

sacramentのキリストによる制定について

—その歴史的意味と現代的理解に関する一考察—

石橋 泰助

序 論

トリエント公会議第7総会（1547年3月3日）で決定された『 sacramentについての教令』は、「第1条 ある人が、新約の諸 sacramentすべてが私達の主イエス・キリストによって制定されたわけではない、と言うならば……排斥される。」¹⁾と述べている。この教令は、宗教改革者達の見解を真っ向から否定したものであって、長い間カトリックとプロテスタント諸教会との主要な神学的論争点の一つとなっていた。この見解の相違は、双方の聖書解釈の相違に基づいていた。しかし、聖書の記述をそのまま史的事実として理解していた点については、双方とも異なるところはなかったのである。近代になって、聖書の批判的研究が行なわれるようになり、激しい論争の結果、現今では R. ブルトマンの主唱した研究方法による聖書理解がいわゆる神学的常識とさえなったと言えるであろう。その結果、今日ではトリエント公会議の時と同じような明確さをもって聖書のテキストを史的事実の証明として引用することは困難となった。このような状況のもとで、トリエント公会議が述べた「 sacramentのキリストによる制定」は、今日でも正当に主張することができるのであろうか、できるとするならばそれはどのような理解に基づくものであろうか。この命題の意味を可能なかぎり明らかにし、現代的理解を考察するのが本論文の目的である²⁾。

従って、本論文はつぎのように構成される。第1章では、上記のトリエ

ント公会議の教えがどのような意味で解釈され理解されていたのかを確認する。そのために、まずこの教令の文書が作成される契機となったルターの主張を簡単に調べ、これに反論しているトリエント公会議の記述の内容を考察し、トリエント公会議の精神に基づいて作成された『ローマ・カテキズム』に従って公会議の記述の意味を確認し、さらに『ローマ・カテキズム』の神学理論がおもに依拠しているトマス・アクィナスのこの問題に関する見解を調べ、最後にいわゆるカトリックの伝統的神学がどのようにこの問題を解釈しているかを考察し、こうして sacrament のキリストによる制定が従来どのような意味で理解されてきたかを明らかにする。本論文は、これを歴史的理解と呼ぶ。第2章においては、この歴史的理解がキリストによる制定の史実性の論拠として用いてきた聖書のテキストが、現代聖書学の立場から果たして史実性を示しうるものであるかどうかを簡単に吟味する。第3章では、聖書学的見解を考慮に入れざるをえない現代において、 sacrament のキリストによる制定の再解釈はどのように行なわれているか、またどのように行なわれうるかを考察する。そのために、まず第2ヴァティカン公会議の sacrament 制定に言及しているテキストを点検し、第2ヴァティカン公会議の教えに基づいて作成された『カトリック・カテキズム』が sacrament のキリストによる制定をどのように説明しているかを調べることによって、カトリック教会のこの問題に対する公式見解の基準を確かめ、つぎにこの問題に関してまとまった見解を著している二人の神学者、すなわち E. スヒレベークと K. ラーナーの理論を考察する。最後に、結論を述べたあとで、本問題についての筆者なりの理解を「まとめとしての試論」として付記する。

第1章 sacrament のキリストによる制定の歴史的理解

1.1. マルティン・ルターの見解

トリエント公会議の『 sacrament についての教令』は、主としてマルティン・ルター『教会のバビロン虜囚について、マルティン・ルターの序

曲』、フィリープ・メランヒトン『アウグスブルク信仰告白』および『アウグスブルク信仰告白弁証論』に述べられた sacrament に関する見解を引用して作成された、と説明されている³⁾。

ルターは、上記の書の中でつぎのように述べている。

「私は、七つの sacrament を否定し、今は洗礼、悔い改め、パンの sacrament の三つを支持しなければならない。」⁴⁾

その理由として、ルターは、sacrament とは「約束がしるしに結びつけられているもの」⁵⁾ であって、この三つ以外のものには「約束」がかかっているという点を上げている⁶⁾。

ルターは、具体的に各 sacrament の制定に言及し、パン（聖餐）の sacrament に関してはエウカリスティアのテキスト (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 17-20; 1 Cor 11, 23-26) を上げ⁷⁾、洗礼の sacrament に関しては復活後の弟子派遣テキスト (Mc 16, 16) を上げ⁸⁾、赦しの sacrament に関してはつなぎ解く権能授与テキスト (Mt 16, 19; 18, 18) および赦しの権能授与テキスト (Jn 20, 23) を上げて⁹⁾、この三つの sacrament にはキリストの明白な約束の言葉があり、従って sacrament であるという見解を述べている。

また、堅信に関してはマルコ 16, 18 (「病人に手を置けば治る」) 以外按手 (しるし) が約束と結ばれている箇所がないことを述べ¹⁰⁾、結婚に関してはキリストの約束の言葉が何も見いだされず、しかもエフェソ 5, 31-32 (「二人は一体となる。この神秘は偉大です」) を sacrament の意味で解釈することができないと述べ¹¹⁾、叙階に関してはルカ 22, 20 (「わたしの記念としてこのように行いなさい」 cf. 1 Cor 11, 25) およびマタイ 28, 19 (「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け」) を上げて、これがキリストの約束の言葉には当たらないと述べ¹²⁾、さらに、病油に関してはヤコブ 5, 14 がキリストの言

葉ではないために、またマルコ 6, 13(「油を塗って多くの病人をいやした」) やマルコ 16, 18(「病人に手を置けば治る」) などがキリストの約束の言葉には当たらないために、 sacrament ではありませんと述べている¹³⁾。

以上の記述から明らかなように、ルターは sacrament のキリストによる制定を、新約聖書の中にある、しるし(儀式的行為)に結ばれたキリストの約束の言葉に見ているのであり、換言すれば、福音書の中に明白に記されたキリストの sacrament 制定の言葉をキリストの約束の言葉と解釈しているのである。このルターの考え方は、新約聖書の記述を史的事実とする聖書理解にもとづいているのである。

1.2. トリエント公会議の教え

ルターの批判に対して、トリエント公会議は、キリストによる制定をどのように理解していたのであろうか。公会議公文書には、キリストによる制定の厳密な意味に関する詳しい説明は何も記されていない。また、公会議の記録文書は、上記の第1条の前半部分が、改革者の誤謬表の最初に記された「すべての sacrament がキリストによって制定されたわけではない」という項目に対応したものであることを示しているにすぎない¹⁴⁾。ただし、公会議は、各 sacrament について述べているいくつかの箇所で、その sacrament の制定の聖書の根拠を上げているので、一通り検討しておきたい。

赦しの sacrament に関しては、つぎのように述べている。

「キリスト・イエスは『聖霊を受けなさい。だれの罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。だれの罪でも、あなたがたが赦さなければ、赦されないまま残る。』(Jn 20, 22-23) と述べたとき、悔悛の sacrament を制定した。」¹⁵⁾

「しかし、主は、死からの復活の後『聖霊を受けなさい。……赦されないまま残る。』と述べながら御自分の弟子達の上に息を吹きかけ

た、とくにその時に悔悛のサクラメントを制定したのである。」¹⁶⁾

病油のサクラメントに関しては、つぎのように述べている。

「この病者の聖なる塗油は、マルコ福音書に示唆され[cf. Mc 6, 13], 使徒にして主の兄弟であるヤコブによって信徒達に勧められ告知されて、私達の主キリストから新約の真の固有のサクラメントとして制定されたのである。」(以下 Jac 5, 14-15 の引用が続く)¹⁷⁾

叙階のサクラメントに関しては、つぎのように述べている。

「これ [祭司職] が同じ私達の救い主である主によって制定され、かつ主の御体と御血を聖別し、奉献し、これに奉仕する権能や、また罪を赦しかつ留める権能が祭司職のうちに使徒達とその後継者達とに渡されたことは、聖書が示し、カトリック教会の伝承が常に教えていることである。」¹⁸⁾

結婚のサクラメントに関しては、間接的につぎのように言及している。

「私達の主キリストは、その [創世記第2章の] 最後の言葉を神から言われたものとして引用し、『だから、二人はもはや別々ではなく、一体である。』(Mt 19, 6 a)と述べ、続けて、前もってアダムによってのみ告げられた同じ絆の堅固さを『従って、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない。』(Mt 19, 6 b)という御自分の言葉によって確たるものとされたとき、二人だけがこの絆によってつなぎ合わされかつ結合されるということ、より明らかに教えられたのである。その自然的な愛を完成し、解くことのできない一致を堅固にし、配偶者を聖化する恩恵を、尊ぶべき諸サクラメントの制定者にして完

成者であるキリスト御自身が御自分の御受難によって私達のためにかちえてくださったのである。使徒パウロは『夫たちよ、キリストが教会を愛し、教会のために御自分をお与えになったように、妻を愛なさい。』(Eph 5, 25) と述べ、続けて『この神秘は偉大です。わたしは、キリストと教会について述べているのです。』と付け加えたとき、この事を指し示したのである。¹⁹⁾

なお、洗礼、堅信、エウカリスティアについては、その制定を直接具体的に述べた箇所は見られない。

以上の事から、トリエント公会議自体が sacrament のキリストによる制定についてどのような理解を有していたかを考察してみたいと思う。まず、しるしに結ばれたキリストの約束 (sacrament 制定) の言葉が明記されていないとの理由で改革者達によって否定された sacrament が、真に sacrament であり、キリストによって制定されたものであることを主張している。この場合、sacrament とは、キリストによって制定されたものである、という共通の前提に立って論じており、公会議は七つの sacrament すべてがキリストによって制定されたものであることを端的に主張していることになる。つぎに、公会議は、七つの sacrament すべてについて、キリストの制定の言葉を必ずしも明示できるとは述べていない。この場合、公会議は聖書の中にキリストの明白な言葉がなくてもキリストによる制定を結論することができる、と主張していることになる。聖書の中にキリストの明白な制定の言葉が記されていない sacrament の場合、どのような論理に基づいてこれを sacrament と見なすかについて、公会議は何も説明していない。ただ、『sacrament についての教令』序文はつぎのように述べている。

「聖書の教え、使徒の伝承、および他の教会会議や教父達の合意を堅く守って、本公会議は以下に述べる諸条項を決定しかつ規定すべき

であると決議した。」²⁰⁾

この文章から、公会議が聖書のみではなく、聖書と伝承に従って判断し決定したということは明らかである。たゞし、トリエント公会議は、新約聖書の記述を史的事実の描写と見なしているという点で、根本的にはルターと同じ聖書理解を有していると言えよう。

1.3. 『ローマ・カテキズム』の見解

つぎに、トリエント公会議の諸教令に基づいて編集され、1566年に出版された『ローマ・カテキズム』²¹⁾が sacrament について行なった解説から、当時のカトリック教会が sacrament のキリストによる制定をどのような意味で理解していたかを検討することとする。

『ローマ・カテキズム』は、sacrament 一般の制定についてつぎのように述べている。

「なぜなら、人間を義とするのは神であって、諸 sacrament 自体は義を獲得するための或る絶妙な手段であるから、キリストのうちなる同じなる神を成義と諸 sacrament との創始者と認めなければならない。その上、諸 sacrament は、魂の奥底へと浸透する力と効力を含んでいる。人間の心と精神に潜入するのは、神の能力にのみ特有なことであるから、諸 sacrament はキリストを通して神御自身から制定されたことが分かるのである。」²²⁾

このテキストによれば、『ローマ・カテキズム』は、トリエント公会議の「sacrament は主イエス・キリストによって制定された」という教えを「sacrament はキリストのうちなる神からキリストを通して制定された」という意味で理解していることが分かる。たゞし、具体的な制定に関

しては『ローマ・カテキズム』が各 sacrament の制定について説明している箇所を見なければならぬであろう。

『ローマ・カテキズム』は、洗礼の制定についてつぎのように述べている。

「それゆえ、司牧者は、洗礼の二つの異なった時、すなわち一つは救い主が洗礼を制定した時、もう一つは洗礼を受けるべき法が確立された時があることを注意するように、たびたび教え、かつ説明しなければならない。第一のことに関しては、主御自身がヨハネから洗礼をお受けになり、水に聖化する力をお与えになったその時に、主からこの sacrament が制定されたことが分かるのである。」²³⁾

このテキストは、『ローマ・カテキズム』が、洗礼の制定と洗礼の執行命令を区別していることを示している。すなわち、洗礼が制定されたのは、キリストが洗礼者ヨハネから洗礼を受けた時 (Mc 1, 9-11 par.) であり、洗礼の執行が命じられたのは、キリストが復活後弟子達を宣教に派遣なさった時 (Mc 16, 15-16; Mt 28, 18-19) であるとしている²⁴⁾。この説明によれば、洗礼はキリストの言葉によってではなく、キリストの行動 (受洗) によって制定されたと理解されていることになる。

『ローマ・カテキズム』は、堅信の制定についてつぎのように述べている。

「それゆえ、主キリストが堅信の創始者であることだけでなく、ローマ教皇聖ファビアーヌスの証言に基づいて、塗油の儀式と、塗油の執行のときにカトリック教会が用いている言葉とを命令した、ということが司牧者によって説明されるべきである。」²⁵⁾

このテキストは、『ローマ・カテキズム』が堅信の制定を聖書の記述にて

はなく、教皇ファビアヌスの証言²⁶⁾に、この伝承の内容の明証性について何も吟味することなく根拠づけていることを示している。

『ローマ・カテキズム』は、エウカリスティアの制定に関してつぎのように述べている。

「これに関して、主から自分が受けたことをコリントの人々に伝えると言明した使徒パウロの論理（1 Cor 11, 23）に従って、とくにこの〔エウカリスティアの〕 sacrament の制定を信徒達に説明する必要がある。この事柄がつぎのような仕方で行なわれたことは、福音記者から明白に結論される。すなわち、この世から父のもとへ移る御自分の時が来たことを悟った主は、『世にいる弟子たちを愛して、この上なく愛し抜かれ』（Jn 13, 1）、御自分の愛の或る驚嘆すべき神的保証を与えるために、またひと時も弟子達から離れないために、測りがたい深慮によって自然のあらゆる秩序と条件とを超越したものを完成なされたのである。じつに主は、弟子達と共に過越の小羊の晩餐を祝った時、像りが真実に、影が実体に変わるように、『パンを取り、〔以下聖書の引用〕』（1 Cor 11, 23-25）。」²⁷⁾

このテキストは、『ローマ・カテキズム』がエウカリスティアのキリストによる制定を聖書の最後の晩餐テキストに根拠づけていることを示している。

『ローマ・カテキズム』は、赦しの sacrament の制定に関してつぎのように述べている。

「しかし、司牧者が最も重要なこととして教え、かついかなる疑いもなしに信徒達に伝えなければならないことは、この〔悔悛の〕 sacrament が、すべてのことを私達の救いのためにのみよく行ないたもうた主キリストから御自分の限りない御好意と御慈愛のゆえに制定さ

れたということである。すなわち、[主キリストは]御復活の後一箇所に集まっていた使徒達に息を吹きかけて仰せになった。『聖霊を受けなさい。だれの罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。だれの罪でも、あなたがたが赦さなければ、赦されないまま残る。』(Jn 20, 22-23)。²⁸⁾

このテキストは、『ローマ・カテキズム』が赦しの sacrament の制定をキリストの復活後の赦しの権能授与テキストに根拠づけていることを示している。

『ローマ・カテキズム』は、病油の sacrament の制定についてつぎのように述べている。

「実際に、最後の塗油が真の固有の sacrament として諸 sacrament のうちに数えられるべきであり、また続いてその制定が主キリストによって行なわれ、さらに後で使徒聖ヤコブから信徒達に提示され告知された、ということが示されたのである。とにかく、同じ救い主は、御自分の弟子達を二人づつみ前にお遣わしになったときに、この塗油のある種の模範をお与えになったものと思われる。というのは、その弟子達について福音記者のもとにつぎのように記されているからである。『十二人は出かけて行って、悔い改めさせるために宣教した。そして、多くの悪霊を追い出し、油を塗って多くの病人をいやした。』(Mc 6, 12-13)。²⁹⁾

このテキストは、『ローマ・カテキズム』が、病油の sacrament の制定に関して、トリエント公会議の教えを反復するに留まり、わずかにマルコ福音書の記述を単なる示唆ではなく、一種の模範と解釈して病油の由来をできるだけキリストの言行に近付けようと努力していることを示している。いずれにしても、こゝでは聖書の直接的な記述なしに病油のキリスト

による制定が述べられているのである。

『ローマ・カテキズム』は、叙階の sacrament の制定についてつぎのように述べている。

「すなわち、恩恵を与えまた罪を赦す最高の権能を持っておられた方が、限られた力を持つものとしてであり、かつ諸 sacrament に限定されたものとしてではあるが、この権能を御自分の教会にお残しになるのである。それゆえ、この権能を行使するために特定の役務者が制定されたのであり、荘厳な儀式によって聖別されたのである。そして、この聖別は位階の sacrament (Ordinis Sacramentum), または聖なる叙階 (sacra Ordinatio) と呼ばれるのである。」³⁰⁾

このテキストには、叙階の制定に関する聖書の箇所が示されていないが、位階の権能がエウカリスティアを聖別する権能として、また罪を赦し留める権能として与えられたとする説明³¹⁾ から見て、『ローマ・カテキズム』が叙階の sacrament の制定をエウカリスティアの sacrament 制定および赦しの sacrament 制定と同時と理解していることは明らかである。

『ローマ・カテキズム』は、結婚の sacrament の制定についてつぎのように述べている。

「すなわち、主キリストは、御自分と教会との間にある最も親密な結合と、私達に対する御自分の限りない愛との或る確かなしるしを与えようとお望みになったので、この秘義の尊さをとくに男と女とのこの聖なる結合によって宣言なさったのである。」³²⁾

「けだし教会は、結婚が sacrament であることを、使徒の権威によって確信し、つねに確認済みな事としてきた。すなわち、エフェソ書はつぎのように記している。『夫も、自分の体のように……[以下聖書の引用]』(5, 28-32)。『この神秘は偉大です』と述べていることが、

結婚を指していること、すなわち神がその創始者であるところの、男と女との結合は、拠って主キリストが教会と結ばれるところのあの最も聖なる絆の sacrament、すなわち聖なるしるしなのであるということ、疑うべきではないのである。」³³⁾

このテキストによれば、『ローマ・カテキズム』は、トリエント公会議の教えをほとんどそのまま反復しており、エフェソ 5, 32 の「この神秘は偉大です」の *μυστήριον* を sacrament の意味で解釈した上で、キリストによる制定を推論しているのである。

以上のことから、sacrament のキリストによる制定に関する『ローマ・カテキズム』の解釈について、以下の点を指摘することができる。第一に、『ローマ・カテキズム』は、sacrament の制定に関して基本的な神学原理を用いている。この基本原理は、つぎのような論理構造を有している。「sacrament とは、人間の心に義を生じさせる手段である。しかるに、人間の心に義を生じさせることは神にのみ可能なことである。ゆえに、sacrament は神としてのキリストによって制定されたのである」。第二に、『ローマ・カテキズム』は、聖書のテキストにキリストの制定の言葉が明記されていると考えられている sacrament の場合(洗礼、エウカリスティア、赦し、そしてある程度まで叙階)には、その聖書テキストをキリストによる制定の論拠とするが、明記されていないと考えられている sacrament の場合(堅信、病油、結婚)には、上記の基本原理と、さらにこれを補足する論理(その論理は、sacrament ごとに異なっている)を用いてキリストによる制定を根拠づけている。

『ローマ・カテキズム』が用いている神学理論は、教父や中世スコラに基づいているが、一番中心的に用いているのはトマス・アクィナスである。こゝに提示された神学理論の意味をより厳密に把握するために、sacrament のキリストによる制定に関するトマスの見解を考察する必要があるらう。

1.4. トマス・アクィナスの見解

トマス・アクィナスは、おもに『神学大全』第3部第64問の中で sacrament一般の制定に関する問題を論じている。トマスは、つぎのように述べている。

「法の制定者の場合に明らかな通り、或るものに堅固さと力を与える者がそれを制定するのである。しかるに、すでに述べたことから明らかな通り、sacramentの力は神のみから存在する。ゆえに、神のみが sacramentを制定することができるのである。」³⁴⁾

「sacramentという観点から見て、行為者には二つある。すなわち、sacramentを制定する者と、効果を引き出すために sacramentを適用することによって、制定された sacramentを用いる者である。しかるに、sacramentの力は、sacramentを用いる者から存在することはできない、というのは彼は役務という仕方では働かないからである。従って、sacramentの力は sacramentを制定する者から存在する、という方が残る。それゆえ、sacramentの力は神のみから存在するのであるから、結果として神のみが sacramentの制定者である、ということになる。」³⁵⁾

ここで、トマスは、sacramentの制定者を神とする見解を述べている。この見解の前提となっているのは「sacramentの力は神のみから存在する」という論理であって、この点についてトマスは、つぎのように述べている。

「ローマの信徒への手紙(8,33)に『人を義としてくださるのは神なのです』と述べられている。従って、すべての sacramentの内的効果は成義であるから、神のみが sacramentの効果を生じさせるものと思われる。」³⁶⁾

トマスはこゝで「 sacramentの内的効果を生じさせるのは神のみである」ということについて聖書の根拠を提示し、続いて作用因の理論を用いてこれを論証して行く。

「答えて言う。或る効果を生じさせるのには二つの方法がある。一つの方法は主要行為者の方法によってであり、もう一つの方法は道具の方法によってである。すなわち、第一の方法によって、神のみが sacramentの内的効果を生じさせる。なぜなら、一つには、神のみが、その中に sacramentの効果が生じるその魂に入り込むからである。けだし、或るものは、そこに存在しないところで直接働くことはできないのである。また一つには、 sacramentの内的効果である恩恵は、神のみから存在するからであって、それは第2部 (p. 2-1, q. 112, a. 1) で確認した通りである。」³⁷⁾

こゝで、トマスは、「或るものは、そこに存在しないところで直接働くことはできない」³⁸⁾ という原理から出発して、「神のみが、その中で sacramentの効果が生じるその魂に入り込むことができる」³⁹⁾ から「神のみが sacramentの内的効果を生じさせる」⁴⁰⁾ ことができると結論している。トマスは、この箇所の「 sacramentの内的効果 interior effectus sacramenti」を先に述べた「 sacramentの力 virtus sacramenti」と事実上同じ意味で用いている⁴¹⁾。従って、トマスは、神のみが sacramentの内的効果、すなわち sacramentの力を生じさせることができる方であるから、神のみが sacramentの制定者である、という結論に導いているのである。

それでは、トマスは、 sacramentの制定におけるキリストの役割をどのように論じているのであろうか。この点に関して、トマスは、つぎのように述べている。

「答えて言う。キリストは、神としても、また人間としても諸サク

ラメントの内的効果を生じさせるが、それぞれ別の方法によってである。なぜなら、神としては諸 sacrament のうちに創出性を通して働くのである。しかし、人間としては、諸 sacrament の内的効果に対して功績因的に、かつ作用因的に、しかし道具因的に働くのである。すなわち、前述の通り (p. 3, q. 48, a. 1 : a. 6 ; q. 49, a. 1), キリストの受難は、人性に即してキリストに属しているのであるが、功績因的にも作用因的にも私達の成義の原因なのである。たゞし、それは、根源的能動者の方法によってでも、創出性によってでもなく、上に述べた通り (p. 3, q. 13, a. 1 : a. 2 ; q. 19, a. 1), キリストの人性がキリストの神性の道具であるがゆえに、道具の方法によってなのである。⁴²⁾

こゝでトマスは、「キリストは、神としても人間としても諸 sacrament の内的効果を生じさせる」と述べ、「神としては、根源的能動者 *principalis agens* として創出性によって *per auctoritatem*」 sacrament の内的効果、すなわち成義を生じさせるが、「人間としては、功績因的に *meritorie*, 作用因的に *effective*, しかし道具因的に *instrumentaliter*」生じさせる、と論じている。

こゝから、トマスは、 sacrament の制定における人間としてのキリストの働きをさらに厳密に論じて行く。

「しかしながら、上に述べたことから明らかな通り (a. 1), [キリストの人性は] ペルソナにおいて神性と結合された道具であるから、教会の役務者とか sacrament そのものというようなより外的な道具との関わりからすれば、何らかの根源性と原因性を有しているのである。それゆえ、ちょうど神であるキリストが諸 sacrament のうちに創出性の権能を有しているのと同じように、人間としてのキリストは根源的役務職の権能、または卓越性の権能を有しているのである。⁴³⁾

ここで、トマスは、人間としてのキリストが sacrament のうちに「卓越性の権能 *potestas excellentiae*」を有しており、sacrament に対して何らかの意味で「根源性 *principalitas*」と「原因性 *causalitas*」を有していると論じている。続いて、トマスは、キリストの卓越性の権能が四つのものから成り立っていると分析する。すなわち、第一は「キリストの受難の功績と力とが sacrament のうちに働くこと」⁴⁴⁾、第二は「キリストの名によって sacrament が聖化されること」⁴⁵⁾、第三は「sacrament に力を与えた方が sacrament を制定することができたこと」⁴⁶⁾、第四は「キリストが外的 sacrament なしに sacrament の効果をもたらすことができたこと」⁴⁷⁾ である。sacrament の制定と直接関係しているのは第三点であって、「sacrament の力を与えた方」とは文脈から人間としてのキリストを指していることは明らかである。従って、トマスは「人間としてのキリストが卓越性の権能によって sacrament を制定した」と結論していると解することができる。

以上の考察にもとづいて、sacrament 一般の制定に関するトマスの見解をつぎのようにまとめることができる。第一の点は、神のみが創出性の権能によって sacrament を制定したということである。すなわち、神のみが sacrament の内的効果（恩恵、成義）を人間の魂の中に直接生じさせることができるのであって、sacrament の根源的能動者と呼ばれ、この意味では人間としてのキリストも sacrament の制定者と呼ぶことはできないのである。たゞし、神は sacrament におけるこの働きを、道具因を通して行なうのである。第二の点は、人間としてのキリストも卓越性の権能による sacrament の制定者と呼ぶことができるということである。人間としてのキリストは、神のいわば道具として働くのであるが、ペルソナにおいて神性と結合しているがゆえに、同時に sacrament に対する何らかの根源性と原因性を有しているのであって、これはとくにキリストの受難が sacrament の功績因かつ作用因であることのうちに表されるのである。たゞし、人間としてのキリストは、sacrament の内的効果（恩恵、

成義)を人間の魂のうちに直接生じさせることはできないのである。

トマスは、 sacramentの制定に関する神学的な原則を述べたあとで、各 sacramentの具体的な制定に関しても論じている。トマスはまず、洗礼の制定についてつぎのように述べている。

「上に述べた通り (q. 62, a. 1), 諸 sacramentはそれ自体の制定から恩恵をもたらすものとなる。そこから、或る sacramentは、自らの効果を生じさせる力を受けるときに制定されると考えられる。しかるに、洗礼は、キリストが洗礼をお受けになったとき、この力を受けたのである。従って、洗礼は、このとき sacramentとして制定されたのである。」⁴⁸⁾

トマスは、洗礼が力 *virtus* を受けたのはキリストが受洗したときである、という主張の論拠として「キリストが水の中に沈められたときから、水はすべての人々の罪を洗い流す」⁴⁹⁾ という伝承に由来する言葉を上げている。たゞし、トマスは、あとの方で、意向 *intentio* の順序に従ってエウカリスティアが洗礼よりも先に制定されたと主張して、洗礼の制定が受難死と復活のあとに行なわれた可能性を示唆している⁵⁰⁾。

堅信の sacramentの制定に関して、トマスは、後の時代に教会会議によって制定されたとするヘイルズのアレキサンデル⁵¹⁾ やボナヴェントゥーラ⁵²⁾ 等の見解をも、使徒によって制定されたとする偽アベラルドゥス⁵³⁾ 等の見解をも退けて、つぎのように述べている。

「新約の sacramentを制定することは、キリストにのみ帰せられる卓越の権能に関わっている。それゆえ、ヨハネ (16, 7) の『わたしが去って行かなければ、弁護者はあなたがたのところに来ないからである。わたしが行けば、弁護者をあなたがたのところへ送る』という言葉に従って、キリストはこの sacramentを提供することによって

ではなく、約束することによって制定したと言うべきである。」⁵⁴⁾

ここでトマスは、堅信の制定がキリストの聖霊派遣の約束によって行なわれたと述べている。他方、『命題集注解』においては、マタイ 19, 13-15 に記されている子供達への按手物語に基づいて堅信の制定を論じている⁵⁵⁾。いずれにしろ、トマスは、堅信の制定を歴史的な明証性によってではなく、神学的原理によって論じているのは明らかである⁵⁶⁾。

エウカリスティアの sacrament の制定に関して、トマスは、これを自明なこととして特別に論じていない。たゞ、エウカリスティアの制定の時の適切性について論じている項の中で、つぎのように述べているだけである。

「この sacrament は、晩餐の中で、すなわちキリストが最後に御自分の弟子達と一緒に過ごしたときに、適切に制定されたのである。」⁵⁷⁾

赦しの sacrament の制定に関しても、トマスは、その適切性について論じている項の中で、つぎのように述べている。

「人間は、自然的理由によって行なった悪について悔悛するように動かされるが、人間がこの方法によって、またはあの方法によって悔悛を行なう必要があるということは、神的制定に基づくのである。そこから、主も御自分の宣教の初めに当たって、人々にたゞ悔い改めるようにとだけお命じになったのではなく、悔悛を行なうようにとお命じになったのであって、これはこの sacrament のために求められる行為の決まった方法を表現しているのである。しかるに、役務者の役割に関する事柄を、主はマタイ福音書 (16, 19) でペトロに『わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。云々』と言われたときのお定めになっ

たのである。しかし、主は復活のあとで、ルカ福音書（24, 46-47）の中で、受難と復活についてまず述べてから『罪の赦しを得させる悔い改めが、その名によってあらゆる国の人々に宣べ伝えられる』と告げて、この sacrament の効果とその力の起源とを表された。すなわち、この sacrament は、受難し復活するイエス・キリストのみ名の力によって罪の赦しに対する効果を有しているのである。⁵⁸⁾

こゝから、トマスは、赦しの sacrament が主の悔い改めの宣教によって原則的に制定され、その具体的な授与方式がペトロに対する鍵の権授与によって決定されたと見なしていたと考えられる。

病油の sacrament の制定に関して、『神学大全補遺』⁵⁹⁾ は、使徒達によるとする見解を退けているが、その論拠としては先に記した神学的原理を述べるにとどまっている⁶⁰⁾。たゞ、病油の sacrament が福音書の中に記されていないことを認めつつも、マルコ 6, 13『油を塗って多くの病人をいやした』というテキストに言及し、こゝに病油が示唆されていると述べている⁶¹⁾。

叙階の sacrament の制定に関して、『神学大全補遺』は直接には何も述べていない。たゞ、叙階が sacrament であることについて、神学的原理に基づいて論じているにすぎない⁶²⁾。

結婚の sacrament の制定に関して、『神学大全補遺』は、結婚そのものゝ制定とを区別したあとで、つぎのように述べている。

「[結婚は] キリストと教会との結合の神秘を表すかぎりにおいて、新約の中で制定されたのであり、これに従って新約の sacrament なのである。」⁶³⁾

こゝで、結婚の sacrament のキリストによる制定は、神学的原理のうち前提されており、結婚が sacrament であることの論拠としてエフェ

ソ 5, 32 が間接的に上げられている。

以上の箇所から、 sacramentのキリストによる制定に関するトマスの見解について、以下の点を指摘することができよう。トマスは、聖書にもとづく歴史のかつ実証的な方法よりも、神学的原理にもとづく論理的方法を重視している。トマスにとって、多様な解釈が可能である個々の聖書のテキストを上げるよりも、哲学および神学理論（その出発点はもちろん聖書に基づいているが）によって解明された神学的真理に基づいて、聖書の個々のテキストの意味を規定する方がより重要かつ必要なことであったと言いうことができよう。そのため、トマスは、各 sacramentの具体的な制定を論じる場合も、聖書のテキストによる根拠づけにあまり重点を置いていない。スコラ学全体に見られるこの思考方法は、後に聖書を唯一最大の論拠とした改革者達の批判にさらされることになるが、同時に近代以後の批判的聖書研究によっても損なわれることのない神学的価値を保持する理由ともなっていることは否定できないであろう。

さて、トマスの以上の学説は、いわゆる伝統的なカトリック神学⁶⁴⁾の中で、どのように評価され解釈されているのであろうか。この点を検討した上で、トリエント公会議が述べた「すべての sacramentのキリストによる制定」の伝統的な理解をまとめておきたい。なおこゝでは、問題点を明確にするために、いわゆる教科書神学を取り上げるが、それは論点を整理して明確にするのに最も適切であると思われるからである。

1.5. 伝統的カトリック神学の見解

トリエント公会議以後「 sacramentのキリストによる制定」の問題は、多くの神学者によって研究され、伝統的なスコラ神学の立場をとる人々によってトマス・アクィナスの理論はいっそう精密に論述されるようになった。こゝでは、このような理論的精密化の経緯を反映し、現代における伝統的カトリック神学を体系的に記述した書物の一つである『神学総論 *Sacrae Theologiae Summa*』⁶⁵⁾を用いて、この問題についての伝統的神学に

よる理解ないし解釈を考察する。

『神学総論』は、トリエント公会議の「私達の主イエス・キリストによって制定された」という文言のキリストを、人間としてのキリストであると解釈する。『神学総論』は、トマスに従って、 sacrament の制定に関する三つの権能を区別し、つぎのように述べている。

「a) 創出性の権能。これはあらゆる聖化の最高のかつ独立した権能である。これは、神にのみ帰するものである。この権能に従って、すなわち究極的にそれによって諸 sacrament が恩恵の効果的しるしであるように存在している、その第一原因として、神または神としてのキリストが諸 sacrament を制定したと言われる。

b) 卓越の権能(または主要役務職の権能)。これは、みことばと位格的に結合しているキリストの人性に神から与えられた権能である。この権能に従って、すなわち最も近くそれによって諸 sacrament が恩恵の効果的しるしであるように存在している、その神性に結合された道具因として、人間としてのキリストが諸 sacrament を制定したと言われる。

c) 役務職の権能。これは、人間キリストから或る人にキリストの代理人として参与させられた権能である。これは、キリストから参与させられる人には誰にでも帰すことができる権能である。この権能に従って、使徒達または教会がキリストの名によって何らかの sacrament を制定したかどうか問題にすることができるのである。」⁶⁶⁾

つぎに『神学総論』は、 sacrament を「制定する」ということの意味をつぎのように解釈している。

「 sacrament の制定者という概念は、二つのことを含んでいる。すなわち、恩恵を表現するしるしを存在させることと、恩恵をもたら

すしるしを存在させることゝである。第一のことは、制定者が、表現されるべき恩恵が何であるかを決定し、またその恩恵を表現する力を可感的しるしに入れる、ということが必要とする。第二のことは、制定者が、すでに恩恵を表現しているしるしに、その恩恵をもたらす力を付与するという必要とする。私達は、キリストがすべての sacrament に関して、御自分の人間的意志によってこの三つのことを行なった、と言う。」⁶⁷⁾

しかも『神学総論』は、この制定がキリストによって直接行なわれたと解釈する。

「キリストは、この三つのことを他人によらず御自分で直接に行なわれた。キリストが或る人に外的儀式をより精密に決定する働き *facultas* を委ねられたということは、この直接性に抵触するものではない。しかしその結果、その儀式はキリスト御自身によってすでに予め決定された表現と効果を有していなければならない。すなわちこの場合には、キリストはじっさい御自分で直接表現されるべき恩恵を決定し、儀式に意味をもたらし、かつ聖化する力をも付与したことになる。」⁶⁸⁾

こゝから、『神学総論』がトリエント公会議の「キリストによる制定」を「人間としてのキリストが卓越の権能によって直接或る儀式(外的しるし)に対応する恩恵を定め、その恩恵を表現する力を与え、かつその恩恵をもたらす力を(道具因として)付与した」という意味で解釈していることが分かる。この制定の直接性は、外的な儀式のより細密な部分の決定を第三者に委ねることを妨げないとしているが、その点について『神学総論』はつぎのように述べている。

「さらに、キリストのこの直接制定は、可感的儀式そのものゝ決定にまで及ぶかどうかを問うことができる。……すなわち、儀式は、質料と形相とから成り立っているのです、キリストが各 sacrament の質料と形相を決定されたかどうかを問うことができるのである。」⁶⁹⁾

キリストが直接制定すべき外的しるしの範囲に関しては、多様な学説があるが、『神学総論』は「キリストがすべての sacrament を不変なものとして個別的に制定した、ということは確定していない」という立場をとる。この「不変的な個別的制定 *institutio in specie immutabilis*」はつぎのように説明されている。

「外見上制定したことゝは、今日諸 sacrament が有効であるために求められるような、 sacrament 的儀式的な部分、すなわち質料と形相を決定したことである。……外見上変えられない制定とは、質料と形相が人々の共通の判断に従って不可変的に守られるように、制定者キリストから質料と形相が決定されたという場合に言われる。……外見上変えられる制定 *institutio in specie mutabilis* とは、その反対である。この制定の場合に、キリストは、教会に質料と形相をより精密に決定する権能を与え、あるいはまたさらにキリストが制定なさったことが常に存続するかぎりにおいて、教会に新しい本質的な要素を増やす権能をお与えになった、というような仕方では質料と形相を決定されたと言われるのである。」⁷⁰⁾

『神学総論』は、「変更しうる個別的制定」説をとることによって、トリエント公会議の教へと、 sacrament の諸儀式が事実上こうむった種々の歴史的な変化との整合性を見いだそうとしていると言えよう。

1.6. 歴史的理解のまとめと問題点

sacramentのキリストによる制定に関する歴史的理解を考察してきたが、ここでその内容を簡単にまとめ、いくつかの問題点を指摘しておきたいと思う。トマスは、当時の他のスコラ学者達と同様、この問題に関しては聖書のテキストに基づく考察よりも、神学的原理に基づく考察を重視した。神と人間との総合的かつ体系的な理解に基づいて考察したトマスにとって、「人間を聖化するかぎりにおける聖なる事物のしるし」⁷¹⁾である sacramentは、神によってキリストを通して制定されるということ以外考えられないことなのである。また、トマスは、 sacramentが七つであることも、人間存在の特性を分析することによって、理論的に示すことができると考えていた⁷²⁾。

トリエント公会議は、 sacramentのキリストによる制定をたゞ断定的にだけ述べて、一切の論証を省いている。これは、公会議に参加した人々の見解がまったく一致していたわけではないという事情を伺わせると同時に、厳密な神学的解釈を神学者達の研究に委ねるという配慮の表れでもあったと考えることができよう。ルターをはじめとする改革者達の批判を受けて、 トリエント公会議は、各 sacramentの制定をできるだけ聖書のテキストに関連づけて説明しようとしている。それにも拘わらず、聖書に制定の言葉が明記されていない sacramentの場合におけるように、信仰上の真理は、聖書だけでなく伝承にも基づいているとする伝統的なカトリック側の姿勢をいさゝかも変えていない。 トリエント公会議に基づいて作成された『ローマ・カテキズム』は、 sacramentのキリストによる制定をトマスの神学理論に従って説明している。とくに「 sacramentは主イエス・キリストによって制定された」という トリエント公会議の教えを「 sacramentはキリストを通して神御自身から制定された」と説明しているところに、トマス説の影響が顕著に見られる。各 sacramentの具体的な制定に関して、『ローマ・カテキズム』は トリエント公会議よりもいっそう聖書のテキストとの関連づけに力を注いでいると言えよう。

現代の伝統的なカトリック神学は、トリエント公会議の「 sacrament はキリストによって制定された」という教えを、「 sacrament の質料と形相が、特定の恩恵をもたらすしるしとして、人間としてのキリストから卓越の権能をもって直接決定された」という意味で理解している。しかし同時に、 sacrament の質料と形相のより厳密な規定や、儀式としての表現方法——すなわち儀式的しるしとして具体化された sacrament の外見上の在り方——に関しては、必ずしもキリストによって不変的なものとして決定されたとは解釈していない。むしろ、変更したり新たな規定を加えたりする権能が教会に与えられていると解釈しているのである。

ルターとカトリック教会の最大の相違点は、ルターが sacrament の根拠を専ら聖書に明記されたキリストの言葉に求めたのに対し、カトリック教会が伝承や教会自身の合意に基づいて sacrament を主張しようとした点にある。この相違は、キリストは具体的にいつどこで各 sacrament を制定したのか、という論争点のうちに先鋭化され、改革者達の教会とカトリック教会との対立にいつそう拍車をかける結果となった。他方、ルターとカトリック教会との共通点にも注目しなければならない。それは、両者とも聖書の記述をすべて歴史的客観的事実として理解していたということである。両者の間にも、また改革者相互の間にも聖書の解釈学的立場には大きな相違が見られる⁷³⁾。しかし、聖書の記述を史的事実として受け入れる聖書理解に関しては、当時はまだ何も問題とされていなかったのである。

聖書の記述の史実性が必ずしもそのまま認められるわけではないことを明らかにした現代の聖書学の見解を勘案するとき、当時の論議は土台そのものを失い、根底からその有効性が問い直されなければならないのである。

第2章 sacrament の制定テキストに対する聖書学的検討

本章では、前章の歴史的文献が各 sacrament 制定の論証に用いた聖書テキストを取り上げ、これに現代聖書学の見解に基づく批判を加え、その

論証の妥当性を吟味してみたいと思う。ただし、本論文は、聖書学的研究を主眼とするものではないので、聖書学上の詳細な問題には立ち入らず、現在ごく標準的に用いられている聖書注解書や聖書学的文献によって簡単な検討を加えるにとどめておきたい。本論文の主旨にとっては、それで十分と思われるからである。

2.1. 洗礼の sacrament の制定に関するテキスト

トマスは、キリストの受洗 (Mt 3, 16-17 ; Mc 1, 9-11 ; Lc 3, 21-22) を洗礼の制定の時としており、『ローマ・カテキズム』もこれに従っている。これに対して、ルターはキリスト復活後の弟子達への洗礼授与命令 (Mc 16, 16) を洗礼制定の時としている。

2.1.1. キリストの受洗のテキスト

「⁹そのころ、イエスはガリラヤのナザレから来て、ヨルダン川でヨハネから洗礼を受けられた。¹⁰水の中から上がるとすぐ、天が裂けて“霊”が鳩のように御自分に降って来るのを、御覧になった。¹¹すると、『あなたはわたしの愛する子、わたしの心に適う者』という声が、天から聞こえた。」 (Mc 1, 9-11)⁷⁴⁾

このテキストは、原始共同体が作成した資料に基づくものと考えられる。マタイ 3, 16-17 は、マルコ資料に基づき、マタイが一部修正したものであり⁷⁵⁾、ルカ 3, 21-22 も概ねマルコ資料に基づいているが、マタイよりも編集の手を加えている⁷⁶⁾。なお、マタイとルカとの間にだけ見られる共通要素に注目して、Q 資料にも類似の記事が記されていた可能性が指摘されている⁷⁷⁾。

イエスの受洗は史的事実である可能性が大きい。その理由として、神の子キリストが「罪の赦しを得させる悔い改めの洗礼」をなぜ受けたのか、という質問に答えることは原始共同体にとって大きな負担だったからであ

るという点が上げられる⁷⁸⁾。

史的イエスが受洗のときに sacrament としての洗礼の制定を意図していたかどうかを確認することは不可能である。原始共同体は、イエスの受洗を、イエスが終わりの時に神の子としての任務を果たす方であること、または終末のメシアが悔い改めるすべての人々と共に洗礼を受けて、弱い人々と同じ姿を示されること、と理解したと考えられる⁷⁹⁾。編集者(福音記者)は、イエスの受洗を、「一人の人間が神の子・メシアとして立てられること」と理解し記述したと考えられる⁸⁰⁾。共観福音書 (Mt 28, 19 ; Mc 16, 16), 使徒言行録 (とくにヨハネの洗礼への言及を含むテキスト Act 1, 5 : 21-22 ; 11, 16 ; 19, 4) およびとくにヨハネ文書 (Jn 1, 33 ; 3, 5 ; 1 Jn 5, 6) の記述は、弟子達も初代教会もキリスト教洗礼を主キリストの意向に基づいて始められたものと理解していたことを示している⁸¹⁾。しかし、キリスト教洗礼がキリストの受洗のときにキリストによって定められた、という理解はまったく見られない。これは、パウロの諸書においても (パウロの諸書は、洗礼を専らキリストの贖罪業と復活との関連から理解している)⁸²⁾、ヨハネ文書においても (ヨハネはキリストが受洗した事実すら記していない)⁸³⁾ 同様である。

以上の聖書学的見地から明らかになることは、史的イエスが受洗した時に洗礼を sacrament として制定する意向があったかどうかを論じること自体が不可能なことであること、また原始共同体や初代教会はイエスの受洗を洗礼の制定の時とみなす信仰理解をまったく有していないということである。たゞし、この結論は、たゞちにイエスの受洗を洗礼制定の時とみなす神学的理解を排除するものではない。トマスおよびトマスが依拠した教父達は、イエスの受洗を、それとははっきり指摘しないまでも、単に史的出来事の次元で捉えたのではなく、神の超歴史的な救いの計画の次元で考察しているからである。しかしそれにも拘わらず、イエスの受洗を洗礼のキリストによる制定の時とする神学的理解は、新約聖書全体の信仰理解と適合していないと言えよう。

2.1.2. キリストの洗礼授与命令のテキスト

「¹⁵それから、イエスは言われた。『全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい。¹⁶信じて洗礼を受ける者は救われるが、信じない者は滅びの宣告を受ける。』」(Mc 16, 15-16)

マルコ 16, 9-20 は、マルコ福音書に後代に付加された部分と考えられる⁸⁴⁾。このテキストは、伝承資料に基づいて編集されたものであることは明らかであるが、用いられた伝承資料に関しては多様な解釈がある⁸⁵⁾。このテキストの編集者は、洗礼が復活者イエスの命令に基づくものであり、弟子達が福音宣教と洗礼授与のために復活者イエスによって派遣された、という信仰理解を有している。しかし、編集者は、このテキストを（キリストの復活から昇天に至る新約聖書のすべてのテキストについても言えることであるが）歴史的客観的出来事として伝えることを目的として書いたのではなく、この出来事が弟子達の現実的体験（生きているキリストとの出会いの体験）に基づいたものであるとしても、これを超時間的な信仰体験として伝えることを意図して書いたのである⁸⁶⁾。従って、このテキストに基づいてキリストによる洗礼制定の時を特定することは困難であり、聖書の洗礼テキストの総合的な考察からしても、とくにこのテキストを洗礼制定の論拠としなければならない必然性は見いだされない。

2.2. 堅信の sacrament の制定に関するテキスト

トマスは、聖霊派遣の約束 (Jn 16, 7) に堅信の約束による制定の時を見ている。

2.2.1. 聖霊派遣約束のテキスト

「わたしが行けば、弁護者をあなたがたのところに送る。」(Jn 16, 7c)

このテキストは、訣別説教の中のパラクレートス（助け主）説話に属する。パラクレートス説話は、伝承資料からヨハネ福音書に組み入れられたと考えられる⁸⁷⁾。ヨハネ文書の神学的特徴のひとつは、史的イエスの姿を通して復活者キリストの現在を描き、同時に栄光のうちに再臨するキリストをも見通しているという点にある⁸⁸⁾。従って、この説話は、最後の晩餐とイエスの捕縛との間に置かれているが、それは編集の意図に従った時間設定であって、必ずしも史的事実に対応するものではない。

パラクレートスという呼称は、イエス自身についても用いられるが（1 Jn 2, 1）、このテキストでは聖霊を指している。このパラクレートスは、イエスの昇天後、弟子達に「すべてのことを教え」イエスの話したことを「ことごとく思い起こさせ」（Jn 14, 26）、イエスについて「証しをし」（Jn 15, 26）、「真理をことごとく悟らせる」（Jn 16, 13）のである。

トマスは、堅信の sacrament とは「人間が霊的生命のいわば或る完成された歳を受ける」⁸⁹⁾ ことであり、これを「恩恵の充満の sacrament」⁹⁰⁾ と呼び、堅信によって「聖霊の充満が与えられる」⁹¹⁾ と述べている。従って、ヨハネ 16, 7 の聖霊派遣の約束を、トマスのように堅信の約束と解することは不可能とは言えない。しかし、トマスが、聖霊派遣の約束に関する他のテキストにではなく、このテキストに堅信の制定の約束の時を見たのは、トマスがこのテキストを史的な時間設定の枠の中で理解したからである⁹²⁾。従って、ヨハネ 16, 7 を堅信の sacrament の約束による制定の時とするトマスの見解は、聖書の現代的理解と一致しないものとなる。

2.3. エウカリスティアの sacrament の制定に関するテキスト

トマスは、エウカリスティアの制定の時について特別に論じてはいないが、それを自明のこととして最後の晩餐テキストを用いており、トリエンツ公会議もこれに倣っている。ルターは、エウカリスティアの制定について最後の晩餐テキストを明示している。『ローマ・カテキズム』は 1 コリント 11, 23-25 のみを引用している。

2.3.1. エウカリスティアのテキスト

「²⁶一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えながら言われた。『取って食べなさい。これはわたしの体である。』²⁷また、杯を取り、感謝の祈りを唱え、彼らに渡して言われた。『皆、この杯から飲みなさい。²⁸これは、罪が赦されるように、多くの人のために流されるわたしの血、契約の血である。』」(Mt 26, 26-28)

「²²一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えて言われた。『取りなさい。これはわたしの体である。』²³また杯を取り、感謝の祈りを唱えて、彼らにお渡しになった。彼らは皆その杯から飲んだ。²⁴そして、イエスは言われた。『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。』」(Mc 14, 22-24)

「¹⁹それから、イエスはパンを取り、感謝の祈りを唱えて、それを裂き、使徒たちに与えて言われた。『これは、あなたがたのために与えられるわたしの体である。わたしの記念としてこのように行いなさい。』²⁰食事を終えてから、杯も同じようにして言われた。『この杯は、あなたがたのために流される、わたしの血による新しい契約である。』」(Lc 22, 19-20)

「²³……すなわち、主イエスは、引き渡される夜、パンを取り、²⁴感謝の祈りをささげてそれを裂き、『これは、あなたがたのためのわたしの体である。わたしの記念としてこのように行いなさい』と言われました。²⁵また、食事の後で、杯も同じようにして、『この杯は、わたしの血によって立てられる新しい契約である。飲む度に、わたしの記念としてこのように行いなさい』と言われました。」(1 Cor 11, 23-25)

これらのテキストは、初代教会で行なわれていたエウカリスティアの祭儀に基づいていると考えられる⁹³⁾。マタイのテキストは、マルコのテキスト

にきわめて類似しているが、ルカのテキストはだいぶ異なっており、1コリントのテキストに近い。聖書学的研究によれば、マタイはマルコに依存しており⁹⁴⁾、ルカと1コリントとは共通の伝承から別個に発達した二つの伝承をそれぞれ記していると考えられる⁹⁵⁾。しかし、四つのテキストの最も中心的な部分はすべて一致しており、唯一の源泉から出たものであると言える⁹⁶⁾。

この唯一の源泉を史的イエスにまで遡らせることができるとする有力な研究がある⁹⁷⁾。エウカリステアのテキストの中心部分が史的イエスに由来するという立場をとった場合、つぎに弟子達は、イエスがエウカリステアを sacrament として制定する意図を有していたと理解したかどうかを考察しなければならない。エウカリステアのテキストは、文脈に照らして考察した場合、つぎの要素を客観的出来事として含んでいると考えられる⁹⁸⁾。①イエスは、パンを取り、讃美(感謝)の祈りを唱え、裂いて、弟子達に与えた。②イエスは、パンを弟子達に与えながら、「これは、わたしの体」と言われた。③弟子達は、与えられたパンを食べた。④イエスは、(ぶどう酒の入った)杯を取り、感謝の祈りを唱え、弟子達に渡した。⑤イエスは、杯を弟子達に渡しながらか、「これは、多くの人々(あなたがた)のためのわたしの契約の血(わたしの血による契約)」と言われた。⑥弟子達は、渡された杯から飲んだ。

この箇所述べられたイエスの動作と言葉は、原始共同体においてつぎの意味に理解された。(1)イエスは、このパン(体)とぶどう酒(血)を分けて渡す動作の中に御自分の十字架の犠牲死を示された⁹⁹⁾。(2)イエスは、御自分の犠牲死が人類の罪を贖って救う力を有するものであることを示された¹⁰⁰⁾。(3)イエスは、御自分の犠牲死が神の新しい契約として行なわれることを示された¹⁰¹⁾。(4)イエスは、この共同の食事に参与して、イエスの体(パン)と血(ぶどう酒)を飲食する人が、現実にイエスの死の贖罪の効果である救いの恵みに参与することを示された¹⁰²⁾。(5)イエスは、弟子達がこの食事を記念として継続することを望み、かつ記念として行なわれる食事に

与かる人々もイエスの贖罪の効果に参与することを示された¹⁰³⁾。

以上の聖書学的考察に基づいて、つぎのように結論することができる。エウカリスティアのテキストには、イエスの贖罪的犠牲死の救済的效果が語られている。しかも、その贖罪的犠牲死は象徴を通して示され、かつ象徴的行為の参与者にイエスの贖罪的犠牲死の救済的效果そのものが実際に実現するのである。その上、イエスの一回かぎりの贖罪的犠牲死の救済効果は、この食事の象徴的行為が記念として行なわれるたびに食事の参与者に実現するのである。またエウカリスティアのテキストに示された事柄の内容そのものは、史的イエスに遡る蓋然性がきわめて大きい。従って、エウカリスティアのテキストに基づいて、イエスが最後の晩餐のときにエウカリスティアの sacrament を制定した、ということは現代の聖書学的考察に照らしても、きわめて適切なことであると言えよう。

2.4. 赦しの sacrament の制定に関するテキスト

トマスは、イエスが悔い改めの宣教を始めたとき (Mt 4, 17 ; Mc 1, 15) に原則としての赦しの sacrament を制定したと見なしている。トリエント公会議は、赦しの権能授与 (Jn 20, 22-23) のときに赦しの sacrament を制定したと述べており、『ローマ・カテキズム』もこれに従っている。ルターも、これを赦しの権能授与の時 (Mt 16, 19 ; 18, 18 ; Jn 20, 23) としている。

2.4.1. イエスの宣教開始テキスト

「そのときから、イエスは、『悔い改めよ。天の国は近づいた』と言って、宣べ伝え始められた。」 (Mt 4, 17)

「『時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい』と言われた。」 (Mc 1, 15)

マルコのテキストは、原始共同体の伝承に基づくものと考えられる¹⁰⁴⁾。

すなわちマルコは、原始共同体でひんぱんに用いられていた言葉を用いて、イエスの宣教活動の総括的表現を記したと言えよう¹⁰⁵⁾。たゞし「時は満ちた」と「悔い改めなさい」はイエスに遡るとする説がある¹⁰⁶⁾。しかし「ヨハネが捕らえられた後、イエスはガリラヤへ行き」(Mc 1, 14)の史実性は確認できない。つまり洗礼者ヨハネの捕縛後(ヨハネはイエスの活動開始をヨハネの捕縛後としている)という時間設定は特定できないと見るのが多数意見である¹⁰⁷⁾。イエスの宣教における「悔い改め *μετάνοια*」とは、イエスを通して告知された神(の支配)への立ち帰り、全人的服従を意味する¹⁰⁸⁾。マルコは、「悔い改め」を「福音への信仰」と結合することによって、(初代教会において)宣教されるイエス(十字架と復活の)への信仰に立ち帰ること、という意味づけを与えている¹⁰⁹⁾。マタイのテキストは、マルコを改変したものと考えられる¹¹⁰⁾。マタイもマルコに倣って、このイエスの宣教開始を洗礼者ヨハネの捕縛後ガリラヤのカファルナウムにおいて、としているが、この時間的史実性は確認できない。マタイは、時の充満と福音への信仰を省き、「悔い改め」を神の国の到来と直接結ぶことによって(これによって、イエスの宣教は、洗礼者ヨハネの悔い改めのための洗礼の宣教と同じ形となっている)、イエスにおいて現実化された神の国に入るためのふさわしい心を持つこと、という意味づけを与えていると言えよう。すなわち、マタイにおける「悔い改め」は、マルコの場合よりもいっそう明白にキリスト教生活に入るための洗礼へと方向づけられているのである¹¹¹⁾。

以上の聖書学的見地から、トマスに従って、イエスの宣教開始テキストを赦しの sacrament の(たとえ原則的としても)制定の意味で解釈することは困難である。むしろ、洗礼を受ける準備としての悔い改めの意味で解すべきであろう。

2.4.2. 赦しの権限授与テキスト

「わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐこ

とは、天上でもつながれる。あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる。」(Mt 16, 19)

「はっきり言うておく。あなたがたが地上でつなぐことは、天上でもつながれ、あなたがたが地上で解くことは、天上でも解かれる。」

(Mt 18, 18)

「²²そう言うてから、彼らに息を吹きかけて言われた。『聖霊を受けなさい。²³だれの罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。だれの罪でも、あなたがたが赦さなければ、赦されないまま残る。』」

(Jn 20, 22-23)

マタイ 16, 19 は、ペトロの信仰告白を記すマルコ資料 (Mc 8, 27-29) に付加挿入されたマタイ独自のテキスト (Mt 16, 17-19) の一部である¹¹²⁾。マタイ 18, 18 は、罪を犯す兄弟に対する規律を記した Q 資料 (Mt 18, 15 = Lc 17, 3) に付加されたマタイ独自のテキスト (Mt 18, 16-18) の一部である¹¹³⁾。マタイ 16, 19 と 18, 18 とは、本来ひとつの源泉から出たテキストであると考えられるが、別の伝承によって異なった性格づけが行なわれたものを、マタイがそれぞれの箇所に編集したものと考えられる¹¹⁴⁾。ヨハネ 20, 22-23 は、復活顕現伝承をヨハネ独自の仕方編集したものと考えられる¹¹⁵⁾。「つなぎ δέω 解く λύω」はヨハネの「赦す ἀφίημι 赦さない κρατέω」に対応している。従って、マタイの場合も、本来復活顕現伝承にあったものを、ペトロの信仰告白と結合した可能性があるとする見解がある一方¹¹⁶⁾、逆にヨハネがマタイに用いられた伝承を独自の形に編集したとする見解もある¹¹⁷⁾。

「つなぎ解く」は、ユダヤ教のラビ的用法に由来し、教えの正当性を判決する権利、つまり教導権と、違反の懲罰赦免を判決する権利、つまり赦罪権とを含むと考えられる¹¹⁸⁾。マタイ 16, 19 では、この権能が「天国の鍵」すなわち地上における天国の管理と結び、とくにペトロに与えられている。このテキストは、イエスがペトロに教会における指導権を託したと

いうマタイの理解を表していると言えよう¹¹⁹⁾。マタイ 18, 18 では、「つなぎ解く」権能が罪を犯した兄弟の赦しとの関連ですべての弟子達に与えられている。このテキストは、イエスが全教会に赦しの権能を託したというマタイの理解を表していると言えよう¹²⁰⁾。ヨハネのテキストは、弟子達の派遣、聖霊の授与、罪を赦す権能授与を復活者キリストによって一度に行なわれる出来事として描いている。このテキストは、遣わされて世を救ったキリストの業が、信仰者の共同体において弟子達の赦し(救い)と留保(裁き)との告知(宣教活動)を通して継続される、というヨハネの理解を表していると言えよう¹²¹⁾。

以上の聖書学的な視点から、マタイ 16, 19 においては、教会内における赦しにも言及されているが、主眼は教会内における教導権に置かれており、マタイ 18, 18 の方は教会内の赦しが主題となっている、と解すべきである。またヨハネは、教会内における赦しだけでなく、宣教との関連における赦し(洗礼)も視野に入れて述べている、と解される。いずれにしろ、これらのテキストは、教会にはイエスから与えられた罪の赦しの権能があるという福音記者達の信仰理解を示しているのである。従って、ルターがこれらのテキストを史的出来事として理解した上で、キリストによる赦しの制定を述べているとしたら(ルターの記述をその意味で解釈するのが妥当と思われる)、これらのテキストはそのような意味で赦しの sacrament の制定を特定させる性格のものではない、と言わざるを得ないであろう。

2.5. 病油の sacrament の制定に関するテキスト

トマスは、病油の sacrament のキリストによる制定を示唆するテキストとしてマルコ 6, 13 を上げている。トリエント公会議も『ローマ・カテキズム』も同じ考え方でマルコ 6, 13 を上げている。

2.5.1. 弟子達の宣教と癒しのテキスト

「そして、多くの悪霊を追い出し、油を塗って多くの病人をいやし

た。」(Mc 6, 13)

マルコ 6, 7-13 は、弟子達の宣教活動に関する伝承(イエスによる弟子達の派遣、宣教に当たっての心得、宣教活動の報告など)をマルコが一つにまとめたテキストである可能性が大きい¹²²⁾。しかし、弟子達の病人への塗油は、このテキストにしか見られない。塗油による治療は、ユダヤ社会でもヘレニズム社会でも広汎に行なわれていた¹²³⁾。従って、弟子達の塗油による癒しは、原始共同体の慣行を書き込んだものとする見解もあるが¹²⁴⁾、このテキストは、弟子達が単に医薬品として油を塗ったことを述べているだけではなく、悪霊追放との並記から見て、イエスの救いの業が実現しつつあることのしるしとして塗油による癒しを行なった、という意味づけを有しているものと考えられる¹²⁵⁾。癒しと救いのしるしとしての塗油は、ヤコブ 5, 14 に明白に sacramental 的形式で表現されている¹²⁶⁾。

以上の聖書学的な指摘から、マルコ 6, 13 のテキストに基づいて史的イエスによる病油の sacramental の制定を推察することはきわめて困難ではあるが、ヤコブ 5, 14 との何らかの関連性を認めることはまったく不可能ではないと思われる。

2.6. 叙階の sacramental の制定に関するテキスト

トリエント公会議も『ローマ・カテキズム』も、叙階の sacramental の制定をエウカリスティアの制定および赦しの制定と同時であると見なしている。

2.6.1. エウカリスティアのテキスト

前述の通り、ルカと 1 コリントには「わたしの記念としてこのように行ないなさい」という言葉が記されているが、これはイエスが弟子達にエウカリスティアを継続するように命じた言葉と解される。マタイとマルコには、この言葉は記されていないが、過越祭と密接に関連づけられたエウカ

リスティアの性格上、イエスが弟子達にエウカリスティアの継続的实践を望まれたと理解するのが適切である（これは初代教会における実践によっても推測されうる¹²⁷⁾。ただし、イエスは、エウカリスティアの継続を、選ばれた一部の弟子（とその後継者）のみに委ねられたのか、あるいはすべての弟子（信徒）に委ねられたのか、という問題についてはエウカリスティアのテキストからだけ確認するのは困難である。

2.6.2. 赦しの権能授与のテキスト

同じように、赦しの権能（こゝではテキストの史的枠組の問題を別にして）は、選ばれた一部の弟子（と後継者）にのみ託されたのか、あるいはすべての弟子（信徒）に託されたのか、についても解釈上意見は一致していない。

カトリック教会は、伝統的に前者の意味で解釈し、またカトリック系の聖書学者の多くは、これらの権能が選ばれた役務者にのみ与えられたと理解している。これに対し、ルターをはじめプロテスタント系の聖書学者はみな、すべての信徒に与えられたと解釈している。こゝには、カトリックとプロテスタントの教会観の根本的な相違が見られる。ただし、教会の構造という信仰の本質に関わる問題を、これらのテキストからだけ論じるのは、聖書の現代的理解から見てきわめて不適切であることは否定できないであろう。

2.7. 結婚の sacrament の制定に関するテキスト

トリエント公会議は、結婚の sacrament のキリストによる制定をエフェソ 5, 25-32 と関連づけながら、マタイ 19, 5-6 に根拠づけているようであるが、『ローマ・カテキズム』は、エフェソ 5, 28-32 しか明記していない。

2.7.1. 離婚禁止テキスト

「⁵として、こうも言われた。『それゆえ、人は父母を離れてその妻と

結ばれ、二人は一体となる。⁶だから、二人はもはや別々ではなく、一体である。従って、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない。』(Mt 19, 5-6)

このテキストは、イエスとファリサイ派との離婚論争の一部であって、マルコ 10, 6-9 に依存している。「それゆえ、男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」は、創世記 2, 24 の引用である。マルコ 10, 2-9 は、原始共同体の伝承と考えられ¹²⁸⁾、離婚を禁止するこのテキストは、史的イエスに遡る可能性が大きいと考えられる¹²⁹⁾。

このテキストにおいて、イエスは性と結婚が神の創造意志に基づくものであること、従って結婚によって両性は不可分に結合されるものであり、離婚は神の意志に反するものであることを教えておられるのである。同時にこのテキストは、結婚における神の祝福をも含意していると言えよう。たゞし、マルコもマタイもこのテキストをイエスとファリサイ派との離婚論争の中に置いており、イエスの発言をユダヤ教における離婚の合法化(それも男性中心の)に対するイエスの徹底した批判として理解していると言えよう¹³⁰⁾。

以上の聖書学的見解から、このテキストが、キリストに従う者にとって結婚とは信仰の本質に関わる重要な意味を持つということを示していることは明らかである。しかし、このテキストのみによって、結婚の sacrament 性が——すなわち、エフェソ 5, 28-32 に述べられているように、結婚における夫婦の愛と一致とは、それに基づいてイエスと弟子達(教会)との緊密な一致が象徴的に示されるものであり、同時に夫婦の愛と一致には神の特別な恩恵が与えられるという意味が——示されていると解するのは困難である。

2.8. 聖書学的検討のまとめ

以上の聖書学的検討から、エウカリスティア以外の sacrament のキリ

ストによる制定を、聖書のテキストに基づいて、史的事実として論証する方法は、現代聖書学の研究結果にほとんど適合しないことが明らかとなった¹³¹⁾。このことから導き出される結論としては、つぎの三つのものが考えられる。

第一は、現代聖書学によってキリストによる制定が論証されない sacrament は、キリストによって制定されたのではない、と結論することである。すなわち、エウカリステア以外の sacrament はすべて、使徒達とその後継者によって制定されたものと見なすのである。この見解は、トリエント公会議の教令を否定することになり、カトリック教会のみならず、カトリックでないキリスト教諸教会からも容認されないものである。

第二は、キリストによる制定が聖書のテキストによって直接論証されなくても、推定によって、すなわち聖書には記されていないが弟子達に対するキリストの直接的指示があったと推定することによって、キリストによる制定を主張することができる、という結論である。この見解は、伝統的神学がとってきた立場である¹³²⁾。この推論は、sacrament を制定しうるのは神人キリストのみであるとするア・プリオリな論拠が支えとなっている。後に見るように、K. ラーナーは、この推論の有効性を批判的に否定している。

第三は、sacrament の制定者キリストを史的イエスに限定しないという結論である。伝統的神学は、生前のイエスに関するテキストだけではなく、復活者キリストの昇天までの出来事に関するテキストも、同じ意味での史実性を有するものとして取り扱っている（赦しの sacrament 制定の場合など）。しかし、聖書の復活テキストは、史的事実を踏まえつつも、史的次元に属するキリストを語っているのではなく、復活信仰を通して語られた超歴史的存在者を描写しているのである。sacrament は、信仰と恩恵の次元に属するものであるから、sacrament のキリストによる制定を論じる場合、これを史的イエスにのみ限定する考え方そのものが不適切であって、キリストの神人として（史的かつ超歴史的）全存在に関わるもの

として理解しなければならないのではあるまいか。こゝに、 sacrament のキリストによる制定に関する現代的理解のための糸口があると思われる。

第3章 sacrament のキリストによる制定の現代的理解

3.1. 第2 ヴァティカン公会議の教え

第2 ヴァティカン公会議は、 sacrament の制定に関する問題を特別に取り扱うことはなかった。しかし、いくつかの箇所で sacrament の制定に言及しているので、検討しておきたい。

公会議公文書は、 sacrament 一般の制定に言及してつぎのように述べている。

「秘跡は、人々の聖化のため、キリストの体の建設のため、さらに、神に礼拝をささげるためのものであり、また、しるしであることによって、教育のためにも寄与する。それは、信仰を前提とするだけではなく、ことばとものによってこれを養い、強め、現すものであり、そのため、信仰の秘跡といわれる。秘跡は恩恵を与えるが、なお、そのうえに、秘跡の祭儀は、この恩恵を実り豊かに受け、神を正しく礼拝し、愛を実践するように、最もよく信者を準備する。したがって、信者が秘跡のしるしを容易に理解し、また、キリスト教生活を養うために制定された秘跡に、熱心にあずかるようになることは、きわめて大切である。」¹³³⁾

このテキストは、 sacrament の本質を述べるためではなく、 sacrament の司牧の意味を強調するために書かれたものであって、 sacrament の制定に端的に言及しているだけである。

個別 sacrament に関して、公会議公文書がキリストによる制定に触れている箇所はつぎの通りである。

「洗礼の秘跡が、主の制定に従って正しく授けられ、……」¹³⁴⁾

「われわれの救い主は、渡されたその夜、最後の晩さんにおいて、自分のからだと血による聖体の犠牲を制定した。」¹³⁵⁾

「しかし、同じ主は、信者たちが一つのからだに結合するように、信者の中のある人々を役務者に制定した。」¹³⁶⁾

その他の sacrament の制定に関しては、とくに直接言及している箇所は見られない。洗礼の制定については、聖書の関連箇所は何も示されていない。エウカリスティアの制定については、それが最後の晩餐のときであることを明記している。叙階の制定については、注の中でトリエント公会議『叙階の sacrament に関する教令』第1章および規定第1条を参照して、一般信徒の祭司職とは区別された役務的祭司職がキリストによって制定されたと述べている。たゞしこの場合も、聖書の具体的な箇所には言及していない。

以上の考察からつぎの点を指摘することができるであろう。まず、公会議公文書は、sacrament のキリストによる制定に関する問題にはあまり立ち入らないようにしていると思われる。つぎに、公会議公文書は、sacrament に関するスコラ的表現をできるだけ用いないようにしている¹³⁷⁾。さらに、この問題に関して、公会議公文書は、トリエント公会議の教令を直接にはまったく引用していない。以上の点から見て、公会議公文書は、sacrament のキリストによる制定の問題を、トリエント公会議で解決済みと見なしているか、あるいはこの問題をまったく新しい視点から論じる必要があることを示唆しているか、いずれかであると考えられる。公会議公文書が教会を普遍的 sacrament と呼ぶ新しい sacrament 概念を用いていることを考慮するなら¹³⁸⁾、答えはおのずから明らかであると言えよう。

3.2. 「カトリック・カテキズム」の解釈

sacramentのキリストによる制定に関する現代のカトリック教会の公式見解を確認するために、第2ヴァティカン公会議の教えに基づいて編集された『カトリック・カテキズム』¹³⁹⁾の述べていることを考察する。

『カトリック・カテキズム』は、 sacramentの制定について、つぎのように述べている。

「1114. 『聖書の教えと使徒の伝えと……教父達の合意を堅く守って』私達は『新約の諸 sacrament……すべてが私達の主イエス・キリストによって制定された』(トリエント公会議 DS 1600-1601)と宣言する。

1115. イエスの隠れた生活や公の奉仕の間の御言葉や御業は、イエスの復活秘義 Paschal mystery の力を先取りしていたので、すでに救済的であった。イエスの御言葉や御業は、すべてのことが成し遂げられたとき、イエスが教会にお与えになるであろう事柄を予告し準備したのである。キリストの生涯のもろもろの秘義は、キリストがのちに御自分の教会の役務者達を通して、諸 sacramentのうち施そうとなさっていたものゝ土台なのである。なぜなら、『われらの救い主のうちの見えたものは、彼の諸秘義の中に移って行った』(レオ教皇『説教』74, 2; PL 54, 398) からである。

1116. 諸 sacramentは、永遠に生きた命を与えるキリストの体から『出て来る力』(ルカ 5, 17; 6, 19; 8, 46)である。諸 sacramentは、キリストの体である教会のうちに働いている聖霊の諸活動なのである。諸 sacramentは、新しい永遠の契約における『神の傑作』なのである。

1117. 教会が聖書の正典と信仰の教理とを取り扱ったとき、教会は、『あらゆる真理に』教会を導きたもう聖霊の力によって、キリストから受けたこの宝をしだいに認識してきたのであり、また神のもろもろ

の秘義の忠実な管理者として、その宝の『配分』を決定してきたのである（Jn 16, 13；cf. Mt 13, 52；1 Cor 4, 1）。こうして教会は、典礼的儀式の中に厳密な意味で主によって制定された sacrament が七つあることを数世紀以上もの間に識別してきたのである。¹⁴⁰⁾

『カトリック・カテキズム』は、まず 1114 番において、トリエント公会議の言葉を何の変更も説明も加えずに、そのまま引用して sacrament のキリストによる制定を述べている。しかし、1115 番においては、sacrament がキリストの生涯全体に基づいていること、1116 番においては、さらに聖霊の働きに基づいていることをも述べている。こうして、『カトリック・カテキズム』は、sacrament の制定を、キリストの一回限りの行為としてよりも、キリストの諸秘義と救いの計画全体の結実として理解することが必要であることを示している。1117 番の記述によれば、教会が聖書の正典や信仰の教えを長い期間ににだいに識別してきたのと同じように、sacrament が七つであることも、時代と共ににだいに識別してきたものであることを明記している。これによって、『カトリック・カテキズム』は、トリエント公会議が「使徒の教えと……教父達の合意」と述べた事柄の内容に現代的解釈を加えると共に、キリストによって制定された sacrament が七つであることを教会が公式に教えるまでには長い年月がかかっているという歴史的事実を述べることによって、「制定」についての新しい考え方や理解が可能であるばかりでなく、必要でさえあることを示しているのである。

『カトリック・カテキズム』も、各 sacrament の由来を聖書のテキストと関連づけながら説明している。しかし、『ローマ・カテキズム』の場合とは異なって、エウカリスティア、赦しおよび叙階についてだけ「制定 institutio」という用語を用いており、しかも聖書の制定テキストを直接示しているのはエウカリスティアだけである。以下『カトリック・カテキズム』が各 sacrament の制定に関連して述べている箇所を検討する。

『カトリック・カテキズム』は、洗礼のサクラメントの由来について、つぎのように述べている。

「1223. ……イエスは、ヨルダン河で洗礼者聖ヨハネによって御自身が洗礼をお受けになったあとで公生活をお始めになるのである (cf. Mt 3, 13)。キリストは、復活の後御自分の使徒達につぎの派遣をお与えになる。『¹⁹だから、あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、²⁰あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる。』(Mt 28, 19-20 ; Mc 16, 15-16)。」¹⁴¹⁾

「1225. キリストは、御自分の過越 Passover に当たって、すべての人々に洗礼の泉をお開きになった。キリストは、イエルサレムで受けることになる受難を御自分が受けなければならない『洗礼』であると、前もってお語りになった (Mc 10, 38 ; cf. Lc 12, 50)。十字架につけられたイエスの貫かれた脇から流れ出た血と水とは、新しい生命のサクラメントである洗礼とエウカリスティアとの予型 type なのである。」¹⁴²⁾

こゝで『カトリック・カテキズム』は、制定という用語を用いていない。それは、洗礼の由来がイエスの受洗、受難死、復活および弟子達に対する宣教命令すべてに基づいていることを示そうとしているからである。

『カトリック・カテキズム』は、堅信のサクラメントの由来について、つぎのように述べている。

「1287. この霊の充満は、いつまでもメシアだけのものであるべきではなく、メシア的な民全体に分ち与えられるべきであった (cf. Ezek 36, 25-27 ; Joel 3, 1-2)。キリストは、この霊の注ぎを何度もお約

束になり、その約束を初めに復活の日曜日に、つぎにもっと印象的にペンテコステのときに果たされたのである (Jn 20, 22 ; Act 2, 1-4)。使徒達は、聖霊に満たされて『神の偉大な業』を告知しはじめ、ペトロはこの霊の注ぎがメシアの時代のしるしであると宣言した (Act 2, 11 ; cf. 2, 17-18)。使徒の説教を信じて洗礼を受けた人達は、自分達も聖霊の賜物を受けたのである (cf. Act 2, 38)。

1288. 『そのとき以来、使徒達は、キリストの御旨を果たすために、新しく洗礼を受けた人々に洗礼の恩恵を完成する霊の賜物を按手によって授けたのである。……この按手は、カトリックの伝承によって、堅信の sacrament の始まりとして正しく認識されたのであり、この堅信の sacrament がペンテコステの恩恵を教会の中に一定の仕方でも永続化するのである』(パウロ 6 世 *Divinae consortium naturae* 659 ; cf. Act 8, 15-18 ; 19, 5-6 ; Heb 6, 2)。¹⁴³⁾

こゝでも、制定という用語を用いていない。『カトリック・カテキズム』は、堅信がキリストの聖霊派遣の約束と、その実現である聖霊降臨とに基づいた使徒達の按手に由来すると述べている。

『カトリック・カテキズム』は、エウカリスティアの sacrament の制定について、つぎのように述べている。

「1337. ……この愛のかたみを弟子達にお残しになるため、また御自分に従う人々から離れ去ることなく彼らを御自分の過越に与からせるために、主はエウカリスティアを御自分の死と復活との記念として制定なさり、使徒達に御自分が再び戻って来るまでそれを執り行うようお命じになったのである。『それによって、主は使徒達を新約の祭司とお定めになった。』(Conc. Trid. : DS 1740)。

1338. 共観福音書と聖パウロは、エウカリスティアの制定についての記事を私達に伝えた。聖ヨハネは、彼の仕方、カファルナウムの

会堂における、エウカリスティアの制定を準備するイエスの御言葉を報告している。すなわち、キリストは御自身を天から降ってきた命のパンと呼ばれるのである (cf. Jn 6)。¹⁴⁴⁾

続く 1339 番で、『カトリック・カテキズム』は、最後の晩餐テキスト (Lc 22, 17-20) を引用し、エウカリスティアの制定がそのとき行なわれたことを明白に示している。また上記の 1337 番では、エウカリスティアの制定の時に祭司職も制定されたとするトリエント公会議の教令を引用し、間接的ながら叙階の sacrament の制定にも言及している。

『カトリック・カテキズム』は、赦しの sacrament の制定について、つぎのように述べている。

「1446. キリストは、教会の罪あるすべてのメンバーのために、とりわけ洗礼のあとで重い罪に陥り、それゆえ洗礼の恩恵を失いました教会共同体を傷つけた人々のために、悔悛の sacrament を制定なされた。」¹⁴⁵⁾

こゝには、制定という用語が用いられているが、聖書のテキストに関連づけられてはいない。1447 番で、赦しが数世紀以上に及ぶ実践の中ですでに現在の形をとるようになった経緯が述べられている。

『カトリック・カテキズム』は、病油の sacrament の由来について、つぎのように述べている。

「1506. ……イエスは、御自分の慈愛と癒しの役務に弟子達を参与させられる。『¹²十二人は出かけて行って、悔い改めさせるために宣教した。¹³そして、多くの悪霊を追い出し、油を塗って多くの病人をいやした。』 (Mc 6, 12-13)。

1507. 復活された主は、この派遣を更新なさり (『彼らは私の名に

よって……病人に手を置けば治る』Mc 16, 17-18), また教会が主の御名を呼ぶことによって実行するしるしを通してこの派遣を確認なせるのである (cf. Act 9, 34 ; 14, 3)。これらのしるしは、イエスが真に『救う神』であるということを特別な仕方で証明しているのである (cf. Mt 1, 21 ; Act 4, 12)。

1508. 復活された主の恩恵の力を現すために、聖霊は或る人に癒しの特別なカリスマをお与えになる (cf. 1 Cor 12, 9・28・30)。

1509. 『病人を癒しなさい』(Mt 10, 8)。教会は、主からこの委託を受け、病人を世話し、また教会の取り次ぎの祈りをもって彼らに付き添うことによってこの委託を果たそうと努めているのである。教会は、心と体の医師であるキリストの命を与える現存を信じている。……

1510. しかし、使徒的教会は、聖ヤコブによって証言された、病人のための独自の儀式を有している。……伝承は、この儀式の中に七つの sacrament の一つを認めたのである (cf. 聖インノケンティウス 1 世書簡 Si instituta ecclesiastica : DS 216 ; フィレンツェ公会議 DS 1324-1325 ; トリエント公会議 DS 1645-1696 : 1716-1717)。¹⁴⁶⁾

こゝでは、制定という用語は用いられていない。『カトリック・カテキズム』は、癒しがキリストの派遣の本質に関わるものであることを示すと同時に、病油を sacrament と識別したのは伝承であることも明記している。

『カトリック・カテキズム』は、叙階の sacrament の制定について、つぎのように述べている。

「1551. この祭司職は役務的なものである。『主が自分の民の牧者たちにゆだねた任務は真の奉仕である』(第2 ヴァティカン公会議『教会憲章』24)。この祭司職は、完全にキリストと人々とに関連づけられている。それは、キリストとその独特な祭司職とにまったく依存している。それは、人々の善益のために、また教会の交わりのために制定さ

れたのである。聖なる位階のサクラメントは、キリストの力にほかならない『聖なる力』を伝達するのである。』¹⁴⁷⁾

ここで『カトリック・カテキズム』は、制定という用語を用いているが、叙階がキリストの祭司職に由来することを端的に述べるに留まり、制定に関する聖書のテキストを上げていない。たゞ前述の通り、エウカリスティアについて述べている箇所、エウカリスティアが制定されたときに祭司職が定められたという伝統的な教えに言及している。

『カトリック・カテキズム』は、結婚のサクラメントの由来について、つぎのように述べている。

「1613. 公生活の初めに、イエスは婚宴の最中に御母の要望に応じて、最初のしるしを行なわれた (cf. Jn 2, 1-11)。教会は、カナの結婚式にイエスが出席なさったことを非常に重視している。教会は、その中に結婚の善の確認と、今後結婚がキリストの現存の効果的しるしとなるであろうという宣言とを見ているのである。

1614. ……男女の結婚の一致は分離することができない。神御自身がそう決定なさったのである。『従って、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない』 (Mt 19, 6)。

1615. ……罪によって乱された創造の本来の秩序を回復するための到来によって、神の支配の新しい次元の中で結婚生活を送るための力と恩恵とを、イエス御自身がお与えになるのである。配偶者達が結婚の本来の意味を『受け入れる』ことができ、キリストの助けによって本来の意味での結婚生活を送るとするならば、それは彼らがキリストに従い、自分自身を捨て、自分の十字架を担うことによってなのである (cf. Mt 19, 11)。キリスト教的結婚のこの恩恵は、すべてのキリスト教的生活の源泉であるキリストの十字架の実りなのである。

1616. これは、使徒パウロが『²⁵夫たちよ、キリストが教会を愛し、

[²⁶教会を清めて聖なるものとするために] 教会のために御自分をお与えになったように、妻を愛しなさい。』と述べ、続けて『³¹《それゆえ、人は父と母を離れてその妻と結ばれ、二人は一体となる。》³²この神秘は偉大です。わたしは、キリストと教会について述べているのです。』(Eph 5, 25-26 : 31-32 ; cf. Gn 2, 24) と付け加えたとき、明らかにしていることなのである。

1617. ……キリスト教的結婚は、それ自体もまたキリストと教会との契約の効果的なしるし、すなわち sacrament となるのである。両受洗者間の結婚は、恩恵を表示すると共にもたらしもするので、新約の真の sacrament なのである (cf. DS 1800 ; C. I. C. can. 1055 § 2)。』¹⁴⁸⁾

こゝには、制定という用語は用いられていない。『カトリック・カテキズム』は、カナの婚宴テキスト、離婚否定テキストに見られる、結婚のキリスト教的な生活における最も深い意義を、エフェソ 5 が総括的に指摘したとしており、キリスト教的結婚の sacrament 性がキリストの自己授与の愛に由来すると説明している。

以上のように、『カトリック・カテキズム』は、sacrament のキリストによる制定という問題に関して、『ローマ・カテキズム』に代表されるいわゆる伝統的理解とはかなり異なった理解の仕方を示している。その最も大きな相違点を二つ上げると、まず第一に『カトリック・カテキズム』は、各 sacrament の制定を聖書の具体的な箇所によって根拠づけようとせず、むしろキリストの秘義および教会の秘義全体から説明しようとしているということである。これは、もちろん現代の聖書学の主張を考慮していることにもよると考えられよう。しかし、もっと重要な理由は、信仰の真理が史的出来事を根としつつも、むしろ歴史を超越したキリストの働き全体に基づいているという認識によるのではないであろうか。第二に、『カトリック・カテキズム』は、七つの sacrament が教会の歴史の中でしだい

に識別され確認されてきた、という視点を有しているということである。この視点は、キリストが聖霊を通して教会に現存し続けかつ働き続けておられるという信仰に基づいている。『カトリック・カテキズム』は、この信仰こそ現代の教会の諸問題を解決するための原理となるべきことを示している、と解することができる。

第2 ヴァティカン公会議は、「教会はキリストにおけるいわば秘跡」¹⁴⁹⁾ であり「キリストは……教会を普遍的秘跡としてたてた」¹⁵⁰⁾ と述べて、新しい sacramental 的教会像を教え、『カトリック・カテキズム』もその教えに沿った新しい教会論、sacramental 論を示している¹⁵¹⁾。この新しい sacramental 的教会観の神学的基礎づけを行なった現代の神学者達¹⁵²⁾のうち、sacramental のキリストによる制定についてまとまった記述を行なっている二人の神学者、E. スヒレベークおよび K. ラーナーの説をつぎに考察する。

3.3. E. スヒレベークの見解

E. スヒレベークは、まず sacramental 一般のキリストによる制定に関してつぎのように述べている。

「まず第一に救いの恩恵の目にみえる地上的なあらわれである教会は、キリストの恩恵の偉大な救いのしるしである。このことは、教会の満ち満ちた恩恵は、十字架の上ではじまり復活とキリストとしてのキリストの昇天において極点に達する力ある教会の『確立』において、目にみえる教会そのものである、偉大な外的しるしと結びついているということを意味している。原秘跡と礼拝の共同体としての教会は、すでにキリストによる七つの秘跡の根本的制定なのである。教会は地上的な『主のからだ』であり、したがってキリストの栄光を帰せられた体である原秘跡のあらわれである。」¹⁵³⁾

「われわれのみて来たように、教会という秘義の根本的制定は、暗

黙のうちにおける七つの秘跡の制定だからである。……特に七つの秘跡がどのように教会の構造のなかに位置づけられているかを見、またそうすることによってなぜ七つの秘跡があるかという教会的な理由を指摘するならば、キリストによるところの原秘跡としての教会の根本的制定は、直接的ではあるが含蓄的に、七つの秘跡の制定でもあることが明らかになる。」¹⁵⁴⁾

スヒレベークは、ここで七つの sacrament がキリストによる教会設立の中に「直接的ではあるが含蓄的に *immediately but implicitly*」¹⁵⁵⁾ 根本的に制定されたものと見なしている。しかしスヒレベークは、この理論を教会が原 sacrament として制定されたということに基づいて、キリストのもたらした恩恵を自分で七つの方向づけを与えたという意味で理解するなら、それはトリエント公会議の教えに一致しないものになると見なし、キリストによる sacrament の制定の直接性に関して、つぎのように述べている。

「しかし、七つの儀式的な秘跡を暗に含んでいる原秘跡である教会の制定が諸秘跡の根本的制定であるというだけではまだ十分ではない。なぜなら、キリストの現実的な救いの行為は、七つの秘跡のなかで外的しるしによって示される方向においてわれわれをとらえるからである。したがって、キリスト自身が諸秘跡の意味を定める点でなにか直接的役割を演じたのに相違ない。なぜかといえばこの意味を定めるということはキリスト自身の救いの恩恵を、キリスト教徒の生活に固有なそれぞれの必要性にさしむけることであるからである。さらにこのことは教会をとおして、あるいはむしろ教会の目にみえる行為をとおして恩恵をさずけようとするキリスト自身が、教会がその媒介であるところの恩恵の七つの方向をうちたてたに相違ないことを意味している。」¹⁵⁶⁾

スヒレベークは、このキリストによる恩恵の七つの方向づけがどのように行なわれたかということは、ア・プリオリに論じられるものではなく、むしろ実証的な神学的研究によって明らかにされなければならないと主張している¹⁵⁷⁾。スヒレベークは、そのために各 sacrament の制定に対して果たしたキリストと使徒達（教会）とのそれぞれの役割を考察する。スヒレベークは、洗礼とエウカリスティアについては、キリストが sacrament 的恩恵と同じく sacrament としての外的なしるし（言葉、動作、用いるものなど）をも定めたと思なしているが¹⁵⁸⁾、他の sacrament については、使徒達に伝統的の神学におけるよりもはるかに大きな役割を帰している。

スヒレベークは、堅信の sacrament の制定について、つぎのように述べている。

「地上生活のあいだにキリストは使徒達に聖霊の約束をした。その上彼は彼の目にみえる教会の構造のあらましを定めた。復活の後、使徒たちは最後の晩さんの部屋で目にみえる火の舌（使徒 2, 3）のもとで聖霊の特別な到来を経験した。キリオスは天から彼の霊をある種の目にみえる地上的なかたちでおくったのである。そしてそのとき使徒たちは彼らの使命をひきうけるのである。いまや教会は直接にキリストから受けた霊を他の人々にさづけはじめる。これが堅信の本質である。……いま聖霊によって照らされたところの使徒たちは、按手が神の祝福をさづけたり、他の同じような目的のために使われていたことを知っていた。事実、神の民のあいだでも、いつからかは分からないが按手はブノイマ（霊）の賜を与えることに結びついていて、したがって彼らは聖霊があふれるばかりにさづけられるようにという目的をもって洗礼をさづけられた者に按手した。キリスト自身は堅信をあたえるために按手という儀式を明確にも含蓄的にも制定しなかったということは以上のすべてのことが示唆している。むしろそれは使徒たちの自発的な選択であったようにみえる。」¹⁵⁹⁾

スヒレベークは、キリストが聖霊派遣の約束を行ない、使徒達が与えられた聖霊の賜物を受洗者達に分かつに当たって、按手という儀式を採用したと述べている。スヒレベークは、使徒時代の教会は啓示の形成期に属しているから、使徒達が定めたことを後の時代の教会は原則として変更することができないと見なしている¹⁶⁰⁾。この場合、堅信に関しては、後の時代の教会で按手が塗油に入れ替わったという歴史的事実の説明が困難になる。スヒレベークは、塗油に縮小された按手を認めるか、あるいは聖書には明記されていないが使徒達が塗油も行なったと推定する可能性を示唆するに留めている¹⁶¹⁾。

スヒレベークは、赦しの sacrament の制定についてはあまり触れていないが、使徒達が赦しの外的しるしとして、息を吹きかけるというキリストの模範 (Jn 20, 22) には従わなかったと述べている¹⁶²⁾。

スヒレベークは、病油の sacrament の制定について、つぎのように述べている。

「重症の病人や瀕死の者の塗油の秘跡に関しては、この秘跡の制定についてのキリストの意志に直接に言及する資料を指摘するのは一層困難である。したがってわれわれはキリストの含蓄的な意志表示を前提としなければならない。そしてたとえば使徒たちが初めから病者の塗油を授けたということから (ヤコブ 5, 14-15)、キリストにこの意志があったことが結論される。その結論はメシア時代における病者の治療は病人がいやされるということがキリストの意志にしたがって行なわれ、原始教会にうけつがれるべきものであったということからもいっそう明らかである。」¹⁶³⁾

ここでスヒレベークは、原始教会における病者の塗油の実践から、キリストの含蓄的な意志表示を前提として推定するという考え方を示している。

スヒレベークは、叙階の sacrament のキリストによる制定に関しても、あまり触れず、わずかに按手という儀式がユダヤ人である使徒達によって役務授与のためにきわめて当然なしるしとして採用された、という点だけを述べている¹⁶⁴⁾。

スヒレベークは、結婚の sacrament のキリストによる制定について、つぎのように述べている。

「聖パウロは婚姻のキリスト教的、教会的な意義を強調し、夫と妻の婚姻関係をキリストと教会の関係像として見ている（エフェソ5、25-32）。このことはパウロの時代においては（秘跡的な救いのしるしである）教会と婚姻の間の関係がすでにうちだされていたことを証明している。こゝから婚姻に関して行なわれる教会の目にみえる特別な行為、すなわち秘跡の存在についての確信が容易に導き出される。」¹⁶⁵⁾

スヒレベークは、こゝではキリストの直接的な役割に関しては何も言及していないが、原始教会において結婚が sacrament として受け取られている、ということのうちにキリストの含蓄的な意志表示を見ていると考えられよう。

以上の点に基づき、sacrament のキリストによる制定に関するスヒレベークの見解をつぎの二つの点にまとめることができるであろう。第一に、スヒレベークは、キリストによる教会設立のうちに七つの sacrament が根本的に制定されていると見なしている。スヒレベークによれば、地上のキリストを通してのみ人間が神と出会うことができるのであるから、キリストこそが最も根源的な意味で sacrament、すなわち原 sacrament *primordial sacrament* と呼ばれるべきである¹⁶⁶⁾。この原 sacrament であるキリストは、復活、昇天、聖霊降臨を通して救いを成就すると同時に、栄光化されたキリストの体である教会のうちに御自分の身体性を地上的に拡張なさるのである。従って、教会は、復活し天上に在るキリストのサク

ラメントであり、キリストは教会を通して救いの働きを継続しておられるのであって、この意味で教会も原 sacrament と呼ばれることができるのである¹⁶⁷⁾。スヒレベークによれば、七つの sacrament とは、教会に現存しているキリストの目に見える救いの働きなのである¹⁶⁸⁾。それゆえ、キリストが教会を神との出会いの sacrament として設立することを意図なさったことのうちに、すでに七つの sacrament を根本的に制定なさったとすることができるのである。第二に、スヒレベークは、七つの sacrament の具体的かつ直接的な制定(sacrament の外的しるしを定めること)をキリストの史的出来事に属するものと見なしている。なぜなら、スヒレベークによれば、教会設立のうちに七つの sacrament が根本的に fundamentally 制定されたというだけでは、教会が原 sacrament として与えられた力によって具体的に七つの sacrament を確定したことになり、トリエント公会議の教えと一致しなくなるからである¹⁶⁹⁾。しかしスヒレベークは、洗礼とエウカリスティア以外、sacrament のキリストによる制定を聖書の記述に基づいて厳密に実証することは困難であることを認めている¹⁷⁰⁾。スヒレベークは、聖書による実証が困難な場合、その sacrament の制定はキリストの含蓄的な implicit 意志表示によるとしており、教会がその具体的な様式¹⁷¹⁾ の決定を任されたとしている。

スヒレベークが述べた第一の点は、sacrament の新しい神学的理解に基づいており、伝統的神学では示されなかったキリスト論、教会論、sacrament 論全体の統一的な理解を示しているのである。すなわち、原 sacrament である教会は、キリストの人間性——その人間性においてのみ、身体的存在である人間は神と人格的に会うことができる——の地上的拡張であるがゆえに、現代の私達は教会においてのみキリストの救いの働きに可視的に会うことが可能なのである。従って、七つの sacrament とは、キリストが教会の行為を通して、私達に救いの恩恵を与える可視的具体的な働きであるという側面を有する。キリストが sacrament を制定するということは、キリストが救いの恩恵を私達に与える具体的な手だてを

配慮し設けられたということに外ならない。このようにスヒレベークの理論は、 sacramentの存在理由をキリスト御自身の存在理由と直結して理解する道を開いたのであり、 sacramentの「制定」という用語にキリストの一つの歴史的な行為という意味を越えた超歴史的なキリストの救済意志を見ているのである。たゞし、スヒレベークは、第二の点において、七つの sacramentのキリストによる制定が、具体的にはキリストの史的次元で行なわれたこととして理解しなければならないと述べており、可能なかぎりこれを実証しようとしている。スヒレベークの行なっている立証方法が、現代の聖書学的批判に耐えうるものであるかどうかの検討は、ここでは行わないが、スヒレベーク自身が認めているように、いくつかの sacramentのキリストによる制定については、けっきょく含蓄的制定という理論を持ち込まざるをえず、これは実証ではなく推定であるという批判を受けることになろう¹⁷²⁾。いずれにしろスヒレベークは、新しい神学理論と伝統的な理論との調和を計ろうとしていると思われるが、十分成功しているとは言えず、今後の課題と言わなければならないであろう。

3.4. K. ラーナーの見解

K. ラーナーは、現代の聖書学の諸成果を考慮し、また sacramentのキリストによる制定についての歴史的な理解を考察した上で、まず（少なくとも聖書にその制定の言葉が明示されていない sacramentの場合）キリストによる制定を従来の聖書に基づく史的論証方法によって実証しようとすることは、不可能であるだけでなく、有効でもないと主張している。K. ラーナーは、叙階と結婚の sacramentを例に上げて、第一に、原始教会の実践からイエスが福音書には明記されていないがどこかでこれらの sacramentを明示したはずである、と結論する伝統的神学の論理はまったく非歴史的な推論であり、しかも矛盾をはらんだ仮説であるとしている。なぜなら、K. ラーナーによれば、このような推論は、行なわれた事実が sacramentであるという確信から出発しており、この確信は推定された前

提（史的イエスによる制定の明示）なしに成立しているのです、けっきょく仮定は必要なくなることを示しているからである¹⁷³⁾。第二に、K. ラーナーは、もしイエス御自身が叙階と結婚について明らかに語ったとしても、それによって叙階や結婚が sacrament であるという結論にはならない、と述べている。なぜなら、K. ラーナーによれば、叙階や結婚を通して教会に何がもたらされ、人々に救いと関連において何が実現されたのかを知ることによって、その sacrament 性が明らかにされるのであって、その逆ではないからである¹⁷⁴⁾。

以上の論理に基づいて、K. ラーナーは、洗礼やエウカリスティアのように、福音書にキリストによる制定が明記されている sacrament の場合も、教会がそれを sacrament であると識別し認定するのは、たゞ史的論証によるだけではなく、まさにその sacrament のうちに行なわれた救済論的現実の体験によるものであると主張している¹⁷⁵⁾。従って、K. ラーナーは、現代においては、sacrament のキリストによる制定を史的に不確実な論証方法によらず、sacrament を担っている教会の本質そのものによって論証すべきであると主張し、また論証可能と見なしているのである。この点について、K. ラーナーはつぎのように述べている。

「歴史的終末論的な救いの現存である教会の本質に実際に属している（教会の）基礎的行為は、個人のそれ自体決定的な状況に関わるとき、それ自体によって sacrament となるのである。それは、たとえ教会の本質に由来する教会自らの sacrament 的特性に対する省察がやっとあとから行なわれなければならなかったとしてもそうなのである。sacrament の制定は、キリストが教会を原 sacrament という性格を付して設立したということによっても、たしかに行なわれることができるのである。」¹⁷⁶⁾

「諸 sacrament は一般的に、教会そのものがキリストに由来しているがゆえに、またその限りにおいて、キリストによって制定されて

いるのである。」¹⁷⁷⁾

すなわち、K. ラーナーは、 sacrament とは、 教会がキリストから与えられた（個人を）救う機能（原 sacrament 性）を、 個人の救いに関わる状況において発揮する働きであり、 この教会の sacrament としての本質を理解することに sacrament の制定の問題を解決する糸口があると考えているのである。

K. ラーナーは、この原 sacrament である教会とその本質実現である個別 sacrament との関係について、 つぎのように述べている。

「私達は、 sacrament が分かっており、 sacrament の具体的な本質を（sacrament の実行がそれ自体を理解しているように、 この sacrament の実行から）すでに経験したから、 知っているのである。すなわち、 たとえ初めに、 なぜ sacrament はこれこれであって、 教会のその他の行為は sacrament ではないのか、 ということが明らかでなくても、 私達は、 sacrament とは事実上教会の本質実現 *Wesensvollzüge* であるということを知っているのである。だがさらに私達は（この前提に基づいて）、なぜ sacrament とは本質的な仕方での教会のそのような自己実現でなければならないのか、 そして sacrament はこのことから必然的に一定の特性（*opus operatum* など）を有していなければならないのか、 ということを教会の本質から徹底的に認識することができるのである。さらに、 これらすべてのことはまず教会そのものに正しく当てはまるのである。教会は、 自分固有の本質を実現することによって、 自分固有の本質を体験するのである（キリストが教会に対し教会についてはっきり語ったことが、 基礎として根源として、 当然その体験の一部となっているのである）。教会がいまや自分固有の本質を体験することによって、 教会は自分固有の委託 *Engagement* に関わる行為のうちに、 この行為が段階に分けられていること

を理解するのである。それだから、教会は、自らの本質にもとづく一定の実行が自分固有の本質の根本的かつ絶対的実行であり、それゆえ私達がサクラメントと呼んでいるものなのである、ということを経験することができるのである。……しかし、もし教会が自らの本質の具体的な実行のうちに自らの本質を所有しかつ認識するとするなら、教会はそれによってつぎのことを——このことが教会にさらに特別にはっきり伝えられなければならないということなしに——十分に理解することができるのである。すなわち、教会が非反省的な本質実現——それは、必然的に自己反省に先行しているものである——としてすでに行なっていた、一定のこのまたはあの実行は、根本的にこの本質の一部なのである、ということを経験する。」¹⁷⁸⁾

K. ラーナーは、この見解に基づいて、すべてのサクラメントが、とくに福音書にキリストによる制定が明記されていないサクラメントが、キリストによって制定されたものであることを論証することができると考えている。そのために、K. ラーナーは、とくに叙階、結婚、堅信、病油が原サクラメントである教会の、個人の救いの状況に関わった、まさに本質実現であることを詳細に論述し、それによってこれらのサクラメントがキリストによって制定されたことと真実に言えることを示そうとしている。ここでは、K. ラーナーの論述をすべて紹介することは本論文の範囲を大きく越えてしまうので、いくつかの要点だけを簡単に考察しておきたい。

まずK. ラーナーは、各サクラメントがどのように教会の本質を実現しているか、ということを経験するためには、各個人の救いの状況への関わり方がそれぞれのサクラメントによって異なるため、おのおの異なるアプローチが必要であると述べている¹⁷⁹⁾。この見解に基づいて、K. ラーナーは、個人の救いの状況に対して各サクラメントがどのように教会の本質を実現しているかをそれぞれのサクラメントごとに詳細に論じている¹⁸⁰⁾。たとえば堅信に関して、K. ラーナーは、つぎのように述べている。

「原始教会は、自分がたしかにキリストから〔受けて〕この〔洗礼と堅信の〕二重的恩恵を所有していることを知ったのである。原始教会は、この恩恵が、この恩恵の原 sacramentum である教会への所属性に結ばれていることを知ったのである。原始教会は、そのような所属性がキリストの意志に従って一つの儀式によって伝達されるべきことを知ったのである。しかしそれと同時に、入信儀式はまたキリストの設立したものでもある（現代の専門用語によれば *institutio in specie mutabili* [変更しうる個別的な制定] ではないが *institutio in genere* [一般的な制定] である）。そして、この入信儀式は、たとえ二つの段階に分けられても、キリストの設立したものであることには変わりはない。また、この二つの段階が二つの sacramentum と呼ばれうるし、呼ばれてもいるのは不当であるということを証明するようないかなる論拠もないのである。……それゆえ、私達はつぎのように言うことができる。キリストが堅信の sacramentum を制定するためには、彼が教会にとって本質的なものを、すなわち罪の赦しと霊の充満を人々に授けるような具体的な入信儀式を教会の中にお望みになったということに十分なのである。使徒の教会が、一度だけこの一つの入信式を時間的にも儀式的にも順々に施される二つの行為へと発展させるならば、各々の行為は一つの入信の意味と働きに参与するものとなり、それゆえ sacramentum なのである。それで、一つの入信式の中にそのようにして生じたそれぞれの sacramentum は、キリストから制定されたものと説明されるのである。」¹⁸¹⁾

また病油に関してはつぎのように述べている。

「いまつぎのように言うことができるだろうか。すなわち、この一定の〔死の切迫という〕危機的な救いの状況における教会そのもののそのような信仰の祈り [ヤコブ 5, 14-15] は、教会の（キリストから設

立された) 特性に照らして、それ自体で sacrament なのである、なぜならそのような信仰の祈りは(それ以上新しいキリストの制定の言葉なしにも)まったく[sacrament以外の]別のものではありませんからである。もしこのように言えるとするならば、またこの主張に対して教会の本性やこゝで問題になっている状況にもとづいて満足の行くような理由づけをすることができるならば、その場合には、この[病油の] sacramentの、史的にはどのみちせいぜい非常に不確実なものにすぎない、イエスの特別な言葉による制定は不必要となり、またそれにも拘わらず主がこの sacramentを制定したとまったく真実に言うことができるのである。というのは、主は、この場合に一つの sacramentに集合するようなあらゆる契機を、しかも必然的に制定なさったからである。」¹⁸²⁾

K. ラーナーは、叙階と結婚の sacrament性を証明するためには、それらがキリストに由来することを示すだけでは十分ではなく、それらがどのようにして個人の救済状況における(原 sacramentである)教会の本質実現になっているかを示す必要があるとして、それぞれ詳細な記述を行っている¹⁸³⁾。

また K. ラーナーは、sacramentのキリストによる制定を論証するために、プロテスタントとの対話という側面を考慮に入れながら、別のアプローチを試みている。その論旨はつぎの通りである。

「Sacramentとは、教会において表示的な出来事という性格をもった最高段階の恩恵の言葉なのである。このような言葉は、共同体そのものに対する恩恵の言葉として語られることができる。つまり、共同体の中に救いの現実を現存させるところの、主の死と復活の宣言として語られることができるのである。それでこのような言葉は、エウカリスティア、晩餐と呼ばれるのである。この言葉は、人間生活の実存

的に根本的な諸状況において、教会から教会の中で各個人に語られることができる。……そのような言葉は、表示的な性格を有しており、神が後悔されることのない言葉、それ自ら効果を有する言葉、神が [人々を] 救いに予定したもう効果的な恩恵の現れである言葉であって、この恩恵は世界に勝利的に与えられており、世の反抗を基本的に越えているのである。……人々は、たぶんつぎのようにさえ言うことができよう。教会にはそのような根本的かつ表示的な恩恵の言葉が七つあるということは——それがキリストに由来することを否定せずに——単に教会から既存のものとして確認されるにすぎないのではなく、教会自身の歴史的決定を暗に意味してもいるのである（たとえその決定がきわめて非反省的に行なわれたとしてもである）。教会は、その決定によって、 sacrament と呼ばれるこの種の根本的に表示的な恩恵の言葉にとってまさに事柄の本性からして必要であるところの、教会の絶対的委託を、ほかならぬこれらの言葉に認定したのである。そのような考えは、教会が今か未来にかまたは過去の一定の時から、 sacrament と呼ばれるそのような恩恵の言葉——その恩恵の言葉によって教会は基礎的 sacrament としての自分固有の本性を各個人の重要な実存的状況に向けて実現するのである——をより多くあるいはより少なく作ることができたかもしれない、という意味を必然的に含むものではない。なぜなら、私が他のところで理解してもらおうと努力したように、教会が一方的な歴史の中で、不可逆的な決定を行ない、その決定のあとでは教会自身はもはや後戻りすることができない、ということは十分に考えられうることだからである。」¹⁸⁴⁾

K. ラーナーは、こゝで sacrament を根本的かつ表示的な恩恵の言葉と述べている。K. ラーナーによれば、 sacrament を言葉として捉えるプロテスタント的理解（前述のように、ルターは sacrament をしるしと結ばれたキリストの約束の言葉と表現した）は、カトリック神学におけるサク

ラメント理解と根本的に合致するものである。しかも、K. ラーナーは、 sacramentの本質をこのように表現することによって、双方の無用な誤解を解消することができるばかりか、 sacramentのキリストによる制定をはじめ、 sacramentに関する種々の問題を現代的に理解する上で大いに有効であることをも示しているのである¹⁸⁵⁾。K. ラーナーは、教会がこの根本的に表示的な恩恵の言葉を個人の実存的な状況の中で一定の仕方でするとき、そこに sacramentがある、なぜなら教会は自らにキリストから与えられた根本的な救いの依託をこの恩恵の言葉の告知のうちに果たしており、また果たすものと自己決定したからである。この K. ラーナーの考えによれば、教会は歴史の中で行なった不可逆的決定によって、七つの sacramentを決定したのであるが、この決定は教会の恣意的な行為ではなく、教会がキリストから依託された根本的な救いの役割を各個人の実存的状況との関わりにおいて実行するものにはかならないことを識別することなのである。従って、 sacramentを教会の sacrament的本質の自己実現として捉える理解と、 sacramentを表示的な恩恵の言葉の告知として捉える理解とは、K. ラーナーにおいてはまったく同一のことを表しているのである。

以上の考察から明らかなように、K. ラーナーは、 sacramentのキリストによる制定を、史的イエスの具体的な発言に根拠づけるのではなく、聖書全体の信仰から導き出された教会および sacramentに関する神学的理解全体から論証されるべき命題として捉え、また論証されうるものと確信しているのである。このような論証方法は、K. ラーナー自身も認めているように、 sacramentのキリストによる制定を（伝統的神学の表現によれば）一般的な制定 *institutio in genere* と見なしていることになる。前述のように、伝統的神学は、トリエント公会議の教えの意味するところは「キリストによる直接制定」にあり、「一般的な制定」説は公会議の教えに合わないと言っている。これに対して、K. ラーナーはつぎのように述べている。

「キリストが教会を（当然直接に）設立することによって、諸 sacrament はすでに制定された、と私達が述べている場合、諸 sacrament の制定または非制定を意のままにできるような中間的法廷 Mittelinstanz は、それ自体によって排除されているのである。従って、キリストによる sacrament の制定は、直接的なものである。」¹⁸⁶⁾

K. ラーナーは、この記事の少し前の箇所では、トリエント公会議が「直接」という表現を用いていない事実を指摘しながらも、伝統的神学の解釈を容認した上で、自分の説が「直接制定」説に反するものではないことを主張している。さらに K. ラーナーは、トリエント公会議の意図が「制定」の歴史を教えようとしたのではなく、sacrament の効力がキリストに由来するものであることを指摘することにあつたとする F. ショルツの見解を引用して、sacrament のキリストによる制定についての新しい理解がトリエント公会議の教えと何ら矛盾することなしに主張されうることを示している¹⁸⁷⁾。

K. ラーナーは、sacrament のキリストによる制定に関する以上の見解を総括する形で、つぎのように述べている。

「今日では（宗教改革の時代とは違って）洗礼の秘跡でさえも、そう容易には史的イエスにまでさかのぼって、文字どおりに彼の創設になると言うことができないこと、それゆえ、ひとまず聖餐式の創設を度外視すれば、カトリック以外のキリスト教諸教会においてさえ認められているような諸秘跡でも、やはりイエスの『創設』になることは問いに付される、ということである。このことを考慮に入れるとき、秘跡の由来、もしくは創設は、イエスによる教会それ自体の創設と同様に、類比的な仕方では理解すべきものである〔し、また理解することができる〕と言えるであろう。教会の根本的な行為の秘跡性は、キリストにおける神の救いの確約が不可逆的に現存する場である教会の本

質を言うとき、すでにそこに含蓄されているのである。教会はその秘跡性を、七つの秘跡において具現化するのである。それは、教会がその独自の本質を教会の構造において展開するのと同様である。」¹⁸⁸⁾

以上のように、K. ラーナーは、 sacramentのキリストによる制定が、原 sacramentの本質を有する教会のキリストによる創設のうちに含蓄的に行なわれたと理解している。すなわち、 sacramentの存在は、キリストの史的かつ明示的な指示のうちではなく、教会におけるキリストの救いの働きの現実化という出来事のうち根拠を有しているのである。K. ラーナーの見解は、伝統的神学の立場から見れば、(原始教会による)間接的制定論に近いと考えられる。しかし、K. ラーナーが自ら説明しているように、彼はキリストの救いの働きの、原始教会において具体化された儀式的行為としての sacramentとの間の必然的な内的関連性を論証することによって、 sacramentの制定が外見的な史的観点からすれば、教会の決定として現れようとも、キリストからの教会に対する本質的な委託の現実化にほかならないゆえに、キリストの行為そのものであると言わなければならない、と述べているのである。

K. ラーナーのこの理論は、現代のキリスト教に広汎な影響を及ぼしている。まず第一に、現代の聖書学の研究によって、キリストによる制定を史的に立証することが非常に困難となった sacramentに関して¹⁸⁹⁾、史的イエスに関する聖書学的かつ教理的な複雑な問題に関わることなしに、 sacramentのキリストによる制定を論証する方法を示したことである。K. ラーナーの理論によれば、たとえすべての sacramentの起源を史的イエスに遡らせることが理論上困難になったとしても、 sacramentの本質的な意味を明らかにすることによって、すべての sacramentがキリストによって制定されたことを確信することができるのである。第二に、 sacramentの本質を根源的表示的な恩恵の言葉と捉えることによって、 sacramentの本質および sacramentのキリストによる制定に関して、カト

リック以外のキリスト教諸教会との共通の理解の場を生み出したことである。K. ラーナーは、 sacrament を表示的な恩恵の言葉として識別するのは教会の不可逆的決定に基づくのであり、この決定に基づいて教会には現実的に七つの sacrament が認定されていると述べている。しかし K. ラーナーは、この七つという数の内容は必ずしもキリストが与えようとする恩恵の数に対応しているのではなく、同じ恩恵がいくつかの sacrament によって表示されもたらされる場合もあることを明らかにすることによって¹⁹⁰⁾、 sacrament の数に関する論争が非本質的な事柄に属するものであり、従ってカトリックとそれ以外の諸教会とが sacrament について対話する妨げにはならないことを示したのである。第三に、キリストの働きと教会の存在と sacrament の意味との間にある根元的な関係を明らかにすることによって、単に sacrament のキリストによる制定の問題に関してだけではなく、キリスト論、教会論、 sacrament 論全体にわたる新しい総合的な視点を開き、神学の発展を促したということである。この点については、すでに別の機会に述べたので¹⁹¹⁾、こゝでは繰り返さないが、第2ヴァチカン公会議も『カトリック・カテキズム』も根本的にこのような神学的理解の上に立って教えていることだけを指摘しておきたい。

結 論：付 まとめとしての試論

本論文は、トリエント公会議における「新約の諸 sacrament すべてが私達の主イエス・キリストによって制定された」という記述から出発して、まずそのテキストの歴史的な解釈ないし理解を考察してきた。その結果、いわゆる伝統的神学は、 sacrament のキリストによる制定を、聖書の具体的テキストから立証しうる、または推定しうる史的イエスによる直接制定の意味で理解していることが明らかとなった。トマス・アクィナスは、史的な論証よりも論理的な論証を重視しているが、聖書による根拠づけに関しては伝統的神学の立場に立っている。しかし、伝統的神学によって用いられてきた聖書のテキストを、現代聖書学の標準的な見解に照らし合わ

せてみると、エウカリスティアの制定テキストを除いて、ほとんどの場合に史的イエスによる制定を立証することが困難であることを認めざるをえなかったのである。第2ヴァチカン公会議は、直接この問題を取り扱うことはなく、たゞいくつかの箇所ですクラメントの制定に言及しているにすぎない。その場合に、聖書のテキストに関連づけることはしていない。

『カトリック・カテキズム』は、トリエント公会議の教令を引用して、 sacrament がキリストによって制定されたと述べているが、その説明の方法は伝統的神学とはまったく異なっている。すなわち、『カトリック・カテキズム』は、第2ヴァチカン公会議の神学原理に基づいてこの問題を理解し説明しているのであるが、その神学原理とは、現代の主要な神学者達が提示した sacrament 的教会観にほかならないことが明らかとなった。最後に、 sacrament のキリストによる制定に関する E. スヒレベークと K. ラーナーの見解を考察した。この問題に関しては、K. ラーナーの見解は、第2ヴァチカン公会議の示した sacrament 的教会像に合致し、また聖書学上の困難な問題に立ち入ることなく、さらにカトリック以外のキリスト教会との対話に道を開く¹⁹²⁾、きわめて優れた理論である、ということができよう。

以上の考察に基づき、こゝに sacrament のキリストによる制定に関して、筆者のまとめとしての試論を提示しておきたい。

1. 本試論は「 sacrament 」という用語を、受肉したキリスト（「根源的 sacrament 」と呼ぶ）、教会（「基礎的 sacrament 」と呼ぶ）、七つの sacrament （「個別 sacrament 」と呼ぶ）を包摂する概念として使用する。従って「 sacrament 」についての記述は、 sacrament のすべての外延に適用される。
2. sacrament とは、それによって神の愛（恩恵、成義、救い、聖霊の賜物などを含む）が人間に明示され、また神に心を開く人間のうちに神の愛が必ずもたらされるところの、聖書に根拠を有する、可感的かつ表

示（しるし）的な存在（存在者と、その言葉、動作、使用物も含めた行為全体を指す）である。

3. サクラメントの制定は、究極的には三位一体の神、とくにその第一の発意者である御父によって行なわれたと言わなければならないが、直接的歴史的にはイエス・キリストの受意と発意とによって行なわれたと言わなければならない。

（Cf. エフェソ 1, 8-9 「⁸神はこの恵みをわたしたちの上にあふれさせ、すべての知恵と理解とを与えて、⁹秘められた計画をわたしたちに知らせてくださいました。これは、前もってキリストにおいてお決めになった神の御心によるものです。」）

4. 御父は、万物の創造の発意者であると共に、人類に対する恩恵授与と救いの発意者でもある。換言すれば、イエス・キリストの派遣、聖霊の派遣、恩恵による万物の完成は、すべて御父の発意に基づく。従って、サクラメントの究極的な制定者は御父である。

（Cf. ヨハネ 6, 44 「わたしをお遣わしになった父が引き寄せてくださらなければ、だれもわたしのもとへ来ることはできない。」ローマ 3, 25 「神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです。」）

5. イエス・キリストは、御父の発意を受け、同時に自らの発意をもって受肉、受難死、復活によって御父に応答し、これによって御自分を根源的サクラメント（すなわち、神と人との唯一の仲介者、神と人間とが人格的に会いうる唯一の場として）とお定めになった。

（Cf. ガラテヤ 1, 4 「キリストは、わたしたちの神であり父である方の御心に従い、この悪の世からわたしたちを救い出そうとして、御自身をわたしたちの罪のために献げてくださったのです。」コロサイ 1, 15 「御子は、見えない神の姿であり、すべてのものが造られる前に生まれた方です。」）

6. イエス・キリストは、さらに世の終わりまで御自分の存在と働きを継続するために、(御父と共に)聖霊を派遣して教会を設立され、これによって基礎的サクラメントを制定された。

(Cf. ヨハネ 14, 16-17¹⁶「わたしは父にお願いしよう。父は別の弁護者を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてくださる。¹⁷この方は、真理の霊である。」エフェソ 1, 23「教会はキリストの体であり、すべてにおいてすべてを満たしている方の満ちておられる場です。)」

7. イエス・キリストは、聖霊の働きを通し、基礎的サクラメントとしてお立てになった教会が、教会自身の本質を各個人の実存的状況に応じて、具体的なしるしのうちに実現することをお望みになり、これによって個別サクラメントを制定された。

(Cf. ヨハネ 14, 26¹⁸「しかし、弁護者、すなわち、父がわたしの名によってお遣わしになる聖霊が、あなたがたにすべてのことを教え、わたしが話したことをことごとく思い起こさせてくださる。)」

8. サクラメントの制定とは、サクラメントがイエス・キリストの意志に基づいて可感的に(人間が認識しうるように)存在しはじめる(生じさせられる)ことを意味する。

(Cf. ルカ 22, 19「わたしの記念としてこのように行いなさい。」ヨハネ 20, 22-23²²「聖霊を受けなさい。²³だれの罪でも、あなたがたが赦せば、その罪は赦される。)」

9. 七つの個別サクラメントがすべてイエス・キリストによって制定されたということは、イエスをキリストと信じる信仰によって記述された聖書と、その信仰の理論化・体系化によって形成された神学原理に基づいて確信されることである。

(Cf. エフェソ 3, 3-12³「……秘められた計画が啓示によってわたしに知らされました。……⁵この計画は、……今や“霊”によって、キリストの聖なる使徒たちや預言者たちに啓示されました。⁶すなわち、異邦人が福音によってキリスト・イエスにおいて、約束されたものをわたしたち

と一緒に受け継ぐ者、同じ体に属する者、同じ約束にあずかる者となるということです。……⁸この恵みは、聖なる者たちすべての中で最もつまらない者であるわたしに与えられました。わたしは、……⁹すべてのものをお造りになった神の内に世の初めから隠されていた秘められた計画が、どのように実現されるのかを、すべての人々に解き明かしています。……¹¹これは、神がわたしたちの主キリスト・イエスによって実現された永遠の計画に沿うものです。¹²わたしたちは主キリストに結ばれており、キリストに対する信仰により、確信をもって、大胆に神に近づくことができます。）」

10. 基礎的 sacrament である教会は、自らのうちに現存し、かつ聖霊を通して働いておられるキリストの指導のもとに、自分に与えられた本質を各個人の実存的状況に応じて、しるしのうちに実現しつつ、このしるしを個別 sacrament としてしるしに識別し、かつこの個別 sacrament がイエス・キリストに由来するものであることを体験的に理解してきたのである。教会は、この事実を「sacrament はキリストによって制定された」と表現するのである。

註

文献の略号は原則として Theologische Realenzyklopädie, Berlin/New York 1994 による。これによらない場合は明記する。

1) DS 1601.

2) たゞし、この問題はすでに西欧において三十年以上も前に論じられた問題である。しかし、この問題は今もなお多くの神学者によって論じられており、さらに新しい理解が生み出されつつある。この問題に言及している最近の神学書としては、以下のものを上げることができる。Joseph Martos, *Doors to the Sacred; A historical introduction to sacraments in the Catholic Church*, Ligouri, Missouri 1991, おもに pp. 86: 96: 115: 118. Günter Koch, *Sakramentenlehre I*, Graz 1991, p. 117.

Reinhard Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils, Göttingen 1992 [以下 Sakrament als Ort と略記], とくに pp. 77-224。

- 3) Cf. DS (1963³²) p. 381.
- 4) *Martin Luther*, De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium 1520, WA 6, 501; 引用は岸千年訳『教会のバビロン虜囚について, マルティン・ルターの序曲 1520年』ルター著作集3, 聖文舎 1981年 206頁。ルターは同書の終わりの方で「私たちが厳密に言うことをのぞめば, 教会のなかには, 洗礼とパンとの二つの sacrament だけがあるということになる。……私がこれらの二つに加えた悔い改めの sacrament は, 事実, 神によって設定された見えるしるしに欠けており, 私が言ったように洗礼への道また洗礼にもどることのほか何物でもない。」と述べて, 認められる sacrament は二つであると修正している (WA 6, 572; 岸千年訳 344-345頁)。
- 5) WA 6, 572; 岸千年訳 344。
- 6) Cf. WA 6, 550 f; 岸千年訳 302 f。
- 7) Cf. WA 6, 502 f; 岸千年訳 206 f。
- 8) Cf. WA 6, 527; 岸千年訳 258。
- 9) Cf. WA 6, 543; 岸千年訳 289。
- 10) Cf. WA 6, 549-550; 岸千年訳 301-303。
- 11) Cf. WA 6, 550 f; 岸千年訳 303 f。
- 12) Cf. WA 6, 560 f; 岸千年訳 322 f。
- 13) Cf. WA 6, 568 f; 岸千年訳 338 f。
- 14) Cf. CT 5, 867。
- 15) 第6総会『成義についての教令』第14章; DS 1542。Mt 16, 19も参照されている。
- 16) 第14総会『悔悛の sacrament についての教令』第1章; DS 1670。
- 17) 第14総会『終油の sacrament についての教令』第1章; DS 1695。
- 18) 第32総会『叙階の sacrament についての教令』第1章; DS 1764。こゝには, 聖書の具体的箇所は取り上げられていないが, 文脈からみて, 公会議はエウカリスティアおよび赦しの sacrament が制定されたとき, 叙階の sacrament も制定されたと思なしていることは明らかである。
- 19) 第24総会『結婚の sacrament についての教令』序文; DS 1798: 1799。
- 20) DS 1600。
- 21) *Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pp. Pii V. jussu editus* [以下 *Catechismus Romanus* と略記]。こゝでは editio quarta, Regensburg 1905 (ラテン語ドイツ語対訳版) を用い, 引用文は, 岩村清太訳編『秘跡について——トリエント公会議教理提要による』中央出版社 1966年を参照して筆者が訳出した。
- 22) *Catechismus Romanus*, Pars 2, Caput 1, Quaestio 14 (p. 121)。

- 23) Catechismus Romanus, P. 2, C. 2, Q. 16 (p. 135).
- 24) Cf. Catechismus Romanus, P. 2, C. 2, Q. 17 (p. 135 f).
- 25) Catechismus Romanus, P. 2, C. 3, Q. 5 (p. 160).
- 26) Pp. Fabianus (236-250), Epistula 2 ad episcopos orientales. 『ローマ・カテキズム』は後のほうでつぎのように述べている。「けだし、香油は荘厳な儀式によって司教から聖別される。聖性と殉教の栄光によって最も有名な教皇ファビアーヌスは、我らの救い主が最後の晩餐の中で使徒達に香油の作り方を指示したときにお教えになった、と伝えている。」 Catechismus Romanus, P. 2, C. 3, Q. 9 (p. 162).
- 27) Catechismus Romanus, P. 2, C. 4, Q. 2 (p. 169).
- 28) Catechismus Romanus, P. 2, C. 5, Q. 34 (p. 226).
- 29) Catechismus Romanus, P. 2, C. 6, Q. 8 (p. 249).
- 30) Catechismus Romanus, P. 2, C. 7, Q. 8 (p. 258).
- 31) 『ローマ・カテキズム』は、つぎのように述べている。「実に位階の権能は、エウカリスティアを聖別する力と権能を含むだけではなく、エウカリスティアを受けるために人々の心を準備しふさわしいものとし、かつエウカリスティアに何らかの仕方に関係しうる他のすべての事柄を包括しているのである。このことについて、多くの証言が聖書から与えられるけれども、聖ヨハネと聖マタイのもとで読まれるつぎの証言は最も重要である。すなわち、主は「父がわたしをお遣わしになったように、[以下引用]」(Mt 18, 18)と言われた。」 Catechismus Romanus, P. 2, C. 7, Q. 7 (p. 257).
- 32) Catechismus Romanus, P. 2, C. 8, Q. 14 (p. 277).
- 33) Catechismus Romanus, P. 2, C. 8, Q. 15 (p. 278).
- 34) S. Th., 3, q. 64, a. 2 s. c.
- 35) S. Th., 3, q. 64, a. 2 s. c.
- 36) S. Th., 3, q. 64, a. 1 s. c.
- 37) S. Th., 3, q. 64, a. 1c.
- 38) “Non potest aliquid immediate operari ubi non est.” S. Th., 3, q. 64, a. 1c.
- 39) “solus Deus illabatur animae, in qua sacramenti effectus consistit.” S. Th., 3, q. 64, a. 1c.
- 40) “solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti.” S. Th., 3, q. 64, a. 1c.
- 41) トマスは、 sacramentの内的効果を sacramentの恩恵(成義)とカラクテルの両方を含むものとしている。このカラクテルをトマスは「[sacramentの] 道具的力 virtus instrumentalis」と呼んでいる。Cf. S. Th., 3, q. 64, a. 1c.
- 42) S. Th., 3, q. 64, a. 3c.
- 43) S. Th., 3, q. 64, a. 3c.
- 44) “quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis.” S. Th., 3, q. 64, a. 3c.

- 45) “quod in eius nomine sacramenta sanctificantur.” S. Th., 3, q. 64, a. 3c.
- 46) “quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta.” S. Th., 3, q. 64, a. 3c.
- 47) “quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.” S. Th., 3, q. 64, a. 3c.
- 48) S. Th., 3, q. 66, a. 2c.
- 49) “Ex quo Christus in aquis immergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua.” トマスは、この言葉をアウグスティヌスのものとしているが、実際には誤ってアウグスティヌスに帰せられたものである (Ps. Augustinus, Sermo 135 ; PL 39, 2012)。すでに、アンティオキアのイグナティオスは「イエス・キリストは、洗礼を受けたのですが、それは受難によって水を清めるためだったのです」(Epistula ad Eph., 18, 2 ; 八木誠一訳「イグナティオスの手紙」『使徒教父文書』講談社 1980 年 113 頁より引用) と書いているが、こゝには洗礼の制定と受難死との関係が明示されている。トマスは、q. 66, a. 1 ad 4 において、水そのものが清めの力を有するというサン・ヴィクトールのフーゴの見解を斥けている。Cf. Summa Theologiae Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries, vol. 57, London/New York 1975 [以下 STh LE と略記], 10, note c.
- 50) Cf. S. Th., 3, q. 73, a. 5 ad 4; SThLE 57, 11, note c. なお、洗礼の sacrament の制定の時に關しては、スコラ学者達の間には多様な見解があった。たとえば、ヘイルズのアレキサンデルは、復活後の宣教命令 (Mt28, 18-19 ; Mc16, 15-16) の時とし (In 4, q. 12, membr. 3, a. 1), ボナヴェントゥーラ (In 4, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1) およびスコートゥス (In 4, d. 3, q. 4) は、キリストの命令に従って使徒達の洗礼授与 (Jn 3, 26 ; 4, 2) のうちに見ている。Cf. STS 4 (BAC 73 [1962]), 120-121.
- 51) Cf. Alexander Halensis, Summa Theol., p. 4, q. 24, m. 1.
- 52) Cf. Bonaventura, In 4, d. 7, q. 1, ad 1: Opera Omnia (Quaracchi) 4, 164; q. 2: Quaracchi 4, 166. たゞし Breviloquium p. 4, c. 4: Quaracchi 5, 268. ヘイルズのアレキサンデルもボナヴェントゥーラも、845 年モー (Meaux) で行なわれた地方会議のとき堅信が制定されたとしている。しかし、この会議で扱われたのは堅信に關する諸規定である、と考えられる。Cf. SThLE 57, 188 note 7.
- 53) Cf. Ps. Abaelardus, Epitome Theol. Christ., c. 28: PL 178, 1740.
- 54) S. Th., 3, q. 72, a. 1 ad 1.
- 55) Cf. In 4, d. 7, q. 1, sol. 1 ad 1 ; cf. STS 4, 187.
- 56) Cf. SThLE 57, 190 note c.
- 57) S. Th., 3, q. 73, a. 5c.
- 58) S. Th., 3, q. 84, a. 7c.
- 59) 病油、叙階、結婚の三つの sacrament は『神学大全補遺 Supplementum』の中で扱われている。Supplementum はトマスの弟子 (トマスの著作の編集者で、その

名前としてはピペルノのレジナルドゥス Reginaldus Piperno c. 1230-c. 1290 およびオーヴェルニュのペトルス Petrus de Alvernia 1240/50-1304 が上げられている。S. Th., editio Piana はゴルクムのヘンリクス Henricus Gorcomiensis c. 1386-1431 の名前を上げているが、誤りと思われる [cf. LThK 5, 189]) によってトマスの諸作品を参考にして書かれたものである。Cf. 稲垣良典『トマス・アキナス』講談社 1979年 409 f; S. Th., Supplementum, editio Piana, vol. 5, Ottawa 1945, Praefatio.

- 60) 病油の sacramentum が使徒達によって制定されたとする見解を述べたのは、サン・ヴィクトールのフーゴ、ペトルス・ロンバルドゥス、ボナヴェントゥーラ等であるとされる。ただし、ボナヴェントゥーラの最終の見解はキリストによる制定であったとする説もある。Cf. STS 4, 539.
- 61) Cf. S. Th., Sup., q, 29, a. 3c; ad 1.
- 62) Cf. S. Th., Sup., q. 34, a. 3c.
- 63) S. Th., Sup., q. 42, a. 2c.
- 64) こゝでは、とくにスコラ神学の原理と方法に基づく神学を指す。
- 65) *Joseph de Aldama*, Tractatus 1: Theoria generalis sacramentorum, in STS 4, 1-108.
- 66) STS 4, 96-97.
- 67) STS 4, 97.
- 68) STS 4, 97.
- 69) STS 4, 100.
- 70) STS 4, 101.
- 71) "signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines." S. Th., 3, q. 60, a. 2c.
- 72) Cf. S. Th., 3, q. 65, a. 1c.
- 73) Cf. P. シュトゥールマッハー (斎藤忠資訳) 『新約聖書解釈学』日本基督教団出版局 1984年 132-179.
- 74) Cf. E. シュヴァイツァー (高橋三郎訳) 『マルコによる福音書』 [以下『マルコ』と略記] NTD 1, 40 f. 田川建三『マルコ福音書』上巻 新教出版社 1981²年 [以下『マルコ上』と略記] 32-35. 川島貞雄「マルコによる福音書」 [以下「マルコ」と略記] 『新共同訳新約聖書注解 I』日本基督教団出版局 1991年 [以下『新共同注 I』と略記] 171. Joachim Gnilka, Das Evangelium Markus [以下 Markus と略記] EKK 2/1, 49-50.
- 75) U. ルツ (小河陽訳) 『マタイによる福音書』 [以下『マタイ』と略記] EKK 1/1, 209: 216. 橋本滋男「マタイによる福音書」 [以下「マタイ」と略記] 新共同注 I, 45. E. シュヴァイツァー (佐竹明訳) 『マタイによる福音書』 [以下『マタイ』と略記] NTD 2, 61.

- 76) K. H. レングストルフ (泉治典 渋谷浩訳) 『ルカによる福音書』 [以下『ルカ』と略記] NTD 3, 121. 三好迪「ルカによる福音書」 [以下「ルカ」と略記] 新共同注 I, 281.
- 77) U. ルツ 『マタイ』 EKK 1/1, 209.
- 78) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 39. 三好迪「ルカ」新共同注 I, 280 f. W. G. キュンメル (山内真訳) 『新約聖書神学』 日本基督教団出版局 1987²年 44-45. J. Gnilka, Markus, EKK 2/1, 51.
- 79) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 43.
- 80) U. ルツ 『マタイ』 EKK 1/1, 210.
- 81) Albrecht Oepke, *βάπτω*, TDNT 1, 539.
- 82) パウロの洗礼理解については以下を参照。A. Oepke, *βάπτω*, TDNT 1, 540-541. W. G. キュンメル 『新約聖書神学』 310-325. H. コンツェルマン (田川建三 小河陽訳) 『新約聖書神学概論』 新教出版社 341-344.
- 83) ヨハネの洗礼理解については以下を参照。A. Oepke, *βάπτω*, TDNT 1, 540. W. G. キュンメル 『新約聖書神学』 467-478. S. シュルツ (松田伊作訳) 『ヨハネによる福音書』 [以下『ヨハネ』と略記] NTD 4, 202.
- 84) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 507 f. 川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 259. J. Gnilka, Markus, EKK 2/2, 352-353.
- 85) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 508-512.
- 86) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 510-512.
- 87) S. シュルツ 『ヨハネ』 NTD 4, 358. 山岡健「ヨハネによる福音書」 [以下「ヨハネ」と略記] 新共同注 I, 504.
- 88) W. G. キュンメル 『新約聖書神学』 387-402. J. L. マーティン (原義雄 川島貞雄訳) 『ヨハネ福音書の歴史と神学』 日本基督教団出版局 1984年 164-196. S. シュルツ 『ヨハネ』 NTD 4, 6-7.
- 89) “homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae.” S. Th., 3, q. 72, a. 1c.
- 90) “sacramentum plenitudinis gratiae.” S. Th., 3, q. 72, a. 1 ad 4.
- 91) “datur plenitudo Spiritus Sancti.” S. Th., 3, q. 72, a. 1 ad 1.
- 92) トマスはつぎのように述べている。「ヨハネが『イエスはまだ栄光を受けておられなかったので、“霊”がまだ降っていなかったからである』(Jn 7, 39 b)と述べた通り、これ [聖霊の充満] はキリストの復活と昇天の前に与えられるはずがなかったのである。」 S. Th., 3, q. 72, a. 1 ad 1.
- 93) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 406. K. H. レングストルフ 『ルカ』 NTD 3, 512. J. Gnilka, Markus, EKK 2/2, 240.
- 94) E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 406. 橋本滋男「マタイ」新共同注 I, 152. 川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 243.

- 95) H. -D. ヴェントラント (塩谷饒 泉治典訳) 『コリント人への手紙』 [以下『コリント』と略記] NTD 7, 201. K. H. レングストルフ 『ルカ』 NTD 3, 512。三好迪「ルカ」新共同注 I, 371。
- 96) J. エレミアス (田辺明子訳) 『イエスの聖餐のことば』 [以下『聖餐』と略記] 日本基督教団出版局 1979² 年 301. H. -D. ヴェントラント 『コリント』 NTD 7, 202。高橋敬基「コリントの信徒への手紙一」 [以下「1コリント」と略記] 新共同注 II, 103。
- 97) J. エレミアス 『聖餐』 216-330。
- 98) おもに J. エレミアス 『聖餐』 による。Cf. K. H. レングストルフ 『ルカ』 NTD 3, 515。川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 243 (「わたしの記念として……」を後代の挿入とする)。
- 99) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 358-360。E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 409 f。橋本滋男「マタイ」新共同注 I, 153。川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 244。高橋敬基「1コリント」新共同注 II, 104。
- 100) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 365-370。橋本滋男「マタイ」新共同注 I, 153。三好迪「ルカ」新共同注 I, 372。
- 101) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 372。H. -D. ヴェントラント 『コリント』 NTD 7, 201。E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 409。K. H. レングストルフ 『ルカ』 NTD 3, 515。三好迪「ルカ」新共同注 I, 372。高橋敬基「1コリント」新共同注 II, 104。
- 102) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 378-382。E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 411。K. H. レングストルフ 『ルカ』 NTD 3, 515。
- 103) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 409-410。三好迪「ルカ」新共同注 I, 372。高橋敬基「1コリント」新共同注 II, 104。
- 104) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 50。大貫隆 『マルコによる福音書 I』 [以下『マルコ I』と略記] 日本基督教団出版局 1993 年 51。J. Gnllka, Markus, EKK 2/1, 64-65。
- 105) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 50。R. Bultmann, Die Geschichtliche der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 366 (田川建三『マルコ上』 59 による)。川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 171。
- 106) Cf. 大貫隆 『マルコ I』 49-50。
- 107) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 51。
- 108) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 54。橋本滋男「マタイ」新共同注 I, 49。Johannes Behm, *μετανοέω*, TDNT 4, 1001-1003。
- 109) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 50。大貫隆 『マルコ I』 51-52。川島貞雄「マルコ」新共同注 I, 170。
- 110) Cf. U. ルツ 『マタイ』 EKK 1/1, 237。E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 87。

- 111) Cf. U. ルツ 『マタイ』 EKK 1/1, 243. 橋本滋男 「マタイ」 新共同注 I, 49.
- 112) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 546.
- 113) Cf. 橋本滋男 「マタイ」 新共同注 I, 119.
- 114) Cf. Ferdinand Staudinger, $\delta\epsilon\omega$, 『ギリシア語新約聖書釈義事典』 I 教文館 1993 年 [以下ギ新約釈義 I と略記] 340.
- 115) Cf. S. シュルツ 『ヨハネ』 NTD 4, 468. 松永希久夫 「ヨハネ」 新共同注 I, 525.
- 116) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 458.
- 117) Cf. S. シュルツ 『ヨハネ』 NTD 4, 469.
- 118) Cf. Friedrich Büchsel, $\delta\epsilon\omega$ ($\lambda\acute{\upsilon}\omega$), TDNT 2, 61. Ferdinand Staudinger, $\delta\epsilon\omega$, ギ新約釈義 I, 340. Karl Kertelge, $\lambda\acute{\upsilon}\omega$, ギ新約釈義 II, 431.
- 119) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 460.
- 120) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 506-507. F. Staudinger, $\delta\epsilon\omega$, ギ新約釈義 I, 341.
- 121) Cf. S. シュルツ 『ヨハネ』 NTD 4, 469.
- 122) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 175. J. Gnllka, Markus, EKK 1/1, 237.
- 123) Cf. Heinrich Schlier, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$, TDNT 1, 230.
- 124) Cf. 川島貞雄 「マルコ」 新共同注 I, 193. J. Gnllka, Markus, EKK 2/1, 241.
- 125) Cf. H. Schlier, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$, TDNT 1, 231.
- 126) Cf. H. Schlier, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\acute{\iota}\phi\omega$, TDNT 1, 231.
- 127) Cf. J. エレミアス 『聖餐』 386-413.
- 128) Cf. E. シュヴァイツァー 『マルコ』 NTD 1, 274. 川島貞雄 「マルコ」 新共同注 I, 213-214.
- 129) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 524. 川島貞雄 「マルコ」 新共同注 I, 214.
- 130) Cf. E. シュヴァイツァー 『マタイ』 NTD 2, 521. 橋本滋男 「マタイ」 新共同注 I, 121.
- 131) ここで筆者は、現代聖書学の主張なり見解なりがすべて信仰の真理を形成するものと考えているわけではないことを注記しておきたい。キリストを信じることは、新約聖書を生み出した信仰共同体（教会）の信仰を共有することである。現代聖書学の貢績のひとつは、テキストの外的表現の奥にある信仰のメッセージそのものをより正確に別出する方法論を開拓したことにあると言えよう。
- 132) この見解の論拠としては、ヨハネ 20, 30「このほかにも、イエスは弟子たちの前で、多くのしるしをなさったが、それはこの書物には書かれていない」、ヨハネ 21, 25「イエスのなさったことは、このほかにも、まだたくさんある。わたしは思う。その一つ一つを書くならば、世界もその書かれた書物を取めきれないであろう」、使徒 1, 2「お選びになった使徒たちに聖霊を通して指図を与え、……四十日にわたって彼ら

- に現れ、神の国について話された」などが上げられる。Cf. S. Th., Sup., q. 29, a. 3 ad 1 nota. STS 4, 187.
- 133) 典礼憲章 59 番；訳文は南山大学監修『公会議公文書全集』中央出版社 1969 年〔以下 公文書全集と略記〕31 頁より引用。
- 134) エキュメニズムに関する教令 22 番；公文書全集 25。
- 135) 典礼憲章 47 番；公文書全集 25。
- 136) 司祭の役務と生活に関する教令 2 番；公文書全集 536。
- 137) たとえば、 sacramentum について「質料 materia」「形相 forma」を用いず、「ことば verba」「もの res」というより古い表現を用いているケースに示される（典礼憲章 59 番）。
- 138) Cf. 教会憲章 1 番 48 番。
- 139) Catechism of the Catholic Church〔以下 Catholic Catechism と略記〕London 1994.
- 140) Catholic Catechism, 255-256.
- 141) Catholic Catechism, 279.
- 142) Catholic Catechism, 279.
- 143) Catholic Catechism, 290.
- 144) Catholic Catechism, 301.
- 145) Catholic Catechism, 325.
- 146) Catholic Catechism, 337-338.
- 147) Catholic Catechism, 347.
- 148) Catholic Catechism, 361-362.
- 149) 教会憲章 1 番；公文書全集 77。
- 150) 教会憲章 48 番；公文書全集 155。
- 151) Cf. Catholic Catechism, 173-180: 255-260.
- 152) この点に関しては、筆者の論文『教会憲章に示された「原秘跡的教会観」の神学的背景に関する一考察』アカデミア人文・自然科学編第 25 集第 103 号 (1975)〔以下『教会憲章の神学的背景』と略記〕173-195 に記述した。
- 153) Edward Schillebeeckx, Christ the Sacrament of encounter with God, London 1966', 141 (訳文は石福恒雄訳『キリスト神との出会いの秘跡』エンデルレ書店 1966 年 144 頁より引用)。
- 154) Christ the Sacrament, 144；石福恒雄訳 147。
- 155) 石福恒雄訳では「暗黙のうちにおいてはであるが直接的に」となっているが、英訳文に基づいて訳文を変更した。
- 156) Christ the Sacrament, 141-142；石福恒雄訳 144-145。
- 157) Cf. Christ the Sacrament, 145；石福恒雄訳 148。
- 158) Cf. Christ the Sacrament, 140；石福恒雄訳 143。

- 159) Christ the Sacrament, 146-147; 石福恒雄訳 148-149。
- 160) Cf. Christ the Sacrament, 149; 石福恒雄訳 151。スヒレベークはDe Sacramentele Heilseconomie, Antwerp/Bilthoven 1952, 287-301 の中で堅信の儀式の歴史に関して詳しく考察している (cf. Christ the Sacrament, 150 note 1; 151 note 1)。
- 161) Cf. Christ the Sacrament, 150-153; 石福恒雄訳 153-154。
- 162) Cf. Christ the Sacrament, 148; 石福恒雄訳 150。ただし、ヨハネ 20, 22 におけるキリストの息吹きは、罪を赦す権能のための聖霊授与に関するものである。
- 163) Christ the Sacrament, 143; 石福恒雄訳 146。
- 164) Cf. Christ the Sacrament, 147; 石福恒雄訳 150。
- 165) Christ the Sacrament, 143-144; 石福恒雄訳 146-147。
- 166) Cf. Christ the Sacrament, 13-17; 石福恒雄訳 21-24。
- 167) Cf. Christ the Sacrament, 47-56; 石福恒雄訳 54-65。
- 168) Cf. Christ the Sacrament, 95-96; 石福恒雄訳 104-105。
- 169) Cf. Christ the Sacrament, 138-139; 石福恒雄訳 142。
- 170) 「聖書の資料は少なくとも洗礼、告解の秘跡、聖体、使徒職(司祭職)そしてある程度までは堅信の秘跡の制定を十分に示している。」Christ the Sacrament, 143; 石福恒雄訳 146; cf. Christ the Sacrament, 140-141; 石福恒雄訳 143。
- 171) 英語版 (p. 145) は nature, ドイツ語版 (p. 123) は Art となっている。
- 172) R. ヘンベルマンは、スヒレベークが七つの sacrament の制定を原 sacrament である教会の設立に基礎づけながら、それをキリストの(史的な)意思表示に固執して限定づけてしまっている、と批判している。Cf. Sakrament als Ort, 162-163。
- 173) Cf. Karl Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg 1968³, 40。
- 174) Cf. Kirche und Sakramente, 41-43。
- 175) Cf. Was ist ein Sakrament?, Freiburg 1971, 81; Kirche und Sakramente, 63。
- 176) Kirche und Sakramente, 37-38。
- 177) Was ist ein Sakrament?, 81。
- 178) Kirche und Sakramente, 63。
- 179) Cf. Kirche und Sakramente, 46。
- 180) Cf. Kirche und Sakramente, 38-66。
- 181) Kirche und Sakramente, 50・52。
- 182) Kirche und Sakramente, 55; cf. 52-57・60-62。
- 183) Kirche und Sakramente, 55; 叙階に関しては同書 38・40・44-46・51・65・85-95; 結婚に関しては同書 39-43・45・46・62・95-99。
- 184) Was ist ein Sakrament?, 83-84。
- 185) この点の詳細に関しては筆者の論文『みことばの秘跡性について——秘跡神学の新しい動向をめぐって』アカデミア人文・自然科学編第 29 号 127 集 (1979) 11-30

を参照。

- 186) Kirche und Sakramente, 56.
- 187) Cf. Was ist ein Sakrament?, 80. この中で K. ラーナーは F. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales, Breslau 1940, 125 を引用し, またトマス・アクィナスの「それゆえ, ある sacrament は, 自らの効果を生じさせる力を受けるときに制定される」(S. Th., 3, q. 66, a. 2) をも引用している。
- 188) Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1977, 398; 訳文は百瀬文晃訳『キリスト教とは何か』エンデルレ書店 1981年 543-544 より引用 ([] 内は原文に基づく筆者の補足)。K. ラーナーは, キリストによる教会設立を何の問題もない明白な事柄として前提しているのではなく, 神学的論証を経た信仰上の原理として提示しているのである(百瀬文晃訳 433-444 でこの問題が論じられている)。最近, J. クレーマーが, イエスは教会の設立をお望みになったか, という問題を再検討し, イエスが根本的に教会をお望みになったと結論している (J. Kremer, Was Jesus eigentlich wollte und heute will, in StZ 212 (1994) 507-524; 村井則夫訳『イエスの根本願望』神学ダイジェスト 78 (1995) 46-65)。
- 189) K. ラーナーは, Kirche und Sakramente (1960) においては, キリストによる制定を史的に立証しうる sacrament として, 洗礼, エウカリスティア, 赦しを上げていたが (p. 38), Was ist ein Sakrament? (1971) においては, 洗礼とエウカリスティアのみを上げ (p. 81), さらに Grundkurs des Glaubens (1977) においては, これをエウカリスティアのみに限定している (p. 398)。
- 190) K. ラーナーは, たとえば洗礼と堅信は同じひとつの入信式の二段階と見なすことができ, また歴史的にはそう見なされていた時代もあったこと, 叙階の三段階は端的に一つの sacrament とは言えないこと, などを指摘している。Cf. Kirche und Sakramente, 47-51.
- 191) Cf. 石橋泰助『教会憲章の神学的背景』173-196。
- 192) K. ラーナーの理論に対するプロテスタント側からの評価としては, たとえば R. Hempelmann, Sakrament als Ort, 181-199 を上げることができる。

On the Institution of Sacraments by Christ

— A Study of the Historical Meaning
and the Current Understanding

Taisuke ISHIBASHI

The Ecumenical Council of Trent said “if anyone says that the sacraments of the new law were not all instituted by our Lord Christ, . . . let him be anathema.” This teaching of the Council of Trent merely refuses the views of the reformers, and becomes one of the principal and long standing disputes between the Catholic Church and non Catholic churches. This disagreement is based on the difference of interpretation of both sides concerning the texts of the Holy Scriptures. But both sides do not disagree that they take the descriptions in the Holy Scriptures as historical facts just as they are.

In modern age, the Bible has been studied much more with critical methods, and nowadays we can say that concerning the Bible the interpretations formed through the new methodology, which Rudolf Bultmann chiefly promoted, have become a theological common understanding. Consequently nowadays it becomes very hard to adduce the texts of the Bible as an attestation of historical facts in the same way as the Council of Trent did.

In this situation, is it still possible to maintain the institution of the sacraments by Christ even today? If it is possible, with what kind of understanding can it be maintained?

In the first chapter of this treatise, we consider the traditional interpretation of the Catholic Church, and inquire into the exact meaning

of “the institution of the sacraments by Christ.” In this chapter, it becomes clear that traditional theology understands in the following sense: the seven sacraments have been directly instituted by the historical Jesus himself, and this conclusion can be proved or deduced from specific texts of the Holy Scriptures.

Then in the second chapter, we take up the texts of the Holy Scriptures, which have been considered as the basis of the argument concerning the historical evidence of the institution by Christ. We see whether these texts bear up under the current exegesis in this point. It is very difficult to demonstrate, except in the case of the Eucharist, the direct institution of the sacraments by the historical Jesus himself from these texts of the Holy Scriptures.

In the third chapter, for a consideration of the contemporary understanding concerning the institution of the sacraments by Christ, we take up the official documents of the Second Vatican Council and the writings of the “Catechism of the Catholic Church” [Catholic Catechism], which is written according to the official documents of the Second Vatican Council, and furthermore make a special investigation of the theories of two Catholic theologians, namely Edward Schillebeeckx and Karl Rahner, who published their definite theory concerning the institution of the sacraments by Christ. In this chapter, we can recognize that the official documents of the Second Vatican Council and the Catholic Catechism tell clearly that the sacraments are instituted by Christ, but they explain it in a very different way from the former traditional theology, and lay the foundation of the *raison d’être* and the meaning of the sacraments on the work of salvation by Christ and on the Church herself. This explanation is based on the theories of these two theologians, especially Rahner. That is to say, Rahner

teaches that when the Church realized her essential qualities at definitive circumstances, which were concerned with the salvation of each member of the church, the sacraments were formed, for Christ founded the Church as the primordial sacrament. Consequently the sacraments were instituted implicitly but directly in the institution of the Church herself.

In conclusion, we can say that this theory of Rahner is the best way to understand the meaning of “the institution of the sacraments by Christ,” for this theory is in accord with the official teaching of the Church and does not involve any contemporary exegetical difficulties. Furthermore this interpretation opens the way for dialogue with the non Catholic churches concerning the institution of the sacraments by Christ.