

新約聖書における礼拝¹

松 見 俊

1. 問 題

われわれが新約聖書に証言されている初期キリスト教会の礼拝を考えるにあたり、どのような神学的問いを念頭に置くべきであろうか？

まず、第1に、キリスト教礼拝は旧約の神礼拝から何を受け継いだのかという問いである。キリスト教礼拝の歴史的源流を訪ねる問いである。これを否定的に表現すれば、イスラエルの伝統を「旧いもの」とする（これは「差別」を孕んだ問題ある概念であるが）「新しいもの」とは何であるのかと言いかえることも可能であり、終末論的なものが歴史の連続性をいかに分断し、また、継承するかということである。

第2の問いは、方法論的な問いである²。われわれがキリスト教の礼拝の構造と礼拝式の順序の像を手に入れることのできる最初の資料は、第2世紀の中葉からであることが良く知られている。新約聖書に描かれた礼拝は断片的であり、新約聖書を補完する資料も極めて少ない。わずかな資料から見え

1 これは、西南学院大学神学部において、1998年に講義した礼拝学の講義ノートの一部に、加筆、訂正したものである。「神学論集」第70巻は青野太潮先生のご希記念号であるので、新約学的なものと思い、このような形にしてみた。学術論文としては内容も資料も不十分であるが、諸教会の牧師たちが礼拝を考える上で、多少助けとなることを期待している。

2 以下の考察は Ferdinand Hahn, 'Der urchristliche Gottesdienst,' in *Jahrbuch fuer Liturgik und Hymnologie*, 1967の英訳 David E. Green, *The Worship of the Early Church*, Philadelphia/Fortress Press, 1973, 1-5に依るところが大きい。越川弘英訳『新約聖書の礼拝 初期教会におけるその形を尋ねて』（新教出版社）2007年。この論文の基礎となったものは邦訳出版以前に書かれているので、ハーンからの引用は私訳である。

てくるのは、礼拝を構成する諸要素の「一貫した枠組み」が存在しないことである。この事実をいかに評価するのが問われる。また、第1世紀と第2世紀の前半のテキストが少ないのでそれらは特別の扱いを受けることになり、それらのテキストの評価によって最初期の礼拝のイメージもまた左右されることとなる。新約聖書において、われわれは初期教会の礼拝から由来する「礼拝を構成する豊富な個々の要素」を見出すことはできる。ある要素はある種の規則正しさをもって新約聖書に立ち現れるが、多くの場合は、礼拝を構成するそれらの個々の要素の間の相互関係を立証するのは極端に難しい。むしろ、われわれは当時の礼拝の構造の大きな自由と多様性を初代教会の特徴と見なすべきであろう。一方、余りに多様だと言って、新約聖書のデータの研究というものを礼拝の個々の要素の研究に還元することでは十分ではない。そのような方法は初期キリスト教礼拝の独自性を理解するのに成功しないであろう。そこで、そのような多様性を貫く、初期キリスト教礼拝の共通の意図は何か、その本質そしてその独自性を研究することが重要なこととなる。他方、われわれは、新約聖書のある特別の神学的概念をあまりに手早く取り上げ、例えば、キリストのからだに関するパウロのイメージとか、或いはヘブル書のキリストの大祭司の教理を取り上げ、それを初代教会の礼拝の特徴を説明するための組織的原理にすることに急いではない。必要なことは、各々のケースの背後で前提とされているものを明らかにすることであり、特に、その際、支配的な終末論的、キリスト論的、そして教会論的主題が考慮されねばならない。単に、表現の形態や様態だけでなく、各々の著者の礼拝理解の背後に横たわる神学的概念の多様性が考慮されねばならないのである。そのときにだけ、われわれは、それらが最初期において礼拝の共通構造であったのかどうかという問いに向かうことができるのである。

もしこの課題を正しく果たそうとするならば、初期キリスト教会の礼拝の説明というものは、初期キリスト教の歴史に沿ってなされて行かねばならない。新約聖書は種々の時期と種々の地理的地域から由来する証拠証言を提供しており、必ずしも個々の伝承の詳細な年代配置や正確な伝承史的区分を知ることがいつも可能であるわけではないが、それらを初期のキリスト教史の

主要時期に従って分類することは可能である。

第3の問いは、新約聖書に記述された礼拝の自由と多様性は後代のキリスト教礼拝にとってどの程度「規範的」であるかという問いである。リタージュカルなもの（ここではある決まった形式を持つ礼拝秩序を意味する）と霊的自由は矛盾する概念であるのかどうか、特定な世界・歴史状況に直面して、キリスト教礼拝にとって不変的なものは何であり、可変的なものは何であるかという問いである。われわれは一方で新約聖書もまた歴史の一コマを証言する歴史文書であることを認めると同時に、他方、イエス・キリストという歴史的出来事に神の自己啓示を認める以上、新約聖書を単なる歴史的な文書としてのみ取り扱うことはできないからである。

以上の問いを念頭において新約聖書における礼拝を考えるのであるが、初期キリスト教礼拝にとって決定的に新しい事柄は、イエス・キリストの存在であり、イエス・キリストの到来による終末論的解放の福音である。そこで、まず、イエス自身が当時のユダヤ教礼拝に対してどのような態度をとり、彼がいかなる礼拝観を抱いていたかを知ることが重要である。イエス自身の行動の動機を知り、その衝撃を認識してのみ、イースターとペンテコステの出来事を根拠にして成立した原始教会がいかに彼ら自身の礼拝理解に到達できたかを説明できるのである。

次に、初期教会の礼拝を理解するに当たり、われわれは、パレスチナのアラム語を話すユダヤ人キリスト教会とヘレニストユダヤ人キリスト教会とを区別せねばならない。ヘレニストユダヤ人キリスト教とその宣教的活動の仲介を通して、異邦人キリスト教会と独立した異邦人のキリスト教の伝統が生じてきたのである。

さらに、60年代以降の、使徒に続く時期に (subapostolic)、礼拝に関する伝承の種々のより糸が異なった方法で織り成されるようになった。この時期は、第2世紀における礼拝の発展に道を作った「模索の時代」³であるが、比較的短い時期の内に、ある定型的なリタージュカルな形成に導いたのである。

3 森野善右衛門『礼拝への招き』新教出版社、1997年、80頁。

こうして、新約聖書における礼拝を考えると、新約聖書自体の中にすでに礼拝の歴史的発展が見られるのであり、新約聖書時代の礼拝理解は決して一様ではないのである。

初期教会の礼拝を巡る諸問題について以下に論じるのであるが、われわれはバプテスマ、主の晩餐そして教会の職制、信条の形成についての議論に深入りすることはできない。それらの個々のテーマは複雑であり、各々に独立した扱いを要求するからである。これらのトピックスと関連した問いはこの論文では、それらが全体としての初期キリスト教礼拝に関係する限りでのみ触れられる。このような取り扱い方は、主の晩餐に関して特に問題に感じられるかも知れない。しかし、いかに主の晩餐・ユカリストが発展したかという視点からのみキリスト教礼拝の最初期の歴史に接近することは、特に、われわれバプテストにとっては適当ではないであろう。これは、主の晩餐・ユカリストの重要性を否定することではない。しかし、われわれの基本的な課題は、最初期の教会の礼拝生活をその十全な「広さ」において吟味することである。

2. 神礼拝に対するイエスの態度

われわれがイエスの働きに目を向け、ユダヤ教の礼拝に対するイエスの態度を尋ね求めるとき、われわれが感じる第一印象は、「議論の余地なく、一つの全体に調和させるのは不可能であるような、自由と拘束の両方を結び付ける矛盾적のアプローチのそれである」⁴。つまり、イエスは一方で、ユダヤ教の礼拝理解から極めて自由であり、他方、ユダヤ教の礼拝を彼の生き方の前提として受け止めているのである。それゆえ、イエスはどこでユダヤ教の神礼拝から自由であり、また、何をユダヤ教の神礼拝から受け継いでいるのかを注意深く知らねばならないのである。

4 J. M. Nielsen, *Liturgy*, 55 quoted by Hahn, op. cit., 12.

2－1 イエスがユダヤ教から受け取ったもの

イエスがユダヤ教の伝統から受け継いだものは、1) 唯一の神の告白、「イスラエルよ、聞け。われわれの神、主は唯一の神である」であろう。彼は、この神の2) 創造行為と啓示における働きを信じている(マタイ5:45)。彼は同様に、この神の3) 根源的意志によって拘束されている⁵。イエスはユダヤ人であり、ユダヤ人が信じ、告白する唯一の神を彼ら、彼女らと共有していた。イエスはこの神に向かって日常的に祈り⁶、また、ユダヤ教の会堂で教えていた(マルコ1:21)。イエスがエルサレム神殿にどのように関わったかはルカの潤色ある記事(2:41以下)もあるが、ガリラヤ育ちのイエスはむしろ、家庭における神礼拝とシナゴグにおける神礼拝の系譜にあったと言えよう。

2－2 イエスにおける新しさ

しかし、イエスが、神の意志と要求に従ったということで、彼がヘブライ語聖書の律法や敬虔なユダヤ人の種々の伝統に縛られているということを意味しない(マタイ5:21～48, マルコ10:1～9, マルコ7:1～8)。ハーンによれば、イエスにとって決定的なことは、神が過去になしたこと、過去に求められたことではなく、「現在における神の終末論的行動」⁷である。イエスは神の支配のこの世への終末論的介入を宣教した(マルコ1:15)。この使信の終末論の新しさは、古い秩序に衝撃を与え、マルコ福音書はなんと、第三章においてパリサイ人とヘロデ党の者たちがイエスを殺そうとしたと証言している(マルコ3:6)。罪の赦しの宣言や「罪人」と呼ばれた人々との共食、そして、安息日における癒しは、まさに、イエスにおける神の終末論的行為であり、これがヘブライ語聖書とユダヤ教の伝統全体に関するイエスの自由の基盤である。新しい継ぎ布と新しいぶどう酒の比喻において(マルコ2:21～22)、古いものと新しいものとの非連続性が強調されている。

⁵ Hahn, op. cit., 12-13.

⁶ ルカ福音書は特に「祈るイエス」を描いている(3:21, 6:12, 9:29, 11:1)。もちろん、マルコ1:35, 14:32, 35, 39にも祈るイエスが言及されている。

⁷ Hahn, op. cit., 13.

古い既存の秩序は補完されたり、革新されたり、或いは継続されたりしない。それは打破されねばならない。なぜなら、イエスにおいて永続で、最終的なものが啓示されているからである。ハーンのこの主張はイエスとキリスト教のアイデンティティ形成にとって有力な主張ではあるが、終末論の新しさをあまりの「あれか—これか」の二元論的対立で理解することは神学的問題を孕んでいる。新しいものは古いものに基礎づけられており、古いものは新しい状況の中で再解釈され、命を吹き込まれる。岸本洋一や森野善右衛門が言うように、出エジプトの救いの出来事を「想起すること」は、決して後ろ向きの姿勢や過去に拘ることではなく、それは現在と未来の希望と結びついているのである⁸。

だが、イエスにおいて神の決定的な行為と意志が表されているというこの信仰・視点が、ユダヤ教の礼拝に対するイエスの態度を理解しやすくさせる。彼は、シナゴグや神殿を訪問するが、それは、第一義的に彼の使信を宣教し、行動するために行くのである。より重要なことは、イエスは彼の教えと行動を礼拝の場所に限定しないことである。むしろ、パリサイ派も律法学者も会堂や神殿という場を超えて、ある公的な働きをなしたであろう。しかし、イエスの場合は、そのような働きはある特別の重要性を獲得する。なぜなら、彼の宣教は既存の秩序に留まることはできず、伝統的礼拝の根本的批判と連動しているからである⁹。

2-3 安息日へのイエスの態度

このことはすでに、イエスが安息日に彼自身の権威をもって行為するときに明確に見られる。安息日とこの日における礼拝は、捕囚期以後、ユダヤ人をあらゆる異邦人の生活様式から鋭く区別する手段として厳格に守られてき

8 岸本洋一『礼拝の神学』日本基督教団出版局、1991年、22頁、森野善右衛門『礼拝への招き』68頁以下。

9 これは福音書によって温度差があろう。たとえば、いわゆる「宮清め」の出来事は共観福音書ではあくまでも神殿を清める働きであるが、ヨハネはこれをイエスの公生涯の最初に置き、神殿礼拝のイエスの「からだ」による廃棄の出来事と解釈している。

ていた。しかし、イエスは、彼の弟子たちが安息日に穀物の穂を摘んだことで非難された時に、ダビデの例に言及しながら、安息日の戒めの拘束力に疑いを投げかけた。彼はそのとき続けて「安息日は人のためにあるのであって、人が安息日のためにあるのではない」（マルコ 2：27）と宣言された。これはユダヤ人の耳にはまさに、躓きの言葉であり、初期キリスト教さえも「人の子」（28節）の特別な権威についての言明を付加することによってこのイエスのラディカルさを弱めようとしたほどである。その結果、マタイとルカではイエスのオリジナルな言明は事実的に全く省略されてしまった。イエスは安息日を人間に対する神の憐れみと便宜の表現として理解し、そして事実、律法と伝統を破ることで、神の真の意志を彼の終末論的行為を通して明らかにする。この意志の具体的重要性は、とりわけ、安息日における癒しによって示される。いやしのメッセージはイエスが彼を異にかけようとする人々に対してなした問い、「安息日に善を行うのと悪を行うのと、命を救うのと殺すのと、どちらがよいか」（マルコ 3：4）に端的に明示されている。原理的に言えば、安息日に命を救うことは禁じられていないであろう。そして、緊急事態の場合は安息日に何か行動することは例外として許されていたであろう。しかし、イエスは「善をおこなうこと」と「命を救うこと」に無上の価値をおいて、それを制限なしで実践しようとした。結果として、彼は安息日の伝統的規則を破ったのである。

2－4 祭儀律法へのイエスの態度

安息日の遵守に関してのイエスの主張は、同じやり方で祭儀的律法、清いものと汚れたものの区別に関する規則に応用される。マルコ 7：1～23／マタイ 15：1～20によれば、イエスの弟子たちが食前の手洗いの規則を順守しないことへの批判について、イエスはパリサイ派と律法学者が「神の戒めに従わず、人間の決まりを守っている」と言う。さらに、イエスは「父と母とを敬え」という十戒に対して、コルバンということで父母への義務を免れるという例外規定を付加したことについて、「昔の人の言い伝え」（ἡ παράδοσις 3，5節）、「人間の言い伝え」（8節）、「自分の言い伝え」

(9節)、「受け継いだ言い伝え」(13節)、また、「人間の戒め」(τό ἐνταλμα 7節)と評価して、これらに「神の掟」(ἡ ἐντολή 8節)「神の言葉」(ὁ λόγος 13節)とを対置させている。そして、結論として、7:15には、清めの律法批判が、「外から人の体に入るもので人を汚すことのできるものは何もなく、人の中から出てくるものが、人を汚すのである」と一般化して語られている。E. ケーゼマンは清めの律法へのイエスの態度を以下のように述べている。

マタイは明白に、イエスはただラビ的なものとトーラーの要求の誇張を伴うパリサイ主義を攻撃したのだと考えた。しかし、外的源泉からの不浄が人間の本質的な存在に侵入しうることを拒絶するその人は、トーラーの諸前提と明白な言葉上の意味を、そしてモーセ自身の権威を撃っているのである。その上さらに、彼(イエス)は、その犠牲的、贖罪的实践を伴う祭儀の本質に関する古典的概念すべてに打撃を加える。別な表現で言えば、彼は、古代の思惟全体にとって根本であったテメノス、つまり、神聖な領域と世俗的なものの区別をなくし、この理由からして、彼は罪人と交わることができたのである¹⁰。

マタイだけでなく、マルコにおいても上述のように、トーラーそのものと人間的伝承とをイエスは区別しているように思えるが、F. ハーンは、ケーゼマンの理解を受け取り、「イエスの批判のターゲットは単に律法の決擬論的解釈だけではなく、律法そのものである」と結論づけている¹¹。確かに、マタイ5:21~48の「しかし、わたしはあなたがたに言う」を伴う律法とイエスの権威と自由との反立と離婚に関する聖書箇所はモーセ自身を攻撃する。それは敬虔なユダヤ人には神冒瀆に等しい態度である。このような行為はイ

10 E. Kaesemann, Das Problem des historischen Jesus in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Goettingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 207.

11 F. Hahn, op. cit., 17.

エスが終末論的に働く神の権威で行動していると考えるときにのみ理解可能である。

断食の習慣についてイエスはそれが悲しみや悔改めのしるしではなく、喜びであり、今や、終末論的な救いが到来しているという信仰の視点から批判する。「婚礼の客は、花婿と一緒にいるのに、断食ができるであろうか」(マルコ2:18~20)。マタイ6:16~18では、終末論の喜びは後退しており、人の感心を求めるような外面的な断食をイエスは内面化している。もっともここでも断食の単なる内面化・精神化以上のことが重要であり、イエスは、「隠れたところにおいでになる父が隠れたことを見ておられる」という神への信頼と約束を前面に押し出している。

以上の観察はまた、イエスの食事或いは祝いの食事の理解に光りを投げかける。食事の交わりは救いのときのイメージであり、特に貧しい者たち、社会的に周辺化された人たちを招いてのイエスの食事は終末論的な天の祝宴の先取りに他ならない。イエスの食事は、ユダヤ教のリタージュカルな遵守を凌駕する。イエスの食事において、世俗から神聖なものを分離するあらゆる壁が打ち破られる。これらの食卓の行為は日常生活の只中で起こり、だれも「礼拝」の行為から締め出されることはないのである。

J. エレミアスがイエスの新しさをその祈りにみたことは周知のとおりである。「アッバ」というイエスの神への呼びかけは(マルコ15:36)、神は身近におられるお方であり、祈りとはまさにこのお方への信頼そのものであることを示している¹²。主の祈りは、この「アッバ」の呼びかけをさらに展開したものである。

こうして、イエスは単に彼の私的な祈りにおいて(アッバ)という土着の言葉で祈っただけではなく、また、彼が弟子たちに主の祈りを教えたとき、母国語で言い表された形式的な祈りを弟子たちに与えたのである。そうすることによって、イエスは祈りを神聖な用語

12 J. Jeremias, Abba in : The Prayers of Jesus, SCM Press, 1967, 11-65.

と場所のリタージカルな領域から移し、それを日常生活の只中に置くのである¹³。

こうして神礼拝に対するイエスの新しさは、祈りにおいても見られ、「イエスは祈りの決められた時間や規定された形態に縛られていなかった」¹⁴のである。

2-5 イエスの神殿との関係

イエスの神礼拝、ユダヤ教の神礼拝との連続性と非連続性にとって重要なことは、神殿礼拝に関するイエスの行動である。ユダヤ人の巡礼祝祭へのイエスの参加をどう判断するかは議論の分かれる所であろう。共観福音書によれば、イエスは過越しを祝うために一度だけエルサレムにのぼった。イエスが過越しの食事を祝ったという確かな証拠はない¹⁵。過越しの食事は家族単位で祝うものであるが、最後の晩餐は弟子たちとの食事であったし、食事の中での小羊への言及も欠けている。メシアを待望するユダヤ人男子の小グループで祝われる「キドゥシュ」には種の入ったパンが用いられるが、パンを同じ鉢に浸すという行為は種の入ったパンを暗示していること、年に一度の過越しの食事が、週ごとに行われる「主の晩餐」に継承されることは考えにくいことなどが挙げられ、最後の晩餐は史的には「過越しの食事」ではなかったと主張される根拠がある¹⁶。

イエスは神殿の境内で説教し、彼の敵対者たちを論駁すが、イエスが神殿

13 J. Jeremias, *Daily Prayer in the Life of Jesus and the Primitive Church in: The Prayers of Jesus*, 76.

14 F/ Hahn, *op. cit.*, 22.

15 福音書がイエスの苦難と十字架の死を過越の祭りの文脈において解釈していることは明白であるが、実際あの最後の晩餐が歴史的に過越しの食事であったかは確かではない。(エレミアスはそのように考えている。Die Abentmahlsworte Jesu, Goettingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 田辺明子訳『イエスの聖餐のことば』日本基督教団出版局, 1974年)。

16 W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship*. London/ Oxford University Press, 1955, 5-7. 参照, 青野太潮『「主の晩餐」への参与』所収:『アレティア』1994年 No.5, 18頁。

祭儀に参加したことは全く言及がない。さらに、良いサマリヤ人の譬においてイエスは祭司とレビ人の態度を批判しており、先に引用したコルバンの実践が人間の言い伝えとして非難されている（マルコ7：9-13）。

さらに、罪を赦すことができるというイエスの主張は、神殿の犠牲祭儀においてのみ神が罪を赦すというユダヤ人の理解と衝突する。イエスは罪の終末論的赦しを約束したのであり、そのことは、神殿の贖罪のシステムそのものがもはや意味をなさないことを暗示しているのである。「しかし見よ、ソロモンにまさる者がここにいる」（マタイ12：41-42／ルカ11：31-32）という証言は「ここにソロモンの神殿より偉大なお方がいる」と言うことに他ならない。

神殿祭儀へのイエスの態度はもっとも端的には神殿の外庭での終末論的象徴的行動と神殿崩壊についてのイエスの言葉とに現されている。外庭での示威行動は、共観福音書では宮清めの出来事とされ、神殿は「祈りの家」（マルコ11：17）であるべきであると言われているが、ヨハネはこれを公生涯の初めに位置づけ、イエスは礼拝の劇的変換を意図し、神殿における神礼拝から「自分のからだである神殿」（2：21）つまりイエスという人格を通しての神礼拝への終末論的転換を語ったとされている。神殿崩壊への言及は、6つの違った形で記録されている（マルコ13：2，14：58，15：29，マタイ26：61，使徒6：14，ヨハネ2：19）。そして、イエスの十字架刑への直接の引き金は神殿でのイエスの行動と「わたしは手で造ったこの神殿を打ちこわし、三日の後に手で造られない別の神殿を建ててなのだ」というイエスの発言であった。イエスの示威的行動において、犠牲が追い出され、伝統的犠牲祭儀が追い払われ、エルサレム神殿そのものも過ぎ去る古いアイオーンの一部であり、犠牲の祭儀は明け染める神の国の到来に道を譲らねばならないのである。

ユダヤ教礼拝との関係におけるイエスの働きの特徴としてハーンは2つの根本的点を上げている。1）イエスは律法のユダヤ教的遵守とそれに伴う生活の儀式化を批判している。2）そして、神殿祭儀の終わりを宣言する。これは神の至上の主権がヘブライ語聖書の神聖な祭儀的秩序を廃止したことを

意味する。神の支配の終末論的到來によって、人は直接神の意志に触れることができ、それゆえ、喜びと感謝において神に仕えることができるようになったのである。

3. 初期キリスト教礼拝の基盤としての終末論的出来事

通常、キリスト教礼拝はユダヤ教のシナゴグ礼拝や、ユダヤ人の家庭礼拝（食卓の交わり）の伝統を受け継いでいると言われている¹⁷。しかし、単に、ユダヤ教礼拝とキリスト教礼拝の類似点と相違点の詳細を指摘するだけではキリスト教礼拝の本質を理解したことにはならない。ハーンは、イエス・キリストの到来の出来事によって新しいアイオーンが歴史に生じたことを強調する。彼はさらに、イエスの場合と同様に、最初期キリスト教礼拝においてもこの終末論的自由と喜びについて語り得ると言う。キリスト教礼拝がヘブライ語聖書の伝統を継承していることは、キリスト教礼拝がユダヤ教礼拝の特定の形態に依存していることを意味してはいない。むしろ、イエスの弟子たちはイエスのミニストリーとイエスの名によって進行する終末論的出来事に拘束されているのである。そして、この関わりの中にこそ彼らの自由があるのである。不思議なことであるが、この終末論的自由があるからこそ、逆に、形態としてのユダヤ教シナゴグや食卓を中心とした家庭的交わりにおける礼拝を受け継ぐことができたのである。

ユダヤ教と原始キリスト教とを結ぶものは、イエスの場合と同様、イスラエルを奴隷の地エジプトから解放し、天地を創造した唯一の神への告白である。かつて、イスラエルの伝統において預言者たちによって語られた主なる神は、今やイエスにおいて働かれ、その救いの喜びを全世界に広げようといわれているという確信がイエスの弟子たちを支配していた。しかし、この確信は、その初期においては、自らをユダヤ教から制度的に分離しようとする方向には向かなかったのである。つまり、2つの「信仰告白集団」があるとい

17 森野善右衛門 前掲書 73 頁。

うのでなく、また、互いに対立する「宗教的共同体」があるというのではなく、真のイスラエルとしての救いの共同体があるのであり、それは、神の終末論的行為を代表し、真の神を礼拝する「神の民」(ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)として召し出されているのである。こうして、ユダヤ教とキリスト教の公的分離は第1世紀の終わりまで起こらなかった。それゆえ、最初は、初期教会の礼拝もユダヤ人の神礼拝と同じ基礎の上に建てられたと言わねばならない。これは異邦人への伝道的説教でさえヘブライ語聖書の伝統という意味で主なる神への信仰を前提していることを意味している。

しかし、キリスト教信仰がイスラエルの根本的告白を引き継いだとは言え、これは、以前のあらゆる要求からの自由と結び合わされている。なぜなら、弟子たちが語るメッセージと、それゆえまた、キリスト者の信仰と礼拝は、神の終末論的行為の新しさ、イエスの到来と関連しているからである。終末論的に新しいものは、古いものを単に廃棄するのではなく、むしろ、それを新しい視点で再形成し、自らの新しいかたちを作り出すのである。「新しいぶどう酒は新しい革袋にいれるべきである」(マルコ2:22)。

イエスの到来に関連して、最初期教会には3つの要素が本質的である。1) イエス自身のメッセージとミニストリー、2) 十字架で殺され、よみがえらされたキリストの現臨、3) そして聖霊の自由で力動的な働きである。終末論的出来事の開始は、イエスの出現と彼のイースター以前のミニストリーと密接に関連している。神の国の宣教はその宣教者イエスと表裏一体である。しかし、彼の十字架での刑死は、イエスの神の国の宣教、恵み深い近き神への確信を疑わしいものとした。弟子たちはイエスに絶望して逃げ去った。復活の出来事は、イエスの宣教が正しかったことを確認し、また、イエス自身が神のみ子であることを弟子たちに啓示した。また、終わりの日の死者の復活の先取り、「初穂」としてのイエスの復活の出来事は、罪と死とこの世の諸力に対する神の決定的勝利が今や成就したことを明らかにした。十字架のイエスと自己同一化された神は、イエスを復活させることによってご自身神であることを実証された¹⁸。

イエスの十字架の刑死と復活のメッセージはそれゆえ、単に、史的イエス

自身のメッセージに取って代わったのではなく、終末論的到来の開始としてのイエスの地上のミニストリーは十字架と復活の視点から遡及的に理解されるのである。そして、この終末論的突入は、ユダヤ教の礼拝を単に採用、継承することを不可能にした。イエス自身が伝統的な祭儀秩序を非難し、廃止しただけでない。初期教会が逃れることができなかった事実、それは、神の終末論的活動の現在的リアリティが礼拝の新しい形態を要求したことであった。むろん、原始教団の中にはユダヤ教の伝統に、より執着したサークルもあった（ヤコブのグループ。ペテロもまた中間派のどっちつかずとしてパウロから批判された）。しかし、大切なことは、ユダヤ教の律法とユダヤ人の単なる未来への希望ではなく、神の救いがキリスト・イエスにおいて決定的に成就したという喜びが、教会の賛美と感謝と執り成しの祈り、つまり礼拝行為を支配していたことである。

このような終末論的信仰によって特徴づけられた初期キリスト教会の視点からエルサレムの原始教団の礼拝を考察する前に、新約聖書における礼拝用語に触れておこう。

4. 新約聖書の礼拝用語

礼拝用語という観点から考えると、キリスト教礼拝の新しさを明らかに示す特殊な用語というものは存在しない。そもそもヘブライ語聖書において神礼拝を表す特殊な用語がないことがイスラエル宗教の特徴なのである。もちろん、神礼拝の一形態である祭儀とその述語はあるが、そのような伝統的概念は新約聖書にはほとんど生じでならず、もし生じる場合は、隠喩的に使用されているのみである。例えば、「神は感謝すべきかな。神はいつもわたしたちをキリストの凱旋に伴い行き、わたしたちをとおしてキリストのかおりを、至る所に放ってくださる」（Ⅱコリント 2：14）というパウロの言葉はヘレニズムの勝利者の凱旋と神殿において立ち上る香の隠喩が用いられてい

18 W. Pannenberg, Grundzuege der Christologie. Guetersloh/Guetersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1964.

る。このような例がないわけではないが、基本的にはキリスト教礼拝のためのユダヤ教祭儀的用語は意識的に避けられていると言ってよいであろう。

4－1 συν-έρχομαι, συν-άγω

新約聖書の教会は、制度でも建物でもなく人々の集会であった。συν-έρχομαι（一緒に来ること）あるいは συν-άγω（一緒に集まること）は教会とその礼拝のために規則正しく用いられる唯一の用語である。パウロは主の晩餐に「共に集まる」ことが信仰者同士の分裂の原因になっていたことを非難している（1コリント11：17, 20, 33～34）。また、異言が一緒に集まる礼拝共同体の徳を高めることになっていないことを嘆いている（1コリント14：23, 26）。マタイ18：18～20では、イエスは、ふたりまたは三人が、彼の名によって集まっているところに臨在することを約束している。使徒行伝によれば、キリストを信じる者たちは「家の教会」に集まって神を礼拝していた。彼らが祈っていると、「その集まった場所が揺れ動き、一同は聖霊に満たされて、大胆に神の言を語りだした」（4：31）。キリスト者は週の初めの日に集まって神を礼拝し、パンをさいていた（20：7～8）。彼らは礼拝のためだけでなく、伝道の報告を聞いて共に喜ぶため教会に集まり（15：6）、また、教会に生じた課題を「審議するために集まった」（14：27）。こうして、信仰深い者が共に集まることはキリスト教礼拝の重要な姿である。信仰は決して個人の事柄に止まらない。そして、教会が集まる場所で、神が賛美され、神の力ある行為が宣教され、祈りがなされ、主の晩餐が祝われる。だから、「集会をやめることをしないで互いに励まし」合うことが奨励される（ヘブル10：25）。共に集まることはキリスト教礼拝の基本である。

4－2 λατρεία, λατρεύω

λατρείαは、新約聖書には5回登場し、ユダヤ教の礼拝を意味して用いられ、犠牲を捧げるという考えが保持されている（ローマ9：4；ヘブル9：1, 6, ヨハネ16：2）。λατρείαの動詞 λατρεύωは、やや広く用いられており、新約聖書に21回登場する。特に、ルカ文書（8回）とヘブル書（6

回)に用いられている¹⁹。λατρεύω は一般的なギリシヤ語では「仕える、務めを果たす、賃金労働をする」という意味であり²⁰、宗教的、祭儀的な意味はもっぱら θεραπεύειν が担っているが、七十人訳ではヘブライ語の「アーバド」の訳語として用いられ、「ほとんど例外なく神に対する礼拝や奉仕という宗教的かつ祭儀的な意味で」使用され、新約聖書の用語法もこれに倣っている。ザカリヤの歌では神がアブラハムとの約束を憶えて、「生きている限り、きよく正しく、みまえに恐れなく仕えさせてくださる」(ルカ 1 : 75)と言われ、女預言者アンナは「宮を離れず夜も昼も断食と祈とをもって神に仕えていた」(ルカ 2 : 37)と紹介されている。使徒行伝でもヘブライ語聖書が引用され(使徒 7 : 7, 42)、キリスト者の新しい神奉仕が、実は、古い契約の務めの中にすでに約束されていたと理解されている。しかし、新約聖書の新しい礼拝が、ときに祭儀と儀式的伝統に対する慎重な批判的意味において対比されている個所もある。パウロは「神の霊による礼拝」を「割礼の者」と対比する(ピリピ 3 : 3)。ヘブル書にも旧約聖書の宗教祭儀を意味してこの動詞が用いられ、新約聖書の神礼拝との連続性が保持されている個所もあるが、旧い契約と対比されて、「わたしたちは震われない国を受けているのだから、感謝をしようではないか。そして、感謝しつつ、恐れかしこみ、神に喜ばれるように、仕えていこう」(12 : 28)と勧められてもいる。

このようなキリスト者の礼拝の終末論的な新しさはパウロにおいて明確にされている。パウロにとっては、新しい神への奉仕は、御子の福音に「仕える」ことから生まれてくる(ローマ 1 : 10)。パウロは、キリスト者への勧告の文脈で、命がけで愛を現されたキリストに応答する生き方を、人はその身体(全生活)を捧げて生きることこそ理にかなった礼拝行為である(λογική λατρεία「霊的礼拝」ローマ 12 : 1)として言及している。この個所が、λατρεία が用いられている 5 番目の用例であり、からだを生きた、

19 『新約聖書釈義辞典Ⅱ』教文館、1993 年、404 頁。

20 ローマ 1 : 25 では「創造者の代りに被造物を拝み、これに仕えた」と言われており、礼拝行為と並行してはいるが、ギリシヤ語の一般的な意味で用いられている。参照、マタイ 4 : 10／ルカ 4 : 8。

聖なる供え物として「ささげる」という *παριστάνω* は本来ヘレニズム社会の述語であるが、七十人訳ですでに自分の身を捧げて用立てるという意味で用いられており、このような祭儀的表現を用いることによって、つまり、聖俗を二元化する祭儀的用語が日常生活の領域に転用されて、新しい神礼拝・神奉仕の具象化がなされているのである²¹。ケーゼマンは祭儀的領域においてではなく、日常生活における神礼拝について語る文脈（*Gottesdienst im Alltag der Welt*）で以下のように言う。

この確証の先鋭化はもちろん、パウロはよりによってわれわれの本文〔ローマ12：1－2〕において、そして、疑いもなく決して偶然ではなく祭儀的用語、特に、犠牲的用語を用いているという事実にも矛盾しているように見える。にもかかわらず、現実には、まさに、ここで遂行されている転換の徹底化がなされているのである。つまり、祭儀的思維というもののととの領域をほんの少しに限定することによって結果的に、祭儀的用語法を用いて、逆説的に、この変革の深みを明らかにするのである。終末論的時においては、もはや、人間を汚れたものとし（*profanisiert*）また悪霊化するようないかなる世俗的なものも存在しない（ローマ14－14）。それゆえに、また、聖徒たちの共同体と主の奉仕への彼らの献身の他には、祭儀的意味において、もはやいかなる聖なるものも存在しないのである。この世はそのあらゆる領域においてこの主に属しているのである。

こうして、新約聖書の *λατρεία*, *λατρεύω* の用法は、真の神礼拝は日常的な神と人に「仕える」働きの中で表現され、また、神と人に日常的に仕える働きは神礼拝に他ならないことを示しているのである。

21 『新約聖書釈義辞典Ⅱ』405頁。

4－3 λειτουγία, λειτουγέω

同じことは礼拝のための特別な用語としては決して生じない「奉仕」,「仕える」を意味する λειτουγία, と λειτουγέω についても言える。現在「典礼」を意味する「リタージェ」の語源である λειτουγία は新約聖書では6回, その動詞である λειτουγέω は3回, そして, 「仕える者」を意味する λειτουγός は5回使用されている²²。世俗的な一般のギリシヤ語で, この語群は手弁当でポリスの政治に参加し, 公的奉仕をすることを意味している。マックス・ウェーバーの『古代社会経済史』では, ライツルギアは「対国家奉仕義務」と翻訳されている²³。ローマ13:6ではこの語はまさに, 国家官吏の義務を意味している。

そのような古代社会の他者のための公的奉仕義務は, ヘブル8:6においてキリスト論的に転用されている。「ところがキリストは, はるかにすぐれた務め(διαφορωτέρα λειτουγία)を得られたのである」。このような転用の可能性はすでに七十人訳においてなされていた。そこではこの語群は, 明白に祭儀的な意味を獲得し, λατρεύω とは違って, 祭司たちやレビ人たちの神殿礼拝における奉仕を表す述語である。そのような伝統を継承して, ルカ1:23はザカリヤの神殿奉仕の「務め」の期間を意味し, ヘブル9:21では「礼拝儀式」に用いられる器具が言及され, 10:11では神殿における「日々の務め」あるいは「儀式」について語られている。そして, 8:2では地上の神殿と対比される天の聖所あるいは幕屋における祭司の務めに転用されて, 「祭儀執行者」を意味しており, 先に言及した8:6ではキリスト教の新しい礼拝は, 旧約の礼拝より「はるかに優れた礼拝」(λειτουγία)とされているのである。ここでもまた, ヘブル書の著者は公的奉仕義務という世俗的な意味から祭儀的・祭司的述語に転用されたイメージを用いて, さらなる転用, つまり, 従来の祭儀との連続面とそれを決定的に克服する非連続面とを語るのである。

22 この語群は, ヘブル書に頻繁に(6箇所)現れるが。福音書ではルカ1:23のみ。第二パウロ書簡と公同書簡, 黙示録には欠けている。『新約聖書釈義辞典Ⅱ』408頁。

23 上原専祿・増田四郎監修渡辺金一・弓削達訳 東洋経済新報社, 昭和34年。

パウロもまたこの語群の持つ祭儀的な意味を継承している。ローマ15:16は特に啓発的である。そこでパウロは「異邦人へのイエス・キリストの働き人 (λειτουργός)」としての自分自身に言及する。パウロは彼の仕事を神の福音への祭司的奉仕として特徴づけ、「受け入れられるべき」犠牲、つまり、聖霊によって聖化されたものとして神に「異邦人を捧げる」目標を持つのである²⁴。ピリピ2:17aもこの文脈に属している。パウロは、「たとえ私が[自分の血あるいはぶどう酒を]、あなたがたの信仰の供え物と儀式(λειτουργία)の上に[神酒のごとくに]注がせられるとしても」²⁵私は喜ぶし、あなたがたすべてと共に喜ぶと語る。ローマ15:16で「神の福音への祭司的奉仕を遂行する」と言われていたことはここでは「あなたがたの信仰の供え物と儀式・奉仕」を意味している。つまり、この句はピリピ教会の信仰を代表した信仰の供え物・犠牲と儀式・奉仕に関係しており、彼らの奉獻の行為にさらに彼の犠牲の血を注ぐ覚悟があることを述べることで、パウロは彼が直面する可能性のある死を祭儀における血の捧げものに比べているのである。なぜなら、福音のあがないと救いの力のおかげで彼の全使徒的使命はかつて祭儀によって占められた場所を取るようになったからである。このようにして、犠牲、祭儀的用語からの種々のイメージがそれらのオリジナルな意味領域から移され、宣教的奉仕に応用されている。それらはさらに、ピリピ2:25, 30では、エパフラスの奉仕を意味し、Ⅱコリント9:12, ローマ15:27ではエルサレムのための献金の集金を意味している。

ただ使徒行伝13:2においてわれわれは礼拝の特別の意味においてのこの用語の使用を見る。「主を礼拝し(λειτουργούντων, 断食する)」。これは、キリスト教の断食と関連した1世紀終わりの礼拝の考え方の特徴を反映しているのであろう²⁶。以上の語群から学びうる礼拝学的な要素は、神礼拝が決して私的な事柄ではなく、他者のための公同の(open, public)奉仕であることである。

24 Hahn, op. cit., 37, Note12.

25 岩波訳を参照。

26 さらに詳しくは, Meyer und Strathmann, λειτουργέω in: Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament, Band IV, 221-238.

4-4 Θρησκεία

Θρησκεία（宗教，礼拝，信心）は語源的に説明することが困難であるが，基本的意味は，「聖なる奉仕，つまり宗教およびその遂行」²⁷を表す。そのような奉仕における人間の内的熱意が特に強調される用語である。新約聖書では4回しか用いられていない。使徒行伝26：5では，アグリッパ王の面前でパウロは「わたしたちの宗教の最も厳格な派にしたがって，パリサイ人としての生活をしていた」と告白している。コロサイ2：18では，天使礼拝に適用され，「あなたがたは，わざとらしい謙そんと天使礼拝（*θησκεία τῶν ἀγγέλων*）とにおぼれている人々から，いろいろと悪評されてはならない」と警告されている。ヤコブ1：26～27でのみこの用語はキリスト教会への言及として使用される。「もし人が信心深い者だと自認しながら，舌を制することをせず，自分の心を欺いているならば，その人の礼拝・信心（*ἡ θρησκεία*）はむなしいものである。父なる神のみまえに清く汚れない礼拝・信心（*θησκεία*）とは，困っている孤児や，やもめを見舞い，自らは世の汚れに染まず，身を清く保つことにほかならない」。ここでは誤った敬虔さが非難され，キリスト者の真の敬虔さが列挙される。つまり，正しい神礼拝と正しい行動とは不可分離なのである。W. Radleはこの用語が *λατρεία* や *λειτουργία* などの他の祭儀的概念と並んで新約聖書にはまれにしか登場しないのは，「キリスト教は生来特別な祭儀的行為を要求しないということである」と結論づけている²⁸。

4-5 その他の祭儀用語

Θυσία（犠牲）と προσφορά（捧げもの）はヘブライ語聖書の祭儀に関する用語である。新約聖書においては旧約の祭儀の引用の他は，基本的に比喩的に用いられている。

動詞 *θύω* は能動態で用いられる場合は神々への崇敬（感謝の犠牲）を強調し，中態が用いられる場合は捧げる側の嘆願や必要などが前面に出る²⁹。

27 『新約聖書釈義辞典Ⅱ』197頁。

28 『新約聖書釈義辞典Ⅱ』198頁。

基本的に竈に火が燃えたつことを意味しており、ヘレニズム社会では家族の食事において一部を神々に捧げ、残りを共に食する習慣があった。ホメロスの時代には *θυσία* は儀礼としての手順が整えられ、祭儀的食事を意味するようになった。これはイスラエルの神の前での共食祭儀と類似性がある。

動詞形 *θύω* は新約聖書に14回登場する。ただ使徒14:13, 18（ゼウス神への犠牲）とIコリント10:20（偶像への供え物）においてだけ犠牲を捧げることが示しており、異教の悪しき習慣を指している。Iコリント5:7では過越しの小羊を屠る文脈で用いられているが、マタイ22:4, ルカ15:23, 27, 30, 使徒10:13, 11:7では単純に「ほふる」と翻訳され、動物を殺すことを意味している。

名詞形 *θυσία* は新約聖書に28回登場する。その半分は、ヘブル書に現れる。ルカ2:24には、イエスの両親が彼の誕生の際に、「山ばと一つがい、また、家ばとのひな二羽」と定めたレビ12章の規定に従い、「犠牲」（*θυσία*）を捧げたことが記録されている。また、ルカ13:1にはピラトがガリラヤ人たちの血を流し、それを彼らの「犠牲」（*θυσία* 複数）の血に混ぜたことが事実として記述される。しかし、旧約祭儀が批判的に言及される事例も多い。イエスは律法全体を愛の二重の戒めに総括し、これらの戒めが「すべての燔祭や犠牲（*θυσία* 複数）よりも、はるかに大事なこと」（マルコ12:33）であると言われた。また、安息日の規定を弟子たちが破ったという非難に対してヘブライ聖書を引いて、「わたしが好むのは、あわれみであって、いけにえ（*θυσία*）ではない」という預言者の教え（ホセア6:6）で反駁した（マタイ12:7）。徴税人との食事の場面でも（マタイ9:13）同様の引用がみられるが、犠牲祭儀に対する批判は何もイエスの新しさというより、ヘブライ語聖書における預言者の伝統でもあり、祭儀そのものの否定というより、「憐み」こそが優先されることが強調されている。使徒行伝7章にはステパノの説教としてヘブライ語聖書の救済史が総括されているが、アロンによる金の小牛事件が語られ、偶像に、供え物（*θυσία*）を捧げたことが言及され、

ここでも預言者の祭儀批判（アモス 5：25～27）が引用される。主なる神は荒れ野の四十年「いけにえ」（σφάγιον 複数）と「供え物」（θυσία 複数）を捧げることを積極的に求めなかった。もし捧げるなら、主なる神に捧げるべきであり、偶像に捧げられたことが非難されている（7：41～42）。

Θυσία のキリスト論的使用（転用）をエペソ 5：2 に見ることができる。「キリストもあなたがたを愛して下さって、わたしたちのために、ご自身を、神へのかんばしいかおりのささげ物（προσφορά），また、いけにえ（θυσία）としてささげられたのである」。ヘブル 7：27，9：23～28，10：12～14，26にも同様な考え方を見出すことができる。

パウロもまた「犠牲」をキリストの愛に応えて生きるキリスト者の倫理的行動と結びつけている。それはローマ 12：1「あなたがたのからだを、神に喜ばれる、生きた、聖なる供え物としてささげなさい」（παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζώσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ）と同様にピリピ 4：18の勧告にも生じる。ピリピの信徒たちの贈り物はパウロにとって、「かんばしいかおりであり、神の喜んで下さる供え物（θυσία δεκτή）である」。また、パウロは自分自身を祭司の務めと重ね合わせて、「わたしが異邦人のためにキリスト・イエスに仕える者となり、神の福音のために祭司の役を勤め、こうして異邦人を、聖霊によってきよめられた、御旨にかなうささげ物（προσφορά）とするためである」（ローマ 15：16）と言う。パウロはコリント教会における「主の晩餐」の混乱について語る文脈で、イスラエルの犠牲の食事と主の晩餐、そして偶像に捧げられた供え物とを比較し、それらは「一体性・共同の交わり」を造り出すという意味で共通点があると主張する。「イスラエルを見ると…供え物を食べる人たちは、祭壇にあずかるのではないか」（οὐχ οἱ ἐσθίουντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν）。主の晩餐にあずかる者もイエスとの深い交わりにあずかるのであり、同じように、偶像礼拝をする者も深く偶像に参与しているというのである。ここでパウロは偶像への供え物を θυσία とは言わず、εἰδωλόωυτα（参照 8：4）を用いて区別している。

そして、I ペテロ 2：5ではキリスト教礼拝に適用される。「この主のみ

もとにきて、あなたがたも、それぞれ生ける石となって、霊の家に築き上げられ、聖なる祭司となって、イエス・キリストにより、神に喜ばれる霊のいけにえ (θυσία) を、ささげなさい」。ここでは、はっきりと「霊的犠牲」が語られるが、同じような隠喩が、ヘブル13:15では「さんびのいけにえ」として言及され、「神はこのようないけにえ (θυσία 複数) を喜ばれる」と結ばれている (16節)。

以上のように、ヘブライ語聖書の神殿祭儀伝統に根差した祭儀用語は新約聖書にも見受けられるが、それらはマーガレット・バーカーが言うように、イスラエルの神殿礼拝の伝統がキリスト教礼拝に大きな影響を与えたというより³⁰、単純にイスラエル祭儀に言及する際に用いられる他は、キリスト論的に転用され、あるいはキリスト者の生き方の比喩としてのみ用いられている。

4－6 結論

礼拝に関する用語の以上の概観から、新約聖書の祭儀関連用語は、用語論の観点においてはヘレニズム社会とヘブライ語聖書の伝統と類似性があるが、イエス・キリストの到来という終末論的新しさの視点から捉えなおされており、ただ比喩的に用いられていることが明らかである。この終末論的新しさと共に、ヘブライ語聖書と同じように新約聖書にも礼拝を表す専門用語が展開されなかった事実は、ハーンの主張を裏づけている。

(以上の用語論的証拠は) キリスト教的礼拝における祭儀的理解が問題にならないだけでなく、また、もはや原理的に、礼拝のための集会と世界におけるクリスチャンの奉仕とのいかなる区別も存在しないことを意味している。ここでわれわれは明らかに神聖なものと世俗的なものの境界を乗り越えたイエスのエコーを見出す。さらに、現在の終末論的リアリティは弟子たちを隔離へと駆り立てず、神が

30 M. Barker, *Temple Themes in Christian Worship*. London/T & T Clark, 2007.

創造し、そこへと召喚するこの世界へと彼らと呼ばれ起こす。こうして神聖化することは不可能なものとして放棄され、信仰者の共同体は開かれた共同体として確立される。神へのデボーションとしての礼拝は決して廃棄されないが、このデボーションは特に限定された領域で起こるのではない。それはクリスチャンによって生きられる生活の只中に属している。このようにしてのみクリスチャンの礼拝はその本質的特異性を維持し、その本来の形態を取るのである³¹。

キリスト教の信仰は、主日の礼拝へと呼び出され、集められた者たちが、そこから再び、この世界へと散らされ、日常生活において、神と人と被造世界に仕える奉仕（礼拝）に生き、また、主日礼拝へと戻ってくるリズムの中にある。形骸化しているドイツのプロテスタントの礼拝への批判契機は認めるが、ハーンの理解は、「神へのデボーションとしての礼拝」を否定してはいないものの、キリスト者と教会の礼拝の位置づけが多少軽すぎるように思える。ただ、私たちの課題は、「神聖なもの」と世俗的なものの壁」を乗り越えたイエス・キリストの徹底的な新しさをいかにして新しい革袋に入れるかであろう。週日の生活から切り離された礼拝も問題であるが、神礼拝を日常生活の持つ「礼拝性」に解消してしまうのであれば、それは単なる「世俗主義」であって、イエス・キリストの終末論的新しさとは言えないであろう。

5. アラム語を話す初期教会の礼拝

5-1 資料

エルサレムとパレスチナのアラム語を話す初期の教会の情報は格別に乏しい。使徒行伝2～5章に記録されているルカによって与えられた説明は、1世紀の終わりの頃のキリスト者が教会の起源について持っていたイメージを反映している。ルカが入手した資料に原始教会を理想化した潤色がすでに

³¹ Hahn, op. cit., 38.

あったのか、あるいはルカが「使徒行伝」として編集した過程でルカの解釈が加わったのか、編集史的方法を用いることによって、ただ条件付きで「使徒行伝」を歴史的資料として用いることができるのである。われわれは使徒行伝2～5章に編入された伝承の断片を研究せねばならないのであるが、特に最初期の教会の礼拝について光を与えるのはペンテコステの物語と原始教会の出来事の要約的叙述の最初の部分である。この資料は福音書とパウロ書簡から補完されて用いられねばならない。

5-2 神殿との関係

ルカの物語で印象的なことは、原始教会と神殿との結びつきである。使徒行伝2:46には、キリスト者たちは「絶えず宮もうでをなし」と言われており、3:1には午後三時の祈りのためにペテロとヨハネが神殿に入る様子が描かれている。これらの記述は、原始教会がユダヤ教礼拝に依存し、原始教会の礼拝は、神殿礼拝と結びついた「新しいシナゴグの制度形態」を採っていたことを意味するのであろうか。確かに、外面的には、原始教会のあり様は、シナゴグと似ていた。シナゴグに替わる家に集まり、神殿との絆も失っていなかった。しかし、教会の自己理解と彼らの礼拝の本質はそのような単純な外的理由による同一化を不可能なものにする。つまり、彼らは神殿と律法を原理的には拒絶しなかったが、ヘブライ語聖書のユダヤ教の全体的伝統からは大いに自由であった。内的に自由であったからこそ、外面的、形式的には神殿という場でも彼らの祈りをすることが可能であったのである。むろん、少し後になると、とりわけ、ペテロに替わり、主の兄弟ヤコブがエルサレム教会の指導性を持つと、律法の遵守と祭儀への信頼に基礎づけられたユダヤ的キリスト教が展開されることになる。しかし、例外的事例を除き、ハーンによれば、「彼らは神殿には、福音を語り、宣教のために出かけたのであり、神殿礼拝への参画はあくまで祈りのためであった」³²。特に、ジョーンズが言うように、「犠牲の礼拝は否定されていた」とみなすべきであろう³³。

32 Hahn, op. cit., 43.

5-3 家の集会：礼拝の場所

むしろ、最初期の教会にとって、弟子たちの「パンさき」の食卓の交わりと家での集会（使徒行伝2：46，5：42，参照Ⅰコリント16：19，ローマ16：5，ピレモン2，コロサイ4：15）が彼らの信仰生活の中心であり，そこで彼らは継続的に復活の主の現臨を経験していたと考えられる。彼らの集会はみ霊の働きの下でのカリスマ的な運動体であり，預言活動なども活発であったろう。O.クルマンは，Ⅰコリント11：20以下などを根拠にして，集会はいろいろな信徒たちの家で行われたが，全会衆の礼拝はいつも一ヶ所でなされたと主張するが³⁴，そう断定する資料は乏しい。

5-4 最初期の礼拝

最初期の原始教会の礼拝の詳細は分からないが，それは「イエスの名」による集会であり，イエスの現臨が，神の神殿への現臨に取って代わったことは確かである。

5-4-1 当時の環境世界

イエスの弟子たちはパレスチナの過疎地の出身者が中心であった。エルサレムの原始教会はその面影を保ってはいたが，福音がヘレニズムユダヤ人，異邦人に伝達されると，そこには，「コイネーギリシャ語」が示すようなグレコローマン世界の都市文化が花開いていた。初期の教会を形成した信徒たちはそのような町の市民であり，当時は，人種的，宗教的，そして言語的に多様性のある社会であった。当時の地中海沿岸都市住民の1/7がユダヤ人であり，各地にシナゴグがあったと言われている。

このような社会からキリスト者になった人々は社会的，教育的レベルで

33 I. T. Jones, A Historical Approach to Evangelical Worship. New York/ Abingdon Press, 61-67.

34 O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst. Zuerich/Zwingli-Verlag, 1950. ET by A. S. Todd and J. B. Torrance, Early Christian Worship. London/SCM Press, 1953, 10. クルマンはアンテオケのイグナチウスに言及し，ἐπὶ τὸ αὐτό「同じ場所で」を分離した集会の禁止と見る。

多様性があった。オネシモは逃亡奴隷であり、ピレモンは奴隷所有者であった。紫布を扱う、独立した裕福な女性商人リディア（使徒16：14）、以前コリントのシナゴグの指導者であったクリスポ（18：8）、アテネの支配的協議会メンバーの一人デオヌシオ（17：34）、ローマ人の百卒長コルネリオ（10：22）など。このような多様性は実際には教会に多くの問題を引き起こし、それはコリント教会の主の晩餐の問題にとどまらなかった。そのような社会的な対立に対して、パウロはあらゆる人間的区別を超越するバプテスマの平等性を主張している（I コリント12：13；ガラテヤ3：28，コロサイ3：11）。多くのキリスト者たちは礼拝や倫理的な生活において、ユダヤ教の伝統を踏襲したが、同時にイエスによって導入された新しい生き方が彼らを規定していた。キリスト者たちは「天下をかき回してきた人たち」（17：6）と非難された。イエスの食事のあり方は当時の社会地図を塗り替えてしまったのである。このようなエキュメニカルな世界であったからこそ、エルサレムの原始教団は、イエスの到来による終末論的新しさを受け入れつつ、なおも、自らのアイデンティティをユダヤ教の諸伝統に求めたのかもしれない。

5－4－2 キリスト者になること：バプテスマ

この時期、キリストへの改宗者を判別し、彼らをキリスト教会の一員に含める手段としてバプテスマの実践がなされていたことはほぼ確実である。

バプテスマはイエスの公生涯の最初にイエス自身が受けたものであった（マルコ1：9）。それは聖霊の顕現と神と隣人への使命（僕として生きる道）と結び合わされていた。福音書記者ヨハネによれば、イエスの弟子たちはイエスのバプテスマ後すぐにバプテスマを受けることを開始した（4：2）。イエスは彼の死をバプテスマと等しいものとした（マルコ10：38）。そして、バプテスマと葬儀のイメージのこの結合は多年続くテーマとなり、今日のバプテスマにおいてもそれが反映されている。悔い改めと水のバプテスマを実施したバプテスマのヨハネの教団は初代教会の時代にも生き延びていたが（使徒18：2，5；19：1～7）、キリスト者たちは「聖霊のバプテスマ」

マ」という独自性を獲得していた。あるいは、少なくとも競合するヨハネ教団との関係をそのように自己認識していた。

初期教会はその働きの第一のこととして宣教活動に従事しており、バプテスマが新約聖書における最もよく記述された儀式であることは驚くに及ばない。バプテスマは、使徒の説教への人間の応答の形態として期待されていた。「すると、ペテロが答えた、『悔い改めなさい。そして、あなたがたひとりびとりが罪のゆるしを得るために、イエス・キリストの名によってバプテスマを受けなさい』…」（使徒2：38, 41）³⁵。このパターンは教会にとって馴染みのあるものとなった：み言葉が説教され、聞き手が信じる者となり、彼らは悔い改め、そしてバプテスマを受ける。イエスの弟子にすることは、彼らにバプテスマを授けることへと導く（参照マタイ28：19）。

当時、人々は時の終わりに生きていると感じていた。バプテスマはそのような時代に生きる者には新しい時代に入る準備として終末論的意味を持っていた。バプテスマは、神の新しい支配へのイニシエーションであり、それは具体的にはイエス・キリストのからだなる教会への導入儀式であった³⁶。そして、主の晩餐は、バプテスマによる神の国加入の最初の経験を人生にわたって更新するものである。

バプテスマ志願者の年齢に関して、幼児（嬰兒）洗礼を支持したり、否定する歴史的資料は新約聖書そのものには見当たらないというのが学者たちの共通認識である。当時のバプテスマ式の実施の様子は典型的に使徒行伝8：35～39に描かれている。その中に、「ここに水があります。わたしがバプテスマを受けるのに、なんのさしつかえがありますか」という文章が登場するが、「さしつかえる」（κωλύειν）は使徒行伝10：47, 11：17におけるバプテスマの記述においても現れ、このような「妨げる」あるいは「だれが妨げるか」の型に嵌まった使用はマタイ3：14とマルコ10：13～16と並んで、バプテスマ志願者がバプテスマ執行者の前に立ち、τί κωλύειν「だれが妨げる

35 毎週の主日礼拝はバプテスマ式から始まるべきであるという K. バルトの主張もうなずける。

36 J. White, *A Brief History of Christian Worship*. Nashville/Abingdon Press, 1993, 16ff. 越川弘英訳『キリスト教礼拝の歴史』（日本基督教団出版局）

か」と問うか、問われたかしたことを示しているとクルマンは言う³⁷。まず、バプテスマ志願者に教育がなされ、志願が確認され、そして、立ち会う会衆に対して「なんのさしつかえがありますか？」という慣用句が発せられるという手順は当時のバプテスマ式のリタージュカルな定型を反映しているとクルマンは指摘している。その後、信仰告白をし、水に降り、バプテスマが執行され、水から上がるという手順である。

クルマンはさらに、最初期の教会では、バプテスマは「イエスの名」によってなされたが（使徒19：5，参照2：38，8：16），やがて三一の神の名（マタイ28：19）で執行されるようになったと推測している。ここではバプテスマ式の詳細について触れないが、バプテスマに関するリタージュ形成について短く言及する必要がある。用いられる水についてであるが、『ディダケー』によると、「父と子と聖霊の名によって流れる水の中でバプテスマを施す。もし流れる水がなければ、他の水（制止している水でも）でよい。もし、冷たい水でバプテスマを授けることができないなら、お湯を用いてもよい。もし両方ともないなら、頭に三度、父と子と聖霊の名によって水を振り掛ける」と言われている³⁸。付随の儀式については、バプテスマ後、按手をする習慣（聖霊と使命の伝達？）もあったらしい。バプテスマを執行する人は各個教会が委託すれば誰でも可能であったと思われる。バプテスマは、キリストとの結合、教会への編入、聖霊の賜物の授与、罪の赦し、新しい誕生という意味を付与された。そして、バプテスマは結果的に次に主の食卓へと新入会者を導いた。そして、主の晩餐（ユーカリスト）においてバプテスマによって示された出来事が繰り返されるのである。

5－4－3 ユーカリスト

使徒行伝2：42によると、エルサレム原始教団の弟子たちは、「ひたすら、使徒たちの教えを守り、信徒の交わりをなし、共にパンをさき、祈をしている」。また、「絶えず宮もうでをなし、家ではパンをさき、よろこびと、まご

37 O. Cullmann, *op.cit.*, 25.

38 『ディダケー』7章。

ころとをもって、食事を共にし、神をさんび」(46節)していた。ここで、「パンをさくこと」とは何を意味していたのであろう。W.H. ウィリモンは「ルカの時代のペトロの教会は、単にパンを裂くことと教会の聖礼典としてのパンさきの宗教的儀式とを我々のようには区別していなかったのであろう」³⁹と言うが、ここで食事と並んで「パンを裂く」という用語が用いられていることは、荒井献が言うように、現実の食事の文脈で起こる「食事を導入する儀礼的行為」⁴⁰であると言えよう。このようなある種「儀式化」された行為について、G. シュテーリンは、イエスと弟子たちとの会食の記念であり、終末の祝宴の先取りであり、聖餐を特に考える必要はないというが⁴¹、ここで「パンさき」は、愛餐と一体化した主の晩餐あるいは、愛餐を導入する儀礼的行為と考えてよいのではないだろうか。O. クルマンは特に、復活のキリストとこの食事との関連を重視している。ここでは「パンさき」は、ワインを飲むこと、キリストの死との関連は語られていない。使徒行伝2：46が示すように、パンさきにおいては「満ち溢れる喜び」が支配していた⁴²。ルカ24：13以下によれば、エマオ途上での物語において、イエスは30節で2人の弟子とパンを裂いたあと間もなく今度はイースターの日曜日エルサレムで11人と食事をしたことになっている。ここには様々な伝承が絡み合っており、歴史的事実を再構成することは困難である。ルカ24：36において、ヨハネ21：12以下のように、復活のキリストとの食事が描かれ、そこでもその食事はワインではなく、パンと魚からなる食事であった。そして、クルマンは言う。

もし、復活のキリストの最初の顕現が食事中に起こったのであれば、われわれは一般にされるよりはもっと、教会の最初のユウカリストの祝いはいースターの食事に遡り、それにおいて最後の晩餐におい

39 W. H. Willimon, 中村博武訳『使徒言行録』(日本基督教団出版局), 1990年, 77頁。

40 『使徒行伝上』188頁。

41 NTD 聖書注解 109頁。

42 Cullmann, op. cit., 15.

てイエスによって約束されたメシア的食事が部分的にすでに先取りされていたという事実を考慮に入れねばならない⁴³。

確かに、復活・顕現したキリストと食事の思い出とが密接に結びついていることは使徒10:40に明らかである。「しかし神はイエスを三日目によみがえらせ、全部の人にはなかったが、わたしたち証人としてあらかじめ選ばれた者たちに現われるようにして下さいました。わたしたちは、イエスが死人の中から復活された後、共に飲食しました」。使徒1:4もまた、食事に触れている。それではリーツマンやローマイアが考えるように主の晩餐の起源として元来イエスの死を記念するものとイエスの復活を記念するものと2つの型があったのであろうか⁴⁴。少なくともルカは、パンの意味を強調し、イエスの死より復活に人間救済の意味を認めようとする傾向があることは確かである。これがルカ独自の考えなのか、原始教会にその歴史的な核があるのかは決定しにくい。しかし、現在のわれわれの主の晩餐式の実践が余りにイエスの死と贖罪に結びつきすぎていることは反省せねばならないであろう⁴⁵。復活の主との食事、最後の晩餐、罪人とのイエスの会食をいかに神学的に関係づけ、しかも食事自身が持つ本来的に宗教的意味（他のいのちにあずかって生きること）を反映させるかが課題である。ここでは荒井猷に従い、「ルカはエルサレム教団の理想像として主の晩餐式と愛餐が一体化しているものと考えていた」と結論づけておく。

43 Ibid.

44 H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Geschichte der Liturgie*. Berlin: 1955, 249-255. E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde*. JBL56, 1937, 217-252.

45 E. Schweizer, 'Abentmahl im NT,' in: RGG 3. Auflage, Tübingen/J.C.B.Mohr, 1957, Erster Band, 10-21. English Translation by J. M. Davis, *The Lord's Supper*. Philadelphia /Fortress Press, 1967 においてシュヴァイツァーは、主の晩餐を過去・現在・未来の三時制に関連付け、過去のイエスの苦難の想起、復活して信仰者の中に生きておられるキリストの現在の確認、そして終末論的完成への期待の三要素がそれぞれ重要であると言う。青野太潮は十字架の死の想起だけでなく、史的イエスの罪人との共食や五千人との食事という想起の広がり的重要性を主張し、神田健次は、さらに生態論的広がり的重要性を語る。『現代の聖餐論』（日本基督教団出版局）1997年、267頁以下。

5-4-4 「使徒たちの教え」

「使徒たちの教え」(ἡ διδασχὴ τῶν ἀποστόλων) の内実はどのようなものであったろう。ここでは、かつて C. H. ドッドがしたように、いわゆるケリュグマとディダケーを鋭く区別する必要はないであろう⁴⁶。「教え」(διδασχὴ) という用語が用いられてはいるが、「教育的訓話」(Lehre, instruction) がいつ頃から「説教」(Predigt, proclamation or preaching) と並んで独立した重要性を持つに至ったかは明言するのは難しい。M. デイベリウスは「説教範例」こそ福音書伝承の「生活の座」であったと考える一方⁴⁷, R. ブルトマンは、説教に加えて、弁明、論駁、教会形成や戒規など幾つかの「生活の座」を想定している⁴⁸。いずれにせよ、最初期には「宣教」(proclamation) と「訓話」(instruction) の区別は、マルコの κηρύσσω と διδάσκω の使用から明らかのように、漠然としたものであり、ただ徐々に、区別されていったのであろう。「使徒たちの教え」は、福音のメッセージの宣言、イエスのことばと彼に関する物語が中心であったろう。あるいは、クルマンが主張するように、その中に、前後の文脈でのペテロの説教から明らかであるように、「旧約聖書から現在におけるキリストの出来事に至る救済史」⁴⁹を跡付けることもできよう。G. シュテアーリンは、イエスの出来事、特に、復活に関する証言とヘブライ語聖書の「キリスト論的解釈」⁵⁰を「使徒たちの教え」と考えている。使徒たちの教えのヘブライ語聖書との関わりは明白であるが、そこでは旧約聖書の新しい解釈がなされたのである。そして、このような流れの中で、「教育的訓話」などが付加されたのであろう。今日の説教のように、イエス・キリストの救いの出来事の宣言と具体的文脈におけるその適用としての教えとが「使徒たちの教え」の内容であったと言ってよいのではな

46 The Apostolic Preaching and Its Developments. London/Hodder & Stoughton, 1936. 平井清訳『使徒の宣教とその展開』(新教出版社) 1970 年, 5 頁以下。

47 M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums. 1961. ET by B.I. Woolf, From Tradition to Gospel. New York/Scribner, 1965, 9ff.

48 Die Geschichte der Synoptischen Tradition, 1958, 64. 加山宏路訳『共観福音書伝承史 I』(新教出版社), 1982 年, 99-100 頁。

49 Cullmann, op. cit., 10.

50 『使徒行伝』大友陽子他訳 (NTD 聖書注解刊行会) 1977 年, 109 頁。

かろうか。

教会は固定化された制度ではなく、「使徒たちの教え」に耳を傾ける「信徒たちのコイノニア」であった。コイノニアとは、ここでは単なる交わりではなく、「使徒たちの教え」とユーカーリスト、そして、相互の援助や奉仕を意味していたと考えるのが文脈からも妥当である。

5－4－5 祈り

「祈り」(προσεύχομαι)は、ここでは使徒行伝3：1との関連でユダヤ教的な祈りの習慣の継続を意味しているのかも知れない。神は「主の祈り」や散見される「アッパ」(ガラテヤ4：6，ローマ8：15)という呼びかけで明らかなように、神に向かって「父」と呼びかけられ⁵¹、アーメン、ハレルヤ、ホサナなどのリタージュカルな定型がユダヤ教から借用された。むしろ、預言者の霊の働きと結びついた自由祈祷が中心ではあったが、早くから特別の祈祷形式が形成され始めたことも無視できないことである。最古のリタージュカルな祈りについて考えると、「主の祈り」に加えて、ユーカーリスト・主の晩餐と結びついていたと思われる「マラナ・タ」(μαρاناθά)の祈り(黙示録22：20，Ⅰコリント16：22。ただ、『ディダケー』(10：6)におけるように最初からマラナ・タと主の晩餐が結びついていたかは分からないが)を指摘せねばならない。この祈りが、パウロによって翻訳されずにアラム語で伝承され、またそれが『ディダケー』の編集時までオリジナルな形で続いていたことを考えると、この最古のリタージュカルな祈りは初代教会の礼拝において終末論的期待が重要な役割を演じていたことを示している。さらに、ハーンは、「ディダケー10：5に保存されている『アナセマ』(ἀνάθεμα)と陪餐許可の定式『聖いものはだれも、これに近づけ、そうでないものはこれに向き直れ(回心せよ)』は、多分、パレスチナ共同体の初期の伝承に遡る」⁵²という。リーツマンは5～6節を対話形式で以下のように翻訳している。

⁵¹ Cullmann, op. cit., 12.

⁵² Op. cit., 47. オリジナルテキスト 42.

指導者：恵みを来らせ、この世を去らせよ。

会 衆：ダビデの子に、ホサナ。

指導者：もし聖なるものであれば来らせ、そうでないものは悔い改めよ。

マラナ・タ。

会 衆：アーメン

また、9：5には「主の名においてバプテスマを受けている人を除いてくれもあなたがたのユーカリストを飲み食いさせてはならない」と言われている。確かに、ローマ9：3，1コリント12：3，16：22，ガラテヤ1：2における「アネセマ」のパウロによる使用はリタージュカルな響きを持っている。しかし、これらが「パレスチナ共同体の初期の伝統に遡るかどうか」は資料が少なく確答することは困難である。いずれにせよ、主の祈り、主の晩餐に関連した「マラナ・タ」の祈りなどにリタージュの形成の初期段階を見ることはできる。また、バプテスマ時の信仰告白やいわゆるキリスト讃歌も信条形成の萌芽として理解することができる。また、ὁμολογέωとἐξομολογέω（ローマ10：10，ピリピ2：11他）という動詞は「イエス・キリストは主である」という信仰告白定式と結びついている。

祈りの定型化からリタージュ・信仰告白の形成へと話題が展開したが、当時のキリスト者生活における祈りの実際はどうであったろうか。使徒1：14には「心を合わせ、ひたすら祈る」弟子たちの姿が描かれている。詩篇55：17には夕方と朝と正午の3度の祈りが言及されている。ダニエル6：10参照。詩篇119：164には日に7度の祈りが記され、119：62には夜中の祈りが付加されている。使徒行伝はペンテコステの出来事は朝の9時に起こったといい、ペテロは12時に祈りのために屋上に行き（10：9）、ペテロとヨハネは3時の祈りのために神殿に行き、パウロとシラスは夜中、祈り讃美していた（16：25）。こうして、当時のキリスト者の祈りの習慣は、内容的には自由祈捧であるが、形式的枠としては、ユダヤ人の習慣を踏襲していたと考えられる。「たとえ、クリスチャンは最初期に他のユダヤ人と共通の祈りを止めたとしても、彼らの礼拝のパターンは疑いもなくそれが由来していたユダヤ人

礼拝によって強く影響されていた」⁵³。しかし、決定的な新しさはそれが「イエスの名」による祈りであったことである。ディダケーは日に3度「主の祈り」を祈るように教えている。初代の弟子たちの祈りは「イエスの名」による終末論的希望に満ちた祈りであり、神への感謝に満ちた讃美が支配的で、また、「絶えず」祈ることが勧められている。

5-4-6 賛美

さんびの実態については詳しいことは分らない。(神を)「さんびすること」(αἰέω) はヘブライ語の「ハラル」の翻訳であるが、使徒3:8, ルカ2:13, 20, 19:37, 24:53からユダヤ人の伝統における神さんびが意味されているのだろう。詩篇の歌やキリスト賛歌との関係など不明な点が多い。

5-4-7 礼拝のとき

キリスト教信仰は「とき」に関しても新しい概念をもたらした。従来ユダヤ教の断食は月曜日と木曜日に行われたが、『ディダケー』によれば、ユダヤ教との類似を避けるために水・金に行ったことが報告されている。日曜日における礼拝(参照Ⅰコリント16:2, 使徒20:7~10, 黙示録1:10, 『ディダケー』14:1, ユスティノス『弁証論』1:67)も多分最初期に遡ることができる。「キリスト教の礼拝はかなり早い段階のヘブライストのエルサレム教会で、神殿や会堂での土曜日の『安息日』の礼拝とは別に、キリストが復活した『週の初めの日』の日曜日にキリスト教独自の礼拝を始めた」⁵⁴。時間帯は夕方であったと推測される。

5-4-8 まとめ

エルサレム原始教団を支配していたものはイエス・キリストの復活と聖霊

53 Paul F. Bradshaw, *Daily Prayers in the Early Church*. London: Alcuin Club/S.P.C.K. 1981, 25. 邦訳 荒瀬牧彦訳『初期キリスト教の礼拝』日本キリスト教団出版局, 2006年。

54 山田耕太『新約聖書の礼拝 シナゴークから教会』日本基督教団出版局, 2008年, 43頁参照。

の自由な働きに根差した終末論的喜びである。この決定的に新しい酒への集中は礼拝の形態を第二義的なものにしたゆえに、あるいは新しい形態を造りだす時間が十分なかったために、旧い皮袋に入れられていた。礼拝の形式はユダヤ教のシナゴークや家での礼拝を踏襲していた。神殿礼拝はイエス・キリストの到来によって本質的に乗り越えられたが、神殿において祈りの習慣を果たしていたこと、エルサレム神殿は、人が集まる場として宣教と証の格好の場所に用いられたであろうことは神殿が崩壊する紀元70年までは続いたであろう。

「使徒たちの教え」（イエスの思い出、ヘブライ語聖書の再解釈に根差した説教と教育的訓話の結合したもの）、「パンさき」（食事と一体化したユーカリスト）、「さんび」、「いのり」などが礼拝の構成要素であった。原始教団の礼拝が終末論的喜びと霊の自由に支配されていたとはいえ、しかし、「ユダヤ教の儀式主義と律法遵守への郷愁」⁵⁵も存在していた。共観福音書では、断食と安息日が問題となっており、使徒行伝では割礼と儀式的清さの問題が描かれている。新約聖書には職制として「監督」（ἐπίσκοπος）や「奉仕者」（διάκονος）が見られるが、原始教会においては、多分、40年代にユダヤ教に倣って任命された「長老」（πρέσβυς, πρεσβύτες）が支配的であった（使徒11：30, 14：23, 15：2）。

霊の自由と多様性が支配している場においても多少、リタージ形成への準備、萌芽が見られる。それらは特に、ユダヤ教礼拝の形式に依存しており、祈りにおいてその傾向が著しいが、それは、信仰が日常化、継続的生活化していく際の、避け難い傾向であろう。

6. ヘレニストユダヤ人キリスト教の礼拝

ヘレニストユダヤ人とは地理的概念ではなく、言語上の概念で、ギリシヤ語を話すユダヤ人のことで、このユダヤ人たちのこの教会が原始教団と異邦

⁵⁵ Hahn, op. cit., 50.

人教会の橋渡しをしたのである。ステパノ、ピリポ、バルナバなどの名が記録されているが、ステパノ事件以来、彼らは散らされ⁵⁶、サマリヤ、クプロ、アンテオケ教会を中心に西部シリヤに宣教した。この教会の特徴は、以下の通りである。

6－1 エルサレム教会の存在の重要性

ヘレニストユダヤ人教会にとって、原始教会との共通の出発点としてのエルサレムの存在は極めて重要であった。それは初期教会の一致のための基本である。むろん、ユダヤ教との確執はヘレニストの教会において特に強かったことは事実である。しかし、彼らも、キリスト者として、エルサレム教会を通してイエスについての伝承を受け取ったのであり、ユダヤ教的リタージカルな定式、祈りの伝統、信仰告白的言明などをアラム語を語るユダヤ人から受け継いだのであった。

6－2 セプチュアギンタの使用と律法への懷疑

この教会の独自性を言えば、旧約聖書はヘブライ語のものではなく、ギリシア語のものが用いられた。イエスの原初の終末論的で急進的な意図に、より一貫して従い、律法そのものの妥当性には懷疑的であった。使徒行伝6：8以下のステパノと「リベルテン（解放奴隸）」、クレネ人、アレキサンドリヤ人からなる会堂に属する人々との論争は、論争ゆえに誇張はあるものの、ヘレニストたちが「モーセと神を汚す言葉」を語り、「聖所」と「律法」とに逆らい、それが神殿礼拝とモーセの「慣例」の廃棄に関するものであったことは事実であろう。

56 使徒行伝の6章は、良く執事の起源とされているが、基本的には神殿礼拝に否定的であったヘレニストユダヤ人とユダヤの伝統を重視するアラム語を話すユダヤ人の葛藤の出来事であった。W. G. Kuemmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*. Goettingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.

6－3 神殿祭儀への根本的批判

神殿への態度、特に、犠牲祭儀への批判は明らかである。彼らはイエス・キリストの到来によって神殿祭儀は廃止されたと理解した。それにより、ユダヤ教祭儀は「精神化・内面化」され、比喩として継承はされた（エペソ 5：2，Ⅰペテロ 1：19，ローマ 12：1 など）。しかし、神殿はキリストのからだにとって替わられ（Ⅰコリント 3：16，エペソ 2：19～22，Ⅰペテロ 2：4～5），イエスは過越しの小羊とされ（Ⅰコリント 5：7），贖罪（ローマ 3：25）もキリスト論的に考えられた。また、普遍的祭司制についてはⅠペテロ 2：9－10，黙示録 1：6 が語っている。どこにおいても当然のこととして旧約聖書の祭儀自体は過ぎ去ったものと見做されており、このような比喩的解釈はヘレニストユダヤ人キリスト教伝承の後期文書であるヘブル書の時期まで継続的に影響し続けた。

6－4 礼拝の特徴

ヘレニストユダヤ人キリスト教会の礼拝の個々の要素についてここで言うべきことは少ない。われわれはパウロの一般的伝承から、そしてヘレニストユダヤ人キリスト教から、とりわけ、ヤコブ書とⅠペテロから、ディアスポラのユダヤ教とヘレニズムから由来する豊富な教育的資料を含んだいわゆる「標準的勧告」（standard parenesis）が存在したことを知ることができる。勧告それ自身は、論理的あるいは主題的組織化されることなしで集められた資料からなっている。しかし、キリスト教の勧告にはある決まった枠組みがあったと考えられる。1）まず聞き手に彼らの受領したバプテスマを思い起こさせる，2）その中心に愛の戒めを持つ，そして，3）終末論的言明で締めくくる。ハーンはこのような教育的勧告の成立を，「このことは，この世でのキリスト者の奉仕と彼らの礼拝との間には密接な関係があり，礼拝と世界の境界は流動的なままであり，隣人への責任のないキリスト教礼拝は存在しないことを意味している」⁵⁷と語っている。祭儀を中心にしたユダヤ教の

⁵⁷ Hahn, op. cit., 64.

律法が終末論的に廃棄されたと考えるなら、終末一步手前を生きるキリスト者に何がしかの訓戒が必要とされたのである。

こうして、ヘレニストユダヤ人のキリスト教は、律法と神殿からは自由なキリスト教礼拝の理解というものに到達した。そして、その結果として、キリスト教礼拝はユダヤ教の壁を越えて、異邦人に継承される可能性を獲得し、ユダヤ教的祭儀用語のこの世での生へと転嫁された適用は、神礼拝というのが、教会と各個人のキリスト者の異教社会における生の全体を含む広がりのあるものとなるきっかけを与えたのである。

7. 初期の異邦人教会の礼拝

7－1 方法（資料）

コリント人への第一の手紙において、われわれは初期異邦人教会とその諸問題に直面させられる。コリント教会の礼拝事情をそのまま初期異邦人教会の現実に一般化できないが、コリントの人々によって採用された当時の異邦人教会に共通と思われる礼拝の要素とコリント教会の特別の事情を区別することによって初期異邦人教会の礼拝事情を垣間見ることは可能である。

7－2 概観 霊の自由、教会の建設、キリスト告白

異邦人教会においても、イエス・キリストの到来による終末論的解放と自由が決定的要素である。キリストにある信仰によって「もはや、ユダヤ人もギリシヤ人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない」（ガラテヤ3：27）。当時の宗教的、社会的、経済的、そして、性差による人の分断は、キリストによって、そして、キリストの名によるバプテスマによって克服される⁵⁸。

しかし、この「自由」に問題がないわけではなかった。自由であるからと言って、すべてが許されているわけではないからである。I コリント8：4、

58 J. H. Yoder, *Five Practices of the Christian Church Before the Watching World*. ヨーダー著『社会を動かす礼拝共同体』（矢口以文、矢口洋生、西岡義行訳）東京ミッション研究所、2002年参照。ヨーダーは礼拝行為そのものが政治性を持つと主張する。さらに、J. H. Joder, *The Politics of Jesus*. Grand Rapids/Eerdmans, 1972 参照。

6において、われわれは最初に、2項に分かれた信仰告白定式に出会う。それは、万物の起源であり、目標である唯一の父と万物の仲保者である主イエス・キリストへの告白である。その最初の行は誤りなくユダヤ教的伝統である、シェマから由来している。この告白は、キリスト教会とその異教的環境との関係、特に、異教の祭儀との関係を論じる文脈に登場している。古代世界では食用の動物を屠めることは、ほとんど常に宗教儀式的行為であった。パウロは、そのような異教社会における肉を買って食べてよいと言う。それは、「すべて、外から人にはいって来るものは、人を汚し得ない」(マルコ7:18)というイエスによるラディカルな祭儀・食物規定の廃棄の線に沿っている。この点ではキリスト者の自由は、特に、異邦人キリスト者の場合は、どんな場合でも肯定されている。しかし状況は犠牲の肉に関しては違ってくる、とパウロは考える。弱い者を躓かせないために、そして教会を建てあげるために各々の自由は制限されねばならないとパウロは主張するのである。パウロは霊の自由を「教会を建てる」という目標によって制限するのである。

さらにパウロは、霊の表現の自由を、キリスト、特に、十字架につけられた「キリストの告白」において限定するのである。われわれは初期キリスト教礼拝でキリスト賛歌とも言うべき信仰告白定式が朗唱されたと考えて良いであろう。ὁμολογέω と ἑξομολογέω (ローマ10:10, ピリピ2:11, その他, ローマ1:3~4, コロサイ1:15~20, Iテモテ3:16など)は礼拝における主告白の伝統と結びついており、これらの告白はキリスト中心的で、会衆の礼拝に現臨する復活のキリストへの賛美であり⁵⁹, パウロはこれに十字架の神学を付加し、修正しながら伝承されたものを受け継いでいる。

キリスト告白、しかも十字架に架けられたキリスト告白と教会を建てるという目標によって霊の自由な表現を制限したことは、Iコリント12章で展開されている。Iコリント12:2~3によれば、キリスト者の告白の内容である「イエスは主である」が、キリスト教会のみ霊の働きを異教祭儀の外面的に比較可能な霊的忘我的現象から区別する。コリントではみ霊の働きが力強

59 Cullmann, Early Christian Worship, 22-23.

い、生命あふれた印象を与えたのであるが、そこでは「霊を見分けること」がもっとも必要と見られた。この事態と密接に関連しているのは、み霊の特別な賜物あるいはカリスマの問題である。パウロはこの文脈では最も大切なものは愛であると13章で述べている。その前提に立って、14章において彼は礼拝の問題に触れる。ここでも支配的な考えは、教会の建て上げであり、それへの綱領的言及はすでに、8：1，10と10：23でなされているのである。

こうして、コリント教会独自の問題は、キリスト者の自由の無制限の実践を巡る問題であり、それは、礼拝論的には、公的礼拝において霊的忘我的現象をいかにコントロールするかであった。しかし、その他に関しては、われわれは当時どこにでも見られたであろう異邦人教会の礼拝の根本的モチーフを前提することができるであろう。パウロ自身、コリント教会で起こっていることを彼の教会形成一般の本質に関わることとして捉え、他の「神の諸教会」の合意を求めているからである（I コリント 4：17；7：17b；11：15，11：23～25，15：3～5）。

7－3 礼拝を構成する諸要素

I コリント14章は異邦人キリスト教礼拝に関して明確にある立場を取る新約聖書における唯一のテキストである。異言についての第一義的問題を別にして、どこか他の教会でも出くわしていた礼拝の幾つかの要素がパウロの解説の中に引用されている。特に重要な記述は、14：6と14：26である。「だから、兄弟たちよ。たといわたしがあなたがたの所について異言を語るとしても、啓示か知識か預言か教えかを語らなければ、あなたがたに、なんの役に立つだろうか」(ἀποκάλυψις, γνώσις, προφήτις, διδχή; RSV, revelation, knowledge, prophecy, teaching)。「あなたがたが一緒に集まる時、各自はさんびを歌い、教えをなし、啓示を告げ、異言を語り、それを解くのであるが、すべては徳を高めるためにすべきである」(ψαλμός, διδχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἐρμηνεία; RSV, hymn, lesson, revelation, tongue, interpretation)。さらに、14：13以下によれば、教会会衆の側の応答は ἀνήν と並んで、εὐχαριστέω (感謝) と εὐλογέω (祝福) がある。最後に、I コリン

ト12：8，10からの λόγος σοφίας（知恵の言葉），λόγος γνώσεως（知識の言葉）と διακρίσεις πνευμάτων（霊を見分ける力）そして，16：22からの μαρانا θα（主よ，来たりませ）の祈りを加えることができる。

ここでわれわれは，種々の形態の言葉の宣言，そして，解釈と一緒にになった異言を見出す。そして「霊を見分ける賜物」に優先的機能が与えられている。「使徒たちの教え」と比べるとはるかに豊富な用語と実態を発見する。そして，「アーメン」を伴う賛美と祈りも豊かさを増しているように見える。異言という一つの例外を除いて，礼拝のこれらあらゆる要素はまたコリント教会以外にもあったと仮定して良いであろう。

7－3－1 み言葉の宣教

み言葉の宣言の種々の形態に関して，それらを明確に区別するのは困難である。更に，それぞれの用語が意味する内容も，I コリント14章29節以下の προφητεία の批判が示すように少しずつ変化しているのである。

ディダケーは，パウロの教会において，かなり独立した場を占めている。この用語は70人訳では詩篇60篇のタイトルに生じ，そこではギリシヤ文化において通常用いられている事実に基づく「教え」あるいは「指図」を意味している。しかし，新約聖書では共観福音書にせよ，パウロにせよ，ある特殊な教義あるいは倫理を意味するのではなく，神のみ心に関してイエスや使徒たちによって教えられた教えの全体を指している。例外はヘブル6：2と13：9である⁶⁰。教えることは，パウロ以前の伝承とパウロ自身によって，特に重要なカリスマ的賜物として考えられている。「知恵の言葉」や「知識の言葉」は神の救いの計画と意志への洞察力と関係しているであろう。

啓示はI コリント14：29節，32節の文脈から考えると預言者たちの預言活動と密接な関係があり，知性の推論によって理解可能な教えや説教からは区別された，現在と未来における神の働きの具体的目的の宣言と関係している。

⁶⁰ Hahn, op. cit., 70.

預言はパウロ以前からみ霊の働きを通しての救いの宣言を指しており⁶¹、大いに、忘我的異言との関連の中にあった。こうして、啓示にせよ、預言にせよ、現在の説教とは多少異なり、当時の教会の礼拝では、み霊に導かれた自由な言葉に余地が残されていたことは否定できない⁶²。しかし、パウロは、教会形成を大切にし、ἰδιῶται (初心者) と ἀπιστοί (不信者) を回心させる目標を考慮して、預言的メッセージの明晰性と合理性をむしろ強調する。こうして、預言は徐々に、使徒的説教と並んで、内容においてはほとんど伝道的宣教の形態を指すような方向づけをパウロによって与えられていくのである。

7-3-2 ψαλμός 賛美

ここで「賛美」は、旧約聖書の詩篇歌であると解釈されるのが一般的であるが、ハーンは、「最初期のキリスト論的賛歌を根拠にして容易に想像されるもの」⁶³と考える。ヴェントラントはこの「賛美」をキリスト賛歌よりも少し広く考え、「集会と集会に与えられた霊の賜物から生じたさまざまな種類の新しい歌」であり、「それらの内容は、キリストにある救いが新らたであり、圧倒的な豊かさを持つことを示している。それらは救いの決定的奥義をたたえ、神とキリストの栄光をたたえるものであり、まさにそのことによって、それらが聖霊から発したものであることを証明する」⁶⁴と言う。第二次パウロ書簡であるコロサイ 3:16 (エペソ 5:19) には、「詩とさんびと霊の歌」(ψαλμός, ὕμνος, ᾠδὴ πνευματικαῖς) とが並んで登場するが、コロサイ、エペソでは、「霊の歌」と区別するために、ψαλμός は詩篇歌と理解したいが、コリントでは単独で登場するので、「詩篇歌」と断定す

61 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia/Fortress Press, 1962, 1 によれば「預言」の pro とは予め語ると言う時間的な概念であるばかりか、人の「前に」立って語るという意味もある。

62 初期英国バプテストの礼拝と説教の習慣においてはそのような自由な余地が残されていた。H. Leon, McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*. Nashville/Broadman Press, 1990, 22.

63 Hahn, op. cit., 69.

64 H.-D. ヴェントラント『コリント人への手紙：翻訳と註解』（塩谷饒，泉治典訳）ATD・NTD 聖書註解刊行会，1974 年，265 頁。

ると当時の礼拝の豊かさが限定されてしまうようにも思える。いずれにせよ、それぞれの用語の区別も判然とはせず、ヴェントラントが言うように、当時の礼拝における賛美歌は一語では表せない豊かな内容を持っていたのであろう。

7-3-3 εὐλογία（祝福）と εὐχαριστία（感謝）

祝福の言葉（祈り）と感謝はまた、新約聖書の手紙の序文あるいは結語の感謝に用いられていることからわれわれにはなじみがあるだろう。礼拝において、神の恵みへの応答として、祝福の言葉と感謝の言葉が出席者相互、或いは会衆と指導者相互に語られたのであろう。パウロの手紙の最初に位置する「恵みと平和がわれわれの父なる神とわれわれの主であり、救い主からあるように」は、クルマンによれば、多分礼拝の初めにベネディクションとして語られたリタージュカルな導入定式であると想像されている。

また、書簡の最後に登場するベネディクション定式「わたしたちの主イエス・キリストの恵みが、あなたがたの霊と共にあるように」（ガラテヤ6：18、ピリピ4：23）、「主イエスの恵みが、あなたがたと共にあるように」（Ⅰコリント16：23）、或いは「主イエスの恵みが、一同の者と共にあるように」（黙示録22：21）、そして、完全な3重のリタージュカルな型「主イエス・キリストの恵みと、神の愛と、聖霊の交わりとが、あなたがた一同と共にあるように」（Ⅱコリント13：13）は、礼拝の最後、或いは、パンさきへの移行を画するところで用いられたものであるとみなされる⁶⁵。

7-3-4 祈り

讃美と共に「アーメン」を伴う自由祈祷やある程度定型化されつつあった祈祷がなされていた。忘我的異言に対しては教会形成論の制限が加えられてはいるものの、Ⅰコリント14章は、こうして、礼拝の行為における驚くべき豊かな構成要素と多様性を示している。誰か指導者が、こと細かく管理した

65 O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 22-23.

り、み霊の自由な表現を縛るような固定化されたりターゲット的な秩序への執着などは存在していない⁶⁶。しかし、パウロはすべてが κατὰ τάξιν 「秩序を正して」(14:40) 行われることを望んでいる。そして、この点に関して彼自身具体的な指図を与えている(1コリント14:26~33a, 36~40)。むしろ、パウロは「神は無秩序の神ではなく、平和の神である」(14:33) と言っており、「秩序の神」であるとは言わない⁶⁷。初期キリスト教にとってみ霊と秩序とは、み霊と法のように相互に排他的ではない。しかし、秩序と法は、それらがみ霊の働きによって決定されている限り、制度化されたり、コード化されたりできないし、霊の働きは秩序と法と無関係であるとも言えないという緊張関係が存在していた⁶⁸。

7-3-5 頌栄

新約聖書文書の巻末や文中に現われる頌栄(doxology)も多分、礼拝での実践を起源に持つのであろう。それらは伝統的にはユダヤ教から由来している。主の祈りの末尾の頌栄は明らかに礼拝という生活の座を示している⁶⁹。われわれはパウロ書簡の中に多くの頌栄を発見する。それらは時に、εὐλογητὸς を伴い(ローマ1:25; 9:5; IIコリント11:31参照; エペソ1:3), ときに, δόξα (栄光) という用語によって導入されている(ローマ11:36; ガラテヤ1:5; ピリピ4:20, 参照IIテモテ4:18)。それらは通常 ἀμήν 「アーメン」そして εἰς τοὺς αἰῶνες 「永遠に」を伴っている。

66 E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im neuen Testament. Ruerich/Zwingli Verlag, 1962. 佐竹明訳『新約聖書における教会像』新教出版社, 1968年の結論部分参照。

67 これについては寺園喜基氏と松見の議論参照。P. Lapide/J. Moltmann, Juedischer Monotheismus- Christliche trinitaetslehre. Muenchen/Chr. Kaiser Verlag, 1979. 青野太潮・松見俊訳『唯一神か 三一神か』ヨルダン社, 1985年, 142-144頁。

68 Hahn, op. cit., 71.

69 ルカ11:2-4の「主の祈り」には最後の頌栄部分はないし、マタイ6:9-13にも頌栄部分のない写本があり、聖書協会版では削除されたテキストの確かさを{A}評価をしており、『岩波訳』はこの部分を「明らかに後代の加筆である」と判断している(93頁)。

7－3－6 聖書朗読

ここで「聖書朗読」について触れることは奇異に感じられるかも知れない。Ⅰコリント14章が提供する情報には、今日の礼拝において決定的に大切な「聖書朗読」と「主の晩餐」が抜けているが、だからと言って、パウロの教会の礼拝で「聖書朗読」や「主の晩餐」が欠けているということではない。確かにこの個所では、聖書を読むことへの言及がないが、パウロ書簡の個々の引用文の他に、Ⅰコリント10：1以下における典型的議論やⅡコリント3：4以下のミドラッシュにおける典型的議論を根拠にして、パウロは旧約聖書に親しみ、それを規則正しく使用・引用していたことは当然仮定できることである。

パウロの教会において旧約聖書が朗読されていたことと並んで、パウロの書簡がパウロ不在の礼拝の中で朗読されたことも明白である。Ⅰテサロニケ5：27に、「わたしは主によって命じる。この手紙を、みんなの兄弟に読み聞かせなさい」と言われ、コロサイ4：16でも、「この手紙があなたがたの所で朗読されたら、ラオデキヤの教会でも朗読されるように、取り計らって欲しい」と要請されている。このような手紙や旧約聖書の朗読が「勧め」、
「教え」と並んで、テモテの役割であった（Ⅰテモテ4：13）。また、単にパウロ書簡だけではなく、「使徒の記憶」（参照『ユスチノス第一弁証論』67）が旧約聖書と共に読まれたことは疑いない。

7－3－7 主の晩餐

Ⅰコリント14章は主の晩餐に言及しないが、Ⅰコリント11：17以下が示すように、主の晩餐は当然行われていた。主の晩餐についてはそれぞれの地方教会によってすでに多様な展開がなされていたことが推測される。

まず、主の晩餐と食事との分離の問題が起こったことである。主の晩餐はすでに述べたようにある時期まで、食事の文脈で祝われてきた。これが問題なしではなかったことが、コリント教会の事例で劇的に示されている。しかし、コリント教会の出来事をきっかけにして主の晩餐が食事と分離したのかどうかは確言できない。J.F. ホワイトによれば、パウロの意図は、主の晩餐

を含んだ食事それ自体を止めることではなく、「もし空腹であれば、家で食え」とただ助言することであったとも思われるとする。ホワイトは、結論的には、分離は、パウロの時代のコリント教会においてというより、「食事は新約聖書時代の後期に明らかに切り離された。なぜなら、「ユダ12 [100年頃] は『あなたがたの愛餐に加わるが、それを汚し、無遠慮に宴会に同席する』人々を非難しているから」⁷⁰であるという。ここで「愛餐」(ἀγάπηの複数形)に言及はされているが、しかし、ここでは不法の者たちが愛餐にあずかり、それを汚していると責められているだけであり、その愛餐への言及によって、愛餐や食事とは別の文脈で主の晩餐がなされていたことが暗示されているのかは判然としない。ホワイトはこのような分離の流れを以下のように跡付ける。「第2世紀の初め頃、少なくともビテニアで、愛餐は日曜の夕食になったように見える。そこで112年頃、キリスト者たちは多分ユカリストのために集まる早朝の集会を放棄するのを喜ばなかったが、迫害下で『通常の無害な食物』のための集会を喜んで諦めたとプリニウスがわれわれに告げているからである」⁷¹と。ハーンは「ユスティノス [140年頃] まではパンと杯の儀式は、ユカリストとしての食事から分離されず、日曜の朝の礼拝に編入されていない」⁷²と言い、「主の晩餐」の「ユカリストの交わりの食事からの分離は、他方で、いわゆる愛餐の発展に対応しており、新約聖書のもっとも後期の文書の1つであるユダの手紙で言及されているのに似ている」と解釈する。つまり、ユダの手紙の段階では愛餐がかなり前面にでて

70 James, F. White, *A Brief History of Christian Worship*. 25-26.

71 White, op. cit., 26. アジア州ビテニアのローマ帝国の官僚プリニウスがトラヤヌス帝に宛てた手紙(112年)には、日曜の朝早くキリスト者たちが集まり、神としてのキリストに賛美を、応唱的あるいは交唱的 (responsively or antiphonally) に捧げ、悪い業、窃盗、姦淫をせず、語った言葉に真実であるよう誓いをしたと報告され、また、集会の時間は特定されていないが、多分、夕方再度「通常の無垢な」食事のために集まったと記録されている。I. T. Jones, *A Historical Approach to Christian Worship*. New York/Abingdon Press より。

72 Hahn, op. cit., 103. 山田耕太『新約聖書の礼拝 シナゴークから教会』もプリニウスの手紙では愛餐と聖餐は区別されておらず、2世紀半ばのユスティノスの頃に、両者が分離したとする(46頁)。また、聖餐が形式的で象徴的な儀礼的な食事になったのは、イグナティオス書簡の後であるとする(124頁)。

おり、それは主の晩餐が食事の文脈から切り離されていく礼典化していく過程と対応しているというのである。岸本羊一もホワイトに同意し、朝礼拝で主の晩餐が守られ、夕拝は愛餐会であったと解釈している⁷³。これに対し、ハーンは、食事と結びついた主の晩餐から独立して、「みことばの礼拝」が日曜日の朝の礼拝として早くから成立していたことはほとんど議論の余地がないと主張する⁷⁴。そして、ジョーンズもこの夕拝はいわゆるパンさきの礼拝の流れを汲んだ、いまだ愛餐と主の晩餐式の未分化の食事であるとみなしている。しかし、断定することは困難であるが、ユダの手紙やプリニウスの手紙、ユスティノスの『弁証論』から、主の日の朝の礼拝が「み言葉と祈りからなる礼拝であった」あるいは「み言葉と祈り、そして、食事から切り離された主の晩餐からなる礼拝であった」、そして、夕方もう一度集会が行われ、「ここで食事を伴う主の晩餐が行われた」あるいは、「ここでは愛餐が行われた」という解釈の幅があるが、いずれにせよ、主の晩餐が食事の文脈から切り離されていく歴史を見ることができ⁷⁵。そして、テルトゥリアヌスやアレキサンドリアのクレメンスの時代になって食事と主の晩餐が切り離されたという確実な記録があり、いずれにせよ、最終的には397年のカルタゴ公会議で食事と「主の晩餐」の分離が決定的となったのである。こうして、新約聖書時代には、すでに後の「主の晩餐」が共同の食事から独立して発展していく契機を垣間見ることができる。それはコリント教会に見られるような貧しい者が軽んじられるという逸脱によって、また、共同の食事をするには群れが大きくなっていったことにもよるのであろうし、或いは迫害下にあった教会の事情があったのかもしれない。

次に、パウロの教会においては主の晩餐の歴史的根拠についての変化がみられる。すでに触れたように、クルマンはユカリスト或いは主の晩餐を含んだ食事の起源を復活のキリストとの会食に根拠づけている。そしてルカが

73 岸本洋一「礼拝学序論」所収『実践神学概論』126頁。

74 Hahn, op. cit., 72.

75 W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship*. London/Oxford University Press, 1955, 9-10 は、130年頃のディダケーでも主の晩餐と食事は未分化であったと言う。

描く原始教団においては、それが程度妥当することを指摘した。しかし、パウロの教会や共観福音書の伝承によるとユエカリストは「最後の晩餐」と結びつけられ、それによってイエスの死の記念の主題が前面に出てきている。この移行がコリント教会の熱狂主義あるいはもっと一般的にヘレニズム宗教の影響への批判的契機から起ったのか、歴史的に検証することは困難である。「主の晩餐」とは、Ⅰコリント11章におけるパウロの用語であるが、パウロはこれをイエスとその弟子たちとの「最後の晩餐」の伝承に基礎づけている。共観福音書の伝承もこれを支持している。しかし、最近では「主の晩餐」に関して、これを排他的に「最後の晩餐」だけに結びつけず、生前のイエスの罪人たちとの共食（マルコ2・15-17）との関連が主張されるようになった。このような傾向はイエスの死をその生涯から抽象してしまい、贖罪信仰がイエスへの服従という面を欠きがちなことへの批判契機として重要である。また、食事一般のもつ宗教的性格との関連性を文化史的に考察する手掛かりとして重要である。また、そのことは主の晩餐が日常から遊離して儀式化することへの批判契機ともなろう。他方、むしろ、史的イエス（そのようなイエスを見出すことが可能であればの話であるが）への倣いが、十字架の刑死や復活信仰と切り離されれば、イエスは単なる義の教師か理想的人間に過ぎなくなるであろう。

ここで、「主の晩餐」の起源と本質を詳細に扱う余裕はないので、「主の晩餐」と「最後の晩餐」との関係を短く考察しておこう。

まず、「主の晩餐」の起源巡る問題がある。J.エレミアスは、「最後の晩餐」を「過越しの食事」とみなし、これが「主の晩餐」の起源であると考えてるが⁷⁶、果たしてこれは自明のことであろうか。確かに、イエスの苦難と死を「過越しの祭り」の文脈で考えることは四福音書では一致している。つまり、かもしや入口の柱に塗られた小羊の血のゆえに神の審きが、イスラエルの民を過越ししたように（出12・13, 27）、イエスの死は救済の意味を持つのである。これは主の晩餐伝承での「多くの人のために流すわたしの契約の

76 Die Abendmahlsworte Jesu. Goettingen, 1967『イエスの聖餐のことば』田辺明子訳、日本基督教団出版局、1974年。

血」(マルコ14・24),「わたしの血による新しい契約」(Iコリント11・25)という言葉でも明らかである(マルコ伝承の「契約の血」は出エジプト伝承との関連で贖罪論的であるが、パウロ／ルカ伝承の「新しい契約」はエレミヤ書と関連し、贖罪論的というより終末論的希望の色彩が強い)。しかし、共観福音書は「最後の晩餐」を「過越しの食事」とみなしているが、ヨハネ福音書ではイエスは「世の罪を取り除く神の小羊」として死んだとされているので、「最後の晩餐」があったとすれば、「過越しの食事」の前日の出来事ということになる。すると、「最後の晩餐」はユダヤ的な「キドゥシュ」であったという可能性もある。キドゥシュとは基本的に安息日や祝祭の準備のためになされる食事であり、ユダヤ人男子、特にメシアを待望する小グループで祝われ、しばしばラビやその弟子たちが招かれた。これは宗教的議論とその後のパンとぶどう酒のまわし飲みによる簡単な食事と祈りからなっていた。イエスと弟子たちは多分、生前何度か安息日や祝祭の前日にこの交わりの食事をしていたと推定される。このような目で見ると、「最後の晩餐」は様々な点で「過越しの食事」と異なっている点に気づく。2-5で言及したように、まず、「過越しの食事」は家族単位の祝祭であるが、「最後の晩餐」はそのようには見えない。「過越しの食事」には過越しの小羊がつきものであるが「最後の晩餐」にはそれが欠けている。キドゥシュには種の入ったパンが通常用いられるが「最後の晩餐」の叙述、例えば、パンを同じ鉢にひたすという行為は種の入ったパンを暗示している。「過越しの食事」では幾つかの杯が用いられるが、「最後の晩餐」ではキドゥシュにおけるように1つの杯から弟子たちは飲んでいる。更に、「過越しの食事」では出エジプトの出来事が物語られるのが常であるが、「最後の晩餐」ではその痕跡がないなどのほか、年に一度の「過越しの食事」が教会で週ごとに記念される「主の晩餐」に継承されたことは考えにくいことなどが指摘される⁷⁷。結論的に言えば、「主の晩餐」の起源には「過越しの食事」としての「最後の晩餐」の伝承ばかりか、キドゥシュのような祭儀的食事とそれに関係するメシア的共同

77 W. D. Maxwell, *op. cit.*, 5-7.

体の思想、或いはイエスの罪人たちとの共食やさらに一般的なユダヤ教の会食の影響があると言ってよいであろう。また、復活したキリストと弟子たちとの会食の伝承に見られるように、食卓を囲む弟子たちの間に現臨するキリストの経験も「主の晩餐」の確立に大きな影響を与えたと言ってよいであろう。

このように考えると、初代教会の「主の晩餐」はある種の共同の食事との関連で祝われたことが知られる。I コリント11章におけるパウロの伝承によると、「主の晩餐」は「食事ののち」という言葉によってパンと杯が分離され、その間に食事が入り込んでいる。共観福音書には最後の晩餐に関してマルコ／マタイ型とルカ型があることは周知の通りであるが、前者では過越の食事の最後にイエスはパンと杯を弟子に与えており、食事から独立した祭儀行為としての「主の晩餐」の姿が浮かんでくる。ルカの伝承ではパンと杯の間に食事がなされ、過越の食事との一連の関係で、杯－パン－食事－杯という順序になっている⁷⁸。この場合も「主の晩餐」は実際の食事から独立しているが、共同の食事との密接な関連の痕跡が見られ、ルカの伝承はパウロによる伝承とマルコ／マタイ型の混合と考えられる。H. リーツマンは、エルサレム教会でなされていたパンさき或いはアガペーの流れとパウロが伝承する「最後の晩餐」→「主の晩餐」の流れを対立的に考え、後者の発展過程にヘレニズムの影響を考えるが、「最後の晩餐」→「主の晩餐」の流れもユダヤ的伝統の範囲で考えられ、パンさきやアガペーからの「主の晩餐」の分離はむしろ先に言及したように、物理的原因が大きいと思われる。今日、「主の晩餐」にイエスとイエスに従う者たちの日常性を取り戻すために礼拝を共同の食事から始める提案がなされている⁷⁹。ジョーンズの言うように、もし、会衆が小さい場合には、そのような試みの社会的価値は明白であろう。物理的要素が本質的内容に影響を及ぼすことは否めないが、愛餐会を開くなど、日常性を回復する手立ては他にもあるし、礼拝行為は極めて日常的行為であ

78 青野太潮、『主の晩餐』への参与『アレテシア』1994年5号16-21頁参照。

79 E. Kaesemann, *Gaeste des Gekreuzigten*. 『十字架につけられた方の客』(尾形隆文訳『福音と世界』1982年1月号64-75頁, 2月号73-76頁。青野太潮, 前掲論文参照)。

ると同時に、礼拝行為が非日常性と日常性の創造的緊張を生み出すという要素もあることを忘れてはならないであろう⁸⁰。

第三の変化は、主の晩餐がイエスの十字架の刑死や生前の罪人との共食との関連で捕らえられるようになると、共同体形成の倫理性が問われることになる。ここで倫理性とはいわゆる律法の義という意味のそれでないことは言うまでもない。そうではなく、神の一方的な恵みによって赦されたものたちが教会の交わりの中で、思い上がったり、弱い兄弟たちを軽んじることが戒められているのであり、キリスト者としての共同体での生き方が問われているという意味である。先に引用したように、アジア州ビテニアのローマ官僚プリニウスがトラヤヌス帝に宛てた手紙（112年）には、日曜の朝早くクリスチャンたちが集まり、神としてのキリストに賛美を、応唱的あるいは交唱的（*responsibly or antiphonally*）に捧げ、「悪い業、窃盗、姦淫をせず、語った言葉に真実であるように誓いをした」と報告されている⁸¹。「ディダケー」に描かれているバプテスマを受けていない者への陪餐禁止も元来そのような意味の伝統ではなかったかと考えられる。

主の晩餐は、神がイエスにおいてなして下さったことへの感謝の祝いが中心であり、罪人を招き、十字架につけられ、よみがえらされたキリストが聖霊において教会の交わりに臨在しておられるゆえに、教会の交わりを自己吟味し、教会と世界がやがて救われる希望と、そのための使命を確認する場なのである。いずれにせよ、主の晩餐の構成要素である過去の出来事への想起（生前のイエスを含めた想起、あるいは食物を与えてくれる創造主への感謝⁸²）、現在の交わりの確認、将来の終末論的希望のバランス⁸³、そして歴史的起源としての復活者との会食、最後の晩餐、史的イエスの生前の共食をど

80 I. T. Jones, *op. cit.*, 79-80.

81 Jones, *op. cit.*

82 神田健次『現代の聖餐論 エキュメニカル運動への軌跡から』日本基督教団出版局、1997年 267頁以下の「聖餐の生態論的理解」は興味深い。

83 E. Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament*. Fortress Press, 1967. Philadelphia/Fortress Press, 1967. これは RGG の *Abendmahl im NT* の項目の英訳であるが、シュヴァイツァーは、主の晩餐の本質を、時間軸で、つまり、過去、現在、未来におけるイエス・キリストの業の想起として見事に略述している。

のように論理づけるかは今日においても重要な課題である。

7-3-8 ささげもの（献金）

初期異邦人教会の礼拝における捧げ物の行為（奉献）がどのようなものであったのかは、資料が少ないので良くわからないというのが実情である。しかし、わかる範囲で略述することは可能である。

7-3-8-1 十分の一献金

非ユダヤ人である信仰共同体が、十分の一の捧げものを継承していたかどうかは不明である。ルカ18：9～14には、自分を義人であると自認し、他人を見下げていた人に向かって譬が語られている。あるパリサイ人は「全収入の十分の一」を捧げていた。しかし、天に目を向けることもできない取税人は「罪人のわたしをお赦し下さい」と嘆くのみであったが、イエスは、義とされたのは取税人の方であると言われた。また、ルカ11：42には、「しかし、あなた方パリサイ人は、わざわざである。はっか、うん香、あらゆる野菜などの十分の一を宮に納めておりながら、義と神に対する愛とをなおざりにしている。それもおざりにはできないが、これは行わねばならない」というイエスの言葉が伝承されている。「それもおざりにはできないが」という言葉は、歯切れの悪い言葉であり、イエスのオリジナルな言葉であるかどうかは疑わしい。ここでは「十分の一」の習慣が「なおざりにできないもの」とされていると考える信仰共同体の現状があろう。このような留保が非ユダヤ人信仰共同体での習慣をも包摂するものであるかは分からない。

しかし、イエスの十字架と復活の終末論的出来事によってヘブライ語聖書の祭司・レビ人制度が廃棄されたとすれば、ヘブライ語聖書の伝統を根拠にしてキリスト教会の十分の一献金の習慣を論じることは困難である⁸⁴。では、新約聖書時代の礼拝において奉献の行為そのもの廃棄されたのであろうか⁸⁵。

84 Lukas Vischer, *Tithing in the Early Church*. ET by Robert C. Schultz. Philadelphia/Foretress Press, 1966. ix. 参照。これは Zeitschrift fuer Kirchengeschichte の論文“Zehntforderung in der Alten Kirche”（Kohlhammer Verlag. 1959）の翻訳である。

イエスは、レプタ2枚を捧げた貧しいやもめの行為を「見ておられ」、やもめの献金を喜ばれた。金額から言えば、ほんの僅かな金額であり、「たぐさんの金を投げ入れた」（マルコ12：41）金持ちの行為とは比べものにならない。しかし、イエスは、むしろ彼女の捧げものを喜ばれた。では、われわれの教会での献金は小額で良いというのであろうか。そうではない。イエスは、「みんなの者はあるあまる中から投げ入れたが、あの婦人はその乏しい中から、あらゆる持ち物、その生活費全部を入れたからである」（12：44）と言うのである。彼女はレプタ1枚を留保することができたが、それをしなかったのである。それは、強いられたものというより彼女自身の「自己決定」から出た業であった⁸⁵。つまり、レプタを2枚とも捧げることで、いのちの主である神に自らの身を委ね、全き献身を表したのである。それゆえ、本質的に言えば、われわれの持ち物の100%が神のものであり、100%捧げて生きることが重要なのである。（ローマ12：1）その視点からすれば、十分の一の捧げものが、かえって、十分の九の自己中心的乱用に陥る結果となることも起こりうる（マルコ7：11参照）。それはマモニズム（拝金主義）の隠れ蓑になりうる。使徒行伝4章には、地所や畑、家屋を売り払って教会に捧げた人たちの姿が描かれてもいる。むろん、これは初代教会を理想化していることもあろうし、生産手段の共有ではなく、消費財の共有であり、早晚、長続きはしないことは明白である。また、原始教団と異邦人教会の内実の相違もあろう。しかし、いのちを捧げるほどの愛でイエスによって愛された人々が何の留保もなく自らを捧げて生きることこそ、「合理的な」（霊的な）奉仕（礼拝）であることは、ユダヤ人教会、ヘレニズムユダヤ人教会、そして異邦人教会に共通した生き方であったろう。持っている物を神に捧げる行為は、

85 Vischerによれば、古代教会は十分の一の捧げものへの戒めを採用し、東方教会の幾つかのルールも十分の一に言及しているとする（12頁）。彼は十分の一の捧げものの習慣は聖書そのものに基礎づけられないし、基礎づけるべきではないとし、しかし、教会の制度としては、実践的な価値はあると結論する。イエスの主張のラディカルさは教会の歴史において次第に背後に退ぞくが、少なくとも新約聖書における異邦人教会に十分の一の習慣を基礎づけることはできない。

86 キリスト教スチュワードシップにおける「自己決定」（self-determination）の重要性については、Lukas Vischer, *op. cit.*, viii.

神への感謝の行為であるばかりか、神への献身、自由人としての証言の行為なのである。

7－3－8－2 主の日の礼拝における捧げ物

初期異邦人教会の主日礼拝において参加者がどのようなかたちで献金をしていたかは明らかではない。Ⅰコリント16：32においてパウロは、「週の初めの日にはいつも、各自収入に応じて、幾らかずつでも手もとに取って置きなさい」と命じている。これが主日礼拝における一般的な献金を意味しているのかは判然としないが、前節の続きから理解すると、エルサレム教会の聖徒たちのための募金であったらしい。しかし、毎週の主の日における礼拝での「捧げもの」の習慣に加えての募金の指示であった可能性もないわけではないだろう。

パウロ自身、天幕造りをし、自活伝道者であることを誇りとしていたが、Ⅰコリント9：14には、「主は、福音を宣べ伝える人たちには福音によって生活の資を得るようにと、指示された」と語っている。それは、福音を伝える者の「当然持っている権利（ἐξουσία）」であるとも言われる。実際、その額は不明だが、マケドニア州の教会、つまり、ピリピ教会は、パウロが獄中で窮乏状態にあったとき、エパフロデトを派遣しただけでなく（ピリピ2：25）、パウロに「もの」を贈り、財政的に支えていた（Ⅱコリント11：9）。捧げものの方法が、主日礼拝においてであったかどうかは不明であるが、信徒たちが捧げものを持って指導者たちを支えていたのである。もし、「捧げもの」が神の恵みへの応答行為であり、自己奉獻のしるしであるとするれば、それが礼拝行為において捧げられたことはありそうなことである。こうして、「ささげものをすることは礼拝の歴史を通して普遍的な営みであった」⁸⁷。

87 F. M. Segler and R. Bradly, Christian Worship, Nashville/B and H Publishing Group, 2006. フランクリン・ゼグラー／ランドル・ブラッドリー『キリスト者の礼拝』（鳥山美恵・大谷レニー・松見俊訳）キリスト新聞社、2009年、209頁。

7－3－8－3 エルサレム教会のための募金

パウロが伝道し、設立したアケドニア州とアカイア州の教会が、「エルサレムの聖なる者たちの中の貧しい人々を援助したこと」（ローマ15：26）は明確である。これは単なる慈善行為の範疇を超えたことであつた。異邦人伝道者としてのパウロは、彼の設立した教会がイエスの福音宣教と繋がっていることを示すため、その橋渡しの象徴として、募金を通して、エルサレム教会との関係を保持しようとしたのであろう。そのため、パウロは必死で募金活動を行い、まさに命がけでそれをエルサレムに届けたのである。募金のアイディアは、ガラテヤ2：10によれば、ヤコブ、ケパ、そしてヨハネらエルサレム教会からの提案だつたことがほのめかされてもいる。ペテロを筆頭とするエルサレム教会はユダヤ人伝道、そしてパウロらは異邦人伝道をという話し合い決着の際、エルサレムの「貧しい人たちのことを忘れないように」という指示を受けたというのである。「異邦人はその人たちの（エルサレム教会の聖徒たち）霊的なものにあづかったのですから、肉のもので彼らを助ける義務があります」（ローマ15：27）。この募金の背後には、パウロが直接イエスを知らなかったこと、また、教会の迫害者であつたことの劣等感のようなものがあつたのかも知れない。彼は、エルサレムを訪問して、「自分は無駄に走っているのではないか、あるいは走つたのではないかと（エルサレム教会の主だつた人々に）意見を求めた」（ガラテヤ2：2）と自ら語っている。

エルサレムの聖なる者たちへの募金については、Ⅱコリント8章から9章のテーマである。パウロは、アカイア州のコリント教会においてすでに募金が始まっていることを証し、これに応答してマケドニア州のピリピ教会は進んでパウロの募金に協力したのに、かえって、肝心なコリント教会においてこの募金活動が停滞していることに心を痛め、テトスともう一人の兄弟をコリント教会に派遣した。募金（献金）はまさに律法的義務ではなく、福音への感謝の応答であり、「惜しんでわずかしか種を蒔かない者は、刈り入れもわずかで、惜しまず豊かに蒔く人は、刈り入れも豊かなのです」（9章6節）と勧められている。「各自、不承不承ではなく、強制されてでもなく、しよ

うと心に決めたとおりにしなさい。喜んで与える人を神は愛して下さるからです」(7節)と言われ、募金だけでなく、あらゆる献金行為は、その自発性と喜びから捧げるべきことが強調されているのである。募金(献金)は、隣人への愛の行為であるばかりか、神への感謝と賛美の行為だからである⁸⁸。

7-3-8-4 貧しい者たちの支援のために

パウロはローマ12:8で、神からの賜物について、「預言」、「奉仕」、「教え」に並んで、「施しをする人」(ὁ μεταδιδούς)あるいは「慈善を行う人」(ὁ πραῖστανεὺς)について語っている。貧しい者たちに施し、捧げることは、神の恵みへの感謝の応答なのである。また、自分の富を自分で占有し、捧げることをしない「貪欲」(「強欲な者」Iコリント5:11, 6:10)は罪であると断罪する。パウロはフェベを「多くの人々の援助者」として紹介し、また「特にわたしの援助者です」(ローマ16:2)と紹介している。「援助する者」は霊の賜物のリストに挙げられている(Iコリント12:28)。これは金銭的な支援というより、生活面での様々は支援を意味しているのであろうが、金銭的サポートを排除しないであろう。こうして初代異邦人教会もイエスの奉仕の精神を継承し、隣人に対する愛を「捧げもの」を通して実行したのである。

7-3-9 異邦人教会の礼拝の特徴

1) 忘我的現象への抑制

われわれがコリント教会にとっての特別な問題を考えるとき、主の晩餐における混乱に加え(10:1ff. 11:17ff.), パウロが、とりわけ、霊による忘我的現象が礼拝を支配することを疑わしいものとみなしたことを発見する。彼は異言を拒絶しはしないが、その及ぶ範囲を限定する。それは私的な祈りの中において場を持つ。それは、その意味を翻訳・解説するだれかがいるときにのみ共同の礼拝に属するのである。明晰な語り方へのこの強調と、預言

88 ゼグラール・ブラッドリー 前掲書, 210 頁。

に優先順位が与えられるべきであるとの要求は、礼拝の「教育的、伝道的機能」と関連していた。共同の礼拝において福音は他者と分かち合われることを求めている。

2) 礼拝と生活との関連

教会の礼拝は単に外の世界に開かれているだけでない。共同の礼拝は、集会を越えて日常的に「生活」されねばならないのである。パウロはこの点をローマ12：1～2章で強調する。「あなたがたのからだを、神に喜ばれる、生きた、聖なる供え物としてささげなさい。それが、あなたがたのなすべき霊的な礼拝である」。ここで「礼拝」と翻訳されている「ラトレイア」は基本的に「奉仕」を意味するのであり、日常生活において、自己の全体（からだ）⁸⁹を神に捧げて生きることこそ礼拝行為であり、そこからまた、共同の神礼拝へと戻ってくるのである。集められ、また、散らされること、この世に散らされ、また、集められること、このリズムこそ「礼拝」なのである。

3) 礼拝における女性の役割

礼拝における女性の役割について、Iコリント11：2～16に興味深い記述が登場する。礼拝における女性たちのベールの着用についてである。11：5では、(女性が)「祈りをしたり預言をしたりする時」と言われ、女性が礼拝において預言を語っていた事実（他言すれば、み言葉の説教をすること）が前提とされている。しかし、14：33b～36では、女性が教会で語ることが禁じられている。これは、11章とは矛盾しており、後者はパウロのものではなく、早い時期の後代の付加であると考えられる⁹⁰。そうは言っても、11章の「すべての男のかしらはキリストであり、女のかしらは男であり、キリスト

89 ブルトマンは「からだ」を人間性全体の表現として理解するが、ケーゼマンは関係性における全人間性を強調している。E. Kaesemann, *Paulinische Perspektiven*, Tuebingen/J. C. B. Mohr, 1969. 佐竹明・梅本直人訳、ヨルダン社、1980年の『「キリストの体」モチーフの神学的問題』と「パウロの人間論について」を参照。

90 『新約聖書』岩波書店、2004年 541頁の青野太潮の注を参照。また、補注、22頁「女性たちへの沈黙命令」を参照。

のかしらは神である」という議論は、ガラテヤ3:28の「もはや、ユダヤ人もギリシヤ人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない」から後退しているように見える。このような比較から、パウロの異邦人教会では、当時の家父長主義的規制から自由になり、女性がこのような禁止命令が挿入されねばならなかったほど、礼拝において重要な役割を果たしていたと推論することも可能である。女性たちが時に「逸脱するほど」自由であったのか、あるいは、単純に、ユダヤ教的伝統が異邦人教会にも再び及ぶようになったのかは、判断は難しい。I テモテ2:11~12「女は静かにしていて、万事につけ従順に教えを学ぶがよい。女が教えたり、男の上に立ったりすることを、わたしは許さない。むしろ、静かにしているべきである」を考えると、ユダヤ教的家父長主義への逆戻りの可能性が大きい。

パウロ書簡と使徒行伝におけるプリスキラへの言及は、ヘレニストユダヤ人教会でも女性がすでに実質的により独立した役割を与えられ、神からのカリスマを根拠にして、礼拝における特別な機能を与えられていたことを示している。神の前で信仰によって義とされたすべての人が等しいことは、パウロにとって、福音の大前提であり、バプテスマを受けたあらゆる人がキリストのからだにおいて等しく尊重されることは当然のことであった。むしろ、この解放・救済における平等性は、創造秩序の領域において、そして、恵みの賜物の自由において、男女の違いを廃棄しはしないであろう。それにしても、I コリント11章2節以下で議論されているベールの着用問題は、あくまで、第二義的な意味を持つ特殊状況的なものであろう。深刻な問題は、女性の位置づけが、神ーキリストー男ー女というキリスト論的議論に基礎づけられていることであり、パウロによってもたらされた議論が、具体的文脈から切り取られて、「創造の秩序」の線に沿って礼拝での女性のあらゆる参与を除外するように展開される危険があることである。

わたしたちは、聖書を批判的に読むことを通して、イエスが語った福音の開放性からして、初期異邦人教会の礼拝において、女性たちが重要な役割を担っていたと結論づけることができる。

4) 「リタージカルなもの」への兆し⁹¹

バプテスマと主の晩餐の詳細な議論は別としても、われわれはパウロの書簡に一連のリタージカルな伝統への発端を発見する。パウロの手紙の序文での挨拶、「召されてイエス・キリストに属する者（あるいは「聖徒たち」）に、わたしたちの父なる神と主イエス・キリストから、恵みと平安とが、あなたがたにあるように」（ローマ1：6～7，Ⅰコリント1：2～3，ガラテヤ1：3，ピリピ1：2参照）が当時すでに礼拝において用いられていたかどうかは分からないが、かなりの「定型文」となっている。また、手紙の終わりの部分、Ⅱコリント13：13「主イエス・キリストの恵みと、神の愛と、聖霊の交わりとが、あなたがた一同と共にあるように」も定型化しつつある兆しを見せている。「きよい接吻をもって互いにあいさつをかわしなさい」も、やがて、み言葉の礼拝が終わり、主の晩餐の準備が始まる部分で語られるリタージーに至る萌芽である。

われわれはパウロにおいて、「のろい」にも出会う。Ⅰコリント16：22「もし主を愛さない者があれば、のろわれよ」は「マラナ・タ」と並んで登場する「アナセマ」であるが、これは主の晩餐における伝承であろうと推論されている。ガラテヤ1：8には「しかし、たといわたしたちであろうと、天からの御使であろうと、わたしたちが宣べ伝えた福音に反することをあなたがたに宣べ伝えるなら、その人はのろわれるべきである（ἀνάθεμα）」と福音宣教の真正性との関連で言及されている。このような定型文の中に、リタージカルなものへの兆しが見出される。

5) 異教主義との対決

パウロは、一方で、福音のユダヤ主義化に抵抗したように、他方で、あらゆる形のシンクレティズムと禁欲主義と闘った。使徒時代の異邦人キリスト教は重要な要素をヘレニストユダヤ人キリスト教の礼拝から借用していたが、文字から自由なみ霊の働きが決定的に重要な役割を演じていたことは疑いな

91 F. Hahn, *The Worship of the Early Church*, 76ff.

い。すると、この終末論的なみ霊による自由が、異教的なエクスタシーと混同されないように、周辺社会の異教主義との違いを明確にすることが必要となったのである。パウロは、諸霊はテストされねばならないと主張し、その基準を「主告白」、つまり、キリスト論的に提示し（Ⅱコリント12：3）、また、すべてが、宣教の命令と教会を建て上げるという目的に奉仕すべきであるという宣教論的、教会論的基準（Ⅰコリント10：23）を示し、そして、み霊の実である愛の基準（ガラテヤ5：22～23、Ⅰコリント13章）によって判断されるべきことを要求する。さらに、キリスト者はあくまでも「途上にある存在」にすぎないという終末論的限定（ピリピ3：12～16）を熱狂主義に対して語ったのである。

8. 使徒に引き続く時期の礼拝⁹²

この時期に、後の礼拝の理解と形態に影響を及ぼした多くの変化が起こった。パウロ以外が記した新約聖書のほとんどの文書がこの時期に存在するようになった。しかしこれらの文書においても、礼拝に関する直接の情報は少ないのである。

8-1 ヨハネ黙示録における礼拝の断片

95～96年のドミチアヌス帝の迫害中に書かれたこの文書は、黙示文学的ユダヤ教の資料と関係し、それが、初期のユダヤ人キリスト教の伝承、明らかに、パレスチナ起源のそれを記録しているゆえに、興味深いものである。その終末論的、キリスト論的見方に加え、背景として当時の教會的組織の情報が入手可能である。ここで前提されている教会は、いまだ預言者を職務的人物として持っている教会である。黙示録の背後の教会は、主の兄弟ヤコブの下でのエルサレム教会にも、小アジアの同時代の教会にも比較できるようなものは何もなく、多分、その背後に、ユダヤ人キリスト教「秘密集会」があ

92 Hahn は Nachapostolische Zeit という述語を用いている。英訳は The worship of the Subapostolic Period である。パウロの死後から 1 世紀の終わりまでの時期を指す。

るのだろう。それゆえ、ユダヤ人キリスト教の多くのリタージュカルな要素と構成物がそこから洞察可能なのである。しかし、ここでの天の礼拝についての黙示録的描写がそのまま当時の教会の地上の礼拝を反映していると解釈するのは誤りであろう。また、黙示録全体が「リタージュカルな構造」⁹³を示していると解釈するのも適当でない。著者はむしろ、書簡の構成と預言と啓示の形式を使用しているのである。小規模であるが、彼は、しばしば *predications* (断言的叙述)、頌栄、歓呼、そして、リタージュカルな伝統から引き継いだ特別の定式を用いている。

黙示録において「賛美歌」について何か語ることは難しい。ただ、5：9～10と15：3～4において、「新しい歌」と「神の僕モーセの歌と小羊の歌」が登場する。ὠδὴ は「歌」と翻訳されているが、70人訳と新約聖書では、それが悲しい歌であれ、喜びの歌であれ、神あるいはキリストを賛美するための歌を意味していると言われている⁹⁴。エペソ5：19とコロサイ3：16では「霊の歌」として登場するが、黙示録の個所ではこの用語に続き、ある程度「賛美的」である歓呼が登場している。しかし、それらは多分、当時の公的礼拝からは由来していないと思われる。

8-2 コロサイ書、エペソ書における定型化された礼拝構成要素

第二次パウロ書簡であるコロサイ書とエペソ書では、ある程度発展したリタージュカルな伝承が見られる。コロサイ1：15～20のキリスト賛歌⁹⁵は、12節の εὐχαριστοῦντες「感謝する」という言葉で導入されて、この書簡全体の神学論議と偽りの教義との論争のための土台を据えている。この1：12～

93 Hahn, op. cit., 80 の注 8 には、S. Laiuchi, “Eine Gottesdienststruktur in der Johanne-soffenbarung” TZ 16 (1960) 359-78 と Massey Shepherd, The Paschal Liturgy and the Apocalypse, ESW 6 (1960) が引用されている。

94 G. Abbott-Smith, A Manual Greek Lexicon of the New Testament. Edinburgh/T. & T Clark.

95 R. Deichgraeber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit : Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments ; Bd.5) Goettingen/ Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 岩波訳『新約聖書』677 頁。

14, 21～22, は、その伝承の座にバプテスマ式があると言われている。2 : 20～3 : 4 もまたリタージカルな定型句を含んでおり、バプテスマ時に唱えられたものとみなされている。3 : 16～17「キリストの言葉を、あなたがたのうちに豊かに宿らせなさい。そして、知恵をつくして互いに教えまた訓戒し、詩とさんびと霊の歌とによって、感謝して心から神をほめたたえなさい。そして、あなたのすることはすべて、言葉によるとわざによるとを問わず、いっさい主イエスの名によってなし、彼によって父なる神に感謝しなさい」は、リタージカルな定型句による警告であると考えられる。

2 : 4～3 : 4 における偽りの教義に対する論駁において、礼拝の問題が取り上げられている。偽りの教義を教えている人々は偽りの礼拝をしているのであって、信仰・神学と礼拝とは切り離しがたく結びついているのである。彼らの祝祭と日の遵守と清さと禁欲に関するきまりと、更に、神秘主義のやり方に従う「天使礼拝」が言及されている。天使礼拝の文脈で言及されている ἐμβατεύων は本書簡中で「最も難解な箇所」であると言われるが⁹⁶、「彼の手をとること、多分、神秘的祭儀に入ること」を意味していた。

エペソ書においては異端との論争はないが、リタージカルで告白的伝承への依存はコロサイ書におけるよりも更に印象的である。特に最初の3章はリタージカルなテキストとバプテスマ伝承に影響を受けている。エペソ1 : 3～12の賛歌本文のあと、15節で εὐχαριστία が登場し、その分脈において1 : 20～23が来る。2 : 1～10はバプテスマ伝承を反映しており、2 : 14～18と2 : 19～22も美しいリタージカルな文章である。3 : 14～19も定型化されたキリスト賛歌であり、20～21の頌栄を伴う祈りで終わっている。

また、エペソ書の最後の3章の勧告的章句さえ、コロサイ書におけるように、リタージカルな定式に大いに依存している。エペソ5 : 14「眠っている者よ、起きなさい。死人のなかから、立ち上がりなさい。そうすれば、キリストがあなたを照らすであろう」は、明らかにバプテスマのリタージーを反映している。エペソ4～6章は、リタージカルで、極めて定型化された、告

96 岩波訳『新約聖書』681頁脚注16参照。

白的言明である4：4～6「からだは一つ、御霊も一つである。あなたがたが召されたのは、一つの望みを目ざして召されたのと同様である。主は一つ、信仰は一つ、バプテスマは一つ。すべてのものの上にあり、すべてのものを貫き、すべてのものの内にいます、すべてのものの父なる神は一つである」によって導入されている。4：11～16には、カリスマタに関する指図が、4：17～24と5：8～14にはバプテスマの勧告が、同様に、6：10～20には霊的よろいに関する部分が定型化された文章である。そして、エペソ5：18～20はそのままコロサ3：16～17と並行している「み霊における神礼拝」への勧めである。

エペソ4：11以下も礼拝論的というより、むしろ、初期キリスト教会の職制・秩序（order）を示す点で重要である。初期教会における使徒と預言者という特別な地位への強調にもかかわらず、教会の構造はいまだカリスマタに関するパウロの教理の影響下にある⁹⁷。

8－3 ヘブル書の礼拝：犠牲祭儀の成就と廃棄

パウロから独立した使徒の次の時代の時期のヘレニストユダヤ人キリスト教に目を向け、教会構造と礼拝を問う場合、われわれはヘブル書に注目する。本書の背後の教会の指導性は、ヘブル13：7によれば、「神の言葉をあなたがたに語った指導者たち」の手の中にある。信仰は主イエスと信仰者との生ける交わりというより、指導者たちの信仰に「ならうこと」（μιμέομαι）である。

第二パウロ文書において指摘したように、ヘブル書においても、バプテスマにリタージカルな機能が与えられている。信仰告白というものが明らかにバプテスマと結合されている。そして、ヘブル5：11～6：3の背後には、信仰告白を準備する洗礼志願者教育という新制度が始められていたことが伺える。「死んだ行いの悔い改めと神への信仰、洗いごとについての教えと接手、死人の復活と永遠のさばき」（6：1b～2a）などが志願者クラスで教

97 参照 E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im neuen Testament*. Zuerich/Zwingli Verlag, 1962. 佐竹明訳『新約聖書における教会像』新教出版社、1968年。

えられる「キリスト教の初歩」(ἡ ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ), 「基本の教え」(θεμέλιον καταβαλλόμενοι) とされている。別の箇所では初期キリスト教の勧告・訓戒は本質的にバプテスマ後のものである。「命令法は直説法に基礎づけられている」。ヘブル10:19以下も「こういうわけで」という言葉で導入され、キリストの業が先行し、応答としての勧めが来る。しかし、ヘブル5:11以下において、バプテスマを受けたものとまだ受けていないものの相違が語られ、バプテスマ前の志願者が幼な子のメタファと結びつけられている。ハーンは、ここには「未熟なものの教育はユダヤ教の伝統から由来するか、ユダヤ教の伝統と関係するテーマのみからなっており、特にキリスト教的な告白的言明は存在せず、その結果、ここでも信条の伝達はバプテスマまで起こっていない」⁹⁸ と言うが、「死人の復活と永遠の審き」は信仰告白的言明を含んでいるとも理解できる。いずれにせよ、ここでの問題は礼拝出席を無視することと背教発生の危険であり、それは第二の悔い改めと二度目のバプテスマの不可能性と結び付けられている。

ヘブル書の礼拝理解で重要なことは、イエス・キリストの「一回限り」の自己犠牲によってユダヤ教の祭儀が成就され、かつ廃棄されたという主張である。この驚くべきキリスト論的テキストは12:18~29から分離されて読まれるべきではない。そこでは教会論的結論がキリストの唯一の犠牲から引き出されている。新しい契約の共同体として、信仰深い者は、シオンの山、神の生ける都にくることになっており、彼らはすでにその賛美の言葉をもって「祝いの集まり」に属し、また「最初に生まれた者の集会」に属している。ヘブライ語聖書の犠牲祭儀は成就し、廃棄されたが、それだからこそ、旧約の犠牲祭儀が自由にメタファとして用いられる可能性が開けたのである。ヘブル13:15はそれゆえ、「賛美の犠牲」について語り、13:9以下は主の晩餐の食卓を祭壇 θυσιαστῆριον に比べている。ここでヘブル書の著者は、主の晩餐に特別な重要性を与えたり、それを神聖化するのではなく、13:13で「幕屋の外に出て彼の所にいこう」と勧めている。ここでもパウロにおける

98 Hahn, op. cit., 85 の注 26.

ように、主の晩餐と礼拝一般はそれらの妥当な場を神聖な祭儀的領域の外の場に持つ出来事として見られているのである。こうして、教会の礼拝への祭儀的用語が散在するにもかかわらず、ヘブル書はキリストの到来における新しさを証言するのであり、旧約の祭儀への逆戻りを語っているわけではない。

8-4 ヤコブ書からの教会秩序についての断片

ヤコブ書は、ただその付加部分においてのみ（5：12～20）教会の秩序とリタージカルな生活への幾つかの言及を含んでいるにすぎない。それは教会政治の長老主義の形態を前提としており、この形態はすでにパレスチナユダヤ人キリスト教の領域で採用されていたのである。「あなたがたの中に、病んでいる者があるか。その人は、教会の長老たちを招き、主の御名によって、オリブ油を注いで祈ってもらうがよい」。また、「互いに罪を告白し合い、また、いやされるようにお互いのために祈りなさい。義人の祈りは、大いに力があり、効果のあるものである」。ヨハネによる福音書におけるように、この祈りは「イエス・キリストの名による」新しい祈り（14：13-14）というより、エリヤが言及されていることから類推しても、長老という職務者がなすべき祈りとされており、旧約聖書の伝統への逆戻りを感じさせる。

また、文脈からすれば、礼拝の構成要素について、通りすがりにちょっと言及されて、「喜んでいる者があるか。その人はさんびするがよい（ψάλλω）」と勧められているのみである。

8-5 I ペテロ書：新しい神の民の礼拝

I ペテロ書は、コロサイ書とエペソ書のように、リタージカルな伝統と信仰とその表現である礼拝が定型に固定化される過程を示している。1：3～12の部分は「ほむべきかな」*εὐλογητός*（神の祝福）で始まっている。1：13～2：10は、バプテスマ伝承にキリスト論的、教会論的命題が結びつけられたものである。ヘブル書におけると同様、I ペテロ2：5、9～10の祭儀的用語によるパラグラフには伝統的祭儀とキリスト教的概念が対比されて論じられている。ここでヘブライ語聖書が証言する神の民イスラエルが新約聖

書のキリスト者たちによって新しく継承され、かつ乗り越えられている。キリスト教会は、個々のキリスト者の生ける石からなる「霊の家」であり、「聖なる祭司」である。著者が2：11～3：12と4：7～11で勧めの言葉を語っているのは偶然ではない。教会は、3：13～4：6に語られているような厳しい迫害の状況に直面させられているからである。ここで勧告は、バプテスマへの言及と共に、キリスト告白と結びつけられている。「キリストも、あなたがたを神に近づけようとして、自らは義なるかたであるのに、不義なる人々のために、ひとたび罪のゆえに死なれた。ただし、肉においては殺されたが、霊においては生かされたのである。… この水はバプテスマを象徴するものであって、今やあなたがたをも救うのである。それは、イエス・キリストの復活によるのであって、からだの汚れを除くことなく、明らかな良心を神に願ひ求めることである。キリストは天に上って神の右に座し、天使たちともろもろの權威、権力を従えておられるのである」。

結論部分で、長老たちへの言及がなされる。I ペテロはこうしてヤコブと共通の基盤を分かち合うのである。しかし、同時に、教会の会員各々の霊のカリスマ的賜物が4：10～11に言及されている。5：1には、ペテロでさえ、12「使徒」の筆頭というより、「仲間の長老の一人」として言及されており、この表現が単なる謙遜を意味しているのか（1：1では「使徒」と呼称されているので）、ユダヤ教的職制への逆戻りを意味しているのかは解釈の分かれるところではあるが、初期の教会では、長老に勝る職務のいかなる痕跡も存在しないと言えよう。

8－6 牧会書簡の礼拝：職制と教会秩序の固定化

牧会書簡は職制と教会秩序の点では、さらに進んだ発展段階を示している。後期の第二パウロ伝承が今叙述したヘレニストユダヤ人キリスト教の使徒の次の代の時代の伝承と交じり合っているのである。教会におけるカリスマ的機能は一貫して「制度的職務」に取って替わられている。異端グループとの苦い葛藤の文脈の中では、教会の固い指導力と職制が必要であったことは理解できるが、霊の自由が制度的固定化へ移行するのは大きな変化であった。

むろん、ここでも、長老が特に傑出していたカリスマのある人物を含んでいたことは明らかである。み霊の賜物の吟味は、職務への任命の際に要求されたものであり続けた。しかし徐々に、任命の時に手を置くこと（按手）が逆に職務の特別のカリスマをもたらすという見方が勝利した。さらに、ἐπίσκοπος（「見渡す者」「監督」）が今や、牧会書簡では長老たちとの関係はいまだ正確には固定化されていないが、長老の上に立つ者として現れる。この発展はその影響を礼拝に対して持っていた。今後、職務的機能のこのサークルは、特に監督は、礼拝の司式に責任を持つことになった。

牧会書簡では、リタージュカルな（礼拝の定型化）伝承は、とりわけ、I テモテ 3：16の短いキリスト賛歌⁹⁹に見られる。「キリストは肉において現れ、霊において義とせられ、御使たちに見られ、諸国民の間に伝えられ、世界の中で信じられ、栄光のうちに天に上げられた」。

テトス 2：11～13と 3：4～7 もまたバプテスマと救済論とを結合している。「ところが、わたしたちの救主なる神の慈悲と博愛とが現れたとき、わたしたちの行った義のわざによってではなく、ただ神のあわれみによって、再生の洗いを受け、聖霊により新たにされて、わたしたちは救われたのである」（3：4～5）。

そして、長老の按手については I テモテ 3：14 が明らかに言及しているが、ケーゼマンは「神の人よ」の呼びかけで始まる I テモテ 6：11～16 に「按手礼の際の勧告」を見ている¹⁰⁰。ここでは、教会秩序と勧告とが並んで取り入れられている。

さらに重要なのは、1 テモテ 4：13 における「聖書の公的朗読（ἀναγινώσκω）、説教（παρακαλέω）、そして教え（διδάσκω）」についての言及である。この時期ではすでに、聖書朗読は単に旧約聖書だけでなく、特にキリスト教文書も含んでいた。Παράκλησις は、ここでは訓戒、慰めそして警告としての一般的意味における説教を意味している。牧会書簡が他の

99 R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit.

100 E. Kaesemann, "Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese," in : Exegetische Versuche und Besinnungen. Göttingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 101-108.

章句で示すように、*διδασκαλία* も重要である。ここでの要点は、「託されたもの」*παραθήκη* (Ⅰテモテ6:20, Ⅱテモテ1:12, 14) を守ること、あらゆる異端に直面して「純粋な教理」、「神聖なもの」を保存し、伝達することである。こうして、監督の職務と結合したこのような教育的要素が、これらの書簡のスタイルが示すように、この時期の教会とその礼拝において優先権を獲得した。この優先権は、教会とその礼拝における重要な構造的変化を含んでおり、こうして次の、第二世紀の発展の地ならしをしたのである。

9. 結 論

われわれが初期キリスト教礼拝の歴史を顧みるとき、あまりの多様性に目を奪われ、「新約聖書における礼拝」の一致点はどこにあるのかと頭を抱えてしまう。礼拝を巡る伝承の多様性のこの事実が、一致を求める問いに対する安直で、表面的な答えを妨げるのである。新約聖書の伝承は簡単に要約されることはできない。それは、多様な伝承の豊かさの結果でもあるし、また、初期キリスト教時代においては、礼拝の秩序そのものがいまだ定型化されない時代でもあったと言えるだろう。また、2世紀に具体化されるようになる、み言葉の礼拝と主の晩餐の統合も¹⁰¹、キリスト教礼拝の唯一可能な、必然的な結果であると考えすることもできない。われわれは、新約聖書においては、ただ、キリスト教会の礼拝に何世紀にもわたってその刻印を記す歴史への出発点を見出すのみである。そのような多様性の中で、イエス・キリストの到来において生起した終末論的出来事のインパクトが礼拝を支配していた。この終末論的なものは、歴史の断絶・新しさを通して、逆説的に、歴史を再評価し、継承する原動力となったのである。

では、キリスト教の歴史を通じて、この初期のオリジナルな豊かさと躍動

101 J. スコグランドは、初期の教会の礼拝は、その根を「ユダヤ教会堂」と「二階座敷」に見出し、み言葉のリタージと二階座敷のリタージがその後のリタージの基礎となり、殉教者ユスティノスにおいてその結合の「完全な記述」を見出すという。J.E. Scoglund, *Worship in the Free Churches*. Valley Forge/The Judson Press, 1965.

感（霊の自由）は維持されてきたのであろうか。むしろ、われわれは単純に原始教会の礼拝に戻ることはできないし、戻る必要もないであろう。新約聖書の証言は、種々の要素や形態がすべて回復され、真似されねばならないという意味で「基準的なもの」にされることはできないのである。しかし、それらは、後代の歴史的に発展した礼拝形態への固執やリタージカルなものへの伝統主義と律法主義に直面するときに、キリスト教礼拝を革新し、再構築するための1つのモデルを提供することはできるのである。礼拝の「形態」は常にそれ自身の時代に適合的に形成されねばならないのである。なぜなら、そのようにしてのみ、礼拝の宣教的機能と世界における奉仕のために信仰者を装備するというその機能が正しく受け取られるからである。この過程にあって、礼拝の新約聖書の理解の構成要素あるいは本質は、新しい時代の文脈において神学的に考察され、適切な形を与えられねばならないのである。本質的な事柄は、羅列的にならざるを得ないが、以下の通りである。

1. 使徒行伝2：42によれば、初代のキリスト者たちは喜びと感謝をもって使徒たちの証しに耳を傾け、共にパンをさき、祈りをしていた。I テモテ4：13によれば、彼らは「聖書を朗読することと、勧めをすることと、教えること」を長老の指導の下に行っていた。これは今日で言えば、主日礼拝における聖書朗読と説教或いは聖書箇所解説であると言えよう。コロサイ3：16によれば、そのような説教は「詩とさんびと霊の歌」と結びついていた（参照エペソ5：18～19）。つまり、詩篇やキリスト賛歌を中心にした新しく作られた詩、即興の歌が賛美として歌われていたのであろう。また、週の初めの日の礼拝ごとに捧げものを集めることもパウロの教会で始まっていた。こうして、聖書朗読と説教、愛餐から未分化の主の晩餐、詩篇歌と自由な賛美歌、祈り、捧げ物が礼拝の基礎的構成要素であった。
2. キリスト教会は、キリストにおける神の終末論的救いの出来事を根拠にして礼拝のために集まる。神ご自身が、み霊の働きにおいてその現代的力を例証する。「礼拝における救いの行為」は、み言葉の宣教の種々の形態、

バプテスマの執行、主の晩餐の祝いなどによって象徴的に担われる。ドイツ語で礼拝を意味する *Gottesdienst* は「神の奉仕」を意味しているが、これは「教会への神の奉仕」がすべてに先立つことを意味している。それに対して、服従と祈りと信仰告白における「神の前での教会の奉仕」が対応している。「新約聖書の礼拝では、神の啓示に対する人間の応答が前提とされる。すなわち、礼拝のイニシアティヴは神にある」¹⁰²。この神の主導性と信仰による応答性が礼拝を形成する。礼拝における信仰の応答行為（ライトゥルギア）は、ケリユグマ（宣教）・マルチュエリオン（証言）、コイノーニア（交わり）、そしてディアコニア（奉仕）として展開される¹⁰³。

3. 礼拝においてこそ、教会の *οικοδομή*（建て上げること）が起こる。信仰者の共同体の内に、世界の救いのための「新しい創造」が具体的なかたちを取る。それゆえ、礼拝は本質的に福音宣教の機能を持つ。それは、いまだ信じていないあらゆる人に開かれている。
4. キリスト教会にとって礼拝は、この世界から分離された領域においてではなく、世界との関係性において、この世界の直中で起こる。それゆえ、キリスト教礼拝は、信じる者の毎日の生活における奉仕を含んでいる。「イエス・キリストは律法の終わりであるように彼はまた祭儀の終わりである」¹⁰⁴。ハーンは、モーヴィンケルのように「祭儀」という用語を出来るだけ広くして一般化したり、「新しい祭儀の確立」を仮定することは助けにならないという。「そのような方便は十分にキリスト教礼拝と異教の古代の祭儀あるいはその神聖な境内、その儀式的規則、その犠牲システムを持つ旧約聖書のユダヤ教の祭儀との間の根本的相違を表現できない」¹⁰⁵

102 山田耕太、前掲書、198 頁。R. Abba, *Principle of Christian Worship*, London/Oxford University Press, 1957. 滝沢陽一訳『礼拝 その本質と実際』日本基督教団出版局、1966 年、13 頁以下参照。

103 山田耕太、前掲書、190 頁。Dale Moody, *The Word of Truth*, Grand Rapids/Eerdmans, 1981 は教会の *mission*（使命）を *martyria*, *diakonia*, *koinōnia* とする（428）。

104 Edmund Schlink, “Worship from the Viewpoint of Evangelical Theology,” in *The Coming Christ and Coming Church*. (Trans by I.H. Neilson, Philadelphia/Fortress, 1968.)

からである。「新約聖書における祭儀的用語法の転移された使用はいつも意識的に本質的に論争的である。これは特に犠牲の考えについて真実である。旧約聖書の犠牲用語がキリストの出来事あるいは人間の行為にさえ応用されるとき、われわれは神の終末論的働きによって伝統的犠牲祭儀の廃棄を扱っているのである」。彼の主張に基本的に賛成したとしても、キリスト教礼拝はある特定の宗教的形態を取らざるを得ないこともまた事実である。こうして、主の日の礼拝と日常生活との生きたリズムが大切であり、教会は世界から礼拝（奉仕）へと集められたエクレシアであり、世界へと奉仕（礼拝）のために散らされるディアスポラである。

5. 礼拝は自由のみ霊の支配する場である¹⁰⁶。しかし、新約聖書は、バプテスマと主の晩餐、それと関連した信仰告白、そしてそれらを導入する挨拶や祝福の言葉、結語などを通して定型化が起っていたことを証言している。それゆえ、霊的表現の自由とリタジーの形成は矛盾せず、むしろ、リタジーの形成は、自由の持つ不安定性、恣意性の危険を是正する機能も持つ。カンペンハウゼンのように、法に基づいて組織された職務と自由なカリスマ的権威を二者択一的に考える必要はない¹⁰⁷。礼拝における自由がみ霊の働きにとって必然的であることが認められるときにのみ、礼拝は適切に秩序づけられ、ある構成要素の定型化が許される。あらゆる律法主義は、イエスの名によって集まる教会によってなされる礼拝の本質に矛盾している。み霊と法、カリスマと秩序は、互いに排他的ではないことは事実であるが、礼拝はできるだけ固定的な制度的秩序から自由であらねばならない。職務と教会組織が形式的に固定化されるとき、われわれはみ霊の豊かな賜物が、制度に固定化され、縛られてしまうことを見逃すことはできない。

105 Hahn, op. cit., 106.

106 参照 Edward Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zuerich, 1962. 佐竹明訳『新約聖書における教会像』新教出版社。

107 Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power of the First Three Centuries*. (Tr. by J. Baker), Stanford University Press, 1969.

6. 種々の礼拝構成要素の相互関係：みことばの礼拝と主の晩餐

ウィリアムD. マックスウェルは、キリスト教礼拝の起源として4つの要素を指摘する。1) ユダヤ人のシナゴグとエルサレム神殿礼拝, 2) パンさきと呼ばれた共同の食事, 3) 最後の晩餐に由来する主の晩餐, そして, 4) カリスマ的霊の運動である¹⁰⁸。そして, 2世紀の中葉, カリスマ的要素と共同の食事としてのアガペー／愛餐の要素がキリスト教礼拝の主要な流れから消えてしまい, シナゴグからの伝統と二階座敷での最後の晩餐に由来する伝統がキリスト教礼拝の「永続する」2つの決定的要素になったと結論づけている。これは, 新約聖書時代の多様な礼拝が固定化されていく過程でもあるが, シナゴグのユダヤ教的伝統が「みことば」の礼拝に, キリストの十字架と復活を想起し, 弟子たちの中での現臨を意識させる二階座敷の伝統が「主の晩餐の礼拝」に受け継がれ, キリスト教礼拝の2本柱になったというのがプロテスタントの自由教会の礼拝論の基本である¹⁰⁹。初期キリスト教礼拝は, 世界に仕えるキリストのからだを建てあげることを目指し, みことばの宣教と主の晩餐という2つの焦点を持つ。クルマンはこの2つの焦点は切り離しがたく結び合わされ, 主の晩餐のない礼拝はないと主張するが, ハーンは主の晩餐のないみ言葉の礼拝が当然ありうると言う。みことばの宣教のない主の晩餐は成立しないが, 主の晩餐のない礼拝は可能なのである。

7. キリスト教礼拝の二本柱の一つと見做される「主の晩餐」の起源は何であろうか。I コリント11:17以下とI コリント14章の比較検討は, クルマンが原始キリスト教のどこでもいつでも存在してきたと仮定した「言葉の礼拝」と「主の晩餐」との「統一された礼拝」はありそうもないという結論に導くように思える¹¹⁰。ただパウロにおいては, 主の晩餐の歴史的根拠

108 W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship*. London /Oxford University Press, 1955, 1. 山田耕太『新約聖書の礼拝 シナゴグから教会へ』は, 最初期キリスト礼拝に対するシナゴグの影響を強調し (30 頁), Baker は神殿礼拝の影響を強調する (*Temple Themes in Christian Worship*, 2007)。

109 J. E. Skoglund, *Worship in the Free Churches*, Valley Forge/The Judson Press, 1965.

としては、復活者との会食から、イエスの死の直前の最後の晩餐そして生前のイエスと罪人との共食へと強調点が移行していると言えよう。これがクルマンの言うようにコリント教会の逸脱、自由の乱用という事情から由来するのか、あるいは、もっと本質的な福音理解から発しているのかは歴史的に決定することは資料の不足からして困難である。J. エレミアスが主張するように、最後の晩餐が「過越しの食事」であったという理解は、歴史学的に自明のことではないが、少なくとも、福音書はイエスの死を「過越し」の解放の出来事の文脈・枠組みで理解している。

8. 「キリスト教礼拝は神の救いの終末論的賜物によって支配される。そして、神の未来の行為に開かれている」¹¹⁰。教会は、その礼拝において、イエス・キリストにおいて生起した一連の出来事を「想起」することで、過去を「現在化」するが（正しくは終末論的過去の出来事が自らの力によって自己現在化する）、将来の救いの完成を希望することによって、現在の教会を固定化、絶対化せず、神が与える新しい出来事に心を開く。教会はこうして、過去の救いの出来事の想起と、その完成の希望の両方に関わる。キリスト教礼拝は、鋤に手をかけ、後ろを見ない人々、燃える心で「マラナ・タ、われらの主よ、来りませ」との叫びに加わる人々の応答責任的奉仕によって成り立つのである。

110 O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 26ff.

111 Hahn, *op. cit.*, 108. 山田耕太も「最初期のキリスト教は「律法」に対し、「聖霊」の働きを強調する「一派」として始まったと言う（38頁）。