

## キリスト論的称号の扱いに見るルカの姿勢

五 島 勝

### 一 問題の所在

現在の新約学においては、福音書記者たちは、単に伝承や資料の編纂者であるだけでなく、彼ら自身が、自己の神学的視座から福音書を創作した神学者であるとの理解が、「新約聖書批評学の常識である」とされている<sup>①</sup>。

こうしてルカは、一世紀後半の正統的キリスト教を代表する、通俗的護教家とのレットルが貼られることになる。福音書が、特定の時代の、特定の環境の必要に答えて書かれたことは明白である。特定の生の座 (Sitz im Leben) の中で形成されたものなら、当然、その目的に適った編集や整理が行われたであろう。すると、そこに著者の信仰や、福音伝達者 (evangelist) としての神学的視座が影響を与えることになる。

しかし、ルカは彼の神学的視座から、資料を編集整理し、しかも自己の神学的主張のために福音書と行伝を創作したのであろうか。それとも、彼の目指したものは、伝承や資料を出来る限り歴史の真実に即して編集し、その中で語られる神の言に聴くこと (それもまた、神学的営為であることに違いないが) であったのか。ここに極めて重要な解上の分岐点がある。

ルカ福音書使徒行伝の中に用いられるキリスト論的称号とその扱いは、ルカの特徴をよく示すものの一つである。<sup>⑤</sup>しかし、それが彼のキリスト論を基盤とするものか、或いは伝承に含まれる歴史的事実に立脚するものかを、見定め示すことになる。しかも福音書と行伝は、キリスト論的称号に関していえば、著者の統一した思想によって貫かれているはずである。<sup>⑥</sup>

この小論の目的は、他の福音書記者とルカのキリスト論的称号の用法を比較研究することではない。むしろ、福音書と行伝において、ルカがキリスト論的称号をどのように扱っているか、その根本的姿勢を探ることにある。このような試み自体は何ら新しいものではない。<sup>⑦</sup>さて、コンツェルマンは、ルカ福音書の中で、キリスト論的称号は、無差別、乱雑に、歴史的真実を無視して用いられているとし、復活後に生まれた称号が、意図的、時代錯誤的に用いられていると断定する。<sup>⑧</sup>この解釈が常識化されている今日、我々は事の実を問わねばならない。それがルカの態度と異なるならば、コンツェルマンの「ルカのキリスト論」、ひいては「ルカの神学」なるものは、当然疑わしいものとなる。ルカのキリスト論的称号の使用とその姿勢は、一つ一つの称号の用法を、注意深く釈義的に検討することによってのみ、明らかにされるであろう。

## 二 キリオス (Κυριος)、クリストス (Χριστος)、プロフェーテース (Προφητας)

### 1 キリオス (Κυριος)

ルカが時代錯誤的にキリスト論的称号を用いたとされる、一つの大きな理由は、他の福音書では稀な称号キリオス (Κυριος) の用法にある。ルカは、福音書でも行伝でも、文脈上イエススを指すものをキリオスによって表現す

る。<sup>⑨</sup>これは書簡の中ではしばしばなされていることであるが、それによって、復活後に生じた称号を、ルカが福音書の中で時代錯誤的に援用したとは断定しがたい。

ネヴィアスは、ルカ福音書においてイエススがキリオスによって表現されている実態を統計的に示している。<sup>⑩</sup>それによると、ルカはキリオスを一〇一回用いているが、その中には、キリオスをイエススと読み代える写本を持つテキストがいくつもある。<sup>⑪</sup>またルカ福音書には、イエススは八五回使われるが、キリオスに読み代える出来る写本を持つテキストは六個所である。<sup>⑫</sup>さらに、呼格キリエを除くと、キリオスがイエススを指しているものは、一八個所である。<sup>⑬</sup>興味深いことには、他の福音書の並行記事で、イエススを意味してキリオスを使用されることは、ほとんどない。<sup>⑭</sup>ネヴィアスは、ルカがマルコやマタイに並行記事の欠落する部分で、キリオスを使うのは、彼が、使用した資料や伝承に忠実であろうとした証拠だとする。<sup>⑮</sup>ところが、彼自身の手元にあった材料を扱う時は、とくに物語部分 (narrative) では、イエススよりもキリオスを好んで用いたのだと説明する。<sup>⑯</sup>

キリオスがイエススと同一視されるものは一八回あり、<sup>⑰</sup>その中で一・43と二四・34を除くと、すべてキリオスにイエススが代置される写本が存在している。この点をネヴィアスは、イエススを指すキリオスについては、写筆した者の中にルカの用法に反対する者があったからだとして説明する。<sup>⑱</sup>いずれにしても、キリオスをイエススと読み代える写本を持つもので、並行記事の存在するのは二個所 (ルカ一八・42—マルコ一〇・52、マタイ二〇・34。ルカ二三・52—マルコ一五・43、マタイ二七・58) のみである。

以上のデータに基づき、ネヴィアスは、ルカが物語部分で、福音書に特別な神学的色彩を与えるために、この語を好んで用いたのだと結論する。ところが、統計的に見ても、彼の主張は正確とは言えない。なぜなら、ルカ福音書におけるキリオスの使用は、圧倒的に誕生物語に集中しているからである。フォルスターは、これは、「意図的・聖書

的表現」であって、七十人訳聖書に依拠した結果とみる。さらに、キリオスの代りに最も一貫してイエススを用いるのは、大部分アレクサンドリア写本、並びにそれと関係した写本であり、それらは、一般的に信頼度が高いとは言えない<sup>⑩</sup>。シナイ写本はただ一個所(七・19)のみイエススを用い、ベザ写本には四例を見るのみである。確かに、ルカはキリオスをイエスの誕生時から復活時まで数多く用いている。しかし、それは無差別なものではなく、注意深く、物語部分に集中して使用されている<sup>⑪</sup>。

ルカは復活の出来事の後までは、弟子たちの口にこの称号を語らせていない。モウルは、呼格キリエを除いては、ドラマの登場人物たちは、復活の後迄はキリオスを使わなかったと述べている。例外はエリサベツの言葉(一・43)、ゼカリアの言葉(一・76)、キリスト(自身)の言葉(一九・34)、天使の言葉(二・11)である。これらの中で、天使の言葉は同レベルでは考えられず、エリサベツの「主の母」は極めて例外的なものである。また、ゼカリアの言葉がイエスを指すのか、ヤハウェを指すかは曖昧である。いずれにせよ、これらは誕生物語という極めて特殊な枠の中に置かれている。ルカ一九・34の *κύριος αὐτοῦ Ἰησοῦ* は、マルコ一・3から来ており、ルカ独自のものとは言えない。従って、ルカが主の復活以前にキリオスを用いるのは、これらとは全く別な、物語部分のみと言えるであろう<sup>⑫</sup>。

ところが、主の復活後、事態は一変する。二四・34以後、弟子たちは突然イエスをキリオスの称号によって(単なる呼び掛けや、教師としての呼称としてでなく)呼ぶようになる。問題は、この称号が復活と高挙の後に初めてイエスに冠せられたものかどうかということである。換言すると、行伝のキリオス・キリスト論は、どこまで「養子論的」(adoptionistic)なものかということである。しばしば、行伝二・36は、「養子論的キリスト論」の論証個所として挙げられる。しかし、イエスはここで突然メシアとなったのではない。彼と父との関係は元来養子関係ではなく、

最初からイエスは神であった<sup>⑬</sup>。この個所はそれ故、イエスの人格や本質について語っているというより、彼の働きについて叙述するものである。高挙と共に、彼はメシアとしての統治を開始されたのである<sup>⑭</sup>。

このようにして、イエスは復活の出来事において、初めて弟子たちから「主」として認識された。しかし、それは彼にとつては新しい身分ではなく、彼が本来保持しておられたものにすぎない<sup>⑮</sup>。

キリオスがこのように復活者として使用され始めた起源については、ブセットのヘレニズム・ユダヤ教起源説以来、多くの論議がなされてきた<sup>⑯</sup>。しかし宗教史的に言っても、この語がパレスチナ、しかもペンテコステ時の教会に歴史的起源を持つことは、マラナタの存在と使用によって、今日ますます有力になっていると考えられる<sup>⑰</sup>。弟子たちはキリストの復活において全く自然に、本来神に付せらるべき称号をイエスに帰したと考えるべきである<sup>⑱</sup>。

行伝におけるキリオスの用法は、それが七十人訳聖書の影響下にあったことをよく物語っている。多くの場合、キリオスはイエスを指すか、神を指すかが明確といえないからである。キリオスは、行伝では一一〇回用いられている。オニールは、行伝におけるこの語の三つの用法について分類する。(1)旧約聖書の引用等、ヤハウェを指すもの(二・20、21、25、34、三・22、四・26)。(2)イエスを指すもの、(3)イエスカヤハウェか曖昧なるもの(一・24、七・60、八・22、24)である。これらの中で明らかに曖昧なものは、「主の言葉」という表現の中に多い(六・7、八・25、一一・24、一三・5、44、48、49、一四・25、一五・35、一六・32、一九・10、20)。可能な意味としては、(1)「主」(神)の言葉、「神に属する言葉」(2)「主」(イエス)に属する言葉、「(3)「主」(イエス)に関する言葉」が考えられる。オニールは、上述の文脈(一・24、七・60、八・22、24)では、ほぼイエスを指すと主張するが、父なる神である可能性も否定していない。また、*ἐκκληθεὶς τὸ θεοῦ* の表現は、通例イエスを指すと考えられる(例えば二・20以下)が、旧約のヤハウェの名の呼び掛けの概念をも想起させる。それ故、イエスと神が相互交換可能な行伝

のキリオスの用法から、「神が依然としてキリオスであった間(二・36、39)さえ、イエスはすでにキリオスとされていたことを意味する」との結論も下される。

要約すれば、ルカは、イエスの復活後の称号であるキリオスを、福音書の中で、時代の前後関係を無視して使用する機会に十分あったにもかかわらず、一、二回そのように用いるのみである。しかし、復活の後、また行伝では多くの場合、キリオスはイエスを指す称号として用いられる。時には、ヤハウエとイエスが同等に、キリオスの称号で表現されている。

## 2 クリストス (Xristos)

クリストスがヒブル語のメシア(油注がれた者)の翻訳であることは、衆知のことである。後には、パウロ書簡にも見られる通り、これは固有名詞として定着する<sup>③</sup>。では、ルカ福音書と行伝の間には、クリストスの用法上の差異はあるのであろうか。

モウルトンとギデンのコンコルダンスには、第三福音書におけるクリストスの一一の用例が説明されている<sup>④</sup>。これらのテキストを見ると、クリストスは、冠詞のあるなしに関わらず、そのすべてにおいて、メシアを意味する普通名詞である<sup>⑤</sup>。しかし、行伝においてはその用法は一定していない。

キャドベリーは、行伝におけるクリストスの用法について、一般的には「キリスト」は依然として名前であるより一つの称号であること、また、クリストスはそれ自体では決して名前にはなりえないし、イエス・クリストスさえ、一般的には称号であって、パウロの用いるように名前ではないと主張している<sup>⑥</sup>。キャドベリーはクリストスが名前として用いられる一一の用例を挙げる(二・38、三・6、四・10、九・34、一〇・48、一一・17、一五・28、一六・

18、二〇・21、二四・24、二八・31)<sup>⑦</sup>。しかし、これらの例でさえも(少なくとも二一五章では)、トーレイによれば疑義をはさむ余地がある。彼はギリシャ語のイエス・クリストスの背後にあるのは、アラム語、*yēšūa māsīh*であり、固有名詞ではなく、常に称号であるとす。すなわち、「メシアなるイエス」の意である<sup>⑧</sup>。さらに、四つの福音書並びに行伝二一五章では、クリストスがイエスに冠せられる時は、いずれも叙述的形容詞であるか称号であって、決して固有名詞ではないと断定する<sup>⑨</sup>。テラーはこれに対して、一一の用例中七例(二・38、三・6、四・10、八・12、一〇・48、一五・26、一六・18)はイエス・クリストスが「形式的含蓄」を有するとするハルナックの意見に従う。一〇・7、二八・31では、それはキリオスの称号と結びつく。それゆえ、メシア的でも、形式的でもないクリストスの用法は九・34と一〇・36のみである。このように、いくつかの用法は原初期のものであり、ハルナックによると、行伝の書かれた時代が、かなり古かった事を証明する根拠の一つとされている<sup>⑩</sup>。

以上のように、クリストスが普通名詞として、あるいは形式的に用いられるという点では、行伝と福音書の間には差は見られない。問題はそこに付与されている内容である。それはルカが復活後の称号を福音書の中に持ち込んだか否かを判別する一つの手掛りとなる。

クルマンは、イエスは共観福音書の中で、メシアという称号を自己に冠することを、直接否定したことはないとしても、「少なくとも、極端に留保的態度」を示していると述べる。もしそれが正しいなら、行伝が自由にこの称号を基本的告白の一つとして用いているのは驚くべきことである<sup>⑪</sup>。明らかに、それは復活後、クリストスが異なった意味内容を持つに至ったという事である。換言すると、ユダヤ教のクリストス(メシア)の概念と、キリスト教のそれとは、根本的に異なるということである。

ユダヤ教におけるメシアの顕著な意味は、ダビデの末裔たる政治的王であり、天的存在であるよりも、むしろ地上

における政治的君主として到来する。⑤ ⑥ ⑦ それ故、イエスはルカ二二・67以下に見られるごとく、これを否定はされなかったが、それを受け入れる事に関しては極度に慎重であった。イエスの拒否されているのは、政治的性格を有するメシアの特殊な概念であった。⑧ このようなメシア的期待が一般にどれ位大きかったかは、ルカ二四・19—21によく示されている。苦難を受け、復活するというクリストスは、ユダヤ教のメシア概念にとっては、奇異なものであった。イエスはこれに対して改めて、「キリストは必ず、そのような苦しみを受けて……」と言われたのである。これは共観福音書の中では「苦難のメシアに関するクリスト教的見解を示す独自の例である」。ルカが時代錯誤的にクリストスをキリスト教的意味で用いるのは、悪霊がイエスを神の子と呼んで追放される、四・41の例のみである。

行伝では、クリストスの用語は明白にキリスト教的に用いられる。⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿ 一・18でペテロは、旧約の預言者を指しつつ、メシアは苦難を受けること、またこのメシアがイエスであること(三・20)を示す。ダマスコで、パウロはイエスが油注がれた者であると説教する(九・22)。テサロニケではキリストは苦難を受け、死人の中から甦らねばならなかったこと、そして、この油注がれた者がイエスであることを証しする(一七・3)。コリントでも再び、パウロはイエスがキリストであることを証しする。アカヤでは、アポロが聖書を開き、イエスがメシアであることを示す(一九・28)。最後に、パウロはフェストの前で(二六・22—23)預言者とモーセが、キリストは苦難を受くべきこと、死人の中から甦ることによって、イスラエルと異邦人の両者にとって、最初の光を与えると預言したと証しする。こうして、行伝のクリストスは苦難の概念と結ばれていることが明らかになる。⑰ これはルカ福音書に見られる、ユダヤ教のメシア概念とは異なる。こうして、メシアのペールに包まれた福音書のクリストスと、あからさまに油注がれた者として宣教される行伝のクリストスの概念とは、著しい対照を示す。ルカはこの語についても、歴史的に正しく用いることを努めているのである。

### 3 プロフェーテース (προφήτης)

ルカにとつて、プロフェーテースは重要な語である。ルカは、一人の預言者としてのイエスと、あなたの神、主は、あなたのうちから、あなたの同胞から、私のようなひとりの預言者をあなたのためにおこされる」(申命一八・15)という言葉と結ばれる終末的預言者(6 προφήτης)とを巧妙に区別している。イエスの時代のユダヤ教においては、終末的預言者出現への期待は、小さいものではなかった。⑱ これは、バプテスマのヨハネへの質問の中に(ヨハネ一・21)よく示されている。⑳ この終末的預言者は旧約の二人の人物に結びつく。一人は申命記一八・15—16のモーセ、他はマラキ三・1、23以下のエリアである。

終末的預言者としてのエリア像には、二つの伝承の流れが考えられる。最古のもの(マラキ四・5以下)は、エリアのうちに神の先駆者を見、第二の流れはメシアの先駆者を見るもので、この方が一般的であった。エリアの帰還の時は救いの告知のためであり、彼は終末の日に民を備えさせる。㉑

新約聖書では、エリアは神の先駆者であるよりも、メシアの先駆者として待望される(マルコ九・11—13)。クルマンはこのマルコのテキストでは、イエスはバプテスマのヨハネを再来のエリアと同一視していると述べる。ルカでは、ヨハネは「預言者以上のもの」と呼ばれる。ルカ七・27は、マラキ三・1の引用である。ハーン、クルマン、エレミアスは、ヨハネ自らがエリアの再来と考えていたかについては否定的である。しかし、それにもかかわらず、福音書の伝承は、彼をメシアの先駆者として考えていた。㉒

もう一つの終末的預言者の概念は、モーセのような預言者への期待と結びつく。ここでは、イエスが一人の預言者と考えられる個所と、一人の終末的預言者として見られる所とを区別することが大切である。前者はルカ四・24、七・16、39、九・8、19、一三・13、二四・19である。七・16で、福音書記者はナインの青年の甦りについて、『大預

言者が私たちのうちに現われた<sup>②</sup>という群衆の声を伝える。しかし、これは必ずしも終末的預言者を意味しない。ルカ七・39は、パリサイ人シモンがイエスが一人の預言者であるか否かを問ひ、否定的結論に至る。ただ、バチカン写本はこれをホ・プロフェーテースと読むが、主流とはいえない<sup>③</sup>。

ルカ九・8は、マルコ六・15の *ὁς ἐστὶν τοῦ προφήτου καὶ προφήτης τῆς τοῦ ἀρχαίου* に変えている。これは、イエスを当時の預言者の一人から、古典的預言者の一人に高めていることを意味する<sup>④</sup>。

イエスが、おそらく終末的預言者として言及される例は、二四・19であろう<sup>⑤</sup>。

イエスは四・24で自らを預言者と呼ばれる。しかし、これは単に預言者一般の運命と自己の運命を対照させる表現である。ルカ一三・33は、一般的表現ではあるが、すでにイエスが終末的預言者として自らを示していることを物語る<sup>⑥</sup>。

復活後の事態は、この称号においても一変する。それ以前、イエスは人々によって常に一人の預言者と考えられていた。しかし、行伝では(三・22、七・37)彼はモーセによって預言された *ὁ ἡγεμὼν* なのである。ここでもこの区別によって、歴史的事情を、ルカは正確に伝えようと配慮している。他の福音書記者は、イエス自身も、彼の弟子たちも、彼にホ・プロフェーテースの概念を適用したとは記していない<sup>⑦</sup>。

決定的な問題は、行伝三・22―23と七・37は、ルカによって展開されたテーゼか否かということである。否定の根拠は、ルカより古い山上の変貌の伝承であろう<sup>⑧</sup>。 *ἀκούει αὐτοῦ* は申命記一八・15の引用である。「この物語の中で、あのモーセの神の山への登頂と、彼の変貌の出来事(出エジプト二四・9、三四・28、35)の多くの反響が見られるのは偶然ではない。これは意図的にイエスをモーセのごときホ・プロフェーテースとして表現するものである<sup>⑨</sup>。しかしこれは、決して復活顕現までイエスが終末的預言者として、弟子たちから告白されてはいなかったという、歴史的・情報に矛盾するものではない。

情に矛盾するものではない。

#### 4 小 結

以上の概観から、二つの結論を導き出すことが可能である。即ち、ルカは復活以前の叙述に当って、これら三つの重要な称号を非人格化し、後代の神学的用語として巧妙に活用したという考え方。他は、ルカは忠実に歴史的に、高擧された主と、歴史的イエスの違いを分別すべく、資料を活用したと見る見解である。確かに、二、三の個所でルカは時代錯誤的にこれらの称号を用いる。しかし、それは極めて抑制されたことであり、無差別に用いたとは、到底断定できない。

### 三 行伝説教中のキリスト論的称号

#### 1 説教の歴史的信頼性について

行伝におけるキリスト論は、主として説教中のキリスト論的用語の中に見出される<sup>⑩</sup>。これは直ちに、説教が歴史的に信頼できるものか、それともルカの創作もしくは、それに近いものかという問を投げかける。キャドベリーは、「行伝説教は、多くの場合、最終的編集者が構成したもの以上に古い作品に依拠するとは言えない<sup>⑪</sup>」と言う。ルカは、ツキジデスのように、実際に語られたことよりもむしろ、説教者が語ったであろうと思われることを想像して書いたことである<sup>⑫</sup>。ルカは、単に能力のある「著者」ではなく、「非常に膨大な量の歴史的想像力」に恵まれた作者ということになる<sup>⑬</sup>。

このキャドベリーの仮定は、今日常識視されさえしているが、果してそうであろうか。ツキジデス自身さえ、彼の演説部分の構成に当っては、歴史的公正を期したと言われる。ゲルトナーは、ルカの著作とギリシャの歴史文学との間に直接並行関係を見ようとする方法自体に異議を唱える。彼は、パウロのアレオパゴス説教の研究において、同時代のギリシャ、ユダヤの歴史文学の文体と著しい違いを有することを、ヨセフスを例にとって指摘する。むしろ、これに近いものとしては、ヘブルの宗教学（例えば第一、第二マカベア書）であると考える。ルカは単なる歴史記述者ではなく、福音伝達者である。成程、当時の歴史記述の慣例として演説を包含することは一般的であった。しかし、ルカは説教を彼の特殊な神学的見解を表明するため、行伝に組み込んだのではなく、説教こそ実際に、当時の教会の活動の中で、最も重要なものであったからこそ、その中心に据えたのである。

さらに、我々はルカを、彼が提示しようとする著作目的から理解すべきであろう。福音書序文に、「……私たちに伝えたその通りを……」と述べる。H・リーゼンフェルドやゲルハートソンは、この福音伝承の経過に注意を促す。当時、イエスの言葉や行為は信仰者の間で、旧約聖書と同等に聖なるものとして扱われた。そこで、この聖なる資料の取扱いも、特定の人々に委ねられた。「それ故、使徒、あるいは復活の証人たるためには、単に復活のキリストに出会っただけでは十分でなく、イエスの聖なる言葉と業の伝承を伝達する資格を持つためには、地上におけるイエスの言葉と業との印象を保持してはならなかった。」だからこそ、この伝承を託された人々の教えも尊ばれたのである。それだけでなく、使徒たちの教えは、初代教会において継承された最も重大な働きの一つとされたのである。このみ言葉への奉仕こそ、教会の死活の業であった。このように神聖な説教とその内容を、ルカが勝手に創作したと果して言えるであろうか。それこそルカの本来の目的から著しく逸脱した行為である。

さて、行伝説教には異った伝承層を持つ、異ったレベルのキリスト論が存在するのか。この点については、J・A・T・ロビンソンの論文「初期のキリスト論か」が発表されて以来、その論議は未だ終結していない。唯結論的に言えば、ロビンソン自身、第二章に記される高擧されたキリスト論と、第三章の終末論的キリスト論とが、ほぼ同時代のものであることを、最終的には認めていることをあげれば十分であろう。行伝にはこの二つだけでなく、確かに諸種のキリスト論が存在する。しかし、それらは互いに矛盾する概念であるとか、ペンテコステ時とは全く時代を異にする、ルカの創作だとする断定は不可能である。その多様性はむしろ、原始教会におけるイエスに対する生きた証言を示すものである。

## 2 ホ・パイス・トゥー・セウー (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)

イエスは、行伝三・13、26、四・27、30において、神の僕と呼ばれる。これらを除くとὁ υἱὸς τοῦ θεοῦは、新約聖書の中では、イエスの称号としては、マタイ一二・18に唯一回用いられるのみである。

近年、パイスの起源と、それが原初期の僕キリスト論を指すか否かをめぐって、議論が沸騰している。

パーキットは、これは七十人訳聖書の僕の歌に由来し、ヘレニズム・ユダヤ教に起源を有すると考える。その根拠として、彼は、いわゆる僕章句が、行伝、マタイ(八・17)、第一ペテロ(二・22)、ヘブル(九・28)などに用いられていることを挙げている。これは、ヨハネ文書、黙示録、パウロの著作がほとんど僕章句に言及していないのと対照的現象である。言い代えると、ギリシャ語聖書のみを使用可能だった人々と、セム語の形式や解釈を用いることが出来た人々とを別の範疇に入れることができるということである。パーキットは、初期のキリスト者たちが、イエスをヒブル語の $\text{Ebed, Bede}$ で考えることは不可能であったと推測する。すなわち、イザヤの僕の概念をイエスに適用するのは、本来の「奴隸」の意味を知らぬ、ギリシャ語を話すユダヤ人によって初めて可能だったとする。

しかし、パーキットはエベド・ヤハウエが、旧約聖書では一個の尊称でもあることについては触れていない。また、預言書の註解（たとえばタルグム）においては、イザヤの「主の僕」が、高挙と栄光を示す章句中の、メシアと同一視されていることも、看過されている。だから、ユダヤ人にとって、「メシアとエホバの奴隷とを同一視すること」が、不可能であったり、不敬度であったことはなかった、とするローリンソンの指摘は正しい。ドッドはすでに、古典的となった名著の中で、ペテロの説教は「アラム語を話すエルサレム教会から進展したもの」であることを明らかにしている。

しかし、この言葉がパレスチナの土壌に起源を有するとしても、そこに附随するいくつかの意味を考えねばならない。それらは、(1)折りにおける自己呼称、(2)敬虔な人々の複数の名称、(3)イスラエルに対する集合名詞、(4)重要な神の器の尊称、(5)メシアに対する呼称などである。

行伝におけるパイスは、(1)(2)(3)のいずれでもなく、一般的尊称、もしくはイザヤ四〇〜五五章の僕のしもべの意味かどちらかである。

オニールは、行伝三章、四章で用いられるパイスは「単純に、旧約聖書を知っていた誰かが、イエスの行為の特徴について行った敬虔なコメントであり、ギリシャ語を話す会衆のために翻訳されたものである」と述べる。しかし、クルマンもエレミアスも、ホ・パイス・トゥー・セウーは、直接イザヤのエベド・ヤハウエを指すものと信じている。クルマンは、ペテロの説教や、教会の祈りにこの称号が用いられる時、おそらく「イエスを好んで『神の僕』と呼んだのは使徒、ペテロ自身であり、その正確な思出が保存されていた」ことを意味すると述べる。エレミアスは、紀元前一世紀から紀元後一世紀の間のパレスチナ・ユダヤ教における第二イザヤのメシア的解釈は、イザヤ四二・一以下、四三・一〇、四九・一、六以下、五二・一三以下に限定されていたこと、そしてそれらが新約聖書でキリスト論的

に用いられたと考えている。しかしその根拠は必ずしも明確ではない。なぜなら彼の挙げる文献のいずれもが、キリスト教以後のものだからである。エレミアスは、イザヤ五二・一三以下のタルグムの背後にある口伝承は、キリスト教以前のものと指摘する。しかし、一つだけかなり確実なことは、五三章中の僕の像の中で、彼の苦難の姿は、旧約聖書にも、キリスト教以前のユダヤ教文献にも、メシアとしては、ほとんど用いられていないことである。

こうして、行伝三、四章のパイスがイザヤ書の僕モテーフを示すものであるとする根拠は、依然として一致してはいない。多くが、行伝三・一三の *ebdēcau* は、イザヤ五一・一三から来ていることに同意する。三・二六のパイスもおそらくイザヤの僕を指す。しかし、四・二七と三〇は、ユダヤ教の典礼におけるダビデの僕を想起させる異った使い方である。四・二五が明らかにダビデについての叙述だからである。モウルは、「行伝においては、つい最近十字架にかけられた罪人が、いかにしてこの光栄ある称号を冠せられたかを示すことが目的とされている」と述べる。即ち、彼はイザヤ五三章の僕とダビデの僕とを同定したわけである。

ルカは、僕しもべキリストを語りはするが、イエスの死の贖罪の意味を説明するため、イザヤ五三章に直接言及していない。八・三二以下（イザヤ五三章の引用）も、この点明確なものとはいえない。この点は、他の新約聖書諸文書についても同様である。何故、メシアの贖罪的苦難を示すこの個所がより多く引用されなかったかは、「未だ説明を要する現象」である。パイスがメシアの尊称として多く用いられなかったことも、同様に謎である。

エレミアスは、初代教会では、僕キリスト論はそれをあからさまに語らずとも、深く人々に浸透していたと説明する。しかし、或る概念は、知られているからこそ多用されることもありうる。クルマンは、この称号が消滅していったのは、神学的理由からであり、「キリストを復活の事実の光の中で見た」パウロには、不適切なものになったのだと言う。フーカーのように、「神の僕」の概念の中に含まれる従属的意味を、ギリシャ語を話す教会は切り取ったと



考える者もある。

いずれにせよ、これらの歴史的事情は、ルカが原初期におけるパレスチナ教会でパイスが使われていた事実を、執筆当時の流れに逆らってさえ、正確に伝えようとした、一つの重要な証拠といえるであろう。もちろん、パウロは、直接イエスの称号としてパイスを用いずとも、内容的にはイエスを苦難の僕として描くイザヤの概念を、しっかりと継承している。それが彼の十字架のキリストである。

### 3 ホ・ナゾライオス (*ὁ Ναζωραίος*)

この称号は行伝二・22、三・6、四・10、六・14、二二・8、二六・9に用いられ、常にイエスス、またはイエスス・クリストスに後置されている。唯一度だけ、イエスの追従者の意で複数形が用いられている(二四・5)。この語の起因については、様々な推論がなされている。クルマンは、これをユダヤ教の一セクト、もしくは異端的分派と関係し、「遵守者」、「信奉者」を意味し、*nasar* に由来すると考える。またその根拠として、キリスト教以前のグノーシスのセクト、マンダ教徒(自らを *Nasiraye* と呼んだ)をあげ、これがさらにキリスト教のセクトへと転化したと見る。ケンナードは、宗教運動は、普通は自らの名称を創始者の出生地からはとらないで、むしろ、宗教的起源を重んずるとする。彼によれば、ナザレ人は *nazor* (聖化する) に由来し、ヒブル語のナジル人の理想を追求する人であるときれる。ゲルトナーは、これを *neser* の語幹から生じた聖なる残りの者、「神によって保持されている者」の意と考える。最近シュヴァイツァーは、「本来はナジル人、即ち聖なる神の人を指していたものが、地名と結合されるようになった」と説明する。しかし、大勢は、この語をナザレの町と結びつけて考えている。「ナザレ人イエス」とは、「ナザレから出たイエス」と同義と考えてよからう。

すると、この称号は、イエスにとって極めて重要なものとなる。なぜなら、復活の後、明らかに、キリストと呼ばれるイエスと、ナザレのイエスを直接に結びつける認識が、ここに存在するからである。

### 4 ホ・フィオス・トゥー・アンスローパー (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*)

「人の子」は、行伝では唯一度用いられるのみである。ステパノの死の直前の言葉(七・56)がこれである。福音書以外で、イエスが「人の子」と称されるのは、この個所だけである。クルマンによれば、この称号はイエスの未来的働きを表わす称号の一つに数えられている。しかし、人の子と未来の栄光とが結びれている福音書の用法と異り、ステパノの幻の中では、彼の栄光は今や実現されたものとして描かれる。この点、独特な用法と言える。

### 5 ホ・ディカイオス (*ὁ δίκαιος*)

イエスの名称として、ホ・ディカイオスは行伝で三回(三・14、七・52、二二・14)用いられる。これは、旧約聖書においてはメシアの称号であり、行伝の文章は、エチオピア語エノク三八・2「義なるおかたが、選ばれ義人たちの前に……」を想起させるものである。ここでは暗黙のうちに、イザヤ五三・11の「彼は自分のいのちの激しい苦しみのもとを見て満足する。わたしの正しいしもべは、その知識によって多くの人を義とし、彼らの咎を彼がになう」の、主の僕と同一視されている。

### 6 ソーテール (*σωτήρ*)

驚くべきことに、この称号は行伝では二回しか用いられていない(五・31、一三・23)。その両者共、説教はユダ

ヤ人を対象になされている。即ちユダヤ人のメシア待望に関わるものとしてである。行伝では、「救い」の内容は繰り返し「罪の赦し」である。<sup>⑧</sup>「救い主」は罪の赦しをもたらす者であって、ローマ支配からの解放とは無縁である。<sup>⑨</sup>ルカはこの称号を用いるに当って、右のような誤解を招かぬためにも実際に制約がなされたことを伝えている。実際、異邦人世界ではこの語は、皇帝と結ばれていたからである。<sup>⑩</sup>

7 ホ・ファイオス・トワー・セワー (*o' uios tou theou*)

「神の子」は、行伝中二回、パウロとの関連で用いられている(九・20、一三・33)。九・20―22は、ルカがキリストであるイエスと、神の子としてのイエスを同一視していたことの証左であろう。ルカ四・41での悪霊に関する記事では、「神の子」と「キリスト」が同義語として扱われている。<sup>⑪</sup>行伝一三・33の詩二篇は、当時の教会でメシア聖句として常に引用されていたものである。

しかし、パウロは「神の子」概念を、単にメシアと同義に考える以上に、深い内容をも与えている。<sup>⑫</sup>そのため、行伝一三・33以下はパウロのキリスト論ではなく、ルカのキリスト論とする主張も当然生まれてくる。<sup>⑬</sup>しかし、それは差異であるよりも、むしろ深まりの問題であり、ルカはルカなりにパウロの言葉を正確に伝えようとしたのである。

### 三 結 語

クルマンは、キリスト論的称号を、イエスの地上におけるもの、現在のなもの、未来的なもの、さらに先在者に関連するものの四つに分類している。これによると、行伝の説教では、イエスのすべての局面における働きに関係する

称号が用いられていることになる。注目すべき唯一の例外は、先在者に関するものである。「神の子」はメシアと同義に使われ、コロサイ書のと異っている。

パイス、ナゾライオス、ディカイオス、ソータール等の必ずしも一般的でない称号が用いられるのも、行伝の特徴である。これは、オニールの言うように、ルカが「古色豊かな聖書の言辭」を援用したのか、それとも、原初期のキリスト教会における、豊かなキリスト論的表現を保持していた(モウル、ライケ)かの、どちらかであろう。この点について言えば、例えばペテロの説教(二・22―39、三・12―26、五・29―32、一〇・24―43)の中では、歴史的イエスの働きは、過去の出来事として強調されている。即ち、僕キリスト論とナザレのイエスが言及される。それは、ペテロの聴衆の中に、イエスの過去を実際に体験した者が多くいたからであろう。言いかえると、キリスト論的称号は、行伝の説教では、聴衆がその出来事に触れているとの確信を与えるものでなくてはならなかった。ルカは、説教において、そのような歴史的現実を、出来る限り正確に再現しようとしたのである。

福音伝達者ルカは、福音書と行伝を通じて、イエスの像を歴史的、現実的に伝えることに最大の努力を払った歴史家であった。それは、彼が真実な歴史の中に、神の啓示を見たからである。キリスト論的称号の用法の中に、彼のこの姿勢は明確に示されている。

#### 注

① C.F.D. Moule, "The Christology of Acts," in *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck, J.L. Martyn, (Nashville: Abingdon) 1966, p. 160.

- ② Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* trans. R. M. Wilson (Oxford, Blackwell 1971) p. 91.
- ③ この点については、ロンシホルマンは「ルカのキリスト論に固有の要素は……称号の統計を分析せよ」といって明らかにせよとのほなう」と言う。ロンシホルマン、田川建三訳『時の中心』(新教出版社、一九六五年)二八七頁。
- ④ ロンシホルマン、ヘルムト・フルンダー (Helmut Flender, *St. Luke, Theologian of Redemptive History*, trans. R. H. Fuller. (London, s.p.c.k, 1967) など)の一致した考え方。
- ⑤ 例として Vincent Taylor, *The Names of Jesus* (London; Macmillan & Co. 1953).
- ⑥ ロンシホルマン、前掲書、二八九頁。
- ⑦ R. C. Nevius, "KYRIOS and IESOUS in St. Luke," *ATR*, 48 (1966), p. 75.
- ⑧ 右論文参照。以下彼らより所収多し。
- ⑨ 二・11・7・31 19 一〇・1・33 41 一一・33 一二・34 一三・51 一4・5 6 一八・6 一九・8 二二・19 二四・3。
- ⑩ 五・8 一八・43 二二・34 43 二二・52 二四・3。
- ⑪ キリヤ (*Kyrie*) は普通使徒伝の終りの讃歌に用いられる。キリヤ、前掲書、四一頁。Richard N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville, Ill: Alec. R. Allenson, 1970), p. 129; Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (London: Lutterworth Press, 1969) pp. 73-89.
- ⑫ ネヤハントス、前掲書、七六頁。
- ⑬ 同右。
- ⑭ 同右。
- ⑮ 一・29 二・11 7・13 19 一〇・1 33 41 一一・33 一二・42 一三・15 一七・5 6 13 一八・6 一九・8 二二・19 二四・3。
- ⑯ ネヤハントス、前掲書、七六頁。
- ⑰ Werner Foerster, "ὁμοιόμορφος," *TDNT* III, p. 1087.
- ⑱ Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament* (New York: Oxford University Press 1964.) p. 47.
- ⑲ ネヤハントス、前掲書、七六頁。
- ⑳ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids; Zondervan, 1971) p. 167.
- ㉑ ヤハントス、前掲書、一六〇頁。
- ㉒ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p. 25.
- ㉓ 4・31 5 一〇・1 33 41 一一・33 一二・51 一4・5 6 一8 6 一9 8 15 16 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100
- ㉔ W. Foerster, *op. cit.* p. 1093.
- ㉕ E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke* (Green wood, S. C. The Attic Press, 1966) p. 10.
- ㉖ A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of Christ* (London: Longmans, Green & Co. 1926) p. 268.
- ㉗ トーンヤントス、前掲書、一七六頁。
- ㉘ Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, trans. J. E. Steely (Nashville: Abingdon, 1970) pp. 123 ff. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1961) pp. 123~132.
- ㉙ ローニンソンは(前掲書、一三三頁)「ルカは「トヤハントス」を「キリヤ」として用いた。cf. V. Taylor, *op. cit.* pp. 47-49.
- ㉚ F. F. Bruce "Jesus is Lord." *Soli Deo Gloria*, NT Studies in Honor of W. C. Robinson, ed. J. McDowell Richards, (Richmond: John Knox Press 1968), p. 35. 以下「キリヤ」は「トヤハントス」の別名として用いられる。余は「ルカ」の「余は」を cf. F. Hahn, *The Titles*, p. 113. 「トヤハントス」の別名として用いられる。『新教出版社』一九六一年) 二五八頁。
- ㉛ ナーナー、前掲書、四〇頁。
- ㉜ W. F. Moulton & A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh: T&T Clark 1899) p. 155.
- ㉝ J. C. O'Neill, "The Use of KURIOS in the Book of Acts," *SJT*, 8 (1955) pp. 155-5.
- ㉞ 同右、一六八頁。
- ㉟ George Eldon Ladd, "The Christology of Acts," *Foundations*, 11 (1968), p. 36.
- ㊱ Werner Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (Naperville, Ill, Alec. R. Allenson 1966), p. 213 f. Henry J. Cadbury, "The Titles of Jesus in Acts," *The Beginnings of Christianity, Part I, The Acts of Apostles*, edd. J. Foakes Jackson

& Kirsopp Lake (London: Macmillan & Co. 1933). p. 358.

- ③6 キュムメン・キモン、前掲書、二・11、28、三・19、四・14、九・20、二〇・14、二二・19、二二・22、25、26、二四・26。
- ③7 ケーラー、前掲書、一六頁。Friedrich Bragg, *Grammar of New Testament Greek*, trans. Henry St. John Thackeray (London, Macmillan & Co. 1905<sup>2</sup>). Sec. 46. 10.
- ③8 キュムメン、前掲書、三三・七一―八頁。
- ③9 同右。
- ④0 Charles C. Torrey, "Xpotos," *Quantilacumque, Studies Presented to Kirsopp Lake*, edd. Robert P. Casey, Silva Lake, Agnes K. Lake (London: Christophers, 1937), p. 323.
- ④1 同右、三三―四頁。
- ④2 Adolf von Harnack, *The Acts of the Apostles*, trans J. R. Wilkinson. (New York: G. P. Putnam's sons, 1909) p. 295. したがって、果敢に「キリスト」の名なたらうことは、世を呼ぶべきならば、なすべきである……。
- ④3 タルマン、前掲書、一三五頁。
- ④4 Vernon H. Newfield, *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids: Erdmanns, 1963), p. 125.
- ④5 タルマン、前掲書、一一五―一一七頁。
- ④6 同右、一一〇頁。
- ④7 R. P. Casey, "The Earliest Christologies," *JTS*, 9-10 (1958-59), p. 260.
- ④8 同右、二六〇頁以下。
- ④9 S. S. Smalley, "The Christology of Acts," *The Expository Times*, 70 (1961), p. 362.
- ⑤0 以下以後、引用は新改訳聖書を従う。
- ⑤1 タルマン、前掲書、三三―三六頁。
- ⑤2 この「あなたがたの預言者たち」は、申命記一八・15に於て述べられたモーセの預言者である。終りの日は、救うべき人々を呼びよせるのである。Gerhard Friedrich, "προφητης," *TDNT* VI, p. 838.
- ⑤3 R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (London: Lutterworth Press, 1965), pp. 46-48.
- ⑤4 J. Jeremias, "H. Meias," *TDNT*, II, p. 931, 933.
- ⑤5 同右、九三六頁。
- ⑤6 タルマン、前掲書、二四頁。
- ⑤7 エレミアス、前掲書、九三八頁。タルマン、同右、二六頁。
- ⑤8 フリードリッヒ、前掲書、八四二頁。
- ⑤9 同右。
- ⑥0 フリードリッヒは、ヒマナ途上の弟子たちが、イエスをイスマエルを、モーセ同様だ、神から遣わられた贖い主として贖うことを期待してゐたと説明する。前掲書、八四二頁。
- ⑥1 同右、八四一頁。
- ⑥2 タルマン、前掲書、四九頁。
- ⑥3 J. Jeremias, "Maoufjs," *TDNT*, IV, p. 869.
- ⑥4 同右。
- ⑥5 タルマンは『ルカ文学の構造』加山宏治訳（日本基督教団出版局、一九八〇年）二三五頁で「行状を記す説教は、ルカの資料利用の検証から生じる帰結を裏付け、補充する以上のものではない。それらはルカのキリスト論の出発点とはならない」と述べる。しかし、本論文の著者は、ルカのキリスト論は、なく、説教者たちのキリスト論をルカが、どのようにならせたか、興味を持つべき。
- ⑥6 "The Speeches in Acts," *The Beginnings of Christianity, Part I, Vol. V*, pp. 402-427.
- ⑥7 同右、四二二頁。
- ⑥8 同右、四二六―二七頁。
- ⑥9 T. F. Glasson, "The Speeches in Acts and Thucydides," *Exp. T.* 76 (1964-65), p. 165.
- ⑦0 B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, trans. C. H. King (Upsala: Gleerup, 1955). 一一―四頁を参照。
- ⑦1 H. Riesenfeld, "The Gospel Tradition and Its Beginnings," *The Gospel Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1970).

- ② B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript, Oral Tradition and written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund, Gleerup, 1961).
- ③ リーヤノンヤニエ' 前掲書' 一九頁。
- ④ ゲマハニヤノン' 前掲書' 二四四頁。
- ⑤ J. A. T. Robinson, "The Most Primitive Christology of All?" *JTS*, n.s. 7. (1956-7). pp. 177-189.
- ⑥ 同書' 前掲書' 一六四頁。
- ⑦ W. F. Moulton, A. S. Geden. *A Concordance to the Greek Testament*, p. 747.
- ⑧ F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (London: University of London Press, 1924) pp. 35-39.
- ⑨ 同書' 四一頁。
- ⑩ ローレンソン' 前掲書' 一三三-一四一頁。
- ⑪ J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* (Oxford: Clarendon Press, 1949) pp. 178-180.
- ⑫ ローレンソン' 前掲書' 一四一頁。
- ⑬ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936) p. 20.
- ⑭ J. Jeremias, "Iaís 0e0í," *TDNT*, V. pp. 679-682.
- ⑮ J. C. O'Neil, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*, (London, S. P. C. K. 1961) p. 134. 希代' ホリーニヤ' 4  
 ヲニヤ' ヲクニヤ' 聖ヤコブ' ヲニヤ' ヲ' ヤ' 込' 終' 結' 以' 使' 希' 代' 聖' 徒' 回' 答' 上' 記' 論' 語' 本' 書'。
- ⑯ タニヤン' 前掲書' 二四四頁。
- ⑰ J. Jeremias "Iaís 0e0í" *TDNT*, v. pp. 686-700, 709.
- ⑱ 同書' 六九二頁。
- ⑲ E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (Naperville, Ill: Alec R. Allenson, 1960) p. 49. A. E. J. Rawlinson, *op. cit.*, p. 240ff.
- ⑳ タニヤン' 前掲書' 七三頁。キヤハ' 前掲書' 一六九頁。ヨレミヤス' 前掲書' 七〇四頁。
- ㉑ C. F. D. Moule, "The Use of Liturgy on Selection and Use of Christological Terms." *JTS*, 9-10 (1958-59), p. 252
- ㉒ C. F. D. Moule, "The Christology of Acts," pp. 169-70.
- ㉓ C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (New York: Harper & Row, 1962) p. 83.
- ㉔ ハナ' ヲ' ト' 前掲書' 二一四頁。
- ㉕ タニヤン' 前掲書' 二二二頁。
- ㉖ M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, (London: S. P. C. K. 1959) p. 109.
- ㉗ H. J. Cadbury, "Names for Christians and Christianity in Acts," *The Beginnings*, Part I, Vol. V. pp. 386-7.
- ㉘ O. Cullmann, "Nazarene," *IDB*, K-Q, p. 523.
- ㉙ J. C. S. Kennard, Jr. "Nazarean and Nazareth" *JBL*, 166 (1947) pp. 79-81.
- ㉚ J. C. S. Kennard, Jr. "Was Capernaum the Home of Jesus," *JBL* 165 (1946) p. 133.
- ㉛ Bertil Gärtner, "Die rätselhaften Termini Nazoraer und Iskariot," *Horae Soederblominæ*, IV, 1957, p. 14 ff.
- ㉜ E. Schweizer, "Er wird Nazoräer heißen," *Judentum Urchristentum Kirche, Festschrift Für Joahim Jeremias*, ed. W. Eltester (Berlin: Alfred Töpelmann, 1964) pp. 90-93.
- ㉝ H. H. Shaefer, "Naζαραῖος." *TDNT*, IV p. 879, Paul Winter, "'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke Ch. I & II," *NTS*, 3 (1956-57) p. 138.
- ㉞ G. F. Moore, "Nazarene and Nazareth," *The Beginnings*, Part I, Vol. I. pp. 426-432.
- ㉟ 同上' 一四六-一五二頁の脚注を以て云ふ所也。G. E. Ladd, "The Christology of Acts," *Foundations*, II (1968), p. 38.
- ㊱ ἐφοῦρα' 聖' ヲ' 聖' 徒' 回' 答' 上' 記' 論' 語' 本' 書' 一四六頁の脚注を以て云ふ所也。『*According to the Scri-pures* (London: Nisbetx Co. 1952) p. 35.) タニヤン' 聖' 徒' 回' 答' 上' 記' 論' 語' 本' 書' 一八三頁)。
- ㊲ G. Schrenk, "ῥήκας," *TDNT*, II. p. 187.
- ㊳ 『*前掲書*』(終文) 一六二頁(中) 兼四章' 一〇三頁。

- ⑥ 三・九' 26' 五・九' 一〇・四' 一三・八' 一三・九' 一六・八' 一八・
- ⑦ W. Foerster, "σωτηρ," TDNT, VII, p. 997.
- ⑧ 本一ト一' 聖書辭彙' 一〇九頁。
- ⑨ Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids: Eerdmans 1963) p. 116.
- ⑩ W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, trans. B. Hardy (Naperville, Ill, Alec R. Allenson, 1966). p. 184, 189.
- ⑪ 七條聖徒の福音' Philipp Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts." *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck & J. L. Martyn (New York: Abingdon, 1966) pp. 43-45.

(神戸河内長瀬女子大学教員校印)