

聖 体 と 聖 霊

東方典礼におけるエピクレシス の教理史的背景

ハンス・ユージェン・マルクス

西方のカトリック教会と東方のギリシア正教会において、ミサないし聖体礼儀は一致の秘跡と呼ばれるほど中心的な位置を占めている。なぜなら、この祭儀において救いのわざを記念し、パンとブドウ酒を分かち合うことによって、信者はキリストと結ばれ、互いの一致を深めると考えられるからである。信者が分かち合うパンとブドウ酒が実際にキリストのからだと血であることの信仰、さらに司祭の唱える奉獻文ないしはアナフォラの中心的な言葉によってパンとブドウ酒がキリストのからだと血に変化すると信仰も両教会に共通している。ところが中世末期以来、奉獻文のどの言葉によってパンとブドウ酒が聖別されるかについては両教会の教理は分かれている。

西方教会によれば、パンとブドウ酒が聖別されるのは司祭が最後の晩餐のイエスの言葉を唱えることによる。つまり聖別を行う本来の行為者はキリスト御自身であって、司祭はその代わりとして(in persona Christi)行動するということである。東方教会によれば聖別を行う本来の行為者は聖霊であって、聖霊がパンとブドウ酒の上を下ることによって聖別が行われる。聖霊の降下を願う祈りはエピクレシスと呼ばれ、最後の晩餐を記念する聖体制定の物語のあとに唱えられる。西方教会の伝統的な術語を用いるならば、聖体秘跡の「形相」(forma)にあたるのはイエスの最後の晩餐の言葉ではなくエピクレシスである。また時間のカテゴリーで言い直せば、“聖別の時”とは司祭がイエスの言葉を唱える時ではなくエピクレシスを唱

える時なのである。このとらえ方は現在東方教会の正式な教理となっている。¹⁾

以上の相違は14世紀に入ってから初めて両教会の間で問題となった。フィレンツェ公会議（1438/39年）において両教会の再合同が試みられた時、西方教会の代表者は自分の意見を共通の教理として承認してもらうよう努めたが、東方側の抵抗にあってこれを断念せざるをえなかった。²⁾ 聖体論の問題に関するフィレンツェ公会議の審議とその決議はまた別の原稿で扱いたい。ここではさしあたり東方教会の教理を正しく評価するため、まずギリシア教父たちに立ち帰り、彼らが聖体祭儀における聖霊の働きおよびエピクレシスの役割をどう理解していたかを確かめたい。次に14世紀に始まった西方側の批判に答えてエピクレシスを弁解した当時の東方神学者を紹介したい。

1. ギリシア教父神学の遺産

本稿ではギリシア教父神学における聖体論の発展を詳しく述べることはできない。³⁾ また今世紀の初め以来、東方典礼におけるエピクレシスの起源や本来の意義、および歴史的展開をめぐって研究者の間で論じられてきた様々な仮説を検討することもできない。⁴⁾ ここでは主に後代の東方聖体論の基礎となっているギリシア教父に焦点を絞って、彼らがエピクレシスの機能をどう理解していたか検討するに止めたい。もちろんこの問題に関するギリシア教父の意見は聖霊論の発展と密接に結び付いている。それゆえコンスタンティノープリス公会議（381年）を境として検討を進めたい。⁵⁾

1. 1. コンスタンティノープリス公会議以前の伝承

ギリシア教父一般は聖体の秘跡を受肉の出来事に照らし合わせて後者か

ら前者を解き明かした。⁶⁾ ところで、4世紀後半までの教父はイエスのうちに受肉した神のみことば(logos)と聖霊とをあまり明確に区別したことはなく、したがってまた聖体祭儀における聖霊の特有な働きについてもあまり問題にしたことはない。聖体の秘跡はおよそ次のように説明された。すなわち、受肉の時ロゴスがおとめマリアの胎に宿り、「聖霊とおとめから」御自分のからだをかたちづくられたように、聖体祭儀の時ロゴスがパンとブドウ酒の上により、これを御自分のからだに血に変えられるという説明になっている。年代順に従って主な資料を紹介してみよう。⁷⁾

すでに2世紀半ば頃、殉教者ユスティノスはキリスト者の集まりで拝領されるパンとブドウ酒について次のような説明をしている。

「われわれはそれを普通のパンや普通の飲み物として拝領することはない。そうではなくて、むしろ神のロゴスによって受肉されたわれわれの救い主イエス・キリストがわれわれの救いのために肉も血も持ったように、この方に由来するみことば(ロゴス)の祈りによって祝福された糧があつた受肉されたイエスの肉と血であることをわれわれに教えられている。」⁸⁾

ユスティノスは明らかにパンとブドウ酒の聖別とロゴスの受肉との間の平行関係を主張しているが、下線で示したフレーズの意味はつかみにくい。「みことばの祈りによって」(δι' ἐνχῆς λόγου) パンとブドウ酒がキリストのからだに血に変わると言われているのだが、問題はどのような祈りに言及されているかということである。学者の答えは三つに分かれる。第一の答えによれば、ユスティノスは聖体制定の言葉に言及しており、その朗唱によって聖別が行われるということになる。実際、ユスティノスはこの個所のすぐあとに制定物語を引用しているので、これを考えていたはずであると言われる。⁹⁾ 第二の答えによれば、ユスティノスはロゴスの降下を願う祈りに言及しており、したがって東方伝統でエピクレシスと呼ばれる祈りによって聖別が行われるということになる。実際、ユスティノスは明らかに受肉と聖別との間の平行関係を主張しているため、そのような、ロ

ゴスの降下を願うエピクレーシスに言及していたはずであると言われる。¹⁰⁾ しかしどちらの答えをも時代錯誤を起こすものとして批判する学者もいる。¹¹⁾ 彼らの提唱する第三の答えによれば、ユスティノスは奉献文における特定の言葉とか祈りには言及しておらず、その全体の朗唱によって聖別が行われると考えたはずであると言われる。¹²⁾ 実際、奉献文のどの言葉によって聖別が行われるかという問いはずっとあとの問題で、早くとも8世紀になって議論され始めたので、第三の答えが一番説得力があると思われる。いずれにせよ、後代のギリシア教父とは違ってユスティノスは聖体祭儀における聖霊の働きを問題にしていないことは明らかであろう。

エイレナイオスの場合、事情は多少異なる。彼は2世紀の終わり頃、特にグノーシス主義の肉体蔑視を論駁するコンテクストにおいて聖体祭儀に言及するのだが、彼の報告およびその論駁の方法から分かるように、グノーシス主義者も聖体祭儀を執り行い、しかもパンとブドウ酒を拝領することによってキリストのからだと血にあずかると信じていたようである。¹³⁾ エイレナイオスはこの共通の前提に基づいて、「肉が神の力を受け入れ、保ち続ける能力を持つ」ことを認めるか、¹⁴⁾ あるいは聖体祭儀をやめるか¹⁵⁾ という二者択一を論駁にせまる。そのようなコンテクストにおいてエイレナイオスは次のように言う。

ブドウ酒と水を「混ぜた杯とつくられたパンが神のみことばを受けてキリストの血とからだのエウカリステシアとなり、これによってわれわれの肉体的本性が増し、支えられる。ならば彼らはどうしてこの肉が永遠のいのちである神の賜物を受け入れることができないと言うのか。しかもキリストの血とからだによって養われ、その肢体となっている肉が。」¹⁶⁾

パンとブドウ酒が「神のみことばを受けて」(*ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*) キリストのからだと血に変わることは明らかであるが、「神のみことば」はどう理解されるべきかについてはもうひとつの個所を参考にしたい。

「神への祈りを受けた(*προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*) 地か

らのパンはもはや普通のパンではなく、二つのことから——地上のものと天上のものから——成るエウカリスティアであるように、われわれのからだもエウカリスティアを受けることによって、もはや朽ちるものではなく、復活の希望を持つのである。」¹⁷⁾

エイレナイオスはこの中でロゴスをエピクレーシスに置き換えている。さらにもうひとつの個所において、グノーシス主義者マルコスが聖別のために用いた祈りをもエピクレーシスと呼んでいる。¹⁸⁾ したがって、エイレナイオスがエピクレーシスと呼ばれる祈りによってパンとブドウ酒がキリストのからだと血に変わると考えていたことには異論がないであろう。しかし、この祈りが後代の意味におけるエピクレーシスであったかどうかはまた別の問題である。

エイレナイオスは最後の引用個所に先だてて、エウカリスティアを「新しい契約のいけにえ」と呼び、その起源としてイエスの最後の晩餐の言葉を引用している。¹⁹⁾ このことを理由に一部の学者はエピクレーシスが聖体制定の言葉にほかならぬと解釈している。²⁰⁾ しかしながら、エイレナイオスがグノーシス主義者マルコスについて、彼がいたずらに「エピクレーシスの言葉」(λόγος τῆς ἐπικλήσεως)を拡大していると批判している点に注目すべきであろう。²¹⁾ マルコスが聖体制定の言葉をいたずらに拡大したとは考えられないから、エイレナイオスはエピクレーシスを聖体制定の言葉と同一視したはずもない。むしろ奉献文全体をエピクレーシスと呼んだのであろう。多くの学者はこの解釈をとるが、²²⁾ エイレナイオスが実際に奉献文における特定の祈りをエピクレーシスと呼んだ可能性は必ずしも否定されえないとの慎重な見解をとる学者もいる。²³⁾

ところで、エイレナイオスがエピクレーシスと呼んだ祈りは奉献文全体であったか、それともその中における特定の祈りであったかはともかくとして、それがロゴスだけの降下を願う祈りであったと言えるだろうか。²⁴⁾ 最後に引用した個所に先行する文章において、エイレナイオスはグノーシス主義者を次のように批判している。

「しかし、どうしてまた彼らは主のからだと血によって養われる肉が減びに至り、生命を受けることができないと言うのか。それなら自説を変えるか、それとも前述したいけにえをやめればよい。しかし、われわれの説は教会の教えと調和し、またエウカリステリアもわれわれの説を確証する。なぜなら、われわれは心をひとつにして肉と霊との交わりと一致を讃えながら主に彼のものをささげるからである。」²⁵⁾

引き続いて、エイレナイオスはエピクレシスによって聖別が行われると説明するのだが、エピクレシスは「肉と霊との交わりと一致を讃える」ような言葉を含んでいたと推定してもおそらく間違いではないであろう。

「讃える」(καταγγέλλειν)という動詞は第一コリント人への手紙 11 章 26 節を連想させ、主の来臨および主の霊における交わりと一致を讃えることがエピクレシスの不可分の二つのテーマであったと言えるのではないだろうか。そうだとすれば、エピクレシスがロゴスのみならず聖霊の降下をも願う祈りであった可能性は必ずしも否定されはしないであろう。²⁶⁾

ほぼ同時代のヒッポリュトスの作とされている『使徒伝承』は一つの奉献文を含んでおり、その一個所は明らかに聖霊の降下を願うエピクレシスである。²⁷⁾ 本文の再発見(1910年)以来数十年の間、特にエピクレシスの信憑性について活発な議論が戦わされたが、現在ではエピクレシスを含めた奉献文全体が実際にヒッポリュトスの作と認める学者が大半を占めている。²⁸⁾ もちろん3世紀初め頃、聖体祭儀のためにすでに固定化した奉献文が用いられていたと考えるなら、時代錯誤を起こすことになるだろう。当時、祈りや祭儀はまだ割合自由に表現されていたからである。したがってヒッポリュトスは本書の奉献文をひとつのサンプルとして示しているにすぎない。加えて、ヒッポリュトスが当時の教会の慣用とは全く無関係なことを正しい“使徒伝承”として述べたとも考えられない。

奉献文は短い導入対話と神への感謝の祈りから始まり、引き続いて聖体制定の物語に移り、「これを行う時、私の記念として行いなさい」という命令文で終わる。パンと杯を神にささげる短い祈りのあと、全体は次のよう

に締め括られる。

「聖なる教会のささげものの上にあなたの霊を送って下さい。あなたの聖なるものにあずかるすべての人をひとつに集め、聖霊で満たして下さい。真理のうちに信仰が強められ、御子イエス・キリストによってあなたを賛美し、讃えることができますように。栄光とほまれはキリストによってあなたに、聖霊とともに聖なる教会の中に、いまも、世々に、アーメン。」²⁹⁾

このエピクレーシスの相手方は父なる神である。エピクレーシスは教会のささげものの上にその「霊」を遣わすよう父に願い求めているが、この聖霊降下によるささげもの自体に対する効果は明確にされていない。しかし、ささげものにあずかる人々にどのような効果が望まれるかは明確に述べられている。それは彼らがひとつに集められ、聖霊に満たされ、神をほめ讃えることができるようになる、ということである。

以上のエピクレーシスが聖別を願う祈りでないことは明らかであろう。その主な狙いはエウカリスティアにあずかる人々の一致とその信仰の強化を願い求めるところにある。³⁰⁾ さらにもうひとつの点に注意を向けよう。聖霊が父と子との同格の自存者として認められたのは4世紀後半のことであって、それ以前は特に聖霊とキリストとはあまり明確に区別されたことはない。³¹⁾ どちらかと言えば「霊」という言葉は先在的ロゴスの存在様式ないしは神的勢力を指していたし、ヒッポリュトスも聖霊をそのように理解していたようである。³²⁾ したがって、以上のエピクレーシスが結局ロゴスの降下を願い求める祈りであったことの可能性は必ずしも否定されえないであろう。³³⁾

同時代のアレクサンドレイアの教父もロゴスと聖霊とを明確に区別したことはない。たとえばクレメンスは制定物語を次のように解き明かし、しかもこれを普通の(*χουνότερον*)説明として導入する。

「肉〔という語〕をもって〔キリストは〕われわれに霊の比喩を示される。霊によって肉がつくられたから。血〔という語〕をもってわれわれ

にロゴスを暗示される。ロゴスは満ちあふれる血のように生命の上に注がれているから。両者の混合〔μίξις〕は主であり、小さい子らの糧である。主は霊でありロゴスである。糧すなわち主イエス、すなわち神のロゴスは受肉した霊であり、聖化された天上の肉である。〕³⁴⁾

クレメンスは明らかにロゴスの受肉を聖体祭儀のモデルとみなしている。彼によれば、受肉の時ロゴスは聖霊とおとめマリアから御自分のからだをかたちづくられた。³⁵⁾ そして「血が肉の力であるように、霊がロゴスの力である。」³⁶⁾ この言葉からも明らかなように、霊はロゴスに内在する神的勢力であり、そういう意味においてイエス・キリストは「両者の混合」と言われる。受肉の出来事は聖体祭儀において「現在化」される。かつてロゴスとその霊とともにおとめマリアの上にと下ったように、いまパンとブドウ酒の上にと下り、これを御自分のからだに血に変える。そしてまたかつてロゴスの霊がイエス・キリストのからだを満たしていたように、いまエウカリスティアのささげものを満たしている。だからエウカリスティアは「受肉した霊」(πνεῦμα σαρκούμενον)と呼ぶことができる。「信仰をもってこれにあずかる人は、からだに魂において聖化される。なぜなら父のみ旨によって人間は神的な混合へと霊とロゴスに混ぜられるからである。〕³⁷⁾

クレメンスの後継者も受肉の出来事を聖体祭儀のモデルとして理解していたし、聖霊の参与を認めながらもロゴスと明確に区別したことはない。³⁸⁾ ここでは4世紀のアタナシオスだけに注目しよう。彼にとって聖霊はロゴスの受肉者たるイエス・キリストの神的本性にほかならない。³⁹⁾ たとえばトゥムイスの司教セラピオンに宛てた書簡において、アタナシオスは聖霊の神性を力説してはいるが、以下の文章からも分かるように、聖霊とキリストとの区別をなおも明確にはしていない。聖霊とキリストとの関係について次のような説明をしている。

「御自分について〔主は〕人の子そしてまた霊として語られた。それは前者によって御自分の肉体的なものを示すためであり、霊〔という語〕をもって御自分の霊的な、超可知的な、そして最も真実な神性を表すた

めであった。」⁴⁰⁾

アタナシオスがこの書簡において、聖霊の神性を強く訴えるのは何らかの思弁的な関心のためではなく、もっぱら救済論的な関心のためである。⁴¹⁾ 彼によれば聖霊を受けることはキリストの神的本性にあずかることであり、またキリストの本性にあずかることは不滅性、不死性に到達するための必須条件なのである。⁴²⁾ そしてキリストの本性にあずかるには二つの道しかない。洗礼と聖体の秘跡がそれである。⁴³⁾ ところで、アタナシオスはアレオス派に対して、キリストのうちに受肉したロゴスが父なる神と同質のものでないならば、聖体祭儀においてキリストのからだにあずかることも無意味になると強調する。そのような論駁のコンテクストにおいてアタナシオスもしくは彼に近い著者は聖体祭儀の意味を次のように解き明かす。

「主は御自分について『私は天から下ってきた生けるパンである。』（ヨハ 6・51 a）と言われる。他のところでは聖霊を天上のパンと呼んでこう言われる。『われらに来たるべき世の(ἐπιούσιον)パンを今日も与えたまえ。』（マタ 6・11 参照）これをもって主はわれわれに次のことを教えられた。つまり、われわれはこの世にあって、祈りのうちに来たるべき世のパン、すなわち未来のパンを願い求めるべきであって、われわれは主の肉を受ける時、このパンの初穂を今のいのちにおいて持つ、ということである。主御自身の言われるとおりでである。『私を与えるパンは世のいのちのために与えるパンである。』（ヨハ 6・51 b）それと言うのも、主の肉はいのちを与える霊であり、いのちを与える霊からできたのだから。』⁴⁴⁾

この説明において、受肉の出来事は明らかに聖体祭儀のモデルとなっている。しかも聖体の特質について言われていることは「受肉した霊」というクレメンスの表現によく似ている。聖体にあずかることによって、人は「いのちを与える霊」にあずかる。なぜなら、霊はかつてイエス・キリストのうちに宿ったように、いま聖体のうちに宿るからである。そういう意

味において「教会の晩餐は霊のかつての受肉の現在化である」と言うことができる。⁴⁵⁾

ところで、受肉において本来の行為者がロゴス御自身であったように、聖別においてもまた本来の行為者はロゴスなのである。このことはアタナシオスのものとされている短い断章からうかがわれる。『洗礼を受けた者への説教から』との題が付されているが、エジプト教会の典礼に関するコメンタリーとみなしても間違いないだろう。

「あなたは助祭がパンとブドウ酒の満ちた杯をもってきて、これを祭壇の上に置くのを見るだろう。しかし、祈りや願いが行われないうちは、それは単なるパンと杯にすぎない。ところが大いなる驚嘆すべき祈願が終わると、パンはわれわれの主イエス・キリストのからだとなり、杯はその血となるのである。そしてまた『秘儀の完成に行きましょう』[という招きを聞かだろ]。このパンと杯は祈りや祈願が行われるまでは単なるパンと杯にすぎない。しかし、大いなる祈願や聖なる祈りがささげられた後には、ロゴスがパンと杯の上になり、[パンとブドウ酒が]そのからだとなる。」⁴⁶⁾

このコメンタリーから二つのことがうかがえる。第一に、聖別の効果は奉献文における特定の祈りとか言葉に帰せられるのではなく、「大いなる驚嘆すべ祈願」と呼ばれる奉献文全体に帰せられる。第二に、聖別の本来の行為者は明らかにささげものの上を下るロゴスなのである。

なお当時のエジプト教会の奉献文一般は、ヒッポリュトスのそれとは対照的に、聖霊の降下を願う代わりにロゴスの降下を願うエピクレシスを含んでいたと言えるだろうか。この問いに対して「然り」と答える学者にとってはセラピオンの書いたものとされている祈禱書が最も重要な典拠となっている。⁴⁷⁾ 本書においてひとつの奉献文が伝えられており、ロゴスの降下を願うエピクレシスはその中にある。⁴⁸⁾ 奉献文は父なる神への感謝の祈りから始まり、参列者のための祈願に移り、彼らが三位一体の神を讃えるよう聖霊の授与を願う。引き続いて、再び父への感謝の祈りに返り、

三回の「聖なるかな」で終わる。この賛美は直接「このささげものをあなたの力とあなたの交わりで満たして下さい」という第一の短いエピクレーシスに移行する。⁴⁹⁾ このエピクレーシスのあとパンをささげる短い祈りが続き、制定物語の前半がこれにつながる。さらに神との和解と教会一致のための祈願⁵⁰⁾のあと杯をささげる祈りに移り、制定物語の後半がこれにつながる。問題の第二のエピクレーシスはこのあとにくる。

「真理の神よ、あなたの聖なるロゴスがこのパンの上に下り、パンがあなたのロゴスのからだとなりますように。またこの杯の上に下り、杯が真理の血となりますように。真理の神よ、いのちの妙薬にあずかるすべての人が裁き、とがめ、恥を受けることなくあらゆる病の快復と、あらゆる完成と徳のための強化を受けるようにして下さい。」⁵¹⁾

このあととりなしの祈りがささげられ、全体が一種の栄唱で締め括られる。なお、第一のエピクレーシスが聖別の祈りであるかどうかはともかくとしても、第二のエピクレーシスは明らかにそうである。しかも聖別はロゴスの降下に帰せられている。この事実からして、4世紀のエジプト教会ではロゴスの降下を願うエピクレーシスが通用していたと言われるのである。また、カパドキア教父は聖霊の神性を証明するため、洗礼の定式（マタ 28・19 参照）を引き合いに出しながらも、聖霊降下を願うエピクレーシスには全く言及していない。もしそのようなエピクレーシスを知っていたならば、当然論証に役立たせたはずであろうとも指摘される。さらにささげものの上へのロゴスの降下に言及する個所がカパドキア教父の作に散見できるのでから、⁵²⁾ 彼らの教会においてもロゴスの降下を願うエピクレーシスが用いられていた、と言われるのである。⁵³⁾

さてカパドキア教父の証言の説得力はともかくとして、セラピオンの祈禱書はそのまま当時のエジプト教会の慣用を反映しているかどうかについては疑問の余地がある。特に奉献文において、「彼個人の神学的思弁がきわだっている」と指摘される。⁵⁴⁾ さらにまたロゴスの降下を願うエピクレーシスは4世紀のエジプト教会において用いられたことはないと主張する学

者もいるのである。⁵⁵⁾ それに加えて、そもそも問題のエピクレシスはそのままセラピオンの書いたものではなく、意図的に聖霊の働きを黙殺しようとした pneumatomaqui (聖霊に逆らう) 派の編集者によって現行の形に書き直されたと主張する学者さえいる。⁵⁶⁾ 本稿ではこの問題を解決することはできない。ただ東方伝統においてはセラピオンの奉献文以外、ロゴスの降下を願うエピクレシスのための明確な証言がないこと、またこの証言は決して過大評価すべきものでないことだけを指摘しておきたい。⁵⁷⁾

これまで紹介した教父は受肉の出来事を聖体祭儀のモデルとみなし、前者から後者を説明しようとした。つまり、受肉の時ロゴスはおとめマリアの胎に宿り、「聖霊とおとめから」神の子イエス・キリストとして御自分のからだをつくられたように、聖体祭儀の時パンとブドウ酒の上に下り、御自分のからだと血に変えるのである。4世紀後半までの教父は聖体祭儀における聖霊の働きを認めながらも聖別の本来の行為者はロゴスであると考えていた。さらに彼らは聖別の効果を奉献文全体の朗唱に帰した。制定物語かエピクレシスかという後代の二者択一はまだ知らなかったのである。明確な資料が少ないので当時の典礼において用いられたエピクレシスの内容を確定することはむずかしい。ヒッポリュトスの『使徒伝承』におけるエピクレシスは明らかに聖霊の降下を願う祈りであるが、聖別のための祈りではない。セラピオンの書いたものとされているエピクレシスはロゴスの降下とそれによる聖別を願う祈りであるが、どの程度代表的であったかについては大きな疑問が残る。いずれにせよ、これまで紹介した教父は聖体祭儀における聖霊の働きを軽視したと言うよりは、むしろロゴスに対する聖霊の独自性を特別問題にしたことはなかったと言うほうがより事態に則していると言えよう。

1. 2. コンスタンティノポリス公会議以後の伝承

コンスタンティノポリス公会議の決議とその後の聖霊論の発展を十分に

評価するために Pneumatomaconi 派の攻勢に対するカパドキア教父の守勢について手短に触れておきたい。カパドキア州のカイサレイア教区において論敵の勢力は特に大きかったようだが、ナツィアンツ教区では事情はちょうど逆であったため、バシレイオスは親友グレゴリオスと協定を結び、これについて老アタナシオスの賛同をも得た。つまりグレゴリオスが明確な概念を用いて堂々と聖霊の神性を公言するのに対して、バシレイオス自身は聖霊を「神」と呼ぶことをひかえ、代わりにより間接的な方法をとるといふ協定であった。⁵⁸⁾ たとえば4世紀半ば頃まで「栄光は子によって、聖霊において父であるあなたに」という栄唱が一般的であったが、374年9月5日（あるいは7日）バシレイオスは自分の主教座聖堂で執り行われた典礼儀式に際して、この定式を「栄光は父に、子と聖霊とともに」と改めた。⁵⁹⁾ そのため非難を受けた時、洗礼の定式（マタ 28・16 参照）を引き合いに出し、自分の修正を次のように弁解した。「伝えられている定式に従って洗礼を受けなければならない。洗礼を受けたとおりに信じなければならない。信じるとおりにほめ讃えなければならない。」⁶⁰⁾ このようにしてバシレイオスは主に典礼や祈りのレベルにおいて聖霊の神性を解き明かしたが、コンスタンティノポリス公会議もこのアプローチをとった。

公会議に参加した東方教会の代表者はローマ教皇ダマスに宛てた書簡において、父と子と聖霊とが「唯一の神性、同一の全能の本質(οὐσία)」を有すること、しかし各々が独立した「自存者」(ἰπόστασις)であることを説明した。⁶¹⁾ しかし彼らが採択した信条は聖霊に関する個条においてそのような抽象的な概念を含んでいない。⁶²⁾

「主であって、いのちを与える聖霊をわれわれは信じます。聖霊は父から発出し、父と子とともに礼拝され、あがめられます。また預言者をおして語られました。」⁶³⁾

これに先行するキリスト論的個条においてはニカイア公会議のキーワード「同質」(ὁμοούσιος)が用いられているが、ここでは聖書と典礼の用語しか用いられていない。ニカイア公会議以後の抽象的な諸概念をめぐる論争

に区切りをつけようとする意図が明らかであろう。根本主張は聖霊が父と子と同じ礼拜に値する、ということに尽きる。「主」(κύριος)と呼ばれるのもこのことを強調するためであろう。周知のとおり「主」とは七十人訳においてヤーウェに代わる神名であり、新約聖書においてはキリストにあてられた称号のひとつである。父と聖霊との区別を示唆するため「聖霊は父から発出する」(ヨハ 14・5 参照)という聖書の言葉が引用されているが、子と聖霊との区別については何も言われていない。当時の教父が力説したように、それは概念的思弁に基づいては解決不可能な問題である。しかし祈りや典礼においては聖霊に特有の働きがおのずから明らかになり、それ以上のことを知る必要はないとされていた。⁶⁴⁾ そういうわけでコンスタンティノポリス公会議以後とりわけ聖体祭儀における聖霊の働きは以前より注目され、強調されるようになったのである。

この新しい関心はエルサレムの司教キュリロス(386年没)が残した『教理講述』に初めて現れる。本書の最初の18章は四旬節の間に洗礼志願者(φωτιζόμενοι)を前にして行われた講話を筆記したもので、1—5章の『予備的教理講述』と6—8章の本格的『教理講述』の二部に分かれている。前者は罪、改心および信仰を扱い、後者は徐々にエルサレム教会の洗礼信条を注解し、コンスタンティノポリス信条の由来についての重要な研究資料となっている。⁶⁵⁾ 19—23章は復活祭週間に受洗者(νεοφώτιστοι)を前にして行われた講話を筆記したものであり、洗礼、堅信および聖体の秘跡(μυστήριον)を扱うので『秘儀講述』と題されている。⁶⁶⁾

ところで、すでに17世紀以来、この『秘儀講述』の信憑性については議論が繰り返された。文体や思想内容がその前の『教理講述』とは多少異なっていること、またひとつの写本ではキュリロスの後任ヨアンネス二世(在位386—417年)が著者とされていることから、『秘儀講述』を後者の作とみる学説が一時有力であった。⁶⁷⁾ しかし、『教理講述』において『秘儀講述』を予告する個所があり、写本の大半においてキュリロスが著者とされているのだから、むしろ次の見解のほうが事柄に則していると思われる。すな

わち、『教理講述』も『秘儀講述』も繰り返す同じ機会のために用いられたものであり、ヨアンネスはその記録を受け継ぎ、とりわけ秘跡に関する部分に手を加えた。それゆえ『秘儀講述』はヨアンネスの思想を反映しているが、原作はあくまでもキュリロスにさかのぼるということである。⁶⁸⁾

そもそも『秘儀講述』の信憑性が疑われた理由のひとつは、聖霊の働きが重視されている一方、奉献文の解釈において制定物語が黙殺されているという際だった特徴である。制定物語に関する言及がないのは明らかにキュリロスが奉献文全体を詳しく注解する意図がなかったためであろう。⁶⁹⁾ しかし聖霊の働きが重視されていることは、おそらくコンスタンティノポリス公会議以後の新しい思潮を反映していると言えよう。さて、キュリロスはまずエピクレーシスの効果については次のように述べている。

「礼拝すべく三位一体へのエピクレーシスが行われる前には、エウカリスティアのパンとブドウ酒は普通のパンとブドウ酒であったが、エピクレーシスが行われたあとには、パンはキリストのからだ、ブドウ酒はキリストの血となっている。」⁷⁰⁾

なお「三位一体へのエピクレーシス」(*ἐπικλήσις τῆς Τριάδος*)という表現をまだ奉献文全体を指すものとして理解することができるかもしれない。⁷¹⁾ しかし次の文章は明らかに聖霊降下を願う短い聖別の祈願について物語っている。「聖霊へのエピクレーシス(*ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος*)のあと、エウカリスティアのパンはもはや普通のパンではなくキリストのからだである。」⁷²⁾ ここでは聖霊が聖別の動因とされていることに疑問の余地はないだろう。奉献文の注解からこのことは一層明らかになる。導入の対話を割合詳しく注解したのち、キュリロスは三回の「聖なるかな」までの叙唱の概要をあげ、そこから直接エピクレーシスに移る。次に教会、国家、皇帝などのためのとりなしに触れ、全体を死者の記念で締め括る。これは明らかに奉献文全体にわたる詳しい注解ではないが、エピクレーシスに与えられた中心的な地位が目立つ。

「この霊的な賛美によって自分たちを聖化したあと(εἵτα)、われわれは博愛の神に、ささげものの上に聖霊を遣わすようお願い求める。それは聖霊がパンをキリストのからだに、ブドウ酒をキリストの血に変えるためである。なぜなら聖霊に触れるすべてのものは聖化され、変化されるからである。」⁷³⁾

このエピクレシスは明らかに聖別の祈りである。そして聖別の本来の行為者はもはやキリストないしロゴスではなく、聖霊なのである。

以後、東方典礼の奉献文においては聖霊降下を願うエピクレシスは制定物語のあとに唱えられる。そしてエピクレシスの内容からして「キュリロスのようにエウカリストシアにおいて聖霊を能動的な行為者として、キリスト自身を単なる受け身として扱うよりほかの可能性はなかった。」⁷⁴⁾

ヨアンネス・クリゾストモスは古いキリスト論的な理解と新しい聖霊論的な理解の両方を受け継いでいる。それゆえ中世末期の論争において、東西両教会の神学者からそれぞれの見解を維持する最も重要な権威として頻繁に引き合いに出された。しかし、その際クリゾストモスが全く扱ったことのない問題、すなわち“聖別の時”もしくは聖体秘跡の“形相”の問題が彼の文章の中に読みこまれた。どちらかと言えばクリゾストモスは聖別の効果を奉献文全体の朗唱に帰する。時には制定物語を、時にはエピクレシスをより重視しているが、パンとブドウ酒がキリストのからだと血に変わるのは制定物語のあとか、それともエピクレシスのあとかという二者択一を問題にしたことはない。まずエピクレシスに関する最も有名な箇所を見てみよう。司祭の役務についてクリゾストモスは次のような秘儀解説を行っている。

「この務めを備えたのは、人間でも、天使でも、大天使でも、創造されたいかなる権力でもなく、助け主御自身なのです。…あなたは主がいけにえにささげられ、横たわっているのを見て、また司祭がいけにえをささげ、祈りを唱え、あの至高の血によって皆を赤く染めているのを見ま

す。その時にはまだ人と一緒に、この地上にいても思っているのですか。むしろ天に移されて、すべて肉体的な知覚が取り除かれ、あるがままの魂と純粋な知性によって天上の事柄をながめるのではないのでしょうか。…私の目の前にエリアを描いて下さい。(I列 18、30~39 参照) おびたしい群衆と石の上に横たわるいけにえを。そして他の人々が皆黙って深い沈黙を守っている間、預言者だけがひとりで祈っているとついに天からの炎があのださげものの上に落ちることを。これは驚嘆すべきであり、不可思議に満ちています。そこからあなた〔の目〕を、いま司祭がやっている所へ移して下さい。たいした情景を見ることはないでしょう。しかし、あらゆる不可思議以上のことを見ているのです。すなわち司祭が立っています。火ではなく聖霊を吐いています。彼は長い時間にわたって祈りをささげますが、それは天から落ちる火がその眼前に置かれているものを焼きつくすためではなく、むしろいけにえの上にした恵みが皆の魂を燃え立たせ、皆を火で精錬された銀よりも輝かせるためなのです。』⁷⁵⁾

他のところではクリズストモスはより明解な表現を用いて、司祭が聖霊の降下を願い、それによってパンとブドウ酒がキリストのからだに血に変化すると述べている。⁷⁶⁾ その際、上の引用箇所の場合と同じようにキリストは受け身のささげものであって、すべての能動性は聖霊に帰される。しかし後代の論争のため、上の引用箇所から特に次の二点を学びたい。第一に、エリアのたとえで強調される群衆の「深い沈黙」および聖体祭儀の場合強調される司祭の「長い時間にわたる祈り」がひとつのことを明確に示す。すなわちクリズストモスはエピクレシスのような短い祈りにではなく、奉獻文全体に聖別の効果を帰するということである。第二に、クリズストモスは司祭の祈りによる聖霊降下を重くみるが、ささげものにおける効果よりは参列者の魂における効果を強調している。中世末期の東方神学者もこの点を認めていたし、⁷⁷⁾ フィレンツェ公会議において西方の神学者もこの点を強調したのは正しかったであろう。⁷⁸⁾

クリズストモスは制定物語の有効性を力説することもある。中世末期以来、一番論じられてきた一個所だけを見よう。

「ささげものがキリストのからだと血になるようにするのは、人間ではなく、我々のために十字架につけられたキリスト御自身なのです。司祭がああ言葉を唱える時には、キリストを代行して立つのである。しかし力と恵みは神から来ます。『これは私のからだである。』と司祭は言います。この言葉がささげものを変えるのです。『うめよ、増えよ、地に満ちよ。』(創1・28)というああ言葉は一回しか語られませんでした。いつまでもわれわれの本性に子孫をもうける力を与えます。同様に一回しか語られなかった〔最後の晩餐〕言葉がああ時から今日まで、しかも主の来臨まで、諸教会の各祭壇の上に完全ないけにえをもたらすのです。』⁷⁹⁾

クリズストモスの根本主張によると、十字架上のいけにえと聖体祭儀のいけにえとをささげるのはただ一人の司祭、イエス・キリスト御自身にほかならず、司式司祭が聖体制定の言葉を唱える時、キリストを代行している(*σχημα πληρων*)に過ぎない。この言葉がパンとブドウ酒をキリストのからだと血に変えるのは司祭がそれを唱えるからではなく、最後の晩餐においてキリスト御自身がそれを語られたからである。その言葉の力を解き明かすためクリズストモスはそれを創造者の命令と比較して、どちらも一回しか語られなかったのにいつまでもその効果は働き続ける、と説明している。

上の引用箇所はエピクレシスの有効性を否定するため、すでに論争の初めに西方の神学者によって引き合いに出されていたようである。⁸⁰⁾ またフィレンツェ公会議においても、それは「キリストの言葉によってのみ」聖別が行われる、との西方教会の見解を支持する最重要なギリシア教父典拠として真先に引用された。⁸¹⁾ フィレンツェ公会議において、当時ニカイアの主教であったベッサリオンはエフェゾスの主教マルコス・エウゲニコスと同様東方の伝統的な解釈を力説したが、公会議のあとローマ教会の枢

機卿として西方の解釈を弁解するようになった。⁸²⁾ 現在に至ってもこの解釈を繰り返す学者もいる。⁸³⁾ しかし他の学者が正当にも指摘するように、クリゾストモスは明らかにエピクレシスの効果を認めている。したがって制定物語の朗唱によってのみ聖別が行われると考えたはずもない。⁸⁴⁾ 中世末期の東方神学者によれば、クリゾストモスは制定物語もエピクレシスも聖別のために必要であると考え、両者の関係を次のように見ていた。すなわちキリストは「これを私の記念として行いなさい」と命令することによって聖体制定の言葉にいつまでも効果的に働く潜在力を与えられた。司祭はこの言葉を繰り返すことによって、この潜在力をいわばさざげものの中に吹き込む。そしてエピクレシスの朗唱によってさざげものの上に下る聖霊はこの潜在力を開花させる。クリゾストモスが実際そのように考えたのは「うめよ、増えよ」との創造命令からも明らかであると言われる。この言葉は一回しか語られなかったのに人類はいつまでも絶えることのない増殖力を与えられるのである。しかし子孫が実際に生まれるようになるにはこの言葉に加えて色々なことが必要であり、とりわけ子孫のための祈りが不可欠である。これもまた制定物語とエピクレシスの関係に当てはまると言われる。⁸⁵⁾ 現代もこの解釈に賛同する西洋の神学者がいる。⁸⁶⁾

中世末期において、特に偽ディオニシオスは両教会の神学者によって各々の意見を支持する教父として頻繁に引き合いに出された。もちろん、どちらの伝統においてもこの教父は使徒パウロスの弟子とみなされていたのだから、その権威は特に大きかった。しかし新プラトン主義の影響が際だっており、『教会の位階』において5世紀終わり頃シリア教会に導入された典礼の注解がなされているので、ほぼその頃シリアで活動していた無名の教会著述家であったと思われる。

そこには司祭の祈りもしくはエピクレシスによって秘跡が効果的に行われるという主張があり、⁸⁷⁾ これは特に東方神学者によって引き合いに出された。⁸⁸⁾ また偽ディオニシオスは聖油を祝別する祈りをもエピクレシ

スと呼び、その効果も神秘的に理解されるべきであると力説する。フィレンツェ公会議において、この個所は西方教会の意見を支持する典拠として二回ほどトルケマダによって引用されたが、彼が用いたラテン語訳はかなり不正確であったし、その解釈も当を得ているとは言えない。⁸⁹⁾ 偽ディオニシオスがエピクレシス一般に聖別の効果を帰していることは原文から明らかであろう。

「聖別のためのエピクレシスを文章で解釈したり、その神秘的な意味および神によってもたらされるその力の秘密を破って、世人に知らせたりすることは許されていない。しかしわれわれの聖伝が教えるように、あなたは非公開の伝授によってそれらを学び、そして神の愛と聖なる働きによって、より神聖なる姿勢と心の高揚へと完成させられた時、あらゆる神秘の源からあふれる照明によってその至高の認識に到達するであろう。」⁹⁰⁾

『教会の位階』第三章における奉献文の注解にあたって、偽ディオニシオスはエピクレシスという言葉は用いていないが、パンとブドウ酒の聖別が制定物語のあとに行われることを暗示している。⁹¹⁾ フィレンツェ公会議においてマルコス・エウゲニコスは特にこの個所を大きく取り上げた。当時の考え方によれば、それは使徒時代に通用していた奉献文の注解であり、そこから分かるように、東方典礼は西方典礼よりはるかに使徒時代に近いとマルコス・エウゲニコスは力説したのである。⁹²⁾

さて、偽ディオニシオスの注解は奉献文のアナムネーシスから始まる。それは罪により増大する人類の悲惨と神の子の受肉によるその状況の逆転を想起する祈りである。奉献文の中心部分に触れる前に偽ディオニシオスは言う、「神をまねるためには、たえずそのような聖なる神秘を想起する以外に方法があろうか。」⁹³⁾ 神の模倣は偽ディオニシオスが *ἱερωργία* と呼ぶ儀式において頂点に達する。マルコス・エウゲニコスはこの言葉を聖別の意味でとり、⁹⁴⁾ ベッサリオンも以下の個所の、自分のラテン語対話において *consecratio* とする。⁹⁵⁾

「神のみわざを讃える賛美のあと、〔司教は〕聖別に移る。そのため、まず自己の立場を弁明し大きな声で言う、『あなたが仰せられた。これを私の記念として行いなさい。』次に〔自身が〕神をまねる聖別にふさわしい者とされるように、またキリスト御自身に似せられて、最も尊く神聖なるものを全うし、それを授ける〔者となる〕よう祈り、そしてまた拝領者がそれを敬虔に受けるよう祈る。そして聖別を執り行い、眼の前にある象徴によって讃えられたものを〔参列者に〕見せて、ささげものを上げる。〔次には〕分かたれていないパンを隠していた覆いを取り除き、パンを多くの部分に裂く。また一つの杯を皆に授け、一致のしるしを増やして皆に配る。」⁹⁶⁾

このコメンタリーによれば、聖別は制定物語のあとに執り行われる。エピクレシスについての明確な言及はないが、聖別の祈りがエピクレシスにはかなならぬという認識が前提とされているのであろう。少なくとも後代の東方神学者は偽ディオニシオスをそのように理解していた。だからこそベッサリオンはこの個所の注解にあたって、「主要な聖別」と参列者にとっての「より顕著な聖別」との二つを区別し、前者を制定物語に、後者をエピクレシスによるものであると説明している。⁹⁷⁾ たしかに用語が神秘的なため、偽ディオニシオス自身の意向はつかみにくい。しかし次に示すようにダマスコのヨアンネスのとらえ方は疑問の余地を残さない。

この教父は8世紀のイコノクラスム（聖像破壊運動）との対決において、東方教会の聖体論を体系的にまとめた。その論駁的コンテキストは彼の意向を正しく評価するために注目に値しよう。論敵はエウカリスティアのパンとブドウ酒のみがキリストの正当な描写であり映像であると主張したのであるが、これに対してヨアンネスはパンとブドウ酒におけるキリスト御自身のリアルな現存を力説した。そこで論敵はパンレイオス典礼の奉献文を引き合いに出して、制定物語のあとにもパンとブドウ酒がなお「キリストの聖なるからだと血のしるし(ἀντίτυπα)」と呼ばれていることを指摘し、したがってキリスト御自身がパンとブドウ酒において現存するとの考

えは典礼にも矛盾している、と反論したようである。これに答えてヨアンネスはまず制定物語の朗唱と聖別の時とを明確に区別する。

「聖バシレイオスのようにある人々はパンとブドウ酒をキリストのからだと血のしるし(*ἀρτίωμα*)と呼んだが、彼らは聖別のあとのことについてではなく、聖別の前のことについて語っており、ささげものをそのように呼んでいる。」⁹⁸⁾

後期の他の教父もこの言葉がまだ聖別されていないささげものを指すことを強調しているし、⁹⁹⁾ 第二ニカイア公会議(787年)もこのことを承認した。¹⁰⁰⁾ ヨアンネスによれば、バシレイオス典礼の奉献文においてパンとブドウ酒が制定物語のあとに「しるし」と呼ばれるのは、「来たるべきことのしるしであって、実際にまだキリストのからだと血でないからである。」¹⁰¹⁾ 中世末期の東方神学者はこの解釈を受け継いでいる。¹⁰²⁾

以上のようにして東方教会の内部において初めて制定物語かエピクレシスかの二者択一が問題となった。上述のイコノクラスムの反論からも推察されるように、その時点までは制定物語にも一種の聖別の有効性が帰されていたが、ヨアンネスはこれを初めて明確に否定し、聖別が行われるのは司祭がエピクレシスを唱える時であると力説した。彼の見解はもはや他の解釈の可能性を残さないからこそ、ベッサリオンは自分本来の意見にも反してフィレンツェ公会議のあと、これを誤謬として批判したし、¹⁰³⁾ 今世紀の50年代までこの批判を繰り返した西方神学者もいた。¹⁰⁴⁾

ところで、ヨアンネスもまた受肉の出来事を聖別のモデルとして引き合いに出し、聖霊の働きを次のように解き明かす。

「パンとブドウ酒そのものが神〔キリスト〕のからだと血に変えられる。これはどのようにして起こるか、とあなたが私に尋ねるなら、それは霊によって起こるのだということを知ればあなたには十分であろう。それは主が聖なるおとめマリアから霊によって御自分のうちに肉を受け入れたとおりのことである。その方法を知ることはできない。しかし神のみことばが真実であり、効果的で全能であることの他には何も知る必要は

ない。他方、次のように言っても間違いではないだろう。すなわち、パンは食べられることによって、ブドウ酒と水は飲まれることによって、自然に、食べて飲む人のからだと血に変えられ、そしてその人が以前に持っていた、それとは別のからだにならないのと同様に、奉納されたパンとブドウ酒と水はエピクレーシスと聖霊の降下によって超自然的にキリストのからだと血に変えられる。しかも二つではなく、一つにして同じからだなのである。」¹⁰⁵⁾

下線を引いた文章からも明らかなとおり、ヨアンネスはイコノコラスムに対して“聖別の時”をエピクレーシスに定めたとは言え、聖体制定の言葉も一種の有効性を持つことを決して否定してはいない。しかしその有効性は相対的であって、エピクレーシスなしには現れない。他方エピクレーシスも聖体制定の言葉なしには何の効果も持たない。両者の相関性を説明するためにヨアンネスはクリズトモスと同じように創造者の命令を引き合いに出すが、クリズトモスのように「うめよ、増えよ」という人間に対する命令に限定せず、パシレイオスの創世記注解にならい、大地への命令まで繰り広げる。¹⁰⁶⁾

「神のみことばが自ら進んで人となり、男を介せずして、聖母の純潔でけがれない血から御自分のために肉をつくられたのであれば、今このパンを御自分のからだに、このブドウ酒と水を御自分の血につくり変えることができないことがあろうか。『地は青草をはえさせよ』(創1・11)と初めに言われた。そして今日まで雨が降り、地は神の命令に勧められ、強められてその実を結んでいる。神は言われた、『これは私のからだである』。そしてまた『これは私の血である。これを私の記念として行いなさい』。このことは主が来られるまでその全能の命令によって行われる。なぜなら来られるまでと言われているから。そしてエピクレーシスによって聖霊の満ち溢れる力はこの新しい農地(γεωργία)の上の雨となる。なぜなら神がつくられたすべてのものを聖霊の力によってつくられたように、霊の力は自然を超えて、信仰の目でしか把握せず、理解できないこ

とを成し遂げる。『どうしてそんなことがありえましょうか。私にはまだ夫がありませんのに。』と聖なるおとめが言われた。大天使ガブリエルは答えた、『聖霊があなたに臨み、いと高き者の力があなたを覆うでしょうか』（ルカ 1・34-35 参照）。あなたも今どうしてパンがキリストのからだにブドウ酒と水がキリストの血になるかと尋ねる。そして私はあなたに言う。聖霊が下り、理性と知解を超えるこれらのことを成し遂げる。』¹⁰⁷⁾

フィレンツェ公会議において西方教会の神学者もこの個所を引用したほどに、ヨアンネスは制定物語の有効性を力説する。¹⁰⁸⁾ しかしパンとブドウ酒が実際にキリストのからだと血に変化するのには聖霊降下によるものであって、したがってエピクレシスが唱えられたあとの“時”であると考えている点については疑問い余地がないだろう。「農地」のたとえから明らかなおとめ、ヨアンネスは聖霊の働きを創造にまでさかのぼらせて創造と受肉および聖別との間の平行関係を主張する。つまり、創造以来聖霊の力は大地の上に下り大地に実りを与えるように、受肉の時おとめマリアの上に下りおとめマリアをみごもらせた。この二つの降下と同様にエピクレシスが唱えられる度毎に聖霊は祭壇の上に下りパンとブドウ酒をキリストのからだと血に変えるのである。

これまで述べたことから明らかなおとめ、コンスタンティノポリス公会議をギリシア教父の聖体論の発展における決定的な分岐点とみなしてもおそらく間違いではないだろう。それ以前の教父は聖霊の働きを認めながらもロゴスないしはキリストを聖別の本来の行為者とみなしていた。ところがコンスタンティノポリス公会議において聖霊の神性と子に対する独自性が典礼や祈りのレベルで理解されるべきであることが指摘されるようになってからは、特に聖体祭儀における聖霊の特有な働きがクローズアップされ、エピクレシスの機能が以前より強調されるようになった。そして奉献文におけるエピクレシスの位置付けとその内容からして、これを聖別の祈りとして理解するほかに可能性はなかった。本稿では主に中世末期の論争に際して東西両教会の神学者によって引き合いに出された教父に焦

点を絞ったが、ヨアンネス・クリゾストモスからダマスコのヨアンネスまでの基本線はこの断片的な検討からも明らかになったであろう。

クリゾストモスは聖体祭儀における聖霊の働きを重視しながらも、あくまでより古いキリスト中心的なとらえかたを保ち続けた。彼は聖体制定の言葉を創造の命令と比較し、どちらも一回だけしか語られなかったのについてまでもその効果は働き続けると言う。ダマスコのヨアンネスはコンスタンティノポリス公会議以降の聖霊中心的なとらえかたを最終的にまとめた。彼も聖体制定の言葉を創造の命令と比較するが、その実現のために聖霊の力が大地の上を下ることが必要であるとする。そして聖霊の力がおとめマリアの上を下った時初めて天使の告地が実現されたように、パンとブドウ酒の上を下る時初めて聖体制定の言葉が実現されると言う。さらにクリゾストモスはまだ奉献文全体に聖別の効果を帰したのであるが、ダマスコのヨアンネスはこれをエピクレシスに限定した。これによってギリシア教父本来のとらえかたはかなり狭められたが、イコノクラスムとの対決においてはそうするほかに道はなかったであろう。

2. 中世末期の東方神学

西方教会の伝統的奉献文はキリスト中心的に構成されており、最後の栄唱以外には聖霊に関する言及はない。¹⁰⁹⁾ それゆえ聖体制定の言葉は常に最も重要な意味を持っていたが、11世紀まではその言葉の朗唱だけでパンとブドウ酒が聖別されるとは考えられていなかった。¹¹⁰⁾ ところがアリストテレス哲学の質量形相論が聖体の秘跡にあてはめられた時、事態は一変した。種なしパンとブドウ酒はこの秘跡の質量であり、聖体制定の言葉がその形相である、と考えられるようになった。しかもトマス・アクィナスが力説したように、たとえ司祭が聖体制定のすべての言葉を朗唱しなくとも、この秘跡を行う意向をもって「これは私のからだである」唱えるだけでも、パンがキリストのからだに変化するのである。¹¹¹⁾

この新しい神学を学んだドミニコ会の修道士がビザンティン帝国の領土にやってきた時東方典礼においてエピクレーシスに与えられていた中心的な役割につまづいたようである¹¹²⁾ 論争の発端と経緯についてはあまり明確な資料が残っていないが、エピクレーシスを不要とした西方側の批判から始まったことは確かである。14世紀の後半において一般信徒で、かつ神学者であったニコラオス・カバシラスはクリズストモス典礼に関する注解書の中で初めてこの批判に答えた。¹¹³⁾ 14世紀の終わり、あるいは15世紀の初め頃テサロニケの主教シメオンはもう一度エピクレーシスを西方側の批判に対して弁解した。¹¹⁴⁾ フィレンツェ公会議において西方側が自説の承認を求めた時東方側の主要な代弁者を務めていたマルコス・エウゲニコスは同僚のためにひとつの覚書を書き、制定物語とエピクレーシスの関係を再検討した。本稿ではこの三人の神学者の見解を確かめたいが、その際彼らの教父解釈は省いて、その組織神学的見解のみを取り上げることしたい。

2. 1. ニコラオス・カバシラス

ニコラオス・カバシラスは1320/22年頃おそらくテサロニケに生まれたと思われる。1391年以後没したようであるが、いつ『神聖なる典礼の注解』を書いたかは明らかでない。¹¹⁶⁾ 本書は53章に分かれており、一般信徒のためにクリズストモス典礼の手ほどきをするもので、そのエピクレーシスの解釈を批判する今世紀前半のカトリック神学者さえ本書の「健全な神学的基礎」を評価し、「聖体の秘跡について最良の示唆を与える著作」として賞賛している。¹¹⁷⁾ 聖体の秘跡に関する教令を作成するにあたってトリエント公会議によって参考にされたことも興味深い。¹¹⁸⁾ さらにプロテスタントの聖体論を論駁するため17世紀のカトリック神学者によって大いに利用されたことも注目しよう。¹¹⁹⁾

本書がそもそも論争神学的著作でないことは、エピクレーシスについて

述べられていることを正当に評価するためには重要な意味を持つであろう。友人デメトリオス・キュドネスの訳をとおしてカバシラスはトマスの『神学大全』を知っていたが、¹²⁰⁾ トマスの聖体論を論駁せず、ただ古来のエピクレシスを余計な祈りとして批判した「二・三の西方人」(τινες Λατῖνοι)に答えるに止めている。しかも全著作の2章だけしかこの問題を扱っていない。¹²¹⁾ すでに本書の最初のラテン語訳者はこの2章をカバシラスの神学思想全体のコンテキストからはずして読むべきでないことを力説したが、必ずしもすべての研究者がこの警告に従ったわけではない。¹²²⁾ ここではまず最近再び注目されているカバシラスのキリスト中心的神秘思想に注意を向けよう。¹²³⁾

西方側の批判に答える際カバシラスは聖体祭儀における聖霊の働きを強調するのだが、積極的に自分の聖体論を展開するコンテキストにおいてはむしろキリストの方にウェイトを置いているように思われる。たとえば、エピクレシスによる聖霊降下に触れたのち彼は次のような説明を付け加える。

「主は、ただ聖霊がわれわれとともに留まるよう、それを遣わされただけではない。主御自身が世の終わりまで、いつもわれわれとともにいることを約束された(マタ 28・20 参照)。助け主はからだを持たないので、見えざる仕方で臨在しておられる。しかし救い主はわれわれの本性を受け入れ、いつまでもそれを保ち続けるのだから、素晴らしい聖なる秘跡によって目で見られ、手でさわられることを許されるのである。」¹²⁴⁾

カバシラスのキリスト中心的神秘論を理解するためにはその著書『キリストにおける生活』が最良の手がかりになろう。¹²⁵⁾ 本書の初めに強調されるように、人間の救いはこの世からの解脱を意味するのではなく、あえてこの世のまっただなかで、ますますキリストに似る生活をし、そうすることによってキリスト御自身の姿に変えられることを意味する。そのような新しい生活を可能にするのは神のひとり子であるキリストの受肉と聖体の秘跡におけるその絶え間ない現存にほかならない。このことを強調するた

め、カバシラスはエイレナイオスの思想を連想する仕方であいの営みをひとつの下降運動として次のように描いている。

「われわれは自ら神へと旅だって、そのみもとに登ったわけではない。神こそ、われわれのところへ下って来られたのである。それと言うのも、われわれは探したのではなく探されたのであるから。羊は牧者を、銀貨は婦人を探したわけではない（ルカ 13・3-10 参照）。神御自身が地面に身をかがめ、[その]似姿(εἰκῶν)を見つけられたのだ。羊が迷っていたところへ出かけて行き、それを御自分の肩に乗せてもう迷わないようにさせられたのである。神はわれわれをここから移されたのではなく、地上に留まったままでわれわれを天に属する者とし、天上の生命を与えて下さった。要するに、神はわれわれを天に連れていかれたのではなく、われわれの方に天を垂れて下って来られたのである（詩 18・9 参照）。」¹²⁶⁾

キリストにおける生活は神のイニシアティブで始まる。そしてこの世のまっただなかに全うされる。これがカバシラスの根本主張であろう。彼は神のイニシアティブを描写するため失われた羊と銀貨のたとえを引き合いに出す。特に銀貨のたとえは興味深い。失われた銀貨は罪深い人間にほかならない。罪人ではあるが、なおも神の似姿であり続ける。なぜなら銀貨に刻まれている皇帝の肖像（マコ 12・16 参照）が消えないように、創造とともに人間に与えられた本質規定（創 1・26-27 参照）も消えはしないからである。しかし人間が墮罪によって神から遠ざかった以上、その本質規定に則して生活するためには神の新しいイニシアティブを必要とする。それゆえ神はそのひとり子の受肉をもって「地面に身をかがめ、その似姿を見つけ、」そして再び立て直された。さらに人間がもう二度と倒れることがないように、彼に「天上の生命」を与えられた。この生命を受ける「方法は秘跡にあずかることである。すなわち、洗い清められること [= 洗礼]、油を塗られること [= 堅信]、聖なる食卓で養われること [= 聖体] なのである。」¹²⁷⁾

カバシラスによれば洗礼と堅信の秘跡は聖体の秘跡に方向づけられてい

る。キリストにおける生活は洗礼の秘跡から始まり、堅信の秘跡によって成人の生活となり、そして聖体の秘跡によってますますキリスト御自身の神秘体の生活へと変えられる。なぜならキリストは「いのちのパン」であると同時にその神秘体の「心とかしらであり、われわれはその肢体だからである。」¹²⁸⁾ ところで、聖体の秘跡によってキリスト者はただキリストの神秘体の肢体になるばかりでなく、「キリストの子」ともなる。この表現は珍しい。カバシラスはこれをヘブライ人への手紙 2 章 11-14 節から導き出し、そして次のことを強調する。すなわちキリスト者はキリストのからだと血にあずかるのだからその神秘体の肢体であるが、自立の主体としてキリストに結ばれるのだからその子なのである。¹²⁹⁾ だからキリストとの一致はあらゆる血縁関係よりも深いのである。

「自然によって両親と結ばれている以上に、われわれは祭壇によってキリストと一層親密に結ばれている。彼は、一回だけわれわれに生命を与え、そののち離れ去ってしまう両親のような仕方では生命を与えるのではない。彼はいつもともにおられ、われわれと一致しておられるのである。そしてその現存によってわれわれにいのちと存在を与えて下さる。」¹³⁰⁾

聖体の秘跡はそのような効果をもたらすのだから、洗礼と堅信の秘跡にまさっている。後者によってキリスト者は「ただ聖霊の賜物」を受け、前者によって「恵みをほどこすお方御自身」を受け入れる。¹³¹⁾ そのキリスト中心的聖体論をまとめる形でカバシラスは言う。

「キリストが神だけであるならば、このような仕方では御自分をわれわれに一致させることは出来なかつたであろう。どのようにしてわれわれの糧になりえたであろうか。また、われわれのような者だけであるならば、そのようなことも出来なかつたであろう。しかし彼は両方なのである。一方によって人間と結ばれて人間とひとつになり、他方によって人間の本性を高め、それを超えて御自分へとつくり変えることが出来るのである。」¹³²⁾

カバシラスの典礼注解は以上のような神秘思想を背景にして読まれるべ

きであろう。まず奉献文全体についての短いコメントリーを見よう。

「信徒の心が最も美しく、聖なる思いに満ちてからは、すべての良いものの源である神への感謝に移るほかに何が残るだろう。したがって、信徒は聖体の秘跡を制定する前にその父なる神に感謝をささげたあの最初の司祭をまねる。司式司祭は奉献の祈りの間に供えものを聖別するが、この祈りに先だつてわれわれの主イエス・キリストの父なる神にこの感謝をささげる。『主に感謝をささげましょう』と彼は言う。そして皆が賛同を表し、『それはふさわしく正しいことです』と答える。それから司式司祭はひとりて神に感謝をささげる。彼は神の栄光を讃え、天使とともに賛美し、時の初めから神によってわれわれのために起こったすべての良いことをほめ讃える。そして最後にわれわれのための、救い主の言いつくせない不可思議なみわざを思い起こす。次に尊い供えものを聖別する。そこでいけにえが完成される。』¹³³⁾

カバシラスにとって聖体祭儀は何よりも先にいけにえであり、聖別によってそれは完成される。彼がトリエント公会議において参考にされたのも、聖体祭儀をリアルないけにえとして理解しているカトリックの聖体論を全面的に支持しているからであろう。カバシラスはその聖体論の要点を次のようにまとめている。

「このいけにえについて信すべきことをひとつも忘れず、すべて守る必要がある。ではどのようなことを信すべきだと私は言っているのだろうか。それはこのいけにえが単なるいけにえの象徴とするのではなく、まことのいけにえであること。いけにえにささげられているのはパンではなくキリストのからだそのものであること。そして、さらに一回だけささげられた神の小羊の唯一のいけにえであることなのである。』¹³⁴⁾

つまり、聖別によってパンとブドウ酒は十字架につけられたキリストのからだに変化し、こうしてあの一回限りのいけにえと一体化されて神にささげられる。いけにえをささげる司祭はキリスト御自身である。キリストは「いけにえとして御自分を一度ささげられたのち、司祭の務めをやめた

のではなく、われわれのために絶えずこの典礼を行う。そうすることによって世々にわたって神のみ前にわれわれの弁護者であられる。」¹³⁵⁾ したがって、聖体祭儀は新しいいけにえでもないし、また十字架のいけにえの繰り返しではないしは遣り直しでもない。聖体祭儀において一度だけさげられた十字架のいけにえが現在化されるのである。

この秘跡が成立するには三つの要因が必要である。聖体制定の言葉、聖霊の降下、それに司祭の言行である。

「主御自身は仰せられた。『これは私のからだである。』また『これは私の血である。』主御自身がこれを行うよう使徒たちに、そして彼らをとおして全教会に命じられた。『これを私の記念とし行いなさい。』と。もし彼らに、これを行うことができるように力を授けなかったならば、これを行うことを命じられなかったであろう。この力とは何であろうか。聖霊である。聖霊は上から使徒たちを強められた力である。それは主が彼らに言われたとおりである。『上から力を授けられるまでは、あなたがたはエルサレムの町に留まっていなさい。』（ルカ 24・49）これはあの降下の働きである。なぜなら一度下った聖霊はわれわれを離れることなく、われわれとともにおられる。そしていつまでもともにおられるであろう。救い主が聖霊を遣わされたのは、聖霊が世々にわたってわれわれと一緒に留まるためであった。…この聖霊は司祭の手と舌によって聖体の秘跡を全うされる。…それが意向に従って、そして司祭たちの祈りによって行われるならば、信徒は供えものの聖別も、その他の秘跡〔の効果〕も疑うことができない。」¹³⁶⁾

以上のようにいけにえとしての聖体祭儀の意味を積極的に解き明かしたのち、カパシラスはエピクレシスの問題に移る。彼の報告によればエピクレシスは「二・三の西方人」によって次のように批判された。

「主の言葉によって聖別が完成されるのだから、『取って、食べなさい…』との主の言葉のあと、供えものを聖別するために何の祈りも必要ではない。したがってこの言葉のあと、パンとブドウ酒について語ったり、あ

たかもそれらがいまだ聖別されていないかのようにその聖別を願い求めたりする人は、不敬虔なことを考えており、その上余計で無用なことをする、と彼らは言う。」¹³⁷⁾

カバシラスは「二・三の西方人」について語っているのであり、彼らが西方教会の立場を代表しているとは考えていない。かえって表現、儀式などの相違にもかかわらず、東西両教会の典礼が根本的には一致している、ということを示すのが狙いである。その証明を締め括って彼は言う。

「供えものの上の祈りを軽んじるのは、西方教会全体ではなく、少数の革新者だけである、というのは明らかであろう。彼らは何か耳新しいことを話したり、聞いたりすることの他に（使 17・21 参照）時間の過ごしかたを知らない。」¹³⁸⁾

カバシラスによれば論敵は特に次の三点を非難したようである。すなわち、聖体制定の言葉のあとさらに聖別の祈りが唱えられる場合、まずキリスト御自身の言葉が無力なものとして軽んじられ、次に、祈る司祭は自分の祈りによって聖別が行われると自負し、最後に聖体の秘跡が人間の祈りという不確かなものに依存させられる。¹³⁹⁾ その第一の点に答えてカバシラスは次のように言う。

「われわれも秘跡を働くのが主の言葉にほかならないことを信じている。しかしこのことが起こるのは司祭のとりなしや祈りによるのである。主の言葉は時と所を問わず、純粹にそのものとして働くわけではない。色々な条件が満たされていなければならない。そういう条件なしには何の効果も生じないのである。」¹⁴⁰⁾

キリストが聖体の秘跡を制定したのだから、その言葉はいつまでも働き続ける。しかしこの言葉は聖体祭儀において奉献文全体とともに司祭によって唱えられる時、初めてその効果をもたらす。たとえば、罪のゆるしはキリストの死によるのだが、各自に対してゆるしが効果を顕すためには悔い改め、信仰告白、司祭の祈りなどが必要である。だからと言ってキリストの死が軽んじられるということにはならないであろう。同様に、聖体

祭儀においては主の言葉に加えて司祭の祈り、とりわけ聖別を願い求めるエピクレシスが必要である、とカバシラスは力説する。次に司祭の自負という第二の批判点を取り上げる。

「供えものの聖別のために祈る人々をそのように非難するのは道理に適っていない。祈りに頼る彼らは、自分自身ではなく、与えることを約束して下さった神に頼っている。祈りはその理念からして〔自負とは〕正反対のことを求めている。祈りをささげる人々は自分の願い求めていることについて自信がなく、神からのみそれを受けられることができると信じている。祈る人は神のみもとに逃れ、まさにそうすることによって自らは何もできず、全く神に依存していることを認め、こう叫ぶのである。『これは私にできることではなく、私の能力以上のことです。そのためにはあなたが必要です。そしてあたにすべてを委ねます。』と彼は言っている。」¹⁴¹⁾

そのような謙虚な姿勢が祈り一般に見られるならば、聖別の祈りについてはなおさらである。しかしながら謙虚に祈ることが決してその結果を不確かなものにするわけではない。キリスト御自身が「これを私の記念として行いなさい」と命じられたのだから、聖別のための祈りは最も確かな根拠を持つものである。そのようにカバシラスは第三の批判に答えて言う。

「もし神がそれを教えて下さらなかったならば、人間は秘跡のようなものを想像することできなかつたであろう。もし神がそのように勧めて下さらなかったなら、人間はその望みすら持つことができなかつたであろう。もし欺くことのないお方からそう望むようにされなかつたならば、人間はそれを受けようと期待することもできなかつたであろう。要するに、もし神御自身が、人がそれを願い求めること、そして御自分に願い求める人々にそれを与えることを望んでおられるということを実示して下さらなかったならば、誰もあえてそのようなことのために祈りはしなかつたであろう。したがって祈りは疑わしいものではなく、その結果も不確かではない。なぜなら与えることの主御自身はありとあら

ゆる仕方と与えることを望んでおられるということを示して下さったからである。」¹⁴²⁾

カバシラスがさらに強調するように、聖油の祝別や病者の塗油あるいは東西両教会の司祭叙階式はすべて聖霊降下を願う祈りを伴っている。その理由で秘跡の効果が不確かになると言うならば、一体教会はどうなるのであろう。¹⁴³⁾「もし彼ら革新者に従うならば、キリスト教全体は捨てられてしまうほかに道はないだろう。」¹⁴⁴⁾ 祈りの力に関する議論を締め括ってカバシラスは言う。

「そういうわけで、われわれは秘跡の聖別を司祭の祈りに委ねる。しかしその場合、決して人間の力ではなく、神の力に信頼を置く。〔その結果を確信するのは〕人間が祈るからではなく、神が聞き入れて下さるからである。そして〔神が聞き入れて下さるのは〕人間が祈るからではなく、真理〔そのものである神〕が与えることを約束して下さったからである。」¹⁴⁵⁾

カバシラスはさらに教会の伝統に訴え、とりわけクリズストモスや偽ディオニシオスの思想を引き合いに出し、その検討を次のようにまとめる。

「祈りが秘跡を完成させることを教父たちは教えてくれる。彼らはこの教えを使徒たちとその後継者から受け継いだ。すでに述べたように、これはすべての秘跡に、とりわけ聖なるエウカリスティアに当てはまる。…物語の形で唱えられる主の言葉について、それらが供えものを聖別するに足りるとは一人の教父も言ってはいない。確かに一回だけ主によって語られた言葉は、主によって語られたのだから創造の言葉のように、いつまでも効果を持つとクリズストモスは言っている。しかしながら今、司祭によって語られる〔その同じ〕言葉は、彼によって語られるのだからその効果をもたらすとはどこにも教えられていない。創造の言葉も効果を持つのは、やはり人間の誰かによって語られるからではなく、かつて神によって一回語られたためである。」¹⁴⁶⁾

最後にカバシラスは西方教会の典礼を取り上げ、その司祭も聖体制定の

言葉を唱えたあと、東方教会のエピクレシスとよく似た祈りをささげていることに注意を向ける。フィレンツェ公会議においてもこの点は東方教会の代表者によって指摘されている。¹⁴⁷⁾ 問題の祈りは伝統的ローマの奉獻文（現在の第一奉獻文）において次のような形をとっている。

「全能の神よ、つつしんでお願い致します。あなたの栄光に輝く祭壇に、このささげものをみ使いに運ばせ、いま祭壇で、御子の神聖なからだと血に、ともに結ばれる子たちが、天の祝福と恵みに満されますよう。」¹⁴⁸⁾

この祈りは本来聖霊降下の願いを含んでいたかもしれない。¹⁴⁹⁾ しかし現行の形では聖別の祈りでないことは明らかであろう。ところで、カバシラスはこの祈りを手掛かりに、東西両教会の典礼が根本的には一致していることを示そうと努める。彼によれば、この祈りは東方教会のエピクレシスほど明確に聖別を願ってはいないとしても、主の言葉だけでは聖体の秘跡がまだ完成されていないことを示している。彼は「ささげものをみ使いに運ばせ…」という表現に注目し、論敵を次のように攻める。

「これが何のことであるかを言って欲しい。彼らは供えもののために、地あるいは地の下から天への場所的移動を願っているのか。それとも下位の状態から上位の状態への価値的变化であるのか。」¹⁵⁰⁾

もし供えものがすでに主の言葉によって聖別されているとすれば、どちらも考えられない。まず「場所的移動」(*τοπιχὴ μεταθεσις*)が考えられないのは、主の遍在性のゆえ、そのからだは地上の祭壇の上にあると同時に天上の祭壇の上にもあるからである。また「価値的变化」(*ἀξία μεταβολή*)も考えられないのは、主のからだは下位の状態から上位の状態に変化するという見解が途方もない冒瀆だからである。したがって供えものの聖別がこの祈りによって完成されると考えるよりほかはない。カバシラスはこの結論を両教会に共通であるいけにえの理念に基づいて、次のように裏付ける。

「同じお方〔キリスト〕は司祭であり、祭壇であり、いけにえである。ならば、ささげものにとっては司祭によって聖別されること、あのいけ

にえに変えられること、あの至高の天上の祭壇に運ばれることは同一の事柄なのである。したがって、あなたがたがこの三つのうちいずれかを取り上げてその実現を願い求めるならば、それら全体を願い求めたことになる。」¹⁵¹⁾

そのようにカバシラスは表現や儀式の相違にこだわらないで、両教会の典礼が根本的には一致していることの承認を西方側に要求する。東方教会は供えものの上に聖霊が下るよう祈るが、西方教会はよりキリスト中心的に、供えものが天上の祭壇の上に受け入れられるよう祈っている。「あなたがた司祭たちよ、キリストをいけにえと見なし、供えものがキリストとひとつにされるよう願い求める時、[われわれとは]異なる表現や言葉をもって全く同じ事柄を願い求めるのである。」¹⁵²⁾

これまで述べたことから明らかなとおり、カバシラスは制定物語かエピクレシスかの二者択一に対して後者を選ぶが、エピクレシスのみによって聖別が行われるとは考えていない。かえって制定物語の朗唱もその他の条件も聖別のために必要であることを繰り返し強調している。さらに西方教会の典礼およびその聖体論に対する穏健な態度が目立つ。前述した東方伝統によれば、聖霊は聖体祭儀における本来の行為者であり、エピクレシスにおいてその効果が願い求められるのはそのためである。しかしながらカバシラスはこのとらえ方にはこだわらない。彼はキリストを本来の行為者とみなす西方の聖体論を批判することなく、むしろそれを手掛かりとして両教会の根本的な一致を証明しようと努めている。その証明の説得力はともかくとして、真のエキュメニカルな試みとして現在もなお注目しに値しよう。

2. 2. テサロニケのシメオン

シメオンはビザンティン帝国末期において、カバシラスに次ぐ有力な神学者であったがその生涯についてはほとんど何も知られていない。1425

年、テサロニケの主教ガブリエル(1410-1418年没)の後任であったことが資料から分かっている。テサロニケがトルコ軍によって征服される(1430年)一年前に没したようである。¹⁵³⁾ 編集された著作の大部分は典礼、秘跡、その他の宗教儀式を扱っている。そのうちの二つの著作において聖体祭儀の詳しい注解が行われている。ひとつは下位聖職者のための手引きであり、『全異端説に対する対話』という題が付いている。それは最初の32章で色々な異端説、わけても当時の反パラマス派および西方教会のそれらを取り上げ、33-78章で秘跡を、残る79-100章で聖体祭儀の注解を行っている。¹⁵⁴⁾ もうひとつの著作には『神聖なる神殿およびその司祭、助祭、司教並びに彼らが着る祭服、また聖体祭儀に関する解説』という冗漫な題が付いており、カテキズムの問答形式で一般信徒のために教会聖堂の内部構造や聖職者の役割および聖体祭儀の式次第を説明している。文体および思想展開の仕方はカバシラスほど明晰ではないが、その代わり時にカバシラスがしたようにあたかも読者の忍耐を試すような繰り返しはない。

さて、本書の第二問において、シメオンはまず一般的に聖体祭儀の意味と目的を解き明かし、次に自分の神学的立場を明らかにする。制定物語を引用したのち、次のように述べている。

「キリストは変わる事のない神でありながら、御自分をわれわれに合わせて肉と血とをともにし、われわれのような人間として現れた。それはわれわれがその神性にあずかるためであった。このことをキリストは神的で理性を超える仕方でも成し遂げられた。すなわち全能のお方は、われわれの飢えを満たし、われわれの渴きを癒す糧に御自分を混ぜて、パンと杯をその神的力によって御自分のからだに血に変えられた。全能だからである。これによってキリストは御自分をわれわれに混ぜて、御自分をわれわれとひとつにし、正義の太陽としてわれわれを照らし、その純潔さによってわれわれを輝かせて下さる。」¹⁵⁶⁾

この文章から明らかなおおりに、シメオンはカバシラスに影響されて聖体の秘跡をキリスト中心的にとらえている。このことは長文にわたる第八十

八問において、エピクレシスについて述べられていることを正当に評価するためにも重要であろう。その検討に移る前にまずシメオンの神学的立場に注目しよう。

初めからシメオンが強調するように、彼は教会の伝統を尊重し、これをあらゆる刷新や改革に対して保護しようと努める。実際、彼の典礼注解ではおよそ 1000 年の東方伝統が結晶されている。コンスタンティノポリスの征服（1453 年）ののち東方典礼はほとんど変わっていないので、それは今もなお東方教会にとって古典的な価値を有する。¹⁵⁷⁾ シメオンは自分の立場を次のようにまとめている。

「われわれは〔本書の〕大部分を教父たちから集めた。なぜなら、われわれの間には伝統の刷新もなければ、受け継いだものに対する変化もない。われわれはむしろ信条のように、すべてを忠実に保ち続けてきた。」¹⁵⁸⁾

もちろん西方教会が伝統を刷新したとの批判がこの文章の中には含まれている。それはとりわけ信条に関する言及から明らかであろう。実際、西方教会が古代エキュメニカル公会議の禁令にも反して、フィリオクエ (filioque) の挿入によってコンスタンティノポリス信条を変えたことが当時両教会の間で最も激しく論じられていた難点であったし、シメオンも他のところでこれを教会分裂の最大の原因として大きく取り上げている。¹⁵⁹⁾ なおシメオンは本書の「大部分を教父たちから集めた」と言っているが、自らは偽ディオニシオス、パシレイオス、クリズストモスおよび告白者マクシモスの名をあげ、また東方教会の慣用を支持するラテン教父としてはアンブロシウスと教皇グレゴリウス一世を引き合いに出す。¹⁶⁰⁾

次には第三問から第二十五問で教会堂の内部構造の象徴的な意味を解き明かし、第二十六問から第四十四問では聖職者の祭服をやはり象徴的に解釈したのち、第五十五問から最後の百三問で聖体祭儀の式次第を徐々に注解する。現行のクリズストモス典礼に加えて、その他の典礼式文をも考慮しようと努めているため時々筋がつかみにくくなる。しかしながら、一番

長い第八十八問においてエピクレーシスの問題に入ると論述は明解になる。カバシラスの場合と同じように、西方側の批判が真先に引用される。

「ところが、聖霊に対するエピクレーシスおよび供えものの聖別について正しく考えておらず、むしろ救い主およびその使徒たちと彼らの後継者である聖なる教父たちによって伝えられていることに矛盾した考えを述べる人がある。彼らはわれわれを難詰して言う、一体なぜわれわれは神聖なる供えものの聖別にあたって、主の言葉に満足せず、むしろ自分の祈りのほうに頼るのだろうか。」¹⁶¹⁾

すでに批判のまとめから分かるように、シメオンも主の言葉が聖別のため必要であることを認めている。しかしそれだけでは聖別が行われないこと、エピクレーシスをもって初めて聖別が完成されることを論敵に説明するのがシメオンの狙いである。まず彼が強調するように、エピクレーシスは叙階されている司祭、もしくは司教によって唱えられる時にのみ聖別の効果をもたらす。そういう意味で彼は言う。

「司祭が聖霊の恵みを願った時、人間が働くのではなく、司祭をとおして神が働くのである。司祭の言うことはすべて司祭職の力によって効果を持つ。しかしこの力を持つのは一般信徒ではなく、叙階式によってそれを授けられた者だけである。」¹⁶²⁾

この文章のあとシメオンは洗礼水の祝別や病者の塗油、賢信および叙階式のために用いられる聖油の祝別がそれぞれ聖霊降下を願う祈りを伴っていることを示し、また信徒が十字を切るのに用いる聖水の祝別や日用品の祝別さえ同様な祈りと結び付いていると指摘する。さらに司祭および司教の叙階式においては聖霊に対するエピクレーシスが唱えられて初めて叙階される人の上にこの秘跡が完成される、という点に注意を向けた後、聖体祭儀における司祭の祈りや仕種を次のように解き明かす。

「このようにパンも杯も明らかに司祭の祈りによってキリストのからだとなることがわれわれは信じる。このことは司祭が〔供えものの上で〕十字を切る時、また聖霊に対するエピクレーシスを唱える時に完成

される。なぜなら『とって、食べなさい』、『皆これを受けて飲みなさい』そして『これを私の記念として行いなさい』という主の言葉は一回しか語られなかったが、使徒たちとその後継者たちの祈りによっていつまでもそのように働くことのできる能力を与えられたからである。¹⁶³⁾

シメオンは「司祭の祈り」によってパンとブドウ酒は聖別されると言っている。その際「祈り」(εἰχαί)という名詞を複数形で用いているが、これは明らかに奉献文全体のことを示しているのであろう。しかしながら「聖霊に対するエピクレーシス」によって聖別が完成されるとも言い、しかも供えものの上で「十字を切る」司祭の仕種をひとつの条件として強調している。これを余計な、新たな論争点として批判する学者もいるが、¹⁶⁴⁾ カバシラスも同じ仕種に言及して「司祭たちの手と舌によって秘跡が完成される」と言っている。¹⁶⁵⁾ シメオンが注解したクリゾストモス典礼のルブリカもこの仕種を求めている。¹⁶⁶⁾

シメオンの注解によれば、司祭はまず救いの営みゆえに父なる神を讃え、その営みの頂点である最後の晩餐を思い起こし、聖体制定の言葉を唱える。さらに、短い奉納の祈り¹⁶⁷⁾ を唱え、次にエピクレーシスに移る。シメオンはその中心的な部分だけを、しかも割合自由に引用している。これを唱えながら「司祭は十字を切る」と指摘し、「三度十字を切ったあと、パンと杯が〔キリストの〕からだと血であることを確信する」と力説する。¹⁶⁸⁾ シメオンはまた「あなたの聖なる霊によってこれを変化させてくださいますように」という祈りがパンの上に、またブドウ酒の上にそれぞれ唱えられ、その祈りはともに「アーメン」という確認の言葉で締め括られる、という点に注目する。シメオンによればこの言葉をもって司祭は、「ささげものがキリストと父と聖霊との力によって、キリストのからだと血になること、また人間的なものがそこには何ひとつなく、すべてが神の恩恵によって行われることを信頼し、告白する。」¹⁶⁹⁾

この文章からも明らかなおりシメオンは聖体祭儀における三位一体の協力を認める。これはカバシラスに比べて彼の最も際だった特徴であろう。

フィレンツェ公会議の後、ベッサリオンはこの考えに基づいてマルコス・エウゲニコスの聖霊中心的なとらえ方を論駁した。¹⁷⁰⁾ しかしながらシメオンはベッサリオンほど明解にこの考えを展開してはいない。彼はまず受肉の例を引いて、神の子だけが人となられたが、その受肉を可能にしたのは父がこれに賛同し、聖霊がおとめマリアの上を下ったからであると指摘し、その後聖体の秘跡も同様の仕方で行われると力説している。すなわち、キリストが司祭の祈りをとおして働き、父がこの祈りを受け入れ、聖霊が願い求められたことを完成させるのである。そういう意味において彼は言う。「三位一体の力と働きはひとつである。父の賛同もなく、聖霊の協力なくしては受肉した子は何ひとつ成し遂げたことはない。」¹⁷¹⁾ この思想を前提にしてシメオンは聖体制定の言葉と聖霊に対するエピクレーシスの関係を、結論に代えて次のように解き明かす。

「聖別の根拠は初めから主の言葉である。この言葉は司祭の祈りをとおして働く。こうして働くのは人間ではなく——司祭も人間である限り——キリストなのである。そしてキリストは聖霊において、司祭たちの聖なる職務をとおして、働かれるのである。」¹⁷²⁾

これまで述べたことから明らかなおり、中世末期の東方神学者はコンスタンティノポリス公会議以後の聖霊中心的聖体論とならんで、より古いキリスト中心的なとらえ方をも保ち続けてきた。彼らはこの二つのとらえ方を統合しようと試みることなく、キリストも聖霊も各々固有の働きを持ち、そのいずれも軽視してはならないと力説した。¹⁷³⁾ 西方側の批判に対して、彼らはエピクレーシスの有効性を強く弁護したが、エピクレーシスのみによって聖別が行われると考えてはいない。確かにシメオンはカバシラスよりも厳密にエピクレーシスの朗唱を“聖別の時”としてとらえているが、これは西方側がかつてのイコノクラスムの場合のように、主の言葉かエピクレーシスかとの二者択一を彼に迫ったからにはほかならない。エピクレーシスの内容および位置づけからして、これを聖別の祈りと見なすより他に可能性はないだろう。したがって、どの時点で聖別が完成されるかと

問われた東方神学者は、かつてダマスコのヨアンネスのようにエピクレシスのあとと答える他はなかったであろう。なお、カバシラスもシメオンも西方教会の典礼を批判したこともないし、その聖体論を直接問題にしたこともない。ただエピクレシスを余計で無用な祈りとして批判していた西方の少数派に答えて、東方教会の古い伝統を弁護したにすぎない。ところがフィレンツェ公会議において、もはや少数派だけでなくローマ教皇をはじめ西方代表団もエピクレシスを新たに問題にし始めた。

2. 3. マルコス・エウゲニコス

東西両教会の代表団はおよそ一年間にわたる議論の末、1439年6月8日、聖霊の発出および信条の拡大修正の問題に関する合意に達した。¹⁷⁴⁾ その翌日教皇エウゲニウス四世は残る論争点、すなわち聖体の秘跡、煉獄およびローマ教皇の首位権に関する審議を求めた。その際、聖体の秘跡について二つの問題を区別した。ひとつはパンの種類に関わるもので、再合同のあと東方教会も西方教会のように種なしパンを使うべきか、それとも伝統に従って種のあるパンを使い続けるのか、という問題であった。いまひとつはエピクレシスに関するもので、なぜ東方教会が聖体制定の言葉のあとにもなお聖別のための祈りをささげるのか、という問題であった。¹⁷⁵⁾ 東方の代表団は第一の問題に答えては、それぞれの慣用が現行のまま承認されるべきであると、また第二の問題に関してはカバシラスと同じように「ささげものをみ使いに運ばせ…」というローマ奉献文の祈りを引き合いに出し、これもエピクレシスのような聖別の祈りであるのだから、これ以上互いの教理を詮索する必要はないと答えた。¹⁷⁶⁾

さて、第一の問題は11世紀以来激しく論じられてきた難点であったにもかかわらず、すでに翌日それぞれの慣用を尊重しあい、承認しあう旨の合意が成立した。¹⁷⁷⁾ しかしながらエピクレシスの問題がその後二週間にもわたって論じられるようになったのは東方の代表団にとって意外な出来

事であったに違いない。なぜなら、フィレンツェ公会議に先立つ交渉においても、6月9日までの公会議における審議でも、西方側は一度もエピクレーシスを問題にしたことがなかったからである。6月12日、教皇は東方の代表団に前述した問題に関する数理決議の草案を提出した。それは16日、18日の両日にわたってトルケマダが東方の代表団を前に行った演説から分かるように、「主の言葉によってのみ聖別が行われる」という文章の承認を求める草案であった。¹⁷⁸⁾ これは東方側にとって、同時に討議されていた首位権に関する草案より一層深刻な問題となった。¹⁷⁹⁾ 再合同への道は、6月26日、教皇がこの問題に関する教理決議を断念した時、初めて開かれたのである。¹⁸⁰⁾

さて、東方の代表団の内部ではエピクレーシスの問題は6月14日、15日にわたって特に討議された。¹⁸¹⁾ 皇帝ヨアンネス八世パレオロゴスがマルコス・エウゲニコスにこの問題に関する覚書の作成を依頼したのはおそらくこの頃であろう。¹⁸²⁾ その頃は公会議をとりまく日程も非常に詰まっていた。¹⁸³⁾ 覚書の理論の展開がそれほど明解でないこと、またいらだちの調子を示していることをこうした背景から理解できよう。この覚書は西方側には提出されてはいない。トルケマダの第二の演説から推察されるように、6月17日、ビザンティン皇帝が彼のもとに遣わされた枢機卿団との交渉にあたって、これをメモとして用いたようである。¹⁸⁴⁾

さて、覚書の冒頭でマルコス・エウゲニコスは自分のテーゼを次のようにまとめている。「聖なる供えものは主の言葉によってのみ聖別されるのではなく、聖霊の力において、その後の司祭の祈りと祝福によっても聖別される。」¹⁸⁵⁾ この簡潔な命題から分かるように、マルコス・エウゲニコスもエピクレーシスによってのみ聖別が行われるとは考えていない。主の言葉も聖別の一要因であることを明確に認めている。教皇によって提出された決議案は、「主の言葉によってのみ聖別は行われる」となっていたので、マルコス・エウゲニコスはテサロニケのシメオンのようにエピクレーシスのほか、十字を切る司祭の仕種をも聖別の要因として強調する。それはあくま

でも聖別が「聖霊の力において」行われるとの古来の信念を保護するためであった。

実際、古来の東方伝統こそが覚書の最も重要な論拠となっている。マルコス・エウゲニコスはこのことを次のように強調する。

「われわれは聖なる使徒と彼らの後継者である教父から神秘的典礼の式文を受け継いだ。主の言葉そのものによってのみエウカリスティアの供えものの聖別が完成されるということ、つまり主のからだに血に変えられるということ、つまり主のからだに血に変えられるということ、ど、どの式文においても見たことはない。むしろそれらは調和して、次のことを示している。すなわち、先に唱えられた〔主の〕言葉がわれわれにかつて起こったことを思いおこさせ、そして供えものに、いわばその変化のために力を注ぐことを。しかもその後の司祭の祈りと祝福が初めて供えものをあの秘跡に、〔すなわち〕主のからだに血に変えることを。」¹⁸⁶⁾

カパシラスとテサロニケのシメオンのようにマルコス・エウゲニコスも伝統的典礼をあらゆる刷新や改革から保護することを自分の務めとみなしている。教父時代以来、東方典礼は聖霊の働きを重視してきた。今、ここで教皇によって提出された決議案を受け入れるならば、古来の伝統を捨てるとともに聖霊の働きをも否定することになる。マルコス・エウゲニコスがさらに強調するように、問題の決議案は実際西方教会の教えや慣用にも合わない。

「彼らさえも、たまたま誰かによって、しかも祭壇なしに主の言葉が語られたならば、その言葉に働きがあるとは言っていない。しかるに、司祭も祭壇もその他の条件も必要であるとするならば、一体なぜ祈りと祝福、およびそれらによって訪れ、すべての秘跡を完成させる聖霊が必要でないと言うのか。」¹⁸⁷⁾

マルコス・エウゲニコスによれば、このような決議案が出されたのはそもそも西方教会において聖霊の独自の役割があまりにも軽視されていたからにほかならない。東方典礼において聖霊の働きがどれほど重視されてい

るかを示すため、マルコス・エウゲニコスはその四つの古典的な奉献文を引き合いに出す。その引用は覚書の三分の一を占めている。しかも彼はほとんど何のコメントも付けていない。テキストそのものだけで十分な説得力を持つと考えたのであろう。なるほど東方神学者にとって確実な原理があとすれば、それはとりもなおさず「祈りの法則が信仰の法則を確立する」という原理であったのであろう。¹⁸⁸⁾ 問題の決議案が「祈りの法則」に矛盾することを示すには奉献文の中心箇所をただ引用するだけで十分であった。

マルコス・エウゲニコスはまずいわゆるクレメンス典礼を引き合いに出す。¹⁸⁹⁾ これは『使徒教憲』（ディダスカリア）の第八巻に記録されているもので、使徒たちに教えられてローマのクレメンスが書いたものとされていた。¹⁹⁰⁾ 古代、中世においてはこのことが一般に認められていたので、マルコス・エウゲニコスは本書の奉献文を「使徒たちの典礼」として真先に引用している。¹⁹¹⁾ 実際には『使徒教憲』は4世紀末から5世紀初めにかけて、シリアで書かれた偽作であり、その奉献文はおそらくヒッポリュトスのそれを基礎に作られたものであろう。いずれにせよ、あまりにも長文にわたるので実際典礼のために書かれたかどうか疑わしい。

さて、マルコス・エウゲニコスはアナムネーシスを手短かにまとめたあと制定物語からエピクレーシスまでの箇所を引用する。他のエピクレーシスの場合と同様、父なる神がこの祈りの相手方となっている。ここではエピクレーシスだけを翻訳してみよう。

「お願い致します。あなたの前に置かれているこの供えものをいつくしみ深く顧みて下さい。何の不足もない神よ、あなたのキリストのほまれのためこれを快く受け入れて下さい。あなたの聖なる霊、主イエスの苦しみの証人をこのいけにえの上に遣わして下さい。〔聖霊が〕このパンをあなたのキリストのからだに、この杯をあなたのキリストの血にして下さいますように。」¹⁹²⁾

次にいわゆるヤコボス典礼が引用される。¹⁹³⁾ これはクレメンス典礼の

少しあとエルサレムで成立したもので、マルコス・エウゲニコスも強調するとおり、主の兄弟、使徒ヤコボスの書いたものとされていた。¹⁹⁴⁾ 5世紀以来アンティオケイア総主教区の典礼であったがフィレンツェ公会議の少し前から、後述するコンスタンティノポリス総主教区の二つの典礼がそれにとって代わった。マルコス・エウゲニコスはここでは制定物語を省き、救いの歴史における聖霊の働き、特に使徒たちの上への聖霊降臨に関するアナムネーシスの部分を引用し、次いでエピクレーシスに移る。

「主よ、あなたの最も聖なる霊を私たちここに置かれている聖なる供えものの上に遣わして下さい。聖霊がその聖なる善意と栄光に満ちた来臨によってこのパンをあなたのキリストの聖なるからだに、この杯をあなたのキリストの尊い血に聖別して下さいますように。」¹⁹⁵⁾

次に引用されるバシレイオス典礼は10世紀までコンスタンティノポリス総主教区において支配的なものであったし、現在でもなお年に10回用いられている。¹⁹⁶⁾ バシレイオスの名で呼ばれるのは6世紀以来のことであるが、実際にはバシレイオス自身がアレクサンドレイアの典礼を基礎に、アナムネーシスの部分を現行に近い形で編集したようである。現行のそれは少しあとに再編集されたもので、地域的には小アジアが推察される。¹⁹⁷⁾ マルコス・エウゲニコスの引用は制定物語から始まる。エピクレーシスはまず神のあわれみを願い求めたあと、次のように続く。

「あなたのキリストの聖なるからだと血のしるし(ἀντίρτυμα)をささげながら謹んでお願い致します。至高の聖なる方よ、いつくしみ深いみ心にかんがって、あなたの聖なる霊が私たちここに置かれている供えものの上に下り、これを祝福し、聖別し、このパンを主であり、神であり、私たちの救い主であるイエス・キリストのからだに、この杯を世のいのちのため注がれた主であり、神であり、私たちの救い主であるイエス・キリストの血にして下さいますように。」¹⁹⁸⁾

マルコス・エウゲニコスは覚書の後半で「しるし」(ἀντίρτυμα)という言葉を取り上げて、その意味をダマスコのヨアンネスと同様に解釈してい

る。¹⁹⁹⁾

最後に引用されているクリゾストモス典礼は現在もなお東方教会において支配的である。²⁰⁰⁾ 現行の形は6世紀末あるいは7世紀初め頃できたようであるが、とりわけ奉献文の原形は4世紀にさかのぼり、²⁰¹⁾ おそらく当時のアンティオケイア典礼を基礎にクリゾストモスによって編集されたとと思われる。²⁰²⁾ マルコス・エウゲニコスの引用は再び制定物語から始まる。彼はこれに続く短いアナムネーシスおよび奉納と感謝の祈りを省いて、エピクレーシスに移る。

「私たちはあなたに、この霊的(λογικῆν)で無血の礼拝をささげながら、謹んでお願い申し上げます。私たちとここに置かれている供えものの上にあなたの聖なる霊を遣わして下さい。このパンをあなたのキリストの尊いからだに、この杯の中にあるものをあなたのキリストの尊い血にして下さい。あなたの聖なる霊によって〔これを〕変化させて下さいますように。」²⁰³⁾

これはこれまで見て来たエピクレーシスとは違って、父なる神御自身が「聖なる霊によって変化させて」下さる主体となっている。実際クリゾストモス典礼が東方教会の三位一体論的なとらえ方を一番明確に表している。聖体祭儀において、父と子と聖霊とが各々固有な働きをする。エウカリスティアのいけにえは父にささげられ、父によって受け入れられる。キリストはこのいけにえをささげる司祭であると同時にささげられているいけにえそのものである。聖霊の働きによってこの不可思議ないけにえは可能になる。父は司祭の祈りと仕種に答えて、聖霊を遣わし、その降下によってパンとブドウ酒はキリストのからだに血に変わり、父のみ心にかなりいけにえとなる。この全体的なとらえ方を保つようとマルコス・エウゲニコスは東方の代表団に訴えようとしたのであろう。

彼が上の引用部分を要約する形で言うように、すべての奉献文においてエピクレーシスは制定物語のあとに唱えられる。その機能は明らかに聖霊降下による聖別の完成を願うことである。²⁰⁴⁾ ベッサリオンもこのことを

認めている。だからこそ聖体制定の言葉による「主要な聖別」とエピクレシスによる「より顕著な聖別」とを区別するのである。そしてエピクレシスの様式や表現が多様であるため、同一の聖体制定の言葉を本来の聖別のために用いるのが絶対必要であるとマルコス・エウゲニコスに反論する。²⁰⁵⁾

もちろん、すでに見たようにマルコス・エウゲニコスもエピクレシスによってのみ聖別が行われるとは考えていない。クリゾストモスやダマスコのヨアンネスのように彼は創造者の命令を引き合いに出し、聖体制定のことばとエピクレシスの関係を次のように説明する。

「あの最初の創造にあたって、大地は神の命令によって自分自身から生えさせる力を受けた。そしてその命令は大地の中に残り、絶えず生えさせる力を与える。しかし大地が生み出したものが完成されるには、やはりわれわれの配慮や農夫の仕事も必要である。それと同様に救い主によって一回だけ語られた言葉が…いつまでも働く。しかしささげものの聖別のための祈りと祝福をとおして働くには、聖なる司祭職の協力も必要であろう。…したがってささげものの上に祈り、かつそうすることによってささげものが聖別されると信じる時、われわれは自分の祈りに頼ったり、あの〔主の〕言葉を無力なものとして軽んじたりすることはない。かえって〔主の〕言葉が固有の力を保つことを認め、また前述した聖なる司祭職の力を認める。それはエピクレシスをとおして働かれる聖霊によって秘跡を完成させる力なのである。」²⁰⁶⁾

カパシラスやテサロニケのシメオンのようにマルコス・エウゲニコスも聖別の祈りとしてのエピクレシスの排他的有効性を力説するより、むしろ制定物語から始まり、エピクレシスにおいてその頂点に達する聖別の全過程を尊重するよう訴えている。それゆえ彼は最後に、前述した偽ディオニシオスの典礼注解を引き合いに出し、現行の東方典礼がそこで注解されている式次第に近いことを示すため、制定物語からエピクレシスまでの司祭の言葉と仕種を手短かにまとめる。それはあくまでも「主の言葉に

よってのみ聖別が行われる」という決議案が古来の「祈りの法則」にも現在のそれにも合わないことを示すためであった。²⁰⁷⁾ 引き続いて彼は西方教会の典礼を取り上げ、とりわけ当時から第二ヴァチカン公会議までの司祭の単独行為を厳しく批判する。²⁰⁸⁾ 前述したようにカバシラスもテサロニケのシメオンもまだ相手側の典礼を批判したことはなかった。しかしマルコス・エウゲニコスの苛立ちが理解できないわけでもない。本稿において紹介した資料からも分かるように、そもそも西方側は東方教会の古い慣用を問題にすべきではなかったし、事実カバシラスやテサロニケのシメオンの頃はまだ西方の少数派だけがそれを問題にしているにすぎないと考えることができたが、マルコス・エウゲニコスの場合もはやそのような甘い考えは許されなかった。だからこそ西方典礼そのものの批判に転じ、相手側が「われわれを難詰して、われわれの典礼を詮索する」資格はないと力説したのである。²⁰⁹⁾

3. 展 望

1439年7月6日、フィレンツェ公会議は東西両教会の再合同を祝う憲章を發布した。この憲章は聖体秘跡の「形相」(forma)もしくは“聖別の時”に関する教理決議を含んでいない。なぜなら、時の教皇の賢明な判断に従い、「以前一度問題にされなかったことをいまさら問題にする、という印象を与えたくない」との理由で明確な教理決議が断念されたからである。²¹⁰⁾ ところで、アルメニア教会は、古代教会の四つの総主教区を代表してビザンティン皇帝までの参加を誇る東方の代表団とは違って、同年晩夏、少数の使節団をフィレンツェ公会議に送った。しかもそこにはマルコス・エウゲニコスほどの代弁者は加わっていなかった。同年11月22日に發布されたアルメニア教会との再合同憲章は、あらゆる教理の問題に関して西方教会の主張を貫くものであり、聖体の秘跡に関してもそうであった。²¹¹⁾ ここではこの憲章の背景および普遍妥当性についての検討を進めることはでき

ないが、以前のより有力な東方代表団に対しては「主の言葉によってのみ聖別が行われる」という決議案の承認が再合同の条件とはされていないことは注目に値しよう。

なお、現在の東方典礼におけるエピクレーシスの教理史的背景を十分理解するためにはフィレンツェ公会議のあとの発展にも手短かに触れる必要がある。17世紀に入ってからキエフを中心としたロシアの南西部では西方の影響が強くなり、その結果エピクレーシスに対して制定物語の有効性を力説する神学者も出た。その頃モスクワはすでに東方教会の支配的主教座となっていたし、信条の拡大修正によってその首位権を失ってしまった「第一のローマ」および、フィレンツェ公会議における妥協的な姿勢のためその指導力を失ってしまっていたコンスタンティノポリス総主教区という「第二のローマ」に代わって、正統な信仰を保護するのがモスクワという「第三のローマ」にはかならない、というイデオロギーは多民族、多人種の国家をまとめるため、モスクワによって利用されていた。²¹²⁾ いずれにせよウクライナの神学者たちの西方寄りの聖体論を排斥するため、1690年モスクワで教会会議が開かれ、エピクレーシスによってのみ聖別が行われるという決議が採択された。²¹³⁾

1848年1月6日、時の教皇ピオ九世は回勅『ペトロの最高の司教座にて』を發布し、その中で東方教会に対するローマの首位権を新たに力説した。この回勅に答えるため東方教会の四人の総主教は同年5月コンスタンティノポリスに集い、長文の教書を發布した。その中にはエピクレーシスによってのみ聖別が行われると主張されている。その際、本稿の初めに検討したエイレナイオスの説明が唯一の典拠として引き合いに出されている。²¹⁴⁾ しかしこの典拠が弱いことは明らかであろうし、フィレンツェ公会議までの東方伝統においても制定物語も一貫して聖別の一要因として重視されていたことは無視されるべきではない。いずれにせよ、その時以来、東方の神学者はエピクレーシスによってのみ聖別が行われると繰り返している。この狭められた考え方に対して中世末期の東方神学者の全体的なとらえ方

は再評価されるべきであろう。確かに「主の言葉」か「エピクレシス」かとの二者択一を迫られた時、彼らはいつも後者を選んだが、それでもエピクレシスのみによって聖別が行われるとは誰も言うてはいない。この二者択一は論争の状況のもとに強いられた問題であることを念頭に置くべきである。しかしこのような二者択一への問いそのものは、同時に聖体祭儀の秘跡的意味を歪曲させてしまう危険をはらんでいるということも認めべきであろう。

略号

- AG J. GILL (ed.), *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, Roma 1953.
- AL G. HOFMANN (ed.), *Andreas de Sancta Cruce: Acta Latina Concilii Florentini*, Roma 1955.
- Jugie M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium I—V*, Paris 1926-1935.
- LCE L. PETIT (ed.), *Marci Eugenici Metropolitanae Ephesi Opera Anti-Unionistica*, Roma 1977, 118-126.
- LEW F.E. BRIGHTMAN/C.E. HAMMOND (ed.), *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1965.
- PE A. HÄNGGI/I. PAHL (ed.), *Prax Eucharistica*, Fribourg 1968.
- SE L. MÖHLER, *Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen 3*, Paderborn 1942 (repr. Aalen 1967), 1-69.
- Syr V. LAURENT (ed.), *Les “Mémoires” du Grand Ecclésiarque de l’Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, Roma 1971.

※上記以外の略号はすべて、S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin-New York 1976 による。

注

- 1) P. EVDOKIMOW, *L’Orthodoxie*, Neuchâtal 1959, 250; id. *Eucharistie—mystere de*

l'Eglise, in: *La Pensée Orthodoxe* 2 (1968), 53-69; S. BULGAKOV, *Das eucharistische Dogma*, in: *Kyrios* 3 (1963), 32-57; P. TREMBELAS, *Dogmatique de l' Eglise orthodoxe catholique* 3, Paris 1968, 177-178; J. N. KARMIRIS, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in: P. BRATSIOTIS (ed.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970, 109. これについては Jugie III, 256-300; M. GORDILLO, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*, Roma 1960, 166-176 参照。

- 2) G. HOFFMANN, *De praeparatione definitionis Concilii Florentini de SS. Eucharistia*, in: ACCV 14 (1938), 45-54; E. MAPELLI, *L'epiclesi al Concilio di Firenze*, in: ScC 67 (1939), 326-359; E. BOULARAND, *L'Epiclesse au Concile de Florence*, in: BLE 60 (1959), 241-273; J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge 1961, 270-304.
- 3) 古典的研究としては, J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955 参照。
- 4) O. CASEL, *Zur Epiklese*, in: JLW 3 (1923), 100 は次のような説明をする。「すでに古代用語に根ざしている本来の意味に従えば、エビクレーシスは神の力が願い求められる物、あるいは人の上に (ἐπι) 神の名を呼び求める (καλεῖν, invocare) ことである。」旧約聖書の七十人訳においてはレビ 27・18; IIサム 6・2; I列 18・24 がこの用例として上げられる。由来および本来の機能について提唱されている仮説は三つに大別されよう。(A) エビクレーシスはユダヤ教の感謝祭の祈り berakah に由来する。その本来の機能は参列者の一致を願うことであつたが後には聖別の祈りに変わった。P. CAGIN, *L'Anaphora apostolique*, Paris 1919, 234-247; F. CABROL, *Epiclesse*, in: DACL 5/1 (1922), 142-184; G. DIX, *The Origins of the Epiclesis*, in: Theol. 28 (1934), 125-137.187-202; id., *The Shape of the Liturgy*, London ¹²1978, 78-96. 214-225; L. LIGIER, *De la cène de Jesus à l'Anaphora de l'Eglise*, in: MD 87 (1966), 7-51, 特に 49; L. BOUYER, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame 1968, 29-49. 213-214. (B) エビクレーシスは本来色々な機会に用いられていた祝別の祈りであつたにすぎなかつたが、聖体祭儀のパンとブドウ酒の場合、次第に特別な意義をもつことになった。このようにして聖体祭儀においてエビクレーシスの意味は祝別から聖別に変つた。R. WOOLY, *The Liturgy of the Primitive Church*, Cambridge 1910, 93-120, 特に 111.117-118; J. BRINKTRINE, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*, in: ZKT 42 (1918), 301-326. 483-518, 特に 307-317.502-512; C.C. RICHARDSON, *The Origins of the Epiclesis*, in: AThR 28 (1946), 148-153. (C) 本来奉献文全体がエビクレーシスとして理解されていた。4世紀においてロゴスの降下もしくは聖霊の降下を願う特定の祈りだけがエビクレーシスと呼ばれるようになった。O. CASEL, *Zur Epikiese*, op. cit. 100-102; id., *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, in: JLW 4 (1924), 169-178; G.E. SMIT, *Epiclèse et Théologie des*

- Sacraments*, in: MSR 15 (1958), 95-136, 特に 101-105. 110-111.124-125. 最近の研究としては、J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, in: NRTh 90 (1968), 302-387; J.H. McKENNA, *Eucharist and Holy Spirit*, London 1975, 15-91.117-142; R. HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Gütersloh 1979, 229-244; K. GAMBER, *Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendländischen Liturgie*, in: L. LIES (ed.), *Praesentia Christi* (Festschrift Johannes Betz), Düsseldorf 1984, 131-150 参照。
- 5) J. BETZ, op. cit. 340-341; Mysal IV/2, 300-302; G.E. SMIT, op. cit. 110-111.124-125.
6) J. BETZ, op. cit. 267-318.
7) 分かりやすいまとまりは J.H. McKENNA, op. cit. 48-57 にある。
8) JUSTINUS, *Apol. I, 66, 2* = CorpAp I/1, 180-182 (=PE 70).
9) O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66*, in: DT 18 (1940), 296-316; M. JUGIE, *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Roma 1943, 104-106; B. ALTANER/A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 70.
10) F. CABROL, op. cit. 143; F.J. DÖLGER, *Das Fischsymbol in der frühchristlichen Zeit I*, Münster 1928, 73-79; R. STÄHLIN, *Der Herr ist Geist*, in: H.D. WENDLAND (ed.), *Kosmos und Ekklesia* (Festschrift für W. Stählin), Kassel 1953, 40-41.
11) 特に O. PERLER, op. cit. 296-303.308-309.313.
12) F. VARAINE, *L'épiclese eucharistique*, Lyon 1910, 19; O. CASEL, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr*, in: Kath. 13 (1914), 332-341; J. BETZ, op. cit. 268-271.329-331; J.H. McKENNA, op. cit. 51; K. GAMBER, op.cit. 133.
13) IRENAEUS, *Adv. Haer. I, 13, 2* = SC 264, 190-192 を *Adv. Haer. IV, 18, 5-6* = SC 100, 610-616; *Adv. Haer. V, 2, 2-3* = SC 153, 30-40 と比較せよ。
14) *Adv. Haer. V, 3, 2* = SC 153, 46 (vv. 48-49).
15) *Adv. Haer. IV, 18, 5* = SC 100, 610 (vv. 110-113).
16) *Adv. Haer. V, 2, 3* = SC 153, 34 (vv.37-43). J. P. de JONG, *Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des heiligen Irenaeus*, in: ALW 9/1 (1965), 28-47.
17) *Adv. Haer. IV, 18, 5* = SC 100, 610-612 (vv. 116-123).
18) *Adv. Haer. I, 13, 2* = SC 264, 191.
19) *Adv. Haer. IV, 17, 5* = SC 100, 590-592.
20) A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Wien 1905, 87; M. JUGIE, *De forma*, op. cit. 92-94; id., *La forme du sacrement de l' Eucharistie d'après Saint Irénée*, in: Bibliothèque de la Faculté catholique de Théologie du Lyon V (Memorial J. Chaine), Lyon 1950, 223-233.
21) 注 18 参照。
22) F. VARAINE, op. cit. 22; O. CASEL, *Eucharistielehre*, op. cit. 336; J. BETZ, op. cit.

- 272-275.328-331; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 189; S. SALAVILLE, *Epiclèse eucharistique*, in: DThC 5/1 (1913), 233; P. RODOPOULOS, *Irenaeus on the Consecration*, in: P. GRANFIELD/J.A. JUNGSMANN (ed.), *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), Münster 1970, 844-846.
- 23) R.H. CONOLLY, *The Meaning of ἐπίκλησις: A Reply*, in: JTS 25 (1923/24), 340; E.G.C.F. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharist Liturgy and in the Consecration of the Font*, London 1935, 29-30; O. PERLER, op. cit. 313-314. J.H. McKENNA, op. cit. 53.
- 24) J. BETZ, opp. cit. 334; K. GAMBER, op. cit. 133 はそう断言している。
- 25) *Adv. Haer. IV, 18, 5* = SC 100, 610 (vv. 110-117).
- 26) E. LANNE, *Le nom de Jésus Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon*, in: Irén. 49 (1976), 43.
- 27) 土屋吉訳『ヒッポリュトスの使徒伝承』(燦葉出版社・1983年)10-17頁。なお本章は批判的編集の対訳となっているので、それだけを引用する。少なくともエビクレーシスの部分はシリアに由来し、4世紀中頃の作とみる学者は、W.C. BISHOP, *The Primitive Form of Consecration of the Holy Eucharist*, in: CQR 66 (1908), 385-404; J. A. ROBINSON, *Invocation in the Holy Eucharist*, in: Theol. 8 (1924), 89-100; E.C. RATTCLIFF, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, in: JEA 1 (1950), 32-33; G. DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, London 1968, 75-79; L. BOUYER, op. cit. 170-177; R.D. RICHARDSON, *A Further Inquiry into the Eucharist Origins with special Reference to New Testament Problems*, in: H. LIETZMANN, *Mass and Lord's Supper*, Leiden 1979, 584-596。3世紀の初め頃ローマで活動した反教皇ヒッポリュトスの作と認める学者は、E. SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strassbourg 1910, 39-40; W.H. FRERE, *The Primitive Consecration Prayer*, London 1922, 17; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Berlin 1926, 167; R. H. CONOLLY, *The Eucharist Prayer of Hippolytus*, in: JTS 39 (1938), 350-369; J.M. HAUSSEN, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1959, 501.504-505; B. BOTTE, *Les plus anciennes collections canoniques*, in: OC 48 (1960), 344-345; Y. TSUCHIYA, *Apropos de la "Tradition Apostolique,"* in: RThAM 33 (1966), 183-186; K. GAMBER, op. cit. 140。本稿ではこの議論を解決することはできない。J. H. McKENNA, op. cit. 212, n. 25によればエビクレーシスを含めた奉献文の「信憑性を認めることが現在の研究段階では安全であろう。」同様に土屋吉正、上掲書 17 頁注 4。
- 29) 土屋吉正、上掲書 17 頁 31。
- 30) H. LIETZMANN, *Messe*, op. cit. 80-81; R.H. CONOLLY, *Eucharistic Prayer*, op. cit. 367; J.H. McKENNA, op. cit. 20。
- 31) M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatologica*, in: Aug. 12 (1972), 201-232 によ

- れば、4世紀半ば頃までは「霊」は先在的キリストの本性 (*natura*) あるいはその固有名 (*nome personale*) を指していた。その結果、聖霊を完全に先在的キリストと同一視する教父も出た。
- 32) J. BETZ, *op. cit.* 338-340; M. SIMONETTI, *op. cit.* 213. 218. たとえば、先在的キリストについてヒッポリュトスはこう断言している。「ロゴスであった。霊であった。力であった。」(*Contra Noetum* 4=PG 10, 809 B); 「父から出たものがロゴスでなければ、いったい何者であろうか。父から生まれた者が霊すなわちロゴスでないなら、いったい何者であろうか。」(*ibid.* 16=825 A)。ヒッポリュトスによればロゴスは受肉の行為者であって、その時「ロゴスは聖霊とおとめから」(*ἐκ πνεύματος ἁγιοῦ καὶ παρθένου*) 神に一人の御子をかたちづくられた (*ibid.* 4=809 A)。「聖霊とおとめから」(*ex spiritu sancto et uirgine*) という表現はそのまま奉献文にも出てくる(土屋吉正、上掲書 14 頁)。ヒッポリュトスによれば、ロゴスは受肉のあと初めて完全な意味における御子と呼ばれる。「ロゴスは完全なロゴス、ひとりに生まれた方であったが、肉なしには (*ἄσαρκος*) 御自分自身としては完全な御子ではなかった。」(*ibid.* 15=823 C-825 A)。
- 33) この可能性を事実として主張している学者は、W.H. FRERE, *The Anaphora or Great Eucharist Prayer*, London 1938, 43-44; G. DIX, *Treatise*, *op. cit.* 78-79. J. BETZ, *op. cit.* 338-340 によれば、ヒッポリュトスは聖体祭儀を歴史的受肉の秘跡的現在化として理解しした。どちらの場合もゴスは本来の行為者であるのだから、聖霊降下を願うエピクレシスは結果的にロゴスの降下を願う祈りである。
- 34) CLEMENS Alex., *Paed. I, 6, 43 2-3*=GCS I, 115,30-116,4 (Stählin)。これについては J. BETZ, *op. cit.* 277-279; M. SIMONETTI, *op. cit.* 213 参照。
- 35) *Strom. V, 3, 16, 5*=GCS II, 336, 13 を *Exc. ex Theod. 60*=GCS III, 127, 1-2 と比較せよ。
- 36) *Paed. II, 2, 19*=GCS I, 167, 28-29.
- 37) *Ibid.* 168, 7-9.
- 38) これについては J. BETZ, *op. cit.* 92-95.117-121.279-283 参照。
- 39) M. SIMONETTI, *op. cit.* 206-207.
- 40) ATHANASIUS, *Ep. ad Serap. IV, 19*=PG 26, 665 B.
- 41) 「もしも聖霊が創造されたものであるとしたら、われわれは聖霊を受けて神にあずかるということは全くできず、反対に被造物に結び合わされ、神の本性とは何の関わりも持たないものとなる。…しかし実際には、われわれは聖霊にあずかることによって神の本性にあずかる。それゆえ愚かな人でもなければ、『霊は創造された本性を持っていて神の本性を持っていない』とは言わないであろう。聖霊が神の本性を持っているからこそ聖霊をうちに持っている人が神化されるのである。それで聖霊が神化するものであるから、聖霊の本性が神の本性であることに何ら疑いをはさむべき余地もないのである。」(*Ep. ad Serap. I, 24*=PG 26, 585 B-588 A)

- 42) 「人々の創造者である方が後に恩恵によって彼らの父にもなろうということは、神の慈愛によるものである。こうしたことが起こるのは、創造された人々が使徒の言う『アッパ、父よ』(ロマ8・15参照)と叫ぶ霊を自分の心に受ける時である。…彼らは本性によっては被造物にすぎないものであるが、神の子らとなりうる道は本性によって真の子である方の霊を受けるという方法である。」(*Or. c. Arian. II*, 59=PG 26, 273 A-B).
- 43) *Or. c. Arian. I*, 47=PG 26, 108 C-109 A.
- 44) *De incarn. c. Arian. 16*=PG 26, 1012 B. *ἐπιούσιον* の訳については PGL 529 参照。本書の信憑性については, B. ALTANER/A. STUIBER, op. cit. 273. 289; M. SIMONETTI, op. cit. 207 参照。
- 45) J. BETZ, op. cit. 284. このとらえ方は4世紀後半までラテン教父にもみられる。たとえばアンブロンヌによれば「キリストのからだは聖なる霊のからだである。なぜならキリストは霊だからである。」(AMBROSIUS, *De myster.* 58=PL 16, 409 A).
- 46) *Frag. al.* 7=PG 26, 1325 C-D. 聖別に関するアウグスティヌスの有名な定義も同じロゴスの降下表象を前提とするかもしれない。「あなたが祭壇の上に見ているのはパンとブドウ酒である。しかしこのパンとブドウ酒にみことばが伴うと、そのからだと血になる。」(AUGUSTINUS, *Serm. ad inf.* 6=PL 46, 834).
- 47) F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2, Paderborn 1905 (repr. Torino 1970), 159-195 (以下 Funk とする)。
- 48) 奉献文は, Funk 172-177(=PE 128-133)にある。これについては, H. LIETZMANN, *Messe*, op. cit. 36-37. 186-197; G. DIX, *Shape*, op. cit. 162-170. 276-277; J. BETZ, op. cit. 178-181. 335; L. BOUYER, op. cit. 201-207; J. H. McKENNA, op. cit. 27-29; R.D. RICHARDSON, *Further Inquiry*, op. cit. 672-675; C. GIRAUDO, *La Struttura letteraria delle preghiere eucaristica*, Roma 1981, 334-341.
- 49) Funk 174, 7-8.
- 50) Funk 174, 17-22. 教会一致のための祈願はほとんど文字どおり『十二使徒の教訓』(ディダケー)9章14節からの引用であり、これがエピクレシスの成立母体であると考えられる学者もいる。L. CLERICI, *Einsammlung der Zerstreuten*, Münster 1966; A. KAVANUGH, *Thought on the New Eucharistic Prayers*, in: *Worship* 43 (1969), 2-12.
- 51) Funk 174, 28-176.6.
- 52) たとえば、ナツィアノツのグレゴリオスは「司祭がその言葉によってロゴスを降下させる」(*Ep.* 171=PG 37, 280C)と言い、ニュッサのグレゴリオスは、Iテモ4・5を引用しながら聖別を次のように説明する。「パンは神のロゴスと祈りによって聖別される。」(*Or. cat.* 37, 3=PG 45, 97 A).
- 53) A.J. McLEAN, *Invocation* (liturgical), in: *ERE* 7 (1914), 412; J.W. TYRER, *The Eucharist Epiclesis*, London 1917, 66-68; E.G.C.F. ATCHLEY, *The Epiclesis: A*

- Criticism*, in: *Theol.* 29 (1934), 33-34; id., *On the Epiclesis*, op. cit. 62-63; J. BETZ, op. cit. 335.
- 54) B. ALTANER/A. STUIBER, op. cit. 257.
- 55) B. CAPELLE, *L'Anaphora de Sérapion*, in: *Muséon* 59 (1946), 425-443, 特に 439, 443.
- 56) B. BOTTE, *L'Euclologe de Sérapion est-il authentique?*, in: *OC* 48(1964), 50-56.
- 57) 同様に、J.H. McKENNA, op. cit. 27.29. 東方伝統における奉献文の諸形態の閲覧表は同書 47-47 頁にある。この閲覧表から、断章 *Der Balyzeh* とセラピオンの奉献文以外はすべてが聖霊の降下を願うエピクレシスを含んでいることが分かる。
- 58) GREGORIUS Naz., *Or.* 63, 68-69 = PG 36, 588 A-589 C; ATHANASIUS, *Ep. ad Pallad.* = PG 26, 1168 C-D; *de sent. Dyon.* = PG 25, 516 B (全体について PG 32, 23-32 参照)。
- 59) BASILIUS Caes., *De Spiritu S.* 6-7 = PG 32, 88 A-105 C.
- 60) *Ep.* 125, 3; 159, 2; 226, 3 = PG 32, 549 B. 620 C. 849 A. 他のカプトキア教父については、H.J. MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum*, Sankt Augustin 1977, 102-105.106-120; B. SCHULTZE, *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie*, in: *OrChrp* 47 (1981), 20-53.
- 61) COD 28, 22-26. 西方教会の代表者は参加しなかった。カルケドン公会議 (541 年) の議事録から分かるように、東方教会の内部においてもコンスタンティノポリス公会議は初めからエキュメニカル公会議として認められていたわけではない。これについては、H.J. MARX, *Filioque*, op. cit. 199-202 参照。
- 62) COD 24 = DS 150. 本信条はカルケドン公会議の第四総会において、ニカイア信条とともに全教会に共通の信仰告白定式として承認された。伝統的な考え方によると、コンスタンティノポリス公会議は原ニカイア信条を改訂し、わけでも聖霊に関する信仰個条を付加した、とされている。それゆえ本信条は一般的にニカイア・コンスタンティノポリス信条と呼ばれる。しかし最近の研究から明らかにされたように、それはエルサレムで用いられた洗礼信条の変形で、当時他の洗礼信条の場合もそうであったように、その中にニカイア信条のキーワード *ὁμοούσιος* が取り入れられた。エルサレムの司教キュリロスが残した『教理講述』から分かるように、聖霊に関するエルサレム信条の個条は次のとおりであった。「また、預言者をとおして語られた唯一の聖霊、助け主を〔信じます〕(CYRILLUS Hier., *Procat.* V, *app.* = PG 33., 533 B)。エルサレム信条がコンスタンティノポリス公会議自身によって現行の形に改訂されたかどうかはあまり詳らかではない、いずれにせよ、カルケドン公会議以来、この信条はコンスタンティノポリス公会議の信条として知られており、そのラテン語訳は 6 世紀以来、次第に西方教会内部においても支配的地位を占めることになり、今日もおローマ典礼式文の正式な信仰宣言となっている。

- 63) COD 24, 26-31. これについては A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965. 295-307; B. SCHULTZE, *Pneumatologie*, op. cit. 11-20 参照。
- 64) これについては H.J. MARX, *Filioque*, op. cit. 102-111.117-118 参照。
- 65) CYRILLUS Hier., *Procat. I-V; Cat. VI-XVIII* = PG 33, 331-524. 537-1060. 『教理講述』から復元されたエルサレム教会の洗礼信条は同書 533 に掲載されている。DS 41 も参照。これについては J. BRINKTRINE, *Beitrag zur Entstehung und und Erklärung des Credo*, in: EL 42 (1928), 44-85 参照。
- 66) A. PIÉDEGNAL (ed./tr.), *Chaléchéses Mystagogiques*, Paris 1966 (= SC 126). 以下、同編集のページ、行の数のみを記す。
- 67) たとえば J. BETZ, op. cit. 101-102.226-227.289-290. 305-306 は一貫してこの学説をとる。W. TELFER, *Cyrril of Jerusalem and Nemesis of Edessa*, London-Philadelphia 1955, 50 によれば、390 年までは『教理講述』だけが流布されていたが、秘跡に関する解説が欠けていたので、ヨハネス二世のそれが付け加えられ、ついにキュリオスの作として通用するようになった。議論の経過およびこの学説のメリットについては、A. PIÉDEGNAL, op. cit. 18-28 参照。
- 68) F. L. CROSS, *St. Cyrill of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*, London 1951, XXXIX; A. PIÉDEGNAL, op. cit. 28-40; J. QUASTEN, *Patrologia 2*, Torino 1973, 369; B. ALTANER/A. STUIBER, op. cit. 312-313.
- 69) キュリオスは一回だけ制定物語に触れる (*Cat. myst. IV*, 7 = 142, 18-19). 最近また制定物語がエルサレムの奉献文の中に含まれていなかったことを主張する学者としては、E.J. CATRONE, *Cyrril's Mystagogical Catechesis and the Evolution of the Jerusalem Anaphora*, in: OrChrP 44 (1978) 52-64. 参照。
- 70) *Cat. myst. I*, 7 = 94, 4-7.
- 71) M. JUGIE, *De forma*, op. cit. 111-114; S. SALAVILLE, *Epiclèse*, op. cit. 238-239.
- 72) *Cat. myst. III*, 3 = 124, 2-4.
- 73) *Cat. myst. V*, 7 = 154, 1-6.
- 74) G. DIX, *Shape*, op. cit. 280. なお J. BETZ, op. cit. 340-341 によれば、キュリオスも以前の教父と同じように聖霊をロゴスと同一視する。しかしながらこれは 4 世紀の終わり頃にはもはや考えられない。学者の大半は三位一体の第三位の自存者としてとらえられた聖霊の降下が願い求められていることを認める。O. CASEL, *Neue Beiträge*, op. cit. 171; E.G.C.F. ATCHLEY, *On the Epiclesis*, op. cit. 52; G. DIX, *Shape*, op. cit. 198-202; H.C. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, Kassel 1957, 158; J.H. McKENNA, op. cit. 56.
- 75) JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De sacerd. III*, 4 = PG 48, 642.
- 76) *De sacerd. IV*, 4 = PG 48, 681; *In coement. appell. et in cruce Dom.* = PG 49, 397-398; *In Joann. hom. XLV*, 2 = PG 59, 253.

- 77) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. Exp. XXX*, 16 = SC 4 bis, 196-198.
- 78) AL 249, 36-40; SE 10, 2-9; 48, 18-31; 66, 39-68,7.
- 79) *De prod. Iudae hom. I*, 6 = PG 49, 380.
- 80) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. exp. XXIX*, 1 = SC 4 bis, 178-180.
- 81) これについては、AL 237, 37; 248, 5 を 237, 40-238, 5 と比較せよ。
- 82) SE 30, 15-32, 32; 52, 9-29; 64, 6-25.
- 83) J. BRINKTRINE, *De epiclesi eucharistica*, in: EL 37 (1923), 15-16; Jugie III, 228; id., *De forma*, op. cit. 98-100; E. MAPELLI, *La questione dell'epiclesi tra Greci et Latini nel secolo XIV*, in: ScC 67 (1939), 194; J. QUASTEN, op. cit. 484; B. ALTANER/A. STUIBER, op. cit. 329.
- 84) S. SALAVILLE, *L'épiclese d'après saint Chrysostome et la tradition occidentale*, in: EO 11 (1908), 101-112; id., *La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens*, in: EO 13 (1910), 321-324; G. DIX, *Shape*, op. cit. 281-282; C. KERN, *En marge de l'Épiclese*, in: Irén. 24 (1951), 174-175. 177-181.
- 85) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. exp. XXIX*, 3-7 = SC 4 bis, 180-184; SYMEON Thess., *Exp. de div. templo 88* = PL 155, 737 B-C; LCE 123,7-124, 11.
- 86) E.G.C.F. ATCHLEY, *On the Epiclesis*, op. cit. 68.167; A. CHAVASSE, *L'épiclese eucharistique dans les anciennes liturgies orientales*, in: MSR 3 (1946), 202-204; P. L' HUILIER, *La théologie de l'épiclese*, in: VC 14 (1960), 320.
- 87) Ps. DIONYSIUS Areop., *De eccles. hier. IV*, 1.3.12 = PG 3, 472 D. 476 D. 484 C — 485 B. 以下、同編のページ数のみを記す。偽ディオニシオスの典礼注解については P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- 88) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. exp. XXIX*, 11; XXX, 1 = SC 4 bis, 186. 194-196 SYMEON Thess., *Exp. de div. templo 88* = PG 155, 737 C-D.
- 89) AL 238, 8-10; 249, 3-36.
- 90) *De eccles. hier.*, VII, 10 = 565 C.
- 91) *De eccles. hier. III* = 421 B-445 C. さらに LEW 487-490 (PE 210-213) 参照。
- 92) LCE 24,34-126,17.
- 93) *De eccles. hier. III*, 12 = 441 C.
- 94) LCE 124, 25.29.
- 95) SE 62, 30 = 63, 31; 64, 20 = 65, 21.後代のパラフレイズ(Paraphrasis Pachymerae)も問題の個所における *ἱεπουργία* に「すなわちパンと杯のそれ」との説明を付け加えている。(PG 3, 469 A).
- 96) *De eccles. hier. III*, 12 = 441 D—444 A (= LEW 489, 18-33).
- 97) SE 64, 21-22.
- 98) JOANNES Damasc., *De fid. orth. IV*. 13 = PG 94, 1152 C—1154 A を LEW 406, 1

- (PE236) と比較せよ。論争の背景と展開については、C. von SCHÖNBORN, *L'Icone du Christ*, Fribourg ²1976, 142-200 3章。森安達也著『キリスト教史III東方キリスト教』(山川出版社・1979年) 108~127頁参照。
- 99) EUTYCHIUS Const., *Sermo de pasch. et euchar.* 2-3=PG 86/2, 393 B-D; SO-PHRONIUS Hier.(?), *Frag. comm. lit.* 3=PG 87/3, 984 C; ANASTASIUS Sin., *Hodegus* 23=PG 89, 297 B.
- 100) ACED IV, 369 D. 372 A.
- 101) *De fid. orth.* IV, 13=PG 94, 1153 B-C. PGL 159 参照。
- 102) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. exp.* XXVII=SC 4 bis, 174; SYMEON Thess., *Exp. de div. templo* 88=PG 155, 737 A-B; LCE 122, 30-39. ベッサリオンはこの解釈に詳しい反論を加え(SE 44-63), 問題の表現の意味を次のように説明する。「聖別されたあとにも秘跡をキリストの真のからだと血のかたち(τῆμος)とし(ἀντίτυπα)と呼ぶことができる。眼前のパンとブドウ酒の外形は聖別のあとにもかたちとししと象徴であると正しく言われるのは、その中に含まれている主の真のからだと血およびその神秘体と教会一致の象徴だからである。」(SE 58, 30-37).
- 103) SE 60-62. 教父の不可謬性に関するベッサリオン本来の見解については、J. MADOZ, *El Argumento Patristico según Bessarion en Florencia*, in: Gr. 15 (1934), 215-241; H.J. MARX, *Filioque*, op. cit. 309-310.313-316 参照。
- 104) M. JUGIE, *L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile*, in: EO 9 (1906), 196; S. SALAVILLE, *Epiclese eucharistique*, op. cit. 250; G.C.S. SMIT, op. cit. 114-115.
- 105) *De fid. orth.* IV, 13=PG 94, 1144 A-1145 A.
- 106) BASILIUS Caes., *Hom. in Hexam.* V, 10=PG 29, 116 C.
- 107) *De fid. orth.* IV, 13=PG 94, 1140 C-1141 A.
- 108) AL 238, 5-8. たとえば、E. MAPELLI, *Concilio*, op. cit. 194; Jugie III, 228.277; E. BOULARAND, op. cit. 255-256 もトルケマダの解釈を批判している。
- 109) PE 427-438. 聖霊降臨の祭日にかぎって聖霊の働きによる、参列者の一致のための祈りが栄唱の前にさざげられていた(PE 437)。
- 110) このことは1079年2月22日ベレンガリウスによってローマの教会会議に提出された宣誓書からも分かる。「祭壇に備えられたパンとブドウ酒が聖なる祈りの神秘とわれわれの救い主の言葉によって、われわれの主イエス・キリストの真にして固有の生けるからだに血に実体変化する。」(DS 700)。ベレンガリウスの言う「聖なる祈りの神秘」(mysterium sacrae orationis)は奉獻文全体をさしており、4世紀のラテン教父もこの表現を同様な意味において用いていた。たとえばアンブロシオスはパンとブドウ酒が「聖なる祈りの神秘によって〔キリストの〕からだに血に変えられる。」(*De fide IV, 10, 124*=PL 16, 641A)と言っている。さらにアウグスティヌスは聖別が「神秘的祈りによって」(prece mystica)行なわれる、と説明している(*De trinit III.4, 10*=PL 48, 874A)。しかし聖体制定の言葉にアクセントが置かれていることを、アンプロ

シオスはまた示してくれる。「あなたが受ける秘跡はキリストの言葉によって完成される」(De myst. IX 50.52=PL 16, 405 C. 406 C)。さらにはっきりと、「どのような表現や言葉によって聖別が行われるのでしょうか。主イエスのそれらによってでしょう。それというのも、それ以前に言われていることはすべて司祭によって言われるからです。…尊い秘跡が完成される個所では司祭はもはや自分の言葉を用いるのではなく、キリストの言葉を用いているからです。したがってキリストの言葉がこの秘跡を完成させるのです。」(De sacramentis IV, 14=PL 16, 440 A)。

- 111) THOMAS AQUINAS, S.T. III, q. 78, a. 1, ad 4.
- 112) R. LOENERTZ, *La société des Frères Perégrinants*, Roma 1937, 81; M. GORDILLO, *Theologia*, op. cit. 323-324.
- 113) S. SALAVILLE (ed./tr.), *Nicolas Cabasilas: Explication de la Divine Liturgie*, Paris 1967 (SC 4 bis). 他の現代語訳は、J.M. HUSSEY/P.A. McNULTY, *Nicholas Cabasilas: A Commentary on the Divine Liturgy*, London 1960; M. DARITTI/S. MANZIO, *Commento della divina liturgia*, Padova 1984.
- 114) SYMEON Thess., *Exp. de div. templo*=PG 155, 697-750. 独訳, K. GAMBER/W. GAMBER, *Symeon von Thessaloniki: Über die göttliche Mystagogie*, Regensburg 1984.
- 115) LCE.
- 116) R.J. LOENERTZ, *Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Byrennios*, in: REByz 7 (1949/50), 17. 人物と神学思想については、H.G. BECK, *Kirche und Theologie im byzantinischen Reich*, München 1959, 780-783; B. BOBRINSKOY, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, in: Pensée Orthodoxe (Paris 1966), 21-42.
- 117) E. MAPELLI, *Epiclesi*, op. cit. 189, さらに 188-203. 聖体論については、M. LOT-BORODINE, *Initiation alla mystique sacramentaire de l'Orient*, in: RSPTh 24 (1935), 664-675; id., *L'eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, in: DViv 24 (1953), 123-134; H.M. BIEDERMANN, *Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas*, Würzburg 1954, 29-41; G. GHARIB, *Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie*, in: POC 10 (1960), 114-133; P. MIQUEL, *L'expérience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas*, in: Irén. 38 (1965), 176-182; W. VÖLKER, *Die Sakramentalmystik des Nikolaos Kabasilas*, Wiesbaden 1977; C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, New York 1979 参照。
- 118) CT VIII, 912-913.
- 119) A. ARNAUD, *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*, Paris 1696; J.B. BOUSSUET, *Explication de quelques difficultés de la messe*, Paris 1689.
- 120) H.G. BECK, op. cit. 734. ただし、『神学大全』第三巻は訳されずに、デメトリス、

- キコドネスの手による、ギリシア訳の概要でしか知られていなかった（注 111 参照）。
- 121) NICOLAUS CABASILAS, *Lit. exp. XXIX-XXX* = SC 4 bis, 178-198.
- 122) PG 150, 366. たとえば、Jugie III, 284-286; M GORDILLO, *Theologia*, op. cit. 323-325 を一方的な注解者として参照。
- 123) S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, in: EOr 35 (1936), 125-134; H.M. BIEDERMANN, *Christusgemeinschaft in der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas*, in: P. LIES, op. cit. 162-171.
- 124) *Lit. exp. XVIII, 3* = SC 4 bis, 178.
- 125) *De vita in Christo* = PG 150, 493-725. 独訳, A. von IVANKA, *Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas*, München 1958.
- 126) *Ibid. I* = PG 150, 504 B. 以下、同編のページ数のみを記す。降下思想の先駆者としては、IRENAEUS, *Adv. Haer. III, 19, 3* = SC 211, 380 (vv.63-70)参照。
- 127) *Ibid.* = 516 C.
- 128) *Ibid. IV* = 592 B.
- 129) 597 C—600 A.
- 130) 601 A-B.
- 131) 581 A.
- 132) 593 B.
- 133) *Lit. exp. XXVII* = SC 4 bis, 172-174. 以下、同編のページ数のみを記す。LEW 384, 16-387, 28 (= PE 224-226)と比較せよ。
- 134) *Ibid. XXXII*, 8-10 = 204.
- 135) *Ibid. XXVIII, 3* = 178.
- 136) *Ibid. 2. 5* = 176-178.
- 137) *Ibid. XXIX, 1* = 178-180.
- 138) *Ibid. XXX, 17* = 198.
- 139) *Ibid. XXIX, 1. 9-10* = 180.184-186.
- 140) *Ibid. 4* = 182.
- 141) *Ibid. 5* = 182.
- 142) *Ibid. 6* = 182-184.
- 143) *Ibid. 11-18* = 186-188.
- 144) *Ibid. 19* = 188.
- 145) *Ibid. 7* = 184.
- 146) *Ibid. 21-22* = 190.
- 147) SYMEON Thess., *De div. templo 88* = PG 155, 740 B; AG 441, 22-30.
- 148) PE 435.
- 149) 本来西方教会の奉献文も聖霊降下を願うエピクレーシスを含んでいたこと、しかもそれが制定物語のあとに唱えられていたことを証明する研究は、B. FISCHER, *Eine*

- Geistepiklese im Missale Romanum*, (Mélanges liturgiques B. Botte), Louvain 1972, 139-149; K. GAMBER. *Christus- und Geistepiklese*, op. cit. 144-146. 同書 144 頁によれば、本来「エビクレーシスの西方形式においては二つのことが区別される。天上の祭壇におけるささげものを受容のための祈りと、パンとブドウ酒の上の聖霊降下のための祈り。」
- 150) *Lit exp.* XXX, 3-4=192.
- 151) *Ibid.* 15=196.
- 152) *Ibid.*
- 153) E. MAPELLI, *Epiclesi*, op. cit. 203-212; H.G. BECK, op. cit. 752-753; T. BALFOUR, *Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality*, in: *GOTR* 28 (1983), 55-72.
- 154) SYMEON Thess., *Dialogus adversus omnes haereses* = PG 155, 33-304
- 155) *Exp. de div. templo* = PG 155, 697-750. 以下ページ数のみを記す。
- 156) *Ibid.* 2=700 B-C
- 157) たとえばロシアの作家ニコラオス・ゴゴルはこれに刺激されて、晩年自らの典礼注解の作成にとりかかった。独訳 R. von WALTER (tr.), *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*, Freiburg 1938.
- 158) *De div. templo* 2=701 A.
- 159) シメオンも他のところではフリオクエの挿入による信条の拡大修正が教会分裂の最大の原因として厳しく論駁している(*Dial. adv. haer.* XIX.XX.XXIX=97 D. 100 B. 101 A. 141 C-D; *Expos. s. symboli*=781 D-784 A. 793 A-B. 785 C.)。彼はエフェゾス公会議以後の四つのエキュメニカル公会議の修正禁令を引き合いに出し(*Dial. adv. haer.* XXVI-XXIX=136 C-137 C), さらにフリオクエの前提となっている西方の三位一体論をも徹底的に論駁する(*Dial. adv. haer.* XXXII=157 B-169 D; *Expos. s. symboli*=785 D-788 A)。信条修正の問題背景については、拙論「中世紀における東西の分裂」『日本の神学』(19号・1980年)32-58頁参照。
- 160) *De div. templo* 2=701 B。偽ディオニシオスの典礼注解(注91)を用いていることは明らかである。シメオンはバシレイオスの典礼注解に言及するが、実際に用いた著作は『教会史と神秘的観想』(PC 98, 383-454)であって、R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966, 124-180によれば、おそらくコンスタンティノポリスの総主教ゲルマノス(733年没)の作であろう。シメオンはクリゾストモスの著作の中から特に本稿で扱った箇所を引き合いに出す。また彼が用いている告白者マクシモスの典礼注解(*Mystagogia*=PG 91, 657-718)は明らかに偽ディオニシオスの影響を受けている。
- 161) *De div. templo* 88=733 C.
- 162) 733 D-736 A.
- 163) 736 C-D.

- 164) E. MAPELLI, *Epiclesi*. op. cit. 205.
- 165) *Lit. exp. XXVIII*, 2=SC 4 bis, 178.
- 166) LEW 387, 4. 現在の慣用については高井寿雄著『ギリシア正教入門』(教文館・1978年改定版) 166頁参照。
- 167) 「私たちはあなたのものからのあなたのものを、あなたにささげます。すべてによって、すべてにおいて」(LEW 386, 10=PE 226)。シメオンはこの祈りを「私たちはこれをあなたにささげます。すべてを超えて」(736 D)とに改訂する。
- 168) 736 D. シメオンここではエピクレーシスを次のように引用している。「私と整えられているささげものの上にあなたの霊を遣わすようお願い致します。キリスト御自身が仰せられたとおり、これをそのからだに血にして下さい。あなたの聖なる霊によってこれを変化させてくださいますように。」最古の写本によるエピクレーシスの本文については、LEW 386. 24-387.19 参照。
- 169) 737 B.
- 170) SE 20-22.40.48-50.64.
- 171) 737 D—740 A. ベッサリオンはこの考えを次のように展開している。「子…が父の賛同と聖霊の協力によっておとめの聖なるけがれのない血からからだを受けたように、三位一体もまた祭壇におけるこのからだをつくり、聖霊はその固有の力によってパンをひとつの実態から他の実態に変える。そしてこのことが信徒にとって明らかになるように聖霊を記念する必要がある。聖霊降下によって聖別が行われると言う教父はそのようなことを考えているのである。しかし主の言葉によって聖別が行われると、明らかに述べる教父もいる。さらにどちらも、と言う教父もいる。彼らは互いに矛盾しているわけではない。同じことを言っているのであり、どちらも真実なのである。つまり、両者とも〔子と聖霊〕ひとつであるのだから、同じことを同時に、否、同じ瞬間に成し遂げられるのである。それぞれ別の仕方、それぞれ別の瞬間ではなく、全く同じ仕方、全く同じ今において両者ともに同じことを成し遂げられる。なぜならわれわれが呼びかける三位一体のペルソナはひとつにして同じ本性であって、互いに分離されえないからである。」(SE 48-50).
- 172) 737 B-C.
- 173) G. DIX, *Shape*, op. cit. 291-292.
- 174) AG 440, 10-30. 聖霊の発出に関する合同文書の作成および採択については、拙論「フィレンツェ公会議における三位一体論」『南山神学』(1号・1978) 28-41頁参照。信条の拡大信正に関する合同達成については、拙論「中世に於ける東西両教会間の核心問題 下」『南山神学』(3号・1980年)44-49頁参照。さらに詳しくは、H.J. MARX, *Filioque*, op. cit. 328-341.
- 175) AG 440, 34-441, 4; 441, 22-30.
- 176) AG 441, 5-12; 441, 30-442, 7.
- 177) AG 443, 6-27.

- 178) AG 447, 5-7 を AL 237, 37; 248, 5 と比較せよ。
- 179) 特に AG 447, 34-36; Syr 474,22-478,3 参照。首位権に関する合同文書の作成と彩扱については、拙論「フィレンツェ公会議におけるローマ教皇首位権問題について」中『アカデミア』人文・自然科学編(28号・1978年)41-62頁参照。
- 180) AG 451, 29-36; AL 252, 25-27; 255, 18-24。教理決議の代わりに口頭で西方教会の見解を承認する宣言が東方側に求められた(AL 256, 7-8)。ベッサリオンは7月5日、この宣言を行った(AL 257, 36-258, 3; 259, 11; Syr 496, 16-19)。その記録は8月27日、チェザリニ枢機卿および二人の西方教会の司祭によって *publicum instrumentum* として署名された(Frag 26, 1-20)。
- 181) AG 447, 34-36。
- 182) Syr 476,12-478,3。覚書の作成の時点について、E. MAPELLI, *Concilio*, op. cit. 346-347; E. BOULARAND, op. cit. 250; J. GILL, *Florence*, op. cit. 272。
- 183) 日程については、H.J.MARX, *Filioque*, op. cit. 387-388 参照。マルコス・エウゲニコスについては、V. GRUMEL, *Marc d'Ephese. Vie, écrits, doctrine*, in: EtFr 36 (1925), 425-448; Jugie I, 455-458; II, 123-125. 403-406; H.G. BECK, op. cit. 317. 755-758; J. GILL, *Personalities of the Council of Florence*, Oxford 1964, 55-64; C.N. TSIRPANLIS, *Marc Eugenicus and the Council of Florence*, Thessalonike 1974; H. J. MARX, *Filioque*, op. cit. 48-51; さらに同書人名索引 402 頁参照。反合同の立場を最後まで貫いた神学的理由については、上掲拙論「東西両教会間の核心問題」65-70 頁参照。
- 184) トルケマダは6月18日に行われた演説の第二部において、チェザリニ枢機卿に対して述べられた東方側の反論に答える(AL 249, 2-15)。その前夜ビザンティン皇帝はチェザリニの率いる枢機卿団と交渉した(AG 450, 23-29)。トルケマダの答えは覚書の一部に相当する(LCE 124, 34-125, 14; 122, 30-39; 118, 22-119, 2)。このことからして皇帝は覚書をメモとして用いたと推察されうるが E. MAPELLI, *Concilio*, op. cit. 346-347 のように、トルケマダの手元にも覚書があったとは考えがたい。トルケマダはマルコス・エウゲニコスの名前を上げていないし、覚書の大半には全く触れていないからである。
- 185) LCE 118, 2-7。
- 186) LCE 118, 1-21; 同様に LCE 124, 12-27。
- 187) LCE 124, 27-34。
- 188) M.ワイルズ『キリスト教教理の形成』三小田敏雄訳(日本基督教団出版局・1983年)96頁。
- 189) LCE 119, 3-39。奉献文全体は LEW 14-23 (=PE 82-95)にある。これについては、R.H. CRESSWELL, *The Liturgy of the Eighth Book of the Apostolic Constitutions*, London 1924; J. BETZ, op. cit. 171-174. 205-207; L. BOUYER, op. cit. 119-135; J.H. McKENNA, op. cit. 22-23; C. GIRAUDI, op. cit. 290-295。

- 190) *Diascalia VIII, 12, 4-51*=Funk 496-514.
- 191) LCE 119, 3-4.40-41.
- 192) LCE 119, 31-39. LEW 21, 3-8 (PE 92)との比較から分かるように、引用はかなり正確である。なお、「からだに、…血にして下さいますように」と訳した動詞は *ἀποφήνοι* となっているので、文字どおり「…として示すように」と訳すべきであると強調する学者もいる。たとえば、J. HÖLLER, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*, Wien 1912, 110-134; id., *Die Epiklese in den griechischen und orientalischen Liturgien*, in: HJ 35 (1914), 110-126 は本書のエピクレシスを手がかりに、本来聖霊降下の目的は供えものを「変える」ことではなく、キリストのからだと血を「示す」ことであつたとする。言い換えればエピクレシスは信徒が供えものをふさわしく拝領するための祈りであつた、ということになる。L. BOUYER, op. cit. 267.286.313 は同じ見解をとる。ところが学者の大半が動詞 *ἀποφαίνειν* は「変化」を表すとしている。E.G.C.F. ATCHLEY, *The Epiclesis*, in: Theol. 3 (1921), 90-98; id., *On the Epiclesis*, op. cit. 114-115.134.137; M. JUGIE, *De forma*, op. cit. 17-18; J.H. McKENNA, op. cit. 23.108-109; W.F. ARNDT/G.F. WILBOUR, *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, 1954, 101; PGL 218.
- 193) LCE 120, 1-35. 奉献文全体は LEW 49-54 (=PE 244-261)にある。これについては、G. DIX, *Shape*, op. cit. 175-207; J. BETZ, op. cit. 177. 206-208. 341; L. BOUYER, op. cit. 268-280; J.H. McKENNA, op. cit. 29-30; 33-34 C. GIRAUDO, op. cit. 295-301 参照。
- 194) LCE 120, 1-3.
- 195) LCE 120, 29-35. LEW 54, 2-10 (PE 250)と比べて文体の僅かな相違しかない。
- 196) LCE 120, 36-121, 36. 奉献文全体は LEW 402-411 (=PE 230-242)にある。これについては、H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie*, Münster 1931; M. JUGIE, *De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum*, in: AAV 19 (1948), 202-207; L. BOUYER, op. cit. 290-304; J.H. McKENNA, op. cit. 31-33; C. GIRAUDI, op. cit. 303-306 参照。
- 197) G. DIX, *Shape*, op. cit. 287; L. BOUYER, op. cit. 291.
- 198) LCE 121, 25-36. LEW, 406, 1-9 (=PE 236)と同様。
- 199) LCE 122, 30-39. ダマスコのヨアンネスについては、注 98, 105, 107 参照。ベッサリオンの反論については、注 102 参照。
- 200) LCE 121,36-122,17. 奉献文全体は LEW 383-393 (=PE 224-229)にある。これについては、A. RAES, *L'authenticité de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome*, in: OrChrP 24(1958), 5-16; L. BOUYER, op. cit. 281-282. 286-290; G. WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomosliturgie*, Münster 1973; R. TAFT, *The Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy."* in: OrChrP 43 (1977), 353-377; J.H. McKENNA, op. cit.

- 32-33; C. GIRAUDI, op. cit. 301-303 参照。
- 201) G. DIX, *Shape*, op. cit. 287. R. TAFT, op. cit. 358-359 によればパレスチナに由来する。
- 202) L. BOUYER, op. cit. 281-282; G. WAGNER, op. cit. 265-267. クリズトモスとの関わりを否定する学者として、A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne³ 1953, 299-300; G. DIX, *Shape*, op. cit. 287.
- 203) LCE 122, 9-17. LEW 386,24-387,17 (=PE 228) と同様。λογικῆν の訳について。L. BOUYER, op. cit. 288 参照。
- 204) J. TYCIAK, *Theologische Denkstile im Morgenland und Abendland*, in: E. von IVANKA/J. TYCIAK/P. WIERTZ (ed.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 294.
- 205) 注 97 に上げた出典に加えて SE 16-18.24 参照。
- 206) LCE 122, 39-123, 23.
- 207) LCE 124, 34-125, 36.
- 208) LCE 125, 36-126, 14.
- 209) LCE 126, 15-16.
- 210) AL 255, 22-23.
- 211) 「この秘跡の形相は、それを制定した救い主の言葉である。司祭はキリストに変わって(in persona Christi)その言葉を唱えて、この秘跡を行う。この言葉自体によってパンの実態はキリストのからだに、ブドウ酒の実態は血に変えられるのである。」(DS 1321)
- 212) I. SEVCENKO, *Intellectual Repercussions of the Council of Florence*, in: ChH 24 (1955), 306-311.
- 213) Jugie III, 290-301; M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis*, Roma 1937, 170-171.
- 214) Mansi 40, 399 A (さらに 406 B;413 C 参照)。

EUCCHARIST AND THE HOLY SPIRIT Dogmatic Historical Background of the Epiclesis in the Eastern Liturgy

H.J. MARX

The Catholic and Orthodox Churches both believe in the real presence of Christ under the species of the eucharist bread and wine. They differ, however, about the formular of consecration. According to Western tradition Christ is present once the priest has recited the institutional words of the last supper. According to Eastern tradition, He is present once the priest, in the epiclesis, has invoked the descent of the Holy Spirit. For the first time, this difference became a problem in the fourteenth century. It was taken up by the Council of Florence (1438/39) where the Western representatives tried to impose their own tradition as universally valid dogma on the Eastern delegation. Yielding to stiff Eastern opposition the Council left the *status quo* unchanged.

The present study tries to illuminate the theological background of the Eastern insistence on the importance of the epiclesis. It starts from the relevant Greek sources before the Council of Constantinople which definitely marks a turning point not only in pneumatology but also in the understanding of the eucharist. Before the Council Greek Fathers thought very much along the line of Western tradition. The Divine Logos was perceived to be the principal agent in the mystery of incarnation as well as in the sacrament of the eucharist. True enough, in both instances the participation of the Holy Spirit was recognized. However, He was not clearly distinguished from the Divine Logos as a self-subsistent hypostasis.

Following the Cappadocian Fathers, the Council of Constantinople had adopted a reformulation of the Creed where the Divinity of the

Holy Spirit was expressed in liturgical terms. It was to be on this level that Eastern tradition tried to explain the hypostatical and operational difference between the Son and the Holy Spirit. As a consequence the Son was perceived to be the passive part in the eucharist sacrifice while the act of changing bread and wine into the body and blood of Christ was attributed to the Holy Spirit. Nevertheless, side by side to this Spirit-centered conception coexisted—“with a happy illogicality” (G. Dix)—a vision of Christ as being the active priest of the eucharistic sacrifice. Eastern tradition has never tried to reconcile this apparent contradiction.

For the first time, the *moment of consecration* became a problem within the Eastern Church during the iconoclastic controversies. When John of Damascus was confronted with the argument that in the Basilian-Liturgy the species of bread and wine were called “figure” or “sign” of the body and blood of Christ even after the recital of the institutional narrative, he opted for the epiclesis as the moment of consecration. Judging from the content and position of the epiclesis in Eastern liturgy there can be no doubt about its consecrational function. So, once the question of the moment of consecration was posed there was no other way than to answer as John of Damascus did.

Adopting the hylomorphic scheme to the eucharist, medieval Western theologians had opted for the nucleus of the institutional narrative as being the *form* of this sacrament, thus effectively making the recital of these words the moment of consecration. This understanding led to a clash with Eastern tradition when, after the Fourth Crusade (1204), Western monks flocked into the territory of the Byzantine empire and started to criticize the local liturgy for its elaborate ceremony surrounding the epiclesis. The first theologian to take up this challenge was Nicolaus Cabasilas. However, in a non-polemical context, he stressed the active role of Christ as the sacrificing priest even more than the Greek Fathers, so that later he could be quoted extensively by Catholic theologians in their polemic against the Protestant understanding of the eucharist.

Symeon of Thessalonike took a much harder anti-Western stand, but even he never insisted on the epiclesis as being the sole consecratory prayer. Finally Marcus Eugenius, the most anti-unionist of all Eastern theologians at the time of the Council of Florence, is given a fair hearing. Like Cabasilas and Symeon, he recognized the necessity of the institutional narrative for consecration. Faced with a formula, proposed for a dogmatic definition by the Pope, according to which "consecration takes place only through the words of the Lord," he attacked Western liturgical customs but never its Christ-centered understanding of the eucharist as such.

When pressed to say what is the moment of consecration, all Eastern theologians since the days of John of Damascus had opted for the epiclesis. However, until the time after the Council of Florence, no Eastern theologian had ever asserted that *only the epiclesis* were consecratory. This has become Eastern dogma much later and should be relativized accordingly.