

2025年2月3日(月)

日本神学研究センター主催 第2回研究会
「ルターとツヴィングリの聖餐論に見る天の解釈」

仙台東六番丁牧師 中本 純

1. はじめに

16世紀ヨーロッパで起こった宗教改革について学ぶ際、ルター、ツヴィングリ、カルヴァンといった宗教改革者たちが一律にローマ教会の提唱する聖餐論に異議を唱えていたことを知っておく必要がある。宗教改革者たちは、共通してローマ教会の聖餐理解である「実体変化説 (transubstantiation)」を否定している。「実体変化説」は、「聖餐卓上のパンとぶどう酒が聖体拝領のベルを合図に、実際にキリストの肉と血に変化して、一方において父なる神にささげられる(犠牲奉獻 sacrifice)と共に、もう一方は信徒に分与される」という教えを指す¹。ルターをはじめとする宗教改革者たちは皆、「キリストの臨在」という観点からこれら実体変化説を基とするミサにおける犠牲奉獻ならびに一種陪餐を問題視した。何故ならば、彼らは聖書に基づき「再臨の時までこの地上に来られないとおっしゃったキリストが何によって、どのような仕方で教会の中に臨在するのか」ということに注目したからである。

たとえば一種陪餐の問題について、ルターは1522年に記した『二種陪餐について』という小冊子の中で以下のようなことを述べている。

「キリスト者は、彼が平信徒であろうと司祭であろうと、男であろうと女であろうと、からだも魂もきよい。それを否定する者は、聖なる洗礼やキリストの血や聖霊の恵みを^{けが}瀆す者である。・・・キリスト者は、サクラメントのためにつくられているのではなく、むしろサクラメントがキリスト者のために設置されているからである。・・・したがってまた、私たちは二種陪餐を行っている人々に願う。もしそれが助けとなるならば、私たちは、私たちの主イエス・キリストの名において、彼らがそれについて、なにか正しくないことあるいは悪いことをなしているかのように、良心を悩ませてはならないと命じる。」²

また、ルターと同時期に改革運動に身を投じたツヴィングリは1526年に記した『聖餐論』という書物の中で、実体変化説について次のように激しく批判を述べている。

「そもそも、この暗闇³とは何であろうか。それはこのサクラメントにおいて、パンが〔キリストの〕からだであり、ぶどう酒は血であって、それが本体的に食されるという妄想にほかなるまい。ある人々はパンが肉の実体に変えられるという考えと、長い間戦ってきた。ある人々はキリストの肉と血とを、十字架にかけられたままの姿で食すると言い、さらに他の人々は復活

1 それゆえ、今日でもカトリック教会では聖別された司祭のみがブドウ酒に与る「一種陪餐制度」を取っている。プロテスタント教会ではこれに対して信徒と牧師が共にブドウ酒に与る「二種陪餐制度」を採っている。

2 マルティン・ルター、「二種陪餐について」(岸 千年 訳)『ルター著作集』第一集五巻(聖文舎、1967年)、51-52頁。

3 ローマ教会の教えを指す。

のさまのキリストの血と肉を食すると言う⁴。しかし、これらすべての考えは、神のことばに照らして誤りであることがわかる。・・彼ら⁵はキリスト教信仰〔使徒信条〕の三つの項目、すなわち、『天に昇り』、『全能の父なる神の右に坐し』、および『かしこより来たりて、生ける者と死ねる者とをさばきたまわん』と直面しなければならない。』⁶

このように、いずれの改革者たちもローマ教会の聖餐理解である実体変化説とそれに伴う一種陪餐や犠牲奉献⁷といった考えに否定的であった。それは言うなれば、ローマ教会の聖餐の教理に対する「否定的一致」であったと言える。それと同時に、彼らはいま生きて働いておられるキリストは聖霊によって教会に臨在し、聖餐の秘儀はこの聖霊を通じて「霊的に」キリストの命に結ばしめるための業であることを訴えている。そのことから、改革者たちが提唱した聖餐論は教義学的な見地においては「聖霊論」に属する議論であることが分かる⁸。それら「聖餐論（聖霊論）」に関する議論は、地上におけるキリストの臨在の様態を問うものであると同時に、キリストのおられる「天」に関する解釈の相違というものを露呈している。

2. マールブルク会談

そのように、宗教改革者たちが共通してローマ教会の聖餐理解に反対を示していたことから、改革者同士で聖餐理解を一致させることが可能であるかに思われたが、そうではなかった。彼らは聖餐の秘儀が「天上のキリストと霊的に結ばれること（合一）」を共に主張しながらも、その様態が異なっていたため、一致に至らなかった。その最も象徴的な事例が1529年に開催されたマールブルク会談であった⁹。

1529年10月1日から4日にかけて、マールブルク城内ヘッセン方伯フィリップの私室にて実現したマールブルク会談は、ルター派（ドイツ派）と改革派（スイス派）の信仰理解の一致を試みるものであった。この会談が持たれるに至った背景として、カトリック側の皇帝カール5世が抱えていた2つの争い（教皇クレメンス7世ならびにフランソワ1世）がこの年に共に解決されたことが挙げられる¹⁰。それにより、カール5世は帝国の力をいよいよ福音派に抗する措置へと傾注することが可能となった。同年4月に開催された第2回シュパイエル帝国議会は、ルター派の発展と再洗礼派の流布に危惧を示し、皇帝の軍事的立場の改善を見越してルター派の進展を阻止することと、カトリックの司教制度の回復を決議した¹¹。それらを受け、ヘッセン方伯フィリップはドイツとスイスの福音主義の全勢力を結集し、強大な政治的、軍事的脅威に対抗するための対策を講じることを喫緊の課題として掲げ、ドイツ・スイス両国改革者

⁴ エラスムスを代表とする人文主義者たちを指す。

⁵ ローマ教会を指す。

⁶ フルドリヒ・ツヴィングリ、「聖餐論」（出村 彰 訳）『宗教改革著作集』第五巻（教文館、1984年）、272-273頁。

⁷ 犠牲奉献についても、キリストの十字架の一回性を否定するものとして改革者たちに退けられた。

⁸ 赤木善光は、『宗教改革者の聖餐論』（教文館、2005年）7頁において、「聖餐論は、本論において述べているように、教義学的には、『聖霊論』に属する。」と述べている。

⁹ 本稿では、ルターとツヴィングリとの間に起こった「第一次聖餐論争」を扱うものとする。

¹⁰ 教皇クレメンス7世はバルセローナの和平を6月29日に受け入れ、フランソワ1世は8月3日カール5世と和解した。

¹¹ W・ウォーカー『キリスト教史③』（塚田 理、八代 崇 訳、ヨルダン社、1983年）、73頁参照。

間における信仰の一致を確認すると共に、政治的な同盟を試みたのである¹²。

会談の中で 15 箇条からなる「マールブルク条項」が起草されたが、最後の条項にあたる第 15 条後半部分だけが合議に至らず、この会談は決裂に終わることとなった¹³。それは、今会談におけるまさに核とも呼べる条項であった。問題の第 15 条後半部分には「キリストの真のからだと血とが、パンとぶどう酒の中に肉的に現存するかどうかについては、今一致をみないが・・・双方が相手にキリスト者の愛を示すべきであり、全能の神がその霊によって、正しい理解を強めてくださるよう、両者が熱心に祈るべきである」¹⁴とある。ルターとツヴィングリは「聖餐のパンとぶどう酒にキリストの体が身体的（肉的）に現存するかどうか」という点で意見が分かれた。ルターは「身体的に現存する」と主張し、それに対してツヴィングリは「身体的に現存しない」と主張した。この「マールブルク条項」¹⁵は本質的にはルター派的に作成され、ツヴィングリ派によって小さな変更と補足がなされたものである¹⁶。そのことから、W. ケーラーはこの 15 条の条文に対するツヴィングリ派の同意、不同意に関わらず、それらは結果としてルターの優越感ならびに勝利をもたらすものであり、一方のツヴィングリもヘッセン方伯の思惑である信仰上の一致とはかけ離れた「外」に関心が置かれていたことから¹⁷、ルターに対する敗北感を抱いていなかったことを指摘している¹⁸。さて、そうしたマールブルク会談での議論の焦点となった第 15 条の条文であるが、以下において、ルターとツヴィングリがどの点において「一致」し、またどの点において「見解の相違」を見せたのか、それぞれ分けて見ていきたい。

¹² この点について柳澤伸一は、西南ドイツ諸都市を代表する「脱ツヴィングリ派」の改革者・諸侯も会談に出席していたことから「三つの勢力の合議を目的としていた」と論じている（『ドイツとスイスの宗教改革の断絶』、『西南女学院大学紀要』14号、2010年、30頁）。

¹³ 「マールブルク条項」署名者は次の通りである。

（ルター派）マルティン・ルター、ユストゥス・ヨナス、フィリップ・メランヒトン、アンドレアス・オジアンダー、シュテファヌス・アグリコラ、ヨハネス・ブレンツ。

（ツヴィングリ派）フルドリッヒ・ツヴィングリ、ヨハネス・エコランパディウス、マルティン・ブーツァー、カスパル・ヘディオ。

¹⁴ Hermann Sasse, *This is my Body ; Luther's contention for the real presence in the Sacrament of the Alter*(Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1959), p. 272 より私訳。第 15 条全文は 2. 1. にて記載。

なお、上記 Hermann Sasse が紹介している「マールブルク条項」は「チューリッヒ稿」のものである。

¹⁵ 「マールブルク条項」は 15 条から成っており、その内容は「神の三位一体」から始まり、「神の子イエスの神人両性」、「キリストの受難」、「原罪」、「信仰」、「信仰を与える聖霊」、「義について」、「外的な言葉について」、「洗礼」、「よい行いについて」、「悔悛」、「権威について」、「人間の秩序について」、「幼児洗礼の肯定」とわたり、そして最後に「聖餐」となっている。

¹⁶ 赤木善光、前掲書、326 頁参照。

¹⁷ ツヴィングリは聖餐に関する条項（第 15 条）以外のすべてにおいて合意が得られたことにある種の達成感を得ており、それはスイス国内におけるローマ教会に抗する良い宣伝材料となったためであることを W. ケーラーは紹介している。

¹⁸ W. ケーラー「ツヴィングリ、ルターの聖餐論争とマールブルク会談」（瀬原義生 訳、立命館大学人文学会編、2008 年）、28～30 頁参照。

2. 1. 両者の一致した聖餐理解（マールブルク条項第 15 条）

「第 15 条

我々は、すべて我々の愛する主イエス・キリストの晩餐について、人はこの体と血とをキリストの制定語に従って実施されるべきこと、また、ミサは死者または生者を問わず、他者のために恵みを得るための行為ではないこと、そして聖壇のサクラメントは、イエス・キリストの真の体と血とのサクラメントであり、この体と血の霊的な飲食はすべての真のキリスト者にとって特に必要なことであること、同様にこのサクラメントの式は、聖霊によって弱い心を信仰に奮い立たせるために、全能な神からの言葉として与えられ、かつ定められたものであることを、我々のすべては信じ、そしてこれを重んじる。

しかし我々は、キリストの真のからだと血とが、パンとぶどう酒の中に身体的に現存¹⁹するかどうかについては、今一致をみないが、それでも良心が許す限り、双方が相手にキリスト者の愛を示すべきであり、全能の神がその霊によって、正しい理解を強めてくださるよう、両者が熱心に祈るべきである。アーメン。」²⁰

上記、第 15 条下線部が示す部分は、ルターとツヴィングリの双方が同意して受け入れた文言である。ここでの内容を項目別に分けてみるならば、「聖餐がキリストの制定語によって実施されるべきこと」、「ミサが他者のために恵みを得るための行為ではないこと」、「キリストの真の体と血とのサクラメント」、「霊的な飲食」、「サクラメントの目的と聖霊の働き」と 5 つに分けることができる。W.ケーラーは、これら 5 つの共通項目が「どっしりとしたもの」として前面に置かれ、不一致を見た後半部分については双方の積極的な共通態度を求める文言で閉じられることにより、この条文が「肯定+希望」という印象を与える文面となっており、そのように仕向けたのはフィリップ伯の働きかけによるところが大きかったことを示唆している²¹。

そのような 5 つの共通事項が見られる前半部分であるが、しかしよく見るならば、そこにはルター、ツヴィングリ両者による条文に対する認識の違いというものがあることが既に起こっていたことを見て取ることができる。その最たる部分が「聖壇のサクラメントは、イエス・キリストの真の体と血とのサクラメントであり」という部分である。これについて、ルターは「イエス・キリストの真の体と血」という文言にキリストの身体的現存を認めていたのだが、その一方でツヴィングリは「イエス・キリストの真の体と血とのサクラメント」の「サクラメント (sacramentum)」という言葉に「しるし」という意味に解釈して捉えていた。そのことはルター派がこの概念の使用について無警戒であったことを赤木善光²²は指摘している²³。その結果、この部分においてはルターとツヴィングリの双方において異なった解釈のもとに採択がなされたと言える。また、「霊的な飲食」という文言についてだが、これについての議論が「マ

¹⁹ ‘bodily present’

²⁰ Hermann Sasse, op. cit., p. 272. (私訳)

²¹ W. ケーラー、前掲書、40 頁参照。

²² 本稿の表記では、赤木善光先生という代わりに「赤木善光」、もしくは「赤木」と敬称を省略することをご了承いただきたい。

²³ 赤木善光、前掲書、335 頁参照。

ールブルク会談」の1日目の予備討論(10月1日 金曜日午前)²⁴の時から既に起こっていたことをメランヒトンの手紙から読み取ることができる。そこには、「ルター・メランヒトン」と「ツヴィングリ・エコランパディウス」が非公開の予備討論を行った記録が記されている。その中でツヴィングリは聖餐に関して次のように論じている。「聖餐の秘儀に関しては、霊的な食事、すなわち(キリストを)食べることは(キリストを)信じることであるということについて、私たちは意見が一致しています」²⁵しかし、この言葉を聞いたメランヒトンは「たとえアウグスティヌスがキリストの体は必ず一箇所にしかない²⁶と言ったとしても、私はそれを受け入れないだろう」²⁷と述べている。つまり、聖餐におけるキリストの肉と血の身体的現存を否定するツヴィングリの発言に対して「否」を唱えているのである。そうしたメランヒトンの言葉を受けたツヴィングリは『ヨハネによる福音書』6章63節を引用しながら、「命を与えるのは“霊”である。肉は何の役にも立たない。」²⁸という一節を引用し、再度、聖餐における身体的現存を否定する。しかし、今度はその言葉を聞いたメランヒトンが「これはわたしの体である」という主の晩餐におけるキリストの言葉を引用し、ツヴィングリによる聖書本来の意味から逸脱した聖句の用法を避けるべきであることを述べている²⁹。このように、ルター派、ツヴィングリ派両者間において「聖餐におけるキリストの身体的現存」をめぐる議論は4日間にわたり続けられていくのであるが、それらは平行線を辿ったまま解決を見ることはなかった。

では、どうして第15条前半部分に記載の「霊的な飲食」という文言について、ルターは承諾したのであろうか。このことについて、先に触れた「イエス・キリストの真の体と血との sacrament」の時と同様、ルター派がこの文言の記載について無警戒、もしくは寛容であったと見る見方がある³⁰。赤木善光は第15条前半部分に記載の「霊的な飲食」について、ツヴィングリが書き残したメモを以下のように紹介している。

「特に重要なことは霊的食(manducatio spiritualis)だ。この点では我々は一致している。故に宗教の最大の課題は救いである」³¹

ツヴィングリはこの「霊的な飲食」の条項への記載が自分たちにとっての肝であることを伝えつつ、同時に「我々は一致している」ということを強調している。しかし、それは上記メランヒトンの発言からも分かるように、事実とは異なっていることが分かる。赤木も『我々は一致している(consentimus)』は言葉の上のみで、内容と意味との理解において、両派は異なり、対立していることは明らかである。これまでの論争で、ツヴィングリはその事を十分解っ

²⁴ 「マールブルク会談」は以下のスケジュールで実施された。

①予備討論(10/1、金) ②第1セッション(10/2、土、午前) ③第2セッション(10/2、土、午後)

④第3セッション(10/3、日、午前) ⑤第4セッション(10/3、日、午後) ⑥最終交渉(10/3夜～10/4)

²⁵ Hermann Sasse, op. cit., p. 226. (私訳)

²⁶ 『遍在のキリスト』を否定したとしても」という意。

²⁷ Hermann Sasse, op. cit., p. 226. (私訳)

²⁸ 本稿では参照、引用共に『新共同訳聖書』を用いる。

²⁹ Hermann Sasse, op. cit., p. 227.

³⁰ 「マールブルク条項」(徳善義和、徳沢得二 訳)『ルター著作集』第一集八巻(聖文舎、1983年)、625頁参照。

³¹ 赤木善光、前掲書、335頁。

ていたものと考えられるのだが、彼はその事を承知の上で、敢えてこのようにメモしたのだろうか。それとも本気で『一致している』と思っていたのだろうか。疑念が残る。」³²と述べている。一方で、ルターの側にしてみても「聖餐がキリストの制定語によって実施されるべきこと」という文言は肝であった。「これはわたしの体である」というキリストの制定語が文字通りに理解され、受け止められるべき重要事項であることをルターが1523年に記した『キリストの聖体の sacrament への崇敬について』の中で訴えていることを赤木は紹介している³³。それらの事柄を踏まえると、第15条前半部分が示す一致というものは必ずしもルター、ツヴィングリ両者間における本当の意味での聖餐理解の一致を示すものではなかったにも関わらず、両者間における「それぞれ相手側の思いがけない承諾がもたらした一致」として見なすことができる。

2. 2. これはわたしの体である（15条後半の不一致）

「マールブルク条項」第15条後半部分が示す「聖餐におけるキリストの身体的現存」の不一致を巡る論争は、既にこの会談が開催される以前から起こっていた。ツヴィングリは1524年にロイトリンゲンの改革者マテウス・アルベルトに書き送った手紙の中で、ルターによる批判に晒されていたカールシュタットを擁護しつつ、しかし所々でカールシュタットの聖餐論についても否定しながら、自身の聖餐理解を明らかにしている。その中でツヴィングリは、カールシュタットが聖餐の制定語の「これはわたしの体である」の「これ」を、パンではなく、キリストの肉体を指す言葉であると述べていることについて、次のように批判している。

「しかし私たちは、この問題の要点はあの非常に短い綴り、すなわち『である』(est)にあると判断する。すなわち、その意味は『である』(esse)ではなく、『意味する』(significare)と解されるのである。」³⁴

翌年1525年にツヴィングリはこの手紙を公刊すると、ルターとの間の対立は明確なものとなった。ルターは1525年に記した『天来の預言者たちを駁す』の中において、上記聖餐の制定語における「である」を「意味する」と解釈することについて、キリストの言葉を勝手に異なる意味に取って替えるべきではないし、また付け加えるべきではないことを説いている³⁵。その上で制定語に関して、「全くこれらの言葉は述べられているとお受け取るべきであり、何物をもってしても変えるべきではなく、パンはキリストのからだたらしめておくべきである。」³⁶と述べている。このように、マールブルク会談以前から既に始められていた「聖餐におけるキリストの身体的現存」に関する議論であるが、「現存肯定論者」であるルター派と「現存否定論者」であるツヴィングリ派が一堂に会した会談において、両者の議論は一層熱を帯びたものとなった。そのような「聖餐におけるキリストの身体的現存」に関する議論は、10月

³² 赤木善光、前掲書、335頁。

³³ 赤木善光、前掲書、95頁参照。

³⁴ 赤木善光、前掲書、286-287頁

³⁵ マルティン・ルター、「天来の預言者たちを駁す」（石本岩根 訳）『ルター著作集』第一集六巻（聖文舎、1963年）、177-178頁参照。

³⁶ マルティン・ルター、前掲書、180頁。

2日(土)午前6時から始められた第1セッションと休憩を挟んで午後から行われた第2セッションにおいて最も長く、また激しく論じられた。

第1セッションの前半部分ではルターとエコランパディウスの間で議論が交わされた³⁷。エコランパディウスは『ヨハネによる福音書』6章63節「命を与えるのは“霊”である。肉は何の役にも立たない」という言葉を引用しながらこう語った。「人は肉的な食事から霊的な食事へと進まなければなりません。聖書は比喩的な表現を頻繁に使用しています。比喩表現、隠喩、換喩など。そのような場合、言葉は言っていることと異なる意味を持ちます。従って、『これは私の体です』という言葉も、次のような表現のように比喩表現である可能性があります。『ヨハネはエリヤである』(マタイ11:14)、『この岩こそキリストだったのです』(Iコリント10:4)・・・」³⁸

このように、エコランパディウスは「霊的な食事」を説明するにあたり、「聖書の比喩的な解釈」というものを絡めて論じている。それを聞いたルターは聖書に多くの比喩的な表現があることは認めつつも、そのことをもって「霊的な食事 (manducatio spiritualis)」というものが、「肉的な食事 (manducatio corporalis)」を排除する理由にはなり得ないと説明する³⁹。ここにおいて注目すべきことは、ルター自身、「霊的な食事」を否定していないということである。しかしそれは、「肉的な食事」を排除しないものであり、ルターにとってそれらは分かち難く結び付いており、たとえ聖餐のパンを肉的に食したとしても、それは同時に霊的に食したことになることを伝えているのである。いや、むしろ「霊的な食事を行うという目的を果たすために肉的に食する」という表現が適切であると思われる。従って、ルターはエコランパディウスに対して、次のような言葉を投げかけている。

「私たちは霊的な食事を否定しません。むしろ、私たちはそれが必要であると教え、信じています。しかし、このことから、肉体的な食事が無益であるか不必要であるということにはならないのです。それが有益であるかどうか判断するのは私たちの仕事ではありません。私たちには『取って食べなさい。これはわたしの体である』という命令があります。キリストは多くの方法で私たちにご自身を与えてくださいます。」⁴⁰ここでのルターとエコランパディウスの議論の焦点というものは「霊的な食事が肉的な食事を排除したものであるのかどうか」という点に置かれているが、両者はそのことを「聖餐の言葉の二重の意味」と表現して議論している⁴¹。それはイエス・キリストが語られた「これはわたしの体である」という言葉について、ルターは「霊的かつ肉的な意味を持つもの」と解するが、エコランパディウスは「霊に比べて肉は劣ったもの」というスタンスから、完全に肉的な意味を切り離していることが分かる。

こうした双方の異なる意見は平行線を辿ったまま、解決を見いださないままであった。しかし、午後のセッションからエコランパディウスに代わって入ったツヴィングリによって、議論

³⁷ ルターは議論を始めるにあたり、話が異なった方向に逸れてしまった場合にも軌道修正できるよう、「リマインダー」としての意味でチョークで「これはわたしの体です (hoc est corpus meum)」という言葉を書き、ペルベットのテーブルクロスで覆い被せた。

³⁸ Hermann Sasse, op.cit., p.232. (私訳)

³⁹ Hermann Sasse, op.cit., p.233.

⁴⁰ Hermann Sasse, op.cit., p.236. (私訳)

⁴¹ “twofold understanding of the words of the Supper”, Hermann Sasse, op.cit., p.234.

は大きな変遷を遂げることとなる。議論の中でルターはツヴィングリに次のような質問を投げかけた。「それでは、『キリストは天に昇った』という文言も比喩的な解釈が必要されると思うが、それについてはどう思うか？」⁴²それを聞いたツヴィングリは「この文章は比喩的な解釈は必要としない」と答えた⁴³。このことはつまり、ツヴィングリが「聖餐には比喩は必要である」と語る一方で、「使徒信条の文言に比喩は必要ない」と語っていることを意味する。一見、矛盾した論理のように見えるが、その理由として彼は続けてこう言う。「私は、聖餐には比喩がなければならぬと主張する。これは、(使徒)信条の条項が要求していることから示すことができる。『彼は天に昇り、父なる神の右に座した』そうでなければ、大きな困難が生じる。すなわち、キリストは天にいますと言っているが、私たちは聖餐において彼を求めなければならない。なぜなら、一つの同じ体が同時に複数の場所に存在することはできないからである。」⁴⁴こうしたやり取りが契機となり、両者の議論は「天に昇ったキリストがどのような仕方で聖餐のパンとぶどう酒に働くのか？」といった内容へと発展することとなる。

3. 天の解釈の相違 (同一の信仰告白理解に基づくキリスト論の多様性)

ここにおいて押さえておきたいことは、「使徒信条」が告白する「昇天のキリスト」について、上記ツヴィングリの言葉にあるように、両者はこの文言を「比喩的表現抜き (=字義通り)」に理解していたという点である⁴⁵。しかし、「天に昇ったキリストがどのような仕方で聖餐のパンとぶどう酒に働くのか？」という点になると、両者の意見は相違を見せてくる。そのことは、同一の信仰告白理解のもとにありながら、そこにおいて両者が異なったキリスト論を有していたことを示す何よりの証左であると言える。

上記議論におけるツヴィングリの発言の後に、ルターは聖餐におけるキリストの体の遍在 (ubiquitas) について、次のように語っている。

「私は (キリストの) 体が天国にあることを告白しますが、それが聖餐にあることも告白します。私は、キリストが天国にいて、聖餐にあるというこれらの言葉に固執したいと願っています。・ ・ 肉体を無益なものとみなすなら、それはそれで構いません。しかし、私たちは神の言葉に頼ります。まず、神の言葉は、キリストは肉体を持っていると言っています。私はそれを信じます。さらに、この肉体も天に昇って父の右に座していると言っています。これもまた信じます。神の言葉と同じように、この体自体が聖餐にあり、私たちに食べられるために与えられている、とも言っています。これもまた、私は信じています。なぜなら、私の主イエス・キリストは、望めば、それを容易に行うことができ、御言葉の中で、それをなさると証言しておられるからです。私は、主ご自身が別の言葉で何か違うことをおっしゃるまで、この言葉を固く信じます。」⁴⁶

この言葉が示しているように、ルターはキリストの体が天の父なる神の右にありながら、同

⁴² Hermann Sasse, op.cit., p.245.

⁴³ Hermann Sasse, op.cit., p.249.

⁴⁴ Hermann Sasse, op.cit., p.248. (私訳)

⁴⁵ 「(主は) 天にのぼり、全能の父なる神の右に座したまえり」

⁴⁶ Hermann Sasse, op.cit., p.250-251. (私訳)

時に聖餐桌上のパンとぶどう酒にも現存する「遍在説」を説いている。この「遍在説」に関して、ルターは既にスコラ学において唱えられていた「キリストの体の三つの存在様式」⁴⁷を踏襲する形で自身の遍在説を主張していることを赤木善光は説明している⁴⁸。その内の3番目にあたる「神にのみ属する、超自然的に『充満的に』遍在する様式」というのはいわゆる「何かを袋で満たす場合」とは異なり、神が物素の内側から力をもって支配し、満たすという「充満」である⁴⁹。それはパンとぶどう酒といった物素の中に聖霊が働くことを示唆している。その働きは、キリストと物素とを分かち難く結ばしめるものであると言える。言い換えるならば、「天と地を表裏一体とするもの」であることが分かる。その際、ルターにとっての「天」とは被造世界に遍在するものであることから、「地に遍在する天（＝近い距離にある天）」であると言うことができる。

それに対し、ツヴィングリの語る「天」は「地とは隔絶されたところにある天（＝遠く離れた天）」である。ツヴィングリはそのことを彼の「象徴説」に基づく「想起（アナムネーシス）」という言葉を用いて説明する。彼が1523年に発表した『六十七箇条』の第18条には次のようにある。

「[ミサについて]

18. キリストは先にご自身を犠牲として捧げ、永遠にわたってすべての信徒たちのために、罪の変わらざる有効な犠牲となられた。このことから、ミサは犠牲ではなく、犠牲の記念⁵⁰、キリストが私たちに対し提供された救いの保証であることが明白となる。」⁵¹ここで言われている「記念」という言葉が「想起（アナムネーシス）」である。しかしそれは、一般に理解される「静的」な意味としてではなく、「強烈な内的主体的行動」としての「想起」であることを赤木善光は強調している⁵²。また、そのことに加えて赤木は『聖餐論』の中で「人間が神（キリスト）のことを記憶し、想起する」という意味だけでなく、「神（キリスト）が人間のことを記憶し、想起する」という意味があることをエレミアスの用法を紹介しつつ挙げている⁵³。それらのことを踏まえて、ツヴィングリの「象徴説」における聖霊の働きの場というものは、聖餐を受ける「信仰者（信仰共同体）」であることが分かる。その際、「想起」において重要なことは、信仰者（信仰共同体）の「行動」にあるということである。聖餐において信じ、食べ、飲む。これらの行動が起こるところにおいて⁵⁴聖霊はキリストに記

47 「①通常の間が持っているような『場所的に限定された』有限の自然体の存在様式」・・ナザレのイエスとしての姿。「②天使や悪魔が有しているような『非限定的』存在様式」・・復活のキリストならびに聖餐におけるキリストの姿。「③神にのみ属する、超自然的に『充満的に』遍在する様式」・・昇天のキリスト、聖餐におけるキリストの姿。

48 赤木善光、前掲書、123-124頁、133頁参照。

49 赤木善光、前掲書、135頁参照。

50 ギリシャ語のアナムネーシス (ἀνάμνησις) は「想起」、「記念」、「記憶」、「思い出」と訳される。

51 フルドリヒ・ツヴィングリ、「六十七箇条」(内山 稔、出村 彰 監修)『宗教改革著作集』第五卷(教文館、1984年)、13頁。

52 赤木善光、前掲書、275頁参照。

53 赤木善光『聖餐論』(自由が丘教会出版委員会、1981年)145-146頁参照。

54 聖餐は教会の礼拝において人間の五感をすべて用いる行動である。人は食べる対象を目で捉え(視覚)、その香りを嗅ぎ(嗅覚)、口に運びその感触を知り(触覚)、咀嚼する音を聴き(聴覚)、そして味わう(味

憶して頂くという救済の出来事をもたらすのである。従って、聖餐に与る信仰者と「天」との間には隔絶された距離がある。いや、距離が無くてはならないものであると言える。このように、ツヴィングリは「想起（アナムネーシス）」の理論に立ち、ルターが語る「同時に複数の場所をとるキリスト（遍在説）」を、「物体の自然の特性としての限定性と有限性に反するもの」⁵⁵として論駁する。しかし、それを受けて今度はルターの側がツヴィングリの語る「想起（アナムネーシス）」を「パンから体の実体を取り除き、空っぽの殻だけを残すような方法」⁵⁶と言って反駁する。こうしたやり取りが繰り返され、両者は一步も引かない状況に陥った⁵⁷。

3. 1 異なるキリスト論（逆接の同一性とアロエオシス）

ルターの「遍在説」とツヴィングリの「象徴説」が示す「天」の解釈の相違というものは、突き詰めて言うなれば聖餐におけるキリストの神性と人性の様態に対する認識の違い（キリスト論の相違）がもたらすものであったとすることができる。ルターは「受肉の神学」と言われるほど、キリストの受肉を強調し、「神人両性の一体性」を主張した。「受肉した神が共にいるのでなければ、救われることができない」この救済論のもとに彼のキリスト論は確立されている。そして、それは聖餐においても同様である。このことについて赤木善光は「逆接の同一性」⁵⁸という自身が生み出した造語を用いて説明を試みている。それは「時間的同时性」が示すような、「キリストの十字架上の贖罪の出来事と教会の聖餐の出来事的同时性」を指すものとは区別されており、「キリストの神性と人性」、「パンと体」、「ぶどう酒と血」、「天と被造世界」といった「論理的意味における同時性」を指すものとしている⁵⁹。この論理が導き出すものは「イエス・キリストが受肉した神の言葉であるならば、聖餐もまた、受肉した神の言葉であるということである」ということである。そこにおいてキリストの神性と人性は分かち難く結び合わされている。ルターは聖餐卓上のイエス・キリストが神性と切り離されることなく、人性を有していることを会議の中で端的にこう伝えている。

「キリストは、処女から生まれたのと同じように、聖餐にいらっしゃいます。」⁶⁰

そうしたルターの意見に対し、ツヴィングリ派のエコランパディウスは、『マタイによる福音書』26章11節を引用しながら「キリストの不在予告」をどのように受け止めるべきであるかを次のように語る。

「マタイ 26 : 11 の『貧しい人々はいつもあなたがたと一緒にいるが、わたしはいつも一緒にいるわけではない』という言葉から、次のようになります。キリストはその神性、恵み、力に

覚）。拙論「信仰の形骸化との闘い」（日本基督教団改革長老教会協議会発行『季刊教会』No.125、2021年）、1頁参照。

⁵⁵ Hermann Sasse, op. cit., p.251.

⁵⁶ Hermann Sasse, op. cit., p.256.

⁵⁷ このやり取りがなされた後で、ルターはベルベットのテーブルクロスを持ち上げ、テーブルにチョークで書かれた「Hoc est corpus meum」という一節を読み上げた。

⁵⁸ 「逆説 (paradox)」ではなく、「逆接 (contrary conjunction)」であることに注意。「逆説」が2つの異なる真理を導き出すのに対し、「逆接」は2つの矛盾対立する概念が1つの共通する真理を導き出す。

⁵⁹ 赤木善光『宗教改革者の聖餐論』、42-45頁参照。

⁶⁰ Hermann Sasse, op. cit., p.252. (私訳)

より、いつでも、どこにでも、すべての人に存在しています。しかし、キリストが不在について語るなら、必然的にそれは人性に関するキリストです。従って、聖餐においてイエスは肉体を持って臨在することはできません。イエスは『すべての点で兄弟たちと同じ者』となられました（ヘブライ 2:17）。彼が神性において父と一体であるように、彼は人性において私たちと一体である。私たちが同意しているのは、キリストが（神性と人性において）天国に、そして（神性において）聖餐にいらっしゃるといことです。」⁶¹

このように、エコランパディウスの語る改革派の聖餐論は、キリストの神性と人性との明確な区別があることを伝えている。そのことを赤木は「アロエオシス（神人両性交替説）」という言葉を用いて説明している。「転換」もしくは「交替」を意味するアロエオシス（alloeosis）は、ツヴィングリ自身が述べているようにギリシャの思想家プルタルコスPlutarchusの著作に由来する言葉であり、自然科学的意味における「変化」を意味した⁶²。ツヴィングリはこの概念をキリスト論に適用したのだが、それはキリストの内において神性と人性とが共存しながらも、属性の交替が行われることを意味している。ツヴィングリにとって救済は神からもたらされるものであり、それは被造物によってよってもたらされるものではない。そして、その「被造物」の中にはキリストの人性も入っているのである⁶³。従って、聖餐においてもキリストの人性は排されなければならない。しかしツヴィングリ自身、「使徒信条」、「ニカイア信条」、「カルケドン信条」、「アタナシオス信条」等の基本信条を信じ、それらが告白している伝統的な「属性の共有」を主張している⁶⁴。問題は、そこにおいて属性の交替というものがあたかも三位一体におけるそれぞれの位格の働きように論じられているということである。10月3日（日）午前に行われた第3セッションの中で、ツヴィングリは紀元5世紀の教父フルゲンティウスの言葉を引用しながら、以下のような言葉を述べている。

「父なる神から生まれた真の神の唯一の同じ子が、人間の種から私たちのために真の人となったので、肉によればダビデの種であるため、真の神性と真の人間性を持っている。真の神性のしるしを失っておらず、真の人間性のしるしを受け入れた⁶⁵。彼は、時間の中で母親の肉に従って生まれ、父から永遠の神性を残した同一人物である。」⁶⁶

ツヴィングリは神性が人性を受け入れたと言う。さらに、赤木善光はアロエオシスを通じて、ツヴィングリが「神は人となった」ではなく、「神は人を取った」と解していたことを紹介している⁶⁷。

3. 2 天との距離が示すもの（終末的救済論）

このように見てみると、ツヴィングリが用いた「想起（アナムネーシス）」はプラトンの対

⁶¹ Hermann Sasse, op. cit., p. 251-252. (私訳)

⁶² 赤木善光、前掲書、318頁参照。

⁶³ 赤木善光、前掲書、322頁参照。

⁶⁴ 赤木善光、前掲書、321頁参照。

⁶⁵ この点において、「イエスの神性は受肉によって人性に統合された」と考えるネストリウス派とは異なっている。

⁶⁶ Hermann Sasse, op. cit., p. 259. (私訳)

⁶⁷ 赤木善光、前掲書、318頁参照。

話篇⁶⁸において発展を遂げた用語であることに気づかされる。そして、「アロエオシス」は中期プラトン主義のプルタルコスが用いた用語である。これらに共通するのは、プラトン哲学が伝える「形相」つまり「イデア」を介した理解の仕方であるということである。プラトンの『パイドン』の中には「想起説による証明。イデアの認識は想起である。故に、人は誕生以前にイデアを見ていたのでなければならない」という少し長いタイトルが付された対話が出てくる。その中でソクラテスの次のような言葉が出てくる。

「もしわれわれが生まれる前に知識⁶⁹を得て、その知識を持ったまま生まれてきたのだとすれば、われわれは、生まれる以前にも生まれてからすぐにも、『等しさ』や『より大』や『より小』ばかりではなく、このようなもののすべてを知っていたことになる。なぜなら、われわれの現在の議論は『等しさ』についてばかりではなく、『美そのもの』、『善そのもの』、『正義』、『敬虔』などにも同様に関わるからだ。そして、いつも言っているように、対話の議論において問うたり答えたりしながら、われわれが『まさにそのもの』⁷⁰という刻印を押すすべてのものに、関わっているのだから。したがって、われわれはこれらのすべてについて、生まれる前に知識を得ていたのでなければならない。」⁷¹

プラトン哲学が伝える霊肉二元論はあくまで「手段」であり、その「目的」は「イデア」へと目を向けさせることにある。そして、「想起（アナムネーシス）」の目的は「イデアを認識するため」であると言う。紀元2世紀の弁証家ユスティノスが「種子的ロゴス（ロゴス・スペルマティコス）」から「全体者としてのロゴス（キリスト）」へと愛知者（哲学者）の目を向けさせようと努めたように⁷²、ツヴィングリがこれらの用語を用いているのは「真の義」であり、「真の愛」であり、「真の救い」であるイエス・キリストへと信仰者の目を向けさせるためである。従って、「天」は被造世界とは区別されなければならないし、ルターが語るように被造世界に内在してはならない。それは地上とはかけ離れたものである。また、この世界のあらゆる被造物は「不完全」でなければならない。不完全さを知らされるそのところで、完全なものを求めるようになり、信仰者は聖餐という行動を起こす。聖餐はいま天におられるキリストが地上に再びお出でになるまでの間の不在期間、キリストと信仰者をあたかも結婚指輪のように繋ぎとめる愛の担保としての「しるし」である⁷³。そこには確固たる終末的救済論が横たわっている。

ルターにとっての「天」はインマヌエルとも呼べる近しさをもって信仰者に迫ってくる。それは言い換えるならば、「先取りされた終末」と呼べるものである。それに対して、ツヴィン

⁶⁸ 『メノン』、『パイドン』、『国家』、『パイドロス』等が示すソクラテスとの対話を綴った書物を指す。

⁶⁹ ここで言われている「知識」とは、「美しい」や「正しい」、「大きい」や「等しい」など、たとえその用語を身に着けていなくとも、我々人間が生来的な感覚を伴って有している知識を指す。

⁷⁰ 「イデア」を指す。たとえば、我々が花を見て「美しい」と感じるのは、その花に「美のイデア」が付与されているからである。しかし、それはあくまで被造物に付与された「美」であるので、「完全なる美」ではない。「完全なる美」を本当に知ることができるのは、我々が肉体という牢獄を脱して天上のイデアに触れる時である、と言う。

⁷¹ プラトン『パイドン』（岩田靖夫 訳、岩波文庫、1998年）、63頁。

⁷² ユスティノス『第二弁明』（柴田 有 訳、教文館、1992年）、150-151頁参照。

⁷³ A・マクグラス『宗教改革の思想』（高柳俊一訳、教文館、2000年）、231頁参照。

グリの語る「天」は「待望される終末」を示している。「既に」と「未だ」が両者の聖餐における救済論において時間的相違を見せているのである。

4. おわりに

16世紀前半はルターによる宗教改革と同時に、コペルニクスによる地動説という2つの革命がヨーロッパの伝統的精神構造を大きく揺り動かし始めた時代であった⁷⁴。人々の中でローマ教会から教えられてきた「天」が大きく揺らぎ始めていたのである。それは救済の根幹を揺るがしかねない事態であったと言える。そうした混乱の中で、ルターとツヴィングリは互いの聖餐論を通じて「天」という救済を提示しようと努めたと言いうことができる。異なる様態を示しながらも、しかし忘れてはならないのは両者が示す「天」は同一の「天」なのである。

<10月3日（日）午後、ルターとツヴィングリが最後に交わした言葉>

ルター「私は神の言葉にふさわしい敬意を払い、私たちが信じることに以外に手段を知りません。私の信仰にとどまります。私は屈服できません。」

ツヴィングリ、エコランパディウス「私たちはキリストの体がそこにあることを理解することも信じることもできません。」

ルター「私はあなた方を称賛します。それから、友好的な方法で苦々しい思いをせずに自分の意見を明らかにしてくれたエコランパディウスに感謝します。また、苦々しい方法で話したツヴィングリにも感謝します。あなた（ツヴィングリ）がもし、自分の血肉に屈してそのようなことを言ったのなら、自分の苦々しい言葉が赦されるよう願います。相互の赦しがあるように。」

エコランパディウス「神に願って、貧しい教会を考慮に入れて欲しいと願います。」

ツヴィングリは、ルターに「自分の苦々しい気持ちを許して欲しい」と願った。そして、泣きながらこのように続ける。

「あなたを友人にすることは、私の切なる願いであり、今もそう願っている。イタリアやフランスできえ、あなた以上に会いたい人はいないのだから。」⁷⁵

⁷⁴ 赤木善光、前掲書、145頁参照。

⁷⁵ Hermann Sasse, op.cit., p.264. (私訳)

参考文献

一次史料

- ・ Hermann Sasse, *This is my Body ; Luther's contention for the real presence in the Sacrament of the Alter*(Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1959)
- ・ マルティン・ルター、「二種陪餐について」(岸 千年 訳)『ルター著作集』第一集五巻(聖文舎、1967年)
- ・ マルティン・ルター、「天来の預言者たちを駁す」(石本岩根 訳)『ルター著作集』第一集六巻(聖文舎、1963年)
- ・ フルドリヒ・ツヴィングリ、「聖餐論」(出村 彰 訳)『宗教改革著作集』第五巻(教文館、1984年)
- ・ フルドリヒ・ツヴィングリ、「六十七箇条」(内山 稔、出村 彰 監修)『宗教改革著作集』第五巻(教文館、1984年)
- ・ 「マールブルク条項」(徳善義和、徳沢得二 訳)『ルター著作集』第一集八巻(聖文舎、1983年)
- ・ プラトン『パイドン』(岩田靖夫 訳、岩波文庫、1998年)
- ・ ユスティノス『第二弁明』(柴田 有 訳、教文館、1992年)

二次史料

- ・ 赤木善光『宗教改革者の聖餐論』(教文館、2005年)
- ・ 赤木善光『聖餐論』(自由が丘教会出版委員会、1981年)
- ・ W・ウォーカー『キリスト教史③』(塚田 理、八代 崇 訳、ヨルダン社、1983年)
- ・ A・マクグラス『宗教改革の思想』(高柳俊一訳、教文館、2000年)

論文・雑誌

- ・ 柳澤伸一「ドイツとスイスの宗教改革の断絶」(『西南女学院大学紀要』14号、2010年)
- ・ W.ケーラー「ツヴィングリ、ルターの聖餐論争とマールブルク会談」(瀬原義生 訳、立命館大学人文学会編、2008年)
- ・ 中本 純「信仰の形骸化との闘い」(日本基督教団改革長老教会協議会発行『季刊教会』No.125、2021年)