

使徒信条について

高 橋 虔

1

使徒信条 (Symbolum Apostolicum) はキリスト教の典型的な信条であって、言わばキリスト教徒の生命とも言うべきものである。キリスト教の信仰内容は昔からこの信条によって示され、その他にも種々の信条や信仰問答のようなものが存在するが、そのいずれも大同小異であって、使徒信条を説明したようなものが多い。元来信条とは信仰の告白であって (たとえばバプテスマの際における)、告白としてはその性質上個人的、主観的のものである。ペテロ、トマス、パウロ等の信仰告白はあるが、彼らの信条と名付くべきものは存在しない。如何なる歴史的必然によって (たとえば異端との対決のため)、一種の宗团的、客観的な信条が教会の中に生れてきたかという理由については、信条学その他において示さるべきであるが、本稿においては、一の聖書神学的論考を試みることにした。また使徒信条については McGiffert の著のように、その歴史的発展や他の信条との比較を論究することも必要であるが、それは他日に期することにした。

使徒信条は他の諸信条のように、その内容は神観、キリスト観、聖霊観、人間観 (贖罪論、終末論) 等の項目に分けることができる。まず神については「我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず」と告白されている。そこには創造者、超越者としての神、全知全能者としての神、人類の父としての神の思想が明らかに示されている。原理的に言えば、神は至高、絶対の存在者であるから、神を観念的、形而上学的に把握しようとすることは、必然的に種々の付帯的な困難を伴うものである。神に観念的な属性 (attributes) を付加することによって、

かえって神の全体性、永遠性、絶対性を制限するようになるからである。全知なる神の存在を強調すれば、人間は自由意志を持たない機械的存在となり、どのような全能者であっても、善と悪、一と多の如き矛盾した現実を同時に発生せしめることは不可能である。また存在ということは神の本性であるか、属性であるかというような中世以来の問題は、現代神学の存在論、実存論で取扱われている精細な論議を必要とするのである¹⁾。言うまでもなく、聖書においては神の存在についての論議はなく、神の存在は自明のこととして認められている²⁾。エレミヤ書5・12に「神は存在しない」(Not he) という不信者の言葉があるが(He existeth not—ユダヤ教訳, Il n'existe pa—L. Second 訳), それは神の存在の否定というよりは、現行口語訳のように「主は何事もなされない」またはゼパニヤ1・12のように「主は良いことも、悪いこともしない」と言って、現世における神の働きを否定することであって、それは愚者の考えることと見られている(ヨブ2・10, 詩篇14・1, 53・1)。故に聖書における無神論は理論的のものではなく、実際の無神論と言うべきものである³⁾。

神の「全知」(Omniscience, Allwissenheit) (ヨブ28・24, 詩11・4等)⁴⁾, 「全能」(Omnipotence, Allmacht) (創18・14, ヨブ42・2, イザ43・13, エレ32・17, 27, マル10・27, 14・36等), 「遍在」(Omnipresence, Allgegenwart) (エレ23・23, 24, 詩139・5—10その他), 「永遠性」(Eternity, Ewigkeit) (創21・33, 申33・27, イザ40・28, ロマ16・26等)と言われるものも、それらは神の属性と言うよりは、神の活動の様相と言うべきもので、しかもそれらの働きは人間の及びもつかぬことであって、神にそれらの属性をつけることは、人間の神に対する渴仰、礼賛の至情の発露と見らるべきことである。神の全知、全能とはシュライエルマッハーの言う、無限者に対する絶対依存の感情を人間の側から示したものに他ならない⁵⁾。ヨブ記36・26に「神は大いなる者にいまして、われわれは彼を知らない」とあるように、神は人間の単なる理性の対象とはなり給わぬのであり、神の属性としては、むしろ前述のような形而上学的属性の他に、人間にも可能と見られる道徳的な属性を強調すべきものであろう。たとえば不変、神聖、正義、慈悲、愛のような性格である。故にこの点に関しては、次のキリスト論、聖霊論に示されているのである。

「全能の」(Omnipotent, παντοκράτωρ) という語は、ユダヤ的よりも、むしろギリシヤ的な考え方を示しているが、この語が使徒信条に用いられている事実は、神についての自然神学的な考え方の余地のあることをも示している⁶⁾。また創造者としての神についても、これまた自然神学的、哲学的論議も可能であり、それは聖書においては特に超越者として考えられているが、同時に内在者としても考えられている。「見よ、天もいと高き天もあなたをいれることはできません」(王上8・27) とあるように、神は宇宙そのものと同一視すべきものではなく、宇宙よりの超越性(Überweltlichkeit)が早くから認められている。しかし神にとってこの宇宙の存在が必要欠くべからざるものであるかどうかということについては、また種々な考え方が提出されている⁷⁾。今日の神学において、「無よりの創造」(Creatio ex nihilo)の契機が重要視されているが(外典第2マッカビー書7・28にこの表現がある)、新約聖書においては、創造者としての神は少くとも三種の異なる表現で示されている(κτίστης, τεχνίτης, δημιουργός)。また70人訳でヘブル語のパーラーの原意に比較的近いものと思われる ποιέω の語は、新約中に「創造する」の意にも用いられているが、ποιητής の名詞形は新約においては「創造者」としては用いられずに「行方者」「詩人」等と訳されている。使徒信条においては、「造り主」のギリシヤ原語としては、前記の三語の中の一つではなく、ποιητής の語が用いられていることは注意すべきである。その他ヘブル語のパーラーの訳語として、70人訳には κατασκευάζω が用いられている(イザ40・28, 43・7)。

以上のように、厳密な意味の「創造」を示す語は、ギリシヤ語よりはむしろ原始的なヘブル語に見出され、すなわちパーラーは特に「創造」の意に用いられ、アーサーも創造の意に用いられている場合もある⁸⁾、この二語が特に区別されて用いられている例もある⁹⁾。創造は無材料の製作であり、神の働きと人間の働きとを区別する重要な標準である。この語は哲学的に、また比較宗教学的に説明されることが多いが、自然についての厳密な理解を持たない古代イスラエル人の思想の中に近代的な考え方を読み込むことは危険であり、創造の思想は純宗教的の見地から、神の大業(μεγαλεία 行伝2・11)を指したものに他ならない¹⁰⁾。キリスト教の創造思想に対して、我国の国生みの思想が対照的に

論ぜられることもあるが、旧約聖書には神が世界または自然物を生み給うたことを述べた所もあり¹¹⁾、神を父なる神と呼ぶ場合、人間は神の創造と言うよりは、産出と言うべきであり、事実旧約聖書においてはそのように言われている¹²⁾。ただし、神の特別な働きとしての創造は単なる自然的また機械的な産出や「流出」(Emanation)の意ではなく、その根底において神の意志が存在し、創造とは神の選択的行為であると言うべきである。「主はすべての物をおのその用のために造り、悪しき人も災の日のために造られた」(箴言16・4)と言われるのもこの意味を述べたものであろう。キリスト教のすぐれた点の一つは、その倫理が形而上学的であり、その形而上学が倫理的である(オイケン)と言われる所以である。

使徒信条においても、他の信条と同様に、キリストに対する信仰告白がその大部分を占めているが、これは信条の本来の性質上当然のことである。キリストを除外して、ただ神についてのみの告白に終始するならば、それは形而上学的な、自然神学的な信条になってしまうのである。キリストは神に対しては「独り子」、我々に対しては「主」であり給う。キリストを神の独り子と呼ぶことは、新約の各所に見られ(ヨハ1・14, 3・16, 18, 第1ヨハ4・9), キリストはまた「ひとり子なる神」とも呼ばれている(ヨハ1・18)。キリストは神の創造による者ではなく、神はキリストによって世界を創造したと言われている(ヨハ1・3, 10, 第1コリ8・6, コロ1・16, ヘブ1・2)。キリストは神と同格的に「神と等しい者」(ヨハ5・18), 「真実な神」(第1ヨハ5・20)と呼ばれているが¹³⁾、聖書においては神との関係は、むしろ父子の関係になぞらえられていることは注意すべきである。コロサイ1・15にはキリストは「すべての造られたものに先だって生れたかた」と言われており、一般的に「神の子」「長子」(ヘブ1・6)と呼ばれている。この「先だって生れたかた」及び「長子」(共に *πρωτότοκος* の訳語)の思想は旧約にその起原を求めることができる¹⁴⁾。「主」の名称も旧約の70人訳にその起原を求めることができ、新約においてキリストは何度も「主よ」と呼びかけられ¹⁵⁾、また他に「栄光の主」「すべての者の主」「唯一の主」「主の主」と呼ばれている。この「主」の語は語原的には神を意味することは明らかであって、「子」と同様にキリストの神格を指示する語と考えられる。

2

キリストは前に述べたように「神の子」と呼ばれているが、この神との父子関係は単なる伝承上の用語、比喩的、文学的表現ではなく、現実の歴史における関係と見られる。このことをさらに明らかにするため、キリストは「聖霊によりてやどり、処女マリヤより生れ」と言われている。キリストの処女降誕または処女懐胎は種々の理由に基いて信奉され、また非神話化されているが、少くとも使徒信条においては、次に示されている3カ条と共に、キリストの神性よりは、その人性を強調する目的を持つものと解すべきであろう。それはキリスト降誕の奇蹟的な事実を強調して、その神性を証明せんとすることよりは、すでに前段において、また歴史的教会において神の一位として認められ、告白されているキリストの真の人性または歴史性を説明したものと見ることができよう (Cf. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*. 1949. s. 26. n. 53)。すなわち次の句「ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け」も同様の意図を持つものであり、「十字架につけられ、死にて葬られ」も同様であって実質的には、当時のキリスト仮現論 (Docetism) や単性論 (Monophysitism) に対決したものと見ることができる。処女降誕の実存的意義は、それが単に自然界の法則に反するというところにあるのではなく、むしろ神的存在者が人間の歴史中に入り給うたという受肉の事実の表白にある。使徒信条は、地上における神の子の生涯の根本性格は「苦難」にあるとして、ラビとしてのイエス、治癒者、悪霊追放者としてのイエス、宣教者としてのイエスの方面はこれを省略しているのである。

「陰府 (よみ) にくだり」以下はまた元の神的ペルソナとしてのキリストに帰り、その受肉の根本目的である人類救済の問題に集中している。今日においては「陰府」(Sheol, *ᾗδης*) の思想は非神話化論議の以前から事実上非神話化されている。しかしキリストの陰府降下の信仰的意義については一言する必要がある。これはキリストの贖罪の力がキリスト降誕以前に死去した人間にも及ぶことを示したもので、キリストの救いのわざの普遍性を示したものに他ならない¹⁶⁾。ローマ人への手紙 14・9には「キリストは、死者と生者との主となるた

めに、死んで生き返られた」とある。それは後の「生ける者と死ねる者とを審きたまわん」と相呼応する一条である。神が陰府に下るということは、イザヤ14・9に見えており、またペテロの第一の手紙3・19の「彼は獄に捕われている霊どものところに下って行き、宣べ伝えることをされた」という句は、キリスト（一説にはエノク）が陰府に下られたことを述べたもので、この一条の聖書の根拠であると見られている¹⁷⁾。

「三日目に死人のうちよりよみがえり」と言われる奇蹟も、重大な奇蹟であって、原始教会のケリグマの中心となっている。一般的に、比較宗教学的に言えば、死を越えた彼岸の思想はほとんどすべての宗教に共通であり、復活そのものの思想は決してキリスト教だけに特有のものではない¹⁸⁾。キリスト教の教理においては、キリスト御自身の復活の意義、またはそれに至らしめた歴史的事情の全体的意義が重要であって、人間は自然的過程の中に自動的に復活するのではなく、復活し給うたキリストにつらなる信者の信仰の故に、キリストに続いて(Nachfolge!)復活させられるのである。この意味においてキリストは「死人の中から最初に生れたかた」(コロ1・18、黙示1・5、なお行伝26・23、第1コリ15・20、23参照)と言われている。福音書においては、キリストが3日目によみがえるということは、旧約の預言の成就であり(ルカ24・46、ヨハネ2・22、20・9、詩16・10)、同時にそれはキリスト御自身の預言であるとも考えられている(マル8・31、9・31、10・34、マタ16・21、17・23、20・19、ルカ9・22、18・33、24・7、46、ヨハ2・19)。また三日目に復活するということは、ホセア6・2にも言及されているが(ヨナ1・17参照)、これらの「三日目」にの語は必ずしも字義通りにとる必要はない(ルカ13・32参照)。福音書にも「三日目に」また「三日の後」ともあって一定していない。

「天に昇り」と言われる「キリストの昇天」(ἀνάληψις ルカ9・51)はそれ自体一の重大な奇蹟であるが、新約聖書においては、昇天は復活または受難と同じように取扱われている場合もある(ルカ9・51、ヨハ13・32等)¹⁹⁾。この奇蹟に独特な点な昇天は復活と異って、衆人環視の中に行われことであって(行伝1・9、なおエリヤの昇天の記事参照、王下2・11)、またその時にはキリストが衆人環視の中に再臨されることが約束されている(行伝1・11)。故に昇天はキリスト来臨の前

提としてその意義を持つことが至当である。「全能の父なる神の右に坐し」における「神の右」の思想は聖書の述べる所をそのまま再現したもので、旧約聖書において、王の右にはその後妃が立ち(詩45・9)、神の右はその至近者が坐ることになっていた²⁰⁾。新約聖書においては、キリストが神の右に坐し給うことは、キリストの言葉の中にもあり(マル14・62, ルカ22・69)、その他この表現は多く用いられている²¹⁾。またキリストに固有な権能または働きとして「かしこより来りて、生ける者と死ねる者とを審きたまわん」と言われている。これもキリストの贖罪の働きが成就すると共に人類の歴史が完結するとの信仰を示したもので、審判の語に拘泥することは一方的な見解におち入ることになり易い。「生者と死者の審判者」としてのキリストの思想は新約聖書にそのまま出ており(行伝10・42, 第2テモ4・1, 第1ペテロ4・5)、審判のために来り給うキリストについては、ユダの手紙15節に明記され、また審判者としてのキリストについては、その他の個所にも言及されている(第2テモ4・8, ヤコ5・9, なお第1コリ4・4, 5参照)。またキリストの御言葉として「わたしがこの世にきたのは、さばくためである」とも書かれている(ヨハ9・39)。旧約においては、神は「審判の神」と言われ(創18・25, 士師11・27, イザ30・18, マラ2・17)、人間をさばく神の思想は旧新約に共通である²²⁾。ヨハネ福音書においては、キリストの御言葉として、さばきのことは神からゆだねられたと言われているが(5・22, 27)、同時に「わたしはだれもさばかない」(81・5)と言われ、また別に「今はこの世がさばかれる時である」(12・31)の語もあって、神御自身の審判、また現在における審判の思想も見えている。ヨハネ3・18には「信じない者は、すでにさばかれている」と述べて過去における審判、また自業自得的審判ことを述べている。旧約においては、この自業自得的、また自動的機械的な審判に言及した例が多いことは注目させられる。なお審判の権能は終末の時、いと高き者の聖徒に与えられるとのことがダニエル7・27に出ているが、新約においてもこの思想が一部に反映されている(第1コリ6・2, 黙示20・2)。審判(さばき)(*κρίσις*, *κρίμα*)の語は元来法律的用語であり、それは「罪に定めること」(*κατάκριμα* ロマ5・16, 18, 8・1)または「判決」(*διάγνωσις* 行伝25・21)の形となって実行に移されるものである。それはまず個人的、主観的な論理的また倫理的判断

(*αἴσθησις, γνώμη*) の形となって発生し、具体的事件に関連して法的判決として客体化されるものであるが、法律的連想を多分に包含するこの語は、褒賞への審判と言うよりは、むしろ刑罰としての審判と解されることが多い。しかし審判の思想は神の公平または正義と相通ずるものであって、この意味において神の「正しいさばき」(*δικαίωμα*) は賞罰両様に解すべきであり、現に新約においては、この語は「義とする審判」(ロマ5・16)と「処罰する審判」(黙示15・4)の両方面に用いられ、「正しいさばき」(*δικαιοκρισιά* ロマ2・5)の語もこれら両様の義に解すべきであろう。使徒行伝28・4には、マルタ島の土人が審判または公平の神として「ディーケの神」(*δίκη*)と呼んでいるが、この語は他の箇所においては「刑罰」と訳されている(第2テサ1・9, ユダ7)。旧約においては、周知の如く、「ヤハウエの日」は長く異邦民族に対する刑罰の日であると思われていたが、予言者らによって、イスラエル民族そのものの刑罰の日と解されるようになったのである。黙示文学などの影響によって、人間の罪は現世において連続的にその応報を受けるというよりは、世界の終末の日のような一定の日または期間において、劇的な形式をとって一時に決済されるものとの考え方が広く行われるに至った。こうして「さばきの日」の語が新約にも見えており²³⁾、それは「終りの日」(ヨハ6・39)であり、「ヤハウエの日」にならって「主(イエス)の日」であり(ルカ17・24, 第1コリ1・8, 第2コリ1・14, ビリ1・6, 10)、「主の日」とも言われていた(第1テサ5・2, 第2テサ2・2, 第2ペテ3・10)。それはまた「神の日」(第2ペテ3・11)、「全能なる神の大いなる日」(黙示16・14)、「主の大いなる輝かしい日」(行伝2・20, ヨエ2・31)、「人の子が現れる日」(ルカ17・30)であった。このような「主の日」(第1コリ3・13の「かの日」)に対応して、パウロは「人の日」(*ἀνθρωπινή ημέρα*)と呼び、この語は「人間の裁判」と訳されて(第1コリ4・3)「神の厳格な審判」に対比されている。

このような「さばきの日」はキリスト顕現の日であって、それは「あがないの日」(エペ4・30)または「おとずれの日」(第1ペテ2・12, ルカ19・44)と呼ばれ、外典の「ソロモンの知恵」(3・18)では「判決」(*δικαίγνωσις*)の日と言われている。その日は「怒りの日」(*ἡμέρα ὀργῆς*)(ロマ2・5, 黙示6・17)「ほふるる日」(*ἡμέρα σφαγῆς*)(ヤコ5・5)であって、これらは後世のキリスト教終末思

想の基本となったものである。しかし終末思想を単に審判思想や刑罰思想と関連せしめることは適当ではない。元来審判そのものは神にとって現在のことであるが、人間にとっては未来的のことで、少くとも未来の完結点に向って実現されつつあることである。このことは使徒信条の中にも反映されているのである。

「我は聖霊を信ず」。聖霊については古来種々の論議が行われているが、聖霊は人間に対する神またはキリストの働きかけと解することができ、本質または「体」としての神またはキリストに対して、顕現または「用」としての方面を指したものと見られよう²⁴⁾。この場合聖霊は神から出るとか、キリストから出るとか、両者より出るとか、種々の考え方があり、聖霊の独立的な人格活動を想定する神学説もある。聖霊の教義も旧約聖書にその起原を求むべきであり²⁵⁾、「聖霊」または「聖なる霊」の語は旧約の各所に見えている²⁶⁾。その他「神の霊」「主の霊」「聖なる神の霊」(ダ=4・8, 9, 18, 5・1)等の語もあり、新約の聖霊観に深い影響を与えている。「聖なる霊」は時に「良きみたま」(ネヘ9・20, 詩143・10), 「自由の霊」(詩51・12, 第2コリ3・17), 「知恵の霊」(出28・3, 申34・9, イザ11・2, エペ1・17)とも言われている。ある場合には神が「悪霊」を下し²⁷⁾、その他「偽りを言う霊」(王上22・23, 代上18・21, 22), 「曲った心」(曲った霊, イザ19・14), 「深い眠りの霊」(イザ29・10), 「疑いの心」(疑いの霊, 民5・14, 30), 「淫行の霊」(ホセ4・12, 5・4), 「汚れの霊」(ゼカ13・2), 「ベリアルの人」(よこしまな人と訳さる。サム上25・25, 下16・7)のような表現もある。

新約においても、これら悪霊の存在を自明のこととしており、ヨハネの第一の手紙4・1には、「愛する者たちよ。すべての霊を信ずることはしないで、それらの霊が神から出たものであるかどうか、ためしなさい」とあり、またコリント人への第二の手紙11・4には、「あなたがたが受けたことのない違った霊を受け」と述べられており、それらの悪霊は「反キリストの霊」「臆する霊」「奴隷の霊」「鈍い心」「迷いの霊」「惑わす霊」「占いの霊」「この世の霊」「不従順の子らの中に今も働いている霊」「けがれた霊」「病気の霊」「おしとつんぼの霊」「悪霊」「悪霊の霊」等と呼ばれている。この中「鈍い心」は旧約よりの引用であるが、原意とは少し離れている(ロマ11・8, 申29・4, イザ29・10)。

なお旧約においては、ヤハウエの靈は「知恵と悟りの靈、深慮と才能の靈、主を知る知識と主を恐れる靈」であると言われ(イザ11・2)、それは一種の道徳的な徳目のように考えられているが、新約においても、「眞実と知識と寛容と、慈愛と聖靈と偽りのない愛」(第2コリ6・6)とあって、聖靈は他の徳目と同列に列挙されている。これに反して神の靈が一時的にはげしく下り、具体的の決断をなさしめる例も示されている(サム上10・6, 9, 代下15・1等)。

テモテへの第二の手紙 3・16には、旧約聖書が神の靈感すなわち聖靈によって書かれたものであることを明言し、使徒行伝の記者は、聖靈が「預言者イザヤによって、あなたがたの先祖に語った」(28・25)と述べ、その他旧約聖書が聖靈によるものであることを示している(行伝1・16, ヘブル3・7, 10・15, 第2ペテロ1・21)。ある場合には、聖靈は量的または物的に考えられ、それは「賜物」として「各自に賜わる」もので、それは「姿をとって」「はどのように」「また「舌のように」現われ、数量的に「神の七つの靈」と言われているが、これらの考え方も旧約にその起原がある。すなわち民数記11・17には「わたしはあなたの上にある靈を、彼らにも分け与える」と言われ、11・25には「主はモーセの上にある靈を、その七十人の長老たちにも分け与え」とあり、列王紀下2・9には、エリシヤが神の靈の二つの分を神に願い求めたいう有名な記事がある。旧約においては、靈はさらに擬人化せられて「語る靈」となり(サム下23・2, 王上22・24)、エゼキエル書等においては、預言者²⁸⁾を立ち上らせ、引き上げる神の靈のことを述べている²⁹⁾。この考え方は新約においては一層顕著になり、聖靈は「教え」「語り」「追いやり」「禁じ」「分け与え」「導き」「ひきまわし」「助け」「とりなし」「あかしをする」ものとなっている。

神の靈はまた旧約においては、創造の大業に参加したと考えられ、ヨブ記33・4には「神の靈はわたしを造り」とあり、詩篇104・30には「あなたが靈を送られると、彼らは造られる」とある。新約においても聖靈によって「新たにされ」また「身重になる」と言われ、このように擬人化された聖靈はキリストと同様に万物の生成に参加した独立の人格と考えられる方向に向うのである。新約では、聖靈は「助け主」(παράκλητος)と呼ばれ、それは「真理の御靈」として、人々に真理をすべて知らしめるものと言われているが、(ヨハ14・17, 16・

13), この語はまたキリストを指す表現ともなっている(第1ヨハ2・1)。さらにパウロは「聖霊によらなければ、だれもイエスは主であると言うことはできない」と述べている(第1コリ12・3)。その他明らかに聖霊とは言わないで、「聖なる霊」(*πνεῦμα ἁγιοσύνης*) (ロマ1・4), 「永遠の霊」(*πνεῦμα αἰώνιον*) (ヘブル9・1) と呼んで、それらは明らかにキリストと関係のあることを示している。このようにして「栄光の御霊」(第1ペテ4・14)と言われる「神の霊」に対して、特に「キリストの霊」という表現が用いられていることは注意すべきである³⁰⁾。聖霊はまた「約束の聖霊」と言われ、未来に約束された祝福として取扱われている場合もある³¹⁾。

前述のようにキリストは「助け」主であって、聖霊は「別の助け主」である。この意味において、ヨハネ14・16のキリストの御言葉「父は別に助け主を送って」とあるのは「父は別の助け主を送って」と訳す方がよい。また使徒行伝9・31には *παράκλητος* (助け主) ではないが、*παράκλησις* (祐助) という同根の語が用いられているので「教会は……聖霊にはげまされて歩み」とあるのは、「聖霊の助けによって歩み」と訳す方がよいと思われる。新約聖書ギリシヤ語本文においては、*ἀπό, διά, εἰς, ἐκ, ἐν, κατά, μετά, περί, ὑπό* の前置詞が、霊または聖霊の名詞と共に用いられ、そこに格の相違、定冠詞の有無などの組み合わせがあって、そこにも微妙なニュアンスが生じている。

3

次に「聖なる公同の教会」を信ずるとの条項があるが、公同の教会とは普遍的な教会(*καθολικὴ ἐκκλησία*)である。カトリックの原語と同根の *καθόλου* (*καθ' ὅλου* に由来)の語は使徒行伝4・18に用いられ、「いっさい」と訳されている。「教会」³²⁾の語はまた旧約の「集会」(カーホール)より転化したもので、この語は元来イスラエル人の集団を指したもので(士師21・8, 代上29・1等)、新約においてもこの意味で用いられている場合もある(行伝7・38, ヘブ2・12)。ギリシヤ語の *ἐκκλησία* は単なる偶発的な人間の集団(行伝19・32, 41)、またはある一定の目的を持つ集団(行伝19・39—議會)の意味に用いられていた。しかし新約においては、この語はキリスト教徒の集団と解せられるようになり³³⁾、キリスト

礼拝を中心とする宗教的団体の意味が徐々に明白となるに至った。教会は「神の教会」また「キリストの教会」と言われ、またその特定の場所と関連せしめて、テサロニケ人たちの教会、ラオデキヤの教会、コリントにある教会、マケドニヤの諸教会、ガラテヤの諸教会などと言われている。マタイ福音書16・18、18・17には、教会の語がキリストの御言葉の中に出ているが、キリストが教会の語を用いられたかどうかについて種々議論があるが、少くとも前記の旧約の意味における信仰宗団の語をキリストが全然用いられなかったとすることは不当であろう³⁴⁾。ユダヤ人の教会に対して、キリストを信ずるユダヤ人の教会は「キリストにあるユダヤの諸教会」と言われている(ガラ1・22)。ユダヤ教の教会は「会堂」(συναγωγή)と呼ばれてキリスト教の教会と区別されているが、ヤコブの手紙2・2にはキリスト教会もシナゴグと呼ばれており、キリストの教会に集まることも「集められること」「集会」(ἐπισυναγωγή)と言われている(第2テサ2・1、ヘブ10・25)。なお「会堂から追い出された者」(ἀποσυνάγωγος)の語も、ユダヤ教キリスト教の区別なしに用いられている(ヨハ9・22、12・42、16・2)。ユダヤ人の教会に対して「異邦人のすべての教会」(ロマ16・4)も存在し、一般信徒の教会は「聖徒たちのすべての教会」と言われている(第1コリ14・34)。また「家の教会」と言われて、個人の家にかかれていた教会もあった³⁵⁾。

使徒信条における「公同の教会」は、これら各個教会を含めた一般の教会のことを指し、この意味で用いられている普遍教会は新約にも多く見えている³⁶⁾。それはまた「神の教会」とも言われている(行伝20・28、ガラ1・13、第1コリ15・9、第1テモ3・15)、それは全キリスト教徒の交わり(Christenheit, Christendom)とも言うべきもので、それはすでに天上に移された信者をも加えて拡大解釈されている(ヘブ12・23)。このような広義の教会は最早感覚的または知的認識の対象ではなく、信仰の対象である。各個教会はまた「見える教会」(ecclesia visibilis, visible church)と言われ、「見えない教会」(ecclesia invisibilis, invisible church)に対応されている。前者はまた「戦闘の教会」(ecclesia militans, church militant)、後者は「凱旋の教会」(ecclesia triumphans, church triumphant)である。

教会の本義は宣教、証し、奉仕、交わりにあると言われているが、新約におい

ては、その中「交わり」(*κοινωνία*)の語は、特に聖霊の働きに関連して用いられている³⁶⁾。この語はキリスト教徒特有の交わりを示し(行伝2・42, ピリ1・5, 第1ヨハ1・3, 6, 7), 親交, 分与, 参与等の意味をも含んでおり, 特にキリストとの交わり(第1コリ1・9), 具体的にはキリストの血肉にあずかる聖餐の礼典を指していた(第1コリ10・16)。この語はまた「施し」と訳されて, 経済上の援助の意にも用いられている(ロマ15・26, 第2コリ9・13, ヘブ13・16)。このようにして「聖徒の交わり」は, 地上天上を通して行われ, それは「聖なる公同の教会」の本然の姿であり, 三一神の信仰に立つてのみ可能な人格的交際である。

「罪の赦し」については, 新約聖書に多く言及されている³⁷⁾。旧約においては, 罪を罰し給う神についての言及が多いが, 神は「わたしは悪人の死を喜ばない。むしろ悪人がその道を離れて生きるのを喜ぶ」(エゼ33・11)というような句もあり, さらに「あなたにはゆるしがあるので, 人におそれかしまれる」と言われており(詩130・4), 罪を赦す神の思想は早くから確立されている。しかし罪の赦しは, 復活また永遠の生命と共に, 究極的には人間の功績によるものではなく, 旧約には, 人間は「神の御名のために」罪を赦し給えと願ひ得るのみであるという新約的思想も見えている(詩25・11, 79・9)。

罪は「思いとしての罪」(*ἀμαρτία* ハッター Gedankensünde)と「行為としての罪」(*ἀμαρτημα* アーサー), または「怠りとしての罪」(*ῥαδιουργία*, Unterlassungsünde)と「犯行の罪」(*ῥαδιούργημα*, Begehungsünde)とに分けることができる。その他にも「言葉の多いこと」(*πολυλογία* マタ6・7, 箴10・19), 「神を汚す罪」(*βλασφημία* ギッデーク・ケアーツアー)のような言葉の上の罪(Wortsünde)もある。「舌を制しうる人はひとりもない」(ヤコ3・8)と言われる所以である。

罪には儀式上の罪もあるが, 道徳上の罪すなわち思いとしての罪には種々の名称が与えられている。たとえば, 「怠惰」(*inertia*)「汚れ」(*ἀκαθαρσία*)「しみ」(*σπίλος*)「きず」(*μῶμος*), 「悪」(*φάυλος*), 「滅び」(*φθορά* corruption)等であるが, 犯行の罪, すなわち法律上の罪は *ἐγκλημα* と言われ, 単に「罪」また「告訴」と訳されている(行伝23・29, 25・16)。その他「告訴の理由」または

「罪状」(αἰτία) (行伝25・27, 28, 18等), さらに「罪」または「悪事」(αἵτιον) (ルカ23・4, 14, 22), 「罪状」(αἰτίωμα) (行伝25・7)と言われている。

罪は人間の弱さ(ἀσθενεία, ἀσθένεια, ἀσθενής Schwäche, Schwachheit, Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit)または「愚かさ」(ἀφροσύνη ネバーラー・シケルース)に起因し, 誘惑または迷い(πειρασμός, ἀπάτη, πλάνη)によって現実化され, 心のかたくな(πώρωσις, Verstockung)または「不義のなわ目」(σύνδεσμος ἀδικίας 行伝8・23)の中に習慣付けられるものである。罪は個々の行為としての罪(Sünde, sin, crime)と, 連続性, 連帯性, 習慣性を持つ「罪責」(Schuld, guilt)に区別されるが, 聖書にはこのような厳密な区別はないようである。

人間の無知(ἀγνοια, ἀγνοσία)による罪は, 「あやまち」(ἀγνόημα シガーガー Irrtum, Versehen, ヘブル9・7)と呼ぶべきものであるが, 一般に罪は人間の中に存在する「欲」(ἐπιθυμία, ἡδονή, πάθος)によって生ずるものであり, それは「悪」(πονηρία, κακία)であり, 消極的には無(アーヴェン vanity), 「不都合なこと」(ἄτοπος), 不従順(ἀπειθεία), 不敬虔(ἀσέβεια), 不信仰(ἀπιστία), 積極的には, 悪念(κακοήθεια), 悪欲(ἐπιθυμία, κακός), 不従順(ἀπειθεία, παρακοή), 背教(ἀποστασία), 迷信(δεισιδαιμονία), 偶像崇拜(εἰδωλολατρεία)である。

罪の本質は神に対する反抗, 反逆, 強情であるが, その最も悪質なものとしては, 旧約においては「故意に罪を犯す」の表現があり(民数15・30), これは直訳すれば, 英語の(presumptuously) with a high handの意にあたる。新約においては「神を憎む者」(文語訳, 神に憎まれるもの)(θεοστυγής)と言われている。ロマ5・14には「アダムの違反」(παράβασις Ἀδάμ)の語があるが, 「罪」に定冠詞をつけて用いられる場合, この特殊な「アダムの違反」を指すものようである³⁸⁾。

人間は「罪の僕」であり, すべての人は神の前に罪人である。故に「罪の赦し」は人間の側の悔改めを必要とし, また「罪の赦し」は「救い」(σωτηρία), 「あがない」(ἀπολύτρωσις)と同義である。罪は不法(ἀνομία)不義(ἀδικία), 不正(ἀδίκημα), また「禁じられているもの」(ἀθέμιτος)とも言われ, 言わば神の律法にそむく行為であり, この意味において「あやまち, 違反, 罪過」

(παράβασις) および「違反者」(παραβάτης)の語も用いられている。ἀνομία および παράβασις, παρανομία は, ἁμαρτία または παράπτωμα よりも悪質のものに見なすべきであろう。今日人間の罪に関しては種々の考え方があって、その中には、罪は現世の悪魔的な力の現われと見る見方もある。新約においても「不法の秘密」(μυστήριον τῆς ἀνομίας (第2テサ2・7)の語があり、これは「信仰の奥義」(μυστήριον τῆς πίστεως) または「信心の奥義」(μυστήριον τῆς εὐσεβείας) (第1テモ3・9, 16) に対して用いられているとも考えられる。

以上述べたとおり、罪のゆるしは法律的には「贖罪」であり、宗教的には「救済」であるということが出来る。換言すれば、それは「身体のよみがえり」であり、「永遠の生命」の付与である。罪のゆるしと身体のよみがえりとは、その事の性質上純粋に個人的な意味に解され易い。しかし同時に、国民の罪、社会の罪ということも考えられ³⁹⁾、また父祖の罪が子孫に及ぶと言われており(エレ32・18, 哀歌5・7)、身代りによる服罪の思想もあり(出28・38, 民30・15, イザ53・11, エゼ4・4, 6)、少くとも身体のよみがえりということは、個人の肉体の復活と共に人間の社会的関係の復活をも考えねばならない。「身体」は個々の生命そのものであるが、同時に生命をして社会的活動をなさしめる機関である。身体または肉体は単なる肉(σάρξ)ではなく、肉体(σῶμα)を指している。復活後の肉体は「肉のからだ」(σῶμα ψυχικόν)⁴⁰⁾ではなく「霊のからだ」(σῶμα πνευματικόν)であり、肉と血そのものは神の国を継ぐことはできないと言われている(第1コリ15・50)。「身体のよみがえり」は物体的個人の変化であり、「永遠の生命」は精神的社會人の存続であると解することもできる。元来「不死」(ἀθανασία, immortality) または「朽ちぬもの」(ἀφθαρσία, incorruption)の観念は精神のみに用いられ(Unsterblichkeit der Seele)、それはギリシヤ思想の産物である。ギリシヤ人はσῶμα(肉体)はすなわちσῆμα(墓)であるとして、死は靈魂が肉体の束縛から離脱することと考えていた。これに反して、イスラエル人にとっては、靈魂だけの不滅は考えられず、肉体の復活(ἀνάστασις, ἐξ-ἀνάστασις) または肉体の朽ちはてるところ(διαφθορά)だけが考えられていたのである⁴¹⁾。しかし思想的にギリシヤ化していたサドカイ人はこの考えを斥けており、パリサイ人であったパウロはこの問題についてサドカイ人に訴えられ

ている(行伝23・6以下, 24・21)。また旧約においても, ギリシヤ思想の影響によって, 死は霊と肉との分離であるという考え方も一部に見えている(詩104・29, 伝道3・20以下, 12・7)。しかし復活の思想は旧約においては, 比較的后世に出てきたもので(イザ26・19, ヌ=12・2, 3), 現世における善行の報酬としては地上における長寿または若返り以外には考えられなかったのである⁴²⁾。初代キリスト教会においても, この旧約の思想が行われ, 「不死」はこれを神だけに帰し(第1テモ6・16), 人間はすべて「復活」するものと見ている⁴³⁾。復活は善行に対する報酬としても考えられ, 「死人からの復活にあずかるにふさわしい者」(ルカ20・35, なおルカ14・14参照)のような表現もあるが, 復活そのものには賞罰の意味はなく, ダニエル書12・2に見られるように, 神の審判は復活後に行われるとの思想があった(マタ25・41以下, ルカ16・23, 黙示20・13等)。使徒行伝24・15には「正しい者と正しくない者の復活」について言及され, ヨハネ5・29には「善をおこなった人々は, 生命を受けるためによみがえり, 悪をおこなった人々は, さばきを受けるためによみがえる」と言われている。報賞としてのキリスト者の復活は黙示録においては「第一の復活」(*ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*) (20・5)と言われ, 一般人の復活はそれより1千年後に実現するという前千年期説(Premillenarianism)が見られる。なおラザロやナインのやもめの子, タビタのように現世において死よりよみがえる(*ἀνίστημι*)または起きあがる(*ἀνακαθίζω*)という奇蹟的な事件もあるが⁴⁴⁾, キリスト者の死後における復活は「さらにまさった生命によみがえること」(*κρείττων ἀνάστασις*, a better resurrection, eine herrlichere Auferstehung) (ヘブ11・35)と呼ばれている。

前述のように, 復活それ自体には賞罰の意味を付すことは必ずしも必要なことではなく, また復活には個人的契機と社会的契機とが伏在する。死そのものも, それが宗教的に考察される場合, 孤独者, 単独者にふりかかることと言うよりは, 複数的に考えられるべきものであろう。信仰者は少なくともキリストと共に死に(*συναποθνήσκω*), 共に葬られ(*συνθάπτω*), 共によみがえらせられ(*συνεγείρω*), 共に現われる(*σύν φανερώω*)のであり, 彼らは「復活の子」(*τῆς ἀναστάσεως υἱοί*)らであり, 「天使に等しい者たち」(*ἰσάγγελοι*)である(ルカ20・36)⁴⁵⁾。

「永遠の生命」とは、肉体の復活の内容をさらに積極的に示したものである。この語は新約の中に多く繰返されており、それは地上で長く生きながらえること(μακροχρόνιος)または生命の単なる存続ではなく、「永遠の生命とは、唯一の、まことの神でいますあなたと、また、あなたがたかわされたイエス・キリストを知ること」と言われている⁴⁶⁾。それは神よりの賜物として人間に与えられるものであるが⁴⁷⁾、同時にその報賞としての性質も明言されている⁴⁸⁾。すなわち永遠の生命は永遠の刑罰(マタ25・46)または「神の怒り」(ヨハ3・36)と相対比されている。その意味では、永遠の生命は、人間の側における自由意志、自発的な努力、靈的精進の存在を前提とするもので、聖書によれば、人間の中には「自分自身を永遠の生命にふさわしからぬ者にしてしまった」者もあり(行伝13・46)、また「永遠の生命を受けるために、何をしたらよいでしょうか」という問がキリストに問われている。永遠の生命は人間がそのために実を集めて働くべきものであり、(ヨハ4・36, 6・27)、獲得すべきものであり(第1テモ6・12, 6・19)、刈り取るべきものである(ガラ6・8)。報賞としての永遠の生命は一の未来の約束(第1ヨハ2・25)または「希望」(テト1・2, 3・7)として考えられ、未来に実現されるものであるが(行伝13・48, ユダ21)、それはまた前述のように、キリストとの関連において現在化されるのである(ヨハ12・50, 第1ヨハ5・13)。

注

- 1) 神の存在はその属性ではなく、神は存在自体であり、その存在の根源は神御自身にあるという意味において、神の自存性(Aseität, en a se の意)ということが言われている。
- 2) ヘブ11・6には「神のいますこと」(ἐστιν)という表現がある。
- 3) Cf. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*. 1936. s.1
- 4) サム上2・3には「すべてを知る神」(God of knowledge)の語があり、ここからすべての未来を知り給うという予定説(Predestination)の思想も生ずるのである。なおエレ1・5等参照。
- 5) Cf. W. R. Matthews, Art. "Theism" in *Ency. Brit.* 14th ed. 1929. Vol. XXII.
- 6) バルトはその著 *Credo* において、使徒信条のこの最初の部分は、決して自然神学の習練場ではないと言っているが、彼の立場からはそうなるであろう。
- 7) 神が創造者であるということには二重の意味があり、神は世界から自由である(神の神聖性、超越性)ということと、神は世界と深い関係に立つ(神の慈愛、内在性)

という二方面である。バルト Credo 1935参照。

- 8) 創1・7, 16, 2・2, 3・1, 5・1, 6・6, ヨブ4・17, 35・10, イザ17・7, 27・11等
- 9) 創2・3参照, 文語訳には「その創造(つくり)為し給える工(わざ)」とあるが, 口語訳には単に「創造のわざ」となっている。旧約においては, この二語の他にヤーツァル, ハーラシュ等の語が創造の意に用いられている。
- 10) ゴーガルテンの言うように, 我々が創造者について持ち得る唯一の知識は, 我々が自己を被造物として知ること以外にはないと考えるべきであろう (Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. 1926)。
- 11) 詩90・2の「山がまだ生れず, まだ地と世界とを造られなかった時」の「生れ」「造られ」は共に「生む」に関係のある語である。なおヨブ38・28, 29参照。
- 12) 民数11・12, 詩2・7等参照。なおヤコ1・18にも神は人を生み出したとある (ἀποκούεω)。さらに新約においては, 「世の初め」(καταβολή κόσμου)の語があるが, καταβολή τοῦ σπέρματος (ヘブ11・11)は, 子種を母胎に置くことの意で, καταβολήは創造と共に, 産出の意味も含んでいる。ただしヘブ11・11の場合, サラに種を宿す力が与えられたのではなく, アブラハムに与えられたと解すべきである。旧約聖書において, 神が父と言われる場合, 多く民族の父としての神を意味しているが, 個人の父としての神の思想もあり (サム下7・14, 詩89・27)。さらに後世の新約時代に近づくに従って, 個人の父としての神の思想は明らかに外典の諸書に出ており (ソロモンの知恵2・18, ベン・シラ23・1, 4, 51・10等), キリスト御自身もこの思想を強調されたことは言うまでもない。
- 13) なおコロ2・9には, 「キリストにはいっさいの神の徳が, かたちをとって宿っておる」とある。
- 14) ベコール, 創4・4, 申12・17, 出22・29, 詩89・27等, キリストの先在思想については, ヨハ1・1, 6・12, 8・58, 18・3, 24, コロ1・17参照。
- 15) マルコ福音書においては, 7・28の1回だけであるが, 他の三福音書には多い。
- 16) Cf. Frederick A. M. Spencer, *The Hope of Resurrection*. *Hibbert Journal*, 1936, p. 425.
- 17) なおロマ10・7, 14・9, 黙示1・18参照。
- 18) “Any one who does not accept the existence of discarnate spirits and the proof of it, is either ignorant or a moral coward” (Prof. Hyslop of Columbia). Quoted by Edmond Holmes in his article on “Life in the Next World,” *Hibbert Journal*, 1931, p. 446. “Belief in reincarnation or metempsychosis has had a very wide vogue among the races of mankind at one or another period of their history, according to Sir James Frazer and other anthropologists. But reincarnation has been commonly associated with a disparaging and even pessimistic estimate of the physical world and human existence,” (F. A. M. Spencer, *op. cit.*, p. 426.)
- 19) 新約には昇天を意味する種々の語が用いられている ἀναβαίνω (ヨハ1・51, 3・13,

- 6・62, 20・17, ロマ10・6黙示11・12), ἀναλαμβάνω (マル16・19, 行伝1・2, 1・1), ἀναφέρω (ルカ24・51) ἐπαίρω (行伝1・9), πορεύομαι (ルカ1・10, 行伝1・11, 第1ペテ3・22), Cf. ὑψόω (ヨハネ12・33, なお, 3・14はイエスが十字架に上げられることを指す)。
- 20) 詩80・17, 110・1, 後者はマル12・36, 行伝2・34, ヘブ1・13に引用されている。
- 21) マル16・19, 行伝5・31, 7・55, 56, ロマ8・34, エペ1・20, コロ3・1, ヘブ1・3, 8・1, 10・12, 12・2, 第1ペテ3・22
- 22) 代下20・12, ヨブ9・15, 詩50・6, 75・7, 96・13, 98・9, 伝道の書3・17, イザ33・22, エゼ12・23, ヤコ4・12
- 23) マタ10・15, 11・22, 24, 12・36, 第2ペテ2・10, 3・7, 第1ヨハ4・17, なお行伝17・31, ユダ6, 黙示14・7, 18・10参照。
- 24) Trinity of manifestation に対する Trinity of operation (W. N. Clarke)
- 25) 日本基督教教団信仰職制委員会編「聖霊論」中の拙稿「聖書における聖霊について」(昭和40年5月)。
- 26) 詩51・11, イザ63・10, 11, ソロモンの詩篇1・5等
- 27) 士9・23, サム上16・14, 15, 23, 18・10, 19・9。
- 28) 預言者は「靈に感じた人」(ホセ9・7, 「神の靈を持つ人」(創41・38) などと言われている。
- 29) エゼ3・24, 8・3, 11・1, 24, 43・5, なお王上18・12, イザ63・14, ネヘ9・20, 30等参照。
- 30) ロマ8・9, ガラ4・6, ピリ1・19, 第1ペテ1・11。
- 31) 行伝2・33, ガラ3・14, エペ1・13
- 32) ἐκκλησία (教会) は ἐκκλητο (招し集められた) という形容詞から来たもので, これはまた ἐκκαλέω という動詞に由来する。
- 33) 第1コリ11・18, 14・19, 35においては, 「教会」は集会のような軽い意味で, 教会そのものが論議の対象になっている訳ではない。1961年に出た The New English Bible においては ἐκκλησία の語は, エペソ書(9回), 黙示録(20回) においては全部 church と訳され, その他の諸書においては, church, congregation, assembly, meeting と訳され, 第1コリ6・4においては一度だけ community と訳されている。
- 34) K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums. 1932. によれば, この「教会」は弟子たちの意で, それはアラム語の慣用的意義を反映していると言う。
- 35) ロマ16・5, 第1コリ16・19, コロ4・15, ビレ2。
- 36) 前記マタイ16・18の他に, 第1コリ12・28, エペ1・22, 3・10, 5・23, 27, 29, 32, ピリ3・6, コロ1・18, 24。
- 36) 第2コリ13・13, ピリ2・1, Cf. H. Seesemann, Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament. 1933.

- 37) マタ26・28, マル1・4, ルカ1・77, 3・3, 24・27, 行伝2・38, 5・31, 10・43, 13・38, 26・18, エペ1・7, コロ1・14
- 38) ロマ5・12—8・10の部分においては *ἀμαρτία* に定冠詞がある場合が29回, ない場合が11回あり, 前者は普通の「罪」の意であるが, 後者は *sinfulness* の意であるという。Cf. Ray Knight, *Biblical Mistranslation*. *Hibbert Journal*. 1930. p.593.
- 39) *Gemeinschaftsschuld* od. *Gesamtschuld*. イザヤ26・21には「地に住む者の不義」なる句があり, 53・6には「われわれすべての者の不義」の句もある。
- 40) *σῶμα σαρκικόν* の意
- 41) Cf. O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*. 1958. John A. T. Robinson (*The Body: A Study in Pauline Theology*. 1957) によれば, パウロが *πνεῦμα, σὰρξ* という場合, それは個人の一部を指すのではなく, 多くの場合全人を指すものと見ている。
- 42) イザ25・7, 8, ヨブ29・17—20・33・25, 詩92・14, 103・5。
- 43) マタ23・30, マル12・23, ルカ20・33, ヨハ11・24, 行伝17・18. 32, 23・8, 第1コリ15・12等。
- 44) マル9・10参照。なおヘブル11・35には旧約における人間の復活のことを前提としている。旧約には次の三例がある。ザレパテのやもめの息子(王上17・17—24), シュネムの婦人の子供(王下4・31—37), エリシャの遺骨にふれて生きかえった1人の男(王下13・21)。
- 45) In the Resurrection we may see the coalescence of three pairs of strands in the advancing life of man—the racial and the individual, the incarnate and the discarnate, human striving and Divine Grace. All these meet and unite in the great transition from mortality to immortality. Therewith the limitations and separations of mortality are transcended. Frederick A. M. Spencer, *The Hope of Resurrection*. *Hibbert Journal*. 1936. p. 427.
- 46) ヨハ17・3, なおヨハ3・15, 36, 6・54, ロマ5・21, 第1ヨハ5・20参照。
- 47) ロマ6・23, 第1ヨハネ5・11。
- 48) ルカ18・30, ロマ2・7

使徒信条全般については, 佐藤信雄著「使徒信経講義」(昭和14年), 柏井光蔵著「使徒信条講解」(昭和23年)があり, 外国語の研究書については E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*. 1948. s.212 の *Die Glaubensformeln der Urkirche* の項の参考書目参照。