



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヘブル5・1-10における大祭司キリスト
Author(s)	荒木関, 巧
Citation	基督教学, 17, 1-21
Issue Date	1982-07-19
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46414
Type	journal article
File Information	17_1-21.pdf



ヘブル5・1—10における大祭司キリスト

荒 木 関 巧

I. 序 論

一、初代キリスト者における「大祭司」の問題

どのような宗教においても、神と人々との間の分離を取りのぞくために祭司による仲介、祭儀、神殿が必要とされた。そのために、一族、一族が民衆から分離され、祭司として祝聖された。祭儀は世俗から聖なる世界へいけにえを捧げる儀式である。いけにえは祭司が自分自身を完全に捧げることができないため、その身代りとして捧げられる。いけにえは火によって焼かれ、煙となって天にのぼり、或いは祭壇に血が注がれ、罪が洗い清められ、かくして神の恵みが与えられる。

イスラエルの民も神と人との隔たりを仲介者モーセによって埋めようとした(出20・19)。モーセは蛇の祭儀の面影をとどめる南部のレビ祭司職の創始者であり、兄弟とされているアロンは北方部族エフライムの牡牛の祭儀の創始者であり(出32)、南のレビ祭司階級は北のアロン祭司階級を吸収していった。⁽¹⁾

イスラエルは前332年アレキサンダー大王によって征服され、ヘレニズムの影響を受けるが、アンティオコス四世エピファネス(前175—前164)の迫害のとき、地方祭司ハスモン家を中心に反乱を起こし(マカバイ上2)、以後、祭司

階級はヘロデの時代に至るまで、宗教的、政治的権能を行使した。⁽²⁾

ユダ族の出身であるイエスは、預言者たちが祭司階級の形式的、外面的祭儀を批判したように、外面的儀式よりも心から捧げる祈を強調し、神の愛と隣人愛を重んじた。イエスは預言者と見做されても、祭司とは考えられなかった。その死は祭司的いけにえではなく、処罰であり、神の呪いの結果とされた。祭儀のいけにえは聖なる場所、神殿で捧げられ、栄光にみち、祝福の源であるが、イエスは神殿においてではなく、城外で、恥辱にみちて処刑された。

イエスの出身、活動、死が祭司的なものと思われなかったため、復活後の弟子たちの宣教において、イエスを祭司的メシアとしてではなく、王的メシアとして宣教することに力点が置かれた。メシア的王国との関連で、イエスがメシアかどうか、ダビデの子かどうかが問われた（マタイ12・23、ヨハネ7・26・41）。裁判のとき、イエスはダビデの伝承に由来する詩110・1を用いてメシアであることを宣言する（マルコ14・62）。

イエスは旧約の祭儀宗教にかわる実存的信仰を打ち立てたが、祭司的領域においても、神の計画を完成したといえるのか。キリスト者の間にこのような疑問が生じた。キリストが祭司であると述べることは、キリスト教的信仰を旧約の祭儀的視点にひきもどし、信仰を弱めることにならないか。

ヘブル書の著者は、かれ以前に、イエスを祭司として述べていないことを自覚し、あえてキリストの祭司職の問題に取り組んだ。

ヘブル書以前、キリストの秘義を祭儀的に理解する試みはすでにあった。「過ぎ越しのいけにえ」（1コリント5・7）、「あがないの座」（ロマ3・25）、「契約の血」（マタイ26・28）はイエスの死をあがないの死として、救済的いけにえとして理解していたことを示している。神殿の破壊は新しい神殿と祭司とを予測させるが、共観福音書は新しい祭司職の結論までは出していない（マルコ14・58）。ヨハネはイエスの復活と新しい神殿との関連について述べたとき

(ヨハネ 2・21)、王的メシアのテーマ(ダビデの子が神の家を建てる)と結びつけてはいるが、霊と真理における新しい祭儀に触れている(ヨハネ 4・20—24)。パウロにおいて、イエスの死は人々への愛のあらわれであったが(ガラテヤ 2・20)、パウロの手紙になると、全焼納祭を想起させる祭儀的死として捉えられるようになる(エフェソ 5・2)。初代教会はイエスの死を愛の能動的行為、いけにえとして理解したが、それは実存的な捉えかたであって、祭儀的・祭司的捉えかたとして完成したものではなかった。

すでに初代教会の典礼祭儀において、キリストが大祭司として信仰宣言され(ヘブル 3・1、4・14)、賛歌において歌われていたことが推測される(ヘブル 1・3、5・7—10、7・1—3・26)。メルキセデク伝承がユダヤ教やキリスト教の宗教思考に影響を与えたことも考えられる。大祭司キリストに対する信仰宣言や賛歌にもかかわらず、キリスト者はキリストとの隔たりを感じていた。天にあげられた主イエスと地上で苦しみを体験している自分たちとの間に断絶を感じ、天上のキリストが弱い自分たちを助けてくれるかと疑う。ヘブル書の著者はキリストが大祭司であるがゆえに、信頼をもって神の玉座に近づこうと励まし、キリストの人間性に注目させる。ヘブル書は初代教会の伝承となっていた「大祭司キリスト」の信仰宣言をまさに用いて、キリスト者に慰めのことは、励ましのことは(ヘブル 13・22)を与える。ヘブル書はいけにえや大祭司についての初代教会の伝承を受けいれ、大祭司イエスが自己をいけにえとして捧げるという思想を展開し、捧げ、しかも捧げられる大祭司キリストを提示し、キリストの秘義を祭儀的・祭司的思考様式によって明白に表現し、旧約の祭司職の概念内容を変容させる。

どのようにしてヘブル書は大祭司キリスト論を展開し、使徒たちの殉教後の第二の世代に、慰めを与えることができたのか。

二、ヘブル書における神学的考察の問題

新約聖書にはイエスを終末論的預言者としてみるキリスト論から、神の子として理解するキリスト論への展開がみられる。⁽¹⁰⁾ この展開はイエスのことばと行ない、十字架の死と復活を体験した弟子たちの諸体験についての反省から生まれたものであり、一方には、イエスの史的出来事、他方には、それについて思いめぐらす初代教会の神学的反省がある。復活体験による信仰は、イエスを終末論的預言者としてのみならず、神の子として認めさせ、史的イエスと信仰のキリストとの同一性を受けいれさせた。同一性の事実とそれを認識する手段（信仰）とを区別しないとき、ブルトマンのように同一性の事実を否定しながら、なおも信仰を守ろうとする、自己決断重視の実存主義が生じる。キリストの復活とそれに対する弟子たちの復活信仰とは区別されなければならないが、かれらの復活信仰は史的イエスについてのたんなる解釈ではなく、それまでの経験では理解できなかった、まったく新しい形でのイエス現存の体験から生まれたものであり、聖霊における回心イタリイのプロセスの結晶である。⁽¹¹⁾

イエスの史実性を無視するなら、歴史無視の仮現説に陥るが、同時に、初代教会の信仰体験の深まりの歴史をも認めなければ、ブラウンのように、ヘブル書を、イエスの史実から遊離した哲学的考察にすぎないと見做すことになる。⁽¹²⁾ ブラウンのいうように、イエスは律法を攻撃し、罪人に好意的態度を示したが、それは神の肯定する態度である。⁽¹³⁾ ブラウンのいうように、イエスは律法を攻撃し、罪人に好意的態度を示したが、それは神の肯定する態度であり、新約の根源的現象であった。⁽¹⁴⁾ 神の前における人間の自己理解こそ史的イエスの根源的現象であり、このような人間論的規範がヘブル書に欠け、人々の関心を「永遠、報酬」に向けさせてしまわないか。ブラウンのこのような批判に対して、グレーセルはヘブル書における考察がたんなる抽象的思弁ではなく、⁽¹⁵⁾ 内部からの崩壊や外部からの迫害に耐えて生まれたものが、どうしてたんなる形而上学的価値づけだけであろうかと反論する。⁽¹⁶⁾ ヘブル書が書かれた頃、

すでに使徒たちの宣教の時代は終わり、伝えられた信仰を堅持していくために、「神のことばのはじめの基本」(ヘブル5・12)に立ちもどり、いま一度、それを生き生きとした約束として受けとめる必要があった。⁽¹⁷⁾報酬のモチーフは約束が消えないことを教える教育学的適用であり、信仰も義化する救いそのものとしてよりも、救いのための前提、⁽¹⁸⁾堅忍と同じ意味で用いられている。新約聖書のキリスト論は救いの出来事に対する関心によって生まれており、⁽¹⁹⁾ヘブル書のキリスト論もその例外ではなく、その当時のキリスト者の関心と歴史に、そして史的イエスと救いの出来事に関連している。

ヘブル書がどのような伝承に依存しているかについては、先在の神の子についての哲学的考察やフィロン、⁽²⁰⁾グノーシス救済神話、⁽²¹⁾ユダヤ教のラビ文学や黙示文学を強調する傾向と初代教会における史的イエス伝承を強調する傾向がある。⁽²²⁾

「遍歴する神の民」のテーマは天上の休息の場^{カナイシス}への靈魂の旅とそれを救済する原人間についてのグノーシス神話を背景にしており、それとの関連で大祭司キリスト論が展開されるとするのがケーゼマンの説である。フィリピ2・6—11、1テモテ3・16、コロサイ1・15—20に見られるヘレニズムの三段階の図式(先在・卑下・高挙)がヘブル5・5—10に見られる。

同時に、ヘブル2・14—18、4・15、5・7—10、12・1—3、13・12には史的イエス伝承があるのではないかとの推測がなされる。グレーセルはこれらの箇所も共観福音書伝承と直接的かかわりがなく、史的イエスを模範例として描写する神学的考察だとする。⁽²⁴⁾ヘブル書は史的イエスに関心を持ち、啓示の非歴史化に対して戦ったが、三段階の図式にイエスの史実を組み入れることによって、史実の比重を減少させ、神話的色彩を強める結果になった。このようなグレーセルの考えに対して、フロフは現代の神学論争をイエスの歴史性に投入するのは間違っており、たとえヘブル

書が現代的意味では史的イエスに関心を示していないように見えても、キリスト論的宣教という面で、史的イエスについて意義をもつのではないかと問う。⁽²⁵⁾ヘブル書の伝承資料についての研究と並んで、著者はなにを述べたかったのか、どのような思想によって編集したかということが問われなければならない。

大祭司キリスト論は2・5—18、4・14—16、5・1—10で触れられ、9章においてくわしく述べられている。5・1

—10はキリストの祭司職が旧約の祭司職の基本的本質を共有することを述べると同時に、そのユニークな面にも触れ、前半と後半の接点、転回点となっており、人間性の強調と大祭司への叙階についての見事な結晶が見られる。以下、5・1—10を中心にして、ヘブル書の思想を考察する。

II. 本 論

1. ヘブル書の構造における「大祭司」

ヘブル書の文学的構成については、勧告の重要な役割に着目したナウックの区分(I、1・1—4・13、II、4・14—10・31、III、10・32—13・17、IV、13・18—25)⁽²⁷⁾があるが、ワノユの区分は大祭司の特色を明らかにするので、ここでは、かれの区分に従う。⁽²⁸⁾

第一部 キリスト論についての一般的提示(1・5—2・18)。

1. 神の子キリスト。1・5—14

勧告。2・1—4

2. 兄弟キリスト。2・5—18

第二部 キリストの祭司職の第一提示（3・1—5・10）。

（基本的側面）

1. 信じるに価する大祭司、神の子であるから。 3・1—6

勧告。 3・7—4・14

2. 共感する大祭司、人々との連帯性のために。 4・15—5・10

第三部 キリストの祭司職の第二提示（5・11—10・39）。

（特殊性）

勧告。 5・11—6・20

1. 新しい祭司職。 7・1—28

2. その実現。 8・1—9・28

3. その効果。 10・1—18

勧告。 10・19—39

この区分において 5・1—10 は第二部の終わりに位置する。 2・17 で *eleemon kai pistos archiereus* ということが初めて登場し、*pistos* について 3・1—6 で説明し、*eleemon* について 4・15—5・10 で説明している。

第一部は初代教会の伝承を提示し、キリストの秘義についての教義を要約している。受難と栄光化はキリスト教宣の根本内容であった（1コリント 15・3—4）。ヘブル書は受難から栄光へという時間的順序に従うかわりに、現在のキリスト者の視点に立って、①復活のキリストについて述べたあとで、②過去に起こった受難について説明する。

- ① ヘブル書はキリストの栄光について、復活の出来事の視点から旧約聖書を引用しながら説明する。ナタンがダ

ビデに与えた託宣(2サムエル7・14)や王的メシアの即位宣言の詩2・7がキリストにおいて成就したとみる解釈はすでに初代教会の信条として伝統的なものになっていた(ロマ1・4、使13・33)。キリストは勝利の王(詩45・7―8、ヘブル1・8―9)、主(詩110・1、ヘブル1・13)、天地の創造主(詩102・27―28、ヘブル1・10―12)、天使よりも密接な関係を父に対してもつ子(ヘブル1・5―14)である。

② 受難についての伝統的な詩8の引用(1コリント15・27)はヘブル2・6―9において、詩22の引用(マタイ27・35。39。43。46)はヘブル2・12に見られる。

③ 第一部はキリストの秘義についての伝統的教説であるが、大祭司についての新しい視野へと自然に移行し、神と人との仲介者キリストを「大祭司」として提示し(2・17)、①栄光・「神の信任」、②受難・「人々との連帯」を第二部において大祭司の基本的側面として述べるために準備する。人々は天使が神と人との理想的仲介者と考えたが、ヘブル書は兄弟キリストが天使よりもはるかにすぐれた仲介者であることを教え(2・5―16)、「大祭司」のテーマへのオリエンテーションをしている。

ルカはキリストの秘義について、「メシアは必ずこれらを苦しみ、そして栄光に入るはずではなかったか」(ルカ24・26)と述べているが、ヘブル2・17は、「兄弟と同じものにならない」と述べて、それによって受難を表わし、「大祭司になる」ということによって栄光を表わしている。「大祭司になる」ことによって、受難と栄光が同時に示され、さらに、従来の祭司職の概念を根本的に変化させている。キリストの祭司的祝聖は分離の儀式によってではなく、人々との徹底的な連帯性によってなされる。旧約の祭儀によって求めてもみたまされなかった完全な仲介がキリストの受難と栄光の出来事によって実現した。ヘブル書はこの点に注目し、典礼的分離の規定のかわりに、兄弟的連帯を強調した。

第二部(3・1—5・10)も、第一部の①神の子の栄光(1・5—14)、②苦しみにおける人々との連帯(2・5—18)と同じ順序で、①祭司職の権威(3・1—6)、②祭司職における人々との連帯(4・15—5・10)を説明している。

第三部(5・11—10・39)はキリストの祭司職のユニークな面を提示している。第二部で旧約の祭司職との共通面、本質的特色が神と人との二元的構造(*une structure binaire*)として、*pistos*と*elemon*によって示されたのに対し、第三部ではキリストの祭司職の卓越性・相違性が三元的構造(*une structure ternaire*)によって示される。すなわち、①大祭司キリストの栄光(7・1—28)、②一回だけのいけにえの上昇行為(8・1—9・28)、③恩恵・罪の赦し・聖化の下降行為(10・1—18)である。⁽²⁹⁾キリストが大祭司になるには、神の子であるだけでは十分ではない。また、受肉した神の子だけでも十分ではない。その人間性の完成・変容が新しい祭司の祝聖として必要とされ、その叙階によって、すべてのものも完全なものとされるのである(7・28)。アロンの祭司職と異なるメルキセデクの祭司職をあげ、それによってキリストの祭司職が旧約の祭司職から独立しており、しかもメルキセデクの祭司職がキリストの祭司職の予型にすぎないことを述べて、後者の完全性を強調する。

2. 第二部における大祭司

2.1 信任されている大祭司(3・1—4・14)

祭司職の本質的特色として、第一に、神に「信任されていること」⁽³⁰⁾があげられる(3・1—6)。神はアロンやミリアムよりもモーセを全イスラエルの中で信じるにもっとも価する者であると宣言した(民12・7)。ヘブル書はモーセと同じようにキリストも神の信任を受けていることを述べる(3・2)。しかもキリストはモーセにまさる栄光をうけるにひとしいとされた(3・3)。モーセはしもべであるが、キリストは子として神の家の上に位置する(3・5—6)。

神の家とはキリスト者の共同体のことである。3・1—6の提示と3・7—4・13の勧告は、「さて、私たちはもろもろの天を通じて行かれた卓越した大祭司、神の子イエスをいただいているのだから、信仰の宣言を堅く守ろう」(4・14)という励ましによって結ばれている。

2.2 あわれみ深い大祭司(4・15—5・10)

第二部の初めに(3・1—6)、大祭司キリストの權威が神に①「信任されていること」に由来すると述べたため、4・15—5・10では他の一面である②「同情」に焦点をしぼり、キリストの卑下が救いの源になったことを強調している。そのため、5・1—4における大祭司についての定義は①よりも②に重点を置いた定義である。そこでは大祭司に必要なあらゆる要素を述べようとはせず、大祭司がもつ、人々との連帯性をあげるにとどめている。旧約の祭司職は神とのかかわりが強調され(シラ45・6—13)、祭司は人々から分離された(出28—29、レビ8—9)。5・4でアロンの祭司職の榮譽について、5・5—6では、それとの比較でキリストの祭司職の榮譽について述べているようにみえるが、そこでは祭司職の榮譽よりも祭司にとって必要な卑下を強調している。旧約の祭司が自分で榮譽を得たのではないように(5・4)、同じように、キリストも大祭司になる榮譽を自分自身に与えたのではない(5・5)。キリストの卑下は5・7—8で述べられ、それは5・1—4の定義に対応している。キリストの卑下はすべてにおいて私たちと同じ試みを受けさせ(2・17、4・15)、そのために私たちの弱さに同情することができ、キリストの従順によって、時機を得た助け(4・16)、救いの源(5・9)になったことが結論として導き出される。このような関連からみると、5・1—10は、それだけで独立した文節⁽³¹⁾ではなく、4・15—16と密接に結ばれており、しかも5・3と5・4との間の分離⁽³³⁾も想定できない。5・4は祭司の榮譽よりも卑下を述べようとしているからである。

5・1—4の定義は法的、外面的、祭儀的であるのに対して、5・5—10におけるキリストへの定義の適用は実存

的、人間的、感情的な表現であるが、そのような相違にもかかわらず、両者は対応しあっている。大祭司は自分の弱さのためにいけにえを捧げるが、その祭儀的つとめは、大きな叫びと涙で捧げるイエスの祈において色彩豊かに再現されている。

定義から適用への移行は対称形になっている。⁽³⁴⁾

A 人は自分で榮譽を取らない、

かえって、神によって召され、

B アロンのように。5・4

B' 同じようにキリストも、

A 自分に大祭司になるという榮譽を帰さない、かえって、「あなたは私の子、私は今日あなたを生んだ」と、かれに言われたかたが（榮譽を与えた）。5・5

キリストへの定義の適用は、まず、聖書を用い（5・5—6）、つぎに、史実を用いてなされ（5・7—8）、両者は5・9—10で結びつけられている。聖書引用は初代教会においてすでにメシア的詩篇とされていた詩2や詩110によってなされる。⁽³⁵⁾ 詩110はヘブル1・13で神の子キリスト論の伝統的提示のために用いられたが、5・6では、4節を引用することによってキリストの祭司職が証明される。神のことばによる証明がなければ、キリストの秘義を祭司的視点から提示しても、たんに思弁的なものにとどまる。神的啓示によらなければ信仰をよびおこすことはできない。神による大祭司宣言という信仰的視点において、人間イエスの受難が祭司職の祝聖として考察されている。

ツィンメルマンによると、5・7—10には、大祭司キリストに対する初代教会の賛歌が用いられており、つぎのような歌が推定される。⁽³⁶⁾

I 祈と願いが、

II 自分を死から救うことのできるかたに、

III 大きな叫びと涙で捧げられた、

IV そしてかれの畏敬のゆえに聞き入れられた、

V かれ、永遠の救いの創始者は完全なものとされた、

VI 神によって大祭司と宣言されて。

キリストの救済は卑下から高挙への道であり（フィリピ2・6—11）、ここでもI—IIIにおけるキリストの卑下に対して、IV—VIにおける高挙・大祭司宣言が対応している。ヘブル書はこの賛歌を大祭司キリストの人間的弱さや同情を強調するために修正しながら用いる。

「肉の日々、死から救うことのできるかたに大きな叫びと涙とともに、祈と願いを捧げ、深い敬虔のゆえに、聞き入れられた。かれは御子であるのに、苦しむことによって従順を学んだ。」5・7—8

7節で大切なのは、イエスの祈が聞き入れられたことを証明することでもなく、或いはなにを祈ったかという内容について述べることもでもない。弱さを持つ人間として、叫びと涙で祈った祈の状態が重要なのである。apo tes eulabeias とは「死の恐怖」から解放されることではない。eisakouein apo は「から解放される」という意味をもっていない。apo を時間的な「後で」という意味にとり、「苦しみの後で」聞き入れられたと解釈することもできない。eulabeia を苦悩と結びつけているからである。eulabeia は本来、宗教的畏敬を示すことばであり、「敬虔さ、信心深さ」を意味する⁽³⁷⁾。eisakouein のあとに apo がくるとき、通常、「の理由で、のゆえに」聞き入れるという意味をもち、5・7では、神に対する畏敬のゆえに聞き入れられたと解釈すべきである⁽³⁸⁾。畏敬をもって祈る態度こそ祈の本質

であり、神の望みが実現されるようにとの、主の祈（マタイ6・10）やゲッセマネの祈（マタイ26・39）に通じるものである。5・7—8はイエスの受難を詩114から解釈する受難伝承資料（賛歌）によると思われる。大きな叫びと涙をもって祈ったイエスはあらゆる面で弱さに傷つく人間であった。初代教会の受難伝承資料が旧約聖書を用いて受難の救済意義を宣教しようとしたのと同じように、ヘブル書も人間イエスの死がまさに救いの源泉であることを述べるようにする。そのために神と人との橋渡し（仲介）としての祭司職の概念を用いるのである。受難を祈として、捧げものとして表現し、その捧げものが神のいちばん望まれるものであることを示す。従順の捧げものこそ神の前における人間の根本態度であり、それがイエスの宣教内容であり、その人生のすべてであった。それはまた、旧約以来の根本的宗教態度であった。

「いけにえとして罪を告白する者は私に栄光を帰し、かれは神の救いを味わう道を得る。」

（詩50・23）

心をこめずに捧げる動物のいけにえのかわりに、神は罪を告白する心を望まれる。詩50の神の問いかけに対して、詩51は人間の応答として、罪の告白のいけにえを捧げることを歌っている。

ヘブル5・7—8における祈としてのイエスの受難と従順は宿命としてではなく、神に従う決断によってなされる。人間実存の条件を神に対する反抗によって捨ててはならず、苦しむことによって学ぶ。死の怖れに捕われている人間の宿命を受けいれることによって、神に向かい、神の近さを見出す。それはグノーシス救済神話における物質からの解放という思考様式を借りて、物質からの解放ではなく、脱出不能と自える人間実存の状況の受容による克服・解放を述べているのである。5・7—8には2・14—18ほど神話的要素はない。救済されるべき人々の先在性は省かれ、救済者と救済されるべき人々の親族関係は物理的なものではなく、意志によって得られる。イエスが人々と親族兄弟関係を結んだのは宿命によるものではなく、意志によるものである。イエスの死は天上的存在が物質^{フィジックス}を受けるための

降下ではなく、神によって望まれ、神によって力づけられた人間実存の完成であり、帰結である。受肉は死に向けられているがゆえに救いの出来事となる。イエスが救済者なのは、物質界から遊離しているためではなく、人間実存の条件を受け入れたためである。ヘブル書は人間の奴隷状態スライヴ・ステータス（2・15）を、パウロのように罪の力によるものとせず、或いはグノーシスの救済神話のように墮落と見做さず、現実の生活体験そのものから導き出している。過ぎゆくものに永遠の価値を認めることができないのは、グノーシス救済神話ばかりでなく、普通一般の人々の生活感情であり、そのような状況において、救われたいとの希望も強くなったのは当然である。ヘブル書は、このような憧れをもちながら教会の伝統的信仰にみだされていらないキリスト者に、イエスの死の救済的意義を祭司職の面から新しく示し、イエスと同じふるさとへ進もうと励ます。伝統的信仰が新しい世代に形式的で魅力のないものと感じられ、無関心と迷いが広まってきたとき、ヘブル書はそのような生活感情を認識しながら、キリスト者であることは恥であらうかと問う。⁽⁴⁹⁾ イエスの死は十字架の蹟scandalum crucisではなく、大祭司の完全な祭儀である。卑下は救いをもたらす大祭司的機能を持っている。初代教会はイエスの死を殉教者の死、あがないの死（ロマ3・25）、神の愛の現れ（ロマ5・8、8・32）として理解していた。ヘブル書は大祭司という視点から新しくイエスの死を意味づけ、旧約の祭儀が持つ価値をはるかに越える大祭司的祭儀としてイエスの死を宣教する。イエスは神の子だから大祭司なのではなく、苦しみを受けたから大祭司なのである。神の子であるにもかかわらず *kaiper on hyios* 人間となって従順・卑下の道を歩み、苦しみの経験によって従順を学んだ。人間として死に至るまで従順を経験することは苦しむことである。それによって新しい人間が完成され、教育された。5・8における苦しみの教育はすでに2・10に触れられていた。受難によるキリストの完成・変容 *transformatio* は人々のための祈、救いの源となり、キリストに従う人々を完成させる。受難はキリストの祭司職を基礎づけたのである。

① 完全なものとなされたので、
テレイオシス

② かれに従うすべての人に永遠の救いの源となった。

③ 神によってメルキセデクの系統による大祭司と宣言されて。
プロサゴレウタイス 5・9—10

5・7—8で受難について述べたとき、人々との連帯性は直接には表現されていなかったが、5・9—10において、はっきりと連帯性が述べられ、それを①キリストの完成と③大祭司宣言によって表わしている。①と③はキリストを救いの源として認めること②にはかならない。①によって②と③が導き出される。teleiounはtelos(目的)、telaios(完全な)、teleiosis(完成)と関連して、完成させるという意味をもつが、祭司的機能と関係している用語である。⁽⁴⁰⁾ 祭司の叙階式を表わすことばとして teleiosis が用いられた。⁽⁴¹⁾ 5・9—10では①完成が③大祭司宣言と結びついている。すなわち consecratio sacerdotalis を意味している。受難によるキリストの叙階式は儀式によらず、人間性の根本的変容・完成により、それによって人々を救う。そこに救いの秘義の重大さがある。⁽⁴²⁾ ③大祭司宣言は、①卑下による完成を、②すべての人に及ぼすことである。②イエスに従うことは、③イエスが大祭司であることを宣言することでもある。

大祭司キリストは天上において神の前に人々のため仲介のつとめを果たす。それについて、すでに2・17で触れているが、第三部(5・11—10・39)でくわしく述べている。5・10では、天上における大祭司のつとめが地上における従順によって始まったことを宣言する。天上の大祭司の称号を史的イエスにあてはめているのは、天上の大祭司キリストに対して、従属的な意味しかもたないような印象を与える。しかしヘブル書全体から見れば、天上の祭司職は地上におけるイエスの歴史的働きに依存していることがわかる。ただ一回かぎりの奉獻によって、人々は自由に聖所に入れるようになった。ヘブル書は「つねに」(7・25)、「一回だけ」(7・27、9・12、26—28)、「永遠に」(7・24、28)

ということばによって、キリストの救いの業の完全性を示そうとする。

キリスト者はこの世では異邦人のように遍歴し、この世にとらわれてはいるが天国を目指している。すでに終末論的実存であるが、「時の間」に生きている。このような緊張関係をキリスト者はもっていた。⁽⁴³⁾ いま、イエスは天国の大祭司としてかれらのために働く。それはイエスが自分自身を完全ないけにえとして捧げ、神と人々との仲介職を成就したことによる。ヘブル書は祭司職の概念を用いて、レビの祭司職にまさるメルキセデクの祭司職の成就をイエスの死のうちに認め(7章)、さらに初代教会ですでに伝統的信条になっていた「苦しみのしもべ」の考えを捧げものイエスにあてはめ、⁽⁴⁴⁾ いけにえとそれを捧げる祭司との一致として大祭司イエスを示す。

「キリストもまた一度だけ、多くの人々の罪を負うために、ご自身を捧げた。」 9・28

イエスは大祭司であると同時に、苦しみのしもべとしてのいけにえである。ヘブル書は大祭司ということばに、捧げる仲介者ばかりでなく、捧げられるいけにえをも加えたのである。神の子の栄光と苦しみのしもべの卑下とについての伝統的信条が「大祭司キリスト」の死と栄光において、その逆説的一致のうちに再表現されているのである。⁽⁴⁵⁾

III. 結 論

「イエスは死に、そして復活した」という初代教会の根本信条は、ヘブル書において、旧約聖書の証明⁽⁴⁶⁾とラビ文学やグノーシス神話の思考様式によって、大祭司キリストの祝聖として表わされ、キリストの秘義は大祭司の仲介の業として提示された。キリストの秘義は、異なる文化の相互作用において、ユダヤ教に還元されることなく、あるいはヘレニズムの哲学的、神話的秘義に変ずることなく、神の民の遍歴の歴史性(Hoheitsgeschichte)と地上から天上への飛躍の宇宙的拡がりのもとに、史的イエスの卑下と高挙の事実を少しも傷つけずに、大祭司の奉獻行為として示さ

れた。

キリストの秘義を祭儀的視点から捉えたところに、ヘブル書の独創性があるのではない。あるいは祭司職の考えを用いたことでもない。それらはすでに初代教会の伝承となっていた。ヘブル書はそれらの伝承を新しく見なおし、イエスの福音そのもののうちに祭儀的・祭司的要素を再発見し、キリスト者に兄弟キリスト、あわれみにみちた大祭司キリストを示した。ヘブル書は福音の伝承に忠実だったのである。祭儀的・祭司的表現はイエスの福音から出てくる帰結であった (la prolongation de son message)⁽⁴⁷⁾。

キリストの祝聖によって、神と人との隔たり、神といけにえとの隔たり、祭司といけにえとの隔たり、祭儀と生活との隔たりはなくなった。キリスト者の祭儀は生活の一隅にあるのではなく、生活そのものにあり、実存の祝聖にある。キリストの祝聖は直接、かれ自身によって実現したが、キリスト者の祝聖はキリストに参与することによってなされる。神への礼拝と人々への仲介としての祭司職は厳密にはキリストのみにあてはまる。キリスト者の一般祭司職はキリストに参与する限りにおいてあてはまり、この考えは、やがて一ペトロやヨハネ黙示録において展開されていくのである。

註

- (1) ミーク、平出享訳、ヘブル宗教の起源、日本基督教団出版局、一九六七、211。
- (2) 新見 宏、新約時代のユダヤの概況（蛭沼寿雄他著、原典新約時代史、山本書店、一九七六）、379—403。
- (3) G. Friedrich, Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr. 4, 14-5, 10, ThZ 18, 1962, 95-115.
- G. Schille, Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes, ZNW 46, 1955, 81-109.
- G. Theissen, Untersuchungen zum Hebräerbrief, Gütersloh, 1969, 24f.
- H. Zimmermann, Das Bekenntnis der Hoffnung, Köln-Bonn, 1977, 150.

- (4) A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, NTD 9, Göttingen, 1975, 150.
 O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1966, 263. ミケールによれば、メルキセデクは祭司的メシア、天使的存在、エロヒム、終末における裁判者「人の子」として、クムランにおいて解釈されていたが、ヘブル書はクムランのメルキセデク解釈をしりぞけ、イエスの祭司職を中心に置いた(559)。
- (5) スラブ語エノク書23章には、祭司ニルが妻の子メルキセデクを受け入れたこと、ニルの兄ノアの大洪水のとき、エデンの園にメルキセデクが置かれ、その後、別の種族の大祭司となったことが述べられている(森安達也訳、スラブ語エノク書、聖書外典偽典3旧約偽典I、日本聖書学研究所編、教文館、一九七五、248—251)。
- (5) H. Zimmermann, a. a. O. 172. "Er ergänzt die Glaubensaussagen und korrigiert auch die darauf sich gründende Glaubenshaltung der Gemeinde wesentlich dadurch, daß er die Menschheit und die Menschlichkeit des himmlischen Hohenpriesters herstellt."
- (6) E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen, 1963, 181.
 有賀鐵太郎、ヘブル書註解、創文社(一九三五)一九八一。
- (7) 「ヘブル書はその象徴的意義に従ってイエスを大祭司と見た。かれは同時に自分を犠牲として献げ、その血を携えて天上の聖所に入り給うた。パウロにも在天のキリストがかれらのために執り成し給うとの觀念があるが(ロマ八・三四)、それ以外にキリストを大祭司と見ることはなく、またその贖罪の為に血が必要であるとの觀念も顕著ではない(ロマ三・二五、その他にあることはある)。かれの重んずるところはイエスの死であり、十字架であり、復活である。ところがヘブル書では十字架という語は *stauros* なる名詞と *anastauroun* なる動詞とを各々唯一回用いているのみであって、その神学を十字架神学とは呼び得ないのである。」(25—26)
- (7) G. Theißen, a. a. O. 51. "Der Verfasser modifiziert eine Tradition, nach der Christus Hohepriester der Gemeindepfer ist, dahingehend, daß er dessen Priestertum als Selbstopfer deutet."
- (8) A. Vanhoye, *Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos*, (Hebr. 1. 2 b. 3. 4), V D 43, 1965, 3-14, 49-61, 113-123.
 58. "Categoriae culturales adimpletionem perfectam attingunt in Christo; hoc est: non immutatae accipiuntur, sed modo inaudito transformantur."

- (6) A. Stadelmann, Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion, in: Theologische Berichte 2, Einsiedeln, 1973, 135-221. 137 f.
- (7) F. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, in: Grundfragen der Christologie heute, hrs. v. L. Scheffczyk, Freiburg, 1975, 77-113.
- (8) E. Schillebeeckx, Jesus, Freiburg, 1975.
- (9) J. Mouson, Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament, in: Jésus Christ. Fils de Dieu, pub. fac. univ. Saint-Louis 18, Bruxelles, 1981, 51-114.
- (10) E. Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, Freiburg, 1979, 95.
- (11) F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, hrs. v. K. Kertelege, Freiburg, 1974, 11-77.
- (12) H. Braun, Die Gewidnung der Gewissheit in dem Hebräerbrief, TLZ 96, 1971, 321-330.
- (13) H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, ZTK 54, 1957, 341-377.
- (14) E. Grässer, Zur Christologie des Hebräerbriefes, in: Neues Testament und Christliche Existenz. FS H. Braun, Tübingen, 1973, 195-206.
- (15) A. a. O., 202.
- (16) H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München, 1967, 329, 342 f.
- (17) E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief, Marburg, 1965, 197.
- (18) R. Bulmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1965, 497.
- (19) C. Spicq, L'Épître aux Hébreux I. II, Paris, 1952-1953.
- (20) E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, Göttingen, (1938), 19614.
- (21) 中川秀泰「ヘブル書研究—特にその宗教史的発展への展開とそとの文化性—」『天正』
- (22) E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief, Marburg, 1965.
- (23) G. Theißen, Untersuchungen zum Hebräerbrief, Gütersloh, 1969.
- (24) O. Michel, a. a. O.
- (25) O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, Tübingen, 1970.

J. D. G. Dunn, *Christology in the making*, London, 1980, 59. "Hebrews tries to accomplish a sophisticated harmonization between Platonic world view and Jewish eschatology, and to retain an understanding of Jesus more suited to the latter — Jesus as one taken from among men and appointed highpriest and Son by virtue of his suffering, death and the power of his indestructible life— while beginning to formulate an understanding of Jesus more suited to the former— Jesus as the embodiment of God's creative and revelatory power."

(23) A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980.

(24) E. Grässer, *Der historische Jesus im Hebräerbrief*, ZNW 56, 1965, 63-91.

(25) J. Roloff, *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes*, in: *Jesus Christus in Historia und Theologie*, FS H. Conzelmann, Tübingen, 1975, 143-166, 147.

(26) 川村輝典『ヘブル5・7—10の伝承史的背景』、東京女子大学論集25巻2号、一九七五、1—19。

同『祈願と服従』、ヘブル5・1—10をめぐって、新約学研究、一九七四、38—39。

同『ヘブル書の信仰告白』、東京女子大学論集23巻2号、一九七三、57—70。

(27) W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, in: *Judentum, Urchristentum, Kirche*, FS J. Jeremias, BZNW 26, Berlin, 1960, 199-206.

川村輝典『ヘブル書の構造について』、東京女子大学論集17巻2号、一九六七、59—73。

川村輝典『ヘブル人への手紙』(荒井献他著、総説新約聖書、日本基督教団出版局、一九八一)、377—401、とくに379以降参照。

(28) フランシスコ会聖書研究所訳『ヘブライ人への手紙』、一九七五、93—96。

高橋重幸『ヘブライ書におけるイエヌス・キリスト—その思想的背景—』(高橋俊一編、福音書の中のイエヌス・キリスト、南窓社、一九八二)、180—215、256—266。

A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Bruges, Paris, (1963), 19762.

A. Vanhoye, *Le message de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1977.

A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980, 109-114.

(29) A. Vanhoye, *Situation et signification de Hébreux V. 1-10*, NTS 23, 1977, 445-456, 455.

(30) pistos は「畏美だ」という意味であり「信任された」信するの画字で、この意味で用いられる。A. Vanhoye, *Jesus fidelis et Qui fecit eum* (Heb. 3, 2), VD 45, 1967, 291-305.

- (18) O. Michel, a. a. O. 214.
- (19) A. Vanhoye, Discussions sur la structure de l'épître aux Hébreux, Bib 55, 1974, 349-380.
- (20) C. Spicq, a. a. O. II. 110.
- (21) A. Vanhoye, Pretres anciens, pretre nouveau selon le NT, 158.
- (22) 詩 80・1 はヘブライ 1・17 のヘブライ 5・13 などに、詩 110・1 は「メタイ 22・44」使 2・34「1 コリント 15・25」などに引用され
てゐる。
- (23) H. Zimmermann, a. a. O. 73.
- (24) R. Bultmann, ThWNT II, 749-751.
- (25) ハナーク 河原田孝隆「ヘブライの書」福音神学辞典「ヘブライの書」1974, 215。
- (26) O. Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament, in: ders., Auslegung und Verkündigung, Regensburg, 1963, 281-328.
- (27) G. Delling, ThWNT VIII, 84.
- (28) O. Michel, a. a. O. 145 f. 225-228.
- (29) A. Vanhoye, Situation du Christ, Paris, 1969, 326.
- (30) A. a. O. 324. "Le Christ ne sauve l'homme qu'en réalisant en lui-même une transformation radicale de l'homme. C'est là tout le sérieux de la rédemption."
- (31) E. Grässer, Der Glaube im Hebräerbrief, 212.
- (32) O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1963, 90.
- (33) A. a. O. 91. "Die echt neutestamentliche Dialektik von tiefster Erniedrigung und höchster Majestät wird durch den Hohepriesterbegriff im Akt des Sühnetodes Jesu aufgewiesen, und darin liegt die große Bedeutung des christologischen Begriffs des Hohenpriesters Jesus."
- (34) O. Michel, a. a. O. 154. "Hebr zitiert nicht nur alttestamentliche Sätze, sondern versteht jedes Wort des Zitates aus seiner Situation heraus, und zwar aus der Situation des Christusergebnisses."
- (35) A. Vanhoye, Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'ép. aux Hébreux, in: Christus 110, Avril 1981, 216 ss.