越えた交わりというイエス本人の意向やパウロの関心事、あるいは信徒同士の奉仕の精神というヨハネの関心事、つまり「水平関係」というユーカリスティアの聖書的モチーフも、決して忘れられてはいない。それを端的に示すのは『ディダケー』の次の箇所であろう。「あなたがたは主の日のたびごとに集まり、パンを割き、感謝の言葉を述べ、罪を告白しなさい。それはあなたがたの捧げ物が清くあるためである。しかし、隣人と争う者は、仲直りするまで誰もあなたがたの集いに加わってはならない。それはあなたがたの捧げ物が不浄なものとならないためである」¹¹⁾。捧げ物が「不浄」となる、という言い方は、パウロの言葉で言い換えれば、信徒同士の分裂はユーカリスティアを台無しにするということであり(1コリ11, 17-34参照)、マタイにあるように、争いを先に解決することが信徒の集いの条件だということを言おうとしている(マタ5, 23-26参照)。この聖書的勧告は2世紀においても忠実に実践されていたし、現在でも、この勧告に従って、信徒はミサの冒頭で互いに対して犯した罪の赦しを請う式文を唱和する。

2. キリスト教公認以後のユーカリスティア ——シンボルと現実の不可分性

しかし、コンスタンティヌス大帝によるキリスト教公認(313年)はそれまでのユーカリスティ

アの社会的機能や典礼形式に一つの変化をもたらした。

まず、ユーカリステシアそのものが、公認の儀式となったという極めて重大な転機が指摘される。ユーカリステシアは、キリスト教が迫害されている間は、カタコンベ（共同地下墓地）や家庭のなかで秘密裏に執り行われていたが、キリスト教そのものがローマ帝国公認の宗教となったことに伴い、典礼が挙行される場として、宮廷パシリカといった豪華な建造物まで用いられるようになった。それと並行して典礼そのものが荘厳で派手なものになっていくのは当然の成り行きであった。たとえば、式を司る司教の玉座や衣服から明らかのように、ユーカリステシアの典礼はビザンティンの宮廷儀式に近いものとなった。そのような外的要因はまた、祭儀の意味そのものに大きな変化をもたらした。すなわち、ユーカリステシアはもはや主の食卓を囲む信徒の共同体という側面が薄れ、祭壇と司教座を中心に展開される聖なる出来事という意味に変遷していった。こうなってくると、祭儀に参加する一般信徒は、食卓に参加するというよりは、目の前で豪華に挙行される祭典を「眺める」という立場に立たされるようになる。つまり、参列者が典礼によって表出される救いの秘儀に参加させられるのは「見る」という行為による、という傾向がますます強くなっていったのである。

こうした傾向に伴い、先に挙げたユーカリステシアの三つの要素のなかで中心的役割を持つようになったのが、すなわち「想起」であった。想起とは、既述したように、受肉から十字架、復活、昇天に至るまでのイエスの救いの出来事を思い起こすことであるが、それは単なる過去の「思い出」を意味するのではない。ユーカリステシアにおいてイエスの救いの出来事を想起するとは、そうした過去の出来事がユーカリステシアの中でいわば「現在化」される。ギリシア教父たちは、これを「現在化された想起」と表現する。その想起において、今現実には救いの出来事が現在化されるからである。この想起を展開させるもの、それが、祈り、パンを割くこと、杯を捧げることなどユーカリステシアを構成する様々な典礼の所作である。この所作は「シンボル」である。このシン

ボルによって展開される想起という手段によって、救いの出来事の主体であるイエスご自身がそこに現存する、と彼らは考えたのである。もちろん、キリストが過去の地上の生の姿で現存するわけではなく、シンボルとして現存する。このイエスの現存のシンボルがまさに、今日の前で繰り広げられているユーカリステシアにほかならない。このため、ユーカリステシアはイエスとその出来事の「模倣」(mimesis)、「像」(eikon)、「写し」(typos; antitypos)、「類似」(homoionoma)あるいは「象徴」(symbolon)と呼ばれるようになった。

祈り、パンを割くこと、杯を捧げることなどユーカリステシアの典礼の所作はすべてシンボルである。だが、注意しなければならないのは、シンボルを現代的意味で理解してはならないことである。ここでいう「シンボル」は、たとえばペトロを岩に譬えるように、ある現実を比喻として「指し示す」意味でのシンボルではない。シンボルは不可視の事柄の現実化そのものである。つまりシンボルを通して、今現実にはキリストの救いの業が進行しているのであり、キリスト自身がシンボルとして現実には今そこにいると考えられていた。端的にいえば、シンボルと現実是不可分の関係にあった。だから、ユーカリステシアにおいて信徒がキリストの救いの業に秘儀として与るとは、具体的には目に見え、耳で聞こえる、つまり可感的なシンボルを通して目に見えない救いのリアリティーを体験していることを意味する。モプスエシアのテオドロス (Theodoros Mopsuestia 350～428) の次の言葉はこのことを明確に伝えている。「天にいますキリスト、我々のために死に、復活し、昇天した方、そのキリストが今もシンボルという手段によって捧げられるのだ、ということに思いを馳せることで、我々は信仰によって天的現実の光景を我々の知性書き込むのである。もし、我々が信仰において今起こっている想起の所作を目で眺めるならば、我々は、彼が今もなお、死んで、復活して、昇天するのを見るようにさせられるだろう」¹²⁾。

3. 中世におけるユーカリスティア ——シンボルと現実の分離と二者択一性

時代が中世に入ると、そこに現れるユーカリスティア理解は、以下のように様々な点において、新しい傾向を持つようになった。

中世以前の一般的なメンタリティーは、既述したように、「シンボルと現実の不可分性」であった。シンボルは、文字どおり目に見えないリアリティーを目に見える形で表出するものである。それは単なる「記号」ではなかった。したがって、古代人にとって、ある不可視的な事柄が現実的に起こっているのか、という質問に答えるためには、そこにシンボルがあるか否かということを行うだけで十分であった。端的に言えば、古代人は「現実的シンボルの思考」(realsymbolisches Denken)によって特徴づけられていたのである。

しかしながら、古代のそうした素朴なメンタリティーは中世において次第に薄れていく。すなわち、シンボルと現実との不可分の関係が次第に崩れ、両者は互いに分離していった。現実とシンボル、しるしと事柄自体、像とリアリティーとは互いに独立したものとなっていき、かつてのように、「シンボルがあるから、現実だ」というような古代人のメンタリティーはもはや消えうせ、「シンボルか、それとも現実か」という二者択一的思考様式に支配されるようになっていった。つまり、古代の秘跡の「現実的シンボルの思考」は中世においてはもはや通用しなくなってきたのである。

そうした二者択一的メンタリティーが要求するのは何であったか。中世初期の人心は、「現実的なもの」つまり具象的、物的、可感的なものへの志向性に支配されていた。不可視のリアリティーではなく、目に見えるリアリティーだけが真のリアリティーであって、そこでは目に見えるシンボルはもはや、目に見えないリアリティーを現在化させるものとは捉えられなくなった。したがって、典礼的所作は元来の意味でのシンボル性を失い、所作そのものがそれ自体としてリアリティーでなければならなくなった。今日の前で起こっている所作は、つまりシンボルではなくリアリティーそのものである。「シンボルか、それとも現実

か」という二者択一的思考様式のとった道は、結局、「シンボル」ではなく「現実」であった。

そのことは、ユーカリスティアにおける「聖変化」あるいは「聖体」に対する大衆の信心によく反映されている。中世初期のメンタリティーは、「現実的なもの」への志向性に支配されていたが、そのために、当時の人々は、聖変化したパンをある種の「薬」と見なすようになった。聖体はつまり、薬として具体的な効果を心身にもたらすと信じられるようになったのである。中世盛期に至っては、個人的信心がますます盛んになるが、そうした中で、聖像なり聖遺物なりを眺めることで、ある種の心の癒しや慰めを体験するという通念が一般的となり、それが聖体そのものをじっと眺めることで、キリストとの交わりを得ようとする信心を産み出した。聖変化したホスティアはもはやシンボルではなく、現実的なイエスの体そのものとして神聖視されたので、当然、ユーカリスティアにおける「聖変化」という瞬間は特別重大視される。今や、典礼における最大の注目は聖変化へと集中し、聖変化のやり方も自然に誇張されてくる。こうして、13世紀には聖変化の際、ホスティアと杯を高々と持ち上げたり(elevatio)、跪いたり、鈴をならしたりする習慣ができた。さらに、聖体に対する畏敬の念から、一般信徒の聖体拝領はごく希にしかできなくなり、12世紀から13世紀にかけてすでに信徒のブドウ酒の拝領はなされなくなった。

こうして、本来のユーカリスティアの意味であった食事としての性格はほとんど消えうせてしまい、その代わり、先に触れたように、キリストとの交わりは敬虔の念をもって聖体を眺めるという行為をもって実現されるようになった。この傾向は13世紀中頃から始まった聖体の祝日(最初に1246年リュッティヒで。1264年全教会に普及)や、いわゆる聖体顕示台におさめられた聖体を賛美する礼拝(聖体降福式)を産み出した。

4. 聖体ないし聖変化をめぐる初期の神学 論争——「現存」は実在的か象徴的か

上述した信心や典礼に関わる中世の習慣は、根本的には「シンボルかそれとも現実か」という二者択一的メンタリティーに由来するが、このメン

タリティーこそ、幾世紀にもわたるユーカリスティアをめぐる神学論争において常に中心的なモチーフでもあった。すなわち、聖体におけるキリストの現存に関わる極端な実在的理解と極端な精神主義的・シンボリック的理解とのぶつかり合いである¹³⁾。

最初の衝突は9世紀のある修道院内部から起こった。バイエルン地方のベネディクト会系コルビー(Corbie)修道院における院長パスカシウス・ラドベルトゥス(Paschasius Radbertus, 785頃-860頃)とラトラムヌス(Ratramnus, ?-868以降)の論争がそれである。前者はその主著『主の体と血について』の中で、ユーカリスティアにおけるキリストの現存の客観的現実性を強調し、キリストの地上的肉体は、聖変化のたびごとに、神の全能によって奇跡的に実在せしめられると説いた。簡単に言えば、かつて地上にあったキリストの体と血はユーカリスティアのパンとブドウ酒のうちに宿っている、という考えである。これに対し、後者は象徴的解釈に影響され、前著と同名の論文の中で、パンとブドウ酒の変化は実在的、物質的ではなく、象徴的、精神的なものとして理解すべしとした。前者が後のカトリックにおける「実体変化説」(化体説ともいう)に少なからざる影響を与えたのに対し、後者は後のプロテスタントのユーカリスティア理解の先駆的業績として評価されている。もちろん、当時の風潮から容易に察せられるように、前者の主張が支配的となり、逆に後者は死後200年を経てヴェルチェッリ(Vercelli)の教会会議(1050年)で弾劾された。

第二の論争はもはや修道院内部の争いではなく、公の場で繰り広げられた論争であり、その中心人物はフランスの初期スコラ哲学者トゥールのベレンガリウス(Berengarius, 999/1000-1088)であった。彼は、当時のパンとブドウ酒の変化についての物質的、実在的、形態的解釈に反対し、ラトラムヌスと同様、ユーカリスティアの象徴主義的理解を大胆に提唱した。すなわち、キリストの体はユーカリスティアにおいて現存するはずはない、と彼は断言する。その理由は極めて明瞭である。キリストの体は天上の神の右の座にあり、再臨の時まで決して地上には現れない、ということである。と同時に、後に触れる「実体変化説」

をもはっきりと拒否した。この説によれば、パンとブドウ酒の「実体」(substantia)はキリストの実体に変化するが、パンとブドウ酒の「偶有性」(accidentia)は存続するというものである。これに対し、ベレンガリウスは次のように反論する。すなわち、すべて存在するものは「偶有性」と「実体」とが共にあることが絶対条件であり、たとえ神の力によろうとも、実体なしに偶有性は存在しえない。だから、パンという偶有性が祭壇の上にあるならば、パンの実体もそこにある。したがって、もしパンという実体がキリストの実体に変わるのであれば、パンという偶有性は存在しなくなる。しかし、誰の目にも明らかのように、パンは現にパンの形色のままであって、つまり偶有性は消え去っていないのだから、それと不可分のパンの実体もそのままあるのであって、キリストの実体に変化したなどとは考えられない、ということである。

彼は1050年のローマおよびヴェルチェッリの教会会議、1051年のバリの教会会議、1054年のトゥールの教会会議で弾劾され、さらに1059年ローマの教会会議で自説の撤回を求められたが、応じなかった。彼をめぐる問題はヨーロッパ各地に波及し、論争が起こった。しかし、1079年、教皇グレゴリウス7世(在1073-1085)は、ローマ教会会議で最終的にベレンガリウスとの和解に成功した。ただし、それは後者が実体変化説を認めるという条件、言い換えれば、自説撤回という犠牲を払っての和解であった¹⁴⁾。以後、彼は一切の公務を辞し、トゥール近郊の聖コム島に隠遁生活を始め、失意のうちに同地で没した。

5. 実体変化

ベレンガリウスが反対した実体変化説の根本理論は、「偶有性」と「実体」は切り離されえないというものであったが、この両者を区別して考えるという発想を最初に提唱したのは、ノルマンディーに生まれ、アヴェルサの司教となったフランスの神学者グイトムンドゥス(Guitmundus, 11世紀初頭-1090/95)である。彼は主著『ユーカリスティアにおける主の体と血の真正性について』の中で、キリストの体はユーカリスティ

アのパンのうちに宿っているという「パン内在説」(impanatio) および聖変化した主の体は地上のイエスの体の「影」と見なすいわゆる「影論者たち」(umbratici) に反対し、パンにおける主の現存の仕方を次のように説明する。物の「実体」(substantia) は変化するが、... 始めからある味や色やその他の感覚で捉えられる偶有性(accidentia) はそのまま残る」¹⁵⁾。彼自身はまだ「実体変化」(transsubstantiatio) という用語を用いてはいないが、上の引用はこの概念の成立に決定的影響を与えた。

言葉として初めて用いられた最初の例は12世紀中頃で、それはローランド・バンディネリ(Roland Bandinelli, 1105頃-1181)、後の教皇アレクサンダー3世の語録集の中に見出される。以後、この用語は急速に広まり、実践的・信心的著作の中でも用いられるようになった。そして、ついにこの概念は第四ラテラン公会議(1215年)で初めて公けに採用され¹⁶⁾、盛期スコラ神学の貢献により、学説として定着した。

この学説はアリストテレスの形而上学を基礎にしている。すなわち、「偶有性」とは経験的に知覚される次元を意味し、また「実体」とは知的精神によって把握される物事の「本性」(essentia) を指す。たとえば、石には色、硬さ、重さ、成分などがあるが、そういう感覚で把握されるものは石の偶有性であるが、石を石たらしめる根拠は感覚の次元ではなく、知的精神的な次元で把握される。これを「実体」と呼ぶ。「実体変化」とはパンやブドウ酒の本性が変化し、色や形や素材といった偶有性は変化しないことを意味する。

確かに、第四ラテラン公会議によってこの概念は教会の公の用語の地位を得たが、しかしそれに関してどの神学者も統一した理解を持っていたかというところではない。なぜなら、「質料」(materie) ないし「実体」とか「形相」(forma) に関する理解がしばしば学者間で異なっていたからである。しかも、実体変化は信仰箇条でもなかったもので、他の解釈も許容されていた。たとえば、これを否定したとしても、少なくとも啓示に背くほどのものとは思われていなかった。その例として、たとえば「共在説」(consubstantiatio) がある。この説によれば、聖変化によって、パンと

ブドウ酒の実体は何も変化せず、キリストの体と血の実体が前者に付け加わる、と考えられた。つまり、イエスの実体とパン(ブドウ酒)の実体が共存しているという考えである。もう一つの有力な説は「消滅説」(annihilatio) ないし「代置説」(substitutio) と呼ばれる説で、それによれば、パンとブドウ酒の偶有性に何の変化も起きないが、実体の方は聖変化によって消滅し、その代わりにキリストの体と血の実体が入れ代わる、というふうに説明する。つまり実体「変化」ではなく、実体「交換」とでも言えよう。

しかし、大部分のスコラ神学者は実体変化説を支持し、上記二つの説を拒否したのは事実である。ただし、その場合も反論の確固たる根拠はあまり見られない。たとえばアルベルトゥス・マグヌス(Albertus Magnus, 1193/200-1280) は、パンの実体は存続しないが、消滅もしないと言ったり、しかし、かといって「代置説」を全面的に否定してもおらず、聖なる教父たちの「霊に鼓舞された啓示」ゆえに実体変化を好む、というあいまいなことしか言っていない。「共在説」に対しては、ユーカリステシア制定の言葉を引用して反論するが、同説が反啓示的であるとか異端であるとは断言していない。しかし「代置説」とは違い、この「共在説」は自分の知っている限りでは誰ももはや支持してはならず、一方、実体変化は「ほとんどすべての人の、そして全教会の」意見であると述べ¹⁷⁾、ただ漠然とした一般論を自分の主張の根拠としているだけで、積極的な理論的反論をしていない。

上記二つの説、「共在説」および「代置説」を理論的に反駁したのはアルベルトゥスの弟子であるトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225頃-1274)である。まず「共在説」は彼によれば異端的である。なぜなら、聖体制定の言葉の直接的な意味によれば、捧げられたものは疑いもなくただキリストの体のみ(つまりパンではない)だからである。トマスは言う。「次のように言うべきである。祭壇の秘跡のもとに、おとめに受け入れられたキリストの真の体が含まれている。その反対を言うのは異端である。なぜなら、それは聖書の真理に反するからである。すなわち、聖書によれば、主はマタイ26章26節やその他の箇所

で『これは私の体である』と仰せられたのである」¹⁸⁾。つまり「私の体とパンである」とは言っていない。トマスはさらに次のような神学的議論をもって、実体変化のみが許される唯一で可能な説明であるとした。なぜなら、「共在説」も「代置説」も「引っ張りだすこと」(adductio)が前提となっている。つまり、何らかの仕方、イエスの実体がある場所から、パンの中へと引っ張り込まれるというそのような「場所的变化」を前提にしている。これは拒否されねばならない。なぜなら、そのような場合、キリストは、天を離れ去り、何らかの中間的な場所を通り抜け、しかも同時に様々な方向に動かねばならないことになるからである。つまり、キリストは神だから、物質だけに適用される「運動」にあてはめることはできないというわけである。そこで、トマスは結論的に言う。「神的力量によって、パンの全実体はキリストの体の全実体に、ブドウ酒の全実体はキリストの血の全実体に変化する。それで、この変化は形色の変化ではなく、実体の変化である。それは自然的な動きの類のもとに起こるのではなく、『実体変化』(transsubstantiatio)という固有の名称で呼ばれる」¹⁹⁾。つまりパンの実体がキリストの実体に変化するのであって、キリスト自身の実体がわざわざ出向いて、パンの実体と何らかの交渉ないし衝突をするというものではないということだ。一方、偶有性についてはトマスは「自明の感覚的証明によれば、聖別の後にはパンとブドウ酒のすべての accidentia はそのまま残るのである」²⁰⁾。

しかしながら、彼の後継者である中世後期の代表的スコラ学者であるドゥンス・スコトゥス(Duns Scotus, 1264/65/74-1308)は、逆に、「共在説」は聖書の言葉だけを基準にすれば、必ずしも拒否されるべき考えではなく、実体変化は教会の権威ある解釈によって初めて要求されたものとして、後者に対して相対的な立場をとっている。したがって、スコラ神学においては、実体変化は誰にでも納得できる、確固とした聖書的根拠や神学的理論に支えられた学説としては受け取られていなかったことが理解される。

しかしながら、この理論は、知覚しうる「しるし」(パンとブドウ酒)とそこに意図されている

内容(キリストの体と血)との間にある秘跡概念に固有な相違を明確に表現しており、したがって、一方的にしるしのみを強調する象徴主義的解釈や、逆にほとんど魔術的な実在主義的解釈の両極端を免れた理論となっている。だが、この学説は、「実体」という概念があくまでも「形而上学的な」存在範疇に属している、ということが明確に意識されている限りでのみ、上記のようなバランスを保つ、ということに注意しなければならない。なぜなら、もしこの substantia という言葉を今日の化学用語のように「物質」として捉えるならば、transsubstantiatio をあたかも「物質変化」というような意味で捉えることになる。しかし、まさにこのような魔術的理解を避けるためにこそ「実体変化」なる概念が採用されたのだということ強調しておきたい。

いずれにせよ、カトリックが唱える聖体における主の「現実的現存」(praesentia realis)とは、こうした実体変化という概念のもとに理解され、教えられるようになったのである。すなわち、キリストは「実体」として聖体のうちに現存する、ということである。しかし、宗教改革時代に入り、キリストの現実的現存に関する理解は多様化していった。

6. 宗教改革者のユーカリスティア理解およびトリエント公会議

宗教改革者にとって中心的なモチーフは、聖書における主の晩餐の本来の性格に立ち返ることであつた。それはすなわちユーカリスティアの「会食」としての性格を再び取り戻すことを意味した。カトリックのユーカリスティア理解に対する彼らの批判は、したがって、当時の聖職者や一般信徒の教会的实践における会食の性格の欠如に対する批判から始まった。たとえば、司祭が一人で執り行うミサの激増、ミサ奉納金の取り引き、ホスティアを敬虔に眺めて祈るという大衆信心と結びついている魔術的な奇跡への期待、信徒の聖体拝領の頻度の激減とブドウ酒の拝領の保留等の習慣である。こうした状況から、信徒のためにある秘跡としてのユーカリスティアの意味が薄れ、ユーカリスティアにおける聖職者の一般信徒からの遊離が顕著となり、また「実体変化」も当時は本

来の形而上学的意味からではなく、物質的に理解されるような魔術的变化として見られるようになっていた。そういうこと一切への批判をもって改革が行われるが、その批判精神は、彼らが、ローマ・カトリックの「ミサ」という言葉の代わりにキリストが催された「晩餐」に立ち返って「聖餐式」という用語を用いた事実によく反映されている。

ところで、改革者たちは、こうした当時の教会の傾向に対しては一致して批判しているが、聖体におけるキリストの現実的現存に関しては、彼らの内部で見解が異なっている²¹⁾。

宗教改革の口火を切ったマルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) にとって「これは私の体である」というキリストの言葉は極めて自明であるため、聖体におけるキリストの体と血を伴った現存に対しては何の反論もしない。ただし、実体変化という概念はあまり役には立たない「屁理屈をこねた詭弁」²²⁾ であると見なし、その代わりに、イエス・キリストはパンとブドウ酒「のうちに (in)、と共に (cum)、のもとに (sub)」現存する、という言い方をとった。ルターのこの教えは、要するにパンとブドウ酒の実体と主の体と血の実体が同時に共存していることを意味するので、先に示した「共在説」に他ならない²³⁾。さらに、造られた限界を持った肉体は神の右の座にありながら、同時に地上で至る所で祝われるユーカリステシアの場に存在することはできない、というスイスの宗教改革者ツヴィングリ (Huldrych Zwingli, 1484-1531) の反論を、ルターは天に挙げられたキリストは同時にどこにでも存在できる神なのだから、という神の遍在性でもってあっさりとはねのけた。

一方、ツヴィングリは変化するのはパンとブドウ酒なのではなく、むしろそれに与る信徒自身の方であると考えた。パンとブドウ酒にはいかなる意味でもキリストの血と体は実在せず、ただそれを象徴的に示す記号にすぎない。「これは私の体である」という主の言葉をツヴィングリはしたがって比喩的、象徴的に理解する。ちょうど「岩はキリストであった」(1 コリ 10, 4) というパウロの言葉が比喩的表現であるように、である。したがって、「実体変化」もルター同様拒否される

が、ルターの「共在説」をも否定し、プロテスタントが以後諸派に分裂する発端となった。ユーカリステシアにおけるキリストの現存とは、パンやブドウ酒におけるそれではなく、その神的本性の力で信徒に働きかけるものとしての現存を意味する。一方、キリストはその人間本性によって神の右の座にあるので、身体的にこの地上に存在することはできないとして、ルターの「遍在説」も退ける。なぜなら、それはキリストの真の人間本性に対する信仰に反するからである。

フランスの宗教改革者カルヴァン (Jean Calvin, 1509-1564) は上記二人の解釈のちょうど中間の立場を取り、両者を調停する解釈をとった。彼は、一方では「ユーカリステシアにおけるキリストの現存」と信徒の「主の体と血への真の実質的参与」を強調して、ルターの実在論を生かそうとする。しかし、彼は「もし彼(キリスト)を再びこの世のはかない諸元素に引き込むならば、彼の天上的栄光は傷つけられるだろうと考えた。つまり、パンとブドウ酒という地上の要素にキリストの血肉を実在せしめない点でツヴィングリと共通している。では、カルヴァンは、キリストの現存をパンと結び付けないにもかかわらず、どのように信徒とキリストの体の一致を説く実在説を活かしたのか。彼はこれを「勢力論的解釈」によって解決しようとした。すなわち、キリストは天から降りて来られるのではなく、信徒が聖霊の力によってキリストへと高められ、そこでキリストの血肉に真の意味で与る、ということである。ユーカリステシアにおけるキリストの現存は、聖霊の力によって、神秘的に天上の世界に移される、という神秘的解釈である。もちろん、この場合、従来の実体変化は当然彼には除外されるべき解釈である。

上記の改革者たちの反論に対抗する形で開かれたトリエント公会議 (1545-1563) は 1551 年 10 月 11 日、次のような教理を發布した。「聖体の秘跡において、パンとブドウ酒の聖別の後、まことの神であり、まことの人であるわれわれの主イエス・キリストが、真に (vere)、現実的に (realiter)、実体的に (substantialiter) パンとブドウ酒の形色のもとに含まれている」(DS1638)。この定義に見られる三つの副詞は、宗教改革者た

ちの教説に対する排斥条文にも繰り返される。すなわち、「聖体の秘跡の中に、真に、現実には、そして実体的にわれわれの主イエス・キリストの体と血がその靈魂と神性と共に、すなわちキリスト全部が含まれていることを否定し、この秘跡の中には、しるしまたは象徴として、また効力だけが含まれていると言う者は排斥される」(DS1651)。尚、ここで排斥の対象となっているのは、ツヴィングリの象徴的解釈やヨハン・エコランパディウス (Johann Oecolampadius, 1482-1531) およびカルヴァンの勢力論的解釈である²⁴⁾。公会議は聖変化に関する教えについて、改革者たちが否定した実体変化の概念を正統なものとして認めた。「パンとブドウ酒の聖別によって、パンの実体はことごとく我々の主キリストの実体となり、ブドウ酒の実体はことごとくその血に変化する。聖なるカトリック教会は、この変化を便宜上、適切に実体変化と言い表している」(DS1642)。もう一つの箇所でも、パンとブドウ酒の変化について「この変化をカトリック教会は実体変化という適切な表現で呼ぶ」(DS1652)と付言している。注意しなければならないのは、公会議はこの概念の表現の適切性を認めはするが、しかし、そのような用語を使用すべしと命令してはいないということである。言い換えると実体変化というのは説明であって、「教理」として定められたのではないということである。

なお、東方ギリシア正教神学は、実体変化という表現を第2回リヨン公会議(1274年)以後、西方ラテン教会から導入し、metousiosisというギリシア語でそれを表現した。しかし、これが一般的に広く使用されるようになるのは17世紀、時の総主教キュリロス・ルカリス (Cyrillos Lucaris, 1572-1638) がカルヴァンのユーカリステア論に傾いたことに対する対抗運動がきっかけである。しかしながら、その後の新しい正教神学はユーカリステアにおける現存の仕方に関する詳細な思弁を放棄したので、実体変化説も完全に拒否されてはいないものの、ほとんど言及されることはない。

総括

ユーカリステア論が教理的論争の対象になり始めたのは、シンボルと現実あるいは象徴と実在の理念が分離し始めた中世のメンタリティーに端を発する。それまでは、しるしなしい象徴は目に見えない実在の現れとして不可分の関係にあり、それが「秘跡」、すなわち目に見えない恩恵の目に見えるしるしという思想の前提なのであった。しかし、中世はもはやそうした意味での「秘跡的」理解は通用しえなくなり、人々は「象徴か実在か」の二者択一の発想法に支配されることとなった。それがユーカリステア論争の根本的モチーフであった。しかし、奇跡と神秘を欲する時代の流れにそって、人々は「単なる」象徴ではなく「実在」を選ぶこととなった。一般信徒にとってそれは奇跡的な現象として十分であったが、神学の領域では合理的に説明する必要がある。それが「実体変化」というアリストテレス的概念規定を基礎にした学説を生み出した。それはスコラ神学に受け入れられたが、絶対不動の論理ではなかった。変化するのは目に見えない「実体」であって、目に見える「偶有性」ないし属性は変化を被らないというこの説明は第4ラテラン公会議(1215年)によって、初めて公に採用されたが、宗教改革者たちはユーカリステアを福音の光によって捉えなおそうという意図から、実体変化説を拒否した。ただし、彼らの間にもユーカリステアにおける主の現実的現存の意味については様々な考えが出てきた。対宗教改革として開かれたトリエント公会議によって実体変化説は決定的にカトリックの正式な神学説の地位を得たのである。こうして、カトリックとプロテスタントの聖餐理解は一致することなく現在に至っている。

しかし、1970年代に入ってから、カトリック及びプロテスタントの神学者たちは各々の教会のリーダーの委任を受けて、「エキュメニズム」(教会一致運動)の観点から、聖体の信仰に関する議論を重ねた結果、現在は実質的にこの点での見解の相違はあまり注目されることが少なくなった。それは、現代のカトリック教会が、「現存」について、中世のカトリック教会のように魔術

的・物理的な次元ではなく、あくまで霊的・宗教的な範疇として捉えるようになったという事実とも関連している。とはいえ、カトリック・プロテスタントがこの件に関して、完全な一致を遂げているわけではない。この問題の解決を握る鍵は、結局「シンボルと現実のはざま」の問題にどう折り合いをつけるかにかかっていると思われる。

注

- 1) イエス・キリストによって制定され、教会にゆだねられた、神の恵みを実際にもたらす感覚的しるしのこと（『カトリック教会のカテキズム 要約（コンペンディウム）』137頁）
- 2) Cf. F. J. Nocke, Spezielle Sakramentenlehre III. Eucharistie, in: T. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik II, Düsseldorf 1992, 283-284.
- 3) Cf. *ibid.*, 283
- 4) 以下、G. Kretschmar, Art. Abendmahl III/1, TRE 1 (1977), 60-62 参照。
- 5) Didache 9, 1-5; 10, 1-7 参照。「聖なる父よ、あなたが、・・・知識と信仰と不死についてあなたに感謝します」（10, 2）。
- 6) Cf. Didache 10, 2.
- 7) B・ボット『聖ヒッポリュトスの使徒伝承』土屋吉正訳（燦葉出版社・1983年）15頁参照。
- 8) Cf. Justinus, Apol. I, 65, 5; 66, 2; 67, 5; Irenaeus, Adv. Haer. I, 13, 2.
- 9) Cf. Justinus, Apol. I, 13, 1; Didache 117, 2.
- 10) Cf. Irenaeus, Adv. Haer. IV, 18, 6: offerimus...ei...gratias agentes dominationi eius, et sanctificantes creaturam.
- 11) Didache 14, 1-2.
- 12) Theodorus Mops., Hom. Cat. 15, 20.
- 13) 以下、F. J. Nocke, *op. cit.*, 286-288 参照。
- 14) このローマ会議（1079）において、ベレンガリウスは以下の宣誓書を作成させられ、それを公に承認する宣言をさせられた。「私、ベレンガリウスは、この短い宣誓書に含まれていることを読み上げ、（そこに）理解されているように次のことを心に信じ、口で宣言する。すなわち、祭壇に供えられたパンとブドウ酒は聖なる折りの神秘と我々の救い主の言葉とによって、我らの主イエス・キリストの真の生きた肉と血に実体として変化する。聖別の後に、秘跡のしるしと力によるのみならず、聖母から生まれ、我々のために十字架のうえで捧げられ、父の右に座しておられる真のキリストの体とその脇腹から流れ出たまことのキリストの血は、実体として現存する。私は以上のことを信じ、今後この信仰に反することを教えない。神と神の聖なる福音書が私の証人である」（DS700）。
- 15) Guitmundus, De corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia 3.
- 16) DS802 参照：「この教会においてイエス・キリストは司祭であると同時にいけにえであり、その体と血が祭壇の秘跡の中で、パンとブドウ酒の形色のもとに実際に含まれている。すなわち、神のちからによってパンは体に、ブドウ酒は血に実体変化（Transsubstantianis）」。
- 17) Cf. Albertus Mag., IV Sent. D. a. 8.
- 18) S. Th. III q. 75 a. 2.
- 19) Cf. S. Th. III q. 75 a. 4.
- 20) S. Th. III q. 75 a. 5.
- 21) 以下、F. J. Nocke, *op. cit.*, 289 参照。
- 22) M. Luther, Schmalkaldische Artikel = Luther Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) 50, 243.
- 23) Cf. L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 21954, 436.
- 24) Cf. L. Ott, *op. cit.*, 429-431.